

ספר

פתיחת האגרות

ליקוטי הערות על ספר אגרות משה
מלוקט מתוך למעלה מחמשי מאות ספרים

ונלוה אליו נספחים המולל עיונים
בכללי פסיקתו של מרן הגאון
רב משה פיינשטיין זצ"ל

חובר בעזרת החונן לאדם דעת
על ידי יונתן הלוי רוזמן
סטעטן איילענד, ניו יורק תשע"ז

אין לשכפל או להעביר שום חלק מספר זה בכל דרך או בכל אמצעי
אלקטרוני או מכני, כולל צילום, הקלטה או כל מערכת אחרת לאחסון
ואחזור מידע בלא הסכמה בכתב של המו"ל

לכל עניני הספר אפשר לפנות למחבר

yrosman1@gmail.com



כל הזכויות שמורות 5776

יוצא לאור ע"י

Ramot Press

ramotpress.com

תפארת רמות 83-21

ירושלים 97290

הכנה לדפוס

We Do Seforim

wedoseforim.com

סדר ועימוד

+ (972) 533114757

נדפס בארץ ישראל

ביתמ"ד גבול יעבץ
ברוקלין, נוא. יארק

३६

[illegible]

תוכן הענינים

הקדמה

אורח חיים חלק א

הקדמות רבנו לאגרות משה ח"א	ג
סימן א	בכיסוי מקצת הראש לענין לילך ברחוב ולענין ברכה
סימן ד-ז	בענין חולה במחלה מתדבקת שצריך לילך לבית חולים ששורפין שם כל מה שמביא אם מותר להביא תפילין לקיים שם המצוה
סימן ח	בענין יבשה ידו השמאלית למצות תפילין
סימן כג	אם לצרף בשעת הדחק מחללי שבתות לעשרה לקדיש וקדושה
סימן כד	בענין חצות וקביעות הזמנים
סימן כו	בדבר שמיעת קול זמר פנויה טהורה
סימן כז	בענין עמוד דמי רגליים ובחולה שהמי רגליים יוצאים דרך קנה של ראבער
סימן כח-ל	בענין אם סגי ברובן שלא התפללו להחשב במעלת תפילה בציבור בצירוף אלו שכבר התפללו
סימן לא	בענין אם רשאי להתפלל במקום שקבוע לפריצות והוללות
סימן לה	בקרא רק שני פסוקים והם פסוקים גדולים
סימן לו	בהפטר פרשת קדושים כשבירך כשהיה פתוח בהפטר התשפוט ביחזקאל
סימן לט	בענין המחיצה שצריך להיות בביה"נ בין אנשים לנשים ושיעור גובהה
סימן מ	בענין איסור הסתכלות בנשים

סימן מא	חיוב מחיצה בחתונות ושאר מקומות.....לט
סימן מב	אמירת ק"ש כנגד שער ערוה בזה"ז.....מג
סימן מג	בענין מחיצה בבית הכנסת שנעשה חלקה מזכוכית.....מז
סימן מה	בענין סומא שהרגילו כלב להוליכו אם יכול ליכנס לבית הכנסת לתפילה.....מה
סימן מו	בענין העמדת דגלים מארה"ב וממדינת ישראל בביהכ"נ.....נ
סימן נב	בענין ספר תורה שנתן סתם לביהכ"נ.....נא
סימן נה	בביאור שיטת החינוך סימן ת"ל שאינו חוזר לראש בלא הזכיר שבת ויו"ט בברהמ"ז.....נב
סימן נו	בענין אם מהני כוונה שלא יצטרף לזימון.....נג
סימן סח-פז	הערות בעניני ברכות.....נה
סימן צא	בדבר שותפות עם ישראל מומר לחלל שבת.....נח
סימן צב	בדבר נסיעה בספינות שמנהיגיה הם ישראלים.....נט
סימן צג	בענין תנורי הגעז שבמדינותינו בכיסוי פח מתכות אם יש בזה דין כירה או תנור.....ס
סימן צד	בענין לחמם דבר יבש בשבת.....סג
סימן צה	בענין אם מותר להטמין בכלי טערמאס (thermos).....סג
סימן צז	בענין טבריא וציפורי להכנסת והוצאת שבת.....סה
סימן צט	ביאור איסור הזמנת אנשים לבית הכנסת בשבת כשיודע שביאתם תהיה כרוכה עם חילול שבת.....סז
סימן קב	בענין שני נערים שנעשים בעלי מצוה איך להתנהג בקריאת המפטיר כשרוצים שניהם בדוקא לקרות.....סט
סימן קד	בדבר בת מצוה.....ע

בענין המכסה מפלאסטיק שמימין על הכובע אם מותר לצאת בשבת..... עב	סימן קח-קי
בשעון שלובש על גוף ידו אם יש לחוש להוצאה בשבת..... עו	סימן קיא
לנקות שניים בשבת ויו"ט..... פ	סימן קיב
להתרחץ עם בורית לח..... פג	סימן קיג
צביעת פנים בפאודער בשבת \ צביעת שפתיים בליפסטיק..... פו	סימן קיד
בענין להקטין את אש הגעז ביו"ט..... פט	סימן קטו
בענין קריעת שק תפור ושל נייר שבו צועקר וכדומה ופתיחת תיבת שפראטן וכדומה כל מיני קענס..... צ	סימן קכב
אם צריך לצאת מן הבית כשישראל עושה הסטים להחם הבית..... צב	סימן קכג
בענין בורר לאכול לאלתר בכף ומזלג [ומקלף]..... צד	סימן קכד
בענין פירות מלוכלכים אם מותר לרוחצן בשבת..... צז	סימן קכה
בענין חממו המקוה בשבת ע"י ישראל אם מותר לטבול בו..... צט	סימן קכו
בענין שיעור קדחת חם ביותר להיתר חילול שבת..... ק	סימן קכט
בענין רופא אם מותר ליסע לבית החולים הרחוק ממנו בשבת ויו"ט..... קב	סימן קלא
בדבר אשה שצריכה ליסע בשבת בטעקסי להאספיטאל כדי ללדת ומפחדת ליסע בעצמה..... קג	סימן קלב
אם מותר לרוחץ זקנו בשבת מצד חשש סחיטה..... קה	סימן קלג
בהעמדת אותיות כתובים כל אחד בנייר אחר זה אצל זה בשבת אם יש בזה משום כותב..... קז	סימן קלה
תיקון עירובין במנהטן וברוקלין..... קח	סימן קלח-קמ
בקידוש החודש אם היה מעומד..... קכה	סימן קמב

בענין חבילות של חמץ שנשלח מכאן לארץ ישראל ומתעכבים עד אחר הפסח.....	סימן קמו
בחנונים חשודים לאיסור חמץ שמכרו חמצם לנכרי ע"י הרב כנהוג	סימן קמט
לאפות מצה על טסי ברזל הנתונים על אש הגעז	סימן קנג
בדבר סיום לימוד ספר מקרא אם נחשב סעודת מצוה	סימן קנז
באיש ואשה שהם ממדינות חלוקות איך ינהגו במנהגים החלוקים.....	סימן קנה
בענין שינוי המנהגים במניעת הנישואין ותספורת בימי הספירה	סימן קנט
בענין תספורת הזקן בחוה"מ בזמן הזה במדינתנו	סימן קסג
אם האבל בעצמו מותר להספיד מתו בחול המועד	סימן קסה
בענין איסור זמרא בזמן הזה	סימן קסו
בחתונה שבלי ל"ב טבת אם צריכין החתן והכלה להתענות בי"א אף שהתענו בעשרה בטבת	סימן קסז
אם רשאין לעשות נישואין באור ל"ז בתמוז	סימן קסח
בענין אתרוג שנקרש בקור גדול	סימן קפה
בענין אתרוגי שמיטה	סימן קפו
בענין מדליק נר חנוכה ע"י שליח	סימן קצ
בענין הדלקת נר חנוכה בשמן שאסור בהנאה כשיש לו מעות לקנות שמן מותר	סימן קצא

אורח חיים חלק ב

בגדים של ניילאן ורייען וכדומה אם חייבין בציצית	סימן א
בענין סידורים וספרים שנדפסו בשבת	סימן יז
בקטן אם יש לצרפו לעשרה לתפילה בשעת הדחק	סימן יח

בענין שינוי נוסחאות בין המתפלל להציבור	סימן כג
בענין מי שמשפחתו מתפללין נוסח ספרד והוא נתרגל בנוסח אשכנז אם צריך לשנות לנוסח משפחתו.....	סימן כד
בענין תפילה לבן נח אם יש לו מצוה	סימן כה
בענין מקום העמדת התיבה לפי הרמב"ם.....	סימן כח
בתפילת ש"ץ בלחש אם יכול להתפלל בנוסח אחר מכפי שיתפלל בקול רם	סימן כט
לאכול במסעדה לא כשרה משום מראית עין	סימן מ
אם רשאין להפסיק בין נטילה להמוציא באיזה תפילה.....	סימן מח
בענין ברכה שאמר אפיקורס אם היא ברכה להוציא אחרים ולענות אמן	סימן נ
בענין לכבד באיזה כבוד בביהכ"נ לאחד שהוא מעוברי עבירה	סימן נא
בדבר קריאת השמות בברכות ובפסוקים שבדרך הלימוד	סימן נו
אם הנוסעים בעראפלאן צריכין לברך ברכת הגומל	סימן נט
בענין פתיחת המקרר בשבת	סימן סח
בדבר לשרות נייר במים לקנח את השלחן וכדומה	סימן ע
אם יש איסור הנאה דמעשה שבת מהדבר שנמצא ע"י שהדליק נר באיסור	סימן עא
במיני משקה של סאדע אם יש להן דין חמר מדינה	סימן עה
בישראל שהביא מפתח במזיד דרך רה"ר ופתח דלתות ביהכ"נ אם מוותר ליכנס שם בשבת זו.....	סימן עז
העברת צבע מפניו בשבת	סימן עט
בענין חיבור במחט שקורין פין אם יש בזה חשש תפירה בשבת	סימן פד
בענין לערב בערב שבת הרפואה במאכל שלא יהיה ניכר לאחרים	סימן פו

בענין בת שוטה אם רשאי האב למוסרה לאינסטיטושאן של המדינה שאוכלין שם איסורין.....	קסט	סימן פח
לבאר התועלת דמכירת חמץ של חנונים חשודים.....	קע	סימן צא
כלי מראבער להגעלה.....	קעד	סימן צב
באחד שאינו נוהג לומר הלל בביהכ"נ בלילי פסחים ונמצא בביהכ"נ שאומרין הלל איך יתנהג.....	קעה	סימן צד
עניית ברוך הוא וברוך שמו בברכה שיוצא בה.....	קעו	סימן צח
ריבוי שיעורים ביו"ט במלאכת הוצאה.....	קעז	סימן קג
בענין אמירת סליחות קודם חצות במקום אונס.....	קעה	סימן קה
קריאת המגילה ע"י מיקראפאן.....	קעט	סימן קח
באחד שאכל כזית מזונות ושתה יין חצי שיעור אם יזכיר על הגפן.....	קפג	סימן קט

אורח חיים חלק ג

אם בשביל כוונה מותר לומר בפה בלע"ז באמצע התפילה.....	קפה	סימן ח
בענין חזרת הש"ץ אם המתפלל עמו יוצא גם תפילה בציבור.....	קפה	סימן ט
בענין עליה לתורה ללא שומרי תורה.....	קפז	סימן יב
אם יש קפידא להסיר הצורה שקורין מגן דוד מפרוכת.....	קפז	סימן טו
בדבר בעל קורא שמביט ורואה הטעמים מיד לפני קריאתו בתורה ..	קפח	סימן יט
לכבד כופרים בקריאה לתורה.....	קפט	סימן כא-כב
בדבר צימוקין המחופין בשאקאלאד.....	קצב	סימן לא
בשיעור לקביעות סעודה לפת הבאה בכיסנין לברך המוציא וברהמ"ז.....	קצד	סימן לב
כשהבעל קיבל שבת מבעוד יום איך הוא דין האשה.....	קצה	סימן לח

סימן לט	בדבר כוסות מנייר אם כשר לקידוש קצז
סימן מא	בתיבות שהקרי אינו כדכתיב אם צריך להסתכל על התיבה הכתובה בשעת קריאה ר
סימן מג	לעשות בבתי הקיץ מניין בליל שבת במקום שידוע דבעלת הבאנגעלעס תכבה את האור רא
סימן מה	בדבר משקפיים שנקרא פוטגור רא
סימן מז	אם מותרת האשה לצאת לרה"ר במוך דחוק שבגופה להפסק טהרה רג
סימן מט	בשעון ופען המחוברין לעלעקטרי אם מותרין בטלטול רד
סימן נ	אם מותר לכסות עצמו בשמיכה עלעקטריט \ טעם דשלהבת הוה מוקצה רה
סימן נא	בשכחו להניח החלות על השלחן קודם ביה"ש רו
סימן נב	בישול בחמה ובמייקר-ויין אווען רו
סימן נד	בענין הוויטאמינים לאנשים בריאים ולחולים רט
סימן נה	בענין איסור הדיבור בשבת במייקרעפאן רי
סימן נט	בעיסת מצה שהניחה בפריזער ונגלדה העיסה תיכף אם מחמצת רי
סימן סג	בענין פינאט אם יש בו חשש איסור מנהג קיטניות ריא
סימן סד	בענין מצה שרויה \ זמן השהיה מסעודה לסעודה בע"פ שחל בשבת \ שתיית מיץ ענבים לד' כוסות ריא
סימן סט	ביו"ט שחל להיות בע"ש וברור לאחד שיהיה לו ענין סכנה בשבת אם עדיף לחלל יו"ט במקום שבת כי הוא איסור קל ריג
סימן עב	בן א"י הנמצא בחו"ל ודעתו לחזור אם יבדיל על הכוס במוצאי יו"ט ראשון ריד
סימן עה	בבן א"י שבא לחו"ל לישא אשה אבל מוכרח לחזור איך דינו לענין יו"ט שני רטו

סימן עז	בן חו"ל שנמצא בא"י ביו"ט שני אם מותר לו לשמוע הספד על ת"ח.....רטז
סימן עח	לרפא שיניים בחול המועדריז
סימן פ	דין קניית דברים חדשים מר"ח אב ודין הברקת נעליים.....ריז
סימן פב	בענין אם לאסור הבאת קישוטי הבית מר"ח אב.....ריח
סימן פו	בבונה בית ע"מ למוכרו אם צריכים להשאיר אמה על אמה.....ריט
סימן פח	בענין אכילת בשר ויין בלילה שאחר התענית.....רכ
סימן פט	בענין חיוב אמירת קדושה וי"ג מידות עם הציבוררכא
סימן צ	מי שאסור לו להתענות ביו"כ אם צריך לקבל זריקת רפואה כדי שיוכל להתענות.....רכא
סימן צא	בדבר חולה שאין בו סכנה אבל עלול לבוא לידי סכנה אם מותר ליקח רפואות ביום הכפורים.....רכג
סימן צב	בבן א"י שנמצא בחו"ל אם יאמר יזכור באחרון של פסח ושבעות.....רכג
סימן צג	אם מותר לצאת לתענוג בעלמא למקום שלא יהיה לו סוכה.....רכד
סימן ק	בדבר פתיחת הקבר מבחוץ.....רכו

אורח חיים חלק ד

סימן ב	אם מותר לילך בגלוי ראש לצורך פרנסתו.....רכט
סימן ג	אם כח ההכרעה של הקבלה כולל גם פסקי האריז"ל.....רל
סימן ו	בענין זמן משיכיר את חברו ד' אמות ויכירנו.....רלא
סימן כא אות ב	עניית אמן אחר ברכת כהנים כשעומד בק"ש וברכותיה.....רלב
סימן כא אות ג	טעה והתפלל תפילת יו"ט בשחרית חוה"מ שבת.....רלב
סימן כא אות ד	אכילת בשר לקטנים בערב שבת חזון לאחר חצות.....רלג

סימן כא אות ה	בעניני תקיעת שופר דאלול..... רלג
סימן כא אות ט	אשה שבירכה שהחיינו בשעת הדלקת נרות ביו"ט אם תענה אמן לברכת שהחיינו בקידוש..... רלד
סימן כב	עמידת העם בקריאת עשרת הדברות..... רלה
סימן לד	איסור לשנות ממונהג המקום..... רלו
סימן לט	ספרי קודש נדפסים שבלו אם מותר ליתנם במקום שיקחום למחיקה לעשות נייר חדש..... רלו
סימן מ אות א	בירך מזונות על דבר שברכתו שהכל..... רלח
סימן מ אות ד	בחיוב קריאת התורה על כל אחד..... רלט
סימן מ אות ו	בענין בתו של אברהם אבינו ע"ה..... רלט
סימן מ אות ז	אם הדחת העוף מבחוץ מועילה לחלקי הפנים כששהה ג' ימים..... רמ
סימן מ אות ט	פתיחת הכיור שנסתם בשבת..... רמא
סימן מ אות יד	מי שהתפלל בשוגג בגילוי הראש..... רמא
סימן מ אות טו	אם לומר מוריד הגשם בסגול או בקמץ..... רמב
סימן מ אות טז	אבל בתוך ז' אם מותר לילך לחתונת בנו..... רמד
סימן מ אות כא	אם מותר לדרוש בשבת באמצע הקריאה..... רמו
סימן מ אות כב	פתיחת פרוכת שמילה אחת כתובה בשני חצאיה..... רמז
סימן מ אות כה	מי שאין לו יין ופת אם יכול לקדש על כל דבר מאכל אחר..... רמח
סימן מ אות כז	אם יכול לברך בריך רחמנא לצאת מספק ברכה..... רמט
סימן מא	צירוף שאר מאכלים לשיעור שביעה כדי להתחייב בברהמ"ז דאורייתא..... רנ
סימן מב-מה	בענין דיני ברכות..... רנ
סימן מט	בענין התנועה החדשה של נשים השאננות והחשובות..... רנב

רביית מבאנק של גויים עבור שבת ויו"ט.....	רנג	סימן נט
מלאכה הנעשית בשבת ע"י שעון שבת.....	רנד	סימן ס
זמני שקיעה בין השמשות וצאת הכוכבים.....	רנו	סימן סב
בענין קידוש במקום סעודה.....	רסב	סימן סג
שימוש בחשמל בשבת כשנדלקה ע"י עכו"ם בעיר שרובה ישראלים.....	רסג	סימן סד
תענית בכורים כשחל ע"פ בשבת.....	רסד	סימן סט אות ד
אם מותר לישב בסוכה שנבנית בשבת.....	רסד	סימן סט אות ה
מי שהצטרף לסעודה שלישית אחר השקיעה בשוגג אם מצטרף למנין י' לזימון.....	רסה	סימן סט אות ו
בענין גירסת רש"י באבן שביקש עוג לזרוק.....	רסה	סימן סט אות ז
הפסקה בדיבור לאלו השומעים הבדלה קודם שישתה המבדיל.....	רסה	סימן ע אות א
בזמן אמירת בריך שמיא.....	רסו	סימן ע אות ט
ביו"ט שחל בשבת ושכח להזכיר אחד מהם בברכתו.....	רסו	סימן ע אות יד
בענין טלטול נייר.....	רסז	סימן עב
בענין קיבוץ פרחים בשבת.....	רסז	סימן עג
תשובות קצרות בכמה מלאכות שבת (הטמנה, בישול, בורר, טוחן).....	רסח	סימן עד
טבילה בליל ששי כשבעלה בעיר.....	רעו	סימן עה אות ב
בענין עצמות העוף שבטשאלנט.....	רעז	סימן עו-עז
בדין כרטיס הגרלה שנקנה ממעות מעשר.....	רעח	סימן עו אות ב
בענין עשיית פתח בקופסאות חלב.....	רעח	סימן עח
יצאו להציל מתי מותרין לחזור למקומן.....	רפ	סימן פ

סימן פד	טעמי האיסור לדבר במייקראפאן בשבת ויו"ט
סימן פה	שימוש במכשיר שמיעה לאחר שבת
סימן צ	הליכת נכה בקביים ובעגלה בשבת ונשיאתו
סימן צא אות ד	בענין שמיעת הבדלה ע"י טעלאפאן לאשה הנמצאת בבית החולים ..
סימן צג	הטועה בתפילתו ביעלה ויבוא ובמשיב הרוח
סימן צד	הנוסע מא"י לאמעריקא קודם הפסח וחמצו בא"י
סימן צט אות א	ספירת העומר לכתחילה בתחילת הלילה
סימן קא אות א	אשה שברכה זמן ביו"ט בהדלקת נרות אם תענה אמן אחר ברכת זמן בקידוש
סימן קא אות ב	אשה שאוכלת קודם התפילה אם צריכה לקדש
סימן קא אות ד	בטעם שלא לחלוץ תפילין עד אחר המילה
סימן קד	בן א"י בחו"ל אם מותר להדליק נר חשמל ביו"ט שני
סימן קה-קז	בדין בן חו"ל שנמצא בא"י ביו"ט שני אם מותר לומר לבן א"י לעשות מלאכה בעבורו
סימן קח	דין חתן שדעתו לעלות לא"י לענין יו"ט שני
סימן קיב אות ד	בדין שער באשה ערוה
סימן קטו	תשובה לנכשל במשכב זכור ר"ל
סימן קכז	חיוב הלויים לרחוץ ידי הכהנים אף בחול

אורח חיים חלק ה

סימן ה אות ב	בענין הכוונה לז' רקיעים בפסוק ראשון דק"ש
סימן ח	ביאור החיוב לצפות לביאת המשיח בכל יום

הסתכלות בצפרניים בשעת הבדלה.....	שה	סימן ט אות ט
אם נשים הטרודות בהכנת המאכלים חייבות בזימון.....	שו	סימן ט אות י
אמירת קדיש לבת.....	שו	סימן יב אות ב
אם מותר לאשה להגיד שיעור בבית הכנסת.....	שו	סימן יב אות ג
האכלת שותפו שאינו שומר תורה ואינו מסכים לברך.....	שז	סימן יג
בענין כתיבת קמיע בשבת לחולה שיש בו סכנה.....	שח	סימן יח (או"ח סימן שא סעי' כה)
לצאת בשבת בשרוולים מקופלים.....	שח	סימן יח (או"ח סימן שא סעי' כט)
טירוף דעת בשכיב מרע.....	שח	סימן יח (או"ח סימן שו סעי' ט)
אם יש איסור יהרג ואל יעבור באכילת תקרובת ע"ז או יין נסך.....	שט	סימן כ אות ו
בביאור מכין אותו עד שתצא נפשו.....	שי	סימן כ אות ח
בהא שהושמט ספר עזרא מסדר הכתובים שמנה הרמב"ם.....	שי	סימן כ אות טו
בענין שמי שהגיע להוראה חייב להשיב להשואלים אותו דבר הלכה.....	שיא	סימן כ אות טז
אם יש איסור לחתן וכלה לשתות מכוס של ברכה כשלא כיוונו לצאת.....	שיא	סימן כ אות יז
הליכה נגד הכהנים באמצע שמי"ע אם הוי הפסק.....	שיא	סימן כ אות כג
אם מותר לחבר נר אל נר לעשות אבוקה בהבדלה דיו"ט שחל במוצ"ש \ הדלקת נרות שבת בזה"ז שיש חשמל.....	שיב	סימן כ אות ל
אם מותר להשתמש בשבת במפיות שולחן יקרות לתשמישים אחרים.....	שיג	סימן כא אות ז
איך לנהוג בטלטול אגרת שלום.....	שיג	סימן כב אות ד
דין בסיס בטס המיוחד לפמוטים.....	שיד	סימן כב אות יא
אם בעל חי המיוחד לשעשוע הוי מוקצה.....	שיד	סימן כב אות כא

סימן כב אות כג	טלטול נייר..... שטו
סימן כג	בענין מוקצה במכשירי חשמל..... שטו
סימן כד אות יא	ביאור החיובים החלים על אוננים..... שטז
סימן כז	שימוש באבקת איפור לצביעת הפנים בשבת..... שיז
סימן כח	עשיית עירוב בכרכים גדולים..... שיז
סימן לה	הוצאת טבעת עם מפתחות ביו"ט כשצריך רק למקצתם..... שיז
סימן לו אות א	ניקוי כתם בחול המועד..... שיז
סימן לו אות ג	קניית חפץ שלא לצורך המועד..... שיח
פסקי רבנו המובאים בספר חול המועד זכרון שלמה.....	שיח
סימן לז אות ח	אם נגיעת מומר לחלל שבת ביין אוסרתו ואם מותר ליתן לו יין לשתות..... שכ
סימן לז אות יב	כיסוי ראש אשה בפני בעלה..... שכב
סימן לח אות ח	בענין חידושו של האבני נזר בליל סדר לאכול האפיקומן לפני חצות ע"י תנאי..... שכב
סימן מ אות ב	בענין מחיצת סוכה שנדה ברוח ואינה נופלת..... שכד

אורח חיים חלק ו

סימן לט	להסתפר ערב שבת כשחל יום ראשון של ג' ימי הגבלה באחד בשבת..... שכד
---------	---

מדור מפי השמועה

הקדמה למדור מפי השמועה.....	שכז
בית הכסא שבזמנינו.....	שכח

הפסק במתרחץ לגבי טלית קטן	שכט
ברכה על טלית של ציבור	שכט
התעמלות לפני התפילה	שכט
הדלקת נר שבת באור החשמל	שכט
הוצאה בחליפה על הכתפיים	של
הוצאת תכשיט מכוסה בשבת	שלא
כיבוי געז ביו"ט	שלא
לשטוף פיו במאוטוואש (mouthwash) בתשעה באב	שלא
לברך ברוך שפטרני בשם ומלכות	שלא
שיעור רביעית	שלא

יורה דעה חלק א

מתי אומרין רוב מצויין מומחין הן לפוטרו להטבח כשקלקל	סימן ד
בדבר כבדים ששקעו הקצבים בדם כדי שיתראו יפים	סימן ל-לא
בענין שיורי פת שאכלו עם גבינה	סימן לח
בענין תנורי הגעז שבמדינתנו לענין חשש זיעה	סימן מז
בענין שיעור ששים בקילוח חלב תחת קדירה של בשר	סימן מא
ביאור הדין דיין בטל בששה	סימן מג
בענין פת ישראל שאפאה עכו"ם	סימן מה
בענין חלב הקאמפאניעס שבמדינתנו	סימן מז-מח

סימן נב	אם ליתן השגחה למקום שרוצים למכור מאכלי חלב לאלו שאכלו בשר שנ
סימן נד	בענין קים ליה בגוה לנאמנות באיסורין שנא
סימן נז-נח	טבילת כלי עלעקטרי שנב
סימן נט	בענין הכשר חצובה ותנורי געז במדינותינו שנג
סימן ס	הגעלה בשומן בשר שנד
סימן סב	בדבר בלענדעד י"ש שנד
סימן סט	למכור בסטעמפס שמצויר עליהן שתי וערב וכומרים שנה
סימן עב	בענין השכרת אולם לריקודי תערוכת בחתונה שנו
סימן פ	אם מותר ליתן תודה בספרו שמדפיס למי שהלוו לו כסף להדפסת ספרו שנו
סימן פז	בהוציאו הבתולים ע"י אינסטרומענט אם צריכה לישב ז' נקיים שס
סימן פט	בענין אי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם אם יש שיעור בזה שסד
סימן צא	אם נחשבו כל מה שהיו בקערה שאכלה אשתו נדה שיורי מאכל שלה שסו
סימן צב	בענין לאכול מקערה אחת עם אשתו נדה לגבי קנקן לשתייה וקערה של חמאה \ בענין נסיעה במכונית עם אשתו נדה שסח
סימן צו	בחוט ברזל שעל השיניים ליישרם אם הוא חציצה שע
סימן צז	בענין סתימה זמנית בנקב השן אם הוא חציצה שעא
סימן צח-קד	בענין מוך באוזן לטבילה וקאנטקט לענדזעס אם חוצצין שעא
סימן קה	באשה מומרת לטבילה אם נאמנת לעמוד על הטבילה שעג
סימן קי	אם יש פסול זחילה במקוה שיש לה פילטער שעד
סימן קיא	בענין השקה וזריעה למקוה כשרה שעה

סימן קלז	בענין לימוד בכת אחד ילדים וילדות קטנים	שעו
סימן קמג	נתינת צדקה יותר מחומש נכסיו למי שידו משגת	שעח
סימן קנה	בענין מילה ופריעה בבת אחת	שעח
סימן קנו	אם לדחות מילה בשבת כדי למעט חילול שבת	שפא
סימן קנח	גר קטן שמל שלא בפני ב"ד	שפא
סימן קס	בענין גירות שלא כדין	שפג
סימן קסא-קסב	בענין אימוץ ילדים	שפג
סימן קעא	בס"ת שנמצא אלינו במקום אלקינו	שפד
סימן קעג	בדבר טייפ רעקארדער שנשמע ממנו פסוקים וברכות בשמות	שפד
סימן קעו	בפתח בין שני חדרים שצריך היכר ציר ואין בו איך דינו למזוזה	שפז
סימן קפא	בחצר שלפנים מהבית ויש פתח מהבית להחצר באיזה צד יש לקבוע מזוזה	שפט
סימן קצה	בפדיון בן ישראלית שילדה מנכרי	שצ
סימן קצו	בטעו והזמינו קרואים לפדיון הבן ביום שלשים לעת ערב	שצ
סימן קצח	קו' על הש"ך בענין שינוי מקום לאבל בשבת	שצא
סימן רו	אימתי יש מיתה ביד"ש בתרומה טמאה	שצב
סימן רטז	בדין מעשר ראשון אם ניתן לבת לוי הנשואה לזר	שצב
סימן רכג	בענין איחור שבירת הלוחות מטעם דראיה גדולה משמיעה	שצג
סימן רכד	בענין קטן שהגיע לחינוך לענין קריעה ואבילות	שצג
סימן רכו	בענין עשיית נישואין בתוך ימי אבילות	שצד
סימן רלא-רלב	בבשר מן החי דאדם אם צריך קבורה	שצה
סימן רלו-רלח	בענין פינוי המת לקבר משפחה	שצו

סימן רמ-רמא	בקנו שני קברים לבעל ולאשתו ואחר זמן שנקבר הבעל קברו בקבר השני איש אחר.....שצח
סימן רנא	בכהן שחסר אבר מבפנים אם הקרובים מיטמאין לו.....ת
סימן רנג	במת קרובם במדינה רחוקה מתי יתחילו האבילות אלו שלא נסעו לקבורה.....ת
סימן רנד	בעד כמה אנשים יכול איש אחד לומר קדיש.....תא
סימן רנה	באשה אבלה תוך י"ב חודש והבעל רוצה דוקא שתלך עמו לאיזה משתה שעשו לטובת ביהכ"נ.....תב
סימן רנו	בנקבר בחוה"מ אם נחשב שמיני עצרת לז' או לא.....תד

יורה דעה חלק ב

סימן ג	בדבר שוחט שמיקל באיסור הוצאה בשבת.....תז
סימן ז	בענין עכו"ם שעושיין מצוות אם יש להם שכר.....תז
סימן כד	בדבר השעלאק (shellac) שהוא דבר ממין תולעים מה דינו בעין ובתערובות.....תי
סימן כו	בליעת ווייטאמינען בשריים אחר גבינה.....תיג
סימן כח-כט	בדבר השתמשות הדיש-וואשער לכלי בשר וכלי חלב.....תיד
סימן מ	בדבר הקנקנים והצלוחיות שיש לו מחמות שלקח מנכרי אם צריכים טבילה.....תטז
סימן מא	בישל במזיד בקדירה שאינה בן יומו אם נאסר התבשיל \ הגעלה בשומן בשר.....תיז
סימן מד-מה	בענין איסור מינוי לאשה.....תיז
סימן מט	בדבר עישון סיגריות.....טיט
סימן נב	בענין יין שנעשה ע"י נכרים אם נאסר בשתיה אחר בישול.....תכו

סימן נו	בדין שמיעת ניגוני עכו"ם.....תכו
סימן נח	בענין אם חוששים לחיי שעה בעשיית ניתוח שיש בו ספק קרוב שימות.....תכו
סימן נט	דין פיקוח נפש במקום שמתאוה להאיסור.....תכח
סימן ס	בענין ייחדו אחד להריגה אם יש לו דין רודף.....תכט
סימן סא	בענין צביעת שערות לאיש לצורך פרנסה.....תל
סימן סב	בענין מארטגייזי הנהוג בבתיים איך עושים שלא יהיה באיסור ריבית \ הלואה בלא שעבוד הגוף אם יש איסור ריבית.....תל
סימן סג	הלואה בלא שעבוד הגוף אם יש איסור ריבית.....תלב
סימן סה	באחד שלקח בריבית ומוכר לשלם בדיני המדינה.....תלב
סימן עד	בענין זירוז הלידה.....תלג
סימן עה	בענין נוכחות הבעל בחדר הלידה \ בענין הרמת משא כבד עם אשתו נדה \ בענין הסתכלות במקומות המכוסים באשתו נדה \ בענין כותב בשבת בדפים קרועים.....תלד
סימן עו	בדבר אשה שישבה על המשבר ואח"ך נפסקו הצירין והחבלים \ בענין קריאת עיתונים.....תלז
סימן עז	בענין הרחקות שהצריכו באשתו נדה אם ישנם במקום שנמצאים עמם גם אנשים אחרים.....תלח
סימן עח	מראה געהל בג' ימים ראשונים.....תלט
סימן פב	בענין יחוד באשה שצריכה ליסע להמקוה בטעקסי.....תלט
סימן קג	בענין דרישת המלמד מן התלמידים שיספרו לו לה"ר בשביל תועלת התוכחה.....תמו
סימן קכד	בענין אם מתבטל גירות בשביל טעות.....תמא
סימן קכה	בענין להניח הקאנסערוואטיוון להטביל גרים במקוה.....תמא

בבן נכרית מישראל שמלו האב בקטנותו ע"י מוהל כשר אם צריך הטפת דם ברית.....תמג	סימן קכח
באיסור לימוד תורה לעכו"ם.....תמג	סימן קלב
בדבר ציפוי של ניילון על האותיות של ס"ת.....תמד	סימן קלג
בענין ספרי המיסאנערן שיש בהם פסוקים ושמות.....תמד	סימן קלז [א]
אם יש איסור דרבנן בנגיעה שאינה דרך תאוה וביאה.....תמה	סימן קלז [ב]
בענין מזוזות שבגליון שלמטה נחקקו מהקלף אותיות שוקעות "נבדק" אם כשרות.....תמו	סימן קמ
בענין דעת הרמב"ם בכתיבת שמות הקדושים בקמיעות \ בגדר צדקה בקניית דברים לצורך מצוה.....תמוז	סימן קמא
בענין טעיף רעקארדער להשמייע ברכות ופסוקים.....תמח	סימן קמב
בענין סימני מיתה.....תמט	סימן קמו
בענין איסור ניתוח מתים כדי להתלמד איך לרפאות.....תנו	סימן קנא
בענין קבורת מחלל שבת בצינעא אצל מחלל שבת בפרהסיא.....תנו	סימן קנב
בענין אלו העושין מצבה כפולה.....תנז	סימן קנג
אם מותר לכהן ליסע באוירון שמוליכין שם מת.....תנח	סימן קסד
דין הבראה במועד.....תס	סימן קסח
באבי הכלה אבל אם מותר לילך לחופת בתו.....תס	סימן קסט \ קעא
בדבר מתים שמוליכין לא"י והבנים נשארים בכאן מתי יתחילו האבילות.....תסא	סימן קע
באבל שיושב שבעה בבית שמת המת ורוצה לישן בביתו.....תסא	סימן קעב
בדבר השתלת הלב לחולה.....תסב	סימן קעד

יורה דעה חלק ג

הדלקת נר חנוכה למי שאין לו בית ולבחורי ישיבה.....	תעא	סימן יד אות ה
שכחה להדליק נרות שבת בבית אמה.....	תעב	סימן יד אות ו
גבינות עכו"ם שראה ישראל עשייתן ולא ראה החליבה.....	תעב	סימן טז
ביצים קלופות שעבר עליהם הלילה.....	תעד	סימן כ
כלי ישראל שמכרן לעכו"ם אם צריכים טבילה.....	תעו	סימן כא
כלי אלומיניום אם צריכים טבילה.....	תעו	סימן כב
כלים שמשתמשים בהם פעם אחת לענין טבילה.....	תעה	סימן כג
טאסטר אם צריך טבילה.....	תעט	סימן כד
שיעור בישול יין להתיר במגע עכו"ם.....	תפ	סימן לא
בענין סכנת חיי שעה בשביל ספק חיים לכמה שנים.....	תפב	סימן לו
גמ"ח שנוסד באמריקא ומלווה בא"י אם ילווה בדאלארין.....	תפה	סימן לז
דם פחות מכגריס שודאי בא מגופה אם טמאה.....	תפו	סימן מז אות ב
הלכות צניעות בבית המרחץ.....	תפו	סימן מז אות ג
אם מותר להזיז שעון שבת בשבת.....	תפז	סימן מז אות ד
בענין הנהגת יום הוסת.....	תפח	סימן מח
כיצד לנהוג בעבר יום הוסת.....	תפט	סימן נ
גדר מעוברת ומניקה לענין סילוק דמים בזמנינו.....	תצ	סימן נב
אם יש איסור דרבנן בנגיעה שלא בדרך תאוה וחיבת ביאה.....	תצ	סימן נד
בענין אשה שבתוך ז' נקיים מצאה על איזו בדיקה מראה דם אם יש להצריך הפסק טהרה.....	תצב	סימן נה
טבילה בערב שבת קודם הלילה.....	תצב	סימן ס

בעדיפות של בור ע"ג בור	סימן סה
תצד.....	
בענין אם נתקטנו גובה בני אדם מזמן הגמרא.....	סימן סו אות א
תצה	
לימוד תורה שבע"פ לבנות	סימן פז
תצה	
להציל אדם שמאנסין אותו בג' עבירות חמורות \ לפני עור	סימן צ
במסירת תורה לגויים	
תצו.....	
מניעת ריוח של ריבית עבור חבירו אם ניטלת ממעשר כספים	סימן צג
תצז	
מילה וקריאת שם בלא ידיעת האב	סימן צז
תצח	
בענין מילה ופריעה בבת אחת	סימן צח
תצט	
בענין גירות בטעות	סימן קו אות א
תצט	
גיורת שקבלה בפה כל המצוות רק חשבה לחלל יו"ט פעם אחת	סימן קח
תקא	
נכרית הנשואה לישראל ורוצה להתגייר אם צריכה להמתין ג'	סימן קי
חדשים כשאינה ראויה לילד	
תקב	
בדבר פירוש התורה המיוחס לר"י החסיד	סימן קיד-קטו
תקג	
בענין ספרי תורה שנסמן בהן עיגול לסוף פסוק בחקק ברזל	סימן קיז אות א
תקה	
בענין לכתוב מספרים על הקברים	סימן קיז אות ב
תקי	
הזכרת על מחיתה בברכה מעין שלש	סימן קכט אות ד
תקיא	
קביעת עת המוות	סימן קלב
תקיא	
בענין חיוב קבורה לאבר ובשר מן החי	סימן קמא
תקיג	
בדבר פינוי המת מביה"ק של רעפארמער לביה"ק של	סימן קמט
ארטאדאקסים	
תקיג	
בענין פינוי עצמות השר משה מונטיפיורי לארץ ישראל	סימן קנג
תקיד	
בענין מצבות שנתפנו	סימן קנד אות ג
תקטו	
מי שלא שמר אבילות דיום ראשון	סימן קנח אות ב
תקטו	

סימן קסא סעודת חנוכה לאבל תוך י"ב חודש תקטז

יורה דעה חלק ד

סימן יג בענין אחיזת עינים על ידי קלות התנועה תקיט

סימן יז אות ד ביאור מה שאמרו שחור אדום הוא אלא שלקה תקכ

סימן יז אות כ ראתה דם אחר השקיעה מתי תוכל להפסיק בטהרה תקכא

סימן לז בענין עסק יששכר וזבולון הלכה למעשה תקכא

סימן לח אות י אם יש חשש בתרגום דברי תורה לאנגלית משום שהוא כמוסר ד"ת לנכרים תקכב

סימן מז בענין נטילת מזוזות החביבות עליו כשיוצא מדירתו תקכב

סימן מח אות ד איך לפסוק במחלוקת ר"ת והגר"א לענין בה"ש תקכב

סימן מח אות ה דין בישול עכו"ם לגבי פאטייטא טשיפס תקכג

סימן נד קביעת עת המוות תקכד

סימן ס אות ה אבל שנסע עם הארון לא"י וחזר לחו"ל שצריך לישב כל שבעת הימים מהקבורה אף ששאר האבלים ישבו קודם תקכד

סימן סג אם מותר לקחת חתיכה מאבני הכותל המערבי למזכרת תקכה

יורה דעה חלק ה

סימן כו בענין מה שאומרים תוך יב"ח הריני כפרת משכבו תקכה

דברות משה יבמות ח"א הערה פו בענין מילת גר בלילה תקכו

מדור מפי השמועה

השתמשות במכונת גילוח.....	תקכט
שמיעת כלי זמר לאבל י"ב חודש.....	תקלא
תאומים מחוברים	תקלא

אבן העזר חלק א

בענין הזרעה מלאכותית.....	תקלה	סימן י
בענין סירוס אשה	תקלה	סימן יג
בענין איסור הסתכלות בנשים מגולות ממקומות שדרךן לכסות ...	תקלה	סימן נו
בענין פריעת הראש לאלמנה במקום הפסד גדול	תקלז	סימן נז
בגילוי מקצת מהשערות ובביתה שהחמיר החת"ס.....	תקמא	סימן נח
בענין חיבוק ונישוק לבת בנו קטנה אם היא כבת בתו	תקמט	סימן ס
בענין נתינת סם לח קודם תשמיש מצד מחלה לילדים.....	תקנא	סימן סב
בענין תשמיש במוך באשה שסכנה לה להתעבר	תקנג	סימן סג
בענין מניעת הריון	תקנד	סימן סד
חיבוק ונישוק עם אשתו טהורה	תקנה	סימן סה
באיסורי הרהור מקרא דונשמרת וקרא דאחרי עיניכם.....	תקנה	סימן סט
בענין בדיקת הזרע לידע איך לרפאהו שיוכל להוליד	תקנו	סימן ע
בדין זריקת זרע למעי האשה שחידשו הרופאים.....	תקנח	סימן עא
בענין ביאה בלא הוצאת זרע אם נטמא ואם צריך לטבול טבילת	תקסה	סימן עב
עזרא	תקסה	
בענין נישואין אזרחיים וקידושין ע"י רב רעפארם אם צריכה גט	תקסו	סימן עד-עז

סימן פז	חיוב ברכת נישואין על מי חל..... תקסח
סימן צב	אם לאחר את הנישואין זמן רב בשביל שלא תהא חופת נדה..... תקסט
סימן צג	אם יש איסור או מדת חסידות שלא ילך הרב לסדר קידושין בחופה שעושין בביהכ"נ..... תקסט
סימן קא	בענין כתובת בעולת עצמו.....תקעא
סימן קב	בענין מצות ישוב ארץ ישראל.....תקעב
סימן קד	בדבר צוואת האשה בערכאות על כספיה שמונחים בבאנק.....תקעה
סימן קו	בגדר חיוב הבעל במזונות אשתו ובניו.....תקעז
סימן קיד	בענין ברכה על קארן פלעיקס.....תקעט
סימן קיז-קיח	בעובדא שהבעל כתב להרב שיתן גט לאשתו.....תקפ
סימן קכ	בענין שוטה לדבר אחד אם ראוי לגירושין.....תקפא

אבן העזר חלק ב

סימן ה	בנתגירו הוא ואשתו ופירסה נדה קודם הגירות אם צריכה להמתין ג' חדשים.....תקפה
סימן יב	בענין פאה נכרית.....תקפה
סימן יח	זילוף זרע הבעל למעי אשתו בעת נדתה.....תקפו

אבן העזר חלק ג

סימן יא	בנתעברה אשה כשרה מזרע ממזר באמבטי איך הוא דין הולד.....תקפט
סימן כו	להפקיד כתובה אצל בעלה.....תקצ
סימן לב	צווי הבעל ע"י מתורגמן לכתוב ולחתום גט.....תקצ

בענין חרש שמדבר ע"י שהתחיל לשמוע במכונה שבאזניו	סימן לג
בפירוש ושבקית בגט אם הוא עזבתי בלשון הקודש	סימן לד
באשה שבמקום הכתיבה נקראת ריבה ובמקום הנתינה רבקה ונכתב בגט רבקה המכונה ריבה	סימן לה

אבן העזר חלק ד

אם יש לבדוק למחלת טיי סאקס קודם הנישואין	סימן י
קידושי טעות בבעל שאינו רוצה בבנים	סימן יג
אם יש למנוע מלישא אשה שחוששין שהיא בת הנדה והיא צנועה ובעלת מדות טובות	סימן יד
אם יש לחוש בבעלות תשובה שנפסלו לכהונה	סימן כה
מי שנתחווה בפראסטאט אם מותר לבוא בקהל	סימן כח
פנויה שזינתה לענין כתובתה	סימן מז
אשת איש שנבעלה ברצונה וברצון בעלה	סימן מד
בענין גרושה שרוצה לינשא בתוך כ"ד חודש	סימן נ
אם מותר לאשה לרחוץ במקום שיש איש מציל	סימן סב
אם היתר יחוד דאב עם בתו שייך באלה שנתגירו עם בניהם ובנותיהם	סימן סד אות א
היתר יחוד בבנים מאומצים	סימן סד אות ב
יחוד עם רופא	סימן סה אות א
יחוד עם אשה במכונת	סימן סה אות ג
פתח לרה"ר כשהדלת נעולה	סימן סה אות ד
יחוד בזקן וחלש	סימן סה אות י

סימן סה אות יב	יחוד עם קטנה בת ג' שנים..... תריא
סימן סה אות טז	יחוד בפחות משיעור טומאה..... תריב
סימן סה אות יז	בגדר פרוצים לענין יחוד..... תריב
סימן סה אות כב	השיעור דאיסור יחוד..... תריג
סימן פד	הברכה שיש לברך על קניית הטבעת שנותנים לכלה..... תריד
סימן פח	ברכת יוצר האדם אם כבר בירך אשר יצר..... תריד
סימן צא	שיעור כתובה דאורייתא בזמנינו..... תרטו
סימן צב	בענין העגלים שמפטמים אותם באופן שבשרם יקבל מראה לבן אם יש בו משום צער בע"ח..... תרטו
סימן ק אות ה	כתובה שנכתבה ביום והחופה בלילה..... תרטז
סימן קה	כתובה שנכתבה ביום והחופה בלילה..... תרטז
סימן קו	בענין ההשתדלות לעשות חוק שיהודי הנפרד מאשתו בגירושין של המדינה יצטרך לפוטרה בגט כשר..... תריח

אבן העזר חלק ה

סימן א	בענין האתיופים המחזיקים עצמם ישראל..... תריט
--------	--

חושן משפט חלק א

סימן יט	בנוסח שטר פרוזבול שהובא בב"י..... תרכא
סימן לח	בענין יורד לאומנות חברו בפתיחת בית כנסת חדש..... תרכא
סימן מט	בענין דמי סרסרות אחר שהופסק הענין..... תרכב
סימן סט	בענין שוחט שפשע וגרם לבריתת עוף אחד..... תרכג

סימן עו-עז	בסילוק פועל ומלמוד ממשרתו בלא טענה..... תרכג
סימן פח	בכמה פרטים בעניני השבת גזילה.....תרכד
סימן קג	אם מותר להניח לרופאים להוציא ממנו דם להרוחת ממון.....תרכה

חושן משפט חלק ב

סימן לז	אם רשאי בן להשגיח בשם אביו בענייני כשרות.....תרכז
סימן מה אות ד	מה יעשה במציאה שאמרין שיהא מונח עד שיבוא אליהו.....תרכז
סימן מז	בענין הריגת בעלי חיים מאוסים והמצערים את האדם.....תרכח
סימן נו	בענין אחד שהניח סחורה במחסן של אחר לזמן קצוב ועבר הזמן.....תרל
סימן סה-סו	אם מותר לנהוג דייעט או לעשות ניתוח בשביל יופי.....תרל
סימן סט	בענין הפלת עובר לברר שאסור אף בשביל צער האם..... תרלא
סימן עג אות ב	שני חולים שאחד צריך לריפוי בודאי והוא רק לחיי שעה והשני ספק אם צריך לריפוי זה אבל יכולין לרפאותו לגמרי איזה מהן קודם.....תרלד
סימן עג אות ד	בענין דין טריפה בבהמה דאינו משתנה.....תרלה
סימן עד אות א	נתינת תרופה לחולה שא"א לרפאותו ולהקל יסוריו.....תרלו
סימן עד אות ה	הדין בחולה שאינו רוצה בניתוח שישאר ממנו בעל מום.....תרלז
סימן עה אות ג	בענין רפוי חולה מחיי שעה לחיי שעה ארוכים יותר בתרופה שיש בה חשש סכנה.....תרלח
סימן עח	בענין מלחמת מצוה.....תרלח

נספחים

“מדבריו של בריבי ניכר שאינו בקי בתרגולים”.....תרמא	נספח א
סתירות בדברי רבנותרנט	נספח ב
שימוש בכתבי יד חדשים.....תרסז	נספח ג
יחס רבנו לראשונים ואחרונים.....תרסט	נספח ד
ליקוט בכללי הפסק הנמצאים באגרות משה.....תרעה	נספח ה
ליקוט מדברים חדשים הנמצאים באגרות משה.....תרפג	נספח ו

רשימת הספרים ומחבריהם

הקדמה

כשלשים שנה עברו מעת ששקעה השמש מרן הגאון האדיר רב משה פיינשטיין זצ"ל אשר האיר הארץ ומלואה באגרותיו ודברותיו עד שכונה בפי כל מעריציו ומחבביו "פוסק הדור" ונעשה כתל שהכל פונים אליו בשאלותיהם וספיקותיהם בכל מקצועות התורה.

ואלה דברי עורך ה"מאור" (ניסן תשי"ט עמ' 40) בעת שיצא לאור חלק הראשון של האגרות משה, "והנה אם אמנם שאין מחברינו צריך להסכמות, ושמו מהולל בכל כנפות הארץ כחד מעמודי ההוראה ומגדולי הרמ"ם עוד מלפני המלחמה, אולם לא אמנע מלומר אשר קצ"ב התשובות על או"ח גרידא... מעידות על מחברן שהוא אשלא רברבא של היקף הכי גדול וכל רז לא אניס ליה בנגלה ובנסתר בכל פינות התוה"ק, ומפליא ביותר לראות את הר"ם הזה שעפ"י רוב הוא סגור בטרדות ד' אמות של הלכה של ישיבתו המפוארה תפארת ירושלים, בכל זאת יש לו קשר חזק ואמיץ עם כל המעשים והמאורעות בחיי היהודים והקהילות בכל כנפות הארץ, ורבים מאד מאד השואלים מקרוב ומרחוק המשכימים לפתחו יום יום לבקש תורה והוראה מפיהו".

וכן העיד בעל שו"ת ציץ אליעזר (חי"ח סימן סד) בהספדו על רבנו, ממש באותו סגנון, וז"ל הוא היה יחיד הדור בדורינו בזה שיחד עם ההסתגרות בד' אמות של הלכה יצר עם זאת קשר בל ינתק עם אנשי דורו והדריכם על מבועי התורה והיראה... זכה שכל הפיות מכל הפינות היו מופנים אליו והוא היה משיב לכולם כמעין המתגבר וכנהר שאינו פוסק וכולם שאבו מהם מים בששון כמו ממעיני הישועה עכ"ל, ועע"ש שכינהו "גדול המשיבים שבדור".

וז"ל תלמיד רבנו, הרב אפרים גרינבלאט (שו"ת רבבות אפרים ח"ב בהקדמה), וזכינו בדורינו מה שזכו בכל דור לגדול ישראל שמצודתו פרוסה בכל העולם ודבריו נשמעים לכל הדור ומורה הוראה על בוריה בכל המקצועות שבתורה ומקיף את כל חלקי התורה בדרך חכמי ישראל מלפנים עכ"ל.

וכדי להמחיש את גדלות רבנו אביא כאן עדות נפלאה מרב אליעזר אייזענבורג (beisvaad, blogspot July 6, 2009). בזמן שהותו של רבנו בארץ ישראל ביקר אצלו רב בינוש פינקל, רה"י דיישיבת מיר ואחיין של החזו"א (נשא את בתו של רב שמואל גרינמאן) אשר למד אצל החזו"א שבע שנים. אחר פגישתו סיפר שבזמן היותו עם רבנו נכנסו אל רבנו

עוד אנשים וספיקותיהם בידיהם, וסך הכל נשאל עישר שאלות בכל מקצועות התורה, ועל כולם השיב תיכף ומיד תשובה מקיפה כאילו אך אז למד את הסוגיא. "דבר כזה אף פעם לא ראיתי" ביטא רב בינוש, וכששאל בתמיהה אחד מן העומדים אצלו, "ומה עם הדוד" [החזו"א], השיב, "אף פעם לא ראיתי כך - אפילו אצל הדוד" [שמע ממחותנו, בן דוד של רב בינוש ששמע זה ממנו זמן קצר אחר הביקור]. ועוד הובא שם עדות רב צבי קפלן חתן רב מיכל פיינשטיין (אחיין של רבנו וחתן של הגרי"ז) שהרבה פעמים אמר רב מיכל שהדוד [רבנו] יותר גדול מה"שווער" [הגרי"ז].

בתחום ההלכה כמדומה שאין מי שהשפעתו בארצות הברית ניכרת יותר משל רבנו. אמנם גם בארץ ישראל התחשבו מאד בדעתו, עיין שו"ת רבבות אפרים (ח"ה הקדמה ראשונה) וז"ל הודעה חשובה שלא ידוע לרבים, בזמן שעלתה בא"י שאלה קשה התאחדו הפוסקים ואמרו בואו ונתקשר ונשאל את חוות דעת מרן הגר"ם פיינשטיין וכן עשו ומיד נתבררה השאלה עכ"ל. וכן בספר ארחות רבנו (ח"ג עמ' קלג) מסופר על מקרה מסוים שהשיב הסטייפלער להשואל "שבאמריקה ישנו פוסק הדור הגאון ר' משה פיינשטיין זצ"ל ושישאלו אותו". גם הגרי"ש אלישיב שלח פעם אל רבנו כשלא יכל להחליט את ההלכה כמובא בספר מסורת משה (עמ' תסח).

ועיין עוד ספר The Gadol Hador, an Inside Glimpse of Maran Hagaon Rav Yosef Shalom Elyashiv Zt"l (עמ' 282) שסבר הגרי"ש"א שיש לברך ברכת "שחלק מחכמתו" על רבנו. ובספר הליכות שלמה (מועדים, אלול-אדר, עמ' שמו) הובא מה שהכתיר הגר"ש"ז אויערבך את רבנו בתואר "שר התורה", והוא זה שבכוחו להכריע בשאלות המתחדשות בכל דור מתוך סוגיית הש"ס עצמו.

וממש לא הניח אחריו כמותו, ובהסתלקותו נשאר הדור יתום, ואך זאת נחמתינו שאור תורתו זורח על פני תבל הארץ, ועוד היום כששאלות העומדות על הפרק עולות ומבצבצות הכל רצין לפתוח את "האגרות משה" כדי לדעת את המעשה אשר יעשון ואת הדרך אשר ילכון. וכבר אמרו הגר"י קמינצקי והגר"ר יונתן שטייף שהלכה כמותו בכל מקום (שו"ת רבבות אפרים ח"ה הקדמה שלישיית, וסימן תקכ"ה), וכן העידו בשם הגרי"א הענקין "שהלכה כר' משה ובפרט בעניני אורח חיים" (קובץ ישורון ח"כ עמ' קנה).

והנה רבנו ידוע כתקיף בדעתו, כל הוראה וכל תשובה מיוסדת ומבוססת על ראיות חזקות וברורות שלדעתו אין לנטות ממנה ימין ושמאול [וכפי שכבר העיד על עצמו (אג"מ יו"ד ח"ג סימן קכ אות ג) "ואני בענייני לא יכול לומר סברא בעלמא בלא ביאור ובלא ראיה"]

ובסברא אחת דוחה הרבה מדברי האחרונים ואף מכריע בין הראשונים [עיין אג"מ יו"ד ח"א סימן קא ענף ה ד"ה ומש"כ], לא חת מפני כל, לא נרתע משום איש, וכל הרוחות שבעולם לא יזיזו אותו ממה שייסד וקבע כהלכה.

אמנם ככל שגדלה עוצם גאונו ועומק חריפותו, כך גדלה בכפליים כוחו וכשרונו לחדש, ובאומץ לב וגבורת נפש סילל לעצמו דרך חדשה כמעט בכל תשובה. וכבר העיר על כך הרב צבי שכתב: – *Rav Moshe Feinstein is kullo chidush (completely novel) every teshuva has a chiddush, and there is what to argue on in each case*. (<http://www.kolhamevaser.com/2010/07/an-interview-with-rabbi-hershel-schachter>)

ומטבע הדברים, כשפורש אדם מן המוסכמות ומערער יסודות ישנים יקומו עליו מנגדים ומבקרים והמה יחקרו ויבדקו ויבחנו אם דבריו כנים ואם חידושו אמיתיים, וכך אירע גם לרבנו עוד בחיים חיותו, ומקצת טענות החולקים כבר השיב עליהם ונדפסו באגרות משה, וכל פעם מעמיד את דבריו הראשונים בתוקף ועוז רוח ומבטל את כל דברי משיגיו ומריביו. [במקום אחד בלבד מצאתי שהודה רבנו ששגה בפרט מסוים - עיין יו"ד ח"א סימן קלב ד"ה אך, ופעם אחת שהודה שהושמט ממנו תוס' לפי שעה - עיין יו"ד ח"א סימן קכ אות ד, ופעם אחת שהסכים שטעה (טעות לא משמעותית לעצם הוראתו) בכוונת המהרש"ם - עיין אה"ע ח"ב סימן יא ד"ה והנה מה, וע"ע אה"ע ח"ד סימן פב ד"ה אך].

אך הקולות לא יחדלון, קול מלחמה במחנה אני שומע, קול מלחמתה של תורה שגדוליה וחכמיה מנגחים זה את זה בהלכה, ואם כך היא המדה בכל התורה כולה, אצל תורת רבנו הוא עוד יותר מוחש מפני דרכו המיוחדת ומחשבתו העצמאית, וז"ל שו"ת בני בנים (ח"ג סימן יא) הנה הגאון המחבר זצ"ל [רבנו] היה גדול מאד ורב גובריה וצריך להתחשב בדעתו בכל מקום, קטנו עבה ממתנינו וגם היתה לו ראות חדה וידע להתנער מן המוסכמות ולברר הלכה לאמיתה. אפס מרוחב היריעה אשר פרס מן הנמנע שלא ימצאו בה קמטים לעתים ובפרט כאשר הסתמך הרבה על סברתו או על הוכחה מיוחדת מן הגמרא עכ"ל.

אי לזאת רחש לבי דבר טוב ללקט ולקבץ את כל המקומות בספרות התורני המתיריים אל דברי רבנו ויהיה לתועלת המעינים ומורי הוראה לדעת כל מקום שיש לתמוה על דברי רבנו או שיש מקום לחלוק עליו וכריעו ההלכה כפי מה שיוורה שכלם.

ועוד תועלת ימצא הקורא שלפעמים הלומד בתשובות רבנו מתקשה באיזה ענין או

עולה ברעיונו איזו הערה או השגה, אבל כמובן תולה החסרון בעצמו שבודאי טועה ולא למד כראוי, וכך באמת כתב בספר שלחן הלוי (עמ' צט) בנוגע לתשובות רבנו שכך ראוי לעשות, וז"ל כלל זה יהיה נקוט בידך כשנדמה לאדם שיש לו קושיא על אחד מגאוני הדור חייב להתבונן ולעיין הדק היטב ואז יגלה כי הוא זה שטעה עכ"ל. אמנם כעת אם אחר כל מאמץ ויגיעה עדיין אינו מצליח לזהות את טעותו יביט בתוך "פתיחת האגרות", אולי דברי רבנו כבר עברו תחת שבט הביקורת של שאר הגדולים אשר בארץ ויראה מה שהעלו במצודתם ויחליט הקורא מה לדחות ומה לקרב.

בדרך כלל הצטמצמתי להביא רק מהספרים שהתייחסו ישר לדברי רבנו ופלפלו ונשאו ונתנו בדבריו. השתדלתי ככל האפשר לצטט מלשונם כדי להראות איך שמצד אחד החשיבו אותו כגאון הגאונים וגדול שבגדולים ופיהם מלא תהילה ושבח כלפיו, אבל מצד שני הרימו את קולם וצווחו על חידושי הנועזות וסברותיו הרעועות [לפי דעתם], ולא מנעו את עצמם מלתמוה ומלהקשות מלהשיג ומלדחות כדרכה של תורה מאז ומקדם, שזה בונה וזה סותר, זה מקשה וזה מפרק, ואין משוא פנים בהלכה.

ובטוחני שכל זה יעלה לרצון ונחת רוח לרבנו שהרי כתב בעצמו באג"מ יו"ד ח"ג סימן פח שאין לחוש מלהקשות ומלחלוק על גדולי דורותינו ואף הגדולים ביותר ואדרבה זהו כבודם שמזכירים שיטתם ומעיינים בדבריהם ושאלין שייד שום הקפדה ע"ז [דברי רבנו כאן מזכירים את דברי החכמת אדם הידועים בהקדמתו לחלק בינת אדם, וז"ל ובודאי טפי נוחא להגר"א מה שאני מפלפל בדבריו ממי שהוא אומר שפיר קאמר עכ"ל. ועל אלו שהתרעמו עליו שהשיג על הגר"א, כתב "והם עתידים ליתן את הדין כי מנעו נחת רוח להגר"א לפלפל בדבריו"], ולא עוד אלא שבזה אנחנו ממלאים בקשת רבנו שכתב בהקדמה לאג"מ שהוא מבקש לכל מעיין שיבדוק אחריו ורק אז יורה למעשה.

ומי לנו גדול מהש"ך שכתב בהקדמתו לספרו נקודות הכסף, וז"ל ואני מחלה את פני בעלי התורה כל מי שיודע איזו השגות או תפיסות או קושיות עלי ילקטם לאחד אחד ויחבר מהם ספר רשום בכתב אמת... כי באולי יש איזו שגיאה בחבורי שפתי כהן ולא יהיה המכשלה הזאת תחת ידי ועלי להחזיק לו טובה וחנות ותשואות חן חן כל הימים... וצריכים אנו לקבל האמת ממי שאמרו והאמת מעצמו מוכרע ויורה את דרכו עכ"ל. הרי שהיה מחזיק טובה לאיש המחבר ספר עם ליקוט השגות המראה שגיאותיו וטעותיו, ואין ספק שרבנו ברוב ענותנותו היה הולך בעקבות הש"ך במדה זו.

ועיין עוד שו"ת שאלת יעב"ץ (ח"א סוף סימן ה), וז"ל והשלימים בחכמה אינן מקפידין

על התופס עליהם, אדרבה מחזיקין טובה למי שיצילם מליפול ברשת השגיאה שהוא פרוסה לרגלי כל החכמים אשר עיני בשר להם, ואמר החכם קבל האמת ממי שאמרו ואפילו מקטן שבקטנים... וכ"ש דבהוא עלמא דקשוט לא קפדי רבנן ונייחא דנפשייהו הוא דטבא להו עבדינן להו לברר האמת שבדבריהם ע"י משא ומתן עכ"ל.

וכן כתב הרמב"ם בתשובה (סימן מט), וז"ל ושגיאות מי יבין והשכחה מצויה וכ"ש בזקנים, ומפני כל אלו הסיבות ראוי לחפש בדברי ולבדוק אחרי, ואל יאמר הקורא בחבורי כי מה האדם שיבוא אחרי המלך, אלא הרי הרשיתיו ויאמר המלך יבוא, וטובה גדולה עשיתם עמדי אתם החכמים, וכל מי שימצא דבר ויודיעני טובה יחשב עד אשר לא ישאר שם ח"ו מכשול עכ"ל. וכן הוא בספר מאור עינים (אמרי בינה, מאמר ראשון, סוף פרק א), וז"ל הנני מודיע לכל משכיל אוהב טהר לב כי הטוב מאד בעיני יעשה להשיג עלי ולפרט את חטאי בטעמים נכוחים למען הרים מכשול מדרך עמנו עכ"ל.

ויש לציין גם למה שכתב בהקדמה לשו"ת תפלה למושה (ח"א עמ' כג) דאין זה מדרכה של תורה להשתיק את החולקים על אדם גדול בטענות סרק שאי אפשר שהם יטעו או שיעלם מעיניהם איזה דבר, וז"ל ועל כן לא יפה עושים הרבה אברכים בזמנינו שמבזים ולועגים למי שחולק או מעיר על רב פלוני או אלמוני, באמרם כי א"א לחלוק עליהם שבודאי ידעו הכל, ואפילו הערת "אשתמיטתיה" אינם מוכנים לקבל, ואילו היו משיבים על דברי המשיג ומיישבים דבר המושג אפילו בדוחק החרשתי, אבל לדאבונינו אינם מעיינים כלל בתוכן ההערות רק צועקים בקולי קולות, ובאמת שאין זו דרכה של תורה עכ"ל.

והנה מתחילה חשבתי לא לטרוח ולהשיג הסכמה כי לפי דעתי אין כאן חכמה אלא מלאכה, מלאכת הליקוט והכינוס של כל העיונים ודיונים ופלפולים שנכתבו ושנאמרו אודות פסקי רבנו שאחר החיפוש בספרי השו"ת וכתבי עת וספרים שונים מצאתי הרבה השגות, דחיות, תמיהות, והערות, והעליתי את כולם אל תוך חיבור הזה לתועלת הלומדים.

וקראתי עלי מה שכתב הרב משה לייטר על עצמו בהקדמתו לספר בשולי גליוני (עמ' ח), וז"ל הואיל ואינני מתיר ולא אוסר לא פוסל ולא מכשיר לא מיקל ולא מחמיר לא מיטריך ולא חוכך להחמיר... לפיכך איני רואה חובה לעצמי לפרסם ההסכמות, יעיין המעיין וישפוט על טיב הספר עכ"ל.

ועיין עוד בספר פרקי תשובה וגאולה בהסכמות רב אברהם יפהן שכתב בשם רב ישראל סלאנטער שספרי הלכה [בניגוד לספרי מוסר] אינם זקוקים להסכמות כי הם נועדים

לת"ח, והמה ידעו מה לרחק ומה לקרב. [הובא בקובץ חקירה כרך יז עמ' 207]

אמנם אחרי שובי נחמתי ונמשכתי אחר עצת חברים וידידים שיהיה לתועלת בכל זאת לעטר את הספר בהסכמת רב מובהק גדול בתורה וחכמה כי כיום היא נחשבת בעיני הציבור כחובה ואין מתחשבים עם שיקולים כעין הנזכרים למעלה, ובפרט לספר שמיועד ללקט השגות על גדול הדור שלעבר.

אך זאת אודיע מראש כי כדי להשיג את המטרה נהגתי בחיבור זה כמאמר החכם "קבל האמת ממי שאמרה" ומשום כך לא הסתפקתי להביא מספרות הרבני בלבד אלא ציטטתי גם מאמרים מחוקרים שונים שהביעו דעתם ביחס לדברי רבנו, וכולם שוים בעיני, כחוקר כמקובל, כחסיד כמתנגד, כמשכיל כתורני, זה הכלל: כל מה שראו עיני איזושהו התייחסות אל דברי רבנו הצגתי לה מקום בחיבורי כי כאן מקומה, ועל הקורא לשפוט ולהחליט עם מי הצדק.

[עייין שו"ת רשב"ן (אה"ע סימן קב) אריכות בענין ההיתר לומר שמועה בשם המתחדשים, אבל גם ספריו נדונו לשריפה או עכ"פ לגניזה, עייין שו"ת לבושי מרדכי (יו"ד קמא סימן פח), שו"ת מנחת אלעזר (ח"ב סימן מח ד"ה ועוד יותר), שו"ת דברי ישראל (ח"ב סימן לא), ושו"ת כוכבי יצחק (ח"ב הקדמה עמ' ד), וראה עוד בספר עמודים בתולדות הספר העברי (בשערי הדפוס עמ' 187). ועייין עוד קובץ אור ישראל (תמוז תשנ"ט עמ' קנא-קס) בענין קבל האמת ממי שאמרה, ושד"ח (כללים מע' א פאת השדה אות סד) במכתב הגר"ז שטרן מה שכתב בנוגע לכל זה.]

עוד רגע אדבר אודות ספר "מענה לאגרות" שיצא לאור בשנת תשל"ד, כולו הוקדש להפריך ולסתור את תשובות רבנו. אנכי לא ידעתי את האיש ואת שיחו, מה ראה על ככה לדבר בלשון גסה בולזולים נוראים ובזיונות עצומות שלא שמעתן אוזן מעולם, אך נראה שמפני כן עבר הספר מן העולם בשתיקה וכמעט ולא נודע בין הלומדים כי לא ידע לרסן פיו וע"כ נידון הספר לגניזה.

אבל האמת אגיד ולא אכחד שתוך עבודתי הגדולה לאסוף את כל התגובות שנמצאו ל"אגרות" ולכנסם למקום אחד בחיבור זה, עברתי גם על רוב ספר הנ"ל, ואי אפשר להכחיש שנמצאים בו הרבה דברים של טעם ופנינים יקרים והרבה מהשגותיו מופיעות גם במחברים אחרים, וזה לאות שעם כל חירופיו וגידופיו וזלזוליו בכבוד רבנו, עדיין יש וקלע אל המטרה בסברות ישירות ודעות נכוחות, ומקצתם צירפתי לתוך החיבור בהשמטת

הלשונות של בזיון כלפי רבנו, בבחינת תוכו אכל וקליפתו זרק, ובוזה אני מתנצל באם שאהיה אני הגורם לגאול את ספר הנ"ל מקבר התהום.

שוב מצאתי בשו"ת יצחק ירנן (ח"א מילואים למהדורה חדשה עמ' תקכו) שכתב שבחלקן הגדול של הערות המענה לאגרות נגד רבנו הן נכונות למעשה, וכן בשלחן המערכת (ח"ב עמ' תלו) בשם אביו הרב עובדיה יוסף כתב שבכמה וכמה הלכות צדק בעל מענה לאגרות בהערותיו.

[ואגב אעיר שלא מצאתי אף תשובה אחת באגרות משה שהתייחס רבנו אל דברי המענה לאגרות, לא באופן כללי ולא בפרטי טענותיו, רק בספר רשומי אהרן (ח"ב עמ' ד אות ו) הביא מה ששמע מפי רבנו, וז"ל סיפר לי מו"ר זצ"ל בנוגע לחכם אחד שהדפיס ספר כנגדו שבעצם רק נפגש עמו פעם אחת בחייו ואף ביקש ממנו אותו מחבר חסד אחד בשבילו וכן עשה, והוסיף ואמר "שלא ידעתי שהחסד שעשיתי עמו היה כ"כ טוב שיגמול לי כ"כ רעה בחזרה" עכ"ל, וכמובן הכוונה לספר מענה לאגרות.

וגם אצל שאר גדולים מצאנו דעות שליליות כלפיו, עי' בספר ארחות רבנו (ח"ה עמ' קסה) וז"ל אחד באמריקא מכנה עצמו בשם רב עטור זקן ולובש שטריימל הוציא ספר קנטור מדחה בלעג את תשובותיו של הגאון מו"ר"ם פיינשטיין זצ"ל, שלח הספר גם למו"ר (הסטייפלער) זצוק"ל. אח"ך בא הלה למו"ר, מו"ר נזף בו מאוד וצעק עליו על שפגע והעליב את הגר"מ זצ"ל, וזרקו מביטו. אח"ך סיפר מו"ר זצוק"ל את הדבר לבנו הגר"ח"ק והוסיף שהגר"ם זצ"ל הוא פוסק גדול וצדיק עכ"ל.

וכן בספר שלחן המערכת (שם) מסר שאביו הגר"ע יוסף הורה שלא להכניס הספר לאוצר הספרים של ישיבת חזון עובדיה כי תפס בלשון שאינה נקיה כלפי רבנו ואין ראוי לצעירי הצאן ללמוד ממנו סגנון זה. וכן השיב הרב שלמה אבינר (www.kipa שו"ת סמס, כ"א חשון תשע"ד) שיש לגנוז ספר מענה לאגרות בשביל סגנונו הפוגעני והחצוף.

ורצוני לעורר עוד שאף שברוב הסימנים כתבתי תמצית דברי רבנו עם מסקנותיו וראיותיו, מ"מ יש גם מקומות שהבאתי רק חלק מדברי רבנו מתוך תשובה ארוכה, ואפשר לקבל רושם שדעת רבנו היא כך וכך ולפי האמת אינו כן, ולכן הגני מזהיר לקוראים שלא להוציא פסקים מתוך חיבור זה אלא לראות בפנים התשובות מהי מסקנת רבנו להלכה.

כמובן שמישימה גדולה היא לאסוף את כל המקומות שדיברו אודות פסקי רבנו, והוא בגדר מים שאין להם סוף כי ידי כולם ממשמשיך בתשובות רבנו ויום מתחדשות

ההערות והקושיות. אך גם להשיג את הספרים הישנים והמקורות הקדומות היא עבודה קשה וכמעט בלתי אפשרי בלא ספריה הגונה, ועל כן חובה עלי להודות לבעל האתר "היברובוקס" שהקים ספריה וורטשואלי שהשתמשתי בה הרבה. כמו כן לקראת סוף עבודתי זכיתי ליהנות ממפעל "אוצר החכמה" שבעזרתה השגתי ומצאתי עוד הרבה מקורות ששולבו לתוך החיבור, ובע"ה יצא בנין שלם ומפואר. [וזאת למודעי, שברוב המקומות שכתבתי "מצאתי" כוונתי שמצאתי ע"י מפעל אוצר החכמה].

תודתי נתונה גם לכל אלו שסייעו לי בכל מיני סיוע במשך ימי עבודתי, ואיני רוצה לפורטם כי רבים הם. אך ברכה אחת היא לי, ברכה מיוחדת, להני אשלי רברבי אנשי חסד ורודפי צדקה שעזרו לי בנדיבות לבם לשלם הוצאות הדפוס: גיסי היקר וטוב לב הדגול יעקב יחזקאל פרלס, ידידי היקר ראש וראשון לכל דבר שבקדושה יצחק ניומן, ידידי היקרים רחמי ומוקירי רבנן יוסף לייב קאזאן ובנימין ווייס, ידידי היקר והנכבד חובב תורה יצחק דויטש, ידידי היקר שמעון הירש וידידי היקר אריה לייב פרלמן (לע"נ אמו פערל בת פנחס). ישלם ה' פעלם ותהא משכורתם שלמה מעם ה' ויבורכו בכל מילי דמיטב. תודתי נתונה גם לרחל קאופמן בעד תרגומה של הקטעים באנגלית לעברית.

שותפתי בחיים, כולל כתיבת חיבור זה, היא אשתי העוסקת בניהול הבית וגידול ילדינו בכחות על-אנושיות. בלעדה לא הייתי זוכה לראות חיבור זה יוצא לאור וגם לרבות יתר ספריי שכבר נדפסו. יברך אותה ה' באריכות ימים ושנים בבריאות הגוף ומנוחת הנפש לראות בנים ובני בנים פרי עמלה עוסקים בתורה ומצוות.

ואסיים בבקשה שטוחה כלפי שמים שזאת התורה לא תמוש מפי ומפי זרעי ומפי זרע זרעי עד עולם.

יונתן רוזמן

אורח חיים

חלק א

הקדמת רבנו לאגרות משה ח"א

זולתם כנ"ל דאז אסור למנוע. וכן מה שהביא רבנו ראי'ה מסנהדרין (ו:) דאין לדיין אלא מה שענינו רואות יש לומר דהוא רק אחר שכבר הוכרח להורות מחשש שתתקלקל השורה ואחר הפצרה. וכן הביא ממדרש שמואל על אבות (פרק ד' משנה ז') דהמעלה של "חושך עצמו מן הדין" נאמר גם היכא דראוי להורות דמ"מ ישמט עצמו כל מה שיוכל.

ובשו"ת משיב בהלכה (פתחא זוטא עמ' טו) העיר עוד על רבנו מגמ' סנהדרין (ז:): רב הונא כי הוה אתי דינא לקמיה מיכנף ומייתי עשרה רבנן מבי רב, אמר כי היכי דלימטיין שיבא מכשורא (פירש"י שייגיענו נסורת קמנה מן הקורה כלומר שאם נמעה ישתלש העונש בין כולנו ויקלו מעלי). רב אשי כי הוה אתי טריפתא לקמיה מכניף ומייתי להו לכולהו טבחי דמתא מחסיא אמר כי היכי דלימטיין שיבא מכשורא. "הרי שפחדו מעונש ולא סמכו עצמם על מה שאמרו אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות".

ו"ל ובערך לפני כשלושים שנה כשביקרתי את הגאון רבי משה זצ"ל בשיבתו בסטעטן איילנד אחר שגמר שיעורו ונכנס לחדרו נכנסתי אליו ושאלתי ממנו קושיא זו, ולא הזכרתי את מה שהוא כתב בעצמו בהקדמת ספרו. והשיב לי דרב הונא ורב אשי פחדו שמא לא עיינו בדרכי... ומפני יראת הכבוד לא העזתי לשאול ממנו דאם רב הונא ורב אשי יראו מזה מי לא יירא. וממה שאמרו ר"ה ור"א דלימטיין שיבא מכשורא רואים אנו דאף אחר שטרחו ואספו עשרה וכו' מ"מ אם ימנעו מחמת שלא עיינו כל צרכם לא נמלטו מעונש... וא"כ הדבר פשוט דמהאי טעמא חששו גדולי עולם מלהודק להורות וזה

רבנו כתב טעם לאלו שהגיעו להוראה ומ"מ משתמשים מלהורות נגד מה שאמרו חז"ל בסוטה (כב.) ועצומים כל הרוגיה זה ת"ח שהגיע להוראה ואינו מורה, דהוא מצד היראה שחוששים שאין יכולים לכון אמיתות הדין. ורבנו ביאר דטעות היא בידם דאף כשיש לחוש שלא כיוונו אל האמת כלפי שמיא, מ"מ רשאים ומחוייבים הם להורות כל עוד שהגיעו להוראה וגם עיינו כראוי לברר ההלכה בכל כוחם, וע"ז נאמר לא בשמים היא ויקבלו שכר על הוראתם אף שהאמת אינה כפירושם.

ובזה פירש כוונת חז"ל בסנהדרין (ו:) שמא יאמר הדיין מה לי בצער הוה (ופירש"י שאם אטעה איענש) ת"ל עמכם בדבר משפט אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות (ופירש"י אין לו לדיין לירא ולמנוע עצמו מן הדין אלא לפי מה שענינו רואות לידון ויתכון להוציא לצדקו ולאמיתו ושוב לא יענש) "וכוונתו דזהו האמת להוראה שמחוייב להודק ולהורות ולדון אף שאינו האמת ממש".

והנה בקובץ אור ישראל (ניסן תשס"ז עמ' רלו) תמה רב נחום אבראהם על דברי רבנו שהם נגד מה דמבואר ברמב"ם (פ"ג הל' סנהדרין ה"י) והובא בטור (חו"מ סימן ח ס"ג) דחכמים הראשונים היו בורחין מלהתמנות ודוחקין עצמן הרבה שלא לישב בדין, ורק אם ידעו שאין שם ראוי כמותן ושם ימנעו עצמן תתקלקל השורה או ישבו בדין מדלית ברירה וגם אז רק אחר שהפצירו בהם, וכב"י הביא מקורו מסנהדרין (יד.) ומירושלמי.

ובפרישה (שם) כבר הקשה על זה מהא דעצומים כל הרוגיה, ותירץ דהיינו רק אחר שמפצירין בהם או באופן שאין דיין

פשוט עכ"ל. ובקובץ אור ישראל (שם) הביא דבריו והסכים עמו דאם הם חששו ודאי שנחוש אנן, ודברי רבנו תמוהים.

ובגליון אחר באותו קובץ (תמוז תשס"ז עמ' רמב) העירו להרב הנ"ל מתשובת רבנו באג"מ או"ח ח"ה סימן כ אות מז שכבר הודה רבנו שאף לפי שיטתו דמחוייב להורות הוא דוקא כשבאין לשאול ממנו אבל אינו מחוייב להתמנות להיות מורה הוראה, וזוהי איירי הרמב"ם והטור. וגם המשנה באבות כתב רבנו שהוא דוקא לדיני ממונות כי חושש לדין מרומה ושמו לא נתחכם כ"כ להבין לשון שקר.

ושם (עמ' רמד) השיב ע"ז והוסיף להקשות דדברי רבנו הללו עוד יותר מוקשים שהוא נגד דעת הטור וב"י ופרישה שחילקו בין אם יש אחר ראוי להוראה או לא, ולא חילקו בין ממון לאיסור והיתר [וז"ל הטור חו"מ סימן י, ועצומים כל הרוגיה הוא שהגיע להוראה ואינו מורה והוא שיהיה הדור צריך לו אבל אם יודע שיש אחר ראוי להוראה ומונע עצמו מן ההוראה הרי זה משובח עכ"ל]. וכן מה שכתב רבנו המעם משום דין מרומה, השיג עליו דמבואר במשנה מעמים אחרים דהיינו שפורק ממנו איבה גול ושבעות שוא עע"ש.

סימן א

בכיסוי מקצת הראש לענין לילך ברחוב ולענין ברכה

בענין כיסוי הראש הוכיח רבנו דעפ"י דין לא בעינן כיסוי רוב הראש אלא ד"אם אך מכוסה [ה]ראש באופן שנקרא מכוסה רשאים לילך ברחוב ואף לברך, והוסיף שהרבה עושים כן ואין להחשיבם ח"ו לקלים. וזוהי דחה שיטת הגרש"ק בשו"ת האלף לך שלמה שפסק דבכיסוי מקצת הראש מותר רק לילך פחות מד' אמות אבל לא יותר, אמנם רבנו הוכיח מדברי האחרונים שלא סבירא להו כוותיה דהגרש"ק והוי דעתו דעת יחיד.

עיקר ראיית רבנו הוא ממה שכתבו הפוסקים דאין לברך בכיסוי יד על הראש דאין הגוף יכול לכסות את עצמו ולא נקרא כיסוי ודלא כמהרש"ל שמתיר, עיין שו"ע או"ח (סימן צא סעי' ד) ורמ"א (סימן עד סעי' ב), ומבואר באחרונים דאם אחר מניח ידו על

ראשו או אם ממשיך בית היד של בגדו על ידו מהני. ודייק רבנו דהרי שיעור היד לא הוי אלא כשיעור מקצת הראש ואעפ"כ לא הוה אסור לרוב הפוסקים אלא משום דהראש והיד חדא גופא אינון ואין הגוף יכול לכסות את עצמו אבל בלא"ה היה מותר אף דלא מכסה אלא מקצת הראש, וכן אם אחר מניח את ידו על ראשו או אם ממשיך בית היד מותר, ומוכח דלא בעינן כיסוי רוב הראש.

ומאז שרבנו גילה את דעתו נראה שרוב הפוסקים שראו את דבריו הסכימו לראיתו ושאלו דמעיקר הדין מותר אף בכיסוי מקצת הראש, אבל נראה דאם כי סברו כי נכונים דבריו מ"מ רצו להגביל את חידושו ככל האפשר ויש שהסכימו עמו רק במקצת. עיין שו"ת תשובות והנהגות (ח"א

וז"ל אבל תמוה הדבר דאיך ובמה נשער ענין כזאת מה שנקרא ומה שנחשב בעיני בני אדם, וודאי לא יתכן לומר דנמסר הדבר לכלל האנשים לשער זאת, דהלא וודאי הוא דכל אחד ואחד ישער זאת באופן שונה דכאו"א ישערו ע"פ מה שנראה בעיניו ובמחשבתו שלו, ותמיהה רבתי לומר כזאת עכ"ל, עע"ש מה שכתב בזה.

אמנם יש שערער גם על עצם ראיית רבנו מה שכתב דשיעור יד אחת לא מכסה אלא מקצת הראש, דהמעין במקור הדברים יראה כי האחרונים הוציאו דינם מדברי תרומת הדשן (סימן י) ושמה הרי כל פעם שהזכיר מענין זה כתב שתי ידיים ולא יד אחת, ומשמע התם שבדוקא כתב כן כי לענין אחר דקדק לכתוב ידו ולא שתי ידיים עיי"ש. וכן ברמ"א (שם) הזכיר שתי ידיים וא"כ מוכח להיפך דעל כרחק דקדקו לכתוב שתי ידיים כיון דבעינן כיסוי רוב הראש, ודברי השו"ע ושאר האחרונים שנקטו יד בלשון יחיד לא מסתבר שיחלוקו ע"ז אלא שלא דקדקו בזה כיון דלא נחתו הכא לאשמעינן שיעורא דכיסוי הראש. כך כתב בספר מענה לאגרות (סימן א) ועע"ש מה שביאר בזה.

ובשו"ת רבבות אפרים (חי"ג סימן תקל"ג אות א) העיר ע"ז, וז"ל מה שהשיג עליו בספר מענה לאגרות אין בדבריו שום ראיות לדחות דברי גאון הדור הרה"ג ר' משה פיינשטיין כפי שיעוין בדבריו ותן לחכם ויחכם עכ"ל. וכן בספר כיפה כהלכה (עמ' ג – גד) כתב שראיית רבנו הינה "הוכחה ברורה", ושכן מוכח מעוד כמה אחרונים. וגם העיר מדרכי משה הארוך (סימן צא) שכתב ידו בלשון יחיד, ועל כרחק דבסימן ע"ד מש"כ ידיו הוא לאו דוקא ונגרר אחר הכ"י עע"ש.

סימן יג) שכתב, וז"ל ובאגרות משה הקשה מהא דמהני יד חבריו וכל דהו... ולמה שנתבאר לא דמו כלל דלאיסור להוציא אזכרה בראש מגולה מהני מקצת כיסוי אך למנהג כלל ישראל שהולכים בכיסוי הראש משום אימתא דשמיא המבואר בגמ' שבת (קנו:) בזה צריך כיסוי רוב הראש ולכל הפחות שיהא ניכר דוקא לכל אחד שרואה שיש בראשו כיסוי כמו שנהגו אבותינו ולא בכיפות קטנות שצריכים הסתכלות וחיפוש אם יש לו כיפה [שמוזה אין זוכין לאימתא דשמיא] עכ"ל.

וכן בשו"ת יביע אומר (ח"ו או"ח סימן טו אות ה) האריך בענין חובת כיסוי הראש בכלל ובתוך דבריו גם הזכיר מתשובת רבנו, והעלה דאם כי מדינא די בכיפה קטנה לצאת מחשש חקות עכו"ם (עיי' ט"ז או"ח סימן ח סק"ג) מ"מ כשנכנסים בזה לכהכ"נ להתפלל שמונה עשרה ולעלות לס"ת ראוי מאוד שהכיפה תהיה גדולה כשיעור שתכסה רוב הראש שרובו ככולו. וכן פסק בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ג סימן יג) דלענין תפילה יש להחמיר יותר ושמסתבר שאף רבנו מסכים לזה, וז"ל אבל גם הוא [בעל האג"מ] לא כתב את דבריו כי אם בנוגע להליכה ברחוב ועשיית ברכה אבל בנוגע לתפילה בביהכ"נ מסתבר הדבר שגם הוא יודה שצריך לחבוש מגבעת או עכ"פ לחבוש כיפה מיוחדת שתכסה את רוב ראשו משום הכון וכו' ומשום תפילה בכבוד ראש עכ"ל.

ובנוגע לעצם פסק רבנו, העיר בשו"ת ציץ אליעזר (שם) שסתם ולא ביאר מהו אופן שנקרא ראשו מכוסה האם גם מלאי כגודל כפתור גדול שמשוימים על הראש נקרא ג"כ עי"כ שראשו מכוסה. וכן תמה על הגדרת רבנו בספר כיפה כהלכה (עמ' עב),

אבל יש שפקפק על דברי רבנו אף אם נימא דיד בלשון הפוסקים הוא דוקא יד אחת כי אין הכוונה להיד בלבד אלא לכל הקנה, וז"ל ספר בית ברוך (ח"ב עמ' תא), והנה אף שאני יודע בעצמי שאיני ראוי ואיני כדאי אבל מה אעשה שתורה היא וללמוד אני צריך, דראיה זו נפלאה ממני וכי אמרו שייכסה באצבע או בכף היד הלא אמרו סתם שייכסה ב"יד" והיינו גם עם הקנה של היד כמו שנוהגין ובודאי יכסה רוב גובהה של הראש [ובאמת גם בכף היד מכסה לפעמים רוב גובהה של הראש] עכ"ל.

[וכעת הראה לי ידידי יצחק מוסקוביץ שכדברי המענה לאגרות כן דחה הרב חיים קנייבסקי בספר דעת נוטה (ח"א עמ' עה) שיכול להיות הכוונה לב' ידיים.]

ואגב, ראיתי בספר פסקי תשובות (ח"א עמ' כה) שכתב בשם רבנו "שכל שהכיפה נראית וניכרת היטב מכל צדדי הראש שפיר דמי", וצ"ע איפה מצא הגדרה זו בדברי רבנו. ועיין עוד בספר פתחי הלכה (עמ' לג הערה 131) אחר שציין לדברי רבנו כתב "ושמעתי בשם גדול א' ששיעור הכיסוי הוא ע"כ לא יותר משיעור יד האדם עפ"י מש"כ המחבר

סימן צ"א שיד חבירו חשיב כיסוי ולא נתן שיעור בזה ויש לחלק", וצ"ע דזה גופא היתה ראיית רבנו.

עוד יש להעיר דמה שהתפלא רבנו על דברי הגרש"ק שחילק בין גילוי כל הראש שאסור מדינא ואף פחות מד' אמות ובין גילוי מקצת הראש שהוא ממדת חסידות ורק בד' אמות, והעמים בדבריו כוונה חדשה שלא דיבר בזמן הגמ' אלא בזמן הזה שאיכא חוק עכו"ם לילך בגילוי הראש ולכן ההולך בגילוי הראש לגמרי עובר על לאו דבחקתיהם לא תלכו ואף בפחות מד' אמות וכדברי הט"ז ולזה כיסוי מקצת מהני אבל מדת חסידות שלא ילך ד' אמות אף במקצת גילוי ראש וזהו מטעם כבוד השכינה, כל זה אינו אלא משום שלא ראה רבנו דברי הגרש"ק בפנים.

וז"ל שו"ת יביע אומר (שם), והנה כל זה אינו אלא דרך פלפול וחרפות להכניס כוונה כזאת בדברי הגרש"ק אשר נגידים ידבר על דברי הגמ' דקידושין (לא). וגם לתרץ דברי המדרש... ולא הזכיר כלל דברי הט"ז שיש בזה משום ובחקותיהם לא תלכו ונמצא שהעיקר חסר מן הספר ולא מסתבר כלל להעמיס כן בדברי הגרש"ק עכ"ל.

סימן ד-ז

בענין חולה במחלה מתדבקת שצריך לילך לבית חולים ששורפין שם כל מה שמביא אם מותר להביא תפילין לקיים שם המצוה

פתרון, והרבה מספרי השו"ת דנים בזה וכמ"ש בשו"ת חזון נחום (סימן ו) ששאלה זו התפשטה ונפוצה על שולחן הגדולים. אמנם רבנו פסק בסכינא חריפא דאין להתיר כלל

שאלה זו הרעיש עולמות בזמנה כמ"ש בשו"ת אמרי דוד (סימן ריה) [הובא בספר פסקי תשובה סימן קסד] ששאלה זו הועלתה בעיר קראקא בין הלומדים ולא מצאו

פסיק רישא נחשב רק כגורם, ואף לשיטת התוס' יומא (לד:) שפסיק רישיה נחשב כמתכוין מ"מ בלא ניחא ליה לא נחשב מתכוין... וא"כ גם הכא הא לא ניחא ליה למחוק השם והווי אינו מתכוין אף שהוא פסיק רישיה... עכ"פ הגרם הוא מחמת שאין כוונתו למחיקה אלא לטבילה ולכן לא קשה כלום אף על דברי עכ"ל.

דברים הנ"ל הם תורף דברי רבנו בפסק זה אף שיש עוד הרבה פרטים כאשר יראה המעיין. והנה מלבד מההשגות שקיבל רבנו ושהשיב עליהם כנרפס בסימנים ה-ז, עוד השיג עליו בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סימן יט) בכמה דברים ["ענין שלפע"ד אחר מחילת כת"ה דבריו בזה אינם מובנים לי"] ובפרט על מה שכתב לעיל לתרץ קו' הגר"מ גיפטער העיר שאינו מובן כלל כיון דגם בנידונינו אין כוונת המביא תפילין למחיקה, וז"ל וביותר דבריו הם מחוסרי הבנה... ודבריו נפלאו מאד, בני"ד כשמביא התפילין לבית החולים פשיטא דפשיטא דאינו מתכוין בכדי שישרפם וגם לא ניחא ליה ומדוע יחשב לזה כמאבד בידים עכ"ל.

וכן תקשה בספר מענה לאגרות (סימן ג), וז"ל הרי לדבריו אדרבה עוד יקשה עליו קו' השואל ביותר תוקף ועוז, והדבר ק"ו מה מובל בשם שעל בשרו דסברא גדולה הוא לומר דניחא ליה מה שנמחק השם מאליו במים שהוא לו למורח משום הא דתניא לא ירחץ וכו' ומ"מ דעתו שודאי לא ניחא ליה למחוק השם וממילא לא חשיב מהאי טעמא לדעתו אלא גרמא, כ"ש הנכנס לבית החולים ומביא אתו התפילין להניחם שם כל זמן שיהיה בבית החולים דאין שמץ ספק בדבר דלא ניחא ליה מה שהעכו"ם בבית החולים ישרפו התפילין לבסוף דאין להחשיב מה שמביא התפילין

דבר זה וצריך החולה ליבטל ממצות תפילין כל זמן ששוהה בבית החולים.

והנה רבנו האריך הרבה בכמה תשובות לקיים דבריו, ועיקר פסקו מבוסס על שני דברים. א' דהמביא תפילין למקום שודאי ישרף הוא עובר עכ"פ על איסור דרבנן של גרם מחיקה, וראיה לזה דלא גרע מנפלה דליקה שמחוייב להציל את התפילין [עיין שבת קמז:]: ואם מחוייב להצילו משריפה כ"ש שאסור להביאו למקום שישירף, וא"כ אף בשביל קיום מצות תפילין אין לדרחות איסור זה כיון שהעמידו רבנן דבריהם אף במקום שיבטלו מצוות דאורייתא כדאיתא בראש השנה (לב:) ואף במקום מילה החמורה כדאיתא בשבת (קל:).

ב' דבאמת המביא תפילין למקום שודאי ישרף אין זה רק גרם מחיקה אלא הוא כמאבד בידים ממש והווי אסור מדאורייתא דאין האיסור דוקא לשרוף אלא כל איבוד אסור והבאת התפילין לבית החולים הוא עצמו האיבוד כיון שסופן לישרף. ראיה לזה הביא רבנו מהא דתניא בשבת (קטו:) כותבי ברכות כשורפי תורה עיי"ש, אלא שבסימן ו' הובאה קו' הגר"מ גיפטער מהא דאיתא בשבת (קכ:) דהטובל ושם על בשרו הווי רק גרם מחיקה אף שאיירי שודאי ימחק השם במים.

ובתירוצו לקושיא הנ"ל כתב רבנו, וז"ל תמיהני מאד ומה ניחא ליה לכתרה בלא דברי מ"מ נחשב זה גרמא כיון דודאי ימחק בזה ומה לנו באיזה אופן עושה המחיקה אם בסכין או במים, וגם מפורש בשבת (קטו.) דבטיט ומים נחשב מאבד בידים, ולכן צ"ל דהגרמא הוא מה שאינו מתכוין למחיקת השם אלא לטבול דמצד זה לא נחשב שעושה מעשה המחיקה ואף שהוא

לבית החולים יותר מוגרמא דשריפת התפילין ולא מאבד בידיים... עכ"ל.

וכן מצאתי בשו"ת מראות ישרים (ח"ב סימן יט) שהקשה כן, והוסיף עוד דעצם תירוץ רבנו שלא נחשב למחיקה בידיים כי אינו מתכוין למחוק אינו מובן דמה טעם יש בזה, ועיקר הטעם הוא דאינו נמחק מיד במים, והגמ' בשבת (קטו:) שהביא רבנו אין ראייה נגד זה עיי"ש.

והנה רבנו הקשה על עצמו במה שכתב דאף אם יהא נחשב הבאת התפילין כגרמא יהא אסור [דלא גרע מנפלה דליקה דמחוייב להציל] מהא דאיתא בשבת (קכ:) גבי היה כתוב שם על בשרו ונזדמן לו טבילה של מצוה דיורד וטובל אלמא דגרם מחיקה מותר כדמבואר שם, וכתב רבנו לחלק "דרך התם התירו משום שלא אפשר לו אבל באפשר אסור מדרבנן אף בגורם... ולכן אסור להביא לבית החולים זה תפילין".

ובקובץ פעמי יעקב (כסלו תשס"ח עמ' קמב) הקשה הרב זלמן נחמיה גולדברג, וז"ל וקשה מאי "לא אפשר" יש בטבילה והרי יכול שלא לטבול ואע"פ דמיירי בטבילה של מצוה, מ"מ אין חיוב טבילה בזמנה מצוה יותר מחיוב הנחת תפילין... וצ"ע עכ"ל. וכן מצאתי שהקשו כן בספר חידושי בתרא (שבת ח"ב עמ' שג) וספר חשוקי חמד (סנהדרין עמ' תקס"ב).

גם על תחילת דברי רבנו, דרבנן העמידו את דבריהם גם במקום מצוה, כתב בשו"ת חלקת יעקב (שם אות ו) דאין זה פשוט שהוא כלל בכל מקום, וז"ל ולפע"ד אינו נראה לומר

דזה כלל בכל מקום דאיסור דרבנן עוקר למצוה מן התורה רק היכא דאיתמר כהני דיבמות (צ:) ולא לעשות מזה כלל לכל מקום... וכעת מצאתי בשדי חמד (כללים מערכת יו"ד כלל י"ד) דיש מחלוקת בזה אי אמרינן כן בכל מקום או דוקא במקום שאמרו חז"ל עכ"ל. וגם בספר מענה לאגרות (סימן ב, ד) האריך בפרט זו עיי"ש.

ובשו"ת חלקת יעקב כתב עוד כמה השגות אבל באמת המעיין בתשובות רבנו (ס' ה-ו) נראה שכבר השיב רבנו כמעט על כולם ולכן אין להאריך בזה. ובשו"ת משנה הלכות (ח"ה סימן קכא) ג"כ כתב שיש לו כמה הרהורי דברים בדברי האגרות משה אבל לא מצאתי בתשובתו דבר הנוגע לדברי רבנו. עוד תשובה שמפלפל בדברי רבנו כתב הרב יוסף פערל [כמו שמוכא בשו"ת מנחת יצחק ח"ג סימן ג ושו"ת חלק"י או"ח סימן ז] אבל לא ידעתי אם הובאה לדפוס, ועכ"פ אינו תח"י.

ובשו"ת בית אבי (ח"א סימן א) ערך תשובה לרבנו, וכתב שיש להעיר הרבה על דבריו, ומה שפסק לאיסורא "לכבי לא כך ידמה", עיין שם להערותיו. וכן בשו"ת ישיב משה (טורצקי עמ' א) [הובא בספר ילקוט יוסף הלכות קס"ת וביהכ"נ הוספות עמ' תל] פסק לקולא וכתב ש"פלא על הרב אגרות משה שאסר בזה". ועיין קובץ נועם (ח"ג שער הלכה עמ' ד) אחר שהביאו דברי רבנו העירו שיש חולקים "והדבר צריך עוד בירור גדול". וע"ע שו"ת רכבות אפרים (ח"א סימן כט, ח"ג עמ' רצד). ועיין בספר מענה לאגרות ליתר השגותיו.

סימן ח

בענין יבשה ידו השמאלית למצות תפילין

שעדיין מחובר בגופו מחוסר אבר מיקרי כיון שכל כחו של עוף בכנפיו ויבשו עכ"ל. ומשמע ברור דהא דכתב הראב"ד כיון שכל כחו וכו' הוא מחובר למה שלמעלה הימנו דלכן מיקרי הכנף מחוסר אבר אף שעדיין מחובר בגופו, וא"כ יוצא מדבריו דרך בכנף אמרינן דיבש דינו כחסר כי הוא עיקר כחו של עוף ולא בשאר איברים, ואודא לה ראיית רבנו.

כך העיר הרב דוד רקמן (קובץ הדרום אלול תשי"ט עמ' 81), וז"ל ומרן הר"מ פיינשטיין בספרו אגרות משה האריך בחריפות ובקיאות לחזק זה הדין הלכה למעשה... ולענ"ד יש לעיין בדבר. לפי שיטתם [של רבנו וספר אבן יעקב] דברי הראב"ד בקידושין קשים מאד עכ"ל. עיי"ש שפירש דברי הראב"ד כנ"ל ודחה פירוש רבנו.

וכן הקשה בספר מענה לאגרות (סימן ה) והוסיף להביא מדברי המאירי שמפורש דלא כפירוש רבנו, וז"ל המאירי (קידושין שם) ואע"פ שיבש גפה אינו חסרון לגמרי, הואיל ויבש מכל וכל כמי שאינו הוא, ויש אומרים דוקא כנף שכל כחו של עוף לשם עכ"ל. ומוכח להדיא שהבין כוונת הראב"ד שרק בכנף אמרינן יבש כחסר ולא בשאר איברים.

ובספר בעקבי הצאן (עמ' רמב) הביא את דברי רבנו, וגם ציין לספר מענה לאגרות ש"באמת פשטות לשון הראב"ד אינו משמע כן" (כהבנת רבנו). וכן העיר בספר חבצלת השרון (פרשת ויקרא עמ' קסב) דדברי רבנו "להוציא דברי הראב"ד מפשטותן צ"ע טובא", ושכן מוכח מדברי המאירי.

רבנו הסכים להשוואל דמי שיבשה ידו נחשב כאין לו יד ופמור מלהניח בה תפילין. ראייה ליסוד זה הביא מהא דתניא בקידושין (כד:): גבי עוף, דיבשה גפה (כנפה) פסול להקרב, ופירש הרשב"א (שם) בשם הראב"ד דמיקרי מחוסר אבר בכה"ג, הרי חזינו שיבש יש לו דין חסר.

והביא רבנו אלו שרצו לדחות ראייה זו כי לשון הראב"ד הוא "דמחוסר אבר מיקרי כיון שכל כחו של עוף בכנפיו ויבשו", ומשמע שרצה לומר דדוקא בכנף העוף אמרינן דמיקרי חסר מטעם שכתב ולא בשאר איברים.

ורבנו השיב ע"ז דאין זה כוונת הראב"ד דברור שיש לכל אבר יבש דין חסר כמו שמצינו בשאר הלכות כגון הל' טריפות, וגם הכא גבי עוף להקרב הדין כן, אלא שגם בחסרון אבר ממש הוה אמינא דרך פסול להקרב בחסרון אבר חשוב שהוא עיקר גופה וכוחה אבל כנף שלא נמצא בשאר בעלי חיים היה מקום לומר דאינו מאיברים העיקריים, ולזה כתב הראב"ד דאינו כן כי בעוף הכנף הוא עיקר באיבריו "כיון שכל כחו של עוף בכנפיו", ואף אי הוי תני נקמעה גפו היה הראב"ד כותב כן כי עיקר דבריו להשמיענו דזה נקרא חסרון אבר חשוב בעוף.

ואף שכתב רבנו ש"זה ברור", כבר הביאו מלשון הראב"ד ועוד ראשונים שההיפך הוא הברור דעיקר הפשט בדברי הראב"ד הוא כמו היש דוחים, ושדוחק להעמיד את דברי הראב"ד כפירוש רבנו, דז"ל הראב"ד אע"פ

ורב דוד רקמן הוסיף עוד קושיות על פירוש רבנו, חדא מש"כ רבנו דהוה אמינא דלא כל חסרון אבר פוסל להקרבה אלא אבר חשוב ועיקר, קשה מהיכא תיתי לומר חידוש זה עד שהוצרך הראב"ד לשוללו, וז"ל זה קשה לומר שהראב"ד יסבור שיש חילוק בהדין של חסרון אבר לפסול למזבח בין אבר שהוא עיקר או אינו עיקר, דבר שמעולם לא שמענו עכ"ל. ושנית מש"כ רבנו דהוה אמינא שהכנף לא נחשב אבר עיקרי כיון שלא נמצא בשאר בעלי חיים, שגם זה אינו מובן "שהגף בעוף הוא כמו יד אצל בהמה".

והנה השואל הביא בספרו דעת העמודי אש שג"כ חולק על שיטת רבנו וסובר דביבש ידו השמאלית עדיין צריך להניח עליה תפילין ומעמו ד"אטו חסר יד פסול להניח תפילין, זה אינו, אלא שאין לו על מה להניח וא"כ הכא שיש לו על מה להניח שפיר יש

לומר דצריך להניח, אלא שרבנו כתב על דבריו ש"אינו כלום". והרב רקמן (שם) החזיק בדברי העמודי אש, והעיר וז"ל הנה על זה כתב הרב משה שדברי עמודי אור (אש) אינו כלום ולא מצא הרב משה לנכון לכתוב מאיזה טעם אין דבריו של עמודי אור (אש) כלום עכ"ל.

ובסברא זו גם דחה שאר ראיות רבנו מטריפות דאמרינן יבש כחצר, דאף אם נימא דידו היבשה נידון כחצר עדיין אינו חסרה ממש וכל עוד שיש לו על מה להניח תפילין במציאות אפשר שחייב לעשות כן, וז"ל ולכן כל הראיות שהביא הר"מ מיבש הכבד או יבשה הריאה שיש להם דין של חסר אבל אינו חסר ממש אין ראיה לתפילין עכ"ל. ועיין עוד בקובץ הדרום (ניסן תש"כ עמ' 210-204).

סימן כג

אם לצרף בשעת הדחק מחללי שבתות לעשרה לקדיש וקדושה

ישראל "אם כן בהכרח שגם לענין לומר דברים שבקדושה מצטרפי [כופרים]".

ועיין שו"ת לב אברהם (סימן יח) הדפיס מכתב ששלח לרבנו, וכתב שם שדברי רבנו "מרפסין איגרא" ושכמדומה שלא עלה עדיין על לב דעת שום פוסק שאף בכופר גמור שאינו תינוק שנשבע יכולים לצרפו למניין.

ולעצם הראיה כתב, וז"ל צע"ג מכמה טעמים, ראשית הלא זה דמחלל שבת הי כעכו"ם לכל דבריו עי' בתשובת מהר"י אסאד

הרבה נכתב על נושא זה בספרי הפוסקים, ובפרט בזמן האחרון דנו הפוסקים באריכות אם יש לכופרים ולמחללי שבתות דומינטי דין תינוקות שנשבו, אבל רבנו בא להתיר צירופם ממקום אחר בלי קשר אם נידונים כתינוקות שנשבו מהא דמוכח דלדין קידוש השם ליהרג בעשרה הוא אפילו בפני עשרה כופרים [דילפינן גז"ש תוך תוך ועדה עדה ממרגלים דבעינן עשרה ישראלים ומבואר בגמ' ערכין (טו.) דמרגלים היו כופרים בפרהסיא] וכיון דדין של דברים שבקדושה נלמד מאותו פסוק דונקדשתי בתוך בני

ולא כתב בפשיטות דילפינן ממרגלים שהיו אנשים [ויש לחלק דודאי ילפינן ממרגלים דדין קידוש השם שייך בפני עשרה כופרים ומחללי שבתות כמו שבאמת היו המרגלים אבל ודאי לא הוי מוגבל לזה כלומר דרק בפני עשרה כופרים שייך הדין אלא שייך קידוש השם גם בפני עשרה מאמינים, וה"ה דשייך הדין גם לנשים אע"ג דהמרגלים היו אנשים, ומשונה לא הסתפק הפת"ש אלא מטעם אחר דאפשר דממעמינן נשים מדכתיב בני ישראל].

וקצת דומה לזה כתב בשו"ת בני בנים (ח"ב סימן ט בהגה) דלא למדו מהמרגלים אלא מספר עשרה וכמו בריש סנהדרין שדרשו 'ושפטו העדה והצילו העדה' שאין עדה פחותה מעשרה שנאמר עד מתי לעדה הרעה הזאת, ואילו הא דבעינן ישראלים כדאיתא בסנהדרין (עד:) הוא נלמד מפסוק דפרשת קרח שנאמר הבדלו מתוך העדה, ששם כולם ישראלים הוו וכמו שכתוב כל העדה כלם קדושים [אלא דשם לא הוי עשרה ולכן למדו גז"ש עדה עדה ממרגלים], וא"כ אולא ראיית רבנו מאה דאמרינן דהמרגלים כופרים היו.

וכן בספר בירור הלכה (תליתאה או"ח סימן נה) העיר דלא ברור גם לענין קידוש השם אם שייך בעשרה כופרים ואף אם נימא כן מסברא אינו מוכרח שכן הוא לגבי צירוף למנין וכמו שיש חילוק לגבי עשרה במעמד אחד שלענין קידוש השם כתבו הפוסקים דלא בעינן מעמד אחד אלא סגי בעשרה יודעים, הרי דאינו ענין לצירוף עשרה לדברים שבקדושה. וכן מצאתי שהעיר בספר אדני שלמה (ח"ב סימן רעג אות לא) מעורר כמה חילוקים, וסיים ד"אם כן מה שלמד האגרות משה זה מזה לצרף בשעה"ד מומרים ומחללי שבת זה אינו".

(יו"ד סימן ג) דלא הוה מומר אלא מדרבנן ושכ"כ הרבה אחרונים, וכ"כ מרן החת"ס (יו"ד סימן קכ) דהוה מטעם קנס עיי"ש, ועיין בביאור הגר"א אה"ע (סימן קנו אות ז) דאף מומר לע"ז בכלל ישראל הוא עיי"ש, וממילא ודאי לחומרא לענין מצות עשה דונקדשתי שייך אפילו לפני עשרה מומרים אבל לענין תפילה דהוה מדרבנן חכמים דנו אותם כעכו"ם לכל מילי, וא"כ מה ראייה מדין דאורייתא שהיא לחומרא לדין צירוף לתפילה עכ"ל.

וכן הקשה בספר מענה לאגרות (סימן י), וז"ל אטו נסתפק אדם מעולם דמחלל שבת נפקע מיניה שם ישראל, הלא גמרא ערוכה היא ביבמות (מו:): מומר שקידש קידושיו קידושין... וסברת האחרונים המחמירין שלא לצרפו לעשרה אינו אלא מטעם ריחוק שמחוייבין להתרחק ממנו... ומה זה ענין להא שמצטרפין אותו לעשרה גבי קידוש השם, התם לא בעינן אלא שיהא נחשב ישראל מהתורה ואף מומר ישראל הוא עכ"ל.

וכן נראה כוונת שו"ת ודרשת וחקרת (ח"א סימן טו), וז"ל דלענין קידוש השם בודאי עשרה מישראל יהיו איזה מישראל שיהיו הו"ל חילול השם בפרהסיא... משא"כ בדבר שבקדושה דבעינן עשרה אה"נ אין כאן חסרון דעדה בכופרים אלא חסרון צדדי דלא תיקנו חז"ל תקנתם שאפשר לצרף את מי שאינו מודה בתקנתם עכ"ל.

ועוד העיר בשו"ת לב אברהם (שם) דלא ברור כלל אי ילפינן מוגז"ש דתוך תוך כל הפרטים או רק זה שצריך עשרה ישראלים כדמוכח מפת"ש (יו"ד סימן קנו סק"ז) בענין אם יש ליהרג בפני עשרה נשים או ממעמינן נשים מדכתיב בני ישראל ולא בנות ישראל,

ישראל לשבר בתוך הבאים מה להלן עשרה אף כאן עשרה", והראיה לדבר שבקדושה מעשרת אחי יוסף שכולם צדיקים היו, והובא בדברי רבנו בחיי (ויקרא כב, לב), וכ"כ הראב"ן (סימן קפה), וע"ע בשבלי בלקט (סימן ט), וכ"ז מפורש בירושלמי (ברכות פ"ז ה"ג) ואולא הוכחת האגרות משה. וע"ע אנ"מ ח"ב סימן יט שכתב לחזק דבריו, אולם אין דבריו בזה מחזירים עכ"ל.

[וכן בשו"ת בני בנים (שם) העיר מנוסח ר"ת עיי"ש, וע"ע שו"ת המאור וזכרון בספר (עמ' לו) מש"כ האדמו"ר מסאטמאר בענין נוסח זו, וכן בשו"ת בית דוד (לייטער סימן רג דף כא) הביא נוסח זו].

עוד ציין בשו"ת לב אברהם (שם) לתשובת הרמב"ם (פאר הדור סימן עב) דמוכח משם שכופר אינו מצטרף למנין "כדעת כל רבותינו האחרונים שדעת כולם שזה דכופר לא מצטרף למנין ורק במחללי שבת בזמנינו צדדו להקל" עיי"ש. ועיין שו"ת ודרשת וחקרת (שם) שכתב ד"לולא דמסתפינא הייתי אומר שאילו ראה מרן הגרמ"פ תשובת הרמב"ם היה חוזר בו וצריך עיון".

וכך הסיק לחומרא בשו"ת בני בנים (שם), וז"ל ולפ"ז אין ראיה שונקדשתי כולל גם כופרים ומסתברא שדבר שבקדושה אינו אלא בעשרה ישראלים שאינם מומרים כדעת כל האחרונים ואפילו בשעת הדחק ושלא כשו"ת אגרות משה עכ"ל.

ובתשובה אחרת (ח"ג סימן יא) הוסיף בזה עוד דברים, וז"ל ואילו היתה זו מחלוקת ביני לבינו פשוט שבטלה דעתי אבל דא עקא שדעת הפמ"ג באשל אברהם (סימן נה אות ד) היא שמומר ומחלל שבת... אינם מצטרפים לכל דבר שבקדושה וכן הסכימו

ועוד הוסיף בשו"ת לב אברהם (שם) דהא דאיתא בערכין (טו.) דהמרגלים כפרו ביכולת השי"ת הוא בכלל מה שאמרו אין למדים הלכה מן האגדות ומן המדרשות, עיי"ש שהאריך בזה. וכמו כן כתב בשו"ת בני בנים (שם) דיש לומר שדיברו המרגלים בדרך גוזמא והפרזה להפחיד את ישראל ולא היו כופרים ממש, עיי"ש ראיה לזה. וכעין זה בספר בירור הלכה (שם) דעצם הראיה מהמרגלים תמוה מאד "דאפשר שמכח לשון הרע נכשלו בכטוי שמתפרש ג"כ לכפירה ח"ו אבל רחוק מאד לקבוע מזה שנחשבו עפ"י דין לכופרים לגבי כל הדינים שבתורה". וכן הוא בספר תקנת השבים (עמ' עא) בשם הגר"צ קושלבסקי שאין להביא ראיה מהמרגלים "שהרי המרגלים לא היו אפיקורסים באותו שעה".

וכן כתב בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק כ סעי' ה) לדחות ראיית רבנו "דלא הוזכר שם להדיא דהו ככופרים", וראיה להחמיר הביא מדברי הרמב"ם (פ"ב הל' עירובין הט"ז) דישאל שהוא מחלל שבת בפרהסיא או שהוא עובר ע"ז הרי הוא כעכו"ם לכל דבריו, "ומשמע לכל דבריו ממש".

ועיין שו"ת יביע אומר (ח"א או"ח סימן נה עמ' קנח) שדחה ראיית רבנו באופן אחר עפ"י נוסחת ר"ת, וז"ל והלום ראיתי בשו"ת אגרות משה... וגם הוא לא ראה דברי הפמ"ג והאחרונים הנ"ל דפשיטא להו שאין לצרף מחלל שבת בפרהסיא למנין, ומש"כ האג"מ להוכיח מהא דילפינן במגילה (כג:) דאיתא תוך תוך ממרגלים ... אולם לא זכר שר דברי ר"ת שכתב שהנוסחא שלנו אינה מדוייקת אלא עיקר הנוסחא "כתיב הכא ונקדשתי בתוך בני ישראל וכתיב התם ויבאו בני

האחרונים עד האגרות משה ולכן כיון שחידושו אינו מוכרח אדרבה במלה דעתו נגד דעתם עכ"ל.

ועוד כתב, וז"ל ואין תימה ולא פגיעה ח"ו בכבודו של הגרמ"פ ז"ל אם נאמר

שלפעמים לא נתחווירו דבריו כי לא נמצא ראשון או אחרון שהלכה כמותו בכל מקום וזו דרכה של תורה ולא הוצרכתי לכתוב דבר פשוט כזה אלא מפני הטועים שפוסק כלשהו הוא סוף הוראה עכ"ל.

סימן כד

בזמן חצות וקביעות הזמנים

בענין זמן חצות יש לרבונו שיטה חדשה שזמנו קבוע בכל יום ואינו תלוי באריכות היום, וז"ל והטעם דחצות של היום שהוא כשבא השמש באמצע הדרום שזה לעולם אבל שני חצאי היום אינם שווים רק איזה ימים בשנה ולפעמים חצי הראשון גדול ולפעמים חצי האחרון עכ"ל. וכן כתב בח"ב סימן כ' וח"ד סימן סב שכן קיבל מאביו וגם הוסיף ראייה לזה מרש"י עירובין (נז.).

ועפ"ז חידש עוד שקביעות הזמנים לק"ש ותפילה וכו' אינה תלויה באורך כל היום אלא חשבינן אורך הזמן בין תחילת היום לחצות לדיני תחילת היום כגון ק"ש ותפילה, וכן חשבינן אורך הזמן בין חצות לסוף היום לדיני סוף היום כגון מנחה ופגל המנחה, וכיון שסובר רבנו שחצות היום קבוע בכל יום ואינו חצי הזמן בין הגץ לשקיעה, ממילא הזמנים דלעיל יהיו שונים מאילו היינו מחשבינן לפי אורך כל היום כגון שלישי או רביעי היום.

בחשבון אורך וקוצר השעות בחצי הראשון של היום ודיני ערב כמנחה וחשבון פלג המנחה הוא בחשבון אורך וקוצר חצי השני של היום עכ"ל. וע"ע אה"ע ח"א סימן נח.

והנה בנוגע לחידושו הראשון דחצות יום ולילה אינו תלוי באריכות היום אלא הוי זמן קבוע בכל יום, רבים תמהו עליו. עיין ספר ישראל והזמנים (ח"א סימן יח) דפשוט בכל הפוסקים דחצות היום היא כשהחמה באמצע הרקיע למעלה מראשו של אדם ולפי המציאות זהו בחצי הזמן בין גץ החמה לשקיעת החמה וזה תלוי באריכות היום ומשתנה מיום ליום. ובהערה הוסיף לדון בשיטת רבנו דלפי דבריו אינו מוכן למה נקרא בשם חצות כיון דאינו חצי היום, וז"ל ואין מקום לומר חצי השני גדול מן הראשון דא"כ אין זה חציו רק רובו ומיעוטו ומה מקום לכנותו חצות, ושם חצות ידוע דנופל על החצי עכ"ל.

ועוד האריך שם לבאר עפ"י המציאות דאף לפי דברי רבנו אין מקום לתפוס שעה 12:00 כחצות בכל יום אלא ללכת אחר יום התקופה, וז"ל אמנם באיזה זמן נתפוס החצות האמיתי שממנו נשער לכל הימים כיון

חידוש זו האחרון כתב רבנו מסברא, וז"ל ולכן בין לקולא בין לחומרא מסתבר שנחלקו שש שעות עד חצות ושש שעות מחצות עד הערב עכ"ל. וכן הוא יותר מפורש בח"ד סימן סב, וז"ל ודיני בקר כק"ש ותפילה

הנובע מכפל של 16.4 דקות ועוד 4 דקות הפרש המקום והוא קולא בסוף זמן ק"ש דאורייתא למעלה מעשרה דקות! והוא תימה גדול מאד עכ"ל.

ועוד כתב (שם עמ' פג), וז"ל "שיטת" הגר"מ פיינשטיין זי"ע הוא כשחצאי היום מתאימים זה לזה במשהו הפרש של 41 דקות בין חצאי היום אינה "שיטה" אלא "טעות" [ע"ש משמע שהשיא כוונת רבנו לדבר אחר וצ"ע].

ובספר דבר יום (עמ' 260) כתב, וז"ל [תרגום חפשי] אעפ"כ קשה מאד להבין את מאמר הרב פיינשטיין שהשמש תמיד באמצע הרקיע בשעה 12:00. כמו שהסברנו, השעה שהשמש באמצע הרקיע משתנה מיום ליום והוא בדרך כלל או לפני או אחרי 12:00.¹

וכן מצאתי בקובץ עץ חיים (ח"ג עמ' רמו) דאין החמה באמצע הרקיע בשעה שוה בכל יום וצ"ע. וכן בקובץ אסיפת חכמים (ח"ב עמ' קיג) כתב הרב אלימלך רבינוביץ שדברי רבנו "תמוהין מאד" וצ"ע ג עיי"ש.

ושוב ראיתי שכבר השיג הרב יוסף הכהן אפגנהיימער ע"ד רבנו, נדפס בספר שו"ת המאור וזכרון בספר (עמ' רסג), וז"ל והנה אחר הסליחה מכ"ת הגאון הנ"ל, דבריו אינם מובנים כי לפי דעתו אפשר שביום אחד תהיינה השעות הזמניות שלפני חצות ארוכות יותר מן השעות שלאחר חצות או איפכא, וזה אינו נכון כי לעולם זמן החצות האמיתי הוא

שבמשך השנה החצות משתנה אצלנו בתוך חצי שעה, והמובן הפשוט הוא לתפוס היום השוה שהוא היום האמיתי שממנו אנו מקישים לדיני התורה לשאר הימים... וכמובן ג"כ שמשערין היום מכפי שהוא ביום התקופה... והנה ביום תקופת ניסן חצות היום הוא בשעה 12:04 [בעיר ניו יארק]... וביום תקופת תשרי חצות היום הוא בשעה 11:49... וא"כ מה מקום לומר דשעות היום מתחילין בשעה 6:00 וחצות הוא בשעה 12:00 דמה שבאזיה ימים חצות הוא בשעה 12:00 הוא רק במקרה ואין אותו היום קובע כלל לדיני תורה... ואינו מבין כלל וכלל הרגליים לומר כן עכ"ל [הערת הרב שניאור זלמן בערנבלוט].

ובספר בירור הלכה (ח"ד עמ' פ) ג"כ תמה על דברי רבנו ודחה שיטתו, וז"ל זמן חצות היום שנקט התכין שיהיה אז "החמה בראש כל אדם" כלשון הגמ', ובלשונו "באמצע דרום", ואילו למעשה נקט בחשבונותיו (הכוונה למש"כ רבנו באה"ע ח"א סימן נח עיי"ש) שחצות היום הוא תמיד בשעה 12, והוא תימה שהרי בעיר ניו יורק מקום מושבו חצות היום הממוצע הוא בשעה 11:56, ואילו חצות היום האמיתי כשהחמה בראש כל אדם מאחר בסוף ינואר לעומת הממוצע בשיעור ניכר... ובתחילת פברואר מגיע האיחור לשיא של 14.3 דקות, ואילו בתחילת נובמבר אדרבה חצות היום האמיתי מקדים לעומת הממוצע בשיעור שיא של 16.4 דקות ונמצא שאז חצי היום הראשון גדול מחצי היום השני בשיעור של 41 דקות!



1. "Nevertheless, it is extremely difficult to understand Rav Feinstein's statement that the sun is always in the middle of the sky at 12:00. As we have explained, the time that the sun is in the middle of the sky actually varies from day to day and is usually either before or after 12:00".

בדיוק בחצי הזמן שבין הנץ החמה ובין שקיעתה, וכן נראה ברור מלשון הלבוש או"ח סימן רל"ג הובאו דבריו במ"ב סימן תמו"ק"ז דלעולם חשבינן היום לשנים עשרה שעות ועיי"ש, ומובן מאליו שכל השעות הללו שוות לא שנה לפני חצות או לאחר חצות עכ"ל.

וכן ראיתי בשו"ת ים החכמה (סימן ט אות ד), וז"ל ולכאורה שיטה זו צריכה תלמוד דהרי בגמ' (פסחים צד.) למדנו כי זמן חצות הוא בדיוק בסוף שש שעות מתחילת היום ואם חשבינן היום לפי שעות זמניות שמהנץ ועד השקיעה איך נאמר שחצות היום הוא לעולם כשיכה המורה שעות י"ב דהרי המציאות סותרת זאת עכ"ל.

ובהמשך דבריו כתב שבאמת היה מקום לשיטה זו בימים עברו כמ"ש הערוך השלחן (סימן רל"ג סעי' יד) כי היה מצוי בכל עיר שעון שהיה מראה בכל יום הזמן המדויק דחצות היום כשהחמה בראש כל אדם אבל לא היה מדויק כפי השעונים שלנו אלא היה מכון לשעה י"ב כשהחמה היתה בראש כל אדם עיי"ש. אבל כל זה לא שייך בזמנינו כמובן ולכן כתב לתמוה על

רבנו, וז"ל אמנם יש להפליא על מש"כ הגאון בעל אגרות משה שהרי בזמנו כבר נתחדשו השעונים הרגילים כהיום הזה ועל מה יש להחשיב שעה י"ב כחצות היום, ומש"כ שקיבל זאת מאביו ז"ל יש לומר דשמוא נקט כשיטת בעל עה"ש הנ"ל אבל לעשות מעשה כשיטה זו עפ"י השעון שלנו לכאורה אין בו הבנה וה' יאיר עינינו להבין דבריו עכ"ל.

וכן לענין קביעות הזמנים שסובר רבנו שמהשבין את הזמן בין תחילת היום לחצות בשביל דיני היום, ואת הזמן בין חצות לסוף היום בשביל דיני ערב וכנ"ל, השיג עליו בספר מענה לאגרות (סימן יא) שהוא נגד משמעות הרמב"ם בפירושו המושגות (ברכות פ"א מ"ג), וז"ל וענין הזמניות הם השעות שיש מהם י"ב שעות ביום וי"ב שעות בלילה ומה שאמר עד שלש שעות כאילו אמר עד כלות רביע היום עכ"ל. ומשמע להדיא דמשערין לפי חשבון כל היום כמו שכתב עד כלות רביע היום ולא חצי הזמן בין תחילת היום לחצות. ועוד הקשה דאין זה שלא מצינו אף אחד מן הפוסקים שיביאו חידוש זה שנוגע לענין כמה דינים אלא ודאי שלא סבירא להו כן וצ"ע.

סימן כז

בדבר שמיעת קול זמר פנויה טהורה

כדי שיראה אם היא נאה בעיניו ישאנה ואין בזה צד איסור ולא עוד אלא ראוי לעשות כן אבל לא יסתכל דרך זנות עכ"ל.

וכתב הרב המגיד ראייה להרמב"ם מהא דאמרו בבבא בתרא (קסח.) דהאי צורבא מרבנן דאזיל לקדושי איתתא יקח עמו

במשנה ברורה (סימן עה סק"ז) פסק דזמר פנויה טהורה מותר לשמוע ובלבד שלא יכוין ליהנות מזה כדי שלא יבא לידי הרהור. והקשה רבנו דהנה הרמב"ם (פכ"א הל' אסו"ב ה"ג) כתב, וז"ל ומותר להסתכל בפני הפנויה ולבדקה בין בתולה בין בעולה

עם הארץ דלמא מחלפי לה מיניה כי הת"ח לא רגיל להסתכל בנשים ולא ירגיש אם יחליפה "ואילו היה אסור בהסתכלות כדי לבדקה לא היו אומרים לעם הארץ עמוד וחמא בשביל שיזכה חבר".

והשתא יש להקשות מאי טעמא לא חוששים שמא העם הארץ יכוין ליהנות מיופיה אלא על כרחך דגם בכוונה ליהנות ליכא איסור כיון שהיא פנויה טהורה, וכיון שרשאי ליהנות בהסתכלות כ"ש דמותר ליהנות מקול ודלא כמ"ש המשנה ברורה.

מבואר מקו' רבנו שהבין דמה שהתיר הרמב"ם הסתכלות באשה כדי לישאנה הוא דוקא בפנויה טהורה שלכן מותר אף בכוונה ליהנות מיופיה, ובספר לבושה של תורה (סימן עב עמ' תתט"ו) תמה ע"ז, וז"ל ואני בער ולא אדע היכן כתוב כן ברמב"ם הא

אדרבה הרמב"ם סתם להיתרא בלי תנאים שכל שהוא לצורך נישואין אין לחוש ובתנאי שאין שם מחשבת זנות ולא התנה דמיירי שהיא קטנה או שהיא גדולה שמבלה לגדלתה, ובכלל מה נענה כהיום שהן כולן גדולות נדות וכי אפשר לומר שכולן מסתכלין ואינם נהנין, וצ"ע בעומק כוונתו עכ"ל.

עוד כתב רבנו שאף לשיטת המשנה ברורה מותר לשמוע קול זמר של קטנה אף אם מתכוין ליהנות דבקטנה אין לחוש שיבוא מזה לידי הרהור. ובספר טהר לבנו (עמ' קמו) כבר הערתי להקשות על זה מדין השתמשות באשה דלדעת הרמב"ם הוא מחשש הרהור ושייך האיסור גם בקטנה, וצ"ע. וכן מצאתי בספר נטעי גבראל (יחוד עמ' שמו) דמה שהיקל רבנו עד גיל י"א אף שמכוין ליהנות צ"ע.

סימן כז

בענין עמוד דמי רגליים ובחולה שהמי רגליים יוצאים דרך קנה של

ראבעד

דבר וכדאיתא לקמן, והלכך אם לא התחיל מרחיק מדרבנן אבל בעומד בתפילה לא עכ"ל. והנה הקשה השואל לרבנו דאיך שייך לאסור תפילה כנגד העמוד דמי רגליו מהפסוק דלא יראה כך ערות דבר, הא קרא זה קאי על הערוה ולא שייך למי רגליים. ופירש רבנו דכוונת הרשב"א "הוא מצד שנחשב העמוד כהערוה מצד החיבור להערוה", ועוד הסביר רבנו מה שהיה קשה לו להרשב"א ומה שהכריח אותו לפרש כן עיי"ש. ועפ"ז יצא לחדש עוד דלהרשב"א יהיה אסור אף

כדי להבין את שיטת רבנו ואת דברי המשיגים עליו בסימן זה צריך אני להקדים את דברי הגמ' ברכות (כב:) עם פירוש הרשב"א, ת"ר היה עומד בתפילה ומים שותתין על ברכיו פוסק עד שיכלו המים וחוזר ומתפלל. וז"ל הרשב"א, מסתברא לי דא"צ להרחיק ממקום המים כלל מדלא קתני ומרחיק עד שיזרקם לאחריו ד' אמות כדקתני בראה צואה כנגדו, וטעמא דמילתא משום דבצואה בעינן מחניך קדוש אבל מי רגליים אינו אסור דאורייתא אלא כנגד עמוד ומדכתיב ולא יראה כך ערות

כדאי בדיוק זה בלשונו "לכנות על פיו הלכה מחודשת כזאת" [דבראיה תליא מילתא ואם מכוסה ואינו נראה לא הוי אסור] ועיי"ש מה שמציע לפרש דברי הרשב"א באופן אחר.

לעצם הדין להתפלל בעת שיוצא השתן דרך הקנה, הבחין רבנו בין שני מקרים שונים. במקרה הראשון מדובר בקנה של ראבער או פלסטיק המחובר לאמה והשתן יוצא דרך הקנה אל כלי זכוכית. וכתב רבנו שלא מיבעיא לשיטת הרשב"א הנ"ל דמים שותתין אסור מדין ערוה פשוט דבכה"ג מותר כיון שבראיה תליא מילתא והכא השתן מכוסה בתוך הקנה [ורק שצריך לכסות הקנה וטוב גם לכסות הכלי זכוכית עיי"ש] אלא אף לרוב הראשונים החולקים וסוברים שעמוד המי רגליים אסור משום צואה כיון דהוי מאוס כצואה, מ"מ יש להתיר כאן כיון "שלא נגע כלל בגופו בחוץ".

אמנם במקרה השני כש"הכניסו" קנה ויוצא הקילוח לחוץ שהוא מגולה, בזה כתב שיש לתלותו במחלוקת הנ"ל דלפי הראשונים שהוא מדין צואה "אין מקום לחלק בין יצא דרך האמה או דרך הקנה דעכ"פ הרי הוא כצואה" אבל לשיטת הרשב"א שהוא מדין ערוה "מסתבר שכיון שבא דרך הקנה אף שהקנה הוא דרך האמה אין להחשיבו לקילוח כערוה ואין לאסור אף בלא כיסוי", ומסקנת רבנו הוא להחמיר כשאינו מכוסה כרוב הראשונים שהוא מדין צואה.

גם חלק זו מתשובת רבנו התקיף בשו"ת ציץ אליעזר (שם) ולא בקושיות וראיות אלא פשוט לא הבין סברת רבנו ומהלך רוחו בכל הק סוגיא. במקרה הראשון שהתיר רבנו להסוברים שכנגד העמוד אסור מדין צואה מפני שלא נגע בחוץ, כתב "דלא מוכן כלל, הא עיקר האיסור בזה עצם הקילוח שנחשב

כשרואה העמוד דרך זכוכית כיון דבראיה תליא מילתא וכמו הנקמטין הכי לגבי ערוה ממש וכדאיתא בגמ'.

ואחרי זה הוסיף רבנו, וז"ל ולהרשב"א צריך לפרש הא דמים שותתין על ברכיו דהוא באופן שנראה העמוד... אבל כשמכוסה העמוד והלחלוחית בהגדים לא יצטרך לפסוק, ואולי מדויק לפ"י מה שנקט על ברכיו ולא סתם מים שותתין שהוא לכל מקום שהוא משום דעל ברכיו הוא מקום הנראה שהרבה בזמנם לא היו מכסים ברכיהם עכ"ל.

והנה לפני שנגיע לעצם השאלה בדיון מי שמי רגליו מטפטים ויוצאים דרך קנה, נזכיר כאן את פליאתם ותמהונם של פוסקי זמנינו על דברי רבנו הנ"ל. בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סימן א) כתב, וז"ל וכמה מן הדוחק ומן המוזר הוא מה שכותב בספר אגרות משה להעמיד את דברי הגמ' דמיירי באופן שנראה העמוד, דעל ברכיו הוא מקום הנראה שהרבה מזמנם לא היו מכסים ברכיהם כיעו"ש, דאך עולה על הדעת שככה באופן זה כשברכיהם מגולים בלי מכנסיים וכמעט בלי כיסוי הערוה היו עומדים להתפלל, אין אלו אלא דברי תימה בלבד שקשה להעלותם על הדעת עכ"ל.

וכן תמה עליו בשו"ת באר משה (ח"ד סימן ז), וז"ל וגם דבריו בפירוש דברי ח' הרשב"א הם דחוקים ורחוקים כמעט א"א לאמרו במכתה"ק עכ"ל. וכן מצאתי בשו"ת ברכת ראובן שלמה (ח"ח סימן ח), וז"ל וכל דברי אגרות משה מרפסן איגרי... איך שייך לומר שבזמנם היו מתפללין עם ברכיים מגולין עד קרוב למקום שהשתן שותת מאמתו, היתכן להעמיד זה בברייתא עכ"ל.

ואף שלמד רבנו דינו מח' הרשב"א הנ"ל, כתב בשו"ת ציץ אליעזר (שם) שאין

זה כמטיל צואה ומה ענין לתלות זה באי נגע בגופו בחוץ או לא", ועוד הוסיף דלפי סברא זו יש להקל גם במקרה השני דג"כ אינו נוגע בגופו בחוץ ואילו רבנו כתב במקרה זה שהוא אסור לשיטה זו ד"עכ"פ הרי הוא כצואה", ו"אם כן הרי מחבר הספר סותר את עצמו בדבריו". [וכן הקשה בשו"ת ברכת ראובן שלמה (שם)].

וכן הוסיף לתמוה על סוף דברי רבנו מש"כ בדעת הרשב"א במקרה השני שכיון שבא דרך הקנה אין להחשיבו כערוה, וז"ל כן תמוה מה שהגאון מחבר הספר שם מרחיק לכת בשיטת הרשב"א... ודבריו תמוהים מאד דאם רצונו לומר דאליבא דהרשב"א עיקר האיסור מפני שרואים האבר א"כ מה לנו בכלל לעמוד היוצא, האבר המגולה כשלעצמו ערוה הוא, ובע"כ שבועמוד היוצא זה בעצמו ערוה הוא בשעת קילוחו גם כשלא רואים את האבר, א"כ תו מה מקום לחלק בין יצא דרך האמה או דרך הקנה המחובר לו עכ"ל.

ועוד השיגו בדרך כלל על רבנו שלא הזכיר מתשובת הרמ"א (סימן צח) העוסקת בשאלה זו, והובא בקצרה במג"א (סימן עח סק"ב), וכן מעוד אחרונים מפורסמים שדנו בענין זה. עיין שו"ת ציץ אליעזר (שם) שדברי הרמ"א היו בהעלם ממחבר ספר אגרות משה להגאון הגר"מ פיינשטיין בעת כתבו דברי תשובתו.

וכ"כ בשו"ת באר משה (שם), וז"ל הנה אחרי כ"ז חיפשתי בספרים ומצאתי להגאון הגדול בעל אגרות משה שגשאל לפניו שאלה זו... אבל פליאה נשגבה בעיני איך לא הזכיר כלל דברי רבנו הרמ"א בתשובה שהם יסוד ועיקר בשאלה זו... וגם פליאה איך לא הזכיר כלל מחלוקת הרא"ש והר"י וינה אם שותת הוי כנגד העמוד ומה"ת אסור או לא, וגם דברי המג"א היה בהעלם עין שדין השותת כשלא כנגד העמוד ולו פשיטא ליה להיפך דשותת הוי כנגד העמוד ולא זכר דברי המג"א, באופן שאין לסמוך על דבריו שם עכ"ל.

סימן כח-ל

בענין אם סגי ברובן שלא התפללו להחשב במעלת תפילה בציבור בצירוף אלו שכבר התפללו

בתשובה זו הלך רבנו כדרכו לפסוק עפ"י מה שנתברר ונתאמת אצלו עפ"י סברתו דלא יתכן שיחשב תפילה בציבור אלא כשכל העשרה מתפללין, והטעם דלא נאמר חידוש רובו ככולו אלא בחובת ציבור ד"חשיבות חיוב שייך על הציבור אף רק בחיוב רובן" משא"כ תפילה שאינו ברין חובת ציבור אלא שיש מעלה וחשיבות להתפלל בציבור דהיינו

עשרה הרי מספר עשרה הוא ככל השיעורים דלא אמרינן בהם רובו ככולו. סיוע לדבריו מצא רבנו בדברי החי"א (כלל יט סעי' א), וז"ל ועיקר התפילה בציבור הוא תפילת שמונה עשרה דהיינו שיתפללו עשרה אנשים שהם גדולים ביחד ולא כמו שחושבין ההמון שעיקר להתפלל בעשרה הוא רק משום לשמוע קדיש וקדושה וברכו ולכן

אלא דבכה"ג יש חובת ציבור לחזרת הש"ץ בשביל האין בקיאים וחייבותו לסדר תחילה משא"כ כשאין ששה מתפללים לא תקנו דין חזרת הש"ץ ורק בשביל קדושה של יחידים מתפלל בקול רם ובכה"ג לא חייבותו לסדר תחילה.

זהו תמצית שיטת רבנו בסוגיא זו דתפילה בציבור, אמנם גם שאר ספרי התשובות דיברו מזה הרבה, וכמה מהם התייחסו לדברי רבנו וכדלהלן.

כמה פוסקים סמכו על פשטות לשון הרמב"ם ופסקו דגם לענין תפילה בציבור מהני רובו ככולו ולא קבלו את חידושו של רבנו. עיין שו"ת אז נדברו (ח"ב סימן נו), וז"ל ובקשר להרמב"ם אף שבאגרות משה ניסה להקטין את הרושם מהרמב"ם אבל בסוף סימן ל מסיק דמהכ"מ דכתב דבכל מקום אמרינן רובו ככולו הוי ראייה ברורה... והניח בצ"ע עכ"ל. [אבל נראה דלא ראה דברי רבנו שכתבנו לעיל מסימן כח שמיישב את דברי הרמב"ם נכתבו אחר מה שכתב בסימן ל לפי התאריכים בתחילת התשובות וכמו שהעיר כבר בשו"ת מנחת יצחק (ח"ט סימן 101).]

וכן בספר מענה לאגרות (סימן יב) דחה את דברי רבנו דמש"כ הרמב"ם דבריו בנוגע לשליח ציבור הוא לאו דוקא ורק נקט חדא אופן של תפילת הציבור, ובשו"ת יחווה דעת (ח"ה סימן ז) הסכים לדבריו וכתב ש"השיג לנכון על האגרות משה". [ואף רבנו הסכים שהוא דחוק בלשונו של הרמב"ם כמ"ש בסוף תשובתו ד"אף שלשונו דחוק מוכרחין לפרש כן שלא יסתור דברי תשובתו"].

ובשו"ת מנחת יצחק (שם) כתב שחזין מה"דוחק" שיש במש"כ רבנו לפרש

אינם מקפידים להתפלל ביחד רק שיהיה עשרה בבית הכנסת והוא טעות גדול עכ"ל. ועוד ראייה הביא (בסוף תשובה ל) מגמ' ברכות (ו.) ומנין לעשרה שמתפללין ששכינה עמם שנאמר אלקים נצב בעדת אל, משמע דבעינן כל העשרה מתפללין.

אבל כנגד זה נתקשה רבנו בדברי הרמב"ם (פ"ח הל' תפילה ה"ד) שכמעט מפורש שגם לענין תפילה בציבור אמרינן רובו ככולו, וז"ל וכיצד היא תפילת הציבור יהיה אחד מתפלל בקול רם והכל שומעים ואין עושין כן בפחות מעשרה גדולים ובני חורין, וש"ץ אחד מהן, ואפילו היו מקצתן שכבר התפללו ויצאו ידי חובתן משלימין להם לעשרה והוא שיהיו רוב העשרה שלא התפללו עכ"ל.

אמנם רבנו הוכיח מתשובת הרמב"ם שהובאה בב"י (סימן קכד) דחזרת הש"ץ נתקנה כדי להוציא את שאינו בקי וא"כ לא יתכן לומר דחזרת הש"ץ היא התפילה בציבור שחז"ל דיברו עליה שהיא נשמעת ביותר וכמו דמשמע מחיבורו דהא הבקי אינו יוצא בזה, אלא על כרחך דיש ב' ענינים בתפילה בציבור והיינו דעיקר תפילת הציבור הוא כשעשרה מתפללין בלחש ביחד אלא שיש עוד ענין שניתוסף בתפילת הציבור והוא שש"ץ מתפלל בקול רם והכל שומעין ודוקא בזה חידש הרמב"ם הכא בחיבורו שהוא גם בדאיכא רוב מחוייבין.

עוד העירו לרבנו מדברי המג"א (סימן סט סק"ד) דכשאין ששה מתפללים "לא יתפלל הש"ץ בלחש רק יתחיל מיד בקול רם דהא עיקר הכוונה משום קדושה", ומשמע דכשיש ששה מתפללין צריך הש"ץ להתפלל בלחש קודם כיון שיש כאן תפילה בציבור. וע"ז השיב רבנו דאין הטעם בחזרת הש"ץ כשיש ששה מתפללים משום תפילה בציבור

דברי הרמב"ם, עוד מנה כמה גדולי הפוסקים דסבירא להו דאף חזרת הש"ץ נמי בכלל תפילת הציבור ולא הביאו שדבריהם הולכים כנגד הרמב"ם, אע"כ דלא ס"ל כדברי האגרות משה שלא יתכן שבחזרת הש"ץ יוצא דין תפילת ציבור שדברו עליה חז"ל. [וע"ע שו"ת אג"מ אור"ח ח"ג סימן ט]

ובשו"ת אבן ישראל (ח"ז סימן ט) העלה סברה חדשה בזה לחלק בין תפילת הציבור של עשרה המתפללין בלחש ובין תפילה בציבור של חזרת הש"ץ ושרק מהני רובו ככולו לענין חזרת הש"ץ כדברי הרמב"ם, וז"ל אולם יש לומר דלא שייך לדון רובו ככולו אלא אם כן יש דבר המאחד אותם שיש להם הצטרפות ביחד משא"כ כשששה מתפללים והשאר יושבין בטל, וכל האי דינא דמהני ששה שלא התפללו זה שייך רק בחזרת הש"ץ שכולם מצטרפין לשמוע חזרת הש"ץ אף דהארבעה כבר יצאו בחזרת הש"ץ מ"מ כיון דקי"ל דהלואי שיתפלל כל היום כולו שפיר יש לדון דמהני גם מצד דינא דרובו ככולו ונחשבין הששה כעשרה שיכולים לומר חזרת הש"ץ בעבורם... וכן מסתבר דלא שייך לצרופי הארבעה שאינם מתפללים תפילת הלחש ויושבין בטל להששה שכן מתפללים ואין כאן תפילה בציבור כלל עכ"ל. ועפ"ז כתב בדברי הרמב"ם הם מדוקדקים מאד שכתב דבריו דוקא לענין חזרת הש"ץ.

ואחרי זה כתב, וז"ל שוב ראיתי בספר מנח"י שהביא מדברי האגרות משה כמו שכתבתי והביא שם דהאגרות משה מפרש דברי הרמב"ם הנו' דמיירי דוקא בחזרת הש"ץ וכתב דהוא דוחק, ותמוה איזה דוחק הוא, הרי הרמב"ם כתב להדיא כן דמיירי בחזרת הש"ץ, והמנח"י חשב דכוונת האגרות משה דחזרת הש"ץ לא הוה תפילה בציבור... וכל

זה תמוה דהרי מפורש ברמב"ם דהוה עיקר תפילה בציבור וכוונת הרמב"ם כמו שביארתי עפ"י דברי התוס' ביומא (ו:) הנוכר לעיל [עיי"ש בתחילת התשובה] עכ"ל.

והנה אף שיצא להגן בעד רבנו ופסק כמותו דלא מהני רובו ככולו לתפילת הלחש, מ"מ נראה ברור שלא ראה דברי רבנו בפנים, ומה שכתב בשו"ת מנח"י בדעת רבנו הוא האמת כמו שהובא למעלה [דעיקר תפילה בציבור הוא בעשרה מתפללין תפילת לחש ולא בחזרת הש"ץ], ודברי השו"ת אבן ישראל הוא כפסק רבנו אבל לא ממעמיה.

ומצאתי עוד בשו"ת חיי אברהם (ח"א סימן כ) שהאריך לדחות ביאור רבנו בדברי הרמב"ם, ושכל דבריו "תמוהים ומופלאים מאוד מאוד" ולא יעלה על הדעת לפרש כן אלא שרבנו נדחק בזה כדי להחזיק דבריו עיי"ש.

גם מה שכתב רבנו בדעת המג"א הנ"ל חלקו עליו כמה פוסקים והעתיקו את דברי השו"ע הרב (סימן סט סעי' ה) והמשינה ברורה (שם סק"ח) [המבוססים על דברי המג"א] שכתבו במפורש שאם יש ששה שלא התפללו עדיין הם כמו ציבור גמור ומתפללין בלחש תחילה ומשמע שיוצאים בזה גם תפילת צבור. וז"ל שו"ת אז נדברו (שם), ובספר אגרות משה מביא רק דברי המג"א ונדחק בדבריו ולא הזכיר כלל דברי המ"ב כדרכו תמיד אשר בלשון המ"ב אי אפשר לומר מה שרצה לדחוק בדברי המג"א עכ"ל. וכ"כ בשו"ת מנח"י (ח"ט סימן ז) וספר מענה לאגרות (שם).

ומצאתי בשו"ת ברכת ראובן שלמה (ח"ז סימן ג) שנתקשה להבין גם עצם החילוק שכתב רבנו, וז"ל כל זה דוחק ואין בזה שום

רוב מתוך הכול והכא נמי יש לומר דששה מתפללים מתוך עשרה הוי תפילה בציבור.

וכן נראה משו"ת אהל יששכר (סימן ז), וז"ל והנה עיינתי באגרות משה... ולא הבנתי מה החילוק בין דבר שבקדושה ששם אמרינן רובו ככולו כשיש עשרה ובין תפילה בציבור ששם הוא "שיעור" שאין לפחות ממנו, והרי זה מערכה על הדרוש, שהרי אנו דנין אם לענין תפילה בציבור צריכים להיות כל העשרה מתפללין ביחד או די אם חלק מהם מתפללים והאחרים מצטרפים עמהם, והרי יש כאן שיעור ושייך בו לומר רובו ככולו אם הרוב מתוך כולו כמ"ש החת"ם באו"ח סימן קמ עכ"ל.

ובאמת דאין כל פלא אם רבנו לא ראה את דברי החת"ם וכידוע אין דרכו של רבנו לעיין בדברי האחרונים, [ומה שמפליא הוא שבאותה תשובה ממש התנצל החת"ם שלא ראה תשובה מהשאנת אריה וכתב "כי אין דרכי לחפש בספרים אם לא יעוררני אדם עליו"], אבל גם לולא דברי החת"ם קשה להבין עיקר חילוק רבנו בין חובת ציבור ובין תפילה בציבור דרך לגבי העשרה דבעינן לתפילה בציבור חשיב ליה רבנו כשיעורים דלא מהני רוב משא"כ חיוב קדושה וכדומה שהוא חובת ציבור מהני אף בחיוב רובן.

כן מצאתי שהקשה הרב הדר יהודה מרגולין בקובץ בית אהרן וישראל (שבט-אדר תשס"א עמ' קו) דאין סברא לחלק שיהא קרוי מנין לאמירת דברים שבקדושה ולא למעלת תפילה בציבור שהרי בשניהם יש רוב מתוך כל והמיעוט מצטרף אל הרוב. וכן כתב בשו"ת ברכת ראובן שלמה (שם) לדחות את דברי רבנו ממעם זה, וכן נתקשה בזה בשו"ת מגדל צופים (ח"ב סימן ח).

הבנה שהרי עיקר חזרת הש"ץ תיקנו רק בתפילת ציבור המתפללין יחד ממש, ואם ששה יחד עם צירוף ד' לא נחשב תפילת ציבור בלחש לא תיקנו בזה חזרת הש"ץ עכ"ל. והוכיח כן ממשמעות הרמב"ם (ריש פ"ט מהלכות תפילה) דרק אחר תפילת הציבור בלחש תיקנו חזרת הש"ץ.

ולגבי עיקר סברת רבנו דלא מהני הכא רובו ככולו, העירו כמה אחרונים שנעלם ממנו דברי החת"ם בתשובותיו (או"ח סימן קמ), עיין שו"ת מחזה אברהם (ח"ב סימן ט בהערה מנכד המחבר) "דלא ראה (רבנו) החת"ם דלא שייך רובו ככולו אלא מתוך כולו", וכן כתב בשו"ת באר שרים (ח"ג סימן יג) שהוא "פלא שלא ראה האגרות משה דברי מרן החת"ם". וכן הסכים לזה בשו"ת מנח"י (ח"ט סימן ו) והאריך בזה עיי"ש, וע"ע בספר בית ברוך (כלל יט סימן א) ושו"ת או נדברו (שם).

והנה ז"ל החת"ם (שם), ולפענ"ד לא שייך רובו ככולו אלא מתוך כולו דמסנהדרין ילפינן דבעינן רוב מתוך כל אבל אם לא נתועדו רק רוב סנהדרין אינו כלום וה"ג לעולם שדינן המיעוט בזה הרוב אבל כולו בפנינו כגון יו"ד הוה עדה לדבר שבקדושה ואם ז' מהם לא שמעו קדיש וברכו נמשך המיעוט אחר הרוב אבל אם רק נתועדו ז' לא אמרינן דבר שבקדושה... אבל לאכול פחות מכשיעור או למבול בפחות מכשיעור ולימא רובו ככולו לא שמענו, אה"נ אי איתא כאן מ' סאה ורובו כשר ומיעוטו שאובים נמשך אחר הרוב אבל חסר קורטוב אינו טובל עכ"ל.

לכאורה כוונת דבריהם של המשיגים היא לומר דמבואר בסוף דברי החת"ם דאף לגבי שיעורים אמרינן רובו ככולו אם זה

ומה שהביא רבנו ראה מדברי החי"א, כתבו כמה פוסקים דמוכח מתוך דברי החי"א דאין כוונתו לדין רובו ככולו שלא מהני וכמו שהבין רבנו, אלא בא לאפוקי מסברת ההמון עם החושבים שעיקר תפילה בציבור הוא רק לשמוע קדושה וברכו ומתפלל כל אחד לבדו בלי ציבור כלל אבל אם מתפללים ששה מתוך עשרה אה"נ אפשר דס"ל דהוי תפילה בציבור כיון דהוי רובו ככולו [ודברי החי"א הובאו לעיל עיי"ש].

וז"ל ספר בית ברוך (שם), ופלא מה שמורגל בפומיהו דרבנן מכח דברי הרב [החי"א] אלו דלא אמרינן רובו ככולו בתפילה ויש לתמוה על הלומדים ששמו בפיהם של הרב מה שלא התכוונו לזה כלל ואם היה כוונת הרב לזה היה צריך לכל הפחות להביא הרמב"ם ולהביא ראיות דלא כוותיה עכ"ל. וכן הסכימו לזה בשו"ת מנח"י (שם), שו"ת בצל החכמה (ח"ד סימן קלה), שו"ת ויברך דוד (ח"א סימן כב), שו"ת מגדל צופים (שם), ושו"ת חיי אברהם (שם).

[ועיין בדברי רבנו סימן כט מה שהשיב ע"ז וצ"ע, והעיקר הוא מש"כ בסוף דבריו,

וז"ל אבל אף אם היה אפשר לדחוק ודאי אין לנו לפרש כן דכי דין זה אמרינן רק ממה שמשמע לן כן בדברי החי"א דאף שאומר זה החי"א צריך לראיות ומעמים אלא הוא ממה שבארתי באורך בראיות ומעם וא"כ ודאי זהו כוונת החי"א עכ"ל. וע"ע ספר בית ברוך (ח"ב עמ' שצג) שלפי דעתו אין זה דוחק כלל בכוונת החי"א ודלא כרבנו].

גם מש"כ רבנו להביא ראיה מפשטות לשון הגמ' דאיתא עשרה מתפללין, כתב בשו"ת אז נדברו (שם) ד"כמובן שאין כאן שום עיון דרובו ככולו מקרי עשרה מתפללין, וכן הוא בשו"ת מנח"י (שם) דכוונת הגמ' שתפילה צריכה להיות בעשרה אבל מה נקרא בעשרה יש לומר שכשהם ששה בצירוף עוד ד' נקרא עשרה, וכ"כ בספר מענה לאגרות (סימן יג) "דמצד רובו ככולו חשבינן ליה כעשרה שמתפללין ממש", והביא דוגמא לזה מדין אבילות דנקיט בגמ' כמה פעמים שהוא שבעת ימים אע"פ שהוא רק מדין מקצת היום ככולו, ועוד תירץ דהגמרא לא נקטה אלא בדהוה ומצוי שמתפללין כל העשרה ביחד עע"ש.

סימן לא

בענין אם רשאים להתפלל במקום שקבוע לפריצות והוללות

שנאו ומתועב לפני הקב"ה אין תפילתו נשמעת שם וממילא אין שם מעלת תפילה בציבור כלל.

עיקר ראיית רבנו הוא מהא דמצוה להתפלל יותר בבית המדרש היכא דגרסי, וחיוני דמה שעושין בהמקום מועיל למצות התפילה

בתשובה זו האריך רבנו להוכיח שאין להתפלל במקום שקבוע לפריצות וכל מיני תועבות [כגון ריקודי תערובת אנשים ונשים – אג"מ או"ח ח"ב סימן ל] ושעדיף יותר להתפלל ביחידות ואף בימים נוראים מלהתפלל שם בציבור, דכיון שהוא מקום

ומכלל הן אתה שומע לאו "שבמקום שנעשים בו דברים מתועבים אינו מקום הרצוי לתפילה כלל כיון שהוא מקום שנאוי להקב"ה עיי"ש באריכות.

עוד ראיה הוסיף רבנו ממה שנמצא בבאה"ט (סימן קנא סק"א) בשם הרא"מ דאפילו נעשה בבית"ל עבירה שמצאו לשמש מתעולל עם נערה מותר להתפלל שם וכל קדושת בית"ל עליו. וע"ז כתב רבנו, וז"ל ומוזה ראיה גדולה למה שבארתי... דלכן היה שייך לידון אם יאסר בית"ל הקבוע לתפילה שכבר נתקדש במה שאחד עבר שם עבירה, וע"ז פסק דלא נתבטלה קדושתו ומותר להתפלל שם והוא מטעמים הרבה, חדא דאינו שלו ואין יכול לאסור דבר שאינו שלו, ועוד דאף אם היה שלו לא היה נאסר בעבירה באקראי, ועוד כיון שכבר נתקדש אין אף ביד הבעלים כח לסלק הקדושה בשום דבר דהוי כאינו שלו לענין זה... אבל עכ"פ חוינן מזה דבמקום הקבוע לתועבות אסור להתפלל שם עכ"ל.

והנה בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ב סימן טו) ג"כ האריך בזה והסכים לדינא עם רבנו [ונשמעים בזה דברי האגרות משה שפסק פסקו דבמקום עשיית תועבות ששנאוי לו אינו מקום רצוי לתפילה כלל], אך מה שהביא רבנו ראיה מתשובת הרא"מ המובאת בבאה"ט, בזה סתר דבריו לגמרי דמוכח מתוך התשובה שם ממש להיפך מדברי רבנו.

ואלו דבריו, "ורואה אנכי כל הפיסקא הזאת של הבעל אגרות משה כולה מקשה אחת ואינה תואמת אל האמת... דהשאלה דשם היתה על העבירה שנעשה בקהל ארגון שראו עדים כשרים את שמש הכנסת מתעולל עם נער אחד בהיכל ה' האם יש היתר

להתפלל באותו ביהכ"נ אם לא. וע"ז השיב, וז"ל בהיות שבא באוני קצת מבני עמנו הוציאו קול על הכנסת הזה לומר שמאחר שנעבדה בו עבירה גדולה כזאת שוב אין ראוי להתפלל בו... באתי לפרסם ולהודיע שיבושם שאין הדבר כן כמו שסתם בתייהם הם מכניסים בתוכם ע"ז ולא דרך עראי בלבד אלא אף דרך קבע... ועם כל זה אנו שוכרים וקונים בתים מן הגוים ואנו מתפללים בתוכם בכל תפוצות גלותינו ולא נמצא שם פוצה פה ומצפצף לערער בזה וכל המערער בזה אינו אלא מועה... עכ"ל הצריך לעניינינו.

הרי לנו תמונה הפוכה מכפי שחזה אותה הבעל אגרות משה, שהרא"מ לא עלה על דעתו כלל לבוא עלה מטעם אין אדם אוסר דבר שאינו שלו או מפני שהיתה עבירה אקראית או בהיות וכבר נתקדש וכו' כפי שרצה לשים בפיו האגרות משה, ואדרבא הסייעתא של הרא"מ לכך הוא מעובדי ע"ז שמכניסים בו ע"ז בדרך קבע ולא עוד אלא שקבעו המקום לע"ז עוד לפני שנתקדש והיינו מבתי היונים והלועזים שמכניסים בו ע"ז ועובדים אותה שם בקביעות ובכל זאת אנו שוכרים וקונים מהם בתים כאלו וקובעים אותם לאחר מיכן לבתי תפילה, באופן שיוצא שלא רק שאין מדברי הרא"מ ראיה גדולה וגם לא קמנה שאסור להתפלל במקום מתועב ושנאוי אלא אדרבא ישנה משם ראיה הפוכה שכן מותר להתפלל במקום מתועב ושנאוי".

ועיין עוד שם שהעלה לחלק בין נידון הרא"מ שקונים הבית לחלושין או שוכרים מהם הבית להרכה שנים באופן שמבטלים את מהותם הקודמת ופנים חדשות באו לכאן משא"כ בנידון רבנו שמדובר בשכירות למספר ימים ושם המתועב והשנאוי נשאר עליהם

שג"כ השיג על רבנו בזה וכתב שלא ראה רבנו את תשובת הרא"ם בפנים. וכן העיר בשו"ת אשמה בהשם (או"ח סימן כב), והוסיף שגם נעלם מרבנו לפי שעה דברי המג"א (סימן קנד סק"ז) ששם מובאים דברי הרא"ם להדיא אף בבית שעובדים בו ע"ז בקביעות [ורבנו הזכירו לקמן סימן מט].

גם הרא"ם יודה שאסור בכה"ג, וזהו ליישב שלא יהיה סתירה מדבריו אבל עכ"פ ראה בודאי אין משם.

ובאמת שזו היא דוגמא מאלפת לסכנה שיש בספרי הקיצורים שחוסר עיון בתוך המקורות יכול להביא להבנה שהיא היפך כוונתם. וכן מצאתי בשו"ת יפה נוף (סימן ז)

סימן לה

בקרא רק שני פסוקים והם פסוקים גדולים

ועוד דלפי הגמ' (שם) יש ה' אלפים ותתפ"ח (5,888) פסוקים בכל התורה ואצלנו חסר מ"ג (43) פסוקים כי יש רק ה' אלפים ותתמ"ה (5,845) פסוקים, ועפ"ז כתב רבנו "שהאמת הוא שצריך לחלק הפסוקים מוהתגלח עד סוף התורה עוד לק"ס (160) פסוקים... ושצריך לחלק כל התורה עוד למ"ג (43) פסוקים" ולכן בשני פסוקים גדולים אפשר שיש באמת שלשה פסוקים ויש להורות שיקרא אחר.

והנה בקובץ "חקירה" (כרך ז) יש מאמר הנקרא "A Statistical Analysis of Igros Moshe Vol 1 # 35", והאריכו לחקור אם דברי רבנו כנים הם עפ"י הסטטיסטיקה, ותורף דבריהם הוא שכדי להתאים את ספרי התורה שלנו עם דברי חז"ל בקידושין צריך למעט 139 פסוקים לפני פס' והתגלח על ידי צירוף פסוקים ולהוסיף 182 פסוקים אחרי פסוק והתגלח על ידי פירוד הפסוקים לשתים.

[וביאר הדברים דלפי הגמ' דקידושין יש 5,888 פסוקים, ופסוק האמצעי

ז"ל השו"ע (או"ח סימן קלז סעי' ד) אם קרא אחד ב' פסוקים צריך לחזור ולקרוא עכ"ל. ובמג"א (שם סק"ח) כתב דבימי החול שאסור להוסיף על מנין הקרואים יקרא זה שנית ג' פסוקים ולא אחר. וכ"כ הט"ז (שם סק"ד) דאותו שחיסר הפסוק יקרא שנית [אלא שם"ל דא"צ לקרות אלא עוד פסוק אחד להשלים ג' פסוקים].

והנה רבנו יצא לחדש דכל זה הוא דוקא בפסוקים קטנים שאין להסתפק בחלוקתם שאולי הם באמת ג' פסוקים או יותר אבל בפסוקים גדולים וכגון הא דקורא הלוי בפרשת מצורע [בשני וחמישי ושבת מנחת] יש לחשוש שחלוקת הפסוקים שבידינו אינה מדויקת ובאמת קרא הקורא ג' פסוקים כדין, וא"כ עדיף שיקרא אחר ד"אין ראוי שאותו הקורא יקרא עוד פעם אלא כשא"א בענין אחר".

חידוש רבנו מיוסד על דברי הגמ' (קידושין ל). המפורסמים דפס' "והתגלח" הוא חצי התורה ובספרי תורה שלנו אינו כן אלא הוא ק"ס (160) פסוקים קודם בפס' ויאפד לו בו,

דוהתגלח הוא פס' 2,944 משא"כ לפי הס"ת שלנו שיש 5,845 פסוקים נמצא דפסוק האמצעי הוא פסוק 2,923, ופסוק דוהתגלח הוא פס' 3,083, וא"כ צריכים לנכות 139 פסוקים לפני פס' דוהתגלח כדי שיהיה פס' דוהתגלח הפס' 2,944 כמו דאיתא בקידושין [3,083-139=2,944]. תוצאה מניכוי זה היא שישארו רק 5,706 פסוקים בס"ת שלנו [5,845-139=5,706] ולכן צריכים להוסיף 182 פסוקים אחרי פס' דוהתגלח כדי להשוות מספר הפסוקים עם הגמ' דקידושין [5,706+182=5,888] ודברי רבנו שכתב לחלק הפסוקים מוהתגלח עד סוף התורה לעוד ק"ס (160) פסוקים אינם מדויקים עיי"ש.

ואחר זה בדקו כל פסוקי התורה כמה מהם ארוכים וכמה מהם קצרים ומצאו בדפסוקים הארוכים אין הבדל גדול בין חלק הראשון של הס"ת עד פס' ווהתגלח ובין חלק השני מוהתגלח עד סוף התורה. בפסוקים עם 20-25 מלים מצאו בחלק הראשון 365 פסוקים ובחלק השני 382 פסוקים. פסוקים עם 26-30 מלים יש 43 בחלק הראשון ו63 בחלק השני, ופסוקים עם 31-34 מלים יש 6 בחלק הראשון ו51 בחלק השני. נמצא לפ"ו דפסוקים שיש בהם 20-25 מלים יש יתרון של 17 פסוקים בחלק השני מעל חלק הראשון, ובפסוקים שיש בהם 26-30 מלים יש יתרון של 20 פסוקים, סך הכל יש יתרון של 37 פסוקים בחלק השני.

ועפ"י הנ"ל הסיקו במאמר הנ"ל דלפי הסמטיסמקה לא מסתבר כדברי רבנו כי לפי דבריו שצריכים להוסיף 182 פסוקים בחלק השני ע"י פירוד הפסוקים כנ"ל היה ראוי שימצא בחלק השני הרבה יותר פסוקים ארוכים ביתרון על חלק הראשון, וכך הם מסקנת דבריהם: [תרגום חפשי] כתוצאה מהניתוח הנ"ל נראה לנו שההצדקה של החלטת רב משה המבוסס על קידושין ל. היא קלושה במקרה הטוב (עמ' 163). [תרגום חפשי] ברור ש-37 הפסוקים הנוספים אינם מספיקים להסביר את 182 הפסוקים החסרים (עמ' 162).²

ומה שהוציא רבנו מדברי הגמ' בקידושין (ל.) דנשתבש המסורה בענין חלוקת הפסוקים, כתב בספר מענה לאגרות (סימן טו) וז"ל מה שרוצה להטיל ספק בחלוקת הפסוקים שלנו כיון שאינו עולה מספרם בשוה עם מספר שבגמרא קידושין, א"כ איך נפרנס כל הני הלכות דתנינן בש"ס מגילה ואיפסק ג"כ בשו"ע כגון הך דאין פוחתין מג' פסוקים ואין מתחילין הפרשה פחות מג' פסוקים... מנין לנו איך המקום בדיוק של ג' פסוקים כיון דקבלתינו בחלוקת הפסוקים אינו אמיתית, אולי ג' פסוקים שלנו אינן אלא ב' פסוקים... ואין זכר בש"ס ולא בפוסקים ראשונים ואחרונים שצריכים לדקדק לקרות דוקא ג' פסוקים גדולים או ה' פסוקים קטנים כדי להיות בטוח שקראו ודאי ג' פסוקים. ועוד הא קי"ל כל פסוק דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן, לדידה דחלוקת הפסוקים שבחומשים



2. "As a result of the above analysis we find Rav Moshe's justification of his decision based on Kiddushin 30a to be tenuous at best" (p. 163). "Clearly the 37 more verses is not enough to account for the 182 missing verses" (p. 162).

שלנו אינן בדקדוק א"כ מנין לנו היכן פסקיה משה היא עכ"ל.

וכן הקשה בשו"ת חקי חיים (ח"ג סימן כד), וז"ל ולא ירדתי לסוף דעתו של בעל אגרות משה שהעלה אשר בפסוקים גדולים שיש לחלקם לשלשה יש סברא לומר שכבר יצא ידי קריאה, והדברים תמוהים ראשית מאן מפים לחלק איזה פסוק גדול ואיזה קטן, ועוד כי הוא נגד החת"ס (או"ח סימן י') שכתב אשר הכלל דכל פסוקא דלא פסיק משה אנן לא פסקינן משוי לכל פסוק לחד ואין נפק"מ לפ"ז בין פסוק גדול או קטן דהא מטעם זה סובר רב (מגילה כב.) דקורא שני פסוקים [וחצי] לא יצא ידי קריאה עכ"ל.

ומה שהקשה בספר הנ"ל "מאן מפים לחלק", כן הקשה בספר הלכה ברורה (ח"ז עמ' קמו בהערה), וז"ל נתת דבריך לשיעורים ומי יקבע לנו מאימתי יחשב לפסוק גדול עכ"ל. עוד כתב שם דמדברי כל הפוסקים נראה דלא סבירא להו כרבנו, וכן בספר ילקוט יוסף

(הלכות קריאת התורה סימן קלז סעי' ז הערה י) כתב שיש להורות שכל שקרא שני פסוקים אף גדולים יחזור וישלים עוד פסוק ויברך ברכה אחרונה, ושכן השיב לו אביו הגרע"י להלכה ולמעשה.

ובעצם דברי הגמרא בקידושין בענין מספר הפסוקים שאינו עולה כמספרינו, כתב בספר מענה לאגרות, וז"ל ואי דקשיא מה שבמספר של פסוקים שלנו אינו עולה בדיוק עם המספר המבואר בש"ס קידושין שחסר לנו מ"ג פסוקים, כל קושיא יש לו תירוץ עכ"ל. ואכן בקובץ חקירה (כרך ה עמ' 171) יש מאמר ארוך עם תירוץ עיי"ש, והסכימו לאותו תירוץ במאמר הנ"ל (כרך ז עמ' 163): [תרגום חפשי] בנוסף, אנו מסכימים עם הנקודה במאמר בחקירה שמסתבר שהגמרא בקידושין אינו מתכוון לרמוז שחלוקת הפסוקים שלנו הוא לקוי ולכן לא ניתן להשתמש בה כאמצעי לשנות הלכה מבוססת.³

סימן לו

בהפטרת פרשת קדושים כשבירך כשהיה פתוח בהפטרת התשפוט ביהזקאל

קריאת הפטרת התשפוט בפרשת קדושים היא גרירה מאד, ולפיכך העלה רבנו שהקורא ההפטרה מחומש ובירך ברכת ההפטרה כשהיה פתוח להפטרת התשפוט



3. "Moreover, we agree with the point made in the Hakira article that it is most probable that the Gemara in Kiddushin does not mean to imply that our verse breakdown is flawed and thus cannot be used as a means of overturning a well-established halacha".

א"צ לחזור ולברך כי ודאי יש לתלות שדעתו היתה לקרות מהפטרת כבני כושיים כרוב השנים.

הסבר למה קריאת הפטרת התשפוט לא מצוי, כתב רבנו לבאר עפ"י הא דתנן במגילה (כה.) ר' אליעזר אומר אין מפטירין בהודע את ירושלים [את תועבותיה], ואיתא בגמ' (שם כה:) מעשה באדם אחד שהיה קורא למעלה מרבי אליעזר הודע את ירושלים את תועבותיה, אמר לו עד שאתה בודק בתועבות ירושלים צא ובודק בתועבות אמך. והכא נמי בהפטרת התשפוט כתיב את תועבות אבותם הודיע, ואף שאין הלכה כר"א נהגו שרק מדוחק עושין דלא כר"א, והוא כשצריכין לשתי הפטרות לפרשת אחרי ולפרשת קדושים שהוא פעמים מועטים בלבד.

ובזה חלק רבנו על התוי"ט שכתב בשם הלבוש שדעת ר"א להחמיר דוקא בהודע את ירושלים כי הוזכר שם גנות ירושלים כדכתיב אביך האמורי ואמך חתית ולא משום הזכרת התועבות ומשום כך אין להחמיר בהפטרת התשפוט אף לר"א, ורבנו כתב דמוכח מהמעשה שהובא בגמ' שעיקר הקפידא על הזכרת התועבות, ושכן מוכח בפיה"מ לרמב"ם.

בקובץ מוריה (אייר-סיון תש"ל עמ' סב) נכתב מאמר מאת רב שלמה סופר להצדיק את דברי התוי"ט ולדחות את דברי רבנו. תחילה כתב ש"במחכ"ת של הגר"מ פיינשטיין נראה שלא היה בידו ספר הלבוש לעיין בו

ולראות את המקור ממנו שאב התוי"ט כי שם האריך מאד להוכיח שר"א קאי רק על הפטרת הודע ורבנו התעלם מכל מה שכתב, ומה שהוכיח רבנו מהמעשה שעיקר הקפידא על התועבות, כתב בלבוש להוכיח ההיפך דאי משום התועבות ומעשים הרעים היה לו לומר צא ובודק בתועבות עצמך ומדאמר תועבות אמך מוכח דעיקר הקפידא הוא מחמת שנגע ביהום של ישראל.

ומש"כ רבנו שמוכח כדבריו בפיה"מ לרמב"ם, תמה עליו במאמר הנ"ל, וז"ל ובמחכ"ת לא ירדתי לסוף דעתו, אדרבא, הרמב"ם כותב בקצרה "ומעם ר"א הוא כבוד ירושלים ולישראל", מהוספת המלה "ולישאל" נלע"ד בעליל שכוונת הרמב"ם לפרש שמעם ר"א הוא מפני שיש בהפטרת הודע משום נגיעה בכבוד ירושלים כפי שפירשו הלבוש והתוי"ט עכ"ל. וכן הביא מעור ראשונים, המאירי, ר' יהונתן מלוניל, והנימוקי יוסף שהזכירו הטעם "מפני כבוד ישראל" ומוכח דסבירא להו כהתוי"ט.

[אך מה שהעיר בשם הר"ש וינגרטן על מה שכתב רבנו שאפשר לעבור מ"ד שנה בלי קריאת הפטרת התשפוט שאינו מדויק כי האפשרות הרחוקה ביותר היא כ"ז שנה, צ"ע כי בקובץ שנה בשנה (תשנ"ז עמ' 328) כתב ר"ש וינגרטן בעצמו שההפסקה הגדולה ביותר יכולה להיות מ"ד שנה. וכן הוא בספר שערי זמנים (עמ' קעט) שכך אירע בשנות 1628-1627.]

סימן לט

בענין המחיצה שצריך להיות בביהכ"נ בין אנשים לנשים ושיעור גובהה

השכיל (פירש"י והכתיב גבי דוד המלך כשצוה את שלמה על מדת הבית ובניינו, הכל בכתב וכו' כל מלאכת התבנית שהודיעו הקב"ה ע"י גר החוזה ונתן הנביא), אמר רב קרא אשכחו ודרוש (פירש"י שצריך להבדיל אנשים מנשים ולעשות גדר בישראל שלא יבואו לידי קלקול) וספדה הארץ משפחות משפחות לבד משפחת בית דוד לבד ונשיהם לבד. אמרו והלא דברים ק"ו ומה לעתיד לבוא שעסקין בהספד ואין יצה"ר שולט בהם אמרה תורה אנשים לבד ונשים לבד עכשיו שעסקין בשמחה ויצה"ר שולט בהם עאכו"כ.

והנה ענין קלות ראש שהוזכר כאן, כתב רבנו שעניינו "להרבות שיחה ביניהם ולנגיעה בידיהם וכדומה", ומה שכתב הרמב"ם בפיה"מ (שם) שתקין הגזוטראות היה "כדי שלא יסתכלו האנשים בנשים" על כרחך כוונתו "להסתכלות כזאת שיכולה להביא לידי קלות ראש" שהוא בלא מחיצה או במחיצה למטה מהכתפיים, ושתי ראיות לדבר. א' - דאם הכוונה להסתכלות ממש הרי קשה ד"זה ידעו גם מתחילה [שיכולים להסתכל בנשים] ומ"מ התירו ולא חשו לזה" [עיין שו"ת אז נדברו (חי"ג סימן ט) שהיא "ראיה חזקה"]. ב' - דאף אחר התיקון דנשים למעלה ואנשים למטה לא מצינו שהיו מחיצות לגזוטראות וא"כ נראו הנשים להאנשים העומדים למטה באמצע העזרה שלא מתחת הגזוטראות ועל כרחך התיקון הוא למנוע קלות ראש שכשהנשים למעלה עכ"פ ימנעו משיחה יתירה ונגיעה.

תשובה זו בענין גובה המחיצה וחיובה היא מן המפורסמות מתשובות רבנו. מצד אחד החמיר בחיובה שהוא ממש דין דאורייתא להבדיל בין האנשים ובין הנשים בשעת תפילה, ומצד שני היקל בשיעור גובהה להצריך רק גובה של י"ח טפחים דהיינו עד הכתפיים ודיו. פסק זה מבוסס עפ"י מה שהוכיח רבנו דאין טעם המחיצה כדי למנוע הסתכלות בנשים אלא למנוע קלות ראש בין אנשים ונשים, ולזה כתב רבנו דמהני מחיצה בגובה הנ"ל.

כתגובה לפסק זה ערך האדמו"ר מסאטמאר תשובה ארוכה בספר טהרת יו"ט (חלק ו עמ' לא) ושוב נדפסה בשו"ת דברי יואל (ח"א סימן י). חשב את רבנו לטועה גמור ושכל דבריו תמוהים מתחילתם ועד סופם. גם עוד כמה מחברים החריצו משפטם במחלוקת זו שהצדק עם האדמו"ר מסאטמאר, וגם הוסיפו להעיר על דברי רבנו עוד כמה הערות חשובות, ובעזרה"י נסדר את כל הדברים אחד לאחד.

גרסינן בסוכה (נא:): ת"ר בראשונה היו נשים מבפנים (פירש"י בעזרת נשים) ואנשים מבחוץ (פירש"י ברחבה של הר הבית ובחיל) והיו באים לידי קלות ראש, התקינו שיהיו נשים יושבות מבחוץ ואנשים מבפנים ועדיין היו באין לידי קלות ראש, התקינו שיהיו נשים יושבות למעלה ואנשים מלמטה. היכי עביד הכי (פירש"י שהוסיפו ושינו כלום על בנין שלמה) והכתיב הכל בכתב מיד ה' עלי

וכיון שהוכיח רבנו דעיקר התיקון היה למנוע קלות ראש, ממילא כתב דסגי במחיצה גבוהה עד אחר הכתפיים שמסתבר שבזה אין לבוא לידי קלות ראש, ואף שעדיין אפשר להסתכל בנשים לא איכפת לן כיון דלא בשביל זה תיקנו המחיצות. ועוד כתב דאם אפשר לעשות גוזוטרא בבית הכנסת שהנשים יהיו למעלה אף בלא מחיצה הוא יותר טוב דגם באופן זה לא יבואו לידי קלות ראש כמו שמצינו בבית המקדש.

וכאמור לעיל, בשו"ת דברי יואל סידר מערכה מול מערכה נגד דברי רבנו, ועל ראייה א' [דהסתכלות בנשים ידעו מתחילה ולא חשו לכך] השיב כמה תשובות (שם אות ב). חדא, דמה בכך שלא חשו לזה מתחילה הא מצינו בהרבה עניינים שמתחילה לא ראו צורך לתקן ולגזור ואחר שראו פירצה בזה הצטרכו לגדור גדר ולעמוד בפרץ. ולדוגמא מצינו ביבמות (לט:) שמתחילה אמרו מצות יבום קודמת למצות חליצה כי היו מתכוונים לשם מצוה, ורק אח"ך נשתנה הדבר וכשבאו לקיים מצות יבום כווננו לשם גוי ואישות ולכן אמרו מצות חליצה קודמת, והבא נמי בדורות הראשונים כשחגגו שמחת בית השואבה היו באים שם לשאוב קדושה ותשובה שלימה ולא היתה דעתם להסתכלות בנשים והרהור אמנם אח"ך נשתנה הדבר והיו כמה אנשים שבאו גם לידי הסתכלות ולכן ראו הכרח לעשות התיקון.

ועוד השיב דממה שלא תיקנו מקודם הגוזוטרא אינו מוכח הא דלא חשו להסתכלות אלא אפשר שלא יכלו לתקן מחמת הפס' ד"הכל בכתב" כמו שהקשה הגמ' לבסוף, ומה שתירצו דקרא אשכחו ודרשו היינו שמצאו הך דרשה דוקא באותה תקופה מה שלא נודע מקודם וזה הרי מצינו

בכמה מקומות שנתחדשו דרשות בדורות האחרונים וכמו שפירש"י בזבחים (סב.) וז"ל שלמה לא הבין לדרשו והם דרשוהו והוסיפו עליו לפי הצורך להם עכ"ל, והכ"נ יש לומר כאן.

ולענין הוכחת רבנו שאף אחרי תיקון הגוזוטרא לא מוזכר בשום מקור שעשו מחיצה לזה ועל כרחך דלא נתקן משום הסתכלות, השיב בשו"ת דברי יואל (שם אות ג) דאותם המרקדים שעמדו באמצע היו חסידים ואנשי מעשה כמבואר בגמ', ושאר האנשים העומדים בצד היו מתחת הגוזוטרא ולא יכלו להסתכל בנשים, ואף שכבר כתב רבנו שהוא דוחק לומר שכל החסידים היו במדרגת רב גידל שאמר על עצמו דאינו מיסתפי מיעה"ר, מ"מ כנגד זה הוכיח האדמו"ר מסאטמאר דסתם ת"ה אינו רגיל כלל בהסתכלות בנשים [עיין רמב"ם פכ"א הל' אסו"ב ה"ג ובמגיד משנה שם], ועוד דאין הכי נמי שאותם חסידים שיראו לנפשותם פן יכשלו עמדו מהצד עם שאר העם ולא מבואר בשום מקום שכל החסידים היו מרקדים אלא שהמרקדים היו חסידים.

אלא שרבנו סבר שגם שאר העם יכלו לעמוד באמצע ולא רק המרקדים "כי לא נזכר בשום מקום שלא הניחו להרואים לעמוד במקום המרקדים" ושוב חוזר הראיה דלא תיקנו משום הסתכלות. וראיה לזה הביא רבנו מדיוק לשונו של הרמב"ם בפיה"מ, וז"ל ומלשון הרמב"ם בפירושו משמע שמקום האנשים לא היה למטה תחת הגוזוטרא שכתב שהיו מתקנים מקום לאנשים ומקום לנשים ומקום הנשים למעלה ממקום האנשים ולא כתב כלשון הרע"ב שהיו מושיבין הנשים מלמעלה והאנשים מלמטה שהיה משמע תחת הגוזוטרא אלא משמע שלא היו האנשים

למטה מן הנשים אלא מקום האנשים היה למטה על הרצפה ומקום הנשים היה למעלה במקום גבוה.

וע"ז העיר האדמו"ר מסאטמאר (שם אות ד) דמה שלא הוזכר בגמ' אינו ראיה "דבגמ' לא באו להשמיענו אלא עיקר החידוש מה שהוסיפו על הבנין... אבל יתור הפרטים מה שנעשה בפנים בסידור עמידת האנשים א"צ לפרוט דבוראי עשו כל מצדקי לגדור גדר בפני הערוה, וגם דממילא נשמע דכיון שאמרו שעשו תיקון גדול בודאי היה התיקון בשלימות בכל האפשרי, דבר ולא חצי דבר עכ"ל. והוסיף עוד דלפ"ז גם י"ל שבאמת גם עשו מחיצה שם אף שלא הוזכר כי הכל בכלל מה שכתבו שעשו תיקון גדול, וראיה שגם לא הוזכרו מן המעקה אף שעל כרחק הוצרכו לזה שלא יפול הנופל משם, והב"נ י"ל שעשו מחיצה גדולה אף שלא הוזכר, ועיין עוד לקמן.

והראיה הנ"ל מלשון הרמב"ם דחה בשתי ידיים (שם אות ה), וז"ל וכל זה אינו אלא דבר תימה וכי בשביל שכתב הרמב"ם שמקום הנשים היה למעלה מן האנשים יש איזה משמעות שלא היה מקום לעמוד תחת הגזוטרסא הלא אם עמדו האנשים למטה תחת הגזוטרסא היו ג"כ מקום הנשים למעלה מן האנשים ואין בזה שום משמעות... וכל מי שיש לו מוח בקדקדו יוכל לראות כן בלשון הרמב"ם ז"ל עכ"ל.

ועוד הוסיף ראיה שעשו מחיצות להגזוטרסא מלשון הרמב"ם בפיה"מ (פ"ב מדות מ"ה) שכתב דבראשונה היתה העזרה "פרוצה ואין כותל מקיף לה", משמע דאח"ך עשו כותל מקיף להגזוטרסא כי גזוטרסא לבד אינה נקראת כותל, ובזה גם ביאר לשון הרמב"ם (שם) שהקיפו אותה "בשקופין אטומים" דהיינו שעשו מחיצה באופן שלנשים שלמעלה

היה שקופין ולאנשים שלמטה היה אטומים וכלשון הכתוב (מלכים א, ו) חלונות שקופים אטומים [דהיינו שעשו מחיצה של קנים סמוכים זל"ז בחללים קטנים ביניהם באופן שהנשים למעלה יכולות לראות למטה, והאנשים העומדים למטה אינם רואים מה שלמעלה].

וזה לאפוקי מדברי רבנו שרצה לפרש שקופים אטומים "שלא היה שם כותל אלא שעשו הגזוטרסא אטומה עד הקרקע ושקופים הוא מלשון השקפה ונעשו כמעלות לצד העזרה שיעמדו עליהן להביט משם". ועל פירוש זה השיג בשו"ת דברי יואל (שם אות ה) כמה השגות, חדא דהרי לא הותר להוסיף על הבנין אלא משום התועלת שבוה נמנעו מקלות ראש, ולתיקון זה די בבנין הגזוטרסא ואיך הותר להם לבנות בנין עד הקרקע מה שלא מועיל לתיקון כלל. ועוד קשה דבוה נתקטנה שיעור העזרה בהרבה ונתמעטה מקום לעמידת האנשים ואיך זה שהיו מצדין לישראל מאד שבלא"ה אמרינו שעמדו שם צפופין מחמת הדוחק. ועוד העיר שאולי הוא בכלל איסור נתיצה לאותו מקום. וגם מצד הלשון הקשה שעצם הלשון של שקופים אטומים אינו סובל פירוש, וסיים "דבגמ' אין שום רמז ורמזיה לזה, אדרבא נהפוך הוא שלא אמרו במשנה ובגמ' אלא גזוטרסא, וגזוטרסא אינו בנין כזה עד הקרקע אלא כמ"ש הרמב"ם בעירובין שגזוטרסא הוא דבר מקורה יוצא מן הכותל וכן פירשו כל המפרשים בסוכה ואיך אפשר להעמיס בדברי הרמב"ם דבר תמוה כזה שאין לו שום מקור ולהמציא עוד מזה להלכה שלא חשו להסתכלות על סמך דיוק קלוש כל כך מה שנראה בעיניו".

וכן הסכים לפירוש זה בשו"ת בני בנים (ח"א סימן א) שלשון שקופים אטומים הוא

עפ"י לשון הקרא והכוונה שעשו מחיצה שהנשים יכלו לראות אבל לא להראות כמו שפירשו בגמ' מנחות ענין החלונות בביהמ"ק, והביא שכן הוא בפירוש המאירי למס' מדות שכתב "וחיפה כצוצטרא והיא מחיצה כעין שבכה", וביאר כוונתו שדרך השבכה יכלו הנשים לראות.

ועל דברי רבנו כתב, וז"ל ובודאי דוחק גדול הוא לשו"ת אגרות משה להוציא הלשון ממשמעות הקרא והגמרא, ונראה שלא ראה את המאירי עכ"ל. ועע"ש שהעיר גם מפסקי הרי"ד (סוכה שם) דמבואר שעשו במקדש באופן שלא יוכלו לראות את הנשים דלא כרבנו. וכן בשו"ת באר משה (ח"ד סימן קמז), שו"ת ויברך דוד (ח"ב סימן א), וקובץ אור ישראל (תשרי תשס"א עמ' קמא, קנ) העירו מהפסקי הרי"ד. [ובשו"ת ויברך דוד (שם) וקובץ אור ישראל (שם) העירו גם מפ' הרא"ש לסנהדרין (בשיטה שבסוף ספר חמרא וחיי כ' ע"ב) דמבואר שהיתה מחיצה שלא יבואו לידי הסתכלות]. וע"ע ספר ילקוט יוסף (דיני קס"ת ובנין בהכ"ג, הוספות ומילואים עמ' שמ) מה שכתב בזה.

וכן הרב זאב שכטר, (הובא דבריו בקובץ אור ישראל שם עמ' קנ) דחה את פירוש רבנו, וז"ל אך נוראות נפלאותי על דבריו אלו, שאינם מתאימים כלל לא עם דברי הרמב"ם עצמו, ולא עם כל הסוגיא, ואינם מתקבלים על הדעת כלל עכ"ל.

ומה שדחק רבנו בלשון הרמב"ם שכוונתו להסתכלות המביא לידי קלות ראש, ג"כ לא מצא חן בעיני איש ריבו, וז"ל שו"ת דברי יואל (שם אות א), ובתשובה הנ"ל רוצה להעמיס בדברי הרמב"ם ז"ל בפיה"מ שאין כוונתו לחוש להסתכלות... וזה ודאי א"א להעמיס כלל בדברי הרמב"ם ז"ל שהרי אין

שם שום רמז ורמזיה בדברי הרמב"ם ז"ל משיחה וקלות ראש ונמצא שכל הטעם שחשו חזו"ל בזה חסר לגמרי מדברי הרמב"ם ז"ל כי לא הזכיר אלא טעם ההסתכלות בלבד שזה אינו אמת לפי דבריו שאף כשהיו הנשים למעלה יכלו האנשים להסתכל, וזה ברור לכל מעיין שמדברי הרמב"ם ז"ל בפיה"מ מוכרח שנעשה באופן שלא יכלו האנשים להסתכל בנשים, וכן מבואר בתיו"ט שם על המשנה... עכ"ל.

וכן בספר מענה לאגרות (סימן יח) לא נחא ליה במה שהעמיס רבנו בדברי הרמב"ם, וז"ל הרי אף אמורא צריך לפרש דבריו והוא רוצה להעמיס סודות ורמזים בדברי המבאר הגדול הרמב"ם ז"ל... וכל מי שמעט בינת אדם לו יראה שכוונת הרמב"ם ברורה... שלא הסתפקו א"ע בזה שלא יהיו מעורבין בלבד רק בחכמה עשו מקום הנשים למעלה ממקום האנשים שלא יוכלו להסתכל האנשים בנשים. וזה פשטות כוונת דברי הרמב"ם ז"ל והוא רוצה להעמיס פלפולים בכוונתו אשר לא ניתן להאמר כלל... דלדבריו טפי הו"ל לכתוב כדי שלא יבואו לידי קלות ראש כמו שפירש הרע"ב... עכ"ל.

וכן כתב בשו"ת חקי חיים (ח"ג סימן מג) שודאי טעם המחיצה הוא למנוע הסתכלות ולא התערבות, וז"ל ומה שכתוב בספר מגדול אחד שהקיל במחיצה המבדלת בין עזרת נשים לאנשים שדי בגובה מפתחים שמוגיע עד לכתף, זה ג"ל שהוא טעות מעיקרא מפני שנחית מטעם שלא יתערבו אנשים עם הנשים אבל זה אינו כי כל דבר המפריע כוונה הרצויה לפני המקום בתפילה שהוא עבודה שבלב יש להרחיק מדינא, ועיין בתוס' יומא (גד.) כרובים... עאכ"כ שהסתכלות בנשים ובבגדי צבעונים שלהם...

שצריך הרחקה יתירה מכל דבר שמבטל מחשבתו עכ"ל.

וכן הוא בשו"ת או נדברו (חי"ג סימן סז) שבמחיצה כזו שיש נקבים למעלה צריך להוסיף וילון שקוף "וזה מצד עיקר הדין של מחיצה דלא כאגרות משה".

ובשו"ת לב אברהם (סימן קלה) ג"כ האריך בענין מחיצה וכתב "שבצדק העיר עליו [על רבנו] בתשובת דברי יואל מכמה ראיות ברורות", וגם הוסיף להקשות מעצמו על דברי רבנו דאך אפשר לדרוש מעצמינו טעמא דקרא שהוא רק איסור קלות ראש ולא מטעם הסתכלות, הלא קי"ל דלא דרשינן טעמא דקרא ובפרט לדברי רבנו שהוא דין דאורייתא ממש.

וה"ל קשה האך התירו בכח סברא שעיקר האיסור אינו חשש הסתכלות אלא מחשש קלות ראש הלא קי"ל לא דרשינן טעמא דקרא ובפרט להמציא קולא ע"י שנדרוש למעם, ואם התורה הצריכה הבדלה בין אנשים לנשים איך נוכל להמציא טעם שהוא מחשש קלות ראש ולא מחשש הסתכלות וממילא להמציא חידושים להלכה שדי במחיצה המונעת קלות ראש אף שאינה מונעת הסתכלות, ואף אלמלא היה זה סברא טובה אין בכחנו לדרוש טעמא דקרא מכ"ש שאין זו סברא כלל דלמה באמת לא תחשוש התורה לאיסור הסתכלות והרהור ואין שום רמז ורמזיה על זה וזו בא בסוד הדבר לשער שע"י הסתכלות עצמה אינו בא לידי קלות ראש כמובן עכ"ל.

ומה שאמרו בנמ" שבאו לידי קלות ראש, פירש האדמו"ר מסאטמאר שאין הכוונה כמ"ש רבנו שהוא שיחה יתירה ונגיעה אלא כוונתם להסתכלות והרהור עבירה שהם

נקראים קלות ראש כי הם הגורמים, [וע"ע שו"ת בני בנים (שם) מה שכתב בזה]. וראיה לזה ממש"כ הרמב"ם (פ"ו הל' יו"ט הכ"א) שחייבים ב"ד להעמיד שוטרים ברגלים שיהיו מסבבין ומחפשים בנגות ובפרדסים כדי שלא יתקבצו אנשים ונשים, וא"כ כ"ש שהיו עושים כן בבית המקדש כדי למנוע קלות ראש דהיינו שיחה יתירה ונגיעה, דברים שבגלוי, ואך הותרו להוסיף על הבנין אם אפשר לתקן הדבר בהעמדת שוטרים כמו שעשו בכל רגל במקומות הנ"ל אלא על כרחך דמה שתיקנו גוזמא היה משום חשש הסתכלות מה שעפ"י רוב א"א להשגיח ולהבחין אם היה הבטה בכוונה אבל סוף כל סוף הרגישו שהיה בין העם הסתכלות והרהור עבירה והוצרכו לתקן את זה ע"י עשיית גוזמא.

והנה כל זה הוא לחלוק על דברי רבנו שכתב שמעם התיקון אינו משום הסתכלות, אבל אף לפי מש"כ רבנו שמעם התיקון הוא למנוע קלות ראש, מ"מ אין מסקנתו ברורה שלפ"ז די במחיצה שמגיע עד אחר הכתפיים כמ"ש בשו"ת דברי יואל (שם אות א), וה"ל זה תמוה אף לפי שיטתו שטעה בהכנת דברי הש"ס לומר שלא הקפידו על הסתכלות... מה יועיל לזה המחיצה שעד אחר הכתפיים אם הראשים והצורות מגולות הלא יכולים להרבות בדברים ושחוק וקלות ראש והמחיצה שבין הגופים אינה כלום כי הכל בתר רישא גירי שמשם בא הקלות ראש והשיחה של הכל ואיסור והלא הוא הכריח שם באותה תשובה מן הש"ס שהוא איסור דאורייתא והאך אפשר להתיר באיסור דאורייתא על סמך סברא בעלמא אף אילו היה הסברא טובה עכ"ל.

וכ"כ בספר מענה לאגרות (שם אות יד) דא"א להקל בזה על סמך של סברא ושיקול

הדעת בעלמא, וראיה לזה מסוגיין שבתחילה תיקנו שיהיו גשים יושבות בחוץ ואנשים בפנים כי סברו שזה יועיל שלא יבואו לידי קלות ראש ואח"ך ראו שמעו בזה והוצרכו לתקן את הגוזטרא, הרי ששייך בדבר זה למעות "ואם כן איך יכול הוא לסמוך על השערות... אולי טועה בהשערה שלו, וכי עשה נסיון על זה כמו שעשו בזמן המקדש".

וכן הקשה עורך קובץ המאור (אלול תשי"ד עמ' 17), וז"ל דבריו תמוהים מאוד כי הלא כתב בעצמו שעשו התיקון משום שבתחילה שעמדו כנגד השערים הפתוחים וראו אלו את אלו באו לידי קלות ראש, ולדבריו יש לחלק שרק כשרואים את האשה במלא קומתה אפילו ממרחק אז יש מקום לקלות ראש אבל כשעומדים בצדה ורואים פניה וראשה בלבד כמו בבתי כנסיות שלפי היתרו כבר אין לחוש לקלות ראש, וזה תמוה מאוד עכ"ל. וכן הסכים לזה בשו"ת ויברך דוד (ח"ב סימן א).

ורבנו הביא עוד ראיה לשיטתו שאין הטעם משום הסתכלות מדברי הרמב"ם בידו החזקה, וז"ל ואף אם נסתפק בכוונתו בפירושו [למשניות] לדינא אין לנו אלא מש"כ הרמב"ם בהלכותיו פ"ה מבית הבחירה ה"ט שהוא כדי שלא יהיו מעורבבין וכן בפ"ח מלולב ה"ב שכתב כדי שלא יתערבו אלו עם אלו והוא כמו שבארתי שבלא מחיצה גבוהה יחשבו כמעורבבין כיון שבאין מזה לקלות ראש אבל מצד הסתכלות עצמה אין לחוש עכ"ל.

וע"ז השיב בשו"ת דברי יואל (שם אות ו), וז"ל לא הוצרך להביא זה מדברי הרמב"ם בהלכותיו שגם בלשון המשנה במס' מדות כתב לשון זה שלא יהיו מעורבבין, ולדבריו שזה סותר דעת האומרים שלא יהיה הסתכלות נמצא שהרמב"ם בפירוש המשנה

והתיו"ט שהאריך לבאר כן נסתר מדברי המשנה עצמו וזה ודאי אינו. אמנם אין בזה סרך קושיא על הרמב"ם והתיו"ט שהרי בע"כ אין כוונתם על תערובת ממש שהרי מעולם לא היו בחדר אחד כמ"ש הגמרא שהיו האנשים מבפנים והנשים מבחוץ או בהיפך וכן כתב הוא בעצמו בתשובה הנ"ל, אלא שכתב הכוונה דנחשבין כמעורבבין כיון שבאין מזה לקלות ראש וע"ז בנה יסוד שמצד הסתכלות אין לחוש ואין זה שום יסוד דכיון שבבע"כ מוכרח להודות שקראו מעורבבין למה שמביא לידי קלות ראש אף שאינו תערובת ממש א"כ גם הסתכלות בכלל זה דכבר נתבאר בהסתכלות והרהורים בגשים היו קלות ראש והוא העיקר עינא וליבא... והרמב"ם בהלכותיו העתיק לשון המשנה שעשו התיקון שלא יהיו מעורבבין וגודע בכל הפוסקים דרכו של הרמב"ם ז"ל שמעתיק לשון התלמוד ואינו משנה מלשונם וכמו שפי' לשון המשנה כן מתפרש לשונו שבהלכותיו ובפרט שאין בזה שום דוחק וגמגום עכ"ל, ועע"ש מש"כ בזה.

וזה תמצית המחלוקת בין רבנו ובין האדמו"ר מסאטמאר בענין טעם התיקון של הגוזטרא אבל מה שכתב רבנו והוכיח שעצם הדין של מחיצה הוא מדאורייתא, בזה לא העיר עליו כלום ומשמע קצת שהסכים עמו, אמנם גם בזה יש חולקים עליו. אך לפני שאביא את דבריהם שפרה עלי לסיים ענין הנ"ל בציטוט דברי שו"ת באר משה (ח"ד סימן קמז) מש"כ בענין מחלוקת הנ"ל, וגם חוות דעת שאר הפוסקים במחלוקת זו.

וז"ל מצאתי שרבנו הקדוש האדמו"ר מסאטמאר האריך לחלוק על פסקו של הגאון הגדול מהר"ם פיינשטיין... יצא כנגדו בכל תוקף ועוז בדברים נכונים וישרים והשיב על דבריו תשובות נוצחות וברורות, ובאמת

פשוטות, ומפליא פלאות על הרב הגאון הצדיק מהר"ם פיינשטיין שיראתו קודמת לחכמתו הגדולה מה ראה על ככה לפרש פירוש דחוק מאד בלא שום הכרח ובלא שום ראיה מסברא בעלמא, וכי נימא חלילה וחלילה שאך ורק להקל ולהצדיק מעשה אנשים קלים ריקים ופוחזים להנאתן התכוין כי כל דבריו באותה תשובה מרישא ועד גמירא הם דברים דחוקים קושי' ההכנה וההסבר.

אבל מבין ריסי עיניו של הגאון הגדול מהרמ"פ נראה שלשם שמים התכוין ומה שככל כוחו רצה ליישב מעשה הפועלי און בענין זה לא נתכוין ח"ו להצדיקם אלא אדרבה ואדרבה ביראתו הקודמת לחכמתו רצה להציל חלק גדול מיושבי אמעריקא שלא יהיו נדחים ושלא יזרקו אבן אחר הנדחים בלא"ה וסבר שבתשובתו זו יצילם שלא יאמרו הלא כבר אנו נדחים ממחנה הישרים ויעברו ממילא על שאר איסורים ויכריזו על עצמן שהם רעפארמען ואין להם חלק באלקי ישראל, וכן נראה לי ברור להצדיקו שלשם שמים היתה כוונתו ורק אהבתו האמיתית לאחינו בני" בלא פלוג אלצו לכל מה שכתב כמו שיראה המעיין כי אחרת אין הדברים הדחויים והדחוקים הנכתבים שם ראויין אליו לפי גדולתו.

אבל אהה, בזה נתן יד להמקלקלים, ואהבתו לשם שמים בלא ספק, לפי גודל צדקתו ליישב גם הקלים כדי שלא יהיו נדחים, קלקל השורה כמאמרם ז"ל איזהו חכם הרואה את הנולד וגרם לו לכתוב מה שלא היה לו לכתוב וכתב ולא התבונן ב"הנולד" מדבריו והקלקול גדול הרבה יותר ממה שרצה לתקן ובין כה וכה לא תיקן מה שרצה לתקן [א"ה וכ"כ בשו"ת המאור וזכרון בספר (הקדמה עמ' יט), וז"ל אולם מאז שנולד ההיתר של מחיצה

קטנה נתרבו הפרצות בבנין בתי תפילה בפרץ אחר פרץ עכ"ל. ולעומת זה, עיין אגרות משה (סוף סימן כז) שכתב "אבל כתר"ה יודע שגם מה שבררתי הדין והשיעור להלכה היתה לשם שמים וב"ה שהיה מזה תועלת גדולה", ע"כ בהלכה זו אין לנו אלא דברי רבנו הגדול מסאטמר שהם ברורים להלכה ולמעשה... ואין ספק אצלי שגם הגאון הצ"ה המהרמ"פ בעומק לבו המהור כן ס"ל עכ"ל.

וע"ע שו"ת ויברך דוד (שם) שג"כ כתב "שכבר מחו ליה אמוחא כ"ק מרן רבנו בשו"ת דברי יואל" עיי"ש. וכן בשו"ת כוונת הלב (קונטרס ג עמ' סז) ד"כבר מחו ליה אמוחי כ"ק אדמו"ר הגה"ק מסאטמאר בתשובתו הרמה לברר טעותן של המתירים". וכן מצאתי בקובץ אוצרות ירושלים (חלק רסח עמ' תתרפ"ג) כתב הרב ישעיהו דירעקטאר שבתשובת האדמו"ר מסאטמאר האריך לסתור דברי האגרות משה בטוב טעם ודעת, ושלא עלה על דעת שום פוסק ראשון או אחרון מזמן מתן תורה להתיר "התועבה" הזאת.

וכן במכתב הגרא"מ בלאך ממלז (נדפס בספר מהרת יו"ט ח"ו והובא בקובץ המאור אלול תשי"ד עמ' 22) כתב ש"כל מה שכתב הגאון מסאטמאר באיסור המחיצות הנמוכות הם ברורים כשמש". וכן מצאתי בקובץ שורת הדין (כרך יב עמ' קלח), וז"ל והנה מרגלא בפומיה דמרן ראש ישיבת מרכז הרב הרה"ג יהודה צבי קוק זצ"ל דהוא תמה על הקולא הגדולה שהיקל הגר"מ פיינשטיין והוא סובר בזה להלכה למעשה כדברי הרבי מסאטמאר עכ"ל.

ולעומת כל זה, מצינו אחד מגדולי הפוסקים שעמד בצד רבנו והכריע כמותו, והוא בשו"ת שרידי אש (ח"ב סימן יד).

שצריך לעשות הגזוטרטא והוי גם זה ממילא בכלל הכל בכתב "ואם היה זה רק איסור דרבנן לא היה שייך למימור שהוא ממילא בכלל הכל בכתב".

ומה שכתב המהרש"א (סוכה שם) פירוש אחר בכוונת התירוצ' דמה שלא היו משום עבודת המקדש לא היה באיסור הכל בכתב והכ"נ צורך תיקון המחיצה הוא לאפרושי מערוה ולא משום עבודת המקדש ולפ"ז אפשר גם דכל דין המחיצה הוא רק איסור דרבנן, הקשה ע"ז רבנו שתי קושיות. חדא, שלפ"ז למה אסרו כיסוי הדם במוקדשין מטעם הכל בכתב הרי כיסוי הדם ג"כ לא הוי צורך העבודה, ועוד דלפ"ז למה הוצרכו לדרוש מקרא להתיר את המחיצה, הא לעצם איסור קלות ראש עם הנשים כבר ידעינן בלא קרא ולכל הפחות הוי מדרבנן שסגי לכאן, וא"כ גם בלא קרא היה לעשות התיקון כיון שאינו לצורך עבודה.

אמנם בשו"ת בני בנים (ח"א סימן ג) דייק מדברי רש"י בסוגיין, דז"ל (ד"ה קרא אשכחו) שצריך להבדיל אנשים מנשים ולעשות גדר בישראל שלא יבואו לידי קלקול עכ"ל, משמע שהוא רק מדבריהם לעשות גדר בישראל. וכן דייק מהמאירי (שם) שהוא לגדור פרצות, וכתב שם שהוא דלא כשו"ת אגרות משה שסובר שהוא מדאורייתא.

ומה שהקשה רבנו על המהרש"א מהא דפטרו כיסוי הדם במוקדשין, תירץ שם, וז"ל אבל לע"ד אין כאן השגה על המהרש"א כי סברא גדולה יש לחלק בין כיסוי דם לבין בנין מחיצה שכיון שצוה הקב"ה על שחיטת העופות וידעינן שצריך כיסוי דם ואעפ"כ מסר מדות הבית לדוד ואיסור הכל בכתב ולא הניח מקום לצבירת העפר לכיסוי הדם הנצרך מעבודת העופות הרי סבר וקבל וכצוה

וז"ל ובדבר שיעור גובה המחיצה נולדה מחלוקת באמריקה. הגאון ר' משה פיינשטיין גאון גדול ומובהק בהוראה פסק שדי אם המחיצה גבוהה י"ח טפחים למטה מהכתפיים... וכנגדו יצא האדמו"ר מסאטמאר ועמו כל רבני אונגארן ואסרו מחיצה כזו... ולי נראים יותר דברי הגאון רמ"פ וראיותיו בספר אג"מ הן מכריחות ובדברים שנכתבו נגדו לא ראיתי אף דבר אחד שיש בו כדי דחיית דבריו... אמנם רבני אונגארן מחמירים מאד ודורשים שהמחיצה תהיה גבוהה למעלה מראשי הנשים ועוד מרחיקים ללכת ודורשים שבאם אין בבהכ"נ מחיצה כזו אסור להתפלל שם ואסור לנשים לבוא ולהתפלל ומוטב שישארו בבתיהם, וודאי שכוונתם לטובה... אבל בזמנינו נשתנה המצב ונשתנו הטבעים והנשים אם תשארגנה בבית ולא תבואנה לביהכ"נ תשתכח מהם תורת היהדות לגמרי ובודאי שאסור להדיחין ולהרחיקן בגלל חומרא יתירה שאין לה יסוד מוצק בש"ס ופוסקים עכ"ל.

[ועיין מה שהעיר עליו רב זאב שכטר בקובץ] אור ישראל (שם עמ' קנ), וז"ל אך פלא שלא השיב אף על דבר אחד מדברי האדמו"ר מסאטמאר זצ"ל, וחמק ועבר לדבר בשעורים ולא השיב בחטים ולא נכנס כלל לדון לגופו של ענין ובאמת גם שעורים אין כאן, וכל דבריו בזה תמוהים עכ"ל].

והנה עצם דין המחיצה שהוא דאורייתא הוכיח רבנו מגמ' הג"ל שהקשה מקרא דהכל בכתב שאסור להוסיף על בנין בית המקדש שהוא דין דאורייתא כדמוכח מגמ' חולין [דמצד איסור הכל בכתב ידעינן דלא בעינן כיסוי הדם במוקדשין], ואם בכל זאת אמרינן דקרא אשכחו ודרשו להתיר המחיצה צריך לומר הכוונה שהוא כמפורש בקרא

במפורש לא להשגיח בכיסוי אבל להפריש מאיסור בשאר דברים שאינם הכרח תוצאות עבודת המקדש לא הוי כצוה שלא להוסיף על הבנין באותם העניינים וכן בניית גזוזטרא למנוע התערובת אינה כמפורש שלא לעשות כן שהרי לא מוכרח שלא יועיל מה שהנהיגו בתחילה נשים מבפנים ואנשים מבחוץ ורק מחמת הנסיבות הצטרכו לגזוזטרא עכ"ל.

וכן ק' השנית עיי"ש מה שתירץ, וסיים וז"ל וכיון שדעת המאירי כן, וכן נראה בדעת רש"י ואין קושיא על דברי מהרש"א, בודאי הכי נקטינן שאין בעשיית המחיצה אלא סייג וגדר ואין בה חיוב מדאורייתא עכ"ל.

וב"כ בשו"ת אור יצחק (ח"ב סימן רכ) דמוכח מהמאירי שהוא מדרבנן, ושכ"כ החיד"א בספרו מראית העין (סנהדרין ב) שהוא רק לפנים משורת הדין, ושכן מוכח מהגמ' סוכה שבפס' שדרשו וספדה הארץ משפחות משפחות אין זכר שעשו מחיצה, ועוד הניח בצע"ג דלדברי רבנו נצטרך לומר שגם כל ענין שמחת בית השואבה הוא מדאורייתא ושגם היא צריכה להיות בעזרה, "וכל זה מגין לנו".

וכן בשו"ת מקוה המים (ח"ד יו"ד סימן כו) האריך לדחות את דברי רבנו וס"ל שאין חיוב מחיצה אלא מדרבנן, ומ"מ תכליתו למנוע הסתכלות וצריכה לכסות כל הראש, דלא כרבנו, וז"ל והנה המחבר (רבנו) האריך הרחיב את הדברים והתאמץ להביא ראיות למחיצה מן התורה כאילו בלי ראיה כזו היינו מתירין תערובת נשים עם האנשים ללא

מחיצה, ואילו הצליח להביא ראיה ברורה ומשכנעת הקורא היו דבריו מועילים, אך באמת כל ראיותיו שם הם דרך פלפול, ושום ראיה ברורה לא הביא עכ"ל. וכן מצאתי בספר אהלי שם (ח"א עמ' שפב) שהעלה שהוא דין דרבנן דלא כרבנו עיי"ש, וע"ע ספר מענה לאגרות (שם) מה שהאריך בזה, וע"ע סימן הבא.

ועוד לענין חיוב מחיצה בבית כנסת, עיין שו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סימן ח, ח"ב סימן כ), שו"ת משנה הלכות (ח"ו סימן יב, ח"י סימן יח, חט"ו סימן צו), שו"ת מנחת יצחק (ח"ב סימן כ), שו"ת או נדברו (ח"ב סימן מה, ח"ג סימן ט), שו"ת שבט הלוי (ח"א סימן כט), שו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן קסב), שו"ת דברי ישראל (ח"א סימן סג), שו"ת שרגא המאיר (ח"א סימן ל), שו"ת עולת יצחק (ח"א סימן קמו), שו"ת נחלת פנחס (ח"א סימן ז), שו"ת דברי מנחם (ח"א סימן לה), שו"ת השבי"ט (ח"ג סימן ו), שו"ת אור יצחק (ח"א אה"ע סימן ד), ספר ילקוט יוסף (הל' קס"ת ובהכ"נ עמ' רכג), קובץ אור ישראל (טבת תשנ"ט עמ' קיט, מכתב מהחזו"א) [הובא גם בספר מעשה איש (ח"ה עמ' קכד) וספר לבושה של תורה (סימן עח עמ' תתע"ט)], ספר מפניני הרב (עמ' מו), שו"ת בני בנים (ח"א סימן ב) בשם זקנו רב הענקין והגר"ד סולוביצקי [עיין שו"ת גבורות אליהו ח"א סימן מד-מה], שו"ת במראה הבזק (ח"ו עמ' 54) ועוד.

סימן ז

בענין איסור הסתכלות בנשים

מעשיך ה' נחשב זה הנאה והקשה שפיר ותירץ דקרבן זוית הואי ולא הספיק לעצום עיניו כדפירש"י ונהנה לאונסו עכ"ל.

ובשו"ת אז נדברו (חי"ג סימן סה) יש שיטה אחרת בהבנת דברי הרמב"ם, והרכה להשיג על דברי רבנו, ולפי דבריו האיסור להביט ביופיה הוא גם בלא כוונה ליהנות ומדייק בן מדברי הרמב"ם.

וז"ל ומש"כ הגאון בעל אגרות משה... כפי הנראה לאחר בקשת המחילה שגם על הגאון עשה רושם שאנו עסוקין על ענייני פרישות וקדושה ולא על גופי תורה כנוזקין ושבת, שהמעין בסידור לשון הרמב"ם יראה שהם ב' דינים נפרדים לכן עשה נקודה באמצע. וכן מדסיים הרמב"ם לאחר האיסור של הסתכלות ביפיה "ומכין למתכוין לדבר זה מכת מרדות" משמע דמה שאסור להסתכל ביפיה הוא אפילו בלא כוונה ליהנות... ובפירוש המשניות להרמב"ם בסנהדרין כתב דמתכוין להסתכל כדי ליהנות עובר בלאו דלא תקרבו ממש, א"כ בלא מתכוין ליהנות יש איסור דרבנן דלא תקרבו ולפיכך רק מכת מרדות כמ"ש ה"ה עכ"ל [ע"ע"ש מש"כ להתאים מש"כ בפיה"מ למש"כ בחיבורו].

ועוד העיר, וז"ל ואם היה אמת שגם במסתכל ביפיה הוא דוקא במתכוין ליהנות לא היה צריך הרמב"ם לכתוב הדין של המסתכל ביפיה ולעשות כהלכה נפרדת דאפשר ללמוד זה ממסתכל באצבע עכ"ל.

ועל ראית רבנו דמדין הנשים העומדות על הכביסה מוכח דבמקומות המגולים אסור

כתב הרמב"ם (פכ"א הל' אסורי ביאה ה"ב) וז"ל ואסור לאדם לקרוץ בידיו וברגליו או לרמוז בעיניו לאחת מן העריות... או להביט ביפיה... ומכין למתכוין לדבר זה מכת מרדות. והמסתכל אפילו באצבע קמנה של אשה ונתכוין ליהנות כמו שנסתכל במקום התורף עכ"ל.

הנה מפורש ברמב"ם דהאיסור להסתכל באצבע קמנה הוא דוקא בנתכוין ליהנות אבל שאר מקומות שבגופה לא כתב בהדיא שהוא בנתכוין ליהנות אלא כתב סתם להביט ביפיה, ורק לענין מכת מרדות כתב שהוא דוקא למתכוין לזה. אמנם רבנו דייק דגם בשאר מקומות שבגופה שדרכן להיות מגולים ג"כ הוי אסור רק כשהוא מתכוין ליהנות, והוא מדכתב הרמב"ם לקמן (הלכה כ"א) שאסור להסתכל בנשים העומדות על הכביסה, שהוא משום שמגלות את שוקן, ומשמע שנתחדש התם שבמקומות שדרכן להיות מכוסים אסור גם באינו מתכוין ליהנות, דאם נימא דכן הדין גם במקומות המגולים לא יהיה שום רבותא בנשים העומדות על הכביסה.

וע"ז הקשה רבנו מסוגיא דע"ז (כ.) מעשה ברשב"ג שראה עובדת כוכבים אחת נאה ביותר ואמר מה רבו מעשיך ה', ופריך ולאסתכלי מי שרי, ולמה לא תירץ דרשב"ג לא נתכוין ליהנות, אע"כ דבכל אופן אסור גם כשאינו מתכוין ליהנות.

ותירץ רבנו, וז"ל וצריך לומר דכיון שהתפעל רשב"ג ביופיה עד שאמר עליה מה רבו

רק כשמתכוין ליהנות, כתב וז"ל זה אינו קשה כלל ידינים נפרדים הם לגמרי דבהלכה כ"א כתב זה ביחד עם המסתכל על בגדי צמר צבעונין דהוי משום הרחור ולפיכך אין חילוק בין ערוה לפנויה ובין ישראלית לנכרית ובין מקום היופי לשאר האברים אפילו כשאין מתכוין להנאה, ר"ל דשלא במקום יפיה יש הבדל בין מקומות הגלויים למקומות המכוסים, אבל במקום יפיה הוי כאש לנעורת וחמיר כמסתכל במקומות המכוסים עכ"ל.

ולפ"ז כתב דהסוגיא בע"ז אתיא כפשוטו דאסור גם בלא כוונה ליהנות, וכן הוא מפורש במאירי (שם) ובביאור הלכה (סימן רכה סעי' י). ומה שביאר רבנו הסוגיא שם לפי שיטתו, העיר וז"ל ולהאמור ג"כ היה תימה על האגרות משה לפי שיטתו... וצריך לומר דכיון שהתפעל רשב"ג... עכ"ד [הובא לעיל] ואינו מובן שהרי לא ידע מתחילה שנאה היא ביותר ואפ"ה מקשינן "ולאסתכלי מי שרי", והרי ברור שרשב"ג לא הסתכל לשם הנאה עכ"ל.

וסיים שם, "הארכתני קצת להוכיח שפשטות דברי הרמב"ם הם דלא כהבנת שר התורה והיראה באגרות משה".

והנה אף שכתב רבנו שאסור להסתכל רק אם מכין ליהנות, מ"מ הוסיף שיש חיוב על כל אדם כשהולך בשוק להביט כפי האפשר למטה, וכן כשבאה אשה לשאול לרב שאלה מחוייב הרב להשתדל שלא להביט בפניה כדי שלא יבוא ליהנות מהראיה, וכן בכל מקום שפוגע בנשים.

ובספר לכושה של תורה (סימן ע עמ' תש"כ) תמה על רבנו מהיכן למד לחייב כל הציבור להחמיר בכך ומבואר בכל הפוסקים דאין לחשוש בראיה אם לא מצד מדת

חסידות, והעלה שאף רבנו לא כתב כן אלא מחמת חולשת הדור שיבואו ליהנות מיופי האשה והכל לפי הענין. וכן מוכח עוד מדאסר לרב להביט בפני האשה עם שאלה, והרי התם בלא"ה יש להתיר משום סברא דבעבדיתה טריד, ועל כרחק דרבנו חשש דמחמת פריצות הדור רבו הנסיונות בענין זה ויש להחמיר גם בראיה.

[אגב, אעתיק מספר תורת ההסתכלות (עמ' כח) מה שנוגע לעניינינו, "עוד אחד אני רואה נחוץ לעורר דבספר תולדות ומכתבי ח"ח מביא שם בשם סופר אחד המייחס עצמו לתלמיד הח"ח דכתב שם בין השאר, וז"ל היה מעורב (החפץ חיים) בין הבריות ולא היה משפיל עיניו ומביט ארצה בדבריו עם אשה, התלמידים הצעירים דקדקו בזה יותר מרבם הזקן ע"כ, ובמחכ"ת מבנו הגאון ר' אריה לייב זצ"ל שעשה משגה מה שמביאו כמו בעוד איזה דברים שמן הראוי היה שלא להביאו אבל האמת הוא דמי שתיקן את עיניו לא צריך להשפיל העינים לארץ כדי שלא יסתכל, אפשר לא להסתכל מבלי שישפיל העינים לארץ".

ובקובץ עם התורה (תשנ"ג מהדו' ג חוברת ח עמ' צד) הוסיף המחבר רב"י זילבר עוד משפט, וז"ל וזה נחוץ לדעת כי יתכן לדבר עם אשה ונראה לאחרים כאילו מסתכל עליה ולפי האמת אינו רואה כלום עכ"ל].

ובסוף התשובה, ביאר רבנו למה באמת לא תיקנו מחיצה בבית הכנסת משום הסתכלות "כי בשביל איסור ההסתכלות הוא כמו בכל מקום שהוא דין על האנשים שלא יסתכלו בהן ברחובות ואם יש מי שיעבור ויסתכל בכוונה לראות וליהנות אין אנו אחראים להם", ורק משום קלות ראש היה צורך לתקן דזה ניכר לאחרים.

השואל, רב צבי הירש פריעדמאן, לא הסכים עם מה שכתב רבנו שבביהכ"נ אין אנו אחראין למנוע הסתכלות האנשים על הנשים, ובספרו צבי חמוד (קונטרס לג עמ' יג) בכתבו הערותיו על תשובת רבנו הביע גם אכזבתו על דברים הנ"ל, וז"ל אבל ראש דבריו שיצא להשוות הבתי כנסיות לעוברי דרכים וליושבי קרנות נכתבו שלא באחריות, כי מי אלה המה הבאים בחצרות בית ה' הלא הן

הנה ברתא דמלכא קרישא עילאה אשר כבודם ככבוד בת מלך פנימה ועליהם כתב הירושלמי לחוס על כבודם "כבוד בנות ישראל שלא יהו מביטין בנשים"... ומי נתן רשות לבעל התשובה לזלזל בכבודן של הנשים השאננות... עכ"ל. הרי לפי דבריו האחריות מוטלת עלינו, לא משום הצלת האנשים מן העבירה, אלא משום כבודן של בנות ישראל הבאות לבית הכנסת.

סימן מא

חייב מחיצה בחתונות ושאר מקומות

אף שרבנו בסוף סימן לט צידד לומר דבכל מקום קיבוץ הוי חייב המחיצה מדאורייתא, מ"מ בסימן זה חילק בין קיבוץ של מצוה כגון תפילה בבית הכנסת או הספד ובין מקום קיבוץ לדברי רשות, דרק קיבוץ לצורך מצוה מחוייב במחיצה אבל לא קיבוץ לדברי רשות, וכתב רבנו שאף חתונות הן בכלל דברי רשות.

שלש ראיות הביא רבנו לדבריו וכולם מאכילת קרבן פסח. וז"ל ויותר נוטה שליכא לאיסור זה דהא אשכחן באכילת הפסח שהיו אוכלין האנשים והנשים בבית אחד והיו שם כמה משפחות שאין לך כל פסח ופסח שלא נמנו עליו יותר מעשרה כדאיתא בפסחים (סד:): ובמד"ר איכה איתא תני ר"ח אפילו מ' ואפילו נ'... דלר"ש אין הפסח נאכל בשתי חבורות ואם יעשו מחיצה ביניהם הרי יחשבו כשתי חבורות כדאיתא בפסחים (פו:), ומדר"ש נשמע שגם לר' יהודה אף שנאכל בשתי חבורות לא חייבו שהנשים יאכלו בחבורה אחרת עכ"ל.

ראיה שנית הביא מדתנן בפסחים (צא:). דאין עושין חבורת נשים ועבדים וקטנים, משמע שנשים עם אנשים ישראלים מותר. וראיה שלישית מהא דהכלה הופכת פניה (שם פו.) ופירש"י מפני שהיא בושה לאכול לעיני האנשים ע"י שמסתכלים בה, ושייך זה בפני אנשים אחרים ולא אביה ואחיה, וא"כ מפורש שלא היה מחיצה ביניהם. וע"ע אנ"מ או"ח ח"ה סימן יב.

והנה בשו"ת לב אברהם (סימן קלה) השיג על רבנו גם בזה [עיין סימן למ] ותמה עליו בין בכללות דבריו ובין בפרטי ראיותיו. לענין כללות דבריו, כתב וז"ל ודברים אלו תמוהים לי מאד דאחר שכתב דמסתבר שבכל מקום קיבוץ אסור מה"ת איך חזר בעצמו להתיר בקיבוץ לדברי הרשות כמו בחתונות. ראשית, אינו מוכן למה קיבוץ לצורך הספד חשוב צורך מצוה יותר מסעודת חתונה. שנית, אחר שהחליט שיש איסור דאורייתא בלא מחיצה איך בשביל קו' מפסח ידחה הראיות הברורות שכתב מקודם שבכל מקום קיבוץ אסור

מה"ת. שלישית, כלל גדול הוא שא"א להוציא דין חדש ממאי דאיתמר בגמ' דרך אגב ואינו מקומו של אותו הענין דכיון דלאו דוכתא דהאי דינא לא דקו בה שפיר (יד מלאכי כללי שני התלמודים אות יג בשם הרשב"א והרמב"ן ועוד)... וכן כאן בעניינינו פלוגתת ר"י ור"ש הוה לענין אכילת פסח בבית אחד יאכל אבל אינם מדברים בענין איסור תערובת, וא"א להוציא משם שום דין לענין זה עכ"ל. [ע"ע אג"מ או"ח ח"ה סימן יב, יו"ד ח"ד סימן כד].

[מה שהקשה על רבנו שחשב חתונות בכלל דברי רשות, כעין זה העיר הרב אלי קלרק בקובץ Journal of Halacha and Contemporary Society (Vol. XXXV, Spring 1998, p. 56) דלא מובן למה חתונות הן בכלל דברי רשות ואילו שמחת בית השואבה כתב רבנו בסוף סימן לט שהוא "מקום שצריכין להתקבץ" שלכאורה אין מקור לזה: [תרגום חפשי] למרות שרב פיינשטיין אומר בפירושו שאנשים היו צריכים להתאסף בשמחת בית השואבה, לא מצאתי לזה מקור. ובאמת קשה להבין למה הוא מחשיב שמחת בית השואבה כאסיפת חיוב בזמן שהוא רואה חתונות מחוץ לקטגוריה הזאת].⁴

ולענין עצם ראיותיו של רבנו, כתב דמוכח מאותו מדרש שהביא רבנו דהיו להם משפחות גדולות מאד כי השיאו בניהם בן י"ב שנה לאשה הראויה לילד עיי"ש, וא"כ "הרי

מובן האפשרות להמנות אפילו ק' על פסח אחד ויהיה כולם בני משפחה דגייסי אהרדי ואין אצלם איסור תערובת".

וראיה שנית מהא דאין עושין חבורות נשים עם עבדים, דחה דעל כרחק התם לא מיירי לענין אכילה ביחד דהרי אתיא שם כרבי יהודה וכמ"ש רבנו עצמו, ולרבי יהודה אפשר לעשות מחיצה כיון דס"ל דפסח נאכל בשני חבורות, וא"כ צ"ל דהא דאין עושין חבורה נשים עם עבדים אינו מטעם האכילה ביחד אלא עצם העסק להיות נמנה ביחד הוא גנאי, וא"כ אין לדייק דעם אנשים כשרים מותר ביחד בלא מחיצה כמ"ש רבנו אלא דמותר להמנות בחבורה אחת אבל איך שיאכלו אין עניינו לכאן, ואפשר דלר"ש דוקא במשפחה אחת מותר או שיכלו לסדר הישיבות באופן שיפסיקו הקרובים בין הנשים להאנשים הזרים עע"ש.

ומהא דהכלה הופכת פניה, כתב וז"ל אין ראייה דשפיר י"ל שהיא בושה בפני קרובים כאלה שלענין איסור תערובת נחשבים גייסי עכ"ל.

גם בשו"ת אז נדברו (חי"ב סימן מז) ושו"ת משנה הלכות (חי"ד סימן פ) החמירו לחייב מחיצה בחתונות עפ"י דברי האחרונים באה"ע סימן סב, עין ב"ח וב"ש שם. וכן מצאתי בשו"ת ברכת ראובן שלמה (ח"ז סימן סא) דמפורש בראשונים (ספר חסידים)

4. "Although R. Feinstein states explicitly that people were required to gather at the Simchat Bet ha-Sho'eva, I have not found a source to that effect. Indeed it is difficult to understand why he would consider the Simchat Bet ha-Sho'eva to be a required gathering, while viewing weddings as falling outside such a category".

ואחרונים (ב"ח, ב"ש, ועוד) נגד היתר זה של רבנו.

ובשו"ת אז נדברו (שם) ניצל בעד רבנו, וז"ל ומה שמע"כ העיר אודות האגרות משה אין זה כ"כ פלא על הגאון באג"מ שמאחר שמצד אחד הוא מחמיר מאד ומוכיח דמחיצה במקדש גם בבהכ"נ הוא דאורייתא, ע"ז כותב ומסתפק שבחתונה אין איסור זה, אבל ח"ו לומר שנתעלם ממנו כל דברי הפוסקים הנ"ל... עכ"ל. [צ"ע אם כוונתו לומר בדעת רבנו שרק אין בזה אותו איסור דאורייתא שיש בבהכ"נ.]

ועיין עוד בשו"ת ויברך דוד (ח"ב סימן א) שג"כ הביא סברת רבנו בענין זה, אבל כתב לחלוק כי שחוק וקלות ראש הרי אסורים גם שלא בבית הכנסת ואין טעם לחלק בין המקומות [וציין לשו"ת לב אברהם הנ"ל], וכ"כ בשו"ת משנה הלכות (שם). וכן מצאתי בשו"ת ברכת ראובן שלמה (שם), וז"ל כל היסוד שבנה אגרות משה דילפינן בסוכה (נב). דאסור להתקבץ אנשים וגו' יחדיו רק במקום שמתקבצין לאיזה חיוב להתקבץ ולא כשמתקבצין לדבר רשות, יסוד זה אין לו שום בסיס בגמרא ולא בסברא דמאי נ"מ אם מתקבצין לדבר חיוב או לדבר רשות, האם היצה"ר אינו שולט כשמתקבצין יחדיו לדבר הרשות, אדרבה כשמתקבצין לדבר רשות פנוי הלב מפי להסתת היצר הרע עכ"ל.

וכן האריך בספר מענה לאגרות (סימן כ) לדחות חילוק רבנו, וז"ל לשיטתו דכל ענין המחיצה לא ילפינן אלא מההיא דעשו שם תיקון גדול ושם גופיה לא ידעינן אלא משום דילפינן בק"ו כדאמרינן התם עכשיו שעוסקין בשמחה ויצה"ר שולט עאכ"כ, וא"כ לפ"ז מסתברא הרבה מפי להתחייב לעשות מחיצה בחתונות שהיא זמן שמחה מבשעת

התפילה בבית הכנסת דלאו זמן שמחה היא... ומה לי אם מתקבצין אנשים וגו' מחמת שחיוב הוא להתקבץ או לא, הלא הקלות ראש הוא הגורם להתחייב במחיצה, ואדרבא, מסתברא מפי לחייב לעשות מחיצה בזמן שעוסקין בשמחה אפילו אין מתקבצין מחמת שחיוב הוא להתקבץ משום דשכיחא יותר אז קלות ראש וכדאמרינן עכשיו שעוסקין בשמחה עאכ"כ.

גם גוף הסברא שלו שחידש דדוקא אז איכא איסור דאורייתא כשמתקבצין מחמת שחיובא הוא להתקבץ היא סברא שבדה אותה מלבו ואין לה שום טעם וריח, והבאתי לעיל דברי הגר"א בסימן תקכ"ט שמבואר מדבריו שם להיפוך, וגם פשטות הגמ' בסוכה ודברי כל הפוסקים מורים להיפוך עכ"ל.

ובדומה לזה תמה בספר תקנת השבים (עמ' תח), וז"ל נראה דהסברא היא ממש להיפוך מדברי האגרות משה שבחתונה שיש שמחה יתרה לכאורה יש יותר מקום לחשוש לקלות ראש משא"כ בהספד שהוא מקום צער ועגמו"ג ולא שכיח שם קלות ראש בבה"ג יש פחות סברא להצריך הפרדה וצריך עיון עכ"ל. ועוד הקשה דלא מובן מדוע קיבוץ להספד נקרא חיוב יותר מקיבוץ לחתונה [והיא קושית השו"ת לב אברהם הנ"ל].

גם מה שכתב רבנו באג"מ או"ח ח"ה סימן יב שאין צורך במחיצה בחתונה כיון שאינו פתוח לרבים, הקשה בספר ומקרב בימין (סימן ח) דגם בחתונות יש הרבה אנשים וגו' ועלולים לבוא לידי קלות ראש "ומאי נפקא מינה אם פתוח לרבים אם לאו וצריך עיון".

ועיין אתר www.ravaviner.com פסקים #201 - (March 19, 2013) שכתב, וז"ל - [תרגום חפשי] עם כל הגדלות של הרב

פיינשטיין ההלכה לא תמיד חייבת ללכת לפי הפסק שלו ובזמננו יהודים יראי ה' בארץ ישראל עושים מחיצה הגונה (בחתונות).⁵

וכן מצאתי בספר שערי יצחק (שיעורי רב יצחק רצאבי, טבת-אדר תש"ע עמ' צד) שהפסים לדברי השו"ת לב אברהם בכל דחיותיו, וסיים וז"ל דיברנו על האגרות משה, צריכים לדעת שהוא התיר לא רק דברים כאלה, הוא התיר הרבה דברים יותר חמורים שלפי דעת גדולים אחרים זה ממש תועבה, אינני רוצה להכניס לפרטי פרטים, ומצד שני הוא היה אדם גדול וקדוש וכשראה שמתקפים אותו גדולי ישראל על שהתיר דברים חמורים הוא אמר שמעולם לא קרא בספרים חיצוניים... אבל צריכים לדעת, שלמרות זאת, אחרי נשיקת עפר רגליו ישנם כמה דברים שאין לסמוך על מה שהוא כתב עכ"ל.

וכן מצאתי בספר אום אני חומה (ח"ב סימן כד) לרב מרדכי גרוס שסירב להאמין שיצא היתר מאת רבנו בענין זה, וז"ל ואשר תולים עצמם בגאון ישראל וקדשו בעל האגרות ודברות משה זצ"ל אין אנו מאמינים שהתיר כזאת, ואף בכה"ג דהתיר בוראי היה משום סיבה מיוחדת שאין ללמוד הימנה במקום אחר עכ"ל. וכנראה שנעלם ממנו תשובת רבנו.

אמנם כדברי רבנו נהגו גם עוד מגדולי דורו, עיין שו"ת בני בנים (ח"א סימן לה) שבנישואי בניו של רב הענקין הושיבו אנשים ונשים בשלחות נפרדים אבל בלי מחיצה, וכן

עשו שאר גדולי דורו. וכן בשו"ת שיה נחום (סימן קיב) העיד, וז"ל וכן זכיתי אני לראות את הגאון רב משה פיינשטיין זצ"ל בחתונות ובשמחות משפחתיות וכן שאר גדולים ולא היתה שם מחיצה שכך נהגו עכ"ל.

יותר מזה העיד רב אלי קלרק בקובץ הנ"ל (שם עמ' 57) בשם הרב ראובן פיינשטיין והרב משה מנדלר שבכמה מחתוני בניו של רבנו ישבו גברים ונשים ביחד באותו שלחן. [אך יש להעיר מעיתון הצופה (כ' סיון תש"ס) הובא בספר את צנועים חכמה (ח"ב עמ' תקי"ט) שהבהיר רב ראובן פיינשטיין שדברי אביו בתשובה מיירי רק לענין מחיצה וא"א ללמוד ממנה גם לענין ישיבה מעורבת, ובמקרה שיש ישיבה מעורבת וגם חלק יושבים נפרדים "בוודאי ישב אבי מורי ורבי זצ"ל עם הנפרדים", וע"ע ספר מסורת משה עמ' תח.].

ובקובץ הבא (Vol. XXXVI, Fall 1998, p. 125) העיד אחר בשם רב מנדל זקס, חתן החפץ חיים, שבחתונתו ג"כ ישבו גברים ונשים יחד אף באותו שלחן, אבל בכל שלחן התיישבו בני משפחה אחת. ועע"ש ממנהג פרנקפורט.

ובקובץ שאחר זה (Vol. XXXVII, Spring 1999, p. 92) הראשונה שהרב אלי מונק הודמן לחתונה בארצות הברית התפלל בראותו מחיצה כי לא נהגו כן בצרפת ואשכנז.

ובשו"ת דברי חכמים (גינזבורג עמ' רנח) כתב בענין זה, וז"ל שמעתי מהפוסקים

5. "With all the greatness of Harav Feinstein the Halacha does not always have to follow his rulings, and in our times, G-d fearing Jews in Eretz Yisrael have a proper Mechitzah [at weddings]".

שמדינא אין צריכין מחיצה [להפריד בין נשים לאנשים בסעודת נישואין וכדומה], רק שנוהגין אצלינו להחמיר בזה. ובשם א' מגדולי דורינו שמעתי שלמעשה לא רק שאין צריכין מדין, אבל יותר מזה, שצריך לקיים מסורה שהיה לנו שלא היו מחיצות כלל אצלינו

בשמחת נישואין וכדומה (אבל למעשה ידוע שכבר מקובל אפילו אצל המתנגדים להחמיר בזה) עכ"ל.

וע"ע קובץ תחומין (חלק ב עמ' 160), ספר רשומי אהרן (ח"א עמ' ב אות יח), ושו"ת עשה לך רב (ח"ג סימן מ).

סימן מב

אמירת ק"ש כנגד שיער ערוה בזה"ז

הנה לעיל בסימן למ פסק רבנו דסני במחיצה בגובה עד הכתפיים כיון שכל טעם המחיצה הוא למנוע קלות ראש, ומחיצה עד הכתפיים מהני לזה. ומה שנמצאות שם נשים נשואות פרועי ראש והרי אסור לומר דברים שבקדושה כנגדם, כתב רבנו ש"כבר הורה זקן" בעל הערוך השלחן (או"ח סימן עה) דבזה"ז שיש הרבה שאין מכסות שערותיהן מותר להתפלל כנגדן כי אין השערות גורם להרהור כיון שרגילים בהם דומיא דבתולות.

ובסימן זה הוסיף רבנו להביא ראיה לדברי העה"ש, דהרי יסוד דבריו של העה"ש הוא דעיקר גדר ערוה דאמרינן גביה שאסור לומר דברים שבקדושה כנגדה אינו מצד האיסור שבו כלומר שהאיסור לגלותו מחשיבו למקום מכוסה והוי ערוה, אלא הוא תלוי במה שהדרך בעצם לכסותו. והראיה לזה ממאי דהביא רב ששת הוכחה לשער באשה ערוה מפס' בשיר השירים דשערך כערך העזים ופירש"י מדרשכ לה קרא ש"מ תאווה היא, ולא הביא הפס' דופרע את ראש האשה דמיניה ילפינן האיסור לגלות השער, אע"כ דהאיסור אינו מחשיבו לערוה אלא הא דגורם

לתאווה והרהור הוא דמחשיבו לערוה, וא"כ חיונן משער הפנויות דכיון דרגילים בהן אינו גורם להרהור ואינו נחשב ערוה, וא"כ ה"ה לשער נשים נשואות בזמן הזה שרגילים גם בהם. וסיים רבנו שיש לסמוך ע"ז כיון שהוא שעת הדחק.

אמנם בשו"ת מחזה אליהו (סימן ט אות ג) הקשה על ראיית רבנו, דדין שער באשה ערוה אינו דין מיוחד לנשואות שאסור לגלות שערותיהן אלא הוא דין לכל שער שדרך הנשים באותו מקום לכסות, וכגון בתולות במקום שנוהגות לכסות כתבו הפוסקים ששערותיהן בכלל הדין דשער באשה ערוה, וכן שערות נשואה היוצאות חוץ לצמתן במקום שנהגו לכסותם. וא"כ לעולם יש לומר דחייב הכיסוי מחשיב המקום לערוה אבל גם מה שדרך לכסותו גורם להרהור ומחשיב המקום לערוה ועל כרחך הוצרכו להביא הראיה מפס' דשיר השירים לכלול גם היכא דלא הוי חייב אבל הדרך לכסותו כמו במקרים הנ"ל. ועיין עוד שם מה שכתב עוד בזה.

וכן בספר הליכות עולם להגרע"י (ח"א עמ' קכב) כתב שיש לדחות הראיה של רבנו, ולא פירש, אבל ציין לשו"ת מחז"א הנ"ל.

ובספר מענה לאגרות (סימן כא) ג"כ דחה הראיה דמשום פס' דופרע את ראש האשה אין להביא ראיה דשער באשה ערוה דיש לומר שהוא גזה"כ בעלמא ולא מטעם ערוה, ואף דכבר ידעינן דטפח באשה במקום שדרכה לכסות הוי ערוה, מ"מ הו"א דזהו דוקא במקום שדרכה לכסות מטעם צניעות ולא משום גזה"כ. ועל כן הוצרכו לפס' דשערך כעדר העוים דילפינן מיניה ששער

באשה ערוה ובא זה וגילה על פס' דופרע את ראש האשה שהוא מטעם ערוה.

ובקובץ המאור (אלול תשי"ד עמ' 18) תמה על רבנו שסמך על העה"ש בענין זה, שלדבריו הרעישו כל האחרונים על היתרו. וכן הוא במכתב של הגרא"מ בלאך ממלז (גרפס בספר טהרת יו"ט ח"ו, והובא בקובץ המאור שם עמ' 22) שעל קולא זו של העה"ש "צווחו ע"ז כל גדולי ישראל בליטא ולא הסכימו לדבריו". אמנם בשו"ת שרידי אש (ח"ב סימן יד) סמך על פסק רבנו ועל דברי העה"ש, וכתב "ודבריו ברורים לכל מי שדעתו ישרה ומודה על האמת".

סימן מג

בענין מחיצה בבית הנסות שנעשה חלקה מזוכית

מבואר בסימן זה שאף שרבנו סמך על דעת העה"ש בשעת הדחק, הוא דוקא לענין שערות מגולות אבל טפח מגולה בבשרה במקומות שדרכן לכסות אין להתיר אמירת ק"ש כנגדה אף אם נהגו כל הנשים לילך כן, וז"ל אבל אם נראה בשרן במקום שצריך להיות מכוסה אף שהולכות מגולות מצד פריצות יש לאסור מלקרות ק"ש ואמירת ד"ת כנגדן עכ"ל.

ובספר עם מרדכי (ברכות סימן מז אות ה) העיר ע"ז דלפי מש"כ רבנו בעצמו בחלק אה"ע סימן סט דבכה"ג שכל הנשים יוצאות בפריצות אין עליהם איסור של דת יהודית, א"כ לכאורה לא מסתבר להחמיר לענין ק"ש כנגדה.

וז"ל רבנו (שם) אך יש איסור אחר בנשים מדין דת יהודית שלא להתנהג בפריצות בכתובות (עב.), אבל מצד זה הוא רק כשהיא עצמה עושה כך אבל כשדרך כל הנשים בעירה כן אין שייך להחשיב זה לפריצות ואין חילוק מה שנעשה דרך הנשים שבעיר היה משום פריצות דעכ"פ כיון שכן הוא דרך לבישתן והילוכן אין להחשיב זה למעשה פריצות ולאסור עליהן אלא מדרך חסידות לצניעות יתירא ותע"ב עכ"ל.

ומשמע דזה נאמר גם לטפח מגולה במקומות שברך כלל נהגו הנשים לכסותן, ואעפ"כ ס"ל לרבנו שבמקום שהולכות הנשים כן אינה עוברת על דת יהודית אף שנעשה כן משום פריצות, ולפ"ז הקשה בספר הנ"ל, וז"ל

ודבריו (של רבנו) צ"ב דבאה"ע נראה שמקיל לענין האשה המגלה טפח שאינה עוברת על דת יהודית כשכל הנשים נוהגות כן וכאן

מחמיר לענין ק"ש כנגדה, ומסברא נראה דאם יש לחלק ביניהם יש לחלק להיפך דאף אם אסור לאשה מותר לקרות ק"ש כנגדה עכ"ל.

סימן מה

בענין סומא שהרגילו כלב להוליכו אם יכול ליכנס לבית הכנסת לתפילה

עיקר ראיית רבנו להתיר הכנסת כלב לבית הכנסת הוא מירושלמי מגילה (פ' בני העיר ה"ג), ר' אמי מפקיד לספריא (מלמד תינוקות) אם אתא ברנש גביכון מלכלך באורייתא (אדם שהוא קצת בן תורה) תיהווין מקבלין ליה ולחמריה ולמנני עכ"ל. "חזוין דהכנסת חמור לביהכ"נ אינו קלות ראש ובזיון יותר מאכילה ושתיה ושינה דאם היה יותר מזה לא היה נותר לת"ח דאטו ת"ח אינו מוזהר על מורא דמקדש", וא"כ כיון שהוא רק כאכילה ושתיה הרי לזה מהני תנאי בבתי כנסיות שבחו"ל אף לכל אדם, לכל הפחות בשעת הדחק, כמבואר במ"ב. והכא נמי "אין לנו שעה"ד גדול מזה שאם לא נתירנו יתבטל כל ימיו בתפילה בציבור וקה"ת...", ובדאי שלא גרע כלב מחמור.

עוד "ראיה קצת" הוסיף רבנו מגמ' ברכות (סב). דאב"י מרביא ליה אמיה אימרא למיעל בהדיה לבית הכסא, ופירש"י מגדלת לו שה ומלמדתו שהולך עמו תמיד, וכיון שאב"י היה כמעט כל היום בבית המדרש לא שייך לומר שהיה עמו תמיד אא"כ נכנס עמו גם לבית המדרש. ועוד דלא היה מתרגל לבוא עמו לבית הכסא אם לא היה עמו תמיד גם בבית המדרש, וא"כ "גם מגמ' דידן יש ראיה קצת, אך אין זה ראיה ברורה".

עוד הסתפק רבנו דאפשר גם בבתי כנסיות שבא"י דלא מהני תנאי יהיה מותר מטעם אחר, דכל שהכניסה לבית הכנסת היא לצורך תפילה אין בו משום בזיון וקלות ראש כלל, ולא דמי לירושלמי שהתירו רק לת"ח כיון ששם הוא לצורך התאכסנות ולא לצורך תפילה.

והנה הרבה פוסקים ומחברים הגיבו על הוראה זו, והראש והראשון שיצא לחלוק על זה בחריפות הוא בעל שו"ת חלקת יעקב, ואביא כאן את עיקר השגותיו ביחד עם הערות שאר הפוסקים שהלכו בעקבותיו.

תחילת דבריו (או"ח סימן לד) כתב ש"הוראה זו תמוה לרבים", ושרבנו בנה מגדול על יסוד רעוע. הראיה מהירושלמי דחה דמיירי התם דוקא בבית המדרש או בית הכנסת שלומדים שם כדאיתא התם ר' אימי מפקיד לספריא (עין שו"ע או"ח סימן קנא במג"א ומח"ש), וממילא אין ראיה לבתי כנסיות שלנו שנוהגין בהם קדושת בהכ"נ שלא לאכול ולשתות וכיו"ב אף לת"ח. וכן השיג בשו"ת שער שמעון אחד (ח"ב סימן מא) דכוונת הירושלמי לבית המיוחד ללמוד כפירוש הקרבן עדה, והוא קיל טפי מבית הכנסת. וכן העירו מאפשרות זאת בשו"ת מים חיים (רח"ד הלוי, ח"ג סימן מז) ורב שמואל

רבינוביץ בקובץ תחומין (כרך כט עמ' 487).
[וכן מנהג החסידים שהזכיר רבנו שנוהגים
להקל באכילה ושתיה אף לדבר רשות, כתב
בשו"ת חלקת יעקב שהוא בורכא דנוהגים כן
החסידים דוקא בבתי מדרשות שמיבלעך
קלויזען שלהם אבל לא בבתי כנסיות].

עוד הקשה בשו"ת חלקת יעקב (שם)
דהירושלמי מיירי דוקא להתאכסן,
משמע שלא בזמן התפילה אבל בשעת
התפילה יש לאסור, אי משום שלא יטיל
הבהמה גללים אי משום בלבול הכוונה של
המתפללים, "ואין לך בלבול כוונה יותר מזה
כשרואין באמצע ביהכ"נ או ביהמ"ד חמור או
כלב עומד שם, ועל המציאות אין להתווכח".

וכ"כ בשו"ת מקוה המים (ח"ה עמ' יט), וז"ל
לענ"ד אין לך ולזול וביוזי לבהכנ"ס גדול
מזה להכניס כלב לתוך בהכנ"ס, והוא מילתא
דתמיהה אצל כל הציבור, ומי יודע אם לא
יתחשק לו לנבוח בתוך התפילה ויפריע
לציבור או שמא יתכנסו סביבו ילדים לשחק
בו ויהיה הדבר לחוכא ואמלולא וכ"ש אם
ילכלך בגלליו ומי רגליו... שודאי אין פגיעה
בכבוד שמים יותר מזה עכ"ל. וכ"כ בקובץ
תחומין (שם) דהירושלמי מיירי שלא בשעת
תפילה אלא להכניסו לצורך אכסניא
כדמשמע בחידושי הרמב"ן (מגילה כו:). וכ"כ
לחלוק בשו"ת שמע שלמה (ח"ד או"ח סימן
ג) דדוקא שלא בשעת תפילה התירו הכנסת
החמור אבל בשעת תפילה אין לך בזיון יותר
מזה. [א"ה ורבנו כתב בתשובתו שטוב שישב
סמוך להפתח שלא לבלבל את הציבור].

עוד פקפק בשו"ת חלק"י (שם) על ביאור רבנו
בירושלמי שפירש "חמריה" שהוא חמורו
דאפשר שאינו כן אלא הכוונה להאדם שנוהג
את החמור שנקרא חמר כדמצינו בכמה
מקומות, והחידוש הוא דאף שהוא אינו בן

תורה מתירין גם לו להתאכסן כיון שהוא
מחמר את חמורו של הבן תורה, אבל חמורו
ממש אפשר שהיו קושרין אותו חוץ לבית
המדרש כיון שהוא גנאי גדול שיטיל גללים
בביהמ"ד.

וכ"כ בשו"ת מקוה המים (שם), וז"ל ואין
ראיה כלל מדברי הירושלמי ולא נתכוון
ר' אמי להתיר כניסת החמור לבהכנ"ס שזה
דבר תמוה מאד ולא יעלה על לב שום אדם
כלל, ומה שאמר מלת "חמריה" יתכן שנתכוון
לבן אדם הנוהג את החמור עכ"ל. וכ"כ בקובץ
תחומין (שם).

ובנקודה זו השיג עליו גם ר' דוד צבי הילמן
במכתבו, נדפס עתה בקובץ ישורון
(חכ"ה עמ' תרו), וז"ל וכוונת הירושלמי
שהורשו הסופרים לארח בביהכ"נ לא רק
האיש המלכלך באורייתא אלא גם את כליו
וגם את החמר שלו. והגרמ"פ במח"כ טעה
וקרא חמריה (חתף פתח תחת החי"ת),
כנראה לא ראה חמור מימיו ולא שם לבו
שדרכו להטיל מ"ר וגללים, ושכח דברי
הירושלמי שהביאו הראשונים בפירושיהם
לברכות (כה). שגללי חמור הבא מן הדרך
כבגד"ד מסריחים יותר משאר גללים. וגם לא
צייר במחשבתו היכן יועמד החמור הלו, על
מקום השמש או על מקום הרב או על מקום
הנכבדים שב"מזרח"? ואולי על הבימה? (אף
אורח בבית פרטי לא יכנס חמורו לבית
המארח אם אינו משוגע). קצרו של דבר,
עצתי להחפץ בכבוד הגרמ"פ (ולא להיפך)
שלא יביא בשמו את הנוכח לעיל עכ"ל.

[וראה אג"מ או"ח ח"ג סימן סה ד"ה ולפ"ה,
שג"כ חשב שיין וחמור בלשון ארמית
נקראים בשם אחד "חמרא" ולא הרגיש
במש"כ הרד"צ הילמן שיין הוא חמרא עם

שהלך עמו תמיד - לבית הכסא, כי זוהי המטרה, כי בודאי אין זה כבוד שתלמיד חכם והולך אחריו כבש כל הזמן. ומה שנתקשה לדעת איך יתרגל עבור זמן מועט, כל מי שיודע טוב בעל חי, ידע ויבין שאין זה מהקושי בכלל ודבר רגיל הוא ושכיח שע"י זמן מועט הוא הולך אחריו בבחינת ידע שור קונהו עכ"ל. וכ"כ בשו"ת מים חיים (שם) שכוונת רש"י שהלך עמו תמיד - לבית הכסא. וכ"כ בשו"ת מקוה המים (שם).

וכן בקובץ בית אהרן וישראל (סיון-תמוז תשס"ה עמ' קמד) דחה הרב יהודה קוק הראיה ד"פשוט וברור שלא הכניסו אב"י לשם כ"א קשרו מחוץ לבית המדרש", אבל בפנים לא יתכן משום גללים שיטיל ומשום קולות שיפריעו ללומדים, ומש"כ רש"י "תמיד" לאו דוקא הוי, עע"ש שהניח הראיה בצע"ג. וכן מצאתי בשו"ת ברית שלום (ח"א סימן מז) שכתב לדחות דמיירי שהניחו מבחוץ.

ועוד הוסיף בשו"ת חלק"י (שם), וכתב שהוא העיקר, דאין זה גוש יהדות האמיתית להוליד עמו כלבים ורק אנשים השחצנים עושים כן וממילא ודאי יש ענין של מראית עין ויותר מזה צריכים לחשוש שיאמרו כבר הותרו הפרושים כי בעוה"ר היהדות נתרופפה ואם יופתח פתח כמחט של סדקית יופתח הפתח כפתחו של אולם, וסיים שם "בעוה"ר לא די שאין לנו כח לגדור גדר, נפרוץ בעצמנו גדר הגדור, מי שהוא מיראי הוראה צריך להתבונן כמה אחריות נוטל עליו בהוראה כזו. ועיין בהקדמת אנ"מ דברים מלהיבים בענין זה של יראי הוראה וע"ז נאמר חכמים הזהרו בדבריהם של עצמיהם".

ומה שכתב רבנו שאין לך שעה"ד גדול מזה, כתב שקשה להאמין שלא היה לו איזו עצה שמי שהוא יולייכו לביהמ"ד ועכ"פ

שוא תחת המ"ם, וחמור הוא חמרא עם חתף פתח תחת החי"ת וקמץ תחת המ"ם].

גם על מש"כ רבנו דכלב לא גרע מחמור, השיב בשו"ת חלק"י (שם) דאדרבה ודאי כלב מגרע גרע מחמור דאיתא בגמ' שנביחת כלבים מפיל ולדות ודומה קצת לסכין ארוך דסימן קנא סע' ו' דיש אוסרים להכניסו לביהמ"ד מטעם דתפילה מארכת ימיו וסכין מקצרת. וכן בספר שערי הלכה ומנהג (או"ח סימן צח) הובא מכתב מהרמ"מ כשר מה שכתב לרבנו בענין זה, וז"ל ומ"ש דכלב לא גרע מחמור לדעתי גרע וגרע ומקור לזה מקרא בתורה לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב בית ד' אלקיד, ובספרי תצא סימן רפא: יכול אפילו העבירו ברגליו בעזרה יהא חייב ת"ל כי תועבת ה' וכו' בזובת. והנה בקרא מיירי במחיר כלב היינו תמורת כלב עאכו"כ כלב עצמו עכ"ל. ועיין שערי הלכה ומנהג מה שהשיב לו בזה [דאין להביא ראיה מהס"ד של הספר].

ולגבי "הקצת ראיה" מאב"י, כתב בשו"ת חלק"י (שם) דדברי רבנו מופרכים מרש"י עה"ת פר' תצוה על הפס' להעלות גר תמיד [וכתב שאין מן הכבוד לפרש הדברים] "וחוץ לזה אין שום סברא לומר דהאימרא היה תמיד בביהמ"ד ולהטיל שם גללים ואם רצה אב"י שיהיה האימרא אצלו גם בביהמ"ד מסתמא היה לו מקום מיוחד חוץ לביהמ"ד עבורו, ובכל אופן אין מזה אף ריח של ראיה, וכאמור שהראיה הא' ג"כ אינה ראיה ונפל היסוד נפל הבנין להתיר דבר כל כך תמוה לרבים".

וכן דחה מדנפשיה בשו"ת שער שמעון אחד (שם), וז"ל לאחר הסליחה רבה אין בה שום דמדומי ראיה דשם מפורש שהיה נכנס אתו לבית הכסא, ויש לפרש הרש"י שכתב

וש"מעה בדעת הירושלמי", וטענתו העיקרית לאסור היא שזה בזיון גדול להכניס כלב בבהכ"נ ושכרור הדבר שיגרום לקלות ראש עב"ד.

וגם מחבר שו"ת דברי שלמה העיר על ראיית רבנו מן הירושלמי, וז"ל ואחמכת"ה גלע"ד דגם מהירושלמי ליכא ראייה... דלענין חמירה בודאי אין הכוונה לתוך ביהכ"נ ממש דמלבד שהוא בזיון גדול הרי יכול החמור לטנף ח"ו בבהכ"נ ועוד האריך לעשות כשיבואו הרבה ת"ח עם חמוריהם או יכניסו כל החמורים לתוך בהכ"נ ובהמ"ד, ועכצ"ל דלחמוריהם היה להם מקום סמוך לבהכ"נ מבחוץ, וע"ע פסחים קא. תוד"ה דאכלו וברפ"ק דב"ב ג: תוד"ה ועייליה שהיו להם חדרים סמוכין לבהכ"נ וקרי ליה בי כנישתא עיי"ש ודו"ק עכ"ל. [אמנם למעשה העלה דהיכי דא"א בענין אחר יש להתיר במקום שאין לחוש לקלות ראש אבל יש לעשות כל מצדקי למנוע דבר זה עיי"ש].

וכ"כ בשו"ת משנת יוסף (ח"ט סימן ג), וז"ל ועצם דברי האג"מ צע"ג, וכי ס"ד שהתיר (רב אמי) להכניס אורה בן תורה קצת לבהמ"ד עם חמורו, הרי בודאי בהמ"ד רק כביאת דרבנן ולא גרוע מזה, ולשום מקום לא מכניסים חמור לבית שיכול להטיל רעי, ורב אמי אמר רק שיקרבו האורה וכל צרכיו ואפילו חמורו אבל למקום החמורים עכ"ל. וכ"כ בשו"ת מקוה המים (שם) לדחות הראיה מהירושלמי. וכ"כ בשו"ת מים חיים (שם). וכן הוא בקובץ תחומין (שם). [ועיין שו"ת שמע שלמה (שם) מש"כ על דחיה זו]. וע"ע קובץ

לעתים מיוחדים. וכ"כ בשו"ת מקוה המים (שם) שאין כאן שעת הדחק שכן בנקל יוכל למצוא מי שהוא שידריכנו לביהכ"נ.

[אמנם בקובץ Journal of Halacha and Contemporary Society (Vol. XXIII, Spring 1992, p. 62) הורד ג'כטר שיש תקופות שא"א לסומא ליפרד מהכלב: [תרגום חפשי] אמנם האמת היא שיש תקופת הכשרה בה הכלב והעיוור צריכים להיות ביחד כל הזמן.⁶

[אמנם בשו"ת מקוה המים (שם) הוסיף שעדיף שיתפלל בביתו].

וז"ל שו"ת רבבות אפרים (ח"ד סימן כז אות ט), ואף שאין משיבין את הארי אחרי מיתתו אבל בזמנו כתבתי לירידי המנוח הרה"ג ר' יעקב ברייש (בעמח"ס שו"ת חלק"י) שמענותיו חזקות אבל כתב בחזקה בלשונו נגד גאון הדור רשכב"ה, וה' הטוב יכפר בעדי אם פגעתי במכתבי אליו אבל המעיין בדבריו יראה שלשונו מופרז וחזק עכ"ל. ואף הוא הוסיף להקשות מהא דקידושין (פא:): אביי מכבליה מכולה דברא, ופירש"י כשהיה הולך בשדה בגירסא לייחוד היה מונע הבהמות מכל השרה שלא יתייחד, הרי משמע שלא לקח עמו השה לכל מקום, והעיר מזה לרבנו וכתב, "ומו"ר השיב לי בע"פ ואי"ה כשאקבל דבריו בכתב אז אדפיס".

ועל דברי המכתב הנ"ל מהגרמ"מ כשר, עיין שו"ת דברי שלמה (ח"ב סימן צז) שדיבר עם הגאון הנ"ל אודות ענין זה והזכיר הלה את מכתבו שהשיב על דברי רבנו בארוכה

6. "The fact is, however, that there is a training period in which the dog and the blind individual must be together at all times".

המאור (תמוז תשי"ט עמ' ו-ז) תשובה מאת רב ישראל פורת מש"כ לדחות ראיות רבנו.

ובספר שערים המצויינים בהלכה (ח"א סימן יג) ג"כ הסכים לאסור, וכתב דמה שהתיר בזה האג"מ הוא תמוה מאד, ובגמ' מכות (כד:) ראו שועל יוצא מבית קה"ק התחילו בוכים... ועכשיו שועלים הלכו בו... "ובביהכ"נ כלבים הלכו בו". וכן בילקוט יוסף (ח"ב סימן קנא סעי' כה) הסכים לשו"ת חלקת יעקב, ושכן פסק אביו בתשובה. וכן הובאה דעת הגר"ד סולוביצ'ק לאסור (ספר מפניני הרב עמ' מז). [אבל אחרים אמרו בשמו שהתיר, עיין Journal of Halacha and Contemporary Society Vol. XXIII, Spring 1992, p. 60 בהשם רב אהרן ליכטנשטיין].

אחר זמן מצאתי שבשו"ת אור יצחק (ח"ב סימן נא) העיר מודנפשיה הרבה מהערות והשגות הנ"ל על תשובה זו, ואעתיק כאן חלק מדבריו. וז"ל ואני תמה דהא ריקקה שהתירו בבית הכנסת איתא בגמ' ברכות (סג.) משום דכך דרך בנ"א בבתייהם... ולפ"ז להכניס חמור לתוך הבית זו לא שמענו ובודאי שאין זה כבוד להכניס חמור לבית הכנסת או בית המדרש חוץ ממה שיכול גם ח"ו להקיא צואה ומי רגלים מגופו ולא יעלה על דעת אדם להתיר. והגע עצמך בית המדרש מלא אנשים ת"ח יושבים ולומדים וחמורים ופוסים בתוך הבית מדרש, זה נוחר וזה נוער זה מקיא וזה מתיו, וכי ע"ז נאמר מקדש מעט.

[ודברי הירושלמי] אין הכוונה שהכניסו החמור לתוך בית המדרש ממש אלא אחצר קאי... אבל בודאי שאין הכוונה להתיר

בבית המדרש עצמו להכניס חמור [א"ה עיי"ש ראייתו דקאי אחצר].

והנה באגרות משה עצמו שהתיר לסומא לבוא עם הכלב, כתב שישב הסומא סמוך לפתח שלא לבלבל הציבור ובודאי שכן הוא שהכנסת הכלב מבלבלת הציבור ולכך איני רואה הברל איפה ישב, ועוד מה יהיה אם יהיו ב' וג' סומים בר מינן, חוששני שגם הכלבים יריבו ביניהם, עכ"פ איך שיהיה בודאי שזה מפריע...

ומה שצירף מרן האגרות משה שם כל מיני צירופים להתיר כל זה לסומא וכתב ואין למו שעת הדחק גדול מזה... עד כאן. אני איני רואה בזה שעה"ד גדול דהא אפשר למנות אדם או לשוכרו שיעזור לסומא לבוא לבית הכנסת ואפילו אם יבוא עם הכלב עד בהכ"נ אפשר להשאיר הכלב בחוץ, ובפנים אפשר בקל שאנשים יעזרו לו, ולכך איני רואה שום היתר להכניס הכלב לבית הכנסת...

והנה מרן האגרות משה בסוף דבריו כתב להביא ראיה ממה שאמרו בברכות אביי מרביא ליה אימרא למיעל בהדיה לבית הכסא... ודברים אלו תמוהים דהא כל הכוונה של האימרא היה לשמירה בבית הכסא וא"כ מה צריך אותו בבית המדרש ויכול לקשור האימרא בחוץ וכשיצטרך לו יקחנה אתו לבית הכסא, ומ"ש ומלמדתו שהולך עמו תמיד, הוא כפשוטו שילך עמו תמיד לבית הכסא. ולכך למעשה דעתי נוטה לאסור בהא דשאלת, וה' הטוב יכפר בעד עכ"ל.

ושוב מצאתי בשו"ת לב אהרן (ח"א או"ח סימן מז) שהאריך מאד בנושא זה והסכים עם חלק מן ההשגות וההערות הנ"ל, ומסקנתו לאסור הכנסת הכלב לכתחילה כרוב הפוסקים עיי"ש.

סימן מז

בענין העמדת דגלים מארה"ב וממדינת ישראל בביהכ"נ

מאידך, עיין שו"ת הלל אומר (סימן לז) שגם כן דן בענין זה, ואם כי לא התייחס ישר לתשובת רבנו, לא אמנע מלצטט מדבריו שהם קרובים לדברי רבנו [חוץ מיחסו אל הדגל עצמו], וז"ל ובמקום הקדוש בשביל ס"ת של משה מובן שאין במקום הזה להציג הדגלים, ועד כמה שאני מחבב כבוד הדגל שלנו כציוני נלהב, ובלב יקר יקוד בעד ארצנו הקדושה... אבל לכ"ז לא אוכל להעלים עין משאלה זו... וזה הוי כעין גזירת אנדרטא שקבעה בבי כנישתא (ר"ה כד:), ואף שאין בזה צורת אדם אבל מאיסה היא במקום שאנו ל-ה ועינינו ל-ה לסמוך על הבטחת דגל אמעריקא, והתורה כבר אמרה ובגוים ההם לא תרגיע ואין לנו להשען רק על אבינו שבשמים ולא שההמון יחשוב שמתפללים להדגלים ולכח הצבא שבהם עכ"ל.

ולעמדה יותר קיצונית, עיין קובץ המאור (כסלו תשכ"ה עמ' 23) שכתב העורך, וז"ל דגל הציוני בבתי כנסיות ידוע לכל שכוונת המעמידים להרגיל את המתפללים באהבת ציונות במקום אהבת הבורא, וצא וראה החילול השם שבדבר שאפילו אומות העולם אינם מכניסים דגלים לבתי תפילתם ורק אנחנו הושפלנו מכל עם ... עכ"ל.

בספר ילקוט יוסף (הל' קס"ת ובהכ"נ עמ' תלא) רק מעתיק את תשובת רבנו ולא הוסיף בזה כלום. וע"ע שו"ת מהר"י שטייף (סימן ג), שו"ת נחלת פנחס (ח"א סימן א אות נד), וקובץ המאור (כסלו תשי"ב עמ' 15, מנחם אב תשי"ב עמ' 3).

רבנו הסביר דאלו המעמידים דגלי ארה"ב ומדינת ישראל בביהכ"נ תכליתם ומגמתם להראות ולפרסם שמחבבין מדינות אלו, ואם כי אין בזה איסור ממש מ"מ אין מן הראוי להכניסם לבהכ"נ וכל שכן להניחם שם בקביעות, ובפרט אצל ארון הקודש, כי אין זה אלא ענין הבל ושטות, "ואם אפשר באופן של שלום לסלקם מבהכ"נ היה זה דבר טוב... ואם היה כח בלא מחלוקת לעקור כל ענין הדגל כדי שלא יהיה זכרון למעשה הרשעים היה ג"כ אולי נכון לעשות אבל ח"ו לעשות מחלוקת בזה".

וכדאי לציין מה שכתב בנושא זה בשו"ת מקוה המים (ח"ה עמ' כא) שדבריו עומדים בניגוד לדברי רבנו, וז"ל לא ידעתי במה נסתפקת ומה הוא האיסור שיכול להיות בדבר. אמת היא שישנם אנשים קיצונים המתנגדים למדינת ישראל ולכל הקשור אליה והם רואים בדגלה כפירה וסטיה מדרך התורה, אבל אנשים אלה הם מעטים מאד ונער יכתבם ודעתם לא מעלה ולא מורידה, והעיקר הוא שכל מה שקרה וקורה כאן במדינה הכל בהשגחה אלקית... באופן שלפי דעתי אין חשש כלל של איסור להעמיד דגל א"י וזה של ארה"ב בבית הכנסת, אדרבא זהו כבודה ותפארתה של מדינת ישראל שתנוסם דגלה על גבי ארון הקודש כדי להוכיח קבל העמים והעדות שתורת ישראל וארץ ישראל היינו הך, וכי דגל ישראל צריך שיהיה קשור לתורת ישראל עכ"ל. ועיין שם שסיים לעיין בדברי רבנו מש"כ בזה.

התפילה.]

ועוד שם בהערה, וז"ל מעניין במיוחד לציין בהקשר זה שכפי הנראה ההופעה הקדומה ביותר המתועדת של דגל יהודי היה בהקשר של הנפתו דוקא בבהכ"נ. בשנת ק"ד (1354) אישר הקיסר קארל IV ליהודי פראג להניף דגל אדום ועליו סמל המשושה; בשנת שנ"ב (1592) הותר לגביר ר' מרדכי מיזל להעמיד בבהכ"נ שלו באותו עיר "דגל של דוד המלך דומה לדגל הנמצא בבהכ"נ הגדול"; בשנת ת"ח (1648) העניקו ליהודים דגל לתלות בבהכ"נ אלמ-נוי-שול כאות הכרה על השתתפותם בהגנה מפני השוודים והדגל מוגף שם במקום בולט ליד הבימה עד היום... הדגלים הונפו בבתי הכנסת הללו כפראג במשך כל הדורות כולל בתקופות כהונתם של המהר"ל הנוב" וועוד ללא פוצה פה. א' ארנד מציין שגם דגל הגדוד הונף בבתי כנסת שונים באנגליה. ברם סביר ביותר שהגר"מ פיינשטיין לא היה מודע לתקדימים הללו ושל זו של הרב קוק עכ"ל.

ומ"ש רבנו שנכון לעקור כל ענין הדגל שלא יהיה זכרון לרשעים, עיין ספר נפש הרב (עמ' צט).

שוב מצאתי מאמר בקובץ המעין (גיסן תשס"ט עמ' 55) העתק מדרשת הרב קוק על חשיבות הדגל העברי שנאם במקום הכנסת דגל גדוד העברי לבית כנסת חורבת ר' יהודה החסיד בשנת תרפ"ו. כותב המאמר, הרב ארי יצחק שבט, השווה את השקפתו החיובית של הרב קוק להכנסת הדגל לבהכ"נ לעומת השקפתו השלילית של רבנו המשתקף מתוך תשובה זו, וגם הוסיף כמה עובדות היסטוריות מעניינות הנוגעות לסוגיית זו.

וז"ל, הרב קוק ראה בחיוב את הכנסת הדגל "למשמרת עולמים" לבית הכנסת בניגוד לדעת הגר"מ פיינשטיין אחריו. מעניין לציין שגם החוגים החרדים בירושלים שהתנגדו למקם טענו דוקא נגד הכנסת דגל אנגליה לבהכ"נ משום הצלב שבו אך לא התנגדו כלל להכנסת דגל הגדוד עכ"ל. [ועע"ש שגם הרב קוק העדיף לא להכניס את הדגל לאולם

סימון נב

בענין ספר תורה שנתן סתם לבהכ"נ

לציבור להוציא הס"ת מחזקתו, אבל רבנו הוסיף להוכיח כדבריהם מהא דאיתא בח' רע"א (יו"ד סימן ער) בשם התורת חיים דמי שכותב ס"ת אין לו להקדישו לבהכ"נ דעי"ז מבטל מצות עשה דכתיבת ס"ת דכתיבו וכתבו לכם שיהא שלכם וכיון שהקדישה הרי היא של הקדש, "ואם כן איך נימא שהוא שוטה כזה שכל כך טרח והוציא ממון רב לקיים

יש מחלוקת אחרונים במי שנתן ספר תורה לבהכ"נ ולא פירש בעת הנתינה אם נתן לחלוטין או רק לקריאה בעלמא, אם הציבור יכולים להחזיק בס"ת או שאין להוציא מחזקת מרא קמא, עיין שו"ע או"ח (סימן קנ"ג סעי' ב) ובנו"כ.

והנה רבנו בתשובה זו הכריע כדעת המהרי"ק (סימן ע) ושו"ע שהדין עם הנותן ואין

מצות עשה דכתיבת ס"ת ולבסוף יאבד המצוה בידים במה שיתן לבהכ"נ... וא"כ ודאי אנן סהדי שלא נתן לבהכ"נ אלא לקריאה בעלמא בס"ת שלו". ואף אם הנותן הוא עם הארץ שאינו יודע הדין, כתב רבנו דפשוט דהוי הקדש טעות כיון דאם היה יודע שיאבד מצותו בזה לא היה מקדישה.

בשו"ת לב אברהם (סימן כ) הדפים מכתב ששלח לרבנו, ושם הביא משו"ת חזון נחום (סימן פה) שאסף חבילות פוסקים החולקים על התורת חיים הג"ל, וכן הוכיח שגם השו"ע לא סמך על סברת התו"ח דלא ס"ל כוותיה, וכן בשו"ת באר יצחק (יו"ד סימן יט) חולק עליו, וא"כ מידי ספקא לא נפקא, "וקשה לומר שיש אומדנא דמוכח דלא נתנו לחלוטין" בדברי רבנו כיון שיש לומר דס"ל

לנותן בדברי החולקים על התו"ח. וכן הקשה בספר מענה לאגרות (סימן כד), וז"ל מש"כ התו"ח לאו הלכה פסיקתא היא ורבים חולקים עליו... ואפילו אי לאו הלכה כוותיהו מ"מ כיון דאיכא דיעות לכאן ולכאן לא שייך לדון ביה דין הקדש טעות דאולי סובר המקדיש כוותיהו עכ"ל.

וע"ע שו"ת לב אברהם (שם) שהאריך לפלפל עוד בדברי התו"ח, ושמדברי הרמב"ן (מלחמת פ"א דסוכה) מוכח דלא כוותיה, ואף לפי הרמב"ם יש לחלק בין נאבדה הס"ת שבטל מצותו וצריך לכתוב אחר, ובין הקדישה שנתקיים בזה כוונת התורה שילמדו תורה [כדכתיב ולמדה את בני ישראל] ולכן לא ביטל מצותו בזה עע"ש.

סימן נה

בביאור שיטת החינוך סימן תל שאינו חוזר לראש בלא הזכיר שבת ויו"ט

בברדהמ"ז

שסותר גמ' מפורשת בברכות (מט:): דבכל שבת ויו"ט לא סגי דלא אכיל וחייב לחזור, ורבנו נשאל לפרש את דברי ספר החינוך הסתומים.

וז"ל רבנו, הנה מחמת שא"א כלל לומר שיסבור דאין מחזירין כלל שהוא היפוך הגמ' אפשר יש לומר שכוונתו דבשו"ט לא יצטרך להחזיר לראש אלא לכרכת בונה ירושלים, ובב"ל א' של פסח ושל סוכות יצטרך להחזיר לראש שהוא גם לכרכת הון, ויהיה פירוש הגמ' אי טעי הדר - לבונה ירושלים עכ"ל.

כתב בספר החינוך (מצ' תל), וז"ל וחייבנו ז"ל להזכיר בברדהמ"ז קדושת היום כלומר ענין שבת או ימים טובים כמו שידוע. והשוכח ולא זכר אותן בברכה מחזירין אותו באותן הימים שחייב אדם לאכול עכ"פ והן שתי סעודות מחוייבות דהיינו ליל ראשון של פסח וליל ראשון של חג הסוכות, ודעת קצת המפרשים בכל שבת ובכל יום טוב מחזירין אותו ג"כ עכ"ל.

ומשמע דלדעה ראשונה אין צריכים לחזור אף בשבת ורק בב"ל ראשון של פסח וסוכות חייב לחזור, והיא פליאה עצומה

לרבנו כתב שכל דבריו "תמוהים טובא", והערתו הראשונה היא שא"א להעמיס חידוש כזה בדברי החינוך הקצרים והסתומים.

ו"ל, ראשית כל דהוציא דברי החינוך מפשוטם שכתב... ואיך נוכל לפרש שכוונתו לדעה ראשונה שרק לראש אין מחזירין בשאר שויו"ט אבל לבונה ירושלים מחזירין, שיטה חדשה כזו הו"ל להחניוך לפרש ולא לסתום עכ"ל.

עוד הקשה על מש"כ רבנו דאכילה הבאה מחיובא גרידא ולא מצד הנאת הגוף אינו נכלל בפסוק דואכלת ושבעת שהוא נסתר מגמ' מפורשת (ערכין ד.) דמבואר דגם באכילת קדשים חיוב ברהמ"ז הוא מפס' דואכלת ושבעת, דבשביעה תלי רחמנא והא איתנהו. גם בספר פלגי מים (ערכין עמ' פ) מצאתי שהעיר כך על דברי רבנו וגשאר בצ"ע, ולא ראה שהקדימו בשו"ת לב אברהם.

וכן בשו"ת יחזה דעת (ח"ה סימן לו) השיג על פירוש רבנו וכתב ש"אינו נכון כלל". וכן מצאתי להרב יהונתן קוית' בקובץ אור תורה (אדר ב' תשנ"ז עמ' תקח) שדברי רבנו "תמוהים ודחוקים מכמה טעמים" עיי"ש.

וע"ע בשו"ת לב אברהם ליתר קושיותיו ואיך שפירש דברי החינוך.

ויסוד החילוק בדין החזרה ביאר רבנו שהוא תלוי באופן חיוב האכילה שיש בכל אחד מהם, דבכל שבת ויו"ט גדר חיוב האכילה הוא להתענג במאכל להנאת הגוף, ובוה נלמד חיוב הברכה שלאחריה מקרא דואכלת ושבעת שהוא לכל אכילת הנאת הגוף כמו בחול, וממילא בשכח ולא הזכיר קדושת היום הרי עדיין שייך ברכתו לאכילתו כיון שהיתה להנאת הגוף ורק חסר מה שלא הזכיר קדושת היום ובשביל זה סגי חזרה שיוכל להזכיר שהוא חזרה לבונה ירושלים.

משא"כ חיוב האכילה בליל פסח וסוכות הוא חיוב אכילה בעלמא שאין שייך כלל להנאת הגוף וא"כ חיוב הברכה שלאחריה אין ללמוד מקרא דואכלת ושבעת שהוא לאכילה בשביל הנאת הגוף, וצריך לומר דנלמד מק"ו דר' ישמעאל (ברכות מח:) אם על חיי שעה מברך על חיי עולם לא כ"ש, וממילא אם שכח להזכיר קדושת היום נמצא שברכתו היתה כברכה על הנאה בעלמא ולא בגלל המצוה לאכול והוי כלא בירך כלל ולכן צריך לחזור לראש.

ואם כי רבנו הודה בדברי החינוך סתומים ושהקושיא היא "חמורה מאד", כתב בסוף התשובה שמוכרחין לפרש כוונתו בדרך זו, אולם בשו"ת לב אברהם (סימן יט) במכתב

סימן נו

בענין אם מהגי כוונה שלא יצטרף לזימון

שאין מתכוונים להצטרף לקביעות עם שאר המסובין שאז אף שיושבין בשלחן אחד לא מתחייב בזימון עכ"ל.

ז"ל רבנו, אבל לענ"ד יש עצה קלה דאלו הרצנים שלא לחכות עד גמר הסעודה וז' ברכות יאמרו בפירוש קודם שישבו לאכול

"עצם הקביעות לא מיקרי קביעות ולא משום דעתו לבד", ועוד העיר דמסתומת דברי הפוסקים שדנו אם מותר לחלק במקום אונס ומצוה משמע דאינו מועיל דעתו. וכן מצאתי בספר עולה מן המדבר (עמ' תקנ) שהביא ראייה דלא מהני תנאי ממנהג המהר"ם הובא בב"י סימן קצו דאם היה אוכל עם אחר לא היה נותן לעוד אחד לאכול אא"כ יטול ידיו ויאכל כוית דגן וכדי לאפוקי נפשיה מפלוגתא, ואם איתא דמהני תנאי היה יכול לכוין בדעתו שלא לצרף עמו ולא היה צריך להכנס למחלוקת אע"כ דלא מועיל תנאי, ועע"ש מה שכתב בדברי הרמ"א ומג"א הנ"ל.

ובספר וזאת הברכה (הוצאת תשנ"ו הערות הרבנים עמ' 260), אחר שהביא דברי הבית ברך, הוסיף שגם "אחד מגדולי הדור לא קיבל ההיתר של האגרות משה באופן מוחלט, רק בתנאים מסויימים צירפו להיתר". וכן מצאתי בספר ארחות הרב וראש הישיבה (עמ' פו) שגם הגר"ח פ' שיינברג לא הסכים להיתר זה.

אולם בספר ילקוט יוסף (ח"ג עמ' שצג) אחר שהביא מחלוקת אחרונים בענין זה הביא גם את דברי רבנו, והוסיף שמצא מקור לזה בראשונים, עיין פקודת הלויים לרא"ה (ברכות מב:) וריטב"א (ברכות שם) שמשמע כדברי רבנו, וסיים שכן שמע ממרן אביו הגרע"י שהמקילים בזה יש להם על מה שיסמוכו, בפרט אם הוא ת"ח הממחר ללימודו. וכן הוא בשו"ת תפלה למשה (ח"ד סימן י) שיש סיוע וראיה לדין זה מדברי הרא"ה והריטב"א.

ובספר וזאת הברכה (פרק יד עמ' 135 בהערה) הביא שגם בשו"ת אור לציון (סימן קצג סעי' י) פסק כדברי רבנו, והוסיף בשם הגר"מ אליהו שאין צורך לאמירה ממש

ראיית רבנו היא מדברי הרמ"א סימן קצג (סעי' ג) שכתב ליישב המנהג דאין מזמנין בבית העכו"ם "משום דיש לחוש לסכנה אם ישנו בנוסח הברכה ולא יאמרו הרהמן יברך בעל הבית הזה, ולכן מתחילה לא קבעו עצמן רק לברך כל א' לבדו". וכתב רבנו דנראה מזה דלא מהני קביעת אכילה אלא בסתם שהוא גם לברך ביחד [מטעם מצות זימון וגם מעלת ברוב עם] אבל כשיש טעם שלא היו רוצים לקבוע יחד כמו בבית העכו"ם אמרינן אדרבה דמסתמא הוא כלא קבעו עצמן לברך יחד, וא"כ הוא הדין כשפירשו שאין קביעותן לענין הברכה לברך יחד ג"כ לא מחייב קביעות כזה בזימון. ועוד ציין רבנו למג"א (סימן תקנ"ב סק"ט) שסמך על דברי הרמ"א אלו לענין קביעות בסעודה מפסקת שאין מומנין.

ובסוף התשובה טרח רבנו למצוא מקור וסמך מהש"ס לדברי הרמ"א, וכן הביא סברא לזה עיי"ש. וסיים, "עכ"פ הרמ"א והמג"א סברי כן ויש לסמוך ע"ז למעשה לע"ד כשיש לו צורך והכרח לצאת מחמת שמאחרין טובא והוא צריך להשכים".

ובשו"ת באר משה (ח"ג סימן לב) כתב, וז"ל הנה שיחה בפי הבריות דמהני תנאי בנידון דידן דהיינו שקודם שנוטל ידיו וישב אצל השלחן מתנה בפירוש שאינו רוצה להצטרף עם החבורה, ואין אחד יודע מי הוא זה שפסק כן ואיה נמצא סמך וראיה להוראה זו עכ"ל [תשו' זו נדפסה בשנת תשט"ו]. והאריך שם הרבה, וגם הביא מהגהות מהרש"ם על הארחות חיים (ספינקא) שכבר פלפל בראיה זו של רבנו [ולא הבנתי דחייתו עיי"ש].

גם בספר בית ברך (ח"ג עמ' קמה) דן בזה ודחה ראיית רבנו מדברי הרמ"א דהתם

אלא אפילו מחשבה שלא להצטרף מהני, והעיר ע"ז המחבר ד"באגרות משה כתב שיאמר ולא כתב שיחשוב, אך אולי זה לא דוקא". וכן משמע בשו"ת רבבות אפרים (ח"ח סימן תצד ד"ה ואחד). וע"ע שו"ת משנה הלכות (חמ"ו סימן סז) מה שהעיר ע"ד רבנו [וצ"ע כוונתו עיי"ש], וכן מה שהעיר שם

(ח"י"ז סימן נו). וע"ע ספר פסקי תשובות (סימן קצג סעי' ה) עוד תשובות שדנו בעיקר דין זה. ושוב מצאתי מה שכתב בספר שלחן הלוי (עמ' רפ) שכבר פשט המנהג במדינתנו כדעת רבנו, ואף שפלפלו בזה הרבה, פסק רבנו נתקבל להלכה ולמעשה.

סימן סח-פז

הערות בעיני ברכות

בסימנים אלו כתב רבנו כמה תשובות קצרות בעיני ברכות, ומצאתי בפוסקים אחרים שהעירו עליהם בכמה דברים:

בסימן סח בענין גרעיני חטה שלמים שהוסרו קליפתן, שספק אם מברכים עליהם בורא מיני מזונות או בורא פרי האדמה, כתב רבנו ש"אם נתדבקו ע"י בישול אפילו שלמים או שחילקן אף בלא נתדבקו מברך בורא מיני מזונות ולאחריו על המחיה לכולי עלמא. ואם נתמעכו ע"י הבישול לגמרי אף אם היו בקליפתן מברך בורא מיני מזונות כדאיתא במשנה ברורה". ועוד כתב דאף בלא חילקן אבל הסיר מהם יותר מקליפתן פשוט שדינו כחילקן ומברך בורא מיני מזונות לכולי עלמא.

בספר מקור הברכה (עמ' פד) העיר ע"ז, וז"ל ונראה דלפום ריהטא כתב כן דבאמת לאו כולי עלמא מודים בזה... עכ"ל. ועיין אג"מ או"ח ח"ד סימן מד (ד"ה ונמצא לדינא) שרבנו האריך מאד בענין זה וחזר בו ממ"ש דאם נתמעכו מברך במ"מ אלא שהוא ספק עיי"ש.

בסימן סט בענין מרק שעורים כשעיקר כוונתו למרק, הביא רבנו שתי גירסאות כמג"א (סימן רה ססק"ו) מה דינו. הנשמת אדם (סוף כלל נד) ורע"א (סימן רח) כתבו בשם המג"א שצריך לברך תחילה שהכל על המרק ואח"ך על השעורים בורא מיני מזונות, ואף שבכל מקום במ"מ קודם לשהכל שאני הכא דאם יברך במ"מ תחילה אפשר דיפטור גם את המים. וע"ז תמה רבנו, וז"ל יקשה קצת דא"כ איך יברך שהכל הא אפשר שצריך לברך במ"מ, ואם משום דעל כל דבר יצא בשהכל הרי יצא גם על הגרויפן עכ"ל.

נראה שהבין רבנו מש"כ הנשמת אדם דאפשר שיפטור גם את המים היינו משום דמספקא ליה אם גם על המים [המרק] מברכין במ"מ ולכן הקשה מה שהקשה, אבל בספר פתחי הלכה (עמ' קיח) השיג על רבנו דאין כוונת המג"א להסתפק בברכת המרק אם הוא שהכל או במ"מ, דודאי אי אוכל המרק לברו ברכתו שהכל, אלא נסתפק אם היו מכל להשעורים ונפטור בברכת השעורים מדין עיקר וטפל ושפיר כתב שיברך על המרק

תחילה דאז בודאי צריך לברך שהכל [וכפי מש"כ הרמ"א סימן ריב סעי' א], ובוה יצא מכל ספק, ודברי רבנו הניח בצ"ע.

ובספר מקור הברכה (עמ' מג) העיר עוד דאף לפי הבנת רבנו, מש"כ "ואם משום דעל כל דבר יצא בשהכל הרי יצא גם על הגרופין", תמוה דבסתמא ודאי אינו יוצא כדמוכח מא"ר (סימן רו ס"ב) ושו"ת פמ"א (ח"א סימן נח) הובא בשע"ת (סימן רו סק"א) [וכן אם היו לפניו דבר שברכתו שהכל ודבר שברכתו כפה"ע או כפה"א וטעה ובירך על שהכל תחילה אין נפטר על העץ או האדמה בלא מתכוין], וא"כ שפיר כתבו דיברך תחילה שהכל על המרק ואח"ך במ"מ על השעורים דבשעה שבירך שהכל אין כוונתו לפטור השעורים.

בסימן עד כתב רבנו, וז"ל וכן נראה לענ"ד דאם הוא במקום שאין לו סידור ואינו יכול לברך בע"פ ברכת מעין שלש ועד שיוכל להשיג סידור יעבור הזמן שיוכל לברך אחריו, יש לו לברך בורא נפשות רבות אף על שיעור שלם מין... וכן יהיה הדין במיני מזונות ופירות דז' המינים ואף בפת אם אין לו סידור ואינו יכול בע"פ לברך אף ברכת הזן אם עבר ואכל כשיעור יצטרך לברך בורא נפשות עכ"ל.

ותמחו עליו בכמה ספרים שדבריו כנגד האחרונים, עיין ספר פתחי הלכה (מכתבים סימן מד, עמ' שא) שציין למג"א (סימן רב סק"ו) ומחה"ש שם, מג"א (סימן רח סק"ו), וספר ברכות ישראל (לבעל טהרת ישראל), וסיים דהגם שבאגרות משה כתב דבדיעבד פוטר, דבריו הם נגד שאר האחרונים. וכן בספר מענה לאגרות (סימן כז) ציין לדברי המג"א (סימן רח) וט"ז (שם) שפסקו דאף בספק לא יברך בנ"ר.

וכן בספר חזון עובדיה (ט"ו בשבט - ברכות, עמ' קכא) אחר שהאר"ך להביא מה שכתבו האחרונים בזה, כתב וז"ל ולפי האמור תשובה מוצאת גם למש"כ הגאון ר"מ פיינשטיין באגרות משה... ודבריו תמוהים ואישתמטיתיה דברי הראשונים והאחרונים הנ"ל שמדבריהם יוצא שזוהי ברכה לבטלה ועדיף שלא יברך כלל... ושוב נדפס ספר מענה לאגרות וראיתי אליו שהשיג כן על דברי האגרות משה והעלה שאם אינו יודע לברך בע"פ לא יברך כלל [רק שלא היה לו לכתוב בלשון מדברת גדולות וכדברים בוטים כנגד גדול הדור הגר"מ פיינשטיין וכן לא יעשה ודברי חכמים בנחת נשמעים] עכ"ל.

שוב ראיתי שכבר העיר כן בספרו שו"ת יביע אומר (ח"ו תיקונים והוספות או"ח סימן מח), וז"ל ונוראות נפלאות שוהו בניגוד לדברי התוס' והרא"ש והרשב"א דס"ל שברכת בורא נפשות רבות אינה פוטרת מעין ג', וכן דעת המוש"ע (סימן רב ס"א וסימן רח ס"ד)... וכעת נדפס ספר מענה לאגרות וראיתי אליו שהשיג כן על האגרות משה [אלא שהיה לו לדבר בלשון כבוד כלפי הגאון הנ"ל ובכל ספרו מטיח דברים קשים ומרים וכן לא יעשה וה' הטוב יכפר בעד] עכ"ל. וכ"כ בח"ט או"ח סימן צח אות ב, וסימן ק עמ' רח, וכן בספרו שו"ת יחזה דעת (ח"ב סימן כב).

וכן מצאתי בקובץ זכור לאברהם (תשנ"ו עמ' תעב) שכתב הרב אברהם צבי הכהן דקשה לסמוך על הוראת רבנו בזה אחר שרוב הפוסקים סוברים שברכת בנ"ר אינה פוטרת חיוב מעין שלש, ועכ"פ לא יצא נידון זה מכלל ספק ברכות. וכן הוא בספרו שו"ת ויצב אברהם (סימן כד), וכ"כ בשו"ת מנחת פרי (ח"א סימן כג), וע"ע ספר שמירת שבת כהלכתה (ח"ב פנ"ד הערה קז) מש"כ בזה.

או בפה"ע או בפה"א, וכתב שם הט"ז שאם יש לפניו פרי אחר יברך עליו ויצא גם על הצוקר "דדעת הטור עיקר", וגם הביאור הלכה (שם) שהשיג עליו לא השיג עליו בנקודה זאת, וזהו ממש כדברי השעה"צ כאן, "ולפ"ז מש"כ האגרות משה דאפשר גם כוונת השעה"צ כן לכאורה לא נראה".

בסימן פו כתב רבנו "המין מאוויש שנוכר בסימן רג סעי' ג שמברכין בפה"א לא ידוע לי פירושו ולדינא תלוי בהכללים". והאחרונים ביררו שהוא פרי הבגנה, עיין קצות השלחן (סימן מט אות יח) וברכה"ש (שם), ספר מקור הברכה (עמ' מב), וספר פתחי הלכה (עמ' קנה). וכ"כ בספר ילקוט יוסף (ח"ג עמ' תיט) והעיר דבשו"ת אג"מ כתב שלא ידוע לו מהו המאווי"ש, ולהמבואר הוא פרי הבגנה. שו"ר בספר רבבות ויובלות (סימן קלד) לבעל שו"ת רבבות אפרים שכבר העיר לרבנו שכיום מוכח שזהו בגנה.

ומה שחידש רבנו בסימן פו לענין ברכת שהחיינו דאפילו אם מכין שלא לצאת בברכתו על איזה מין דלא מהני, דאין הברכה על הפרי אלא הפרי הוא גרם להברכה והרי בירך על הגעת אותו זמן, עיין שו"ת יביע אומר (ח"ד סימן יט במילואים) דהוא דוקא כשהובאו כל הפירות לפניו כמ"ש בתחילת דברי רבנו ["במונח לפניו הרבה פירות חדשים"], אבל לא כשאין אותו הפרי לפניו עיי"ש.

ומדי דברי בפסקי רבנו בענייני ברכות אוכיר עוד דבר שלא הזכיר בתשובותיו והוא בענין ברכת ה licorice. בספר מקור הברכה (עמ' עח) כתב, וז"ל ופניתי למפעל Bloom Packing Corp. ולמפעל Paskesz Candy Co. שמערכים קמח בלקריין שלהם, וז"ל התשובה: [תרגום חפשי] אבקש ליידע אתכם

בסוף סימן עה כתב רבנו, וז"ל ולמה שבארתי שמה שאוכל ושותה אין מצטרפין הוא משום דלא שוו בשיעוריהו אין מקום להסתפק גם ברוטב שמברכין עליו כמו על האוכל דהא פשוט שאף שמברכין על המים שבשלו בהם הירקות או כבשו בהן בפה"א, מ"מ לענין ברכה אחרונה שיעורו ברביעית ועל האוכל שיעורו בכזית שאין מצטרפין, וזה קשה על החי"א (כלל נ סעי' יח) שמסתפק בזה והובא גם במ"ב וצ"ע, ולדינא יש להורות שאין מצטרפין עכ"ל.

בספר בעקבי הצאן (עמ' מ) כתב ליישב עפ"י מה שחידש מכמה מקורות דכל שנאכל אף שהוא נוזל ולא גוש דינו כאוכל וממילא שיעורו בכזית ונמצא ששיעוריהם שווים ומצטרפים. וז"ל ועיין תשובת אגרות משה שדחה לדברי החי"א מהלכה, ולפי דבריו אדרבא דבריו שרירין וקיימין ואתי שפיר בפשיטות עכ"ל.

בסימן פא הביא רבנו דברי הט"ז (סימן רה) ומ"ב (סק"ב) בדין מים שנתבשל בהם ירקות בפנ"ע שיש בו כבר טעם בפנ"ע וברכתו האדמה [כגון משקה בארשט] ואח"ך בישל בו בשר וקלט בו טעם הבשר, שאין לברך עליו שהכל אלא האדמה כמתחילה, אלא דהשעה"צ (שם סק"ב) כתב דמ"מ למעשה טוב יותר שיברך בפה"א על מעט ירק מתחילה, והעיר ע"ז רבנו דמש"כ השעה"צ "לא מתוקן כלום עדיין אם לא יברך גם על בשר מתחילה שהכל ואולי גם כוונת שעה"צ כן", וכוונתו דאם לא יברך שהכל מתחילה על דבר אחר, לכאורה עדיין לא יצא מהספק דברכתו שהכל.

אמנם בספר מקור הברכה (עמ' מא) העיר ע"ז מדברי הט"ז (סימן רב סק"ג) בענין סוכר דג"כ נחלקו הפוסקים אם ברכתו שהכל

שמוסיפים הקמח ללאקריץ בשביל טעם ולהרביק. דנתי על הברכה לנ"ל עם מרן הגאון הרב משה פיינשטיין והוא אמר שזה מוזנות. בכבוד רב, מנהל כשרות.⁷

וכעין זה כתב לי ח"א שליט"א, וז"ל אברך אחד סיפר לי כי הלך לפני כמה שנים למרן הגר"מ זצ"ל כדי לשאול אותו אודות הוראתו לברך מוזנות על לאקריץ והביא עמו סוג לאקריץ. הגר"מ ביקש אותו למעום הלאקריץ והשיב כי הוא טועם טעם דגן ואמר שא"כ ברכתו מוזנות ע"כ. אם באמת גופא דעובדא הכי הוי צ"ע טעם הוראה זו דאם הקמח ניתן רק לדבק מאי שנא אם נותן טעם דגן אם לאו ואפשר דסברת מרן זצ"ל דמכיון שנרגש בו טעם דגן מסתברא דנותן גם למעמא עכ"ל.

ועם כל זה הדפים בעל מח"ס פתחי הלכה בספרו שברכתו שהכל, ובמכתב לבעל מח"ס מקור הברכה השיב (נדפס בפתחי

הלכה עמ' רעג מכתב סימן כד), וז"ל כבודו שאל על מה שכתבתי בלוח הברכות שמברכים על licorice שהכל שהוא בניגוד מה שהובא בשם הגר"מ פיינשטיין זצ"ל לברך מוזנות. הנה מעולם היה תמוה לי פסק זה ולא קבלתי, ותליתי שהרב... טעה או שאל שלא כענין כי הדבר פשוט שניתן לדבק בעלמא. ודברתי בטלפון עם מפעל Y and S Candies שהוא חלק ממפעל Hersheys ואמרו לי שהקמח ניתן אך ורק לדבק והעובדא הוא שלפני כמה שנים היו משתמשים בפירה תפוחי אדמה (mashed potatoes) במקום קמח והכל אך ורק לדבק, ובלשונו: "to give it body", וכן קבלתי מכתב על זה עכ"ל.

וכן פסקו בספר וזאת הברכה (מהדר' רביעית עמ' 110), שו"ת אור יצחק (ח"א סימן ס), וספר שלחן הלוי (עמ' לו) בשם הגר"י קמנצקי, דברכתו שהכל. וע"ע שו"ת דברי חכמים (גינזבורג עמ' עב).

סימן צא

בדבר שותפות עם ישראל מומר לחלל שבת

רבנו שאין להתיר כן אלא אם המחלל שבת יכול לנהל העסק בעצמו או שיש לו שותפים אחרים דאל"ה אלא שצריך להשומר שבת לנהל את העסק עמו, הרי בזה עלול שיגרום ששותפו יחלל שבת. וע"ע אג"מ או"ח ח"ב

בתשובה זו התיר רבנו למי שדחיקא ליה שעתא להשתתף עם מחלל שבת בתנאי שיהיו שותפים רק לימות החול בלבד, וימי השבתות וימי יו"ט לא יהיה שייך לו העסק כלל, לא לשכר ולא להפסד. עוד התנה

7. "Please be advised that the flour added to licorice is for taste and body. I have discussed the Bracha for this with Maran Hagoan Rav Moshe Feinstein and he said it was Mezonos. Sincerely yours... Kashrus Adminstrator".

סימן לו [ושם כתב הטעם שיש להחמיר למי שלא דחיקא ליה שעתא].

ועיין שו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן רפג) שהרבה פעמים נשאל בזה ולא רצה להתיר כיון שיש לחשוש שברבות הזמן יכשיל את השותף בחילול שבת [שבהמשך הזמן יציעו לו עבודה שקשור לחילול שבת וישלח לשותפו ויעבור בלפני עור דאורייתא], ע"ש מש"כ בזה. ואחר זה כתב, "ואני תמה על הספר אגרות משה שמרחיק ומתיר להשתתף באופן זה צריך למחלל שבת והמחלל שבת אינו צריך לו אפלו לכן תורה בדחיקא ליה שעתא... ולענ"ד נראה כמו שכתבתי".

ובשו"ת באר משה (ח"ה סימן צז אות כב) כתב, וז"ל ומכאן תוכחת מגולה להיות שותף עם מחלל שבת בשום אופן לא

ולא ח"ו ואין לעשות וחלילה לעשות צעדים, וכל מורה המורה היתר בענין זה עתיד ליתן את הדין כי מכשיל את הרבים בזה להחליש ולזלזל בקדושת שבת, ושמעתי שיש מי שהזדקק להורות לעשות שותפות עם מחלל שבת באופן שהמחלל שבת יעשה כרצונו הטוב בשבתות ויו"ט, ולא יהא חלקי עמו... אבל למעשה בזמנינו ח"ו להתיר כי בדור חלוש בזמנינו כמה מכשולים יצמחו משותפות זו ולא יהא חלקי עמהם עכ"ל. ועל דברי רבנו בתשובה זו, כתב (ח"ה סימן עז) שהם "תמוהים מאוד".

וע"ע ספר לפני עור (עמ' רג), ספר מענה לאגרות (סימן כח), ספר יסודי ישורון (ח"ג עמ' קיז), ושו"ת ציץ אליעזר (ח"ב סימן כ).

סימן צב

בדבר הנסיעה בספינות שמנהיגיה הם ישראלים

ההבערה, עיין ספר שביתת הים לבעל שו"ת ציץ אליעזר. וכן בזמנינו ביררו המומחים שאין סכנה להעמיד הספינה מערב שבת בלב ים או ליד איזה נמל, עיין שו"ת יחיה דעת (ח"ו סימן מז) בשם האדמו"ר מליובאוויטש, שו"ת מנחת יצחק (ח"ג סימן לט), שו"ת דברי יואל (יו"ד סימן צד), ודברי רבנו בתשובה זו.

אלא שדנו הפוסקים באופן שנכרים מנהיגים את הספינה אם מותר לישראלים לנסוע באותה ספינה, וכן דן רבנו בתשובה זו [שהופנה להאדמו"ר מליובאוויטש] אם מותר לנסוע בספינה שישאלים מנהיגים אותה והוא נהנה ממלאכת שבת.

ידועה סוגית הגמ' בשבת (יט). בענין הפלגה בספינה לפני שבת ומחלוקת הראשונים בטעם הדין, עיין שו"ע או"ח סימן רמח. ושיטת הרו"ה היא דג' ימים לפני שבת אסור להפליג כיון דבהגיע השבת יצטרך לחלל, ואף שהוא סכנה והוי פיקוח נפש, מ"מ נראה כמתנה לחלל שבת, משא"כ ביום ראשון שני ושלישי מותר כיון דהם שייכים לשבת שעברה ולא נראה כמתנה לחלל שבת.

והנה כל זה כימי התלמוד שלא היתה ההפלגה בספינה קשורה לחילול שבת בעצם הנסיעה אבל בזמנינו שנתחדשו אגיות הקיטור, הרי עצם הנסיעה קשורה במלאכת

ג"כ עכ"ל.

וב"כ בספר מענה לאגרות (סימן כט), וז"ל
הק"ו שעושה מהא שהתירו להפליג
באב"ג אפילו יצטרך לחלל את השבת מחמת
פקו"ג, ק"ו פריכא הוא, דהתם אם יצטרך
לחלל את השבת מחמת פקו"ג לא יהיה
איסור כלל עכ"ל. עיי"ש שהאר"ך בזה.

ויש לציין שגם הרבי מליובאוויטש כתב אגרת
אל רבנו (כרך יג עמ' שעא אגרת
ד'תרכד), בה הוא מביע אי שביעות רצון
בתשובת רבנו וכמה סיבות שלפי דעתו יש
לאסור הנסיעה גם לפני ג' ימים קודם שבת,
ובסוף אגרתו מסיים, וז"ל וכיון שכמה תלו
הנהגתם בהיתר מדומה של כת"ר וככל
שיבוטל מעות זה בהקדם יקל עליהם הנסיון
לתקן מעוות זה כיון שיוכלו לקבל כרטיס
נסיעה באוירון וכיו"ב, ארדיב בנפשי להציע
שיפרסם כת"ר דעתו ברורה ובפרסום
המתאים בהקדם הכי אפשרי עכ"ל.

וז"ל רבנו, והשאלה שבכאן היא רק לאיזה
יחידים אם מותרין ליסע בספינה... שע"ז
הוריתי שלא חמור זה ממלאכה ממש שאם
הפליג באב"ג מותר אף בידוע שיהיה אח"ך
פקו"ג ויצטרך לעשות מלאכה ולהנוסע יהיה
פיקוח נפש שאין בידו להעמיד הספינה, והוא
מותר עוד מכש"כ דאין עושה מעשה ובע"כ
הוא נהנה וגם שיש שאינם נהנים כלל דלא
איכפת להו כלל אם יהיו בדרך עוד יום עכ"ל.
הרי שמתיר רבנו נידון זה בק"ו משיטת
הרז"ה.

והשיג ע"ז בשו"ת יחווה דעת (ח"ו סימן מז),
וז"ל ובמחכ"ת אין דבריו מחוורים
ששם כשיגיע פקו"ג הותר לנוסע לחלל שבת
כיון שיצא בהיתר אבל כאן הרי אין שום
פיקוח נפש, וצוות העובדים מחללים שבת
עבור הנוסעים באין צורך כלל, והנוסעים
נהנים ממלאכת שבת לפיכך אין להתיר להם
לכתחילה לנוסע באניות אלה כיון שיוודעים
הם שבסופו של דבר יחללו את השבת עבורם

סימן צג

בענין תנורי הגעז שבמדינותינו בכיסוי פח מתכות אם יש בזה דין כירה

או תנור

אלא שנסתפק רבנו בענין כיסוי הכפתורים
המגדילים האש אם צריך לכסותם ג"כ
דאולי יש לחוש שלא ירגיש בהכיסוי פח ויבוא
לחתות (להגדיל האש), דכן מצינו בכירות
שבימי חז"ל שהיתר ההיכר היה במקום
החיתוי דהיינו ע"י כיסוי הגחלים. ועל כן סיים
רבנו, ד"לכן יש להחמיר לכסות גם את
הכפתורים אבל כיון שיותר מסתבר שגם בלא

בתשובה זו הוכיח רבנו דכירות שלנו
המופעלות ע"י געז יש להם אותו
דין כירות שבימי חז"ל דהתירו בהם השתיה
ע"י קטימת או גריפת הגחלים כיון שיש בזה
היכר שמסלק דעתו מלחתות ולא חיישינן עוד
לחיתוי בשבת, והכי נמי בתנורים שלנו מהני
פח כיון שאין דרך בישול בכך ואיכא היכרא
שמסלק דעתו מלחתות.

כיסוי הכפתורים הוא היכר חשוב יש להקל בשעת הדחק ואין למחות באלו הנוהגים היתר בכיסוי האש לבד.

בספר חזון עובדיה (שבת ח"א עמ' ג) הביא דברי רבנו, וכתב "אולם נראה שזהו רק חומרא בעלמא שכל שיש היכר בדבר הו"ל כמו כירה קטומה שאין לחוש שמא יחתה, לכן גם בלי שיכסה הכפתורים משרי שרי". וכן נראה מדברי השמירת שבת כהלכתה (פרק א הערה קפו), ועיי"ש שציין לדברי רבנו. וכן פסק בשו"ת אור יצחק (ח"א סימן עב) דא"צ להתמיר בזה דלא כרבנו.

ולעומת זה, יש שפסקו דבעינן כיסוי הכפתורים ג"כ וכמש"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"ג סימן מט), וז"ל העיקר שיהיו הגלגלים או הכפתורים מכוסים דזה בכיסוי וגם איכא היכרא עכ"ל. וכ"כ בשו"ת באר משה (ח"ז קונטרס העלעקטריק סימן ג), וז"ל ודין זה שייך גם בתנורי גז שצריך לכסות הבורג שלא יבוא למעות ולהזיז... ורכים טועים בדבר שאין מכסים אלא האש ולא הבורג והוא טעות בחסרון ידיעה עכ"ל. ושניהם לא הזכירו את דברי רבנו.

וכל זה לענין כיסוי הכפתורים מלבד חובת כיסוי האש, אבל לכסות הכפתורים לבד, כתב רבנו דודאי לא יועיל "שהעיקר הוא שצריך להראות שדעתו להפחית שזה נראה יותר בכיסוי האש". וכן הסכים לזה בספר שמירת שבת כהלכתה (שם), וכ"כ בספר שבות יצחק (דיני שהיה וחזרה עמ' כא) בשם הגרי"ש אלישיב, וע"ע שו"ת שבט הלוי (שם). אמנם בשו"ת תפלה למשה (סימן ב) כתב דדברי רבנו תמוהים "דדוקא בגריפה וקטימה שההיתר מצד גילוי דעתו צריך שיעשה מעשה באש עצמה ויראה שמפחית עצמת האש אכן כשעושה היכר שמוכיר ששבת

היום א"צ כלל שיוגלה דעתו שרוצה בהפחתת האש".

הוכחה לזה כתב מדברי הרא"ש (פ"ג דשבת ס"י) אהא דאמרינן מביא אדם קיטון של מים ומניחו כנגד המדורה ולא בשביל שיחמו אלא בשביל שתפוג צינתו, וקשה דלמה לא חיישינן לחיתוי, ותירץ הרא"ש וז"ל ויש לומר כיון שהצריכו חכמים להרחיק מן המדורה מודנקט כנגד המדורה ולא נקט אצל המדורה איכא היכרא ולא אתי לחתויי עכ"ל, והובא להלכה במג"א (סימן שיח סקל"ח) ובתו"ש (שם סקמ"ח) ושאר אחרונים (שם). ומוכח דגם כשאינו גרופה וקטומה ואינו מפחית האש מותר כשיש היכר, ונידון דידן עדיף טפי מנידון הרא"ש שיש היכר יותר קרוב ועשאו בידים. וסיים דבריו ד"הגם שראיתי בספר שמירת שבת כהלכתה שהסכים לדברי האגרות משה הג"ל, אין דבריהם מוכרחים וכמו שבארנו בס"ד מילתא בטעמא".

ובעיקר הדין אם מהני כיסוי פח בתנורים שלנו, כתב רבנו דמהני רק לפי רוב הפוסקים שהבינו דכירה קטומה היא עדיין מוסיפה הבל ומ"מ מותר בשהייה מצד ההיכר שאין דעתו לחתות וא"כ ה"ה בתנורים שלנו כנ"ל, אבל לפי פירש"י במתני' (שבת לו:) כפי שהבינו אותו שאר הראשונים דהיתר כירה קטומה הוא משום דבוה אינה מוסיפה הבל שהגחלים עוממות והולכות, א"כ לא שייך זה בכיסוי פח על תנורי גז שלנו כיון שלא נפחת אורו בזה וא"כ הוא מוסיף הבל.

ואח"ך כתב רבנו, וז"ל איכרא דבעצם לולא דמסתפינא היה נראה לע"ד דגם רש"י סובר דגחלים קטומים נחשבו מוסיף הבל אך לא אסרו משום ההיכר שיש בהקטום שאין דעתו לחתות, דהא כן מפורש ברש"י דף לו:

כירה שהסיקוהו בקש וגבבא כי לא שייך התם חיתוי, ואם איתא שגזרו גם על הבאת עצים היה להם לאסור גם התם ששייך שיביא עוד קש. והטעם שלא גזרו, כתב רבנו סברא, וז"ל ואולי משום דלא גזרו אלא בחיתוי בפיו שקילא לאינשי דלא חשיב להו מעשה כ"ב מלעשות בידים עכ"ל.

מדכתב רבנו "דלא גזרו אלא בחיתוי בפיו" נראה שהבין שחיתוי גחלים נעשה ע"י פיו, ותמה עליו בשו"ת אור יצחק (ח"ב או"ח סימן צט), וז"ל ודברים אלו תמוהים דחיתוי בפה אינו חיתוי אלא נפיתה ואם נעוין בכל מקום שנזכר חיתוי הוא נאמר על שהוא מהפך בגחלים בכלי או כשהוא נוטל גחלים בכלי, עיין כריתות (ב.) בגמ' שם וברש"י ד"ה החותה שכתב, וז"ל החותה - הממלא כלים מציבור הגחלים, ועיין יומא (מג:), ועיין בכל הפסוקים בלשון חותה ובמפרשים שעליהם ותראה שפירושו נטילת גחלים בכלי או הנחת גחלים ע"י כלי או היפוך גחלים עכ"ל.

וכן תמה עליו בספר ברית עולם (דיני שהיה וחזרה סעי' א עמ' לד), וז"ל פליאה עצומה על גאון אחד בספרו הנדמ"ח שפירש נפיתה בפה עכ"ל, ופשוט שרמזו לפירוש רבנו. וכ"כ בספר דברי סופרים (שבת סימן רנג סעי' א אות יד) שדברי רבנו תמוהים. וכן מצאתי שהשיג עליו בספר שמירת השבת (עמ' נח). ובסוף התשובה, כתב רבנו לאסור לערות מבלי ראשון לתוך כלי שהדיחיהו במים קרים ונשארו שם טיפות כיון שיתבטלו הטיפות "ואף שלא ניחא ליה יש לאסור וצריך לנגבו". ועיין שו"ת יביע אומר (ח"ד סימן לג) אריכות גדולה בענין זה, ובמילואים (שם) כתב, וז"ל שו"ר בשו"ת אגרות משה שאוסר בפשיטות... אולם לא העיר בכמה ספיקות היתר שנגענו בהם בפנים עכ"ל.

שפירש שאני הכא דקטמה וגלי דעתיה דלא ניחא ליה בצמוקי עיי"ש. וזה שפירש במתני' שיתן האפר ע"ג גחלים לכסותם ולצננם אין הכוונה דלא יוסיף הבל אלא דהוא גרוע מכפי שהיה בלא כיסוי האפר וא"כ גלי דעתיה שלא ניחא ליה בצמוקי רק שיהיה חם בלבד דבשביל זה לא אתי לחתויי דבלא החיתוי יהיה חם דאם לא היה מגרע כלל לא היה מזה גלוי דעת דלא ניחא ליה בצמוקי... ולפ"ז גם לרש"י יש להתיר בתנורי הגעז לכסות בפח של מתכות דג"כ הוא ודאי הפחית החום מבלא הכיסוי, אך מה נעשה שהתוס' והר"ן לא מפרשי כן בכוונת רש"י אלא דסובר שכירה קטומה לא נחשבה מוסיף הבל עכ"ל.

ועיין שו"ת משנה הלכות (ח"ז סימן לד) שהקשה על דברי רבנו הג"ל מפירש"י בדף כ. ד"ה קטום, וז"ל מפוזרים אפר כדי להפיג חומו שלא יוסיף הבל בשבת... עכ"ל, "הנה מפורש כתב רש"י דהקטום הוא כדי שלא יוסיף הבל וצריך עיון".

[אמנם בספר שבות יצחק (דיני שהיה וחזרה עמ' יז) כתב דגם המאירי וההשלמה פירשו בדעת רש"י כרבנו, ואף הוא הקשה מדברי רש"י בדף כ., ותיירץ דכוונת רש"י שלא יוסיף הבל הוא שיעור בקטימה של גילוי הדעת דלא סגי בגילוי דעת כל שהוא אלא בעינן גילוי דעת המוכיח שהסיח דעתו לגמרי מן האש והיינו ע"י קטימה שמחתמה יהיו הגחלים הולכות עוממות ומתנוונות, ולפ"ז כתב דלא מהני לרש"י כיסוי פח של מתכת משום דבעינן גילוי דעת שמחתמו יהיו הגחלים הולכות ועוממות וזה ליכא בכיסוי ע"י פח, וזה דלא כדברי רבנו].

ובהמשך דבריו, כתב רבנו שרק מצינו גזירה שמא יחתה בגחלים אבל לא גזרו שמא יביא עוד עצים, וראיה לזה שלא אסרו

משה". ובש"ת רבבות אפרים (ח"ו סימן קפא אות ג) כתב שנוהג להחמיר בדברי רבו רמ"פ אבל "המיקל יש לו על מי לסמוך". וע"ע שו"ת נשמת שבת (ח"ד סימן מח) רשימה גדולה של אוסרים ומתירים.

ומש"כ רבנו בענין עירוי כלי ראשון מבשל כדי קליפה מדאורייתא, עיין מש"כ בספר מגילת ספר (סימן ג אות יד).

וכן בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ג סימן מ) מיקל בזה, וכ"ש אם כבר נתבשלו הטיפות כתב שפשוט הדבר להיתרא "ודלא כמ"ש האגרות משה דיש אולי להקל וכאילו עדיין מסתפק ובא בזה" עיי"ש. וע"ע אג"מ ח"ד סימן עד אות יט.

שו"ר בשו"ת אז נדברו (חי"א סימן מח) שהעיקר להחמיר "כמו שפסק האגרות

סימן צד

בענין לחמם דבר יבש בשבת

למקום. מיהו גם בלא"ה אסור ליתן לכתחילה בשבת ע"ג הפח אפילו במקום שאין היד סולדת בו מטעם שכתב החזו"א שלא ליתן תורת כל אחד בידו עכ"ל. [ועע"ש עמ' עו-עז]. וע"ע שו"ת אז נדברו (ח"א סימן לז).

ובשו"ת מנחת חן (ח"א סימן יח) העיר דתמוה שלא הזכיר רבנו העצה להחזיר ע"ג הפסק קדירה, וז"ל הארכתי קצת בזה משום דבשו"ת אגרות משה... ופלא נשגבה בעיני מדוע לא זכר הגאון הנ"ל בתשובתו שיש אופן היתר לחמם אפילו שיהיה יד סולדת בו והיינו ע"י הפסק קדירה אחרת שאין דרך ביטול בכך עכ"ל.

בענין חזרה, כתב רבנו וז"ל אבל הוא רק למקום שאפשר להתחמם שיהיה היד סולדת דלמקום שאף אם יעמוד שם כל היום לא יהיה היד סולדת אלא יתחמם כפי הראוי לאכילה לבד לא אסרו כדאיתא ברמ"א סימן רנג סוף סעי' ב ובסעי' ד עכ"ל.

בספר שבות יצחק (דיני שהיה וחזרה עמ' עד) כתב ע"ז, וז"ל ומהגר"ש אלישיב שמעתי דדבר חידוש הוא לחלק מקום שאינו יכול להביא ליד סולדת בו משאר התנור אלא כל התנור בכלל האיסור, ואפילו ע"ג פח שאין כולו מקום מגודר כמו תוך של תנור נראה ששם כירה על כולו ואין מחלקים בין מקום

סימן צה

בענין אם מותר להטמין בכלי טערמאס (thermos)

דלא שייך איסור הטמנה אלא בכלי ראשון שנתבשל בה האוכל אבל בחום של כלי שני

הנה הרבה פוסקים פסקו להקל בענין הטמנה בכלי טערמאס כי נקטינן כרוב פוסקים

וב"ש בצונן מותר, וא"כ ה"ה לערות מכלי ראשון לתוך טערמאס הוי כלי שני ומותר, עיין ספר חזון עובדיה (שבת ח"א עמ' ע) שציין להרבה תשובות המדברים בזה.

גם רבנו האריך בתשובה זו להתיר מאותו טעם דלעיל אלא שהוסיף עוד טעם שיהיה מותר אליכא דכ"ע שלא יהיה מקום גם לבעלי נפש להחמיר, וז"ל אבל ליתן להטערמאס נראה לע"ד שיש עוד טעם להתיר דהא במה שנותן התבשיל לתוך הטערמאס עדיין לא עדיפא מכלי אחר ורק במה שסותם אח"ך את פיה בהכיסוי העומד לכך ובוהא הא ליכא איסור דהא מותר לכסות הקדירה אף בשבת כיון שזהו דרך שמירת הדבר גם מכמה דברים כמו שלא ישפך ושלא יפול עפרורית וחובכים וכדומה, שלכן אף שגם משמר החום מותר כדאיתא בסימן רנו סעי' ב שמותר לשום כלים על התבשיל כדי לשמרו מן העכברים... שאין זה כממזין להחם אלא כשומר ונותן כיסוי על הקדירה עכ"ל.

ואע"ג דבכיסוי קדירה ההיתר הוא משום שאינו מכין לזה משא"כ הכא שהוא מכין לשמור החום, כתב רבנו דבכיסוי המיוחד מותר גם אם כוונתו להעמיד החום כיון שעכ"פ צריך לכסותו גם בשביל שלא ישפך וכדומה.

והנה מלבד ספר חזון עובדיה הנ"ל שציין לדברי רבנו, עוד הוזכר פסק רבנו בשו"ת ציץ אליעזר (חי"א סימן כט) [ש"מחקבל נימוקו] ושו"ת אז נדברו (ח"א סימן מח). אמנם בשו"ת באר משה (ח"א סימן יב) השיג על רבנו, וז"ל אח"ז רב כשבא לידי תשו' אגרות משה מצאתי לו שדן בשאלה זו... ומש"כ בסוף דבריו מדעתיה דנפשיה סברא להתיר שאלה שלפנינו... ולכאורה דבר חכמה אמר, עכ"ז להלכה

סברתו לא נראה לי כלל ומעיקרא ליתא דבודאי לכסות פה הטערמאס שרי אבל כו"ע יודעים דכיסוי הטערמאס אינו כיסוי בעלמא כשאר כיסוי קדירה אלא הכיסוי הולך על חדקים (שרויפין) וא"כ מי התיר לסבב הכיסוי על הפה, לתת הכיסוי שרי אבל בזה לא הועיל כלל כי המאכל יתקרב בכח"ג וכל כוונתו כדי שישאר התבשיל חם, ולזה ע"כ מוכרח לסבב היטב הדק הכיסוי טערמאס וזה כו"ע יודעים שאינו עושה כדי שלא יפול עפרורית וחובכים כי לזה הוה סגי הנחה בעלמא ותו לא מידי עכ"ל.

וגם בהטערמאס שהמציאו מחדש שא"צ לסבב, מ"מ כתב שאין דין רבנו נכון כי גם באלו החדשות יש מגופה מגומי שמחזיק החום וכיסוי אחר גדולה נותנין עליו שבוה היה סגי כדי שלא יפול בו עפרורית, ומה שדוחק המגופה של גומי בהנקה הוא עושה רק בשביל שישאר המאכל חם.

ובספר שבות יצחק (דיני שהיה וחזרה עמ' רנה) העיר, וז"ל והנה היה מקום לחלק בין נותן לכלי רגיל שאינו מיוחד לשמירת החום ומכסהו לבין נותן לטרימוס ומכסהו, בדנותן לתוך כלי שאינו מיוחד לשמירת החום כיון דהכיסוי מיוחד לו ומיועד לשמירה מכמה דברים א"כ למרות כוונתו אין מעשה הכיסוי מיוחד יותר לשמירת החום מאשר לשמירה, ואולי אדרבא עיקרו לשמירה מהעפרורית וכדומה, לכן ליכא בזה איסור הטמנה, משא"כ בכיסוי טרימוס שהוא כלי המיוחד לשמירת חום היה מקום לומר דכשמכסהו עכ"פ בכוונה לשמירת החום עיקר מעשה הכיסוי לשמירת החום הוא ויאסר משום הטמנה, אולם כאמור מבואר מדברי האגרות משה דס"ל שאין לחלק בכך. אך עכ"פ יש לומר דממעם שכתבנו לא כתב

החזו"א כסברת האגרות משה אלא כתב טרמוס המיוחד לשמירת החום כלול בהיתר דליתן בתוך כלי אין זה הממנה ולכן אפילו זה עכ"ל.

סימן צז

בענין טבריה וצפורי להכנסת והוצאת שבת

רבנו תפס בכל התשובה דומן ראיית הכוכבים בלילה משתנה לפי גובה המקום, ובכל שהמקום יותר גבוה נראים הכוכבים יותר מאוחר, ולכן אנשי טבריה שיושבים בעמק רואים את הכוכבים קודם אנשי ציפורי.

בספר דבר יום (עמ' 113) השיג ע"ז, וז"ל - [תרגום חפשי] ההנחה הזאת שבמקומות נמוכים הכוכבים נראים יותר מהר מובא באגרות משה... אמנם קשה להבין את הסברה שהגובה ישפיע על הופעת הכוכבים בשמים. הופעת הכוכבים מעל לצופה תלוי ברמת החשיכה של השמים וצפייה ממקום יותר גבוה לא משנה את רמת החשיכה בשמים. למשל, אם מישוהו היה עומד בראש מגדל בגובה 1,000 רגל הוא לא היה רואה את הכוכבים מעליו יותר מאוחר ממישהו

בקומת קרקע. למעשה, אדם שצופה ממקום גבוה עלול לראות את הכוכבים יותר מוקדם, כי האטמוספירה יותר דלילה בגובה רב יותר.⁸ וכן מצאתי בספר בירור הלכה (ח"ד סימן רצג) במכתב לאחד שהעיר כן על רבנו [ועל ספר אבן האזל] שהערתו הוא "תיובתא", כי אמנם כן הוא שאין גובה המקום משפיע על זמן ראיית צאת הכוכבים.

וכ"כ הרב ידידיה מנת בקובץ המעין (תשרי תשל"ד עמ' 16) אחר שבירר את המציאות, ש"בוה גם צ"ע בכל דברי תשובתו של הרב פיינשטיין המבאר חומרתם של בני טבריה שחיכו אחר שנראה צה"כ במקומם עד שייראה גם במקום גבוה כשלמעשה לא נראה שם מוקדם יותר. גם ביאורו כמג"א תמוה מאד לפ"ו, ובמיוחד מה שסבר כאילו שייד



8. "This assumption that in low-lying areas stars appear faster is echoed in the Igros Moshe... However, it is difficult to understand their reasoning that altitude should affect the appearance of stars in the sky. The appearance of the stars above the observer depends on the darkness of the sky and observing the sky above from a higher altitude does not change the level of darkness in the sky seen by the observer. For instance, if someone would be standing on top of a tower 1,000 feet tall he would not see the stars above him any later than someone on the ground floor. In fact, an observer at a higher place might even see stars earlier, as the atmosphere is thinner at higher altitudes".

עכ"ל.

ועוד סבירא ליה לרבנו דאף שמעיקר הדין היושב בעמק או במקום הרים שמסתירים שקיעת החמה, דינו כשאר מקומות ולא מתחשבים עם הקדמת החושך באותו מקום מחמת ההרים וכנ"ל, מ"מ יש להחמיר משום סיג ומעלה להקדים השקיעה בזמן שנראית שהשמש שוקעת באותו מקום וכמו שעשו בטבריה. וכזה ביאר דברי המהרי"ל הובאו במג"א (סימן רלג) שכתב שהיה מתפלל בשעת הדחק סמוך לצה"כ בעיר שיושבת בעמק, דדוקא בשעת הדחק נהג כמעיקר הדין אבל שלא בשעת הדחק נהג להחמיר משום סיג.

ובספר זמנים כהלכתם (עמ' קכח) פקפק הרבה על "חידוש גדול" זה שלא מצינו ב"אף אחד מן האחרונים" להחמיר כן, ומה שהביא רבנו ראיא לזה מדברי המהרי"ל, כתב דהמעין במקור יראה בעליל שלא נהג כן המהרי"ל אלא בשעת הדחק מטעמים אחרים ולא מטעם רבנו שהוא משום סיג עיי"ש, "נמצא דלא רק שאין מקור לכל חומרתו הנ"ל של הגר"מ פיינשטיין וצ"ל אלא אדרבה גם מדברי המהרי"ל במקורם חזינן דלא ס"ל כלל למהרי"ל האי סיג שחידש הגר"מ פ", ואף שעשו כן אנשי טבריה ודאי אין חיוב לכל אחד לעשות סיג זה.

שבתים גבוהים יגרמו לראיית צה"כ מוקדם יותר". וכן העיר בספר דרך ישרה (בה"ש סימן לד) ועע"ש.

עוד כתב רבנו דרך לגבי צאת הכוכבים משתנה הזמן בכל מקום לפי מה שהוא אבל לגבי זמן שקיעה כל המקומות שוין, וגם בטבריה שנמצאת בעמק וחשוך זמן מסוים קודם צפורי, מ"מ היא נגררת אחר צפורי וזמן שקיעתה חל באותו זמן של צפורי.

והעיר ע"ז בשו"ת אור יצחק (ח"ב או"ח סימן קד), וז"ל ואין אני נכנס לכל דבריו שם, וענין זה צע"ג. אבל דבר אחד ברצוני להעיר, מהא דאיתא בשו"ע (או"ח סימן רסא סעי' ב) – "ושיעור זמן בה"ש הוא ג' רבעי מיל שהם מהלך אלף ות"ק אמות קודם הלילה", הרי מפורש דשיעור בה"ש הוא מהלך ג' רבעי מיל מהשקיעה עד צה"כ, ולפי דברי מרן באגרות זה לא מדויק לגמרי, דהרי במקומות העמוקים בטבריה וכדומה שהשקיעה מתחלת בשוה למקומות הגבוהים ואילו הלילה מקדמת למקומות הגבוהים, הרי שיש הבדל ביניהם ואין בה"ש בעמקים כמהלך ג' רבעי מיל, ונפק"מ גדולה לדינא, ואף אם נאמר שיש הרבה מקומות בעולם שאין השיעור של ג' רבעי מיל מתאים להם כידוע אבל לפחות מה שהשו"ע כתב זה נוגע לפחות לא", ואם גם שם יוצא שאין זה מדויק, זה קשה, וצ"ע

סימן צט

ביאור איסור הזמנת אנשים לבית הכנסת בשבת כשיודע שביאתם תהיה מרובה עם חילול שבת

בעניינינו שהבעל הבית הזמין האורח בתקוה שעי"ז יקרב לתורה קשה לפסוק שהוא חשיב מסית וצ"ע עכ"ל. וכן מצאתי לרב חיים רפפורט בקובץ הערות וביאורים (גל' תתקנ"ה עמ' 65) דיש מקום לומר שאין לדנו כמסית "שאין בכוונתו להסיתם לדבר עבירה... אלא אדרבה, הוא מזמין לדבר מצוה וכוונתו לקרבם תחת כנפי השכינה".

וממש כאותם הדברים נמסר בשם הרב אהרן ליכטנשטיין: [תרגום חפשי] המסית אשם בניסיון להכריח מישהו לעזוב את הדרך הישרה. קשה לקרוא למישהו שמעוניין לקרב את הזולת ברוחניות מסית. כאן זה הגיוני לקחת בחשבון את התמונה הגדולה כאשר בוחנים אם היה הסתה לחטא.⁹

ועוד העיר שם: [תרגום חפשי] באופן מעשי, בפרט בעידן המודרני, קשה מאד ליישם את התשובה של רב משה. יישומו היה מכאיב תוצאות מרחיקי לכת והרסניות בהרבה בתי כנסת בתפוצות.¹⁰

מי שמזמין אורחים לשבת כשאי אפשר להם לבוא בלא חילול שבת, כתב רבנו דמלבד שעובר על איסור לפני עור יש עוד בזה איסור מסית, והוכיח רבנו מנחש הקדמוני ששייך איסור מסית לכל האיסורים ולא רק מסית לע"ז, עיין סנהדרין (כמ.).

ועוד כתב רבנו דבאופן שיש אפשרות להם לבוא בלא חילול שבת כגון שאינם רחוקים ויכולים לבוא ברגל אבל יודע שיתעצלו ויבואו במכונית, דאף שאין בזה איסור מסית, מ"מ אכתי יש בזה משום לפני עור, ואף בלי הזמנה אלא בהודעה בעלמא יש להסתפק אם עובר אלפני עור עכ"ד.

והנה מש"כ רבנו לאיסור מדין מסית לא נזכר בשאר פוסקים, וכתב בספר ומקרב בימין (סימן טז) דלא בחנם השמיטוהו, וז"ל אולם שאר הפוסקים שלא הביאו את הדין של מסית סוברים שלא שייך מסית בנידון דידן כי היסוד של מסית הוא כשאחד השתדל לדחוף את חברו מדרך התורה והמצוות, לכן

9. <http://www.vbm-torah.org/halakha/Educational/Programming.htm>, "The Meisit is guilty of trying to force another to stray from the proper path in life. It is difficult to call one who is basically interested in someone else's spiritual betterment a meisit. Here, it is sensible to take into account the larger picture when assessing whether incitement to sin has taken place".

10. "Practically, especially in our modern context, Rav Moshe's responsum is very difficult to apply. Putting it into effect would have far-reaching and deleterious effects on many synagogues in the diaspora".

אמנם ראה שו"ת ודברת במ (סימן קיד) בשם רב דוד פיינשטיין "דבכל ענינים של קירוב רחוקים דעת אביו זצ"ל היה בדברך כלל אין להקל בענין שום הלכה כדי לקרב רחוקים". ובשם הגר"ש אלישיב כתב "דאי אפשר לבטל אות אחת מהשלחן ערוך", אף אם מבלי זה א"א לעשות הפעילות של קירוב רחוקים].

ובספר Contemporary Halakhic Problems (Vol. IV p. 94)

ג"כ העיר שחידוש זה של רבנו לא נמצא בשום פוסק שקדמוהו, וגם דחה ראיית רבנו עפ"י מש"כ בספר כלי חמדה דהנחש הסיתם לכפירה שאמר והייתם כאלקים, וכפירה שוה לע"י. וכ"כ בשו"ת פלגי מים (ח"א סימן ג) בשם כמה ראשונים, ונשאר בצ"ע על רבנו שנקט בפשיטות כנגד הראשונים, וכן מצאתי שהעירו כן בשו"ת מגדל צופים (ח"ו סימן ל) וספר תורת חיים וחסד (ח"ב עמ' רח).

ובספר ומקרב בימין (הערות יצחק פישעלים בסוף הספר עמ' שיא) ג"כ העיר מזה, אבל ציין שכבר הקשו כן לרבנו והשיב ע"ז באו"ח ח"ב סימן ז [אבל לא התייחס לזה שהוא נגד דברי הראשונים], וכן בקובץ הערות וביאורים (שם עמ' 63) העיר מזה והראה שהוא מחלוקת הראשונים עיי"ש.

וע"ע שו"ת אהלה של תורה (ח"ה סימן כב) שג"כ לא ניחא ליה בסברת רבנו, ושאל רבנו לא כתב כן אלא להדגיש את חומר

הדבר [א"ה זה ודאי אינו נכון]¹¹. עוד יש להעיר מה שהעיד רב שלמה ריסקין¹² "שבתקופת כהונתו כרב בקהילה בארצות הברית, שאל את הרב משה פיינשטיין באופן אישי בנושא זה. בניגוד למשתמע מהדברים המודפסים באגרות משה, הרב פיינשטיין התיר במקרה שבו הזמין את האורה לכל השבת כולה אפילו אם האורה בא במהלך השבת בנסיעה, וקבע שאין בכך איסור של לפני עור".

וכבר העירו שלדעת הגרשו"א (שו"ת מנחת שלמה ח"ב סימן ד אות י, נשמט במהדורה החדשה אבל נדפס בשו"ת רבבות אפרים ח"ז סימן תב) אין הדברים חמורים כל כך כדעת רבנו, ובמקרה שמוזין אורה בשבת באופן שלא יצטרך לחלל שבת ס"ל שאין עובר בזה על לפני עור אף שידוע שבדאי יחלל שבת, וז"ל מותר להזמין גם מי שגר רחוק ממקום התפילה ולהציע לו מקום לינה קרוב למקום באופן שלא יצטרך כלל לחלל שבת, ואף אם לא יקבל את ההצעה אין חייבים להגיד לו שימנע משום כך לבוא וגם אין צריכים להזהיר אותו שאסור להגיע ברכב עכ"ל, עע"ש כמה פרטים. ועיין בספר ומקרב בימין (סימן מז) שהרחיב את הדיבור בזה ומבאר הצדדים להתיר.

וכן נמסר בשם הגר"י קמינצקי בספר אמת ליעקב (ח"ו סימן תכה הערה 27), וז"ל נראה שלצורך קירוב רחוקים מותר להזמין

11. ראה: <http://torahmusings.com/2013/02/shabbos-invitations-to-the-non-observant/>

12. (<http://www.beithillel.org.il/blog.asp?id=57676#maamar57676>)

ישראל מחלל שבת לביתו לסעודת שבת כל זמן שמזמינו בפירוש להשאר לכל השבת ומכין לו מטה ושאר צרכיו, ואז אע"פ שיודע שהלה יעזוב את ביתו לאחר הסעודה ויסע הביתה מותר להזמין עכ"ל.

שוב ראיתי בספר דברי הרב (עמ' קע) דעת הגר"ד סולוביצקי בענין זה, וז"ל פעם התבטא הר"ר נתן טורק (בשימוש ברכנות בנוא דווריו) בפני רבנו (הגר"ד סולוביצקי) שהשאלה הכי חמורה שעומדת בפניו ברכנות כעת היא שאלת הזמנת בעה"ב לסעוד אצלו על סעודת שבת כי מרגיש הוא שיוכל להשפיע עליהם לטובה... אלא שיודע הוא שכמה מהם יחללו את השבת בנסיעה ברכב... והשיבו רבנו תיכף ומיד והגיב איזו שאלה יש בזה, דבר זה אסור הוא, ואין בזה על מה לדבר עכ"ל.

וע"ע שו"ת משנה הלכות (חט"ז סימן לא), שו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן שנח), שו"ת שבט הלוי (ח"ה סימן קסה אות ו), שו"ת שיח נחום (סימן פג), שו"ת מנחת חן (ח"א או"ח סימן נט), שו"ת מנחת אשר (ווי"ס ח"ב סימן כח), שו"ת פלגי מים (שם), Journal of Halacha and Contemporary Society (Vol. LXVI, Fall 2013, p. 23).

ומש"כ רבנו דאף בהודעה אפשר שעובר על לפני עור אם יודע שיבואו ע"י נסיעה ברכב, העיר בשו"ת פלגי מים (שם), וז"ל צ"ע סברתו שיהא בסתם הודעה איסור של לפני עור דהא בכל הש"ס היכא שנזכר שיש איסור לפני עור מבואר שבעי הושטת או שיהיה איזה יחס וזיקה בין המכשיל להנכשל ולא סגי בסתם הודעה עכ"ל.

סימן קב

בענין שני נערים שנעשים בעלי מצוה איך להתנהג בקריאת המפטיר כשדוברים שניהם בדוקא לקרות

אחר קצת דיון בענין תרי קלי לא משתמע, הסיק רבנו, וז"ל עכ"פ למעשה אסור לשניהם לקרות ביחד. וצריכין באופן זה ששניהם רוצים בדוקא לקרות הכל שיצאו עשרה בנ"א אחר קה"ת קודם קריאת ההפטרה ואז [יחזור] [ו]יקרא השני בתורה תחילה ואח"ך ההפטרה ובוראי שיש בזה משום מירחא דציבורא אבל צריכין למחול ע"ז כדי שלא יבואו למחלוקת עכ"ל.

ועיין שו"ת משנה הלכות (ח"ג סימן לט) מה שכתב בזה, וז"ל וגדול אחד אמר לי

דאפשר אם יצאו עשרה בנ"א קודם המפטיר עד לאחר שיומור הראשון, אפשר כה"ג היה מותר לחזור ולקרות לאותם שלא שמעו עדיין, וא"כ תקנה לכאורה היכי שנוגע לפרנסת הרב לעשות כנ"ל. אמנם לפע"ד גם בזה צ"ע דסוף סוף כיון שנעשה תיקון חז"ל בקריאת המפטיר לכל הקהל וכבר הפטירו במנין זה לאחר אותה קריאה נתפרדה החבילה, ועוד שהרי יש כאן משום מירחא דציבורא, לכן נלפע"ד דלא להקל גם בזה כי אם לצורך גדול וצ"ע עכ"ל.

וכן בשו"ת גבורות אליהו (ח"א סימן פח) כתב, וז"ל ומה שיש נוהגים שיוצאים עשרה בשעת מפטיר ואח"ך חוזרים וקוראים קריאת מפטיר עם הפטורה בעליית הבר מצוה השני, לא הסכימו ע"ז גדולים אף שכנראה הרבה עושים כך עכ"ל.

וע"ע שו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סימן לו), שו"ת רבבות אפרים (ח"ה סימן ריא), שו"ת עולת יצחק (ח"ב סימן קה), שו"ת מקוה המים (ח"ד סימן טו), וספר יסודי ישרון (ח"ד עמ' תמו-תיח) שהאריכו בזה.

סימן קד

בדבר בת מצוה

דעת רבנו בענין חגיגת הבת מצוה היא מאוד שלילית כנראה מפני שהותחל עם הרעפארם, וז"ל והצערעמאניע של בת מצוה היא ודאי רק דברי רשות והבל בעלמא ואין שום מקום להתיר לעשות זה בבית הכנסת וכ"ש בזה שהמקור בא מהרעפארמער וקאנסערוואטיווער, ורק אם רוצה האב לעשות איזה שמחה בביתו רשאי אבל אין זה שום ענין וסמך להחשב זה דבר מצוה וסעודת מצוה כי הוא רק שמחה של יום הולדת בעלמא... אף בבית ודאי היה יותר טוב למנוע אף שליכא איסור אבל לעשות בבהכ"נ אף בלילה בשעה שאין מתפללין אסור עכ"ל.

ובאו"ח (ח"ב סימן צז) הקשה השואל דמאי שנא מסעודת בר מצוה דנחשבה לסעודת מצוה כיון שבאותו יום נעשה חייב במצוות כדאיתא ביש"ש, והכי נמי גבי האשה שהיא מתחייבת עתה במצוות, ורבנו הודה שהיא קושיא גדולה אבל השיב דדוקא כבן שניכר מה שהוא חייב עתה במצוות ע"י שמצרפין אותו למנין ושיכול להוציא אחרים י"ח עושין סעודה והוי סעודת מצוה, משא"כ בבת אף שיש בזה אותה השמחה ממש כמו בבן, מ"מ לא ניכר למעשה ולכן אין עושין

סעודה בשבילה. וע"ע אג"מ או"ח ח"ד סימן לו.

לעומת זאת, מצינו להרב עובדיה יוסף בשו"ת יביע אומר (ח"ו או"ח סימן כט) שכתב עפ"י היש"ש הנ"ל דגם סעודת בת מצוה הוי סעודת מצוה, והשיג על דברי רבנו, ואעתיק את דבריו מספרו חזון עובדיה (ט"ו בשבט-ברכות עמ' תלו) ששם הוא ביתר ביאור, וז"ל וראיתי להגאון ר"מ פיינשטיין בשו"ת אגרות משה (או"ח סימן קד) שכתב... ע"ש. ובמחכ"ת אין דבריו מחוורים שמכיון שאותו המעם שכתב ג"כ מהרש"ל הנ"ל לגבי בר מצוה שייך ג"כ לגבי נערה בת מצוה דהוי מצווה ועושה אין מקום לחלק ביניהם לענין סעודה. שו"ר באגרות משה ח"ב (או"ח סימן צז) שהביא דברי גדול אחד שתמה עליו כן ועשה סניגורין לדבריו... ואכתי לא איפרד מחולשא שמנין לנו לעשות חילוקים כאלו למנוע שמחה מנערה בת מצוה בלי יסוד מוסד ובפרט שכל הסעודה הזאת היא הודאה להשי"ת שזיכהו לבנות ישרות ההולכות בדרכי ה' בצניעות ובתורה ובקדושה עכ"ל. וראה ספר עם מרדכי (ברכות סימן כט אות ד) מש"כ בזה.

ויש ששיער דשורש פלוגתתם נובע מחילוק מקומותיהם, ורק רבנו כלוחם נגד הריפורם נקט עמדה שלילית, לא כן רב עובדיה יוסף בארץ ישראל שלא הושפע פסקו מחשבונות חיצוניות. כך כתב רב אלפרד כהן בקובץ Journal of Halach and Contemporary Society (Vol. XII, p. 16) - [תרגום חפשי] יתכן כי הסברה ההיא (להרחיב את איסור חוקת הגוי לכלול חיקוי של יהודים לא שומרי תו"מ או אפילו יהודים כופרים) מהווה הבסיס להסתייגות של רב פיינשטיין מלהתיר חגיגת בת מצוה בבית כנסת. אמנם הרב עובדיה יוסף, שלא היה צריך להתמודד עם הבעיה ההיא בא"י, לא מקבל את ההנחה. הוא לא מקבל את השיקולים הללו ופוסק לקולא.¹³

ועיין שו"ת שרידי אש (ח"ג סימן צג) שג"כ הביע דעה חיובית בהנהגת חגיגת הבת מצוה בזה"י, אמנם הזכיר את דברי רבנו במה שהתנגד לעשותו בבית הכנסת, וז"ל מ"מ מסכים אני לדעת הגאון ר"מ פיינשטיין בספרו אגרות משה שאין לחגוג חגיגה זו בבהכנ"ס ואף לא בלילה אף שאין שם אנשים כי אם בבית פרטי או באולם הסמוך לבהכ"נ... עכ"ל. וכ"כ בשו"ת דברי חכמים (גינזבורג עמ' רפ) בשם הגר"ח פיינבורג שאסור לעשותו בבית כנסת שזה דרך של הקאנסרוויטיביזם.

וכן פסק בשו"ת באר שרים (ח"ב סימן סב) לאסור בבית כנסת שהוא דרך

הרעפורמים ושעובר על לאו דובחקותיהם לא תלכו, אך גם בעיקר הדבר הסכים לרבנו שהוא דבר הבל ודלא כשו"ת יביע אומר הנ"ל, וכן הסכים לרבנו בשו"ת מקוה המים (ח"ד סימן סג) שכל ענין חגיגת הבת מצוה "הבל המה מעשה תעתועים" ואינו אלא חיקוי מנהגי הרעפורם.

ועתה ראיתי בשו"ת נצח יוסף (ח"א סימן ד) שבתוך דיונו הביא דברי רבנו, אבל צידד כשאר הפוסקים שהביא שם דסבירא להו דהוי סעודת מצוה עיי"ש. וכן האריך להוכיח הרב שלמה אבינר בקובץ נועם (כרך כא עמ' שיט) דנחשב לסעודת מצוה, וציין שהוא דלא כרבנו.

ועוד מוצאתי בשו"ת ברכת ראובן שלמה (ח"ז סימן לח) שאם כי התנגד לחגוג סעודת בת מצוה, מ"מ כתב הטעם משום צניעות ולא מטעם שכתב רבנו (שאינו ניכר השינוי) שהוא "דוחק", וכן בשו"ת מראות ישרים (ח"ב סימן טז) דחה חילוק רבנו ש"אינו מובן", וכתב הטעם משום גדר הצניעות. ועיין ספר חינוך ישראל (עמ' תקה) שאסר לערוך סעודת בת מצוה לגמרי וכתב שהוא דלא כשו"ת שרידי אש ושו"ת אגרות משה. וע"ע שו"ת רבבות אפרים (ח"ח סימן פג אות ד).

[והשוה דברי רבנו עם מש"כ בספר קצות השלחן (ח"ט ריש סימן קמו

13. "Possibly this reasoning [of extending the prohibition of imitating the Gentiles to include imitation of non-observant or even heretical Jews] is the implicit basis for Rabbi Feinstein's reluctance to allow a Bat Mitzva observance in a shul. Rav Ovadya Yoseph, however, not having to confront this kind of problem in Israel does not accept the premise. He does not accept these considerations and feels comfortable with a lenient ruling".

בהערה), וז"ל מנהג חדש התחיל להתפשט מקרוב בארה"ק לעשות בת מצוה לילדה בת י"ב שנה כמו שעושין בר מצוה לילד, מזמינים כל המכירים גברים וגברות ועושין חגיגה גדולה ומסיבה בבית ההורים. הבת מצוה יושבת בראש וכו' וכו', החיקוי הזה לבר מצוה יש בו ריח של שיווי זכויות לנשים וגם בעצם הוא מנהג לא יפה, ואילו היה דבר טוב היו אבותינו נוהגים כן ומכיון שמעולם לא נהגו ולא נזכר בשום ספר ברור שיש מעם לזה...

ובמג"א סימן רכה כתב שמצוה על האדם לעשות סעודה ביום שנעשה בנו בר מצוה כיום שנכנס לחופה ולא כתב סעודה ביום שנעשה בנו או בתו בר מצוה. מבואר דאפילו סעודה אין מצוה לעשות בבמ"צ של הבת... וכל ירא ה' לא יענה להומנה כזו לא ישתתף ולא יקח כל חלק בחגיגות כאלה המוסיות באיצטלא של אהבת תורה וחינוך למצוות, ובעצם הם נגד מוסר התורה ודי לנו להיות כאבותינו לא להוסיף ולא לגרוע עכ"ל.

סימן קח-קי

בענין המכסה מפלאסטיק שמשימין על הכובע אם מותר לצאת בשבת

כדי להבין את מחלוקת רבנו עם שאר הפוסקים בסוגיא זו, צריך אני להקדים הקדמה קצרה מדברי השו"ע סימן שא ומג"א וט"ז (שם) שהם מהווים המקור לשאלה זו, וכל דבריהם של הפוסקים האחרונים תלויים ועומדים בהכנת דבריהם.

בשו"ע (שם סעי' יד) מבואר דאף שאין מתירין לצאת בשבת עם דבר שמטרתו להציל מטינוף [בניגוד לדבר שלובש כדי להגן על הגוף מקור וכדומה] כגון כיס שעושה הזב, מ"מ אם הוא דרך מלבוש מותר, וז"ל דבר שהוא דרך מלבוש אפילו אם אינו לובשו אלא משום אצול מטינוף מותר לצאת בו בשבת. הגה – ולכן מותר ללבוש בגד מפני הגשמים או כובע על ראשו אבל אסור לאשה ליתן בגד על צעיפה מפני הגשמים דאין זה דרך מלבוש עכ"ל.

ובמג"א (סקב"ג) כתב, וז"ל זה לשון המהרי"ל מה שרגילין הנשים לשאת בשבת

חתיכות בגד פשתן על הצעיף כשיוורדין גשמים להציל מטינוף המטר גם לעשירות מותר להוציא לר"ה כיון דלעניות חזי חשוב גם לעשירות מלבוש ולא משוי עכ"ל [המהרי"ל], משמע דאפילו חתיכות בגד פשתן כל שמתעטפת בו בדרך מלבוש שרי אבל ליתן על ראשה שיהא מונח עליה ולא מתעטפת בו אסור עכ"ל.

ובמ"ז (סק"י) העיר על מש"כ השו"ע דליתן אשה בגד על צעיפה אסור, וז"ל נראה דזה על הצעיף לחוד אבל אם מכסה גם הגוף הוה דרך מלבוש ונראה דשרי עכ"ל. וע"ע בב"י (ס"ס שא) שנתפשט המנהג באלו הארצות לשום האנשים כובע גדול של לבד ע"ג המצנפת מפני הגשמים.

ורבנו ביאר דבריהם דכדי להיות דרך מלבוש צריך שיתעטף בו קצת מהגוף יותר ממה שמכסה הצעיף או שיכסה הכובע הגדולה חלק מהראש שאינו מכוסה ע"י

המצנפת. ועפ"ז פסק רבנו להחמיר במכסה הפלאסטיק כיון שהוא רק לאצולי מטינוף ולא חשיב דרך מלבוש כיון שאינו מכסה גופו יותר מהכובע, ורק בגשם גדול וחזק שהכובע לא יציל מצער הגוף וצריך המכסה להציל מצער אז יחשב כמלבוש כדאיתא בשו"ע (סעי' יג). וע"ע אג"מ או"ח ח"ב ס"ס קי.

אמנם כמה פוסקים תמהו על הגדרת רבנו שדרך מלבוש הוא דוקא אם מכסה יותר ומאי שנא מב' חלוקים דמותר ללבוש בגד העליון [אף שאינו לחימום] כיון שהוא דרך מלבוש ולא מצינו שיהא בתנאי שהוא מכסה יותר מהבגד התחתון. ועוד כתבו דזהו ג"כ כוונת המג"א והט"ז דלא כמ"ש רבנו, ומש"כ הט"ז דאם מכסה גם הגוף הוה דרך מלבוש ושרי – הנה קאי דבריו על סוף דברי הרמ"א שאסור ליתן בגד על צעיפה דהיינו שאינו דרך עיטוף וע"ז בא להקל דאפילו בהנחה אם מכסה גם הגוף שרי אבל בדרך עיטוף הוה דרך מלבוש אף אם אינו מכסה יותר.

וז"ל שו"ת משנה הלכות (ח"ב סימן עב), ולא זכיתי להבין דבריו הקדושים שאפילו אינו מכסה כלום מגופו בודאי הו"כ דרך מלבוש דומיא דשני חלוקים דלא מצריכינן שיהא אחד מכסה יותר מן השני כמפורש להדיא בב"י עכ"ל. ועוד כתב (שם סימן עד) וז"ל סברא זו עוונותי גרמו ולא זכיתי להבינה דהרי עכ"פ זה דומה לב' מלבושים, וכי היכן מצינו ב' מלבושים שצריך המלבוש העליון להיות גדול יותר מן התחתון ויכסה יותר מן התחתון... וא"כ מנא לן לחלק בין שני מלבושים לב' כובעים כיון שהכובע נמי הו"י מלבוש ולא לישתמיט חד מן הפוסקים להשמיענו דין כזה מה שבקל אפשר לטעות עכ"ל.

ובשו"ת או נדברו (ח"א סימן עא) כתב, וז"ל אמנם ראיתי להאגרות משה מהגאון האמיתי הרב משה פיינשטיין שמחמיר מלצאת בניילון שעל הכובע ועיקר נימוקו שאין הניילון מכסה יותר מהכובע, ובמחכהדר"ג אין לדברים אלו שום יסוד לא בסברא ולא בפוסקים דכל שמכסה הראש נקראת "כובע על ראשו" ושפיר הו"י דרך לבישה ומותר אפילו כשאין העליון מכסה יותר מהתחתון. ובדין מלבוש ע"ג מלבוש דמותר גם בשני חלוקים אף שאין דרך ללבוש בשביל הקור ומותר גם להוציא בשביל אחרים לא מצאנו שום רמז שיהא המלבוש העליון מכסה יותר מהתחתון וברור שלאצולי מטינוף אינו גרוע יותר מלהוציא מלבוש ע"ג מלבוש לצורך חבירו. ויסוד ראייתו מהט"ז ומג"א, ולענ"ד יש אי הבנה בדבריהם... [א"ה עיי"ש מה שביאר ככוונת הט"ז באופן שלישי דלא כרבנו ודלא בשו"ת משנה הלכות הנ"ל] והנה שם המדובר בחתיכת בגד המעטף סביב הראש בלא שום צורת מלבוש א"כ כ"ש הניילון שעשוי בצורת מלבוש ממש עכ"ל.

ובשו"ת יביע אומר (ח"ה סימן כד) אחר שביאר הט"ז כדברי השו"ת משנה הלכות הנ"ל, עוד הוסיף להקשות על רבנו דהמעיין בב"י יראה דבא לחלוק על האגור דס"ל דכל שהוא לאצולי מטינוף אסור, וכתב הב"י דלא אסרינן אצולי מטינוף אלא דוקא כשאינו דרך מלבוש אבל כשהוא דרך מלבוש שרי, ואם נימא כדברי רבנו שכוונת הב"י שדרך מלבוש היינו שמכסה יותר מהכובע התחתון יקשה דבזה ודאי גם האגור היה מודה דמותר. וז"ל ומכאן תשובה מוצאת למ"ש הגאון מהר"מ פיינשטיין... ובמחכ"ת אין דבריו מחוורים כזה שאם באמת היה הכובע הגדול של לבד מגן על ראשו יותר מהמצנפת

ולכן הוי דרך מלבוש גם האגור יודה להתיר בזה דמה לי כשמכסה את ראשו דרך מלבוש מה לי כשמגין על מול ערפו אלא ודאי שגם הכובע הגדול של לבד עשוי כמדת המצנפת ותו לא, ובכל זאת חשוב דרך מלבוש עכ"ל.

וכן בקובץ המאור (שבט תשי"ב) נדפסו תשובות מאת הרב יצחק מאיר הכהן רפפורט ורב אשר ניסן הלוי לעוויתן, ושניהם ביארו את דברי הט"ז כמו בשו"ת משנה הלכות הנ"ל ודלא כרבנו, ועל מש"כ רבנו שהכובע העליון יכסה יותר את הראש, כתב הרב לעוויתן (שם) וז"ל לענ"ד אין זה במשמע כי כל כובע בימיהם היה לכסות כך את כל הראש, ולו היתה כוונת רבנו כך היה כותב אז בפירוש שהכובע העליון צריך שיכסה יותר את הראש עכ"ל. [אמנם סיים שם דכל מש"כ הוא רק להלכה ולא למעשה "כי הדבר נוגע לאיסורי שבת החמורים ועומד כנגדי אדם גדול כידירי הר"מ פיינשטיין"].

ובשו"ת מבשר טוב (ח"א סימן יח) האריך בענין זה, ובסוף כתב "אמנם כן ראיתי בשו"ת אגרות משה מהגאון המפורסם בדורינו אנו שפסק לאיסור... וכמחכת"ה א"פ (אלף פעמים) של הגאון הנ"ל אומר כי ג"א לפענ"ד לא הבנתי כ"כ הכרעתו לאיסור", ועע"ש אחד מטענותיו היא כנ"ל שדברי המג"א משמע שעטיפה על הראש סגי ולא בעינן שיכסה יותר מהכובע התחתון, וכן שדברי המג"א והט"ז קאי על צעיף האשה ומה שנקרא מלבוש אצל נשים אינו מוכרח שדוקא באופן זה יקרא גם לאנשים עיי"ש.

ובשו"ת מנחת אליהו (עמ' 96) ג"כ תמה על רבנו, וז"ל וגם קשה לי איך מדמה הגאון ר"מ פיינשטיין להא דכתב רמ"א דאסור לאשה ליתן בגד על צעיפה מפני הגשמים... לדעתי לא דמי כי בגד על הצעיף לבד אין

דרך מלבוש אבל כובע על כובעו דרך מלבוש כי כן דרך לילך בחול בזמן הגשמים עכ"ל.

וכן בשו"ת חמדת צבי (ח"א סימן כו) סיים תשובתו בתמיהה על רבנו, וז"ל ועיין באגרות משה דמחמיר בציפוי ניילון על הכובע... וצ"ע מכל הנ"ל עכ"ל. וכן מצאתי בשו"ת עטרת מרדכי (סימן ה) שדחה "אחד מגאוני זמננו" שפסק לאסור כי כובע הניילון נעשה בתואר לבוש ממש.

וכן בספר מענה לאגרות (סימן לג) דחה את דברי רבנו ואת הבנתו בדברי המג"א והט"ז, וז"ל ועוד הלא לפרש בדברי הט"ז דבעינן שיכסה גם הגוף עצמו, ודאי אי אפשר, דא"כ איך יליף דין זה מההיא דבלנים הלא הבלנים אין מכסין בסדינין שלהם אלא על בגדיהם התחתונים ואין זכר בש"ס ובפוסקים דבעי שיכסה דוקא הגוף עצמו עכ"ל. [ולכאורה זה גם קושיא על פירושו של השו"ת משנ"ה הנ"ל, והוא ביאר דברי הט"ז באופן שונה כדברי השו"ת אז נדברו עיי"ש].

גם בספר יסודי ישרון (ח"ה עמ' רלב-רלה) דן בשאלה זו ונטה להתיר, אך אח"ך כתב ש"אחר זמן יצא הספר אגרות משה להגאון האדיר רב רבנו ועמוד הוראה... הר"מ פיינשטיין", והעלה שאין זה אלא לאצולי מטינוף ולא הוי דרך מלבוש, אמנם בסוף הביא משו"ת משנה הלכות הנ"ל ומעורר תשובות שחלקו על רבנו והעלו להתיר. וע"ע בשו"ת באר משה (ח"ו סימן קכ) ש"כידוע יש הרבה מתירים לצאת בכיסוי פלאסטיק על הכובע ודלא כהאגרות משה", אבל לא הכריע בדבר.

ויש לציין דמה שהקשו המחברים הנ"ל דמאי שנא מב' מלבושים דלא מצינו שצריך המלבוש העליון לכסות יותר מבגד התחתון,

בסימן קי העירו כן כבר לרבנו, ועיין שם מה שתירץ דדוקא שני חלוקים או שני כובעים מותר אף כשאינו מכסה יותר כי הדרך ללובשן לנוי או לחימום משא"כ מכסה הניילון ע"ש. אבל גם על תירוץ זה הקשה הרב אליה מאיר בלאך בשו"ת המאור וזכרון בספר (עמ' תקכ"א) דאם הוא דרך מלבוש ודאי שרי אפילו באינו עשוי אלא לאצולי מטינוף ורק כשאינו דרך מלבוש יש חילוק בין הלבושו לנוי או לחימום דשרי ובין הלבושו לאצולי מטינוף דאסור, עיי"ש שהביא ראיה לדבריו וכתב שלא הבין דברי רבנו. [וע"ע ספר ל"ט מלאכות (ח"ד קונטרס מגדל דויד עמ' תתקצ"ז) מש"כ בדבריו רבנו. ועיין בסימן קט מה שכתב רבנו לבעל שו"ת משנה הלכות לדחות פירושו בדברי הט"ז הנ"ל].

וחלק מהפוסקים הנ"ל העירו עוד דיש להתיר מטעם אחר עפ"י המבואר בשו"ע (סימן שא סעי' יג) ומג"א (סקכ"ג) דאם כוונתו למנוע צער הגוף ולא רק לאצולי מטינוף מותר אף שאינו דרך מלבוש, והכ"נ המכסה הניילון שלובש בשעת גשם חזק מונע מצער הגוף, וז"ל שו"ת משנה הלכות (ח"ב סימן עב) וכונן במהלך דרך רחוקה או שיורדים גשמים מרובים ואי לא יכסה הכובע שלו הגשמים ירטיבו הכובע ויבואו על ראשו ויצערו אותו הרבה ובפרט בכובעים השחורים שהצבע יצא מהם בנקל ויתפשט על חלקת צוארו ועל פניו וכ"ש בימות הגשמים דגם אפשר שיצנן ראשו כידוע, ובדידי הוה עובדא... עכ"ל. והוא רצה להתיר ממעם זה לכ"ע אף לאלו שאין לובשים אותו למנוע צער דומיא לשק וחמילה שהתירו לכל אדם כיון דרועים יוצאים בהן.

וכ"כ הרב אליה מאיר בלאך בשו"ת המאור וזכרון בספר (שם עמ' תקכ"ב), וז"ל מעיקרא דדינא פירכא על המחמירים שנקטו

בפשיטות דהכובע עשוי רק לאצולי מטינוף, דהרי כשהגשמים מרובים עוברים הם דרך הכובע ונשפכים על פניו ומצערים אותו לא פחות ממה כשעוברים דרך נעליו, וכיון שכן אפילו אם הגשמים אינם מרובים מותר כיון שהוא דרך מלבוש כשהגשמים מרובים, דהא דבר שדרך הרועה לצאת בו מפני הגשמים מותר לכל אדם אפילו בלא גשמים כלל כמבואר ברא"ש והובא במ"ב לענין שק ויריעה וחמילה יעו"ש ס"ק עב, וכן נפסק להלכה בחי"א כלל נו. ולכן מה שחששו אפילו המקילים להתיר מחשש איסור דאורייתא לענ"ד הפריו על המדה עכ"ל.

ורבנו בסימן קט הסכים דאם מכסה הניילון מונע צער הגוף יש להתיר אבל דחה דמיונם לשק וחמילה דהו דרך מלבוש בעצם ולכן מותר לכ"ע משא"כ הכא דלא הוי דרך מלבוש אינו מותר אלא כשבאמת הוא מונע צער הגוף, והוא מודמן לפעמים רחוקים שיש גשם חזק שהכובע הרגיל לא יצילנו. וע"ע שו"ת משנה הלכות (ח"א סימן עב).

אבל מצינו מי שכתב לחלוק על רבנו מטעם זה גופא שכוונת הלובשים מכסה הניילון הוא גם כדי למנוע צער מן הגשמים, עיין שו"ת מנחת אליהו (שם), וז"ל וא"כ בכובע מניילון המתוח על הכובע להגן עליו מפני הגשמים ודאי עיקר כוונתו שלא ירדו גשמים דרך הכובע ויזובו על ראשו ועל כל גופו ויצערו אותו וא"כ לפי דברי המג"א בודאי מותר עכ"ל.

וכ"כ בשו"ת מבשר טוב (שם), וז"ל מכל זה אנחנו רואים שכמעט כל האיסור הנ"ל נפל בבירא כי הלא מטעם זה אנחנו שמים הפלאסטיק רענען הוט על הכובע שלא ירטב מהגשמים וגם מציל צער הגוף... וכתב שם (האג"מ) "לכן לא הותר אלא דוקא כשהכוונה

היא להנצל מן הצער", בודאי אנו עוסקים כשכוונתו שלא יצטערו אותו הגשמים וסתם גשמים צער הם לעוברי דרכים... עכ"ל.

וכפל דבריו שנית (ח"ב סימן לא) בתגובתו לפסק הרב יונתן שטייף (קובץ המאור שם עמ' 5) שאסר משום דאין הכוונה להנצל מצערן של גשמים אלא להגן על הכובע, וכתב וז"ל מנא ליה הא, ועיין בשו"ת משנה הלכות ח"ו סימן עב שמחברו הוא גאון אמיתי ופוסק הגון בזמנינו שדן ג"כ בשאלה זו ופסק להיתר גמור ובתוה"ד כתב כי בשעת הגשם ודאי גם להציל מצערן איכא כי הגשמים יעברו את הכובע וירטבו את ראשו... עכ"ל. וכ"כ הרב אשר ניסן לעווין בקובץ המאור (שם עמ' 4).

[וע"ע שו"ת ציץ אליעזר (ח"י סימן כג), שו"ת מנחת יצחק (ח"ג סימן כו אות ח), שו"ת שבט הלוי (או"ח ח"א סימן סא סק"ג, ח"ד סימן נא סק"ג), שו"ת חלקת יעקב (ח"ב סימן ק), שו"ת בצל החכמה (ח"ב סימן פ), שו"ת חשב האפור (ח"א סימן פא, ח"ב סימן

סז), שו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן רמב), שו"ת רבבות אפרים (ח"ד סימן פה, ח"ה סימן רפא), שו"ת אבני שהם (ח"ג סימן ח), שו"ת הר צבי (או"ח ח"א קנ"ט מ"ל הרים, הוצאה אות ב), שו"ת דברי יציב (או"ח סימן קמו), שו"ת יביע אומר (ח"ט או"ח סימן קח אות קמו), ספר שמירת שבת כהלכתה (פרק יח סעי' י), קריינא דאיגרתא (ח"א סימן קפג), ארחות רבנו (ח"א עמ' קלד), דינים והנהגות (פרק טו אות יג) בשם החזו"א, ספר שלמי יהודה (עמ' פד) בשם הגרי"ש אלישיב, שו"ת אור יצחק (ח"א סימן קכו) בשם הגר"א קמלר, שו"ת בני בנים (ח"ב עמ' ריא) בשם הגרי"א הענקין, שו"ת אור לציון (ח"ב פכ"ג תש"ג), חוט שני (ח"ד פפ"ח סקי"ג), שערים המצויינים בהלכה (סימן פד סק"ה), שו"ת דבר יהושע (ח"ב סימן קכט), שו"ת חקי חיים (ח"ג סימן עז), שו"ת נחלת פנחס (ח"א סימן א אות מז, ועי"ש שציין לעוד ספרים), וספר נפש הרב (עמ' קסט).

סימן קיא

בשעון שלובש על גוף ידו אם יש לחוש להוצאה בשבת

על גופו ממש הוי לבישה, וזהו ממש כשעון יד. ועוד ראה מסודר שבצוארו (שבת קכ). ופירש"י ותלויין ראשיו לפננו לקנח בו פיו ועיניו, ומפרש רבנו דעיקר הלבישה הוא לכך [דאם עיקרו לחימום פשוט שמותר אף שתלויין ראשיו, שהם במלין לעיקר חבגד], ואף שעיקרו לתשמיש מותר כיון שנלבש על בשרו ממש.

וסיים רבנו דמ"מ "אף שמטעם זה אין למחות באלו שנושאים אותו כשהוא לבוש על

רבנו חידש כאן חידוש גדול שלא נמצא בשאר פוסקים, ד"אף דשעון יד עיקרו לתשמיש ולא נעשה לתכשיט, מ"מ מותר להוציאו בשבת מעיקר הדין, דכיון שהוא לובשו על גוף היד ממש מסתבר שנחשב לבישה ממש.

שתי ראיות הביא רבנו לחידושו, חדא מטבעת שיש עליה חותם ד"אף שאינו תכשיט כלל ועיקר עשייתו הוא לתשמיש, מ"מ מותר לאיש להוציאו בשבת ועל כרחך דכיון דהוא

ללובשו כשמתקלקל בודאי הוה לשם תשמיש ואסור עכ"ל.

וכן הקשה בשו"ת להורות נתן (ח"ד סימן כו), וז"ל והוא תמוה דבהדיא מבואר בש"ס שבת (ס.) דיש עליה חותם הוי תכשיט דאיש עיי"ש. וכן מפורש ברמב"ם... וכ"ה בשו"ע... ומבואר דההיתר לצאת בטבעת שיש עליה חותם הוא משום דהוי תכשיט ולא משום דהוי על גופו ומשום כך חשיב דרך לבישה, וא"כ אדרבה מדין טבעת שיש עליה חותם יש להוכיח איפכא, דאי לאו דהוי תכשיט לא הוי דרך לבישה, ואף שהוא לובשו על גופו עדיין אין זה עושהו למלבוש. ועכ"פ אין שום יסוד להוכיח מטבעת דדבר שהוא על גופו חשוב לבישה דהיתר מטבעת הוא מדין תכשיט עכ"ל.

וכן בשו"ת אור יצחק (ח"א סימן קיט) כתב, וז"ל וכן מה שהתירו בטבעת שיש עליה חותם לאיש אינו מהמעם שכתב האגרות משה שמכיון שצמוד לגופו הוי דרך לבישה ומותר אף שאינו תכשיט, אלא הוא מעטם שכיון שדרכו כך היא כל היום ללבוש הטבעת הוה אף כשאינו צריך לה הוי כתכשיט, ר"ל שאינו לובשה רק כדי שתהא מזווגת לו לחתום כשיצטרך אלא גם כשאין צריך לה כלל לובשה עכ"ל.

וכן תמה על רבנו בספר מגילת ספר (סימן מא אות ב), וז"ל והאגרות משה עצמו הוכיח את דבריו מטבעת שיש עליה חותם... ואינו מובן דהרי מעט ההיתר בזה משום שהחותם עצמו הוא גם תכשיט לאיש ולכן שרי עכ"ל. וכן בקובץ נועם (כרך ט עמ' שה) כתב רב חנוך זונדל גרוסברג שעיקר ראיית רבנו תמוהה שהוא נגד הגמ' ושו"ע שמבואר דעיקר ההיתר בטבעת הוא משום תכשיט.

ידו ממש, ראוי לכל בן תורה ויר"ש שלא ללובשו בשבת כדי שלא יבואו להקל בכל שעון ושלא יבואו להקל בשעון זה להלבישו על הכתונת שהרבה לא ידעו להפריש, וכן אני מצוה לתלמידי".

והנה הרבה פוסקים תמהו על רבנו, בין על סברתו שבוה שלובש על גופו ממש נחשב דרך לבישה, ובין על ראיותיו מטבעת שיש עליה חותם ומסודר שבצוארו.

על ראייתו מטבעת שיש עליה חותם, הביאו גמ' מפורשת (שבת ס.) דמעט ההיתר הוא משום דהוי תכשיט, וכן הוא ברמב"ם (פי"ט הל' שבת ה"ג) וטושו"ע (סימן שא סעי' ט) ודלא כדברי רבנו שכתב "שאינו תכשיט כלל". כן כתב להקשות בשו"ת אז נדברו (ח"א סימן סג), וז"ל הנה מה שרוצה להתיר דבר שעל גופו ממש אפילו כשאינו לצורך לבישה ותכשיט, במחילת כבוד תורתו זה תמוה מאד... ומה דמביא ראיה מטבעת ג"כ תמוה מאד דבאמת עיקרו נעשה לתכשיט ולא להשתמש כמבואר בשבת (ס.) ובטושו"ע ולשון הרמב"ם... ומהנתבאר נלמוד דשעון רגיל של יד דאין ע"ז לא שם תכשיט ולא שם מלבוש אע"פ דרגיל לשאתו על גופו לאיזה תשמיש הוי משאוי גמורה מן התורה עכ"ל.

ובשו"ת לב אברהם (סימן כא) הדפיס מכתב ששלח לרבנו עם השגותיו על תשובה זו, וז"ל ומה שהביא ראיה מטבעת שיש עליה חותם, תימה רבה חזינא הכא, הלא אדרבה, בשו"ע סימן שא סעי' ט כתב דהוא תכשיט לאיש, וכן מפורש בגמ' (שבת ס.) עיי"ש. ושם בטבעת, זה שהמלאכה אסורה בשבת וזהו מעלה דהרי בודאי לובשו לשם תכשיט ולא לחתום בו משא"כ בשעון כיון שהתשמיש שלו לראות השעה מותר בשבת ע"כ אם אינו של זהב וכיוצא"ב שדרך

וכ"כ בספר חידושי בתרא (שם) וספר ברית הלוי (שם), ועיין קובץ בית אהרן וישראל (שם) עמ' קמז) מה שפקפק ע"ז.]

וכן דחה בספר מגילת ספר (שם), וז"ל גם מה שהוכיח מרש"י שבת (קכ.)... גם זה אינו מובן דהתם הרי יוצא בדרך מלבוש גמור ולכן מותר אף שהוא כלי תשמיש וכמו שהרועים יוצאים בשקים אף כשמטרתם לאצולי טינוף, אבל לא שעון שעונד על ידו דזה הוי רק כמבעת שיש עליה חותם עכ"ל. וכ"כ בספר ברית הלוי (שם), וש"ת מגדל צופים (שם), וש"ת עמרת מרדכי (שם).

ובספר מענה לאגרות (שם) פקפק גם על הנחת רבנו דמיירי שעיקר לבישת הסודר הוא לתשמיש של קינוח פיו ועיניו, דודאי העיקר הוא לחימום אלא דהו"א דצריך לכרוך אותו סביב צוארו דוקא אבל כשתלוין ראשיו לפניו על כתפיו לא הוי דרך לבישה ואנן בעינן דרך לבישה אף במלבוש גמור כדקי"ל בהיוצא בטלית מקופלת על כתפיו חייב חטאת, ולזה אשמועינן רש"י שדרך לבישה הוא כך כשראשיו תלוין לפניו כדי שיקנה בו פיו ועיניו, ולפ"ז אולא ליה ראיית רבנו דאינו דומה לשעון יד דעיקרו לתשמיש עכ"ד. ובדומה לזה כתב בקובץ בית אהרן וישראל (שם עמ' קמז). [אמנם לכאורה רבנו נוהר מזה במש"כ דאם עיקרו לחימום פשוט דמה שראשיו תלויים מלפניו לא יאסרו כיון שעיקר הבגד הוא כרוך על צוארו והוי דרך לבישה וראשי הבגד בטלית לעיקר הבגד.]

ובש"ת אור יצחק (שם) לא קיבל דמיירי שהסודר על בשרו, וז"ל ואיני יודע מנין לו דהוי על בשרו, ואדרבא לפי הנראה דשאר כל הבגדים הכתובים שם כבר כיסו כל בשרו מכף רגל ועד ראש, ואם ישים הסודר הזה מתחת לבגדיו היאך יוציא את ראשיו כדי

וכן מצאתי בספר עמרת שבת (סימן כ) שדברי רבנו אינם נכונים מטעם הנ"ל, וכן בספר עיונים בהלכה (ח"א סימן סג) דראיה זו תמוהה וצע"ג, וכן בספר חידושי בתרא (שבת ח"א עמ' קצח) הניח בצ"ע, וכן בקובץ בית אהרן וישראל (כסלו-טבת תשנ"ט עמ' קיד) שראיותיו "צריך עיון גדול", וכן בספר ברית הלוי (ח"א סימן ז) שהוא "תמוה מאד", וכן בשו"ת מגדל צופים (ח"ב סימן יח) הניח בצ"ע, וכן בשו"ת עמרת מרדכי (סימן ו) ש"דבריו תמוהים מאד", וכן בספר מענה לאגרות (סימן לד) שנעלם מרבנו ש"ם מפורש בשבת (ס.) ושממילא סרה נמי עיקר ראייתו.

וכן בשו"ת ודברת במ (סימן פח) אחר שהניח דברי רבנו בצ"ע שהם נגד דברי הגמ' והראשונים דמבעת הוי תכשיט, הוסיף בשם רב דוד פיינשטיין דבאמת לא ברורה כוונת אביו באגרות משה דלא כתב לכאור כל הצורך [וכן נמצא קושיא זו בעוד ספרים אלא שנלאיתי להעתיקם]. וע"ע ספר The Shabbos Home (עמ' 137) מש"כ בזה.

ראיית רבנו השנית מסודר שבצואר ג"כ דחו הפוסקים הנ"ל באופנים שונים. בשו"ת אז נדברו (שם) כתב, וז"ל ומסודר אינו ראה כלל דהוי מלבוש ממש ואינו שאני מהמוציא לצורך חבירו דמותר עכ"ל. וכ"כ בשו"ת להורות נתן (שם), וז"ל ובלא"ה יש לפקפק על הראיה מסודר של צוארו לשעון דהתם הוי עכ"פ דרך מלבוש ואולי הוי כמלבוש גמור דשרי אף לאצולי טינוף, אבל קשירת רצועה דקה של שעון על ידו אינו דרך מלבוש כלל עכ"ל.

[והוסיף עוד דאף שאינו מלבוש גמור אין ראה מהתם שהוא לאצולי הגוף מצער נזל המתייבש על פניו דומיא דבגד של נדה (סימן שא סעי' יג) משא"כ בשעון יד.

לקנת, ואף אם נסכול הדוחק בזה, מ"מ אין לנו ראייה לדין הזה שהיה מונח בדוקא על הגוף וערכך ערבא צריך עכ"ל.

והנה בעיקר סברת רבנו דכיון שלובשו על ידו ממש נחשב לבישה גמורה, מלבד שלא מצינו כן בשאר פוסקים [עיין ספר The Shabbos Home (עמ' 136 הערה 5) דכיון דרוב פוסקים לא הזכירו סברת מרן זצ"ל יש לנו לומר שלא סבירא להו כן], עוד כתבו כמה מהם להדיא דלא ניחא להו לומר כן, עיין שו"ת לב אברהם (שם) וז"ל במחכ"ת לא אוכל לירד לסוף דעתו, מה נפק"מ בין אם לובשו על היד ממש או על בגדו, וכי על הכתונת לא נוכל כמו כן להחשיבו למלבוש ממש כמו על בשרו, ובכלל איך נחשב למלבוש, הלא גדר מלבוש שמחמם או מציל מחמה וצל וכיוצ"ב... ואם שעון של יד אינו תכשיט מטעם שהדרך הוא שאם יעמוד ויתקלקל לא ילבישו וכמש"כ בב"ה... א"כ מה יועיל אם ילבישו על בשרו, מה מלבוש יהיה הרי אינו אלא לתשמיש והוי משא עכ"ל.

וכן הוא בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק כג סעי' ב), וז"ל בשו"ת אגרות משה התיר לצאת בשעון אם נמצא על בשרו דהוי מלבוש, ואינו נראה שהרי שעון אינו עשוי ללבישה אלא שזהו אופן החזקתו עכ"ל. וכ"כ בשו"ת עמרת מרדכי (שם) "כי אין זה שום היתר מה שנוגע בבשרו ממש וסברא זו לא רמזא כלל".

ועוד התעוררו הפוסקים הנ"ל להוכיח מכמה הלכות שנראה מהן היפך דברי רבנו, וכמו שכתב בשו"ת אז נדברו (שם) מהא דחייב חטאת אם נושא כלי מלחמה על גופו ואינו נחשב מלבוש [וכן העיר בספר ברית הלוי (שם)], וכן מנגר בקולמוסו שעל אזנו דלא מועיל לו מה שהוא לובשו על גופו "ואין

הבדל כלל בין הקולמוס שבאזנו ובין שעון שעל ידו", וכן מסיכה שחולקת בה האשה שערה שכתבו התוס' והרא"ש דכיון דאינו לא מלבוש ולא תכשיט הוי משאוי "ושעון של יד דומה ממש לזה" [ולומר דשעון יד הוי דרך מלבוש מפי הוי דוחק].

וכן בשו"ת להורות נתן (שם) הוכיח כן מגמ' שבת (סה:): דרבי יוסי אוסר לקטע לצאת בקב שלו ופירש"י דקיטע שנקטעה רגלו עושה כמין רגל וחוקק בו מעט לשום ראש שוקו בתוכו והוא נסמך עליו... ורבי יוסי אוסר דלאו תכשיט הוא ואינו מנעל הוי משוי עכ"ל רש"י. "הרי דאע"ג דהקב הוא על רגלו ממש והוא משתמש בו, מ"מ לא נעשה בשביל זה מלבוש, וכיון דגם תכשיט אינו לכן הוי משוי", ועיי"ש עוד ראייה לזה. וסיים "ואין שום רמז בפוסקים דבבר העשוי לתשמיש והוא לובשו על גופו יהא בגדר מלבוש, וממילא אין בזה שום יסוד להתיר לצאת בשעון המונח על ידו ממש".

ועוד קושיא הקשה בספר The Shabbos Home (שם הערה 6) מהא דתנן בשבת (סב.) דאשה היוצאת במטבת שיש עליה חותם חייבת חטאת, ואוקמינן בגמ' דאיירי באשה גזברית דרגילה היא להניחה באצבעה ולכן הוי דרך הוצאה בשבילה [מיהו תכשיט לא הוי דאין דרך נשים בכך] "ומבואר מזה דאפילו אם דרכה של אשה לצאת תמיד במטבת אעפ"כ אינו נחשב למלבוש וחייבת בהוצאתה, ולכאורה לפמש"כ מרן זצ"ל אדרבה משום טעם זה לחוד היה לן למיחשבא מלבוש ואמאי חייבת בהוצאתה, וצריך עיון". וכן הקשה בשו"ת ודברת במ (שם). וכעת ראיתי שכבר הקשה כך גם בספר מגילת ספר (שם), והוסיף עוד להקשות דגם באיש אמרינן בירושלמי שאם יצא לחתום בה

(ולא לתכשיט) חייב, מוכח דלא הוי מלבוש כסברת רבנו.

ועל סוף דברי רבנו שראוי לכל בן תורה ויר"ש להחמיר כדי שלא יבוא להקל להלבישו על הכתנות, העיר בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סימן קפד) וז"ל ולא ידעתי היאך נגזור לכך בשעה שאינו מצוי כלל עכ"ל. וכן תמה בשו"ת אור יצחק (שם) דאין לחשוש לשמא יבוא ללבושו על הכתנות שאין זה הדרך כלל, ועוד כתב שם, וז"ל ומה שהחמיר האגרות משה אטו שמא ילבשנו על בגדיו... אין לזה מקור בהלכה ויש בזה הרבה ראיות להיתר... עכ"ל. וכ"כ בקובץ נועם (שם) שמצינו כמה דברים שהתירו כשהוא דרך לבישה ולא גזרו אטו לובשו שלא כדרך לבישה.

ומה שהחמיר רבנו מחשש שיבואו להקל בשעון כים, העיר הרב נחום רבינוביץ בקובץ הדרום (ניסן תשכ"ב עמ' 120), וז"ל לכאורה חומרא יתירה היא שהרי בזמנינו אין רגילים בשעון כים רק אחד מעיר וכמעט שאין כזה בנמצא עכ"ל. [ועיין ספר מסורת משה

(ח"ב עמ' עט) שפעם הצדיק רבנו את גזירתו בזה דרואים ששעון של כים שוב פעם נתפשט שהרי נכדותיו רוצות השעון שלו, וצ"ע.] וכן בקובץ נועם (שם) תמה על חומרא זו שהוא כגזור גזירה מעצמינו, ואדרבה מצינו ההיפך בחז"ל שלא אסרו טבעת שהוא כתכשיט משום טבעת שאינה כתכשיט.

אמנם מאידך גיסא ראיתי בספר יסודי ישורון (ח"ה עמ' רלא) אחר שדן בענין זה, כתב וז"ל והלום ראיתי כעת שנדפס השו"ת אגרות משה להגאון מרא דשמעתא ר' משה פיינשטיין ונשאל בזה ודעתו דהיכי שלובשו על גוף היד ממש דנחשב לבישה ולכן יש להתירו עכ"ל. וכן בשו"ת יחזקאל דעת (ח"ג סימן כג) הוכיח פסק רבנו ולא העיר כלום ע"ז [אבל לא התיר מאותו מעם של רבנו עיי"ש].

ועיין עוד שו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סימן כ), שו"ת חלקת יעקב (ח"א סימן פט), ספר שמירת שבת כהלכתה (פרק יח הערה קיא), שו"ת יביע אומר (ח"ט או"ח סימן קח אות קמה), ספר מסורת משה (ח"ב עמ' עה-פ), ועוד.

סימן קיב

לנקות שיניים בשבת ויו"ט

"פשוט שאסור שהוא ממחק", ולא ידעתי איזה ממחק יש בזה, כל גדר מלאכה זו ביאר הרמב"ם (פי"א הל' שבת ה"ה)... ונראה מדבריו שכל גדר מלאכה זו היא ההחלקה והאב שלה הוא המחלק את העור ע"י העברת שער או צמר מעל פניה, והתולדות המה כל מחליק איזו דבר

כתב רבנו, וז"ל ובדבר לנקות שיניים בשבת ויו"ט עם מוט פעיסט פשוט שאסור שהוא ממחק עכ"ל. סתם ולא פירש, ועל כן מצינו לכמה מגדולי הפוסקים שנתקשו בכוננתו ואף חלקו עליו וכמו שיבואר.

בשו"ת משמרת חיים (סימן ט) כתב, וז"ל וראיתי בספר אגרות משה שכתב

כמו ממרח רטיה או שעוה או זפת.

שפין במשחה ולא מרחן בה עכ"ל.

ונראה בנ"ד איזה יחס יש לה למלאכת ממחק, אם ביחס לשיניים ע"י ששפן במברשת ובמשחה וזהו הממחק, אמנם זה אינו ממחק שכל עיקר פעולה זו היא נקיון, ניקוי השיניים מהשכבה שעלתה עליהן ע"י מאכל ומשקה וע"י אור נשמה ולהסיר מביניהן ומעליהן פירורי אוכל שנדבקו בהן... והמשחה שמשתמשים בה מקילה קצת את הנקיון ומועילה לריח הפה ובכן אין ביחס לשיניים משום ממחק... בשפשוף השיניים אין זה יותר מניקוי יפה ורחיצה טובה ושום רושם לא נעשה בעצם השיניים. ועוד משמע מלשון הרמב"ם (פכ"א הל' שבת הכ"ד) שהתיר לשוף את השיניים אם אינו מתכוין לרפואה שאין בזה משום ממחק, ועוד נראה מלשון הרמב"ם שמלאכת ממחק לא שייכה בדבר חי כי הוא כתב, איזה מוחק – זה המעביר שער או צמר מעל העור אחר מיתה.

ואולי זה אסור מטעם ממרח שהיא תולדת ממחק והאיסור הוא בזה ששם המשחה על המברשת, ברם אין דמיון זה לממרח רטיה כי שם דעתו וכוונתו ופעולתו למרח ולהחזיק את הדבר ולהשאירה ממורחה אבל בנ"ד אין כאן פעולת וכוונת מחליק ע"י ששם את המשחה על המברשת לרגעים אחדים, וכ"ש שלא שייך ממרח ע"י זה שמשפסף במשחה את השיניים כי רק

וכן בשו"ת יביע אומר (ח"ד סימן כז אות ב) הוכיח דלא שייך מירוח בכה"ג כיון שאינו רוצה בקיומו של הדבר המתמרח (המשחה) אלא בנקיון השיניים ולא דמי לממרח רטיה ושעוה שרוצה בקיומם, ובכה"ג לא שייך איסור מירוח אפילו מדרבנן עיי"ש. ובמילואים (סימן ל אות כ) כתב, וז"ל וכעת ראיתי בשו"ת אגרות משה שמחמיר בזה אך לא שידד עמקים בהלכה עכ"ל. וכן בספר ילקוט יוסף (הל' שבת ח"ד עמ' עב) כתב דאף שבשו"ת אגרות משה הגביל את ההיתר לצחצח שיניים בשבת רק במי פה ולא במשחת שיניים מחשש ממרח, הנה לפי עיקר הדין יש להקל אף במשחה, ורק אם יש לו מי פה מהיות טוב שיצחצח בהם. וכן כתב בשו"ת גבורות אליהו (ח"א סימן צא) שאין בזה חשש ממחק.

עוד ראיתי מובא בשם הגר"ד סולוביצ'יק שחולק על רבנו בענין זה: [תרגום חפשי] כאשר מישוהו ציטט את הפסק של רב משה לרב יוסף סולוביצ'יק בכיתה, רב סולוביצ'יק השיב שהוא חושב שרב משה לא הבין לגמרי את המלאכה של ממחק. אחד התלמידים העיר שאולי הרב פיינשטיין התכוון לממרח, תולדה של ממחק, ורב סולוביצ'יק השיב שאם כך הוא חושב שרב משה לא הבין לגמרי את המלאכה של ממרח.¹⁴



14. <http://torahmusings.com/2007/12/Brushing-teeth-on-shabbos-ii/> "When someone quoted R. Moshe's pesak to R. Joseph Soloveitchik during class, R. Soloveitchik responded that he didn't think R. Feinstein fully understood the labor of smoothing. A student then suggested that perhaps R. Feinstein meant the spreading (memarei'ach) sub-category of smoothing, to which R. Soloveitchik responded that if so, he didn't think that R. Feinstein fully understood the sub-category of spreading".

[בספר נפש הרב (עמ' קסח) כתב, וז"ל רבנו היה סבור שמותר להשתמש במשחת שיניים בשבת דאין בזה משום ממרח עפ"י הברייתא בשבת (ג.) בכל חפין את הכלים... דליכא איסור ממחק במסיר את הלכלוך המודבק לשיניים כמו דליכא משום ממחק במסיר את הלכלוך המודבק בכלים, ואמר שאינו מבין כלל דעת האוסרים דא"א לומר שבכל פעם שמצחצח את השיניים שהוא גורר בזה חלק מהאינמ"ל שלהם דא"כ לאחר הצחצוח כמה פעמים היה השיניים צריכות להשתנות ולהיות דקות במאד מאד ואין הדבר כן.]

ופתח אחד מן התלמידים ואמר שדעת המחמירים בזה הוא מטעם ממרח ולא משום ממחק ממש, וכשמוע רבנו כן עדיין טען ואמר שלא שייך לאסור מטעם ממרח אלא במקום שהוסיף שטח חלק חדש ע"ג משהו, אבל כאן בתחילה אין המשחה ניתנת ע"ג השיניים בצורה של שטח חלק ואחר הצחצוח כמה פעמים שכבר נתמרח המשחה היטב ע"ג השיניים באופן שכזה שנמצאת מריחה בשהו ע"ג כולם הלא איננו של קיימא כלל וכלל ורק נשאר שטח זה החלק החדש על דקות מספר ואח"ך הולך לו מע"ג השיניים... עכ"ל.]

וע"ע ספר שמירת שבת כהלכתה (פרק יד הערה צה) והמצויין שם, ויש להוסיף עוד: ספר שערים המצוינים בהלכה (סימן פ

הערה מח), שו"ת משנה הלכות (ח"ה סימן נב), שו"ת שבט הלוי (ח"ה סימן מה), שו"ת אור לציון (ח"ב פרק לה סעי' ו), שו"ת נשמת שבת (ח"ד סימן רעט), וספר שלמי יהודה (פרק י סעי' א) בשם הגר"ש אלישיב והגר"י זילבר, וחלק מהפוסקים הנ"ל החמירו בדברי רבנו עי"ש. [וכן בספר ברית עולם להרב"י זילבר (עמ' 50) העתיק דברי רבנו ונראה שמסכים עמו, וכן בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ה סימן טו פרק יד אות ה).]

עוד כתב רבנו דבלא מוט פעיטם, בהבראש המיוחד לזה מותר לנקות השיניים, אבל טוב שלא ללחלח את הבראש במים מחשש סחיטה בשער עכ"ל. עיין ספר שמירת שבת כהלכתה (פרק יב הערה מה) בשם הגרש"א ויתר הפוסקים הנ"ל מה שפסקו בזה (לענין סחיטה).

ועוד העיר בספר ששכ"ה (שם הערה לו) על דברי רבנו "דלא נכנס שם בכלל לדון בדיון ספוג שיש לו בית אחיזה וצריך עיון" [עיין או"ח סימן שכ סעי' יז – ספוג אין מקנחין בו אא"כ יש בו בית אחיזה]. ובשו"ת אור לציון (שם) אכן התיר מטעם זה עי"ש.

וע"ע שו"ת ודברת במ (סימן קא) שהעיר מדברי רבנו עצמו בסימן קלג שהתיר רחיצת זקן בנימוק דסחיטת השער הוא פס"ד דלא ניה"ל באיסור דרבנן, ועכצ"ל דהכא מיירי רק היכא דניחא ליה במה שנסחט המים מהבראש.

סימן קיג

להתרחץ עם בורית לח

עלתה בידי כיון שמדבריו משמע שעיקר מפני שמעלה אבעבועות עכ"ל, ועע"ש.

גם בשו"ת נשמת שבת (ח"ה סימן קצא) תמה על רבנו, וז"ל ולא הבנתי שאין ממרחין אותו על שום דבר ואינו עומד להתקיים שם כלל רק שופכין עליו מים ומשפשפין בו ביהוד עם המים ותיכף נימס לתוך המים ונוולת למי השופכין, ועוד שבמש"כ שיש בה מירוח משום דדמי לשמן עב מבואר דשיעור הקישוי שיהא שייך בה ממרח הוא באופן שאם ישום ממנו על גבי איזה דבר כמין גבשושית תעמוד על מעמדו על משך איזה זמן ולא תופל ממעמדו והחוש מעיד בזה שאינו בגדר זה, ממילא שלא שייך בה ממרח כלל עכ"ל.

וכן מצאתי בספר נועם שבת (ממחק וממרח עמ' עו) שכתב, וז"ל ודבריו צריכים ביאור טובא דמשמע דהבין דענין המלאכה הוא מה שמתפשט יותר מכפי שהיה, וע"כ הבין האגרות משה דיש להחמיר אפילו הוא לח כמים, וזה תמוה דמה ענין ההתפשטות למלאכת ממחק וממרח, הלא עיקר המלאכה הוא ההחלקה ודבר הלח כמים לא שייך החלקה וצ"ע עכ"ל.

וכן בקובץ תשובות (ח"א סימן לח) כתב, וז"ל אמנם באגרות משה תפס... והדברים צריכים עיון וביאור, וקשה לדרת לסוף דעתו, אך כפי האמור כבר התירו את הדבר עכ"ל. וכן בשו"ת ודברת בס (סימן קח) כתב דבריו רבנו ששייך מירוח בדבר לח "לא מובן כל כך", ובשם רב דוד פיינשטיין כתב "דאין הכי

כתב רבנו, וז"ל ובדבר להתרחץ עם בורית בשבת ויו"ט, הנה פשוט שאסור משום ממחק, ואף בבורית שהוא לח כמים, אף שהרבה נוהגין להתיר, אין ברור לי כ"כ ההיתר שכיון שנעשה מזה המולינעם (lather) ומתפשט הרבה יותר מכפי שהוא ע"י הרחיצה, וא"כ ניכר שעדיין יש בזה קצת ממחק, לא כשאר דברים לחים כמים ושמן, אף שאפשר שבדבר לח ליכא איסור ממחק, ולכן אין נוהגין בביתו היתר זה וכן ראוי להחמיר עכ"ל.

והרבה תמהו על רבנו במה שהסתפק לאסור בורית לח משום ממחק, עיין ספר שמירת שבת כהלכתה (פרק יב סעי' ז) שהמנהג להקל בזה, והוסיף (הערה כה) שצ"ע בדבריו רבנו "דמה שייך ממחק בכהאי גוונא". גם בספר ברית עולם (עמ' 88) הקשה כן, וז"ל ולאחר כתיב נתקבל הספר אגרות משה שכתב להחמיר במי סבון ולכאורה אינו מובן זה כלל אבל גברא רבא דאמר מילתא דתמוה אנו צריכים למשכן עצמנו לתרץ דבריו די"ל דכמו שגזרו חז"ל בשמן עבה אף שלא שייך בזה מירוח יש בכלל גזירה זו כל הדומה לזה ואסור משום הסבון עצמו, וכן ה"שביתת השבת" לאחר שדן בהיתר של מי סבון מסיק שאין להתיר להנוהג להחמיר בזה עכ"ל.

ובתשובותיו אז נדברו (ח"א סימן מז) השיב ידו אחור כי לא משמע מדבריו רבנו כדבריו, וז"ל וכאן המקום לעורר מה שכתבתי בכרית עולם... ורציני שם בעיקר ללמד זכות על האגרות משה דמחמיר בסבון נוזל אבל לא

נמי צ"ע בדעת האגרות משה בזה... וצ"ע בכוננתו.

עוד ראיתי בספר יסודי ישרון (ח"ד עמ' רעה) שג"כ נתקשה בזה, וז"ל בסדרי דברי לדפוס קבלתי השו"ת אגרות משה להגאון ר' משה פיינשטיין וראיתי שגשאל בזה ודעתו לאסור... ופלא לי על דבריו, הלא במשחא היות שאין דרכו למרחו אין לאסור אלא מחשש שעוה הוא דאסורוהו (ראה שבת קמו ע"ב וב"י סימן שיד) ודעת היראים במשחא כמאן דמתיר וכן דעת המג"א בקשר לבצק שאין איסור ממרח בדבר שאין דרכו, ושיטת המאירי ור"ן בחידושי (שבת ע"ה ד"ה והמסתת) דהכי דאין צורך אין לאסור משום ממחק דדומיא דמשכן בעינן דממחק עור דאית ביה צורך, וכאן הלא אין צורך למרוח את החומר הזה שבכל זאת עושה פעולתו בפרט לפי דברי המהר"י עייאש (בני יהודה ח"ב דף ה) והגנת ורדים (כלל ג-יד) שכתבו שאין לחוש משום אבעבעות (איסקומה בלע"ז) וכן נראה מדברי הבנימין זאב (ח"ב סימן רו) שאין שום צד לאיסורא עכ"ל.

ובספר ל"ט מלאכות (ח"ג קונטרס מגדל דויד עמ' תרע"ט) הרחיב את הדיבור בזה, והעמיק בדברי רבנו, ואעתיק כאן את דבריו, וז"ל והנה הרבה עמדתי על דברי מרן זצ"ל ולא ירדתי לסוף דעתו להבין דבריו שהיו כסתומין לקמני הבנה כמוני, דבאמת אמאי שייך בזה ממרח, ומאי שנא משמן, ומה זה קאמר מר שהבורית מתפשט ע"י הרחיצה דהלא גם השמן מתפשט ע"י הסיכה שסך בה. וגם ריקם השיבוני חבירי ששאלתי אותם לפרש כונת התשובה הזה כי אף הם אמרו "אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני".

אכן שוב ראיתי שבאמת לא דקדקנו כראוי בלשונו דנראה דאפשר דעיקר כוונתו

לחלק שהסבון הנוזל נעשית עבה יותר קצת ע"י הרחיצה ממה שהיתה מקודם, והמולינעם שנוצר מחמת שפשוף הרחיצה הוא סימן דמה שנתפשט הסבון נוזל על בשרו שזהו מירוח דהיינו שדעתו שתהיה הסבון עב קצת ושתתפשט על גבי בשרו (שע"ז תוסר היטב הלכלוך) וכיון שרוצה שהסבון תיעשה עב קצת ושתתפשט באופן הנ"ל הוי בזה חשש ממחק דזהו ענין ממרח (לכה"פ מדרבנן) כענין ממרח שמן עב על בשרו, ולפ"ז מובן דשאני סבון נוזל משמן, שהרי הסבון נוזל דמי יותר לשמן עב שדעתו למרח (ועיין בשמירת שבת כהלכתה שהקשה ג"כ על דברי האג"מ אבל לפי הנ"ל הדברים לכאורה מיושבים ועדיין צ"ע) עכ"ל.

ועוד שם (עמ' תרפ"ד) ביאר שני צדדי רבנו באריכות והכריע לקולא, וסיים וז"ל, ואף שמאד אני מכיר מך ערכי דדעתי קלישתא היא מלרמוז הכרעה בדבר שנסתפק בה מורנו הה"ג ר"מ פיינשטיין זצוק"ל (אפילו במילתא דרבנן), מ"מ תורה היא וגם אין אני עומד לבדי בזה כי רבים גדולים וטובים ממני ג"כ ראו וכן תמהו על דברי מרן זצ"ל עכ"ל.

ובשו"ת יביע אומר (ח"ד מילואים סימן כז) העיר על דברי רבנו, וז"ל ומש"כ אודות רחיצה בסבון רך, עיין שו"ת אגרות משה שמחמיר בזה ולא הזכיר דברי הפוסקים בזה, והעיקר להקל מצד ההלכה עכ"ל.

וכעת ראיתי שכבר יש שהקשה לו לרבנו על פסקו בעודנו חי, וכמו שהובא בשו"ת רבבות אפרים (ח"ב סימן קנב) בשם הרה"ג ר' יעקב יחזקאל פאוען, וז"ל מ"ש מאג"מ בנידון סבון נוזל לאיסור ומעמו לכאורה בעי ביאור, ודברתי עם הרה"ג ר' משה פיינשטיין מטעם מירוח איסור דרבנן של שמן עב, ובאמת יש לנו לידע שיעור של שמן עב כ"כ

שיכולין לסתום נקב שבחבית עי' סימן שיב ובודאי יש לנו ראייה מגמ' שבת על שמן עב כזה ותפסת מרובה... ובודאי צריך להיות עבה הרבה שאי לא כן לא יכולים לסתום נקב, נקב גדול כ"כ שיכולים לערוך לתוכו... וע"כ בודאי אינו מדבר בשמן שהוא נוזל וכמו מי סבון שלנו, הקשיתי לו את זה ולא ענה לי שום דבר עכ"ל.

ועוד מצאתי שרבונו בעצמו היה מודע לזה שדעתו היא נגד רוב הפוסקים, עיין ספר The Daily Halacha Discussion (p. 348): [תרגום חפשי] בשיחה אישית, הרב פיינשטיין הדגיש שהוא מודע לזה שדעתו היא דעת יחיד ושונה מדעתן של הפוסקים האחרים שדנים בנושא.¹⁵

ויש להוסיף דחומרת רבנו ודאי לא נתקבל על רוב העולם כמו שהעידו בכמה מספרי המלקטים, עיין ספר קיצור הלכות שבת (סימן לב אות ד) שכבר נהגו העולם להשתמש בו בשבת אף שיש מחמירים בו (אג"מ), וכ"כ בספר מלטולי שבת – Halachos of Muktzta (עמ' 83) שכן נוהג העולם להתיר, וכן בספר The Shabbos Kitchen (עמ' 205) ששמע מהרבה פוסקי זמננו להקל, וכ"ה בספר ל"ט מלאכות (שם) ששמע ממורים דלדינא ליכא חששא, וכן פסק בספר שלמי יהודה (פרק ט סעי' ג) בשם הגר"ש אלישיב [ועיי"ש ששפך לפניו מבקבוק חומר נוזלי שהיה כ"כ עבה שלקח זמן עד שיצא

מהבקבוק ובכל זאת התיר להשתמש בו, ועיין בקובץ תשובות (שם)]. וכ"כ בשו"ת דברי חכמים (גינזבורג עמ' קכב) בשם הגר"ח פ שיינבורג שרוב העולם מקילין בזה [אלא שכתב בשמו לזהר להשתמש בו רק בצניעא כי אנשים לא יבינו לחלק בין בורית לה לבורית יבש ויבואו להשתמש גם בבורית יבש].

ועיין שו"ת רבבות אפרים (ח"ח סימן קנד) שמנהג העולם להקל "ואני הולך בשיטת מו"ר זצ"ל ולא משתמש בסבון נוזלי בשבת", וע"ע שו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סימן לד) ושו"ת אור לציון (פרק לה סעי' ה).

ולגבי סבון קשה, עיין מה שהאריכו בזה בשו"ת יביע אומר (ח"ד סימן כח) ושו"ת רבבות אפרים (ח"ד סימן צו אות סה/ב). ובקובץ נועם (כרך כג עמ' קה) כתב הרב מ. מ. פאליקאו [עיין לקמן או"ח ח"ד סימן פד] שהגדולים שאסרו להשתמש בו לא ידעו את המציאות וצריכים לדון ע"ז עוד פעם לפי המציאות האמיתית. ובשו"ת רבבות אפרים (שם אות צד) העיר עליו, וז"ל ולדעתי טעה בכתבו דברים כאלו על הגדולים, האם הגאון ר' משה פיינשטיין בשנת תשי"ח כשאסר בספרו לא ידע את המציאות, מה הוא כותב שטויות כאלה וראוי לחזור ולנווץ על כל דבריו, והגענו למצב שכל אחד פוסק ומתיר... עכ"ל. [עיין נספח א]



15. "In a personal conversation, Harav Feinstein stressed that he is aware that his opinion is a minority opinion and that it differs from that of the other Poskim who discuss this matter".

סימן קיד

צביעת פנים בפאודער בשבת \ צביעת שפתיים בליפסטיק

באבקה אם מתקיים או לאו, מ"מ נראה לן למימור כמו שכתוב בגמ' חולין (נו.) מדברי רבי ניכר [שאינו בקי בתרגומין] עכ"ל.

וכן מצאתי בשו"ת דברי אברהם (סימן נא) שנראה שלא שאל רבנו מהנשים איך הוא הסדר של הפודער כשנותנים על הפנים, דרוב נשים משימים קודם איזהו מין, אשר ע"י זה מתדבק הפודער וממילא הוא נתקיים.

ובאג"מ (או"ח ח"ה סימן כז) נמצאת עוד תשובה מרבנו שמכרר הענין יותר. וז"ל הנה נכון מה דהשבת להרה"ג... אודות מש"כ בספרי אג"מ או"ח סימן קיד... ואמרת שלכאורה יש להתיר מהאי טעמא גם במיני אבקה איפור (פאודער) הצבועים וכמו שהוזכר בשמי בחוברת לתורה והוראה ח"ז דף כה. וגם נכון מה שאמרת שיש לזהר מליתן היתר כללי גם לאבקה לבנה שאחר הנסיון וחקירות ודרישות נראה שרוב האבקות הנמכרות לתמרוקי נשים נעשות עם בסיס של מיני שמנונית ויש מהם שמתקיימים לזמן וממילא יש ברובן חשש צובע ורק האחרים שאינם מתקיימים מותרים, ובלי נסיון באומדן דבר כזה קשה להכריע מן הסתם, ובתשובתי הנ"ל כיוונתי לאבקה לבנה פשוטה הנקראת "טאלק" הנעשית בלי שמנונית ואינה מתקיימת עכ"ל. וע"ע אג"מ או"ח ח"ו סימן כה.

אמנם בספר Contemporary Halakhic Problems (Vol. IV p. 115) כתב וז"ל - [תרגום חפשי] התוצאה המעשית של פסק זה מפקפקת כי לא נראה שיש נהגות

כתב רבנו, וז"ל וכן אסור לאשה לצבוע את פניה מדין צביעה אבל לזרוק את הפאודער לכן על הפנים שלא מתקיים כלל אין בזה איסור צביעה עכ"ל.

ובספר שמירת שבת כהלכתה (פרק יד הערה קנח) הביא שהגרש"ז אויערבך פקפק ע"ז, וז"ל וע"ש באגרות משה דאם רק זורקין על הפנים את האבקה ואינה נדבקת היטב מותר, והגרש"ז אויערבך מפקפק גם בזה דכל שמכיון לצביעה אפילו לזמן מועט מגלן להתיר, ובפרט שלדעת כמה ראשונים יש איסור תורה גם בשאינו מתקיים עכ"ל.

וכן הקשה בשו"ת אור יצחק (ח"א סימן קלה), וז"ל וחזות קשה הוגד לי כי ראיתי בספר אגרות משה... ואני תמה, הלא ברמב"ם (פ"ט הל' שבת ה"ג) כתוב דאף באינו מתקיים כלל אסור, דזה כלל גדול, כל מקום שכתוב פטור היינו מדאורייתא אבל אסור מדרבנן עכ"ל.

ועוד כתב שם, וז"ל והנה בחיי מרן הגר"מ פיינשטיין שלחתי אליו אחד מן החבורה לשאול ממנו למה התיר באבקה על הפנים הא כתוב מפורש ברמב"ם... ותשובתו היתה: הא למה הדבר דומה, לאם תשים אבקה על השלחן הא ודאי דלא הוי צובע דע"י רוח מעט הכל יורד ולא שייך צובע בכה"ג ע"כ דבריו. אמנם הדבר ידוע אצל כל הנשים שאבקה זו והדומה לה בכל מיני צבעונים שמניחים על הפנים שהם מתדבקים היטב על הפנים ולעולם לא יורדו במעט רוח ולא בחרבה רוח... ואף שכל הענין בעצמו קשה שנצטרך לומר שמרן לא ידע המציאות

להשתמש באבקת טאלק או אבקת פנים לבנה לאיפור אלא ביחד עם עוד תמרוקים שנדבקים לעור.¹⁶

ועוד קשה דלפי דעת הרב אברהם בלומנקרניץ בספר לתורה והוראה (ספר זכרון עמ' רז), רבנו ניסה בעצמו בכמה מיני פאודערס של כמה מיני צבעים ואעפ"כ הגיע למסקנה שמותרים, וז"ל ובעצמי שאלתי את דעתו של מו"ר זצ"ל בזה והבאתי לביתו כמה מיני פאודערס והראיתי אותם לו ואחר ששכשך אותם בידו וניסה אותם בדרכים שונים חשב על הדבר ולמחר התירם עכ"ל [ובספרו גפן פוריה (עמ' 245) הביא לשון רבנו – מ'קען דאס גישט אסערן], וצ"ע.

[ובספר ל"ט מלאכות (ח"ג קונטרס מגדל דויד עמ' תקנ"א) כתב ששמע אומרים בשם רבנו שהורה להיתר "בהרכה אבקות". אמנם הרב דניאל גוישטמט כתב שקשה לסמוך על שמועות אלו שאינם ברורים כל צרכם - [תרגום חפשי] בנוסף לפסק הכתוב ישנם כמה פסקים בעל פה לא מבוססים ולא ברורים ע"י יחידים שדנו בנושא עם הרב פיינשטיין.¹⁷

וע"ע ספר שלחן הלוי (עמ' פח) מה שכתב בזה.]

ובספר לבושה של תורה (סימן סח) האריך הרבה בכל זה, והוא כתב דאף בצביעה רפויה שיוודת בנקל, מידי צובע דרבנן לא נפקא, כי גם זה נכלל כמה שכתב הרמב"ם שהוא פטור אבל אסור וכמ"ש "צבע שאינו מתקיים כלל כגון שהעביר סרק או ששר ע"ג ברזל או נחשת וצבעו פטור", הרי להדיא דגם כאשר הצבע קל מאוד להורידו פטור אבל אסור.

ולכן פירש שיטת רבנו דרך היקל בצירוף הא דצביעה על גוף אדם הוי דרבנן דהוי צביעה שאינה חשובה וכשיטת האבנ"י, ולכן בצביעה שאינה קיימת מותר לגמרי. אבל גם ע"ז תמה מהא דאיתא בשו"ע סימן שג סעי' כה דאסור לאשה לטוה בצק על פניה דכשנמלתו מאדים והוא מחמת שהבצק מחמם הבשר ועי"ז נכנס דם תחת עור הפנים ונראה אדום ופשוט שהוא צביעה שאינה מתקיימת ואפ"ה אסור, והניח בצ"ע, וצ"ן שכן הקשה בספר גפן פוריה (פרק ח הערה מב) ולא נחא ליה בתירוצו עי"ש.

ומש"כ רבנו בתשובתו השנית שבלי הבסים של מיני שמנונית יש להתיר כי אינו נדבק כלל, העיר שם דלמעשה ניסה הדבר ואף בלי שמנונית נדבק, וז"ל והנה אני הגבר נסיתי הצבע הזה על היד ושפשפתי אותו

16. "The practical effect of this ruling is rather dubious since it does not seem to be the case that women customarily utilize talcum powder or white face powder as a cosmetic other than in conjunction with other cosmetic agents which do adhere to the skin".

17. "In addition to the written response, there are several unsubstantiated and unclear understood oral rulings by individuals who discussed this matter with Harav Feinstein". (<http://www.torah.org/advanced/-halacha/5760/mishpatim.htm>)

במגבת וכפי שמען האגרות משה שהוא סר בקל, ראיתי שהגם שהשכבה העליונה ירד מאחר שהוא לא נדבק לבשר הירד, השכבה התחתונה ודאי לא ירד, ורק ע"י רחיצה בחמין ובסבון הוא שסר רושם הצבע מן הירד, ונמצא דנפל העצה בבידא דמבורר מזה דלא רק השמנונית הוי הגורם אלא גם תוקף הצבע שיש בתמרוקין נשים של היום גורמים לו להדבק בבשר עכ"ל.

ויש לציין דלפי מקור אחד, דעת הגרשו"א הג"ל היא הדעת המקובלת ביותר: [תרגום חפשי] דעה זו יותר מקובלת ע"י הפוסקים. לפי רש"י אויערבך, כל איפור, אפילו "שבת מייק-אפ" אסורה בשבת.¹⁸

ולאידך גיסא, עיין שו"ת באר משה (ח"ח סימן כה) שכתב, וז"ל המנהג הפשוט להשתמש ולהתיר לנשים האבקה (פידער) הלבן שאינו צבוע עכ"ל. וכ"כ בשו"ת יחזה דעת (ח"ד סימן כה) שהמנהג נתפשט להקל. וע"ע שו"ת שבט הלוי (ח"ו סימן לג) ושו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סימן טו פרק יד אות ה).

עוד כתב רבנו בתשובה (ח"ה סימן כז) שיש לזהר ג"כ להכין האבקה לפני השבת משום איסור ממחק. וגם על זה תמה בספר לבושה של תורה (שם עמ' תרח"צ), וז"ל ואני

בעניי לא הבנתי טעם הוראה זו... ואי משום ממחק הא הלבנה שממנה מורידים האבקה ממחק ועומד הוא, וכי המסיר שכבה דקה מעל פני דבר שכבר ממחק גם זה ממחק יחשב הא אינו עושה בזה שום מעשה תיקון, ואם יש בזה משום ממחק למה להו לאסור כיבוד רצפת עפר מטעם שמא יבוא להשוות גומות ע"י טלטול העפר ממקום למקום, תיפוק ליה דאסור מטעם דודאי ממחק שהרי ע"י מעשה הכיבוד הוא מסיר עפריות מעל פניו וממחק שייך גם במחבר לקרקע ע"י שבת (עה:...) אע"כ דאין זה נחשב ממחק דגם טרם שמסיר העפריות העליון הקרקע מחוק ועומד וכמו כן בנר"ד טרם שמסיר את האבק הרי הלבנה הקטנה מחוקה ועומדת ולפ"ז לכאורה לא שייך ממחק לכאן וצ"ע עכ"ל.

ולענין צביעת שפתיים בליפסטיק, החמיר רבנו מטעם צובע ומטעם ממרח. ויש שחלק על הטעם של ממרח, עיין שו"ת נשמות שבת (ח"ד סימן רצג) שלפי מש"כ הוא בח"ה סימן קצד וסימן רה אין בזה משום ממרח, ושכן מצא בספר קצות השלחן (סימן קמו הערה ב) "שאינו ממרח ומשווה או מחליק דבר על שפתה, וגם חתיכת הצבע היה חלקה מקודם הצביעה כמו אחר הצביעה ואינו ממרח שום דבר". [ועיין לעיל סימן קיב].



18. "This opinion is more widely accepted by Poskim. According to Rov Shlomo Zalman Auerbach, all makeup, even "Shabbos makeup" is forbidden to use on Shabbos". (<http://www.star-k.org/kashrus/kk-mitzvos-cosmetics.htm>)

סימן קטו

בענין להקטין את אש הגעז ביו"ט

ובתשובה הנ"ל (באו"ח ח"ד) האריך רבנו להקשות על המג"א ולהוכיח דאין לו מקור בדברי הראשונים, ואדרבה מסתבר דעדיף הכיבוי כיון שהוא מלאכה שא"צ לגופה שהיא לרוב ראשונים רק אסור דרבנן, ולכן הציע רבנו דדוקא בזמניהם שהדליקו בעצים וכדי לכבות היה צריך לכבות בכמה מקומות והיה עובר על כמה איסורי דרבנן משו"ה כתב המג"א דעדיף להדליק אש אחר שהוא עפ"י רוב רק הבערה אחת ועדיף זה מלעבור על הרבה איסורי דרבנן, משא"כ בזה"ז שמשתמשים באש הגעז הרי ההבערה והכיבוי שוין ולכן עדיף לכבות שהוא לרוב ראשונים רק איסור דרבנן. [ויש לציין דבתשובה זו סיים רבנו דדוקא צריך לכבות שהוא עדיף מהבערה כנ"ל, ולא כמ"ש בתשובה הקודמת דאין חילוק בין הבערה וכיבוי דמשמע דשוין הן.]

אמנם יש שביארו את דברי המג"א באופן אחר דכל עוד שיש לו אפשרות להבעיר אש אחר ולבשל הקדירה עליו, נחשב הכיבוי רק למכשירי אוכל נפש שאינו דוחה יו"ט, ורק כשאין לו אש אחר מותר דהוי אוכל נפש ממש, והוא עפ"י הסוגיא דביצה (כב.). ורא"ש (פ"ב סימן יט) עיי"ש. ועיין ספר The Laws of Yom Tov (עמ' 102) שממעם זה "עדיין קשה להבין" דברי רבנו דמבואר מדברי הרא"ש דכשיש לו עצה אחרת חשוב כיבוי רק מכשירי אוכל נפש, וסיים ד"יש ליישב ואכ"מ". ועוד העיר דבספר שמירת שבת כהלכתה (פרק יג הערה מט) בשם

בתשובה זו התיר רבנו כיבוי ביו"ט לצורך אוכל נפש, וז"ל הנה כשצריך להקטין את האש כדי שלא ישרף ולא יתקלקל התבשיל שבקדרה מותר, ואף אם יכול להניח אש זה הגדול ולהדליק אש אחר שיהיה קטן יכול להקטין אש זה ולא להדליק אש אחר כי כשהוא לצורך התבשיל אין חילוק בין הדלקה לכיבוי כיון שגם כיבוי מותר לצורך אוכל נפש עכ"ל.

והקשו עליו מהמבואר בשו"ע (סימן תקי"ד סעי' א) ומג"א (סק"ב) דאיתא שם דאין מכבין הבקעת אפילו כדי שלא יתעשן הקדירה, והביא הרמ"א יש אומרים דאם א"א להציל הקדירה בענין אחר או מותר לכבות, וביאר המג"א דהיינו "כגון שיכול לעשות אש במקום אחר". הרי דאם אפשר להדליק אש אחר קטן הוא עדיף מלכבות, ודלא כרבנו שכתב ד"אין חילוק בין הדלקה לכיבוי". כך הקשה חכם אחד (אג"מ או"ח ח"ד סימן קג), וכן הוא בספר מענה לאגרות (סימן לה). וכן פסק להחמיר בזה בשו"ת דברי אברהם (סימן כז) עפ"י המג"א, וכתב שראה תשובת רבנו אבל אין נראה לו להתיר בשום פנים. וכן פסקו עוד הרבה, עיין ספר פסקי תשובות (ח"ה סימן תקיד סעי' ב), ויש להוסיף עליו שו"ת אבני ישפה (ח"ז סימן עג ענף ד), וספר אמת ליעקב (או"ח סימן תקי"ד הערה 475) בשם הגר"ק, וע"ע שו"ת רבבות אפרים (ח"ג סימן רעז) ושו"ת משנת יוסף (חי"א סימן פח).

הגרשו"א ג"כ פירש כך את דברי המג"א ופסק בדבריו ודלא כרבנו.

וכן מצאתי בספר ברכת יו"ט (פישר עמ' ע) שתמה על רבנו, וז"ל והנה אף שאין משיבין את הארי, הנה כל דבריו אינם ברורים ומן הראוי לעמוד בהם... מאחר שכיבוי הוי מכשירין א"כ אין כאן במה לדון ולא שייד לשאול דיש להעדיף כיבוי משום דהוי אצל"ג ואסור רק מדברי סופרים משום דאעפ"כ הוי זה מכשירין שלא הותר בכל האופנים... סוף דבר צ"ע טובא דברי האג"מ וכי לא ראה מ"ש הפוסקים בהסבר הגמ' (כב.) שהברייתא דשריא כיבוי הוא לפי רב יהודה ואילו לרבנן אסור לכבות וכתבו הפוסקים שזו ראייה שנתנו על כיבוי שם מכשירין עכ"ל [ועע"ש עוד הערות].

וכן הוא בשו"ת שערי יושר (ח"ד סימן עד אות ד), וז"ל אין דבריו מוכרחים כלל דמה שמען שאין טעם לחלק בין כיבוי להבערה... י"ל שכיבוי חשיב יותר כמכשירין, בעוד שהדלקה חשיב כמתעסק באוכל נפש ממש, ולכן עדיף להדליק אש אחרת מאשר לכבות, וכמש"כ בספר שמירת שבת כהלכתה בשם הגרש"ז אורבך עכ"ל.

וגם על עיקר פירוש רבנו בדברי המג"א שלכבות היה צריך לעבור על איסור כיבוי כמה פעמים, הקשה בספר אוצר פסקי המועדים (עמ' סט), וז"ל וצ"ע וכי אין כיבוי על ידי שפיכה פעם אחת על כל הבקעת וכי אין הדלקה של עצים הרבה פעמים, ואיך יתכן שהמג"א מתיר זאת ללא החילוק הנ"ל עכ"ל. גם על מש"כ רבנו שיש להעדיף איסור דאורייתא אחד לעומת הרבה איסורים דרבנן, פקפק בספר הנ"ל עיי"ש. וכן בספר הלכות המועדים (דיני יום טוב עמ' שט) העיר ש"דוחק לומר כן בכונת המגן אברהם.

ובביאור שיטת השו"ע שאסור לכבות הבקעת כדי שלא תתעשן הקדירה, כתב רבנו שאולי בזמנם היו רק מפונקים שלא אכלו תבשיל מעושן ולא הוי שוה לכל נפש, ובספר אוצר פסקי המועדים (שם) תמה גם ע"ז, וז"ל ודברים אלו תמוהים וכי אין להראשונים והפוסקים חובה להביא טעם זה שהאיסור משום שהצורך אינו שוה לכל נפש, ועוד שמהראשונים המתירים מוכח ששוה לכל נפש, שבוה כלומר במציאות לא יתכן לחלוק עכ"ל. וכן דחה ביאור זה בספר ברכת יו"ט (עמ' עא), וז"ל וכגון דא תמוה דאין מסתבר שהיו אוכלים דבר שנכנס בו עשן ואין ספק שהעישון מקלקל הקדירה לגמרי עכ"ל.

סימן קכב

בענין קריעת שק תפור ושל נייד שבו צוקער וכדו' ופתיחת תיבת שפראטן וכדו' כל מיני קענס

בסוגיא דבנין וסתירה בכלים, וכן בגדר מלאכת קורע ומכה בפטיש, ובפשטות העלה דאף שיש היתר לכמה ראשונים לפותחם [עייין

רבנו האריך מאד בביאור שיטות הראשונים והיוצא מהם לדינא בענין פתיחת מיני קופסאות וכלים בשבת, והעלה כמה חידושים

סוף ענף ג וסוף ענף ה] מ"מ יש לאסור לשיטת השו"ע.

אמנם בסוף חידוש שאף לדברי השו"ע יש להתיר במקרים מסוימים. במקרה של כלי העשוי מבגד, כתב סברא שלא שייך בזה בנין וסתירה, וז"ל (ענף ו) והנה בבגדים לא מצינו שיהיה שייך בנין וסתירה, משמע דלא שייך רק בכלים של עץ ומתכות וחרס שהחלל שלהם עומד כבנין ואהל אבל כבגדים שמתקפלים ואינם כבנין אין בהם מלאכת בונה וסותר, וא"כ לקרוע שק אולי יש להתיר גם לשיטת התוס' והרא"ש והטור דכיון דאין בו בנין אין בו סתירה עכ"ל.

ואף שלכאורה עובר על מלאכת קורע, כתב לחדש דאינו חשיב קורע ע"מ לתקן אא"כ ניכר לעולם שהתיקון נעשה בקריעה כגון בקורע ע"מ לתפור אבל מה שקורע כדי ליקח אוכלין אף שיש תיקון בזה ונחשב תיקון לגבי מלאכת סותר, מ"מ לגבי מלאכת קורע לא חשיב תיקון כי אין התיקון ניכר בקריעה עצמה. וראיה לזה כתב רבנו מתוספתא פ"ז דשבת ה"ט - קורע אדם את העור שע"פ החבית של יין ושל מוריים, הרי מפורש דקורע מותר כדי ליקח אוכלין.

עוד המציא רבנו קולא (ענף ט) בכלים שנעשו מיוחדים לאוכל והדרך לזרוק הכלי אחר הוצאת האוכלין דבכה"ג בטל הכלי לגבי האוכל ונחשב כקליפת האגוז, וכמו שמותר לשבור הקליפה כדי ליטול האגוז הכ"ג מותר לשבור הכלי, והוא עפ"י מה דאיתא בשו"ע סימן שיד סע"י ח דחותלות של תמרים וגרונרות נחשבו כקליפת הפרי. ואע"ג דמבואר ברש"י הטעם כי התמרים מתבשלים שם, הוכיח רבנו שזה אינו טעם ההיתר אלא הוא רק טעם למה מניחים שם תמרים אבל טעם ההיתר הוא מפני שדרך העולם לזרוק אותן

חותלות לאיבוד אחר השתמשות התמרים, והכ"ג בכל כלים וקענס שזורקים לאשפה אחר הוצאת האוכלין, ועיי"ש שהעמים זה גם בכוונת המג"א (סקי"ג).

והנה מצאתי בספר הזכרון להגרא"ז גורביץ מאמר מאת הגר"ח פ"פ שיינברג [וכן גרפס בקובץ מוריה (כסלו תשמ"ד)] שג"כ האריך בענין זה, ויש בו גם כמה השגות על דברי רבנו הג"ל, ואפרטם כאן בקיצור.

ראשית, מה שכתב רבנו דלא שייך בנין וסתירה בכלי העשוי מבגד, כתב (עמ' רד), וז"ל גם מש"כ האגרות משה דלא מצינו שיהיה שייך בבגדים בנין וסתירה אינו מובן לכאורה דמה גרע בגד מגבינה ואם יעשה כלי מבגד מסתבר דלא גרע מהעשיית גבינה, ובאמת מפורש בפמ"ג בסימן שז"א א"א סק"כ דבקריעת בגד ג' על ג' חייב משום סתירה ע"ש עכ"ל.

[וכן מצאתי הערה זו בספר מתנת משה (מימון ח"ב עמ' תרנ"ג), וז"ל עצם דברי האגרות משה אינם מוכינים לענ"ד כי למלאכת בונה יש שני תולדות, האחד עשיית אהל והשניה מגבן, והתם מאי שייך שיש לגבינה חלל כבנין וע"כ שהיא תולדה מטעם אחר הואיל ומקבץ חלק אל חלק עד שנהיו אחד וכלשון הרמב"ם (פ"ז הל' שבת ה"ו) וה"ה למחבר בגדים עד שיהיו אחד כגון המחבר שני צדדי השק עד שנהיה שק אחד הוי בונה כמחבר פרקי הכלי עכ"ל.]

ועל מה שכתב רבנו דאינו עובר גם על מלאכת קורע כשקורע ע"מ ליקח אוכלין, העיר שם (עמ' רא), וז"ל והנה מלבד שגוף החידוש שלו בדינא דקריעה אינו ברור ואינו מוכרח כלל, עכ"פ מדרבנן בודאי אסור כל מין שום קריעה ולא הותר זה אפילו לאכול עכ"ל.

[וכן בספר מנחת יעקב (שבת ח"ג עמ' רפב) כתב דאין כל מעם בהך חילוק ושאין לנמות מדברי הראשונים לבנות יסוד מחודש מה שלא נזכר בדבריהם, וגם הוא העיר מהא דפשוט דכל המקלקלין פטורין וכל פטורי שבת פטור אבל אסור. וכן בספר מתנת משה (שם עמ' תקכ"ו) פקפק על חידוש זה במקרה של גוף אחד כגון הקורע בית הצואר שגם בזה כתב רבנו שאין ניכר שהתיקון בא מן הקריעה, וכתב שם ש"קשה מאד לקבל סברא זו... ואלמלא שיצא הדבר מפי הרב ודאי לא היינו אומרים כן".]

ומה שרצה רבנו להעמים חידושו האחרון בכוונת המג"א, העיר שם (עמ' רה), וז"ל והנה להעמים זה בכוונת המג"א דוחק גדול הוא דהא בסימן זה דמיידי בכלים גמורים הכוונה כלי שלמה וכמש"כ המחבר בחבית ולא שבורה א"כ גם בזה שכתב המג"א שכלים גמורים אסור הכוונה לכלי שלמה ולא כחותלות שעשויים בצורה כזו שאינם שלימים מחמת שכל עיקר הצורה הוא

רק להתבשל בהם התמרים וממילא הם עשויים בצורה של כלי שבורה כמו שמפורש בשו"ע הגר"ז וכן בעה"ש... עכ"ל.

וכ"כ הרב יוחנן הלברשטאם בספר זכרון ברוך (עמ' רצא) דא"א לפרש כן בכוונת המג"א, וז"ל אמנם מה נעשה שלשון המג"א לא משמע כן דלא כתב דאינם עשויים רק פעם אחת וגם לא כתב עכ"פ דאינם עשויים אלא שיתבשלו "הני" תמרים שמוזה היה משמע שמעם ההיתר משום ראויים רק פעם אחת ורק כתב דאינם עשויים אלא שיתבשלו התמרים בתוכם ונראה דטעם אחר בדבר עכ"ל.

ועוד העיר (שם) ממתני' דכלים פט"ז מ"ה שמשמע דיש ב' סוגי חותלות. חדא הנעשה לשימוש חד פעמי ומיד משליכו לאשפה, אבל גם יש חותלות שאינם תשמיש ארעי ואינו זורקם לאשפה, והכא מודלא חילקו משמע דאיירי בכל המינים.

ועיין עוד יו"ד ח"ב סימן מ מה שכתבנו שם.

סימן קכג

אם צריך לצאת מן הבית כשישראל עושה הסטים להחם הבית

לר' יהודה לכו"ע. ואף לתוס'... מ"מ הא לצורך גם הם סברי דאין לאסור... עכ"ל.

ור"ל דאף שאסור ליהנות ממלאכת שבת שנעשה ע"י ישראל, מ"מ לא גרע משאר איסורי הנאה דרבנן דנקטינן כרבא דבמקום שאי אפשר שלא ליהנות אף אם מכיין ליהנות מותר. ומה שציין רבנו לרש"י, כוונתו לרש"י פסחים שם ד"ה אין בהם משום

ז"ל רבנו, נשאלתי מיידי הגאון ר' יצחק הוטנער באשר שעושה הסטים בהבית אשר גם הוא דר שם הוא ישראל אם מותר להיות שם בשבת, והשבתי להיתר במקום צורך גדול זה של צנה דהא לא אפשר הוא ואף אם מיכין הא הוא איסור דרבנן ולרש"י פסחים (כו). משמע שבאיסור דרבנן לא אסרו אף לרבא, ומעשה שבת הא אסור רק מדרבנן

מעילה, וז"ל וכיון דמדאורייתא שרו כי לא אפשר כגון הכא אמאי אמרינן רבנן עכ"ל, ומשמע כמ"ש רבנו דבאיסורי הנאה דרבנן גם רבא מתיר.

אלא שהקשו על רבנו דכל הנ"ל הוא רק אליבא דלישנא קמא, אבל בהמשך הגמ' הובא איכא דאמרי דמבואר להדיא דאף בדרבנן ס"ל לרבא דאסור, וכל עיקר הוכחת רבא לאיסור הוא ממראה קול וריח של הקדש שאין בו אלא איסור דרבנן אף לאותן העומדין בפנים (לשמש דלא אפשר מלעמוד שם – רש"י) ואפ"ה אסור כשמכוין.

כן השיג בספר מגילת ספר (סימן פח אות ה), וז"ל ודבריו תמוהים שהרי כל דברי רש"י הם בל"ק שם אבל לפי האיכא דאמרי הרי כל המקור של רבא לאסור בלא אפשר וקמכוין זה מקול מראה וריח שאין בהן מעילה אלא רק איסור דרבנן ובכל זאת אסור... והרי בכל מקום הלכה כלישנא בתרא, וכן מוכח מש"ך יו"ד (סימן קמב סקל"ד) שאוסר בלא אפשר וקמכוין לשמוע קול זמר של ע"ז או כשרואה נוי ע"ז אף שכל זה אסור רק מדרבנן עכ"ל. וכן מצאתי שהעירו בזה בספר חזון ישעיה (עמ' תקי"ח) [וציין שכבר העיר כן בספר מלאכת מוחשבת (סימן יד)], ספר מי מנוחות (ריזל, פסחים עמ' קפד) בשם ספר נתיבות שלום, וספר מעיל קטן (סימן יב).

ועוד הוכיח בספר מגילת ספר לחומרא מהמבואר בטור סימן רעו בנכרי שהדליק את הנר בבית ישראל אין מטריחין את הישראל לצאת מביתו, משמע שהוא דין מיוחד שלא הטריחוהו אבל מעיקר הדין היה אסור ליהנות הגם שהוא איסור דרבנן

[ועיי"ש שבהדליק ישראל כבנדר"ד יש לצדד דלא נאמרה קולא זו שלא הטריחוהו ולדינא אין להקל אא"כ משתדל שלא ליהנות ואז אף דהוי פס"ר שיהנה יש לסמוך על הסוכרים דכפסיק רישא מותר]. ועע"ש סימן כט אות יג.

ומצאתי בספר חידושי בתרא (מהר"ת עמ' פ) שעוד העיר משאר ראשונים (תוס' רבנו פרץ, חידושי הר"ן) שדוקא לצורך גבוה התירו ולא לכל מצוה כדמצינו בכמה שבותים דלא גזרו במקדש, ואולי כוונת התוס' ג"כ לזה עיי"ש.

עוד כתב רבנו דאף שיכולים לסגור את מקום הכנסת החום, עדיין נחשב זה בגדר "לא אפשר" כי גם בכל מקום דאמרינן לא אפשר וקא מכין מותר, הרי אפשר לו שלא ללכת שם כלל, "אבל כיון שאין עושה מעשה לכוונתו מותר וכמו כן הכא אינו מחוייב לסגור".

ומצאתי בספר שבת ומועד בצה"ל (עמ' קסד) בשם הגר"ש אלישיב דדעתו בעיקר השאלה שראוי להמנע מזה כי "היתרו של האגרות משה... חידוש הוא", ומשמע שבא לחלוק על פרט הנ"ל. וכן בספר מענה לאגרות (סימן לו) נחלק עליו דודאי מעשה קל כזה שהוא רק לסגור את הסמים חשוב אפשר.

ובספר אלה הם מועדי (ח"א עמ' קעד) [וכן בספר יום שבתון (ח"א עמ' תכ) לאותו מחבר] העיר מתשובת רבנו באו"ח ח"ד סימן סט אות ה בענין סוכה שנכנה בשבת ופסק רבנו שאין לו ליכנס אף אם אין לו סוכה אחרת, ולכאורה דבריו סותרים אהדדי כי מבואר בתשובה כאן מדברי התוס'

דצורך מצוה עדיף מהצורך להתחמם, וא"כ אף התם הוא כלא אפשר ובמקום צורך כמו הכא [עיין פסחים שם דלדרוש לרבים הלכות חג הוי כלא אפשר] ומ"מ החמיר בזה רבנו וצע"ג, ועיין ספר שמעתתא דמשה (עמ' רכא) מה שהעיר בזה.

וע"ע שו"ת אז נדברו (ח"ו סימן עו-עז) מה שצידד להקל ומה שהעיר על רבנו. וכן בקובץ בית אהרן וישראל (אדר ב' ג' - ניסן-אייר תשע"א עמ' לה) תשובה מהג"ר משה דוד שטיינאווארציל אל רבנו עם כמה הערות והשגות.

סימן קבד

בענין בורר לאכול לאלתר בכף ומזלג [ומקלף]

כידוע שלשה דברים צריך האדם לזהר בהן כדי שלא יבשל במלאכה של בורר. א' – שיברור האוכל מן הפסולת, ב' – שיהיה דעתו לאכול מיד, וג' – שיברור בידו ולא בכלי, עיין משנה ברורה סימן שיט בהקדמה. אמנם כבר דקדקו האחרונים מהא דאיתא ברמ"א סימן שכא (סעי' יט) [מותר לקלוף שומים ובצלים כדי לאכול מיד], דלפעמים מותר אף ע"י כלי דהרי סתם קילוף שומים ובצלים הוא ע"י סכין, וכן במג"א (שם) הזכיר תפוחים דודאי אי אפשר לקלוף אלא בסכין, ומוכח דאף ע"י כלי מותר, עיין אגלי טל (מלאכת בורר סעי' ו).

עכ"ל. וכ"כ בספר קיצור הלכות שבת (פוזן עמ' ל), וז"ל ופשוט שגם מותר לקלוף בסכין אף שבורר בכלי כיון שזהו דרך אכילתו נחשב הכל דרך אכילה עכ"ל.

והנה בתשובה זו הסביר רבנו הטעם דמותר לאכול בכף ומזלג ולא הוי בורר בכלי כיון שאין הכלים מסייעים למעשה הברירה אלא שהאדם משתמש בהם מחמת שאינו רוצה ללכלך ידו או שהוא דבר לח ואינו יכול ליקח בידו וכדומה והוא רק כבורר בידו, ורק "אם ע"י המזלג והכף נברר בנקל מבידו שנמצא שמסייעים למעשה הברירה יש להחשיב זה בורר בכלי".

וראיה לזה הביא רבנו מהדין האמור לעיל דמותר לקלוף פירות בסכין ולא הוי כבורר בכלי וצריך לומר הטעם "כיון דלעצם הברירה אין הסכין מברר ביותר באם היה עושה זה ביד ומה שעושה בסכין הוא מחמת שא"א לו לעשות החתיכה ביד או אף שאפשר לו בדוחק ובקושי אבל קל הוא לעשות ע"י סכין ולא מסייע לענין הבורר כלום".

והסבר הדבר, כתב בספר ברית עולם (עמ' 38), וז"ל ועוד נראה ועיקר דהא כמו דלא הוי בורר פסולת מתוך האוכל (כשמסיר הקליפה מן הפרי) לפי דרכו בכך, מטעם זה עצמו לא מיקרי בורר בכלי עכ"ל. וכ"כ בשו"ת מחזה אליהו (סימן נא), וז"ל דהנה יש לעיין בטעם הדבר דמותר לקלוף עם סכין רגיל ולמה אין בזה איסור דאורייתא של ברירה בכלי... וצ"ל דמאחר דדרך אכילה של קליפה כך הוא דצריך לקלוף עם סכין הרי זה מותר

ולכאורה אינם שווים לקנון ותמחוי המסוגלים מכח הרכבתם לפעול בבירור יותר ממה שנעשה ע"י הכח גברא משא"כ הכף והמזלוג שאינם פועלים כלל אלא ע"י הכח גברא לבד דאם לא יאחזם בתדירות אין בידם לפעול כלל וא"כ ככתו דאדם הם וכחו כגופו והוי כבורר ביד וצ"ע עכ"ל. וכ"כ בספר מענה לאגרות (סימן לח).

וגם בשו"ת שמע שלמה (ח"א סימן ה) אם כי הביא ראיה לרבנו מדברי המ"ב, מ"מ בסוף השיב ידו אחור והסכים להגרע"י כי לדברי רבנו קשה למה נקטו בגמ' ופוסקים דקנון ותמחוי אסור דהול"ל ד"שאר כלים" אסור, ואין לומר דדוגמא נקטו דא"כ הו"ל לנקוט כף שהיא מצויה ביותר גם בימיהם, אלא ודאי שלא אסרו אלא בקנון ותמחוי מהטעם האמור לעיל שדמי קצת לנפה וכברה ולפעמים היו משתמשים גם בהם כדי לברור.

ועוד הוסיף שם דברים, וז"ל והנראה בזה בע"ה דחו"ל לא אסרו אלא בקנון ותמחוי דהם קרובים לנפה וכברה והיו מבררים גם בהם אלא דאינם קבועים כ"כ לברירה כמו בנפה וכברה, וזה מדויק בלשונו של רש"י ז"ל שכתב בד"ה פטור אבל אסור – וחייב חטאת לא הוי דכלאחר יד הוא דעיקר ברירה בנפה וכברה אבל ביד לא דמי לבורר כלל עכ"ל. ומלשונו זה נראה דהוי בוררין גם בקנון ותמחוי רק שעיקר הברירה היא בנפה וכברה וע"כ הוי כלאחר יד.

ובפרט לפי ביאורו של הפירוש הקדמון ממצרים (רמב"ם הוצאת פרנקל פ"ח הי"ב), וז"ל ופירוש קנון - צינה וטבק, ותמחוי – קצעה או ז'בדיה ע"כ... וכלים אלו אנחנו מכירים אותם עד ימינו ואם כי אינם מיוחדים רק לברירה מ"מ בוררים בהם פעמים רבות... וממילא מובן מהשתא למה נקטו חו"ל רק קנון

והרבה נתקשו להבין דברי רבנו הללו דלכאורה הסכין מסייע לעצם הברירה דמפריד בצמצום את הקליפה מגוף הפרי. בשו"ת מחזה אליהו (שם) אחר שכתב הסברו הנ"ל [דהוי דרך אכילה] הביא דברי רבנו, והעיר עליהם, "וקשה טובא לעמוד על עומק כוונת דבריו". וכן בספר ארחות שבת (ח"א פ"ג הערה צח) נתקשה בכוונת רבנו ונשאר בצ"ע. וכן מצאתי בספר מנחת אהרן (עמ' רסו) שהביא מספר נחלת יהושע (ריש הספר) לרב יהודה עדס שכתב שלא זכה להבין דברי רבנו.

אמנם עיין שו"ת מחזה אליהו (שם) וספר מנחת אהרן (עמ' רסו) מה שביארו את דברי רבנו דאין מעשה ברירה אלא בהפרדת הקליפות אחר החיתוך ולא בחיתוך הקליפה מהפרי ובוה באמת לא מסייעת הסכין. ועיין שו"ת מחז"א מה שהעיר ע"ז, וע"ע ספר שמירת שבת כהלכתה (פרק ג הערה קכו) ושו"ת יבקש תורה (שבת סימן כו).

ומש"כ רבנו דאם הכף ומזלוג מסייעים לברירה יש להחשיב זה בורר בכלי, עיין בספר ילקוט יוסף (הל' שבת סימן שיט סע' ח הערה י) שהביא תשובת אביו הגרע"י מכתב יד שחולק על רבנו וסבירא ליה דהשתמשות בכף ומזלוג מותר לגמרי אף כשמסייעים לברירה כי אין לדמות כלים אלו לקנון ותמחוי (שאסורים מדרבנן) דעכ"פ עומדים קצת לברירה משא"כ כף ומזלוג אין דרכם בברירה כלל. ועל דברי רבנו העיר בקצרה, וז"ל ולפי מה שכתבנו אין דבריו מוכרחים שעכ"פ אין דרך ברירה בכף או במזלוג ועדיף מקנון ותמחוי דפטור ואסור עכ"ל.

וכן מצאתי שהקשה כעין זה בספר חידושי בתרא (שבת ח"א עמ' רנא), וז"ל

ומהמג"א שהתיר לקלוף תפוחים בסכין מוכח דאין לסכין דין קנו ותמחוי וה"ה לכף ומזלג וכפי שהשוה אותו האגרות משה ז"ל עכ"ל.

וסיים (שם) דמ"מ טוב לזוהר לחוש לדעת רבנו, ובפרט שדבריו מיוסדים על אדני פז דברי המ"ב כנ"ל, מיהו בשעה"ד או בדבר שהוא מסופק אם ע"י הכף ומזלג מסייע לברירה או לאו יש להקל.

ולענין השתמשות במקלף, עיין ביאור הלכה (סימן שכא סעי' יב ד"ה מידי דהוה אבורר) ואגלי מל (מלאכת בורר סעי' ו), וכן הובא בכמה אחרונים לאסור בפשיטות כיון שהוא כלי המיוחד לבורר [עיין שו"ת מחזה אליהו (שם), ספר קיצור הלכות שבת (שם), וספר שבות יצחק (בורר עמ' רנו)]. אמנם בספר The Shabbos Kitchen (עמ' 102) כתב ששמע מרב ראובן פיינשטיין בשם רבנו דמותר להשתמש במקלף, וכ"כ בשו"ת דברי חכמים (גינזבורג עמ' קלו) בשם רבנו, וכן כתב בספר מנחת אהרן (שם) בשם תלמידי רבנו ר' שמואל פירסט ור' שמעון איידער.

ובספר עם מרדכי (שבת סימן יט) האריך לברר דין זה של בורר במקלף והביא כמה צדדים להקל עי"ש, ובביאור פסק רבנו הסביר, וז"ל והיינו טעמא דכל שבורר ע"י שידו מאומנת וכלי אומנות ידו א"א לקלוף נידון כבורר ביד אף שא"א לחתוך בידו ומקלף כסכין לענין זה ורק בכלי המיוחד חייב כיון שבורר בלי אומנות ידו כמו בנפה וכברה עכ"ל. ובספר מנחת אהרן (שם) כתב דהביאור פשוט עפ"י מה שהובא לעיל דאין החיתוך והפרדת הקליפה מהפרי בכלל מעשה ברירה אלא הסרת הקליפות אחר החיתוך.

ועיין שו"ת רכבות אפרים (ח"ד סימן צד), וז"ל וידידי רי"א פענפיל ג"י כתב לי

ותמחוי דוקא ואין לדמות להם הכף ומזלג דעשויים רק לאכול בהם ומה שמסייעים לבורר בהם באיזה פעמים וכדומה אינו כלום ולא נכללו בגזירה של קנו ותמחוי דרך בהם גזרו שהואיל ורגילים לבורר בהם וגם שאר תשמישיהם הם בענין הרקדה ולישה וכל הקשור בהם ע"כ גזרו בהם אטו נפה וכברה וכמו שסיים בפירוש הקדמון ממצרים, וז"ל ועילת זה שמא יבוא לבורר בנפה וכברה ע"כ, אבל כף ומזלג ושאר כלים שאינם מיועדים לזה כלל וכלל ועשויים רק לאכול בהם לא באו לכלל גזירה זו ושרי וגם אינם דומים לנפה וכברה לא בצורתם ולא בפעולתם משא"כ בקנו ותמחוי דדומים גם בצורתם וגם בתשמישם לנפה וכברה ויש חשש שיבואו להשתמש בנפה וכברה וע"כ גזרו בהם אבל בכף ומזלג וסכין לא גזרו, וע"כ נראה שגם כשעושים בהם דברים המסייעים בעצם הבורר ג"כ שרי מאחר ואינם מיוחדים לבורר בהם ולא חלה עליהם הגזירה של קנו ותמחוי ונשאר דינם כדין הבורר בידו עכ"ל.

עוד העיר שם, דלפ"ז לא רק דאין ראייה לדברי רבנו מדברי הרמ"א ומג"א בסימן שכא שמותר לקלוף בצלים ותפוחים דהתם מותר בפשיטות כיון שהוא משתמש בסכין ולא בקנו ותמחוי אבל אדרבה יש להוכיח שם כנגד דברי רבנו "דהנה לפי דבריו היה צריך לאסור לבורר בכף ומזלג גם כשאינם מסייעים בעצם דאטו בקנו ותמחוי אם אינם מסייעים בעצם הברירה יהיה מותר לבורר בהם וזה לא ראינו ולא מצאנו ואדרבה מסתימיות הגמ' והפוסקים נראה דאסור לבורר בקנו ותמחוי בכל גוונא דהשווהו לנפה וכברה... והיה צריך להיות שהוא הדין ממש לכף וסכין ומזלג שלפי האגרות משה ז"ל דמדמי להו לקנו ותמחוי דיהיה אסור לבורר בהם בכל גוונא,

שקלפן רשום אצלו שאגלי מל אסר, ושאל להרב עבאדי שליט"א ואמר לו דשאל למו"ר ר' משה פיינשטיין והוא אמר שמותר אבל הוא לא מבין הדיתר כיון שהוא כלי המיוחד לכך צריך להיות אסור מטעם עובדא דחול כמבואר במפרשים עכ"ל. [עיין ספר שלמי יהודה (פרק ו סעי' טו בהערה), וז"ל שמעתי

מהגרי"ש אלישיב שאין לקלוף תפוחי אדמה וכדו' במקלף דלפי הירושלמי הוא איסור בורר וגם לבבלי הוא עובדא דחול עכ"ל, אמנם עי' ספר ילקוט יוסף (הל' שבת סימן שיט סעי' סא בהערה) שאין לחוש בזה לעובדן דחול, אבל עיין שו"ת אור יצחק (ח"א סימן קסו) וצ"ע.

סימן קכה

בענין פירות מלומכים אם מותר לרוחצן בשבת

איתא בשו"ע (סימן שיט סעי' ח) אין שורין את הכרשינין, והיינו שמציף מים עליהם בכלי כדי להסיר הפסולת. וכתב המ"ב (שם סקכ"ט) דה"ה תפוחי אדמה וכל כה"ג לא יתן עליהם מים כדי להסיר האבק והעפר מעליהם. ונשאל רבנו על מנהג העולם שנוהגין לרחוץ הפירות מאבק בשבת קודם אכילתן אם שפיר עבדי או שמא הוא נגד דין הנ"ל, כי הוא מסיר הפסולת מן האוכל ועובר על מלאכת בורר.

והנה רבנו כתב שלש סברות להתיר. א' – דכיון שא"א בכה"ג לברור האוכל מן הפסולת ודרך אכילה הוא לרחוץ הפסולת מותר, מידי דהוה אקליפת שומים ובצלים דמתירין להסיר הפסולת מן האוכל כי דרך אכילה הוא כמ"ש הביאור הלכה [עיין סימן הקודם], ולפ"ז אינו מותר אלא סמוך לאכילתו.

ב' – דמה שנוהגין העולם לרחוץ פירות הוא רק ליתרון בעלמא דרוב בנ"א היו אוכלים הפרי גם בלא רחיצה, ובכה"ג ליכא משום איסור בורר כדאיתא במ"ב (סקל"ד), ומש"כ

המ"ב לאסור בתפוחי אדמה הוא דוקא בתפוחי אדמה שמלאים אבק ועפר שלרוב בנ"א אין ראויין בלא רחיצה, ולפ"ז מותר אפילו אם אינו אוכל לאלתר.

ג' – עוד חידש רבנו דרך ליתן לתוך כלי שיש בו מים נחשב למעשה בורר ואסור אבל לשפוך מים על האוכל אפשר דהוא דרך רחיצה ולא דרך בורר, וראיה לזה מגמ' שבת (ק"ח). דמותר להדיח ולרחוץ כלים אף כשאינו צריך להם לאלתר, וצ"ל הטעם שהוא דרך רחיצה ולא דרך בורר וה"ה בפירות דרך ליתן אותם במים הוא מעשה בורר ולא ליתן עליהם מים [ויסיים רבנו על חידוש זה דצ"ע לדינא].

גם שאר הפוסקים דנו בשאלה זו, ובכמה מספריהם מצאתי שהתייחסו לדברי רבנו. בשו"ת או נדברו (ח"ח סוף סימן ו) פקפק בחידושו של רבנו (סברא ג') וגם דחה את ראייתו מקליפת שומים ובצלים (סברא א'), וז"ל מיהא בעיקר יסוד דבריו צל"ע טובא דהא בסימן שיט סעי' ח איתא אין שורין את הכרשינין ולא שפין אותן ביד, והיינו במים

כדאיתא בשו"ע הרב [ולכן קשה על סברא ג'], ומה שמדמה את זה לקליפות (סברא א') אינו נראה דהתם כן הוא מתולדותם והוי דרך אכילה משא"כ בזה עכ"ל. שו"ר דבתשובתו בחלק א סימן עט (עמ' קמו) ג"כ דיבר מזה, ושם גם דחה ראיית רבנו מהדחת כלים עיי"ש.

ובספר מגילת ספר (הל' שבת סימן ו) גם כן הקשה על מה דמדמה רבנו הסרת האבק להסרת הקליפה [סברא א'], וז"ל ועדיין יש לדון שגם לפי המאמר והפמ"ג היינו דוקא בקליפה שמחוברת חיבור טבעי לפרי שאז שייך לומר שהיות והדרך להסיר הקליפה נחשב לדרך אכילה אבל אם במקרה הפסולת דבוקה על האוכל מכל צדדיו וא"א להגיע לאוכל בלא הסרת הפסולת אין בזה ההיתר של הסרת קליפה עכ"ל. וכן כתב להקשות בספר חידושי בתרא (שבת ח"א עמ' רמה). [ובסוף כתב בספר מגילת ספר לתרץ שכיון שרגיל האבק להיות על הפרי אולי יש להחשיב הסרתו כדרך אכילה עיי"ש].

וכעת ראיתי שגם בספר איל משולש (פרק טו הערה יב) העיר על נקודה זו והוכיח דהפמ"ג (משב"ז סק"י) והדרישה (סק"ב) חולקים על רבנו ולא מדמים הסרת האבק להסרת הקליפה, וג' טעמים כתב לחלק: א' – דוקא קליפות שהם חלק מהפרי ודרך אכילה תמיד הוא כך, לכן נחשבת הסרתם לדרך אכילה משא"כ פסולת מבחוץ [וזהו כנ"ל]. ב' – דקליפה זו דרך להסירה בשעת אכילה משא"כ רחיצה מלכלוך היא מתיקוני הפרי שקודם אכילה. ג' – עפ"י סברת היש"ש דקליפה היא חלק טבעי מהאוכל אין זה נחשב לקלקול וחסרון באוכל משא"כ לכלוך הוי ככל פסולת.

ועוד שם (הערה ד) הביא עוד אחרונים שכתבו דהסרת אבק הוא ברירת פסולת מתוך אוכל ולא כתבנת רבנו דהשו"ע דאוסר רחיצת כרשינין מיירי בלאחר זמן, "ומש"כ באגרות משה דהשו"ע מיירי בלאחר זמן דוקא, הוא תמוה, ואישתמיט מהגאון דברי כל הגי רבוותא", ושם (סעי' ג והערה יג) הוסיף שאכן שמע דדעת החזו"א לחומרא ואוסר רחיצתם גם בברו.

ומה שהקשה שדברי רבנו הם נגד כל האחרונים, כן תמה בספר שבות יצחק (בורר עמ' קב), וז"ל וצ"ע דדבריו אלו הם שלא כדברי כל האחרונים שאסרו לברור כרשינין בשפשוף או בשריה לאלתר משום שהוא דרך מלאכה ואסור מדאורייתא עכ"ל. [אבל מש"כ בשם החזו"א לאסור רחיצה תחת הברו, עיין ספר שבות יצחק (שם עמ' קד הערה כג) בשם גנזי שערי ציון שכתב בשם החזו"א דלרחוץ תחת הברו הסברא נותנת להיתר אך צ"ע בזה]. וכן מצאתי בספר שלמי יהונתן (סימן שיט עמ' קכו) דדברי רבנו נשגבו ממנו שהם נגד סתימת הפוסקים ונגד דברי הפמ"ג והפרישה.

עוד ראיתי בספר ל"ט מלאכות (קונטרס מגדל דויד, מלאכת בורר הערה 61) שנתקשה בדברי רבנו, וז"ל גם אכתי צ"ע מהא דתנן גבי כרשינים "ואין שפין אותם" דמאי שנא מהא דמותר לשוף כלים [כלל] דדברי רבנו אינם מספיקים לתרץ זה], וי"ל דהא דשפשוף כלים מותר מיירי כשהם נקיים ואין בהם פסולת ורק בא לצחצחם אבל לשפשף כלים מלוכלכים אסור ולא משמע כן וצ"ע עכ"ל. וזהו כקושיית האז נדברו הנ"ל ד"אין שפין אותם" משמע דגם בדרך רחיצה אסור.

ועוד העיר על ראיית רבנו מהדחת כלים, וז"ל ולפי דברי מרן האגרות משה לכאורה

היה לן למימר דהדחת כלים מותר דוקא כששופך המים עליהם אבל ליתן הכלים מלוכלכים בתוך המים לשרותן אסור דאז הוי ברירה, וצ"ע בסברא, וגם לכאורה נסתרה ממ"ש במ"ב (סימן רנג ס"ק ק) "אלא יניח הכלי בתוך המים ולא יערה עליהם [משום חשש נולד ע"י שממחה השומן בחמין עיי"ש] בזה שרי משום דלא קעביד מעשה", מבואר דשריית כלים מלוכלכים מותר עכ"ל. ועע"ש הערה 153.

וכן מצאתי בקובץ תורני מרכזי (גור ח"ג עמ' לו) שדברי רבנו מפליאים שלפי דבריו יוצא שאסור לשרות כלים מלוכלכים במים משום בורר, וזו לא שמענו מעולם להחמיר בזה, ופשוט שיש לחלק בין רחיצת דבר

העומד לשימוש רב שאין זה בורר אלא רחיצה כי אין זה תיקונו כיון שעומד לחזור ולהתקלקל, משא"כ דבר העומד לשימוש חד פעמי כמו כרשינין ופירות חשובה הרחיצה מלאכת בורר ואסור, ועע"ש שהרבה להשיג גם על שאר סברות רבנו להתיר, הרוב כפי שכבר הבאנו לעיל עם קצת תוספת דברים.

ועיין שו"ת באר משה (ח"ו סימן קיב) שכתב בדרך כלל שדברי האגרות משה כאן "תמוהין" אבל לא הרחיב את הדיבור, ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן ריא) הזכיר סברת הג' של רבנו ונראה כמסכים לו, וע"ע בספר מנוחת אהבה (ח"ב פ"ז סעי' כ) וספר ילקוט יוסף (הל' שבת סימן שיט סעי' סז).

סימן קכו

בענין חממו המקוה בשבת ע"י ישראל אם מותר לטבול בה

לצורך עצמו מסתבר שאף להמג"א מותר דכיון שאינו שייך להלכות שבת הוי כמו בשל ערב שבת אף שערך השלחן לא כתב כן עכ"ל.

וכתב ע"ז בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק יד הערה יא), וז"ל והגרש"ז אויערבך העיר על דבריו מהא דשבת פ"ט ברא"ש סוס"י ב דמשמע שקורא גם למים האלה כהוחמו בשבת... גם התהל"ד סימן שכו סק"י הבין כדברי הגרש"ז בדעת הרא"ש אלא שהוא מדייק מהרשב"א שסובר דחשיב כהוחמו מע"ש עכ"ל.

בתשובה זו יש אריכות גדולה בענייני רחיצה וטבילה בשבת עם הרבה חידושים מופלאים כדרכו של רבנו. בעיקר דבריו לא מצאתי בפוסקים האחרים שהעירו עליהם, ולכן אוכיר אך נקודה אחת שבה מצאתי חולקים עליו להדיא.

דעת המג"א (סימן שכו סק"ו) לאסור רחיצת פניו ידיו ורגליו במים שהוחמו בשבת אף בהיתר, ואילו במים שהוחמו בערב שבת מותר בפשוטן אפילו כל גופו, ופניו ידיו ורגליו מותר אף בחמין. ובאמצע דבריו (סוף ענף ב) כתב רבנו, וז"ל ובעכו"ם שהיחם [בשבת]

סימן קכט

בענין שיעור קדחת חם ביותר להיתר חילול שבת

לסכנה, כתב ו"ל ויפה אמרו לי חבר הרופאים המומחים שאני מרצה בפניהם, כולם פה אחד, דאם נבוא להתיר חילול שבת משום חששא כזאת אזי צריכים להתיר לחלל שבת גם עבור נולת רגילה שישנו לאדם... ועל כן התפלאו מאד וקמחכו עלה כשאמרתי להם שמחבר אחד מגדולי מחברי זמננו (אגרות משה חאו"ח סימן קכט) דעתו להתיר לחלל שבת כשיש לאדם חום בקרוב למאה ושנים ושאם אחד חושש גם בקרוב למאה ואחד ורוצה שיחללו עליו נמי מחללי... ואם נבוא להתיר לחלל שבת בכל כגון דא עד היכן נגיע, רחמנא ליצול בנתינת היתרים לחלל שבת במלאכות דאורייתא עבור כל איזה חששא שהיא עכ"ל.

וכן התפלא עליו בשו"ת באר משה (ח"ו סימן נו), ו"ל מה שהביא כהרמ"ג מתשו' אגרות משה שבחום 102 בודאי יש בו חשש סכנה ומחללין עליו את השבת... הם דברים שא"א לקבלם וחלילה להקל בזה כולי האי עכ"ל. וכן כתב בספר מענה לאגרות (סימן מ), ו"ל דברור שלא נתכוין השו"ע במש"כ חם ביותר אלא לחום כזה שמוחזקת אצל הרופאים לסכנה והרי ידוע לנו מפי כל הרופאים שבעולם שאינה סכנה במדת חום כזה עכ"ל.

וכן בשו"ת אז נדברו (ח"א סימן כח) פסק ד"אם מרגיש שבא לו זה מהצטננות רגילה דינו כחולה שאין בו סכנה אפילו יש לו חום הרבה כן עיקר למעשה", והוסיף דמה שכתב בשם רבנו בספרו ברית עולם (עמ' 102)

כתב רבנו, ו"ל הנה בדבר קדחת חם ביותר שמחללין עליו את השבת כדאיתא באו"ח סימן שכח סעי' ז ששאל כמה היא מדת החום. הנה אין בזה דבר ברור אבל אין צריך שיהיה ברור שהוא סכנה דעל ספק נמי מחללין, וכל שהאדם חושש לזה שמא הוא חם ביותר מחללין ורק מה שתופס שהוא רק מעט חום בברור אין מחללין.

וסתם בנ"א חוששין כשהוא קרוב למדת מאה ושנים שהוא חם ביותר ולכן על מדה זו מחללין ואין רשאים להחמיר, ואם אחד חושש גם בקרוב למאה ואחד ורוצה שיחללו עליו נמי מחללין דלא גרע ממכה שאינה של חלל שאם החולה אמר שצריך לחלל שמחללין עכ"ל.

ובהמשך, הסביר רבנו שכל דבריו הוא דוקא כשבא לו החום מצינו בעלמא או ממחלה באבר שמבחוץ, אבל אם בא לו החום ממחלה באבר פנימי כגון הריאה או הוא מכה של חלל ומחללין אף אם הוא רק חום קמץ.

והנה בשיעור זה של מאה ושנים מעלות שפסק רבנו שיותר לחלל עליו את השבת, לא הסכימו עמו הפוסקים, ואם כי כבר מצאנו הרבה פעמים שנחלקו עמו הפוסקים בענינים שונים, מ"מ הכא נראה ממכה מהם שחשבו אותו כטועה גמור ושא"א לקבל דבריו כלל, וכמו שיבואר.

בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סימן טו פרק ז אות ג) אחר שכתב דאין מחללין את השבת בשביל חום חלקי הבא מהצטננות רגילה ושארין חוששים למיעוטא שיבוא מזה

קמן רק יותר ממאה מחללין. וגם ע"ז השיגו עליו חלק מהפוסקים הנ"ל וכתבו שהוא נגד המציאות ונגד דעת הרופאים שהחום מוזק פחות אצל קמן מאצל גדול.

וז"ל שו"ת באר משה (שם) ועוד תימה דהלא ידוע לכל שאצל ילד 103 קל יותר מחום 102 בגדול, והאגרות משה אזיל בתר איפכא כי הלך אחר סברתו שהיא הסברא הפשוטה שבודאי לילד קמן וחלוש החום 101 מוזק לו וחלילה יש סכנה בו וזה ליתא כידוע ומפורסם לכל מי שעוסק קצת בענייני טיפול ילדים. וכבר בצדק תמה על האגרות משה הגאון האדיר מה"ר פנחס עפשטיין זצ"ל ראב"ד ירושלים באוצרות ירושלים עכ"ל.

וכ"כ בספר מענה לאגרות (שם), וז"ל שהרי הדבר ידוע וכל הרופאים מעידין ע"ז דאדרבה אצל תינוק החום בטבע גבוה יותר מבגדולים וחום שהוא רק יותר ממאה לא נחשב כלל חום שאינו רגיל ועל חום כזה אף א"צ לשאול כלל ברופאים וק"ו דאין רשאין לחלל עליו את השבת עכ"ל.

וע"ע בספר שמירת שבת כהלכתה (שם) שג"כ הזכיר מזה. [ולענין הלכה למעשה יש לשאול רב מובהק ולברר מהי דעת הרופאים כי גם תלוי בגיל של התינוק דער ג' חדשים אפילו חום כלשהוא הוי סכנה כדאיתא בספרים], וע"ע ספר Children in Halacha (עמ' 79, 81) ושו"ת נשמות שבת (ח"ה סימן רמט).

50) לא כתב כן למעשה. וכן בשמירת שבת כהלכתה (פרק לב סעי' יא) פסק בשם הגרשו"א דדוקא "חום גבוה עם הרגשה רעה וטרם נקבעה סיבתו" נחשב לחולה שיש בו סכנה, עיי"ש בהערה דמשמע שחולק על רבנו, ועיין ספר ילקוט יוסף (הל' שבת סימן שכח עמ' ריח) שכן שמע מאביו הגרע"י, וכן הוא בספר חזון עובדיה (שבת ח"ג עמ' רמוד).

ובספר רפואת ישראל (אנגלית עמ' 107) כתב להצדיק את דברי רבנו, ואעתיק כאן את דבריו: "ולענ"ד דדברי האגרות משה ברורים ונכונים דס"ל להאג"מ שאם יש מחלוקת בין הרופאים וחכמי התלמוד צריכים לחוש לדברי חכמי התלמוד (א"ה עיין ששכ"ה פרק לב הערה כט) ולכן כיון שאמרו חז"ל שיש מין חולי בשם אישתא צמירתא שהוא סכ"נ וסימנו חום ביותר נשאר לנו רק לדעת איזה חום נקרא "חום ביותר", וע"ז ביאר האג"מ שחום ביותר הוא מה שסתם בנ"א חוששים בו וסתם בנ"א חוששים לחום של 102 מעלות וא"כ חום כזה יש חשש צמירתא שהוא סכ"נ, ואמת שברוב פעמים חום של 102 באה ממחלה שאין בו סכ"נ מ"מ יש במציאות מחלת צמירתא אף שאין חולי זה ידוע לנו", [וצ"ב למה נגדיר את דברי חז"ל נגד דעת הרופאים בלי כל סיבה לכך]. וע"ע ספר יסודי ישורון (ח"ד עמ' רמו) שהזכיר את דברי רבנו ולא העיר עליו.

עוד כתב רבנו דלענין תינוק יש להקל יותר ואם ניכר שהוא חולה אף שהחום הוא

סימן קלא

בענין רופא אם מותר ליסע לבית החולים הרחוק ממנו בשבת ויו"ט

אחרונים וגם המ"ב (שם סקכ"ו) נטו להחמיר כדב"ז, אולם השו"ע (שם סעי' ד) ורמ"א (סעי' א) פסקו להדיא כשיטת הרו"ה, ועל כרחק דסבירא להו (לשו"ע ורמ"א) דאף ששאר הראשונים פירשו הבריתא דאין מפליגין בספינה באופן אחר מהרו"ה, מ"מ מודים לדינא עם הרו"ה דאף באופן שיודע בודאי שיחלל שבת מ"מ מותר לנסוע לפני ג' ימים או אם הולך לדבר מצוה מותר אפילו בערב שבת.

ולפ"ז כתב בספר מגילת ספר הג"ל דבנידון דידן ודאי יש להחשיב את שהיית הרופא יחד עם בני ביתו בשבת כדבר מצוה, וא"כ כל דברי רבנו הם רק לפי הרדב"ז ודעמייה שכושראי תתחלל שבת לא התירו אבל להכרעת השו"ע שפסק כרו"ה יש להתיר גם לרופא שישעה עם בני ביתו אף שע"י זה תתחלל השבת בודאות.

ויש לציין כי בספר יסודי ישרון (ח"ד עמ' רמו) פסק כדברי רבנו. אמנם בספר שלחן שלמה (סימן רמח אות ז) הובא בשם הגרשז"א דלא כרבנו כי זה נחשב למצוה לבלות שבתו עם בני ביתו וכדברי המגילת ספר, עיין שם.

עוד כתב רבנו שאם קראו לרופא שיבוא מביתו למפל בחולה, אף כשיש רופא עכו"ם אצל החולה ואין החולה מקפיד איזה רופא יטפל בו, צריך הרופא שקראו לו לחלל שבת לרפאותו, וכתב רבנו מעט לזה, וז"ל מטעם שאיתא בר"ן ורא"ש נדרים דף מא

בתשובה זו דן רבנו ברופא שדר ברחוק מבית החולים ויודע שיצטרך למפל בחולה מסוכן בשבת, אם מותר לו ללון בביתו עד שיקראו לו לבוא ויצטרך לחלל שבת או אם חייב דוקא ללון בבית החולים או סמוך לו (אם אפשר) כדי שימנע מהחילול שבת. וכתב רבנו שפשוט לו שאם הרופא יודע מזה כבר בערב שבת צריך לסדר מקום לינתו סמוך לבית החולים ואין להתיר לו ללון בביתו כי יצטרך לחלל שבת בנסיעתו לבית החולים.

והעיר ע"ז בספר מגילת ספר (הל' שבת סימן לה) דבאמת שאלה זו תליא באשלי רברבי בסוגיא דאין מפליגין בספינה ג' ימים לפני שבת, כי שיטת הרו"ה היא שהאיסור להפליג הוא מטעם שיבוא לידי חילול שבת מפני פיקוח נפש ותוך ג' ימים נראה כמתנה לחלל את השבת [ונפסק שם דבהולך לדבר מצוה מותר אפילו ערב שבת], אבל שאר הראשונים נתנו מעמים אחרים לדין זה כגון ביטול עונג שבת (רי"ף) או איסור תחומין (ר"ח) ועוד.

ועתה יש לחקור במי שיוצא בשיירה למדבר באופן שודאי יצטרך לחלל את השבת או כגון בנידון דידן ברופא שיודע בודאי שיצטרך לחלל את השבת מהו דינו לפי שאר הראשונים החולקים על הרו"ה, לדבריהם אין לנו שום מקור בש"ס להתיר אפילו לפני ג' ימים ואולי אסור לדבריהם אף בכה"ג ואף לדבר מצוה.

ובביאור הלכה (סימן רמח ד"ה ופוסק) הביא שנחלקו בזה הריב"ש והרדב"ז, וכמה

בשם ירושלמי לפי שלא מן הכל אדם זוכה להתרפאות וכדאיפסיק בשו"ע יו"ד סימן שלו סעי' א שהמונע עצמו ה"ז שופך דמים ואפילו יש לו מי שירפאנו שלא מן הכל זוכה להתרפאות, וממילא פשוט שמחוייב גם לחלל שבת כשקראו לו עכ"ל.

אולם מילתא דפשיטא ליה לרבנו מספקא ליה לשו"ת נשמת שבת (ח"ה סימן רכב-ג) כי שם כתב לדחות הראיה מדברי הירושלמי

הנ"ל דיש לומר דזה דוקא בימות החול [שיש חיוב לרפאות אף אם יש לו כבר מי שירפאנו] אבל לא לחלל שבת עבור זה [ועיי"ש עוד דחיה אולם בסוף הביא דברי רבנו]. וכן תמה עליו גם בספר מענה לאגרות (סימן מא) דודאי דברי הירושלמי הם דוקא לימות החול, עיי"ש מש"כ בזה.

ובספר יסודי ישרון (שם) פסק כרבנו גם לענין זה.

סימן קלב

בדבר אשה שצריכה ליסע בשבת בטעקסי להאספיטאל כדי ללדת ומפחדת ליסע בעצמה

כתב רבנו, וז"ל ולכן אם אומרת שהיא מתפחדת אף אחרי שמסבירין לה שאין מה לפחד ליסע בעצמה, יש בזה חשש פיקוח נפש וצריך הבעל או האם ליסע עמה. ואף אם נוסעת להאספיטאל כשעדיין אינה צועקת בחבליה אם הוא במקום רחוק יש לו ג"כ ליסע עמה דאף שעתה לא תסתכן אבל הא אפשר באמצע הדרך יתוספו לה החבלי לידה עד השיעור שתצעק בחבליה שאז יש לחוש לשמא תסתכן מחמת פחדותה עכ"ל.

ובשו"ת נשמת שבת (ח"ה סימן תקכ"ב) כתב מדברי רבנו הנ"ל משמע שעיקר הפחד שמא יארע לה קלקול או יתחזק חבלי לידה הוא באמצע הנסיעה אבל לאחר שכבר היא בבית החולים שוב אין לה מה להתפחד ואין מחללין שבת עבורה. ועיין שם שדן להחזיר אף כשהגיעה היולדת לבית החולים אם יודע שהיא מתפחדת, עכ"פ במלאכות דרבנן ואולי אף בדאורייתא. [ולכאורה דיוקן

אינו מוכרח ואפשר דרבנו מסכים לזה, וע"ע שו"ת אז נדברו (ח"א סימן כט) ד"אפילו אח"ך כשהיא כבר נמצאת בבית החולים הדרך של הרבה נשים שהמה מפחדים אם אין נמצא בעליהם שם".]

עוד כתב רבנו, וז"ל ובכלל בנסיעה בקאר שלא שייך שמא ירבה בשבילו דהוא שזה לאחד ולהרבה אין בזה בעצם שום חילול שבת להנוסע עמה כיון שמותר הנסיעה בשבילה, ואיני יודע בזה איסור ברור אף מדרבנן אם ההאספיטאל הוא בעיר או בתוך התחום אך אולי משום מראית העין, ולכן יש להתיר אם תצטער מזה אף שלא יבוא לידה סכנה עכ"ל.

מש"כ רבנו "שלא שייך שמא ירבה בשבילו דהוא שזה לאחד ולהרבה", הוא דבר התלוי במציאות אם צריך להבעיר יותר דלק משום ריבוי המשקל, וכנראה שרוב הפוסקים קיבלו ידיעות מהמומחים בענין זה דלא

לציין דאף אם נימא שיש ריבוי שיעורים עדיין יש צדדים להקל ולנסוע עמה כמש"כ הפוסקים הנ"ל].

והנה המעיין בתשובה יראה שהשואל רצה לדמות נידון דידן להא דאיתא בשו"ע (או"ח סימן של סעי' א) דמחללין שבת ליולדת ע"י הדלקת נר משום יתוכי דעתא, ורבנו לא נחא ליה בהיתר זה כי התם שפיר קאמרה שלא תתישב דעתה בלא נר "אבל בעובדא דידן שאין לה מה להתפחד שאין שום צורך ותועלת בנסיעת הבעל אתה ורק תונבא בעלמא הוא מה שמתפחדת ליסע בעצמה, אולי פחד כזה אינו גדול כ"כ שיביא לסכנה כיון שאין שום טעם לפחדה".

ותמה ע"ז בספר יסודי ישרון (ח"ד עמ' רנא), וז"ל ודבר פלא הוא הדבר שהסביר, הלא גם כאן העיקר שהיא דורשת שהבעל יסע עמה בכדי להיות לה לאחיעזר ולאחיסמך בעת שאחזו לה צירי לידה וחבלים וזה יכול לגרום שתסתכן מחמת פחדותה או תצטרך לעזר ולא יהיה מי שהוא לעזור לה, א"כ זה דומה להא דאמרו שמדליקין נר לסומא בכדי ליישב דעתה או להא שביארתי שמותר לישראל ליסע עם הרופא דחיישינן שמא לא יורו עצמו עכ"ל.

וכן הקשה בספר יד ליולדת (אנגלית, קונטרס הביאורים עמ' יד), וכן העיר בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק לו הערה יז) ש"קצת צריך עיון בחילוקו מהא דנר". וע"ע שו"ת יביע אומר (ח"ט או"ח סימן קח אות קעט).

כהנחת רבנו. בשו"ת נשמת שבת (שם סימן לב) הביא דברי רבנו, והעיר ד"לדברינו הנ"ל המציאות שצריך שירכה". וכן בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סימן קעז) כתב שיש אומרים ש"זהו ריבוי שיעורים שגורם להבעיר יותר דלק", וכן מצאתי בשו"ת אדני פו (ח"ב סימן עח) שהעיר על רבנו, וז"ל ואחר המחילה מהדר גאונו יש לתמוה על דבריו שהרי ידוע הדבר שכל נוסע שיושב ברכב, הרי זה גורם לתוספת צריכת הדלק של הרכב עכ"ל.

ובשו"ת אז נדברו (שם) כתב ש"יש לברר אצל מומחה אם ע"י כובד של אדם אחד אינו נתוסף הבערה בחמרי דלק". ולדברי המומחים, עיין ב"מורשה" (חוברת ו עמ' 105) כתב הרב ישראל רוזן, וז"ל אם נבוא לדון בדבר מבחינה מדעית ברור כמעט שבאופן מעשי לא ימלט הנוסע הנוסף מאיזו שהיא השפעה עקיפה שגרמה לתוספת במספר ההבערות יותר מאשר היה בלעדיו עכ"ל [הובא בספר טל לברכה ח"א עמ' 130]. וכן כתב פרופ' זאב לב בספר בירור מושגים (עמ' ריב), וז"ל מה שכתב הגאון... אין זה תואם את המציאות כי ככל שמוסיפים משקל בתוך המונית יש צורך ביותר דלק עכ"ל. אמנם, עיין בספר Contemporary Halakhic Problems (Vol. I p. 137) מה ששמע מפרופ' יונתן וכטל בענין זה. וע"ע קובץ מוריה (תמוז תשל"ג עמ' ל) מאמר מאת רי"י גויבירט.

ועוד יש להעיר ממש"כ רבנו באו"ח ח"ה סימן כו שאף בריבוי משקל של ספרים אפשר שע"י כובדם יתבער יותר דלק, וצ"ע. [ויש

סימן קלג

אם מותר לרחוץ זקנו בשבת מצד חשש סחיטה

יסוד היתרו של רבנו לרחוץ זקנו בשבת הוא משום דהסחיטה הוי פסיק רישא דלא ניהא ליה באיסור דרבנן, וכמו שהתירו המבילה בשבת ולא חששו משום סחיטה, וז"ל וגם כיון שפשוט שסחיטה דשער הוא רק מדין מפרק, שליבון אינו שייך בגוף והשער הוא בדין הגוף שאינו שייך ליבון, ולכן כיון שהוא הולך לאיבוד הוא פסיק רישיה דלא ניהא ליה שודאי לכו"ע מותר באינו מתכוין כיון שהוא רק איסור דרבנן ולכן אינו מחוייב ליזהר [מלמבול], ולצורך מותר גם להתכוין לרחוץ אם יש שם עפרורית כיון שעל הסחיטה אינו מתכוין ולא ניהא ליה עכ"ל.

ועיין שו"ת שבט הלוי (ח"ה סימן מה) שהעיר על רבנו, וז"ל ואגב אורחא ראיתי בספר שו"ת אגרות משה... והנה בתחילה חשבתי להצדיק בעל אגרות משה להקל בזה כיון דלפמשי"כ כל ענין איסור סחיטה דרבנן במים ספוקי מספק"ל בשערות, וא"כ הו"ל כעין פסיק רישא דלא ניהא ליה בספק דרבנן דודאי מותר, מ"מ סוגיא דעלמא להחמיר דלא כבעל אג"מ וליזהר ברחיצת זקן במים וסחיטתו עכ"ל.

ומש"כ רבנו דאיסור סחיטה בשער הוא מטעם מפרק (שהוא תולדה דדש) ולא ליבון, העיר בשו"ת אז נדברו (ח"ב סימן כה) שזהו דלא כהרבה אחרונים שפירשו בדעת הרמב"ם שהוא מטעם ליבון ושכן באמות משמע מסידור דברי הרמב"ם, וז"ל אבל שיטת הרמב"ם ברור הוא דמי שרגיל בסדר של הרמב"ם הוי זאת מהדברים

הפשוטים מדמביא זאת הרמב"ם בהל' מלבן ברור הוא דהאיסור הוא משום מלבן... וגם החזו"א (סימן נה סק"ה) ומנחת חינוך (מלאכת מלבן) כתבו כן בשיטת הרמב"ם. וכעת מצאתי להאבני נזר שהבין נמי הכי, ובאמת נעלם ממני דברי הביאור הלכה (סימן שב ס"ט ד"ה אסור) דהבין הכי דברי הרמב"ם... הרי דכל הנביאים בסגנון אחד נתנבאו דשיטת הרמב"ם הוא ברור דסחיטת שער משום מלבן, וגם על האגרות משה יש תימה שכתב... אנו רואים שנעלם ממנו שיטת הרמב"ם כמו שפירשו דבריו כל האחרונים עכ"ל.

ועוד כתב בשו"ת אז נדברו (ח"ב סימן כז) על דברי רבנו ש"גם הטעם שכתב צריך עיון", ולכאורה כוונתו למש"כ רבנו שלא שייך ליבון על שער כיון שהוא חלק מגוף האדם שלא שייך ליבון בו. וטעם דחיתו כבר ביאר בתשובותיו (אז"נ ח"א סימן נה) דיש לחלק בין גוף לשער, וז"ל בגופו של אדם לא שייך ליבון אבל בשערות שדרכן בחפיפה וברחיצה מחמת הלכלוך שנצטבר שייך בזה ליבון לכל הפחות מדרבנן עכ"ל.

וכן בשו"ת לב אברהם (סימן נב) הרבה לחלוק על רבנו, וז"ל העתקתי כל דבריו מפני שלענ"ד כולם מוקשים מאד וכאשר נבאר בעו"ה. ראשית במה שהחליט שכל איסור סחיטה בשער אינו אלא מטעם מפרק ולא מחשש ליבון, הנה כבר בארנו לעיל שלדעת הרמב"ם האיסור דרבנן משום מלבן נגעו בו... וממילא מש"כ דכיון שהוא הולך

לאיבוד הוא פסיק רישא דלא נחא ליה, זה אינו, דלדעת הרמב"ם אף באינו צריך למים אסור מטעם מלבן מדרבנן וזה נחא ליה לרחוץ זקנו.

ובעיקר תמוהים סוף דבריו דגם במתכוין לרחוץ אם יש שם עפרורית מותר כיון שעל הסחיטה אינו מתכוין לא נחא ליה, דהא ודאי שכל המקילים היינו רק לטבול בשבת אף שיתלחלח זקנו או לשפוך מים על שעריו וכיוצ"ב, אבל לרחוץ ביד ודאי אסור כמו סחיטה ככוונה דהא ככוס ביד ע"י שכשך הוה ודאי מלבן כמו בסחיטה וכן בשער מדרבנן לאו דוקא סחיטת שער אסור אלא רחיצת ביד ג"כ דמאי שנא, וא"כ מה בכך שאינו מתכוין לסחיטה כיון דהוא מתכוין לרחיצה אסור מדרבנן לדעת הרמב"ם. ועיין בשו"ת אבנ"ז הג"ל שכתב וז"ל ולהרמב"ם סחיטת שער אסור מדרבנן וכן הדחת שערתיו אסור מדרבנן כל שכן מסחיטה דהוה רק חלק מחלק הכיבוס... עכ"ל [האבני גור]. היוצא לנו מדבריו שאם שערתיו נקיים יכול לרחוץ פניו יחד עם זקנו... אבל אם נתלכלכה זקנו לדעת הרמב"ם יש איסור דרבנן לשפשף ביד ולא רק הסחיטה אסורה אלא אף הרחיצה... עכ"ל. ועע"ש מה שמסיק לדינא.

ובשו"ת נשמת שבת (ח"ד סימן רסב) הקשה עוד קושיות על רבנו, וז"ל והנה מש"כ דפסיק רישא דלא נחא ליה בדרבנן מותר לכו"ע, זה אינו ברור דלכמה פוסקים אסור כמובא בדברינו בנשמת שבת (ח"ו סימן רסח) אלא שבנידונינו שיש תרי דרבנן רבו המתירים, אמנם מש"כ דהו"ל פסיק רישא דלא נחא ליה צ"ע דודאי נחא ליה לאדם שזקנו לא יהיה רטוב ומלא עם מים, גם מש"כ דחשיב דבר שאינו מתכוין לכך צ"ע דכן הוא

דרך הכביסה ע"י סחיטת והפרשת המים מעל מקום הלכלוך באופן זה יורד ממנו הלכלוך א"כ הוא מתכוין להסחיטה, ועוד מאחר שהוא עושה מעשה הסחיטה בפועל לא שייך לקרותו דבר שאינו מתכוין (פסיק רישא) עכ"ל.

וכן מצאתי בספר מתנת משה (מימון, ח"א עמ' קמז) דאין דברי רבנו מחוורים דודאי מתכוין הוא לנגב שערו ואין לך מתכוין לסחיטה גדול מזה, וגם הוא העיר ממה שחשב ליה רבנו לתולדה דדש כי להדיא מדויק מדברי הרמב"ם שאיסורו משום מלבן וכנ"ל, ונשאר בצ"ע. וכן בשו"ת אבני ישפה (ח"ב סימן כט ענף א) העיר ממשמעות הרמב"ם.

ועוד השגות ראיתי בשו"ת המאור וזכרון בספר (עמ' תקנ"ג, תשובה מהרב מרדכי גרשון שפאלטר), חדא מש"כ רבנו דכל טבילה היא פסיק רישא לסחיטה, כתב וז"ל ולפענ"ד זה לא יתכן דודאי יכולים ליהרר שלא ליסחט והרי אנו רואים שכל היראים הטובלים טבילת עזרא אין אחד מהם שיבוא לידי סחיטת שער ואף שמסתפנים באלונגית מוקדקים שלא להסתפג במקום שערות בפרט שיכולים לטבול ולא להסתפג באלונגית עכ"ל. וא"כ רק התירו בטבילה משום דלא הוי פס"ר אבל "ברחיצת זקן מעפרורית אם היא פס"ר כמ"ש בשו"ת אג"מ זה ודאי אסור... ופלא על שו"ת אג"מ שלא הביא דברי המג"א בסימן שכו סק"ח שהביא דברי המהרי"ל דמנהג פשוט שלא לרחוץ בשבת וטעמא שיש לחוש משום סחיטה... המעיין שם יראה שאין זה פס"ר לסחיטה רק חשש סחיטה ע"י שכחה או פשיעות, וגם בזה המנהג פשוט לאסור וכ"ש ברחיצת זקן מעפרורית באופן שהיא פס"ר על הסחיטה".

ועוד הקשה, וז"ל ומ"ש דלא ניחא ליה, לא אוכל להבין, הכי תאמר דמה שאסרו חז"ל סחיטה בשער היא דוקא בניחא ליה שרוצה במשקין היוצאין, הרי זה לא שייך כלל רק באופן רחוק שיצטרך למשקין

היוצאין כמו ביולדת הצריכה לשמן ומשום זה לחוד בודאי לא גזרו ובודאי ראו חכמים לגזור אף באין צריך לו למשקה וא"כ כשהיא פס"ר אין ראוי להתיר עכ"ל. ועע"ש מה שהעיר.

סימן קלה

בהעמדת אותיות כתובים כל אחד בנייר אחר זה אצל זה בשבת אם יש בזה משום מותב

ז"ל רבנו, לענ"ד דאם אינו מחבר את האות אלא העמדה בעלמא אין בזה שום חשש דהא אף בחיבור כה"ג באותיות של כסף בפרוכת שמחדש המג"א (סימן שמ סק"ו) [צ"ל סק"י] שאסור אינו דין ברור, עיין בנשמ"א (כלל לו אות ב)... עכ"פ בחיבור אוסר המג"א ויש להחמיר כדפסק גם החי"א וכן במ"ב, אבל בלא חיבור כלל משמע שאין מקום לאסור... ולכן לדינא תליא אם יש איזה חיבור דקובען שלא יזווג ממקומן יש לאסור כהמג"א ואם אין שום חיבור רק שהעמידן אות זה אצל זה לבד אין לאסור עכ"ל.

הנה מבואר מדברי רבנו דאף אם יש כבר רקע ובסיס לאותיות בלי החיבור וכבידודן דידן שהמספרים כתובים בניירות מיוחדות, מ"מ ע"י חיבור יש לאסורם כדברי המג"א. אמנם יש פוסקים שחילקו בין זה למה שכתב המג"א כי המג"א מיידי באותיות כסף שאין להם רקע ולכן על ידי חיבורם לפרוכת הוי ליה כותב משא"כ בנד"ד שהמספרים כתובים על רקע של נייר יש לומר שאף חיבור לא הוי כותב.

עיין קובץ אור השבת (ח"א דף צב) הובא בספר The Shabbos Home (ח"א

עמ' 50) שהעיר את הג"ל על דברי רבנו, וז"ל ויש להעיר דלכאורה התם הנאמבערם (מספרים) כתובים על הדף דכשלמא באופן של המג"א דיש אות בלי בסיס שמחברו דאז אע"פ שהאות כתובה וישנה בעולם מ"מ מכיון שמחשיב אותו כמה שמחברו לבסיס נעשה מעשה כתיבה, אכן כשכבר יש להאות רקע סביבו הוא כבר חשוב ולא נחשב המחברו ככותב עכ"ל. ואכן בספר הג"ל (עמ' 7) הביא שהגרשו"א (שמירת שבת כהלכתה פרק מז הערה סד) ומהרי"ל דיסקין (קונט"א אות קסח) סברו כן "ודלא כהאגרות משה".

ונפקא מינה למשחק שקוראים deluxe scrabble והיינו שהאותיות נאחזות במקומן במשכבות, ורבנו לשיטתו פסק (אג"מ או"ח ח"ה סימן כב אות יד) דאסור לשחק בזה בשבת. ועיין בשו"ת נשמת שבת (ח"ז סימן קז) שהעיר עליו, וז"ל וכעת יצא לאור אגרות משה או"ח ח"ה וראיתי שם שכתב בפשיטות דאסור לשחוק משחק הסקרעביל יעו"ש, ולא כתב שום מעם לדבריו ולענ"ד להקל עכ"ל.

ולאידיך גיסא, כתב בספר שלמי יהודה (פרק ה סעי' ג) בשם הגרי"ש אלישיב דאף לסדר האותיות זה אצל זה על רבנו. מגילת ספר (סימן יח אות ד) מה שהעיר

סימן קלח-קמ

תיקון עירובין במנהטן וברוקלין

אציע כאן את דברי הגמ' עם פירש"י, ומה שהעיר ע"ז רבנו.

איתא בעירובין (ו:) אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן ירושלים אילמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עליה משום רה"ר, ופירש"י ירושלים רשות הרבים שלה מכוון משער לשער ומפולש ויש בה דריסת ששים רבוא ורחב שש עשרה אמה ואילמלא שנועלין דלתותיה בכל לילה חייבין עליה בשבת משום רשות הרבים אבל נעילת דלתות משויא לה כחצר של רבים ומערבין את כולה וכל זמן שלא עירבו היא כרמלית ולא מיחייבי עליה והכי גמ' אמרינן בפרק בתרא (קא.) דירושלים כרמלית היא עכ"ל.

ובדף קא. כתב רש"י (ד"ה ומהדרו ליה), וז"ל דהא ירושלים כולה כרמלית היא שהיא כולה כחצר של רבים שלא עירבו דהואיל ודלתותיה ננעלות בלילה מערבין את כולה עכ"ל. ועוד כתב (ד"ה חייבין עליה), וז"ל דעיר של רבים היא שאוכלוסין הרבה באין לה אבל עכשיו דדלתותיה ננעלות לאו רה"ר שאינה כדגלי מדבר שהוא דרך פתוח כל שעה עכ"ל.

ורבנו דייק מדברי רש"י אלו האחרונים שכתב "שאינה כדגלי מדבר" שמסבירא ליה דנהי דירושלים לא הוי רה"ר להתחייב עליה

פרשת העירוב במנהטן וברוקלין היא סוגיא עמוקה ורחבה, רבו פרטיה וסעיפיה, והרוצה לדעת את כל השתלשלות הדברים עם כל ההתלבטויות שנתלבטו בהן הפוסקים, וכל השיטות והדעות ומחלוקות שאירעו בזה יעיין בשו"ת דברי מנחם (סוף ח"ב, קונטרס תיקון עירוב במנהטן) לרב מנחם כשר, ובקונטרס אום אני חומה לרב מגשה קליין, ובתשובותיו משנה הלכות (ח"ח סימן סב – קעט) שהאריכו מאד בענין זה, לא הניחו מקום להתגדר בו. אמנם אנו לרגל מלאכתנו אשר לפנינו, שמנו פנינו אך לנגד דברי רבנו, לדעת מהי שיטתו ומה שהשיבו על דבריו שאר הפוסקים. וכדי להקל על הקורא חילקתי את סימן זה לאותיות.

א

בסימן קלט אחר שפלפל רבנו בענין הגשרים במנהטן ובענין הגדרת ס' רבוא, הסיק ד"לכן היה מקום להקל שיסגי בצורת הפתח על הגשרים להתיר במאנהעטן אף שיש שיטה גדולה לאסור", אלא שאחר כך חזר מזה כיון שיש לנו גם שיטת הרשב"א שהובא בבאה"ט (סימן שמה סק"ז) ורבנו אפרים בבעה"מ (עירובין כב) שאף מחיצות ודלתות נעולות לא מהני לרה"ר, ויש גם ראייה גדולה לדבריהם. וכדי להבין את הדברים על בוריים

אבל עכ"פ גם לא הו' כחצר של רבים דמהני בה עירוב אלא היא ככרמלית שלא מהני בה עירוב. וז"ל רבנו (ענף ה) ומשמע שכן סובר גם רש"י בדף ק"א שכתב לענין ירושלים שאינה כדגלי מדבר וכו' עיי"ש. ולשון זה משמע שאינו רה"י דהא רק מחמת שאינה דומה לדגלי מדבר הוא הפטור שזה עושה רק שלא יתחייב בד"ר רה"ר כדאשכחן לשון זה ברה"ר מקורה אבל לא יעשה מה שאינה דומה לדגלי מדבר בד"ר רה"י עכ"ל.

ומה שלא משמע כן מיתר דברי רש"י שהובאו לעיל, כתב רבנו וז"ל איברא דלשון רש"י דלעיל מזה שכתב שהיא כולה כחצר של רבים שלא עירבו... משמע שהוא רק משום חסרון עירוב, וביותר מפורש הוא ברש"י דף ו שכתב... ומערבין את כולה וכל זמן שלא עירבו הוויא כרמלית עיי"ש כדחוכיח התה"ד (סימן עג) מרש"י אבל עכ"פ מרש"י של דיבור זה שכתב דלא דמי לדגלי מדבר משמע שהוא כרמלית ולא מהני עירוב וצריך לומר שהם שתי לשונות ברש"י עכ"ל.

והוסיף רבנו שיש ראיה גדולה לשיטה זו דלא מהני עירוב כי מוכח ממתני' דף קא. דירושלים לא היתה מעורבת וידועה המשמעות מוגמ' עירובין (סח). שמוטל על חכמי העיר לתקן עירובין ואיך זה שלא עירבו את ירושלים, אע"כ דלא היה מועיל העירוב כהני ראשונים וכמשמעות דברי רש"י בלשון אחר, "ואם כן אולי יש לנו להחמיר [לענין מנהגין] כיון שלהרשב"א ור' אפרים שבבעה"מ הוא גם רה"ר [אף שיש לו מחיצות] ולהגדולים שהביא התה"ד, וכן הביא ממדרכי בש"ר אפרים מרענענשבורג הוא עכ"פ אסור מדין כרמלית, וכן הא הוכחתי שגם רש"י בחד לישנא סובר שהוא כרמלית, וגם הא איכא ראיה גדולה לשיטה זו".

ועוד הוסיף רבנו שאין ראיה מעירות גדולות ביורעפ שתיקנו עירובין שלא חששו לשיטה זו, שהרי נוהגין להקל בשיטה שצריכים ס' רבוא לרה"ר ובעירות ההן לא היו ס' רבוא וא"כ לא היה שם לא רה"ר ואף לא כרמלית, "ואם כן בפחות מס' רבוא שאינו רה"ר מועילין המחיצות וגם רק צורת הפתח לעשות לרה"י אבל בעיר גדולה שם רבוא מצויין בסרטיא ופלטאי שלו שזה לא היה כלל בעירות שביורעפ שעשו התיקונים כמפורש בכל הראשונים והפוסקים אין לנו מנהג להקל בזה, וא"כ יש לנו להחמיר כיון שמצינו הרבה ראשונים שאוסרין ויש ראיה גדולה לדבריהם כדלעיל".

אמנם הקשה רבנו דעדיין צ"ע לשאר שיטות דמהני עירוב לירושלים למה לא עירבו, וחידש רבנו שהיתה גזירה מיוחדת על ירושלים דלא יועיל עירוב, וז"ל ולכן מכיון שבאין לירושלים מכל המקומות ברגלים וגם בכל השנה להקריב קרבנות ולאכול מעשר שני חששו לשמא יראו אנשים ממקומות שלא יהיו מתוקנים במחיצות כמו ירושלים ויטלטלו גם שם, לפיכך לא עירבו כדי שיהיו אסורים גם בירושלים דכל זמן שלא עירבו הרי גם חצר אסור ככרמלית, ואם כן גם במאנהעטן שהוא עיר שבאין ממקומות הרבה שא"א שם לתקן, וגם סמוכים לה בתוך התחום מקומות שלא יוכלו לתקן, אין לתקן ולא לערב גם במאנהעטן כדי שיהיו אסורים גם במאנהעטן ולא יבואו לטלטל גם במקומות שא"א לתקן, וגמצא שאף לדידהו משמע שאין לתקן להתיר במאנהעטן אף אם יכולין לתקן עכ"ל.

כך היא שיטת רבנו בענין זה, ושאר דבריו יובאו לקמן, אך תחילה נבאר מה שהעירו עליו הפוסקים כמה דברים. תחילה, מה שכתב דיש כאן גזירה מיוחדת על ירושלים

עירובין), הלח"מ (שם), והכסף משנה (פי"ד מהל' שבת) שכתבו במפורש דלרש"י ירושלים הוי כחצר של רבים ומהני בה עירוב, "ואם ראה הרב אותן פוסקים ופליג עליהם הלא הוא לגנן יחיד כנגד רבים, ואם לא ראה ולא עיין בהם קשה היאך כותבין קונטרס על תיקון עירובין מבלי לעיין בהם שהם בסים להלכה".

ועוד כתב דאם כוונת רש"י היתה דלא מהני עירוב בירושלים היה כותב כן במפורש ולא היה סותם דבריו, ואף אמורא צריך לפרש דבריו כ"ש הראשונים והפוסקים. ואחר שהביא מדברי הראשונים הנ"ל שמפורש בדבריהם דמהני עירוב בירושלים, וכן מעוד כמה ראשונים, כתב "ובזה נפל בבירא כל השקלא וטריא של הרב רב משה בענין ב' לשונות ובענין מאי טעמא לא עירבו".

גם בשו"ת משנה הלכות (ח"ח סימן פג) הקשה על רבנו מכל הני ראשונים הנ"ל, וע"ע סימן קעט שכתב ד"לאחר הסליחה מכנגד הגאון לא זכר השר עת כתבו מדברי התוס' ב"מ (נג:)", והוא דברי התוס' הנ"ל. וכן מצאתי בקובץ אוצרות ירושלים (חלק רסט עמ' תתצ"ז) שהעיר הרב ישעיהו דירעקטור שדברי רבנו שלא עירבו ירושלים הוא "היפך מדברי התוס' וכל הראשונים".

והא דמבואר במתני' עירובין (קא.) שירושלים לא היתה מעורבת שמוזה הוכיח רבנו את חידושו שהיתה גזירה שלא מהני עירוב, כתב בקובץ נועם הנ"ל שעל כרחק צריך לומר לפי הנך ראשונים הנ"ל דע"י איזו סיבה לא עשו עירוב באותו חלק של ירושלים או שהעירוב נתקלקל, והוה לשון "מעשה" במתני' שמשמעו מקרה, עיין שו"ת דברי מנחם (שם עמ' צב), וכ"כ בשו"ת משנה הלכות (ח"ח סימן פד) דאף שכתב רבנו שדוחק לומר שרק לפי שעה לא היה עירוב, מ"מ עדיין יש לומר או

שלא מהני עירוב, מבואר מכמה ראשונים לא כך אלא דגם בירושלים רוב הזמן היה עירוב. בקובץ נועם (ח"א עמ' רלט) הביא הרב ד. מ. קרויזר מדברי רש"י בסוטה (מא.) דאיתא התם לגבי יום כיפור "מכאן ואילך כל אחד ואחד מביא ס"ת מתוך ביתו וקורא בו", ופירש"י וז"ל דקסבר אין עירוב והוצאה ליום הכפורים א"נ ירושלים דלתותיה נעולות בלילה ומערבין את כולה עכ"ל. מבואר בלישנא בתרא לא רק דמהני עירוב כחצר של רבים אלא דגם למעשה עירבו את ירושלים והיה מותר להם להוציא את ספריהם מבתיהם.

וכ"כ המאירי סוטה (שם) "או שמא מפני שירושלים דלתותיה היו נעולות והיו מערבין את כולה בעירוב אחד", וכ"ה במאירי יומא (ע.). וכן הביא מתוס' בבא מציעא (נג:) וז"ל דההיא שמעתתא דהלל צריך להעמיד אחר שנפרצו בה פרצות לכך לא היו יכולין להוליך סכיניהם בשבת לעזרה לשחוט פסחיהם דקודם שנפרצו היו מותרים לטלטל כדאמר ר' יוחנן ירושלים אלמלא דלתותיה נעולות בלילה חייבין עליה משום רה"ר עכ"ל. מבואר להדיא דקודם שנפרצו בה פרצות היו מערבין את ירושלים והיו מותרים להוציא. וכן יוצא להדיא מדברי התוס' רשב"א פסחים (סו.).

ובספר תיקון עירובין (עמ' סח) להגרי"ד מוסקוביץ הוקדש כמה דפים מספרו להעיר על תשובת רבנו אחר שביקש ממנו רבנו לחוות דעתו, ובהקדמה כתב שתמך על הספר תוספת שבת (סימן שמו סק"ז) דהרשות נתונה מקדמונינו שקמן יכול לחלוק על הגדול ובלבד שיתן טעם לדבריו. תחילה העיר על מה שעשה רבנו שתי לשונות ברש"י שהוא נגד הרב המגיד (ריש פ"א מהל'

שנתקלקל העירוב או שהגוים לא הניחו להם לערב שהיו אז הגוים מושלים עליהם.

ועוד תירוץ הביאו מהתפארת ישראל (עירובין פ"י מ"ט), וז"ל ותמוה האיד לא עירבו בה, וז"ל משום דהרבה צדוקים ובייתוסים היו בה שאסרו על השאר וכמעשה דר"ג. פ"ו ולפעמים גם המלך בעצמו צדוקי היה כקידושין (סו). וברכות (כט). ולא רצו לבטל רשותן אל הפרושים עכ"ל.

ובפיה"מ לרמב"ם (שם) כתב שירושלים לא היתה מעורבת על העיקרים שבארנו בפרק ה' מזו המסכת, ושם מבואר דעיר של רבים אין מערבין את כולה אלא משיירים מקום, ולפי כמה ראשונים לא מערבין כלל באותו שויר, ולפ"ז כתב בשו"ת דברי מנחם (שם) דאפשר לומר בכוונת הרמב"ם הנ"ל דירושלים לא היתה מעורבת כולה אלא היה בה שויר כמו שביאר בפ"ה ואולי חסרה המלה "כולה" מהעתקה הערבית, ולפ"ז ג"כ אין ראיה ממתני' לדברי רבנו שעשו גזירה בכל עיר ירושלים, אלא דמתני' מיירי במקום השיור. ומש"כ התיו"ט (שם) בכוונת הרמב"ם שלא עירבו ירושלים כלל, עיין בשו"ת דברי מנחם (שם) מה שדחה דבריו [ואף דברי התיו"ט לא היו מטעם רבנו, עיי"ש היטב. וע"ע שו"ת דברי מנחם שם עמ' סח].

גם מש"כ רבנו דרש"י סותר את עצמו תוך כדי דיבור, תמה ע"ז בשו"ת משנה הלכות (ח"ח סימן פב), וז"ל ואדרבה אני תמה האיד אפשר שדברי רש"י סותרין באותו עמוד ממש... והאיד אפשר שרבינו הגדול מאור הגולה סותר עצמו מרישא לסיפא בהלכה מפורשת, אבל האמת יורה דרכו... עכ"ל [ובכבר הזכרנו מה שתמה ע"ז בספר תיקון עירובין לעיל].

ובעצם הגזירה שחידש רבנו שלא התירו לערב בירושלים כיון שרבים באים לשם ואפשר שיבואו להתיר הוצאה גם במקומות שאי אפשר לתקן, כתב בשו"ת דברי מנחם (שם עמ' סח) שאין לה שום מקום "שהרי תמיד היו ערים גדולות כגון ווארשא פרנקפורט ועוד שהיה להם עירוב ולא גזרו בשביל עיירות הסמוכות שאין להם עירוב, וכ"כ הר"ש אבוהב בשו"ת דבר שמואל (סימן קנ) שבזמנו היו עירובין בירושלים, דמשק, ושלונקי וארצות אחרות של תוגרמה... והן באשכנז ואיטליא כגון ליורנו וריגיו...", והביא גם מקורות שמבואר דאין אנו גוזרין גזירות חדשות.

וכ"כ בספר תיקון עירובין (עמ' עג), וז"ל אם אין אנו יודעין הטעם שלא עירבו בירושלים אין אנו רשאים לברות גזירות אשר לא כדת ואין להם שורש וסמך בשום מקום ושהם נגד השכל והמנהג. ואם אנו רואים שתקנו עירובין בשנים קדמוניות במערהין בהאלאנד בצרפת ועוד אשר רוב הקהל לא היו טובים מאלה היום בארצות הברית וגם לא תיקנו בכל המקומות אלא בעיר אחת או שנים מכל המדינות ורק במקום שהיה להם אפשרות ולא ברו גזירות מלבם וד"ל עכ"ל [כלומר לא בכל מקום תיקנו ומ"מ לא חששו להך גזירה].

[ולכאורה יש לומר דס"ל לרבנו דשאני ירושלים בזמן ביהמ"ק שרבים באים לשם ממקומות אחרים משא"כ הני עיירות הנ"ל, וכן מנהגן היום דמי לירושלים ואין כאן גזירה חדשה, אמנם בשו"ת משנה הלכות (ח"ח סימן קעט) כתב, וז"ל וגשתוממתי שעות הרבה להבין דברים אלו ולא זכיתי להבינם... ומי יאמר דבני יארק באין אנשים הרבה ואין לערב ובוורשא לא באו

אנשים הרבה וכן בחיפה ותל אביב וירושלים לא באים אנשים הרבה, אתמהה עכ"ל.]

עוד הקשה בשו"ת משנה הלכות (ח"ח סימן קיא) על גזירה זו שחידש רבנו שלא מצאנו כן בשום מקום ובשום פוסק, וז"ל וכיון דלא מצינו בשום פוסק ראשון או אחרון גזירה זו דוקא על ירושלים... רק שהגאון המציא לעצמו גזירה זו והוסיף עלן גזירה לגזירה דגם במנהגן נגזור כן ושוב הוסיף דאפשר גם בברוקלין נגזור כן ודאי דאין לנו לחוש לגזירה זו שלא נזכרה בשום מקום לא בראשון ולא באחרון עכ"ל. ובסימן קיב הוסיף עוד, וז"ל ואי חיישינן לזה א"כ אמאי לא חששו בעיירות גדולות אחרות מעולם על זה ולא עלתה על דעת אדם, ובשעה שהתירו לערב בנוי יארק הגרש"ם ובעל הרי בשמים ודעימיהו נמי לא חששו בשביל זה ועכ"פ שהוא מעם חדש וגזירה חדשה מה שלא שמענו מעולם עכ"ל.

וכ"כ הרב מנחם מענדל רובין (במכתב שנדפס בספר על מצות עירוב עמ' רלו), וז"ל אמנם עלינו להתבונן בספרי השו"ת כאשר דנו בנוגע לעירוב בעיירות גדולות וזכרו רק דין רוחב ט"ז אמה ולא אמרו שיש שם חשש טעות ברה"ר או חששות אחרות – ורשימת הפוסקים הגדולים שדנו בדין עירוב במנהגן היא ארוכה ולא נגעו בה מחשש עיר גדולה – ואזכיר שנים מהם האב"ד סטרי בעל הרי בשמים... וכן המהרש"ם, וכל אלו לא כתבו שיש חשש עיר גדולה עכ"ל.

ועוד העיר על עצם הגזירה בשו"ת דברי מנחם (שם עמ' לג) "תשו' מהגר"ד מוסקוביץ על דברי הגרמ"פ" דלא מובן צורך הגזירה בכלל, וז"ל מש"כ הטעם שאם יטלטלו במנהגן בהיתר יבואו לטלטל בשאר עיירות באיסור, ע"ז אני שואל על איזה מעם ישראל אומר כן אם על אותם החרדים שיומרי תו"מ

בכל דקדוקיה ופרטותיה הלא אינם חשודים על כך ואם על אותם שאינם מדקדקים למאי נפק"מ, ובאזני שמעתי מהרבה ר"ל שאמרו אם מותר לאכול בשר מה לי שחט השוחט או אם הרג ההורג וזה וזה שוים... ואעפ"כ לא נמנעו רבותינו מלהתיר לשחוט ולאכול בשר, וע"ז אמרו צדיקים ילכו בם אעפ"י שפושעים יכשלו בם עכ"ל. ובספרו תיקון עירובין (עמ' עה) הוסיף להביא הרבה דוגמאות בענין עירוב שלא גזרו חז"ל מפני הטועים, ועל כן הסיק שחשש רבנו מפני הטועים הוא "סברא קלושה".

[ורבנו בח"ד סימן פח הוסיף גזירה על גזירה דאף שנתברר שאין בברוקלין ס' רבוא מ"מ אין להתיר עירובין כיון שלפי האומדנא של סתם בנ"א איכא יותר מס' רבוא, וא"כ "כיון שצריך לברר זה אף שהאמת הוא שאין שם ס' רבוא וגם אפשר לברר זה הרי ודאי רובא דרובא מאינשי לא ידעו מבירור זה לא רק מעלמא אלא אף הדרים כאן לא ידעו זה ויאמרו דמותר לעשות תיקוני עירובין דצורת הפתח ברה"ר גמור דיש שם ס' רבוא ויותר יבוא לקלולא".

וגם ע"ז יצא לחלוק עליו בשו"ת משנה הלכות (ח"ח סימן עד), וז"ל תמה אקרא, חדא דכבר כתבו הפוסקים דאין לאו גזרי גזירות אנן ואם הראשונים לא גזרו ולא חששו שמא יטעו בין עיר שיש בה ס' רבוא לאין בה... האך נחוש אנן ונגזור גזירות מה שלא גזרו אבותינו...

ועוד דהאי חששא מעיקרא ליתא דהרי פשוט דתיקון עירובין לעיירות קטנות או גדולות אינו ענין של יחידים ובעלי בתים אלא של רבנים גדולי ישראל, ואפילו רבנים צעירים מתייעצים עם גדולי ישראל, וא"כ אמו איכא חששא לגדולי ישראל שלא ידעו להבחין בין

הרשב"א החומרא של פלטיא לא תלויה בס' רבוא ועיקר מהות פלטיא לפי הרשב"א איננה מצויה במנהגין.

ובהמשך שם ביאר דבריו, דגרסינן בשבת (ו.) איזו היא רה"ר – סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשין, ופרש"י פלטיא – רחבה של עיר ששם מתקבצין לסחורה עב"ל. וכן בערוך פירש שוק גדול של מקח וממכר, וכן בחי' רמב"ן עירובין (נמ.). פירש עיר רחבה הרבה שהרבה מתקבצין שם לשוק והיא רחבה של עיר כיון שהרבים קבועים ועומדים שם כל היום עב"ל. וכן כתבו עוד ראשונים עיי"ש.

ועפ"ז כתב הרשב"א בעבודת הקודש (שער שלישי אות ט), וז"ל איזו היא רה"ר – כל מקום שרחב ט"ז אמה ומתקבצין שם בני"א לסחורה ולעשות צרכיהם כשוקים שבמדינות ואע"פ שדלתות המדינה ננעלות בלילה, וזו היא פלטיא שאמרו. וכן המבואות המפולשין ופתחיהן מכוננין זה כנגד זה ורחבין ט"ז אמה והעם עוברין ביניהן כדגלי מדבר והעגלות עב"ל.

ומדויק מכל זה דשלשה מיני רה"ר הם, סרטיא שהוא מסילה שהולכין בה מעיר לעיר (רש"י שם) ושם לא שייך דלתות, פלטיא שאינם ניתרים בדלתות המדינה, ומבואות המפולשין דמשמע שלהם יש היתר בדלתות המדינה, וע"ע מאירי שבת (ו.) שביאר לפי הק' שיטה הא דאמר רב יוחנן ירושלים אלמלא שדלתותיה נעולות חייבין עליה משום רה"ר, דמשמע דבזמן שהיתה לירושלים מחיצות לא היו רה"ר, היינו דוקא בשאר מקומות בירושלים חוץ לפלסיות.

ולפי כל זה כתב לדחות את דברי רבנו, וז"ל לפי מה שנתבאר לעיל, מהות הפלטיא

מקום שיש בו ס' רבוא למקום שאין בו ס' רבוא... ומבואר בכמה מקומות בש"ס דבדבר הנמסר לב"ד לא גזרו... ובאמת כי לכן כתב הגרמ"פ שמזה לא ידעו רובא דרובא אינשי ואתי לקלקולא... אבל כי כן הרי כ"ש דלא חיישינן לזה דרוב אינשי אינן מתקנים העירוב בעיירות גדולות, וזה לפענ"ד כשגנה שיצאה מפי השליט עב"ל.

ועוד העירו על רבנו, דשיטת הרשב"א דלא מהני אף מחיצות נעולות לרה"ר שסמך עליו רבנו, לא מוסכם כלל והוי דעה יחידה שנדחת מההלכה, עיין שו"ת דברי מנחם (שם עמ' קמז), וז"ל אמנם כבר כתב החכם צבי (סימן לו) שלא מצא שום פוסק דקאי בשיטה זו והמחבר לא הכניסה כלל לשו"ע ותא חזי מאי עמא דבר שעשו תיקונים לעיירות ולא החמירו כלל בפלסיות שבתוכן עב"ל.

וכ"כ בשו"ת משנה הלכות (ח"ז סימן ס), וז"ל עוד ראיתי שהגאון באגרות משה שהביא דברי הרשב"א... ומינה יצא להחמיר, ולאחר בקשת סליחתו של ידידינו הגאון דבריו תמוהין מאד דהרי כל הפוסקים פסקו דלא כשיטה זו ואמרו שהוא שיטה יחידאה ממש. ועיין מאירי עירובין בריש פ"ק הביא ג"כ שיטה זו ודחאה ואנן קי"ל הלכה כדברי המיקל בעירוב ואפילו נימא דלא כדברי המיקל כיון דהפולגתא בדאורייתא אבל היכא דכל הפוסקים פלגי למה לן להחמיר ושבק כאן ר"ע לחסידותיה והחמיר על בני"א שהוא חילול שבת דאורייתא עב"ל. וע"ע שו"ת משנה הלכות (ח"ח סימן פו-פח, קיג).

אבל יותר מזה הקשה בשו"ת דברי מנחם (שם עמ' סה-סח) דכל עיקר שיטת הרשב"א לא שייך לעיר מנהגן, "דהמעין בדברי הרשב"א במקורה יראה שלדברי

משה על כל גדולי הדורות שתקנו עירובין במקומות שהיה בהם ס' רבוא, ואפילו שיטה יחידאי לא מצינו בדברי גדולי האחרונים כמותו דאפילו מחיצות לא מהני למקום שיש שם ס' רבוא עכ"ל.

ומה שהשיב רבנו ע"ז בתשובה שנדפסה באג"מ ח"ה סימן כח ענף ב אות ה דבעיירות גדולות ביורעפ היה תיקון העירובין רק על חלק העיר, כתב בשו"ת משנה הלכות (ח"ח סימן קג) דאינו כן, וז"ל הנה המציאות אינו כן דבעיר פאריז שהסכימו הגר"ע וזמן החזו"א הסכימו על כל העיר ולא זכרו כלל מחלק העיר, וגם בווארשא מעולם לא שמענו שההיתר היה רק על חלק העיר, וגם בשאר גדולי עיירות שעירבו כגון האג ואמסטערדאם ונא יארק שהסכימו הגרש"ם ובעל הרי בשמים והגאון מפרעמישלאן והגאון מקיעליץ לא התנו שלא יהיו שם ס' רבוא, אדרבה כתבו להדיא דהגם שהעיר יש בה ס' רבוא, וכל ההיתר היה מטעמים אחרים אבל לא שאין שם ס' רבוא... עכ"ל.

ב

עוד כתב רבנו (סימן קלט ענף ו) שיש עוד שיטה בראשונים דלפיה נצטרך להחמיר במנהגן, והיא שיטת הריטב"א בשם הרמב"ן דכל שאין המחיצות נראות לעומד באמצע הוי רה"ר אף שמוקף במחיצות. והשיעור בזה למד רבנו מגמ' בכורות (נד:) שמעשר בהמה מצטרף כמלא רגל בהמה רועה, וכמה הוא רגל בהמה רועה – ט"ז מיל, דקים להו לרבנן דט"ז מיל קא שלטא ביה עינא דרועה, ולפ"ז שטח העיר מן הקצה אל הקצה להחשב רה"י הוא ל"ב מיל, ואם איכא במנהגן יותר מל"ב מיל "יש אולי לחוש גם לשיטה זו ביש ס' רבוא בעיר, ובוה לא שיך שנהגו להקל שלא

לפי שיטת הרשב"א הוא שוק ויריד שהיו לפנים באירופה, כל עיר ועיר לפי גדלה היתה לה פלטיא גדולה שלה והיתה לסוחרים קביעות מקום ברה"ר לשבת שם כל היום... ופלטיא כזו לא נמצאת כלל בנוי-יורק, כי כל בתי המסחר הגדולים שבאים שם אלפים ורבעות לקנות אינם ברחוב, רק הכל בבתיים שבפנים שהם רה"י, ואם יש עוד מספר רחובות שעומדים סוחרים זעירים ודלים ברחוב למכור סחורותיהם ודאי שאין לזה בנוי-יורק שם של "פלטיא גדולה", א"כ אפילו לשיטת הרשב"א אין מקום להחמיר עכ"ל.

גם מש"כ רבנו דאין ראיה מעיירות שביורעפ שלא חששו לשיטת הרשב"א כי לא היו שם ס' רבוא, כתב בשו"ת דברי מנחם (שם עמ' פח) דאינו כן כי בעיר ווארשא שהיתה עיר ואם בישראל היו בה פלטיאות וגרו בה יותר מס' רבוא ומ"מ היתה בה תיקון עירובין, "הרי יש לנו מנהג מפורסם להקל".

וכ"כ בשו"ת משנה הלכות (ח"ח סימן פ), וז"ל ולפי מה שהבאנו עדות הני פוסקים ידוע ההיפך דאף בעיירות גדולות שהיו בהם ס' רבוא עירבו כולם כאשר מעיד לן מכתב הגרש"ד מווארשא שהיה מרובה באוכלוסין קרוב לג"פ מס' רבוא, וגם הדברי מלביאל מעיד כן, וגם מכתב הגר"ע והחזו"א מעיד ההיפך, וגם ידוע שבעיר וויען היה עירוב, וגם בעיירות כלאנראן וכדומה היה עירוב, והיה שם יותר מס' רבוא כמבואר באינציקלאפדיע וא"כ מבואר המציאות והידוע היפוך ממה שכתב הגאון, וממילא יש לן כבר מנהג לערב גם בעיר שיש בה ס' רבוא עכ"ל. וכן כתב עוד בסימן פה וסימן פט ד"ה וגם עיי"ש.

וכן מצאתי שהעיר הרב ישעיהו דירעקטער בקובץ אוצרות ירושלים (חלק רסט עמ' תתשנ"ו), וז"ל הרי פליג בעהמח"ס אגרות

כשיטה זו מתרי טעמי, חדא שלא היו בעיירות שלנו ס' רבוא, ועוד שלא היתה עיר של ל"ב מיל וממילא יש לחוש שם לשיטה זו".

והנה בעיקר הדבר, עיין שו"ת דברי מנחם (שם עמ' עג-עו) שהאריך בזה ופירש דברי הרמב"ן באופן אחר שאין כוונתו לראיה ממש אלא להרגשה וידיעה שיש שם מחיצות לאפוקי מדבר ובקעה, וא"כ אינו נוגע לנד"ד דתיקון עירוב לעיר מנהגו, אבל גם העיר על השיעור שחישב רבנו ל"ב מיל עפ"י הגמ' בבכורות דלכאורה אין פירוש הגמ' כמ"ש רבנו דהוא נגד הטבע והמציאות.

וז"ל ומה שהביא מגמ' בכורות (נד:) לדעתי אין כוונת הגמ' שהרועה יכול לראות עד ט"ז מיל – דבר שהוא נגד המציאות של טבע ראיית בני אדם, אלא כמו שפירש"י "כפי מה שהבהמות רחוקות זו מזו ויכולות להשתמר ברועה אחד והיינו ט"ז מילין כדמפרש בגמ' דהכי שלטא עינא דרועה ואם יש לו חמש בהמות בכפר זה וחמש בהמות בכפר אחר רחוק מזה ט"ז מילין מביאו לתוך דיר אחד ומעשרן ואם רחוקות יותר פטורות", הרי שאין הכוונה שהרועה צריך לראות בעיניו את הבהמות אלא שיהא שולט עליהן והן תחת פיקוחו ורשותו ומשתמרת על ידו כלשון הפסוק (בראשית מד, כא) "ואשימה עיני עליו", ובתורה שלמה שם הבאתי דברי הרס"ג באמונות ודעות מאמר ב פרק י "ורצו בעין השגחה", וכן כאן שלמה ביה עינא דרועה היינו שהוא משגיח עליהן עכ"ל.

[השוה לספר אבן האזל הל' ק"ש (פ"א אות ג, ח), וז"ל והנה הרב ר"ד בהר"ן שי' מפעיה"ק העיר בזה שיתכן מה שאין אנו רואין צה"כ בזמן תלתא רבעי מיל זוהי מסיבת התמעטות ראות העינים דהל"א אמרי בבכורות דהרועה רואה ששה עשר מיל

ואנחנו אין במציאות לראות במרחק כזה ומוכח דהראיה שלנו נתקלקלה עכ"ל. וע"ע אג"מ או"ח ח"ג סימן פה.]

ג

שיטת רבנו בענין השישים רבוא, האריך לבאר בסימן קלט ענף ה, ותמצית דבריו שיש חילוק בין דרכים לעיירות, בדרכים בין עיר לעיר בעינן ששים רבוא עוברים בדרך [להחשב רשות הרבים] משא"כ בתוך עיר די לנו שיהיו ששים רבוא בתוך רחובות העיר בשטח י"ב מיל על י"ב מיל, ולא בעינן ס' רבוא בכל רחוב, עיין שם ראיות לזה ואיך שמבאר את דברי הראשונים ודברי השו"ע (סימן שמה סעי' ז).

ובשו"ת דברי מנחם (שם עמ' סד) כתב ע"ה, וז"ל פרט זה דיברו בו הרבה מחברים, ובתורה שלמה שם הבאתי שיטת הראשונים, אמנם מ"ש לחדש שבדרכים בעינן דוקא ס' רבוא – שם עמ' קעא הבאתי שהרמב"ן עירובין (נמ). כתב להיפך שהסוברים שבעינן ששים רבוא דוקא בעיר ולא בדרכים, וכן מוכח מדברי הרא"ה מובא בחי' הר"ן, והאבנ"ז או"ח סימן רעג מביא דברי הרמב"ן ומוכיח מלשון הרא"ש וריא"ז שאף בדרכים בעינן ס' רבוא, ובתורה שלמה שם הבאתי ראיה לזה מתשובות הגאונים עכ"ל.

וכן השיג בשו"ת בני בנים (ח"ג סימן יא) שנעלם מרבנו לפי שעה דברי הרמב"ן והובאו בביאור הלכה (סימן שמה), ושכן משמע מלשון הרבה ראשונים שדיברו על ס' רבוא רק בעיירות בלבד. וגם דלפ"ז נפל אחת מראיותיו של רבנו מעירובין (כב:) שמבואר דמעלות בית מרון הוא רה"ר ופירש"י

מדגלי מדבר ומסתבר שלא היו במדבר ס' רבוא בכל רחוב אלא בשטח כל המחנה שהוא י"ב מיל על י"ב מיל, ולכן יש ללמוד משם גם לעיירות שלנו שאם יש ס' רבוא בשטח כזה הוא ברין רה"ר ולא בעינן ס' רבוא בכל רחוב.

ומה שאיתא ברש"י שבת (צו:) דמחנה לוייה הויא רה"ר כי היו הכל מצויין אצל משה רבנו, כתב רבנו דלא מסתבר שהיו בכל יום ס' רבוא אצל משה רבנו דרך הקהילו את כל העם בעת צורך וע"י חצוצרות ואם נימא דבכל יום היו שם כל העדה, בשביל מה נצטרכו לחצוצרות. ועוד דבכל מקום הוזכר שרה"ר מרמין לדגלי מדבר והרי הדגלים היו במחנה ישראל ולא במחנה לוייה, ומשום כך השיא רבנו את דברי רש"י לכוונה אחרת שרק בא לפרש מדוע משה רבנו ישב בחוץ ברה"ר ולא באהלו והוא מפני שהכל היו מצויים אצלו.

אבל כ"ז הוא בתוך העיר אבל דרכים שבין עיר לעיר מודה רבנו שבעינן ס' רבוא כמבואר לעיל, ודברי השו"ע דבעינן ס' רבוא עוברים בו הוא דוקא באלו דרכים אבל ברחובות העיר שאיירי בהו בריש הסעיף יהיה הפירוש עוברין בו בעיר ולא בכל רחוב, ואף שהוא דוחק לא חש השו"ע בזה כי הוא לשון מרווח על הדרכים.

ועכשיו נבוא להשגות המאמר הנ"ל, וכהקדמה כתב, וז"ל עפר אני תחת רגליו (של רבנו) אמנם כיון ששיטת רבותינו הק' לא היה כן כמו שאבאר וכמ"ש שהוא דבר חדש, עליהם תמכתי יתדותי להעיר ע"ז ובוודאי לא יקפיד האי צדיק... עכ"ל.

וזה יצא ראשונה מה שרבנו פירש בכוונת השו"ע, כתב (עמ' קעו) שהוא תמוה

שמהלכין בה זא"ז ולא שנים ביחד, והא אף אם יעברו כן כל כ"ד שעות בלא הפסק לא יגיעו לס' רבוא, ומזה הוכיח רבנו דעל כרחק שבעיר סגי בזה שיש ס' רבוא בכל העיר ולא צריך ס' רבוא בכל רחוב, ומעלות בית מרון ע"כ היתה בעיר, ואף שפירש רש"י בגמ' ר"ה (יח.) שהיא "דרך", צריך לומר שלא דק כ"כ, אבל השתא לפי דברי הרמב"ן ושאר ראשונים לא מוכח מידי דהרי בדרך לא בעינן כלל ס' רבוא לדעת רש"י.

ומלבד זה העיר שם דמה שפירש רבנו במעלות בית מרון הוא טעות ופירוש רחוק עיי"ש. [והוסיף שם ביקורת גם על דרך פסקו של רבנו באופן כללי, וז"ל אלא שהוכרח לכך (לפרש בדרך רחוקה) מפני קושייתו שא"א שיעברו ס' רבוא בשורה אחת תוך מעת לעת, ברם מחבר אחר היה מניח הקושיא בצ"ע, ואילו לדעת הגרמ"פ ז"ל יקוב הפירוש את ההר עכ"ל.]. וע"ע ספר עם מרדכי (שבת עמ' רמט) מה שפירש במעלות בית מרון ושלא צריכים למה ש"נרחק" בה רבנו. וע"ע שו"ת משנה הלכות (ח"ח סימן עב-עג) כמה הערות שהעיר על רבנו.

וכעת ראיתי מאמר בקובץ אור ישראל (אדר ב' תש"ס) מאת רב שמואל שמעלקא פרידמאן שהארץ מאד להשיג על כל פרט משיטת רבנו בענין זה, ולכן ארחיב קצת את הדיבור לבאר דעת רבנו ונימוקיו ואז יובנו השגותיו והערותיו של הרב הנ"ל.

בשו"ע (שם) הביא בשם י"א את דיעות הראשונים דתנאי רה"ר הוא שיהיה עוברים בו ששים רבוא ומשמע דבעינן ס' רבוא בכל רחוב, ורבנו תמה ע"ז שלא מצינו בדברי הראשונים שקאי בהך שיטה שיכתבו כן אלא דבעינן ס' רבוא בכל העיר. ומוכרח כן גמי דילפינן שיעור ס' רבוא להך שיטה

אמנם רבנו לשיטתו הקשה מחצוצרות כי כבר הוכיח רב אברהם פאללאק (קובץ אור ישראל שם עמ' רנג) מעור מקומות בתשובות רבנו שם"ל דבעינן ס' רבוא בעיר בבת אחת, אבל גם הוא העיר שמדברי המאירי מוכח לא כן, וכן האחרונים שו"ת בית אפרים ושו"ת משכנות יעקב דחו סברא זו, וכן בספר יציאות השבת (עמ' נח) העיר שלא מצינו מקור לסברא זו בראשונים או בפוסקים, ושכן פסק הגר"ש אלישיב דלא בעינן ס' רבוא בבת אחת.

וגשובה אל המאמר הנ"ל, מה שהקשה רבנו מכל מקום שמדמין רה"ר לדגלי מדבר שהוא מחנה ישראל, כתב (שם) "ליכא למידק דמקום דגליהם ממש היה רה"ר דאפשר דנקט כן משום דרק בזמן שהיה ישראל שרוין במדבר לדגליהם היה שם באמצע הדגלים רשות הרבים".

ומש"כ רבנו שלא מצינו בראשונים שכתבו ס' רבוא בכל רחוב, עיין שם (עמ' קפ) כמה ראשונים שמבואר מדבריהם להדיא שנקטו כן ולא ס' רבוא בכל העיר. [וכן בספר לערב עירובו (שער ג' פרק יג) האריך בנקודה זו להוכיח שששים רבוא קאי על כל רחוב ולא על העיר כדברי רבנו, ובתחילת הספר במפתח כתב שישב אלפי שעות לברר כשמלה כל מה שנתקשה בו רבנו, ושביד הדבר "כשמש בצהרים דבודאי ששים רבוא בעיר אינם מצטרפים וצריך בדרך אחד שיעברו ס' רבוא בכל יום".]

ועיין שם (עמ' קעט) שגם הוא דחה ראיית רבנו ממעלות בית מרון [וכן בספר לערב עירובו עמ' רז].

ובעיקר דברי רבנו דס' רבוא נאמר לשטח של י"ב מיל על י"ב מיל, העיר הרב מנחם

לפרש שקאי השו"ע על דבר שלא נזכר תחילה דבשלמא אם נזכר ענין דרכים מקודם אפשר לומר דקאי ע"ז בעיקר ועל רחובות העיר נפרש בדרך הדוחק אבל כמו שהוא לפנינו דלא נזכר בשו"ע רמז מדרכים רק מרחובות העיר איך אפשר לומר שנקט לשון "עוברים בו" בשביל דרכים ונתן מקום למעות לקולא אלא על כרחק דדברי השו"ע מתפרש כפשוטו. [וכ"כ בספר מנחה עריבה (סימן ז אות פא) דלא יתכן דקאי השו"ע אדרכים והשמיט דינא דתוך העיר שהוא נוגע להלכתא רבתא לשבתא. וכן הוא בשו"ת מנחת אשר (גולדברגר סימן נג) ד"הרואה בפנים יראה שדחוק פירושו וש"א לומר כן".]

ומש"כ רבנו לענין מחנה לויה, עיי"ש שהביא מכמה ראשונים ואחרונים שסברו דרק מחנה לויה היה רה"ר כפשטות הגמ' בשבת (צו:): כי שם היו כל הס' רבוא במקום אחד, ואף רבנו עצמו כתב כן בתשובה אחרת (או"ח ח"ה סימן כח אות ג).

ומה שהעיר רבנו מהחצוצרות ושגם לא מסתבר שהיו הולכין אצל משה רבנו ס' רבוא בכל יום, כתב (עמ' קעה) דלא קשיא מידי דודאי לא היו שם ביחד אלא קצתם בבוקר וקצתם בצהרים וכמ"ש בתשו' בית אפרים ומשו"ה תקעו בחצוצרות כשהיו צריכים להקהיל כולם ביחד, וכן מסתבר שהיו הולכים בכל יום דלא היה שם רק בית מדרש אחד אצל משה כמ"ש בתרגום יונתן פר' וילך.

[וכן כתב בספר לערב עירובו (עמ' קצט) דתמיהת רבנו היא "פלא גדול" שאפשר לתרץ בפשיטות כנ"ל, וכן מה שכתב רבנו בדעת רש"י שרק בא לפרש מעם משה רבנו שישב בחוץ, העיר שהוא "דוחק גדול", וכן העיר מזה בספר מנחה עריבה (שם אות כב, פז) ע"ש.

בתשובתו בתקנת זכריה לענין מכונות, וכן הסכים בזה בשו"ת בית אב תנינא (עמ' עו). והדבר מסתבר מאד... והגם שבקונטרסי כתבתי מה שיש לפקפק בדבר זה, אבל בלי ספק שיש לצרף לסניף שימת אלה המחברים עכ"ל.

ובשו"ת משנה הלכות (ח"ז סימן ס) כתב, וז"ל ובאמת אומר אני מי יכול לדון עם מאן דתקין ממנו, והלא ידידי הגאון מוה"ר משה הוא פוסק דורינו קולע אל השערה ועליו נאמר אין לך אלא כהן שבימך, ומ"מ תורה היא וללמוד אני צריך, והגאון שליט"א לא הסביר לן למה לא מסתבר לומר כן אלא פסק כהלכה למשה מסיני דלא מסתבר כלל, ולדין מסתבר ומסתבר... עכ"ל.

ועוד כתב (ח"ח סימן עה), וז"ל וראיתי לידיד נפשי הגרמ"פ בתשובה... ולפענ"ד לא ידעתי אמאי לא מסתבר כלל ומי יתן והיה מסביר לנו הגאון למה אינו מסתבר, ולפענ"ד מסתבר ומסתבר וכן הוא מסתבר לגדולים אחרים עכ"ל. ועיין שם שהביא משו"ת ישועות מלכו (סימן כו-כו) ושו"ת מהרש"ם ושו"ת בית אפרים.

שוב ראיתי בשו"ת יביע אומר (ח"ט או"ח סימן לג) שג"כ הורה לרבנים בעיר ניו ג'רסי ולום אנג'לס לתקן עירוב כדי להציל אנשים ממכשול חילול שבת, וג"כ סמך על סברא זו דמה שאמרו שצריך ס' רבוא עוברים בכל יום היינו בהולכים רגלי משא"כ הנוסעים במכונית שהיא רה"י בפני עצמה אינם מצטרפים למנין, ושכן מוכח בשו"ת ישועות מלכו ושו"ת מהרש"ם, ושכן כתב בשו"ת משנה הלכות דלא כרבנו עע"ש.

וכן מצאתי בשו"ת תפלה למשה (ח"ה סימן יא) דרבנו לא פירש שיחתו למה לא

מענדל רובין (הובא בספר על מצות עירוב עמ' קפו) שרבנו בעצמו כתב שהוא דבר חידוש שלא מצינו כן בשו"ע ונו"כ, "ואם כן לפי הקבלה והמסורה דתני כהשו"ע לא משתבש והלא השו"ע יש לו כל דין של נתפשט הוראות בכל תפוצות ישראל...". וע"ע שו"ת ודברת במ (סימן קטז) דעל מה שחידש רבנו שצריכים כג' מליון אנשים בשמח הג"ל דלפי חשבון זה יהיה ס' רבוא ברחובות, העיר "דלא מצינו זה בשום ראשון או אחרון". וכ"כ בספר לערב עירובו (עמ' קמ), וז"ל זה שכתב באגרות משה שששים רבוא תלוי ב"ב מיל לא מוזכר ולא ראיתיו לא בשום ראשון ולא בשום אחרון שלפניו ואף לא שום רמז לזה עכ"ל. וכן הוא בספר מנחה עריבה (שם אות פח). ובספר יציאות השבת (עמ' נט) הביא בשם הגר"ש אלישיב דבעינן ס' רבוא בכל העיר, ושימת רבנו דבעינן הס' רבוא בשמח של י"ב מיל על י"ב מיל "דחה לגמרי".

ד

עוד הציעו כמה פוסקים דלענין סכום ששים רבוא לא מצרפינן אנשים הנוסעים במכוניות כיון שהיו רשות בפנ"ע, וכתב ע"ז רבנו (סימן קלט ענף ו) וז"ל ומש"כ להקל מצד שנוסעים במאשינעם שהם רשות לעצמן לא מסתבר כלל עכ"ל.

אמנם גם ע"ז העירו על רבנו שהרבה מגדולי האחרונים נקטו כסברא זו, עיין שו"ת דברי מנחם (שם עמ' סד) וז"ל ומש"כ בתשובתו... "לא מסתבר כלל", באמת אין זה חידושו של השואל אלא אחד מגדולי האחרונים והוא ר' אפרים זלמן מרגליות בספרו שו"ת בית אפרים (או"ח סימן כו) לענין הנוסעים בעגלות, וכ"כ בשו"ת מהרש"ם (ח"א סימן קסב), וכן הרז"י רוזנפלד

מסתבר כלל, וגם לא זכר מדברי הבית אפרים שכבר צייר סברא זו. וכן מצאתי בקובץ אהלי שם (ח"ח עמ' קנז) במכתבו של הרב זאב שכטר, וז"ל ובאמת פלא על האגרות משה שכתב בפשיטות כנגד הבית אפרים והמהרש"ם והישועות מלכו ולא הביאם כלל וגם לא נתן שום מעט או ראיה לדבריו עכ"ל. וכן היתה גם דעת האדמו"ר מסאטמאר כפי שהובא בספר על מצות עירוב (עמ' קלו) דאין לחשוב העוברים במכונות כמגזין ס' רבוא "דבעינן דומיא דדגלי מדבר ובמדבר הלכו רגלי". וכ"כ בשו"ת ויען יוסף (או"ח סימן קנה).

ורבנו הסביר טעמו בשו"ת אג"מ ח"ה סימן כח ענף א דהמכונות לא הוה רה"י קבוע לשכון בהם אלא נעשו רק להעברת אינשי, ובעצם האנשים בוקעים ברה"ר ע"י המכונות וממילא מצטרפין לס' רבוא, ועיין שו"ת משנה הלכות (שם סימן צו-צח) מה שהשיב על זה, וכן בקובץ אור ישראל (אדר ב' תש"ס עמ' קפא).

ה

עוד דנו הפוסקים להקל שאין לעיירות גדולות שלנו דין רה"ר כיון שאין שעריה מכונות זה כנגד זה, ומבואר בהרבה ראשונים ובמג"א (סימן שמה סק"ו) דהא דתניא (שבת ו:) דמבואות המפולשין הוי רה"ר הכוונה שיהא שעריה מכונות זה כנגד זה. אלא שרבנו (סימן קמ) שדא ביה נרגא דדבר תמוה לחדש דבר כזה בלא ראיה מהגמ', ופירש בכונת רוב הראשונים פירוש אחר באופן שלא הוי שיטה זו אלא דעת המיעוט שאין לסמוך עליה.

וז"ל רבנו, אבל מה שלא הזכרתי זה כלל אף לפולא ולברורא הוא מטעם שבעניתי

אני נבוכ בעיקר דין זה שמגלן שצריך שיהיו השערים מכונות זה כנגד זה, דמש"כ הרא"ש שיהא פילוש דומה לדגלי מדבר תמוה דמגלן שבדגלי מדבר היו מכונות, ומלשון רש"י (עירובין ו.) באמת אין ראיה שלא כתב שהשערים מכונות אלא כתב רה"ר שלה מכונות משער לשער וא"כ אפשר שהולך אף באופן עקלתון ואין השערים מכונות נמי הוא רה"ר ובא למעט אם מפסיק באמצע מבואות שאין רחבים ט"ז אמה או שמפסיק מקום שאין בו דריסת ששים רבוא...

אך במג"א סימן שמה סק"ח [צ"ל סק"ו] כתב על לשון השו"ע מפולשים משער לשער פ' שהשערים מכונות זה כנגד זה ויש לאותו דרך המכונות משער לשער כל דין רה"ר עיי"ש, וזה תמוה מג"ל שיהיו השערים מכונות. איברא דכן איתא ברמב"ן במלחמת דף כב... אבל תמוה גם על הרמב"ן מנא ליה דבר חידוש כזה לומר בלא ראיה מהגמ' והא אין ללמוד מדגלי מדבר שגם שם מנא ליה שהיו מכונות... ולכן צע"ג דבר זה ולא רציתי לכתוב במה שאין לי ביורוד דברים עכ"ל.

הנה בשו"ת משנה הלכות (ח"ח סימן פ) הביא חבל ראשונים שדעתם כדברי הרמב"ן, ורבנו (אג"מ ח"ה או"ח סימן כח ענף ב אות ו) דחה שכוונתם כמו שפירש לעיל, וחזר ר"מ קליין להעמיד דבריו (סימן קד) וכתב "הנני כזה להעתיק אות באות לשון הראשונים ז"ל כמו שהוא בספרים שלפנינו בכדי להסיר מעלי החשד שנחשדתי שהעתיקתי ראשונים רק כמצליף בלי לעיין בדבריהם ח"ו רק כדי להשלות הקורא". [עיין שם, וכפי הנראה בהרבה ראשונים שהביא כתבו רק שרה"ר מכונות משער לשער כמו פירש"י הנ"ל אבל בכמה מהם לכאורה

וקי"ל דמקורה אין דינו כרה"ר ושכן הסיק בשו"ת אבני"ז (או"ח סימן רעח סק"ב) מטעם זה דאין הענן כמחיצה "ודלא כשיטת האגרות משה", וע"ע שו"ת משנה הלכות (ח"ח סימן קה).

ומה שרבנו תמה על דברי הרמב"ן ומג"א דמנא להו לחדש דבר זה, עיין שו"ת משנה הלכות (ח"ח סימן קד), וז"ל הן אמת דכך קבלנו מרבתינו דדברי הראשונים מתקבלים עלינו אפילו היכא דאין אנחנו יודעים מקום מוצא דינים מן הגמ' כי הם ראו יותר ממה שאנו ראינו ואולי היה להם מדרשים שאין לנו ולא ראו עינינו כידוע וגם בגמ' אולי הוציאו מאיזה דקדוק, ועיין מנחת חינוך מצ' לב (ל"ט מלאכות אות ד) על דברי הרמב"ם בלאו דמעמר ואף דלא נדע מהיכן יצא לרבנו זה אפשר מצא באיזה מקום וכיון שלא נסתרו דבריו מהש"ס לא נוכל לדחות מחמת שאין אנו יודעים מוצא הדין כי ראתה עין רבנו יותר מאתנו עכ"ל.

ובעין זה כתב בספר מענה לאגרות (שם), וז"ל הלא מכיון שהדבר יצא מפי רמב"ן ז"ל הקדוש ולא מצינו שום קדמון אחר שיאמר בפירוש להיפוך מחוייבין אנחנו לקבלו בין אם הרמב"ן ז"ל הסביר לנו טעמו או לא עכ"ל.

ובקובץ נועם (ח"א עמ' רלד) העיר הערה נכונה בענין זה, דהרמב"ן עצמו בחידושו לעירובין (נמ). דחה שיטת רש"י דבעינן ס' רבוא בוקעין בו להחשב רה"ר כיון שלא נמצא בתלמוד, וז"ל ולא ידעתי מנין לו לרש"י כן שלא הוזכר בתלמוד בשום מקום אבל בהלכות גדולות נמצא כן... סוף דבר אין לנו אלא מה שמוזכר בתלמוד רה"ר שש עשרה אמה דגמרינן ממשכן כראיתא בפ' הזורק ושאיני מקורה כדאמרינן בפ"ק דשבת, אבל דיריין לא ילפינן, הלכך כל מבוי שמפולש

מפורש כדברי הרמב"ן ששעריה מכוונין זה כנגד זה.]. וע"ע קובץ נועם (ח"א עמ' רלד).

אמנם בשיטת רש"י שכתב "רה"ר שלה מכוון משער לשער" ורצה רבנו לפרש דבריו שלא כדברי הרמב"ן כנ"ל, העירו עליו מרש"י (שם ע"ב ד"ה אבולי דמחוזא) שפירש "שערי העיר מכוונים זה כנגד זה" וזהו מפורש כרמב"ן. כן כתב רב יוסף דוב מוסקוביץ במכתבו לרבנו הנדפס בספרו תיקון עירובין (עמ' עז) ובשו"ת דברי מנחם (שם עמ' קכא), וכ"ה בשו"ת משנה הלכות (ח"ח סימן פ) וספר מענה לאגרות (סימן מג).

ועיין שו"ת אג"מ (ח"ה או"ח סימן כח) שרבנו הודה לזה אלא שכתב שמוכרחין לומר שהוא תרי לישני ברש"י!!! [ולא העיר שבמקום אחר (או"ח ח"א סימן קלח) כתב רבנו "דלא מסתבר לומר שיפלו דיבורי רש"י אהדדי", ועיין עוד כרתי ופלת (קונטרס פני נשר, אחר סימן פו, עמ' א) ד"טוב לנו לפרש דברי רש"י בדוחק משנאמר דברי רש"י סותרים זא"ז בפשוט בחד שמעתין והתוס' לא השיגו עליו כלל, וזה מהנמנע], ו"עכ"פ הוא עדיין מיעוט גדול לגבי כמה רבנותא שמשמע דאין צורך לזה".

ועוד רצה רבנו לדחות עפ"י גירסת הרא"ש כדברי רש"י שאין כוונת רש"י להצריך "מכוון משער לשער" אלא כשיש חומה לעיר וכמו שבאמת נלמד כל האי דינא מוגלי מדבר שהיו מוקפים בעננים "והיה זה בחשיבות מחיצה גמורה", משא"כ בעיר שאין לה מחיצות די לה להחשב כרה"ר גם בתנאים האחרים של ס' רבוא אנשים ורחוב שהיא ט"ו אמות ולא בעינן שיהא לה גם רה"ר מכוון משער לשער. אמנם בספר עם מרדכי (שבת עמ' רמג) הקשה דאם הענן נחשב כמחיצה הרי כל המחנה היה גם מקורה בענן מלמעלה

בשני ראשין ומכוון עד חוץ למדינה ורחב שש עשרה אמה היא רה"ר גמורה בכל עירות ובכל כפרים שבעולם עכ"ל הרמב"ן.

"הרי שדין זה שצריכים מבוי מפולש בשני ראשין ומכוון נובר להדיא בתלמוד לא באותו דין שצריכים ששים רבוא שמקורו רק בהלכות גדולות. ועל כרחק משום שפירשו כן להדיא לשון הברייתא 'ומבואות המפולשין'. וכ"כ הריטב"א בעירובין שם".

ובכל ענין זה דשעריה מכוונין זה לזה האריך טובא בקובץ אור ישראל (אדר ב' תש"ס) [מאמר מאת הרב בן ציון וואזנר] ג"כ לתמוה על כל דברי רבנו, רוב קושיותיו והשגותיו כבר הוזכרו לעיל אבל יש בו גם דברים חדשים כי יצא לברר כל הענין ונתקשה מאד בדברי רבנו, וז"ל והנה כבר ידוע בבי מדרשא דתשובה ההיא לית נגר ובר נגר דיפרקיניה ובפרט רוב ההשגות שהשיג שם על רש"י ורמב"ן והרא"ש ומג"א כאחד על אף שהם פירשו הלכה זו עפ"י הנראה להם פשוט כן... אעפ"כ הצריך הגאון עיון בדבריהם עד שלא מצא מקום להתייחס לתנאי זה עכ"ל.

וגם הוא מנה (עמ' קסו) עוד ראשונים שכתבו להדיא הפירוש של מבואות מפולשין ששעריה או פתחיה מכוונים זה כנגד זה עד שכתב שהוא רוב מנין ובנין של הראשונים, ועל מה שהיסס רבנו לכתוב בענין זה, כתב וז"ל תימה מה יש עוד להסתפק בדין זה שהוא גמ' מפורשת והלכה פסוקה מראשון שבראשונים עד אחרון שבאחרונים ללא שום תנאי וחילוק וללא שום חולק, לוא היה שום ספק ופקפוק בזה היעלה על הדעת שגדולי האמוראים היו סותמים הברייתא כהייתה וכן הפוסקים הקדמונים... פוק חזי כמה נחלקו וירדו לבאר התנאי דששים רבוא ותנאי

מחיצות ואילו בדין מפולשין נאלמו דומיה, אין זה אלא לרוב פשיטותם... עכ"ל.

וכן מה שחידש רבנו באו"ח ח"ה לחלק בין עיר שיש לה חומה ובין עיר שאין לה חומה, העיר כמה הערות - שלא מובן החילוק, ושהוא נגד הראשונים, ושאין הכרח לזה מפירש"י אף לגירסת הרא"ש, והתמוה ביותר שהוא מכוסס על הא דבמדבר היו מוקפין חומה ע"י ענני הכבוד שהוא "מרפסן איגרא" להחשיב זה מחיצה כי הוא מחיצה בידי שמים שאינה מחיצה, ושא"כ הו"א רה"ר מקורה [וכנ"ל], ושהוא נגד דברי הראב"ה, ושא"כ איך הותר לישיב בסוכה ביום המעונן שנמצא כיושב בסוכה שתחת הבית דמה לי ענני כבוד ומה לי עננים סתם, וגם לא מוסכם שהיו עננים מקיפים את בני מכל צד, ועוד ועוד עיי"ש. [וע"ע שו"ת עמק התשובה ח"ה סימן יט].

ומה שעשה רבנו לרש"י כסותר את עצמו, כתב וז"ל למה נעשה את רש"י כסותר עצמו באותו עמוד מיניה וביה בו בזמן שאין זכר לזה עכ"ל. ובסוף, אף התפאר לומר שאחר שהוכיח שאין יסוד לדברי רבנו "אין ספק לוא היה רואה הגאון ז"ל כל אלו היה הדר ביה".

ובאותו קובץ הופיע עוד מאמר [מאת רב שמואל פרידמאן], ג"כ העיר הרבה הערות על דברי רבנו בסוגיא זו. גם הוא מנה ועשה רשימה של ראשונים שסוברים כרמב"ן והוכיח שאין זה דעת יחיד או דעת המיעוט כדברי רבנו, וגם הוא העמיק בנידון הענני כבוד אם חשיב מחיצה, וביאור לדברי רש"י לפי גירסת הרא"ש, וכיוון לכמה קושיות הנ"ל, וכן הוסיף עוד קושיות עיי"ש.

ועתה ראיתי בספר לערב עירובי, שגם הוא האריך בכל פרשה זו להוכיח דלא כרבנו; הביא חבל ראשונים דמפורש בדבריהם כשיטת הרמב"ן (שער א פרק א), הפליא על רבנו שעשה מרש"י תרי לישני ושהוא גם נגד כמה אחרונים שלא הבינו כן (שער א פרק ג), וגם דחה חילוק רבנו בין עיר שיש לה חומה לעיר שאין לה חומה שהוא נגד כמה ראשונים (שער א פרק ג וד).

1

עוד נחלקו על עיקר הצורך לתקן עירובין בעיירות, כי רבנו כתב (הפרדס שנה לג חוברת ט עמ' 13) דעיקר הצורך היה ביורעפ שלא היה אפשר להכין מים לבהמות וכדומה מחיי נפש אף לעצמן, משא"כ באמריקא הכל מוכן בבית ואף בבתי כנסיות יש סידורים וחומשים וכו', ורק לפושעים העוברים על איסורי תורה יש תועלת לסלק מהם חילול שבת אבל כנגד זה יצא קלקול ליראי השם שלא היו סומכים על העירוב אילו היו יודעים מעמי המחמירים.

ואחרים ערערו ע"ז דאדרבה עיקר התיקון הוא בשביל יראי השם הנכשלים בשוגג ובלא משים, וגם יש שקשה להם לזוהר, ועוד דגם כאן באמריקא יש תיקון גדול לנשים הכלואים בתוך ביתם עם ילדיהם וזה גורם להם עגמת נפש וביטול עונג שבת, וגם בשביל מעמים אלו השתדלו כל גדולי ישראל בכל הדורות לעשות תיקון עירובין.

ז"ל שו"ת דברי מנחם (שם עמ' ע), ועל מ"ש לפקפק אם יש צורך לעשות תיקון עירובין בעיר גדולה כמו מנהטן – יש להעיר שעיקר תיקון העירוב בערים גדולות כמו ווארשא, קראקא וכו' לא היה משום מים לבהמות ולא

משום הפושעים אלא בשביל שומרי שבת בכל ל"ח מלאכות ואפילו בנגיעת מוקצה אבל במלאכת הוצאה אינם נזהרים, ויש אנשים וביחוד נשים שמוציאים לרה"ר מפתחות משקפיים ומטפחות... וביחוד יש תיקון גדול בשביל הנשים החרות שיש להן ילדים קטנים וסובלים עיניו גדול בשבת בימי הקיץ להיות כל יום השבת כלואים בביתם עם ילדיהם מפני שיציאת הילדים בעגלות כרוכה הרבה פעמים עם חילול שבת ומטעמים אלה ועוד כהנה השתדלו כל גדולי ישראל בכל הדורות לעשות תיקון עירובין... ומי שיודע המצב במנהטן יעיד שאותם הדברים ממש נהוגים בה עכ"ל.

ושם (עמ' לד) נדפסה תשובה מהגר"ד מוסקובין אודות דברי רבנו, וז"ל ומש"כ רק לאלו הפושעים... ישגם כמה אלפים מישראל שהם כבינונים ואינם מחללים שבת בכל מלאכות ואפילו במשא ומתן הם נזהרים אבל באיסור הוצאה וטלטול קשה להם לזוהר ובשביל אותם הבינונים לכד כדאי הוא לתקן תיקון עירובין... עכ"ל. וכן הוא בספרו תיקון עירובין (עמ' עו) דאף אם ישל אחד מהנזהרים לטלטל מחמת העירוב אינו טעם מספיק לאסור את העירוב שמציל רבבות אנשים שומרי שבת מעבירת הוצאה בשבת.

וכ"כ בשו"ת משנה הלכות (ח"ח סימן פט) דהמצוה לתקן עירובין אינו מטעם שיוכלו ליתן מאכל לבהמתם אלא הוא מצוה כמו מצות מזוזה ומעקה ועוד שפשוט שתיקנו כן לעונג שבת כמ"ש הכוזרי ולא רק בשביל חיי נפש, וז"ל עוד לא זכיתי להבין הדברים שהרי כנראה דס"ל דמה שהתירו לערב הוא בשביל שיוכלו להביא את המשולענד וליתן מספוא לבהמות וכיו"ב, אמנם האמת דעיקר

מה שהתירו לערב הוא בשביל עונג שבת וכמ"ש הכוזרי שלא יהא אדם ביום העונג ושמחת לבו כמו עצור אסור בביתו ולא יכול להניע מאומה עכ"ל.

ועוד כתב, וז"ל גם מש"כ שאין לנו לתקן עירובין רק בשביל הפושעים... הנה מלבד כי מפורש בפוסקים היפוך זה דשקרו לתקן עירובין במקום שהעם היה פרוץ בחילול שבת דוקא וקראו זה שעה"ד, באמת כי אשרי חלקו של מורנו הגאון שיושב בבית קדשי קדשים ועיניו הברדלחים לא ראו חילול שבת ועל הפושעים לא ראוי לסלק מהם איסור הוצאה, אבל לי העני אשר עיני בשר לי ראינו דדוקא לבני שומרי התורה התיקון הוא גדול שהרי כמה יראים שומרי התורה ושומרי שבת, מ"מ כמה יוצאין עם תינוק או תינוקת קטן לרחוב ובעיני ראיתי נכשלים בהגביהם אותן ומביאים דרך הרחוב... גם ידוע כי הרבה בנ"א נכשלים בהבאת מפתח הבית לרחוב... עכ"ל.

וראיה לזה שעיקר התיקון הוא לשומרי שבת ששוכחים, הביא שם מגמ' ביצה (מז:): דרב תחליפא בר אבדימי החמיר בעירובין וקאמר רב שקלקל בזה, ופירש"י כיון דמקלקלי בה רבים ששוכחין ומטלמלין בלא עירוב היינו קלקולא אם היה מותר לערב אתמול והוא אסר עכ"ל, "והנה מפורש הטעם דהוה קלקולא משום ששוכחין בנ"א ומטלמלין בלא עירוב... וכיון שכן ודאי שזה עצם התועלת מהעירוב גם בזמן הזה ואין הטעם משום שהיו צריכים ליתן מספוא לבהמות או להביא משולענד או סידורים... וזה פשוט מאד וצריך עיון".

וכן תמה הרב גבריאל צינגער על רבנו (במכתב הגדפס בספר על מצות עירוב עמ' קצב), וז"ל ובהיותי בזה לא אוכל עצור

מלין מה שראיתי תשובה מגאון אדיר אחד שכתב תשובה (ח' אלול תש"מ) [היא תשובת רבנו באו"ח ח"ה סימן כמ]... ובמכתב"ה הוא דבר זר לומר שעיקר תיקון עירוב נתקן בשביל תועלת הבהמות, והלא מפורש בכל הפוסקים שעיקר תיקון עירובין למנוע את הרבים שלא יבוא לידי איסור הוצאה וכמ"ש באריכות רבנו החת"ס בתשובה או"ח סימן צמ... ועיין מ"ב סימן שצה ס"א... הרי שעיקר העירוב לא נתקן עבור הבהמות רק למנוע העם מאיסור הוצאה, וזה ודאי שייך ג"כ בזמנינו, וזה פשוט עכ"ל.

[אמנם יש לציין גם למש"כ בספר אמת ליעקב (או"ח סימן שמה הערה 402) בשם הגרי"ק, וז"ל הנה מלבד כל הבעיות ההלכתיות התלויות בעירוב של צורת הפתח סביבות העיר, ואפילו אם נניח שיש פתרון לכל השאלות, מ"מ נראה שבזמנינו כל ענין עירוב סביב עיר גדולה אינו רצוי ואין לדמות לזמנים הקודמים שהוכרחו למצוא עצה ולתקן בשביל ביטול מאכלים חמים וכדו', אבל בזמנינו תקנת עירובין הוא מכשול המביא לביטול תורה ולתערובת בין אנשים ונשים ולזלזול שבת ועוד ועוד ולכן ראוי לימנע מזה עכ"ל].

ועיין עוד מה שכתב רבנו באו"ח (ח"ה סימן כח ענף ד וסימן כמ) עוד בענין זה, ושור"ת משנה הלכות (ח"ח סימן קכ-קכב, קנט) עוד אריכות בזה.

ז

ולסיום הענין, אזכיר גם עוד כמה פרטים שהזכיר רבנו בתשובתו, שהעירו עליהם אחרים. בסימן קלט ענף ב הסתפק רבנו לענין גג הבית, שלשיטת הרמב"ן יש לו

אסיק, כתב בספר בעקבי הצאן (עמ' סז)
שדבריו צע"ג עיי"ש.

ומש"כ רבנו בסוף סימן קלח, עיין מה שהעיר
עליו בשו"ת דברי מנחם (שם עמ'
פה). ועיין עוד שו"ת מנחת אשר (גולדברגר
סימן נ) וספר מחנה ישראל (עמ' רמב).

ומש"כ רבנו באו"ח ח"ה סימן כח אות ג במה
שחולק על החזו"א, עיין מה שהעיר
ע"ז הרב שמואל פרידמאן בקובץ אור ישראל
(שם עמ' קפח-קצ), וע"ע ספר מסורת משה
(עמ' קבד).

ועוד באו"ח ח"ה סימן כח אות ח במה
שסובר רבנו לגבי המכוניות החונות
אצל המדרכות שלא ממעטין משיעור ט"ז
אמה כיון שהוא רק להעמדת עראי וזמן קצר,
בספר נתיבות שבת (פרק ג הערה ב) הניח
דברי רבנו בצ"ע, ובקובץ אור ישראל (מכת
תש"ס עמ' טז) ביאר תמיהתו דאע"פ
שמכוניות אחת עומדת שם רק לקצת זמן, מ"מ
מכונית אחרת באה במקומה וא"א להשתמש
במקום ההוא להילוך רבים [אלא שהביא אלו
שמישישים שיטת רבנו דכוונתו שחניית
המכונית הוא חלק מההילוך ברה"ר דכל
הנוסע מוכרח לפוש עד שימשיך נסיעתו].

אחר קצת זמן נודמנתי לראות בשו"ת אז
נדברו (ח"י סימן ע) שנגע קצת בפרשה
זו של העירוב בניו יורק, וסיים בזה הלשון
"לעצם הדיון אם באמריקה בניו יורק אפשר
לסדר עירובין ואם יש רה"ר דאורייתא קשה
לי לקבוע כיון שעדיין לא הייתי שם, ואני
מקוה בל"ג שגם להבא לא אהיה באמריקה,
אבל לא יתכן לפסוק איפכא באיסור סקילה
מהפוסק הדור בעל אגרות משה שמפורסם
לבעל כוחא דהיתרא". ועוד כתב, וז"ל ומי זה

דין רה"י מצד שרחב ד' וגבוה י' ולא מטעם
מחיצות, אם אמרינן שבקיעת אנשים תחתיו
מבטל שם רה"י דהגג דומיא לדיון בקיעת
גדיים שתחת טרסקל שמבטל מחיצות [של
גוד אחית] (עיין שבת קא.).

וכתב ע"ז בשו"ת דברי מנחם (שם עמ' סד),
ו"ל לדעתי אין שום דמיון כלל בין
הנושאים שרק בדיון גוד אחית שאין כאן שום
מחיצה בפועל אלא הלכתא גמירי לה וכלשון
ר"ח (קב): דכיון שהגדיים בוקעין בו בעיקר
הקנה ועוברין תחת הטרסקל מוכחא מילתא
דלית ליה מחיצתא כלל... אבל איך אפשר
לומר על אדם שהוא נכנס לתוך בית של
מחיצות ממש שהן ניכרות שיבטלו את רשות
היחיד שלמעלה על הגג, דבר כזה לא מצאנו
בשום מקום עכ"ל.

עוד בסימן קלט ענף ג האריך רבנו לדון בדבר
חדש דאף במקום שחסר אחד מתנאי
רה"ר והוי כרמלית, מ"מ אם בקעי ביה רבים
בעינן דוקא דלתות ולא סגי בצורת הפתח.
והעיר ע"ז הרב אברהם פאללאק בקובץ אור
ישראל (אדר ב' תש"ס עמ' רלה) דלא מצינו
לו לרבנו חבר בענין זה, ומהרבה אחרונים
מוכח דלא סבירא להו חידוש זה. וכ"כ בספר
לערב עירובו (עמ' צד) "שוה דבר פשוט שאין
לזה שום מקור ואדרבה מבואר להיפך" עיי"ש.
וכן הביא (עמ' צ) בשם רב יחזקאל ראטה
שאין שייך להחמיר בכרמלית להצריך דלתות
לכו"ע "שלא כדברי האגרות משה". וכן בספר
מנחה עריבה (סימן ט אות נא-נו) הרבה
להשיב על דברי רבנו על נקודה זו עיי"ש.
וע"ע ספר עם מרדכי (שבת עמ' רמט).

גם חידוש רבנו בסימן קלט ענף א ד"ה ובדבר
הגשרים, להסביר ענין גג רה"י שדינו
ברה"י אף שאין מחיצות ניכרות ולא שייך גוד

כבודו בתשובתו... הלא כבר דנו בשאלה זו גדולי הדורות מדורות הקודמים ופסקו להתיר כדלעיל... הרי אין כאן איסור סקילה, רק דעת יחיד של האגרות משה שאסר נגד כל גדולי הדורות שהתירו עכ"ל.

יבוא להקל באיסור סקילה מה שלא היקל הגדול הדור זקן ויושב ביישיבה עכ"ל. אבל כבר השיב לו הרב ישעיהו דירעקמער בקובץ אוצרות ירושלים (חלק רסמ עמ' תתרצ"ו, חלק רעג עמ' תתשנ"ו), וז"ל ומש"כ

סימן קמב

בקידוש החודש אם היה מעומד

ומצאתי בספר ליקוט דיני ומנהגי ראש חודש (עמ' ג) לרב חיים רפופורט שתמה על רבנו שכנראה נתחלף לו בין ברכות המצוות לבין עשיית המצוות. לגבי ברכות המצוות מצינו כלל דצריך לברך מעומד אבל בעשיית מצוות יש שמקיימים אותן גם ביישיבה כגון קריאת שמע ומגילה, ומה שמצינו בהלל לולב ושופר שעושים אותם במעומד יש לכל אחד טעם מיוחד או דרשה מיוחדת שממנה לומדים לעשותן במעומד, ודברי רבנו הניח בצע"ג.

המג"א (סימן תיז) כתב כמקור להא דעומדין בשעת ברכת החודש שהוא דוגמא לקידוש החודש, והסביר רבנו שהכוונה להא דענו העם מקודש מקודש שהוא למצוה כדילפינן מקראי, ובדאי שהנמצאים סמוך לב"ד שהכריזו על החודש לא ישובו אלא עמדו, "וגם כיון שהוא מצוה לקדש היה זה ככל מעשה מצוה שצריך לבתחילה לעשותה מעומד כהלל לולב ושופר".

סימן קמו

בענין חבילות של חמץ שנשלח מכאן לארץ ישראל ומעכבים עד אחר

הפסח

שלא יעשה כן שום איש, או נחשב החמץ כיצא מרשותו ואינו יכול למכור או להפקיד כדין שלו ואינו ברשותו. אלא שהעלה רבנו אפשרות שבכה"ג שאין החמץ ברשותו גם אינו עובר עליו בבל יראה כדאיתא במכילתא הובא ברא"ש, וסיים רבנו דלמעשה עדיין צריך לעיין בזה.

בהני חבילות חמץ הנשלחים לא"י ועדיין לא הגיעו למחוז חפצם עד שבא חג הפסח, כתב רבנו שיכול המשלח לבטל או למכור אותם לנכרי בתנאי שיכול לחזור בו מהשילוח וגם שכדאי לו לחזור שלא יעלה לו יותר משוויי החמץ, אבל בלא"ה אלא שאינו יכול לחזור בו או שיעלה לו יותר משוויי החמץ

אבל מה שהחשיב רבנו הא דאינו שוה לו לחזור מפני שיעלה לו כסף הרבה כאינו ברשותו, מצאתי בקובץ מוריה (ניסן-אייר תשל"ב עמ' מוד) שתמה עליו הרב בנימין רבינוביץ, וז"ל והדברים תמוהים לי וכי מפני שאינו כדאי לאדם להביא את רכושו מחמת הוצאות מרובות יחשב רכושו כאינו ברשותו, ואפילו אין לו הכסף להביא את רכושו אליו אבד רשותו על הרכוש משום כך? הלוא עיקר הדין של רשותו הוא בשליטתו על הרכוש איפה שהוא נמצא ואפילו יצטרך להוציא כל ממון שבעולם הרי זה זכותו שהוא

שולט על רכושו ונמצא בשליטתו, והלוא נתרבה מגבולך שאפילו שהוא בשדה או בעיר אחרת חייב לבער, ואע"פ שלא יהא שוה להביאו או לבוא לבערו... ואף אם זה עומד להמסר בשליחתו לאיש אחר, כל עוד שהוא יכול לחזור בו משליחתו הרי ברשותו עומד הדבר עכ"ל.

וכן השיג בספר מענה לאגרות (סימן מד אות ד ואות יב) דכל עוד שיכול לחזור בו נחשב ברשותו ועובר עליו בכל יראה ויכול למוכרו, עע"ש.

סימן קמט

בחנונים חשודים לאיסור חמץ שמכרו חמצם לנכרי ע"י הרב מנהוג

עיין או"ח ח"ב סימן צא ומה שכתבנו שם.

סימן קנג

לאפות מצה על טסי ברזל הנתונים על אש הגעז

שיעור שהיה נשרף קש עליו מותר כיון שבוה מתחיל ליאפות מיד ואין חשש שיתחמץ וכמו שמבואר בשו"ע הנ"ל אבל בשיעור יד סולדת בו לכד אין להתיר כי יש לחוש שמחמץ קודם שמתחיל ליאפות.

אבל הוסיף רבנו עוד תנאי שאין להתיר במצה מגולה לאויר שיש לחוש שהאויר מלמעלה יקרר ויחמץ מלמעלה קודם שיתחיל ליאפות ולכן צריך שיעשה כמין גג וכתלים, וסיים שכן יש לפרש את הטפא המוזכר

ז"ל השו"ע (או"ח סימן תסא סעי' ב), מפקא (פירוש – אחד מן הרעפים שמכסין בהם הגג, קופ"י בלע"ז) של חרס חדשה, לא שגא הסיקה מבפנים או מבחוץ, מותר, כיון שהאויר שולט תחתיה, אף על פי שאין שלהבת עולה על גבה מרתח רתח והפת נאפית מיד ואינה באה לידי חימוץ עכ"ל.

ורבנו נשאל אם מותר לאפות מצות על טס ברזל שהועמד על גבי אש של געז, ופסק שרק אם הרתיח את הטס ברזל עד

בשו"ע הנ"ל שהכוונה שיש לו גג וכתלים.

אמנם בשו"ת אור לציון (ח"ג פרק יא שאלה י) חלק על רבנו דאין פירוש מפקא כמו שחשב רבנו אלא אדרבה הוא מגולה לאויר ומוכח דאף בכח"ג מותר [בתנאי שהמזות הם דקות], וז"ל והנה גדול אחד זצ"ל כתב שמה שהוזכר כאן ע"ג קרקע היינו שאינו מגולה לאויר, דאל"כ יש חשש שהעיסה תתחמץ כיון שלמעלה האויר מקרר, ולכן הצריך שיהיה על הפח גג ודפנות, אולם אין נראה כן, שכן מפקא המוזכר כאן הוא כעין מה שהיו אופין בעבר בהרבה מקומות, שהיו נותנים פח על גבי אש (והוא הסאג' של הכורדים שהיו נותנים פח על פרימוס, וכן נהגו הבבלים ועוד), והוא היה מגולה לאויר והיו רגילים לאפות כן. וכן נראה מדברי רש"י בברכות (לז):

ד"ה כובא דארעא) שכתב עושה מקום חלל בכירה ונותן בתוכו מים וקמח כמו שעושין באלפס, הרי שלא היה שם גג ואעפ"כ אמרו שם (לח.) שאדם יוצא בהם ידי חובתו בפסח, הרי שגם כשגלוי לאויר אין חשש חמץ עכ"ל.

וראיתי אחד שהעיר¹⁹ שבהקלטה הוסיף המחבר רב בן ציון אבא שאול שלדעתו כתב רבנו מה שכתב רק כי לא ראה בעיניו איך נראה תנור זה (סאג').

וכן מצאתי בקובץ אור המזרח (תשרי תשמ"ו עמ' 314) שהעיר רב יהודה דוד בלייך שלא משמע כדברי רבנו שיש למפקא מחיצות וגג, וכן שמע על אחד מחכמי הספרדים בירושלים שהיה אופה מצות על טס ברזל שהיה מגולה לאויר כפי מסורת אבותיו.

סימן קנז

בדבר סיום לימוד ספר מקרא אם נחשב סעודת מצוה

איתא במדרש שיר השירים רבה (פר' א) על פסוק ויבא ירושלים וגו' ויעש משתה לכל עבדיו – מכאן שעושין סעודה לגמרה של תורה. ובאו"ח סימן תרס"ט הסמיכו הפוסקים על מדרש זו הא דעושין סעודה בשמחת תורה כיון שבאותו יום הוא סיום וגמר לתורה. ומזה רצה להוכיח השואל דה"ה לכל סיום תורה, אף לסיום על ספר מתנ"ך יש לעשות סעודה וחשיב סעודת מצוה כמו

בשמחת תורה שעושין סעודה ושמחה לגמרה של תורה שבכתב.

אמנם רבנו דחה ראיה זו "דקריאת התורה שהוא קביעות לכל ישראל אפשר שאני". והעיר ע"ז בספר מנהג אבותינו בידנו (שונוות עמ' קמד), וז"ל ועדיין צריך הסבר דמה בכך שזה לכל כלל ישראל, והלא המדרש כותב סתם לגמרה של תורה, שכל התורה בכלל, וזה שהראשונים הביאו מדרש

19. (<http://forum.otzar.org/forums/viewtopic.php?f=7&t=25491&p=260572>)

זה, זה רק לתת נימוק למנהג לחגוג בעת סיום קריאת תורה שבכתב בסעודות גדולות עכ"ל. ור"ל דהפוסקים הביאו מדרש זו לתת סמך למנהג עשיית סעודה בשמחת תורה, אבל פשטות לשון המדרש מורה דבכל גמר וסיום ראוי לעשות סעודה ואף ליחידים [כמו שעשה שלמה המלך כשניתנה לו חכמתו הגדולה], ודלא כרבנו. [ואף ש"ל דשאני חכמת המלך שהיא תועלת ושמחה לכל כלל ישראל, מ"מ עדיין קשה מפשטות לשון המדרש שמשמע שיש לעשות סעודה לכל גמר של תורה.]

וכן בספר קובץ הלכות (בין המצרים עמ' קלג) הראה לדברי הא"ר (שם סק"ג) ומ"ב (שם סק"ו) שמשמע מדבריהם דלא כרבנו, דעל מה שכתב השו"ע שעושין שמחה לגמרה של תורה, כתבו דה"ה לגמרה של מצוה יש לשמוח, ומשמע לגמרה של כל מצוה ולא רק מצוה קבועה של כל ישראל. וע"ע שו"ת משנה הלכות (ח"ו סימן קסו).

עוד כתב רבנו דיש ללמוד דין זה מהא דמציינו שבכל מצוה שנמשכה זמנה יש שמחה בסיומה כדאיתא ברשב"ם בבא בתרא (קכא:): במעם אחד שהובא ליו"ט של מ"ו באב שאז פסקו מלכרות עצים למערכה. ומפורש בנימוקי יוסף שה"ה לכל מצוה שכשהשלימה עושין שמחה ומשתה, וכן הוא בבאור הגר"א

לענין סיום מסכת, "ואם כן ודאי יש ללמוד מזה שגם לימוד מקרא בחבורה שנמשך איזה זמן שלא גרע מכל מצוה שיש לעשות שמחה ומשתה והיא נחשבת סעודת מצוה כשגומרין איזה ספר כשלמדו בעיון".

הרי שדייק רבנו לבסוף והתנה שדוקא לימוד בעיון מהוה שמחה בסיום מקרא, וגם ע"ז העיר בספר מנהג אבותינו בידנו (שם עמ' קמה), וז"ל וגם זה לא מוכן דבאם כדברי רשב"ם וגמ"י שבכל השלמה של מצוה עושים סעודה של מצוה אז מדוע יש ללמוד את מקראות בעיון דוקא, וכי קריאה סתם אינה מצוה? עכ"ל.

ויש חולקים לאידך גיסא שבכלל אין ללמוד מגמ' הג"ל לענין סעודת מצוה בשאר מצוות, עיין קובץ Journal of Halacha and Contemporary Society (Vol. XXVIII, Fall 1994, p. 61) בשם הגר"פ שיינברג, וז"ל: [תרגום חפשי] הרב שיינברג חולק על נקודה זו וטוען שא"א להביא ראיה מהגמרא ההוא. רק חז"ל יכלו להחליט על איזה מצוות ראוי לעשות שמחה. הם החליטו שסיום הבאת העצים לקרבנות היה שמחה גדולה. אין לנו היום את הזכות לקבוע סעודת מצוה על איזה מצוה שאנו רוצים.²⁰



20. "Rav Sheinberg argues this point and says no proof can be brought from that Gemara. Only Chazal could decide over which Mitzvot it is fitting to make a simcha. They decided that the completion of bringing wood for the offerings was a tremendous simcha. We, today, do not have the right to declare a meal a Seudat Mitzva on any Mitzva we want to".

סימן קנח

באיש ואשה שהם ממדינות חלוקות איך ינהגו במנהגים החלוקים

עכ"ל. וכן הקשה בספר חידושי בתרא (פסחים עמ' קיג) והניח בצ"ע.

ומש"כ רבנו שמקומה של אשה להיות אצל הבעל מדאורייתא, כתב בשו"ת בני בנים (שם) וז"ל ולא הבנתי דברי שו"ת אגרות משה... כי הן אמת מקומה אצל בעלה אבל ה"ה מקומו להיות אצל אשתו וכמו שנא' על כן יעזב איש את אביו ואת אמו וגו' אבל לאו דוקא בבית שלו או שלא דבהני לא איירי קרא... ובמס' כתובות (מה.) שאמרו שהאשה יוצאת מרשות האב ונכנסת לרשות הבעל היינו שנכנסת לחופה כפירש"י ולא לענין של מי הבית עכ"ל. ועיי"ש עוד שתלה זה במחלוקת ראשונים (כתובות קי.) אם כופין את הבעל ללכת אחר האשה או להיפך.

[כלומר דדין התורה בנישואין שנמסרה האשה לבית הבעל אין לו שום שייכות לעניני מנהגים כי הוא רק דין שהיא ברשות הבעל אבל לאו דוקא בביתו כי יש ראשונים שס"ל דכופין את הבעל לגור במקום האשה ועל כרחך דבכה"ג נהוג כמנהגי האשה במקומה ואין הדין דאורייתא של מסירה לביתו סתירה לזה.]

וע"ע שו"ת שיח נחום (סימן פח) מה שכתב בזה.

רבנו דימה אשה בנישואיה והכנסתה לרשות הבעל לדין ההולך ממקום למקום כשאין דעתו לחזור דפסקינן נהוג כמנהגי המקום שבא לשם בין לחומרא ובין לקולא, ואשה אחר נישואיה אין לה הולך ממקום למקום גדול מזו כי מקומה להיות אצל הבעל מדאורייתא שזהו עיקר הנישואין שנמסרה לבעל להיות בביתו כדאיתא בכתובות (מה.).

ובשו"ת בני בנים (ח"ג סימן כט) פקפק על דמיון זה, וכתב דנהי דאפשר דמתקנות קהילתה נפטרה האשה אחר נישואיה כשנישאת לבעל מקהילה אחרת וכמ"ש בשו"ת תשב"ץ (ח"ג סימן קעט), אבל להמשיך במנהגי אביה שהם כעין נדר ולא מכח תקנה אין טעם לשנות ולא תהיה אלא כנדרה קודם הנישואין שאין הבעל יכול להפר, ולכן "נהי שאם הלכה אחר בעלה לקהילה אחרת הכל כמנהג המקום אבל אם נשארה במקומה או אפילו הלכה למקום אחר ויש שם עירבוב מנהגים ואין מנהג ברור כמו בהרבה מקומות היום, למה תגרר אחר מנהגי בעלה".

וכן מצאתי בשו"ת יוסף לקח (סימן לו) שהעיר כן על דברי רבנו, וז"ל ודבריו אינם מובנים שמה שדימה למנהג המקום, זה אינו, שדוקא בעיר יש מנהג המקום ולא בחצר אחת ולא בבית אחד כשיש שני מנהגים בעיר

סימן קנט

בענין שינוי המנהגים במניעת נישואין ותספורת בימי הספירה

לשנות ממנהג למנהג כמו שביאר רבנו בפנים התשובה.

ובסוף התשובה כשמנהג רבנו את כל הימים שמותר לערוך נישואין, הזכיר הימים עד ר"ח אייר, וכן ל"ג לעומר, וכן מר"ח סיון ואילך, וסיים וז"ל ואף שכתבתי שלהב"ח יש להתיר גם מל"ג בעומר ואילך מ"מ לכתחילה אין להתיר נגד שיטת הגר"א רק להספרדים הנוהגים כהמחבר, ובשעה"ד גדול יש גם לאשכנזים להתיר מל"ג בעומר ואילך כהב"ח עכ"ל.

ומבואר מדברי רבנו שרק להב"ח יש לאשכנזים היתר לעשות נישואין אחר ל"ג לעומר, ואינו מובן, דהרי כתב הרמ"א להדיא דלפי מנהג הראשון נוהגים איסור רק עד ל"ג לעומר ואחרי זה מותר, ומה זה תלוי במחלוקת הב"ח והגר"א בביאור המנהג.

ובספר קובץ הלכות (ספירת העומר עמ' פז) הביא מספר יד דודי (פי"ט שאלה ד, א) שהרב דוד פיינשטיין ביאר דברי רבנו שהיה סובר שלמעט הגר"א בביאור מנהג הראשון שהוא אויל בשיטת השו"ע הרי הוא מנהג הספרדים ודברי הרמ"א הוא רק ל"שיטתם" שלפי מעמם מותרים הם כבר בל"ג לעומר שאז פסקו למות אבל מנהג האשכנזים הוא רק כמו שהזכיר במנהג השני שהוא חלוק לגמרי במעמו שרק מתאבלים כנגד ל"ג ימים שמתו, ורק אליבא דהב"ח שביאר מעט מנהג הראשון שהוא בעצם כמו מנהג השני ורק חלוקים איזה ל"ג ימים לתפוס

כתב השו"ע סימן תצג סעי' ב, וז"ל נוהגים שלא להסתפר עד ל"ג לעומר שאומרים שאז פסקו מלמות ואין להסתפר עד יום ל"ד בבוקר עכ"ל. וברמ"א הובא שני מנהגים אחרים, א' כמו השו"ע אבל נוהגין היתר כבר בל"ג לעומר ואין צריך להמתין עד ל"ד בבוקר, וב' שנוהגים היתר עד ר"ח אייר אבל אחר זה נוהגים איסור עד שבועות או עד שלושת ימי הגבלה חוץ מל"ג לעומר עצמו.

והנה במעט מנהג השני שהביא הרמ"א, ביאר רבנו שהוא עפ"י דברי התוס' דתלמיד ר"ע מתו בכל משך ימי העומר חוץ מימים שאין אומרים בהן תחנון, וזה עולה לל"ג ימים, ונהגו להתאבל כנגד ל"ג ימים אלו שמתו אע"פ שאין זה אותן ל"ג ימים ממש. ובמעט מנהג השו"ע ביאר, שהוא עפ"י המדרש שמתו תלמידי ר"ע מן הפסח עד ל"ד לעומר ונוהגים להתאבל כל הימים שמתו עד שפסקו שהוא יום ל"ד לעומר.

אבל במעט מנהג הראשון שהביא הרמ"א כתב רבנו שפליגי בו הב"ח והגר"א, דלהגר"א אויל תך מנהג ביסודו כמ"ש השו"ע דמתאבלים כל הימים עד שפסקו למות רק דסוברים שפסקו למות בל"ג לעומר ולא בל"ד, ואילו להב"ח מעט המנהג בעצם הוא כמו מנהג השני שהביא הרמ"א שמתאבלים ל"ג ימים כנגד ל"ג ימים שמתו תלמידי ר"ע ולא באותן ימים ממש שמתו, אבל במקום לבחור בל"ג ימים מר"ח אייר עד שבועות, בחרו בל"ג ימים מא' דספירה עד ל"ג וחושבין גם ימי הפסח בכלל, ונפק"מ בכל זה הוא

יש לזה שייכות גם למנהג אשכנזים, ולכן לא התיר רבנו לעשות חתונות לאשכנזים אחר ל"ג בעומר אלא להב"ח ובשעת הדחק גדול.

ובספר קובץ הלכות (שם) הרבה להקשות ע"ז, וז"ל והנה מלבד שכבר נתבאר דדעת רוב אחרונים כהב"ח, וכ"מ במהרי"ל שהוא מקור לדברי הרמ"א ולפ"ז שפיר יש על זה תוקף מנהג גם לאשכנזים, בלא"ה הא באמת מבואר בכ"מ דמנהג זה שייך לאשכנזים, כ"ה משמעות המ"ב (סקי"ד) שהעתיק ב' המנהגים ולא העיר כלום שמנהג הראשון הוא רק להולכים כשיטת המחבר

בכל מקום, וכ"מ בקיצור שו"ע (סימן קב) שהעתיק מנהג זה ומבואר שיש על זה תוקף מנהג, וכ"מ בשו"ת חת"ס שגם מנהג הראשון שברמ"א שייך שפיר לאשכנזים. וכן אמר מו"ר [רב שמואל קמינצקי] דדבר תמוה לומר שאין זה נחשב למנהג אשכנזים ואם אמנם שנוצר בפוסקים שהיו נוהגים יותר כמנהג השני שברמ"א ואולי בן נהגו בפועל ברוב מקומות, הא מעולם לא שמענו שמנהג הראשון שברמ"א לא שייך גם לאשכנזים... ומדינא באמת מותר לעשות חתונות מן ל"ג לעומר ואילך לאותן שנוהגין אבילות מן פסח עד ל"ג לעומר אלא שנהגו בזה להמנע עכ"ל.

סימן קסג

בענין תספורת הזקן בחוה"מ בזמן הזה במדינתנו

בתשובה זו הוכיח רבנו דהמחלוקת הידועה בין ר"ת לשאר ראשונים בענין מי שגילח בערב יו"ט אם מותר לו לגלח בחוה"מ אינו נוגע במדינתנו, דכעת נשתנה הדבר כיון שכל המגלח זקנו עושה בן כל יום או כמעט כל יום, וא"כ כיון שידוע שאף שנסתפר בערב יו"ט מסתפר עתה ואין שייך חשש זה [של החולקים על ר"ת שמי יודע אם נסתפר בערב יו"ט ויאמרו כל הסריקין אסורין סריקי בייתוס מותרין] יש להתיר לכו"ע אף להטור וכל החולקים".

וסיים רבנו, וז"ל אבל מ"מ איני נוהג להתיר אלא למי שיש לו צורך ביותר או מצטער ביותר ואם אחד ירצה לסמוך ע"ז גם בשביל היפוי לבד אין למחות בידו כי מעצם הדין הוא מותר לענ"ד עכ"ל.

פסק זו של רבנו היה נראה לכמה מחברים כחידוש גדול ולא היססו מלהביע את התנגדותם אליו, עיין שו"ת באר משה (ח"ז סימן כ), וז"ל בא אלי ת"ח אחד גדול בתורה והראני בתשו' אגרות משה... עיי"ש, ותמיהנא על יראתו שקודמת להכמתו הגדולה איך עלה על דעתו הרחבה מני ים דבר כזה להקל בכה"ג ושירי ליה מריה ובצפיתי אצפה הגם שכבודו הגדול יקר הוא בעיני עד למאד אבל בכגון דא אין חולקים כבוד גם לרב גדול ומופלא כמותו... וגם על הוראת ר"ת... לא חמלו רבותינו הראשונים ונפסק בשו"ע שלא כדבריו וכן היה גורל הוראת הנודע ביהודה שהרעישו כל גדולי דורו כנגדו... כ"ש וק"ו דברי האגרות משה, וכל אריכות דבריו וסברותיו והסברים לא יזיוו וזו כל שהוא חלילה חלילה הלכה ברורה ופסוקה שבשו"ע עכ"ל.

ובספר מועדים וזמנים (ח"ח סימן רצו) כתב, וז"ל וראיתי רב אחד תקע עצמו גם בזמנינו לסמוך על הנו"ב להתיר לגלח בחוה"מ כיון שרגילין לגלח כל יום ומביא לזה הוכחות, והמעייין בדברינו (ח"ד סימן רצו) יווכח שאין לדבריו יסוד עב"ל, אולי כיוון לרבנו. וכן בשו"ת שיח כהן (או"ח סימן כג) כתב, וז"ל ואע"פ שיש כמה מרבני האחרונים שמתירים להתגלח בחוה"מ, והם הרב משה פיינשטיין בספרו אגרות משה והרב משה מלכה בספרו מקוה המים, אין דבריהם נראין עב"ל.

ובספר שערי מועד (עמ' טו) כתב, וז"ל ואף שהגאון אגרות משה כתב להתיר בדיעבד לצורך גדול, כתבו האחרונים דיש לאסור בענין חמור זה עב"ל. וכן בספר אמת ליעקב (או"ח סימן תקל"א הערה 485) כתב בשם הגרי"ק ד"נראה שאין לסמוך על המתירים לגלח את הזקן בחוה"מ אפילו לאלו שמתגלחים בכל יום". וכן בספר חול המועד כהלכתו (פרק ג הערה ל) טוען שכמה מלקטים האריכו לסתור הוכחות רבנו [אבל אינו מציינים]. וע"ע ספר מענה לאגרות (סימן מה), שו"ת ברכת ראובן שלמה (ח"ז סימן כח), וקובץ אוצרות ירושלים (סימן תסב, תעז, תפו, תקה).

אמנם ראוי להעיר מכתבי הגאון רב יחיאל יעקב וויינברג (ח"ב עמ' תמו) שגם הוא ס"ל להקל מעיקר הדין, וז"ל באמת יש דברים שאפשר ושצריך לתקנם; גילוח הזקן במכונה בחוה"מ שר"ת והנו"ב התירו והחת"ס אסר בהחלט אבל בודאי יש הכרח

להתיר דבר שכבר דשו בו רבים ושעפ"י דין ועפ"י הגיון ישר צריך להתיר מכיון שדרך בני הדור לגלח בכל יום ובמל החשש שלא יכנס מנוול... עב"ל.

וכן הוזכר לעיל דבשו"ת מקוה המים (ח"ד סימן מח) כיוון לדברי רבנו, והסכים להתיר. וכן בשו"ת עשה לך רב (ח"א סימן לט) הציע השואל שיש להקל בזמנינו שמגלחים כל יום, ובתשובת המחבר, אם כי לא התיר לו נגד דעת רוב גדולי הפוסקים, מ"מ יעץ לו דאם מרגיש ביטול שמחת החג יכול לסמוך בכח שיפוטו על המקילים (ואחד מהם רבנו) אף כי מעטים הם.

ועיין עוד בספר נפש הרב (עמ' קפט-קצ) טעם אחר להתיר ואף לחייב הגילוח. ועיין קובץ נועם (חכ"א עמ' רנב-רג) וקובץ תחומין (ח"ב עמ' קטז, קלג).

ובספר תגלחת בחולו של מועד הובא שמחברו (מאיר בניהו) ניסה לשכנע את הגרשו"א להתיר הגילוח בחוה"מ בזמנינו, ובגמרו את הספר התכוון להראותו להגרשו"א אך לא הספיק עד שנפטר הגאון הנ"ל [הובא בספרים בלוג ספטמבר 2007]. וע"ע ספר שמירת שבת כהלכתה (פרק סו הערה קו) מה שכתב בשם הגרשו"א, ועיין גם בספר הליכות שלמה (תפילה עמ' רלו הערה 27). [ומש"כ רב ברוידי בקובץ Journal of Halacha and Contemporary Society (Vol. XXXIII p. 92) בשם הגרשו"א שדברי רבנו בתשובתו משכנעים, אי אפשר לסמוך עליו כידוע].

סימן קסה

אם האבל בעצמו מותר להספיד מתו בחול המועד

שהסכים לזה דמפשטות הפוסקים נראה לאסור הספד בכל אופן.

וכ"כ בספר בדי השלחן (סימן תא ביאורים ד"ה אין מניחין), וז"ל ולענ"ד מדסתמו הפוסקים בדין זה שאסור להספיד בחוה"מ ולא חילקו בכך אע"פ שהוא מילתא דשכיחא טובא שהאבל מספיד מתו משמע שגם האבל אסור להספידו בחוה"מ עכ"ל.

ומה שדחה רבנו סברת המתירים מטעם דאונן פטור מחיוב שמחה, העיר הגרמ"ש קליין (שם) דבלא"ה יש לדחות בפשיטות דאף שהאונן פטור משמחה, מ"מ הרי הוא גורם עצבות לאחרים שחייבים בשמחה, ואם יספיד בפני עצמו בלי שום אנשים שישמעו יתכן שמותר בלא"ה שאין זה בגדר הספד כלל.

ובספר מענה לאגרות (סימן מו) כתב דנעלם מרבנו דברי הנמו"י בשם הראב"ד והובא בב"י (סימן תקמ"ז) שכתב לפרש הא דתנן במו"ק (ח.) לא יעורר אדם על מתו, וז"ל אם מת לו מת במועד לא יעורר אחרים שהם מרי נפש שיבכו עמו שלא להרבות במספר ובכי במועד עכ"ל. הרי להדיא שאסור לאבל עצמו לעורר אחרים לבכי ולמספד במועד.

כתב רבנו, וז"ל לענ"ד נוטה להתיר משום שהוא מחוייב בבכי ג' ימים, ועצם הבכי מצינו שאף לאחרים התירו דנשים מענות במועד שהוא באופן שכולן עונות, ולכן באבל עצמו המחוייב בכבודו אף לעורר אחרים שיבכו מסתבר שיכול אף להספיד ועדיין צ"ע לדינא עכ"ל.

ועוד כתב רבנו לדחות מה שהובא בשאר ספרים להיות מטעם שאונן פטור מכל המצוות וא"כ פטור גם מחיוב שמחה בחוה"מ, ורבנו דחה סברא זו דעל כרחק הטעם שאין מספידין בחוה"מ אינו נובע מחיוב שמחה כי הרי אסור להספיד גם בר"ח וחנוכה דליכא חיוב שמחה, אע"כ שהוא איסור בפנ"ע להספיד שאינו תלוי בחיוב שמחה, ואיסורים הרי שייכים גם לאונן.

וכתב ע"ז בספר חול המועד כהלכתו (פרק יב הערה ל), וז"ל ולענ"ד שיהיה זה תימה גדולה להניח שדבר זה מותר בשעה שלא אישתמיט לשום אחד מהפוסקים נו"כ השו"ע וכיו"ב שיתעורר להתיר בזה בשעה שדבר זה הוא מהדברים הכי שכיחים ודו"ק עכ"ל. עוד הביא שם הערה מהג"ר משה שאול קליין

סימן קסו

בענין איסור זמרא בזמן הזה

במרגיל עצמו ומתענג ביותר, "ובחנם השיג עליו בספר מענה לאגרות" וע"ש. ועיין שו"ת או נדברו (ח"ו סימן סד) פסק כדברי הב"ח "ואף שבאגרות משה דחה ראיית הב"ח יש לקיים ראיית הב"ח".

עוד כתב רבנו דאם הזמר הוא לדבר מצוה "משמע מתוס' ומרמ"א שמותר אף שאינו לשמחת חתן וכלה דהא נקטו כגון בבית חתן וכלה הכל שרי משמע דחתן וכלה שנקטו הוא רק לציוור וה"ה לכל דבר מצוה". ובשו"ת או נדברו (שם) כתב שראיה זו של רבנו הוא "תמוה מאד", אבל לא ביאר כוונת תמיהתו, אולי ס"ל דמשמעות התוס' הוא להיפוך דאם כוונתו לכל דבר מצוה היה סותר בלא דוגמא, ומדוהסוף וכתב כגון חתן וכלה משמע דוקא שמחה גדולה כשמחת חתן וכלה ולא כל דבר מצוה כדברי רבנו.

[ובסוף התשובה העלה רבנו שלבעל נפש יש להחמיר כהב"ח, שאף שראיתו אינו כלום מ"מ ראוי להחמיר, ובזמרא דמנא יש לאסור לכו"ע. ועיין שו"ת או נדברו (חי"א סימן מח) שראוי להצטער על בעל שו"ת רבבות אפרים (ח"ג סימן שלד) שהביא מספר שו"ת עשה לך רב (ח"ג סימן ז) [צ"ל סימן ד] שמותר לשמוע מוסיקה כל השנה ולא הביא ממה שפסק הוא לאסור וכן "בספר אגרות משה משמע לאיסור". ובכלל, שאל בתמיה, "האם הספר עשה לך רב שיש שם פסקים מה שמדבר ברדיו יכול לשמש כהדרכה לבני תורה", וכעת מצאתי תגובת

בתשובה זו דן רבנו באיסור זמרא בזה"ז בין בפה בין בכלי זמר. והנה הב"ח הביא ראיה לאסור אף בפה ואף שלא בבית המשתה מסוגיא דסוטה (מח). דאמר רב הונא זמרא דנגדי ודבקרי שרי, דגרדאי אסור, ופירש"י (ד"ה זמרי דנגדי) מושכי ספינות בחבל שרי שאינו אלא לזרום במלאכתם, ודבקרי שמוזמרין בשעה שחורשין ואינו אלא לכיון את השוורים לתלמיהם שהולכין לקול השיר דערב עליהם, דגרדאי – אינו אלא לשחוק עב"ל. הרי מבואר דלשחוק אסור אף בלא משתה.

וע"ז כתב רבנו, וז"ל ולא קשה מזמרא דגרדאי שאסור שהקשה מזה הב"ח שהוא משום דכיון שלעולם מוזמרין בעת מלאכתם לשחוק הוא כרגיל בכך בשעת שכילה וקימה שאסור דמאי שנא באיזה זמן הוא הרגילות עב"ל, כלומר דכבר מבואר בכמה ראשונים שרק בבית משתה אסור או במי שרגיל בכך כגון המלכים שעומדים ושובבים בכלי שיר דאז ג"כ הוי תענוג ביותר כמו בבית משתה, וא"כ י"ל דמשו"ה נאסר זמרא דגרדאי שרגילים בזה הרבה והוי תענוג כמו בבית משתה, ולעולם אם אינו רגיל ואינו בבית המשתה מותר.

ובספר מענה לאגרות (סימן מז) רצה לדחות את דברי רבנו שזהו נגד משמעות הגמ' דסוטה דאין בו רמז כל שהוא להגילות, ומשמע בפשוטו דאסור בכל גוונא כמש"כ הב"ח. אולם ראה שו"ת יחווה דעת (ח"א סימן מה) שמבואר בים של שלמה (גיטין פ"א סימן יז) להדיא כדברי רבנו דהדיא דסוטה הוא

אותו מחבר (בעל שו"ת או נדברו) לא ראה ספרי כלל... עכ"ל. עע"ש שלא התיר בכל אופן ובעיקר כתב בתשובה הנ"ל רק על מה שמכונן העולם להקל.

המחבר שו"ת עשה לך רב לזה, נדפס בשו"ת רבבות אפרים (ח"ה סימן שפג) [ושו"ת עשה לך רב ח"ז סימן לא-לב], וז"ל הרב הנ"ל השיג עלי בחריפות בדברים שאינם לענין, והנה

סימן קסז

בחתונה שביליל י"ב טבת אם צריכים החתן וכלה להתענות ב"א אף שהתענו בעשרה בטבת

זצ"ל הורה לכמה שואלים בענין זה שלא להתענות בכה"ג דיכול לבוא להיזק או דבר המונע משמחת החתונה ולא אמר העצה להתענות אלא אדרבה למעשה אמר שלא להתענות ודלא כמ"ש באג"מ. ולכן עכ"פ יותר נכון ליעץ להם דאם קשה התענית א"צ לדקדק בזה כלל... ובכה"ג שמתענים ביום אחר יה"כ או ב' באב שייך חלישות מחמת התענית ולכן א"צ לדקדק בזה כל כך עכ"ל. ועיין עוד ספר שלחן הלוי (עמ' רעג) מש"כ בזה.

רבנו פסק בהחלט שחתן וכלה חייבים להתענות ב"א טבת אף שהתענו בעשרה בטבת, והוכיח כן מהמג"א (סימן תקע"ג סק"א) שכתב דבימים בין יו"כ לסוכות חייבים חתן וכלה להתענות, ומושמע אף למחרת יו"כ אע"ג שהתענו ביו"כ.

ויש לציין למה שכתב בשו"ת ודברת במ (סימן רצג) בשם רב דוד פיינשטיין שהרבה פעמים לא הורה כן רבנו, וז"ל ושמעתי ממוה"ג רה"ר ר' דוד פיינשטיין, דאביו

סימן קסח

אם רשאים לעשות נישואין באור לי"ז בתמוז

מ"מ לענין מניעת נישואין שאינו אלא מנהג אפשר דידורו ש"הוא רק מהזמן שניכר שמתאבלין שהוא מהבוקר שמתחילין להתענות, וגם לבד זה במנהג יש לילך אחר המיקל ולכן יש להתיר לצורך". ועוד כתב רבנו ראייה לשיטת בעל המאור מריש פסחים אלא שכתב שאין בידינו להכריע בין

רבנו תלה שאלה זו אם מותר לינשא בליל י"ז תמוז במחלוקת הראשונים אם אומרים עננו בלילה, דלפי בעל המאור (תענית יא) שאין אומרים עננו בלילה משום שהתענית מתחיל בבוקר הוא הדין לדיני בין המצרים אין מתחילין אלא בבוקר, ואע"ג דכמה ראשונים חולקים וסוברים דהתענית מתחיל מבערב,

הראשונים בשביל קושיא.

ורבים תמהו על פסק זה, וז"ל שו"ת ציץ אליעזר (ח"י סימן כו) אולם לפענ"ד לא כן עמדי ואני מתפלל על הבעל אגרות משה שלא שת לבו לפלוגתא שמצינו שנחלקו כבר הפוסקים בכיוצא בזה בנוגע לברכת שהחיינו אם יכולים לברך עוד בליל י"ז בתמוז דמצינו בשו"ת חיים שאל להחיד"א (ח"א סימן כד) שהכריע ההלכה בזה שלא לברך שהחיינו בליל י"ז בתמוז... ועוד מעיד בנו החיד"א שם דכן באמת המנהג... וא"כ מינה גם בנוגע לנישואין שאין לעשות גם בליל י"ז בתמוז, דזיל בתר טעמא וכבר זמן פורענות הוא עכ"ל. [ועיין אגרות משה או"ח ח"ג סימן ק מה שכתב רבנו בזה].

ועוד העיר (שם) דלמעשה יש היכר שמתאבלין גם מהערב דאם ישן שוב אינו חוזר ואוכל אא"כ התנה כנפסק בשו"ע סימן תקס"ד. ועע"ש שכן פסק באשל אברהם (בוטשאטש) סימן תקנ"א שאסור לעשות נישואין גם בליל י"ז תמוז.

ובספר מועדים וזמנים (ח"ח סימן שלח) ג"כ השיג על רבנו, וז"ל והגאון ר"מ פיינשטיין באגרות משה הרחיק להתיר אפילו נישואין גופא בליל י"ז תמוז לעת הצורך... ודבריו תמוהין דהא דאין מנהגינו לומר בערב עננו לא משום שלא חל אבילות אלא מפני שבלילה אוכלים עוד, וזהו רק לענין צום שלא חל מבערב אבל אבילות פשיטא שנוהג מבערב ככל דיני התורה שנוהגין מבערב, ובמכ"ת אתמהא עליו לע"ד היאך התיר דבר זה עכ"ל.

וכן כתב בספר נטעי גבריא (הל' בין המצרים פרק יד הערה יג) דיש לדחות "שאין דין אבילות תלוי בצום ואפילו אי נימא שתענית

מתחיל בבוקר מ"מ כל הדינים שייכים גם בלילה לפניו". וכן הוא בשו"ת דברי משה (סימן לג) שדברי רבנו תמוהין כמו שהקשה בספר מועדים וזמנים. וכן כתב רב חיים ליב זאקס בקובץ הפרדס (שנה לד חוברת י עמ' 6) ש"במחילת כ"ת רבנו" לא מצא ראייה מכרחת להתיר מדברי בעה"מ שיש לדחות כנ"ל. וכ"כ בספר הליכות שלמה (הל' תענית פי"ג הערה 1) בשם הגר"א נבנצל בשם הגרשז"א דהואיל ודיני בין המצרים מתחילים כבר בלילה ואיסור נישואין בכלל "לכן אין להתיר אף בשעה"ד ולא כדעת האגרות משה". וכן מצאתי שהעיר בשו"ת מגדל צופים (ח"ו סימן מז), וכן הוא בספר מענה לאגרות (סימן מח).

ומצאתי בספר אפריון חתנים (סימן ה) לרב יוחנן סופר שג"כ תמה על רבנו, וז"ל האמנם אין אני כדאי להשיב על אדם גדול בענקים זצ"ל אבל תורה היא דכתיב בה אמת, לכן לא אכחד שלקט שכלי לא נהירין לי דבריו עכ"ל. והוא פקפק אף במש"כ רבנו דלבעה"מ מתחיל התענית בבוקר דלא משמע כן מבעה"מ אלא דאין להתפלל בלילה עננו כיון שמותר לאכול אבל לעולם שם תענית חל גם בלילה, וגם דחה ראיית רבנו מנמ' פסחים עיי"ש.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"י סימן פא) ג"כ חולק על רבנו, וז"ל מש"כ בתשובת אגרות משה להקל לעשות נישואין בליל י"ז בתמוז... אינו נראה להקל כלל וכן הוא המנהג להחמיר. ומש"כ בספק מנהג להקל, לענ"ד אין כאן ספק, וגם פשוט לי דאע"ג דמי שנשא לפני י"ז בתמוז ממשיך השבע ברכות כל הימים עד הסוף, מ"מ ריקודין ומחולות וכלי שיר אסור עכ"ל [ובשו"ת משנה הלכות (ח"ו סימן קט) כתב בשם רבנו שגם בזה מותר

ריקודין ומחולות עע"ש]. וכ"כ רב שריה דבליצקי בקובץ המאור (מכתב תש"כ עמ' 11) דלא נזכר בשום מקום מנהג להקל בזה, ודלא כמ"ש רבנו שאין בזה מנהג קבוע, ועל כן א"א להתיר עריכת נישואין בלילה.

וכן בשו"ת שרגא המאיר (ח"ב סימן יג) אוסר נישואין בליל י"ז תמוז עפ"י מש"כ האשל אברהם הנ"ל, והעיר מזה על רבנו, וז"ל וכתב בא לידי בשאלה ספר אגרות משה שמתיר בליל מוצש"ק שהוא אור ליום י"ז בתמוז לעשות נישואין בלצורך, אבל מדברי הא"א הנ"ל לא משמע כן, ובנישואין צריך להחמיר יותר כי בשו"ת שבות יעקב (ח"ב סימן לה) כתב כי נישואין בימים אלו יש חשש סכנה וחמירא סכנתא מאיסורא עכ"ל.

ובספר קובץ הלכות (בין המצרים עמ' נט) כתב בשם רב שמואל קמינצקי דרבני רבנו מחודשים מאד, ולדינא ודאי כל דיני בין המצרים חלים מליל י"ז תמוז ורק בשעת הדחק גדול "כדאי הוא האג"מ לסמוך עליו" [אבל כתב שאף אין לצרף דבריו להקל לכתחילה בבין השמשות]. וכ"כ בשו"ת ודברת במ (סימן קנב) בשם רב דוד פיינשטיין דהיתר זה של אביו וצ"ל איירי רק בשעת הדחק גדול היכא דא"א בענין אחר.

שו"ר מש"כ בשו"ת להורות נתן (ח"י סימן נ), וז"ל וכ"ת הביא משו"ת אגרות משה לדון ולהתיר נישואין אור ליום י"ז בתמוז, וגוף הספר אינו תח"י לעיין במעמו ונימוקו וכתב אין הזמן גרמא לעיין בעומק הענין וצ"ע עכ"ל. וע"ע מה שכתב בזה בספר חזון עובדיה (ארבע תעניות עמ' קמח) ושו"ת המאור וזכרון בספר (עמ' תקכ"ב).

עוד תמיהה בדברי רבנו העיר בשו"ת צ"ץ אליעזר (שם) דבתשובת רבנו משמע שיש איזה ענין מיוחד כשחל י"ז בתמוז ביום א', עיין תחילת התשובה "נשאלתי בשנת תש"י שחל י"ז בתמוז ביום א' אם יש לעשות נישואין בליל מוצש"ק אור לי"ז בתמוז", וכן בסוף התשובה. ובשו"ת צ"ץ אליעזר כתב דלא מובן מה רצה רבנו בזה כאילו הדבר שונה מסתם י"ז בתמוז שחל באחד מימי החול. וכן הקשה בשו"ת מגדל צופים (שם). ועיין שו"ת שבט הלוי (שם) ד"איכא צד כל שהוא מחמת קדושת מוצש"ק אע"פ שלמעשה אינו נראה". [ומצאתי בספר חיי בנימין (ח"ב עמ' שסד) ג"כ נתקשה בזה, ובהערה שם הוצע פתרון דכשחל י"ז בתמוז באמצע השבוע בודאי ראוי לעשות החופה לפני השקיעה, ודוקא במוצ"ש שא"א לישא מוקדם כשעדיין שבת יש לדון אם מותר לישא בלילה, ולכן כתב רבנו שהוא מילתא דלא שכיח וא"א לחקור אחר המנהג כי גם כשחל בשאר ימים לא נהגו לישא בלילה.].

ועיין שו"ת רכבות אפרים (ח"א סימן שעה) דאחד ביקש ממנו שישאל לרבנו בשנת תשל"ה אם יוכל לקבוע יום חופתו בליל י"ז בתמוז, וענה "שאף שזה לצורך אבל יש לכתוב בהזמנה שיקבעו החתונה לפני השקיעה ויעשו החתונה לפני שקיעת ליל י"ז והו"ל עדיין ט"ז" [וזה עולה יפה עם ההצעה הנ"ל], וע"ע שו"ת רכבות אפרים (ח"ד סימן קלה אות י, ח"ח סימן שצ אות יא). וראה קובץ המאור (חשון תש"כ עמ' 8) [שהתפאר הרב מאיר בלומענפלד שכיוון לדעת רבנו].

ויש להעיר דרבנו באו"ח (ח"ג סימן ק) התיר גם גילוח בליל י"ז תמוז בצורך גדול, ובשו"ת שבט הלוי (שם) תמה גם ע"ז עיי"ש.

סימן קפה

בענין אתרוג שנקרש בקור גדול

ורק בעתיד יסרח מחמת שליטת האויב, מ"מ גם עכשיו כבר יש בו ריעותא ופגם גדול שנימוח אלא שלעתיד יתקלקל עוד יותר, משא"כ בנידון דידן לגבי אתרוג הנקרש אין בו ריעותא עכשיו כלל ויש לומר דכשר אף אם בודאי יסרח אח"ד. [וכן הקשו בספר מענה לאגרות (סימן נא) וספר פיתוחי ארבעת המינים (עמ' רמד).]

ושנית, מה שהכריע רבנו לחומרא כי שתי השיטות הובאו בשו"ע, העיר דאין כאן שתי דיעות שקולות אלא דעת המכשירין הביא השו"ע כסתמא ודעת הפוסלים בשם יש פוסלים, ולפי כללי השו"ע דסתם ויש הלכה כסתם כבר הכריע המחבר לקולא.

[ובספר ארבעת המינים השלם (עמ' קעד) הקשה על רבנו ממעם אחר והניח הדבר כצ"ע, אולם בשו"ת עולת יצחק (שם) תמה על השגתו.]

באתרוג שנקרש וגשאר בו מראהו ומעמו למשך ימי הסוכות אלא דלאחר שמונה ימים התחיל להתעפש ולהתקלקל, יש להסתפק אם לדונו כאתרוג סרוח שכבר היתה באתרוג הסיבה שיסרח בתחילת ימי הסוכות או שכיון שעדיין לא נסרח כשר.

ורבנו תלה דינו בהא דבעי רבא (סוכה לו.) בנולד באתרוג סימני טריפה שנימוח האתרוג אבל קיימי חרדי הורע, מי אמרינן דכיון דעתיד לסרוח נפסל או דלמא כל זמן שלא נסרחה כשר. ולדינא נחלקו הראשונים איך לפסוק, וכן בשו"ע (או"ח סימן תרמ"ח סעי' ד) הביא שתי שיטות ויש להחמיר.

ובשו"ת עולת יצחק (ח"ב סימן קמ) השיג על רבנו שתי השגות. על עצם הדמיון להא דבעי רבא בנולד סימני טריפה כתב שיש לחלק בפשיטות דהתם אף שלא נסרח לגמרי

סימן קפו

בענין אתרוגי שמיטה

ראשית, דן רבנו בדין "שמור", לאלו שאין סומכים על היתר המכירה, אם נאסרו האתרוגים באכילה וממילא פסולים מטעם דלא הוי "לכם". ובוה רבנו מנה והלך רוב הראשונים הסוברים דלא נאסרו באכילה, ומשום כך כתב רבנו שיש לסמוך עליהם אף

אתרוגי שמיטה שהובאו מארץ ישראל לחוץ לארץ, העלו הפוסקים כמה סיבות וצדדים לפסול אותם למצות ד' מינים, אך רבנו יצא בכוחא דהיתרא שאין לחוש ליקחם ולצאת בהם ידי חובתו, ובכל צד שהיה שייך לאסרם ביאר טעמו להיתר.

ב"ר"ט ראשון שצריך "לכם" מדאורייתא.

ובשו"ת משנת יוסף (ח"ב סימן כז) אחר שהתנצל שאינו ראוי לדון ולישא וליתן בדברי רבנו "זקן הגאונים", כתב להשיב על כמה מדבריו ולעורר עליו כמה פקפוקים. בנוגע להג"ל, אחר שהביא פסק רבנו וטעמו, כתב וז"ל ותימה שמחלוקת ראשונים גדולה היא אם משומר מותר או אסור, ור"ת וכמה ראשונים עמו אוסרים ורש"י וכמה ראשונים עמו מתירים (כמובא במשנת יוסף ח"ג עמ' קמח)... ובמחלוקת כזו אשר האוסרים והמתירים הם כעל כף המאזניים שוב קשה לספור ולומר שהמתירים הם רוב, וכבר האריך בזה בספר הלכות שביעית (ח"ב עמ' קפו) עיי"ש. ואפשר רק לומר דמשום שעה"ד יש לסמוך על רש"י וסייעתו כדמשמע מהחזו"א (סדר השביעית אות א, וס"ס כא)...

וכל זה טוב ללמוד זכות על המוני ישראל הקונים האתרוגים המשומרים (שעפ"י רוב הם גם מורכבים) אבל היראים שאין סומכים על היתר המכירה ומה גם החוששים דשביעית בזה"ז דאורייתא, אפילו אם בשעת הדחק מפני חוסר מזון סומכים לתינוקות או אפילו לעצמם להתיר משומר, אבל למה דוקא באתרוג שחוששים בו לכל החומרות יקילו במשומר שלדעת כמה ראשונים והגר"א והפאה"ש ורידב"ז וגאוני ירושלים ז"ל אסור באכילה וממילא פסול למצוה, ואכן כן נוהגים כל היראים בא"י הזהירים במצות שמיטה לצאת י"ח רק באתרוג שהופקר כדין ושמתחלק ע"י אוצר ב"ד עכ"ל.

ועיינתי בספר הלכות שביעית הג"ל לרב"י זילבר וראיתי שהאריך שם להקשות ולתמוה על הרבה מדברי רבנו בביאורי שיטות הראשונים. בדעת הראב"ד האריך רבנו להוכיח מפירושו על התורת כהנים שסובר

ששומר מותר באכילה ושכן מוכח ממה שלא השיג על הרמב"ם (פ"ח משמיטה), ומה שכתב הראב"ד על בעל המאור בסוכה שלא אסרה תורה אלא המשומר ביד ישראל, כתב רבנו שצריך לומר שהוא בדרך ל"מעמיד" דלדידה מותר בכל אופן אבל מקשה דלשיטת בעה"מ אין לאסור עכ"פ בשומר ביד עכו"ם.

ובספר הלכות שביעית תמה על כל זה, וז"ל ובמחברד"ג כל דבריו מרפסין איגרא, הראיה ממה שלא השיג על הרמב"ם ערבא ערבא צריך, והרי אחד המיוחד מגדולי המפרשים והפוסקים [רבנו שלמה סיריליאן] סובר בדעת הרמב"ם דמשומר אסור... ומש"כ עוד לפרש השגת הראב"ד על בעה"מ תמוהים מאד מאד שהראשונים שדרכם לפרש ילכו בעקבות בעל התנאים לומר "לשיטתך" ולדידי לא ס"ל הכי, ואפילו היה לנו מפורש בראב"ד דס"ל דמשומר מותר היה טוב לנו להשאיר דבריו בצע"ג ולא ליכנס בדוחקים כאלו שלא מצאנו זאת במקום אחר עכ"ל.

ומה שפירש רבנו דעת הראב"ד עפ"י מה שכתב בפירושו לתו"כ, כתב שם דבפירוש הר"ש סיריליאן הג"ל כתב להדיא דהראב"ד בפירושו סובר ששומר אסור, וכן הבין הוא עצמו כשלמד דברי הראב"ד שאין בכל דבריו שום רמז דמשומר מותר. והוסיף ש"אין כעת בידי להתעסק עוד פעם בדברי הראב"ד ולדון כמה שהאריך שם באגרות משה בזה", אבל דברי הראב"ד בסוכה ובתמים דעים מכריעים בלא שום ספק דס"ל דמשומר אסור.

וכן בדעת התוס', כתב רבנו שהתוס' בסוכה נשארו בקושיא על ר"ת ומוכיחין כן מתו"כ ומהסוגיא דשם שמותרין באכילה, ובספר הלכות שביעית תמה גם ע"ז שהיפך

כוונת התוס' במה שאמרו "ומיהו קשה לר"ת" כאילו כוונתם להקשות על ר"ת בעוד שהפירוש האמיתי הוא שר"ת מקשה על עצמו כהוראת המילים קשה לר"ת בכל מקום, ובלא"ה אינו מוכרע כי בסוף מסקי התוס' לאסור מכח סתם משנה וסתם תו"כ ולא חששו להקושיא. וכמו כן העיר שרבו התעלם משאר בעלי תוס' בהרבה מקומות שהכריעו לחומרא, ה"ה שיטת ר"י בתוס' יבמות (קכב.), תוס' ב"מ (נח.), תוס' ר"ה (ט.), ותמוה "האיך מותר להעלים עין מכ"ז ולהסיק בדעת התוס' איפכא מהמבואר בדבריהם.

וכן בספר שבת שבתון (עמ' צה) לרב חיים דובער גולבסקי [נכד הרב שמחה זעליג דיין דבריסק] הדפים מכתב ששלח לרבנו בתמיהה איך פסק לקולא נגד כל הני ראשונים המחמירים, ובפרט "שהשליך שיטת הגר"א מתחת גוו... ומי עוד יכול להכריע בין הראשונים כאדונינו הגר"א".

ומש"כ רבנו דמוכח ממה שלא השיג הראב"ד על הרמב"ם שסובר כמותו, כתב שם ד"אין לזה מקום בתורתנו הקדושה כלל וכלל", וכמה פעמים ועשרות פעמים שהראב"ד חולק על הרמב"ם בספרו בעלי נפש ובתמים דעים ועוד מקומות ומ"מ אינו משיג על דבריו. וכ"כ בשו"ת דברי דוד (ח"ג יו"ד סימן נה) וציין לספר כנסת חיים (עמ' ט) להגרי"ח סופר שמנה עשרות רבות של מקומות דפליג הראב"ד על הרמב"ם ולא השיגו במשנה תורה.

[ואגב, ז"ל ספר מפניני הרב (עמ' רט), דרכם של כמה אחרונים במנותם שיטות הראשונים בכדי להכריע את ההלכה עפ"י רוב דיעות, שמניחים, שבכל מקום שאין לפנינו השגה מהראב"ד בספר משנה תורה שסימן הוא שהראב"ד מסכים עם הרמב"ם

ושממילא יש למנותם כב' דיעות, הא' הרמב"ם, והשני הראב"ד (עיין שו"ח ח"ט), ושמעתי מרבנו (הגרי"ד סולוביצקי) כמה פעמים שלדעתו אין זה נכון, חדא, דחסרים בדפוסים שלנו כמה וכמה השגות מהראב"ד... ועוד, שאין מוכרח כלל להניח שבכל מקום שלא היה מסכים שכתב שמה השגה (וכן מצאתי כתוב שכן אמר הגאון בעל הקהילות יעקב בשם החזו"א) עכ"ל.]

וע"ע שו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סימן לט), שו"ת אז נדברו (ח"ט סימן ס), וספר ילקוט יוסף (מצוות התלויות בארץ כרך א עמ' שנה-שנ).

עוד דן רבנו אם שייך לפסלם ממעם איסור הוצאת פירות שביעית מא"י לחו"ל, וכתב וז"ל ומצד איסור אין מוציאין מא"י לחו"ל הא לא נאסרו הפירות כלל וגם לשיטה אחת בתוס' פסחים (נב:) מותר להוציא שלא לאכילה עיי"ש, ולחד שיטה בר"ש פ"ו מ"ה... ליכא כלל איסור זה, אך לשיטה הב' שבתוס' ור"ש איכא איסור זה אבל לא נאסרו באכילה עכ"ל.

והנה מש"כ רבנו בשיטת התוס' בתי"א' שמותר להוציא שלא לאכילה, עיין שו"ת משנת יוסף (שם אות ד) מה שהעיר בזה מכמה אחרונים שהסיקו כוונה אחרת בדעת התוס' שעיקר היתרו של התוס' הוא רק לסחורה [או אכילה] מועט (בית רידב"ה, הגאון מבראד, שו"ת ציץ הקודש, שמיטה כהלכתה) או שט"ם בתוס' ורק מותר לאכילה אבל לסחורה בכל אופן אסור (חזו"א), וכן בשיטת הר"ש יש מבארים באופן אחר עיי"ש.

ומש"כ רבנו דאף אם איכא איסור זה הא לא נאסרו באכילה וממילא כשרים למצות ד' מינים, עיין שו"ת משנת יוסף (שם אות ג)

דגם זה לא אתיא ככו"ע, ודעת הראב"ד בפי' לתו"כ היא דאסורים באכילה, וכן סוברים הר"ש סירילאו (ירושלמי ו, ה) והגר"א בביאורו לתו"כ ומהרי"ט אלגזי.

ובקובץ אורייתא (נתניה סיון תש"מ) השיב רבנו שאף לפי שיטתם דאסורים באכילה עדיין לא נפסלים למצות ד' מינים מטעם אין בו היתר אכילה כיון שמותרים לאכול אם יחזירם לא"י כמ"ש הר"ן לענין מעשר שני חוץ לירושלים, ואף לרש"י שמחמיר בענין מע"ש מסתבר שיודה הכא כיון שמתחילה היו הפירות בא"י והיו מותרים באכילה לא נסתלק מהם שם היתר אכילה אף בחו"ל כיון שיכול להחזירם [ונדפס בשו"ת אנ"מ ח"ה סימן מב].

אמנם בשו"ת משנת יוסף (שם) הראה לכמה אחרונים שהבינו אחרת בדעת רש"י. יש שפירשו בדעתו שנחשב בחוץ לירושלים כאין בו היתר אכילה כיון שמחוסר מעשה של עליה לירושלים (כפות תמרים) או מפני שצריכים היתר אכילה דוקא במקומו (שו"ת ציץ הקודש) או מיד (ערוך לנר), ולהני אחרונים לכאורה שייך טעמים הללו גם לענין פירות שביעית בחו"ל עכ"פ אליבא דרש"י ודלא כמ"ש רבנו. וכן הסכים בשו"ת דברי דוד (שם) דמסתימת הדברים משמע דאף אם היה האתרוג של מע"ש בירושלים קודם שהוציאו, מ"מ קרינן בו עתה אין בו היתר אכילה ואינו יוצא י"ח, והכ"נ לענין אתרוג שביעית.

ומה שמסיק רבנו בקובץ אורייתא (שם) שיש "הידור" לקנות אתרוגים אלו שמוציאים לחו"ל, יצא בשו"ת משנת יוסף (אות ו) מתמיה ע"ז עיי"ש, ובפרט מש"כ רבנו (שם)

שאין יכולים למחות בידי בעלי פרדסי האתרוגים הסומכים על היתר המכירה, התפלא עליו בשו"ת משנת יוסף (שם אות ז) דכל כוונתם בהיתר המכירה הוא כדי לשלוח לחו"ל להרויח בטוב ולהתעשר [דאלולא כן יכולים לעשות הכל עד צד ההיתר ע"י אוצר ב"ד ולא יפסידו יותר משאר שנים, ואינם כמו האיכרים בעלי הירקות שלהם באמת יש נסיון גדול בשמירת השמיטה], "וכי לזה תקנו הרבנים המתירים את היתר המכירה מפני פיקוח נפש שלא יגעו ברעב חס ושלום".

ועיין עוד שם (אות ב) מה שהעיר על מש"כ רבנו בענין פירות שביעית בחו"ל.

ובסוף התשובה הגיב רבנו על מש"כ "גאון אחר" לאסור, וז"ל ומה שהפריז אותו גאון עוד לומר שהמוכר וקונה אותם הוא ככופר במעשה בראשית ואם בפרהסיא הוא כמחלל שבת בפרהסיא שהוא כמומר וחשוד על כל התורה, הוא מעות בדבר משנה בכורות (ל). החשוד על השביעית אינו חשוד על המעשרות... עכ"ל.

ובקובץ פרי תמרים (גליון לא-לב עמ' קעג) גילה שאותו גאון הוא הרבי מסאטמאר שפרסם כרוז בשנת תשי"ב נגד המסחר באתרוג שביעית, וכתב אותו לשון עפ"י הרמב"ן ריש פר' בהר דהכופר בשמיטה אינו מורה במעשה בראשית והוא כשבת, וכאשר הגיעו דברי רבנו אליו אמר שנגעלם מרבנו דברי הרמב"ן המפורשים דהוי כשבת, ולא התכוין כלל שיהא דינו כמחלל שבת דהוא חשוד לכל התורה כולה. ועיין עוד קובץ אור ישראל (אדר שני תשע"ו עמ' שלד) מה שהשיב על זה רב חיים רפפורט.

סימן קצ

בענין מדליק נר חנוכה ע"י שליח

עוד נרות מברך כשמדליקם אף שאינו אלא למהדרין, מסתבר לענ"ד ברור שא"צ לברך אלא ברכת להדליק דהא ב' ההדלקות הם על נס אחד וכבר בירך על אותו הנס עכ"ל.

אולם העיר בשו"ת שיח נחום (סימן מב) שדין זה נסתר מתשובת הרמב"ם שפסק דבכה"ג מברך עוד הפעם ברכת שעשה נסים, וז"ל תשובת הרמב"ם (בלאו סימן רכב), אם בירך והדליק ואח"ך נודמן לו נר אחד להדליק יברך ברכות אחרות, וכן אפילו נודמנו לו מאה זה אחר זה, וכך הדין בברכת הריאה עכ"ל.

וכן בספר שמעתתא דמשה (סימן תרע"ו עמ' שסה בהערה) העיר מעוד כמה מקומות דמבואר דלא כרבנו עיי"ש.

שיטת רבנו היא דמי שכבר בירך ברכת שעשה נסים, ובאותו לילה נודמן לו לברך על עוד נר אין לו לברך עוד פעם שעשה נסים, ומעמא דמילתא כי מבואר בגמ' דהא שמברכים שעשה נסים בכל לילה משמונה הלילות הוא מפני נס חדש שאירע בכל לילה שהמשיך הנרות להאיר, ומבואר דלולא זה היה מברך רק פעם אחת כמו ברכת שהחיינו, וא"כ אם בירך כבר באותו לילה על התחדשות הנס של אותו לילה אין מקום לברך עוד עד הלילה הבא שנתחדש עוד נס.

וז"ל רבנו, ויש לצייר זה גם להלכה כגון להרד"א בשם הרמב"ם שהובא במג"א סימן תרנ"א סקכ"ה בסופו שאם לא היה לו רק נר אחד ובירך והדליק ואח"ך נודמנו לו

סימן קצא

בענין הדלקת נר חנוכה בשמן שאסור בהנאה כשיש לו מעות לקנות

שמן מותר

ורבנו העלה חילוק כדי לתרץ דבריו. יש לציין דבספרו של השואל רב טוביה גולדשטיין, שו"ת עמק הלכה (ח"א סימן מב), לא קיבל תירוץ רבנו והקשה עליו מכמה מקומות שאין תירוץ עולה יפה עיי"ש.

בדבר הוראת השער אפרים (הובא בבאה"ט סימן תרע"ג סק"א) דמותר להשתמש בשמן שנאסר בהנאה להדלקת נרות אף שעיי"ז מרויח המעות שהיה צריך לקנות שמן המותר, הקשה השואל מכמה מקומות דמבואר להיפך,

אורח חיים

חלק ב

סימן א

בגדים של ניילאן ורייען וכדומה אם חייבין בציצית

לבגד אין ע"ז שם אריגות משא"כ ניילאן ורייען אם מתחילה נעשו לחוטין וארגם לבגד אולי יש להם חשיבות ארוג, אלא שדחה חילוק זה "מאחר דעכ"פ לא דמו לבגדים דצמר ופשתים דכי עור נאמר לפטור שנימא שמה שלא דמי לעור לא נפטר, הא בגד הוזכר לחיוב ולכן צריך שידמה לבגד לחייבו ועור שלא דמי לבגד פטור א"כ גם בגדים דמינים אלו לא דמו שלכן אין לחייבם".

והנה רבים תמחו על דבריו האחרונים הנ"ל דמה שסבר לחלק מעיקרא שפיר הוי חילוק, ומה שהוזכר בגד לחיוב אין לדרוש מעצמינו שהוא דוקא דומיא דבגדי צמר ופשתים אלא כל הנקרא בגד הוא נכלל בהחיוב לאפוקי בגד עור שאינו אריג ולעולם אפשר לומר דבגדי ניילאן ורייען ג"כ נחשבים לבגד עפ"י החילוק הנ"ל.

ו"ל שו"ת צ"ץ אליעזר (חי"ב סימן ג), ומה שדוחה [רבנו] דלא נראה לחלק בכזאת מאחר דעכ"פ לא דמו לבגדים דצמר ופשתים, לדעתי אין בזה בכדי דחיה דאנן קיימינן דהתורה לא מיעטה אלא עור והדומה לו ממש עכ"ל. ובשו"ת אז נדברו (ח"ז סימן נב) כתב, ו"ל שו"ר שהגאון [רבנו] בעצמו הרגיש בזה שאינו דומה לעור, ועיקר מסקנתו לפטור הוא משום דבעינן דומיא דצמר ופשתים, וזה פלא לדרוש ולחדש דינים מעצמינו מה שאינו מפורש בגמ' מאחר שמעור אין שום ראייה שאין עושים בגדים מעור... עכ"ל, ועע"ש.

וכן כתב בספר מענה לאגרות (סימן נב), ו"ל דעור לא נפטר מטעם דלא דמי לבגד של

רבנו מדמה בגדי ניילאן ורייען לבגדי עור שפטורים מציצית לרבא במנחות (מ:), והטעם דאינם נעשים מחוטים כבגדי צמר ופשתים. ואף שאפשר לחתוך העור לרצועות ושוב לארוג אותם כבגד, כבר כתבו הר"ש והרע"ב בפכ"ז מכלים מ"א שאף בכה"ג עדיין אין לו דין ארוג לענין טומאה וה"ה לענין ציצית, "ואם כן גם בגדים דמינים אלו דניילאן ורייען וכדומה שג"כ אין צריך לעשותן חוטין ולארוג מהן בגד דאפשר לעשות מהן בגד בלא חוטין ואריגה לכן אף כשעשאו חוטין וארגן לבגד אין להם חשיבות אריג ואין לרבותן מהכנה כמו שלא מרבינן בגד מעור ויש לפוטרו מציצית אף כשעשאו באריגה".

והרמב"ם (פיה"מ שם) ביאר דעור אין מטמא משום אריג "לפי שכל שהוא אינו ארוג יחסר מן המנויים משום ארוג לפי שאין אריגות בו", ומשמע דחולק על הר"ש ורע"ב הנ"ל דעור מטבעו הוא שלם ולא נארג אבל אם יחתוך העור ויארג הרצועות לבגד, גם העור יטמא דהשתא הוא ארוג. אבל רבנו שלל ביאור זה וכתב דגם הרמב"ם סובר כר"ש ורע"ב ולא כתב דאין מציאות אריגות בו אלא דאין אריגות בו דהיינו אין להם חשיבות ארוג דכל שהוא אינו ארוג בעצם אין לו חשיבות אריגות אף כשעשאו באופן שיצטרך לאריגה.

ובהמשך דבריו, כתב רבנו דאמנם יש לחלק בין הני מינים לעור כיון דעור הוא מטבעו שלם וראוי לעשות ממנו בגד כמו שהוא ולכן אף אם שינה וקלקלו ושוב ארגו

צמר ופשתים רק ממעם דבגד כתיב בקרא ולא נקרא בגד אלא מה שנארג כדכתב הלבוש, וא"כ התינוח בגד של עור אבל בגד של ניילאן כיון שנארג כמו שאר בגדים דעלמא אין שום מקום לפוטרו ממצות ציצית עכ"ל. וכן הוא דעת בעל שו"ת שבט הלוי כמבואר בקובץ מבית לוי (חי"ב עמ' יט), וע"ע שו"ת תשובות והנהגות (ח"ה סימן ג), שו"ת מחזה אליהו (ח"ב סימן א אות יב), וספר מסורת משה (ח"ב עמ' ו).

ובשו"ת ציץ אליעזר (שם) הסתפק עוד אף בעור עצמו אם יעשה ממנו רצועות ויחזור ויארגם אם יתחייב בציצית כמו שמשמע מפשטות לשון הרמב"ם, "ומה שכותב האגרות משה להכניס פירוש וכוונה בדברי הרמב"ם הוא דחוק מאד, ואמנם בר"ש וברע"ב כן כתוב בהדיא שבעור אפילו אם

עשה ממנו רצועות דקות וארגו אין בו טומאה אבל מהרמב"ם לא משמע כן". וע"ע ספר מענה לאגרות (שם) מש"כ בדעת הרמב"ם.

שוב מצאתי בספר חקרים (עמ' קיז) שיצא לפקפק על רבנו עפ"י מה שבירר את תהליך ואופן אריגת בגדים הסינטיטיים האלו. רבנו הדגיש שאילו היו חותכים בגד עור לרצועות ושוב היו אורגים אותן לעשות מהן בגד עדיין היה פטור מציצית אבל יש להעיר "דאילו היו ממסים על ידי פעולות חימויות כאלו את העור ומהפכים אותו לבריאה חדשה לממס שתוצאותיו סיכי אריג היה גם אריג כזה חייב בציצית כי בריאה חדשה באה לעולם ע"י פעולה זו", וא"כ הכי גמי בגדי ניילאן וכדומה שעברו תהליך כזה בעשייתם יש לחייב בציצית [ועיי"ש לתיאור התהליך של עשיית הניילאן].

סימן יז

בענין סידורים וספרים שנדפסו בשבת

ללמוד מזה לכל חטא שעושה בשעת התפילה שהוא קטיוגר שלא תתקבל אינה תפילה". ועיין עוד מה שהאריך בזה.

ובשו"ת לב אברהם (סימן כב) כתב לרבנו השגתו, וז"ל והנה דבריו לכאורה מסתברים אבל מה אעשה שמקרא מלא מכחישן, וקרא צוות (ישעיה א) גם כי תרבו תפלה אינני שומע ידיכם דמים מלאו [הרי דרוצח אין תפילתו נשמעת], ולפי דברי כ"ת היה אסור למי שהרג את הנפש להתפלל ולהוציא את הרבים י"ח כמו בכהן שהרג את הנפש... אלא ע"כ צריך לומר דמצות התורה

סידורים שנדפסו ע"י חילול שבת, פסק רבנו דלכתחילה ודאי אסור להתפלל בהם כיון שהם מאוסים לדבר מצוה ולא עוד אלא שאף בדיעבד יש מקום לומר דלא יצא ידי חובת תפילתו וחייב לחזור. ויש ללמוד דבר זה מדין המתפלל במקום שהיה לו להסתפק אם מצוי שם צוואה ולכסוף נמצא צוואה דאמרינן הואיל וחטא תפילתו תועבה, ואילו במקום שלא הו"ל לאסוקיה דעתיה ולהסתפק הוי תפילתו תפילה, הרי דלא מצד הצוואה חוזר אלא מצד חטאו, "ואם כן הוא משום שעשה קטיוגר שלא תתקבל התפילה, ותפילה שידוע שלא תתקבל אינה תפילה, וא"כ יש

עיקרם העשיה ואף באופן שברור שלא יתקבלו לפניו ית"ש, אין לנו עסק בנסתרות ומה דאת מיפקדית איבעי לך למיעבד... וע"כ אפילו אם ברור לו שלא תתקבל תפילתו עכ"ל מחוייב להתפלל ותפילתו תפילה עכ"ל.

ומצאתי בספר שערי צדק (או"ח סימן סד) שדחה ראיית רבנו מדין מצא צואה, וז"ל לכאורה לפום ריהטא ממש נראה לאחר הסליחה רבה שאין ראייה... דשאני ההיא דצואה דקנסותו רבנן שיחזור ויתפלל כי הוא עצמו אשם בדבר... ולכן יפה כתב דאין קמייגור נעשה סניגור, לא כן בסידורים שנדפסו בשבת ודאי כל הבא להצרות השם

לשפוך שיחו לפניו לא נחא ליה בהכי והוא עצמו לא עשה עבירה ואם יש קמייגור הוא על המודפס אבל לא על המתפלל דמה פשעו ומה חטאתו אם חבירו מחלל שבת עכ"ל. [ועע"ש דלענין דינא הסכים לרבנו.]

וכן הקשה בספר מענה לאגרות (סימן נד) דאף באיסור דרבנן כהא דמצא מי רגלים קיי"ל דאינו חוזר, "ואם כן לא שייך כל זה לנדר"ל שלא מצינו כלל וזכר לא בתלמודא ולא בפוסקים שיהיה בכלל איזה איסור להתפלל בסידור אפילו הוא ודאי נדפס בשבת, וכ"ש כשאנו יודע בודאי שסידור זה נדפס בשבת". ועע"ש מה שכתב בזה.

סימן יח

בקטן אם יש לצרפו לעשרה לתפילה בשעת הדחק

בענין צירוף קטן למנין שנחלקו בו גדולי הראשונים, כתב רבנו שאין בדינו להכריע ולכן אוליין ביה בתר רוב פוסקים האוסרים אלא שבשעת הדחק אפשר להקל כהמיעוט כיון שהוא מדרבנן, אבל טוב שיהיה ביד הקטן חומש בגלילה כמ"ש כמה פוסקים, "וכיון שבזמנינו ליכא חומשים כאלו יש ליתן לו ס"ת ואף שהיא פסולה סגי לגבי זה לצאת ידי מנהג המגן אברהם", ובעת ק"ש ותפילה תהיה הס"ת מונח על השלחן והקטן יאחז בעצי החיים.

ובשו"ת משנה הלכות (ח"ד סימן ח) כתב, וז"ל ומוזה קשה לי מה דראיתי להגרמ"פ (ח"ב סימן יח) שכתב ליתן ס"ת פסולה לקטן, ואני הקשיתי לו דהא אין נותנין ס"ת לקטן, וגם וכי מותר למלטל ס"ת בשביל

זה, והודה לדברי ואמר כי יאחזו הס"ת בעצי חיים באה"ק וגם ע"ז הקשיתי דכי כדאי הוא לפתוח האה"ק ושיהיה פתוח בכל תפילת שמו"ע, עכ"פ לפענ"ד קשה מאד המצאה זו עכ"ל. ועיין שו"ת רבבות אפרים (ח"ב סימן קע אות יב).

עוד כתב רבנו הנחשב לשעת הדחק אם יתבטל המנין אף שיש בהכ"נ אחר שיכולין המתפללין לילך שם, עיי"ש הטעם. וגם ע"ז נחלק עליו בשו"ת משנה הלכות הנ"ל, וז"ל גם כי אפשר דבכה"ג לא מיקרי בשעה"ד אף שראיתי לידיד נפשי הגר"מ פיינשטיין בספרו אג"מ..., מ"מ לפענ"ד דכה"ג לא מיקרי שעה"ד היכי דדר בעיר שאפשר לקרוא אדם מן השוק למנין שהוא גדול... עכ"ל. והביא עוד שם שכן הוא בספר מטה

משה (דין קדיש וברכו סימן סח) דלא מיקרי שעה"ד אלא כשאין מגין בכל העיר. ועיין עוד ספר אשי ישראל (פרק טו הערה כז) וספר

הליכות שלמה (תפילה עמ' סד) בשם הגרשו"א דגם כן חולק על רבנו ואינו מחשיב זה לשעת הדחק.

סימן כג

בענין שינוי נוסחאות בין המתפלל להציבור

(עמ' קג) העיד בשם רב נתן טורק שגם דעת הגרי"ד סולוביצקי היתה שלא כדעת רבנו. ועיין שו"ת חיי הלוי (ח"ד סימן ו) דכן הוא מנהג רוב העולם דלא כרבנו, ושכן שמע משאר בשרו הגר"ש וואזנר שיכול לומר בנוסח שלו ולא יאמר בקול רם.

אמנם בשו"ת אבני ישפה (ח"א סימן יד) כתב ששמע מהגרי"י קנייבסקי כדברי רבנו שיש לענות כמו הציבור, ובשם גאון אחד (הגרי"ש אלישיב) כתב שיכול לנהוג כמו שרוצה בזה כי אין הכרע לשום צד. וע"ע שו"ת מנחת יצחק (ח"ו סימן ה) ושו"ת דברי שלמה (ח"ב סימן קכח) שפסקו כרבנו.

[ועיין אג"מ או"ח ח"ה סימן לו אות ה שלא נאמרה בלשון חיוב אלא ש"מוב" לומר בלשון שהש"ץ אומר.]

עוד כתב רבנו דגם בפסד"ו וברכות ק"ש, אם לא קשה לו לומר שלא כהרגלו יאמר בנוסח הציבור, ודימה זה רבנו לעשיית מלאכה למי שבא ממקום שעושין למקום שאין עושין שאסור לתוס' (פסחים נב.) אף בצינעא כי מטרת המלאכה ישכח מלזוהר שלא לעשות באופן שיראו בני אדם, והכ"נ שמא ישכח מלומר בלחש כיון שדברים אלו רגילים לומר בקול.

רבנו פסק למי שמתפלל בציבור שנוסחתם שונה מנוסחתו, דאף שיכול להתפלל תפילתו בנוסח שרגיל בו ואף נחשב תפילה בציבור, מ"מ הקדושה צריך לומר בנוסח הציבור, ומעם הדבר דכל עצמו שאומר קדושה הוא מחמת הציבור כי אין קדושה ביחיד ולכן צריך לומר בנוסח הציבור.

ובשו"ת יביע אומר (ח"ו סימן י אות ד) חולק ופסק דאמר בנוסח שנהגו בו אבותיו ולא נחשב כאומר קדושה ביחיד כיון שפסקי הקדושה קדוש וברוך שוים לכל הציבור, ועיין שציין לדברי רבנו. וכן בשו"ת שמע שלמה (ח"ב סימן ז) כתב דהעיקר בשו"ת יביע אומר, וז"ל שהרי בתפילה דלחש מודה גם הגר"מ פיינשטיין ז"ל דכל אחד יתפלל לפי מנהג אבותיו ובודאי שהוא מודה דנחשבת תפילה בציבור אע"פ שזה אומר נוסח שונה, וה"נ נחשבת הקדושה בציבור וק"ו שבעיקר הקדושה אין שום שינוי עכ"ל.

וכן מצאתי בשו"ת ברית אברהם (ח"ב סימן א אות כח) שהאריך לדחות את דברי רבנו מטעם הנ"ל. וכן מצאתי תשובה לרב יעקב משה הלל (בית ההוראה, ספר א' או"ח עמ' 128) שחולק על רבנו וכתב שראויות רבנו אינן הכרחיות ויש לענות בנוסח שרגיל בו ובלבד שלא יגביה קולו. ובספר דברי הרב

הפוסקים שהתירו כמו שכתב הפר"ח בדעת הרי"ף, רמב"ם, ורא"ש. ורק במלאכה נתפשט המנהג להחמיר, "ולעניות דעתי יש להקל בזה בשופי היכא דמתפלל בלחש", וכן הסכים בספר בנין חביבים (עמ' רעד).

ומאיך גיסא, עיין בהערות המהדיר לחידושי הריטב"א (יג): [מוסד הרב קוק] שאף בתפילת לחש של שמונה עשרה פקפק על דברי רבנו כי הוא נגד רוב הראשונים בפסחים שם דאף בחדרי חדרים יש לחוש למחלוקת (רמב"ן, ריטב"א) ובפרט אם מתפלל מתוך סידור שניכר מזה באיזה נוסח מתפלל, ולכן אף בלחש צריך להתפלל בנוסח הציבור. אבל גם העיר דכל זה לשיטת רבנו אבל לא ברור בכלל אם שייך שינוי בנוסח לסוגיא דאל ישנה מפני המחלוקת כי מבואר בראשונים דלא שייך זה אלא בדאיכא נדנוד עבירה. [ע"ע מש"כ באג"מ או"ח ח"ד סימן לד.].

ועיין אג"מ או"ח ח"ב סימן קד שנראה קצת סתירה בדברי רבנו ששם פסק בפשיטות דאסור לשנות באמירת פסד"ז וברכות ק"ש מהציבור אף אם אומרם בלחש, ומשמע דאסור אף למי שקשה לו, ובספר יו"ט שני כהלכתו (פרק אחרון הערה מז) כבר העיר על כך והניח בצ"ע, וכן בשו"ת ברית אברהם (שם) העיר מזה עיי"ש. וע"ע אג"מ או"ח ח"ד סימן לג.

ובשו"ת אבני ישפה (שם) העיר ע"ז, וז"ל אבל אין המנהג כמו האגרות משה... ונראה לי טעם המנהג דגם האגרות משה כותב דאם קשה לפניו לומר שלא כהרגלו יאמר בלחש כהרגלו וא"כ הר"ז מצוי בכל אדם שקשה לו לשנות מן הנוסח שרגיל בפיו. ועוד נ"ל גם מסברא שאין התפילה דומה למלאכה דכיון שהוא עושה מלאכה במקום שכולם אינם עושים מלאכה הרי כולם ירגישו בו כיון שכולם בטלים, אמנם בתפילה הרי כולם עוסקים בתפילה וכולם אומרים בקול הנשמע א"כ אינם שמים לב לתפילה של יחיד המשנה מן הנוסח של הציבור כיון שהם מרודים בתפילתם ושפיר הוי בצינעא, וכן פסק גאון אחד שרשאי בפסד"ז וברכות ק"ש להתפלל כמנהגו עכ"ל.

וכ"כ לחלוק על רבנו בשו"ת דברי שלמה (שם), וז"ל ולענ"ד דיש לפקפק קצת על חשבון הנ"ל (של רבנו) והעיקר אצלי דכל התלוי דוקא בציבור צריך להתפלל בנוסח הציבור אף כשעושה בלחש, והשאר יכול להתפלל כמנהגו אף בתפילות שאינן של שמו"ע ובגון בתפילות של פסד"ז וברכות ק"ש דאית בהו שינוי נוסחאות ואינן של ציבור דוקא עכ"ל.

ובשו"ת ברית אברהם (שם אות יח) מצאתי שהוסיף להקשות על רבנו שנקט כשיטת התוס' שהחמיר אף בצינעא והניח רוב

סימן כד

בענין מי שמשפחתו מתפללין נוסח ספרד והוא נתרגל בנוסח אשכנז אם צריך לשנות לנוסח משפחתו

וכן הובא בספר דינים והנהגות (פרק ה אות לא) בשם החזו"א, וכן מוסרים בשם הגר"ש אלישיב כמ"ש בספר יו"ט שני כהלכתו (פרק אחרון הערה מג), וע"ע ספר מענה לאגרות (סימן נו).

ויש להעיר על מש"כ רבנו, וז"ל ואין ידוע מעם ברור במה שהתירו לשנות נוסח הקבוע נגד הירושלמי כי מה שיש אומרים שנוסח ספרד הוא כללי למי שאינו ידוע שבטו, עיין חת"ס או"ח סימן טו שביטל סברא זו, וגם לבד זה הא הנוסח שמתפללין אינו נוסח ספרד שהעתיק הרמב"ם דברוב הדברים הוא כנוסח אשכנז ורק באיזה מקומות שינו ונמצא שאין הנוסח לא כנוסח אשכנז ולא כנוסח ספרד עכ"ל.

ואינו מוכן מש"כ "וגם לבד זה וכו'", דמה שאומרים שנוסח ספרד הוא נוסח כללי למי שאינו ידוע שבטו אין הכוונה לנוסח ספרד ממש שהעתיק הרמב"ם אלא הכוונה לנוסח שתיקן האר"ז שהוא מלוקט מכמה נוסחאות, ובה כתב בספר לקוטי אמרים [עיין שו"ת חת"ס הנ"ל] שבזה"ז שאין ידועים השבטים כל אחד יאחו בדרכו של האר"י השוה לכל נפש, ולא כמו שנראה מדברי רבנו שהבין דהכוונה לנוסח ספרד ממש ולכן הקשה מה שהקשה.

נשאל רבנו במי שנתרגל מילדותו להתפלל בנוסח אשכנז ועכשיו מסופק אם לשנות למנהג אביו שמתפלל בנוסח ספרד כמנהג החסידים, ורבנו השיב דכיון דידוע שהחסידים בעצמם שינו מנהגם מנוסח אשכנז לנוסח ספרד כי נמשכו אחר האר"ז [עיין ספר הלכות והליכות בחסידות עמ' 94-95], וא"כ מה שנתרגל זה מילדותו אין זה שינוי ואדרבה בזה חזר למנהג אבות אבותיו קודם ששינו, וה"ה דמותר לאחד לכתחילה לשנות מנוסח ספרד (של החסידים) לנוסח אשכנז כיון שחזר לקדמותו.

ועיין שו"ת שמע שלמה (ח"ב סימן ז) שהעיר ע"ז ד"יש מקום גדול לשאת ולתת בדב"ק בדרכה של תורה", ועוד הביא שם מעשה עם אברך מפנוביז ששאל כן מהגר"י קנייבסקי והשיב שלא ישנה, וסיפר אותו אברך כן להגר"ל שטיינמן והתפלא ע"ז מאותו מעם שכתב רבנו.

ובשו"ת אז נדברו (ח"ו סימן מו) גם כתב בדברי רבנו דמותר לאשכנזי לשנות מנוסח ספרד לנוסח אשכנז שבו התפללו אבות אבותיו [ובהשמטות עמ' קנח הוסיף דודאי ע"י ששני דורות או יותר שינו הנוסח מאשכנז לספרד אשר לדעת הפוסקים אין לעשות כן לא נשתנה השער שלו בשמים],

סימן כה

בענין תפילה לבן נח אם יש לו מצוה

שדחה ראייה זו בפשיטות כי הרי שלמה ביקש בתפילתו (מלכים א' פרק ח) שישמע ה' לתפילת הנכרים בבית המקדש "לדעת כי שמך נקרא על הבית הזה אשר בניתי", ופירשו המפרשים דהיינו כדי שיתקדש שם שמים בעולם דע"י שיראו שכל תפילותיהם מקובלות יקרבו לעבודת השם, וא"כ שפיר יש לומר דזהו שבח הקרא דישעיה דלעתיד לבוא יתקיים מה שביקש שלמה ויהיה קידוש שם שמים ואין לזה שום שייכות אם יש לנכרי קיום מצוה בתפילתו או לא.

ועוד העיר שם (עמ' 43) על מה שכתב רבנו דתפילה בעת צרה הוי חיוב ממוש גם לבן נח מצד חיוב אמונה "דזהו עיקר האמונה בהש"ת שרק הוא הנותן פרנסה והרופא חולים וכשאינו בוטח על הש"ת ואינו מתפלל אליו הרי הוא כאינו מאמין בו ומאמין בדברים אחרים". [לשון רבנו]

וקשה דאף שמוכח ברמב"ם שיש חיוב גם לבן נח להאמין בה, "מכל מקום אין מזה הכרח לכאורה שאסור לו להאמין גם בדברים אחרים [שלדעתו יועילו בעת צרה] ובפרט לפי מה שפסקו כו"כ פוסקים שאין בני נח מזהירים על השיתוף".

ועוד העיר מספר העיקרים (מאמר ד פרק מז) שמנה כמה סיבות למה יש בנ"א הנמנעים מלהתפלל לה' בעת צרתם, וחלק מהסיבות אינם מפני איזה חסרון באמונה או ביכולת ה' אלא סיבות אחרות כגון האמונה

בענין חיוב בן נח להתפלל, חילק רבנו בין בקשה ותפילה בעת צרה וכשיש לו צורך שאז הוא כחיוב ממש שהוא מעיקרי האמונה, ובין תפילה כשאין לו צורך מיוחד דאז נהי שמקיים מצוה כמפורש בקרא דישעיה, מ"מ "פשוט שאינו מחויב", וראיה שלא נמנה בין המצוות שחייבין בני נח בסנהדרין (נז).

ובספר יחי יוסף (עמ' רכו) לרב יעקב חיים סופר דחה ראיית רבנו מסנהדרין, וז"ל ובעניותי איני מבין דברי קדשו דאי משום דלא נזכרה מצוות תפילה התם בסנהדרין עם שאר מצוות בני נח לא איריא דהא התם (נח:) אמר ריש לקיש דבן נח מזהיר שלא לשבות ממלאכה וקא אמר תלמודא דהא דלא חשיב לה בהדי שבע המצוות דבן נח משום דקום ועשה לא חשיב עיין שם עכ"ל. והוסיף שכן כתבו התוס' (שם נט:) לענין מצוות פרו ורבו, ועוד ראשונים לענין מצוות צדקה, וא"כ גם לענין תפילה שהוא בקום ועשה אין ראייה שבן נח אינו מחויב מהא דלא קא חשיב ליה בהדי ז' מצוות בסנהדרין.

ומה שהביא רבנו ראייה מקרא דישעיה דיש להם מצוה וקבלת שכר בתפילה הוא מדכתיב כי בתי בית תפילה יקרא לכל העמים, ו"איזה שבח הוא כמה שיקרא בית תפילה לכל העמים אם אין להנכרים שום מצוה בתפילתם".

ומצאתי להרב חיים רפפורט בקובץ הערות וביאורים (גל' תתקע"א עמ' 74)

שאין בכח התפילה כדי לשנות רצון ה' או המחשבה שאין הוא ראוי שתקובל תפילתו, וא"כ יתכן דאף שמצינו שחייב בן נח באמונה מ"מ אינו חייב להאמין בדברים הללו [שיש כח בתפילה לשנות רצון ה' והאפשרות

שתקובל תפילתו אע"פ שאינו ראוי], וא"א לומר כדברי רבנו דכשאינו מתפלל אליו "הרי הוא כאינו מאמין בו".
ועע"ש מה שהשיג על שאר ראיות רבנו.

סימן כח

ביאור מקום העמדת התיבה לפי הרמב"ם

הרמב"ם (פי"א הל' תפילה ה"ב-ד) ביאר מקום ההיכל והתיבה בביהכ"נ ונתקשו האחרונים בדבריו שנראים כסותרים אהרדי, והכס"מ (שם) טרח ליישב דבריו ג"כ, עיי"ש באריכות.

אמנם רבנו כתב שפירוש הכס"מ דחוק טובא, ויצא לבאר דברי הרמב"ם באופן שונה. ולדבריו יוצא שמקום התיבה לא היתה באמצע ביהכ"נ ממש אלא מול אמצע הכותל ומשוך קצת מלפני הכותל עיי"ש.

אבל מצאתי בקובץ מקבציאל (חלק ל עמ' תקמ"ט) שנעלם מרבנו דברי הרמב"ם במקום אחר (פ"ט הל' תפילה ה"א) שמפורש דמקום התיבה הוא "באמצע העם", וז"ל אחר המחילה נוראות נפלאותי על דבריו דנראה שנעלם ממנו לרגע דברי הרמב"ם... חזינן להדיא דהש"ץ כשעומד לפני התיבה עומד הוא באמצע העם ולא בקידמת הבית משוך קימעה מכותל ההיכל, וזה כדברי הכס"מ בדעת הר"מ עכ"ל.

סימן כט

בתפילת ש"ץ בלחש אם יכול להתפלל בנוסח אחר מכפי שיתפלל בקול

דם

רבנו פסק דש"ץ חייב להתפלל תפילתו בלחש באותו נוסח שיתפלל בקול רם, ונימוקו עמו דכל הטעם שהש"ץ מתפלל בלחש הוא כדי להסדיר תפילתו כדאיתא בגמ' (ר"ה לד:): ומג"א (סימן קכד סק"ג), "ואם כן כ"ש דלהתפלל הש"ץ בלחש בנוסח אחר מכפי שצריך להתפלל לפני הציבור בקול רם שאסור

שהרי אדרבה יתגרע עוד בסידורו זה דיערב שתי הנוסחאות ולכן ברור שמוכרח גם בלחש להתפלל כהנוסח שיתפלל בקול רם".
אמנם בספר שערים המצויינים בהלכה (סימן כו סק"ג) הביא מגדולי הפוסקים שכתבו להיפך שצריך דוקא להתפלל בנוסח שרגיל בו, עיין שו"ת שואל ומשיב (מהדו"ג

בפיו הנוסח של הבהכ"נ שלא יבוא אח"ך למעות עכ"ל.

ועיין שו"ת דברי שלמה (ח"ב סימן קכח) שג"כ השיג על רבנו, ואף הביא את המענה לאגרות והסכים עמו. וכן פסק בשו"ת אבני ישפה (ח"א סימן יד) שהעיקר כדעת השערים המצויינים בהלכה ובצירוף הסברא שאם נחמיר לו להתפלל בנוסח שאינו רגיל בו יש לחשוש שיפסיד כוונתו. וכן בספר נטעי גביראל (אבילות ח"ב עמ' תא) הסכים עם השערים המצויינים בהלכה. וכן כתב בשו"ת וישב הים (ח"ב סימן ח) שיש להורות שיתפלל בנוסח שרגיל בו ושדברי רבנו אינם מוכרחים.

ועיין ספר ארחות רבנו (ח"א עמ' מא) שגם הגר"י קנייבסקי זצ"ל פסק לאחד שיתפלל בלחש את נוסחא שרגיל בו, וטעמו ג"כ משום שאין הרבה הבדלים בין הנוסחאות ולכן יתפלל כמנהגו "שבוה ג"כ יוצא כדי להסדיר".

והוסיף שם עוד מה שסיפר לו הגר"ח קנייבסקי "מאחד שלמד אצל מרן החפץ חיים זצוק"ל בישיבתו בראדן שהיתה לו אותה שאלה בעת למדו בישיבה שם, והורה לו מרן הח"ח כהוראת מו"ר [הגר"י קנייבסקי] דבלחש יתפלל נוסח ספרד והחזרת הש"ץ נוסח אשכנז".

וכן הובא בשו"ת רבבות אפרים (ח"ב סימן מד) בשם הגר"ח דלכאורה נראה כיון... צריך להתפלל כמנהגו כמ"ש המשיב דבר (סימן ז) אין קפידא בשביל להסדיר כמ"ש בשו"ע סימן קכד (סעי' ב), ועוד דבפרטים אין כ"כ קפידא בזה דהא אין הש"ץ מסדיר ברכת עננו וברכת כהנים עכ"ל. וכן העיר בספר נטעי גביראל (יום טוב ח"ב עמ' ש) והביא שם

ח"א סימן רמז), שו"ת משיב דבר (סימן יז) ושו"ת שיבת ציון (סימן ה). ועל פסק רבנו כתב שהוא תמוה מאד, חדא דלא הביא דברי הגאונים הנ"ל [א"ה מלבד שאין זו טענה על רבנו שכידוע לא עיין באחרונים - עיין לעיל אג"מ או"ח ח"א סימן כח-ל, גם לא מבואר כן אלא בשו"ת שואל ומשיב אבל באחרים לא איירו כלל בש"ץ], ועוד דשאני בזמן הזה שמתפללים מתוך סידור וכבר כתב הרמ"א (סימן ק) דאפילו תפילות של מועדים שהוא לפרקים ואינו רגיל בהן דאינו צריך לסדר תפילתו כשהוא מתפלל מתוך סידור [ומיירי בכל אדם], וכ"כ המג"א (סימן קכח סק"ט, סימן תקפ"ה סק"ט) לענין אחר דכיון שמתפללין מתוך הסידור מוכטח שיחזור לתפילתו ולא חיישינן למעות, והכ"נ יש לומר כן לענינינו. ועוד השיג מטעם אחר דחילופי הנוסחאות בין נוסח אשכנז לנוסח ספרד אינם מעכבים כמ"ש בשו"ת שער אפרים (סוף סימן יג).

וכ"כ בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן קז) שלא שמע שונהגין כרבנו מטעמים הנ"ל דאין חילופי הנוסחאות מעכבין ושמנהג הש"ץ להתפלל מתוך סידור ואין חשש שימעה. וכן הוא בספר מענה לאגרות (סימן נח) דהיכא דיש לו סידור מנוקד ערוך לפניו לא שייך למיחש לבלבול וטירוף. ועוד דאף אם יטעה ויאמר מלה אחת בחזרת הש"ץ מנוסח הרגיל שלו מה בכך כיון שהוא מענין הברכה ואין חילוק בין הנוסחאות אלא באמצעיות ששם מותר להוסיף מענין הברכה.

והוסיף עוד טענה אחת, וז"ל ועוד כיון דבלא"ה הוא רגיל בנוסח שלו, במה שיתפלל פעם אחת התפילה בלחש כפי נוסח של הבהכ"נ לא יועיל כלום שתהא שגורה

עוד דוגמאות. וכן מצאתי להשוואל עצמו רב דוד קאהן בספרו הרחבת גבול יעבץ (עמ' קצה) שהשיב כן לרבנו במכתב אחר.

ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סימן לא אות ג) ג"כ העיד דהמנהג הוא שמתפללים בלחש בנוסח שלו ונראה "דסומכין על מה שמתפללים מתוך הסידור". וכן הוא בספר הליכות חנוך (עמ' כז) דיש להתפלל בנוסח שרגיל בו וא"צ להסדיר כיון שאין כאן שינויים גדולים בין הנוסחאות, ועוד שמתפללים מתוך סידור. וכן בספר הליכות שלמה (הל' תפילה פרק ה הערה לא) דכיון שהאידינא מתפללין מתוך סידור אין לחוש שיכשל בלשונו כדעת רבנו [אמנם עיין בהערה שם, דלשוואל אחד הורה שיכול לנהוג בזה כהאגרות משה אבל

לעצמו נהג כנ"ל].

ועוד מצאתי הערה בשו"ת ברכת ראובן שלמה (ח"ז סימן יח) שכל דברי רבנו מיוסדים על דברי המג"א סימן קכד סק"ג דמעם לתפילת לחש של הש"ץ הוא להסדיר תפילתו אבל הרבה אחרונים נקטו מעם אחר עפ"י הכלבו [הובא במג"א] דעיקר המעם הוא דאין להשמיע קולו בתפילה, עיין א"ר, פמ"ג, שו"ע הרב סעי' ג, מ"ב סק"ה, ולפ"ז פשוט שאין לשנות מנוסחא שרגיל בו בתפילה לחש.

ולעומת כל זה ראיתי בשו"ת או נדברו (ח"ו עמ' קנח) שהסכים לדברי רבנו וכתב ש"הוא ברור" עיי"ש.

סימן ז

לאכול במסעדה לא כשרה משום מראית עין

משום צער אלא דבמקום צער ופסידא התירו מלאכה כלאח"י ומשום כך התירו לגונח לינוק והתירו למעך ברגליו צינור שעלו בו קשקשים עיי"ש, ואין זה ענין כלל למראית עין, ואם כוונתו לדמות איסור דרבנן דכלאח"י לאיסור דרבנן דמראית עין הלא כתבו התוס' (חולין קד., נדה לג:) דאין לדמות גזירות חכמים זל"ז עכ"ל.

וכן תמה בספר מענה לאגרות (סימן סב) דאין זה כלל בכל איסורי דרבנן שמותרין במקום צערא ופסידא, והביא כמה דוגמאות לזה. [לעומת זה, עיין מה שכתב רב חיים רפפורט בקובץ הערות וביאורים (גל' תתרכ"ט עמ' 60) להצדיק את דברי רבנו שמצינו בעוד מקומות שהתירו איסורי דרבנן

ז"ל רבנו, ובדבר אם מותר לאכול ברעסטאראנט שמכניס שם רק מאכלי חלב אבל הם של אנשים מחללי שבת, הנה אף שם אפשר להיות כמה מאכלות אסורות... ולכן אף ליכנס לשם לאכול דברים הידועים שאין בהם שום חשש איסור יש לאסור מפני מראית עין וחשד, אך אם הוא רעב ביותר שמצטער טובא ואין שם מקום אחר לאכול יכול ליכנס לשם לאכול דברים הידועים למותרין אבל צריך שיהיה בצינעא דבמקום צערא ופסידא לא גזרו רבנן כדאיתא בכתובות (ס. עכ"ל).

והעיר ע"ז בשו"ת מנחת אשר (ווייס ח"א סימן סז), וז"ל ולא הבנתי דבריו כלל דבאמת לא אמרו שם דהקילו במראית עין

במקום צער ובפרט איסור מראית עין, ושכ"כ בשו"ת בצל החכמה (ח"ג סימן פח) שבמקום צער גדול דומיא דגונח שפיר ילפינן מיניה ולא אמרינן שאין מדמין גזירות זל"ז וע"ש.

ובעיקר דברי רבנו שבלא מקום צער יש בזה משום מראית עין, עיין בספר אמת ליעקב על השו"ע (חושן משפט סימן תכה בהערה) מה שנמסר בשם הרב יעקב

קמניצקי, וז"ל נראה שאם צריך לקבוע פגישה במסעדה לא כשרה שאין בזה איסור משום מראית העין דהרי אפילו למסעדה כזו אפשר ליכנס לאכול מאכל או משקה כשר או לעשות צרכיו, ואם אחד רוצה לדונו לכף חובה אין צריך לחשוש לזה, ואדרבה אפשר שיש בזה קידוש השם אם מיסב שם ואינו אוכל עכ"ל.

סימן מח

אם רשאים להפסיק בין נטילה להמוציא באיזה תפילה

ז"ל רבנו, לענין להפסיק בין הנטילה להמוציא באיזה תפילה בשפת אנגלית ואף בלה"ק פשוט שאסור דכיון שהיא תפילה ברויה וחכמים לא תיקנו זה הוי הפסק אף שתהיה תפילה הגונה ועל המזון, וגם מסתבר שיהיה בזה איסור בל תוסיף ושינוי ממטבע שטבעו חכמים... עכ"ל.

והנה לפנים בישראל היו נוהגים לומר "מזמור לדוד ה' רועי" בין הנטילה להמוציא, והאריכו האחרונים לדון אם נחשב זה להפסק או לא, עיין מג"א סימן קסו סק"ב, ומור וקציעה (שם) ועוד. ויש אחרונים שרצו לבטל המנהג כי חששו להפסק, עיין עה"ש (שם סעי' ב) ש"חלילה לעשות כן", ובספר נימוקי או"ח (שם) שהוא מנהג תמוה וזר וחושש משום "מצוה הבאה בעבירה".

אמנם רבנו כתב מה שכתב כנ"ל ולא התייחס כלל למנהג זה או למה שדנו בו האחרונים, ובזה עורר את חמת השו"ת באר משה (ח"ה סימן מד) עליו שלא שת רבנו לכו כלל למה שכבר נעלה על שלחן מלכים.

וז"ל ועיין באחרונים שהאריכו הרבה מאד אם לומר מזמור לדוד בין נט"י להמוציא... ובתשו' אגרות משה כתב דברים תמוהים מאד ואוסר לומר שום תפילה ומזמור בין נט"י והמוציא, ונעלמו ממנו כל דברי האחרונים שכתבו לומר איזה תפילה ומזמור, ודבריו מרפסין איגרינן לכתוב דבר שכבר ישבו רבותינו גדולי האחרונים עליו לדון והוא אוסר כאלו היה הלכה למושה מסיני עכ"ל.

וכ"כ בספר מענה לאגרות (סימן סד) שנעלם מרבנו דברי המג"א שמנהג העולם לומר מזמור לדוד בין נטילה להמוציא, ועי"ש טעם למה אינו נחשב הפסק. וכן בשו"ת יביע אומר (ח"ח סימן כ בהערה) יישוב המנהג וכתב שדברי רבנו תמוהים כמו שכבר תמה עליו בשו"ת באר משה. וכן כתב בשו"ת באר שרים (או"ח ח"א סימן פה) "כי לא ירדתי לסוף דעתו הגדולה ולא זכיתי להכין על שיצא בכח דאיסורא". וכן מצאתי בשו"ת ברכת ראובן שלמה (ח"ז סימן כא) שהעיר כן והניח בצ"ע.

סימן נ

בענין ברכה שאמר אפיקורס אם היא ברכה להוציא אחרים ולענות אמן

עיין או"ח ח"ג סימן כא-כב ומה שכתבנו שם.

סימן נא

בענין לכבד באיזה כבוד בביהכ"נ לאחד שהוא מעוברי עבירה

הוא, ועל זה נאמר עובי תורה יהללו רשע... וגם כי לא ישבח את הרשע זולתי במה שנמצא בו מן הטוב ויליץ עליו בפני בנ"א להגיד לאדם ישרו, גם זו רעה חולה, כי בהזכירו את הטוב ואת הרע לא יזכיר ועל כל פשעיו יכסה צדיק יחשב אצל השומעים ויתנו לו יקר וירם ידו וגבר עכ"ל. [ועע"ש בקובץ הנ"ל מה שכתב בזה].

וכן מצאתי בספר הלכות שמירת הדיבור (עמ' קלא) שדברי רבנו "תמוהים" שעומדים בניגוד לדברי רבנו יונה. וכן בספר משנת פיקוח נפש (עמ' פ) כתב דברי רבנו אינם תואמים לרבנו יונה ונראה שלא היה לפניו ספר שערי תשובה באותה שעה. וכן בספר ההתנהגות עם מי שאינם שומרי תורה (עמ' 61) העיר מדברי הרבנו יונה, והקשה עוד (עמ' 52) מגמ' סוטה (מב:): דאסור לספר בשבחם של רשעים, ומשמע התם אף בשבח של יופיים או גבורתם, דלא כרבנו.

עוד יש להעיר דבתשובה זו פירש רבנו את דברי התוס' בסוטה (מא:): עפ"י שיטת המהרש"ל בים של שלמה (ב"ק פ"ד סימן ט) דאסור לשנות דין מדיני התורה אף במקום סכנה וחייב למסור נפשו על זה.

כתב רבנו, וז"ל אבל להחניף בענינים שלא שייכים לומר שהוא מסכים להאיסורים ודברים הרעים שעושה, אפשר שליכא איסור כלל כגון לשבחו ביפיו ובחכמתו בעניני העולם ובמדותיו אף אם מגזמים מעט משום שצריכים לו, אפשר ליכא איסור כיון שאין זה כאלו שבגמ', וכן הוא לכבוד בפתיחת וסגירת הארון וכדומה שהוא רק ענין כבוד בעלמא ולא נראה מזה שום הסכם למעשיו הרעים... עכ"ל.

והעיר ע"ז הרב אלפרד כהן בקובץ Journal of Halacha and Contemporary Society (Vol. XXXVII, Spring 1991, p. 11) שלכאורה נעלם מרבנו דברי רבנו יונה בשערי תשובה (שער ג אות קפט) שמפורש בדבריו שאיסור חנופה הוא גם לשבח ולהלל את הרשע אף שאינו מצדיק מעשיו הרעים וגם אינו נראה כמסכים לדבריו האסורים שעושה, ולכאורה היא סתירה גלויה לדברי רבנו.

וז"ל רבנו יונה (שם), החלק השני – החנף אשר יהלל רשע לפני בנ"א אם בפניו אם שלא בפניו, אע"פ שלא יצדיקו על חמסו ולא יכוב על משפטו אבל יאמר עליו כי איש טוב

ואף שאין מזה הכרח שפוסק רבנו בדברי המהרש"ל, מ"מ נראה מתשובה אחרת (אה"ע ח"ג סימן יח) שאכן פסק כמותו, דהרי התם אסר לנהוג שגם הכלה תתן טבעת להחתן בשעת החופה מטעם שאסור לגרום שכחת דין שבזה עובר לפחות על לאו אחד (מנחות צט:), וגם מטעם שמוזה יבוא לשינוי הדין ועובר על דברי המהרש"ל. וכן באו"ח ח"ה סימן כח אות כא סמך על דברי המהרש"ל עיי"ש. וכן הוא בקונטרס יד דודי (פרק ו, כללים אות א) בשם רב דוד פיינשטיין.

וח"ל רבנו (אה"ע שם), כשירגילו שגם היא תתן טבעת ותקדש שהוא בלא טעם כלל רק לשנות הדין יש לאסור מצד זה עצמו אף אם לא יבוא לידי קלקול כלל, שלא יטעו לומר שסני רק בקידושין שלה אלא יאמרו דהדין הוא שצריך שתרווייהו יקדשו נמי הוא איסור גמור וברור מצד שכחת הדין ושינוי הדין עכ"ל.

ולפי זה, צ"ע מזה דאיתא בספר העקוב למישור (מבוא עמ' לה) שביקר פעם אצל רבנו והתערעם על אחד שהדפיס שיש לחלל שבת עבור גוי כמו לישראל שהוא נגד דברי המהרש"ל דאין לשנות דין אף משום איבה, וענה לו רבנו "דלית הלכתא כוותיה שהרי אנו רואים שהמדפיסים כתבו שכל

מקום שנאמר עכו"ם או כותי בש"ס או בספרים אחרים אין המכוון לגוי שבימיהם ולא מיחו בידם חכמי הדור" [וכעין זה כתב בשו"ת בני בנים ח"ג סימן מ עיי"ש]. ודוחק לומר שהשתמש בדברי המהרש"ל רק כדי למחות וללחום נגד מנהגי הרעפארם.

שוב מצאתי שכבר העירו על סתירה זו בספר תתן אמת לעקב (עמ' קיז) ושו"ת אדרת תפארת (ח"ג עמ' עב) [ושם הוסיף דבספר הביוגרפיה על רבנו בשם ר' משה פיינשטיין (ארטסכול עמ' צו, ובמהדורה החדשה עמ' קפו) מובא שתמיד היה מצטט את דברי היש"ש הנ"ל, וכן שמעתי מפי רב ראובן פיינשטיין].

ואגב, בספר העקוב למישור (שם) פקפק על ראיית רבנו מהא דלא מיחו בידים המדפיסים דשאני התם שהכל ידעו שלא שינו כן אלא מחמת הצנזורה ולא הוי באמת שינוי דין [ולפ"ז אולי יש לדחוק דבאמת כוונת רבנו היתה דאמנם פוסקים בדברי המהרש"ל אבל באופן זה שהכל יודעים שאינו אמת לא הוי שינוי דין ובוה לא קיימא לן כוותיה ואולי דאף המהרש"ל מודה לזה, וסבירא ליה לרבנו דגם כשישנו לכתוב שמחללים שבת עבור גוי הוא כשינוי המדפיסים הנ"ל שהכל יודעים שאינו אמת, וצ"ע].

סימן נו

בדבר קריאת השמות בברכות ובפסוקים שבדרך הלימוד

בהמלמד שלא היה מזכיר את השם בלמוד הפסוקים [המובאים בגמ'], הנה נראה לע"ד

ז"ל רבנו, בדבר מש"כ בשאלת יעבץ ח"א סימן פא בשם אביו החכ"צ שהיה גוער

הטעם ששייך לאסור הוא רק מדין כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן ליה שאיתא בתענית דף כז; וכשלא מזכיר את השם כתיקונו הרי נמצא שפוסק באמצע פסוק דפסקיה משה, דמה שאומר אלקים או השם במקום השמות אין להחשיבו מקריאת הפס' והוי כנחלק הפסוק לשנים וליותר שהרי באמצע הפסוק אמר תיבה שלא הוזכרה בפסוק, ובלא זה איני רואה שום טעם שיהיה אסור לשנות קריאת השמות עכ"ל. וכן סיים להלכה דבפסוקים שאומר דרך לימודו מותר להזכיר השמות "ואם הוא פסוק שלם מחוייבין להזכיר משום דאסור לאפסוקי באמצע הפסוקים והוא כריעב"ץ".

ועיין בקובץ ישורון (ח"ז עמ' תרכ"ד) מאמר מהרב מנחם אדלר שהאריך בשיטות הפוסקים בענין כל פסוקא דלא פסקיה משה, ואחר שהביא את דברי רבנו, העיר וז"ל, אולם לא נוהגין כוותיה, ונראה דסבירא לן דדרך לימוד שרי כנ"ל [עיי"ש] או דכל כי האי לא מיקרי חצי פסוק וראיה מהא דפוסקים לאמנן באמצע פסד"ז וכן בקידוש לבנה לית מאן דחש שלא לענות עליכם שלום באמצע פסוק, אלא דלפי דבריו דשייך בדרך לימוד כל

פסוקא, א"כ מ"ט שרי לומר בגמ' חצאי פסוקים, ולכך לא נחית האגרות משה עכ"ל. וכן מצאתי בספר שארית יעקב (על מס' מגילה עמ' קנח) שג"כ הקשה מכל המקומות בגמ' שרק מובא חצי פסוק, ולדברי רבנו איך מותר לקרותו הא כל פסוקא דלא פסקיה וכו' ועל כרחך דבדרך לימוד אינו נחשב כקורא בפסוק אלא כדורשו ובכה"ג לית בה דינא דכל פסוקא וכו', וכן מצאתי שהעיר בשו"ת הרי יהודה (ח"א או"ח סימן טו אות יז).

ובשו"ת שבט הקהתי (ח"א ענינים שונים עמ' רסט) ג"כ נחלק על רבנו, וז"ל והנה אע"ג דאין משיבין [את] הארי לאחר מיתתו מ"מ לענ"ד הדעת נותנת דאם אומר תיבת השם שהוא כינוי להשמות הק' לא הוי בכלל דכל פסוק דלא פסקיה משה וכו' דהטעם דאסור להפסיק משום דמראה דבמקום שהפסיק הוי גמר הפסוק אבל אם אומר במקום השם כינוי להשם אינו מראה שמפסיק עכ"ל. וכ"כ בשו"ת הרי יהודה (שם) שיש לדון למה יחשב כמחלק הפסוק בזה שאין מזכיר שם שמים ורק אומר השם.

סימן נט

אם הנוסעים בעראפלאן צריכין לברך ברכת הגומל

יורדי הים באניות.

והסבר לזה כתב, וז"ל ספינה שהוא על המים הרי עצם ההליכה הוא ענין סכנה שצריך לינצל ממנה דהא במים א"א לחיות אלא זמן משהו בלא הצלתו מהמים ע"י שנמצא בספינה, ולכן כיון שאירע לפעמים

הרבה דנו פוסקי זמנינו באם יש לברך ברכת הגומל על טיסה באוירון, ורבנו נקט לו שיטה מיוחדת דאף אם נימא כשיטת הסוברים דקרא הגי ארבעה דחשיבי בברכות (נד:!) מברכין, מ"מ גם על נסיעה באוירון יש לברך, וטעמו הא' הוא דהרי הוא נכלל עם

שמתקלקלת הספינה ונמצא שאין ההצלה ברורה צריך להודות ולברך הגומל, וא"כ כ"ש בעראפלאן שגרוע ממדים שאף רגע אחד אין יכול להיות באויר שודאי ששיבתו בעראפלאן הוא הצלה וכיון שאירע לפעמים שמתקלקל העראפלאן הרי נמי נמצא שאין ההצלה ברורה שלכן יש לו להודות בברכת הגומל עכ"ל.

אמנם יש שפקפקו על טעם זה וכתבו דלפי דבריו יוצא מילתא דתמיה דגם כשנמצא בשאר דברים העומדים באויר השמים יצטרך לברך הגומל, וזו לא שמענו. עיין ספר Contemporary Halakhic Problems (Vol. III p. 30): [תרגום חפשי] אגרות משה לא קובע מרחק מינימלי או זמן נסיעה מינימלי כדי להתחייב בברכת הגומל. אם אין מרחק או זמן מינימלי ואם לוקחים את האגרות משה למסקנה ההגיונית, נראה שנסיעה ברכבל או אפילו בגלגל הענק מחייב אותו לברך ברכת הגומל.¹

וכעין זה כתב בספר מענה לאגרות (סימן סז), וז"ל א"כ לפ"ז כל השט בנהר נמי יצטרך לברך שהרי הוא על המים וא"א לו לחיות בלא הצלתו מהמים ע"י שידוע לשוט והרי לפעמים יארע איזה קלקול שגם היודע לשוט נטבע בנהר וא"כ כל השט בנהר יצטרך לברך ברכת הגומל, אלא... הטעם מה שיוורדי הים באניות צריכים להודות הרי מפורש בקרא ויאמר ויעמד רוח סערה ותרומם גליו,

ומלפנים היו זה מעשים בכל יום שמוחמת רוח סערה טבע ספינה בים והיה זה סכנה גמורה... עכ"ל.

וע"ע שו"ת באר משה (ח"ז קונטרס עלעקטריק סימן סט) שכתב אודות תשובה זו ש"על הרבה מדבריו יש להשיב בנקל". וכן בשו"ת עמק הלכה (ח"ב סימן ז) כתב, וז"ל ולדינא אף די"ל כסברת הג"ר משה ז"ל לכן מי שברור לו הסברא יש לו לברך, אולם לדידי נראה דאין סברתו מוכרח ולכן אף די"ל כדבריו, מ"מ מידי ספק ברכות לא יצאנו ואין לו לברך עכ"ל.

עוד כתב רבנו דלפי ביאורו פשוט שאין לחלק בין הנוסעים מעבר לים ובין אלו הנוסעים ממקום למקום מעל היבשה שבשניהם צריך לברך כמובן, ולא כאלו שמורים להיפך שאין מברכים אלא כשעוברים מעבר לים.

וכתב בשו"ת באר משה (שם), וז"ל באגרות משה מציאתי ככל דברי שגם על נסיעה קרובה צריך לברך ברכת הגומל, הגם שעל הרבה מדבריו יש להשיב בנקל אבל גברא רבה אמרו ולהלכה יפה כיוון, עכ"ז מי ישמע לו מאחר שכבר נהגו העולם שעל נסיעה קרובה כב' שעות אין מברכין... עכ"ל.

ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סימן קמח) אחר שהביא את דברי רבנו הג"ל, כתב וז"ל אבל לדעתי דבריו נכתבו בזמן שחששו עוד לנסוע באוירון מפני חשש סכנה ואז אף שנסיעות מצויים באוירון כיון שאז עוד



1. "Igros Moshe does not stipulate any minimum distance or minimum period of travel for incurring an obligation with regard to Birchas Hagomel. If there is no minimum distance or time period and if Igros Moshe is taken to its logical conclusion, it would appear that a ride in a funicular or even on a ferris wheel would similarly require recitation of Birchas Hagomel".

היה מצוי סכנה חייבין לברך אבל בזמנינו כאן אין סכנה באוירון יותר ממכונת בכביש ולא נקרא באוירון סכנה... ולדעתי אין לברך בזה [בנוסע מעל יבשה] ברכת הגומל, שעל יורדי הים תיקנו ולא ביבשה עכ"ל. [דבריו צ"ע דלכאורה מדברי רבנו מבואר להיפך דאף

שאין מצוי סכנה חייב לברך כל עוד ששייך קלקול]. ועיין שו"ת חקי חיים (ח"ג סימן עז אות ה) שהביא שיטת רבנו וכן דברי החולקים, וסיים "העתקתי לו דעת גדולי המורים וכל אחד יחזיק במנהגו".

סימן סח

בענין פתיחת המקרר בשבת

כתב רבנו, וז"ל ובעצם פתיחת המקרר אם מותר יש בזה דברים הרבה וכבר הכריע הגרי"א הענקין שיפתחו בשעה שהמאמאר הולך ועובד וכן טוב לנהוג ואין להאריך בזה בכתב יותר עכ"ל.

ויש שהתפלאו על מש"כ רבנו בדעת הגרי"א הענקין שאין לפותחו אלא בשעה שהמנוע פועל, כי ההיפך היתה דעתו כאשר נתפרסם בכמה מקומות, עיין שו"ת באר משה (ח"ו קונטרס עלעקטריק ס"ס ו) שכך מבואר דעתו ב"המסילה" (אייר תרצ"ז) שמותר בכל אופן אף בשעה שהמנוע שובת, בניגוד למ"ש רבנו בשמו.

וכן מצאתי בספר עיונים בהלכה (ח"ב עמ' תיח) שתמה מאד ע"ז, וז"ל ולפלא גדול דהרי הגרי"א הענקין היה מראשוני המתירים וכמובא תשובתו בנועם ח"ב וכותב שם שכן פירסם בלוח היוכל ואף אחרי שהעירו לו להחמיר עומד איתן בדעתו להתיר, וא"כ צ"ע דעת האגרות משה עכ"ל.

ועוד יש להעיר ממה שכתב רש"ב כהן בספר The Shabbos Kitchen (עמ' 222) ששמע מרבנו שמותר לפתוח המקרר בשבת אף בשעה שהמנוע אינו פועל. וע"ע או"ח ח"ד סימן עד (בישול אות כח) ומה שכתבנו שם.

סימן ע

בדבר לשרות נייד במים לקנה את השלחן וכדומה

ז"ל רבנו, אבל מסתבר דבנייר אין להחשיב זה לסחיטה דלא נבלע בתוך הנייר, ואף שעכ"פ יש לאסור מדרבנן דהא גם בשער שודאי לא נבלע אסור מדרבנן כדאיתא במ"מ

פ"ט משבת הי"א, מ"מ כיון דאינו בתוך כלי [ויוצא לאיבוד] וגם אין דרך לסחוט מים מנייר כלל לא לצורך המים ולא למלכן ואינו מתכוין לזה יש להתיר כדאיתא [בסימן שכ] בסעי' יח

שכבר הורה זקן הגאון בעל אגרות משה עכ"ל.

וכן בספר באור אש (שבת עמ' רפו), וז"ל אך לא זכיתי להבין כלל דבריו דודאי נייר שאני משער ועינינו רואות שסופג עכ"ל. וכן בספר אור בהיר (ח"ב שו"ת סימן ה), וז"ל ודבריו תמוהים מאד דמוש"כ דלא נבלע בתוך הנייר תמוה דודאי נבלע בתוך הנייר ולא דמי לשער עכ"ל.

ומש"כ רבנו דכאן אינו נסחט לכלי אלא יוצא לאיבוד, הקשה בשו"ת נשמת שבת (שם), וז"ל גם זה קשה אדרבה הא משתמש עמה ונהנה מהמשקין היוצא ממנה כדי לקנח על ידה את מקום המלוכלך ולמה יקרא הולך לאיבוד עכ"ל. וכן כתב בספר Children in Halacha (שם) בשם הגרשו"א [לענין אחר] דכיון דרוצה לנקות את המקום אין לך צורך גדול מזה ואין להחשיב זה כהולך לאיבוד. וכן כתבו לתמוה בשו"ת עטרת פז (שם) וספר אור בהיר (שם).

ומש"כ דאין דרך לסחוט מים מנייר, הקשה בשו"ת אז נדברו (שם), וז"ל מאי נפק"מ בדרכנו אם דרך או אין דרך, רבנו אסרו כל סחיטה עכ"ל. ובשו"ת נשמת שבת (שם) כתב, וז"ל אדרבה כהיום רואין שהבתי חרושת עושין הרבה מיני ניירות לחות כדי לנגב ולקנח בהמשקין היוצא מהן, ועוד שהלא שער אסור לסחוט אף שג"כ אין הדרך לסחוט למימיו עכ"ל.

ומש"כ רבנו דאינו מתכוין לסחיטה, כתב בשו"ת נשמת שבת (שם) דאדרבה עיקר כוונתו בליחלוהו את הנייר היא כדי שאח"ך יסחוט מימיו לנגב בו בטוב. וכן הקשה בספר Children in Halacha (שם), וז"ל ועוד צריכים להבין דבגוונא שמירי

שמתירין בתרתי לטיבותא, וגם אפשר ליכא פסיק רישא בנייר שאין מחזיקין בחזקה אלא לפי מה שמזדמן שודאי אין לאסור בלא מתכוין לסחוט עכ"ל.

כאן קיצר רבנו במקום שהיה לו להאריך כי דבריו הנ"ל כפי שמופיעים בתשובתו עוררו עליו הרבה תמיהות וקושיות מכמה מחברים, ונפרטם כאן אחת לאחת.

ראשית, מש"כ רבנו דאין להחשיב זה לסחיטה אלא מדרבנן כי לא נבלע בתוך הנייר דומיא לשערות, הקשו עליו מן המציאות דהחוש מעיד שנבלע, עיין קובץ אור השבת חוברת ח' מאמר מהרב פסח פאלק [הובא בספר Children in Halacha עמ' 208] שכתב, וז"ל זה דבר קשה להולמו דאם נכנס מים לתוך עביו של נייר איך שייך לומר שלא נבלע בו המים ורק כנתפס בו בין חלקי הנייר וכמו דנתפס בשערות עכ"ל. וכן בשו"ת נשמת שבת (ח"ד עמ' תיא) כתב, וז"ל וחזות קשה ראיתי בשו"ת אגרות משה... והוא מוקשה מרישא לסיפא, מה שכתב שהמים לא נבלעו בהנייר אינו מובן כלל דהחוש מעיד ורואין שנייר בולע טובא עכ"ל. וכן בשו"ת אז נדברו (ח"ז סימן ט) כתב, וז"ל ולכאורה דברי הגאון כאן תמוהין טובא, ראשית מה שמדמה נייר לשערות, למה אינו דומה לבגד ולפירות עכ"ל. וכן הקשה בשו"ת עטרת פז (ח"א כרך ג חו"מ סוף סימן יז).

וכן מצאתי בקובץ נהוראי (תשס"ז עמ' תרפ) שביטל הרב יוסף שווארצמאן את דעתו לדעת רבנו אף שהוא נגד המציאות, וז"ל ועינינו הרואות שהמציאות היא שנייר בולע יותר משער דשער הוא דבר קשה מאד ואין המים נכנסים כלל לתוך השערות עצמן משא"כ בנייר החוש יעיד שהמים נבלעים לתוך עובי הנייר, מ"מ בטלה דעתנו למה

האגרות משה שרוצים לקנח את השלחן למה נחשב זה לאינו מתכוין הא לכאורה הוא רוצה בסחיטת המים כדי לקנח את השלחן עכ"ל. וכן מצאתי בספר באור אש (שם), וז"ל כמדומה דהמציאות אינה כך דודאי פעמים רבות ובדרך כלל מתכוין לסחוט כדי שיתקנה השלחן יפה מכל מיני לכלוכים הנדבקים עכ"ל. וכן כתב בספר אור בהיר (שם) דודאי מתכוין שיצאו המים מהנייר, ודברי רבנו תמוהים.

ומה שדימה רבנו נידון דידן להא דאיתא בסיומן שכ סעי' יח דמתירין סחיטה בתרתי לטיבותא, השיגו עליו דהתם איירי בפסיק רישא דלא ניחא ליה משא"כ הכא דודאי ניחא ליה במים הנסחטים כיון שכוונתו לנקות את המקום. וז"ל שו"ת או נדברו (שם), וגם ניחא ליה שיסחוט המים שיקנח טוב ואינו דומה כלל לסעי' יח דשם לא ניחא ליה ולפיכך מתירין בתרתי לטיבותא עכ"ל. וכן בקובץ אור השבת (שם) כתב, וז"ל איך כתב דהוה פס"ר דלא ניחא ליה דהא מנקים המפה או השלחן בהמים היוצאים מהנייר... איך אפשר להחשיב פעולה זו כפס"ר דלא ניחא ליה הא בלי שום ספק ניחא וניחא ליה בזה עכ"ל. וכן הקשה בספר מגילת ספר (סימן ז אות ג בהערה), וז"ל שו"ר באגרות משה... ואינו מובן דסוף כל סוף ניחא ליה בהמים היוצאים לנקות בהם השלחן עכ"ל. וכן כתב בספר Children in Halacha (שם).

ומש"כ רבנו בסוף דבריו שאפשר דליכא פס"ר כלל שאין מוחזקין בחזקה, כתב בשו"ת נשמת שבת, וז"ל קשה לומר שאם במציאות מדחיק נמצא שעשה איסור תורה נמצא שנתת תורת כל אחד בידו, ועוד דהו"ל ספק פס"ר שאסור לכמה פוסקים משום ספיקא

דאורייתא עכ"ל. ובספר באור אש (שם) כתב, וז"ל ומש"כ שאינו פס"ר שיסחט אין מובן כלל דזה אם נבלעו מעט מים שאז הנייר לח ולא רטוב אבל בשאלה מיירי ששורין נייר במים וא"כ הוא בלוע בהרבה מים וודאי שפס"ר שיסחט וצ"ע עכ"ל. ובשו"ת או נדברו (שם) הקשה מסימן שכ סעי' יז דמבואר שגם לגבי ספוג הוי פסיק רישא עיי"ש, וכן מצאתי שהקשה בשו"ת מנחת אשר (וויים ח"א סימן יד אות א).

וליישב כל זה, יש שהציעו דרבנו איירי באופן אחר של קינוח וניגוב שאין כוונתו בלחלוחית המים לנקות אלא כדי שידבק הפירורים לנייר, וגם צריכים לומר שדיבר בנייר שאינו ספוגי שאינו בולע אלא בנייר קשה, ובוז מתורצים כל הקושיות כדלהלן.

וכדי שיובנו הדברים היטב, הנני מעתיק מספר Children in Halacha (שם), וז"ל והגאון ר' פסח פאלק שם בחוברת הנ"ל בדף נו כתב לפרש דברי האגרות משה דמיירי בקינוח קל שאינו אלא איסוף פירורים ושיריים שעל השלחן בלי קינוח דבר דנדבק ממש לשפת השלחן, ומשתמשים לקינוח קל זה בסמרטוט לחה כאשר הפירורין נדבקין ברטיבות הסמרטוט אבל אין שום צורך בסחיטת מים מיניה דאין כאן שום פעולת ניקוי ולכן גם אם יסחוט אינו אלא פס"ר דלא איכפת ליה עכ"ד. וכן שמעתי מהגאון ר' ראובן פיינשטיין שליט"א ומהגר"ש פעלדער שליט"א. וממילא מתורץ ג"כ מה שהאגרות משה סובר דהמים נחשב להולך לאיבוד כיון דאין האדם צריך להמשקה שנבלע בהנייר ואדרבה כוונתו היה שלא יסחטו המים וממילא המים שנסחטו בשעת הקינוח הוא בגדר הולך לאיבוד כיון דאין האדם רוצה

בהמים אדרבא יותר ניחא ליה שלא יצאו המים מהנייר. ומה שכתב האגרות משה דהנייר אינו בולע ראיתי בחוברת הנ"ל שכתב, וז"ל ולהצדיק דבריו נראה דמיירי בנייר שאינו ספוגי וכמו בנייר טולאט מהמין הקשה, ולא בנייר רך וספוגי דבו אין שום הוה אמינא דלא נבלע בו המים, ובנייר שאינו ספוגי י"ל דלא נבלע בו המים עכ"ל. וכן שמעתי מהגאון ר' ראובן פינשטיין דבנייר כזה דיבר האג"מ עכ"ל.

ועיין שו"ת נשמת שבת (שם) אחר שהביא מספר הנ"ל הצעת דברי רבנו, כתב וז"ל והגם שפשטות דבריו לא משמע כן, בהכרח ליישב כן את דבריו, וכבר אמרו חז"ל חכמים הזהרו בדבריכם עכ"ל. ומצאתי בספר מנחת שבת (עמ' רמג) מכתב מהרב שמואל אליעזר שטרן שלא קיבל הסבר הנ"ל, וכתב שהוא "תירוצא דחיקא מובא" עע"ש. וע"ע שו"ת נחלת פנחס (ח"א סימן א אות נח).

סימן עא

אם יש איסור הנאה דמעשה שבת מהדבר שנמצא ע"י שהדליק נר באיסור

ז"ל רבנו, ובדבר אם יש איסור הנאה דמעשה שבת מדבר שהיה מונח בחדר אפל והדליק אחד נר באיסור והביאו, והספק הוא מחמת שבהדבר גופיה לא נעשית העבירה אלא בהנר שגרמה שימצאו את הדבר, הנה לכאורה כיון שלר' יוחנן הסנדלר ילפינן מקדש בב"ק (עא.) ואף למ"ד שהוא רק מדרבנן הוא אסמכתא לקדש שייך זה רק כשנעשה האיסור בגוף הדבר... שלכן אף שהעבירה דהדלקת הנר גרמה למצא הדבר שנמצא שנהנה עכ"פ מהעבירה אין לאסור... אך מ"מ ראוי לבע"נ להחמיר... עכ"ל.

ובשו"ת מנחת שלמה (קמא סימן ה ענף ב אות ו) ג"כ דין בשאלה זו והעלה לאיסור עפ"י דברי המג"א (או"ח סימן תקי"ח סקי"ד) דמי שיש לו לפתות טמונים בבור ופתחן עכו"ם בשבת דאין בהם משום מוקצה,

ומ"מ אם עשה העכו"ם לצורך ישראל אסור. ומבואר דעתו דלא רק אסור ההשתמשות עם הפתח אלא אף הלפתות אסור לאוכלן דחשיב נהנה ממעשה שבת, והכ"נ לענין הדלקת הנר בחדר אפל יש לאסור ההנאה בלילה אף מדבר הנמצא מפני שנהנה ממעשה שבת.

ועיין שם שהעיר על רבנו שלא הזכיר מדין המג"א, וז"ל ועיין באגרות משה שכתב בפשיטות דשרי ולא הזכיר כלל מהדין של לפתות שכתב המג"א דאסור עכ"ל.

וע"ע שו"ת אז נדברו (ח"ו סימן עו) דמש"כ רבנו דגם למ"ד שאינו אסור אלא מדרבנן הוא אסמכתא לקדש ורק שייך לאסור כשאר איסורי הנאה כשנעשה האיסור בגוף הדבר, הוא דבר שאין לו מקור, ועוד שם (סימן עו) דחולק על רבנו גם לדינא עיי"ש.

סימן עה

במיני משקה של סאדע אם יש להן דין חמר מדינה

אם דינו כחמר מדינה כיון דרוב אנשים שותין אותו או דעכ"פ נחשב כמים דלא מהני שכולם שותים אותו והניח בצ"ע. וע"ע שו"ת מחזה אליהו (סימן לד).

ולענין מש"כ רבנו שאפשר לצאת בשעת הדחק בתה או קפה, עיין שו"ת יביע אומר (ח"ט או"ח סימן פב אות יח, סימן קח אות קמ) שאין דבריו מוכרחים ושאין להקל בזה. [ועל מש"כ האדר"ת בקו' עובר אורח ששמע בשם כמה גאונים שהורו להיתר להבדיל על תה מתוק או קפה מתוק, ושאחד מגאוני דורו קיים כל ימיו כוס של ברכה בכוס קפה, העיר "ואנא דאמרי שהגאונים שעשו כן אם כן היו נוהגים תמיד לא קיימו מצות הבדלה על הכוס מעולם וחוששני להם לאיסור ברכות לבטלה".]

ומה שכתב רבנו דהמתירים חלב הוא מחמת ששותין חלב שלא לצורך צמאון ולכן נחשב כחמר מדינה, לכאורה כוונתו להעה"ש שהזכיר בסמוך שיש מקילין בחלב בשעת הדחק, אבל העיר ע"ז בספר ירושלים במועדיה (ירח האיתנים עמ' רצז) דמפורש כתב העה"ש (סימן רעב סעי' יד) דאין החלב נחשב חמר מדינה אלא שהוא עכ"פ משקה אף שאינו חמר מדינה, והניח בצ"ע.

רבנו הגדיר חמר מדינה ככל משקה ששותים אותו לא מחמת צמאון בלבד אלא אף בלא צורך גופם כגון בשביל כבוד הסעודה וכבוד האורחים, וממילא פסק דמשקה של סאדע לא נחשב כחמר מדינה ואף לא בשעת הדחק כי "אין שותים אותם אלא לצמאון וכשיכבדו אותו במשקה סאדע והוא אינו צמא ולא ישתה לא יתחשב לאינו רוצה להתכבד ולכבד".

ובשו"ת רכבות אפרים (ח"ג סימן תקל"ט) הובא מכתב מאת הרב פענפיל דאם כי דעת הגר"א קמלר היתה ג"כ כדעת רבנו שאין לקדש ולהבדיל על סאדע, מ"מ כמה פוסקים חולקים ומקילים בסאדע להחשיבה כחמר מדינה. וז"ל אבל דעת מו"ר הגר"י הלוי רודערמאן שיכולים ואמר לי ידידי ר' ישראל טאפלין שכן שמע מפי הגר"י גוסטמאן שיכולים, ושמעתי שגם הגרא"מ בלאך ז"ל ממעלז היקל שיכולים עכ"ל.

וכ"כ בספר The Radiance of Shabbos (עמ' 74) ששמע מהגר"פ שיינבורג להקל. וכן הוא בשו"ת דברי חכמים (גינזבורג עמ' פו) בשם הרב שיינבורג ובשם הגר"ש אלישיב ובעל ציץ אליעזר, וסיים ד"סברת הגר"מ פיינשטיין שהחמיר צריך עיון. ובספר חוט שני (שבת ח"ד עמ' קיב) הסתפק בזה

סימן עז

בישראל שהביא מפתח במזיד דרך רה"ר ופתח דלתות בהכ"נ אם מותר ליכנס שם בשבת זו

צריך לעשות כן אבל יותר מסתבר שגם לדינא היה אסור ליכנס כדבארתי עכ"ל.

ובספר שמירת שבת כהלכתה (פרק יח סעי' נו) הביא מהגרשו"א שחולק על רבנו ועל ראייתו, ואעתיק כאן חלק מדבריו (שם הערה רמד). וז"ל עיין שו"ת אגרות משה שהוא אוסר, לעומת זה יש לעיין בדבר דהא לפי החי"א מעיקר הדין מותר ליהנות ממה שהעביר מרה"י לרה"ר מכיון שלא נשתנה הדבר מכמות שהיה אלא שהחי"א מסיים דמ"מ יש להחמיר ולא להשתמש בחפץ שהוציא מרה"י לרה"ר אבל לא מצינו לאסור אפילו בדיעבד אם פתח במפתח את הדלת, וכן שמעתי מהגרשו"ז אויערבך שהעיר דאמו אם פתח דלת באבן שהיא מוקצה יהא אסור ג"כ להיכנס לתוך הבית או אם הדליק אור בשבת לחפש אחרי מפתח לפתוח בו בית נאסרה משום כך הכניסה לבית ומגליה שאם עבר והשתמש במאי דאסר משום מעשה שבת שגם זה אסור בדיעבד דבר אחר... ומה שהקשו הראשונים ביכמות (קיד) שיהא אסור ליהנות מהמפתחות שהובאו באיסור היינו שיהא אסור לפתוח בהם אבל לא שיהא אסור אח"ך להיכנס לבי מדרשא עכ"ד.

וכן כתב בשו"ת ויען דוד (ח"ד או"ח סימן מט אות ג), וז"ל ומילתא דתמיהא ראיתי בשו"ת אגרות משה שדייק מדברי התוס'... עכתו"ד. ודברים הללו לא ניתנו להיאמר כלל דפשוט דסתמא דמילתא דהתינוקות לא ידעו מעצמם שצריכים לפתוח הדלת ולא אמרינן

איתא ביכמות (קיג): רב יצחק בר ביסנא אירכסו ליה מפתחי דבי מדרשא ברה"ר (נאבדו לו המפתחות של ביהמ"ד), אתא לקמיה דרבי פדת אמר ליה זיל דבר מלי וטליא ולטיילו התם (פירש"י הנהג תינוקות זכרים ונקבות וישחקו שם – שבת היתה) דאי משכחי להו מייתי להו ע"כ.

ובתוס' שבת (קכב.) כתבו דיש מביאים ראיה מגמ' הנ"ל דמותר ליהנות מהמפתחות שנעשו בהם איסור דהיינו מלאכת הוצאה ודחה ר"י דהתם אין עושין לדעת ישראל, הא אם עושין לדעת ישראל מוכח דאסור ליהנות, וכתב רבנו "והרי איזה תשמיש יש במפתחות שאסור להר"י דאם מעשה הפתיחה נחשב תשמיש מנא להו לתוס' שהתם יפתחו גדולים שהוכיחו להתיר, דלמא הטליא וטליא עצמן יפתחו ויעשו תשמיש זה אלא ודאי שהנאת מפתחות שכתבו התוס' הוא הכניסה לבי מדרשא שנעשה זה ע"י הוצאת המפתחות ברה"ר... ומסיק הר"י שאסור אך התם שהיה מותר הוא משום שלא עשו לדעת הישראל... וא"כ כ"ש שבמזיד דישראל גדול שיש לאסור".

ובסוף התשובה סיים רבנו, וז"ל ונמצא שיש טעם גדול לאסור ואף שהוא רק גרם להתשמיש אסור כדהוכחתי מתוס' ורשב"א ולא מצינו חולקים עליהם בזה... ויש לעיין עוד הפעם לדינא כי לא הייתי פנוי לעיין כפי הצורך רק לפום ריהטא אבל בכל אופן אמינא יישר כוחו דכתר"ה שלמיגדר מילתא ודאי

בגמ' אלא שישחקו שם דאי משכחי מייתי להו לבי מדרשא וימסרו אותן לרב יצחק בר ביסנא או לממונים אחרים... וזוה רצו התוס' להוכיח דאפשר להשתמש במפתחות בשבת וכמו שכתבו ליהנות ממפתחות להשתמש בהן דברור מדבריהם להדיא דלענין להשתמש במפתחות עצמן קמיידי ולא כפירושו של האגרות משה עכ"ל.

וכן מצאתי בספר ברית הלוי (ח"א סימן כט), וז"ל ראיתי למרן הגרמ"פ זצ"ל באגרות משה... ולענ"ד הוא דחוק מאד דודאי פשטות הש"ס דקאמר "ומייתי להו" משמע דאת הפתיחה עושה הגדול, וגם מפירוש הרשב"א שתירץ דרוצה להשתמש בו לאורתא נשמע שכן הוא הפשטות עכ"ל. וכ"כ השואל עצמו

במכתב לרבנו, ונדפס בספרו משכיל לדוד (סימן כג), דלשון הגמרא ועצם המעשה אינו נראה שהיו הקטנים הפותחים, וכן מלשון הרשב"א משמע דהשימוש הם המפתחות גופא ע"ש.

ועוד העירו דמש"כ רבנו שלא מצינו חולקים על התוס' ורשב"א אינו נכון שדעת הריטב"א (שבת קל; עירובין מא:) להתיר כל שלא נעשה מעשה בגוף הדבר, עיין קובץ אור תורה (תמוז תש"ן עמ' תש"ה).

וע"ע שו"ת מנחת שלמה (קמא סימן ה אות ו, תנינא סימן כב), שו"ת בצל החכמה (ח"ו סימן סה אות י), וספר מנחת פאר (סימן יא).

סימן עט

העברת צבע מפניו בשבת

שהוא נימוח עכ"ל. ובמשנה ברורה (שם) כתב וז"ל והוא הדין אם השמן היה קרוש דדמי לחלב עכ"ל. הרי שאין שום רמז בדברי השו"ע וזמ"ב לאיסור ממחק או ממרח, ומש"כ השו"ע מפני שהוא נימוח הכוונה לדין גולד ושפיר ציין המ"ב לדברי המרדכי.

כך הקשה בספר נועם שבת (ממחק וממרח עמ' צד) על רבנו, וגם הראיה שהביא רבנו מדברי המג"א (סימן שטז), כתב שם דליכא ראייה כלל, והסיק "דדברי האגרות משה צ"ע טובא".

רבנו דן אם יש בהעברת צבע מעל פניו ע"י קאלד קרים משום מלאכת ממחק, ורצה לדמותו למש"כ המשנה ברורה (סימן שכח סקע"א) דגם בשמן קרוש איתא משום ממחק דדינו כחלב שאסר השו"ע (שם סעי' כב), אבל מה שציין המ"ב לדברי המרדכי פ' במה טומנין, הקשה רבנו דהתם איירי לענין מוליד והוא איסור אחר ולא שייך לאיסור ממחק.

והנה ז"ל השו"ע (שם) מעבירין גלדי המכה וסכין אותה בשמן אבל לא כחלב מפני

סימן פד

בענין חיבור במחט שקורין פין אם יש בזה חשש תפירה בשבת

מתנת משה (מימון ח"ב עמ' תקי) ומשום כך דחו את דברי רבנו ופירשו באופן אחר.

[ומש"כ רבנו דאף שאפשר לפעמים לחלקם בהוצאת החוט אבל גם זה נחשב

ונקרא בפי כל קורע את הבגד, כתב בספר מי טל (שם), וז"ל והדבר צריך עיון וביאור דמאי נפק"מ איך זה נקרא בפי כל, סוף סוף אין זה קורע אלא מפריד התפירה בלי קריעה עכ"ל.]

ובספר מי טל (שם) הוסיף עוד להקשות על סברת רבנו דגם הקושר ב' דברים

קשר של קיימא ואח"ך רוצה לבטלו אין הדרך לעשות זה יותר ע"י התרת הקשר מקריעה ויותר קל לקרוע מלהתיר הקשר, ועוד תמה על עצם סברת רבנו להגדיר מלאכות אלו ע"י

דרך ביטול דאין כוונת התופר והקושר לבטל מה שעשו, אדרבה אין הקושר חייב אא"כ הוי קשר של קיימא שלא יבטלנו לעולם, וכן ס"ל לכמה ראשונים גבי מלאכת תפירה.

ובסוף התשובה הביא רבנו מירושלמי פרק כלל גדול ה"ב ראיא לסברתו עפ"י

פירושו המחודש בירושלמי. עיין שו"ת משנה הלכות (ח"ח סימן ס), וז"ל ולפענ"ד אם דברי המפרשים דחוקים דברי ידי"ג הגאון לדעתי העניה לא מבריקים... עכ"ל. ודחה פירוש רבנו ופירש באופן אחר עיי"ש.

ועיין עוד שו"ת נשמת שבת (ח"ז סימן קפ, קפה).

רבנו האריך כאן להגדיר מלאכת תופר באופן שיוצא שאין בחיבור המחט משום מלאכת תופר משתי סיבות, ויצא גם לחלוק על הקרבן נתנאל ורע"א שלא נחתו לחילוק.

ובשו"ת יביע אומר (ח"ט או"ח סימן קח אות קסג) הזכיר עוד כמה פוסקים המקילים מלבד רבנו, ואחר זה כתב, וז"ל ומ"ש במענה לאגרות (סימן עב) להשיג על האגרות משה והמח"ח דברים כלפיו כדרכו על שהתיר נגד הגנת ורדים והקרבן נתנאל ע"ש אינו כלום שכבר הבאנו כמה תנאי דמסייעי ליה בכוחא דהיתרא, ואמנם יש עוד אחרונים שכתבו להחמיר בזה אבל אין דבריהם מוכרחים לדינא עכ"ל.

אמנם תוך דיונו חילק רבנו בין מלאכת התופר למלאכת הקושר, וחידש דכל דבר שמחובר כ"כ טוב עד שהדרך להפרידו הוא ע"י קריעה שייך למלאכת תופר, משא"כ אם נעשה בהפרדה בעלמא הוא דומה למלאכת קושר שהרוצה לחלק בין שני דברים הנקשרים עושה כן ע"י התרת הקשר.

ומצאתי במחברי זמנינו שהקשו על הגדרה זו מהתופר ג' תפירות לכד שחייב משום תופר והלא אין מבטלין חיבור זה ע"י קריעה ופשוט שיותר קל להפריד ב' החתיכות ע"י הוצאת החוט ובלי שום קריעה. כן כתבו בספר מי טל (מלאכת תופר עמ' רח) וספר

סימן פו

בענין לערב בערב שבת הרפואה במאכל שלא יהיה ניכר לאחרים

כי לא ראו חכמים לסמוך ע"ז וכנ"ל, ורק ברפואות שצריך החולה לערבם באיזה מאכל אפשר למילף מקילורין שיהיה מותר אם יערבם מע"ש, כי בכח"ג מה שאסרו השריה ותערובת בשבת שהוא לצורך רפואה יזכירו שאסור לעשות שום רפואה.

ובספר שולחן שלמה (הל' שבת ח"ג עמ' קב) כתב, וז"ל בתוס' שבת (יח.) ד"ה ומתרפאת והולכת, כמעט מפורש שהרגילות היתה להשתמש ע"י הקילור עצמו וההיתר הוא בגלל השינוי, וכן משמע מהמאירי, ולכן אין מסתבר כלל דברי האגרות משה עכ"ל.

והנה בתוס' שם לא מצאתי שום רמז לזה ונראה דכוונתו להתוס' ישנים (שם) [וכן הוא בשמירת שבת כהלכתה פרק לד' הערה כז], וז"ל התם אינו משים הקילור עצמו בתחבושת אלא שורה הקילור במים ולגבי ידיה ליכא למיגזר שיודע כי לא התירו לו אלא ע"י שריה עכ"ל. וזה אכן משמע שלא כדברי רבנו אלא דעצם השריה הוא שינוי מהרגיל וזהו סיבת ההיתר שיש לו היכר שהתירו רק ע"י שריה.

וכן בקובץ עץ חיים (ח"ה עמ' קנא) כתב הרב פסח אליהו פאלק שנתקשה בקו' זו כמה שנים, וג"כ חולק על רבנו ממעם זה. וכן מצאתי שהעיר בספר אשמרה שבת (ח"ב עמ' רמג).

איתא בשו"ע (או"ח סימן שכח סעי' כא) שורה אדם קילורין מערב שבת וגותן ע"ג העין בשבת שאינו נראה אלא כרוחץ... ולא חיישינן משום שחיקת סממנים דכיון שלא התירו לו לשרותו אלא מע"ש איכא היכרא עכ"ל.

ונשאל רבנו אם לפ"ז יש להתיר לערב כל רפואה מע"ש לתוך אוכל או משקה באופן שלא יהא ניכר שהוא לרפואה דכיון שעושה היכר ע"י תערובת בע"ש לא חיישינן לשחיקת סממנים דומיא לקילורין. והשיב רבנו דמה שעושה שינוי ושורה הקילורין במים בע"ש אינו הסיבה להתיר דבזה יש לחשוש שישכח לעשות השינוי כמו שחששו שישכח עצם האיסור דשחיקת סממנים, אלא מה שהתירו השריה כתב רבנו דהוא משום שדרך רפואת הקילורין הוא לשרותם מיד קודם הנחתם על העין, ואסרו לו לעשות כן בשבת והצריכוהו לשרותם מע"ש, ואיסור זה יזכירו שאסור לעשות רפואה בשבת כיון שאסרו לו אף מה שהדרך הוא ללקיחת הרפואה [ואם שכח לשרותם מע"ש אין לחשוש שישכח מאיסור זה וישרם בשבת כמו שלא חששו כשאסרו ליקח רפואה בשבת שישכח ויקח באיסור]. וע"ע מה שכתב רבנו חילוק אחר.

והשתא לפ"ז רפואה בעלמא שאין צורך שוב לעשות כלום כגון שריה וכדומה אין להתיר בסימן והיכר בעלמא שיתן לתוך מאכל

סימן פח

בענין בת שוטה אם רשאי האב למוסרה לאינסטיטושיאן של המדינה שאוכלין שם איסורין

דבר איסור בידים, וכך סובר גם בס' אמרי בינה... ובספר עמודי אש... וכן בשד"ח... עכ"ל. [והיות שלא רצה להאריך לא ברור לי מה שרצה להשיג על דברי רבנו, הרי כל האחרונים הנ"ל אוסרים ספיה בידים לשוטה, ואילו החת"ס ורבנו ג"כ מסכימים לזה אלא דסבירא להו שאין מסירת הבת לנכרים נחשבת למאכילו בידים וצ"ע.]

ועיין עוד שו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן תתפ"ג) ושו"ת מנחת אשר (ווי"ס ח"ב סימן מז אות ב) [דיש לסמוך על האג"מ דרב גובריה].

ומה שכתב רבנו לדון בענין טמטום הלב אף שמצד הדין פסק שמוותר, העיר הרב אריה ליבוויץ בקובץ Journal of Halacha and Contemporary Society (Vol. LIII, Spring 2007, p. 87) טמטום הלב אלא חומרא כדמשמע מאו"ח סימן שמג, ובמקום דוחק כנידון רבנו אינו נראה שצריך להתחשב עם זה: [תרגום חפשי] קצת קשה להבין שיטה זו בהתחשב שטמטום הלב לא נחשבת כשיקול הלכתי (כפי שמעיד העדרו מכל הדיון באו"ח שמ"ג על ילד שאוכל אוכל לא כשר) אלא חומרה שכדאי לשמור כאשר זה אפשרי.²

רבנו התיר בתשובה זו למסור בת ישראל שוטה למוסד של המדינה אשר מטפלין בחולי שטות, ומה שמאכילים אותה דברים אסורים יש לסמוך על פסק החת"ס (או"ח סימן פג) דבמה שמוסרו לנכרים אינו נחשב כמאכילו בידים, והכא שמדובר בשוטה ממש יש להניחה שם אף כשתגדל כיון שהיא פטורה מכל המצוות. ואף מצד טמטום הלב שמפני כן נרתע החת"ס מלהתיר בנידון ידידה, כתב רבנו שבשוטה גמור אין קפידא כי אף אם מוליד בו מדות רעות לא יעשה רשע לפני המקום כיון דאף פעם לא יתחייב במצוות ואף אחר שיגדל.

והנה בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ד סימן סט) ג"כ דן בשאלה זו אלא שהוא מיירי בילדה עם קצת הבנה ושכל ולכן הסיק מסקנה שונה, אמנם בסוף התייחס גם למה שכתב רבנו, וז"ל בהיות ולדעתי איננה בכלל שוטה לכן אינני מוצא לנחוץ להאריך במה שכת"ר מציין להאגרות משה שסובר דשוטה ממש מותר למוסרו שיאכילו אותו נבילות וטריפות, כי מלבד מה שלא יוצא כן מדברי פשמות דברי חת"ס שמציין אליו כת"ר, הנה הפמ"ג בפתיחה הכוללת לאו"ח, וכן בסימן רסו במ"ו סק"ד, סובר בהדיא שגם לשוטה אסור לספות



2. "This position is somewhat difficult to understand considering that timtum halev does not seem to be a halachic concern (as is evidenced by its omission from the entire discussion of a child eating nonkosher food in Shulchan

ועיין עוד שם שהסתייע משו"ת מלמד להועיל (יו"ד סימן לב) ושו"ת חלקת יעקב (יו"ד סימן יג) [וכיו"ב העיר בשו"ת מנחת אשר (שם) על החת"ס ד"כי משום מדת חסידות להמנע מטמטום הלב נשאר אדם בשטותו].

עוד דן רבנו אם מותר לסרס אותה ילדה כיון שניכר בה תאוה גדולה לזנות ושהיא מחזרת אחר זה ויש לחוש שיזנו הרבה עמה, והוכיח רבנו שאכן יש להתיר איסור זוטא דסירוס כדי למנוע איסור גדול דזנות וכמו שמצינו שהתירו שחרור שפחה כדי שלא ינהגו בה מנהג הפקר [ויש בזה עוד פרטים, עיין בפנים התשובה].

ונראה מזה דרבנו ביסס את פסקו על ההנחה דסירוס האשה ימעט תאותה, אמנם יש שפקפק ע"ז, עיין ספר Contemporary Halakhic Problems (Vol. I p. 99) - [תרגום חפשי] למרות שהרב פיינשטיין לא מפרט את הפרטים הרפואיים, ברור שהתשובה שלו מבוססת על ההנחה שמצב הסרוס צפוי להפחית את תאות הזנות ובכך ימנע או יפחית את הסיכוי לזנות באשה שומטה. למרות שיש הוכחות שניתן להשיג את האפקט הזה ע"י הוצאת בלוטת יותרת הכליה, אין הוכחה רפואית שסרוס מפחית את תאות הזנות בנשים.³

סימן צא

לבאר התועלת דמכירת חמץ של חנונים חשודים

מה שסחר בו הוא כקונה מחדש או כגזול ובודאי על זה עובר החנוני על כל יראה והוי חמץ שעבר עליו הפסח אבל על מה שנשאר שלא סחר בו הרי הוא ברשות הגוי ולא הוי חמץ שעבר עליו הפסח.

באו"ח ח"א סימן קמט כתב רבנו דמה שיש חנונים שממשיכים למכור בפסח מחמצם שמכרו לגוי ע"י הרב לא הוי ביטול מכירה ולא אמרינן דאיגלאי מילתא למפרע דלא מכר בלב שלם, אלא המכירה קיימת ורק

Aruch Orach Chaim 343), but a worthwhile stringency to observe when possible".

3. "Although Rabbi Feinstein does not spell out the medical details, his responsum is obviously predicated upon the premise that the mode of sterilization to be employed is expected to reduce the desire for sexual gratification, thereby eliminating or reducing the likelihood of sexual advances on the part of the mentally incompetent woman. While there is evidence demonstrating that this effect may be achieved by removal of the adrenal glands, there is no medical evidence that sterilization lessens the sexual drive in women".

ריבוי שיעורים דאף אם יעבור וימכור ויעבור על כל יראה בקום ועשה שחייב מלקות וחמור מפי, מ"מ עדיף זה יותר מאילו לא נמכור חמצו ויעבור על כל כוית וכזית, והגם שהוא בשוא"ת הרי ידועים דברי הר"ן ביומא גבי חולא בשבת דעדיף לחלל שבת שעובר פעם אחת על איסור סקילה מלהאכילו נבלות שעובר על כל כוית.

והוסיף עוד רבנו דגם אפשר שלא נחשב לאו שאין בו מעשה קל יותר מיש בו מעשה כי רק מצינו כן ביומא (פו.) לגבי לאו הניתק לעשה שהוא קיל מלאו רגיל ואולי יש לדמות זה ללאו שאין בו מעשה שג"כ אינו לוקה "אבל אפשר יש לחלק". וגם על מה שמוכר, העיר רבנו שלא יעבור על כל יראה אלא עד שיאכלם הקונה "כי מכירתו כיון שנאסר בהנאה כשלקח לא חלה והיא שלו אף אחר שלקח הקונה לביתו".

ושנית, כתב רבנו שנרויח כלפי אחרים "להציל אחרים שיקנו ממנו מאיסור חמץ שעבר עליו הפסח מרוב הדברים שיקנו ממנו", אבל גם כתב רבנו שאין ליתן לחנוני כתב שמכר החמץ "דהרי עכ"פ אסור לקנות ממנו שמא יתן לו מהדברים שקנה בתוך הפסח... וגם הרב צריך לומר לו שאסור לקנות ולמכור חמץ בפסח".

וסיים רבנו, וז"ל אך אם חושב הרב שיותר טוב שלא ימכור מצד איזה מעם ודאי הרשות ביד הרב לעשות כפי הבנתו בזה לשם שמים עכ"ל.

אמנם בשו"ת המאור וזכרון בספר (שם) פקפק בכמה דברים שכתב רבנו, חדא מה שכתב רבנו דיש כאן ריבוי שיעורים אם לא נמכור חמצו ויעבור החנוני על כל כוית אינו מוכרח דשאני הכא שעובר על הכל בפעם

והטעם לזה כתב רבנו שאף במדינתנו שאולי ליכא החזקה דאיתא בחולין (ד.) שאם יכול לעשות בהיתר לא יעבור על איסור, מ"מ הוא רק שלא יבקש תחבולות להיתר אבל אם ראינו שאחד הלך אחר ההיתר כבנידון דידן שהסכים למכור חמצו ע"י הרב ודאי לא נימא שבלבו לא רצה ההיתר, וממילא אין שייך לו לבטל הקנין ע"י שנוהג כבעלים ומוכר מהחמץ כאלו הוא שלו אלא הוי כקונה מחדש או סתם גוזל. ועוד הוסיף רבנו שגם נכתב תנאי בשטרי המכירה שמה שיטול החנוני יהיה קונה מהעכו"ם.

והנה בשו"ת המאור וזכרון בספר (עמ' רג) נדפסה תשובה מהרב דוד ראקמאן שהעיר ע"ד רבנו על מש"כ שכותבים תנאי בשטר המכירה, שהוא עיין בכמה נוסחאות של מכירת חמץ ולא ראה שמתנים תנאי כזה ולא עוד אלא שא"א להתנות תנאי כזה לגבי החמץ שמוכר החנוני ממש בשעת האיסור ד"הלא עיקר המכירה נעשתה בשביל אותם הימים שלא יעבור באיסור חמץ, א"כ היאך אפשר לומר כשנוטל החמץ בפסח למכור הוי כקונה החמץ מהנכרי משום התנאי".

ועוד הקשה דלכאורה עדיף לנהוג בשוא"ת כלפי הני חנונים דאם לא ימכרו חמצם לנכרי ע"י הרב יעבור בזמן איסורו פעם אחת בשוא"ת אבל השתא דמטפלים עמהם למכור חמצם א"כ כל פעם שמוכר מסחורתו במשך ימי הפסח עובר בקום ועשה [שקונה החמץ בכל פעם].

מטעות אלו השמיע הרב הג"ל לרבנו, וע"ז באה תשובתו כאן בח"ב, וגראה שרבנו רק התייחס להערה השניה. ותורף דברי רבנו שע"י מכירת החמץ של החנונים החשודים נרויח תרתי. חדא, כלפי החנוני עצמו עדיף שנמכור חמצו כי יש כאן ענין של

עליו ברכה... כתבתי כל זה להוכיח צדקות הרבנים שמעולם לא רצו להודקק למכור חמץ מהאנשים שמוכרים חמץ בפסח עכ"ל.

ובשו"ת דברי שלמה (ח"ב סימן קכג) האריך בזה הרבה ונסתפק בכלל אי אמרינן כשהחנוני מוכר חמץ בפסח דבטלה המכירה, ואחר שהביא דברי רבנו, כתב וז"ל שוב איברא נלענ"ד דמה דפשיטא ליה לכ"ג. אכתי יש להסתפק בו אי לא במיל המכירה דהא חזינן דלא איכפת ליה כלל לעשות סחורה עם חמצא... ולא רק דלא איכפת ליה אלא כוונתו ברורה לעשות סחורה בזה וניח"ל מפי למכור כולו ולא ישאר אצלו כלום ואנן סהדי דמעולם לא כיוון להקנותו להעכו"ם קודם הפסח והמכירה ע"י הרב היא כחובא וטלולא אצלו ומנהגא בעלמא היא אצלו עכ"ל. [ועיין אג"מ אור"ח ח"ד סימן צה שליכא כאן אנן סהדי].

ואחר זה הביא חבל פוסקים שסבירא להו דאמרינן שבטל המכירה דלא כרבנו, וז"ל הרי לך רבוותא דס"ל דבטלה המכירה ובספר אגרות משה הנ"ל לא הובא מידי מכל הנ"ל עכ"ל. ועע"ש שדין זה רפיא בידה וצידד לומר כרבנו שלא בטל המכירה והציע שאלתו לבעל שו"ת חלקת יעקב וגדפסה תשובתו שם [וכן בשו"ת חלק"י ח"ג סימן לא], ובהוספה בשולי התשובה הביא דבקובץ הדרום (ניסן תשכ"ח) יש מאמר מהרה"ג ר"ש היבנר "שבו יצא להשיג ע"ד האגרות משה ושלא להודקק לחנונים הנ"ל שכל מחשבתם במכירת חמץ אינה אלא להונות את הבריות".

וכן הביא בספר מפניני הרב (עמ' פד) דעת הגר"ד סולוביצ'ק שהתנגד לרבנים המסדרים מכירת חמץ לאלו חנונים הממשיכים לעשות סחורה בחמצם עפ"י פסק רבנו, וז"ל ורבנו (הגר"ד"ס) היה אומר שזה

אחת כשחל זמן איסורו משא"כ בנידון הר"ן שיש מעשה אכילה על כל כוית "אבל זה שלא מכר חמצו עובר בפ"א ולא מצינו שיש חילוק כמה חמץ היה לו שנקרא ריבוי שיעורים ואפילו קנה חמץ בפסח אין חילוק כמה חמץ קנה משום שנעשה במעשה אחת", ועע"ש שהביא ראיות לזה.

גם מש"כ רבנו שלא ברור לו שלא שאין בו מעשה קיל מלאו שיש בו מעשה, העיר וז"ל לכאורה הוא פשוט איסור שאין בו מעשה יותר קיל, ואפילו מ"ע אמרינן דעשה שיש בו מעשה דוחה לעשה שאין בו מעשה כגון מצות יבום דוחה לעשה דמצרי עכ"ל.

ומש"כ רבנו דגם כשמוכר החנוני חמצו אינו עובר על כל יראה עד שיאכלם הקונה, העיר וז"ל גם זה צריך ביאור לפי שיטתו בומן שלקח החמץ למכור הוא כגזול ומדוע לא יעבור אז כמו כל קונה חמץ בפסח, עיין שו"ת נודע ביהודה (אור"ח סימן יט)...

עכ"ל.

ומש"כ רבנו שצריך הרב לומר לו שאסור לקנות ולמכור חמץ בפסח, הוא כדי שלא תצא תקלה שיחשבו החנונים שכבר יצאו ידי חובתם ומותר להם למכור, וע"ז העיר ד"באמת יש בזה מחוי כחובא וטלולא".

ומש"כ רבנו שנרתיב בזה לאחרים שקונים ממנו אחר הפסח, העיר וז"ל גם בזה לא הועיל כלל שכתב אח"ך בעצמו שאסור לקנות מהם מספק שמא יתן לו מהדברים שקנה בפסח עכ"ל.

גם העלה עוד פקפוק על מכירה זו דלפי העה"ש (סימן תמח) מועיל המכירה רק אחר הביטול כיון שהוא הערמה ואילו חנונים אלו לא מבטלים חמצם. וסיים וז"ל א"כ מכל זה נראה שכל מי שאינו חפץ למפל בזה תבוא

גניבה דמשמעות הרמב"ם (פ"א הל' גניבה ה"א) דכל שגנב יותר משה פרוטה במעשה אחד עובר רק פעם אחת ואף אם גנב מאה פרוטות וה"נ בלאו דלא יראה, ו"אם כן מש"כ האגרות משה שמכירת חמץ ע"י הרב זכות היא לו לחנוני דעל ידה הוא ממעט בלאוין – גם בזה דבריו לא ייכנו דלפי הנ"ל נימוק זה ממילא בטל".

ובמה שהסתפק רבנו אם באמת לאו שאין בו מעשה קיל טפי מלאו שיש בו מעשה, ציין לדברי הפמ"ג (א"א סימן תרנ"ו סק"ח) דאע"ג דחייב אדם ליתן כל ממונו שלא יעבור על ל"ת הני מילי בקום ועשה אבל בלאו שאין בו מעשה ככל יראה אינו חייב, הרי להדיא דלפמ"ג הוי קיל טפי, וכן מבואר בשו"ת חו"י (ס"ס קלט), וכן רואים מהכה שניתן לחו"ל לבטל דיני דאורייתא רק בשו"א"ת אבל לא לדחות לאו בקום ועשה, וכן גם מסתבר שלעבור על לאו בלא מעשה קיל טפי מלאו שיש בו מעשה.

והנה רבנו כתב שע"י מכירת החמץ עבור החנוני נרויה שנציל אותו מלאו דבל יראה שרק יעבור על מה שחזר ומוכר ואילולא המכירה היה עובר על כל כזית, אבל הא דעושים תקנה לרשע שלא יעבור איסורים הוא סוגיא בב"ק (סמ). פלוגתא דת"ק ורשב"ג, וז"ל רבנו, ולכן גם בשבילו מכיון שהוא רק מומר לתיאבון הא איכא תנאי דלא סברי הלעיטתו לרשע וימות בב"ק (סמ). ואף לרשב"ג מסתבר דהוא רק שאינו מחוייב להטריח לציין שהוא ערלה בשביל הרשע אבל אם הרשע רוצה לתקן שלא יעבור איסורין הרבה אף שיודעין שיעבור על האיסורין במעט מהן גם רשב"ג יודה שכיון שהוא לתיאבון שחייבין להחיותו כדאיתא בגיטין (מז). צריכין להודקק לו עכ"ל.

חוכא ואיטלולא שהרי מאחר שאנו יודעים שבדעתם להמשיך לעסוק במסחר החמץ שלהם כרגיל הרי זה הוכחה שבאמת אין להם דעת להקנות את חמצם כלל וחושבים כמעות ששמר הרשאה זה ענין של צרמוניה דתית עכ"ל.

ועיין עוד שו"ת בית אבי (ח"א סימן ג) הדפים מכתב שכתב לרבנו עם תגובתו לפסק רבנו, ומפלפל בסוגיא דהוכיח סופו על תחילתו עיי"ש.

ושבו השגתי מאמר הנ"ל בקובץ הדרום, ורוב השגותיו והערותיו כבר נזכרו לעיל אבל יש בו גם דברים מחודשים. קודם העיר על הוראת רבנו ש"הוראה זו יש בה קצת משום חידוש ותמוה הדבר שלא עוררה כל הד לא של הסכמה ולא של התנגדות", ועוד כתב, וז"ל הגאון בעל אגרות משה מבסס את פסקו על הנחות שבעיניו הן מהוות יסוד מוצק למסקנתו ובאמת הן מפוקפקות יותר מדי כדי לשמש יסוד איתן לבנות עליו עכ"ל.

על עיקר סברת רבנו שתמך עליה שאין כאן ביטול מכירה, הביא מהרבה פוסקים מדור הקודם שכתבו להיפך שבוה מבטל המכירה וכמו שכתב בשו"ת דברי שלמה הנ"ל, ודבריהם "הם לנו קילורין לעינים", ועוד האריך לבאר דמכירת חמץ שאני ממכירה רגילה כי באה ע"י הערמה ולכן הוי ביטול מכירה כשנהגו כבעלים על החמץ עיי"ש.

לגבי שאלת ריבוי שיעורים, ציין לספר מגן האלף (סימן תמוח אות ז) שכבר הסתפק בזה והעלה אפשרות דלא אמרינן בלאו דבל יראה שעובר על כל כזית דהאיסור הוא שלא יהיה לו חמץ בביתו ומה לי כזית או בית מלא חמץ ולא דמי לאיסור אכילה דעל הנאה מעט חייב, וכעין ראייה לזה הביא המחבר שם מדין

ובסוף גם העלה הפקוק שהזכיר הרב דוד ראקמאן לעיל דכיון שהמכירה היא הערמה רק מועיל אחר הביטול דע"י הביטול אויל איסור דאורייתא ונשאר רק איסור דרבנן ובדרבנן מועיל הערמה, וזה לא שייך באלו חנונים "שהרי קרוב לודאי שהוא לא יבטל כלל ולא יאמר כל חמירא אפילו בפיו בעלמא". [וכן מצאתי שהעיר ע"ז בשו"ת יבקש תורה (פסח סימן יג ד"ה וא"ה), וכן בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן רפח ד"ה וזהו).]

ובמסקנא דמילתא העלה ד"במקרה כזה אין כל תועלת במכירת החמץ מטעמים שבארנו ומוטב שהרב לא יודקק לו, כל מחשבתם של חנונים כאלה במכירת החמץ אינה אלא להונות את הבריות. בכגון דא אמרינן להרב שב ואל תעשה עדיף ולא תהא ידו באמצע לסייע ידי עובדי עבירה".

וגם ע"ז השיג עליו, וז"ל ומש"כ האגרות משה הא איכא תנאי דלא סברי הלעיטתו לרשע וימות – דבריו אלו אינם אלא דברי תימה שהרי להלכה קי"ל כרשב"ג דאמרינן הלעיטתו ולא כת"ק, וזה ע"פ הכלל כל מקום ששנה רשב"ג במשנתנו הלכה כמותו. וכן פסק הרמב"ם בהל' מעשר שני פ"ט, א"כ דעת הת"ק כמאן דליתא ואין לסמוך עליו כלל עכ"ל. [וכן הקשה על רבנו בשו"ת עמק הלכה (ח"ב סימן לו) דצריך ביאור "מה מביא כלל משיטת ת"ק הא כבר נפסק שלא כמותו".] ועוד ציין לחק יעקב (סימן תמח סקי"ד) דבזה"ז כל עובר עבירה מיקרי עובר להכעים ודינו לא כעובר לתיאבון עיי"ש. [וע"ע אג"מ יו"ד ח"א סימן נב וסימן קצד מש"כ בענין רשב"ג והצנעין].

סימן צב

כלי מראבער להגעלה

וכן כתב בספר נטעי גבריאל (פסח ח"א עמ' רפא), וז"ל והנה יסוד דברי הגאון בעל אגרות משה... צ"ע מג"ל, שהרי מבואר במג"א (סימן תנא סק"ד) דכלי אדמה מהני הגעלה, ובמחה"ש (שם) כתב דלא נמצא בראשונים ואפילו הכי ס"ל למג"א ושו"ע הרב וכל הפוסקים דמהני הגעלה בכלי אדמה, וא"כ הכ"נ בזה דמהני עכ"ל.

וכן הוא בשו"ת וישב משה (ח"א סימן נה), וז"ל באגרות משה כתב... ולא ידעתי מג"ל הא ומג"ל לגזור גזירות חדשות, והרי כלי אדמה ג"כ לא נמצא בראשונים כמ"ש

ז"ל רבנו, ובדבר כלי מראבער אם מהני הגעלה, הנה הראבער שהוא מעץ מהני הגעלה... אבל יש ראבער שאינו מעץ אלא מתערבות מינים כימיים שהוא דבר חדש שלא נמצא בדברי הקדמונים אין להתיר להגעילם עכ"ל.

ובספר יסודי ישרון (ח"ו עמ' קעד) הקשה על רבנו, וז"ל ופלא מדוע לא יהא דינו ככלי גללים או כלי אדמה דלרוב פוסקים מהני להו הגעלה [אף דלא מבואר דינו בראשונים] עכ"ל. וכן כתב לתמוה עליו בשו"ת מנחת חן (ח"א סימן כח עמ' עח).

המחה"ש ומ"מ דנו המג"א ודעמיה בפשיטות שהקשה בספר אהל יעקב (כשרות לפסח עמ' שדינו דסגי בהגעלה... עכ"ל. וכן מצאתי (ע) והניח בצ"ע.

סימן צד

באחד שאינו נוהג לומר הלל בביהכ"נ בלילי פסחים ונמצא בביהכ"נ שאומרים הלל איך יתנהג

הסתפק במנהג מחווא אם מברכים בבהכ"נ ביום קידוש הלילה כדי להוציא לאלו שלא שמעו בערב מחמת איזה אונס, ומשום הכי היה מברך מדין ערכות ואין כאן חשש ברכה לבטלה. כן כתב בספר מועדים וזמנים (ח"ז סימן קעט), וכן בספר מענה לאגרות (סימן עג) אחר שהאריך להוכיח דאין לעבור איסורים משום איבה ומחלוקת [עיין רא"ש פסחים פרק ד סימן ד], הסיק ג"כ דעל כרחך צריכים לפרש סוגיא דפסחים כנ"ל.

ובספר מועדים וזמנים (שם) הוסיף דאף לפי ביאור רבנו דרב אשי היה מברך קידוש הלילה ביום אילו היה מנהג מחווא לברך כך, יש לומר דהיינו דוקא בכה"ג שהוא להוציא אחרים ידי חובתם אבל הוא לעצמו ודאי אינו אומר בברכה, וכתב שכן מצא בשו"ת חיים שאל (סימן צט) שלמד מההיא סוגיא לענין הלל בר"ח ולכן התיר לש"ץ לברך הלל בר"ח בברכה במקום שכן נהגו, אבל מה שכתב רבנו דכל אדם אף אם אינו מוציא אחרים צריך לברך אם יהיה ניכר, בזה כתב בספר מועדים וזמנים שהוא "פסק תמוה" אלא כל אחד כמנהגו ואין להתיר ברכה לבטלה מפני המחלוקת.

וכן נראה מספר אמת ליעקב (או"ח סימן תכב הערה 419) בשם הגרי"ק שרק יש להתיר

מי שנמצא בליל פסח בביהכ"נ שאומרים הלל, ומנהגו שלא לאומרו, פסק רבנו דאין לו לשנות מפני המחלוקת וכן אין לו לצאת כיון שהכל יבינו שיצא משום שחולק עליהם. ויתירה מזו כתב, דגם לענין הברכה, אם ניכר שלא בירך, וכגון אם הוא ש"ץ, או בכל אופן אחר שניכר, אז גם יברך כדי שלא לשנות מן הציבור.

וראיה לחידוש זה, הביא רבנו מהמסופר בגמ' פסחים (קו). שרב אשי הוזמן למחווא ובקשו ממנו לברך קידושא רבה, ומחמת שלא ידע אם כוונתם היא לברך קידוש ארוך כבלילה כמשמעות המלה "רבה", לכן בירך בפה"ג והאריך בו וכשראה זקן אחד שהתחיל לשנות הבין דגם מנהגם הוא רק לברך בפה"ג כמנהגו, ומה דקרי ליה קידושא רבה פרשב"ם "דאכולהו קידושי קאמרי ליה". ומשמע דאם לא היה רואה אותו זקן שותה היה מקדש להם קידוש הלילה וכפרשב"ם (ד"ה ואגיד ביה) "שאם לא כן היה אומר להם קידוש גדול של לילה כמנהגו". הרי שאף שמנהגו של רב אשי לברך רק בפה"ג ביום, מ"מ אילו היה נמצא בעיר שמקדשים כמו בלילה היה מקדש כבלילה ולא היה חושש לברכה לבטלה.

והנה יש שערערו על ראיה זו דיש לבאר הגמ' בדרך שונה מהנ"ל, והוא דרב אשי

בכה"ג אם הוא מוציא אדם בברכתו אבל בלא"ה "אסור לו לברך כיון שמנחנו שלא לאומרה".

שוב ראיתי בספר חזון עובדיה (פסח עמ' רכח) שג"כ התייחס לפסק רבנו, וכתב דאם כי ראיית רבנו היא של הקדמונים (שו"ת חיים שאל הנ"ל וספר בדרך המלך) לענין הלל בר"ח, מ"מ יש לדחות כמ"ש המענה

לאגרות הנ"ל ושכן הוא בספר המכתם (פסחים קו.) דאיירי בנוונא שנאנסו בלילה, ושכ"כ בהגהות רא"מ הורוויץ (שם). ועוד כתב לדחות עפ"י נוסח אחר ברשב"ם שלפיו יוצא שלא היה רב אשי מברך בעצמו וכמ"ש בשו"ת הר צבי (או"ח סימן קנב) עיי"ש.

ועיין עוד שו"ת בצל החכמה (ח"ד סימן כה אות יג) שהאריך בזה וציין לתשובת רבנו.

סימן צח

עניינת ברוך הוא וברוך שמו בברכה שיוצא בה

ז"ל רבנו, ומחמת שאין בזה חיוב לא נהגו לענות [ברוך הוא וברוך שמו] על ברכות פרטיות אף כשאין צריך לצאת בהברכה, ובצריך לצאת לא יצא אם יפסיק בעניינת ב"ה וב"ש כמו במפסיק בדברים אחרים עכ"ל. הרי שפסק רבנו בפשיטות שהמפסיק בעניינת ב"ה וב"ש בברכה שיוצא בה הוי הפסק ומעכב אף בדיעבד.

והעיר עליו בשו"ת יחזה דעת (ח"ד סימן ט בהגה) ובספרו חזון עובדיה (ברכות עמ' ריב) דנעלם מרבנו שדבר זה במחלוקת שנויה, וז"ל וכן העירותי לאידך גיסא על מה שפסק הגאון ר"מ פיינשטיין בשו"ת אגרות משה... שלא זכר שר שלא יצא דבר זה מידי מחלוקת וממילא נקמין דספק ברכות להקל עכ"ל.

וכן הקשה בשו"ת באר שרים (ח"ד סימן מה אות ט), וז"ל ועיין באגרות משה... וע"ז

לא זכיתי להבין דחומרת "לא יצא" הרי זו חומרא יתירה דהרי מידי מחלוקת הפוסקים לא יצאנו בזה בכל אופן עכ"ל. וכן העיר גם בספר בירור הלכה (תניינא או"ח ח"א עמ' שי), וז"ל והנה הגאון הזה זי"ע [רבנו] פוסק ע"פ הגמ' שלא נזכר בה חיוב עניינת ב"ה וב"ש ונעלם ממנו כל האחרונים עד למשנה ברורה ועד בכלל שמבואר להקל עכ"פ לענין שיצא ידי חובתו עכ"ל.

וכ"כ בשו"ת רבבות אפרים (ח"א סימן קצג) דאף שפסק רבנו דלא יצא מסתבר דאין להחמיר כיון שיש חבל ספרים שמקילים בזה הובאו בספר חזון עובדיה ושכן משמע מהמשנה ברורה. ועיין עוד ספר פתחי הלכה (הלכות ברכות עמ' נא) ושו"ת דברי שלמה (ח"ב סימן רא).

סימן קג

ריבוי שיעורים ביו"ט במלאכת הוצאה

הא לכאורה יש כאן מירחא יתירא וצריך עיון.

וכן הקשה בספר מענה לאגרות (סימן עז), וז"ל הרי שלא אסר התם הפר"ח אלא משום ששואב דלי אחר דלי שהוא מירחא מרובה והוי רק לצורך מחר אבל מה דמות יערוך לזה גידון דידן שרק מניח איזה סיגארעטן בתיבה איזה מירחא איכא בזה עכ"ל. וכן מצאתי שהעיר בשו"ת פלגי מים (ח"ב סימן יז) וג"כ נשאר בצ"ע, וכן בספר מחזה אברהם (ביצה עמ' קפה) כתב שדברי רבנו "קשים מאד", וכן בקובץ ישורון (חכ"ה עמ' תמח) העיר מזה הרב חיים שיינער.

אולם בשו"ת באר משה (ח"ג סימן צד) ג"כ פסק בדברי רבנו דאף דריבוי שיעורים מותר ביו"ט, מ"מ אסור להסיר הסיגריות מהקופסא של גייר ולסדרם לתוך הקופסא של כסף לכבוד יו"ט דהוי מירחא יתירה, וכשמצא תשובת רבנו כתב, וז"ל ולשמחתי הרכה אחר זמן רב מצאתי להגאון המובהק מהר"ם פיינשטיין בספרו אגרות משה שנשאל בדין הסיגריות ואין דבר חוצץ בינינו... ודעתו כמו שכתבתי עכ"ל. וע"ע שו"ת רכבות אפרים (ח"ד סימן קכד אות ג) מש"כ בזה.

ובעיקר הדין שכתב רבנו דמותר להוציא קופסת הסיגריות כשנמצא בו יתר ממה שצריך ליו"ט משום מרבה בשיעורים, למד מזה בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק יט סעי' ו הערה יד) דה"ה לצרור של מפתחות שמותר להוציאן אע"פ שאינו צריך אלא למפתח אחד. אמנם בקובץ עם התורה

פסק רבנו במי שמעשן ומוציא תיבה אחת עם סיגארעטס יותר ממה שצריך לו דמותר לגמרי כיון שריבוי שיעורים ביו"ט מותר כל זמן דהוי במירחא אחת. אמנם אם בתיבה נמצאים רק מגין הסיגארעטס שצריך לו ביו"ט אסור להוסיף ולמלאות התיבה בעוד סיגארעטס דזה כבר הוי תוספת מירחא שכתב המ"ב (סימן תק"ג סק"ד) בשם האחרונים דאסור דומיא למה שאסרו למלאות חבית במים אם צריך לשאוב כמה פעמים. ועע"ש שבסוף מחלק רבנו בין הנידונים ונשאר בספק.

ובספר The Laws of Yom Tov (עמ' 26 הערה 5) העיר דכבר נתקשו האחרונים בדברי המ"ב הנ"ל שסותר את עצמו למש"כ בסימן תק"ג סק"ה דמותר להוסיף בשר על השפוד קודם שיעלה על האש כיון שהוא במירחא אחת, ומאי שנא זה ממילוי החבית, ועל כרחק שיש לחלק בין מירחא מעט כהוספת בשר על השפוד משא"כ מילוי החבית מיירי שצריך לשאוב מן הבאר דהוי מירחא גדולה, וכן תירצו העה"ש (שם סעי' ב), שו"ת פני משה הובא בגליון רע"א, ושו"ת מחזה אליהו (סימן נח סק"ג).

אמנם רבנו שלמד מדברי המ"ב הנ"ל לענין הוספת סיגארעטס לתיבה על כרחק דלא נחית להכי ואוסר גם מירחא מועטת, "אמנם כבר הוכחנו דאין זה שיטת המ"ב שהרי מתיר להוסיף בשר על השפוד והו"ל לאסור משום מירחא ואליבא דמרן וצ"ל אכן יש להבין למה מותר להוסיף בשר על השפוד

(חוברת ט מהדור"ב תשמ"ה, וע"ע שו"ת אג"מ או"ח ח"ה סימן לה) כתב רבנו שיש לחלק בין הדברים ודוקא סיגוריות יש להתיר כיון שכל אחד ראוי לו להשתמש בו ואף שאין צריך לכולם לא נתייחד באיזה מהן ישתמש וכל אחד חזי לו משא"כ במפתחות דרך צריך לאחד מהן שנתייחד לצורך השתמשותו ושאר מפתחות בצדור לא חזי לו.

אמנם בשו"ת רבבות אפרים (ח"ח סימן תסג) נדפס מכתב ממחבר ספר שמירת שבת כהלכתה, וז"ל ונכון כי בעל אגרות משה זצ"ל שואל עלי בענין הוצאת מפתחות ע"י מרבה בשיעורין אבל אנא יבין כת"ר דהא אנן נקטינן מותר ע"י מרבה בשיעורין... ומה תאמר דשאני התם דכל אחד י"ל דשמא יצטרך לו ביו"ט משא"כ המפתחות, לא מצינו לחלק בזה, ודברתי בזמנו עם מו"ר הגרשו"א זצ"ל והוא הסכים עמדי עכ"ל. [ופלא שבמהדורה החדשה של ספר שמירת שבת כהלכתה (תש"ע) הביא השגת רבנו מקובץ "עם התורה" אבל לא הזכיר שהסכים עמו הגרשו"א.]

וכעת מצאתי גם בשו"ת אור יצחק (ח"א סימן רט) שחילוק רבנו לא מצא חן בעיניו, וז"ל ובאמת שאני רואה מסברא מקום לחלק בזה וגם ראיה לא הביא לדבריו עכ"ל. וכן בשו"ת פלגי מים (שם) השיג על חילוק זה

וכתב שהוא נגד התוס' פסחים (מו:): ורוב הפוסקים. וכן בקובץ ישורון (חכ"ו עמ' תקכ"ז) בפסקי בעמח"ס שו"ת אבני ישפה הביא סברא זו משו"ת משנה הלכות (ח"ז סימן עו) והעיר שלא נראה לו כלל סברא זו.

ועיין ספר מגילת ספר (סימן פט אות ו) שביאר שני הצדדים הנ"ל שהוא תלוי בהטעמים שנתנו הראשונים לכאור ההיתר של ריבוי שיעורים וסיים דצ"ע לדינא. [ועיין שו"ת אור יצחק (שם) מש"כ בזה, וראה עוד קובץ אור ישראל (ניסן תשע"ב), קובץ ישורון (חט"ז עמ' תקנ"ב) ושו"ת תשובות והנהגות (ח"ז סימן קט).]

עוד העיר בספר מגילת ספר (שם אות ז) שיש סברא שבכלל לא שייך היתר דריבוי שיעורים בנוגע למלאכת הוצאה כיון שבכל מה שמוסיף הוא מרבה בנשיאה והוי מלאכה גמורה, ולפ"ז יש לאסור ביו"ט הוצאת חפיסת סיגוריות אם אינו זקוק רק למקצת מהם "וזה דלא כאגרות משה". וכ"כ בשו"ת עצי חיים (סימן כו) דזה פשוט בעיניו וא"צ לראיה דבהוצאה לא שייך ריבוי שיעורים דבכל משא מוסיף מלאכה. אמנם עיין שו"ת מחזה אליהו (סימן לה) שהאריך להוכיח דלא נקטינן כההיא סברא. וע"ע בקובץ פרי תמרים (תמוז תשמ"א סימן סא) מש"כ בזה.

סימן קה

בענין אמירת סליחות קודם חצות במקום אונס

בדברים אלו אין מקור מגמ' אלא הם מדבריו רבותינו האחרונים ע"פ ספרי הקבלה שמסתבר שאין ענין איסור אלא שאין מועילין

ז"ל רבנו, אך אם הוא באופן שא"א מחצות ולהלן ויתבטלו אותו הציבור מסליחות יש להתיר בגדר הוראת שעה גם מתחילה כי

בכה ו"ג מדות שיש הבטחה שלא יחזרו ריקם אלא כסתם תפילה, ולכן כדי שלא יתבטלו מלומר סליחות שלא יהיה להציבור שום התעוררות לתשובה טוב יותר לומר אף מתחילה הוראת שעה עכ"ל.

ובשו"ת יחווה דעת (ח"א סימן מו) חולק על רבנו ע"פ מו"כ הרמ"ז, וז"ל ומבואר עוד בשו"ת הרמ"ז שאף מי שנודמן במקרה למקום שאומרים שם סליחות וי"ג מדות בתחילת הלילה אל יצטרף עמהם באמירתם ואפילו אם הוא מוכרח להשאר עמם במחיצתם, המשכיל בעת ההיא ידום, ולא יאמר עמהם סליחות וי"ג מדות כלל ע"ש, ומכאן תשובה למו"כ ר"מ פיינשטיין בשו"ת אגרות משה... אולם לפי המבואר בשו"ת

הרמ"ז הנ"ל שהואומר סליחות בתחילת הלילה הוא קרוב להיות מקצין בנטיעות בודאי שיותר נכון להשאר בשו"ת ולהמנע מאמירת סליחות בכלל מאשר לומר סליחות וי"ג מדות בתחילת הלילה עכ"ל. וכן כתב בספרו שו"ת יביע אומר (ח"ט או"ח סימן קה חלק ב אות ב).

וכן העירו על רבנו בשו"ת מנחת חן (ח"א או"ח סימן נג אות ב) וספר נטעי גבריאל (ראש השנה עמ' עז). וע"ע ספר אמת ליעקב (או"ח סימן תקס"ה הערה 531) בשם הגרי"ק, וז"ל אותן הנוהגין לומר סליחות כבר משעה עשר בלילה לא ידעתי היתר למנהג זה עכ"ל.

סימן קח

קריאת המגילה ע"י מיקראפאן

כידוע אופן פעולת המיקראפאן והרם-קול נתברר על ידי הגרש"ז אויערבך עפ"י מומחים, ותיאורו תמצא בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן ט) שהסביר שם כל הפרטים הנצרכים כדי לברר שאלה זו. אמנם רבנו היסס לתת תשובה ברורה בענין זה "כי לא נתברר כראוי איך נשמע [קולו] ע"י זה ע"י אנשים הראוי לסמוך עליהם", וכנראה שלא ידע ממאמרו של רשז"א שנדפס בשנת תש"ח.

עכ"פ אף לפי מה ששמע רבנו מהמומחים שלא נשמע קול האדם אלא קול אחר שנעשה מקולו, צידד רבנו שיוצא ע"י שמיעת המיקראפאן, וז"ל שכיון שעכ"פ רק כשהוא קורא נשמע הקול יש להחשיב זה כשמיעת קולו ממש דהרי כל זה שנשמע עושה קולו

ממש, ומנין לנו עצם כח השמיעה איך הוא שאולי הוא ג"כ באופן זה שנברא איזה דבר באויר ומגיע לאזנו, וכן מסתבר לפי מה שאומרים חכמי הטבע שהקול יש לו הילוך עד האזן וגם יש קצת שיהיו זמן בהילוכו ומ"מ נחשב שהוא קול האדם לכן אפשר שגם שנעשה בהמיקראפאן בעת שמדבר ששומעין אותו הוא נחשב קולו ממש וכן הוא יותר מסתבר עכ"ל. אבל למעשה סיים רבנו שכיון שלא ברור ההיתר והוא ענין חדש יש למחות באלו הנוהגים כן כדי למונעם מלרדוף אחרי חדשות.

והנה יש שתמהו על רבנו, עיין שו"ת יחווה דעת (ח"ג סימן נד) ש"כנראה שלא

הוסבר לו [לרבנו] הדבר כראוי שהקול הנשמע הוא ע"י הממברנא וא"כ בודאי שמצד עיקר ההלכה אין יוצאים ידי חובת מקרא מזילה דרך המקרופון". וכן ראיתי בשו"ת באר משה (ח"ז קונטרס עלעקטריק סימן לג) ד"לדברי האגרות משה אין שום הבנה וכל דבריו דברי תימה בנוגע להלכה זו".

וכ"כ לתמוה עליו בספר מועדים וזמנים (ח"ח ליקוטי הערות לח"ו סימן קה), וז"ל ודבריו צ"ע טובא וגם לא הביא שום יסוד להוכיח האי חידוש פלא שיוצאין בקול אחר מפני שדומה לקולו, ולסברתו לכאורה אפילו שומעין כשמדבר ברדיו הוה לו לומר שיוצאין ולענ"ד פשוט הדבר וברור שאין יוצאין ברמקול ואין להקל בזה ח"ו עכ"ל. [וכ"כ בספרו שו"ת תשובות והנהגות ח"א סימן קנה].

וכן בשו"ת משנה הלכות (חי"ד סימן קיג) כתב, וז"ל עיין אגרות משה שכתב שאינו ברור שהקול הוא קול אחר אבל באמת הרי הדבר נתברר שהוא קול אחר ולא קולו של אדם וכמ"ש להדיא הגרשז"א ועוד בשם המומחים בכל העולם ועל המציאות א"א לחלוק עכ"ל. ועוד כתב בשם ספר יגדיל תורה (ליובאוויטש סימן רבח) ד"אף ישנם מן האחרונים פוסקי וגדולי הדור מוכח מהשו"ת שלהם עצמם שאלה שביארו לפנייהם מהות ואופן פעולת הטעלפון טעו בזה טעות עקרי".

וכן השיג בשו"ת דברי שלמה (ח"ד סימן תקכ"ב), וז"ל ונל"ד דמ"ש לדמות אהרדי סתם שמיעה לשמיעה ע"י מיקרופון... אינו עולה יפה אף לסמוכין בעלמא דשאני דיבור פיו דכן הוא הטבע שהקול עובר באויר עד שבא לאוזן השומע וכן בנ"א שומעין, משא"כ ע"י מיקרופון עכ"ל.

וכ"כ בשו"ת מבשר טוב (ח"א סמן כה), וז"ל אבל מה שרוצה לדמות בדרך סברה קול של המיקרופון לקול השמיעה שלנו, במחכת"ה אין זה דמיון כי הלא זה הוא דרך טבע השמיעה שנתן הקב"ה הנוטה אוזן אדם חוש השמיעה ובאופן אחר לא ישמע, אבל ע"י כח המיקרופון ע"י אולי יכולין לומר שהיא קול אחר עכ"ל. וכן מצאתי בשו"ת מגדל צופים (ח"ב סימן יא), וז"ל וצ"ע סברת האגרות משה שהרי פשיטא שיש הבדל אם הקול הוא מהאדם או שהקול נבלע במכונה ויוצא קול אחר עכ"ל.

וכן הסביר בפירוט בקובץ אור ישראל (תשרי תשנ"ט עמ' כו) את ההבדל בין מה שמתאר רבנו אופן פעולת המיקרופון ובין מה שאומרים המומחים וכמו שביירר הגרשז"א, וז"ל אולם במנחת שלמה בירר דהמציאות הוא אחרת דאינו רק מוביל השמיעה אבל כאן המציאות הוא דאין שומעין כלל דברי המדבר דהכלי מקבל הקול ומחליף אותו לרמזים שמהפכים לקולות אחרים של עצמו שיש בכלי זה הוצאות קולות דומות ממש לקול האדם וע"י אלקטריק מוציא קול זה שמקבל ומהפכו באותו רגע לקול של עצמו של הכלי ומוציא קול חזק הרבה יותר מקול האדם שקיבל, רק שהכח שהוא מוציא הוא שיהיה נשמע כקול האדם שדיבר בו, ואה"נ דנגרם מקול האדם ולולי קול האדם לא היה נשמע קול זה, אבל סו"ם עכשיו הוא קול הכלי שמשמיע קול ממש כאותו קול האדם ובאותו רגע ממש שהאדם ידבר בו וא"כ לפי מציאות זה גם האגרות משה לא דיבר.

וגם אם לפי ראות העין ושמיעת האוזן נראה כקול האדם ואפילו אם נאמר דלגבי כמה דברים סומכים דלא ניתנה תורה למלאכי השרת ודאי אין לדמות לכלי זה כי כל מי

ממש מפי המדבר", הרי דגם אחר שנתברר לו מציאות ואופן פעולתו נסתפק מה דינו [והגרשו"א העיר דלפ"ז מה שאמרו (ר"ה כו:)] אם קול הברה שמע לא יצא היינו מפני שקול הברה נשמע קצת לאחר קול האדם משא"כ בטלפון ורמקול – "והוא חידוש גדול מאד ואין אני מבין אותו".]

ובשו"ת מחזה אליהו (סימן צא אות ה) הסביר שיטת החזו"א, וז"ל ולי הצעיר נראה דעומק שיטת החזו"א ב"האפשר" שלו הוא מחמת דלראיית העין הרי זה כעצם קולו של המדבר ותו לא, ולולא ידיענו מהמומחים אופן פעולת מכשירים אלו מהו האמת לא היה שום אחד מעלה על דעתו שהקול הראשון כלה וקול חדש נוצר ע"י המכשיר ולהכי מדנראה לעיני הרואה שהוא אותו קול ממש אפשר שע"פ גרדי התורה כן הוא נחשב, והוא כהמשך וחלק מקולו של המדבר, ותכונתו האמיתית אינו משפיע על הכרעת הדין בזה ודו"ק עכ"ל. וע"ע בספר מועדים וזמנים (ח"ה סימן א), שו"ת ציץ אליעזר (ח"ד סימן כו, ח"ה סימן יא), וקובץ תחומין (כרך כו עמ' 457).

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ה סימן פד) ג"כ הסכים לדברי רבנו, וז"ל אע"פ שבעיקר דין הקריאה גם בעניי מכבר הריני נוטה למש"כ ידידינו הגר"מ פיינשטיין בספר אגרות משה שאין זה דומה לקול הברה המבואר בר"ה כו ע"ב וכח ע"א דהתם הוא תערוכת קול אחר והכא הוא אותו קול אלא שהוגבר ע"י המיקראפון, מ"מ חלילה להנהיג חדשות כי זה תחילת הריסה... עכ"ל.

וראה בקובץ הדרום (אלול תשי"ח) מאמרו של רמ"מ פאליאקאוו, וז"ל וחם מלהוכיר אלו שמתעקשים לומר שאין יוצאים בתפילות וקה"ת ומקרא מגילה מתוך

שילמד אופן פעולת הכלי יראה ויבין דאינו קול האדם כלל, א"כ ניתנה תורה להאדם המבין דאינו אותו קול של האדם עכ"ל.

[ואף לפי מה שהבין רבנו שהכלי פועל כמו גלי האויר שמעביר קול האדם, ג"כ פקפק כותב הנ"ל אם יהיה לזה דין שמיעה, וז"ל אולם יש לחלק חילוק גדול ופשוט דהגם דכל שמיעה נעשה ע"י אויר שמוליכו זה הנקרא שמיעה בתורה וכך קיבלו התורה ע"י כלי השמיעה... אבל אם ישתנה אופן שמיעה זה ע"י אמצעות כלי מאן יימר דמהני להיות שמיעה עכ"ל].

וכ"כ הרב יעקב זאב סמיט בקובץ ישורון (כרך לא עמ' קמא), וז"ל ובעניי לא זכיתי להבין את דבריהם דבשלמא קולו הרגיל אע"פ שיש כח אחר המוליכו מ"מ סוף סוף זה קולו המבועי וכן הטביע הבורא ולכן ודאי יוצא בזה, משא"כ קולו הנשמע ע"י טלפון דזה ממש קול חדש הנוצר ע"י חשמל א"כ מסתברא טובא דלא נחשב קול בר חיובא, ומה מהני שהוא יצר הקול, סוף סוף עכשיו נשתנה ואין זה קולו עכ"ל.

וכן הוא דעת הרב יעקב קמינצקי כפי שנמסר בספר אמת ליעקב (או"ח סימן רצו הערה 325), וז"ל אין לאשה לצאת יד"ח הבדלה ע"י הטלפון כי אין זה קול המדבר ולכן צריכה להבדיל בעצמה עכ"ל. [וכ"כ בשו"ת דברי חכמים (גינזבורג עמ' פט) בשמו דלא מהני]. וכן פסקו בשו"ת מנחת שלמה (שם) ועוד פוסקים.

ומאידך, כתב רשז"א (שם הערה 3) דנודמן לו לדבר עם מרן בעל החזו"א ואמר "שלדעתו אין זה כ"כ פשוט ויתכן שהקול הנשמע נוצר ע"י המדבר וגם הקול נשמע מיד בדרך המדברים אפשר דגם זה חשיב כשומע

המייקראפון ומתוך כך פוחים לפסוק שאלו האנשים שאינם יכולים לשמוע א"כ משימים מכונה עלעקטריה באזניהם אינם יוצאים קה"ת ומקרא מגילה, המה אנשים בלי אחריות וכדאי להזכירם להיות מתונים בדין ועליהם להביא ראיות ברורות ונכונות על זה, ולא השמותים והעקמימות ששמעתי מהם. בודאי צריכין לזוהר בתקיעת שופר שהמייקראפון יהיה מכוסה היטב מטעם דבשופר פסול קול הברה אבל בלתי זה אין שום נפקותא לדינא עכ"ל.

ואחרי כל זה יתכן שרבנו חזר בו במקצת כי בספר הליכות חיים (ח"ב עמ' פז) העיד הרב ישראל טאפלן ששאל את רבנו לענין לצאת י"ח הברלה ע"י הטלפון, והשיב "דלא מהני בטלפון דאין כאן קול איש אולם אמר דבאין עצה אחרת טוב מזה מבלא כלום", משמע דעיקר דעתו נוטה דלא מהני ולא כנ"ל. [ועע"ש שכן שמע מהג"ר יעקב קמינצקי והג"ר משה ביק דלא מהני].

וכן בשו"ת רבבות אפרים (ח"ד סימן מד אות י) כתב בשם ר' פסח ברודע, וז"ל שאלתי פעם את הראש ישיבה [רמ"פ] לענין אישה שהיא לבדה אם משפחתה יכולים להוציא אותה בהברלה ע"י הטלפון ואמר לי שלא יעשו זה דקשה להתיר ע"י הטלפון דאין זה

ממש קול עכ"ל. [ועע"ש סימן קעג אות מח.]. אך עדיין לא ברור משנתו האחרונה כי באג"מ ח"ד (סימן צא אות ד, סימן קכו) הבהיר דעתו עוד פעם שיותר נוטה שיוצא ע"י המייקראפון וה"ה להברלה ע"י הטלפון, וזו נדפס אחרי מה שהשיב להר' פסח ברודע הנ"ל כדמשמע שם וצ"ע.

ועתה נדפס ספר מסורת משה – הוראות והנהגות שנשמעו מאת רבנו בשנות תשל"ח-תשל"ט ע"י הרב מרדכי מנדלר נכדו, ובעמ' סד הובא עוד פעם שאלה הנ"ל אם יוצאים הברלה ע"י טלפון והשיב רבנו ד"קשה להתיר להבריל ע"י הטלפון דהלא אין הקול ששומע באמת קול האדם... ואף שיש טענתי דהלא שומעו בבת אחת, מ"מ רק כשאין ברירה אחרת זה יותר טוב מבלי שום הברלה" – והעירו העורכים, וז"ל ודלא כמ"ש רבנו עצמו באו"ח ח"ב קח, ואו"ח ח"ד צא אבל מש"כ כאן מתאים עם כל הפוסקים שהקשו על הקולא של האג"מ, ובאמת שרבנו כתב בהתשובה באו"ח קח שאינו ברור לו המציאות בזה וא"כ אין סתירה אם מבאר זה אח"ך עכ"ל. אמנם עדיין צ"ע כי נעלמה מהם תשובת רבנו באו"ח ח"ד סימן קכו משנת תש"מ והוא אחר אותו פסק שמשנת תשל"ח כנ"ל.

סימן קט

באחד שאכל מזית מזונות ושיתה יין חצי שיעור אם יזכיר על הגפן

ובשו"ת שרגא המאיר (ח"ג סימן ד) מתחילה כתב סברת רבנו אבל לבסוף חזר מזה מטעם קרוב למה שכתבנו לעיל בשם שו"ת משנה הלכות דכיון דאין עליו חיוב לברך, אף שאינו נחשב הפסק, לא יעשה כן לכתחילה [ודלא כשו"ת משנה הלכות שחשיב לה הפסק ג"כ], וסיים כך "כמדומה שיש בכמה ספרי אחרונים בהלכה זו, ועיין בשו"ת אגרות משה כמדומה בח"ב סימן קט אבל אין ת"י לעיין מה שכתב".

ובספר וזאת הברכה (מהדורה ד פרק ה עמ' 48) ראיתי שכן פסק אחר מגדולי הדור [הגרי"ש אלישיב] שאין לכלול בכה"ג על הגפן בברכת מעין שלש [וכן הוא בספר הליכות שלמה (מועדים ניסן-אב עמ' שפב) בשם הגרי"ש אלישיב והגרשו"א דדברי רבנו "צ"ע טובא"], ואחר זה הוסיף, וז"ל ושמעתי ממקור נאמן שהגר"מ פיינשטיין חזר בו בסוף ימיו ממה שכתב באג"מ או"ח ח"ב סימן קט עכ"ל. וכן מצאתי בספר בני ראם (עמ' קלז) שכן איתא בחוברת עם התורה שבסוף ימיו חזר בו, אבל לא צ"י מראש מקום.

ובשו"ת רבבות אפרים (ח"ו סימן צו) מתחילה פסק דלא יזכיר כיון דחשיב הפסק אלא שביטל דעתו כנגד רבנו ואף שמצא כמה אחרונים דלא כרבנו, ועיין עוד שם (ח"ה סימן תלו אות ח).

פסק רבנו במי שמברך ברכת מעין שלש שיכול להזכיר גם על הגפן בשביל יין ששתה פחות מכשיעור דכיון ששייך שם גפן על זה אין בזה משום הפסק, וממילא שטוב לעשות כן.

וכתב ע"ז בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק נד הערה עא), וז"ל אולם שמעתי מהגרשו"א דכמו שהמברך על מזונות אינו מזכיר בברכתו על העץ על פחות מכזית תפוח (ואף לא על ספק אם אכל כזית) ואע"ג שאם אכל משבעת המינים ומברך על העץ שפיר פוטר גם שאר פרי העץ [ולא אמרינן דכיון ששייך שם העץ לא הוא הפסק], כך גם כאן, וכן הוא המנהג כי לא מצאנו שמוזכרים אלא בספק שמא אכל כשיעור ולא נזכר כלל שטוב להזכיר גם בודאי אכל פחות מכשיעור עכ"ל. ועע"ש מה שהעיר בזה.

וב"כ בשו"ת משנה הלכות (ח"ה סימן לו), וז"ל ומ"ש מדברי ידי"ג הגרמ"פ באגרות משה ונימוקו עמו... לפענ"ד הגם שאיני כדאי לחלוק מ"מ מסברא נראה להיפוך... ואף דיש כאן שם גפן אבל אין עליו חיוב להזכיר השם גפן כיון דליכא עליו ברכה א"כ מזכיר מה שאין שייך לאותה ברכה כלל והוי הפסק וזה ברור בס"ד עכ"ל. וכ"כ בספר מענה לאגרות (סימן עח). וכן מצאתי בספר ברכת חיים (עמ' רט) שלכאורה יחשב כהפסק ודברי רבנו צ"ע.

אורח חיים

חלק ג

סימן ח

אם בשיביל כוונה מותר לומר בפה בלע"ז באמצע התפילה

ו"ל מצאתי כעת באגרות משה שכתב היפך ממה שכתבנו ומחמיר מאד דגרע ממפסיק בסתם שיחה, והדברים תמוהים וכמו שכתבנו [א"ה לעיל מזה רק דן מצד תפילה בלע"ז כי מצד הפסק היה פשוט לו שאם רק כופל התיבות לא הוי הפסק, וכמו שסיים בסמוך], ולכל הפחות בברכות האמצעיות שמותר להוסיף בכל לשון לא חשוב הפסק אם מתרגם המילות של התפילה עצמה אף כשאין התרגום מדויק דאם כופל המילות של התפילה עצמה לא הוי הפסק עכ"ל.

וע"ע שו"ת משנה הלכות (ח"ה סימן כו) ובהמצויין שם, וכן בספר פסקי תשובות (ח"א סימן קא) מה שציין בזה.

ז"ל רבנו, ובדבר אם מותר במקום שאסור להפסיק לפרש בפה בלע"ז כוונת וביאור התפילה אשר ע"י זה יכוין יותר לבו לשמים, פשוט שהוא הפסק ואסור... ויש לכונן בהנוסחאות שתיקנו לנו חז"ל כפי מנהג כל מקום שבוה הוא דין הכוונה ולא לחזור התיבות אף בלשון הקודש וכ"ש שלא לתרגם שהוא לחזור אותם בלשון אחר... וכדיעבד בתפילה כיון שהוא במזיד חוזר לראש התפילה... ומה שראה מע"כ שצדיק אחד עשה כן אין להשגיח ע"ז ואין אנו אחראים על מעשיו ואתה צריך לעשות כדן שאסור לשנות מכפי שתיקנו חז"ל עכ"ל.

ועיין שו"ת או נדברו (ח"י סימן כ) שהעלה דמותר, ובשולי התשובה תמה על רבנו,

סימן ט

בענין חזרת הש"ץ אם המתפלל עמו יוצא גם תפילה בציבור

אלא שרבנו הביא מש"כ בליקוטי שו"ת חת"ם (סימן ג) להיפך, וז"ל מה שהיחיד מתפלל עם הש"ץ זהו עיקר תפילה בציבור כי מה שהיחידים כל אחד מתפלל בפני עצמו מיקרי תפילת יחיד רק מה שאחד מוציא רבים זה מיקרי בציבור ורק מפני שא"א שיכוונו כולם לש"ץ תיקנו שיתפלל כל אחד לעצמו והיה ראוי שיאמרו עמו מלה במלה שזהו כמו מוציא רבים י"ח אלא כדי שיסדיר ש"ץ

נושא זה נידון הרבה באחרונים ופוסקי זמנינו, ושיטת רבנו היא דאינו נחשב תפילה בציבור אב"א מסבא ואב"א מגמרא. מסבא נראה כן כי פסקינן כחכמים דאין הש"ץ מוציא את הבקי וא"כ לא שייך להחשיב זה תפילה בציבור כיון שאין יוצאין על ידו. ואב"א מגמרא דכן מוכח מתוס' ברכות (כא: ד"ה אין יחיד מתפלל קדושה, ורמ"א או"ח סימן קט סעי' ב' עיי"ש).

תפילתו תיקנו בלחש תחילה כמבואר בסוף ר"ה, וא"כ כשאירע שיחיד אומר עם הש"ץ זהו תפילת ציבור האמיתי עכ"ל.

ורבנו תמה מאד על דברים אלו דאך שיך לומר שמה שכל הקהל מתפללים בבת אחת הוא רק תפילת יחיד, ולא מסתבר כלל שיעקרו מצות תפילת ציבור מוחשש שמא לא יכוונו לש"ץ, ועוד האריך עד שסיים "סוף דבר כל דברי תשובה זו הם דברים מוטעים שלכן ברור שאין זה מדברי החת"ם ואין לחוש לתשובה זו".

אמנם שאר פוסקים לא הסכימו לדברי רבנו לדחות דברי החת"ם ולומר דלא נכתב על ידו אלא ביארו דבריו עפ"י המבואר ביומא (נא.) דגם בקרבן פסח כשבא בכנופיא ע"י הרבה יחידים נחשב לקרבן ציבור, רק דאיכא גם דרגא של קרבן ציבור למעלה מזה כשבא קרבן אחד עבור כל הציבור והכ"נ בתפילה יש ב' עניני תפילה בציבור, וקאמר החת"ם דדרגת תפילת ציבור האמיתי הוא ע"י ש"ץ וכל העם עונים אתו. ומש"כ דכשכל אחד מתפלל בפנ"ע מיקרי תפילת יחיד אין רצונו לומר תפילת יחיד ממש אלא לעומת התפילה עם הש"ץ נקרא תפילת יחיד.

וז"ל שו"ת שבט הלוי (ח"ד סימן יא) וראיתי להגר"מ פיינשטיין בשו"ת אגרות משה שהביא דברי החת"ם... ובמחכ"ת פליטת קולמוס הוא וכל המכיר בסגנון התשובה יכיר מיד שהם דברי הח"ם עצמו, ועיקר טענת האגרות משה... ובמחכ"ת לא כן הוא בודאי מה שהרבה יחידים מתקבצים לעבודת ה' אע"פ שעושים כ"א עבודת יחיד נקרא עבודה

בציבור ובנידון שלנו תפילת ציבור... [כנ"ל] עכ"ל.

וכן בשו"ת להורות נתן (ח"ג סימן ג) האריך בסוגיא זו, ובסוף דבריו כתב, וז"ל ואחר כתבי כ"ז ראיתי בשו"ת אגרות משה שתמה מאד על דברי החת"ם עד שדן את כל דברי התשובה למוטעים ושאניה מדברי החת"ם, ובאמת שורש דברי החת"ם מבואר ברמב"ם וכמו שכתבנו... ושוב ראיתי מש"כ בזה בשו"ת שבט הלוי עיי"ש, ודברי החת"ם קיימים ומבוררים עכ"ל.

ובשו"ת יחזק דעת (ח"ה סימן ז) כתב, וז"ל איברא שהגאון ר"מ פיינשטיין בשו"ת אגרות משה כתב לפקפק על דברי החת"ם ומצדד שתפילת יחיד עם חזרת הש"ץ אינה נחשבת כתפילה בציבור, אולם במחכ"ת אין דבריו מוכרחים וכבר ראיתי בשו"ת שבט הלוי שהשיג על דברי האגרות משה והעלה לקיים דברי החת"ם... עכ"ל.

וכן בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן ק) הביא מליקוטי שו"ת החת"ם הנ"ל וכתב שדבריו ברורים ונכונים כמ"ש הרמב"ם, ושכ"כ הגר"י אלחנן בבאר יצחק (סימן ד) והחזו"א (סימן יט סק"ז) ו"שבחינים ראיתי שהשיגו עליו". וכן בשו"ת ויברך דוד (ח"א סימן כב) ליקט מהרבה אחרונים שפסקו כדברי החת"ם, וכתב "דלא כשו"ת אגרות משה דמשוי לדברי החת"ם כטעות".

ויש לציין דדברי החת"ם מופיעים גם באגרות סופרים (סימן יד). וע"ע שו"ת רבבות אפרים (ח"ב סימן מט) וקובץ אור ישראל (אדר ב' תש"ס עמ' פד).

סימן יב

בענין עליה לתורה ללא שומרי תורה

נראה דיש להחמיר בהאי הלכה... עכ"ל.
ועוד טען שרבנו חזר בו במקצת כי בח"ד סימן צא אות ח כתב שאין לקרות לעליה מי שידוע למחלל שבת, וכן כפל דבריו בשו"ת באר שרים (ח"ה סימן סז אות ה) בהוסיפו שההלכה היא כדבריו האחרונים בח"ד [ואין לומר שרבנו מיירי שם במחללי שבת להכעיס ואין סיבה לומר שחזר בו, דא"כ לא היה נותן שם הטעם שאין לכבד מחלל שבת אלא שאין לקרותו כיון שאין ברכתו ברכה כדלקמן סימנים כא-כב].

ומצאתי בקובץ הערות וביאורים (גל' תתל"ד עמ' 51) שהעיר רב ברוך אבערלאנדער גם כן על סתירה זו [בהוכירו את שו"ת באר שרים הנ"ל] ועע"ש.

ז"ל רבנו, ואם הם מאמינים בה' ובתורתו אף שהם בעלי עבירה רשאים לקוראם לתורה אבל יש למעט כפי האפשר באופן שלא יבוא לידי מחלוקת עכ"ל. ומבואר יותר לקמן בסימן כא שבעצם ליכא איסור אבל יש למעט בזה מצד שאין לכבד עוברי עבירה. וגם מבואר מדברי רבנו דכלל בזה גם מחללי שבת בפרהסיא אם ידוע שעושים כן לפרנסתם ולתאוותם ורק החמיר במחללי שבת להכעיס ולכופרים ממש, עיין לקמן סימנים כא-כב, ומה שכתבנו שם.

וכתב ע"ז בשו"ת באר שרים (ח"ד סימן עד אות ו), וז"ל אם כי רב גובריה גאון הדור הוא ועפר אני תחת כפות רגליו, אך לא זכיתי להבין דבריו ולא ירדתי לסוף דעתו בהאי פסק כי מסתימת רוב גדולי המורים

סימן טז

אם יש קפידא להסיר הצורה שקורין מגן דוד מפרכות

זה מאות בשנים קודם שהיו כת הציונים בעולם כלל ולא היו מינים וכופרים בבתי כנסיות שיהיה בזה חשש איסור ואף לא משום מעשה לא טוב, ורשאים להניח על כלי הקדש ואין צורך לקורען משם... עכ"ל.

ויש להשוות את דבריו עם מה שכתב האדמו"ר ממונקאטש בדברי תורה קמא (אות צב) הובא בדרכי חיים ושלום (דיני בהכ"נ אות רמה), וז"ל התנגד מאד על אותן

ז"ל רבנו, בדבר הפרוכת שיש עליו צורת מגן דוד אם יש בזה איזה חשש, הנה כפי שידוע זה מאות בשנים שעשו ציור מגן דוד על פרכות ועל מעילים ומטפחות ולא היה מי שיערער על זה, ואף שאין לנו מקור צורת המגן דוד אין בזה שום קפידא, וגם יש בזה ענין להוכיר שהשי"ת מלך למעלה ולמטה ולכל ד' רוחות השמים... אבל בכל אופן אף אם הוא בלא טעם איני רואה בדבר שעשו כן

שמישיון על מעילי ס"ת או פרוכת או שמיצירין כן בכותלי או תקרת בית הכנסת צורת מגן דוד של ששה קצוות, ואמר שאין לו מקור לזה בדרז"ל בש"ס או במדרשים בזה"ק שזה היה צורת מגן דוד... ואפילו גם אם היה כן כמ"ש בספר ארץ החיים הלא לא עדיף הק צורת מגן דוד ממצבה שהיתה חביבה לפניו ית"ש בזמן האבות ושנואה עכשיו מפני שעשאוהו חוק לעבודתם, כן צורת מגן דוד יען שעשאוהו הציונים חוק להם לכן שנואה הוא עתה בעיני כל יראי ה', ואמר ששמע מצדיק אחד גדול שהסיר המגן דוד מטעם הנ"ל עכ"ל.

כשמע רה"י את השאלה, אמר "ומה רע יש עם המגן דוד, אצלינו בסלבודקא ג"כ היה מגן דוד בפרוכת ובעוד מקומות", אז התחיל אותו רב להסביר דכעת נשתנו הזמנים ומאז שקמה המדינה נתהפך המגן דוד לסמל המדינה והציונות ואין ראיה ממה שעשו בסלבודקא. על זה השיב לו ראש הישיבה, "נכון שזה סמל המדינה, ומה רע יש עם המדינה. המדינה היא דבר טוב, ודאי יש דברים שצריכים תיקון אבל המדינה בעצם היא דבר טוב, אין לדבר רע על המדינה" – כל זה שמע הרב לאו מפי קדשו של הרב רודמן וצ"ל.

ועתה ראיתי בספר Rav Scheinberg (ארטסכרול עמ' 432) שכוה אירע עם הגרנ"פ שיינבורג עם הפרוכת שהעביר מארצות הברית לא"י וקמו מתנגדים שיש להסיר המגן דוד, והרב שיינבורג לא התייחס אליהם וצוה להשאירו.

ומש"כ רבנו שאין לנו מקור לצורת המגן דוד, עיי' The Holy and the Profane (עמ' 217-221), The Messianic Idea in Judaism (עמ' 257-281), קובץ המעין (תמוז תשס"ד עמ' 15) והמצויין שם, וספר ילקוט יוסף (הל' קס"ת וביהכ"נ עמ' תכ"ז) מה שכתבו בזה.

וכעת שמעתי ששאלה זו ממש הובאה לפני הגר"י רודמן, ראש ישיבת נר ישראל דבאלטימור, לפני כעשרים וחמש שנה. ואספר גופא דעובדא היכי הוה כפי ששמעתי אותו מהרב ישראל מאיר לאו (בשיעור שהוקלט באתר YUTORAH.ORG): איש אחד התנדב פרוכת עם צורת מגן דוד לזכר הוריו שנרצחו בשואה, אולם כמה מתפללים מאותה בית כנסת התנגדו לזה כיון שהוא סמל המדינה והציונות ואין שני הצדדים מוותרים עד שנאלץ הרב של הבית כנסת להציע השאלה לרה"י והסכימו שני הצדדים דכל מה שיפסוק כן יעשו.

סימן יט

בדבר בעל קורא שמביט ורואה הטעמים מיד לפני קריאתו בתורה

שאח"ך מביט בס"ת וקורא מהס"ת, אין להניחו לעשות כן, כי אין להאמינו לזה והוא בעצמו נמי א"א לו לידע זה, שבקל יכול

כתב רבנו, וז"ל ובדבר הקורא שאינו יודע בע"פ את הטעמים ומניח החומש על השלחן ורואה בחומש כל מלה ומלה ואומר

למטעות בזה שיהיה נדמה לו שקורא מהם"ת ובאמת קורא מזכירתו במה שראה בהחומש... עכ"ל.

ובשו"ת משנה הלכות (ח"ז סימן יט) נשאל אודות תשובת רבנו הג"ל, וז"ל בדבר אשר הראה לי באגרות משה... וכת"ר תמה עליו שלא הביא שום ראיות לדבריו... וגם ראינו אצל צדיקים שנהגו לקרות באופן זה, ולפענ"ד יפה כיוון בזה מעכת"ר... דליכא בזה איסור... דמש"כ דאין להאמינו ע"ז ושבקל יכול למטעות... לפענ"ד אחר בקשת סליחתו של הגאון אינו טענה דודאי מי שהוא בעל קורא והגיל הוא בכך יודע בעצמו ומקפיד ע"ז שיעיין בס"ת והנסיון מעיד שעל פי רוב כשמעיין בהחומש אפילו אינו רואה התיבה רק על המעמים והתיבה קורא מהם"ת... וא"כ לפי הסברא אין בזה שום חשש אלא היתר גמור בלי שום פקפוק עכ"ל. ועוד האריך בזה עיי"ש.

וכן פסק הגרשו"א הובא בספר הליכות שלמה (תפילה עמ' קמה), וז"ל והמסתכל בחומש כל פסוק ואח"ך קוראו מתוך הספר מהני עכ"ל.

עוד כתב רבנו, וז"ל ואני מסתפק שאפשר שכל זמן שזוכרים כל בנ"א מראייתם בספר לקרוא התיבות כמו שכתובין נחשב

כקורא מספר ההוא אף שהוא אחר כדי דיבור וממילא איכא חומרא שאם ראה בחומש לא יהני כלל מה שיראה תיכף בהם"ת... ואם הוא תכ"ד מסתבר שודאי לא יועיל דהא תכ"ד כדיבור דמי לכל התורה כולה. ואיכא קולא מזה שאם ראה בס"ת ומאיזה סיבה הוצרך לעצום עיניו שנחשבה קריאתו קריאה מהם"ת, ובתכ"ד מסתבר שודאי יכול לקרוא וצ"ע לדינא עכ"ל.

וגם ע"ז תמה עליו בשו"ת משנה הלכות (שם) וחשיב ליה כשגגה וטעות, וז"ל ומה שנסתפק שם באגרות משה... ולפענ"ד לאחר הסליחה מכת"ר דברים אלו צריכים עיון דאטו בתורה כתיב שלא יסתכל בספר אחר ויקרא בתורה, כתיב שהקורא יקרא מן הכתב וכל שהסתכל בכתב הרי זה קורא מתוך הכתב הוא ומה שייטא דתכ"ד בא לכאן, ולדעתו בעל קורא שלוקח החומש בין גברא לגברא ומעיין בו הפרשה הבאה בדרך בע"ק כל זמן שעושין המי שבירך, הכ"נ דלא יקרא שעדיין זוכר מה שראה בחומש, ולא יעבור על שמו"ת מי שיש לו זכרון טוב שיזכור את כל התורה בעברו עליה הכל מזכרוננו לא יעבור על התורה קודם הקריאה, דברים אלו באמת לפענ"ד כשגגה היוצאין מפי שליט הם, וזה לפענ"ד פשוט וברור מאד עכ"ל.

סימן כא-כב

לכבוד כופרים בקריאה לתורה

מאמין בקדושת השם ולא כתבו לשמו אלא שהוא מעלה ברעתו שזה כשאר הדברים, והואיל ודעתו כן לא נתקדש השם ומצוה

כתב הרמב"ם (פ"ו הל' יסוה"ת ה"ח), וז"ל אבל אפיקורס ישראל שכתב ס"ת שורפין אותו עם האזכרות שבו מפני שאינו

יותר ממה שהיה קודם התקנה שיברך כל אחד כי קודם התקנה מה שבירך הראשון עלה לכל הפסוקים משא"כ עכשיו אחר התקנה כבר סילק חשיבות הברכה של הראשון כיון שכבר בירך ג"כ ברכה אחרונה אחר קריאתו.

וגם על סברא זו חלק עליו בשו"ת בני בנים (שם), והוכיח דלא אמרינן בכה"ג שהוא הפסק ושנסתלק ברכת הראשון מהא דאיתא במגילה (כב.). באתרא דרק היו נכנסים במאוחר אבל לא יוצאים במוקדם ולכן ברכו כל אחד ברכה ראשונה לפני קריאתם אבל סמכו על העולה האחרון לברכה שלאחריה, והלא התם ג"כ הפסקו בברכותיהם ואעפ"כ סמכו על ברכת האחרון, ודוחק לחלק בין ברכה אחרונה שמסלק חשיבות הברכה שלפניה ובין ברכה ראשונה שאינה מסלקת חשיבות הברכה שלאחריה כי מאי שנא וא"כ מוכח שאין בזה משום הפסק, ודלא כרבנן. ועיי"ש שהביא עוד ראיות לזה.

גם על עיקר השוואת רבנו את הזכרת השם בפה עם כתיבת שמות בס"ת, העיר שם שבמחלוקת היא שנויה, ודעת הגר"א ועוד דעל ברכת "מין" עונה אמן אם שומע הברכה מתחילה ועד סוף ומוכח דהוי ברכה עיי"ש.

ובסוף התשובה (שם) סיים, וז"ל והנה במסכת גיטין (פג.) א"ר יהושע אין משיבין את הארי לאחר מותו ופרש"י שאם היה קיים שמא היה מחזיר תשובה, אך רבי יהושע מילי דחסידותא קאמר ולא להלכה שהרי אמר כן לגבי רבי אליעזר שאין הלכה כמותו... ולכן אין לדיין אלא מה שענינו ראות [א"ה - השוה למש"כ רבנו באו"ח ח"ד סימן ט, וז"ל חזינו דאף דאין משיבין לאחר מותו לבטל דבריו והם כדברי אלקים חיים ובמתכתא דרקיעא ילמדו גם דבריו והקב"ה

לשורפו כדי שלא להניח שם לאפיקורסים ולא למעשיהם עכ"ל.

ורבנו למד מזה דהוא הדין כשמברך האפיקורס ומוכיר השם בפיו "הוא בדברים בעלמא ואין להחשיבו לברכה דהוי כמו בלא שם ומלכות שאינה ברכה ואין לענות אמן על ברכתו", וממילא דאסור ג"כ להעלותו לקריאת התורה כיון שחז"ל תיקנו שכל אחד יברך משום גזירת הנכנסים ויוצאים וכיון שברכתו אינה ברכה נמצא שהקריאה תהיה בלא ברכה נגד תקנת חז"ל. וכן הדין למחללי שבת בפרהסיא שדינם כעכו"ם אא"כ ידוע שהוא רק לתיאבון והוי ברכתו ברכה, אבל בלא"ה אסור אף כשיש צורך גדול.

והקשה עליו בשו"ת בני בנים (ח"ב סימן ט) דהרי טעם לגזירת הנכנסין ויוצאין פירש רש"י שאם יכנס אדם לבית הכנסת... ולא ישמע את האחרים מברכים יאמר אין ברכה בתורה לפניו... עכ"ל. אבל כאן לא שייך לטעות כן כי ישמעו את הברכה מפי הכופר ולא יסיקו שא"צ ברכה ד"הכי יודעים הם חידושו של הגר"מ פיינשטיין או האם יטעו לחשוב שכיון שברכות אלו הן רק מילי בעלמא אין צורך לברך כלל.

ואין לומר דאחר שתיקנו לברך כל אחד משום גזירת הנכנסין ויוצאין איכא בזה משום לא פלוג, ומשו"ה בעי ברכה אף במקום שליכא חשש הג"ל, זה אינו דכבר הוכיח הרבנו יואל הובא במרדכי (סוף מגילה) מירושלמי (מגילה פ"ד ה"ה) דבהיה קורא ונשתתק אין חוששים לגזירת הנכנסים והיוצאים כי קלא אית ליה, ומוכח דלא אמרינן בזה לא פלוג.

עוד כתב רבנו דככהאי גוונא שמברך הכופר דאמרינן דלא הוי ברכתו ברכה הוי גרוע

יאמר אליעזר בני כך הוא אומר, מ"מ אין לפסוק כן דהא פליגו עליה ואין הלכה שם כר"א עכ"ל. ואף אם איננו כדאיים לחלוק על הגרמ"פ ז"ל שנתקבלו הוראותיו כמו שכתב לי רב אחד... מ"מ ניחא לגרמ"פ עצמו שהבאים אחריו יבחנו דבריו אם אך עושים כן לש"ש כמ"ש באה"ע ח"א סימן נח לגבי החת"ס עיי"ש, ועוד שאיני מבטל עיקר הוראתו שאין להעלות כופרים כי אם מצדד להקל בשעת דחק גדול, ובכגון זה גם הוא יודה עכ"ל [עיי"ש עוד פרטים].

ומה שהעיר משיטת הגר"א ועוד, מצאתי בספר מנחת נתן (קידושין עמ' ריד) דהעיר כן רב נתן חיים אינפלד במכתבו לרבנו ולא זכה לתשובה, וז"ל והגני להעיר שהוא הלכה מפורשת במחבר או"ח סימן רטו סעי' ב שאפיקורס אין עונין אחריו אמן, ובמ"ב שם אות י מביא מהגר"א שעונין אמן יעו"ש. ולפלא לי שלא הביא כלום מהמחבר והגר"א בזה עכ"ל. וכן העיר בספר תקנת השבים (עמ' פג) שז"ע שהתעלם רבנו "מכל הסוגיא" [שיטות הנ"ל ומקורותיהם].

עוד יש להעיר דרבנו כלל הרעפאמער והקאנסערווטיוון בכלל הכופרים שאין לענות אמן אחר ברכותיהם כי הם כופרים בה' ובתורתו ואין הזכרת השם שלהם מכוון להשי"ת אלא נחשבים כדברים בעלמא, אמנם בשו"ת רבבות אפרים (ח"ד סימן מד אות קמט) נדפסה תשובה מרבנו למח"ס רבבות

אפרים, וז"ל לדינא יש להסתפק באם המושג של אלקות שהקאנסרביטיים מתפללים לו הוא האלקות שיהדות מחייב וממילא כל הדיון הוא לגבי הקדושה המחייבת אותו ובא לדון אם יוצאים ידי חובתם אבל אין איסור לענות אמן או יהא שמיא רבא, ומאידך מחמת איבה אינו כדאי למנוע מכך לשמש כחזן לאשרי ובא לציון עכ"ל. ולכאורה דברים סתראי נינהו כי כתב להדיא שיש לדון שאפשר לענות אמן אחר ברכה של קאנסרביטיי וצ"ע.

ומש"כ רבנו דרוב הרבנים של הריפורמים וקונסרביטיים כופרים בה' (עיי'ן אג"מ ח"ב סימן נ שכתב כן להדיא), העיר בספר Theology in the Responsa (עמ' 324) דאין זה נכון. ובספר הרחבי הרב אליעזר ברקוביץ את (עמ' 161) הדיבור בזה, וז"ל: [תרגום חפשי] הגיע הזמן שהרבנים האורתודוקסים יתמודדו ללא דוגמיות עם סוגיית יחסיהם לרבנים הלא אורתודוקסים. זה ממש לא נכון שבגלל הפירוש של הקונסרביטיים או הרעפארמים ליהדות הם לא מסוגלים ליראת שמים. מי המתעקש על כך הוא מתעקש על שקר ובכך עובר על מצוות חשובות בתורה.¹

וכן מה שהגדיר אותם רבנו כמזמרים להכעיס, חלק עליו בספר הנ"ל (עמ' 162), וז"ל - [תרגום חפשי] מה הוא מצבם ההלכתי? מכיוון שהם לא עוברים על עבירות בדעה או בכונה לעבור, אלא במחשבה (אפילו מוטעית



1. "It is time that Orthodox rabbis face without dogmatism the issue of their relationship to rabbis of the non-orthodox denomination. It is just not true that the latter, because of their Conservative or Reform interpretation of Judaism, are incapable of fear of Heaven. To insist otherwise is a prejudice; it is insisting on an untruth that, as such, is a violation of important biblical commandments".

מבחינה אורטודוקסית) שהם מקיימים סוג של או אפילו 'מומרים לתאבון'. מבחינה הלכתית, יהדות, הם אינם נחשבים 'מומרים להכעים' הם פשוט 'טועים'.²

סימן לא

בדבר צימוקין המחופין בשאקאלאד

וגם בספר מקור הברכה הנ"ל סיים ד"בזמנינו כיון דגדול דורינו ה"ה בעל האגרות משה זצ"ל נקט בפשיטות דכוונת האוכל על שניהם י"ל דנוכל לסמוך עליו בזה דמסתברא כוותיה", אלא שהקשה עליו ממקום אחר דקי"ל בסימן ריב דכל דשניהם עיקר אוליגן בתר הרוב ולא מברכים על שניהם, וז"ל איברא דדברי האגרות משה לכאורה תמוהין מאד וכן הביעו הרבה ת"ח את תמהונם על דבריו בזה... דכללא כייל לן המ"ב בסימן ריב סק"א דבתערובת ב' מינים ושניהם עיקרים אוליגן בתר רוב ומיעוט ולפ"ז בנד"ד דנראה מדברי האגרות משה דשניהם עיקרים ועל שניהם בשוה מכיון האוכל לכאורה דמי ממש לזה ותליא ברוב ומיעוט עכ"ל.

וכן הסכימו עוד פוסקים דבכה"ג אוליגן בתר רובא ומברכים רק ברכה אחת, עיין בספר וזאת הברכה (עמ' 97) בשם הגרש"ז אויערבאך ואחר מגדולי הדור, וכן הובא

מי שאוכל צימוקין מחופין בשאקאלאד, פסק רבנו שצריך לברך על שניהם כיון שרוצה בשניהם מצד עצמם. אבל כיון שמחופין א"א לו לברך על הצימוקין תחילה אלא יברך שהכל על השאקאלאד ויכוין שלא לצאת בו על הצימוקין ואם אפשר לו יברך על צימוקין אחרים או שאר מין העץ מתחילה כדי שיברך ברכת העץ תחילה.

והנה המשנה ברורה (סימן רד סקנ"א) פסק בשם האחרונים דבשקדים המחופין בצוקער צריך לברך העץ בלבד כיון שהפרי עיקר, ותמה בספר מקור הברכה (עמ' קו) על רבנו שלא הביא מהאחרונים הנ"ל היפך ממה שפסק דמברך על שניהם. אמנם בספר ותן ברכה (עמ' 418) יישב דבריו, וז"ל ולפענ"ד אינו קשה שהצוקער בא להכשיר את השקדים ואינו נחשב עיקר שכל מאכל שבא להכשיר לעולם במל... משא"כ הכא שלא בא השוקולד להכשיר הפרי ולא הפרי להכשיר השוקולד שפיר צריך לברך ב' ברכות עכ"ל.



2. "What is their halachic status? Since they do violate the law not with the knowledge or intention of violating but, on the contrary, with the conviction - however mistaken from the Orthodox point of view - of practicing a valid form of Judaism, they are not to be considered mumrim l'hachis, apostates out of spite or even mumrim l'teavon, apostates of convenience. From the halakhic point of view, they are toim, simply mistaken".

בספר ותן ברכה (עמ' 417) בשם הגרש"ז אויערבאך.

וליישב דברי רבנו, כתב בספר ותן ברכה (עמ' 418), וז"ל ונלע"ד דאינו קשה דדוקא בתבשיל אחד עשויה מתערובת ב' מינים שאין שייך לברך עליו ב' ברכות מאחר שהוא מאכל אחד התם אולינן בתר רוב, אבל על ב' מאכלים נפרדים וגם אינם נאפים יחד (כמו ice cream sandwich) שפיר מברכים ב' ברכות ולא אולינן בתר רוב... ובנד"ד אינם נאפים ביחד רק שמערים שוקולד חם על הפרי עכ"ל. אולם מחבר ספר מקור הברכה ראה תירוצו בשעת גמר ההדפסה, וכתב ד"דבריו לא נראים נכונים", כי לכאורה יש לדמותו לשני מינים בתערובת (עיין ספר וזאת הברכה שם). וע"ע שו"ת אז נדברו (ח"ה סימן יד) ושו"ת באר משה (ח"א סימן ז, ח"ה סימן סה).

עוד מבואר מדברי רבנו כאן שסבירא ליה דברכת שאקאלד היא שהכל נהיה בדברו כמנהג העולם. וידוע מה שערער על זה בספר מקור הברכה שברכתו צריך להיות העץ, וכן דיבר מזה בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סימן צא אות ב) והניח מנהג העולם בצע"ג.

[ובקובץ ישורון (חט"ו עמ' תקל"ח) הובא מעשה נחמד בענין זה, וז"ל והנה הוה עובדא כאשר חילקו שוקולד לנכדים (של הגרשו"א) שאל אחד הנכדים איזה ברכה מברכים על השוקולד. מדוע אתה שואל, שאל הסבא (הגרשו"א). הנכד השיב, הלא סבא כותב שלכאורה צריך לברך על שוקולד בפה"ע. מרן זצ"ל ענה לו בעקיפין, לך תשאל את הסבתא, כמי שאומר עשה מה שכל היהודים עושים, תנהג איך שנהגו תמול

שלשום... ואף הוא עצמו בירך על השוקולד שהכל... אלא שהתבטא פעם: מי שיודע מה שכתוב במנחת שלמה על כך, יזהר שלא לברך על פרי בורא פרי העץ לפני שיברך על השוקולד שלא יבוא לידי ספק שמא כבר יצא בברכת העץ עכ"ל.]

אמנם מדברי רבנו שכתב שאם יש לו צימוקין שאינם מחופין או שאר מין עץ יברך ברכת העץ תחילה ואח"ך יברך שהכל על השוקולד נראה שלא חשש לדברי הגרשו"א הנ"ל אלא ס"ל דברכת שוקולד היא שהכל בתורת ודאי ואין כאן אף ספק שהוא ברכת העץ.

[וז"ל ספר רשומי אהרן (ח"א עמ' כד אות לה) פעם נשאל מו"ר זצ"ל מאחד למה מברכים על שוקולד שהכל נהיה בדברו ולא מברכים בפה"א [אולי צ"ל בפה"ע] וענה מו"ר זצ"ל שכבר נהגו לברך כך רבות שנים ועכשיו רק נשאר לנו לברר ולמצוא את הטעם למנהג העולם שעושים כן כי אי אפשר לנו לומר שכל כלל ישראל עושים שלא כהוגן עכ"ל.]

ואף ע"ז תמה עליו בספר מקור הברכה (עמ' נג), וז"ל ידוע ידעתי כי באגרות משה נקט בפשיטות דברכת שוקולד היא שהכל אבל מה אעשה דבער אני ולא אדע מעם הדבר, ומנידון האגרות משה ניווכח דאפשר למיפק מינה חורבא להשתמש בכל אופן במ"ש הפנים מאירות (ח"ב ס"ס קצ) ד"בברכת שהכל אנו יוצאים אליבא דכו"ע לכך מברכין שהכל", דהרי האגרות משה כתב דלכתחילה יברך העץ מקודם ואח"ך שהכל על השוקולד ואם נאמר דברכת שוקולד היא העץ הרי כבר יצא ויהיה ברכת שהכל לבטלה עכ"ל.

וישוב לזה נמצא בספר מקור הברכה (ח"ב סימן יד) במכתב שקיבל מרב אחד, שכתב עפ"י סברת הראש יוסף (ברכות לו:): דכיון דהכא המנהג לברך שהכל על השוקולד א"כ הוי כנתכוין להדיא שלא לצאת בברכת בורא פרי העץ ושפיר מברך עליו אח"ך ברכת

שהכל, ועיי"ש שהסכים עמו המחבר אלא שכתב דהכא באמת ברכתו ודאי העץ ולא מספק.

וע"ע שו"ת אור יצחק (ח"א סימן ס) [דברכתו בפה"ע ולפחות צריך לזוהר שלא יבוא לידי ברכה לבטלה כמ"ש הגרשו"א הנ"ל].

סימן לב

בשיעור לקביעות סעודה לפת הבאה בכיסנין לברך המוציא וברהמ"ז

כידוע נחלקו הפוסקים בשיעור קביעות סעודה על פת הבאה בכיסנין אם הוא ג' או ד' ביצים כמו לענין עירוב או שהוא כשיעור שקובעין עליו סעודת ערב ובוקר והוא כאכילת אדם בינוני בכל מדינה ומדינה כמות שהיא, והמ"ב (סימן קסח סקב"ד) הכריע דהעיקר כדעה שניה אך שראוי להחמיר לכתחילה כשיעור ד' ביצים.

ואם אוכל הפת הבאה בכיסנין ביחד עם בשר ודגים וכדומה, כתב המג"א (שם סק"ג) דמשערין כפי מה שרגילין לאכול פת עם דברים אחרים, ועפ"ז כתב רבנו שבמדינתנו שמפני ריבוי המאכלים ממעטין באכילת הלחם ואוכלין אף פחות מג' ביצים פת, צריך לזוהר כשאוכל עוגות שהן פת הבאה בכיסנין ואינו רוצה ליטול ידים ולברך ברהמ"ז שיאכל רק מעט ולא יותר מהפת שרגילין לאכול עם דברים אחרים שהוא שיעור קטן במדינתנו.

ובשו"ת ודברת במ (סימן לב) כתב בשם רב דוד פיינשטיין לפקפק בזה כי דברי המג"א אמורים רק כשאוכל דברים אחרים ביחד עם העוגה כדרך שרגילין לאכול לחם

ולא כשאוכל העוגה בפני עצמה והבשר בפני עצמו דבכה"ג אין מצטרפין הבשר לעוגה ומשערין בעוגה לבדה דהיינו כשיעור שקובעין סעודה על פת כשאוכל פת לבדו [ולכתחילה כשיעור ד' ביצים כנ"ל].

וה"ל לכאורה מאד מסתבר לומר דאפילו לדעת המג"א ליכא חיוב נטילה וברהמ"ז אלא אם אוכל פהב"כ כדרך שרגיל לאכול פת והיינו אם אוכל אותו ביחד ממש עם בשר ודגים וכדומה כמו שאוכל הלחם בכה"ג אבל מסתבר לומר דאם אוכל כל דבר בפנ"ע כגון בשר לחודיה ואח"ך פהב"כ מסתמא ליכא חשש זה... ולכן צ"ע בדברי האגרות משה שמשמע דאפילו אם אוכל כל אחד לבדו הוי חשש לדעת המג"א ולא ברור כמה איירי שם האגרות משה דלפי משמעות הדברים נמצא דא"א לאכול שאר הדברים בקידוש דהוי חשש מפסק המג"א ולמעשה לא נוהגין להחמיר בזה עכ"ל.

ומצאתי שכן העיר בספר פרי אליעזר (עמ' רלז) שדברי רבנו "תמוהים", וכן בספר ברכה כהלכה (ח"א עמ' רמ) שמדברי

המג"א אין לכאורה הוכחה לדברי רבנו וכנ"ל, וכן בספר ברכת חיים (עמ' קלט) שדברי רבנו צ"ע. ובשו"ת משנה שלמה (סימן יב אות יב) דחה דברי רבנו ממעם אחר דלעולם אין קביעות סעודה על פת פחות מג' או ד' ביצים ואנן קביעות סעודה בעינן.

וכעת ראיתי בספר מסורת משה (ח"ב עמ' לו) שכבר מען כן רב דוד פיינשטיין לרבנו כנ"ל, והשיב רבנו "שזה לא נוגע, ואף שכך אוכל (כל אחד לבדו) נחשב כקביעות סעודה". ועיין בספר וזאת הברכה (מהדורה ד' עמ' 32) שכבר נחלקו בזה גדולי הפוסקים.

סימן לח

משהבעל קיבל שבת מבעוד יום איך הוא דין האשה

רבנו נקט בפשיטות שאין האשה נגררת אחר בעלה במקרה שקיבל הבעל שבת עליו מבעוד יום, אלא שהסתפק ראולי זהו דוקא למלאכות שהיא עושה לעצמה אבל מלאכות לצורך בעלה יש לאסור מדין וינפש בן אמתך דאיתא ביכמות (מח:): דעבד ערל אסור לעשות מלאכות לצורך רבו משקיבל עליו שבת, והוא הדין אשתו שקנויה לו למלאכתו יש לאסור לה מלאכות לצורך בעלה. ואף שזה הוא רק למ"ד תוספת שבת דאורייתא וגם הא איכא לחלק בין אשה לעבד [שבאשה יכולה לומר איני ניוזנת ואיני עושה], מ"מ סיים רבנו שמן הראוי להחמיר בזה כי רוב ראשונים סברי שתוספת שבת היא מדאורייתא ויותר נוטה שאין לחלק בין אשה לעבד.

והנה מה שפשוט לרבנו דאין האשה נגררת אחר קבלת שבת דבעלה, עיין שו"ת שבט הלוי (ח"ז סימן לה) שחולק וסבירא ליה להיפך דאשתו נגררת אחר בעלה כמו דהמיעוט נגרר אחר רוב הקהל, וכל כך הוא פשוט בעיניו עד שכתב ש"הראיות לזה א"צ להעלותם על הכתב וכל איש שורר בביתו".

ובספר קובץ הלכות (שבת עמ' קעא) הביא שכן נקטו רוב האחרונים (פמ"ג, חות יאיר במקו"ח, ישועות יעקב, עה"ש, שלחן הטהור) דנגררת האשה אחר בעלה, והניח בצ"ע דברי רבנו שלא הביא דברי הפוסקים הנ"ל. וכן פסק הרב שמואל קמינצקי (שם) דאשה נגררת אחר בעלה.

ומה שנמה רבנו לומר שיש על האשה דין ד"וינפש בן אמתך", תמה עליו בשו"ת שבט הלוי (שם), וז"ל ודבריו ודאי צ"ע ג' דפשוט דלענין זה אינה קנויה לו ואינו דומה לעבד עכ"ל. וכ"כ בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ג סימן פה), וז"ל ודבריו צ"ע שחיובה אינו כעבד ואין לה תואר עבד ואין נחייבה בשביתה בשבת כשביתת עבד עכ"ל. וכן התפלא עליו בספר ישראל והומנים (ח"א עמ' שמב), וז"ל וביותר תמוהין מש"כ באגרות משה שאשתו אסורה לעשות מלאכה לאחר שהבעל קיבל על עצמו שבת מצד דין וינפש בן אמתך עיי"ש, וצ"ע הכי אשתו "אמתו" ועוררני שכבר העירו על דבריו גדולי זמנינו עכ"ל. וכן בשו"ת ודברת במ (סימן ע) בשם רב דוד פיינשטיין ד"צריך עיון סברת האגרות

משה לרמות האשה למה דמצינו לענין עבד, עיי"ש מה שכתב בזה.

ועוד העירו על דברי רבנו דלא יתכן להחזיר לאשה מלאכות לעצמה ולא לצורך בעלה דא"כ איך תדליק את הנרות שהיא גם לצורך הבעל, עיי"ן שו"ת שבט הלוי (שם), וכן בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק מו הערה מב) [וז"ל וקצת יש לעיין דאין תדליק האשה נרות שבת שהם גם בשביל בעלה ובפרט לפי המבואר לעיל פמ"ג דהאשה בהדלקת נרות היא שלוחו של הבעל עכ"ל]. וכן נראה כוונת שו"ת ודברת במ (שם) וסיים דדברי רבנו צע"ג שלא בירר פרט זה, וכן מצאתי בספר אהלי שם (ח"ג עמ' קפט) שהאריך בקושיא זו. וע"ע שו"ת באר משה (ח"ב סימן יט אות ט).

עוד חידש רבנו בסוף התשובה דאם יש כמה בתי כנסיות בעיר דקי"ל שאין אחת נמשכת אחר חבירתה, והבעל מתפלל באחת מהם מבעוד יום אבל האשה הולכת לבת"ג אחרת או שאינה הולכת כלל, הדין תלוי באופן הקבלה שאם הוא מנהג קבוע לאותו בית כנסת שמתפלל שם הבעל וכוונתם בקבלתם הוא משום קדושת שבת שיהיה תוספת יותר גדול וכדומה אז הוא בדין מנהג שנגררת האשה אחר מנהגו ומוכרחת לקבל שבת כמנהגו, אבל אם אינו מנהג קבוע או שהוא ממעט נוחיות שאין רוצים לשנות זמן האכילה מהרגלם אין זה כלל בדיני מנהג ואין האשה נגררת אחריו בקבלתו.

ועוד הסתפק רבנו דאפשר דכל הדין דהמיעוט נמשך אחר רוב הקהל אף בבית כנסת אחת אינו שייך כשקיבלו רק באופן זה שלא לשם מצוה וצ"ע לדינא.

ובשו"ת שבט הלוי (שם) תמה גם עי"ן וז"ל עצם סברתו לחלק... במחכ"ת לא נראה כלל דמה נפק"מ מאיזה סיבה מקבלים שבת מבעוד יום ומדוע נקרא זה קבלת שבת שלא לשם קדושת שבת דהא מקבל שבת מפלה"מ ולמעלה... ובהלכה הרי זה קבלת שבת לשם קדושת שבת גמורה וחלים עליהם כל ההלכות... גם מש"כ הגאון אגרות משה להסתפק בקבלה כזו שאפשר שהמיעוט לא ימשך אחרי הרבים... ולמש"כ בעניי אין מקום ספק כלל דפשיטא מאד כיון דנאסרים עיי"ן קבלת שבת שלהם שהיא קבלה גמורה לגורר גם המיעוט אחריהם ואין מה שמכוונים להקדים בשביל איזה תועלת שום סיבה לפגום קבלתם שלא יהיה קבלת שבת עפ"י הלכה עכ"ל.

וכן תמה בשו"ת דברי דוד (מהרני ח"א או"ח סימן יא), וז"ל גם חילוקו של האגרות משה בין כיוון לקבל עליו שבת לבין מתפלל ערבית כדי לאכול מוקדם צ"ע, אטו רוב ציבור שהתפלל בכדי לאכול מוקדם לא יגרור אחריו את המיעוט, מה גם שבקבלת שבת א"צ כוונה כלל ואפילו כוונה נגדית אינה מועילה וכמ"ש מרן עכ"ל. וכן מצאתי לרב דוד יוסף בקובץ אור תורה (סיון תשנ"ה עמ' תרס"א) שסברת רבנו "היא דוחק רב ולא מצינו חילוק בזה".

וכ"כ לחלוק עי"ן בשו"ת שרגא המאיר (ח"ז סימן צו) כי גם בקיץ מקדימים לקבל שבת כדי שיוכל לענג השבת ביחד עם בני ביתו וגם זה נחשב לכבוד שבת ולמען קדושת שבת אע"פ שאינו עושה כן בחורף, "ואם כן לחדש ולומר שבוה"ז אינם מקבלים שבת בעוד יום שהתלהבות שבת קודש בוערים בו רק רוצה לאכול מקודם, זה אינו, כי גם זה גופא הוא משום כבוד שבת קודש ועמך כולם

צדיקים". וע"ש שהוא היפוך ממה שאיתא בכל הפוסקים.

וכן בספר הליכות שלמה (תפילה ע"מ קעה) פסק בשם הגרש"א, וז"ל בישוב שהנהיגו בביהכ"נ לקבל שבת לאחר פלה"מ, הורה רבנו דאם רוב הציבור מתפללין בבהכ"נ נגרר המיעוט אחריהם כדין קבלת שבת בזמן הרגיל ודלא כהאג"מ או"ח ח"ג סימן לח עכ"ל. ועיין

עוד ספר שלחן הלוי (עמ' סד) [דקשה להחליט ולומר על קהילה שלמה של יראים ושלמים שכל כוונתם היא רק משום נוחות זמן האכילה ולא להכניס את השבת מוקדם ג"כ].

וע"ע שו"ת באר משה (ח"ב סימן מז), קובץ המאור (תמוז תשכ"ב עמ' 4), שו"ת תשובות והנהגות (ח"ג סימן פה), ושו"ת ויצבר יוסף (ח"ה סימן לב).

סימן לט

בדבר מוסות מנייר אם כשר לקידוש

סימן א אות מ) יש ליקוט מראה מקומות בזה, וכן בספר Contemporary Halakhic Problems (Vol. II pp. 12-13) עיי"ש, אבל רק חלק מהפוסקים הגיבו למש"כ רבנו, ואעתיק כאן מדבריהם.

בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ב סימן כג) כתב, וז"ל הנה השגתי לעיין בספרו החדש שו"ת אגרות משה... ואחר בקשת המחילה אינני רואה בסיס לאיסורו ואין הנידונים שוים כלל ועיקר, דהתם הרי עשוי היה מתחילה עם בסיס ולכן כשנשבר ממנו לאחר מיכן פסולו בזה משום שבור ולא נקרא תו "חי" כפי יצירתו... דשייך חי בכוס וכן מיתה כדאמרינן גביהן שבירתן זו היא מיתתן מה שלא שייך זה בכוסות נייר שכך הוא תחילת יצירתם והוא "חי" כפי היותו ולא נחסר ממנו כלום, ועיינתי בגוף דברי המהרי"ל הל' סעודה שמשם הוא מקור דינו של המג"א וראיתי שכתוב כן בהדיא שטעם פקפוקו בנשבר הבסיס היה מפני שתו שם שבור עליו וטוען דצריך הכוס להיות חי בלי שבירה דשבירה

כתב רבנו, וז"ל הנה בדבר כוס לקידוש אם רשאין לעשות על כוס שנעשה מנייר שהוא כלי רק לשעה ששמע אשר אסרתי, אמת הדבר דהתוס' מפרשים בברכות (ג): ד"ה מודים, וכן בשבת (עו:): בד"ה כדי, דחי שנאמר בהדברים הצריכים בכוס של ברכה הוא שיהיה הכוס גופו כלי שלם ואיפסק כן בשו"ע סימן קפג סעי' ג, וכתב המג"א (סק"ה) דאפילו נשבר רק הבסיס שלמעלה נמי פסול אף שגוף הכוס שלם... אלמא דבעינן שיהא הכוס נאה שרק כוס כזה כשר לברהמ"ז ולקידוש, ורואה אני שכוס של נייר שהוא רק לשעה על פעם זה לכד הוא עוד גרוע דאין לו שום חשיבות שודאי אינו ראוי לברהמ"ז ולקידוש, אך כשליכא כוס אחר אולי יש להקל עכ"ל.

חזינן דדעת רבנו להחמיר בענין זה, עכ"פ לכתחילה. ובאמת דבשאלה זו הביעו דעתם גם שאר גדולי הפוסקים דומינו, עיין רשימה גדולה בספר פסקי תשובות (ח"ב סימן קנט אות ב), וכן בשו"ת נחלת פינחס (ח"א

כלים זו היא מיתתן ועל כן פקפק גם על נשבר בסיסו שלמטה כשם שפקפק בנפגם ונשבר קצת בשפתו בטענתו דמאי אולמי האי מהאי יעו"ש וא"כ כל זה לא שייך בכגון כוסות נייר דנידונינו שלא נחסר מהם כלום והמה שפיר בבחינת חי כפי תחילת היותם וכנו' ואין ממילא כל פקפוק מלקדש או להבדיל עליהם עכ"ל.

וכן העיר על רבנו בשו"ת באר משה (ח"ה סימן מב), וז"ל כעת ראיתי בתשו' אגרות משה שאוסר לקידוש והבדלה, ודבריו מאד תמוהים שכל ראיתו שהכוס צריך להיות חי כלי שלם וכמו"ש המג"א והמהרי"ל עיי"ש. ופלא דהלא המעיין במהרי"ל בנוף הדברים יראה שמשם סתירה לדבריו כי כל טעמו של המהרי"ל בחסר בסיס הכלי שפסול לפי ששם שבור עליו, א"כ אדרבה מפורש שכל זמן ששם כלי שלם עליו כשר, ואם כוונת האגרות משה שכלי נייר שם שבור עליו מעיקרא מאחר שעומד אחר תשמיש ראשון לזרקו לאשפה אז סברתו לא שמיע לי כלומר לא סבירא לי כי א"א לומר סברא כזו ומעיקרא ליתא במחשבת כי רבה היא... עכ"ל [עיי"ש מה שהסיק להלכה].

וכן הקשה בספר קובץ הלכות (שבת עמ' שפו), וז"ל ובאמת יל"ע בדברי האגרות משה דהא מקור הך דפסול אף כשנשבר בסיסו הוא במהרי"ל, והמעין שם יראה שמעמו משום דחשיב כלי שבור ולכן אינו חי וא"כ אין ראיה לנידוד דלית ליה שם כלי שבור, וכבר תמהו כן בשו"ת ציץ אליעזר ושו"ת באר משה וצ"ע עכ"ל. וכ"כ בשו"ת מנחת חן (ח"א סימן יא) שמצינו במחברי זמנינו שדחו את דברי רבנו.

וז"ל שו"ת אז נדברו (ח"ו עמ' קנד), נתקבל כעת ע"י מחותני נ"י מאמריקה הספר

אגרות משה... ומש"כ הגאון רביה מכוס פגום יש לחלק, אמנם מש"כ שזה יותר גרוע ומצדד לפסול לגמרי, ע"ז בודאי אין לנו מקור. ואנו רואים שיש שמנקין הכוסות של נייר ומשתמשים בהם אחרי כן ולמה זה לא בכלל "חי" האמור בכוס דהיינו שלם... דכוס נייר לא מיקרי כלי חשוב אבל ג"כ לא כלי שבירה ואין לנו בעצמינו לדון גז"ש וליתן טעם דכלי שבורה עומד להזרק וממילא כלי שלם העומד להזרק נמי פסול שהרי י"א דאפילו בפגם כל דהוא לא היו בכלל כלי שלם... מיהא הואיל דנפיק מפומא דגאון יש להחמיר לכתחילה כל כמה דאפשר... ושוב ראיתי בא"ר... ונתבאר שאין שום דמיון כוסות של נייר למה שלמדו הפוסקים ממילת חי הנאמר בגמרא ששם זה דין אחר לגמרי... עכ"ל [עיי"ש מסקנתו].

ובשו"ת יצחק ירנן (ח"ב סימן יב) פסק לקולא, ובסוף כתב וז"ל ברם דא עקא שראיתי בשו"ת אגרות משה שנשאל בנ"ד ופסק שאסור... ואנא עניא תמיהא לי טובא במחכ"ת מה ענין נאה לשלם ולא נזכר בש"ס ופוסקים צורך שיהא נאה ומה לו כי ירהט אבתריה, ורק בשבח היין עצמו מצאנו בב"י (סימן קפג) שאינו ניכר עד שיתן לתוכו מים, אבל הכלי לא נזכר בו שבח או חשיבות, ואם כוונתו לזה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצוות זה ענין של חסידות ולא מדינא ומה איכפת לנו אם אח"ך לא ראוי הכוס לקידוש שנית... סוף דבר אין שום ראיה לאסור לקדש בכוסות אלו ואיפכא מסתברא וכמבואר היטב וכ"ש כוסות פלסטיק שהם יותר חזקים ובהם יורה הגר"מ פיינשטיין וכאמור עכ"ל.

[וכן טען השואל בשו"ת רכבות אפרים (ח"ח סימן תמו) דבכוסות פלסטיק גם רבנו היה מודה עיי"ש. וכן הובא בגליון "אליכא דהלכתא" (מס' עמ' 28 עמ' סז) מעשה רב שרבנו

קידש בכוס פלסטיק באיזו שמחה בשבת וביאר שכל דבריו בתשובתו היה בכוס נייר דוקא (שבזמנו אחר מציגת כוס קפה חם לא היתה ראויה לשימוש נוסף). אמנם בספר מסורת משה (ח"ב עמ' לד) מבואר דעת רבנו שגם בכלי פלסטיק יש הקפדה, וצ"ע.]

ושב תמה בשו"ת יצחק ירנן (שם) על ספר ברוך השלחן שסמך על מש"כ בשו"ת אז נדברו הנ"ל שיש להחמיר לכתחילה כיון דנפיק מפומיה דהגאון (רבנו), וז"ל ומאד תמהתי על הוראה זו, בפרט שהרב אז נדברו הרגיש שמדינא לא נמצא שום צורך שיהיה הכוס נאה ויפה וכל הטענות שטען אין להם יסוד בש"ס ואדרבא גם הוא נר"ו דחאם... ומ"מ לפענ"ד נראה פשוט וברור ללא כל ספק כלל ועיקר שמותר גמור לכתחילה לקדש בכוסות העשויים מנייר וכן מפלסטיק עכ"ל.

ובשו"ת וישב משה (ח"ב סימן סה) האריך בזה וסיים, וז"ל שו"ר בשם האגרות משה שהחמיר ג"כ משום שאין לו חשיבות... ולפענ"ד לא מצאתי מקום להחמיר בזה עכ"ל. ובספר ילקוט יוסף (ח"ג עמ' רסד) כתב וז"ל כבר תמהו על דבריו (של רבנו) דמהיכן מצינו שיהיה הכוס נאה, הא לא אמרו אלא שיהיה שלם, ומצד זה אלי ואנוהו בודאי שאין זה מדינא שיעכב בשביל זה עכ"ל. וכן דעת אביו הגרע"י להקל כמבואר שם (עיי' דיני קידוש סימן רעא סעי' מא הערה נג), וכעת מצאתי תשובתו בקובץ בית הלל (כרך לא עמ' מז) וכתב שדברי רבנו אינן מוכרחים.

ובשו"ת אור יצחק (ח"ב או"ח סימן נו) ג"כ תמה על רבנו, וז"ל ומש"כ האגרות משה שם עוד שכוס הזה הוא עוד יותר גרוע מכוס שאינו שלם דאין לו חשיבות כלל, זה ודאי אינו, וכמו שהוכחנו לעיל דכוס כזה יש לו חשיבות לכל דבר שטעון כלי חוץ מלקבל טומאה עכ"ל. ועוד הקשה על שהחמיר רבנו על סמך חר פירוש בענין כוס חי, ודבר זה צ"ע כי בודאי אפשר לסמוך על שאר פירושים ובפרט כשאין לו כוס אחר שהסתפק רבנו בודאי יש להקל כשאר הפירושים וכמש"כ הטור (סימן קפג) להדיא דרך "טוב" לצאת ידי כל הפירושים והיינו לכתחילה "אבל לעיכובא לא שמענו".

ועיי' שו"ת רבבות אפרים (ח"ו סימן שעב) בדברי השואל שגם הוא תמה הרבה על דעת רבנו וגם הביא מכמה ספרים הנ"ל, והמחבר העיר לו שבתשובה כת"י כתב לבאר את דברי רבנו. אמנם בתשובה אחרת (ח"ח סימן קנא) גם הוא פסק שמותר לקדש בכוס חד פעמית ושכן פסק הגרשו"א הובא בקובץ מוריה (טבת תשנ"ו עמ' עו), וראה גם ח"ו סימן רכה אות ג.

גם בשו"ת גבורות אליהו (ח"א סימן פו) כתב שאינו רואה חשש בכוסות נייר לקידוש, ובהערות המהדיר ציין שהוא דלא בשו"ת אגרות משה. ועיי' עוד שו"ת מנחת יצחק (ח"י סימן כג) מה שהעיר על רבנו.

ולעומת כל זה, מצאתי כעת בספר עטרת יוסף (עמ' 7) בשם הגר"ח קנייבסקי שאביו בעל הקה"י חשש לשיטת רבנו.

סימן מא

בתיבות שהקרי אינו כדכתיב אם צריך להסתכל על התיבה הכתובה השעת קריאה

פעמים שותא דמין לא ידענא ולית מוחא סביל דא דאיך יועיל אם כתוב "ישגלנה" וקורא "ישכבנה" בהסתכלות בס"ת דהוי קריאה מן הכתב, ואין פה שום סברא והוא דבר שאינו נשמע עכ"ל.

ועל מה שכתב רבנו דבקריין ולא כתיבן כלל לא שייך סברתו אבל לא נמצא כזה בתורה אלא בנביאים וכתובים, העיר דהא גם בנביאים וכתובים אסור לקרות שלא מן הכתב "ולא מובן מה שכתב בזה מרן האגרות משה לחלק וצ"ע בדבריו".

ומה שנדחק רבנו בפירושו המג"א, העיר וז"ל ואינו קושיא כלל דאינו אלא מבאר דברי השו"ע ואף שהוא פשוט יש הרבה מג"א בכמה מקומות שהדברים פשוטים ואין בזה מן הקושי, ואם כוונתו לחדש הדין החדש הזה איך כתב זה ברמז שאף אחד לא העיר על זה עכ"ל.

ועוד העיר שמצא בפמ"ג (א"א סימן קמא סק"ט) הדין מפורש שבנפל שיעור על מלת ישגלנה יכול לקרות ישכבנה בע"פ דאין כאן פסול בס"ת, ודלא כרבנו, "ולפלא על מרן שלא עיין בפמ"ג".

וע"ע שו"ת תשובות והנהגות (ח"ד סימן א ד"ה ופלא) וקובץ ישורון (ח"ז עמ' שפז).

ז"ל רבנו, הנה בספרי אגרות משה חאו"ח סימן לב ענף ו כתבתי מסברא דבנטף שיעור על ישגלנה צריך ג"כ להוציא אחרת בשבת כמו בנטף על תיבות אחרות מטעם שאסור לקרוא על פה... והסברא דמאחר שאסור לקרות אפילו אות אחת שלא מן הכתב יש לנו לומר על כל שאפשר שהוא גם כן מן הכלל, שלכן מסתבר ההלכה מסיני הוא שנקרא את אותיות ישגלנה כמו ישכבנה, ואף שלא שייך לומר כן על קריין ולא כתיבן כלל אבל ליכא כזה בתורה אלא בנביאים וכתובים כדחשיב הגמ' בגדרים (לז: עכ"ל).

ובהמשך דבריו גם נדחק מאד בכוונת המג"א (סימן קמא סק"ט) שעל מה שכתב המחבר דבקרי וכתבי הלכה למשה מסיני שתהא נכתבת כמו שהיא בתורה ונקרית בענין אחר, כתב המג"א אע"פ שקורא בע"פ שרי, ורבנו נתקשה מה חידש המג"א בזה וצידד לכאן ולכאן והעלה שאין להביא מדבריו לא ראיה ולא קושיא ויש לנהוג כדינא כהתשובה באו"ח ח"א.

ובשו"ת אור יצחק (ח"ב או"ח סימן מט) הרבה להקשות על כל דברי רבנו.

על עיקר סברתו שגם בקרי וכתבי יש איסור לקרוא בע"פ וצריך להסתכל במה שכתוב בתורה, כתב וז"ל ולאחר בקשת המחילה אלף

סימון מג

לעשות בבתי קיץ מנין בליל שבת במקום שידוע דבעלת הבאנגאלעס תכבה את האור

עיין יו"ד ח"ג סימן צ ומה שכתבנו שם.

סימון מה

בדבר משקפיים שנקרא פוטגור

מתהפך לצבע אחר אלא שבא איזה כיסוי עליהם, בזה תמחו עליו בכמה ספרים שאין המציאות כן אלא שיש כאן שינוי בעצם הצבע ע"י תהליך כימי שמתעורר כשנפגעים העדשים בקרני שמש וכמו שנתברר ע"י מומחים.

ו"ל שו"ת מחזה אליהו (סימן סה אות ו), וראיתי בתשו' אגרות משה... ומדברי התשובה נראה שאיזהו שחרות עולה בתוך עובי הזכוכית ואין שום שינוי צבע מתהווה כלל דאינו אלא כמשים נייר צבוע מאחורי זכוכית, וצ"ע דבאמת מתהווה שם צביעה עכ"ל [עיי"ש מסקנתו לדינא].

וכ"כ בשו"ת אבני ישפה (ח"ב סימן לט), ו"ל ולא זכיתי להבין שהרי כפי מה שבררנו את המציאות של העדשות אין שם דבר המכסה אלא החומר רגיש לאור ומשתנה הצבע שלו בהתאם ושפיר שייך כאן צובע עכ"ל [ועיי"ש מסקנתו שנכון להחמיר].

וכן ראיתי בשו"ת נשמת שבת (ח"ד סימן רצב), ו"ל ובשו"ת אגרות משה מתיר דאין עצם הדבר משתנה צבעו... וזה אינו

ז"ל רבנו, הנה בדבר זכוכית של משקפיים שנקרא "פוטגור" שנעשו באופן זה דכשהולכים בשמש הם כמו משקפי שמש וכשהולכים בצל נעשה בחזרה משך רגעים בהיר כזכוכית רגילות של משקפיים, איני רואה בזה איסור לא משום צובע ולא משום מתקן מנא, דהא לא נצבע כלום מדבא מראה הראשון בחזרה וכן חוזר חלילה כמה פעמים, דאף אם ניתן לשם דבר שנכנס על הזכוכית ובאמצע איזה צבע המכסה הרי לא מצביע את הזכוכית אלא שמכסה אותה... עכ"ל.

שאלה זו מופיעה גם בהרבה מיתר ספרי השו"ת בימינו, ורובם פסקו להיתר כמו רבנו, וחלק מהם אף הוכירו את דברי רבנו, עיין שו"ת יחזק דעת (ח"ב סימן מז) וספר שמירת שבת כהלכתה (פרק יח הערה ע). ובשו"ת ציץ אליעזר (חי"ד סימן לא) אחר שציטט מדברי רבנו הוסיף ש"דבריו נכונים", וכן בשו"ת נחלת פניחם (ח"א סימן כט ענף ט) הוסיף ש"דבריו ברורים".

אבל מש"כ רבנו בתארו את אופן פעולתם של משקפיים אלו כאילו אין עצם הזכוכית

שהרי במציאות אין נותנים שם שום דבר אלא בהזכוכית עצמו יש דבר כימי שמהפך צבעו כשבא במגע עם קרני השמש ומה שחוזר מראהו למראה הראשון הוא משום שכך מבוע הכימי שכשאינו מול השמש מתבטל צבעו עכ"ל [עיי"ש מסקנתו להחמיר לכתחילה].

וכזה מצאתי גם בספר אהלי שם (שבת עמ' ו), וז"ל ומש"כ באגרות משה... דבריו תמוהים ואין לזה דמיון כלל... אבל ע"י חום השמש הזכוכית עצמה משתנית ומקבלת גוון אחר בעצמותה עכ"ל [עיי"ש שמתיר מטעם אחר].

וכן תמה בספר ל"ט מלאכות (ח"ג קונטרס מגדל דויד עמ' תקנ"ד), וז"ל והנה גם בזה דעתי קצרה מאד מלהבין כוונת דברי מרן זצוק"ל דמה זה צביעה ומה זה כיסוי. והאם נימא שכל הצובע זכוכית אינו צובע אלא מכסה, ואם כוונתו אינו על ההשתנות של הזכוכית אלא על הכימים שמכניסים לתוך הזכוכית שהם הם המשתנים צבעם בתוך הזכוכית מחמת השמש אחתי אמאי לא מיקרי זה צביעה מצד אותם הכימים שהכניסו לתוך הזכוכית ולמה נקרא הצביעה הוזה רק "שמכסה אותה" עכ"ל. [ועיי"ש שלבסוף הציע ראולי כוונת רבנו דמצד הצביעה אין להשתמש שום צורך רק כוונתו שלא יזיקו לעיניו מאור השמש וצריך איזה כיסוי שיכסה להזכוכית ובכל כה"ג לא הוי איסור צובע ש"הרי לא מצביע הזכוכית אלא שמכסה אותה".]

ועיין עוד בספר Contemporary Halakhic Problems (Vol. II p. 15) שתיאר

את תשובת רבנו "A somewhat cryptic responsum".

ומש"כ רבנו בתחילה דאין כאן צביעה כי חוזר למראה הראשון וכן חוזר חלילה כמה פעמים, עיין שו"ת אבני ישפה (שם) וספר ל"ט מלאכות (שם עמ' תקמ"ו) מה שביארו כוונתו.

עוד כתב רבנו לענין אחד שטעה ואמר שהכל על כוס יין של קידוש דפשוט שיצא כי אין ברכת הגפן באה מחמת הקידוש אלא מחמת הנאתו וברכת שהכל פוטרת יין בדיעבד. ואף לפי רש"י בעירובין (מ:): דיש מצוה לקדש על היין דוקא [שלכן כתב דבעינן מעימה משום גנאי לכוס ולא משום ברכה לבטלה כי שייך לעשות ברכה גם לזה שעושין קידוש על יין ולא רק בשביל שתיה], וגם לא יצא בברכת שהכל מ"מ יורה רש"י שמדין ברכת הנהנין יצא אבל מצד קידוש על היין צריך לברך הגפן אחר ברכת הקידוש.

ובשו"ת אור יצחק (ח"ב או"ח סימן רל"ו) העיר, וז"ל זה ודאי אינו נכון דאין הברכה בקידוש אלא ברכת הנהנין וכמו שכתב בעצמו והוכיח זאת מהא דמקדש בתוך סעודתו שאם שתה יין בתוך סעודתו אינו אומר בפה"ג לפני הקידוש ויצא ידי חובה עכ"ל.

עוד כתב רבנו בסוף התשובה בענין ביהכ"נ שפתחיה אינו בצד מערב דבשעת אמירת בואי בשלום שאומרים ליל שבת יש עדיין להפוך הפנים לצד מערב כי שם השכינה, וז"ל ואם נמצא שהפתח אינו בצד מערב מסתבר לענ"ד להפוך למערב ואיך שעושים כיון שהכוונה לכבוד השבת קודש הוא טוב אף שלע"ד אין ענין פתח שום מעם אם לא מטעם דנראה כמתכוונים לצאת עכ"ל.

ועיין ספר נפש הרב (עמ' קנז) שדעת הגר"ד סולוביצ'יק להפוך הפנים בכה"ג כלפי

הדלת, והעיר שם רב שכטר שזהו דלא כדעת האגרות משה ש"תפס כמעט מנהג זה באופן (ח"א סימן רפה).

סימן מז

אם מותרת האשה לצאת לרה"ד במוך דחוק שיבגופה להפסק טהרה

[התוס'], אמת הדבר שאין דרך להוציא איזה חפץ בבית הסתרים דלמטה אך זה לא יאמר לגבי מוך דחוק שדרכה בכך לצורך בדיקה וא"א בענין אחר ע"כ יחשב דרך הוצאה בשעה שנצרך המוך דחוק לצורך בדיקה כמו באוכלין בשעת אכילה.

ועוד דאם נאמר כסברת האגרות משה מאי מקשה התוס' שבת (סד: ד"ה ובמוך שהתקינה לנדרתה) פירש הקונטרס - באותו מקום, שיבלע בו הדם ולא יטנפו בגדיה, ולא נראה דא"כ אצולי טינוף הוא ומשוי הוא כדאמר בפ"ק (יא:) דכל אצולי טינוף לא חשיב ומשוי הוא על כן לא יצא הוב בכיסוי... לפי סברת האגרות משה אין להקשות ממוך שהתקינה לנדרתה שהוא בית הסתרים ואין דרך הוצאתה שם משא"כ בכיס הוב שהוא מבחוץ לכן הוי הוצאה, על כרחך מוכח כדברינו וכתוס' הנ"ל דף צב, וצ"ע עכ"ל.

ועיין שו"ת משנה הלכות (ח"ט סימן קצ) ששמע משמיה דרבנו לאיסור בשאלה זו, וכנראה נעלם ממנו תשובה זו שמבאר רבנו שיטתו בענין זה (שמן הראוי להחמיר).

אחר שהאריך רבנו קצת בדיון הוצאת מוך דחוק לרה"ד, כתב וז"ל אבל מאחר דהנחת מוך דחוק אינו מדינא אלא לחומרא בעלמא והרבה פעמים אין צורך אף להחמיר כלל והיא הוצאה בעלמא אין להחשיבה כדרך הוצאה והוא שייך לאסור רק מדרבנן, ולכן יש מעט גדול דבהוצאה שכזו שהוא בבית הסתרים דמטה שאין דרך להוציא כלל דרך שם הוא מילתא דלא שכיחא שלא גזרו בו רבנן... אבל מ"מ כיון שלא מצינו זה בפירוש להיתר מן הראוי להחמיר כל זמן שאין לנו ראיה ברורה להיתר עכ"ל.

ובשו"ת חקי חיים (ח"ג סימן סד) השיג עליו, וז"ל אגב הנני תמה על מש"כ באגרות משה שיש מעט גדול להקל שהלא הוא נגד סברת התוס' במס' שבת (צב. ד"ה המוציא בפיו), וז"ל והא דתנן באמרו לו בכריתות (יג:) אם היתה שבת והוציאו בפיו חייב ה"מ אוכלים שדרכן להוציא בפיו בשעת אכילה ע"כ, פירוש - משא"כ כשמניח איזה חפץ בפיו ע"מ להוציא פטור ובוה איירי המתני' דשם שפוטור הוצאה בפיו עכ"ל

סימן מט

בשעון ופען המחוברין לעלעקטרי אם מותרין בטלטול

ח"ו סימן רו, ושוב בספרו מגילת ספר על ענינים שונים באו"ח וי"ד סימן יד) "דהרי אין תשמישו של המאוורר לעשות עמו מלאכת איסור כפטיש וקורנס ומנא לן דזה שנצרכת פעולת איסור להפעיל אותו זה יחשיבו לכל שמלאכתו לאיסור". [ע"ע אג"מ או"ח ח"ה סימן כג ומה שכתבנו שם.]

ובספר שלמי יהודה כתב בשם הגריש"א כרבנו שהוא כלי שמלאכתו לאיסור אלא שהעיר (שם הערה מט) דכל זה במאוורר קטן אבל מאוורר גדול שקובעים לו מקום אסור דהוא מוקצה מחמת חסרון כים. וראה שו"ת חקי חיים (ח"ב סימן צג אות ב) מה שדן בזה, ובאמצע דבריו הביא דברי רבנו וכתב שהרוצה לסמוך ע"ז אין מזניחין אותו. וע"ע שו"ת יביע אומר (ח"ז סימן לח אות ג).

ויש שהסכים עם רבנו מעיקר הדין אבל לא למעשה, עיין שו"ת עולת יצחק (ח"ב סימן קיג), וז"ל וכל זה לדברי האגרות משה ושאר הגדולים שהתירו, אף שאני הקטן לא זכיתי להבין למה לא חששו להתיר דבר תמוה לרבים וגם עלולים בקל לבוא בזה למכשול וכאשר שמענו שקורה, שלכאורה היה ראוי לאסור עכ"פ כשהוא בפני רבים כגון בהכ"נ או שלא בשעת צורך גדול ולכל הפחות להצריך להזיזו רק ע"י שינוי וכן לכסות הכפתורים להיכרא עכ"ל. וכן הביא שם תשובה מהגרשו"א שהובאה בספר קצות השבת ג"כ למנוע מפני הרואים שיבואו להתיר גם פעולות אסורות.

פסק רבנו דכלים אלו אף שאין בעצם מלאכתם שום איסור שבת, מ"מ אסורים בטלטול כיון שהכח שעושה המלאכה הוא באיסור דהיינו ע"י חבורן להעלעקטרי, ואם כן נחשבים הם ככלים שמלאכתם לאיסור ששרי לטלטלם רק לצורך גופם ומקומם. והוסיף רבנו שאינו דומה להא דמבואר בסימן רעט סעי' ב דגר שהדליקו בו בשבת אסור לטלטלו אף לצורך גופו ומקומו דהכא "כיון דהוא באופן דא"א לנתקן מעולם לא נאסרו לצורך גופן ומקומן" [כלומר דאין לו דין בסיים להעלעקטרי כיון שמחובר לו באופן קבוע משא"כ נר נעשה בסיים לשלהבת כיון שיכול לנתקו מן הנר, ולכן אסור גם לצורך גופו ומקומו].

ועיין שו"ת אז נדברו (ח"ח סימן לג) מה שכתב לחלק בין הני כלים לנר דנר נעשה בסיים לשלהבת ומשו"ה אסור גם לצורך גופו ומקומו משא"כ בכלים אלו לא שייך דנעשה בסיים להכח העלעקטרי כי אדרבה העלעקטרי משמש את הכלים. ועוד משום דהכח הטמון בחומי החשמל אין בו ממש ולכן אין החוט נעשה בסיים לו, וסיים דבאגרות משה כתב באופן אחר "ולא הבנתי".

ולעצם הפסק, עיין ספר שלמי יהודה (פרק ב הערה ג) שהביא מהגרשו"א שחולק, וז"ל גלענ"ד דשפיר מותר להזיז אותם במקצת (מאוורר ושעון חשמלי וכדו') ולא הבינותי למה הם אוסרים, והרי זה עומד לטלטול במקצת עכ"ל. וכן פקפק בזה בעמח"ס מגילת ספר (במכתב שנדפס בשו"ת רבבות אפרים

ועתה ראיתי בשו"ת רבבות אפרים (ח"ו סימן קצו) מכתב מבעמח"ס קצות השבת בענין זה ואחר שהביא דברי רבנו להיתר, כתב וז"ל אך כשהייתי לביקור חג בחמ"פ אצל הג"ר משה הלברשטאם בירושלים עיה"ק שאלני בענין זה... ואמר לי ששמע בשם

מהגדס חשמל שכל תנודה והווה של המאוורר משנה את הזרם למנוע של המאוורר ויש בזה חשש חילול שבת רח"ל עכ"ל. והשיב לו בעמח"ס רבבות אפרים, וז"ל ואני דברתי עם מומחים ואמרו לי שאם מזוי אין החשמל עולה עכ"ל. ועיין עוד שם (סימן רו).

סימן נ

אם מותר לכסות עצמו בשמיכה עלעקטורית \ טעם דשלהבת הוה מוקצה

בתוך דיון רבנו בשאלה זו נגע בדבר שנתקשו בו האחרונים דאמרינן (שבת מז.) דגר הוה מוקצה משום בסיס לדבר האסור, ופירש"י - לשלהבת, ומבואר דשלהבת הוי מוקצה, וצריך להבין טעם הדבר שהרי אפשר ליהנות מאור השלהבת בשבת ולמה הוי מוקצה, ורבנו ביאר הכא דשלהבת הוה כמו אבן שאינו כלי.

ובספר שבות יצחק (מוקצה פרק יד) הקשה על רבנו דגם דבר שאינו כלי מצינו שהותר לטלטלו ע"י הכנה והזמנה, עיין סימן שח סעי' לח לגבי עפר שהוכן וגם באבנים אפשר להזמין, וא"כ אף ששלהבת אינה כלי מ"מ לא גרע מאבן דמהני הכנה והכ"נ הוכנה השלהבת למאור.

ותי' דהא דהתירו דבר שאינו כלי ע"י הכנה אינו מדינא אלא התירו חכמים כך במקומות שראו צורך לכך (עיין רשב"א ביצה לג:) וגר כיון ששימשו במקומו ואין רגילים

לטלטלו מחשש שיכבה לא ראו חכמים צורך להתיר לטלטלו. ועע"ש עוד תירוצין.

וכעת מצאתי שהקשו כך גם בספר באור אש (מוקצה עמ' שעב) וספר בית מתתיהו (שבת עמ' רמא) ושניהם הניחו בצ"ע. ועיין ספר שערי מוקצה (סימן יז) מה שכתב בזה.

ובגמ' "מתיבתא" שבת מז. (ילקוט ביאורים) הביאו עוד מש"כ רבנו בדברות משה (ח"ב סימן לח ענף ג) לפרש באופן אחר "שכיון שאם ירצה לקחת את השלהבת בפני עצמה ולטלטלה ודאי תכבה לכן אסור ליטול את הגר שהוא בסיס לה".

והעירו ע"ז, וז"ל ולדבריו צ"ע איך מותר לטלטל גר ביו"ט שהרי גם ביו"ט אסור לכבות גר ונמצא שהשלהבת היא דבר האסור עכ"ל.

ולענין שבירת הלוחות בסוף התשובה, עיין מה שכתבנו ביו"ד ח"א סימן רכג.

סימן נא

בשכחו להניח החלות על השלחן קודם ביה"ש

בסיס לבסיס מרף נא. יש לדחות דהכיסוי הוי חלק מהכלי עכ"ל.

עוד כתב רבנו דאף למאן דמתיר במי שהיה דעתו ליטלו בשבת דהוי כמו שכח שלא נעשה ככה"ג בסיס [כי אינו כוונתו שיהיה בסיס], אין להתיר כשהיה בדעתו להניח על השלחן את החלות [כדי שיהיה בסיס לדבר האסור והמותר] שיהיה בזה ג"כ דינו כשכח ומהני מחשבתו שלא יהיה עליו דין בסיס, עיין בדברי רבנו שמסביר החילוק. אמנם יש לציין למש"כ בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק כ הערה ר) בשם הגרשו"א, וז"ל ושמעתי מהגרשו"א דמסתבר דמכיון שאינו רוצה שהבסיס יהיה למוקצה בלבד אלא גם לדבר המותר שהוא חשוב יותר מהמוקצה דדינו שפיר כשכח עכ"ד. וע"ע שו"ת אג"מ ח"ג סימן נא עכ"ל.

נשאל רבנו במי ששכח להניח החלות על השלחן קודם שבת, אם אפשר לומר דרך הטם שמונח עליו הנרות נעשה בסיס לדבר האסור, ואסור למלטלו, או שגם השלחן נעשה בסיס, והביא רבנו "ראיה גדולה" מהא דמבואר ברש"י (שבת נא.) שאם מונח דבר מוקצה על גבי כיסוי הקדירה נעשה הקדירה בסיס לדבר האסור, "והרי מפורש שאף שדבר האסור מונח על הכיסוי והכיסוי הוא על הקדירה נעשה גם הקדירה בסיס, וכמו כן הוא בטם והשלחן שגם השלחן נעשה בסיס".

ובשו"ת אז נדברו (ח"ז סימן מט) ג"כ דן בזה והעלה כדברי רבנו אלא דלא ניחא ליה ראיית רבנו, וז"ל ושוב קבלתי מתנה מחותני באמריקה את ספר אגרות משה שדן במי ששכח... דמסיק נמי הכי דגם השלחן והטם נעשה בסיס... והראיה דמביא שם דיש

סימן נב

בישול בחמה ובמייקר-וייו אווען

ולפ"ז פסק רבנו דבישול ע"י המייקר-וייו אווען שנתחדש בזמנינו שמשתמשים בו אנשים לבישול והוא טוב לבשל בו כמו באש, הוי דינו כתולדה דבישול ואסור מדאורייתא, וז"ל וא"כ בהמייקר-וייו אווען שטוב לבשל בו כמו באש ממש ואלו שיש להם תנור כזה משתמשים בו יותר מבישול

הטעם שאין אוסרין בישול בשבת ע"י החמה פירש"י (שבת לט.) דהוא משום ד"אין דרך בישול בכך", וביאר רבנו הכוונה דאין דרך בנ"א לבשל בחמה אלא כשאין לו עצים וממילא אינו דומה למלאכת בישול שבמשכן שהיתה ע"י אש ואין להחשיבו אף לתולדה דבישול.

דבאש... ודאי יש למילף מבישול דאור דהיה במשכן בחשיבות תולדה שהוא לכל הדינים כהאב דבישול ע"י האור עכ"ל.

אמנם יש שפקפקו על דברי רבנו מטעמים שונים, הרא דאין לומר שהדרך לבשל בתנורים אלו כמו באש, וז"ל שו"ת ויברך דוד (ח"א ס"ס צה), עוררני שכבר דן בזה בשו"ת אגרות משה והעיר מדברי רש"י... היודע בטוב כלי זה יודע שכלי זה אינו טוב לבשל בו דברים חיים ורק טוב לחזור ולהרתח דבר שנתבשל כבר או לבשל משקאות עכ"ל.

ועוד, דיש לחלק בין בישול ע"י חמה ובין בישול ע"י אש באופן אחר כמ"ש בספר אגלי טל (אופה סעי' יט) דהוא שינוי במהות הבישול, ולפ"ז בישול במייר-וייו אווען יש לדמותו לבישול ע"י חמה, עיין ספר ילקוט יוסף (שבת ח"ג עמ' קנר) בשם שו"ת ישיב משה (טורצקי עמ' שג) שכתב "דאינו רואה סיבה לאסור בישול בשבת בתנור של מיירקו במופעל ע"י שעון חשמלי לולי דמסתפינא מדברי האגרות משה, ובפרט לדברי האג"ט שכתב שיש חילוק טבעי בין תולדות חמה לתולדות האש בתוצאה הנפעלת בלחם, וא"כ ק"ו בתנור המיירקו גל שהפעולה והנפעל שונים לגמרי מבתולדות האור".

וכ"כ בשו"ת נשמת שבת (ח"ד עמ' ריב), וז"ל כבר דנתי בשו"ת ויברך דוד דדין בישול בכלי זה כבישול בחמה או עכ"פ כתולדות חמה... ועיי"ש בדברינו שהבאנו דעת שו"ת

האגרות משה דדעתו לאיסור... אמנם אין דבריו מוכרחים כאשר כתבנו שם, ובפרט לפי מש"כ בספר אגלי טל דמה"ט מותר לבשל בחמה לכתחילה אף שבשאר מלאכות שינוי אסור מדרבנן משום שכשמשל בחמה יש שינוי בעצם מהות הבישול עיי"ש, א"כ ה"ה בישול בכלי זה שידוע שמהותו ומעם המתבשל בה שונה מבישול באש ממש... עכ"ל.

ועוד כתבו דאף לפי הבנת רבנו בדברי רש"י שמטעם דאין דרך בישול בחמה אינו נחשב אף לתולדה דבישול, עדיין יש לומר לגבי המיירקו גל, אף אם נימא שדרך בישול בכך, דאינו נחשב לתולדה, והוא מטעם שאופן פעולת הבישול במיירקו גל אינו דומה לבישול ע"י אש או חמה.

עיין ספר Contemporary Halakhic Problems (Vol. IV p. 110), וז"ל:

[תרגום חפשי] יתרה מכך, אפילו אם האגרות משה הבין את רש"י נכון, נראה לכותב שהמסקנה שלו שבישול במיירקו-וייו אוון בשבת הינו איסור דאורייתא אינו בהכרח... בהכנת הצבעים הבישול נעשה ע"י העברת חום מגוף אחד לשני, דהיינו מהאש לצבעים. וכך נראה שהעברת חום היא תנאי הכרחי לאיסור בישול בשבת. ובאמת, ניתן לטעון שגורם זה הוא תנאי כל יעבור להגדרת בישול בכל תחומי ההלכה. החום שנוצר במיקרוגל לא כרוך בהעברת חום בכלל, אלא ייחודי לאוכל עצמו.³

3. "Moreover, even if Iggerot Moshe's understanding of Rashi is accepted as correct, it seems to this writer that his conclusion to the effect that cooking in a microwave oven on Shabbat is a transgression of a biblical prohibition does not necessarily follow... The cooking employed in the making of dyes

[וע"ש שצידד לומר שאף אין בזה איסור דרבנן].

וכן נראה משו"ת להורות נתן (ח"ז סימן סה) דאין כאן גדר בישול כי אין כאן אש עי"ש. וכן מצאתי שהקשה בספר מעדני דניאל (ח"ד עמ' רפד).

ויש שכתב עוד דאין לנו אלא מה שהיה נחשב בישול בזמן המשכן ואף אם ישתנה במשך הזמן לא ישתנה דיני התורה, וז"ל שו"ת אור יצחק (ח"ב או"ח סימן קנב), שוב הראוני מש"כ באגרות משה... ולענ"ד אין זה נכון דהמיעוט במשכן באמת הוא מפני שזה לא היה הדרך אז לבשל בחמה ולא בתולדותיה, ולכן בשבת פטור שאין לנו אלא בדרך שהיה במשכן ואף אם עכשיו יהיה דרך לבשל בחמה בקל אין זה נקרא בישול עכ"ל.

ועוד העירו ששאר אחרוני זמנינו תפסו שבישול ע"י דוד שמש יש לו דין בישול בחמה אף שבוה"ו הדרך לבשל בו, עיין ספר שמירת שבת כהלכתה (פרק א הערה קבו) שהעיר ד"אולי בזה"ז כשמפיקים חום מכח השמש יש מקום לאיסור הבישול" עפ"י דברי רש"י הנ"ל, אלא שהביא ראיה מהגרשו"א דאין אומרים כן, "דהרי בגדים רגילים ודאי לתלות כנגד השמש ללבנם ואפ"ה כתב המג"א סימן שא סקנ"ז דטעמא דפטור הוא משום דליבון דומה לבישול [דמותר ע"י החמה] ומוכח מזה דסובר שאפילו אם רגילים

בכך ג"כ פטור" [ועיין שו"ת מנחת שלמה סימן יב ענף ב הערה 7]. והובא זה גם בשו"ת ויברך דוד (שם) והוסיף שכן נקטו שאר אחרוני זמנינו לענין דוד שמש.

ובקובץ תחומין (כרך ח עמ' כא) האריך פרופ' זאב לב בענייני מיקרו גל והלכות הקשורות אליו, ולגבי בישול בשבת אחר שהעתיק את דברי רבנו, כתב וז"ל אחרי בקשת מחילה מראש ומי יבוא אחר הארי וגדולים צדיקים במיתתם יותר מבחיהם, הריני מעלה הרהורים אחרים עכ"ל.

אחת מקושיותיו, דמצינו בש"ס שהיו רגילים לאפות גם בחמה כראיתא בפסחים (לו). ת"ר הסופגנין והדובשנין והאיסקריטין... פטורין מן החלה... אמר ר"ל הללו מעשה אלפס הן, ורבי יוחנן אמר מעשה אלפס חייבין והללו שעשאן בחמה פטורין. "הרי שהיו רגילים לאפות סופגנין בחמה אמנם לענין חלה יש צורך במעשה תנור ואש, אך אין זה גורע מן הקביעה שהיו רגילים להשתמש בחמה ואין לחלק בין אפיה לבישול שהרי לא שמענו שהאופה בחמה בשבת חייב חמאת".

ועוד הקשה מדברי הירושלמי (תרומות פ"י ה"א) שרבי יוסי סובר שבתולדות החמה "אין תבשילו ברור" ופירשו האחרונים שאין תבשילו גמור, ויש לומר שסובר כך גם בחמה עצמה כראיתא בשבת (למ). שרבי יוסי מתיר בין בחמה בין בתולדות חמה, "ועכ"פ



involved the transfer of heat from one body to another i.e. from the flames to the dyes. Thus, transfer of heat seems to be a necessary condition of cooking as an activity prohibited on Shabbat. Indeed, it is certainly arguable that this element is a sine qua non of the definition of cooking as a halakhic concept for all areas of Jewish law. Heat generated by microwaves involves no transfer of heat whatsoever, rather it is sui generis to the foodstuff itself".

לא אמר משום שאין רגילים להשתמש בתולדות החמה כמו שפירש הגר"מ פיינשטיין לענין חמה".

גם את דברי המג"א הנ"ל בסימן שא הביא מסברא דנפשיה שהוא ראיה נגד דברי רבנו, ובסוף העלה וז"ל לכן נראה לי שכוונת רש"י במלים "אין דרך בישול בכך" לפרש מדוע חכמים לא גזרו גם על בישול בחמה כמו כל פעולה כלאחר יד, ועל זה בא רש"י

לומר דאין דרך בישול בכך – פירוש שאין סברא לגזור אלא רק על האדם שעושה בדרך לא מקובלת אבל לא על אמצעי פעולה אחר, וחמה מהווה אמצעי בישול שונה עכ"ל. וכמובן לפ"ז אין כל נפק"מ במה שרגילים להשתמש במיקרו גל כמ"ש רבנו כיון דמהות הבישול שונה הרי הוא דומה לבישול בחמה, ועע"ש שאולי הוא אסור מדרבנן.

סימן גב

בענין הוויטאמינים לאנשים בריאים ולחולים

הרבה דנו בשאלה זו אם מותר לאנשים בריאים לקחת וויטאמינים בשבת כדי לחזק מזוגם, וכן רבנו העמיק בזה מאד, אבל לא מצאתי ששאר הפוסקים המפורסמים התייחסו למה שכתב, רק לפעמים ציינו אליו, מלבד מה שהעירו בשו"ת אז נדברו (ח"ו סימן עב) ושו"ת אבני ישפה (ח"ב סימן לג ענף ב) שדברי רבנו הם נגד ביאור הפמ"ג (סימן שכח סקמ"ט) בהבנת דברי המג"א.

וביאור הדברים דהב"י ומג"א פליגי בבריא אם נאסר ברפואה, ורבנו הוכיח דבבריא גמור לא שייך לאסור כיון שאינו מרפא והגם שזה רפואה לחולים, ועל כרחך דכוונת המג"א לאסור רק בבריא שחלש במזגו ועושה רפואה לחזק גופו אבל אם לוקח וויטאמינים רק שלא יהיה עלול להתחלות בזה לכו"ע מותר.

ורבנו דייק מדברי הפמ"ג (סימן שכח סקמ"ג) שכתב "דכל שכוונתו להיות

גופו בריא אסור אף בבריא", דג"כ סבירא ליה כדברי רבנו ולכן הוסיף תיבת גופו להורות שאף שהוא בריא דאין לו חולי מ"מ טבע מזג גופו הוא חלש ואסור לקחת רפואה שיתחזק גופו.

וע"ז השיגו על רבנו שנעלם ממנו דברי הפמ"ג בסקמ"ט שמפורש היפך ביאורו, וז"ל עיין מ"א כל שמתכוין לרפואה ומוכחא מילתא אף בבריא ממש רק שעושה לשמור מזגו וכדומה שלא יחלש אסור, עיין אות מזג עכ"ל. ומבואר דאף בבריא ממש ורק רוצה לשמור מזגו שלא יחלה אסור.

ובעת מצאתי בספר כרם חמד (ח"א סימן יח) שהרבה להשיג על דברי רבנו בכמה נקודות לכל אורך התשובה, וגם הוא העיר מהפמ"ג הנ"ל עי"ש. וכן מצאתי שדקדק כך מהפמ"ג בספר באור אש (שבת עמ' רנו).

סימן נה

בביאור איסור הדיבור בשבת במייקרעפאן

עיין או"ח ח"ד סימן פר ומה שכתבנו שם.

סימן נט

בעיסת מצה שהניחה בפריזער ונגלדה העיסה תיכף אם מחמצת

הסכים להנחת רבנו שיש לחלק בין מים צוננים לשאר דברים המקרים, וז"ל ואין לומר דרך כח מים צוננים מונעים העיסה מלהחמיץ, לא כן אויר קר וצונן של הפריזער, שזה נגד הסברא דאדרכה מים עכ"פ דרכו להחמיץ ועכ"ז מדהם צוננים אינם מחמיצים ולא עוד אלא מעכבים מלהחמיץ, ק"ו אויר קר וצונן בודאי מסתבר יותר שיעכב העיסה מלהחמיץ, וכן מפורש יוצא מלשון הרמב"ם בפיה"מ... ובחפשי בספרים מצאתי באגרות משה שהאריך קצת בשאלה זו והביא מירושלמי ונתקשה מאד בדבריו וחדש שבמים צוננים לא הציגה מעכב העיסה מלהחמיץ אלא שרק מים צוננים אינם מחמיצים אפילו כל היום כולו, ודבריו תמוהים מאד לפרש כן ולומר שמים צוננים אינם מחמיצים כל היום אפילו בימי ניסן בבבל או בא"י שהאויר חם ביותר בימי ניסן, באופן שקשה מאד לקבל פירושו עכ"ל.

תנן במתני' (פסחים מו.) כיצד מפרישין חלה בטומאה ביו"ט... בן בתירא אומר תטיל בצונן. מוכח מזה שהצינן מונע החימוץ וממילא ה"ה לפריזער שנעשה העיסה קשה כאבן ואינו מחמיץ, אלא שרבנו פקפק בראיה זו ד"צונן" במשנה הכוונה למים צוננים, ו"אולי הוא דוקא דרך מים צוננים אין מניחין להחמיץ ולא שאר דברים המקרים".

ומחד גיסא, הוכיח רבנו מפשטות לשון הרמב"ם בפיה"מ ומפירש"י שעיקר מה שמונע החימוץ הוא עצם הקרירות ולא דוקא מים, אבל מאידך גיסא הוכיח מירושלמי (פ"ג ה"ג) שתלוי דוקא בטבע של המים הצוננים, ולכן סיים ד"לדינא הוא ספק... שראוי מצד זה להחמיר באיסור דאורייתא וכ"ש בחמץ שמחמירין יותר מצד איסור כרת".

ועיין שו"ת באר משה (ח"ז קונטרס עלעקטריק סימן סה) שאף שהסיק לדינא כרבנו שיש להחמיר באיסור דאורייתא, מ"מ לא

סימן סג

בענין פינאט אם יש בו חשש איסור מנהג קטניות

ווייץ (תירס) מבואר במשנה ברורה דאסור משום קטניות ולא היה בזמן הראשונים וכן לא משמע שהיה בזה גזירה חדשה, אע"כ דכיון דזה מין קטניות ממילא אסור. וכן מבואר במהרי"ל (שו"ת סימן כה) דכל מידי דמדגן בכלל הגזירה ולא משמע דרק במה שגורו בפירוש אסור.

וכן בקובץ קול התורה (גל' סז עמ' קעג) העיר על דברי רבנו שהם "חידוש" כי לענין קימעל מפורש במהרי"ל שבאמת נאסר משום קטניות, ולענין ענים מפורש בדרכ"מ שמותר מטעם אחר שאינו מין קטניות.

ובשו"ת ויען דוד (ח"א או"ח סימן עה) העיר, וז"ל ובאמת ראיתי מוגדולי ירושלים שאסרו בטנים ומנא ליה להאגרות משה שזה לא היה בכלל האיסור ואין זה דבר חדש עכ"ל. וע"ע שו"ת מלמד להועיל (סימן פח) ושו"ת ישועת משה (ח"א סימן לה). ועיין ספר מסורת משה (ח"ב עמ' קא).

רבנו מתיר הפינאט בפסח לאלו שאין להם מנהג להחמיר, ומעם הדבר כי אף ששייך הטעמים שאסרו קטניות גם להפינאט, מ"מ כיון שהפינאט לא היה מצוי בזמן שהנהיגו את העם להחמיר, גם לאח"ך לא נכלל ממילא בתוך המנהג, וגם החכמים שאח"ך לא ראו לאוסרן מאיזה טעם שהיא, וכן יש לפרש הטעם שלא החמירו בתפוחי אדמה וכן בענים וקימעל.

ומעניין מה שכתב בספר קובץ הלכות (פסח עמ' ק), וז"ל אמר מו"ר [רב שמואל קמינצקי] שהיה אצל הגר"מ פיינשטיין זצ"ל כשנשאלה שאלה זו והגרמ"פ צחק על השאלה ותמה למה יהא זה נכלל באיסור קטניות אך אפ"ה לא רצה להתיר למי שכבר נהג איסור עכ"ל. [ועיין בספר כצל הקודש (עמ' מז) שכלימא היה המנהג לכבד אורחים בפסח עם בוטנים].

אמנם מצאתי בשו"ת יבקש תורה (פסח סימן מר) שהשיג על רבנו שגם בטרקישע

סימן סד

בענין מצה שריויה \ זמן השהיה מסעודה לסעודה בע"פ שחל בשבת \ שתית מין עגבים לד' מוסות

התם בשע"ת שחומר זה יצא ממה שהיו נוהגין במצות עבות הרבה, מ"מ קצת חשש יש אולי גם עתה ולכן כיון שנהג בזה אסור לאכול מצה שריויה בפסח עכ"ל.

בתשובה זו דן רבנו במי שנהג בחומרא שלא לאכול מצה שריויה בפסח, ובתוך הדברים כתב, וז"ל ואף שבמצות שלנו שהם דקים טובא כמעט שליכא חשש כדאיתא

זהו מה שמופיע כאן בכתב, אבל עיין ספר מנהג אבותינו בידנו (מועדים עמ' שמא) מה שמוסרים חג"ר טוביה גאלדשטיין ועוד ששמעו מפיו של רבנו שחומרא זו "אין לה שום מקור והוי מנהג שטות", והעיר ע"ז בספר הג"ל דלאור כל המקורות שמביא הוא בספרו "דברים אלה במחכתה"ר תמוהים הם" עיי"ש.

ואגב דאירינן בהלכות פסח, אזכיר כאן מש"כ בקונטרס מילי דפסחא (עמ' יז) להרב גבראל צינגער בשם רבנו בענין זמן השתיה בין סעודה לסעודה בע"פ שחל בשבת, שתמה עליו, וז"ל וראיתי בשם הגאון האדיר ר' משה פיינשטיין שפסק שצריך להפסיק וימתין שיעור עיכול לפחות ע"ב מינוט, והוא תימה שהרי ה"ז ומג"א סימן רצא סק"ב כתבו שיקום וילך וימתין בינתיים ועיין בחמד משה סימן תמד ס"ו שימתין כשיעור כדי הילוך ד' אמות, ועוד שאם תאמר שימתין שיעור כדי עיכול א"כ מן הנמנע לאכול בזמן קצר שני סעודות עכ"ל.

ובשו"ת רבבות אפרים (ח"ד סימן קיג אות מז) הביא דבריו והעיר, וז"ל קושיית ידידי הא היא חזקה ודברי מו"ר בכתב לא ראיתי אבל גברא רבה אף דאמר מילתא דתמיהה עלינו למשכן עצמנו וליישב דבריו ועיין בזה עכ"ל.

ועוד בענין פסח הובא בשם רבנו (הגדת קול דודי סימן ג אות ח) דצריך לרחוק עצמו לשתות יין לד' כוסות ולא מיץ ענבים ואף שהיין יגרום לו כאב ראש. ובספר פסח כהלכתו (ח"ב עמ' פג) העיר שמכל הפוסקים נראה דמיץ ענבים כשר לד' כוסות ושמע מהרז"ח קנייבסקי שהחזו"א היה שותה מיץ

ענבים לד' כוסות, הובא בשו"ת רבבות אפרים (ח"ד סימן קיג אות לב). [וע"ע ספר ארחות רבנו ח"ה עמ' קי, ועיין גם שו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סימן רמג) שהגרי"ז והגאב"ד דמשיבין נהגו לשתות מיץ ענבים].

ובשו"ת משנה הלכות (ח"י סימן סז) ג"כ כתב לחלוק עליו, וז"ל ושמעתי בשם ידי"ג וידיד נפש כל חי הגאון ר' משה פיינשטיין שיצא לחדש דבין מגיתו הנקרא גרעין דיושם אינו יוצא ידי ד' כוסות דהגם ידידי יין יצא מ"מ כיון דיין מגיתו אינו משכר ליכא חירות, וד' כוסות בעינן יין משכר דזהו דרך חירות, ולפענ"ד בהורמנא דמלכא לא נראה כן דהרי יין מזוג כתבו להדיא דאינו משכר ואדרבה מהאי טעמא כשר לד' כוסות ולקידוש משום דאינו משכר וכמ"ש הרשב"ם והר"ן והחירות אינו דין ביין שיצטרך להיות יין שהוא משכר אלא בשותה יין מגיתו הגם דאינו משכר מ"מ ראוי הוא להיות משכר וכמ"ש הרשב"ם ב"ב...וא"כ יין מגיתו לענין יין חשוב יותר מיין מזוג דיין מזוג לא מיקרי עוד יין משכר ואינו בכלל שכר וכמ"ש הרשב"ם בשם הספרי ואפ"ה כשר לקידוש וד' כוסות, א"כ יין מגיתו דמיקרי יין אפילו לנסכים בדיעבד כ"ש שהוא יין לד' כוסות אלא דצריך לשתותו באופן שיהיה עריבה להשותה ואז יהיה ג"כ דין חירות... עכ"ל.

וכעת ראיתי שכן הקשה עליו הרב שמואל קמינצקי הובא בספר קובץ הלכות (פסח עמ' רלא), וז"ל מה שאמר דיין מגיתו אינו משמח הוא חידוש גדול וכפשוטו יין מגיתו הוי שפיר יין המשמח שלכן הוי שפיר דרך חירות ויוצא בו לכתחילה מצות ד' כוסות עכ"ל. וכן הוסיף להקשות שם, וז"ל ובאמת קשה טובא על האגרות משה מדברי

כל הראשונים וגדולי האחרונים שהבאנו דמפורש דיוצאין ביין מגיתו עכ"ל. והביא שכן פסקו בעל הקהילות יעקב (קובץ בית אהרן וישראל שנה יא, ג עמ' סז) והגרשז"א (הליכות שלמה, מועדים עמ' ריז).

ובספר הליכות שלמה (שם) אחר שכתבו בשם הגרשז"א שיוצאין מצות שמחת יו"ט במיץ ענבים וכן ד' כוסות כליל הסדר, העירו שזה "דלא כהסוברים שאין יוצאין במיץ

ענבים ידי חירות", ועיין בספר מעדני שלמה (עמ' יג) שאמר הגרשז"א על פסק רבנו שהוא "חידוש שלא שמענו".

וכן בספר נטעי גבריאל (הל' פסח ח"ב פרק עא סעי' ו) הביא מכמה פוסקים שיוצאים בו לכתחילה, ולאחר שהביא שיטת רבנו העיר ד"למעשה נתפשט להקל בין בגולה ובין בארץ הקודש, הובא בקובץ אור ישראל (ניסן תשנ"ט עמ' רז).

סימן סט

ביו"ט שחל להיות בע"ש וברור לאחד שיהיה לו ענין סכנה בשבת אם עדיף לחלל יו"ט במקום שבת כי הוא איסור קל

כתב הנצי"ב בהעמק דבר (פרשת קרח) דמי שיודע בבירור שבשבת יהיה לו איזה ענין סכנה ויצטרך לחלל שבת משום פיקוח נפש שדוחה כל התורה כולה אבל יכול למנוע את זה ע"י עשיית מלאכה ביו"ט שחל בע"ש, דעדיף לחלל יו"ט שהוא איסור קל דהוי רק לאו ולא לחלל שבת החמור שהוא באיסור סקילה.

ורבנו הסכים לדברי השואל שהוא מילתא דתמיהה דעד כאן לא אמרינן כללא דמאכילין הקל הקל תחילה אלא כשכבר איכא הסכנה לפנינו ואז מורים להצילו באיסור הכי קל אבל בנידון דידן שביו"ט עדיין אינו בסכנה רק דלפי אומדנת הרופאים יגיע למצב של סכנה בשבת ודאי עדיף שיחלל שבת דניתנה לידחות מפני פיקוח נפש ואל יחלל יו"ט דלא ניתנה לידחות דאכתי ליכא סכנה לפנינו.

והוסיף עוד רבנו דאף בשבת עצמה אם מתחילת היום אינו בסכנה, אף דאומדין דבסוף היום יהיה בסכנה, מסתבר דאין לדחות שבת אלא בסוף היום כשכבר נסתכן אבל לפני זה יש לחוש אפילו למעשה נסים וממילא אסור לחלל שבת בתחילת היום, "נמצא שגם זה היא קושיא על הגאון הנצי"ב וצריך עיון גדול".

ובספר שמירת שבת כהלכתה (פרק לב הערה קג) הביא מחלוקת רבנו עם הנצי"ב, אבל העיר, וז"ל אלא שדברי האגרות משה שם צ"ע דלכאורה הוא סותר את עצמו, שם בסימן צא עכ"ל.

וז"ל רבנו בסימן צא, ובדבר חולה שעתה אין במחלתו סכנה אבל עלול מזה לבוא למחלה אחרת שהיא מסוכנת אם יש להתיר לו לבלוע כדור הנקרא פילן ביוה"כ בלא מים, לע"ד מאחר שמחלה זו שיש לו היא גורמת

שיחלה בעוד מחלה מסוכנת יש להחשיב גם מחלה זו למסוכנת אף שאם נדע שלא יחלה יותר אין במחלה זו סכנה כיון שאם לא יתרפא ממחלה זו אפשר שיסתכן במחלה אחרת הרי ממילא הוא מחלה זו סכנה להחולה בזה עכ"ל.

הרי מבואר דעת רבנו שאיסור אכילה ביוה"כ ניתן לידחות אף משום מחלה שאין בה סכנה עתה אלא שלפי האומדנא מביאה לדי

סכנה, והמעם "כי יש להחשיב גם מחלה זו למסוכנת". ולכאורה היא סתירה למש"כ כאן בסימן סט לחלוק על הנצי"ב דאין יו"ט נדחית משום פיקוח נפש של מחר ושיש לחוש למעשה נסים אף בשבת, והכל משום דעדיין ליכא סכנה, והא גם הכא איירינן במחלה שלפי אומדנות הרופאים יגיע למצב של סכנה ולא סבר רבנו שיש להחשיב גם מחלה זו למסוכנת וצריך עיון.

סימן עב

בן א"י הנמצא בחו"ל ודעתו לחזור אם יבדיל על הכוס במוצאי יו"ט ראשון

לפי דעת רוב הפוסקים, בן א"י הנמצא בחו"ל ליו"ט ודעתו לחזור לא"י צריך להבדיל על הכוס בצינעא במוצאי יו"ט ראשון וכמו דפסקינן לענין תפילין ביו"ט שני שצריך להניחם בצינעא כיון שאצלו הוא יום חול, עיין ספר יום טוב שני כהלכתו (עמ' ריב) בשם הרבה אחרונים שסוברים כן, אולם רבנו כתב, וז"ל ובערבית ליל יו"ט שני תאמרו גם אתה חוננתנו אבל על הכוס לא תבדילו... עכ"ל. הרי שחולק על הג"ל וסבירא ליה דבכה"ג אין לו חיוב הבדלה על הכוס כלל. וכ"כ בספר הג"ל (הערה יז) "ראף שמדברי התשובה [באג"מ] לא היה מוכרח הדבר כך דאפשר היה לפרשו בענין אחר, כתב לי הג"ר אפרים גרינבלאט שכך שמע מפי רבו האגרות משה שזו כוונת התשובה שם".

ורבים תמהו על פסק זה למה לא יבדיל בצינעא כמו דפסקינן לענין תפילין, עיין שו"ת רבבות אפרים (ח"ב סימן קמא)

שכן הקשה לו הרב נחמיה קיבל, והוא הסכים לו שהיא "קושיא חמורה" עיי"ש.

ועוד הביא שם מכתב שקיבל מהרב יואל שווארץ, וז"ל לא הבנתי דברי הגר"מ פיינשטיין למה לא יוכל לעשות הבדלה בצינעא על הכוס וכן שאלתי להרה"ג רי"ש אלישיב והוא אינו מבין הסברא כלל ודעתו שעושה הבדלה על הכוס עכ"ל.

וכן הובא שם מכתב מבנו של רבנו, רב דוד פיינשטיין, וז"ל בענין למה לא יאמר בן א"י הבדלה בצינעא, ולכאורה זה טענה כי קודם הסדר (בליל פסח) יעשה בחדרו בצינעא, אבל דברתי עם אאמו"ר הרה"ג ומשמע מדבריו בלי עיון שאין לו חיוב הבדלה עכ"ל. והיא עדות נוספת שכך היא שיטת רבנו אבל טרם שמענו טעם לזה.

אלא שבספר יום טוב שני כהלכתו (שם) הביא מתלמידו של רבנו, הרב שמואל

פירסט, ששמע הטעם מפי רבנו, וז"ל וכתב לי עוד הג"ר שמואל פירסט מה ששמע מפי רבו מרן בעל האגרות משה בביאור הדברים דאין להבדיל אף שאין שום איש שיכיר שעושה הבדלה משום שהבדלה הוא דבר שבעצמותה מילתא דפרהסיא עכ"ל. וסיים בספר הג"ל שהוא דעת יחיד ורבים ס"ל שיבדיל.

ועיין חזון עובדיה (הל' יום טוב עמ' קכט) שהביא שיטת רבנו וכתב ש"אינו מחזור", וכן הוא בספרו שו"ת יביע אומר (ח"ו או"ח סימן מז אות ד). וכן בשו"ת משנה הלכות (חי"ג סימן עד) תמה השואל בעל שו"ת חקי חיים על פסק רבנו, והסכים לו המחבר שם שיש לפסוק דחייב בהבדלה. וכעת ראיתי שגם בשו"ת מחזה אליהו (ח"ב סימן לא אות ד) תמה על רבנו עיי"ש.

שוב מצאתי בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן שכד) שג"כ פסק כדברי רבנו [אבל לא מטעמיה] והוסיף ששמע "שהגר"מ

פיינשטיין פסק כדברינו שכן א"י לא יבדיל אבל הרבה בעלי הוראה חולקין ודעתם שיבדיל", וכן סיים שכמדומה המנהג להבדיל עיי"ש.

ואידי דאיידין כבן א"י הנמצא בחו"ל, לא אמנע מלהזכיר עוד פסק של רבנו מפי השמועה שגם כן עורר תמיהה, והוא בענין הזכרת נשמות. עיין ספר יום טוב שני כהלכתו (עמ' רסז) בשם שו"ת בצל החכמה (ח"ד סימן קיט) ובשם הגרשו"א שכן א"י הנמצא בחו"ל בפסח או בשבועות ודעתו לחזור יזכיר נשמות ביחידות ביום ז' של פסח וביום א' של שבועות כמנהג בני א"י, וכתב ע"ז (שם) "אולם שמעתי מחכ"א שהורה לו מרן האגרות משה דבכה"ג א"צ לאמרו כלל, ודבר זה צריך ביאור דמהיכי תיתי שנפטר לגמרי מחובה זו, וכשהצעת את הדברים לפני הגרשו"א אמר שיש לנהוג כדברי בצל החכמה". ועיין שו"ת רבבות אפרים (ח"ח סימן קפר) מה שכתב בזה.

סימן עה

בבן א"י שבא לחו"ל לישא אשה אבל מוכרח לחזור איך דינו לענין יו"ט שני

בתנאי שיחזור והבטיח להם ע"ז, בזה פסק רבנו שכיון שהוא מוכרח לחזור דינו כבן א"י, וז"ל אבל מצד זה שמע"כ כותב שהוא משועבד לחזור לא"י משום שלא נתנו לו רשות אלא ע"מ שיחזור וגם ודאי שצריך להשתדלות שירשו לו להשאר בטאראנטא ויותר מזה מצד התחייבותו לחבר הכנסת

מתחילה דן רבנו במה שכתבו הרה"ז ופר"ח בענין זה, ומסיק דלא רק הבא לחו"ל למצוא פרנסה אלא גם הבא לישא אשה דינו כאין דעתו לחזור כיון שמצוי שיתעכב שם ודינו כבן חו"ל לנהוג שני ימים של יו"ט.

אמנם במקרה שנשאל עליו רבנו שהשיג השואל רשות מממשלת א"י רק

שהשתדל עבדו שיתנו לו הרשות לזמן וערב עבדו שאם ישאר במאראנמא יגרום לו חיזק ואי נעימות ולא יהיה כפוי טובה בדכותב מע"כ וגם הוא ודאי חזקה ששאירית ישראל לא יעשו עולה למי שעשה לו טובה, הוא כמכרית אותו לחזור... עכ"ל.

ובשו"ת באר משה (ח"ז עמ' רצא) הסכים עם רבנו באופן כללי שהבא לישא אשה בחו"ל מצוי שיתעכב שם ודינו כבן חו"ל, אבל במקרה הנ"ל שהיה משועבד לחזור לא הסכים אלא אף בכח"ג פסק שעד שלא שב דינו כבן חו"ל.

וז"ל אולם מש"כ האגרות משה שאם לא קיבל חתן זה מהממשלה רשות לצאת רק אחר כמה הבטחות... דינו ודין אשתו כבן א"י בכל משך היותו בחו"ל, לבי לא כן אדמה ולפענ"ד עד שלא שב דינו כבן חו"ל מאחר שאשתו בת חו"ל וכבר נולד להם זרע וע"ז בנקל יכול גם הוא להשאיר בחו"ל וגם בלא הילד ע"י זכויות אשתו לבד יש מקום בריחה לגמור שישאר בחו"ל באופן שיש לחוש לפירוד בין הזיווג כי בודאי הורי האשה יעשו כל הצעדים לעכבם... בודאי אין להבטחתו ולא כלום ואין חזקה ששאירית ישראל לא יעשו עולה... עכ"ל.

סימן עז

בן חו"ל שנמצא בא"י ביו"ט שני אם מותר לו לשמוע הספד על ת"ח

כתב רבנו, וז"ל לענ"ד ביו"ט שני אף שכחול שויוהו רבנו לענין קבורת המת לא עשו כחול לענין ההספד וממילא אף לת"ח בפניו כשקברו אותו ביו"ט שני אין להספידו שלכן אין לבן חו"ל שהוא לו בדין יו"ט לשמוע דברי ההספד עכ"ל.

ובשו"ת באר משה (ח"ז עמ' רצב) חולק, וז"ל לענ"ד נראה דשרי לו לשמוע ההספד דהלא יו"ט שני לגבי מת כחול שויוהו רבנו ונהי דלא מצינו שיתירו בחו"ל להספיד ביו"ט שני אפילו לת"ח בפניו הגם כל צרכי המת

התירו וההספד יקרא דשכיבא לא התירו... והטעם עפ"י פשטות כדי שלא להרבות הצער והיגון... וא"כ בא"י שמספידין באותו יום והעיקר צער ויגון שעליו הקפידו בחו"ל שלא להספיד הוא לגבי הקרובים... ע"כ אינני רואה איסור בדבר ולפענ"ד שרי לו לשמוע ההספד, ומה שפסק באגרות משה לאסור יש לדחות בנקל כל דבריו כאשר יראה המעיין, אח"ז מצאתי בתשו' דבר יהושע (ח"ב סימן קמו אות ב) שג"כ מתיר מטעמים אחרים ונכונים... עכ"ל.

סימן עח

לרפא שיניים בחול המועד

אגרות משה... אין דבריו מוכרחים ואין צורך למצוא טעם להתיר כיון שחז"ל לא אסרו שום רפואה ולא חילקו בין היה אפשר לעשות קודם המועד או שאפשר לחכות עד אחר המועד ובין א"א לחכות, הרי ממילא מותר ואין לנו לחדש איסורים חדשים מסברא דילן, ואולי יש להסביר הטעם שבאמת לא גזרו הרפואה לכיון מלאכתו למועד כי בזמנם היה זה מילתא דלא שכיחא שיהיה אפשרות לכיון עניני רפואה כמובן ובמילתא דלא שכיחא לא גזרו רבנן, ואף אם לפי התפתחות חכמת הרפואה בזמנינו שכיה זה, מ"מ מאחר שחז"ל לא גזרו שוב אין זה נאסר לנו כמבואר בב"י (או"ח סימן יג) עכ"ל.

כתב רבנו, וז"ל ולרפא שיניים בחוה"מ... אם אין לו צער וגם אין לחוש שיקולקלו יותר אין לרפאות בחוה"מ כי הרי הוא מלאכה ממש, ואף שאיתא בסימן תקל"ב סעי' ב' כל רפואה מותר בחוה"מ והוא גם במלאכה גמורה כדאיתא במ"ב סק"ה היינו כשיש צורך לעשות עתה כגון ביש לו צער או שיש חשש שיקולקלו כשיחכה עד אחר יו"ט אבל כשאפשר לחכות שאין לו צורך לרפא היום אין טעם להתיר עכ"ל.

ובקובץ חכמי לב (ח"ד עמ' 61) נדפסה תשובה מבעל שו"ת לב אברהם שחולק על רבנו, וז"ל ואף שראיתי בספר

סימן פ

דין קניית דברים חדשים מר"ח אב ודין הברקת נעליים

דלא כרבנו. עוד כתב רבנו דכשיש היתר לקנות מכונית חדשה מ"ז בתמוז עד ט' באב כגון לצורך פרנסה, יש להמתין מלכרך שהחיינו עד אחר ט' באב. והעיר ע"ז בספר נטעי גבריא (בין המצרים עמ' קכב) דדבריו צ"ע כי מבואר באחרונים (שו"ע הרב, שבילי דוד) דאם לא בירך שהחיינו בלבישה ראשונה שוב אינו מברך, ואף להחולקים מסתבר שהוא דוקא בבגד דעדיין ניכר חידושו משא"כ מכונית לאחר ג' שבועות

כתב רבנו, וז"ל מה שהביא כתר"ה מספר מועדים וזמנים שאסור להשחיר ולהבריק הנעליים, הנה לענין להבריק הנעליים מסתבר כמותו אף שלא שייך זה לכיבוס דבגדים... עכ"ל.

ובספר קובץ הלכות (בין המצרים עמ' קנד) הקשה דאם לא שייך זה לכיבוס מאיזה טעם יש לאוסרו וגשאר בצ"ע. וכן הקשה בספר בדי השלחן (אבילות סימן שפט סעי' א ביאורים ד"ה לכבס), ועע"ש שהסכים לדברי המועדים וזמנים שאף להשחיר אסור

שמשותמים בו בכל יום כבר עברה השמחה ואין לברך שהחיינו.

ובסוף התשובה כתב רבנו, וז"ל ואם אין לו מנעלים כאלו שרשאין לילך במ' באב ושכח לקנותם קודם ר"ח, מסתבר שמותר לקנות גם אחר ר"ח ואף בשבוע שחל בו ט' באב כיון שקשה לפניו לילך יחף ובפוזמקאות לבד עכ"ל.

ובספר בדי השלחן (שם) העיר ע"ז מהמבואר בשו"ע יו"ד סימן שפב סעי' ד' שאכל המהלך בדרך מותר בנעילת הסנדל וביאר המג"א מפני שטורח גדול הוא לילך יחף דרך רחוק, ומשמע דבלא דרך רחוק לא חשיב טורח גדול להתיר הנעילה, ולכאורה ה"ה לענין איסור לבישת נעליים חדשים, דלא כרבנו.

סימן פב

בענין אם לאסור הבאת קישוטי הבית מר"ח אב

אף שהתיר רבנו עשיית ארון ספרים במ' הימים כיון שלא נכלל באיסור תיקון בגדים, מ"מ להביאו לתוך ביתו כתב שיש לאסור מטעם ששמחה היא לו והוי כלבישת בגדים, וז"ל אבל להביא לבית שהוא כלבישה דבגדים יש לאסור מטעם שמחה שזה ישנו גם בקישוט הבית בכלי עץ כמו כלבישת בגדים להאדם עכ"ל.

ממילא נתקשט ביתו דסוף כל סוף לא אסרו כל דבר אלא במ"ב עצמו וצ"ע עכ"ל. [עע"ש מש"כ בזה].

עוד פסק רבנו לענין הדבקת הנייר על הכתלים (wallpapering) "דאף שאין בזה איסור ברור אף בשבוע שחל ט"ב בתוכה, מ"מ יש להחמיר שיגמרו קודם שבת חזון ולא יעשו בשבוע שחל ט"ב בתוכה".

והקשה בשו"ת ודברת בס (שם) דלפי מה דקי"ל דכל בנין שלא לצורך דירה אלא להרוחה נכלל בבנין של שמחה לכאורה הוי הדבקת נייר על הכותל פשוט לאיסור וצ"ע למה הסתפק בזה רבנו, וסיים וז"ל ואולי לדעת האגרות משה אינו נכלל בענין בנין כיון דהוי רק הוספת ניירות ע"י דבק אבל צ"ע מנא לן זה דסוף כל סוף הוי מעין בנין שלא לצורך דירה אלא הרוחה וצ"ע עכ"ל.

ועוד הקשה דלשיטת רבנו לעיל דכל קישוטי הבית אסור כמו לבישת בגדים לאדם,

ובשו"ת ודברת בס (סימן קנג) הקשה ע"ז דמהיכי תיתי לחדש איסור זה, וז"ל ולכאורה צ"ע בדבריו דבשלמא לענין לבישה מצינו שחז"ל גזרו ע"ז באבל כמו דאיתא בשו"ע יו"ד (סימן שפט) משא"כ לענין השמחה שבא לאדם ע"י קישוט הבית מהיכי תיתי שזה אסור דאע"ג דיש לאבל שמחה בעבור זה מ"מ מי יימר דאסרו את זה, ואולי הוי דומה להשמחה הבאה לאדם מחמת שאר דברים כמו טיולים דלא אסרו הפוסקים אלא בערב ט"ב... וא"כ מי יימר דיש לאסור להביא כלים כאלו לתוך ביתו מר"ח אב אע"ג דע"ז

צ"ע למה לא נכלל הדבקה ניירות באיסור זה דלכאורה שייך יותר ענין קישוט הבית ע"י זה ממה שמביא ארון ספרים לתוך ביתו וא"כ יש לאסור הדבקה הניירות כבר מר"ח "ולא ברור סברת האגרות משה בזה".

ונראה שרב דוד פיינשטיין הסכים לו בהערה זו כמו שכתב, וז"ל שמעתי ממנה"ג רה"י ר' דוד פיינשטיין דבאמת לא ברור כ"כ במה נקרא קישוט הבית לפי סברת האגרות משה אבל אה"נ כל דבר דאינו לפי הרגיל או דבר חשוב וכדומה דשייך בו סברת האגרות משה צריך להחמיר בו. ואה"נ לא מובן כל הצורך דעת האגרות משה במה דמסופק לענין wallpaping דלכאורה זה יותר נכלל

בקישוט הבית מלהביא להבית ארון של ספרים ולדעתו צ"ע מה הספק בדבר... ושמעתי עוד בזה דאולי סבר האגרות משה דהדבקה ניירות אינו קישוט גדול כ"כ אלא דרוצה לכסות הכותלים וליכא שמחה אבל למי שיש לו שמחה אה"נ יש להחמיר מר"ח כמו לענין לבישה עכ"ל.

[וכעת ראיתי בספר מסורת משה (ח"ב עמ' קלב) שדעת רבנו ג"כ לאסור אלא שדייק לכתוב בתשובה "לגמור הדבקה הנייר על הכתלים", והכוונה שכבר הושם הנייר ורק צריך לגמרו קצת לשום עוד דבק, ורק אז הסתפק רבנו שיהא מותר (כך הסביר רבנו כששאל ממנו על כך רב אהרן פלדער).]

סימן פו

בבונה בית ע"מ למזכרו אם צריכים להשאיר אמה על אמה

רבנו הסכים לסברת האומר דבבונה בית ע"מ למזכרו אין צריך להשאיר אמה על אמה לזכר החורבן וכן הלוקח ממנו אין צריך, והאריך רבנו להביא סמוכין לדין זה.

ובספר שמעתתא דמשה (סימן תק"ס עמ' צב) העיר על רבנו, וז"ל ובעיקר דבריו יש לעיין במש"כ המג"א סק"ד דהלוקח חצר תלינן שנעשה קודם החורבן או שנעשה ביד עכו"ם ולקחה ישראל ממנו ע"כ, אמאי לא כתב דאיירי באופן שישראל בנה על מנת למכור. עוד צ"ב דעיין בעמרת זקנים שכתב בשם הב"ח דבית שודאי ישראל בנאו וא"א לתלות שבנאו קודם החורבן צריך לקלוף, ויש לעיין אמאי לא תלינן שבנאו ישראל ע"מ למכור לחבירו וצריך ביאור עכ"ל.

ומצאתי שכן הקשה הרב שלמה זלמן גרוסמן בקובץ על יד (חלק יג עמ' סד) ונשאר בצע"ג, והוסיף וז"ל ולא שמענו לאחר הפוסקים הקדמונים לומר היתר של בונה ע"מ למכור או להשכיר ולהפקיע חיוב שיור אמה לגמרי הן מהמוכר והן מהקונה, וקשה לומר דלא תלו כן משום שלא היה שכיח כ"כ בימיהם לבנות ע"מ למכור, וכן דעת הגר"נ קרליץ דאין להקל בזה עכ"ל.

עוד מבואר בדברי רבנו עפ"י המג"א דלא רק באופן שבונה בית לדור בו חייב לשייר אמה על אמה אלא אף הקונה בית באיסור חייב לקלפ, כלומר שהקונה בית מישראל שבנאו לדור בו ולא שייר בעצמו אמה על אמה כמו שנתחייב, או חייב הישראל השני

הקונה ממנו לקלוף אמה על אמה. ובסוף התשובה כתב רבנו דבשו"ת הרדב"ז (ח"ב סימן תר"מ) "ליכא ראייה שפליג על המג"א לקלוף בנעשה באיסור, דכוונת הרדב"ז דלא עבד איסורא הוא שלא נעשה באיסור...".

אמנם המעיין בנזק דברי הרדב"ז יראה להדיא דאינו כן אלא דפליג על המג"א וס"ל דגם בכה"ג אינו צריך לקלוף, וז"ל אבל היכא דהבנין חדש דפשיטא לן דנכנה באיסור [ולא קודם החורבן] אמאי מוקמי לה אחזקתה אלא משום דאמרינן כיון דזה הקונה לא עבד איסורא אזלינן בה לקולא ושבקינן לה

אחזקתה עכ"ל.

הרי להדיא דמש"כ הרדב"ז דלא עבד איסורא קאי על הקונה ולא כמש"כ רבנו שהכוונה היא שלא נעשה באיסור, וס"ל דאף בכה"ג אינו חייב לקלוף דלא כמג"א. כך העיר על רבנו בספר הכית (סימן יט הערה כא) וכפל דבריו שנית בקובץ אור ישראל (תמוז תשנ"ז עמ' קעג), וכן הוא בשו"ת אבני ישפה (ח"א סימן קמז ענף ב). וכן מצאתי שהעיר בשו"ת מחקרי ארץ (הכהן ח"א סימן מז) שדברי רבנו תמוהים ושנראה שלא ראה דברי הרדב"ז בפנים.

סימן פח

בענין אמילת בשד ויין בלילה שאחר התענית

כתב הרמ"א (או"ח סימן תקנ"ח סעי' א), וז"ל אם חל ט"ב בשבת ונדחה ליום א' מותר לאכול בשר ולשתות יין יום ב' אבל בלילה אסור מפני אבילות של יום עכ"ל. ובמג"א (שם סק"ג) כתב, וז"ל בלילה אסור – דכמה מיני תענית של תשובה אשכחן דאין לאכול במוצאי תענית בשר ויין עכ"ל.

וזה שייך לפרש גם בכוונת המג"א דמה שבתענית תשובה נמנעין לאכול בשר ויין במוצאי התענית הוא ג"כ מהאי טעמא דמענייני התשובה הוא גם שיזכור יום המיתה ושיחשוב את עצמו כחייב מיתה ולהתנהג כאונן על עצמו וממילא נהגו שלא לאכול בשר ויין גם במוצאי התענית.

ולכאורה משמע שדברי הרמ"א ודברי המג"א הם ב' טעמים נפרדים אבל בשניהם צוין המקור למחר"ל ולכן נתקשה בזה רבנו שדווקא לומר שהם ב' טעמים, ומשום כך ביאר דהכל טעם אחד כי מש"כ הרמ"א מפני אבילותו של יום צ"ל הכוונה שט"ב דומה לאנינות דאבל מותר בבשר ויין אבל אונן בלילה אחרי יום המיתה עדיין אסור לאכול קדשים ובאנינות דרבים החמירו אף בבשר ויין.

אבל העיר בשו"ת אור יצחק (ח"ב או"ח סימן רכו) דכל מה שנדחק בזה רבנו הוא מפני שלא היה אצלו ספר מהרי"ל כפי שהעיד בעצמו ושם מבואר שהם שני טעמים שונים. ומעם ראשון שכתב הרמ"א אין הכוונה כמ"ש רבנו אלא שהוא המושך האבילות של ג' השבועות וכמו שאז נמנעו מלאכול בשר ולשתות יין כך יש להמשיך הנהגה זו גם למוצאי ט"ב ואף בנדחה, ואין לזה שום שייכות עם דיני אנינות.

וגם בלא"ה תמה על דברי רבנו, וז"ל
 והאמת היא כי יסוד דבריו תמוה
 מאד לומר דאיסור בשר ויין שאסור באונן
 הוא כמו שאסור בקדשים אף לאחר
 הקבורה, ועיי"ש מה שנדחק מאד בהמשך
 התשובה עכ"ל.

סימן פט

בענין חיוב אמירת קדושה וי"ג מידות עם הציבור

קט סעי' א' דהנכנס לבהכ"נ ומצא שהציבור
 מתפללין אם יכול להתחיל ולגמור קודם
 שיוגיע ש"צ לקדושה יתפלל... ואם לאו אל
 יתפלל. ובמ"ב (סק"ה) הביא מהמג"א ושאר
 אחרונים דאם כבר ענה קדושה אין עליו חיוב
 להמתין.

וז"ל ולדברי רבנו יש לעיין מאי נפק"מ אם
 אמר קדושה או לא הא אין עליו חיוב
 לומר קדושה אלא כיון שהציבור אומר צריך
 לענות עמהם א"כ מאי מהני שכבר ענה פעם
 א', הא הפעם המאה הוא כפעם הראשונה
 ויש עליו חיוב נוסף לומר קדושה וצ"ב עכ"ל.

וז"ל רבנו, אבל בקדושה כל חיובו הוא
 לקדש שם שמים באמירת קדושה
 ובעניה לברכו הוא כשאיכא ציבור
 שמקדשין, וליכא שום שיעור בין לקולא
 שליכא שום חיוב על גופו של האדם לילך
 לבהכ"נ בשביל אמירת קדושה, בין לחומרא
 שאפילו מאה פעמים מקיים מצות קדושה
 ממש כמו בפעם הראשון ונמצא שמדינא
 מוכרח האדם לומר קדושה עם הציבור בכל
 פעם כפעם הראשון עכ"ל.

ובספר שמעתתא דמשה (סימן תקפ"א
 בהארות והערות) הקשה מדין דסימן

סימן צ

מי שאסור לו להתענות ביו"כ אם צריך לקבל זריקת רפואה כדי שיוכל להתענות

החולים ממחלתם ולא כשלא ירפאו אלא
 שיעשו מיני הסמים שיוכל לצום עכ"ל. ועוד
 האריך דאולי אף איסור יש בזה שהוא כסותר
 גזירת המלך שגזר עליו חולי זה, ומה
 שחידשה תורה בפסוק ורפא ירפא הוא דוקא
 היתר לרפואה אבל לא סמים שרק יאפשר
 אותו לצום ע"ש.

וז"ל רבנו, ובדבר אחד שאסור לו לצום ואם
 יעשו לו זריקת איזו רפואה ע"י תחיבת
 מחט בגופו יוכל לצום, פשוט לענ"ד שאינו
 מחוייב לעשות זה... [ואף שמצוות הן דחיות
 אצל פיקוח נפש ולא הותרו], מ"מ אין לחייבו
 משום דנראה דחיוב ורפא ירפא שילפינן שיש
 חיוב לרפא במיני סמים הוא רק לרפא

עוד הוכיח רבנו שאין חיוב בערב יו"כ לעשות תחבולות כדי שיוכל לצום ביו"כ, מהא דצריכים דרשת הקרא (ברכות ח:): לחייב אכילה בערב יו"כ שהוא הכנה לצום כפירש"י ביומא (פא:): – "ומשמע שמעצמינו לא היינו מחייבין לאכול בעיו"כ בשביל זה". וגם אין ללמוד מחיוב אכילה זה לשאר דברים כיון שמוכח שאין זה מעיקר הדין אלא הוא "מעם בעלמא שאינו מעיקר המצוה" עיי"ש.

וגם ע"ז כתב בספר הג"ל כמה תשובות, חדא דלעולם אימא לך דאיכא חיוב לעשות תחבולות לצום ומה שהוצרכו לדרשת הקרא הוא כמו שאמרו בברכות (שם) לתת שכר לאוכל כאלו התענה, ועוד דבלאו דרשת הקרא היה מחייב לאכול רק בשיעור כדי שיוכל לצום, והשתא מקיים מצוה בכל מה שהוא אוכל, ועוד שביו"כ עצמו יוכל לעשות הזריקה ואף שהוא איסור מלאכה כמש"כ רבנו באו"ח ח"ד סימן קא, הא יוכל לעשות ע"י גוי.

וה"ל - [תרגום חפשי] הרב פיינשטיין לכאורה לא מתייחס לעובדה שניתן להכניס את העירוי ע"י רופא לא יהודי ובכך הפעולה בכלל אינה איסור דאורייתא.⁵

ובספר Contemporary Halakhic Problems (Vol. III, p. 138)

תמה על מש"כ רבנו שאין חיוב "ורפא ירפא" אלא לרפאות המחלה ולכן אין לחייבו ליקח סמים שיוכל לצום, דלפי מה שקי"ל דדחיות המצוות אצל פיקוח נפש ולא הותרו ואם אפשר להציל נפשו באופן שלא ידחה המצוה חייב לעשותו, א"כ הכא נמי דל מהכא חיוב "רפא ירפא", הרי חייב עכ"פ לעשות כל מצדקי שיוכל לשמור המצוות ולמה לא נימא דחייב הכא לקבל זריקת סמים שיוכל להתענות ביו"כ.

וה"ל - [תרגום חפשי] המיעון הזה נראה לכותב לא הגיוני. זה נכון שהפסוק 'ורפא ירפא' לא מחייב נתינת תרופות אלא לצורך רפואי. אמנם יתכן מאד שהשימוש בתרופות מחייב בתחום אחר כאשר החלופה לשימושם כרוך באיסור דאורייתא. השימוש בתרופות במקרה כזה לא נדרש כדי לאפשר לחולה לקיים המצוות עשה של הצום, אלא לפי הכלל שלא דוחים איסור דאורייתא כדי להציל נפש כאשר ניתן להציל את הנפש בדרך אחרת.⁴



4. "That argument appears to this writer to be a non-sequitur. It is quite true that the verse 'and he shall surely heal' does not mandate administration of medication other than for the purpose of effecting a cure. Yet it is entirely possible that the use of medicaments is independently mandated on other grounds when the alternative to their use involves a violation of Biblical law. Use of medication under such circumstances would be mandated not in order to enable the patient to fulfill the positive obligation of fasting but on the principle that biblical prohibitions are not suspended for the purpose of saving a life when the endangered life can be saved in some other manner".

5. "R. Feinstein, however, seems to disregard the fact that the intravenous line may be inserted by a non-jewish physician thereby completely removing

ובסוף העלה רבנו עוד טעם למנוע מזה משום איסור חבלה בגוף כיון שאינו לרפואה, והעיר ע"ז בספר הנ"ל שזה סותר למש"כ רבנו בעצמו ב"הלכה ורפואה" (ח"א עמ' 327-323) [ושוב נדפס בספרו חו"מ ח"ב סימן סו] עפ"י הרמב"ם (פ"ה הל' חובל ומזיק ה"א) שאין איסור חבלה בגוף אלא דרך נציון ("wanton infliction").

וכן מצאתי שהעירו על סתירה זו בספר חוקת עולם (עמ' קח), ספר משנת פיקוח נפש (עמ' קלח), וספר אסותא (עמ' תעה-תעט). [ושם ציין גם לתשובות רבנו בחו"מ ח"א סימן

קג וח"ב סימן סה דמשמע כדבריו כאן דאף לצורך אסור, וסיים דמשנת רבנו צ"ע.] וכן הקשה בספר נמעי גבראל (יום הכיפורים עמ' קסב) ד"צריך עיון שהרי לצורך הנאתו מותר לחבול כמ"ש רש"י שבת (סה.) שמותר לנקב אוזן להתקשט", וכן מצאתי שהקשה בשו"ת פלגי מים (ח"ב סימן פ) ונשאר בצ"ע, וכן בספר מעדני דניאל (ח"ב עמ' 474) דחה את דברי רבנו ממעם זה, וכן בספר שבת שבתון (עמ' קיז), וכן הסכים בספר חוקת עולם (שם). וע"ע ספר משנת פיקוח נפש (שם) מש"כ בזה.

סימן צא

בדבר חולה שאין בו סכנה אבל עלול לבוא לידי סכנה אם מותר ליקח רפואות ביום הכיפורים

עיין מה שכתבנו לעיל סימן סט.

סימן צב

בבן א"י שנמצא בחו"ל אם יאמר יזכור באחרון של פסח ושבועות

ז"ל רבנו, אם יהיה מע"כ גם בחג הפסח ושבועות בחו"ל דתפילת יזכור אומרים ביו"ט... הא פשוט שלבני א"י שהוא חול ודאי רשאים לומר תפילת יזכור ומה לנו שאינו יו"ט להם עכ"ל.

הרי נקט רבנו בפשיטות דבן א"י הנמצא בחו"ל באחרון של פסח יכול לומר יזכור עם הציבור ואף שהוא יום חול בשבילו. ובשו"ת רבבות אפרים (ח"ד סימן קכד אות ב) העיר ע"ז, וז"ל וצריך ביאור בזה הלא בכל

חודש ניסן (חוץ מיו"ט כמובן) אין מזכירין נשמות, ויש ליישב ועיין בזה עכ"ל. וכן בספר

הליכות שלמה (תפילה פרק מז סע' ז) נקט לאומרו בכה"ג ביו"ט ראשון.

סימן צג

אם מותר לצאת לתענוג בעלמא למקום שלא יהיה לו סוכה

כתב רבנו, וז"ל ובדבר לצאת לטיול ולתענוג בעלמא למקום שלא יהיה לו סוכה מסתבר לענ"ד שאסור דהולכי דרכים שאיתא בסוכה (כו.) כשהוא לדבר הרשות שפטורין עכ"פ ביום הוא כשהולכין למסחר וכיוצא שהוא צורך ממש וגם הוא לכל אדם שבשביל זה היה צריך לצאת גם מביתו שלכן באופן זה מותר לצאת מהסוכה, אבל לטיול ולתענוג בעלמא שאין לזה שום צורך אינו כלום מה שבשביל תאוותו והנאתו היה יוצא מביתו כיון שלא היתה יציאתו אף מביתו לצורך עכ"ל.

ובספר הערות במסכת סוכה (עמ' קיד) כתב בשם הגר"ש אלישיב דברי רבנו הם "חידוש גדול", וגם כתב להקשות על דבריו, וז"ל ולבאורה דבריו אינם מובנים דמ"מ כיון דהיום הדרך הוא לצאת לטיול א"כ מאי גרע מסחורה דכיון דהוה דרכו הוה בכלל תשבו כעין תדורו ופטור מסוכה עכ"ל.

עוד כתב רבנו שיש להחמיר בזה מטעמא דאמרינן במנחות (מא.) דבעידן ריתחא נענשין על שעושה מצדקי ליפטר ממצות עשה כגון לבישת סדין הפטורין מציצת והכא נמי יש ללמוד לענין לטייל בסוכה, וגם זה כתב לדחות (שם) דאין לדמות ביטול עשה בקביעות, כגון התם שלבש סדין לתקופה ארוכה, לביטול מצוה באקראי כגון הכא שהולך לטייל, ורק בביטול בקביעות מראה

עצמו כמפקיע המצוה ומקבל עונש בעידן ריתחא משא"כ טיול בסוכות דומה לשה עם חבירו חוץ לסוכה. ולדינא כתב שם להקל דבראשונים סתמו ולא כתבו דוקא לסחורה, ואף רש"י יש לומר דלאו דוקא נקט סחורה.

ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"ו סימן קמו) אחר שהביא דברי רבנו, ג"כ כתב לחלוק, וז"ל ולענ"ד נראה דלמה שכתבנו כיון שנהנה מטיול מקיים בזה מצות שמחת יו"ט, ולכן מותר לטייל בחג ולהיפטר מסוכה, שאין לדחות הטיול לפני החג או לאחריו אלא זהו צורך לו לטייל בחג דוקא כדי לקיים מצותו לשמוח בהגל, וכ"ש במה שמצוי אשתו וב"ב הקטנים משתוקקים לטייל עמו שמצוה שיצא לטייל עמם עכ"ל.

ועוד סברא כתב עפ"י דברי החזו"א ואדר"ת שאין לנהוג שלא לצאת מהסוכה כל ימי החג דאין זה תשבו כעין תדורו להיות כלא בביתו כמו בית הסוהר, ועפ"י י"ל גם לעניינינו "כיון שמבע האדם שבימי חוה"מ שהוא פנוי מעסקיו חושק ביותר עם ב"ב לצאת ולטייל אם נימא דעליו להימנע מלטייל אינו מרגיש בסוכה כבביתו, רק מרגיש שהוא בסוכה כעין אסיר בבית הסוהר שאינו רשאי לצאת משם לטייל כרצונו".

גם בקובץ גזעם (כרך כד עמ' רמד) האריך רב שלמה אבינר להתיר הטיול בסוכות

הגרמ"פ והג"ר עובדיה יוסף (שו"ת יחוה דעת ח"ג סימן מז) הם חידוש שלא שמענו מעולם".

וכן מצאתי שפסק הרב אשר ווייס בקובץ דרכי הוראה (ח"י עמ' קב) ודחה את דברי רבנו שדוקא לצורך גמור מותר, וז"ל ולדעתי אין שום הכרח במענה זו ולדוגמא בעלמא נקט רש"י, דלא משום פרנסה התיירו חז"ל להולכי דרכים לבטל מסוכה, אלא משום תשבו כעין תדורו ואין הדבר תלוי אלא בדרכם של הבריות עכ"ל. וכן כתב בספר קובץ הלכות (סוכות עמ' ריח) בשם רב שמואל קמיניצקי דדברי רבנו בזה "מיוחדשים".

וכן מצאתי בספר עולה מן המדבר (עמ' קלא) שג"כ כתב שלא ראה בדברי רבנו דברים מוכרחים וכ"ש שלא זכר מדברי הראשונים להקל ולא העיר מסתימת הפוסקים עיי"ש. וכן בספר עט יוסף (שו"ת משיב משפט עמ' עז) הביא מעוד פוסקי זמנינו שהעלו להקל ושדברי רש"י הם לאו דוקא. וכ"כ בספר עמודי שש (שם) דהכי משמע מסתימת הראשונים ואחרונים, ודברי רש"י הם לאו דוקא. ועיין שו"ת א נדברו (ח"א סימן לד) ג"כ כתב שאין לחלק בין הולכי דרכים לשם מסחר או סתם טיול [ועיקר דבריו הוא להחמיר לסדר סוכה בזמן הטיול].

ועיין עוד ספר הליכות שלמה (מועדים תשרי-אדר פרק ט סעי' כא) [כתב כדברי רבנו], ספר עמק ברכה (הל' סוכה אות כ) [הסתפק בדיון זה], וקובץ נהוראי (תשס"ז עמ' תקל"א) שהאריך בזה.

וכתב על דברי רבנו שאינם מוכרחים. אף הוא הסתייע מסתימת דברי הראשונים והשו"ע שלא כתבו לסחורה, משמע דמותר בכל אופן, ואף רש"י אפשר לפרש דסחורה הוא לאו דוקא. עוד כתב דלכמה אנשים גם טיול מוגדר כצורך למען מנוחתם הגופנית או נפשית, וכן יש בזה משום קיום מצות ושמחת בחגך ולפעמים נמי מצות שלום בית.

ומש"כ רבנו דאין מתירין יציאה מסוכה משום תאוותו והנאתו וכגון הנהגה לישן חוץ לביתו, כתב וז"ל אין דבריו מוכרחים כי בודאי אין אדם פטור מסוכה במענה שבבית או בחוץ נעים לו יותר כי זה הגדר של מצות סוכה... אבל שאני בנידון שלנו שאינו יוצא מן הסוכה מפני שנעים לו יותר בלי סוכה, אלא כי רוצה לטייל ואדרבא ישמח מאד אם תהיה לו סוכה בטיולו והטיול אינו בא במקום הסוכה אלא שכתוצאה ממנו הוא כבר בגדר של הולכי דרכים שחז"ל פטרום מפני שסוכתו היא כדירתו עכ"ל. [וכן דחה בספר עמודי שש (סוכה כו.).]

ומטעם זה גם דחה ראית רבנו ממנחות דעוגשין על מצות עשה בעידן ריתחא, דהתם איירי במי שמחפש תחבולות ליפטר ממצוה וכפירש"י משא"כ הכא אין המטייל רוצה ליפטר ממצות סוכה, "אדרבא הוא מאד חומד מצות סוכה אלא כתוצאה מטיול פטרוהו חכמים".

ובסוף הביא מה שהשיב לו הג"ר אברהם דוב אויערבך שנוהגים מאז ומקדם לטייל בחג סוכות אף כשאין לו סוכה "ודברי

סימן ק

בדבר פתיחת הקבר מבחוץ

עין יו"ד ח"א סימן פט ומה שכתבנו שם.

אורח חיים

חלק ד

סימן ב

אם מותר לילך בגלוי ראש לצורך פרנסתו

לקבל משרה כזו כי גלוי הראש מרגילו לאדם לקלות ראש ולהפקירות, וז"ל ולכן בשום אופן אינני מסכים וממני לא יצא הוראה להתיר שיקבל משרה זו שיהיה מוכרח לישב כל היום יום אחר יום שבוע אחר שבוע חודש אחר חודש בגלוי הראש... וילך מדחי אל דחי עד שיפול ח"ו נגד רצונו בבאר שחת עכ"ל. [וקצת פלא שלא הזכיר מדברי רבנו דרכנו.]

ובעין זה מצאתי לרב שמואל אליעזר שטרן בספר שביבי אש (ח"ב פר' עקב עמ' רמו) דברורינו גלוי הראש הוא ענין פריקת עול ויש לדנו כחמור יותר ממצות עשה בעלמא. ועיין בשו"ת נחלת פנחס (ח"א סימן א אות טו) אחר שהביא תשו' באר שרים הנ"ל כתב, וז"ל והנה בזכרוננו שיש ע"ז תשובה מהגאב"ד דעברעצין בתשובות באר משה לנקוט לחומרא בזה"ז, וכן נלע"ד עמו הדין עכ"ל.

וראוי לציין מה שכתב בשו"ת רבבות אפרים (ח"ג סימן תקל"ג אות ג) בשם רב יואל שורץ, וז"ל שמעתי מבנו של אדם שאביו עבד במקום שהיה צריך להיות בגלוי ראש שעשה זאת בידיעת החזו"א עכ"ל, וזהו כשיטת רבנו.

וכן הוא בספר תקנת השבים (עמ' נב) בשם אחד מגדולי הרבנים שודאי יש מקום להקל בזה, ושכן נהג בעל התורה תמימה לעבוד בלי כיפה. ועוד כתב בשם הגר"נ גולדברג שאע"פ שיש מקום להקל בזה בדברי רבנו, מ"מ עדיף לגלות הדבר קודם לאחרים

דין כיסוי הראש לגברים, כתב רבנו דלרוב שיטות אינו אלא מדת חסידות ואף שכל אחד צריך להתנהג במדת חסידות זו וכן הוא המנהג בכל ישראל, מ"מ לא עדיף ממצות עשה ממש דק"ל שיותר מחומש א"צ לבזבז כדי לקיימו, וכ"ש להשגת משרה שהוא פרנסתו הוא הפסד יותר גדול מחומש ואינו מחוייב, וא"כ ה"ה לכיסוי הראש אינו חייב להקפיד אם הוא לצורך פרנסתו. ואף שלשיטת המ"ז הוא עובר על לאו דבחקתיהם לא תלכו יש לסמוך על המג"א במקום הפסד גדול כזה, וגם די"ל דבזה"ז במדינתנו לא שייך סברת המ"ז דגם הגויים לא יושבים בגלוי ראש מטעם חוקם אלא משום שכן נקל להם יותר.

ובשו"ת באר שרים (ח"ג סימן סו אות ג) כתב דהמיקל ללכת בגלוי הראש משום פרנסתו י"ש לו על מי לסמוך וכמו שנתבאר בשו"ת אגרות משה, אלא שסיים דירא שמים "בודאי עדיף שיחפש לו פרנסות אחרות שלא זקוק לקולות". [שו"ר בשו"ת נחלת פנחס (ח"ב עמ' קפ) שהביא משמו של בעמח"ס שו"ת באר שרים "שאין הוא מן המקילים בדבר אלא יש בנסיבות מסויימות מקום להקל אך ירא שמים בודאי עדיף שיחפש לו פרנסות אחרות שלא זקוק לקולות".]

וכן בשו"ת באר משה (ח"ח סימן מ) נשאל ע"ז, והשיב דאם כי עפ"י הלכה יש מקום להקל, מ"מ אינו רוצה להתיר ואינו כדאי

שהוא נוהג בן עפ"י היתר כדמצינו בריש פרק ר"א דמילה לענין אחר.

ומפי השמועה נמסר שרבנו פסק דעדיף ללכת בגלוי הראש מאשר ללבוש פאה נכרית לגברים משום חשש לא ילבש, והגרי"א העניקין חלק עליו כי גלוי הראש הוא "ענין נורא מאד" (קובץ 'ישורון ח' כ עמ' קנה).

ומענין לענין אוכיר כאן גם מה שראיתי בספר דברי הרב (עמ' קמג) בשם רב שלום רפהן שנשאל רבנו ממנהל ישיבה קטנה אם נכון לבקש ממורה נכרי ללימוד חול שיחבוש כיפה כל זמן שהוא נמצא בכיתה, והשיב "ער דארף זיך פירען ווי אללע טאהן" (כלומר שעל הנכרי להתנהג כמו כל שאר האנשים

שבמוסד דהיינו שכן יש לבקש ממנו), ואילו הגרי"ד סולוביצקי השיב למנהל שלא צריכים לבקש, והגרי"א קוטלר השיב שדוקא לא יבקש ממנו שיש בזה ענין של והבדלתם.

ומש"כ רבנו בשיטת המ"ז בזה"ז, עיין שו"ת באר משה (שם) דמתחילה ג"כ נטה לזה דרובא דרובא מהגויים בעצמם אינם מאמינים בחוקותיהם של מאז, אבל בסוף נראה שחזר מזה כי כתב "גם עתה בזמנינו הגויים זכרים הולכים לבית תפלתם רק בגלוי ראש נגריים הגויים גם עתה לפי חוקותיהם של אז ולא נשתנה אצלם חוקיהם אפשר וגם יותר מסתבר דגם בזמנינו דינו של המ"ז בתקפו ובגבורתו, וצ"ע. וע"ע בספר הליכות שלמה (תפילה פרק ב סעי' יז בהערה).

סימן ג

אם כח ההכרעה של הקבלה כולל גם פסקי הארז"ל

(ד), ולביאורינו הנ"ל אז אף אם נקבל סברת האגרות משה דדברי קבלה היינו דברי הוזהר, בכ"ז מכיון שכל דברי האר"י המה לפרש דברי הוזהר וכ"ע מודו שהארז"ל הבין הוזהר יותר טוב מכל המפרשים האחרים לוזהר, א"כ יש בכח האר"י להכריע במחלוקת הפוסקים כמו דברי הוזהר עכ"ל.

וכן מצאתי בקונטרס בירורי ענינים (סימן ט) בשם הגר"ש דבליצקי דודאי הארז"ל נחשב לדברי קבלה ודלא כרבנו, אבל עיין שו"ת יביע אומר (ח"ט אר"ח סימן קה אות ד, סימן קה אות ט) שג"כ כתב לחלוק על החיד"א ובא"ח בענין זה והסכים למ"ש "הגאון מופת הדור רבי משה פיינשטיין". וע"ע קובץ אור תורה (תשרי תשע"ה עמ' קיח).

ז"ל רבנו, הנה פשוט [דמה שכתוב בספרים דכל מקום שיש מחלוקת] שהקבלה תכריע הוא ספר הוזהר והתיקונים שהם דברי תנאים אבל כתבי האר"י ופע"ח אף שגדול מאד הוא כאחד הפוסקים שרשאין לחלוק עליו אף בדברי הקבלה ולא לנו יתמי דיתמי לומר מי גדול ממי לכן אין דבריו מכריעין יותר מכל רבותינו עכ"ל.

והעיר ע"ז בשו"ת ים החכמה (סימן א אות י), וז"ל ומדברי החיד"א (ברכי יוסף סימן מו סק"א) נמצא דלא כמ"ש האגרות משה מסברתו הפשוטה... וחולק בסברא זו על החיד"א ושאר גדולי עולם שהלכו בעקבותיו (שו"ת רב פעלים ח"ב אר"ח סימן ב, כה"ח סימן כה אות עה, שו"ת מכתב לחזקיהו סימן

סימן ו

בענין זמן משיכיר את חבירו ד' אמות ויכירנו

פיינשטיין ששיטת אביו יתכן, אבל אה"נ צ"ע
למה לא הובא זה בפוסקים.

[ועיין ספר נימוקי או"ח (סימן נח) מה שהעיר
על דעת האשל אברהם מבומשטאטש
לצדד שאפשר להצטרף אור הלכנה או הארת
השלג לאור היום כדי לקבוע זמן משיכיר, וז"ל
ובמחילת כבוד תורתו הרמה אינו צריך עיון
כלל ולא מסתבר אפילו קצת לומר דמצטרף
בוה אור הלכנה והארת שלג לענין זמן ק"ש
של שחרית... עכ"ל. ועיין עוד ספר אמת
ליעקב (או"ח סימן נח) ג"כ כתב דזמן משיכיר
אינו תלוי במציאות אלא הוא שיעור קבוע בכל
יום.]

עוד כתב רבנו, וז"ל וכפי שעיניתי הרבה
פעמים בימים בהירים השערתי בעניויתי
שהוא ערך ל"ה ואולי ארבעים מינוטין קודם
נץ החמה עכ"ל. וכ"כ בשמו בשו"ת דברי
חכמים (גינזבורג עמ' כו) וכן בשם עוד
פוסקים בומנים קרובים לזה.

אבל גם ע"ז תמה בספר בירור הלכה (שם
עמ' פג), וז"ל וגוראות נפלאתי על זמנים
מאוחרים כאלו ובפרט במרכז ארצות הברית
שהוא יותר נוטה מקו המשווה (לצד צפון)
מארץ ישראל בשיעור ניכר עכ"ל. ועיי"ש דלפי
מה שנוהגים לדינא בא"י שהוא 52 רגעים
לפני נצה"ח צריך להיות בניו יורק עוד לפני
זה בזמן 58 רגעים, וגם משתנה לפי התקופה.
ועיין בספר הליכות ישראל (טאפלן סימן ח)
עוד הרבה שיעורים שנאמרו בזה.

כתב רבנו, וז"ל אך אפשר שכיון שדין הכרת
חבירו בד"א תלוי ממש במציאות
שאיכא חילוק בין יום בהיר ליום מעונן
שהרבה ימים היו צריכין [אנשי המשמר]
לחכות הרבה עד סמוך להנץ לא פלוג
[חכמים] ולא הצריכום לחכות אפילו רגע
עכ"ל.

הרי מבואר דעת רבנו דזמן משיכיר תלוי
במציאות ממש אם יכול להכיר חבירו
ולא הוי שיעור ביום, ויש שהעירו דדעת
הפוסקים אינה כן ולפי דעתם לא משתנה זמן
משיכיר מיום בהיר ליום המעונן אלא שהוא
שיעור ביום. כך העיר בספר בירור הלכה
(מהדו"ת או"ח סימן יח עמ' עו, פג) שדעת
רבנו צע"ג. וכן שמעו מ"גדולים" שאין בזה
ספק ושכן מצא בכמה מספרי האחרונים ושכן
מסתבר דתלוי בראיית יום ואין העננים
מאחרים הזמן.

וכן כתב בשו"ת ודברת בם (סימן ד), וז"ל
ומשמע מהאחרונים דלא תלוי במציאות
של כל יום, ולכאורה צ"ע בדעת האגרות
משה דלכאורה לא מצינו בפירושו בהאחרונים
שם במקומו בשו"ע לענין שיעור משיכיר
ובמה דתלוי בכל יום לכן צ"ע דעת האגרות
משה ז"ל שכתב להחמיר דתלוי במציאות
ממש ע"פ ראייה לפי כל מקום ומקום ובכל
יום דהיינו תלוי אם יום בהיר או יום מעונן
עכ"ל. ועיין עוד בסוף הסימן בשם רב דוד

סימן כא אות ב

עניית אמן אחר ברכת כהנים כשיזמזם בק"ש וברכותיה

הפסק שהוא נחשב כדברים שבקדושה כיון שאין ברכת כהנים פחות מעשרה, ויש עוד להשיב על דבריו (של רבנו) שם עכ"ל ע"ש. ובסוף התשובה כתב רבנו דהעומד באמצע שמונה עשרה יש לו להפסיק ולשמוע ברכת כהנים רק לא יענה אמן. ובספר אבני ישפה (הלכות תפילה עמ' רה) העיר ע"ז, וז"ל ולא הבנתי דלא דמי להא דשותק לשמיעת קדיש וקדושה דהכא הוא נפטר ממעט עם שבשדות, והסכים אתי גאון אחד עכ"ל. וע"ע מה שכתבנו באו"ח ח"ה סימן כ אות כג.

רבנו הסכים לאחרונים שהובאו במשנה ברורה (סימן קכח סקע"א) שיש לחלק בין האמן של ברכת כהנים גופא שזה הוי ממעשה המצוה ממש ולא נחשב הפסק כדיון הברכה עצמה ובין האמן של ברכת אשר קדשנו בקדושתו של אהרן שזה ככל אמן אחר ברכות דחשיב הפסק, ולכן אין לש"ץ לענות אמן על ברכה זו וכן אין ליחיד להפסיק בק"ש וברכותיה כדי לענות אמן זו. ובשו"ת יביע אומר (ח"ח סימן יב אות ד) העיר ע"ז, וז"ל וליתא שהרי הכס"מ והרכה אחרונים תפסו שגם אמן זה אינו

סימן כא אות ג

טעה והתפלל תפילת יו"ט בשחרית חוה"מ שבת

א"ר (שם סק"ח), שו"ג (שם סקי"ט), ש"צ (דף רמ"א ע"ד), והכל הובא בכה"ח (סימן תצ סקס"ו). וסיים שם, וז"ל ואע"פ שבשו"ת אגרות משה כתב... עכ"פ סיים שם בתשובתו לרב השואל שלא עיין בזה בספרים... ודאי שאם היה רואה לדברי הראשונים וכל האחרונים הנ"ל שפסקו שיצא י"ח בדיעבד היה חוזר בו ומסכים לדעתם עכ"ל. וכן מצאתי בשו"ת מראות ישרים (ח"ב סימן ח) דאם כי הסתפק מה הדין כשהזכיר של שבת באמצע הברכה ולא בחתימה,

אחד שהתפלל בשבת חול המועד בשחרית תפילת יום טוב, פסק רבנו שלא יצא וחייב לחזור להתפלל אף כשהזכיר שבת, ובסוף תשובתו כתב שאין בכחו לחפש בספרים "ואם כתר"ה ימצא באיזה ספר שלא בדברי יודיעני לדון בזה". ומצאתי בשו"ת שערי יושר (ח"ג או"ח סימן פה) שהביא מכמה ראשונים ואחרונים שכבר פסקו להקל בכה"ג אם הזכיר שבת, עיין ספר תניא רבתי (ס"ס נג), שבלי הלקט (ס"ס ריט) בשם הגאונים, מטה משה (סימן תרע"ט), שוירי כנה"ג (הנה"ט סימן תצ סק"ו), פר"ח (שם), חק יוסף (שם סקי"ב),

מ"מ כשהזכיר שבת בחתימה פשיטא ליה במקום ישמח משה וכדברי האחרונים הנ"ל, שיוצא ולא מעכב מה שאמר אתה בחרתנו ודלא כרבנו.

סימן כא אות ד

אכילת בשר לקטנים בערב שבת חזון לאחר חצות

כתב רבנו, וז"ל ובדבר להאכיל לקטנים בערב שבת אחר חצות בשר במ' הימים אין שום טעם להתיר זה דמאי שנא הם מגדולים בשביל כבוד שבת ואם מוחזקין אותם באיסור אכילת בשר כדאיתא במ"ב סק"ע שאף לתינוקות אין מאכילין בשר כהרגמ"ר ליכא טעם שיהיו מותרין להאכילם בערב שבת אחר חצות עכ"ל.

ויש להעיר דכנראה נעלם מרבנו דברי הגהות מנהגים (חודש אב אות נט) מה שכתב בזה, וז"ל אמר מהר"ש בשם מהרא"ק שהניח וע"ע לקט יושר (עמ' 110), שו"ת בני בנים (ח"ג סימן ד), ושו"ת רבבות אפרים (ח"ג סימן שלח).

סימן כא אות ה

בעניני תקיעת שופר דאלול

הא דאיתא בטור סימן תקפ"א ורמ"א (שם) מנהג קצת מקומות שתוקעין גם בערב כל חודש אלול, כתב רבנו שמסתבר דהיה זה דוקא מבעוד יום אחר מנחה או אפילו אחר מעריב כשהתפללו בעוד היום גדול, והטעם דלא מסתבר שיתקעו בלילה שאינו עת רצון אלא אחר חצות, וכן הוא בחי"א (כלל קלח סעי' א).

אמנם בספר שמעתתא דמושה (סימן תקפ"א הערה ב) העיר דמוכח עכ"פ מהא"ר שנהגו בפראג לתקוע בלילה ממש כי כתב שתקעו במוצאי שבת קודש וזה ודאי בלילה, ועיין שם עוד שכן מוכח קצת ממוטה אפרים ומהרי"ל.

וכ"כ בספר קובץ הלכות (ימים נוראים עמ' טז) בשם רב שמואל קמינצקי דדוחק לומר דרמ"א איירי דוקא במקומות שהתפללו

מבעוד יום, ושכן מוכח ממטה אפרים ומג"א (סימן תקפ"א סק"ד). וכן מצאתי בספר מועדי ישראל (ימים נוראים סימן ב) שהעיר מכל זה על רבנו.

סימן כא אות ט

אשה שבירכה שהחיינו בשעת הדלקת נרות ביו"ט אם תענה אמן לברכת שהחיינו בקידוש

לסוף שעה מברך עליהן) וחוזר וסודרן על הכוס. וכתב רבנו, וז"ל הרי שאינה ברכה לבטלה אף שכבר בירך, וברכת האור הא לא שיך לברך שני פעמים וא"כ הוא בשביל מעלת לברך אותה על הכוס עכ"ל. ואף שיש לדחות דהתם אולי בירך על הכוס כדי להוציא את בני ביתו ואין ראייה שבלא זה לא היה נחשב ברכה לבטלה, כתב רבנו דמשמע מלשון וחוזר וסודרן על הכוס דבירך עוד פעם בשביל המעלה לברך על הכוס.

ומצאתי בספר משחת שמן (ח"ב סימן פה אות ה) שדברי רבנו תמוהים טובא שנעלם ממנו גמ' מפורשת בפסחים (גר). ששם הובא הא דרבי מפוזר וכו', ופירש בגמ' "כדי להוציא בניו ובני ביתו", הרי להדיא כמו שדחה רבנו בתחילה, ועל כרחך שאישתמטתיה גמ' זו לפי שעה, והמחבר ספר הנ"ל הוסיף שכתב לרבנו אודות זה ולא זכה לקבל תשובה.

ובספר חזון עובדיה (הל' פסח, דיני ערב פסח שחל בשבת, הערה יז) הביא כמה אחרונים שפסקו שאין לה לענות אמן כי נחשב הפסק, והעיר על רבנו ש"לא זכר דברי האחרונים". וע"ע ספר שלחן הלוי (עמ' קלז) וספר אמת ליעקב (או"ח סימן תקפ"ה).

נחלקו האחרונים בדיון אשה הנהגת לברך שהחיינו בשעת הדלקת הנרות ביו"ט אם נחשב עניית אמן לברכת שהחיינו בשעת קידוש הפסק כיון שכבר בירכה שהחיינו, ויש בזה כמה דעות בין פוסקי זמנינו, אמנם רבנו פסק בהחלט שיש לה לענות אמן.

והטעם שאין בזה הפסק, כתב וז"ל דמאחר דלבעלה שאומר הקידוש שמוציא אותה הוא מברכות הקידוש דהא תיקנו שיאמרו גם הזמן על הכוס אין זה הפסק אף לדירה אף שכבר אמרה ברכת שהחיינו, מאחר דעכ"פ שייכא אף לדירה גם ברכת שהחיינו להקידוש ששומעת עכ"ל.

ועל טעם זה העיר בשו"ת אור יצחק (ח"ב או"ח סימן ריט), וז"ל טעם זה אינו מוכן ואינו אלא כהלכה למשה מסיני עכ"ל. וגם בספר מקור הברכה (ח"ב סימן ד) תמה על רבנו וכתב ש"דבריו לכאורה צריכים עיון גדול", אבל לא ביאר תמיהתו, רק שסיים דיש להסביר קצת דברי רבנו ע"ד ספר תורת רפאל (רובינשטיין פסח סימן כג) עיי"ש [אינו תח"י].

אבל רבנו גם הביא ראייה לדבריו מירושלמי הובא ברש"י כתובות (ח.) לגבי ברכת בשמים וגר במוצ"ש דרבי היה מפוזר (כשראה אור מברך עליו מיד וכשמביאין לו בשמים

סימן כב

עמידת העם בקריאת עשרת הדברות

שמיע ליה בודאי היה חוזר בו, הדר הוא לכל חסידיו, שכן ראוי להיות חוזר, ודו"ק כי קצרתי עכ"ל.

ובשו"ת רבכות אפרים (ח"ד עמ' תכו) העיר ע"ז, וז"ל ותמיהני שכתב כך ולא כתב לבעל אג"מ ולבנו תשובת הרמב"ם והיו עונים לו מה חוות דעתם אבל איך כותב שהיה חוזר, ואגב חריפותא שכח להתכתב עם הגדולים הנ"ל ופליטת קולמוס שלו היתה פה, והראיה שסיים ודו"ק כי קצרתי עכ"ל.

[ואעיר דגם במקום אחר (ח"ד סימן קלה אות יד) כתב ביקורת על הגאון הנ"ל, וז"ל והנה הרב (בעמח"ס שו"ת יחזקאל דעת) הרבה פעמים יוצא נגד גדולים ומקיל, וכבר הגיע הזמן שיתחשב עם דעת אחרים ולא יקיל כל כך אף כי הוא אב הבקיאים אבל לא אב הפוסקים המקילים עכ"ל].

ומה שכתב רבנו שאין לדמות מילתא למילתא בסברא בעלמא ומשו"ה אין ללמוד ממה שבטלו הקריאה של עשרת הדברות בק"ש, הקשה ע"ז בספר קובץ הלכות (שבועות עמ' קס) דהרי הרמ"א (סימן א) כתב שאין לקרות עשרת הדברות בכל יום בציבור, וע"ז העיר המג"א (שם סק"ט) שלכן אין כותבין אותו על קונטרס מיוחד לציבור, "הרי דשפיר מדמין מילתא למילתא בזה, וא"כ ה"ה בנידון דידן".

וע"ע שו"ת רבכות אפרים (ח"ה סימן רט) ושו"ת צ"ץ אליעזר (חי"ז סימן כו).

הרבה נכתב אודות המנהג לעמוד בשעת קריאת עשרת הדברות אם לדמותו למה שאמרו בברכות (יב.) דבטלו המנהג לקרות עשרת הדברות בק"ש בגבולין מפני תרעומת המינין שלא יאמרו אין שאר התורה אמת. ורבנו צידד כדעת המקילים שאין העמידה נכלל במה שבטלו ואין לדמות מילתא למילתא בסברא בעלמא ע"ש.

ובשו"ת יחזקאל דעת (ח"א סימן כט) האריך מאד בזה בבקאות רבה כדרכו והוא יצא נגד מנהג זה עפ"י מה שנמצא בתשו' הרמב"ם (הוצאת פריימן סימן מו, הוצאת בלאו סימן רצג) שיש למנוע מנהג זה כי יגיע מזה הפסד לאמונתנו כנ"ל ומה שיש מקומות שנוהגים כן אין זו טענה "לפי שאם נראה אנשים בריאים ואנשים חולים לא נחלה אנחנו את הבריאים להשוותם לחולים אלא נשתדל להברות את החולים ולהשוותם לבריאם".

ועוד שם (ח"ז סימן ח) דן במי שנמצא בציבור שנוהגים לעמוד איך ינהג שלא יראה כמזלזל בקדושת עשרת הדברות עיי"ש, ובהערה שם הוזכר מתשו' רבנו, וז"ל ולא אכחד כי גם ראיתי להגאון רבי משה פיינשטיין בשו"ת אגרות משה שכתב ג"כ ליישב מנהג קהילות העומדים בעת קריאת עשרת הדברות וסיים שאין לשנות מן המנהג עיי"ש, אולם גם ממנו נעלמה תשובת הרמב"ם שלמד מההיא דברכות (יב.) לאסור לעמוד בשעת קריאת עשרת הדברות, ואילו

סימן לד

איסור לשנות ממנהג המקום

אלא במלאכה ודכוותה דאפשר למיפק מינה חורבה אבל בתפילה אף אם יתפלל כמנהג מקום שיצא משם לא נפיק מיניה חורבה וליכא למיחש למידי עכ"ל.

כך העיר בספר בנים חביבים (עמ' מוח) בשם ר' דואר, ולפי דבריו רבנו חזר בו, וז"ל כששאל על כך ודרש וחקר בין מקורביו של ר' משה השיבו לו אחד שהיה באותו מעמד שכבר הראו לר' משה את אותה תשובה באבקת רוכל ואז חזר מדבריו הראשונים שנדפסו בספרו אגרות משה עכ"ל. וכן מצאתי בשו"ת ברית אברהם (ח"ב סימן א אות כו) שהאריך לדחות את דברי רבנו שאין בשינוי נוסחאות משום חשש מחלוקת דהכל יודעים שאינם לעיכובא, וגם הוא הסתייע משו"ת אבקת רוכל הנ"ל. ועיין עוד מה שכתבנו באו"ח ח"ב סימן כג.

בענין המושג ממנהג המקום, כתב רבנו, וז"ל וכן הוא שינוי הנוסחאות שאיכא טעמים לכל נוסח ונוסח אסור, אף שאולי איסור לא תתגודדו ליכא משום שליכא חילוקים בעיקרי נוסח הברכות והתפילות, איסור השני שאל תשנה מפני המחלוקת איכא עכ"ל.

הרי שנקט רבנו בפשיטות שיש בשינוי נוסחאות איסור דרבנן של אל תשנה מפני המחלוקת, והעירו שזה נסתר ממש"כ בשו"ת אבקת רוכל (סימן כו) לגבי בני חו"ל המתפללים בא"י ביו"ט שני בפרהסיא כמו שמתפללים בחו"ל, ודבר זה נעשה מימי קדם בפני גדולי עולם בלי מחאה ופקפוק שהוא נגד הא דתנן אל ישנה מפני המחלוקת. וכדי ליישב זה, כתב בשו"ת אבקת רוכל וז"ל דעד כאן לא תני אל ישנה אדם מפני המחלוקת

סימן לט

ספרי קודש נדפסים שבלו אם מותר ליתנם במקום שיקחום למחיקה לעשות נייר חדש

ראשונים אחרונים ורחונים... ורק לאבדן בידים ממש אסור, וכן ספרי תנ"ך עם אוכרות אינם בדין זה ואסור להניחם במקום שיתאבדו. ורבנו סיים תשובתו, שכתב לנכדו הגר בא"י, שלמעשה ישאל עוד מגדולי הפוסקים בא"י מה דעתם. והנה בספר גנוי הקדש (פרק

רבנו האריך טובא בסימן זה והסיק שכל הספרים שאין בהם אוכרות שבלו ונקרעו עד שאין מי שילמוד או יעיין בהם מותר להניחם במקום שלוקחים אותם משם למחקם ולעשות נייר חדש, וזה כולל רוב הספרים מתורה שבע"פ משניות וגמ'

ח הערה ח) כתב שדיבר עם כמה מגדולי הפוסקים בא"י אודות תשובה זו ולא הסכימו לרבנו, וז"ל ודיברתי על דבר תשובה זו עם הגר"ש אלישיב [שאמר "חס ושלום"], והגר"נ קרליץ אמר שאין לסמוך ע"ז, וכן פסק הגר"ש ואזנר, וכ"כ לי הגר"ח קנייבסקי ["לא מסתבר"] עכ"ל.

ועוד העיר בספר הג"ל דרבנו סותר את עצמו כאן למה שכתב ביו"ד ח"ב סימן קלה שאסור להדפיס ד"ת ונוסח ברכות גם בלי אזכרות וכן להשליכן לאשפה אסור, ושהוא נוהר בעצמו בהזמנות לחתונות לא לכתוב שום פסוק אף לא קול ששון [אף ששם ג"כ אין רגיל ללמוד מהם], "ובנו הגר"ד שליט"א כשנשאל ליישב את הסתירה הג"ל נשאר בצריך עיון".

ועוד העיר (שם), וז"ל ובעיקר דבריו יש לציין שהיום בספר התלמוד ומפרשיו יש שמות שאינם נמחקים, וביותר שהיום לוקחים את הנייר לשימוש בזיון גדול והוי בזיון טפי עכ"ל.

וכן מצאתי בקובץ מבית לוי (ח"ט עמ' קטז) [ושוב נדפס בספר שירת הים סימן כח] שהעיר הרב מרדכי יהודה קראוס משמות שאינם נמחקים הנמצאים לרוב בכתבי חז"ל. וגם על עיקר סברת רבנו הקשה דמאי שנא מתשמישי קדושה שבלו דאין קדושתם אלא משום תשמישם לקדושה ואעפ"כ אחר שבלו ואין משתמשים בהם עוד לא פקעה קדושתן וטעוניהם גניזה, והכ"נ י"ל בכתבי הקודש שבלו.

והערה זו שגם בספרי התלמוד ומפרשיו יש שמות שאינם נמחקים, ראיתי שגם הרב מנשה קליין בקובץ תחומין (כרך ל' עמ' 489) העיר על רבנו שהוא "תמיהה עצומה",

וז"ל איברא דעל עצם ההנחה הנני מפליא במה שמחלק בין כתבי הקודש חמשה חומשי תורה ונ"ך ששם נכתבים ומבוארים שמות במילואם ובין שאר ספרים ש"ם ופוסקים דלא מבואר בהם שמות, והוא תמיהה עצומה, חדא דדא גופיה נחלקו בהן הפוסקים אי בשאר ספרים צריך לכתוב השם במילואו ולהוציא השם ככתבו בשעת לימוד, ולהסוברים כחכם צבי שמותר להוציא בשעת לימוד א"כ ליכא שום חילוק.

ובר מן דין הרי יש שבעה שמות שאינם נמחקים ובש"ם ובשאר ספרים אפילו המקפידים שלא לכתוב שם מלא אבל שאר שמות כן כותבים במילואם. עיין לדוגמא יומא (פו.) אביי אמר כדתניא "ואהבת את ה' אלקיך", והנה השם א-ל-ל כתבו במילואו, ועוד שם השם "צבאות" כתבו במילואו, ועוד שם "שובה ישראל עד ה' אלקיך" ואל' נכתב במילואו... ועיין בסוף כל מסכת ההדרן עלך "יה"ר מלפנך ה"א וא' אבותינו" – הנה כמה פעמים השם במילואו... וכך בכל הש"ס כולו שמות לאלפים שנכתבו במילואם ואיך נחלק בין שמות אלו, ולפענ"ד אין לחלק בין שמות מתורה שבכתב לשמות של תושבע"פ לענין להתיר למחוק אלא כולם קדושים בקדושה ועונים ואומרים ביראה עכ"ל.

ובקובץ תחומין (שם) יש עוד פוסקים שהתייחסו אל דברי רבנו, הרב שלמה אבינר כתב שדברי רבנו הם "חידוש גדול" וגם שאין לסמוך על פסקו לגבי גליונות שלא נקדעו שלא דיבר רבנו אלא על אלו שבלו ונקדעו, וגם שלא ללמוד מרבנו גם לזרוק אותם לפחי אשפה שלא דיבר רבנו אלא על מיכלי איסוף נייר [א"ה לא ביאר החילוק אבל לפ"ז יהיה מיושב הסתירה

לעיל]. גם רב מנשה קליין כתב כן שרבנו רק דיבר על ספרים שבלו ונקרעו וברור שלא ילמדו בהם עוד "ועל כל זה דן וטרח להתיר לבערן ולא עלתה לו".

רק הרב יעקב אריאל (שם) כתב על פסק רבנו "שכבר הורה זקן" וש"הסומך על הרב

משה פיינשטיין יש לו על מי לסמוך", אבל גם הוא הסתייג קצת משום מעמים חינוכיים שהציבור לא מוכשר לזה עדיין וצריך הכשרה לזה.

ועיין עוד שו"ת ויצב אברהם (סימן מד) שדברי רבנו הם "חידוש גדול מאד".

סימן מ אות א

בירך מזונות על דבר שברכתו שהכל

רבנו כתב שיש להורות כדעה שברכת בורא מיני מזונות מועיל בדיעבד לכל דבר שנקרא מזון דהיינו לכל דבר חוץ ממים ומלח, אלא שהוסיף לחדש שלא יאכל על ברכה זו רק חתיכה אחת דעל השאר אין לו לאכול על סמך ברכה שיוצא בה רק בדיעבד ויחכה עד שיתחייב בברכה חדשה כגון אם יצא לרשות אחרת ואז יברך הברכה הראויה, ואף לכתחילה יכול לעשות השינוי מקום ולא נחשב כגורם ברכה שאינה צריכה.

אמנם בספר וזאת הברכה (עמ' 89) הוכיח שלדברי המשנה ברורה אין לחשוש לזה כי בסימן רו סק"י על מה שפסק המחבר שכשיש לפננו פרי האדמה ופרי העץ ובירך על פרי האדמה ונתכוין לפטור את פרי העץ יצא בדיעבד, כתב המ"ב דמאחר שיש חולקים ע"ז וס"ל דלא יצא יש על צד היותר טוב להיות נמלך שלא לאכול מיד הפרי עץ אלא לאחר זמן ויחזור ויברך עליהן, ומשמע דאי לאו הני חולקים לא היה מחייב לעשות כן אף שהוא רק יוצא בדיעבד ודלא כסברת רבנו, ועע"ש בבירור הלכה (מהדורה ששית סימן ג-א) מה שכתב בזה.

וכן הוסיף בשם הגר"מ אליהו ש"אנו לא חוששין לזה". וכן כתב בשו"ת משנה הלכות (חי"א סימן קסו) דכיון שכבר יצא יכול להמשיך אכילתו וכדמוכח בשיירי כנה"ג [ואין לחלק בין ברכת שהכל ובורא מיני מזונות].

וכן ראיתי בשו"ת אור יצחק (ח"א סימן נז) דבמקום שבירך שהכל במקום העץ כיון שיצא בזה בדיעבד הרי כל האכילות נגדרות אחריה "ואף שבספר אגרות משה נראה כמסופק לענ"ד נראה כמו שכתבתי". וכפל דבריו בח"ב מספרו (או"ח סימן פ), והוסיף שלמעשה אין מקום ספק בדבר וכסתמות כל הראשונים והאחרונים דלא כרבנו, ושכן מפורש בשיירי כנה"ג. (סימן רו הגה"ט אות ב). וכן מצאתי בספר שלחן יוסף (ח"א עמ' פו) דדברי רבנו הם נגד משמעות הפוסקים שיצא לגמרי כמו בברכת שהכל, וכן מורין גדולי הוראה.

ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"ה סימן סג אות כא) הסביר מעם הפוסקים דבברכת הנהנין אין הגדר שכל חתיכה וחתיכה שאוכל מחייב בברכה ורק שממשיך לצאת בברכה הקודמת על כל מה שאוכל אלא הגדר הוא

האכילה". וע"ע שו"ת רבבות אפרים (ח"ו סימן ק אות י).

[ויש להעיר דמלבד הפוסקים הנ"ל שלא חילקו בין מזונות לשהכל, כן מצאתי גם בקובץ חצי גבורים (ח"ג עמ' קצח) בשם רב דוד פיינשטיין שמסתמא עצה זו (של רבנו) קאי על כל הברכות ולא דוקא מזונות, וכן השיב רב חיים קנייבסקי שזה נוגע בעוד מקומות, משמע אף ברכת שהכל, וזה דלא ככמה מחברי זמנינו שעשו חילוקים בזה.]

שחיובו לברך הוא קודם תחילת אכילתו וא"כ כשיצא בדיעבד במזונות אין שום צורך לתקן הברכה בשביל האכילה שאח"ך. וסיים דבריו, ח"ל ולע"ד זה פשוט ותמיהני על הגאון רב משה פיינשטיין שמחדש דבר שלא נזכר בפוסקים בלי שום ראיה עכ"ל.

וכ"כ בספר ים החכמה (תשס"ח עמ' שפו) שדברי רבנו צע"ג כי מסברא "כיון דיצא בברכתו על תחילת האוכל מהיכא תיתי לחייבו ברכה חדשה לכתחילה על המשך

סימן מ אות ד

בחייב קריאת התורה על כל אחד

[עיין ספר פסקי תשובות ח"ב עמ' קיב]. ועיין שו"ת יביע אומר (ח"ז או"ח סימן ט) שהביא כמה פוסקים הסוברים שהיא חובת הציבור, וכתב "ומכל זה תשובה מוצאת למה שכתב בשו"ת אגרות משה... ותימה שנעלם ממנו מ"ש הרמב"ן במלחמות והאחרונים הנ"ל". והניף ידו שנית (ח"ט עמ' תנא, מילואים לסיומן ק) דדברי רבנו ליחא.

ז"ל רבנו, חייב קריאת התורה הוא על כל אחד לשמוע ג' קראין בשני ובחמישי ובמנחה לשבת ובתע"צ, ובר"ח וחזה"מ ארבעה קראין וביו"ט חמשה וכויה"כ ששה ובשבת שבעה... עכ"ל.

משמע דס"ל לרבנו דחייב קריאת התורה הוא על כל יחיד ויחיד, וידוע דדבר זה נחקר ע"י הרבה אחרונים אם קה"ת היא חובת היחיד או חובת הציבור

סימן מ אות ו

בענין בתו של אברהם אבינו ע"ה

ראיתי במדרשים שבידי אבל לא ראינו אינו ראיה, אבל הוא דבר שלכאורה הוא דבר שא"א שאברהם אבינו יענש בעונש כזה היותר גדול, ואפילו בעונש קטן כשלא מפורש

ז"ל רבנו, ומה שראה בספרו של מהרי"ל דיסקין זצ"ל פר' חיי שרה שהכתב שהיתה לאברהם לר' יהודה ולאחרים כדאיתא בב"ב (טז:): מתה ביום שמתה שרה אמנו, הנה לא

בקרא לא שייך לומר זה, ובפרט שהם לומדין זה מקרא דוה' ברך את אברהם בכל ואיזו ברכה הוא, וגם איך שייך לומר שמתה שרה הא קרא דוה' ברך נאמר אחר שמתה שרה, ולכן ברור שאיזו טעות הוא ואם יש איזה מקום הוא טעות שם וכדחזינו שלא נמצא בדברי רבותינו המפרשים הראשונים... עכ"ל.

אמנם הרב ישעיה אפשטיין במכתב שנדפס בשו"ת רבבות אפרים (ח"ו סימן תא) העיר על דברי רבנו שכבר קדמו למהר"ל דיסקין בספר מנחה בלולה שנדפס בשנת שמ"ב שכתב כן בשם מדרש דלכך כתוב "ולבכתה" בכ' זעירא דקרינן ביה לספד לשרה "ולבכתה". וכן נמצא בעוד ספרי ליקוטים

עה"ת כגון בספר גן רווה, ספר תורת שלום, ספר ילקוט הדרוש, ספר זכרון ישראל, וספר פרדס יוסף, וכן הוא בתורת משה לחת"ס בקצת שינוי.

ומה שהקשה רבנו דקרא דוה' ברך נאמר אחר מיתת שרה, כתב שם דלא מובן טענת רבנו דמלכד שיש לומר אין מוקדם ומאוחר בתורה ויתכן דברכת הבת היתה קודם מיתת שרה וכמו שכתב בספר מנחה בלולה הנ"ל, אבל הרי הוא גם מוכרח דכיון דאנו דורשים מה' ברך את אברהם בכל שנולד לו בת ולפי מה שסבורים שאותה בת נולדה לו משרה הרי על כרחך היתה כן לפני מיתתה ואין מוקדם ומאוחר בתורה "ומאי מקשה" רבנו.

סימן מ אות ז

אם הדחת העוף מבחויץ מועילה לחלק הפנים כששהה ג' ימים

משמע דבמקום ההוא נהגו לעשות רק הדחה ולא שרייה ולכאורה כפי המתבאר מדברי המחבר והפוסקים בסימן סט דעד כאן לא פליגי הפוסקים אי יש להחמיר בדינים אלו דוקא אי מנוקד מגדי הדם אבל כשאנו מנוקד מגדי הדם כ"ע מודים דבעי שרייה ולא סגי בהדחה ובנד"ד הרי אין מנוקד מגדי הדם, וכן משמע מהפמ"ג דאפילו במקום שמתירין דוקא ע"י שרייה... ותו דעיין בפת"ש סקכ"ה שהביא מחלוקת אי העור מעכב המים בשרייה או לא דהיינו אי שייכא לבשר או לא ורוב הפוסקים מתמירים א"כ אפילו נסמוך להקל שאין העור מעכב מ"מ נבעי שרייה דהבא מיירי דהעור עדיין על הבשר, וביותר יש לחמוה על הגאון הנ"ל וכי נעלם ממנו דברי הנוב"ה האו"ח סימן כז הובא בפת"ש הנ"ל שדן ממש בנד"ד וכתב

כששהה בשר ג' ימים בלא מליחה, כתב השו"ע (יו"ד סימן סט סעי' יב) דנתיבש דמו בתוכו ולא יצא עוד ע"י מליחה אבל אם שרו אותו במים תוך הג' ימים יכול להשהותו עוד ג' ימים אחרים פחות מעט עי"ש.

ונשאל רבנו אם הודחו העופות מבחויץ אם מועיל הדחה זו אף לאברים הפנימיים, והשיב רבנו דלכתחילה יש לחתוך העוף כדי שיכנסו שם המים אבל בדיעבד אפשר דאין לאסור דלחות המים אשר מבחויץ אפשר שמועיל גם לאברים הפנימיים ע"ש.

ובשו"ת רבבות אפרים (ח"ח סימן תמו) תמה ע"ז השואל ואעתיק כאן חלק מדבריו, וז"ל ולכאורה פסק זה צ"ע מדבריו התשובה

שם... הרי מפורש כתב הנוב"י לאסור אברים הפנימיים לבישול אלא לצלי דלא כגאון הנ"ל עכ"ל.

[המחבר שו"ת רבבות אפרים השיב לו דבל"ג יעיין בזה ויכתוב לו בקרוב].

סימן מ אות ט

פתיחת הכיור שנסתם בשבת

ז"ל רבנו, וכשנסתם הכיור (סינק) בשבת אם מותר לקחת כיפת שאיבה (פלענגער) ולנקותו, נראה לע"ד דאם הוא דבר המצוי אין זה ענין קלקול ותיקון ויש להתיר גם בכיפת שאיבה, דהא מיוחד לכך והוי זה רק כהדחת כלים לצורך השבת, אבל אם אינו מצוי יש להחשיב זה כתיקון קצת אף אם אין צורך לאומן שלכן בכיפת שאיבה אסור אף אם לא נסתם ממש שיוצאין המים מעט מעט שהרי אינו מיוחד שוב לשבת וגם יש להצריך לעשות שלא בדרך שמנקין, ואם נסתם לגמרי שהוא תיקון ממש כעשיית פתח יש לאסור לגמרי אך אם יש צורך גדול יש להתיר ע"י נכרי עכ"ל.

ובספר ל"ט מלאכות (קונטרס מגדל דויד ח"ד עמ' תשנ"ב) העיר ע"ז וז"ל, והנה מש"כ באגרות משה לחלק בין אם לא נסתמה להיכא שנסתמה לגמרי דחמיר טפי ואסור אפילו בשינוי לא ידעתי לפרש דבריו, דהא לעיקר סברתו דבלא נסתם ממש אכתי הוי תיקון מצד שהכלי אינו ראוי לתשמישו אין נפק"מ בין נסתם לגמרי לנסתם קצת, ועוד דהא אפילו בנסתם לגמרי אמאי לא נוכל להקל ע"י שינוי כמבואר בגמ' כתובות (ס.) ובשו"ע סימן שלו סעי' ט, ואפשר דלא שייד ניקוי בדרך כלאחר יד גבי כיור וטוילעט שנסתמו דככל ענין שירצה לנקותם הוי כמתקן כדרכו ולא כלאחר יד עכ"ל. וע"ע ספר מסורת משה (ח"ב עמ' עב).

סימן מ אות יד

מי שהתפלל בשוגג בגילוי הראש

פסק רבנו דמי שהתפלל בגילוי ראש צריך לחזור ולהתפלל מאחר דבמדינות אלו הוא חק עכו"ם להתפלל בגילוי ראש והוי תפילתו בדרך זבח רשעים תועבה, ולכן אף בשוגג חייב לחזור דהו"ל לאסוקי אדעתיה,

ואפשר אף באונס. ובשו"ת יביע אומר (או"ח ח"ו סימן טו אות ו) פסק שבכה"ג יצא ידי חובתו וא"צ לחזור להתפלל, ולא דן בחידוש רבנו כי מרם ראה תשובתו. אמנם בתשובה אחרת (ח"ט

עמ' רלו) ציין לדברי רבנו והעיר ד"ש לעמוד על דעתו, ושוב ראיתי בהסכמתו לשו"ת נצח יוסף שהרחיב את הדיבור בזה, וז"ל והן עתה ראיתי להגאון ר"מ פיינשטיין בשו"ת אגרות משה שכתב... עיי"ש ובמחכ"ת הפריז על המדה שמאחר שנשמטה מעליו מבלי שירגיש ולא נתכוין כלל לנהוג כחקות הגויים פשיטא שלא עבר על לאו של ובחקותיהם וכמ"ש הב"ח... ולכן הדבר פשוט שאין כאן דין תועבה כלל ובדיעבד יצא ידי חובת תפילה עכ"ל. [וראה מה שכתבתי בספרי ובחקותיהם לא תלכו (עמ' נח הערה ד, עמ' נט הערה ו) הסבר המחלוקת].

וכ"כ בשו"ת אז נדברו (ח"ג סימן ה) דא"צ לחזור ולהתפלל "דאין לנו כח לחדש דין שיש בזה משום זבח רשעים תועבה כמו במתפלל במקום שאינו נקי". גם בספר הליכות שלמה (דיני תפילה פרק ב סעי' טז) פסק בשם הגרשו"א דא"צ לחזור בכה"ג, ובהערות (אות כז) הביאו דברי רבנו והטעם שיש לחלוק עליו. אמנם כבר הערתי בספרי הג"ל (עמ' נט) דנראה שמעו לגמרי בכוונת רבנו עיי"ש.

ועיין בספר רבבות ויובלות (סימן תפג) לבעל מחבר שו"ת רבבות אפרים שכתב בענין זה, "אני פסקתי כדברי מו"ר... ויש פסק ברור ממרן זצ"ל שאנו תלמידיו נוהגים כפסקיו". ובשו"ת רבבות אפרים (ח"ח סימן תקס"ד) נשאל אם לפי דברי רבנו הוא הדין לגבי ברכה בגילוי ראש, ועיי"ש שקצת מסתפק בזה. ועיין מ"ב (סימן קפה סק"ז).

עוד כתב רבנו בסוף התשובה דאם נימא דאף באונס צריך לחזור ואירע באמצע תפילתו שנפל כיסויו מעל ראשו יצטרך להפסיק ולהגביהו כי בלא"ה אינו יוצא, אבל לכסות ראשו בידיו לא מהני מידי כדאיתא ברמ"א (סימן עד סעי' ב), ואף למהרש"ל דמהני מסתבר שיודה דבתפילה לא מהני עכ"ד.

וגם ע"ז כבר כתבתי בספרי הג"ל (עמ' נח) דלא מוכן מה שכתב רבנו דלא מהני כיסוי ידיו, הרי איירינן הכא בדין חקות עכו"ם דמשוה תפילתו תועבה והא כבר כתב הט"ז (או"ח סימן ח סק"ג) והוכח בתשובת רבנו (או"ח ח"א סימן א) דכיסוי ידו מהני לסלק איסור חקות עכו"ם כיון שהוא מורה בזה שאסור לו לישב בגילוי ראש [וודאי דה"ה לתפילה] וצ"ע.

סימן מ אות טו

אם לומר מזויד הגשם בסגול או בקמץ

לקמץ התפשטה הטעות להרבה סידורים עד שכיום יש הרבה אנשים שקוראים הגימ"ל עם קמץ. גם קיבל הרבה הסכמות מגדולי הדור שהדפים אותם בחיבורו הג"ל, ולא רק שהסכימו לדבריו אלא ששיבחו אותו על פעולתו שמחזיר העטרה ליושנה. ודבריו עשו

ידוע הפולמוס שאירע לפני כמה שנים עם הוצאת הקונטרס "ברכות החיים" ע"י הרב חיים קרויס שהוכיח מהרבה סידורים ישנים ועתיקים שבנוסח הישן והמקורי היתה מנוקדת הגימ"ל שבמוריד הגשם בסגול ורק ע"י משכיל אחד מברלין ששינה את הניקוד

לתחיית המתים הנזכר למעלה וא"כ הוא בא בסוף הענין או ששייך לדלקמן שמוכרים מכלכל חיים בחסד, ועל זה לא דיבר רבנו כלום ולא הזכיר כלל מכל הסידורים הישנים שמוכח ששייך לדלקמן ולא הוי סוף דבר ולכן יש לנקדו בסגול.

ו"ל (עמ' לה) ולפלא יחשב כי הגאון רבי משה פיינשטיין מדבר בתשובתו אל כבוד הרה"ג מוהר"ר אפרים גרינבלאט אך ורק על צד הדקדוק שכשבא בסוף הענין יש לומר הגשם בקמץ ואינו מתייחס כלל לעצם השאלה אם המקרה דינן נחשב בכלל בסוף ענין, וכן אין בתשובתו כל התייחסות לכל המקורות הראשונים העוסקים בענין על כל ההיבטים הקשורים בכך עכ"ל.

וכן תמה על רבנו, הרב מנחם מענדל רובין בהסכמתו (עמ' צא), וז"ל והנה בהשו"ת המפורסמות אגרות משה כתוב תשובה קצרה בענין זה ומביא גמ' נדרים... אמנם עצם המדובר אם הגשם טעמו אתנחתא ופסיק או המשך לא נתבאר. ולענ"ד הלא כתה"ד העתיק עשרות מקורות גדולות שאין כאן טעם אתנחתא ועל יסוד זה שינו גדולי הראשי ישיבות בא"י מנהגם לומר גשם בסגול והסבא מחייבת שבהצעת כל אלה הספרים לפני הגאון שליט"א היה בודאי מסכים לדבריו עכ"ל.

והנה מה שכתבו דרבנו לא התייחס לעיקר השאלה אם זהו סוף ענין או לא, נכונים הדברים כי באמת לא הזכיר מזה כלום, אך בשו"ת רבכות אפרים (ח"ג סימן סח) הובא בשם רבנו מה שביאר בזה ואיך שהסביר את שני הצדדים, וז"ל וידידי ר' פסח ברודי כתב לי ששאל מה שבקשתי ממנו ממורי הרה"ג ר' משה פיינשטיין והוא ענה לו שיכתוב לי, וז"ל הראש ישיבה בעצמו אומר הגשם בקמץ תחת

פרי עד כדי כך שהצליח בחיבורו לשכנע את הגרשו"א לשנות את מנהגו כמו שכתוב בהסכמתו שם דאחר שקרא את קונטרסו "התחלתי לומר בסגול כי הדקדוק היותר גדול וחשוב הוא לשמוע דברי חכמים אשר דעתם דעת תורה".

אולם כנגדו יצא קונטרס "משיב רוח" כדי להצדיק מנהג האומרים הגימ"ל עם קמץ, ואם כי התנצל המחבר על שלא טרח לאסוף הסכמות מגדולי הרבנים, מ"מ הביא הוראת הגרי"ש אלישיב שאין לשנות הנוסח המוקבלת בדינו דהיינו לנקד הגימ"ל בקמץ. [וכן הוא בשו"ת דברי חכמים (גינזבורג עמ' מא) שהגרי"ש אלישיב הקפיד לומר הגשם עם קמץ תחת הגימ"ל, וכן הוא בספר איש על העדה (עמ' כח), ושם ציין גם לספר פניני תפילה שפעם התבטא הגריש"א שגם החפץ חיים אמר גשם עם קמץ]. אז חזר מחבר הקונטרס ברכות חיים והדפיס עוד קונטרס "מכלכל חיים בחסד" לחזק דבריו הראשונים ולבטל טענותיו של איש ריבו, וגם הלה המשיך להוציא "קונטרס אחרון" וככה המשיכה המחלוקת.

ורבנו שלא היה בין המסכימים לקונטרס ברכות החיים, כתב בתשובה זו שמן הראוי לנקד הגימ"ל בקמץ והוא עפ"י גמ' נדרים (לז): דמקרא סופרים הוא הלכה למשה מסיני דהיינו דמילים כמו ארץ וגשם שמנוקדות בשני סגולים משתנה נקודתם לקמץ כשבאים באתנחתא או סוף פסוק, וה"ה בברכות במקום הפסק.

אמנם בקונטרס מכלכל חיים בחסד הנ"ל העיר על רבנו דבכלל לא התייחס לעצם השאלה דודאי כ"ע מודים דעפ"י דקדוק משתנה הסגול לקמץ כשבא בסוף ענין אך זהו גופא הנידון כאן אם שייך הגשם

הנימל אבל יש אחרים שאומרים הגשם בסגל תחת הנימל, והסביר לי החילוק אם זה סוף הדבר או באמצע הדבר דהגשם בקמץ הוא בדקדוק סוף דבר שאין הדבר נמשך בדבר אחר וכיון דלא אמרינן זה כל השנה ממילא הוא דבר בפנ"ע ואומרים הגשם בקמץ והאחרים סוברים דהוא דבר אחד עם שאר הברכה ונמשך עם השאר כאחד וממילא הוא הגשם כגון מכלכל חיים בחסד בסגול ולא אמרינן בחסד עם קמץ תחת החי"ת כיון דהוא אינו סוף דבר עכ"ל.

ומה שכתב הרב הנ"ל עוד שאילו היה רואה רבנו את קונטרס ברכות החיים עם כל ההוכחות וראיות מסידורים הישנים על אמיתת הנוסח של גשם בסגול היה חוזר בו כמו שעשו כמה רבנים אחרים, כן כתב השואל בשו"ת רבבות אפרים (ח"ח סימן תפ), וז"ל ונראה שאילו ידעו כ"ו הגאונים שאמרו בקמץ מסתמא הוו הדרי בהו כפי שעשה הגרשו"א... עכ"ל.

ויותר מזה כתב בספר תפילה כהלכתה (פרק יב הערה סא) דלדעת ה"מכלכל חיים בחסד" רבנו "משך ידו משובתו הנ"ל"

דהיינו שבאמת חזר בו, וכן הוא בשער הקונטרס ד"אשתקד הייתי אצל הגר"מ פיינשטיין ומסרתי לו הקונטרסים שלי ואחר שעיין בהם הודיעני כי מעתה לא יחוזה דעתו כלל בשאלה זו". והלום ראיתי שכ"כ השואל בשו"ת אז נדברו (חי"ב סימן נג) בשם קונטרס הנ"ל שרבנו חזר ממה שכתב בתשובתו ואין לו הברעה, והמחבר (שם) השיב "גם מה שמביא בשם מרן הגרמ"פ שכאילו חזר בו אינו טענה..." [ושם מצאתי בספר יראי השם יכבד (עמ' קכט) שסיפר הר' חיים קרויס בעל קונטרסים הנ"ל "שנכנס אל הקודש פנימה אצל הגר"מ פיינשטיין כדי להראות בפניו את כל הוכחותיו... ולא נתנו לו לדון עמו באותה נפשו, אך זאת אמר לו שמעולם לא עסק בדקדוק ולא כתב כפי שכתב אלא משום דכך היה נראה מסוגית הגמרא ותו לא"].

וע"ע ספר ילקוט יוסף (תפילה כרך ב עמ' תקכ"ב), שו"ת אבן ישראל (ח"ח סימן ט) [שראה קונטרס הנ"ל ולא הסכים עמו עיי"ש], שו"ת אז נדברו (ח"א סימן מח עמ' קכח) [דנהרא ונהרא ופשטיה ואין לומר על השני דמעה], ושם (חי"ב סימן נג).

סימן מ אות טז

אבל בתוך ז' אם מותר לילך לחתונת בנו

שמתירים לאבל לעשות מלאכה אף בתוך ג' ימים הראשונים.

ובספר נשמת ישראל (ח"א עמ' רצז) כתב שאין לסמוך על רבנו בזה ש"דבריו נגד כל הפוסקים", ועל גוף סברתו שדמי זה להפסד, כתב וז"ל יש לפקפק טובא דזה אינו

רבנו פסק שמותר לאבי החתן שהוא אבל תוך ז' להשתתף בחתונת בנו ובלבד שלא יאכל הסעודה בדרך כבוד וגדולה, ושעם ההיתר כי ההעדר מחתונת בנו הוא הפסד גדול וכדחזינון שאנשים ישלמו אלפים כדי להשתתף בו, וא"כ לא גרע מהפסד מרובה

בגדר הפסד ודמי יותר למניעת ריווח עכ"ל. ומה שהסתייע רבנו מהפוסקים שהובאו בגליון מהרש"א, כתב שם דהמעין במקור הדברים יווכח דרך התירו אלו פוסקים תוך ל' אבל תוך ז' מאן דכר שמה עיי"ש.

וכן העיר בספר בדי השלחן (סימן שצא סעי' ב ביאורים ד"ה לכל סעודת) שבעין במקור רבנו מוכח להיפך שרק התירו אחר ז'. וכן בעיקר סברת רבנו שהוא כדבר האבד, העיר וז"ל וגם עיקר הדבר נראה קשה לחדש דצער יהא נידון כדבר האבד וטובא איכא לאשכוחי במלאכות של חוה"מ האסורות שהמניעה מהן גורם צער גדול אצל האדם ולא שמענו שיהא מותר לעשותן משום דהוי כדבר האבד עכ"ל. עוד העיר דלפי סברת רבנו היה צריך להתיר גם באח ואחות ועוד בני משפחה [ולא כמו שכתב רבנו ביו"ד ח"ב סימן קסט דאין להתיר באח ואחות שאין הצער גדול כל כך].

וכן בספר דברי סופרים (אבילות ח"ב סימן שצג עמ' תרט) כתב דלא התירו הפוסקים אלא אחר ז', ואף אי נימא דהגליון מהרש"א מתיר אף תוך ז', מ"מ הא מבואר להדיא שזה דוקא באופן שאם לא יכנס לחתונה תתבטל הנישואין. וכן סברת רבנו להתיר משום דבר האבד דחה שלא מצינו שהתירו איסור שמחה תוך ז' אף כדבר האבד. וכעת ראיתי בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ו סימן רלג) ג"כ כתב שדברי רבנו תמוהים טובא ולא מצינו היתר משום דבר האבד אלא לאיסור יציאה מביתו למאלכה ולא לאיסור שמחה החמור.

וכן בספר חזון עובדיה (אבילות ח"ב עמ' שדמ) הרבה לתמוה על רבנו, וז"ל ותבט עיני בשו"ת אגרות משה... ונוראות נפלאתי על דבריו, כי המעיין יראה שכל דברי הגליון

מהרש"א באו ע"ד הרמ"א בשם הראב"ד, שעל כל פנים מיירי דוקא לאחר שבעה, ואף הכנה"ג שהובא שם הביא כן בשם המבי"ט (סימן צט), ושם מבואר להדיא דמיירי בתוך שלשים, ולא בתוך שבעה. ולפ"ז אין לו שום מקור כלל להתיר בתוך שבעה. ולא הותר כלל לאכל בתוך שבעה להכנס לחופת בנו או בתו משום דבר האבד... ודברי האגרות משה מרפסן איגרי עכ"ל.

וכעת הגיע לידי ספר דברי סופרים (קיצור הלכות אבילות) ושם (עמ' תסה) כתב שבספרו הגדול תמה על דברי רבנו [כנ"ל], והוסיף דאחר הדרישה וחקירה נתברר לו שאין להמתירים מסורת בזה ורק בדור האחרון התחילו להקל בזה, ואף שכתב שם סמך להקל, סיים דגדולי הרבנים בזמנינו אוסרים ואין להקל ויש לכל אחד לעשות שאלת חכם.

ובשו"ת רבבות אפרים (ח"ג סימן שעו) הוסיף מה ששמע מהרב דוד פיינשטיין בשם אביו שיש להתיר גם לסבא, והעיר ע"ז שהוא "באמת חידוש דין", ועוד כתב (ח"ד סימן רה) בשם רבנו שאף מותר ללבוש את הכנדים המיוחדים שהבינו לחתונה וגם להיות שושבינים. והוסיף שם, וז"ל ושמעתי שבירושלים מתנגדים לפסק זה של ר' משה, והרב אלישיב פסק לאיסור, ומאידך שמעתי שר' שלמה ברמן מפונבז' הורה לתלמיד אחד שאחד מהוריו היו אבלים שהם יכולים להיות בחופה ועל סמך פסק של ר' משה... עכ"ל.

וכן נראה שהסכים לרבנו בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ט סימן ו אות ד). וכן ציץ בספר חזון עובדיה לעוד פוסקים המתירים [שו"ת קנין תורה בהלכה ח"ד סימן קבא, רב כתריאל מכורש בירחון אור תורה ניסן תשל"ח סימן כא, ספר כל בו על אבילות (אחר ג' ימים)].

וע"ע שו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סימן תקצ"ג), שו"ת שבט הלוי (ח"ה סימן קעה), ספר אמת ליעקב (יו"ד סימן שצא סוף הערה 239), וקובץ תחומין (כרך כ עמ' 327).

ומש"כ רבנו לענין הסעודה, ביאר דבריו יותר ביו"ד ח"ב סימן קעא דאין לומר שלא יאכל מצד האכילה עצמה כי חזו"ן דבשאר סעודות מצוה מותר לאכול, ואין לומר משום שמחת הנישואין אסור לאכול כי מצד זה מותר להיות שם כנ"ל אלא צ"ל שהוא להיכיר שלא ישבח שהוא אבל ולכן די לאסור לו לאכול בדרך הקרואים ולא אכילה בעלמא בדרך המשרתים.

ובשו"ת אור יצחק (ח"ב יו"ד סימן ע) הקשה על ראיית רבנו משאר סעודות מצוה דשאני התם שאין בסעודה עצמה משום שמחה, ואי משום שכיון שמותר להיות שם מצד שמחת הנישואין לא שייך לאסור האכילה כמ"ש רבנו, כתב ש"הם דברים

תמוהים" דהא אכילה בסעודה כזו היא אכילה דשמחה והוא איסור נפרד מן השתתפות בנישואין כדמוכח בראשונים (טור סימן שצא בשם הראב"ד ובשם הר"י אלברצלוני).

ומה שחידש רבנו הטעם לאסור אכילה שמא ישבח שהוא אבל, העיר ח"ל קשה איפה מצאנו גזירה זו, ואף אחד לא ביאר הלכה זו משום גזירה, והיא גופא לא מובן מה החשש שישבח אבלותו בזמן שהוא שם בסעודה ויבוא להקל באבלותו דאין זה נוגע אחד לשני כלל, ומה קולא יקל, וכי יבוא להסתפר ולכבס הא זה לא שייך כלל ואם לומר שלום או ברכת מול טוב, כיון שהוא צריך להיות שם שלא יתבטל הענין של המצוה שהוא משיא יתום ויתומה... [שזהו המקור שכתבו קצת ראשונים שהכניסה מותרת והאכילה אסורה] בודאי שמותר לו להתנהג כמו כולם חוץ מענין האכילה שהמחמירים סוברים שזה לא יגרום לביטול מעשה המצוה עכ"ל.

סימן מ אות כא

אם מותר לדרוש בשבת באמצע הקריאה

אותו ליכא תועלת לא נהגו לתרגם והוא זה חיוב שליכא מציאות לנו לקיים עכ"ל.

ובספר עולת כהן (הל' קריאת ס"ת עמ' תקס"ט) העיר על דברים הללו, ח"ל ולכאורה דבריו תמוהין דבתוס' וברא"ש מבואר דמה שאין אנו מתרגמין הוא מחמת שאף בזמן הגמ' היו מקומות שלא נהגו לתרגם, והיינו דלא היה חיוב לתרגם, אך אם היה חיוב לתרגם לא יהני הא דאין אנו מבינין

כתב רבנו, ח"ל ומוכרחין לומר דבשעת הקריאה בציבור שתיקנו כעין קבלת התורה שצריך אחד לעמוד אצלו שיהיה כעין סרסור דכשם שניתנה תורה ע"י סרסור כך אנו צריכין לנהוג בה ע"י סרסור כדאיתא בסימן קמא סעי' ד, צריך שיהיה תרגום ופירוש שהכל מודים שלא שייך שום חולקין בתרגום אונקלוס ויב"ע שהוא מהללמ"ס ועפ"י התנאים ולכן כיון שתרגום לא מבינין

לשון לעז שלא יתרגמו, ולעיל הוכחנו כן מהא דקוראים שמו"ת אף שלא מבינים לשון לעז עכ"ל.

ורבנו פסק עפ"י הנ"ל שאסור לרב לדרוש באמצע קריאת התורה אף בין גברא לגברא, ועיין שו"ת יחזה דעת (ח"ה סימן יז) שחולק עליו, וז"ל ובמחכ"ת אין בדבריו שום הכרח לאסור ונעלם מעינו הברולח מה שפסקו האחרונים הנ"ל להתיר לדרוש בציבור בין גברא לגברא ולא חשו משום הפסק או דבר אחר עכ"ל.

וכן מצאתי בספר אהלי שם (ח"ב עמ' צא) שתמה על ראיית רבנו שכבר כתב המור בסוף סימן כמה דאין לפרש לעם הפסוקים בלשון שייבנו "דשאני תרגום שנתקן ברוח הקודש", ופשוט שכוונתו דיבנו העם דמה שאומרים להם הוא תורה מסיני אף שלא נאמר ברוח"ק, ורק בזה אסר, ואין לזה שייכות כלל לדרוש דרשה שאין אף אחד שיחשוב שכוונתו לתרגום התורה אלא כולם יודעים שהוא דרשה בעלמא או ביאור של תורה שבעל פה וכדו'.

סימן מ אות כב

פתיחת פרוכת בשבת שמילה אחת כתובה בשני חצאיה

כתב רבנו, וז"ל עיין באג"מ או"ח ח"א סימן קלה שבלא חיבור כלל מסתבר שאין לאסור וכיון שהוא חלוק על שני חצאי הפרוכת שאינם מחוברין כלל ליכא איסור, אבל מ"מ יש אולי חשש קטן ולכתחילה טוב שירחקו מע"ש שני החצאים זה מזה ובדיעבד שישכחו אין לחוש... עכ"ל.

ובספר ל"ט מלאכות (קונטרס מגדל דויד ח"ד עמ' תש"ל) העיר ע"ז, וז"ל אבל עיקר דברי מרן זצ"ל בזה שכתב שאין החצאי אותיות מחוברין ושלכן אין לאסור (כדאסר המג"א בענין חיבור אותיות של כסף במחטין אל הפרוכת) משום כותב, לכאורה לא מובן ההיקש כאן לדברי המג"א דלכאורה אין הענינים שוין כלל, דינא דמג"א בא לחדש

שגם באות שלם שכבר עשוי ונגמר מקודם שייד מעשה כותב בשבת אם מחברו בחיבור טוב עם שום רקע, דחיבור האות לכד הוי מעשה כתיבה. ולכן פשוט בדין המג"א שאם לא מחבר האות הוזה בחיבור גמור לא מיקרי כתיבה כלל גם למג"א, משא"כ בנר"ד שאין כאן אות גמור רק שני חצאי אותיות שע"י קירובן והעמדתן זו אצל זו נעשית צורת אות שלימה הרי זה בודאי חמור מפי שהרי הוא עושה צורת אות במקום שלא היתה שום אות כלל מתחילה הוזה דומה לכתב באבק דרכים במשנה שבת (קד:): דאסור אפילו בלא חיבור דהא עשה צורת אות, וצ"ע דברי מרן האגרות משה בזה וצריך פירוש לפירושו לקטני הבנה כמוני עכ"ל. ועע"ש מש"כ בזה.

סימן מ אות כה

מי שאין לו יין ופת אם יכול לקדש על כל דבר מאכל אחר

אבל צדק רבנו במה שכתב ש"הוא הדין להבדלה" הוא טעות כי שם בכתב יד לא נמצא כן אלא ש"הוא הדין לחולה" והיינו שאדם חולה שאינו יכול לשתות יין ולאכול פת יכול לקדש על שאר מאכלים.

ומש"כ רבנו שלא נמצא דעה זו בשאר ספרי רבותינו, העיר שם דברכי יוסף (סימן רעב אות ח) משמע חידוש יותר גדול בשם הרב יעקב מולכו שיכול לקדש גם אם אין לו שום אוכל עיי"ש.

[וכעת מצאתי בקובץ אור עמרם תגובה למאמר הנ"ל מאת הרב חנוך טוביאס דמה שכותב רבנו "תלמיד טועה כתבו" הוא ביטוי של כבוד מופלג שנוהגים תלמידי חכמים זכ"ו "וכמובן שחסר טעם לנבחר בספריה הלאומית בירושלים ולחפש האם מופיעים הדברים בכתב ידו של היעב"ץ. וכן כתב הרב בצלאל דבליצקי בקובץ בית אהרן וישראל (כסלו-טבת תשס"ז עמ' קע).]

שוב ראיתי בקונטרס תורתו מגן לנו (עמ' לג) שכתב בשם הרב חיים קנייבסקי דדברי היעב"ץ מסתברים ודלא כרבנו, ומה שלא הביא זאת בסידורו אין זה מוכרח דלא ס"ל הכי, ולבסוף ציין לספר מור וקציעה (סימן רעא) להיעב"ץ שגם שם מופיע חידושו זה.

היעב"ץ בהגהותיו על פסחים (קיד.) חידש דמי שאין לו יין ופת יכול לקדש על כל מאכל אחר משום שכל סעודה קרויה לחם, והוא הדין להבדלה. ורבנו כתב שאין לסמוך ע"ז למעשה כי לא מצינו כן בשום פוסק אחר, וגם היעב"ץ בסידורו לא כתב כן, ונראה שהוא הוספה מאיזה תלמיד טועה כי מש"כ דהוא הדין להבדלה הוא ודאי טעות שאף על פת לא מבדילין ולכן מסתבר שגם שאר דבריו הוא מתלמיד טועה.

אמנם בקובץ בית אהרן וישראל (תשרי-חשון תשס"ו עמ' קג) הפריך הרב יהושע מונדשיין את דברי רבנו כי נמצא בספריה הלאומית בירושלים הש"ס שעליו כתב היעב"ץ את הגהותיו ונמצא הגה זו בעצם כתב ידו.

וז"ל, הש"ס שעליו כתב היעב"ץ את הגהותיו נמצא כיום בספריה הלאומית שבירושלים ת"ו, ועינינו הרואות שהגהה זו נמצאת בו (כמעט) כצלמה וכדמותה, והיא כתיבת ידו של הגריעב"ץ כשאר ההגהות שבש"ס זה ולא זו בלבד אלא שהגריעב"ץ העתיק את הגהתו זו לחיבורו קולן של סופרים שגם הוא מונח לעינינו בעצם כתיבת ידו עכ"ל.

סימן מ אות כז

אם יכול לברך בריך רחמנא לצאת מספק ברכה

מעור אחרונים שדנו בשאלה זו כגון הפני יהושע (ברכות יב.), הפת"ש (יו"ד סימן שכח), ורע"א (שו"ת סימן כה) וכולם לא חשו לסברת רבנו.

עוד כתב רבנו דאף אם יאמר כל הברכה בלשון ארמי, מ"מ לא יועיל אלא לשיטת הש"ך (יו"ד סימן קעט) דמותר למחוק שמות לעז ונראה דה"ה שמותר להזכירם על חנם, אבל לדעת החו"י (סימן קט) שאוסר למחוק הוא הדין שיש איסור הזכרה לבטלה גם בשמות לעז. וכן במשנה ברורה (סימן פה סק"י) בשם הגר"ז כתב דאף להש"ך יש בו משום בזיון בהזכרתו במקום טיגופת, וכן הוא המנהג שאין מזכירין לבטלה שמות הש"ת אף שבלשון לעז, וא"כ כשמספק אם חייב בברכה אין להשתמש בעצה זו.

וגם ע"ז העיר הרב הג"ל דמש"כ רבנו בשם החו"י דאסור למחוק אינו כן אלא כשכתבו בכתב אשורית כמבואר בתשו' שם אבל בעצם מסכים להש"ך דבכתובים בכתב לעז אין איסור למחוק ולפ"ז מסתבר פשוט דאף לפי החו"י לא שייך זה אלא במחיקה ולא בהזכרה לבטלה דשם לא שייך הענין של כתב אשורית, וגם מש"כ בשם המשנה ברורה לאסור ההזכרה "ודאי שאין זה האיסור הנאמר בגמ' דעובר בעשה אלא חומרא היא דהרי ברמב"ם (סוף הל' שבועות) נראה דאין בזה איסור וכמ"ש הגרע"א (שם) "ע"ש.

וע"ע שו"ת יביע אומר (ח"י עמ' קנד-קנה) ושו"ת דברי חכמים (גינזבורג עמ' סז).

במי שנסתפק אם חייב בברכה, נחלקו האחרונים אם מהני שיאמר בלשון ארמי בריך רחמנא מרא מלכא דעלמא... שבוה יצא ידי חובתו אם חייב בברכה וגם לא עבר על הזכרת שם שמים לבטלה אם לא היה חייב בברכה, והעה"ש (סימן רב סעי' ג) הזכיר עצה זו לגבי ברכה אחרונה שיאמר בריך רחמנא... בורא נפשות... ורבנו יצא נגד עצה זו.

וח"ל, לע"ד פשוט שאין לסמוך ע"ז כלל שהרי הוא תמוה מאד דברכה הא צריכה דוקא שם המפורש... וא"כ בהכרח מה שבכריך רחמנא יצא הוא משום דכיון דמברך בכל לשון יצא ורחמנא בלשון ארמי הוא עיקר השם שא"כ לא שייך לצאת אלא כשאומר כל הברכה בלשון ארמית כדאיתא כן בעובדא דגמ' ולא כשמברך בלה"ק רק שאמר על השם בלשון רחמנא, וכי רחמנא בלה"ק עדיף מרחום שלא יצא עכ"ל.

והיינו דלא ניחא ליה לרבנו מש"כ העה"ש לערב לשה"ק עם לשון ארמי דבוה ודאי לא מהני דכיון שמברך בלה"ק צריך להזכיר שם המפורש. והעיר ע"ז רב אברהם יעקב ולזניק (נרפס בשו"ת רבבות אפרים ח"ד סימן נא), וז"ל גם מש"כ הגרמ"פ דלא שייך לצאת אלא כשיאמר כל הברכה בלשון הברכה... והנה אינני יודע המקור לזה, והעה"ש כתב מפורש להיפך שם שיכול לומר בריך רחמנא מרא מלכא דעלמא בורא נפשות... ומגלן לחלוק עליו עכ"ל. וכן העיר

סימן מא

צירוף שאר מאכלים לשיעור שביעה כדי להתחייב בברהמ"ז דאורייתא

ובקובץ חכמי לב (ח"ג עמ' 81) נדפסה תשובה מבעל שו"ת לב אברהם שבה כתב לתמוה על סברת רבנו, וז"ל והדברים תמוהים איך חתך לקרא בסכינא חריפתא דואכלת קאי על לחם דכתיב לעיל מיניה ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם וגו' אבל ושבעת קאי על שאר מאכלים שאינם מוזכרים כאן כלל עכ"ל.

ועל הוכחת רבנו מסעודת יו"ט וסעודות עשירים שאף פעם לא יתחייבו בברהמ"ז מדאורייתא, כתב וז"ל ואני בעניי איני רואה אפילו דמות ראה בכל זה, וכי ברכת המזון מצוה חיובית היא, ואה"נ אם לא אוכלים שיעור שביעה מפת אין חיוב לברך מה"ת עכ"ל.

כתב רבנו, וז"ל אם אכל כזית פת אף ששביעתו היה בצירוף כל המינים שאכל חייב לברך ברהמ"ז מדאורייתא דהשביעה שצריך מן התורה לחייבו בברהמ"ז על הפת אין צורך שיהיה דוקא מפת דאל"כ היה נמצא שביו"ט שמחוייבין לאכול בשר חגיגה ושמחה שהיו אוכלין הרבה בשר... שהיו פטורין מלברך מן התורה ובכלל לא היה נמצא חיוב ברהמ"ז דאורייתא אלא לעניים ולא לעשירים והיו רגילין לאכול בשר גם בסעודות חול... אבל עכ"פ הוא דוקא כשאכל פת לא פחות מכזית שרק על הפת נאמר בקרא ואכלת ושבעת... עכ"ל.

סימן מב-מה

בענין דיני ברכות

בסימן מג כתב רבנו, וז"ל התיבה של מזונות ניכרת וחשובה שראויה וחביבה לאכול בפנ"ע כגון כריכים דקים של גלידה (איי"ס קרי"ם וויפער"ס) או בצק דק ממולא פירות מתוקים (פיי-קראסט או שטרוד"ל) ורצה לאכול אותן ראשון בפני עצמן יש לו רשות לברך כמ"מ תחילה ואח"ך על העיקר, והטעם דלהרבה בנ"א ואולי להרוב הוא גם דבר חביב בפנ"ע שלכן יש לעשות לרוב בנ"א לברך תחילה על חתיכה קטנה ממזונות ואח"ך על הממולא שהכל או העץ כפי מה שהן אבל

בסימן מב פסק רבנו במי שאכל מליח פחות מכזית ופת טפל לו בשיעור כזית דאין לו לברך ברכת המזון אבל מ"מ מצטרף הפת להשלים השיעור של המליח ויברך בורא נפשות רבות עיי"ש.

ובספר פתחי הלכה (עמ' קיט) העיר ע"ז, וז"ל וצ"ע אם כן ה"נ למה לא יצטרף הגבינה לברכת מעין ג' של הדגן [cheesecake] ולכאורה דברי המחבר סימן רח סעי' ט הם סתירה לסברת האגרות משה עכ"ל.

אלו שאין רצונם אלא בהממולא אך שאוכלין אותן מחמת שהן עכ"פ שם יברכו רק על הגלידה ועל הממולא ופטור מוונות המפל להם עכ"ל.

וגם ע"ז הקשה בספר פתחי הלכה (שם) מדברי האחרונים הובאו במ"ב (סימן קסח סקמ"ה) דאע"ג שפסק השו"ע (שם) דאותם ריקין דקין שנותנים מרקחת עליהם הם מפלים לגבי המרקחת וברכת המרקחת פוטרן, מכל מקום מה שנותנין המרקחת על הדבשנין שטובים למאכל בעצמן א"כ כוונתם גם בשביל אכילת הדבשנין וממילא הם העיקר ומברך עליהם בורא מיני מוונות ופוטר המרקחת [ועע"ש שזהו דוקא כשנאפו ביחד אבל אם אפה הדבשנין לבד צריך לברך על שניהם], ולמה יגרע הפיי-קראסט והשטרודל מדובשנין.

וז"ל משמע שבעיקר ס"ל [לבעל אג"מ] שא"צ לברך כלל על העיסה, אמנם צ"ע מאד כי מדברי המ"ב לענין מרקחת לא משמע כן אלא שאם הדובשנין טובים למאכל מברך עליהם כי הם העיקר אע"ג דאם אין הרקיקין טובים למאכל מברך רק על המרקחת... שהחילוק מטעם שהרקיקין אינן טובים למאכל ובאים רק להחזיק המרקחת והדובשנין טובים למאכל, ולמה יגרע הפיי-קראסט והשטרודל מדובשנין וכן מבואר בדברי העה"ש סימן קסח סעי' כח ומקורו במג"א שם סקמ"ו עיי"ש עכ"ל.

עוד כתב רבנו באותו סימן לענין חתיכות בננות בתוך דייסא (cereal), וז"ל ואם יש שם פירות כמו בננות שהם חתיכות אין שייכים כלל לדייסא אף שנמצאו ביחד וצריך לברך עליהם בפני עצמם עכ"ל.

גם ע"ז נתקשו בכוונת רבנו למה לא נחשב החתיכות למפל, עיין ספר מקור הברכה (עמ' עה), וז"ל ונראה דהכוונה בהבאנאנעס אינן נקראות מעורבין לכן צריכין לברך עליהן אפילו אם הבאנאנעס הם מיעוטא ובאין ללפת את הדגן וצ"ע דבאופן זה הבאנאנעס נעשין מפל להדגן עכ"ל. ובספר פתחי הלכה (עמ' קכא) כתב, וז"ל ומש"כ האגרות משה שצריך לברך על הבננה כי אין שייך להדייסא ע"כ מיירי בחתיכות קצת גדולות שאינו חשוב תערובת או שלא באו ליתן טעם בהדייסא וכבר תמה על דבריו בספר מקור הברכה סימן כט אות ו עכ"ל.

וכן בספר The Weekly Halacha Discussion (חלק הביאורים עמ' 266) מחמת חומר הקושיא נקט שרבנו לא ירד לסוף דעת בנ"א בטעם שאוכלים פירות עם הדייסא, וז"ל והנה לשון האגרות משה הוא שהפירות שנמצאו בסיריעל לא שייכים כלל להסיריעל, וצ"ב בדעתו מדוע אינם שייכים כלל הלא הם בתערובת אחת... [ועוד] דהא זה פשוט לכאורה שהפירות באים להכשיר את הסיריעל לאכילה דעיקר האכילה בודאי הוא הסיריעל אלא שהפירות האלו באים להמתיקו ולשפר טעמו וא"כ זה כלל הנקוט בידי כל הפוסקים שכל שבא להכשיר את העיקר הוא מפל ואין מברכין עליו כלל, עיין סימן ריב. ואולי בציורא דהאגרות משה הוה ס"ל שיש כאלו שאוכלים סיריעל כזה משום שיש בו שני מינים שונים והיינו שאין הא' בא להכשיר חבירו אלא כל אחד בפנ"ע הוא מאכל שבאים לאוכלו, אבל כמדומני שאין כן דעת רוב בנ"א ולכן אפשר שאצלנו גם האגרות משה יודה לזה ועכ"פ מידי ספק ברכות לא יצאנו... עכ"ל.

ובסימן מד האריך רבנו מאד בענין דייסא של חטה תפוחה (puffed wheat, sugar crisp) איזה ברכה מברכים עליו, והעמיק לבאר שיטות הראשונים בבישולו גרעיני חטה שלימים באיזה אופן מברכים בורא מיני מזונות ובאיזה אופן בורא פרי האדמה, והעלה לבסוף שיותר נוטה דעתו לברך בורא פרי האדמה, ובסימן מה כתב דגם יכול לברך בורא מיני מזונות עיי"ש.

אמנם בספר פתחי הלכה (עמ' קמח) כתב דכל מש"כ רבנו בתשובה זו הוא רק לפי מה שחשב אופן עשייתם בטעות שהם גרעינים מבושלים אבל לפי מה שנתברר לו אינו כן ובודאי הוי ברכתם בורא פרי האדמה, וז"ל וכל זה לפי מה שחשב בעל אגרות משה שהחטים שלמות וגם נתבשלו אמנם נתברר לנו ממפעל Post שהחטים קולפו וגם הוסר מהם מקצת מן הגרעין אבל לא נתבשלו אלא בחום ולא במים וגם לא בקיטור שדינו כמים וגם אין החטים נדבקות יחד וא"כ עדיין דינם

כמו שנתבאר למעלה שמעיקר הדין ברכתם בורא פרי האדמה, וכן נמסר לי מפי הגרשז"א והגר"ש"א, ובאמת כן נוטה גם דעת האג"מ עיי"ש... אמנם צ"ע עדיין למה לא העיר בעל אגרות משה שטוב להמנע מלאכלם שלא בתוך הסעודה כדי להמנע מספק בברכה האחרונה כמו שמבואר בסימן רח סעי' ד עכ"ל.

וכן מצאתי בספר ויעמוד פינחס (עמ' קנט) לאידך גיסא, וז"ל ומה שמצינו לרבנו בעל האגרות משה... מבואר בדבריו שדיבר בחטה עם קליפתה שהותפחה, והרי המציאות אינה כן [אלא שמסירין את הקליפה], וגראה מדבריו שלא סיימו קמיה אופן עשייתה... וכן מצאתי בספר מקור הברכה... וכן הורה הגר"ש אלישיב לברך מזונות לאחר ששמע תהליך העשייה על אף שבתחילה פסק לברך האדמה עכ"ל.

ועיין ספר וזאת הברכה (מהדורה רביעית עמ' 101) מש"כ בזה.

סימן מט

בענין התנועה החדשה של נשים השאננות והחשובות

שכוונתה לטובה.

וז"ל, אבל פשוט שהוא רק בחשקה נפשה לקיים מצוות אף כשלא נצטוותה אבל מכיון שאינו לכוונה זו אלא מצד תורעמותה על הש"ת ועל תורתו אין זה מעשה מצוה כלל אלא אדרבה מעשה איסור שהאיסור דכפירה שחושבת דשייך שיהיה איזה חילוף בדיני התורה היא עושית גם במעשה שחמיר עכ"ל.

רבנו נשאל להביע דעתו בענין הנשים שלוקחות חלק במלחמה לשיוון זכויות לנשים, ובפרט להגיב על אלו שרוצות לשנות מדיני התורה ויש שמתפללות בטלית וכדומה. ואחר שהאריך רבנו ביסודות האמונה בענין נצחיות התורה וש"א לשנות ולהחליף מדיני התורה, כתב דמ"מ יש רשות לכל אשה לקיים אף מצוות שלא נצטוותה בהן אבל רק בתנאי

הרב מיכאל ברוידא במאמר שהופיע ב[ראה בהערה¹] פקפק על הנחת רבנו שמעשה מצוה מתוך מחשבה רעה אינו נחשב לקיום מצוה, ולפי דבריו גם במקרה כזה אמרינן מתוך שלא לשמה בא לשמה: [תרגום חפשי] אני מסופק אם הרב פיינשטיין צודק במשפט האחרון לענין הלכה - אפילו שאני כלום לעומת גדלותו, חושבני שבדרך כלל לא מסתכלים על כוונות בעשיית מצוות ואנו מכירים שמתוך שלא לשמה בא לשמה בעשיית מצוות, אפילו למבוגרים, ואפילו כאשר לא חייבים, ובלבד שזה מצווה. שיטת הרב פיינשטיין שמצוה מתוך מחשבה רעה נחשב לעבירה אינו שיטה פשוטה.²

ובסוף התשובה, כתב רבנו דלענין קדושת ישראל, שוות הנשים לאנשים, וכל הקראי המדברים על קדושת ישראל קאי על הנשים ג"כ, ורק שמאיזה טעם רצה השי"ת להקל לנשים בחלק מהמצוות ולא מצד גריעותן. ובקובץ הערות וביאורים (גל' תתק"ח עמ' 140) העיר הרב חיים רפפורט שלכאורה היו זה טעות בדבר משנה (הוריות פ"ג מ"ז) דתנן האיש קודם לאשה להחיות ולהשיב אבדה, ופירש הרמב"ם והרע"ב הטעם שהאיש מקודש מהאשה, הרי מבואר בדבריהם שאין קדושת הנשים שווה לאנשים ונפק"מ לדינא שהאיש קודם לאשה, ודברי רבנו "טעונים ביאור" איך סתם וכתב דלענין קדושה שוות הנשים לאנשים.

סימן נט

רבית מבאנק של גויים עבור שבת ויו"ט

רבנו דן באיזה אופן יהיה שייד שבר שבת ויו"ט מהרבית שמקבל מהבאנק עיי"ש. וסיים, וז"ל ונראה דהשכר דיום האסור שלא

שייד להניחו שם יתנהו לאיזה צדקה ובאופן שלא ידעו כלל ולא יהיה לו שום הנאה אף לא הכרת טובה משום אדם עכ"ל.



1. <http://Torahmusings.com/2012/12/women-wearing-tallit/#comments-14512>

2. "I am uncertain if Rabbi Feinstein is correct in this last sentence as a matter of Halacha - although I am a nobody compared to his greatness, I think that as a general matter we do not look at motives for doing mitzvot and we recognize that shelo leshmah bah leshmah when doing mitzvot, even for adults, and even when not obligated, so long as it is a mitzvah. Rabbi Feinstein's claim that mitzvot when done with bad motives are sins is not a simple claim".

ומבואר מזה דפשוט לרבנו שאיסור ההנאה משכר שבת ויו"ט הוא רק לאותו אדם שנשכר אבל אחרים מותרים ליהנות מזה, וכ"כ בשו"ת חת"ס (חו"מ סימן קצד). אמנם בספר The Laws of Yom Tov (עמ' 166) הקשה עליהם ממשמעות הריטב"א (מס' ע"ז כו) שכתב דשכר שבת נוטלו וזורקו לים ולא כתב דיתנהו לאחרים, וכן פסק בשו"ע הרב (סימן רמה סעי' יט) דאסור ליהנות עולמית בין לו בין לאחרים "וקשה על החת"ס והאגרות משה מדברי הריטב"א וצריך עיון".

וכן העיר בספר מגילת ספר (סימן פא אות י) מדברי השו"ע הרב וכן מביאור הלכה (סימן רמה סעי' ו ד"ה אסור), וכתב וז"ל ומה מאוד יש לתמוה על דברי החת"ס... ולפי הגר"ז ברור שאסור גם לחלקו לעניים כיון שגם לאחרים אסור ליהנות מזה וגם מסברא נראה שאם נוטלו ומחלקו לעניים זה נקרא שנמל שכר שבת, ובריטב"א בע"ז מבואר דנוטל השכר וזורק לים ששכר שבת אסור עכ"ל.

ועיין עוד שם (אות ד) בנוגע לעיקר השאלה מקבלת שכר שבת מהבנקים.

סימן ס

מלאכה הנעשית בשבת ע"י שיעון שבת

רבנו התנגד מאד להשתמשות בtimers דהיינו שמלאכה תיעשה בשבת מעצמה ע"י עריכת שיעון מערב שבת. וז"ל הגה לענ"ד שאסור להתיר זה דהרי ע"י מורה שעות כזה יכולים לעשות כל המלאכות בשבת ובכל בתי החרושת ואין לך ולזול גדול לשבת מזה, וברור שאם היה זה בזמן התנאים ואמוראים היו אוסרין זה כמו שאסרו אמירה לעכו"ם מטעם זה, וגם אולי הוא ממילא בכלל איסור זה דאסרו אמירה לעכו"ם דאסרו כל מלאכה הנעשית בשביל ישראל מצד אמירת הישראל וכ"ש מצד מעשה הישראל עכ"ל.

והיינו דיש לאסור דבר זה משני טעמים, חדא דיש לצדד דנכלל זה בגזירת חז"ל דאמירה לעכו"ם דמה שנעשה מצד כחו דישאראל חמור מהנעשה ע"י דיבור, ואף אם נימא דאין לאסור ממש מטעם זה כיון שלא

היה ענין זה בימי חז"ל, כתב רבנו בהמשך דמ"מ אין להתיר זה כיון שהוא דבר הראוי לאסור, ושנית ד"יש טעם גדול לאסור" מטעם זילותא דשבת דזה ודאי לא בעינן שאסרו זה ביחוד אלא כל ענין זילותא הוא האיסור וגם עובר בידים על חיוב דכבוד שבת כמו בכל זילותא דודאי עובר ג"כ על ענין הכבוד, וזה שיש כאן זילותא דשבת ע"י עריכת השיעון "הוא דבר שמוכן לכל". ורק לענין הדלקת אור חשמל התיר רבנו, עיין בסוף התשובה הטעם לחלק.

אולם אף שפשוט הוא לרבנו שיש כאן איסור, דעת יתר הפוסקים אינה כן ורבנו הוא ממש דעת יחיד בזה, עיין ספר שמירת שבת כהלכתה (פרק יג סעי' כג) שכתב בפשיטות דמותר לבוין "שיעון שבת" בערב שבת כדי שיפסיק את זרם החשמל ושוב יחברנו בשעות

הרצויות, ועיין שם הערה פ"ה שהביא כמה מקורות לזה. וכן עיין שו"ת יביע אומר (ח"ג סימן יז) מה שהביא בזה. וכן כתבו הרב ברוידא והרב שכטר במאמרים שהופיע בקובץ Journal of Halacha and Contemporary Society (Vol. XXI, Spring 1991, p. 41) [תרגום חפשי] נראה שהרב פיינשטיין הינו דעת יחיד בגישה זו.³

וכן בקובץ תחומין (כרך טו עמ' 371) במאמרו של רב ישראל רוזן כתב, וז"ל כמדומה כי דבריו לא נתקבלו להלכה בקרב הפוסקים וכיום משתמשים בשעוני שבת לא רק לתאורה אלא גם למזגנים, להשקייה, למערכת אזעקה, למכוני חליבה וכדו' עכ"ל. וכן הוא בקובץ Tradition (Summer 2001, p. 50) במאמרו של רב בלייד, בנוגע לפסק זה, וז"ל: [תרגום חפשי] דעה זו לא התקבלה בקרב הפוסקים.⁴

ובשו"ת דברי חכמים (גינזבורג עמ' קד) כתב שהראה את דברי רבנו להגרי"ש אלישיב "הקשה עליו כמה קושיות ולא הסכים לדבריו כלל". וכן פקפק עליו בשו"ת עמק הלכה (ח"ב סימן יג).

וכן הוא מנהג העולם דלא כשיטת רבנו וכמ"ש בספר The Sanctity of Shabbos (עמ' 111) שהוא מנהג נפוץ בימינו. וכ"כ בספר ל"ט מלאכות (קונטרס מגדל דויד ח"א עמ' פג) דנראה דכן נהוג

עמא להתיר זה לקצת דברים כגון להפעיל את המזגן או המקרר. וכ"כ בספר עם מרדכי (שבת עמ' ג) דנראה דלא נהגו בזה כדברי האגרות משה. וכן הוא בשו"ת דברי חכמים (שם בשם פוסקים) "שכמעט כל העולם התורני נוהג בזה היתר", ולכן אין צורך כלל להחמיר. וכן מצאתי בספר שבתותי תשמורו (ח"ב עמ' רכ) ד"לדינא ודאי א"א לאסור בזה ויש להקל כמנהג העולם". וכן הרב אלפרד כהן בקובץ Journal of Halacha and Contemporary Society (Vol. LXIII, Spring 2012, p. 65) [תרגום חפשי] נראה שהשימוש בשעוני שבת לגמרי מקובל בקרב כל שומרי תו"מ.⁵

ובספר קובץ הלכות (שבת עמ' קי) העיר על מש"כ רבנו לאסור משום אמירה לעכו"ם דאף שמסתבר לאסור ויש לשער שחזו"ל היו אוסרים, מ"מ "חידוש גדול לאסור מטעם זה כיון שלא אסרו חכמים".

וכ"כ הרב זאב לב בספר היוכל להגרי"ד הלוי סולובייצ'ק (ח"ב עמ' תתקנ"ח), וז"ל יש הרבה להעיר על תשובה זאת ואין לעשות גזירות חדשות או להכליל גזירות דרבנן במקום שלא גזרו עכ"ל. ובספרו מערכי לב (עמ' רכ) הוסיף שרבו הגר"י קמינצקי ג"כ לא הסכים לדעת רבנו מטעם זה שאין כוח לנו לגזור מעצמינו מה שלא אסרו חז"ל, ואף התבטא לא פעם "שהרחבת גזירות דרבנן היא גם מעין רפורמה" [וזה דלא כשו"ת דברי



3. "Rabbi Feinstein appears to be the lone authority to adopt this approach".

4. "That view has not been widely accepted among halakhic decisors".

5. "The use of Shabbat timers seems to be totally accepted in all circles of observant Jewry".

חכמים (שם) ששמע שהגרי"ק הסכים לדברי רבנו]. וכ"כ בשו"ת יביע אומר (ח"י או"ח סימן כו אות ו) דאין בכוחנו לאסור משום גזירה ועע"ש, וסיים "ולפענ"ד אמינא ולא מסתפינא שהוא היתר גמור וליכא למיחש למידי".

ומש"כ רבנו לאסור משום זילותא, כתב בספר קובץ הלכות (שם) שיש לחלק דרך במלאכות שאין דרכן תדיר בהעמדת שעון הוי זלוול ושפיר יש לאסור, משא"כ מלאכות שדרכן תדיר בהעמדת שעון הוי כהתחיל המלאכה קודם השבת וליכא זילותא דשבתא.

ועיין בספר מנוחת אהבה (ח"א עמ' תקצ) שהסביר למה אין בזה משום זילותא, וז"ל ולא שייך לחוש לזה לזילותא דשבתא כיון שבשבת עצמה אינו עושה שום פעולה בשעון שבת או במכשירים החשמליים ואין בזה שום דמיון ליום חול... עכ"ל. וע"ע בספרו שו"ת תפלה למשה (ח"ב סימן כג).

וראיתי בספר מגילת ספר (סימן כט אות א) שדן בזה מנקודת מבט אחרת שהרי מצינו שגזרו חז"ל בפירות הנושרין ובמשקין

שזבו שמא יבוא לעשות תלישה או סחיטה בידיים, והכ"נ ע"י כינון השעון בזמנינו יש היכי תמצא בכל המלאכות שיעשו מעצמם ואולי שייך הגזירה דפירות הנושרים. והביא מראשונים בסוף פרק כל כתבי שנתקשו למה בנכרי שהדליק את הנר לצורכו מותר לישראל להשתמש לאורו ולא גזרו שמא ידליק בעצמו דומיא דפירות הנושרין מאליהן. ודן שם לפי מה שתירצו אם שייך זה בזמנינו לאסור כינון השעון. וכן לדעת השו"ע סימן שכה ס"ד דיש לאסור פת שאפה הנכרי לעצמו, כתב דה"ה יהיה אסור ליהנות מבישול ואפיה עכ"פ שנעשו ע"י כינון השעון דלא עדיף פת שאפה הגוי לעצמו מפת שנעשה באופן זה, וסיים "עייין באגרות משה שדן בשאלה זו מצדדים אחרים ולפלא שלא הזכיר מענין פירות הנושרין כלל".

וכעת ראיתי בקובץ אור ישראל (סיון תש"ס עמ' קיח-קלד) ג"כ תמהו ע"ז שלא העירו הפוסקים המדברים בענין עריכת שעון מע"ש מגזירת פירות הנושרין כלל, ועיי"ש מה שהאריכו בזה. וע"ע בספר בעקבי הצאן (סימן ז).

סימן סב

זמני שקיעה בין השמשות וצאת המזכבים

תחילה חידש רבנו שגם שיטת ר"ת שיש ד' מילין בין שקיעת החמה לצה"כ שהוא ע"ב מינוטין הוא תלוי לפי האופק וכפי שכתב הגר"א אליבא דהגאונים, וממילא שכאן בניו יורק ועוד הרבה מקומות בארצות הברית שנראים הרבה כוכבים בשמים כבר בחמישים מינוט אחר השקיעה הוי לילה גם לר"ת,

בתשובה זו דן רבנו במחלוקת הידועה והמפורסמת בין ר"ת והגאונים בענין בין השמשות, ובמיוחד איך להתאים את השיטות עם אופקי ניו יורק ויתר העירות בארצות הברית. והיות שהרבה יש להעיר על דברי רבנו ונוגע כל הענין להרבה גופי תורה, אסדר את כל ההערות אחת לאחת.

ומעיקר הדין מותר לעשות מלאכה במוצ"ש אחר חמישים מינוט דזה הוה שוה למה שהמתינו ביוראפ עד ע"ב מינוט. וכמו כן יוצא דלפי הגאונים והגר"א כבר נחשב לילה בתשעה ועוד קצת מינוט אחר השקיעה.

על דברי רבנו אלו כבר העירו בכמה ספרים שהם ממש מרפסין איגרא ולא ניתנו להיאמר כלל וכלל. הבקי בחכמת התכונה יודע שככל שמרחיקים מקו המשוה כך מתארך משך זמן הנשף, ואם שיעור ד' מילין שהם ע"ב מינוט נקבע לארצות ככל וארץ ישראל הסמוכים לקו המשוה זאת אומרת שבארצות צרפת וניו יורק זמן לילה של צה"כ הוא עוד יותר מאוחר ולא מוקדם כמ"ש רבנו, ומה שנראה מדברי רבנו ששיעורי חז"ל נאמרו לצרפת וליטא וממילא שבמדינת ניו יורק הוי לילה בפחות מע"ב מינוט לא ניתן להעלות על הדעת כלל כמובן.

ח"ל ספר ישראל והזמנים (ח"א עמ' תרפ"ה, ח"ב עמ' תתק"ו), וחזות קשה ראיתי בשו"ת אגרות משה... ובמחכ"ת הגדולה והרמה אין לדבריו הבנה וסמך ולא ניתן להאמר כלל וכלל, חדא דבודאי שלא נאמרו שיעורי חז"ל לאופק אירופא אלא לפי אופק בכל וא"י... חס מלהזכיר וכן ח"ו לומר שלהמחזיקין בשיטת הגאונים יהא רשאין לעשות מלאכה במוצ"ש בשיעור הנ"ל (תשע מינוט) אחר שקיעת החמה עכ"ל. וכפל דבריו בספרו שו"ת נשמת שבת (ח"ב סימן תצד, ח"ז סימן שסב ושסד) עיי"ש. וכן הקשה בספר שערי זמנים (עמ' ז'), וכ"כ בספר עם מרדכי (ברכות סוף סימן ב) דלשיטת ר"ת שיעור לילה בעיר ניו יורק הוא לפחות 100 מינוטין אחר שקיעה.

וכן העיר הרב מאיר צבי פיישר בקובץ ישורון (ח"ה עמ' שה) [ושוב נדפס בספרו אור

בהיר ח"ב שו"ת סימן ז] שדברי רבנו "תמוהים ומרפסין איגרא" דודאי דברי ר"ת נאמרו על אופקי ככל וא"י וא"כ בניו יורק המרוחק יותר מקו המשוה מתארך זמן הנשף עוד יותר מהם ולא פחות. וכן לפי דברי רבנו זמן בה"ש דהגר"א מתארך בניו יורק לערך תשעה מינוטין, א"כ בארץ ישראל צריך להיות פחות מזה "זוה מן הדברים המתמיהים ביותר" כי לא נראה שום כוכב בזמן הזה. וכן הוא בשו"ת במראה הבוק (ח"ו עמ' 27) דלומר דבה"ש דהגר"א מתארך רק תשע דקות הוא מוקשה מהמציאות וכלל לא שייך לדבר על צה"כ לאחר זמן מועט כל כך.

וכן מצאתי בשו"ת פרי אליעזר (עמ' תקנ"ד) שהניח את דברי רבנו בצע"ג, וז"ל וכל שיטתו צ"ע ביותר, הרי ר"ת הצריך 72 דקות בא"י ששם הנשף עוד יותר קצר אף מאמריקא ומה שהביא ענין שינוי האופקים מהגר"א זה אדרכא להחמיר יותר מא"י ולא להקל וצע"ג עכ"ל. ונראה שהקדימו לכולם הרב ברוך הירשפלד בקובץ פרי עץ חיים (ישיבת מלז עמ' קנא), וז"ל ויש בזה חידוש גדול דהא ידוע דכל מה שהמדינה יותר לצד צפון מתארך הזמן שמן השקיעה עד צאת ג' כוכבים וכמ"ש הגר"א והגרש"ז והאיך נקצר אותו רק מפני שאנו רואים הרבה כוכבים קודם 72 מינוט... עכ"ל. [וגם הקשה דלפי רבנו צריך להקדים גם צה"כ דהגר"א לשבע או שמונה מינוט אחר השקיעה והוא נגד החוש].

וכן העיר דר. וויליום גרוויץ בספרים בלוג (February 3, 2010), וז"ל - [תרגום חפשי] במציאות משך הזמן משקיעה לצאת הכוכבים גדל ככל שמתרחקים מקו המשוה וחוצים את קווי הרוחב של מזרח התיכון (30~ מע'), צפון מזרח ארצה"ב (40~ מע'), הולנד (50~ מע'), וליטא (55~ מע'). בהנחת

התאמות המבוססות על קו רוחב, סוף שבת הוא מאוחר יותר לאחר שקיעה באזור ניו יארק או בהולנד מאשר בישראל. הבעיה היא, שלפי הרב פיינשטיין שבת נגמרת יותר מוקדם באזור ניו יארק מאשר בליטא או במזרח התיכון. למרות ששיטה זו של הרב פיינשטיין התקבל ומיושם בהרחבה בהרכב הקשרים פופולריים ומלומדים, הניתוח הוא בדרך כלל מושקע או געדר.⁶

וע"ע בעוד חלק ממאמרו (August 3, 2010).

וכן כתב בספר דבר יום (עמ' 136), וז"ל - [תרגום חפשי] קשה מאד להבין גישה זו. הגמרא מתיחס לארץ ישראל ולבבל. ניו יארק יותר צפון מהמקומות האלו. אם צה"כ היא בע"ב דקות בארץ ישראל, זה חייב להיות יותר מאוחר בניו יארק, ולא יותר מוקדם.⁷

עוד כתב רבנו שג' רבעי מיל לאחר השקיעה יש להחשיב אותו כיום מספק ספיקא, דאם נקטינן כר"ת ודעימיה הוי יום גמור ואף

לגאונים הוי בה"ש שהוא ספק יום, ונפק"מ לכמה ענינים כדמבואר בפנים התשובה.

ועיין ספר עם מרדכי (שם) שהקשה ע"ז, וז"ל ולכאורה קשה דא"כ הוא הדין דיש להקל בבה"ש דר"ת [היינו ג' רבעי מיל קודם סוף הד' מיל] משום ס"ם דלהגר"א הוי ודאי לילה ולר"ת הוי ספק לילה, ונמצא לפ"ז דלמעשה אין דין בה"ש כלל ויש כאן בעית תרתי דסתרי וכמ"ש התוס' (ב"ק יא. ד"ה דקא) "דלא מצי למשרי בס"ם דהוי תרי קולי דסתרי אהרדי... והשתא בתחילה התרנו משום שמא זכר השתא נתירנו משום שמא נקיבה הרי ממנ"פ נעשה איסור" עכ"ל. ובספר ישראל והזמנים (ח"ב פרק י') האריך בזה עיי"ש.

ועוד העיר בספר עם מרדכי (שם) דכ"ז דוקא לשיטת רבנו דאנו שממתינים חמישים מינוט אחר שקיעת החמה יוצאים ידי שיטת ר"ת ג"כ אבל אליבא דאמת דלצאת ר"ת בעינן המתנה של לפחות 100 מינוט וכנ"ל, "אם כן ע"כ אנו נוהגים כהגר"א בודאי ואין

6. "In reality however, the length of time from sunset to darkness increases as one moves further away from the equator traversing the latitudes of the Middle East (~30 degrees), the Northeast United States (~40 degrees), the Netherlands (~50 degrees), and Lithuania (~55 degrees). Assuming the application of adjustments based on latitude, the end of Shabbat is later after sunset in the N.Y. area or the Netherlands than in Israel. Problematically, R. Feinstein's end to Shabbat is earlier in the N.Y. area than in either Lithuania or the Middle East. Despite the widespread acceptance and application of this opinion of R. Feinstein in many popular and scholarly contexts, analysis is often muted or absent entirely".

7. "This approach is extremely difficult to understand. The Gemara is referring to Eretz Yisroel and Bavel. New York is further north than these locations; if Tzais is at 72 minutes in Eretz Yisroel, it must be later in New York, not earlier".

אנו חוששים למעשה לשיטת ר"ת א"כ אי אפשר להקל בבה"ש דהגר"א משום ס"ס דשמא קי"ל כר"ת דאצלנו אין זה ספק". וע"ע שו"ת שבט הלוי (ח"י סימן קמד), ושו"ת עולת יצחק (ח"ב סוף סימן קצא).

וביסוד הדבר, רבנו מסכים דאלו שמקילים כהגר"א אף להקל במלאכה במוצ"ש, אין להם להקל ולסמוך על הספק ספיקא "והוא פשוט וברור" כי הוי תרתי קולי דסתרי, עיין אג"מ יו"ד ח"ד סימן יז אות כו, אבל בספר הליכות עולם (ח"ה עמ' עב) חלק עליו גם כזה, וז"ל כמובן שהרבה יש מה להשיב על דבריו עכ"ל. ואין להחשיב זה לתרי קולי דסתרי אלא אם זה באותו יום עצמו, אז י"ש מקום קצת לדבריו.

ועפ"י חידוש רבנו שסומכין להקל על הס"ס, הוסיף עוד בסוף התשובה שיש לסמוך ע"ז בשעה"ד גם לענין הפסק טהרה, ויש לאשה זמן לבדוק את עצמה כאן בניו יארק עד תשעה מינוט לאחר שקיעה.

ומצאנו עדויות סותרות לשיעור הג"ל הנדפס באג"מ, וכולם שמעו כן מפיו של רבנו או משמו, עיין שו"ת באר משה (ח"ב סימן סא) שהעיד לפניו ת"ח גדול "בשם הגאון המובהק מהר"ם פיינשטיין בעל תשו' אג"מ... שכדיעבד מתיר אם איחרו לא יותר מט"ו מינוטין אחר השקיעה" והגם שאינו יודע לפרש טיבם של אלו מט"ו מינוטין מאי עבדו, מ"מ ליוצאי ליטא השואלים מהי סוף זמן בדיקת ההפסק טהרה "איני מתיר כלל רק אומר מה ששמעתי מעד נאמן בשם הגאון מהר"ם פיינשטיין".

ובספר טהרת הבית (ח"ב עמ' רעג) הביא שמועה הג"ל של ט"ו מינוטין וכתב, וז"ל מש"כ הרהמ"ח שהוא אינו יודע מה

טיבם של ט"ו דקות אלה, הנה הדבר פשוט שהוא מצרף לס"ס בדיעבד להתיר למנות שבעה נקיים מיום המחרת, שמא בה"ש שהוא במשך שלש עשרה דקות וחצי זמניות עם המשך בה"ש לשיטת רב יוסי יום הוא, ושמא בה"ש הוא יום עכ"ל.

ובקונטרס טהרת המשפחה (עמ' נ בהערה) כתב, וז"ל שמעתי מפי הגר"מ פיינשטיין כי בשעה"ד יש להקל אם בדקה בתוך 8 דקות לאחר השקיעה עכ"ל. וכן הוא בקובץ הלכות נדה (עמ' ז) דיש לה 8 דקות לבדוק, וכ"כ בספר אור מאיר (עמ' שח בהערה) ששמע אומרים בשם רבנו עד ח' דקות [וראה שם עוד מש"כ בשם רבנו], וע"ע שו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סימן תכד), ושו"ת דברי שלמה (ח"ב סימן קלח).

ולפני קצת זמן יצא לאור ספר פסקי באר משה על הלכות נדה, והביאו שם (עמ' רכו הערה ג) מתשו' כת"י סימן שב שהביא משמו של רבנו שהתיר עד כח' וט' דקות אחר השקיעה, והעירו ש"כן הוא באמת בשו"ת אג"מ ואולי בשנים הקודמים הקיל יותר או עכ"פ כן הורה בעל פה", ושוב כתבו – "שוב שמענו משיעוריו שאמר רבנו (בעל באר משה) דמתחילה שמע משמו (של ר"מ פיינשטיין) שאמר ט"ו דקות ואע"פ שאין לזה ביאור מ"מ אולי כוונתו היה דעד אז הוא בה"ש אמנם שוב שמע שהורה הגר"מ עד כח' וי' דקות".

ויש לדעת עוד דבשו"ת ודברת במ (סימן רסו) כתב בשם רב דוד פיינשטיין דאף שכתב רבנו תשובה זו, למעשה ידוע לו שפעמים לא רצה רבנו להתיר עפ"י סברתו אפי' בנוגע להפסק טהרה, וכ"ש למילה. ויותר מזה כתב רב בנימין פארסט בספר The Laws of Niddah (ח"ב עמ' 169) בשם רב

דוד שבדרך כלל לא התיר רבנו ענין זה, וז"ל [תרגום חפשי] הרב משה בדרך כלל לא התיר הפסק טהרה שנעשה אפילו שניה לאחר השקיעה אא"כ הנסיבות הצריכו להקל.⁸

שוב מצאתי בספר זמני ישראל (סימן ל הערה כד) בשם רב דוד שלפעמים התיר רבנו עד ה' מינוט אחר השקיעה ולפעמים יותר, והתיר עד י"ג וחצי מינוט, והכל לפי המצב עכ"ד. ובשם רב אלימלך בלוט כתב שבמצב נורמל התיר בין ח-י מינוט אחר השקיעה, ופעם בשעה"ד גדול התיר עד י"א מינוט, ועע"ש דעתם של הגר"מ ביק והגר"פ שייברו.

ולענין אבילות, כתב רבנו דמי שהספיק לנהוג אבילות עד ארבעים מינוט ויותר מעט אחר השקיעה עולה לו ליום ממספר הז' כיון שעד אז הוא ודאי יום לר"ת וק"ל דהלכה בדברי המיקל באבל.

ובספר בעקבי הצאן (עמ' רס) תמה ע"ז דנראה דיסוד הדבר דהלכה בדברי המיקל באבל הוא משום דעכ"פ הוי ספק, ובאבל מקילין בספק, וא"כ לא שייך זה אלא בפסק דאמרינן בו אלו ואלו דברי אלקים חיים שהוא בנדר חפצא של תורה משא"כ פסק התלוי במציאות מוטעת הוי רק בגדר טעות בעלמא ולא אפילו הוראת טעות, עיין יבמות (צב).

והשתא כיון שהגר"א חלק על ר"ת מכח המציאות והחוש לא שייך לאלו הנוהגים כהגר"א להשתמש הכא בכלל

דהלכה בדברי המיקל באבל דלפי דבריו לא הוי שיטתו בכלל דברי אלקים חיים אלא סתם טעות.

וז"ל וכה"ג ממש צע"ג בספר אגרות משה... ועיין בהגר"א לאו"ח שכתב על שיטת ר"ת בנידון זמן צה"כ שהחוש מכחיש לכל רואה ולכאורה א"כ י"ל דלאו הנוהגים תמיד כדעת הגר"א בזה א"א לסמוך להקל אשיטת ר"ת אפילו לענין אבילות, דאין שיטתו בזה בבחינת אלו ואלו דא"ח אלא בבחינת אין זו הוראה אלא טעות הואיל והחוש מכחיש עכ"ל.

ובעיקר ההכרעה במחלוקת הר"ת והגאונים ג"כ יש קצת מבוכה בדברי רבנו, כי בתחילת תשובה זו כתב שאין בדינו להכריע בדברי רבותינו הראשונים ולכן יש לנו להחמיר כחומר שתי השיטות, וכ"כ באג"מ יו"ד ח"ד סימן יז אות כו דאין מי שיכול להכריע בדין זה ויש לנקוט כחומרת שתייהם. וכן מצאתי בהסכמת רבנו לספר אור מאיר (שנת תשל"א), וז"ל ובודאי לא שייך לפנינו בדור זה להכריע למעשה בענין זה ומנהיגו להחמיר כשתי השיטות עכ"ל.

אמנם באג"מ יו"ד ח"ד סימן מה אות ד נשאל אם יש לפסוק כר"ת או כהגר"א, ואף שכתב שיש להחמיר כשניהם, מ"מ סיים "שלדינא נוטה יותר כהגר"א והוא בתרא ורב גובריה", וכן משמע באג"מ או"ח ח"א סימן כד שהעיקר לדינא כהגר"א, וכ"כ באג"מ יו"ד ח"ד סימן עט ששיטת הגר"א עיקר.

8. "R. Moshe generally did not permit a hefseik taharah that was done even a moment after sundown unless the circumstances required that one be lenient".

ובספר ישראל והזמנים (ח"ב עמ' תתס"ט) התעורר לסתירה זו, ואגב כתב ג"כ לחלוק על מש"כ רבנו שהגר"א הוא בתרא ורב גובריה, וז"ל וצ"ע מש"כ בסימן מח שלדינא נוטה יותר להגר"א... והני מילי סתראי נינהו [למש"כ בסימן ז], ובכלל צ"ע מש"כ שרב גובריה, הכי הגר"א רב גובריה כנגד ר"ת ועשרות ראשונים דעימיה וכן מה שכתב שהגר"א בתרא הוא הלא אחריו היו הרבה גדולים שהחזיקו בשיטת ר"ת והם בתראי ממנו, ובכל אופן מש"כ בסימן יז הוא העיקר שזה נכתב בשנת תשמ"א ואילו סימן מח כתבו בשנת תשי"ז עכ"ל. [וכן תשובתו באו"ח ח"א הוא משנת תשי"ז, ותשובתו ביו"ד ח"ב הוא משנת תש"כ].

[מה שהקשה "הכי הגר"א רב גובריה כנגד ר"ת ועשרות ראשונים דעימיה" שמא י"ל דכוונת רבנו כמ"ש המהרש"ג (ח"ב סימן לד) הובא גם בספר אור מאיר (עמ' קנח בהערה), וז"ל וידוע ששני הגאונים הללו (הגר"א והגרש"ז) היו חכמים מחוכמים בשאר החכמות ובחכמת התכונה ואף ששאר המחברים לא כתבו מזה הוא בשביל שלא ידעו אבל על הגאונים הללו ראוי לסמוך בשביל חכמתם בכל החכמות עכ"ל].

ועוד יש להעיר דבתשובה זו יצא רבנו כנגד אלו המקילים כהגר"א, ואף שנוהגין כמותו בכל דבר, סבירא ליה דגם בזה אינם צודקים [לנהוג כמותו בכל דבר], עיין מעמו בפנים, וכ"כ באג"מ יו"ד ח"ד סימן ז אות כו, וז"ל אבל תמה אני מי התיר להם דבר כזה [לנהוג כהגר"א לקולא במוצ"ש] וכי הם יכולים להכריע בדין זה נגד מנהג אבותינו ורבנותינו הראשונים ולומר שהדין עם הגר"א נגדם... עכ"ל. ואילו בהסכמתו לספר אור מאיר הנ"ל נראה דרוח אחרת עמו, דז"ל

ובודאי לא שייך לפנינו בדור זה להכריע למעשה בענין זה ומנהגינו להחמיר כשתי השיטות ואם יש שנוהגים כשיטה אחת בין לקולא בין לחומרא ג"כ לא שייך לפנינו לשנות עכ"ל. ואולי דשם איירי במנהג עיר שלם וכדומה דאו שפיר דמי כמפורש בתשובה דידן שכתב דכשכבר נעשה מנהג באיזה עיר גם לקולא [כהגר"א] יש להורות כן במקום ההוא. וכן הוא באג"מ יו"ד ח"ג סימן קכט אות ג.

[ומדי דברי בענין הכרעת מחלוקת זו אזכיר דרך אגב מה שהביא בספר מעשה איש (ח"ד עמ' קכא) בשם החזו"א ד"אין הלכה כר"ת שהגר"א הביא ראיות ברורות שאין מה להשיב עליהן, ואף אין זקוק מי שנהג כשיטת ר"ת להתרת נדרים. ועיין בשו"ת נשמות שבת (ח"ב סימן תקנ) מה שהרבה לתמוה ע"ז הפלא ופלא ומסיק שבבקשת סליחה מהגר"ח קנייבסקי בודאי לא יצאו דברים אלו מפי החזו"א כצורתן].

עוד מצאתי סתירה בדברי רבנו במש"כ בתחילת התשובה דנהגו במקומותינו להדליק נרות שליש שעה קודם שקיעת החמה כדי לצאת כל השיטות אף שיטת היראים דמחשבין בג' רבעי מיל קודם השקיעה ואף אם נחשוב מיל כשיטה שהוא כ"ד מינוט וא"כ ג' רבעי מיל הוא י"ח מינוט ועוד שתי מינוט לתוספת שבת הוי שליש שעה, ואילו באו"ח ח"ב סימן ו כתב בפשיטות שאין לפרש טעם המנהג להדלקת נרות בשעה זו כדי לצאת שיטת היראים אלא הוא לתוספת שבת בלבד, וז"ל מש"כ בתר"ה שמה שנוהגות הנשים להדליק י"ח מינוטין קודם השקיעה הוא משום שיטת היראים... הנה הגר"א כתב שבוה לא נראו לו דבריו ולכן לא

מסתבר שהמנהג הוא מצד שיטה זו אלא לתוספת... עכ"ל וצ"ע.

ובעיקר שיטת רבנו שצה"כ לר"ת בניו יורק הוא חמישים מינוט אחר השקיעה, עיין ספר קובץ הלכות (בין המצרים עמ' רפמ)

בשם רב שמואל קמינצקי דאחר ששמע רבנו מפסק הגר"א הענקין (עדות לישראל מדור ההלכה סקנ"ד) שהשיעור הוא ששים מינוטין [בימות הקיץ] נהג רבנו בעצמו להזהר עד שיעור זה ועע"ש.

סימן סג

בענין קידוש במקום סעודה

רבנו האריך מאד לברר גדר קידוש במקום סעודה, ובסוף (ענף ז) העלה חידוש גדול דדין קידוש במקום סעודה אינו אוסר על האדם לאכול מיני פירות וכדו' אחר הקידוש הגם שאינו יוצא בזה ידי חובת סעודה, אלא שהוא דין דליפטר מחובת הקידוש צריך לאכול סעודה אבל לעולם מותר לו לאכול גם מיני פירות אחר שיקדש.

וז"ל שלכן גם בקידוש ענין זה דמקום סעודה הוא להתיר העונג ששייך ג"כ לומר דרק כשהותר עונג הגדול שהוא האכילה הותר הכל אבל מ"מ יהיה מותר גם לעשות קידוש להתיר עונג שרוצה לעשות מפירות ויין וכדו' אך קידוש זה לא יתיר עונג דבמקום וזמן אחר וכ"ש שלא יתיר עונג הגדול דסעודה בלחם, ויהיה פירוש אין הקידוש אלא במקום סעודה שהוא סעודת לחם לתוס' והרא"ש היינו שהקידוש שפוטרי מחיוב הקידוש הוא דוקא כשעשה הקידוש במקום הסעודה אבל כשעשה הקידוש שלא במקום סעודת לחם לא נפטר עדיין דאח"ך כשיאכל הסעודה דלחם יצטרך לקדש פעם אחר... עכ"ל.

וחיליה ידידיה הוא מימרא דגמ' (פסחים קא.) אמר רב ענן בר תחליפא זימנין סגיאיין

הוה קאימנא קמיה דשמואל ונחית מאיגרא לארעא והדר מקדש [פעם שנית]. וקשה טובא איך לא חשש שמואל לקידוש וברכה לבטלה כיון שלא אכל סעודתו באיגרא במקום שקידש אלא על כרחך כחידוש הנ"ל דכיון ששתה מן היין אין כאן קידוש וברכה לבטלה אף שלא יצא י"ח סעודה בקידוש זו ורק הוצרך לקדש שנית בארעא כיון שעדיין לא קיים חובת הסעודה.

אמנם בספר קובץ הלכות (שבת עמ' תלט) בשם רבו הרב שמואל קמינצקי תמה על רבנו מהא דאיתא בשו"ע סימן רעג סעי' ד - יכול אדם לקדש לאחרים אע"פ שאינו אוכל עמהם דלדידהו הוי מקום סעודה... ואם עדיין לא קידש לעצמו יזהר שלא יטעום עמהם שאסור לו לטעום עד שיקדש במקום סעודתו עכ"ל. הרי מפורש דאף כשהוא קידוש מעליא בשביל אחרים מ"מ אסור לו לטעום כיון שאינו יוצא בזה ידי חובתו דסעודה, ודלא כדברי האגרות משה וצריך עיון גדול. וכן הקשה בשו"ת ודברת במ (סימן עב).

עוד הביא בקובץ הלכות מדברי הרא"ש (פסחים פ"י סימן ה), וז"ל והמקדש

שרוצה לאכול במקום אחר יכול לקדש לאוכלים שם ולדידהו היו מקום סעודה... והמקדש כיון שדעתו לקדש בביתו אין לו לשותות כי אסור לו למעום עד שיקדש עכ"ל, "ופלא מ"ש מרן האגרות משה להיפך בדעת הרא"ש דכשמקדש להוציא אחרים יכול לשותות מן היין אף פחות מכמלא לוגמיו וצריך עיון גדול".

והוסיף עוד שכן מבואר בכל האחרונים בסימן רפו סעי' ג, עין מג"א (סק"א), מחה"ש, לב"ש, א"ר, תו"ש, דה"ח (דיני תפילת מוסף), גר"ו, שע"ת, מ"ב, עה"ש, ברכ"י (סימן רעג סק"ב), גינת ורדים (או"ח כלל ג סימן יב) וחסד לאלפים (סימן רעג סעי' ד).

וראיית רבנו מהא דשמואל, כתב לרחות עפ"י תוס' רי"ד (שם סוד"ה סבור) דשמואל באיעקרא ליה שרגא קאי או עפ"י השפ"א (שם) דשמואל קידש באיגרא להוציא אחרים והיה מכוין שלא לצאת בעצמו שלא היה מועם עמהם, "ועכ"פ איך שנבאר הק עובדא דשמואל הא מיהת דמפורש בדברי הרא"ש

ושו"ע וכל האחרונים דאסור לקדש ע"מ למעום פירות או יין כשאנו במקום סעודה ולא מצאתי חבר לדברי מרן האגרות משה בזה וצריך עיון גדול".

[אלא שבסוף מצא "מקור גדול" לדברי רבנו משיטת השר מקוצי שהובא במדרכי, ואף שנדחת שיטתו בב"י (סימן רסט) ובכל האחרונים, יש שמכח ע"ז בשעת הדחק, עיין דה"ח (הל' קידוש בבהכ"נ סעי' א) ובשו"ת גבורות אליהו (או"ח סימן פג) להגרי"א הענקין].

ולענין דעות האחרונים, עיין שו"ת ודברת במ (שם) בשם רב דוד פיינשטיין, וז"ל אין הכי נמי דברי אביו היו חידוש להלכה אבל מצד אחר לא ברור מזה בודאי נגד האגרות משה מדלא כתבו בפירוש דלא מהני זה לקדש ולסמוך על אכילת פירות... ומ"מ אה"נ משמעות הפוסקים בזה צ"ע דלפי הפשטות לא נראה דסברו כדברי האגרות משה וצ"ע עכ"ל. וכעת מצאתי בספר אדני שלמה (ח"ב סימן רעג אות מח) שדברי רבנו "הם חידוש גדול ולא משמע כן מדברי הפוסקים".

סימן סד

שימוש בחשמל בשבת כשנדלקה ע"י עכו"ם בעיר שרובה ישראלים

שהודלקה ע"י עכו"ם אף בעיר שרובה ישראלים.

ותמה עליו בספר מגילת ספר (סימן כט אות יא) מהא דתניא בשבת (קכב). גבי מרחץ שהוחם ע"י גוי בשבת שבעיר דרובה ישראלים אסור להשתמש בו עד כדי שיעשה

ז"ל רבנו, להשתמש במה שעשו נכרים בשבת מכיון שבחשמל ממש אף בנכרים מועמים הרי צריכין לתקן כל מכונת החשמל שבעיר אף רק בשביל בית אחד כמו לכל העיר אין לאסור לישראלים אף שהם המרובים עכ"ל. הרי שפסק רבנו דמותר להשתמש בחשמל

כיון דגוי אדעתא דרוב ישראל עבד, והרי שם ג"כ איכא סברת רבנו שמחמם כל המרחץ אף בשביל מיעוט הנכרים ואעפ"כ מבואר שאסור להשתמש בו עד מוצ"ש כדי שיעשה.

וז"ל, כתב בספר אגרות משה... ודבריו אינם מובנים דמאי שנא ממרחץ המרחצת בשבת שבבית שרובה ישראל אסור דנחשב

שנעשה על דעת הישראלים אף דבפשיטות מדובר שגם בשביל המיעוט נכרים לכד היו מחממים את כל המרחץ, ומ"מ אמרין דנעשה על דעת הרוב עכ"ל, ועע"ש מש"כ בזה. וכן מצאתי בספר אשמרה שבת (ח"ב עמ' מז) שהעיר כן, וע"ע ספר ילקוט יוסף (סימן שז סקע"ז) וספר שלמי יהונתן (סימן רעו עמ' שב) מה שכתבו בזה.

סימן סט אות ד

תענית במזמור כשחל ע"פ בשבת

רבנו סובר שלא שייך השלמה לתענית אלא ביום הסמוך ליום המחוייב בתענית, ובוה יובן כמה דברים כגון כשחל ט' באב בשבת ונדחה ליום א' לא מוזכר שבעל ברית ישלים תעניתו "והוא פשוט דלא שייך להתחייב להתענות בשביל התענית המחוייב שהתירוהו לו אלא ביום הסמוך שלכן רק ביום עשירי באב שייך להתענות כשלא יכלו מחמת שהיה בשבת ולא בי"א".

ובספר שמעתתא דמשה (סימן תקנט עמ' צ) הקשה עליו מכמה מקומות שמצינו דלא כהנחת רבנו, וז"ל יש לעיין ממש"כ

הרמ"א בסימן תרפ"ו דתענית אסתר אינה חובה לכן יש לחקל בו לעת הצורך כגון מעוברות או מיניקות... לא יתענו ויפרעו אח"ך, ומבואר שיכולים להשלים גם לאחר פורים אע"פ שאינו סמוך ליום התענית, ועיין עוד במ"ב סימן תע סק"י דיש מקומות שנוהגין שאין בכורים אוכלים בסעודת מצוה בע"פ אבל המוהל והסנדק ואבי הבן יכולים לאכול אף בלי התרה דיו"ט שלהם הוא, ואעפ"כ צריכים לפרוע תענית אחר הפסח, הרי מבואר דשייך להשלים אפילו אחר הפסח שהוא אחר כמה ימים מיום התענית, וצריך ביאור עכ"ל.

סימן סט אות ה

אם מותר לישיב בסוכה שניגנית בשבת

עיין או"ח ח"א סימן קכג מה שכתבנו שם.

סימן סט אות ו

מי שהצטרף לסעודה שלישית אחר השקיעה בשוגג אם מצטרף למנין י' לזימון

רבנו למד מדין הט"ז (סימן קצו סק"א) בספר תורת הזימון (עמ' נד) דמה שכתב רבנו בהאוכל דבר איסור בשוגג שמזמנין עליו דכל שכן במי שאכל סעודה שלישית אחר השקיעה בשוגג דמזמנין עליו. והעיר בדבריו דאין מזמנין וצ"ע.

סימן סט אות ז

בענין גירסת רש"י באבן שביקש עוג לזרוק

ז"ל רבנו, והנה בגמ' בברכות דף נד. ומצאתי בספר מגדים חדשים (ברכות עמ' בשני הפעמים וברא"ש ובשו"ע סימן ריח סעי' א וכן ודאי בכל מקום נאמר אבן שביקש לזרוק, ולכן פשוט שברש"י ד"ה אבן שזרק עוג הוא טעות סופר וצריך נמי להיות ואבן שביקש לזרוק עכ"ל.

ומצאתי בספר מגדים חדשים (ברכות עמ' תנח) שהביא הרבה מקומות בראשונים שגרסו כרש"י לפנינו אבן שזרק עוג, וכן יש לזה סמוכין במדרשי חז"ל עיי"ש, ולכן כתב שדברי רבנו אינם מוכרחים ומסתבר דהגירסא הנכונה ברש"י הוא כלפנינו ואינו טעות סופר.

סימן ע אות א

הפסקה בדיבור לאלו השומעים הבדלה קודם שישתה המבדיל

כתב רבנו, וז"ל עכ"פ חזינן שגם השתיה הוא שייכת למצות הכוס... שלכן אסור להפסיק בדיבור לכל מי שיוצא בהבדלה קודם שישתה אחד מהשומעין שהרי נמצא שהוא כהבדיל בעצמו על הכוס ונשפך הכוס או שהפסיק בדיבור שלא יצא להבדלה כתיקונה

לכו"ע וגם אפשר שלא יצא כלל, ולכן יש להזהיר להשומעין שלא יפסיקו אפילו באמירת שבוע טוב לכתחילה עכ"ל.

הנה מש"כ רבנו "שלא יצא להבדלה כתיקונה לכו"ע וגם אפשר שלא יצא כלל", קשה מהמבואר בשו"ע (סימן רעא סעי' טו), וז"ל

קידש וקודם שמעם הפסיק בדיבור חוזר ומברך בפה"ג ואינו צריך לחזור לקדש והוא הדין אם נשפך הכוס קודם שיטעם ממנו עכ"ל. הרי מפורש בשו"ע שבהפסק דיבור עדיין יצא ידי חובת קידוש ולא אמרינן דמעמיט היין הוי חלק ממצות הכוס שיהא ההפסק מעכב אף בדיעבד.

כך הקשה הרב דוד פיינשטיין הובא בשו"ת ודברת במ (סימן עה), וז"ל לא מובן דברי האגרות משה כל כך דע"ן מחבר סימן רעא סעי' טו דאם מפסיק בדיבור יוצא בקידוש...

וא"כ מאי שנא השומע או המברך עכ"ל. וכן הוא בשו"ת אור יצחק (ח"ב או"ח סימן קיח) דדברי רבנו תמוהים ד"הא אפילו המקדש עצמו אם דיבר לפני השתיה מברך עוד הפעם ברכת בפה"ג ושותה אבל ידי קידוש יצא לכל הדיעות" וע"ש. וכן מצאתי שהקשה בשו"ת מגדנות אליהו (או"ח סימן קכד) והניח בצ"ע, וכן בשו"ת מראות ישירים (ח"א סימן ו) האריך לתמוה על רבנו מטעם זה, וכן הקשה בספר אבני חושן (סימן מב אות ד).

סימן ע אות ט

בזמן אמירת בריך שמים

רבנו כתב עפ"י המבואר בספר שערי אפרים דהזמן הנכון לאמירת בריך שמים הוא בשעת הוצאת ס"ת מן הארון ממש ולא כאלו שהנהיגו לאומרו קודם הוצאת ס"ת, אבל הוסיף ד"כיון שלא מצינו זה כלל בדברי רבותינו הראשונים לא שייך למחות אידך שעושין אבל כשאחד שואל צריך לומר לו שיאמר אחר שהוציאו מן הארון".

ע"ן שו"ת או נדברו (חי"א סימן מח) שהעיר ע"ז, וז"ל מה שכתב שאין למחות ביד מי

שאינו עושה כן נראה דמי שיודעין בו שיקבל מן הראוי ללמד אותו על זה עכ"ל. ומאידך גיסא, כתב בספר הליכות שלמה (תפילה עמ' קמה) בשם הגרשו"א, וז"ל תפילת בריך שמים הנאמרת עפ"י הוזהר כיון שמלשון הוזהר אין הוכחה אם לאומרה קודם הוצאת הספר או אח"ך אין קפידא בדבר עכ"ל. וע"ע שו"ת רבבות אפרים (ח"ג סימן צד, ח"ז סימן רסה), ובספרים בלוג (June 2008) מאמר מרב יחיאל גולדהבר.

סימן ע אות יד

ביו"ט שחל בשבת ושכח להזכיר אחד מהם בברכתו

כשחל יו"ט בשבת ושכח להזכיר בתפילתו או בברכת המפטיר אחד מהם צריך לחזור

ולחזכר שניהם. אמנם בדיעבד אם אמר בחזרתו רק מה שחסר, פסק רבנו ד"צא.

ובספר חזון עובדיה (חנוכה עמ' שכא) חולק על רבנו, וז"ל והגר"מ פיינשטיין כתב... ולפי האמור ליתא אף בדיעבד לא יצא אא"כ יאמר שניהם ביחד וכמסקנת הרב בעל ספר הבתים הנ"ל וכמ"ש ג"כ הרב שלמי ציבור וסיעתו והרב חסד לאלפים... עכ"ל, עע"ש. ולגבי תפילת מוסף צידד רבנו לומר שאף לכתחילה יזכיר רק מה ששכח כיון

שאין המוספין מעכבין זה את זה וכבר יצא במה שאמר. ובשו"ת מנחת שלמה (מהדו"ת סימן ס אות כה) נחלק ע"ז, וז"ל מה שהביא מהאגרות משה... יותר נלענ"ד דאין לחלק בין שחרית למוסף ורצוי להזכיר את שניהם כי יתכן דכך הוא מטבע של תפילת מוסף ביום זה לכוללם יחד עכ"ל. [ובדין הראשון הסכים לרבנו דבדיעבד יצא.]

סימן עב

בענין טלטול נייד

עיין מה שכתבנו באו"ח ח"ה סימן כב אות כג.

סימן עג

בענין קיבוץ פרחים בשבת

בסוף התשובה יצא רבנו להצדיק את מה שפסק דלקבץ פרחים בשבת אסור משום מתקן, דאף למ"ד אין בנין וסתירה בכלים, מ"מ יש איסור מכה בפטיש כשגמר כלי, והב"נ גמר עשיית קיבוץ הפרחים הוא להניחם בכלי העשוי לזה או באיגוד הראוי לעשייה זו ועובר משום מתקן עכ"פ מדרבנן [כיון שהוא דבר שאינו מתקין].

ובשו"ת נשמת שבת (ח"ז סימן שיט) כתב לפקפק בזה, וז"ל מ"מ בכנון דא שאינו מחזיק מעמד לזמן מרובה נראה להקל, ועוד שאין שום תועלת בהאיגוד לתועלת

הצגת הפרחים עכ"ל.

עוד צידד רבנו דבקיבוץ פרחים ליופי אין בו משום מלאכת מעמר כמ"ש בקצות השלחן, וז"ל לא ברור זה לענ"ד דמלאכת קיבוץ הרבה שבלים לערימה [הוא גדר מעמר] אבל קיבוץ הפרחים אינו ענין קיבוץ ערימה מפרחים אלא הוא קיבוץ פרחים שונים שיתאימו לזה אינו כלל ענין מלאכה זו וצ"ע עכ"ל. [וביאור דבריו, עיין בספר איל משולש (מעמר סימן ה אות ט)], וגם ע"ז העיר בשו"ת נשמת שבת (שם) וז"ל קשה להקל מסברא בעלמא עכ"ל.

ובעיקר השאלה, עיין שו"ת דברי חכמים
(גינבורג עמ' קכא) בשם הגר"ח פ
שיינבורג ועוד פוסקים (הגר"ש"א - עיין

הקדמה שם) שמותר ואין בזה לא משום
מעמר ולא משום מתקן.

סימן עד

תשובות קצרות בכמה מלאכות שבת

הטמנה

באות ג' פסק רבנו דכריכת אוכל בנייר
אלומיניום הוי הטמנה, ואף בצונן
אסור כשמוסיף הבל כדאיתא בסימן רנו סעי'
ו, ולכן אף בהפסק קדירה אסור כיון שמוסיף
הבל.

ובשו"ת ודברת במ (סימן סה) הביא משו"ת
מנחת שלמה (ח"ב סימן לד אות ז)
[ונדפס קודם בספר מאור השבת עמ' פו] מה
שתמה ע"ז, וז"ל זה ודאי פלא דמאי שנא
מקדירה ע"ג קדירה ואפשר שהוא אוסר רק
כשמונה עטוף בתוך הקדירה אבל גם זה לא
מסתבר שהרי עושים כן כדי שלא יתערב עם
שאר תבשילים ולא לשמור על החום עכ"ל.

וכן מצאתי לרב יהודה משזנר בהסכמתו
לספר מנוחה שלמה (ח"ב אות ו)
שמעולם תמה על רבנו שלא חילק בזה (בין
כוונה שלא יתפור האוכל וכוונה לשמור
החום).

ובספר שבות יצחק (דיני שהיה וחזרה עמ'
רנו) הביא מהגר"ש אלישיב שג"כ
חולק, וז"ל ומהגר"ש"א שמעתי דנייר
אלומיניום שבתוכו אוכל דינו כקדירה העשויה
להחזיק האוכל בתוכה שמותר להניחה ע"ג
מיחם, ולדעת האגרות משה... צריך לפתוח

הנייר מצד אחד כדי שלא יהא כולו מוטמן,
ושרי למה שפסק הרמ"א ומ"ב עכ"ל.

ועיין בשו"ת ודברת במ (שם אות ג) בשם רב
דוד פיינשטיין שבדין דרבנן כזה יש
לסמוך על המקילין לעטוף האוכל בנייר כסף
ולתתו לתוך הקדירה. ובספר מסורת משה
(עמ' קד) נמסר בשם רבנו ממש בדברי
הפוסקים הנ"ל שאין לחוש בכה"ג משום
הטמנה דהנייר משמש כקדירה, ועוד שם
(עמ' קיד) בשם רבנו שמותר להכניסו עטוף
בנייר לתוך קדירה אחרת "שאינ הכוונה
להטמנה אלא שיהיה נפרד ומוכרל משאר
האוכל", וצ"ע. ועיין מה שכתב בזה בשו"ת
דברי חכמים (גינבורג עמ' קלב) בשם
הגר"ח פ שיינבורג.

באות ד' נשאל רבנו עד כמה מן הקדירה יהיה
מגולה ויחשב עדיין כטמון, והשיב
דהטמנה מיקרי כשהוא מכוסה למעלה ומן
הצדדין "אבל מסתבר שמקום פנוי מהקדירה
שאינ שם התבשיל אם הוא רק מקצת שלא
היה מכוסה אותו מקום נמי יתחשב טמון",
וסיים רבנו, "וזהו עובדא דסילון דאנשי טבריא
(שבת לח ע"ב) דכל מקום המים היה טמון
בחמין דמי טבריא".

בספר ארחות שבת (ח"א עמ' קי) העיר על
תשובה זו רק במילים "וצריך ביאור"

ולא פירש, ובספר שבות יצחק (שם עמ' רמח) כתב דמש"כ רבנו מסילון דאנשי טבריא צריך ביאור שהרי שם מב' צדדים דהיינו כניסת המים ויציאת המים היו גם המים מגולים, עיי"ש שני תירוצים, ועיין ספר שמירת שבת כהלכתה (פרק א הערה קצה).

בישול

באות א' התיר רבנו לבשל מים שכבר הגיעו לשיעור יד סולדת ולחממו אף עד כדי רתיחה, והסבר הדבר דשיעור יד סולדת כבר נחשב מבושל ולא הוי מצטמק ויפה לו כדסובר העה"ש כיון שיש אנשים המעדיפים שלא יהיה יותר מיד סולדת, וכיון שמבושל כל צרכו אין איסור לבשלו ולחממו עד כדי רתיחה.

ועיין בספר The Shabbos Kitchen (עמ' 6 בהערה) שליטת דעת הפוסקים בענין זה, ובסוף העיר על רבנו שדבריו סותרים למש"כ בעצמו באות כ"ד דמים שהוחמו לשיעור של יד סולדת הוי דומה לתבשיל שנתבשל רק כמאכל בן דרוסאי ולא מיקרי מבושל כל צרכו במים רק עד שיעלה רתיחה, וזהו לכאורה ההיפך ממש"כ הכא דיסוד היתרו הוא דמים שהוחמו ליד סולדת בו נחשב כמבושל כל צרכו עיי"ש. וכן העיר בספר מלאכת מחשבת (עמ' 50).

ובספר שבות יצחק (דיני שהיה וחזרה עמ' קמא) וקובץ אור תורה (שבת תש"ע עמ' תיט) [רב מיכאל פריץ] העירו עוד ממש"כ רבנו באות כ"ג שג"כ משמע דאף אחר שהגיע ליד סולדת בו איכא בישול, והניחו בצ"ע.

וז"ל שו"ת ודברת במ (סימן צח) בשם רב דוד פיינשטיין, מה דיש סתירה בענין אג"מ מאות א' לאות כ"ד צ"ע ואפשר דלא הרגיש בזה בעל האג"מ זצ"ל לפום ריהטא שלא כתב כל התשובה בשעה א', וכבר נראה דיש כמה דברים שם שלא ברור כוונתו, ונראה דצריך עוד עיון בדבריו שלא כתב לבאר כל הצורך אבל למעשה התיר כל שהגיע ליד סולדת ואה"נ יש מקום להחמיר למי שחש לשאר דעות בזה עכ"ל.

וע"ע ספר עם מרדכי (שבת עמ' סד) מש"כ לדחות דברי רבנו.

באות ב' ביאר רבנו שיטת הרמ"א בענין בישול אחר בישול בלח דבאמת ס"ל כמ"ד אין בישול אחר בישול ורק בנצטמן לגמרי מחמירים כחומרא בעלמא. ועיין ספר עם מרדכי (שם עמ' סב) דאף שכן כתבו עוד כמה אחרונים בדעת הרמ"א, העיקר הוא דיש בישול אחר בישול בלח כדמוכח מתה"ד (סימן 50), וכ"כ המג"א (סימן רג סקל"ז) בדעת הרמ"א, ורק כשלא נצטמן לגמרי אלא ראויה שישתה בשיעור חום זה אין לאסור לחממו עוד כי א"א לומר בכה"ג שנתבטל הבישול הראשון, או משום דס"ל כהרשב"א דכל שנתבשל כמאכל בן דרוסאי אין בו איסור בישול ע"ש.

באות ג' כתב רבנו שמדת ק"ס מעלות היא ודאי בשיעור יד סולדת בו אף לקולא. עיין יו"ד ח"ג סימן לא מה שכתבנו בזה.

באות ה' נשאל רבנו אם מותר ליתן מלח שלא נתבשל על דבר גוש חם בכלי שני, והשיב רבנו, וז"ל ומלח פשיטא שמותר ליתן על בשר חם בכלי שני דהא לדינא אפילו בכלי ראשון אינו מתבשל ורק שהוא טוב

להחמיר לכן בדבר גוש שהרבה חולקין אין להחמיר עכ"ל.

והעיר בקובץ אור השבת (חוברת י"ב תשנ"ו עמ' קסג) דאף אם נימא שדבר גוש בכלי שני נחשב לכלי שני, הא פסק הרמ"א (סימן שיח סעי' ט) שטוב להחמיר במלח אף בכלי שני, "ואולי מיירי בעל אגרות משה היכא שהושם לתוך הכלי שני על ידי כף שאז דינו ככלי שלישי וצריך עיון".

וכן מצאתי שנתקשה בזה הרב יצחק זילברשטיין בספרו חשוך חמד (שבת עמ' רמו) מטעם הנ"ל, וכתב שדברי רבנו לא מובנים וצ"ב. וכן בשו"ת אבני ישפה (ח"ח סימן עה ענף ה) אף שסמך על הכרעת רבנו, העיר עליו קושיא הנ"ל ולא מצא תשובה. וכן כתב בספר מאור שביעי (עמ' מז) שדברי רבנו "תמוהין", וציין גם לספר מאור השבת שאולי נפל ט"ס בדברי רבנו וצ"ל מלח שנתבשל.

באות י"ב פסק רבנו דמותר להחזיר דבר המבושל הנמצא ע"ג הבלעך שלא ע"ג האש [שאין היד סולדת בו] למקום שהוא ממש ע"ג האש [שהיד סולדת בו] ובתנאי שהוא עדיין חם שליכא דין בישול אחר בישול.

ועיין בספר The Shabbos Kitchen (עמ' 45 הערה 11) מה שיש לתמוה ע"ז שסותר רבנו את עצמו ממש"כ במקומות אחרים (ח"א סימן צד, ח"ד סימן סא). ולפי דבריו עולה שדברי רבנו כאן אמורים רק במקרה שמתחילה השבת היתה הקדירה ע"ג האש ואח"ך נטלו לקצה הבלעך למקום שאין היד סולדת בו ורק בכה"ג מתיר רבנו החזרה למקום שהיה מתחילה ע"ג האש, אבל אם מתחילה השבת היתה הקדירה במקום שאין היד סולדת בו אסור להחזירה למקום שהיד

סולדת בו. וכ"כ בספר פני שבת (ח"א עמ' מט) לפרש דברי רבנו.

אמנם בשו"ת דברי חכמים (גינזבורג עמ' קכח) כתב ששמע מהגר"ש איידער ששאל על סתירה זו מרבנו "ופסק כמובא בתשובה ע"ד שאפילו אם היד אין סולדת בו ג"כ מותר להחזיר על האש ובלבד שיהיה חם", ומוזה משמע שמתיר בכל אופן וצ"ע. וכן בספר שיח אהרן (עמ' 14) נתקשה בדברי רבנו והעלה אפשרות שהוא סותר את עצמו והניח בצ"ע. וכן מצאתי בספר פירות השדה (עמ' קמה) שדברי רבנו כמו שהם כתובים כאן תמוהים וצ"ע.

ועיין עוד מה שכתב בספר עם מרדכי (שבת עמ' מה).

באות ט"ז דן רבנו בענין קפה נמס אם נחשב כמבושל כל צרכו, ובתוך דבריו ביאר שיטת הזרע אמת שהובא בשע"ת (סימן שיח סק"ב) [צ"ל סק"ח] שאסר לערות מכלי ראשון על צוקער אף שכבר נתבשל, וכתב ש"אינו מטעם דאין הדרך לאכול בעיניה שמה בכך וגם ודאי הדרך גם לאכול בעיניה לתינוקות וגם לגדולים", אלא בהכרח הוא מטעם אחר דשמוא אינו מבושל או שלא ידוע לאנשים שהוא מבושל.

אמנם בספר The Shabbos Kitchen (עמ' 21 בהערה) כתב שהשיג את הספר זרע אמת, ומבואר שם בטעמו השני להחמיר "דכיון שלא נגמר עשייתו ותכליתו של הצוקער דאין דרך לאכול הצוקער בעיניה אלא מחוץ במים הו"ל כאילו לא נתבשל כל צרכו דאסור לגמור בישולו", הרי שבאמת כך היתה דעתו דאין הדרך לאכול הצוקער בעיניה והעלה סברא חדשה דהואיל ונעשה מתחילה כדי להמחות במים ולא לאוכלו

באות כ"א נשאל רבנו למה התיר את השימוש בדוד חשמלי בשבת, מאי שנא ממוליד שאינו גרף וסאמאואר שאסורים לשתות ממנו מחשש שאם יוריקו הכלי ממימיו יתקלקל הכלי וגזרינן שמא יוסיף מים צוננים בשבת (עיין מ"ב סוף סימן שיח), והשיב ד"פשוט משום שליכא חשש זה בשלנו".

ובספר שבות יצחק (דיני שהיה וחזרה סוף פרק יב) הביא דברי רבנו, והעיר וז"ל ולא נתפרש מה הטעם דבשלנו ליכא חשש זה עכ"ל. ועיין שו"ת נשמת שבת (ח"ד סימן פט) הסבר הדבר. וע"ע שו"ת דברי חכמים (גינזבורג עמ' קל) בשם הגר"ש אלישיב מש"כ בזה.

באות כ"ג נשאל רבנו בדוד חימום מים חשמלי שא"א להגביר חומו אם מותר לתת בו מים קרים סמוך לשבת כי אין לחוש שמא יחתה או שמ"מ יש לחוש שיוציא מהמים בשבת ועי"ז יקרב את בישול שאר המים, והשיב רבנו, וז"ל מסתבר שיש לאסור אם לא יכול להיות רותחין קודם השקיעה עכ"ל.

בשו"ת אור יצחק (ח"א סימן עב) דחה דברי רבנו "דאין אנו גוזרים גזירות חדשות בזמנינו אם לא ראינו גזירה כזאת בחז"ל", ויש להקל בזה ורק לזהר לא להוציא מים כל זמן הבישול.

וכן בספר מאור השבת (ח"א מכתבי הגרשו"א י"ג אות ה) הובא בספר ל"ט מלאכות (קונטרס מגדל דויד עמ' תנא הערה 183) נדפסה תשו' הגרשו"א שהסכים עם השואל "שכנראה שהאגרות משה התכוין רק להירות בעלמא דאין לעשות חששות חדשות". וכן הסכים בספר אהלי שם (ח"ג עמ' קלא)

בעיניה, א"כ כשממחין אותו במים הרי זה גמר בישול ואין זה בישול אחר בישול אלא כתחילת בישולו.

והעיר שם, וז"ל כי כמה פוסקים פלפלו בדברי הזרע אמת ונקטו דדעתו ג"כ כדעת המח"ש (עיין שו"ת מהרש"ג, שו"ת אנ"מ, שו"ת באר משה) אבל כנראה שלא היה להם הספר זרע אמת וסמכו על לשון השע"ת שהעתיק רק תוכן שיטתו בקיצור עכ"ל. וכן העיר על רבנו בספר תורת המלאכות (האופה עמ' קכב) שלא היה ספר זרע אמת אצל רבנו ולכן כתב להיפך מדבריו.

באות י"ח כתב רבנו, וז"ל ועל קאפע אינו מבושל וכן קאקאו שאין נאכלין והוא רק לתבלין לכאורה הם ודאי בכלל סתם תבלין וא"כ מפורש במתני' שבכלי שני אינם מתבשלים ומותר ליתן לכתחילה עכ"ל.

אמנם בספר מגילת ספר (סימן ג אות ה) העיר על דברי רבנו, וז"ל בתבלינים קשה להקל שאין אנו יודעים איך היו מעובדים בזמן חז"ל וגם הרבה תבלינים שיש בזמנינו לא היו מצויים בזמן חז"ל, ואינו מובן מש"כ באגרות משה לענין הקקאו והקפה שהם בכלל תבלין שבמשנה שהרי ברור שלא היה מצוי אז עכ"ל.

ומש"כ רבנו דעלי טיי "אפשר דלא נחשבו בכלל תבלין דהם לא ניתנו למעמא אלא למראה ואינם בכלל תבלין שבמתני'", מצאתי בספר מאור שביעי (עמ' מט) שתמה עליו, וז"ל יש להעיר דאינו מובן כלל דבריו בזה וצ"ע ג עכ"ל.

באות י"ט נשאל רבנו אם מותר לערות מים מכלי ראשון לכלי שנתרו בו טיפי מים שנתבשלו ונצטננו, עיין מה שכתבנו באו"ח ח"א סימן צג.

ובספר שבות יצחק (שם עמ' קמ) העיר דלדברי המ"ב (סימן רנד סקנ"א) אינו כן אלא צריך רק "שיתחממו במקצת", ו"מקצת" משמע אפילו פחות מיד סולדת בו, וכן שמע מהגרי"ש"א שכך היא פשמות כוונת המ"ב.

עוד כתב רבנו דלמ"ד ששיעור כמאכל בן דרוסאי הוא חצי בישול צריך למים מעט יותר מיד סולדת בו כדי שיתחשב מבושל. ומצאתי בספר יערב שיחי (עמ' קנט) שתמה עליו מסוגיא דשבת (מ:): דמבואר להדיא דשיעור בישול למים הוא יד סולדת בו, וכן מבואר ברמב"ם (פרק כב הל' שבת ה"ד) אף ששיטתו היא דמאכל בן דרוסאי הוא חצי בישול, וכן מוכח בב"י דיד סולדת בו הוא שיעור בישול למים אף שגם הוא פסק (סימן רנד) ברמב"ם דמאכל בן דרוסאי הוא חצי בישול, וסיים דדברי רבנו צע"ג.

באות כ"ח נשאל רבנו אודות תנורים עם טערמסטאט אם מותר לפתוח דלת התנור כשהאש אינה דולקת, והשיב רבנו, וז"ל כפי הנראה אין בזה פסיק רישא והוא דבר שאינו מתכוין ואין לאסור עכ"ל.

ובספר The Shabbos Home (ח"ב עמ' 483) העיר, וז"ל ולא הבנתי למה אצל פתיחת מקרר כתב מרן זצ"ל באו"ח ח"ב סימן סח שטוב להחמיר ולפתוח המקרר רק בשעה שהמנוע עובד וכאן כתב בפשיטות שמותר לפתוח דלת התנור בכל אופן עכ"ל. וכן העיר רב שמחה בונם ליירוזון בקובץ ישורון (כרך כט עמ' תרכ"ט) דלכאורה אין שום נפק"מ בין מקרר לתנור. [ובקובץ זרע יעקב (כרך לג עמ' קטז) כתב שהיא תמיחת "האחרונים" עליו]. וע"ע ח"ב סימן סח מה שכתבנו שם.

ד"הוא חשש חדש שאין לנו לחוש לו מדעתינו". וכן בספר דינים והנהגות (פי"ג סי"ג) כתב בשם החזו"א דאם הספיקו המים להתחמם בשיעור שאין בהם איסור שהיה מותר להשהות ואין לחשוש שמא יוציא המים בשבת (אף דס"ל דיש איסור בישול עד רתיחה) – הובא בספר ל"ט מלאכות (שם) וספר שבות יצחק (דיני שהיה וחזרה עמ' קמא), וכן פסק הגרי"ש אלישיב הובא בספר שבות יצחק (שם עמ' קמב). וע"ע שו"ת רבבות אפרים (ח"ה סימן רפז).

שוב מצאתי בספר מנחת אהרן (עמ' ריא) שלכאורה מוכח מריש פרק כירה שכל דהוי גרוף וקטום מותר להשהות ולא חיישינן שיוציא המים כדי למחר בישולו, והוסיף עוד בשם רב דוד פיינשטיין שנראה מרבנו באו"ח ח"א סימן צג שאין חשש חיתוי אלא בעצם האש וא"כ גם הכא יהא מותר לפי דבריו שם.

וסיים שם, וז"ל מכח קושיות הנ"ל לא חשש הג"ר דוד למה שנדפס בתשובה קצרה הנ"ל באו"ח ח"ד שאין לו אותו סמכות של תשובה ארוכה שבחלק א' הנ"ל עכ"ל. ובהערה שם הוסיף, וז"ל וכן שמעתי מהרה"ג ר' שמואל פירסט דכנראה שהאג"מ אסר בן למיגדר מילתא ולא מעיקר דדינא ע"כ. ושמעתי מתלמידי הגר"מ פיינשטיין זצ"ל שמקובל אצלם שהחמיר יותר בתשובות קצרות שבאו"ח ח"ד להג"ר שמעון איידער ז"ל שהיה עומד להדפיסו להמון עם בספרו באנגלית עכ"ל.

באות כ"ד מבואר דס"ל לרבנו דשיעור מאכל בן דרוסאי במים הוא לפחות שיעור שהיד סולדת בו, ולהשהות בלי גריפה וקטימה בעינן שיהיה יד סולדת בו מבעוד יום.

באות ל"ה יש קצת מבוכה מהי שיטת רבנו, ולכן אעתיק כאן את כל דבריו, וז"ל על פלטה חשמלית אם אי אפשר להתבשל שם אז מותר להעמיד קדירה חמה אם אין שם אלא מדה אחת להחום ואם יש שתי מדות אסור, והוא שלא יהיה באופן הטמנה שאז יהיה הטמנה בדבר המוסיף הבל שאסור, ועל שלחן המחומם באדים (סטים טייבל) כמדומה שאפשר להתבשל וא"כ הוא ממילא דרך בישול אך אף אם א"א להתבשל שם כמדומה שהוא בדרך הטמנה ואז אסור ואם אינו דרך הטמנה כגון שאינה מכוסה כולה מותר עכ"ל.

וביאור דבריו דשהיה אסור משני טעמים כמבואר באחרונים, חדא משום שמא יחתה ושנית משום מחזי כמבשל, ומשום כך הצריך רבנו שני תנאים כדי להתיר שהיה בפלטה חשמלית, חדא שאין שם אלא מדה אחת וממילא אין חשש שמא יחתה, ושנית שאי אפשר להתבשל שם כדי שלא יהא נראה כמבשל.

ומה שלא ברור בשיטת רבנו הוא כוונתו במש"כ ש"אי אפשר להתבשל שם" דיש ממחברי זמנינו שהבינו דכוונתו היתה שאין דרך לבשל שם דאז יורד הגזירה דמחזי כמבשל כיון שאין הדרך לבשל שם ולא דוקא כתב שא"א להתבשל שם, - כן כתב בספר עם מרדכי (שבת עמ' מט) ששמע מהגר"ש איידער [השוואל] ושכ"כ בספר פסקי תשובות (סימן רג סקט"ז) וספר The Shabbos Kitchen (עמ' 43).

אמנם העיר עליהם בספר עם מרדכי (שם) שמלבד דהלשון אי אפשר להתבשל שם לא משמע כן, אבל עוד יותר קשה מלשון רבנו בהמשך תשובתו גבי סטים טייבל שכתב במפורש "שאפשר להתבשל וא"כ הוא ממילא דרך בישול", ומשמע שכל שיש אפשרות

לבשל עליו יש לאסור דמיקרי דרך בישול אע"ג דבמציאות אין הדרך לבשל שם, וכתב שכן שמע מהגר"ר ראובן פיינשטיין שאביו אוסר החזרה בפלטה חשמלית (אם אינו מכוסה) מטעם נראה כמבשל.

אלא שהקשה בספר עם מרדכי (שם) דלפ"ז צריך ביאור דאם הפלטה אינו מגיע לשיעור דיד סולדת בו מותר להניח שם אף אם יש ב' מדות חום כיון דבכה"ג לא חיישינן לחיתוי (עיין מ"ב סקצ"ג) ואם מיירי שאפשר להגיע לחום של יד סולדת בו ממילא אפשר לבשל בו מים וא"כ מהי המציאות של פלטה שאי אפשר לבשל עליה שבוה מתיר רבנו לשהות עליה.

ובדרך אפשר תירץ שם דמיירי רבנו באופן שאי אפשר לבשל מאכל זו בפלטה אף שמגיע לחום יד סולדת בו אבל אפשר לבשל מים ובכה"ג מתיר אם אין שם אלא מדה אחת, אבל עם כל זה חולק על דברי רבנו במה שהתנה שלא יהיה שייד לבשל מאכל זו דמלשון הר"ן (מ:): משמע דמותר כל שאין דרכו לבשל שם ואין צריך שיהיה "אי אפשר להתבשל שם", וכן מסתבר שבוה אול החשש דמחזי כמבשל ולכן התיר במדינות אלו "שכמדומה אין הדרך לבשל על פלטה כלל וכלל".

ובספר שבות יצחק (דיני שהיה וחזרה עמ' קב) הביא בשם הגריש"א שחולק לאידך גיסא שיש לאסור שהיה בפלטה חשמלית בכל מקרה אף בציוור של רבנו שא"א להתבשל שם ושואין שם אלא מדה אחת, וז"ל ומהגר"ש אלישיב שמעתי דכיון דכלים אלו אם יניח עליהם דבר לה יוכל לבוא לידי יד סולדת בו והוי בישול לכן הם בכלל כירה לאיסור שהיה וחזרה וגם לטעמא

מהגרש"א "דגרעיני מלון שהם דבוקים ומחפשים את חלקו הפנימי הרי הם כקליפת הפרי שמותר להסירה כדי לאכול לאלתר", וכן פסק בספר The Shabbos Kitchen (עמ' 113) דאי אפשר בענין אחר, וכתב שהסכים אתו כמה פוסקי זמנינו.

עוד הן רבנו בברית גרעיני אבטיח וכן בברית עצמות דגים, ועיין ספר שבות יצחק (עמ' צב, צח) מה שנחלק עליו הגרש"א גם בזה.

באות ח' נשאל רבנו להכריע בדין קליפת תפוחים שנחלקו בו המג"א והפמ"ג. בסימן שכ"א אסר המג"א לקלוף תפוחים להניח, והקשה עליו הפמ"ג דהרי הקליפה ראויה לרוב בנ"א וא"כ לא הוי פסולת וצריך להיות מותר אף להניח, והשיב רבנו דיש לנהוג לחומרא כהמג"א וכמו שפסק גם המ"ב (סקפ"ד) וגם הפמ"ג. סובר כן לדינא ורק מקשה קושיא בלי לחלוק, ויש גם לתרץ קושיתו דכיון דעכשיו קולף התפוח ואינו רוצה בקליפתו הרי הוא עושה אותה כפסולת ולא מהני מה שלרוב בנ"א היא ראויה לאכילה.

ועוד פסק רבנו דלענין עור של בשר עוף שראוי לאכילה מותר להסירה דזה נחשב ממש לדבר אחד עם הבשר והוא כחותך קצת מחתיכה גדולה של בשר שודאי לא שייך זה לבורר, ואף להניח אין לאסור.

ועיין שו"ת מחזה אליהו (סימן נא אות ו) שיש לפקפק על סברת רבנו דס"ל שאף בראויה לאכול לרוב בנ"א נחשב כפסולת כיון שהוא אינו רוצה בזה דנראה דלא אמרינן כן אלא בדבר זר המעורב עם דבר אחר אבל קליפת תפוח דבעצם מין אחד הוא ממש עם התפוח "מי יימר שביד אדם לשוות דבר דהוי ממש אחד עם הפרי כפסולת". וחיליה ידידיה

דשמא יחתה הוי בכלל כירה אפילו כשא"א להגדיל החום עכ"ל.

וע"ע בספר שבות יצחק (שם עמ' קג) מש"כ בדעת רבנו.

באות ל"ח פסק רבנו בנידון תבשיל מבושל כל צרכו שהיה מונח על הבלעך וכבתה האש מאליו שמותר להעבירו לכירה אחרת גרופה וקמומה ובלבד שהתבשיל עדיין חם קצת. והעיר בספר דברי סופרים (שבת סימן רנג עמ' לד) דמלבד מה שהוא חידוש גדול כי ע"י כיבוי האש במלה לה שהיה ראשונה לגמרי, גם נראה לכאורה שסותר רבנו עצמו באות מ"א דתנור שכבה אין להעביר המאכלים בתוכו לבלעך אא"כ היא יד סולדת בו ולא סגי שיהיה חם במקצת, וסיים בצ"ע. וכן מצאתי שהעיר על סתירה זו, הרב יהודה משזנר בהסכמתו לספר מנוחה שלמה (ח"ב אות ד).

בורר

באות ז' נשאל רבנו לגבי אבטיחים צהובים (קאנטעלופ, מלון) שנמצאים הגרעינים באמצע הפרי אם יש לסמוך על מש"כ הפמ"ג לענין קליפת פרי דהיכא שא"א בענין אחר לא חשיב פסולת מאוכל, והשיב רבנו, וז"ל גם אבטיחים צהובים שהוכרת יש לעשות ע"י התזה [ינתז בכח בעודה בידו להשליך ממנה הגרעינים בהתזה זו] ואם א"א יכול ליקחם אם אינו יכול ע"י זריקה מפיו כשיאכל ואם יכול ע"י זריקה מפיו באכילתו יעשה דוקא כן עכ"ל.

ובספר שבות יצחק (בורר עמ' צג) אחר שהביא דברי רבנו, כתב מה ששמע

טוחן

אות ד' – איתא בשו"ע (או"ח סימן שכו סעי' ג) אין מגרדין בכלי העשוי לכך א"כ היו ידיו או רגליו מטונפות בטיט וצואה עכ"ל. ומקור דבריו הוא מגמ' שבת (קמז:) ופירש"י במשנה (קמז.) דאסור משום עוברין דחול.

וביאר רבנו שבחול משתמשים במגדרת כדי לנקות את עצמו אף אם מלוכלך בגופו מעט ולכן הוא ממש עובדא דחול ואסור בשבת, ונדרק רבנו בסוף דברי השו"ע דמותר כשידיו או רגליו מטונפות בטיט וצואה, ופירש דהתם הוא מלוכלך הרבה ולכן התירו משום דלא שכיחא או שהניקוי עדיף.

ובשו"ת אור יצחק (ח"ב או"ח סימן קכח) סתר דברי רבנו עפ"י דיוקו בדברי הרמב"ם (פכ"א הל' שבת ה"ל) דיסוד האיסור הוא משום רפואה כי המגדרת עשויה לרפואה וזוהי אתי שפיר ההלכה שבסיפא באם ידיו או רגליו מטונפות בטיט מותר לגרוד כדרכו מפני שהוא ניכר שאינו עושה לרפואה אלא להסיר הטיט והצואה, וכן מבואר כל זה בלבוש (שם) ונראה מדבריו שפירש כן גם בדעת רש"י שבא לאסור לגרוד אף כשאין כוונתו לרפואה (אם אינו ניכר) מפני שהוא עובדא דרפואה דחול ויאמרו הכל עכשיו לרפואה קעביד, ורק אם ניכר שאינו עושה לשם רפואה מותר כסוף דברי השו"ע.

ועל דברי רבנו כתב, וז"ל ומה שיצא האגרות משה לחלק בין לכלוך מועט למרובה, הוא דבר תמוה מנין לו זה, וגם לא נזכר בשום מקום חילוק הנ"ל, וגרם לו זה שלא עלה על דעתו מה שכתבנו ולכן נדחק שם בעוד כמה דברים עכ"ל.

הוא מש"כ הפמ"ג עצמו שהזכיר סברת רבנו לגבי סינון יין ומים שיש בהן קסמין דקין מאד (עיין ביאור הלכה סימן שיט סעי' י ד"ה הואיל) דאם הוא אסטנים אף דרובא דאינשי לא קפדי, לדידיה אסור דהוה בורר, ואילו הכא שתק הפמ"ג מסברא זו אלא על כרחך כחילוק הנ"ל דס"ל דלא שייך סברת רבנו הכא גבי קליפת תפוח כיון שהוא בעצם מין אחד עם התפוח.

וגם בעוד אחרונים מצא שנקטו להלכה כדברי הפמ"ג, עיין אגלי טל (מלאכת בורר סעי' ו), שביית השבת (מלאכת בורר באר רחובות סקמ"ה), ומנח"ש (סימן פ סקס"ט), וכן העלה הוא להלכה, וז"ל ולכן לענ"ד המיקל וסומך על דבריהם בנוגע לקליפת תפוח עם פילער יש לו על מי לסמוך אף דמורן האגרות משה פסק לחומרא בדבר זה... עכ"ל.

ובספר שבות יצחק (בורר עמ' עז) נתקשה בדברי רבנו מטעם אחר דלכאורה לא נתברר סברתו לחלק בין קליפת תפוח לעור של עוף דבקליפת תפוח אמרינן דמחשבתו משווה לה כפסולת ואילו בעור העוף לא מהני מחשבתו כיון שהוא דבר אחד עם הבשר ומאי שנא הקליפה מהעור, וז"ל וצריך ביאור דאם הוא אינו חפץ בעור מאי שנא מקליפת התפוח דאסור עכ"ל. וע"ע בספר The Shabbos Kitchen (עמ' 114) ג"כ חולק על רבנו דאף בעור העוף אמרינן דאם אינו רוצה בו משווה ליה כפסולת ואסור כשהוא להניח, וכן נראה משו"ת אז נדברו (ח"ז סימן מז) ושו"ת רבבות אפרים (ח"ד סימן צז אות כז). וע"ע שו"ת רבבות אפרים (ח"ה סימן רסז).

וע"ע ספר שבות יצחק (בורר עמ' נד, עה, קלג) עוד מקומות שנחלק הגריש"א עם רבנו בעניני בורר.

Journal of Halacha and Contemporary Society (Vol.

XLIV, Fall 2002, pp. 68-69)

הרב אריה ליבוביץ על הגדרת רבנו מדין סריקת

שער (עיין מ"ב סימן שג סקפ"ז), וז"ל - [תרגום

חפשי] הרב משה פיינשטיין מגדיר עובדה דחול

ככל פעולה שדומה לפעולה שנעשתה בימי

חול בלבד וניכר שהוא פעולה של יום חול,

אפילו אם לא כרוך בזה חילול שבת כלל... לא

ברור איך הרב פיינשטיין מתייחס למשנה

ברורה שמצטט המגן אברהם באיסור השימוש

במברשת גילה, היות ושימוש במברשת לא

נקראת פעולה של יום חול.⁹

וכן מצאתי השגה זו בספר ללקוט שושנים
(ח"ג נספח א עמ' 6), וז"ל ועין רואה

בשו"ת אגרות משה דחידת לן פירוש

מחדש למאד בענין המגדרת, ונפלאתי עד

שנעלם מעין הבדלה מדברי רבותינו

הקדמונים וז"ל אשר מפיחם אנו חיים עכ"ל.

[וכונתו לדברי הלבוש הנ"ל ופסקי הרי"ד

לשבת קמז].

ובתחילת התשובה כתב רבנו הגדרה לעובדא

דחול עיי"ש. וגם ע"ז תמה עליו

בשו"ת אור יצחק (שם) שנעלם ממנו תשובת

הרמב"ם (סימן שו) ודברי הגר"א (או"ח סימן

שב סעי' יא) שנתנו הגדרה אחרת.

סימן עה אות ב

טבילה בליל ששי כשבעלה בעיר

ללכת למבול בשביל קיום עונה ושמחת
אשתו עכ"ל.

ומצאתי בספר כרם חמד (ח"א סימן יב)

שהעיר על רבנו, וז"ל ולא ירדתי

לסוף דעתו, דהא לכו"ע לאחר שטובלת מצוה

הוא דאיכא בעונה, וא"כ שפיר קאמר תה"ד

דאף דליכא מצוה בטבילה עצמה משום

טבילה בזמנה מצוה, מ"מ הרי מקיימת לאחר

הטבילה מצוה בתשמיש ושרי, ואדרבה על ה'

דברי התה"ד (סימן רנה) בענין טבילה בליל

ששי כשבעלה בעיר דמותר משום

קיום מצות עונה ומצוה לשמח את אשתו,

כתב רבנו שלא דק, וז"ל דמצות וחיוב עונה

שעל הבעל לאשתו וכן לשמח אשתו פשוט

שהוא רק כשטובלת ורוצית בתשמיש

שאיכא לאו דלא תגרע ועצם החיוב

והמצוה, אבל כשהיא אינה טובלת מאיזה

מעם שהוא ליכא שום חיוב על הבעל לזרזה

9. "Rabbi Moshe Feinstein defines uvda d'chol as any action that resembles an action that is normally done exclusively on weekdays and is easily recognizable as a weekday activity, even if it does not involve any Shabbat prohibitions... It remains unclear how Rabbi Feinstein deals with the Mishna Brurah citing Magen Avraham prohibiting the use of a normal brush, as use of a hair brush is hardly recognizable as a weekday activity".

אגרות משה יש לתמוה דאטו כתב תה"ד דשרי למבול משום דחייב עתה בעונה, הא כתב משום מצות קיום עונה, והיינו כשתמבול

תקיים המצוה וכדפרישית, ומסתמא ודאי שהאשה חפצה ללכת למבול לקיים התשמיש עכ"ל.

סימן עז-עז

בענין עצמות העוף שבטשאלנט

בנושא זה של עצמות העוף שבטשאלנט אם שייך בהן בישול, האריך בו רבנו והחליף מכתבים עם הגרשז"א, עיין שו"ת מנחת שלמה (סימן ו) גרפסו הערותיו על תשו' רבנו, ורבנו השיב עליהם בסימן עז, ועיין מסקנת הגרשז"א בתשובותיו (שם).

והנה רבנו נקט שאין עוברים על מלאכת בישול בעצמות כיון דאין להם דין אוכל וגם אינם ראויים לאכילה אבל העלה סברא לדמותו למה שמצינו מלאכת הבישול גם בדברים שלא שייכים לאכילה כגון התכת מתכות ובישול כלי אדמה להתקשות וכדו' והכ"נ ריבוך העצמות כדי שיוכל לשוברם ולמצוץ הלחלוחית והרוטב או ליקח מהמות יאסר משום בישול, אלא שדחה סברא זו דלא שייך מלאכת בישול אלא כשהוא לצורך הדבר עצמו כגון בישול המתכת שיוכלו לעשות ממנו מה שרוצים... אבל לעשות פתח ע"י אש שיוכל להגיע לדבר אחר לא שייך לבישול אלא לבניין ועשיית כלי וזה הא מותר

בריבוך העצמות כדי ליקח המוח ולמצוץ הרוטב.

ובספר מגילת ספר (סימן ג אות ג) העיר ע"ז משבת (עד:) מאן דשרי סיכתא לאתונא חייב משום מבשל (פירש"י שהשליך יתד לח לתנור חם ליבשו שיתקשה), דבשלמא לפירש"י והרמב"ם דהבישול הוא בעץ עצמו אתי שפיר מה שייסד רבנו דאין בישול אלא כשהוא לצורך דבר המתבשל אבל היראים במלאכת אופה פירש שמי הלחלוחית שבעץ מתבשלים והבישול הוא במים, וכן הוכיח שהוא שיטת המרדכי, עיין שו"ע סימן שא סעי' מו ובפמ"ג ורע"א שם – וזה לכאורה אינו מתאים עם מש"כ רבנו דכמו ששם אין לו תועלת במים המתבשלים ומ"מ מאחר וע"י שהמים מתאדים מתחזק העץ ונחשב לבישול, הוא הדין בריבוך העצמות אף שאין לו צורך בעצמות מ"מ כיון שיצא לו תועלת מזה לענין אחר נחשב לבישול.

סימן עז אות ב

בדין כרטיס הגרלה שנקנה ממעות מעשר

שנותנים תמריצים מתרבה נותני צדקה דהיינו שהתורמים נותנים מכספיהם לצדקה או מתחילים ע"ז להיות נותני כסף מעשר אבל במי שיש בידו כסף ממעשר כספים ע"ז אינו מרבה כסף לצדקה דהכסף כבר הופרש לצדקה ע"י שהופרש למעשר כספים אלא שע"י התמריצים של הגבאים הם גורמים שבמקום שיתן למוסד אחר של צדקה שיתן למוסד צדקה שלהם וא"כ הצדקה אינה מתרבת כלום... וגם אפילו אם היה שייך כאן תמריצים לצדקה מ"מ כשיצא הגורל ע"י הכסף מעשר זה שייך לכסף מעשר... עכ"ל. [ועע"ש עצה איך לסדר הגורל שיוכל הזוכה לקחת הכסף לעצמו].

וכן בספר באורח צדקה (עמ' קלד) הביא דעת הגרש"ז אויערבך והגר"ש אלישיב שסכום הזוכה שייך למעשר כספים. וע"ע בספר דרך אמונה (הל' מתנות עניים עמ' קכג) ושו"ת יבקש תורה (יו"ד סימן צו).

וכעת מצאתי בקובץ דרכי הוראה (ח"י עמ' קא) תשובה מאת הרב אשר ווייס שצידד כדברי רבנו ודחה הראיה מגמ' ב"מ הנ"ל עיי"ש.

במי שקנה כרטיס הגרלה ממעות מעשר ונמצא שזכה בפרס נשאל רבנו אם שייך הפרס לו או לכספי מעשר, וז"ל ואם נודמן לאחד שגורלו הרוויח מעצם הדין הוא שלו דהא כיון שאין להספק ענין שיווי הוא בהכרח מה שעושין כן הוא למתנה לאחד מהנותנים משום הזריזות לקנות כרטיסי הגרלה לצדקה שע"ז הדרך שמוכרין הרבה יותר ונתקבץ לצדקה הרבה יותר מכפי שמבקשין שיתנו צדקה ואיכא רווחא לצדקה ע"ז שלכן הרשות ביד הגבאים ליתן מתנה זו עכ"ל. ועיי"ש שמן הראוי שיחזיר למעשר הדמים בעד כרטיס הגורל.

ובשו"ת אבן ישראל (ח"ח סימן סד) הביא פסק רבנו ונחלק עליו, וז"ל לדעתי הרווח שייך למעשר כספים כי איך יעשה סחורה בפרתו של חבירו, עיין ב"מ (לה:), ואף שהיה יכול ליתן את הכספים במקום שאין מרוויחים בהגרלה מ"מ כיון שקנה בכספי מעשר הרווח שייך למעשר כספים.

ומה שמען באגרות משה דהרשות ביד הגבאים לתת מתנה לזירוה לכאורה אין לזה שייכות לנידון דידן דהתם הביאור שע"י

סימן עח

בענין עשיית פתח בקופסאות חלב

עשיית פתח, וז"ל אסור לפותחו בשבת דע"י הדבק שלמעלה נסתם פי הקופה וכשפותחו

רבנו אוסר פתיחת קופסאות חלב בשבת, שבזמנו אלו קופסאות היו נפתחים ע"י

חיבור אע"פ שדבוק ומחבר יפה. וראה בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ד סימן עח שכתב לאסור בזה, ולפי המבואר לעיל מהראשונים ומפסק השו"ע, צע"ג בדבריו עכ"ל.

וכן מצאתי שפסק בשו"ת ברית שלום (ח"ג סימן נו) מטעם שהוא נקב ישן ולא קיבל דברי רבנו. וכן בספר גביע הכסף (עמ' רס) דחה דברי רבנו, וע"ע שו"ת מתנת משה (סאקס סימן מ אות ו-ז).

וכן בשו"ת דברי חכמים (גינזבורג עמ' קיז) הביא עדות על הגר"י קמינצקי שהתיר לפתוח קופסאות חלב בשבת, והוסיף שכן הוא מנהג העולם להקל בזה ע"י שינוי. וכן בשו"ת באר משה (ח"ו סימן פט) מתיר עפ"י עיקר הדין (אבל המחמיר תע"ב), וכן בספר The Weekly Halacha Discussion (עמ' 248) יש אריכות בדעת הגרשו"א שג"כ מתיר (אבל מטעם אחר עיי"ש).

ובשו"ת רבבות אפרים (ח"ח סימן תלא) נשאל מאחד ששמע מרב אחד ששאל מרבנו שאלה זו דפתיחת קופסאות חלב והשיב רבנו שבדיעבד (שלא פתחם בע"ש) מותר לפותחם אפילו בשבת, ולכאורה סותר למש"כ בתשובה זו, וכתב לו המחבר וז"ל ההלכה הוא כמו שכתב מו"ר הרה"ג רמ"פ זצ"ל בספרו יותר ממה ששמעו ממנו בע"פ עכ"ל.

ואגב יש להזכיר פה גם מהשמועות הסותרות בדעת רבנו לענין פתיחת הבקבוקים עם פקק הברגה (טוויסט קעפ) כי בשו"ת רבבות אפרים (ח"ד סימן צו) הדפים תשובת רבנו לרב אברהם יצחק הופמן שיש בזה איסור עשיית כלי שמתחילה היה שומר לחוד ואחר שפתחו נעשה כלי לכיסוי, אלא שהביא עוד

שוב עושה פתח בכלי... ואע"ג דבקופסאות חלב הווי משום נקב ישן מ"מ מודנסתם הפתח יפה יפה במל הפתח הראשון והעושה נקב כעושה נקב חדש... ולקופסת חלב צריכים סתימה מעליא שלא ישפך החלב כשנתהפכו הקופות דעינינו רואות שא"א להפריד הדיבוק בקל אלא על ידי מעט כוח עכ"ל.

והנה מה שהעלה רבנו סברא להתיר דיש לנידונינו דין נקב ישן כיון שכבר נעשה פתח מתחילה, כך נקט אליבא דאמת בשו"ת נשמת שבת (ח"ז סימן רסג) ופלגי על רבנו, וז"ל ומה שכתב בשו"ת אגרות משה לאסור משום דזה חשיב סתימה מעלייתא מאחר שמדביקין אותו בטוב שאף אם יהפכו הבקבוק מלמטה למעלה לא ישפוך המים לחוץ, אינו מוכרח לומר דמה שמדבקין אותו שלא תשפוך אם יהפכוהו מלמטה למעלה על שעה קט דזה משוויהו דיבוק גמור, עוד זאת שרואין בחוש שבמקום המסומן לפותחה שם נתרבק דיבוק קלוש כדי שיוכלו לפותחו בנקל... גם מסתבר שאם יהפכו הבקבוק למשך זמן מרובה באמת יזוב לחוץ קצת מהחלב... וכ"כ בשו"ת מגדלות מרקחים (סימן לו) דלא חשיב עושה לה נקב יפה שיהיה לה לפתח כיון שמעיקרא כבר היתה פתח אלא שנדבק קצת שלא יזוב החלב לחוץ עכ"ל.

וכ"כ בספר בנין שבת (עמ' רמו), וז"ל והנה בכל הכיסויים הנ"ל וכיו"ב אע"פ שהמכסה מחובר ודבוק יפה [ואפילו אם הופך את הקופסא המאכל אינו נשפך] מ"מ אי"ו נחשב לסתימה וביטול לפתח וכמבואר לעיל אות א' ב' ג' דלא הוי ביטול הפתח אלא כשמחבר בחיבור חזק וגמור שאין חיבור אחר טוב הימנו, ומחבר באופן שנעשה לגוף אחד שורה, אבל בכיסויים הנ"ל שמחברים באופן מיוחד שאפשר יהא להסירם בקלות אי"ו

משו"ת משנה הלכות (ח"ז סימן מז) שהעיד על עצמו שנפגש עם רבנו ושאל דעתו בזה ואמר לו "דמשום עשיית כלי לא חשש כלל אלא דחש לה משום שעושה פה", וכן הביא מהרב ליבעס (בעמח"ס שו"ת בית אבי), וז"ל זכורני שזה זמן רב דיברתי עמו (רבנו) אודות ענין זה של כיסוי הבקבוקים ודקדק הרבה בזה אבל משום תיקון מנא אמר בפירוש דליכא למיחש אבל לא אמר בפירוש לאיסור.

אמנם בספר The Shabbos Kitchen (עמ' 185) העיד ששמע מהרב דוד פיינשטיין בשם אביו שאסור משום עשיית כלי

[וכן הביא שם מהשמועות הנ"ל] וצ"ע בכל זה, עיין שו"ת רבבות אפרים (שם) בשם הגר"מ קליין (בעמח"ס שו"ת משנה הלכות) ש"צריך לומר שיש כאן חזרה או בלתי הבנה". וע"ע שו"ת רבבות אפרים (ח"ה עמ' תקצ"ז) ושו"ת ודברת כס (סימן צד-צה). ושוב מצאתי בקובץ אפיקי תורה (תשס"ט עמ' תרמ"א) מש"כ הרב אליהו שטערן מה ששמע מהרב ראובן פיינשטיין דיש חשש בזה מצד עשיית פה בבקבוק וזהו כמו שכתב בשו"ת משנה הלכות [ולא מבוואר שם אם אמר כן בדעת רבינו או מדעת עצמו].

סימן פ

יצאו להציל מתי מותרין לחזור למקומן

תנן בעירובין (מד:): מי שיצא ברשות (פירש"י כגון לעדות החדש או להציל מן הגיים ומן הנהר או חכמה הבאה לילד) ואמר לו נעשה מעשה יש לו אלפיים אמה לכל רוח... כל היוצאים להציל חוזרין למקומם.

ובגמ' (מה.) הקשו רישא אסיפא דברישא משמע שהתירו אלפיים אמה ותו לא ואילו בסיפא משמע שהתירו אף יותר מאלפיים אמה, והועלו שני תירוצים. רב יהודה אמר רב אמר שחוזרים בכלי זיין למקומם (פירש"י לא תימא אפילו טובא דלא שרי אלא אלפיים והא אתא לאשמועינן דחוזרין בכלי זיין). רב נחמן בר יצחק אמר לא קשיא כאן שנצחו ישראל את אומות העולם (פירש"י אלפיים ותו לא) כאן שנצחו אומות העולם את עצמן (פירש"י חוזרין למקומן אפילו טובא).

כך היא הצעת הסוגיא שממנה דנו ופלפלו הפוסקים בנוגע לשאלה הנ"ל מתי מותרין המצילין לחזור למקומן. ובפשטות נראה ממסקנת הסוגיא שלא התירו יותר מאלפיים אמה אלא בנצחו אומות העולם ומטעם סכנה אבל רופא או חבר הצלה שיצא להציל מוטל עליו להשאיר בבית החולים או במקומו עד אחר צאת השבת או עכ"פ לחזור רק ע"י נכרי, וכן באמת נקטו הרבה פוסקים, עיין שו"ת מנחת שלמה (סימן ח), שו"ת הר צבי (ח"ב סימן י), שו"ת ציץ אליעזר (חי"א סימן לט), רח"פ שיינבורג בספר הלכה ורפואה (ח"ה עמ' קכד) ועוד.

אלא שרבנו יצא בכחא דהיתרא והתיר החזרה אף כשהוא יותר מאלפיים אמה ואף כשהיא כרוכה במלאכות דאורייתא, ולא רק כשאיכא טעם פיקוח נפש שיש לחוש לעוד

חולים בתוך העיר וצריך לרופא או למיכל החמצן שביד החבר הצלה אלא גם כשאין צורך בחזרתו יש להתירו משום חשש התרשלות לעתיד לבוא שאם לא נתירו ימנע להציל בפעם הבא מצד עצמו או מצד אנשי ביתו.

והוכיח רבנו פסקו מדברי התוס' (מד: ד"ה כל היוצאין) והרשב"א (ביצה יא:): שכתבו על מתני' כל היוצאין להציל חוזרין למקומם שהוא משום התירו סופן משום תחילתן, עיין ביצה (יא:): עוד דברים שהתירו מטעם זה, ומוכח מדבריהם שאין ההיתר במתני' לחזור משום סכנה אלא משום חשש התרשלות לעתיד לבוא.

והאריך רבנו לבאר הסוגיא לפי שיטתם, ותמצית דבריו דהרשב"א והתוס' למדו מסתימת לשון הסיפא דמיירי בכל הצלות לא רק הצלה מן הגיים אלא גם הצלה מן הנהר או חכמה הבאה לילד שאין בהם מעמא דסכנה להתיר חזרתן אע"כ הטעם משום מכשול לעת"ל אבל באמת שצריכים לחלק בין אופני ההצלה שבאלו הצלות שלא ידוע זמן משך ההצלה ואפשר שיאריך וימשך עד אחר השבת כגון חכמה הבאה לילד או הבא להציל מן הדליקה או מן הנהר לא שייך להתיר החזרה במקרה שלא נמשך כ"כ זמן מטעם התרשלות שהרי רואים שהיה מוכן להציל אף שיהיה מחוץ לביתו לכל השבת, ורק בהצלה שידוע שהוא לזמן קצר כגון רופא שבא לראות את החולה ומכין לו סמי רפואה או שבא לפיים איזה ממונה מהשלטון או יש לחשוש שיתרשלו אם לא נתיר החזרה.

ואת תירוצי רב יהודה אמר רב ורב נחמן בר יצחק ביארם רבנו בדרך מיוחדת [בדוחק רב – שו"ת מנחת אשר (ווייס) ח"ב סימן מ אות ו] כדי שיתאימו דבריהם עם

היסודות הנ"ל שיוצאים מפירוש התוס' והרשב"א, ואף לפי תירוניהם אין ההיתר דחורה למקומם שייך למעט סכנה אלא מטעם התרשלות, עיין בפנים התשובה בד"ה אבל אמר ובד"ה וכן מה, וסיים רבנו, וז"ל עכ"פ לתוס' עירובין והרשב"א ביצה ברור שבענין הצלה שא"צ לשהות התירו לחזור אף באיסור דאורייתא דתחומין י"ב מיל ואף שיצטרך להוציא ולהכניס ולהעביר ד' אמות דכלי הזיין, שא"כ גם בהצלה זו שברוב הפעמים הצורך לשהות [אחר ההצלה] יש להתיר לחזור עם הרכב כשאין יכול להשיג נכרי שיוליכנו ברכב אף רק בשביל זה שיש לחוש לסופן משום תחילתן עכ"ל. וגם למד כן בשיטת הרמב"ם עיי"ש.

ואם כי יש שהתרשם מאד מתשובת רבנו וחשב לחזור בו מפסקו לחומרא, עיין ספר אסיא (ח"ד עמ' 71) מש"כ הרב מרדכי הלפרין, וז"ל אחד מן הפוסקים המפורסמים... אמר לי בעל פה אחרי ראותו מש"כ הגר"מ פיינשטיין שכיום הינו מסופק שמא עליו לחזור בו מאיסורו ושמא מותר להלכה כדעת הגר"מ פ"ע עכ"ל.

מ"מ הרבה פוסקים הגיבו תגובה שלילית לתשובת רבנו, ובפרט הגרשז"א ערך תשובה שלמה שבה הוא חולק על כל דברי רבנו, והיא לו נדפסה בשו"ת מנחת שלמה (סימן ח) אחר שקיבל רשות מרבנו לפרסמו, ואביא כמה מהערותיהם.

ראשית כל יש להתפלא דכל תשובת רבנו מבוססת על דברי התוס' והרשב"א שכללו את החכמה הבאה לילד בהדי הצלות שבסיפא דמתני' דתנן חוזרין למקומן אמנם רבנו כעצמו כתב שבחכמה הבאה לילד לא שייך להתיר סופן משום תחילתן ומטעם התרשלות כיון שהיא הצלה הנמשכת וכו"ל,

"ואם כן איך כתב הרשב"א שגם חכמה הבאה לילד חוזרת למקומה".

ועל כרחק מוכח מזה דבאמת כל עיקר דברי התוס' והרשב"א באמת קאי על רישא דמתני' שהתקינו בעדות החודש ובכמה אופני הצלה שיהיה להם אלפיים אמה לכל רוח ולא רק ד' אמות כמעיקר הדין, וע"ז כתבו התוס' והרשב"א שהוא משום התירו סופן משום תחילתן, וכך הוא באמת מפורש בתוס' ר"ה (כנ:): דקאי על המיקרים הנ"ל שברישא, וכן הוא מפורש בשטמ"ק (ביצה יא:): בדעת הרשב"א, ולעולם בסיפא דמותרין אף יותר מאלפיים אמה הוא משום סכנה וכפשטות הסוגיא בעירובין.

ועל עצם חילוק רבנו שבמקום שיש אפשרות שימשך ההצלה לכל השבת כגון חכמה הבאה לילד או המציל מן הנגר לא יותר החזרה מטעם התרשלות, הקשה בספר Contemporary Halakhic Problems (Vol. V p. 137) דמלבד שאין ראייה לחילוק זה בש"ס, עוד קשה דעד כאן לא חזינן שמוכן לצאת להציל במיקרים הנ"ל אלא במקום שיש אפשרות שימשך ההצלה כל השבת [אבל גם אפשר שלא ימושך ויוכל לחזור] אבל אם ודאי יצטרך להשאר במקום ההצלה מאן לימא לן דלא יתירשל ולכן אף בחכמה הבאה לילד וכ"ש במציל מן הנגר דעפ"י רוב הוא רק זמן מועט יש לחשוש משום התרשלות.

עוד הקשה בשו"ת מנחת שלמה (שם) דלא מצינו בש"ס שהתירו חכמים מלאכות דאורייתא מפני חשש התרשלות מהצלת נפשות, כמדומה שלא נזכר בש"ס החשש שיעבור אדם על לא תעמוד על דם רעך ויתירשל מהצלת נפשות, ואם חוששים לזה אז היינו צריכים להתיר לרופא גם להדליק נר

למצוא את בגדיו המגוהצים שמא יתבייש בבגדיו המלוכלכים ויתירשל בפעם הבא מלהציל או ביו"כ יהיה מותר לרופא לאכול דשמא יקשה עליו הצום תוך כדי הצלתו ויבוא להתירשל בפעם הבא וכל זה לא שמענו.

וכן האריך הגר"ח פ' שיינבורג בספר הלכה ורפואה (ח"ה עמ' קכד) להוכיח שכל מה שהתירו חז"ל סופן משום תחילתן הוא רק איסורי דרבנן עיי"ש, וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר (שם). וכן מה שלמד רבנו דינו מן הרמב"ם, הרבו לפלפל האחרונים בדברי הרמב"ם והעלו מסקנות אחרות בשיטת הרמב"ם, עיין שו"ת מנחת שלמה (שם אות ה), ספר הלכה ורפואה (שם), ספר מגילת ספר (סימן כז) ועוד.

ובדברי האוסרים והמחמירים יש עוד מחלוקת אם אפשר אפילו לסמוך על דברי רבנו כי בשו"ת ציץ אליעזר (חכ"א סימן נט) אחרי שהבהיר שהוא חולק על רבנו כתב "אם ירצה מי שהוא להסתמך על הוראת הגאון הגר"מ פיינשטיין ז"ל יש לו עמוד הוראה גדול בזה להשען עליו ואין מוֹחִין אותו וק"ו שאין מקום למחות בידו על כך". אמנם בספר חזון עובדיה (שבת ח"ג עמ' רנד) העיר עליו, וז"ל ולפע"ד אינו מחזור ויש להורות לאיסור ואין להקל עכ"ל. וכן מצאתי בשו"ת דברי שמואל (ענינים שונים או"ח סימן פט) שחלילה לסמוך על רבנו להתיר מלאכות דאורייתא וכל דקדוקיו מהתוס', רשב"א, והרמב"ם "יש לדחות בקל ובוודאי שא"א בראיות אלו להתיר איסור סקילה".

גם מש"כ רבנו כדבר פשוט שבמקום ריבוי אוכלוסין מותר לחזור בלא"ה מטעם פיקוח נפש כי מצוי שיצטרכו עוד אנשים את מיכל החמצן, עיין ספר הלכה ורפואה (שם)

החזו"א, שו"ת נשמת שבת (ח"ה סימן רעז),
שו"ת מנחת אשר (ווייס ח"ב סימן ז), וקובץ
Journal of Halacha and
Contemporary Society (Vol. IX, p.
53).

עמ' קל) מה שפקפק בזה. וכן בשו"ת מנחת
שלמה (שם) העיר על עוד כמה פרטים שכתב
רבנו עיי"ש.

וע"ע שו"ת קנין תורה בהלכה (ח"ד סימן לט),
ספר ארחות רבנו (ח"א עמ' קנה) בשם

סימן פד

טעמי האיסור לדבר במייקראפאן בשבת ויו"ט

לאיזה רב המיקל אף אם היה לו מעט דבטלו
דבריו נגד דעת גדולים ורבים עכ"ל.

אמנם השוה זה למה שמוכח בספר מסורת
משה (עמ' מח) בשם רבנו אודות
הכניסה לביהכ"נ שבו משתמש הרב עם
מייקראפאן לדרשתו וטוען הרב שקיבל היתר
לזה, וכתבו בשם רבנו שודאי מותר הכניסה
וגם הרב לא נפסל בשביל זה "מחמת שטען
שכך עושה עפ"י הוראה". וכן מצאתי באג"מ
אה"ע ח"ב סימן כ ענף ד שנמה לומר
שהעושה כן הוא "כשווג גמור דאומר מותר"
כי חושב שהרבנים האוסרים לא סוברים כן
לדינא אלא לחומרא.

ועיין גם בשו"ת רבבות אפרים (ח"ד סימן קפו
אות ב) ד"ודאי אלו המדברים במקראפון
שנאסר על ידי הגדולים בודאי צריך להזהר
ממגע יינם", וזה נגד תשובת רבנו באה"ע
(שם) שאין להחשיבם ככופרים וכנוכרים.]

ואין ספק שרבנו יצא כאן מגדרו כי ראה בזה
עיקר ויסוד במלחמתו נגד הרעפורמים
שהנהיגו כן בבתי תפלה שלהם להשתמש
במייקראפאן, וכבר העיר בזה הרב שלמה
ברוידא (ראה – text.rcarabbis.org) בשם
כמה פוסקים שהפסק לאסור השתמשות

איסור השתמשות במייקראפאן בשבת ויו"ט
כבר נידון בהרבה ספרים של הדור
הקודם, וכל ספרי השו"ת מלאים מזה, עיין
בדבריהם. ואנו לרגל מלאכתנו אשר לפנינו
נשים עיקר מבטינו אל תשובת רבנו ומה
שנכתב אודותיו.

כמו שנראה מתחילת התשובה, רבנו נקט
עמדה חזקה וחרפה בשאלה זו, וז"ל
פשוט שאסור וכבר פרסמו אגודת הרבנים
שהוא אסור ואף שאיכא אינשי שלא ידוע
להם הטעמים מחוייבים לשמוע להוראת
חכמים, ואותן שהקילו לא עשו כהוגן אף אם
הם רבנים ואף אם אומרים שהן גדולים
בתורה עכ"ל. וכן בסוף התשובה כתב שאין
להקל אף לצורך גדול ואף אם יפסיד משרה
מחמת זה.

[וע"ע באג"מ יו"ד ח"ב סימן ד בדבר השוחט
שעבר לפני התיבה בשבת והשתמש

במייקראפאן בטענה שהרב לפניו ודעכשיו
בביהכ"נ ההוא התירו את זה, כתב וז"ל הנה
ודאי טענה זו אינה כלום לומר שיהיה בדיון
שווג כי הרי מאגודת הרבנים שהם גדולי
תורה וגם הם הרבים פרסמו שאסור לדבר
ע"י המייקראפאן ואיך שייך לטעות לשמוע

מאחר שנתחדש איזה דבר שעי"ו נשמע קול רם ומרחוק, אולי מכה בפטיש, ואולי בונה, וצריך לעיין בברור איזו מלאכה".

ומה שעובר אדרבנן הוא מהא דאסור ליתן חיטין בתוך הרחיים ערב שבת כדי שיטחנו בשבת שאסר רבה בשבת (יח.) משום השמעת קול ואוושא מילתא, ומבואר בפוסקים שהוא אסור משום מראית עין שהרואה אומר שבשבת נתנו, ולכן גם בזה יש לאסור כיון דבחול הדרך לחבר המייקראפאן להעלעקטרי בשעה שצריכים לדבר ולא קודם, וא"כ יש לחשוש להרואים שיאמרו היום בשבת קודם התפילה והדרשה חברוהו להעלעקטרי.

ועוד איכא בזה איסור דכלי שיר שאסרו לנגן בכלי שיר בשבת שמא יתקן, והכ"נ רגיל המייקראפאן להתקלקל בתוך הדיבור ויבוא לתקנו בשבת והוא ג"כ איסור ברור מדרבנן. והנה אף שרבים הסכימו לאסור כמ"ש רבנו, וכן פשט המנהג לאסור כמו שהעיד בספר שערים המצוינים בהלכה (ח"ב סימן פ אות עח) ש"כבר נהגו כל ישראל איסור בו", מ"מ גם מצינו כמה שפקפקו על הרבה מדברי רבנו ואף יש אלו שדחו דבריו לגמרי.

בנוגע לחששות של איסורי דאורייתא, כתב בקובץ תחומין (שם), וז"ל ולא זכיתי להבין את דבריו ומה החששות ההלכתיים הטמונים בדבר ואף הר"מ פיינשטיין כתב שלא נתברר לו ענין זה. אמת הדיבור משפיע על צריכת הזרם במיקרופון ובמיוחד ברמקול אך הכל במסגרת של שינוי זרם, ולא יצירת זרם, לא סגירת מעגל ולא שינוי בהכערה ולא נשאר שום רושם ולא נעשה שום גמר מלאכה, ולא ידעתי איזה בית מיתוש יש בדבר עכ"ל. וכן הביא לפני זה דעת הגרשו"א "שאינ

במייקראפאן הושפע לא מעט מהפולמוס נגד הרעפוס. ראה שו"ת נשמת שבת (ח"ו סימן שם) בשם האדמו"ר מסאטמאר "שמה שאסרו חכמי הדורות ההשתמשות עם מייקראפאן היה בעיקר משום שהרעפוסים הנהיגו לקובעו בבתי כנסת". [וכן הוא בספרו שו"ת ויבחר דוד (ח"א סימן מר) שמצד איסור שבת "אין האיסור חמור כל כך".] וכן בקובץ תחומין (כרך ט"ו) כתב הרב ישראל רוזן "כי קיימת מעין רתיעה מעיסוק בנושא בשל דמיון לרפורמים... [ואף ש]נקודה זו לא הועלתה בספרות השו"ת אך דומה כי צילה מרחף בחלל בית המדרש".

וכן נראה ממה שכתב בשו"ת רבבות אפרים (ח"ג סימן רנו), וז"ל וזכרנו אז בשעת הפולמוס יצאו כל בני תורה והישיבות לאסור, ומו"ר הרה"ג ר"מ פיינשטיין התבטא שאין מה לכתוב בזה כי זה יראה שיש חשיבות בדבר ופשוט דאסור, ולא רצה לדון בזה כי חבל על הזמן עכ"ל. וכן בשו"ת באר משה (ח"ו קונטרס עלעקטריק סימן מז) כתב שרבנו קיצר מאוד בזה שלא כדרכו "ומעצמו מוכן מטעמא שאיננו סובל אריכות דהאיסור פשוט ואינו זקוק לאריכות".

אמנם למעשה רבנו כתב שתי תשובות בזה, כאן ועוד תשובה שנדפסה בח"ג סימן נה, ובהם פירט טעמיו לאסור שהם שתי חששות של איסורי תורה, ושני איסורי דרבנן בודאות.

מה שחשש למלאכה דאורייתא הוא בענין הגברת זרם החשמל שנגרם ע"י קולו, ורבנו סבר שאף בלא הבערה יש בזה חשש איסור דאורייתא "ויש לעיין בזה טובא למעשה", ושנית יש לחשוש להרושם שעושה דיבורו באיזה מקום בהמייקראפאן, שאף שלא ברור האיסור "יש עכ"פ איזה חשש מלאכה

של הרב מנחם מנדל פאליאקאווי שדיבר עם פרופיסר באוניוורסיטי ד'אנס האפקינס והבטיח לו ש"הדיבור אינו פועל שום שינוי במדת זרם העלעקטרי הבאה אל המכונה".

וכן בקובץ (Tradition (Spring 1974, p. 133) יצא מחבר הנ"ל במכתב במיוחד נגד תשובת רבנו, וז"ל [תרגום חפשי] שוב, אחד הפוסקים הגדולים בימינו, הרב משה פיינשטיין שליט"א הוציא ספר שבו הוא מתיחס לנושא הזה. דווקא מסיבה זו אני לוקח על עצמי את המשימה הכבירה לקרוא תיגר לאחד מתלמידי החכמים הגדולים של ימינו הן באופן ההתייחסות כמו גם לתוכן. אינני עושה זה בקלילות. אדרבה, בחשש רב אני לוקח את העמ, אך אני מתחזק מהפסוק "לא תגורו מפני איש"¹⁰.

ובענין חשש מלאכה דאורייתא הנ"ל שמושג עוצמת הזרם, כפל דבריו שנית, וז"ל [תרגום חפשי] כל חברות הנדסה אלקטרוניקה לרבות מעבדת יישומים של אוניברסיטת ג'ון הופקינס הכחישו בתוקף שדיבור לתוך המיקרופון יגרום למערכת הגברה למשוך זרם יותר חזק ממקור החשמל אליו הוא מחובר.¹¹

לחוש כלל בזה למלאכת מכה בפטיש וכן לאיסור תיקון מנא או מוליד", [ורק אסר ממעם איסור דרבנן אחר].

וכן בשו"ת נשמת שבת (ח"ו עניני עלעקטערי סימן כא) העיר על דברי רבנו אלו, וז"ל אבל בשו"ת אגרות משה כתב דבהגברת עצמות זרם יש בה חשש איסור תורה עיי"ש, וסתם ולא ביאר טעמו וכוונתו על מה ולמה עכ"ל. ועוד כתב (שם סימן סב), וז"ל וכן קשה להבין מש"כ שלפי ערך מידת הקול מגדיל כח העלעקטער... [ו]יש חשש איסור דאורייתא אף בלא הבערה, וצ"ע לומר שבתוספת זרם יש איסור תורה עכ"ל.

וכן בנוגע להרושם שחשש רבנו לאיזה מלאכה, כתב (שם), וז"ל זה צ"ע חדא שלפי האמת לא נעשה שום רושם קיימי בשום מקום אלא לפי שעה המכונה מהפכת את גלי הקול שלו לקול הדומה לקול שלו ואפילו אם תימא שנעשה רושם לשעה הלא אינו אלא לשעה קט ובהחלט שאינו של קיימא עכ"ל. [וראה עוד לקמן בזה]

ויש שמענו עוד, שבכלל לא גורם דיבור בהמייקראפאן לשינוי בורם החשמל, עיין בקובץ הדרום (אלול תשי"ח עמ' 53) מאמרו

10. "Now again, one of the greatest poskim of our day, Rabbi Moshe Feinstein Shlita has published a volume where he deals with the matter. It is precisely for this reason that I am undertaking the monumental task of challenging one of the greatest scholars of our present day both as to the manner handled as well as to the substance. I do not undertake this lightly. On the contrary, it is with great trepidation that I take up my pen, but strengthened with the Biblical injunction "lo taguru mepnei ish", I proceed".

11. "All electrical engineering firms including the Applied Labarotory of the Johns Hopkins University flatly deny that speaking into the microphone will cause the amplification system to draw more current from the electrical

ולגבי החשש השני שכתב רבנו שבדיבורו עושה רושם באיזה מקום בהמייקראפאן ויש בזה חשש דאורייתא אף שלא ברור האיסור, כתב וז"ל - [תרגום חפשי] בלי לזלזל בכבודו, אינני יכול להמנע מלבקר את המילים האלו. מה משמעות המילים "סביר להניח שזה מלאכה"? או שזה מלאכה או לא. ואם כן, מה זה?¹²

דבריו אלו נכתבו כתגובה למש"כ רבנו בח"ג סימן נה (משנת תשכ"ז) ששם לא הציע רבנו איזה מלאכה יהא עובר בזה כמ"ש בח"ד שאולי הוא בונה או מכה בפטיש, אבל פלא שבאג"מ יו"ד ח"ב סימן ה (שהוא משנת תשכ"ג, ותשובתו בח"ד הוא משנת תשכ"ט) נראה שמתחילה לא סבר שהוא חשש דאורייתא, ואף הסתפק אם יש בזה איסור דרבנן, וז"ל הנה לכשנעיין אין לדמות חידוש זה לשום מלאכה מהל"ט מלאכות והא לא כל תיקון וחידוש שנעשה הוא מלאכה... וגם הא אינו כענין כל מלאכה שהרי אף לרגע לא מתקיים שום דבר ממה שנעשה ולא שייד להתקיים וגם אולי גם שמיעה טבעית הוא כן, ולכן אולי אף מדרבנן לא היה נאסר מצד ענין

החידוש שנעשה אבל אף שנימא שיש איסור גם בשביל מעם זה הוא רק מדרבנן ולא איסור דאורייתא עכ"ל. אבל כאמור מה שכתב באג"מ או"ח ח"ד הוא תשובתו האחרונה בענין.

ויש שכתבו להגן בעד רבנו שבמציאות כן מתגבר כח העלעקטרי ולא כמ"ש הרב הנ"ל, עיין קובץ, Tradition (Spring 1975, p. 217) מכתב מרב טוביה בסר (מהגרס חשמל) שכתב וז"ל - [תרגום חפשי] כתגובה לשאלה האם דיבור אל תוך המיקרופון גורם לצריכה יתירה של חשמל, חייבים לציין כי התשובה מותנית בתכנון של המגבר. אמנם, כמעט כל המגברים ברמת הכוח הנדרש על ידי מערכת כריזה משתמשים בתצורה המכונה מגבר AB. מערכת זו אכן גורם לצריכה מוגברת משמעותית של חשמל כאשר מדברים במיקרופון.¹³

וכן במכתב של הרב אדוורד ברנס (שם עמ' 220) כתב, וז"ל - [תרגום חפשי] כששאלתי חברי המחלקה לפיסיקה של MIT ואוניברסיטת קולומביה, התשובה שקיבלתי תמך בדעה של הרב פיינשטיין.¹⁴



source into which it is plugged".

12. "I don't want to appear disrespectful, but I cannot refrain from criticizing these words severely. What do the words "presumably a melacha mean"? Either it is or it is not. And if it is, what is it?"

13. "In response to the question of whether talking into the microphone causes more electricity to be consumed, it must be pointed out that the answer is contingent upon the design of the amplifier. However, virtually all amplifiers of the power level required by a public address system utilize a configuration known as a class AB amplifier. This system does indeed cause significantly more electricity to be consumed when speaking into a microphone".

14. "When I questioned members of the physics department of the

ועל עצם המציאות, עיין עוד בספר שמחת הלוי (סימן כו).

בנוגע להאיסור דרבנן של מראית עין שנלמד מדין איסור טחינת הרחיים מבעוד יום שיחשבו אנשים שהמייקראפאן נערך בשבת כמו שרגילים בחול לסדרו סמוך להדיבור, העיר ע"ז בקובץ תחומין (שם) דרבנו לשיטתו דאוסר השימוש בשעוני שבת (עיין לעיל סימן ס) אבל למעשה שכיום משתמשים בשעוני שבת הכל יודעין שאפשרות כזו קיימת וא"צ להחזיק את המכשיר פתוח כל היום, וממילא אין כאן חשש מראית עין.

וכעין זה הקשה הרמ"מ פאליאקאו במכתבו בקובץ Tradition (שם) דמאי שנא השתמשות בהמייקראפאן מהשתמשות באור חשמל, וכמו שהכל יודעים שנדלק אור החשמל ע"י שעון שבת או מערב כן יאמרו לגבי ההשתמשות במייקראפאן. וכן נראה שהסכים לזה הרב אדוורד ברנס במכתבו הנ"ל עיי"ש. [אמנם עיין שו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן ט אות ד) דדוקא השמעת קול אסור ולא כיבוי והדלקה שרק נראין ולא נשמעין].

ועוד העיר שם דבכלל אינו פשוט שפסקין כרבה גם בעצם הדין של טחינת חיטים ברחיים בערב שבת דהרבה ראשונים וגם השו"ע (סימן רנב סעי' ה) פסקו כרב יוסף שפירש טעם איסור הנ"ל אליבא דב"ש דאדם מצווה על שביתת כלים ולא אתיא אליבא דהלכתא, אלא שהרמ"א (שם) כתב "ויש

אוסרים ברחיים ובכל מקום שיש לחוש להשמעת קול, והכי נהוג לכתחילה מיהו במקום פסידא יש להקל", ומשמע דמקור הדין סובר כהשו"ע שיש להקל אלא דלכתחילה יש להחמיר, וכתב - [תרגום חפשי] זה סותר לגמרי את הצהרת הרב פיינשטיין שהדעה המחמירה מתקבל כהלכה בסיסית.¹⁵

ועוד בענין זה יש להעיר על מש"כ רבנו באו"ח ח"ג סימן נה דיש לתמוה על השו"ע דבסימן רנב פסק כרב יוסף ולכן מתיר טחינת החיטים ברחיים בערב שבת וא"כ צ"ע דבסימן שלח הביא דברי האגור בענין זוג המקשקש שמותר להעמידו אע"פ שמשמיע קול בשבת וכתב האגור הטעם דהדרך להעמידו מאתמול וליכא משום מראית עין, אמנם לדעת השו"ע שפסק כרב יוסף גם בטחינת רחיים מותר ולא פסקין כרבה שחידש טעם דהשמעת קול משום מראית עין, ולמה הוצרך השו"ע לפסוק במיוחד בזוג המקשקש דמותר, ועיי"ש מה שתירץ רבנו.

ובקובץ תחומין (שם) הביא מה שהעיר בזה הגר"ש ישראלי בקובץ ברקאי שאבחנה זו בין שעון לרחיים איננה ברורה ולא נזכרה בפוסקים, "ואין לבנות בנין שלם על מה שהמחבר הביא דינא דשעון המקשקש כי מטרת השו"ע שיהא הכל כשולחן ערוך ומוכן לסעודה", ולאחר מזה הביא תירוץ נוסף, וז"ל ולדידי אמינא דאי משום הא לא אירא דבכלל יש לתרץ בפשיטות את הערת

Massachusetts Institute of Technology and Columbia University, the answer I received supported Rabbi Feinstein's view".

15. "This is completely contrary to the flat statement of Rabbi Feinstein that the strict opinion is accepted as basic Halakhah".

מאותה הגזירה דכלי שיר ואין זה גזירה חדשה שנימא שאין לנו לגזור מעצמינו דהא כבר נגזרה בגמ' מצד שמא יתקן ומה לנו כלי שיר ומה לנו המייקראפאן כיון שהיא אותה גזירה עצמה לאסור לעשות מה שאפשר לבוא לזה עכ"ל.

ועיין עוד קובץ Tradition (שם) מה שנשאו ונתנו עוד בפרט זו (אם שכיח שיתקלקל ואם צריך אומן לתקנו, ועוד).

ובנושא זה דהשתמשות במייקראפאן בשבת, ראה עוד כתבי הגאון ר"י וויינברג [בעל שו"ת שרידי אש] (ח"א סימן ג), וז"ל ע"ד המיקרופון יש מחלוקת בין הרבנים... לפני שנתיים באו לכאן הרב גרוסנאס ביחד עם הפרופ' דומב להתיעץ עם הגר"א הרצוג ז"ל ששהה כאן והם היו גם אצלי, ואני יעצתי להגר"א"ה לבלי להורות הוראה בזה כי אם בהסכמת כל גדולי ירושלים כ... יש קנאים גדולים שאינם מודים על האמת אלא מחמירים עפ"י שיקול דעתם ורגשי לבם ועמם אין להתוכח והם חשודים גם על שפיכת דם של המקילים וד"ל, ועצתי שהרב הראשי ברודי בל יורה הוראה בזה לא לאיסור ולא להיתר ורק להודיע שיש רבנים מחמירים מאד עכ"ל.

[ומדי דברי בקנאים החשודים על שפיכות דמים של המקילים, זכור אזכור מה שראיתי מובא בשם רבנו שכידוע שבמקצת פסקיו עורר על עצמו אויבים ומנגדים שרדפו אחריו באיומים שונים, אבל רבנו קיים בעצמו "לא תגורו מפני איש". בשו"ת רבבות אפרים (ח"ג סימן רעז) העיד בשם רב אחד בעילום שם שמיקל בענין מסוים אבל א"א לפרסם שמו כי הוא דיין בסביבה חרדית ויגרמו לו צרות "שכידוע שכך עושים היום למקילים",

הרב משה פנישטיין על המחבר אמאי הביא ענין השעון, כבר כתבנו לעיל דחידושו הוא דלכאורה היה מקום לאסרו לא משום חשדא אלא משום שמא יתקן וכהא דגזירת כלי שיר וזה שייך גם בשעון משקולת, לפיכך כתב להיתרא דלא אסרינן מצד שמא יתקן כשאינו עושה מעשה בשבת עצמה אלא הכל נעשה מאליו על פי תיקון האדם מערב שבת עכ"ל. [וכעת מצאתי שהאריך בנושא זה בספרו חוות בנימין (ח"א סימן כו) ועי"ש שהרבה להקשות על תירוץ רבנו.]

וע"ד מש"כ רבנו שגם עובר בזה על איסור דרבנן דשמא יתקן כלי שיר "דאף את המייקראפאן יכולין כמעט רוב בג"א לתקן כשמתקלקל בתוך הדיבור וזה אירע הרבה פעמים", הביא בקובץ תחומין (שם) דדעת הגרשו"א אינו כן דאין זה בכלל גזירת חז"ל דלא ינגן בכלי שיר, ודעתו מבוארת בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן ט אות ג), וז"ל אולם לענ"ד נראה שזה רק דיבור גרידא ואין זה אלא אולודי קלא של אדם ובכנון דא לא גזרו רבנו, אף שודאי אסור להשמיע בשבת קול אדם ע"י כלי המיוחד לכך כמו תקליט וכדומה היינו מפני שהפעלת הכלי שמשמיע קול הוא דאסור אבל אם הכלי ערוך מאתמול לא מצינן שגזרו חכמים על אדם שלא ידבר או לא ינגן בפיו מפני שקולו עובר גם דרך כלי וגשמע למרחקים... ואע"ג שיש לחוש שמא יבוא לתקן את הכלי כדי להשמיע היטב מה שמדבר או מנגן בפיו, מ"מ נלענ"ד דאין זה כלול בגזירת חז"ל והו"ל כגזירה חדשה ואין לנו להוסיף על הגזירות עכ"ל. וכן בקובץ הדרום (שם) האריך להוכיח שאין זה בכלל גזירת כלי שיר או כלי המיוחד לקול עי"ש.

[ושיטת רבנו מבוארת יותר באג"מ יו"ד ח"ב סימן ה, וז"ל אסור מגזירה שמא יתקן

ואחר זה הוסיף, וז"ל ודרך אגב אני ג"כ מקבל על הראש מרבנים ות"ח הסוברים שאני מיקל אבל אני קיבלתי ממו"ר הרה"ג ר"מ פיינשטיין שאמר לי תפסוק בראיות עניך בראיות ברורות ולא תחשוש לאלו שיצטקו כי אם אני הייתי חושש אז שום ספר מאגרות משה לא היה יוצא עכ"ל].

והרב שלמה ברודא הנ"ל הביא מספר Challenge and Mission (עמ' 39) שכתב בשם הרב אליעזר סילבר והרב דוב ליבנטל להיתר, וצ"ע כי בשו"ת רבכות אפרים (ח"ג סימן רנו) כתב שהיה אצל הרב אליעזר סילבר ושאל אודות המייקראפאן בשבת ואסרו, וז"ל וכן שאלתי בעל פה בביתו בסניסניטי לידידי המנוח הרה"ג ר' אליעזר זילבר זצ"ל בשנת תשט"ו ואמר לי בפירוש שאסור והאריך בראיות שחבל שלא רשמתי אז לפני עכ"ל. ולא ידעתי אם יש כאן חזרה או איזה טעות.

עוד כתב הרב שלמה ברודא הנ"ל על עמדת הרב סולוביציק מבוסטון בנידון, וז"ל [תרגום חפשי] התרשמותי ממספר רבנים ששאלו את הרב לגבי לקחת משרות עם מיקרופונים כי הרב היה נגד השימוש בהם בשבת, אבל אחז כי השיטה המקילה היתה לגיטימית ואפשר לסמוך עליה במקרה הצורך וכו'. זה בניגוד לרב משה פיינשטיין שסיים את התשובה שלו עם איסור לרב לקחת משרה בבית כנסת כזה.¹⁶

[וע"ע ספר נפש הרב עמ' קסמ].

הרי מבואר מכל הנ"ל דלא כל הפוסקים תפסו את הענין בכל חומרתו אלא אדרבה יש מן הפוסקים המפורסמים שהסתפקו בדבר או שנטו אפילו להקל. וע"ע ספר יסודי ישורון (ח"ה עמ' קמח-קנב), שו"ת שבט מיהודה (ח"ב סימן לד), וספר Contemporary Halakhic Problems (Vol. I, p. 227).

סימן פה

שימוש במכשיר שמיעה לחרש בשבת

הנה לפי מש"כ רבנו בתשובה הקודמת לאסור הראוי לאסור גם שימוש במכשירי שמיעה להרשים מאותם הטעמים, אלא שרבנו כתב

ההנהגה לפי מש"כ רבנו בתשובה הקודמת לאסור ההשתמשות במייקראפאן בשבת היה מן



16. "My impression from a number of rabbis who asked the Rav about taking positions with microphones was that the Rav was against their use on Shabbat, but felt that the mekil position was legitimate, and could be relied upon in cases of need etc. This is in contrast with Rav Moshe Feinstein who concluded his teshuva by prohibiting a rabbi from taking a position in such a shul".

שנוהגין להקל בזה, והאריך לבאר לכל אחד מן המעמים למה אינו שייד למכשיר שמיעה, ולפעמים בצירוף שהוא צורך גדול לחרשים.

ובנוגע להאיסור דרבנן דכלי שיר דשמא יבוא לתקן, כתב רבנו זו"ל אין לאסור כיון דהוא רק לחרשים שיש להחשיב זה מילתא דלא שכיחא שלא גזרו, וגם שהוא צורך גדול מאד לאלו הצריכין לזה שבלא זה יש חשש פיקוח נפש כשירצה לילך החוצה שלא ישמע נסיעת המכוניות שיש לומר שלא גזרו כה"ג עכ"ל.

מש"כ רבנו די"ל שהוא מילתא דלא שכיח ולא גזרו ע"ז, העיר בקובץ תחומין (כרך טו – עיין תשובה הקודמת), זו"ל דעת לנבון נקל שחילוק זה דחוק ביותר וכלום מצינו דשרי לנגן בכלי שיר שאינו מצוי, ומאין מפסי מה מיקרי מצוי וצ"ע עכ"ל.

ובסוף התשובה צירף רבנו גם הא דכל הנידון הוא על המדברים לחרש שהחרש עצמו אינו עושה כלום ועל אותן שאין מדברין ביחוד להחרש אלא בכלל לכלום אינם מתכוונים ודבר שאינו מתכוין מותר אך על אותן שמדברין ביחוד להחרש אין היתר של דבר שאינו מתכוין ולכן כתב רבנו שכשאפשר מוב שלא יעשו כן ועכ"פ תועיל המכונה הרוב

הדברים שצריך לחרש לשמוע כגון בביהכ"נ וברחוב, ונראה שלכתחילה לא רצה רבנו לסמוך על דבריו שבתשובה לחלק בין המכשיר שמיעה להמייקראפאן.

ויש שתמה על מסקנת רבנו שלא סמך להקל גם בכה"ג. שמדבר ביחוד להחרש כי לכאורה גם זה הוא צורך גדול. כן תמה הרב שלמה ברודא (עיין תשובה הקודמת), זו"ל [תרגום חפשי] אני מודה שאני לא מבין לחלוטין את שיטת הרב משה. בהתחשב בעובדה שעכשיו סיים להסביר מדוע אין שום בעיה הלכתית ממש כאן בכלל (מעיקר הדין), וכי יש צורך בכלל להקל לעזור לכבדי שמיעה, לא ברור לי מדוע הוא סובר שצריך לטעות בצד המחמיר. למעשה, הרב משה לכאורה עושה דיכוטומיה כי צריכים להקל ולאפשר ללבוש מכשיר שמיעה, כדי למנוע סכנה, אבל לא צריך להקל ולאפשר שיחה פרז'א. אני מתקשה להבין את ההבחנה הזאת, כי נראה לי שלפי דעת הרוב שיחה רגילה נחשבת צורך גדול.¹⁷

והשווה למה שמסופר על רשז"א בהספד שניתן ע"י הרב אהרן ליכטנשטיין (נרפס ב"עלון שבות" אלול תשנ"ה) [והובא גם ע"י רב שלמה ברודא הנ"ל], זו"ל כשאבא

17. "I admit that I do not fully understand Rav Moshe's position. Given that he just finished explaining why there is really no halakhic problem here at all (mei-ikkar hadin), and that there is a general need to be mekil to help the hearing-impaired, it remains unclear to me why he believes one should try to err on the machmir side. In effect, Rav Moshe seemingly makes the dichotomy that we need to be mekil with regard to allowing one to wear a hearing-aide, to avoid endangering the person, but do not need to be mekil to allow prosaic conversation. I struggle to understand this distinction, since it seems to me that most would consider it to be a tzorech gadol to have regular conversation".

ז"ל בשנותיו האחרונות היה כבר שמיעה באתי לשאול אותו (רשז"א) בענין מכשיר שמיעה... הוא סיפר לי על מכתב שקיבל ממשיהו בארה"ב בו סופר שהרב קוטלר זצ"ל כשהיה נתקל בשבת באדם שהלך עם מכשיר שמיעה היה מסרב לדבר אתו שמא יבוא לידי דיבור לתוך מיקרופון. הוא לא דן אתי בפרטי הפסק אבל תגובתו היתה: הייתכן? אני לא מאמין! אדם כזה נענש משמיים כבר שאינו יכול לשמוע. הגמ' אומרת לגבי החובל בחבירו: "חרשו – נותן לו דמי כולו" (ב"ק פה:). כאילו האדם כולו מת, אז בנוסף למכה הכאובה הזו שקיבל משמיים, אתה פוגש בו

ברחוב ובמקום לומר לו "שבת שלום" אתה מסרב לדבר עמו? זה בלתי אפשרי! עכ"ל. אמנם היו אחרים שהחמירו, עיין ספר ארחות רבנו (ח"א עמ' קמו) בשם החזו"א, וספר ארחות שבת (ח"ג עמ' עד) בשם הגרי"ש אלישיב. וע"ע שו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן ט), שו"ת יביע אומר (ח"א או"ח סימן יט אות יט), שו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סימן ו), שו"ת נשמת שבת (ח"ו סימן שס), וקובץ Journal of Halacha and Contemporary Society (Vol. XLI, Spring 2001, pp. 62-98) ועוד.

סימן צ

הליכת נכה בקביים ובעגלה בשבת ונשיאתו

רבנו פסק דמי שיושב על כסא עם גלגלים יכול לגלגל את עצמו בשבת כיון דנחשב לו כסאו כמנעל או ככנף אבל לאחרים יהיה אסור עכ"פ מדרבנן ככל נושא אדם שאינו אסור מדאורייתא משום דאמרינן החי נושא את עצמו, ואפשר דבכה"ג גם מדאורייתא אסור כיון דחליו מכביד עליו עיי"ש.

ורבנו נתן עצה באם ירצה חולה זה ליכנס לביהכ"נ שיש שם אסקופה או דבר אחר המונעו מליכנס שיצטרך אחרים להגביהו ויעברו על איסור הוצאה והכנסה, דיש להתיר זה בשבות דשבות לצורך גדול, ומבואר בשבת (צא:). דליכא חיוב דאורייתא עד שיוציא את כל החפץ וממילא יאמרו לנכרי שיגביה ויכניס רק חצי הכסא ונכרי אחר יגביה המקצת שמבחוץ באופן שיהיה שוה להחלק שבפנים ויוכל החולה בעצמו לגלגלה ובוזה יהיה שבות

דשבות ומותר במקום צורך גדול כגון לילך לשמחה של קרובו.

ובקובץ Journal of Halacha and Contemporary Society (Vol. XXIV, p. 117) העיר הרב נחום ספירן שלא ידע למה רבנו הצריך נכרי אחר להשלים ההכנסה דלכאורה גם בנכרי אחד כבר יש כאן שבות דשבות וצ"ע, וז"ל ק"ל מש"כ באגרות משה להביא נכרי שני לגמור את ההכנסה או ההוצאה דלכאורה א"צ לזה עכ"ל.

ועוד העיר על רבנו (שם עמ' 112) במה שחידש דבחולה שאמרו עליו (יומא סו:). שהנושא חייב הוא אף כשיכול לילך בעצמו כי עצם החולי שחלה כל גופו הוא מכביד ולא אמרינן החי נושא את עצמו, והעיר עליו ד"קצת קשה דא"כ נתת דבריך לשיעורין".

ובעיקר הדבר שמדמה רבנו כסא עם גלגלים
לחיגר שצריך מקל או לקיטע שהולך
עם כסא וספסלים שמותר כיון דנחשב למנעל
דידיה, עיין ספר ארחות שבת (ח"ג עמ' רד)
מה שהעיר, וע"ע שו"ת אבן ישראל (ח"ט
סימן י).

סימן צא אות ד

בענין שמיעת הבדלה ע"י טעלאפאן לאשה הנמצאת בבית החולים

וכן פסק בשו"ת יחזק דעת (ח"ב סימן סח)
מאותו טעם שכן יש ללמוד מאלכסנדריא
של מצרים, וכן בשו"ת רבבות אפרים (ח"ז
סימן ער) הזכיר סברא זו בשם הרב דוד קאהן
עכ"פ במייקראפאן. [וע"ע שו"ת רבבות אפרים
ח"ו סימן תלו].

ומש"כ בספר פתחי הלכה "ומהיכי תיתי
לחלק...", עיין שו"ת מנחת שלמה
(סימן ט ענף א אות ד) שבאמת צידד לחלק
כן דבשומע ע"י רמקול או מייקראפאן דהיינו
שעומד בקירוב מקום אז שפיר אמרינן
דמצטרף ונגרר אחר הציבור ויכול לענות אמן
מידי דהוה אאלכסנדריא של מצרים משא"כ
בשומע ע"י הטלפון שנמצא בריחוק מקום אינו
מצטרף עמהם ודינו כעונה אמן לבטלה, וע"ע
שו"ת אבני ישפה (ח"א סימן ט).

אבל אף אי נימא דרבנו סבירא ליה כבעל
מנח"ש בזה החילוק, עדיין יקשה
ממייקראפאן כי גם בזה כתב רבנו דאינו עונה
אמן אלא מספק וסתמא דמילתא דבשומע ע"י
המייקראפאן עומד בקירוב מקום.

ובספר ירושלים במועדיה (ירח האיתנים עמ'
קנ הערה 42) הקשה לאידך גיסא,
דהרי ק"ל דספק אמן לקולא, עיין ביאור
הלכה סוף סימן רטו, וא"כ הכא שיש ספק

כבר נסתפק רבנו בענין קריאת המגילה אם
יוצא בשמיעה ע"י המייקראפאן, עיין
או"ח ח"ב סימן קח שנמה רבנו להקל, וה"ה
הכא לענין הבדלה כתב שבשעת הדחק
כשאין לאשה אפשרות לשמוע הבדלה בבית
החולים יש לה לשמוע ע"י הטעלאפאן [ועיין
מה שכתבנו שם], וסיים דבריו, וז"ל וכן צריך
לענות אמן על ברכה ששומעין ע"י טעלאפאן
וע"י מייקראפאן מספק עכ"ל.

הרי שתלה רבנו דין עניית אמן בספק הנ"ל
אם יוצאים ע"י שמיעה בטעלאפאן,
ובספר פתחי הלכה (הל' ברכות עמ' מו) תמה
עליו דלכאורה ענין עניית אמן אינו תלוי
בספק הנ"ל וכל שיוודע שבאותה עת בירך
המברך אותה ברכה יש לו לענות אמן ואף
אם לא יצא ידי חובתו, וכמו שמצינו
באלכסנדריא של מצרים (סוכה נא): שלא
שמעו הברכות אבל ידעו איזו ברכה בירך
הש"ץ ע"י הנפת סודרין ועפ"ז ענו אמן.

וז"ל, מאד צ"ע על מקור הספק בכלל כי אין
צריך לשמוע קול המברך רק שידע
שברגע זה סיים המברך את ברכתו וידע ג"כ
איזו ברכה סיים וכמו בביהכ"נ של
אלכסנדריא, וכל זה איתא גם ע"י טלפון ורדיו
ומהיכי תיתי לחלק בין עומד שם או לא עכ"ל.

כמ"ש רבנו לכאורה הדין הוא להקל ואיך כתב רבנו ש"צריך" לענות אמן. [ואפשר לחלק דאמרינן ספק אמן לקולא כשיש צד שהיא ברכה לבטלה, עיין ביאור הלכה שם, משא"כ הכא אין ספק שהברכה היתה לבטלה אלא הספק הוא אם יוצא י"ח.].

סימן צג

הטועה בתפילתו ביעלה ויבוא ובמשיב הרוח

לדחות דברי רבותינו הראשונים כלאחר יד, בה בשעה שכל האחרונים הסכימו להלכה להוראתם הנ"ל ועייליה למערתא דדייני וחסידיו וקבלוה בסבר פנים יפות ופסקו כן למעשה, ומעמם ונימוקם עמם שעדיף יותר להכנס בחשש איסור הפסק מלהיכנס בחשש איסור ברכה לבטלה... עכ"ל.

וכ"כ בספר אורח ישראל (סימן ז אות ז) דמותר להפסיק כדי לאפרושי מאיסורא דהזכרת שם שמים לבטלה, ושכן שמע מהגר"ח פ"ש שיינבורג דלא הוי הפסק "כיון דהוא לצורך תפילה". [אמנם הובא שם ששאל לרבנו (ע"י נכדו) ע"ז, והשיב דברכה לבטלה עדיף מהפסק זו].

וכן מצאתי שתמה בספר מועדים לשמחה (עמ' שסז), וז"ל ולענ"ד דבריו של האגרות משה תמוהים ביותר איך חולק על ראשונים, ובפרט שקושיתו חלשה מאד שהרי נתבאר לעיל בהדיא בכל הראשונים ששבח המקום אינו הפסק עכ"ל.

וכן הסכים לתמוה עליו רב מאיר מאזוז בקובץ אור תורה (מבט תשנ"א עמ' רכה) וכתב שכמדומה שרבנו ה"חיד בזה לחלוק על הריטב"א ורוב האחרונים מסברא".

הביאור הלכה (סימן קיד סעי' ו) פסק דמי שטעה ולא הזכיר יעלה ויבוא או משיב הרוח ונוכח אחר שאמר ברוך אתה ה' ולפני שסיים הברכה, יש עצה שיסיים למדני חקך שיהיה כקורא פסוק ויחזור להזכיר מה ששכח ויגמור כסדר.

ורבנו תמה על הוראה זו, וז"ל אבל הוא תמוה מאד שלא מובן כלל, הא ודאי ברור ופשוט שאיסור ללמוד אף פסוקי תורה באמצע התפילה ובאמצע ברכות והלומד באמצע הוא הפסק גמור ובטל ברכה זו וצ"ג עכ"ל.

בספר נטעי גבריאל (חנוכה עמ' רעט) תמה על תמיהתו, וז"ל ובהאי ענינא לא הבנתי דברי האגרות משה שכתב לדחות דברי הביאור הלכה... ובמחכת"ק נעלם ממנו שכן דעת רבותינו הראשונים וגדולי אחרונים אשר מפיהם אנו חיים, ומעמם בזה שעדיף יותר להכנס בחשש איסור הפסק כדי שלא יכנס בחשש איסור ברכה לבטלה שאין איסור הפסק חמור כ"כ כמו איסור ברכה לבטלה, לכן הסכימו לעשות כן עכ"ל.

וכן השיג כמעט באותו לשון, בשו"ת יחזיה דעת (ח"ה סימן מט), וז"ל ובמחכת"ד דבריו תמוהים מאד שאיך עלה על לבו

סימן צד

הנוסע מא"י לאמעריקא קודם הפסח וחמצו בא"י

יקנה כתר"ה ויהיה של הרב וכשיבוא כתר"ה בחזרה יוכל לקנות מן הרב עכ"ל.

ויש שהעיר דמשמע מרבנו שצריך לומר כך בפירוש להרב שאיננו עושהו שליח לקנות בחזרה וכו' ולכאורה אין צורך בכך אלא די שיחשוב כך בעצמו. וז"ל ספר קובץ הלכות (פסח עמ' פט), ועיין אגרות משה דמשמע דעדיף לומר בפירוש להרב שאין רצונו לקנות החמץ מיד אחר הזמן במוצאי יו"ט, וצ"ע למה צריך לזה, ועיין שו"ת מנחת יצחק (ח"ו סימן מה) דמאן דלא ניחא ליה למיקני לא קני גם בלי לומר כלום עכ"ל. וכן פסק שם (אות כא) למעשה דסגי במה שמכין לעצמו ואין צריך להגיד דבר זה להרב.

ועיין עוד שו"ת מים חיים (רח"ד הלוי, ח"א סימן כה).

שיטת רבנו היא דלענין האיסור דכל יראה ועשה דתשבתו, שהם בכלל איסורים וחיובים על הגברא, לא שייך שיחולו עליו אם לא הגיע זמן האיסור במדינה שבה נמצא, אבל לענין איסור הנאה יש להחמיר גם על מקום החמץ, וא"כ הנוסע מא"י לאמעריקא וחמצו נשאר בא"י צריך להחמיר למכרו קודם הגעת זמן האיסור בא"י וגם שלא לקנותו בחזרה עד גמר היו"ט בחו"ל.

וז"ל רבנו, ולכן למעשה כיון שכתר"ה הוא בא"י ימסור בא"י החמץ ע"י מה שיעשה שליח לרב העוסק בזה למכור החמץ לנכרי דהא הוא קודם זמן האיסור אבל יאמר בפירוש להרב השליח שאינו עושהו שליח לקנות בחזרה את החמץ אחר הפסח עד אחר שיעברו ימי הפסח באמעריקא, וממילא אף שהרב יקנה מהנכרי תיכף אחה"פ דבא"י לא

סימן צט אות א

ספירת העומר לכתחילה בתחילת הלילה

והיינו דס"ל לרבנו שיכול לספור העומר לכתחילה כל הלילה בשביל לקיים ענין התמימות ולא אמרין דלכתחילה צריך לספור בתחילת הלילה ממש, ולכן כתב רבנו בהמשך דודאי צריך להתפלל מעריב קודם הספירה מפני מעלת תדיר שהוא דין גמור ולא נדחית מפני המעלה של ספירה בתמימות כי דינא דתמימות יכול לקיים גם אם סופר אחר

כתב רבנו, וז"ל יותר מסתבר שבעצם ליכא קפידא מצד תמימות שלכתחילה יספור בתחילת הלילה ממש ורק בדיעבד יכול לספור גם אח"ך אלא כיון שגם כל הלילה כשר לספור דלא נפיק מכלל תמימות שוה כל הלילה לזה והוא רק מעלה בעלמא להכיר ענין תמימות לבד ענין הזריות דלכן מקדימין לעלינו עכ"ל.

מעריב. וגם תמה על המור וקציעה שנראה מדבריו להיפך.

ובקובץ ירושתנו (חלק ג עמ' פח) העיר הרב יהודה גנס שנעלם מרבנו דברי הראשונים שנראה מדבריהם להיפך שלכתחילה יש לספור בתחילת הלילה ממש משום תמימות. הר"ן (סוף פסחים) כתב "טוב לספור ביום ראשון בספק חשיכה כדי שיהיו שבע שבתות תמימות לגמרי". ובאור זרוע (סימן שכט) כתב "הלכך צריך לברך סמוך לחשיכה כדי שתהיינה תמימות", וכן במאירי (פסחים קכא:) "כי נהגו לספור קודם

שיהא לילה ודאי משום תמימות", ומשמע מלשונות אלו שהוא מעיקר הדין ולא רק היכר בעלמא. [וכן העיר בשו"ת משנת יוסף (ח"ו סימן קב אות ב) מלשון הרא"ש ערבי פסחים סימן מ.].

וכן בטושו"ע כתבו דאם שכח לספור בתחילת הלילה הולך וסופר כל הלילה, משמע דלכתחילה בעינן לספור בתחילת הלילה, וכן מתבאר מדברי המור וקציעה הנ"ל שכך באמת סבירא ליה ולא כמו שהסתפק רבנו בכוונתו כי לא ראה הדברים בפנים [אלא מה שהובא בביאור הלכה בשמו].

סימן קא אות א

אשה שברכה זמן ביו"ט בהדלקת נרות אם תענה אמן אחר ברכת זמן בקידוש

עיין לעיל סימן כא אות ט מה שכתבנו בזה. מדברי הרמ"א (סימן קסז סעי' ו), עיין שו"ת אור יצחק (שם) מה שהעיר ע"ז. ומה שהוסיף רבנו כאן להביא ראיה

סימן קא אות ב

אשה שאוכלת קודם התפילה אם צריכה לקדש

עמו וכיון שבעלה אסור לאכול קודם התפילה וא"א לו לאכול הסעודה קודם התפילה אין זה זמן אכילה גם לה שלכן לא חל חובת קידוש גם עליה ומותרת לאכול בלא קידוש עכ"ל. [וכמו דאמרינן לגבי איש שמותר לשתות מים לפני התפילה בלא קידוש כי עדיין לא חל עליו חובת קידוש עד אחר התפילה.]

כבר דנו הפוסקים אם אשה חייבת לקדש קודם שתאכל בשבת בבוקר כשאוכלת קודם התפילה, עיין תוספת שבת (סימן רפו סק"ד), פמ"ג (סימן רפט א"א סק"ד), ומ"ב (סימן רפט סק"ו).

ורבנו כתב בזה סברא חדשה, וז"ל הנה לענ"ד באשתו אינה צריכה לקדש דהרי היא משועבדת לבעלה לאכול דוקא

ועיין בספר The Radiance of Shabbos (עמ' 99) ששמע מרבנו דאפילו אם הבעל כבר התפלל שחרית מותר לה לאכול בלי קידוש, והאיסור מתחיל רק אחר שהבעל כבר גמר תפילת מוסף.

ואחרים תמחו על חידוש רבנו, דשיעבודה לבעלה אינה אוסרת עליה לאכול בלי בעלה ואף אם היא משועבדת לאכול עמו עדיין יכולה לאכול מעט ג"כ בלעדו, וא"כ אין זה מעט לומר שלא חל עליה חובת קידוש.

וז"ל ספר שמירת שבת כהלכתה (פרק נב הערה מו), ושמעתי מהגרשו"א דדברי האגרות משה צ"ע דהרי היא יכולה לאכול קודם רק מעט ואח"ך גם תוכל לאכול את הסעודה יחד עם בעלה עכ"ל. וכ"כ בשו"ת אבני ישפה (ח"ב סימן כא), וז"ל ולא הבנתי למה החובה לאכול עם בעלה יעכב בעדה לאכול בזמן אחר והרי יכולה לחלק האריחה לפעמיים, נמצא שקשה לומר שעכשיו הוא לא זמן אכילה ולא חלה חובת קידוש עכ"ל. [ועע"ש במכתב הגרשו"א שנדפס שם שהסכים לקושייתו וכמו שהובא בספר ששכ"ה לעיל.]

וכן הקשה בשו"ת נשמת שבת (ח"ב סימן שצא-ג), וז"ל ולא הבנתי מה שראיתי בשו"ת אגרות משה... וצע"ג דאף שמשועבדת לאכול עם בעלה למה לא תהא מותרת לאכול לעצמה גם מקודם וממילא שיכולה לקדש ולקיים קידוש במקום סעודה עכ"ל. וכן בספר קובץ הלכות (שבת עמ' תפב), וז"ל ואכן בשו"ת אגרות משה כתב... ומו"ר שליט"א (רב שמואל קמיניצקי) הקשה ע"ז דאפילו נימא דאשה נשואה משועבדת לאכול עיקר הסעודה עם בעלה, מ"מ הא מיהת

דמותרת לאכול כשיעור סעודה בעצמה וא"כ תחול עליה חובת קידוש מחמת כן עכ"ל.

וכן הוא בשו"ת אור יצחק (ח"ב או"ח סימן קב), וז"ל ומש"כ שאשתו משועבדת לאכול עמו בודאי אין זה אלא בסעודה קבועה וכאן איירי בנשים שרוצות לאכול לפני שהבעל יבוא לאכול דהיינו מעימה בעלמא ולזה אין משועבדת ויצטרכו קידוש עכ"ל. וכ"כ בספר נטעי גבריאל (יום טוב ח"ב עמ' רעא), וז"ל וצ"ע דאה"נ שאשתו משועבדת היינו דוקא לאכול עמו בסעודת שבת אבל בודאי רשאי הבעל לטעום וא"כ שפיר מחויבת בקידוש עכ"ל.

ועיין בשו"ת ודברת בם (סימן ח) בשם רב דוד פיינשטיין, דאף דלמעשה דברי רבנו צ"ע, מ"מ אפשר לסמוך ע"ז, וז"ל ושמעתי ממורה"ג ראש הישיבה ר"ד פיינשטיין דלמעשה צ"ע בדברי האג"מ דמשמע מסימן רפו דחל החיוב קידוש בזמן דמותר מעימה וכיון דאשה א"צ להמתין לאכול מיני תרגומא עם בעלה למה לא חל חיוב קידוש מיד כיון דאינה רגילה להתפלל שחרית וכדומה, אבל עכ"פ א"צ להחמיר בזה ואם אינה יכולה לקדש כגון דלית לה יין או דאינו נעים אצלה ממילא יכולה לסמוך על מש"כ באג"מ בזה עכ"ל. [ועע"ש מש"כ בסימן עג]

ובשו"ת אבני ישפה (שם) הוסיף להקשות על רבנו גם בעיקר טענתו שיש כאן שעבוד לאכול עם הבעל, וז"ל והרה"ג הרב יעקב פון מו"ץ דזכרון מאיר טען שבכלל אין חיוב לאכול עם הבעל אלא החיוב הוא לשבת אתו ולשרת אותו ואת זה יכולה לעשות גם אח"ך ואין איסור לאכול מקודם, ועוד יש לדון בדברי האגרות משה ואכמ"ל עכ"ל.

ועוד העיר הגרשו"א (הובא בספר ששכ"ה שם ובשו"ת אבני ישפה שם), וז"ל וגם עיקר שיעבוד זה אינו מוכרח ואף אם היא כן משועבדת ג"כ צריכים ראיה שיש בכוחו של שעבוד זה להתיר לאכול בלא קידוש עכ"ל. וכן הקשה בשו"ת שבט הלוי (חי"א סימן עה), וז"ל ומה שכתבת בשם שו"ת אגרות משה... דבר זה לא נראה כלל דאין זמן סעודת הבעל מפקיע חיוב קידוש עכ"ל. וכן בספר קובץ הלכות (שם) כתב ד"גם עיקר הנחת רבנו צריך עיון".

ובשו"ת אור יצחק (שם) הוסיף להקשות דאם נאמר כדברי רבנו שלא חל חובת קידוש לפני זמן אכילה ולא רק כשיש איסור

אכילה] יקשה על כל האוכלים לפני שעה רביעית דמבואר בשו"ע (או"ח סימן קנז) דזמן אכילה לכל אדם הוא משיגיע שעה רביעית, וכי יהיו פטורים מקידוש, וזה לא שמענו.

ובספר נטעי גבראל (שם) העיר עוד דלפי כמה אחרונים אין שיעבוד זו אלא בלילה מפני מצות עונה ולא בשבת ביום, וכן רק אם היא טהורה ולא בשעת נדתה, ולפ"ז בודאי אסורה לה לטעום לפני קידוש, וכן קיבל מרבתי להחמיר.

[וכעת ראיתי בספר מסורת משה (ח"ב עמ' נד) שבהודמנות אחת אמר רבנו בעצמו שכל סברתו "אינו מוכרח" עיי"ש].

סימן קא אות ד

בטעם שלא לחלוץ תפילין עד אחר המילה

בטעם המ"ב (סימן כה סקנ"ה) דביום שיש בו מילה ראוי שלא לחלוץ התפילין עד אחר המילה, כתב רבנו וז"ל נראה פשוט דהא עשיית מצות המילה אינו האות אלא מה שהאדם הוא נימול הוא האות... ונמצא שעשיית מצות המילה הוא עשיית האות שיהיה בגוף הנימול שלכן מן הראוי שלא לחלוץ התפילין להראות שצריכין לאות שלכן

יש צורך לעשות אות קבוע, והוא בזה שמלוכשין בתפילין כנותנים טעם על עשיית מצות המילה עכ"ל.

והעיר ע"ז בשו"ת אור יצחק (ח"ב יו"ד סימן מב), וז"ל אבל אינו מובן, וכן מה צורך להודיע ולמי הן מודיעין, והקמן אינו מבין והגדול יודע מכבר, ולמי הם מודיעין עכ"ל.

סימן קד

בן א"י בחו"ל אם מותר להדליק נר חשמל ביו"ט שני

ובשו"ת משנת יוסף (ח"ה סימן צב) העיר דאין סברת רבנו ברורה כ"כ כי הרי שעון שבת מדליק פעם אחת ומכבה בלילה ואילו הבן א"י בחו"ל מדליק ומכבה כסדר וא"כ הרי זה ניכר והוי פרהסיא.

ועיין בספר יו"ט שני כהלכתו (עמ' ס) שכתב בשם הגרשז"א לאיסור, אמנם בשו"ת יביע אומר (ח"ט סימן מט) הסכים עם רבנו, וכתב שדברי הגרשז"א "אין מוכרחים בזה".

כידוע בן א"י הנמצא בחו"ל ביו"ט שני אסור לעשות מלאכה אלא בצניעא ובאופן שלא יתודע לאנשי המקום [עיין מ"ב סימן תסה סקי"ד] וצידד רבנו דלהדליק ולכבות חשמל אף דגראה מרחוק והוי בפרהסיא י"ל דחשיב כבצינעא כיון שיש הרבה בתים שמשתמשים בשעון שבת להדליק ולכבות ממילא הרואין שהודלק האור יאמרו שאיכא שעון זה.

סימן קה-קז

בדין בן חו"ל שנמצא בא"י ביו"ט שני אם מותר לומר לבן א"י לעשות מלאכה בעבורו

אכילה אחת או תשמיש אחד, והיא סברת הצ"ח הידועה [עיין יו"ד סימן קב בפת"ש], וכאן כתב להיפך ונוטה להחמיר מבלי לבאר טעמו וצ"ע.

ובסימן קו כתב רבנו דלפי טעם הט"ז (סימן רסג סק"ג) במי שקיבל עליו שבת דמותר לומר לחבירו שלא קיבל עליו שבת לעשות מלאכה בעבורו כיון שגם לדידיה מותר חבירו במלאכה ובכה"ג אין איסור אמירה, דה"ה בן חו"ל בא"י מותר לומר לבן א"י לעשות מלאכה ביו"ט שני דגם התם שייך סברא זו. אמנם בבן א"י שנמצא בחו"ל מחוץ לתחום מסתפק רבנו דאולי יש לאסור כיון דאם יעשה שם ישוב יהא מקום האסור לכל.

רבנו האריך בסברות לכאן ולכאן אם מותר לבן חו"ל בא"י ביו"ט שני לומר לבן א"י לעשות מלאכה בעבורו, ומסקנתו בסוף סימן קז שהוא ספק לדינא ואף שיש להקל מטעם ספק דרבנן לקולא, מ"מ יש לאסור אם אמרינן דבר שיש לו מתירין בפלוגתא דרבוותא [כי גם כאן הוא מחלוקת הפוסקים].

ובספר תאריך ישראל (עמ' שד) הראה סתירה לזה בדברי רבנו באו"ח ח"ג סימן עא שבאותו ענין ממש כתב רבנו בפשיטות דלא שייך דין דבר שיש לו מתירין דמה שיעשו בשבילו היום לא יוכלו לעשות למחר [דכשנאסור מלעבוד היום יחסר זה לעולם] ורק בספק ביצה שנולדה ביו"ט וכדומה אמרינן דינא דיש לו מתירין שרק יש

והעיר בספר תאריך ישראל (עמ' שו) אף בכה"ג כיון דעכשיו הוא חוץ לתחום דקשה להבין ספיקת רבנו דהרי ומותר בן א"י לעשות מלאכה שם. ועע"ש לכאורה פשוט דלפי סברת הט"ז יהא מותר עוד הערות.

סימן קח

דין חתן שדעתו לעלות לא"י לענין יו"ט שני

ומה שהורי החתן ג"כ חשבו לעקור דירתם מחו"ל לא"י אחר החתונה, כתב רבנו וז"ל ודין אביך שליט"א כל זמן שהוא בחו"ל הוא כבן חו"ל ממש ואין המחשבה ליסע ולהתיישב בא"י כלום שמחשבה בעלמא ודאי אינו כלום דכל ישראל שומרי תורה דעתן להתיישב בא"י כי מחכים ומצפים לישועת ה' שהוא כהרף עין ורק כשיעלה לא"י עם ב"ב יהיה בדין בן א"י מאחר שמחשבתו יהיה לקביעות, וכן הוא דינק אף שאתה נמצא בא"י עכ"ל.

וצ"ע איך זה מסתדר עם מה שהובא בספר יו"ט שני כהלכתו (עמ' קצח) בשם רבנו, וז"ל כתב לי הג"ר שמואל פירסט בשם רבו מרן האגרות משה שבחור הבא לא"י ללמוד תורה והוריו בחו"ל ובדעת הוריו לעלות לא"י ע"מ להשתקע שם שדינו כבן א"י גם קודם שיגיעו הוריו לשם עכ"ל.

בענין בן חו"ל שהשתדך עם בת א"י והוחלט בדעתו לגור בא"י לאחר החתונה, פסק רבנו דאף שעכשיו כבר נמצא החתן בא"י צריך לנהוג שני ימים טובים עד לאחר החתונה.

ועיין בספר יו"ט שני כהלכתו (עמ' רד) שדעת הגרשו"א אינו כן אלא דבכה"ג דינו כבן א"י, ושכ"כ בספר שערי יצחק (כלל ז אות ה). ובספר חזון עובדיה (הל' יו"ט עמ' קמד-קמו) האריך להוכיח יותר מזה שהמנהג הקדום שהותקן ע"י גאוני ירושלים והוקבע לדורות הוא שכל רווק העולה מחו"ל אינו עושה אלא יו"ט אחד בלבד כי אפשר שתזדמן לו אשה וישאר בא"י, כ"ש בנידון רבנו שכבר השתדך, וכתב "עין שו"ת אגרות משה שנראה שנעלמו ממנו דברי גאוני ירושלים בזה".

סימן קיב אות ד

בדין שער באשה ערוה

עיין אה"ע ח"א סימן נח מה שכתבנו בזה.

סימן קטו

תשובה לנכשל במשכב זמור ר"ל

זה. כמו כן הצביע הכותב הנ"ל שכיום יש רבנים גדולים שלא סוברים כרבנו אלא מודים שאין כאן משום להכעים אלא יצר הרע טבעי ושצריך לטפל בהם באהבה ורחמים כי הם לא אשמים ("innocent victims").

וה"ל הרב חיים רפפורט בקובץ חקירה (חי"ג עמ' 33), [תרגום חפשי] מעט קוראים יכולים להעריך איזה נקודת מפנה מייצג הרגשות שלו [הרב שמואל קמינצקי] [ראה Hakira כרך 12]. עם זאת כמי שעוסק בהרבה דיאלוג עם רבנים אורתודוקסים בישראל, אירופה וארה"ב, אני יודע כי עמדות אלה טרם אומצו על ידי רבים. יש רבנים שמסתמכים על דעת רבי משה פיינשטיין שלכאורה מכחיש את האתגרים עמם גברים הומוסקסואלים חייבים להתמודד.

[תרגום חפשי] גינוי חריף זה נהיה העמדה הנורמטיבית לרבנים מסוימים, ולצערי הביא סבל עצום לאנשים רבים. כתוצאה מעמדות כאלה, בנוסף להתמודדות עם תאוות לא רצויות, בידוד עצום, ולעיתים קרובות לעג וקלס, האנשים האלה שיש להם משיכה מינית כלפי בני אותו מין, צריכים להתמודד עם הנטל שלא מאמינים להם,

בתשובה זו שהיא בעצם מכתב חיזוק למי שנכשל בעון משכב זמור, כתב רבנו כמה עיצות והדרכות להשוואל כדי שיוכל להתגבר על חטא זה, וחדא מהם הוא להכיר ולהתבונן שכל יצרו לזה אינו מדרך הטבע אלא הוא מחמת האיסור שבו והוא רק כדי להכעים ולמרוד נגד רצון ה' וידעיה זו היא חיזוק גדול נגד היצר הרע, והביא לזה כמה ראיות.

וה"ל ושנית שהוא דבר שלא מובן שיהיה ע"ז ענין תאוה דכבריא האדם מעצם ליכא תאוה מצד טבעו להתאוות למשכב זמור שלכן אמר בר קפרא לרבי על תועבה זו שנאמר באיסור דמשכב זמור דפירושו תועה אתה בה בנדרים (נא)... וכל התאוה לזה הוא רק תועה מהטבע לדרך אחר אשר גם רשעים בעלי תאוה שלא נמנעין מצד חטא ועון אין הולכים לשם שיצר הרע זה אינו אלא מחמת שהוא דבר אסור שהוא כמו להכעים ח"ו... אבל על עבירה דמשכב זמור אין להרשע העובר ע"ז שום טענה לתרץ את עצמו כי לא היה שייך להתאוות לעבירה זו עכ"ל.

יש שכתב שעמדת רבנו בפרשה זו השפיע על הרבה רבנים בגישתם לנושא זה וגרם לצער לא מעט לאנשים המתמודדים עם נסיון

והיותם דחויים ומגודרים, לפעמים אפילו על ידי הקרובים והיקרים שלהם. זה כאב צורב לאדם הסובל כאשר אלה שעליהם הוא נשען בשביל תמיכה רגשית וסולידריות אינם מאמתים את רגשותיו הכמוסים ביותר או מכירים את הקשיחות של המצב הקשה שלו.¹⁸

סימן קכז

חיוב הלויים לרחוץ ידי הכהנים אף בחול

אודות כמה לויים בא"י שהקילו לעצמם בימות החול לא לרחוץ ידי הכהנים לנשיאות כפיים נגד מש"כ המחבר סימן קכח סעי' ו, כתב רבנו שמתנהגים שלא כראוי, וז"ל אבל פשוט שהוא שלא כדון דכיון שבימות החול הוא מירחא שאין להם פנאי מקצרים מאחר שבהלכה ליכא מקום לזה אלא מוזהר שהם דברי קבלה הקילו לעצמם בימות החול עכ"פ, בכל אופן הוא שלא כראוי עכ"ל. אמנם בספר ילקוט יוסף (הל' תפילה כרך ג עמ' רס) העיר על דברי רבנו ממש"כ הכנה"ג (סימן קכח) בשם מהר"י הלוי שלוי שאינו נוטל ידי הכהנים אין לו עון כלל ואין בזה שום אשם עיי"ש.

[אגב, בספר הלכה וקבלה (עמ' 39) הוכיח פרופ' יעקב כ"ץ שאין מקור מנהג זה בזהר בלבד אלא הוא מנהג אשכנזי קדום עיי"ש. וכן בספר הנגלה שבנסתר (עמ' 25) חזק את דבריו פרופ' ישראל מ' תא-שמע בעוד הוכחה מכת"י צרפתי.]

18. "Few readers may appreciate just what a watershed his [Rav Shmuel kaminetzky] sentiments represent [see Hakira vol. 12]. Yet as one who has engaged in much dialogue with Orthodox rabbis in Israel, Europe and the U.S., I know that these attitudes have yet to be embraced by many. Some rabbis rely on the view of Rabbi Moshe Feinstein that appears to deny the challenges that male homosexuals must contend with.

This harsh condemnation which has become the normative position for some rabbis, has unfortunately brought immense suffering to many people. As a result of such attitudes, in addition to coping with unwanted desires, untold isolation and often being the subject of mockery and ridicule, these men whose sexual attraction is directed to members of the same gender have to cope with the burden of not being believed and trusted and being rejected and ostracized, sometimes even by their nearest and dearest. It is excruciatingly painful for a person who suffers when those upon whom he relies for emotional support and solidarity do not validate his innermost feelings or acknowledge the harshness of his predicament".

אורח חיים

חלק ה

סימן ה אות ב

בענין הכוונה לז' רקיעים בפסוק ראשון דק"ש

בשו"ע הרב, ובעמ"ז על גליון השו"ע, ובדה"ת, ובעה"ש, וכן מצאתי שהחפץ חיים בספרו שם עולם (ח"א סוף פ"ב) כתב... משמע שכך הוא הדין, וא"כ מש"כ באגרות משה שלא הוזכר זה בשום מקום תמוה טובא וצ"ע.

וכן הקשה בקובץ אור ישראל (סיון תשס"ח עמ' רכט) ש"תמוה מאד שלגאון כמוהו אישתמיטתיה דברי הסמ"ק שהובאו בב"י על אתר. וכן מצאתי בקובץ אור תורה (אב תשס"ד עמ' תשצ"ב) [ושב נדפס בקובץ בית הלל כד-כה עמ' קנט] שהעירו כן על רבנו שהוא פלא שנעלם ממנו דבר זה. וכן העיר בספר מגדים חדשים (ברכות עמ' קנח). וכן העירו רב יעקב יוסף קופרמן ורב חיים רפפורט בקובץ הערות וביאורים (גל' תתג עמ' 37, גל' תתקס"ה עמ' 50).

ועל מש"כ רבנו שלא ברור כמה רקיעים יש באמת, ולכן להזכיר ז' רקיעים הוא למגרע, העיר בספר The Weekly Halacha Discusson (שם) דהרי ישנם עוד מנהגים שעושים כנגד ז' רקיעים, עיין תוס' ברכות (לד. ד"ה אמר), מנחות (למ.), ראש השנה (לב.), ובפשטות נראה דכן הוא סוגיא דעלמא והכי ק"ל כמ"ד דיש ז' רקיעים, ואם כן תמוה טובא מש"כ באגרות משה זה". [עיין שם מה שתירץ לזה, ועע"ש מסקנתו כרבנו שלא להזכיר ז' רקיעים מטעמא אחרינא.] וכן העיר בספר מגדים חדשים (שם), וכן העיר רב חיים רפפורט בקובץ הערות וביאורים

איתא בשו"ע או"ח (סימן סא סעי' ו) - צריך להאריך בחי"ת של אחד כדי שימליך הקב"ה בשמים ובארץ... עכ"ל, והיינו שיכוין שהקב"ה יחיד בשמים ובארץ ולא הוזכר שיכוין ייחודו בכל ז' רקיעים אלא באופן כללי בשמים.

וז"ל רבנו, ומש"כ כת"ר שיתכוין בכל שבעת הרקיעים זה לא הוזכר בשום מקום ואין להוסיף מעצמינו אף אם לכו"ע היה שבעה רקיעים ובפרט שר' יהודה בחגיגה (יב:) סבר שהם שניים, ובלשון הרמב"ם פ"ג מיסוה"ת כתב שהם תשעה ועיין בהפירוש מה שתירץ, וראב"י שאמר עוד למעלה מראשי החיות ומשמע שלא פליגי עליו, וגם הא איכא גם למעלה מרקיעים ולמטה... וצריך לכוין שגם שם ליכא אלא ה' אחד, לכן אסור לחשוב ז' רקיעים אלא סתם למעלה ולמטה. וברמב"ם פ"ב מק"ש ה"ט שנקט בשמים ובארץ וכן בשו"ע... נראה משום דהשמים סתם קאי על כל מה שלמעלה ובארץ סתם על כל מה שלמטה אבל כשיאמר ז' רקיעים הוא למגרע עכ"ל.

והנה מש"כ רבנו שהכוונה בז' רקיעים לא הוזכר בשום מקום, תמוה עליו בספר The Weekly Halacha Discussion (חלק הביאורים עמ' 267) שמצינו כן בכמה ספרים, וז"ל הוא פלא דלהדיא איתא בב"י ובר"מ ובפרישה סס"א בשם הסמ"ק לכוין באלף שהוא אחד ובחי"ת הוא יחיד בז' רקיעים ובארץ הרי ח', והובא זה לדינא

(שם). [והוסיף עוד שנעלם מרבנו דברי הרמב"ם במורה נבוכים (ח"א פ"ע) שביאר עיי"ש]. דאין הוא חולק על דברי חו"ל שיש ז' רקיעים

סימן ח

ביאור החיוב לצפות לביאת המשיח בכל יום

משאר ענינים שחששו בהם גם לספק קמן כמו יום טוב שני של גלויות שמא תגזור מלכות גזירה ואתי לאקלקולי שישכחו את סוד העיבור (ביצה ד:), ומהרה יבנה ביהמ"ק עדיף מגזירת יו"ט שני דהוי מעין ספק ספיקא שמא לא תגזור המלכות ואפילו אם תגזור שמא לא ישכחו את סוד העיבור משא"כ ביהמ"ק בוודאי יבנה ורק שמא יבנה בחמיסר עכ"ל.

עוד כתב שהמחשב את הקץ א"א לו להאמין באמונה שלימה שיבוא המשיח קודם חישובו כי אולי חישובו נכון ולא יבוא עד אז, וכ"כ המבי"ט בספר בית אלקים (שער היסודות פרק ג), וא"כ ממה שגדולי הראשונים כרש"י ורמב"ן ורמב"ם חישבו קצים יש להוכיח שאין חיוב להאמין שיבוא בכל רגע, והמבי"ט (שם) באמת כתב משום כך שאסור לחשב קצים אבל לא הזכיר דברי הראשונים בזה, "וכן באגרות משה לא הזכירם", וח"ו לומר שנעשו חסרים בעיקר האמונה אלא על כרחך כנ"ל.

וכן הוכיח משו"ת חת"ס (ח"ו ליקוטי שו"ת סימן צח ד"ה אמנם) שכתב דגאולת "אחישנה" היא מציאות רחוקה וגאולת "בעתה" אינה בשאר חדשים חוץ מניסן או תשרי, וע"כ דלא סבירא ליה כחידוש רבנו.

רבנו סבר שהחיוב לצפות לביאת המשיח בכל יום הוא יותר מחשיבות ספק, והוכיח בן מסוגיא דסוכה (מא.) שהתקין ריב"ז אחר החורבן שיהא יום הנף כולו אסור בחדש, וביארו שהוא מחשב שיבנה ביהמ"ק בט"ו ניסן בלילה ולא יספיקו להקריב העומר עד אחר חצות ויטעו אנשים ויאכלו מהחדש אחר שהאיר המזרח כמו שעשו בזמן החורבן, ובאמת רק הותר עד אחר הקרבת העומר ולכן היה צריך לגזור על כל היום שיהא אסור, ומבואר שכל אותה תקנה הוא רק משום חשב שיבנה בחמיסר דאילו בארביסר היו ודאי מקריבים העומר לפני חצות בט"ו ולא היה צריך לאסור כל היום, ואילו בשיתסר לא היה צריך לאסור כלום דמעיקר הדין היה מותר בשהאיר המזרח כיון שלא נבנה ביהמ"ק.

והעיר רבנו דאם בנין ביהמ"ק בט"ו היה רק בחשיבות ספק לא היה שייך למיגזר ולאסור בחדש כל יום הנף "אלא הוא משום דהחיוב בכל יום ויום לצפות כעין וודאי שיבא היום וממילא כשיבוא חמיסר הרי יהיה החיוב לצפות כעין וודאי על כל שעה ושעה שיבנה שלכן שייך לגזור".

ובשו"ת בני בנים (ח"ג סימן יא) חלק על רבנו מכמה טעמים. חדא מה שהוכיח רבנו בן מסוגיא הנ"ל, כתב וז"ל לענ"ד מאי שנא

וסיים ש"בעיקר הענין הרביתי [בסוף הספר מאמר ג] בראיות מן הגמרא שחז"ל לא

ציפו שהמשיח יבוא בכל עת, וגם יש חילוק בין בנין הבית לבית המשיח".

סימן ט אות ט

הסתכלות בצפרניים בשעת הבדלה

רבנו קיים מנהג העולם לברך תחילה על גר הבדלה ורק אח"ך להסתכל בצפרניים שהוא כפסק הסידור יעב"ץ וסידור הגר"א וכמשמעות המשנה (ברכות נא:): [אין מברכין על הגר עד שיאותו לאורו] שהוא כברכת הנהנין וכפירש"י שם (שיהיו נהנים ממנו) והיינו שתחילה מברכים ואז נהנים.

עוד תמה רבנו על המ"ב (סימן רצו סקל"א) שפסק בדברי הפמ"ג להיפך מדעת היעב"ץ והגר"א ובפרט שלדעתו אין כוונת הפמ"ג לפסוק כן להלכה אלא שכתב כן רק בדעת השבלי לקט שהובא בט"ז.

וסיים רבנו, "עכ"פ המנהג שלנו לברך תחילה ואח"ך להסתכל בצפרניים הוא כפי הדין".

והנה בשו"ת בני בנים (ח"ב עמ' רלח) פסק להסתכל בצפרניים תחלה עפ"י הראשונים שדברו בזה ודלא כרבנו, ואחד העיר לו (שם ח"ג סימן יא) מתשובת רבנו, והשיב בזה"ל: הנה מה אעשה והוא בא מכח סידור היעב"ץ וסידור הגר"א ואני באתי מכח פרקי דרבי אליעזר ומהרי"ל ושבלי הלקט בשם רב נטרונאי גאון ובשם רש"י, ואחרונים במקום ראשונים אינה משנה, ויש להוסיף לרשימת הראשונים מספר האורה (סימן סב)... ומחזור ויטרי (סימן קנא)... ואור זרוע (ח"ב סימן צג)... וארחות חיים (הל' הבדלה

אות טו)... ועוד עכ"ל. וכן העיר בספר The Weekly Halacha Discussion (חלק הביאורים עמ' 231) שבכל המקומות בראשונים המדברים על ענין זה מבואר להדיא שמקודם יש להסתכל ואח"ך לברך.

עוד כתב בשו"ת בני בנים (שם) שהציון לסידור הגר"א אינו בליקוטי הגר"א או בביאור הגר"א אלא בהוראות הנדפסות בין התפילות "וכמדומה שאינן מהגר"א" [וכן הוא בשו"ת חמדת אברהם (ח"א סימן ה בהערה) דלאו מר בריה דרבינא חתים עליה וממילא אין לתמוה על המ"ב בזה. וכן בקובץ בית אהרן וישראל (תשרי-חשון תשנ"ט עמ' קכב) הובא בשם הרב יחיאל גולדהבר דהראיה מסידור הגר"א צריך ביאור שהרי תבנית הסידור לא יצא מתחת יד הגר"א, אלא מו"ל הסידור סידר את כל הדינים והלכות ורק הפירוש הוא מהגר"א.].

ועוד שאף לפי היעב"ץ והגר"א כפיפת האצבעות וקירובן אל הגר הוא קודם הברכה, ורק כתבו שהסתכלות בצפרניים הוא אחר הברכה, וא"כ מנהג העולם שגם מקריבים אצבעותיהם אל הגר אחר הברכה אינו כמאן.

אמנם ראיתי בשו"ת רבבות אפרים (ח"ח סימן קנה) שהביא טענות הנ"ל על רבנו, והעיר ע"ז ד"יש ליישב דבריו בפשיטות" אבל סתם ולא פירש דבריו.

סימן ט אות י

אם נשים הטרודות בהכנת המאכלים חייבות בזימון

בענין נשים הטרודות בעשיית האוכלין והגשתן לשולחן ואין כוונתן לקבוע אכילתן ביחד, משמע מרבנו שפטרות מזימון, ורק במקרה שהיתה לה פנאי לאכול בקביעות חייב הבעל לקרוא לה לזימון. ומצאתי בספר תורת הזימון (עמ' עח) שהקשה על רבנו מדין השמש (סימן קצט סעי' א) שזומנין עליו, וכתב המ"ב (סק"א), וז"ל שאף שלא קבע עצמו בשולחן

עמהם שאוכל מעמד וגם הולך ובא באמצע אכילתו ואין לו קביעות כלל עמהם אפ"ה מצטרף שכיון שדרך אכילתו בכך זו היא קביעתו עכ"ל. וא"כ כ"ש האשה, "ולכאורה הוא פשוט... וצ"ע על האגרות משה שלא כתב כן".

וכן מצאתי שהעיר בספר משפט הברכות (ח"ב עמ' תרכ"ה) אלא שהוכיח מזה שגם דין השמש אינו נוהג בזה"ל לדעת רבנו.

סימן יב אות ב

אמירת קדיש לבת

בתוך דיון רבנו אם צריכים מחיצה רק בפני אשה אחת, העיד על הנוהג בכל הדורות שלפעמים היתה אשה אבלה נכנסת לבית המדרש לומר קדיש, ונראה שאין רבנו מתנגד לזה.

[בשם פרופ' זאב לב, שבהדמנות אחת "הגאון רב משה פיינשטיין זצ"ל השתיק את הקהל ואמר להם להקשיב ולענות על אמירת קדיש שאמרה בת בעזרת נשים".

ועדות מעניינת הובאה בספר רחש לבי (עמ' שטו) [הובא בספרים כלוג March

סימן יב אות ג

אם מותר לאשה להגיד שיעור בבית הכנסת

ז"ל רבנו, עצם הגדת השיעור על ידי אשה מותר אם הוא באקראי בלבד, וצריך להזהירה שתשב בדוקא בעת אמירת השיעור שיהיה באופן צנוע יותר, כמו כן יש לעשות

זאת בבית פרטי דוקא ולא בבית כנסת או בית מדרש עכ"ל.

גם דעת הגאון זצ"ל מדהתירו רק באקראי בעלמא עכ"ל.

והעיר ע"ז בספר לבושה של תורה (סימן עד עמ' תתל"ח), וז"ל והנה לא אדע בבירור אם תשובה זו מכת"י הגאון זצ"ל היא, ראולי לעת זקנותו הוסיפו המסדרים ענינים קצרים שלפי דעתם כן היה דעת זקנם הגדול, ובאמת תמוה מאד להתיר דבר כזה לכתחילה שאשה תהא מגדת שיעור לאנשים וזה מבואר

ועוד כתב (שם) דאף לאחר כל התנאים שהתנה רבנו שתשב דוקא ובבית פרטי עדיין לאו משנת חסידים היא וידוע שנשים גדולות שנתנו שיעור היה זה תמיד מאחורי וילון להבטיח שלא יסתכלו בהן, וכן דרשה יש לאסור אף לשיטת רבנו, וע"ע או"ח ח"ד סימן ע אות ה.

סימן יג

האכלת שותפו שאינו שומר תורה ואינו מסכים לברך

כתב הב"ח (סימן קסט), וז"ל כתב ה"ר יונה בסוף פ' אלו דברים, יש למדין מכאן שאין ראוי לתת לאכול אלא למי שיוודע בו שיברך ונראה שכיון שמתכוין לעשות מצוה שנותן בתורת צדקה מותר עכ"ל.

וכתב ע"ז רבנו (אות י'), וז"ל משמע מלשון הב"ח שאם אינו לצדקה דאינו עני לא היה מתיר אבל מ"מ פשוט שאין כזה משום לפני עור אף למי שאינו עני דאם היה לאו דלפני עור לא היה מתיר אף בשביל מצות צדקה ולכן אם הוא צריך ליתן לו גם מטעם אחר כהא דבא אצלו שותף שלו ויודע שלא ישמע לו ליטול ידיו ולברך רשאי ליתן לו אף שלא יטול ידיו ולא יברך עכ"ל.

ובשו"ת ודברת במ (סימן כה) כתב, וז"ל ושמעתי ממוה"ג ראש הישיבה ר' דוד פיינשטיין דאה"נ לא ברור כוונת האגרות משה ברעת הב"ח ומשמע בדברי הב"ח דרק מדין צדקה אין צריך למנוע אבל צ"ע מנא לן

לחלק בכה"ג... וצ"ע בהבנת האגרות משה דלא ביאר למה ליכא חשש לפני עור עכ"ל. [וע"ע שו"ת דברי חכמים (גינזבורג עמ' רפא), וז"ל ולגבי השאלה אם מותר להזמין אורחים שאינם שומרי ברכות לביתו לאכול מסעודתו מדין לפני עור... וכן כששאלתי זה להגרמ"פ אמר לי שבכלל לא נוגע הדין של לפני עור שמותר ממעט דרכי שלום עכ"ל].

עוד כתב רבנו דנראה דליתן רשות לאורח שיקח בעצמו מה שירצה לאכול ולשתות ליכא איסור לפנ"ע אף שלא יברך, ואף שהיה יכול לעכבו מליקח כשלא היה נותן לו רשות. ומצאתי בקונטרס שלא תצא מכלל ישראל (עמ' 57) שהעיר שרבנו סותר את עצמו למה שכתב בדברות משה (שבת פ"א הערה ו עמ' רנט) בקושייתו על התוס' (ג.), וז"ל תמוה לכאורה דהא החפץ הוא של בעה"ב שלא היה יכול ליטול בלא רשותו

וממילא עובר בעה"ב אלאו דלפנ"ע על מה שם שיש בכה"ג לאו דלפני עור ודלא כמ"ש שהרשהו ליקח עכ"ל. וכך גם נראה מסקנתו כאן, וצ"ע.

סימן יח (או"ח סימן שא סעי' כה)

בענין כתיבת קמיע בשבת לחולה שיש בו סכנה

ז"ל רבנו, אך נראה דאם החולי שבשבילו יתנו לו הקמיע הוא באופן שיש לחוש שמצד הצער ימות מותר גם לכתוב, אבל אם כן אפשר הוא גם באינו מומחה, אם החולה סובר שזהו רפואה, וצ"ע לדינא עכ"ל.

הרי שהסתפק רבנו אם אפשר להקל בכתיבת קמיע בשבת אף במי שאינו מומחה בשביל יתובי דעתא דחולה הסובר שזהו רפואה ומסיק בצ"ע, אמנם בשו"ת שיח נחום (סימן כב) העיר דדברים מפורשים כתב בזה

הרשב"א בתשובותיו ונעלם מרבנו. וכך כתב הרשב"א (ח"ד סימן רמה), "שכותבין כל קמיע אפילו בשבת לחולה שיש בו סכנה או ליולדת היכא דאינהו תבעי ליתובי דעתייהו אע"פ שאין אנו יודעים אם הוא מומחה אם לאו אבל אם אינם תובעים אלא שאמר חכם אחד יש לי קמיע אחד שמועיל לאותו חולי אפשר שאין כותבין אותו בשבת מספק אא"כ יודע דאמחי קמיע או אמחי גברא שרוצה לכתוב אותו קמיע".

סימן יח (או"ח סימן שא סעי' כט)

לצאת בשבת בשדוולים מקופלים

עיין מה שכתבנו במדור "מפי השמועה".

סימן יח (או"ח סימן שז סעי' ט)

טידוף דעת בשכיב מרע

איתא בשו"ע או"ח סימן שז סעי' ט - אסור לומר לעכו"ם שילך חוץ לתחום בשבת אחר קרובי המת שיבואו להספידו אבל חולה דתקיף ליה עלמא ואמר שישלחו בעד קרוביו ודאי שרי עכ"ל. וכתב המג"א (סקי"ח ד"ה ודאי שרי) אפילו להשכיר כדי שלא תטרף

רפואתו, כך דבר שמצער טובא לחולה ומטריף דעתו מחליש לכוחו, ובחולה מסוכן יכול דבר זה להיות פיקוח נפש, והרשב"א בתשובה שהתיר לכתוב קמיע לחולה שמבקש זאת שמא תטרף דעתו, וכן הא דמבואר בשו"ע ביו"ד שמותר ללחוש על הנשיכה שמא תטרף דעתו אין הכוונה שישלחו יד בנפשם ח"ו, אלא מירוף הדעת עלול להזיק למצבם [ושאני גט דשכיב מרע שלא התירו אלא איסור דרבנן דאין בזה עצמו רפואה לחולה].

וגם לו יתיבנא דהנידון במירוף הדעת הוא שמא ישלח יד בנפשו לא מוכן מש"כ האגרות משה דבשכיב מרע לא שייך זאת שהרי בודאי גם בשכיב מרע אם ישמטה וישתולל הדבר מקרב מיתתו עכ"ל.

דעתו עליו עכ"ל. ופירש בלבושי שרד (שם) דהוי בכלל פיקוח נפש שדוחה שבת.

וע"ז העיר רבנו, וז"ל לא מצינו היתר בשכיב מרע מחשש מירוף דעתו רק באיסור דרבנן. ותמוה מש"כ בלב"ש משום פיקוח נפש. והטעם דאף שמירוף דעת הוא מחלה שיש בה סכנה הוא רק בבריא שיכול להרוג עצמו מחסרון דעת, אבל בשכיב מרע שאין בו חשש זה ליכא פיקוח נפש, וצ"ע לדינא עכ"ל.

ובספר משנת פיקוח נפש (עמ' קי) השיג ע"ז, וז"ל ודבריו תמוהים טובא דאין הנידון במירוף דעת שיצא מדעתו וישלח יד בנפשו כדרך השומים אלא דכשם דמצינו ביולדת שמותר להדליק לה נר משום "יתוביה דעתה" והיינו דישוב דעת החולה מועיל לחיזוק

סימן כ אות ו

אם יש איסור יהרג ואל יעבור באכילת תקרובת ע"ז או יין נסך

לדבר עיי"ש.

ובקובץ הערות וביאורים (גל' תקקל"ג עמ' 38) מצאתי שהעיר הרב חיים רפפורט על רבנו שגנעלם ממנו שו"ת הריב"ש (סימן רנה) וספר ארחות חיים (הל' יין נסך ס"א) שמפורש בדבריהם ששתיית יין נסך הוא מאיסור ע"ז ושאין מתרפאין ממנה אפילו במקום סכנה, וא"כ אין להחליט שאותו רב "אינו יודע דיני יהרג ואל יעבור".

רבנו נקט שאין באכילת תקרובת ע"ז או יין נסך משום איסור ע"ז אלא סתם לאו דאיסור מאכלות וממילא אין בהם משום יהרג ואל יעבור, ודלא כרב אחד שטעה בזה. וז"ל גם על אכילת תקרובת עכו"ם ועל שתיית יין נסך ממש היינו שנתנסך ממש לעכו"ם משמע שליכא דין דיהרג ואל יעבור דהא משמע שאינו עובר בזה על איסורי עבודת ע"ז אלא על לאו דאיסור מאכלות עכ"ל, והביא ראיות

סימן כ אות ח

בביאור מכין אותו עד שתצא נפשו

את האדם עד שיקיים אותה המצות עשה שחל עליו חיוב עשייתה באותו העת או עד שימות וזה כלל בכל מצות עשה עכ"ל.

עוד יש להעיר שכאן כתב רבנו כדבר פשוט ושאין מקום להסתפק בזה וכאילו הוא מוסכם לכו"ע שאין ההכאה עד כדי הוצאת נפש ממש, ואילו ביו"ד ח"א סימן קמ כפי מה שהסביר רבנו את דברי התוס' כתב כדבר חידוש שיוצא מהתוס' דסובר שלשון עד שתצא נפשו הוא לאו דוקא, ומשמע שאין זה מוסכם ושאינו דבר פשוט כלל.

רבנו ביאר הא דאמרינן בכתובות (פו.) לגבי כפיה על מצוות עשה "מכין אותו עד שתצא נפשו", דודאי אסור להכותו עד שימות ואם עשה כן בהתראה חייב מיתה, אלא הכוונה להכות בו אפילו הרבה ואף בלי אומדן שלא יחלה מזה אבל רק "מה שפשוט לסתם אינשי שהכאה זו לא ימיתוהו צריך להכותו".

ומצאתי בספר מדי שבת (שמות עמ' קלט) שהעיר מדברי הרמב"ם בפיה"מ (כתובות פ"ד מ"ו) שמפורש דלא כרבנו, וז"ל לפי שהיא מכלל מצות עשה שחובה להלקות

סימן כ אות טו

בהא שהושמט ספר עזרא מסדר הכתובים שמנה הרמב"ם

מתשובת רבנו הנ"ל העיר, וז"ל נמצא כי אף שר' משה משוכנע שיש כאן טעות דפוס ואף שמושום כך פשוט שרשאין לתקן בפנים בכל זאת הוא סבור שיש לכתוב בגליון ולהודיע למעיין כי נתבצע כאן תיקון שבו "הכנסנו" לדברי הרמב"ם את המלה "עזרא" שכנראה נשמטה מאת המדפיסים הקודמים...

דומה שדברים אלו מפליאים במקצת. לא רק שעד עתה לא שמענו דרישה מעין זו בדורות קודמים כאשר הם תיקנו טעות ודאית אלא שמכאן עולה דבר שאינו מוכן והוא כי עלינו לשמור את הטעויות הוודאיות של המדפיס, לכן ברי בעיני שר' משה אמר זאת רק מפני שהוא לא בדק בדפוסים קודמים ולא

ברמב"ם (פ"ז הל' ס"ת הט"ו) בדפוסים המאוחרים הושמט ספר עזרא מסדר הכתובים ונשאל רבנו אם יש איזה דרך לקיים הגירסא שאולי יש איזה טעם לזה, והשיב רבנו שאין כאן ספק שהוא טעות סופר ושצריך לתקן הטעות, וז"ל ברור שאיזה מעתיק טעה והחסיר תיבת עזרא ורשאין לתקנו בפנים הרמב"ם אך טוב לציין בגליון שתיבת עזרא נשמטה בטעות ע"י איזה מעתיק שהדפיסו ממנו עכ"ל.

והנה בספר עמודים בתולדות הספר העברי (הגהות ומגיהים עמ' 273) סקר המחבר רב יעקב שפיגל את יחסם של גדולי הדורות להגהת ספרים, ואחר שהעתיק

היה לו אישור נוסף להגהתו ולכן היה לו ספק כל שהוא שמא בכל זאת יש כאן כוונה עכ"ל. נסתרת של הרמב"ם שהוא לא עמד עליה...

סימן כ טז

בענין שימי שהגיע להוראה חייב להשיב להשואלים אותו דבר הלכה

ע"ן מה שכתבנו בהקדמה לאגרות משה.

סימן כ אות יז

אם יש איסור להתן וכלה לשיתות ממנו של ברכה כשלא כיוונו לצאת

משקין כמבואר בתוס', ועוד דאף שעיקר כוונתם לקיום מצותן ומנהג ישראל, מ"מ מסתמא גם נהנים בשתיה זו וחייבים בברכה עכ"ל.

וכן מצאתי בספר שמחת חיים (עמ' קמד), וז"ל וזה חידוש גדול שצ"ע שהרי קי"ל אפילו שותה לרפואה אם נהנה צריך לברך וכן באוכל מפני הסכנה ובפרט במצוה. ולדבריו צ"ע וכי ד' כוסות ומצה... יכול לאכול בלא ברכה כיון שאינו אוכל שרוצה ליהנות אלא לקיים מצוה, וא"כ הברכה שמברכים ע"ז היא ברכה לבטלה עכ"ל.

ז"ל רבנו, והנה בחופה... נוהגין ליתן להתתן והכלה שישתו, ולשיטת רש"י ניהא זה משום שאף אם התתן והכלה טרודין ולא כיוונו לצאת נמי לא היתה ברכת בפה"ג ברכה לבטלה... ומצד איסור ליהנות בלא ברכה, אולי ליכא, כיון שמה ששותה הוא מצד כבוד הברכה, אין בזה משום נהנה בלא ברכה עכ"ל.

והעיר ע"ז בשו"ת מנחת אשר (ווי"ס ח"ב סימן יח אות ב), וז"ל ולכאורה הדברים תמוהים דהרי רק במים אמרו דאין חיוב אלא בשותה מים לצמאו ולא בשאר

סימן כ אות כג

הליכה נגד הכהנים באמצע שימ"ע אם הוי הפסק

כתב רבנו, וז"ל אבל מסתבר דאם הוא שהוא אחורי הכהנים, הוא רשאי ומחוייב לילך משם ולעמוד בפני הכהנים דהליכה עומד בתפילתו אצל כותל מזרח

לצורך הזה נמי אינו הפסק, ואף שלא ראיתי מפורש דין זה, מסתבר לענ"ד כן בפשיטות עכ"ל.

ובקובץ אוריינתא (לוי' כרך ו עמ' ער) העיר מנחם הרטמן שפחות משנה לפני כן

פסק רבנו להיפך והוא באו"ח ח"ד סימן כא אות ב, וז"ל אבל כשהוא באמצע שמ"ע... אינו רשאי לזוז ממקומו ולבוא נגד הכהנים עכ"ל, וצ"ע. וכן מצאתי שהעיר בספר ברוך ומקודש (עמ' צט) וכתב שהוא פלא וצ"ע.

סימן כ אות ל

אם מותר לחבר נר אל נר לעשות אבוקה בהבדלה דיו"ט שחל במוצ"ש \ הדלקת נרות שבת בזה"ז שיש חשמל

בדין הבדלה ביו"ט שחל במוצ"ש יש קצת מכונה בדעת רבנו. בספר יו"ט שני כהלכתו (עמ' מא) הביא בשם תלמיד רבנו, הגר"א גרינבלאט, שדעת רבנו היא לברך בלא לקרב את הלהבות מהנרות אהרדי, והעיר שם מספרו של הגר"ש איידער שכתב בשם רבנו להיפך דשרי לחברם.

והנה בשו"ת רכבות אפרים (ח"ח עמ' תכג) נשאל הגר"א גרינבלאט על כך, והשיב בזה"ל, מה שהעיר על האגרות משה נראה לי דהוא כמו שכתבתי דאין לחבר שיעשו זה בזה אבל יש לחבר שיהא זה לזה קרובים ופשוט ואין סתירה עכ"ל.

ופלא דבתשובה כאן כתב רבנו שאין לחוש כלל בנגיעת האש של נר אחד לשני ומפורש דאיירי אף כשהם נוגעים זה בזה וגורם שימם החלב, והרי תשובה זו נכתבה להגר"א גרינבלאט! וצ"ע [כי הוא משנת תשמ"א, הרבה שנים לפני הדפסת רכבות אפרים ח"ח].

וכן בספר רשומי אהרן (ח"ב עמ' מא) פסק בשם רבנו, וז"ל מותר לשים ב' נרות יחד בשעת הבדלה עכ"ל. וכן הוא בשו"ת דברי חכמים (גינזבורג עמ' פט) בשם רבנו שמותר לקרב ב' נרות ביחד. וכן העיד בשו"ת ודברת כס (סימן קמה) בשם רב דוד פיינשטיין שאביו היה נוהג לעשות אבוקה ביו"ט ע"י ב' נרות ולא חשש לכל החששות, וכן המנהג אצל משפחתו לקרב הנרות ביחד בשעת הברכה עכ"ל.

ובספר מסורת משה (עמ' קסא) כתב, וז"ל והשיב רבנו שיותר טוב שלא כך לעשות לחברם ביחד ממש ויותר טוב להבדיל על שתי נרות שהם נפרדים, וחשב רבנו ואמר שיש עצה אחרת לקרב רק מקום הפתילות וזהו העצה הכי טובה עכ"ל.

עוד עורר רבנו מה שיש לפקפק על מה שמבכרים על הדלקת נרות בזה"ז שיש כבר אור בחדר מהחשמל ואין הנרות מוסיפים אור אלא שכתב רבנו שיש לסמוך על מה שלפעמים מתקלקל החשמל וצריך לאור הנרות וכן שיש בזה משום כבוד שבת.

ובספר The Radiance of Shabbos (עמ' 20) ג"כ הביא בשם רבנו פקפוק בזה, ומשום כך כתב שלצאת ידי כל ספק יש עצה לכבות אור החשמל לפני הדלקת נרות ולחזור מיד וידליקם לכבוד שבת ויכוין לצאת ידי חובתו בנרות ואור החשמל ביד, ובהערה כתב שכן נוהגין בבית מרן הגר"מ פיינשטיין. אמנם בשו"ת ודברת במ (סימן סח) כתב בשם הגר"ד פיינשטיין דאע"ג שהאר"ק רבנו בתשובה לדון בזה "שמע מאביו זצ"ל

כמה פעמים שהעיקר בזה שמדליקין בזמנינו משום כבוד שבת ויו"ט ואין מקום להסתפק בזה", ולא הזכיר שנהגו עצה הנ"ל בביתו. וכן בספר רשומי אהרן (ח"ב עמ' כד) כתב בשם רבנו דאין בזה חשש ברכה לבטלה כי יש בזה משום כבוד שבת [אבל עיין שם דזהו דוקא לנשואות אבל נערות רווקות אין להן להדליק בברכה דמאחר שיש לנו חשמל ועיקר המנהג לא נתקן בעבורן יש בזה חשש ברכה לבטלה]. וכ"כ בספר מסורת משה (עמ' נט) בשם רבנו.

סימן כא אות ז

אם מותר להשתמש בשבת במפיות שולחן יקרות לתשימישים אחרים

כתב רבנו, וז"ל והנה סתם מפיות (נעפקינס) הוכנו לכל צרכים, אבל אלו המפיות שאין משתמשין אלא כשאיכא אורח חשוב יש לאסור לשאר תשימישין עכ"ל. ומצאתי בספר אשמרה שבת (ח"ב עמ' קלב) שהעיר ע"ז, וז"ל ודברי תימה הם כי

מאחר והמפיות ראויות בשבת לתשימישן הרי תורת כלי עליהם ומותר למלטלן לכל צורך שהוא כדין כל כלי שמלאכתו להיות, ובשום מקום לא מצאנו שתהיה הקצאה רק לתשימיש מסויים ולא לתשימיש אחר... וצריך עיון עכ"ל.

סימן כב אות ד

איך לנהוג בטלטול אגרת שלום

כתב רבנו דהקריאה באגרת שלום נאסרה משני מעמים, אחד משום שמא ימחוק והשני משום דבר דבר. ואם קורא בעיון ולא בפה אין בו משום ודבר דבר אלא משום שמא ימחוק, ובזמנינו כולם נחשבים חשובים לגבי האי דינא ואין לחשוש שמא ימחוק דומיא לגזירה דשמא יטה דלא חיישינן באנשים חשובים.

ובשו"ת יבקש תורה (שו"ע סימן ו) מצאתי שתמה ע"ז, וז"ל ויש כאן חידושים רבים שלא הזכירו כמדומני בשום פוסק אחר ואדרבא מפורש להיפך מזה עכ"ל. ראשית, מש"כ רבנו שקריאה בעיון אין בו משום ודבר דבר, מבואר בהרבה פוסקים דהרהור מותר רק היכא דלא מוכחא מילתא למהשבתו אבל

כשניכר מתוך מעשיו הרי זה בכלל חפצך
אסורים.
ועל מש"כ רבנו דאנו חשובים ולא חיישינן
שמא ימחק, ג"כ כתב שהוא פליאה
שלא נזכר כן בשום פוסק, ועוד שהוא תמוה
לדמות זה לגזירה דשמא יטה שלא מצינו כאן
שהוציאו מן הכלל מי שאינו רגיל למחק.
וכ"כ בשו"ת מנחת אשר (ווייס ח"א סימן יט
אות ד) שדברי רבנו "תמודים" מסיבות
הנ"ל.

סימן כב אות יא

דין בסיס בטס המיוחד לפמוזטים

נשאל רבנו בענין טס זהב שהניחו עליו
המנורה (לייכטער) וכבר לחם אם
מותר במלטול, והשיב רבנו, וז"ל הטס אסור
במלטול כיון דמיוחד בשביל המנורה ולא דמי
לשולחן כיון דשולחן הוא לכל התשמישים
היינו שמיוחד לכבר ולמנורה משא"כ טס
שמיוחד למנורה... עכ"ל.
בספר קובץ הלכות (חנוכה עמ' רלג) הובא
שהרב שמואל קמינצקי חולק בזה על

רבנו דמה שכתב כן המג"א (סימן רעט סק"ה)
לענין מנורה עצמה שכיון שמיוחד לשלחבת
לא מהני נתינת לחם עליו להתירו במלטול,
"היינו דוקא במנורה שצורתו הוא כך שאין
לה תשמיש אחר זולת להדלקת הנר... אבל
טס של המנורה שהוא טס בעלמא אלא
שהדרך לייחדו להיות טס למנורה בזה שפיר
מהני נתינת לחם עליו".

סימן כב אות כא

אם בעל חי המיוחד לשעשועי הוי מוקצה

רבנו כתב, וז"ל כל בעלי חיים הו"ל מוקצה
אפילו באותן שהתינוקות משחקין בהן
עכ"ל. והוסיפו העורכים, וז"ל אלא אם כן הם
מיוחדים לשעשועים (פעטס) עכ"ל.
ובספר צער בעלי חיים (עמ' 514) הביא כמה
פוסקים המחמירים בכך (עיין כה"ח
סימן שח ס"ק רלה משו"ת מהר"ח אור זרוע
סימן פב ועוד), וגם הביא מדברי רבנו באו"ח
ח"ד ס"ס טז שאסר למלטל הכלי עם דגים

קטנים דכל בעלי חיים מוקצין הן, ועל דברי
העורכים הנ"ל, כתב בשם הרב יוסף דב
ספטימוס שהוא "תמוה מאד וטעות גדולה".
אמנם כתב לי רב משה קאופמן, חתן נכד
רבנו, דאחר שהשיב תשובה הנ"ל לרב
באדנער, צידד רבנו להקל, ועוד הזכיר
שהרבה שנים התיר רבנו לחתנו רב משה
מנדלר למלטל את החתול שלו, וצריך עוד
בירור.

סימן כב אות כג

טלטול נייר

אותן, וגשאר בצ"ע.

וע"ע בספר מסורת משה (ח"ב עמ' סא) שפעם השיב רבנו שבנייר כיום "אין המושג של עומד לכתיבה ואין לדמותו לפעם שנייר חלק היה יקר מאוד, אך מ"מ נייר יהיה מוקצה כדן של עצים ואבנים שלא חזו לכלום", ועע"ש בהערות.

בענין טלטול נייר חלק, כתב רבנו שיש לאסור "דנייר חלק לא חשיב ליה כלי". ומצאתי בספר נתיב הקודש (עמ' צ) שהראה סתירה בדברי רבנו שבאו"ח ח"ד סימן עב כתב מעם אחר שאסורין בטלטול דהוו מוקצין מחמת חסרון כים ואף בזה"ז יש להם דין זה כיון דלא מצינו בר דעת שמאבד

סימן כג

בענין מוקצה במכשירי חשמל

גופן ומקומן מותר משום שהם כלים... עכ"ל. ועיין מה שכתבנו שם.

ובאו"ח ח"ד סימן צא אות ה כתב רבנו, וז"ל וכלי העלעקטרי כשעון ומנורה וכדומה הם מוקצה אבל כדן כלים שמלאכתן לאיסור שלצורך גופן ומקומן מותר להזיזם עכ"ל.

הרי שפתי רבנו ברור מללו שיש מעם גדול לאסור טלטול כלים אלו ויש להחשיבם ככלים שמלאכתן לאיסור שרק מותרים לטלטל לצורך גופן ומקומן, אלא שרבנו כאן כתב שיש מבוכה בשיטתו, וז"ל הנה כתבתי כמה פעמים בענין זה וכן פרסמתי דעתי בע"פ למעשה בענין זה וכבר הם דברים מפורסמים וידועים אבל מאחר שכמה העירו שכנראה יש כעין מבוכה בשיטתי במש"כ באג"מ או"ח ח"ג סימן מט ובאו"ח ח"ד סימן צא סעי' ה על כן

תשובה זו היא מן התמוהות ביותר. רבנו יצא לפרסם ולהבהיר שיטתו בענין אחד לקיים מה שכבר פסק בשתי תשובות שנדפסו באגרות משה בחלקים הקודמים שלפי דבריו נולדה "מבוכה" בשיטתו, אמנם במקום לברר את דבריו בחלקים הקודמים, כתב כאן בדיוק להיפך ממה שפסק שם, והיא כחידה סתומה ועל כרחך שיש כאן איזה טעות וצ"ע.

דהנה באג"מ או"ח ח"ג סימן מט כתב רבנו, וז"ל בדבר שעון עלעקטרי וכן פען שמחובר לעלעקטרי בחוט ארוך אם רשאי לטלטלו בשבת באופן שאין לחוש שינתקו ממקום חיבורם להעלעקטרי, הנה שלא לצורך גופן ומקומן יש מעם גדול לאסור שהרי הכוח שעושה המלאכה בהן הוא באיסור ע"י חיבורן להעלעקטרי אף שאין עצם מלאכתן ענין איסור... כיון דעכ"פ נעשו באיסור אבל לצורך

בקשתי שיעתיקו דברים אלו בזה הלשון כדי לפרסם דעתי בספרי הבא עכ"ל.

ואחרי הקדמה זו, כתב רבנו, וז"ל הנה כלי חשמל הגם שפועלים ע"י החשמל ומחברים להחשמל ואפילו מנורת חשמל למעשה אינם מוקצים בשבת ומותר לטלטלם אא"כ הם כלים שעושים בהם מלאכה אבל אם פעולתם אינה מלאכת שבת אין להחשיבם כמלאכתו לאיסור מוחמת שמקבלים כוחם ע"י דבר האסור כמו חשמל... עכ"ל.

הערה זו ראיתי בשו"ת רבבות אפרים (ח"ח סימן שט"ז) במכתב של יוסף יהודה זילבער, וז"ל קבלתי הספר החדש שו"ת אגרות משה וראיתי שם דבר פלא שכתב דכלי חשמל אינם מוקצים ומציין שם לשתי תשובות שלו... ושם כתב בפירושו שהם מוקצים, ופלא בעיני ומה דעתו של כ"ת בזה עכ"ל. ובתשובת המחבר כתב "יש לי לברר ענין זה", ולא נודע לי מה עלתה לו בירורו.

וכעת מצאתי בספר שבת היום (ח"ב עמ' רעד) שג"כ העיר מזה, וכן הוא בשו"ת מנחת אשר (ווייס ח"ב סימן לה), וספר נתיב הקודש (עמ' קכא).

ובספר מסורת משה (עמ' צח) ראיתי הובא בענין זה שרבנו השיב להרב יהושע בלום ש"מעצם הדין מותר אך זה יהיה משונה לאנשים שלא יודעים הלומדות". אמנם שמעתי בשם הרב ראובן פיינשטיין שהעיקר כדברי התשובות בח"ג וח"ד, וכן בספר רשומי אהרן (ח"ב עמ' כז) כתב בשם רבנו שמותר לטלטל מנורת חשמל רק לצורך גופו ומקומו, וצ"ע.

וכעת נדפס ספר מסורת משה (ח"ב עמ' נח) והובא בשם רבנו דנר חשמלי "מותר להזיז בפרט לצורך גופו או מקומו, ואפשר לגמרי", ובהערה העירו העורכים על הסתירה בתשובות רבנו הנ"ל, ושכאן "נראה שהיה פשוט לרבנו ההיתר לצורך גופו ומקומו ומה שסבר שהוא מותר לגמרי היה חידוש אצלו".

סימן כד אות יא

ביאור החיובים החלים על אונינים

מי שמת לו מת ולא נודע לו אינו חובה שיאמרו לו ואפילו באביו ואמו ועל זה נאמר מוציא דבה הוא כסיל... ואף הרמ"א כתב שנהגו להודיע רק בבנים זכרים כדי שיאמרו קדיש אבל בבנות אין מנהג כלל להודיעם ואיך כתב הרב לחייב להודיע לקרובים דבר שהוא נגד הדין ובגלל זה פוטר אותו מתפילה כיון שעסוק בצרכי המת עכ"ל.

וז"ל רבנו, וגם חייבים לראות שיוודע לכל מי שאפשר שיבוא להתעסק וללוות אף שכבר יודעין כל אנשי הח"ק וגם כל המחוייבין לבוא להספידו, יש עליהו חיוב להודיע לכל עכ"ל.

ובשו"ת דברי דוד (ח"א יו"ד סימן סו) השיג ע"ז, וז"ל ובמחכ"ת לא זכיתי להבין דבריו שהרי פסק מרן (יו"ד סימן תב סע"י יב)

סימן כז

שימוש באבקת איפור לצביעת הפנים בשבת

עיין או"ח ח"א סימן קיד ומה שכתבנו שם.

סימן כח

עשיית עירוב במרחים גדולים

עיין או"ח ח"א סימנים קלח-קמ ומה שכתבנו
שם, ועיין שו"ת משנה הלכות (ח"ח

סימן לה

הוצאת טבעת עם מפתחות ביו"ט כשצריך רק למקצתם

עיין או"ח ח"ב סימן קג ומה שכתבנו שם.

סימן לו אות א

ניקוי כתם בחול המועד

בעיקר הדין שמותר לכבס את הכתם, הוכיח
בספר חול המועד כהלכתו (פרק ה
הערה פה) לא כן מהא דהתירו לבעלת כתם
ולבעל קרי לכבס כתמן ומשמע שהוא היתר
מיוחד להן כמו שאיתא במשנה העולה
מטומאה לטהרה דמשמע דלשאר אדם אסור,
וכן הוא מסביר דזיל בתר טעמא שאסרו
הכיבוס שלא יכנס למועד כשהוא מנוול וטעם

ז"ל רבנו, הנה בגד שנתלכלך קצת במועד
מותר לכבס רק את מקום הלכלוך כדי
להעביר את הכתם שאין זה נחשב כיבוס
לענין חול המועד עכ"ל. והוסיף עוד דאף
מקום הכתם שמותר לכבס היינו דוקא שינקת
בעצמו אבל ליתן לאחר אף שאינו אומן אסור
מלבד הבעל לאשתו, האב לבתו, וגם הרב
לתלמידו.

זה שיך גם לכתם, ועל פסק רבנו העירו ש"לא כתב שום טעם והסבר לדבריו". [וע"ש שדעת הרב שמואל וואזנר להיתר כדעת רבנו ושכ"כ בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק כט סעי' ג) (פרק סו סעי' עב)], וכן ראיתי בספר אמת ליעקב (או"ח סימן תקל"ד הערה 489) בשם הגרי"ק.

ועל מה שכתב רבנו שדוקא לו התירו ולא לאחר, תמה עליו בספר שמעתתא

דמשה (סימן תקל"ד עמ' יג) דמאי שנא ממה דאיתא בסימן תקמ"ב דכל מלאכות המותרות מותר אף ע"י אחר אם הוא בחנם ורק בשכר אסור, ולמה נקט רבנו הכא דדוקא בעל לאשתו או אב לבתו מותר, ועיין בהוספות (שם עמ' תצא) תירוץ בשם הרב דוד פיינשטיין דנקט רבנו אלו דדרכם לעשות בחנם אבל אה"נ דמותר אף ע"י אחרים אם עושה בחנם, וצ"ע.

סימן לו אות ג

קניית חפץ שלא לצורך המועד

כתב רבנו דמי שצריך לקנות איזה חפץ לצורך המועד אסור להוסיף ולקנות ממין זה שלא לצורך המועד אע"פ שקונה את כולם בבית אחת.

ועיין בספר שמעתתא דמשה (סימן תקל"ט עמ' כח בהערה) מה שמפלפל למה לא

הוי מותר ממעט ריבוי שיעורים שאף ביו"ט מותר. וכן הוא להיתר בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק סז סעי' כז) ובספר חול המועד זכרון שלמה (פסקי באר משה אות סד) וממעט ריבוי שיעורים.

פסקי רבנו המזבאים בספר חול המועד זכרון שלמה

מידי דאיריגין בהלכות חול המועד אוכיר כאן פסקים שהובאו בשם רבנו בספר חול המועד זכרון שלמה (בסוף הספר) ומה שהעירו עליו.

באות ו' התיר רבנו נסיעה במכונית רק לצורך המועד אבל שלא לצורך המועד אסור, והעיר ע"ז בספר חול המועד כהלכתו (פרק ז הערה קסג), וז"ל לאידך צ"ע בפסק זה מכיון שבנסיעה במכונית קיימת מלאכת הבערה תוך כדי הנסיעה ומלאכת הולדת הניצוץ בעת

ההתנעה, וא"כ לפי מה שנתבאר לדעת הפוסקים שכתבו שמלאכת הבערה לא נאסרה כלל במועד ועפ"ימ"ש"כ בנוגע למלאכות דרבנן שאין בהם כל טירחא (והרי מוליד ק"ל שהוא דרבנן) שמותר במועד, נמצא לפ"ז שבנהיגה ברכב מותר גם שלא לצורך. וכנראה שדעת הגר"מ פיינשטיין היא אחת מהשתיים, או לחלוק בהיתר ההבערה שלא לצורך וכדעת הג' מבוטשאטש ועוד, או כמו שכתבנו שבכמה מקומות מוכח שגם

בליקוטים למו"ק, ריטב"א מו"ק טז, מאירי יט: א"כ מותר גם במעשה אומן עכ"ל.

ובעיקר דבריו שנחשב זה לגילוח ונכלל בגזירת חז"ל, עיין ספר קובץ הלכות (בין המצרים עמ' קצג) בשם הרב שמואל קמינצקי ש"ז חידוש גדול להחשיב גילוח הפאה כגילוח ממש וצריך עיון. וכן פסק הגאון מדעברעצין (ספר חול המועד זכרון שלמה אות לא), וז"ל ואין זה בכלל גילוח הראש... דלא שייך גילוח רק בשערות הראש המחוברות לגופה, אבל לא בפאה נכרית עכ"ל.

באות ט"ז פסק רבנו דמותר לתקן את המזוגן כשמוזג האויר חם מאד ואפילו ע"י מעשה אומן אבל בתנאי שהוא עושה באופן שלא יהיה בזה זלזול המועד. והעיר ע"ז בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק סו הערה רג), וז"ל וזה מנליה דלא מצינו תנאי זה בתיקון השמשה ולא בתיקון התנור (עיין סימן תקמ"ב במ"ב סקי"ט) עכ"ל.

באות ט"ז פסק רבנו לאסור בדיקות רפואיות תקופתיות (check-ups) בחוה"מ גם כאשר הרופא אינו עושה שום מלאכה האסורה ומטעם "זלזול המועד". והעיר ע"ז בספר חול המועד כהלכתו (פרק ז הערה קנו) בשם הרב משה שאול קליין, וז"ל ודבר זה צריך ביאור שמהיכן המקור לאיסור מעין זה עכ"ל ועע"ש.

באות י"ז פסק רבנו דמותר לבעל בית חרושת לפתוח את בית החרושת בחוה"מ אם יש לו פועלים שמוכרח לשלם משכורתם אף אם יסגרנו, דזה נחשב לדבר האבד, ואפילו אם פועליו יהודים מותר ואין בזה משום לפני עור. והקשה בספר שמעתתא דמשה (סימן תקל"ז עמ' יט בהערה), וז"ל ומש"כ שאין בזה

איסורי דרבנן (מקצתם עכ"פ) אסורים במועד ודעתו שד"ז דומה לאופנים האסורים (אף שצ"כ הטעם לזה)... כללו של דבר מכיון שאין האיסור בזה ברור לענ"ד לכן כתבתי בלשון "יש מי שאוסר" עכ"ל.

באות י"א פסק רבנו דמותר לכבס בגדי קטנים אפילו אם יש לו בגד אחר המכובס אלא שהבגד המלוכלך יותר נאה "דכיון שהתירו חז"ל לכבס בגדי קטנים התירו בכל ענין ולא חלקו בדבר".

ובספר חול המועד כהלכתו (פרק ה הערה סז) העיר ע"ז, וז"ל לדידי הדבר צ"ע מכיון שנתבאר לעיל לכל המותרים לכבס שהוא דוקא כשאין להם להחליף וכיו"ב מלשונות המורים כן, וכי נאמר שהבא ממדינת הים ויש לו בגדים נקיים ללבושם אלא שמעוניין בבגד מסויים נאה יותר מותר לכבסו... וכי תימא הכי נמי, הרי אין הלשונות שנאמרו שם "אין לה להחליף" וכיו"ב משמע כן וצ"ע למעשה... שו"ר שגם בשו"ת באר משה (ח"ז סימן סד) אסר עכ"ל. וכן הכריע הרמ"ש קליין (שם) שאם יש בגד אחר "המתאים למועד" אסור.

ועיין בספר שמעתתא דמשה (סימן תקל"ד עמ' יד) מה שכתב בזה.

באות י"ד פסק רבנו דתיקון הפאה נכרית אסור אפילו כשנעשה לצורך המועד "משום שזה בכלל גזירת הגילוח וגם אולי נחשב מעשה אומן". בספר חול המועד כהלכתו (הוספות ותיקונים לעמ' רסא) העיר, וז"ל וצ"ע שהרי גם גילוח למטרות יופי הותר באשה [עיין שו"ע סימן תקמ"ו סעי' ה], ומש"כ שנחשב כמעשה אומן ג"כ אינו מובן שמה בכך הרי מכיון שיפוי האשה נחשב כצורך אוכל נפש (כמבואר בראשונים, רמב"ן

לפני עור לא זכיתי להבין דלכאורה כיון שלשלא לאסור לעבוד במועד א"כ בזה שנותן לו מלאכה הרי מכשילו לעבוד במועד עכ"ל.

ע"ש מה שדן בזה, וגם ציין לספר חול המועד זכרון שלמה (עמ' 56) הערה (32) שכתבו בשם הגר"י קמינצקי שיש בזה משום לפני עור. [וכן הוא בספר אמת ליעקב (או"ח סימן תקל"ז הערה 492), וז"ל מסתבר ששילום משכורת לפועלים בשביל ימי חוה"מ אינו דבר האבד כי זה חלק מהוצאת העסק כי הוא יודע מלכתחילה שימים אלו הם ימי מנוחה וחופש, ונראה שבעל בית חרושת או עסק יהודי שמכריח את פועליו היהודים לעבוד במועד אפשר שעובר על לפני עור עכ"ל.] וכ"כ בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק סז הערה מ) בשם הגרשו"א.

באות כ"ג פסק רבנו דמותר להגיה ספר תורה לצורך המועד אפילו דבר שאינו פוסל

כגון חסרון תגין וכדומה. והעיר בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק סח הערה לה), וז"ל וצ"ע דהא אפשר לקרוא בו גם בלא התגין ואם יש בתיקונו מעשה אומן למה נתיר עכ"ל.

ובדף לט (שם) מופיע עוד תשובה מרבנו בענין מכירת אוכל בחוה"מ, וז"ל עניני מאכל שמותר למכור בחוה"מ ודאי ההיתר הוא רק בשביל ישראל שלכן אם חנותו הוא במקום שרק אינם יהודים נמצאים שם שהלוקחים הם רק אינם יהודים אסור לפתוח שם החנות ולמכור אף עניני מאכל המוכרחים ואף אם איכא שם גם יהודים שאינם שומרי תורה אסור לפתוח החנות... עכ"ל.

ובספר שמירת שבת כהלכתה (פרק סז הערה קלו) העיר, וז"ל ולכאורה למה לא ימכור ליהודים אלה מצרכים לצורך החג דלפחות יקיימו בזה מצות עונג יו"ט עכ"ל.

סימן לו אות ח

אם נגיעת מומר לחלל שבת ביין אוסדתו ואם מותר ליתן לו יין לשותות

כמה אנשים כן הא ספק דרבנן לקולא, וכ"ש בזה שמסתבר יותר שהוא רק מנהגא.

בקובץ Tradition (Fall 2011, p. 71) ציין הרב בלייך למאמר בקובץ קול התורה (ניסן תשע"א) מאת הרב שמואל ברוך גנוט בענין זה, והובא שם איך שכתמיהתו על שרבנו סותר את עצמו ממש"כ בתשובות אחרות פנה הרב גנוט אל אחד מתלמידי רבנו המובהקים, והשיב לו אותו תלמיד שידוע לו שהרבה מתשובות רבנו שנרפסו בחלק ח' לא

בתשובה זו סובר רבנו דבעצם גזירת חז"ל על סתם יינם לא שייך לגבי מומר לחלל

שבת בפרהסיא דהרי ידוע וברור שאינו עובר ע"ז וגם לא שייך לגבי איסור חתנות. וגם בפוסקים לא מצינו שאסרו אלא בב"י סימן קיט שהביא מתשובת הרשב"א וגם הוא לא הזכירו בשו"ע שא"כ ראייה שאינו ברור לו האיסור, ומסיק רבנו שאינו אסור אלא משום המנהג וא"כ הא לא נהגו שלא ליתן יין גם למחללי שבת עצמן, ואף אם יסתפק שנהגו

היה למראה עיני רבנו, וז"ל - [תרגום חפשי] בהתחשב בהסכמה המכרעת בקרב אחרוני הפוסקים המאשרים את איסור שתיית יין שנגע בו מחלל שבת, שיטת אגרות משה מפתיעה, בלשון המעטה. יתר על כן, התזה שפותחה בתשובה זו עומדת בסתירה חדה להצהרות מרובות קודמות באגרות משה המאשרים את האיסור. בתמיהה על שינוי הדעה המפתיע של הרב פיינשטיין, הרב גנוט פנה לאחד מתלמידי רבנו המובהקים, ללא שם, להבהרה. הרב גנוט מצטט את תשובת התלמיד בה הוא כותב כי ידוע לי כי רבים מן השו"ת [שנכללו בכרך השמיני של אגרות משה שפורסם לאחר פטירתו] לא היו למראה עיני מורי ורבי... ויש גם ספק לגבי הרבה שו"ת בכרך השביעי.¹

שו"ר בקובץ קול התורה (שם עמ' שלג) מה שסיים שם, וז"ל סוף כל דבר זה גורם

לתלמידים צער, וזרים מהמשפחה השיגו הכת"י ועשו מה שרצו ואין לעשות בזה כלום, והאמת מובן וידוע למי שמבין ובפרט לתלמידיו עכ"ל. וכן מצאתי שהעיר על סתירה זו מנחם הרטמן בקובץ אורייתא (ליון כרך ו עמ' רעא).

ויש לציין שתשובה זו כבר נדפסה בחיי רבנו בקובץ עם התורה (תשמ"ד חוברת ח עמ' טו).

[ואגב, אציין לשו"ת בית דוד (לייטער ח"א סימן יח) שבענין זה כתב, וז"ל לענין מחללי שבת אם אוסרים יין במגעם... כתבתי במקום אחר להקל בכיו"ב והסכים עמי גאון מפורסם דבזה"א א"א לזוהר מהם ומנגיעתם עכ"ל. וע"ע חזו"א (יו"ד סימן ב אות כג) ושו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סימן ת) בשם החת"ס.]



1. "Given the overwhelming consensus among latterday authorities affirming the prohibition against drinking wine touched by a Sabbath-violator, Iggerot Moshe's position is surprising, to say the least. Moreover, the thesis developed in that responsum stands in sharp contradiction to Iggerot Moshe's earlier-cited multiple statements affirming the prohibition. Perplexed by Rabbi Feinstein's surprising volte face, Rabbi Genut turned to a long-time, but unnamed, disciple of Rabbi Feinstein for clarification. Rabbi Genut quotes the disciple's reply in which the latter writes that it is known to me that many of the responsa [included in the post-humously published eighth volume of Iggerot Moshe] were not before the eyes of my master and teacher... and there is also doubt with regard to many responsa in the seventh volume".

סימן לז אות יב

מיסוי ראש אשה בפני בעלה

ומצאתי בספר נפש חיה (חן עמי' נו) שהעיר עוד כמה הערות על רבנו. מש"כ שרק יחידות נהגו כקמחית הוא נגד הגמרא (שם) שמפורש שהרבה עשו כקמחית, וכן מבואר ברמב"ם (פ"ג הל' סוטה ה"ה) שהסוטה עומדת ביניהן וכיפה על ראשה כמו שהאשה בתוך ביתה, "חזי מאן גברא רבה קמסהיד שאף בבית היו נוהגות הנשים לילך בכיפה על ראשן וצריך עיון" [וע"ע אג"מ שם ד"ה גם מה].

ועוד כתב דאין ראיה מקמחית שהיא החמירה על עצמה בביתה גם שלא בפני בעלה ולכן הפליגו בשבחה, אבל צנועות דעלמא בודאי שנהגו לכסות בפני בעליהן ד"שער באשה ערוה ומה יעשה בעלה בבית והוא בר אוריין וא"א לתלמיד בלא תורה". והיינו דאף שיש לומר כרבנו שאין חיוב בזה אף בפני בעלה אבל אין ראיה מקמחית שלא נהגו כן הצנועות במשך הדורות עכ"פ בפני בעליהן.

רבנו כתב בקיצור שאין חיוב לאשה לכסות שערה בבית בפני בעלה אף בימי נדתה אלא שאם עושה כן יש הידור בזה כקמחית (יומא מז.), אבל לא שמענו שאיכא צנועות כאלו אף בדורות הקודמים ואף בזמן התנאים לא היו הנשים נוהגות כן אלא יחידות.

ובתשובה קצרה זו לא התייחס רבנו לדברי הזוהר (הובא בביאור הלכה או"ח סימן עה) שמחמיר מאד בדבר זה, ומשום כן יש שהטיל ספק באמיתותה של תשובה זו כאילו היא מזוייפת. כן כתב בספר משמרת המהרה (סימן קצה עמי' שט בביאור הלכה), וז"ל ולפלא גדול על אגרות משה בכרך הנדפס מחדש שהביאו שם תשובה משמו להחזיר בזה בבית ולא הזכיר כלל הנהגת האיסור שכתבו הפוסקים וביאור הלכה, ובודאי לאו ממנו יצאו הדברים הללו כידוע עכ"ל. וע"ע אה"ע ח"א סימן נח.

סימן לח אות ח

בענין חידושו של האבני נזר בליל סדר לאכול האפיקומן לפני חצות ע"י

תנאי

הלכה בר"ע דומנה כל הלילה הרי אוכל מצה בעלמא] ואז ימנע מלאכול עד חצות מדין אין מפטירין אחר הפסח, ושוב יאכל סעודתו אחר חצות עם האפיקומן בסוף. ובוה יצא כל השיטות כהלכה דאם פסקין כראב"ע הרי

במי שנתאחר באמירת ההגדה עד קרוב לחצות ועדיין לא אכל מהאפיקומן, כידוע חידוש האבני נזר עצה שיאכל האפיקומן לפני חצות ע"י תנאי [אם הלכה כראב"ע דומנה עד חצות יכין לאכילת אפיקומן ואם

חצות, והוא תמוה שמנהג כל הדורות הוא בגלל שיטת ר"ע הסובר דזמן האכילה מדאורייתא הוא כל הלילה ולכן אסר לאכול כל הלילה, ופסקו כמותו הרי"ף והרמב"ם ולכן חוששים לשיטתו שלא לאכול כל הלילה ואין לזה שום הוכחה בשיטת ראב"ע, ולכן הצריך האבנ"ז תנאי דרך מכיון לאכילת אפיקומן אם הלכה כראב"ע דאל"כ יהא אסור לאכול אף אחר חצות משום שיטת ר"ע.

ומש"כ רבנו להוכיח מדברי הרא"ש שאף לר"ע יש לאכול את האפיקומן קודם חצות, השיב ע"ז בשו"ת להורות נתן (שם) דמדויק ברא"ש שכתב "באיסור דאורייתא" שרק כיוון לכזית מצה ראשונה שהוא דאורייתא ובוזה עשו סייג עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה דומיא דק"ש אבל אכילת אפיקומן שהוא רק זכר לפסח ומדרכנו, בזה לא כתב הרא"ש כלל שצריך לאכול קודם חצות וכן מסתבר דהיכן מצינו סייג לדרכנו.

ומה שהביא מהנהגת ר"ת שמיהר לאכול האפיקומן קודם חצות אין מזה שום ראיה לשיטת ר"ע דאולי פסק ר"ת כראב"ע ולא הביאו הרא"ש אלא להוכיח דלמעשה יש לנהוג כן משום שיטת ראב"ע.

ובספר קובץ הלכות (פסח עמ' תמו) ג"כ שרא נרגא בתמיהת רבנו דמצינו ששה טעמים בראשונים להך דין דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, וחלק מהטעמים פשוט לא שייכים אלא עד זמן המצוה שהוא חצות אליבא דראב"ע, "ופלא שלא הזכיר מרן האגרות משה מזה מיד". וגם הוא דחה ביאור רבנו בדברי הרא"ש מדכתב הרא"ש "באיסור דאורייתא" וכנ"ל.

אכל לפני חצות ולא טעם עוד עד אחר זמן המצוה שהוא בחצות, ואם הלכה כר"ע שיכול לאכול הפסח כל הלילה, וא"כ אסור לו לאכול אחר האפיקומן עד סוף הלילה, הרי התנה שאינו מכיון לאפיקומן בתחילה ויכול לצאת באפיקומן שאכל בסוף סעודתו כי לדבריו זמן המצוה כל הלילה.

והנה כל חידושו מבוסס על ההנחה דלראב"ע אין איסור טעימה אחר האפיקומן אלא עד חצות אבל אחר חצות מותר להמשיך לאכול, וע"ז יצא רבנו בתמיהה שזה דלא כהמקובל בכל הדורות שהחמירו לא לאכול אחר האפיקומן לכל הלילה ואף אפשר לסמוך על סברא בעלמא נגד כל הדורות ובפרט שהיא סברא קלושה שאפשר בהחלט לומר דטעם המצה צריך להיות בפיו כל הלילה אף שעצם קיום המצוה היא רק עד חצות.

ועוד הקשה רבנו דהא מבואר ברא"ש (סוף פסחים סימן לח) דאף ר"ע סבר דאין לאכול מצה אלא עד חצות וכדי להרחיק את האדם מן העבירה ושכן נהג ר"ת למהר לאכול האפיקומן קודם חצות, ואף ששאר ראשונים חולקים ואף הרא"ש בעצמו (ברכות פ"א סימן ט) לא משמע כן, מ"מ מסתבר כהרא"ש בפסחים, ורבנו סיים ד"צריך עיון כל דברי הגאון בעל אבני נור בתשובה זו".

אמנם בשו"ת להורות נתן (ח"ד סימן מא-מב) יצא להגן בעד האבנ"ז נגד התקפת רבנו [ואגב, תשובת רבנו נדפסה מתחילה בקובץ עם התורה מהדורא ב' חוברת ז'], ואדרבא תמה על תמיהת רבנו מש"כ דכל הדורות החמירו לא לאכול אחר אכילת האפיקומן כל הלילה וזהו ראיה נגד האבנ"ז שכתב דלראב"ע אין איסור אכילה אלא עד

סימן מ אות ב

בענין מחיצת סוכה שנדה ברוח ואינה נופלת

אגרות משה... אולם מדברי רש"י והריטב"א ומאירי (סוכה כד:) מוכח שאף נענוע קצת פוסל הדופן שלא כדברי האגרות משה. ובדאי שיש לחוש לדבריהם במצות עשה של תורה ומה גם במקום חשש ברכות לבטלה עכ"ל.

וע"ע ספר ויען שמואל (ח"ט סימן מג) מש"כ בזה.

ז"ל רבנו, ולדינא ודאי נדנוד קצת מסתבר שאינו כלום. ואם אף כשלא מקושרים אינם מתנדנדים אלא פחות מג' טפחים מסתבר נמי שמותרים לכתחילה אבל דוקא כשקשרם למטה... [כי] צריך שתהא הישיבה בסוכה שהיא כעין תדורו עכ"ל.

והעיר ע"ז בספר חזון עובדיה (סוכות עמ' ד), וז"ל ואמנם ראיתי בשו"ת

או"ח ח"ז סימן לט

להסתפר ערב שבת כשחל יום ראשון של ג' ימי הגבלה באחד בשבת

דמקור ההיתר בל"ג בעומר נמצא בדרכ"מ (סימן תצג סק"א) בשם מהרי"ו דמדמה זה לאבל שחל שלושים שלו בשבת ואע"ג שהקשה עליו במהרי"ל וכמו שם"ל לרבנו, מ"מ מבואר שם דסובר המהרי"ו דספירה קיל טפי מאבל [ולכן אף שבאבל מחמירים כשחל שלושים שלו בא' בשבת ורק מקילין כשחל בשבת, לגבי ספירה אפשר להקל גם כשחל בא' בשבת].

ולפ"ז אין לחלק בין ל"ג בעומר שחל באחד בשבת לבין יום ראשון של ג' ימי ההגבלה שחל באחד בשבת דבשניהם יש אותו מעם להתיר התספורת בע"ש, "ודברי האגרות משה צריך עיון גדול", ועיין שם שכן פסק הגרשו"א (הליכות שלמה פרק יא סעי' כד) להקל.

למנהג אשכנז שנוהגים איסור תספורת מר"ח אייר עד שלושת ימי הגבלה, פסק רבנו שאין היתר להסתפר בע"ש כשחל יום ראשון של ימי ההגבלה באחד בשבת. ולא דמי למה שהתיר הרמ"א כשחל ל"ג בעומר באחד בשבת להסתפר בע"ש לכבוד שבת כי התם לא נאה שלכבוד ל"ג בעומר מסתפרים אבל לכבוד שבת שקדושתה יתירה מל"ג בעומר לא מסתפרים ולכן התירו להסתפר מע"ש, אבל הכא שהוא סוף האבילות אין טעם להתיר התספורת בע"ש מידי דהוה כשנגמר שלושים שלו באחד בשבת דאין להתיר התספורת בע"ש ודלא כהפמ"ג, "ואע"פ שאין מחמירין בדינים אלו וג"כ נוגע לכבוד השבת, מכיון דאין נראין מעמים להתיר אין להסתפר".

ובספר קובץ הלכות (ספירת העומר עמ' צח) העיר ש"יש להקשות טובא על דבריו"

אורח חיים

מפי השמועה

הקדמה למדור מפי השמועה

פעמים אין מספר שאומרים בשמו [של החזו"א] מה שרוצים ואינו אמת כלל וכלל". וע"ע שו"ת אז נדברו (ח"ג סימן עב).

וכן העיד האדמו"ר מאטמאר על עצמו בהקדמתו לקונטרס על הגאולה ועל התמורה (עמ' כה), וז"ל כי בחוצות וברחובות נאמרים משמי דברים הרבה שלא היו ולא נבראו ולא עלה על לבבי מעולם עכ"ל.

וכן הזהיר ג"כ הרב שכטר בספרו דברי הרב (עמ' ח) אודות שמועות בשם הגר"ד סולוביצקי, וז"ל הרבה הרבה תולים בו בוקי סריקי בין בהלכה ובין בהשקפה כי הרבה יודעים שכמה פעמים היתה לרבנו שיטה שונה משאר הרבנים ואין השומעים יודעים מה כן אמר ומה לא אמר. על כן צריכים תמיד לבדוק בשיעור סמכות זה שמוסר את דברי התורה עכ"ל. ועוד כתב שהגר"ד סולוביצקי בעצמו הזהיר על כך לא "להאמין לאחרים שיגידו שום הוראה בשמו".

על הג"ר יעקב קמינצקי, עיין קובץ Tradition (Summer 1997 p. 81) מה שכתב הרב יהודה דוד בלייך עובדא אישית מה שאירע לו, ובסוף אמר לו הגר"י קמינצקי, וז"ל - [תרגום חפשי] אני אניגד לך משהו - וזכור אותו: לעולם אל תאמין לדבר שנאמר בשמי אלא אם כן אתה שומע את זה ממני בעצמך.¹ וכן יש לעורר על פסקים המובאים בשם הגר"ש אלישיב, כנראה מספר גירות כהלכתה (עמ' קיט), שפסק תמוה בשמו

בהקדמה למדור 'מפי השמועה' ברצוני להעיר דבר שכבר ידוע ומפורסם בין כל הלומדים, והוא שלא הרי תוקף וסמכות להוראות ופסקים שנאמרו משמו של אדם גדול כהרי תוקף וסמכות להוראות ופסקים ששמע השומע בעצמו מבעל ההוראה או שנכתבו ונדפסו ע"י בעל ההוראה בעצמו. והטעם לזה פשוט שלפעמים השומע שמע וטעה או לא דייק כראוי וגם יש עוד סיבות נוספות, ועיין אג"מ או"ח ח"ד סימן לא שכתב רבנו "הרבה דברים אומרים בשמי מה שלא אמרתי", וכן העיד תלמידו הרב אפרים גרינבלאט בשו"ת רבבות אפרים (ח"ח סימן שיט), וז"ל וידוע דהרבה דברים אמרו שאמר והוא אמר לי "מוציאים דברים משמי מה שלא אמרתי" עכ"ל.

וכן מצינו ביתר גדולי הפוסקים שהזהירו על זה, עיין ספר מעשה איש (ח"ג עמ' קיז) לגבי החזו"א שביטא פעם להרב שלמה שמשון קרליץ, "דע לך! מה שאתה שומע אצלי בחדר - שמעת. מה שחוז' לדלת - אל תאמין לאף אחד!" וכן אמר פעם בהודמנות להרב יצחק גרינבורג "מה שאתה שומע ממני - הכל אמת, מה שאתה שומע מאחרים בשמי - הכל שקר!" עוד הובא שם בשם הרב חיים קנייבסקי שאמר לו החזו"א "אל תאמין דבר שאומרים משמי רק אם שמעת ממני". והוסיף עוד ש"כמעט כל השאלות ששאלתי שאמרו משמו כולם היו שקר". וכן בספר קריינא דאגרתא (ח"ב סימן צג) ד"נחברר לנו



1. "I will tell you something - and remember it: Never believe anything that is said in my name unless you hear it from me yourself".

[ואין זה תופעה חדשה אלא כך היה לעולמים, עיין בהסכמת הגר"ח מוואלאזין לספר מעשה רב אודות הלכה אחת שנאמרה בשם הגר"א, וז"ל אמת כן הדפים הרב החסיד מוהר"מ מענדיל נ"י בביאור הש"ע אבל השומעים שמעו ומעו עכ"ל, ועיין עוד כתובות (נז. רש"י ד"ה הא קמ"ל).]

ודי בכל זה להבין את נחיצות הענין לנקוט בזהירות בנוגע להוראות שנאמרו בשם אחרים, ולמרות כל זה לא נמנעתי מלרשום את ההערות וההשגות שמצאתי ושלקטתי גם על ההוראות שנאמרו בשם רבנו [ובמיוחד הערתי על הסתירות בין השמועות], ובפרט שרובם נמסרו ע"י גדולי תלמידיו ולא סתם שמועות פורחות באויר, והקורא יוכל לשפוט בעצמו מה לקבל ומה לרחק.

בית הכסא שבזמנינו

בשו"ת דברי חכמים (גיבורג עמ' כ) כתב בשם רבנו שברד"ג בית הכסא אין לחלק בין בית הכסא שבזמנינו לד"ן בית הכסא שבזמן השו"ע, והקשה ממה ששמע מרבנו דהאידנא מי שחולץ תפילין כדי לפנות לא יברך שנית כיון דהוי ספק ברכה לבטלה דיש פוסקים דבית הכסא שלנו אין לה דין בית הכסא שבשו"ע, וסיים ש"הדברים צריכים ביאור".

ולכאורה נראה שרבנו הסתפק בדין זה ולכן כתב שלחומרא אין לחלק בין בתי כסאות שלנו ובין בתי כסאות שלהם אבל משום ספק ברכה לבטלה יש לחשוש לחומרא לאידך גיסא שיש חילוק ולכן אין לברך במקרה שחלץ תפילין. וכן הוא להדיא באגרות משה (אה"ע ח"א סימן קיד) שיש להסתפק

הופיע בספר אוצר הברית, וכשנשאל הגריש"א על זה הציע השואל שאולי שמע השומע ומעה, ובתשובה (שם) הסכים כי אותו פסק "אינו מובן כלל", וכנראה הסכים להצעת השואל. וכן כתב הרב חיים קנייבסקי בהסכמתו לקונטרס ישא יוסף אודות הגריש"א "כי הרבה מפרסמים דברים בטעות שלא היה ולא נברא או שלא הבינו" [הובא בקובץ 'ישרון' כרך כט עמ' תרכ"ט]. וכן ראיתי באיזה מקום בשם שו"ת ישיב משה (טורצקי) [ואינו תח"י] שאמר לו הגריש"א "כל מה שאומרים בשמי אני מכחיש".

על הגר"ע יוסף, כתב בנו בספר ילקוט יוסף (שביעית מהדו"ח עמ' קג), וז"ל יש להעיר שיש מפרסמים שמועות ופסקים בהלכה בשם מרן אאמו"ר רשכבה"ג זיע"א נגד מה שכתב במפורש בספריו להלכה ולמעשה, ואומרים שהביאו לו ראיות וקושיות על דבריו והודה להם ואמר שהוא חוזר בו. ולכן יש להודיע שאין לסמוך על זה, ומרן אאמו"ר לא היתה דעתו נוחה שבאים ומטרידים אותו באמצע כתיבתו ומביאים לפניו שאלות וקושיות בעניני הלכה אחרים כאשר היה מונח בסוגיות אחרות, וכבר אמרו (שבת ג:) כי קאי רבי בהא לא תשייליה במסכתא אחריתי דילמא לאו אדעתיה ומשני לך שינויא דלאו שינויא הוא... ולכן אין להאמין לכל שמועה עכ"ל.

וכן הזהיר ע"ז בספר שלחן המערכת (ח"ב עמ' תיב) בדרך כלל, "כי פעמים רבות נתברר דמה שנכתב בשם גדולי הדור בדברים שנאמרו בעל פה אין הדברים מדויקים, ובפרט דבפסקים בעל פה שמא היתה זו הוראת שעה, או שהורה כן דוקא באיזה מקרה מיוחד לפי השואל ולפי השעה", ועיין שם שהאריך בזה בכמה דוגמאות.

ברכה על טלית של ציבור

בשו"ת דברי חכמים (גינזבורג עמ' כג) כתב בשם ת"ח אחד ששמע מרבנו דמי שעולה לתורה אין צריך לברך על טלית של ציבור אך היורד לפני העמוד חייב לברך, והעיר ע"ז "ולא ידעתי הסבר הדברים".

התעמלות לפני התפילה

בשו"ת דברי חכמים (גינזבורג עמ' יט) כתב ששמע בשם רבנו שהוא מסופק אם מותר להתעמל קודם התפילה. ונראה שהופשט לו הספק כי בספר רשומי אהרן (ח"ב עמ' טז) כתב בשם רבנו, וז"ל מותר להתעמל קודם תפילת שחרית כיון שאין זה בגדר מלאכה שאסרו עכ"ל.

הדלקת נר שבת באור החשמל

בספר The Radiance of Shabbos (עמ' 12, 19) כתב רש"ב כהן בשם רבנו דאין יוצאים ידי חובת מצות נר שבת בהדלקת אור החשמל וכ"ש שאין לברך על זה. אבל יש לציין דבספר רשומי אהרן (ח"ב עמ' כד) כתב בשם רבנו להיפך, וז"ל יכולים לקיים מצות נר שבת ע"י שימוש בנר חשמלי כי גם בכה"ג שייד המעם של שלום בית עכ"ל. ובספר מסורת משה (ח"ב עמ' נא) הובא שדעת רבנו שיש ספק אם יכול לברך על נר חשמל עע"ש.

אם יש לבתי כסאות שלנו דין בית הכסא דפרסאי, וכן הוא בשו"ת ודברת במ (סימן ב) בשם רבנו, ולפ"ז לא קשה קושיא הנ"ל. וע"ע ספר רשומי אהרן (ח"ב או"ח סימן ד).

הפסק במתרחץ לגבי טלית קטן

בשו"ת דברי חכמים (גינזבורג עמ' כב בהערה) כתב, וז"ל שמעתי מאחד ששמע מהגרמ"פ דבהפסק מרובה כגון למרחץ או לשחיה יש צורך לברך שנית (והשיעור הוא כשעה) עכ"ל, ואיירי שם לענין טלית קטן.

אמנם בספר מסורת משה (עמ' יא) הובא שנשאל כך רבנו מכמה אברכים אם צריך לברך שנית אחר מקלחת או אמבטיה, ובתחילה דן לחשבו כהיסח הדעת שיצטרך לברך אבל הסיק לדינא שאין צריך כיון שאין חיוב להוריד הציצית כמו תפילין בבה"כ "שיכול להתקלח עם הבגד אם ירצה כמו ששמים במים עם מיני מכנסיים" ואם נוהגין בתפילין שלא לברך כ"ש בציצית עכ"ד. ואולי איירי דוקא בשחיה מועטת פחות משעה וצ"ע.

[ושמעתי מחתן נכד רבנו דגם בשיעור שעה לא הוי הפסק לדעת רבנו (דלא בשו"ת דברי חכמים הנ"ל) ורק בהפסק גדול מאד יצטרך לברך שנית ולא ברור בדיוק מה נחשב להפסק גדול מאד אבל הפסק כמה שעות ודאי הוי הפסק לדעת רבנו.]

הוצאה בחליפה על הכתפיים

בספר The Shabbos Home (ח"א עמ' 107) כתב רש"ב כהן ששמע מפי רבנו שאסור לצאת בשבת עם חליפה תלויה על כתפיו כשאנינו מכנים ידיו לשרוולים. וז"ל [תרגום חפשי] הרב הגאון משה פיינשטיין זצ"ל לעומת זאת, פסק כי אסור בכל מקרה ללבוש חליפה על כתפיו עם שרוולים מידלדלים בחופשיות.²

ויש לציין שגם בזה כתב בספר רשומי אהרן (ח"ב עמ' כו) בשם רבנו להיפק, וז"ל מותר לצאת בשבת במקום שאין עירוב כשהחליפה מונחת על כתפיו כיון דהוי דרך מלבוש בכך עכ"ל.

ואגב, יש להעיר עוד על מה שהביא רש"ב כהן בשם רבנו (שם עמ' 106) שאסור לצאת בשבת עם שרוולים מקופלים [rolled up sleeves], דבספר ל"ט מלאכות (קונטרס מגדל דויד עמ' תתרט"ו) כתב בשם רב ישראל בעלסקי [ושוב ראיתי כן בספרו שלחן הלוי עמ' קיא] ששאל מרבנו אם כן הדין גם לאלו שדוקא רוצים ללבוש חולצה עם שרוולים ארוכים ממעם מדת צניעות וכדומה ורק דניחא להם מפי לקפל השרוולים במקצת, והשיב רבנו ד"זהו דבר אחר" דלאנשים כאלו שרוצים ללבוש בגד בעל זרועות ארוכות אפילו בשעת החום חשוב להם דרך לבישה

ושרי, עיי"ש שהוא דומיא לברדס [hood] דמחובר למעיל דשרי ללבושו אפילו בשעה שאינו מכסה את ראשו.

ובאג"מ ח"ה סימן יח (סימן שא סעי' כט) כתב, וז"ל פשוט לע"ד שמה שבימים החמים כופלים השרוולים איזה פעמים הוא אסור לצאת ברה"ר כיון שאין זה צניעות יותר מאילו היו השרוולים קצרים עכ"ל. וצ"ע אם זה מתאים עם דברים הנ"ל כי משמע קצת דלעולם אסור כיון שבצעם אין צניעות יותר בשרוולים ארוכים ומקופלים משרוולים קצרים עד מקום הקיפול.

שוב ראיתי מה שכתב בזה בספר אמת ליעקב (או"ח סימן שא הערה 337), וז"ל נראה שמותר לצאת בשבת כשרוולי החולצה מקופלים למעלה ואין לחשוש בזה מפני איסור הוצאת בגד קפול דאיסור זה אינו אלא כשמרים את שפת הבגד ומוציאו לרה"ר, ודלא כהמחמירים בזה – מפי השמועה עכ"ל.

וכן מצאתי בשו"ת ברכת ראובן שלמה (ח"ז סימן כג) שדחה את פסק רבנו כי לא גרע מטלית המכסה רוב גופו ומקופל קצת דמותו, עיין מ"ב סימן שא ס"ק קיב-קיג והכ"נ רוב גופו מכוסה בחולצה, וכן לא גרע מסודר המקופל על כתפיו שמותר לצאת בו (סעי' לד) וביארו האחרונים הטעם דבסודר הוי דרך לבישתו בכך, והכ"נ בשרוולים מקופלים דרך אנשים לילך כן.



2. "Hagaon Rav Moshe Feinstein zt"l, however, ruled that it is forbidden in all circumstances for one to wear a jacket over one's shoulders with the sleeves hanging freely".

הוצאת תכשיט ממכסה בשיבת

לשטוף

פיו

במאטוזואש

(mouthwash) בתשעה באב

בספר קיצור הלכות בין המצרים (עמ' 19) כתב ר"ש איידער ששמע מפי רבנו לאסור הדחת הפה במי שטיפה בתשעה באב מטעם רחיצה, ובספר קובץ הלכות (בין המצרים עמ' רלב) הביא בשם רב שמואל קמינצקי לתמוה ע"ז "שזהו חידוש גדול להחשיבו כרחיצה".

ועוד הקשה שם, וז"ל גם לא ידענא לפרש דברי האגרות משה דהא קי"ל דרך רחיצה לתענוג אסור אבל מי שמצטער בכך ועושה כן להעביר זוהמת הפה הוא כרחיצה להעביר זוהמא דמותר כמ"ש המחבר סימן תקנ"ד סעי' ט וכו' ובסעי' יד וכו' וא"כ ה"ה בנידוד וכו' וצ"ע עכ"ל.

לברך ברוך שפטריני בשם ומלכות

בשו"ת דברי חכמים (גינזבורג עמ' עז) הביא בשם רבנו דיברך ברכת ברוך שפטריני בהגיעו בנו לגיל בר מצוה בלא שם ומלכות, ושכן ראה שהביאו בשמו של רבנו. אמנם יש לציין דבספר רשומי אהרן (ח"ב עמ' כב) פסק בשם רבנו ד"יכול לברך בשם ומלכות", וצ"ע. וע"ע שו"ת רבבות אפרים (ח"ז סימן נט).

שיעור רביעית

בקונטרס לתורה והוראה חוברת א' הובא ששיעור ביצה הוא 2.2 פלואד אונס ולפ"ז שיעור רביעית שהוא ביצה וחצי הוא 3.3 פלואד אונס שהוא 97.6 מיליליטר.

בשו"ת דברי חכמים (גינזבורג עמ' צד) כתב ששמע בשם רבנו "דלנשים הוא תכשיט אפילו כשמכוסה וע"כ מותר לצאת בו וה"ה לגבי טבעת המכוסה בכפפה". אמנם בספר רשומי אהרן (ח"ב עמ' כו) כתב בשם רבנו, וז"ל אסור לצאת בשבת במקום שאין עירוב כשלוש תכשיט קטן המכוסה בתכשיט גדול כיון שאינו נראה כלל עכ"ל, וצ"ע. [ודוחק לומר דאיירי דוקא לאנשים דמסתימת הדברים משמע שאין חילוק וכולי האי הו"ל לפרש].

כיבוי געז ביו"ט

עיין שו"ת באר משה (ח"ח סימן קנו) בשם תלמיד מובהק של רבנו דרעת רבנו להתיר כיבוי הגעז ביו"ט אפילו שלא לצורך אוכל נפש כלל, ונראה שלזה נתכוין רבנו באג"מ או"ח ח"ח סימן צג ד"ה וברבר במה שכתב בענין להקטין אש הגעז ביו"ט דיש אצלו "חידוש גדול" שאינו רוצה לכתוב.

והסברא להקל כתב בשו"ת באר משה הנ"ל דכיבוי בכה"ג הוא רק גרמא שע"י סגירת הברז נפסק ביאת הגעז ומעצמו נכבה ושכן דן בזה בספר ישועות יעקב (או"ח סימן שלד) אלא שהאחרונים לא הסכימו לדבריו ולכן הסיק שא"א לקבל הוראה זו, והוסיף "ובמעט אינני מאמין שפסק הגרמ"פ כן והשומע שמע וטעה שלא הבין ובודאי אסור וחלילה להקל".

וע"ע קובץ הלכות פסח מהרב אברהם כלומנקרץ (הל' יום טוב) בשם רבנו, ובקובץ המאור (כסלו-טבת תשס"ט עמ' עד).

[וכל זה לדיני דרבנן אבל לדיני דאורייתא כגון קידוש בליל שישי צריך להחמיר שיהא הכוס מחזיק 4.42 פלואד אונס שהוא 130.72 מ"ל.]

אמנם בספר מגד גבעות עולם (ח"ב עמ' לד) הביא עובדא באחד ששאל את רבנו על כוס שהחזיק בערך 88 מ"ל אם יש לזה שיעור הראוי, והשיב "שזה כוס כשר ומהודר לכתחילה", והעיר שהוא "דלא כמו שנדפס בשמו שיעורים אחרים לחומרא, ומעשה רב עדיף". [וכן העיר מהחפץ חיים שפסק כשיעור הצל"ח בשביל קידוש לחומרא ואילו ביד נכדיו נמצא הכוס שהשתמש בו הח"ח בעצמו והוא מחזיק

שיעור קמן מזה.]

אבל יש לציין שבספר כוית השלם (עמ' 24) כתב שמדד שיעור ביצה כפי שימתו של רבנו ויצא לו 1.87 פלואד אונס ולא 2.2 כנ"ל והציע זה לרב דוד פיינשטיין והשיב לו "שמרן זצ"ל לא מדד הביצים בעצמו רק אמר שצריך למדוד הביצה הנקרא large... והתלמיד טרח ומדד ועלה לחשבון זה ואם המדידה שלנו מדויק זהו שיעור ביצה".

ולפ"ז שיעור רביעית הוא 2.8 פלואד אונס שהוא שזה ל83 מילילטר ושפיר יוצא בכוס שהיה מחזיק 88 מ"ל לדיני דרבנן אבל לדיני דאורייתא עדיין צ"ע.

יורה דעה

חלק א

סימן ד

מתי אומדין רוב מצויין מומחין הן לפוטרו להטבח כשקלקל

מאד" שנעלם ממנו דברי הש"ך עצמו בחו"מ (סימן שו סק"ז) דמומחה נקרא מי ששחט ג' עופות קטנים ולא קלקל, "הנה להדיא גלה לנו הש"ך דעתו שכדי להפטר מממון אין צורך להיות מומחה גדול במיוחד ודי לנו אם שחט ג' עופות קטנים". וכן העיר מזה בשו"ת צמח יהודה (ח"ה סימן צד אות ד).

ז"ל רבנו, אבל להפטר מתשלומין כשנתקלקלה שחיטתו משום דנחשב כאנוס מחמת אומנותו בעינן שיהיה אומן גדול שכמעט לא אירע אצלו שמקלקל שרק אז נחשב כאנוס עכ"ל. [וכתב זה רבנו בביאור דברי הש"ך יו"ד סימן א סק"ד].

ומצאתי בספר מסילות ים (מועד ח"ב סימן א) שכתב שדברי רבנו "תמודים

סימן ל-לא

בדבר כבדים ששקעו הקצבים בדם כדי שיתראו יפים

בעי הדחה לכתחילה.

והוסיף רבנו דאף בזה"ז במדינת אמעריקא שמצוי הרבה נשים שעושות שלא כדין, מ"מ יש לסמוך שמדיחים הכבד מטעם נקיות כי בזה"ז ובמדינה זו מקפידים על נקיות על כל דבר וכ"ש על בשר וכבד שמטונפין בדם, וגם ע"ז יש ראיה מדברי הטור ושו"ע (סימן צא סעי' ב) שהתירו להניח בשר חי בקערה של איסור צונן כי בשר חי הוא מידי דאורחיה בהדחה, ולשיטתם קשה כי הם סברי דלצליה לא בעינן הדחה אף לכתחילה ולמה לא חששו שמא יצלה הבשר ולא ידיחו אותו, אלא על כרחך שסמכו על ההדחה מצד הנקיות שגם זה נחשב שאורחיה בהדחה.

ומצד איסור אונאה שהעירו מהא דסוף פרק הוזהב דאין שורין בשר במים כדי שיהא

רבנו הצדיק את מנהג הקצבים שהיו שוקעים כבדים ישנים בדם כדי שיהיו נראים כחדשים, ויש שערער על מנהג זה (עיין הפרדס אלול תרצ"ז), בין מצד איסור הדם, שצליית כבד מותר בדיעבד אף בלא הדחה [ולכן יש לחשוש שלא יעשו הדחה והרי נשקע בדם], ובין מצד איסור אונאה שמטעים אנשים לחשוב שהם כחדשים, אבל רבנו יישב את מנהגם כדלהלן.

לגבי איסור הדם, כתב רבנו שאין לחשוש כיון שהדרך להדיח אף בצליה כהדין לכתחילה, וכיון שהדרך להדיח אין שום חשש מהדם שמשקיעים הכבד בו שג"כ סגי בהדחה ולא בעי שפשוף דאין שם שום שמנונית, וראיה לזה מדברי הר"ן בחולין דף ח דמותר למבב לחתוך הבשר בסכין שמלוכלך בדם שחיטה ואינו חושש שמא יצלה כי גם לצלי

נראה שמן, כתב רבנו דעל כרחק יש חילוק כי בהא דאמרין (חולין ח:): לא ליסחוף איניש כפלי (כסלים) עלוי בשרא, כתב הרמב"ם (פ"ו הל' מאכלות אסורות הי"ט) שעושים כן הטבחים כדי לנאותו, ומ"מ לא כתב לאסור אלא משום איסור חלב ולא משום אונאה ונגיבת דעת שהוא איסור ודאי ויותר חמור ועל כרחק שאין בו משום אונאה.

והסבר לזה כתב רבנו, וז"ל ומה שקשה מאי שנא משריית הבשר במים שאסור מצד איסור אונאה מוכרחין לחלק דדוקא היכא דבמעשיו נראה בודאי שהוא עדיף יותר כמו שריית בשר במים שנראה כשמן ולא יסתפק הקונה כלל הוא אונאה שאסור, וכן במפרכסין האדם וכלים שהוא לצבוע שער לבן של עבד זקן לשחור שהוא רק מראה צעיר... אבל היכא דבמעשיו עשה רק שלא יוכר בברור שהוא ישן אבל אף אחרי מעשיו עדיין יש לכל אדם להסתפק שמא הוא ישן משום שמראה כזה נמצא הרבה גם באלו שהם ישינים אין בזה אונאה דכיון דהיה יכול לשאול ולעשות חקירה ודרישה אם היה מקפיד מותר דכשלא שאל מסתמא אינו מקפיד ואם מקפיד ומ"מ לא שאל מחמת שמעה לחשוב שנסתמא הן חדשים איהו הוא דקא ממעי נפשיה דאין המוכר מחוייב לגלות כל זמן שהלוקח אינו שואל כשצריך לשאול, ולכן יכול גם לסלק מה שנתגלה אף שיגרום ע"י זה שימטו בעצמם עכ"ל.

ועוד העירו מאיסור גזל מחמת שהדם מכביד כמו בשובר מפרקתה, וכתב רבנו, וז"ל לא מובן כלל הא התם הדם נבלע באברים ואינו נראה להקונים אבל הכא שהדם הוא על הבשר שצונן בצונן לא נבלע כלום א"כ הוא דבר הנראה להקונה שמותר כמפורש בסוף

פרק הזהב שר' אחא מתיר בדבר הנטעם ובדבר הנראה ואיפסק כדבריו בכל הפוסקים, ובאמת אף אבא שאול לא פליג אלא התם שאינו כ"כ דבר הנראה... אבל בדבר הנראה ממש כגון באם יש שם דם בעין גם אבא שאול מודה וא"כ מצד משקל הדם שע"ג הכבד אין כאן חשש גזל ומותר לכ"ע עכ"ל.

והנה בעל מחבר שו"ת עמק הלכה הוא שעורר מתחילה את כל העסק הזה, ובשראה את תשובת רבנו שהופיעה ב"הפרדס", השיב עליו בתשובותיו (ח"ב סימן ה), וז"ל בירחון הפרדס (אלול תרצ"ז) יצא כבוד ידידי הרה"ג הגדול הר"מ פיינשטיין לדון בדבר הכבדים ששורין בדם... הנני לחזור ולשנות פרק זה ועל משמתי אעמוד דלא רק דאין בזה שום חשש אלא דהוא איסור תורה ממש והעושים כן עוברין על לאו דגזל ואונאה... עכ"ל.

בעיקר דברי רבנו כי אין כאן אונאה כיון דאינהו קא ממעי נפשיהו, ושאין כאן גזל כיון שהוא דבר הנראה לעינים, השיג עליו בזה"ל, דבריו תמוהים דאטו בשביל שהם ממעים עצמן מותרים אנחנו לגזול ולקח מהם מחיר גבוה בעד כבד ישן, וכי מעות ישראל מותר, ובפרט שבנ"ד באמת אחרי מעשיהם אין להסתפק כלל שמא ישן הוא כידוע לכל רואה אותן, והרי זה עיקר מטרת מוכרי הכבדים שלא יכיר שהוא כבד ישן.

וצדקו בזה דברי ידידנו הגאון הר"י קאנוויטש דגם אם היו צובעין את הכבדים בצבע כשר איכא משום גזל ואונאה דלא גרע משובר מפרקתה של בהמה שהדם מכביד, ומה שהשיג עליו הגר"מ מש"ס דב"מ (ס:)... הנה איני רואה בזה אפילו רמז השגה דהרי עיקר מה שאנו דנין בנ"ד הוא משום שאי

אפשר להכיר את הכבדים הנצבעים בדם והוי דבר שאין נראה כלל, ובודאי אין נפקותא בכה"ג אם הדם הוא על הכבד או בפנים ואין זה ענין כלל להך דאבא שאול, והדבר פשוט וברור דיש בזה איסור אונאה מלבד שהם מכשילי הרבים עכ"ל.

וכ"כ בשו"ת דברי יוסף (סימן ט) להגר"י קאנאוויץ לתמוה על רבנו, ה"ל ואשתומם מאד על דבריו... במחילה מכבודו טעה בזה טעות גמורה ולא ראה את הנראה שרש"י ז"ל (ב"מ שם) מפורש מתיר בדבר הנראה - "הלא יכול הלוקח לראות ולהבין מה דמי הפסולת הנברר מאלו שישנו באחרים וטוב לו להעלות בדמיהן של אלו יתר על כן מפני המורח", - הרי שמעמו של דבר מפני שטובה היא להלוקח והוא מרוצה להרבות על המקח מפני שכדאי לו כן, אבל להונות במשקל בין שאונאה זו מבפנים או מבחוץ גול גמור הוא, ולדבריו מותר גם להפות כסף על בדיל וזהב על נחושת מפני שהוא דבר הנראה, ומי מהקונים יוכל להבדיל בין מראה הכבד למראה הדם שנתיבש עליו עכ"ל.

ומה שהוכיח רבנו מהא דאין מניחין הכסלים על הבשר שכתב הרמב"ם שהוא כדי לנאותו ומ"מ לא אסור משום אונאה אלא משום איסור חלב, כתב בשו"ת עמק הלכה (שם) לדחות דאין כוונת הרמב"ם במש"כ "כדי לנאותו" שהטבח עושה כן כדי לרמות הקונים אלא שכן דרך הטבחים לעשות לנוי בעלמא וכמ"ש בים של שלמה (חולין ח) שהוא "לנוי בעלמא" ולשון "נוי בעלמא" לא משמע שעושים כדי להונות הקונים, וכן מוכח מדברי הלחם משנה על הרמב"ם (שם) כי מהא דשינה הרמב"ם מלשון הגמ' "איניש"

וכתב "טבח" למד שאין האיסור אלא בעוד החלב חם ביד הטבח ורק אז חוששים שיבלע בבשר, ואם איתא לדברי רבנו אין ראייה כלל כי נקט טבח בפשיטות שעושה כן כדי לרמות אנשים ולא שייך לשאר אינשי שלא יונו את עצמן אע"כ שכוונת הרמב"ם לנוי בעלמא ומשום הכי שייך שיעשו כן שאר אינשי ושפיר למד הלח"מ דין הג"ל מדנקט הרמב"ם דוקא טבח, וסיים שכל זה פשוט וברור ולא צריכים לה"פירצה דחוקה" שנכנס בה רבנו לחלק בין דינו של הרמב"ם להך דב"מ דאין שורין בשר במים.

וכ"כ בשו"ת דברי יוסף (שם) עפ"י רש"י בב"מ (ס:) דיש חילוק בין העושה לנוי ויפוי לבין העושה שיראה חדש להונות את הקונים כי באופן הראשון הלוקח מרוצה ובאופן השני אונאה היא, "ממילא כל מה שכתב בזה הגר"מ פיינשטיין אינו מחליש ואינו מגרע כח הוראתו של ידידי הגר"י בוימפל [בעל מחבר ספר שו"ת עמק הלכה] ובודאי יש בענין הכבדים אונאה גמורה".

וכ"כ בספר מענה לאגרות (סימן צד) דאין כוונת הרמב"ם שעושה הטבח כן להטעות אנשים שיהא הבשר נראה שמן אלא הכוונה שבמה שמונח עליהם החלב נראה הבשר יותר יפה בעיני אנשים הקונים עכ"ש. ועוד העיר בשו"ת עמק הלכה (שם) דאף אם נודה לדברי רבנו בכוונת הרמב"ם ג"כ לק"מ כי יש לתרץ עפ"י הרא"ש פ"ק דשבת הידועים דלחכי קאמר הש"ס פטור ומותר אע"ג דאיכא איסורא דלפני עור משום דלא איירי התם אלא באיסורי שבת, והכ"נ לא הזכיר הרמב"ם איסור אונאה משום דלא איירי הכא אלא באיסור חלב. [וציין להנהותא

הגרי"ב דכלל זה של הרא"ש הוא גם בלשון הפוסקים.]

גם מש"כ רבנו לענין איסור הדם שיש לסמוך על קפידת הנשים אנקיותא והוכיח כן מהמור כנ"ל, השיג עליו בשו"ת עמק הלכה (שם), וז"ל הנה לדעתי קשה לומר דהמור סמך עצמו על מה שמדיחין משום נקיות מה שלא נזכר כלל בדבריו אפילו ברמיוה בעלמא, ואם כדבריו אמאי נקט המור כגון בשר חי דאורחיה בהדחה הרי כל דבר חי אורחיה בהדחה משום נקיות והו"ל לינקוט כגון דבר חי, ועל כרחק הא דנקט בשר חי משום דבעי הדחה מדינא ולא משום נקיות, ואף דלצליה לא בעי הדחה מ"מ לא חש המור והמחבר לזה משום דגבי כלי איסור אף אם ישכח להדיח אין איסור בדיעבד... וכללא כייל לן הט"ז דכל מידי דמותר בדיעבד לא חיישינן שמא ישכח דאף אם ישכח לא יהיה אסור בדיעבד אבל בנדר"ד (הכבוד בדם) דאם תשכח להדיח קודם צליה יהיה איסור גמור אפילו בדיעבד, בודאי אין לסמוך על מה שידיוח משום נקיות עכ"ל. [לכאורה לא מובן סוף

דבריו מה משיב לטענת רבנו שלצלי לא בעי הדחה אם אין כוונת המור משום נקיות.]

וכ"כ בשו"ת דברי יוסף (שם), וז"ל גם הראיה הגדולה שהביא להתיר לכתחילה איסור דם על בשר על סמך שידיוחו הבשר לנקיותא, אינה ראייה כלל וכלל דשם ביו"ד סימן צא איירי רק באיסור נגיעה לבד אשר בדיעבד אם לא ידיו כלל גם כן כשר, לכן גם לכתחילה מותר להניח הבשר בקערה של איסור צונן מפני שאורחיה בהדחה, אך לא כן דינא גבי הכבדים שמושימים עליהם דם בעין גמור, הלא אם יצלו אח"ך הכבדים בלא הדחה הרי גם בדיעבד הוי טריפה כמבואר ביו"ד סימן עו סעי' א ובהש"ך עיי"ש, וא"כ בודאי שאיסור גמור הוא להביא איסור דם בעין עליהם על סמך של הדחה אחרי כן, האיסור הוא ודאי לעינינו, וההדחה לכל החשבונות הוא רק ספק, ואין ספק היתר מוציא מידי ודאי איסור עכ"ל. [כלומר דמסכים עם רבנו דכוונת המור לסמוך על נקיות אבל בכל זאת אין להביא ראייה משם לנדר"ד.]

סימן לח

בענין שיורי פת שאכלו עם גבינה

הגבינה או הבשר.

וסמוכין לסברא זו מצא רבנו במקור הדין בירושלמי פסחים (פ"ו ה"ג) דאיתא התם צריך מבשר פתיתין, ופתיתין משמע חתיכות לחם ולא פת הגדולה.

ומה שכתב בהגהות אשר"י חולין (פרק כל הבשר סימן ז) דדין זה מצוה מן המוכרח

ברין השו"ע (יו"ד סימן פט) שצריך לבער שיורי הפת שאכל עם גבינה, פסק רבנו דהיינו דוקא חתיכת הלחם שאכל עם הגבינה או שדעתו היתה לאכלה עם הגבינה ולכן חוששים שנגעה בה הגבינה ולא אדעתיה אבל פת הגדולה שממנה חתך הפרוסה א"צ לבער שהיא עומדת בין למאכלי חלב בין למאכלי בשר ואין לחוש שמא נגעה בה

אין כוונתו לפרוסת הלחם שזה ודאי דין גמור כדאיתא בירושלמי, וצריך לומר שכוונתו היא על פת הגדולה דאף דמותר מעיקר הדין, מ"מ מצוה מן המובחר לא לאכול גם מהפת הגדולה עם בשר.

והנה בספר בדי השלחן (שם) כבר ציין בדברי רבנו הם דלא כספר ויכוח מים חיים שאסר אף פת הגדולה אבל בקובץ אור ישראל (טבת תשס"ז עמ' רנד) השיג הרב נחום אברהמאם עליו שלא היה לו להסתפק בציון בעלמא אלא לדחות את דברי רבנו מפני הויכוח מים חיים, חדא שהיה פוסק קדמון, ועוד דלא מסתבר בדברי רבנו מפני כמה טעמים.

וז"ל, ולענ"ד פשוט שאם היה האגרות משה רואה הויכוח מים חיים לא היה כותב כן כי הוא היה פוסק מפורסם [א"ה הרגיל בדברי רבנו יודע שאינו כן ורחוק מאד לומר שרבנו היה חוזר בו משום כך] ולא כדאי לדחות דבריו בדקדוק חלש דמדכתב פתיתין ע"כ הכוונה לחתיכות קטנות, דזה אינו, עיין ברכות (ל"ט: תור"ה מברך) דאדרבה פתיתין גדולות מפורסות, וכ"כ ברש"י דיכול להיות פתיתין גדולות מפורסות, ועוד דלהאגרות משה גם חתיכה קטנה א"צ לבער דהא לדבריו רק הפרוסה שרוצה לאכול ממנו עם הגבינה אסור לא החתיכה שממנו חתך הפרוסה אפילו אם הוא קטן מאד, א"כ כל הראיה מפיתין נדחה.

ועוד גם מסברא אינו מובן לחלק דהא באמצע הסעודה כשידיו מלוכלכות אוהו החתיכה הגדולה לחתוך ממנה החתיכה הקטנה ואיך יאכל עמה אח"ך הדבר שכנגדו... ומ"ש האגרות משה מלשון הג"א שכתב מצוה מן המובחר, לפי שסוף סוף לא מבואר האיסור בגמ' רק בירושלמי, וכיו"ב מצינו בכמה מן ההלכות דאיפסק בשו"ע שלא הוזכרו בתלמוד והוכח בראשונים בלשון של מצוה מן המובחר ואעפ"כ נפסק בשו"ע לדינא.

ויותר היה נכון אם היה מעב"ת מעתיק בבדי השלחן דברי הויכוח מים חיים ולכתוב ע"ז בציונים דלא כהאג"מ שלא ראה דברי הויכוח מים חיים מדלא הביאו, ועוד דפשוט דעם כל רוב גדלו אינו בגדר לחלוק על פוסק קדמון עכ"ל.

וכן מצאתי בקובץ נזר התורה (כרך כב עמ' ריא) שהאריך רב מנחם חיים גליצקי לדחות דברי רבנו שלא ראה את דברי האור זרוע שהוא המקור להגהות אשר"י ומפורש התם דדין הירושלמי קאי על כל הלחם, ושכן הוא בעוד ראשונים כהרוקח, אורחות חיים, איסור והיתר, ומהרא"י עע"ש. וכן העיר בספר מנחת אלימלך (אללעך עמ' קנ).

וע"ע קובץ אור ישראל (תשרי תשס"ח עמ' רמז), קובץ בית אהרן וישראל (תשרי-חשון תשנ"ט עמ' צט, סיון-תמוז תשנ"ט עמ' צז), וקובץ בית סופרים (חלק ו-ז עמ' פח).

סימן מ

בענין תנורי הגעז שבמדינתנו לענין חשש זיעה

מוכח דאף בתנורים שלנו אין לחשוש לזיעה בסתמא דלא גריעי ממחבת דהרמ"א.

וכן מצאתי בספר מכון הוראה ומושפט (ח"ב עמ' קג) במאמרו של הרב מרדכי דוד וועטנשטיין, שמש"כ רבנו "אינו מובן" מטעם זה.

ובשו"ת שיח נחום (סימן מז) העיר על מש"כ רבנו דבתנורים שלנו יותר נוטה שיזיע, דאין התנורים שוים וצריך בדיקה בכל מקרה, וז"ל והנה שאלה זו כבר נשאל הגאון רמ"פ באגרות משה... ברם ברור שלא כל התנורים שווים ופשוט הוא שהדבר תלוי בכמה גורמים כגון גודל תא התנור ביחס לקדירה, והפרשי הטמפרטורה האפשריים בין הכתלים והאוויר בתוך התא, אם ישנם חורי אוורור המוצאים את האדים, אם נפתח פתח התנור להוציא האדים גם אחרי שפינו את התבשיל ולפני שנצטננו הכתלים, אם פי הקדירה קרוב לגג התא או רחוק ממנו, ועוד. לכאורה תופעה כזו אם יש התעבות אדים על גג התא וכתליו ניתנת לבדיקה ובירור עכ"ל.

ובהמשך כתב רבנו לחלק בין מאכלים יבשים לדברים לחים עפ"י דברי הפמ"ג דביבש לגמרי אף אם ודאי הזיעו מותר אבל מסיק רבנו דלמעשה אם ודאי הזיעו יש להחמיר אבל בסתמא אין לחוש בדברים יבשים.

ובספר בדי השלחן (שם) העיר גם ע"ז דגם דברי הרמ"א הנ"ל איירי באפיה ובצליה שהם מאכלים יבשים ולא בבישול במשקה וא"כ לפי הכנת רבנו דבסתום לגמרי

בענין השתמשות בתנור אחד למאכלי חלב ולמאכלי בשר העלה השואל שלשה טעמים להתיר ושאל לחשוש לזיעה היוצאת מהתבשיל. אמנם רבנו דחה אותם טעמים וקרא להם טעמים קלושים, אך אח"ז העלה עוד צד קולא דמוכח מלשון הרמ"א דבכלל אין חוששים לזיעה בסתמא, אלא דהסתפק רבנו אם בתנורים שלנו הסתומים מכל צד הוי יותר חמור ומסתמא יוצאת זיעה.

וז"ל רבנו, אבל מסופקני אם חוששים בסתמא לזיעה דלשון הרמ"א בסימן קח סעי' א שכתב בזה אחר זה אין לחוש וא"כ הויע המחבת משניהם דאו אסור אפילו בזה אחר זה אם היו שניהם מגולין, משמע דבסתמא אין לחוש לזיעה וא"כ ידוע דהויע משניהם. אבל אפשר דבתנורים אלו שסתומים בגג וכותלים ודאי מזיע או שיותר נוטה שיזיע ולכן יש להחמיר למעשה שלא לבשל בהתנור קדירות מגולות עכ"ל.

והעיר בזה בספר בדי השלחן (סימן צב ביאורים ד"ה לכתחילה), וז"ל וקשה לי בדבריו דהא גם המחבת דאיירי ביה הרמ"א סתום הוא מכל צדדיו דהא מהאי טעמא הוא דפסק שם הרמ"א דאם אפה או צלה האיסור וההיתר בבת אחת אסור משום ריחא אע"ג דבעלמא קי"ל בדריעבד ריחא לאו מילתא דהוא משום דע"י המחבת הוא סתום לגמרי וכדביאר הגר"א שם בביאורו לדברי הרמ"א עכ"ל. ועע"ש דכן צריך לומר לדברי הב"ה, אמרי ברוך, ויד יהודה, דהרמ"א איירי דוקא כשסתום מכל צד ע"י המחבת, וא"כ

ברור שאין בליעות עוברות מזו לזו וכמו שמשמע מפוסקים אחרים לחומרא.

והוסיף בספר בדי השלחן (שם) שכן מבואר גם בחכמת אדם (כלל עד דין ד), וכן נראה דעת המ"ז (סימן צו סק"ג) וכדיאר שם הפמ"ג, וסיים וז"ל והשתא לפי דעה זו היה נראה שיש להחמיר לכתחילה שלא להשתמש במכבר אחד לבשר וגם לחלב ודלא כדעת האגרות משה עכ"ל.

ועיין בקובץ אור ישראל (תמוז תש"ע עמ' קפו) ג"כ השיג על רבנו שלא נתעורר דבמ"ז מבואר שלא כדבריו. ובשו"ת אבני ישפה (ח"ג סימן עב) ג"כ פירש דברי הרמ"א שאוסר ב' קדירות נוגעות לכתחילה ודלא כרבנו, וכ"כ בספר מעדני אשר (סימן סא) וספר מנחת אלימלך (אללעך עמ' שב). וע"ע קובץ מוריה (אלול תשע"ד עמ' רפד).

גם על מש"כ רבנו שאין לחשוש על הבעין שנשפך מחמת הרתיחה כיון שמיד נשרף ע"י האש, העיר בבדי השלחן (שם), וז"ל יש ג"כ לדון קצת לענ"ד שלפעמים שם המאכל בתנור רק להחזיק חומו ואין האש והחום שבתנור גדול כל כך, ואף שאז המאכל אינו רותח [וא"כ לכאורה אין לחשוש לשפיכה] בכל זאת יש לחוש שנשפך מן התבשיל על המכבר וכגון שהקדירה מליאה וכדומה והרי בסתמא דמילתא האדם אינו שם לב להזהר מזה עכ"ל.

ויש מחמירים גם מצד החשש שיש רוטב להעביר המעם מכיל אל כלי מחמת השפיכה מהקדירה שמבשל בו עתה, עיין קובץ אור ישראל (שם עמ' קפח) מש"כ בזה. ועיין עוד לקמן סימן נט.

יש להחמיר יוצא דגם בדברים יבשים יש להחמיר ולא כמ"ש רבנו, אבל אליבא דהילכתא גם ספר בדי השלחן מחלק כדברי רבנו כי לפי דבריו הרמ"א איירי בסתום בכל צדדיו ובדברים יבשים וי"ל דרק אז מיקל דבסתמא אין חוששים לזיעה אבל בבישול במשקה יש להחמיר וכדברי רבנו.

עוד דן רבנו לענין המכבר שמושימים הקדירה עליה והאש מתחתיו, אם יש לחשוש שנשפך עליו מן התבשיל של בשר או חלב ויצטרך מכבר מיוחד לשל בשר ולשל חלב, וכתב בפשיטות שאין צריך דמצד הבעין שנשפך ע"י הרתיחה הוא דבר לח שמתביש תיכף ע"י האש, ומצד הבליעות הא ק"ל דבשתי קדירות שנגעו זה בזה בלא לחות או רוטב בניניהם מותר, וא"כ הקדירה והמכבר הם כשתי קדירות ואין כאן בליעות.

והקשה ע"ז בספר בדי השלחן (שם) דלפי המבואר ברמ"א (סימן צב סעי' ח) הדין דשתי קדירות נוגעות זו בזו הוא רק בדיעבד מותר אבל לכתחילה הסיק הרמ"א דיש לזהר בזה, ואף דרבנו כבר יישב זאת בתשו' אחר (יו"ד ח"ג סימן י') דקאי הרמ"א על גידון אחר באותו סעיף, מ"מ המעיין במקור הדברים נראה שלא כן הדבר.

דהנה שורש הדין הובא בדרכי משה בשם הגהות שיערי דורא שאחר שהביא בשם המרדכי דין שתי קדירות הנוגעות זו בזו שאין בליעות הולכות מאחת לחבירתה, העיר ע"ז שמדברי פוסקים אחרים לא משמע כן, וסיים ד"מכל מקום המחמיר בכל זה תע"ב כי הרבה יש לדקדק בסברות הללו". וברור מזה דמש"כ הרמ"א שיש להחמיר בזה לכתחילה קאי גם על דין זה דשתי קדירות וממעם דאין הסברה

סימן מא

בענין שיעור ששים בקילוח חלב תחת קדירה של בשר

בלא החלב ממש א"כ אין שייך לומר בלח לא ידעינן כמה נפיק שהוא כמה נבלע בקדירה שנתבשל בה החלב דהא יכולים למדוד מה שנשאר דיותר מזה ודאי לא נבלע, וכן בכף שנתחב בחלב דיותר ממה שחסר לא בלע עכ"ל.

ועיין ספר ברי השלחן (סימן צב סעי' ז ביאורים ד"ה מה שנשפך) שהעיר בזה "דהא אפשר שגם נפלט מן הקדירה או הכף לתוך הלח שסביביו ונתרבה שיעורו בכך אבל לעולם נבלע ממנו יותר לתוך הכלי", כלומר דקשה לסמוך על מדידת הנשאר ולשער ששים רק נגד מה שנחסר כי אולי באמת נחסר יותר מזה ונבלע בתוך הקדירה או הכף אלא שנתרבה השיעור מהלחות שפלט הקדירה או הכף. ועע"ש שהוכיח מכמה אחרונים דלא כסברת רבנו, וסיים "ולכן לענ"ד צ"ע בזה לדינא".

דעת רבנו לחלק בין חתיכת יבש לדבר לח בנוגע לאופן פליטת הטעם ממנו, וממילא גם נפק"מ להשערת הששים כנגדו, דהיינו דבדבר יבש אפשר להפריד בין טעמו לממשו ולכן כשנפל חתיכת איסור לקדירה ושיערו חכמים שיש בו כח ליתן טעם עד ששים כנגדו בעינן ששים אף כשהחתיכה עדיין קיימת ולא נימוח כי טעם האיסור נפיק מיניה ונפרד מעצם החתיכה, משא"כ בלח א"א להפריד בין עצם הלח לטעמו ואינו יוצא הטעם בלא תערובת העצם, וממילא כשנשפך דבר איסור לח על קדירה אין צריך ששים אלא כנגד מה שחסר ממה שנשפך דזה מה שנבלע בקדירה ונתן טעם בקדירה אבל מה שנשאר בעין חוץ לקדירה נשאר גם עם טעמו דא"א לחלק הטעם מעצם הדבר ולומר שיצא הטעם לתוך הקדירה ורק ממשו נשאר וכנ"ל. וז"ל רבנו, ומאחר שיצא לנו שבלח לא נחלק הטעם מהממש וא"א לבלוע טעם החלב

סימן מג

ביאור הדין דיין בטל בששה

כפרי, ולכן השותה יין ושמן של ערלה לוקה ארבעים כאוכל הפרי.

ולפ"ז יש לומר דהא דלא נחשב יין כזיעה בעלמא הוא דוקא מצד חשיבותו שיש בו חריפות וטעם אבל כשנתערב בששה חלקים מים ונקלש טעמו שוב הוי כשאר

בענף וביאר רבנו הדין דיין בטל בששה במים (יו"ד סימן קלד סעי' ה) עפ"י דברי

התוס' בפסחים (כד: ד"ה אלא). בתוס' מבואר דבעצם כל המשקים היוצאים מן הפירות, אף יין ושמן, נחשבים לזיעה בעלמא אלא דביין ושמן איכא רבוי מקראי דנחשבים

משקה שהוא כזיעה בעלמא. וכן יש לומר ביין נסך שרק יין חשוב הדרך לנסכו מחמת חשיבותו ולא בשנקלש טעמו שאז הוא ככל משקה שאינו מתנסך.

והשתא מובן הטעם דיין נסך מתבטל בששה דכיון דנקלש טעם היין בטל חשיבותו ונמצא שמשקה היין שנתנסך כבר אינו בעולם ועדיף מאשרה שאף האפר אסור שהרי ישנו בעולם אלא שנשתנה לאפר משא"כ ביין נסך שמתבטל בששה הרי כל הניסוך היה מחמת החשיבות וזה לא נשתנה למשקה אחר אלא אינו בעולם כלל עכ"ד.

ובספר הליכות שלמה (אלול-אדר עמ' סא) הובאה תשובה מהגרשו"א שתמה טובא על דברי רבנו הללו, ועיקר קושייתו דוראי יין הוא דבר חשוב מצד עצמו לכל הדינים השייכים ליין, ומה שנאמר בו שהוא כזיעה בעלמא, לפי דברי התוס', הוא דוקא ביחס להפרי ונפק"מ לדיני ערלה שחל על הפירות, בזה אמרינן דיין לא נחשב לפרי אם לא מרבייא דקרא, וא"כ גבי יין נסך שאיסורו חל על היין לא שייך כלל לדברי התוס' שהוא

כזיעה בעלמא ולא שייך לומר כדברי רבנו שאחר שנקלש טעמו הוי כשאר משקה שאינו מתנסך.

ו"ל, מש"כ דע"י המזיגה הו"ל כזיעה בעלמא עפ"ד התוס' צ"ע דהן אמנם שכ"כ התוס' בכמה מקומות, אך פשוט הדבר דכל זה רק במה ששייך בהיחס להפרי שע"ז אמרינן שהיה צריך להיות מותר מדין ערלה וכלאי הכרם וכדו' משום דכזיעה בעלמא הוא אי לאו דאיתרבי מקראי אבל יין מצד עצמו ודאי חשוב מאד ופוסר כל מיני משקין מפני שהוא ראש וראשון, וא"כ לגבי יין נסך שאיסורו מתחיל רק לאחר שיצא מהפרי ונעשה יין מה זה שייך לזיעה ואיך כתב שהיין הוא כזיעה שאינו כלום עכ"ל.

ועוד קשה דאף אם נימא דאחר שנקלש טעם היין דינו כשאר משקה שאינו מתנסך עדיין לא מובן איך פקע האיסור בזה, וז"ל וצ"ע דהא בשו"ע מיידי ביין נסך שכבר נאסר ומאי איכפת לן דהשתא לא הוה יין חשוב הראוי לניסוך עכ"ל, ועע"ש.

סימון מה

בענין פת ישראל שאפאה עכו"ם

להכשיר התנור ע"י השלכת קיסם ולא צריכים לנחתום עכו"ם וממילא דינו כשלוקט (בישול עכו"ם).

אמנם כשם שנהגו להתיר בפת עכו"ם מפני הדוחק כך סובר רבנו שיש להתיר בעיסת ישראל מפני הדוחק ויכול פלטר ישראל לשכור פועלי עכו"ם לאפות כי

דעת הטור בסימן קיב היא דהא דנהגו להתיר פת פלטר בכמה מקומות הוא דוקא בעיסת עכו"ם שאפאה עכו"ם ומפני טעמא דחיי נפש שכולם צריכים ללחם ופעמים שאין נמצא נחתום ישראל ונוקקים לנחתום עכו"ם, אבל עיסת ישראל שאפאה עכו"ם אסור דלא שייך טעם זה דהכל יכולים לאפותו או

לפעמים אינו מוצא פועלים ישראלים ודין המור לאסור הוא דוקא בעיסת בעה"ב, וז"ל רבנו, כמו כן אם צריך לשכור פועלים נמי אפשר לא מזדמנים לו פועלים ישראלים לאפות ולכן אולי הוא רק באופן שא"צ לפועלים כגון בשל בעה"ב שיכול בעצמו לאפות והניח להעכו"ם לאפות אסר המור, ואף שבפרישה בהג"ה איתא אף של פלטר אולי ג"כ הוא רק באופן שא"צ לפועלים שיכול לאפות בעצמו אבל בפלטר גדול שאין יכול לאפות בלא פועלים אין בזה האיסור דבישולי עכו"ם יותר מבפת של עכו"ם ויש לע"ד לסמוך ע"ז למעשה... עכ"ל.

ובספר חלקת בנימין (סימן קיב סעי' ב ביאורים ד"ה שמקילין) נחלק על רבנו, וז"ל בפנים הבאנו מהש"ך ועוד כמה פוסקים דעיסת ישראל דינה בשלוקות שלא נהגו בהן היתר בשום מקום, ולפ"ז נראה דאפילו אם אמנם יצויר גוונא דחיי נפש בפת זו מ"מ אסור דמעולם לא איתמר היתרא בהך פת, דכן מוכח ממאי דסתמו פוסקים הג"ל דפת זו שוה לשלוקות דהא ודאי דשלוקות אפילו אם יהא בהן משום חיי נפש אסורין, וכן מוכח עוד בט"ז וש"ך סימן קיג... ולפ"ז נראה דכ"ש בנחתום ישראל האופה הרבה וצריך לשכור פועלים נכרים דלית בה בפתו

היתרא דפת פלטר שהרי העיסה של ישראל, ואע"פ שהוא שעה"ד הא מ"מ דינה בשלוקות שלא הותרו כלל וכנ"ל.

ובאמת נראה עוד דאפילו אם היינו אומרים דעיסת ישראל אם יש בה משום חיי נפש הוה שריא אפ"ה בכה"ג אכתי ליתסר שהרי חיי נפש פירושו שאנשי העיר אין להם פת אחר לאכול אבל בכה"ג דהשעת הדחק הוא רק מצד הפסד ממון דבעה"ב, כבי הא לא שמענו דלהוי נחשב חיי נפש, ועוד דהבעה"ב יכול להדליק האש או להשליך בו קיסם להכשירו וא"כ באמת אף שעה"ד לא הוי, ועיין בשו"ת אגרות משה והנלע"ד כתבתי עכ"ל. וכן מצאתי להרב אלעזר כהנאו בקובץ המתיבתא (תשנ"ג עמ' נג) שדחה את דברי רבנו מטעמים הנ"ל. וכן הוא בספר מענה לאגרות (סימן קא), וע"ע שו"ת קנין תורה בהלכה (ח"ה סימן צ).

ומש"כ רבנו דמבואר בפרישה שאסרו עיסת ישראל אף בפלטר, הבין רבנו שכוונת הפרישה לפלטר ישראל, והעיר ע"ז בספר חלקת בנימין (שם ציונים אות עד) שלכאורה אין זה כוונת הפרישה אלא לפלטר עכו"ם, וכוונתו דאע"ג דהתירו בעיסת עכו"ם דוקא כשהוא פת פלטר, מ"מ הכא שהוא עיסת ישראל אסור אף כשאפאו פלטר עכו"ם.

סימן מז-מח

בענין חלב הקאמפאניס שבמדינתינו

מתערבים חלב טמא כיון דמירתת, והוא כמו דאיתא ביו"ד סימן קטו סעי' א דבישראל יושב בצד עדרו של עכו"ם ואינו רואה

דעת רבנו מפורסמת להתיר חלב הקאמפאניס שבמדינתינו שהוא תחת פיקוח הממשלה וא"כ יש לנו ידיעה ברורה שאין

החליבה מותר החלב אם יכול לראותו כשהוא עומד ומטעם דמירתת, ומוכח מזה ידיעה ברורה היא כראיה ממש ויש להתיר אף בלא שיטת הפר"ח [שמתיר באין בהמות טמאות בעיר ששם אין זה גדר מירתת ולא הוי ידיעה ברורה ממש].

ורבנו הלך ומנה עוד מקומות בש"ס דמוכח ידיעה ברורה כעין אנן סהדי הוי כראיה, בגמ' שבועות (לד.) לענין עדות ממון, יבמות (מה: תוס' ד"ה מי לא טבלה) לענין טבילת גר, כתובות (עג.) לענין עדות קידושין, וכבא מצינא (צא.) לענין עדות נפשות דמנאפין. וא"כ גם בחלב שגזרו חז"ל על חליבת עכו"ם שאין ישראל רואהו יש להתיר ע"י ידיעה ברורה דמירתת מפני עונש הממשלה דהוא ג"כ כראיה ממש.

וסיים רבנו, וז"ל ולכן הרוצה לסמוך ולהקל יש לו טעם גדול ורשאי וכמו שמקילין בזה הרוב בנ"א שומרי תורה וגם הרבה רבנים וח"ו לומר שעושין שלא כדיון, אבל מ"מ לבעלי נפש מן הראוי להחמיר ואין בזה משום יוחרא וכך אני נוהג להחמיר לעצמי, אבל מי שרוצה להקל הוא עושה כדניא ואין להחשיבו כמזלזל באיסורין עכ"ל.

והנה בשו"ת חלקת יעקב (יו"ד סימן לד) נשאל על ענין זה אם יש למסוך על "רב מפורסם" בארצות הברית שדעתו נוטה להקל, והוא יצא כנגד פסק רבנו וערך תשובה כדי לסתור דבריו, וכתב וז"ל והנה באמת אין בכל ראיותיו כדי לסתור דין המפורש בשו"ע והפוסקים עד גדולי האחרונים והנהוג מקדמת דנא בכל תפוצות ישראל עכ"ל. ואביא כאן קצת מדבריו.

ראשית כל רצה להוכיח מדברי הרמ"א סימן קטו סוף סעי' ב דאף בידיעה ברורה

שלא נתערב חלב טמא לא סמכין להקל ודלא כרבנו, והוא מדפסק שם הרמ"א דכשעכו"ם חולב לגבן עדיין נאסר החלב, והרי כתבו התוס' (ע"ז לה.) דאין לחשוש לעכו"ם שומה שיערב חלב טמא כאשר כוונתו לגבן דכו"ע ידעי שחלב טמא אינו עומד, וא"כ לא עדיף חזקה שלא יערב מאימת הממשלה יותר מאומדנא שלא יהיה עכו"ם שומה לערב ולהפסיד החלב.

[א"ה קושיא זו נראה שכבר יישב אותה רבנו בסימן מט (ד"ה ומה שחלב) דבחולב לגבן עדיין יש חשש רחוק שמתחילה היה חולב לאכילה ואח"ך נמלך לגבן וממילא הדרא חשש עירוב חלב טמא למקומה והוא שיטת כמה ראשונים (ולשיטת ר"ת שאין חוששים לזה באמת ס"ל לרבנו שמותר אף החלב עי"ש), וא"כ אף שהוא חשש רחוק מ"מ נכלל בגזירת חלב עכו"ם משא"כ בנידון דידן שהקאמפאנים הם תחת פיקוח הממשלה אין כאן חשש כלל דהרי מבוואר כבר דבאופן דמירתת לא גזרו דהוי כראיה ממש.]

ובספר מענה לאגרות (סימן קב) הקשה דלפי מש"כ הרמ"א בסעי' א וכפי שפירשו הט"ז והש"ך אסור החלב כשחולב פועל עכו"ם את בהמות ישראל [עכ"פ כשיש בית עכו"ם מפסיק בינם לבית ישראל] והרי התם מה יש לו להרויח אותו פועל במה שיערב חלב טמא לתוכו כיון שאינו אלא פועל בעלמא שנוטל שכרו בשוה בין אם החלב טוב או לא טוב, ולא עוד אלא שגם יש לו לחשוש ולפחד שיתפסו אותו ויפסיד כל פרנסתו וא"כ גם התם שייך דין דמירתת ומ"מ החמיר הרמ"א וכ"ש בנידון דידן דהרבה יותר גרוע כיון שמתחילה ועד סוף הוא ביד סוחרים נכרים וידוע לכל שמוכנים לעשות הכל בעד הרווחת ממון.

שנמסר כאו"א איך לרדן, אבל מה שמעיקרא גזירה ותקנה והאיסור מעיקרא על חשש וחשד שאינו מיוסד ברורות ככל הנפסק בסימן קטו... חלות האיסור תליא באם לא נשמר כמו שהוציאו מכלל האיסור ובתנאים שהותנו גזרי הגזירה עכ"ל.

[א"ה לא הכנתי השגה זו דגם רבנו מודה בכל הדוגמאות שהביא שהם נחשבים לידיעה ברורה אבל חזינן שמהני כמו ראייה, והכ"נ בחלב עכו"ם מהני ידיעה בלא ראייה מהא דהתירו בישראל יושב בצד עדרו ואינו יכול לראות וממעט דמירתת, ושאיני מעיר שאין מצויה בה בהמה טמאה שדיכר בו הפר"ח כי התם אין ענין דמירתת ולא הוי ידיעה ברורה.

ועיין ספר מענה לאגרות (שם) שגם הקשה מכמה מקומות שלא מהני אף ידיעה ברורה וכגון מים שאין להם סוף (שו"ת רדב"ז ח"י סימן שני אלפים ר"מ) וא"כ חזינן דלאו כללא הוא לומר בכל דוכתא ידיעה ברורה הוי כראיה "והיכא דתניא תניא והיכי דלא תניא לא תניא", וגם זה לכאורה יתרץ רבנו דא"נ היכא דתניא תניא והכא הא תניא מדין ישראל יושב בצד עדרו וכנ"ל דלא בעינן ראייה ממש, אמנם מוכח מרבנו הכא ובסימן מט להדיא דאף בלי סברת מירתת, כל דהוי ידיעה ברורה ואין חשש כלל לחלב טמא, לא הוי בכלל הגזירה, כמו בחולב לגבן לשיטת ר"ת הנ"ל].

ובסימן מח העיר הרב השואל לרבנו דלפי פקדי הממשלה עונש העובר ומערב חלב טמא הוא קנס עשרים וחמש דולר וגם מקבלים שוחד ולא מסתבר שיהיה כזה דין דמירתת, [ובן בשו"ת חלקת יעקב (שם) הזכיר כעין זה דיש סברא לומר דהפירמות הגדולות לא מרתתי כ"כ מדיני הממשלה "דבנקל יש

[א"ה ויש לעיין בקו' זו כי דין הנ"ל הוא דוקא כשבית עכו"ם מפסיק ויש חשש שנמצא שם דבר טמא אבל כשאין בית עכו"ם מפסיק כתב הרמ"א להדיא שמותר החלב אע"ג שאין הישראל רואה כי סמכין ע"ז שהפועל מפחד. אמנם צ"ע כי עכ"פ חזינן שלא בכל מקרה אמרינן סברא דמירתת, אבל נראה דהתם יש צדדים להחמיר יותר כיון דחיישינן שיש בהמה טמאה בבית עכו"ם משא"כ הכא דזה גופא הוא מה שמפקחין הממשלה לבדוק שלא נמצא בפארמס בהמות טמאות. ועיין עוד שו"ת קנין תורה בהלכה (ח"א סימן לח אות ה) דרך כשיש צד ראיית ישראל מצינו היתר דמירתת ולא בפיקוח ממשלה שאין בו צד ראיית ישראל, וצ"ע מה החילוק].

ועל מש"כ רבנו דמצינו בעוד מקומות כגון בשבועות (לד). לגבי עדות ממון ידיעה הוי כראיה, כתב בשו"ת חלקת יעקב (שם), וז"ל תמיהה לי מאד מי גילה לו רו זה דזה הוי כראיה ממש הא בהדיא קאמר שם בגמ' בשבועות דעדות ממון מתקיימת אף בידיעה בלא ראייה עכ"ל. ועוד האריך בכל שאר הדוגמאות שכתב רבנו שהכל הוא נחשב לידיעה וזה מהני כמו ראייה, משא"כ גבי חלב עכו"ם הגזירה היתה דבעינן ראייה ממש ולא סגי בידיעה, "אם כן פשיטא דאף האומדנא דמירתת מפני הממשלה אסור".

וכן הקשה בשו"ת עטרת משה (יו"ד סימן ס), וז"ל וכמה תמוה מש"כ בתשו' אגרות משה שמעמיד ע"מ דאיכא פיקוח מהממשלה והאריך שם בהמון ראיות שהידיעה כראיה בדיני ממונות ובהל' עריות, ואין מכל זאת ראייה דיש הלכות שעומדים על יסודי התורה שמוכרח עדים בראיה ויש שמועיל חזקה עד שסוקלין ושורפין על החזקה ויש שאומדנא גדולה יפה כעדות. כל אלו ענינים פרטיים

להם התקשרויות להשתחרר"] והשיב לו רבנו, וז"ל לא נתבטלה בזה הידיעה משום דאין להם בשביל מה לעבור ולהעניש וליתן שוחד דאין להיות מזה ריוח שימסרו נפשיהו ע"ז דכיון שאסור מדיני הממשלה לערב ודאי כשירצו ליקח פועלים לחלוב סוסים וגמלים וחזירים יצטרכו לשלם להם הון רב וגם לשחד כל הפועלים שיש להקאמפאניע שישתקו וגם לשחד למשגיחי הממשלה... ונמצא שאין שייך שיהיה לו ריוח מזה ובלא ריוח הא מפורש בגמ' שאין לחוש לערובי (ע"ז לד:)... ורק שיש לחוש שמא יש לו מעט חלב טמא שא"צ לפועלים ויערב באופן שלא יבינו העוסקים שהוא רק ריוח משהו שודאי בשביל מירתת מדיני הממשלה אף בשביל עונש קטן לא יערב, ובפרט שאם יעבור איזה פעמים ודאי יקחו ממנו הלאיםענם... עכ"ל.

וכמה פוסקים פקפקו בכל זה מטעמים שונים. בשו"ת חלקת יעקב (שם) כתב דפיקוח הממשלה הוא ע"י בחינת כימאי וכפי מה ששמע אין זה מברר גם אם אין שם איזה מעט מן המעט אף פחות מן ששים ואנו חוששים לשיטת הראב"ד והרשב"א שחששו בחלב עכו"ם אף לפחות משישים "אם כן ממילא נפל כל ההיתר דמירתת בבירא". וב"ב בשו"ת אהל יהושע (ח"ב סימן כה), שו"ת משנה הלכות (ח"ד סימן קג), ושו"ת דברי ישראל (ח"ב סימן טו). [ולהעיר דלפי "דף הכשרות" של ה"א וי" שנת תשס"ט, כיום אין עושים בחינת כימאי בארה"ב, אלא בודקים בפארמס איזה בהמות נמצאות שם].

ובספר מענה לאגרות (סימן קג) העיר ממש"כ הרמ"א סימן קטו סעי' א דאף בפועל עכו"ם חוששים שמא יערב והרי התם אין כל ריוח ומ"מ חוששים ודלא כמ"ש רבנו, ועוד דכיון דבפעם הראשונה העונש כ"כ קטן הרי

אפשר להם לנסות לערב חלב טמא ואם יתפסו אותם יש להם עוד זמן רב להפסיק ובינתיים מי יודע כמה מכשולים גרמו להקונים מהחלב טמא שעירבו.

וב"ב בשו"ת ויען דוד (ח"א יו"ד סימן קיח), וז"ל שוב כתב שאם יעבור כמה פעמים יקחו ממנו הרשיון למכור חלב, וכי מפני זה ימנע בפעם ראשונה, וגם יש אפשרות להרויח כמה אלפים דולר, ובקביעות אם ירגילו עצמם לזה ירויחו פי אלף ממה שיפסידו לבסוף אם יתפסו עכ"ל.

ועיין שו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סימן שפה) אחר שהביא היתר רבנו, כתב וז"ל אבל כאן בדרום אפריקא לא נראה להקל מטעם זה שכאן אינו מפקד ויתרין עצמו שמתכוין לטובה שלא יחמיץ ואפילו יקבל עונש כספי זה לא ימנע אותו עכ"ל [וע"ע מה שכתב בח"ב סימן שעג]. וכעין זה כתב בשו"ת משנה הלכות (שם) דבמקום שיכול להשגמט אין מועיל פיקוח הממשלה עע"ש. ועיין לקמן מה שהובא מספר טהרת יו"ט.

וכן מצינו עוד פוסקים המחמירים בתקיפות מבלי כל משא ומתן בדברי רבנו, עיין שו"ת באר משה (ח"ו סימן קל), וז"ל כמו שעשו רבים מקילים לעקור רוב סימן קטו ביו"ד בענין חלב שחלבו עכו"ם, וכמו שדבריהם בטלים ומבוטלים לעקור דין המפורש ביו"ד כמו כן לא שרירין ולא קיימין דברי אלו שרוצים לעקור סימן שכו באו"ח עכ"ל. ובספר פתח הבאר (מפתחות לשו"ת באר משה) מבואר דכוונתו להיתר של פיקוח הממשלה. ועע"ש ח"ד סימן נב.

ובשו"ת לב אברהם (סימן עד) כתב, וז"ל ועיין בשו"ת חלקת יעקב שהאריך בדברים נכונים לבטל כל המענות של מקילים מחמת

מרתת מהממשלה עכ"ל. ובקובץ המאור (גיסן תשמ"ו חוברת ו עמ' 22) כתב העורך, וז"ל עלינו עוד לציין שתשובתו הכבירה של הרב רמ"י ברייש (בעל שו"ת חלק"י) עוררה שביעות רצונם של גדולי הרבנים כאן וביחוד בארץ ישראל ובהסכמה יחד שעליו אין להוסיף וממנה אין לגרוע עכ"ל.

ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן תמא) כתב, וז"ל והשותים גם היום חלב עכו"ם וסומכין על פיקוח ממשלתי חסר בהם יראת שמים ועליהם וכיוצא בהם אני קורא "מי ששותה חלב עכו"ם וסומך על המכשיר אינו ראה שאין בו יראת שמים אבל מי שאין לו יראת שמים הוא שמחפש לזה היתר" עכ"ל. וע"ע שו"ת דברי ישראל (שם).

וכן בספר טהרת יום טוב (ח"ו) הובאו כמה תשובות שכנראה מתייחסים לדברי רבנו. הרב נפתלי הירצקא העניג (עמ' לו) כתב, וז"ל וגם מה שסמכו א"ע על עונש של הממשלה להמערבין, כבר נתברר שזה טעות בעיקר הלכה שמעו בזה הרוצים לחפש קולות. וגם הגאון המפורסם מו"ה יעקב מרדכי ברייש אב"ד ציריך בעמ"ח שו"ת חלקת יעקב בירר דבר זה בראיות ברורות שאין עליהם תשובה, ומה שכתבו להתיר עיד"ו הדידיעה ברורה הוי כראיה ממש ע"ז אדרבא הביא ראיות גדולות דלא הוי הדידיעה כראיה רק באיזה מקומן יש טעם לדבר שמהני גם ידיעה בלא ראיה וזה המעם לא שייך בחלב עכו"ם. ויש סברא לומר דהחברות הגדולות הם לא מרתת כ"כ מדיני הממשלה דבנקל יש להם התקשרות להשתחרר ואין בזה אפילו סניף היתר כידוע לכל אדם ומפורסם זה שמעולם לא עלה פחד על לב בזה כי יש להם הרבה עצות להסיר הפחד הוזה מלבם ומוכן וידוע הדבר ואין להאריך בדברים בטלים שלהם שאין בהם

שום טעם כלל... וכל המיקל בזה בכל מקום שיהיה הוא בכלל פורץ גדר ישכנו נחש עכ"ל. ועוד שם (עמ' לד) כתב הרב לוי יצחק גרינוואלד, וז"ל אודות חלב שחלבו עכו"ם ואין ישראל רואהו ואומרים שיען שיש עונש מהממשלה על המערב חלב טמא ע"כ נפל בכירא כל החשש של חלב טמא וממילא במיל הגזירה שגזרו חז"ל על חלב עכו"ם. הנה חס מלהזכיר להתיר גזירת חז"ל ודין מפורש במשנה ובגמרא ובשו"ע ולהתיר זאת מסברא כרסית... מלבד זאת כל הסברא הנ"ל אין לו שחר... עכ"ל.

ועוד שם (עמ' מח) כתב רב אליעזר זילבר, וז"ל ראיתי קמו מקילים בטעמים של מה בכך להקל נגד המפורש בתלמוד בשו"ע ובראשונים שחלב של נכרי ואין ישראל רואהו אסור... גם כתבו טעם נאמנות הערכאות והפחד מהם, שגם אם היה בזה מקצת טעם, אך כל הענין ללא אמת, כי מי כמוני היודע מי הוא ב"כ הערכאות שבעד בצע מעט ימכרו הכל, וכמה פעמים ראיתי זה ואין לסמוך כלל עתה ע"ז, אך כל הענין לא תלוי בנאמנות כי גזירה היא כדעת גאוני קדמאי כרש"י ורשב"א ועוד... וח"ו לסמוך על המקילים האלה בחלב של עכו"ם עכ"ל.

ועיין עוד שו"ת עמרת משה (שם), וז"ל כמעט וא"א להעמיד כלל על פיקוח ותקנת ממשלות דכל משרתיהם מקבלי שוחד ומה שלפעמים מתפרסם הוא בטל במיעוטא ועד אז מתפייסים בשוחד כנודע עכ"ל.

שוב מצאתי בקובץ גינת ורדים (גיסן תשע"ב עמ' כא) מכתב מאת רב משה ביק שגם יצא כנגד היתר רבנו, וז"ל גם בענין פיקוח ממשלתי שהוציאו בזה לפי ענ"ד היא טעות גדול... כי שגגה גדולה היא עכ"ל. ועוד מכתב

לו נדפס שם (סיון-תמוז תשע"ב עמ' יז) בו דוחה ראיות רבנו [כעין טענות הרב חלקת יעקב הנ"ל וספר מענה לאגרות הנ"ל].

ומאידך גיסא יש רבנים שנטו להתיר וכדברי רבנו [אבל לאו דוקא מטעמו], עיין כתבי הגאון רבי יחיאל יעקב וויינברעג (ח"ב עמ' תמוז) במכתבו לרב אחד, כתב וז"ל באמת יש דברים שאפשר ושצריך לתקנם: למשל חלב עכו"ם בארצות שהממשלה משגיחה על הנקיון ועל המוהר הטבעי החזון איש זצ"ל בספרו הראה פנים להתיר אבל נמצאו רבנים קנאים שיצאו נגדו ומיחו בע"ז עכ"ל.

וכן רב הענקין כתב בתשובות איברא (סימן מג), וז"ל בענין חלב אינו יהודי לפי השו"ע הדבר הוא חמור אבל כיון שיש בזה ערכות מטעם הממשלה לכן הרבה מקילים ונאמר גם בשם הגה"צ חזון איש ז"ל עכ"ל.

[דברי החזו"א נמצאים בספרו (יו"ד סימן מא), ועיין שו"ת דברי ישראל (שם), שו"ת חלקת יעקב (יו"ד סימן לה), שו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן תמא), שו"ת קנין תורה והלכה (ח"א סימן לה), וספר קריינא דאגרתא (ח"ב סימן קכג) מה שהעידו בשם החזו"א. וראה גם בשו"ת מנחת יצחק (ח"י סימן לא אות מו).]

וכן בספר קריינא דאגרתא (שם) כשיש עונש גדול מטעם הממשלה "יש צדדין לדון בזה להתירא", וכן האריך בזה הרב אברהם שנקר בקובץ המאור (ניסן תשט"ו חוברת ו עמ' 18, חוברת ז עמ' 21) ללמד זכות על "כמה אלפים ורבבות חרדים היושבים פה באמריקה ואינם נוהרים כ"כ בענין זה", ומשום פיקוח הממשלה ומדין מירתת.

וכן היתה שיטת הגרי"ד סולוביצקי כפי שנמסר ע"י תלמידיו, וכן דעת הגר"ח פ

שיינבורג כפי שהובא בספר A Gadol in our Midst (עמ' 276), וכן פסק בשו"ת אור יצחק (ח"א יו"ד סימן כד) שיש לסמוך ע"ז אפילו לכתחילה, וכן כתב בשו"ת שיה נחום (סימן ג) דכבר רווחא הילכתא שאין איסור חלב נכרי אם יש פיקוח ממשלתי וכמו שהאריך בזה רבנו באגרות משה. ושוב מצאתי בספר שלחן הלוי (עמ' רד) ששמע מהגר"י קמינצקי "כי באמת צדקו דברי הגאון רבי משה פיינשטיין ורק נכון להחמיר" [וע"ע ספר אמת ליעקב יו"ד סימן קטו הערה 45]. וע"ע שו"ת עמק הלכה (גולדשטיין ח"ב סימן גג) דמעיך הדין מותר לסמוך על פיקוח הממשלה אבל המחמיר תע"ב.

ומש"כ רבנו שבעל נפש יחמיר לא ברור כל הצורך מתי ומי ראוי להחמיר כי ביו"ד ח"ב סימן לה כתב שאם אינו קשה מאד להשיג חלב שישאל רואהו ראוי למנהלי ישיבות להקפיד דוקא ליתן לתלמידים מחלב זה אף שהוא ביוקר מעט כי הוא מעניני חינוך שידעו שראוי לבני תורה להחמיר אף כשיש רק חשש איסור. וכן במדריך לכשרות (אדר-גיסן תשל"ז) [וכן נדפס בסוף ספר פתחי הלכה] נדפס מכתב רבנו להרב אברהם וויינפעלד (בעמח"ס שו"ת לב אברהם) משנת תשט"ז, וז"ל אבל במקום שאפשר להשיג אף שעולה בקצת טירחה יותר ואף ביוקר מעט, חלב של ישראל, אין מן הראוי להקל בזה וצריכים להשיג חלב של ישראל עכ"ל.

והעיר בספר חלקת בנימין (סימן קטו ציונים אות נה) דמסתמת הדברים נראה מוכח דלאו בבעל נפש דוקא משתעי. וכן באגרות משה (יו"ד ח"ד סימן ה) נדפסה תשובה מאת רבנו משנת תשכ"ח ומבואר שם דיש להקל עפ"י הטעם שכתב רק בשעת הדחק ולא בשביל יוקר מעט, וכן נתפרסם עוד

מכתב מאת רבנו משנת תשכ"ד בקובץ גינת ורדים (גיסן תשע"ב עמ' כג) שבכל מקום שנמצא חלב ישראל בהשגחה צריך להחמיר ומש"כ טעמים להקל הוא דוקא במקום שליכא חלב ישראל, וניו יורק הוא מקום ש"ליכא בזה שום דוחק". וכן בשו"ת רבבות אפרים (ח"ח סימן יא) כתב דנראה דמי שגר במקום שאפשר להשיג חלב שראהו ישראל ודאי צריך להשתמש בזה "וההיתר של מו"ר זצ"ל [רמ"פ] הוא במקומות שא"א להשיגו".

שוב ראיתי כן במאמר של הרב אליהו בקשי-דורון בקובץ תחומין (כרך כג עמ' 463) [וישוב נדפס בספרו שו"ת בנין אב ח"ה סימן מז] שהיתר זה "לרעת הכל הוא קולא בעת הצורך, ולכן בארץ הקודש שיש זבת חלב ודבש במקום שיש חלב ישראל בשפע אין סיבה לאשר חלב שחלבו נכרי, משום כך הרבנות אינה מאשרת לייבא חלב עכו"ם או מוצרים שיש בהם חלב עכו"ם".

וכעת ראיתי בספר רשומי אהרן (ח"א עמ' כה) דפסע השיב רבנו לאברהם כולל

שרצה לקנות חלב סתם מחמת מצב כספי דחוק "דבשום אופן לא יקנה חלב סתם מסיבה זו שכן אין ההבדל גדול כל כך במחיר בין חלב סתם וחלב ישראל".

ויש לציין דעם כל זה נראה דבבית רבנו לא הקפידו על חלב ישראל [עיין ספר רשומי אהרן ח"ב עמ' ח אות לא] אלא רבנו בלבד החמיר לעצמו, ואף שכתב דמטעם חינוך יש להקפיד ביישובות, לא נהג כן בביתו, וזה דלא כשו"ת משנה הלכות (שם) שאמר לו רבנו במפורש "שבביתו ח"ו אין נכנס חלב עכו"ם לא מיניה ולא מקצתו", וצ"ע.

ועוד בנוגע לענין זה ראיתי באתר ou.org שבאסיפת AKO בנובמבר שנת תשע"ב העיד הרב מנחם גנק בשם רב יוסף זינגר שגם ביישובת רבנו לא הקפידו על חלב ישראל, וכן סיפר איך שרבנו הגיש פעם "hershey kisses" לילד קטן הבא לבקר [והילד פנה אל אמו לשאול אם מותר לו לאוכלו].

סימן נב

אם ליתן השגחה למקום שדוצים למכור מאכלי חלב לאלו שאכלו בשד

מה שיעשו היחידים בין המוכר ובין חלוקחים שיקנו מאכלי חלב בעת שאסור להם לאכול... אין הרבנים אחראים לזה כיון שא"א למחות כמו שאין אחראים על מה שעושין בביתם עכ"ל.

ובסוף הוסיף רבנו שליטתן ההשגחה כדי למנוע אנשים ממאכלות אסורות [דאם לא יתנו ההשגחה ימכרו שם נבילות וטריפות]

ז"ל רבנו, בכאן איני רואה שום דבר שימנעו הרבנים מלהנהיג כשרות בשביל שיהיה שם אחד רשע שיעבור וימכור אחר אכילת בשר מאכלי חלב למי שירצה, הרי אין ההשגחה והכשר הרבנים על האנשים המוכרים להעיד שהם צדיקים... אלא שהרבנים יראו וישגיחו על המקום שהדברים שמוכרים שם יהיו דברים כשרים... אבל על

הוא מצוה גדולה אף אם הם רשעים וכמו שעשו הצנועין (מעשר שני פ"ה מ"א) שהצילו הגנבים מאיסור אכילת כרם רבעי בלא פדיון, וגם הרמב"ם (פ"ט ממע"ש ונטע רבעי) פסק שטוב לעשות כצנועין.

ובשו"ת יביע אומר (ח"ד יו"ד סימן ז) אף שהסכים לדברי רבנו שטוב ליתן הכשר למקום כזה, מ"מ העיר על מש"כ רבנו להסתייע מדברי הרמב"ם כי לפי הרמב"ם אין כ"כ ראייה מצנועין שהוא פירש בפירושו המשניות שמה שעשו הצנועין היה דוקא בשנת השמיטה שהפירות הפקר לכל ולא עברו על איסור גזל אבל בשאר שנים כתב הרמב"ם שאין לעשות תקנה לגולנים. וכתב על רבנו ש"לא זכר שר שהרמב"ם מוקי לה

בשמיטה דוקא", וכ"כ בשו"ת שמע שלמה (ח"ד יו"ד סימן ב) להעיר כך על רבנו.

אמנם הוסיף בשו"ת יביע אומר (שם) שהתוס' (ב"ק סט.) ומאירי (שם) חולקים על הרמב"ם ופירשו דהנהגת הצנועין היתה בשאר שני שבוע עיי"ש, ולפ"ז שפיר יש ללמוד מצנועין לנידון דידן ואף להרמב"ם אפשר לחלק בין עון גזל לשאר עבירות כי "עון גזל יותר גדול" וכמ"ש הרמב"ם (פיה"מ שם) אבל כשאין העון שעובר עליו חמור כל כך מצילים אותו ככל האפשר.

וע"ע מש"כ רבנו לקמן סימן קצד ולעיל או"ח ח"ב סימן צא בענין רשב"ג והצנועין, ובעיקר השאלה, עיין שו"ת ציץ אליעזר (חי"א סימן נה, סוף חי"ב) מה שכתב בזה.

סימן גב

בענין קים ליה בגוה לנאמנות באיסודין

וממעם דקים ליה בגוה שאינה משקרת, וכן אמר רב פפא השתא דאמר מר קים לי בגויה מילתא הוא, כגון אבא מרי ברי מרענא שטרא אפומיה, הרי אף לאורועי שטרא מיד המחזיק בו שצריך שני עדים מ"מ מועיל קים ליה בגוה שהוא ידיעה עצמית [ומה שלא מועיל לקרוע השטר ביאר רבנו שהרי רק לרב פפא היה נאמן בנו אבל לא לשאר הדיינים] ועע"ש.

ועיין שו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סימן תל) שפקפק על ראיית רבנו, וז"ל ואני תמה דהתם מועיל רק לענין להטיל ספק ולחשוש אבל לא לענין להאמין בודאות שכן כשצריך בירור והיאך נאמן מחלל שבת להקל עכ"ל ועע"ש. וע"ע מה שכתב בח"ג סימן רנג

רבנו נשאל אודות הכופרים בתורה שאין להם נאמנות על איסורין אם יש עצה להוריהם לאכול אצלם כשסמוכים אצל שלחן בניהם ומבטיחים להם הבנים שרק יאכילום מאכלים כשרים.

וחידש רבנו דאם הוא באופן שיודעים התורים בבירור מצד הנסיון שלא יכשילו אותם בניהם באיסור מטעם שאינם רוצים לצערם או ממעם אחר אפשר לסמוך ע"ז בשעת הדחק כי אין זה בגדר נאמנות שצריכים שיהיו שומרי תורה ומצוות אלא היא ידיעה עצמית בראיה ממש.

וראיה לזה הביא מגמ' כתובות (פה). דהאמין רבא לאשתו לאפוכי שבועה אשכנגדה

ובשו"ת מנחת אשר (ווייס ח"ב סימן מט אות ו).
 ובספר ברי השלחן (הל' אבילות סימן שצז סעי' א ביאורים ד"ה מתאבלין) הקשה על רבנו מהמבואר בשו"ע (שם) דמתאבלין עפ"י עד אחד ומקור לזה כתבו הרמב"ן

והגר"א מעובדא דפסחים (ד.) שנהג רב חייא אבילות עפ"י הגדת רב אף שהיה רק עד אחד. והשתא לפי רבנו לא מובן הראיה הא אפשר לומר דשאני התם דהוה קים ליה לרב חייא בגויה דרב דלא משקר שהיה רב תלמידו ורגיל אצלו.

סימן נז-נח

טבילת כלי עלעקטרי

ז"ל רבנו, אבל כיון שכלי כזה עושה שני דברים, למטה הוא מקום שמונח המאכל להתבשל, ולמעלה חוטי העלעקטרי שהוא האש המבשל, צריך טבילה רק חצי הכלי התחתון ולא העליון ואף שכלי אחד הוא א"צ למבול כולו דלא נבטל העליון להתחתון להחשיב גם העליון לכלי סעודה כיון דמשתמש הוא למקום האש שהוא תשמיש אחר, והן לענין התשמישין כשני כלים המחוברים עכ"ל.

והקשו ממשנה מקואות (פ"י מ"ה) והובא בחולין (עג.) כל ידות הכלים שהן ארוכות ועתיד לקצצן מטביל עד מקום מדה, ופירש"י (ד"ה עד מקום מדה) שהוא עתיד לקיים ומה שעתיד לקוץ אין צריך טבילה דבקצוץ דמי עכ"ל. ומבואר מזה דיד כלי שאינו עומד ליקצץ צריך למבול עם גוף הכלי ומאי שנא מחלק העלעקטרי שג"כ אינו עומד ליקצץ ואעפ"כ כתב רבנו שאינו צריך טבילה.

ותירץ רבנו (סוף סימן נח) שהוא פשוט דביד כלי אם אינו עומד ליקצץ נחשב כולו מכלי זה וצריך טבילה משא"כ בנר"ד נחשבים

הם כשני כלים שיש להם תשמישים נפרדים, אחד להנחת המאכל להתבשל שם ואחד להנחת העלעקטרי לבשל, וממילא אף אם אינו עומד ליקצץ לא בעי טבילה לחלק העלעקטרי.

ובספר מענה לאגרות (סימן קט) השיג על רבנו דאף בידות כלים שעומדים ליקצץ מבואר בחולין (שם) דא"צ טבילה רק משום הסברא דכל העומד לחתוך כחתוך דמי, ואם עומד ליקצץ הא ודאי אין להחשיבו כחלק מן הכלי עצמה כיון שהכלי לא צריך לה, ומ"מ היה צריך טבילה אי לאו דנחשב כקצוץ, ומוכח דכל המחובר לכלי צריך טבילה אא"כ נחשב כקצוץ, וא"כ בכלי העלעקטרי כיון שמחובר להכלי ואינו עומד ליקצץ בעי טבילה. [ואף רבנו כתב "דבידות אם אינו עומד ליקצץ נחשב כולו מכלי זה" משמע שמורה דאם עומד ליקצץ לא נחשב חלק מהכלי, אך יש לדחות דלא נחשב חלק מהכלי רק מטעם דכחתוך דמי אבל בלא זה ס"ל דגם היד נחשב כחלק מן הכלי אף שאינו צריך לה וגרע מכלי עלעקטרי הנ"ל דנחשב לשני כלים מחמת ב' תשמישים.]

ועצם סברת רבנו שכלי אחד עם חלקים שונים שיש להם תשמישים נפרדים נידון כשני כלים, נלמד מדיני טומאת כלים כמו שציין רבנו בסוף סימן נח לפ"ב דכלים מ"ז ופ"ו מ"ג, אמנם בספר חלקת בנימין (סימן קב ציונים אות ש) הקשה דאין הרמיון עולה יפה כי התם אין הכלים משתמשים בהדדי משא"כ כאן, ויותר יש לדמותו למספורת של פרקים (שבת מח:): דהוי חיבור מה"ת, ועע"ש מש"כ בשם החזו"א.

וכן מצאתי שהקשה בקובץ קול התורה (תשרי תשע"א עמ' רפה) ד"נראה פשוט דנחשבים שני חלקיו ככלי אחד משום דאין משתמשים בשני החלקים של הכלי כי אם תשמיש אחד דהיינו בישול".

וכן בספר מבילת כלים (עמ' רו הערה מז) הביא ששאר פוסקים תפסו דכל הכלי נחשב לכלי אחד והכל צריך מבילה עיי"ש.

סימן נט

בענין הכשר חצובה ותנורי געז במדינותינו

אעתיק כאן מספר בדי השלחן (סימן צב ביאורים סד"ה לכתחילה), וז"ל לענין המכברים שעל פני הכירות מלמעלה שנוגעים בקדירה והרבה נוהגים שמשתמשים בהם בזה אחר זה לבשר ולחלב, ועיין באגרות משה סימן נט שכתב להתיר בזה ומלבד הטעמים שהבאנו לעיל בשמו להתיר גם במכברים שבתוך התנור [עיין לעיל סימן מ] הוסיף לצדד במכברים שעל פני הכירה עוד טעם להקל והוא דהאש שורף ומכלה כל הנשפך עליו מן הקדירה הראשונה ואינו מניחו ליבלע לתוך המכבר וכעין ההיא דסימן צב סעי' ו שאם הטיפה נפלה כנגד האש תלינן שהאש שרפו ואף דמבואר שם דלא תלינן כן אלא בדבר מועט כטיפה והכא יש לחוש שנשפך יותר מטיפה יש לומר שעומד על האש ממש עדיף טפי שאפילו אם נשפך הרבה נשרף

והלך לו קודם שנבלע עכ"ל האג"מ. אמנם נראה קצת קשה לחדש כזאת בלא מקור לומר שאפילו שפיכה מרובה נשרפת וכלתה לה ע"י האש ואין נבלע ממנה כלום לתוך המכבר ואף באגרות משה שם לא קבע מסמרים בסברא זו, ועוד יש להעיר בזה דשמא בעינן למיחש נמי שיהא נשפך מן הקדירה על המכבר לאחר שכיבה האש והמכבר הוא עדיין חם וכגון שהקדירה היתה מליאה וכדומה דבסתמא דמילתא האדם אינו שם לב להוזהר בזה, ולענ"ד נראה שגם בזה ראוי להחמיר היכא דאפשר שיהיו לו מכברים מיוחדים לבשר ומכברים אחרים לחלב עכ"ל. וע"ע שו"ת מנחת יצחק (ח"ה סימן כ) ושו"ת מנחת חן (ח"א יו"ד סימן ג, סימן יד אות ז).

סימן ס

הגעלה בשומן בשר

עיין יו"ד ח"ב סימן מא ומה שכתבנו שם.

סימן סב

בדבר בלענדעד יי"ש

ועיין שו"ת שיה נחום (סימן ג) שכתב, וז"ל זכורני שהגר"מ פיינשטיין זצ"ל היה מקפיד בחתונות לבקש שיגישו לו יי"ש בלנדר משום שהיו כאלה שהוציאו לעז על משקה זה והוא גזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה באמריקה בחתונות וכיו"ב, וכדי להוציא מלבם רצה הגר"מ פיינשטיין להראות לכולם שזה מותר עכ"ל.

[וצ"ע דבתחילת התשובה כתב רבנו, וז"ל אף שאני מתיר נוהר אני בעצמי מלשתות

בלענדעד רק בחבורה שלא למיחזי כיוהרא הייתי שותה משהו לברך המסובין כנהוג עכ"ל. הרי שרק מחמת שלא למיחזי כיוהרא נהג בן כפי שמעיד על עצמו ולא כדי להוציא מלבם של האוסרים.]

וע"ע שו"ת מנחת יצחק (ח"ב סימן כה, ח"ז סימן נט) ושו"ת מנחת אשר (ווייס ח"א סימן מד).

בדבר היי"ש בלענדעד אשר יש חשש שמערבין בה חלק אחד מארבעים יין, פסק רבנו שמותר בשתיה מעיקר הדין כיון שיש לפסוק כהסובין שהיין בטל בששה, ואף שכתב הש"ך בסימן קלד דבתבשיל בעי ששים לבטל היין, אין להחשיב יי"ש כתבשיל דאדרבה מצינו במשקים חריפים שמתבטל היין אף בפחות משהה לענין ברכה, עיין או"ח סימן רב סעי' א.

ובספר בעקבי הצאן (עמ' מא) העיר ע"ד רבנו דלפי כמה אחרונים (הגר"ח מוואלאוין בספר שערי רחמים אות מט, הגאון מקאזאגלאוו בעם התורה תשמ"ד חוברת ח) שם"ל דיי"ש דינו כאוכל [כי אינו עומד לרוות צמאונן] ייש לערער קצת" על פסק רבנו שלא יתבטל היין בששה אלא בששים כדין תבשיל.

סימן סט

לסחור בסטעמפס שמצויר עליהן שתי וערב וכומרים

וכן הקשה בשו"ת עמרת פז (יו"ד ח"א סימן ז) אחר שהביא חבל פוסקים ראשונים ואחרונים דסבירא להו דשתי וערב הוי דין ע"ז, כתב וז"ל כל קבל דנא דהנה מצינו להגאון רמ"פ בשו"ת אגרות משה... ומדבריו אלו מתבאר דס"ל שצורת השתי וערב לא הוי ע"ז כלל דלא הוי צורה הנעבדת להם אולם לפי מאי דחזינו מהפוסקים לא מתבאר הכי... גם ראיתי הלום בספר שעמהצב"ה שעמד להעיר על דברי האגרות משה הנ"ל מהמבואר בשו"ע או"ח סימן קיג... עכ"ל. וכן השיג בספר מענה לאגרות (סימן קיב) מדין השו"ע הנ"ל עיי"ש.

[אלא שבשו"ת עמרת פז (הוספות ומילואים עמ' תקד) מצא יישוב לדברי רבנו עפ"י מה שמצא בשו"ת מים חיים (ח"ב יו"ד סימן עד) שהאידנא נתברר הדבר מפי נוצרים ומפי כתבם שהשתי וערב אצלם אינו אלא לזכרון בעלמא "וממילא לפ"ז יהיו מיושבים נמי דברי האגרות משה שכתב דאפשר שכל ענין השתי וערב אין לו כלל דין ע"ז... ולא קשיא מדברי מרן הנ"ל באו"ח סימן קיג דמבואר מהתם דהוי ע"ז כי באמת זה היה בזמן קדמון אבל עתה השתנה הדבר ואינו אצלם אלא לזכרון בעלמא].

וע"ע שו"ת דברי דוד (יו"ד סימן יז).

רבנו התיר לסחור בסטעמפס שמצויר עליהן שתי וערב כי דמיא לצורות שעל המטבעות – עיין שבת (קמט.) בתום' ורא"ש, וע"ז (נ.) בתום' הטעמים לזה.

אבל עוד צידד רבנו שגם שתי וערב שלהם שלא על הסטעמפס ליכא בהם איסור, וז"ל וגם לא ברור לי שיהיה בכלל איסור להסתכל בשתי וערב דיותר נוטה שליכא איסור כיון שאינו הע"ז בעצמה שעובדין לזה רק איזה חק עכו"ם להחזיק סימן זה לעבוד הע"ז בזה שלא מצינו בכה"ג שיהיה אסור בהסתכלות ורק מצד הרחקה מן הכיעור יש להחמיר עכ"ל.

והנה בשו"ע (או"ח סימן קיג סעי' ח) איתא - המתפלל ובא כנגדו עכו"ם ויש לו שתי וערב והגיע למקום ששוחין בו לא ישחה אע"פ שלבו לשמים עכ"ל. ותמהו על רבנו מדין זה שמבואר ששתי וערב הוא דין ע"ז.

וז"ל ספר שערים המצויינים בהלכה (סימן קסו קונ"א סק"א), ועיין בשו"ע או"ח סימן קיג סעי' ח דפוס לעמבערג דמבואר שם נמי דצורת שתי וערב יש לו דין ע"ז ובהספרים שנדפסו בממשלת רוסיא נשמט ע"י הצנזור ולכן דברי האגרות משה שכתב דאין לו דין ע"ז תמוהים הם עכ"ל.

סימן עב

בענין השכרת אולם לריקודי תערוכת בחתונה

והנהגות (ח"ג סימן רמו) שח"י לפסוק כדברי רבנו, עיי"ש מעמו.

עוד כתב רבנו להתיר מסברא אחרת, וז"ל וגם מסתבר דלא אסרו משום מסייע... אלא בנותן לו דבר שיעשה בו מעשה העבירה אבל בדבר שהעיקר הוא למעשה היתר כגון שכירת האולם שהוא לעשות בו החתונה והסעודה רק שיעשה שם גם מעשה עבירה דריקודים אין להחשיב שהשכירות הוא ע"ז ולאסור דאל"כ היה לן לאסור מלמכור כל כלי לעוברי עבירה כגון קדירות לבשל משום דיבשל בהו גם בשבת וגם מאכלות אסורות אלא הוא משום דכיון דעיקר הדבר אינו לאיסורין לא אסרו בזה משום מסייע... עכ"ל.

ובשו"ת אבני ישפה (שם) העיר גם ע"ז, וז"ל ומש"כ שעיקר המטרה של השכרת האולם הוא הנישואין והסעודה ולכן לא שייך איסור מסייע, הנה אני תמה, וכי אם יהיה לו אולם שאין בו מקום לרקוד וכי ישכרו ממנו האולם, והרי חלק עיקרי של החתונה הוא הריקודים ולשם כך שוכרים האולם, ומה שהוכיח ממה שאנו מוסרים קדירות למומר אע"פ שיודעים שהוא יבשל בשבת והוא יבשל מאכלות אסורות אין זה ענין לכאן דשם עיקר המטרה של הקדירה הוא לבשל אוכל שהוא דבר המותר וא"כ לא איכפת לן איזה סוג אוכל יבשל כי בישול אוכל באופן כללי מותר אבל כאן הוא שוכר האולם לסעודה וריקודין וזה עיקר מטרתו עכ"ל.

ומצאתי לרב משה איוונשמיין בקובץ אסיפת חכמים (ח"י עמ' ריד) עוד קושיא על

רבנו הביא מחלוקת הש"ך (יו"ד סימן קנא סק"ז) והמג"א (או"ח סימן שמו סק"ד) אם יש איסור מסייע במומר ועובר במזיד, והעלה שהכא שאם לא ישכירו את האולם ודאי ישכרו אצל אחרים ואף אצל חשודים בעניני כשרות נראה דלכ"ע מוטב שישכיר להם את האולם ועכ"פ ינצלו ממאכלות אסורות, וז"ל ונמצא שאדרכה כמה שמשכיר להם את האולם שלו מונעם מעבירה דמאכלות אסורות ולעבירה זו דריקוד הא לא מסייעם בעצם כלום שגם בלא סיועו הרי יעברו ולכן אף להמג"א אין לאסור עכ"ל.

והקשה ע"ז בשו"ת אבני ישפה (ח"א סימן קנד ענף ב), וז"ל והנה מש"כ ששיינוי אולם אחר לרקוד ולכן אין כאן מסייע לא זכיתי להבין וכי אנו דנים על איסור לפנ"ע שנאמר שיכול להשיג במקום אחר והרי באיסור דרבנן של מסייע הוא אף אם יכול להשיג במקום אחר ומה שהוא יאכל שם מאכלות אסורות אין זה ענינינו שהרי לא משום זה שהוא ילך ויעשה עבירה גדולה אנחנו נעשה עבירה קטנה... עכ"ל.

ועוד העיר שכאן אף להש"ך דאין איסור מסייע במומר יורה שהכא צריך להיות אסור שהרי הרבה אנשים לא יודעין מאיסור ריקודי תערוכת והרי הם שוגגים ולא מזידים, ועיין עוד שם מסקנתו להחמיר "ואף אם היה מותר מצד הדין אבל כיון שהוא מילתא דתמיה אין לעשות וכ"ש שהוכחנו כבר שיש לחשוש מן הדין", וכ"כ בשו"ת תשובות

רבנו מהמבואר בסוגיא דע"ז (כב.) דאסור להשכיר שדהו לכותי משום לפני עור כיון שעובד בו הכותי בחוה"מ, והרי התם ודאי גם משכירו להיתר לשאר ימות השנה ואעפ"כ אית ביה משום לפני עור [ורבנו צידד לומר חידושו גם להתיר לפני עור ולא רק מסייע ידי עוברי עברה] והניח בצ"ע.

וכן הקשה בספר שערי שלום (עמ' קל), והוסיף להקשות גם מסוגיא דע"ז (יד:) דבמקום שחשודים על הרבעה אין מוכרין בהמה דקה לעכו"ם משום לפני עור ואף דעיקר תשמישו לגיזה וחליבה, וכן מדברי תה"ד (סימן רצט) ורמ"א

(אה"ע סימן ה סעי' יד) דלמ"ד דגוי מצווה על הסירוס אסור למכור להם בהמות או תרנגולים. וכן בשו"ת מנחת אשר (ווייס ח"ב סימן ל אות א) דחה את ראיית רבנו ממשנה שביעית (פ"ה מ"ו) וכתב שדבריו "קשה להולמם בפשטות הגמ' והראשונים" ע"ש. [אבל בעיקר חידוש רבנו שאין אסור מסייע בנותן לו דבר שעיקרו למעשה היתר, כתב (שם אות ב) שמסתבר כדבריו].

ובשו"ת יביע אומר (ח"ט או"ח סימן קח אות קצ) ציין לתשובת רבנו ולא העיר כלום, משמע שהסכים עמו עיי"ש.

סימן פ

אם מותר ליתן תודה בספרו שמדפיס למי שהלוו לו כסף להדפסת ספרו

כתב רבנו, וז"ל נראה לענ"ד שבלשון תודה כמו שאסור לומר להמלוה עבור הלואתו מדין ריבית דברים אסור גם לכתוב ולהדפיס אבל יכולין לכתוב בלשון הודעה שיתברך מן השמים כי הא זה אמת שיתברך בזכות מצותו הגדולה ונמצא שהוא רק הודעה וסיפור דברים בעלמא שודאי מותר לפרסם איך שלוח מכלוני סך כך וכך אף אם יהיה מזה להמלוה הנאה ממה שנתפרסמו חסדיו כי מצוה לפרסם עושי מצוה... עכ"ל.

ויש שפקפק על מש"כ רבנו להתיר לשון זה של הודעה שיתברך, עיין שו"ת יביע אומר (ח"ד יו"ד סימן ט אות ד), וז"ל ותבט עיני בשו"ת אגרות משה... ולכאורה קשה דמהיכא פשיטא ליה שמותר גם לברכו על הלואתו והרי מדברי התוס' קידושין (ח:)

מתבאר כל בתר איפכא שאם מברכו הו"ל ריבית דברים והא ודאי שבכל אופן אסור לברכו בין בפניו בין שלא בפניו... מ"מ לפענ"ד קשה לסמוך להתיר אא"כ מותר המלוה חלק מההלואה ונותנם בתור דמי קדימה לספר שאז מותר לכתוב לו דברי שבח וברכה עכ"ל.

ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סימן טו אות ג) ג"כ צידד עפ"י דברי התוס' שיש בזה ריבית דברים במה שמברך את המלוה, וציין לדברי רבנו והשגת היביע אומר הנ"ל. ובספר The Laws of Ribbis (עמ' 70) הביא מספר משנת רבית בשם הגר"ש אלישיב שג"כ העלה "serious objections" לקולא זו.

[ובספר פרישת רבית (עמ' נח) כתב ליישב השגת היביע אומר שלשון הנ"ל אינו

ברכה מהלוח אלא הודעה וסיפור דברים כמ"ש רבנו, וכ"כ בספר דיני רבית (עמ' קמז), וצ"ע. שוב ראיתי שגם בעל שו"ת יבי"א בספרו הליכות עולם (ח"ח עמ' כב) צידד כן, וז"ל ויש לומר שגם הרב מודה שאין לכתוב ברכה למלוח אלא בלשון הנ"ל שהוא כמו הודעה בעלמא שעתידי הוא להתברך בזכות מצות גמילות חסדים עכ"ל.

וכ"כ רב מאיר מאוזו בקובץ אור תורה (תשרי תש"ן עמ' טז) להצדיק את רבנו ש"אינו מכרכו מריליה כלל אלא מודיע קושטא דמילתא שכל העוזר בדבר מצוה כבר מלתו אמורה בדברי רז"ל שיתברך בכל טוב". אבל לא כולם הסכימו לחילוק דק זה, עיין בקובץ אור תורה (תמוז תשנ"ג עמ' תשמ"ב) מה שכתב רב שמעון כהן בהשגתו על דברי רבנו, וז"ל עיקר סברתו דחוקה מאד לענ"ד דהא כשמכרכו אינו מתכוין להודיעו אלא להודות לו על הלואתו וכך גם נראה לשאר אנשים עכ"ל.

ובספר מענה לאגרות (סימן קמז) כתב דלא עדיף זה מהקדמת שלום למי שאינו רגיל בו שהו"ל רבית דברים אף שהוא גם כן מצוה להקדים שלום לכל אדם כדתנן בפ"ד דאבות ומ"מ אסור כי המלוח נהנה מזה, והכ"ג מתכבד ומתהנה המלוח מפרסום זה ולא מהני שהוא מצוה לפרסם עושי מצוה וודאי שאינו עושה המדפים כן אלא משום הלואתו שקיבל דאל"כ למה אינו מפרסם שאר עושי מצוה עכ"ד. וכן הקשה בספר דיני רבית (שם).

וכן מצאתי בשו"ת לב אהרן (ח"ב יו"ד סימן ז), וז"ל ובעניי לא זכיתי להבין הא סוף סוף זוהי טובה גדולה למלוח שמפרסמו

בצורה כזו נכבדת ואין זה דומה לסתם סיפור דברים... ואטו מותר ללוח לספר לרבים את דברי ההלואה בצורה ייחודית יוצאת דופן המיועדת אך ורק לכבד ולפרסם את המלוח, וכ"ש האי "הודעה" בספר לנצח ששוה כסף ממש, הא איצריך לן נגר ובר נגר דיסבר לן איך לא יקרא זה רבית דברים עכ"ל.

שוב ראיתי בספר חלקת בנימין (סימן קס סעי' יא ביאורים ד"ה להקדים לו) שג"כ דחה את דברי רבנו ממעם זה, וז"ל ולענ"ד צ"ע בזה דמה בכך שהוא רק סיפור דברי אמת דמ"מ פרסום דברי אמת הללו יש בו שבח והודאה וקילום לאותו מלוח עכ"ל.

וכ"כ בשו"ת ויען דוד (ח"ב ק') ויחי יוסף סוף סימן ח) דהוא מילתא בלא טעמא להתיר עשיית טובה משום מצוה לפרסם עושי מצוה, והרי כתב המהרש"ל בהגוזל קמא דאסור לכבד המלוח בעליה בביהמ"ד אף שהוא ג"כ מצוה גדולה.

[ועיין ספר פרשת רבית (שם) דאם כי רצה להטעים את דברי רבנו דכיון שמדת התורה לפרסם עושי מצוה אין ראוי לדון בהנאה שמקבל המלוח משום איסור רבית, מ"מ גם הוא סיים בצ"ע. אמנם בקובץ אור תורה (תשרי תש"ן שם) כתב רב מאיר מאוזו שהשגות המענה לאגרות אינן מוכרחות כלל, ומעולם לא שמענו איסור על הלוח לפרסם שפלוני הלוח לו מעות עע"ש].

ובשו"ת חקי חיים (ח"ג יו"ד סימן כט) מתחילה הביא נוסח רבנו מה שמותר לכתוב, אבל שוב הביא דברים מספר משכיל אל דל להנהיג הלל ליכטנשטיין שיש לכתוב בלשון זה: "לולא שיש איסור רבית דברים היה מודה לפלוני ופלוני שנתן מעות

קדימה וסייע בהדפסת הספר", והעיר שם המחבר ד"ה נוסח יותר הגון.

ויש לציין למש"כ בשו"ת דברי חכמים (גינזבורג יו"ד עמ' קצד) שיש מקילים גם באמירת תודה, וז"ל, הגאון רב חיים פנחס שיינבורג פסק שאפילו שהובא בספרים לאסור אנו נוהגין להקל בזה ולומר תודה (לא ידע מקורו לזה) אבל טוב יותר רק לומר "תזכו למצוות", ושמעתי מהגר"ש"א שזה ודאי מותר שאינו שוה כלום ולא נחשב כריבית כלל (ומעמו שרואים מעשים בכל יום ברחוב כולם אומרים "תודה" בשביל דבר מועט מאד) עכ"ל.

וכ"כ בספר רבית לאור ההלכה (פרק ח הערה ז) בשם הגר"צ אבא שאול [הובא בספר פרשת רבית עמ' תפו] שמותר לומר "תודה רבה" או "תזכו למצוות" מפני שרגילות בנ"א לומר כן על כל סיוע מועט שמקבלים.

וכן פסק בשו"ת אור יצחק (ח"א יו"ד סימן כז), וז"ל לענ"ד אמירת תודה אינה על שכר ההמתנה אלא על מעשה ההלואה וטרחתה, והרי זה מהלכות דרך ארץ וזה כמו כל מעשה חסד שאדם עושה לחבירו שיש חיוב על המקבל מהלכות דרך ארץ להודות לו לנותן ואינו דומה למקדים שלום למלוה שאלמלא ההלואה לא היה מקדים שלום עכ"ל.

וכן הובא בשמו של הג"ר גדליה נאדעל (קובץ אור ישראל, תמוז תשנ"ח, עמ' קצט) שרק שלום אין להגיד כי זה ברכה אבל אמירת תודה הוא ענין של נימוס ודרך ארץ ואין פה שום החזקת טובה מצד הלזה להמלוה. וכן ראיתי מביאים כן בשם הגר"י קמינצקי שמותר לומר תודה רבה שאינו לשון ברכה (קובץ אור ישראל, כסלו תשנ"ו, עמ' עט). וע"ע ספר תורה תמימה (דברים פרק כג פס' כ הערה קה) ושו"ת עשה לך רב (ח"ז סימן סא).

ומש"כ בשו"ת דברי חכמים הנ"ל בשם הגר"חפ"ש שטוב יותר לומר "תזכו למצוות", עיין שו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן כז אות א) ד"לענ"ד לא יפה הם עושים כי תזכו למצוות הוא ממש ברכה והיינו ריבית דברים כמ"ש התוס' בקידושין (ח:), ועע"ש שגם הוא רצה להתיר אמירת תודה אלא שחזר בו מפני דברי הב"י ושו"ע הרב, עיי"ש בהערה. וע"ע ספר חוט המשולש (תולדות החת"ס עמ' קנג).

שוב ראיתי בקובץ אור ישראל (תשרי תש"ס עמ' רטו) שציין המעיר לספר ארחות רבנו (ח"ג עמ' צד) בשם החזו"א לאסור אמירת יישר כח, ולספר תורת רבית (פרק ד הערה ז), ספר ברית יהודה (פרק יא הערה סד), וספר דברי סופרים (סימן קס) המתירין לומר תזכה למצוות. ועיין גם בספר בירור הלכה (תליתאה יו"ד סימן קס).

סימן פז

בהוציאו הבתולים ע"י אינסטרומענט אם צריכה לישיב ז' נקיים

אלא מה שמצינו שאסרו חכמים שהוא רק כשיצאו הבתולים ע"י ביאה עכ"ל.

וכאמור הרבה פוסקים אחרים דנו בשאלה זו ורובם התייחסו בתוך דיונם באיזה

שהוא אופן למש"כ רבנו ולכל הפחות ציינו לדבריו, אבל במיוחד כתב ע"ז בשו"ת מנחת יצחק (ח"ד סימן נח) וערך תשובה שלימה אל רבנו עם השגות רבות ועם בקשה שרבנו יחזור עוד הפעם פרשתא דא ולהשמיע חוות דעתו, ונסדר טענותיו עם תוספת הערות מיתר הפוסקים.

ולהבנת הענין אקדים הקדמה קצרה דמסקנת ההלכה היא דאדם בועל בעילת מצוה ופורש, ונתקשו הראשונים להבין טעם הדבר מאי שנא דם בתולים מכל דם מכה שתולין בה והיא מהורה, וכתב הרא"ש (מס' נדה) דמשום דבעילת מצוה מסורה לכל הסכימו רבותינו ליתן לכל הנשים דין חומרא שבחומרות דהיינו בוגרת שראתה [עיין לקמן ביאור הדברים], והרשב"א כתב בתי' א' דחוששים להטיה וא"כ לא יצא דם בתולים ועל כרחק דם שמצאה הוא דם נדה, ולפי תי' זה כ"ע לא פליגי דשייך האי טעמא רק לביאה ולא למוכת עין או הוצאת דם בתולים ע"י רופא, ובתי' ב' כתב דשאני מכה זו משאר מכות דעלמא שהוא מכה לשעה וע"י שנחמור לא נאסור אותה לעולם משא"כ בשאר מכות מקילים ותולים בהן דאל"כ תשאר אסורה לעולם.

והנה בטעם הרא"ש נדחקו האחרונים מאד כי דבריו סתומים למה בבוגרת עצמה הוי

היות שרבנו קיצר בדבריו כאן והרבה נשאו ונתנו בדבריו והעירו הערות, מצאתי לנכון להעתיק את כל דבריו מתחילה, ואחר זה נבוא לכל פרט אחת לאחת.

וה"ל, נשאלתי מאחד כאשר לא היה אפשר לו לבעול ביאה ראשונה מצד שהפתח היה סתום ביותר והוצרכה לרופא שיפתח את הפתח באינסטרומענט ולהוציא הדם בתולים ואם לא יבעול באותו יום אמר הרופא שיש לחוש שיתדבק עוד הפעם אם יש בזה דין פרישה עד אחר ספירת ז' נקיים וטבילה.

והשבתי שמוותרת לבעלה ואינה צריכה ז' נקיים וטבילה כי הרי דם בתולים הוא בעצם דם מכה ורק כמה שיצאו ע"י ביאה אסרו חכמים ולא ע"י הכאת עין ומאשינקעם. ועיין ברא"ש ר"פ תינוקת ובב"י יו"ד סימן קצג בשם הרשב"א מה שתירצו על עצם הגזירה וטעמיהם ליתנהו ביצאו ע"י הכאת עין וכדומה, ואף טעם ב' דהרשב"א דמשום שהיא מכה רק לפי שעה אסרו אין שייך בכאן שיש לחוש שידבק עוד הפעם וא"כ הוא חשש לעולם שלא יוכל לבעול, אך אף אם לא היה מה לחוש שיתדבק נמי יש להחזיר, חדא דטעם זה של הרשב"א אינו להלכה עיין בסד"ט שהקשה ממה שתולין אף במכה שהיא לפי שעה, ועוד דברור דגם הרשב"א יודה שתלינן, דלא בסד"ט בדעת הרשב"א, ורק הוא טעם נוסף על מה שחששו בביאה לדם חימוד שהוא חשש רחוק משום שהוא לפי שעה אבל ע"י עין וכדומה שליכא חימוד אין לחוש אף לדידיה... ולכן אין לנו

הדין דבועל בעילת מצוה ופורש דבפשטות ס"ל דבוגרת אין לה מכה לתלות דאין לה דם בתולים ואטו בוגרת החמירו גם בשאר נשים, אבל אם כן סותר את עצמו למה שפסק בכתובות דגם בבוגרת יש לו טענת בתולים אלמא דיש לה דם בתולים, אבל עכ"פ לפי פשטות דבריו במס' נדה שאין לה דם בתולים ע"כ דם שיצא הוא דם נדה, ואין נפק"מ אם יצא הדם ע"י ביאה או באופן אחר.

וזה הערה ראשונה שהעיר בעל שו"ת מנחת יצחק דא"כ כתב רבנו בפשיטות דלפי טעם הרא"ש שייך חומרא דספירת ז' נקיים רק בביאה ולא ע"י הכאת עין וכדומה, וז"ל ולא הבנתי מש"כ כהר"ג בתשו' שם דטעם הרא"ש ליתא בהכאת עין וכדומה, דבשלמא אם היה אומר דאינו מובן טעם הרא"ש וכמ"ש בסד"ט והפלאה נוחא, אבל בודאי שלפי דברי הרא"ש כהווייתן אין סברא לחלק בין ע"י ביאה או ע"י הכאת עין וכדומה עכ"ל. וע"ע שו"ת יביע אומר (ח"ד סימן י' אות א) מש"כ בדעת הרא"ש, ובשו"ת אור יצחק (ח"א יו"ד סימן לג) באריכות.

ובת"ב של הרשב"א דשאני הכא שהיא מכה עוברת, הקשו דבמכה בעלמא תלינן גם כשהיא מכה עוברת, עיין סד"ט מש"כ בזה, ורבנו ביאר דלדעת הרשב"א העיקר מה שחששו בבעילת מצוה הוא לדם חימוד אלא שהוא חשש רחוק ולא היו חוששים לזה [אלא הוה תלינן בדם בתולים שהוא דם מכה] אי לאו דדם בתולים היא מכה עוברת, ועפ"ז מובן מה דבעלמא תולין אף על מכה עוברת כיון ששם ליכא חשש של דם חימוד, ולפ"ז שהעיקר משום דם חימוד כתב רבנו בפשיטות שהוא רק בביאה ולא במוכת עין או ע"י אינסטרומנט.

וגם ע"ז השיג עליו בשו"ת מנחת יצחק (שם) כי לפי דברי רבנו דהעיקר הוא משום חשש דם חימוד אין לחלק בין בתולה ובעולה דדם חימוד איתא גם בבעולה כדן תבעוה ונתפייסה, אמנם דין בועל בעילת מצוה ופורש הוא כמעט מוסכם בין כל הפוסקים (חוץ מהאגודה) שהוא דוקא בבתולה, וז"ל מ"מ מש"כ הטעם משום חימוד, הנה אף דראיתי באיזה מגדולי האחרונים שהזכירו ענין חימוד בזה... אבל בודאי אין טעם זה עיקר דא"כ היו צריכים ז' נקיים וטבילה אחר ביאה ראשונה גם בנושא אשה בעולה עכ"ל.

וכן האריך בשו"ת אור יצחק (שם) להוכיח מעור טעמים שאין טעם החומרא בדם בתולים מטעם חשש דם חימוד, ועל דברי רבנו העיר וז"ל, ועיין באגרות משה יו"ד ח"א סימן פז ויש לעיין הרבה בדבריו ואינם תואמים למה שכתבנו לעיל... וכתב האגרות משה שגם לשיטתם [של הרשב"א והרמב"ן] עיקר האיסור היה משום דם חימוד והדבר תמוה דהרי לא הזכירו הרשב"א והרמב"ן זאת כלל וכבר ביארנו לעיל לענ"ד דאין אחד מהראשונים שאסרו משום חשש דם חימוד... עכ"ל.

וכן הקשה בשו"ת בני בני (ח"ד סימן יד), וז"ל הנה לא באר מנין לו כל זה כי הרשב"א שם לא הזכיר חימוד כלל וכן רוב שאר ראשונים לא קשרו בין חימוד לדם בתולים עכ"ל. וע"ע שו"ת יביע אומר (שם אות ב) מש"כ בזה.

ומש"כ רבנו דלא שייך טעם הב' של הרשב"א לגידון דידן כי בדם בתולים שהוצאת ע"י הרופא יש לחוש שידבק הפתח עוד הפעם ולא יוכל לבועל לעולם והווי כמכה קבועה דתלינן בה להקל, כתב ע"ז בשו"ת מצחת יצחק (שם) דלא מובן דודאי לא יהיה לה דם

עיין בשו"ת באר משה (שם), וז"ל שוב ראיתי בתשובת מהרש"ם... ואח"ז מצאתי בתשובת אגרות משה... ולפי שירא הוראה אנכי אין בידי להקל כ"כ ובפרט במקום שמפורש במהרש"ם לאסור והבעל אגרות משה לא הביא דבריו לדחות אותם עכ"ל. [עע"ש מסקנתו להלכה]

וכן בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סימן כה פרק יב) מתחילה הביא פסק רבנו, ואח"ז כתב, וז"ל אבל הבעל אגרות משה לא ראה שכבר נגע בשאלה זאת הגאון המהרש"ם ז"ל ופשיטא ליה לאידך גיסא... עכ"ל. [עיי"ש מסקנתו להחמיר א"כ יש חשש שיתדבק הפתח עוד הפעם כמוזכר בדבריו רבנו וגם רק לאחר שיעיד הרופא שהדם הוא דם בתולים ולא מן המקור.]

וכן בשו"ת חשב האפוד (ח"ב סימן קיז) אחר שהביא סברא להקל הביא מתשובת המהרש"ם להחמיר, וסיים וז"ל ובודאי כיון שכן דעת מהרש"ם שהיה גדול בדורו מובהק בהוראה יש לנו לפסוק כן עכ"ל.

וגם עוד אחרונים הזכירו את המהרש"ם להסתייע מדבריו להחמיר, עיין שו"ת מנח"י (שם), שו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן תקא), שו"ת שבט הלוי (שם), וספר מענה לאגרות (סימן קיט). ועיין מה שכתב בזה בשו"ת קנין תורה בהלכה (ח"ד סימן צח סוף אות ד).

ובשו"ת קנין תורה בהלכה (שם) ג"כ החליט דלא יתכן להקל "כמו שהיקל האגרות משה", עיי"ש מעט, וכן בשו"ת אבני ישפה (ח"ה יו"ד סימן קיח ענף ב) בשם "גאון אחד" [הגר"ש] כתב דמה שהתיר בשו"ת אגרות משה "יש לדחות", וכן בספר בדי

בתולים לעולם ואף אם ידבק עוד פעם ויצטרך הרופא לפתחו עוד פעם, הרי לא ישאר דם בתוליה לעולם, וז"ל וכאשר דברתי מענין זה עם ידי"ג הרה"ג מוהר"י סג"ל הראש ישיבה דפה העיר דלא הבין מש"כ כבה"ג בתשובה שם... דמה דמיון הוא זה לזה דהרי בוראי לא יהיה לה לעולם דם בתולים ואם ידבקו עוד הפעם הרי אפשר להרופא לפתוח את הפתח עוד ועוד עד שלא יהיה שוב דם בתולים... עכ"ל. וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סימן קיט) דדם בתולים "הוא דבר שיש לו קצבה".

עוד הביא בשו"ת מנחת יצחק (שם) שיש עוד טעם לאיסור דם בתולים שלא הזכיר ממנו רבנו, והוא בתשובת הגאונים (שערי תשובה סימן קסה, קסה) הובא בשו"ת בנין ציון (סימן סט) דחששו חכמים "שמא עם מורח דם בתולים אי אפשר לכוא דם בתולים בלא צחצוחי ויבה" או "מפני שרועדת ומפחדת גורם לדם נדה שתבוא", ולפי זה ג"כ ס"ל לבעל שו"ת מנחת יצחק (שם) שאין לחלק בין ביאה למוכת עץ, וכדבריו "אם באנו לזה שוב אין חילוק אם הצער והחלחול בא ע"י ביאה או ע"י הכאת עץ וכדומה". וכ"כ בשו"ת מוהר"י שטייף (סימן קלא) להחמיר עפ"י דברי הגאונים אלו, ועיין מש"כ בזה בשו"ת באר משה (ח"ג סימן קמב) ושו"ת יביע אומר (שם אות ג).

והנה רבנו כדרכו אינו מעיין באחרונים אבל הרכה פוסקים ציינו לתשובת המהרש"ם (ח"א סימן רי) שכבר דיבר במקרה זה אם צריך להמתין ד' או ה' עונות כדי להפסיק במהרה אבל שלא יצטרך לספור ז' נקיים לא עלתה על דעתו כלל, וכמה מהפוסקים הנ"ל לא מלאו לכם לחלוק על פוסק מובהק במהרש"ם ועל סמך דבריו הכריעו נגד רבנו.

שגדול כבודו של המהרש"ם, האמת אהובה יותר."

ובסיום הענין אזכיר עוד הערה אחת מה שהעיר בשו"ת באר משה (שם) על מש"כ רבנו עפ"י השואל שע"י פתיחת הרופא יש לחוש שיתדבק עוד הפעם, דלפי מה שבירר הוא מפי רופא אין האמת כן, וז"ל הנה בזה אין ספק שהחתן הטח לב הגאון בעל אגרות משה כי דברתי עם רופא מומחה אחד בענינים אלו ואמר לי שזה א"א דמאחר שעשו הרחבה וקרקעו עוד הבתולים שלה איננו יכול להסתם עוד הפעם מהר כ"כ היינו בתוך שבעה ימים... עכ"ל.

וכל זה לענין ספירת ז' נקיים מיד אחר הוצאת דם הבתולים, אבל אחר שהוציא הרופא את הבתולים ובעל ביאה ראשונה, כתב רבנו דרך אם לא מצא דם אפשר להקל כי יכול לתלות שכל הדם כבר יצא ע"י מעשה הרופא ולא צריך לחשוש שנחפה במיפת שכבת זרע או שנאבד הדם, ואף אם יאמר הרופא שעשה רק פירצה דחוקה.

והסכים לרבנו בשו"ת יביע אומר (שם), וכן מתחילה הסכים בשו"ת מנחת יצחק (שם אות ב) אבל אח"ך ראה מש"כ בשו"ת זרע אמת (ח"ב סימן פד) הובא בדרכ"ת לגבי מוכת עין שאחר ביאה ראשונה צריך לפרוש אף אם לא מצא דם שחוששים שמא לא כלו בתוליה, ונשאר בצ"ע אם מעשה רופא עדיף ממוכת עין.

אמנם בשו"ת באר משה (ח"ג סימן קמג) הרבה להקשות על דברי רבנו שלא חקר ודרש אצל הרופאים לדעת שאין כוונתם להוציא את כל הבתולים וממילא פשוט שצריך לחשוש אחר ביאה ראשונה אף אם לא מצא

השלחן (סימן קצג סק"ב) פסק להחמיר כי המעמים שנתבארו לאסור דם בתולים ע"י ביאה שייכים ג"כ בענין זה, ובציונים (שם סק"ה) הזכיר פסק רבנו להקל אבל סיים "וכתבתי בפנים הנלעג"ד".

ולעומת זה, הרבה מגדולי הפוסקים נקטו להקל כרבנו, עיין ספר נשמת אברהם (חיו"ד סימן קצג עמ' קפ) בשם הגרש"ז אויערבאך שיש להקל "וכדברי האגרות משה", וכן בשו"ת ישיב משה (כך ראיתי בספר פתחי תשובות בלי הבאת סימן) בשם הגר"ש אלישיב דמעיקר הדין מותר וכדברי האגרות משה אבל שלא בשעת הצורך יש להחמיר [ועיין מש"כ בשו"ת אבני ישפה בשמו, הובא לעיל].

ובשו"ת רבבות אפרים (ח"ה סימן תקכ"ח) העיר על מה שכתב בספר בדי השלחן הג"ל לחלוק על רבנו, וז"ל ובציונים ציין למנח"י ולאג"מ וסיים וכתבתי בפנים הנלעג"ד, ובמחילת כת"ה הרמה של ידידי הרה"ג ר' פייביל כהן, ג"ל דביותר יש לסמוך על הנלעג"ד של מורי ורבי הרה"ג ר"מ פיינשטיין זצ"ל דלא צריכה לישיב עכ"ל. ועע"ש מעשה באשה אחת שרצתה להחמיר וטילפן הוא בעבורה לרבנו וענה לו רבנו מיד "הלא כבר פסקתי שאין לה לחכות ותאמר לה הפסק שלי מאגרות משה" ולא טען שתחמיר.

וכן בשו"ת יביע אומר (שם) דן באריכות להקל, ונסתייע מכמה אחרונים שמצא שג"כ הקילו [ואגב, אחד מן האחרונים שמצא הוא "הרב הגאון ר' לוי גינצבורג ז"ל"], ועל רבנו העיר "ולא זכר שר מכל הנ"ל". ומה שהרבה סמכו על פסק המהרש"ם להחמיר כנ"ל, כתב (ח"י אה"ע סימן כח) ד"אע"פ

דמ, וז"ל אח"ז ראיתי בתשו' אגרות משה... ולא הביא ראיה לדבריו ולא ידענא על מה סמך להקל כולי האי בלא ראיה... ובזה גם בעל האגרות משה לא דק ולא חקר ולא דרש אחר הענין ככל הצורך ולכן פסק מה שפסק אבל דבריו בנויים על יסוד של חסרון ידיעה מצד מעשה הרופאים ואין לסמוך עליו בזה עכ"ל.

וכן התפלא על בעל שו"ת מנח"י שנשאר בצ"ע, וז"ל וחיודוש בעיני על גאון גדול כמותו ועל כחו המופלא בהוראה למה עשה צ"ע... ואולי לא דיבר עם הרופאים ולא נתברר אצלו שהרופאים בעצמן אומרים שאין

בדעתם ורצונם להסיר ולהוציא דמי בתוליה, ולכן שפיר הניח הדבר בצ"ע, אבל אם היה יודע מפיהם שמעידים על עצמן שאין רצונם להסיר דמי בתוליה בודאי היה חולק על האגרות משה ולא היה מניח השאלה בצ"ע עכ"ל.

וכן חשש להחמיר בשו"ת קנין תורה בהלכה (שם אות ה) עפ"י דברי שו"ת זרע אמת הנ"ל לענין מוכת עץ, ובשו"ת אור יצחק (שם) כתב לחלק בדברי המנח"י שמעשה רופא עדיף אם אומר שהוציא הכל, אבל מש"כ רבנו דאפשר להקל אף כשאומר הרופא שעשה רק פירצה דחוקה, זה הניח בצ"ע.

סימן פט

בענין אי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם אם יש שיעור בזה

ועוד הקשה בשו"ת שיח נחום (סימן נד), וז"ל לכאורה נראה קצת תמוה שהרי הב"י (סימן קפח) לא נראה לו פשוט לסמוך על שיעור בראש הפיקה אלא הצריך לשיטת הרא"ש והטור דוקא דקה מן הדקה עכ"ל.

וכן מצאתי שהקשה רב משה סאקס בקובץ "עדות" (סיון תשנ"ג עמ' כג) [וכן בספרו שו"ת מתנת משה סימן ע] ביתר תקיפות, וז"ל והנה התמיה בולט מעצמו, איך יכול להיות שהב"י בעצמו והש"ך והט"ז וכל גדולי הפוסקים ע"כ ס"ל כהב"י שהרי לא השיגו על הב"י וס"ל דלא איתפרש שיעור של שפופרת ולא הביאו ראיה ממשנה זו (אהלות פ"ז מ"ד – עד שיעגילו ראש כפיקה)... ועל כרחך מוכרח לומר דאין ממשנה זו ראיה לענינינו דשם לגבי טומאת מת דהיינו בכמה צריך

רבנו חושש לשיטת הנוב"י שגם מבחין אמרינן אין פתיחת הקבר בלא דם אבל חידש שמכיון שלא נתברר השיעור להפתיחה, ועל כרחך לא בכל פתיחה חוששים דהא בהפילה כעין שערות וביציאת דם טהור אין חוששין, לכן אמרינן שהוא כשיעור שמצינו לטומאה שהוא משיעגילו ראש כפיקה. ואף שגם שיעור זה לא בקיאים אנו בו, "מכל מקום ודאי אם אינו עב מאצבע קטנה יש להקל" עכת"ד.

והעיר בשו"ת משנה הלכות (ח"י סימן קכד), וז"ל ולפענ"ד אדרבה אם אינו ידוע לנו שיעור פיקה מהו א"כ מנ"ל להקל באיסור כרת ובדאורייתא אולינן להחמיר ולא להקל ומנא ליה דכאצבע קטנה לא הוי פתיחת הקבר עכ"ל, ועע"ש מש"כ בזה.

ליפתח להנפל לומר שהיא כבר לא יכולה לילך אבל לגבי אם דם יכול ליצא הרי בפתיחה הרבה פחות מזה שפיר יכול הדם לצאת ושפיר יש פתיחת הקבר לדם לצאת עכ"ל.

ועוד הביא שם מהסד"ט (סימן קצד) דמפורש בדבריו שיש פתיחת הקבר אף בפחות מעיגול הראש כפיקה, ורבנו בעצמו הביא דבריו ביו"ד ח"ב סימן עו. וכן העיר בשו"ת יבקש תורה (גדה סימן יט) שהיא "סתירה מפורשת" בדבריו רבנו, ועוד ציין לדברי הראב"ד בבעלי הנפש (שער הפרישה סימן א) דכבר דחה שיטה זו שלמד שיעור פתיחת קבר ממשנה דאהלות עיי"ש.

ובאג"מ או"ח ח"ג סימן ק הוסיף רבנו עוד קולא דבפתיחה מועט כזה יש להקל אף בשמצאה דם לתלות שבא ממכה שיש לה, וגם ע"ז התפלא עליו הרב סאקס שלא מצינו מי שמיקל כ"כ בכח"ג שראתה דם, וז"ל וגם שכל המקילים לא דברו רק כשאין שום דם ולכן רצו להקל בצירוף כמה שיטות אבל כשיש דם אע"פ שיש בפנים מכה (אבל) כזה לא היקל שום מחבר מכל המחברים כיון שאין ברור שלא היה דם וכולם מודים שכל פתיחה יכול לגרום דם אפילו פתיחה קטנה ואם יש דם אסורה, וכן נהגו כל המורי הוראות וא"א להקל באיסור כרת רח"ל עכ"ל.

ויש להעיר עוד דרבנו באו"ח (שם) כפל דבריו שהשיעור לפתיחת קבר הוא כפיקה אבל

שם כתב ד"לכן יש להקל באינסטרומנט שעיבו פחות מאצבע הסמוך לאגודל שהוא ג' רבעי אינמש בערך", הרי כתב אצבע הסמוך לאגודל ולא אצבע קטנה כדכא. ובסוף התשובה העיר זה רבנו בעצמו וכתב, וז"ל ועיין באג"מ חיו"ד סימן פט שכתבתי בענין השיעור שאם אינו עב מאצבע קטנה יש להקל והוא ערך השיעור דג' רבעי אינמש שכתבתי לעיל עכ"ל, וצ"ע.

עוד כתב באו"ח (שם) שאין להקל בדין הנוב"י מטעם ספק ספיקא [ספק אחד אם פסקינן כרב יהודה דאין פתיחת קבר בלא דם כי באמת הוא מחלוקת ראשונים, והרמב"ם פסק כרבנן דאפשר לפתיחת קבר בלא דם, ועוד ספק אם מחמירים כשיטת הנוב"י דאף פתיחה מבחוץ א"א בלא דם כי יש אחרונים שחולקים עליו] כי "לא ברור לנו במחלוקת אחרונים להחשיב לספק".

והעיר בספר טהרת הבית (סימן יא הערה ו), וז"ל ובמחכ"ת הדבר ברור דעבדינן ספק ספיקא בפלוגתא דרבוותא גם בסברות האחרונים, ובספרי התשובות של רבותינו האחרונים נמצאים לרוב ספק ספיקא להקל גם בסברות האחרונים ולמותר לפרט אותם לפרטיהם וכ"ש כאן שרוב האחרונים חולקים על הנוב"י הא ודאי דחזי לאצטרופי לעשות ספק ספיקא להקל עכ"ל.

וע"ע שו"ת עולת יצחק (ח"ב סימן קעא).

סימן צא

אם נחשבו כל מה שהיו בקערה שאכלה אשתו נדה שיורי מאכל שלה

מבואר מדברי רבנו דחתיכות מיוחדות שנשארו בקערת אשתו נדה לא נאסרו לבעל ממעם שיורי מאכלה כיון שלא אכלה מאותן חתיכות, וכנראה דסובר רבנו שלא נאמר איסור שיורי מאכלה אלא על אותן חתיכות שהתחילה לאכול מהם ולא גמרה דרך אז יש לחשוש להרגל עבירה.

יש שהסכים עם רבנו, עיין ספר בדי השלחן (סימן קצה סקנ"א) שג"כ פסק להקל בזה. וכ"כ בשו"ת דברי דוד (יו"ד סימן מא) שהדין עם רבנו, ושכ"כ בספר חזקת טהרה (עמ' רל), אבל אחרים החמירו דכל מה שנשאר בקערת אשתו נחשב לשיורי מאכלה.

בשו"ת משנה הלכות (ח"ז סימן קמ) כתב תשובה אל רבנו, וז"ל לפענ"ד צ"ע להקל בזה דבעצם החידוש כנראה דס"ל לכהדר"ג דשיורי מאכל לא מקרי אלא מה שנשכח ממנה האשה וכל שלא נשכח ממנה האשה לא מקרי שיורי מאכל שלה... ולפענ"ד אינו נראה מדברי הפוסקים כן ומעולם לא שמענו דאשה שאכלה בקערה שלה שיוכל בעלה לאכול משיורי מאכל שלה מה שלא נשכח ממנו ולשון שיורי מאכל שלה משמע כל שנתנה בקערה שלה לאכול עכ"ל.

והוסיף ראיות לזה מדברי גדולי הפוסקים, חדא ממש"כ הסד"ט טעם לחלק בין שיורי מאכלה לשיורי שתיה דרך בשתיה שאי אפשר לשותות בבת אחת אסרינן שתיה בזה אחר זה שזה מראה קירוב דעת משא"כ בשיורי מאכלה דאפשר גם לאכול בבת אחת יש סברא לומר דרך האכילה בבת אחת

מרגיל לערוה ואסור אבל לא אכילה בזה אחר זה, "ואי באכילה רק אותו מאכל שנשכח ממנו ג"כ א"א בבת אחת שמה שנשכח היא א"א לו לאכול ממנו".

ושנית ממש"כ הפתחי תשובה (סק"ה) דכל שאוכל בקערה אחת עם אשתו הו"ל שיורי מאכלה דאי אפשר שלא יאכל משיורי מאכל שלה כי א"א לדקדק שיפסוק אדם אחר בינתיים, "ואי נימא דבחתיכות קטנות ליכא משום שיורי מאכל אמאי אי אפשר והרי אין כאן שיורי מאכל כלל וגם א"צ לזה הפסק אדם אחר, אע"כ דבכה"ג כל המאכל אסור ולא רק מה שנשכח ממנו". [עיין סימן צב מה שכתב רבנו לתמוה על הפת"ש, וקושייתו שייכת גם אם נימא כבעל שו"ת משנה הלכות כי הכא אין החתיכות מיוחדות לה ולא הוי שיורי מאכלה.]

והסברא להחמיר כתב, וז"ל והעיקר בזה לפענ"ד לפי שמדרך העולם שאין אוכלים מקערת חבירו ולמשל מי שהוא על חתונה או במסעדה ויתנו לו לאכול בקערה וכל מה שישאיר לא יאכלוהו אחרים... ואפילו לא אכל מכל מה שלפניו אלא מצד אחר מאוס הוא אצל רוב בנ"א... ולזה באיש ואשתו שאין מקפידין ואוכלין מקערה אחת זה מראה אהבה שמחמת אהבתם אין מקפידין אף שאם היו אנשים נכרים היו מקפידין זא"ז עכ"ל.

וכ"כ לחלוק על רבנו בשו"ת באר משה (ח"ג סימן קכט), וז"ל אפריון נמטיה להגאון המובהק בעל אגרות משה... והורה גבר בגוברין להתיר בכה"ג שיקח הבעל מהקערה

שלה ויתן בקערה שלפניו ויפה הורה, אבל מה שרוצה להקל (רק מיעץ להחמיר) שהבעל רשאי לאכול הב' מינים הנשאים גם מעל הקערה שלה לזה אינני מסכים בשום אופן וזה חיבה יתירה שאסור בודאי ובכירור מצד הדין ומצד ההלכה ולא רק מצד חומרא אלא יקה מקערה שלה ויתן מתחילה לתוך קערה שלו ומשם יאכל עכ"ל. וכן נוטה להחמיר בשיעורי שבט הלוי (סימן קצה) אף בצלחת עם כמה מינים ואכלה ממין אחד ש'מסתבר להחמיר שגם המין השני נחשב שיעור מאכלה".

והנה באמצע התשובה כתב רבנו לחלק בין איסור שיעור מאכלה לאיסור אכילה בקערה אחת דבאיסור שיעור מאכלה ליכא תקנה לחתיר לאכול שיעור של מאכלה באיסור אכילה בקערה אחת יש תקנה שיעביר האוכל לכלי אחר ויאכל משם, וגם ע"ז תמהו על רבנו דמשמע מדבריו דבשיעור מאכלה אין תקנה לאכול מקערה אחרת.

וז"ל שו"ת משנה הלכות (שם), משמע מדברי כהדר"ג דלאיסור שיעור מאכל ליכא היתר להשימה על קערה אחרת ולאכול... וצ"ע שהרי כתב הט"ז סק"ד דבכל הקולות שישנם בשיעור כוסה יש בשיעור מאכלה, ובכוס הרי מבואר דמשהורק מכוס זה אל כוס אחר מותר וא"כ הכי נמי בשיעור מאכל הדין כן ועיין פרי דעה אות ד' שכתב להדיא כן... עכ"ל. וכן הקשה בספר מענה לאגרות (סימן קכ) מדברי הט"ז הנ"ל.

וכן הוא בספר הלכות נדה (אנגלית ח"ב עמ' 163 הערה קלט) ושו"ת ודברת במ (סימן רמח) שדברי רבנו הם נגד דברי הט"ז אלא שהם הביאו מאגרות משה יו"ד ח"ג סימן י אות ג מש"כ רבנו ליישב דבריו דדברי הט"ז

אמורים דוקא בחתיכות קטנות שנעשו אחד כדייסא וכדומה, התם מהני הפסק אדם אחר והעברה לכלי אחר, משא"כ חתיכה שנשכה ממנה לא מהני זה, עיי"ש הטעם. [ולכאורה לפ"ז מיושב קצת גם קושיית המשנה הלכות הקודמת מדברי הסד"ט דחילוק הסד"ט נאמרה לגבי שיעור מאכלה ג"כ באופן זה של חתיכות קטנות שאפשר לאכלם בבת אחת.]. ובשו"ת ודברת במ (שם) כתב בשם הרב דוד פיינשטיין דמסתימת האחרונים לא משמע כן ולכן לדינא במקום הצורך יש להקל וצע"ג. וכן מצאתי בספר מטהר כהלכה (ח"א עמ' רכו) שהניח דברי רבנו בצע"ג, וכן בספר אמרי יוסף (ח"ב עמ' תרס"ג) תמה עליו והניח בצ"ע.

עוד מבואר מדברי רבנו דאף לאחר שפסקה מלאכול והשאירה חתיכות הגם דאין כאן איסור של שיעור מאכלה כיון שהם חתיכות נפרדות כנ"ל, מ"מ יש עדיין איסור אכילה מקערה אחת ואסור לבעל לאכול ממה שהשאירה אא"כ יניח החתיכות בקערה אחרת [ודוקא אם אוכלים בקערה אחת מה שדרך בני"א אוכלים כל אחד בקערה מיוחדת שלו אבל בלא"ה כתב רבנו שמסתבר שאין כאן גם איסור של אכילה בקערה אחת].

והעיר בשו"ת משנה הלכות (שם) גם ע"ז דאם כבר פסקה לאכול וליכא משום שיעור מאכלה כשיטת רבנו, מסתבר שגם ליכא משום איסור קערה אחת, וכמו שמצינו בשיעור כוסה דאם ליכא משום איסור שיעור שתייתה כגון שהורק לכלי אחר או אף אם הוחזר לכוסה אין איסור לשותות ממנו גם משום איסור קערה אחת, והכ"נ אם נימא דליכא הכא משום שיעור מאכלה גם ליכא משום איסור אכילה בקערה אחת עע"ש.

סימן צב

בענין לאכול מקערה אחת עם אשתו נדה לגבי קנקן לשתייה וקערה של**חמאה \ בענין נסיעה בממונית עם אשתו נדה**

בשו"ת יבקש תורה (גדה סימן כ ענף ח ד"ה ונחזור), ושו"ת חמדת אברהם (ח"ד סימן לג), וספר אמרי יוסף (ח"ב עמ' תרס"ג).

ובהמשך הסביר בעל שו"ת באר משה הטעם להקל כי הוא ק"ו משויורי כוסה שהורק אל כלי אחר שאם התם שהוא שייריה ממש הותר ע"י כלי אחר, כ"ש משקה הנשאר בקנקן שמעולם לא היה שיירים שלה בודאי מותר לו לשותות ע"י כלי אחר.

עוד כתב רבנו שמהאי טעמא נמי יש להתיר לאיש ואשתו להשתמש בקערת חמאה אחת שהדרך לכל אחד ליטול בסכין ולמרוח על פרוסת לחמו כי הוא כמו קערה גדולה שנעשה להרכבה בני אדם או קנקן גדול, אבל הוסיף שטוב להחמיר בזה כי נראה קצת כקערה אחת וגם משום שאפשר לבוא לידי איסור שיורי מאכלה אם החזירה לקערה מהחמאה שלקחה וישכח הוא ויקח ממנה למרח על פתו.

ומבואר מזה שבאירע כן שהחזירה היא מהחמאה שלקחה אוסר רבנו לבעל להשתמש בה למרח את פתו מדין שיורי מאכלה, ונחלקו עליו בזה כמה פוסקים כי במה שהחזירה את החמאה מסכינה לקערה נחשב כהורק אל כלי אחר שודאי מותר.

וה"ל שו"ת באר משה (שם), ותימה בעיני מה בכך החמאה איננו אוכל שאפשר לאכלו בפנ"ע... ועוד הלא דין מפורש ברמ"א בהוריק מכלי שלה שיורי כוס שלה לכוס אחר שרי

רבנו הסביר דדין אכילה מקערה אחת הוא דוקא בקערה שהדרך לאכול ממנה אדם אחד דאז אסור לאכול ממנה איש ואשתו נדה ביחד שהוא משום הקירוב דעת וחיבה שיש ביניהם, אבל בקערה גדולה שמשוימים שם חתיכות גדולות שיקחו כולם מהם אין בזה איסור שיקחו שניהם חתיכות ממנה שאין בזה משום קרבות דעת, והוא הדין בקנקן גדול לשתייה שנעשה להרכבה בני אדם.

אמנם כלי קטן שנעשה לשתיית אדם אחד, כתב רבנו, וה"ל אבל מכלי קטן שהוא נעשה לשתיית אחד מסתבר שיהיו אסורין לשותות שניהם ממנו אף ע"י שיקחו ממנו לכלים אחרים עכ"ל. הנה מש"כ שאסורין לשותות שניהם מכלי קטן מובן בפשיטות שהוא האיסור של אכילה מקערה אחת אבל מה שהוסיף שאסור אף ע"י שיקחו ממנו לכלים אחרים, בזה עורר עליו תמיהה.

עיין שו"ת באר משה (ח"ג סימן קכח), וה"ל גם מה שכתב האגרות משה... וזה ג"כ במכתה"ק כי גדולה היא תמיהה גדולה היא לאסור את המותר בבירור בלא שום חשש ונהי שדרך הגאון האמיתי בעל אגרות משה לחפש להקל אבל כאן סברתו אינה עולה יפה וגרמה לו לאסור את המותר בבירור והחמיר שלא לצורך כלל עכ"ל. וכן הקשה על רבנו בשו"ת משנה הלכות (ח"ז סימן קמא) וכתב שהדברים תמוהים. וכן בספר הלכות נדה (אנגלית ח"ב עמ' 162 הערה קלה) הניח דברי רבנו בצ"ע, וכן מצאתי שתמוהו עליו

דרך טיול כגון לגנות ופרדסים וכיו"ב, ועיין בספר בדי השלחן (שם סקצ"ג) ב' אופנים לפרש דבריו. ורבנו נקט כאופן א' דהאיסור משום הנדנוד ולכן כתב להתיר במכונת כי דברי הרמ"א הוא דוקא בספינה קמנה או עגלה שמתנדנדת מצד ישיבתם אבל מכונת היא כספינה גדולה שאין הנדנוד כלל בשביל הישיבה וא"כ יותר נוטה להתיר באופן שלא יגעו זה בזה ע"י הנדנוד.

ובספר מענה לאגרות (סימן קבא) נקט כפירוש השני שכוונת הרמ"א היא לאיסור בפני עצמו של טיול עם אשתו נדה שהוא דרך חיבה ומריעות ואין שייך כלל לאיסור ספסל המתנדנד וממילא השיג על רבנו שיש לאסור גם הנסיעה במכונת, והגם דבספר טהרת הבית (סימן יב סעי' כא) העיר על השגתו ש"אין דבריו מוכרחים", מ"מ כבר העירו הרבה דמקור דברי הרמ"א הוא בתרה"ד ושם מוכח כפירוש השני שאין האיסור משום הנדנוד אלא משום חיבה ומריעות.

וה"ל ספר מראה כהן (עמ' קצח), בשו"ת אגרות משה... ולכאורה משמעות דברי התרה"ד והרמ"א אינה מורה שהדבר תלוי אם העגלה מתנדנדת אלא עצם קיבוצם יחד בעגלה למטרת טיול הויא מעשה קירוב עכ"ל.

וכן בשו"ת אבני ישפה (ח"ב יו"ד סימן עב), וה"ל אבל לא זכיתי להבין דבריו שהרי מקור הדיון הוא תרה"ד (סימן רנא) ושם כל הדיון הוא מצד חבה... וצ"ע. וכן העיר בספר אמרי יוסף (ח"ב עמ' תרפ"ח). וכן מצאתי בקובץ רשימות מהועד (חלק יא עמ' 99) שכתב הרב יהודה קמניץ שדברי רבנו "תמוהים" כי מתנגדים למש"כ בתרה"ד וכן לא משמע דהרמ"א מיירי דוקא בספינה

לו לאכול וא"כ נימא ג"כ כאן דבמה שמחזירה החממה הוי כהורק מכלי שלה לכלי אחר... באופן שדבריהם דברי תימה הם מכל צד וצדי צדדים עכ"ל. וכן כתב בספר בדי השלחן (סימן קצה ביאורים ד"ה שאסור לו) שזה נחשב כהורק אל כלי אחר דלא כמ"ש רבנו. וכן מצאתי בשו"ת קנה בושם (ח"א יו"ד סימן פז אות ב) ושו"ת יבקש תורה (שם ד"ה ויש להקשות), ועיין ספר סוגה בשושנים (פרק ו סעי' לב) ושו"ת מנחת חן (ח"ב סימן סב). וע"ע שו"ת באר משה (שם אות ד) מה שנתקשה עוד בדברי רבנו.

ובעיקר חידושו של רבנו שקערה המיועדת להרבה בני אדם אין בו משום איסור אכילה מקערה אחת, הסתייע בו רבנו לפרש דברי הט"ז (סימן קצה סק"א) דעל מש"כ בשו"ע שבעינן היכר של לחם או קנקן כשאוכלין על שלחן אחד, כתב הט"ז דהיינו דוקא בלחם שאין אוכלין ממנו דאל"ה לא הוי היכר, והקשה השואל לרבנו דמשמע דמותר לאיש ואשתו נדה לאכול מאותו לחם ומאי שנא מקערה אחת, ותירץ רבנו עפ"י סברא הנ"ל דהשו"ע מיירי בלחם גדול המיועד להרבה בני אדם.

ובספר הלכות נדה (שם) העיר ע"ז דאין הכרח מדברי הט"ז דמיירי בלחם גדול וכמ"ש רבנו דכוונתו במש"כ דאין אוכלין מאותו לחם הוא שאין אחד מהם שאוכל מאותו לחם ורק אז מהני להיכר משא"כ אם יש אוכלין או הוא או היא לא ישתמש בו כהיכר ולעולם אין כוונת הט"ז ששניהם מותרים לאכול ממנו ודו"ק.

ובסוף התשובה כתב רבנו אודות נסיעה במכונת עם אשתו נדה, דהנה ברמ"א סימן קצה סעי' ה כתב – לא ילך עם אשתו בעגלה אחת או בספינה אחת אם הולך רק

קטנה, ועוד דמוכה מהלכות זב דאין בסתם עגלה משום נדנוד ע"ש.

וכן מצאתי בספר משנת יוסף (סוגיות הש"ס סימן יז), וז"ל ולא זכיתי להבין איך נפרש איסור טיול מחשש נגיעה, הרי איסור טיול נזכר בתרה"ד, והוא ס"ל טעם חיבה בספסל אחד, ובטיול יש חשש חיבה מפי, ואיך מותרים אפילו על ספסל אחד כשרחוקים זמ"ז עכ"ל.

ובספר בדי השלחן (שם ביאורים ד"ה וכן לא ילך) חולק על רבנו אף שג"כ מפרש דברי הרמ"א כרבנו שהאיסור משום הנדנוד "מפני שרכות הספסל גורם נדנוד וישיבת האחד נרגשת לשני", וצ"ח לתשובת רבנו בענין זה אבל סיים "וכתבתי הנלע"ד".

וכן בשו"ת משנה הלכות (ח"ז סימן קמב) אוסר, וכשנשאל (ח"ט סימן קפג) מהיתרו של רבנו שהוא עמוד ההוראה, השיב בזה"ל, הגם שהעדתי שהגאון המובהק מרן ר"מ פיינשטיין הוא עמוד הוראה וגם אני מחזיק

בדבורי גם היום, אמנם עם חפצי ורצוני להיות לראשונים תלמיד ולקיים דברי האחרונים אתמיד לא אהיה להם חמור נושא ספרים תמיד אלא אבאר דרכם ואדע ערכם וכאשר לא יוכלו רעיוני אדון לפניהם בקרקע ואשפוט למראה עיני ובהלכה ברורה לא אשא פנים לתורה... ואם הגרמ"פ בתמימותו הגדולה מתיר אני הקטן לא זכיתי להבין דבריו והמציאות היא אחרת למי שיושב על ספסל אחד באוטו אם הספסל אינו משני חלקים היושב בצד זה מנענע בצד השני עכ"ל.

ועוד כתב דכשהאומו עושה סיבוב כמעט ואי אפשר שלא יגעו זה בזה וזה מצוי מאד "וכל מי שישב במכונית לא יכחיש המציאות הזה". ועוד הביא מדברי רבנו עצמו (יו"ד ח"ב סימן עז) שיש אולי לפקפק קצת על היתרו ורק מתיר בשופי אם יש עוד אנשים שם, וסיים וז"ל ועכ"פ אין עלי תפיסה מהגאון אלא אדרבה ראה לדברינו שהוא ג"כ מפקפק בהיתר ולא התיר אלא עם אחרים ולפענ"ד פשוט דאין להקל כלל בזה עכ"ל.

סימן צו

בחוט ברזל שעל השיניים ליישרם אם הוא חציצה

ובשו"ת כוכבי יצחק (ח"ג סימן מח) הביא סיום זה של רבנו וכתב ש"הוא בלתי מובן" [ולא הבנתי תמיהתו כלל, הרי הסברא השנית היא שזהו ריביתיהו דשיניים כמו ההיתר דקאלטענעם כי זהו סכנה לשיניים וא"כ זהו מה שסיים רבנו שהוא דוקא אם הוא לחוק השיניים וכו']. וע"ע ספר שערים המצוינים בהלכה (ח"ד סימן קסא אות יב).

בענין טבילה עם חוטי ברזל על השיניים הנקרא ברעסים, רבנו הסכים שאפשר לסמוך על סברות השואל להקל כיון דמיירי בתרי דרבנן שהוא רק מיעוט וגם הוא בבית הסתרים, אבל סיים דזהו "דוקא שהוא לחוק השיניים שלא יפלו אבל אם הוא רק ליפות אותה אסורה לטבול כל זמן שמהודק".

סימן צז

בענין סתימה זמנית בנקב השן אם הוא חציצה

ועיין שו"ת רכבות אפרים (ח"ה סימן תקכ"ה) שסמך על רבנו להקל, והביא שם מה ששמע מרבנו בענין דרך גישתו לפסק בכלל, וז"ל ושמעתי בע"פ מפי מו"ר הרה"ג רמ"פ זצ"ל שכיום בדור פרוץ לשואלים אם אפשר למצוא קולא טוב להתיר, כי אחרת לא שומעים ועושים הרבה דברים שלא כהלכה והיה לו גישה מיוחדת לפסוק מה שרבות בשנים לא ראו פסקים כמותו עכ"ל.

רבנו האריך טובא בענין סתימה זמנית בנקב השן, ומסקנתו דאין בזה משום חציצה כי נחשב לאינו מקפיד, עיין בפנים התשובה מה שפלפל בזה באריכות.

ובספר בדי השלחן (סימן קצח סקקע"ט) אחר שהביא את נימוקי רבנו להתיר המבילה, כתב וז"ל אמנם לדינא אין מעמים אלו ברורים כל כך לענ"ד ואין נראה להקל בזה למעשה אא"כ הסתימה עומדת להשאר בשינה ל' יום או יותר מעת מבילתה... עכ"ל.

סימן צח-קד

בענין מוך באוזן לטבילה וקאנטקט לענדזעס אם חוצצין

לביאת מים רק שדבר אחר האוחז בגופו אינו מניח שיבואו המים לגופו... דבבית הסתרים שא"צ לביאת מים אלא שיהא ראוי לביאת מים אין לפסול רק חציצה דמין הראשון שדבוק שם דבר חוצץ שמצד זה לא הוי מקום ההוא ראוי כלל לביאת מים עתה אבל מין הב' דאין שם דבר חוצץ רק דאדם אוהו שם ומחמת זה אין המים יכולין לבוא שם ובעצם הגוף אין שום חסרון נחשב ראוי לביאת מים וכשר דאף שהאוחז אין מניח המים לבוא שם אינו כלום דהא א"צ שיבואו ולכן רשאי שלא להניח את המים ליכנס לשם דדבר אחר המכסה אינו שייך שיחשיב את המקום שאינו ראוי לביאת מים כיון דלא נשתנה הגוף בזה דאינו דבוק ואינו שייך לו עכ"ל.

בענין מוך באוזן האשה אם חוצץ לטבילה, כידוע הדין דבית הסתרים הוא דבעינן ראוי לביאת מים וא"כ לכאורה המוך חוצץ שמונע את המים מלבוא באזנה. אמנם רבנו יצא בכוחא דהיתרא עפ"י ראייתו ממתני' דשבת דיוצאה אשה במוך שכאזנה לרה"ר ואם איתא דחוצץ הרי קי"ל דכל דבר החוצץ בטבילה אסורה לצאת בו אע"כ דאינו חוצץ. וכדי להטעים את הדבר העלה רבנו סברא חדשה, וז"ל הנכון לע"ד דבר חדש דיש שני מיני חציצות אחד דדבר חוצץ דבוק על הגוף ולא הוי אותו חלק הגוף ראוי כלל שיבוא עליו מים כפי מה שהוא עתה. ושני דכיסה בדבר אחר את הגוף כמו אוהו באדם וקפצה ידה וכדומה שהאדם בעצמו אין בו שום חסרון

ומוך שבאזנה כתב רבנו שהוא מין חציצה הב' דאין המוך דבוק באזנה אלא מונח שם בלי דיבוק ואף שמהודק שם אינו דבוק אלא שכותלי האזון מעמידין אותו שלא יפול, ולא הוי כמו טיט הנדבק שהוא מין חציצה א' שחוצץ אף בבית הסתרים וכן עצם ובשר שבין השנייים שג"כ חוצצים שדחוקים בין השנייים ולכן הוי כנדבקים.

אמנם הפרש זו בין מוך שבאזון לעצם ובשר בין השנייים לא נתברר לכל ויש מפקפקים בזה. כסימן קא ענף ג תמה השואל ע"ז ורבנו כפל דבריו וביאר ההבדל ביתר בהירות, ומ"מ כתב בספר בדי השלחן (סימן קצח סעי' כז ביאורים ד"ה או קרצה) שלא הבין החילוק כי גם בעצם בין השנייים אינו נדבק שם אלא השנייים הם מעמידים אותו ומש"כ באגרות משה "לא עמדתי על כוונתו".

וכן הקשה בספר מענה לאגרות (סימן קכב) שלא מובן החילוק שגם במוך צריך לדחוק בחזקה לתוך האזון כדי שלא יבוא שם מים כפקודת הרופאים ואין לך מסובך במקום דחוק יותר מזה ומה בין זה לעצם ובשר בין השנייים, ועע"ש מש"כ בשם תשו' מהרש"ם (ח"א סימן ז) להשיב על ראיית רבנו ממתיני דשבת.

שוב מצאתי בספר עצי כהנים (נדה סימן י ענף ג) ג"כ נתקשה בחילוק רבנו ש"אינו ברור די צרכו וגראה דוחק", וכן מה שכתב רבנו דצורות וקסמין בין רגליה דתני בתוספתא דחוצצות אף דהוי בית הסתרים הוא משום דתחובים בבשר והוי כמין חציצה א', העיר ש"דבריו דחוקים במציאות וצורות מיירי לכאורה רק במונחים שם". [ועע"ש שהרבה לדון בדברי רבנו והאריך לסתור כל ראיותיו].

וכן הקשה בספר קנין דעה (עמ' רסח), וז"ל צריך ביאור דמסתבר שגם במוך שבאזון הוי מהודק כמו עצם בתוך השנייים וכמו צורות שבין רגליה עכ"ל. [ועוד העיר ד"כל האחרונים חולקים לדינא על האגרות משה"], וכן נראה שנתקשה בזה הרב יואל פישר בספר זכרון ברוך (עמ' שפט) והניח בצ"ע.

ויש לציין גם לספר פרי עץ חיים (עמ' מט) דמבואר שהרב מרדכי גיפטר ג"כ חלק על פסק רבנו [אלא שצ"ע על הערותיו שכבר נתיישב ע"י רבנו].

ובחקדמה לאגרות משה חלק ח (עמ' 22) מסופר שגם הגר"י אבראמסקי נחלק על רבנו, והחליטו שניהם לשלוח תשובותיהם להגה"ע להכרעה ואחר שקיבלם ועיין בהם אמר לדיינים שלו שגם הוא כתב תשובה בענין זה אבל "תשובתו של רבנו היא בכמה מדרגות עמוקה יותר וחריפה יותר מתשובתו שלו ועע"ש".

ובסימן קד סמך רבנו על חידושו גם להתיר בדיעבד טבילה אשה עם עין תותב או אשה שטבילה ושכחה להוציא את העדשות שלה שקורין קאנטקטס כי גם שם אינם דבוקים ואינם חוצצים בבית הסתרים. ויתר הפוסקים שדנו בזה לא נחתו לסברת רבנו, עיין שו"ת משנה הלכות (חי"ב סימן צט) שחייבת לחזור ולטבול, וז"ל שוב הראו לי בשו"ת אגרות משה שכתב שא"צ טבילה רק מהיות טוב ולפענ"ד כמו שכתבתי עכ"ל. וכן בשו"ת דברי חכמים (גינזבורג יו"ד עמ' קצה) כתב בשם הגה"פ שיינבורג שצריכה לחזור ולטבול.

וע"ע ספר מהרת הבית (דיני חציצה עמ' כו) והספרים שציין שם. שוב ראיתי בספרו

הליכות עולם (ח"ה עמ' קצא) שפסק בזה להחמיר ושהסכים עמו הגר"ש אלישיב "וזה דלא כאגרות משה" ושכן ראה בספר מענה לאגרות שהשיג עליו.

ועתה ראיתי בספר מסורת משה (עמ' רעט) שבענין העדשות אפשר שגדבקים מחמת וואקום או מציאות אחר וא"כ הוא

חציצה ומש"כ רבנו בתשובה שאינו חוצץ "זה משום שאלו שסיפרו לו המציאות כך אמרו לו [דאינם נדבקים]", אמנם בשו"ת שיה נחום (סימן סב) כתב שהעדשה אינה מהודקת לעין אלא היא רפויה וצצה על לחות שבעין ולפיכך היקל שם בדיעבד אפילו בלי חידושו של רבנו, וצ"ע.

סימן קה

באשה מומרת לטבילה אם נאמנת לעמוד על הטבילה

ז"ל רבנו, ואשה מומרת לטבילה אינה נאמנת אף על אחרת דמה שאיתא בסימן קיט סעי' ז דבשל אחרים נאמן אפילו על אותו דבר מפורש בש"ך סק"ח דהוא רק בחשוד אבל במומר שהוא מועד אינו נאמן אף בשל אחרים עכ"ל.

והיינו שרבנו סמך על מש"כ הש"ך להחמיר במומר שאינו נאמן אף על אחרים, אמנם בספר בדי השלחן (סימן קצח סעי' מ ביאורים ד"ה יהודית) העיר מכמה אחרונים (חי' רע"א, בכור שור, חות דעת) שכבר תמהו על דברי הש"ך מהא דקי"ל בסימן ב סעי' ב דמומר לתיאבון מותר לאכול משיטתו, הרי נאמן המומר להעיד לאחרים ששחט כדין, וה"ה שתהא נאמנת המומרת לפי דבריהם לעמוד על נשים אחרות המובלות, ועע"ש מש"כ לדינא.

עוד העיר רבנו על מש"כ הב"י והגר"א לבאר פסול הקטנה להשגיח על הטבילה משום דאיתחזק איסורא ובכה"ג קמן אינו נאמן אף בדרכנו, דבאמת הכא לא צריכים לטעם זה דאיירינן בדין דאורייתא כי אם אף שערה אחת לא נכנסה למקוה הוא עיכוב מדאורייתא, וא"כ אף אם לא איתחזק איסורא לא היה נאמן הקטן, וכתב רבנו שאולי כתבו כן לרווחא דמילתא או בשביל שיטת הריטב"א דאף בדאורייתא רק באיתחזק איסורא אין קמן נאמן.

ובספר בדי השלחן (שם ציונים אות תקפ"ט) יישב באופן אחר דכוונתם לומר דאין הקטנה נאמנת אף באופן שהטבילה היא רק מדרכנו כגון שראתה כתם דאף בכה"ג אינה נאמנת משום דאיתחזק איסורא "ויתיישב בזה מה שהקשה האגרות משה".

סימן קי

אם יש פסול זחילה במקוה שיש לה פילטער

ישארו המים שם ולא ישובו למקוה כלל וכל עיקר שחזורין הוא מחמת כח חדש של עלעקטרי ששוב מכניסם ונמצא דיש על המים שם הכנסה חדשה ולא מיקרי בגדר חזרה רק בגדר הכנסת מים מחדש, ולפ"ז נמצא דבודאי ישנו על המים הללו פסול זוחלין וכאמור, כנלענ"ד ברור עכ"ל.

וכן כתב להעיר הרב ברוך לייזעראווסקי בקובץ המאור (תשרי-מרחשון תשל"ט עמ' 29), וז"ל ואסתפק להעיר ע"ז דנלענ"ד דמטעם זוחלין יש לפסול אף בנ"ד דהא מהעתק דברי הריב"ש נראה דכל שאינו חוזר בנביעתו הטבעית הו"ל קטפרס ולא מיקרי חיבור ומה"ט נחשב כזוחלין... וא"כ בפילטער שבעצם לא היו נובעין המים למקוה חזרה כי אין זה מהלכם הטבעי ובעצם אין כאן השקה רק שכח אדם או כח חשמלי מוחל ומנבע המים חזרה למקוה בודאי יש לפסול עכ"ל.

וכן כתב בספר מענה לאגרות (סימן קכו), וז"ל וא"כ לפ"ז ברור דמיהו זחילה כוונת בנידון של הפילטער הוי שפיר זוחלין גמורין כיון דמה שהמים חוזרין לתוך המקוה הוא רק מחמת עבודת העלעקטרי אבל אלמלא כח העלעקטרי שדוחף את המים חזרה לתוך המקוה היו נשארים המים בתוך הפילטער ולא היו שבים לאיתנם מאליהם. והרי כל יסוד סברת הריב"ש הוא משום שזה שבע"כ ישובו המים לאיתנם הראשון בסוד המכריח שהוא הטובל עושה זה כזחילה ממקום למקום בתוך דופני המקוה עצמה דל"ח זוחלין ולא שייך זאת בנידון דידן עכ"ל.

במקוה שיש לה פילטער כדי לנקות את המים וכל הזמן נכנסין מים להפילטער ויוצאין בחזרה, פסק רבנו שיש להחמיר מטעם נתן סאה ונטל סאה בשאובין, אבל משום זחילה אין לפסול כיון שחוזרים המים למקומם, וז"ל ומצד זחילה יותר נוטה שאין כאן פסול כיון דבאים להפילטער וחוזרים למקומם כדאיתא ברמ"א סעי' ג מהריב"ש עכ"ל.

ובשו"ת מנחת חן (ח"א יו"ד סימן יג אות ז) חקשה על רבנו מה שדימה ענין זה להנידון ברמ"א, וז"ל לא אמנע מלהציג פה מה שעלתה לי בתמיה על דברי רב האי גאון בדורינו רבי משה פיינשטיין... ולענ"ד הדבר תמוה מאד לדמות ענין הפילטער לדינו של הריב"ש שהרי עיקר דינו של הריב"ש דכשהמים שבים וחוזרים למקוה לא מיקרי זחילה מקורו טהור ממתני' (פ"ו דמקואות מ"ג) וכמ"ש בבהגר"א בסקצ"ג... וא"כ נראה פשוט דכ"ז דוקא היכא שהמים חוזרים ושבים למקומם מעצמם היינו מכח טבעי שבהם כגון התם שעיקר סיבת הזחילה היתה בשביל שהמים נתפחו ומתגבהים בהכרח מחמת טבילת האדם וכשסר המניעה היינו שהאדם יצא מהמים חוזרים המים ושבים למקומם ממילא בלי שום כח אחר נפרד רק מעצמם שלכן יש להמים הדין כמו שלא נעקרו ממקומם לעולם, ולא מיקרי זוחלין... משא"כ בהך מעשה הפילטער שמוציא המים ע"י כח העלעקטרי ולו יצייר שיפסוק כח העלעקטרי לאחר שיצאו המים מהמקוה הרי בהכרח

ועתה מצאתי קונטרס בירור דין הפילטרים (עמ' 25) שהביא חילוק זה מעוד הרבה מחברים ופוסקים, וגם לרבות החזו"א (גגזים ושו"ת חזו"א עמ' תה), האדמו"ר מסאטמאר (טהרת יו"ט חלק יח עמ' שסט), שו"ת בצל החכמה (ח"ד סימן צח), ועוד.

ובשו"ת להורות נתן (ח"ב יו"ד סימן עד אות יג) הקשה עוד על השוואת רבנו ממעם אחר וחשב לרבנו כמיעוט בדבר משנה, וז"ל ובעת עיינתי בתשו' אגרות משה... ואשתומם כשעה חדא, איך עולה על הדעת ללמוד דין הפילטער מדברי הרמ"א והריב"ש, כי אין לו שום דמיון כלל, דהרי הרמ"א והריב"ש מיירי שהמים נשארו מחוברין להמקוה והם בהכשרם עומדים כמקודם וראוי לטבול בו כלים, וממילא ליכא זוחלין כיון שמעולם לא נוחלו מהמקוה שהרי הם נשארו

חלק מהמקוה כמקודם, ודבר זה מפורש בפנים בריב"ש וכן בדרכי משה... אבל בנדרן הפילטער שהמים הנכנסין לפילטער נעשין שאובין וכמ"ש האגרות משה בעצמו דאיכא ביה פסול דנתן סאה ונטל סאה ברובו דפסול להרמב"ם נמצא שהמים יצאו מכלל מקוה שהרי הם שאובים וגם נמצאים בכלי שפסול למקוה, ומאופן כזה לא דיבר הריב"ש והרמ"א כלל ופשיטא דהוי זוחלין לכל הדעות ככל זוחלין דעלמא שהרי יצאו מכלל מקוה... והרצון לדמותו לדין הרמ"א אינו אלא טעות בדבר משנה ודמיון כמאן דשרי עורבא עכ"ל.

וכן דחה בספר מענה לאגרות (שם) בקצרה, וז"ל ועוד הלא בעובדא דהריב"ש גם המקום השיפוע שלשם נוחל המים מקום כשר לטבול משא"כ הפילטער הוא כלי ואין ראוי לטבול בו עכ"ל.

סימן קיא

בענין השקה זריעה למקוה כשרה

רבנו הבין מתשובת החת"ס שהמקוה בעירו נעשה ע"י השקה ולא זריעה אבל גם הנעשה ע"י זריעה כשר, וז"ל והמקוה שהיתה במקום החת"ס היתה רק בהשקה לבור אחת של מי גשמים, עיי"ש שכתב בסימן ריב שהיו ב' מקוואות סמוכות ונקובים זל"ז כשפופרת הנוד בעלינו וכשמנקים אחת מהן משליכין שאובין אל חבירתה עד שתתמלא עד הנקב ומשם משקה לחבירתה ושוב מנקים חבירתה וכן איתא בריש סימן ריד עיי"ש וזה הוכשר בהשקה דרך הנקב כשפופרת הנוד כי השאובים השליכו להריקנית עכ"ל.

[השקה היא כשבור אחד מלא עם מי גשמים ועושים בור שני לטבילה סמוך לו וממלאים אותו במים שאובים ומתכשר ע"י חיבורו לבור הראשון ע"י פתח כשיעור שפופרת הנוד. זריעה היא כשמערב מים שאובים בבור ראשון של מי גשמים ועיי"ז מתכשר המים שאובים ושוב נמלא הבור השני ע"י שפופרת הנוד.]

ובשו"ת מנחת חן (ח"א יו"ד סימן יד) התפלא מאד על דברי רבנו, הן מצד לשון התשובה של החת"ס שציטט רבנו והן מחמת

עוד כמה ראיות שהביא שהמקוה בעירו של החת"ס נעשה דוקא ע"י זריעה ולא השקה.

ובמכתב שכתב לרבנו, כתב וז"ל הנני בזה לקדם פני כהדר"ג נ"י על חזות קשה מאד שראיתי בדבריו עד כדי כך שנראה שגנה יצאה מפי השליט וכבר הראיתי הדברים לכמה רבנים ות"ח ולא מצאו מענה... והנה דברים הנ"ל שמקוה של החת"ס היה ע"י השקה לבור אחרת ולא ע"י זריעה הוא פלא נשגבה בעיני מכמה טעמים כמו שאבאר ולא ידעתי איך כהדר"ג כתב זאת עכ"ל.

בביאור דברי החת"ס, כתב וז"ל ראשית הלא החת"ס שם גופיה אינו סובל כלל פירושו של כהדר"ג שהשליכו השאובים אל הריקנית, דו"ל החת"ס שם, ב' מקוואות סמוכים ונקובים זל"ז כשפופרת הנוד בעליונו וכשמנקים אחד מהם (פ') שהריקו ממנה המים) משליכים שאובים אל חבירתה (פ') שהשליכו שאובים לעוקה האחרת המלאה) עד שתתמלא עד הנקב ומשם משקה

לחבירתה (היינו שהמים נזרעו ומשם הלכו לעוקה הריקנית) ושוב מנקים חבירתה (היינו שפינו ממנה המים) וחוזר ומתמלאת ע"י השניה, הרי מבואר בהדיא שבכל פעם נתמלאה הבור של טבילה ע"י שהשליכו שאובים אל השניה המלאה ונמצא שאופן כשרותה הוא ע"י הכשר זריעה עכ"ל.

ועע"ש ראיות מעוד כמה דיוקים באותה תשובה, וכן מתשובה אחרת שכפי הנראה "נעלם" מרבנו, וכן מתשובת כת"ס (יו"ד סימן צט) שמוכח שהמקוה של החת"ס היתה ע"י זריעה ו"היא ראייה שאין עליה תשובה".

וכן העיר על רבנו בספר טהרת מים (טלושקין עמ' רסה) דדברי רבנו חסרים ביאור כי מוכח מתשובת החת"ס דנעשה המקוה ע"י זריעה ובנ"ל, וכן כתב בספר ליקוטי הערות על חת"ס (יו"ד ח"ב סימן ריב עמ' שיט) דדברי רבנו תמוהים.

סימן קלז

בענין לימוד בבת אחד ילדים וילדות קטנים

שיקיימם כשיתגדל, ולפ"ז לא איכפת לן אם מקיים כל תנאי המצוה כי עכ"פ מתרגל בכך בעשיית המצוה.

וסבר רבנו שנחלקו בזה האחרונים בענין גמילת לולב שאול ביום ראשון לקטן, שלגדול הוי פסול כי בעינן לכם וליכא ואילו לקטן תלוי בשני הצדדים הנ"ל דהמג"א ורוב האחרונים סברי שפסול גם לקטן כי תופסים כצד הא' הנ"ל ואילו המשנה ברורה מצדד

יסוד השאלה - אם מותר ללמוד ביחד בנים ובנות קטנים שאין להם עדיין היצה"ר של תאות המין - כתב רבנו שהוא תלוי בחקירה במצות חינוך קטנים בכלל, דיש להבין בדין חינוך שני אופנים. א' דאמרינן דמדון חינוך חייב הקטן במצוות גם עכשיו [בקטנותו] וממילא רק יוצא אם מקיים כל תנאי המצוה כמו הגדול, או ב' שהוא סתם רגילות שיהא רגיל בעשיית המצוות כדי

להקל כי סובר כצד הב' שחינוך הוא ענין רגילות בעלמא ולכן יוצא גם בשאול.

ונפק"מ גם לשאלה דידן דלצד הא' יש להקל מדינא כי הרי אם קטן היה חייב במצוות לא היה שייך לאסור הלימוד עם הבנות ביחד כיון דעדיין אין בו יצה"ר וחשש הרהור אבל לצד הב' יש לאסור כיון שצריך להתרגל למה שיהיה מחוייב כשיתגדל ואז ודאי אסור שכבר יהיה לו יצה"ר.

ומסקנת רבנו שהוא ספיקא דדינא ואף לרוב האחרונים שסוברים כמג"א וכצד א', מ"מ אין רוח חכמים נוחה מזה, ולכן אין להקל אלא בשעת הדחק ורק לקטנים ביותר שעדיין אין להם יצה"ר וחשש הרהור.

והעיר בספר חינוך ישראל (פרק א הערה לא), וז"ל ואין דמיונו עולה יפה דאף להמג"א ודעימיה שאין יוצאין חינוך בלולב השאול הטעם כדי להרגילו לקיים המצוה בכל פרטיה ודקדוק הלכותיה, וכמו כן לפמ"ש"כ הוא בעצמו בתשובה אחרת [עיין סימן רכד] שמעם המג"א ודעימיה משום דיסוד מצות חינוך שהקטן יקיים מצוה בפועל א"כ אין לו שום שיכות לגידול זה עכ"ל.

וכעין זה הקשה בספר מענה לאגרות (סימן קלו) דלכ"ע ענין חינוך הוא התרגלות לעשיית המצוה אלא דלהמג"א ודעימיה חייב לחנכו ולהרגילו שיקיים המצוות כשיגדל בכל פרטיה אבל גם לשיטתם אם אין לו אלא לולב שאול ודאי יודו שמחוייבין מצד חינוך ליתן לו עכ"פ השאול, וא"כ בנידון דידן לכו"ע יש ענין להרגיל הקטן להפריש מקטנות כדי שיחזיק בפרישות גם כשיגדל.

ועיין שו"ת יביע אומר (ח"ד אה"ע סימן ד) ג"כ פלפל בדברי רבנו והעיר כמה

הערות. בתליית רבנו שאלה זו במחלוקת הנ"ל, העיר דאף לפי צד הא' וכדעת המג"א יש מקום להחמיר "דהכא גרע טפי דיצרא אלבישנהו דרך הטבע אין מחוסרים מעשה כ"כ כי התם וחיישינן טפי דילמא אתי למיסרך כ"ש שערויות נפשו של אדם מחמדתו ומתאוה להן", וגם לאידך גיסא שלצד הב' יש להחמיר העיר דלפמ"ש הרשב"א (יבמות קיד.) שמצות חינוך לא שייכא אלא במצות עשה ולא במצות ל"ת א"כ אין הדבר ברור לאסור בזה משום חינוך ועע"ש.

ובספר לבושה של תורה (סימן נו עמ' תקפ"ז) ג"כ כתב ש"רבות יש להעיר" על תלייה זו, וגם קשה מדברי רבנו עצמו באו"ח ח"א סימן כו שהתיר לבנות לשיר במקהלת לפני אנשים הגם שבגדלותן ודאי יהא אסור להן לעשות כן, ו"לכאורה סותר בזה שיטתו".

עוד בנושא זה, עיין שו"ת שבט הלוי (ח"א סימן כט), שו"ת יחיה דעת (ח"ד סימן מו), שו"ת יביע אומר (ח"י אה"ע סימן כג), ספר מותרת יו"ט (ח"ה עמ' עה-פה) [מכתבים מאת הרב ישראל וועלץ, הרב דוד שפרבר, ורב יצחק צבי סופר], ספר אמת ליעקב (יו"ד סימן רמה סע' ז), ספר משנת רבי אהרן (ח"ג עמ' קסט), אגרות הרב קוק (כרך ב אגרת שצב) ["המינים, הבנים והבנות צריכים להתבדל במחלקות מיוחדות, אין שיעור לקלקלה החינוכית הבאה ע"י איחוד בלתי טבעי זה בבתי-ספרנו לקטנים וגם לגדולים], ספר קדושים תהיו (עמ' 247-248) מכתב מאת הרב שלמה אבינר [ועי"ש הערה 10 עוד כמה מראה מקומות], Journal of Halacha and Contemporary Society (Vol. LV, Spring 2008).

סימן קמג

נתינת צדקה יותר מחומש נכסיו למי שידו משגת

ועל דברי רבנו כתב, וז"ל והנה בתשובת אגרות משה בנה יסודו על דברי הרמ"א... לענ"ד אין ראיה דבא לחלוק על המחבר דאם רצונו לחלוק היה כותב וי"א כנודע דרכו, וביותר ממה שמצויין שם המקור (ב"י בשם הגמ' פרק נערה שנתפתתה)... ש"מ דלא בא לחלוק על דברי המחבר אלא למלאות דבריו דבאין ידו משגת אסור לבזבז אבל בידו משגת י"ל דמודה לדברי המחבר עכ"ל.

וע"ע ספר מנהג ישראל תורה (יו"ד סימן רמט אות א) אריכות בענין זה בשם הרבה אחרונים. [ובדברי האחרונים שם יש גם דחוי לראיית רבנו מגמ' כתובות בעובדא דמר עוקבא עיי"ש].

ומה שכתב רבנו לענין מזונות בניו למעלה מגיל שש ממעות מעשר, עיין אגרות משה אה"ע ח"א סימן קו ומה שכתבנו שם.

איתא בשו"ע (יו"ד סימן רמט סעי' א) - שיעור נתינתה אם ידו משגת יתן כפי צורך העניים ואם אין ידו משגת כל כך יתן עד חומש נכסיו מצוה מן המוכרח עכ"ל. וברמ"א הגיה - ואל יבזבו יותר מחומש שלא יצטרך לבריות עכ"ל.

הנה דעת המחבר מבוארת דבעשיר שידו משגת יכול ליתן אף יותר מחומש נכסיו, ותקנת אושא שלא יבזבו אדם יותר מחומש הוא למי שאין ידו משגת, אלא שרבנו הבין שדעת הרמ"א לחלוק שאין לבזבו יותר מחומש בכל אופן אף למי שידו משגת, וכן פסק רבנו ד"על כל פנים אין לבזבו יותר מחומש אם לא לחשש פיקוח נפש".

ועיין שו"ת מנחת יצחק (ח"ה סימן לד אות ב) בשם כמה אחרונים דלא כפסק רבנו אלא שבידו משגת ואין חשש עוני יכול לבזבו יותר מחומש, וכן פסק שם הלכה למעשה.

סימן קנה

בענין מילה ופריעה בבת אחת

מוהלים אומנים שביחד עם עור הערלה חותכים גם את עור הפריעה ולא נשאר שום עור לקרוע עם צפרניו, ונשאל רבנו אם מותר לעשות כן או שיש איזה צד איסור בדבר.

ורבנו השיב שפשוט דמדינא יוצא מצות מילה ופריעה בכה"ג שהעיקר הוא שיהא

מנהג רוב מקומות מקדמת דנא הוא שמתחילה חותך המוהל את עור הערלה בלבד ונשאר עור רך דבוק להגיד שהוא נקרא עור הפריעה והמוהל קורע אותו עור עם צפרניו ומושכו לכאן ולכאן כדאיתא בשו"ע (יו"ד סימן רסד סעי' ג), אבל יש

העמרה מגולה ואין קפידא שתהיה קריעה דוקא בצפרניו, ואף שאיתא במדרש שוחר טוב שעושין הפריעה בצפרניים אין זה להלכה אלא שכך הוא הדרך לרוב מוחלים אבל ודאי יוצא גם אם נחתך עור הפריעה ביחד עם הערלה, אבל מהיות טוב כתב רבנו שטוב לכתחילה לקרוע עור הפריעה בצפרניו כיון שעכ"פ הוזכר במדרש.

ועוד האריך רבנו להוכיח כן מירושלמי סוף פרק ר"א דמילה שהיא סוגיא סתומה ומחוסרת ביאור ורבנו פירשו באופן שיוצא דאף בזמן חז"ל היה מנהג כזה בכמה מקומות שהמוחלים מלו ופרעו בבת אחת עיי"ש.

והנה בשו"ת משנה הלכות (ח"ו סימן קעא) האריך הרבה בענין זה וליקט מהרבה ראשונים ואחרונים שלפי דעתו מוכח מתוכם דסבירא להו דמצות פריעה היא בדוקא אחר חיתוך הערלה ואין למול ולפרוע בבת אחת שהוא נגד מה שנמסר לנו מדור דור.

ואחר כל האריכות ניגש לדברי רבנו, וז"ל ומעתה פש לן מה שהעיר לי שוב כ"ת דבשו"ת אגרות משה התיר מילה זו ועיינתי בספרו וראיותיו שהביא להתיר, ומה אעשה הגם שהגאון רמ"פ הוא מידידי הנאמנים וחפץ אני בהצדקו ואני קשור באהבתו אמנם האמת אהוב לי מכל ולפענ"ד פשוט הדבר לאיסורא וכמ"ש וכנראה דמחמת הטרדות לא מצא זמן לחפש בתר ספרי הראשונים והאחרונים שהבאתי שאוסרים בזה... עכ"ל.

ובענין הירושלמי הג"ל הציע שם פירושים אחרים וכן בסימן קעב ערך תשובה לרבנו עם עוד הצעות כדי לפרש הירושלמי הסתום באופן שלא יהיה משם ראיה שהיו מליץ ופורעין בבת אחת כדברי רבנו עיי"ש.

ובסוף סימן קעג כתב שהסכים עמו האדמו"ר מגור רב ישראל אלתר, ושכן הסכים "זקן ראשי ישיבות", הרב יעקב קאמיניצקי, ושאמר לו שזה יותר מעשרים שנה שהעיר בזה ותיקן כן אצל מוהל שלו בטאראנטא, וכן עוד כמה רבנים הסכימו, וח"ו להקל בזה. וע"ע סוף סימן קעה עוד מש"כ על רבנו.

ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סימן תפז) אוסר ג"כ המילה ופריעה בב"א, ועל דברי רבנו העיר, וז"ל ומה שמביא בקונטרסו שהגאון רמ"פ מתיר, אין בידי כאן לברר דבר זה... ולדעתי אין כאן חומרא רק חיוב מדינא דאל תמוש ומנהג אבותינו בידנו וע"ז אנו סומכין בכל המצוות על קבלתינו ומנהגינו דור אחר דור וכל המשנה ידו על התחתונה ועל משמרת אעמודה לאסור כמ"ש עכ"ל. [אבל ע"ע שם ח"ג סימן רצה נראה שחזר בו במקצת, ועוד כתב מזה בח"ד סימן רכ וח"ה סימן רצא].

וכן בשו"ת מנחת יצחק (ח"ט סימן ק), שו"ת שבט הלוי (ח"ד סימן קלג), שו"ת באר משה (ח"ב סימן עח), ושו"ת קנין תורה בהלכה (ח"ב סימן נד) החמירו מאד בדבר זה אבל לא מצאתי שהתייחסו אל פסק רבנו.

ולאידך גיסא, בספר הברית נדפס מאמר ארוך שכתב המחבר בענין זה (עמ' רו - ריג), ובין היתר מביא עדות על שיטת החזו"א לקולא, וז"ל ובאמת נשאלה שאלה זו להחזו"א זצ"ל ע"י ידידי המנוח הרב ר' יוסף קסלר בעמ"ס תפארת יוסף ויד יוסף ועוד בעת ביקורו בארה"ק אצל החזו"א והשיב לו שאין חשש בזה כלל ויכולים לעשות לכתחילה אמנם חבל שלא גשתייר תשובה זו בכתב עכ"ל.

ובהשמטות (עמ' תיח) הוסיף, וז"ל וכן שמעתי עכשיו שהעיד הר"ר חיים גריינמאן בן אחותו של החזו"א שהחזו"א לא הקפיד ע"ז ושהמוהל הרגיל למול אצל החזו"א היה עושה חיתוך ופריעה כאחת עכ"ל. [ויש להעיר ממה שראיתי בספר בריתו של אברהם (עמ' קב) שהביא בשם רב חיים קנייבסקי שהחזו"א רק התיר בשעת צורך וצ"ע.]

וכן בשו"ת יביע אומר (ח"ד יו"ד סימן כב) מתיר מצד הדין וציין לדברי רבנו. וכן מצאתי בספר אפיקי דעה (ב"ק, נדרים, עמ' 275) בשם עוד כמה פוסקים, והביא גם עובדא במוהל אחד שמל ופרע כאחת לפני הגרבי"צ אבא שאול, וכשראה זאת שמח על כך שאין צורך בפריעה. וכן בשו"ת אבן ישראל (ח"ט סימן קכו אות יד) כתב דמצד ההלכה "אין כאן בית מיחוש", אבל יש למנוע מזה כי זה גורם הרבה צער לתינוק [ולדברי הש"ך כאב מעכב ברית מילה] עיי"ש.

שוב ראיתי מאמר ארוך בנושא זה בקובץ תחומין (כרך כא עמ' 124) מאת ד"ר סודי נמיר, והובא שם עוד דיעות מגדולי הפוסקים (רש"ז אוירבך – אסור בבת אחת, הר"מ שניאורסן מליבאוויץ – להשתדל בכל היכולת שיעשו פריעה בנפרד, רב יצחק זילברשטיין – לכתחילה לעשות בנפרד ע"י צפורן, רב שלמה מילר – איחוד פעולות החיתוך והפריעה הוא פעולה אכזרית).

וע"ד רבנו העיר, וז"ל גם אם צדקו דברי הר"מ פיינשטיין בפירוש דברי הירושלמי שבזמן התלמוד הכירו היטב את אומנות המילה והפריעה כאחת, הלא זו לכשעצמה ראייה חד משמעית שלמרות שאין כל חידוש בחכמה

לעשות כך מ"מ לעולם לא נתקבל בישראל לבצע את ברית המילה כך עכ"ל.

ויש להבהיר שגם לדעת רבנו המתיר מילה ופריעה בב"א, אסור לעשות כן באמצעות כלי ההימוסטאט כמ"ש רבנו באגרות משה יו"ד ח"ד סימן מ שהתיר "אם רק אינו מוסיף יסורין להתינוק" וידוע שכלי הנ"ל מוסיף צער וכאב לתינוק, וכפי שהעירו זה מכבר [בדעת רבנו] בשו"ת משנה הלכות (שם), ספר ברית אברהם הכהן (עמ' קסא), וספר בריתו של אברהם (עמ' עב). [תודתי להרב ומוהל משה מוסקטי שעוררני לזה]

ולדעת רבנו שאפשר לעשות המילה ופריעה בב"א יש לעיין עוד מצד ברכת להכניסו בכריתו של אברהם אבינו שכתב השו"ע (יו"ד סימן רסה סעי' א) שיש לברכה בין חיתוך הערלה לפריעה, ורבנו השיב ע"ז בסוף התשובה, וז"ל ומצד ברכת להכניסו הנה דעת ר"ת והרמב"ם והר"ן ועוד ראשונים שברכה זו א"צ עובר לעשייתן אך לעצת הרא"ש שכן איתא גם בשו"ע שיברך בין חיתוך לפריעה הא ג"כ המוהל אסור לו לחכות בהפריעה עד שיברך אבי הבן - בט"ז סימן רסה סוף סק"א, אלא הוא רק שהתחלת הברכה יהיה עובר לעשייתן וזה יכול גם כשחותך המוהל בב"א כשיתחיל תיכף אחר ברכת המוהל שתהיה התחלתו קודם גמר החיתוך עכ"ל.

ובשו"ת אבני ישפה (ח"ב סימן עח ענף ד) העיר על זה, וז"ל ומה שכתב האגרות משה... אינו מובן לי כיון שהמוהל חותך הוא חותך במהירות ולא שייך לומר בפשיטות שישפיק אבי הבן להתחיל הברכה בזמן קצר כזה עכ"ל. ועיין עוד שם בענף ב.

סימן קנו

אם לדחות מילה בשבת כדי למעט חילול שבת

המורים והפוסקים הגאון המובהק מוהר"ם פיינשטיין באגרות משה דעתו בכה"ג ששרי למול ביום השבת גם תוך חילול השבת מצד בעלי הברית והברית בעצמו עכ"ל. ובסוף העלה שגם רבנו יודה שבכה"ג תידחה המילה ומה שכתב רבנו בתשובה זו הוא רק כשרואה חילול שבת שאינו קשור לברית עצמו עיי"ש.

וכן בקובץ המאור (ניסן-אייר תשמ"ח עמ' 14) הוכיח רב דוב אהרן בריזמן שאין חיוב על המוהל למול בזמנו אם אביו רוצה לדחות, והכ"נ אין מוטל שום חובה למוהל למול ביום השבת כיון שכרוך עם חילול שבת ויכול למולו אחר השבת ודלא כרבנו, וסיים ששמע ממוהל אחד ששמע שרבנו אמר שחזר מפסק זה.

וע"ע שו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סימן ג), שו"ת יביע אומר (ח"א או"ח סימן לב), שו"ת תשובות והנהגות (ח"ה סימן רצ, ח"ו סימן ר), שו"ת דברי שלמה (ח"ג סימן שיג), ושו"ת עשב לך רב (ח"ז תשובות קצרות סימן מז).

בזמנינו שרבו מחללי שבת בפרהסיא דנו הפוסקים אם יש לדחות יום מילתם שחל בשבת עד לאחר השבת כדי למעט החילול שבת שיתקיים על ידם ע"י נסיעה ברכב ובישול הסעודה וכדומה דברים שאינם דוחים את השבת.

וכתב רבנו שאף שיש איסור לראות במעשה עבירה אין למוהל לסרב משום זה לעשות מילה בשבת שאין לבטל בשביל זה מצות מילה בזמנה, וחזינן מזה דעת רבנו דלא כאותן הפוסקים שסוברים לדחות את המילה לאחר השבת בכהאי גוונא כדי למנוע את החילול שבת.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ד סימן קלה) פסק לדחות את המילה, וכתב שראה בספר הברית בשם האגרות משה שאסור לדחות בכה"ג, והעיר וז"ל, את דברי אגרות משה לא ראיתי אבל על משמרתי אעמודה עכ"ל.

וכן פסק בשו"ת באר שרים (ח"ב סימן נב), וגם תמה על רבנו, וז"ל ופלא לי שגרול

סימן קנח

גר קטן שמל שלא בפני ב"ד

דגם למילה מעכב בפני שלשה, וכיון שתמוה מנא להו לומר זה, חידש רבנו דהטוישו"ע איירו דוקא במילה אחר טבילה שאז נגמר הגירות במילה והוי כדין הטבילה

רבנו הבין בשיטת הרי"ף והרמב"ם דגירות בפני ב"ד מעכב דוקא לטבילה ולא למילה דלא כפשטות הטור ושו"ע (יו"ד סימן רסח) שכתבו בדעת הרי"ף והרמב"ם

דבעי בפני ב"ד כיון שבוה נכנס לגירות, עי"ש ביתר ביאור.

ובספר גירות כהלכתה (עמ' קנו) נדפסה תשובת הרב אשר זעליג ווייס, ושם העיר על רבנו שדוהק גדול לומר כן, וז"ל ובשו"ת אגרות משה... אך לענ"ד זה דוחק גדול שקשה להעמיסו בלשון הטור והמחבר עכ"ל. וכן תמה המחבר בעצמו (שם עמ' קעב), וז"ל ודבריו תמוהין טובא לענ"ד דדחוק טובא הוא לאוקמי לסתימת דברי השו"ע דאיירי דוקא בכה"ג ובודאי סתימת הלשון מוכיח דבכל גווני סברי הרמב"ם והרי"ף דבעי בפני ב"ד וכפי שנתבאר בדברי הב"י שם להדיא עכ"ל.

ובנוגע לעצם השאלה בנר קמן שמל שלא בפני ב"ד אם צריך להט"ף דם ברית בפני ב"ד, פסק רבנו דמעיקר הדין יש להקל כי יש כאן כמה ספקות, חדא שיטת הר"ח דבנתגייר מהול א"צ כלל הטפת דם ברית ועוד שיטת הב"ח דלא בעינן מילה בפני ג' אף בגדול ואפשר שהוא גם דעת הטורשו"ע עכ"פ כשהיא באה ראשונה לפני מבילה.

ואף דמוכח משו"ע דבעינן ב"ד לקמן המתגייר מטעם זכין, חידש רבנו שוהו דוקא כשאין לו אב אבל ביש לו אב הוי זכות ברור דניחא לו במאי דעביד אביו ואין צריך ב"ד, ואף אם אביו מל אותו מחמת טעות שחשב שיש לו דין ישראל כתב רבנו שנחשב מילה לגירות כדמצינו ביבמות (מה:): שמועיל מבילה בשביל דם נדה או קרי גם לגירות אף שלא נתכוין לגירות.

ובשו"ת יחזה דעת (חזן ח"ב יו"ד סימן ו) ציין לאגרות משה יו"ד ח"ב סימן קכח שנראה שסותר רבנו את עצמו שכתב, וז"ל ומצד שהאב לקח מוהל כשר למולו שהיא

מצוה דישאל אין לומר שיהיה זה ממילה מילה לגירות כדמצינו במבילה לגדרה שהיא גיורת ביבמות (מה:):... הנה אף להסוברין כן שייך זה רק בהגר עצמו שטבל משום שרוצה לעשות מצות מבילה כישאל משום שקיבל עליו להתגייר מועילה המבילה גם לגירות אבל מה שהאב עושה עם הקטן קיום מצות מילה דישאל אינו כלום דאינו יכול לעשות להקטן גר אם לא מדין זכיה ע"פ ב"ד... שודאי צריך לפרש שעושה זה לטובתו, ובלא זה יש לנו לומר דהאב מעה והיה סבור שמחוייב למולו ועושה זה לחובת עצמו ולא לטובת זכות הקטן עכ"ל. וע"ע אג"מ יו"ד ח"ג סימן קה.

הרי תפס רבנו התם כדבר פשוט דצריך ב"ד של ג' למילת קטן מדין זכיה ולא מועיל כלל שיש לו אב ושהוי זכות ברור, וממילא לא הזכיר מדברי הב"ח דלא בעי ב"ד למילה כמו שכתב בתשובה הראשונה דזהו דוקא בגדול, והסיק לדינא דבעי הטפת דם ברית, ותמוה "שלא זכר כלום מדבריו שבחלק א".

וכן העיר בשו"ת מקוה המים (ח"ד יו"ד סימן כז) דרבנו חזר בו בח"ב וסתר את דבריו. וכן מצאתי שהעיר על סתירה זו בספר משנת הגר (עמ' סח), ולא עוד אלא שבח"ב סימן קכו נמצא עוד סתירה בדברי רבנו ששם כתב דלא בעינן כלל כוונת ב"ד לזכות במילה וכמו שהעיר בספר כנר כאזרח (עמ' תצט) וגשאר בצ"ע.

ובשו"ת מקוה המים (שם) הקשה עוד על מש"כ רבנו בח"ב סימן קכח שאין להחשיב לספק ספיקא הא דשמא פסקינן דא"צ הטפת דם ברית במהול ועוד שמא באמת נימול בקטנותו בפני ג' לגירות כי "הוא עכ"פ ספק אחד שמא אינו צריך שאין להחשיבו לספק ספיקא", דאינו מובן כוונתו

כי יש כאן שני טעמים להתיר כמו בכל ספק ספיקא כגון בכתובות (טז). ספק אונס ספק אינו תחתיו, והכ"נ אינו צריך הטפה כי ספק כמ"ד מהול בכל אופן א"צ הטפה וספק נימול לשם גירות, ואף אם נימא דזה הוי שם אחד

הרי קי"ל דאם ספק אחד מתיר יותר מהשני שפיר הוי ספק ספיקא, והכא נמי ספק ראשון שא"צ הטפה מתיר אפילו במקרה שנימול לשם רפואה וכדומה, ועע"ש שמסיק "שדברי הרב כאן אינם עומדים לדינא".

סימן קס

בענין גירות שלא כדין

באלו גיורות שאיכא אנן סהדי שלא מקבלות עליהן עול תורה ומצוות בלב שלם דהא לא תהא עדיפי מבעליהן שבשבילן נתגירו שהם מחללי שבת ופורקי עול, כתב רבנו "טעם גדול" להכשירם, וז"ל מה שבעלה שנתגיירה בשבילו הוא מחלל שבת ומופקר בכמה איסורין עושה שהיא סבורה שאין חיוב כ"כ לשמור המצוות וא"כ הוא כגר שנתגייר בין העכו"ם שמפורש בשבת (סח.) שהוי גר אף שעדיין עובד ע"ז עיי"ש. והטעם משום שקיבל עליו להיות ככל היהודים שנחשבה קבלה אף שלא ידע כלום מהמצוות, ידיעת המצוות אינה מעכבת את הגירות... ולכן אף שהב"ד אמרו לה שצריך לשמור שבת חושבת שהוא רק הידור בעלמא אבל גם מי שאינו שומר השבת וכדומה טועה לומר שהוא יהודי

כשר נמצא שלטעותה קבלה כל המצוות שיהודי מחוייב שהוא גירות אף שמחמת זה לא תקיים עכ"פ המצוות עכ"ל.

ובשו"ת בני בנים (ח"ב סימן לו אות א) העיר ע"ז, וז"ל רק מש"כ בשו"ת אגרות משה... אינו נראה לע"ד כי נהי דלא נשווינה מין וכופרת סוף סוף לא קבלה לעשות את המצוות ומאי איכפת לן מטעותה, ואינו דומה למס' שבת (סח.)... ששם מעמידים דעתו שאילו היה יודע היה מקיים שהרי אמרו שיביא חטאת כשיוודע לו משא"כ כאן עכ"ל.

וכן בספר מענה לאגרות (סימן קמב) דחה את דברי רבנו כי מאחר שאומרים לה שעל חילול שבת חייבת סקילה כדאיתא ביבמות וביו"ד סימן רסח סעי' ב "איך אפשר דתחשוב שהוא רק הידור בעלמא".

סימן קסא-קסב

בענין אימוץ ילדים

עיין שו"ת משנה הלכות (ח"ד סימן קע).

סימן קעא

בס"ת שנמצא אלינו במקום אלקינו

ומצאתי בספר נפש חיה (ח"א עמ' מב) שתמה על חידוש זה מהמבואר בשו"ע (יו"ד סימן רעו סעי' יב) דאם כתב יהודה במקום שם הויה עושה ה"א מהדל"ת ומוחק ה"א האחרונה ולא אמרינן דע"י שכתב דל"ת וה"א נתבטלו קדושת האותיות שלפניהם. וכן העיר שנעלם מרבנו תשובת החת"ס (יו"ד סימן רעג) במקרה שכתב הסופר האלים במקום האלקים פסק בפשיטות למחוק אותיות י"ם ולכתוב ה"ם במקומם, ולא כתב למחוק אותיות הראשונים.

ומה שדימה רבנו דינו למה שכתב בגליון מהרש"א, כתב שם לחלק דבגידון דהתם אחר שעשה מהכ"ף מ"ם סתומה נשאר המ"ם האחרון בלי שום משמעות ועל כן אמרינן דנתבטלה ויש למוחקה משא"כ בנוד"ד שכתב אותיות ינו אחר האל"ף למ"ד מגין לנו לומר שע"ז יתבטל אותיות האל"ף למ"ד [שהרי יכול לתקנה ולכתוב אלקינו], וצ"ע.

וע"ע ספר מענה לאגרות (סימן קמו) מה שכתב בזה.

בספר תורה שנכתב אלינו במקום אלקינו בחסרון הה"א, פסק רבנו שצריך למחוק כל האותיות ולכתוב אלקינו. והטעם דאין לתלות שחשב הסופר לכתוב שם וטעה לכתוב אלינו דיותר מסתבר שחשב מתחילה לכתוב אלינו שזה יותר מצוי וממילא לא נתקדש שום אות אף לא האל"ף והלמ"ד. ועוד חידש רבנו דאפילו אם נתכוין הסופר לכתוב השם ונתקדש אותיות אל"ף למ"ד, מ"מ אחר שכתב אחריהם אותיות ינו בלא הה"א הוא כבר כנמחקו אותיות אל"ף למ"ד מלהחשב שם.

וראיה לזה הביא רבנו מגליון מהרש"א (סימן רעו סעי' ט) דבכתב אלקיכם במקום אלקים ועשה מהכ"ף מ"ם סתומה מותר למחוק המ"ם סתומה שאחריו אף שנתקדש מתחילה משום דממילא נתבטל חשיבות 'טפילה לשם' ממנו, והכ"נ בהוספת ינו שנעשה מזה תיבת אלינו נתבטל חשיבות השם מהאל"ף למ"ד.

סימן קעג

בדבר טייפ דעקארדער שנשמע ממנו פסוקים וברכות בשמות

נאמר האיסור על עצים ואבנים אלא על אדם בפיו אבל אם שומע ניגונים של פסוקים כדי להתענג יש לאסור מדין אחר מצד שעושה הפסוק כמין זמר שהתורה חוגרת שק על זה

מתחילה דן רבנו אם יש איסור הזכרת שם שמים לבטלה ע"י השמעת הטייפ רעקארדער שנקלט בו פסוקים או ברכות עם שמות, וכתב רבנו שאין בזה איסור כיון שלא

כדאיתא בסנהדרין (קא.). ורק אם עושה בן
שיהא נוח להתלמד מזה יש להתיר.

ובאגרות משה יו"ד ח"ב סימן קמב הוסיף בזה
כמה פרטים. ראשית, מבואר שם
דבאמת המנהג להקל באיסור זה דעשיית
פסוק כמין זמר ואע"פ שצ"ע טעם המקילין,
מ"מ לפי המנהג להקל יש להקל גם בטייפ
רעקארדער ורק לבעל נפש מן הראוי להחמיר.
ועוד כתב דאם אינו לזמרה ולשחוק אלא רק
להזכיר איך שנהגו בימי חתונתו וכדומה אין
צריך להחמיר אף לבעלי נפש.

והנה מה שהתיר רבנו מצד האיסור של שם
שמים לבטלה, העיר בשו"ת ציץ אליעזר
(ח"ג סימן א) שכיוון רבנו לגדולי האחרונים,
ו"ל והנה הגהמ"ח הזה מתוך שאין מדרכו
לעין בספרי שו"ת האחרונים הדנים בנושא
שדן עליו כפי המשתקף מספריו גם בזה לא
עיין בספרי שו"ת אחרוני אחרונים המדברים
ומבארים במגביל לזה מדי דברם אודות כלי
הגרמפון והרואה יראה שדבריו האמורים בזה
המה בבחינה של מועט המחזיק את המרובה
ממה שהמה מבארים ומשה שפיר קאמר
עכ"ל.

[אבל יש להעיר שלא דבר מוסכם הוא, עיין
שו"ת פאת שדך (סימן קכו) שאיסור
הוצאת שם שמים לבטלה ילפינן מפס' את ד'
אלקך תירא (תמורה ד). ובודאי לענין העדר
יראת השי"ת אמרינן מה לי משמיע בפה מה
לי משמיע ע"י כלי". ועוד כתב, ו"ל ובאמת
א"צ שום ראיה לדבר שזו היא קלות ראש
גמורה להשמיע שמו יתברך בכלי העשוי
לתענוגות בני אדם עכ"ל. (ועע"ש שבאמת
לשמוע כל שיר מטייפ רעקארדער בזה"ו
איסור גמור הוא משום חורבן ביהמ"ק דמה
לי כלי המשמיע קול הקשת מתכת או כלי

המשמיע קול בני אדם אבל מוטב שיהיו
שוגגין וכו').

וכן בשו"ת קנין תורה בהלכה (ח"א סימן לד')
מחמיר בזה, וכן ממו משמיה דהגר"י
קמינצקי (אמת ליעקב יו"ד סימן רעו הערה
195) שיש להקפיד שלא להקליט שם ה' כלל
דעכ"פ נחשב כהוצאת שם שמים לבטלה כל
זמן ששומעים אותו ורק לצורך ת"ת יש להקל
(הובא בספר גנוי הקדש פרק ז הערה מ).
וע"ע שו"ת אז נדברו (ח"ה סימן יב), שו"ת
משנה הלכות (ח"ה סימן קנח), ושו"ת באר
משה (ח"ד סימן צא, ח"ז קונטרס עלעקטריק
סימן קח).

ובשו"ת יביע אומר (ח"ט סימן צט אות א)
הגיב על דברי שו"ת פאת שדך
להחמיר מדין ש"ש לבטלה, ו"ל ובשו"ת פאת
שדך הפריז על המדה להחמיר בזה ולית דחש
להא אפילו רבנים וחסידים ופוק חזי מאי עמא
דבר והנח להם לישראל עכ"ל. וכן כתב בספר
גנוי הקדש (פרק ז הערה מ) בשם הגרמ"מ
קארפ שהמנהג להקל בזה.]

אמנם מה שהיקל רבנו אף לבעלי נפש לשמוע
ניגוני פסוקים עם שמות וכדי להעלות
על זכרונם ימי חתונתם, בזה חייב להחמיר
בשו"ת ציץ אליעזר (שם) עכ"פ לבעלי נפש
שאינן כדאי להתענג מהזכרת השם לבטלה
הגם שבא ע"י עצים ואבנים או משום עשיית
פסוקים בעין זמר כנ"ל, ו"ל ולענ"ד הדבר עוד
לא פשוט כ"כ לומר שאין להחמיר בכה"ג אף
לבעלי נפש דסוף סוף הא בא זה ג"כ רק לשם
תענוג גופו ולהנאתם של המקשיבים אתו
להזכר ולהתענג ממעמד ימי חתונתו הנעימים
וכדומה וללא כל לימוד ותועלת רוחנית וא"כ
ספק גדול הוא אם מותר בכגון דא לשמוע
ברווחא פסוקים וברכות עם הזכרת השם
שנשמעים המה כעת לבטלה... ואם אין זה

ג"כ כמין זמר... וכדברי עצמו בח"א, וא"כ שפיר יש לבעלי נפש להחמיר גם על כגון זה (ואולי כוונתו ג"כ רק על פסוקים ובלי הזכרת ש"ש אבל לא משמע כן מהרצאת דבריו בזה כיעו"ש) עכ"ל.

ובשו"ת באר משה (ח"ז קונטרס עלעקטריק סימן קיא) החמיר אף לכל אדם, וז"ל ומה שמתיר האגרות משה דשרי לו לשמוע כל הנעשה בחתונתו כי אין זה לומר אלא להזכיר את הנעשה בחתונתו, איננו נראה כלל להתיר אם נמצא על הטייפ שמות הקדושות, ובמחכתה"ק של האגרות משה הקיל יותר מדי וא"א להסכים לדבריו עכ"ל.

[ועיין שו"ת באר משה (ח"ה סימן סו) שציין לדברי רבנו שאוסר משום הגמ' בסנהדרין ושכ"כ בשו"ת לבושי מרדכי, וכ"ה בשו"ת מהרש"ג (ח"ב סימן קכה), שו"ת יביע אומר (ח"ד יו"ד סימן כ), שו"ת משפטי עוזיאל (או"ח סימן ה), ושו"ת ציץ אליעזר (ח"כ סימן יט אות ג).]

עוד דן רבנו אם יש איסור מחיקת השם על שמות שנקלטו בהטייפ רעקארדער, ופסק רבנו שאין ע"ז איסור ברור כי אין שם אותיות, ומ"מ "למעשה אולי אין למחוק שנראה כמחיקת השם", ובח"ב סימן קמב כתב רבנו דמכוער הדבר למחוק ולכן אם צריך למחוק יש לעשות ע"י גרמא.

גם בשאלה זו דברו בה הרבה פוסקים, יש שהסכימו עם דברי רבנו להחמיר לכתחילה שלא למחוק, עיין שו"ת משנה הלכות (ח"ה סימן קנט) בסוף תשובתו שציין לדברי רבנו - או כמו שכתב בח"ב למחוק ע"י גרמא, עיין שו"ת ציץ אליעזר (שם) למחוק ע"י גרמא וכדברי רבנו והיותר טוב ע"י נכרי, וכן בשו"ת קנין תורה בהלכה (שם) דנכון

להדר ע"י נכרי או קטן [ושם כתב שנאמר לו בשם האגרות משה להחמיר מלמחוק השם הנרשם על הבאנד]. וע"ע שו"ת מנחת יצחק (ח"ג סימן קב), שו"ת באר משה (ח"ה סימן סו), שו"ת שבט הלוי (ח"ב סימן קמה), שו"ת דברי שלמה (ח"ג סימן רסח), ועוד.

אמנם בשו"ת יחווה דעת (ח"ד סימן ג) הביא את דברי רבנו שיש לחוש לכתחילה שלא למחוק מפני שנראה כמחיקת השם, והעיר וז"ל ולדעתי נראה שאין לחוש לזה כלל שהרי רבו הפוסקים שמתירים למחוק שם שנכתב שלא לשם קדושתו... ולא חששו כלל לשמא נראה כמחוק שם השם וכ"ש בנר"ד דאיכא תרתי לטיבותא שלא נתכוין לקדשו וגם אין כאן צורת אותיות כלל... ועכ"פ אין לנו להוסיף חומרות מדעתנו ולומר שנראה כמחוק, ועוד שכאן אין המחיקה נעשית בידים ממש אלא ע"י הקלטה אחרת וא"כ נחשב הדבר לגרמא... עכ"ל.

וכ"כ בספרו שו"ת יביע אומר (ח"ד יו"ד סימן כ), וז"ל אילו היה האגרות משה משרד עמקים בדברי הפוסקים היה מוצא עידוד רב להתיר בלי פקפוק עכ"ל.

[ומש"כ בספר פסקי תשובות (ח"ב עמ' רצ הערה 129) בשם רבנו שמצדד לאיסור המחיקה מ"דינא" אלא אם כן ע"י נכרי או גרמא, לא מדויק כלל כי לשון רבנו הוא "כיון שאין שם אותיות לא שייך איסור מחיקה אבל מ"מ מכוער הדבר ולכן כשצריך למחוק יש לעשות ע"י גרמא".]

ומה שיש קצת שינויים בתשובות רבנו בין ח"א לח"ב, כבר העיר בזה בשו"ת ציץ אליעזר (שם) שיש כמה דברים בח"ב הסותרים קצת את תשובתו הראשונה.

סימן קעו

בפתח בין שני חדרים שצריך היכר ואין בו איך דינו למזוזה

לבין נשי ומשום היכר ציר קאמר ליה תלי דשא ברישא ע"כ.

והנה שיטת הרמב"ם (פ"ו הל' מזוזה ה"א וה"ה) דאחד התנאים לחיוב מזוזה הוא שיהא דלת לפתח ובלי דלת פטור ממזוזה, וכן פירש גמ' הנ"ל דלא כתוס' דמה שאמר רב נחמן תלי דשא ברישא לא היה משום היכר ציר אלא משום תנאי הדלת לחיוב מזוזה.

ובכסף משנה (שם ה"ה) הביא תשובת הרמב"ם לחכמי לונל שהקשו עליו דהם קבלו פירוש הגמ' כפ' התוס' דרב נחמן משום היכר ציר קאמר לה וא"כ אין ראייה דבעינן דלתות כדי להתחייב במזוזה. והרמב"ם השיב שעיקר דין זה דבעינן דלתות הוא מבואר בפסוק "על מזוזות ביתך ובשעריך" דהכוונה לקבוע על מזוזות שיש בהם שערים דהיינו דלתות וכן מפורש בחז"ל שאמרו אחד שערי בתים ואחד שערי מדינות ולא אמרו פתחי בתים או פתחי מדינות אלא שער זה לא נסתפק שום חכם מעולם ואף הריש גלותא ידע זה אלא שסבר שאפשר לקבוע המזוזה קודם קביעת הדלת ורב נחמן אמר לו שצריך לתלות הדלת קודם, וסיים "ומדברי רב נחמן תלמוד ענין זה שהרי א"ל תלי דשי ברישא ולא א"ל תלי דשי כלומר אע"פ שהכתיבה על המזוזה היא מונחת אין מניחין אותה עד שתעמוד הדלת שאין החיוב אלא במזוזת השער כמו שביארנו ולא במזוזה בעלמא".

ורבנו הבין מש"כ הרמב"ם "ומדברי רב נחמן תלמוד ענין זה וכו'" שהוא בא להוכיח

כידוע קובעים את המזוזה בצד ימין מדרך הכניסה כדדרשין (מנחות לד.) ביתך

- ביאתך מן הימין דכי עקר איניש כרעיה דימינא עקר, אבל במקרה שלא ברור איזהי דרך ביאה ואיזהי דרך יציאה אולינן בתר היכר ציר כלומר הצד שציר הדלת סובב בו וההוא צד חשיב בית ונותנין המזוזה בצד ימין שנכנסין בו. ואם אין דלת בפתח וממילא אין בו היכר ציר, בזה פסק רבנו דאין כלל חיוב מזוזה והטעם דדרשת ביתך דרך ביאתך הוא גם קפיא בתחוב שאם לא ניכר דרך ביאתה הוא פטור לגמרי.

וכדי להבין את שיטת רבנו וראיותיו אקדים הקדמה קצרה מסוגיא דמנחות (לג.) דאמרינן התם אמר רב יהודה אמר שמואל במזוזה הלך אחר היכר ציר היכי דמי כגון פיתחא דבין תרי בתי בין בי גברי לבי נשי (פירש"י אדם שחולק ביתו חציו להילוך אנשים המחזירין בביתו וחציו לאשתו לעשות מלאכתה בהצנע ויש פתח בין זו לזו ופתח לכל בית לרה"ר ואמרינן לקמן מזוזה דרך ימין לביאה ולא ליציאה והכא בפתח שבין זו לזו לא ידעינן הי' לחשוב ביאה והי' לחשוב יציאה אי יציאה מהאי להאי ואי מהאי להאי אלא הלך אחר חור שבספ שציר הדלת סובב בו ההוא צד שהחור בו חשיב בית ודרך ימין שנכנסין בו נותנין מזוזה).

ועוד שם, ריש גלותא בנא ביתא, א"ל לרב נחמן קבעי לי מזוזתא, א"ר נחמן תלי דשי (דלת) ברישא, ופ' התוס' דהאי ביתא דבנה ריש גלותא היינו כגון פיתחא בין גברי

ביאה לחיוב מוזה וכמ"ש רבנו ולכן א"ל רב נחמן שיתלה הדלת ברישא דוקא ולא סגי בהודעה בעלמא והשתא אפשר לפרש דלא כרמב"ם.

ומכל זה למד רבנו דהיכר ציר לא הוי רק סימן לידע איפה יקבע המזוזה אלא הוא בשביל עצם חיוב המזוזה דבלי היכר הציר לא הוי ניכר דרך ביאה ופטור ממוזוזה.

ובשו"ת משנה הלכות (ח"ט סימן ריב) ג"כ נשאל בד"ן זה וערך תשובה לרבנו עם כמה השנות. תחילה הביא מכמה ראשונים שמדויק מדבריהם דלא כשיטת רבנו אלא שיש חיוב מוזה גם בלא היכר ציר אלא שאין ידוע לאיזה צד יקבענה, ובעיני היכר ציר לסימן לדעת מהי נחשב דרך ביאתו. כן מדויק בבה"ג (הל' מוזה) כשהביא עוברא דריש גלותא כתב, א"ל לוקמו להו דשי דאידע דא"ר יהודה אמר שמואל במוזה הלך אחר היכר ציר, הרי לא אמר שתתחייב אלא שידע מקום קביעתה, וכן במדרכי (הלכות קטנות) כתב, אמר ליה תלי השערים נראה להיכן יהיה היכר ציר, וכן בפסקי הרי"ד (הל' מוזה) כתב, קבע הדלתות תחילה ונראה אנה יהיה היכר ציר שלהן ואז אדע אנה אקבע המזוזה. ומכל זה משמע דלעולם הוי חייב במוזה גם קודם שיש היכר ציר דלא כרבנו.

וראיית רבנו מתשובת הרמב"ם לחכמי לונגל שכתב "ומדברי רב נחמן תלמוד ענין זה וכו'", דחה בשו"ת משנה הלכות (שם) דאין כוונת הרמב"ם לשלול פ"י חכמי לונגל אלא קאי על דבריו שלמעלה מזה דאף ריש גלותא לא הסתפק שיהיה חיוב מוזה בלא דלתות אלא שסבר שיכול לקבוע המזוזה לפני העמדת הדלתות וע"ז כתב הרמב"ם שכן מוכח מתשובת רב נחמן תלי דשא ברישא ולא אמר תלי דשא, ומשמע מזה דגם ריש

פירושו ולאפוקי פ"י התוס' וחכמי לונגל, דאי משום היכר ציר נגעו בה לא היה לרב נחמן לומר "ברישא" אלא תלי דשי, והיינו דתלי דשי ברישא משמע שבעצם אפשר לקבוע המזוזה לפני היכר הציר אלא דאינו כדאי כי אולי בסוף יעמיד הדלת בצד האחר ויצטרך לטרוח ולעקור את המזוזה או שנימא דאיגלאי מילתא שמתחילה עמד לכך ונמצא שהמזוזה נקבע שלא כד"ן, אבל "תלי דשי" משמע שבכלל אינו יכול לקבוע המזוזה לפני היכר ציר כי בלי היכר דרך ביאה פטור ממוזוזה, ונמצא למדין מדברי הרמב"ם לדין דבמקרה שאין דלת והיכר ציר אין בכלל חיוב מוזה.

עוד דייק רבנו מלשון השאלה של חכמי לונגל וכן הוא בהשנות הראב"ד (שם ה"א), וז"ל לפי מה שקיבלנו הא דאמרינן בההוא דא"ל תלי דשי ברישא לא נאמר אלא משום היכר ציר ובשער שבין שני בתים שיש לשניהם יציאה מכאן ומכאן ואין ניכרת ביאתה לשער האמצעי אלא בהיכר ציר שבו עכ"ל.

והקשה רבנו דמה להם להזכיר הטעם דאין ניכרת ביאתה לשער האמצעי דהא לכאורה יהיה מאיזה טעם שיהיה בעיני עכ"פ קביעת דלת דלא ידוע הכא איזה צד לקבוע המזוזה, ואף אם לא בעיני דרך ביאה אלא דרך יציאה, הא מ"מ לא ידעינן מקום הקביעות וצריך להעמיד הדלת תחילה.

והוכיח רבנו מזה דעל כרחק צריך לומר דאי סתם לא ידעינן מקום הקביעות היה סגי לריש גלותא להודיע באיזה צד יתלה הדלת ולא בעיני להעמיד הדלת דוקא וא"כ מדאמר רב נחמן לתלות הדלת ברישא היא ראייה לפי הרמב"ם שדלת הוי תנאי בחיוב מוזה, ומשו"ה הזכירו הטעם דבעיני דרך ביאתך דמשם ילפינן דבעיני שיהא ניכר דרך

גלותא ידע דבעינן דלת והיה רוצה להעמיד דלת אלא שסבר לקבוע המזוזה תחילה ורב נחמן אמר לו דלא סגי בכך אלא בעינן העמדת הדלת ברישא, וזה ברור בכוונת הרמב"ם.

וב"כ בספר מענה לאגרות (סימן קג), וב"כ בשו"ת עמק התשובה (ח"ו סימן עג) לדחות דברי רבנו, וכתב דבוה נסתר כל ראייתו.

גם מה שהביא רבנו ראייה מלשון הראב"ד ושאלת חכמי לניל שהזכירו הטעם דבעינן היכר ציר משום שאין ניכרת ביאתה, דחה בתשובה הנ"ל דבלא טעמא דבעינן דרך ביאה לא היה בעי היכר ציר כלל דיכול לקבוע מזוזה באיזה צד שירצה, והטעם דהיכר ציר מהני הוא משום דמתוך כך ניכר איזה צד הוא

דרך ביאה וכמו שפירש"י, וב"כ בספר מענה לאגרות (שם).

עוד כתב רבנו דמה שהקשה במגדול עז על שיטת שאר ראשונים דאם תלי דשא ברישא הוא משום היכר ציר הול"ל עכיד ציר ברישא ורק לרמב"ם נוחא דבעינן דלתות, לק"מ דסברי דהיכר ציר בלא דלת אינו כלום דעדיין אפשר שישנה כיון שעדיין לא גמר ולא נחשב זה היכרא למקום ביאתה.

וא"כ יוצא לדברי רבנו דבאופן שבעי היכר ציר לא סגי בהיכר ציר אלא דבעי גם דלת, וגם ע"ז השיג עליו בשו"ת משנה הלכות (שם) דמבואר ברש"י ופסקי הרי"ד ושאר ראשונים להדיא דסגי בהיכר ציר ולא בעי דלת, ועיי"ש מה שתירץ לקושית המגדול עז.

סימן קפא

בחצר שלפנים מהבית ויש פתח מהבית להחצר באיזה צד יש לקבוע

מזוזה

והשיב רבנו, וז"ל נלענ"ד שאין כוונת הרמב"ם דהחויב דשער החצר הוא משום שהוא כניסה לבית והוי חיוב כמדון פתח הבית אלא שהחויב הוא מצד הכניסה לחצר גופיה רק שחצר שאין בית פתוח לתוכו אין זה החצר שחייב משום שחצר כזה אין תשמישו נחשב תשמיש דירה וילפינן מבית דצריך שיהיה מיוחד לדירה אבל החצר המיוחד לדירה שהוא כשבית פתוח לתוכו חייב מצד עצמו מקרא דובשעריך עכ"ל.

אבל בשו"ת שרידי אש (ח"ב סימן קיב) העיר דמלשון רמב"ם "שהרי הבתים החייבין

בחצר הסתום מכל צדדיו מלבד פתח בינו לבית, פסק הט"ז (יו"ד סימן רפט סק"ד) שיקבע מזוזה בימין הנכנס מבית לחצר, והקשה השואל לרבנו דלכאורה לפי דברי הרמב"ם (פ"ז הל' מזוזה ה"ח), וז"ל לפיכך אחד שערי הצרות ואחד שערי מבואות ואחד שערי מדינות ועיירות הכל חייבים במזוזה שהרי הבתים החייבין במזוזה פתוחין לתוכן עכ"ל – משמע שחויב המזוזה בשערי החצרות אינו מצד עצמם אלא מצד פתח הבית וא"כ היה לו לקבוע מזוזה בימין הנכנס מחצר לבית.

במזוזה פתוחין לתוכן" משמע שטעם השערים בחצר הוא שהם נחשבים כחלקים מן הבית ולא מחמת עצמם "כדעת הגר"מ באגרות משה", וע"ש מה שהעיר עוד.

ובסוף התשובה דן רבנו בדין השני של הט"ז כאשר יש לחצר גם פתח למבוי או רה"ר, עיי"ש שחולק על הט"ז וסבירא ליה

שצריך לקבוע המזוזה מימין הנכנס מחצר לבית דכניסה לבית הוא עדיף מכניסה לחצר, אמנם בשו"ת ודברת בם (סימן רסט) כתב בשם רב דוד פיינשטיין דלאחר כמה שנים מוזמן כתיבת התשובה אמר רבנו כמה פעמים דיש לקבוע המזוזה מצד ימין של הפתח הפונה מהבית לתוך החצר ע"ש.

סימן קצה

בפדיון בן ישראלית שילדה מנכרי

בפדיון בכור כשהאב הוא נכרי הוי דינו כמו מת כיון שאין לנכרי דין אב, ובדין מת אביו מחוייב הבן לפדות עצמו כשיגדל, ואם יכולין ב"ד לפדותו בעודו קטן הוי פלוגתת האחרונים ופסק רבנו שיש להורות שיפדוהו ואף בברכה כי כמעט ודאי שלא יפדה עצמו כשיגדל ממעם שכחה וכדומה.

אלא שבסימן שלפני זה (סימן קצד) נראה כי רוח אחרת לרבנו שבדין מעוברת שנתגיירה וילדה בן דהוי נמי דינו כמת אביו

כתב דלכתחילה לא נכון לפדותו, עיי"ש באריכות.

כך העיר בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סימן כח) ש"האגרות משה סותר את עצמו בנימוקיו ממ"ש בזה בתשובה קודמת", ועוד הביא דסוגיא דעלמא לפסוק שלא יפרו בברכה ולא כרבנו בסימן זה, עיי"ש שהביא בן מהרבה אחרונים.

וע"ע שו"ת דברי שלמה (ח"ב סימן ריב).

סימן קצו

בטעו והזמינו קרואים לפדיון הבן ביום שלשים לעת ערב

זמן פדיון הבן הוא אחר חודש כמבואר בקרא מבן חודש תפדה אלא שנחלקו האחרונים אם סגי בכ"ט יום י"ב שעות ותשצ"ג חלקים שהוא היקף שלם של גלגל הירח (יו"ד סימן שה ש"ך סקי"ט) או דצריך שייגיע ליום ל"א (מג"א סימן שלט סק"ח).

והנה בהגיע יום ל"א ועברו כבר כ"ט יום וי"ב שעות בודאי מהני אבל יתכן גם שהגיע יום ל"א ועדיין לא עברו כ"ט יום וי"ב שעות מלידת הבן וכגון שנוולד בסוף היום, ובזה הבין רבנו בפשיטות דלשיטת המג"א יכולין לפדותו כי לדידה הכל תלוי בהגיע יום ל"א אף

וזקנו הרע"א), ועל כן אין להקל בזה אפילו כשנוגע לכבוד הבריות.

ועוד העיר, וז"ל ועוד מלבד זה איזה בושה וכבוד הבריות איכא הכא, הא יכולים להודיע לכל הקרואים כי מעו בחשבון ויומינו אותם לזמן הנכון, אולי איזה מירחא איכא אבל לא בושה וכבוד הבריות עכ"ל.

שוב ראיתי בספר מענה לאגרות (סימן קנה) שג"כ העיר מכל זה, ועיין ספר אוצר פדיון הבן (פרק טו) ליקוט כל הדעות בזה [ויש הסוברים כרבנו עיי"ש].

לקולא, ולכן במקרה שמעו וקבעו יום פדיון הבן ליום שלשים לעת ערב וכבר שלחו הזמנות למכירה, פסק רבנו דבמקרה זה של בושת וכבוד הבריות אפשר לסמוך על המג"א אף שהוא נגד המנהג, וימתינו עד אחר צה"כ לעשות הפדיון שהוא יום ל"א אף שלא עבר כ"ט יום וי"ב שעות מלידת הבן.

ומצאתי בשו"ת מתת ידי (סימן סז) שהעיר לרבנו במכתבו אליו מכמה אחרונים דפשיטא להו להיפך (שו"ת נוב"י מה"ת סימן קפו, שו"ת חכם צבי סימן קיד) או דמספקא להו בזה (שו"ת כת"ס יו"ד בשם אביו החת"ס

סימן קצח

קו' על הש"ך בענין שינוי מקום לאבל בשבת

ומעתה דברי הש"ך בסימן שצג מבוארים היטב דלפי מש"כ המהרי"ו נוחא מה שנוהגין האבלים לשנות מקומם בשבת אף אם נחשב לדבר שבפרהסיא כיון שנוהג כל שלשים.

ורבנו כתב, וז"ל ראיתי דבר תמוה בש"ך לענין שינוי מקום בשבת שכתב ולמ"ש לקמן ר"ס ת' וכו' עיי"ש, הא בדיני שלשים ליכא פרהסיא ולכן נוהג בשבת ואיך יכול להביא ראיה שאף דבר שבפרהסיא נוהג עכ"ל.

ומצאתי בשו"ת ברכת ראובן שלמה (ח"ט סימן נב) שאינו מובן כלל מאי מקשה רבנו דדברי הש"ך ברורים ופשוטים כנ"ל דיש פרהסיא בדיני שלשים כגון העטיפה ואעפ"כ נוהגין בו בשבת כיון שנוהג כל שלשים וצ"ע.

איתא ברמ"א יו"ד סימן שצג סעי' ד - ויש אומרים שגם בשבת ישנה מקומו עכ"ל. ובש"ך (סק"ז) הביא טעם מהלבוש וג"י דאף שאין נוהג אבילות בפרהסיא בשבת מ"מ אין זה נחשב לפרהסיא כי אין אבילות ניכר בזה מאחר שהרבה פעמים אדם מחליף מקומו. והוסיף הש"ך עוד טעם, וז"ל ולמ"ש לקמן ר"ס ת' דאבילות הנוהג כל שלשים נוהג אפילו בשבת בלאו הכי נוחא עכ"ל.

ובסימן ת' כתב הש"ך (סק"ב) סברא זו בשם המהרי"ו לגבי עטיפה בשבת משום אבילות דמותר כיון שזה נוהג כל שלשים, וז"ל ובאמת במהרי"ו כתב דהכא מותר מטעם כיון שנוהגים בעטיפה זו גם אחר ז' ימי אבילות דלא אסרינן דבר שבפרהסיא אלא מה שאינו רק תוך ז' עכ"ל.

עוד כתב רבנו ראי' דלא כש"ך מדין אין אחרים שואלים בשלום האבל (סימן שפה) שנוהג כל שלשים ומ"מ מותר בשבת להנוהגין היתר בזה כיון שהוא מילתא דפרהסיא ולא אמרינן דכיון שהוא נוהג כל שלשים לא אסרינן דבר שבפרהסיא.

ובשו"ת ברכת ראובן שלמה (שם) הקשה גם ע"ז דאין ראי' מדין אין שואלין בשלום האבל שהוא איסור על אחרים ואין זה

מאיסורי האבל, וטעם האיסור איתא במס' מועד קמץ (כא:): כיון שהוא אינו שרוי בשלום, ומשו"ה אלו שנוהגין היתר בשבת סוברים דשבת נקרא שלום ומשרה שלום גם על האבל, וא"כ אין שום ראי' לנידון ניהוג אבילות בפרהסיא בשבת דאין ההיתר משום דהוי אבילות בפרהסיא אלא כנ"ל ולעולם יש לומר דכל הנוהג כל שלשים נוהג בשבת אף בפרהסיא כדברי המהר"י והש"ך.

סימן רז

אימתי יש מיתה ביד"ש בתרומה טמאה

נשאל רבנו מתלמידו ר"א גרינבלאט על הא דכתב התפא"י בטהרות פרק ב' שהאוכל תרומה טמאה הוא במיתה ביד"ש, וזה אינו, כי האוכל תרומה טמאה אינו אלא בעשה. ורבנו השיב לו דאיירי בזה שחייב מיתה ביד"ש אף כשהתרומה טמאה עיי"ש. ובשו"ת רבבות אפרים (ח"ג סימן תפד אות ד) הדפיס המחבר מכתב שכתב

אחד לתמוה עליו ועל רבנו שנעלמו משניהם רש"י בבכורות (יב:): שג"כ כתב שהאוכל תרומה טמאה חייב מיתה וכבר הקשה הגרע"א בגלח"ש (שם) דאינו אלא בעשה, ועע"ש דתירוץ רבנו לא יעלה מזור לדברי רש"י כי מוכח שם שסובר רש"י שכל אדם, אף כהן, חייב מיתה באוכל תרומה טמאה.

סימן רטז

בדין מעשר ראשון אם ניתן לבת לוי הנשואה לזר

רבנו נקט כדבר פשוט דאין נותנין מעשר לבת לוי הנשואה לישראל "דלא מישתמיט בשום דוכתא למיתני דבר חידוש זה", והטעם לזה ביאר דכיון דבעלה חייב במזונותיה וזוכה במעשה ידיה הוי הנתינה לה כנתינה לבעלה הזר עע"ש.

ומצאתי בספר באר בשדה (ח"ב עמ' תרע"ז) שהאריך בענין זה והביא מדברי הראשונים (רשב"א, רמב"ן, ריטב"א) ביבמות (פה:): שכתבו היפך דעת רבנו ושכן כתבו עוד אחרונים, ועפ"ז דחה את דברי רבנו, וז"ל והגם שראיתי להגר"מ פיינשטיין בשו"ת

אגרות משה... אבל נראה שלא היו לפניו דברי רבותינו הראשונים הנ"ל ולכן פשוט הוא שהעיקר הוא כרבותינו הראשונים עכ"ל. וציין גם לקובץ בית אהרן וישראל (אב-אלול

תשמ"ח עמ' מ) שכבר העיר כן על רבנו דנעלם ממנו דברי הראשונים הנ"ל בסוגיא. וע"ע קובץ בית אהרן וישראל (שכט-אדר תשמ"ט עמ' קיח).

סימן רבג

בענין איחוד שבירת הלוחות מטעם דראיה גדולה משמיעה

ז"ל רבנו, ומה שהביא כתר"ה מספר העיקרים בטעם שמישה לא שבר את הלוחות תיכף כשאמר לו ה' שעשו את העגל שהוא משום דראיה מעוררת יותר, הוא לע"ד דבר שח"ו לומר כן אצל משה ששמע מהקב"ה ששמיעה מה' ודאי לא גרע מראיה אף לענין התרגשות עכ"ל. וע"ע מה שכתב רבנו באו"ח ח"ג סימן נ. ויש לציין לביאור הגר"א לתיקוני זוהר (תיקון מ' דף פט), וז"ל והרבה חילוקים בין ראיה לשמיעה... וכן נקבע האהבה והשנאה בראיה יותר, וכמ"ש במשה רבנו "ירא את העגל ומחולות"... והתפעל יותר מבמאמר השי"ת עכ"ל, הרי מבואר כספר העיקרים.

כך מצאתי בספר ברכת ציון (ביאורי מקראות עמ' רכד-רכו), וכ"כ בספר משחת שמן (ח"א סימן קכח) וגם מנה עוד אחרונים שכתבו כן, וגם לרבות ספר דרש משה!!! [לרבנו] (ריש פרשת יתרו), וז"ל רבנו, אבל הוא משום שודאי אף שלכו"ע לא דמי שמיעה לראיה אף כשיודעין שהוא אמת כמו הראיה אבל לא נכנס לראשו וללבו ונפשו כ"כ להשפיע מצד השמיעה כמו מצד הראיה, כדחזינן אף מאדון הנביאים שלא שבר הלוחות עד שראה אף שמהשמיעה מהשי"ת היה לו זה ידיעה כמו הראיה ממש עכ"ל, וצע"ג.

סימן רכד

בענין קטן שהגיע לחינוך לענין קריעה ואבילות

רבנו האריך הרבה בנושא זה אם יש להורות כשיטת הרי"ף גיאות דקמן שהגיע לחינוך חייבין לחנוכו בקריעה, ולא רק משום עגמת נפש (פירוש כדי להרבות בהספד) שבוז חייב כל קטן אפילו לא הגיע לחינוך, אלא מטעם חינוך, והנפק"מ בין המעמים היא דמשום

עגמת נפש אין קורעין לו אלא כשמת אביו או אמו וגם סגי בכל שוה ואילו מטעם חינוך קורע בשביל כל קרובים וצריך שיעור טפח. ובשיטת השו"ע (יו"ד סימן שמ סעי' כז) שסתם וכתב קטן שמת לו מת מקרעין לו, ולא חילק בין קטן שהגיע לחינוך

לקמן שלא הגיע לחינוך, ביאר רבנו בדרך מחודש שמבירא ליה שהשווה הדין לכל הקטנים ואף בקמן שלא הגיע לחינוך יש לקרוע לכל המתים ובשיעור טפח דכיון ששייך הטעם דעגמת נפש לחייב קריעה לקצת מתים ולכל שהוא, לא רצו חכמים

לחלק בין הקטנים והשווה כל הקטנים בדין אחד, "ואף שבב"י משמע שיש חילוק ביניהם לדינא לענין שאר המתים לא פסק בן בשו"ע". ועיין ספר חינוך ישראל (עמ' קצז) שהביא את דברי רבנו, וכתב שלא נראה כן, וכן העיר בספרו נשמת ישראל (עמ' שג).

סימן רכז

בענין עשיית נישואין בתוך ימי אבילות

בקבעו חתונה במוצש"ק ומתה אמה של הכלה ביום חמישי והקבורה היא בעש"ק לכתחילה יעשו החופה ביום ע"ש קודם הקבורה ואז לא תחול האבילות עד אחר ז' ימי המשתה ויוכלו לעשות הסעודה במוצש"ק כפי שהכינו, אך אם לא אפשר בכך כגון שאינה יכולה למבול עד אחר הקבורה, פסק רבנו שיש להתיר לעשות הנישואין אף בתוך ימי האבילות כיון שיש בזה הפסד גדול לדחותה.

וז"ל, לכן אמרתי שיעשו הנישואין במוצש"ק באמצע ימי האבילות שבשביל הפסד וחתן שאין לו בנים מותר לכנוס גם בתוך שבעה כמפורש בש"ך סימן שצב סק"ז שמפרש מותר לכנסה הוא מיד ויבוא עליה אחר שבעה וכן ודאי מפרש גם בלא קיים פו"ר ואיכא הפסד וקאי הש"ך גם אדברי המחבר [א"ה ולא רק אדברי הרמ"א דמיירי באדם בעל בנים שצריך לישא אחות אשתו כדי שתמפל בילדיו] ודלא כהמ"ז סק"ה שאוסר לכנוס תוך ז', וכן הביא הפ"ת משו"ת מאיר נתיבים להתיר כהש"ך עכ"ל.

ויש שתמחו על הוראה זו, עיין שו"ת דברי שלמה (ח"ב סימן קפז) שהאריך לדחות

את כל דברי רבנו, וז"ל ומה אעשה שלא זכיתי להבין הוראה תמוהה כזו להתיר הנישואין בימי שבעה נגד רוב גדולי הפוסקים ז"ל ראשונים ואחרונים, וגם דיוקן בש"ך לא נראה אצלי אחר מחכת"ה עכ"ל. והביא שם מראשונים ואחרונים שכתבו להדיא שאסור לכנוס תוך ז' אף בכה"ג שאין לו בנים ואיכא הפסד, ושכן יש לפרש שיטת הש"ך.

ומה שממך רבנו על שו"ת מאיר נתיבים, הביא שם מהרבה אחרונים שכבר מחו ליה אמוחה מאה עוכלא שכל דבריו "תמוהים" "ומרפסין איגרא" "ולאו דסמכא הוא" ולא הוי סוגיא דעלמא כוותיה [וישתשובה זו היא מבין המחבר].

והביא מקובץ הדרום (ניסן תשכ"ז) שכבר השיג על דברי רבנו, הר"ש היבנה, ושם (עמ' 53) כתב, וז"ל במחכת"ה הוראתו זו של הגאון בעל אגרות משה דרב גובריה ונפיש חיליה לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא שמחליט להתיר לחתן שאין לו בנים לכנוס תוך שבעה בשביל הפסד היא מילתא דתמיהא עכ"ל.

ומש"כ רבנו שדברי הש"ך בסק"ז שמותר לכנסה מיד ודאי קאי גם אדברי המחבר דהיינו במקרה שאין לו בנים, כתב שם שהוא תמוה מאד וודאות זו מנא ליה, ויותר נראה לפרש דלא קאי אדברי המחבר

כמש"כ הלבוש וברכי יוסף, ומה שסמך רבנו על שו"ת מאיר נתיבים גם הוא הביא מהרבה אחרונים שכבר "דחיה ובטלוח". וע"ע ספר מענה לאגרות (סימן קנח).

סימן דלא-דלב

בבשר מן החי דאדם אם צריך קבורה

רבנו יצא כאן לחלוק על הנודע ביהודה בדיון קבורה לבשר מן החי דלדברי הנוב"י (מהדו"ת סימן רט) אין מצות קבורה לאבר מן החי ורק כדי שלא יכשלו בו כהנים בטומאה יש לקבור אותו, ולפ"ז בבשר מן החי שליכא טומאה א"צ כלל לקבור.

ואילו רבנו הוכיח מגמ' נזיר (מג): להיפך דלרב יהודה צריך קרא למעט נזיר שלא יטמא לאבר מן החי של אביו, ואי נימא דאבר מן החי לא בעי קבורה למה לי קרא שלא יטמא הא פשיטא שלא יטמא אם אין צורך כמ"ש התוס' פסחים (ט). סוף ד"ה בשפחתו), אלא על כרחך דסבר דאבר מן החי בעי קבורה ולכן צריך קרא שלא יטמא לזה ומדבר יהודה נשמע לדיון.

ועוד ראיה מדברי הרא"ש לנזיר (שם) שכתב דאין סברא לחלק בין אבר מן החי לאבר מן המת לגבי איסור טומאה, ואם נימא כדברי הנוב"י דלא בעי קבורה לאבר מן החי הא ודאי יש לחלק דרך לאבר מן החי לא מיטמא דאין צריך קבורה משא"כ אבר מן המת מיטמא כיון שצריך קבורה אלא ודאי דאף באבר מן החי בעי קבורה.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ח סימן רנט אות ה) לא ניהא ליה במה שדחה רבנו את גדולי האחרונים וכתב להליץ בעדם, וז"ל וראיתי להגאון אגרות משה... אבל תמוה בעיני לחלוק על הסכמת כל גדולי ישראל דאין חיוב מ"ע דקבורה באבר מן החי. גם פירושו בדברי הרא"ש אינו מתקבל דאין כל כך פשיטא ליה להרא"ש דאיכא חיוב קבורה באבר מן החי עד שכתב דאין סברא לחלק בינו לאבר מן המת וערכך ערכא צריך מאין חיוב זה באבר מן החי הרי מקור מצות קבורה מקבור תקברנו ביום ההוא שמירי מפטר אלא דדברים האלה ליתנייהו עכ"ל. ועיין שם (אות ג) מה שרצה לפרש בדברי הרא"ש ומה שכתב אודות ראיית רבנו מסוגיא דנזיר.

וכן בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ד סימן רסט) דחה את שיטת רבנו, דמבלי פסוק מפורש אין להמציא דין קבורה לאיברים מן החי, ושכן המנהג פשוט שאין מעכב קבורת אברים אלו לקוברם בכל דיני קבורה שעיקרו הוא רק למנוע טומאה, ועיי"ש בענין הראיה מנזיר.

ובשו"ת יביע אומר (ח"ג יו"ד סימן כב אות כ) ג"כ דחה את הראיה מנזיר עפ"י

סברת המהרש"ם (הגהות לספר ארחות חיים סימן תקכ"ו סק"ח) לגבי טומאת נפלים דהיינו מעמא דקרא שאינו מטמא להם משום שאין צריכים קבורה. ועיין שו"ת ציץ אליעזר (ח"י סימן כה פרק ח) שהאריך בדיון זה אבל לא הזכיר משימת רבנו [שלא כדרכו]. וע"ע ספר מענה לאגרות (סימן קנט) מש"כ בזה.

עוד כתב רבנו דלפי חידושו דאבר מן החי צריך קבורה יש לקבור גם בשר מן החי אף שאינו מטמא [ולפיכך לא בעי קבורה לנבי"י], והעיר בספר נשמת אברהם (יו"ד סימן שסב סעי' א) דרבנו סותר את עצמו

באגרות משה יו"ד ח"ג סימן קמא דאחר שהוכיח דאבר מן החי בעי קבורה דלא כנוב"י, סיים וז"ל אבל הוא רק על אבר מן החי דבשר מן החי אין למילף שיהיה ג"כ בחיוב קבורה כיון שחזינן חילוק בשר מאבר לענין טומאה אפשר שאיכא חילוק גם לענין קבורה עכ"ל.

וזהו להדיא בניגוד למש"כ כאן דגם בשר מן החי צריך קבורה, וכתב בספר הנ"ל שנראה שחזר בו רבנו. וכעת מצאתי שגם בשו"ת שבט הקהתי (ח"ו סימן רסג) העיר על סתירה זו.

סימן רלז-רלח

בענין פינוי המת לקבר משפחה

נשאל רבנו בענין ההיתר לפנות מת כדי לקבורו ביחד עם אבותיו כמו שנפסק בשו"ע עפ"י הירושלמי, אם שייך רק לבן אצל אביו או גם להיפך אב אצל בן או שאר קרובים, וכנראה מתשובות רבנו שהיה נכון קצת איך לפסוק בזה ונקט בדרך אין ולא ורפיא בידה.

דהנה בתשובה הראשונה בסימן רלז נטה לאסור דלא מצינו היתר זה רק אצל בן לאביו ומטעם דניחא לו לאדם שיהא נקבר אצל אבותיו אבל לא מצינו כן בקרובים אחרים, ומה שהיקל בזה הגאון אור שמח כבר דחה רבנו ראייתו, ולכן למעשה כתב רבנו לפעול שלא יפנו את המת ורק בשעת הדחק אם אי אפשר יש לסמוך על האור שמח וא"צ למחות.

ובתשובה הסמוכה לזה (סימן רלז) דין בזה רבנו עוד פעם אבל כאן כבר יש להבחין קצת הסתייגות מחומרתו בתשובה הקודמת (ולפי התאריך בתחילת התשובה, נכתבה תשובה זו לפני התשובה בסימן הקודם). אמנם מה שרצה השואל לדייק מדברי הט"ז ובאר הגולה שכתבו סתם "ששם שוכבים בני משפחתו" ולא כתבו "אצל אבותיו" ומשמע שהתירו לסתם משפחה, כתב רבנו שאינם ראיות גדולות לסמוך ע"ז אבל למעשה כתב שמ"מ יש להסתפק בדיון זה וקשה להכריע "והרוצה לסמוך עליו (בעל אור שמח) מי יכול למחות ואני איני אומר בזה כלום".

ובתשובתו האחרונה (סימן רלח) יש קצת פלא דמה שדחה את השואל בתשובה הקודמת במה שדייק מדברי הט"ז

ובאר הגולה, שאין לסמוך ע"ז, כאן לא רק שסמך על זה אלא כתב בן כחידושו העצמאי, וכן מצא עוד ראייה מלשון הבריייתא במס' שמחות להקל, ולכן פסק לדינא שיש להתיר שכן הוא למס' שמחות לרוב האחרונים אבל מ"מ אינו מיעץ לעשות כן.

ובשו"ת צ"ץ אליעזר (ספר אבן יעקב סימן כח) התייחס הרבה לדברי רבנו, ועיקר ביקורתו היא שרבנו אינו מחפש בספרי האחרונים, וז"ל והנה הלום ראיתי בספר שו"ת אגרות משה... ולפענ"ד יש להגדו בכל דברי הספר בזה, ראשית תמוה לי מאד הנחתו הראשונה דלא מצינו להתיר גם אצל קרוביו אחרים ומצא בזה רק מקום דיוק לדייק כן מהפרישה הט"ז והבאה"ג ואשר ע"ז כותב דאינן ראיות גדולות לסמוך ע"ז, והא הרי מצינו דכל גדולי הפוסקים אשר בית ישראל נשען עליהם הכריעו בכזאת דאבותיו לאו דוקא ולקחו להם דברי הפרישה הבאה"ג והט"ז כאבני יסוד עכ"ל.

[ועיי"ש שמנה הרבה אחרונים בשיטה זו: שו"ת כנסת יחזקאל, שו"ת אמרי אש, שו"ת מהר"ם שיק, שו"ת כתב סופר, שו"ת נהרי אפרסמון, שו"ת בית רידב"ז, שבט שמעון, שו"ת מחנה חיים, שו"ת מהרש"ם, שו"ת הריב"ד, שו"ת מלמד להועיל, וכן הוא בעה"ש, וגם הש"ך שכתב אצל אבותיו י"ל דמודה דה"ה גם יתר בני משפחתו.]

וכן העיר הרב גבריאל צינגער בקובץ המאור (ניסן-אייר תשמ"ח עמ' 24) דהוראת רבנו היא פלא שהרי ראינו כמה גדולי עולם דס"ל

דגם לגבי שאר קרובים נמי איכא הך דינא. ועיין שו"ת שמע שלמה (ח"ה יו"ד סימן כ) ד"אפשר שאם היה [רבנו] רואה לדברי מהרש"ם ז"ל ושאר גאונים הנזכרים... הוה פשיטא ליה מפי להקל בשופי".

והנה בשו"ת צ"ץ אליעזר (שם) הבין מדברי רבנו שהוא אוסר לפנות מת כדי לקוברו אצל אשתו, וע"ז כתב, וז"ל ועל אודות פסקו השני שמכריע הספר בפשיטות דלפנות את המת כדי לקוברו אצל אשתו ודאי אסור וכתב את דבריו בפסקנות כזאת כאילו אין מי שיסבור אחרת ג"כ יש להתפלאות על אשר הגה"מ לא מצא לנחוץ לחפש בזה קצת בספרי השו"ת דגם בזה מצינו לכמה וכמה מגדולי הפוסקים שהתירו לפנות עכ"ל. [אבל האמת דלא מצאתי שכתב רבנו דאין לפנות כדי לקוברו אצל אשתו, ומש"כ בסוף סימן דלו דאסור לפנות שיהיה קבור אצל אשתו איירי דעדיין לא קנו קבר משפחה כדיעו"ש וצ"ע.]

ויש שפקפקו על כל היתר זה בזה"ז היות דבזמנינו אין קברי משפחה מיוחדים משפחות משפחות לבד, ועיין שו"ת צ"ץ אליעזר (שם) שהיה לו לרבנו להעיר מזה.

ועיין שו"ת יביע אומר (ח"י יו"ד סימן מז) מש"כ בזה, אבל לא הזכיר את רבנו. שוב ראיתי בשו"ת יביע אומר (ח"ז יו"ד סימן לח אות ב) ובספרו חזון עובדיה (אבילות ח"א עמ' תח) שהזכירו והעיר ש"יש להשיב על דבריו".

סימן רמ-רמא

בקנו שני קברים לבעל ולאשתו ואחר זמן שנקבר הבעל קברו בקבר השני**איש אחד**

נמצאת שדה חוזרת ביובל ונמצא צדיק קבור בקבר שאינו שלו, וברור שלא היה מקפיד המוכר שיהא אלעזר הצדיק קבור בתוך שדהו ומ"מ נחשב בקבר שאינו שלו משום שאין רצונו במתנות, וכתב רבנו שה"ה הכא יהא נחשב קבר שאינו שלו ולכן מותר לפנותו.

עוד כתב רבנו בסימן רמא דבכלל אם טעו וקברו איש אצל אשה זרה שהוא נגד המנהג בכל מקום שאין קוברים אנשים אצל נשים משום בזיון ולעזו על הנפטר, מותר לפנותו בשביל זה.

ובשו"ת צ"ץ אליעזר (ספר אבן יעקב סימן כח) יצא לחלוק על כל פרט מדברי רבנו. על מה שפסק רבנו שבטל המקח, כתב וז"ל והדברים מתמידים, ראשית היכן מצינו בכזאת שאם כעבור זמן מהמכר שהתקיים בזמנו כדת וכדין יבוא המוכר ויגזול חלק ממה שמכר שיבטל עי"ז המכירה, ובפרט אחרי שהלוקח כבר עשה שימוש לעצמו בחלק הנשאר, הרי אז מגביל הדבר רק לדיני גזילה והמוכר כאיש אחר דין גזול עליו אבל מה לדבר זה לענין המכירה מראשיתה ועד כדי לומר שבטל המקח, וכל מה שהנהמ"ח שם קדחק את עצמו ליישב את דבריו בזה נלפענ"ד שאין בהם בכדי ישוב, ואיני יודע מדוע שיקרא זה כנשאר ביד המוכר כפי שכותב שם הספר, דבר זה שייך לומר במטלטלין אבל בקרקע הרי היבא דקיימא ברשותא דמורא קיימא עכ"ל.

בנידון השאלה שקנו הכנים שני קברים אחד שמתו אביהם, אחד לאביהם שמת וסמוך אצלו עוד קבר לאמם שישתמשו בו אחר שתמות, ופשעו הגבאים ובינתיים קברו שם איש אחר וא"א לפנותו ולקבור שם אמם כי סמוך לקבר זה נקבר איש אחר ואין זה מן הכבוד שתקבר אצל איש זר, פסק רבנו שרשאים לפנות אביהם לקבר אחר פנוי וכדי שתקבר אצלו אמם, והטעם דהוי מקח טעות ונמצא שקבור בקבר שאינו שלו.

ואף שהכא כבר נעשה ונגמר המקח כהוגן באופן שהיו יכולים להשתמש בקבר ורק אח"ך גזלו הגבאים קבר השני במה שפשעו ומכרו אותו לאיש אחר, כתב רבנו שמסתבר שאף בזה הוי מקח טעות ובטל המקח כיון שידוע שלא היה קונה קבר זה אם לא יתנו לו קבר השני הוי אנן סהדי כהתנה שאם יקלקל המוכר שלא יוכל ליתן לו קבר השני שתבטל המכירה ואף שלא מהני תנאי זה בענין גזילת אחרים היינו משום דהמוכר לא היה מתרצה בתנאי זה אבל הכא שהפשיעה באה ע"י המוכר ודאי מהני תנאי.

וכיון שמתבטל המקח נמצא דהבעל קבור בקבר שאינו שלו דמותר לפנותו בכה"ג, והוסיף רבנו שאף אם הגבאים מסכימים להחזיר לבנים המעות וישאר אביהם קבור שם ואז לכאורה אין היתר לפנותו, מ"מ נחשב קבר שאינו שלו, וראיה לדבר מגמ' בבא בתרא (קיב.) שאמרו דא"א לומר דפנתם בן אלעזר קנה שדה וקבר שם אלעזר אביו דא"כ

ועוד הקשה דאף אם אמרינן שבטל המקח והוי קבור בקבר שאינו שלו אינו כדאי להתיר משום זה לפנות את המת דאפשר למצוא תיקון קל ע"י הסכם בין הבנים וגבאים שהמכר יחול רק על קבר אביהם, "ואם כן משום אי רצון לתיקון קל כזה אין מקום להתיר הפינוי למקום אחר ושגם כן אינו כמון המוכן משלו אלא שרוצים כעת לקנותו עבור כך ואמרינן להו אנן במקום לפנותו למקום שתקנו, קנו את המקום הזה שכבר קניתם מכבר והניתוחו קבור ואל תנוולו ותחרידוהו לפנותו".

ומש"כ רבנו שאף אם יסכימו הגבאים שישאר האב קבור שם ויחזירו המעות לבנים עדיין נחשב לקבר שאינו שלו וראיה מסוגיא דבבא בתרא, כתב בשו"ת צ"ץ אליעזר (שם) ש"לא אבין מהות הראיה" דגם במתנה סברי רבנן במשנה בכורות (גב:) דהמתנה כמכר וחוזרת ביובל ומשו"ה נחשב התם כקבר שאינו שלו משא"כ הכא פשוט דמה שמסכימים הגבאים שיהא קבור שם בזה נחשב כקבר שלו. [ולמעשה היה מתיר בעל שו"ת צ"ץ אליעזר לפנותו מטעם אחר דמותר לפנות את המת כי לקוברו אצל אשתו.]

ועוד העיר דכל התשובה מבוססת על הנחה זו שא"א לפנות את הקבר השני ולקבור את אשתו שם כי אין זה מן הכבוד שתקבר אצל איש זר מצד אחד, ויש לפקפק על עיקר הנחה זו אם נכון הוא, וז"ל אלא דכשלעצמי איני רואה כל פגם ואי כבוד למי שהוא אם האשה תקבר במקום המיועד לה דהיינו מצד אחד על יד בעלה ומצד שני גם אצל האיש האחר הקבור שם, וממילא יש לחזור לעיקרא דדינא לפסוק לפנות את האיש שקברו שם בקברם שקנו כדן מי שנקבר בקבר הגזול עכ"ל.

ויתר מזה כתב דאף מה שכתב רבנו בפשיטות בסימן רמא דהמנהג בכל מקום לא לקבור איש אצל אשה שאינה אשתו ומותר לפנות מת בכה"ג מטעם זה לכד, דאינו נראה להקל בכך, וז"ל אמנם באגרות משה התיר בכגון דא לפנות, עיין בדבריו, אבל לפענ"ד אין הדבר כן והרי ישנם מקומות שאפילו לכתחילה אין מקפידין בכך וכמובא עדות על כך בספר הדרת קודש בחלק המכתבים סימן כד דברוב הקהילות הישנות מקברים אנשים וגשים ביחד ע"ש, וא"כ מי איכא מילתא דלדידהו שרי ולא הוי מומא כלל ולדין יחשב הדבר למום עד שנתיר משום כך איסור פינוי עכ"ל.

וכתב עוד שם להסתייע בזה משו"ת אמרי אש (יו"ד סימן קיז) ושו"ת פרי השדה (ח"ג סימן קכא) שמדברי שניהם נלמד שאין קפידא לאיש ליקבר אצל אשה זרה ושאין מוזכר קפידא זו בדברי הפוסקים הידועים, וכ"ש שלא עלה על דעתם להתיר איסור פינוי מת בשביל מעם זה, ועיין ספר שערים המצויינים בהלכה (ח"ד עמ' שכו) שג"כ העיר על רבנו שלא ראה את דברי האמרי אש.

לעומת זה, עיין בשו"ת שרגא המאיר (ח"ג סימן כה) שנשאל בכגון זה שקברו אשה זרה אצל איש וסמך בכל כוחו על תשובת רבנו, וז"ל הנה כיון שכת"ה נ"י הראה לי שיש לכם כבר תשובה שנכתבה על שאלה זו מגאון ופוסק מדוריני ה"ה הרב הגאון הגדול הישיש זקן הרבנים... ר' משה פיינשטיין בעהמ"ח ספרי שו"ת אגרות משה כמה חלקים שפוסק שיש חיוב לפנותה וכן פסק בספרו חיו"ד סימן רמא כעין שאלה זו וא"כ למה צריך לחוות דעתי בזה יהודה ועוד לקרא... עכ"ל. ועע"ש מה שהעיר על מש"כ רבנו בסוף סימן רמא.

סימן רנא

בכהן שחסר אבר מבפנים אם הקרובים מיטמאין לו

שהרוג הוא חסר לפי שיצא דמו ומפורש דגם חסרון מבפנים הוא חסרון, ואף ששם מיירי לענין אחר מ"מ כתב שגראה מהפוסקים שלא חילקו בין התם לטומאת קרובים, ולכן כתב שדברי רבנו צ"ע, וז"ל מכל הני ראיות ברור דאף דהוי חסרון מבפנים אסור לקרובים לטמא להם ב"מ ודברי ידיד נפשי הגר"מ צ"ע לפענ"ד, וכשהרציתי את דברי לפני הגאון הודה לדברי ואמר לי שכן יתקן בספרו היקר ואשרי הדור שגדולים נשמעין לקטנים עכ"ל. [אמנם כבר העיר בספר טהרת הכהנים כהלכתה (עמ' נו) דאין לנו אלא מש"כ באגרות משה כי לא רק שלא חזר בו מכך אלא שפסק כן גם ביו"ד ח"ב סימן קסה].

ועיין שו"ת צ"ץ אליעזר (ח"ט סימן מח) שכבר נחלקו בזה המהר"ם שיק (יו"ד סימן שנט) והדברי שאול (יו"ד) עי"ש.

איתא בשו"ע יו"ד סימן שעג סעי' ט דאין הכהן מיטמא אלא למת שלם אבל כשחסר כל שהוא אינו מיטמא, והמקור לזה הוא בגמ' נזיר (מג): דאמר קרא "לאביו" - בזמן שהוא שלם ולא בזמן שהוא חסר עי"ש. ופסק רבנו שלא אמרו שאינו מיטמא אלא כשחסר באבריו שמבחוץ שבוה אין דומה לאביו אבל חסרון מבפנים לא שמיה חסרון דבוה לא ניכר שאינו דומה לאביו, ואף שהרוג ג"כ נחשב חסר הוא משום דקרוב ההרונים יש גם איזה חסרון מבחוץ ואיירי דוקא בהרוג בכה"ג אבל אם באמת לא חסר מבחוץ מותר ליטמאות לו, ואין זה דוחק דבלא"ה על כרחך לא איירי גם בהרוג ע"י סם המות או בחנוק [דאין שם שום חסרון].

אמנם בשו"ת משנה הלכות (ח"ג סימן קכא) הביא מוגמ' נדה (כו): ופירש"י שם

סימן רנג

במת קרובים במדינה רחוקה מתי יתחילו האבילות אלו שלא נסעו לקבורה

תהיה הקבורה במקום קרוב שיודעין עת סתימת הגולל אין להם למנות אלא אחר סתימת הגולל או בזה"ז שאפשר לברר מתי בדיוק תהיה הקבורה ימתינו עד הקבורה, וכן באמת סובר הב"ה, אבל רבנו הוכיח שאין הפירוש כן אלא שהוא שיעור להחשיב זה למקום רחוק שאז הדין שאלו שלא נוסעים

יש דיון בפוסקים מתי מתחיל האבילות לאלו שלא היו נוכחים בשעת הקבורה ולא ראו סתימת הגולל, ובשו"ע יו"ד סימן שעה סעי' ב איתא דהשולחין מת למדינה אחרת לקוברו אלו שנשארים מתחילין האבילות מעת שחזרו פניהם מלילות "שהוא באינם יודעים מתי יקבר", ומשמע שהכל תלוי בידיעתם ואם

מתחילין למנות מיד, ומשו"ה פסק שגם במקרה שמת הקרוב במדינה רחוקה אלו שלא נוסעים לקבורו יתחילו לנהוג אבילות מיד.

ובתשובה אחרת (יו"ד ח"ב סימן קע) ביאר רבנו הדברים יותר עפ"י הרמב"ן שהובא בב"י דאם הקבורה היא במקום קרוב סמוך לעיר שאפשר לידע מתי נקבר אז דעתם עליו וכמונח לפניהם דמי שאם יארע איזה סיבה שמעכבת או מונעת את הקבורה יבואו גם הם לעזור ולהסיר המניעה, ומשו"ה רק מתחיל האבילות אחר הקבורה אבל אם הוא במקום רחוק שוב אין דעתם עליו והוי כנתיאשו ויש להם להתאבל תיכף ולא להתמתין לקבורה.

ובנידון שם שהוליכו המת לא"י, כתב רבנו, וז"ל ולכן בעובדא דידן שמוליכין לא"י שכיון שנסע העראפלן עם המת לא שייד להחזירו ולא שהנשארים כאן יבואו לשם לזמן הקבורה ולא יוכלו לעזור בכלום יש להם להתחיל האבילות תיכף אף שיודעין מתי תהיה הקבורה עכ"ל.

ובשו"ת צ"ץ אליעזר (ספר אבן יעקב סימן מ) העיר על רבנו, וז"ל והנה יש תימה על הגמ"ח הספר על שקיצר כ"כ בדברי תשובתו במקום שהיה לו להאריך (ולחביא עכ"פ דברי הפוסקים בזה) ועל שקפסוק בסכינא חריפא לבאר דהאינן יודעים הוא

שיעור להחשיב מקום רחוק, ומלבד שיוצא כאילו העלים את עצמו מדברי הב"ח במור... חוץ מזה בעיקרא דדינא שמחבר הספר פסק בזה מצינו שהדבר נפתח בגדולים ונדרמה שהרוב הכריע דלא דכוותיה אלא דצריכים בכה"ג להתחיל האבילות משעת קבורה עכ"ל. [דקוקא כשעוסק עם מתו ומוסרו לקבורה חל אבילות מיד כשמוסרו מושא"כ בנידון דידן שמת במקום אחר ולא נתעסק עמו כאן אין נוהג אבילות עד אחר הקבורה.] וע"ע ספר נשמת ישראל (עמ' פ) שהביא מה שהשיג על רבנו בספר מענה לאגרות (סימן קסג) עפ"י דברי הב"ח, אבל הוא כתב דהצדק עם רבנו שהכל תלוי בשיעור ריחוק המקום ולא בידעת עת הקבורה עיי"ש.

ובספר ברי השלחן (סימן שעה סעי' ב ביאורים ד"ה מי) העיר על מש"כ רבנו דבשהוליכוהו לא"י הו"ל כנתיאשו ואין דעתם עליו כיון שלא שייד להם לעזור בקבורה, וז"ל לכאורה אינו מובן כ"כ, חדא דמצוי ג"כ שיכולים להגיע לקבורה באוירון שני, ועוד דמצוי ג"כ שיכולים לעזור במלפון וכדומה עכ"ל. ועע"ש מש"כ בזה. וכעין זה מצאתי שהקשה הרב ישראל דוד מאב בקובץ המתיבתא (תשס"ט עמ' קעו) עע"ש. וע"ע קובץ תחומין (כרך כד עמ' 262).

סימן רנד

בעד כמה אנשים יכול איש אחד לומר קדיש

עולה לשני אנשים, וכל כך היה פשוט כן בעיניו עד שלא דן בזה כלל ולא חשב להביא

במי ששכור לומר קדיש בעבור הרבה אנשים, רבנו נקט בדבר פשוט שאין קדיש אחד

ראיה לזה, וכל התשובה סובבת על נקודה אחרת להוכיח שרק צריך לומר קדיש אחד ליום לכל מת.

אבל כמה פוסקים השיגו על רבנו ותפשו ששייך כאן המושג "זכרון אחד עולה לכאן ולכאן" והוכיחו בן מכמה מקורות, חדא מדברי הרמ"א (יו"ד סימן שעו סעי' ד) שאם אין מי שיאמר קדיש על אב ואם יאמר אחד בעד כל מתי ישראל ומוכת דסגי בקדיש אחד להרבה מתים, ועוד מוכח כן להדיא משו"ת מהראנ"ח (סימן עז) ועוד כמה אחרונים.

כן הקשה בשו"ת ציץ אליעזר (ספר אבן יעקב סימן ג) עי"ש, וכן השיג בשו"ת באר משה (ח"ד סימן צז), וז"ל אח"ז בא לידי תשו' אגרות משה ומדבריו מפורש יוצא שלא בדברינו אבל מאחר שנעלם ממנו כל הנוכח לעיל ואין בדבריו שום ראיה להוראתו אין הלכה בדבריו עכ"ל.

וכן בשו"ת יביע אומר (ח"ח יו"ד סימן לו) אחר שהביא משו"ת מהראנ"ח ועוד אחרונים, כתב וז"ל ומכאן תשובה מוצאת למ"ש בשו"ת אגרות משה... ולדברי מהראנ"ח והאחרונים הנ"ל שזכרון אחד עולה לכאן ולכאן אין צורך בהגבלה זו כלל וכל מה שיכול להשתכר רשאי שאמירת הקדיש תועיל לכל הנפטרים עכ"ל. וכתב שכן השיגו לנכון על האגרות משה בשו"ת באר משה ושו"ת ציץ אליעזר הנ"ל. וכן פסק בספר בדי השלחן (סימן שעו סעי' ד ביאורים ד"ה מקומות). וכן הוא בספר הליכות חיים (ח"ב עמ' קפה) בשם הגר"א קוטלר, הגר"ח פ"י גינזבורג, והגר"ח קנייבסקי [בשעת הצורך].

וע"ע ספר נשמת ישראל (עמ' תעו-תעט) אריכות בזה, ספר אמת ליעקב (יו"ד סימן שעו הערה 224) [כדברי רבנו], שו"ת תשובות והנהגות (ח"ג סימן נו) [כדברי רבנו], ובשו"ת דברי חכמים (גינזבורג עמ' לד).

סימן דנה

באשה אבלה תוך י"ב חודש והבעל דוקא שתלך עמו לאיזה משתה

שעשו לטובת ביהכ"נ

שתלך עמו אשתו האבלה לאיזה משתה כי מתבייש לילך בעצמו מותרת לילך וגם על הבעל אין איסור להקפיד. אך למעשה לא סמך רבנו על סברא זו אלא במקום שתופר שלום הבית כי לא מצא דין זה בפירוש.

ובשו"ת ציץ אליעזר (ספר אבן יעקב סימן נו אות ט) העיר דבעיקר סברתו כבר הקדימו בשו"ת חיים שאל (ח"א סימן כא) אלא שהוא לא התיר אלא במקום שמחת

רבנו העלה "סברא ברורה" דדין אבילות של י"ב חודש לאביו ואמו הוא מטעם כיבוד אב ואם וממילא לא עדיף כיבוד אחר מותם יותר מכיבוד בחייהם שפטורה האשה מכל דיני כיבוד כשמקפיד הבעל וכדאיתא בש"ך (יו"ד סימן רמ סק"ט), ומשמע דלאו דוקא בזמן שעושה דברים שמשועבדת לעשות לו היא פטורה אלא בכל קפידת הבעל שתעשה לו, וא"כ גם בנידון דהכא שמקפיד הבעל

מצוה כגון ברית מילה אבל למשתה רשות וכמו שמדובר בתשובת רבנו כתב שיש מקום לומר דלאו כל כמיניה דבעל לכופה על כך וכמדויק בשו"ת חיים שאל הנ"ל אלא "אדרבא אמרינן ליה לבעל דגם הוא מחוייב להראות השתתפות בצער לכבוד אשתו ועל אחת כמה וכמה שאין לו לכופה גם את אשתו שלא להתאבל".

ובספר נשמת ישראל (עמ' רצד) ג"כ חולק על רבנו, וז"ל כתב בשו"ת אגרות משה... ולא מן השם הוא זה שגם בחיי הוריה אינה פטורה מכלליות מצות כיבוד רק מחיוב כיבוד שקבעו חז"ל להאכילם ולהשקותם ולכסותם... מפני שמשועבדת בדברים מסויימים לשמש בעלה כמבואר החיובים בשו"ע אה"ע (סימן פ) אבל אינה משועבדת לכל שגועונותיו, ובפרט בדבר זה שאסור לה מדינא, עליו מוטל להניחה לקיים הלכות אבילות כמצווה עליה... עכ"ל.

וכן תמה על רבנו בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ה סימן רעג), וז"ל ודבר תימה ראיתי בתשובות אגרות משה... ואני לא מבין שהלוא ללכת לבית משתה או לסעודת מריעים הוא איסור דרבנן ככל האיסורים מדרבנן ולא רק מדין כבוד אביה בעלמא, ופשיטא שאין לו זכות לדרוש שתעבור על איסור דרבנן. וכמו שבכיבוד אב שחמור מ"מ נגד איסור דרבנן לא שומעין לו כ"ש מפני כבוד בעלה אפילו במקום שלום בית לא שרינן איסור מדרבנן וראוי להסביר לו שרוצה ומוכנה אבל יש ע"ז איסור עכ"ל.

וכן מצאתי שהעירו בספר מנחת אשר (בראשית עמ' תכה) ושו"ת שבת הקהתי

(ח"ד סימן שיח) ["בשביל ביטול שלום בית לחוד אסור לאשה שתעבור על איסור קל משום צווי של הבעל"].

אולם עיין בספר ילקוט יוסף (דיני ביקור חולים ואבילות עמ' תקע"ח) שהעיקר לדינא כמ"ש באגרות משה להקל בזה ורק בשיש חשש שיופר השלום בית ודלא כשו"ת ציץ אליעזר שהתיר בסעודת מצוה בכל אופן, ושכן הורה אביו הגרע". שוב מצאתי כן בספר חזון עובדיה (אבילות ח"ב עמ' שסו) שדוקא אם הוא מתעקש ואם תסרב יופר השלום בית "אפשר שיש מקום להקל".

ובספר ברי השלחן (סימן שצא סעי' ב ביאורים ד"ה לאחר י"ב חודש) העיר עוד דמסתמא אין הבעל מקפיד אלא על נוכחותה של אשתו אבל אינו מקפיד שתאכל דוקא וא"כ לפי מה שנתבאר שבשמחות אחרות מלבד חתונות אין האיסור אלא כשתאכל א"כ אפשר לה להשתתף וללוות את בעלה ולא תאכל מחמת כבוד אביה, וסיים שצ"ע לדינא. [וכן העיר בספר חזון עובדיה (שם) שנכון שעכ"פ לא תאכל שם ותסמוך על הראשונים שהכניסה בלא אכילה מותר עי"ש].

וע"ע ספר מענה לאגרות (סימן קסד) [ובספר חזון עובדיה (שם) כתב עליו, וז"ל והן אמת שראיתי בספר מענה לאגרות שכתב להשיג בתוקף על מה שהיקל האגרות משה... והאריך בדברים להחמיר בזה והפרזו על המדה כדרכו עכ"ל.], שו"ת דברי שלמה (ח"ב סימן צח), וקובץ הדרום (תשרי תשל"ה עמ' 52).

סימן רנו

בנקבר בחוה"מ אם נחשב שמיני עצרת לז' או לא

ועוד כתב לדחות הראיה ממה שכן פסק הר"י מיוגאש מגדולי הראשונים כי אפשר דאזיל בשיטת הרמב"ם דברגל אף דברים שבצינעא אינו נוהג וכמו שהדגיש בתשובתו שאין נחשב שמיני עצרת לז' ימים כיון שעדיין לא חל עליו אבילות משא"כ לדידן דפסקינן בדבריהם שבצינעא נוהג שפיר עולה שמיני עצרת למנין ז', וכה"ג דחה הישור"י ראיית המ"ז מהרמב"ם.

ואחר עוד קצת בירור במנהג הספרדים, סיים וז"ל ומכל האמור ומדובר נלפענ"ד ברור דאפשר לנו בפשיטות להורות בזה להקל לחשוב שמיני עצרת כשבעה ימים לשלשים אפילו בנקבר בחוה"מ וכפי הכלל דהלכה כדברי המיקל באבל עכ"ל.

ובשו"ת יביע אומר (ח"ט יו"ד סימן מז) אם כי הזכיר מדעת רבנו, מ"מ גם הוא הסכים לפסקו של בעל שו"ת ציץ אליעזר דהלכה כדברי המיקל.

נחלקו האחרונים אם נחשב שמיני עצרת לשבעה ימים מחשבון השלשים כשנקבר המת בחוה"מ וכמו הדין במת לפני יו"ט, וכתב רבנו שיש להורות למעשה כשיטה שלא נחשב אלא ליום אחד שכן הוא שיטת הרבה אחרונים כדאיתא במ"ב וכן פסק בתשו' הר"י מיוגאש כדהובא בברכ"י ושארין אומרים בזה הלכה כדברי המיקל באבילות משום שכן הוא ההכרעה ברור עכ"ד.

ובשו"ת ציץ אליעזר (ספר אבן יעקב סימן ס) חולק על רבנו, חדא מש"כ רבנו שכן הוא בהרבה אחרונים, העיר מהרבה גדולי הפוסקים שפסקו גם לאידך גיסא דנחשב שמיני עצרת לשבעה ימים בכה"ג, "ואם כן מאן ספין ומאן רקיע לבוא להחליט ולומר דין הניין לי ודין לא הניין לי ולפסוק בסכינא חריפא כאילו הוכרעה ההלכה בזה בבירור שלא נחשב בכה"ג שמיני עצרת אלא ליום אחד עד שאין לבוא ולומר בזה הלכה כדברי המיקל באבל".

יורה דעה

חלק ב

סימן ג

בדבר שוחט שמיקל באיסור הוצאה בשבת

סימן לד סעי' כד לגבי פסולי עדות דלא נפסלים בעבירות שלא נתפשטו איסורן בישראל אא"כ קיבלו אזהרה, [וז"ל השו"ע (שם), כיצד ראוהו קושר או מתיר בשבת צריכים להודיעו שזה חילול שבת מפני שרוב העם אינם יודעים זה], אלא שיש להעיר דמשמע מסוף תשובת רבנו דבמקרה שדן עליו, השוחט הוא שהורה והתפאר שהוא מחלל שבת.

על דבר שוחט שעובר על איסור הוצאה בשבת, העלה רבנו בפשיטות שדינו כמומר ופסול לשחיטה, ואף אם חילול שבת שלו הוא רק בצינעא שלא נחשב כמומר הא עדיין צריך לידע ששחיטתו כהוגן והרי איבר נאמנותו.

ובספר ילקוט יוסף (יו"ד סימן ב עמ' מ) אחר שהביא פסק רבנו ונימוקו, העיר שיש לדון בזה שמא הוי דינו כמו המבואר בחו"מ

סימן ז

בענין עכו"ם שעושיין מצוות אם יש להם שמר

ברמב"ם הג"ל "כדי לקבל שכר" הוא רק מחשבת העכו"ם אבל אליבא דאמת לא יהיה לו שכר, ואף שפשטות לשון הרדב"ז שכתב כמי שאינו מצווה ועושה משמע שסובר שיש לו שכר, אפשר לפרש כוונתו ליתן טעם למחשבת העכו"ם שאף שאינו מצווה רוצה לקיים המצוה כי חושב שגם אינו מצווה ועושה יש לו שכר.

והוסיף עוד דאף מהלכה י' מוכרח דאינו מקבל שכר דאם איתא דמקבל שכר פשיטא שלא נמנע אותו מעשיית המצוות כיון דהשי"ת רוצה בזה וגותן לו שכר, ולא היה לו לכתוב אלא דבן נח שרצה לעשות מצוה יש לו קיבול שכר וממילא היינו יודעין שאין מונעין אותו.

כתב הרמב"ם (פ"י הל' מלכים ה'), וז"ל בן נח שרצה לעשות מצוות התורה כדי לקבל שכר אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה עכ"ל. ופשטות לשונו שכתב "כדי לקבל שכר" משמע שבן נח המקיים מצוות מקבל שכר עכ"פ כאינו מצווה ועושה, וכן משמע מפירוש הרדב"ז (שם) שדקדק מלשון הרמב"ם שרק אם עשאה כדי לקבל שכר כמי שאינו מצווה ועושה אין מונעין אותו לאפוקי אם רצה בכך כי חושב שנצטוו עליה או אין מניחין אותו.

אמנם רבנו מ'אן בכל זה כי לדעתו מוכרח בסברא דאין שכר לעכו"ם על מצוות כיון דליתנהו בקבלת התורה, וכן האריך להוכיח זה מהרמב"ם גופא (שם ה"ט) שאין להם שכר אם יקיימו מצוות, ומה דאיתא

ועוד כתב רבנו דפירוש הרדב"ז הנ"ל הוא מכת"י חדש "ואין אנו אחראין על הספרים הנמצאים מחדש באיזה כת"י שיש לתלות שאיזהו מעות נפל בהכת"י או שתלמיד אחד הוסיף זה במעות". וכן העיר לגבי המאירי (סנהדרין נט) ע"י"ש. [עיי' נספח ג]

ואף שרבנו תקיף בדעתו, לא קיבל דבריו בספר Contemporary Halakhaic Problems (Vol. I p. 320) להוציא את דברי הרמב"ם מפשוטם, וז"ל – [תרגום חפשי] למרות שהפירוש של רדב"ז כלולה בכל המקסמים הסטנדרטים של המשנה תורה לרמב"ם, הוא מבוסס על כתב יד אשר מהימנותו לא הוכח לגמרי בעיני הרב פיינשטיין. עם זאת, נראה לכותב שורות אלו כי דברי הרדב"ז בקטע המכריע הם פשוט הסבר על הפשט ברמב"ם. אם כך, ניתן לצטט את הדעה האותנטית והסמכותית של הרמב"ם עצמו כדי לתמוך בסברה שיש שכר לעכו"ם על עשיית מצוות.¹

עוד העיר שם מתשובת הרמב"ם (סימן קכד) שכתב במפורש דעכו"ם המקיים מצוה מקבל שכר כמו שאינו מצוה ועושה, דלא כרבנו. ואף דודאי היה מבטל רבנו ראה זו דתשובה זו ג"כ באה מכת"י חדש וכו', מ"מ לאור כל המקורות השונות, כתב בספר הנ"ל דקשה להצדיק את שיטת רבנו, וז"ל – [תרגום חפשי] הרב פיינשטיין אינו מצטט תשובות הרמב"ם סימן קכ"ד. מן הסתם הרב פיינשטיין היה שולל גם את המקור הזה מאותן סיבות... אמנם, בנידון דינן, הכת"י השונים מחזקים עמדה דומה. לאור המקורות הללו קשה לקבל את השיטה של הרב פיינשטיין.²

וכן הרב משה בלייך בקובץ Tradition (Winter 1993, pp. 45-46) אחר שהביא תשובת הרמב"ם ועוד מקורות (יד רמ"ה סנהדרין נח; קונטרס שיעורים על מס' קידושין בשם דרשות הר"ן דרוש ה') דיש לעכו"ם שכר לקיום מצוות, כתב וז"ל – [תרגום חפשי] מכיוון שכ"כ הרכה מקורות מנוגדים לדעה של הרב פיינשטיין, הסברה כי

1. "Although the commentary of Radbaz is incorporated in all standard texts of Rambam's Mishneh Torah, it is based upon a manuscript whose authenticity Rabbi Feinstein does not accept as having been established beyond doubt. However, it would seem to this writer that Radbaz' comments, insofar as the crucial passage is concerned, are simply an explication of the plain meaning of the text. If so, it is the authentic and authoritative view of Rambam himself which may be cited in support of the thesis that non-Jews are rewarded for the performance of mitzvot".

2. "Teshuvot haRambam no. 124 is not cited by Rabbi Feinstein. Rabbi Feinstein, presumably would negate this source for identical reasons... However, with regard to the question at hand, the various manuscripts reinforce a common position. In the light of these several diverse sources it is difficult to entertain Rabbi Feinstein's thesis".

כל אחד מאלה הוא מעשה ידי תלמיד טועה נראה קלוש במקרה הטוב.³

וכן הקשה הרב חיים רפפורט בקובץ אור ישראל (טבת תשס"ט עמ' רנ) דדברי רבנו צ"ג לפי מה שמבואר בתשובת הרמב"ם [ויותר מזה דהפירוש ברמב"ם שכתב רבנו שהוא "הבל" מבואר שכך באמת היתה כוונת הרמב"ם], ולאחד שהעיר דיתכן שרבנו סובר שאין לסמוך על תשובת הרמב"ם כי סמכותו מוטל בספק, השיב (גיסן תשס"ט עמ' רנב), וז"ל בנד"ד כמעט ואי אפשר לייחס הפס"ד בתשובת הרמב"ם למעות כי עד כמה ספרים ניזל ונטוען שנכתבו ע"י תלמידים טועים [או זדים וזיפנים], הלא כיון שנמצא בידינו לכל הפחות שלשה מקורות שונות [הלא המה: הרמב"ם, המאירי, והרדב"ז ועליהם יש להוסיף את דברי הרמב"ן ועוד מקורות שציינתי במאמרי] שבכולם איתא להדיא שגוי מקבל שכר על כל מצוה שיעשה ממצוות התורה, נמצא שבכדי לקיים את דברי הגרמ"פ נצטרך לבטל את דברי כולם ולומר שרוה"ק הופיעה בבית מדרשם של טועים או מתעים שונים במקומות שונים ובזמנים שונים זמ"ז והסכימה דעת כולם להכניס בתוך כתבי יד ממחברים שונים "דברי הבל" הנ"ל שגוי מקבל שכר על עשיית המצוות. ולדעת, כל המציע כדברים האלה אינו אלא מן המתמידים עכ"ל.

ועל ראיית רבנו מהלכה י' שהיה צריך הרמב"ם לכתוב רק שגוי שרצה לעשות

מצוה יש לו קיבול שכר וממילא ידעין שאין מונעין אותו, העיר וז"ל ולא זכיתי להבין ראייתו שהרי הרמב"ם כתב את ספר היד (כמ"ש בהקדמתו) "בלשון ברורה" וסידר את הלכותיו בסגנון של הוראות ברורות ואך אפשר לומר שהיה לו להרמב"ם לכתוב "יש לו קיבול שכר" (שמזה אפשר להבין שאין מונעין אותו מלעשותה) במקום הוראה ברורה ומפורשת "אין מונעין אותו מלעשותה".

וכן מצאתי בקובץ זכור לאברהם (תש"ס-תשס"א עמ' תקצ"א) שהסתמך הכותב על תשובת הרמב"ם ודחה את דברי רבנו לחלוטין. וכן בשו"ת במראה הבזק (ח"ו עמ' 90) העיר דלפי הנראה לא היתה תשובת הרמב"ם נגד עיני רבנו. וכן בספר מנחת אלימלך (וינטר סימן טו) העיר כן. וכן בספר אור אברהם (הל' תלמוד תורה עמ' צה-צח) אחר שהאריך בקושיות על רבנו, סיים ד"עכ"פ כל דברי האגרות משה צ"ע". וכן האריך לתמוה עליו הרב משה נריה גוטל בקובץ אור המזרח (חלק ל עמ' 64). [וכן השיגו עליו בעוד ספרים אלא שכבר נלאיתי להעתיקם].

ועיין ספר קובץ תשובות (ח"ג סימן קמא) שג"כ נקט בדעת הרמב"ם שיש לבן נח המקיים שאר מצוות שכר כאינו מצווה ועושה כפשטות לשונו, וכן הביא שהיא דעת המאירי (שם) ולא החשיב זה כדבר תמוה או שיש בזה איזה טעות סופר וכמ"ש רבנו.



3. "Since so many primary sources are at variance with Rabbi Feinstein's opinion, the view that each of these is the work of a talmid to'eh seems tenuous at best".

סימן כד

בדבר השעלאק [Shellac] שהוא דבר היוצא ממין תולעים מה דינו בעין ובתערובות

לדבש הצרעין אליבא דמתני' ומוקמינן לתוספתא אליבא דרב יעקב (בכורות שם) דאוסר בכל דבש חוץ מדבש דבורים.

עוד כתב רבנו דאף להמכרעין כרבי יעקב דאוסר בדבש צרעין ודבש גזין, מ"מ יש מקום להתיר השעלאק הבא מתולעים דהנה טעם רבי יעקב להתיר דבש דבורים מבואר בגמ' שם שאינו מסביר חכמים שאין ממצות אותו מגופן אלא הוא גזה"כ גבי שרץ עוף, שרץ עוף טמא אי אתה אוכל אבל אתה אוכל מה שעוף טמא משרץ, ואיזה זה, זה דבש דבורים, אבל דבש צרעין וגזין מבואר שם דאינו נכלל בהך מיעוטא כיון שיש להם שם לוואי.

וביאר הלבוש דכיון דכל תך גזה"כ חידוש הוא אמרינן מסבירא שלא ריבתה התורה להתיר אלא דבש סתמא שאין דרך להזכיר עמו שם שרץ, ולפ"ז כתב רבנו דגם השעלאק דרק מין אחד יש ג"כ אין צריכים להזכיר שם השרץ עמו והוא בכלל ההיתר דדרשה זו, אלא שפקפק רבנו ע"ז דאולי יש להתיר רק מה שמשרץ שרץ העוף כמבואר בקרא ולא השעלאק שהוא בא מתולעים שהם שרץ הארץ, ואף שכתב רבנו ישוב לזה לא נחה דעתו בזה ומצא עוד היתרים.

טעם שלישי להתיר כתב רבנו דאף שהשעלאק הוא דבר היוצא מן הטמא מ"מ כשהוא יוצא הוא קשה כעין ואינו ראוי לאכילה ובכ"ה אין לאסור אף אם אח"ך נעשה אוכל ע"י תחבולות שונות. וראיה

רבנו נשאל אודות השעלאק שמשמים על סוכריות ועוד מאכלים כדי שיהירו ויבריקו לימים רבים ונקרא קאנפעקטיאן גלעזי [confection glaze] והוא בא ממין תולעת ידועה היונקת משרף האילן וכשיוצאת מגופו מתקשה כעין ע"י האויר, ורבנו מצא כמה טעמים להתירו אף שבא מגוף תולעת.

היתר הראשון הוא עפ"י ההיתר הידוע של דבש דבורים דלת"ק בבכורות (ז:) הוא ממעם "שמכניסות אותו לגופן (ופירש"י שאוכלין מפרחי האילן ומהן נעשה הדבש במעיתה) ואין ממצות אותו מגופן", והכ"נ יש לומר אודות השעלאק שבא מתולעים שאין ממצות אותו מגופן.

וראיה לזה שהרי מבואר במשנה מכשירין (פ"ו מ"ד) וברמב"ם (פ"ג הל' מאכלות אסורות ה"ג) שגם דבש צרעין מותר, ומ"מ בשו"ע (יו"ד סימן פא סעי' ט) הוסיף גם דבש גזין, ומנא ליה הא, אם לא שנאמר דס"ל דתלינן כל כה"ג שהם כדבש דבורים שאין ממצות אותו מגופן.

ואף שתניא בבכורות (ז:) דבש הצרעין והגזין בהדי הדדי דמותר שניהן באכילה [וא"כ לכאורה משום הכי נקט כן השו"ע ולא משום דתולין לקולא], כתב רבנו שכנגדה הוא ט"ס דבמשנה דמכשירין לא הוזכר דבש גזין, ואדרבה בתוספתא דבכורות (פ"א ה"ה) איתא אחד גירסא דדבש וזין אסור והוא הגזין שבגמרא. ועל כרחק צריך לומר דכל כך פשוט לב"י דתולין לקולא עד שמדמין דבש הגזין

מביצת נבלה וטרפה שנולד ממנה אפרוח דפסקין בשו"ע (יו"ד סימן פו סעי' ז) דמותר מטעם דאין האפרוח נוצר מן הביצה עד לאחר שנסרחת והוי כעפרא דעלמא.

עוד כתב רבנו דלפי מה ששמע אין השעלאק מתעכל בגוף והוי כמי שכולע אבן "ואם אמת עוד עדיף דלא שייך ענין אכילה כלל על דבר שא"א להתעכל... ולא שייך לאוסרם אף מדרבנן".

ובסוף העלה רבנו עוד טעם להקל כיון דמערבים השעלאק ברוב אלכוהול וכיון דהשעלאק אין בו טעם מתבטל ברוב ולא בעינן ששים אלא שעמד כנגדו דברי הש"ך בסימן קג סק"ב דאף ככה"ג בעי ששים אבל הוא תמוה כמו שהקשו האחרונים, ורבנו האריך לבאר שיטתו דאף לדבריו אין להחמיר בששים אלא במינו אבל באינו מינו אף הוא יודה דבטל ברוב עיי"ש.

עד כאן תורף דברי רבנו, והצעתי את כל נימוקיו להקל כי על כל אחד מהם יצא עוררין כמו שנבאר.

תחילת דבריו להתיר מטעם שמסתמא אין ממצין אותו מגופן, כתב בשו"ת עמק התשובה (ח"ג סימן סו) לחלוק עליו בחריפות, וז"ל הנה ע"ד זה בוודאי אין לבנות שום היתר דענין זה איזה מין ממצות אותן מגופן או לאו אין בידנו לדעת כי רק להחמכים חכמי הש"ס נמסר לדעת זה שהיה בידם מסורת איזה מין דבש ממצות אותן מגופן ואיזה לא, או עפ"י דרכי החקירה היה בידם לעמוד ע"י משא"כ אנן האידנא דבציר לבא מי יודע לעמוד על זה בבירור גמור...

ומה שהביא הגר"מ פיינשטיין ז"ל ראיה הואיל ובשו"ע מדמה דבש הגזין לדבש צרעין אע"ג דבדברי הרמב"ם ז"ל לא הוזכר גזין לאו

ראיה הוא כלל הואיל ובגמ' בכורות מבואר דבש הגזין בהדי דבש הצרעין דתרווייהו דומין להדדי דאין ממצות אותן מגופן... ומ"ש דט"ם הוא בגמ' דנקיט גזין לענ"ד לא ניתן להאמר דבר זה, דבר שכל הראשונים לא הגיהו ומשמע דהיא גירסא נכונה בגמ' דנקיט גזין וצרעין אף דבמשנה מכשירין לא גרסינן ליה והשו"ע נמשך בזה אחר פשטות הגמ' בזה דמשמע להו דתרווייהו דומין להדדי באופן שלא ניתן כלל לפלפל בזה הראיה עכ"ל.

וכן מצאתי ככל החזיון הזה בשו"ת מראות ישרים (ח"ב סימן יד) [וכן גרסם בקובץ מסורה חכ"ב עמ' צג], וז"ל אלא דבעניתי דברי האגרות משה אינם מוכנים דהיאך אפשר שנימא מעצמנו שדבר פלוני היוצא מן התולעים אינו מתמצה מגופן כל כמה שחז"ל לא גילו לנו זאת בפירוש ובודאי שגם מרן הב"י שכתב על דברי הרמב"ם ז"ל שהזכיר רק דבש דבורים וצרעין דה"ה נמי דבש הגזין לא אמר כן מסברא דנפשיה אלא סמך על מה שמוזכר בפירוש בבכורות (ז:): כהא דתניא דבש הגזין והצרעין טהור ומותר, ומש"כ האגרות משה שהוא ט"ס הוא דוחק גדול לשבש כל הספרים, במיוחד שהראשונים ז"ל, הרשב"א בתשובה ח"א סימן תקע"ז, והרא"ש ז"ל פ"א דבכורות ס"ז, והרמב"ן ז"ל בהלכותיו ועוד העתיקו כלשון הזה גזין בהדי צרעין בלי שום ערעור עכ"ל.

וכן הקשה הרב מנחם מאיר ווייסמאנדל בקובץ אור ישראל (תמוז תשס"ט עמ' קעד), וז"ל רחוקה מאתנו הם ההגדרות לפסוק מה זה הגדר שאינם ממצות מגופן ולדון ביה... ומניין לדמות מילתא למילתא כדי שנדע לדמות לגזין דידן עכ"ל.

ואף אם נימא שגלמוד מדברי הב"י שיש תלות לקולא שדבר היוצא מגופן שרץ

אינו מתמצה בנופו, מ"מ הקשו (שו"ת עמק התשובה שם, שו"ת מראות ישרים שם) על רבנו דדי שנלמוד כן לענין דבש הגזין שהוא דומה מאד לדבש הצרעין ששניהם מין שרץ העוף ושניהם מוציאים דבש ומה דמות יערוך לחומר השעלאק שהוא מין אחר לגמרי ובא מתולעים אפשר דמתמצה מגופו.

וכך באמת העיר הרב יהודה שרשבסקי בקובץ בית הלל (כרך ו' עמ' סז) שכנראה קיבל רבנו הנחת השואל שהוא דבר שאינו מתמצה בגוף התולעת והאמת היא שזה אינו ברור כלל, וז"ל יתכן שהגרמ"פ אכן קיבל את הנחת השואל שהשלאק כמוהו כדבש ורצה רק להוכיח שאין לחוש שמא אין בכחנו להוסיף מיני דבש על אלו שנמנו בפירוש ע"י חז"ל. ואולם כאמור לעיל עפ"י הידוע לנו מן הספרות המדעית קיים הבדל רב ומהותי בין השנוי הכימי הקל העובר על הצוף המוגיע לזפק הרבודה לבין שרף העצים הנספג בחרק והעובר תהליכים רבים ומורכבים של חילוף חומרים עכ"ל.

ומש"כ רבנו טעם שני להתיר השעלאק מדרשת הפס' "אבל אתה אוכל מה שעוף טמא משריץ" לפי סברת הלבוש דא"צ להזכיר שם שרץ עם השעלאק דרך מין אחד יש, הקשה בשו"ת עמק התשובה (שם), וז"ל אין מי מאתנו יכול לומר שהשעלאק אין לו שם לוי ראולי יש הרבה מיני שעלאק עכ"ל.

וכן הוא האמת כמו שכתב הרב יאיר הופמן במאמרו על נושא זה בעיתון: [תרגום

חפשי] יש גם יותר מ-100 סוגים שונים של חיפושיות קוקייד המייצרים מוצרים לאק שונים.⁴

עוד הקשה ע"ז בשו"ת עמק התשובה (שם) דהפס' מיירי בשרץ העוף ולא בשרץ הארץ וכמו שהרגיש רבנו בעצמו, "ומה שמפלפל בזה לא מספיק כלל לדחות זה".

ומש"כ רבנו להתיר מטעם דהוא קשה כעץ ואינו ראוי לאכילה דומיא לביצת נבילה שנולד ממנה אפרוח, כתב בשו"ת עמק התשובה (שם) דרבנו "תמוהין מאד" דעל כרחק כוונת רבנו שהוא קשה כעץ ואין בו טעם ואין זה היתר כלל דכך היא תחילת יצירתו ובהכי אסרתו התורה דומיא לגיד הנשה דק"ל שאינו נותן טעם ואפ"ה אסרתו התורה וכן כל מיני שקצים המאוסים שאסרן התורה כמו שהן ואינו דומה לנבילה שנסרחה שהיתה ראויה והתורה אסרתה רק בהיותה ראויה ולא כשנסרחה אחר כך.

וכן הקשה בקובץ אור ישראל (שם עמ' קעה-קעו) שהוא "חידוש דקשה מאד לעמוד עליו בלי ראיה וסברא דכמו שהיא בעצמה אסור וחייב אף שפגום כמו כן היוצא" ואינו דומה לביצת נבילה שאינה פגומה מעיקרא. עיין שם שהוסיף עוד כמה קושיות, ושרעת רבנו "עמוק מאתנו להשיג".

ובקובץ בית הלל (שם) הקשה עוד מן המציאות, וז"ל אמנם הגם שלא ראינו בעינינו את השלאק כפי שהוא ע"ג



4. 5 Towns Jewish Times (<http://5tjt.com/who-is-kerria-lacca-and-why-do-some-rabbis-hate-her-so/>) - "There are also over 100 different types of coccoid beetles that produce different lac products".

הממתק הוא כמעט לקה טהורה; בערך 80% לקה נשאר על הפרי. זה לא מאפשר ביטול.⁵

וכ"כ בקובץ בית הלל (שם), וז"ל מיהו קשיא דהשלאק אינו נותר בתערובת דכאמור לעיל האלכוהול מתנדף ושכבת השלאק נותרת על המאכל המצופה עכ"ל.

ומש"כ רבנו לבאר את דברי הש"ך, השיג עליו בשו"ת עמק התשובה (שם), וז"ל והגאון הנ"ל ביאר דברי הש"ך וז"ל בדרך רחוק אשר אין בו שום רמז ורמזיה בזה בדברי הפוסקים עכ"ל. וכן מה שהעלה רבנו בדברי הש"ך שיודה במין בשאינו מינו דבטל ברוב, העיר שם דאין זה במשמעות הש"ך דקאי אדברי המחבר דמיירי באינו מינו ומ"מ מצריך ששים. [ועע"ש מסקנתו להלכה].

העצים, עפ"י הרכבו הכימי לא נראה שהוא קשה יותר משעוות דבורים דניתן ללעסה ולבלעה עכ"ל.

ומש"כ רבנו שאין שייך בו אכילה כיון שאינו מתעכל, העיר בקובץ בית הלל (שם), וז"ל הדברים נראים על פניהם מתחדשים דהיכן מצינו שאכילה הנראית רגילה לגמרי תלויה במתרחש במערכת העיכול עכ"ל.

ועל סוף דברי רבנו שהשעל'אק בטל ברוב אלכוהול, ג"כ תמחו עליו מן המציאות, עיין באתר – <http://Rabbikaganoff.com/> – gazing-through-the-glaze/ שכתב: [תרגום חפשי] עם זאת, גישה זו היא בעייתית. כפי שציינתי לעיל, לאחר שימת הלכה, האלכוהול מתאדה והלכה שנשאר על

סימן כו

בליעת וויטאמינען בשריים אחר גבינה

והקשה בספר ברי השלחן (סימן פט ביאורים ד"ה לקנח) שלכאורה יש לחוש דבלא הדחה בולע פירורי גבינה בהדי הבשר, ורבנו לא נתן טעם לדבריו וצ"ע.

כידוע מותר לאכול בשר אחר גבינה בקינוח והדחת הפה בלבד. אולם רבנו כתב דלבלוע וויטאמינען בשריים אחר גבינה מותר אף בלא קינוח והדחת הפה.



5. "However, this approach is problematic. As I mentioned above, after the shellac is applied, the alcohol is evaporated and the finished shellac that remains on a candy is almost pure shellac; that remaining on fruit is estimated to be about 80% shellac. This should not allow for bitul".

סימן כח-כט

בדבר השתמשות הדיש-וואשער לכלי בשר וכלי חלב

הבעין "ולכן למעשה לא נראה להתיר להשתמש במדיח אחד לבשרי וחלבי כיון שאין מי שיכול לעמוד על הדבר שהכלים יהיו כמעט לגמרי נקיים לפני שמכניסים אותם למדיח, וכן המנהג פשוט בבתי היראים לדבר ה'... עכ"ל.

עוד העיר בקובץ תחומין (שם) שמתשובת רבנו בח"ג סימן י ניכר שהבין רבנו שמדובר במכונה שדינה ככלי שני וזה אינו תואם למכונות שלנו שיש להן גופי חימום והוי דינן ככלי ראשון, וז"ל כל הלמד איפוא מהיתרו של הרב פיינשטיין להדחת בשר וחלב במכונת כלי ראשון לענ"ד הריהו טועה לחלוטין עכ"ל.

ועל מה שהמליץ רבנו בסימן כט להדיח המכונה במים רותחין בין ההשתמשות לבשר וחלב, העיר, חדא דבמכונות המצויות אין תכנית כזו, ועוד שאיננה רצויה בשל רגישות חלקים מסוימים (גומי) למפרטורה גבוהה. ועיי"ש במסקנתו שחולק על רבנו לדינא.

ובספר פתחי הלכה (The Laws of Kashrus עמ' 261) העיר רב בנימין פארסט לאורך גיסא על מה שהצריך רבנו racks מיוחדים כי מצוי שנשאר שם בעין, וז"ל – [תרגום חפשי] זה קשה להבין, אם המדיח שוטף את הכלים שעליהם שאריות יבשות מוקשות, זה בהחלט מנקה את

רבנו מתיר ההשתמשות במכונת מדיח כלים אחת לכלי בשר ולכלי חלב בזה אחר זה בתנאי שהכלים שעליהם משימים את הכלי בשר וכלי חלב (racks) [תרגום חפשי = מדפים] יהיו מיוחדים, אחד לכלי בשר ואחד לכלי חלב, וטעמו להתיר דאי משום נתינת טעם הוי נ"ט בר נ"ט דהיתרא שמותר ואי משום הבעין שבדפנות המכונה אין לחוש כי אינו נוגע בהכלים ואף אם יביאו המים את הבעין יתבטל בששים. ורק על הראקס (racks) צריכים להקפיד שיהיו מיוחדים כי מצוי שישאר שם דבר בעין מהבשר או חלב ואח"ך יבליע בתוך כלי הבשר או כלי החלב.

ובקובץ תחומין (כרך יא עמ' 130) כתב הרב ישראל רוזן מאמר לברר שאלה זו, ובתוך דבריו העיר כמה דברים על שיטת רבנו. על הנחת רבנו שיש ששים במים כנגד הבעין שבדפנות, העיר וז"ל יש לי להעיר מן המציאות שכנראה לא היתה מוכרת לרב פיינשטיין זצ"ל והיא שהמים מתמעמים בתהליך ההדחה ולבסוף מתנקזים לחלוטין ואילו השיירים בעין מתרכזים בתחתית המכונה. א"כ אפילו אם היה במים ששים ויותר סוף סוף בשלב מסוים המים מתמעמים מכדי ששים כיון שהמכונה נחשבת ככלי ראשון שהרי מקור החום בתוכה הרי שהבעין הקיים חוזר ומבליע טעם משובח בדפנות עכ"ל.

וכן בשו"ת אבני ישפה (ח"ג סימן עא) הדגיש שהיתר רבנו הוא בתנאי שיש ששים נגד

Journal of Halacha and Contemporary Society (Vol. XXVI, Fall 1993, p. 86).

והנה מה שהעיר בשו"ת באר משה מנותן טעם לפגם, באמת מצאנו לרבנו שהתייחס לזה בח"ג סימן כח שרצה השואל להקל גם במכונת מדיח כלים שהשתמשו בה להדיח כלים אסורים מטעם הבורית שהוא נותן טעם לפגם, וכתב רבנו, וז"ל ומצד הבורית אפשר לפי רבוי המים אין שם כדי שיעור לפגם עכ"ל.

אמנם בשו"ת יביע אומר (ח"י יו"ד סימן ד) התיר להדיח כלי בשר וכלי חלב במכונת כלים אחת ואפילו ביחד מעיקר הדין מטעם נותן טעם לפגם, ועל חשש רבנו העיר, וז"ל וגם הלום ראיתי בשו"ת אגרות משה... והחששא שלו דשמא לפי רבוי המים אין שם כדי שיעור לפגם, חששת שוא היא, שהרי נתינת הבורית היא כדי לנקות את הכלים היטב ובודאי שהבורית נרגשת היא במים של ההדחה והוא מטעם לפגם עכ"ל. וע"ע שו"ת עטרת פז (ח"א כרך ב יו"ד סימן ד) מש"כ בזה.

וע"ע שו"ת נחלת פינחס (ח"א סימן א אות פו) שכתב שנראה סתירה קצת בתשובות רבנו, אבל לא ביאר כוונתו.

השאריות שנפלו אל המדף בתהליך ההדחה.⁶ וע"ע ש"ש שהעיר מהבעין שנשאר בהפעלטר ושצ"ע שרבנו לא דיבר מזה אולי בזמנו לא היה נפוץ הפילטער או שסובר שיש בהמים ששים כנגדו לבטלו.

ובשו"ת באר משה (ח"ו קונטרס עלעקטריק סימן ס) אחר שדן בשאלה זו, כתב וז"ל אחרי כתבי כ"ז עיינתי בספרי אגרות משה... והרבה להקל ובודאי הרוצה לסמוך על היתרו יכול להתיר שאלתינו אבל אין דעתי נוחה ואין אני מתיר בשום אופן ולכל ששאל ממני אסרתי להם בהחלט ופלא שהיה לו להגאון בעל אגרות משה לצרף להיתרו שחומר שבו מדיחים הכלים הוא חומר של נותן טעם לפגם ונ"ט בר נ"ט דהיתרא ונוטל"ג קיל יותר ולא הזכיר אבל המעיין בדבריו יראה שלא חיפש אחר צדדי היתרים עוד כי היה "פשוט" בעיניו ההיתר כמו שכתב בתשובה אחת דעל כן בחא"ח סימן קד קיצר מאד כי הדברים פשוטים אבל אני בעניי אין הדברים פשוטים וטוב מאד שלא להקל בכך כי יכול לגרום מכשולים וגם עפ"י עיקרא דדינא יש לפקפק בדבר הרבה ולכן שוא"ת עדיף וכן אני הולך ופוסק לאסור עכ"ל.

וכן נמסר בשם הגר"ד סולוביצקי שלא הסכים עם הוראת רבנו בענין זה, ראה



6. "This is difficult to understand. If the washer cleans the dishes upon which the residue dried and hardened, it certainly cleans the residue that came onto the rack during the washing process itself".

סימן מ

בדבר הקנקנים והצלוחיות שיש לו מחמת שלקח מנכרי אם צריכים טבילה

ועוד הראה לסתירה בדברי רבנו כי רבנו בעצמו כתב חילוק זה במקום אחר [חוברת לתורה והוראה ח"ב עמ' 40 וגדפם בשו"ת אגרות משה ח"ג סימן כג] דדבר הראוי מצד החפץ להתקיים מסתבר דמוקבל מומאה והוי כלי גם ביד הנכרי, ולכאורה זה סותר דבריו שבכאן והניח בצ"ע.

וחילוק הנ"ל כתב גם הגר"פ שיינבורג בספר הזכרון להגרא"ז גורביץ (עמ' רו) להשיג ע"ד רבנו, וז"ל ולדעתי שאפילו אם היה זורקם אחר שנמל האוכל מהם וכמו בקופסאות שמורים שהאגרות משה נוטה להקל בהם שלא צריכים טבילה, ג"כ מסתבר ששם כלים עליהם וצריכים טבילה ומשום שזה סוג כלי בפנ"ע שעשויים בצורת כלי גמורה לפעולה זו של שמירת האוכל וכשפותח הכלי ונוטל האוכל מהם נתקיים בזה התכלית של הכלי, ופעולה זו של שמירת האוכל עד עת האכילה לא נקרא תשמיש עראי אלא תשמיש קבוע, ולהכי הביא הרמב"ם האי דינא רק בחותלות שעיקר צורת הכלי היה באופן שלא היה שם כלי ע"ז עכ"ל.

ועוד טעם כתב רבנו לפטור מטבילה כיון שאצל הנכרי היה הכלי בטל למשקה שבתוכו כדמצנינו לענין מעשר שני, עיין מעשר שני פ"א מ"ג ופ"ג מ"ב, ורק אצל הישראל נעשה הכלי.

ובשו"ת אור יצחק (ח"ב יו"ד סימן יז אות ו) תמה על ראייה זו שאינו מבואר שם חידוש הנ"ל שהכלי בטל למשקה עיי"ש, וז"ל

בקנה קנקנין עם משקין מנכרי ואחר שנתרוקן הכלי החליט הישראל להשתמש בו למשקין אחרים, פסק רבנו שא"צ טבילה כי רק אצל הישראל נעשה כלי שליכא ע"ז דין טבילה, וראיה לזה הביא רבנו מדין חותלות של תמרים וגרוגרות שמותר לחתוך אותן בשבת (או"ח סימן שיד סעי' ח) כי עשויים רק להחזיק תמרים וגרוגרות ואין נחשבים לבעלים ככלים אלא כקליפת אגוזים, והכא נמי הני בקבוקים וצלוחיות מסתבר שאין נחשבים אצל מוכר הכלים שאינו מוזיל אף פרוטה אחת אם ירצה אחד לקנות המשקה בלי הקנקן וממילא לענין טבילה לא נחשב שקנה כלי מנכרי כי אצלו לא נחשב לכלי.

ובשו"ת מחזה אליהו (סימן ק אות ג) פקפק על דברי רבנו, וז"ל לענ"ד יש להסתפק אם ראיית האגרות משה שהני בקבוקים אינם כלים ואינם מקבלים טומאה מרם יחרם הישראל מוכרחת היא או לא, דיש לומר דרק דבר שמטבעו הוא מיועד רק לתשמיש ארעי כחותלות של תמרים וכלי קרן הנוכרים במשנה דכלים... רק הני הוא דלא חל טומאת כלים עליהם אא"כ יחרם הישראל לעולם, אבל בקבוק שהוא חזק ומאוחז מין כלי אלפי אלפים נשמרים להשתמש בהם בתדירות ורק דהני שהיו בהם מאכלים הדרך הוא דנורקין והוא מפאת שפע כלי זכוכית הנמצאים ולא מחסרון איכות הבקבוק, בזה לא ידענא הוכחה ברורה דדבר כזה אינו מקבל טומאת כלים עכ"ל.

אתמהה עכ"ל.

וכן מצאתי לרב יצחק זעקל פאללאק בקובץ
שערי הוראה (ח"ב עמ' קטו) שדחה ראיה
זו שמסתימת דברי המפרשים במשנה שם לא
נראה חידוש רבנו, ומעם המשנה הסבירו
באופן אחר עיי"ש, ודברי רבנו "לא נהירים
והמה תמוהים ביותר... וצ"ע טובא בדעתו".
וע"ע בספר הזכרון להגרא"ז גורביץ (שם עמ'
רה) מה שהשיג על ראיה זו ("לא קרב זה אל
זה כלל").

ולכן איני רואה מקום לסברא שטוען מרן
האגרות משה בתשובתו שהכלי בטל למשקין,
וגם אם היינו אומרים כדבריו מדין מפל ובטל,
אכתי איך אפשר לומר שעד עכשיו לא היה
עליו שם כלי, הלא כל זמן שהכלי פתוח קודם
שהכניסו בו האוכלים והמשקים בודאי שהיה
עליו שם כלי, ולא עוד אלא מיד כשיצרו ועשו
את הקנקן היה עליו שם כלי לכל דיני התורה
ולטומאה וטהרה, וא"כ מה הלשון אומרת
שכשמוגיע הכלי ליד הישראל ופותחו רק אז
הוא מקבל שם כלי ונגמר ביד הישראל,

סימן מא

בישל במזיד בקדירה שאינה בן יומזו אם נאסד התבשיל \ הגעלה בשומן

בשר

על דבריו".

ובסוף התשובה מבואר מדברי רבנו דלפוסקים
הסוברים שכל המשקין כשרים להגעלה
הוא גם בשומן בשר ולא מזכיר שום ספק בזה.
והעיר בשו"ת במראה הבזק (ח"ג עמ' 166)
דזה סותר למש"כ רבנו ביו"ד ח"א סימן ס
בסופו שאף למקילים אין להגעיל בשומן בשר
כי אפשר שאינו בכלל משקה עיי"ש, וכתב
שנראה שרבנו חזר בו.

ברין עבר ובישל במזיד בקדירה שאינה בת
יומא העלה רבנו שלא נאסד התבשיל
והוכיח שרוב הראשונים פליגי על הרשב"א
האוסר. ורבנו תמה על דברי הרשב"א והכריע
כרוב הראשונים.

ובשו"ת יביע אומר (ח"ח יו"ד סימן יד)
הביא מהרבה פוסקים ראשונים
ואחרונים שהחמירו בזה, והעיר על רבנו
ש"לא זכר מדברי הפוסקים" ושיש "לעמוד

סימן מד-מה

בענין איסור מינוי לאשה

שאין למנות אשה לכל מיני שררה, וכתב רבנו
שלא ידוע לו מקור לדברי הרמב"ם להרחיב

דעת הרמב"ם (פ"א הל' מלכים ה"ה) דדרשת
הספרי מלך ולא מלכה קאי על כל מינוי

"ומה שהביא כתר"ה מפסיקתא זוטרתא שדריש מאיש ולא אשה הוא תמוה דהוא נגד הספרי ולכן משמע שאיזה ט"ם נפל שם".

ועוד כתב רבנו, וז"ל ולא מוכן מש"כ כתר"ה דבעל הפסיקתא היה עוד קודם הרמב"ם מה בזה וכי בשביל זה אין יכולין הראשונים כתוס' ורמב"ן וכדומה למיפלא עליו והם רק דברים יתרים בעלמא... עכ"ל.

ובקובץ המאור (חשון תשכ"א) השיב ע"ז, וז"ל אין שום סברא לומר דנפל טעות בספר המקובל זה אלפים בשנים [ו]מה שכתבתי דהפסיקתא היה הרבה שנים לפני הרמב"ם משום שכתב הגאון רב משה דפסול דכל המשימות חידש הרמב"ם מסכתתו הבאתי דסברא זו כבר היתה לעולמים ומסתבר דכל הראשונים ס"ל כן עכ"ל.

ויש לציין למה שהביא בספר Contemporary Halakhic Problems (Vol. II, pp. 254-267) [תרגום חפשי] מעניין לציין כי הרב שלמה ורטהיימר (מחזיקי הדת כרך 2 פרק ט) טוען שנמצא בנגיזה בקהיר כת"י של הספרא המכיל קטע וזה לזה שרשום בפסיקתא זוטרתא.⁷

ועיין עוד שו"ת משנה הלכות (ח"ז סימן רנד) מה שכתב בזה. ועוד תשובה לו נדפסה בקובץ בית הלל (ח"י עמ' סד) שאין לסמוך על רבנו בזה שלא התיר אלא בשעת הדחק לצורך אלמנה וכו' [המעייין שם יראה כמה מן הדוחק דחק האי צדיק בכדי להיטיב

את דרשת הספרי לכל מינויים וצ"ל שהיא סברת עצמו דכיון דדרשינן ביבמות (מה:): פס' דשום תשים עליך מלך מקרב אחיך שדין מקרב אחיך קאי על כל משימות סבר הרמב"ם דה"ה למאי דדרשינן בספרי מלך ולא מלכה דקאי על כל משימות.

אבל הוכיח רבנו שלא כל הראשונים סוברים כן ולכן במקום צורך יש לסמוך על הני ראשונים עיי"ש. ובקובץ המאור (תשרי תשכ"א עמ' 14) רצה העורך לדחות את דברי רבנו שאין כאן מחלוקת ראשונים וכולי עלמא סברי כהרמב"ם, ורבנו בסימן מה אף שהודה שיש עוד ראשונים דקאי בשיטת הרמב"ם כגון הריטב"א בשבועות, מ"מ קיים דבריו שהרבה ראשונים חולקין. ועיין קובץ המאור (חשון תשכ"א עמ' 7) מה שהשיב על זה.

עוד הביא בקובץ המאור (תשרי תשכ"א) מקור קדום לדברי הרמב"ם מפסיקתא זוטרתא פר' שופטים על הפס' לא תוכל לתת עליך איש נכרי - דרשו איש ולא אשה - מכאן שאין ממנין אשה פרנסה על הציבור ע"כ. ובעל המדרש היה קרוב לזמן הגאונים כשמונים שנה לפני הרמב"ם והוא ליקוט מדרשי חז"ל.

וע"ז השיב לו רבנו דיש לתמוה על דרשה זו לפני משמעות הפסוק יוצא דדוקא איש נכרי א"א להיות מלך אבל אשה נכריה מותרת וזה אי אפשר דהא דרשינן מלך ולא מלכה ולכן אי אפשר לדרוש מזה למעט אשה

7. "It is, however, of interest to note that Rav Shlomo Wertheimer (Machazikei Hadas vol. 2 ch. 9) claims to have found in the Cairo genizah a manuscript edition of Sifra which contains a reading identical to that recorded in Psekta Zutrat".

להאלמנה והיתומים ומ"מ לא נמלט מהדחוקים... לכן פשוט שאין ללמוד ממנו היתר להעמיד נשים משגיחות וח"ו לזו ממנהג ישראל שמעולם לא הניחו לנשים להיות משגיחים...".

ומצאתי כעת באתר Tshuvot.wordpress תשובה בענין מינוי אשה לשררה שהתייחס כותב התשובה לדברי רבנו ולא הסכים להוכחות רבנו דכמה ראשונים פליגי

על הרמב"ם, וז"ל, בשו"ת אגרות משה הביא קצת דיוקים מלשונות ראשונים בזה שאפשר שאולי יסברו דלא כהרמב"ם, ולענ"ד אין ראייה כלל מתוס' סוטה (מא:) שיחלקו על הרמב"ם יעויין שם, וכל דבריו אינן מוכרחים כלל ואין בהם הכרע, ולענ"ד אין בזה אפילו לא מקצת משקל לענין הכרעת הלכה לנשות מדברי הרמב"ם עכ"ל. וע"ע שו"ת ברכת ראובן שלמה (ח"ח סימן נו).

סימן מט

בדבר עישון סיגריות

ז"ל רבנו, הנה בדבר עישון סיגריות ודאי מכיון שיש חשש להתחלות מזה מן הראוי להזהר מזה אבל לומר שאסור מאיסור סכנתא, מכיון שדשו בה רבים כבר איתא בגמ' בכה"ג שומר פתאים ה' בשבת (קכט:) ובגדה (לא.), ובפרט שכמה גדולי תורה מדורות שעברו ובדורינו שמעשנין... עכ"ל.

הנה מש"כ רבנו שאין לאסור העישון משום שכבר דשו בו רבים, רבים פקפקו ע"ז ממעמים שונים ובעיקר דהיכא שרואים את הנזק לפנינו אי אפשר להתעלם מן הסכנה ולומר שומר פתאים ה' כי רואים בעליל שאין כאן שמירה.

וז"ל שו"ת ציץ אליעזר (חט"ו סימן לט), לאור זה נראה ברור ללא צל של ספק כי אין מקום להתברך בלב (כפי שאחרים רוצים לומר כן) ולהורות כי היות והעישון רבים דשים בו א"כ יש להחיל ע"ז המאמר חז"ל בכמה מקומות על מנהג עולם במקום שיש לחוש לסכנה שפסקו פסקם ואמרו "והאידנא

דדשו בו רבים שומר פתאים ה'", דלא אמרו כן אלא במקומות דלא נתגלה בהתם והמציאות לא הראתה על היפוכו של דבר ואדרבא ראו שרבים וכן שלימים עברו ולא ניווקו (עיין לדוגמא במס' יבמות יב:, ודף עב., וכן בע"ז ל:.) אבל בכגון הנידון שלפנינו אשר בעיקר בעשרות השנים האחרונות לאור המחקרים המדעיים והרפואיים השונים נתגלו בממדים מבהילים היוזקי הגוף המרובים והמסוכנים אשר העישון גורם בכנפיו... א"כ בודאי ובודאי שאבסורדי הוא להעלים עין מכל זה ולהפטיר כלאחר יד ולומר כי גם על כגון זה נאמר שומר פתאים ה' עכ"ל.

וב"כ בקיצור, הרב אביגדור נבנצל במכתבו לעורך ספר אסיא (ח"ה עמ' 261), וז"ל לענ"ד לא שייך שומר פתאים ה' בדבר דאגן סהדי דאין רצונו ית' לשמור עכ"ל. וב"כ בשו"ת חקי חיים (ח"א או"ח סימן סט), וז"ל אמרו לי בשם גדול אחד שכותב בחבורו בענין שתיית טוטין בומנינו דע"ז נאמר כיון דרבים

דשים בה שומר פתאים ה' ולא נהירא לי כלל... כי הלא המציאות מעיד שאף שרבים דשים בה הוא מזיק לבריאות עכ"ל.

וכן הוא בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ג סימן שנד), וז"ל וכאן לא שייך לומר שומר פתאים ה' וכמבואר ביבמות (ער). [צ"ל עב]. דנראה שזהו בדבר המזיק רק מצד הסברא והואיל ולא מצינו למעשה שמזיק נהגו להקל ובוזה הקב"ה שומר, אבל בנ"ד שנראה בעליל היום שמסכן ודאי אסור לו להכניס עצמו לסכנה עכ"ל.

וכן הגיב בשו"ת עשה לך רב (ח"ט סימן כח) לדברי רבנו, וז"ל ולענ"ד אין להסתמך כלל על סברא זאת שלא נאמר בש"ס לסמוך על דשו ביה רבים אלא בדבר שאין סכנתו נראית ומוכנת בדרך הטבע כגון ענין קטלנית... אבל בדבר שנוקו גלוי ומוכן בדרך הטבע וגם נראה לעין ממש מהיכא תיתי לומר שומר פתאים ה' ולהתיר עכ"ל.

וכן בשו"ת רבבות אפרים (ח"ח סימן תקפ"ו) כתב, וז"ל כי באמת בסגירות יש סכנה א"כ זה ברור וכפי שראינו שאלפים מתו מחמת העישון וא"כ מה שייך לומר שומר פתאים ה' עכ"ל. ובשו"ת משנה הלכות (ח"ט סימן קסא) כתב, וז"ל והיכא דשכיח היזקא קשה לומר שזה בכלל שומר פתאים ה' עכ"ל.

וכן ועד ההלכה של RCA פרסמו פסק דין בשנת תשס"ו לאסור את העישון, והביאו משו"ת אחיעזר (ח"א סימן כג) דסומכים על שומר פתאים ה' רק "משום דזהו חשש רחוק ומיעוטא דמיעוטא", ושעפ"י סברא זו פסק רב אהרן סולוביצקי בשנת תשמ"ו דאין מקום

להתיר העישון בזמנינו כיון ידידועה חומר ההיזק הכרוך בה.

עוד חילקו בין הא דאיתא בגמ' שומר פתאים ה' לבין העישון בזמנינו עפ"י מה שנסתפק התה"ד (ח"א סימן ריא) דאולי דוקא הפתאים שלא יודעים מן הסכנה יש להם שמירה משא"כ התלמידי חכמים, וא"כ לגבי עישון בזמנינו שנתפשטה הסמטיסטיקה בכל העולם על סכנת העישון קשה לומר שומר פתאים ה'.

וכ"כ בשו"ת או נדברו (ח"ט סימן סה) דלפי התה"ד "בזמנינו שמופץ מאד החו"ד של המדענים מה שגורם מחלות לכאורה לא שייך כ"כ ההיתר של שומר פתאים". ואחר שהעירו לו מדברי רבנו, כתב "הראיה משבת יש לדחות כאמור ולא נחית לזה".

ויש שפקפקו על סברת שומר פתאים ה' מטעם אחר, עיין שו"ת כנסת יחזקאל (ח"ב יו"ד סימן נג אות ג) דרק מצינו כן בחז"ל במקום מצוה כגון מילה או לצורך רפואה כמו הקזת דם או דבר שהוא לצורך הגוף כתשמיש או אכילה משא"כ עישון סיגריות שאינו צורך האדם ואפילו לאלו שהורגלו לזה לא ברור שזה מקרי צורך האדם וא"כ מנא לן שאפילו בכה"ג אמרינן שומר פתאים ה' עכ"ד. וכן כתב בשו"ת חקי חיים (שם) דרק לצורך רפואה אמרו כן.

עוד העירו שכיום אין כאן "דשו בו רבים" שכבר נתמעטו המעשנים מחמת ידיעת הנזק שגורם, עיין קובץ Tradition (Fall 96), p. 2003, שכתב הרב יהודה דוד בלייך [תרגום חפשי] מאד סביר להניח שהיום מצב

זה לא מתקיים.⁸

וע"ע מזה שכתב בזה הרב משה איברכך בקובץ (Tradition (Spring 1969), וכן בספר פאר תחת אפר (עמ' עז).

והנה בשנת תשמ"א נשאל רבנו (אגרות משה חו"מ ח"ב סימן עו) לברר שיטתו בענין זה ולהגדיר מתי סומכים על כללי דשומר פתאים ה', ורבנו דימה ענין עישון סיגריות למיני אוכלין המזיקים לגוף שכתב הרמב"ם בפ"ד מהלכות דעות שצריך להרחיק מהם אבל לא כתב בלשון איסור, ודברים אלו לרובא דרובא דאינשי לא מוּיֵק להם, וכמו כן הסיגריות "הקלקול לחלות מזה הוא עכ"פ רק מיעוט קטן וכ"ש להחלות מזה בסרטן ובעוד מחלות מסוכנות הוא קטן ביותר", ובחשש כזה אמרין שומר פתאים ה'.

ועל השואה זו תמהו רבים דלומר שהוא מיעוט קטן הוא נגד דעת הרופאים, ויש ששיערו שאילו ידע רבנו את המציאות המבוררת היה חוזר מפסקו.

עיין שו"ת שבט הלוי (ח"ה סימן רנא אות ו) הניח מטעם זה את דברי רבנו בצ"ע, וכן בספר נשמת אברהם (חו"מ סימן קנה אות ב) העיר שהוא נגד דעת הרפואה.

וז"ל ספר אסיא (שם עמ' 244), כבר בדברי הגר"מ פיינשטיין ברור שרק מאחר ואין כאן חולי ודאי אלא רק חשש לכן ניתן לדעתו להסתמך על היסוד של שומר פתאים ה'. וא"כ כיום כאשר ברור שכל המעשנים נחלים

כשההבדל הוא רק בחומרת המחלה מסתבר שמסקנת הגר"מ פיינשטיין תהיה שונה, במיוחד לאור המספרים המדהימים של תמותה הנגרמת ישירות כתוצאה מהעישון עכ"ל.

וכן העיר בספר פאר תחת אפר (עמ' פה), וז"ל אמנם יש להעיר ע"ז דא"כ דין זה תלוי במציאות אם אכן פני הדברים כך הם. מדברי הרופאים שהבאנו ודברי סקרים שנעשו על אנשים רבים מאוד וגם על סתם אינשי הדרים בביתם נמצא שהעישון גורם למחלות אלו, א"כ יש לדון אם אכן גם אחר בירורים אלו עדיין יש להגדיר למציאות כך עכ"ל.

וכן שיער הרב ראובן בולקא בקובץ הדרום (ניסן תשל"ט עמ' 53), וז"ל בודאי שאיני כדאי לשאול פוסק דגול כרב פיינשטיין... אולם סביר שאילו היו בידי הרב פיינשטיין הממצאים החדשים ביחס לעישון סיגריות יכול היה הוא לנקוט עמדה שונה ביחס לבעיה זו עכ"ל. וכן בשו"ת מים ההלכה (ח"ד סימן מד), וז"ל אך כיום כאשר ברור מעל לכל ספק עפ"י מחקרים רפואיים שהמעשנים נחלים, מסתבר שמסקנת בעל אגרות משה היתה שונה עכ"ל.

וכן בפסק דין של ועד ההלכה של RCA כתבו – [תרגום חפשי] למענתנו, לא רק מקורות רבים מציינים כי עישון אסור, אבל עם הידע והמודעות הרבה לגבי הסיכונים הבריאותיים של עישון, סביר להניח שגם רב משה זצ"ל היה מסכים שאסור.⁹



8. "It is more than likely that at present that condition no longer obtains".

9. "It is our contention that not only do numerous compelling sources indicate that smoking is forbidden, but that given the increased knowledge and awareness of the health risks of smoking, it is safe to assume that even

כן מהגר"א נבנצל שמסרו לו כן, וכן הוא בספר ונשמרתם מאד לנפשותיכם (עמ' 64) שנאמר בשמו של רבנו שחזר בו.

ומעניין שהשואל ד"ר מאיר רוזנר כתב מאמר בקובץ Journal of Halacha and Contemporary Society (Vol. XX, Fall 1990, p. 62) שלא הבין את סברת רבנו בשלימות אבל לא כתב שדבריו הם נגד המציאות, וז"ל – [תרגום חפשי] למרות שאנשים רבים עלולים לפתח סרטן ריאות מעישון זה מייצג חלק קטן מאוד של מיליונים רבים של אנשים שמעשנים. אכילת יתר או חוסר התעמלות כראוי עשויים להוות סיכון גדול יותר לבריאות מאשר עישון, ועדיין אין רב האוסר אכילת יתר או חיים בלי פעילות גופנית. אני עדיין לא מבין לגמרי את ההסבר הזה ואני ממשיך להביע את דעתי האישי על סכנות העישון ואני משוכנע כי יש לאוסרו על פי ההלכה. אף על פי כן אני מקבל את פסק ההלכה של הרב פיינשטיין ללא היסוס. הוא היה הפוסק שלי. הוא היה הפוסק של איגוד המדענים שומרי תו"מ. הוא היה פוסק הדור וכו'.¹¹

ועיין מאמרו של הרב חיים ג'כטר (אתר koltorah.org שכתב – [תרגום חפשי] נראה שהפסק המקל של רב משה כבר לא תקף כי ידוע לנו שהמחקרים הנוכחים מציינים שרוב מעשנים יסבלו נזקים מההרגל הלא בריא שלהם.¹⁰ ועע"ש שהביא כן מרב בלייך (שם) ומעוד רופא.

ואם כי משמע קצת הסתייגות בדברים הנ"ל, הנה מצינו בשמו של רב דוד פיינשטיין שגם הוא סובר כך בדעת אביו ובפשיטות גמורה. וז"ל הרב ברוך מוסקוויץ (קובץ לתורה והוראה תשע"ב עמ' סז), שמעתי מרה"י הרה"ג רב דוד פיינשטיין דהיום לפי מה שאומרים הרופאים שכמעט אחד משלשה או אחד משנים מהנוהגים לעשן סיגריות נחלים לאחר זמן במחלות חמורות רח"ל פשוט דלפי האגרות משה אסור לסמוך על שומר פתאים ה' בכה"ג רמובכ שם דרעת אביו וז"ל להקל בזה אינו אלא לפי האומדנא של אותו זמן כמו שכתב שרובא דרובא מהמעשנים לא מסתכנים בזה ורק מיעוט קטן מסוכנים להחלות עכ"ל.

ואף יש שמועה שרבנו באמת חזר בו, עיין ספר אסיא (שם) שבאלול תשמ"ב שמע

Rav Moshe Zatzal would have agreed that it is forbidden".

10. "Rav Moshe's lenient ruling seems no longer to apply as we know that current research indicates that a majority of smokers will suffer ill effects from their unhealthy habit".

11. "Although many people may develop lung cancer from smoking it represents a very small fraction of the many millions of people who smoke. Overeating or failure to exercise properly may involve a far greater risk to health than smoking, yet no rabbi prohibits overeating or sedentariness. I still do not fully understand this reasoning and continue to press my personal views about the dangers of smoking and my conviction that it should be

וגדולי תורה באזהרה להקפיד בזה משום
ונשמרתם לנפשותיכם עכ"ל.

וכ"כ בשו"ת רבבות אפרים (שם) שעקב
הסכנה הכרוכה בעישון אין שום היתר
לעשן, ושדיבר עם גדולים ופוסקים והסכימו
לדבריו. והוסיף עוד, וז"ל ולא מובן אצלי
ההתנהגות של בני ישיבה בערך מגיל י"ח
ומעלה ולפעמים אף פחות מזה שמעשנים
כסדר וראשי הישיבות והמשגיח והמנהל לא
אוסרים עליהם איסור חמור ושיאזינו להם
עכ"ל.

וכן הסכים בשו"ת באר משה (ח"ו סימן קס),
וז"ל ועפ"י אלו הדברים ברורים כשמלה
שדבר שניסו רופאים הרבה ובאו לידי מסקנה
שדבר זה מזיק לבני"א עלינו לשמוע להם. לפ"ז
להעלות עשן שכפה אחד בהסכמה עלו
הרופאים לאין מספר שעשן סיגארעט מזיק
לגוף ועלול לגרום מחלות שונות קשות
וכבדות עלינו החוב מוטל להזהיר כל אחינו
בני"א להיות נשמרים לחשוש על בריות גופם...
ואסור לבני"א להעלות עשן סיגארעט משום
ושמרתם את נפשותיכם... עכ"ל. ועע"ש שאין
ראיה מצדיקים שעישנו בדורות הקודמים.

וכן פסק בשו"ת השבי"ט (ח"ג עמ' קנו), וז"ל
וגם יש לאסור עישון הטאבק וכל מיני

שוב מצאתי מכתב שהרפ"ם בקובץ הנ"ל
(Vol. XXXIV, Fall 1997, p.

125) שכיום שכולם מסכימים על נזק העישון
אפשר שרבנו היה חוזר בו, וז"ל – [בתרגום
חפשי] אולי בנסיבות כאלה, אם הרב
פיינשטיין היה חי, היה עלול לפסוק שאסור
לעשן.¹²

ועוד מצאתי מאמר בקובץ הנ"ל (Vol. LIX,
Spring 2010, p. 110) בשאלה זו

מרב אלפרד כהן, וז"ל – [תרגום חפשי] ר'
משה מציין כי הוא מסתמך על מדע הרפואה
של זמנו; יכול להיות כי על פי הידע הרפואי
של ימינו, כאשר ההשפעות הממאירות של
עישון ידועות היטב, אולי היה פוסק באופן
שונה. אין לנו אפשרות לדעת.¹³

ואנב אעיר משאר דעות הפוסקים אף שלא
התייחסו אל דברי רבנו. מצינו במשך
השנים ככל שנתרבתה ידיעת המדע הרפואי
על סכנת העישון כן נתרבתה דעות האוסרים
את העישון עפ"י ההלכה. בקובץ נועם (חלק
ב' תשמ"א עמ' רכג) אחר שהובא פסק רבנו
להיתר, העיר העורך, וז"ל אמנם במחקרים
רפואיים שנערכו לאחרונה שהוכיחו בעליל
שיש סיכון רב בעישון יצאו הרבה רבנים



halachically prohibited. Nevertheless I accept Rabbi Feinstein's ruling
unhesitatingly. He was my posek. He was the posek for the Association of
Orthodox Jewish Scientists. He was the posek hador etc".

12. "Perhaps under such circumstances, if Rabbi Feinstein were alive, he
might issue a prohibitive ruling against smoking".

13. "R. Moshe indicates that he is relying on the medical science of his day;
it could be that according to the medical knowledge of our day, when the
pernicious effects of smoking are better known, he might have ruled
differently. We are not in a position to know".

סיגוריות כי הלא אלפי רופאים אומרים שהעישון מביא לידי סרטן ר"ל ואפילו אם מספקין בדבר הלא הוה ספק נפשות עכ"ל.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"י סימן רצה) כתב, וז"ל ולעניינינו למדנו דעל חכמי הזמן להריע ולעורר על הסכנה העצומה המונחת בעישון סיגוריות... דבר שנתברר בחקירה ודרישה למעלה כל ספק שמאות אלפים מתים מיום זמנם בעישון סיגוריות... ע"כ ברור להלכה דאיסור גמור להתחיל בעישון כימי הבחורות וגיל צעיר... כל מי שכבר הרגיל עצמו למנהג לא טוב הוה ישתדל מאד למען עתידו לרדת מזה בהדרגה ואז טוב לו עכ"ל.

וכן הוא בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ד סימן קטו), וז"ל הלא ידוע שעישון סיגוריות מזיק והוכח שמביא לסרטן ומחלות לב... וראיתי קונטרס ליקוט דעות מכונ"כ גדולי ישראל שאוסרים עישון בזה"ז ביו"מ, ולע"ד האיסור הוא גם בחול עכ"ל. וע"ע ח"ג סימן שגד באריכות. וכן בשו"ת בית אבי (ח"ד סימן ט אות ג) כתב ד"בודאי משום שמירת הנפש אין לעשן כלל, ומה שמצינו לגדולים בומניהם ששאבו הטובק"א אפשר עכשיו נשתנו הטבעים [אמנם סיים בלשון יותר רכה דכבר דשו בו רבים ורק "שומר נפשו ירחק מזה ככל מה דאפשר"].

ועיין שו"ת עשה לך רב שהחמיר בזה בכמה תשובות (ח"ב סימן א, ח"ג סימן יח, ח"ז סימן סו, ח"ט סימן כח), וכן בשו"ת ציץ

אליעזר (שם) ושו"ת חקי חיים (שם, ח"ב סימן קסד) כמו שהובא לעיל. וע"ע שו"ת יצחק ירנן (ח"ב יו"ד סימן ו).

ודעת הגר"י קאמינצקי, עיין שו"ת דברי חכמים (גינזבורג עמ' רפב) שידוע בשמו שלעשן הוא ספק איסור דאורייתא. אמנם מספר Making of a Gadol (עמ' 1093) נראה שלעת זקנותו החליט שהוא איסור ודאי, וז"ל – [תרגום חפשי] ד"ר יעקב פליישמן שאל את אבי כשהיה כבר בזקנותו, איך הוא מרגיש לגבי עישון לאחר שהיה מעשן והפסיק במשך 30 שנים. הוא השיב כי העישון איסור מדאורייתא. הוא היה נסער במיוחד על מורים שעישנו. הוא הפסיק את המנהג של סיגוריות לחתן.¹⁴

וכן נראה השתנות דעת בפסקי רב עובדיה יוסף, עיין שו"ת יחזה דעת (ח"ה סימן לט) שכתב רק שטוב לימנע מעישון מאחר שנתפרסם שהוא מזיק ומסוכן מאד וששומר נפשו ירחק ממנו. וכן כתב בספר נשמת אברהם (או"ח סימן תקי"א, חו"מ סמן קנה) ששמע מהגרע"י שאי אפשר לאסור את העישון וכדברי רבנו, אמנם בספר הליכות עולם (ח"א עמ' רסה) כתב, וז"ל היה מקום לאסור את העישון עפ"י הדין וכמו שהזהירה אותנו התורה ונשמרתם מאד לגפשותיכם...

וכבר אסף איש טהור רב בדורינו בספר הנדפס מחדש "פאר תחת אפר" דברי הרבה מגדולי דורינו שאסרו בכל תוקף את עישון



14. "Dr. Yaakov Fleischman asked my father when he was already in his old age, how he felt about smoking after having smoked and given it up for 30 years. He replied that smoking is forbidden medioraisa. He was especially upset with teachers who smoked. He abandoned the custom of choson cigarettes".

הסגירות עפ"י ממצאים רפואיים שקבעו גדולי הרופאים בזמנינו, וחובה קדושה לציות להם עכ"ל. [וראה מכתבו שנדפסה שם עמ' כג].

ובשו"ת רבבות אפרים (ח"ב סימן נה) כתב בשם הרב אביגדור מילר, וז"ל אם איש מוכנע [נדצ"ל משוכנע] דעישון הוא סכנה אז לו אסור לעשן עכ"ל.

דעת רש"א לא ברורה. במקום אחד (לב) אברהם ח"ב עמ' ז' הובא בספר נשמת אברהם שם ואסיא (שם) כתב שאין לקבוע איסור על העישון אלא רק דין ראוי שלא לעשן והמעט שבדברי הרמב"ם הוזכר כמה מיני מאכל שהם רעים ביותר לגוף כמו סם המות ואפ"ה לא כתב הרמב"ם לשון איסור בזה, אבל בהסכמתו לספר פאר תחת אפר כתב "ומודיע אני בזה שמעולם לא הצטרפתי לדעת המתירים את העישון גם בזמנינו". וע"ע ספר הליכות שלמה (הל' תפלה עמ' רלב) דלאחר שנודעה דעת הרופאים שהעישון מזיק לבריאות האדם לא ראה הרש"א את העישון בעין יפה כלל.

[ובספר אסיא (שם) העירו על ראייתו מדברי הרמב"ם, וז"ל אכן מתוך הנימוק משמע האיסור עם השתנות ידע הרפואי שכן כיום אין שום ספק שסכנת העישון עולה אלפי מונים על הנוקים הבאים מאותם מאכלים לא בריאים שאליהם התייחס הרמב"ם עכ"ל].

ומכון "יבחרת בחיים" הוציאו דף "לקט דברי הפוסקים בענין עישון סגירות", ואעתיק ממה שראיתי שם שלא הובא לעיל. דעת הרב אהרן קמלר (הובא במכתב של הרב יחיאל יצחק פאר), וז"ל כשלראשונה נתפרסם המידע אודות הסכנות הכרוכות בעישון שאלתי את מו"ר הגר"א קוטלר אם מותר לעשן והשיב שהוא איסור דאורייתא עכ"ל.

דעת הר"ח קנייבסקי (הובא מספר שאלת רב עמ' צב) ש"גם בחול אסור". דעת הגריש"א (הובא משו"ת וישמע משה עמ' תלו) שאסור. דעת הרב נסים קרליץ (הובא מספר חיים ללא עישון) "איני יודע היתר לעשן בחול אחרי שהרופאים קבעו שזה סכנה". דעת הרב אשר ווייס, "בעיני מעשן סגירות זה כמו לאכול נבילות וטריפות... חמירא סכנתא מאיסורא והיום אין ספק שהעישון הורג בני אדם". דעת הרב בן ציון אבא שאול (הובא מספר אור לציון - חכמה ומוסר עמ' רכא) ש"גם אם אין איסור ודאי בעישון מ"מ ספיקא דאורייתא ודאי איכא". [ויש לציון שדעת הרב אשר ווייס הנ"ל, לפי מה שכתב בספרו שו"ת מנחת אשר (ח"א סימן לה), הוא דוקא אם מתמכר לעישון ולא בעישון סגירה בודדת].

ובפסק דין של ועד ההלכה של RCA העידו שדעת הרב צבי שכטר לאסור [ושכן היתה דעת רב אהרן סולוביצק כמובא לעיל]. וכן במאמר של רב חיים ג'כטר הנ"ל העיד בן גם על הרב אהרן ליכטנשטיין ורב גדליה שווארץ, וכן היתה דעת הגר"ח פ"ש שיינבורג כפי שהובא בספר A Gadol in our Midst (עמ' 279).

ויש לציון שגם לאחר כל התגליות של המחקר הרפואי בענין סכנת העישון, יש פוסקים המקילים וכדעת רבנו, ואף שודאי יש למנוע מזה ובודאי שלא להתחיל ולהתרגל לזה ושהוא מנהג שנאוי מאד, מ"מ סוברים שאי אפשר לאסור מעיקר הדיון, עיין שו"ת משנה הלכות (ח"ט סימן קסא, חט"ז סימן יז), שו"ת אז נדברו (שם), וכן היא דעת הגרי"ש אלישיב הובא בשו"ת דברי חכמים (שם) ובשו"ת כנסת יחזקאל (ח"ב יו"ד סימן נד), וכן הוא בקובץ תשובות (ח"א סימן ריט) [אמנם נראה

שחזר בו וס"ל שאסור כדאיתא בשו"ת וישמע משה שהובא לעיל].

סימן נב

בענין יין שנעשה ע"י נמרים אם נאסר בשתיה אחר בישול

רש"ש לע"ז (כטו:) ובתשו' הר צבי חיו"ד סימן קיא עכ"ל. [דמבואר דאף שנתבשל ואין בו חשש ניסוך מ"מ יש לאסור משום בנותיהם]. וע"ע מה שכתבנו ביו"ד ח"ג סימן לא.

מבואר מתשובת רבנו דאחר בישול היין אין מנע העכו"ם אוסרו אף שנעשה ע"י נמרים. ותמה עליו הרב צבי שכטר בקובץ מסורה (ח"ה עמ' סג), וז"ל אלא דצ"ע"ג מה שהיקל במגע הנכרי ביינו לאחר שנתבשל, עיין

סימן נו

בדין שמיעת ניגוני עכו"ם

אך דבריו אינם מוכרחים כי אי אפשר לבנות הלכה מחודשת על פי פירוש של המהרש"א בחלק אגדה, ביחוד כאשר הוא חולק על רש"י. בודאי רשאים אנו לילך על פי פירוש רש"י בסוגיא שזה היה משום זלוזל בחורבן. לפי זה נשמט כל יסוד ההוכחה של הגר"מ פיינשטיין... לגופו של ענין יותר נראה ללכת על פי רש"י מאשר על פי המהרש"א. בנידונינו החמיר הגר"מ פיינשטיין עוד יותר מהמהרש"א כי המהרש"א מדבר על מנגינה של ע"ז שעדיין היתה נהוגה בזמנו ואילו הגר"מ פיינשטיין חידש להחמיר על פיו גם במנגינה שכבר פסקה, והלא יתכן שהמהרש"א יהיה מתיר בימינו מנגינה שכבר אינה משמשת בכנסיה עכ"ל.

וכן בשו"ת בני בנים (ח"ג סימן לה) יש תשובה ארוכה בענין זה, וגם הוא העלה

כתב רבנו, וז"ל הנה הניגונים שמזמרים הנוצרים בבית תיפלתם ודאי אסור לשמעם אף ע"י הראדיא ואף ע"י פאנאגראף, ולא רק הניגונים שמזמרים עתה אלא אפילו מה שהיו מזמרים מכבר אע"פ שהפסיקו עתה לומר באותן הניגונים אסור עכ"ל.

ראיה לדבר הביא מהגמ' חגיגה (מו:): דאחר (אלישע בן אבויה) יצא לתרבות רעה משום דזמר יוני לא פסק מפומיה ואף שפירש רש"י שהוא מטעם זמרא אחר החרבן, רבנו תמה עליו מחמת כמה קושיות ופירש כמהרש"א דהיה זמר של עכו"ם שהוא מאיסורי ע"ז ששייך למינות, וז"ל חזינן דהוא איסור גדול שאפשר שיביא ח"ו לידי מינות.

רב שלמה אבינר במאמרו הנדפס בקובץ תחומין (כרך יז עמ' 365) בנושא "האזנה למוסיקה כנסייתית" יצא לחלוק על רבנו, וז"ל

להקל עפ"י פירש"י כי כן פירש גם רבנו אברהם מן החר, וכן הרא"ש (מועד קטן פ"ג סימן יא) כתב שאלישע בן אבויה היה שותה במיני זמר והיינו כפירש"י שהיה מזמר על היין שהוא איסור זמרה אחר החרבן. וגם לפי פ' המהרש"א כתב שיש להקל אם רק שומע או שאינו עושה כן תדיר דזה לא היה כאחר שהיה בעצמו מזמר והיה עושה כן תמיד כמו שהוזכר שלא פסק פומיה מזה ואין ראיה להחמיר אלא באופן זה.

ומש"כ רבנו דאף הניגונים שהפסיקו לומר בהן לע"ז אסור, מצאתי שהעיר הרב מרדכי אברהם כ"ץ בקובץ מנחת הקיץ (אלול תשס"ו עמ' ע) שלכאורה רבנו סותר את עצמו למה שכתב בסימן קיא, וז"ל רבנו (שם), אך לשמוע הניגון הזה מפי אנשים כאלו שאין מתכוונים לע"ז אלא לומר בעלמא אף שאין בזה איסור אם הוא בלא המלים שמשבחין להבליהם, מ"מ מכוער הדבר עכ"ל. ומזה משמע שאין לאסור מעיקר הדין ניגונים שכבר הפסיקו לומר בבית תפילתם כי אין מתכוונים

לע"ז אלא לומר בעלמא, ובכה"ג כתב דרך הוי מכוער הדבר, וזה דלא כמש"כ כאן שיש לאסור ניגוני ע"ז בכל אופן אף כשהפסיקו לומר אותו ניגון לע"ז.

אגב, בספר Greek in Jewish Palestine (עמ' 21 בהערה) כתב הגר"ש ליברמאן דפירוש זמר יוני שבגמ' חגיגה הנ"ל הוא "Greek Poetry" ולא ניגונים בלא מילים, וא"כ אולי יש לדחות הראיה משם דאין ללמוד משם לניגונים בעלמא. שו"ר שכן כתב לדחות בקובץ מנחת הקיץ הנ"ל (עמ' עא) עפ"י דברי המהרש"א שג"כ משמע שנמשך אלישע למינות מחמת המילים ולא רק מחמת הניגון ["היה בו מינות בזמר גופיה"].

ומה שהזכיר רבנו (בסוף התשובה) שיש בשמיעת ניגוני ע"ז גם משום איסור הזכרת שם אלילים ("לא ישמע על פיד"), עיין שו"ת אבני ישפה (ח"א סימן קנג ענף ה) מה שהעיר עליו, וע"ע במאמר הנ"ל בקובץ תחומין מה שכתב בזה.

סימן נח

בענין אם חוששים לחיי שעה בעשיית ניתוח שיש בו ספק קרוב שימות

עיין יו"ד ח"ג סימן לו מה שכתבנו שם.

סימן נט

דין פיקוח נפש במקום שמתאוה להאיסור

נפש מקרא דוחי בהם ממה שהותר מדין אונס, וא"כ אם יודע החולה שבבית החולים יאכל מאכלות אסורות רק בשביל תאותו שלא בשביל רפואתו יש לאסור.

ובספר נשמת אברהם (יו"ד סימן קנה הערה ז) תמה על רבנו, וז"ל ולא הבינתי את הראיה מהל' סנהדרין, הלא שם מדובר על ערוה שהיא משלושת העבירות החמורות שאסורה גם בפיקוח נפש, ולכאורה אינו דומה לאיסור של מאכלות אסורות שמוותרים לחולה שיש בו סכנה כשזקוק להם, ואפילו כשאינו זקוק להם ועובר על כל כזית וכזית באיסור מלקות, אך האם בשביל זה יצטרך למסור את נפשו כדי לא לעבור...

ושמעתי מהגרש"ז אויערבאך זצ"ל כדי להסביר את שיטת האגרות משה שהתורה התירה לעבור איסורים כדי להציל נפש מישראל אך לא התירה להציל נפש שאח"ך ודאי תעבור איסורים עכ"ד. שוב כתב לי מוריגו ורבנו זצ"ל: לדעתי זה תמוה ושפיר מותר לחלל שבת גם למי שאוכל נבילות לתיאבון או עובר תמיד אפילו על חיוב כרת... אך גם הגאון ר"א וסרמן זצ"ל בקובץ הערות סימן כג אות ג סובר כהאגרות משה, והארכתיו בזה בספרי מנחת שלמה סימן ז אות ד עכ"ל. ועיין בספר משנת פיקוח נפש (עמ' רמו) מה שכתב בזה.

עוד כתב רבנו דלפי ביאורו, כל ביאת איסור, גם של חייבי לאוין, לא הותר משום פיקוח נפש אף דלא הוי בכלל גילוי עריות כי

רבנו חידש דאע"ג דקי"ל דפיקוח נפש דוחה את כל האיסורים, מ"מ כשמתאוה אל האיסור לא הותר לעבור אף במקום פיקוח נפש, וממילא מי שהוא חולה נפש וצריך שיטפלו בו בבית חולים שמאכילין אותו מאכלות אסורות גם דברים שא"צ לרפואתו ויודע שלא יוכל להגביר על תאותו לאותם מאכלים אסור להכניסו לאותו בית חולים אף אם יסתכן מחמת זה.

וחיליה ידידה הוא דברי הכסף משנה בביאור הרמב"ם (פ"כ הל' סנהדרין ה"ג) שפסק על איש שאנסוהו עד שבא על הערוה שחייב מיתה כי אין קישוי אלא לדעת, והסביר הכסף"מ דשאני זה מאנסוהו לעבור ע"ז שפסק הרמב"ם (שם ה"ב) שפטור ממיטה אף שהוא בדינא דיהרג ואל יעבור כי התם עבר שלא מרצונו משא"כ בבא על הערוה שאין קשוי אלא מרצון.

וביאר רבנו כוונתו דאף שגם בבא על הערוה הוא אנוס על תאותו דאם לא יתאוה יתרגוהו, מ"מ לא נאמר דין אונס לקולא אלא במעשה שאפשר לעשותה בלא תאוה (ואז מותר אף אם א"א לו שלא יתכוין ליהנות) אבל לבעול אשה שאי אפשר בלא תאוה לא מהני שהוא אנוס דלא ילפינן דין אנוס מנערה מאורסה אלא דומיא לדהתם שאפשר לה לעבור האיסור בלא תאוה, וממילא הוא הדין לכל האיסורים שלא הותר בשביל סכנת הריגה לעבור על איסורים שצריך דוקא להתאוות להם ולא עדיף מה שהותר לפיקוח

א"א לבעול בלא תאוה, וחומרא דגילוי עריות רק נוגע לאשה כשעושה מעשה או במקרה שהבועל כבר מקושה.

והעיר בספר משנת פיקוח נפש (עמ' רמז) דלפ"ז יוצא מילתא דתמיהה דהמאנס איש לבעול אשתו ביום הכיפורים יהיה דינו

ליהרג, וזה תימה גדולה, ויותר מזה תמוה דרבנו ביו"ד ח"א סימן עה נקט בפשיטות דחייבי לאוין דכהונה נדחין בפיקוח נפש כמו באנסוהו לבוא על אשתו ביום הכיפורים דודאי יעבור ואל יהרג, "ודברי האגרות משה דידן צ"ע רב".

סימן ס

בענין ייחדו אחד להריגה אם יש לו דין רודף

בענף ב' כתב רבנו שיש קושיא גדולה על שיטת רב יוחנן (ירושלמי תרומות פ"ח ה"ד) שסובר שבייחדו אחד להריגה ימסרו אותו ואל יהרגו כולם אף אם אינו מחויב מיתה. וכתב רש"י (סנהדרין עב:) טעם ההיתר משום דאפילו אם לא ימסרו אותו היה נהרג עם כולם, וקשה דהא עכ"פ איכא חיי שעה שבהמסירה נהרג תיכף ומאזיה טעם מותר לוותר על חיי שעה שלו.

וביאר רבנו עפ"י הגמ' סנהדרין (שם) דביצא ראש העובר ומסכן חיי האם אין נוגעין בו מפני שאין דוחין נפש מפני נפש, והקשה הגמ' אמאי רודף הוא דהרי העובר מסכן את חיי האם והוי כרודף ומשני שאני התם דמשמאי קא רדפי לה. וכוונת תירוץ הגמ' כתב רבנו לא שאינו בשם רודף כיון שאין כוונה לרדוף אלא שאין להתיר משום רודף כיון שמן השמים נודמן ששניהם רודפים שגם האם רודפת העובר שא"א להו להתקיים שניהם ומשום הכי אמרינן מאי חזית ואין דוחין נפש מפני נפש.

ויצא לנו מזה דגם הרודף שלא בכוונה נחשב רודף וא"כ גם בייחדו אחד להריגה ואם

לא ימסרו אותו יהרגו כולם יש לאותו אחד דין רודף אף שאין זה כוונתו, ולכן אם אפשר לו להתחבא ולהנצל אסור למוסרו כי גם הם נחשבים רודפים, דאם יברח וינצל יהרגו השאר והוא כרודף אותם אבל אם ימסרו אותו ליהרג ינצלו כולם והרי הם כרודפים אותו והוה ממש כמקרה העובר ואין דוחין נפש מפני נפש, אמנם אם ברור שלא יוכל לינצל ואם לא ימסרו אותו יהרגו כולם נמצא שהם רודפים אותו רק על חיי שעה והוא רודף אותם בכל חייהם ולכן נחשב הוא לרודף ומותר למוסרו, ומיושב קו' הג"ל.

וסמך לסברא זו דהו כשניהם רודפים זה את זה מצא רבנו בירושלמי (שבת פ"ד ה"ד, ע"ז פ"ב ה"ב) דבאותה סוגיא דיצא ראש העובר אמרו שנייא היא תמן שאין את יודע מי הורג את מי, ובספר יפה עינים הובאת גירסא מפורשת שאין אתה יודע מי רודף את מי, "ולכן ברור שזהו גם כוונת הגמרא דידן בהתירין שאני התם דמשמאי קא רדפי לה".

אולם מה שברור לו לרבנו לפרש כן גם סוגיא דבבבלי, יש שפקפק בו וברור לו ההיפך, עיין ספר רפואה, הלכה, וכוונות התורה (עמ')

90), וז"ל לענ"ד לשון הבבלי אינה סובלת את פירוש האגרות משה שהם רודפים זה את זה אלא היא אומרת שרדיפה בלי כוונת רדיפה ובלי שום אשמה היא רדיפה מהשמים ואין להחיל עליה דין רודף עכ"ל.

ובאשר לירושלמי כתב שאפשר שפליג על הבבלי אבל גם אפשר שאינו נכנס

כלל לשאלה אם יש כאן דין רודף הדדי או שאין כאן דין רודף אלא שמעלה את המציאות ששניהם בסכנה וא"א לדחות נפש מפני נפש כי גם הולד הוא נפש גמורה מאחר שיצתה ראשו.

ועל עיקר קושיית רבנו, עיין שם מש"כ בשם עוד אחרונים.

סימן סא

בענין צביעת שערות לאיש לצורך פרנסה

כתב רבנו, וז"ל ובאם כוונת צביעתו הוא לא ליפוי אלא כדי שיקבלוהו למשרה באופן שאין איסור אונאה... מסתבר שיש להתיר כמו בלובש מפני החמה והצנה שהתיר הב"ח כדהביאו הט"ז סק"ד והש"ך סק"ז והסכימו לזה כיון שהוא רק דבר אחד ולא מתדמה בזה לאשה עכ"ל.

משמע שראיית רבנו להתיר לצורך פרנסה היא מדין הב"ח שכמו התם אינו לובש ליפוי אלא מפני החמה והצנה הכא נמי לובש כדי לקבל משרה ולא משום יפוי.

ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן תסא) הקשה על דמיון זה, וז"ל ראיתי אחרונים שהתירו (אגרות משה)... אבל נראה דחילוק גדול יש בזה דשם אינו צובע כלל למטרת יפוי רק לצינה וחמה, משא"כ כאן הרי צובע כדי שיראה צעיר שבוה יקחוהו לעבודה במה שגראה יותר צעיר ויפה, והפרנסה היא תוצאה ממה שגראה טוב, ואסור לשנות הטבע להתייפות אף שכוונתו היא רק לצורך פרנסה... עכ"ל.

סימן סב

בענין מארטגיידיז הנהוג בבתיים איך עושים שלא יהיה באיסור דיבית \ הלואה בלא שעבוד הגוף אם יש איסור דיבית

ענין המארטגיידיז הוא בעצם הלואה עם תשלומי ריבית ויש בזה איסור ריבית אם לוקח מישראל המארטגיידיז, ורבנו נתן

שתי עצות איך לסדר המארטגיידיז שלא יעבור על איסור ריבית.

דרך השני כתב לעשות באופן שליכא הלואה כלל אלא מי שנותן לו המעות הרי הוא קונה חלק מהבית והלוקח ישלם דמי שכירות בכל חודש מה שהתנו עד סוף השנים שהתנו, וגם יתנה שבסוף השנים חייב למכור חלקו ללוקח, ונמצא שאינו משלם ריבית בכל חודש אלא דמי שכירות.

ובשו"ת ויען דוד (ח"ב קונטרס ויחי יוסף סימן ח) תמה ע"ז, וז"ל תמוה דהרי ק"ל דשכירות צריך להיות הדרא בעיניה וידוע פחתיה, יעוין בגמרא [עין ב"מ סט: מרא הדרא בעינא וידוע פחתיה ופירש"י אותו כלי חוזר בעצמו בעין ואינו הלואה אצלו בדמים ואין אחריותו עליו... הלכך אין שכרו ריבית, וידוע פחתיה – ועוד שניכר פגמו שהוא נפגם ומתקלקל מחמת מלאכה עכ"ל, ופי' תוס' נותן השכירות עבור הפחת שתפחת ע"י מלאכה] ובאופן דלא הדרא כלל ולא ידוע פחתיה בשום אופן שהרי הלוקח מחייב עצמו לשלם כך וכך בין אם יתייקר הבית בין אם יוזל בין אם יפחות ע"י השתמשות, אין זה בכלל שכירות וכי ע"י שינוי השם יסתלק איסור ריבית... ומעשה בא לידי ונמנעתי מהאי טעמא דנראה דאין היתר בזה עכ"ל.

ובסוף התשובה חידש רבנו דבמקום שאין הלואה עם שעבוד הגוף כמו בקארפאריי שאן מסתבר שלא נאמר ע"ז איסור ריבית כי סתם מלוה שבתורה וחז"ל הוא הלואה עם שעבוד הגוף, ועיין בתשובה הבאה

סימן סג שהאריך עוד בזה וכתב שהוא "ברור לדינא".

אמנם גם על חידוש זה תמה בשו"ת ויען דוד (שם) ש"דבריו תמוהים מאד איך התיר בלי שום ראיה כלל", והוכיח מכמה מקומות שאינו כן אלא גם בלי שעבוד הגוף איכא איסור ריבית. וכן כתב בספר חלקת בנימין (סימן קנט סק"ד) שנראה להחמיר בזה דלא כרבנו שכן נראה מהרבה פוסקים ושכן נראה להוכיח מכמה מקומות בהלכות ריבית עיי"ש.

וכן מצאתי בספר זכרון צבי מאיר (ח"ג סימן לח) שכתב על סברא זו שיהא מותר לגמרי אף בלא איסור דרבנן שהוא "תמוה אפילו להזכירו אחר שראינו הגזירות הנפלאות והרחוקות שעשו סייג לאיסור חמור זה, בודאי אינו נראה שזה ישאירו בהיתר גמור". וכן הביא שהוא הסכמת רוב הפוסקים לאיסור דלא כרבנו, ועוד האריך לסתור סברא זו מדין מכירת בתי ערי חומה דאיתא בגמ' ערכין (לא). שהוא באיסור ריבית אלא שהתורה התירתו ובודאי הפשטות היא ששם ליכא שעבוד הגוף שאינו חייב לפרוע כלל עיי"ש.

וע"ע שו"ת משנה הלכות (ח"ט סימן קעב), שו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן כח), שו"ת אור לציון (ח"א יו"ד סימן ה), ספר משפטי תשמרו (סימן כז), וקובץ אור המזרח (חלק מא עמ' 140) מאמרו של רב יהודה דוד בלייך.

סימן סג

הלואה בלא שעבוד הגוף אם יש איסור ריבית

עיין לעיל סימן סב מה שכתבנו בזה.

סימן סה

באחד שלוח בריבית ומוכרח לשלם בדיני המדינה

בשם רב מובהק ג"כ דלא סגי במחשבה אלא צריך לומר כן לפני ב"ד או יכתוב כן על המשעק עצמו.

ובאמת דעת רבנו היא שאף בלא מחשבה אין לתשלומי הלואה תורת רבית אא"כ כבר נפרע כל הקרן וכמו שכתב בהערותיו להלכות רבית (אג"מ סוף כרך ו סימן קסא הערה כג), וז"ל ולע"ד היה נראה דכל זמן שלא פרע את הקרן ליכא כלל נתינת ריבית דמה שאמר שהוא נותן לריבית אין עושה לריבית כיון שלענין המציאות אין זה עדיין ריבית דהא איכא הרבה מהקרן אצלו ולא נתרבה כלום אצל המלוה... ואין אמירתם כלום לעשות את המקצת שנתן לריבית עכ"ל.

ועיין בספר חלקת בנימין (סימן קסא סעי' ה ביאורים ד"ה בדיינים) שהאריך להוכיח מכמה מקומות דלא כרבנו, ושכן נראה משאר הפוסקים, וכן נתן טעם לדבריהם, וכתב (שם ציונים אות קמא) שדברי רבנו צ"ע.

באחד שלוח בריבית בשוגג, ועכשיו צריך לשלם כל פעם סך מסוים והמלוה מחשיב את התשלומין לחלק מהקרן וחלק מהריבית, ונמצא שעובר על איסור ריבית כל פעם, הסכים רבנו עם השואל שיכול לחשוב הלזה שהכל הולך בשביל הקרן ומתקן בזה קצת שרק יעבור בתשלומין האחרון בשביל הריבית.

אמנם בשו"ת משנה הלכות (חי"ב סימן נו) פקפק ע"ז דלא מהני לעשות כן במחשבה בעלמא כיון שהתנו בשטר לשלם ריבית וכן יש לפניו השטר מהבאנג שמבקשין ריבית הו"ל כעין מעשה ואתי מעשה ומבטל מחשבה כדאיתא ברשב"א קידושין (מו), והוא כתב להתנות בפני שלשה שמשלם רק בשביל הקרן ואז מהני לכו"ע.

וכן מצאתי בספר זכרון צבי מאיר (קונטרס וחי אחיך עמך ח"ג עמ' יא) דמש"כ רבנו הוא "חידוש לדינא" צ"ע אם הוא מוסכם, וכתב

סימן עד

בענין זירוז הלידה

הקב"ה דמשום מצוה לא תמות לעולם משעת לידה אמאי מתה עכ"ל. ועע"ש שהביא מגמ' שבת (קכח:) דיולדת היא כחולה שיש בו סכנה, ומגמ' ברכות (כט:;) דג"כ מבואר דאשה עוברת היא בסכנה. ומה שהסתייע רבנו מזה שצוה הקב"ה לפרות ולרבות וכו', עיי"ש מה שכתב לתרץ בכמה אופנים.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ו סימן קכח) ג"כ לא קיבל דברי רבנו, וז"ל מש"כ הגר"מ פיינשטיין בספר אגרות משה... הנה דברים אלה אינם מתקבלים על הלב כי דבר פשוט דהסכנה היא בעצם הלידה ומכל הראיות שהביא כבודו בשם ספר משנה הלכות, ופשטות לשון הרמב"ם פ"ב הי"א מהל' שבת היולדת שכורעת לילד ה"ה בסכנת נפשות ומחללין עליה את השבת, פשוטן של דברים דעצם הלידה היא סכנה דלא כבעל אגרות משה דאפיק לישנא שאין בזה סכנה כלל מהבטחת הקב"ה שלא יארע להן תקלה לעולם, והרי הרמב"ן למד מדין המבואר ביולדת דאם אפשר לשנות צריכים לשנות וכמבואר בש"ס שבת (קכט:;) [צ"ל קכח:] דה"ה בשאר חולה שיש בו סכנה דצריכים לשנות וכמבואר בהרב המגיד שם, ואם יש הברל במהות הסכנה דבעצם אין סכנה כלל בלידה אי לאו ג' עבירות, א"כ איך אפשר לדמות הנושאים... עכ"ל.

וכן לא נתקבל חידוש רבנו אצל הגרשו"א כמבואר בספר הליכות שלמה (מועדים ניסן-אב עמ' תנ), וז"ל עיקר דברי האגרות משה... לא ס"ל לרבנו (הגרשו"א) כלל לקבוע

בדבר הרופאים שרוצים לפעמים לזרו ולהקדים זמן הלידה ע"י סמים, דעת רבנו לאסור אם לא בשעת סכנה, חדא דטוב לולד להיות בבטן האם עד זמן לידה הטבעית, ועוד דאף אם לפי אומדנות הרופאים ליכא תועלת לולד איכא סברא דאין להקדים דבר סכנה אף שהיא אותה סכנה בלידה טבעית שתהיה אח"ד.

אבל רבנו חידש עוד דלידה בזמן הטבעית לא נחשבת לסכנה כלל דלא מסתבר שיצוה הקב"ה לפרות ולרבות ושיצטרך ליכנס לסכנה כדי לקיים עשה זו אלא צ"ל שאיכא הבטחה מהקב"ה שלא תהיה סכנה בלידה, ומה שנשים מתות בשעת לידתן הוא רק מחמת שמחוייבות עונש כדאיתא בשבת (לא:), ולפ"ז הא דלא נחשבת לסכנה הוא רק בלידה טבעית דרק אז יש הבטחה וממילא פשוט שאסור לזרו הלידה דמכניסה עצמה לסכנה שלא תהיה אילו תמתין ללידה טבעית.

והנה אף שהרבה פוסקים הסכימו לאסור כרבנו, מ"מ לא כולם הסכימו לחידוש רבנו שאין סכנה בלידה טבעית משום הבטחת ה', וז"ל שו"ת משנה הלכות (ח"ט סימן קפד), ותמיהני על ידי"נ גאון הדור מוהרמ"פ בספרו אגרות משה שכתב... והוא פלא שהרי מפורש כתב רש"י (שבת לב.) ותוס' (כתובות פג:) ד"ה מיתה שכיחא) דלידה בזמנה סכנה היא, ולדעת תוס' על פי רוב מסתכנות ממש, ועוד סתירה גדולה מאמנו רחל שמתה בשעת לידת בנימין ותקש בלדתה... וח"ו לומר על אמנו רחל שח"ו מהני חטאי מתה ואם הבטיח

איסור ע"פ זה אלא שבלא צורך פשוט שאין לעשות כן עכ"ל.

גם על מה שכתב רבנו דבלידה מוקדמת ע"י זירוז ליכא ההבטחה ומומילא יש סכנה, הקשה בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ה סימן שפמ) דעינינו רואות שאין הדבר כן, וז"ל ודברים תמוהין מצאתי בשו"ת אגרות משה שכתב... והדברים תמוהין שבמציאות אנו יודעים ורואים אצל אלפי נשים שעשו זירוז

ולא שמענו שהסתכנו עכ"ל. ועיין ספר טהרת הבית (סימן יא עמ' נד) מש"כ בזה.

ובספר רשומי אהרן (ח"א עמ' עא) כתב בשם רבנו, וז"ל בענין זירוז לידה, אין איסור להקדים את הלידה, אבל נכון להמנע מכך אפילו אם תצטרך ללכת אל רופא אחר בכדי ללדת עכ"ל, וצ"ע. וע"ע מש"כ רבנו באגרות משה או"ח ח"ד סימן קה אות ו.

סימן עה

בענין נוכחות הבעל בחדר הלידה \ בענין הרמת משא כבד עם אשתו נדה \ בענין הסתכלות במקומות המכוסים באשתו נדה \ בענין כותב בשבת בדפים קרועים

ז"ל רבנו, ובאם הבעל יכול להיות שמה [בחדר הלידה] להשגיח שתעשה הדבר בסדר הנכון וגם לחזק אותה ולאמץ לבה, הנה אם יש צורך איני רואה איסור ואף בלא צורך איני רואה איסור אבל אסור לו להסתכל ביציאת הולד ממש שהרי אסור לו להסתכל במקומות המכוסים שבה בנדרתה... עכ"ל.

(ג), וז"ל לע"ד אם אין לבעל צורך להיות שם אין להתיר לו כי בקלות יבוא להסתכל במקומות המכוסים ולך לך אמרינן לגזירא סחור סחור לכרמך לא תקרב, ואע"פ שבשו"ת אגרות משה כתב בקצרה שאינו רואה איסור בדבר... אין לעשות מזה היתר כללי עכ"ל.

הנה ענין זה הוא מחלוקת גדולה בין פוסקי זמנינו, עיין ספר יד ליוולדת (קונטרס הביאורים פרק ג) שאסף הרבה מהשיטות לקולא ולחומרא, ומצאתי רק שתיים שהתייחסו לדברי רבנו.

בשו"ת דברי משה (סימן נב) אחר שהביא את דברי רבנו כתב, וז"ל אך המציאות יעיד בזה שעלולים מאד ליכשל בזה ח"ו ולך לך אמרינן לגזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב עכ"ל. וכ"כ בשו"ת בני בנים (ח"א סימן

ובספר לבושה של תורה (סימן ע עמ' תש"פ) הקשה על רבנו דבאין לו צורך למה לא יהא אסור ממעם דאית ליה דרכא אחרינא דנקרא רשע אף אם עוצם עיניו (ב"ב נו:): ותירץ דלא אמרינן הכי אלא כשהולך למקום שגם הראיה אסורה כגון נשים העומדות על הכביסה ושוקיהם מגולות, משא"כ הכא [באשתו נדה] י"ל דסובר רבנו שרק ההסתכלות אסורה ולא סתם ראייה ובהכי לא נקרא רשע אף אם יש לו דרכא אחרינא.

ויש לציין שבספר טהרת הבית (ח"ב עמ' קסו) הביא הגרע"י את דברי רבנו וגראה שהסכים עמו, וע"ע שו"ת דברי חכמים (גינזבורג עמ' קצה).

ומש"כ בספר פתחי תשובות (עמ' שמו) בשם ספר תורת היולדת שדברי רבנו אמורים רק בשעה שאשתו מפחדת [וכן הוא בספר הבית היהודי (ח"א עמ' רפג) בשם רבנו שמואל רק לצורך], צע"ג ואינו נכון שהרי רבנו כתב במפורש "ואף בלא צורך איני רואה איסור". ועיינתי בספר תורת היולדת (מהדורה שנייה, פרק לא עמ' קפא) וראיתי שהעתיק את דברי רבנו בהשמטת משפט הנ"ל, וכן לא יעשה, ה' הטוב יכפר בעד.

[שוב מצאתי בספר לבושה של תורה (סימן ע עמ' תשפ"ג) שנשאל בזה המחבר ספר תורת היולדת ע"י אברך אחד בחוברת זכרון אברהם מה פשר השמטתו, ואעתיק כאן תשובתו: "מה שהשמטתי חלק מהאגרות משה עשיתי זאת לאחר התייעצות עם גדולי הפוסקים של דורינו שליט"א. ועתה שמע יקירי, אם יאמר לנו אדם שמותר מעיקר הדין לגבר להכנס בעצימת עינים למקוה בו טובלות נשים לא נוכל לומר לו דבר כי אם יעצים עיניו אינו עובר מעיקר הדין כלום אולם מנוול גדול יתקרא על כי לא ברח מהחטא כמו שברח יוסף, וכך ממש היא הלכתא דא, כשגבר נמצא בשעת הלידה בעצימת עינים לא עבר מעיקר הדין שום חטא אולם באושפיזא של יוסף לא יבקר יוסף צדיקא בסוכתו כי יוסף גם והוא נכנס, והאי גאון גדול בעל אגרות משה כפוסק מובהק כתב שמעיקר הדין אין חטא אולם פשוט שמי שיש לו כח יראת שמים לא יכנס למקום כזה".

ואני תמה, בודאי הרשות נתונה לחלוק על כל מי שירצה או לתת עצה והדרכה כפי

דעתו והשקפתו, אבל מאין הרשות לסלף דברי אחרים, שזהו דבר שהשכל יגזור דלא אריך למיעבד הכי, ובאמת לא נתן שום הצדקה והסבר לזה, וכל אחד ילמד לקח מזה לא לסמוך על דברים המצוטטים בספר כי בעוה"ר יש אנשים חשודים לעות ולסלף הדברים ככוונה ובמזיד כדי להתאימו עם דעתו.

שוב מצאתי בספר המכונה "עולם השקר" שאסף המחבר רב שלמה שיינפלד את כל מיני השקר לסוגיהם, ושם (עמ' 45) דיבר בגנות מנהג הרע של אלו מחברים המסלפים את מקורותיהם, וז"ל ישנם מחברים אי-ישרים, שקרנים, שנוהגים מנהג רמאות בה"מראה-מקומות" בדברי המחברים - בכדי שתהיינה המראה-מקומות מתאימים, מסכימים לדבריהם - הם מעוותים אותם, משנים הלשון, מוסיפים, גורעים תיבות, מקצרים המאמר, ועוד זיופים כאלה... חפצתי לאמר לקוראי ספרים מלאים מראה-מקומות שרשאים לחשוד אפילו במחברים כשרים, לחפש "המקומות" ולראות אם העתיקו הכל בדיוק עכ"ל.

ובהערה שם הוסיף דוהו מה שאמרו חז"ל "חייב אדם לאמר כלשון רבו", כלומר "שלא ישנה את לשון רבו בחסר ויתר ועוד, ויכנס בו כוונות אחרות מכוונת רבו במתכוון, או כדי שלא יטעו בהם אחרים".

לענין הרמת משא כבד עם אשתו נדה, כתב רבנו שראוי להחמיר ואף שראיתו מהלכות מומאה יש לדחות כתב דיש לחוש ולאסור מצד דכל התרחקות יתירה עדיפא עכ"ד. ויש לציין לספר הלכות נדה (אנגלית עמ' 147) מה שכתב בשם רבנו, וז"ל ושמעתי מפי הגרמ"פ זצ"ל דאם ליכא אחרים מותר

והטעם דכיון דהוי דבר כבד ליכא חיבה עכ"ל. ועיין ספר מסורת משה (עמ' רסט).

לענין הסתכלות באשתו נדה במקומות המכוסים, כתב רבנו דגדר מקומות המכוסים לדין זה מסתבר שהוא דוקא מקומות שמכסה האשה גם בהיותה בבית אצל בעלה שאינו רגיל לראותה אבל מקומות שרגילה לגלותה בביתה אף שמכוסים בלכתה בשוק מותר לבעלה להסתכל בהן.

ועיין ספר בדי השלחן (סימן קצה סעי' ז ביאורים ד"ה ולא במקומות) מה שהעיר בזה. וכן בספר לבושה של תורה (סימן ע עמ' תשע"ו) פלפל בשיטת רבנו ומסיק דלא כוותיה, אמנם בספר טהרת הבית (ח"ב עמ' קסה) נראה שהסכים עם רבנו.

לענין צירוף שני חלקי דף שנקרע בין האותיות אם יש בזה משום מלאכת כותב בשבת, כתב רבנו שאם נקרע באופן שלא ניכר צורת האותיות בלי הצירוף יש לאסור, ואף להמתירין בענין פתיחת וסגירת ספר עם אותיות בחודי הדפים יודו בנידון זה לאסור, וז"ל ואם הוא באופן שידוע שאיכא שם אותיות שאין ניכרות מחלק אחד שכוונתו להעמיד בצמצום לידע איך לקרוא יש לאסור אף להמתירין עכ"ל.

ובשו"ת נשמת שבת (ח"ז סימן קב) הבין שכוונת רבנו לומר דהמתירין שם הוא דוקא משום שאפשר להכיר צורת האותיות גם בלא קירוב משא"כ הכא, ועל כן תמה על רבנו, וז"ל ודבריו אינם מובנים שזה כנגד המציאות שבחוש רואין שמחמת דקות הנייר אי אפשר לראות עלה שום צורת אות כלל עכ"ל.

וכן בשו"ת באר משה (ח"ו סימן קכה) חלק על רבנו, וז"ל ומה שכתב לאסור בכה"ג גם להמתירין (הט"ז) במכת"ה הט"ז מתיר אפילו כשא"א להכיר האות מצד אחד דלא חילק שם הט"ז כלל עכ"ל. וכן בספר ארחות שבת (ח"א עמ' תלד) כתב ד"דברי האגרות משה שבנידון זה מודו כו"ע לאיסור לכאורה צריך עיון".

[ועיי"ש שנראה שלא כיוון רבנו לשיטת הט"ז שהתיר בחודי הדפים מטעם דאין בקריבת אותיות משום כתיבה אלא סמך על דברי המג"א בשם הרמ"א שהתיר מטעם שהספר עשוי לפתוח ולסגור, עיין בסמוך מה שפירש רבנו בדברי הרמ"א, ולפ"ז אתי שפיר שכוונת רבנו שבנידון דהכא בקריעת דף יודו המג"א ורמ"א לאסור כי כוונתו להשלים האותיות כדי לקרוא, אמנם הוסיף בספר ארחות שבת שבאמת עיקר טעמו של הרמ"א הוא מש"כ הט"ז דאין בקריבת אותיות משום כתיבה].

עוד כתב רבנו שאם נקרע באופן שניכר צורת האותיות שעל חלק אחד מותר לצרף שני החלקים לכ"ע כיון שלא נתקן כלום במה שנסמך לו חלק השני, ואף שהמתירין לסגור ספר עם אותיות בחודי הדפים כתבו הטעם משום שהספר עשוי לנעול ולפתוח ובדף שנקרע לא נעשה על דרך זה "מסתבר דאין זה תלוי בכוונת העשייה אלא במה שנמצא עשוי לנעול ולפתוח בהכרח ואין זה בשביל להשלים האותיות".

גם ע"ז נחלק עליו בשו"ת נשמת שבת (שם) וכתב דטעם שהספר עומד לפתוח ולנעול לא שייך בנידונינו שאינו עומד להשתמש בדרך הזה "ולא נראה סברת האגרות משה".

סימן עו

בדבר אשה שישבה על המשבר ואח"ך נפסקו הצידין והחבלים \ בענין

קריאת עיתונים

צריכה ו"אע"ג דלשון האגרות משה משמע דאם נתברר המציאות צריך להחמיר בבדיקה מ"מ ליכא חילוק בזה", והטעם דלא ברור אם פתיחת הקבר לפני לידה הוי כפתיחת הקבר בכל מקום ולא חיישינן לדם כדחוינן דרוב נשים לובשות בגדים תחתוניות ולא רואות דם ע"ש.

וכן מצאתי בשו"ת משנה שלמה (סימן לו אות ג) שהעיר כן, וז"ל לפענ"ד הפריז על המדה להקל נגד דברי הרופאים שלא להאמין להם, הלא כן הוא דבר פשוט אצל כל הרופאים וביניהם כאלו ששומרים תומ"צ שנאמנים אף להקל וכ"ש להחמיר, שכולם אומרים שהמקור נפתח זמן רב קודם הלידה, וע"כ בודאי דא"א להקל נגדם בזה עכ"ל. [וע"ש טעמים אחרים להקל].

וכן בספר קיצור שלחן ערוך על גדה (פפויפר ח"א עמ' צב) ביור הדבר עם רופאים ודעת כולם שהמציאות היא שבחודש התשיעי מצוי שהרחם עצמו נפתח, אבל לא שמענו מי שיחמיר בזה, עיין שם טעם להקל. וכן בספר שערי חיים (עמ' קסא) כתב שדברי רבנו תמוהין שסותר את המציאות. ועיין ספר פתחי תשובות (סימן קצד עמ' שיד) מש"כ בזה.

[ויש להעיר שגם במקומות אחרים פקפק רבנו על השערת הרופאים ואח"ך נתברר שהרופאים צדקו, עיין יו"ד ח"ד סימן יז אות ב בענין ראיית דם שנגרם ע"י הנקה, ורבנו כתב שמסתבר שאינו אמת ושהיא "השערה בדויה בעלמא", וכתבו העורכים שם בהגה

רבנו האריך במחלוקת הסדרי טהרה וההות דעת במאי דפליגי על הנחלת שבעה בענין אשה שהיו לה צירים מזויפים אם צריכה ז' נקיים כיון דהיתה פתיחת הקבר, דלפי הסדרי טהרה לא צריכה ז' נקיים דאמרינן איגלאי מילתא למפרע דלא היתה פתיחת הקבר כי לא מצוי שיפתח הרחם ויחזור ויסתום ועל כרחך שהיתה כאן טעות, ולפי ההות דעת לא צריכה ז' נקיים כי אף שיתכן שהיתה פתיחת הקבר אמרינן דכשלא יצא שום דבר גם דם לא יצא, ונפק"מ בין הטעמים לענין אם צריכה עכ"פ בדיקה עי"ש.

ובהמשך התשובה העיר רבנו על מה שנשאל דעפ"י ספרי הרפואה כל אשה היוולדת נפתח קברה שבועות אחרים לפני לידתה וא"כ תיבעי ז' נקיים דאין פתיחת הקבר בלא דם, וכתב וז"ל הנה אם היה האמת דנפתח כמטבע "ניקל" וכ"ש "קוואדער" היה זה פתיחת הקבר והיה תלוי במחלוקת החו"ד והסד"ט שהיה לן להחמיר אבל האמת שאינו כן ועד סמוך להלידה אינו נפתח... ולדברי מה ששמע כתר"ה הרי נשאר פתוח שלכן אין לחוש לדבריהם ואין לאסור עכ"ל.

והעיר בשו"ת ודברת במ (סימן רמו) דכיום נתברר דאכן כך היא המציאות דכמה שבועות קודם הלידה נפתח רחמה וא"כ משמע דשיטת רבנו היא שצריך להחמיר שיצא דם וצריכה ז' נקיים וצ"ע, ועי"ש מה ששמע מהרב דוד פיינשטיין שלדינא לא

שכיום ידוע בבירור שהוא אמת שלפעמים נגרם ראיית דם ע"י הנקה].

עוד כתב רבנו לענין הכנסת עיתונים או מילונים לבית הכסא דאם נכתבו בכתב אשורית אף שאינו ברור האיסור מן הראוי להחמיר אבל העיר דהיינו דוקא אם נכתבו בהם דברי רשות "אבל עיתונים שרובן כותבים דברים שאין ראויין להכתב בכל אופן ליכא איסור להכניסם לבית הכסא אבל עצם הקריאה בהם אינו מן הראוי".

וצ"ע איך זה מסתדר עם מה שהעיד חתנו הרב משה מנדלר בספרו Responsa of Rav Moshe Feinstein (עמ' 16) – [תרגום חפשי] הוא קרא את העיתון כל בוקר בארוחת הבוקר, איזה עיתון שזה יכול להיות - ה"Forward" הסוציאליסטי, או ה"Tag",

או ה-"Morning Journal", ואח"כ ה-"Algemeiner Journal".¹⁵ וכן במקום אחר הובא בשמו של רב מנדלר שקרא רבנו עיתונים בכל יום [תרגום חפשי] מתחילתו ועד סופו,¹⁶ עיין קובץ תורה ומדע (תשנ"ח Facing the Truths of History עמ' רסג-רסד).

ויש לציין גם למש"כ בשו"ת רבבות אפרים (ח"ה עמ' כ) שרבנו "לא קרא עיתונים ופלא שידע הכל". וכן בספר לשכנו תדרשו (ח"א עמ' כח) בשם הגרמ"מ שוליונגר שרבנו אמר "שמעולם לא הסתכל בעיתון", וצ"ע בכל זה.

ועיין אתר parsha.blogspot.com (June 27, 2014) צילום רבנו כשהוא קורא עיתון.

סימן עז

בענין הרחקות שהצריכו באשתו נדה אם ישנם במקום שנמצאים עמם

גם אנשים אחרים

פיינשטיין שהמנהג אצלם היה להקל, וכן הוא הלכה למעשה שיש להקל בזה, וצ"ע במה שלא כתב כן אביו באגרות משה. וכעת ראיתי כן גם בספר מסורת משה (ח"ב עמ' רכב) בשם רבנו שאם אחרים אוכלים שם "בוודאי מותר".

רבנו האריך לבאר כל השיטות בענין הרחקות כשנמצאים אנשים אחרים, והסיק "אבל לדינא הא להשו"ע ורוב אחרונים אסור אף כשאוכלין על שלחן אחד עם כל הבני בית", ומשמע שכך נקט לדינא, אלא שבשו"ת ודברת במ (סימן רמז) כתב בשם רב דוד

15. "He read the newspaper every morning at the breakfast table, whatever newspaper it might be - the socialistic Forward, or the Tag, or the Morning Journal and then the Algemeiner Journal".

16. "from cover to cover"

סימן עח

מראה געהל בג' ימים ראשונים

מבואר מדברי רבנו ראשה שראתה מראה דם בתוך ג' ימים ראשונים מו' נקיים יש להחמיר אף במראה געהל [כשעוה או כזהב] אם היתה בהרגשה. וכ"כ ביו"ד ח"ד סימן יז אות ו.

ויש לציין למה שכתב בספר נמעי גבראל (גדה ח"ב עמ' תתרי"א) בשם רב טוביה גאלדשטיין ש"למעשה היקל רב משה זצ"ל בכל אופן במראה געהל" ואף בג' ימים ראשונים ואף כשכאה עם הרגשה.

סימן פב

בענין יחוד באשה שצריכה ליסע להמקוה בטעקסי

כתב רבנו, וז"ל מסתבר שאף במקום שאין לחוש שמא יבוא לידי ביאה ממש אם יש לחוש שמא יבוא לשארי התקרבות כחיבוק ונישוק וכדומה נמי יש לאסור יחוד עכ"ל.

והשווה דברי רבנו הנ"ל עם מש"כ בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סימן צא אות כא), וז"ל פשוט הוא דלא גזרו על יחוד אלא משום חששא דביאה כדרכה ולא על עניני קירוב או על שלא כדרכה עכ"ל.

ובקובץ Journal of Halacha and Contemporary Society (Vol. XIII, p. 99) העיר הרב עזריה ברון שרבנו לא הביא שום ראיה לדבריו ושנראה מתשובה אחרת (אה"ע ח"ד סימן סה אות טז) שחזר בו ששם כתב בפשיטות שאם אין לחוש לביאה לא גזרו על היחוד ולכן מותר להתיחד בפחות משיעור טומאה, ועע"ש אות ג מדין יחוד במכונת ג"כ משמע שרק אסור בחשש שיבוא לידי

ביאה, ועיין מה שכתבנו שם אות י.

וכן מצאתי שהראה לסתירה זו הרב חיים אהרונוב בספר ויען שמואל (ספר זכרון כרך יד עמ' תקנ"ה) וכתב ג"כ שנראה שרבנו חזר בו. וכן בשו"ת ודברת במ (סימן רפז) העיר על סתירה זו. ועיי"ש מה ששמע מרב דוד פיינשטיין דלמעשה יש לאסור רק ביחוד שיש שיעור טומאה, ומש"כ רבנו בתשובה זו צ"ע "וצריך לומר דאיירי היכא דבאמת רצה להיות שם כדי שיעור יחוד דטומאה ובכה"ג אה"ג אסור יחוד דשיעור טומאה אפילו אם יש גלים לדבר שלא יבוא לטומאה ממש אלא לעבור על שאר קריבות".

עוד כתב רבנו שיש לסמוך על סברת עסוק במלאכתו להתיר יחוד עם נהג הטעקסי בשעת הדחק [עכ"פ בנידון זה שלא היו יחוד ממש מחמת רבים העוברים], וכן הוא באגרות משה אה"ע ח"ד סימן סה אות א לענין יחוד עם רופא, ועיין מה שכתבנו שם.

סימן קג

בענין דרישת המלמד מן התלמידים שיספרו לו לה"ר בשביל תועלת התוכחה

ובספר נתיב חיים (זרע חיים, כלל א ס"ה, עמ' רצד) כתב, וז"ל אמנם בעיקר דינא דאגרות משה יש לעיין שהרי יש לומר שגדול הממונה על חינוך ילדים וגזור עליהם שיספרו איזה לשה"ר לתועלת כגון זה שרוצה להוכיח לתלמיד אין זה מרגיל ללשה"ר סתם אלא לספר לתועלת, כ"ש אם המלמד בד בבד יבהיר לתלמידיו גנות המספר לשה"ר על חבירו ויודיעם לפי ערכם לדבר לתועלת ולטובת אותו ילד לחקנו וליישרו, שוב שמעתי כן בשם הגר"ש הומינר ז"ל עכ"ל, ועע"ש מש"כ בזה.

וכן מצאתי בספר מנחת אשר (ויקרא עמ' רסח), אחר שהביא מדברי רבנו, כתב שלבו לא כן ידמה וכל שהגיעו הילדים לעונת הפעוטות יש למחנך להסביר להם כוונתו שהיא לתועלת וכנ"ל. ושוב מצאתי בקובץ קול התורה (חוברת נד, ניסן תשס"ג, עמ' נט) שגם בספר אמרי יעקב (יו"ד הל' מלמדים סימן רמה סעי' י, חלק הביאורים) פסק טובא בדברי רבנו, ועיי"ש מש"כ בזה. וראה עוד קובץ ישרון (חלק לג עמ' תקע"ח) מש"כ הרב יעקב זאב סמיט בזה, וע"ע אג"מ יו"ד ח"ד סימן ל.

כתב רבנו, וז"ל וכדבר אם רשאי המלמד לומר לתלמידים שאם יודעין מי עשה את דבר הגנאי יודיע לו הוא דבר מכווער לעשות כן דזה יגרום שיקילו בלשון הרע עכ"ל.

ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן תתל"ט) כתב לחלוק על רבנו, וז"ל נראה שהמלמד צריך להקדים ולומר לתלמידיו שאיסור לשון הרע חמור מאד אולם כשהוא לתועלת אין איסור לשון הרע... ושמעתי שכתשובות אגרות משה כתב שדבר מכווער הוא לעשות כן וגם יגרום שיקילו באיסור לה"ר (ואין ספרו כעת תח"י) אבל לא ראיתי בזה חשש רק מסביר לילדים מהו איסור לה"ר ומסביר שבנידון דידן לא שייך לה"ר כיון שמכוין לתועלת וכמו שביארנו עכ"ל.

וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סימן לד), וז"ל וראיתי בתשובת אגרות משה... ובענייני לא כן הוא דאם מצד החינוך צריך לחקור ולגלות... שוב אין זה נכנס בגדר לשה"ר אלא דצריך המחנך לעשות כל טעדיקי שלא לגרום בושה ברכים אלא מי שהוא יודע יספר זה בצניעא... ואז שוב אין חשש שיקילו בלשה"ר במק"א, וכעין זה ראיתי בספר נתיב חיים עכ"ל.

סימן קכד

בענין אם מתבטל גירות בשביל טעות

עיין אגרות משה יו"ד ח"ג סימן קו ומה שכתבנו שם.

סימן קכה

בענין להניח הקאנסערוואטיוון להטביל גרים במקוה

העיר ע"ז שתי הערות. חדא, מש"כ רבנו שליכא לפנ"ע כיון שיכולין לבנות מקוה בעצמן, הקשה דבנין המקוה הרי לוקח זמן וא"כ כל מה שיוקדם הגירות מחמת הטבילה במקוה שלנו יגרום ליותר איסורים של ביאת עכו"ם ועבר בזה אלפני עור, וז"ל – [תרגום חפשי] החשש של הרב פיינשטיין באשר ליכולת של הקהילה הקונסרבטיבית לבנות מקוה משלה אינו נראה בכלל רלוונטי. בניה כזו בהחלט ידרוש זמן, ואם מקוה אחרת לא היתה זמינה, היה גורם לעיכוב ניכר בביצוע טקס הגיור. בהנחה כי המכשול המדובר היא, לאפשר נישואי תערובת ואיסורי ביאת עכו"ם בהמשך, יוצא שלאפשר גיור בעצם מאפשר איסורים נוספים של ביאה ועובר על לפני עיוור.¹⁷

דעת רבנו שגירות הקאנסערוואטיוון פסולה מצד פסול הב"ד ומצד חסרון בקבלת המצוות ולכן אין להניחם לטבול גרים שלהם במקוה שלנו, אמנם אם גם הם נתנו כסף לבנין המקוה, כתב רבנו שאי אפשר למונעם ואין למנהלי המקוה שום אחריות על מעשיהם.

ובאגרות משה חו"מ ח"ב סימן כד הוסיף רבנו עוד שאין טעם למנוע אותם מלטבול כיון שליכא כאן לפנ"ע משום שיש עוד מקואות בעיר שיכולים לטבול בהם וגם אפשר להם לבנות מקוה בעצמן "ובפרט שיש לחוש שיעשו מקוה בעצמן שלא תהיה כשרה כראוי ויכשלו גם נשים לטבול בהם".

ובספר Contemporary Halakhic Problems (Vol. 3, p. 104)

17. "Rabbi Feinstein's concern regarding the ability of the Conservative congregation to construct its own mikveh does not appear to be at all germane. Such construction would certainly require time and, if other facilities were not made available, would occasion a considerable delay in carrying out the conversion ceremony. Assuming that the stumbling-block in question is facilitating what is, in effect, an intermarriage and illicit cohabitation consequent thereupon, it follows that facilitating early

ועל מש"כ רבנו לחשוש שאם יבנו מקוה לעצמם יכשלו הנשים למבול בה ואפשר שהיא מקוה פסולה, העיר וז"ל – [תרגום חפשי] החשש אינו נראה מעשי: נשים שומרי תו"מ לא היו סומכות על השגחה קונסרבטיבי במקוה יותר מאשר היו סומכות על השגחה קונסרבטיבי במוצרי אוכל.¹⁸

וע"ש מה שהביא דעת ר"ג גשטמנר (עם התורה תשמ"ו) ודעת ר"א סולוביצק (הדרום אלול תשמ"ו) [ותשובת ר"ג גשטמנר נדפסה בשו"ת להורות נתן (ח"ה סימן סה-סח)].

ובשו"ת שיח נחום (סימן סג) הביא דעתם של הרב "שר התורה מרן הגר"פ הירשפרונג... רבן של כל בני הגולה כולה" וכן של הרה"ג רב גדליה פלדר שאין לסגור את המקוה בפני שום אדם, ומשמע שכן הוא אפילו כשהמקוה ברשותינו שאין לאחרים שום יד בבנינו. וכן הוכיח מחז"ל שלא מנעו את הגויים ואת הכותים מלמבול [אפילו לשם גירות בלי שקיבלום ב"ד] ושיש לנו ללכת בעקבות חז"ל שהעדיפו להרבות טהרה ולא לנעול שערי המקואות בפני אלו שלא מוצאים חן בעינינו.

ומשום לפני עור, כתב שאין לחשוש כיון שהמקוה פתוחה לכל מאן דבעי והם באים וטובלים בעצמם, הרי דומה לגזיר שבא

לקחת יין מעצמו שלא יעלה על הדעת שמי שלא יבירחנו משם ייקרא מושיט. [ועיין מה שכתבנו באג"מ או"ח ח"ה סימן יג דעת רבנו בזה].

ועוד הוסיף בזה, וז"ל ובכלל מתוך ניסיוני ברבנות באמריקה יודע אני שלרוב ה"מלחמה" בקונסרבטיבים וברפורמים אינה אלא תירוץ וכסות עינים להתרשלות ועצלות בשדה הפעולה העיקרי והחינוי – והוא הרבצת תורה וחינוך בכל הרמות עכ"ל.

ועוד כתב (סימן עא) "גם הגר"מ פיינשטיין זצ"ל לא ראה בעין יפה את דעתם של אלה הבאים לנעול את המקוה בפני אחרים ואין זה אלא חרחור ריב בעלמא". וצ"ע מקור דבריו כי לכאורה בתשובה זו משמע דאם לא יגרום למחלוקת היה נחשב בעיני רבנו לדבר חיובי למנוע אותם.

וכן העיד בספר מגד גבעות עולם (ח"א עמ' עח) במעשה עם ישיבה מסוימת שעשתה הסכם עם רבנים קונסרבטיבים ורפורמים לאסוף אתם כסף הדרוש לבניית מקוה בעיר, וכשהגיע הדברים לאזני רבנו הגויב ואמר "אל תקח מהם אפילו פרוטה אחת שאם הם יתנו כסף יהיו להם זכויות במקוה בשביל הגיורים המזויפים של הקונסרבטיבים ורפורמים", וזה עולה בקנה אחד עם מה שכתב בתשובה כאן. וע"ע בספר מסורת משה (ח"ב עמ' שצג).



conversion ipso facto facilitates additional acts of forbidden intercourse and hence the placing of a stumbling-block before the blind".

18. "The concern does not appear to be rooted in fact: Observant women would no more rely upon Conservative supervision of a mikveh than they would rely upon Conservative supervision of food products used in their kitchens".

סימן קכח

בבן נכרית מישראל שמלו האב בקטנותו ע"י מוהל כשר אם צריך הטפת דם ברית

עיין אגרות משה יו"ד ח"א סימן קנח ומה שכתבנו שם.

סימן קלב

באיסור לימוד תורה לעכו"ם

האיסור שהוא דומיא ללימוד תורה לגשים שאין דעתם מכוונות להתלמד וא"כ שפיר יש לחלק בין סתם עבדים לעבד כשר, והשתא אין מזה שום ראיה כלל לחידושו של רבנו שמותר למסור תורה לגוי כשאין כוונתו אלא לעצמו דהרי בטבי היה מותר ללמד תורה אף לכתחילה ממעם שכשר היה. וע"ע שו"ת מנחת אשר (ווייס ח"ב סימן נז אות ב).

וביו"ד ח"ד סימן לח אות י הוסיף רבנו עוד ראיה מהא דמצינו אצל רבותינו הראשונים שחיברו כמה מספריהם בערבית שהיתה שפת המדינה, חזינן שלא חששו לאיסור מסירת תורה לעכו"ם כיון שעיקר כוונתם היתה ללמד תורה ליהודים.

ובקובץ הערות וביאורים (שם עמ' 62) תמה ע"ז, וז"ל צע"ג מאד שהרי המפורסמות א"צ ראיה שהרמב"ם ושאר ראשונים אע"פ שכתבו בלשון ערבי כתבו בגופן שלנו דבכה"ג פשיטא דליכא ל'מיחש משום מסירת ד"ת לגוים, ואיך אפשר ללמוד ממעשיהם לענין הדפסת ספרים באנגלית ושאר לשונות בגופן שלהם? אתמהו! עכ"ל.

כתב רבנו, וז"ל הגה פשוט לע"ד דמה שא"ר אמי בחגיגה דף יג. אין מוסרין דברי תורה לעכו"ם הוא דוקא כשכוונתו למוסרם להעכו"ם אבל כשכוונת הלומד דברי תורה הוא ללומדם בעצמו ולמוסרם ליהודים הנמצאים שם לא נאסר מחמת שנמצא שם גם עכו"ם שג"כ ישמע ממילא הדברי תורה עכ"ל.

"בעין ראיה" לזה הביא רבנו מהא דמצינו איסור מסירת דברי תורה גם לעבד, ברמב"ם פ"ח מהל' עבדים הי"ח ובשו"ע סימן רסז סעי' עא, והתם הרי מוכח שמותר ללמוד תורה לעצמו או ללמד לאחרים גם כשעבד נמצא שם ולומד תורה ממילא כמו שאירע בטבי עבדו של רבן גמליאל, ומסתבר שכן הוא הדין לגבי עכו"ם.

על ראיה זו מצאתי שהשיב עליה רב חיים רפפורט בקובץ הערות וביאורים (גל' תתקמ"ו עמ' 61) מהא דאיתא בירושלמי (כתובות פ"ב ה"י) שהיה מותר לכתחילה ללמד תורה לטבי וביארו המפרשים דשאני טבי דעבד כשר היה. ויסוד הדברים מכאורים עפ"י הלבוש ועוד פוסקים שנקטו בטעם

סימן קלג

בדבר ציפוי של ניילון על האותיות של ס"ת

ובחידים, שעלולים להגיד: לא אלו מי גשמים מטהרים אלא אלו השאובים. זה מסתבר לומר שיבואו להחליף בין מים שאובים ושאבים שאובים, אך איך אפשר לדמות ציפוי ניילון לאותיות של דיו, הרי לא קרב זא"ז כרחוק מזרח ממערב, ואיך יתכן שיגידו שציפוי הניילון הוא הכתב, הלא אין הציפוי דומה לכתב וללא האותיות הכתובות בדיו אין שום דבר נראה לעין על הקלף, האם גם הקלף בעצמו נחשב לכתב? עכ"ל.

עוד כתב רבנו דאם יעשו זה לקבע ויחשבו שכן צריך לעשות יש לחוש שיעברו על כל תוסף, וגם ע"ז תמה בשו"ת באר אליהו (שם), וז"ל לא הבנתי כלל מה שייד כאן כל תוסף, הרי אינו מוסיף מאומה על הכתב אלא מכסה אותו בדבר שקוף, אך הכתב לא [נוסף] ע"ז שום תוספת, אדרבה כל מיני דברים הנעשים ליפות הכתב אין בהם איסור... עכ"ל.

ז"ל רבנו (ענף ג), ואם הוא ציפוי ממש כבגד דק מניילון שנראין האותיות מסתבר שאסור אף שליכא חסרון מצד הכיסוי מאחר דנראין האותיות ונקראין היטב, ואף אם נימא שאינו דבק שמדבק האותיות להקלף, דודאי אסור לדבק על הקלף דס"ת עוד דבר לקביעות אף אחר שנכתבו האותיות.

ואף שאין לי ראייה ע"ז שלכן אין לפוסלו כשנעשה כן, מ"מ משמע לי שהוא איסור להוסיף איזה דבר לקביעות על מה שנאמר. ויש לדמות זה להא דשבת (יד.) דכשהתחילו לעשות קבע ליתן עליהו מים שאובים אחר הטבילה גזרו טומאה דיאמרו במשך הזמן לא אלו מטהרין אלא אלו מטהרין כדאמר רבא, וזה שייד גם הכא בס"ת וכל כה"ג עכ"ל.

על דמיון זה תמה בשו"ת באר אליהו (יו"ד סימן קנב), וז"ל לא זכיתי להבין כלל כי דברי אביי [צ"ל רבא] (בשבת יד.) ברורים

סימן קלז [א]

בענין ספרי המיסיאנערן שיש בהם פסוקים ושמות

שישרפו ממילא גם הפסוקים והשמות דהרי נמצא שהשריפה אדרבה הוא כבוד להשמות שנכתבו שם שיסולק הביון עכ"ל.

מבואר מזה דעת רבנו דהיכא שמוטל הפסוקים בביון וגם אם יגנוזו ישרא במצב זה צריך לשרוף. ובשו"ת אבני ישפה

ז"ל רבנו, מ"מ כיון שבצד אחד מזה כתובים הפסוקים והשמות ובצד השני כתובים דברי מינות נמצא שהוא ביון היותר גדול להפסוקים והשמות להיות כתובים שם ואף אם יגנוז אותם הרי יהיו נכתבים במקום חירוף וגידוף לכן צריך לשרוף כל הספר שלהם אף

(ח"א סימן רד) תמוה על רבנו שלא הביא מכמה אחרונים שסוברים להיפך, עיין פמ"ג (או"ח סימן קנד א"א סק"ט), באה"ט (שם סק"ח), הנהות חת"ס (שם), הנהות רע"א (שם), משנה ברורה (שם סקכ"ד), כה"ח (שם סקל"ז), וכן מוכח משו"ת כנסת יחזקאל (סימן לז).

סימן קלז [ב]

אם יש איסור דרבנן בנגיעה שאינה דרך תאוה וביאה

ערוה כלל משום שהנגיעה שלא לתאוה וחובה לא יביא כלל לגילוי ערוה והאיסור נאמר לא תקרבו לגלות ערוה שפירושו כתב הרמב"ם כלומר לא תקרבו לדברים המביאין לידי גילוי ערוה ולא ראו צורך לאסור זה כלל אף מדרבנן עכ"ל. ועע"ש מה שפירש בדברי הש"ך באופן אחר לגמרי ממה שכתב כאן.

ועל כרחק צריך לומר שיש כאן חזרה בדעת רבנו, וכבר הראיתי לסתירה זו בספרי טהר לבנו (עמ' קיח) [אלא שיש שם ט"ם במראה המקום וצ"ל אה"ע ח"ב ולא ח"ד]. ושוב מצאתי שכבר העירו כן בספר לבושה של תורה (עמ' תתפו), ספר את צנועים חכמה (ח"ב עמ' רעח), וספר אסיא (כרך מז עמ' 9 – מאמרו של רב שלמה אבינר). וע"ע אגרות משה יו"ד ח"ג סימן נד ומה שכתבנו שם.

שיטת רבנו מבוארת הכא דלדעת הרמב"ם שאין איסור קריבה לעריות אלא דרך תאוה וביאה, איכא עכ"פ איסור דרבנן כשאינה דרך תאוה וביאה, ודייק כן מהש"ך, ומה שמותר לרופאים לבדוק ולמשמש בנשים הוא רק משום שניכר שאינו דרך תאוה שאז ליכא אפילו איסור דרבנן.

ויש לציין שאף שרבנו כפל דבריו בעוד מקום (אג"מ יו"ד ח"ג סימן נד), מ"מ בתשובה מוקדמת משנת תש"כ (אה"ע ח"ב סימן יד) יש סתירה גלויה בשיטתו שהאריך שם לבאר דלדעת הרמב"ם אינו אסור אלא בנגיעה של דרך תאוה וביאה, ובלא זה אין איסור כלל אף מדרבנן, ולכן מותר לרופאים לבדוק בנשים כיון שאין נגיעתם בדרך תאוה.

וז"ל, ולכן צריך לומר שבלא דרך תאוה לא אסרו כלל דלא נחשב זה קריבה לגילוי

סימן קמ

בענין מזוזות שבגליון שלמטה נחקקו מהקלף אותיות שוקעות "נבדק" אם כשרות

מאת הגרצ"פ פרנק.

גם מה שכתב רבנו בשיטת הראב"ד שכוונתו להכשיר רק אחר שגררן, העיר בשו"ת או נדברו (שם) דעתה זכינו לתשובתו המקורית (שו"ת הראב"ד סימן א) "וזכינו לדברים מפורשים דכשר כמו שהוא בלא גרירה".

עוד כתב רבנו שאין להביא ראיה לפסול מהא דאיתא בסוף מגילה (לב). שאין לברך על ספר תורה פתוחה שלא יאמרו ברכות כתובות בתורה, דאין ראיה מזה שיהא פסול אלא שלכתחילה אסור שבוה כו"ע מורים משום איסור לשהות ספר שאינו מוגה. ובשו"ת או נדברו (שם) אם כי הסכים שאין ראיה משם, מ"מ הביא מכמה פוסקים (ב"י, מאירי, לבוש, ועוד) שדעתם לפסול בכה"ג, וכתב שנעלם מרבנו דבריהם.

ובסוף התשובה כתב רבנו דמה שהאותיות נחקקות ולא כתובות, פשוט שאין זה היתר ד"על ההוספה אין דינים איך לכתוב". ובשו"ת או נדברו (שם) העיר גם ע"ז, "ואנוכי איש צעיר לא ידעתי מקום לפשיטות בזה", ועע"ש מש"כ בזה.

רבנו נשאל על אותן מזוזות בא"י שנחקק בגליון המזוזה למטה מן הפרשיות "נבדק מד" אם הם כשרות או שנפסלים בהוספה זו, ורבנו הוכיח מהרמב"ם בכמה מקומות שאסור להוסיף שום דבר במזוזה וגם נפסלים בכך, ואף אם הוא רחוק מהתיבות שאינו מקלקל את התיבות הרי הוא פסול. ובוה יצא לחלוק על הגודע ביהודה שהכשיר בכה"ג אם אין ההוספה סמוך לתיבה והביא ראיה מתשובת הראב"ד שהכשיר תיבות כפולות במזוזה, אבל רבנו דחה זה כיון שלא מצינו שהראב"ד השיג על הרמב"ם ועל כרחק דכוונתו בתשובה להכשיר רק אחר שגררן.

וכמה מחברים הליצו בעד המנהג בא"י וכתבו שדברי הרמב"ם הם דעת יחיד שלא מצינו לו חבר או שחילקו בין הנושאים בדרכים שונים, עיין קובץ תחומין (כרך ו עמ' 365), קובץ הפרדס (תמוז תשכ"ב עמ' 7), שם (תשרי תשכ"ג עמ' 6), שו"ת דבר יהושע (ח"ג סימן נ), שו"ת או נדברו (ח"ג סימן סב) [מבן המחבר], וספר עמוד הימיני (סימן מ), וחלק מהם הזכירו שהוראת ההיתר לזה יצא

סימן קמא

בענין דעת הרמב"ם בנתיבת שמות הקדושים בקמיעות \ בגדר צדקה בקניית דברים לצורך מצוה

לשמירה, ומשמע שגם הוא סובר דיש בזה שמירה בקמיע עכ"ל.

ומבואר מכל זה שרבנו סובר בדעת הרמב"ם ששמות המלאכים ושמות הקדושים הנכתבים בקמיעות יש בהם תועלת שמירה ואין זה אמונת הטפשים אלא אדרבה היא אמונה נכונה שאף הרמב"ם בעצמו האמין בה.

ובסוף ספר The Limits of Orthodox Theology (עמ' 157) תמה על רבנו שכנראה לא ידע מדעות הרמב"ם הפילוסופיות ולכן כתב מה שכתב אף שהוא בניגוד גמור לשיטת הרמב"ם האמיתית.

ו"ל – [תרגום חפשי] דוגמא מפתיעה במיוחד של זה מופיע באגרות משה. למרות שר' משה פיינשטיין היה הפוסק הגדול ביותר של זמנו, הוא כנראה לא ידע על הפילוסופיה של הרמב"ם. לכן הוא אמר שהרמב"ם האמין בכוח המגן של שמות קדושים ושמות המלאכים בקמיעות. לדחיית הרמב"ם לזה ראה בפירושו למשנה סוטה ז:ד ובמורה נבוכים א, סא-סב.¹⁹

כתב רבנו, וז"ל ולכן אין למילף שהרמב"ם יאסור שם לכתוב פסוקי הפרשיות לקמיע כשמניחים במקום שלא שייך ענין מצות מזוזה, דאין ראיה שסובר דאסור להאמין שכתבת פסוקים ושמות יועילו לשמירה בכלל ואף לא שפסוקי הפרשיות יועילו היפוך מה שמפורש בגמ' בשבת דף סא... וגם בכאן אינו כותב שהן טפשין שמאמינים בדבר שאין להאמין אלא כתב שהן טפשין כמה שמבטלין המצוה [של מזוזה] שעושין מצוה גדולה שהיא יחוד השם כאילו הוא קמיע שזהו הטפשות וגם איסור גדול לדעתו.

ולכן יותר נוחה לע"ד שאם נושא אדם על צווארו לכוונת שמירה ליכא בזה איסור... ואינו כלום מש"כ בתוס' אנשי שם שהרמב"ם שכתב שהם טפשים קאי גם על אנשים כאלו דהא אדרבה מפורש ברמב"ם שאינו כן אלא על אלו שכותבין שמות מלאכים ושמות קדושים בפנים [של המזוזה] קראן טפשים ולא על אלו שכותבין מבחוץ וכ"ש שלא על אלו שנושאים מזוזה עמם



19. "A particularly surprising example of this appears in Igros Moshe. Although R. Moses Feinstein was the greatest posek of his time, he seems to have had no knowledge of Maimonidean philosophy. He was therefore able to state that Maimonides believed in the protective power of holy names and the names of angels as used in amulets. For Maimonides' rejection of this, see his commentary on Mishnah Sotah 7:4 and Guide i 61-2".

ו"ל מורה נבוכים (ח"א פרק סא), ולא יעלה במחשבתך שגועון כותבי הקמיעות ומה שתשמעו מהם או תמצאנהו בספריהם המשובנים ומשמות חברים, לא יורו על ענין בשום פנים ויקראו אותן שמות ויחשבו שהם צריכים קדושה וטהרה ושהם יעשו נפלאות, כל אלה הדברים לא יאות לאדם שלם לשמעם כל שכן שיאמינם עכ"ל.

ועוד שם (פרק סב), ו"ל וסוף דבר פתי יאמין לכל דבר וכבר יצאנו מענינו הנכבד ועיונו הדק אל העיון בבטול שגועון, יראה בטולו לכל משכיל בעיון אלא שהביא לזה הכרח זכרנו השמות ועניניהם ומה שהתפרסם אצל ההמון מענינם עכ"ל.

ולמהבחרת הנושא, ראה באתר ספרים בלוג (July 2007) חליפות מכתבים בין פרופסור מרק שפירא (מחבר ספר הנ"ל) ורב חיים רפפורט.

עוד כתב רבנו (ענף א, ג) בביאור דברי הרמב"ם (פ"ה הל' מזוזה ה"ד) דאלו הכותבים שמות המלאכים או שמות הקדושים

בפנים המזוזה לא די שבטלו המצוה אלא שעשו מצוה גדולה כאלו הוא קמיע, דכוונת הרמב"ם שבטלו המצוה כי עושה אותה לקמיע. ומצאתי שהעיר בספר אותיות הרב (סימן כו) שזה סותר למש"כ רבנו בתשובה הקודמת (סימן קמ) דכל הוספה בפנים המזוזה פוסל מדין כתבה אגרת, ושם (ד"ה רק שאיכא) כתב שזהו באמת כוונת הרמב"ם שבהוספת שמות מלאכים יש ביטול המצוה דמשמע שהוא דין מיוחד בפנ"ע ולא מצד שעשה כאילו הוא קמיע.

ומענין לענין כתב רבנו בסוף התשובה, דרך אגב, שאין מצות צדקה אלא בעניני אכילה ושתיה ומלבושים אבל לא בקניית דברים הנצרכים למצוה חוץ מד' כוסות בלילי פסחים וגר חנוכה. ומצאתי בספר באורח צדקה (עמ' סט) שהעיר ע"ז, ו"ל מש"כ שיש מצות צדקה בד' כוסות וגר חנוכה צ"ע מה שונה משאר מצוות, ומה שאמרו "יחזור על הפתחים" לא אמרו שיש בזה מצות צדקה אלא שיבקש שיתנו לו בתורת גמ"ח עכ"ל.

סימן קמב

בענין טעיף דעקארדער להשימיע ברמות ופסוקים

שכתבנו שם.

עיין אגרות משה יו"ד ח"א סימן קעג ומה

סימן קמו

בענין סימני מיתה

מדוייקים. לדוגמא, בתשובתו שם כתב "אבל האמת וודאי שלא זה שפסק המוח לפעול הוא מיתה דכל זמן שהוא נושם הוא חי...". יש פה אי בהירות בהגדרת המוות על פי המוח שכן לפי ההגדרה מוכרח להיות שגם פסקה הנשימה וזה חלק אינטגרלי של ההגדרה. אי אפשר לקבוע מוות במי שעדיין נושם! ולכן הפסקת פעולת המוח אין פירושה שיביא לירי זה שיפסק לנשום אלא שאין הוא נושם כבר. יתכן שנמסרה לגאון בשעתו הכנה זו של הגדרת המוות המוחי אך כפי שאנו מגדירים את המצב כיום אין הדחיה הזו תופסת עכ"ל.

וכן הגיב הגרש"ז אויערבך על תשובת רבנו, הובא בספר נשמת אברהם (יו"ד סימן שלט עמ' תעה), וז"ל קשה לי להאמין שאפשר לנשום בלי שום פעילות מהמוח עכ"ל.

ומחמת קו' זו יש כמה הצעות שהועלו כדי להבין את כוונת רבנו. חתנו רב מנדלר (Jewish Review, Jan-Feb 1990) טוען שרבנו לא דן במי שמת גזע מוחו שהוא מה שנקרא היום מוות המוח אלא במי שחלק הגדול ממוחו מת אבל לא גזעו, מה שנקרא כיום צמת, והוא יכול לנשום ע"י עצמו. ויש שכתבו (Defining the Moment, p. 202) שכוונת רבנו שהוא נושם ע"י מכונה (ventilator) [אבל לפ"ז לא מובן מש"כ רבנו "רק זה שפסק המוח לפעול פעולתו הוא דבר שיביא למיתה שיפסק לנשום", וצ"ע].

כתב רבנו, וז"ל אבל ודאי שלא זה שפסק המוח לפעול הוא מיתה דכל זמן שהוא נושם הוא חי, רק זה שפסק המוח לפעול פעולתו הוא דבר שיביא למיתה שיפסק לנשום, ואפשר שעדיין הוא חי שאיכא מיני סמים בעולם מהידועים לאינשי או שעדיין אינם ידועים שיעשו שהמוח יחזור לפעול פעולתו, וכן שייך להתפלל להשי"ת שירפאנו שהוא רק בחשיבות חולה ומסוכן שרשאים להתפלל ולא שהוא בחשיבות מת שאסור להתפלל מפני שהוא תפילת שוא, שלכן פשוט שההורגו הוא רוצח וחייב מיתה אם ליכא חסרון המטריף במוח דהא לא הוזכר בגמ' ובפוסקים שיהיה סימן חיות במוח... עכ"ל.

והנה השואל רב חיים דוב בער גולבסקי הוא נכד הדיין רב שמחה זעליג מבריסק והוא כתב תגובתו לתשובת רבנו בספרו נשמת חיים, ואעתיק כאן מקצת דבריו, רק אקדים הקדמה קצרה דמה שנראה מדברי רבנו שיכול אדם לנשום אף לאחר שמת מוחו לא מובן שהוא נגד המציאות שא"א לנשום בלי הוראות מהמוח ומה שאדם נושם במצב זה הוא רק ע"י מכונת לב ריאות (ventilator).

וכבר הצביעו על קושי זו כמה מחברים העוסקים בסוגיא זו, עיין ספר אסיא (כרך ז עמ' 209-228) [וגדפס גם בספר קביעת רגע המוות (עמ' 52)] מאמרו של פרופסור אברהם שטיינברג, וז"ל אכן מבחינה מודעית יש להעיר על דבריו (של רבנו) מספר הערות ויתכן שההסברים שניתנו לו לא היו

ועתה נבוא לתגובת השואל שמדבריו נראה שהבין כפשוטו שכונת רבינו שהוא נושם ע"י עצמו אלא שגם הוא נתקשה בזה מן המציאות, ורק אם נושם ע"י מכונה אפשר להסתפק מה דינו ולא הכריע בדבר.

וז"ל (עמ' קמג) מה שפשיטא ליה "לרבה שבדורינו" שההורג אדם שהרופאים רואים בחוש על ידי המכשיר "אנסיפולוגרם" (electroencephalogram) שהמוח הפסיק לגמרי, והגאון הישיש ברור אצלו שההורגו חייב מיתה. לי הקטן שבקטנים מספקא לי טובא טובא אם זה נכון ואשאל כמו ששאלו רב כהנא ורב אסי לרב בהשואל "דינא הכי" וכאן ישנם כמה אופנים בבניה הזאת. אופן הראשון אם המוח הפסיק לפעול לגמרי ואין במקום מכונת לב ריאות שיפעלו את הנשימה וזרימת הדם. ברור שברגע האיש הזה פוסק לנשום ואם יבוא איש וברגע הזאת יהרגו אותו ואפילו שליכא חסרון המטריף במוח, כבוד הגאון הישיש במקומו יהא מונח, הלא כבר ביארנו אפילו שהאיש הזה אין עליו דין מות אבל נבילה מחיים אין שום ספק שהוא בכחינה הזאת, הלא הוא יכול רק לפרפר רגע אחת ולהחנק מיד הואיל שהמוח כבר אינו פועל ואינו נותן הוראות לנשום, לכן ברור אצלי כשמש בצהרים שההורגו פטור ממיתה, ואין שום ספק שהאיש הזה קרוב יותר למיתה ממה שלמדנו בסוף כיצד הרגל זרק תינוק מראש הגג ובא אחר וכו' שההלכה כחכמים שהוא פטור.

אופן השני שכן ישנם רופאים ויכולים להכנים את מכונת לב ריאות... אם המוח מת לגמרי ואי אפשר להחיותו האיש הזה אינו מרגיש ואינו יודע כלום, גם דפיקת הלב והנשימה באה רק על ידי המכונה הזאת, אצל רוב חכמי הרופאים האיש הזה נקרא מת,

וזהו השאלה הקשה ביותר בכל הקונטרס הזה. מצד אחד הגאון הישיש במאה אחוז צודק שבגמ' לא נרמז שום רמז על חיות המוח... מצד השני האיש שהמוח שלו אינו פועל לגמרי אינו יודע ואינו מרגיש ואפילו שהדם זורם והוא נושם זהו מעשה המכונה... וזהו הבעיה הקשה בכל הקונטרס הזה. לפיכך מסופקני בתכלית הספקות אם הורגים איש שהמוח מת לגמרי ורק מכונת לב וריאות מפעילים את חיותו אם ההורגו חייב מיתה עכ"ל.

ומה שכתב רבנו שאפשר שאיכא מיני סמים בעולם שיעשו שהמוח יחזור לפעולתו, העיר בספר אסיא (שם), וז"ל לפי עצם הגדרת המוות המוחי א"א להחזיר את פעולתו ואין לכך כל סיכוי כי אחרת לא קובעים מוות מוחי. מוות המוח המוגדר כיום משמעותו מוות סופי ובלתי הפיך של המוח, כלומר מצב שהנשימה לא תשוב באופן עצמאי אף פעם גם אם הלב ימשיך לפעום באופן תקין. ואם הטענה היא חוסר הנאמנות העובדתית של קביעת המוות המוחי, הרי שקביעת המוות המוחי היא ודאית באותה מידה של בטחון כמו קביעת המוות הקשורה בהפסקת הלב. יש טעויות בשני המצבים אך הם נדירים ביותר. בכך מקיימים הם את הגדרת החת"ס של פחות ממיעוטא דמיעוטא שאין להתחשב בו גם בעניני פיקוח נפש... ואם כונת דבריו היתה שיתכן בעתיד שימציאו תרופה לפגיעה המוחית ואז המצב יהיה הפיך – אותה טענה אפשר למעון כלפי כל קריטריון לקביעת המוות, כולל הלב, שגם שם יתכן שתימצא תרופה בעתיד שתבריא את הלב כמו שניתן לבצע היום החיאה במצבים בהם בימי החת"ס לא היה ניתן הדבר ונחשבו אז כמוות לכל דבר, אלא

שכמובן יש לקבוע את המוות לפי המצב באותו זמן ובאותו מקום עכ"ל.

ועוד כתב רבנו, וז"ל דהא לא הוזכר בגמ' ובפוסקים שיהיה סימן חיות במוח ולא שייך לומר נשתנו הטבעים בזה דגם בימי חז"ל היה המוח פועל הפעולות כמו בזמנינו... עכ"ל. והעיר ע"ז בספר אסיה (שם), וז"ל אותה מענה יש להביא ביחס ללב שגם הוא לא הוזכר בגמ' ובראשונים שיהיה סימן החיות אלא הנשימה בלבד, על כן יש לברר מה מסתתר מאחורי סימן הנשימה וכפי שכתב הגאון אין לזה שייכות לנשתנו הטבעים עכ"ל.

והמשך תשובת רבנו, הכל הוא הערותיו על הקונטרס ששלח לו הרב גולבסקי הנ"ל, והנה בספרו (עמ' קמד) רצה לחדש דכמו דלכל דיני התורה אין מתחשבים אלא כמה שנראה לעינים ולא מתחשבים עם המציאות הנראה ע"י מיקרסקופ ומכשירים אחרים וכמו שגם אמר זקנו רב שמחה זעליג. וכן רב חיים מברסק, כמו כן במקרה שהפסיק הלב לפעום והחוטם לנשום, רק שהאנסופולוגרם מראה גלי מוח פועלים ונותן תגובות, כיון "שאין רואים בחוש ואין כאן דבר ממשי או פעולה ותנועה ממשית" דינו כמת לכל דיני התורה. אמנם גם הוא הודה שבשרואים תגובות הלב באלקטרוקארדיוגרם הרי ברור שדמו זורם בגוף וזהו מעשה תנועה ממשית.

ורבנו בהעירו על דברים אלו, משום מה, הבין שהרב הנ"ל כתב חידושו גם כאשר רואים תגובות הלב באלקטרוקארדיוגרם שאף אז נחשב כמת אם הפסיק לנשום, וע"ז כתב לחלוק עפ"י המבואר במס' שמחות (פ"ח ה"א) דאיכא מציאות רחוקה שאדם חי בלי

נשימה לג' ימים אלא שכתב בשו"ת חת"ס דאין צריכים לחשוש למיעוט זה וקוברים אותו תיכף שפסקה נשימתו, "ואם כן כמי שרואין ע"י העלעקטריק ראדיאגראם שיש לו איזה חיות הרי על אופן זה ליכא שוב אפילו רוב לומר שהוא מת ואולי גם מיעוט ליכא והוא חי ממש אף שאינו נושם כאיש שהוא שנקבר בהכרח מחמת שפסקה נשימתו וחי כ"ה שנה מאחר דאיכא עכ"פ איזה מציאות".

ואף שלא ברור לי אם תשובת רבנו היתה שונה אילו דייק בדברי הרב גולבסקי דאיירי בתגובות מוח ולא בתגובות הלב, מ"מ מה שברור הוא שהרב הנ"ל לא היה נחא ליה במה שסילף רבנו את דעתו, וז"ל (עמ' קסח) ויש עוד דבר בתשובה הזאת שמעולם לא עלתה על דעתי, אני כתבתי שאם הרופאים רואים תגובות המוח באנסופולוגרם הואיל שאין זה דבר ממשי אין מתחשבים בזה אבל כאשר הרופאים רואים באלקטרוקארדיוגרם תגובות הלב הם רואים זרימת הדם וזה דבר ממשי לפיכך כתבתי רק תגובות המוח, והגאון הישיש מביא בשמי דברים שלא אמרתי מעולם עכ"ל.

ועוד כתב (עמ' קמב-קמג), וז"ל אולם גלי המוח או תגובות המוח הואיל שבראית העין אין רואים את זה, זה לא נקרא תנועה, ובמחילת כבוד תורתו של הגאון הישיש פאר דורינו הוא פשוט לא עמד על דברי אלו עכ"ל. ובקובץ Journal of Halacha and Contemporary Society (Vol. LXIII, Spring 2012, p. 72) כנראה הבין הרב אלפרד כהן שדברי רבנו קאי גם במקרה זה שיש רק תגובות מוח שאינם נראים לעין ואעפ"כ דעת רבנו שנחשב לחי, והעיר ע"ז – [תרגום חפשי] קשה להבין את הסברא שלו

במקרה הזה.²⁰ וע"ע שו"ת מנחת אשר (ווייס ח"א סימן מא אות ה).

אבל יותר בעייתי הוא מה שלפי המחבר הנ"ל האמין רבנו שיש מציאות רחוקה שאפשר לחיות כ"ה שנים בלי נשימה, שבוה יצא הרב הנ"ל כנגדו בדברים חריפים שהוא סילוף המציאות, וז"ל (עמ' קסז) מה שהביא את מה שהובא במס' שמחות ובחת"ס שאחד חי כ"ה שנים בקבר כבר כתב בעל הפרישה שזה רק מי שקבור בכוכין, ואני אומר מה שכתוב במשנה שאמר רבן גמליאל הנשיא עדי שקר הם ואם יבואו שני עדים ויעידו ראינו אדם שלא נשם או שהיה במים זמן רב וראשו היה מתחת למים זמן רב אנחנו אומרים שהם עדי שקר כי זה נגד המציאות ואני אומר שכבוד הגאון הישיש שתמך יתדות תשובתו שכן יכול לחיות האדם בלי נשימה כבודו במקומו יהא מונח ולא היה דבר כזה מבריא העולם עד היום ואין לומדים ממעשה נסים ואין מציאות דבר כזה שאדם יכול לחיות בלי נשימה... עכ"ל.

ובפתיחה כתב (עמ' יא), וז"ל ובאמת נתחלחלתי כאשר קיבלתי תשובה, והיא נדפסה כבר, שחכם שהיה חי בדורינו אנו מאמין לדברים כאלו שיכולים לחיות הרבה שנים בלי נשימה, ובאמת מצאו חיילים או כמה אנשים שחיו זמן בתוך האדמה אבל היה להם מקום לנשום. וכל דבריו זה ממש נגד המציאות וקא שרי ליה מריה של הישיש הזה אבל מכל זה אנחנו רואים עד כמה שדורינו השפל אין בו ממש ריח תורה. גברא רבה ומשיב הדור מדפים ספר וכותב תשובה

אלי, אני הקטן, שראה בחת"ס שאדם יכול לחיות כמה שנים בלי נשימה, ואף אחד לא אומר דבר, רק זה פסק דין שיצא מרבי משה ואין להרהר ר"ל עכ"ל.

[ובכל זה מעה בהבנת דברי רבנו ולא כיוון רבנו כלל שחי כ"ה שנים בלי נשימה אלא שחי ג' ימים ואחר שהוציאוהו מהקבר חי עוד כ"ה שנים כדאיתא במס' שמחות, ואף זה כתב רבנו שהוא דבר הרחוק טובא כדאיתא בשו"ת חת"ס. אמנם גם על חיות בלי נשימה לכמה ימים, העיר הרב יהודה דוד בלייך בקובץ Tradition (Summer 1977) – [תרגום חפשי] זה שהוא נגד המציאות – [תרגום חפשי] זה בניגוד להנחות יסוד מדעיות המקובלות.²¹ וכן כתב בספר השתנות הטבעים בהלכה (עמ' עח) דדברי רבנו הללו "צריכים ביאור".]

ועוד הביא רבנו שיטת החכם צבי שבניטל הלב אי אפשר לחיות והא דבפיקוח הגל בשבת פסקינן דהכל תלוי בחוטם הסביר כי פעמים אי אפשר לשמוע דפיקת הלב מפני שהיא תחת החזה והדפיקה נמוכה ביותר ולכן החוטם הוא הבדיקה היותר מועילה שאף אם אין ניכר דפיקת הלב אפשר לבדוק נשימתו בחוטם ואם הוא נושם אז בידוע שיש לו גם דפיקת הלב.

ורבנו כתב לחלוק על החכם צבי בהסבירו דין הנ"ל של פיקוח הגל ד"אף אם נימא שנפסק הדפיקה ממש עדיין הוא נותן כוח חיות מעט להגוף דלכן הוא נושם בחוטמו עדיין" והדפיקה היא רק סימן לעבודת הלב ואפשר שעובד הלב עבודתו אף שאינו ניכר

20. "It is difficult to understand his reasoning in this case".

21. "[It] is at variance with commonly accepted scientific postulates".

הרפיקה ורק אם פסקה נשימתו הוא סימן שנפסק עבודת הלב לגמרי.

אולם הנחה זו של רבנו נדחית מפני המציאות כפי שכתב הרב דוד שבתאי בספרו

Defining the Moment (p. 208):

[תרגום חפשי] מנקודת מבט מדעית, הפתרון של הרב פיינשטיין מציב קשיים רבים. ברמה הבסיסית ביותר, אדם לא יכול לנשום בלי דופק. אבל אפילו אם תביא בחשבון כי ללב עשוי להיות יכולות נוספות שעלולות להחזיק נשימה, מה היא המקבילה הפיזיולוגית המדויקת למה שהרב פיינשטיין מתאר כ-"עבודת הלב"? מלבד שאיבת הדם, הלב יכול לחוש שינויים בכמות / לחץ הדם ולהפריש הורמון (atrial natriuretic peptide) כדי לעזור לשמור על איזון הכמות, אבל זה מאוד לא סביר כי הרב פיינשטיין מתאר את הפונקציות האלה כ-"עבודת הלב". atrial natriuretic peptide לא זוהה כהורמון של הלב עד 1981, שנים לאחר כתיבת תשובה זו; בכל אופן הוא מופרש רק כאשר הלב דופק.²²

וכן נתקשה בדברי רבנו הרופא פרופסר אברהם סופר אברהם (ספר אסיה מב-מו

עמ' 82), ו"ל ועל אף שהגאון ז"ל כותב דאין צורך להסבר זה של החכם צבי לא הבינותי מקוצר דעתי את המשך דבריו עכ"ל.

ובשולי הדברים יש לציין שכידוע כתב רבנו עוד תשובה בענין מוות המוח נדפס ביו"ד ח"ג סימן קלב וזה עורר מחלוקת גדולה בבירור שיטתו כי משמעות הדברים שם היא שסובר שעיקר קביעת המוות הוא העדר נשימה בלתי הפיך ואף שעדיין הלב פועם נחשב כמת ואף שאינו מפורש שם דמיירי בלב פועם מוכרח להיות כן לפי תיאור החולה שם שנושם רק ע"י מכונה וא"כ בודאי הלב פועם [דאל"ה לא מהני המכונה], וכן ממה שהצריך בדיקת ניורולוגית אם מגיע דם למוח במקרה של תאונת דרכים ואין צורך לכך אם הלב אינו פועם.

וכן מכואר במכתב מרבנו עצמו שנתפרסם בספר אסיה (כרך 2 עמ' 148) ואח"ך באג"מ יו"ד ח"ד סימן נה, וז"ל והנה אף שהלב יכול לדחוף לכמה ימים, מ"מ כל זמן שאין להחולה כוח נשימה עצמאית נחשב כמת וכדבראיתי בתשובה אג"מ ח"ג סימן קלב עכ"ל. וכן הבין בנו הרב דוד פיינשטיין במכתבו שנדפס בספר אסיה (שם עמ' 147),

22. "From a scientific perspective, R. Feinstein's solution presents many difficulties. On the most basic level, a person cannot breathe without an effective heartbeat. But even granting that the heart may possess additional abilities that may sustain respiration, what is the precise physiological correlate of what R. Feinstein describes as the heart's avodah? Aside from pumping blood, the heart can sense changes in blood volume/pressure and secrete a hormone (atrial natriuretic peptide) to help maintain volume balance, but it is highly unlikely that R. Feinstein is describing these functions as the heart's avodah. Atrial natriuretic peptide was not even identified as a cardiac hormone until 1981, years after the writing of this responsum; regardless it is not secreted unless the heart is pumping".

ו"ל לביורור הדברים אם הוא שוכב כמות ואין בו שום תנועה אף שהלב פועם מאחר שאינו נושם הוא כמות גמור עכ"ל.

וכן העיד נכד רבנו רב שבת רפפורט (ספר אסיא שם עמ' 144) שזהו נידון התשובה ביו"ד ח"ג, וז"ל אין ספק בעולם וכך ידוע לי בביורור משיחה שניהלתי עם מורי זקני וצוק"ל במלפון ואח"ך פנים אל פנים תוך כדי עריכת הספר שהשאלה נשאלה במקרים שהלב עדיין פעם, לא היה מי שיעלה על דעתו שאדם שלבו נדם והוא נושם רק ע"י מכונה אינו מת גמור. השאלה היתה אך ורק במקרה שהלב עדיין פועם ודופק אלא שהאדם אינו מסוגל לנשום שלא על ידי מכונת הנשמה. לשאלה זו ניתנה התשובה הנ"ל הקובעת שאם האדם אינו מסוגל לנשום בעצמו הוא וודאי חשוב כמות עכ"ל.

ועע"ש שהראה מכתבו הנ"ל לדודו רב דוד פיינשטיין והלה הביע את הסכמתו המלאה לפרסם את המכתב, וסיים הרב שבת רפפורט, "אני מקוה כי הבהרה זו תעמיד הדברים על דיוקם ותסכור פי הדוברים על צדיק עתק כאילו חשב מרן וצוק"ל שמשאירים אדם מחובר למכונת הנשמה גם לאחר שלבו הפסיק לפעום... [ו] שיש בכלל מקום וספק ספיקא לחשבו כחי". והרב מרדכי הלפרין העיר ע"ז במאמרו (ספר אסיא שם), וז"ל הדברים מדברים בעד עצמם ודומני שיש בהם כדי להכריע בויכוח על דעת הגרמ"פ וצ"ל בסוגיית המוות המוחי עכ"ל.

וכל זה הוא בניגוד לפשטות שיטת רבנו היוצאת מתשובה דנן שכל שהלב דופק ופועל א"א להחשיבו כמות אף שהפסיק לנשום. סתירה זו גרמה למבוכה גדולה

בקביעת שיטת רבנו ועד היום קיים ויכוח גדול להבין עמדת רבנו בפרשה זו.

ו"ל בעל ספר נשמת אברהם (ספר אסיא כרך 1 עמ' 40, ספר קביעת רגע המוות עמ' 324), ופשוט קשה לי לקבל שהגאון ז"ל חזר בו בתשובתו האחרונה לא רק ממה שהוא עצמו כתב בתשובה קודמת אלא שגם לחלוק על החת"ס בלי לכתוב על כך ולא אפילו ברמו ועוד מבקש באותה תשובה לעיין בחת"ס שהוא כביכול בא לסתור להלכה ולמעשה [א"ה עיין תגובת רב מרדכי הלפרין בספר אסיא כרך 2 עמ' 137 בענין דעת החת"ס]. ברור לי שתשובת רבנו כוללת דברים הקשים לי להבנה כרופא. "הרי שולחן והרי בשר והרי סכין ואין לנו פה לאכול" (קידושין מו.) עכ"ל.

ואכן יש שכתב שבאמת חזר בו רבנו, עיין ספר אסיא (כרך 2 עמ' 209) מאמרו של פרופ' אברהם שטינברג, ונדפס גם בספר קביעת רגע המוות (עמ' 53), ויש שכתבו יישובים שונים, עיין ספר אסיא (שם עמ' 167) וספר קביעת רגע המוות (עמ' 299) מאמרו של רב שאול ישראלי, הרבה מאמרים מחתן רבנו רב משה טנדלר (וע"ע קובץ המעין טבת תשנ"ו עמ' 59), קובץ Tradition (Spring 1989) מאמרו של רב יהודה דוד בליך, וספר Defining the Moment (פרק יב) באריכות.

ויש להעיר עוד דמכתב רבנו המופיע ביו"ד ח"ד סימן נד הנ"ל יש מפקפקים אם באמת יצאה מתחת יד רבנו, וכפי שציין לי ידידי דניאל עזרא בוש למאמרו של אביו רב אשר בוש באתר www.rabbis.org [תרגום חפשי] יש הסכמה כללית ואין חולקים כי המכתב הזה לא היה פרי עטו של הרב משה...

כולם מודים כי זה לא העבודה של הרב משה.²³

גם לענין השתלת הלב שבפשטות תלויה בהגדרת מוות המוח כמוות הלכתי יש מחלוקת בעמדת רבנו אם חזר בו מאיסורו. בשו"ת מנחת שלמה (תנינא סימן פו עמ' רסג) נקט שרבנו לא סמך על מוות המוח אלא לענין סילוק החולה ממכשיר הנשימה שהוא הסרת המונע מיתתו אבל לא לענין הוצאת איברים שהוא מעשה רציחה בידים, ועיין ספר אסיא (כרך ז עמ' 148) וספר קביעת רגע המוות (עמ' 235) מה שהעיר עליו הרב שבתי רפפורט, ומה שהשיב בספר Defining the Moment (עמ' 252).

ובקובץ המאור (סיון תשמ"ז עמ' 13) וקובץ הפרדס (תשרי תשמ"ח עמ' 14) העיד הרב דוד שור שדיבר עם בנו של רבנו, רב דוד פיינשטיין, ואמר לו ש"אביו לא התחרט בכלל לפני מותו ממה שכתב בשו"ת אגרות משה בסימני מיתה והשתלת הלב", דהיינו דעדיין הדבר עומד באיסורו. לעומת זה כתב חתן רבנו, רב משה טנדלר, בקובץ תחומין (כרך ז עמ' 187) שבשנים האחרונות התיר רבנו ניתוחי השתלות לב. ואמנם בספר אסיא (כרך ז) הובא שכשנשאל ע"ז רב דוד פיינשטיין ע"י רב אברהם סופר אברהם, בעל ספר נשמת אברהם, השיב דבניגוד למצוטט

בשמו בקובץ הפרדס "אין בידו מידע הסותר את עדות הרב טנדלר" ויתכן שרבנו חזר בו בע"פ ללא ידיעתו.

ובשו"ת רבבות אפרים (ח"ח סימן שיט) כתב, וז"ל וכן שמעתי מפי מו"ר הרה"ג ר' משה פיינשטיין דיש להנ"ל דין חי ואסור להוציא הלב ומה שיצאו כמה לומר שחזר, לי זה לא ידוע, וידוע דהרבה דברים אמרו שאמר, והוא אמר לי "מוציאים דברים משמי מה שלא אמרתי" עכ"ל. [עיין אגרות משה או"ח ח"ד סימן לא – כתב רבנו "והרבה דברים אומרים בשמי מה שלא אמרתי".]

אבל אף אם נימא כן בדעת רבנו שחזר בו, דעת הגרשו"א היא שאין דעתו מכרעת למעשה וכיון שהוא מחלוקת הפוסקים הוי ספק רציחה וחייבים להחמיר, עיין ספר נשמת אברהם (יו"ד סימן שלט עמ' תעט).

הרבה דנו גם במש"כ רבנו בתשובה (שם) שאם נרקב המוח הוי כ"הותו הראש בכוח" וכידוע שבהותו הראש הוי מיתה כדאיתא במשנה אהליות (פ"א מ"ו) ונחלקו אם כוונת רבנו לתת הגדרה חדשה למוות או שהוא רק סימן שבוה פסק נשימתו לחלוטין, עיין ספר Defining the Moment (פרק יב, יד), ספר Really Dead (פרק ז), וקובץ Tradition (Winter 2004, Summer 2005 pp. 107-110 באריכות ואכמ"ל).



23. "It is generally agreed and uncontroversial that this letter was not penned by Rav Moshe... It is widely acknowledged that this is not the work of Rav Moshe".

סימן קנא

בענין איסור ניתוח מתים כדי להתלמד איך לרפאות

כולם רק שמוטל על הקרובים תחילה ולכן ביאר סוגיא דב"ב ג"כ שמצד דיני ממונות מוענים הלכות שיש לבדוק סימני המת רק שיש איסור מצד ניוול המת, ע"ז מוענים שדין ניוול המת מוטל יותר על הקרובים שהם חייבים תחילה בקבורתו ומניעת בזיונו ולכן יפסידו הם הממון כדי למנוע הניוול. ולפי ביאור רבנו נופל ראיית הנוב"י דאין הוכחה מכאן להתיר ניוול המת ברחוקים אלא דכלפי הממון יש זכות ללקוחות כיון שאיסור הניוול מונע את הבריקה ואיסור זה מוטל יותר על הקרובים.

ובשו"ת יחל ישראל (ח"ב סימן עג) העיר ע"ז, וז"ל שוב מצאתי בתשובות אגרות משה... ועיין שם שהעלה פירוש אחר בנמ' דאין הכוונה שאכן מותר לנלוול אלא הכוונה היא שהיורשים יצטרכו לשלם ללקוחות משום כבוד המת אבל לפתוח את הקבר בודאי שאסור עיין שם באריכות, והדברים נראים דחוקים שהרי אינם כפשט של הגמ' וכפי שלמדו האור זרוע והרמ"א בפסקיהם עכ"ל. ועע"ש מה שפירש באופן אחר.

בתשובה המפורסמת של הנודע ביהודה (תנינא יו"ד סימן רי) בענין ניתוח מתים הובא ראייה מסוגיא דבבא בתרא (קנד.) לחלק בין קרובים לרחוקים שלרחוקים מותר לנלוול את המת לצורך, דגרסינן התם מעשה בבני ברק באחד שמכר בנכסי אביו ומת ובאו בני המשפחה וערערו לומר קמן היה בשעת מיתה ובאו ושאלו את ר"ע מהו לבודקו, אמר להם אי אתם רשאים לנלוול, ובהמשך הגמ' איתא דנכסי בחזקת לקוחות הו' קיימי ובני המשפחה הם שבאו לר"ע לערער וראיה לזה אמרו דכשר"ע פסק אי אתם רשאים לנלוול שתקו ובשלמא אם אומרים דבני המשפחה ערערו משו"ה שתקו אבל אי אמרת דלקוחות באו לערער ונכסי בחזקת יורשים קיימי אמאי שתקו לימרו ליה אנן וזוי יהבינן ליה לינוול ולינוול. ופירשו התוס' (ד"ה זוזי) אבל יורשים אינם רשאים לנלוול בשביל הירושה דלא מידי יהבי ועוד שהוא קרובם עכ"ל. הרי מוכח חילוק הנ"ל בין קרובים לרחוקים.

ורבנו מ'אן בזה דאיסור ניוול המת הוא בודאי על כל העולם כולו בין קרובים בין רחוקים כמו בעצם חיוב הקבורה שהוא על

סימן קנב

בענין קבורת מחלל שבת בצניעא אצל מחלל שבת בפרהסיא

מסיני ששתי בתי קברות היו מתוקנים לחייבי מיתות בסנהדרין, ודין זה הוא גם בזמנינו,

כתב רבנו, וז"ל הנה זה שאין קוברין רשע אצל צדיק הוא דינא דאורייתא מהלכה למשה

אבל כל זמן שאינו מפורסם למחלל שבת אף שידועים איזה יחידים מזה כיון שלא היתה העדאה בפניו ובפני ב"ד לא נידון לנו לזה כמחלל שבת שהרי אין לנו עדים על זה וממילא הוא כסתם ישראל שמותר לקוברו סמוך לסתם אנשים שהם בחזקת שומרי תורה... אבל אם הוא מפורסם למחלל שבת משום שהוא מחלל שבת בפרהסיא אין צורך לקבלת עדות בפניו ובפני ב"ד ואסור לקוברו אצל סתם אנשים שנחשבים לכשרים עכ"ל.

ועוד חידש רבנו דרין זה לא נאמר אלא שלא לקבור "רשע אצל צדיק ידוע" ולכן אף שהתרנו לקבור את המחלל שבת בצינעא אצל סתם אנשים כשרים כיון שאין ידוע כרשע שלא העידו עליו בב"ד, מ"מ מותר גם לקוברו אצל מחללי שבת בפרהסיא שהם רשעים ידועים כי אף שהוא אינו רשע ידוע אבל גם צדיק ידוע לא הוי, ורק אסור לקבור מחלל

שבת בפרהסיא אצל סתם אנשים כשרים כיון שנחשבים כצדיקים ידועים מחמת חזקת כשרותם ואין עליהם שום ריעותא כמו המחלל שבת בצינעא [שידוע ליחידים שהוא מחלל שבת ולכן הוי ריעותא על חזקת כשרותו].

ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סימן תקצ"ח) תמה על חידוש זה, וז"ל ותמהני על הגרמ"פ זצ"ל באגרות משה שהאסור רק ברשע ידוע אצל צדיק ידוע... ואני תמה הלוא האיסור דאורייתא מהלמ"מ דאין קוברין חייבי סקילה עם חייבי חנק ומגלן להקל לקבור יהודי ששמר שבת בפרהסיא אצל מחללי שבת בפרהסיא רק מכיון שלא נתברר צדקתו, ולדעתי מי ששמר שבת בפרהסיא אף שיש קלא שבביתו היה מחלל שבת אסור לבזותו לאחר מיתתו ולקברו אצל מחללי שבת בפרהסיא עכ"ל.

סימן קנג

בענין אלו העושין מצבה כפולה

וכ"ש בא"י, ואולי כדאי אפילו לעשות כן לכתחילה כי הוא בבחינת "שוב יום אחד לפני מיתתך" (אבות פ"ב), ובשבת (קנג)... ישוב היום שמא ימות למחר ונמצא כל ימיו בתשובה. ולכן אם הוא רוצה לעשות לו מזכרת לזה וקונה לו קבר או תכריכין וכדומה לחזק את זכרונו בזה לשוב לפני מיתתו עליו תבוא ברכת טוב... ואי משום ביאת מלך המשיח אם הוא בחו"ל, וכי הקבר חביב עליו מכל ממונו ורקעותיו שיש לו שם, כגורלם יהיה גורל קברו וכדאי אם זכה לראות מלך המשיח מוותר על הקבר עכ"ל.

כתב רבנו, וז"ל הנה אף כי לעשות מצבה כפולה שאחד מהם הוא בחיים בין האיש בין האשה אין רוח חכמים נוחה מזה כי הוא כעין כפירה ח"ו בביאת המשיח שמקוים אנו בכל יום שיבוא ויקבצנו לא"י ואף להסוברים שתהיה מיתה לבנ"א גם אחרי ביאת המשיח אחרי אריכות ימים הרבה עד שיבוא תחיית המתים, מ"מ הא לא ימות בכאן אלא בא"י ותהיה קבורתו בא"י עכ"ל.

ובספר שערי צדק (יו"ד סימן כד) כתב לחלוק על רבנו, וז"ל אלא שלפענ"ד גם בחו"ל חלילה וחס להכנים זה בגדר כפירה

וכן בספר חזון עובדיה (אבילות ח"א עמ' תנו) הביא דברי רבנו, וכתב ש"אין דבריו מחוורים בזה".

ובספר מפני הרב (עמ' רט) כתב, וז"ל ובשעת הלוויית רבינו ז"ל (הגרי"ד

סולוביצקי) בחוה"מ פסח שנת תשנ"ג ראינו היאך שהיתה עומדת שמה מצבה כפולה על קבר אשתו ע"ה שנפטרה יותר מכ"ה שנה קודם לו, וכנראה שלא היתה דעתו כדעת הגר"מ פיינשטיין בזה עכ"ל.

סימן קסד

אם מותר לכהן ליסע באוירון שמוליכין שם מת

בתשובה זו יצא רבנו לידון בדבר חדש דששה מתכות הנזכרות בתורה לענין קבלת טומאה שהם זהב כסף נחושת ברזל בדיל ועפרת הם נידונים כששה כתובין הבאין כאחד ואין למדים ממנו לשאר מתכות שנמצאו המבועיים קרוב לזמנינו כמו אלומיניום. וגם בלא זה יש לומר דכל דיני טומאה הם גזה"כ ואין ללמוד מעצמינו לבלול עוד מיני מתכות בדין טומאה, וקצת ראייה לזה מזכוכית שאינו מקבל טומאה מדאורייתא אף שהם גם ניתכין כמתכות.

ומאחר שכן, כתב רבנו שאם יתברר שהאוירונים נעשים ממתכת חדש שלא נכתב בתורה יש לדון שאינו מקבל טומאה וממילא גם חוצץ בפני הטומאה והמת שמונה במדור התחתון של האוירון לא יטמא לכהנים היושבים מלמעלה, ולדינא סיים בצ"ע.

ובעיקר חידושו, עיין קובץ מוריה (אדר א' תשמ"ד עמ' עה-עז) שהארץ הרב נפתלי הירצקא פרנקל לחלוק עליו וכתב שדברי רבנו צע"ג כי מנ"ל לומר דכל המתכות המצויים כיום אינם כלולים בתוך אלו הששה וכמו שמצינו הרבה מיני זהב (עיין יומא מד:)

שכולם שונים באיכותם ובמראיתם ואעפ"כ נכללו בזהב האמור בתורה, וכן הוא לשאר מיני מתכות כגון כסף נחושת וברזל שנמצאים כמה מינים ונכללים בשם אחד וא"כ י"ל דה"ה למתכות החדשות שנמצאו לאחרונה שנכללים בתוך אלו ששה המוזכרים בתורה. וציין לדברי התפארת ישראל (הקדמה לסדר טהרות אות מד) שג"כ הזכיר ממתכות חדשות שנמצאו וכתב דכל הנרקע בפטיש ריקועי פחים נקרא מתכת ויש לו דין קבלת טומאה, והעיר הרב פרנקל דבזה יש גם לסתור ראיית רבנו מזכוכית דשאני זכוכית ממתכת שאינו נרקע בפטיש כשאר מתכות.

ועוד העיר לפקפק על חידוש רבנו, חדא כי אף אם נניח שחלק גדול מן האוירון נעשה ממתכת שאינה מקבלת טומאה, מ"מ יש חלקים נחוצים שעשויים מדברים המקבלים טומאה ומבלי חלקים אלו א"א להרכיב את האוירון, וא"כ יש לחוש שיש לו דין המבואר במשנה בכלים פ"ג מ"ז ע"ן המשמש את המתכת טמא (וע"ע שם פ"ז מ"ג, רמב"ם פ"ד הל' כלים ה"ה וה"ח, ופ"ט ה"ח, ועוד). [עיין לקמן כעין זה ששאר מתכות באוירון יש להם דין מעמיד שאינו בטל ברוכ].

ושנית, וז"ל אף את"ל שהאורון אינו מקבל טומאה מ"מ לא מהני זה את"ל אינו בולט טפח מחלק העליון של האורון נגד הפתח שלא יכנס הטומאה בשעה שעומד והפתח פתוח, ועוד כיון דבשעה שנוסע דינו כאהל זרוק וק"ל כרבי בעירובין (ל:) דס"ל אהל זרוק לא שמיא אהל... וכיון דלא שמיא אהל א"כ הטומאה בוקעת ועולה וכל שכנגד הטומאה נטמא, ודרכן של בני"א להסתובב באורון ויש לחוש שיעבור נגד מקום הארון... עכ"ל.

ובספר בעקבי הצאן (עמ' רלב) ג"כ כתב "דעיקר יסודו של הגרמ"פ ז"ל מחודש הוא מאד ויש מפקפקים עליו", וציין לירחון מוריה הג"ל. וכן בקובץ ישורון (ח"י עמ' תקס) כתבו הרב דוד מונק והרב יוחנן אלכסנדר לומברד (מחברי ספר טהרת הכהנים) "שקשה ביותר לסמוך להלכה ולמעשה על דעה זו שהיא מחודשת".

אמנם לגבי הקו' ראולי נכללו כל מיני מתכות בהדי ששה שנוכחו בכתוב, עיין קובץ Tradition (Winter 2002) שדחה הרב בלייך טענה זו, וז"ל – [תרגום חפשי] היות וכל אחד מהמתכות המודרניות הוא אלמנט ייחודי בטבלת האלמנטים בעל מבנה

מולקולרי ייחודי זה קשה לקבל את הטענה כי ניתן לזהות מתכות אלה כווריאנטים של אחת המתכות של ימי קדם. אכן הגמרא ביומא מד: מתאר לא פחות משבעה סוגי זהב. אולם המגוון של צורות שונות של זהב הידועות בעת העתיקה משקפים רק את מידת מוהר הזהב וסנסוגות שונות שבהם הוא נמצא במצבו הטבעי. מתכות מודרניות אינו מכילות כל תערובת של המתכות של ימי קדם.²⁴

ועיין שו"ת חשב האפוד (ח"ג סימן ע) שמעצמו כיוון לכל סברת רבנו וכן לראיתו מזוככית, ואף הוסיף שכן מדויק ברש"י ר"ה (יט:): אבל לבסוף הוצרך לחזור בו, וז"ל והיה רצוני לקבוע כן להלכה לפטור כלי אלומיניום מטבילה אולם הרציתי הדברים לפני הגאון שר התורה מטשעבין ולא הסכים לדבר באמרו ומי יודע ושמא זה מין ברזל וכמוכן משכתי את ידי עכ"ל, וזהו ממש כסברת הרב פרנקל הג"ל.

אגב, מה שהסתפק רבנו אם אלומיניום נעשה מתערובת של ששה המינים או שהוא מין אחר לגמרי, כתב הרב דניאל וולף שידוע בבירור שהוא מין אחר, וז"ל – [תרגום חפשי] מבחינה מדעית, אנו יודעים כי אלומיניום

24. "Since each of the modern metals is a unique element in the element table and possesses an idiosyncratic molecular structure it is difficult to accept the contention that those metals can be identified as variants of one of the metals of antiquity. It is indeed the case that the Gemara, Yoma 44b describes no less than seven types of gold. However, the diversity of the multiple forms of gold known in antiquity reflects only the degree of purity of the gold and the various alloys with which it is found in its natural state. Modern metals contain no admixture of any of the metals of antiquity".

הוא, למעשה, מתכת חדשה, ולא צירוף של מתכות אחרות.²⁵

[וב"כ בשו"ת ויען דוד (ח"ד יו"ד סימן קיא אות ז) שאין מקום להסתפק בזה כי הוא דבר ידוע וברור.]

וכן מה שהסתפק רבנו אם האוירון נעשה מאלומיניום ("והעראפלאן כמדומה שאינו משה מיני מתכות אלו"), בירר הרב הנ"ל עם מומחה אחד ששמונים אחוז ממשקל האוירון בא מן אלומיניום – עיין <http://www.vbm-torah.org/archive/halak62/10plane.rtf> וב"כ בקובץ ישורון

(שם) שכשבעים וחמשה אחוז מן האוירון עשוי מאלומיניום [אלא שכתבו דשאר האוירון העשוי מתערובת ברזל ונחשת ועוד אינו בא לשם תערובת בעלמא אלא לחזק את האוירון כי האלומיניום היא מתכת רכה יחסית, והואיל שכן יתכן שמיעוט הברזל והנחושת יש לו דין מעמיד שאינו בטל].

עוד יש לציין למש"כ בקובץ Tradition (שם) בשם ספר מהרת הכהנים (עמ' קצה) בשם רב דוד פיינשטיין דאביו כתב תשובה זו רק בדרך פלפול אבל למעשה לא סמך על סברותיו להקל.

סימן קסח

דין הבראה במועד

מוכרחין לומר שפירשו כן רק על עצם ההבראה המחוייבין בחול ע"ש. ועיין בספר בדי השלחן (סימן תא ציונים אות מז) שהביא מה שכתב רבנו והעיר ש"הדברים נראים דחוקים לעניות דעתי".

באמצע התשובה (ד"ה וגם), כתב רבנו שהדין דלא יאכל אבל משלו אינו נוהג במועד, ודין הבראה שנוכרה במועד הוא רק שמותר להברותו אבל אינו חיוב, ואף שהרע"ב והרמב"ם בפיה"מ כתבו הדין דאכל אסור לאכול משלו על המשנה דאיירי במועד

סימן קסט \ קעא

באבי הכלה אבל אם מותר לילך לחופת בתו

עיין או"ח ח"ד סימן מ אות מז מה שכתבנו בזה.

25. "Scientifically, we know that aluminum is, in fact, a new metal, and not a composite of other metals".

סימן קע

בדבר מתים שמוליכין לא"י והבנים נשאים בכאן מתי יתחילו האבילות

עיין יו"ד ח"א סימן רנג מה שכתבנו בזה.

סימן קעב

באבל שיושב שבעה בבית שמת המת ורוצה לישן בביתו

לומר שבת ראשונה שהרי הכל נכנסין לביתו לנחמו, והרי לנחמו באין כל שבעה כדאיתא בדף כ. וא"כ גם ברישא בדברי רבנן הכוונה לכל שבעה.

ובספר בדי השלחן תמה על ראייה זו דאפילו אם נימא דשבת ראשונה היא רק עד השבת ולא כל ז' ימים שפיר מובן טענת רבי יהודה דלא הוצרכו לומר דימים אלו עד השבת אסור לצאת מפתח ביתו כיון דכלא"ה יש ניחום אבלים באותם ימים. [לכאורה יש להשיב ע"ז דאכתי לא מובן דברי רבי יהודה לפ"ז, כי איך מותר לצאת אחר השבת לרבנן אם עדיין יש ניחום אבלים וכך הו"ל לרבי יהודה להקשות דיש ניחום לכל שבעה ואך מותר לצאת אחר השבת.]

ועוד הקשה דבהמשך הברייתא שמוזכר הדין בשבת שלישית ורביעית הוא בודאי מתפרש רק עד השבת ולא כל ז' ימים כמו שמוכח מהשו"ע וכמ"ש רבנו בעצמו "והדברים נראים דחוקים למפסקיה לברייתא דשם בסכינא חריפא", עיי"ש שחלק על רבנו וסובר שגם שבת ראשונה מתפרש רק עד השבת [אבל נוהגין שלא לצאת כל ז' מחמת מנהגא ולא מדינא דגמ'].

פסק רבנו דאיסור יציאת האבל מביתו המוזכר בגמ' מועד קטן (כג.) הוא לכל שבעת הימים ומה שהתיר החכמ"א (כלל קסה סעי' יא) לאבל לצאת ולישן בביתו בלילה הוא דוקא לצורך [וכגון שאינו יכול לישן שלא בביתו שלא הורגל לזה] ושכן מבואר בתה"ד (סימן רצ) שאפשר להקל רק לצורך.

ובספר נשמת ישראל (עמ' רכו) כתב לחלוק על רבנו, וז"ל ולדידי לא כן עמדי דמה שבריש דבריו [של התה"ד] הוכיר לצורך כוונתו לאפקי כשהולך לטייל או לפגוש עם בנ"א אבל כשהולך רק בשביל איזה צורך למקום מסוים ואינו הולך בין חבורת אנשים שפיר דמי וממילא מי שמאיזה טעם שיהיה רוצה לחזור כל לילה לביתו (כדי לראות בניו מה הם עושים שאין איסור יציאה כלל בזמן שאינו פוגש עם בנ"א, ולסייע לאשתו בביתו בצרכי הבית וכדומה) שפיר דמי... עכ"ל.

וע"ע ילקוט יוסף (דיני ביקור חולים ואבילות עמ' תקמ"ב).

ובעיקר פירוש רבנו דשבת ראשונה המוזכר בברייתא [שאינו יוצא מפתח ביתו] הוא כל שבעת הימים ולא רק עד השבת, הוכיח כן מדפליג רב יהודה ואמר לא הוצרכו

סימן קעד

בדבר השתלת הלב לחולה

ורידין חינויים בלב, או שאר מיני ניתוחים, ובימים האלו תהיה הבעיה בעיקר בהוצאת הלב של הנודב ותורם, ועל הזמן שהוא אנחנו עומדים בכל הקונטרסים האלו... עכ"ל.

ויש לציין עוד למש"כ הרב יהודה דוד בלייך בקובץ אור המזרח (חלק לו עמ' 290) דאף שמופיע תשובה מאת רבנו בחו"מ ח"ב סימן עב [נדפס בשנת תשמ"ה], בה הוא כופל את דבריו שיש איסור רציחה לתורם ולמקבל ושלל הוטב המצב, צ"ל ש"פירסם תשובה זו [שהיא משנת תשל"ח] בלי שום שינוי או הוספה רק מפני שלא נתודע לו התפתחות חכמת הרפואה במיפול זה".

בענף א' האריך רבנו בענין התזת הראש דאיתא במשנה אהלות (פ"א מ"ו) שנחשב למת אף שגופו מפרסם, ובגמ' חולין (כא.) אמר רב יהודה אמר שמואל נשברה מפרקת ורוב בשר עמה מטמא באהל, ועוד שם דהבדלת עולת העוף של שני סימנים כהתזת הראש. ובספר נשמת חיים הנ"ל העיר כמה הערות על דברי רבנו ואביא כאן את שיטת רבנו עם כמה מהערותיו.

תחילה פירש רבנו את דברי הרמב"ם שהוא סובר כבעל המאור דחתיכת שני הסימנים לבד עדיין נחשב לחי אבל אם נחתכו הסימנים וגם נשברה המפרקת אף בלא רוב בשר נחשב כמת והוא מליקת עולת העוף הנ"ל, וכן נשברה מפרקת ורוב בשר עמה גם כן נחשב כמת אף בלא חתיכת סימנים כדברי שמואל.

בפתיחת התשובה כתב רבנו שיש לפרסם רק שענין השתלת הלב הוא איסור גמור בלי שום פלפולים ודיונים כדי שלא יאמרו אנשים שיש בזה מקום ספק ובאמת הוא רציחה ממש של שתי נפשות הנותן והמקבל כי כל נסיונות הרופאים בענין זה עלו בתוהו. וכידוע מאז שכתב רבנו תשובה זו התקדם הרפואה במידה רבה וכעת משתילים ליבות בהצלחה מרובה, וכבר הזכרנו (לעיל סימן קמו) שיש אומרים שבסוף ימיו רבנו התיר לעשות כן.

ובאמת שגם בזמן שכתב רבנו תשובה זו, כתב הרב חיים דוב בער גולבסקי בספרו נשמת חיים ביקורת על רבנו שלא רצה לדון בזה כי הוא חזה מראש שהרפואה תתקדם ויצליחו הרופאים להשתיל ליבות בחולי לב וצריכים לקבוע ההלכה אם מותר לקחת את הלב ממי שמת מוחו.

וח"ל (עמ' קל), ואני הקטן אומר שהרב הגדול במדינה הזאת הוא רק נביא לשעתו אבל אינו נביא לדורות. ברור כשמש בצהרים וכאחותך שהיא אסורה ואין שום ספק ספיקא בדבר כי מצב הדברים היום השתלת לב זוהי רציחה ממש וגם רציחה של המקבל יותר משל הנותן... אבל מה שהרב הגדול במכת"ה אינו מבין שחכמת הרפואה מתקדמת ואין שום ספק שבמשך הזמן יתגברו על כל המכשולים והמעצורים ועל הסכנות בעיניים האלו. עוד יבוא זמן שהמקבל את הלב החדש יאריך הרבה ימים ושנים והניתוח הזה לא יהיה יותר חמור מפתיחת לב היום שמחליפים

ובספר נשמת חיים (עמ' קסח) העיר, וז"ל וידוע ומפורסם שהרמב"ן והרשב"א הרעישו את העולם נגד השיטה הזאת שנשברה המפרקת ונחתכו הסימנים הוי נבילה אפילו בלי רוב בשר ותמיהני על הגאון הישיש שמפרש בקלות ובשופי נגד רוב המפרשים ברי"ף ונגד הרמב"ן והרשב"א עכ"ל. ועוד כתב (עמ' קלב), וז"ל ועוד וזה העיקר אנחנו תמיד בדרך כלל מצדדים שהרמב"ם מפרש כהרי"ף רבו ולמה לנו לפרש שהרמב"ם סובר כהרב אב"ד ובעה"מ בזמן שרוב רובם של הראשונים חולקים על דבריהם עכ"ל.

וע"ע שו"ת מנחת יצחק (ח"ה סימן ח אות א) מה שהעיר על רבנו.

והנה בגמ' חולין (כ:): מלבד מימרא דשמואל הנ"ל איתא בשם זעירי - נשברה מפרקת ורוב בשר עמה נבילה - ומשמע דשמואל וזעירי עומדים בשיטה אחת אלא דזעירי איירי בכהמה ושמואל איירי באדם. אמנם רבנו הסתפק בדבר והעלה אפשרות שאינם תלויים זב"ז ואפשר לסבור כשמואל באדם שנשברה המפרקת ורוב בשר עמה נחשב כמת אבל לא בכהמה.

ושמואל למד דינו מפסוק דעלי דכתיב ותשבר מפרקתו וימת, ומבואר בגמ' דאף שלא נזכר שם רוב בשר היינו משום דעלי זקן היה כדכתיב בפסוק כי זקן האיש וכבד אבל באיש צעיר מסתבר דבעי גם רוב בשר, ואם כי עולה מן הסוגיא שיש חילוק להלכה בין איש צעיר לזקן דבזקן לא בעינן רוב בשר עמו, כתב רבנו שלא מצינו בפוסקים חילוק בזה והמעם דאנן לא בקיאינן בשיעור זקנה דאינו תלוי בשנים.

ובספר נשמת חיים (עמ' קלג, קסט) העיר על מש"כ רבנו דזעירי ושמואל אינם תלויים זב"ז ד"בכל הראשונים והקדמונים אינו משמע כן", ועל מש"כ רבנו שבפוסקים אין חילוק בין איש צעיר לזקן, העיר (עמ' קלד, קע) שנעלם מרבנו שלושת רועי ישראל הקדמונים, הש"ך ביו"ד (סימן שע), המבי"ט בקרית ספר (ספ"ק מהל' טומאת המת), והיש"ש (פ"ק דחולין) שכולם פסקו דהך חילוק עכ"פ באדם [ועוד הזכיר כי רבנו הוא מציאצי היש"ש מצד אבי אמו והיה "צריך להדר קצת פני זקנים ולהתחשב יותר בדברי הקדושים של המהרש"ל"].

והוסיף עוד (עמ' קסט), וז"ל וכאשר דברתי פה אל פה עם הגאון הישיש מוהר"ם פיינשטיין הוא רצה להכנס לענין של רובו ככולו, ואיני חושב שבמדי דתלוי בחיותא שייד הדין של רובו ככולו, ופעם בשמחת תורה בלייקבוד דברתי עם הגאון המוכהק הגר"א קאטלער ואמרתי לו סברא שבדין השותה רביעית אל יורה אין שייד רובו ככולו כי זה במציאות של דבר המשכר תליא מילתא, ומצא חן בעיניו, לכן כל מה שהגאון הישיש רצה להכנס אם נשבר המפרקת ושני סימנים זהו נקרא הותו רוב ראשיהן או שרוב ראשיהן זהו דוקא ברוב בשר עמו לענ"ד אין זה נכון לגמרי עכ"ל.

עוד דייק רבנו שהתו' גרסו במשנה אהלות (פ"א מ"ו) בהמה חיה ועוף דלא כגירסתינו שכתוב רק בהמה וחיה ולא עוף, והעיר בספר הנ"ל (עמ' קלד) שבתו' חולין (פד. ד"ה בעינן) מוכח דאינו כן אלא גרסו במשנה רק בהמה וחיה כגירסתינו עיי"ש.

ובסוף ענף א' כתב רבנו דמי שהותו ראשו נחשב כמת ממש ואף אם היה מציאות לחבר הראש בחזרה אל הגוף הוא נחשב

כתחיית המתים ולא רפואת חולים ולכן אין חיוב בהצלה זו וגם אסור לעשות כן בשבת. והקשה מתוס' בבא מציעא (קיד:) דאלוהי החיה את בן הצרפית, אף שהיה כהן ואסור להטמאות למתים, משום פיקוח נפש, משמע שלהחיות מתים הוא בגדר פיקוח נפש ודוחה איסורים דלא כמ"ש רבנו, ותירץ דכוונת התוס' לא לפיקוח נפש של הילד אלא לפיקוח נפש של האם שהיתה מצטמרת מאד או לפיקוח נפש של אליהו עצמו שבדרך הטבע היה נחלה מזה שבשבילו מת הילד.

והקשו על רבנו דלפ"ז גם מי שהפסיק לנשום ולבו פסק לפעום שנחשב מת בהלכה יהיה אסור לחלל שבת להצילו ופשוט שאינו כן ומעשים בכל יום שמחללים שבת בעבורו וכיום יש הרבה דרכים ל"החיותו" ואם נימא שכיום לא נחשב כמת כי אפשר להחזיר נשימתו ודפיקת לבו, למה לא נימא כן גם בהתזת ראשו.

וז"ל ספר נשמת אברהם (יו"ד עמ' תפא) ולא הבינתי כי לכאורה גם מי שמת מוות קליני – דהיינו שאינו נושם כלל, אין לו דפיקת לב ואינו זו – נחשב כמת בהלכה (ולא ידוע לי שבחז"ל נקבע כמה זמן צריך אדם להיות במצב כזה כדי שיחשב כמת) ובכל זאת מעשים בכל יום שמנסים "להחיותו" ע"י עסוי לב, מכת חשמל, הנשמה מלאכותית וכו', וגם בשבת, ומעולם לא שמעתי שאין זה נחשב כמצוה גדולה ושחייבים לעשות כן ואפילו בשבת... וצע"ג כי לא מצאנו בחז"ל ופוסקים שבמצבים אלו – האדם שמת מוות קליני וה"בן שמונה", וה"ה

בהותו ראשו – שיהיה אסור לחלל עליהם את השבת גם בעתיד כשיש סיכוי להצילו עכ"ל. ובספר נשמת חיים (עמ' קנו) כתב, וז"ל והנה הגאון ישיש דורינו הרב הגדול מהר"ם פיינשטיין כתב בתשובה דברים מוזרים מאד... והנה מש"כ דוגמא מי שהותו ראשו זהו הלכתא למשיחא, אבל מה שיכול להיות שאלה ממשיות זהו בכל אלו שיש עליהם דין של גבילה מחיים וכבר ראינו שאנשים שנפצעו קשה בזמן מלחמות וקרעו בטנם ויצאו המעיין וכמעט ברור שהגיעו לשיעור של מטמא מחיים, ואם נאמר שגם כאנשים אלו דינם כמת ואין חיוב להצילם אין לך דבר רחוק מדברים כאלו ואפשר שאפילו נעשה גיסטרא או הירך ורוב חלל שהיום יכולים להציל, וכמה פעמים הצילו בחיים מי שנקרא כבר שהוא "מת קליני", לפיכך אני אומר שכבוד הגאון ישיש דורינו במקומו יהא מונח ומי שהציל אדם שדינו כמת לכל דיני התורה או שמת "מות קליני" שכרו הרבה מאד והוא קיים עולם מלא כלשון חז"ל הקדושים עכ"ל.

ומה שכתב רבנו לפרש דברי התוס' דכיוון לפיקוח נפש של האם או אליהו עצמו, ודאי דברים דחויים ודחוקים הן, ובספר Defining the Moment (עמ' 189) העיר ע"ז, וז"ל – [תרגום חפשי] בעוד הצעות אלו בהחלט לא תואמות לפשט של התוספות, ולא לפשט של הכתוב, נראה כי הרב פיינשטיין היה כל כך בטוח בשיטה שלו כי הוא היה מוכן לסבול קריאה דחוקה של התוספות למטרה זו.²⁶



26. "While these suggestions are certainly not in accord with the plain sense of Tosafot's statement, nor the simple reading of scripture, it appears that R.

שוב מצאתי מה שתמה הרב בועז יצחק הבר על רבנו בספר נר חיים (עמ' קכו), וז"ל וביאורו זה הוא חידוש עצום שלא משמע כן בראשונים דעמלו להבין דברי התוס' בכמה אופנים, וכן תמוהים הדברים דהכי אם יבוא אדם לפנינו ויאמר כי אם לא יעשו עבורו איזה עבירה ימות הכי נאמר דאית בו דין דפיקוח נפש ונעבור... ובודאי צע"ג בדבריו עכ"ל.

וכן בקובץ בית הלל (כרך מו-ב עמ' פא) נרתע הרב שלמה עמאר לסמוך על רבנו בזה, וז"ל והוא חידוש גדול לומר שבשביל פיקוח נפש של אמו שתצטער הרבה מאד... התירו לו ליטמאות למת וצריך להתיישב בדבר עכ"ל. וכעין זה העיר בספר נשמת אברהם (ח"ה עמ' לט) בשם הגר"י נויבירט שלכאורה יוצא שאדם הרואה את כל רכושו עולים באש בשבת ועקב זה יש חשש שמרוב צער יחלה ויסתכן, מותר לכבות את האש כדי למנוע סכנת נפשות, וזה דלא כאדר"ת בקו' עובר אורח סימן שלד ועע"ש.

ובספר ימות המשיח בהלכה (ח"ב עמ' תקי"א) מצאתי שכתב שפירוש רבנו "דחוק מאד". וכן בספר משנת פיקוח נפש (עמ' ג) ד"כמובן שזה דוחק רב עד מאוד".

וע"ע תוס' רבנו פרץ (ב"מ שם), שו"ת רדב"ז (ח"ו סימן ב אלפים רג), וקובץ הערות (סימן מח אות מז).

בענף ב' דן רבנו ביישוב דברי הרמ"א (או"ח סימן של סעי' ה) במה שכתב דבאשה היושבת על המשכר ומתה אין נוהגין האידנא לקרוע את בטנה להציל את הולד והמעם כי

אין אנו בקיאין ברגע של מיתת האם כדי שנסמוך ע"ז לקרוע את בטנה. והקשו דפסקינן דבשעת יציאת הנשמה העוצם עיניו של המת הרי זה שופך דמים וכתב הרמב"ם דצריך לשהות רק מעט שמא נתעלף ולמה לא העיר ע"ז הרמ"א דהאידנא לא בקיאין וצריך לשהות יותר זמן.

ורבנו בירר דזמן שיהיו מעט הוא כדי לברר שאכן פסק נשימתו למשך זמן שא"א לחיות בלי נשימה וצריך לזה בדיקה טובה שלא יסיה דעתו מחוטם המת דאל"כ אפשר שהתחיל לנשום ולא הרגיש, וכיון דקשה מאד לבדוק בלא היסח הדעת החמירו בדורות אלו לשהות זמן גדול עד שלא נראה שום שינוי בהנשימה, וזהו שכתב הרמ"א דהאידנא אין אנו בקיאין להחליט רגע מיתת האם בקרב כל כך שאפשר להוליד לחיות, אמנם עצימת העינים שהוא מצרכי המת ועוד שאין זה שפיכות דמים ממש אלא חשש בעלמא לא רצו להחמיר יותר מעיקר הדין וסגי לשהות זמן מועט ולסמוך על הבדיקה שיעשה בלא היסח הדעת.

ובספר קביעת רגע המוות (עמ' 304) העיר הרב שאול ישראלי כמה הערות על דברי רבנו הללו, וכתב ש"דבריו אינם מספיקים", חדא מש"כ רבנו דעצימת עיניו של המת הוא רק חשש שפיכות דמים ולא רציחה ממש, לא ניהא ליה לומר כן, וז"ל ענין איסור עצימת עינים... אין הדברים נראים לדחות בקש כיון שנאמר הרי זה שופך דמים (ולא נאמר אפילו בכ"ף הדמיון "כשופך דמים") אלא פשוט שכיון שהמדובר על זמן שהוא עם



Feinstein was so confident of his position that he was willing to tolerate a forced reading of Tosafot to this end".

דהא משמע שעוכב יציאת הנפש הוא ביסורים אף שלא ניכר לנו".

ובספר נשמת חיים (עמ' קסה) הקשה על רבנו אב"א מסברא ואב"א מוגמרא. מסברא י"ל דאע"ג שאין לאדם בעלות על עצמו ואפילו לא על אבריו, אבל על צערו ויסורין שלו הרי כן יש לו בעלות ומותר לו לוותר על יסוריו כדי להציל חייו של איש אחר, וכן מוכח מגמ' גימין (ע). שמאריכין חיי חולה בחיי שעה כדי שיפקיד אביתיה וא"כ כ"ש שמותר לעשות כן כדי להציל חייו של אדם אחר.

[לגבי טענתו הראשונה אפשר דאח"ג מודה רבנו דאם נתן החולה רשות להאריך חייו ביסורין דמותר ורבנו דיבר במקרה שלא נתן רשות מקודם ועכשיו הוא במצב של אי-הכרה ואינו יכול לתת רשות, ואשר לטענתו השניה אפשר דאין סהדי שניחא ליה חיי שעה ביסורים כדי לצוות לביתו אבל אין אומדנא זו לגבי הצלת חיים של אחר דלא כל אדם רוצה לסבול יסורין בשביל אחר.]

ומש"כ רבנו שאין להאמין לרופאים במה שאומרים שאין מרגיש החולה ביסורים, העיר (שם), וז"ל עוד ראיתי שמעכת"ה כתב דברים שאינם מובנים לי בכלל... הלוא ידוע ומפורסם שיוולדת סובלת יסורים וידוע מה אמר רבי שמעון בשעה שכורעת ללדת... והנה בזמנינו היוולדת מקבלת זריקה וזה בלי ערך מיקל את היסורים שלה וכן בעקירת שיניים וכל מיני ניתוחים שיכולים או להרדים חלק מהגוף או הרדמה של כל הגוף ובניתוחים קלים אינו מרגיש בכלל. ואם בזמן הר"ן ורבנו נתן מאיגרא שהיה כמעט בדור אחריו יציאת הנפש היה קשור ביסורים איזה קשר יש לזה עם מחלות של זמנינו ואפילו במחלה הממאירה ר"ל,

יציאת הנפש ממש דאז אם באמת היה עלפון וחולשה ודאי שהחולשה גדולה ביותר וע"כ כל גענוע קל בגוף האדם יכולה לגרום ממש למיתתו וזו שפיכות דמים ממש וכן הדבר מוכח מתשו' החת"ס בנידון... עכ"ל.

ועוד מש"כ רבנו שהחמירו לשהות זמן גדול כי חששו משום היסח הדעת, כתב שהוא חשש רחוק, וז"ל וגם הענין של חשש היסח הדעת הוא חשש רחוק שהרי עומדים הבודקים ורואים משך זמן מועט זה ואם על איש אחד בודק לא נסמוך יהא מותנה שהבדיקה תיעשה ע"י שנים או שלשה עכ"ל.

ובעיקר חילוקו מהיושבת על המושבר לעצימת העיניים שהוא מצרכי המת, העיר וז"ל ומה שכתב לחלק דהכא בגלל כבוד הנפטר אין מחמירים הרי כ"ש וכ"ש כשיש כאן אפשרות של הצלת הולד והרי בזה דין פיקוח נפש להתיר אפילו חילול שבת למה נחמיר לחשוש שמא היה היסח הדעת ולא נסמוך על מה ששוהים זמן מועט כדינא דגמרא עכ"ל.

ועוד העיר, וז"ל כן לא העיר הרמ"א כלום בענין מפולת (סימן שכט) שמשראו שאין בו נשימה פוסקים מלהציל ולא התנה שזה רק אם שהו גם זמן מועט שאין אנו בקיאים בו ויש להמשיך עוד מחשש זה עצמו של היסח הדעת, אלא ודאי פשוט שאין זה מעם עכ"ל.

בענף ג' אסר רבנו לרופאים להאריך חיי אדם ע"י אמצעים מלאכותיים – לא כדי לרפאותו אלא שיחיה חיי שעה ויספיקו ליטול ממנו איברים ולהשתילם בחולה אחר – אם הארכת חייו תהיה כרוכה ביסורים, ואף אם יאמרו הרופאים שאינו מרגיש כבר ביסורים, "אין להאמינם כי אפשר לא שייך שידעו זה

וכן בקובץ (Winter 2012 p. 81) העיר הרב בלייך כמה קושיות. חדא, מש"כ רבנו ממשמעות הפסוק באמת אינו ברור כלל ("far from obvious"), ועוד דאין לזה תקדים בספרות הרבני ("there is no support whatsoever for such a motivational distinction in the writings of any earlier authority") ועוד דפסוק שופך דם האדם הוא העונש אבל אין עונשין אלא אם מזהירין והאזהרה נלמדת מפסוק ויצו על האדם (סנהדרין נו:). וזה משמע איסור כללי ואבסלוטי הכולל כל אופן רציחה.

וגם על עוד תירוץ שכתב רבנו (שם סימן עג אות ג) שהיה זה הוראת שעה, העיר בספר רפואה הלכה וכוונות התורה (שם) שהוא דחוק. [ובביאור תירוץ השני הנ"ל של רבנו ("אולי באותה המיתה..."), הסביר דכיון שכבר עבר הקלצטונירי על איסור רציחה (כי ר' חנינא כבר היה במצב שוראי היה מת), שוב אינו עובר על איסור בנטילת הספוגין כי א"א לעבור על רציחת אותה הנפש פעמיים משא"כ ר' חנינא בעצמו אי אפשר היה ליטול הספוגין של צמר לקרב את מיתתו כי בזה היה עובר על איסור לא תרצח השייך גם על Tradition (Winter 2012 p. 80) ועיין קובץ (p. 80) במה שדחה תירוץ זה.]

עוד דן רבנו בשיטת המנחת חינוך (מצוה רלז בקומץ המנחה) דהמאבד את עצמו לדעת אין חיוב להצילו, לא מדין "והשבות לו" ולא מדין "לא תעמוד על דם רעך", ומעמו דאין דין השבת ממון נוהגת באבידה מדעת וא"כ ה"ה לאבידת גופו, ובסנהדרין (עג.) הקשה הש"ס למה לי פסוק דלא תעמוד על דם רעך שמחוייב להציל חבירו הא נפקא ליה מוהשבות לו, ולא תירצו דנפק"מ למאבד את

היום מקמינים הרבה את היסורים וזה ידוע ומפורסם והדבר הראשון שהרופאים עושים היום בזמן שעושים ניתוחים או האדם לפני המות שמרדימים אותו כדי שלא ירגיש... עכ"ל.

עוד כתב רבנו דגם לעשות מעשה לקרב מיתתו של בעל היסורין הוא איסור גמור ועובר משום לא תרצח, ועובדא דרב חנינא בן תרדיון בע"ז (יח.) שביקש מהקלצטונירי (התליין) להרבות השלחת ולחסיר הספוגין של צמר והיינו כדי לקרב מיתתו, תירץ רבנו וז"ל אולי דוקא לעכו"ם התיר אף שגם הם מצווין על רציחה ואולי באותה המיתה שממיתין אותו בנ"א כהא דר"ח בן תרדיון רשאים לעשות שתהיה המיתה בקלות אף שהוא קרוב זמן ועדיין צ"ע בהעובדא עכ"ל.

וכן הוכיח בשו"ת משנה הלכות (ח"ט סימן ת) מעובדא דר"ח בן תרדיון דמותר בכה"ג לקרב מיתתו ע"י אחרים ושכן כתב ביש"ש (פ' החובל סימן נט), ועל רבנו העיר, וז"ל ומכאן צ"ע אמש"כ באגרות משה... והוא פלא שנשאר בזה כמסתפק ולא זכר השר עת כתבו מדברי היש"ש שמפורש שם להיתרא עכ"ל. וע"ע שו"ת משנה הלכות (ח"ז סימן רפז).

תירוץ הראשון של רבנו שהתיר ע"י עכו"ם, עיין אג"מ חו"מ ח"ב סימן עד אות ב שהסביר ביתר ביאור דלא דמי איסור רציחה של בן נח לאיסור רציחה דישאל, דלבן נח אפשר שאם הוא לטובת הנרצח אין בו איסור וגם משמעות הפס' שופך דם האדם וגו' היא דוקא כשהכוונה לשפיכות דם ולא לטובת הנרצח. אמנם בספר רפואה הלכה וכוונות התורה (עמ' 47) כתב על תירוץ זה ש"הדברים דחוקים".

עצמו לדעת, על כרחך דגם בלאו זה דלא תעמוד וגו' אינו מזהיר בכהאי גוונא.

ורבנו לא ניהא ליה כלל בסברת המנ"ח וכתב שהוא "טעות גמור" וגם "שרי ליה מריה" וראייתו הנ"ל דחה שיש לחלק בין ממון שרשאי אדם לאבד מדעת לגוף שלאבד הנפש אסור אף נפש של עצמו ולכן לא שייך שבשביל מה שהפקיר נפשו שאין לו רשות יפטרו אחרים מלהצילו "ואף בממון אם היה מציאות כה"ג שהיה עליו איסור להפקיר נמי היו מחוייבין להחזיר לו", וממילא לא איצטריך פס' דלא תעמוד על דם רעך שבביל המאבד את עצמו לדעת דגם מדין והשבות לו ידעין שמחוייב להצילו.

ובספר רפואה הלכה וכוונות התורה (עמ' 50) העיר על מה שכתב רבנו דגם בממון אם היתה מציאות שהיה אסור להפקיר היו מחוייבין להחזיר, דזה מנא ליה ומשמעות הכתוב "והיה עמך עד דרוש אחיך אותו והשבות לו" מוכחת שהחיוב תלוי ברצון המאבד, וגם מה שהבין רבנו ברעת המנ"ח שפטור מלהצילו, דחה (שם) שאף לפי המנ"ח חייבין להצילו משום אפרושי מאיסורא, והמנ"ח דייק בלשונו שרק אין בו משום והשבות לו ומשום לא תעמוד על דם רעך ע"ש.

בענף ד' דן רבנו בשאלה אם חייב או מותר להכניס את עצמו לספק סכנה כדי להציל את חברו, והביא גם מתשובת הרדב"ז הובא בפת"ש דספק ידידיה עדיף מודאי דחבריה ואינו מחוייב, והסביר רבנו דלאו דלא תעמוד על דם רעך הוא כשאר לאוין שאינו צריך לסכן את נפשו אף בספק סכנה כדי שלא יעבור על לאו, ובשאר לאוין אף אסור לעשות כן.

אמנם בספר נשמת חיים (עמ' קסז) השיב בתשובתו אל רבנו דנעלם ממנו תשו' הרדב"ז (סימן אלף תקפ"ב \ ריה) שחזר בו מדבריו הראשונים ופסק כירושלמי שלהציל נפש חברו חייב להכניס את עצמו לספק סכנה, וז"ל ומדברי הרדב"ז שם ממש כל דבריו דמר עולים בתיוכתא כי הרדב"ז ממש כותב נגד כל דבריו, ומעיקר הדין של לא תעמוד על דם רעך היינו צריכים לסכן עצמינו להציל את השני עכ"ל. ועיי"ש שרק משום סברת דמאי חזית מסיק שאינו חייב למסור נפשו לספק סכנה.

ובהמשך דן רבנו אם רשאי אדם למסור את עצמו למיתה ודאית כדי להציל את חברו, ושימת רבנו לאסור מטעם מאי חזית דכי היכי דאמרינן שחייב ליהרג ולא לעבור על לא תרצח משום דדמא דהווא גברא סומק טפי כדחזינן שהגזירה מן השמים ליהרג הוא עליו, הכ"נ להיפך כשהגזירה היא על חברו למות אמרינן דדמא דידך סומק טפי ואסור להפקיר את עצמו למיתה אף כדי להציל חייו של חברו.

ובספר אסיא (כרך ז, ונדפס שנית בספר קביעת רגע המוות עמ' 130) העלה הרב נפתלי בר-אילן כמה פקפוקים על סברת רבנו. דאף בדין יהרג ואל יעבור שאסור להרוג את חברו כדי להציל את עצמו מנין לנו שכן הוא הדין אף כשחבירו מסכים ליהרג ואם באמת מותר בכה"ג להרוג את חברו ממילא יהא מותר גם בנדר"ד להקריב את חייו למען חברו. [לכאורה לפי סברת רבנו פשיטא שאסור להרוג את חברו אף כשמסכים].

ושנית, דיש לחלק עוד בין מי שהורג את עצמו בשב ואל תעשה ובין מי שהורג את חברו בקום ועשה ויתכן לאסור הריגת חברו שהוא בקום ועשה ואעפ"כ להקל

במסירת עצמו שהוא בשב ואל תעשה [וכבר העיר שם שיש דיון ארוך באחרונים אם אמרינן יהרג ואל יעבור אף כשנדרש להרוג את חבירו בשב ואל תעשה].

ובסוף התשובה העלה רבנו דאף ליקח אבר ממת כדי להציל את חייו של אחר אינו מחוייב דהא כבר הוכיחו התוס' (שבת מד.) דאדם בהול על מתו יותר מעל כל ממונו, וכיון שלא מצינו אלא שצריך להוציא כל ממונו כדי שלא יעבור על לאו אין לנו לחייב בדבר שהוא יותר מכל ממונו, ולכן אצל אלו שמצטערין טובא ליתן מתיהם לבזיון ע"י לקיחת איבריהם אין לחייבם אף שהוא להציל נפש אחר.

נפש דלא מסתבר שצער של אחר יפטר חיוב פיקוח נפש שלנו, וז"ל – [תרגום חפשי] ניתן לערער על מסקנתו של אגרות משה בטענה כי אף אם אדם לא יכול להיות מחוייב לספק גוף לנתיחה אם בכך הוא גורם לעצמו ייסורים מופרזים, זה לא אומר כי גורם אחר משוחרר מחובתו בגלל המצוקה הנגרמת לקרובי משפחה של המנוח. לקרובי משפחה אין כל עניין קנייני בגוף של קרוביהם שנפטרו. המצווה של פיקוח נפש מוטלת על אלה שהם בעלי הידע ומיומנות הנדרשים כדי לבצע את ההליך. המצוקה הנפשית המיוחדת של אנשים שאינם מחוייבים אינו רלוונטי בהערכת חובת אלה המחוייבים בתפקיד זה.²⁷

ובקובץ (Tradition (Spring 1996 p. 86) פקפק הרב יהודה דוד בלייך על הוראה זו כי חיוב פיקוח נפש מוטל על כולם ואין לקרובי המת שום בעלות על גוף המת ומה לנו ולצערם במקום שיש לנו חיוב פיקוח

וכן כפל דבריו בקובץ (Tradition (Spring 2002, וז"ל – [תרגום חפשי] קשה להבין מדוע הכאב הרגשי של קרובי המשפחה של המנוח אשר למעשה אינם מעורבים בעניין יקלקל את חובת הרופאים.²⁸



27. "Iggerot Moshe's conclusion is subject to challenge on the grounds that although a person may not be obligated to deliver a body for dissection if he thereby subjects himself to inordinate anguish, it does not follow that another party is relieved of his obligation because of the distress caused to relatives of the deceased. Relatives have no proprietary interest in the body of the deceased kin. The Mitzvah of Pikuah Nefesh devolves upon those possessing the knowledge and skill required to carry out the procedure. The sui generis mental distress of persons not responsible for carrying out the obligation appears to be irrelevant in assessing the obligation of those charged with that duty".

28. "It is difficult to understand why the misfounded emotional pain of the relatives of the deceased who essentially have no standing or involvement in the matter should serve to vitiate the obligation of medical practitioners".

יורה דעה

חלק ג

סימן יד אות ה

הדלקת נר חנוכה למי שאין לו בית ולבחורי ישיבה

שהספינה בלא קירוי אין לפטור ולא איכפת לן מה שאין זה בנדר בית כלל כי הוא חיוב המוטל על קרקפתא דגברא להדליק במקום אכילתו ושניתו עכ"ל.

וכמו כן העיר מעור ראשונים שסוברים כך, עיין רבנו יהונתן מלוגיל (שבת י. בדפי הרי"ף), וז"ל יש מן הרבנים שאמרו שלא תקנו ברכה לרואה לברך אלא למי שהוא יושב בספינה שאין לו נר להדליק עכ"ל, מוכח שאם יש לו נר חייב להדליק.

וכן דחה הרב נחום אברהם בקובץ אור ישראל (טבת תשס"ז עמ' קכב) את שיטת רבנו, וז"ל ויש אחרונים המדייקים דמי שאין לו בית פטור ממה שכתב רש"י שבת (כג.) דברכת הרואה תקנו למי שהוא בספינה... ואין משם הוכחה דע"כ אינו אלא משום דהמצאות הוא כן שאינו יכול להדליק אבל לא משום דפטור להלכה, וכגון דאין לו נרות משל עצמו ולא יכול לקנות שם עכ"ל.

ומה שדייק רבנו מדכתב רש"י ליושב בספינה ולא כתב למי שאין לו נרות, כתב וז"ל ואין ראיה ממה שלא כתב רש"י סתם דמי שאין לו נר פטור כדייק האגרות משה... דכיון דבמקום ישוב חייב לשאול או למכור כסותו להמציא נר, והיכי תימצי דלא יהיה לו נר, לזה נתן דוגמא כמו בספינה שאינו במקום ישוב שיוכל לקנות עכ"ל. והוסיף שיש להקשות איפכא דלפי הבנת רבנו דרש"י רמז דמי שאין לו בית פטור לא הו"ל למימר ליושב בספינה אלא סתם למי שאין לו בית.

גרסינן בשבת (כג.) הרואה נר חנוכה מברך שתים ופירש"י (ד"ה הרואה) בשם רבינו יצחק ב"ר יהודה שלא הווקעה ברכה זו של ראית נר חנוכה אלא למי שלא הדליק בביתו עדיין "או ליושב בספינה". ולמד רבנו מזה דמי שאין לו בית וישן בחוץ אין לו חיוב להדליק נרות כיון שאין לו בית, דאין לומר דכוונת רש"י שלא מצוי לו נרות דא"כ היה לו להזכיר זה וגם לא היה לו להזכיר ספינה כלל אלא מי שאין לו נרות "שלכן משמע שאינו מצד האונס אלא משום שאף שאיכא נרות ליכא חיוב שלא בבית".

ובספר קובץ הלכות (חנוכה עמ' קע) העיר ע"ז מלשון רש"י בספר הפרדס (מהדו' עהרענרייך עמ' רמה) דמוכח דלא כהבנת רבנו, וז"ל וממילא שמעת מי שהיה בדרך או מהלך בספינה ולא היה לו נר מה להדליק וכשחזר לביתו באמצע חנוכה שאין לו להדליק כי אם מה שמדליקין שאר בנ"א באותו לילה עכ"ל. ומבואר שאם היה לו נרות היה חייב להדליק אף בספינה.

והוסיף להעיר (שם) דכן הבינו עוד אחרונים בשיטת רש"י כמ"ש בחידושי מהר"ם בענט (שבת כג.) ד"רש"י דנקט לקמן בספינה היינו כשאין לו נר. וכן הוא בשו"ת ציץ אליעזר (חט"ו סימן כט) שדחה דברי המהרש"ם שפירש דברי רש"י כפירוש רבנו, וז"ל ולפענ"ד דאין כל ראיה מרש"י על כך כי יש לפרש ככוונת רש"י בפשיטות דר"ל מפני שבספינה אין לו נרות להדליק או שמקפידים על כך ולא נותנים לו רשות... אבל מצד זה

ואף הוא הביא מדברי הפרדס דמוכח להדיא דכוונת רש"י דמי שיושב בספינה אין לו במה להדליק ולא שהוא פטור מחמת שאין לו בית וכנ"ל, ועוד האריך הרבה בראיות לסתור שיטה זו עיי"ש. וכן מצאתי בספר ברית הלוי (ח"א סימן פט) שכתב לדחות את דברי רבנו מפני לשונות הראשונים המבוארים להיפך כנ"ל. וע"ע אג"מ או"ח ח"ה סימן מג.

ולענין בחורי ישיבה כתב רבנו שצריכים להדליק גר חנוכה בחדר הישינה שהוא

מיוחד לאלו שניתן להם חדר זה ולא במקום האכילה שהוא לכל בני הישיבה, וגם דבחדר שינה יש להם קצת בעלות, וכתב רבנו שזה פשוט.

ובשו"ת אור יצחק (ח"ב או"ח סימן רנב) העיר, וז"ל ולענ"ד אינו מובן מה חילוק יש אם להדליק בחדר הישינה או חדר האוכל, ומנין לנו שצריך להיות מקום מיוחד לו דוקא ומה לי אם יש להם יותר בעלות או לאו עכ"ל.

סימן יד אות ו

שכחה להדליק נרות שבת בבית אמה

כתב רבנו, וז"ל באשה שהיתה בשעת הדלקת נרות שבת בבית אמה ושכחה להדליק שם, יפה אומר כתר"ה שצריכה להוסיף גר לפי המנהג עכ"ל.

ובשו"ת אור יצחק (ח"ב או"ח סימן קו) העיר ע"ז, וז"ל ואינו מובן דמנין לנו

לחדש הוספת גר באופן זה שלא היה חושך בבית והדלקה נתקיימה ע"י אחרים דמנין לקנוס גם באופן זה להוסיף גר... ובפרט היום שיש לנו גם אור החשמל, ותוספת נרות שלנו כשרגא במיהרא והבו דלא לוסף עלה עכ"ל.

סימן טז

גבינות עכו"ם שדאה ישדאל עשייתן ולא ראה החליבה

כתב הרמ"א ביו"ד סימן קטו סעי' ב, וז"ל ואם ראה עשיית הגבינות ולא ראה החליבה יש להתיר בדיעבד כי אין לחוש שמא עירב בו דבר טמא מאחר שעשה גבינות מן החלב כי דבר טמא אינו עומד ובודאי לא עירב בו העובר כוכבים מאחר שדעתו לעשות גבינות עכ"ל.

דברי הרמ"א מיוסדים על שיטת התוס' (ע"ז לה. ד"ה לפי) דעל מה שאמר רב חנינא במעם גזירת גבינת עכו"ם לפי שא"א בלא צחצוחי חלב, כתב בשם ר"ת שאי אפשר לפרש כפירש"י דחיישינן לעירוב חלב טמא הנשאר בין הגומות דאין טעם לחשוש לעכו"ם שומה החולב כדי לגבן ומערב בו חלב טמא

על שדחה רבנו פסק מפורש של הרמ"א, עוד העיר לפרש דברי הרמ"א כפשוטם שלכתחילה חוששים לשיטת רש"י ומש"כ הרמ"א לשון בודאי לא עירב בו העכו"ם חלב טמא כוונתו בדריעבד סמכינן על סברא זו שודאי לא עירב אבל לכתחילה חוששים.

וז"ל, ותמה אני מאוד על הקונטרס של הגרמ"פ על שנחית לחלוק על דברי הרמ"א להקל אף לכתחילה במה שהרמ"א מחמיר לכתחילה עכ"פ, ואנחנו קבלנו עלינו פסקי הרמ"א כנתינתן מסיני וכנודע המלצת גדולי האחרונים אשר מימיהם אנו שותין ובני ישראל יוצאים ביד רמ"א, והגרמ"פ בונה יסודו על דקדוק קלוש בלשון הרמ"א לדחות דברי רמ"א עצמן אשר כתב בפירוש דלא כן.

והוא ע"ד שכתב הרמ"א ובודאי לא עירב בו העכו"ם דבר טמא אחר שדעתו לעשות גבינות, והאמת שכתב כן בלשון הזה גם בד"מ שם אבל הוי שטר ושוכרו עמו דהא ודאי לאו ודאי ממש, אלא לענין בדריעבד סמכינן דבודאי לא עירב בו העכו"ם כמבואר בדברי הרמ"א שם מתחילתו ועד סופו, ובאמת בלשון הג"א שהביא הב"י והאו"ה שם שהמה המקור לדברי הרמ"א שם לא איתא לשון ודאי, וגם מש"כ הגרמ"פ שם בדברי ר"ת לא איתא דרך בדריעבד מותר הרי בהג"א שם וביותר באו"ה שם כתבו להדיא בשם ר"ת כן ואף גם דרך בהפסד מרובה מותר בדריעבד וכמ"ש בש"ך עכ"ל.

וכ"כ לפרש דברי הרמ"א בספר חלקת בנימין (סימן קטו סעי' ב ביאורים ד"ה ואם ראה), והוסיף שכן פירש בביאור הגר"א, וכתב דלענין דינא אין להקל נגד הרמ"א דכן מפורש בכמה אחרונים דלכתחילה אסור וכן מוכח גם משאר פוסקים שסתמו בזה, וע"ע מה שהעיר מרבנו עצמו ביו"ד ח"א סימן מט

שהרי יודע שאינו עומד. ועפ"ז כתב הרמ"א דבקונה גבינה מעכו"ם ויודע שמתחילת החליבה היתה דעתו לעשות גבינה אין לחשוש לעירוב חלב טמא ומותר בדריעבד.

אלא שרבנו נתקשה בזה דמאחר שכתב הרמ"א שודאי אין לחשוש לחלב טמא למה לא התיר גם לכתחילה ולמה רק כתב בדריעבד יש להתיר אם לא ראה ישראל החליבה, ואין לומר דלכתחילה חושש לשיטת רש"י דחיישינן לעירוב טמא [דאולי יש שאין יודעין שאין חלב טמא עומד או שחוששין שחלבו למאכל ונמלך - עיין אג"מ יו"ד ח"א סימן מט], דא"כ לא היה הרמ"א כותב דודאי לא עירב בו דבר טמא אלא הול"ל שאין בו רק חשש קטן ולכן מותר בדריעבד, וכן האריך רבנו להוכיח שגם ר"ת התיר לכתחילה.

וביאר רבנו דעל כרחק צריך לומר שלכתחילה יש לחוש לשיטת הר' שמואל דיש לחשוש שהעכו"ם יכשיל ישראל אף כשאנו מרויח כלום מזה, והכ"נ יש לחשוש שיערב חלב טמא אף שחולב כדי לגבן כיון שחולב לצורך הישראל ורוצה להכשילו אף שלא ירויח מזה, וא"כ ניהא לשון הרמ"א דלגבי החשש שיערב חלב טמא כדי להרויח, בזה כתב שאין לחשוש כלל כי בודאי לא יעשה כן אבל עדיין לכתחילה אסור כי יש לחשוש שיערב כדי להכשיל דבזה רק חוששין לכתחילה.

ועפ"ז כתב רבנו חידוש גדול דמאחר שרוב הראשונים אינם סוברים כשיטת הר' שמואל ואין חוששים שעכו"ם יכשיל ישראל כשאנו מרויח, א"כ גם בנוגע לגידון שלנו אין פוסקין בדברי הרמ"א ומותר אף לכתחילה.

תגובה לפסק זו של רבנו, כתב בשו"ת מנחת יצחק (ח"ט סימן פא), ומלבד תמיהתו

דנראה דמה שכתב הרמ"א "ודאי" לאו דוקא [שם ד"ה ומה שמתיר, דמה שמסיק הרמ"א שהחלב עצמו אסור הוא משום שחושש לשיטת רש"י דיש לחשוש שחלב לאכילה ואח"ך נמלך דאילו לר"ת גם החלב מותר].

והנה הש"ך (סקכ"ב) הביא מהג"א ואו"ה דלא התירו אף בדעבד אלא אם כן יש לו הפסד מרובה שכבר עשה הגבינות או שכבר קנה החלב וא"א לחזור בו, אבל רבנו חידש עפ"י מש"כ הש"ך בסקכ"ד דאף בקנה

החלב ואפשר לחזור בו מותר לעשות הגבינות דכיון שיש לו צורך בהם נחשב כהפסד מרובה.

ובספר חלקת בנימין (שם ציונים אות רה) חלק על רבנו גם בזה דמקור דברי הש"ך הוא מאו"ה (שער מה דין ה) ומשמע שם דתרתני בעינן דיעבד והפסד מרובה ושכן כתבו עוד אחרונים, הכנה"ג ופר"ח, ושכן הוא פשטות הש"ך, וסיים "דלא כמו שנראה באגרות משה".

סימן כ

ביצים קלופות שעבר עליהם הלילה

דאין נפק"מ דאטו הרוח רעה מפחד לשרות על הביצים הנמכרים ושורה על הביצים שאינם נמכרים והרי רוח רעה הוא מציאות ואין נפק"מ בזה וזה פשוט מאוד... אבל לומר שבזה שורה הרוח רעה ולא על זה אין לנו לבדות מלבנו דבר כזה עכ"ל.

וכאשר נשאל אודות תשובת רבנו שבאמת פסק כך, כתב וז"ל באמת כי כבר הראה לי אחד מתלמידי הישיבה ומה אעשה ולא זכיתי להבין הדבר כי חילוק זה הוא יותר חידוש שהרוח רעה מבחין בין קליפה שקולף לסעודה או לאכול מיד ובין קלופה שקולפים למכור, והדבר הוא פלא ואין לו שום יסוד לפענ"ד עכ"ל.

וכן מצאתי לרב חיים רפפורט בקובץ הערות וביאורים (גל' תתקפ"ו עמ' 61) שדחה את ראיית רבנו מתוס' ביצה בכמה אופנים, וסיים וז"ל וכיון ששיטת הגרמ"פ להתיר בכה"ג שדרך העולם הוא לקלפן מראש אינה

רוב התשובה דנה במה שיישב רבנו מנהג בתי האפיה שמשתמשים בביצים קלופות אף שעבר עליהן כמה לילות שהוא נגד אזהרת רשב"י בנדרה (זו). שהאוכל מזה מתחייב בנפשו כי רוח רעה שורה עליהן.

ורבנו חידש שבדברים כאלו שאין להם טעם נגלה אין לנו אלא מה שנאמר במפורש ולא בשינוי קצת ולכן יש לומר דאין רוח רעה שורה אלא על מה שדרך העולם לקלף ביצים סמוך לסעודה ונודמן שקלפו ונמלך או שכח לאכלו ועבר עליהם הלילה, אבל בדבר שהדרך הוא לקלף ביצים בזמן מוקדם כדרך אלו המוכרים לבתי אפיה שמקבצים הרבה ביצים בחביות ומקפאים אותם, הוא ענין אחר שאינו בכלל אזהרת רשב"י, ורבנו פלפל אם יש סתירה או ראייה לדבריו מתוס' ביצה (יד). עיי"ש.

ועיין שו"ת משנה הלכות (חי"ב סימן כא) שנשאל ע"ז, וכתב וז"ל ולפענ"ד פשוט

מוכחת מדברי התוס' וגם מסברא אינה מוכרחת ובכמה שו"ת נראה להדיא שנקטו שאסור גם בכה"ג היה נראה לכאורה דמכלל ספק סכנתא לא נפקינן ועל כן נראה שצריכים להחמיר בזה עכ"ל.

אולם בספר שלחן הלוי (עמ' ריב) כתב ד"למעשה יש לסמוך על הקולא של מרן בעל האגרות משה", והואיל שהאיסור הוא משום סכנה "בודאי לא יאונה למי שסומך על דברי הצדיק רבן ומאורן של ישראל כל און והמוזיקים נשמעים לדעת מאורי התורה" כדאיתא בפסחים (קיב:).

ובסוף התשובה חזר רבנו על עוד צדדים להקל והביא מש"כ הדרכ"ת בשם שו"ת יד מאיר (סימן יט), וז"ל דלא בחנם השמיטו הטור והמחבר וכל הפוסקים דין זה כי מהירושלמי משמע דאין בזה איסור מצד רוח רע בזה"ז ע"כ יפה מנהגן של ישראל שאין נוהרים לא בשום קילוף ולא בביצה קלופה עכ"ל. ורבנו העיר ע"ז בסוגריים, וז"ל 'בוה"י' שכתב לא מובן דלא שייך בזה חילוק בין בזה"ז לזמן הגמ' עכ"ל.

[קודם יש להעיר דכפי הנראה יש איזה טעות בהעתקת הדרכ"ת את דברי השו"ת יד מאיר דשם מבואר שיש לסמוך שאין אותו רוח רעה מצויה עכשיו בינינו כמו שכתבו כמה ראשונים בענינים אחרים, ועוד הזכיר מירושלמי דמשמע שהחשש להניח אוכל תחת המטה אינו מטעם רוח רעה כמו שאיתא בבבלי, והדרכ"ת עירבב את הדברים וכתב דמירושלמי משמע שאין רוח רעה בזה"ז.

אך אחר העיון נראה לקיים הגירסא בדרכ"ת כי בשו"ת יד מאיר דייק שלא הביא

הרמב"ם דין האוכל תחת המטה שהוזכר בבבלי פסחים (קיב). אלא הביא מירושלמי (תרומות) שלא ליתן בישולו תחת ערסא. וע"ז כתב, וז"ל וגם בזה לא פירש (הרמב"ם) משום רוח רעה כפירוש הראב"ד משום דס"ל דאין רו"ר זה מצוי עתה ודייק הרמב"ם מהא דכלל הירושלמי דין זה עם דין דלא יתן סכינא בפוגלא או באתרוג דשם אין הטעם משום רוח רעה וה"ה בבשולו תחתיו ערסא עכ"ל.

ומדקדוק לשונו משמע כוונתו כמש"כ הדרכ"ת שהרמב"ם למד שאין רוח רעה מצוי עתה מדיוקו בירושלמי שהסמך דין זה לדין לא יתן סכינא וכו' ומשמע שאף לפי הירושלמי בזמנים שעברו היה שייך הטעם דרוח רעה אך שבטל אותו טעם בזמן הירושלמי כי לא היתה אותה רוח רעה מצויה עוד, ורק אסרו מחשש אחר, והשתא מה שכתב הדרכ"ת שמירושלמי משמע דאין בזה איסור מצד רוח רעה בזה"ז אתי שפיר, ובזמן הזה אין הכוונה רק בזמנינו אחר זמן הגמ' אלא גם בזמן הירושלמי כבר בטלה טעם דרוח רעה.]

עכ"פ רבנו הבין דכוונת הדרכ"ת לחלק בין זמן הגמ' לזה"ז ותמה ע"ז שלא שייך לחלק כך ומשמע דס"ל לרבנו שלא יתכן לומר דלא מצוי רוח רעה בזמנינו.

ובשו"ת רכבות אפרים (ח"ו סימן תלג) נדפסה תשובה מהרב אברהם לוי, ואחר שהביא רשימה גדולה של ראשונים ואחרונים שכתבו חילוק זה לגבי רוח רעה, תמה על רבנו שנעלם ממנו כל זה, וז"ל ותמהני מכל זה על הגאון אגרות משה דפשיטא ליה דאין לחלק בין זמן הזה לזמן הגמ' ותמה על שו"ת יד מאיר ולא זכר שר מדברי הגהות מרדכי והאחרונים עכ"ל.

[ואגב אזכיר דבר פלא שראיתי בשו"ת דברי יציב (יו"ד ח"א סימן לא מתחת לקו) הובא מה שאמר האדמו"ר מקלויזנברג בשיחת קודש ל"ג בעומר תשל"ו, וז"ל ישבתי והתבוננתי בסיבת הדבר של מקרים מוזעזעים הנשמעים לדאבונינו שאנשים נחלים במחלה הידועה ל"ע שאין לה רפואה... ובהתבונני בזה הגעתי למסקנא, ולבי אומר לי שזה ברור כשמש שזה מחמת שאין נוהרים מאכילת

ביצים קלופים שעברה עליהם הלילה כפי שהיו נוהרים בזה מאז ותמיד עכ"ל. והנה מלבד כמה תמיהות שיש לתמוה ע"ז, הרי מבואר בשו"ת יד מאיר הנ"ל שמנהג ישראל בזמנו לא היה לזהר בזה, וכן הוא ביש"ש (חולין פ"ח סימן יב) והנהגות מרדכי (פרק המוציא יין) הובאו בספר הליכות עולם (ח"ז עמ' ריד), ולא נכון מה שאמר שהיו נוהרים בזה "מאז ותמיד".]

סימן כא

כלי ישראל שמכרן לעכו"ם אם צריכים טבילה

כתב השו"ע (יו"ד סימן קכ סעי' יא), וז"ל ישראל שמכר כלי לעכו"ם וחזר ולקחו ממנו צריך טבילה עכ"ל. ונשאל רבנו אם הוא דוקא בכלים שעשאו עכו"ם מתחילה שנעשה עליהם חיוב טבילה מתחילה ולכן כשחזר ומכרן לעכו"ם חזרו לטומאתם אבל בכלים שעשאו ישראל לא חייב טבילה אף כשמכרן

לעכו"ם או דלמא לא שנה, ורבנו האריך בזה והעלה שהוא ספיקא דדינא וצריך להטבילם בלא ברכה. ובספר חלקת בנימין (שם) העיר דמסתימת הפוסקים שלא חילקו בזה משמע דבכל גווני טובל בברכה, ושכן מוכח להדיא מעוד כמה אחרונים עיי"ש.

סימן כב

כלי אלומניום אם צריכים טבילה

עיין יו"ד ח"ב סימן קסד מה שכתבנו בזה. וכאן הוסיף רבנו ראייה שאין שאר מתכות מקבלין טומאה אלא הששה הנזכרים בקרא מהא דאיתא בשבת (טו:) דגזרו על כלי זכוכית משום הדמיון לכלי חרס ששניהם ברייתן מן החול, ורק אחר זה הוסיפו להחמיר בכלי זכוכית שמתטמאים גם מוגבן דומיא לכלי

מתכות משום הדמיון שבשניהם יש להם תקנה אם נשברו. ומבואר דתחילת גזירתם בכלי זכוכית לא היתה משום הדמיון לכלי מתכות וזה שייד רק אם נאמר דרק ששה מיני מתכות שבקרא מקבלין טומאה "ולכן לא היה שייד לגזור בשביל זה מאחר שאינו מהששה מינים".

מתכות משום דאינו מהששה מינים א"כ אין זה מחמת הסברא דלא מפשינן טומאה וצ"ע. ועל עיקר פסק רבנו ששאר כלי מתכות חייבים בטבילה מדרבנן דומיא לכלי זכוכית, העיר בשו"ת אור יצחק (ח"ב יו"ד סימן יז אות ח) שכבר כתבו הרבה ספרים שאין לנו לגזור גזירות מדעתינו, והכ"נ אין לגזור טבילה על כלי אלומיניום כל עוד שלא גזרו חכמינו אף שהטעם שזה לכלי זכוכית. ועיין שו"ת להורות נתן (ח"ו יו"ד סימן סט) מש"כ בזה.

בסוף התשובה כתב רבנו דהאוכל במלון או במסעדה והגישו לו אוכל בכלים שאינם טבולים יש לחלק בין מאכל יבש למאכל לח, דהיבש שאין המאכל צריך לכלי יש להתיר בשעת הדחק לאכלו אבל בלח שצריך לכלי כגון מרק אסור לאכול בלא טבילה שנחשבו לכלי סעודה "מדרצריך להם לצורך האכילה ובשעת האכילה".

ובשו"ת אור יצחק (שם אות ז) הקשה דגם בלח הא מותר להשאירו בכלי ולרוקן ממנו בעת הצורך דאינו מחדש בזה שום שימוש בכלי וא"כ "מה לי אם מוציאו כאחת או מעט מעט", ואם ר"ל דעצם הדבר ששמור האוכל בכלי לצורך אכילתו נחשב שימוש בכלי, נמצא לפ"ז שכל מיני אוכלין שקונים בקופסאות ובקבוקים שאינם טבולים יצטרך לפנותם מיד מן הכלי, "וזו לא שמענו", וגם קשה מסברא להחשב זה שימוש בכלי [וכל האיסור הוא להשתמש בו מתחילה, לא כאן שכבר הוגש לו המרק בתוך הכלי, וגם במלון היה אסור לו להזמין האוכל מתחילה].

והעיר ע"ז בשו"ת ברכת ראובן שלמה (ח"ח סימן מט) שנראה שנעלם מרבנו דברי התוס' על אותה סוגיא (טז. ד"ה אלא) שכתבו להדיא טעם אחר שלא גזרו מתחילה אטו כלי מתכות "דמשום טעם דנשברו יש להם תקנה אין סברא להוריד להם טומאה אלא משום דלכלי חרס דמי לגמרי", ואין במשמעות זו שום רמז ודמיון למש"כ רבנו.

עוד כתב רבנו שכלי שאר מתכות צריכים עכ"פ טבילה מדרבנן דומיא לכלי זכוכית, וז"ל אבל נראה דטבילה מדרבנן צריך כמו כלי זכוכית שא"ר אשי הואיל וכי נשתברו יש להם תקנה ככלי מתכות דמו שטעם זה איכא בשאר מיני מתכות עוד יותר עכ"ל.

ואף שרב אשי לא סובר טעם זה בזכוכית לענין קבלת טומאה כדאיתא בשבת (טז:), כבר העירו כן בתוס' (שם) שלגבי טבילת כלים מפורש במס' ע"ז (ע"ה) שסובר כן אבל לא ביארו החילוק, ורבנו פירש דהוא משום הכלל בביצה (ז). דאפוי טומאה מדרבנן לא מפשינן, וסיים "דלכן לא היו גוזרין טומאה על כלי זכוכית בשביל הדמיון למתכות כיון שרק אלו הששה מינים נאמרו ולכן הוצרכו לגזור משום כלי חרס".

והעיר בשו"ת ברכת ראובן שלמה (שם) דדברי רבנו כאן לא מובנים, תחילה מש"כ דמשום סברא דאפוי טומאה מדרבנן לא מפשינן לא גזרו כלי זכוכית משום כלי מתכות, קשה דמ"מ גזרו משום כלי חרס וע"כ דלא שייך בכאן אפוי טומאה, ועוד שנראה כסותר את עצמו דאם לא גזרו משום כלי

סימן כג

כלים שמשתמשים בהם פעם אחת לענין טבילה

ו"ל, וראיתי מי שהביא דברי ידי"ג הגרמ"פ... ולפענ"ד לאחר בקשת סליחתו צ"ע שהרי להדיא כתב שם הרמב"ם... והנה התנה בתנאי מפורש דכל שעשה דבר שאפשר שיעמוד הרי הוא מקבל טומאה ואין נפק"מ אם זרקו אח"ך או לא... ועכ"פ אין האיסור [א"ה אולי צ"ל ההיתר] שא"א להשתמש בהם או שלא נעשו להשתמש בהם אלא לפי שא"א שיעמדו אלא זמן מועט וא"כ בכוס של נייר אלומיניום דכ"ש הוא מכלי נייר שהוא מין מתכות וגם ראוי הוא שיעמוד ימים רבים ודאי כלי הוא.

ומש"כ הגרמ"פ שא"א להשתמש בהם רק ב' וג' פעמים, מטיבותיה דמר קאמינא דאפשר ואפשר יותר ויותר והנפק"מ כמה ישתמש והאיך ישמור ואני בעצמי נסיתי ושמשתי עם כלים כאלו הרבה פעמים רק שצריכים לזהר יותר שלא ישברו משאר כלי אלומיניום החזקים יותר ועל המציאות אין לפלפל עכ"ל. [את הדיוק ברמב"ם כתב גם בשו"ת מנחת חן (ח"א סימן י אות ט). וע"ע שו"ת וישב משה (ח"א סימן קיא) ושו"ת ויצבור יוסף (ח"ג סימן נח).]

וראיתי בשו"ת חשב האפור (ח"ג סימן ע) בענין טבילת כלי אלומיניום שכתב, ו"ל והנה כבר פשט המנהג אשר אם קונים כלים כאלה רק לשימוש חד פעמי אין טובלים אותם והוא מיסודו של הגאון בעל אגרות משה, אבל אם חושבים להשתמש בכלי כזה הרבה פעמים פשט המנהג להטביל אותם, ואין אני רואה ענין לחלוק על זה עכ"ל.

כתב הרמב"ם (פ"ב הל' כלים ה"א), וז"ל העושה כלי קיבול מכל מקום הרי זה מקבל טומאה בכל שהוא מן התורה ואין לכלי קיבול שיעור והוא שיעשה דבר קיימה שאפשר שיעמוד... אבל העושה כלים מן הלפת והאתרוג והדלעת היבשים שחקקום למוד בהן וכל כיו"ב הרי הן מותרין לפי שאי אפשר שיעמדו אלא זמן מועט עכ"ל.

ומזה הוכיח רבנו לענין אותם כלים העשויים להשתמש בהן פעם אחת ויש דוחקים להשתמש בהם ב' וג' פעמים אבל יותר מזה אי אפשר להשתמש בהם, שאין להם דין כלים לענין קבלת טומאה כמבואר ברמב"ם שאי אפשר שיעמדו אלא זמן מועט, וממילא אפשר שהוא הדין שאין צריכים טבילה.

והנה אף שרבנו לא כתב במפורש על איזה מין כלים מדובר, כנראה כוונתו לכלי אלומיניום, וכן הבין בשו"ת משנה הלכות (ח"ז סימן קיא) אלא שיצא לחלוק על רבנו דמבואר ברמב"ם הנ"ל דהעיקר הוא אם שייד להתקיים הכלים כמו שהם, ולא תלוי אם מתקיימים הכלים אחר שמשתמש בהם או אם זרקם הבעלים אחר השתמשות כמה פעמים, דכל שהכלים מצד עצמם ראויים להתקיים הרי הם מקבלים טומאה, ודוקא כלים העשויים מלפת אתרוג ודלעת יבשה כתב הרמב"ם שאינם מקבלים טומאה מפני שגורקים מעצמן [אף בלי שישתמש בהן] משא"כ כלי אלומיניום עומדים להרבה זמן אף אחר שמשתמש בהם.

ויש להעיר על דבריו דלפי רבנו משמע דהעיקר תלוי במהות הכלי אם יכול לעמוד לשימוש הרבה פעמים ולא תלוי בכוננת המשתמש ולפ"ז מה שכתב שהמנהג

הוא מיסודו של רבנו אינו כ"כ מדויק. וזה יש להעיר גם על שו"ת דברי חכמים (גינבורג עמ' קפט), וע"ע ספר שלחן הלוי (עמ' רמו) ושו"ת אור יצחק (ח"ב יו"ד סימן יז אות י').

סימן כד

טאסטר אם צריך טבילה

הלכה רווחת בישראל דרך כלי סעודה בעי טבילה ומקור הדין בגמ' עבודה זרה (ע"ה:). ומהו כלי סעודה, ביאר רבנו שהם כלים שמשתמשים בהם להגיש את האוכל להשלחן וכדומה, וכן כלי בישול ואפיה אע"פ שאין מביאין אותן לשלחן, ולכן כלי הטואסטר שאין בהם השתמשויות הנ"ל כי רק מיבשין שם לחם שכבר אפוי טוב וראוי לאכילת כל אדם, אין להחשיבו כלי סעודה ופטור מטבילה.

וקצת ראיה לזה הביא רבנו מברייטא דקתני דברים שנשתמש בהן ע"י חמין כגון היורות הקומקמוסין ומחמי חמין מגעילין ומטבילין והן טהורין, וקשה למה נקט מחמי חמין הרי הם בכלל יורות וקומקמוסין, אע"כ רבותא אשמועינן דאף דמחמי חמין נעשו להחם מים שבעצם ראוי לשתותו גם בצונן והו"א דלא נחשב כלי סעודה, קמ"ל דצריכים טבילה אבל רק משום שהוא צורך גדול להחם מים לכולי עלמא אבל ייבוש הפת ע"י הטואסטר שאינו דבר נחוץ דינו כהו"א דלא נחשב כלי סעודה.

אמנם בשו"ת משנה הלכות (ח"ט סימן קסב) השיג על רבנו שנעלם ממנו דברי

הראשונים שמבואר מדבריהם גדר אחר לכלי סעודה ועפ"י הגדרתם יוצא ברור שטואסטר חייב בטבילה.

וה"ל הריטב"א (ע"ז שם), טעם דכלי עכו"ם צריכין טבילה משום דסופן להשתמש באיסור ויצאו לקדושה הצריכין הכתוב טבילה אף בחדשים משא"כ בוזא דסרבלא (מספריים שגוזזין בהם בגדי צמר) עכ"ל. משמע דגדר כלי סעודה הוא כלים שבהשתמשותם בולעים איסור והצריכם הכתוב טבילה אף קודם לזה כשעדיין הם חדשים, וא"כ טואסטר נמי אילו היה העכו"ם משתמש בו ודאי היה נאסר מבליעות איסור ולכן נחשב ככלי סעודה ובעי טבילה. וכן נמי מבואר באיסור והיתר (שער נה סימן פג) וכן משמע מתורת הבית (בית רביעי שער ד).

וה"ל שו"ת משנה הלכות, בעיקר יסודו של ידי"ג הגאון [רמ"פ], הרי האו"ה והריטב"א ומרן החת"ס יסדו יסודות אחרים... והגאון לא הביא כלל הני פוסקים ולא הרגיש שלכאורה הם היפוך סברתו הגדולה ויסודותיו שיסד בדין טבילת כלי סעודה עכ"ל.

ועפ"י הגדרה זו גם דחה את ראיית רבנו מברייטא הנ"ל, דיש לפרש הברייטא

עפ"י שיטתם דלא תימא דמחמי חמין פטור ממבילה כיון שנעשו רק להחם מים ועכ"פ זהו רוב תשמישם ולא יבואו לידי הגעלה וממילא גם לא בעי מבילה, קמ"ל דאף מחמי חמין סופן להגעילין דחזקה שהגוי משתמש בהם באיסור, ועיי"ש עוד דחיות.

וכן בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן תג) פסק בפשיטות שצריך הטואסטר מבילה, ועל דברי רבנו כתב, וז"ל לא מצאתי בדבריו שום הכרח להקל בחיוב דאורייתא עכ"ל.

וכן בשו"ת אור יצחק (ח"ב יו"ד סימן יז אות ד) השיג על רבנו, וז"ל ידעתי גם ידעתי שיש הפוטרים ממבילה כיון שהלחם ראוי לאכילה בלעדי זה, ואני אומר כבוד אלקים הסתר דבר והוא תמוה וכי משום זה לא נחשב צרכי סעודה, ועוד לפי דבריהם כל הכלים שמחזיקים פירות או לחם על השלחן כיון שאין צריך כ"כ לכלים ואפשר לשים אותם על השלחן וכי לא יצטרכו בגלל זה מבילה. ומלבד זה הרי הרבה פעמים באמת

אינו ראוי הלחם לאכילה כמות שהוא, או משום שהוא קפוא מן הפריזר או שהוא כבר לא טרי כל כך ורוב אנשים לא אוכלים אותו כך בלא לחממו בטואסטר עכ"ל.

ועתה מצאתי בקובץ קול התורה (תשרי תשע"א עמ' רפו) שכתב הרב אליעזר בן פורת ג"כ לחלוק על רבנו דודאי נחשב הטואסטר כלי סעודה כי על ידו משתפר הפת שיפור יסודי ויש שינוי בטעם ובמרקם (texture) עע"ש.

וכן בספר טהרת כלים (עמ' קיד) כתב דכיון שיש כלי מיוחד לזה הוי צורך סעודה גמור, ועוד דלפי סברת רבנו לא יצטרך סכין המיועד לחתוך לחם או ירקות מבילה שהרי הלחם וירקות ראויים לאכילת כל אדם ואפשר לאוכלם ולחותכם גם בלא סכין וזהו נגד הפוסקים עיי"ש, וזהו כעין מה שהעיר בשו"ת אור יצחק הנ"ל. וע"ע שו"ת רבבות אפרים (ח"ד סימן רמו עמ' תה).

סימן לא

שיעור בישול יין להחיר במגע עכו"ם

על חידוש זה יצאו כמה מפקקים שהראו מלשונות הפוסקים הראשונים שא"א לפרש כוונתם כמו שרצה רבנו לפרש. בקובץ בירורים שביבי אש (סימן מה) הביא הרב שמואל אליעזר שטרן כמה מן הלשונות שמוכח מהם היפך דברי רבנו. בספר הישר לר"ת כתוב "איהו מבושל שהרתיח יפה יפה" משמע רתיחה ממש שמעלה אבעבועות, וכן משמע מדברי המאירי שכתב "כיון שהעלה

דעת רבנו להקל דכל שהגיע היין לשיעור חום של יד סולדת בו מיקרי יין מבושל לענין שלא יאסר ע"י מגע עכו"ם, וכמו שמצינו לגבי שבת דיד סולדת בו הוא שיעור בישול לכו"ע. וכל הלשונות של רתיחה המוזכר בראשונים לגבי יין נסך הכוונה לשיעור זו דיד סולדת בו, וכן דברי הרמב"ן והש"ך שכתבו דבעינן שחפר היין ממדתו הוכיח רבנו שהכוונה לשיעור זו או קצת פחות ממנו.

רתיחה אחת נקרא מבושל" ואין לזה מובן אא"כ כוונתו להעלות אבעבועות דלא שייך רתיחה אחת לשיעור דיד סולדת בו, וכן ברבנו מנוח (פ"ז הל' חמץ ומצה ה"י) דיבר על "רתיחה ראשונה".

וכ"ש מה שפירש רבנו כוונת הרמב"ן והש"ך שחסרון המדה הוא אותו שיעור דיד סולדת בו ואולי אף פחות ממנו, כתב שהוא "תמוה עד מאוד" דמבואר בכמה ראשונים ששיעור הרמב"ן לחומרא ולא לקולא [עיין רשב"א בתורת הבית ומאיר].

וכן הוכיח בשו"ת אבני ישפה (ח"א סימן קג) מדברי הרשב"א בתורת הבית (בית חמישי שער שלישי) שכתב השיעור ש"הרתיחה על האש" וזה מורה על רתיחה ממש כי להגיע ליד סולדת בו אפשר להגיע גם ע"י כלי ראשון ולא צריך אש, ואת דברי רבנו כתב שלא זכה להביא. [וע"ע שו"ת אבני ישפה ח"ג סימן לו]

ובקובץ בירורים שביבי אש (שם) גם העיר דבאופן כללי משמע מהראשונים ששיעור בישול ביין נסך שונה משיעורו לשבת ולא בדברי רבנו, וז"ל אדרבה מהא דטרחו רבותינו הראשונים להשמיענו מהו שיעור בישול לענין יין נסך ואילו בשאר דוכתי לא נחתו לכך מוכח להדיא דפסיקא להו דהאי שיעורא דבישול האמור לגבי יין נסך ודין בישול דעלמא לאו בחדא מחתא מחתינהו... דאנן בעינן שהיין ישתנה משאר יינות דעלמא בטעמו ובמהותו ועל ידי כך מופקע מדין יין נסך עכ"ל.

וכ"כ בשו"ת מעשה חושב (ח"א סימן יט) דמוכח מהרמב"ן שלא נתעורר להסתפק בשיעור בישול אלא לענין יין נסך שאין זה אותו שיעור דיד סולדת בו לענין

שבת ושאר דברים, וכן מוכח מהש"ך שלא נחת לבאר השיעור דבישול בכל דיני בישול בשבת והלכות בשר וחלב עד שהגיע להלכות יין נסך, אין זה אלא דביין נסך אין שיעורו שזה ליד סולדת בו כבכל דוכתי ודלא כרבנו.

וכ"כ בשו"ת ויען שאל (ח"ג יו"ד סימן יז), וז"ל אם באמת היה מקום להביא ראיה מדין בישול יד סולדת בו לגדו"ד א"כ למה הסתפקו הראשונים בדין שיעור מבושל, תפשוט לן מדין בישול בשבת דשיעורו ביד סולדת בו. גם הרמב"ן שמרר להביא ראיה מהירושלמי למה לא הביא ראיה מדין בישול בשבת דשיעורו יד סולדת... עכ"ל.

וכן בספר הליכות חנוך (עמ' קיא) [על ראב חנוך פאדווא] הובא דדעת הרב להורות דגדר מבושל ביין נסך הם כפשטות דברי הש"ך שנחסר ממדתו ע"י הרתיחה "ולא כדעת הג"ר משה פיינשטיין", דאין בכחינו להקל נגד המבואר בש"ך להחמיר.

בסוף התשובה כתב רבנו דמה שמבשלין היין במדת חום של קס"ה מעלות הוא ודאי יותר ממדת יד סולדת שבוה סגי להחשב היין כמבושל ואין בזה איסור מנע עכו"ם. אבל סתירה לזה נמצא בדברי רבנו שכתב ביו"ד ח"ב סימן נב, וז"ל פשוט שביד סולדת כבר נתמעט משהו והוא בערך קע"ה מעלות לחומרא עכ"ל, וכן הוא באה"ע ח"ד סימן קח "דלחשוב יין מבושל שלא ליאסר במגע עכו"ם צריך חום של קע"ה מעלות פרנהייט בערך". וע"ע או"ח ח"ד סימן ע"ד בישול אות ג דמדת ק"ם מעלות הוא ודאי יד סולדת אף לקולא.

על סתירה זו העיר בספר שלחן הלוי (עמ' רנב), וז"ל ובמקום סתירה כזו דרכינו ללכת בעקבות חכמינו ז"ל שאמרו (שבת נד.) "השתא דאמר שמואל מפה ותנא דבי שמואל

מפחים שמואל הלכה למעשה אתא לאשמעינן, וכן בענייניו הלכה למעשה לדקדק על חום 175 מעלות ולא להקל בשום פנים וזה מתאים עם מש"כ מרן הגר"מ זצוק"ל "בערך קע"ה מעלות לחומרא" כי כן נראה פירוש, ר"ל להגביה עד 175 מעלות אף דבעיקר די במעט פחות מזה. ואף ששמעתי שמהדש תפסו אחרים דרך קל אנן לא נגרר בתרייהו ויקוב הדין את ההר עכ"ל. וכעין זה כתב בקובץ Journal of Halacha and Contemporary Society (Vol. XIV, Fall 1987, p. 80) עיי"ש. וכן נתקשו בזה בספר בירור הלכה (תניינא יו"ד סימן קכג) ושו"ת שערי יושר (ח"א סימן יט אות ד).

וע"ע שו"ת דברי חכמים (גינזברג עמ' קכה ובהערה).
ובשו"ת מעשה חושב (שם) הקשה על קביעת רבנו ששיעור יד סולדת בו הוא 175 מעלות דהרי מבואר בחולין (קו. ותוס' ד"ה חמי האור) ושו"ע (או"ח סימן קס סעי' ו) דנוטלין ידים בחמין שהיד סולדת בהן, ואם נאמר שהוא 175 מעלות הרי בחום כזה ישרפו הידים וא"ל ליטול ידים במים חמים כאלה ע"ש. [וכן הוא בספר מאור השבת (סימן ב בירור הלכה סקי"ד) לגבי מדת ק"ס מעלות, והוסיף שכן שמע מהגרשו"א דלפי המוחש אף פחות מק"ס מעלות כבר היד סולדת בו].

סימן לו

בענין סכנת חיי שעה בשביל ספק חיים לכמה שנים

תמצית שיטת רבנו היא דמותר לסכן חיי שעה שלו הודאים בשביל ספק חיי עולם רק אם הוא ספק השקול שמא יחיה חיי עולם שמא ימות מיד, אבל אם הוא רוב למיתה דיותר נוטה שימות אסור, דלא כבעל האחיזור שמתיר אף בכה"ג, אלא שכתב רבנו שהרוצה לסמוך על האחיזור "מי יוכל למחות". ועוד סובר רבנו שבספק השקול הוא רק היתר לסכן את עצמו אבל אינו חיוב אלא אם כן הוא רובא לחיים דאז מסתבר שאיכא גם חיובא.

וראיה לזה שבאופן שהוא ספק השקול הוי רק היתר ולא חיוב, הביא רבנו ממקור הדין שילפינן מגיחו ושלשת בניו [ארבעה מצורעים] דלחיי שעה לא חיישינן בספק

השקול, והקשה רבנו דאיך שייך למילף מהם דיני תורה כיון שעל גיחו אמרו שאין לו חלק לעוה"ב וא"כ הרי מעשיו אינם עפ"י תורה, ועל כרחך צריך לומר דדין התורה תלוי בדעת בני אדם שעדיף להם ספק חיי עולם מודאי חיי שעה וע"ז שפיר יש ראייה מגיחו ורבנו שכך היא דעת בני אדם, ולכן מסתבר שזה רק היתר לאלו אנשים שסוברים כן ומעדיפים ספק חיי עולם אבל יש גם אלו שעדיפי להם חיי שעה ודאים ומותר להם שלא להסתכן.

על פרט זו חלק עליו הגרשו"א כדחובא בספר נשמת אברהם (יו"ד סימן קנה הערה 32), וז"ל אם רק מותר להתרפא מסתבר שגם החולה עצמו חייב בכך עכ"ל. והיינו דסובר דהיכא שהותר לסכן את עצמו בשביל חיי

עולם חייב לעשות כן, ומה שהוכיח רבנו שיטתו עפ"י קושייתו דאיך ילפינן דין תורה מניחוי, כתב שם (הערה 14) ג"כ בשם הגרשו"א, וז"ל נראה דכיון שאין שום רמז שעשו שלא כראוי וגם לא נזכר שמו של גיחוי ורק נזכר שהיתה על ידי מצורעים תשועה, שפיר יש ללמוד מהתם עכ"ל. וע"ע ספר בעקבי הצאן (עמ' רכט) וקובץ אסיא (כרך עג-עד עמ' 37).

ואחרים חלקו על רבנו לאידך גיסא דאף לעשות ניתוח שהוא רוב לחיים אין לחייב כמ"ש רבנו, עיין קובץ Tradition (Fall 2003, p. 97) כתב הרב בלייך שלא הביא רבנו שום ראיה לדבריו, ומסביר היה נראה לומר דכמו שהיכא דאיכא רוב למיתה אפשר לסמוך על דעת האחיעזר ולא אזלינן בתר רוב הכא נמי כשיש רוב לחיים לא ניזל בתר רוב לחייב לסכן את חיי שעה שלו.

ועוד העיר על מש"כ רבנו הטעם שרשאי אדם לסכן את חיי שעה שלו בשביל ספק חיי עולם שהוא משום דלענין זה יש בעלות להאדם על חיותו, וכתב ע"ז, וז"ל – [תרגום חפשי] לדעת כותב שורות אלו, הבעיה לא מחייבת הקמת רעיון של בעלות מוגבלת.¹ עיין עוד שם.

עוד כתב רבנו (ד"ה והנה כפי) דלעשות ניתוח שהוא ספק סכנה רק כדי להציל החולה מצער ויסורין אבל לא להאריך חייו פשוט שאסור ואין מקום כלל להסתפק בזה. ותמה עליו הרב דוד כהן בקובץ Journal of Halacha and Contemporary Society (Vol. XXXIII, Spring 1997, p. 45) שכנראה סותר את עצמו ממה שכתב בחושן משפט ח"ב סימן עג אות ט שמותר לעשות ניתוח לחולה במחלת סרטן אף שלא יועיל להאריך חייו אלא להמעיט יסוריו עיי"ש [אבל לא מבואר שם להדיא שהניתוח היה כרוך בסכנה].

וז"ל – [תרגום חפשי] בשתי תשובות, הרב משה פיינשטיין חוזר על העיקרון שמותר לאדם לסכן חיי שעה עבור רווח פוטנציאלי של חיי עולם. עם זאת הוא אינו מוצא מקום להתיר לאדם לסכן חיי שעה כדי להרוויח בפוטנציאל חיי שעה יותר ארוכים או עם יותר סיפוק. עם זאת בתשובה שלישית הוא פוסק... [כי] מותר לעשות ניתוח כזה כדי להקל על הכאב... בעיקרון זה מתיר למטופל לסכן חיי שעה בניסיון לקבל יותר חיי שעה (בסתירה למה שהוא כותב במקום אחר)! הואיל וכל שלושת התשובות עוסקות בחולים אשר לבטח לעולם לא יחזרו לחיי עולם, לא ברור לנו איך ליישב דעות סותרות אלו.²



1. "In this writers opinion, the problem requiring resolution does not compel establishment of a notion of limited proprietorship".

2. "In two responsa, Rav Moshe Feinstein restates the principle that one may risk his chaye sha'ah for a potential gain of chaye olam. However he finds no basis for allowing one to risk his chaye sha'ah to potentially gain longer or more fulfilling chaye sha'ah. However in a third responsum he rules... [that] such surgery would be permitted in order to relieve pain... In essence, this amounts to allowing the patient to risk his chaye sha'ah in an

ויש שנטה להתיר נידון זה במקרים מסויימים, עיין ספר רפואה הלכה וכוונות התורה (עמ' 110) אחר שהביא את דעת רבנו, כתב וז"ל אולם לענ"ד יש מקום לדון במי שייסורי מחלתו קשים עד כדי שהוא קץ בחייו ואין לו יישוב הדעת לקיים מצוות, אלא אדרבה, מצבו גורם לו לתמהון לבב, שמותר לו לנסות להינצל מהייסורים גם במחיר סיכון חייו, כי אם לחיי שעה לא חיישינן במקום שיש סיכוי לחיי קיום אע"פ שבחיי שעה יכול לקיים הרבה מצוות, נראה שגם לחיים של דיכאון לא חיישינן במקום שיש סיכוי להינצל לחיים הגילים ולב יודע מרת נפשו ובשמחתו לא יתערב זר עכ"ל.

ושם (עמ' 108) העיר על סתירה גלויה בתשובות רבנו כי מה שסובר רבנו הכא [משנת תשל"ב] בתחילת התשובה דמיקר הדין אין לעבור ניתוח שרוב הסיכויים בו למיתה כדעת האחיעזר ורק בספק השקול מותר [ורק שאין למחות במי שסומך על האחיעזר], הוא כנגד מה שפסק רבנו מפורש באג"מ יו"ד ח"ב סימן נח [משנת תשכ"א] כדעת האחיעזר ושהסכים עמו הגר"א הענקין, והראיה שהביא שם מהגמ' ע"ז (כו:): כאן דחה באריכות, ואף ראייתו מגיחוי ושלושת בניו שהוא מקור הדין דלא חיישינן לחיי שעה כי סיכנו את עצמם לבוא אל מחנה ארם, והתם "ודאי יותר קרוב במלחמה שימיתם" והוא "מוכרח", הכא דחה זה בפשימות [בלי להזכיר מתשובתו הראשונה] דאפשר שהיה רק בספק השקול דטוב להם

יותר ליקח אותם לעבדים, ואדרבה על האחיעזר כתב שהוא צריך "לדחוק" בהראיה ממחנה ארם ולומר שהיה שם רוב למיתה. [שוב ראיתי בקובץ Journal of Halacha and Contemporary Society (Vol. XLVI, Fall 2003, p. 33) הרב האוורד אפיל על סתירה זו, וכן בקובץ אסיא (שם עמ' 43) העיר על כך רב אוריאל בנר]. ועוד העיר (שם) שמה שדחה רבנו הראיה מגמ' ע"ז (כו:): הוא עפ"י "כמה הנחות שאינן מוכרחות" עיי"ש.

ויש להוסיף על תמיהתו דכפי המבואר בספר מסורת משה (ח"ב עמ' רעט-רפ) סבר רבנו בשנת תשל"ז או תשל"ח כמו שסבר מתחילה דאף אם קרוב שימות מותר הניתוח, עיי"ש היטב, וצ"ע.

ועד כמה זמן נחשב לחיי שעה, כתב רבנו (ד"ה ואם יחיה) שעד שנה יש להתיר ולא יותר דהיינו שאם אומדין הרופאים שא"א לו לחיות יותר משנה נחשב לחיי שעה ואפשר לסכן את עצמו כדי שיחיה חיי עולם, אבל יותר משנה הוא "חיות גדול" וכבר אין לסמוך על אומדנא של הרופאים שלא יחיה יותר "ואולי ליכא מציאות כלל ליותר משנה".

ובספר הנ"ל (עמ' 109) העיר, וז"ל אך לדאבונינו לגבי גידולים ממאירים מסויימים, ומחלות קשות נוספות, אכן יש מציאות של ידיעה ברורה אף לגבי יותר משנה עכ"ל. ועיי"ש שיש להכריע בזה כדעת שו"ת משפט כהן (סימן קמד) שאף לאחר



attempt to have more chaye sha'ah (in contradiction to what he writes elsewhere)! Inasmuch as all three responsa deal with patients who will surely never regain chaye olam, we are left with a lack of clarity in reconciling these contradictory opinions".

שנה, כל שאנו יודעים שבמחלה זו תבוא המיתה נחשב כחיי שעה.

ומענין לענין באותו ענין, פסק רבנו (חשן משפט ח"ב סימן עד אות ה) לענין חולה שאינו רוצה ניתוח שישאר מזה בעל מום, אבל אמרו הרופאים שכלי הניתוח לא יוכל לחיות "שרשאין ומצוה גדולה דחיי נפש יהיה כשיעשו לו בעל כרחו אף בכפייה דקשירת גופו" [א"כ יש לחוש שמא תטרף דעתו אם לא ישמעו לו], אבל המשיך רבנו בדברים משוללי הבנה שיש להסתפק אם לחייב כן בגדול שאינו רוצה הניתוח כי אפשר שרשאי אדם לחבול בעצמו ואף למ"ד שאי אפשר הוא דוקא במעשה אבל הנמנע ליקח רפואות או לעשות ניתוח אין נחשב למעשה ואין לחייבו.

והקשה בספר הנ"ל (עמ' 41) דמה פירוש "אבל לחייב לעשות כן לגדול" יש להסתפק, הלא בגדול שאינו רוצה קא עסקינן [דרהיטת לשון רבנו משמע דעד כאן מיירי שיש מצוה לעשות ניתוח להצילו אף שישאר בעל מום, ועכשיו מסתפק בשאינו רוצה אם מחייבין ליה בעל כרחו, וזה אינו מוכן דגם

לפני זה מדובר במי שאינו רוצה, ואין לומר דכוונת רבנו לחלק בין מצוה לחיוב במי שאינו רוצה דרך מצוה לעשות ניתוח בכה"ג למי שאינו רוצה אבל אינו חיוב, זה אינו, כי לפי הסברא שכתב רבנו שאפשר לאדם לחבול בעצמו לא יהיה אפילו רשות לעשות ניתוח בע"כ], ועוד קשה מש"כ רבנו ששייך נידונינו למחלוקת אם רשאי אדם לחבול בעצמו, "הלא מדובר במי שמוסכן למות שבוודאי אסור לגרום מיתה לעצמו".

ועוד כתב רבנו (שם סימן עה אות ג) להסתפק אם מותר לסכן חיי שעה בשביל עוד חיי שעה, היינו שיוכל לחיות מספק עוד כמה זמן אבל לא חיי עולם, וכתב מסברא שאין להתיר זה אא"כ הוא ליותר מי"ב חדש עיי"ש.

ובקובץ Tradition (ibid. p. 94) העיר ממש"כ הרמב"ן בתורת האדם דלחיי שעה לא חיישינן בשביל "חיי טובא" ומשמע דבכל אופן מותר להסתכן חיי שעה אם יוכל לחיות עכ"פ לעוד זמן אף פחות מי"ב חודש ודלא כרבנו.

סימן לו

גמ"ח שינוסד באמעריקא ומלוה בא"י אם ילוח בדאלארן

שכתב לחלוק על רבנו.

עיין שו"ת אור לציון (ח"א יו"ד סימן ד) מה

סימן מזז אות ב

דם פחות מכגריס שודאי בא מגופה אם טמאה

כתב רבנו, וז"ל ולענין הטומאה לבעלה מדין כתם הנה הכתם הפחות מכגריס חזין שאף באופן שודאי בא מגופה לא גזרו לטמאה... אף בידוע שהוא מגופה ולא ממאכולת עכ"ל. וביאר רבנו שאף שהטעם שלא גזרו בפחות מכגריס היה משום התליה במאכולת, מ"מ לא גזרו בכל אופן אף במקום שאין לתלות בוה.

ומצאתי בשו"ת ברית אברהם (ח"א סימן ל אות יד) ושו"ת מראות ישרים (ח"א סימן יג) ששניהם כווננו לדבר אחד והראו

סתירה לזה בדברי רבנו באג"מ יו"ד ח"ד סימן יז אות מז [בתשובות לר"ש איידער שנדפסו גם בספרו האנגלית הלכות נדה] שכתב לענין אשה שקינחה את עצמה באותו מקום ומצאה דם פחות מכגריס שהיא טהורה אף שאותו מקום בדוק הוא אצל מאכולת וודאי דם בא מגופה, אבל כתב הטעם משום דברור שגם קינחה את עצמה סביבות המקום וא"א לצמצם וממילא דיש לתלות במאכולת, ומשמע דאילו ידענו בודאות גמורה שדם בא מגופה יש לטמאה אף בפחות מכגריס ודלא כמ"ש בתשובה כאן.

סימן מזז אות ג

הלכות צניעות בבית המרחץ

כשעושה צרכיו אפשר שאין להתיר יותר ממה שמוכרח לגלות לעשיית צרכיו. ובספר לבושה של תורה (סימן גב עמ' תקנ"ו) העיר כמה הערות מה שנתקשה בדברי רבנו. חדא, מה שייסד רבנו שטעם הצניעות בבית המרחץ ובית הכסא אינו מטעם כבוד השכינה ולכן יש להקל גם לכל צורך, יש לדחות דהגם שלא שייך נתינת כבוד במקומות אלו, מ"מ אפשר דלעמוד ערום הוי בגדר זלזול כלפי מעלה שמלא כל הארץ כבודו וזה שייך גם בבית הכסא ובית המרחץ וא"כ הדר דיניה דרק הותר משום צורך רחיצה ולא צורך אחר.

רבנו חידש דבבית המרחץ שהוא מקום שעומדים שם ערומים לצורך רחיצה יש להתיר להיות ערום גם לצורך אחר כגון החלפת בגדים. והטעם דענין הצניעות בבית הכסא ובית המרחץ אינם מטעם כבוד השכינה דהא מקומות אלו לא שייך בהם נתינת כבוד כדאיתא בקידושין (לב:): לענין כבוד ת"ח, ועל כרחך דהוא ענין צניעות בעלמא אף לגבי עצמו ואולי כדי להרגיל את עצמו בצניעות, ומאחר שאינו לכבוד השכינה יש להתיר גם לכל צורך, אבל דוקא בבית המרחץ שעומדים שם ערומים לרחיצה אבל בית הכסא שאין צורך להיות ערום גם

ועוד ראייה נגד רבנו דאמרין דאשה בבית הכסא מגלה טפה מלאחריה אבל מלפניה ולא כלום כיון צורך לה, ולא אמרינן דכיון שהותר לאיש לגלות טפחים מלפניו הו"ל בית הכסא מקום שהדרך לגלות כן וה"ה יהא מותר לאשה דהוי עכ"פ בגדר צורך (שלא צריך לדקדק בשעת עשיית צרכיו), אלא על כרחך דלא הותר אלא לעשיית צרכיו ממש, והכ"נ לא הותר בבית המרחץ אלא לצורך רחיצה ולא לצרכים אחרים.

וכן יש להוכיח מקו' המג"א (סימן ב סק"ב) אהא דאיתא במחבר שינהג צניעות בחדר

משכבו ולא יגלה איבריו הקשה משבת (מא.) דהיורד לשפת הנהר לרחוץ ומכסה בידיו כנגד פניו של מטה כאלו כופר בבריתו של אברהם אבינו דנראה שהוא בוש בדבר, והשתא לפי רבנו לא מובן קושיתו הרי שפת הנהר מקום רחיצה הוא ולפי רבנו כיון שעומדים שם ערומים הותר גם לכל צורך ובוראי לא צריך לכסות מקום ערותו עד הגיעו לשפת הנהר ושפיר אמרו שנראה בוש בדבר ואין כאן קושיא, ורק אם נאמר שיש עניני צניעות בבית המרחץ הו"א דגם כשהולך לשפת הנהר יש לו לכסות את עצמו ושפיר הקשה המג"א. [ויש לדחות, ועיין שם עוד הערות ושכבר נחלקו בזה כמה אחרונים.]

סימן מז אות ד

אם מותר להזיז שעון שבת בשבת

ז"ל רבנו, ובדבר אם מותר להזיז את השעון שיכבה באיחור זמן מכפי שהועמד או שלא יכבה כלל או בקרוב זמן וכן שידלק באיחור זמן או בקרוב זמן או שלא ידלק כלל, הנה אסור בכל אופן אבל יש גם איזה אופן שהוא מלאכה דאורייתא כגון שעושה שידלק בין באיחור זמן בין בקרוב זמן הוא מלאכה, וכן שיכבה בין באיחור זמן בין בקרוב זמן הוא מלאכה אך כיכוי הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה עכ"ל. ועע"ש שאף כשעושה שלא ידלק כלל או שלא יכבה כלל שאין בו משום מלאכה, מ"מ אסור מדין מוקצה.

מבואר מדברי רבנו דבכל אופן שעושה שינוי חשיב מלאכה גמורה ולא רק גרמא, בין שמקרב את זמן המלאכה ובין שמאחר את זמן המלאכה. ובספר ארחות שבת (ח"ג עמ'

רלא-רלב) דן בכמה טעמים שנאמרו לזה ע"י פוסקים אחרים ופקפק עליהם. ודעת רבנו הביא (בהערה כו) אבל העיר ש"לא ביאר את טעמו" שיוכל לדון בזה.

ובפרט באופן שמאחר את זמן המלאכה כגון שהאור עומד להדלק בשעת חצות והשינוי עושה שידלק רק בשעה שתיים, והיינו שהוא ממשיך את המצב הקיים, בזה כתבו כמעט כל הפוסקים שאין כאן חשש מלאכה [מלבד יש אומרים בשם החזו"א שכל תיקון אסור משום בונה או מכה בפטיש, ועיין ארחות שבת (הערה כט) מה שפקפק בזה] ושיטת רבנו צ"ע.

וכן העירו בקובץ Journal of Halacha and Contemporary Society (Vol. XXI p. 45 הרב ברודי והרב ג'כטר, וז"ל –

[תרגום חפשי] בסוג זה של תיקון, לא מתרחש מלאכה אסורה כי הוא רק ממשיך את המצב הקיים של אי עשיית מלאכה. לכן כמעט כל הפוסקים מתירים סוג זה של תיקון. הרב פיינשטיין כותב כי חילול שבת נגרמת על ידי עיכוב התחלתה של הזרם, אבל הוא לא מסביר את השיטה.³

[ועע"ש (עמ' 15) בשם רב משה מנדלר שרבנו לא סבירא ליה כשיטת החזו"א שיש בהפעלת חשמל משום בונה,

ובשו"ת נשמת שבת (ח"ו סימן תב, דיני עלעקטרי סימן פא) כתב שעל כרחק רבנו מדבר על שעון שבת שונה משלנו עיי"ש].

ומש"כ רבנו שיש לאסור גם משום מוקצה, עיין קובץ הנ"ל (עמ' 41) מה שכתבו בזה. ובספר ל"ט מלאכות (ח"ד ק' מגדל דויד עמ' תתע"ט) העיר דגם אם נימא שהוא מוקצה לא מובן למה גרע מכל כלי שמלאכתו לאיסור שמותר לצורך גופו, והניח דברי רבנו בצ"ע.

סימן מח

בענין הנהגת יום הוסת

סעי' יג דאין אשה קובעת וסת אלא אם כן יהיו כל ג' פעמים בעונה אחת ביום או בלילה, ואילו רבנו משמע שקובעת וסת אף שאין קביעות ביום או בלילה, ואפילו בוסת שאינו קבוע כתב שצריכה להחמיר ליום ולילה דהיינו כ"ד שעות, ועיי"ש מה שהביא מהרב דוד פיינשטיין יישוב לזה דמבע נשים שלנו שונות מנשים בזמן השו"ע.

ובספר משמרת הטהרה (פרק ז' הערה 25) כתב בפשיטות שדין השו"ע הוא רק לענין קביעות הוסת אבל לענין חיוב פרישה פשיטא שחוששין ליום ולילה, ושכן כתב בספר שערי טוהר [אבל הוא כתב כל זה מצד

כתב רבנו, וז"ל וביום הוסת של חשבונה שרגילה לראות בין בוסת קבוע ובין בוסת שאינו קבוע צריכה לפרוש מבעלה כל היום אם היא רגילה לראות בין ביום ובין בלילה וכדמצוי ביותר אצל הנשים שלנו דעונה דידה כעונה אריכתא דמי דהיינו כל המעת לעת ואם רגילה תמיד לראות או ביום או בלילה תפרוש רק אותה עונה בלבד, וראוי להחמיר ג"כ חומרת האו"ז המובא בש"ך יו"ד סימן קפד סק"ז לפרוש עונה אחת סמוכה לעונת הוסת אם לא במקום הצורך עכ"ל.

ובשו"ת ודברת במ (סימן רכח) העיר מהמבואר בשו"ע יו"ד סימן קפט

3. "In this type of adjustment, no prohibited act occurs because one merely is maintaining the status quo of no work taking place. Thus nearly all authorities permit this type of adjustment. Rabbi Feinstein writes that a Sabbath violation is caused by delaying the onset of current, but he does not explain the reason for his position".

חומרת האו"ז, ומרבנו משמע שצריך לפרוש יום ולילה גם בלי חומרת האו"ז וכדלקמן].

ומשמע מפשטות לשון רבנו שמלבד הכ"ד שעות, עוד יפרוש עונה אחרת בחומרת האו"ז, והוא חידוש גדול שלא מצינו בשאר פוסקים שצריך לפרוש סך הכל ג' עונות, ובשו"ת ודברת במ (שם) כתב בשם הרב דוד פיינשטיין שאין תשובה זו מלשון רבנו ואין לדייק בתשובה כל כך.

וה"ל, ושמעתי ממוה"ג רה"י ר' דוד פיינשטיין עוד דמה שאיתא באג"מ יו"ד ח"ג סימן מח אינו מכתב אביו וצ"ל ואי אפשר להחליט את הדין מהלשון שם, ואפשר דיש לומר מסברא דע"י פרישה מעת לעת יוצא ידי שיטת האו"ז ג"כ, ובכל זאת יש מקום להחמיר עוד כדעת מה שכתב שם בתשובה לפרוש כל מעת לעת ועוד עונה אחת כדי לצאת בכך משום סברת או"ז אבל מדינא אינו צריך להחמיר בזה כל כך ובמקום הצורך יש מקום

להתיר בזמן התוספת על מעת לעת עכ"ל. עוד כתב רבנו שביום הוסת עצה טובה שתלכש בגד לבן בהידוק יפה לגופה, ובשו"ת ודברת במ (סימן רלו) העיר גם ע"ז שלא מצינו בפוסקים מלבישת בגד לבן אלא לענין ז' נקיים.

וה"ל, וצ"ע דלמעשה לא מצינו זה שהובא להלכה ללבוש לבנים ביום הוסת ורק בז' נקיים הוצרכו זה וברור דגם האגרות משה לא כתבו אלא כעצה טובה קמ"ל ודו"ק. ולכאורה לא מצינו הלכה או מנהג כזה בשו"ע או שאר אחרונים ורק בענין ז' נקיים היו מנהג כשר ללבוש לבנים עכ"ל. ועע"ש בשם רב דוד פיינשטיין דידוע שלא נהגו להחמיר בזה למעשה.

וכן בספר פתחי תשובות (סימן קפד הערה 132) הביא חומרת רבנו והעיר "אך גדולי ההוראה שליט"א לא קיבלו חומרא זו דסגי גם בבגד צבעוני דגם על זה ניכר הדם".

סימן נ

מיצד לנהוג בעבר יום הוסת

באגרות משה... וצ"ע שזהו ממש דין אשה שאין לה וסת ולא קי"ל כהר"מ שהצריך בדיקה אף אחר תשמיש שזהו מדין חשש דרואה מחמת תשמיש ולא מצד עצם הוסת וחששא דוכי לעולם לא תראה היא רק לענין להבא וכש"כ בזה דהיא בחזקת טהרה ולכן נראה דאין להחמיר בזה אלא קודם תשמיש עכ"ל.

וכ"כ בספר נטעי גבריאל (גדה ח"ב עמ' תתל"ט), וה"ל אכן מה שהוסיף לעשות בדיקה אחר תשמיש שמא חימוד התשמיש

רבנו החמיר במי שעבר יום הוסת ובדקה ולא ראתה שצריכה לעשות בדיקה קודם כל תשמיש משום שחזקתה לראות דם וכסברת הפוסקים ד"כ לעולם לא תראה", וגם אחר תשמיש תבדוק שמא חימוד התשמיש גרם לדם שיבוא עי"ש.

ובספר משמרת המהרה (פרק ז הערה 39) תמה על רבנו שפשוט בכל הפוסקים דאחר יום ל' מותרת ולא חיישינן כל רגע שמא תראה [עכ"פ לגבי אחר תשמיש], וה"ל ושו"ר

גורם... אנן לא קי"ל כן אלא שאשה שאין לה וסת צריכה לעשות בדיקה קודם תשמיש ולא אחר תשמיש ובפרט שהאשה יש לה חזקת טהרה עכ"ל.

סימן נב

גדר מעוברת ומניקה לענין סילוק דמים בזמנינו

וכך פסק לשואליו, וז"ל עם זאת פסק מרן תמיד בבירור כמו שביאר לעיל שאין מעוברת צריכה לחשוש לוסת מן הרגע שנתברר עיבורה על ידי בדיקה רפואית עכ"ל. וזה דלא כמ"ש בספר טהרת הבית (ח"א עמ' פד) שרבנו חזר בו והעלה להחמיר.

אך שוב מצאתי בשו"ת רכבות אפרים (ח"ח סימן תרב) היפך מהנ"ל, וז"ל ולפני לי' שנה דברתי עם מו"ר הרה"ג רמ"פ זצ"ל ואמר לי שצריך ג' חדשים ובדיקה לא תועיל אף שאחד מתלמידיו כתב שמועיל, וכך אני פוסק תמיד עכ"ל, וצ"ע.

וע"ע שו"ת באר משה (ח"א סימן מה, ח"ב סימן סח), שו"ת משנה הלכות (ח"ה סימן קמח-קמט), שו"ת שבט הלוי (ח"ד סימן צט אות ח), שו"ת מחזה אליהו (סימן קה), וטהרת הבית (שם).

רבנו סובר דהאידינא נשתנו הטבעים וכיון שמעוברת פוסקת מלראות דם מיד ולא רק אחר ג' חדשים דינה כמסולקת דמים מיד אחר שנתברר שהיא מעוברת ולא צריכה להמתין ג' חדשים, וכן במינקת נשתנה הדין לחומרא כיון דבזמנינו נשים רואות דם גם בתוך כ"ד חודש ואין דינה כמסולקת דמים עד כ"ד חודש כבזמן הגמרא.

ובאג"מ יו"ד ח"ד סימן יז נדפסה תשובת רבנו לר"ש איידער שאף שמעיקר הדין נראה כמו שכתב שנשתנה הדין בזמנינו, מ"מ למעשה כיון שבשו"ת אבני נזר חולק והגרע"א מסתפק בזה אין להקל במעוברת ושכן יש לכתוב בספרו האנגלית. אמנם בהנהגה שם כתבו בשם רבנו שרק כתב כן מפני שספר הג"ל מיועד גם לבעלי תשובה שלא יבינו ענין נשתנה הטבע הגורם לשינוי בהלכה, אך אליבא דאמת סבר כמו בתחילה שיש להקל

סימן נד

אם יש איסור דרבנן בנגיעה שלא בדרך תאוה וחיבת ביאה

כשעושה כן דרך תאוה וחיבת ביאה, ודייק רבנו דמשמע דעכ"פ איכא איסור דרבנן אף בלא דרך תאוה וחיבת ביאה.

כתב הש"ך ביו"ד סימן קצה סק"כ דאף להרמב"ם שסובר דקריבה לעריות הוא מן התורה, אין איסור דאורייתא אלא

סימן קלז אות ב ומה שכתבנו שם.]

[ואגב אעיר דבר פלא שאחר כל הדיון בזה הביא בספר לבושה של תורה (שם) ראה שאין אפילו איסור דרבנן מהש"ך סימן קנז שכתב שמצינו אצל כמה אמוראים שהיו מחבקים ומנשקים בנותיהם ואחיותיהם, ותמוה שבתוך דיונו אודות שיטת רבנו שכח שרבנו דן בראה זו בשתי התשובות ודחה הראיה כמובא לעיל.]

והנה רבנו הוכיח מעובדא דאבא אומנא בתענית דאף שהותר לרופא למפל בנשים דאינו דרך חבה ובעבדותיה טריד, מ"מ איכא קצת חשש ולכן שייך להיות מדת חסידות למנוע מזה, ועל כן כתב רבנו דאשה שבעלה רופא ויכול למפל בה כשהיא טהורה יש לו לעשות כן ואין לה ללכת לרופאים אחרים.

וז"ל, וכן כשצריכה לרופאים שיצטרכו לעשות בה עניני המשמושים בגופה בין במקומות הגלויים בין בבית הסתרים כשהיא טהורה יעשה בעצמו אם הוא גדול כרופאים אחרים עכ"ל.

ובספר לבושה של תורה (סימן עח עמ' תתפ"ד) כתב על דברים אלו ש"הם חידוש גדול" ושיש טעם להמנהג ללכת לרופא אחר, וז"ל ובעצם דבריו הק' בזה הם חידוש גדול, דידוע דהרבה רופאים בדוקא אינם רוצים למפל בנשים וילדיהם באשר שיקול דעת שלהם נפגע מהדאגה שדואגים על בריאות נשיהם ובניהם. ומבעם אז לחשוש למחלות שלא היו חוששים עליהם אילו החולה לא היה נשיהם ובניהם, ולכן באמת יש צורך גדול שאשה חולנית כזו תלך לרופאה או לרופא אחר ולא לבעלה, וכן נוהגים עכ"ל.

וכבר הראיתי בספרי טהר לבנו (עמ' קיח) שרבנו סותר את עצמו בתשובה אחרת (אה"ע ח"ב סימן יד) שכתב בדעת הש"ך שאין איסור כלל בנגיעה שלא בדרך תאוה אף לא מדרבנן, וכל הראיות שהביא לזה נידחות לפי מה שכתב כאן. לדוגמא, שם כתב שמוכרח שאין איסור דרבנן מהא דרופאים ישראלים ממשמשים בדפק של אשת איש אף שלא במקום סכנה ולא חוששים לשום איסור דרבנן, ואילו הכא דחה זה בפשיטות דסומכים על הסברא דבעבדותיה טריד, וכן הראיה שהביא מהאמוראים שהיו מחבקים ומנשקים אחיותיהם, דחה כאן בפשיטות.

ושוב מצאתי שכבר העיר על סתירה זו בספר לבושה של תורה (סימן עח עמ' תתפ"ו), וכן מצאתי בספר אמרי יוסף (ח"ב עמ' תשל"ג) שהעיר מזה.

ובספר לבושה של תורה (שם) הוסיף דגם סותר דבריו כאן למש"כ בשלש תשובות (או"ח ח"א סימן קיג, אה"ע ח"א סימן נו, אה"ע ח"ד סימן לב אות ט) בענין נתינת יד לאשה שיצא לרדן אם נחשב כנגיעה של חבה ואסור, ומשמע דאם לא נחשב כנגיעה של חבה הוי מותר ולא הוי עכ"פ אסור מדרבנן כמו שסובר הכא. והדברים תמוהים ביותר כי התשובה באה"ע ח"ב סימן יד ששם מיקל נכתבה בשנת תש"כ, התשובה כאן היא משנת תשכ"ט וסובר שיש איסור דרבנן, והתשובה באה"ע ח"ד סימן לב היא משנת תשמ"א והתם חזר להיות, ונמצא שהגאון הקיל מתחילה ושוב החמיר ושוב חזר לשיטתו קבייתא והקיל דאין בנגיעה שלא בדרך חבה ותאוה שום איסור והדבר צריך עיון גדול, ויש להוסיף גם תשובת רבנו באה"ע ח"ד סימן סד אות ב [משנת תשמ"א] שג"כ כתב שאין איסור כלל. [וע"ע יו"ד ח"ב

סימן נה

בענין אשה שבתוך ז' נקיים מצאה על איזו בדיקה מראה דם אם יש להצריך הפסק טהרה

דאף שצריכה לישב ז' נקיים לא בעי הפסק טהרה כיון דאינה רואה אלא דם מועט, והכ"נ יש לומר כן בנידון דידן, אלא שהעלה במסקנא דאין לסמוך על ראייה זו אלא כשמראית הדם אינה שווה לדם ממש אלא שנוטה לאדמימות (שרק מחמירים בו משום חסרון בקיאות).

ומצאתי בספר קנין דעה (נדה עמ' קעב) שכתב דסוגיא דעלמא דלא כרבנן, וז"ל אמנם מנהג כל מורי הוראה שלא מחלקין בין בדיקה לראיה ובכל אופן מצריכין הפסק טהרה בלי שום צדדי קולא עכ"ל. ועוד כתב דדברי רבנו צע"ג מכמה טעמים עיי"ש.

אשה שראתה דם בתוך ז' נקיים סותרת ספירתה וצריכה להתחיל למנות מחדש וכיון שראתה ראיית דם במלה בזה החזקה דנסתם מעינה וצריכה להפסיק בטהרה עוד פעם. אמנם אשה שמצאה דם על עד הבדיקה בתוך ז' נקיים בזה נסתפק רבנו דאולי "לא נבטלה בזה החזקה דהיתה בהפסק הטהרה שנסתם מעינה אלא שאירע לה עתה איזה שינוי שאין לחוש בשביל זה לשמא יארע עוד פעם" וממילא אין צריכה להפסיק בטהרה עוד פעם.

ורבנו האריך להביא ראיה מדין הרואה דם מחמת חימוד דדעת כמה ראשונים

סימן ס

טבילה בערב שבת קודם הלילה

ועוד סברא לצרף בשעת הדחק, כתב רבנו שאם נמצא ילדים בבית שבודאי לא יתייחדו עד הלילה מותר אף אם חוזרת מבעוד יום, וכן בזה"ז שיש אור חשמל בבית הרבה שעות אחר שהחשיך ואין לחוש שיכבה ולכן גם שכנים באים לבקר אין לחוש כלל שילכו לישון קודם הלילה ואולי יש להתיר גם כשהחזרת מבעוד יום עכ"פ בלילות הקצרים והבינונים [דבלילות הארוכים יש לחוש קצת שילכו לישון קודם הלילה].

רבנו האריך במחלוקת ר"ת ורשב"ם אם שרי לטבול ביום שמיני או אפילו ביום שביעי כשתחזור האשה מהטבילה אחר שתחשך, ולבסוף העלה קולא גדולה דבערב שבת שצריכה לחזור מבעוד יום כדי להדליק נרות ואי אפשר לה לטבול בלילה מחמת איזה אונס, אפשר לסמוך על הא דבעלה נמצא בבהכ"נ [אם יצא קודם הדלקת נרות] ולא יחזור עד אחר התפילה וגם היא בודאי לא תלך לשם וכבה"ג אין לחוש שיבוא עליה ביום [וגם גזירת סרך בתה מתירין במקום אונס].

בכה"ג ולכן תעשה שאלת חכם. וכן התפלא על רבנו בספר טל לברכה (ח"ב עמ' 135) שדבריו הם נגד כל הפוסקים [חוץ מהשוואל ומשיב] וסברתו שלא יבוא לידי יחוד כשנמצא בכה"ג לא מובן ד"כ דבר חדש הוא שבעלים מבלים בזמן זה בבית הכנסת ולא בבית?!", והרי כל הפוסקים במשך הדורות לא הוכירו סברא זו כלל. וכן הקשה רב אליעזר בן פורת בקובץ חקירה (חלק ח עמ' מ) והסיק שעצת רבנו "לא מהני ולא מידי", וכן הוא בספר דעה ברורה (גדה עמ' קסה) שאין לסמוך על הוראה זו שהוא נגד סתימת כל הפוסקים.

אולם, עיין שו"ת אור יצחק (ח"ב יו"ד סימן כט) שכדברי רבנו שמע בעצמו מהגר"א קטלד ואמר לו שאף שאין זה כהחת"ם יש להקל בזמנינו. [וע"ע ספר מסורת משה (ח"ב עמ' רכו בהערה) שידוע "שאע"פ שרבנו כתב תשובה להתיר מעשה זה, הוא כמעט לעולם לא התיר למעשה לאשה לטבול ביום שביעי].

ובספר The Laws of Niddah (ח"ב עמ' 252) העיר על מש"כ רבנו שהוא נגד כל הפוסקים וקשה לסמוך עליו אלא בשעת הדחק גדול, וז"ל – [תרגום חפשי] ראה אגרות משה המתיר לאישה לטבול לפני שבת ולחזור הביתה להדליק נרות שבת אם בעלה יוצא לבית הכנסת לפני שהיא מגיעה הביתה. בהתבסס על כל מה שהוסבר עד כה, פסק זה נראה בניגוד לשיטת פוסקים אחרים. החתם סופר פוסק כי היא אפילו לא יכולה ללכת לבית של שכן. אגרות משה טוען שכאשר הבעל הולך לבית הכנסת מועיל יותר כי הוא בהחלט לא יעזוב לפני תום התפילה. אמנם יש לפקפק על הנחה זו. אגרות משה מוסיף שאם הילדים נמצאים בבית אין שום בעיה אם היא חוזרת הביתה. זה דומה לשיטה של השואל ומשיב. פוסקים אחרים לא מקבלים דעה זו... לסיכום, יש לשקול בזהירות את הקולא של אגרות משה ולהשתמש בו רק כשיש צורך גדול.⁴

וכן מצאתי בספר פתחי טהרה (ח"ב עמ' מח) בשם כמה חכמי הוראה שקשה להקל



4. "See Igros Moshe who permits a woman to be tovel before Shabbos and return home in time to light Shabbos candles if her husband leaves for shul before she arrives home. Based upon all that has been explained heretofore, this ruling seems contrary to the position of other Poskim. Chasam Sofer rules that she may not even go to a neighbor's house. Igros Moshe claims that the husband going to shul is more effective since he certainly will not leave before the end of the tefilah. This is questionable. Igros Moshe adds that if children are at home there is no problem if she returns home. This is similar to the position of Shoel U'meishiv. This view is not shared by other Poskim... In conclusion, Igros Moshe's lenient view must be weighed carefully and applied only where absolutely necessary".

סימן סה

בעדיפות של בור ע"ג בור

שהבור עם מי גשמים נמצא למטה לא נכנס לשם המים שאובין, ואף שהרצפה ביניהם נקוב כשפופרת הנוד לא מתערב המים אהדדי.

ורבנו כתב לחלוק ע"ז כיון דקי"ל דיש בילה בלח, וז"ל פשוט לענ"ד שאין בזה צורך דאין להשגיח כלום על מה שאומרים שאותן המים התחתונים נשארים לעולם המי גשמים שבאו לשם כי הלכה דיש בילה כרבנן בזבחים (פ.) ואף ר"א סובר יש בילה לרבא עכ"ל.

ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סימן צא) תמה על רבנו, וז"ל ואני לא ידעתי מה ראה משם דודאי יש בילה אם נתערב וכאן אמרינן דאינו מתערב בכה"ג עכ"ל. ור"ל דיש בילה בלח אמרינן כשנתערב לח בלח וכפירש"י בזבחים (שם) לח המתערב בלח מתערב בכולו ואין לך טיפה מזה שלא יהא מחבירו קצת, אבל הכא שיש הפסק גדול בין הבורות ואין ביניהם אלא נקב כשפופרת הנוד אין המים מתערבים יפה ואין כאן משום יש בילה בלח.

וכ"כ בשו"ת משיב נבונים (שם) שרוב האחרונים חולקים על רבנו ושדברי רבנו צע"ג.

כדי שיובנו היטב דברי רבנו בסימן זה והתמיהה עליו, אעתיק קטע אחד משו"ת משיב נבונים (ח"ב יו"ד סימן ס), וז"ל והנה עיקר מעלת מקוה ע"ג מקוה הוא לענין עיקר החשש של נתן סאה ונטל סאה, דיעוין בחזו"א (יו"ד סימן קכג אות ד) שביאר החשש דנתן סאה ונטל סאה דבשעה שמוציאין את המים מהמקוה על הרוב נקב ההשקה פתוח ויוצאים המים מהאוצר שלמעלה מן הנקב ונשארו המים באוצר רק עד הנקב, וכשחוזרין למלא המקוה ממלאין עד למעלה מן הנקב כדי לעשות השקה כשפופרת הנוד, וא"כ נכנסין השאובין לאוצר ערך ד' ה' ס"מ ואם גובה המים באוצר 120 ס"מ, הרי בחליפות מי המקוה כ"ד פעמים כבר ניתנו המים שאובים לאוצר כמלואו וכבר נפסל לדעת הראב"ד... ועפ"ז י"ל דבאופן של בור ע"ג בור לא שייך זה כלל דכיון דאוצר התחתון מלא על גדותיו ומכוסה א"כ אין מקום למים שבמקוה העליון להכנס שם וכמבואר בשו"ת אמרי יושר (ח"א סימן קנא) דבמקוה ע"ג מקוה ליכא חשש נתן סאה ונטל סאה עכ"ל. הרי דעדיפות דבור ע"ג בור היא למנוע את הפסול דנתן סאה ונטל סאה דכיון

סימן סו אות א

בענין אם נתקטנו גובה בני אדם מזמן הגמרא

ז"ל רבנו, ובעצם מסתבר שלא היה שום שינוי מדורות שבזמן משה וזמן הגמ' ובזמנינו דהא כן משמע מרש"י שבת (צב.) שכתב אפילו אין גובהן של לויים אלא ג' אמות כמונו והרי הגמ' איירי בזמנם ופרש"י שהוא כמונו ונמצא שלא היה שינוי בין זמן הגמ' לזמן רש"י עכ"ל.

והעיר ע"ז בספר הידורי המדות (עמ' שנה), וז"ל אין זה מוכרח כלל בכוונת רש"י. לא התכוין רש"י לומר גובה "כמונו" – כמו אנשים שבזמנו ומדינתו של רש"י [הגע עצמך – וכי רש"י בדק את גודל האנשים בדור

המדבר כדי להשוותם לאנשי דורו] אלא, להגמרא צידדה לעיל הגובה הלויים בדור המדבר היה י' אמות, לעומת גובה אנשים שבזמן הגמ' שהוא ג' אמות (כדאיתא בעירובין מח.). ובתירוץ השני סוברת הגמ' שגובה הלויים אינו אלא ג' אמות, ועל זה ציין רש"י "כמונו" – כלומר כמו אנשים רגילים שמציינת הגמרא אודותם שהם ג' אמות, לאפוקי שיעור ענק של י' אמות. אבל אם אירעו שינויים קטנים בגובה האנשים – בזה לא איירי רש"י, ובודאי לא דיבר אודות אנשים שבדורו כלל עכ"ל.

סימן פז

לימוד תורה שבע"פ לבנות

כדאיתא בתחילת התשובה אבל בבתי ספר המודרניות שמלמדים לבנות כל מיני מקצועות חול ברמה גבוהה יש ללמוד גם תורה שבעל פה.

כן הוא בשו"ת במראה הבזק (ח"ז עמ' 217 הערה 2) בשם הרב ראובן אברמן ששאל אישית את רבנו וענה לו שאם מלמדים אותן לימודי חול ברמה גבוהה "לא תהיה כהנת כפונדקאית" ולכן במקרה כזה מותר ללמדן. וע"ע ספר מסורת משה (ח"ב עמ' שפב).

בתשובה זו כתב רבנו כלפי אלו שרצו להתחיל ללמד בנות משניות בבתי ספר שצריך למונעם והוא עפ"י דברי חז"ל הידועים דכל המלמד תורה לבתו כאלו מלמדה תפלות. וכן פסק הרמב"ם אלא שחילק בין תורה שבע"פ שבוה הוא דאמרינן שבאלו מלמדה תפלות ובין תורה שבכתב שבוה רק אסור לכתחילה.

וראוי לציין להתנגדות רבנו היתה דוקא לבתי ספר החרדיות שנקראו בית יעקב

סימן צ

להציל אדם שימאנסין אותו בג' עבירות חמורות \ לפני עור במסירת תורה לגויים

תעמוד על דם רעך, וגם הוא בעצמו אם יכול להציל עצמו לא יציל כדי לקיים מצות קידוש השם, חס מלהזכיר דבר כזה עכ"ל.

ועע"ש מה שביאר בדברי המ"ב, וע"ע ספר ודרשת והקרת (ח"ד פר' בלק עמ' תקי"ג) ג"כ כתב על סברת רבנו שהוא "חמוה מאד" [עיין שם (עמ' תקט"ו) קצת ביאור, ועדיין צ"ע]. וכן מצאתי בספר מטרה המקדשת את האמצעים (עמ' 279) שסברת רבנו "קשה להלמה".

ובעיקר התשובה, כתב רבנו דמותר ללמוד בעצמו או לאחרים אף אם יושב שם נכרי ומאזין ללימודו, ואף שהנכרי אסור בתלמוד תורה אין בזה משום לפני עור כיון שאין הישראל מושיט לו דבר האסור אלא עוסק בשל עצמו והנכרי בא מעצמו ועושה איסור.

וז"ל, והטעם דליכא לפני עור פשוט דאין לאדם להמנע מעשות אף דבר הרשות שלו בשביל שמא יעשה אחד איסור ע"י מעשיו דמאחר דעושה מעשה עצמו ועובר האיסור לקח ועשה בעצמו מעשה האיסור ליכא בזה לאו דלפני עור עכ"ל.

ובשו"ת מנחת אשר (ווייס ח"ב סימן לב) חקשה השואל מהמבואר באג"מ או"ח ח"ג סימן מג שפסק רבנו בפשיטות דאסור לעשות מנין בליל שבת בהבאנאלא היכא שידוע שבעלת הבאנאלא שאינה

כתב המ"ב (סימן שכח סקל"א), וז"ל אם הכפיה היה באחד מג' עבירות ע"ז וג"ע ושפ"ד והוא משער שהנאנס ימסור עצמו למיתה בשביל זה אפשר דצריך לחלל [שבת] כדי שלא יבוא לזה עכ"ל.

ומהא דכתב בלשון "אפשר" נראה דמספקא ליה בזה ויש גם צד לומר שלא יחלל שבת בכה"ג אף כדי להצילו, ובביאור צד זה כתב רבנו [בסוף התשובה], וז"ל דכיון דמחוייב ליהרג ולא לעבור בשביל קידוש השם ליכא בזה חיוב הצלה כיון שהוא מניעה מקידוש, אך שמ"מ בחול מספק יש לחייב להציל אבל בשבת אם ליכא חיוב להציל איכא איסור שבת מספקא ליה, אבל מסתבר דמחוייבין לחלל שבת דהרי בספק פיקוח נפש נמי מחללין עכ"ל.

ולפ"ז נמצא דגם בחול איכא צד זה שאין להצילו כיון שהוא מניעה מקידוש ה' אלא דמספק מצילין וכמ"ש רבנו שמ"מ בחול מ"ספק" יש לחייב להציל, הרי דגם יש סברא לפוטרו, אך עיין שו"ת משנה הלכות (חי"ג סימן נד) שהרבה לחמוה על סברא זו, וז"ל מה שהביא בשם הגרמ"פ וצלה"ה באגרות משה עיינתי בדבריו... ולא אאמין אשר פה קדוש יאמר כן והאידם ס"ד שמי שבאו גוים לאונסו לעבוד לע"ז ואם לאו יהרגוהו... ויש בדינו להצילו או ביד עצמו להציל עצמו יניחוהו לגוים שיהרגוהו ומצוה עליו למסור נפשו להריגה וליכא חיוב ומצוה של לא

שומרת שבת תכבה החשמל אחר התפילה, והמעם "שלהרליק אש במקום שידוע שישאל רשע יכבה אסור בלפני עור".

ולכאורה אינו מוכן דהרי התם ג"כ הוא עושה מעשה עצמו במה שמתפלל והיא באה מעצמה ועובר האיסור בכיובי האש, ולפי הגדרת רבנו בעצמו אין בזה משום לפני

עור. והשיב שם, וז"ל באמת נראה כדבריו דהאגרות משה סתר דבריו בהלכה זו ושתי תשובות אלו סתראי ניהו עכ"ל. וכן לעצם פסק ההלכה חלק על רבנו וכתב שפשוט שאין במה שמתפללים כליל שבת משום לפני עור אף בידוע שתכבה בעלת הבית את האור ע"ש.

סימן צג

מניעת ריוח של ריבית עבור חבירו אם ניטלת ממעשר כספים

בתשובה זו דן רבנו בשני אופנים של הפסד ריבית שיש לאחד מחמת הלואתו שמלוה לחבירו - אם מותר לו ליטול הפסדו ממעות מעשר. בנידון השני איירי שיש לאחד ממון בבאנק של נכרי ומרויח בו ריבית אבל חבירו העני צריך להלוואה ומחמת כן יפסיד הלה את הריבית שלוקח מהנכרי ומבואר בבבא מציעא (עא.) דעמי קודם שצריך להלוות לישאל בחנם אף קודם נכרי בריבית.

ורבנו חידש דדין זה הוא רק אם זה הפסד קטן דאל"כ מאי שנא פגם ריבית משאר פגמות שמותר לעשות מסחר במעותיו לעצמו ולא להלוות לאחרים, ולכן פסק בנידון דין שאם זה סך קטן חייב לוותר על הריבית ולהלוות הכסף לחבירו אבל אם הוא סך גדול שאינו מחויב להפסיד הריבית בשביל זה יש לו להלוות לחבירו העני ומה שמפסיד בריוח הריבית מותר לו ליקח ממעות מעשר, אבל סיים רבנו דעדיין צ"ע לדינא.

ואכן בשו"ת שרגא המאיר (ח"ו סימן קמו) כתב שבאמת דין זה צריך עיון ופקפק על פסק רבנו, וז"ל אין עוד לעשות הלכה

למעשה הלכה זו דהלא מסיק בצ"ע לדינא בפרט שצריך כאן עיון רב דכיון שהם מעות מעשר האין יכול ליקח ממעות מעשר הפסד הריוח שהיה מרויח הריבית מהבאנק... וע"כ צע"ג אם יש לסמוך על פסק זה עכ"ל.

בנידון הראשון בתשובה איירי רבנו להיפך שכדי להלוות לחבירו צריך ללוות מנכרי עם תשלום ריבית ורוצה לשלם הריבית ממעות מעשר. ורבנו חילק בין אם החבר שצריך להלוואה הוא עני או עשיר דאם הוא עני ודאי מותר להמלוה לשלם ממעות מעשר כמו שהיה ודאי מותר ליתן המעשר עצמו להעני כדי שיוכל לשלם ריבית שלוה הוא עצמו מנכרי. אבל אם הוא עשיר שאסור ליקח צדקה גם אינו יכול לשלם הריבית מצדקה, אבל כל זה ממעות מעשר אבל אם הוא מפריש חומש כתב רבנו שמותר ליקח הריבית ממעות החומש כי הפרשת חומש הוא לכל מצוות ואף להידור מצוה ולא רק לצדקה וא"כ לא גרע מצות הלואה מהידור מצוה.

וגם ע"ז פקפק בשו"ת שרגא המאיר (שם) מש"כ רבנו לחלק בין מעשר לחומש,

ו"ל גם זה לא זכיתי להבין כיון (שאינו)
[שלא] ציין למקור שרשאי להוציא להידור
מצוה מהחומש, ואין אני זוכר כעת בפוסקים
לחלק בן, גם כל מי שמפריש מעות חומש
הוא מפריש כמו שאחרים מפרישין מעות

מעשר וא"כ מאי שנא מעות מעשר למעות
חומש עכ"ל.
[ועע"ש מה שהביא משיטה מקובצת כתובות
(ג.) סמך לדברי רבנו.]

סימן צז

מילה וקריאת שם בלא ידיעת האב

בענין מילה שנעשה בלא ידיעת האב ונגד
רצונו שלא הודיעו לו כלל על לידת
הבן, כתב רבנו שאף שעשו איסור גדול במה
שהעלימו ממנו לידת הבן כי חיוב המילה חל
על האב, מ"מ הוא מהול ואין צורך להטיף
ממנו דם ברית.

ולענין קריאת השם שנעשה ע"י האם
ומשפחתה, כתב ו"ל ובדבר קריאת
השם שניתן לו בשעת הברית אם קראו לו בן
פלוגי בשם אביו לא שייך שיתבטל דגם יש
ברשותה ליתן שם, אך שהוא יכול לקרוא גם
שם אחר כדאשכחן בקרא שרחל קראה לו בן
אוני ואביו קרא לו בנימין, ובשמות של משה
רבנו איכא שם שקרא לו אביו שהוא חבר
ושם שקראה לו אמו שהוא יקותיאל וגם
אחרים קראו לו שמות עיין בילקוט שמות רמז
קסו, וליכא דינים על זה עכ"ל.

ובקובץ אור ישראל (ניסן תשס"ז עמ' ריב)
כתב הרב חיים רפפורט שיש לפקפק
טובא על דברי רבנו עפ"י מש"כ בספר לקוטי
שיחות (ח"ז עמ' 307) דמצינו בכל השבטים
(לבד מבנימין) שניתנו להם שמות רק ע"י
אמם וודאי אין סברא לאמר שקריאת שם כל
הבנים שייך רק לאם ולא אב ועל כרחק

דשאני התם דאמהות נביאות היו והאבות
טפלים להם בנבואה כדברי רז"ל (בראשית
רבה ספע"ב).

וממילא יש לדחות מה שהביא רבנו ראיה
שיש רשות לאם ליתן שם מהא
דקראה רחל אמנו שם לבנה דיש לומר דשאני
רחל אמנו שקראה שם לבנה עפ"י הדיבור
בנביאות או עכ"פ ברוה"ק ואין ללמוד ממנה
לשאר נשים.

ועוד העיר דיש לחלק בין הנידונים דאף
שקראה רחל לבנה מדעת עצמה אין
הכרח שהיה זה מבלי ידיעת בעלה ובניגוד
לרצונו (עיין רמב"ן עה"ת שם) משא"כ בנידון
רבנו משמע שלא היה נחא ליה להאב בשם
שנתנה אשתו ואילו היה ביכולתו היה עוקר
אותו שם אולי ככה"ג מהני אי רצונו לבטל
אותו שם.

ומש"כ רבנו דמשה רבנו גם אחרים קראו לו
שמות, כתב להעיר דמה ר"ל בזה, הא
ודאי דבר פשוט שאין ללמוד מזה שיכול כל
אחד לקפוץ וליתן שם לתינוק בלי רשות הוריו
וגם רבנו יודה לזה ועל כרחק דשאני משה
רבנו שניתנו לו השמות עפ"י רוח"ק או
שבאמת אינן שמות אלא כנויין, ואך שיהיה

אין זה שייך אלא למשה רבנו וודאי שאין וע"ע קובץ אור ישראל (תשרי תשס"ח עמ' ללמוד מזה לשאר אנשים. רמז).

סימן צח

בענין מילה ופריעה בבת אחת

עיין יו"ד ח"א סימן קנה ומה שכתבנו שם.

סימן קז אות א

בענין גירות בטעות

וה"ל, וכיון שיש טעם וסברא לחוש לזה הוא כאנן סהדי שיש ספק שאין בזה שוב משום דברים שבלב אינם דברים, עיין בתוס' גיטין דף לב ע"א ד"ה מהו ובקידושין דף מט ע"ב ד"ה דברים, ואף ששם איירי בדבר שאנן סהדי בודאי על מה שבלבו מסתבר דכשיש טעם ברור להסתפק הוא כאנן סהדי שיש ספק שלכן חוששין לו להחזיקו רק כספק גר עד שתתברר צדקתו ויעשה בדין גר ודאי עכ"ל.

מבואר דעת רבנו דעד שלא תתברר צדקותו הוי דינו כספק גר, והעיר ע"ז הרב יעקב אריאל בקובץ תחומין (כרך כ עמ' 261) שלכאורה דברי רבנו נסתרים מהמשך דברי הרמב"ם באותה הלכה, שהרי כתב הרמב"ם דאף אם חזר ונהג את עצמו כגוי כיון שמל ומכלל יצא מכלל העכו"ם והרי הוא כישראל מומר שקידושיו קידושין, ומשמע שהוא ישראל גמור ולא ספק גוי. וכן מוכח מהא דמצוה להחזיר אבידתו ואם איתא שהוא ספק

כתב הרמב"ם (פי"ג הל' איסורי ביאה הי"ז), וה"ל גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצוות ועונשן ומל ומכלל בפני ג' הדיוטות הרי זה גר. אפילו נודע שבשכיל דבר הוא מתגייר הואיל ומל ומכלל יצא מכלל העכו"ם וחוששין לו עד שיתבאר צדקותו. ואפילו חזר ועבד כוכבים ומזלות הרי הוא כישראל מומר שקידושיו קידושין. ומצוה להחזיר אבידתו מאחר שטבל נעשה כישראל. ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן ואע"פ שנגלה סודן עכ"ל.

ורבנו ביאר דאף דקי"ל דדברים שבלב אינם דברים, מ"מ אם ידוע לנו שלא בא הגר להתגייר לשם שמים אלא "בשכיל דבר" כגון לשם אישות, יש לנו לחוש שלא קיבל המצוות בלב שלם כיון שהוא כאנן סהדי שיש כאן ספק, ולכן דינו כספק גר עד שיתברר צדקתו ורק אז יעשה בדין גר ודאי, והוה כוונת הרמב"ם במה שכתב שחוששין לו עד שיתבאר צדקותו.

גוי הרי ספק ממון לקולא ולמה לו להחזיר. וכן קשה מסוף דברי הרמב"ם שלפיקך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן אע"פ שנתגיירו "בשביל דבר" והוכיח סופן על תחילתן שחזרו לעבוד ע"ז, ולפי דברי רבנו שהם ספק גרים, קשה "הרי הגירות מעיקרא היא מסופקת ואיך הותרו נשים שהן ספק גויות".

ובביאור דברי הרמב"ם, כתב לפרש כדברי כמה אחרונים (ט"ז יו"ד סימן רסח סקט"ז, שו"ת דעת כהן סימן קנג) דודאי הוי דינו כגר גמור מדאורייתא וקידושיו קידושין אלא שחוששים מדרבנן לחומרא לדנו כנכרי לגבי כמה דברים כמו יינו ונאמנותו באיסורים וכדומה.

ומה שכתב רבנו שיש כאן אנן סהדי שיש כאן ספק, העיר (שם), וז"ל אנן סהדי מסופק אינו מוגדר כאנן סהדי, ודינו כדן עדות מסופקת שאינה עדות ויש להשאיר את המצב בחזקתו הקודמת עכ"ל. ראייה לזה הביא מדברי הרא"ש (ב"ב פ"ט סימן כא) בסוגיא דשכיב מרע שכתב כל נכסיו, ד"היכא דמספקא לן לא אמרינן אומדנא", וביאר בקצות החושן (סימן רנ סק"ה) דאומדנא מספיקא לא אמרינן כיון שעדיין נחשבים לדברים שבלב, ועע"ש.

[ועיין עוד במאמר הנ"ל (שם אות יב) הערות הר"א בקשי-דורון על השגות הנ"ל].

עוד יש להעיר על פרט אחד שכתב רבנו בתוך תשובתו הארוכה שלכאורה סותר

למה שכתב לעיל בסימן צ', והוא בענין אם אמרינן במלה הגירות במעות, דרבנו האריך לבאר דאף שקבלת המצוות מעכבת בגירות מ"מ אין הודעת המצוות מעכבת ואף אם לא ידע הגר שום מצוה אם רק קיבל עליו כל מה שהוא מצוה הרי נחשב לגר גמור וכמו דאיתא בשבת (סח:): גר כזה.

והנה אם לאחר הגירות נודע לגר על מצות שבת ואיסור חזיר וכדומה וטוען דאילו היה אסיק אדעתיה שאינו יכול לעשות מלאכה לפרנסתו בשבת או שאינו יכול לאכול חזיר לא היה מגייר, כתב רבנו (ד"ה והנה בעובדא) ד"הוא רק דברים שבלב" ולכן גם אין חוששים לזה מעיקרא, ומקבלין גרים אף אם אין להם שום ידיעה מן המצוות.

אמנם בסימן צ' בתשובה עם תאריך יותר מאוחר כתב רבנו (ד"ה ואגב) להיפך שבכה"ג הוא גירות בטעות ושאין טעם שלא לומר כן, וז"ל ואגב אכתוב מה שנראה לע"ד בהא דשבת שגר שלא הודיעוהו שום מצוה אף לא עבודה זרה שאף שקיבל עליו ככל מה שעושין ישראל אם כשודע המצוות יאמר דלא אסיק אדעתיה שאסור לאכול בשר חזיר ואסור לעשות מלאכה בשבת לפרנסתו לא היה מתגייר שיתבטל גירותו ככל דבר שבטעות שמתבטל... עכ"ל, וצ"ע.

וע"ע יו"ד ח"ב סימן קכד שהאריך עוד בזה ונשאר בספק, ועיין ח"ג סוף סימן קח.

סימן קח

גירות שקבלה בפה כל המצוות רק חשבה לחלל יו"ט פעם אחת

כל ממונו כדי לעבור על לאו יעבור על הלאו מהני גם קבלה זו, והכא נמי שקבלה כל המצוות ורק מחמת פרנסתה החליטה בדתה לחלל יו"ט לא הוי חסרון בקבלתה.

ובספר גירות כהלכתה (שם) תמה גם ע"ז, וז"ל ולענ"ד הדברים תמוהים דלפום ריהמא עליו לקבל עליו אף מצות עשה דונקדשתי בתוך בני ישראל ואינו יכול לתחום לעצמו תחומים חדשים שאינם תואמים את תחומי התורה עכ"ל. וכ"כ בשו"ת מגדל צופים (שם). וכן מצאתי שהעיר הרב יצחק רלב"ג בקובץ תורה שבעל פה (כרך לט עמ' עא) דדברי רבנו אינם מובנים כי אף אם לא קיבל על עצמו דקדוק אחד אין מקבלין אותו, ודין יהרג ואל יעבור ודאי נכלל בדקדוק אחד.

ובשו"ת להורות נתן (ח"ה סימן סד) הסכים לרבנו באונס נפשות כיון שברמב"ם (פ"ה הל' יסודי התורה ה"ד) מבואר שהעובר ולא נהרג עבר באונס ואין מלקין אותו אבל באונס ממון הרי מיקרי רשע ולא נראה שנחשב לקבלה, וז"ל ולע"ד יש לחלק בין אונס נפשות לאונס ממון, לא מיקרי אונס אלא כשהוא אונס מחמת נפשות ובכח"ג כשעבר אפילו על אחת מג' העבירות ג"כ פטור, אבל כשהוא אונס מחמת ממון אינו בגדר אונס וכמבואר בסוגיא דכתובות (יח:): דבאנוסים היינו מחמת ממון משימים עצמם כרשעים וכן קי"ל בשו"ע חו"מ (סימן מו סל"ז) עיי"ש, ואם הוא נעשה רשע כשעבר עבירה מחמת אונס ממון הרי זה מוכיח דכשעושה עבירה ע"י אונס ממון הוי כעושה

באשה גירות שקבלה על עצמה כל המצוות בפני ב"ד רק שעכשיו אחר עשר שנים לכה נוקפה כי אומרת שבלבה חשבה בשעת המבילה שתלך לעבודתה ביו"ט של פסח מחמת פחדה שתאבד פרנסתה וכן עשתה, נקט רבנו כמה צדדים לחקל והסיק שאין ספק שגירותה כשרה והיא גירות גמורה.

במעמו השני כתב רבנו שיש להקל מחמת דברים שבלב, וז"ל אף אם האמת שחשבה בלבה שתלך למלאכתה בשביעי ואחרון של פסח הא הוא דברים שבלב שאינם דברים לבטל מה שאמרה להב"ד שמקבלת כל מצוות התורה... עכ"ל.

ובספר גירות כהלכתה (עמ' ב) תמה ע"ז, וז"ל ודבריו תמוהים טובא לענ"ד, דמ"מ כיון דהיא בעצמה יודעת שחשבה כן עליה לחוש לגירותה דהרי עיקר קבלת המצוות בלבא תליא מילתא ולא בפה, ועיין היטב בשו"ת בית אפרים (אה"ע סימן קכב) ובשו"ת בית יצחק (יו"ד ח"ב סימן ק), וכ"כ להדיא בשו"ת אחיעזר (ח"ג סימן כו) "דשאני גירות מכל הקנינים דעצם קבלת המצוות והגירות הוי דברים שבלב וכל זמן שלא נתגייר בלב שלם לא הוי גר" עכ"ל. וכן מצאתי שהעיר כן בשו"ת מגדל צופים (ח"ב סימן לו).

ובמעם השלישי, כתב רבנו לחדש דגר שקיבל כל המצוות אבל אמר לב"ד שיוודע שלא יוכל לקיים הדין דיהרג ואל יעבור הרי זה גר שנחשב זה לקבלת מצוות, והביא כמה ראיות לזה. ולפ"ז מסתבר דגם אם אמר שלא יוכל לעמוד בנסיון דממון ואם יאנסוהו לאבד

עבירה ברצון גמור... וא"כ כשאומר שאינו יכול לעמוד בנסיון של אונס ממון פירושו דבכה"ג אין לו רצון לקיום המצוות וממילא הוא חסרון בקבלת המצוות דהוי כמקבל לעשות את המצוות בתנאי שלא יאנס באונס ממון עכ"ל. ועיין עוד שם. וראה עוד שו"ת שבט הקהתי (ח"ו סימן שמו) וספר שביבי אש (ח"א פר' לך לך עמ' לא).

ובתחילת התשובה דן רבנו באריכות אם קבלת כל המצוות היא עיכוב לגיור אף בדיעבד ומסקנתו לחומרא אבל תחילה העלה סברא שאינו מעכב כי הוא בגדר מתנה על מה שכתוב בתורה דלא שייך להתחייב יותר מו' מצוות כבני נח או פחות מתרי"ג מצוות כישראל, וא"כ מה שהתנה לקבל תורה

חוץ ממצוה אחת הוי מתנה על מה שכתוב בתורה ותנאו בטל "אבל בדיעבד הוא גר וחייב בכל המצוות אף בזה שלא קיבל".

ובקובץ סיני (כרך קו עמ' רס"ט) תמה הרב אברהם וינרוט על סברא זו, וז"ל סברא זו של ר' משה פיינשטיין תמוהה לי ביותר שהרי נדרשת כנות בקבלת מצוות. אין זה מספיק שדין מסויים מחל עליו אף את המצוה הזו בעל כורחו. צריך שהוא בכנות יקבל את המצוה עליו, וזה בפועל אין. אם כן, אף במקום שתנאו בטל שכן הוא מתנה על מה שכתוב בתורה, הרי שהוא סוף סוף התנה תנאי שכוה ואינו מקבל עליו מצוה זו בכנות ומדוע יש צד לומר שהגירות תחול? צ"ע עכ"ל.

סימן קי

נכרית הנשואה לישראל ורוצה להתגייר אם צריכה להמתין ג' חדשים כשאינה ראויה לילד

יש לומר שדינו כמו בישראל כי מעם ההפרשה התם ג"כ להבחין בין בעל לבעל.

והשתא בנדון נכרית הנשואה לישראל ואינה ראויה לילד ורוצה להתגייר לכאורה יש לדמותו להא שחידש הדגמ"ר שא"צ להמתין כי מעם ההפרשה הוא להבחין בין זרע שנורע בקדושה לזרע שלא נורע בקדושה ואין כמותו בישראל אלא שרבנו חידש שצריכה להמתין מטעם שלא יהא חוטא נשכר.

וז"ל אבל אינו נראה כן [שא"צ להמתין] שהרי יהיה חוטא נשכר דאם היתה רוצה לינשא לאיש אחר שלא חטא בה תצטרך

בשו"ע יו"ד סימן רס"ט סעי' ט פסק בגר שנתגייר ואשתו עמו שצריכים לפרוש

זה מזה ג' חדשים להבחין בין זרע שנורע בקדושה לזרע שנורע שלא בקדושה, ובדגול מרכבה (שם) חידש דכשהיא זקינה שאין טעם להבחנה זו כיון שאינה ראויה להוליד אפשר להקל וא"צ הפרשה, ולא דמי למה דקי"ל בישראלית גרושה ואלמנה שצריכה ג' חדשים להמתנה אף באינה ראויה להוליד דהתם דטעם ההפרשה הוא להבחין בין נולד לבעל ראשון לנולד לבעל שני אמרינן לא פלוג, והא דנסתפק בהחלקת מחוקק (סימן יג סק"ד) היינו בנתגיירה היא ונישאת אח"ך לאחר זכור

להמתין ולאיש זה שחמא בה לא תצטרך להמתין, ולכן נראה דצריכה להמתין ג' חדשים עכ"ל.

ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן תשמ"ח) כתב לחלוק על דברי רבנו, וז"ל ולא הבנתי דבריו שאם ניסת לאחר שאני שאז ההבחנה בין ראשון לשני ולכן החמירו חז"ל טובא שאפילו אינה ראויה לילד או איילונית חייבים להמתין אבל כאן כיון שעיקר החשש להבחין דלא שייך בוקנה הלוא לא גזרו לא פלוג כה"ג ומגלן לגזור מעצמנו

עד ג' חדשים אף דלא גזרו כה"ג חז"ל עכ"ל. וכן מצאתי בשו"ת משנה שלמה (סימן מב אות ה) ש"קצת תמוה לחדש מעצמינו דין דשלא יהא חוטא נשכר היכא שלא תקנו חכמים" ועע"ש.

וכן בשו"ת יביע אומר (ח"ט אה"ע סוף סימן יז) כתב שדברי רבנו כאן צ"ע וגם שלכאורה סותר את עצמו מתשובה הקודמת שנראה שסמך על דעת הדגמ"ר בנכרית הנשואה לכן ישראל ורוצה להתגייר כשהיא מעוברת עיי"ש.

סימן קיד-קטו

בדבר פירוש התורה המיוחס לד"י החסיד

בתשובה זו יצא רבנו בתוקף נגד אחד שמצא כתי' פירוש לתורה של רב יהודה החסיד ורצה להדפיסו, וכשנודע הדבר לרבנו וראה את הכתב יד דן אותו לשריפה כי לפי דבריו הוא מלא כפירה ועל כרחך שרשע אחד זייפו והכניסו לכתבי ר"י החסיד.

רבנו האריך בענין עיקר השמיני של הרמב"ם שכל האומר אין תורה מן השמים אפילו פסוק או תיבה אחת משה אמרו מפי עצמו הרי זה כופר בתורה, והוא עפ"י הגמ' סנהדרין (צטו.) כי דבר ה' בזה זה האומר אין תורה מן השמים וכו', וכן אסור לשום אדם אף נביא להחסיר אפילו אות אחת מן התורה, וא"כ פירושים הנמצאים באותו כתב יד שיש פסוקים שנכתבו ע"י יהושע או אנשי כנה"ג וגם פסוקים שהחסיר דוד המלך מן התורה הוא כפירה היותר גדולה והמזויף הוא רשע ואפיקורס.

והנה באבות דרבי נתן (פרק לד ה"ד) איתא אמר עזרא אם יבוא אליהו ויאמר לי מפני מה כתבת אומר לו כבר נקדתי עליהן ואם אמר לי יפה כתבת אעביר נקודה מעליהן, ומשמע דכשעלו מהגולה ומצאו סתירות בספרי התורה נאלץ עזרא להכריע מהי הנוסח המקורי ואין לנו בדיוק אותה תורה שכתב משה מפי הגבורה.

ורבנו העיר ע"ז, וז"ל והוא טעות ברור שכתבת התיבות שבתורה לא שייך שישאלו למה כתבן דהרי משה מפי הגבורה כתבן והמוחקן הוא בכלל דבר ה' בזה והוא כופר בתורה דהרי הוא כאומר שאותיות אלו לא נכתבו מפי הקב"ה או שהקב"ה החליף ואמר שמעתה לא יכתבו שתרוייהו אלו נחשבו כופרים בתורה... אבל פשוט שהיא גירסא מוטעת אלא צריך לגרום כהפסק תוס'

[מנחות סימן רלא] וכדוהובא במ"ז יו"ד סימן
רעד סוף סק"ז עכ"ל.

ובסוף התשובה העיר רבנו על מה שהודיעו
לו שגם בספר הציוני להמקובל ר'
מנחם ציוני הובא מפירושים הנ"ל על שם ר"י
החסיד, וז"ל אבל זה אינו מתרץ כלום שודאי
הוא כפירה בתורה... ולא ידוע לנו בבירור מי
הוא ר' מנחם ציוני וכנראה שהעתיק מה
שנמצא באיזה ספר על שם ריה"ח בלא עיון
ואני הייתי אומר שאסור למכור ולקנות גם
ספר ציוני מאחר שנמצא דבר כפירה זו עכ"ל.

ובסימן קטו עוד האריך רבנו שלפי דעתו יש
לבער מן העולם כל הכתב יד ולא רק
פירושים הזרים כי א"א לעיין ולדקדק בכל
הספר לבדוק לעוד דברי כפירה. ולדוגמא
אחת הביא רבנו ממה שנמצא ששואל למעם
איסור משכב זכור ומתרץ שהוא כדי שישאו
נשים ויקיימו מצות פרו ורבו.

וז"ל רבנו, ואני ראיתי עוד דבר שכיוונו
הרשעים להקליש איסור משכב זכור,
חדא בלשון קושיא על מה שאסרה זה התורה
שזה עצמו הוא רשעות גדולה ומקלשת את
האיסור להרשעים בעלי התאוה המכוערת
הזאת שהוא מהתועבות הגדולות שאף אור"ע
יודעים שהם תועבות שאין כמותם ואין צריך
לזה שום טעם... וכשמקשים על איסור זה מאי
טעמא הוא כמסיר בזה כל הנבלה שיש בזה
ומסיר זה הבושה והחרפה ומזלזל בזה לגמרי,
ועוד מה שמתרץ שהוא כדי שישאו נשים

ויקיימו מצות פרו ורבו, שזה עוד מקטין
ומקליש ביותר את האיסור שהוא כאומר
שאין בזה ענין איסור ערוה כלל אלא בטעם
קיום מ"ע שלא חשיבא כ"כ לעלמא עכ"ל.

והנה הגם שדברים הנ"ל נוגעים לעיקרי
אמונה לא חסר ביקורת על עמדת רבנו
ולא כולם הסכימו על החרמת הספר הנ"ל
בכלל ועל מש"כ אודות ספר הציוני וגירסת
האבות דרבי נתן בפרט.

בספרים בלוג (August 2007) הביא
פרופסור מרק שפירא בשם רב
בצלאל נאור מה שהעיר הרב שלמה פישר
אודות תשובת רבנו, וז"ל – [תרגום חפשי]
אחרי שהרב משה אסר את פירושו של רבי
יהודה החסיד, ר' פישר ציין כי רב משה מניח
כי ר' יהודה החסיד חייב לקבל את העקרם
של הרמב"ם, אך לאמיתו של דבר היו חילוקי
דעות רבים עם הרמב"ם, ואחד מהם היא
עמדת רבי יהודה החסיד על מחברותו של
משה רבינו.⁵

והרב אליעזר בראדט הראה לי מאמר בקובץ
מגדים (גיסן תשע"ד) ושם מצאתי כעין
זה (עמ' 88), וז"ל ספק רב אם הכיר רב
יהודה חסיד את ספרי הרמב"ם, בן דורו מן
התפוצה האחרת. ספק גדול אם בימיו של
הרמב"ם או זמן קצר אחר פטירתו, כבר הגיעו
כל ספריו אל התפוצה האשכנזית והיו
מקובלים עכ"ל. [בענין זה, עיין ספר תולדות
רש"י, בהקדמת רב שמשון בלאך, שמצינו

5. "After R. Moshe banned R. Yehudah he-Hasid's Commentary, R. Fisher commented that R. Moshe assumes that R. Yehudah he-Hasid has to accept the Rambam's Principles, but in truth there were many disagreements with the Rambam, and R. Yehudah he-Hasid's position on Mosaic authorship is one of them".

שבעל ספר חסידים העתיק עשר פעמים דברי הרמב"ם מבלי הזכרת שמו, אולי שהיה צרפתי וירא מחכמי ארצו להזכירו.]

ועוד שם, כמה וכמה דוגמאות שמופיעים הפירושים "הבעייתים" בכתבי תלמידיו של ר"י החסיד, והמסקנה (עמ' 85, 87): "נראה שהליכתם של תלמידיו רבי יהודה החסיד בקו פרשני זה מערערת במידה רבה את הקביעה שהדברים מזויפים, על אף שהרב משה פיינשטיין כתב שהם זויפו 'משנים דשש מאות ושבע מאות קודם זמננו ויותר'. ההשערה שהזויפים הוכנסו לכתבים שונים ועל פסוקים שונים לכאורה אינה עומדת במבחן... ככל שמוגלים פירושים כאלו מבית מדרשם של חסידים אשכנזי, קשה יותר, אם כי לא בלתי נמנע, להאמין שבכולם שלטו הידיים הזדוניות שאותן הזכיר הרב משה פיינשטיין". ועע"ש אודות הגמ' סנהדרין (צמ.).

מש"כ רבנו אודות הגירסא באבות דרבי נתן, עיין ספר The Limits of Orthodox Theology (עמ' 101) שציין לספר Pshat and Drash שדחה את דברי רבנו. ועיינתי שם (עמ' 141), וז"ל – [תרגום חפשי] לאחרונה, רב משה פיינשטיין היה חד-משמעי

בהצהרתו כי הקטע הזה בחז"ל הינו כפירה גמורה כי הוא מייחס לעזרא מרחב פעולה מוגזם עם המקסט של התורה, ובכך חייבים למחוק אותו. הוא תופס את התעוזה התאולוגית המתגלה בקטע זה של חז"ל כשעורירה.

עם זאת, למרות ההתנגדויות שהועלו נגד אמינותו של מאמר חז"ל זה על עשר הקטעים המקווקים בתורה, המהימנות שלו הוא ללא רבב, כי זה נמצא בכמה מקומות בספרות חז"ל. אפשר להניח בבטחה שהפרשנים הרבים אשר עברו על הקטע בבמדבר רבה (ובמקבילות שלה) בשתיקה לא הופרעו על ידו ולא ראו בו פסול.⁶

ובהערות שם (עמ' 216, 218) הביא מכל הספרים שציטטו מאמר חז"ל הנ"ל ולא העירו כלום. וכן הוסיף על רשימה זו מעור ספרים, בספר The Limits of Orthodox Theology (הנ"ל, ולבסוף העיר: [תרגום חפשי] יש לראות את הדחייה של פיינשטיין למהימנות של הקטע הזה כחלק מהנוהג שלו לזרוק מקורות שאינם מתאימים להבנתו. הוא עושה זאת גם כאשר אין סתירה



6. "More recently, Rabbi Moshe Feinstein has been even more unequivocal in his declaration that this rabbinical passage represents unadulterated heresy in attributing to Ezra such excessive leeway with the text of the Torah, and thus it must certainly be excised. He perceives the theological daring reflected in this rabbinic passage as being theologically scandalous.

However, despite objections raised against the credibility of this rabbinic passage about the ten dotted passages in the Torah, its authenticity is beyond reproach, for it is found in several locations throughout rabbinic literature. One may safely assume that the many commentators who have passed over the passage in Bemidbar Rabbah (and its parallels) without protestation have not been troubled by it and have seen in it no theological impropriety".

למקורות מכתבים אחרים של המחבר וגם לא מגירסאות אחרות של הטקסט המדובר.⁷

ובספרים בלוג (November 2007) הוסיף פרופסור שפירא, וז"ל – [תרגום חפשי] עם זאת, כמו עם ר' יהודה החסיד, אין ספק באמיתותם של כל אחד מהטקסטים שרב משה דוחה. לפחות באחד מן המקרים יש לנו אפילו הכתב יד של המחבר עצמו.⁸

[וגם אחרים העירו על דרכו של רבנו לפסול כמוזויפים מקורות שאינם מתיישבים עם הכנתו או שהולכים נגד הלך רוחו, עיין ספר מנהגי ישראל (ח"ד עמ' רעח) בשם ד"ר דוד הנשקה, ושם (ח"ו עמ' תט) בשם רמ"מ הוגיג – ציין לעלי ספר (חלק מז עמ' 165) וספר הזכרון לרבי משה ליפשיץ (עמ' תת).]

אודות מש"כ רבנו בנוגע לספר הציוני, עיין שו"ת משנה הלכות (חי"ב סימן ריד), וז"ל על דבר אשר תמה מה שראה בספר אגרות משה שספר הציוני לא ראה מעולם... וכת"ר תמה עליו היאך יעלה על פי צדיק לאסור ספר הקדוש הציוני שהיה קדמון קדוש ה'... ולפענ"ד יפה כיון מעכ"ת וגם אני הקטן תמהתי כשראיתי דבר זה כי ספר הציוני הוא היה מגדולי המקובלים אשר סמכו עליו הן בהלכה והן בקבלה מגדולי האחרונים ז"ל...

אבל האמת כי לא אאמין אשר דברים אלו יצאו מפי הגרמ"פ אלא גלפענ"ד שאיזה תלמיד טועה כתבו והכניסו בין מכתביו לאחר פטירתו וידי זרים שלטו בו ותלה עצמו באילן גדול, גם כי לא אאמין שהגרמ"פ לא ראה ספר הציוני אשר מפורסם בעולם וודאי שהגרמ"פ ז"ל ראה את הספר הציוני והמפרשים המביאים דבריו כי דברי השו"ע היו שגורים וסדורים לפניו כשלחן ערוך אלא מי שהוא אחר הכנים בתשובה ושאר ליה מארי להאי אחר.

ובאמת כי לפ"ז גם הכת"י של ר"י החסיד אין לרחקו ולגנו... והכ"נ יש לישב ז' נקיים ושלש מאות גרבי שמן ולדרוש דברי רבנו יהודה החסיד ולא לגנון עכ"ל. וע"ע חט"ז סימן קב, וז"ל אבל דע ידידי כי הציוני שהביא מע"כ הוא לאו משלו אלא העתק כתב מהר"י חסיד... וא"כ אומר אני אדרבה מהעתקת הציוני כת"י של רבנו יהודה החסיד זה הוא עדות נאמנה גם על הכת"י של רבנו יהודה החסיד שהוא קודש קדשים וח"ו לרחקו ולומר שמינים כתבוהו עכ"ל. ועיי"ש איך שהסביר הדברים שלא יתנגדו את יסודות ועיקרי האמונה שיסד הרמב"ם. [וראה בספרים בלוג (November 2007) מה שהעיר פרופסור מרק שפירא על דברי שו"ת משנה הלכות הנ"ל].



7. "Feinstein's rejection of the authenticity of this passage should be viewed as part of his pattern of discarding sources that do not fit in with his understanding. He does so even when the sources are neither contradicted by other writings of the authors involved nor by other versions of the text in question".

8. "Yet, as with R. Yehudah heHasid, every one of the texts that R. Moshe rejects is unquestionably authentic. In at least one of the cases we even have the authors own manuscript".

וכן בהקדמה לספר צפוני ציוני, אחר שהארץ המהדיר בענין הספר וסמכותו, העיר על רבנו (הקדמה עמ' ו), וז"ל ומעתה תבין שמ"ש הגאון ר"מ פיינשטיין באגרות משה ולבש קנאה לאסר איסר על ספר ציוני משום איזה קושיא בהעתקת דברי ר"י החסיד אינו כן ולהלן יבוארו דבריו בהמשך דברינו לתרץ דבריו הקדושים ואדרבא מחוייבין אנחנו למשכינן נפשין על רב גדול וקדוש אשר הקדמונים נתייגעו להבין דה"ק עכ"ל.

ומש"כ רבנו בענין משכב זכור שיש בפירוש הר"י החסיד להקטין את האיסור כאילו אין בזה ענין חמור ותועבה אלא טעם קיום מצוה בעלמא, העיר בזה פרופסר שפירא בספרים בלוג (August 2007) וז"ל – [תרגום חפשי] עם זאת, כפי שר' חיים רפפורט מציין, ר' יהודה החסיד אומר את אותו הדבר, כפי שהובא בפירוש מושב זקנים על התורה בשמו. ועוד, ההסבר שהוא מצייע נמצא גם ברמב"ם, ספר החינוך, והרדב"ז.⁹

עוד הובא בספרים בלוג (שם) מכתב של רב מרדכי שפילמאן בעמח"ס תפארת צבי לפרופסר מרק שפירא, וז"ל וכשהייתי לפני כמה שנים בירושלים עיה"ק ובקרתני אצל מרן פוסק הדור מו"ה ש"ז אויערבאך הנ"ל הסכים עמי ואמר לי בפירוש במעמד א' מיקרי רבני ירושלים עה"ק שליט"א שאין הצדק עם הגאון ר' משה זצ"ל לאסור למכור את הספר הקדוש הזה עכ"ל. [תשובת רבנו בסימן קטו נשלחה לרשו"א].

ומעניין עוד מה שלעג רבנו על אחד הפירושים שפסק וישם את אפרים לפני מנשה (בראשית מח:כ) קאי על משה רבנו בענין הדגלים ולכן קשה אומרו וישם ולא "אני" כמו ואני נתתי לכם שכס אחד דג"כ קאי על משה רבנו לפירוש ר"י החסיד, ורבנו קרא לו "דברי שטות" כי לא משה סידר הדגלים אלא הקב"ה ושפיר כתיב וישם בנוף שלישי.

ובקובץ ישורון (חלק כא עמ' תת"פ) הובא בשם ר' אליעזר בראדט שהרב מרדכי שפילמאן נתוודע לפני רבנו ו"הוכיח מתוך ספרי ח"ן על כנות נאמנות הספרים הנ"ל". [ופני רבנו נתחוויר – שמעתי מרב בראדט].

והנה במאמר הנ"ל (עמ' 74) בקובץ מגדים צוין לספר פירוש הרוקח על התורה שגם בו הובא פירוש זה והספר מעוטור עם הסכמת רבנו! – "נראה שההסכמה ניתנה בלא שהרב חש שבספר מצוי אחד הפירושים שבעטיים התנגד כעשר שנים קודם לכן להוצאת ספר פירושי התורה לר' יהודה החסיד".

ומצאתי עוד בקובץ גינת ורדים (גל' כ תשע"ד עמ' שיד) שדיבר רב נחום אבראהם אודות קדושת ספר הציוני מחמת ש"חסרון ידיעה גרם לו להאגרות משה לכתוב כן על הציוני".

ועיין ספר מסורת משה (עמ' תק"צ) דעת הרב ברייש בעל שו"ת חלקת יעקב אודות הכתב יד.



9. "Yet, as R. Chaim Rapaport points out, R. Yehudah Hehasid is also quoted saying the same thing in the medieval Moshav Zekeinim al HaTorah. Furthermore, the explanation he offers is also found in Rambam, Sefer HaHinnukh and Radbaz".

סימן קיז אות א

בענין ספרי תורה שנשמך בהן עיגול לסוף פסוק בחקק ברזל

אלא שיש חילוק קצת בין נידון הריב"ש דאיירי בהרווחת אויר ובין חקיקת ברזל, דמה שאין ריוח בין הפסוקים פוסל ביאר רבנו משום ד"אין זה פסוק בעצם שיהיה זה דבר ניכר בהכרח אלא רק להבנת הקורא שעשה זה לסימן" אבל אחרים לא יבינו הסימן אא"כ יסביר לו בע"פ זה שעשה הסימן ומשו"ה לא חשיב שינוי מכפי נתינתה בסיני אבל חקיקת ברזל בין הפסוקים ניכר לכל שהוא סימן להפסק הפסוקים וחשיב שינוי בכה"ג, ומה שהותר אלו ס"ת לתימנים אינו אלא כשחקק הברזל נמצא למעלה בין השיטין כנגד מקום סוף הפסוק דכיון שיש שני שינויים שהוא באופן חקיקה וגם בין השיטין לא ניכר כ"כ הסימן.

[ועוד חידש רבנו דאף אם ניכר הסימן בכה"ג יש להכשיר מסברא דסגי אם ניכר שלא רצה שיהיה הסימן מתוך כתב הספר והיינו אם הוא בין השיטין ובחקק ברזל דבשני שינויים אלו ודאי יבינו שאינו מכתובת הספר.] ובספר "ספר תורה המנוקד" לרב יצחק רצאבי הרבה להשיג על כמה דברים שכתב רבנו, ובהקדמה התנצל על שחולק על רבנו, וז"ל והנה מה לשועל כמוני להשיב את הארי החי ואפרוח שלא נתפתחו עיניו איך יפצה פיהו לפני מי שעניו צופיות למרחוק על מרחבי ים התלמוד והפוסקים והי"ל לשים מחסום ללשוני אמנם אין משוא פנים בתורה והנני דן בדברים כתלמיד לפני רבו בקרקע... עכ"ל.

בשו"ת הריב"ש (סימן רפו) הובא בב"י (יו"ד ס"ס רעד) נשאל על ס"ת שהניח בו הסופר ריוח אויר בין פסוק לפסוק אם כשר הס"ת, והשיב שאף דבמס' סופרים (פ"ג ה"ז) נזכר שספר שנוקד ראשי פסוקים שבו פסול מ"מ יש לומר שהיינו דוקא בפסוק של נקודות בדיו אבל בהנחת אויר בלבד אין זה פסוק גמור לפסולו, והוסיף שהרי פעמים רבות מניח הסופר בסוף השיטה אויר כיון שאין מקום לסיום תיבה שלימה או אף באמצע תיבה כפי שיוזמן לו ועל כן אין לחוש לפסול כל שאין בו שיעור פרשה.

והנה ממה שסיים הריב"ש ממנהג הסופרים שמניחים אויר בהזדמנות הבינו כמה אחרונים דדוקא בהנחת ריוח אויר הכשיר הריב"ש ומטעם הנ"ל שלא גרע ממה שנוהגים הסופרים להניח מקום חלק כפי המזדמן להם אבל בפסוק ע"י חקיקה בברזל או ציפורן יש להחמיר שהוא שינוי בס"ת ממה שנמסר לנו בסיני. אמנם רבנו דחה סברא זו שבהכרח אין מנהג הסופרים הנ"ל עיקר מטעמו שהרי לא שייך לעניינינו לומר שריוח בין כל פסוק ופסוק נעשתה בהזדמנות בעלמא, ועל כרחך שעיקר סברת הריב"ש להתיר הוא שאין בזה פסוק גמור הניכר להיחשב כדבר חדש, ולפ"ז יש להתיר לפי דבריו גם רשימה ע"י ברזל או ציפורן שג"כ אינו ניכר לאיזה סימן הוא. וכך מסיק רבנו להלכה שליוצאי תימן אפשר לסמוך ע"ז לכתחילה כפי הוראת רבם, ולבני אשכנז נהגין כהמג"א שרק הכשיר הריב"ש בדיעבד.

שניתן למשה רבנו בסיני הוא הפוסל ומה שניכר להקוראים דאינו מוגף הס"ת אינו מעלה ואינו מוריד הלכך סימנים אלו נמי הוו שינוי עכ"ל.

ועל סברת רבנו דאם ניכר שלא נעשה הסימן מתוך כתב הספר יש להכשיר הס"ת [ע"י לעיל] העיר שרבנו "נכנס לדחוקים" ואף שהביא רבנו ראיה לזה מכפי איך שביאר מאמר חז"ל על עזרא שניקד נקודות, כתב חז"ל ערבך ערבא צריך ואיכבה נוכל להביא ראיה ממאמר סתום וחתום זה ללמוד ממנו הלכה למעשה ולא כ"ש לסמוך להכשיר לכתחילה... עכ"ל.

ועוד תמה על רבנו איך שכתב בפשיטות דספרי תורה של התימנים שהוכשרו הוא דוקא כשחקיקת הברזל נעשתה בין השיטין והוא פשוט לא נכון ונגד המציאות כי ספרי תורה שדנים עליהם החקיקה הוא בתוך השיטין ומסתמא כך היה בזמן הרביד הזהב [הרב המכשיר] ואם תאמר שבזמנו היו עושים כן בין השיטין "עכ"פ לא הועיל בזה מידי להכשיר ספרי תורה היום שעושין כן בתוך השיטה שעליהן הוא דן, ופלא שלא בירר איך המציאות בספרים".

גם השואל רב עזריה בסיס העיר (בשו"ת עולת יצחק ח"א סימן קכז) שרבנו טעה בנקודה זו, ובכלל ציין לספרו של בעהמ"ח שו"ת עולת יצחק "ספר תורה המנוקד" ששם "כבר נגע במה שיש לתמוה עליו" (על רבנו).

גם בשו"ת יחזה דעת (ח"ו סימן נד) לא הסכים עם רבנו, חז"ל והן עתה ראיתי להגאון רבי משה פיינשטיין... ובמחכ"ת אין דבריו בזה מחוורים להלכה ונעלם מעיני הברולה דברי הגאון ר"מ האגוז והבית דוד וצדור הכסף שפסלו הס"ת בזה, וכן פסק

תחילת דבריו הקשה על הגדרת רבנו בביאור דברי הריב"ש דיש להכשיר ריוח אויר בין הפסוקים כיון שאינו ניכר השינוי אלא לקורא שעשה הסימן, חז"ל ובמחכ"ת אין דברין מוכנים דודאי גם בכה"ג ניכר מתוך עצם הס"ת לכל רואה שהוא לסימן הפסק פסוק ואין צריך לשמוע זה מאחרים ופשוט וא"צ לראיות, מה גם שכבר נבחן ונוסה הדבר על ידי מס"ת ישן שנמצא בו ריוח בין פסוק לפסוק עכ"ל.

וגם ברישומים ע"י חקיקת ברזל בין הפסוקים ממש משמע שלא היה ברור בעיני רבנו אם ידוע הסימן לכל [הגם שבסוף צידד לפסלו כנ"ל] וגם ע"י תמה מן המציאות, חז"ל ואינו מובן מה מקום להסתפק בזה ופשוט שכל קורא מבין דעתו אף שלא ידע מעיקרא כלל מסימנים כאלו וירגיש לאחר קריאת כמה פסוקים לפתוח בסימנים העגולין שעושין לאתנח וסוף פסוק וכבר נסיתי הדבר והמוחש לא יוכחש עכ"ל.

ודברי הריב"ש פירש בספר הנ"ל כפשוטם שלא תלוי אם ניכר הסימן אלא כל שהוא שנוי מכפי נתינתה מסיני הוי פסול וסובר הריב"ש דאין ריוח אויר מיקרי שינוי. ועפ"י יצא לחלוק על רבנו, חז"ל ולפ"י פשוט דבנידון דידן ברישומים ע"י מסמר ודאי חשיב שינוי כי בס"ת שניתן מסיני לא היו סימנים אלו וכיצא באלו כלל ועיקר וא"כ נידון זה לא דמי כלל לנידון דהריב"ש עכ"ל.

ועל חידוש רבנו שדוקא בשני שינויים לא הוי ניכר ואז כשר, העיר חז"ל אומר אני אחר בקשת מחילת כתה"ר הרי לא נמצא לזה שום יסוד ושורש בהלכה ואנן ניקום ונעביד עובדא לקולא על פום האי סברא חדתא אתמהה, הלא בפשוטו עצם היות הס"ת שונה ממה

בשו"ת ויאמר יצחק וכן פסקו בשו"ת כתב סופר ומהר"ם ש"ק. וכן עיקר כדבריהם שחילקו בין הנחת אויר בין הפסוקים לחקיקה

בברזל, והמעין ישר יחזו פנימו שאין בדברי האגרות משה כדי להכשיר הס"ת ויש להשיב על דבריו ואני על משמתי אעמודה עכ"ל.

סימן קיז אות ב

בענין לכתוב מספרים על הקברים

בדבר לכתוב מספרים על קברים כמו שעושים לבתים (addresses) כדי להקל על הבאים לבקר למצוא את מקום קברם, חידש רבנו לאסור משום לועג לרש שבחיים יש איסור למנות בני ישראל ורק עכשיו נתבטל חשיבותם ולכן מונים אותם.

וז"ל אבל הא איכא איסור לספור בני ישראל... וכשעושוין מספרים על בתים הרי בית איכא בו מספר אנשים הרבה וליכא שיוי במספר האנשים שבהבתים לכן הוא מספר על הבתים ולא על האנשים אבל בקברים שכל מת ומת הוא בפני עצמו הוא כמספר על המתים שלכן זה גופו הוא לועג לרש דהרי אם היה בחיים היה אסור למנותו ועתה שהוא מת נתבטל ממנו חשיבות החיים והרי הוא כמו שברי חרסים שליכא האיסור ואף אם כמלאים נמי בזיון הוא עכ"ל.

ובשו"ת ישועת משה (ח"ג סימן צו) תמה על רבנו דהמספר אף בקברים לא מציין את המת אלא את הקבר, וז"ל כעת חשון תשל"ז ראיתי תשובה מהגרמ"פ לאותו רב השואל... ולא זכיתי להבין דהמספר מציין מקום הקבר ולא את המת הממון שם, וזה לאות כי מי שקונה אצל הח"ק מקום מחיים מצינינים בשמר קנין החלקה השורה והקבר במספר מדויק וכן נוהגים בירושלים עיה"ק

ובקהלות הקודש החרדיות בחו"ל לרשום כן בספרי הנפטרים ובספר החיים שקנו להם נחלה בבית"ח כי המספר מורה על הד' אמות במגרש באין הבדל אם נקבר מי שהוא או לא. זאת ועוד כי גם קבר-אחים נרשם רק תחת מספר אחד ולא לפי מספר הנקברים בתוכו. גם כי ח"ק מסודרת מציינת במספרים בתוכניות ובמפות את חלוקת הקברים תיכף כשקונים מגרש גוסף אף טרם שנקבר בכל החלקה משהו, ולכן ברור שאין המספר סימון לגוף המת אלא לקרקע הקבר עכ"ל.

וכ"כ בקובץ פרי תמרים (שבט תשמ"ז סימן תקי"ב) בשם האדמו"ר מסאטמאר דפשוט דאין בזה שום חשש, וכן הסכים עם מחבר ספר מענה לאגרות לדחות את דברי רבנו כי אין הכוונה למנות את המתים אלא להקל על המבקר שיוכל למצוא בנקל את הקבר המבוקש, וראיה לזה דאם היתה הכוונה למנות היו מונים את כל המצבות בשורה אחת והיו מדביקים את מספר הסכום בסוף השורה וכן בשניה ושלישית, ומדמסמנין כל מצבה על כרחך דכוונתם להקל על המבקר למצוא מבוקשו כנ"ל.

ועוד מעט להקל, כתב (שם) דאין האיסור למנות אפילו בחיים אלא את האנשים

יודע את מספר המתים, עיין רמב"ם פ"ד הל' תמידין ה"ד.

עצמן אבל לא ע"י דבר אחר, והכא נמי ע"י דבר אחר הוא, שמונה את המצבות וממילא

סימן קכט אות ד

הזכרת על מחיתה בברכה מעין שלש

ובספר חזון עובדיה (הל' ברכות ע"ב קצ"ז) העיר ע"ז, וז"ל אמנם ראיתי להגאון מופת הדור ר"מ פיינשטיין בשו"ת אגרות משה... ונראה שנעלם מעינו הבדולח מ"ש מרן החיד"א ושאר פוסקים שבא"י חותמים ועל מחיתה ואין לכלול זה עם "ועל מזונותיה" של ברהמ"ז דלאו כולהו בחדא מחתא מחתינהו הא כדאיתא והא כדאיתא עכ"ל. וכן העיר בשו"ת אבני ישפה (ח"א סימן לט ענף ג).

ומש"כ רבנו שגם המנהג בא"י שאין לשנות, עיין בספר חזון עובדיה (שם) דזה רק משום שרוב הדגן בא מחו"ל אבל אם יודע בבירור שאוכל מדגן א"י מברך על הארץ ועל מחיתה.

ז"ל רבנו, לענין ברכת מעין שלש במיני מזונות בא"י אם יש לשנות ולומר על הארץ ועל מחיתה כמו שמשנים במעין שלש על הפירות לומר על הארץ ועל פירותיה וכן בברהמ"ז לשנות על פת מתבואת א"י בברכה שניה על הארץ ועל מזונותיה, בודאי אין בידינו לשנות בנוסח הברכות כלום וממילא אין לשנות, ואף שראית בספר פאת השלחן דהר"י בעל התוס' פסק כן כיון דבתוס' ורא"ש לא מצינו זה אין לסמוך על זה וכן על האגודה וכפתור ופרח כיון שהפוסקים המפורסמים לא כתבו זה אין לשנות הברכה בא"י, וכמדומה לי שהמנהג גם בא"י שלא לשנות עכ"ל.

סימן קלב

קביעת עת המוות

מהמכונה כדי להחליף את החמצן, וז"ל כל זמן שהמכונה עובדת עבודתה אסור ליטול מפיו דשמה הוא חי ויהרגוהו בזה, אבל כשפסקה מלעבוד שנחסר העקסיונען שהיה שם לא יחזירו לפיו עוד הפעם עד עבור זמן קצר כרבע שעה שאם אינו חי כבר יפסק מלנשום וידעו שהוא מת ואם יחיה היינו

עיין אג"מ יו"ד ח"ב סימן קמו ומה שכתבנו שם.

ואוסיף כאן איזה נקודות השייכות למה שכתב רבנו בתשובה זו. לאלו שנושמים ע"י מכונה ולא ניכר בהם שום ענין חיות כתב רבנו לברוק אם נושמים מעצמם רק בזמן שבלאו הכי צריכים לנתק את החולה

שיראו שהוא נושם גם בלא המכונה אך בקושי ובהפסקים יחזירו המכונה עוד הפעם לפיו מיד, וכה יעשו הרבה פעמים עד שיוטב מצבו או שיראו שאינו נושם בעצמו כלל שהוא מת עכ"ל.

ובקובץ (Tradition (Summer 1977) העיר הרב יהודה דוד בלייך שלא מובן לו כוונת רבנו במה שהתיר לבדוק לנשימה עצמאית דוקא כשהסירו את המכונה דאם נימא דאסור להסיר את המכונה כדי לבדוק מחשש שבזה יקרב את מיתתו, גם בכה"ג שהוסר המכונה לכאורה חייבים להחזירו בהקדם האפשרי.

וז"ל – [תרגום חפשי] הרב פיינשטיין לא נוקט בסיבה להבחנה זו. אמנם הרב טנדלר מציין שהסרת ההנשמה עלולה לגרום ללחץ פיזיולוגי אשר יכול בקלות לזרז את מותו של חולה מונשם. אם אכן זהו ההיגיון מאחורי דבריו של הרב פיינשטיין, קשה להבין מדוע חולה שכבר נתון ללחץ מהסרתו ממכשיר ההנשמה לצורך יניקה או תחזוקת המכשיר,

לא צריך להחזירו באופן מיידי. הלחץ הפיזיולוגי אשר עלול לזרז את מותו הוא תוצאה של מעשה אנושי; האדם שבצע את המעשה מחויב בהחלט לעשות כל דבר אפשרי כדי לצמצם את התוצאה הקטלנית של המעשה שבאחריותו.¹⁰

גם העיר על משך זמן הבדיקה של רבע שעה שאין לו מקור, וז"ל – [תרגום חפשי] הבסיס לתקופה של חמש עשרה דקות לא ברור. ניתן למצוא תמיכה לתקופה של עשרים דקות, חצי שעה, או שעה אחת במקורות קדומים יותר.¹¹

עוד כתב רבנו לחלק בין חולה בידי שמים לחולה ע"י תאונת דרכים או נפילה וכדומה דרך סמכינן על בדיקה הנ"ל שאינו נושם מעצמו בחולה בידי שמים אולם בחולה בידי אדם לא סגי בכך דאפשר שהוא חי גם אם בדקו ואינו יכול לנשום מעצמו ובכה"ג רק יחליטו שמת אחר שיעשו נסיון ויראו שאין קשר להמוח עם הגוף.



10. "Rabbi Feinstein gives no reason for this distinction. Rabbi Tendler, however, indicates that removal of the respirator may induce physiological stress of a nature which can readily hasten the demise of a respirator patient. If this is indeed the reasoning underlying Rabbi Feinstein's statement, it is difficult to understand why the patient who has been subjected to such stress in disconnecting him from the respirator for purposes of suction, or for purposes of servicing the respirator, should not be immediately replaced on the respirator. The physiological stress which may hasten death is the result of human action; the person performing the action is certainly obligated to do everything possible to mitigate the potentially fatal result of the action which he bears responsibility".

11. "The basis for establishing a fifteen-minute period is not readily apparent. Support for a period of twenty minutes, thirty minutes, or one hour may be found in earlier sources".

בנפלה עליו מפולת שהוא דומה לחולה ע"י תאונת דרכים, ואדרבא מכואר בסנהדרין (עח.) דגוסס בידי אדם קרוב יותר למיתה מגוסס בידי שמים, וגשאר בקושיא.

ובשו"ת צ"ץ אליעזר (חי"ג סימן פט אות יב) הקשה על חילוק זה דלמה לא יספיק בדיקת הנשימה גם לחולה ע"י אדם, הרי מקור הדברים שענין החיות תלוי בנשימה הוא ביומא (פה.) והתם מיירי

סימן קמא

בענין חויב קבורה לאבר ובשר מן החי

עיין אנ"מ יו"ד ח"א סימן רלא-רלב ומה שכתבנו שם.

סימן קמז

בדבר פינוי המת מביה"ק של רעפארמער לביה"ק של ארטאדאקסים

גדר או מקום דורסין אבל כשהוא בזיון להגברא המת ודאי מחוייבין לפנותו "ואם כן בקבורת רשע אצל צדיק שהבזיון מצד הגברא שהוא צדיק ואין נפשו סובלת שבמחיצתו יהיה רשע קבור אף לדעתו היה לו לפסוק שיש לפנות את הרשע, וכן אשה כשרה שנקברה בטעות בביה"ק של הרפורמים בודאי שמותר לפנותה לביה"ק של יראי שמים".

ועע"ש שהביא מכמה פוסקים שדחו את דברי הגליון מהרש"א ופסקו שדין אין קוברים רשע אצל צדיק הוא אף בדיעבד.

שוב מצאתי בשו"ת מראות ישרים (ח"א ס"ם יט) שג"כ הקשה מסתירה הג"ל בדברי רבנו, והניח בצ"ע. וע"ע שו"ת מנחת שמואל (ח"ג יו"ד סימן יד אות ד).

פסק רבנו בענין אשה שנקברה בביה"ק של רעפארמער שאף אם היא אשה כשרה אין לפנותה דין אין קוברים רשע אצל צדיק הוא רק דין לכתחילה כמפורש בגליון מהרש"א (סימן שסב), והטעם כי זה רק נחשב כקבר בזוי שהדין הוא שאין מפנים ממנו כדאיתא בסימן שסג סעי' א, ומאחר שכבר נקברה אשה זו בביה"ק של הרעפארמער מאיזה סבה אין לפנותה.

ובספר ילקוט יוסף (הל' בקור חולים ואבילות עמ' תש"ח) הובאה תשובה מהגרע"י שתמה על רבנו שלכאורה סותר את עצמו מתשובה הקודמת סימן קמח שמותר ומחוייבין לפנות אשה שנקברה בטעות אצל בעל זר ולא שייך בזה הדין דאין מפנים מקבר בזוי דהיינו דוקא בזוי מצד המקום כגון אצל

סימן קנג

בענין פינוי עצמות השר משה מונטיפיורי לארץ ישראל

להעלותם לא"י... ובדבר מ"ש האגרות משה שהשר המנוח ציוה לקוברו בעירו גם אם נאמר שכן האמת מ"מ י"ל שאילו היה יודע כמה נחת רוח יהיה לו אם יהיה נקבר בא"י והצלתו מצער מחילות בודאי שהיה מצוה לעשות כן... וכן מתבאר בשו"ת מהרל"ח (סימן סג)... אשר על כן נראה העיקר כמו שכתבנו עכ"ל.

גם בקובץ תחומין (כרך ח עמ' 382) [וכעת נדפס גם בספרו של כותב המאמר, שו"ת ברית שלום ח"א יו"ד סימן כז] הופיע מאמר מאת הרב פנחס טולידאנו בענין זה, ואחר שהאריך להתיר להעלות עצמות השר לא"י השיב על טענות רבנו, וז"ל ואחר זמן ראיתי תשובה אחת שהשיב הרב הגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל בענין זה... ואומר אני אם דברי הרב קבלה נקבל ונעדם עמרה לראשינו, ואם לדין יש לדון אלא שאין אני רואה במה לדון מאחר שהרב לא הביא אפילו ראיה אחת לדבריו. לכן אחר המחילה לאו מפיו אנו חיינ אלא על רבותינו מהר"י בירב הרלב"ח והרדב"ז ומרן אנו נשענים שבאורם נראה אור.

והנה מה שכתב הרב שהשר צוה שיקברוהו בעירו, מה בכך, מאחר שלא צוה בפירוש שאין רצונו שיקבר בא"י וכדפסק הרלב"ח ומהר"י בירב ז"ל. ועוד, בזמנו לא היה קל להוליך את המת ממקום למקום משא"כ בזמנינו.

ומה שכתב עוד שדין פינוי שייך דוקא לבנים שרוצים בטובת אביהם ואמנם, איני יודע מאין לו זה, ולא כך משמע ממרן והפוסקים

רבנו התנגד מאד לתכנית של אלו שרצו להעלות עצמות השר משה מונטיפיורי לארץ ישראל ולא רצה כלל לדון בזה באריכות כדי שלא יאמרו אנשים שיש מה לדון בזה וש"שייך שאיזה רב יתיר" ולכן קיצר מאד בתשובתו ואסר בפשיטות משני טעמים.

טעם ראשון הוא משום איסור פינוי המת דאף שיש טעם להתירו כיון שכוונתם לקוברו בא"י, זה שייך רק בבנים שרוצים בטובת הוריהם אבל לא לאחרים, ובפרט שלא מובן למה דואגים לטובת השר ולא לכל רבותינו הצדיקים שנקברו בחו"ל שבזה שהם עוסקין בפינוי עצמות השר ומניחין כל שאר רבותינו הוי ולוול ובזוי לכל רבותינו, ושנית שאין לעבור על צוואתו שצוה שיקברוהו דוקא בעירו שבחו"ל.

אמנם בשו"ת יביע אומר (ח"ז יו"ד סימן לט) מצינו "רב המתיר" ולא רק שהתיר אלא שחזק ידי העוסקים בזה והחשיב זה גם למצוה להשתדל לקוברו בא"י ולהצילו מצער מחילות, וגם שאין בזה פגיעה בכבוד שאר רבנים וגאונים ושאין צריכים לשמוע לצוואתו ככהאי גוונא.

וז"ל ואמנם עתה ראיתי להגאון ר' משה פיינשטיין בשו"ת אגרות משה... ולפע"ד אין דבריו מוכרחים כלל שבודאי אין הברל אם בניו מבקשים להעלותו לקוברו בא"י לבין אם שאר משפחתו מבקשים לעשות כן במטרה לעשות לו נחת רוח ולהצילו מצער מחילות ואין בזה פגיעה בכבוד שאר גאונים וצדיקים אשר אין דורש ממשפחותיהם

אלא כל שהוא למוכת המת מותר לפנותו ובפרט בנידון דידן שהשר לא הניח בנים דוראי מצוה יש כאן לפנותו.
 עלה על דעתו שאסור לפנותו, והו מה שיראה לי עכ"ל.
 ועיי"ש שהסכים עמו הרב מרדכי אליהו שיש ועוד הנה ידוע שממשלת ישראל פינתה את עצמות רבנו החדיד"א ז"ל ואף אחד לא להעלותו לא"י "ואין בזה בזיון למתים אחרים".

סימן קנד אות ג

בענין מצבות שנתפנו

בסוף התשובה כתב רבנו, ז"ל ולענין המצבות שנתפנו מאיזה סבה אסורין בהנאה כשיטה ראשונה שכתב הרמ"א ריש סימן שסד שכן פסקו כל האחרונים וצריכין לגנום בקרקע כדין כל איסורי הנאה עכ"ל.
 ועיין שו"ת יביע אומר (ח"ז יו"ד סוף סימן לג) שהזכיר דעת רבנו וחולק שמותר ליתן המצבה על קבר אחר של מת עני שאין לו קרובים בעלי יכולת לעשות מצבה, ושבוה אין שום חשש כלל.

סימן קנה אות ב

מי שלא שימר אבילות דיום ראשון

מי שזולל ולא נהג אבילות במקצת הימים מבואר בשו"ע סימן שצו סעי' ב דאין צריך להשלים אלא שרבנו חידש שהוא דוקא בזולל בימי אבילות דרבנן, ז"ל מ"מ מסתבר לי שהוא דוקא בשאר הימים או ביום ראשון דשמועה כמו שצייר שם אבל בזולל ביום מיתה דהוא דאורייתא להרבה ראשונים אז מסתבר שהוא כולל בכולן... עכ"ל.
 ובספר כדי השלחן (אבילות עמ' שנא-שנב ביאורים ד"ה בשלא) הקשה על זה דהמחבר איירי כשנודע לו מהמיתה ביום הקבורה ובכה"ג הו"ל אבילות דיום ראשון דאורייתא ואפ"ה פסק שאין צריך להשלים וא"כ דיוק רבנו מהשו"ע הוא באמת ראיה לסתור שמבואר דאף אם זולל באבילות דאורייתא א"צ להשלים.
 ועל סברת רבנו שאם זולל באבילות דאורייתא הוא כולל בכולן, כתב ז"ל יש לומר דדין ההשלמה הוא בודאי לאו דאורייתא, ומדרבנן הא קיים שפיר מקצת אבילות וסגי בהכי, כנלע"ד עכ"ל.

סימן קסא

סעודת חנוכה לאבל תוך י"ב חודש

ז"ל רבנו, ולגבי סעודת חנוכה מי שעושה סעודה אינו סעודת מצוה לענין זה ולכן אף אם עושה אחד אין האבל רשאי לילך, וגם לסעודת איזה האדמורי"ם בחנוכה אין לילך עכ"ל.

מה שאסר רבנו לאבל לילך לסעודת חנוכה אין זה מוסכם, ויש מתירים, עיין ספר בדי השלחן (אבילות עמ' רצ) שנראה להקל בזה דלא כרבנו. וכ"כ בספר קובץ הלכות (הל' חנוכה עמ' רג) בשם רב שמואל קמינצקי שבסעודה משפחתית יש להקל ושכן פסק הגרשו"א (הליכות שלמה פי"ז סעי' יג) דלא כרבנו.

ולענין סעודה של האדמורי"ם בחנוכה, עיין ספר נשמת ישראל (עמ' רעד) דנראה שמותר כיון שאין יושבים ידיים זה אצל זה ועוד שהכל יודעים שהעיקר מה שבאים לשם הוא ללמוד דרך עבודת ה', "וזה דלא כמוש"כ בשו"ת אגרות משה". וכ"כ בספר נטעני

גבריאלי (אבילות ח"ב עמ' רמו) דפשוט שמותר ולא מוכן מה שהחמיר בזה רבנו וצ"ע. וכן הוא בספר חזון עובדיה (חנוכה עמ' יט), אבילות ח"ב עמ' שנו) שמותר לאבל לילך למסיבות חנוכה שעורכים בשיבות "ולאפוקי ממה שכתב בשו"ת אגרות משה שאינו רשאי לילך לסעודת האדמורי"ם שעושים בימי חנוכה ע"ש, דליתא".

עוד כתב רבנו דלסעודת חנוכת הבית אין רשאי לילך מאחר שלא נהגו כ"ע לעשות סעודה זו. ובספר ילקוט יוסף (הל' בקור חולים ואבילות עמ' תקצ"ג) הביא שאביו הגרע"י חולק ע"ז ובפרט בא"י שרבים נוהגים בסעודה זו. וכן הוא בספרו חזון עובדיה (אבילות שם) דאף בחו"ל כשלומדים שם הלימוד הנהוג בחנוכת הבית חשיב סעודת מצוה, "ודלא כמ"ש בשו"ת אגרות משה שאין ללכת לסעודת חנוכת הבית, דליתא".

יורה דעה

חלק ד

סימן יג

בענין אחיזת עינים על ידי קלות התנועה

כל ענין תמוה לאינשי כדסבר רבנו אלא דוקא דבר הנעשה לרמות בני אדם וכמו שהביא הרמב"ם דוגמא מוחל הנעשה לנחש וכדומה ולפ"ז אין כאן שום קושיא ממעשים של שמשון ונפתלי.

ו"ל – [תרגום חפשי] יצוין כי נראה שהרב פיינשטיין מבין את סברת הרב"ח בצורה חדשה. כנראה הוא מניח כי המחמירים אסרו כל מעשה יוצא דופן אשר לא מיוחס לכישרון גופני רגיל שזא יחשבו שהמעשה נעשתה באמצעות כישוף...

עם זאת, נראה כי הרב"ח מבין שהרמב"ם אוסר מעשי אשליה בלבד. הדוגמאות שהב"ח מצטט בשם הרמב"ם, למשל לגרום לנחש לצאת מחתיכת חוט, נראים מעשים מסתוריים אם כי במציאות הם נעשים על ידי אחיזת עיניים. מעשים כאלה של רמאות אסורים מכוח הלאו "לא תענונו" אשר אוסר הבאת טעות בתפיסת העיניים... עם זאת, המעשים של נפתלי ושמשון נבעו מכישרון גופני יוצא דופן ולא היו בכלל אשליה במהותם.

היות והמעשים האלו היו גם טבעיים וגם אמיתיים הם היו מותרים לגמרי.¹

שיטת הרב"ח הובאה בש"ך (יו"ד סימן קעט סק"ז) היא שאחיזת עינים ע"י מראה תחבולות וקלות התנועה אסורה מדאורייתא וגם לוקה, והקשה ע"ז רבנו, וז"ל וזהו ודאי דבר תמוה שיהיה שייך איסור למי שטבעו בקלות התנועה ביותר שיהיה מתנהג כפי קלות תנועה שלו, והא האחים שלחו לנפתלי למצרים להביא שטר מכירה מעשו ליעקב על חלקו במערת המכפלה, הרי דהיה מותר, וגם שמשון היה מותר להשתמש בגבורתו המשוונה שלא שייך זה כלל להיות באינשי שהיה ודאי דבר תמוה לאינשי ולא היה בזה אף לא חשש איסור מראית העין שיאמרו שע"י כישוף הוא עושה וכ"ש שלא היה בזה איסור ממש וכ"ש שלא שייך שיהיה בזה איסור לאו דאורייתא וא"כ מאי שנא ענין המבועי שנתן השי"ת לאחר בקלות התנועה שלא שייך לאסור... עכ"ל. והיינו דהוקשה לו מה בין גבורת שמשון או מהירות נפתלי לכל מעשה של אחיזת עינים ע"י קלות התנועה.

וכבר העיר הרב משה בלייך במאמרו בקובץ Journal of Halacha and Contemporary Society (Vol. XXXIII pp. 30-31) דאין כוונת הרב"ח והש"ך לאסור

1. "It should be noted that Rabbi Feinstein seems to understand Bach's position in a novel manner. He seems to assume that the restrictive authorities prohibit any extraordinary act not attributable to normal physical prowess lest one assume that the act was done through witchcraft..."

It would, however, appear that Bach understands Rambam as prohibiting

וכן מצאתי שהעיר בקובץ אור ישראל (תמוז תשס"ד עמ' קמז) בשם הרב חיים רפפורט, וכתב שדברי רבנו "תמוהים", וכן הוא בספר אוצר ברכת חתנים (סימן מג), והוסיף ע"ז, וז"ל ועכ"פ מאחר וברור שהב"ח והש"ך הסכים עמו לאסור, וכן הוא פשטות לשון הרמב"ם וספר החינוך, ע"כ תמוה היאך יתכן לחלוק ע"ז, והרב אגרות משה שהתיר

כתב "ואם היה בא מעשה הייתי משתמטא מפני כבוד רבותינו האוסרין", א"כ נראה שמהשמים זיכורו שלא שאלו למעשה כך שלא צריך לפגוע בכבוד הב"ח והש"ך ופשטות הראשונים ז"ל הרמב"ם והחינוך וע"כ נראה לאסור עכ"ל. וע"ע ספר מסורת משה (ח"ב עמ' קצז-קצט) מה שכתב בזה.

סימן יז אות ד

ביאור מה שאמרו שחור אדום הוא אלא שלקה

רבנו הבין בפשיטות דאם בעת שיצאה מראה מגוף האשה היתה מראה טהורה אין למאן את האשה אף אם ידעין בבירור שבגוף האשה מתחילה היתה אדום ונשתנה בעודה בגופה דהכל הולך אחר יציאת הגוף. ומה שאמרו (גדה יט.) שחור אדום הוא אלא שלקה וא"כ חזינן שאף שנשתנה המראה בגוף האשה מ"מ מטמאין לה כיון שמתחילה היתה אדום, תירץ רבנו ששאני צבע שחור "דהוא אדום בעצם" משא"כ שאר צבעים שהן מראות בעצם, אם יצאה מגופה מראה

מאותן צבעים טהורה אף אם מתחילה היתה אדום. ומשמע דאף אם ידעין שנשתנה המראה לשחור במקור עדיין היא טמאה כיון שהוא בעצם אדום.

ומצאתי בספר אמרי יוסף (ח"א עמ' רכה) שהראה סתירה בדברי רבנו למש"כ ביו"ד ח"ב סימן ע ששם מבוארת דעתו דגם מראה שחור אילו נשתנה המראה בגוף האשה לשחור הרי היא טהורה אלא דקים להו לחכמים דאינו משתנה במקור אלא אח"ך בבית החיצון ומשו"ה טמאה.



only illusory acts. The paradigms provided by Rambam and cited by Bach, e.g. causing a serpent to emerge from a piece of string appear to be occult acts although in reality they are produced by sleight of hand. Such acts of deceit are prohibited by virtue of the admonition "lo te'onenu" which serves to forbid leading the eyes to err in their perception... However, the acts of Naphtali and Samson were born of extraordinary physical prowess and were not at all illusory in nature.

Since those acts were both natural and veridical they were entirely permissible".

[ועיין באותיות קטנות של העורכים נראה שרצו ליישב קושיא זו דכוונת רבנו כאן היא כמו שכתב ביו"ד ח"ב וקשה איך מתיישב ביאורן (שאין מראה שחור מתחילתו בגוף) עם לשון רבנו (דהוא אדום בעצם) וצ"ע.]

סימן יז אות כ

ראתה דם אחר השקיעה מתי תוכל להפסיק בטהרה

אחר ט' מינוט עד כערך ארבעים מינוט ואפילו לגבי שבתים מיקל רבנו עד ארבעים מינוט אחר השקיעה כיון שהוא מחלוקת רבוותא אם הוא יום או לילה (ולא גזרו שבתים בספק יום ספק לילה), עיין אג"מ או"ח ח"ד סימן סב.

וה"ל ולכן מש"כ באגרות משה לא מובן כ"כ דבתחילה כתב דיש היתר בה"ש ואח"ך משמע דע"פ הגר"א אינו אלא עד אחר ט' מינוט ואה"נ זה הוי שיטתו בדעת הגר"א כמש"כ בסימן סב מכ"מ להלכה עיין שם דמותר שבתים בה"ש בענין שבת עד ארבעים מינוט וא"כ כ"ש בזה דהוי חומרא ע"ג חומרא לכאורה דא"צ להחמיר ומותר אפילו לאחר ט' מינוט כל זמן דלא הוי ודאי לילה, ולכן לכאורה עד ארבעים מינוט בניו יורק ליכא שאלה ומותר וצ"ע באגרות משה שלא כתב כן עכ"ל.

בשו"ע יו"ד סימן קצו סעי' יא פסק דאשה שראתה דם צריכה להמתין ד' ימים לפני שמתחלת למנות ז' נקיים ומטעם פליטת שכבת זרע שסותר עד ג' ימים מעת לעת. וכידוע הרמ"א (שם) החמיר עוד יום מחשש ששמשה ביה"ש וסבורה שעדיין הוא יום. אמנם אם ראתה דם בביה"ש פסק רבנו שאין להחמיר לחשוב ה' ימים מהלילה אלא יכולה להתחיל למנות אחר ה' ימים כמו אילו ראתה ביום. ורבנו לשיטתו שבה"ש של הגר"א באמריקה הוא רק עד סוף ט' מינוט אחר השקיעה ולכן גם כאן אפשר להקל אם ראתה דם עד אז אבל אחר זה כתב שיש לה להחמיר כיון שהוא כבר ודאי לילה להגר"א.

ובשו"ת ודברת במ (סימן רנ) כתב בשם הרב דוד פיינשטיין לתמוה על רבנו כיון דכל דין זה הוא חומרא על גבי חומרא אפשר לסמוך על שיטת ר"ת שעדיין יום הוא גם

סימן לז

בענין עסק ישישכר וזבולון הלכה למעשה

ענין לצדקה, ושצריך תנאי מפורש, ושהוא דוקא למחצה ממש וכו' וכו' עי"ש באריכות.

רבנו האריך מאד לבאר כל ענין השותפות בין ישישכר וזבולון לכל פרטיו - שזה אינו

ובשו"ת אור יצחק (ח"א יו"ד סימן מט) חולק עיי"ש. וכן בספר שמוח זבולון לכל אורך הספר
על הרבה מיסודות רבנו והאריך דן בדברי רבנו והעיר עליו בכמה מקומות
בהבאת מדרשים ומקורות שלא משמע כרבנו עיי"ש.

סימן לח אות י

**אם יש חשש בתרגום דברי תורה לאנגלית משום שהוא כמוסר ד"ת
לנמרים**

עיין אג"מ יו"ד ח"ב סימן קלב ומה שכתבנו שם.

סימן מד

בענין נטילת מזוזות החביבות עליו כשיוצא מדירתו

בסוף התשובה כתב רבנו, וז"ל אבל יכול כתר"ה לסמוך על הגאון הרי"א
הענקין זצ"ל ששמע ממנו דאמר שהדרך במדינה זו שאין שום אדם נכנס לבית
אא"כ צבע אותה תחילה בעה"ב וכשצובעין הא מוכרחין להסיר את המזוזה
שלא תתקלקל ורשאי ממילא ליטלם וממילא אף שעדיין לא השכיר יש להתיר
לכתר"ה שיטלם גם תיכף אף שעדיין יעברו איזה ימים עד שיצבע עכ"ל.
ויש שפקפק על היתר זה, עיין ספר קביעת מזוזה כהלכתה (עמ' ריא), וז"ל ולכאורה יש לדון
בדבריו דיש לומר דאפילו לאחר שהורידו המזוזות כדי לצבוע הבית אפ"ה אסור לו לקחת
המזוזות שהרי אין האיסור מעשה הורדת המזוזות אלא להשאר הבית בלי מזוזה (עיין
שו"ת מחנה חיים ח"ג יו"ד סימן לה ובמז"מ הלכה למשה אות קפט) וכיון שהורידו המזוזות
ע"ד להחזירם נמצא שע"י שלוקח המזוזות הרי משאיר הבית בלי מזוזות ועיין עכ"ל.

סימן מה אות ד

איך לפסוק במחלוקת ר"ת והגר"א לענין בה"ש

עיין אג"מ או"ח ח"ד סימן סב ומה שכתבנו שם.

סימן מה אות ה

דין בישול עכו"ם לגבי פאטייטא טשיפס

מכונה ובצורה שכוזו שלעולם לא מבשלים במכונה זאת באופן שיש חשש של קירוב במציאות י"ל שאין לאסור משום לא פלוג דהרי בצורה זו של בישול אין חשש של חתנות לעולם. כתבתי את זה לי בהסכמת מרן הרב משה, ואחר שכתבתי קראתי את זה לפניו ואמר שנכתב כראוי עכ"ל. [וסברא זו נוגע גם לפוטיטו טשיפס כדלהלן].

וכך העיד בספר רשומי אהרן (ח"א עמ' לה), וז"ל כל תבשיל שאי אפשר להכין בבית פרטי רק בבית חרושת מחמת כלים מיוחדים הנצרכים לכך כגון potato chips אין בכה"ג משום איסור בישול עכו"ם עכ"ל.

וכן הוא בשו"ת דברי חכמים (גינזבורג עמ' קפג) בשם רבנו ש potato chips אין בו משום בישול עכו"ם (והגר"י קמיונצקי מחמיר) [וכן הוא בספר אמת ליעקב יו"ד סימן קיג הערה 42].

ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"ה סימן רמט אות ח) כתב שח"ו לסמוך על סברת רבנו להקל בזה "ואף אם נמצא כן בכמה אחרונים הרי הוא בטל ומבוטל", וגם שאינו נכון מש"כ רבנו שסמכו על היתר זו לאכול סרדינים, אלא סמכו על הטעם שאינו עולה על שלחן מלכים.

ובספר שלחן הלוי (עמ' תל) הזכיר ג"כ בשם רבנו היתר זו של בתי חרושת כשאי אפשר להכין מאכלים אלו בבית בעל הבית אבל כתב כן רק לנוגע אבקת תפוחי אדמה שעושים מהן פרינג'לס (Pringles) ואילו לגבי ציפ"ס רגילים כתב בפשיטות שאין בו

בענין אם נוהג איסור בישול עכו"ם לגבי פאטייטא טשיפס, כתב רבנו שיש סברא להתיר משום שנעשים בבתי חרושת [ולכן אין בזה חשש חתנות] וכן מקילין בזה רוב אנשים, אלא שרבנו כתב שאין זה היתר ברור ורק שאין למחות במקילין כיון שהוא איסור דרבנן.

אמנם יש להעיר שבשלשה מקורות אחרים הובאה דעתו של רבנו בענין זה לקולא בלא היסוס וספק ולא כמו שמשמע כאן שחוכך בזה להחמיר. מקור הראשון נמצא בקובץ מסורה (חלק א עמ' צד) שנדפסה תשובת רבנו לרב נטע גרינבלאט [נכתב ע"י רב גרינבלאט עם הסכמת רבנו] "תלמיד מובהק" של רבנו שבשעתו עבד בשביל האו יו.

וז"ל יש לדון להתיר "עג ראלס" אלו מאיסור בישול עכו"ם, דהנה דנו בעלי הוראה בדור שעבר, כשעלתה שאלת ה"סרדינים" וכדומה להתיר משום דבמציאות לא שייך בהם גזירה דחתנות, דהרי מתבשלים בבית חרושת ע"י כמה וכמה פועלים אינם יהודים ונאכלים במקום אחר לגמרי באופן שלא יבואו האוכלים להתקרב לאלה שעסקו בבישולם, והאוסרים סוברים שמ"מ יש לאסור משום לא פלוג רבנן. ונראה שלא שייך לאסור משום לא פלוג אלא כשהבישול הוא באופן הרגיל בגוונא ששייך שיבואו לידי קירוב שאז אף כשהבישול הוא במקום אחר שלא שייך התקרבות לא"י המבשלים אסור משום לא פלוג, אבל באופן שמתחממים הביצים ע"י

משום בישולי עכו"ם כי תפוחי אדמה מטוגנים אינם עולים על שלחן מלכים. ועל מה שנמסר רבנו להחמיר בתשובה כאן ולא הזכיר כלל מהיתר דאינו עולה על שלחן מלכים, העיר (עמ' תכו) זו"ל מיהו עד היום ועד בכלל אין בדינו שום הוראה ברורה בענין זה כי שאלת חכם א"א להבינה על בוריה אא"כ נדע בדיוק דברי השואל איך שאל. והנה כל ההוראות המפורסמות מפאר דורנו מרן הגאון ר' משה זצוק"ל הן מפורטות עם נימוקים וביאורים עד

אשר נבין על מה קאי בדיוק וכוונת השואל והנשאל, לא כאותה שלפנינו שיש בה שורות אחדות בשולי מכתב שמלפני ארבעים שנה ויותר, ולא נודע תוכן מלות השואל ואף השואל בעצמו אינו ברור בדיוק כי אבד מזכרונו על איזה חפץ דיבר ואיך תוארו עכ"ל.

וע"ע קובץ Journal of Halacha and Contemporary Society (Vol. XLII, Fall 2001, pp. 66-67)

סימן נד

קביעת עת המוות

עיין אג"מ יו"ד ח"ב סימן קמו ומה שכתבנו שם.

סימן ס אות ה

אבל שנסע עם הארון לא"י וחזר לחו"ל שיצריך לישוב כל שבעת הימים מהקבורה אף ששאר האבלים ישבו קודם

ז"ל רבנו, ובדבר מה שהוריתי, בהעובדות

בזה עכ"ל. ובספר נמעי גביראל (הל' אבילות ח"א עמ' תשכ"ד) העיר ע"ז, זו"ל ופלא שלא הביא דברי הש"ך בסקי"ב שמברר באריכות שאם חזרו אצלם מונה עמהן, ואין חילוק בין הם גדולים בין הם קטנים שהלכו לביה"ק וחזרו דלעולם מונה עמהן, ולמעשה כן הסכימו הדה"ח והחכ"א, וכן מורין בי מדרשא עכ"ל.

שמי שנסע עם הארון לא"י וחזר לכאן בעוד ששאר האבלים ישבו, שהנוסע ישב כל הז' הימים מהקבורה אף שהם ישבו תיכף משיצא ויעמדו מקודם, הנה בב' העובדות כבר כל האבלים כל אחד ואחד דרים ומתפרנסים בפני עצמן ולא היה ליושבים בחו"ל דין גדול הבית דסימן שעה סעי' ח... ולא מובן מה היה שייך לתמוה

סימן סג

אם מותר לקחת חתיכה מאבני הכותל המערבי למזכרת

עיין שו"ת שמע שלמה (ח"ה יו"ד סימן טז) מה שהעירו על רבנו.
וספר מעלין בקודש (כרך כא עמ' 23)

יורה דעה חלק ה סימן כו

בענין מה שאומרים תוך יב"ח הריני כפרת משכבו

יכול אדם לקבל על עצמו צער ויסורין הראויים לבוא על אחרים. וכן מבואר בסוגיית הש"ס (סנהדרין מח:) כי כל קללות דוד שהיו ראויין לחול על ראש יואב נתקיימו בזרעו של דוד מפני שקבלן שלמה עליו עש"ה, הרי דאחני דיבורו של שלמה... ורבקה אמנו אמרה עלי קללתך בני ובפי' ספורנו שם... וא"כ מדוע לא יועילו דברי הבן באומרו הריני כפרת משכבו לקבל על עצמו כל רע הראוי לבוא על אביו ולהסיר עי"כ מאביו כל צער ויסורין עכ"ל.

ועוד תמה שאם באמת לא מועילים דבריו, לא יתכן שחז"ל יתקנו לומר דברים שהם רק מן השפה ולחוץ אחד בפה ואחד בלב וכפזמוני מילי בעלמא שזה דבר שאינו מתקבל על הדעת, ועוד לא מובן מה כבוד יש בזה אם באמת לא אחני דיבורו ורק אומר כן מפני חיוב חז"ל ולא מהתעוררות עצמית. [ובספר חזון עובדיה (אבילות ח"ג עמ' קצז) נראה שהסכים לו במה שהשיג על רבנו עע"ש].

וע"ע שם (סימן יח-יט) מה שכתב על דברי רש"י בסוכה.

כתב רבנו, וז"ל הא דתניא בקידושין (לא:): שבתוך י"ב חודש דמיתת אביו יאמר כשמוכיר את אביו הריני כפרת משכבו ופרש"י עלי יבוא כל רע הראוי לבוא על נפשו, דלמעשה לא מועילין דבריו כלום ולא יענש בדבריו על החטאים של אביו דאיש בעונו יומת כמפורש בקרא בתורה ובנביאים, וגם אם היה אפשר זה אין שייך שיחייבוהו חכמים לקבל עליו העונשין שחייב אביו על עוונותיו, הא לא עדיף כבוד אב דכמותו מכבוד אב דבחייו שהלכה כר' נתן בר' אושעיא דאמר משל אב... והרי עונש דחטאים אחר המיתה גדול מאד שגרע זה יותר מהפסד ממונ אפילו דאלפי אלפים דינרים שלא היה שייך לחייבו... דלכן ברור שהוא רק לישנא בעלמא לכבודו כדפירש"י בסוכה דף כ בר"ה הריני... דרך לשון כבוד הוא זה שמשמע שלא שייך זה אליבא דאמת עכ"ל.

ובשו"ת בצל החכמה (ח"ו סימן כ) העיר עליו כמה תמיהות. חדא מש"כ דאין מועיל דברי הבן לקבל עונש על חטאי אביו, כתב שהוא כנגד כמה מקומות שמבואר שמהני, וז"ל ברם גוף דברי הגר"מ... נפלאים בעיני והוא נגד הידוע ומקובל שגם בדברים בעלמא

שוב ראיתי בספר מסורת משה (עמ' ש) הנ"ל שרבקה אמרה "עלי קללתך בני", והשיב שכבר העיר נכד רבנו לרבנו על פס' ד"גם שם לא מוכן לגמרי כונתה" ועע"ש.

דברות משה יבמות ח"א הערה פו

בענין מילת גר בלילה

עומדים בתימא עליו, דהרי הרואה יראה הן בטור והן בשו"ע הן מרישא דדבריהם וביותר מסיפא דדבריהם, שדבריהם מכוונים במפורש גם על מילה בלילה, ומה לו להגרמ"פ ז"ל כי ילין רק על הש"ך ששפתיו ברור מללו כפי היוצא מהטור והשו"ע, וכדברי הש"ך מפורש גם בפרישה בטור אות כ'.

והנכם צודקים בהחלט בתמיהתכם על הגרמ"פ ז"ל שנתלה בזה רק על הש"ך ואיך אפשר לומר עליו שאגב שיטפיה כתב דבר טעות, בזמן שמפורש יוצא כן במקור הדברים. והש"ך עצמו לא היה נתפס לטעות כזה – אם זה טעות. ואוסיף לזה גם דברי הלבוש... ואם כן ברור ופשוט הדבר ששום טעות לא נשתרשב בכאן והיא הלכה ברורה באין עוררין עכ"ל.

ולעצם קושיית רבנו מאי שנא מילת גר מכל מילה אף שלא בזמנה שאינה כשרה אלא ביום, עיי"ש שהוכיח שגם במילה שלא בזמנה נחלקו בזה הפוסקים ויש הסוברים שהיא כשרה בדיעבד בלילה, וא"כ אין כל תימה על שיטה זו המכשרת מילת גר בלילה שהיא סוברת שגם כל מילה שלא בזמנה כשרה בדיעבד. ואף השו"ע בסימן רסב שכתב דאין מילה אלא ביום ניתן להתפרש דכוונתו רק על לכתחילה. [ועע"ש ברעת הרמ"א].

איתא בשו"ע (יו"ד סימן רסח) – כל ענייני הגר בין להודיעו המצוות לקבלם בין המילה בין הטבילה צריך שיהיו בג' הכשרים לדון וביום מיהו דוקא לכתחילה אבל בדיעבד אם לא מל או טבל אלא בפני ב' ובלילה אפילו לא טבל לשם גרות אלא איש שטבל לקריו ואשה שטבלה לגדתה הוי גר ומותר... ולהר"ף ולהרמב"ם אפילו בדיעבד שטבל או מל בפני שנים או בלילה מעכב... עכ"ל.

ובש"ך (שם סק"ט) כתב בביאור שיטה הראשונה, וז"ל אבל טבילה ומילה הוי כגמר דין שנתבאר שם (חו"מ סימן ה) דגומרין בלילה עכ"ל. ומבואר מדברי השו"ע והש"ך דלדעה הראשונה מילת גר בלילה כשרה בדיעבד.

ורבנו כתב דלא יתכן להכשיר מילת גר בלילה אף בדיעבד דהא אף מילה שלא בזמנה אינה אלא ביום כדאיתא בסימן רסב וכ"ש מילת גר, ודברי השו"ע הנ"ל אפשר לפרש הלשון "בלילה" דקאי רק על טבילה, אבל דברי הש"ך שמפורש כתב גם על מילת גר בלילה שהיא כשרה בדיעבד צריך לומר דאגב שיטפיה כתב דבר טעות.

ובשו"ת ציץ אליעזר (חי"ח סימן נה) הובאה תמיהת השואל רב פינחס גוטפארב על רבנו והסכמת המחבר אליו, וז"ל והנכם

יורה דעה

מפי השמועה

מדור מפי השמועה

השתמשות במכונת גילוח

ענותנותו שידע האיש משה שכל חכמי ישראל, החיים עודנה, ואשר כבר שבקו חיים לכל חי, אסרוהו בכל תוקף ועכ"פ חששו לספיקא דאורייתא וביטל דעתו מפניהם ונמנע מלהתירו להדיא... עכ"ל.

אמנם כל זה היו השערה בעלמא, ויש לנו עדות ברורה מתלמיד רבנו, רב מיכל שורקין, שלא הסתפק רבנו כלל בהיתרו, אלא ברור היה בעיניו שיש להקל עפ"י דין, וכן שמע מעם אחר למה לא נכתבה תשובה ע"י, וז"ל בספרו מגד גבעות עולם (ח"א עמ' צו), כשת"ח אחד שאל את הגר"מ זצ"ל אם יש צד להחמיר שלא כהיתר שלו בענין מכונת גילוח, ענה לו שהוא כמו אותו צד שיש להחמיר שלא לחתוך חלות בשבת משום קוצר!! עכ"ל.

ועוד שם, וז"ל ושמעתי שמה שהגר"מ זצ"ל לא רצה לכתוב תשובה באגרות משה להתיר את השימוש במכונת גילוח הוא מטעם שהיה סובר שהגם שאין כאן לאו של השחתה מ"מ צורת היהודי הוא רק בוקן עכ"ל. [הובא גם בשו"ת יביע אומר ח"ט יו"ד סימן י בסופו].

בעצם סברת ההיתר יש לנו שתי גירסאות אבל נראה ששניהם נתכוונו לדבר אחד. גירסא ראשונה נמצאת ב"הלכה ברורה" (מופיע גם באתר www.koshershaver.org) עפ"י עדות בניו של רבנו רב דוד ורב ראובן פיינשטיין וכן רב ישראל בעלסקי שאין כוונת הבריייתא לאסור כל כלי שתוצאת הגילוח היא כמו תער אלא האיסור הוא דוקא אם אופן פעולת הכלי הוא כמו תער דהיינו

שיטת רבנו ידועה ומפורסמת במה שהתיר להשתמש במכונות גילוח אף אלו שמגלחים על ידם ממש סמוך לבשר כמו תער שכידוע הרבה פוסקים אסרום בהחלט וצחקו ככרוכיא על זה [אספם כעמיר גורנה בספר הדרת פנים זקן עיי"ש], ומעמם דבמקור האיסור בבריייתא (מכות כא.) נראה דעיקר האיסור הוא לגלח בכלי שיש בו גילוח והשחתה ולא דוקא תער, והיינו דלא שם הכלי או אופן פעולת הכלי קובעים האיסור אלא התוצאה שנעקר ונשחת שער הזקן סמוך לבשר היא קובעת האיסור וכיון שהתוצאה בהשתמשות במכונת גילוח היא דומה לתער דינו כתער.

אבל כפי שנמסר ע"י בניו ותלמידיו של רבנו, היתה לרבנו שיטה מיוחדת בסוגיא זו שעל פיה יצא הרבר להיתר. יש ששיער דמזה שלא כתב רבנו תשובה בכתב, מוכח שלא היה ברור לו היתרו או שביטל דעתו נגד כל הפוסקים המחמירים, עיין קובץ אור ישראל (ניסן תשס"א עמ' סה) כתב הרב בן ציון הלוי וואזנר, וז"ל פלא כידוע דרכו של הגאון ז"ל שמעולם לא מנע עצמו מלדון על שום נושא שבתורה, נפשו איוותה ויעש, בדעתו הרחבה מיד בנה תשובתו הרמתה כי שם ביתו ואם היה היתר המכונה ברור בעיניו נגד כל חכמי ישראל האוסרים [מה שלא יתכן כלל] האיד חסך שבטו וקסתר מלהשמיענו זאת בתשובה ברורה ומיוסדת.

אין זה אלא שגם בעיניו היתה הלכה זו עמומה ובמקום גדולתו שם אתה מוצא

שחותך עם סכין אחד ולא כמו מספריים שהחיתוך נעשית ע"י שהשער נמצאת בין שני הסכנים, ולפ"ז גם במכונות גילוח באלו שחותכים השער כמו מספריים (שהשערות נחתכות ע"י הסכנים שבפנים יחד עם מעשה הרשת) יש להחיר.

גירסא שנית העיד עליה בספר מגד גבעות עולם (שם עמ' צה) בשם רבנו שבמכונת גילוח אין כאן חיתוך כלל אלא כתישה ומחינה, וז"ל הנה ברמב"ם ושו"ע כתוב שרק אסור סכין שחותך, אבל דרך משל אם תקח שתי כוסות של זכוכית עגולות ושער שבאמצע ותשפשף אחת בחברתה אלף פעמים השער יטחן ויפול אבל תער לא הוי. וזהו ממש במכונת גילוח שאין כאן תער אלא מחינה ע"י שדוחק אחד ע"ג חבירו, וכך כתבו לנו בית חרושת רעמינגטון כשכתבנו להם שיתארו איך עובדת מכונת הגילוח שלהם שהשרת השער ע"י מחינתו ונמצא שתער אין כאן וחיתוך אין כאן עכ"ל. ונראה שכוונתו כנ"ל.

בדחיית סברא זו האריך בספר הדרת פנים זקן (מהדורה שלישית, מבוא עמ' א-ז, כב, שמו-שנח) מפי הרבה ראשונים ואחרונים שהוא נגד פשט הסוגיא במכות (כא.), וכן הוא בקובץ אור ישראל (שם עמ' נח), וכ"כ בשו"ת יביע אומר (שם אות מז), וז"ל ולא מצאתי טעם בזה דאטו תער כתיב באורייתא, כל גילוח שיש בו השחתה אסרה תורה, ושאיני מספריים כעין תער שאין בהם השחתה... הא אם יש בהם השחתה אסור, וכן תפסו כל האחרונים עכ"ל. [ועע"ש מש"כ בסוף התשובה אות יח בדעת רבנו].

ובשו"ת שבט הלוי (חי"א סימן קצח) כתב, וז"ל וגם הגאון איגרות משה שרצה

להקל במכונה... המציא סברא דאינה חותכת כלל אלא עושה פעולה של הכאה וסברא זו אינה נכונה ולא נתקבלה עכ"ל.

וכ"כ בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ה סימן רסד), וז"ל שמעתי בשם הגרמ"פ זצ"ל שדעתו דכיון שבתער ה"ה משחית בחיתוך הסכין לכן כל שמשחית השערות שלא בדרך חיתוך אף אם דרכו בכך אינו דומה לתער ומותר... גוף הסברא להחיר אינה מוכרחת ושפיר י"ל שכל דבר שרגילים להשחית בו השער הוא בכלל תער... וקשה להקל באיסור תורה עכ"ל.

ובספר ארחות רבנו (ח"א הוספות עמ' לח) כתב, וז"ל ואמרו לו (לרי"י קנייבסקי בעל קהלות יעקב) שהגר"מ פיינשטיין זצ"ל כתב השבוע לא"י שיש מכונות חדשות שמותר הגילוח בהן ואמר מו"ר שאיני יודע מאין ר' משה לקח להחליט כן ופלא על ר"מ שברור לו להיתרא ולא קיבל מו"ר ההיתר עכ"ל. [וע"ע ארחות רבנו ח"ג עמ' קה שהסומך על היתרו של רבנו הוא בגדר שוגג].

ויש שבכלל לא יכלו להאמין לשמועה שיצא איזה היתר מפי רבנו, עיין הסכמת בעל שו"ת באר משה לספר הדרת פנים זקן (עמ' 23), וז"ל וההיתר שאומרים בשם הגאון האדיר מהר"ם פיינשטיין איננו מובן לי כלל ולא אמין שיצאו מתח"י עכ"ל. וכן היתה תגובת רב אלישיב כאשר ת"ח אחד אמר לו שיש פוסק המתיר מכונה אחת (שם עמ' תשכ"ב).

ועוד הדגישו שדעת רבנו היא דעת יחיד וראוי לפסוק כרוב הפוסקים ולא לסמוך על דעת יחיד. כן כתב רב שריה דבליצקי במכתב הנדפס בקונטרס סם חיים (עמ' לז-לח) [הובא בספר הדרת פנים זקן עמ' תשי"א], וז"ל ואם

ומש"כ כ"ת שאכתוב מכתב מיוחד לידידיו הגאון המובהק ר'... [עיין עמ' תשי"א בהערה שהכוונה לרבנו] לא ידעתי לעת עתה התועלת בזה שאם דברינו בעל פה לא הועילו מה תועיל המכתב ויש לי הרגש שמי שהוא שבסביבה שם מפריע בזה עכ"ל.

וע"ע קובץ Journal of Halacha and Contemporary Society (Vol. XXXVI, Fall 1998, p. 106).

שמענו שגדול אחד זצ"ל היה מתיר המכונות הרי לעומתם כל הגדולים אוסרים וא"כ איך אפשר להקל בזה עכ"ל. וכ"כ בקובץ אור ישראל (שם עמ' סז), וז"ל ואין לסמוך על שאולי מצאו איזה מתיר בזה כי מה מקום לדברי היחיד או אפילו יחידים כנגד רבים וגדולים האוסרים עכ"ל.

וע"ע מכתב בעל שו"ת שבט הלוי לבעל ספר הדרת פנים זקן (עמ' תשכ"ט), וז"ל

שמיעת כלי זמר לאבל י"ב חודש

או י"ב חודש לאביו או אמו. והקשה בספר עם מרדכי (קונטרס על עלא סימן ג אות ד) דהרי מבואר בשו"ע דאסור כל שבעה ומוכח דאסור שמחה הוא רק תוך ז' ואיך אמר רבנו לאסור תוך י"ב חודש, והניח בצ"ע.

כתב השו"ע (יו"ד סימן שצא סעי' א) אבל אסור בשמחה לפיכך לא יקח תינוק בחיקו כל שבעה שמה יבוא לידי שחוק עכ"ל. וכתב בספר יסודי שמחות (פ"ה הערה 38) בשם רבנו דלפי זה יש לאסור גם שמיעת כלי זמר דגם הוא בכלל שמחה ואסור בו כל ל'

תאומים מחוברים

נתפרסמו הדברים בשמו ביחד עם שני נימוקים לפסקו, עיין קובץ Tradition (Fall 1996) שכתב הרב יהודה דוד בלייך כל הפרטים והמקורות לזה [וכן במאמרו בקובץ אור המזרח חלק מ"ה עמ' 70].

מעמו הראשון, שהשוה רבנו מקרה זה לדין המפורסם בירושלמי תרומות (פ"ח הלכה י) כשסיעת עכו"ם מייחדין לפלוני שרוצים להרוג אותו ואם לאו יהרגו כולם ימסרו אותו ואל ימותו כולם, והכא נמי התאום החלש שודאי ימות נתייחד למיתה ובכה"ג דוחין נפשו כדי להציל נפש אחר.

אלא שהקשה ע"ז הרב בלייך (שם) דשיטת ריש לקיש שם דאין אמורים הדברים אלא כשאותו איש שנתייחד היה חייב מיתה

בשנת תשל"ז נולדו תאומים בעיר לייקווד כששניהם מחוברים ללב אחד בן ששה תאים. במצב כזה לא היה שום סיכוי שיחיו התינוקות יותר מתשעה חודשים, והציע רופא מומחה מפילדלפיה לחתוך את התינוק החלש [שאין סיכוי להצילו] שהוא בעצם רציחתו כדי להציל את השני. ההורים פנו אל רבנו לשאול חוות דעתו אם לקבל הצעת הרופא או לנהוג בשב ואל תעשה כי הלכה מקובלת היא שאין דוחין נפש מפני נפש.

רבנו לא הדפיס תשובה לשאלה חמורה זו אבל מפי השמועה ידוע שפסק שמותר לרופא לרחות נפש התינוק החלש כדי להציל את השני, ואף שטעמיו ונימוקיו לא נתבררו בכתב להדיא, מ"מ בכמה מקומות שונות

בלא"ה וכגון שבע בן בכרי, ואף שפליג עליו רב יוחנן לא נכרעה המחלוקת להדיא, עיין רמ"א יו"ד סימן קנז סעי' א, והכא כמובן לא שייך שנתחייב התינוק מיתה.

וז"ל – [תרגום חפשי] לאור המחלוקת בין הפוסקים הראשונים בכל הנוגע לעניין זה, רב פוסק יקשה מאד להתיר פעולה גלויה שנועדה לכבות את החיים של תאום אחד בהתבסס על שיקול זה בלבד.¹

וטעם השני הובא דנחשב התאום האחד כרודף את השני שמותר להורגו, וגם ע"ז הקשה דמלכד שאין לשום אחד מן התינוקות בעלות בלעדית על הלב ששניהם שותפים בו וממילא אין להחשיב אחד מהם כרודף יותר מן השני, אבל גם בלא"ה יש להקשות מהמבואר בסנהדרין (עב:) דהמקשה לילד וכבר יצא ראש הולד אין להורגו כדי להציל את האם כי אין דוחין נפש מפני נפש ולא הוי הולד כרודף כי משמים קא רדפו לה.

ומבואר דאין דין רודף אלא כשאחד מתכוון וחושב לרדוף, לא כשהדבר נעשה עפ"י טבע בלי כל מחשבה וכוונה ע"י הרודף, וא"כ איך ובמה נגדיר בנידון דידן את תינוק האחד כרודף כשאין כוונתו כלל לעשות מעשה רדיפה כמובן והוי ממש כאותה סוגיא בסנהדרין ביציאת הולד.

קושיא זו הביא (שם) מרב ברוך פוברסקי בספרו בד קודש (ח"ד סימן נב), וז"ל

ומעשה שהיה במדינת ארה"ב שנולדו תאומות מחוברות... ושמעתי שהגר"מ פיינשטיין הורה להיתר מדין רודף... אולם לכאורה צ"ע דכפשוטו גם בכה"ג י"ל דמשמאי קא רדפו לה ואין בזה מקום לחייבא דרודף, ובעובדא הנ"ל דינא כיצא ראשו שאין נוגעין בו ואין לדון בזה היתרא דעובר הרודף עכ"ל. [וע"ש טעם אחר להתיר.]

ואף שרב בלייך (שם) יישב את דברי רבנו עפ"י מה שביאר רבנו עצמו את הסוגיא בסנהדרין באגרות משה יו"ד ח"ב סימן ס, מ"מ בתגובה למכתב (Summer 1997) שנשלח לעורך עם הודעה שהגר"י קמינצקי חלק בתקיפות עם רבנו והחשיב זה כרציחה ממש, השיב הרב בלייך, וז"ל – [תרגום חפשי] מה שפרופ' לב מביא שרב יעקב קמינצקי דחה את הפסק של הרב פיינשטיין במקרה של תאומים מחוברים אינו תמוה בכלל. קשה למצוא פוסק בעל שיעור קומה שהיה מסכים אתו. אלה שהתנגדו לא רשמו את השגותיהם. זה היה בחלקו כי בהעדר פסק כתוב, סברת הרב פיינשטיין היה להם תמוה... המטרה שלי היתה להסביר את סברת הרב פיינשטיין ולא לאמת אותו... נראה לי שהמאמר מבהיר שדעתו של הרב פיינשטיין הינו חידוש והוא מציג לעומת זה במדויק את השיטה המקובלת.²

וע"ע קובץ חקירה (חלק ה עמ' לג) מה שכתב בזה.



1. "In light of the unresolved controversy between early-day authorities with regard to this matter, a rabbinic decisor would find grave difficulty in sanctioning an overt act designed to extinguish the life of one twin on the basis of this consideration alone".

2. "Professor Low's report that Rabbi Jacob Kaminetzky rejected Rabbi

Feinstein's ruling in the case of the dicephalus twins is not at all surprising. Indeed, I would be hard pressed to name any rabbinic authority of stature who was in agreement. Unfortunately, those who disagreed did not commit their objections to writing. In part, this was because, in the absence of a written responsum, they found Rabbi Feinstein's position to be elusive and baffling... My purpose was to explain Rabbi Feinstein's view, not to endorse it... I do believe that my article makes it quite clear that Rabbi Feinstein's view is novel and that it accurately presents the general accepted position against which that view must be examined".

אבן העזר

חלק א

סימן י

בענין הזרעה מלאכותית

עיי' לקמן סימן עא מה שכתבנו בזה.

סימן יג

בענין סידוס אשה

דרכנו הותרה במקום צער אלא דאין האיסור אלא בדרך השחתה כלשון הקרא משחתם בהם, אבל אם עושה כן למנוע צער הוא דרך רפואה ומותר. וע"ש (ח"ב סימן תרס"ט) שרק התיר ברופא עכו"ם דאיסור שבות באיסור סידוס הוא בעיא דלא איפשיטא ויש להקל בכה"ג שהוא איסור דרכנו ובמקום צער.

וע"ע שו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סימן נא שער ב פרק ד אות ט) ושו"ת השבי"ט (ח"ה אה"ע סימן לט) מה שהעירו על רבנו.

באיסור סידוס נשים דהיינו להוציא איברי הלידה של אשה, כתב רבנו וז"ל עכ"פ כיון שהוא איסורא דאורייתא אין להתיר בלא סכנה ואף להסוברין שהוא רק מדרבנן נמי אפשר אין להתיר בלא סכנה דלא כל איסורין דרבנן שוין לומר שיהיה מותר במקום צערא וצורך גדול עכ"ל.

מבואר דעת רבנו דנוטה לאסור אף במקום צער, ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן תתפ"ח) הביא דברי רבנו וכתב דלדעתו יש להתיר במקום צער לא מפני שאיסור

סימן נו

בענין איסור הסתכלות בנשים מגולות ממקומות שדרךן לכסות

להרחיק מן העבירה דקי"ל חולין מד: הרחק מן הכיעור) אי דליכא דרכא אחריתא אנום הוא (פירש רשב"ם ואנום רחמנא פטריה ולמה מוזיקו הכתוב להעצים עיניו דמרמשתבא ביה קרא שמעינן דצריך לעצום עיניו). לעולם דליכא דרכא אחריתא ואפ"ה

גרסינן במס' בבא בתרא (נו:): ועוצם עיניו מראות ברע (ישעיה לג:ו) א"ר חייא בר אבא זה שאין מסתכל בנשים בשעה שעומדות על הכביסה, היכי דמי אי דאיכא דרכא אחריתא רשע הוא (פירש רשב"ם ואע"פ שעוצם עיניו שלא היה לו לקרב אלא

מיבעי ליה למינס נפשיה (פירש רשב"ם והיינו דמשתבח ביה קרא דאי אנים נפשיה חסיד הוא).

והקשה רבנו דאי ליכא דרכא אחריתא שצריך ללכת שם לצורך פרנסתו וכדומה מה בכך שהוא אנוס הרי אנוס ממון אינו דוחה איסורים ומהי תמיהת הגמ' אי דליכא דרכא אחריתא אנוס הוא.

ויסוד תירוצו הוא דעיקר האיסור לעבור במקומות שהנשים מגולות אינו משום עצם ההסתכלות אלא משום החשש שיבוא מההסתכלות לידי הרהור וכדררשינן בע"ז (כ. מפס' ונשמרת - שלא ירהר אדם ביום שלא יבוא לידי טומאה בלילה, וכן דרשו מפס' זה שלא יסתכל באשה נאה אפילו פנויה, ובאשת איש אפילו מכוערת, הרי דאיסור הסתכלות הוא שלא יבוא לידי הרהור.

ועפ"ז תירץ רבנו, וז"ל ולכן צריך לומר דכיון דהאיסור הוא רק משום חשש שיבוא לידי הרהור רשאי לסמוך על עצמו שיסיה דעתו מהן ולא ירהר מחמת שיסתכל בהן כשיש לו צורך ללכת שם לצרכי פרנסתו וכדומה ואינו מחוייב לחשוש ע"ז ביותר ולהפסיד ממנו ולמנוע משאר צרכיו. ורק כשאין לו צורך לעבור כאן כגון באיכא דרכא אחריתא וה"ה כשאין לו צורך לילך שם דהולך רק לטייל שאף בליכא דרכא אחריתא הוא אסור לסמוך על עצמו שיסיה דעתו דהא זהו האיסור ונשמרת שלא יסמוך על עצמו לומר שלא ירהר אבל במקום צורך רשאי לסמוך שלא ירהר עכ"ל.

וביאר רבנו קו' הגמ' אי דליכא דרכא אחריתא אנוס הוא, דכיון דבכה"ג מותר לסמוך על עצמו שלא יבוא לידי הרהור צריך להיות מותר גם בלא עצמית עיניים "דלענין הרהור

אין חילוק בין עוצם עיניו ללא עצם", וכן הוא למסקנא דמעיקר הדין מותר בכה"ג אף בלא עצמית עיניים ורק מדרך חסידות צריך לעצום כדפירש רשב"ם, ובאיכא דרכא אחריתא שאסור לסמוך על עצמו משמע מרבנו דאסור לילך אף בעצמית עיניים "שיש עדיין לחוש להרהור".

היוצא מדברי רבנו דבאופן שהוא אנוס ויכול לסמוך על עצמו שלא יבוא לידי הרהור מותר לילך אף בלא עצמית עיניים וכדמוכח מק' הגמ', אלא שבקונטרס האינטרנט בהלכה (עמ' יז) כתב ע"ז ד"יש לעיין טובא" בזה דהרי הרשב"ם פירש דבאיכא דרכא אחריתא מיקרי רשע אף שעוצם עיניו מטעם הרחק מן הכיעור ולא מטעם שאסור לסמוך על עצמו שלא ירהר שהוא מדין ונשמרת, על כרחך דבעצמית עיניים באמת מועיל לו שלא ירהר ורק אסור מטעם הרחק מן הכיעור [דלא כרבנו] אלא דלפ"ז יקשה למה באמת בדליכא דרכא אחריתא אינו מחוייב לעצום עיניו מעיקר הדין, הרי עצמית עיניים באמת יועיל שלא ירהר ולענין זה אינו אנוס וחשיב כאיכא דרכא אחריתא, ועיין שם שהניח בצע"ג.

עוד העלה רבנו דאם צריך לרפואה להיות אצל ים ואינו מוצא שעה שאין שם נשים מותר ללכת שם אם סובר שלא יבוא לידי הרהור כי זה לצורך וליכא דרכא אחריתא. ובשו"ת יחזקאל דעת (ח"ה סימן סג) פקפק על הוראה זו שאינו פשוט ללמוד הליכה לחוף הים מהליכה כנגד נשים הכובסות שהוא בהעברה בעלמא משא"כ רחיצה בים מעורב "שכל פינות שהוא פונה והנה אשה לקראתו שית זונה ונצורת לב ואי אפשר להמנוע מלהסתכל ולבוא לידי הרהור עבירה במשך זמן שהותו שם". וכן מצאתי בספר את צנועים

חכמה (ח"ב עמ' תכה) שמשקנת רבנו תמוהה ושיש לחלק בין רחיצה בחוף ים מעורב להליכה אצל נשים הכובסות בהרבה אופנים עיי"ש.

וברחובות שמצוי שם הרבה פרוצות, כתב רבנו שהוא דבר שא"א לאסור שאין יכולין לעמוד בה, ואף מי שאינו בטוח בעצמו שלא יבוא לידי הרהור מותר לילך שם וצריך להשתדל להסיר דעתו מכל הרהור. ובספר הסתכלות בהלכה (עמ' נה) כתב בשם הרב ישראל אליהו ויינמרויב ש"קשה מאד לסמוך על זה דאסור לאדם להכניס את עצמו לתוך ספק איסור, והוסיף שכעין זה שמע מכמה תלמידי חכמים. וע"ע ספר חידושי בתרא (בבא בתרא ח"ב עמ' רכו-רל).

עוד כתב רבנו להסתפק אם איסור הרהור הוא איסור בעצם או רק אם בא לידי קרי בלילה ונפק"מ למי שאינו בטוח שלא יבוא להרהור כשעובר במקום נשים מגולות דאם ההרהור הוא איסור בעצם יהיה אסור לילך בכה"ג אף כשליכא דרכא אחריתא כיון שאין לעבור איסור דאורייתא אף לצורך פרנסתו אבל אם נימא שההרהור אינו איסור ברור ורק עובר על איסור אם בא לידי קרי א"כ יש לומר דכיון שזה לא ברור שיבוא לידי קרי אף אם יהרהר מותר לילך שם לצורך פרנסתו וכדומה, וצ"ע לדינא.

וכבר הערתי בספרי טהר לבנו (עמ' כ) שרבנו כבר פשט ספק זו באה"ע ח"ד סימן ס ששם פסק בהחלט דלאו דוגשמת מכל דבר רע הוא לאו דאורייתא "אף אם יודמן שלא יראה קרי אח"ך בלילה". ומה שכתב באה"ע ח"ב סימן יח "שחזינו שאין איסור הרהור מצד עצמו אלא משום שלא יבוא לידי קרי לבטלה, אין סתירה לזה ששם כוונתו היא רק שטעם איסור הרהור הוא מטעם שמביא לידי זרע לבטלה ולכן אם הוא לצורך פריה ורביה מותר כיון שאין זה לבטלה אבל אפשר דעובר על זה גם אם לא בא לידי קרי כמש"כ בתשובה האחרת.

ובסוף התשובה כתב רבנו בענין הושטת יד לאשה, וז"ל ובדבר שראית שיש מקילין אף מיראי ה' ליתן יד לאשה כשהיא מושיטה אולי סוברין דאין זה דרך חבה ותאוה אבל למעשה קשה לסמוך ע"ז עכ"ל.

עיי' אג"מ יו"ד ח"ג סימן נד מה שכתבנו בזה. וע"ע שו"ת תשובות והנהגות (ח"ד סימן ש) שגם רבנו התיר במקרה מסוים, וז"ל וסיפר לי השואל שאח"ך הלך לשאול גם את הגאון רב משה פיינשטיין זצ"ל והשיב שאם מדקדק לעשות בצורה ואופן שניכר שאין דרך חבה מותר ואין בה משום אבזרייהו, והביא לזה דברי הרמב"ם בהלכותיו שעיקר האיסור הוא דרך תאוה דוקא עכ"ל.

סימן נו

באיסור פריעת הראש לאלמנה במקום הפסד גדול

ראשה, תחילה ביאר רבנו שאף להסוברים שאלמנה חייבת בכיסוי, עיי' ב"ש ודגמ"ר

בדבר אלמנה שלא מוצאת פרנסה אלא במקום שחייבת לעבוד בלי כיסוי

(אה"ע סימן כא) בשם הירושלמי, פשוט שלא הוי דין דאורייתא דילפינן עיקר חיוב כיסוי ראש מפס' ופרע את ראש האשה (כתובות עב.) גבי סוטה שהיא אשת איש, ולא הוי אסור באלמנה אלא מדרבנן מצד דת יהודית.

עוד חקר רבנו אם דין כיסוי ראש באשה הוא בגדר איסור שהוא ענין פריצות ללכת בגילוי ראש וצריך לפרוש מזה או שהוא ענין מצוה וחיוב שחייבת לכסות שיערה ורק ממילא נעשה איסור ואם הולכת פרועת ראש עוברת על עשה.

ונפק"מ יהיה לפי מה דקי"ל דכדי שלא לעבור על איסור לאו חייב להפסיד כל ממונו ואילו במצות עשה רק חייב לקיים עד חומש נכסיו, והכי נמי בנד"ד אם נכריע שהוא רק חיוב עשה אין לה להפסיד עבודתה שהוא הפסד גדול יותר מחומש נכסיה.

ורבנו תלה חקירה זו בב' לשונות של רש"י בפירוש הילפותא מסוטה. בלישנא קמא פירש דמדעבדינן לה הכי לנוולה מדה כנגד מדה כמו שעשתה להתנאות, מכלל דאסור, וכתב רבנו דלפ"ו רש"י "סובר שהוא איסור ועיין בריטב"א שכתב לפירוש זה דרש"י מכלל דפריעת הראש פריצות הוא לאשה שלכן ודאי הוא איסור". ובלישנא בתרא פירש רש"י דמדכתיב ופרע מכלל דההיא שעתא לאו פרועה הוה ש"מ אין דרך בנות ישראל לצאת פרועות ראש, וכתב רבנו "משמע דהוא ענין מצוה עליה ללכת בכיסוי הראש".

ולמעשה כתב רש"י שלישינא בתרא הוא העיקר, ומ"מ כתב רבנו דבאשת איש שדין הכיסוי הוא דאורייתא יש לאסור מספק אבל באלמנה שאסור מצד דת יהודית יש להקל בכה"ג דודאי לא חמיר מאיסור דרבנן שספק לקולא, ועוד דיש לומר שדת

יהודית הוא רק מדיני מנהג ולא מצינו שנהגו לאסור אף במקום הפסד עכ"ד.

ובשו"ת מחזה אליהו (סימן קימ-קכ) האריך להשיג ולדחות את פסק רבנו, ואפרט כאן את כל טענותיו ודחיותיו בצירוף הערות משאר פוסקים, ובפרט משו"ת לב אברהם (סימן קז) שג"כ הרבה לתמוה על רבנו ובכמה דברים נתכוונו שניהם [בעל שו"ת מחז"א ובעל שו"ת לב אברהם] לדבר אחד. [ואגב, תשובת לב אברהם נכתבה לרבנו]

תחילה, מש"כ רבנו שחייב כיסוי הראש באלמנה לא הוי רק דרבנן מדילפינן החיוב מסוטה שהיא אשת איש אינו מוכרח כלל דאף דקרא דופרע את ראש האשה באשת איש איירי אין הכרח שסיבת החיוב הוא מצד הנישואין דיש לומר דסיבת החיוב נתהוה מה שהיא בעולת בעל דזה שייך גם באלמנה, וכן מבואר בב"ח וביאור הגר"א (אה"ע סימן כא) דמה שדרש רבי ישמעאל מדכתיב ופרע את ראש האשה מכאן אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע הראש, כיוון ב"בנות ישראל" לכלול גם הפנויות (לפחות האלמנות וגרושות).

וכן בשו"ת לב אברהם (שם) כתב ד"מה דפשיטא ליה מיבעיא לי טובא" והאריך לפלפל בזה אם חיוב כיסוי שערות באלמנה הוא מדאורייתא או מדרבנן, וגם הוא הביא מהב"ח והגר"א עי"ש, וכן בספר מועדים וזמנים (ח"ו סימן קעט, בהערה מתחת לקו) כתב שהוכיח במקום אחר שאין האיסור באלמנה דרבנן ודלא כרבנו, וכן בשו"ת אור יצחק (ח"א אה"ע סימן ג) הקשה על רבנו דאם נימא שהוא רק מדרבנן לא מוכן למה אסרו בזה חכמים ומה גזירה יש בזה, וסיים ש"עדיין דבר זה כמבוי סתום אצלי מר' רוחותיו".

ברישב"א הלא זה פשוט דכמו דללישנא קמא הוא פריצות ללכת בגילוי ראש כן ג"כ ללישנא בתרא דאל"כ מה מצוה יש בכיסוי ראש, ואין זה אלא דברי תימה עכ"ל. וכ"כ בספר מועדים וזמנים (שם) שהוכיח במקום אחר דאין בזה רק ביטול מצוה אלא איסור ממש דפריצות דלא כרבנו.

ובשו"ת מחזה אליהו (שם) הוסיף עוד נקודה דקצת מוכח שהוא ענין פריצות ואיסור מהא דמצינו בסנהדרין (נח): שאף בני נח נהגו לכסות שערות ראשן כל זמן שהיו גשואות ולכאורה מדעשו כן גם העמים "ש"מ שיש ענין של פריצות בפריעת ראש נשואה ורגש האנושי מחייב לכסות שערות הנשואות" כדי להסתיר יפיה מעיני העולם משא"כ אם הוא מעשה מצוה והוספת צניעות קצת קשה לומר שנהגו בדבר שיסודו במדת הבושה והצניעות שנתייחד בזה כלל ישראל.

ואף את"ל דכיסוי שערות הוא מצוה ולא איסור, העיר בשו"ת מחזה אליהו (שם) דע"י המצוה נעשה שערות אלמנה מקום שדרכו להיות מכוסה וממילא יש גם איסור לגלותן מטעם פריצות וכמ"ש המג"א (או"ח סימן עה סק"ד) לגבי שערות היוצאות חוץ לצמתן דבמקום שדרך הנשים לכסותן יש איסור לגלותן אף שמעיקר הדין אין חיוב לכסותן וא"כ פשוט דכמו שלא יתכן להתיר גילוי חלק מגופה שדרכה להיות מכוסה כדי להתפרנס, הכ"נ אין להתיר גילוי שערות אלמנה. [ועע"ש מה הדין במקום שרוב הנשים הולכות פרועות ראש].

ומש"כ רבנו שאם אין בזה אלא מצות עשה יש להתיר במקום הפסד גדול ככל מצות עשה שא"צ לבוזו יותר מחומש נכסיו, העיר בשו"ת מחזה אליהו (שם) שיש לפקפק בזה טובא דלפי כמה פוסקים אין תלוי דין זה

ובשו"ת מחזה אליהו (שם) הוסיף להקשות על מה שמשמע מרבנו כאילו יש מחלוקת בעיקר חיוב הכיסוי לאלמנה שרק הב"ש ודגמ"ר חידשו בשם הירושלמי שיש חיוב, וכל זה אינו מוכן כי החיוב לאלמנה מבואר במשנה ריש פ"ב דכתובות דעל סמך עדות שיצתה האשה בראש פרוע זוכה בכתובת מאתים דרך בתולות יוצאות בפרועת ראש ולא אלמנות, "ואין שיטה בעולם שידוע לנו שחולק על זה", ומה שהביא הדגמ"ר מהירושלמי הוא רק להוכיח שגם אלמנה בתולה (שמת בעלה לפני שנבעלה) חייבת בכיסוי הראש שכן מבואר בירושלמי שם.

ומה שכתב רבנו שלפי לישנא בתרא דפירש"י משמע שהוא רק ענין מצוה ולא איסור, העיר בשו"ת מחזה אליהו (שם) וז"ל לא הבנתי איך משמע מדברי רש"י שהוא מצוה ולא איסור, הא ו"ל שגם לדעה זו איסור הוא וזהו שכתב רש"י ש"מ אין דרך בנות ישראל לצאת פרועות ראש לשוק, היינו שהוא כנגד דרך התורה ולא מתאים כלל לבנות ישראל שיצאו פרועי ראש דהוי מעשה פריצות עכ"ל.

ועוד הקשה מלשון רבי ישמעאל "אזהרה לבנות ישראל" משמש לדבר של איסור ולא לדבר מצוה, וכן מוכח מהשלט"ג בשם הרא"ז (כתובות שם) ושו"ת תה"ד (סימן י) שהוא ענין איסור.

וכן השיג בשו"ת לב אברהם (שם), וז"ל הנה דבר זה לא ניתן להאמר כלל לחדש עליה מצות עשה ללכת בכיסוי ראש, וכי אם תשב בביתה תבטל מ"ע, ולמה לא תברך על מצוה זו, ואיך נוכל להוציא דברי תנא דבי רבי ישמעאל מפשרטן שאמר אזהרה לבנות ישראל וכו' ולומר שאין כאן אזהרה ורק מצות עשה, אתמהא. וכ"ז מפני דיוק קל בלשון רש"י שבאמת אינו דיוק כלל ולא ידענא מה מצא

במצות עשה ומצות ל"ת אלא עיקר החילוק הוא אם הוא בשב ואל תעשה או בקום ועשה ואם עובר ומבטל עשה ע"י מעשה אסור לעשות כן אף אם מפסיד כל ממונו, והכ"נ בפשטות המצוה היא להיות צנוע ולא לצאת בראש פרוע ואם יוצאת כך עוברת על מצוה זו בקום ועשה וחייבת לאבד כל ממונה ולא לעבור עליה. וכן העירו בשו"ת לב אברהם (שם) ושו"ת יביע אומר (ח"ד אה"ע סימן ג).

ובשו"ת יביע אומר (שם) הוסיף להקשות לאידך גיסא למאי דמשמע מרבנו דללישנא קמא הוה אסור ככל לאו שבתורה שחייבין להפסיד כל ממונו, והוא תמה ע"ז, וז"ל וביותר יש להעיר ע"מ שתופס האגרות משה דלפי' א' של רש"י יש בזה איסור ל"ת דלכאורה לא ידענא מאי שיאמיה דאיסור ל"ת הכא עכ"ל. ולפי דבריו אין בפריעת ראש לאשה אלא "איסורא בעלמא" כמו חצי שיעור שאין בו לא עשה ולא ל"ת אלא הוא איסור מן התורה בעלמא.

ועוד העירו בשו"ת מחזה אליהו (שם) ושו"ת לב אברהם (שם) דלומר דהפסד פרנסתה הוא בזבוז יותר מחומש אינו פשוט כ"כ דיש לחלק בין הוצאת ממון שכבר נמצא ביד האדם דבזה אמרו דא"צ להפסיד יותר מחומש משא"כ איבוד פרנסתה הוא בגדר מניעת ריוח וזה לא הוי בכלל פטור אונס, עיין שם מה שהאריכו בזה.

וכ"כ להעיר הרב ארי יצחק שבט בקובץ תחומין (כרך כב עמ' 355) ש"הנחה זו של הרב פיינשטיין אינה פשוטה כלל... ובפרט קשה איך למד הר"מ פיינשטיין ק"ו מהפסד לריוח כאשר סברא היא להקל בהפסד מאשר במניעת ריוח".

עוד העיר בספר מועדים וזמנים (שם) דרך התירו לבטל מצות עשה דרך אקראי ולא כנידון דין שיש בו ביטול המצוה בקביעות יום יום ובכל עת.

ובשו"ת לב אברהם (שם) גם לא ניחא ליה להחשיב איבוד פרנסתה כהפסד חומש נכסיו כיון שיכולה לחפש עבודה אחרת, וז"ל ובכלל וכי יתכן בעולם לדון דבר כזה כהפסד חומש נכסיו וכי באמת אי אפשר כלל למצוא משרה אחרת כלל לא היום ולא למחר שניתן ח"ו יד לעבור על איסור יהיה דאורייתא או דרבנן עכ"ל.

וגם העיר (שם) על מש"כ רבנו דבאשת איש שדין כיסויה הוא דין דאורייתא יש להחמיר מספק מחמת שתי לשונות ברש"י, הרי רש"י כתב שהעיקר כלישנא בתרא וא"כ לפי דבריו רבנו יש להתיר גם באשת איש וזה ודאי ליחא.

ולכסוף, יש שהעירו שאין לסמוך על קולא זו כיון שאפשר לה ללבוש פאה נכרית, עיין ספר הליכות בת ישראל (פרק ה הערה ח) בשם הגר"פ שיינבורג, וז"ל אודות החידוש של האגרות משה... אין כדאי לחפש היתרים במקום שיש עצות כגון פאה נכרית שכמה גדולים התירו בזה ובפרט ברה"ד שלכמה גדולים יש בזה איסור דאורייתא גם באלמנה, ורק בהמשרד אולי יש לדון בזה להתיר ולסמוך על האגרות משה ויש אריכות בזה ואין כאן מקומו עכ"ל. וכ"כ בספר מועדים וזמנים (שם) שיש לה לחפש פרנסה בהיתר "ובפרט היום שאפשר בפאה נכרית". וכן פסק בשו"ת יביע אומר (שם) שאין להקל בזה אלא ע"י פאה נכרית.

סימן נח

בגילוי מקצת מהשערות ובביתה שהחמיר החת"ס

דין כיסוי הראש לאשת איש מבואר במשנה כתובות (עב.) ובגמ' (שם) וכן נפסק בשו"ע אה"ע (סימן קטו), אבל שיעור הכיסוי לא נתבאר בהדיא בפוסקים, והעידו כמה ספרים, ובתוכם שו"ת חת"ס (או"ח סימן לו), דמנהג הנשים הוא לכסות את כל שערותיהן מבלי לגלות שום שער והקפידו ע"ז מאד מחמת דברי הוזהר שהפליג מאד בחומר האיסור לגלות אף שער אחד.

ורבנו בתשובה דנן יצא בכחא דהיתרא וחידש דמעיך הדין מותר לאשת איש לגלות את שערה עד טפח [שטח של טפח על טפח שהוא 4 אצבעות מרובעות, וכיון שרוחב הפנים הוא בערך ב' טפחים (ה' אצבעות) אפשר להקל רק עד בערך ב' אצבעות בגובה], ובוזה עורר על עצמו תמיהות עצומות וקושיות חזקות, וביחוד נכתב קונטרס "מבעד לצמתך" לבעל שו"ת להורות נתן (נדפס בסוף חלק ה) נגד תשובת רבנו, ושם האריך להשיג ולהעיר כמעט על כל שורה של רבנו. ולמטרת חיבורינו, אביא תמצית ראיות רבנו ביחד עם עיקר השגותיו של קונטרס הנ"ל ואוסיף עליהם הערות והכרעות משאר הפוסקים.

אך קודם אעתיק את סוף "פתח דבר" של הקונטרס הנ"ל שביאר מטרתו בהוצאת קונטרסו שלא ימשכו אנשים אחר רבנו בפסק זה אף היותו "רב גובריה".

ו"ל, אולם לאחרונה הופיע בדפוס ספר שו"ת אגרות משה חאה"ע להגאון הגדול המפורסם מוה"ר משה פיינשטיין, ושם בתשובה... העלה הלכה למעשה... והנה כל

העובר בין בתרי דברים אלה ישתומם ויתרה על פסקא דנא כי מלבד שהוראה זו היא נגד מה שנהגו אמותינו בכל תפוצות ישראל מאז ומעולם וכאשר העידו כן גדולי הפוסקים שדבריהם הועתקו לעיל, ואשר בשביל זה בלבד אין הדברים ראויים להשמע ואפילו אם יבוא אליהו אין שומעין לו, הנה מלבד זאת הגאון בעל אגרות משה לא הביא את דברי הארי החי בעל צמח צדק ז"ל אשר בשלשה מקומות בספריו... העלה עפ"י ראיות ברורות ומפורשות מש"ס וראשונים שאיסור גמור הוא לגלות אף קצת מהשערות, וממילא כל שלא נסתרו באופן ברור וגלוי ראיותיו של הצ"צ הוראתו בקדושה עומדת וקיימת ואין לזוז ממנה.

ושלישיתו יוסף עליו, כי כל השגותיו של הגאון בעל אגרות משה על פסקו של החת"ס... בניוית במחילת כבוד גאונו על יסוד מה שלא ירד להבין את הפירוש הפשוט בכוננת החת"ס וממילא כל השגותיו בזה אינן ממין הטענה כלל.

ועל ארבעה לא אשיבנו, שכל ראיותיו לחזק את הוראתו הלזו מופרכות מיסודן... ואין להן על מה לסמוך.

והיות כי הגאון בעל אגרות משה רב גובריה ותקיף חיליה באורייתא ונודע ביהורא ובישראל גדול שמו כשם הגדולים אשר בארץ ואשר על כן היא הנותנת דאיכא למיחש פן יבואו לאמשוכי אבתריה בהוראה זו אשר היא נגד המקובלת לנו מאבותינו ונגד הדין המפורש בש"ס ופוסקים ויאמרו התירו

פרושים את הדבר וכאילו אין חובה להזהר בדברים אלה כי אם כדי לצאת ידי חומרת התח"ס בלבד, לזאת עצת חכמים של הרבה מגדולי עיר הקדש ירושלים הנחני לפרסם קונטרס זה אשר בו יתבררו בעה"י דברי רבותינו כשמלה עכ"ל.

ועתה נבוא לדברי רבנו, וזה יצא ראשונה לדיוק מלשון האיסור "אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש" ולא נאמר אזהרה שלא יצאו בשערותיהן מגולות, וכתב וז"ל משמע שתלוי בחשיבות פריעה על הראש ככולל שבשביל גילוי מעט שערות אין להחשיב שהראש הוא פרוע עכ"ל.

והעיר בקונטרס הנ"ל (פרק א אות ג) דמלבד מה שלא מובן מאין הפשיטות לומר שבשביל גילוי מעט שערות לא נחשב שהראש פרוע וכמו שמצינו בשאר מקומות דפליגי אי ביאה במקצת הוי ביאה וכדומה, ובאמת שדבר זה לחדש הלכות עפ"י עומק משפט הלשון נמסר רק לחכמי הש"ס, הנה מלבד כל זה ממקומו הוא מוכרע דלשון פרוע ראש שייך אף בפריעה במקצת.

והוא מדרתנן בכתובות (עב). ואיזהו דת יהודית יוצאה וראשה פרוע, ומבואר מתוך הסוגיא דאם ראשה מגולה לגמרי אינה עוברת על דת יהודית גרידא אלא עוברת על דת משה הנלמד מפס' ופרע את ראש האשה, ומתני' דקתני דת יהודית איירי בקלתה על ראשה (פירש"י) כל שיש לו מלמטה בית קיבול להולמו בראשו ובית קיבול מלמעלה לתת בו פלך ופשתן, והרמב"ם פירש מטפחת) שבוה עדיין עוברת על דת יהודית. הרי מבואר דאף בלובשת קלתה על ראשה ומכוסה חלק גדול משערותיה עדיין נקראת "ראשה פרוע". וכן יוצא מהרמב"ם (פכ"ד הל' אישות הי"ג) שכתב, וז"ל וכן אם יצתה בראשה פרוע

מחצר לחצר בתוך המבוי הואיל ושערה מכוסה במטפחת אינה עוברת על דת עכ"ל. הרי דכששערה מכוסה במטפחת עדיין נקראת ראשה פרוע.

ועל עצם דיוק רבנו מלשון הש"ס שנאמר פריעת ראש ולא שערות מגולות, הקשה בקונטרס הנ"ל (שם אות א) מלשון הרמב"ם (פכ"ד הל' אישות הי"א), וז"ל ואלו הן הדברים שאם עשתה אחת מהן עברה על דת משה, יוצאה בשוק ושער ראשה גלוי עכ"ל. וכן הוא במגיד משנה (שם) שאם היא הולכת בשוק "ושערה מגולה" שהיא עוברת על דת משה, הרי בהדיא דהאיסור הוא על השערות שלא יהיו מגולין ולא כדיוק רבנו.

וכן סמוכין לזה מצא (שם אות ד) מדין פריעת ראש לאבל בשבת (מו"ק כד.) שחייב לגלות שפמו חוטמו וזקנו אבל ראשו א"צ לגלות, הרי דאף אם אין מגלים אלא החלק המועט מהדבר שהיה מכוסה כבר חל עליו שם פריעה.

ועוד העיר (שם אות ו) שלא נמצא בשום אחד מהפוסקים ראשונים ואחרונים שגילוי קצת שערות לא יהא בכלל איסור פרוע ראש, ועצם סתימת הפוסקים שלא כתבו בזה שיעור מוכיח שהדבר אסור אף בכל שהוא "והוא פשוט לכל ואין צריך ראיה".

עוד כתב רבנו שגם מעצם הילפותא מקרא דסוטה ופרע את ראש האשה מוכח דלא הוי פרועת ראש אלא בגילוי חלק גדול משערה, דהנה רש"י פירש ב' לשונות בביאור הך ילפותא, חדא מדעבדינן לסוטה הכי לנוולה מכלל דאסור, וב' מדכתיב ופרע מכלל דההוא שעתא לא פרועה הות, וכיון דפריעת ראש בסוטה הא ודאי לא סגי במשהו אלא בעינן לגלות חלק גדול משערה [ויש להוכיח

כן מהסוגיות, עיין בפנים], א"כ אי אפשר גם ללמוד איסור פריעת ראש באשה אלא בשיעור זה דסומה. ללישנא בתרא פשוט הוא כן דרך אפשר למילף דעד ההוא שעתא לא היתה פרועת ראש כל כך כמו דעבדינן לסומה אבל פחות מזה אפשר דהיתה פרועה כי עדיין שייך לצוות לכהן שיפרע. וכן ללישנא קמא אין למילף אלא מה שהוא ניוול לסומה, ואף שהוא ספק כי אפשר בפחות הוי ניוול אלא שהצריכה התורה לנוול הסומה ביותר, מ"מ אין למילף דין חדש מספק כי אפשר דבפחות משיעור גילוי הראש דסומה לא הוי ניוול.

ולפ"ז באמת יוצא שמותר לגלות אף יותר מטפח שיערה כפי המסתבר דגם בסומה פורעים חלק גדול מראשה יותר מטפת, אלא שרבנו כתב חידוש עצום שכיון דילפינן מסומה דחייבת אשת איש לכסות את ראשה ומה שמותר לגלות אין זה מקום מסויים ממילא נחשב כל ראשה למקום המכוסה שבגוף, ויש לאסור ממילא מדין ערוה כמו בשאר מקומות המכוסים שבגופה.

ובדין ערוה במקומות המכוסים, ציין רבנו לדברי הב"ח (או"ח סימן עה) דיש חילוק בין טפח לפחות מטפח לגבי איסור ראיה, והוא הדין לשערות יהיה חילוק זה דרך בטפח אסור, והוסיף רבנו דאף שבבשר במקומות המכוסים איכא פלוגתא ויש אומרים דבאשה אחרת שאינה אשתו אסור אף בפחות מטפח, מ"מ גם הוא יודה בשער שאסור רק בטפח כי פחות מטפח אינו ערוה ממש [כדחזינו דכשמותרת לגלות כגון בפני בעלה מפקיע משם ערוה ומותר] ואפשר להקל בשער שאינו בעצם ממקומות המכוסים לכל נשים.

ועתה נחזור ליתר השגותיו של קונטרס הנ"ל על דברים הנ"ל. חדא על עיקר הוכחת רבנו דאין למילף שיעור גילוי הראש אלא מהשיעור שחייב לפרוע ראש הסומה וכפי שהוסבר לעיל, הקשה (פרק ב אות א) דלסברא זו יהיה מותר גם לגלות כל הראש כי בברייתא בסומה (ח.) יליף מדכתיב ופרע את ראש האשה שגם סותר את קליעת שיערה ולפי רבנו נימא דאין למילף אלא דעד אז לא היו שערותיה סתורות אבל מגולות מיהא היו או דלא הוי ניוול אלא כששערותיה סתורות אבל מגולות כל שיערה שפיר דמי, וכל זה ודאי אינו כי מפורש בספרי (פר' נשא) "לימד על בנות ישראל שהן מכסות ראשיהן", וכן ברמב"ם (פכ"ד הל' אישות ה"א) שהיוצאה ושער ראשה גלוי עוברת על דת משה, ועל כרחק דאמרינן דגם פחות מזה הוי ניוול ואסור אלא שהתורה הצריכה בסומה ניוול ביותר, והכ"נ יש לומר לגבי שיעור כסוי שערותיה שגם במשהו מיקרי ניוול וכמ"ש רבנו. [ויש להעיר דזהו ללישנא קמא אבל ללישנא בתרא צ"ע.]

ומש"כ רבנו שכיון שהמקום בראשה שמותר לגלות אינו מקום מסויים יש לכל ראשה דין של מקומות המכוסים שבגופה, תמה עליו בקונטרס הנ"ל (פרק ד אות ב) דכל כי האי ניוול בתר איפכא שכיון שמותר לגלות כל שיערה כל פעם חלק אחר, יותר מסתבר שאין זה נחשב למקום המכוסה.

וכן הקשה בשו"ת בני בנים (ח"ג סימן כה) וביתר ביאור בספרו האנגלית Understanding Tzniut (עמ' 37), "ול – [תרגום חפשי] למה לא למעון הפוך? מאחר ששום חלק מסוים מהשיעור אינו חייב כיסוי מדאורייתא, מלכתחילה הוא בכלל אינו בגדר

של מקום מכוסה.¹

להשתנות הדין בזמנינו כי האיסור עדיין קיים וכשיטת המ"ב וחזו"א.

ומה שציין רבנו לדברי הב"ח באו"ח סימן עה שיש חילוק במקומות המכוסים בין טפח לפחות מטפח, כתב בקונטרס הנ"ל (פרק ה אות א) ש"דברים האלה אינם מובנים כלל" כי לענין ראייה גרידא מוכח מהב"ח דאף יותר מטפח מותר [עיין מחה"ש שם סק"א] ולענין ק"ש הרי חילוק בין טפח לפחות מטפח מבואר בגמ' (ברכות כד.) ובשו"ע ולא צריך להביא מהב"ח.

וביותר תמוה מה שמשמע מרבנו שאם מותר לראות עד טפח משערה או לקרות ק"ש כנגדה אז מותר גם לגלות משערה עד טפח, ותליה זו צ"ע כמו שתמה בקונטרס הנ"ל (שם אות ב) ד"אטו יעלה על הדעת שיהא מותר לאשה לגלות לכתחילה ממקום מכוסה שבה אף פחות מטפח", וכן לענין ק"ש דבאמת מחלקין בין טפח לפחות מטפח האם נימא דלרבנו יונה שמותר לקרות ק"ש בראייה בעלמא אף נגד טפח [ורק בהסתכלות אסור] יהיה מותר גם לגלות טפח מבשרה.

וכן הקשה בספר לבושה של תורה (ח"א עמ' רסה) ששמע הערה זו מהרבה תלמידי חכמים דאף אם מותר לומר ק"ש מול פחות מטפח "הלא אין בוה שום היתר לאשה לגלות פחות מטפח מבשרה לעיני אדם ור".

ועוד הקשה בספר הנ"ל דלפי רבנו יוצא דשער באשה ערוה ודין כיסוי מופרע את ראש האשה מישך שייכי אהדרי וזהו חידוש שצריך ראייה לזה, וז"ל – [תרגום חפשי] שיער באישה ערוה ופריעת ראש נובעים משתי סוגיות לא קשורות בברכות ובכתובות. לקשור אותם הינו חידוש הדורש אסמכתא.²

ועוד הקשה (שם עמ' 38) דדין שער באשה ערוה נלמד מפס' בשיר השירים ומשמע שהשער הוא מקום תאוה וגורם להרהור ולא כרבנו שאין למדין דין ערוה בשער אלא בדרך עקיפין מחמת איסור גילוייה והיותה ממילא נידון כמקומות המכוסים שבנופה וכדבר יצחק דטפח במקום מכוסה הוי ערוה [עיין אג"מ או"ח ח"ד סימן טו].

ועוד העיר (שם) דלפי הנראה רבנו סותר את עצמו במה שהסכים לשיטת העה"ש דבזמנינו שרוב הנשים מגלות את שערותיהן מותר לקרות ק"ש כנגדן, עיין אג"מ או"ח ח"א סימן מב שהביא ראייה לעה"ש שדין שער באשה ערוה לא נובע מאיסור דופרע את ראש האשה אלא מהמציאות שהוא מקום תאוה וגורם הרהור דלפ"ז יש להקל אם רוב נשים יוצאות כך, וכל זה לכאורה מתנגד לשיטת רבנו הכא שכל דין שער באשה ערוה נובע מהאיסור דאורייתא לגלות וא"כ א"א



1. "Why not argue the opposite? Because no specific part of the hair needs to be covered according to Torah law none of it is a priori in the category of a place normally covered".

2. "Se'ar be-ishah ervah and pri-at rosh stem from two unrelated sugyot in Berachot and Ketubbot respectively. Linking the two is a chidush, which requires substantiation".

עוד הקשו על רבנו שלא התייחס כלל לדת יהודית דבגמ' מבואר דמדאורייתא קלתה סגי אבל נאסר משום דת יהודית, וז"ל ספר לבושה של תורה (שם עמ' רסב), ולכאורה דבר פשוט הוא דקלתה שהוא סל המכסה כל שערותיה לבד מהנקבים שיש בהאריגה אינה פרוצה כשיעור טפח, ואפ"ה בהיותה ברשות הרבים חייבה חז"ל מדת יהודית לכסות גם גילוי קמץ זה. וא"כ איך ניקום אנן ונתיר לה לצאת בהדיא לרה"ר עם שערות מגולות של שיעור פחות מטפח עכ"ל.

וכן בשו"ת בני בנים (שם) הוכיח שהיא מחלוקת ראשונים אם דת יהודית מחייבת לכסות את כל השער, עיין בריב"ן (רש"י מהדו"ק) הובא בשמ"ק ובפירוש רבנו יהונתן שמשמע הכי, וכתב שראשונים אלה נעלמו משו"ת אגרות משה, וכן לא העלה בדעתו האפשרות שלכסות את כל הראש הוי דת יהודית. וכ"כ בספרו האנגלית (עמ' 37), וז"ל – [תרגום חפשי] הרב פיינשטיין התעלם מן האפשרות שדת יהודית מחייבת לכסות גם את כל השיער הנותר.³

עוד כתב רבנו, וז"ל והחת"ם בסימן לו לא הביא מהגמ' אלא מקרא דמבעד לצמתך שערך שמשבחה קרא בצניעות שהשערות הם מבעד לצמתך, אבל אין ראיה משם שלא היו יוצאות משם דאפשר יצאו משם עד טפח ויותר אבל משבחה על שמכסה עיקר שערותיה המיפות אותה. וכוונת הרשב"א ברכות (כד:) שכנגד השערות שמחוץ לצמתה שאינה מתכסה אין חוששין להם מפני שהוא

רגיל בהן ולא טריד, אפשר הוא אף ביוצאות טפח שכן יותר משמע שם ברשב"א עכ"ל.

ובהמשך ביאר רבנו את דברי החת"ם שיצא לו כן מדפירש שה"צמת" היא בגד לבד הכובע על ראשה שמצמצם את השער שלא יבצבצו לחוץ ורק מעט שער שא"א לצמצם יוצאות לחוץ שע"ז קאי היתר הרשב"א, ורבנו הקשה ע"ז דמנ"ל לפרש כן שהיה שני בסו"ן, דלמא לא היתה לובשת אלא בגד אחד שהוא הצמת ומצמצם רק עיקר השערות אבל שאר השערות אף יותר מטפח יוצאות מהצמת, וכן מוכרח לרש"י ותוס' דסגי לאשה לילך בכיסוי מטפחת לבד ועל כרחך דהוא הצמת ולא בגד שני, ואף להרמב"ם דלא סגי במטפחת הוא רק מדת יהודית "ולא מסתבר שמשבחה אותה הקרא בדת יהודית אלא בשמירת דיני התורה".

גם על דברים אלו יצאו עוררין, תחילה מש"כ רבנו דשערות היוצאות חוץ לצמתה שהתיר הרשב"א איירי אף בטפח ושכן משמע ברשב"א, כתב בספר לבושה של תורה (עמ' רסד) וז"ל אולם דוחק גדול הוא לאוקמי בהכי דהלא אם השערות ארוכות כ"כ ודאי שהצמת יכולה בקל לתופסן ולא יחול עליהן ההיתר של שערות היוצאות מחוץ לצמתן דלשון הרשב"א בהלכה זו היא "ושערה שמחוץ לצמתה שאינו מתכסה" וא"א לומר על שערות ארוכות ש"אינן מתכסות" דהא בקל נכפפות למעלה ונתפסות בתוך צמת וע"כ דמיירי בשערות קצרות וכדרך שערות שעל הצדעים עכ"ל.



3. "R. Feinstein overlooked the possibility that dat Yehudit required that all the remaining hair also be covered".

והוסיף דמזה יש ראיה נגד שיטת רבנו דלא התירו אותן שערות אלא מחמת היותן מגולות ורגיל בהן ואי לאו הכי היו אסורות אע"ג דודאי הם פחות מטפח כנ"ל, והביא שכן הוכיח מזה בספר בית ברוך (כלל ד סק"י) דבעלמא יש איסור על שערות גם בפחות מטפח.

ועוד העיר בקונטרס הנ"ל (פרק ו אות ג) מכמה לשונות בראשונים דמשמע שאותן שערות היוצאות מחוץ לצמת הם שערות קטנות, ופשיטא ששערות בגודל של טפח א"א לכנותם שערות קטנות, עיין רש"י שבת (נז: ופירושו הרא"ש למס' כלים (פכ"ח מ"י), וע"ע רש"י שבת (ס.).

וכן בקונטרס מבעד לצמתך (פרק ו אות ו) כתב שאין שום משמעות בדברי הרשב"א דאיירי בשערות יותר מטפח אלא דהו"א שמה שאמרו שער באשה ערוה הוא אף בכל שהוא וקמ"ל דכל מה שמחוץ לצמתה אינו ערוה אבל כמה הוא שער מחוץ לצמתה, מזה לא דיבר.

וכ"כ בשו"ת בני בנים (ח"ג סימן כא, כו) שיש לדחות את מה שכתב רבנו שהרי כוונת הרשב"א רק להתיר אותן שערות שנהגו הנשים לגלותן בימיו, ובודאי לא נהגו לגלות יותר מטפח. וכ"כ בספרו האנגלית (עמ' 41) וז"ל – [תרגום חפשי] אני חושב שזה לא הוכחה כי ראב"ד [שהרשב"א הזכיר] התיר לגלות יותר מטפח שיער. הוא הצדיק את הנהוג בזמנו, ומנהג הנשים אז בהחלט לא היה לחשוף כמויות כאלה של שיער. להיפך, ברוב אם לא בכל הקהילות מימי ביניים, נשים נשואות חשפו מעט שיער אם בכלל. זה ניכר ממקורות בהלכה ובתמונות.⁴

וכן מה שהבין רבנו בדברי החת"ס דהפס' בשיר השירים איירי בשני כיסויים והאריך להשיג עליו, כתב בקונטרס הנ"ל (שם אות ב) שמעיה רבנו בכוונת החת"ס דמש"כ "שמלכד כובע שעל ראשה עוד יש לה צמת בגד המצמצם השער" כוונתו שיש כעין חוט רחב הקושר ומצמצם את שפת הכובע שלא יבצבצו השערות לחוץ, והכל כיסוי אחד ומקורו ברש"י על שיר השירים שצמת זו היא השבכה והקישורים. השבכה היא הכיפה העשויה מעשה רשת [שלוה כיוון החת"ס בכובע] והקישורים הם החוטים שמהדקים וקושרים השבכה על השער [וזה הנקרא צמת] עע"ש. וכ"כ בספר ליקוטי הערות על חת"ס (או"ח סימן לו) להשיג על רבנו.

ומעתה גם לא קשה קו' רבנו דלא מסתבר שמשבח אותה הקרא בדת יהודית, דלפי מה שפירשו בכוונת החת"ס לא איירי הקרא אלא בדת משה שמכוסה בשבכה שהוא מעשה רשת ולא עדיף מקלתה שסגי



4. "But I think this is no proof that Ravad [mentioned by Rashba] permitted leaving more than a tefach of hair uncovered. He was justifying the practice in his time, and the custom then was certainly not for women to expose such quantities of hair inside the hairline. On the contrary, in most if not all medieval communities, married women exposed little or no hair. This is evident from Halachic and pictorial sources".

מדאורייתא אבל עוברת על דת יהודית (קונטרס הנ"ל פרק ט אות א).

אלא דמלבד זה עיקר דברי רבנו תמוהים דעיקר השבח הוא על הצניעות שהיא נוהגת יותר מעיקר הדין "וכמה דרשות מצינו בשה"ש רבה שדרשו חו"ל פסוקי שה"ש בעניני מדות ומע"ט שא"א לקרות דינים דאורייתא, ובדאי י"ל דשלמה המלך משבח את ישראל בגדרי צניעות שנהגו בנות ישראל אף שאינם חיובי דאורייתא (קונטרס הנ"ל שם אות ב).

[ועיין שו"ת קנין תורה בהלכה (ח"ד סימן קכט) שהעיר על פירוש הנ"ל בכוונת החת"ס (שהכל הוא בגד אחד) דהו"ד דוחק גדול לקרות כובע לשבכה" וודאי כוונת החת"ס לשני כיסויים שכן היה מנהג אמותינו הצניעות מדור דור.]

ויש להעיר עוד משאר פוסקים שהחמירו בדין זה לאסור אף פריעה במקצת, עיין ספרים הנ"ל שהביאו כמה מהם, וכן בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סימן תרצ"ב) האריך בזה לחומרא אבל לא התייחס לתשובת רבנו, ומצאתי בשו"ת דברי שלמה (ח"ג סימן רנו) ג"כ הכריע נגד דעת רבנו, וז"ל עיין באגרות משה אחא"ע סימן נח ונלע"ד להחמיר שלא יראה שום שער עכ"ל. וכן פסק בשו"ת דברי ישראל (ח"א סימן לג) אחר שהביא את דעת רבנו ועוד פוסקים, כתב וז"ל סוף דבר חלילה להקל אפילו במקצת שיערה מגולה נגד כל הגדולים הנ"ל עכ"ל.

ולעומת זאת, עיין שו"ת עשה לך רב (ח"ט סימן כו) שמי שרוצה יכול לסמוך על דעת המקילים ולגלות עד טפח משערה. ומצאתי בספר נתיבות החיים (ח"ה עמ' תמוז) שהביא שגם הרב עובדיה יוסף סבר שיש

לסמוך על רבנו, וז"ל וזכורני כשנכנסתי למרן הראש"ל רבי עובדיה יוסף ושאלתיו בפתגם דנא ואמר לי בזה"ל הרב פיינשטיין מתיר, ושאלתי מה דעת כבודו, חזר ואמר לי הרב פיינשטיין מתיר, ושוב חזרתי לשאול מה דעת כבודו אישית ואמר לי שיש לסמוך על הרב פיינשטיין עכ"ל.

שוב מצאתי בקובץ אור תורה (אייר תש"ן עמ' תקמ) דברי רב מאיר מאוזו שמנהג הנשים אצלם נראה כשיטת רבנו, וז"ל שכן מנהגינו מימות עולם לגלות כשתי אצבעות מחוץ לצמתן וכמו שהעיד בגדלו מהר"ם אלשקר והוא הדין לצד הפנים. וכן המנהג פשוט בחו"ל לנשים צעירות ולא מיחו בידן חכמים עכ"ל. וע"ע שו"ת יצחק ירנן (ח"ג אה"ע סימן א).

בסוף התשובה חלק רבנו גם על מה שהחמיר החת"ס להצריך כיסוי שערות בתוך ביתה וחדרה [ולא רק בחצרה] ורבנו כתב שזה תמוה, ועיין קונטרס הנ"ל (פרק יא) וספר ליקוטי הערות על החת"ס (שם) מה שהאריכו בזה להגן בעד החת"ס, ובקונטרס הנ"ל גם תמוה על רבנו שלא התייחס לדברי החת"ס שכבר נהגו הנשים עפ"י הוזהר להחמיר בזה ומכילא נעשה זה דין גמור.

וז"ל, ותמוה שהרב אגרות משה העלים עין מכל זה ולא כתב בזה כלום. ואם משום שרבים פרצו ופרקו מעליהם עדיי הצניעות שנהגו בו אמותינו לא בשביל זה הותר הדבר דכל קבלה הוי נדר דאורייתא ואין לו התרה וכמש"כ החת"ס עפ"י המג"א עכ"ל. ועיין מש"כ בזה בספר Understanding Tzniut (עמ' 39).

ולסיומא דמילתא, אציין למה שהביא בספר לבושה של תורה (עמ' רסח) מכתב

בשו"ת אגרות משה לא כתב שהיא לא נחשבת כחוטאת גדולה בלשון יחיד. במקום זאת, הוא כתב אותן נשים שרוצות להקל בלשון רבים, שמתייחס לנשים בכלל בלי להזכיר אשה ספציפית שלא הסכימה לכסות את שערָה...

נוהג זה של קריאה שגויה בכוונה או שלא בכוונה של שו"ת אגרות משה בא לידי ביטוי בנקודות אחרות שהועלו. התשובה לא הייתה "היתר אישי שניתן עבור מקרה חריג". ההיפוס בתחילת התשובה מתייחס בפרט לתשובה בכתב, ולא מהסס בכלל על התשובה עצמה, ואין כאן שעת הדחק למעט בקשר לכתיבת ההיתר במקום להעביר אותו בעל פה. אם יש הסתייגות לתת היתר כללי היא במובן של לא להפיץ אותו שמא יגרום לנשים שכיסו את כל השיער שלהם עד אז להוריד את הרמה שלהם, אבל ההיתר היה שם עבור כל מי שצריך את זה... לשו"ת אגרות משה לא היה שום כוונה לגרום לנשים שכבר נהגו להחמיר לשנות.⁵

מהגר"נ קרליץ עם חתימת הגר"פ"ש לא לסמוך על פסק רבנו למעשה כי ניתן בגדר הוראת שעה, וז"ל ויש שתולין עצמם באילן גדול הגאון הר"מ פיינשטיין זצ"ל אבל הלומד התשובה מראש עד סוף רואה הדבר ברור שכתב לצורך מקרה מיוחד כהוראת שעה עכ"ל. והסכים לזה הגר"ד פיינשטיין כמו שהעידו הרב דוד הלפרין והרב מתתיהו סולמון בשמו [הובא שם], וז"ל ברור בלשון התשובה שמעולם לא עלה על דעת אביו זצ"ל להתיר גילוי שער שתי אצבעות. התשובה היא מיוחד לשואל במצב מיוחד וכלשונו ש"אין להחשיבן לעוברות על דת ח"ו" אבל אין זה הוראה לבנות ישראל להתיר גילוי קצת שער. וכן לשון התשובה חשבתי מתחילה שלא להשיב בענין זה כי לא היה ברצוני להשיב בכתב שדי כשמשיבין להקל בעל פה למי שנצרך לזה עכ"ל.

בנגד זה יצא הרב יהודה הרצל הענקין בספרו Understanding Tzniut (עמ' 39) ואעתיק כאן מדבריו – [תרגום חפשי] אבל



5. "But Resp. Igrot Moshe did not write she should not be considered a major sinner in the singular. Instead, he wrote those women who want to be lenient in the plural, referring to women in general with no mention of any specific lady who did not agree to cover her hair..."

This pattern of wishful or willful misreading of Resp. Igrot Moshe is evident in other points raised. The teshuva was not 'a personal heter given for an exceptional case'. The hesitancy at the beginning of the teshuva refers to replying specifically in writing, not to any hesitancy about the reply itself, and no pressing circumstances are involved except as regards to writing the heter as opposed to transmitting it orally. If there is reluctance to give a general heter it is in the sense of not circulating it lest it lead women who covered all of their hair until then to lower their standards, but the heter was there for anyone who needed it... Resp. Igrot Moshe had no intention of prompting women who already had a minhag le-hachmir to abandon it".

ובספר לבושה של תורה (עמ' רסה, רסח) רצה לומר שאף חזר בו רבנו כי הראה סתירה בדברי רבנו למש"כ באו"ח ח"ד סימן מז [בשנת תשל"ב שהיא משנתו האחרונה], וז"ל רבנו, ומהאי טעמא נראה שאין איסור לקרות ק"ש כנגד שער של אשתו אלא במגולה טפה וכנגד שער אשה אחרת תלוי בהמחלוקת דבשר פחות מטפה ברמ"א שם סעי' א עכ"ל. הרי כתב דכנגד שער אשה אחרת דינו כבשר אשה אחרת דמחמיר הרמ"א אפילו פחות מטפה וזהו נגד כל יסוד היתרו דשאני שער דלכ"ע דינו במטפה.

ובשו"ת בני בנים (ח"ג סימן כה) העיר ע"ז, וז"ל ואיני יודע האם היא חזרה או סתירה וככמה סתירות בשו"ת אגרות משה

מפאת ריבוי תשובותיו או שלא רצה להיכנס שוב לעובי הקורה שהרי הזכיר הדבר רק בקיצור עכ"ל.

ובספרו האנגלית Understanding Tzniut (עמ' 40) כתב ביתר תוקף, וז"ל – [תרגום חפשי] מלבד העובדה כי אין שום דבר 'מפורש' על זה, שו"ת אגרות משה לא ציין כי אנו פוסקים על פי הרמ"א בנושא זה, אלא רק כי יש מחלוקת. בנוסף, בניגוד לשתי התשובות הראשונות הדנים בשיטת הרמ"א (אכן העזר א' סי' נח, או"ח ד' סי' קי"ב) בתשובה השלישית אין דיון בכלל ורק מזכיר הדבר בקצרה. אין זה סביר כי הוא חזר מטענותיו הקודמות.⁶

סימן ס

בענין חיבוק ונישוק לבת בנו קטנה אם היא כבת בתו

בחלקת מחוקק אה"ע סימן כא סק"י ובית שמואל סק"ד מבואר דמותר לאדם לחבק ולנשק את בתו כדאיתא בקידושין (פא:), ורבנו הסתפק אם הוא הדין לבת בנו כי המציא סברא דאולי יותר חמור חיבוק ונישוק לבת בנו שהיא תזכירנו בכלתו ויבוא

להרהר בה דומיא למה שאמרו בפסחים (נא). דאסור לרחוץ עם חמיו ובעל אמו שנוכר שמשם יצאו הוא ואשתו ומביא לידי הרהור, משא"כ בבת בתו ליכא חשש זה כי אין לו תאוה והרהור לבתו, ולדינא כתב רבנו שצ"ע ולמעשה יש לבעלי נפש להחמיר בזה אך



6. "However, besides the fact that there is nothing 'explicit' about it, Resp. Igrot Moshe did not specify that we rule according to Rema on this issue, but only that it is a matter of controversy. In addition, as opposed to the first two responsa that discuss the Rema's view (even haezer vol. I siman 58, orach chaim vol. IV siman 112) the third responsum has no discussion at all and merely mentions it in passing. It is unlikely that this represents a retraction of his previous arguments".

שאין למחות ביד המקילין.

ובספר שערים המצויינים בהלכה (סימן קנב סקט"ז) העיר דאישתמיט לרבנו ש"ך מפורש ביו"ד סימן שסב סק"ג דמבואר להדיא דגם בבת בנו מותר, וכן העירו בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סימן קצח), שו"ת שמע שלמה (ח"ב אה"ע סימן יב), ושו"ת מגדל צופים (ח"א סימן לח).

וז"ל השו"ע (שם סעי' ג), אבל נקבר האיש עם בתו קטנה והאשה עם בנה קטן ועם בן בנה קטן, זה הכלל כל שישן עמו בחייו נקבר עמו במותו עכ"ל. וכתב הש"ך (שם) ומ"ש עם בן בנה הקטן הוא הדין דהוא מותר עם בת בנו או בתה עכ"ל. הרי להדיא שסבירא ליה דעם בת בנו מותר לישן עמו בחייו וזהו המקור דמותר לחבקה ולנשקה כדאיתא בקידושין (שם).

וכן העיר בשו"ת משנה הלכות (ח"ד סימן קעג) במכתב לרבנו שדבריו הם כשגגה היוצא מלפני השליט, ומלבד דברי הש"ך ביו"ד שמבואר דבת בנו בכלל ההיתר, כן מוכח בכ"ח באה"ע (סימן כא) שכתב כל יוצאי חלציו שרי ופשוט דנכלל בזה גם בת בנו, וכן משמע מהמאירי (שלהי קידושין) שכתב שמותר אם עושה כן לחיבת ה"מולידים". וכן כתב בספר בירור הלכה (אה"ע סימן כא) ש"נעלם מהגאון המפורסם האדיר הר"מ פיינשטיין" דברי הב"ח הללו. וכן העיר בשו"ת באר משה (ח"ד סימן קמה).

וכן העלה בשו"ת אבני ישפה (ח"ב סימן פט ענף ו) דלא כרבנו, וז"ל ועכ"פ כיון שגם האגרות משה רק כתב שבעל נפש יחמיר, וכיון שחולקים עליו בדין זה, נראה לי שגם בעל נפש רשאי להקל שגם בת בנו מותרת לו בחבוק ונשוק עכ"ל.

וכן הוא בספר תקנת השבים (עמ' שנב) בשם הגר"צ קושלבסקי "שהדיוק של האגרות משה צ"ע טובא ולא מסתבר לומר כן להלכה", וכן שמע מהגר"מ שטרנבוך והגר"נ גולדברג שאין להחמיר בדבר זה.

[ועיין אג"מ אה"ע ח"ד סימן סג שנראה שהורה רבנו שהעולם נוהגין היתר בזה עפ"י משמעות הב"ח, ויותר מזה נמצא בתשובת רבנו בספר יג"ל יעקב (עמ' רנג) שלנשק בת בנו הוא "היתר ממש", והיא משנת תשכ"ה אחר שקיבל מכתב מבעל השו"ת משנה הלכות, כמו שהעיר בהערות ישמח ישראל (שם) והתשובה באה"ע ח"ד היא משנת תש"ל].

ולעצם סברת רבנו לדמות את זה לרחיצה עם אביו וחמיו שגורם להרהור, כתב בשו"ת משנה הלכות (שם) לחלק בשני אופנים. חדא דדוקא כשרואה אותם ערומים יש לחשוש שיהרהר בענינים אלו משא"כ ע"י חיבוק ונישוק בת בנו שהיא מלובשת אין לחשוש, ועוד דוקא כשרואה אנשים גדולים שדרים עם נשותיהם ורואה ערותם אתי לידו הרהור משא"כ כשנוגע קמנות שאינן בעלות ביאה אין כאן הרהור.

וכן בשו"ת מגדל צופים (שם) חילק כסברא הראשונה הנ"ל, וכן בשו"ת באר משה (שם) כתב דסברת רבנו אינו מתקבל אצלו כלל, וכן בשו"ת שמע שלמה (שם) דחה הדמיון מדין רחיצה ש"אין לנו לדמות דברי חכמים וגוירותיהם בלא ראייה מוכרחת".

וגם בשו"ת אז נדברו (חי"ג סימן נו אות ה) הקשה על סברת רבנו, וז"ל והטעם שכתב האגרות משה שחושש להחמיר משום הרהור של כלתו אינו מוכן שהרי אין כאן הדיון של הרהור אלא משום איסור קריבות

שאינו משום הרהור לכן העיקר למעשה שמדינא מותר דהמעם המוזכר בקרובות שמותר שיך גם בזה עכ"ל. [לא הבנתי השגתו דזהו גופא כוונת רבנו שיש לאסור בבת בנו מטעם אחר, לא משום קריבות אלא משום הרהור, ולכן השמיטוהו הח"מ והב"ש במכוון].

ובשו"ת משנה הלכות (שם סימן קעד) תפס עוד על רבנו כמה שהביא לפרש דברי המגיד משנה (פכ"א הל' אסור"ב ה"ז) על מש"כ הרמב"ם דאם בת בתו ניסת אסור לחבקה ולנשקה, ובגמ' איתא אף אם נתקדשה, וכתב המ"מ דניסת שכתב הרמב"ם לאו דוקא אבל מסיק דהגירסא בהלכות הוא ניסת וא"כ דוקא כתב הרמב"ם ניסת, והביאור בזה אתי שפיר לפי פירוש רבנו שבניסת אף בת בתו אסור לנשקה כי כבר שמשנה עם בעלה ויבוא לידי הרהור משא"כ בנתקדשה שעוד לא שמשנה.

ובשו"ת משנה הלכות תמה הרבה על פירוש זה בכוונת המגיד משנה וכתב שהוא פליטת הקולמוס כי ידוע ש"הלכות" בכל מקום הוא כינוי לרי"ף ומפורש ברי"ף שגירסתו היתה נתקדשה ולא ניסת, וכוונת

המ"מ היא אחרת ממה שכתב רבנו עיי"ש. וכן הא דבנתקדשה בת בתו אסור לחבקה ולנשקה אפשר לפרש גם בלא סברת רבנו עפ"י המאירי עיי"ש.

עוד כתב רבנו דמה שאיתא בבית שמואל (סימן ב סק"א) דלא ישא אשה שהיא אסורה לו כגון חללה לכ"ג, צע"ג כי חללה אסורה גם לכהן הדיוט "ואין לי בעניויותי שום דרך לתרין והשי"ת יאיר עינינו להבין דברי רבותינו", ופלא שלא הגיה רבנו כדרכו מחמת קושיות וכהא דלעיל סימן מ דעל מש"כ הרבנו יונה בשע"ת (סימן קלא) דהבא על השפחה קנאין פוגעין בו, כתב שכרור שט"ם הוא, מחמת כמה קושיות, וכן בעוד כמה מקומות, והבא הניח בצ"ע, ובאמת שבדפוסים החדשים הגיהו כאן חללה לכהן וכה"ג [וכהאי גוונא] ואתי שפיר.

ובסוף התשובה תמה רבנו על דין הרמ"א (אה"ע סימן ב) דמי שרוצה לישא אשה פסולה בני משפחתו יכולין למחות, דמאי איריא בני משפחתו, הא כולם חייבים למחות וגם מילתא דפשיטא הוא, והניח בצע"ג. ועיין שו"ת משנה הלכות (שם סימן קעה) מה שכתב ליישב.

סימן סב

בענין נתינת סם לח לאשה קודם תשישי מצד מחלה לילדים

הרופאים, פסק רבנו שלשמש במוך אסור כי רק מותר בסכנה לאשה אבל לתת ברחמה סם לח שמקלקל הזרע יש להתיר כדן כוס של עיקרין.

בדבר אשה שאמדו הרופאים שאם תתעבר יש לחוש שהנולדים יהיו במחלה שלא יוכלו לחיות יותר מב' שנים, וכן אירע כבר באמת לילדיה הקודמים כדברי

ו"ל, אבל לענין המשיחה בסם שאין דבר חוצץ בין הזרע שלא יכנס להרחם רק שנוטל בזה כח ההולדה שיש בהזרע מסתבר שאינו אלא ככוס של עיקרין... וגם יותר מסתבר שכיון שנעשה אחר שיצא הזרע מן האיש אין להחשיב זה מעשה באיש אלא באשה שהאשה מותרת לשתות כוס של עיקרין אף בלא צער להרבה שיטות ואף למהרש"ל ודעימיה שדוקא ביש לה צער אין לך צער גדול מזה שודאי יש להתיר אף בכוס של עיקרין ממש... וכ"ש בזה שבאמת אין בזה חסרון דכוס של עיקרין, לכן נלע"ד להתיר במעשה המשיחה כיון שגם הבעל מסכים לזה עכ"ל.

ויש שהקשה על דמיון זה שאין ללמוד משתיית כוס של עיקרין שהוא רק גורם לעקרות ע"י הפסקת הבייץ לגניית משיחה שמקלקל הזרע בידים ושגם שאר פוסקים חילקו בו.

כך כתב רב עמנואל יעקבוביץ בקובץ Tradition (Summer 1965, pp. 124-125, ו"ל - [תרגום חפשי] המקום היחיד שמוזכר "כוס של עיקרין" בתשובות שיצאו לאחרונה היא הצעה כי זה זהה לפי ההלכה למשיחה שמקלקל זרע (אגרות משה). אבל דימוי זה לא נראה סביר; כי יש הבדל גדול בין הפעולה העקיפה של נטילת גלולות למניעת הריון כדי להשהות ביוץ לבין הפעולה הישירה של מתן סם כדי לקלקל את העוצמה של הזרע ולעכב את התקדמותו להתאחד עם הביצית.

דעת יחיד זה אינו משותפת ע"י פוסקים אחרים. למרות שהם מעדיפים מישחות יותר ממכשיר פזי (כגון דיאפרגמה), הם לא מקילים בהם כמו בגלולות למניעת הריון.⁷ (שו"ת חבצלת השרון סוף חאה"ע, שו"ת לבושי מרדכי אה"ע סימן כז)



7. "The only other previous reference in recent responsa to 'the potion of sterility', is a suggestion that this may be legally identical with spermicidal jellies (Igerot Moshe). But this identification or analogy seems hardly tenable; for there is a great difference between the indirect action of taking an oral contraceptive to suspend ovulation and the direct action of administering a spermicide to vitiate the potency of the sperm and impede its progress to unite with the ovum.

Nor is this isolated opinion shared by other authorities who, while they prefer such jellies to any physical impediment (such as a diaphragm), do not place them in the same lenient category as oral contraceptives".

סימן סג

בענין תשיש במוך באשה שסכנה לה להתעבר

בקובץ עמרת שלמה (ח"ו עמ' קי) שהוא נגד האחרונים ונגד הסברא, וז"ל אך סברא זו מחודשת ואין בה הכרח והיא נגד הבנת כל האחרונים כמבואר, וגם בסברא נראה יותר דאין גדר איסור זה תלוי בסיבת הדבר אלא במציאות הדברים וכיון שרחמה סגור ואין הזרע יכול להיכנס אליו נראה יותר דהוה הוצאת זרע לבטלה עכ"ל.

ובסוף התשובה הביע רבנו דעתו גם לענין השתמשות עם כים שלובש האיש על אברו בשעת תשיש במקום שיש סכנה לאשה להתעבר. ורבנו כתב אחר ביורו הגדול בכל דברי הראשונים שיש מקום להתיר זה בשעת הדרחק גדול אלא שהתנה לבסוף שיש להתיישב בזה קודם עם עוד גדול אחר.

והנה באה"ע ח"ד סימן סז כתב רבנו לענין אשה שסכנה לה להתעבר ש"הכיסים שהאיש לובש אין להתיר למעשה", ויש שחשבו את זה לסתירה לדבריו כאן שמשמע דמעיקר הדין סובר רבנו שאפשר להקל בכח"ג - כן העירו בספר רפואה והלכה הלכה למעשה (עמ' 381 בהערה), אנציקלופדיה הלכתית רפואית (ח"ד עמ' 129-130 הערה 181, עמ' 147 הערה 263), שו"ת במראה הבוק (ח"ה עמ' 211), וקובץ אסיא (כרך סא-סב עמ' 97) [מאמרו של הרב יהושע נויכרט].

ועיין שו"ת באר שרים (אה"ע סימן טו אות ב), וז"ל ובענין הסתירה בדברי האגרות משה גם אצלי מצויין הדבר אך ברור שדעתו

רבנו האריך מאד בסוגיא דג' נשים משמשות במוך ובביאור דברי הראשונים, ובענף ו' האריך בביאור שיטת הרא"ש שהובא בכמה מקומות בענין זה, ורק בתוס' הרא"ש למס' נדה מצא סתירה לדבריו, אבל כתב שאין לסמוך על ספרים הנמצאים מחדש וברור שאינו מלשון הרא"ש אלא דברי טעות מאיזה תלמיד טועה.

ואולם בשו"ת בני בנים (ח"א סימן ל) לא ניחא ליה כלל בדברי רבנו, לא בפירושו לדברי הרא"ש ולא בדעתו לענין מחברותו של התוס' רא"ש לנדה. את דברי הרא"ש ביאר באופן אחר מרבנו, ולגבי התוס' רא"ש בנדה העיר שבמח"כ לא ראה רבנו את תוס' הרא"ש ליבמות שגם שם כתב כשיטתו בנדה ועע"ש.

וכן כתב בספר ליקוטי הערות על החת"ס (יו"ד ח"ב סימן קעב עמ' קיג), וז"ל ואולם נעלם ממנו דברי תוס' הרא"ש כיבמות ששם מבואר שיטת הרא"ש עצמו וברור שדבריו בתוספותיו למס' נדה הם עפ"י שיטתו שבמס' יבמות והם מדויקים מאד ואין שום צורך להגיה בהן עכ"ל. וכן מצאתי בשו"ת עמרת מרדכי (סימן כה) שלא קיבל דברי רבנו מש"כ אודות התוס' רא"ש על מס' נדה.

ובעיקר חידוש רבנו שכתב בענף ב' וענף ג' דאיסור זרע לבטלה אין הכוונה שהוא לבטלה מהולדה אלא לבטלה ממש בלא צורך אבל ביש צורך כגון מצות עונה ויש סכנה להתעבר אין זה לבטלה ולכן מותר לשמש במוך במקום סכנה, העיר רב אשר ווייס

המאוחרת בתאריך (התשובה בח"ד אה"ע היא משנת תשכ"א ואילו תשובתו הראשונה היא משנת תרצ"ה) היא הנותנת. ובפרט שנראה גם ברור מתשובתו בח"א אה"ע דהן ולא ורפי בידיה כאשר מאיץ בשואל לענין היתר כים להתייעץ בעוד מורי הוראה, כך שברור שדעתו גם אז נטתה לאיסור וכמו שהחליט בהמשך עכ"ל.

[אך יש להעיר דלפי המובא בקובץ אסיא (שם עמ' 103), התיר הרב דוד פיינשטיין לחולה במחלת האיידס לשמש עם כים זה בהסתמכו על תשובת רבנו הקודמת המתירו בשעת הדחק. וכן בספר מסורת משה (ח"ב עמ' שט) הובא שבמקרה מסויים צידד רבנו להתיר לשמש בכים אע"פ שמכוער הדבר עיי"ש].

סימן סד

בענין מניעת הריון

כתב רבנו, וז"ל ומה ששמע כתר"ה מרב אחד שבלויטא היו מתירין לכל הנשים שתי שנים אחר הלידה הוא שקר כי אני יודע מהרבה רבנים שהחמירו ביותר ומעולם לא שמעתי שהיה מי שיתיר לסתם נשים דכל הנידון הוא רק במקום סכנה... ושקר העיד במזיד או בטעות עכ"ל.

"ומה שכתב בשו"ת אגרות משה שלא ראה וכו' לא אדעתיה". ויש לציין עוד למאמרים של גדליה מאיר וחנוך מסנר "Contraception in Contemporary Orthodox Judaism" עמ' 41 שידוע שהחזו"א התיר כל אמצעי מניעת הריון אחר לידה למשך ששה חדשים עד שנה.

על דברים אלו העיר בשו"ת בני בנים (ח"א סימן לא) שראה אצל זקנו הגרי"א הענקין כמה פעמים שהתיר, וז"ל דבריו אלה הם עפ"י שו"ת אגרות משה שכתב שלא ראה למי שמתיר לאשה למנוע הריון זולת במקום סכנה, ברם שאלתי וראיתי כמה פעמים שהגאון מו"ז הר"א הענקין זצלה"ה התיר הלכה למעשה לנשים למנוע הריון בשמוש באמצעים המותרים כשלעצמם למשך שנתיים ויותר אחרי לידת ולד חי, וכן שמעתי בארץ ישראל שהורה כן גדול אחד, והרבה נוהגים כן עכ"ל. [וע"ע שם סוף סימן ל']

בסוף התשובה דחה רבנו את דברי האחרונים שהקשו על חכמים שפליגי אר"מ לגבי ג' נשים משמשות במוך וסוברים שאסור לשמש במוך כי מן השמים ירחמו, איך לא חששו לסכנה אצל אלו ג' נשים ואיך זה שהחמירו אף במקום סכנה ותירצו שהוא סכנה רחוקה אבל בסכנה קרובה גם חכמים מודים לר"מ, ורבנו הקשה עליהם ודחה דבריהם ובירר לעצמו מהלך אחר בביאור מחלוקתם (עיין סימן סג).

ובקובץ Journal of Halacha and Contemporary Society (Vol. IV, p. 27) העיר רב צבי שכטר, אחר

ועוד כתב (ח"ב סימן לח) דכן היה מורה הגרי"י רודערמאן כדברי רב הענקין,

תשמיש במוך שהוא כדורש לפני אלפים ויש להיות לזה הדין כמו בעריות שאין דורשין בשלשה, הכונה לירחון "המאור", ועיין המאור (תמוז תשכ"ב עמ' 7) שעורך הירחון הצדיק את עצמו נגד תוכחת רבנו.

וע"ע שו"ת עטרת מרדכי (סימן כה) מה שהשיב רב מרדכי גרשון שפאלטער על עיקר דברי רבנו.

שהביא את דברי האחרונים הנ"ל [שו"ת אחיעזר ח"א סימן כג, שו"ת צמח צדק הובא בשו"ת אחיעזר, שו"ת תורת חסד סימן מד, שו"ת אבני נזר אה"ע ח"א סימן פא], וז"ל – [תרגום חפשי] זה מפתיע כי הרב משה פיינשטיין דוחה דעה זו המקובלת ברבים.⁸

ומה שהטיל רבנו ביקורת בתחילת התשובה על ירחון אחד שהדפיס תשובה בענין

סימן סה

חיבוק ונישוק עם אשתו טהורה

וראו לציין שאין זה מוסכם, עיין ספר דבר סתר (עמ' יט) בשם הגרשו"א, וז"ל אם אדם מכיר את עצמו שע"י חיבוק ונישוק הוא מוציא זרע לבטלה לפעמים, אינו צריך להימנע מזה כיון שזה דרך חיבת אישות, לכן אין זה נחשב לבטלה עכ"ל. וכן היא דעת הרב שלמה אבינר בשם הרב אביגדור נבנצל (שם).

בסוף התשובה כתב רבנו, וז"ל מה שמותר חיבוק ונישוק ביוצא לדרך אפילו בסמוך לסתה בסימן קפד סעי' י... הנה הוא רק בידע שלא יוציא זרע ומה שיכול לסמוך הוא משום דבאשתו שרגיל בה לא חיישינן להרהור... אבל אם יודע שיכול לבוא לידי הרהור עי"ז פשוט שאסור דלא יתירו איסורים בשביל מצות ופקדת נוך עכ"ל.

סימן סט

באיסורי הרהור מקרא דונשמרת וקרא דאחרי עיניכם

בכתובות (מו.) מכאן א"ר פינחס בן יאיר אל ירהר אדם ביום ויבוא לידי טומאה בלילה,

מצאנו תרי קראי לאיסור הרהור, חדא מפס' דונשמרת מכל דבר רע ודרשו

8. "It is surprising that Rabbi Moshe Feinstein rejects this widely-accepted opinion".

ושנית מפס' ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם ודרשו בברכות (יב:) אחרי עיניכם זה הרהור עבירה.

וביאר רבנו הטעם לשני הפסוקים דמפסוק דונשמרת ילפינן איסור לעצם ציור המעשה ביאה במחשבתו אע"פ שאינו חושב לעשות המעשה שזה עצמו מביא לידי קרי, ופס' דאחרי עיניכם אינו חשש הוצאת זרע לבטלה אלא הוא איסור מלהרהר לעשות מעשה זנות כמו שדרשו מאחרי לבבכם הרהור ע"ז שהוא לעבור איסור עבודה זרה שהתורה אסרה אף המחשבה לעבוד ע"ז כהמעשה.

ובספר לבושה של תורה (עמ' תשל"ה) תמה על רבנו, וז"ל ופלא בעיני הא דכתוב בתשו' אגרות משה... וצע"ג דאם מסתכל דרך זנות היינו שמהרהר ממש לעשות זנות, הרי פשוט דהפוגש אשה לשם נישואין ומסתכל בה בדרך זנות נכלל בלאו דונשמרת מכל דבר רע שהרי מהרהר הרהורי אישות באשה זאת.

וא"כ בבבולה למה הביא הרמב"ם פכ"א מאיסור"ב ה"ג קרא דאיוב לאוסרו תיפוק ליה דאסור מן התורה מטעם ונשמרת.

וגם לא הבנתי מה שפירש הא דאמרו אחרי לבבכם זו מינות וכדאיתא בברכות שם דהיינו שחושב לעבוד ע"ז דא"כ הו"ל להגמ' לומר זו עבודה זרה ולמה קאמר זו מינות. וגם לא משמע כן בפירוש רש"י שם שכתב בד"ה מינות "אותם ההופכים טעמי התורה למדרש טעות ואיל"ל ומבואר דחוקר בדרך של מינות וזה יביאנו אח"ך לידבק בע"ז, וצע"ג עכ"ל.

[ק'] הראשונה לא הבנתי למה זה קשה דוקא על רבנו, הרי לכ"ע ונשמרת הוא איסור להרהר כמעשה הביאה שלא יבוא לידי קרי, ואם "מסתכל דרך זנות" הוא כדבריו שמהרהר הרהורי אישות באשה זאת, א"כ קושייתו היא לכ"ע למה נקט הרמב"ם פס' באיוב ולא פס' דונשמרת.]

וע"ע בספרי מהר לבנו (עמ' יב) מה שהעירתי על דברי רבנו.

סימן ע

בענין בדיקת הזרע לידע איך לרפאהו שיוכל להוליד

לבטלה אלא הוא איסור אחר שלא הותר אף לצורך זה.

על חידוש זה, העיר בשו"ת בני בנים (ח"א סימן לב) כמה דברים, וז"ל בענינים אלה חידש בשו"ת אגרות משה... אבל כל האחרונים לא הזכירו דבר זה, בנוסף למשמעות רש"י שם שהינם אותו האיסור, ועוד דבשלמא יד אבל רגל מה עניניה לגבי אדם המנאף עם עצמו, ולע"ד כוונת התנא

רבנו הוכיח מסוגיא דיבמות (עו.) דמותר להוציא זרע של אדם כדי לבדוק איך לרפאותו כדי שיוכל להוליד כי זה נחשב לצורך ולא הוי הוצאה לבטלה אלא שמוכח משם דלהוציא בידים ממש ע"י משמוש באבר אסור. והביאור בזה כתב רבנו דעל משמוש האבר ישנו איסור אחר דלא תנאף שדרש רבי ישמעאל (נדה יג:) לא תהא כך גיאוף בין ביד בין ברגל, וזה אינו קשור לאיסור דהוצאת זרע

דבי רבי ישמעאל היא על שניים המנאפים זע"ו אף שלא ע"י ביאה, ושוב ראיתי בן בהגהות יעב"ץ שפירש שהוא דרך אברים (וכ"ה בפיהמ"ש למס' סנהדרין פרק ז)... וכן הגמ' וזל"ה [הגר"א הענקין] רשם סימן שאלה בספר שו"ת אגרות משה שלו בצד אותו סעיף עכ"ל.

וכן השיג עליי בשו"ת ויען דוד (ח"ב אה"ע סימן קפח אות ו) מדוברי רש"י שבת (מא.) והסמ"ק (מצ' רצב) משמע דלא תנאף ביד הוא מטעם איסור הוצאת זרע לבטלה. וכן משמע מדברי הרמב"ם (פכ"א הל' אסור"ב הי"ח) כמו שהעיר בספר שיח יוסף (ח"א עמ' צה).

עצם הוכחת רבנו מגמ' יבמות (עו.) היא שהרי התם איירי בספק כרות שפכה ובודקין אם מותר ליקח ישראלית ע"י הוצאת זרעו, וא"כ יש ללמוד ק"ו לגידון דידן, דאם התם שיכול ליקח גיורת ומ"מ מתירין לבדוק בהוצאת זרע להתירו בישראלית כיון שהוא לצורך, כ"ש כאן שעכשיו אינו מוליד כלל ואין לו שום עצה יש להתיר הוצאת זרעו כדי לידע איך לרפאותו.

ובשו"ת דברי יואל (אה"ע סימן קז אות ו) כתב לדחות את זה ש"אין לו שום דמיון כלל", דהתם מלבד שהוא חייב מספק במצות פרו ורבו דאורייתא, עוד יותר מזה שהוא יושב לבדו בלא אשה ועלול לבוא לידי הרהורים רעים והוצאת ז"ל ומשום הכי התירו לו בדיקה זו שאפשר יהיה ניצול מכל זה, משא"כ בנידון דידן שנשא אשה ואינו יכול להוליד אין בו חששות הנזכרים שאינו יושב בלא אשה וגם מצד מצות פרו ורבו הרי עושה כל מה שביכולתו וא"א מחמת השערת הרופאים להתיר הוצאת זרעו שהוא רק בגדר

ספק ודבר רחוק שיועיל משא"כ הבדיקה שאמרו חז"ל הם דברים ברורים. וכן ציין לשו"ת מהרש"ם (ח"ג סימן רסח) שכתב כמה טעמים לחלק בין נידונינו לסוגיא דיבמות, וע"ע שו"ת דברי ישראל (ח"ג סימן קלג) בשם שו"ת מהר"ש ענגיל (ח"ו סימן עה).

ומ"ש רבנו שגם התם ביבמות הרי יכול ליקח גיורת, העיר חז"ל, תנחומין של הבל הוא לזה האיש האומלל שיושב גלמוד כי יוכלו לעבור כל שני חייו שלא יודמן לו גיורת שנתגיירה כרת וכהלכה בקבלת מצוות... ואף אם יודמן איזה גיורת הנה גם היא אומרת בעינא חוטרא לידי ומרא לקבורה ותאיבה לבנים ולא תרצה להנשא לאותו האיש שהוא ספק כרות שפכה שאינו יכול להוליד ובודאי קרוב הדבר שישב גלמוד כל ימיו עכ"ל.

ובסוף התשובה, כתב רבנו חז"ל ולבעול בבית הרופא והרופא יקבץ הזרע ממעי האשה אף אם יהיה זה טוב לבדיקה הוא פריצות גדולה שאין כדאי לעשות כן עכ"ל.

ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סימן נא שער א פרק ב אות טז) תמה ע"ז, חז"ל הדבר שנראה בעיני כל הפוסקים שהוצאת זרע מרחם האשה היא דרך הטובה ביותר... הנה בעיני האגרות משה נראה זה כהדרך הגרוע ביותר... ותמוה, וראיתי שכבר השיגו על דבריו בזה עכ"ל.

ונראה שכיוון לשו"ת דברי יואל (שם) שגם בזה השיג על רבנו וכתב שהפריז על המדה כי ברור דמה שהתירו בסוגיא דיבמות הוא בשביל שא"א בענין אחר וכמ"ש האחרונים ואילו רבנו מתיר הוצאת זרע אף כשאפשר בענין אחר בשביל חשש פריצות, והוא דבר שאין לו שחר דודאי להוציא זרע אף שהוא לצורך, יותר חמור מפריצות

בעלמא, ומלבד כל זה הא יש בבית הרופא חדר מיוחד לבעול ואין זה פריצות כ"כ וגם מה שלוקח הזרע ממעי האשה הוא מעשים בכל יום שהרופאים ממשמשים באותו מקום ולית מאן דחש לה דבעבדיתה טריד.

וכן הרבה לתמוה ע"ז בשו"ת ויען דוד (ח"ב אה"ע סימן קפח), וז"ל ראיתי באגרות משה דברים תמוהים... ורחמנא ליצלן מהאי

דעתא וכבר מחו לה אמוחא על שכתב כן... ותוקע עצמו לדבר זה בלי שום טעם וריח, וכנראה שנעלם ממנו גמרא כתובות (י'): והכניסם לחדר וכו' ואם היה פריצות בדבר לא היה רבה"ק אומר לעשות כן עכ"ל. וכן הסכים בשו"ת עמק יהושע (ח"ב אה"ע סימן טו) דהדרך הכי עדיפה שיקח הרופא הזרע ממעי האשה ושאין בזה פריצות דלא כרבנו.

סימן עא

בדין זריקת זרע למעי האשה שחידשו הרופאים

כידוע פרשה זו עוררה מחלוקת עצומה על רבנו על אשר התיר לקחת זרע של נכרי ולהטילו בתוך מעי אשה כדי שתתעבר, ושאר הפוסקים לא הבינו לרוחו כלל וחשבו את זה כ"מעות מוחלט" וכ"שגגה היוצאה מלפני השליט", והדפיסו תשובות ומאמרים כדי לסתור ולבטל את דבריו ולהביע תמהונם על פסקו הנועז, וגם הפצירו בו שיודה על טעותו ושיחזור בו.

דברי רבנו והחולקים עליו סובבים על שלש נקודות הלכתיות, חדא אם הטלת זרע מאיש זר לתוך רחם של אשת איש אוסרתה על בעלה וכן אם נחשב הולד ממזר אע"פ שאין כאן ביאה אסורה, שנית אם יש כאן שאר חששות דרבנן שגזרו חז"ל במקרה שלא ידוע מי הוא האב כדאיתא ביבמות (מב.), ושלישית אם יש לסמוך שרוב הזרע שמטילים במעי הנשים בא מזכרים שאף לרבנו א"א להתיר אלא מזרע נכרי כדלקמן, אבל העולה על כולנה הוא החשש שהתיר זה יביא להיריון ועקירת כל קדושת יחוס כלל ישראל שעל ידי

"תועבה" זו יתבלבל זרע נכרי במאות ואלפי נשי ישראל.

שיטת רבנו מיוסדת על דברי רבנו פרץ בהגהת סמ"ק הובא במ"ז יו"ד (סימן קצה סק"ז) ועוד אחרונים שאשה צריכה ליוהר מלשכב על סדינים ששכב עליהן איש אחר שמא תתעבר משכבת זרעו ויבוא לישא אחותו מאביו, והוא עפ"י גזירת חז"ל (יבמות מא.). דנשים לא ינשאו עד שיהיו להן שלשה חדשים גזירה שמא ישא את אחותו מאביו (ופירש"י (מב.) אם נשאת תוך שלשה וילדה והוא בן ט' לראשון וגולד בביתו של שני וסבור שהוא בנו וישא את בת בעלה הראשון שיש לו מאשה אחרת והיא אחותו מן האב.) ומבואר עוד בהגהת סמ"ק דהולד כשר לגמרי כיון דאין כאן ביאת איסור, ומזה הוכיח רבנו שגם בנידון דידן שאין ביאת איסור יהיה הולד כשר אבל אסור לעשות כן מדין הבחנה שמא ישא אחותו מאביו.

אבל כ"ז מזרע של ישראל אבל זרע נכרי שאין לו יחוס להאב אין לחוש לכלום "ולכן

יש להתיר בשעת הדחק גדול ומצטערם מאוד בהשתוקקם לולד לזרוע להאשה במעיה זרע של נכרי דוקא, ואף סתם זרע, כתב רבנו שמשותב שיש לתלות שהוא של נכרים כי רוב המדינה הם נכרים וגם רוב המוציאים זרע בשביל זה הם נכרים ובפרט שהוא דבר איסור לשומרי תו"מ להוציא זרע בשביל זה.

הראשון שיצא נגד רבנו הוא האדמו"ר מסאטמאר בשו"ת דברי יואל (אה"ע סימן קז) [ונדפס לפני זה בספר טהרת יו"ט חט"ו וקובץ המאור אלול תשכ"ד] שהתיר רבנו הוא "מבהיל הרעיון", ובעקבותיו הלכו עוד הרבה רבנים. בשו"ת חלקת יעקב (אה"ע סימן יד-כא) ערך תשובה לרבנו עם הרבה השגות, וכן בשו"ת מנחת יצחק (ח"ד סימן ה) הסכים שדברי האדמו"ר מסאטמאר אמיתיים וא"א "לעלות על הדעת להתיר דבר חמור כזה", וכן עורך המאור (כסלו תשכ"ה) יצא כנגד רבנו במלחמה ורעש גדול, ואסדר כאן תמצית מענותיהם והשגותיהם בצירוף שאר הערות מעוד ספרים ושו"ת.

תחילה העירו מסוגיא דיבמות (מב.) דמבואר שם בדברי רבא עוד טעמים לדין המתנת שלשה חדשים כגון שמא יוציא את אמו לשוק (ופירש"י אם לא תלד אמו לשני וימות וכסבורים שזה בנו ותנשא אמו לשוק בלא חליצה) והכא נמי יש לחוש שיחזיקו הולד שבא מזרע נכרי כבנם ותצא לשוק בלא חליצה, ואף שהכא יודעת האמת שלא נולד בן זה לבעלה אלא בא מזרע נכרי, א"א לסמוך ע"ז מכמה סיבות, לפעמים מתביישת לגלות האמת ולא תוכל לעמוד בנסיון, ולפעמים תמות האשה וישא בעלה אשה אחרת והיא סוכרת שיש להבעל בן מאשתו הראשונה, וגם עוד חששות. [עיין שו"ת דברי יואל (שם אות א), שו"ת חלקת יעקב (סימן יד אות ב-ג),

שו"ת מנחת יצחק (שם אות ב), שו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סימן נא שער ד' פרק ב' אות ד', פרק ה אות ג-ד), שו"ת שרידי אש (ח"ג סימן ה), שו"ת שבט הלוי (ח"ג סימן קעה אות א), קובץ המאור (תשרי תשכ"ה עמ' 14), קובץ נועם (כרך י עמ' נח)]

ורבנו באג"מ אה"ע ח"ב סימן יא החזיק את דבריו נגד טענה זו אבל גם דבריו שם דחו בשו"ת חלקת יעקב (שם אות יח) ושו"ת מנחת יצחק (שם אות ח) ושו"ת שבט הלוי (שם) וקובץ נועם (שם עמ' נט), ויש לציין דבשו"ת מנחת שלמה (מהדו"ת סימן קכד אות ד) הסכים עם רבנו בפרט זו דאין לנו אלא מה שגזרו חז"ל בפירוש ואין להוסיף גזירות שלא נזכרו בש"ס.

עוד הקשו דבסוגיא דיבמות הנ"ל מבואר עוד טעם לדין המתנת ג' חדשים אליבא דרב נחמן אמר שמואל והוא משום דאמר קרא להיות לך לאלקים ולזרעך אחרך להבחין בין זרעו של ראשון לזרעו של שני (ופירש"י שאין השכינה שורה אלא על הוודאים שזרעו מיוחס אחריו) ונראה מזה שאסור לגרום לולד שלא יהיה מיוחס וטעם זה שייך גם בנידון דידן, והרי כמה ראשונים ואחרונים פסקו דקי"ל כטעמא דשמואל ג"כ. [עיין שו"ת דברי יואל (שם אות ג), שו"ת ציץ אליעזר (שם), קובץ נועם (שם עמ' פט)]

גם על השגה זו השיב רבנו (שם) דאין בנידונינו את החסרון דאין שכינה שורה אלא על הוודאיים כי דרשה זו קאי רק כשמתיהם הולד אחר האב ואינו ידוע איזה אב, משא"כ כשאשה מתעברת מזרע נכרי אין בזה שום ספק אלא הולד הולך אחר האם ואינו מתייחס אחר שום אב. וכ"כ בשו"ת מנחת שלמה (שם) וגם בזה כיוון לדברי רבנו.

גופא יש לאסור הזרעה מעכו"ם כיון שהכלל כולו ימעה לחשוב עליו שהוא זרע קודש" (שו"ת מנחת שלמה שם) [ועיי"ש שסברא זו אינו ברור שנכלל בגזירת הבחנה] או שמוכח מכאן שזרע הבא שלא בקדושה מיקרי פגמא וזוהמא אף אחר שנתגייר, ואיך אנו ניקום ונגיעין לאשה ישראלית לקחת לכתחילה זרע כזה לתוך מעיה (שו"ת חלקת יעקב סימן יד אות ד) [ועיי"ש סימן כ מה שהשיב רבנו על זה]. וכמו כן יש להעיר מגמ' סוטה (כו.) דקרי לה הגמ' לנולדה מן העכו"ם "באה מטפה פסולה" ואין סברא שנרבה פסולים בישראל בידים (שו"ת חלקת יעקב אות ו, סימן כ), וכעין זה הקשה גם בספר מענה לאגרות (סימן קסו אות ז).

ומה שכתב רבנו דאף בסתם זרע יש לסמוך שבא מרוב נכרים, הקשה בשו"ת דברי יואל (שם אות ב) שאין זה נכון כי כל הקד גזירה דשמא ישא אחותו מאביו הוא גזירה רחוקה מאוד דהרי אחותו מאביו הוא מיעוטא דמיעוטא בתכלית המיעוט נגד כל נשים בעולם ואפ"ה גזרו, ומרבנו פרץ חזינו שהזהיר לנשים לשכב על סדין ששכב עליו איש אחר מטעם זה דשמא ישא אחותו מאביו, ועיבור ע"י שכיבת סדין הוא מציאות רחוקה מאד ולא שכיחא כלל וכלל ואפ"ה חשש לה רבנו פרץ, כ"ש הכא שאין לסמוך על רוב נכרים דודאי שכיחא פריצי ישראל טפי טובא ממציאות עיבור ע"י סדין, והסכימו לזה בשו"ת מנחת יצחק (שם אות ד), שו"ת חלקת יעקב (סימן יט בהגה), שו"ת שבט הלוי (שם), שו"ת ויען דוד (ח"ב אה"ע סימן קפח אות ה), וקובץ המאור (תשרי תשכ"ה עמ' 14). וכן השיג בספר מענה לאגרות (סימן קסז).

עוד דנו בזה אם יש כאן דין קבוע וכמחצה על מחצה דמי או דין דבר חשוב שאפילו

אלא שבקובץ המאור (שם עמ' 16) כתב שדברי רבנו "מפליאים" כי דברי רש"י "שזרעו מיוחסם אחריו" משמע דבעינן יחוס כדי שתשרה שכינה על הולד, וכך היא גם פשטות הקרא להיות לך לאלקים ולזרעך אחריו דהיינו שהשכינה רק שורה על הזרע המיוחסם אחריו. וכן הקשה בשו"ת מנחת יצחק (שם אות יג) דולד מנכרי פשיטא שאין השכינה שורה עליו וכדאיתא בקידושין (ע:): כשהקב"ה משרה שכינתו אין משרה אלא על משפחות מיוחסות שבישראל, וודאי אין נכלל בזה מי שאביו נכרי כיון שאין מיוחסם אחריו ועיקר היחוס תלוי באב, וגם בשו"ת מנחת שלמה (שם) העיר מזה.

וכן הוא בקובץ גועם (שם עמ' צג) שדברי רבנו תמוהים, וז"ל היוצא מדבריו, ספק אם בא מראובן ספק אם בא משמעון, ספק אם בא מזרע ישראל ספק בא מזרע נכרי אין השכינה שורה עליו, אולם אם ודאי בא מזרע נכרי השכינה שורה עליו, אתמהא? וכי השם ספק גורם שלא תשרה שכינה, ועוד מי איכא ספיקא קמי שמיא, כלפי שמיא גליא אם הוא ישראל ישרה עליו שכינה ואם הוא נכרי כלפי שמיא גליא דהוא ודאי נכרי וישרה עליו שכינה, אלא ודאי וברור דאין השם ספק גורם שלא תשרה עליו שכינה אלא הגורם שלא תשרה עליו שכינה הוא חסרון היחוס דאין השכינה שורה אלא על משפחות מיוחסות בישראל (קידושין (ע:): ... עכ"ל).

ועוד העירו מסוגיא דיבמות הנ"ל שגם גר וגזירה צריכין להמתין ג' חדשים להבחין בין זרע שנזרע בקדושה לזרע שלא נזרע בקדושה. ובאמת שאין נפקותא לדינא בזה שבכל אופן הולד כשר וגם ידוע מי הוא האב, והבחנה זו אינו אלא לדעת אם אביו נכרי או ישראל "ואם כן אפשר דמשום האי טעמא

באלף לא במיל [עין שו"ת דברי יואל (שם), שו"ת חלקת יעקב (סימן יד אות ט), וקובץ המאור (תמוז תשכ"ב עמ' 8)], וכן הוכיחו מסתימת לשון רבנו פרץ שצריכות נשים לזוהר אף בעיר שרובא נכרים ולא אולינן בתר רוב (קובץ המאור שם) או אף בודאי נכרי צריכה לזוהר ועל כרחק מטעם הבחנה כשמואל (שו"ת מנחת יצחק אות א).

והנה לענין השאלה העיקרית האם הולד שנולד מזרע ישראל שהוטל במעי אשת איש הוי ממזר או לא, כבר הזכרנו שדעת רבנו עפ"י הגהות הסמ"ק להקל כי אין כאן ביאת איסור, וחשב לכל האחרונים שקדמוהו שסברו דהוי ממזר כטועים ששיטתם כנגד רבנו פרץ.

אמנם בשו"ת דברי יואל (שם אות ד) האריך הרבה לחלוק על רבנו דדין ממזרות לא תלוי בביאה אלא במעשה של הטלת זרע במעי האשה, ולהכי בנידון הגהות הסמ"ק הוי הולד כשר כי אין שם מעשה אלא הזרע נכנסה מאליו בלי ידיעתה כלל משא"כ בהתמצאה החדשה שזורקים זרע למעי אשה הוא הטלת זרע במעיה במעשה מכוון ובכה"ג הולד ממזר אף אם אין מעשה ביאה, וכן הוכיח מדברי הרמב"ן על התורה (פר' אחרי מות) וספר החינוך (מצ' לה) דעיקר האיסור הוא הזרע שמכניס בה ולא הביאה, ולדבריו כך היא גם שיטת רבנו פרץ ואין ללמוד מלשון "ביאת איסור" דהעיקר תלוי בביאה דבזמנו לא היתה מציאות להביא זרע במעשה אלא ע"י ביאה.

ואחריו באו הרבה פוסקים לפלפל ולדון בדבריו ועל עיקר השאלה וצדדו לכאן ולכאן. יש שהסכימו לדבריו ויש שפקפקו בהם, עין שו"ת מנחת יצחק (שם), שו"ת שבט הלוי (שם), שו"ת תשובות

והנהגות (ח"ב סימן תרצ), שו"ת חלקת יעקב (סימן יב, סימן טו), שו"ת ציץ אליעזר (שם), שו"ת משנה הלכות (ח"ד סימן קס), שו"ת מנחת שלמה (שם), שו"ת יביע אומר (ח"ה אה"ע סימן כא אות ד), נפש הרב (עמ' רנה), ועוד. ואף רבנו ראה את דבריו אבל כתב ש"תשובתו (של האדמו"ר מסאטמאר) מופרכת מתחילה ועד סוף" (שו"ת חלקת יעקב סימן כא).

אבל גם אלו שנטו לצד רבנו שלא להחשיב את הולד כממזר אלא הבא מביאה אסורה, לא כתבו כן בפשיטות ובכריות כרבנו אלא העלו סברות לכל צד והביאו גם מקורות קדומות לשני הצדדים, וכ"ש שלא ביטלו דברי המחמירים שדבריהם "אינם כלום" או "טעות" כדברי רבנו.

דוגמא לדבר, מצינו בתוס' יבמות (טז:): שהעלה אפשרות שהולד הבא מאיש שאין קידושין תופסין בו יהיה נחשב ממזר אף בביאת היתר, ובפשיטות היא כשיטת המחמירים, והעיר בשו"ת יביע אומר (שם) וז"ל ולכאורה מכאן תשובה להאגרות משה שכתב שטעות לחשוב כאן דהולד ממזר עכ"ל. וכן בשו"ת חלקת יעקב (שם סימן טו) אחר שהביא תוס' הנ"ל כתב לרבנו, וז"ל ועל כל פנים אין לדחות להרבנים הסוברים שבכה"ג נמי הוי ממזר כלאחר יד עכ"ל. ועוד שם (סימן כ) שרבנים גאונים מובהקים ס"ל כן ויש להם סעד מתוס' יבמות (טז:): ו"לא שייך לומר ע"ז לשון חד שזה טעות". וע"ע שו"ת מנחת שלמה (שם), שו"ת תשובות והנהגות (שם), וספר היובל להרי"ד הלוי סולוביצקי (ח"א עמ' תמ) במאמרו של הרב צבי שכמר.

וכן מצינו עוד ראשונים ששמעו מדבריהם להחמיר שנחשב הולד ממזר גם בלא

ביאה אסורה, עיין שלמי גבורים (ריש פ"ב דשבועות) בשם מהר"ם, וברכי יוסף (אה"ע סימן א אות יד) בשם תשובת הר"ש מלונדון. [עיין שו"ת דברי יואל (סימן קח אות ב), שו"ת מנחת יצחק (שם), שו"ת ציץ אליעזר (שם פרק א אות ח), שו"ת יביע אומר (שם), שו"ת יען דוד (שם אות ו), וקובץ המאור (כסלו תשכ"ה עמ' 5)] וזה דלא כמ"ש רבנו (אה"ע ח"ב סימן יא) שלית בזה שום חולק.

ורבנו (שם) האריך גם לסתור את מה שהביאו ראיה מהרמב"ן על התורה דס"ל דממזרות תלוי בהטלת זרע במעשה ולא בביאה אסורה, ובסוף הוסיף דיתכן שדברי הרמב"ן הוא מאיזה תלמיד טועה, וגם ע"ז תפשו עליו איך אפשר לשבש ספרים המוחזקים לנו למאות שנה, וז"ל שו"ת מנחת יצחק (שם אות ו), ובא וראה כמה גדולים דברי חכמינו ז"ל שאמרו עבד איניש לאחוזקיה דיבוריה עד שכדי להחזיק דיבוריה לא קשה אף לומר בספר הנ"ל דח"ו תלמיד טועה כתב כן בתוך דברי הרמב"ן במקום שמפורש ג"כ בחינוך... עכ"ל. ובקובץ המאור (תשרי תשכ"ה עמ' 16) כתב, וז"ל לדעתי אין לשבש הספרים שהרי את הרמב"ן הזה למדו גדולי הדורות במשך שמונה מאות שנה ולא היה אחד שהעיר שיש כאן איזה טעות... עכ"ל.

ולאחר כל הדיון ההלכתי, אין ספק שעיקר התנגדותם של כל החולקים על פסק רבנו נבע מיראתם ומפחדם שתוצאת ההיתר תבואנה לפגם וחורבן בקדושתם וטהרתם של יחוס כלל ישראל ע"י תערובת זרע נכרי, ופשוט לא היו מסוגלים להבין איך רבנו התיר דבר "מתועב ומשוקץ" כזה שיבוא לקעקע יסוד קדושת ישראל, ובכל כתביהם האריכו הרבה בפרט זו.

בקובץ המאור (תשרי תשכ"ה עמ' 5) נדפס מאמר מאת האדמו"ר מבאבוב, בו תיאר את הסכנה הנוראה המרחפת על כלל ישראל עקב תופעה החדשה של הזרעה מלאכותית והיתרו של רבנו, וכן הציע שהרבנים יכריזו איסור וחרם על זה, וז"ל שומו שמים הרי עדיין לא היתה כצרה הזו על ישראל, הפורענות המרה הזו של הזרעה מלאכותית הבאה עלינו לאט לאט בלי הרגשה כלל... תביא לחורבן כליל של מחרת ויחוס המשפחה הישראלית עכ"ל.

ואחר שהאריך לבאר את המצב הנורא הזה, סיים וז"ל ומובטחני בצדקותי ובתמימותו של הגאון ר' משה פיינשטיין שאף שלפי דעתו מצד ההלכה נראה לו בזה להקל אבל בנוגע הצלת קדושת ישראל ויחוס משפחה גם הוא יודה לדברינו ולא יחפוץ להיות גורם לקלקלה גדולה זו כי למעשה הרי זו פורענות וצרה שיש ללחום כנגדה בכל כוחות דקדושה... עכ"ל.

ובשו"ת ציץ אליעזר (שם פרק ה) כתב שמתחילה לא חשב כלל לברר דין זה של הזרעה מלאכותית בחשבו שלא היה עולה על דעת אף אחד להתיר נבלה ותועבה זו, ורק אחר שראה "הבעת איזה נפיה שלא לאסור זה מעיקרא דדינא" החליט לדבר ע"ז.

וז"ל, כל עצם ענין זה להכניס לתוך רחמה של אשת איש שכבת זרע של איש אחר תועבה גדולה היא באהלי יעקב ואין לך חילול משפחתי גדול מזה במשכנות ישראל... הרי כל הדיבורים מיותרים לתאר הכיעור והוזהמא שבדבר וכן החורבן הנורא והכליה הרוחנית המבהילה שייבאו יצורים כאלה בקרב בית ישראל עכ"ל.

ובסוף תשובתו התייחס לדברי רבנו, וז"ל
ומאוד יש לתמוה על כך שבימים אלו
יוצא כאן ספר שמדפיס תשובה בשם גאון
באמריקא שהתיר ועל תשובת האדמו"ר
מסאטמאר כתב הוא "תשובתו מופרכת
מראש ועד סוף"... ומסכם דאף שלדעתו אין
בהזרעה מלאכותית איסור מדינא מ"מ בבא
עובדא לידו לא התיר [הכוונה לתשובת רבנו
שנדפסה בתוך שו"ת חלקת יעקב (סימן
יז-כא)] אבל פשוט דכל זמן שלא יפרסם
ברבים מחומר האיסור ותקלה עלול הדבר
להביא ח"ו חורבן קדושתינו עכ"ל.

ועורך המאור (תשרי תשכ"ה עמ' 13) יצא
בדברים חריפים נגד רבנו והטיל דופי
בכל פסקיו לקולא, וז"ל והנה לא אמנע טוב
מבעליו מכבוד ידיד הגאון מהר"ם לאמר בכל
גלוי לב שעל הוראותיו לאיסורא בודאי יש
לסמוך עליהן כי מכיון שאסר הרי ברור שאין
עוד מקום בזה להתיר אבל לתשובותיו
להיתרא יש להתייחס אליהן בכל הזהירות כי
כוחא דהיתרא של הגאון הזה עולה פי כמה
על כל המקילים שהיו בישראל עכ"ל.

ובגליון אחר (כסלו תשכ"ה עמ' 20) כתגובה
למחאה ע"י תלמידי רבנו על זלזולו
בכבוד רבנו, הוסיף להטיח דברים כלפי רבנו,
וז"ל אבל מה שכתבתי שיש להתייחס
בוהירות לכוחא דהיתרא של הגר"מ בזה לא
טעיתי כלל וכתבתי מה שאני מאמין שהוא
באמת כן... וע"כ כתבתי שיש להתייחס אליהן
בוהירות שהרי הן תמוהות וקשה לעמוד על
טעמי ההיתרים שאע"פ שמצד הפלפול וחקר
הלכה יש מקום לאסור ההיתר ולהתיר
האיסור אבל מצד המקובל והמציאות
והסברא הישרה אין לראות מקום לקולא
שם... ואף אם היה צורך להוציא איזו הוראה
כהוראת שעה עכ"פ אין להבין מדוע פרסמם

והוסיף עוד - מה שנראה כתגובה למה
שכתב רבנו בח"ב אה"ע סימן יא
שדעתו בזה באה רק מהשקפת התורה ולא
הושפע ממקורות חיצוניות - וז"ל וההרגשות
על כך ברור כשמש שאינן חיצוניות ודמיונות
בדויות מן הלב אלא ממקום קודש יהלכון
מפנימיות ההלכה הישראלית ומעומק הידיעה
מהחובה הגדולה שהטילה עלינו תורה"ק
להיות ממלכת כהנים וגוי קדוש, והמה
השקפות-נשמיות אמיתיות מהשפעת תורת
החיים שחנן אותנו אבינו מלכנו מאור פניו
עכ"ל.

ובשו"ת חלקת יעקב (שם אות יד) כתב לרבנו
שאחר שראה תשובתו "עמדתי
משתומם, האפשר זאת שפוסק מפורסם יתיר
דבר משוקץ ומתועב כזה", ואחר תשובתו
הארוכה שחולק על דברי רבנו, כתב לו, וז"ל
והנה אחת ממ"ח דברים שהתורה נקנית בהם
היא ומעמיד על האמת וזה עיקר גדול
בלימוד תה"ק להיות מודה על האמת... יאמין
לי כבוד ידידי שכבודו דהג"א אני מבקש שלא
יתחלל שמו המפואר בפי כל בחוגי הלומדים
שכולם פה אחד נגד שגגתו שיצאה מפי
השליט דבכל אופן לו ייבנא מאהבתו
הגדולה לכלל ישראל ורחמנותו על בת
ישראל להושיע לה מצערה הגדול שהיא
משתוקקת לולד הפרץ על המדה להתיר לה
דבר התמוה לרבים עכ"ל.

ובשו"ת תשובות והנהגות (שם) התחיל
תשובתו, וז"ל אין צריך להרבות בזה
דברים שכל בר דעת מבין שאפילו אם מדינא
מותר מ"מ אם יתפשט הדבר כהיתר לאשת
איש ליקח זרע אחר עלול לגרום זה בכיה
לדורות ח"ו ולקעקע בזה עיקר ייחוסינו כעם
קדוש ונבחר עכ"ל.

באלפים ספרים ברבים כהלכה לדורות. אין כל ספק אצלי שבדברי הללו הבעתי את תמהונם של אלפי רבנים ובני תורה, ומכל שכן של אלו שעוררוני על זה עכ"ל.

והסכים עמו הרב שריה דבליצקי בקובץ המאור (אדר א' תשכ"ה עמ' 19), וז"ל עיקר כתיבתי לכהדר"ג היא לחזק ולאמצו ולסעדו ולומר לו ישר במה שכתב בגליונו שעבר כי יש להתייחס להיתריו ופסקיו של גאון ידוע בזהירות ואף שיצאו במחאה נגד כת"ר.

ואני אומר שיפה כתב ואל לו להשגיח בדברי המחאה, ואדרכה היו צריכים לייסד איזה ועד או כדומה מגדולי התורה שיודעו ויפרסמו ברבים מה כן אפשר להסתמך ומה א"א להסתמך.

אני לא ראיתי את הספרים, אבל ממה שכתב כת"ר בגליון זה הדוגמאות וכן ממה ששמעתי בע"פ נחרדתי ובאמת היתה צריכה לצאת תנועת התנגדות משותפת נגד זה. בקיץ שעבר שמעתי כאן שרב גדול הכין לדפוס קונטרס ששם הוא משיב על איזה היתרים פרטיים אך איני יודע אם הדפים זה או לא.

אגלה את דעתי כי ביותר אני נחרד מההיתרים הכלליים שעל ידם תשתנה ח"ו צורת דמות אומותינו בכללות יותר מההיתרים הפרטיים בהלכות פרטיות. כוונתי למשל, ההזרעה המלאכותית, חגיגת בת מצוה, היתרי המחיצות וכו' עכ"ל. [תודתי נתונה לפרופ' מרק שפירא שהראה לי מקור זה].

ולדברי העורך (שם עמ' 12) הראשון שיצא כנגד הוראות היתר של רבנו היה הגר"א קאטלער, וז"ל ברם ידוע שהתחלת ההתנגדות לכל פסקי והוראות ההיתרים

היתה מהגאון רב אהרן קאטלער זצ"ל שעורר על זה הרבה פעמים אבל לא הועיל כלום וכן כמה ראשי ישיבה ורבנים מפורסמים שהשתדלו לשנות את דרכי ההוראה בזה אבל ללא הועיל עכ"ל. ועע"ש תיאור של תהליך המחלוקת שערך "המאור" עם רבנו בענין הזרעה מלאכותית בכל שלביו.

ועוד שם (כסלו תשכ"ה עמ' 25) נדפס מכתב מהרב אביגדור מילער הנותן עידוד וחיווק לעורך המאור במלחמתו הקדושה נגד ההיתר, וז"ל תשואות חן חן לכת"ר על מלחמתו, מלחמת ה' לחיווק הקדושה והמהרה בישראל, וכן תודה רבה לו בעד התשובות המפוארות נגד ההזרעה המשווקת עכ"ל.

וכן מצינו לעוד פוסקים שהביעו את התנגדותם לפירצה זו מפני שמירת יחוס כלל ישראל ומפני הכיעור שבו. בשו"ת שרידי אש (שם) כתב, וז"ל ברם למעשה יש לאסור באשת איש שתביא לרחמה זרע של איש אחר שהוא מעשה כיעור ותועבת מצרים עכ"ל. וכן בשו"ת שבט הלוי (שם) כתב, וז"ל תברא לדינא דמעשה של הזרעה מלאכותית להכניס זרע של איש אחר או גוי לגופה של אשת איש היא תועבה שאין כמוה ומעשה זאת אסורה מה"ת עכ"ל.

ובספר ממקור ישראל (קונטרס אחרון עמ' סב) לרב חיים דוב בער גולבסקי (נכד הדיין רב שמחה זעליג מבריסק) כתב, וז"ל אולם כבר כתבתי שלענ"ד אין לך דבר אסור וגם משוקץ ומתועב וסחי ומאוס לפני המקום כמו להתיר להזריע זרע נכרי בבת ישראל ואפילו שיהיה ברור שהאשה תמות ר"ל עכ"ל. וכן הרב אברהם איזראעל בקובץ המאור (כסלו תשכ"ה עמ' 25) כתב בשם כמה

מגדולי הרבנים שח"ו להתיר תועבה זו בישראל.

ובשו"ת יביע אומר (שם אות ה) כתב שכבר חלקו על רבנו כמה גדולים "ובאמת שמעולם לא רצינו להזדקק לעצה זו כלל ואסרנו הדבר בהחלט". וע"ע שו"ת משנה הלכות (ח"ד סימן קס), שו"ת מנחת שלמה (שם), שו"ת אבן ישראל (ח"ט סימן קסה), שו"ת חשב האפוד (ח"א סימן קמ) ושו"ת דברי ישראל (אה"ע סימן א).

ולסימא דמילתא אציין שנמצא לרבנו מכתב בספר צבי חמד (קונטרס מא-מג עמ' 34) בתאריך כ"ב כסלו תשכ"ה, בו הוא מבחיר שחלילה לשום רב להורות היתר בענין זה מתוך תשובתו, ולמנוח מילתא לא יתירו זה בשום אופן אף רב היותר מובהק, וגם הוא

אסר כשבא השאלה לפניו. יש שהבינו את זה כחזרה, עיין שו"ת ציץ אליעזר (שם אות ד) ושו"ת יביע אומר (שם) אבל יש שעדיין לא נחה דעתם בזה, עיין שו"ת חלקת יעקב (סימן טז) ושו"ת תשובות והנהגות (שם).

ולעצם הדין אין ספק שרבנו לא חזר בו, עיין אנ"מ אה"ע ח"ד סימן לב אות ה [תשובה בתאריך ער"ח מרחשון תשמ"א] שכל מה שכתב בתשובותיו בענין זה הוא אמת וברור ולא שייך להתחרט מזה, רק אין זה עצה טובה מהמעט שכתב שם.

וע"ע ספר רשומי אהרן (ח"א עמ' כד) דתשובת רבנו באגרות משה הוא רק לומר שאין דין ממזר לולד אבל לא התיר לעשות כן לכתחילה. [ולא מובן כי בסימן זה מפורש להדיא שהתיר כן בשעת הדחק].

סימן עב

בענין ביאה בלא הוצאת זרע אם נטמא ואם צריך לטבול טבילת עזרא

אבל בגמר ביאה לא בעינן הוצאת זרע, וזהו שדייק הרמב"ם לכתוב "אע"פ שהערה".

אמנם בשו"ת משנה הלכות (ח"ד סימן קעב) ושו"ת לב אברהם (סימן קו) [ושניהם שלחו תשובותיהם לרבנו] פקפקו בהבנה זו שהוא נגד פשטות דברי הרמב"ם שכתב בסוף דבריו וכן האשה מהורה עד שיוציא האיש, וגם בריש דבריו שכתב הבעל משמע בעילה גמורה ואפ"ה הוא מהור, ועל כרחק מה שכתב הרמב"ם אע"פ שהערה הוא לאו דוקא או שהוא שם מושאל דכל זמן שלא הוציא זרע לא נקרא גמר ביאה לענין טומאה.

רבנו הוכיח מהמשנה למלך (פ"ג הל' ביאת מקדש ה"ג) דהבעל בלא הוצאת זרע מטמא מדין טומאת קרי אם בעל ביאה גמורה, וכן הביא עוד ראיה לזה, אבל נתקשה בדברי הרמב"ם (פ"ה הל' אבות הטומאה ה"י) שכתב וז"ל הבעל את האשה ולא הוציא שכבת זרע מהור אע"פ שהערה וכן האשה מהורה עד שיוציא האיש עכ"ל, משמע שאין טומאה עד שיוציא האיש שכבת זרע.

ורבנו נדחק דכוונת הרמב"ם הוא דוקא בהערה ולא בגמר ביאה דאם רק הערה בה לא מטמא עד שיוציא שכבת זרע

ובשו"ת לב אברהם (שם) האריך גם בדברי המשנה למלך להוכיח שאין ראיה משם.

עוד הסתפק רבנו לענין טבילת עזרא אם שייך תקנתו בכה"ג בבעל בלי הוצאת זרע אם נימא שלא מטמא, וצדדי הספק ביאר רבנו שמעם התקנה שלא יהיו מצויין אצל נשותיהן שייך גם בכה"ג אבל אולי לא שייך לאסור בלא טומאה כי בעינין "מעם שיועיל בדין".

ועיין שו"ת לב אברהם (שם) שהעיר כמה הערות בזה, ועל יסוד רבנו שלא שייך לתקן אף שיש מעם אם אין מעם שיועיל בדין, כתב ש"יסוד זה מופרך מכמה גזירות חכמים", עיין שם דוגמאות.

שוב מצאתי בספר נטע הילולים (עמ' צו) לרב חנוך זונדל גרוסברג [וכן בספרו משנת חנוך סימן ה] שלומר דיש תקנת עזרא אף

בביאה לחוד בלא הוצאת זרע הוא דבר תמוה ולא ניתן להאמר. וראיה מדהקשו בב"ק (פב:): על עיקר תקנת עזרא הא מדאורייתא היא דכתיב ואיש אשר תצא ממנו שכבת זרע, ומאי קושיא נימא דתיקן עזרא בביאה אף כשלא יצא ממנו שכבת זרע [ואין לומר שהקשו על הבעל קרי בלא ביאה דמבואר בברכות דתקנת עזרא לא היתה אלא בבריא המרגיל, ופירש"י שהוא ע"י ביאה, וכן הוא דעת ריב"ל בירושלמי, ובעל קרי לחוד בלא ביאה הוא מתקנת רבנן אחר עזרא] אע"כ דפשיטא ליה שלא תיקן אלא ביאה עם הוצאת זרע, וכן הוא בסידור יעב"ץ דבעל ולא הוציא זרע א"צ טבילה.

וע"ע בספר מהרת התורה (ח"ב עמ' קנב) מה שפלפל בדברי רבנו.

סימן עד-עז

בענין נישואין אזרחיים וקידושין ע"י רב דעפארם אם צריכה גט

שיתכוונו לשם קידושי תורה כדת משה וישראל אלא העיקר שיכוונו לקנין אישות שלוקח אשה זו להיות אשתו מיוחדת ואם נשא אשה בערכאות כידוע שהביאות דאח"ך הם ביאות דקנין אף אם הוא פרוץ לשאר איסורים ואם דרים האיש והאשה במקום שיש שם יהודים כשרים איכא אנן סהדי והרי היא מקודשת גמורה וצריכה גט.

ורבנו דחה שיטתו אף דמסברא "דבריו נכונים" כי פירושו בסוגית הגמ' דחוק, וכן מה שנדחק בריב"ש אי אפשר לפרש כלל כדבריו, ועל כרחך דלא סגי בכוונה לשם

שאלת נישואין אזרחיים אם מצריכה גט נידונה הרבה בספרות הרבני, וגם רבנו ענה חלקו. שורש הדיון סובב על החזקה דאין אדם בועל בעילתו בעילת זנות אם אמרינן כן אף במקום שהבועל אינו חושש לאיסורים יותר חמורים, ורבנו הוכיח דסוגיא דעלמא אזלא כשיטת המקילים דבכה"ג אין חזקה זו וממילא לא נתקדשה בביאה ומותרת בלא גט.

ובזה יצא רבנו לחלוק על עמיתו הגאון ר"א הענקין שבספרו פירושי איברא נקט לחומרא ונימוקו עמו דאין דין בקידושין

אישות אלא בענין כוונה לשם אישות דאורייתא וזה ודאי דליכא אנן סהדי באנשים פרוצים דרוצים באישות כזו.

וכתגובה לתשובה זו הדפים הגר"א הענקין מחאה בקובץ הפרדס (ניסן תשכ"ג

עמ' 5) וחזר על דבריו הראשונים, וז"ל לצערי מוכרח אנכי להיות בעל "מחאה" על הוראתו בנידון גישואי ערכאות וריפורמים שלדעתי הוא עלול לעשות שמות ביחוס ישראל לבד איסור ממזרות וא"א... ולו הוה פסק בע"פ החרשתי כי מה כחי אבל מכיון שהדבר בא בספר ומקלו יגיד לו והתוכח שם עם מש"כ בס' פירושי איברא הנני מחויב למחות שלא יאמרו מדשתיק אודי ליה והנני מוכרח לחזור על דבריו...

והחיוב על המחבר לפרסם שלא יסמכו בזה על הוראתו כי כל הוראה בזה עבירה היא ויציל מה שאפשר להציל. (כבר כתבתי מחאה פרטית לבעל המאמר ההוא וחשבתי שיתחשב עם דברי וכיון שעברו עידן ועידנים ולא ראיתי ולא שמעתי שום גלוי דעת מהנ"ל הנני מפרסם בזה דברי). בצער מיוחד על מה שאולי יגרם מכתבי צער להדר"ג, אבל מלאכת שמים היא עכ"ל.

[ויש לציין למש"כ בשו"ת דברי חכמים (גינזבורג עמ' רמו) בשם הגר"פ שיינבורג ששיטת הרב הענקין "הוא רק חומרא בעלמא ואין חוששין לזה כלל לדינא", ובשם הגר"ש אלישיב כתב ג"כ שלא הסכים לדין של הג"ר הענקין בזה].

ורבנו הוסיף להקל אף כשנתקדשה ע"י רעפארם ראב"י כי ליכא אנן סהדי שנתקדשה כדן בנתינת טבעת ובאמירה ורק אם היו עדים כשרים שראו ממש את מעשה הקידושין בעצמם אז היא מקודשת, אבל

בלאו הכי אינה מקודשת אף לחת"ס (סימן ק) שסובר שלא צריכים עדים שראו ממש מעשה הקידושין דסגי באומדנא דמוכח שנתקדשה כדן אבל הכא ליכא אומדנא דמוכח אם מסדר הקידושין הוא מכת הרעפארם.

וממילא אין גם החזקה הנ"ל דאין אדם בועל בעילתו בעילת זנות כי בכה"ג אמרינן שבועל על דעת קידושין הראשונים שסובר שהועיל כבר הקידושין ואינו מכוון בבעילתו לשם קידושין כדאיתא בגמ'.

חידוש זה הרגיו את הגר"א הענקין עוד יותר מפסקו הראשון, וכנראה שסבר שהיא מקודשת ממה נפשך: אם נתקדשה כדן לפני עדים אז ודאי היא מקודשת ואם לא היו עדים בשעת מעשה הרי ע"י חזקתם כאיש ואשה בפומבי יש כאן אנן סהדי וחזקה שבעל אותה לשם אישות וכשיטתו לעיל.

וז"ל והפלא ופלא ממש תסמר שערות הראש מה שהקיל בנתקדשה לפני הריפורמים, וכי יש צורך במסדר קידושין, אם אמר יהודי לאשה הרי את שלי בפני עדים נעשית אשת איש, ואם לא היו עדים בשעת מעשה כשמתוחדים יחד הרבה שנים ומתפרסמים כאיש ואשתו יש כאן עדים וחזקת עדות ברורה, ומי הוא יודע מהו ריפורם ושלא היו עדים כשרים, וזה היתר אשת איש לעלמא וכל בעלי הוראה מרעישים על זה עכ"ל.

ובשו"ת בני בנים (ח"ב סימן לח) כתב שרבנו פשוט העלים עין ממחאת רב הענקין וכמה פעמים (אה"ע ח"ג סימן כג, סימן מה, ח"ב סימן עה-עז) כתב שבקידוש הרעפארמים גם רב הענקין היה מודה למרות שהוא מחה כנגדו ברכים ופירש דעתו להדיא שקידוש רעפארם צריכים גמ', "והיא פליאה

נשגבה". וכתב עוד "ושרא להו מרייהו לאלה שאינם בעלי הוראה מובהקים וסומכים על שו"ת אגרות משה אפילו לכתחילה ואינם מתאמצים להשיג גמ'".

וכן מצינו לבעל שו"ת שרידי אש שהתנגד לפסק רבנו, ונדפס מכתבו בענין זה בקובץ המעיין (מכת תשנ"ד עמ' 20), וה"ל פסקו של הגר"מ פיינשטיין אינו נראה בעינינו... ומה שכותב כי רבני הריפורמים אינם

מקפידים על מסירת טבעת הקידושין מהחתן להכלה, זהו חידוש גדול בעיני, וירא אני שפסקו של הגר"מ פיינשטיין יכשיל אנשים באיסור אשת איש החמור, וכל דבריו הם נגד החת"ס ז"ל בתשובתו. ואין רצוני לצאת נגדו בפומבי אבל מתירא אני כי אחרים ימצאו מקום להתנפל עליו עכ"ל.

וע"ע שו"ת בית אבי (ח"ה סימן קל אות יד-טו).

סימן פז

חוב ברכת נישואין על מי הל

אסרו עליו דבר זה אלא לאכול שם. ובאמת שרבנו הרגיש בדוחק זו ולכן הוסיף קצת הסבר, וז"ל ובני העיר אולי נחשבים ממילא כמן הנאספים כיון שאם לא האבלות היה קרוא לשמחת הנישואין, לכן אף שלא מסתבר שיהיה חוב עליו כיון שעכ"פ לא היה מן הנאספים איכא עכ"פ הידור מצוה עליו לשמוע הברכות עכ"ל.

אבל בשו"ת שבט הלוי (שם) דחה הסבר זה שהוא "רחוק מהדעת בלשון הטור" שהביא מקור הדין מרבנו יהודה אלברצלוני, ושם אין זכר לשום חוב או הידור מצוה לאבל לשמוע אלא משמע כדלעיל שלא אסרו ההליכה לשם אלא האכילה.

רבנו הביא כהוכחה דחל חוב ברכת הנישואין על כל הנאספים מהא דאיתא ביו"ד סימן שצא סעי' ג שיש מתירין לאבל ליכנס לחופה לשמוע הברכות ואף להיש אופרין עומד בחוץ ושומע, "ואם לא היה חוב הברכות על הנאספים לאיזה צורך התירו לו ליכנס בשביל שמיעת הברכות וגם למה לו לעמוד בחוץ לשמוע הברכות אלא ודאי דחוב הברכות על כל הנאספים".

וכתב ע"ז בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סימן רעא) שהוא "דבר זר" דאף אם נודה שיש חוב למי שכבר שם, מ"מ ודאי שאין חוב למי שאינו שם ליכנס לשמוע הברכות, וא"כ הא דאבל נכנס לשמוע הברכות לא מסתבר שהוא כדי לצאת חוב אלא דמעיקרא לא

סימן צב

אם לאחר את הנישואין זמן רב בשביל שלא תהא חופת נדה

ובשו"ת יביע אומר (ח"ה אה"ע סימן י אות ח) האריך להוכיח שאין לסמוך על דברי הב"ש, ועל דברי רבנו העיר, וז"ל והגאון מהר"ם פיינשטיין בשו"ת אגרות משה כתב לסמוך על דברי הב"ש... ולא שידר עמקים בזה ולא זכר שר שכמעט רוב ככל גדולי האחרונים חבל נביאים ס"ל דלא כהבית שמואל בזה עכ"ל.

ז"ל רבנו, הנכון לענ"ד שלא לאחר זמן הנישואין בשביל שלא תהא חופת נדה אם יתאחר עי"ז זמן רב כי הרמ"א פסק כרוב הראשונים בסימן סא סעי' ב וכתב שהמנהג שלא לדקדק ואין ממתניין וכשהחתן יודע שהיא נדה סובר הב"ש בסימן סא סק"ח שגם הרמב"ם מודה שיכולין לעשות הנישואין עכ"ל.

סימן צג

אם יש איסור או מדת חסידות שלא ילך הרב לסדר קידושין בחופה שעושין בביהכ"נ

ומה שסמכו הרבה רבנים להחמיר על פי תשובת החת"ס (סימן צח), כתב רבנו שגם החת"ס לא כתב בלשון איסור אלא בלשון שאין דעת חכמים נוחה מהם. וגם שמסתבר שלא כתב כן אלא במקומו ללחום נגד הרעפארם אבל אם אין כוונת העושים כן כמו הרעפארם גם הוא יודה שמותר.

תשובה זו שלח בעהמח"ס טהרת יום טוב לכמה רבנים לקבל חוות דעתם כי ענין זה הוא מאד חמור אצל תלמידי החת"ס, וכמה מתגובותיהם הדפים בחלק ט' מספרו, וכצפוי מראש, לא היה ניחא להם מה שכתב רבנו.

שניים מהם התייחסו למש"כ רבנו שאין לאסור מצד חוקות העכו"ם כי הוא

בענין סידור קידושין על ידי רב בבהכ"נ, כתב רבנו וז"ל פשוט וברור שאף בלא חשש שיסלקוהו [ממשרתו] לא רק שרשאי לילך אלא אף שמחוייב לילך כי עליו מוטל לראות שיהיו הקידושין כדין התורה וגם מצד התחייבותו להקהל שזהו מהתחייבות הרב להקהל... ואף בשביל קריבות ומריעות [בלי סידור קידושין] ליכא איסור ולא מדת חסידות עכ"ל.

ומה שהרבה רבנים אסרו חופה בבית הכנסת מטעם לאו דובחקותיהם לא תלכו, כתב רבנו וז"ל ואף לעשות בבהכ"נ אין לאסור מצד שאוה"ע עושין החתונות בבית תפלתם מאחר דאין זה כמוהם שהוא בבית הכנסת שלנו ועיקר תפלה יוכיח עכ"ל.

גם מה שמשתמע מדברי רבנו שכיום אין סיבה להחמיר כי אין כוונת העושים כן כמו הרעפארם שהוא לעקור מנהגי ישראל, לא הסכימו לזה שאר הרבנים המובאים שם, וז"ל הרב עובדיה הדאיה (עמ' קסז), אחרי המחילה רבה אטו מציאות שקלת מעלמא, האם בזמנינו זה חסרים אנו מריפורם כאלה החפצים לעקור כל עיקרי ושוירשי התורה ומכ"ש מנהגי ישראל הקבועים מדור דור ואדרבה בזמנינו זה הריפורם נתרבה יותר ויותר מזמן החת"ס כידוע לכל באי שערי בית ישראל במקומותיהם עכ"ל.

וכ"כ הרב יעקב לעבאוויטש הנ"ל (עמ' קעז), וז"ל ומש"כ הרב הנ"ל דבומנינו ליכא קצת חשש רעפארם במה שעושין החופה בביהכ"נ, בושני לשמוע דבר כזה, מי לא ידע דבעוה"ר בכאן כמה בתי כנסיות המכונים ארטאדאקסין כל דרכיהם מעורב ומתובל בנימוסי רעפארם ולא נופלים מרעפארם אשר היה במדינת הונגריא ובשאר מדינות אירופא, וא"א להכחיש המוחש עכ"ל.

וכן עוד רבנים הביעו את תמהונם על תשובה זו מבלי להכנס לפרטים, וז"ל הרב ישראל וועלץ בעמח"ס שו"ת דברי ישראל (עמ' קעג), ע"ד רב אחד שהתיר לתת חופה וקידושין בביהכ"נ ושאלו שום חשש אפילו ממדת חסידות מפני שאין חשש על רעפארם שזה היה רק בימי מרן חת"ס זצ"ל זי"ע, אוי לאזנים שכך שומעות, מנהג שכבר נהגו בכל מדינות אשכנז עד"ס... ומי הוא זה ואיזהו אשר מלאו לבו לעשות כן עכ"ל.

וז"ל הרב אברהם שלמה כ"ץ אב"ד ק"ק רוסקויע (עמ' קעה), וע"ד התשובה שכתב רב אחד בענין חופה בביהכ"נ שאין חשש לעשות כן אפילו ממדת חסידות עכ"ד, רחמנא ליצולן מהאי דעתיה הרי כל גדולי

בבית הכנסת שלנו. הראשון הוא רב יעקב סגל לעבאוויטש הרב מקאפיטש ובעמח"ס משנת יעקב, ואלו דבריו (עמ' קעו-קעז), "קבלתי מכתבו ושלח לי העתק מתשובה שהשיב רב אחד להתיר ולחייב לילך לסדר קידושין בביהכ"נ יען שהאנשים עושין בביהכ"נ החופה, שוממתי ברוב יגוני לראות דברים כאלה כתובים, הכי האיסור של כמה מאות גדולי ישראל במדינת הונגריא להעמיד החופה בביהכ"נ כלא בעיניו... וכמעט א"א להאמין שיצא מפי הרב המתיר שכתב שאין לאסור מצד שאוה"ע עושין החתונות בבית תפלתם מאחר דאין זה כמותם שהרי הוא בביהכ"נ שלנו, דברים תמוהים כתב הכי רוצה שהרבנים אמריקאים יתנו חופה וקידושין בבית תפלות שלהם כי רק אז שייך הלאו לא תעשה כמעשיהם, אתמהא! הלא ברור מללו הפוסקים דאם אנו עושים בביהכ"נ דבר לגבוה מה שהאומות עושין לגבוה בבית תפלתם יש בזה לאו דאורייתא כמבואר בכת"ס (אה"ע סימן מז) ובכל הפוסקים".

והשני הוא הרב נפתלי הירצקא העניג אב"ד ק"ק שארמש, וז"ל (עמ' קס) ומה שהקשו וכי נימא שאנחנו לא נתפלל בבית הכנסת משום שהאומות מתפללין בבית תפלתם, תמוה לי על תמיהתם למה לא הקשו זאת על הפסוק לא תקים לך מצבה אשר שנה ה' אלקיך שפירש רש"י וז"ל אע"פ שהיתה אהובה בימי האבות עכשיו שנאה מחמת שעשו זאת העכו"ם חוק לע"ז, אלא שאין דמיונם עולה שפיר שרק בדבר שיש חשש שעושין זאת להתדמות לעכו"ם אסור אבל תפלה שמתפללין גם חוץ מביהכ"נ בכל מקום שנודמן ואפילו בדרכים בודאי לא יעלה על הדעת שמתפללין בביהכ"נ להתדמות עכ"ל.

הפוסקים מלאים מזה שהוא איסורי דאורייתא... כל דברי הרב הנ"ל שכתב שמותר לעשות החופה בביהכ"נ בטל"ן ומבוטל"ן לא שרירין ולא קיימין כחולק על השכינה עכ"ל.

וכ"כ הרב דוד הלוי יונגרייז (עמ' קעח) ע"ד הרב שהיקל בזה ש"למותר להאריך בביטול דעתו נגד דברי רבותינו גאוני וצדיקי עולם מאורי הגולה שהחמירו מאוד בזה".

סימן קא

בענין כתובת בעולת עצמו

מתוך בירור ההלכה של כתובת בעולת עצמו, דן רבנו בדברי הרמב"ם (פ"א הל' נערה בתולה ה"ג), וז"ל הרמב"ם (שם) המפותה שלא רצתה להנשא למפתה... הרי זה נותן קנס והולך ואין כופין אותו לכנוס, ואם רצו וכנסה אינו משלם קנס אלא כותב לה כתובה כשאר הבתולות עכ"ל.

מכאור דכתובת המפותה דינה כשאר הבתולות הגם שהיא בעולה, ולכאורה טעמא בעי, הרי היא בעולה שדינה במנה, ומהו המקור שיהא דינה כשאר הבתולות, וז"ל המשנה למלך (שם) כעת לא מצאתי מקום לדין זה דלמה זה יכתוב לה כתובה כשאר הבתולות דהא בעולה היא ובעולה כתובתה מנה עכ"ל.

וכתב לתרג' דהרמב"ם דריש ליה לקרא דמהר ימהרנה דכתיב גבי נערה המפותה כרש"י שיפסוק לה מהר כמשפט איש לאשתו שכותב לה כתובה וישאנה, ואף דבעלמא ס"ל להרמב"ם דכתובת אשה דרבנן, גלי לן קרא הכא גבי מפתה שיש לו לכתוב כתובה כמנהג העיר שכל הנושא בתולה כותב לה כתובה, נמצא דסתם אשה בעולה כתובתה מנה מדרבנן ומפותה כתובתה כמנהג אנשי העיר מדאורייתא.

ורבנו כתב שדברי המשנה למלך דחוקים והקשה עליו כמה קושיות, חדא דלפי דבריו הדין מדאורייתא הוא ליתן לה כמנהג אנשי העיר ואם המנהג ליתן לבתולות כתובה של אלף זו יהא הדין כן גם למפותה "והיה לו לרמב"ם להזכיר דבר חידוש כזה בפירוש". ועוד הקשה דלפ"ז ימצא לפעמים דהמפותה עדיפא מאנוסה והוא כנגד המשמעות דמתני' בכתובות (למ). דאנוסה עדיפא שזוכה לקנס בכל אופן בין שכונסה בין שאינו כונסה.

ומחמת קושיות אלו כתב רבנו לפרש את דברי הרמב"ם באופן אחר עיי"ש. אולם בשו"ת מנחת חן (ח"א אה"ע סימן ח) יצא להגן בעד המשנה למלך וכתב שלא ראה כל קושי בדבריו, וז"ל ובמחכת"ה לא זכיתי לראות בכל זה שום תמיה... דאדרבה לשון הרמב"ם מדויק בזה, דז"ל ואם רצו וכנסה אינו משלם קנס אלא כותב לה כתובה "כשאר הבתולות", ולכאורה למה לא הזכיר הרמב"ם סכום של מאתים וכמו שדרכו לכתוב בכל מקום (עיי' פי"א מוהל' אישות) אלא ודאי להשמיענו כדברי המשנה למלך דהכל תלוי לפי המנהג ליתן לשאר בתולות ואפילו אלף זו עכ"ל.

ועוד תירץ דאע"פ דמצד דין התורה סכום הכתובה תלוי לפי מנהג העיר, מ"מ אחר שתקנו חז"ל כתובת בתולה מאתים נקבע הסכום של מאתים ככתובת בתולה וכל המוסיף ע"ז הוא רק בדין תוספת, וממילא שפיר כתב הרמב"ם דכותב לה כתובה "כשאר הבתולות" דהיינו של מאתים דהוא לאחר תקנת חז"ל.

ועל קו' רבנו השני דנמצא מפותה עדיפא מאנוסה, כתב וז"ל הנה תמיהני מאד על הגאון הנ"ל שמקשה כזה, דמה בכך ואיזה שייכות יש לזה שלפעמים יעלה מזה תוצאה שמפותה יהיה עדיפא מאנוסה, הלא אין זה כלל משום "דדין מפותה" עדיפא מאנוסה, רק משום "דמציאות" של מפותה יהיה עדיפא מאנוסה, וביאור הדברים הוא, דבעצם מעולם לא גזרה תורה כלל שום סכום בעצם חפצא דכתובה ולא דיברה תורה מזה כלל, התורה רק מדברת ביחס לאישיותה העצמי המפותה והיינו שמחמת מעשה הבעילה לא יגרע ולא יפגום מעלתה ואישיותה העצמי של הנבעלת שלא ישונה דינה משאר בתולות הכשירות, והיינו דדין התורה נאמרה רק על הנברא והוא אך דין בהנברא והיינו על המפותה, שהתורה

עדיין מחשיבה מעלתה וצריכין לדון עמה כאלו לא נבעלה מעולם – ואם שע"י כך יעלה מזה תוצאה שמגיע לה כתובה של אלף זוז וכדומה, אין זה כלל מחמת גזירת התורה – זהו רק מידי דממילא שנגרמה ע"י מנהג אנשי העיר שחידשו מעצמם שנותנין שם לבתולות אלף זוז... עכ"ל.

ובסוף התשובה אחר שביאר רבנו טעם חדש לחיוב מאתים, כתב דבנוסח הכתובה יכתוב מותר בתולייכי "כיון שהחיוב דמאתים הוא מצד שהיתה בתולה בעת שלקחה בערכאות". והעיר ע"ז בשו"ת שיח נחום (סימן קג), וז"ל אולם אף שאיני כדאי לפענ"ד אין זה מוכרח כי יראה כחוכא ואיטולא להוכיח ברבים מותר בתולייכי בנידון כזה, כי אטו כולי עלמא דיני גמירי ולא יבינו שיש בזה נתינת טעם למאתים עכ"ל.

ובאג"מ אה"ע ח"ד סימן מ כתב רבנו אודות פנויה שזינתה שיכולים לכתוב לה כתובת בתולה, וראה שו"ת יחל ישראל (אה"ע סימן צא) שהוא "חידוש גדול" עע"ש. וע"ע ספר מסורת משה (עמ' תכא, ח"ב עמ' שמד) וספר תקנת השבים (עמ' תכ).

סימן קב

בענין מצות ישוב ארץ ישראל

יש להתחשב בדעת הר"ח בתוס' שאם קשה ליהרר במצוות התלויות בארץ אין כדאי לעלות.

ומה ש"פשוט" כל זה בעיניו, הסביר רבנו משום שלא הוזכר שום איסור לדור בחו"ל ולא מצינו אלא שאסור לצאת מא"י

בסוף התשובה הובאה שיטתו של רבנו בענין מצות ישוב א"י דאף לפי הרמב"ן [שהוא דעת רוב הפוסקים] שיש בזה מצוה דאורייתא גם בזמן הזה, מ"מ אין זה אלא מצוה קיומית דהיינו שאם דר בא"י מקיים מצוה אבל אין איסור אם דר בחו"ל וממילא

תורה שבעל פה – חוץ מהאבני נזר – פוסק שזיכור חילוק זה שלדעת הרמב"ם המצוה אינה חיובית עכ"ל.

וכן כתב הרב ארי יצחק שבט בקובץ תחומין (כרך כב עמ' 355) שרוב הפוסקים מלבד רבנו לא הבדילו בין מצוה חיובית למצוה קיומית, וכתבו שזו חובה או שדיברו על "עוון דירת חוץ לארץ", וכן מצאתי בספר בית דניאל (עמ' מט) שדברי רבנו צ"ע כי מפורש בדברי הרמב"ן בספר המצוות שהוא חיוב כנ"ל.

ועוד הקשה הרב עובדיה יוסף בקובץ תורה שבעל פה (כרך יא עמ' מ) שיש לחמוה על רבנו ממתני' הכל מעלין לא"י ואין הכל מוציאין, ומפורש בדברי הרמב"ן (פר' מסעי) שהוא ממעט מצות ישוב א"י, "ואם אין מצוה חיובית לעלות לא"י מאי כולי האי אלא ודאי דליתא, וחוב גמור על כל מי שחרד לדבר ה' ומצוותיו לעלות לארץ ישראל".

וכן העיר הרב אהרן שרייבר בקובץ Journal of Halacha and Contemporary Society (Vol. XVIII, Fall 1989, p. 84, וז"ל – [תרגום חפשי] אגרות משה סובר שאינו חייב לגור שם אבל מי שגר שם מקיים את המצוה. זה לא נראה מתאים לגמרא בכתובות ק"י: וש"ע אבן העזר ע"ה, שהבעל יכול להכריח את אשתו לעלות לא"י והיא יוצאת בלי כתובה אם היא מסרבת.⁹

לחו"ל כמו"ש הרמב"ם (פ"ה הל' מלכים ה"ט) דאסור לצאת אא"כ חזק עליהם הרעב, ואם יש איסור לדור בחו"ל "היה לו לרמב"ם לומר סתם אסור לשכון בחו"ל אא"כ חזק בא"י הרעב", אע"כ שמצות ישוב א"י אינה מצוה חיובית, ומה שאסור לצאת מא"י לחו"ל הוא איסור דרבנן מתקנת חכמים.

על נושא זה של מצות ישוב ארץ ישראל נכתב ספר לקראת סוף חיי רבנו המכונה "מעפר קומי" והוקדש בו פרק שלם לדון בדברי רבנו ולדחותם.

תחילה העיר שדברי רבנו הולכים נגד מה שמפורש ברמב"ן (השנות למצוות מ"ע ד) ששיבת א"י היא מצוה חיובית שמתחייב בה כל אחד ואחד, וכן הוא בהרבה ראשונים ואחרונים.

וז"ל (עמ' פג), ותמיהה גדולה עליו שנעלם ממנו דברי הרמב"ן שפוסק "מתחייב כל אחד ממנו ואפילו בזמן הגלות" ומדגיש כמה פעמים שהיא מצוה חיובית... ושמא רבנו רוצה להסביר כך ברמב"ם ולפסוק כמותו נגד הרמב"ן – אלא שהדבר קשה מאוד שיכריע נגד כל הראשונים שהובאו לעיל, רש"י והרא"ש הראב"ד ומרדכי והר"ן ותשב"ץ ורשב"ש ועיטור ומהרי"ק וטור ורדב"ז. וכן נגד כל גדולי הדורות האחרונים, מהמבי"ט ומהרש"ל והלבוש עד רבי יצחק אלחנן מקובנא והרב קוק והחזון איש – שפסקו שיש חיוב לעלות לא"י. לא נמצא בכל ספרות



9. "[Iggerot Moshe] believes that one is not obligated to dwell there, but that one who does fulfills the biblical norm. This seems inconsistent with the Talmud ketubot 110b and Shulchan Aruch E.H. sec. 75, that a husband can compel his spouse to go up and dwell in the Land of Israel and have her forfeit her ketubah if she refuses".

וכן מצאתי שהקשה הרב ישראל שציפנסקי בקובץ שנה בשנה (תשמ"ה עמ' 212) ד"אם מצוה קיומית היא זו לא שייך בה כפייה", וכן הוא בשו"ת זהב שבא (סימן קבר אות ו) שלא זכה להבין דברי רבנו מחמת קושיא זו. [ועיין שו"ת בני בנים (ח"ב סימן מב) ישוב לקו' "כי אע"פ שלא חייבו חכמים לעלות לא"י מ"מ חזקו ידי הרוצים לעשות כן"].

ומה שהוכיח רבנו את שיטתו מדברי הרמב"ם שלא הוזכר איסור לדור בחו"ל אלא לצאת מא"י לחו"ל, דחה בספר מעפר קומי כי דרכו של הרמב"ם להעתיק רק מה שנמצא בדברי חז"ל כידוע, וכמו שלא כתב מצוה לדור בא"י אע"פ שודאי סובר כן אף לפי רבנו, ורק היציאה מא"י הביא מתוספתא (ע"ז פ"ה) המובאת בב"ב (צא.), ועל התוספתא אין להקשות למה לא נקטה האיסור לדור בחו"ל כי רצתה ללמדנו השיעור של התחזקות הרעב שאז מותר לצאת, וזה לא שייך באיסור הדירה בחו"ל שרק אם אינו יכול להתפרנס בא"י כבר מותר לדור בחו"ל כמבואר בפוסקים ולא צריך שיהיה רעב חזק דוקא כדי שיותר לו הדירה בחו"ל. וכן כתב לדחות בקובץ תורה שבעל פה (שם).

והוסיף עוד בספר מעפר קומי שאמנם נמצא ברמב"ם האיסור לדור בחו"ל, והוא כהלכה יב, וז"ל לעולם ידור אדם בא"י אפילו בעיר שרובה עכו"ם ואל ידור בחו"ל ואפילו בעיר שרובה ישראל עכ"ל, ומוכח מכמה ראשונים ואחרונים שהבינו את זה כהלכה פסוקה עיי"ש.

בסיום דבריו (עמ' צז) כתב, וז"ל להסביר את דברי רבנו באגרות משה אינני יכול. מרחתי הרבה לשאול את גדולי הדור בארץ ובחו"ל (כשיצאתי בהיתר לסיבות הכרחיות)

כדי להבין דבריו, ויגעתי אבל עד כה לא מצאתי. יש לציין ששאלתי גם מהקדושים לרבנו, ואף את בנו שממלא מקומו כראש ישיבת תפארת ירושלים – ולא קיבלתי הסבר. וכן שלחתי שני מכתבים לרבנו ועד כה לא קיבלתי תשובה... ועדיין אין לי הסבר בדברי רבנו באגרות משה עכ"ל.

ומעניין הוא מה שציין המהדיר בהערה שם שרבנו לא ראה כתביו של המחבר עד

לשנה אחר מותו שנהרג ע"י קידוש השם הי"ד, ובתחילת הספר מופיעה הסכמה של רבנו, ובה הוא כותב, וז"ל עיינתי בכמה פרקים שבו ובפרט בפרק ה' שבו המחבר ז"ל מפלפל על התשובה שכתבתי שנדרס באו"מ אה"ע ח"א סוף סימן קב, והנה גם שלדינא אני סבר כמו שכתבתי, ולדעתי המחבר ז"ל הפריז על המדה, מ"מ ראוי לדפוס ולקרוא ספר זה... עכ"ל.

ויש לציין שמצאתי חבר לרבנו, הגר"ד סולוביצ'יק כפי שהובא בספר מפניני הרב (עמ' ט), וז"ל וכעין זה העיר רבנו עוד בהודמנות אחרת, שמעצם העובדא שרובא דרובא של גדולי ישראל משך כל שנות הגלות לא עזבו את מדינות מגוריהם לעבור לדור בארץ ישראל, יש לנו ללמוד מזה גופא או שהמצוה לגור בארץ בזמן הזה רק מצוה קיומית היא או שמחמת איזה שהן סיבות אחרות פטורים היו מחובת העלייה... ובנקודה זו האחרונה שמעתי גם מהרב אבישי דוד מרמת בית שמש, שרבנו היה סבור שמצות ישוב א"י אך מצוה קיומית היא ואיננה מצוה חיובית... עכ"ל. וכן בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ד סימן עב) ציטט מדברי רבנו מבלי להעיר דבר.

ובקובץ תחומין (כרך כח) הובא עוד כמה פוסקים שסבירא להו שהוא מצוה קיומית, ובכלל זה הערוך השלחן (יו"ד סימן

רכה) הנדפס מחדש, וכן בשו"ת בני בנים (שם) ביאר את דברי כמה ראשונים שהולכים בשיטה זו. ולעומת זאת, עיין הערת הגר"א שפירא בסוף ספר "מעפר קומי" שהאריך לבטל סברא זו, וכן הרב זלמן נחמיה גולדברג בקובץ בית אהרן וישראל (תשרי-חשון תשס"ב עמ' קלה) כתב שקשה לקבל דעה זו. [אבל עיין שו"ת בני בנים (שם עמ' קסז-קסח) מה שכתב בזה].

שוב מצאתי מה שכתב בספר מציב גבול אלמנה (עמ' 122) במכתב של הרב דוד חי כהן, וז"ל כמה הצטער מו"ר הרצי"ה [הרב צבי יהודה קוק] על התשובה באגרות משה שאין מצוה לעלות לארץ ורק יש איסור לרדת ממנה, וככל שהעריך והעריץ את הרב פיינשטיין זצ"ל קבל במרה על תשובה זו שרוחה היא הפוך מדרכה של תורה ישרה עכ"ל.

וכן מצאתי בספר משמיע ישועה (עמ' 241) תיאור על מצב רוחו וצערו הרב של

הרצי"ה כשנודע לו על תשובת רבנו, וז"ל לאחר מכן נכנסתי לרצי"ה... פתחתי את האגרות משה... פתחתי בסימן ק"ב והושטתי את הספר לרב. הוא התחיל לעיין בספר ולפתע החזיר כסיד. הבטתי בו, הוא היה לכן כולו כפי שמעולם לא ראיתיו. הוא לא הרים את הראש, סגר את הספר, החזירו לי, וסימן לי בידו לצאת. לא הבנתי מה קורה, קמתי ויצאתי, והלכתי להירגע בחדר הראשון הסמוך. לאחר זמן קצר הגיע אלי משמשו של הרב, הרב יוסף בדיחי, מבוהל, ותבע לדעת: מה קרה, סיפרת לו משהו. שאלתיו בחשש, מה קרה, והרב בדיחי אמר שהרב אמר לו "למה הוא היה צריך לעשות לי את זה להגיד לי כך".

בתפלה בשבת הרב נראה שבור כולו, זו היתה עבורו פגיעה עצומה. הוא לא אמר דבר כנגד הרב פיינשטיין, לא ביטל, לא אישר, ולעולם לא הזכיר לי את זאת. אך נדהמתי איך כל יישותו, כל החיות שלו, נפגעה מתשובתו זו של הרב פיינשטיין עכ"ל.

סימן קד

בדבר צוואת האשה בערכאות על כספיה שמונחים בבאנק

לו זכות בנכסי אשתו לקנותם וא"כ צריך כוונה לקנותם וכמו שמוכח מבבא מציעא (צו:) שאמר באיסורא לא ניהא ליה דליקני, משמע שבעי כוונה לקנין, וממילא בנכסים שאין ידועין או שלא ידוע לו הדין אינו מכין לקנותם ולכן לא קנה.

על חידוש השני, העיר בספר פתחי חושן (ירושלם ואישות עמ' תל) שהיא סברא

בדין ירושת הבעל בנכסי אשתו חידש רבנו דכמו דקי"ל בנכסים שאין ידועים לבעל שאם מכרה אשתו קיים המכר (כתובות עח). הוא הדין באם אינו ידוע לו מדין הירושה עצמה ג"כ אינו יורש דהטעם שלא סמך עליהו ליורשם שייך גם באופן זה.

ועוד חידש דגדר התקנה שבעל יורש לאשתו אינו שנעשה יורש ממילא אלא שנתנו

מחודשת ונגד כל הפוסקים, וז"ל לענ"ד כל סברתו צע"ג מנא ליה לחדש כן, ומדברי הפוסקים לא משמע כן והרי קי"ל שהבעל יורש נכסים שאינם ידועין [א"ה עיין בתשובת רבנו ד"ה ולפ"ז שלכאורה כבר יישב זה], וגם ראייתו מסוגיא דב"מ יש לדון... עכ"ל. וכ"כ בשו"ת שמע שלמה (ח"ד חו"מ סימן יג) שדברי רבנו הם חידוש גדול עע"ש.

ועל חידוש הראשון, מצאתי שהעיר בספר עמרת דבורה (ח"א עמ' 299) שדבריו אינם תואמים למה שהסביר הרמ"ה הובא ברא"ש (כתובות פ"ח סימן א) הטעם לדין נכסים שאינם ידועים דהיינו שתיקנו חכמים פירות לאיש תחת פרקונה כדי שלא יאמר כיסא נקיטה לה תיזיל ותיפרוק נפשה, וזה לא שייך אלא בנכסים הידועין לבעל שיש לחשוש שיאמר תלך ותיפרוק את עצמה אבל בנכסים שאינם ידועים לו ליכא חששא זה וממילא בכה"ג לא תיקנו לו שום זכות בנכסים אלו.

ולפ"ז אם יודע מנכסיה אבל אינו יודע דינו לירושה עדיין קיימת סברת הרמ"ה שלא יפרקנה בעלה ובודאי חל תקנת חכמים בכה"ג ואם מכרה לא קיים.

עוד כתב רבנו להצדיק את מה ש"נוהגים לסמוך על צוואות" אף שבעצם הצוואה היא מתנה לאחר מיתה, ולוקחים מעות על פיה אף נגד הירשנים, וז"ל אך כעצם מסתבר לע"ד שצוואה כזו שודאי יתקיים כדברי המצוה

בדינא דמלכותא א"צ קנין שאין לך קנין גדול מזה וממילא כיון שא"צ קנין מועיל מדינא אף נגד הירשנים אף שהוא מתנה לאחר מיתה עכ"ל.

ומצאתי בקובץ דרכי הוראה (ח"ו עמ' קלו) מה שתמה הרב אשר ווייס על הוראה זו, וז"ל ולא ירדתי לסוף דעתו כלל דמ"מ לא הקנה מחיים... ומש"כ הגאון שם דאין קנין לאחר מיתה אבל בכה"ג שא"צ קנין מהני גם לאחר מיתה, תמוה מאד לענ"ד דמה שאין קנין לאחר מיתה אינו משום חסרון במעשה הקנין אלא משום דכיון שמת עבר ובטל מן העולם ואין לו בעלות ושלטון והממון כבר של יורשיו ומה יהני בזה הא דדינא דמלכותא, סוף דבר דברי האגרות משה תימה הם בעיני ולא ידעתי להולמן עכ"ל.

וכן העיר הרב בלייך בקובץ Tradition (Vol. 47:2, 2014, p. 75), וז"ל –

[תרגום חפשי] לחילופין ניתן למעון שהחוסר יכולת אינו מחמת מניעה פיזית או הלכתית לעשות את המעשה אלא מכיוון שלמות אין בעלות על הנכס ולא יכול להקנותו. נראה שהשיקול הנ"ל, ולא הסברא של אגרות משה, הוא הסיבה העקרית לזה שאינו יכול לתכנן את רכושו לאחר מותו.¹⁰

וציין גם לשו"ת לב אריה (ח"ב סימן נו) שהשיג כן על רבנו, וז"ל לכאורה דברי



10. "Alternatively, it may be argued that such incapacity is not due to either physical or halakhic incapability of performing the requisite act but because the deceased is longer seized of his property with the result that he no longer possesses a property interest that might be conveyed. It is the latter consideration, rather than Iggerot Moshe's thesis, that seems to be the primary reason for a person's lack of capacity to devise property after death".

הגאון [אג"מ] צריכין ביאור, דנהי דלא בעינן מעשה הקנין דיש כאן גמירות דעת מוחלטת בלי מעשה הקנין וזה פועל חלות הקנין, אבל כיון שחלות הקנין חל עם מיתתו ובשעה שכבר מת אינו בר הכי לפעול קנין עכ"ל.

וכן מצאתי בקובץ הישר והטוב (ח"ה עמ' קלט) שקשה להוציא ממון עפ"י דברי רבנו כי כבר תמחו עליו מגדולי זמנינו כיצד ניתן לקנות אחר מות המוריש, וכן מטו משמיה דהגרי"ש אלישיב שפקפק בזה.

סימן קז

בגדר חיוב הבעל במזונות אשתו ובניו

הא דחייב אדם לזון את בניו הקטנים עד שש, כתב הר"ן (סוף פרק אע"פ) שהוא מצד חיוב מזונות אשתו שכיון שנגררין אחריה א"א לה להעמיד עצמה שלא תזון אותם ואינו יכול לומר שתהיה אכזרית ולא תתן ולכן הוא נכלל במזונותיה.

מבני שש ברצון האב יתחייב לזון גם בניו דלא גרעי מארחי ופרחי כיון שדרים אצלה והם ארחי ופרחי קבועים שהאב קבעם אצלה ואין יכול לומר שתהיה אכזרית ולא תתן להם מזונות, ולכן ברוב בנ"א שדרים כולם יחד חייב האב במזונות בניו מצד דין חיוב מזונות אשתו עכ"ל.

ורבנו הביא ראיה גדולה לדבריו מהא דאיתא בכתובות (סד:) שחייב הבעל ליתן לאשתו סעודות לארחי ופרחי (אורחים) ועל כרחך הטעם שא"א לומר לה להתאכזר ולא ליתן מזונות וממילא נכלל זה בחיוב מזונותיה וא"כ כ"ש מזונות לבניה הוו ג"כ מטעם זה בכלל מזונותיה.

ובאג"מ יו"ד ח"א סימן קמג הוסיף דכיון דבבב"ג חייב לזונם מדין מזונות אשתו לא יוכל לזונם ממעות מעשר דהוי כחוב שאינו יכול לפרוע ממעשר.

ואחר זה כתב רבנו, וז"ל ומזה נלע"ד שא"א לחלוק על הר"ן, וכן משמע לשון רש"י ס"פ אע"פ ולשון הרא"ש בשם הר"מ בדרך מט [פ"ד סימן יד] ולשון הרמב"ם פ"ב מאישות הי"ד כרדייק המגיה במל"מ שם עכ"ל.

והנה דברי הרא"ש שהזכיר רבנו הם על מתני' דאם מינקת פוחתין לה ממעשה ידיה ומוסיפין לה על מזונותיה, וז"ל חייב לזון בניו ובנותיו כשהן קטני קטנים ואפילו יש להם נכסים שנפלו להם מבית אבי אמם פסק רבנו מאיר דחייב לזונם דכיון דתקנת חכמים היא זכו במזונותיהם אפילו יש להם להתפרנס משלהן דומיא דמזונות האשה מודכלל מזונות האשה דקתני ומוסיפין לו על מזונותיה בשביל הקטן אלמא דין אחד להם עכ"ל.

ועוד נפק"מ להלכה שנובע מדברי הר"ן, כתב רבנו שהוא לענין פרנסת בניו ובנותיו הגדולים מבני שש שהדרך לדור ביחד בבית והוו כאורחים קבועים.

ורבנו דייק מזה דס"ל כשיטת הר"ן הנ"ל דכל חיוב מזונות לבניו הוא מצד האם שא"א לה להעמיד עצמה לא לזונם, ונפק"מ דאינו

וז"ל, וגם נלע"ד ברור לפ"ז דבר חדש שאם האם דרה יחד עם בניה אף שהם יותר

חייב לזונם אלא בחיי האם אבל כשאין האם קיימת אינו חייב במזונותיהן כמ"ש הר"ן.

אבל מצאתי בספר עזר יצחק (סימן ג) שהעיר דאין כל הכרח ללמוד כן מדברי הרא"ש דמש"כ "דין אחד להם" הוא רק להשוות דינם דאף במקרה שיש להן פרנסת עצמם מ"מ מחוייב לזונם מתקנת חכמים לאפוקי דלא נימא שכל חיובו במזונות בניו הוא מדין צדקה כמו בבניו הגדולים מגיל שש, דאז באמת לא היה חייב לזונם אם נפלו להם נכסים, אבל כיון שחיובו אינו מדין צדקה חייב לזונם מכל מקום, אבל אין הכרח שחיובו מצד מזונות אשתו כשיטת הר"ן שלא תצטער האם אלא הוא שעבוד האב כלפי בניו לפרנסם ולכן מוסיפין לה על מזונותיה כדי שתזון את בניו. [וכן הקשה בשו"ת מגדל צופים (ח"ו סימן פג).]

ולא עוד אלא שמוכח להדיא דלא ס"ל למהר"ם כשיטת הר"ן דמבואר בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (שער ב סימן רמב ורמז) שחייב לזון את בניו "בין שהאם בחייה בין שמתה" וזה הוא בניגוד לשיטת הר"ן כדלעיל דלפי חידושו שחיוב מזונות בניו נגעו בה מצד מזונות אשתו אינו חייב אלא בחייה, וזהו "פלא עצום" וצע"ג. ועע"ש מה שהעיר עוד.

גם בשו"ת יחזק דעת (ח"ג סימן עו) האריך מכמה אחרונים שהבינו בדעת כמה ראשונים שהם חולקים על הר"ן, ובסוף הסיק להשיג על רבנו, וז"ל אתה הראת לדעת כמה עקולי ופשורי יש בדעת הר"ן הנ"ל ואיך אפשר לסמוך על פלפול כזה לחייב האב בזה"ז במזונות בניו הגדולים ולהוציא ממנו ממון על פי סברא זו, ולכן גם לענין מעשר כספים אין לדון על פי חידוש גדול כזה, דתבר גזיז, ואין לנו לדון אלא כדברי מהר"ם

מרוטנבורג והש"ך ושאר אחרונים שהתירו לפרנס ממעות מעשר את בניו ובנותיו הגדולים יתר על שש שנים עכ"ל.

וכן בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סימן קלג אות ב) דחה את חידוש רבנו שחייב לזון את בניו הגדולים מדין מזונות האם ולא מדין צדקה, וז"ל ומה אעשה שדבריו אינם נראים כלל לעקור הלכות קבועות ופשוטות השו"ע אה"ע סימן עא דפרנסת הבנים יותר משש רק מגדר צדקה ומשמע להדיא מכל הפוסקים דגם בזה"ז הדין כן אלא דכופין ע"ז מדין צדקה עכ"פ, ואם יאמר בעל אגרות משה דכל זה דוקא כשאין הבנים אצל אמן או כשהם מפרנסים עצמן, סתימת הפוסקים כמפורש דאינו כן יעשה"ה באה"ע.

ומה דאסמך סברתו על דברי הר"ן והגמ'... אינו דומה דיתרים על שש הרי מבואר בגמ' דנתנו להם דין אין מצויין אצל אמן, ועוד דהוא חוב קבוע ותמידי ולא חייבו זה אלא מדין צדקה משא"כ ענין ארחי פרחי שמוסיפין לה בשבילם, ועוד יש לחלק בזה עכ"ל.

וכן מצאתי להרב שילה רפאל בקובץ המעין (תמוז תשל"ד עמ' 65) שדברי רבנו "תמוהים טובא" דאורחים אין זה דבר קבוע כמו בנים וכיון שצריך להוסיף הרבה יותר בשביל בניו הקבועים אין זה נכלל במזונותיה אלא בדין צדקה. ועוד דשאני בנים חגרים יחד עם הוריהם דאז האב בעצמו חייב לזונם ולא האם, ולכן לא נכלל במזונות האם אלא חיובו על האב מדין צדקה.

וכן מצאתי להרב יעקב מאיר שטרן בקובץ מבית לוי (ח"א עמ' צח) שדברי רבנו צ"ע רב דגם בזמן חז"ל לא התאכזרו על בניהם למעלה מגיל שש ואעפ"כ לא הטילו עליו זאת מדין חיוב מזונות אלא משום צדקה, וגם הוא

דחה הראיה מארחי פרחי כיון שבניו הם קבועים אצלם.

וכ"כ בשו"ת משנה הלכות (חי"ד סימן צו) דדברי רבנו תמוהים וצריכים נגר ובר נגר ליפרקינהו דהרי מפורש בחז"ל דהנושא אשה שיש לה בנים אינו חייב לפרנסם מן הסתם אא"כ התנה, וכן מהאי טעמא אסורה לישא לפני כ"ד חודש שמא לא תוכל לפרנס את בנה.

וכן מצאתי שכתב הרב שלמה דיכובסקי בקובץ זכור לאברהם (תשנ"ב עמ' שפה) ד"דברי האגרות משה אינם מקובלים על בתי הדין, ולמעשה אין פוסקים מוזנות לילדים מדין אחי פרחי". עוד מצאתי בשו"ת מגדל צופים (שם), ספר משפטי שמואל (סימן ט), ובספר באר ציון (כתובות סה:) שהאריכו לדחות את דברי רבנו.

סימן קיד

בענין בריכה על קארן פלעיקס

כתב רבנו, וז"ל על מין סיריעל שנקרא קארן פלעיקס, כיון שלא ניכר הפרי יש לברך שהכל עכ"ל.

ובספר מקור הברכה (עמ' סו) כתב לחלוק על רבנו דאף שאינו ניכר לא נשתנית ברכתו לשהכל כיון שלא נתרסק, וז"ל אמנם אחר העיון עוד פעם בפרשתא דא נראה ברור דצריך לברך האדמה על קורנפלס דבאמת כד מעיינינן ביסוד הדבר נראה דלא מצינו כלל דאינו ניכר בעצמו די להוריד ברכתו לשהכל אלא דבר המרוסק וכתוש לגמרי נשתנית ברכתו, עיין ברכות (לה). תמרי ועבדינהו מרימא ורש"י שם, ב"י או"ח סימן רב, ומעם הדבר דע"י הריסוק יצא מכלל אוכל כמ"ש בדרישה סק"ד... "ואינו ניכר" הוא רק הגדרה בנימוח דאם נימוח כ"כ עד שאבד צורתו ולא ניכר כלל מה הוא אז נשתנית ברכתו, ועיין היטב סימן רב ס"ז ותראה דכן הוא הנכון ולפ"ז בקורנפלס דלא נתרסק רק אינו ניכר כ"כ ע"י הריסוד והוספת דברים

המתבלים מהיכי תיתי דע"ז נשתנית ברכתו עכ"ל.

ואף רבנו נראה דחזר בו כמו שהובא שם, וז"ל אחרי כל זאת אינה אלקים לידי חוברת לתורה והוראה קיין תשל"ג. פסקי הלכות מפי השמועה ממון ר' משה פיינשטיין ונראה דהדר ביה ממשנתו באה"ע עכ"ל. וכן כתב בשו"ת משנה הלכות (ח"י סימן ס) דנראה שם שרבנו חזר בו וס"ל לברך האדמה [ושם פסק דמספק יברך שהכל].

ובספר ילקוט יוסף (ח"ג דיני ברכות עמ' תשל"ב) אחר שציין לשו"ת יביע אומר (ח"ז או"ח סימן כט ובמילואים) כתב דעפ"י דבריו שם "לכאורה מברכים על קורנפלס שהכל שהרי מעורב עם חומרים אחרים ודמי לפאלפל ודלא כמ"ש בשו"ת אגרות משה" [בחוברת לתורה ולהוראה]. וע"ע שו"ת שבט הלוי (ח"ח סימן לו) וספר וזאת הברכה (מהר"ר רביעית עמ' 287).

סימן קיז-קיה

בעובדא שהבעל כתב להרב שיתן גט לאשתו

ואף שכבר מת הר"ר ישראל אבל הא הוי כאנן סהדי שעביד לכל השומע לו שליח כשהיה חי קודם מיתתו דאם היה ממש אומר כן היה ודאי מועיל אף שהשליח נודע אחר שמת כמו בעשה לאחר שליח שהוא שליח אף שמת שליח ראשון קודם שנודע. וכיון שבזכיה מצד אנן סהדי נחשב כאמר כן לפני מיתתו עיין בתוס' כתובות דף יא שכתבו כן בזכיה ממעם שליחות דכיון דזכות הוא לו אנן סהדי דעביד ליה שליח עיי"ש, וזה שייך בכאן להחשיב כאמר לפני מיתתו והוי הרוצה עתה להיות שלוהו כנעשה בחייו שלא בפניו רק שנודע לו עתה שיכול להיות שלוהו עכ"ל.

חידוש זה דמהני זכיה לאדם אף לאחר מותו, מצאתי בספר דברי יעקב (לקוטים א, עמ' תיב-תיג) לרב יעקב עדס שקרא לו "החידוש היותר גדול" שבכל ספר אגרות משה אה"ע, שהוא לא מצינו כן בשום מקום שיחול מינוי שליחות בשעה שאין אף אחד שפועל איזו פעולה לצורך החלות.

וה"ל, ולכאורה דברי האגרות משה בזה הם פלא גדול דאין תפעל מאליה בשעה שלפני פטירת הרב חלות מינוי שליחות מהרב לשליח השני בלא שבאותה שעה שום מישוה בעולם מכיון איזה כוונה או מדבר איזה דיבור או עושה איזה מעשה או פועל איזו פעולה לצורך חלות זו.

וכל דין זכין לאדם שלא בפניו וכיו"ב הכל לכאורה רק היכא שיש מי שמכוין לפעול את החלות אלא שיש כאן אדם שצריך את כוחו בחלות והוא אינו מכיון ועל זה מועיל

בדבר אחד שמסר לרב אחד שייכתוב גט לאשתו והוא נשלח למאסר ע"י הממשלה הרוסית ולא נודע מקומו, והרב מת קודם שהספיק לכתוב הגט ועכשיו האשה עגונה ומבקשת היתר ליגשא, האריך רבנו להוכיח שאם הרב בחייו היה ממנה שליח אחר לכתוב הגט היה מהני ואין בזה משום מילי לא מימסרי לשליח.

ומעתה חידש רבנו דגם בלא מינה הרב שליח בחייו יכול אחד להיעשות שלוהו אף לאחר מותו ממעם שזכות הוא לו דאנן סהדי דאם לא היה טרוד במחלתו היה עושה שליח מעצמו.

וה"ל, כי אף שלהעשות שלוהים של הבעל ודאי אי אפשר משום דגט אינו דבר זכות לבעל ואף שגלה דעתו שרוצה שלא לעגנה מ"מ אפשר עתה לא היה רוצה מחמת שמקוה לצאת לחפשי בקרוב או שגם כבר יצא לחפשי ומקוה שימצאנה ואילו היה יודע שלא נתגרשה עדיין לא היה מגרשה עתה.

אבל הוא רק לענין הבעל אבל לענין הר"ר ישראל השליח שודאי ככל רב בישראל רוצה בתקנת בנות ישראל ויודע גודל המצוה להחזירה מעיגון והאיסור הגדול לעגן כשהיה בידו לתקן ולא תיקן ודאי הוא זכות להר"ר ישראל ואנן סהדי דאם לא היה טרוד במחלתו והיה עולה על דעתו היה עושה שליח לכל מי שישמע לו לכתוב על הגט ולחתום על הגט ולהיות שליח שני במקומו למסור הגט לידה, ולכן יכול כל אדם להעשות שליח של הר"ר ישראל לזה.

דין זכין יהא ביאור ענינו אשר יהא, אבל שתפעל חלות מאליה בלא ששום אדם כיון בשעת החלות לפעול את זה לכאורה לא אשכחן בשום דוכתא. ובסברא לכאורה קשה מאד לומר שיהיה כזה דבר להיפעל בן חלות

מאליה... וכמדומה שדברי האגרות משה באהע"ז חלק א סימן קיז וקיה הנ"ל הוא החידוש היותר גדול שיש בכל ספר אגרות משה באבן העזר ובפרט שסמך על זה לענין מעשה להתיר את האשה כמבואר שם עכ"ל.

סימן קכ

בענין שוטה לדבר אחד אם ראוי לגירושין

ז"ל רבנו, עובדא אתא לידי באחד שעוד בבחרותו נשתתה ושמותו הוא שאמר על עצמו שהוא משיח וזה גרם לו לעשות עוד מעשה שמות שיש לו בולמוס לקרוא בתורה... והיה חוטף חפצים ומטמינם... והיה עולה באילנות... ולפעמים הלך ערום באמרו שהוא כאדם הראשון קודם החטא... שנמשך מצד שאומר על עצמו שהוא משיח... ובשאר דברים היה פקח גמור בהבנת הדבר וזוכר ויודע הכל ומדבר ושואל כענין... והביאווה לידי לדבר עמו שיתן גט לאשתו ובדקתיו מתחילה באיזה שיחות ואח"ך דברתי עמו שיתן גט ולא רצה בטעמים וחשבונות כמו אדם פקח בהבנה גמורה עד שנתרצה... אך בתוך הרבה הדברים שדברתי עמו לחקרו ולדרשו אמר לי שבלבו עדיין מחזיק שהוא משיח... ונסתפקתי אם יכול לגרש ויצא מאתי להתיר מכמה טעמים אשר אבאר בעה"י עכ"ל.

ורבנו האריך לבאר טעמיו להתיר, ובתוך הדברים כתב (ענף ג ד"ה והנה לבד), וז"ל יש גם לדון דאין להחשיבו שוטה כלל בזה שמחזיק עצמו למשיח כמו שלא נחשב מי שעובר ע"ז עין ואבן לשוטה אף שוראי הוא שמות גדול להאמין בעין ואבן אלא אמרין

דהוא פקח ורשע ומחייבין ליה מיתה, וכמו כן זה שמחזיק עצמו למשיח אף שהוא שמות גדול אין להחשיבו לשוטה אלא דגאותו היתירה הטעתו שראוי להיות משיח עכ"ל.

ובספר נפש הרב (עמ' רסד) מסופר על תמיהתו של הגר"ד סולוביצקי כששמע סברא זו, וז"ל בתשו' אגרות משה דן באחד שאמר על עצמו שהוא משיח... וכשנמסרו הדברים לפני רבנו הקפיד מאד על זה שסיפר לו וביקש ממנו שלא יאמר דבר זה לאחרים דהלא זוהי אחת מסימני השוטה האוניברסלים והמפורסמים, והיאך אפשר להסתפק בזה ולומר שאין כאן שגעון אלא גאווה עכ"ל.

וכן מצאתי שהשיג ע"ז בספר דרכי חושן (ח"ג עמ' עט), וז"ל אינו נראה כלל דפשוט שהחלטה שפלוני שוטה אינו שונה בעיקרון מכל החלטה אחרת על בני אדם או על עובדות שחייבת להיות בנויה על שיקול דעת המקובל על רוב בנ"א, והנה לפי המקובל גם אם אדם פיתח לעצמו מחשבה שהוא משיח מרוב גאווה אין זה מחייב או מצדיק את המעשים האמורים לעיל... וגם בעצם העובדא שחושב שהוא משיח אם אין סיבות ידועות

למה הוא חושב כן מסתבר שאינו כתוצאה מגאווה נורמלית. והשווה למעשה של שלמה שנזרק ממלכותו ובא ואמר שהוא המלך, ולא החליטו שהוא בעל גאווה אלא משוגע עכ"ל.

וכן בשו"ת מגדל צופים (ח"ב סימן מב) הניח דברי רבנו בצ"ע, וז"ל ידוע שאחד השטותים הנפוצים בבתי המרפא לנפש הוא הדמיון שמדמים עצמם החולים למושיח, ובפרט שדמיון זה הביא אותו לעשות מעשים מטורפים לילך ערום ועוד עובדות שמוכא שם באגרות משה, ואיך נשוא זה לע"ז שיש יצרא דע"ז, ואפילו שבבטל יצרא דע"ז מ"מ אנו רואים שמליוני אנשים עובדים ע"ז במזרח הרחוק ואינם שומים וצ"ל שיצרא דע"ז בטל הכח הדוחף מהיצר בטל אולם טעות ע"ז

נשאר, ולכאורה אינו דומה לזה כלל... עכ"ל. והוסיף עוד דרבנו אמר שהמעשים שעשה הוא מבין בעצמו שהוא שטות אבל לא יכול להתאפק, "ואם כן איך אפשר לומר שזה אינו שטות אלא שיטה ודרך".

וכן בקובץ תורה שבעל פה (כרך לג עמ' ע) כתב הרב שלמה דיכובסקי שגישת רבנו היא "השקפה מופלגת מאד ובלי ספק יש מקום לדון בה גם מבחינה הלכתית וגם מבחינה רפואית".

[ועיין ספר מסורת משה (עמ' תקע"ה) מה שמסופר אודות בחור אחד שחשב עצמו למשיח בן יוסף והובא הבחור לפני רבנו].

אבן העזר

חלק ב

סימן ה

בנתגיריזו הוא ואשתו ופירסה נדה קודם הגירות אם צריכה להמתין ג' חדשים

ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סימן תרס"ח) חולק על רבנו דיש לחלק בין זקנה דהכל יודעים דלא שייך אצלה ענין הבחנה שאינה שייכת להוליד, משא"כ אשה צעירה שפירסה נדה לא ידוע לעולם שאינה מעוברת ויבואו להקל גם במקרה שאינה נדה, ומסיק וז"ל והמורה להקל... נראה תמוה וגזירת ג' חדשים חמור ולענ"ד אין להקל כלל כה"ג עכ"ל, ופסק של רבנו כתב ש"צריך עיון טובא".

רבנו פסק דאיש ואשתו הבאים להתגייר וידוע דהאשה אינה מעוברת כיון שפירסה נדה שהוא בזמנינו ראייה שאינה מעוברת לא צריכים להמתין ג' חדשים להבחין בין זרע שנזרע בקדושה לזרע שנזרע שלא בקדושה כי אין להסתפק בזה כיון שפירסה נדה, וגם לא פלוג לא אמרינן בזה כמו שכתב הדגול מרבכה יו"ד סימן רסט לגבי נתגיריזו שניהם כשהיא זקנה.

סימן יב

בענין פאה נכרית

שראיתי באחד הספרים שדחה אותו בגילא דחיתתא וכתב עליו אין דבריו מחוורין כלל ולא ענה על דבריו כלל, לא כך היא המדה בין ת"ח בעלי שיעור קומה ולא קטיל קני באגמא היה גדול הדור הנ"ל עכ"ל.

עוד כתב בשם רבנו דעדיף ללבוש פאה נכרית ממטפחת כי פאה נכרית מכסה את כל השערות וגם נשאר תמיד על ראש האשה משא"כ מטפחת, וסיים וז"ל ופוק חזי שדבריו צודקים ולענ"ד כל דבריו בתשובה הנ"ל מחוורין ומלובנן הדק היטב עכ"ל.

רבנו ביאר והביא ראיות להשיטה הסוברת שמותר לאשה נשואה ללכת בפאה נכרית ואין לחוש ולגזור משום מראית עין.

ובשו"ת יביע אומר (ח"ה אה"ע סימן ה אות ח) הביא דברי רבנו והעיר ש"אין דבריו מחוורים כלל" אבל לא פירט טעמיו, וכבר העיר עליו בשו"ת אור יצחק (ח"א אה"ע סימן ג), וז"ל וכן בספר אגרות משה מגדולי הפוסקים בארץ ובגולה סמוך וקרוב לימינו כתב תשובה בקצרה על פאה נכרית לחיתר, ומי שרוצה לחלוק עליו הרשות בידו, אבל מה

סימן יח

זילוף זרע הבעל למעי אשתו בעת נדחה

בעוד כמה אחרונים, וכתב הטעם לזה "ששקל בפלם שספרו אגרות משה מכריע את כולם". וכן בח"א סימן ע' הבאנו את השגתו על חידוש רבנו שאיסור ניאוף יד הוא איסור אחר מהוצאת זרע לבטלה ולא הותר משום פרו ורבו עיי"ש.

ומה שכתב רבנו שיוציא זרעו ע"י הרהור באשתו נדה, העיר וז"ל רחמנא ליצול מהאי דעתא ונעלם מאתו האיסור בישיבה על מטתה (סימן קצה סעי' ה) וכתב הט"ז הטעם דבישיבה איכא הרהור... ואפילו להחולקים היינו משום דס"ל דאין בישיבה משום הרהור מיהו איך יעלה על הדעת לצוותו שיהרהר עכ"ל.

וכמו כן כתב שנעלם מרבנו דברי הסדרי מהרה בשם השערי דורא שלא יסתכל באשתו נדה יותר מדאי, "וחם ושלום להתיר זאת במזיד". וכן מצאתי בשו"ת ברכת ראובן שלמה (ח"ח סימן סג) דאין כדאי לעשות עצת רבנו דאיכא חשש גדול שיבוא לידי מכשול ביאה עם אשתו נדה עע"ש.

וכן מה שכתב רבנו דההרהור רק אסור משום שמביא לידי קרי ולא אסור מצד עצמה, כתב בשו"ת ויען דוד (שם), וז"ל רחמנא ליצול מהאי דעתא שהוא נגד כל התורה נביאים וכתובים, הנה בגמרא יומא (כט.) הרהורי עבירה קשים מעבירה ומנא ליה דההרהור באופן דליכא תשמיש שאינו מביא לידי טומאה בלילה מותר נגד קרא מפורש וגשמת מכל דבר רע... ולא עוד אלא שנתן

רבנו הולך לשיטתו במה שכתב באה"ע ח"א סימן י' דאין ממזרות תלויה בזרע של ערוה אלא במעשה ביאה ונמשך אחר הגהת סמ"ק שאשה נדה יכולה לשכב על סדיני בעלה כי אף שתתעבר משכבת זרע של בעלה לא יהיה הולד פגום דאין כאן ביאה.

ולכן בנידון אשה שראויה להתעבר רק בתוך ז' ימי נקיים שלה, התיר רבנו בפשיטות לזרוק שכבת זרע של בעלה לתוך מעיה אלא שהוכיח רבנו מגמ' יבמות (עו.) שאין להתיר ניאוף ביד אף בשביל מצות פרו ורבו [עין מש"כ באה"ע ח"א סימן ע'] רק צריך להוציא זרע ע"י הרהור באשתו והסתכלות בה שאז יש רק לדון משום הוצאת זרע לבטלה שמסתבר להתירו לצורך פרו ורבו.

ומה שהציע השואל שתמכול האשה אחר הפסקת דמיה כדין נדה מדאורייתא שלפחות כשיזרקו הזרע לרחמה לא תהיה נדה דאורייתא, לא הסכים רבנו כלל כי אין שום צורך להחמיר כשיטה האוסרת, ובפרט הכא שבן נדה כשר אף לכהונה ולא הוי פגם אלא למעלה בעלמא, ומלבד זה הוא גם חומרא דאתי לידי קולא כי יש חשש שיבוא מזה קלקול שישמש עמה הבעל ג"כ אחר שתמכול.

בשו"ת ויען דוד (ח"ב אה"ע סימן קפח אות ו) הרבה להשיג על כמעט כל נקודה שהזכיר רבנו, וכדבריו "תשובתו מוקשה מתחילה ועד סוף". כבר הזכרנו בח"א סימן עא ממה שהעיר על רבנו שנמשך אחר הגהת הסמ"ק ולא חשש כלל להשיטה המחמירה כמו הר"ש מלונדון הובא בברכ"י ושלמ"ג וכן

יד לפושעים בזה וד"ל עכ"ל. [עיין אה"ע ח"א סימן נו ומה שכתבנו שם.]

ומה שהתנגד רבנו שתטבול האשה לצאת מידי ספק גדה דאורייתא שמא יכשל בה הבעל, תמה עליו שלא מצינו חומרא כזו אלא אדרבה נהגו בערב יום כפור כל הנשים לטבול ולא מצינו שום פוסק שאסור לנשים בימי טומאתן לטבול, והמעם פשוט דאין לחוש כיון שאין הטבילה באה להתירה לבעלה וה"ה בנד"ד, ורק בפנויה מצינו שאסור לטבול מחמת חשש איסור כי אין שם פת בסלו וכמו שהחמירו לענין יחוד בפנויה יותר מאשתו גדה.

וכן תמה בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סימן נא שער ד פרק ו) שאין לגזור גזירות מדעתינו

ולא מצינו חשש כזאת שיבוא לידי תשמיש אם לא נתיר לו שום דבר ע"י טבילה זו, ועל כן יותר נכון לדעתו לעשות כעצת השואל שתטבול אחר הפסקת דמיה. אולם עיין שו"ת יביע אומר (ח"ח אה"ע סימן כא אות ו) שהסכים עם רבנו.

ומה שכתב רבנו שאין להחמיר בטבילה כיון שאין בן הגדה פגום אף לכהונה, הביא בשו"ת ויען דוד (שם) מכמה אחרונים המבארים מהות הפגם ושראו להרחיק מהם ולא להשתדך אתם, והעיר על רבנו, "וכל זה אינו כדאי לו ואפילו רק להחמיר במקום שאפשר".

[ועע"ש שרק התיר ע"י דישה מבפנים בימי טהרתה.]

אבן העזר

חלק ג

סימן יא

בנתעברה אשה כשרה מזרע ממזר באמבטי איך הוא דין הולד

באמבטי ולא ע"י ביאה לא נאמר כלל דהלך הולד אחר פסולו ונמצא שבכה"ג הולד כשר ולכן הכריחו התוס' דכוונת הגמ' לזרע זרעה.

על חידוש זה מצאתי בספר זכרון צבי מאיר (ח"ד סימן טז) שתמה דמסברא אין נראה כלל חילוק זה, וז"ל ודבריו תמוהים לפלפול וכ"ש להלכה למעשה שאפילו נימא שהתורה מיירי בדרך העולם אבל כיון שאין שום סברא לחלק בין אב ואם דרך ביאה, ובין אב ואם דרך זריקת רופאים, א"כ יש לנו כלל בכל התורה כולה דבלי טעם לחלק א"א לחלק.

ובשלמא לענין חטא עריות, שזה תלוי בגלוי עורה שבו, שפיר אינו אסור אלא

דרך ביאה ולא דרך זריקת הרופאים, וכן יצירת המזורות לצד החקירה שנוצר ע"י העבירה שביניהם... אבל בממזר שנשא גיורת דליכא שום עבירה ומ"מ הולד ממזר מוכח דאין שם ממזר נגרם מן העבירה רק מצד שאחד מן ההורים הוא ממזר וא"כ ברור שאין שום חילוק אם נוצר ע"י ביאה או נוצר ע"י זריקת הרופאים ואין תלוי כלל אם יצירתו היתה בדרך כל הארץ או יצירתו היתה ע"י רופאים עכ"ל.

ולעצם קו' השואל מתוס' קידושין כתב לתרץ באופן אחר בלי חידוש רבנו עפ"י מה שיסד והוכיח הדמטעם שהולד מונע אכילת תרומה מאמו הוא משום דנשאר רושם על ידו על הקשר בינה לבין בעלה אבי הולד וכלישנא דקרא ודבק באשתו והיו לבשר אחד, וא"כ מסתבר שרק יש קשר זה אם נתעברה ע"י

איתא ביבמות (עח.) הכלל דהולד הולך אחר הפסול, והיינו דאם אשה כשרה נבעלה לפסול כגון ממזר או להיפך שאיש כשר נבעל לממזרת, הולד הולך אחר הפסול ודינו כממזר ואסור לבוא בקהל.

וחידוש רבנו דרין זה הוא דוקא ע"י ביאה שהולד נולד ע"י ביאת הממזר אבל אם נתעברה אשה כשרה מזרע ממזר שהוציא באמבטי לא שייך כלל דהולד הולך אחר הפסול ומותר הולד לבוא בקהל. ומקור רבנו לחידוש גדול זה הוא משמעות הקרא דממנו ילפינן הך כללא, דהקרא ודאי איירי בדרך העולם שהוא ע"י ביאה ואין למילף מזה כשהוא ע"י אמבטי.

ובזה יישב רבנו קו' השואל על הב"ש ומשנה למלך שסוברים דולד שנולד באמבטי מתייחס אחר בעל הזרע, וקשה מקידושין (ד.) דדרשינן זרע אין לה אף זרע פסול, כלומר דבת כהן שנשאה ישראל והוליד זרע אסורה בתרומת אביה אף אם הזרע פסול, וכתבו התוס' דעל כרחק צריך לומר הכוונה דאף אם זרע זרעה פסול אסורה בתרומה דאי בזרעה פסול לא איצטריך דכיון דנבעלה לפסול הא בלאו הכי נפסלה לתרומה, ואם איתא לדברי הב"ש ומשנה למלך איכא לאוקמא בזרעה ממש וכגון שנתעברה מזרע ממזר באמבטי דבכה"ג לא נפסלה האשה מכהונה ולא נתעברה ע"י ביאת ממזר והקרא בא לפוסלה מתרומה מטעם זרעה הפסול.

אבל לפי מה שחידש רבנו אין מקום לקושיא זו כי במקרה זה שנולד הולד ע"י זרע

ביאה ולא כשנתעברה ע"י זרע באמבטי שבכה"ג אין שום קשר אישות בינה לבעלה, ולכן לעולם הוי הולד ממזר גם במקרה שנולד ע"י זרע ממזר באמבטי דהלך אחר הפסול ומ"מ הוצרכו התוס' לדחוק דמיירי בזרע זרעה מטעם הנ"ל.

ועע"ש מה שהעיר על שאר דברי רבנו.

וכן מצאתי בשו"ת ברכת ראובן שלמה (ח"ז סימן מד) שחולק על רבנו, וז"ל אינו מוכן מנין פשיטא ליה שהקרא לו הלך אחר פסולו

איירי רק בדרך העולם ע"י ביאה, הלא אדרבה הקרא לו הלך אחר פסולו פירושו הלך אחר כל מה שיש לו שם פסול ממזר... וחלילה לנו להקל ולהתיר לבוא בקהל ולדות שנולדו ע"י זרע ממזרים שנקלטו באשה שלא ע"י ביאה דכיון שלא הוזכר בחז"ל היתר זה אסור להתיר ממזרים לבוא בקהל עכ"ל.

עוד ציין לדברי הערל"ג (נדה ע.) שכבר הקשה קו' השואל מהתוס' בקידושין, עיין שם מה שתיריך.

סימן כז

להפקיד מתובה אצל בעלה

כתב רבנו, וז"ל וכדבר באיזה מקום צריך להיות הכתובה, הנה הכתובה ראוי שתהיה אצל האשה במקום שמוחזקת חפציה כיון שהוא שטר על הבעל עכ"ל. ורק אם מאמינה להבעל שיתן לה כל זמן שתבקש אף אם יתגרשו, כתב רבנו שיכולה להפקיד אצלו.

ובשו"ת משנה הלכות (ח"ט סימן רצה) העיר ע"ז, וז"ל בעיקר דברי יד"ג הגאון המובהק הגר"מ פיינשטיין ז"ב במה שכתב שצריכה האשה להטמין כתובתה עם חפציה

דא"כ לדעתו הגדולה צריך להיות לאשה מקום מיוחד בבית שאין רשות להבעל ליכנס שם דאל"כ אכתי אפילו מניחתה בין חפציה יש לחוש שיטלנה הבעל ממנה אם ירצה לגרשה... וזה דבר חדש ומעולם לא שמענו דבר זה שתצטרך האשה שתהיה לה מקום שאין לבעלה רשות וא"א שאשה הדרה עם בעלה בבית תשתמר ממנו כמו מן הגנב עכ"ל. וע"ע קובץ בית אהרן וישראל (אב-אלול תשנ"ח עמ' קיח) מש"כ בזה.

סימן לב

צווי הבעל ע"י מתורגמן לכתוב ולחתום גט

בענין בעל שהביא מתורגמן לפני ב"ד למנות סופר לכתוב גט ועדים לחתמו אם

מהני, כתב רבנו להכשירו משני סיבות. מעם הראשון הוא עפ"י מה שהסביר את שיטת

והוא בעלים על עצמו לומר שיהיה לגירושין כשיאמר המתורגמן להם שהבעל אמר כן".

והנה השואל הוא בעל שו"ת לב אריה ומצינו בתשובותיו (ח"ב סימן מז) תשובה "על דברי הגאון האדיר מוה"ר משה פיינשטיין" עם כמה השגות על דברים הנ"ל.

תחילה, מש"כ רבנו בביאור שיטת הרמב"ן דאף אם מאמין להעדים חוץ לב"ד, מ"מ לא נחשב ידיעה מהבעל וחסר בהלשמה, העיר מדברי הרמב"ן בב"מ (ג:) באמרו לו שנים אכלת חלב והוא מכחישם חכמים פוטרין מחטאת דאדם נאמן על עצמו יותר ממאה עדים, וביאר הרמב"ן דזה נלמד מהקרא והודע לו ולא שיודיעוהו אחרים דחייב הבאת חטאת הוא ענין של עצמו ולא ב"ד, ומ"מ מפורש בכריתות (יא:) וביכמות (פז:) דאם אין מכחיש אותם חייב בקרבן, "הרי מבואר להדיא דאף בעסק של עצמו אם שני עדים מעידים הוי זה ידיעה ברורה דבדואי מאמינים ואינו מסתפק בדבריהם כלל... ולפ"ז אם נאמר דענין של לשמה הוא נמי עסק של עצמו מ"מ אם שני עדים מעידים שהבעל מינה אותם בודאי מאמינים להם וכותבים וחותמים לשמה".

והפשט ברמב"ן הביא מהגר"ל בלוך דהוא גזה"כ בגט דכתיב וכתב לה לשמה דצריכים שיעשו רק משום צווי הבעל ולא משום צווי שלוחיו וממילא גם ע"י מתורגמן חסר בהלשמה דעושים צווי המתורגמן ולא הבעל.

גם מה שכתב רבנו שענין לשמה הוא עסק עצמו ונאמן אפילו מתורגמן אחד, כתב (שם) שיש "לפקפק הרבה" בזה דאפשר שצריך לשמוע משני עדים שהבעל מינה אותו כיון דהוי דבר שבערוה.

הרמב"ן בדין אומר אמרו, והשני מטעם הימניה.

וביתר ביאור, דהאומר לשנים אמרו לסופר ויכתוב ופלוני ופלוני ויחתמו, כתב הרמב"ן במטעם הפסול שהוא משום חסרון דלשמה דבעינן צווי הבעל מפיו ממש. ורבנו ביאר דבריו דנאמנות שני עדים הוא דוקא בב"ד אבל ליכא חיוב להאמין שני עדים בעסק של עצמו, והכא בשומע מעדים שהבעל מינה אותו כסופר או עד הוא ג"כ עסק של עצמו ואינו חייב להאמינם וממילא לא נחשב כתיבתו וחתמתו לשמה, דאף אם כן מאמינים לא נחשב שיודע מהבעל אלא מצד עצמו שרוצה להאמינם וא"כ אינו כותב וחותם מטעם צווי הבעל והוי שלא לשמה.

ולפ"ז כתב רבנו שיש בזה גם קולא היכא שהדברים ניכרים שאומרים אמת עד שכל אחד היה מאמין להם גם לגבי עסקיו, נחשב ככה"ג ככתיבה וחתומה לשמה דבאופן זה הא אי אפשר שלא להאמינם, והכא נמי כשהבעל בא לב"ד לסדר לו גט ע"י מתורגמן הרי ברור לכל כוונתו וודאי מוחזק שלא יביא מתורגמן שיתרגם שלא כפי מה שיאמר הוא, ולכן יש להחשיב זה כצווי הבעל ממש וליכא חסרון בהלשמה, ומועיל זה אף אם יש רק מתורגמן אחד.

וטעם השני להכשיר הגט, כתב רבנו עפ"י סוגיא דגיתין (סד.) בעל אומר לפקדון ושליש אומר לגירושין רב חסדא אמר שלישי נאמן דהא הימניה, ופירשו התוס' (ד"ה שלישי) כיון שמסר בידו על דעת כן מסר לו שיהא לגירושין אם יאמר לגירושין אע"פ שהוא משקר עכ"ל, "ואם כן המתורגמן שהביא שיתרגם להב"ד ולהסופר ולהעדים מה שיאמר להם בלשון פרסי הרי סמך עליו והאמינו שאם יאמר לגירושין הוא לגירושין

ומש"כ רבנו בטעם השני שיש לדמות את זה לסוגיא דהימניה לשליש, העיר (שם) דיש שלשה חילוקים בין נידון דירן לסוגיא דהתם. חדא דהא דנאמן השליש הוא דוקא כשמסר את הגט לידו דתפיסתו מוכחת משא"כ הכא. ועוד דהיכא שהבעל יכול לברר שקרו של השליש לא אמרין דהימניה כי סומך על אפשרות בירור זה, והכא נמי אם באמת אינו רוצה לגרש יגלה שקרו כשיתנו לו הגט למסור לשליח להולכה וגם אפשר שיכתוב כל דבריו בלשון שיודע ויבדקו עם מתורגמנים אחרים אם תרגמו יפה וע"ז סומך הבעל שלא ישקר וליכא ראייה דהימניה.

ועוד חילוק דהכא לית לו ברירה להביא מתורגמן לב"ד כי אין לו עצה אחרת ואין שום הוכחה כלל שהאמינו למתורגמן ואינו דומה למסר גיטו לשליש דאי לא הימניה

לא הוי ליה למוסרו.

ורבנו כתב עוד להסתפק אם מהני שליח להולכה ע"י מתורגמן לשיטות דבעינן עדים לקיומא על מינוי השליחות, ומסיק דמועיל. וגם ע"ז השיג (שם) שלא הבין הספק, וז"ל אף לשיטת כ"ג דבריו אינם מובנים הא כיון דהימניה והבעל רוצה כל מה שיאמר המתורגמן א"כ מה בכך שיכול לתרגם שלא כדבריו הא צריך השליח להולכה לעשות כל מה שיאמר המתורגמן שכך הוא רצונו של הבעל שיעשו מה שהמתורגמן אומר וא"כ העדים ששמעו מפי המתורגמן הוי כאילו שמעו מפי הבעל ממש עכ"ל.

ועע"ש מה שדחה את פשט רבנו (בענף ד) בדברי הרא"ש שאין להעמיס את ביאורו בלשון הרא"ש.

סימן לג

בענין חרש שימדבר ע"י שהתחיל לשמוע במכונה שבאזניו

לדבר ולהתקשר עם בני אדם הוא משלים הקלקול והחסרון שנעשה לו בדעתו ולכן דינו כפקח.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ח סימן רעז) תמה על השואה זו, וז"ל ולדידי דבר זה צע"ג דודאי לענין תולעים כל שאינו נראה לעין לא צותה תורה עליו, וכן לענין הפסקה בסת"מ וכדומה, אבל הכא סו"ס שומע וי"ל דנחשב שומע ואינו מדבר או מדבר ושומע אם גם מדבר, ולזה הדעת נוטה עכ"ל.

וכ"כ בספר נשמות אברהם (אה"ע סימן מד עמ' רסג) בשם הגרשו"א, וז"ל הן אמנם

רבנו דימה את מי ששומע רק בעזרת מכונה שבאזניו לאלו שרצים שאינם ניכרים לעין אלא במכונה המגדלת שכיודע לא נחשב כהלכה כשרץ, וכן הוא לענין הפסק באותיות תפילין ומזוזות דלא נחשב הפסק אלא מה שנראה לעין, והכי נמי סבר רבנו לענין חרש השומע ע"י מכונה עלעקמרי "שהוא שמיעה דכח מחדש אין להחשיבו לשומע מאחר דאינו שומע כלל בעצם".

ומ"מ כיון שע"י המכונה ששומע גם למד לדבר, דינו כמדבר ואינו שומע שהוא כפקח וחיוב במצוות, ורבנו הסביר דאף שיש לו קלקול במוח שלכן אינו שומע, כיון שיכול

[תרגום חפשי] לעומת זאת, קול הוא תופעה סובייקטיבית לחלוטין. קול שאינו נשמע אינו יכול למלא כל דרישה הלכתית. להיפך, כל קול אשר נתפס הוא קול. בהתאם לכך, קול הנתפס כתוצאה מהגברת כושר השמיעה באמצעות מכשיר שמיעה, אם כי אפשר להבחין בינו לבין קול אנושי ממעמים אחרים, כמו שהוסבר קודם, גם מהווה קול אמיתי. ההשוואה להגדרה של שרץ מוטעית משום ששרץ מוגדר במונחים של גודל מינימלי ואילו, לפי ניתוח זה, אדם אשר חווה שמיעה כלשהו ללא עזרה אינו חרש. לפיכך, נראה כי אין כלל המונע מאדם עם שמיעה יוצאת דופן לצאת ידי חובה הלכתית על ידי הקשבה לקול שאדם הניחן בשמיעה רגילה בלבד לא יוכל לשמוע אותו. בניגוד, ההגדרה של אגרות משה של חרש מתמקדת על שמיעה ללא עזרה ולא עם רמת קול מינימאלית שהקול נתפס. השיטה של אגרות משה גם לא מתאימה לרעיון ששמיעה, וגם דיבור, נחוצים בדרך כלל לפיתוח יכולת החשיבה ולכן הם הקריטריון, אך לא תנאי כל יעבור, לשכל.²

שאין להתחשב רק עם מה שעניינו ראות, מ"מ בנדר"ד הרי רואים ברור שהוא שומע היטב מה שמדברים אליו אפילו מחדר אחר עכ"ל ועע"ש. וכ"כ בשו"ת מנחת אשר (ווייס ח"א סימן מא אות ה), וז"ל נראה פשוט דכיון שמ"מ שומע הוא דינו כפקח לכל דבר ואין זה דומה כלל להא דלא ניתנה תורה למלאכי השרת דכל השאלה היא אם אדם זה שומע או לא, וכיון שהוא שומע דינו כפקח עכ"ל. [וע"ע שו"ת מנחת אשר ח"ב סימן צו].

וכן האריך רב בלייך בקובץ Tradition (Spring 2009, p. 64) לפקפק על דמיון זה, וז"ל – [תרגום חפשי] הדימוי בין הגדלת יצורים מיקרוסקופיים והגדרת חרש אינו מתאים. הטענה כי יצורים מיקרוסקופיים אינם אסורים מבוססת על ההנחה כי התורה מדברת רק על יצורים שניתן לראות בעין רגילה. כמובן הפסק באות מוגדר רק כהפסק שניתן לראות באופן טבעי. יצור מיקרוסקופי אינו בהגדרת שרץ והפסק מיקרוסקופי אינו נחשב הפסק. הגודל המינימלי של שרץ, או של הפסק באות, מוגדר באופן אובייקטיבי; התפיסה באמצעות ראייה תקינה היא פשוט גדר של שיעור אובייקטיבי.¹



1. "The analogy between magnification of microscopic organisms and the definition of a heresh is somewhat inapt. The assertion that microscopic organisms are not prohibited is based on the postulate that the Torah speaks only of organisms that can be seen with the naked eye. Similarly, a gap in a letter is defined only as a gap that can be naturally perceived. A microscopic organism is, by definition, not a sherez (the biblical term for a creeping creature) and a microscopic gap is not deemed to be a gap. The minimum size of a sherez, or of a gap in a letter, is objectively defined; perception by means of normal vision is simply a criterion of the presence of an objective shi'ur".

2. "Sound, however, is an entirely subjective phenomenon. A sound that is

וכן מצאתי להרב חיים גדליה צמבליסט בירחון השכל (כרך ה עמ' ד) דשפיר יש לומר דנחשב כ"שומע" אם שומע ע"י מכונה חשמלית. גם פקפק על עצם דברי רבנו דחסרון שמיעה מעיד על קלקול במוח דאדרכה מסתבר יותר דכיון שאינו יכול לשמוע ולדבר דעתו מתקלקלת ואילו ישמע ע"י מכונה ילמד גם לדבר ויהיה בן דעת לכל דבר.

ואחרים העירו שרבנו כאן סותר למה שפסק במקומות אחרים (או"ח ח"ב סמן קח) דשמיעה ע"י טלפון וכדומה מיקרי שמיעה. עיין קובץ ישורון (כרך לא עמ' קמב) כתב הרב יעקב זאב סמיט, ז"ל ויש להעיר דלכאורה האגרות משה סותר למש"כ במקום אחר (אה"ע ח"ג סימן לג) לענין חרש ששומע ע"י מכונת שמיעה ששמו בתוך אוזניו

(implant) אם דינו כחרש. וכתב האגרות משה דפשוט דבכל עניני תורה נידונים כפי שרואין ושומעין בעצמם... וצ"ע למה כתב דמה ששומע ע"י טלפון נחשב קולו, וי"ל אך אכמ"ל עכ"ל. וכן מצאתי שהקשה בספר יעיר לי און (לקויי שמיעה בתקיעת שופר עמ' לט) ונדחק ליישב.

וכן האריך הרב משה טאוב בקובץ Journal of Halacha and Contemporary Society (Vol. LXIV, Fall 2012, pp. 14-15, ז"ל – [תרגום חפשי] נראה תמוה כי בתשובה שהוזכר קודם לכן (אבן העזר), שככל הנראה נכתב שנים מאוחר יותר, הוא סובר הפוך, במענה חזקה שמכשיר שמיעה אינו נתפש כשמיעה הלכתית אפילו בלי שמין של אזכור של הגישה המקילה הקודמת שלו המשווה שמיעות כזה לגלי קול.³



not heard is not a sound that can serve to fulfill any halakhic requirement. Conversely, any sound that is perceived is a sound. Accordingly, sound that is perceived as the result of amplification of existing hearing capacity by means of a hearing aid, although distinguishable from a human voice on other grounds, as earlier explained, also constitutes a true sound. Comparison to the definition of a sherez is misleading because a sherez is defined in terms of a minimum size whereas, on this analysis, a person who experiences any unassisted hearing is not a heresh. Thus, there appears to be no rule preventing a person with extraordinary auditory perception from discharging a halakhic obligation by listening to the sound of a voice that would not be audible to a person endowed with only normal hearing. In contradistinction, Iggerot Moshe's definition of a heresh focuses upon the concept of unassisted hearing rather than upon establishment of a minimum volume of the sound perceived. Iggerot Moshe's thesis is also incongruent with the notion that hearing, and hence speech, are generally necessary for developing capacity for rational thought and hence are criteria, but not the sine qua non, of reason".

3. "It seems puzzling, however, that in the teshuva mentioned earlier (even haezer) which apparently was written years later, he maintains an opposite

וע"ע ספר מסורת משה (עמ' תקנ"ט-תק"ס) עם בני"א משלים חסרוננו ומשווהו בן דעת עוד בענין זה. ובהערה פ"ט כתבו העורכים דהבנת רבנו שהדיבור והתקשרות

סימן לד

בפירוש ושבקית בגט אם הוא עזבתי בלשון הקודש

נדפסו בקובץ נועם (כרך ט) אלא שאצל תשובת רבנו נכתבו הערותיו של הגר"מ כשר, והרוצה לעמוד עליהם יעיין שם.

כאן אעתיק רק מסקנת דבריו שם (עמ' ס), וז"ל חושבני כאשר יעבור על שני הקונטרסים ס"א וס"ח ימצא הרבה חומר חדש מראשונים ואחרונים שלא היו לפניו בשעה שכתב תשובתו, וביחוד שלא דן כלל על לשון הרמב"ם בפ"ד ה"ט וה"י מהל' גירושין ופ"ב הי"א שבדבריו לפ"מ שפירשם הטור והלבוש מפורש שעזבתי שהיא מלה מסופקת כמפורש בגמ' לענין שליחות לכתובת גמ', פוסלת גם אם כתובה בגמ', וזה לפענ"ד דבר פשוט וברור עכ"ל.

באנציקלופדיה התלמודית (ערך גט) תרגמו לשון הגט "ושבקית" ל"עזבתי" בלשון הקודש, ו"חכם אחר" הוא הגר"מ כשר ערער על תרגום זה שאם היו כותבין גט בלשון הקודש בתרגום זה היה הגט פסול שפירושו של ועזבתי הוא עזיבת הבעל שהוא כמשלח את עצמו שפסול כמו איני אישך ואיני בעלך.

עורך האנציקלופדיה הגרש"י זיין ערך תשובה ארוכה בה הוא יישב את כל טענותיו וראיותיו של הגר"מ כשר, וליתר שאת שלח אותה לחמשה רבנים גדולים, שאחד מהם הוא רבנו, לקבל חוות דעתם. אותה תשובה ביחד עם תשובת רבנו ושאר תשובות הרבנים



approach, arguing strongly against a hearing aid being seen as halachic shmia with not even a hint of an allowance or mention of his previous lenient approach comparing such audibility to sound waves".

סימן לח

באשה שבמקום הכתיבה נקראת ריבה ובמקום הנתינה רבקה ונכתב בגט**רבקה המכונה ריבה**

קיבל סיפור אחר מכפי שהיה באמת, ועל כן השיג את מה שהשיג עכ"ל.

והנה לא הזכר בספר הנ"ל מראה מקום מדויק איה נמצאת אותה תשובה שעליה מדובר, אבל יתכן שהכוונה לתשובה זו שהיא בעניני גט ורבנו משיג על פסק ב"ד בארץ ישראל, וגם בסוף התשובה הזכר ב"ד דפתח תקוה.

בספר עמודי שש (תולדות רבי שלמה שמשון קרליץ עמ' 235) כתב, וז"ל בשו"ת אגרות משה להגר"מ פיינשטיין זצ"ל (חלק ג) נדפס סימן בענין גט, בו מערער ר' משה על פסק-דין שניתן בבית הדין של פתח תקוה. רבנו זצ"ל [רב קרליץ] אשר הבין כי ההשגה מכוונת אליו, הגיב ואמר, כי סיפור הדברים הועבר אל ר' משה בצורה לא נכונה והוא

אבן העזר

חלק ד

סימן י

אם יש לבדוק למחלת טיי סאקס קודם הנישואין

שהוא בדיקת דם וע"ז בודאי לא נאמר איסור התורה לעשות מעשה של בדיקה בדם ואין זה בכלל החסרון של תמים תהיה עכ"ל.

וידידי אברהם שמראוס הראה לי בקונטרס מאן מלכי רבנן (בפתיחה לאנ"מ ח"ח עמ' 29) [וכן הוא בספר מסורת משה ח"ב עמ' שו-שוז] שדעת רבנו היתה לא כך אלא "איסור חקירה אחר העתידות שייך לא רק במאי דסמך ליה דהיינו אוב וידעוני ודורש אל המתים אלא גם בעניני רפואה כשאין ידיעה וחשש ממשי שצריך לבדוק ולהסיק ממנו מסקנה מעשית". ועוד העיר דלכאורה דברים הנ"ל הם נגד מסקנת רבנו בתשובה זו וצ"ע.

[אמנם שמעתי מרב ראובן פיינשטיין שליט"א שדעת רבנו האמיתית היא מה שכתוב בקונטרס הנ"ל וגם בתשובה כאן לא פסק שראוי לעשות את הבדיקה אלא הכל הוא צידוד בעלמא מה ש"יש לדון" לאותו צד אבל באמת לא סבירא ליה לרבנו כך. ויש לציין למה שכתב רב אפרים גרינבלאט בקובץ בית אהרן וישראל (אב-אלול תשס"ב עמ' קלה) שבענין זה שמע מרבנו "שאפשר כי זה דבר קל וטוב שישתדלו לעשות את זה", וצ"ע].

וע"ע קובץ בית אהרן וישראל (שבט-אדר תשס"ג עמ' קלז) דעת עוד פוסקים בעיקר השאלה. ועיין שו"ת מנחת אשר (ווייס ח"א סימן סט) "שרוב גדולי הדור תמכו ועודדו להנהיג בדיקות "דור ישרים" כדי לחשוף חשש לפגמים גנטיים מבעוד מועד", ועיין קובץ Tradition (Spring 1976, p. 101) מה שכתב בזה.

כתב רבנו, וז"ל זהו הנראה לע"ד כי אף שהוא מיעוט קטן ילדים נולדים כאלו ושייך לומר על זה הקרא דתמים תהיה עם ה' אלקיך וכפירש"י בחומש שם שכתב התהלך עמו בתמימות ותצפה לו ולא תחקור אחר העתידות, מ"מ כיון שעתה נעשה זה באופן קל לבדוק יש לדון שאם אינו בודק את עצמו הוא כסגירת העינים לראות מה שאפשר לראות, ומכיון שאם ח"ו אירע דבר כזה הוא להורי הילד צער גדול מאד מן הראוי למו שצריך לישא אשה לבדוק את עצמו. ולכן טוב לפרסם הדבר ע"י עתונים ואופנים שידעו העולם שאיכא בדיקה כזו עכ"ל.

מבואר דאף שהחליט רבנו שמן הראוי לבחורים ולבחורות העומדים ליגשא לבדוק את עצמם אם הם נושאים את הגן למחלת הטיי סאקס, מ"מ היה צד גם לומר דאין לחקור אחר זה כפירש"י על הקרא דתמים תהיה עם ה' אלקיך.

והעיר הרב משה קליינמן בספר הלכה ורפואה (ח"ה עמ' רנו) דמשמע מהרבה ראשונים דגדר המצוה ד"תמים תהיה" הוא לשלול החקירה אצל דברים על-טבעיים ורוחניים וכמו שמבואר בהמשך הפסוק כי הגוים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו וגו', ועל זה בא הפסוק ד"תמים תהיה" לאסור, אבל בדיקות דם שהוא דבר טבעי לא שייך לפסוק הנ"ל.

וז"ל, חו"ל דיברו בכוחות רוחניים ובכל מיני דברים שלא ניתן לנו הרשות להשתמש בהם אבל הכא שהבדיקה היא ע"י דבר טבעי

סימן יג

קידושי טעות בבעל שאינו רוצה בבנים

זו, עכ"פ לענין להתיר אשת איש בלא גמ, דיש לפקפק טובא על דברי רבנו, וז"ל אך לענ"ד פסק זה מחודש כ"כ שעל אף דרב גובריה דהאגרות משה גדול מרבן שמו אין לסמוך על כך להלכה, הלא מבוכה עצומה יש בין גדולי הדורות באשה שנשאת לאיש והתברר שאין לו גבורת אנשים ואינו ראוי לביאה כלל אי הוי קידושי טעות... וכל זאת במי שאינו ראוי כלל לביאה אבל במי שראוי לביאה אלא שאינו יכול להוליד לא מצינו מי שיאמר דהוי קידושי טעות עד שאינה צריכה גמ, והלא אלפי זוגות חיים באהבה ואחווה אף שידוע להם שמי מהם אינו ראוי להוליד או ללדת ואין פוצה פה ומצפצף עכ"ל.

בענין בעל שאחר הנישואין נתגלה שאינו רוצה בבנים כלל ואף אחר שנודע לו שנתעברה אשתו ממנו הבה אותה וציוה שתפיל הולד אצל רופא, והיא אומרת שאילו היתה יודעת שהוא אינו רוצה ילדים בשום אופן לא היתה ניסת לו, פסק רבנו שיש לדון קידושין אלו כקידושי טעות דהוא ברור שלא תרצה אשה הראויה לילד להנשא לאיש כזה "ואולי אף אחת בעולם מסתם גשי שחושבות שראויות לא ינשאו לו לעולם והוא מום גדול מאוד ולא שייך להסתפק בזה כלל". וכ"ש שיש לסמוך ע"ז לענין ממזרות אם נישאת לאחר בלא גמ. אמנם בשו"ת מנחת אשר (ווייס ח"א סימן עג) כתב שאין לסמוך על הוראה

סימן יד

אם יש למנוע מלישא אשה שחוששין שהיא בת הנדה והיא צנועה**ובעלת מדות טובות**

במקוה ונמצא שבניהם פגומים כיון שנולדו מבעלת נדה.

ורבנו העלה דכל זה דוקא בידוע שהוא ודאי בן הנדה אבל אם רואים שהוא איש טוב וכשר ובעל מדות טובות יש לסמוך על דבר המצוי שרחצה האם בים ובאגמים שהם מעיינות ובנהרות ומדינא היתה טהורה כשנתעברה ואף שלא כיוונה לטהר עצמה הרי פסקינו מעיקר הדין דטבילת נדה לא

פסק הרמב"ם (ריש פרק טו מהל' איסורי ביאה) שהבן הנולד מבעילת נדה הוא פגום, וכן הוא בשו"ע אה"ע סימן ד סעי' יג, והיינו דאף שאינו ממזר או חלל הרי הוא מקולקל וראוי להרחיק ממנו, ושאלה מצויה מאד בימינו היא אם יש לחשוש מלינשא לאלו בעלי תשובה יראים ובעלי מדות טובות כיון שהוריהם ברור שלא שמרו על טהרת המשפחה ומעולם לא טבלו

בעיא כוונה וכן אף שלבשה איזה בגד בים אין זה דבר חוצץ.

אמנם בשו"ת בית אבי (ח"ד סימן קמ"ד) פקפק מאד על סברת רבנו מכמה טעמים, וז"ל לפענ"ד צ"ע בזה, ראשית כל הרי זה דבר שיכולים לברר מתי נתעברה דאם נתעברה בקיץ וילדה בסוף חורף יכולים לתלות כן אבל אם נתעברה בסוף חורף וילדה בחורף של שנה השנית הרי בזה אין שום מקום לתלות שרחצה עצמה בים ונטהרה.

ומלכד כל זה הרי שמעתי שהנשים שדרכן לרחוץ בים או בנהר יש להן כובע של רעבער על ראשן ומיהדק היטב להראש כדי שלא יתלחחו קליעת שערן, ממילא אין כאן שום נדנוד של מבילה שהראש לא בא במים כלל וגם אין דרכן לכסות כל גופן עם הראש תחת המים, לכן אין כאן שום סניף ומקום

לתלות במבילה במקום שרוחצות להנאתן עכ"ל.

הערתו הראשונה, כן העיר גם בשו"ת בני בנים (ח"ג סימן כח) וכתב שצריך לומר שמיידי דוקא בנתעברה בחדשים החמים שאז רגילות להתרחץ בים, ועוד הקשה מהא דלא הפסיקה בטהרה שהוא דין דאורייתא ואיך שייך שהיא טהורה, עיין שם מה שתיירץ.

ועיין בספר טהרת הבית (ח"ג עמ' קפ"ד) שאין ללמוד מדברי רבנו להקל במבילה בבגד ים כיון שאינו חוצץ כי באמת רובם מהודקים וחוצצים, ורק לענין בן הנדה סמך רבנו להקל.

וע"ע בנידון זה בשו"ת רבבות אפרים (ח"ה סימן תצב) בשם שו"ת ישכיל עבדי (ח"ז אה"ע סימן ג) ובשם ספר טעם ודעת (פר' נצבים עמ' קצ"ז) לר"מ שטרנבוך בשם החזו"א.

סימן כה

אם יש לחוש בבעלות תשובה שנפסלו לכהונה

להיפך שמן הסתם אין לחוש לזה, וז"ל ולחשוש שמא זינתה אמה עם נכרי ונפסלה לכהונה אין לחוש אף שאמה לא היתה שומרת תורה דבלא ריעותא אין לחוש אף לאינם שומרי תורה עכ"ל. ועיין עוד סימנים מ-מא.

כתב רבנו בסוף התשובה, וז"ל ובכלל כל בעלות תשובה הא יש לחוש עליהן שמא נפסלו לכהונה דנבעלו לנכרים שפסולין לכהונה עכ"ל. ובספר תקנת השבים (עמ' שיח) העיר דלכאורה סתר רבנו את דבריו לקמן סימן מב שכתב שם

סימן כח

מי שנתחזהו בפראסטאט אם מותר לבוא בקהל

ומקום שבפנים שהוא העברה בעלמא לא נאסר".

על חידוש זה הקשה הרב בלייך בספרו Contemporary Halakhic Problems (Vol. III p. 149) היא בניגוד למציאות בשלש נקודות, וז"ל – "The difficulty with Rabbi Feinstein's explanation is that it is contrafactual on three counts: (1) No development or maturation takes place within the spermatic cords; (2) production of seminal fluid which makes ejaculation possible does take place within the body with various components of the seminal fluid entering the vas deferens and the ejaculatory duct as they traverse internally; and (3) no further components of the seminal fluid are generated within the membrum (gid), nor does any other physiological process occur in the membrum which can even remotely be termed maturation, development, or ripening".

עוד העיר שם (p. 141) על מה שהשוה רבנו דעת הטור כדעת רש"י (והרמב"ם) שג"כ כתב (אה"ע סימן ה) שחומי ביצים הם חומים שהביצים תלויים בהם, דאדרבה מדרשמיט "בתוך כיסו" כמו שכתב רש"י משמע שחולק על רש"י ולדעתו כל חומי ביצים אף בפנים

בנידון ניתוח הפראסטאט שהרופאים מנתחים גם בשבילים ההולכים משם להביצים (vas deferens) כדי למנוע דלקת, ועי"ז נעשה אינו ראוי להוליד, פסק רבנו שאינו נעשה בזה פצוע דכא כי מבואר בגמ' יבמות (ע"ה): שרק פציעה והשחתה בביצים בגיד ובחומי ביצים מחשיבו לפצוע דכא.

ומה הן חומי ביצים, פירש"י שהביצים תלוין בהן בתוך הכיס. וברמב"ם (פ"ז הל' איסורי ביאה ה"ג) כתב שהם השבילין שבהן תתבשל שכבת זרע, ופירש רבנו שזה מתאים למה שכתב רש"י כי בחומים שבתוך הכיס מתבשל השכבת זרע, ולפ"ז השבילין שנמצאו בהפראסטאט שהם להוציא הזרע מהגוף ע"י הגיד לא נכללו בחומי ביצים ולא נעשה בפציעתן פצוע דכא אף שאינו ראוי עוד להוליד.

אלא שמבואר בגמ' יבמות (עו.) שגם בהשביל שבגיד מתבשל הזרע וא"כ מסתמא מתבשל גם באמצע, בשבילין שבפראסטאט, כי דוחק לומר שמפסיק להתבשל באמצע, ולפ"ז לפי הגדרת הרמב"ם גם בשבילין שבפראסטאט יוכל להיעשות פצוע דכא.

אמנם רבנו חידש דאין שם בישול כלל כי מה שמתבשל הזרע כדי להיות ראוי לולד הוא רק במקום הביצים ומה שמתבשל בגיד הוא בישול אחר שיהיה ראוי לצאת מגוף האיש ולהכנס לגוף האשה, ובאמצע במקום הפראסטאט אין שום בישול, "ורק במקום הבשולים כשנפצעו נאסר בלאו דפצוע דכא

understand Rashi as limiting the hutei beitsim solely to the section within the scrotum".

הגוף נחשבים לחוטי ביצים, ו"ל – Quite to the contrary, it would appear to this writer that Tur did not

סימן מ

פנויה שזינתה לענין כתובתה

עיין אגרות משה אה"ע ח"א סימן קא ומה שכתבנו שם.

סימן מד

אשת איש שנבעלה ברצונה וברצון בעלה

"ומעלה בו מעל" "ותמעל מעל באשה" הכוונה מעילה ביסוד ושורש הקידושין ד"אסר לה אכולי עלמא כהקדש והרי את מקודשת לי כלומר להיות לי מקודשת לעולם בשבילי" (גמ' ותוס' קידושין ב:) ואין שום הבדל בין אם הבעל מיוזמתו הוא נותן לה רשות לזנות לבין אם הוא נעתר להסכים לבקשת אשתו עכ"ל.

וכן הסכים בשו"ת יעלת חן (אה"ע סימן ח) וכתב ש"כן פשטה ההוראה בכל אתר שאין מצרפין היתר זה כלל", ודלא כמו שצייד רבנו.

בסוף התשובה (אות ו) הסתפק רבנו באשה שחשבה בטעות שברשות בעלה מותרת לזנות שליכא בזה האיסור לבעלה מקרא ד"אחרי אשר הוטמאה" כיון שהיא שוגגת, אם עדיין אסורה לבעלה מדין מעילה בבעלה כסברת המהרי"ק (שורש קסז) או דלמא שאני הכא שזנתה ברצון ובהסכמת בעלה ואין זה מעילה.

ובספר קובץ תשובות (ח"א סימן קצב*) לא ניחא ליה בחידוש זה, וז"ל ברם עצם החילוק לא ברור כלל, ובפשוטו מ"ש בתורה

סימן נ

בענין גרושה שרוצה לינשא בתוך כ"ד חודש

התשובה. אמנם בספר תקנת השבים (עמ' שמח) כתב בשם הגר"מ שטרנבוך, הגר"נ

רבנו התיר לגרושה לינשא בתוך כ"ד חודש בתנאים מסויימים, עיין בפנים

גולדברג, והגר"צ קושלבסקי "שאחרי לשמוך על דברי האגרות משה להתיר שהפוסקים החמירו מאוד בדיון זה קשה הנשואין למינקת".

סימן סב

אם מותר לאשה לרחוץ במקום שיש איש מציל

ומש"כ רבנו שיש לנשים יראות השם ובפרט נשי ת"ח להחמיר, העיר (שם) וז"ל ואני לא מבין אדרבה נשי ת"ח לכאורה נזהרות יותר בצניעות ותרבה יותר היה לחוש לסתם נשים שאינן נזהרות כל כך ויבואו לזנות אתם עכ"ל.

ועוד כתב, וז"ל ובקיצור כל דברי התשובה שם אינם אלא מתמיהים, ומה שכואב הלב על זה שהרבה נשים מהדרין במצוה זו ללכת לים וגם יש להם רבנים המתירים להם לפי התשובה הנ"ל, ולא עכברא גנב אלא חורא גנב והנשים לא אשמות דהא כך מחנכים אותם הרבנים, אבל הרבנים אשמים, ואולי יפקחו עיניהם ויבינו חומר הדבר, וכוה יהיה תיקון גדול בענין הפריצות הזאת עכ"ל.

ובספר גפן פוריה (עמ' 325) לתלמיד רבנו, רב אברהם בלומנקרנץ, כתב וז"ל ובמקום שיש חוף רחיצה או בריכה לנשים לבד רק נמצא מציל שמסתכל ורואה הנשים... אם הוא ישראל ראוי לאסור אף בדיעבד אלא שיש מקומות שמקילין בזה בטענה שבעבירותיה מריד ולענ"ד קשה מאוד לשמוך על זה בענינינו ומי שיוודע את תפקידם של המצילים ואיך הם מבליים זמנם יתברר לו שמענה זו של בעבירותיה קא מריד לא שייך כאן ולכל הפחות הוא טעם קלוש עכ"ל.

ז"ל רבנו, בדבר מקומות רחיצה לנשים שהשומר להציל כשה"ו אירע שאשה אחת מן הרוחצות נטבעת וצריך להצילה הוא איש, אם רשאה אשה שומרת דת לרחוץ שם, הנה מכיון שהמקום קבוע לרחיצת נשים הוא כמו בביתה ואין בזה משום פריצות בשביל אחד שנמצא שם שלא לכוונת פריצות אלא לכוונת מלאכתו... אבל מ"מ נשים יראות השם ובפרט נשי ת"ח אין להן לרחוץ שם ובעליהן הת"ח יש להם להקפיד ולמונען מזה אם אפשר לפניו כי יש לחוש שמא נתן עיניו בה וישתדל לבוא לביתה בשעה שאין בעלה בבית ויפתנה או יאנסה... עכ"ל.

ובשו"ת אור יצחק (ח"ב ענינים שונים סימן ט) תמה על זה, וז"ל והנה ראיתי בספר אגרות משה... ואני תמה אם יצאו דברים אלה מתחת קולמוסו, והרי הוא אומר שאין בזה פריצות להיות בים באופן כזה דכיון שהמקום קבוע להם להתרחץ הרי זה כמו בביתם ואין בזה משום פריצות. וכי אם האשה אינה מלוכשת בצניעות בביתה ובאים אנשים לעבוד שם ולתקן כל מיני דברים בבית, וכי מותר לה להסתובב בבית עם מלבושיה הקצרים ואם זה בקיץ בימות החמה האם גם מותר לה להסתובב עם בגד ים, והדבר תמוה עד מאוד עכ"ל.

וע"ע שו"ת דברי חכמים (גינזבורג עמ' רנו) בשם הגר"פ שיינבורג [יש היתר שהוא עסוק במלאכתו אבל יש לנשים להוריד בגדיהן העליונים סמוך לכניסתן למים]

והגר"ש אלישיב [אין להתיר כלל], ספר הליכות בת ישראל (פרק ז הערה לח) וספר קדושים תהיו (עמ' 237-238) [מכתב תשובה מהרה"ג רב שלמה אבינר].

סימן סד אות א

אם היתר יחוד דאב עם בתו שייך באלה שנתגיירי עם בניהם ובנותיהם

מותר לאב להתייחד עם בתו ולכן להתייחד עם אמו כי לא שייך תאוה ויצר כלפי נשים אלו והוא ענין טבעי ולכן כתב רבנו שמסכתבר דכן הדין בגרים שמותר להתייחד עם בנותיהם אף שלדינא אין להם יחס וקורבה כי הטבע לא נשתנה אצלם.

וראיה שליכא בבתו תאוה, הביא רבנו מבנות לזט שהוצרכו להשקותו יין כדי שיבעל אותן ולא אמרו לו שרוצות בזה "שלא היה רוצה לזט אם לא היו משיקין לו יין".

ובספר נמעי גבראל (יחוד עמ' תז) הקשה דלכאורה דברי רבנו הם נגד גמרא מפורשת בנזיר (כג.) דדרשו פס' דפושעים יכשלו בהם על לזט שנתכוין לעבירה והוכיחו כן מפס' דוישא לזט את עניו, ועיין תוס' שם שהיה שמוץ בזימה, ובגמ' שם הקשו שהרי השקוהו יין ולא היה כוונתו לעבירה, ותירצו שאחר לילה ראשונה ידע על מה שנעשה ואעפ"כ שתה יין בלילה הבא. וכן רבא דרש את הפס' לתאוה יבקש נפרד על לזט שהלך אחר תאות לבו ופירש הרא"ש כדאמרינן לעיל שלשם עבירה נתכוין. הרי להדיא שלזט נתכוין לעבירה והלך אחר תאותו בבעילת בנותיו ודלא כרבנו. וכן הוא מפורש בפ'

הרא"ש שהוצרכו להשקותו יין מפני האיסור שבו ולא מטעם שאין בו יצר הרע עיי"ש.

וכן הקשה בעל שו"ת משנה הלכות בהערותיו לספר מנחת איש (ח"א עמ' שא), וז"ל ואמת אניד כי גשתוממתי שעות להבין הדברים ולא איבוש שלא הבנתי כלל ולפענ"ד עיקר הדיוק מה דגם לבתו ליכא תאוה מטבע שהרי הוצרכו בנות לזט להשקות לאביהן יין... והוא פלא גדול דכנראה דלרגע נעלמה מעיניו הבדולחים גמרא מפורשת ופ' התוס' והרא"ש, והוא גמ' מפורשת נזיר (כג.)... עכ"ל. וכן מצאתי שהקשו בשו"ת לב אהרן (ח"ב אה"ע סימן ד) וספר משנת הגר (עמ' תרפד).

ורבנו נתקשה בדברי רש"י (קידושין פא: ד"ה ודר) דמשמע שהועילו אנשי כנה"ג לבטל יצרא דעריות גם לקרובות דאמו ובתו, ולפי רבנו גם לפני זמן אנשי כנה"ג לא היה יצר לזה וכנ"ל. ולכן כתב למחוק מדברי רש"י, ואף שהובאו דבריו ברש"י על הרי"ף ובר"ן, כולם הם טעות.

ובעל שו"ת משנה הלכות (שם) השיג גם ע"י, וז"ל וח"ו ואטו עד כמה נילך ונמחוק בדברי רבותינו ז"ל שנאמרו ברוה"ק, ולולי דמסתפינא הייתי אומר דאיזה תלמיד טועה

כתבו, אבל פשוט דדברי רש"י נכונים וליכא כאן טעות כלל עכ"ל.

וכן תמה בשו"ת לב אהרן (שם), וז"ל וידעתי בעצמי שאיני כדאי אבל בולט וניכר לעין כל כמה מן הדוחק ומן הקושי והתימה להגיה בג' ספרים ברש"י וברש"י שכרי"ף ובר"ן דאיך יטעו ג' סופרים להגיה מדעתם ולשבש הספרים אותו שיבוש וטעות. ועוד יתירה מזו

קשה שהרי כמו כן כתב רש"י בסנהדרין (סד.)... ונוראות נפלאותי הפלא ופלא בראותי בחזוטי בהמשך תשובת האגרות משה שהזכיר מרש"י סנהדרין הנ"ל וכתב שגם זה ט"ס וצריך למחוק תיבת באמו, והנך מילי מרפסן איגרי ממש והיא הנותנת למינד ולצאת לרעות כגנים לחפש דרך אחרת בישוב הענינים הללו עכ"ל.

סימן סד אות ב

היתר יחוד בבנים מאומצים

רבנו דן להתיר את היחוד בבנים מאומצים, וחיליה ידידה מהמבואר בסוטה (מג:): חורגתא (פירש"י בת אשתו) הגדילה בין האחין (פירש"י בני הבעל מאשה אחרת) אסורה לינשא לאחין דמתחזיא כי אחתייהו (פירש"י מי שאינו מכיר בה ורואה אותה שגדלה אצלו כסבור שהיא אחותו ואומר שנשוא אחותו), ומוכח דלא היה שינוי הניכר בהנהגת האב עם בת אשתו מהנהגתו עם בנותיו וממילא יש לחשוש שייסברו אנשים שאח נושא אחותו, דאי היה אסור ביחוד ובשאר קריבות עם בת אשתו הרי היה ניכר שאין זה כתו ושאין כאן אח נושא אחות, ואף הנדחתה שיטה זו משום דקלא אית לה למילתא, ביאר רבנו שזהו מטעם אחר דבשעה שנשא את אשתו זו היה ידוע לכולם שהיתה לה בת שקיבל עליו לזונה ולפרנסה.

ולחטעים הדבר למה מותר יחוד בכח"ג, הסביר רבנו ד"צריך לומר דיירא מאשתו שתהא חושדתו שבחזרתה תחקור

ותדרוש לבתה ולהיתומה ויגלו לה, שלכן מאלו שנמצאין בבית תדיר עמו ועם אשתו אין לאסור אף אם נודמן איזה זמן קצר שלא היתה אשתו ונשאר הוא לבדו עם בתה ועם היתומה שמגדלין, ואין הכי נמי אם מת אשתו יש לאסור היחוד.

ובספר דברי סופרים (יחוד עמ' יב) האריך לסתור ראיות וסברת רבנו, ואעתיק מדבריו, וז"ל והנה הראיה שהביא שם להתיר אינה מוכרחת כלל כמבואר לכל מעיין וממילא אין לסמוך גם על סברתו שכתב שם כמבואר מדבריו שלא היקל בזה מסברא רק מכח גמרא, ובלא"ה יש לפקפק בסברתו... [ש]לכאורה כוונתו שאם תרגיש אשתו שהיה איזה דבר תחקור אחריו אבל ודאי אין לומר שהוא ירא שאף בסתמא תחקור אחריו שאין דרך האשה לחשוך ולחקור אחר בעלה. אכן קשה מאד להתיר מחמת סברא זו דודאי יש לחוש שיתגבר יצרו עליו ולא יחוש שמא תרגיש אשתו.

ועוד שהרי הרשב"א אוסר להדיא יחוד עם אמו חורגתו, ואף המתירים לא התירו אלא משום דבקריבות מותר הייחוד אבל לא מסברת האגרות משה וע"כ הדבר פשוט שאין להקל בבן מאומץ [אבל בבן חרוג הדבר תלוי במחלוקת הנ"ל וגם בזה אין להקל וכמ"ש האחרונים]. ועוד דאפילו אם נסכים לסברת האגרות משה מ"מ אין ההיתר ברור כלל דהא דעת הרבה פוסקים דבמי שעסקו עם הנשים אסור להתייחד עמהן אפילו עם אשתו ממש משום שאינו בוש מאשתו ועיין דברי סופרים סקל"ח שכתבתי דלשיטה זו ה"ה דאסור כמי שלבו גם בה ואין לך לבו גם בה יותר מבתו או בת מאומצת... אבל א"צ לזה דודאי אין לסמוך כלל על סברא זו עכ"ל.

וכן בספר נטעי גבריאל (יחוד עמ' סז) דחה את דברי רבנו מטעם הנ"ל ד"כיון שלבו גם יש חשש שיתגבר יצרו ולא יחוש שמא תרגיש אשתו", וכן על ראיית רבנו מגמ' סוטה העיר דשייך שיסברו אנשים שהם אח ואחות מדירתם יחד כל השנים והליכתם יחד לאירועים שונים אף אם נימא שבתוך ביתם אסורים ביחוד.

וכעת ראיתי בספר מסורת משה (עמ' תד) שכתב בשם רבנו "שאין היתר יחוד למי שמאמץ בת", וצ"ע.

וע"ע ספר קריינא דאיגרתא (ח"ב סימן קכא) [קול קורא לאסור מכמה רבנים], ספר דברי סופרים (שם) בשם הרב יחזקאל סרנא [לאסור], שו"ת שבט הלוי (ח"ה סימן רה אות ח) [לאסור], ספר אוצר הפוסקים (סוף ח"ט, מכתב מהאדמו"ר מליובאוויטש) [לאסור], שו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סימן מ פרק כא) [לימוד זכות במקרים מסויימים], שו"ת עשה לך רב (ח"ג סימן לט) [לימוד זכות להקל אבל לא מטעם רבנו], ספר מנחת איש (ח"ב עמ' קיז) בשם הרבה פוסקים [לאסור], ספר דיוני הלכה (The Weekly Halacha Discussion) חלק הביאורים (עמ' 240), ספר גפן פוריה (קובץ הלכות נדה, עמ' 299) בשם הגר"ח פ' שיינבורג, הגרי"ש אלישיב, הג"ר טוביה גולדשטיין, והג"ר יהושע משה אהרנסון [לאסור], ובשו"ת דברי חכמים (גינזבורג עמ' רס) בשם הגר"ח פ"ש [בבנים מאומצים אסור אבל בנים חורגים מותר כיון שאשתו עמו ושומרת על בנותיה].

סימן סה אות א

יחוד עם רופא

אמנם יש חולקים דלא אמרינן סברת בעבדתיה טריד להתיר יחוד, עיין שו"ת תשובות והנהגות (ח"ו סימן רנח) שכתב כן, וכן הוא בספר נשמת אברהם (ח"ג סימן כב עמ' רג) בשם הגרשו"א, וכן הביא בספר דברי סופרים (עמ' קטו) בשם שו"ת רדב"ז (ח"ג סימן תפא) וספר החפץ חיים

כתב רבנו דמה שנתפשט להיתר שנשים מבקרות אצל הרופא לבד ולא חוששות משום איסור יחוד, הוא משום "שהרופא אף אם הוא נכרי הרי הוא טרוד במלאכתו לסלק מעצמו תאוותו" ע"ש. ומבואר דס"ל לרבנו דסברא של עבדתיה טריד שייך גם להתיר איסור יחוד [ולא רק איסור הרהור].

(סימן לח אות לו).

ועתה ראיתי בספר מסורת משה (עמ' תב) שכתב בשם רבנו, וז"ל ובוודאי אין למי שמלמד וכדומה היתר של "עסוק במלאכתו" להתייחד עם נשים. וגם לרופא אין זה היתר ליחוד ומותר רק משום שנחשב כפתוח לרבים עכ"ל, וצ"ע.

וע"ע בספרי טהר לבנו (עמ' קיח) מה שהעירי מדברי הרא"ש בקידושין (סימן כ). וכעת מצאתי שכבר העירו כן בספר מנחת איש (ח"ב עמ' פא) וספר היחוד והצניעות (עמ' ג).

סימן סה אות ג

יחוד עם אשה במכונית

סגור ויכול לדבר עם האשה כל מה שירצה וגם יכול לפתותה לעבור למקום סתר שהוא ממש באותו בית, והיינו משום דאולינן בתר השתא דליכא חששא, וה"נ גם כאן עכ"ל. וכן הביא מעוד כמה פוסקים הסוברים כך.

וכן הקשה בשו"ת אור יצחק (ח"ב ענינים שונים סימן ג), וז"ל דברים אלו תמוהים דלאונם לא חיישינן ביחוד וכל זמן שהם בדרך ברכים שלא שייך שם שיבעלנה אין פה איסור יחוד, ולחוש שמא ישנה דרכו וילך לדרך צדדית, לזה ודאי לא חיישינן דהא בפתח פתוח לרה"ר מותר להתייחד ולא חיישינן שינעלו את הדלתות וא"כ כל זמן שהם אינם במצב של יחוד אין כאן איסור, ואין כאן שום ספק אלא שהאגרות משה מתיר שם רק בשעת הדחק ואין צורך לזה עכ"ל.

וכ"כ בספר תורת היחוד (עמ' קח), וז"ל והדברים תמוהים דאם נחשוש ביחוד שמא יביאו עצמם לידי יחוד, א"כ נפל לבידא כל ההיתר דפתח פתוח לרה"ר דהא יכולים לסגור ולנעול הדלת עכ"ל. וכן מצאתי עוד בספר ואין למו מכשול (ח"ה עמ' רמ) שהעיר כך.

ז"ל רבנו, ליסע עם אשה במכונית לכתחילה ודאי אין להתיר דאף שעיקר נסיעתם תהא על הדרך הגדולה ששם נוסעים אף בלילה הרבה אינשי במכוניות אבל הא אפשר להסב מן דרך הגדולה לדרך קטנה, ואף ביום אולי יש לחוש שיניחו המכונית על הדרך ויתרחקו מן הדרך במקום שיש אילנות שיהיה מקום סתר לבעלה עכ"ל.

ומבואר שחשש רבנו להתיר יחוד במכונית אף במצב שיש הרבה אנשים ברחוב כי עלול לבוא מזה לידי יחוד ממש ואף שכתב כן רק לכתחילה דבשעת הדחק הורה שיש להתיר "משום דמשמע דאין חוששין מדינא לשמא יטה מן הדרך בכשריין", מ"מ תמהו עליו כמה מחברים מדין פתח פתוח שמתירים לכתחילה ולא חוששים שמא ינעול את הדלת כיון שעכשיו הוא במצב שהותר היחוד.

בספר נטעי גבריא (יחוד עמ' רפג) העיר כן על רבנו, וז"ל ואי משום החשש דשמא יפתנה ויעביר את המכונית למקום אחר, הרי בכגון דא ליכא כלל איסור יחוד, וכמו שמעיקר הדין מותרים איש ואשה לעמוד זמן רב על ידי חלון הפתוח לרה"ר אע"ג שהבית

ומה שהביא רבנו קצת ראייה מהב"ש (סימן כב סק"ט) בשם המהרש"ל דחיישינן אף בכשרים שיכניסו עצמם ליחוד, דחה בספר תורת היחוד (עמ' קטז) דשאני בנידון המהרש"ל שאסר לאשה לנסוע עם עגלון אף כשתינוק עמה שמא ילך התינוק לנקביו ותשאר היא לבדה דדוקא התם חיישינן שלא יעשה מעשה כדי להנצל ממצב של יחוד משא"כ במכונית החשש הוא שמא יעשה מעשה להכנס למצב של יחוד ומדוע נחשוש שיעשה מעשה במידה להתייחד עם האשה, "וכיון שאין זה נכלל בגזירת חז"ל מנא לן

לקום ולחוש לחששות חדשים שלא חשו להם חז"ל".

וכן כתב לחלק בספר מנחת איש (ח"ב עמ' נה), וכן מצאתי שהקשה בספר חיי בנימין (ח"ב עמ' ריז) והניח בצע"ג [אמנם כבר העיר בספר שושנת העמקים (חופה וקידושין עמ' תנו) דהמעין ברש"ל הובא בב"ח משמע כדברי רבנו, שכתב "שמא תלך עמו למקום צנוע ותזנה עמו", אבל עיין בספר דברי סופרים (יחוד עמ' סא, קה) מה שביאר בשיטת הרש"ל, וגם הוא העיר דלא מתאים ביאורו עם דברי רבנו].

סימן סה אות ד

פתח לרה"ר כשהדלת נעולה

ז"ל רבנו, בפתח פתוח לרה"ר כבר בארתי דאפילו נעולה הדלת כדרך כל הדלתות שדרך כולי עלמא בכרכים לנעול מבפנים מצד שמירה, כיון שדרך כולי עלמא דכששומעין מי שנוקף על הדלת או שמוצלצל על הפעמון שנעשה לכך בא מי שבפנים ושואל מי הוא וכששומע שהוא מהמכירים ואפילו אינו מכירו ממש פותח כשמבין שהוא סתם איש מרובא דרובא אינשי, ליכא איסור יחוד כשהוא בזמן שבאין סתם אינשי לבית אף כשלא הודיעו קודם, דמרתתי שמא ינקוף מי שהוא על הדלת ויהיה מוכרח לפתוח תיכף... עכ"ל.

ורבים תמהו על הוראה זו, עיין ספר דברי סופרים (יחוד עמ' ק-קז), וז"ל ובשו"ת אגרות משה הפריז על המדה והתיר אפילו בפתח נעול אם יש לחוש שיבוא אדם וידפוק על הדלת... ולא אמרין שהדברים יצאו מפי ר'

משה זצ"ל, דמה בכך שדרך כו"ע לשאול מי הוא, הא ודאי יש לחוש שאם יתפתו לזנות לא ישאל מי הוא, וזה שדופק יחשוב שאף אחד לא נמצא בבית, ופשוט שאין להקל בזה כלל וגם הוא נגד הסכמת כל הפוסקים, וגם איך אפשר לומר כן שהרי להדיא אמרו פתח פתוח וזה פתח נעול הוא עכ"ל.

וכן כתב בספר נטעי גבריאל (יחוד עמ' רט), וז"ל וראה פלא בשו"ת אגרות משה... ולא זכיתי להבין שהרי חז"ל אמרו שבעינין פתח פתוח וזה סגור לגמרי, ועוד דמי לא מצוי שאפילו שידוע שהם בבית רק שאין יכול לפתוח הדלת שהולך לבית הכסא או שהוא באמצע שיחה במלפון א"כ אינו מירתת כ"כ... וספר לקוטי הלכות (אביגדור) הביא ששאל להגר"ש וואזנר ולא הסכים לזה, וכן דברתי עם מורי הוראות מובהקים שאין לסמוך ע"ז.

והוסיף עוד ופשוט דמיירי באופן דיש מירתת כגון דיש חשש דהנוקף מבחוץ יהיה איש שידוע וקרוב להמשפחה... או באופן שניכר מבחוץ דהאור הודלק בבית... מצבים כאלו עושים מירתת אבל בלא"ה יש איסור יחוד. וכן העיד תלמידי הגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל שהורה כן הלכה למעשה עכ"ד. ואכתי צ"ע אפילו אם מיירי שידוע שנמצא עכשיו בבית או שהמאור דולק, הלא יש הרבה סיבות כבנ"א שאינם יכולים עכשיו לפתוח שאדם שוכח לכבות האור וכדומה וצ"ע עכ"ל.

וב"כ בספר מנחת איש (ח"א עמ' רנח), וז"ל וראיתי בשו"ת אגרות משה... ודבריו תמוהים שלא נשמע כזאת בכל הפוסקים להתיר היחוד כשדלת החדר נעולה ממש. ועוד דוכי גם אם האדם נמצא בביתו יש עליו חיוב לפתוח הדלת לכל מי שידפוק, ואף בשעה שדרך בני אדם לבוא באותו הזמן כגון באמצע היום וכדומה לא תמיד פותחים והרבה פעמים ג"כ אין האדם נמצא בביתו אף בשעות סבירות כאלה והוא מעשים שבכל יום, ואף אם נמצא, הרבה פעמים הוא נח, וכן כל כיו"ב, ותימה. שו"ר בספר נטעי גבריאל... וגם זה צ"ע וכמו שהעיר לנכון הרהמ"ח שם דאף אם ידוע שנמצא עכשיו בבית מ"מ יש הרבה סיבות שבני אדם אינם יכולים לפתוח את הדלת וא"כ ממה יפחדו המתירחים שם ע"ש וצ"ע עכ"ל.

וכן תמה בשו"ת מנחת אשר (ווייס ח"א סימן פו אות ו), וז"ל ובאגרות משה כתב לחדש קולא גדולה... ויש לתמוה לכאורה דהלא סיבות רבות יש שמחמתם לא יגש אדם לפתוח דלת, שמא אינו בבית, שמא עושה הוא את צרכיו או שמא נח הוא במיטתו וכדומה, ומהיכי תיתי יחשב לפתח פתוח עכ"ל.

ובשו"ת אור יצחק (ח"ב ענינים שונים סימן יב) ג"כ העיר מזה, וז"ל באגרות משה כתב... ומעם זה אינו, מצד המציאות – דאין אדם מוכרח לפתוח מיד, והרבה פעמים אנשים ישנים או מתרחצים או עסוקים בענינים אחרים שאין ברצונם לפתוח לאחרים באותו זמן, ומה שהתירו בפתח סגור ולא נעול הוא מטעם שמא יכנס אדם שלא ברשות אבל בנעול מנין לנו, ומעשים בכל יום שאנשים דופקים ומצלצלים ולא פותחים להם וכמו שכתבנו עכ"ל.

וכן מצאתי בספר מקנת אליהו (עמ' שט) שדברי רבנו צ"ע. וכן בספר את צנועים חכמה (ח"ג עמ' רסא) שהוא "חידוש תמוה ביותר". וע"ע שו"ת נחלת פינחס (ח"א סימן א אות קבא) ש"אע"פ שהגר"מ פיינשטיין זצ"ל מיקל שם בסק"ד מטעם שיצלצלו בפעמון וע"ש, הלב חושש בזה".

וע"ע שו"ת ודברת כס (סימן רצ) וספר אהלי ישורון (הל' יחוד) מה שכתבו בזה.

סימן סה אות י

יחוד בזקן וחלש

ובספר נשמת אברהם (אה"ע סימן כב סק"ב) העיר ממשי"כ בשו"ת הרשב"א (סימן אלף רמג והובא בב"ש סימן קמח סק"ו) דיש איסור יחוד עם חולה שכיב מרע נוטה למוות וגוסס, ושכן כתב הגרשז"א שיש לפקפק על היתר זו מחמת דברי הרשב"א.

גם מה שהיקל רבנו בסתם זקן וחלש באיסור יחוד דרבנן, כתב בספר דברי סופרים (יחוד עמ' ד) שיש לפקפק ע"ז דאף שהוא חשש רחוק "מנא לן שהקילו בכהאי גוונא" וכמו ביחוד דאורייתא שתלוי האיסור בהטעם ומ"מ מחמירים אף בחשש רחוק, הכ"נ י"ל באיסור יחוד דרבנן כל זמן שלא מצינו בהדיא שהקילו.

עוד מצאתי שהעיר בשו"ת משיב נבונים (ח"א אה"ע סימן עד) על סתירה בדברי רבנו, דלעיל סימן לח כתב במי "שכבר תש כחו ואינו יכול לבעול וגם אין לחוש לשמא יתחזק בכחותיו" שאסור ביחוד, ומשמע שם הטעם שחוששים משום חיבוק וגישוק, עיין לקמן אות מז ואג"מ יו"ד ח"ב סימן פב.

כתב רבנו, דבאיסור יחוד הכל הולך בתר טעמא דשמא יבוא לידי גילוי ערוה, ולכן מצינו חילוק באחותו בין קביעות לפרקים, וגם מובן היתר דבעלה בעיר וכדומה שבכה"ג אין חשש ביאה מפני אימת בעלה.

ולפ"ז בזקן וחלש שנתבטל כוחותיו וא"א לבוא לידי קישוי היה מסתבר ג"כ להתיר כיון שלא שייך טעם הנ"ל, אלא שבסתם זקן וחלש יש לחשוש שרק נתמעטה תאותו אבל עדיין אפשר שיתגבר יצרו ויתעורר להתקשות וכדאיתא בקידושין (פא:) ויש לאסור מספק "אבל בזקן וחלש שהוא חולה ושובב במטה וידוע שלא יכול להתקשות ולבעול ע"פ רופאים מצד מחלתו מסתבר שליכא איסור יחוד, ויש שהחולה מרגיש זה בעצמו".

ועוד סיים רבנו דבאיסור יחוד דרבנן כגון יחוד עם פנויה מהורה יש להתיר גם עם כל זקן וחלש שאינו יכול להתקשות לפי הרגשתו בעצמו "דדבר רחוק הוא שיתקשה ואין לחוש ביחוד דרבנן לזה".

סימן סה אות יב

יחוד עם קטנה בת ג' שנים

ותינוק פחות מבן ט' מותר להתייחד עמהו שלא גזרו אלא על יחוד אשה הראויה לביאה

איתא בשו"ע (אה"ע סימן כב סעי' יא) - תינוקת שהיא פחותה מבת שלש

ואיש הראוי לביאה עכ"ל.

עכ"ל.

ומבואר דקטנה בת ג' שנים ומעלה אסור להתייחד עמה, אמנם רבנו האריך להקשות ע"ז דלא שייך כלל הטעם דשמא תתרוצה להיבעל בגיל קטן כזה, וכן יש להתיר מצד שברור שתספר כל מה שאירע לה, ומסיק "ולכן איני רוצה להורות כזה היתר ולא איסור אבל איני מוחה באלו המקילין", וגם התיר מחמת זה כשיש ספק אם היא בת ג' שנים. וע"ע בספר Children in Halacha (עמ' 40) בשם רבנו שבשעת הצורך יש להקל עד גיל שבע.

ובספר נטעי גבריאל (יחוד עמ' קו) העיר ע"ז, וז"ל ולא זכיתי להבין כיון שהשו"ע והלבוש העתיקו להלכה ולא העירו כלל, אלא ודאי דאין חילוק שחז"ל גזרו ואמרו דכל גשים דשייך יחוד בכל אופן בבת מג' שנים ומעלה

וכן ציין בספר מנחת איש (ח"א עמ' לט) לכמה פוסקים [שו"ת לב אברהם (סימן ק), עוד יוסף חי (פר' שופטים סעי' י), שו"ת שואל ונשאל (ח"ז סימן לו)] שהחמירו כזה, וסיים דלא כאגרות משה שאינו מוחה ביד המקילים "אלא אורוויי נמי מורינן לאיסורא".

וכן מה שהיקל רבנו במקום ספק אם היא בת ג', כתב שם לחלוק דאין זה בגדר ספק כיון שהוא מחמת חסרון ידיעה, עיין יו"ד סימן צח סעי' ג ובפוסקים, ושכן פסקו בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סימן רא אות א) והגריש"א הובא בספר תורת היחוד (עמ' לג) [צ"ל מד].

וע"ע ספר דיוני הלכה (The Weekly Halacha Discussion) חלק הביאורים (עמ' 237) מה שכתב כזה.

סימן סה אות טז

יחוד בפחות משיעור טומאה

עיין יו"ד ח"ב סימן פב ומה שכתבנו שם.

סימן סה אות יז

בגדר פרוצים לענין יחוד

שום איסור אבל אין בטוחים בנפשם שיעמדו נגד כפיית היצר או שלא יהיה להם יצר כלל כיון שיהיו שנים עכ"ל.

ז"ל רבנו, ואין כוונת פרוצים דוקא לאינשי עברייני לאיסור זנות אלא דהוא אף לאינשי דהם כשרים שמעולם לא עברו על

והעיר ע"ז בספר נמעי גבראל (יחוד עמ' קנח), וז"ל והוא חומרא שדעת הפוסקים שפרוץ היינו שחשוד בעריות או שחשוד בדבר איסור וכמ"ש חכ"א כלל קבו

ס"ה, וכ"כ שו"ת מהר"י מינץ סימן ו... מוכח שכל זמן שלא עבר עבירה לא חשדינו ולא נקרא פרוץ עכ"ל.

סימן סה אות כב

השיעור דאיסור יחוד

כתב רבנו, דאף דפסקינו כר"ע דשיעור ביאה הוא כדי לצלות ביצה ולגומעה, מ"מ צריכים להוסיף על שיעור זה זמן מה כשיעור לשכב ולפשוט מהבגדים וכן להלבישם כמתחילה, ואם אינו גם בה צריך עוד זמן כדי לרצותה, ולכן לא מצוי יחוד במעלית כי לא ישהה שם כשיעור הנ"ל.

והוסיף רבנו ד"עם שתי נשים ודאי אין לאסור שיחושו שלא יוכל לבעול שתייהן בזמן קצר כזה וממילא לא יבעול כלל דמירתתי מהשניה שלא יספיק לבעול אותה".

על הוספת זמן של שיעור כדי לרצותה, הקשה בספר תורת היחוד (עמ' לח) כמה דברים, וז"ל והנה לפי דבריו ניתנה רשות לכל אחד לקבוע שיעור לעצמו, והוא דוחק גדול דא"כ נתת תורת כל אחד ואחד בידו וישער כל אחד באומד דעתו כמה שנראה בעיניו, וכה"ג אמרינן דהשוו חכמים מדותיהן. גם צ"ע איך אפשר להלקות על יחוד ראולי לא היה בו שיעור מספיק כדי לרצותה, שזוה כתב שם האגרות משה דלא שייך קביעות שיעור עכ"ל.

ועוד הוכיח כנגד שיטת רבנו מדברי הריטב"א (קידושין פא.) על הא דאין אוסרין על היחוד כתב, וז"ל פירוש שאשת איש שנתייחד

עם אחד ושהתה עמו כדי ביאה אין ב"ד אוסרין אותה לבעלה עכ"ל. הרי מפורש ששיעור יחוד הוא "כדי ביאה" ולא בעינן זמן כדי לרצותה וגם לא זמן להפשיט את הבגדים, וכן משמע מכל הפוסקים שהשמיטו הא דאיתא בירושלמי דחשבינן זמן להתרת סינר, מוכח דסבירא להו דהבבלי פליג ושיעור כדי טומאה הוא בדוקא.

וכן מצאתי בספר אמרי ראובן (סוטה עמ' כו) שתמה על רבנו, וז"ל ודבריו מופלאים מאד דאף שדבריו בנויים על דברי הירושלמי הרי בפוסקים חזינו בפירוש דלא נקמו כהירושלמי להלכה, וא"כ איך יכול האגרות משה לפסוק כהירושלמי על דעת עצמו ודלא כדעת הרמב"ם והשו"ע... ודבריו צע"ג עכ"ל. וכן בספר את צנועים חכמה (ח"ג עמ' קמח) דיש להעיר על רבנו "שבנמ", ברמב"ם, כשו"ע ובשאר פוסקים, אין מבואר מה הוא שיעור היחוד, הרי משמע מזה דמדמין שיעור היחוד לאיסור לשיעור היחוד בסוטה שהוא רק כדי ביאה. ושני הספרים הנ"ל גם נתקשו בדברי רבנו לדבריו אין קביעות לשיעור הריצוי ונתת דבריך לשיעורין.

ומש"כ רבנו דעם שתי נשים ודאי אין לאסור בזמן קצר כזה, הוא עפ"י פירש"י

בקידושין (פ:) דאסור להתייחד עם שתי נשים משום הנשים דעתן קלות ושניהן נוחות להתפתות, ולפ"ז חידש רבנו דאם אין שהות לבעול שניהן מותר להתייחד כי אין לחשוש שיבעל אחד מהן כי מפתחת שהשני תגלה.

והעיר בקובץ עין חיים (אב-אלול תשע"ג) בשם ספר הלכות יחוד (ס"ק ק"ע) דבריטב"א (שם) פירש באופן אחר שנשים

דעתן קלות ומוחפות זו על זו, ולפ"ז אפילו ליכא שהות אלא לבעול אחת מהן ג"כ אסור כי אין חשש שהשני תגלה.

ואף לשיטת רש"י כתב שיש לפקפק בחידוש רבנו דלדבריו שיעור טומאה הולך תמיד לפי מספר הנשים, ואיך לא הזכירו מזה כלום בש"ס ופוסקים, וסיים ד"להלכה לא ראיתי באחרוני זמנינו שיפסקו כשיטת האגרות משה ולכן למעשה יש להחמיר בזה".

סימן פד

הברכה שיש לברך על קניית הטבעת שנותנים לכלה

שלושת הטבעת ככל מקבל מתנה, וצ"ע עכ"ל.

וכן הובא בספר וזאת הברכה (מהדו' רביעית עמ' 168) בשם אחד מגדולי הדור שחולק על רבנו בזה וסובר שאין לחתן לברך. ויש לציין עוד לספר הליכות שלמה (תפילה פרק כג סעי' טו) בשם הגרשז"א שאין לברך בכלל שהחיינו על תכשיטים שכך נהגו.

ז"ל רבנו, ולענין איזה ברכה מברכים על הטבעת, יש לברך שהחיינו שכל זמן שלא נתן הוא שלו ויש לו הנאת התשמיש בזה שיתן להכלה אח"ך עכ"ל.

ובשו"ת עמק הלכה (ח"ב סימן ח) תמה עליו, וז"ל והנה לא זכיתי להבין פסקו דלמה יברך החתן כלל, רק הכלה צריכה לברך הטוב והמטיב בשעה

סימן פח

ברכת יוצר האדם אם כבר בירך אשר יצר

ובשו"ת משנה הלכות (חי"ד סימן עז) העיר שיש כאן העלמת עין מהפוסקים הקודמים שנראה מדבריהם שצריך לברך בכה"ג, שכן הוא בבאר היטב אה"ע (סימן סב אות א) בשם הרמב"ם, וכן משמע מלשון הברייתא דמס' כלה רבתי (פ"א ה"א) עיי"ש.

במי שבירך בברכת נישואין אשר יצר בטעות קודם ברכת יוצר האדם אם יש לברך אח"ך ברכת יוצר האדם, העלה רבנו סברא שיש לברך כי ברכת יוצר האדם מורה על ענין מיוחד, אבל למעשה הורה שאין לברך דספק ברכות להקל.

וע"ע ספר נפש הרב (עמ' רסב) מה שכתב בזה.

סימן צא

שיעור כתובה דאורייתא בזמנינו

רבנו האריך בחשבון שיעור הכתובה בזמנינו, ובסוף התשובה כתב שהמאתים זקוקין שוה למאה פונט כסף צרוף. ועיין בספר בעקבי הצאן (עמ' רסח) שעשה חשבון בעצמו והסיק שהוא בערך 127 פונט עי"ש, וכתב שדברי רבנו צ"ע.

ועוד השיג על מה שכתב רבנו בדברות משה (מס' ב"מ סימן כ הערה נד) דאף שקנו מיניה מקודם בעד כל שעבודי הכתובה מ"מ לא חל הקנין כלל בשעת מעשה מאחר שעדיין לא עשו אפילו האירוסין, ותמה עליו (עמ' רעב) "היאך עושים קנין סודר עכשיו על דעת שיחול לאחר זמן, הלא הר"ן לנדרים (כו:): ייסד דכמו שמשכיכה והגבהה לאחר זמן לא מועילים דכלתה קנינו ה"נ בסודר ועע"ש.

סימן צב

בדבר העגלים שמפטמים אותם באופן שבשרם יקבל מראה לבן אם יש בו משום צער בע"ח

רבנו הוכיח דלא כל הרוחה שמרויח בו אדם ע"י שמצער בעלי חיים מותר, ורק כשיש צורך כמו שחיטה לאכילה ולעבוד בהם לחרישה וכדומה אין בו משום צער בע"ח. ולפ"ז אסור לפטם עגלים במשקין שמינים מאד כדי שבשרם יראו לבן ויחשבו אנשים מזה שהוא בשר טוב יותר לבריאות והנאה וישלמו יותר, דאף אם ירויחו המוכרים מזה אסור לצער העגלים בשביל זה, ורק אם באמת היה בשר יותר טוב ושמן לאנשים האוכלים מזה היה מותר.

אמנם בקובץ Tradition (Winter 2007, p. 82) העיר הרב יהודה דוד בלייך

דכנראה לא סיימו קמיה דרבנו את תועלת הפיטום כדי שיקבל מראה לבן, ולפי האמת יש טעם שונה ומשובח לבשר זה לפחות לכמה אנשים.

וז"ל – [תרגום חפשי] הנקודות ההלכתיות של אגרות משה בהחלט שקולות. עם זאת, נראה שלא סיפקו לו מידע מלא. צרכנים מסוימים אכן מעדיפים עגלים שניזונים מתרכובת מזון בגלל הלובן שלה... יתר על כן, אין לערער על העובדה כי הטעם הוא שונה לחלוטין. הטעם של עגלים הניזונים מרשא או דגנים דומה לבשר בקר; לעגלים שניזונים מתרכובת מזון

יש מעם הרבה יותר תפל. יש צרכנים ו/או גסטרונומיות מספיקה כדי להצדיק שמעדיפים אחד על פני השני. על מעם את מעט אי הנוחות הנגרמת לעגלים? זה וריח אין להתווכח. האם ההטבה הכלכלית כבר עניין אחר.¹

סימן ק אות ה

כתובה שנכתבה ביום והחופה בלילה

עיין סימן קה ומה שכתבנו שם.

סימן קה

כתובה שנכתבה ביום והחופה בלילה

כתב רבנו, וז"ל ובענין כתובה שנכתבה ביום והיו עסוקין באותו ענין עד הקידושין שהיו בלילה, הוריתי שבזמננו שעדיין לא קדש ולא נתחייב בכלום פסולה דהוי שטר מוקדם, וזה שהכשירו בנמ' גיטין (יח.) הוא דוקא בזמנם שהיה אחר הקידושין ששייך להתחייב אף קודם החופה עכ"ל.

ובסימן ק אות ה הביא "ראיה גדולה" מתוס' בבא מציעא (ז:) דתניא התם מצא שטר כתובה בשוק בזמן שהבעל מודה (פירש"י שלא נתן לה כתובתה) יחזיר לאשה, וכתבו התוס' – וליכא למיחש לשמא כתב בניסן ולא נשא עד תשרי דמנה ומאתים משתעבדי מן האירוסין אף בלא כתובה,



1. "Iggerot Moshe's halakhic points are certainly well considered. However, he seems to have been provided with less than complete information. Some consumers do indeed prefer formula-fed veal because of its whiteness... Moreover, there is no gainsaying the fact that the taste is entirely different. The taste of grass or grain-fed veal is similar to mild beef; formula-fed veal has a much blander taste. Some consumers have a marked preference for one over the other. De gustibus non disputandum est. Whether the economic and/or gastronomical benefit is sufficient to warrant the incremental discomfort caused the calves is another matter".

דאירוסין קלא אית להו, ולקודם אירוסין ליכא למיחש דכתב לה ע"ל. והיינו דליכא למיחש לשטר מוקדם כי שעבוד של מנה ומאתים חל מן האירוסין, ולשמא כתב הכתובה אף לפני האירוסין ליכא למיחש.

ולגבי תוספת כתובה דלא משתעבדי מן האירוסין, כתבו התוס' דג"כ אתי שפיר לאביי דאמרינן עדיו בחתומיו זכין לו, ולרב אסי מיירי כשהקנה לה.

והקשה רבנו דאם כבר אמרינן עדיו בחתומיו זכין לו, ולרב אסי מוקמינן לה בשקנה לה כרי שלא יקשה מתוספת כתובה, למה הוצרכו לומר לפני זה דלא חיישינן שכתב הכתובה קודם אירוסין, הא אף אם חוששין לא יקשה מאותו מעם, או מפני דעדיו בחתומיו זכין לו או דמיירי כשהקנה לה.

ולכן חידש רבנו "שמעם התוס' משום דאם כתב קודם אירוסין לא שייך חיוב כתובה ולא היו אומרינן בזה עדיו בחתומיו זכין לו וגם לא היה מועיל קנין וא"כ היה לנו לחשוש שמא כתב בניסן קודם אירוסין והוצרכו לומר דלקודם אירוסין ליכא למיחש דכתב לה משום דאין הדרך לכתוב אז".

אמנם יש פוסקים שהשיגו על דברי רבנו. בשו"ת אבן ישראל (ח"ח סימן פא) הוכיח מכמה מקומות שמבואר להיפך מדברי רבנו, עיין קידושין (ג'): דאיכא דכתבי והדר מקדשי, וכן הוא ברמב"ם (פ"ט הל' אישות הכ"ט) ושו"ע אה"ע (סימן מה סעי' ג), וכן במגיד משנה (פ"ט הל' אישות ה"ז) מבואר כן, וכתב דמן התימא דאישתמיט כל זה מרבנו.

וגם ראיית רבנו מדברי התוס', כתב שאינו מובן דכוונת התוס' פשוטה שרצו לומר דלגבי מנה ומאתים לא צריכים למעמא דעדיו

בחתומיו זכין לו דאף בלא זה משתעבדי מן האירוסין ואין חשש שכתבו לפני זה, אבל אה"נ אם כתב לה אמרינן עדיו בחתומיו זכין לו, ולרב אסי מועיל קנין "ואין לדון מדברי התוס' כלום".

וכן מצאתי בקובץ בירורים שביכי אש (סימן פט אות ח) דאין כל הכרח לפרש התוס' כדברי רבנו שלא כתבו התוס' דלא חיישינן לכתובה קודם האירוסין אלא מקמי דנחתי לאוקמי דמיירי בקנין אבל לעולם ס"ל דאם איכא התחייבות בקנין שפיר חל השעבוד מאותה שעה ואילך אף קודם אירוסין, וזהו כפירוש הג"ל. [ועע"ש שהוכיח דמה שהכריח רבנו פירושו בדברי הריב"ש להתאים לשיטתו, לא כתב כן אלא משום דלא ראה דברי הריב"ש בפנים וצע"ג].

וכ"כ הרב אשר ווייס בקובץ דרכי הוראה (ח"ט עמ' קלח) דאין להביא ראיה מדברי התוס' מטעם הג"ל, ועוד הביא משו"ת בית יעקב (סימן קלג) ושו"ת מהר"י וייל (סימן ז) שג"כ כתבו דיכול אדם לקבל על עצמו שעבוד כתובה עוד לפני האירוסין "ולא כדברי מרן הגאון מרא דכולא תלמודא האגרות משה".

וכן בשו"ת ברכת ראובן שלמה (ח"ז סימן מו) כתב דע"י קנין יכול החתן לשעבד נכסיו לכתובתה גם קודם החופה שנעשית בלילה "ודברי אגרות משה צריך עיון". וכ"כ בספר אפריון שלמה (עמ' לו) להוכיח כך מכמה מקומות ושפסק רבנו "תמוה מאד". וכן הביא בשו"ת דברי חכמים (גינזבורג עמ' רמ) בשם הרבה פוסקים שהתירו וששמע מעשה רב ברב דוד קראנגלאס שהכשיר כתובה כזו וממעם שחל עליו ההתחייבות ע"י קנין אף קודם הקידושין.

גם עורך קובץ המאור (סיון-תמוז תשמ"ו עמ' 11) האריך לחלוק על רבנו, וז"ל הגם שאין משיבין את הארי וכו' אבל חילוקו הוא נגד משמעות הש"ס ונגד כל הפוסקים, ואין בו בשום אופן לבטל הלכה ברורה... אבל מה שחילק מדעת עצמו בין זמן התלמוד לזמננו צ"ל דהוה לחידודי בעלמא כי אינו בשום אופן איזה יסוד בש"ס ובפוסקים לסברא הנפשיה הזו... ויש לדעת שכבר בזמנם של הרבה ראשונים ובפרט בזמנם של בעלי השו"ע כבר נהגו לקדש תחת החופה ולא עלה על דעת אחד מהם להכניס איזו הבדלה בין התלמוד

והפוסקים עכ"ל.

וע"ע שו"ת רכבות אפרים (ח"ה סימן תקי"א) שכתב אודות מאמר זו בהמאור, וז"ל לא השבתי שם על דבריו כי מו"ר הרה"ג רמ"פ זצ"ל כשראה פעם שהשבתי בירחון תורה לאחד אמר לי שוב לא לענות ולהתוכח בגליונות תורה כי זה לא מועיל עכ"ל.

אולם בספר בכורי אביב (עמ' 373) כתב "כמדומה שמנהג העולם לסמוך על עסקין באותו ענין ואין חוששים למה שכתב [רבנו], "וע"ע ש. וע"ע ספר מסורת משה (ח"ב עמ' שמ-שמג) מה שכתב בזה.

סימן קו

בענין ההשתדלות לעשות חוק שיהודי הנפרד מאשתו בגידושין של המדינה יצטרך לפוטרה בגט כשר

ידעתי מגליה כיון שהבעל עומד באונס לשלם מזונות שלא כדין ואינו בידו למנוע זאת ולכן מגרשה כדי ליפטר מהאונס יש לומר שזהו גט מעושה, ותמהני עליו שמיקל כ"כ עכ"ל.

וכ"כ הרב יהודה דוד בלייך בקובץ אור המזרח (חלק מב עמ' 239) שדברי רבנו תמוהים [ומש"כ לתרץ דמייירי שהאשה מרווחת מעבודות שאין האשה חייבת בהן וס"ל לרבנו שאין הבעל זוכה בו אלא היא לעצמה מבלי לגרוע מחיוב מזונות המוטל על הבעל, לא מובן דמרבנו משמע דהערכאות מוסיפין עליו חיוב מזונות מה שאינו מוטל עליו בהלכה ואעפ"כ לא חשיב גט מעושה].

וע"ע אנ"מ אה"ע ח"א סימן קלו.

כתב רבנו, דלעשות חוק שכל מגרש בן ברית בערכאות יצטרך ליתן גט ג"כ לפטור את אשתו "הוא ענין גדול מאד" ולא הוי גט מעושה אלא ככל שוחד שמשחדים לבעל כדי שיתן גט לאשתו שהוא מעשים בכל יום והכ"נ אם רוצה דיווארס של המדינה צריך ליתן גט, ולא הוי גט מעושה אלא כשמכין אותו או מחזיקין אותו בבית האסורים ויש אומרים אפילו כשעונשין אותו עונש ממון.

אבל רבנו הוסיף עוד דאף כשהשופט מטיל על הבעל חיוב מזונות יותר מחיובו כגון כשהיא עושה מלאכה, "בכל אופן פשוט שאם יגרשנה ליפטר מחיוב זה אין זה בחשיבות גט מעושה ויהיה גט כשר לכתחילה".

ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן תשפ"א) העיר ע"ה, וז"ל ולא

אה"ע חלק ה סימן א

בענין האתיזמים המחזיקים עצמם ישראל

ניחא ליה כמה שפקפק רבנו אם הכיר הרדב"ז את המציאות לנכון, וז"ל ומה מאד יש לתמוה על דברים אלו, מאחר שידוע לכל גדולתו של הרדב"ז, ונחשב לפוסק גדול גם בדורו דור דעה של מרן הבית יוסף, ולמפורסמות א"צ ראייה, והאריכות בזה למותר... ועיין חולין (ז.)... חזי מאן גברא רבה דקמסחיד עליה, ופירש"י ראה כמה אדם גדול הוא שהעיד עליו, והיינו ר' יהושע בן זיר, שהואיל והעיד על זאת בודאי שיפה כיון ודקדק בדבר אל נכון עכ"ל.

ז"ל רבנו, ידוע מה שכתוב בשו"ת רדב"ז ח"ז סימן ט שמשמע מדבריו שמחזיקים ביהודים אבל לדינא קשה לסמוך על זה שלא ברור אם הרדב"ז ידע היטב המציאות אודותם וגם לא ברור אם עד זמנינו לא נשתנה מצבם עכ"ל. [ועע"ש דסבירא ליה לרבנו שיש להצריכם גירות קודם שנתירם לבוא בקהל ושאינם באיסור ממזרות.]

ובשו"ת יביע אומר (ח"ח אה"ע סימן יא אות ד) כתב לתמוה על דברים הללו ולא

חושן משפט

חלק א

סימן יט

בנוסח שיטר פרוזבול שהובא בב"י

א"כ זה כמו הרשאה וגדר הרשאה שמהני שהוא כמו בע"ד וא"כ איך הוו דיינים ופרזבול צריך לדיינים עכ"ל.

ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סימן קס) תמה על תמיהתו, וז"ל אמנם אני לא ידעתי האריך אפשר לומר דיש לו דין הרשאה, הרי אין בנוסח הג"ל הלשונות המעכבים בהרשאה כמו דון וזכי ואפיק לנפשך דאל"כ יכול לומר המוחזק לאו בע"ד ידיד את... אלא באמת לא עשאו לו בע"ד ואף לא שליחא שויא אלא דיינים כמבואר בנוסח הג"ל ורק כדי שיהיה מסירת החובות בידן, הקנה להם השטרות וגם החובות בע"פ בקנין אגב קרקע עכ"ל.

הב"י (חו"מ סימן סז) הביא נוסח שיטר פרוזבול של הר"י אלברצלוני הובא בספר התרומות (שער מה), ושם נמצא חידוש שצריך להקנות החובות לדיינים, וכך הוא נוסח השטר – "הריני מוסר לכם פרוזבול ויהבית לכון במתנה בקנין ד' אמות קרקע מארעא דאית לי ועל גבהון ארשית יתכון למיזבא חובות דאית לי על אינשי".

ורבנו תמה ע"ז דא"כ הוי כמו הרשאה שעושה אותם בעלי דין ולא יתכן שיהיו בעלי דין ודיינים גם יחד, וז"ל תמה לענ"ד נוסח שיטר פרוזבול שהובא בב"י... דצריך להקנות החובות בקנין אגב קרקע, הא

סימן לח

בענין יורד לאומנות חבירו בפתיחת בית כנסת חדש

בכה"ג שאין מקום לשניהם מותר לירד לאומנות חבירו כל שיש בזה הסברא "שיכול לומר אתה עושה בתוך שלך ואני עושה בתוך שלי" דאז מותר אף במפסיק ליה חיותיה, ורק אם יורד לתוך גבול חבירו שא"א לו כלל "לעשות בתול שלו" אסור, והכ"ג מתפרש דברי החת"ס דמיירי התם ביורד לתוך גבול חבירו כמבואר להמעין שם, "ותימה על האגרות משה דאזיל כל בתר איפכא" עע"ש.

בדבר פתיחת בית כנסת חדש באופן שיזיק לרב של בית כנסת הראשון ויקופח פרנסתו, פסק רבנו שיש בזה איסור יורד לאומנות חבירו, והסתייע גם מתשובת החת"ס (חו"מ סימן סא) דבאופן שאין מקום לשניהם איכא איסור יורד לאומנות חבירו, עיי"ש כל הפרטים.

ומצאתי בשו"ת מראות ישרים (ח"א סימן לו) שהרבה לתמוה על הוראה זו דמבואר בהרבה ראשונים ואחרונים דאף

סימן מט

בענין דמי סרסרות אחר שהופסק הענין

ז"ל הרמ"א חו"מ סימן קפה סעי' ו - ראובן היה לו בית למכור ובא שמעון וסרסר למוכרו ללוי ואמר ראובן שלוי שונאו ואינו רוצה למכור ואח"ך מכרו ללוי ע"י אחר חייב ליתן לשמעון סרסרותו עכ"ל. והוא מדברי הרא"ש בתשובה (כלל קה סימן א).

וטעם הדין מבואר ברא"ש (שם) דמוכח שברמאות דחה המוכר לסרסר בתחילה, וכונתו בפשטות היא שכזה שמעון המוכר שאינו יכול למכור ללוי מחמת שנאתו אליו, רימה לסרסר וכדמוכח מזה שחזר לבסוף ומכר לו, וכן הבין בשו"ת נודע ביהודה (מהד"ת חו"מ סימן לו).

ורבנו שלל פירוש זה דאין זה הוכחה להוציא ממון דשפיר מצוי שיתפייסו שונאים או שהמוכר יחזור בו וימכור אף לשונאו מחמת שצריך למעות ואין לו קונים אחרים. ועוד הקשה דאף אם נימא שאין כאן רמאות יש לחייבו למוכר לשלם כיון שלא הצליח למוכרו ללוי בסוף אלא בהשתדלות הסרסר מתחילה אצל לוי שיתרצה לקנות, וברור שגם בכה"ג חייב לשלם אף שעבר הרבה זמן דומיא ליורד לתוך שדהו שלא ברשות שודאי חייב לשלם היציאה או השבח גם אם נשתבח השדה לאחר זמן.

ולכן פירש רבנו את דברי הרא"ש באופן אחר והיינו שמוען המוכר שלא היה צריך לסרסר בשביל למכור ללוי שכבר יודע שרוצה לקנות אלא ששונאו ואינו רוצה למכור לו, ולכן אף לבסוף שחזר בו ומכר ללוי אין

מעם לשלם לסרסר שלא הועיל לו כלום, ולזה שפיר כתב הרא"ש דמוכח שמשקר המוכר דאם כדבריו היה אומר לסרסר מתחילה שלא ישתדל אצל לוי כיון שידע בו שרוצה לקנות אלא ששונאו, וממילא יש לחייב למוכר כיון שלבסוף מכר ללוי רק בעזרת הסרסר שהשתדל אצל לוי מתחילה.

אבל יש שתמהו על רבנו שאין פירושו משמע כלל מלשון הרא"ש שלא הזכיר כל רמז מרמאות זו. כן מצאתי בשו"ת מראות ישרים (ח"ב סימן מב אות ג), וז"ל הנה ביאור זה הוא תמוה דא"כ נמצא שהעיקר חסר מן הספר... שהרא"ש ז"ל לא הזכיר כלל בדבריו שהמוכר היה "יודע" את לוי בתור אחד שרוצה לקנות ורק אמר שהוא שונאו עכ"ל.

וכן כתב רב עמרם אופמן בקובץ דבר ההתאחדות (כרך לא עמ' 39), וז"ל וחזות קשות ראיתי בשו"ת אגרות משה... והמעין יראה שדבריו מאד תמוהין במה שהכנים בדברי הרא"ש דברים שלא נרמזו שום רמז ורמזיה שכבר ידע מהקונה הזה עכ"ל. [ועע"ש לעצם קו' רבנו].

עוד תמהו על רבנו על מה שדימה דמי סרסרות לשכר טירחא [עיין ענף א ד"ה והנה], עיין שו"ת הליכות ישראל (סימן לו), וז"ל הדברים תמוהין להחשיב דמי סרסרות כשכר טירחא, ופשוט שדמי סרסרות שמשלמים הם פי כמה וכמה יותר משכר טירחא עכ"ל. וכן הסכים בקובץ דבר ההתאחדות (שם).

סימן סט

בענין שוחט שפשע וגרם לבריחת עוף אחד

ובשו"ת ויען דוד (ח"ב חו"מ סימן רנו אות ז) הקשה עליו מדין הפורץ גדר בפני בהמת חבירו דקי"ל דפמור מדיני אדם (חו"מ סימן שצו סעי' ד). ואף שיש חולקים בכותל בריא, מ"מ בודאי יכול המוחזק לומר קים לי כשיטת הפוסקים, ודברי רבנו "תמוהים". וציין גם לספר פתחי חושן (נויקין פרק ה הערה פ) עיי"ש.

בדבר שוחט שהלך להוציא עוף מהלול לשחוט וכשפתח את דלת הלול נדחק אחד מן העופות וברח, הסיק רבנו דלכמה ראשונים, אם הוא באופן שלא היה מוטל עליו אלא לשחוט אחד, חייב השוחט משום מזיק [דאם הוצרך לשחוט כל העופות הו"ל שומר ואין חיובו מטעם מזיק עיי"ש].

סימן עז-עז

בסילוק פועל ומלמד ממשרתו בלא טענה

אלא בטענה. חידוש זה לא נתקבל למעשה, עיין קובץ Tradition (Winter 2003, p. 98), וז"ל – [תרגום חפשי] המנהג הרווחי במוסדות יהודים דוחה את שיטת הרב פיינשטיין אשר אוסר על הבית ספר או ישיבה שלא לחדש את עבודת המורה, אא"כ יש טענה ראויה.¹

וכן הוא בקובץ חקירה (חלק יב עמ' 5), וז"ל [תרגום חפשי] למרות השיטה של רב משה פיינשטיין... הקונצנזוס של רוב הפוסקים

בענין סילוק פועלים יש לרבנו שיטה מיוחדת והיא ששכירות פועלים אף בסתם היא לכל זמן שצריך לו השוכר וא"א לסלקו לפני זמן זה אלא בטענה טובה כגון שהפועל מקלקל ואינו ראוי לעבודה וכדומה, אבל סתם סילוק בלי סיבה אסור. ובמלמד, כתב רבנו, דאף אם התנה המנהל שיש רשות בידו לסלקו כל זמן שירצה, יש להסתפק אם מועיל תנאי זה כיון שלא נתמנה המנהל לשכור אלא כדין התורה שהוא לשם שמים, ואם השכירו סתם אף שיש חוזה שהוא על שנה ושנתיים פשוט לרבנו שלא נחשב לתנאי וא"א לסלקו



1. "The commercial custom in Jewish institutions rejects the view of R. Feinstein who prohibits a school or yeshiva from not renewing a teacher's job except when there is proper cause".

הוא להכיר בזכות של ישיבה לסרב להציע חוזה חדשה ללא כל צורך באישור של בית דין רבני. לא מובא בגמרא או ברוב השו"ת, כי קהילה ו / או קבוצה מונעת מלחדש חוזה ללא פסק של בית דין.²

וע"ע בקובץ Tradition (שם) שבתי דין הישראלים חולקים על רבנו, וכן היא דעת החזו"א (ב"ק סימן כג סק"ב) דלא כרבנו. וז"ל ספר משפטי תשמרו (סימן לג), והנה דברי האגרות משה מלבר דהינם חידוש גדול מאד לדינא דיינא לדבריו חומרא גדולה מאד לדינא שכל אדם ששוכר פועל אין לו

שום אפשרות עד עולם לסלקו ולפטרם כיון שהשכירות היתה לעולם... לכאורה נראה ברור דהוי בזה בלבו ובלב כל אדם ששום אדם לא יסכים לשכור פועל בתנאי כזה, וודאי שבשום אופן אין כוונתו שהשכירות תהא לעולם, ואף אי באמת משמעות דבריו היא לעולם ודאי שלא מתכוין לזה ובפרט שודאי שאין משמעות דבריו ברורה שכוונתו לעולם. ומשום דאף אי איכא ממקומות אחרים שכל שמקבל עליו סתמא הוי לעולם, הרי דבנידון שכירות פועלים ודאי שאין הסתמא בשוכר הפועל לעולם עכ"ל, וע"ש. וע"ע שו"ת נצח ישראל (סימן ח).

סימן פח

בכמה פרטים בעניני השבת גזילה

בסוף התשובה דן רבנו באופן השבת גזילה אם בעיני ידיעת הבעלים ואם בעיני בקשת מחילה, וחילק רבנו בין אם נודעה הגזילה לבעלים או לא. וז"ל אך בכל אופן צריך מהם מחילה על הצער אם נודעו מהגניבה והיה להם צער ובשביל זה צריך לכתוב מכתב לבקש מחילה כדאיתא ברמב"ם פ"ב מתשובה ה"ט... ואם לא נודעו מהגניבה שלא היה להם צער א"צ לכתוב כלום וסגי

בשילוח הממון ע"י הדואר לבד [באופן שידע מהדואר שנתקבל ביד הבעלים] עכ"ל. משמע מרבנו דאם לא נודעה הגניבה להגנב א"צ לבקש מחילה ממנו כיון שלא היה לו צער, והקשה ע"ז רב חיים רפופרט בקובץ אור ישראל (תשרי תשס"ח עמ' עד) דאינו מובן כי בהחלט יתכן שאף במקרה שלא ידע מהגניבה מ"מ נגרם לו הזקק או צער וכגון שרצה לקנות איזה חפץ וע"י הגניבה לא יכל



2. "Notwithstanding the view of R. Moshe Feinstein... the consensus of most decisors is to recognize a yeshiva's right to refuse to offer a new contract without any requisite need for a Beth Din's approval. No distinction is advanced either in the Talmud, restatements or most teshuvot, that a community and/or group is precluded from renewing a contract without a Beth Din's definitive ruling".

לקנותו, וכבר מבואר בספר שערי תשובה (שער ג אות רז) דגם בכה"ג שאין מכתו ידועה צריך לבקש מחילה.

עוד כתב רבנו דאף כשגורעה הגניבה וצריך לבקש מהגנב מחילה, אם לא ידע מי הגנב "אולי" סגי לכתוב מכתב בעילום שם ויכול לסמוך שימחול לו. וגם ע"ז הקשה הרב

הנ"ל דמהיכי תיתי לומר כן לסמוך שימחול לו בלי ידיעה גמורה, והרי קי"ל דאם אינו מתפייס בראשונה יחזור וילך פעם שניה ושלישית וכו' ומבואר מזה דשפיר יתכן וגם מצוי שלא ירצה הנפגע למחול בפעם ראשון, ובפרט שמסתבר דעל ידי מכתב, קשה יותר לפייס ולרצות מאשר בגופו.

סימן קג

אם מותר להניח לדופאים להוציא ממנו דם להרוחת ממון

אף דקי"ל דאין אדם רשאי לחבול בעצמו, ואף לצורך יש לאסור כדכתבו התוס' (ב"ק צ"א:), מ"מ הסיק רבנו שיש סברא גדולה להחזיר הוצאת דם בזמנינו אף רק להרוחת ממון, וז"ל יש מעם גדול שלא לאסור דהא מצינו שבדורות הקודמים היו נוהגין להקזי דם אף רק לאקולי כמפורש בשבת (קכט:)... לכן אף שגשתנה אח"ך כמו בזמן הרמב"ם... ועתה נשתנה עוד יותר שאין מניחין להקזי כלל, מ"מ ודאי גם עתה איכא גם רפואה בזה דלא יהיה שינוי גדול כל כך... והרוצה להקל אין למחות בו כיון שהיא סברא גדולה עכ"ל.

ומצאתי להרב חיים רפפורט בקובץ הערות וביאורים (גל' תתקע"ה עמ' 43) שתמה טובא על הנחת רבנו "דלא יהיה שינוי גדול כל כך" דמהיכא תיתי לומר כן, וז"ל ולא

זכיתי להבין דבריו שגם בזמנינו "איכא גם רפואה בזה" דלכאורה יתכן דכיון שנשתנו הטבעים עד כדי כך שבימינו "אין מניחין להקזי כלל" שוב אין שום רפואה כלל בהקזת דם ומנא ליה להאגרות משה "דלא יהיה שינוי גדול כל כך".

וסייעתא לדבריו הביא מדברי התוס' מועד קטן (יא. ד"ה כוורא) דמבואר בגמ' דדגים סמוך לסרחון מעלי "ובזמן הזה תופסים סכנה למיכל סמוך לסרחון", והוסיף התוס' שכן מצינו ברפואות שבזמן הש"ס "שאינן טובות בזמן הזה", ומבואר להדיא דדבר שנשתנה טבעו יתכן שנשתנה מן הקצה אל הקצה ודבר שפעם היה לתועלת ולרפואה יתהפך לדבר שאין בו תועלת ואף לסכנה יחשב, ודברי רבנו "צריך עיון גדול" ליישבם.

חושן משפט

חלק ב

סימן לו

אם רשאי בן להשיג בשם אביו בענייני כשרות

כתב רבנו, וז"ל הנה לע"ד פשוט שכמו שמצינו במפקיד דף מב. דאמר כל המפקיד על דעת בניו הוא מפקיד ואין יכולין לומר אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר, כמו כן הוא בשמירה דהשגחה דכשרות דאם יש להרכ בנים חשובים ויראי השם שראוין להשיג על הכשרות ליכא שום חסרון לענין מעשה ההשגחה ויכול האב לשלוח גם לבנו

תחתיו עכ"ל. ובשו"ת משנה הלכות (ח"ב סימן כו) אם כי הסכים לדברי רבנו להלכה, מ"מ פקפק על ראייתו, וז"ל ובאמת כי ראה זו יש לדחות דלענין פקדון כיון שנותנו בביתו א"א שלא יהיה ב"ב שם ואין אדם דר עם נחש בכפיפה אחת, אבל לענין השגחה י"ל דעל האב סומך ולא על בנו עכ"ל, ועע"ש.

סימן מה אות ד

מה יעשה במציאה שאמרינן שיהא מונח עד שיבוא אליהו

כתב רבנו, וז"ל וה"ה בדבר שיש בו סימן ירשום כל סימנים וירשום גם שוויות האבידה אם הוא ידוע ואם לאו צריך לשומו בג' אנשים יודעים שומת איזה דברים כאלה ואז יכול להשתמש בו לעצמו, וזה מה שיש לעשות בכל מקום שאמרינן יהא מונח עד שיבוא אליהו, שממה שכתב יוכל לברר הדבר לכשיתבקש עכ"ל.

מבואר דסבירא ליה לרבנו דגם במקום דק"ל שיהא מונח עד שיבוא אליהו מותר להשתמש בחפץ ולקחתו לעצמו, ומצאתי כמה מחברי זמנינו שתמחו עליו בזה.

בספר משפט שלמה (ח"ג עמ' סז) כתב, וז"ל ולא זכיתי להבין היאך כתב לפרש כל

דין יהא מונח וכו' ע"י שירשום דמיו ויניחו, והלא בכל אבידה חייב למפל בה ולהניחה

לעולם עד שיבוא אליהו, ודוקא בבכ"ח שטיפולן קשה אמרינן שמטפל בה עד י"ב חודש ומכאן ואילך שם דמיה ומניחה ונפסק בשו"ע רסז סכ"ב, אבל בסתם אבידה נפסק שם בשו"ע סט"ו, וז"ל הכריז ולא באו הבעלים תהא המציאה מונחת אצלו עד שיבוא אליהו, ובס"ט שם מצא כלי זהב וכלי זכוכית לא יגע בהן עד שיבוא אליהו, ודוקא בסכ"ב שם איתא בבכ"ח דאחר הטיפול של י"ב חודש שם דמיהו ומניחו, וש"מ דבשאר דברים שדינם יהא מונח עד שיבוא אליהו דינם שאסור לו ליגע בהן ולפי שרוצה אדם בחפץ שלו דוקא וכנ"ל [מ]הרא"ש (ב"מ פ"ב סימן יח). סוף דבר דדברי הגר"מ פיינשטיין צוק"ל הנ"ל צריכים לי עיון גדול עכ"ל.

וכן הקשה בספר תבונות ארי (עמ' קיז) ד"על זה שמתיר לעשות כן בכל אבידה לא

זכיתי להבין" דאין היתר אלא באופנים מסוימים עיי"ש. וכן בקובץ דרכי הוראה (ח"ז עמ' קל) מתיר רק בחפצים שאפשר לקנותם בקל ושצ"ע בדברי רבנו שלא הבחין בין

המקרים. וכן בספר דברי בניהו (חלק כ סימן מא) הביא מספרים הנ"ל להעיר על רבנו והסכים עמהם. וכן הוא בקובץ שואל ומשיב (ח"ד עמ' תסד).

סימן מז

בענין הריגת בעלי חיים מאוסים והמצעדים את האדם

כתב רבנו, וז"ל הנה בדבר הריגת דברים המאוסים וממאסין את האוכלין וחובין ויתושין ופרעושין שמצערין את האדם ליכא שום איסור מלהורגם וכן העכברים המפסידים וכ"ש כשנמצאים תינוקות ואף גדולים שיש מתבהלין מפניהם ליכא שום איסור מלהורגם כי כל דבר שהוא לצורך האדם ליכא איסור צער בע"ח עכ"ל.

מבואר מדברי רבנו שכל שהוא צורך האדם אין בו איסור צער בע"ח ומותר אף להרגם בידים, ובסוף התשובה הוסיף דאם אפשר טוב שלא יהרגם בידים ממש אלא ע"י הנחת דבר, והעם שלא יקנה בנפשו מדת האכזריות.

אלא שהוקשה לרבנו מעובדא דרבי (בבא מציעא פה.) שהיו מוטלין בביתו בני חולדה ולא הניח לשפחתו לכבדם כי רחמיו על כל מעשיו כתיב, הרי שלא הניח להרגם כלל, וניחא ליה לרבנו ד"חולדה אינה מהשרצים המזיקין". הוכחה לזה הביא רבנו מב"ק (פ.) דמגדלין חולדות סנאים מפני תועלתם שעשוין לנקר את הבית, ואף שאיתא התם "חולדות הסנאים" כתב רבנו שאין בחולדה מינים מחולקים ולא כתיב בה למינהו כמו בצב, וכן מוכח מחולין (קכו):

דילפינן טומאה לעכבר שנוצר מאדמה מחולדה כי מה חולדה כל ששמה חולדה אף עכבר כל ששמו עכבר, וכוונת הגמ' כל ששמה חולדה היינו משום דבחולדה ליכא מינים מחולקין, וא"כ ראייה דכל החולדות שוין שאין מזיקין ואדרבה יש בהם גם תועלת.

והא דקרינן להו חולדות סנאים, ביאר רבנו ד"מוכרחין לומר דהוא על שם המקום שנמצאים שם ביותר או שאנשי אותו מקום היו גילין יותר לגדל חולדות מכלבים כופרין וחתולים".

ומצאתי בקובץ הערות וביאורים (גל' תתקצ"ז עמ' 66) שהשיג הרב חיים רפפורט

על דברי רבנו בנוגע לחולדה. חדא, מה שכתב רבנו שאין מזיקין או מצערים לאדם ולא היו כעכברים שמותר להרגם, הביא מכמה מקומות שמבואר להיפך שהזיקו לתרנגולים שבלול [עיין פסחים ח.; שבת קמו. וברש"י שם ע"ב], וכן הפסידו מאכלים [עיין פסחים ט., ירושלמי שבת פ"ד ה"א] וע"ע קהלת רבה (פ"ו, א), [וגם הביא מספר בית ארוים או"ח סימן שמו אות ג שהחולד והעכבר "מפורסמים בהיזקן"]. והא דמצינו שגידלו חולדות כמו שהוכיח רבנו מב"ק (פ.) צריך לומר שגידלו אותן מפני התועלת שבהם

וכן כתבו המפרשים לכלאים (שם), ונעלם כל זה מרבנו.

ובסוף התשובה הביא רבנו מהא דרב נחמן שאמר לבנותיו קטולין ואשמעינן לי קלא דסנוותי (קול של שונאי) [שבת יב.]. ומוכח לכאורה שלא חשש לחומרת רבנו להרגם ע"י דבר אחר אלא הרגם בידיים, ותירץ דהיינו דוקא בכנים שבגופו ובבגדיו שא"א להורגם ע"י איזה דבר אחר.

והעיר בספר צער בעלי חיים (עמ' 145) דלא משמע כן מהגמ', וז"ל המדקדק בלשון הגמרא יראה שר"ג סבר שאין כלל מקום לחוש לצער של כינים שהרי ביקש במפורש מביתו להשמיע לו את הצליל שגשמע בעת הריגת הכינים, ונראה שנהנה מכך, וכלל לא חש למידת החסידות שציין האגרות משה עכ"ל.

ובקובץ הערות וביאורים (גל' תתקצ"ד עמ' 34) עוד העיר על חידוש רבנו בדברות משה (ב"מ ח"א סימן ל ענף שני) דאיסור צער בע"ח הוא שלא לעשות מעשה לצערם אבל כשיש להם צער וביד האדם להסיר צערם אינו מחוייב, ושאני פריקה עי"ש.

והקשה ע"ז בקובץ הנ"ל מסוגיא דשבת (קכח:): ונפסק בשו"ע (סימן שה סעי' יט) – בהמה שנפלה לאמת המים... מביא כרים וכסתות ונותן תחתיה משום צער בעלי חיים, וביאר המג"א (שם סקי"א) דאתי צער בעלי חיים דאורייתא ודחי ביטול כלי מהיכנו דרבנן, ומבואר דמשום צער בע"ח יש חיוב גם להציל בהמה ולמנוע ממנו צער ודלא כרבנו.

למרות היותן עלולות לצער ולהזיק והחשיבו את התועלת יותר מן ההפסד. וכן מצאתי בספר בצרור החיים (ח"ט עמ' רמג) שגם הוא העיר כך על רבנו.

ומש"כ רבנו דלא הוי חולדות הסנאים מין אחר, הקשה הרב חיים רפפורט דמבואר בכמה מקומות דחולדת הסנאים שונה היא מחולדה סתם והוי מין אחר, עיין תוס' ב"ק (שם) דמספקא ליה לרבי יוסי (כלאים פ"ח מ"ה) אי הויא חולדה דקרא ונמצא דלת"ק (שם) פשיטא ליה דלא הוי שרץ כלל, ועיין פיה"מ לרמב"ם (שם) דחולדת הסנאים היא בעל חי דומה לחולד והוא ממיני השועלים.

ומש"כ רבנו דלא כתיב מינה בחולד כמו בצב, כתב שיש ליישב דבצב נתרבו עוד מיני שרצים כמבואר בחולין (קכו.) הצב למינהו להביא הערור, הנפילים, וסלמנדרא, משא"כ בחולד אע"ג דיש מינים אחרים לא כיונה התורה אלא למין אחד ורק היא נקראת חולד מן התורה.

וגם מה שאיתא בגמ' מה חולדה כל ששמה חולדה ודייק רבנו דבחולדה ליבא מינין מחולקין, כתב שיש לדחות "שכוונת הגמ' היא שנקרא חולד בלשון תורה שבאמת אינו אלא מין אחד" או "דשאני חולדת סנאים שאין שמה חולדה סתם אלא חולדת סנאים".

ומש"כ רבנו הטעם למה נקראת חולדת סנאים שהוא על שם מקומם וכו', כתב דזה צע"ג שהמציא רבנו מעם חדש בעוד שמבואר הטעם בגמ' ב"ק (שם) שהוא מפני ד"רעיא כיני וורדיני" ופירש"י שגדלות בסנה,

סימן נו

בענין אחד שהניח סחורה במחסן של אחר לזמן קצוב ועבר הזמן

בענין אחד שהשאיר קופסאות לאתרוגים במחסן של אחר לזמן קצוב ובסוף הזמן לא בא וכבר עבר הרבה זמן, פסק רבנו דאין לבעל המחסן להוציאם לחוץ אלא יעבירם למקום אחר [וימכור חלק מהסחורה כדי לשלם דמי ההוצאות ושכר המקום]. ועוד דן

אם יכול לתבוע שכר על הזמן עד עתה שנמצאת הסחורה אצלו.

עיין ספר פתחי חושן (פקדון ושאלה עמ' קג) כמה הערות על דברי רבנו.

סימן סה-סו

אם מותר לנהוג דייעט או לעשות ניתוח בשיביל יופי

בסימן סה דן רבנו בענין עשיית דייעט אם יש בזה משום איסור חבלה בעצמו, והבחין בין הצער ממניעה מדברים מתוקים ושמנים שבוה יש להתיר בפשיטות כשהכוונה לגוי ויפוי, ובין צער ממש מרעבון שבוה יש טעם לאסור [אא"כ הוא לרפואה ובריאות], ומ"מ מסיק רבנו שאין למחות ביד העושה כן אף באופן זה.

דלמה בענין הדייעט באופן השני צידד רבנו לאסור ורק כתב שאין למחות, דלכאורה היה לו להתיר בפשיטות עפ"י נימוקו בסימן סו דאין בזה משום חבלה כיון שלא הוי דרך נציון ובזיון אלא כדי ליפות את עצמה ודומה ממש לניתוח וצ"ע.

ועל עיקר טעמו להקל דאין איסור חבלה, הקשה (שם) מדברי רבנו בעצמו (או"ח ח"ג סימן צ) שציידד לאסור זריקת איזה רפואה כדי לאפשר לאדם לצום דכל שאינו רפואה למחלה אסור משום דסותר גזירת המלך, והכ"נ לכאורה יש לאסור את הניתוח לשם יופי משום חשש זו דסותר גזירת המלך, וצ"ע.

ועוד סתירה בדברי רבנו, העיר הרב הנ"ל בקובץ אור ישראל (טבת תש"ע עמ' רי,

ובסימן סו האריך רבנו להוכיח כדברי הרמב"ם (ריש פ"ה מהל' חובל ומוזיק) שאיסור חבלה הוא רק במכה דרך נציון ולחד גירסא דרך בזיון, ולכן יש להתיר לנערה לעשות ניתוח בגופה כדי ליפות את עצמה ולא עוברת על איסור חבלה.

והקשה הרב חיים רפפורט בקובץ אור ישראל (ניסן תש"ע עמ' קפו)

ריב) דבסימן סה משמע שסובר דפסקינן כר"א הקפר שאסור לצער את עצמו מן היין ומוזה ילפינן דאין אדם רשאי לחבול בעצמו, ואילו בסימן סו כתב במפורש, וז"ל וגם לדינא הא לא קי"ל כר"א הקפר ברבי, ומ"מ פסק הרמב"ם רפ"ה מחובל

דאסור לחבול בעצמו כדאיתא בהגר"א יו"ד סימן רלו סק"ו, א"כ הוא מלימוד אחר עכ"ל. [וגם נתקשה בדברי רבנו שהשיא דברי הגר"א לכוונה אחרת עיי"ש].
וע"ע שאר הערותיו על דברי רבנו.

סימן סט

בענין הפלת עובר לברד שאסור אף בשביל צער האם

שיטת רבנו מפורסמת בענין איסור הפלת עובר שאין זה איסור בעלמא בלבד כמו שכתבו כמה מן הפוסקים אלא הוא איסור רציחה ממש ונכלל בלאו דלא תרצה, ורק הותר במקום סכנה ממש לאם עפ"י אומדנא גדולה מהרופאים, ולא מחמת צער אף שהוא גדול או משום חולי העובר. ורבנו הוכיח שיטתו מדברי התוס' (סנהדרין גט.) והרמב"ם (פ"א הל' רוצח ה"ט), ושאר המקורות דלא משמע הכי הט"ל בהם דופי שהם טעות סופר (תוס' נדה מד.) או תשובה מזויפת (שו"ת מהרי"ט ח"א סימן צט) או שפירש דבריהם כנגד הפשטות (רמב"ן נדה מד.), ובוזה דחה בתוקף פסקו של בעל שו"ת ציץ אליעזר שהתיר במקרים מסויימים להפיל העובר וכתב שאין לסמוך עליו וששרי ליה מריה.

והגב"ע ז"ל בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ד ס"ס כז), וז"ל עם כל הכבוד איני רואה בכל דבריו שיש בהם כדי לסתור את דברי בזה בספרי שבנתי אותם על יסודות חוקים של חבילות חבילות גדולי הפוסקים הראשונים והאחרונים ז"ל אשר מפיחם אנו חיים. ומה

שבחר לו דרך משלו בבירור כוונת הרמב"ם ובעשיית שיבושים בדברי התוס' ומעוות למכביר בספרים עד כדי הסתבכות ועירוב דברים או לבוא ולדחות דבריהם בקש או בהפמרת מימרות שדבריהם אינם, ושהתחכמו (ח"ו) וששרי להו מרייהו... אין בכל זה כמובן בדרי השב כלל עכ"ל. [וע"ע שו"ת ציץ אליעזר ח"ב סימן נו.]

ובסימן ק' הרחיב את הדיבור להשיב על כל פרט מדברי רבנו, ואביא כאן מקצת הערותיו ודחיותיו בצירוף שאר הפוסקים שג"כ השיגו על רבנו. בנוגע לתוס' סנהדרין (גט.) הסתמך בעיקר על דברי כל האחרונים שלא הבינו את התוס' כמו רבנו אלא שיש רק איסור בעלמא בהפלת עובר ולא רציחה ממש. וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"ז סימן רח) דמשמעות דברי התוס' שאין בזה דין רציחה ממש, וכן כתב בשו"ת עמק התשובה (ח"ב סימן צב) שאין דברי רבנו מוכרחין כלל בכוונת התוס' אלא להיפך שפשטות דבריהם מורה שאין איסור רציחה אצל ישראל אלא איסור אחר. [ומכל הפוסקים הנ"ל רק בעל שו"ת עמק התשובה התייחס לעצם הוכחת

רבנו, עיין שם אותיות ד-ח.]

ומה שטען רבנו שיש טעות סופר בדברי התוס' נדה (מור), העלה בזה רוגזו של בעל שו"ת ציץ אליעזר, וז"ל והנה עם כל הכבוד, לא אדוני, לא זו הדרך, וחיים אנו עפ"ד גאוני הדורות, והמה טרחו כל אחד ואחד לפי דרכו לבאר ולהעמיד כוונת דברי התוס' בנדה וליישבם, ואף אחד מהם לא עלה על דעתו הדרך הקלה והפשטה ביותר לומר שיש ט"ם בדברי התוס' ובמקום "מותר" צריך לומר "אסור".

וכ"כ בשו"ת משנה הלכות (ח"ט סימן שכח נתיב א), וז"ל ולא אוכל מלעבור מה שראיתי לידי"ג הגאון ר' משה פיינשטיין... ולפענ"ד מלבד שאין זה נכון שהרי כל הגאונים הראשונים והאחרונים טרחו להבין דברי התוס'... וא"כ דכיון דכל הני פוסקים הביאו דברי התוס' כפשוטם ח"ו לומר דט"ם הוא בתוס' מה שלא אמרוהו כל הפוסקים, ובר מן דין הגה זו אין לו מובן בהמשך דברי התוס' עכ"ל.

וכן הוא בשו"ת עמק התשובה (שם), וז"ל ואני בעניי ברואי הדברים יוצאים מתחת יד גאון מופלא תמה תמה אקרא, איך אפשר לנו לשלוח יד להגיה לשון התוס' שנאמרה ונשנה לשון זה דבריהם פעמיים, ומה גם שכל מאורי הדורות שעמדו על כל לשונות התוס' לא עלה בידם לומר שהוא ט"ם והניחו דבריהם ככתובים... באופן דלשלוח יד בדברי התוס' לומר שהוא ט"ם לענ"ד הוא דבר שאינו מתקבל על לבנו כלל וכלל עכ"ל.

על הוכחת רבנו מדברי הרמב"ם שלפי ביאורו יוצא ששיטת הרמב"ם היא שיש בהפלת עובר משום רציחה, העיר בעל שו"ת ציץ אליעזר דא"א להתעלם מביאורי שאר

האחרונים במשך כל הדורות, וז"ל ואני תמה הפלא ופלא איך שהעלים את עצמו או לא שת לבו אל אדירי הפוסקים מכמה דורות שקדמונו ומהם שהיו קרובים אפילו לתקופות הראשונים שביארו דלא כן אלא בהיפוכו של דבר עכ"ל. ואחר שהביא כמה מביאוריהם, כתב וז"ל כל האמור מטפחים על שיטתו ועל דבריו של הגרמ"פ להעמים בדעתו של הרמב"ם, ולמותר להרחיב עוד את הדיבור בזה עכ"ל.

וכן בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סימן רסו) ביאר את דברי הרמב"ם באופן שונה מרבנו, ואחר שהאריך בזה סיים, וז"ל וגם בשיטת הרמב"ם אין הצדק עם הגרמ"פ אלא דגם להרמב"ם מותר אפילו בסכנה שיכולה להוליד ע"י העובר אח"ך עכ"ל. וכן בשו"ת עמק התשובה (שם) כתב שאין להחליט הדבר כפירוש רבנו (והגר"ח הלוי) ד"מאן יימר דדרך זה הוא המכוון האמיתי בדעת הרמב"ם ז"ל במקום ששאר גדולים ששקלו וטרו בדבריו לא ירדו לזה, ויותר מסתבר להשוות דברי הרמב"ם עם שאר הראשונים הסוברים שאין בזה משום איסור רציחה.

והנה רבנו קבע יסוד שלא רצה לזוז ממנו דלא שייך שיהיה היתר רציחה והיתר חילול שבת בדבר אחד, ואם מותר להרוג עובר בידים לא יתכן שיהיה רשות לחלל עליו שבת להצילו, ולכן אם מצאנו שמחללין את השבת לעובר בדברי הכה"ג והרמב"ן על כרחך סבירא להו דאיכא איסור רציחה להרגו, והעיר על בעל שו"ת שרידי אש שתלה בוקי סריקי בדברי הרמב"ן שישבור דמותר להרוג עובר מן התורה אף דס"ל דמחללין עליו את השבת.

אולם כבר השיגו על רבנו שכנראה לא ראה את דברי הרמב"ן המפורשים בסוף

השערה דמיונית כזאת, וזאת אפילו אילו לא היה הוכחה נגדית לפנינו על כך, ולמעשה יש לפנינו גם הוכחה נגדית לזה דיעוין בשירי כנה"ג מי שהיה תלמידו המובהק של המהרי"ט ז"ל ביו"ד סימן קנד בהנה"ט אות ו שמעתיק בפשיטות דברי תשובת מהרי"ט זאת... עכ"ל.

ובשו"ת עמק התשובה (שם אות כג) כתב, וז"ל ומה שכתב בעל אגרות משה על תשובת המהרי"ט... הנה לענ"ד לא אאמין שיצא ממנו לומר דבר זה דוכי כאשר מצינו מחבר אחד שסותר עצמו בשני תשובות וכי מוכרחין לומר שאחד מהן הוא מזויף, הלא י"ל שאחד מהן כתב מקודם ואח"ך חזר מדבריו הראשונים וצריך רק לדעת איזה האחרון ואחר האחרון אני בא ולא לומר שהוא מזויף, ישתקע הדבר ולא יאמר עכ"ל.

וכ"כ בשו"ת משנה הלכות (שם נתיב ה) ד"אחר בקשת סליחת הגאון אין כאן סתירה בין התשובות ולא שמרא זיפא הוא אלא תורת משה אמת תרווייהו תשובות מרועה אחד ניתנו ומר בר רב אשי חתים עלה" עיי"ש, וכן בספר קובץ תשובות (ח"א סימן רכ) האריך לבאר את כל דברי המהרי"ט וסיים דכל דבריו ראויים למי שאמרם.

ורבנו, מאחר שהחשיב הפלת עוברים כרציחה גמורה יצא לפרש גם עוד דברים נגד פשוטם כמו מה שכתב בשו"ת שאלת יעב"ץ שיש צד להקל לצורך גדול, ופירש רבנו שהוא כאמר שיותר צדדים איכא לאסור וכמו שמסיק היעב"ץ בצ"ע, והעיר ע"ז בשו"ת ציץ אליעזר (שם) שאין זה אלא פירוש מגוחך. [וע"ע מזה בספרים בלוג, November 2015].

יומא שהקשה על שיטת הבה"ג הנ"ל מהא דהמקשה לילד חותכים את העובר להציל את האם אלמא דבעודנו עובר לית ביה משום הצלת נפשות, וכן קשה מדחייבה התורה ביצאו ילדיה רק תשלומי ממון, ותירץ דאפ"ה לענין שמירת המצוות מחללין עליו את השבת דאמרה תורה חלל עליו שבת אחת שמא ישמור שבתות הרבה. וז"ל שו"ת שבט הלוי (ח"ו סימן רח), הרי זה כמפורש להיפך מהבנת בעל אגרות משה ברמב"ן אלא דעת הרמב"ן דלא ממעס דכבר נקרא נפש מחללין שבת בפיקוח נפש של העוברין דא"כ לא היה צריך הרמב"ן להסביר ממעס דשמא ישמור שבתות הרבה עכ"ל. ואם כי אסור להרגו גם לדברי הרמב"ן כדי שיבוא לידי חיוב מצוות מ"מ אין זה מסרך איסור רציחה.

וכן כתב בספר רפואה הלכה וכוונות התורה (עמ' 132) לדחות את דברי רבנו שהוא נגד משמעות הרמב"ן שכתב במפורש דמחללין עליו את השבת רק ממעס שמא ישמור שבתות הרבה, ולפיכך אם ידוע שלא יגיע לשמירת מצוות אין בו איסור הריגה, וכן פסק הרש"ז אוירבך זצ"ל, וכן הסכים בשו"ת עמק התשובה (שם אות מז), וע"ע שו"ת בני בנים (ח"ג סימן לח).

בנוגע לתשובת המהרי"ט שהחליט רבנו שהיא מזויפת לא הסכימו עמו שאר הפוסקים ופשוט לא יכלו להאמין שיצא כן מפי רבנו. בשו"ת ציץ אליעזר (שם), כתב וז"ל מה עושה הגרמ"פ בדברי מהרי"ט אלה? נוקט לו ג"כ הדרך הפשוטה ביותר וכותב שפשוט שאין להשגיח על תשובה זו כלל כי ודאי תשובה מזויפת היא מאיזה תלמיד טועה ומטעה וכתבו בשמו. אני תמה תמה אקרא איך אפשר לעקור תשובה שלימה במהרי"ט עפ"י

ובסוף תשובת רבנו העיר על מה שכתב בשו"ת שאלת יעב"ץ דאחד שעבר עבירה בזה"ז במזיד שחייבין עליה מיתה והרג את עצמו לא נענש וגם הוא עוד זכות לו, שאין זה נכון ושרי ליה מריה ואין להשגיח על דבריו.

ובקובץ הערות וביאורים (גל' תתרמ"ה עמ' 57) העיר הרב חיים רפפורט דאין היעב"ץ יחיד בזה אלא הרבה מגדולי

הפוסקים נקטו כן, עיין בשו"ת מהר"י ווייל (סוף סימן קיד), שיטה מקובצת (כתובות קג.) בשם ר' קלונימוס, חידושי מהר"ט שם, שו"ת שבות יעקב (ח"ב סימן קיא), ושו"ת בית אפרים (יו"ד סימן עו), ויסודתו בהררי קודש בבראשית רבה (פס"ה, כב) כמ"ש בשו"ת שאלת יעב"ץ. ועע"ש מה שצייד כשיטת רבנו ומה שיישב לפי רבנו את דברי המדרש.

סימן עג אות ב

שני חולים שאחד צריך לדיפוי בודאי והוא רק לחיי שעה והשני ספק אם צריך לדיפוי זה אבל יכולין לרפאותו לגמרי, איזה מהן קודם

בשני חולים לפנינו, אחד שיכולים לרפאותו רפואה שלמה ואחד שיכולים לרפאותו רק לחיי שעה ויש רק מטה אחת בהיחידה לטיפול נמרץ (emergency room), פסק רבנו שלכתחילה יש קדימה לחולה שיכולים לרפאותו רפואה שלמה אף אם הוא רק ספק אם צריך לטיפול הנמרץ, דחיו עדיפא ממי שעומד למות מצד חולי, אבל בדיעבד שכבר הכניסו את החולה השני אף אם עשו שלא כדין אין להוציאו כי כבר זכה בהמקום וליכא חיוב לחולה להציל אחרים בנפשו. וסברא זו שייכת גם היכא שאינו משלם בעד טיפולו אלא שמרפאין שם בחנם. [ולמעשה הסיק רבנו שיש להכניס למי שבא תחילה דאל"כ יודע החולה על מצבו האנוש שאין יודעים לרפאותו ואפשר שיטרף דעתו ויקרב מיתתו].

בשו"ת מנחת אשר (וויים ח"א סימן קטו אות ד) חולק על רבנו, וז"ל אמנם לענ"ד נראה מפי דיש אכן להוציא את החולה הזה

מן המחלקה ולפנות מקום לחולה שאפשר להצילו לחיים ארוכים וזה משני טעמים דבאמת יש לערער לענ"ד על שתי ההנחות שבדברי האגרות משה.

א' - נראה דכיון שזה דבר מקובל שמעבירים חולים ממחלקה למחלקה בבית החולים לפי שיקול דעתם של הצוות הרפואי ואין שום זכות או אפשרות ממשית לחולה להתנגד להעברתו, הרי שאין כל מקום לחדש שכבר קנה או זכה במקומו ["וזכות זו לא ידעתי להולמה דכי זכה מן ההפקר והלא מנהלי בית החולים הם אחראים על כל מערכת האישפוז והם המוסמכים להחליט על חלוקת החולים במחלקות השונות"].

ב' - נראה דאין להגדיר הוצאת חולה ממחלקת טיפול נמרץ כאיבוד נפש דעיקר התועלת במחלקה זו היא בניתור דהיינו השגחה צמודה ורציפה של מצב החולה אבל

אין הברל משמעותי בין עצם הטיפול הרפואי הניתן במחלקה זו למה שניתן במחלקה אחרת ובודאי שאין כל סכנה מיידית בשעה שמוציאים חולה ממחלקה זו... עכ"ל.

ובסימן עד אות א כתב רבנו דבשני חולים שווים יש להרפוא לילך למי שנקרא לו קודם שהרי תיכף נתחייב לילך לשם.

ובספר קובץ בירורים שביבי אש (סימן סו) דחה את דבריו דלא מצינו בשום דוכתא שיחול חיוב ע"י קריאה ולפי הנראה העיקר תלוי בתחילת הטיפול או עכ"פ אם כבר החולה לפניו א"א להניחו ולילך לשני, "אבל קבלת קריאה גרידא מאן יימר לן דמילתא היא וצריך עיון".

סימן עג אות ד

בענין דין טריפה בבהמה דאינו משתנה

רבנו ביאר את מימרא דעולא (חולין מג.) "שמונה מיני טריפות נאמרו לו למשה בסיני" דדיני טריפות נקבע בסיני לעולם ואין דינו משתנה לפי המציאות, ולכן מה שמנו חכמים כטריפה נחשב לטריפה אף אם בזמנינו מצאו הרופאים תרופה ויכולה הבהמה לחיות, וכן להיפך אלו שנימנו ככשרות הן כשרות לעולם אף אחר שנשתנה הטבע ואינן יכולות לחיות.

וכן פירש את דברי הרמב"ם (פ"י הל' שחיטה הי"ב-ה"ג) שכתב דאין להוסיף על הטריפות אפילו נודע לנו מדרך הרפואה שאין סופה לחיות, וכן אלו שאמרו שהן טריפה אע"פ שיראה מדרכי הרפואה שבידינו שאפשר להם לחיות אין לך אלא מה שמנו חכמים, ומשמע מכל זה דאע"פ שהאמת היא כדברי הרופאים לא נשתנה ההלכה מכפי מה שנקבע במשנה ובגמרא.

אלא שהרמב"ם כתב גם דברים שלכאורה מתנגדים ליסוד הנ"ל שכתב (הי"ב) שכל מה שאירע לבהמה חוץ ממה שמנו חכמים אינה בדין טריפה כי אפשר שתחיה,

והרי לפי מה שכתב רבנו אף אם באמת לא תחיה אינה טריפה כי אין לנו אלא מה שמנו חכמים מהלכה למשה מסיני ולא מתחשבים במה שנשתנה הטבע ושלא יכולה לחיות בזמנינו.

ותירץ רבנו, וז"ל אבל יותר טוב לגרום היה אפשר שתחיה, היינו שלכל חכמי דורות הראשונים וכל בתי דיני ישראל דהראשונים שלא מנו היה אפשר שתחיה היא כשרה לדינא גם בזמנינו אחר שנשתנו הטבעים ואי אפשר שתחיה דלדינא אף בזמנינו יש לדון כמו בזמנם עכ"ל.

ובספר Torah, Chazal, and Science (עמ' 193) השיב על מהלך רבנו בדברי הרמב"ם, וז"ל – [תרגום חפשי] ישנן מספר סיבות טובות לכך שאף אחד מקודמיו או מבני דורו של הרב משה אימץ את הפתרון שלו. ראשית, הטקסט שהוא מציג לא נמצא באף כתב יד או הדפסה של הרמב"ם. יתר על כן, הגישה שלו אינה עולה בקנה אחד עם זה של כל המפרשים הידועים של הרמב"ם. בנוסף, לכאורה הוא מתעלם מן

הריון הנרחב בראשונים על הקשר בין תורת הרפואה הנוכחית להגדרה של טריפה.¹ וכן העיר רב אשר בן ציון בוכמן בקובץ חקירה (חלק ד עמ' 129) שאין שום גירסא בידינו שמסייע להגהת רבנו, וז"ל – [תרגום חפשי]

אמנם אין גירסה התומכת בהגהה של הרב משה. קריאה מדויקת של הרמב"ם, מכיאה להסבר אחר לשאלה מדוע המריפות הרשומות בחז"ל אינן אלו שהוכרו על ידי אנשי הרפואה בימי הרמב"ם.²

סימן עד אות א

נתינת תרופה לחולה שא"א לרפאותו ולהקל יסוריו

רבנו פסק בחולה שלא ידוע לרופאים רפואה למחלתו ואף לא להקל יסוריו דאין ליתן לו תרופות להאריך חייו בלבד, וראיה מעובדא דאמתיה דרבי (כתובות קד.) שכשראתה דלא הועילו תפילות רבנן לרפאות את רבי ולא להקל יסוריו ורק הועילו שימשיך לחיות עם יסוריו, התפללה היא שימות והמרידה אותם מתפילותיהם כדי שתקובל תפילתה, ומדוהבא כך בגמרא משמע שהוא בא להורות ששפיר עשתה ויש ללמוד ממנה. וכן פסק הר"ן בנדרים (ריש דף מ.) עפ"י עובדא הנ"ל, וגם פירש עפ"י זה דברי רב דימי

(נדרים שם) דלפעמים צריך לבקש רחמים על החולה דימות כגון שמצטער הרבה וא"א לרפאותו. אבל למעשה כתב רבנו שאי אפשר ללמוד מעובדא דאמתיה דרבי לענין תפילותינו שבכה"ג צריכים להתפלל שימות כי דוקא ליחידי סגולה כתלמידי רבי שתפילותיהם בדרך כלל היו מקובלות יש ראיה כשלא הועילו תפילותיהם שא"א לחולה להתרפאות עוד, אבל אנו שאין תפילותינו מקובלות כל כך אין ראיה שלא יתרפא עוד ואין להתפלל שימות, ורק יש ללמוד מדברי הגמ' והר"ן



1. "There are a number of good reasons why none of Rav Moshe's predecessors or contemporaries adopted his solution. To begin with, not a single manuscript or printing of the Rambam contains the textual variant he proposes. Furthermore, his approach is at odds with those of all the Rambam's well-known explicators. It is also ostensibly oblivious of the extensive discussion in the Rishonim on the relationship of current medical theory to the definition of a treifah".

2. "There is no girsa, however, that supports Rav Moshe's reading. A careful and exact reading of the Rambam, in fact, leads to another explanation as to why the treifos listed by Chazal are not those that were recognized by the medical men of Rambam's day".

לענין נתינת תרופות שאם הוא רק להאריך את חייו ביסורין אין לעשות כן.

וכזה פירש רבנו גם את דברי הרמ"א ביו"ד סימן שלט סעי' א לענין גוסס שמצריך להסיר דברים המעכבין את יציאת הנפש אף שזה גורם שימות זמן מועט קודם, דלכאורה אין טעם לזה אלא אם נאמר שהוא מחמת היסורין שיש לו, וה"ה בנידון דידן שאין ליתן תרופות שרק יאריכו את חייו ביסורין כיון שהוא בשב ואל תעשה.

על עיקר ראיית רבנו לדמות תפילה שימות לאי נתינת תרופה, עיין ספר מנחת אשר (ווייס, במדבר עמ' קמח) שחולק, וז"ל ולענ"ד לאו הא בהא תליא דאף שמצוים אנו להצילו בכל דרך ולהאריך חייו חיי שעה אפשר שנתפלל שיסתלק מן העולם ואין בהתפילה סתירה למצות ההצלה דאף שמצוים אנו להחיות בהשתדלות טבעית מותר להתפלל שימות והקב"ה כמוב בעיניו יעשה עכ"ל. והביא סברא זו גם משו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן צא אות כד).

גם מש"כ רבנו דדברי הר"ן אינם אמורים אלא ליחידים ממש, כתב (שם) לתמוה ע"ז דמסתימת דברי הר"ן לא משמע הכי, וז"ל ומעודי תמהתי בסברת האגרות משה דאם

אכן לא התיר הר"ן תפילה זו אלא לנביאים וחכמים הו"ל לפרש דבריו כלפי מה אמורים... ועוד דמדברי חו"ל משמע דאף בזמנם ובדורם דור המאורות לא היו הכל בקיאים בתוצאת התפילה אם תתקבל אם לאו כי אם היחידים כרבי חנינא בן דוסא (ברכות לד:): עכ"ל. ועיין עוד שם דמ"מ יש לומר שלא קבעו הלכה כהר"ן.

וכן מצאתי בספר קובץ בירורים שביבי אש (סימן ד) דאין דברי רבנו נהירין ולא יתכן לפרש כן בדברי הר"ן דדבריו באו לפרש רב דימי דקאי על סתם אנשים שאם רואים שהחולה מצטער טובא וא"א לרפאותו אז צריכים להתפלל על מיתתו, "ודברי האגרות משה צריכים עיון טובא".

ומש"כ רבנו שזהו גם שיטת הרמ"א, כתב בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ה סימן שצט) לדחות דדברי הרמ"א הם דוקא בגוסס שבודאי לא יוכל לחיות והוא כבר בתהליך של מיתה אז אין חיוב להצילו ואין להוכיח מהתם שאין חיוב להאריך חיים בייסורים גם לשאר חולים שבהם יש עדיין סיכוי קטן שיצילו חייו ע"י המיפול עע"ש. וע"ע שו"ת שבט הלוי (ח"ח סימן רנג).

ועיין עוד מה שכתבנו לעיל סימן עג אות ב.

סימן עד אות ה

הדין בחולה שאינו רוצה בניתוח שישאר ממנו בעל מום

עיין יו"ד ח"ג סוף סימן לו מה שכתבנו שם.

סימן עה אות ג

בענין רפוי חולה מחיי שעה לחי שעה ארוכים יותר, בתרופה שיש בה חששי סכנה

עיי' יו"ד ח"ג סוף סימן לו מה שכתבנו שם.

סימן עח

בענין מלחמת מצוה

כתב רבנו, וז"ל ענין מלחמה כיון שנוגע לפיקוח נפש צריך צווי מיוחד ואורים ותומים וסנהדרין אף במלחמת מצוה כמלחמת עמלק, ומוכרח זה מהא דרוד ושלמה וכל מלכים הצדיקים לא יצאו להלחם בעמלק, וזה דבר ברור ומוכרח שלא שייד לפלוג על זה עכ"ל.

ובספר כי עת לחננה (עמ' 77) מצאתי שתמה על רבנו שהרי מפורש ברמב"ם (פ"ה הל' מלכים ה"ב) להיפך

דבמלחמת מצוה לא צריך המלך רשות מב"ד, וז"ל הרמב"ם – אין המלך נלחם תחלה אלא מלחמת מצוה ואי זו היא מלחמת מצוה זו מלחמת שבעה עממים ומלחמת עמלק ועזרת ישראל מיד צר שבא עליהם... מלחמת מצוה אינו צריך ליטול בה רשות בית דין, אלא יוצא מעצמו בכל עת וכופה העם לצאת אבל מלחמת הרשות אינו מוציא העם בה אלא עפ"י בית דין של שבעים ואחד עכ"ל.

נספחים

נספח א

"מדבריו של בריבי ניכר שאינו בקי בתרגולים"

גדולה שמושה יותר מלמודה – בפשוטו כולל צד המעשי שבעל ההלכה צריך לעסוק בו לבד הפירוש של בירור ההלכה עכ"ל.

בתקופת התלמוד והאמוראים הודגש רעיון זה שמבלי הכנה ברורה במבע העולם ומבע הבריות אי אפשר לפסוק כראוי. דעת חזקיה שאין ריאה לעוף (חולין נו.) כבר נדחתה בגמ' – אמרי במערבא משמיה דר' יוסי ברבי חנינא מדבריו של בריבי (פירש"י חזקיה שהיה גדול בדורו) ניכר שאינו בקי בתרגולים (פירש"י אינו רגיל לאכול תרגולים לפיכך לא ידע אם יש להן ריאה ולשון בדיחותא הוא).

ומי לנו גדול מהרמ"א שכתב עליו בשו"ת שם אריה (יו"ד סימן כ) ששגה מחמת שלא ידע ממצאות אוזנים שאין להם זפק, והתנצל בפני הרב בעמח"ס שו"ת שואל ומשיב שתמה עליו, וז"ל הנה אין זה תימא כ"כ וכמו שאמרו בחולין על חזקיה... ואין זה לא משנה ולא גמרא דאוזן אין לה זפק רק ענין מציאות שלא היו בקיאים בזה... ואפילו גשי דידן בקיאי בעופות מפי מינן וחלילה אין זה נגד כבודו הרמה וכבודו במקומו מונח עכ"ל. [ועע"ש דלא היה הרמ"א בקי בזה כי בעיירות גדולות כמו קראקא נמסר הוראות איסור והיתר וטריפות למורי הוראות ולא להרבנים].

ורבנו כפוסק הראשי של המאה העשרים, תקופה שבה המדע התפתח יום יום והשאלות החדשות בצבצו ועלו, כל הרבר הקשה יביאון אל משה, ומי כמוהו מורה בכל מקצועות התורה, משיב בבטחון גמור

פסיקת הלכה והכרת המציאות שעליה תלויה ההלכה משולבים וקשורים זה עם זה. אין פוסק אף הכי גדול שאינו חייב להיות בקי גם במיב העולם והמציאות כדי שלא יטעה בקביעת ההלכה. התורה היא תורת חיים ועל פיה חייב אדם לנהוג ולמצוא פתרון לשאלות המתעוררות יום יום, וככל שמתקדם ומתפתח הטכנולוגיה והמדע, השאלות נהיות מסובכות וקשות יותר. כל פוסק ומורה הוראה צריך להתמודד עם עובדה זו, ומוכרח הוא למצוא לו דרך כדי לברר את פרטי המציאות שיכולים בהחלט להשפיע על פסיקתו. [וראה שו"ת דברי מלכיאל (ח"ב סימן לח) מה שתמה על רבנן החולקים על ר"מ הסובר דדם נעכר ונעשה חלב (גדה מ.), "דאך יכחישו החוש... ובפרט דק"ל כרבנן וודאי שלא תהי ההלכה נגד החוש"].

ומצינו שהזהיר על כך בספר פרי תואר (סוף סימן נא), וז"ל וצריך המורה שיהיה מושכל ובקי בעניני הטבע מעט שלא להכשיר האסור וגם שלא לילך בדרך החומרא לצד מיעוט ידיעתו ויפסיד ממונם של ישראלים עכ"ל.

ועיין עוד בדברי הגרי"א הענקין בקובץ הפרדס (תשרי תשכ"ג עמ' 35) השייכים לנושא זה, וז"ל ויש להעיר שהעבודה בעצם היא חלק מהתורה, וידוע מהנסיון שהלומד סדר זרעים ואינו עוסק בזה, הרבה דינים אינם מובנים לו כראוי וכן גם בשאר הלכות כשחיטה וטריפות וכו' מי שאינו עוסק בזה במעשה אין גם ההלכה מובנת לו וכמעט בכל ההלכות כן,

ובפסיקה מוחלטת כשהוא מקיף את כל צדדי השאלה הן מבחינת ההלכה והן מבחינת המציאות [כדאיתא בשו"ת עמק הלכה (מבוא עמ' 26) שרבנו דן ביחד עם הרב טוביה גולדשטיין "בבירור הטכנולוגיה והמציאות של הרבה דברים", וכן הביא הרב הג"ל כמה מתלמידיו לפני רבנו שהיו מומחים בתחום זה].

אמנם מתוך עיון בדפי הספר הלז ימצא הקורא דגם על רבנו ניתן לומר המשפט "מדבריו של בריבי ניכר שאינו בקי בתרגומים", וכבר הבאתי בפנים הספר את כל המקומות שהעירו והשיגו על רבנו מחוסר ידיעתו במציאות הדברים שדן בהם, וזה גרם הרבה פעמים לשגיאות ומעויות בהלכה, וכאן חשבתי לתועלת ללקט את כל המקומות אל פונדק אחד בקיצור כי כאן אסתפק בציונים בלבד והמעייין יוכל לקרוא אותו סימן בפנים הספר ביתר הרחבה.

חילקתי את סוגי המעויות במציאות לשש קבוצות וקטגוריות והבאתי לכל אחת מהן דוגמאות גם משאר הפוסקים במשך הדורות שמעו בפרט מסוים של המציאות שהשפיע זה על מסקנתם בהלכה שדנו בה [והכל נלקט מדברי פוסקים מפורסמים ממה שמצאתי שהשיגו על אחרים] ובוזה יהא ניכר עד כמה חייב אדם לזהר בהבנת המציאות קודם שבא לפסוק הלכה, וגם השואל צריך להיות ער לעובדא זו שיתכן שהוראתו שקיבל היתה עפ"י חסרון ואי הבנה במציאות ואם יש לו ספק יכול לברר את זה עם הרב. ומש"כ בשו"ת דברי יציב (או"ח ח"א סימן קיג) וז"ל ואם יבוא בזמנינו אלה ויאמר שאחד הפוסקים מעה בהמציאות הוי בכלל אפיקורס שפוגע

בקדושת הפוסקים שפסקו אחרת עכ"ל, אין זה אלא דברי תימה.

ועוד יש להעיר ממה שכתב הרמב"ם (פי"ד הל' שגגות ה"ג), וז"ל הורו ב"ד שיצא השבת לפי שנתכסית החמה ודימו ששקעה חמה ואח"ך זרחה אין זו הוראה אלא טעות וכל שעשה מלאכה חייב אבל ב"ד פטורין עכ"ל, ומקורו ביכמות (צב.). נמצינו למדין דפסק המבוסס על טעות במציאות לא נחשב לפסק, וכ"כ בספר בעקבי הצאן (סימן לח אות ג) עפ"י דברי הרמב"ם הללו דאין הוראה כזו בגדר של אלו ואלו דברי אלקים חיים אלא היא טעות בעלמא. [וכתב כן גם בנוגע למחלוקת הר"ת והגר"א בזמן צאת הכוכבים שבביאור הגר"א סימן רסא סעי' ב כתב על דברי ר"ת ש"החוש מכחיש לכל רואה", ועיין אג"מ או"ח ח"ד סימן סב ומה שכתבנו שם (מהספר בעקבי הצאן), ועיין שו"ת דברי יציב (שם) ושו"ת מהרש"ג (ח"א או"ח סימן סו) ואכמ"ל.]

מכשירים חדשים ודרך פעולתם

א. פתיחת פקקי מתכת בשבת
שיבפתיהתם נפרדת טבעת

בספר שלחן הלוי (עמ' פג) להרב ישראל בעלסקי כתב, וז"ל אסור לכו"ע ואין להתחשב ברעות המתירות כי לא ידעו מציאות עשיית פקק זה... ופשוט שאילו ידעו את כל הג"ל לא היה אף מתיר אחד להסרת פקק המתכות, ומהשתא אין להתחשב עם דעת המתרת כי בודאי בנויה על מה שמסבר לפני ידיעת המציאות עכ"ל.

ב. הכשרת תנורים

ב. – הבליעה נפגמת ע"י חמרי הניקוי והלכלוך הכללי וחומר פגום איננו מעביר מעם".

על שני הנימוקים ערער הכותב מצד המציאות, וז"ל מצד המציאות נוכחתי פעמים רבות כי נשארים שיירים בעין בתחתית המכונה בתום ההדחה... ההנחה שעל הכלים מצויה רק שמנונית הנמחית במים אין לה על מה שתסמוך, ולענין בשר או חלב בעין לא שייך כלל דין נ"ט בר נ"ט.

יתר על כן, גם הנימוק השני שהדטרונט פוגם את הטעם איננו מדויק מצד המציאות העובדתית, כאשר נותרים שיירים בעין. ידוע לכל שיש השוטפים מזון בחמרי חיטוי ולאחר שטיפתם במים הם ראויים לאכילה משובחת... לפי מראית עיני דומה כי אם יערכבו שיירים אלו בתבשיל או בסלט לא יורגש כל פגם עכ"ל.

וע"ע שו"ת יביע אומר (ח"י יו"ד סימן ד) ושו"ת אג"מ (יו"ד ח"ב סימן כח-כט) ומה שכתבנו שם.

[עוד הערות מעין זו על הגר"ע יוסף, עיין בספר עולה מן המדבר (עמ' קיב) מה שכתב, ובדרך כלל כתב עליו ש"לרוב עסקו בתורה וברין לא נתפנה להיות עסקן בדברים (עיין חולין נו)... וגם שידועה פרישותו מן העולם הזה ולא בר איניש הוא ואין הוא משים על לבו המהור עניני החומר].

ה. מגן קלאמפ

בשנות החמישים של המאה העשרים המציא רב אחד בשם רב בראנשטיין מכשיר חדש למילה המכונה מגן קלאמפ, והשאלה עלתה על שלחן מלכים אם מותר השימוש בו, והרבה פוסקים דנו בזה והביעו דעתם,

ידועה שיטת רבנו דתנורים שלנו צריכים ליבון גמור כדי להכשירים ולא כדעת אחרים (הגר"א קוטלר, הגר"י קאמינצקי, והגר"ד סולוביצקי) שסני לפתוח את מרת החום בתנור לשיעור הגבוה ביותר [ליבון קל]. ובשו"ת דברי חכמים (גיבורג עמ' קפו) הביא מה ששמע ממשפחת רבנו בשם רבנו שהמתירים בלי ליבון גמור "עשו טעות במציאות התנור". [ועע"ש ששמע מרב טוביה גולדשטיין שרבנו חזר משיטתו אבל בני משפחתו של רבנו הכחישו את זה].

ג. מחיקת השם בכלי הפאנאגראף

כתב בשו"ת הר צבי (או"ח ח"א עמ' רפ), וז"ל ולענין מחיקת השם אי שייך בזה, דבר זה נשאלתי ולי היה נראה דלא שייך בזה כלל ענין מחיקת השם... דבאמת אין בזה תמונת אותיות כלל, ואף שהרב שמואל סלאנט רצה להחמיר נראה דלא ידע היטב ענין הכלי הזה עכ"ל.

ד. הדחת כלי בשר וחלב באותה מכונה

בקובץ תחומין (כרך יא עמ' 130) כתב הרב ישראל רוזן מאמר בענין מכונת מדיח כלים, וכך כתב: "הדעה העיקרית עליה מסתמכים מתירי ההדחה המשותפת היא דעת מרן ה"ר עובדיה יוסף... בנו יצחק יוסף סיכם את הדברים בספרו אוצר דינים לאשה ולבת (סימן ל סעי' טו)... ההיתר מבוסס על הנימוקים הבאים:

א. – הבליעה בדפנות המכונה היא בדרגה שניה בלבד הקרויה נותן מעם בר נותן מעם.

עיין שו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סימן קיט, ח"ג סימן צח-צט), שו"ת מנחת יצחק (ח"ה סימן כד:ב), שו"ת ציץ אליעזר (ח"ה סימן כט, חי"ט סימן סח), שו"ת באר משה (ח"ב סימן עז-עח), שו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן תרא), שו"ת שבט הלוי (ח"ה סימן ריח), שו"ת משפטי עוזיאל (מה"ת יו"ד סימן מח), ספר עדות לישראל (עמ' 144), שו"ת דברי ישראל (ח"ב סימן לב), שו"ת שיה נחום (סימן סו), כל כתבי רבי יחיאל יעקב וויינברג (ח"א סימן ט), ספר אמת ליעקב על השו"ע (עמ' שסא), ספר הברית (סימן רסד אות עו), ספר טהרת יום טוב (חי"ח), קובץ המאור (אייר תשכ"ו עמ' 20), ספר רשומי אהרן (ח"א עמ' סג), Journal of Halacha and Contemporary Society (Vol. XXXVI, Fall 1998, p. 32).

ובקובץ הפרדס (ניסן תשט"ז עמ' 77) יצא פסק דין מהרב הראשי הגר"א הרצוג בתאריך כ"ח טבת תשט"ז, וז"ל לתעודה בישראל שהמכונה למילה ששמה מגן של הרב צבי ברוגשטיין הי"ו כפי שביאר לי את כל הפרטים ידידי הרב גרוזובסקי נ"י ושכבר העיד עליה הגאון הגדול המפורסם ר' אליעזר סילבר נ"י, אין עליה שום חשש ופקפק ח"ו בנוגע לכשרות המילה עכ"ל.

אמנם בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ה סימן כט) התנגד מאד להשימוש במגן זה ואחר שהאריך בחומר איסורו, הביא את פסק הג"ל וביטלו עפ"י עדות שהוא מבוסס על הבנה מוטעת במציאות פעולת המכשיר. ויש לציין שבמקרה הזה היה משום רמאות ושקר ולא סתם טעות.

וז"ל, הצמערתי כשנדע לי שהצליחו להוציא בזמנו הכשר על כלי זה מהגר"א הרצוג ז"ל, ונרגעתי בהדברים שכתב לי כת"ר שזה

לשונם "וחקרתי הרבה בדבר ומסרו לי בשם מזכירו של הרב הרצוג ז"ל שכל ימיו היה מלא רוגז על... שרימה אותו והוציא את ההיתר על המכשיר המגן הנ"ל במרמה ע"י ששיקר לו במציאות ובאמיתות הדברים, ומאז לא נתנו לדרך על מפתן ביתו...". הוספתי לשאול על כך ג"כ מכאי ביתו מאלה שהיו מקורבים אליו ביותר, וגם המה אישרו לי נכונות הדברים האמורים עכ"ל.

[ועדיין צ"ע שבפסק הג"ל הוזכר שביאר לו הפרטים רב גרוזובסקי, וגם הובא היתרו של הגר"א סילבר, וכן הוא בפרדס (תשרי תשט"ז עמ' 45) משמו. וע"ע שו"ת שיה נחום (שם) וספר אמת ליעקב (שם)].

ו. שריית עדשות רמות במים בשבת

כתב רב יצחק מרדכי הכהן רובין בקובץ ישרון (כרך ז עמ' תקכ"ט), וז"ל שאלתי את המחבר הגר"י גויבירט מה היתה דעת דו"ר מרן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל בזה. והשיב לי וזה לשונו: בד רגיל בולע בסיבים ובין הסיבים. עדשות מגע אין בהם סיבים ובין הסיבים אלא הן מתנפחות מחמת המים ור"ל כמו כדור שמתנפח מן האויר ולכן זכורני שמו"ר זצ"ל אמר לי שאין בו משום שרייתן וליבונן.

והנה לאחר שנתברר ע"י מומחים שאין המציאות כפי שכתב הגר"י גויבירט אלא שהעדשות אכן סופחות אליהן נוזלים, א"כ שוב יש לדון בזה מצד מלבן עכ"ל.

ז. כתיבת ס"ת ע"י דפוס משי (Silk)

(Screen Sefer Torah)

עיין קונטרס האמת והשלום אהבו בענין הפולמוס סביב כתיבת ס"ת ע"י דפוס

משי, דעות האוסרים והמתירים. ובפרק ב' הביא בחלק הראשון את טענת המתירים "דאילו היו רואים האוסרים את מציאות מעשה הדפוס משי כהווייתו לא היו אוסרים (ועכ"פ מהטעמים שאסרו), דלפי המציאות הנעשית אין מקום כלל לאותם טענות", ע"ש בהערות ההוכחות לזה.

וכן כתב בקובץ חקירה (כרך יט עמ' 223), וז"ל – [תרגום חפשי] פוסקים חשובים הביעו את דעתם על העניין בלי לראות את התהליך, ובמקרים מסוימים ברור מתשובתם כי הם לא הבינו איך התהליך עובד.¹

ה. שימוש בדוד-שמש בשבת

בקובץ שנה בשנה (תשל"ט עמ' 203) סקר הרב ישראל רוזן את דעות הפוסקים בענין השימוש בדוד-שמש בשבת. בתחילת מאמרו הצהיר על הסבירות ש"חלק מן הפוסקים דנו על פי מידע עובדתי בלתי מדויק" וש"פרטים אלו עשויים להכריע את ההלכה". ובכן במשך המאמר הצביע על כמה תשובות שנעלמו מעיני מחבריהן אופן פעולת הדוד-שמש (שו"ת צ"ץ אליעזר ח"ז סימן יט, ספר יסודי ישורון להג"ר גדליה פעלדער, ועוד) ע"ש.

ואלו הן תשובות רבנו שגם עליהן הועלו טענות ופקפוקים מחמת שלא הבין לנכון את מציאות המכשיר שדן בו:

או"ח ח"ג סימן מה – בענין משקפיים "פוטגור"

או"ח ח"ד סימן פד – בענין עשיית רושם במייקראפון

יו"ד ח"א סימן קד – בענין עדשות אם הן חציצה למבילה

יו"ד ח"ב סימן כח-כט – בענין מדיח כלים לבשר וחלב אם יש ששים כנגד הבעין

או"ח ח"ב סימן ע – בענין אם מים נבלעים בתוך נייר

חכמת הרפואה וחקר מבנה הגוף (של בני אדם ובהמות)

א. דם נדה ודם מכה

בספר עומקא דדינא [נרפס בסוף ספר לחם ושמלה על הלכות נדה] בהקדמה כתב, וז"ל וראיתי בספרי גדולי הפוסקים האחרונים מה שביארו דברי הפוסקים ראשונים בדברים שאי אפשר להאמר בשום אופן שהוא נגד חכמת הרפואה וחכמת הניתוח עכ"ל.

וכדי לדעת "כמה גדלה ומוכרח ידיעת חכמת הרפואה באלו הענינים", צ"ן לשו"ת צמח צדק (ליכאוויטש יו"ד סימן קכט אות י) דאחר שנתבאר לו מרופא אחד ענין שבירת המקור ושבירת הפרוודור, פסק בענין מכה שבפרוודור לקולא "אף שהוא נגד דברי הרמב"ם וסה"ת ודברי כל הפוסקים האחרונים".



1. "Esteemed halachic authorities gave their opinion on the matter without first seeing the process, and in some cases it is clear from their response that they didn't understand how the process worked".

ועיין עוד בקובץ נועם (כרך ח עמ' שמז) מה שכתב הרב מנחם כשר, וז"ל נוכחתי לדעת שיש דברים תמוהים בספרי האחרונים בעניינים אלה משום שלא היה ברור להם מצב האברים בגוף כמו שכתב החת"ס ולכן נכשלו בפירושים לא נכונים שהם נגד המציאות עכ"ל. ועוד שם (עמ' שכ) העיר על פסק אחד בשו"ת נודע ביהודה (מהד"ת אה"ע סימן כג), וז"ל אמנם בעיקר חידושו שם שעליו בנה פסק הלכה... לפענ"ד ציורו בזה לא מתאים עם המציאות... ודברתי עם רופא מומחה עד"ז והסכים עמי עכ"ל.

וז"ל, ואף שהרשב"א הטריפו ולא האמין להטבחים שכך הוא בהרבה בהמות, הרשב"א בימיו אכתי לא נודע לו מטיבו של זה הוריד, וכיון שהדורות שאחריו עמדו על הנסיון ומעשה שהביא הב"י בסימן מז בשם הכל בו הנעשה בעיר בדר"ש וגם נזכר ורד הוזה בדברי אבן סינא רופא קדמון והביאו המעיל צדקה והרי וז"ל סמכו על הרופאים אפילו באיסור גדה שהוא איסור כרת עכ"ל. (מצאתי בספר, Magicians, Theologians, p. 42 and Doctors, p. 42)

ד. זמן המוקדם לשחיטת אפרוח

ב. דרך גידול הביצים בתרנגולים

כתב בספר יד יהודה (יו"ד סימן פו פיה"א סק"ז ד"ה ומחמת), וז"ל ומחמת שראיתי שכמעט כל האחרונים וגם קצת מהראשונים ג"ע לא היו בקיאים כלל בדרך גידול הביצה ואין זה ח"ו שום פחיתות נגדם שכן מצינו בגמרא דאמרינן בריבי לא היה בקי בתרנגולים וכבר מצינו בו להרשב"א ז"ל... עכ"ל.

עיין יו"ד סימן טו סעי' א בענין שחיטת אפרוח, ובט"ז בשם האור זרוע הביא שיטת ר' יואל לאסור כל זמן שלא גדלו הנוצות הגדולים שעל כל גופה משום כל תשקצו, והוציא כן מירושלמי, וכתב הת"ש שגמרא דידן [שמבואר דמותר מיד בצאתם] לא פליג אלא מיירי ביצא כך עם הנוצות גדולים שיש לה קנים על כל גופה.

ובספר יד יהודה (יו"ד סימן טו פיה"א סק"ב) כתב ע"ז, וז"ל באמת דבר זה אשר יהא נולד עם הנוצה הגדולה שיש לה קנים על כל גופה אשר אין הדרך לבוא על העופות זולת לאחר איזה שבועות שמתחילין להיות גדולים קצת הוא דבר שאינו במציאות כלל מכ"ש לומר דסתימת הגמרא והפוסקים מיירי בכה"ג. וגם הירושלמי א"א שיאמר זה ואמת שהר"י וואל הוציא זה מהירושלמי אבל ברור דבריבי לא היה בקי בתרנגולים ואינו במציאות כלל וכלל. [ועע"ש סימן מ פירוש הארוך ססק"ב, וסימן נד פירוש הארוך סק"א, וסימן סט פירוש הארוך סק"ב ד"ה המנ"י.]

ג. בענין טריפות

בענין נקב אחד בבני המעיים שלפי דברי הטבחים רגיל להמצא ברוב הבהמות והוא מחמת התנתקות וריד אחד [המולד] מרה מהכבד לבני המעיים] אחר השחיטה, כתב בשו"ת נודע ביהודה (מהד"ת יו"ד סימן כא) שיש לסמוך בזה על ידיעת הטבחים והרופאים ולהכשיר בהמות אלו ודלא בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן שפג) שהטריפם מחמת חסרון ידיעתו מטיבו של זה הוריד.

ה. קביעת רגע המות

בשאלת מות המוח אם נחשב למות עפ"י ההלכה, כבר הארכנו בפנים הספר בדברי רבנו יו"ד ח"ב סימן קמו וח"ג סימן קלב. שאלה זו העסיקה את כל גדולי הפוסקים בזמנינו ויש לנו ספרות פוריה על נושא זה כולל מאמרים רבים וספרים שלמים. גם בנושא זה השפיעה הכנת המציאות על פסק ההלכה, והנה כמה דוגמאות.

בספר קביעת רגע המוות נדפס מאמרו של פרופ' אברהם שטינברג מקובץ אסיא (כרך ז עמ' 209-228), ושם (עמ' 53) כתב וז"ל גם בין המשיכים האחרים שדנו בשאלה זו מצינו אי-דיוקים עובדיים שבדאי השפיעו על הכרעתם ההלכתית. לדוגמא: בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סימן כה פ"ד) כתב "ולאמיתו של דבר, בדיקת החוטם אינה מראה על הפסקת פעולת המוח כי אם על הפסקת פעולת הלב". הקביעה הזו מבחינה עובדתית איננה נכונה אלא להיפך: כפי שכתבתי לעיל, קביעת מות המוח כולל באופן אינטגרלי את הפסקת פעולת הנשימה, אשר נובעת ממרכזים מוחיים ואין לה קשר ישיר להפסקת פעולת הלב. ואכן, רואים אנו בעליל אנשים ללא נשימה, אך עם פעולות לבבית תקינה, ולכן הנכון הוא שבדיקת החוטם איננה מראה על הפסקת פעולת הלב כי אם על הפסקת פעולת המוח עכ"ל.

כידוע הרבה מהדיונים בענין זה סובבים על תשובת החכם צבי (סימן עז) שממנה מביאים ראייה שדפיקת הלב היא סימן חיות ואין לקבוע את המות כל עוד שהלב דופק אף אם פסקה הנשימה. אמנם עיון בתוך תשובת החכם צבי מגלה שהוא קושר את הנשימה

ללב, דבר שלא הוזכר בגמרא ופוסקים אחרים, וכיום הוכחש מהמציאות.

וכך כתב במאמר הנ"ל (עמ' 48), וז"ל והנה המקור ההלכתי היחיד הקושר את הנשימה ללב הוא החכם צבי (סימן עז)... וז"ל אבל הנשימה היוצאת מן הלב דרך הריאה היא ניכרת כל עוד שהלב חי. ודבר זה ברור מאד שאין נשימה אלא כשיש חיות בלב שממנו ולצרכו היא הנשימה... הרי מבואר שטעם היות ענין החיים תלוי בנשימת החוטם הוא משום שדרך החוטם יוצא האויר החם מן הלב ונכנס בו אויר קר לקרר הלב ואם אין לב אין נשימה... וכל אלו דברים מוסכמים ומוחשים בלי חולק בעולם עכ"ל [החכם צבי]...

והיינו שאין חולק על התפיסה המדעית כפי שהובנה על ידו... לפי הידוע כיום במדע אין הלב מזרים אויר אלא דם ואין קשר ישיר בין אויר הנשימה ללב... ועל כן, מאחר שדברי החכם צבי בהסברו על הקשר שבין הלב לנשימה עומדים בסתירה למה שידוע ומוכח כיום במדע, ואין החכם צבי מביא הוכחות מדבריו חו"ל לגישה זו, נלפע"ד שיש לקבל את המציאות כפי שהיא ידועה וברורה לנו עכ"ל.

במקרה אחר, גרס אי הבנה במציאות למבוכה רבה. שיטת הציץ אליעזר (שם) היתה לא לקבוע את מות המוח כמוות הלכתי ולחס נגד קביעה זו בחריפות רבה. בתשובה יותר מאוחרת (ח"י סימן לא) נשאל אודות אשה מעוברת והיא במצב של מות מוחי, ובעלה מתנגד להוצאת הולד ע"י ניתוח מפני סיכוי גדול שיולד בקשיים וסיכויים רבים, והשופט האזורי צידד עם הבעל ולבסוף מתו שניהם האשה והולדה, ובעל שו"ת ציץ אליעזר פסק דמבחינת ההלכה לא עשו נכון וחייבים להציל את הולד אף במקרה כזה.

למרות שהאם בהחלט גמסה גם כאשר היא היתה מונשמת, הלידה לא תשפיע על התוצאה הזו.³

1. מראה ירוק בתינוק

איתא בשו"ע (יו"ד סימן רסג סעי' א) קמן שהוא ירוק סימן שלא נפל בו דמו ואין מלין אותו עד שיפול בו דמו ויחזור מראהו כמראה שאר הקטנים... וצריך לזוהר מאד באלו הדברים... שאפשר לו למול לאחר זמן וא"א להחזיר נפש אחת מישראל לעולם עכ"ל.

וככל צבע יש הרבה גוונים לירוק, ואם נשאל באיזה גוון שייך דין הנ"ל, התשובה היא ברורה שההלכה כאן תלויה במציאות, וכל עוד שיש ספק סכנה לולד יש למנוע מלמול, ואם נגדיר את ההלכה באופן שאינו מתאים עם המציאות תצא הוראה מוטעת עם תוצאות גוראות.

ולמרבה הצער, כך אירע למורה צדק אחד בעיר ולאטיפאלי כפי המסופר בספר אגרות סופרים (כתבי רע"א סימן מז) במכתב חתן רע"א, רב שמואל בירנבוים, וז"ל אכן בירוק כהה יש להחמיר ובדידי הוי עוברא בולאטיפאלי ולא רציתי למול, אך מוהל זקן מ"ץ דשם ואחות מרעיו אמרו כי בעירם לא יחשוש ע"ז כי אין זה ירוק דרב נתן בש"ס

והנה מבחינת המציאות קרוב לודאי שניתוח כזה היה גורם להריגת האשה, והרי קי"ל שהורגין את הולד כדי להציל את האם, וכ"ש שאין להציל את הולד בהריגת האם, ומוזה הסיקו רב משה מנדלר וד"ר רוזנר דעל כרחק חזר בו הרב וולדנברג משיטתו על מות המוח דאין הבנה לפסק הנ"ל אא"כ נאמר שכבר נחשבה האם למתה מבחינת ההלכה.

מסקנא זו הרפיסו בקובץ Tradition (Spring 1994, p. 94) ולא אחר ההכחשה לבוא באותו קובץ (Winter 1995, p. 102) שאין כאן שום חזרה. ובתמיהה רבה כתב: [תרגום חפשי] אני תמה! איך אפשר שהחי יכחיש את החי? בעניין זה אני מצהיר בפומבי כי אין בסיס עובדתי בכלל למכתב אשר פורסם ב-Tradition בנוגע לדעתי.²

ומה גרם למטעות זו? ככל הנראה היה כאן חוסר ידיעה מצד הרב וולדנברג בתוצאות ניתוח זה ואילו ידע שזה יגרום למיתת האם בודאי שלא היה נוקט דעה חיובית להציל את הולד.

כך כתב הרב דוד שבתאי בספרו Defining the Moment (עמ' 393) וז"ל - [תרגום חפשי] זה מאוד סביר להניח כי הרב וולדנברג בכלל לא היה מודע כי לידת העובר יגרום ללב של האמא להפסיק... הדיון שלו מניח כי

2. "I am puzzled! How is it possible for a living person to contradict another living person? In this matter I state publicly that the letter which was published in Tradition regarding my opinion has no basis in fact at all".

3. "It is highly likely that R. Waldenberg was completely unaware that the delivery of the fetus would cause the mother's heart to stop beating... His analysis presumes that while the mother was certainly dying even while being ventilated, the delivery would have no effect on this outcome".

ז. הזרעה מלאכותית

בשו"ת צפנת פענח (סימן קלח אות ב) נשאל "אם יש היתר ליקח זרע מהבעל ולהכניס להאשה ע"י מכונות החדשות אשר המציאו היום", ואחר שפלפל בזה קצת כדרכו, כתב וז"ל אך באמת לדעתי הוא דבר שאין בו ממש שיהיו יכולים לעשות בלא יורה כחין כמבואר בנדה (מג.) וחגיגה (טו.) עכ"ל. הרי שמסקנתו לאסור הוצאת זרע הבעל וכמו שנימוק לבסוף שזה לא יוביל לשום תוצאות ממשיות.

אבל יש מי שסובר שגם פסק הג"ל הושפע מאי הבנה במציאות. עיין שו"ת אהל משה (צוויג ח"ג סימן י אות ב) [הובא בשו"ת יביע אומר ח"ה אה"ע סימן כא] שהביא דבריו, וכתב וז"ל ונראה דעתו כי לא האמין בכלל באפשרות של הזרעה מלאכותית, וכנראה שלא ביארו לפניו את מהלך הענינים כדבעי ולכן הוא מסתפק בדבר זה, אבל כידוע דבר זה יש בו ממש, ואין שום ניגוד ממה שהעיר הגאון זצ"ל מנדה (מג.) ומרמב"ם (פ"ה מאה"ט ה"ד) עכ"ל.

ח. קביעת אבהות ע"י בדיקת סוגי הדם

נושא זה נסקר ע"י פרופ' דב פרומר בקובץ אסיא (חלק ה עמ' 185-208). רוב הדיון סובב על השאלה הבסיסית מהו יחס ההלכה למקרים שקיימת סתירה בין המדע וקביעת חז"ל (שם עמ' 192). המדע קובעת שע"י בדיקות סוגי הדם אפשר לשלול את זהות האב כמעט בודאות גמורה (בנכונות של למעלה מתשעים ותשע אחוז) בעוד שחז"ל (נדה לא.) קבעו שדם הולד נוצר ע"י האם בלבד וממילא אין שום יחס בין בדיקות הדם לזהות האב. בדרך כלל יש שני גישות

(שבת קלד.) ומלו הילד ולא היה ביכולת המוהלים להשקוט שפך הדם כל היום בכל תחבולותם ה' יכפר בעדם ובעד כל ישראל עכ"ל.

וז"ל ספר הברית (סימן רסג עמ' קיח), ברכות העתים לא היתה התקרמות בידיעת המדעיות על הצהבת וחוסר הידיעה הביא לפעמים לידי השקפות תמוהות על עניני המבע והרפואה שהשפיעו גם על פסיקת ההלכה. אנו קוראים למשל בספר טוב טעם ודעת (מה"ק סימן כב) שהעובדא שהתינוק נולד ירוק מצביעה על כך שזהו טבעו (ולא מחלה) ומפני זה א"צ להמתין עוד ז' ימים אחר שסר הצבע. אכן אם נולד בעל צבע עור טבעי בדרך כלל אדם ואח"ך נשתנה הצבע ונהיה ירוק היה זה סימן של מחלה ואנו צריכין להמתין אחרי הבראתו עוד ז' ימים. כל השקפה הזאת עומדת בניגוד לעובדות הרפואיות.

בתשובות אות חיים ושלום מדובר באריכות על חילוקי הדעות בבטיה הזאת.

פה אנו רואים עד כמה רחוקים ההנחות מעובדות הטבע. יש שם למשל דיעה אחת שאינה רוצה להזהות ירוק עם צהוב, וכך בא לידי מסקנא: "בע"כ נראה לומר שבזמנינו נשתנו הטבעים דלא שכיח בתינוקות מראה גרין, רק געהל". עד כדי כך רחוקה הדיעה ההיא מעובדות הטבע עכ"ל. ועוד הביא ממכתב חתן רע"א הנ"ל.

וכן כתב בספר השתנות הטבעים בהלכה (עמ' קע) בשם קובץ בשערך ירושלים (ח"א עמ' רפ) שבנושא צהבת התינוק לענין ברית מילה "חלק מן הפסיקות מבוססות על מידע רפואי שגוי או חלקי".

בפוסקים איך לקבוע ההלכה במקרים אלו, וגם בנושא זה נחלקו הפוסקים אם להתחשב עם המדע עם כל השלכותיה ההלכתיות או להתעלם ממנו ולסמוך על קביעת חז"ל, עיין במאמר הנ"ל.

ולעניינו, יש לציין לנימוק אחד שעל פיו החליט בעל שו"ת ציץ אליעזר (חי"ג סימן קד) "דבריקת סוג הדם ותוצאותיה אינו תופס מקום בדיני תורה", וז"ל לפעמים מאיזה סיבה שהיה שקורה בחיים משתנה סוג הדם אצל האחד מהם מכפי שהיה מתחילתו, והאם כשמחליפים דם אצל בן אדם או נותנים לו מנות דם מאחרים, האם על ידי כך לא משתנה סוג הדם אצלו מכפי שהיה לפני כן? וזה אולי הסיבה מה שלפעמים לא מזדהה סוג הדם של הבן גם עם סוג הדם של אמו? עכ"ל.

על טענה זו, העיר בקונטרס הלכה ומציאות בזה"ו (עמ' 59) שהיא טעות במציאות, וז"ל ומש"כ שסוג הדם יכול להשתנות במשך החיים ע"י שקיבל האב מנות דם של אחרים, הנה סוג דם אינו משתנה במהלך החיים. הוא יכול להשתנות רק אם קיבל מח בעצם שסוג הדם משתנה לסוגו של התורם עכ"ל.

[ויש לציין שנימוק זה כתב בעל שו"ת ציץ אליעזר כסניף בעלמא, ועיקר שיטתו מבוססת שאין לזוז מדברי חז"ל במס' נדה].

ואלו הן תשובות רבנו שגם עליהן הועלו טענות ופקפוקים מחמת איזה חסרון הבנה בחכמת הרפואה:

או"ח ח"א סימן קכט – בענין מדת החום להתיר חילול שבת

או"ח ח"ב סימן פח – בענין אם סירוס האשה ממעמט תאונה לביאה

יו"ד ח"א סימן פז – בענין הוצאת דם בתולים ע"י רופא

יו"ד ח"ב סימן עו – בענין פתיחת הקבר כמה שבועות לפני הלידה

יו"ד ח"ב סימן קמו – בענין מי שנפסק מוחו לפעול אם שייך לו לנשום

יו"ד ח"ב סימן קמו – בענין קביעת מות המוחי אם יש סיכוי שיחזור המוח לפעולתו

יו"ד ח"ב סימן קמו – בענין אם אפשר לנשום בלי דפיקת הלב

יו"ד ח"ב סימן קעד – בענין השתלת הלב אם הוי רציחה למקבל

אה"ע ח"ד סימן כח – בענין מקום ביטול השכבת זרע השייך לגדר פצוע דכא

עניני חשמל

א. הדלקת אור החשמל ביו"ט

כמדומה שהדוגמא הכי מפורסמת להוראה מוטעת עקב אי הבנה במציאות היא

היתר הדלקת אור החשמל ביו"ט שמצינו אצל כמה מבכ"י ההוראה היתר זו מחמת שלא הבינו כראוי את המציאות וממילא באו למסקנא שאין בזה משום מוליד ואולי גם לא משום הבערה וכיבוי. [עיין שו"ת אבן יקרה מהדט"ל סימן קסה, שו"ת ומצור דבש או"ח סימן טי, שו"ת משפטי עוזיאל או"ח סימן יט, שו"ת מהרש"ם ח"ב סימן רמו, ושו"ת ערוך השלחן סימן ז]

וכבר העירו רבים מן הפוסקים הבאים אחריהם שאין לסמוך עליהם בזה כי

לו לגאון עולם כמותו, כמו הבעל אבן יקרה, והטה לבו בשוגג או במזיד למעול מעל בה', והגאון העצום הבעל אבן יקרה לתומתו ולצדקתו האמין לו עכ"ל.

ועל בעל שו"ת ומצור דבש ובעל שו"ת משפטי עוזיאל, כתב וז"ל שניהם כותבים ממש טעותים שווים בענין יצירת אש עלעקטרי שאין הדעת בזמנינו סובל ועי"ז יצא טעות גם בהוראה להקל בהדלקת נר ביו"ט, ואין אשם בחינם כי המומחה שמסר להם תכונת עלעקטרי הטעו אותם בשוגג או במזיד ופשוט... והוא כ"כ פשוט בזמנינו שאפילו בושה להעתיק טעותם עכ"ל.

וכן בשו"ת מנחת אשר (ווייס ח"א סימן ל) גער במי שרצה לצרף את דעות הפוסקים שהקילו בהדלקת אור החשמל ביו"ט לנידון, וז"ל נשתקע הדבר ולא יאמר, דאף שכך כתבו בכמה ספרים, אין זה אלא טעות משום שלא ידעו כלל את מהות החשמל עכ"ל.

ויש לציין שתשובות אלו בענין הדלקת החשמל לא רק באו להלכה ולא למעשה אלא שכך נהגו בכמה עיירות וארצות בעקבותיהם וכמו שהובא בשו"ת יביע אומר (שם) על מנהג מצרים שנהגו להקל עפ"י כל הרבנים שקדמותו דעבדי עובדא בנפשיהו להקל בזה, והעיר עליהם ד"לפע"ד גרם להם כל זה מחסרון ידיעה בטיב החשמל. וכן בשו"ת יביע אומר (ח"ט או"ח סימן ק אות יד עמ' רט) העיר על המנהג במרוקו להקל בזה כמו שהובא בשו"ת שמש ומגן (ח"ב או"ח סוף סימן ל) ש"ב מחילת כבודם כולם טעו בדבר ונהגו היתר שלא כדין שרא להו מריהו".

וכ"כ בשו"ת שיח נחום (סימן סט), וז"ל אבל כדירנא כד הוינא טליא היו יהודים יפים

לא נתברר להם מהות העלעקטריק מה היא ושכל פסקם יסודו בטעות, ואעתיק כאן חלק מדבריהם.

בשו"ת קרן לדוד (סימן קמד) כתב, וז"ל ולא כמו שהוגד לי בשם תשו' אבן יקרה שכתב דלא הוי מוליד... ומדבריו של בריכי ניכר שאינו בקי במלאכת העלעקטער עכ"ל. וכ"כ בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סימן עג) אודות תשו' אבן יקרה, וז"ל ושנה מאוד, איש מלומד כמוהו, לא ידע מתכונתו, תכונת העלעקטרין ומעשהו... עכ"ל.

בשו"ת ציץ אליעזר (ח"א סימן כ פרק ו) כתב אודות המהרש"ם, וז"ל שתי הנחותיו האחרונות בעצם מהות אש החשמל אינם מתאימות כלל למציאות, וניכרים הדברים שהגאון המהרש"ם ז"ל לא התחקה על טיב מהות החשמל... אחרי כל הדברים האלה חלילה לנו להקל בנידון הדלקת וכיבוי אור החשמל עפ"י דבריו הנ"ל של הגאון המהרש"ם ז"ל מכיון שהמציאות באה ומכחישה עכ"ל. וגם על שו"ת ומצור דבש העיר שדבריו "נסתרים ואינם עומדים בפני המציאות האמיתית של יצירת זרם ואור זה".

וכ"כ בשו"ת יביע אומר (ח"ב או"ח סימן כו) ש"אין דברי הרבנים הנ"ל מחוורים לדינא, וכבר תפסו עליהם כמה ממחברי גדולי זמנינו", והביא מכל הנ"ל.

ובשו"ת באר משה (ח"ו קונטרס העלעקטריק סימן כג) האריך הרבה בכל זה, וז"ל עיין בספר אבן יקרה... המעיין בספרו ויראה איך מסביר ענין הדלקת עלעקטרי יהיה עומד ומשתומם ממש הכנתו ביצירת ובהדלקת אור עלעקטרי כהבנת תינוק בן יומו דזמנינו ומי שהסביר לו ריק מכל השגת יצירת והדלקת אור עלעקטרי וממש הבל והבל הבלים הסביר

Journal of Halacha and Contemporary Society (Vol. XXV, Spring 1993, p. 95) על זה, וז"ל – [תרגום חפשי] הרב נויבירט מסביר כי מותר להשתמש בפנס לנרות שבת כי הזרם כבר מאוחסן בתוך הסוללה. הצהרה זו אינה נכונה עובדתית כי סוללה אינו מאחסן זרם חשמלי, אלא הוא תא עצמאי אשר ממיר אנרגיה כימית פוטנציאלית לזרם חשמלי.⁴

ד. הדלקת נר הבדלה בנרות חשמל

איתא בש"ס (ברכות נג:): ת"ר גחלים לוחשות מברכין עליהן, אוממות אין מברכין עליהן, היכי דמי לוחשות אמר רב חסדא כל שאילו מכנים לתוכן קיסם ודולקות מאיליה.

ולמד מזה בשו"ת באר משה (ח"ו קונטרס עלעקטריק סימן סא) דאין לברך ברכת מאורי אש על אור עלעקטריק דנהי דקיסם גדלק בו היינו לאחר זמן מה, ולשון "מאיליה" יש לפרש תיכף בשעה שמכנים לתוכן הקיסם.

ובקובץ Journal of Halacha and Contemporary Society (ibid.

p. 103) העירו על דבריו שהוא נגד המציאות, וז"ל – [תרגום חפשי] הטיעון של הרב שטרן... הוא נגד העובדות, כי קיסמים כן דולקים מיד כאשר הם נוגעים בחוט לוחט.⁵

(שיינע יידן) בכל המובנים שנהגו על פי פסיקתם של כמה מגדולי גליציה שהקלו מאוד בעניני חשמל, וביום טוב התירו לגמרי עכ"ל.

ב. לסדר מכוונת שמיעה בשבת

כתב בשו"ת באר משה (ח"ו קונטרס העלעקטריק סימן מו), וז"ל בתשו' חלקת יעקב (ח"ב סימן מא) נשאל על מכוונת שמיעה הזו ואוסר (באות ב) להעריך ולסדר הגלגל שבמכוונה משום ניצוצות... ובמחתה"ק זה טעות לא בהלכה אלא במציאות דאומן גדול אמר לי בהחלט שזה א"א בשום אופן דכווחות הכימיים כאן כ"כ מועטין שא"א להוציא ניצוצות בשום אופן עכ"ל.

ג. הדלקת נרות שבת בנרות חשמל

כתב בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק מג הערה כב), וז"ל ושמעתי מהגרשו"א דיש לחלק בין אור חשמל שבא מתחנת הכוח דה"ז חשיב בשעת הדלקה כמדליק בלא שמן כיון שרק סומך על זה שבכל רגע ורגע נוצר זרם חדש בתחנה שלא היה כלל בעולם מקודם והוא מחמם ומדליק הרבה פעמים בשניה אחת, משא"כ אם מדליק פנס המופעל ע"י מצבר (battery) אשר הזרם צבור ונמצא בתוכו שפיר מסתבר שיכולים גם לברך עכ"ל.

4. "Rabbi Neuwirth explains that a flashlight may be used for Shabbat candles since current is already stored within the battery. This statement appears to be factually incorrect since a battery does not store electric current, but rather is a self-contained cell which converts potential chemical energy into electric current".

5. "Rabbi Stern's argument... is contra-factual, as splinters do ignite immediately when they touch a glowing filament".

דעה ושאר הרבנים שלא עמדו על מהות ואיכות פעולת הכלי.

וז"ל, חקרתי היטב מפי מדענים בחכמת הטבע, בני תורה ויראי השם, גם מהמדען המעשי של לשכת הטעלפון הראשית בעירי, ונוכחתי לדעת דהגם שיש איזה שינוי דעה באיכות פעולת הטעלפון אבל זה ברור דאין הקול הנשמע עצם קול המדבר כי אם קול המדבר מהווה ע"י כח העלעקטרוני בגלי האוויר את קול הנשמע באוזני השומע, אשר על כן חזרני ממה שנראה להלכה בתשובתי הנ"ל לענין לצאת יד"ח תקיעת שופר.

לבר מן דין, אין השאלה בזה בגדר הלכה למעשה אפילו לחולה בבית"ח כיון דנעשה ע"י התוקע בפעולה העלעקטרונית של הטעלפון חילול יו"ט והוי מצוה הבאה בעבירה. כנראה לא עמדו הרבנים הגאונים הנ"ל על מהות ואיכות פעולה הטבעית של כלי הטעלפון, רק סמכו על הבחנת שמיעת הקול כמבואר בתשובותיהם עכ"ל. [עע"ש לענין מקרא מגילה]

וכ"כ בשו"ת באר משה (ח"ו קונטרס עלעקטריק סימן מז) לתמוה על המתירים לשמוע הברדלה ע"י הטעלפון שלא הבינו כראוי אופן פעולתו, וז"ל ולפני ב' שנים רב אחד הוציא לאור ספרו והביא לי לכבדני ופתחתי הספר וראיתי לו שמתיר להוציא מצות הברדלה על הטעלפון ואמרתיו לו שזה טעות גדול ואין טעותו בלומדות כי גדולים ממנו בדור שלפנינו שלא ידעו מזה התירו אבל אמרתי לו איך אפשר שיכתוב בזמנינו

עוד כתב בשו"ת באר משה (שם סימן סה) לחלוק על הגרשו"א בספר מאורי אש שכתב טעם אחר שאין להשתמש באור עלעקטריק כיון שאין בו משום כליון (combustion), וז"ל ובמחכתה"ק דהגאון העצום חו"ב נפלא מהרש"ז אויערבאך בעל מח"ס מאורי אש, דבריו תמוהים מאוד דכל מי שבקי קצת באור עלעקטרי יודע שאש עלעקטרי הוא הבערה של כלוי מאוד מאוד, ומה שאיננו מכלה החושים לפי שסגור בזוכיות בלא אויר כידוע לכל מי שיש קצת בקיאות בענין זה באופן שמעם זה אינו עכ"ל.

גם ע"ז העירו בקובץ הנ"ל (שם עמ' 104) דלא מובן השגתו, וז"ל – [תרגום חפשי] מחברים אלה הם אוכדי עצות להסביר את הבנתו של דרך פעולתן של נורות להט.⁶

ה. שמיעת מקרא מגילה ותקיעת שופר וכדומה ע"י טעלפון

בשו"ת דברי אפרים אליעזר (סימן קיט) סמך על שו"ת שערי דעה (מהדו"ק סימן ב) להתיר בשעת הדחק לצאת י"ח קריאת המגילה ותקיעת שופר ע"י אמצעות כלי הטעלפון "אם נעשה באופן שראיתי ובחנתי בעת היותי בעיר פראנקפורט שממש עצם קול המדבר נשמע".

אמנם בקובץ הפרדס (שבת תשמ"ג עמ' 9) פירסם "תיקון הוראה", ובו כתב שאחרי חקירתו אחר איכות פעולת הכלי טעלפון חזר בו מהוראתו הנ"ל עכ"פ לענין תקיעת שופר, ושאלן לסמוך על השו"ת שערי

6. "These authors are at a loss to explain his understanding of how incandescent lights work".

טבע הארץ והעולם

א. ברכת תפוחי אדמה

מנהג רוב העולם לכרך בפה"א על תפוחי אדמה כדן שאר ירקות, אבל קיים מנהג, בעיקר בין צאצאי הגה"ק מראפשיץ והאדמו"ר מצאנו ושיניעווע, לכרך עליהם שהכל נהיה בדברו, וכן הובא בספר ישמח משה (הקדמה לישמח משה על תנ"ך) ועוד כמה ספרים. במקורות שונות הובאה כאחת הסיבות לזה מפני שדינם כדן הכמהין ופטריות שברכתן שהכל דמאוורא קא רבו.

ובנגד שיטה זו יצאו כמה גדולים לעורר שאין להתחשב עם דעה זו שהוא פשוט נגד המציאות וטבע הארץ. בספר קריינא דאגרתא (ח"ב סימן פח) כתב, וז"ל ומאד מאד תמיהני על זה וקורא אני על מעכ"ת כעין שאמרו חז"ל מדבריו של בריבי ניכר שאינו בקי בתרגומים כי אני עני נתגדלתי בעיר קטנה בילדותי והיתה מלאה שדות שלמות של תפוז"א והמה נורעים ממש ככל ירקות... ומאד מאד תמוה מש"כ בשם גאון אחד שזהו כמהין ופטריות... ותימה גדולה ונוראה היאך יתכן להעלות כן על הדעת... והדבר פשוט וברור שברכתו בורא פרי האדמה ובנסתרות אין לי ידיעה, אבל ההלכה לפי שורת הדין פשוט מאד שהוא בפה"א עכ"ל. ועע"ש מה שהסיק.

וב"כ בשו"ת משנה הלכות (ח"ו סימן לט-מ), וז"ל ובאמת כי דברים הללו לא ניתנו להאמר דידוע דתפוז"א לא יגדלו אלא ע"י זריעה כלומר שיזרעו תפוז"א וממנו גדלים אחרים והוא כמו כל שאר זרעים וירקות דאין גדלים מאויר ולא משמנונית אדמה... וח"ו לומר דמאוורא קא רבו ודבר זה הוא כשגגה

אנו תשובה בדבר חדש ולא ישאל פי מומחה בדבר. התחיל ליישב דבריו והוסיף טעות על טעות והיה עמו בנו בעל הבנה גם בדברים חדשים ואמר לאביו, אבא, הלא אין לפלפל על האמת והודה עכ"ל.

ו. מיקרופון לא-חשמלי הפועל בלחץ אויר רב ישראל רוזן כתב מאמר בקובץ תחומין (כרך טו עמ' 371) המתאר סוג מיקרופון שפועל ע"י לחץ אויר ומסקנתו שאין הבדל הלכתי בין מיקרופון זה למיקרופון רגיל, והפוסקים שקדמוהו וציידו להתיר שימוש בשבת וכן לצאת על ידו י"ח שמיעת מגילה ושופר אינו אלא טעות בהכנת המציאות.

וז"ל, ראיתי בנידון מיקרופון אויר ליד ידי הרל"י הלפרין ראש המכון הטכנולוגי לבעיות הלכה, ולענ"ד לא דק בדבריו מבחינת המציאות ואף שגה להתיר שמיעת מגילה ושופר באמצעות ציוד זה... ומתוך טעות במציאות בא לכלל טעות (חמורה לענ"ד) בהלכה שכן הפריז על המדה בתשובתו... שוב ראיתי בענין מיקרופון אויר מהרב גדליה דב שווארץ משיקגו... כאמור לענ"ד הסברים אלו קשורים מבחינת המציאות... עכ"ל.

ואלו הן תשובות רבנו שגם עליהן הועלו טענות ופקפוקים מחמת שלא הבין כראוי ענין הקשור לעלעקטריק:

או"ח ח"א סימן קלב – בענין אם ריבוי משקל במכונית גורם לתוספת במספר ההכערות

או"ח ח"ב סימן קח – בענין לצאת י"ח מקרא מגילה והבדלה בשמיעה ע"י מיקרופון

לפני השליט הגאון הקדוש בעל ישמח משה שרצה לדון ולומר דתפ"א הם בכלל כמהין ופטריות דמאורא קא רבו ובאמת כי אין לזה שום יסוד וזה ברור כשמש עכ"ל.

וכן הוא בשו"ת או נדברו (ח"א סימן מה ד"ה סימן קכד), וז"ל הדבר יצא מפי צדיק אחד ונמשכו אחריו כמה מתלמידיו בתור אמונת חכמים... וכתבתי פעם להגהמ"ח משנה הלכות בלשון כזה: הלא אנו לא נמצאים על הארץ העליונה רק למטה ויודעים היטב מה זה פרי האדמה עכ"ל.

וכעת יצא לאור ספר מסורת משה חלק ב', וראיתי שם (עמ' מג) שרב דוד פיינשטיין הראה לרבנו ספר שמביא בשם כמה אדמו"רים שיש לברך שהכל על תפוחי אדמה, "ולא רצה רבינו לקוראו, הביט בו ואמר שאין זה כלום, הכל יודעים שזה צומח בדרך רגיל וברכתו האדמה".

וע"ע שו"ת דברי שלמה (ח"ג סימן שנח), ספר מסורת משה (ח"א עמ' ג), וקובץ גינת ורדים (גל' כ תשע"ד עמ' שיג).

ב. שיעור קליפת הביצה

שיעור "כביצה" לנמילת ידים וכדומה משערים בביצה כלי הקליפה שהיא (הקליפה) בערך חלק אחד מחמש עשרה מביצה בקליפתה (עיין שיעורי תורה להגרא"ח נאה סימן ג אות ט), וכיון ששיעור ביצה עם הקליפה הוא י"ח דהם נמצא דהאוכל פת כשיעור ט"ז דהם ושמונה עשיריות (כחמשים גרם וארבע עשיריות) חייב בנמילת ידים בכרכה. כך כתב בשו"ת יביע אומר (ח"ט או"ח סימן קח אות פ).

ובזה דחה את דברי שו"ת אור לציון (ח"ב עמ' פט אות א) ששיער הקליפה כרבע כל

הביצה ולכן כתב דהאוכל רק כארבעים ושלשה גרם חייב בנמילה בכרכה, ובה נמשך אחר הכה"ח, והעיר בשו"ת יביע אומר (שם) ששיטה זו רחוקה שהיא נגד המציאות. וכן כתב בספר הידורי המידות (עמ' צא) שבאמת כל האחרונים פה אחד נקטו לנכות 25% עבור קליפת הביצה והוא דבר תמוה מאד ש"הרי עינינו רואות שאין הדבר כן".

ג. אניסאקיס הנמצא בבשר דגים

היתרו של רב משה לנדא מבני ברק בענין התולעת שנקרא אניסאקיס הנמצא בבשר הדגים מבוסס על חידושו דאין ביצת תולעת נכלל בגדר שרץ המים וממילא אותן ביצים של האניסאקיס אינן נאסרים מחמת שרץ המים ורק אח"ך כשנבלעים ע"י הדג מתגדלים שם ויש כבר היתר דמיניה קא גבלי, עיין שו"ע יו"ד סימן פד סעי' טז. [עיין קובץ פעמי יעקב אלול תש"ע]

אמנם העיר עליו רב יהודה דוד בלייך בקובץ Tradition (Spring 2011, p. 94)

דדבריו סותרים את המציאות הידועה לנו כיון שגם במים קודם שנבלעים ע"י הדג כבר יצאו מן הביצים ושורצים במים.

וז"ל – [תרגום חפשי] העובדות כפי שמתוארות בספרות המדעית הן קצת שונות מן התרחיש שתואר על ידי הרב לנדא. הרב לנדא מדבר על הטלת "ביצים" בים והבליעה של ה"ביצים" של המפיל על ידי קריל. כפי שהוסבר קודם לכן, נראה כי לפחות בעת הבליעה על ידי קריל, היצורים המתהווים אינם ביצים אבל כבר בקעו לזחלים. יש להניח, שרב לנדא היה עונה כי מכיוון שלזחלים אין כוח תנועה והם לא "שורצים בתוך המים" מצבם אינו שונה

מביצים. אבל גם זה נוגד את העובדות. כפי שצוין קודם לכן, זחלים זזים והם מניעים את עצמם בתוך המים.⁷

ואלו הן תשובות רבנו שגם עליהן הועלו טענות ופקפוקים מחמת איזה חסרון בהבנת טבע הארץ:

או"ח ח"א סימן כד – בענין זמן הצות

או"ח ח"א סימן צו – בענין זמן צה"כ בגובה מקום

או"ח ח"ד סימן סב – בענין זמן בה"ש בעיר ניו יורק

יו"ד ח"ב סימן כד – בענין השעלאק הבא מן תולעים אם ממצות אותן מוגפן

יו"ד ח"ב סימן כד – בענין השעלאק אם הוא קשה כעץ

הליכות חיים

א. שעזן יד הציצה לתפילין

שאלה זו נדונה בכמה ספרי זמנינו, וביניהם בשו"ת יביע אומר (ח"ב או"ח סימן

ב), שהעלה להקל ודחה דברי שו"ת דובב מישרים שהחמיר בזה. ודבר מפתיע מצינו במילואים (שם) [וכן הוא בשו"ת יחווה דעת ח"ג סימן ב בהערה], וז"ל הנה זכיתי לבקר את כבוד הגאון מצ'בין (מר ניהו המחבר דובב מישרים) ובהשעשעי עמו בדברי תורה העירתי ממש"כ בפנים בזה, וענה לי כבוד הגאון האדיר כי הוא סבר ששעזן חיד מקומו לפני שבעת הכריכות שבזרוע, ועל כן העלה להחמיר בזה, אולם לפי האמת שמקום השעזן מקומו לפני שבעת הכריכות סמוך לכף היד מודה הוא להקל בזה ואין להחמיר כלל עכ"ל.

ב. בישול עכו"ם בקופסאות דג טונא

בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ז יו"ד סימן ו סעי' ד) התיר דגי טון בקופסאות שאין בו משום בישול עכו"ם, ולאחד מנימוקיו כתב ש"הרי אין זה בבחינת בישול אלא בבחינת כבוש" (אלו שעם מים ומלח).

והעיר ע"ז בספר הליכות עולם (ח"ז עמ' קבח), וז"ל הנה מדבריו של בריבי ניכר שאינו בקי בטיב עשייתן כי בודאי מבשלים אותם ברותחים מבלי שיקדים להם תהליך העישון ע"י הקיטור אלא בהיותם בקופסאות מכניסים אותם לתוך הרוד

7. "However, the facts as presented in the scientific literature are somewhat at variance from the scenario described by Rabbi Landau. Rabbi Landau speaks of the deposit of "eggs" in the sea and the ingestion of the "eggs" of the parasite by krill. It appears that, as has been explained earlier, at least at the time of ingestion by krill, the nascent creatures are not eggs but have already hatched as larvae. Presumably, Rabbi Landau would counter that since larvae do not have the power of locomotion and do not "swarm in the water" their status is indistinguishable from the status of eggs. But that, too, is contrafactual. As noted earlier, larvae are animated and do propel themselves in the water".

שמרתיהם בו מים עד מספר גדול של מעלות חום ונשלקים בתוך הקופסאות, ולכן בודאי שיש לאסור דגי טון שבקופסאות הנ"ל משום בישולי גוים עכ"ל.

ג. שיעור כדי אכילת פרס

שיטת החת"ס (שו"ת חת"ס ח"ו סימן טז) היא לשער כדי אכילת פרס כמ' דקות והוכיח כן מתוך הסוגיות, אמנם כבר העיר עליו בספר המרחשת (ח"א סימן יד) שדעתו היא נגד המציאות, וז"ל ובאמת בלא"ה קשה לומר ששיעור אכילת ג' או ד' ביצים, לכל מר כדאית ליה, ישהה כדי שיעור כל כך גדול של מ' מינוטין שהחוש מכחיש לזה עכ"ל. ובספר הידורי המידות (עמ' שא) העיר ש"הא אכן קושיא אלימתא".

ד. אם לימוד רפואה מניחה מת אסור משום הנאה

בשו"ת מהר"ם שיק (י"ד סימן שמד) העלה סברא דגם לימוד רפואה מניחה המת נחשב להנאה כי ע"י זה חושך כסף שא"צ לשלם בעבור לימוד זה, והביא ראיה ממתני' נדרים (מח.) דשני אנשים שאסרו הנאה זה מזה אסורים בספרי תורה של אותה העיר (פירש"י ששניהן נתנו בהן מעות עם אנשי אותה העיר), ואף דמצוות לאו ליהנות נינהו, צ"ל דנהנים במה שאין צריכים לקנות ממקום אחר.

והעיר ע"ז הרב בלייך בקובץ Tradition (Spring 2007, p. 96) ח"ל – [תרגום חפשי] מהר"ם שיק היה בהחלט תחת רושם מוטעה. ידע ומיומנות הנלמד מביצוע ניתוחים אנטומיים לא ניתן לקבל מספרי הלימוד או מורים.⁸

ה. הכנסת כלב לבהכ"נ בשביל סומא

בפנים הספר הארכנו הרבה בענין זה (או"ח ח"א סימן מה) והבאנו מתשו' חלקת יעקב (או"ח סימן לד) שהרבה להשיג על דברי רבנו, ובסוף סיים ש"קשה להאמין שלא יהיה לו (לסומא) איזו עצה שמי שהוא יוליכנו לביהכ"נ ועכ"פ לעתים מיוחדים".

בקובץ Journal of Halacha and Contemporary Society (Vol.

XXIII, Spring 1992, p. 62) הוורד ג'כטר שיש כאן חוסר בקיאות וידיעה בתהליך ההדרכה של הכלב, ח"ל – [תרגום חפשי] עובדה היא כי יש תקופת הכשרה בה הכלב והסומא צריכים להיות ביחד כל הזמן.⁹ ואלו הן תשובות רבנו שגם עליהן הועלו מענות ופקפוקים שלא היה בקי בהליכות חיים מסוימות:

או"ח ח"א סימן סח-פו – בענין הברכה על licorice

או"ח ח"א סימן קיד – בענין צביעת הפאודער בנשים



8. "Maharam Schick was certainly under a misimpression. Knowledge and skill derived from performing anatomical dissections cannot be obtained from textbooks or from tutors".

9. "The fact is, however, that there is a training period in which the dog and the blind individual must be together at all times".

או"ח ח"א סימן קנג – בענין תנורי הסאג'

או"ח ח"ד סימן מג – בענין הברכה על
התיכות בננות בדיסא

או"ח ח"ד סימן מד – בענין הברכה על דייסא
של חטה תפוחה

יו"ד ח"ב סימן כד – בענין השעלאק הבא מן
תולעים אם במל ברוב אלכוהול

אה"ע ח"ד סימן צב – בענין פיסום העגלים
אם זה משביח מעם הבשר

שינויות: בקיאות בלשון העמים \ היסטוריה

א. ביטוי ערבי לפני השחיטה

יתכן שגם חוסר בקיאות בלשון העמים יגרום
למעות בהוראה. דוגמא לזה מצינו
בפר"ח (הל' שחיטה) בענין השוחטים
האומרים סמוך לשחיטתם "אללה ואכבר" כי
כך הקפידו הערבים שרק בתנאי זה יאכלו
משחיטת היהודים, וכתב שאין בזה איסור
אלא מחמת הפסק, ומעמו כי אין פירוש ביטוי
זה אלא "א-ל כביר" ואין בזה שום הזכרת ע"ז,
והעיר עליו בפרי תואר (סימן יט סק"י) שהוא
(הפר"ח) לא היה בקי בלשון ערבי ולא ברור
אם זהו פירוש הביטוי הנ"ל [אלא שבתרגומו
המילולית נראה שצדק הפר"ח].

וה"ל, ואין אני מצדד בזה להתיר הדברים
מעיקרם שיאמר אותם הישראל, וגם
שהרב פירש הדברים שכוונתם היא "א-ל
כביר", הרב לא בקי גם בלשון ישמעאל, ומי
יגיד ומי יעיד על בקיאות? ואדרבה הוא בערי
אדום נולד ובה גדל... ולוא יהיה שהגידו לו

הגויים לא סמכין עליהו... ותו אחר שנניח
הנחה סוברת דכוונת הדברים הם א-ל כביר...
מי יאמר שאין כוונתם כאומרם "ואכבר" על
נביאם כי לפי דעתם הוא כביר... עכ"ל.
[מצאתי בספר תולדות הפוסקים ח"ג עמ'
183]

ב. גודל מטבע דרהם בזמן הרמב"ם

קביעת הגרא"ח נאה דשיעור רביעית הוא
86.4 סמ"ק מבוססת על שיטת
הרמב"ם שקבע ששיעור הרביעית הוא שוה
ל27 דרהם. אמנם נתברר לאחרונה על ידי
כמה חוקרים שעסקו בבירור דבר זה שאין
שיעור של 86.4 סמ"ק מדויק כיון שחל שינוי
במשקל הדרהם של זמנינו (3.2 גרם) מזמנו
של הרמב"ם.

והגני מעתיק מספר הידורי המידות (עמ' כט)
מה שכתב בענין זה, וה"ל והנה כדי
לברר באופן מדויק את שאלת משקלו של
הדרהם בזמן הרמב"ם יש צורך בחקירה רבה
ומסועפת. הגר"ח נאה לא הרבה בחקירה זו
כיון שסבר שהראיות בידו מספיקות להוכיח
שלא היה שינוי במשך הדורות, ולא מצא
לנחוץ לחקור עוד. כך נתקבל הדבר אצל
רבים מבלי לפקפק בשיעורו כי בפשיטות לא
ראו סיבה לפקפק.

אבל מחברים בדורינו שהרחיבו והעמיקו
בבירור הנושא מצאו את המטבעות
שעל פיהן מציין הרמב"ם, והעלו שאכן היה
שינוי, והדרהם של הרמב"ם היה קטן יותר
ממה ששיער הגר"ח נאה ועל פי מדידתם
עולה שיעור הרביעית ל75 סמ"ק בנימטריא
כוס "היין".

גם בספר מידות ושיעורי תורה מגיע למסקנה
זו וכותב שם (עמ' צא): הצעתי את

הדברים לפני הגרש"ז אויערבך ואמר לי ששמע מכבר שהרא"ח נאה הפריז במידותיו אבל הוא עצמו אינו יכול להחליט על כך כי אינו מתמצא במשקל הדרהמים העתיקים, אבל המריצני לפרסם מסקנותי ואמר שמצוה לפרסם זאת...

עוד מובא משמו של מרן הגרש"ז על ידי הגרי"מ וידר (בעמח"ס לב ים על שיעורי התורה) שכשהוציא לאור את ספרו, והיה זה בשנת תשנ"ג, נכנס לבית הגרש"ז וצוק"ל ודיבר עמו בענין זה, ובתוך דבריו אמר לו בזה"ל [בתרגום מאידיש] אני יודע אודות השיעור הקטן (הקטן משיעורו של הגר"ח נאה), וזהו השיעור האמיתי, ר' חיים נאה מעה.

עוד נוסף כי הדברים היו למראה עיני הראשל"צ מרן הגר"ע יוסף זצ"ל, ובעקבותיהם שינה את הוראתו ונקט שיעור הקטן מ-86 סמ"ק, ואף הביא את הדבר בשמי בספריו. גם ראב"ד ירושלים הגר"מ שטרנבוך שליט"א מביא את הדברים בשמי בספרו תשובות והנהגות (ח"ה סימן קכט, וכן בח"ו סימן קמב) עכ"ל.

וביתר פירוט ולהוכחות שחלו שינויים במשקל הדרהם, עיין שם עמ' רטו-רכא, ובסיכומי העלה (עמ' ריח), וז"ל ניתן בהחלט לומר כי ממצאים אלה מהווים הוכחה ברורה שאין להניח שמשקל הדרהם הוא 3.2 גרם כפי שסבר הגר"ח נאה. אמנם בזמנו היו הדרהמים בירושלים שוקלים כך, אך ההנחה הטוענת שכך היו הדרהמים בתקופת הרמב"ם מאות שנים לפני כן – אינה מאומתת עפ"י המציאות עכ"ל.

ואלו הן תשובות רבנו שגם עליהן הועלו טענות ופקוקים מחמת חוסר ידיעה בענינים של העבר:

או"ח ח"א סימן קלט – בענין עירובין בערי אירופה בכל חלקיה

י"ד ח"ב סימן קלב \ י"ד ח"ד סימן לח אות י – בענין חיבור ספרי הראשונים בלשון העמים

י"ד ח"ג סימן קיז – בענין ספרי תורה של התימנים שהוכשרו בחקיקת ברזל בין פסוק לפסוק

נספח ב

סתירות בדברי רבנו

המלאות סתירות, דבר בלתי צפוי מאישיות כזאת. סתירות אלו ימצא הקורא מפורות לכל אורך הספר, ולתועלת המעיין קיבצתים למקום אחד, תמצאם בסוף נספח זה.

המפתיע ביותר הוא שבדרך כלל אין אפילו רמז בדברי רבנו לתשובתו הקודמת

תופעה מוקשה ואולי פרדוקסלי שרואים אצל רבנו היא ענין הסתירות החוזרות ונשנות לכל אורך אגרותיו. מצד אחד ידוע רבנו כתקיף בדעתו ובעל עמדה חזקה, תמיד לוחם מלחמתה של תורה להעמיד את דבריו, ומאידך גיסא אי אפשר להתעלם מפסיקותיו

1. חזרה

הפתרון הכי מצוי כדי ליישב סתירה הוא להניח שיש שינוי דעה אצל המחבר. לפעמים מחבר הספר חוזר בו ומשום מה משנה ראשונה לא זוה ממקומה, אולי משום דישנן כמה מהדורות או מחמת השכחה וכדומה.

כך כתב בשו"ת שאגת אריה (סימן ט) בענין הסתירות הנמצאות אצל רש"י לרוב, וז"ל ואל תתמה אם הדר ביה רש"י... דזה מצוי הרבה מאוד שרש"י ז"ל חוזר במקום אחד ממה שפירש במקום אחר כנודע למי שרגיל בפירושו ז"ל עכ"ל. וכ"כ בפירוש רבינו אברהם מן ההר (גדרים ה:) בענין סתירה אחת ברש"י, וז"ל לכך נראה שפירוש גדרים עשה תחלה, והיה בזה הדעת כשפירש כך, וכשהגיע בניזר והקשה זה לרבו ותירץ לו כמו שכתב, חזר בו עכ"ל. [הובא בקובץ המעין תמוז תשל"ד עמ' 78]

וכ"כ בספר תולדות רש"י להחכם צונו (עמ' יא צד ב), וז"ל לא בכל מקום תיקן [רש"י] במהדורות האחרונות יען הרבה פעמים דבריו סותרים זה את זה עכ"ל. וכן הסכימו בספר מאזני צדק (עמ' 206) וספר תולדות מהרש"א לר"ר מרגליות (עמ' סז). ועוד דוגמא לזה, עיין ביאור הגר"א (או"ח סימן שז סעי' יד) בשם תוס' דסתירת רש"י בשבת (קמט). לשבת (קמז:) היא מחמת שחזר בו.

גם דברי הרמב"ם בחיבורו הסותרות זא"ז, כאשר לא מצאו כדי יישוב הגון לקיים שני הפסקים, כתבו המפרשים לתלות את זה בחזרת הרמב"ם, עיין ביאור הגר"א (או"ח סימן סח סעי' א) ושו"ת רדב"ז (ח"ב סימן תשנ"ה). ומה שלא תוקן מה שכתב בתחילה,

בה הוא סותר את עצמו, ולפעמים אף בסתירה גלויה ממש, וזה אולי מראה שרבנו בכלל לא היה מודע לזה וכמו שנמסר בשם בנו רב דוד פיינשטיין בשו"ת ודברת במ (סימן צח) בענין סתירה אחת (או"ח ח"ד סימן עד אות א, אות כד) דאפשר שלא הרגיש בה רבנו, ורק במקרים בודדים נשאל רבנו על סתירה בדבריו. [לדוגמא, עיין או"ח ח"ד סימן קה, ויו"ד ח"ד סימן יב]

ובאמת שכל החיבורים הגדולים בעלי היקף רב לא נמלטו מסתירות שונות שהעסיקו את הבאים אחריהם בהמצאת יישובים ותירוצים. מדובר בגדולי הראשונים כרש"י ורמב"ם, וכן בעמודי ההוראה בדורות האחרונים – השלחן ערוך, הפרי מגדים, המשנה ברורה, וגם לרבות הגר"א בביאורו והחזו"א בספרו. בכולם מצינו סתירות משמעותיות, וכן מצינו גישות שונות שהועלו כדי להסביר תופעה זו, וננסה לראות אם יספיקו דבריהם גם להבין תופעה זו אצל רבנו.

[לגבי רש"י, עיין מהרש"א קידושין (מד).] כי כן דרכו לפרש במקום זה כך ובמקום אחר שינה פירושו, וכן ברש"ש שבת (פג). תמה על קו' הגליון הש"ס ד"אי משום דסותר את עצמו זאת תמצא בפירושו הרבה, וראה לקמן. לגבי השו"ע, עיין ספר תולדות הפוסקים (ח"ג עמ' 55) הרבה דוגמאות, ועיין ביאור הגר"א לאו"ח סימן תצח סעי' ד ד"אף שהשו"ע סותר למ"ש בסימן תקט"ז אין בזה כלום כידוע" (הובא בקובץ ישורון כרך לג עמ' תש"ס במאמרו של רב יהושע ענבל). לגבי החזו"א, עיין מש"כ פרופ' בנימין בראון בספרו החזון איש (מבוא עמ' 13), וע"ע קריינא דאגרתא (ח"א מכתב קמז).]

כתב בשו"ת תשב"ץ (ח"ג סימן רעד) בענין אחד ד"ש מא שכת הרב ז"ל מה שכתב תחילה ולא ציוה לתקנו". [ועיין שו"ת חיים שאל ח"א סימן טו מש"כ בזה]. (מקורות אלו מצאתי בספר *Studies in Maimonides and His Interpreters* pp. 6-7)

בנוגע לשלחן ערוך, העיד רב שמואל ויטאל בספר חיים שנים ישלם (עמ' יח) בשם אביו ר"ח ויטאל, שגם בו נמצא כמה פעמים סתירות מחמת שנתחבר בסוף ימיו ובזקנותו שכתב מה שכתב במקום אחר, וז"ל ספר שלחן ערוך עשאו בזקנותו ובסוף ימיו שכבר השכחה והזקנה קפצה עליו, ולא עוד אלא שעשאו בזמן קצר מאוד, ולא נתישב בו לעשות המהדורות, ולפעמים דברי תורה עניים במקומם ועשירים במקום אחר, וכשהיה במקום אחר ובסימן אחר, לפעמים שוכח מה שכתב בסימן האחר, ועל כן תראה כמה פעמים דבריו סותרין זה לזה עכ"ל. (מצאתי בספר ליקוטי אליעזר עמ' קיב בשם ספר יוסף בחירי עמ' שפד, וע"ע ספר עין יצחק, קבלת הוראות מרן, עמ' לד מש"כ בזה)

ועיינתי בספר יוסף בחירי ומצאתי שהביא (עמ' שע) גם משו"ת אהלי יעקב (קאשטרו סימן כ) שכתב על ספר שלחן ערוך "ומפני חולשתו נמצאו דברים רבים כיוצא באלו בספר הנזכר, שבמקום אחד לא השגיח בדבריו שבמקום אחר".

[ועוד הביא משו"ת המבי"ט (ח"ב סימן קג) שהעיר על הדרב"ז, וז"ל גם הרב נר"ו בתשובתו הראשונה כתב... הפך מה שכתב כאן אלא שהשכחה מצויה בזקנים שבמותינו עכ"ל. וגם אצל פוסקי זמנינו מצוינו תופעה זו. לדוגמא, עיין שו"ת שמש ומוגן (ח"ד אה"ע סימן מג) וז"ל והנה תשובתי הנזכרת

בתבואות שמו"ש זמנה בשנת תשכ"ח ושכחתי ממנה לגמרי עכ"ל.

ויש והזקנה גורם גם לסתירות במהלך הפסק של פוסק אבל לא מחמת השכחה אלא מחמת יישוב הדעת הבאה עם הזקנה. כן כתב בשו"ת שם אריה (הוספות לשו"ת ס"ס יב) כדי להסביר את פסקי הלבושי שרד שבילדותו נטה ברוב סברותיו להחמיר, ובזקנותו מצאנו להיפך שנטה להקל, והסיבה לזה יש לתלות ביישוב הדעת הבאה עם הזקנה, והוא עפ"י שו"ת נודע ביהודה (אה"ע סימן כח בהנה) שכתב על עצמו שבילדותו מפני היותו צעיר לימים היה מיראי הוראה ורוב סברותיו להחמיר יותר מלהקל].

וסתירה אחת בביאור הגר"א, כתב בספר שביתת השבת (מלאכת קוצר, באר רחובות סק"ב) בשם שו"ת בית דוד (טבל סימן א) שהיא מחמת החזרה [ועיין בספר שביתת השבת (שם) שלא הסכים לזה מחמת כמה סיבות, והניח הדבר בצ"ע]. ועוד דוגמא, עיין בספר עליות אליהו (עמ' נו) בשם ספר מקור מים חיים (יו"ד סימן קכג סעי' ט) שמה שכתב הגר"א בביאורו לאו"ח סימן רעב סק"א נראה שחזר מזה בביאורו ליו"ד.

ובספר דרכי תשובה (סימן צב סקמ"ד) כתב "כי נודע שכן דרך הפרי מגדים לחזור מפסקיו לפעמים ממקום אחד למקום השני". וכן בספר יהושע (סימן לג) כתב שרוב ספרי הפמ"ג נכתב דרך שקלא וטריא פעם כך ופעם כך. (הובא בקובץ ישורון שם)

2. גברא אנברא קא רמית

לפעמים הפתרון נעוץ בזה שיש לנו יותר ממחבר או מסדר אחד. כן כתב

ויש לציין שלא כולם קבלו הסבר זה. בספרים בלוג (July 04, 2012) הביא הרב אליעזר בראדט מספר דעת יהודה ד"ח לילה להכנס בלב מחשבות כאלו, ובשם רב חיים קנייבסקי הובא בספר הנ"ל, "שמעתי ממון החזו"א שאין זה נכון אמנם עזר לאביו אבל החפץ חיים עבר על הכל, ומש"כ שיש סתירות אינו נכון ואין שום סתירה והוא טעה", וכן הוא בספר מעשה איש (ח"ב עמ' צד) בשם החזו"א "שלא יתכן לומר כן, וברור שכל מה שיש בספר משנה ברורה עבר עליו הח"ח ולא סמך על אחרים".

גם בספר אמת ליעקב על השו"ע (עמ' רנד) מיסודו של הגר"י קאמינצקי, אם כי הודה שיש סתירות בדברי הח"ח ושיש לתלות את זה בסיבה שכתב בנו, מ"מ השמיט מה שכתב בנו שלא עמד הח"ח על הסתירות, ובמקום זה כתב שבכוונה השאיר הסתירות שאינן נוגעות לפסק הלכה אלא למנהגים שונים, וצ"ע. וע"ע ספר הליכות עולם (ח"ו עמ' צח) שנראה שקיבל הגר"י את הדברים כפשוטם.

עוד דוגמא לזה מצינו אצל ספר חסידים שיש ששיערו שלא יצא מתחת ידי מחבר אחד שהרי בכמה מקומות יש סתירות בולטות בדבריו (מבוא לספר חסידים הוצאת מקיצי נרדמים עמ' יג, הובא בספר עין יצחק ח"א כללי התלמוד והפוסקים עמ' תס), ועיין מזה בספר בין כסה לעשור (עמ' רמז הערה 4).

3. שני פירושים אפשריים

עוד מהלך מצינו בנוגע לסתירות בדברי רש"י שהכל הוא במכוון כדי להציע שני פירושים אפשריים בסוגיא מבלי להטריח על הקורא. כך כתב בשו"ת בית דוד (טבל סימן

בשו"ת דבר שמואל (סימן רנה) כדי לבאר את ריבוי הסתירות הנמצאות בשו"ע, וז"ל ולהיות כי סתירות אחרות כאלו נמצאו בספר הנזכר לא אחת ולא שנים כמו שנתעורר בקצתם מוהרמא"י בהגהות, מכאן סמכו של כת קודמין המעיינים על מה ששמעתי אומרים שהרב הנזכר מסר לתלמידיו כתיבת קיצור ספרו הגדול ב", ה"ה ספר שו"ע, ויען כי לא אחד היה הרב המסדר שניהם, נמשכו מזה קצת השנים בדעות ובנוסחאות וקשה לזווגם ולתקנם יחד בלתי דוחק הרבה המביא להוציא הדברים מידי פשוטם עכ"ל. [הובא בספר יד מלאכי (כללי השו"ע אות ב), ומאמר מרדכי (סימן קנה סק"ו), ועיין ספר שם הגדולים שכתב על זה "מי יאמין לשמועתו", וכן המאמר עצמו (סימן רסא סק"ו) נסוג אחר מליישוב את הסתירות בשו"ע בדרך זה כי בהקדמה לשו"ע משמע שממנו ומאתו יצאו הדברים ועכ"פ נראה שעבר על כל הספר – ספר עין יצחק (שם עמ' לב), וכן בספר יוסף בחירי (עמ' שעה) כתב שדבריו נידחים עיי"ש].

וידועים דברי ר' אריה ליב, בנו של החפץ חיים, מש"כ בקיצור תולדות החפץ חיים (כל כתבי הח"ח ח"ג עמ' 43) שהיה לו חלק בכתיבת המשנה ברורה, ולכן תמצא בהם סתירות שלא הרגיש בהם הח"ח, וז"ל כי בשביל שהכתבים לא יצאו תמיד מעט אחת נמצא לפעמים סתירות שהרב המחבר לא עמד עליהם. יעין התורני במ"ב סימן שיח סק"ד... ובסימן שכח סק"ג... וסיבת הדבר הוא שבסימן שיח הוא מיסודו של מר אבא והוא אחו בשיטת הרא"ה... ובסימן שכח הוא כתב ידי, ואנכי העתקתי להלכה שיטת הרשב"א שחולק על הרא"ה עכ"ל.

דוד פיינשטיין [הובא לעיל], ואפשר שלא היה איכפת לו כיון שכל מה שיעלה במצודתו הוא בבחינת דברי אלקים חיים ולא גרע משני דעות חלוקות.

וכך כתב בספר מגד גבעות עולם (ח"א עמ' נו) המפיץ אור על שאלה זו, וז"ל מעשה שהובאה שאלה בהלכה בפני הגר"מ זצ"ל ופסק מה שפסק, זה היה כנגד מה שכתב הוא עצמו בספרו אגרות משה, בני הבית שאלוהו בתמהון אם כן ששניתם את דעתכם איך אנחנו חוזרים ומדפיסים את האגרות משה כמעט כל שנה במתכונתו וצורתו, בשעה שעכשיו הנכם פוסקים להיפך.

ענה הגר"מ זצ"ל: ומה בכך, "איז צווי שיטות", ואלו ואלו דברי אלקים חיים. [ועיין מס' בבא מציעא ר"פ הוהב (מוד א-ב)] בילדותו של רבי בוקנותו וכו' ואמרו שם כוונתה דילדותיה מסתברא, הרי דשתי דיעות הן ואין זה חזרה בעלמא, ואפשר לפסוק בילדותו ולא בוקנותו] עכ"ל.

וכן מצאתי שהעיד תלמידו בעל שו"ת רבבות אפרים במכתב שנדפס בספר גופת צופים (בבא קמא עמ' קע), וז"ל הנה כמה פעמים אנחנו התלמידים שאלנו אותו דכמה תשובות לא מתאימות זו לזו, וענה בדברות משה על הש"ס למשל על גיטין כתב ו' פעמים ובכל פעם שינה דבריו כי כתב לחדש וכעת במהדורה ב' נתחדש לו אחרת וזה לא סתירה, כן בתשובות אגרות משה ענה בזמנו שקיבל השאלה ולפי דעתו אז הוא ענה. אף דקשה להבין את זה אבל כך היה דעתו עכ"ל.

וזהו כעין מה שכתבנו בשם הגר"ח מוואלוזין שאין כאן חזרה גמורה שמבטל את דבריו הראשונים אלא הם שני דרכים אפשריים ובגדר שתי שיטות. וכן הוא בספר

א ד"ה שוב ראיתי) בשם הגר"ח מוואלוזין, וז"ל כן הוא מדרך רש"י לשנות פירושו כל היכי דתני סוגיא אחת בשני מקומות וכן קבלתי מאדמו"ר שלא להתייגע בזה ליישב דברי רש"י שלא יהיו סתרי אהדדי משום דכן הוא מדרך רש"י כל היכי דאיכא תרי פירושא בסוגיא ואתמרא הק סוגיא בתרי דוכתא שלא לפרש שני הפירושים במקום אחד, רק לפרש בכאן פירוש אחד ובמקום השני הפירוש אחר בכדי להקל על המעיין שלא יצטרך להטריח דעתו לשני הפירושים במקום אחד, וסמך ע"ז שכאשר ילמוד במקום השני מעצמו יראה כי יש עוד פירוש אחר בסוגיא עכ"ל, והובאו דבריו בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סימן יט). ואולי כך היא גם כוונת הערוך לגר (גדה סז), וז"ל דרכו של רש"י לפרש במקומות חלוקות כשיטות חלוקות של רבותיו עכ"ל. [הובא בקובץ המעיין סבת תשל"ב עמ' 32]

ומצאתי יסוד זה גם בדברי רבנו (אה"ע ח"א סימן סג סוף ענף ו) עכ"פ כשאינו נוגע לדינא, וז"ל וזה הוא דבר המצוי שמפרש גאון אחד ב' פירושים בשני מקומות כיון שאינו סותר לדינא עכ"ל.

מהי פשר דיבוי הסתירות בדברי רבנו?

ככל הנראה יש לפרש רובם של הסתירות בדברי רבנו מחמת שינוי בדעתו. מדובר על אגרות רבות שכתב במשך הרבה שנים, וסביר לומר שבהרבה מקומות לא זכר מה שכתב במקום אחר, וכמעין המתגבר ניגש לכל שאלה כשאלה חדשה בלי התחשבות עם תשובותיו הקודמות. אפשר ששכח ולא הרגיש במה שכתב לפני כן כמו שהציע רב

ויכוח מים חיים (דפוס אמשטרדם תע"ב, הקדמה ז) לאחי המהר"ל, וז"ל גם דעתו של אדם אינו שוה עליו בכל עת ובאולי לא היה דעתו נוטה לתורות בה כמו שהורה בה אתמול, ואין בזה שום השתנות או חסרון לומר שנעשית התורה על ידו כב' תורות, חלילה, אדרבה כך דרכה של תורה ואלו ואלו דברי אלקים חיים עכ"ל. (הובא בקובץ ישורון שם)

ועם כל זה, נראה לי תמוה שבכל סתירותיו לא מצא רבנו לנכון לרמוז אפילו בציון בעלמא למה שכתב במקום אחר, וצ"ע.

ויש לציין עוד דאף אם נאמר שבחלק מן המקרים חזר בו רבנו באמת מחמת איזה טעות [בגדר דברים שאמרתי לכם טעות הוא בידי ולא בגדר אלו ואלו דא"ח] אין בזה כל פגם או גנאי, ויפה כתב על זה הרב אברהם שטינברג בקובץ אור המזרח (חלק לו עמ' 288), וז"ל אין יילוד אשה שלא חזר בו אף פעם, ובפרט בגאונים האדירים כדוגמת הגאון רב משה זצ"ל שדנו בכל חלקי התורה לא ימלט שבאיזה ענין יתברר להם שטעו או נשתנה הענין וכיוצ"ב, והלא הש"ס מלא בתנאים ואמוראים שחזרו בהם, וכן הראשונים והפוסקים וכדמצינו בכללי הפוסקים... עכ"ל.

בחלק מן הסתירות יתכן גם להשתמש בפתרון של גברא אנברא קא רמית לפי מה שהבאתי ביו"ד ח"ג סימן מח מרב דוד פיינשטיין שאותה תשובה לא היה מכתב יד רבנו ממש, אבל לא פירט מי כתב אותה ואם יש עוד תשובות שנכתבו ע"י אחר, וגם בלא"ה לא כתב שאין התשובה מייצגת את דעת רבנו אלא שאין לדקדק בה כל כך.

שונה היא הטענה שהבאתי באו"ח ח"ה סימן לו אות ח שחלק מן התשובות המאוחרות זויפו ע"י אחרים או שיד אחרים שלטה בהן, וכן לפעמים הועלה ההשערה ש"תלמיד טועה כתב כן", אבל לא ראיתי שום הוכחות להאשמות אלו, ורק דבר ברור אחד אוכל להגיד, שאם המניע להאשמות אלו הוא הסתירות שנמצאות בהן אין להסיק מכך ולא כלום שכן נמצאו סתירות לרוב בכל חלקי האגרות משה כאשר יראה המעיין מהרשימה הבאה.

רשימה של סתירות בדברי רבנו [חלק מהן משמעותיות וחלק מהן בפרטים קטנים]

או"ח ח"א סימן קכג \ או"ח ח"ד סימן סט
אות ה - בענין הנאה מבנין בשבת

או"ח ח"א סימן קלב \ או"ח ח"ה סימן כו -
בענין אם ריבוי משקל במכונת גורם
ליותר חילול שבת

או"ח ח"ב סימן כג \ או"ח ח"ב סימן קד -
בענין לשנות נוסח תפלתו בלחש
בפסד"ז וברכות ק"ש

או"ח ח"ג סימן יב \ או"ח ח"ד סימן צא אות
ח - בענין עליה לתורה למחלל שבת

או"ח ח"ג סימן כא-כב \ תשובה מרבנו
שנרפסה בשו"ת רבב"א ח"ד סימן מד
אות קמט - בענין עניית אמן על ברכות של
רעפארמים וקאנסרביטיבים

או"ח ח"ג סימן סט \ או"ח ח"ג סימן צא -
בענין מחלה שלפי האומדנא יגיע למצב
של סכנה אם נחשב גם עתה לסכנה

או"ח ח"ד סימן קז \ או"ח ח"ג סימן עא -
בענין אם אמרינן דבר שיש לו מתירין
כשיוכל להשתמש בחפץ גם למחר

או"ח ח"ה סימן יג \ דברות משה (שבת פ"א
הערה ו) - בענין אם יש איסור לפני
עור בנתינת רשות בלבד

או"ח ח"ה סימן כ אות ח \ יו"ד ח"א סימן
קמ - בביאור "מכין אותו עד שתצא
נפשו" אם הוא פשוט שאין הכוונה עד מיתה
ממש

או"ח ח"ה סימן כ אות כ"ג \ או"ח ח"ד סימן
כא אות ב - בענין הליכה נגד הכהנים
למי שבאמצע שמ"ע אם הוא הפסק

או"ח ח"ה סימן כב אות כ"ג \ או"ח ח"ד סימן
עב - בענין הטעם שאסור למלטל נייד
חלק

או"ח ח"ה סימן לו אות ח \ יו"ד ח"ב סימן
קלכ, או"ח ח"ג סימן כב - בענין מוגע
יין של מומר לחלל שבת

יו"ד ח"א סימן כט \ או"ח ח"ג סימן ק -
בענין שיעור גודל פתיחת הקבר

יו"ד ח"א סימן קנח \ יו"ד ח"ב סימן קכו, יו"ד
ח"ב סימן קכח - בענין גירות קטן שלא
בפני ב"ד

יו"ד ח"א סימן קעג \ יו"ד ח"ב סימן קמה -
בענין מחיקת השם שנקלט בטייפ

יו"ד ח"א סימן קצד \ יו"ד ח"א סימן קצה -
בענין פדיון בן ישראלית שילדה מנכרי

יו"ד ח"א סימן רכג \ דרש משה ריש פר' יתרו
- בענין איחור שבירת הלוחות מטעם
דראיה גדולה משמיעה

יו"ד ח"א סימן רלא-רלב \ יו"ד ח"ג סימן קמא
- בענין חיוב קבורה לבשר מן החי

או"ח ח"ג סימן צ, חו"מ ח"א סימן קג, חו"מ
ח"ב סימן צה \ חו"מ ח"ב סימן סו -
בענין חבלה בדרך נציון

או"ח ח"ד סימן לט \ יו"ד ח"ב סימן קלה -
בענין ספרים שכלו ונקרעו אם מותר
לזרוקם

או"ח ח"ד סימן סב \ יו"ד ח"ד סימן מח אות
ד - אם יש להכריע במחלוקת הר"ת
והגר"א בענין בה"ש

או"ח ח"ד סימן סב \ או"ח ח"ב סימן ו -
בענין טעם המנהג להדליק נרות שבת
עשרים דקות קודם השקיעה

או"ח ח"ד סימן עד בישול אות א \ שם אות
כ"ג וכו' - בענין לבשל מים שהיד
סולדת בו עד כדי רתיחה בשבת

או"ח ח"ד סימן עד בישול אות י"ב \ או"ח
ח"א סימן צד, או"ח ח"ד סימן סא -
בענין להחזיר דבר המבושל הנמצא ע"ג בלעך
שלא ע"ג האש למקום שהוא ממש ע"ג האש

או"ח ח"ד סימן עד בישול אות כ"ג \ או"ח
ח"א סימן צג - בענין אם יש לחשוש
שיוציא מים מדוד חשמלי בשבת

או"ח ח"ד סימן עד בישול אות ל"ח \ שם
אות מ"א - בענין להעביר מאכל מע"ג
בלעך שכבתה האש לכירה אחרת

או"ח ח"ד סימן פר, יו"ד ח"ב סימן ד \ אה"ע
ח"ב סימן כ ענף ד - בענין השתמשות
במייקראפאן בשבת עפ"י הוראת רב אם
נחשב לשונג

או"ח ח"ד סימן פר, או"ח ח"ג סימן נה \ יו"ד
ח"ב סימן ה - בענין אם יש איסור
דאורייתא בדיבור במייקראפאן בשבת

י"ד ח"ב סימן מ \ י"ד ח"ג סימן כג - בענין
כלי הראוי מצד עצמו להתקיים אם
מקבל מומאה

י"ד ח"ב סימן מא \ י"ד ח"א סוף סימן ס
- בענין הגעלה בשומן בשר

י"ד ח"ב סימן נו \ י"ד ח"ב סימן קיא -
בענין שמיעת ניגוני ע"ז כשמנגן רק לומר
בעלמא

י"ד ח"ב סימן נט \ י"ד ח"א סימן עה -
בענין יהרג ואל יעבור בחייבי לאוין
דביאות אסורות

י"ד ח"ב סימן פב \ אה"ע ח"ד סימן סה אות
ט"ז - בענין איסור יחוד בחשש חיבוק
ונישוק ולא ביאה ממש

י"ד ח"ב סימן קלז, י"ד ח"ג סימן נד \ אה"ע
ח"ב סימן יד - בענין אם יש איסור
דרבנן בנגיעה שאינה דרך תאווה

י"ד ח"ב סימן קמ \ י"ד ח"ב סימן קמא -
בענין כתיבת שמות מלאכים במזוזה
בשיטת הרמב"ם

י"ד ח"ב סימן קמו \ י"ד ח"ג סימן קלב, י"ד
ח"ד סימן נד - בענין הגדרת המוות
עפ"י הלכה

י"ד ח"ג סימן מז \ י"ד ח"א סימן מט -
בביאור דברי הרמ"א בענין גבינת עכו"ם

י"ד ח"ג סימן לא \ י"ד ח"ב סימן נב, אה"ע
ח"ד סימן קח, או"ח ח"ד סימן עד ביטול
אות ג - בענין שיעור יד סולדת בו

י"ד ח"ג סימן לו \ חו"מ ח"ב סימן עג אות
ט - בענין עשיית ניתוח שהוא ספק
סכנה כדי למעט יסוריו ולא להאריך חייו

י"ד ח"ג סימן לו \ י"ד ח"ב סימן נח - בענין
לסכן חיי שעה בשביל ספק חיי עולם
כשרוב הסיכויים הוא שימות

י"ד ח"ג סימן מו אות ב \ י"ד ח"ד סימן יז
אות ט"ז - בענין דם פחות מכגרים
שודאי בא מגופה

י"ד ח"ג סימן צ \ או"ח ח"ג סימן מג - בענין
לפני עור כשאינו מושיט שום איסור אלא
עובר האיסור בא מעצמו

י"ד ח"ג סימן צ \ י"ד ח"ג סימן קו - בענין
גירות בטעות

י"ד ח"ג סימן קט \ י"ד ח"ג סימן קי - בענין
המתנת ג' חדשים בנכרית הנשואה
לישראל ומתגירות כשהיא מעוברת או זקנה

י"ד ח"ג סימן קמח \ י"ד ח"ג סימן קמט -
בענין פינוי המת מביה"ק של רפורמים

י"ד ח"ד סימן יז אות ד \ י"ד ח"ב סימן ע
- בביאור מה שאמרו שחור אדום הוא
אלא שלקה

אה"ע ח"א סימן נח \ או"ח ח"א סימן מב -
בענין שער באשה ערוה

אה"ע ח"א סימן נח \ או"ח ח"ד סימן טו -
בענין שער באשה ערוה אם שיעורו
טפח לכו"ע

אה"ע ח"ג סימן לג \ או"ח ח"ב סימן קח -
בענין שמיעה ע"י דבר אחר

אה"ע ח"ד סימן כה \ אה"ע ח"ד סימן מב -
בענין אם יש לחוש בבעלות תשובה
שנפסלו לכהונה

אה"ע ח"ד סימן לח \ אה"ע ח"ד סימן סה
אות י - בענין יחוד בוקן וחולא שאינו
יכול לבעול

- ח"מ ח"ב סימן סה \ ח"מ ח"ב סימן סו - בעצמו
 בענין חבלה בעצמו שלא בדרך נציון
 ח"מ ח"ב סימן סה \ ח"מ ח"ב סימן סו -
 בענין אם פסקין כר"א הקפר שאסור
 לצער את עצמו מן היין והמקור דאסור לחבול
 ח"מ ח"ב סימן סה \ או"ח ח"ג סימן צ -
 בענין אם יש היתר רפואה כשאינו
 רפואה למחלה (כגון להקלת צום או ניתוח
 לשם יופי)

נספח ג

שימוש בכתבי יד חדשים

חלק גדול מהמקורות הנ"ל עוסק בבידור עמדת החזו"א וכן הצביעו להרכבה חולקים [ואנב אציין למקור אחד שלא מצאתי בדבריהם - כתבי הגאון רבי יחיאל יעקב וויינברג זצ"ל (ח"א מכתב לט משנת תשי"ד) - "ואמנם בא"י מפיצים שמועה בשם הגאון החזו"א זצ"ל שאין להביא את תשו' הגאונים וספרי הראשונים שנמצאו אחריי"ב בחשבון בהכרעת ההלכה, ולא כן דעתי, גם להב"י ז"ל היה כתבים שלא היו חתומים בגושפנקא של רב האי גאון וכן תשו' הגאונים המובאים בראשונים היה העתקות ולא כת"י ממש"].

דעת רבנו

גם דעת רבנו הוזכרה בחלק מן המאמרים, וסוכם יפה ע"י רב משה בלייך (שם עמ' 37) - "It is abundantly clear that Rabbi Feinstein assigned no importance to material found in newly discovered manuscripts that he considered to be problematic".

השימוש בכתבי יד חדשים והשפעתם על ההלכה נחקר רבות ע"י רבנים וחוקרים שונים, ובפרט דנו בדברי החזו"א הידועים, עיין קובץ Tradition (Summer 1980) מאמרו של רב צבי יהודה, שם (Winter 1981) מאמרו של פרופ' שניאור ליימן, שם (Winter 1993) מאמרו של רב משה בלייך, קובץ נעם (כרך מז עמ' קסה) מאמרו של רמ"מ כשר, קובץ המעין (טבת תשכ"ח עמ' 29) מאמרו של רב שלמה זלמן הבלין, קובץ צפונות (כרך מז עמ' סח) מאמרו של רב צבי יעקב הלוי לדר, קובץ אור ישראל (ניסן תשנ"ח עמ' קצט), שם (תמוז תשנ"ח עמ' קצג), שם (טבת תשנ"ט עמ' צה), שם (טבת תשס"א עמ' רו), שם (ניסן תשס"א עמ' רנג), שם (תמוז תשס"א עמ' רלב), מבוא לפירושו רבנו חננאל (ברכות עמ' 23) ושו"ת שאגת אריה (עמ' 15) מאת רב דוד מצגר, ספר נתיבות פסיקה (עמ' 31) לרב דניאל שפרבר, ספר עמודים לתולדות ספר העברי (הגהות ומוגהים פרק מז) לפרופ' יעקב שמואל שפיגל, וספר החזון איש (עמ' 384) לפרופ' בנימין בראון.

כפי שנראה בדוגמאות הבאות, כל דבר שנמצא בכתב יד נגד המקובל או נגד מה שהעלה רבנו בפירוש אותו ראשון, הטיל ספק במהימנותו של הכתב יד ותלה החסרון בתלמיד טועה וכדומה, ורק אם עלה הכת"י בקנה אחד עם מסקנתו הוא קיבל אותו כאמיתי.

א. או"ח ח"ב סוף סימן כ – "ובכלל אין להוכיח מספרים שלא ראו הראשונים כשהוא סותר לדברים מוחלטים כי אפשר שנפל איזה טעות ואולי היה זה קושיא וחסר התירוץ"

(תוס' רא"ש שבספר ברכה משולשת)

ב. אה"ע ח"א סימן סג סוף ענף ו – "אבל אין לסמוך על ספרים הנמצאים מחדש כשהן סותרין לספרים המפורסמים גם בידי רבותינו הראשונים... ובאמת ברור לע"ד שאינו מלשון הרא"ש וגם הם טעות שתלמיד טועה כתב זה..."

(תוס' רא"ש על נדה)

ג. אה"ע ח"א סוף סימן קעג – "ודברי התוס' רי"ד א"א להולמן שהוא היפוך קרא מפורש... ולכן ודאי הוא טעות שנפל בדבריו ואין לסמוך כלל אספרים הנמצאים בדברים שסותרים"

(תוס' רי"ד על כתובות)

ד. יו"ד ח"ב סימן ז – "ואין אנו אחראין על הספרים הנמצאים מחדש באיזה כת"י שיש לתלות שאיזה טעות נפל בהכת"י או שתלמיד

אחד הוסיף זה בטעות" (פירוש רדב"ז על הרמב"ם, מאירי) [ועיין מה שכתבנו בפנים הספר]

ה. יו"ד ח"ג סימן צח – "אבל למעשה היה קשה לסמוך על ספרים הנמצאים בקרוב, אבל עיין בספרי אגרות משה יו"ד ח"א סימן קנה שהבאתי ראיה מוכרחת מירושלמי... אף שלא ראיתי אז את תשובת ר' האי גאון, ולכן ודאי שהיא תשובה אמיתית שיש לסמוך עליה הלכה למעשה"

(תשובת רב האי גאון)

ו. או"ח ח"ה סימן כ אות ב – "ובמאירי הוא ט"ס וצריך לגרוס... דהא אין הגירסא דבספרי המאירי ברורה בכל מקום כי הכתבים שנמצאו איכא בהו שגיאות לאין מספר, ולכן וודאי יש לנו לומר דבמקום זה נמי הוא שגיאה"

(מאירי)

ז. הסכמת רבנו לחידושי הרשב"א (מהדורת אורייטא כרך א) – בקובץ צפונות (שם) הביא מהסכמת רבנו "שקשה לו לקבל אחריות לקבוע הלכה אחרת מן המקובל לפי התשובות החדשות"

ח. ספר מסורת משה (עמ' תק"צ) – "ובכלל מספרים כאלו שהיו גנוזים, אם תראה דבר טוב תקחו, אבל אין לסמוך להלכה על כגון הנוסחאות החדשות שמצאו להרמב"ם, א"א לסמוך עליהם להלכה, א"א לסור מהנוסח שהיה להמגיד ולהב"מ וכדומה"

נספח ד

יחס רבנו לראשונים ואחרונים

יכלה הזמן והם לא יכלו אחר שיהיה ביד אדם הרי"ף והרמב"ם והרא"ש פוסקים מובהקים די בזה עם רבותינו בעלי התוספות עכ"ל, ואף על ספר הכלבו כתב "כי על נפשי איני פותח אותו בשמיטה אחת פעם אחת".

והרחיק לכת בשו"ת נחלת שבעה (סימן ג) [תשו' רב שמואל קאוידינובר] שדיבר בגנותם של ספרי האחרונים ש"מבלבלים הדעת", וז"ל ומעלתו שם לבו אל האחרונים ספר ט"ז וש"ך ואני לא כן עמדתי עיקר עסקי ת"ל בפוסקים ראשונים ובש"ס ועד שאנו מגרמי גרמי באחרונים ניכול בישראל אפתורא דדהבא בש"ס ובפוסקים רי"ף ורמב"ם ורא"ש שהם יתד שהכל תלוי בו כי האחרונים מבלבלים הדעת והזכרון... ומי שהוא בבית מדרשינו אראה לו חבילות טעויות בכל דף מספריהם ע"כ אין עסקי עמהם ת"ל ודי בזה ע"כ יש למע"ל למכור ספריהם ולקנות ד' טורים עם הב"י עכ"ל.

ואצל רבנו, מלבד שכן יראה כל מעיין באגרותיו שאין דרכו לחפש ולצטט אחרונים, אבל כך גם העיד תלמידו רב אפרים גרינבלאט במכתב [נדפס בספר נופת צופים ב"ק עמ' קע], וז"ל לא הסתכל כמעט באחרונים ואפילו לא בשו"ע אף שעבר יותר מ-600 פעמים את ד' חלקי השו"ע והיה בקי בהם ובכל מפרשי השו"ע אבל פסק עפ"י רוב מהגמ' עכ"ל. וכ"כ בשו"ת ברכת יהודה (ח"א סימן מ) "שידוע דרכו של האגרות משה שאינו מעיין בספרי האחרונים כי אם רק

כידוע אין דרכו של רבנו לחפש ולעיין בספרי האחרונים אלא בחכמתו הגדולה ובגאונותו העצומה הוא ניגש אל כל שאלה בכח עצמאי ומשיב על סמך עיונו וניתוחו את הסוגיות השייכות ובירור וליבון דברי הראשונים עליהם. יוצא מן הכלל הם האחרונים המפורסמים כש"ך וט"ז, שו"ת נודע ביהודה ושו"ת חתם סופר [בדרך כלל אלו שצוטטו בפתחי תשובה] שבהן מרבה רבנו לפלפל, ולפעמים גם מביע דעתו על דברי שאר האחרונים שהובאו למראה עיניו ע"י השואל או איש אחר.

ובזה הלך רבנו אחר רוב גאוני אשכנז "שאין דרכם לתור ולדרוש בספרי האחרונים בכל ענין אשר יבוא לפניהם אלא פונים דוקא אל דברי הפוסקים הראשונים וכותבים מה שנראה באותו ענין לפי הכרעת דעתם וסברתם כאשר תשיג ידם באותו ענין" (שו"ת רב פעלים, פתיחה). וכן העידו על עצמם גדולי הפוסקים, עיין שו"ת נודע ביהודה (מהדו"ק יו"ד סימן נה) וז"ל אין דרכי לשום עיון בתשובות האחרונים שאין לנו להשען על הכרעתם יותר מעל הכרעתנו עכ"ל. וכן בשו"ת חתם סופר (או"ח סימן קמ) כתב וז"ל אין דרכי לחפש בספרים אם לא יעוררני אדם עליו עכ"ל.

ויש גם אצל גדולי הספרדים שיטה זו שאין צריך לחפש אחר ספרי האחרונים ואף בראשונים די לעיין במפורסמים, עיין שו"ת מהרשד"ם (יו"ד סימן רז) וז"ל גם זה קבלתי ממורי כי מי שירצה להלך אחר אלו הספרים

במפרשי השו"ע המפורסמים כגון מ"ז וכיוצא בו. וכ"כ בשו"ת צ"ץ אליעזר (ח"ג סימן א). ובכלל לא היה מצוי אצל רבנו הרבה מספרי האחרונים כמו שכתב הרבה פעמים, ואף מן האחרונים הידועים בשו"ת בית אפרים (אג"מ או"ח ח"א סימן ו), שו"ת כתב סופר (אג"מ יו"ד ח"ב סימן לו), שו"ת אבני נזר (אג"מ יו"ד ח"ב סימן יא), וגם ספר מהרי"ל המהווה מקור לרוב פסקי ומנהגי אשכנז כתב רבנו באו"ח ח"ג סימן פח שאין בידו, ויש עוד הרבה דוגמאות לזה. ובמקום אחד (יו"ד ח"ב סימן קסא) כתב רבנו, וז"ל והספרים שהביא כתר"ה אינם אצלי ואין לי פנאי וגם איני רואה צורך לחפש אחריהם כי הענין ברור כדכתבתי עכ"ל.

יחס רבנו אל הראשונים שונה בתחילת מיחסו אל האחרונים. בעוד כשמדובר על האחרונים רגיל רבנו לדחותם בלשונות של זלזול או ביטול כגון "לא נכון כלל", "אינו כלום", "ברור שהוא טעות", "דברי הבל", הרי כלפי הראשונים אף כשדבריהם נראים מוקשים ומחוסרי הבנה טורח רבנו ליישבם אף בדרך רחוקה מן פשט לשונם. והנה כמה דוגמאות:

ביו"ד ח"א סימן רכ כתב רבנו אחר שביאר דברי התוס', וז"ל ואף שהוא דוחק גדול מ"מ לכאורה אין דרך אחר בדברי תוס' המוקשים מאד עכ"ל. וכן באו"ח ח"א סימן קסב סיים תשובתו, וז"ל ואף שהוא דוחק בלשון מוכרחין לפרש זה בשיטת התוס' שמוקשין לכאורה מאד עכ"ל. ודומה לזה בתשובה הקודמת סימן קסא, וז"ל זהו מה שנראה בדעת התוס' מצד חומר הקושיא אף שעדיין הוא דוחק וצ"ע עדיין עכ"ל. וביו"ד ח"א סימן קכג כשנשאל לבאר דברי הריטב"א המוקשים כתב שצריכין למשכוני נפשין על

דבריו כיון שהוא אחד מרבותינו הראשונים. [עיין בבא קמא (קו.) רש"י ד"ה משכוני נפשך – לבוא במקומו לתרץ קושיות ולהעמיד דבריו עכ"ל.] וע"ע או"ח ח"א סימן נה.

[ויש לציין דיוצא מן הכלל מצינו במקום אחד (יו"ד ח"א סימן עד) שכתב על תירוץ המאירי המובא בשטמ"ק שאינו מתקבל על הדעת ושברור שהוא טעות. וכן במקום אחר (יו"ד ח"ג סימן יט) כתב שאין לחוש לדברי הראב"ד כלל כיון שאינו כהמציאות אבל שם הציע שאינו באמת דברי הראב"ד אלא הוספה (וסמך לזה כתב שלא הובא ברשב"א) ואולי כן כוונתו במה שכתב על דברי המאירי.]

ואף שלפעמים ידחוק רבנו גם בלשונות האחרונים כדי להעמיד את דבריהם [עיין יו"ד ח"ב סימן ע דאף בדברי הב"ח תמוהים "ודאי יש חובה לתרץ דבריו אם אפשר"], מ"מ ברוב המקומות שלא עלה בן בידו דחה דבריהם כנ"ל וחשב אותם לטעות, וזהו אף בגדולי הפוסקים המובהקים שכל בית ישראל נשען עליהם.

דוגמאות לכך נמצאות לרוב במשך כל חלקי האגרות משה, ואביא כאן רק דוגמאות בולטות. ביו"ד ח"ב סימן לח כתב וז"ל ופלא גדולה על ראיית הב"ח... איך פה קדוש אמר דברי הבל כאלו עכ"ל. ביו"ד ח"ג סימן נה ענף ו כתב וז"ל ותמוה מה שהב"ח והש"ך כתבו... רצ"ע כי לכאורה לא ירדו רבותינו הב"ח והש"ך לעומק הדברים שהנכון והאמת הוא כן כדבארתי עכ"ל. דברי הט"ז במקום אחד כתב שהם טעות (או"ח ח"ב סימן מד) וכן במקום אחר (או"ח ח"ג סימן צד ענף א) כתב כן על השאגת אריה, וכן באה"ע ח"א סימן קא כתב שדברי המשנה

למלך הם "טעות גמור בדבר משנה ואולי יש טעות סופר".

פעם השיג על דברי הערוך השלחן וכתב (יו"ד ח"א סימן צח ענף א), וז"ל במחילה מכבוד הגאון בעל עה"ש הוא טעות גדול ואין לחוש לדבריו כלל בזה עכ"ל. וכן על היעב"ץ כתב באה"ע ח"ב סימן ג ענף א, וז"ל ותמוה מאד על גאון כמותו שכתב דברים שאינם נכונים וא"א להעלות על הדעת אף לאומרן בעלמא עכ"ל [וע"ע חו"מ ח"ב סימן סט בסופו], וכן יצא נגד מה שכתבו הערוך לגר ושער המלך בענין מסוים, וכתב (אה"ע ח"א סימן לד) וז"ל ופשוט שהוא טעות גמור וחלילה לומר דברים מוטעין כאלו עכ"ל [ע"ע או"ח ח"א סימן ה], וכן יש עוד הרבה מקומות שכתב כן ואין טעם להאריך ולהביא כולם.

חילוקי יחס לראשונים ולאחרונים מצינו גם אצל שו"ת רב פעלים (פתיחה) שאודות דברי האחרונים כתב שנמצאו בהם שגיאות לרוב שלא יכיל הזמן לכותבם ושאינו אנו אחראין לתרץ דבריהם, "ורק אם המחבר הוא ראשון מן רבותינו הראשונים ז"ל אנו אחראין ליישב דבריו... כי בודאי רבותינו הראשונים לא אמרו דבר טעות".

ויש להשוות דרכו של רבנו ביחסו אל הראשונים והאחרונים עם גדול מפורסם אחר בן זמנו, בעל החזון איש. גם הוא התבטא פעם בדברי הרב פעלים הנ"ל וכמשמעות רבנו שאין לייחס טעויות לראשונים, "הראשונים ניצולים מטעויות" (ספר מעשה איש ח"ג עמ' סח) [אמנם הוסיף מיד דגם הש"ך נכלל בזה]. וכן נראה שדרכו שוה לרבנו במיעוט העיסוק באחרונים וכמו שסיכם פרופ' בנימין בראון בספרו הגדול על החזון איש (עמ' 850), וז"ל זולת אחרונים

מיוחדים – המהרש"א, המהרש"ל, רע"א, הנודע ביהודה, החתם סופר ומפרשי השו"ע הנדפסים על הדף – נעשו כמעט כל פניותיו לספרי האחרונים באקראי, לעתים לאחר שאחרים הפנוהו אליהם, ושימושו בהם כמעט תמיד סלקטיבי למדי עכ"ל. וכן כתב בשו"ת ברכת יהודה (ח"א סימן מ) שידוע שהחזון איש היתה דרכו שלא לעיין בספרי האחרונים.

מאידך גיסא נראה מכמה מקורות דרוח החזון איש לא היתה נוחה בשימוש הלשוניות שנקט בהם רבנו כלפי האחרונים וחשב אותם כולול בכבודם. בספר שלום יהודה (מועד עמ' קה) נדפס מכתב החזון איש אל מחבר הספר ובו מזהירו על להבא להשתמש בלשון נקיה בהשיגו את דברי האחרונים, וז"ל חובתינו לזיחר בדברנו נגד רבותינו וקשה היה לי לשון כת"ר שיחיה ששימש במלת טעות נגד הגאון מהרא"י זצ"ל ויש אפשרות לבאר הדברים בלשון נקיה ומכובדת כראוי לדבר בפני רבותינו עכ"ל.

וכן בספר חזון איש (עמ' 205) מסופר על הנהגת החזון איש שכתב בגליון ספר אחד שביטא על דברי המג"א שהם משובשים, וז"ל גם במקום שאפשר לחלוק צריך לומר בלשון תלמיד לפני רבו והמג"א הוא רבנו ואנו כולם תלמידיו עכ"ל. ודומה לזה בספר מעשה איש (ח"ה עמ' עו) כשהדפיסו ספר שארית יהודה אחר הסתלקות המחבר, ובמקום אחד נכתב על הקרני ראם שלא דק, הקפיד ע"ז החזון איש והורה להשמיט מלים אלו. [שני המקורות הראשונים מצאתי בספר החזון איש (עמ' 847)]

עוד מצינו אצל רבנו התייחסות שונה לראשונים מאשר לאחרונים כשבא לידי הכרעה במחלוקת. בכמה מקומות כתב רבנו שאי אפשר לנו להכריע מחלוקת ראשונים אף

בראיות, עיין או"ח ח"ד סימן סב [אנחנו לא שייך שיהיה לנו הכרעה בדברי רבותינו הראשונים אף כשיש קושיות על איזו שיטה"], או"ח ח"א סימן קסח [ודאי אין בידינו להכריע בין הראשונים בשביל קושיא], אה"ע ח"א סימן צ [מ"מ לא נכריע מצד קושיא דברי רבותינו הראשונים].

וכל שכן שאין שייך לחלוק על הראשונים (או"ח ח"ב סוף סימן קיג), ואף בשביל הרבה קושיות "אין לשנות מודבריהם כלום" (או"ח ח"ב סימן כ), וכן אין לחלוק על רמב"ם והשו"ע והחנינוך בשביל קושיא (יו"ד ח"א סימן קסד), וכן דין שנמצא באחרונים אבל לא נזכר כלל בראשונים לא שייך למחות על זה (או"ח ח"ד סימן ע אות ט).

ואילו כשבא למחלוקת האחרונים שונה היא גישתו של רבנו. אף שכותב במקום אחד (יו"ד ח"ב סימן קעג) "מי הוא בדורנו שיכול להכריע במחלוקת רבותינו הגדולים", מ"מ למעשה מצינו הרבה פעמים שמכח סברות וראיות מחליט רבנו את הדין כפי מה שהעלה במצודתו. ולדוגמא, עיין אה"ע ח"א סימן לו ענף ב, וז"ל גם אנו בדבר שברור לנו מדוע לא נסמוך ע"ז למעשה אף להכריע לפעמים איזה דברי גאונים האחרונים עכ"ל ועע"ש. ולפעמים אף הרדיב עז בנפשו לחלוק על כל האחרונים כמו באו"ח ח"א סימן לג – "וכמעט שלע"ד זה ברור לדינא אף שהוא נגד דעת רבותינו האחרונים", ורק מהסס קצת עם מלת "כמעט". [וע"ע או"ח ח"א סימן קכו ענף ז שכדי לקיים מנהג מסויים חידש רבנו חידוש שהוא נגד האחרונים והתנצל בזה שאינו מחדש דין נגדם רק מתרץ המנהג שכבר הונהג]

ועם כל זה אין למדין מן הכללות ויש מקרים שלכאורה הכריע רבנו בין הראשונים

מחמת קושיא או דחה דברי איזה ראשון מהלכה, אף שלא מצינו חולקים עליו, מפני ששיטתו תמוהה. באו"ח ח"א סימן לט בענין אחד הכריע רבנו כתוס' כי "פירוש רשב"ם תמוה", ובאו"ח ח"ד סימן צג כתב שאין לנהוג כדברי הריטב"א ואף שהובא כדבריו בחי"א וביאור הלכה, כיון ש"הוא תמוה מאד שלא מובן כלל", וע"ע או"ח ח"א סימן קמ מה שכתב על דברי הרמב"ן.

ובאמת שבמקום אחד הרחיב רבנו את הדיבור מה בדיוק היא שיטתו בסוגיא זו, מתי ראוי ואפשר לחלוק על דורות הקודמים ולהכריע ביניהם, והוא ביו"ד ח"א סימן קא ענף ה, וז"ל ומש"כ ידידי איך רשאים אנו לסמוך על חידושים כאלו שבארתי למעשה ובפרט שהוא נגד איזה אחרונים, הנה אני אומר וכי כבר נעשה קץ וגבול לתורה ח"ו שנפסוק רק מה שנמצא בספרים... ואף בדין הנמצא בספרים ודאי שצריך המורה ג"כ להבין אותו ולהכריע בדעתו שיוורה... ואף אם הכרעתו לפעמים נגד איזה גאונים מרבתינו האחרונים מה בכך הא ודאי שרשאין אף אנו לחלוק על האחרונים וגם לפעמים על איזה ראשונים כשיש ראיות נכונות והעיקר גם בטעמים נכונים ועל כיוצא בזה אמרו אין לדיין אלא מה שענינו רואות... כיון שאינו נגד הפוסקים המפורסמים בעלי השו"ע שנתקבלו בכל מדינותינו... אך אין להיות גם בהוראה וצריך למנוע כשאפשר עכ"ל.

הרי לנו כמה גדרים בענין זה שאפשר לחלוק אף על הראשונים בראיות נכונות ובמקום צורך אם לא נפסק כדבריהם כבר בפוסקים המפורסמים, וצריך עיון אם זה מתאים עם מה שהבאנו לעיל.

ויש לציין עוד למה שכתב רבנו בחו"מ ח"ב סימן נב שכפי הנראה עשו שני אנשים

שטעה בהבנתו, וז"ל ומה אעשה ששגג שגגה גדולה עכ"ל. ועל פסק אחד של הרמב"ם כתב הים של שלמה (בבא קמא פ"י סימן ג) "ושגגה גדולה היא לו", ובמקום אחר (שם פ"ה סימן לב ד"ה ולפי) כתב "על כרחך שגגה היוצאת מלפני השליש הוא". וכן הפר"ח (יו"ד סימן א סקכ"ט) כתב על מקום אחד בטור ש"טעות הוא". ובהקדמתו כתב שכוונתו "לעורר לב המעינים במה שיש קושי בדברי הראשונים ובמה שנראה שהעלו קמיונים בכמה פרטי דינים". וכן בשו"ת פני יהושע (ח"ב סימן נב) כתב וז"ל ת"ל התחלתי לחבר השגות גדולות על הראשונים והאחרונים כי אין משא פנים בדברי אלקים חיים עכ"ל. ועיין ב"י (יו"ד סימן צה ד"ה מצאתי) שלדבריו טעה רבנו ירוחם במקום אחד בהבנת דברי התוס' והרא"ש.

והרבה דוגמאות יש שהחליטו האחרונים שנעלם מעיני הראשונים סוגיא במקום אחד או איזה מקור בדברי חז"ל. על הרשב"א, כתב בשו"ת באר שבע (סימן סו) שאשתמיט מיניה דברי האבל רבתי אף שהובא בגמ' פרק שני דכתובות. בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ק אה"ע סימן עב, סתירת היתר השני) האריך לתמוה על רשב"א אחרת, וכתב וז"ל יותר ויותר אני תמה על השליש הגדול ששגג שגגה גדולה כזו ונעלם ממנו סוף דברי הגמרא במקומו... ותמהני על מאור עייניו הרשב"א ז"ל דנהירין ליה שבילי דנהר דעה איך לא הרגיש בזה עכ"ל. גם החת"ס בתחילת חידושיו למס' ב"ק (ב. ד"ה ארבעה אבות) כתב על הרשב"א שמהתימה שנעלמה ממנו סוגיא דריש מס' כריתות עיי"ש.

וכן בעלי התוס' לפעמים אישתמיטייהו סוגיות מסוימות, עיין טורי אבן (ר"ה

תנאי ביניהם שמי שמפרש את הפשט הנכון בגמ' צריך השני ליתן צדקה, ופנו אל רבנו להכריע עם מי הצדק, ורבנו כדרכו התעמק בסוגיא והחליט את הביאור הנכון וכפי שפירשו הרשב"א והשטמ"ק, ועפ"ז חייב לאחד מהם ליתן הצדקה, ואף שהתכוין הלה לפירוש הריטב"א ורשב"ד כתב רבנו שפירושם "אינם נכונים כלל", והוא הפלא ופלא.

ומדי דברי בענין השיבושים והשגיאות והעדרותם אצל הראשונים, זכור אזכור את דבריהם של חבל פוסקים אחרונים שנראה דעתם דכלית ברירה אפשר לתלות החסרון בראשונים ולומר שטעו במקצת המקומות ולא בדברי השו"ת רב פעלים והחזו"א הנ"ל. [ואין צריך לומר שנמצא בראשונים עצמם שייחסו טעות לקודמיהם או לבן זמנם, וכן לפעמים מצינו שחזרו בהם ואמרו שטעו מתחילה, עיין ספר מקור ברוך (מבוא עמ' 174).]

המפורסם שבהם הוא דבריו של שו"ת חוט השני [בעל שו"ת חות יאיר] (סימן כ) "כי השכחה היא טבע אנושית כוללות כל האישים... ואין מחניפין לשום אדם", והלך ומנה כמה מקורות שנעלמו ונשכחו מרש"י והרמב"ם. ודבריו הובאו בספר הברית (בהקדמה), וז"ל מותר לכתוב על איזה מחבר מן הראשונים שטעה כיון שמין האנושי לא ימלט מן הטעות עכ"ל. וכן הובאו בעוד אחרונים, עיין שו"ת חיים ביד (סימן נח) ושדי חמד (מערכת הכללים מע' כ"ף אות קיד).

וכן אצל עוד גדולי אחרונים מצינו לפעמים שייחסו טעות לראשונים, לא רק בגדר העלמה ושכחה אלא שגגה בהבנה גם כן. בש"ך חו"מ (סימן כה סק"ל) העיר על פירוש הנמו"י לדברי הירושלמי (סנהדרין פ"א ה"א)

כח: ד"ה הרי) "שאני רואה שנעלם מהתוס' גמרא ערוכה פ"ג דשבועות", וברש"ש (שבת כז.) כתב "במחילה מכבוד תורתם שנעלם מהם ירושלמי פ"ט דכלאים". וכן בברכ"י (או"ח סימן תצד אות ד) שלפום ריהמא נראה שנעלם מרבתינו בעלי התוס' ירושלמי (ריש ע"ז).

בספר באר שבע (הוריות ה:) העיר דאישתמיטתיה מרש"י במס' תמורה סוגיא דהוריות, וכן כתב במהרש"א (שם ו.) בדרך אפשר. בברכ"י (או"ח סימן נז) כתב דנעלם מהארחות חיים, כלבו, וספר האגודה ירושלמי שהובא בראשונים, וכן בספר יד מלאכי (אות סט) השיג על הרדב"ז דאישתמיט מיניה ירושלמי. [וע"ש סימן תי שכתב לא למהר להחליט דאישתמיט מיניה דהרא"ש סוגיא דאלו קשרים כי "אין נכון לומר כן על מאריה דתלמודא כמוהו"], וע"ש שו"ת שאילת יעב"ץ (ח"א סימן קיח) שנעלם מתרומת הדשן פסוק אחד וגרם לו למעות בפירוש המסורה. [ולעוד מקומות ש"טעה" הרמב"ם, עיין מה שרשם בזה בספר Studies in Maimonides and His Interpreters (עמ' 6).]

ועיין עוד ספר המו"ד (ר"ת מאמרים ודרשות, עמ' 7) להרב יעב"ץ הלוי, בשם רבו החת"ס, שיותר מצוי בדבריהם של גדולי הראשונים דברים הסותרים סוגיות התלמוד יותר ממה שימצא אצלו כי לגודל בקיאותם וחכמתם כתבו דבריהם בעל פה ולפעמים נעלמו מעיניהם סוגיא לפי שעה.

וגשובה לדברים שהתחלנו בהן בנוגע למיעוט העיין באחרונים אצל רבנו, מצינו יוצא מן הכלל לגבי ספרי משנה ברורה וערוך השלחן שרבנו מרבה להביאם ולישא וליתן בדבריהם, והגם שמספר פעמים מתמיה עליהם ודוחה דבריהם, מ"מ סמכות מיוחדת העניק להם בהתייחס אליהם את המשפט "כבר הורה זקן" (או"ח ח"א סימן לט – עה"ש, או"ח ח"ב סימן כח – מ"ב), ופעם אחרת כותב שאפשר לסמוך על המ"ב נגד דעתו "כי הרי הוא מרן דדורות בתראי בהוראות דעניני אורח חיים" (או"ח ח"ה סימן יג אות ט).

ולפי מקור אחד, במחלוקת המ"ב ועה"ש סבר רבנו שיש ללכת אחר העה"ש (קובץ ישורון חלק כ עמ' קנמ, בשם הג"ר דוד קאהן ועוד ששמעו כן מרבנו) וכן היתה דעת הרב הענקין כנודע (שם) ועוד פוסקים מובהקים (שו"ת בני בנים ח"ב סימן ח).

[וע"ש שו"ת בני בנים (שם עמ' רט), זו"ל שמעתי מפיו הקדוש (של הגר"א הענקין) פעמים רבות שגדול כח הערוך השלחן בהוראה מכח המשנה ברורה ובמקום שהם חולקים יש ללכת אחרי הערוך השלחן עכ"ל. ועוד שם (בשם הגר"א הענקין) שהחפץ חיים היה צדיק גמור "אבל צדיק הדור לא יכול להיות פוסק הדור מפני שצדקתו מטה אותו להחמיר יותר מדי", ועוד שם שהגר"א הענקין החשיב מאוד את בעל ערוך השלחן ואמר עליו "שאפשר היה הרב היחיד בדורו ושהוא היה הכי חשוב שבפוסקים האחרונים".]

נספח ה

ליקוט בכללי הפסק הנמצאים באגרות משה

- א. דוחק לומר דהרמב"ם לא פסק דין הנלמד בירושלמי כשלא הוזכר בבבלי, כל עוד שאינו מפורש בבבלי להיפוך¹⁰
(או"ח ח"א סימן ט)
- ב. יש לפרש דברי הרמב"ם ביד החזקה בדוחק כדי שלא יסתור דבריו בתשובה
(או"ח ח"א סוף סימן כח)
- ג. פירוש הנמצא בב"י ופרישה ביו"ד ולא באו"ח שהוא עיקר מקומו, יש לצרף זה לעוד טעמים ולא ללכת אחר אותו פירוש
(או"ח ח"א סוף סימן לח)
- ד. בשעת הדחק אפשר לסמוך על דעת יחיד בגמ' עכ"פ באיסור דרבנן היכא שלא נפסק בגמ' להדיא דלא כוותיה, וזהו אף במקום שפסקו הגאונים כהרבים כי פסקי הגאונים במחלוקת חכמי הגמרא אינם הכרעה [שאין להם כח להכריע בין התנאים ואמוראים]
(או"ח ח"א סימן נא ענף א)
- ה. בשעת הדחק יש לסמוך על מנהג אחר נגד מנהג המקום כמו ביחיד נגד רבים
- ו. יש להקשות סתירה מתוס' במסכת אחת על תוס' במסכת אחרת¹¹
(או"ח ח"א סימן קכו ענף ג)
- ז. יש להורות כרוב הראשונים נגד ספק דעת יחיד אף שהרמ"א החמיר כוותיה
(או"ח ח"א סימן קמז ענף ה ד"ה נמצא)
- ח. אע"ג דבמחלוקת דרבנן הולכין אחר המקיל, מ"מ כשפירוש המחמירים הוא כפשטות הירושלמי והמקילים פירשו בדוחק יש להחמיר בהמחמירים
(או"ח ח"א סימן קנה ד"ה ולכן)
- ט. "העושה ע"פ הוראה אין לו שום חטא אף אם ההלכה שלא כמותו כל זמן שלא עמדו למנין בקבוץ כל חכמי הדור ונפסק שלא כמותם"
(או"ח ח"א סימן קפו ד"ה ואף)



10. וע"ע ספר יד מלאכי כללי שני התלמודים אות ד.

11. שם הקשה סתירה מתוס' בר"ה לתוס' בשבועות, ועיין ספר יד מלאכי כללי התוספות אות כה בשם ספר תחלת חכמה שער ג כלל נב דאין מקפידין בעלי הישיבה בסתירות הנמצאות בתוספות בשני מסכתות כי תולים שהם מב' בעלי תוספות "מיהו היכא דאיכא לתרוצי ולאוקומי עדיף טפי". וע"ע אג"מ או"ח ח"א סימן קצא שכתב רבנו בענין אחר ד"אפשר שתוס' דע"ז פליגי אתוס' נדרים בסברא זו".

לפסוק למעשה כהב"י והרמ"א והב"ח אבל
מ"מ כיון שהמג"א סובר כן ומשמע שגם
הפמ"ג מסכים לו והביא כן מהלבוש יש לנו
להחמיר

(או"ח ח"ג סימן נד ענף ד ד"ה ואחר)

טו. לא ברור אם יש להחשיב מחלוקת
אחרונים כספק [לעשות ספק ספיקא]¹³

(או"ח ח"ג סימן ק)

טז. הא דאמרינן אין משיבין את הארי לאחר
מותו הוא דוקא שלא לבטל דבריו ושהיו
נחשבים דברי אלקים חיים אבל מ"מ אין
לפסוק כן אם אין יודעין מעמו

(או"ח ח"ד סימן ט ד"ה ולא)

יז. ליכא מעלה להחמיר כדי לצאת שיטות
שהם דעת יחיד אף למדת חסידות¹⁴

(או"ח ח"ד סימן ט ד"ה הנה, או"ח ח"ה
סימן יג אות ח)

יח. בספק דרבנן שעונשו חמור יש להחמיר
(או"ח ח"ד סימן סט אות א ד"ה והנה)

יט. לא היה למ"ב לפסוק כהפמ"ג נגר דעת
הגר"א ויעב"ץ

(או"ח ח"ה סימן ט אות ט)

י. במחלוקת דרבוותא יש להחמיר מספק אף
אם נפסק בשו"ע לקולא

(או"ח ח"ב תחילת סימן מה)

יא. "ודאי היתר ברור קשה לומר בזה אבל אם
נאסור הרי לא ישמעו לנו... ונוגע לחיי
נפש של הרבה מיישראל מוכרחין לחפש
מעמים להיתר"

(או"ח ח"ב סימן סב)

יב. אף שהמ"ז דחה טעם הב"י בדחוי גדול
עד שתמוה טובא על הב"י, "אבל הא
חזונו שהמג"א אף שראה דחוי המ"ז נקט טעם
הב"י... וא"כ אין לדחות דבריהם בשביל
הקושיא אף שהיא גדולה כיון שהמג"א ראה
הקושיא ולא השגיח עליה"¹²

(או"ח ח"ב סימן צט)

יג. במחלוקת הראשונים יש לפסוק כהפוסקים
המכריעין ביותר להוראה כדבריהם
[כרמב"ם, תוס', רא"ש וכו'] אף שהוא להקל
במידי דאורייתא [עכ"פ כששוין במספר]
(או"ח ח"ג סימן לה ד"ה ופלא)

יד. "ואחר שנתבאר שראיות המג"א אינם
כלום להב"י ודעימיה היה מן הראוי גם



12. אמנם יש להעיר ממה שכתב בספר תולדות הפוסקים (ח"ג עמ' 204), וז"ל
כידוע לא ראה בעל מגן אברהם את פירוש הט"ז על אורח חיים כי נדפסו
שניהם בבת אחת בפעם הראשונה בשנת תנ"ב עכ"ל, וצע"ג.

13. עיין בפנים הספר מה שכתבנו בזה.

14. אבל עיין אה"ע ח"א סוף סימן קעח משמע שיש מעלה ועדיפות להחמיר
כשיטת היחיד וצ"ע.

- כ. דבר שנתפשט לאיסור אין שומעין שוב אף לגדול שיורה בזה היתר ויביא ראיות (או"ח ח"ה סימן כ אות ד)
- כא. הא דאמרינן להחמיר רק משום שיצא מפומא דגברא רבה לא שייך היכא דאיכא חשש קלקול מזה (או"ח ח"ה סימן כ אות יב)
- כב. דבר שנמצא בוזהר מחוייבין לעשות כשאין סתירה לזה מגמרא ומדרשים המפורסמים אבל אין כופין על זה (או"ח ח"ה סימן כ אות לא)
- כג. אין לצרף שיטת ר"ת להקל נגד רוב הפוסקים במקום שהוא עצמו כתב דהמחמיר תבוא עליו ברכה כיון דלא שייך להחמיר אלא אם כן יש לו ספק קצת ואין הוראתו ברורה אצלו (י"ד ח"ב סימן לא ד"ה אבל)
- כד. ראוי להחמיר כדעת היחיד אף באיסור דרבנן אם מסתבר טעמו (י"ד ח"ג סוף סימן נג)
- כה. הלשון "מחמיר" משמע רק חומרא ולא איסור ממש¹⁵ (י"ד ח"ג סימן ס ד"ה וכיון)
- כו. אפשר לפוסק להכריע כשיטת היחיד נגד הרבים אם נראים לו דבריו (י"ד ח"ג סימן סט)
- כז. "החומרות שמתאימים לבעל נפש אינם נחוצים או מתאימים באמת לשאר אנשים"¹⁶ (י"ד ח"ד סימן כד אות א)
- כח. לפעמים השמיטו הפוסקים איזה דין כי נוטים להיתר אבל קצת ספק יש להם ולכן השמיטוהו והניחו לכל אחד שיעשה כפי



15. וכ"כ בספר עין יצחק (ח"א כללי התלמוד ופוסקים עמ' תקס"ז) בשם כמה ספרים, וז"ל כשהפוסקים כותבים בלשון יש להחמיר אין זה מדינא אלא חומרא בעלמא עכ"ל.

16. בהרבה מקומות פסק רבנו שרק לבעל נפש יש להחמיר, עיין או"ח ח"א סימן ב, או"ח ח"א סימן מ, או"ח ח"א סימן קמז ענף ז, או"ח ח"א סימן קסו, או"ח ח"ב סימן א, או"ח ח"ב סימן עא, או"ח ח"ב סימן ק, או"ח ח"ה סימן לד, י"ד ח"א סימן ב, י"ד ח"א סימן לה, י"ד ח"א סימן מג, י"ד ח"א סימן סב, י"ד ח"ג סימן קכ, אה"ע ח"א סימן ס, אה"ע ח"א סימן צו, אה"ע ח"ב סימן יג, אה"ע ח"ד סימן צב, וע"ע או"ח ח"א סימן צה, או"ח ח"ב סימן סב, או"ח ח"ב סימן צט [יש מקום לבעל נפש להחמיר בפלוגתא דרבוותא בדין דרבנן], י"ד ח"א סימן צז ענף ה.

שיסבור בזה¹⁷

ל. אין כל השיטות שוות לעשות ספק או

(אה"ע ח"א סימן ס)

צירוף לעוד מעמים, ואין מתחשבים עם

כל דעה אף אם היה גאון

כמ. ליכא שום עדיפות להחמיר כתנא או

(אה"ע ח"ד סימן פג אות א ד"ה ולכן)

אמורא דאיפסיק בגמ' דלא כוותיה¹⁸

(אה"ע ח"א סוף סימן קעח)

כללים בעניני מנהג

מנהג הוי כפסק

שו"ת אג"מ או"ח ח"א סימן מה וז"ל ונמצא

שנפסק עתה כן להלכה אף אם אולי רק

בדורות האחרונים התחילו לנהוג כן עכ"ל. וכן

באו"ח ח"א סימן קנד וז"ל אף שרוב

הראשונים פליגי עליהו אבל כיון שנהגו בכל

המקומות כוותיהו הוא כנפסקה ההלכה

כמותם... וזה הוי אף ביחיד נגד רבים עכ"ל.

ומבואר שם שהוא פסק הלכה ממש דהיכא

שהוא לחומרא לא מהני התרה ולא הוי סתם

מנהג לחומרא, וכן מבואר באו"ח ח"ב סימן

רבנו כתב כמה פעמים דמנהג נחשב כפסק

הלכה וכל היכא דנחלקו הפוסקים ונהגו

העם כשיטה אחת הוי כהוכרעה ההלכה

כאותה שיטה אף אם היא שיטת יחיד ואף

אם הוא להקל במידי דאורייתא, ומקורו הוא

מהא דנהגו העם כתלתא סבי (ברכות כב.),

ומבואר ברש"י (שבת י:) שכן הוא אף אם

התחילו לנהוג כן בדורות האחרונים. עיין



17. השווה למה שכתב בספר עין יצחק (שם עמ' שצז) בשם אחד קדוש בתשו'

כת"י למהר"י בי רב (סימן עו), וז"ל דרך הרמב"ם להשמיט דבר שהוא מסופק

בו עכ"ל.

18. ז"ל הרא"ה (ברכות יא.) ומיהא שמעינן דכל היכא דאיפסיקא הלכתא כחד

מרבנן אי נמי דאיפשטא הלכתא כותיה ואיכא מאן דפליג עליה אסור למיעבד

כאידיך אפילו לחומרא וחייב למעבד כהיתרא דהאיך דאיפשטא הלכתא כותיה

וטעמא דמילתא משום דמיחזי כחולק על רבותיו עכ"ל [ועיין במהדורה

שהוציאו לאור בני הרב וויצבערגער בהערה שם]. אמנם בשו"ת דברי יוסף

(אירגס סימן מה) האריך בזה והעלה דמותר, וז"ל הכלל העולה מן האמור

דרשאי אדם להחמיר על עצמו באיזו חומרא שמצינו בתלמוד... וכ"ש דיכול

להחמיר על עצמו בדבר שמעיקר הדין הוא אסור אליבא דחד תנא או אמורא

הגם דלא קי"ל כוותיה... ואין זה כחולק על התלמוד מאחר שיודעים הם

דמעיקר הדין הם מותרים אלא שרוצים לנהוג איסור משום סייג וחומרא עכ"ל.

שינוי נגד המנהג \ מנהגי טעות

יש להבהיר עוד כמה נקודות בענין מנהגים לדעת רבנו. בדרך כלל התנגד מאד לכל שינוי נגד המנהג המקובל ובכמה מקומות הזהיר על כך בתשובותיו. עיין או"ח ח"ד סימן ד בענין לכישת בנג עם ד' כנפות, דכיון שנהגו כולם ללבוש אותו אסור לשום אדם לעבור על זה דלא גרע מכל מנהג ויש בזה משום אל תטוש תורת אמוך. ובאו"ח ח"ד סימן ע אות ז כתב בענין אחיות אנשים ביריעה בשביל חופה במקום כלונסאות, דאף דאין בזה איסור מעיקר הדין, יש להשתמש דוקא בכלונסאות כי כך נהגו ו"אין לשנות מן המנהג". וכן באו"ח ח"ד סימן מ אות כב כתב שאין לעשות לכתחילה פרוכת בשני הצאים "כי הוא ענין שינוי ממנהג ישראל שמעולם היו עושין פרוכת אחת על כל רוחב הבנין". וכן הוא לגבי מנהג המקום, עיין יו"ד ח"ב סימן קמו בענין לעשות טהרה על אביו או זקנו שמת, שאין לזוז מן המנהג.

אולם לגבי מנהגים תמוהים שהם נגד הדין, כתב רבנו כמה פעמים שאין ללכת אחריהם ואדרבה יש לבטלם כי החשיבם למנהגי טעות. עיין או"ח ח"ב סימן לה בענין המנהג לקרוא התוכחות בלי ברכה, וז"ל הוא מנהג טעות ואסור להתנהג כן... ואין להשגיח על מנהג כשהוא נגד דין המפורש בנמו' ובפוסקים אף אם יאמרו שאדם גדול הנהיג זה וצריך לשנות ולעשות כדון עכ"ל. ובאו"ח ח"ג סימן יח בענין המנהג שלא לישא כפים ביו"ט שחל בשבת כתב רבנו שהוא "מנהג גרוע" ואין לחוש לו כי אין בו טעם וריח. וכן ביו"ד ח"ג סימן קו אות ג כתב רבנו שאין לכתוב בכתובת אסופי ושתוקי בן אברהם אבינו ואין בזה משום שינוי מנהג אם נהגו

פג שאם הוא מנהג המקום ולא סתם מנהג יחיד הוי כנפסק ההלכה כאותה שיטה ולא מהני התרה, וע"ע יו"ד ח"א סימן קלו.

אמנם מה שיש לעיין בזה הוא באם המנהג נובע מסיבות חיצוניות כמו העניות וכדומה אם בכהאי גוונא הוי כהכרעה ואת"ל דהוי כהכרעה אם נאמר דבהוסרה הסיבה בטלה ההכרעה או כיון שנפסק נפסק. ולכאורה יש בזה סתירה בדברי רבנו כי ביו"ד ח"ג סימן נב אות ג כתב דאף אם מה שנהגו שלא לברך על הכוס היה מחמת שלא היה מצוי יין ברוב מקומות שהיה ישוב ישראל, מ"מ "כיון שעכ"פ מאות בשנים נהגו כן נחשב ג"כ כנפסק אצלנו שבהמ"ז אינה טעונה כוס" ולכן גם בזה"ז שמצוי יין לא נשתנה המנהג ונפסק ההלכה כהמקילים.

אולם באו"ח ח"ג סימן צה ביאר רבנו דמה שנהגו להקל ביוראפ שלא לקנות לולב לקטנים בשביל מצות חינוך היה משום העניות וסמכו על שיטת הראב"ן אבל "במדינתנו אמעריקא שב"ה השפיע בחסדו שפע ברכתו וגם יש להשיג אתרוג ומיניו כשרים בזול יש לכל אחד להחמיר כמו שראוי לדינא [שהוא ככמה מהראשונים ורוב האחרונים] ולקנות בעד כל קטן וקטן אתרוג ומיניו ביחוד שיהיה שלו ממש, משמע שלא נפסק ההלכה כשיטת היחיד כיון שרק נהגו כן משום העניות או דאע"פ שנפסק ההלכה כהמנהג אמרינן דכיון שבטל מעם המנהג שהוא מצב הכלכלי שבומונס בטל הפסק. ואולי כוונת רבנו במש"כ שיש להחמיר כמו שראוי להורות הוא רק חומרא בעלמא ולא מעיקר הדין וצ"ע, ויש נפק"מ גדולה בזה לענין אכילת חרש בזה"ז (כפי שהעיר לי רב יוסף ויינער), עיין קונטרסי חדש מפני ישן תוציאו.

בעיר לכתוב כן "דשלא כדון היה מנהגם". וכן הוא ביו"ד ח"ב סימן קיב לענין אחר.

וכל זה כשהוא ברור ופשוט שנתייחד המנהג בטעות כגון שהוא נגד דין מפורש בש"ס ופוסקים אבל שאר מנהגים אף שנראים תמוהים או בלא מקור אין לבטלם או להחשיבם לטעות אלא הוא בחזקה שנקבע ע"י חכם ואדם גדול וזהו אף אם הוא רק קהל גדול אחד או רק חלק מישראל וכ"ש כשהוא מנהג כל ישראל שחייבים גם לנהוג כך כשיש קושיא על זה.

וז"ל רבנו באו"ח ח"ד סימן יז, וידע כתר"ה כי כל מה שחוינן שעושין אף רק קהל גדול בישראל אינו טעות שודאי נעשה זה ע"פ חכם מאחר שהוא קהל משומר תורה ומצוות, וצריך למצוא טעם למה שנהגין כן ולא נחשבו לטויעים, אף אם שאר קהלות אין נוהגים כן אבל כיון שהוא קהל אחד אין לנהוג כמותם בצנעא ויש לעיין בכל דבר ודבר, אבל דבר שנהגו כן כל ישראל מוכרחין לעשות כמותם אף מי שחושב שהוא טעות דצריך הוא לידע שכלל ישראל עושין כדון ואף שיש לו קושיא עליהו ואינו יודע לתרץ אינו כלום עכ"ל.

וב"ב באו"ח ח"ה סימן כ אות לא, וז"ל ובכלל צריך לידע שכל דבר שנהגין בו אף רק חלק מישראל אינו דבר בטל וצריך לעיין הרבה למי שרוצה לבטלה לומר שאין זה מנהג הראוי ובטעות נהגו כי חזקה על כל מנהג שנעשה על פי חכמי וגדולי התורה עכ"ל. וכן באו"ח ח"ה סימן ז ד"חם ושלום לשנות מהמנהג דכלל ישראל אף כשיש קושיות גדולות".

וכן ביו"ד ח"א סימן קלו כתב, וז"ל ודאי עלינו לבקש תירוצים ליישב המנהג שלא יקשה

אך אף אם לא נמצא שום תירוץ לא נבטל המנהג עכ"ל. ועיין עוד שם שבכה"ג נאמרו תירוצים ע"י הפוסקים בדרך רחוק שלא היו מתרצים בעצם מפני שא"א לבטל המנהג [ומיירי התם כשיש שני מנהגים הסותרים]. וע"ע או"ח ח"א סימן עא שלא רצה רבנו לשנות מהמנהג אף במקום שלא הוזכר בפוסקים, וחשש שהוא מנהג טעות.

ויש להזכיר כאן גם השקפת רבנו על עניני מנהגים שנהגו בהם אבותינו לכמה דורות שאין לשנות מן המקובל אף שיצאו ערעורים ופקפוקים על המנהג. בספר מנחת אשר (מועדים ר"ה, יו"ב, סוכות עמ' יא) בענין סליחות שזכורות בהן בקשות ממלאכים, כתב וז"ל עובדא ידענא בת"ח ששאל את מרן הגר"מ פיינשטיין אם לשנות סליחות אלה וענה לו בתקיפות שאין לשנות שום מנהג ממנהגי אבות עכ"ל. על אמירת "שהם משתחווים להבל וריק" שבתפילת עלינו שהוציא אותה הצנזור ולכאורה אין טעם עכשיו שלא לאומרו, כתב בספר מגד גבעות עולם (ח"א עמ' צב) שאמר לו רבנו שהוא לא אומר זאת "שכן אבותינו לא אמרו זאת ואין לזוז ממנהג אבותינו".

וכן בענין ברכת שוקולד שהרבה פקפקו על מנהג העולם לברך שהכל, נמסר בשם רבנו שכיון שנהגו כך "רק נשאר לנו לברר ולמצוא את הטעם למנהג העולם שעושים כן כי אי אפשר לנו לומר שכל כלל ישראל עושים שלא כהוגן" (רשומי אהרן ח"א עמ' כד אות לה). [ועיין אג"מ או"ח ח"ג סימן לא ומה שכתבנו שם]

על ספר מראות המשנה לפרופ' פליקס שייש בו שינויים מהמקובל מדור דור וכגון טענתו שזיהוי השבולת שועל במשך כל הדורות הוא טעות, כתב בשו"ת רבבות

אפרים (ח"ח עמ' תסו), וז"ל על זה הגיד בפסקנות מו"ר רמ"פ זצ"ל נגדו דאפילו אם יביאו עוד אלף ראיות לכך לא יוכלו לשנות את המקובל בכלל ישראל. [וע"ש שכן הסכימו הגרש"ז אויערבאך והרה"ג יונה מרצבך, וכן היתה דעת הגר"ד סולוביצקי כמסופר בספר מפני הרב (עמ' נו) שלא ניתן להאמר דבר כזה, והשליך את הספר מידיו על השלחן בקפידא].

ובשו"ת דברי חכמים (גינזבורג עמ' קפה) כתב בשם רבנו שאי אפשר לאסור חדש "שכל העולם מקילים בזה" ומסתבר לומר שגם התחשב בזה שכבר נהגו כך הרבה דורות. וכן מובא שלא רצה רבנו להחמיר ללבוש תכלת בציצית כיון שלא היה לו קבלה על זה, עיין שו"ת רבבות אפרים (ח"ז סימן שצא) בשם רב דוד פיינשטיין, וגם בזה נראה שלא רצה לשנות ממנהג אבותינו וממנהג כל ישראל.

וע"ע יו"ד ח"ד סימן ב בענין תולעים בירקות, וז"ל שבכלל יש חשיבות גדולה בהלכה למנהג העולם ולהיכא עמא דבר, ואסור להוציא לעז על דורות הקדמונים שלא הקפידו בדברים אלה משום שלא ידעו מהם עכ"ל.

[ובעת ראיתי בספר מסורת משה (ח"ב עמ' לט) בשם רבנו אודות מה שנהגו לברך בעה"ב בנוסח המובא בסידורים

"הרחמן הוא יברך את בעל הבית הזה וכו'" ולא בנוסח המוזכר בגמרא, ש"לא שייך להגיד שאינו מוצדק" מאחר שכך נהגו בכלל ישראל. אמנם בהודמנות אחרת השיב לנכדו שהנוסח המובא בסידורים "אינו כלום" ובודאי צריך לומר הנוסח שבגמרא, וצ"ע.]

כללים בגדר המנהג ומה נחשב למנהג

א. לא נחשב מנהג אלא דבר שבררך עיון והחלטה הנהיגו בן משום איזה סיג או מעלה בדיון ולא אם רק נהגו בן משום שהוא באופן יותר קל או מחמת חסרון ידיעה (או"ח ח"ג סימן לח, או"ח ח"ג סימן סד, או"ח ח"ד סימן עה אות א, או"ח ח"ה סימן כ אות ג, יו"ד ח"א סימן יג)

ב. אף מנהג שנהגו העם בעצמם ולא ע"י גדולי תורה נחשב כמנהג ואין לשנות כל

עוד שיש בזה טעם¹⁹

(או"ח ח"ד סימן עה אות א, או"ח ח"ה סימן לז אות ב)

ג. לא נחשב מנהג לחיוב אלא אם אלו שהתחילו לנהוג בן עשו משום כוונת חיוב ולא רק משום חביבות התורה [דאם היה לחיוב היה מסלק בזה ענין החביבות] (או"ח ח"ה סימן לח אות ד)



19. ומה שכתב רבנו ביר"ד ח"ג סימן צו אות ח לענין אותן מקומות שאין אומרים ברכת יראו עינינו במוצ"ש [ושאר ימי השבוע אומרים] שהוא אינו בגדר מנהג כיון שאין לו שום מקור מרבתינו אלא מנהג שהנהיגו סתם אנשים מעצמן, צריך לומר דשם אין לזה שום טעם ושהוא נגד הדין, וע"ע יו"ד ח"א סימן פא ד"ה ובכלל.

ד. מנהג שנשתנה כמה פעמים אפשר דאין להחשיבו כמנהג

(י"ד ח"ג סימן ק)

ה. רק נכלל במנהג מה שנהגו ממש אבל אין למדים מזה לדבר אחר אף ששייך אותו הטעם

(או"ח ח"ג סימן סג, או"ח ח"ד סימן עה אות א, י"ד ח"ב סימן כו)

קבלת נדר כמו שאר חומרא שהוזכר רק לת"ח ויר"ש, והטעם דהנהג בה עושה כן על דעת השו"ע שהוא רק למדת חסידות ולכן אין צריך התרה

(או"ח ח"א סימן א)

ו. מנהגים שונים שיסודם עפ"י הסוד [כגון למבול פרוסת המוציא במלח ג' פעמים] אין שום חשש או איסור בדבר למי שאינו מקפיד אבל מי שמקפיד תבוא עליו ברכה (שו"ת דברי חכמים עמ' סא בשם רבנו)

עוד כללים שונים בעניני מנהג

א. במנהג יש לילך אחר המיקל²⁰

(או"ח ח"א סימן קסח)

ב. קשה להכריע כנגד מה שנהגו העולם (או"ח ח"ה סימן לד)

ג. אין הבן מחויב להתנהג במנהגי אביו לחומרא אלא אם כבר התנהג גם הבן בעצמו בגדלותו אף שהיה זה ממה שהרגילו אביו ולא מצד בחירת עצמו להחמיר (או"ח ח"ג סימן סד)

ד. מי שנהג איזה חומרא שלא כהמנהג להקל ראוי לעשותו באופן שלא ישנה מן המנהג אם אפשר

(י"ד ח"ג סימן ק)

ה. מדת חסידות שהובאה בשלחן ערוך שיש לכל ישראל לנהוג בה אין בזה משום

כללים הנוגעים לכמה ספרים הנמצאים באגרות משה

א. מגדל עז – אף שאין לסמוך על בעל מגדל עז כדאיתא בש"ך חו"מ באיזה מקומות, מ"מ על מה שמעיד מן המנהג הקהלות בזמנו ודאי נאמן

(או"ח ח"ב סימן כו ד"ה והנה, או"ח ח"ג סימן י ד"ה ומש"כ)

ב. קב הישר – בעל קב הישר אינו מהפוסקים ואין לנהוג כמותו נגד דעת המג"א והגר"א והגר"עב"ץ

(או"ח ח"ג סוף סימן לב)

ג. רבי עקיבא איגר – דוחק לומר שיפלוג רע"א על התה"ד והמג"א בשביל ראייה אף אם היתה ראייה גדולה

(או"ח ח"ג סימן מד)

ו. חיי אדם – אין דרכו של החיי אדם לפלוג
על הגר"א²¹

(או"ח ח"א סימן קנו)

ז. אריז"ל – כתבי האריז"ל ופרי עין חיים אף
שגדול מאד, הוא כאחד מכל הפוסקים
שרשאין לחלוק עליו אף בדברי הקבלה... ואין
דבריו מכריעין יותר מכל רבותינו²²

(או"ח ח"ד סימן ג)

ד. גר"א – אין לנהוג כמו הגר"א כשהוא נגד
רוב הראשונים אלא מי שנוהג כמותו בכל

דבר

(או"ח ח"ב סימן ס)

ה. ביאור הגר"א – דבר הנמצא בביאור
הגר"א אבל לא הוזכר בסידור הגר"א או
במעשה רב, משמע שלא נהג אף הוא בעצמו
כמו שנכתב בביאורו ואף אם נהג בעצמו לא
רצה שאחרים יעשו כן

(או"ח ח"ד סימן קכב אות ב)

נספח ו

ליקוט מדברים חדשים הנמצאים באגרות משה

ג. לריב"ש, אפשר דמעלת רוב עם לא נאמרה
אלא ליחיד שיש לו להתפלל בבהכ"נ עם
רבי אנשים יותר מבהכ"נ עם מנין מצומצם
אבל לצבור שרוצים להתפלל בעצמן במנין
מצומצם אין להם לימנע משום מעלת רוב עם
דכנגד זה מוסיפין קדושה בזה שיתפללו בשני
מקומות

(או"ח ח"א סימן לא)

א. לרבינו יונה, אם כלפי שמיא גליא דתורתו
שלומד שלא לשמוה לא יבוא לידי לשמה
אינו נחשב למצוה ואדרבה יענש על לימודו
(או"ח ח"א סימן כ)

ב. להרמב"ם, אין לברך על מצוה שעושה
שלא לשמה

(שם)

21. להעיר מנשמת אדם כלל סט סק"ג ד"ה ומ"ש הגר"א וד"ה ולענין עיקר,
שחלק שתי פעמים על הגר"א וכתב על דבריו ד"ליתא". וידוע מה שכתב
בהקדמה לבינת אדם, וז"ל והנה דברי מחותני גאון ישראל וקדושו אשר מימיו
אנו שותים המקובל האלקי החסיד המפורסם מוהר"ר אליהו חסיד דקהלתנו
לא הבאתי כלל דבריו כמעט רק איזו גרגרים כי שמעתי דבת רבים המתרעמים
עלי על שבאיזו מקומות בחיבורי חיי אדם השגתי עליו... ועתידים ליתן את
הדין עכ"ל.

22. עיין בפנים הספר מה שכתבנו שם.

ד. אפשר שאין כח ביד חכמים לגזור שלא להציל בפיקוח נפש במקום שמותר מן התורה

(או"ח ח"א סימן קכז ד"ה ומה שכתב)

ה. במצוות שיש בהן פרסומי ניסא כמגילה, נר חנוכה, והלל דלילי פסחים, אפשר להוציא אחרים גם בלי טעם של ערבות כיון שכל אחד חייב לפרסם הנס כמה שיוכל, ונפקא מינה לנשים

(או"ח ח"א סימן קצ ד"ה והנכון)

ו. עניית אמן לברכת כהנים היא חיוב מדאורייתא ומעכב את הברכה

(או"ח ח"ב סימן לא ד"ה וכיון)

ז. לדברי רמי מאיר (ע"ז ג.), נכרי ועוסק בתורה [בשבע מצוות שלהם] אף שאין בו קדושה מצד התורה שלמד, מ"מ מחוייבין לכבדו

(או"ח ח"ב סימן לג ענף א ד"ה ועיין)

ח. יותר חמור לעבור עבירה בשבת ויו"ט מבחול

(או"ח ח"ב סימן לד ד"ה ובעצם)

ט. אין מחוייבין לעמוד מפני אדם שיודע כל התורה שבכתב בעל פה ואף גם מתורה שבעל פה אם אין מבין לרמות מילתא למילתא

(או"ח ח"ב סימן לד ד"ה והנה יש לתרץ)

י. מראית עין וחשד הם שני ענינים נפרדים, דמראית עין הוא כדי שלא ילמדו ממנו

לזלזל באיסור ההוא, וחשד הוא שלא יבוא לחשוד אותו באיסור אף כשלא יבוא מזה קלקול לאחרים

(או"ח ח"ב סימן מ, סימן סד)

יא. דבר הנאסר במנין שבטל טעמו נחשב כלא פשטה הגזירה ואם יודע שכל החכמים שבעולם היו מסכימין להתיר [כגון כשכולם עוברין על הגזירה] נחשב שנתקבצו חכמים והתירו²³

(או"ח ח"ב סימן ק בביאור שיטת התוס')

יב. אם יש קהל מישראל שמדברים בהברה קבועה נחשב ג"כ ללשון הקודש אף שהוא שינוי מהברה שהן דברו ושניתנה בה התורה

(או"ח ח"ג סימן ה)

יג. מי שבלא"ה לא מתפלל עם נין החמה כותיקין, אפשר ששוה הזמן בין עה"ש לנין כמו הזמן אחר הנץ עד סוף זמן תפילה, ואפילו עדיף להתפלל אז משום זריון מקדימין [אבל אם אינו שעת הדחק צריך להמתין עד זמן משיכיר משום ק"ש]

(או"ח ח"ד סימן ו ד"ה א"כ)

יד. כל ג' כתבים שיש לנו בכתובת סת"מ הם מסיני

(או"ח ח"ד סוף סימן ט)

טו. איסור כתיבת תורה שבע"פ הוא גזירת הכתוב ואולי הטעם משום שצריך לידע התורה מצד לימודו דוקא ולא מחמת שילך ויעיין בספרים כשיצטרך לאיזה דין שהיה זה



23. עיין שו"ת יביע אומר (ח"ז יו"ד סימן יד סוף אות ד) שדברי רבנו הללו תמוהים.

ביטול לימוד תורה שהיא המצוה היותר גדולה

(או"ח ח"ד סימן לט ד"ה והא דאיתא)

מז. הא דכתב הרמב"ם בהקדמתו דאין אדם צריך לספר אחר מלבד תורה שבכתב וספרו "משנה תורה" אינו כפשוטו אלא כוונתו רק ללימוד הלכות פסוקות שבזה א"צ לחיבור אחר אבל חלק תושבע"פ שהוא להוציא דבר מדבר וכו' לזה ודאי צריכין ספרי חז"ל

(שם ד"ה ולפ"מ שבארתי)

יז. כשאין סיבה לבחור שם אחר יש לבחור בשם אחד מהנביאים והצדיקים בתנ"ך או למי שניכר אף ברור זה לצדיק וגאון ואף כשהוא עדיין חי

(או"ח ח"ד סימן סו)

יח. יש מקום לומר דמעלה שלא שינו את שמותן בגלות מצרים הוא דוקא קודם מתן תורה שלא היה היכר גדול בין ישראל לעמים אבל אחר מתן תורה שנצטוו בתרי"ג מצוות אין זה אף מעניני זהירות ומוסר להיות נבדלים בשם ["ואף שמסתבר כן מסתפינא לומר זה בלא ראיות גדולות"]

(שם)

יט. אפשר דכמה ברכות לבטלה והוכרת שמות לבטלה אף שהם דרבנן יותר חמור מביטול מצות עשה דאורייתא [כגון שופר]

פעם אחת²⁴

(או"ח ח"ד סימן צט אות ג)

כ. הדין דאל יישנה מפני המחלוקת עושה שמותר אף להצטרף בן א"י בחו"ל לתפילת מוסף ביו"ט שני דמפני המחלוקת תקנו שגם לו יתחשב יו"ט

(או"ח ח"ד סימן קו אות א ד"ה ולענין)

כא. מה שאמרו הדרת פנים זקן (שבת קנב.) הוא דוקא כשמייפהו בתספורת ולא כשמניחין ליגדל איך שהוא

(או"ח ח"ד סימן קיא)

כב. תשובת המשקל שהוזכר ברוקח לא נכתב אלא לצנועין ות"ח גדולים שיודעין שאין זה עיכוב בתשובה כלל, והוא דוקא כשלא יפסידו בשביל זה מלימודם ומקיום מצוות המצויין

(או"ח ח"ד סימן קטז)

כג. יש להתיר שבות דשבות אף במקום הידור מצוה [ולא רק במקום מצוה גמורה], ועדיין צ"ע בזה

(או"ח ח"ד סימן קכד)

כד. אינו ברור שיש חיוב חינוך לנפילת אפיים דהרבה מקומות ביוראפ לא נהגו כן אפילו לאלו קטנים שלמדו כבר מעצמן וידעו כמה מסכתות

(או"ח ח"ה סימן כ אות ה)



24. וע"ע או"ח ח"ד סימן קג דרבו כיבויין שעובר הרבה פעמים על איסורי דרבנן חמור מהבערה פעם אחת אף שהוא איסור דאורייתא.

כה. אסור להתפלל על ביאת המשיח יותר ממה שנתקן והונהג בשמ"ע ובשאר תפילות, אבל עתה שעבר זמן רב יותר מי"ט מאות שנה אולי כבר הותר להתפלל ע"ז (או"ח ח"ה סימן כד אות ח ד"ה אבל נראה)

כו. גם כשיש לו מעט חום יש אולי לחוש שמקלקל הדעת קצת ואסור להורות פסק הלכה

(י"ד ח"א סימן ב ד"ה אך)

כז. כלי בשר או חלב שאינו בן יומו אין האיסור על הכלי אלא על האדם שלא ישתמש בו במין אחר ממה שנתרגל בו ולכן מסתבר שאם מכר הכלי לאדם אחר מותר לו להשתמש בו במין האחר אף בלי הגעלה [ומסיק שיש להחמיר בזה למעשה]

(י"ד ח"א סימן מג ענף ו)

כח. יותר משמע דכל מצוות הנוהגות ביום שאמרו בהם דלכתחילה יש לקיימם רק אחר נץ החמה [ולא מעה"ש] [מגילה כ.] הוא דין דאורייתא ולא רק מדרבנן שמא יבוא למטעות בדמשמע מרש"י

(י"ד ח"א סימן קפ ענף א ד"ה ואשכחן)

כט. אף אלו שאין נוהרים בטבילת תקנת עזרא מחוייבין לעזור לבנין מקוה עבור טבילת האנשים דגם זה נחשב מצרכי העיר אף שאינו חיוב

(י"ד ח"ב סוף סימן צ)

ל. כשיש שני תירוצים בתוס' משמע קצת שתירוצי הראשון הוא יותר עדיף²⁵ (י"ד ח"ג סימן כ)

לא. אם יש שינוי בגודל האצבעות של בני אדם מזמן חז"ל לזמנינו היו יודעים זה חז"ל ברוח קדשם

(י"ד ח"ג סימן סו אות א)

לב. האיסור ד"מכרך רעהו בקול גדול" (ערכין מז.) שאין להודיע לעניים אחרים מגדיבי לב ובעלי צדקה הוא שייך רק באכילה כי יתבייש שלא להאכילן ויכלה ממונו אבל בכסף לא שייך כי ליכא שום בושה לומר שאינו יכול ליתן

(י"ד ח"ג סימן צה)

לג. מה שבגמרא איתא בענינים מרוכים שהיה עובדא בההוא גברא דאתא לקמיה דאמורא פלוני ולא נאמר שאמורא פלוני אמר זה בלא הסיפור, הוא להשיענו שבלא זה דאתא ההוא גברא לא היה עולה על דעתיה דאמורא זה לומר הלכה זו ולא היינו יודעין זה, שא"כ יש גם לההוא גברא דאתא, וכות למוד התורה בדין זה. וכן הוא גם למטען ונטען הבאים לב"ד שבידור הדין עולה לזכותם

(י"ד ח"ג סימן קמב אות ב)

לד. אם החתן וכלה אינם מקפידין ששם הכלה שוה לאם החתן אמרינן מאן דלא קפיד לא קפדינן בהדיה

(אה"ע ח"א סימן ד)



25. ע"ע ספר יד מלאכי כללי התוס' אות כד, שד"ח כרך ט כללי הפוסקים סימן ט אות א, וספר עין יצחק ח"א כללי התלמוד והפוסקים עמ' שעט.

מה שאמרו הלכה היא שעשו שונא ליעקב
שכמו שהלכה לא משתנית כך שנאת עשו
ליעקב לא משתנית
(חז"מ ח"ב סימן עז)

לה. אפשר שאף שאשה פרטית לא נצטוותה
על מצות פרו ורבו מ"מ איכא על כלל
הנשים חיוב זה [ונפק"מ שאין הנשים בכללותן
יכולות לאסור על עצמן פריה ורביה]
(אה"ע ח"ד סימן כט אות ד)

לו. השנאה לישראל מכל האומות היא גדולה
גם ממלכיות שנוהגין בטובה וזהו ביאור

רשימת הספרים

ומחבריהם

רשימת הספרים ומחבריהם [אלו שהתייחסו לדברי רבנו]

אבן ישראל (שו"ת)	ישראל יעקב פישר	תש"ס-תשס"ט
אבני חושן (כוס של ברכה)	שמואל ניימאן	תשנ"ד
אבני ישפה (שו"ת)	ישראל פסח פיינהנדלר	תשמ"ט-תשע"א
אבני ישפה (הלכות תפילה)	ישראל פסח פיינהנדלר	תשנ"ג
אגרות קודש (כרך יג)	מנחם מענדל שניאורסאהן	תשמ"ט
אדני פז (שו"ת)	אלון אבידר	תשס"ד
אדני שלמה	שלמה מגנוז	תשס"ב
אדרת תפארת (שו"ת)	אברהם דורי	תשנ"ג-תשס"ח
אהל יעקב (כשרות לפסח)	יעקב אהרן סקוצילס	תשע"ג
אהל יששכר	יששכר דוב גאלדשטיין	תש"ן
אהלה של תורה (שו"ת)	יעקב אריאל	תשנ"ח-תשס"ט
אהלי שם (קובץ) ח"ח	ליובאוויטש	תשנ"ג
אהלי שם (שבת)	מיכאל פרץ	תשנ"ה
אהלי שם (חלק ב-ג)	מיכאל פרץ	תשע"ג
אום אני חומה	מרדכי גרוס	תש"ס
אוצר ברכת חתנים	מיכאל פרץ	תשס"א
אוצר פסקי המועדים	מיכאל פרץ	תשס"ח
אוצרות ירושלים (קובץ) חלק רסח	עורך: צבי מאשקאוויטש	תש"מ
אוצרות ירושלים חלק רסט		תש"מ
אוצרות ירושלים חלק רעג		תשמ"א
אור אברהם (הל' תלמוד תורה)	אברהם איתאל גורביץ	תשמ"ח
אור בהיר (סוכה ועירובין, שו"ת)	מאיר צבי פישר	תשס"ה
אור המזרח (קובץ) חלק ל	עורך: ישראל שציפנסקי	תשמ"ב
אור המזרח חלק לד		תשמ"ו
אור המזרח חלק לו		תשמ"ח
אור המזרח חלק מב		תשנ"ד
אור המזרח חלק מה		תשנ"ז
אור השבת (קובץ) חוברת א		תשמ"ד
אור השבת חוברת ח		תשנ"ב
אור השבת חוברת יב		תשנ"ו
אור יצחק (שו"ת)	יצחק עבאדי	תשס"ג-תש"ע
אור ישראל (קובץ)	עורך: גדליה אבערלאנדער	כסלו תשנ"ו
אור ישראל		תמוז תשנ"ז
אור ישראל		תמוז תשנ"ח
אור ישראל		תשרי תשנ"ט
אור ישראל		ניסן תשנ"ט
אור ישראל		תשרי תש"ס
אור ישראל		טבת תש"ס

אור ישראל	אדר ב תש"ס
אור ישראל	תשרי תשס"א
אור ישראל	ניסן תשס"א
אור ישראל	תמוז תשס"ד
אור ישראל	טבת תשס"ז
אור ישראל	ניסן תשס"ז
אור ישראל	תמוז תשס"ז
אור ישראל	תשרי תשס"ח
אור ישראל	סיון תשס"ח
אור ישראל	טבת תשס"ט
אור ישראל	ניסן תשס"ט
אור ישראל	תמוז תשס"ט
אור ישראל	טבת תש"ע
אור ישראל	ניסן תש"ע
אור ישראל	תמוז תש"ע
אור לציון (שו"ת)	בן ציון אבא שאול תשמ"ז-תשס"ה
אור מאיר (זמנים)	מאיר פוזנא תשל"ג
אור עמרם (קובץ)	עורך: חנוך טוביאס תשס"ז
אור תורה (קובץ)	עורך: ישראל כהן תשרי תש"ן
אור תורה	אייר תש"ן
אור תורה	טבת תשנ"א
אור תורה	תמוז תשנ"ג
אור תורה	סיון תשנ"ה
אור תורה	אדר ב' תשנ"ז
אור תורה	אב תשס"ד
אור תורה	שבט תש"ע
אורח ישראל	ישראל טאפלין תש"ס
אורייתא (קובץ - ליון כרך ו)	עורך: עמיהוד יצחק מאיר ליון תשנ"ט
אותיות הרב	משה ויינר תשנ"א
אז נדברו (שו"ת)	בנימין יהושע זילבר תשל"ג-תשמ"ז
איל משולש (בורר)	מנחם אריה שלזינגר תשמ"ד
אלה הם מועדי	אליהו שלזינגר תשס"ב
אליבא דהלכתא (גל' מס' 28)	חברת אהבת שלום תשס"ט
אמרי יוסף	יוסף ורטהימר תשס"ט
אמרי ראובן (סוטה)	ראובן נח כהן תשס"ה
אמת ליעקב (שו"ע)	יעקב קמנצקי תש"ס
אנציקלופדיה הלכתית רפואית	אברהם שטיינברג תשס"ו
אסותא	עורך: אליקום דבורקס תשס"ו
אסיא (קובץ) כרך ד	עורך: אברהם שטיינברג תשרי תשל"ב
אסיא כרך ה	ניסן תשל"ב
אסיא כרך ו	תמוז תשל"ב

אסיא כרך ז	מרחשון תשל"ג
אסיא כרך טז	שבט תשל"ז
אסיא כרך מב-מג	עורך: מרדכי הלפרין
אסיא כרך סא-סב	ניסן תשנ"ח
אסיא כרך עג-עד	ניסן תשס"ד
אסיפת חכמים (קובץ) חלק ב	חסידי באיאן ביתר
אסיפת חכמים חלק י	אלול תשס"ב
אפריון חתנים (קונטרס)	תשע"ג
אפריון שלמה	יוחנן סופר
ארבעת המינים השלם	אליהו ברוך פינקל
ארחות הרב וראש הישיבה	אליהו וייספיש
ארחות רבנו	ג. אלון
ארחות שבת	אברהם הלוי הורביץ
אשי ישראל	שלום יוסף גלבר \ יצחק מרדכי רובין
אשמח בהשם (שו"ת)	אברהם ישעיה פפויפר
אשמרה שבת	שמעון חירארי
את צנועים חכמה	מרדכי אשכנזי
באור אש (שבת)	תשס"ב-תשס"ו
באור אש (מוקצה)	תשס"ח-תשע"א
באורח צדקה	אלישע שרעבי
באר בשדה (תרומות ומעשרות)	אלישע שרעבי
באר משה (שו"ת)	יחזקאל פיינהנדר
באר ציון (נשים נזיקין)	תשס"ו
באר שרים	בועז כדורי
בד קודש	משה שטערן
בדי השלחן (אבילות)	אלהו ציון סופר
בדי השלחן (בשר וחלב)	אברהם-יפה שלעזינגער
בדי השלחן (נדה)	ברוך דב פוברסקי
בירור דין הפילטרים (קונטרס)	שרגא פייוול כהן
בירור הלכה (תניינא או"ח, ח"א)	שרגא פייוול כהן
בירור הלכה (תניינא יו"ד, אה"ע)	שרגא פייוול כהן
בירור הלכה (תליתאה או"ח, ח"ד)	תשנ"ח
בירור מושגים	ישראל מאיר מורגנשטרן
בירורי ענינים (קונטרס)	תשע"ב
בית אב"י (שו"ת)	יחיאל אברהם זילבר
בית אהרן וישראל (קובץ)	יחיאל אברהם זילבר
בית אהרן וישראל	יחיאל אברהם זילבר
בית אהרן וישראל	תשנ"ה
בית אהרן וישראל	זאב לב
בית אהרן וישראל	אבידן אליהו סנדרוסי
בית אהרן וישראל	יצחק אייזיק ליעבעס
בית אהרן וישראל	תשל"א-תש"ן
בית אהרן וישראל	סטאלין קארלין
בית אהרן וישראל	אב-אלול תשמ"ח
בית אהרן וישראל	תשרי-חשון תשנ"ט
בית אהרן וישראל	כסלו-טבת תשנ"ט
בית אהרן וישראל	שבט-אדר תשס"א
בית אהרן וישראל	תשרי-חשון תשס"ב
בית אהרן וישראל	אב-אלול תשס"ב

בית אהרן וישראל	סיון-תמוז תשס"ה
בית אהרן וישראל	תשרי-חשון תשס"ו
בית אהרן וישראל	כסלו-טבת תשס"ו
בית אהרן וישראל	אדר ב-ניסן-אייר תשע"א
בית ברוך	בנימין יהושע זילבר תשכ"ג-תשמ"ב
בית דניאל	רפאל דינר תשס"ג
בית ההוראה (ספר א' או"ח)	ישיבת חברת אהבת שלום תשע"ג
בית הלל (קובץ) כרך ו	עורך: יגאל עזרא טבת תשס"א
בית הלל כרך י	אייר תשס"ב
בית הלל כרך כד-כה	כסלו תשס"ו
בית הלל כרך לא	טבת תשס"ח
בית הלל כרך מו-ב	תשע"א
בית מתתיהו (שבת)	מתתיהו הירשמן תשנ"ט
בית סופרים (קובץ) חלק ו-ז	אברכי ערלוי תשרי תשנ"ח
בכורי אביב	ניר אביב תשע"א
במראה הבזק (שו"ת)	אברכי ארץ חמדה תש"ס-תשס"ח
בני בנים (שו"ת)	יהודה הרצל הנקין תשמ"א-תשס"ה
בני ראם	אברהם גנחובסקי חש"ד
בנים חביבים	אליהו הלוי ינאי תשס"ד
בנין שבת	חנן כהן תשס"ח
בעקבי הצאן	צבי שכטר תשנ"ז
בצל החכמה (שו"ת)	בצלאל שטרן תש"ן
בצרור החיים (ח"ט)	אברהם מענדל פרידלאנד תשס"ח
ברוך ומקודש	ברוך גרייזמאן תשע"ב
ברית אברהם (שו"ת)	אברהם דניאל תשנ"ג-תשס"ה
ברית הלוי	איתמר מחפוד תשס"ז
ברית עולם	בנימין יהושע זילבר תשל"ט
ברית שלום (שו"ת)	פנחס טולידאנו תשס"ו
ברכה כהלכה	אליהו קליקשטיין תש"ס
ברכת חיים	חיים יפה תשס"ט
ברכת יו"ט	אליהו הלוי פישר תשס"ז
ברכת ציון	בן ציון אבא שאול תשע"ב
ברכת ראובן שלמה (שו"ת)	ברוך ראובן שלמה שלזנגר תשס"ה-תש"ע
גבורות אליהו (שו"ת)	יוסף אליהו הענקין תשע"ג
גביע הכסף	יוסף זילבער תשנ"ח
גינת ורדים (קובץ)	עורך: בנימין בערקאוויטש ניסן תשע"ב
גינת ורדים	סיון-תמוז תשע"ב
גינת ורדים	תשע"ד
גירות כהלכתה	שמואל אליעזר שטרן תשס"ד
גנזי הקדש	יחזקאל פיינהנדלר תשס"ב
גפן פוריה	אברהם בלומנקרנץ תשמ"ד

דבר ההתאחדות (קובץ)	תלמידי ישיבת יוסף צבי
דושינסקי	תשכ"ד-תש"ג
דבר יהושע (שו"ת)	יהושע מנחם אהרנברג
דבר סתר	בעילום שם
דברי אברהם (שו"ת)	אברהם בנימין זילבערבערג
דברי בניהו	בניהו דיין
דברי דוד (שו"ת)	דוד טהרני
דברי הרב	צבי שכטר
דברי חכמים (שו"ת)	אריה זאב גינזברג
דברי יואל (שו"ת)	יואל טייטלבוים
דברי יוסף (שו"ת)	יוסף קאנוויץ
דברי יעקב (לקוטים א)	יעקב עדס
דברי ישראל (שו"ת)	ישראל וועלץ
דברי מנחם (שו"ת)	מנחם מענדל כשר
דברי משה (שו"ת)	משה הלברשטאם
דברי סופרים (אבילות)	נחום יברוב
דברי סופרים (קיצור הלכות אבילות)	נחום יברוב
דברי סופרים (יחוד)	נחום יברוב
דברי סופרים (שבת)	נחום יברוב
דברי שלמה (שו"ת)	שלמה שניידער
דברי שמואל (שו"ת)	שמואל זאב הלוי ראטה
דיני רבית	מיכאל פרץ
דעה ברורה (נדה)	אהרן דויטש
דרך ישרה (בה"ש)	דוד יוסף פפיס
דרכי הוראה (קובץ) חלק ו	עורך: יגאל עזרא
דרכי הוראה חלק ז	ניסן תשס"ז
דרכי הוראה חלק ט	תשס"ח
דרכי הוראה חלק י	תמוז תשס"ט
דרכי חושן	יהודה משה סילמן
האינטרנט בהלכה	דוד ליכטנשטיין
הדרום (קובץ)	עורך: חיים דוב שעוועל
הדרום	אלול תשי"ט
הדרום	ניסן תש"כ
הדרום	ניסן תשכ"ב
הדרום	ניסן תשכ"ז
הדרום	ניסן תשכ"ח
הדרום	תשל"ט
הדרת פנים זקן	משה ניסן ווינער
ההתנהגות עם מי שאינם שומרי תורה	יואל שוורץ
הידורי המדות	יהודה הדר מרגולין
	תשע"ה

הישר והטוב (קובץ) חלק ה	תשרי תשס"ח
הליכות בת ישראל	יצחק יעקב פוקס
הליכות חיים	שמואל זלמן פייער
הליכות חנוך	אברהם יונה שווארץ
הליכות ישראל (שו"ת)	ישראל גרוסמן
הליכות עולם	עובדיה יוסף
הליכות שלמה	יצחק טבגר \ אהרן אויערבאך
הלכה ברורה	דוד יוסף
הלכה ורפואה	עורך: משה הרשלר
הלכות המועדים (יו"ט)	שלמה זלמן גרוסמן
הלכות שביעית	בנימין יהושע זילבר
הלכות שמירת הדיבור	בעילום שם
הלל אומר (שו"ת)	הלל פוסק
המאור (קובץ)	עורך: מאיר אמסעל
המאור	שבט תשי"ב
המאור	אלול תשי"ד
המאור	ניסן תשט"ו חו' ו
המאור	ניסן תשט"ו חו' ז
המאור	תמוז תשי"ט
המאור	חשון תש"כ
המאור	טבת תש"כ
המאור	תשרי תשכ"א
המאור	חשון תשכ"א
המאור	תמוז תשכ"ב
המאור	תשרי תשכ"ה
המאור	כסלו תשכ"ה
המאור	אדר ב' תשכ"ה
המאור	תשרי-חשון תשל"ט
המאור	סיון-תמוז תשמ"ו
המאור	סיון תשמ"ז
המאור	ניסן-אייר תשמ"ח
המאור	כסלו-טבת תשס"ט
המאור וזכרון בספר (שו"ת)	עורך: מאיר אמסעל
המעין (קובץ) כרך יד	עורך: יונה עמנואל
המעין כרך לד	תשרי תשנ"ד
המעין כרך מט	עורך: יואל קטן
המתיבתא (קובץ)	תורה ודעת
המתיבתא	תשנ"ג
המתיבתא	תשס"ט
הסתכלות בהלכה	מרדכי פוטאש
העקוב למישור	דוד קאהן
הערות במסכת סוכה	בעילום שם
הפרדס (קובץ)	עורך: שמחה עלבערג
	תמוז תש"כ

הפרדס	תמוז תשכ"ב
הפרדס	תשרי תשכ"ג
הפרדס	ניסן תשכ"ג
הפרדס	תשרי תשמ"ח
הרחבת גבול יעבץ	תשס"ב-תשס"ג דוד קאהן
הרי יהודה (שו"ת)	יהודה משה יוסף תשס"ד-תשס"ט
השכל (קובץ) כרך ה	איגוד תלמידי ישיבת חברון-גאולה אדר א-ב תשנ"ה
השתנות הטבעים בהלכה	נריה גוטל תשנ"ה
ואין למו מכשול (ח"ח)	אברהם ישראל תשס"ט
ודברת במ (שו"ת)	ברוך מאסקאוויץ תשס"ט
ודרשת וחקרת (שו"ת)	אהרן יהודה גרוסמן תשנ"ו-תשע"ב
ודרשת וחקרת (סוגיות-רביעאה)	אהרן יהודה גרוסמן תשס"ג
וזאת הברכה	אלכסנדר אריה מנדלבוים תשנ"ו \ תשס"ט
ויברך דוד (שו"ת)	ישראל דוד הארפענעס תשמ"ט
ויעמוד פינחס	פנחס מוסבי תשנ"ז
ויען דוד (שו"ת)	חיים יוסף דוד ווייס תשנ"ג-תשס"ו
ויען שמואל כרך יד	ספר זכרון תשע"א
ויצב אברהם (שו"ת)	אברהם צבי הכהן תשנ"ה
וישב הים (שו"ת)	יעקב משה הלל תשנ"ד-תשע"ב
וישב משה (שו"ת)	משה זאב זארגער תשמ"ו
ומקרב בימין	חיים אברהם זקוטניסקי תשע"א
ונשמרתם מאד לנפשותיכם	יואל שוורץ תש"ס
זהב שבא (שו"ת)	שמעון דיין תשל"ז
זכור לאברהם (קובץ)	עורך: אביגדור ברגר תשנ"ב
זכור לאברהם	תשנ"ו
זכור לאברהם	תש"ס-תשס"א
זכרון ברוך	תלמידי כנסת ישראל סלבודקה תשס"ד
זכרון צבי מאיר	משה שמעון חיים זילברברג תשס"א
זמני ישראל	ישראל טאפלין תשע"ד
זמנים כהלכתם	דוד יהודה בורשטין תשע"ב
זרע יעקב (קובץ) כרך לג	סקווירא אלול תשע"ג
חוות בנימין	שאול ישראלי תשנ"ב-תשנ"ח
חול המועד כהלכתו	יקותיאל פרקש תשמ"ח
חוקת עולם	מנחם גיאת תשע"ג
חזון ישעיה	אברכי כולל בית שלום תשס"ח
חזון עובדיה (פסח)	עובדיה יוסף תשס"ג
חזון עובדיה (יום טוב)	עובדיה יוסף תשס"ג
חזון עובדיה (סוכות)	עובדיה יוסף תשס"ה
חזון עובדיה (חנוכה)	עובדיה יוסף תשס"ז
חזון עובדיה (ט"ו בשבט-ברכות)	עובדיה יוסף תשס"ז

חזון עובדיה (שבת ח"א)	עובדיה יוסף	תשס"ח
חזון עובדיה (אבילות)	עובדיה יוסף	תש"ע
חזון עובדיה (שבת ח"ג)	עובדיה יוסף	תשע"א
חידושי בתרא (שבת)	חיים דב אלטוסקי	תשל"ח
חידושי בתרא (פסחים)	חיים דב אלטוסקי	תשל"ה
חידושי הריטב"א (יבמות)	מהדיר: רפאל אהרן יפה'ן	תשנ"ד
חיי אברהם (שו"ת)	אברהם חיים שפיטצער	תשס"ד-תשס"ז
חיי בנימין (ח"ב)	בנימין יחיאל פאזען	תשס"ח
חיי לוי (שו"ת)	יוחנן סגל וואזנער	תש"ס
חינוך ישראל	ישראל דוד הארפענעס	תשנ"ד
חכמי לב (קובץ) חלק ג	ישיבת לב אברהם	תשנ"ו
חכמי לב חלק ד		תשנ"ח
חלקת בנימין (בישול ופת עכו"ם)	בנימין כהן	תשס"א
חלקת בנימין (רבית)	בנימין כהן	תשס"ז
חלקת יעקב (שו"ת)	מרדכי יעקב ברייש	תשנ"ב
חמדת אברהם (שו"ת)	אברהם דיין	תשנ"ז-תשס"ד
חמדת צבי (שו"ת)	משה דוב וולנר	תשל"ג-תש"ן
חצי גבורים (קובץ) חלק ג		חשון תשע"א
חקי חיים (שו"ת)	חיים ישעיה קעניג	תשמ"ח
חשב האפוד (שו"ת)	חנוך דוב פדווא	תשכ"ג-תשנ"א
חשוקי חמד (שבת)	יצחק זילברשטיין	תשס"ה
חשוקי חמד (סנהדרין)	יצחק זילברשטיין	תש"ע
טהר לבנו	יונתן רוזמן	תשס"ט
טהרה כהלכה	יקותיאל פרקש	תשנ"ח
טהרת הבית	עובדיה יוסף	תש"ן
טהרת הכהנים	דוד הכהן מונק \ יוחנן אלכסנדר	
	לומברד	תשס"ב
טהרת המשפחה (קונטרס)	ז' לוי	תשנ"ד
טהרת התורה	חזקיהו אלכסנדר סענדר יצחק	
	ערלנגער	תשס"ה
טהרת יום טוב ח"ו	חנוניא יום טוב ליפא דייטש	תשל"ז
טהרת יום טוב ח"ז	חנוניא יום טוב ליפא דייטש	תשל"ח
טהרת כלים	משה פרזיס	תשס"ב
טהרת מים	ניסן טעלושקין	תש"ן
טל לברכה	רמי רחמים ברכיהו	תשנ"ט-תשס"ו
יביע אומר (שו"ת)	עובדיה יוסף	תשי"ד-תשס"ד
יבקש תורה (שו"ת - נדה		
ומקואות)	יצחק קויפמן	תש"ס
יבקש תורה (שו"ת - שבת)	יצחק קויפמן	תשס"ב
יבקש תורה (שו"ת - פסח)	יצחק קויפמן	תשס"ב
יבקש תורה (שו"ת - שו"ע)	יצחק קויפמן	תשס"ג

יגל יעקב	ישראל תנחום דרדק	תשס"ו
יו"ט שני כהלכתו	ירחמיאל דוד פריד	תשנ"ח
יום שבתון	אליהו שלזינגר	תשס"ז
יוסף לקח (שו"ת)	יוסף פרץ	תש"ע
יחזה דעת (שו"ת)	עובדיה יוסף	תשל"ז-תשמ"ד
יחזה דעת (שו"ת)	יצחק חזן	תשס"ח
יחי יוסף	יעקב חיים סופר	תשנ"א
יחל ישראל (שו"ת)	ישראל מאיר לאו	תשס"ג
ילקוט יוסף (הל' קס"ת ובהכ"נ)	יצחק יוסף	תש"ן
ילקוט יוסף (דיני ברכות)	יצחק יוסף	תשנ"א
ילקוט יוסף (איסור והיתר-שחיטה)	יצחק יוסף	תשנ"ח
ילקוט יוסף (דיני ביקור חולים ואבילות)	יצחק יוסף	תשס"ד
ילקוט יוסף (מצוות התלויות בארץ)	יצחק יוסף	תשס"א
ים החכמה (שו"ת)	יצחק מאיר מורגנשטרן	תש"ע
ים החכמה	יצחק מאיר מורגנשטרן	תשס"ח
ימות המשיח בהלכה	אברהם יצחק ברוך גערליצקי	תשס"ה-תשע"א
יסודי ישרון	גדליה פלדר	תשי"ד-תש"ל
יעיר לי אוזן (לקויי שמיעה בתקיעת שופר)	יצחק קפלשוניק \ ראובן קנופץ	תש"ע
יעלת חן (שו"ת)	אברהם יקותיאל אוהב ציון	תשס"ט
יערב שיחי (שבת)	שמואל יצחק יפה	תשע"א
יפה נוף (שו"ת)	יוסף פנחסי	תש"ס
יצחק ירנן (שו"ת)	יצחק ברדא	תשמ"ד-תשס"ב
יציאות השבת	משה יצחק ווייסמאן	תשס"ג
ירושלים במועדיה (בין המצרים)	אביגדור הלוי נבנצל	תשס"ז
ירושתנו (קובץ) חלק ג	עורכים: שלמה יהודה ליב הופמן \	
ישועת משה (שו"ת)	יוסף שלמה מאיר	תשס"ט
ישורון (קובץ) כרך ה	יהושע משה אהרנסון	תשמ"ד
ישורון כרך ו	עורך: שלמה גאטעסמאן	תשנ"ט
ישורון כרך ז		תשנ"ט
ישורון כרך ח		תשס"ט
ישורון כרך ט		תשע"א
ישורון כרך י		תשע"ג
ישורון כרך יא		תשע"ד
ישורון כרך יב		תשע"ה
ישיב משה (שו"ת)	משה טורצקי	תשמ"ט
ישראל והזמנים	ישראל דוד הארפענעס	תשס"ב
כגר כאזרח	מרדכי אלטר	תשע"ג
כוונת הלב (קונטרס)	הלל ליכטענשטיין	תשט"ו

כוכבי יצחק (שו"ת).....	יצחק שטערנהעלל.....	תשכ"ט-תש"מ
כי עת לחננה.....	ראובן פרידמן.....	תשע"ב
כיפה כהלכה.....	אליהו דוד הכהן רייכמן.....	תשס"ב
כנסת יחזקאל (שו"ת).....	יחזקאל גרובנער.....	תשס"ט
כרם חמד (שו"ת).....	חיים דניאל משיח.....	תש"ס
לב אברהם (שו"ת).....	אברהם וויינפעלד.....	תשל"ז
לב אהרן (שו"ת).....	אהרן בוארון.....	תשס"ז
לב אריה (שו"ת).....	אריה לב גרוסנס.....	תשל"ג
לבושה של תורה.....	פסח אליהו פאלק.....	תשס"ז
להורות נתן (שו"ת).....	נתן געשטעטנער.....	תשס"א
לט מלאכות (קונטרס מגדל דויד).....	דוד ריביאט.....	תשס"ד
ליקוט דיני ומנהגי ראש חודש.....	חיים רפפורט.....	תש"ן
ליקוטי הערות על החת"ס.....	יששכר דוב גאלדשטיין.....	תשמ"ו
ללקוט שושנים.....	אליהו בחבוב.....	תשס"א-תשע"ד
לערב עירובו.....	ישכר דוב רומפלער.....	תשס"ד
לתורה והוראה (ספר זכרון).....	עורך: אלימלך בלוט.....	תשמ"ט
לתורה והוראה (קובץ).....	יעקב ירוחם גילרנטר.....	תשע"ב
מאור שביעי.....	מאיר אייזיקזאהן.....	תשל"ה-תשל"ו
מבשר טוב (שו"ת).....	מיכל זלמן שורקין.....	תשנ"ט
מגד גבעות עולם.....	ניסן תשע"ד.....	תשנ"ט
מגדים (קובץ).....	דוד יואל ווייס.....	תשס"ח
מגדים חדשים (ברכות).....	גדליהו אקסלרוד.....	תשנ"ה-תשע"ג
מגדל צופים (שו"ת).....	אלטר אליהו הלוי רובינשטיין.....	תשס"ז-תשע"ד
מגדנות אליהו (שו"ת).....	אוריאל איזנטל.....	תשנ"א
מגילת ספר (שבת).....	אוריאל איזנטל.....	תשנ"ז
מגילת ספר (ענינים שונים באו"ח ויו"ד).....	ישראל מאיר דוד דרוק.....	תשע"ד
מדי שבת (שמות).....	ישראל שוורץ.....	תשס"ו
מועדי ישראל (ימים נוראים).....	משה שטרנבוך.....	תשכ"א-תשנ"ב
מועדים וזמנים.....	אליעזר פולק.....	תשס"ט
מועדים לשמחה.....	עורך: משה הרשלר.....	אייר-סיון תשל"ל
מוריה (קובץ).....	ניסן-אייר תשל"ב.....	תמוז תשל"ג
מוריה.....	כסלו תשמ"ד.....	תשמ"ד
מוריה.....	אדר א' תשמ"ד.....	אלול תשע"ד
מוריה.....	עורך: בן ציון קריגר.....	תשל"ד
מורשה (קובץ) חוברת ו.....	אברהם קופרמן.....	תשס"ו
מחזה אברהם (ביצה).....	אברהם מנחם הלוי שטיינבערג.....	תשכ"ד
מחזה אברהם (שו"ת).....	פסח אליהו פאלק.....	תשל"ט
מחזה אליהו (שו"ת).....		

מחנה ישראל	ישראל צבי דזימטרובסקי	תשס"ח
מחקרי ארץ (שו"ת)	רזיאל הכהן	תשס"ט
מטרה המקדשת את האמצעים	נחום רקובר	תש"ס
מי טל (תופר)	יחיאל מנחם מענדל קלמנסון	תשנ"ט
מי מנוחות	משה יוסף ריזל	תשנ"ח
מילי דפסחא (קונטרס)	גבריאל ציננער	תשמ"א
מים ההלכה (שו"ת)	יונה מצגר	תשמ"ח-תשנ"ג
מים חיים (שו"ת)	חיים דוד הלוי	תשנ"א-תשנ"ח
מכון הוראה ומשפט (ח"ב)	כולל דחסידי בעלזא	ניסן תשע"א
מכלכל חיים בחדר	חיים קרויס	תשמ"א
מלאכת מחשבת	יעקב משה אטינגר	תשע"ג
מנהג אבותינו בידנו (מועדים)	גדליה אבערלאנדער	תשס"ט
מנוחת אהבה	משה לוי	תשנ"ב
מנחה עריבה	יואל ראזנער	תשס"א
מנחת אהרן	אהרן זיסו	תשע"ב
מנחת איש (יחוד)	איל שרגא	תשס"ג
מנחת אליהו (שו"ת)	אליהו רוסאף	תשי"ב
מנחת אלימלך	אלימלך וינטר	תשמ"ז
מנחת אלימלך	אלימלך אללעך	תשע"ב
מנחת אשר (שו"ת)	אשר זעליג וייס	תשע"ג-תשע"ד
מנחת אשר (בראשית)	אשר זעליג וייס	תשס"ד
מנחת אשר (ויקרא)	אשר זעליג וייס	תשס"ה
מנחת אשר (שו"ת)	פנחס אשר זעליג גאלדבערגער	תשל"ז
מנחת הקיץ (קובץ)	עורך: מרדכי הכהן פריעדמאן	אלול תשס"ו
מנחת חן (שו"ת)	נח אייזיק אהלבוים	תשל"ה-תשנ"ב
מנחת יעקב (בונה וסותר)	יעקב דהאן	תשס"ו
מנחת יצחק (שו"ת)	יצחק יעקב ווייס	תשט"ו-תש"ן
מנחת נתן (קידושין)	נתן חיים אינפלד	תשס"ח
מנחת פרי (שו"ת)	ישעיהו פנחס רוטנברג	תשס"א
מנחת שבת	מאיר לייפער	תשס"ה
מנחת שלמה (שו"ת)	שלמה זלמן אויערבאך	תשס"ה
מסורה (קובץ) חלק א	עורכים: צבי שכטר \ מנחם גנק	ניסן תשמ"ט
מסורה חלק ה	אדר תשנ"א	
מסורה חלק כב	חשון תשס"ב	
מסורת משה	מרדכי טנדלר	תשע"ג
מסילות ים (מועד)	יחיאל אסולין	תשמ"ח
מעדני אשר	אשר צבי לינצר	תשנ"ט
מעדני דניאל (ר"ה ויוה"כ)	דניאל פלבני	תשס"ג
מעדני דניאל (שבת)	דניאל פלבני	תש"ע
מעדני שלמה	ירחמיאל דוד פריד	תשס"ג

מעיל קטן	שמואל קונשט	תשע"א
מעלין בקודש (קובץ) כרך כא	כולל בית הבחירה	אדר ב' תשע"א
מענה לאגרות	יום טוב הלוי שווארץ	תשל"ד
מעפר קומי	צבי גלאט	חש"ד
מערכי לב	זאב לב	תשנ"ו
מעשה חושב (שו"ת)	לוי יצחק הלפרין	תשמ"ה-תשס"ו
מפניני הרב	צבי שכטר	תשס"ה
מציב גבול אלמנה	מאיר בראלי	תשע"א
מקבציאל (קובץ) חלק ל	חברת אהבת שלום	אדר ב' תשס"ה
מקוה המים (שו"ת)	משה מלכה	תשכ"ח-תשמ"ד
מקור הברכה	גבריאל קרויס	תשנ"ה
מקנת אליהו	אליהו סעדיאן	תשס"ח
מראה כהן (נדה)	יצחק מרדכי רובין	תשנ"ו
מראות ישרים (שו"ת)	יחיה טובול	תשס"ב-תשס"ו
משחת שמן	חיים שאול קויפמאן	תשס"ח
משיב בהלכה (שו"ת)	יחיאל טויבער	תשמ"ט
משיב נבונים (שו"ת)	נחמן יחיאל מיכל שטיינמעטץ	תשס"ח-תשע"ה
משכיל לדוד	דוד קוליק	תשנ"ד
משמיע ישועה	שמחה רז	תש"ע
משמרת הטהרה	משה מרדכי קארפ	תשס"ד
משמרת חיים (שו"ת)	חיים דוד רגנשברג	תשכ"ו
משנה הלכות (שו"ת)	מנשה קליין	תשנ"ח
משנה שלמה (שו"ת)	שלמה הכהן גראס	תשנ"א
משנת הגר	משה קליין	תשס"ט
משנת חנוך	חנוך זונדל גרוסברג	תשס"ב
משנת יוסף (שו"ת)	יוסף ליברמן	תשל"ט-תשע"ג
משנת יוסף (סוגיות)	יוסף ליברמן	תש"ע
משנת פיקוח נפש	יוסף אריה לוריןץ	תשס"ג
משפט הברכות	אהרן ווידער	תש"ע
משפט שלמה	שלמה זעפראני	תשנ"ה
משפטי שמואל	שמואל ברוך ורנר	תשמ"ד
משפטי תשמרו	עזרא שרים	תש"ס
מתיבתא (שבת כרך ב)	עורך: מנחם מנדל פומרנץ	חש"ד
מתנת משה	יורם מימון	תשס"ג
מתנת משה (שו"ת)	משה סאקס	תשס"א
מתת ידי (שו"ת)	אברהם מתתיה הכהן קאגאן	תשכ"ה
נהוראי (קובץ)	עורכים: צבי רוטברג \ משה הכט	תשס"ז
נועם שבת (ממחק וממרח)	אליהו קליקשטיין	תשס"ד
נזר התורה (קובץ) כרך כב	ישיבת נזר התורה	מנחם אב תש"ע
נחלת פינחס (שו"ת)	פינחס אברהם מייערס	תשנ"ב
נטע הילולים	חנוך זונדל גרוסברג	תשכ"ו

נטעי גבריאל (חנוכה)	גבריאל ציננער	תשנ"ד
נטעי גבריאל (יום טוב)	גבריאל ציננער	תשנ"ז-תשנ"ט
נטעי גבריאל (אבילות)	גבריאל ציננער	תש"ס-תשס"א
נטעי גבריאל (ראש השנה)	גבריאל ציננער	תשס"א
נטעי גבריאל (יום הכיפורים)	גבריאל ציננער	תשס"א
נטעי גבריאל (יחוד)	גבריאל ציננער	תשס"א
נטעי גבריאל (פסח)	גבריאל ציננער	תשס"ב
נטעי גבריאל (בין המצרים)	גבריאל ציננער	תשס"ג
נטעי גבריאל (נדה)	גבריאל ציננער	תשס"ה
נעם (קובץ) כך א	עורך: מנחם מענדל כשר	תשי"ח
נעם כך ג		תש"ך
נעם כך ט		תשכ"ו
נעם כך י		תשכ"ז
נעם כך כא		תשל"ט
נעם כך כג		תשמ"א
נעם כך כד		תשמ"ב
נפש הרב	צבי שכטר	תשנ"ט
נפש חיה	יהונתן חן	תשס"ד
נפש חיה	רפאל כדיר צבאן	תשס"ז
נצח יוסף (שו"ת)	יוסף בר שלום	תשמ"ג-תשנ"ג
נר חיים	ספר זכרון	תשנ"ט
נשמת אברהם	אברהם סופר אברהם	תשס"ז
נשמת חיים	חיים דוב בער גולבסקי	תש"ד
נשמת ישראל	ישראל דוד הארפענעס	תשנ"ה
נשמת שבת (שו"ת)	ישראל דוד הארפענעס	תשס"ז
נתיב הקודש	אלחנן ברונר	תשע"ג
נתיבות החיים	אהרן סימן טוב	תשע"ג
נתיבות שבת	יעקב ישעיה בלויא	תשמ"ט
סידור פסח כהלכתו	שלמה זלמן גרוסמן	תשס"ה
ספר הבית	יוסף יצחק לרנר	תשנ"ה
ספר הזכרון להגרא"ז גורביץ	עורך: יוסף בוקסבוים	תשמ"ד
ספר היובל להגרי"ד סולוביציק		תשמ"ד
ס"ת המנוקד	יצחק רצאבי	תש"ד
עדות (קובץ)		סיון תשנ"ג
עולה מן המדבר	אברהם ארבל	תשע"ב
עולת יצחק (שו"ת)	יצחק רצאבי	תשנ"ו
עולת כהן	חנוך כהן	תשס"ג
עזר יצחק	יצחק עזריאל	תשס"ב
עט יוסף (שו"ת משיב משפט)	עובדיה יוסף טולידאנו	תשע"ב
עטרת דבורה	אוריאל לביא	תשס"ט
עטרת יוסף	ספר זכרון לשינסקי	תשע"ב

עטרת מרדכי (שו"ת)	מרדכי גרשון שפאלטר	תשע"ב
עטרת משה (שו"ת)	משה נתן נטע לעמבערגער	תש"ן-תשס"ג
עטרת פז (שו"ת)	פנחס זביחי	תשס"א-תשס"ט
עטרת שבת	דוד עובדיה	תשס"ב
עטרת שלמה (קובץ) חלק ז	קובץ זכרון	תשס"ב
עיונים בהלכה	שלמה זלמן שמעיה	תשס"ה
על מצות עירוב	בעילום שם	תש"ס
עם מרדכי (ברכות)	מרדכי יצחק וויליג	תשנ"ב
עם מרדכי (שבת)	מרדכי יצחק וויליג	תשס"ה
עמוד הימיני	שאול ישראלי	תש"ס
עמודי שש	אליהו פאלי	תשס"א
עמודי שש (סוכה)	יצחק טופיק	תשס"ז
עמודים בתולדות הספר העברי (הגהות		
ומגיהים)	יעקב שמואל שפיגל	תשס"ה
עמק הלכה (שו"ת)	יהושע בוימעל	תשל"ו
עמק הלכה (שו"ת)	טוביה גולדשטיין	תשס"ח
עמק התשובה (שו"ת)	יחזקאל ראטה	תשס"ד
עמק יהושע (שו"ת)	יהושע מאמאן	תשע"א
עץ חיים (קובץ)	באבוב	ניסן תשס"ז
עץ חיים	אדר ב' תשס"ח	
עץ חיים	אב-אלול תשע"ג	
עצי כהנים	ראובן ובנימין כהן-זדה	תשס"ו
עשה לך רב (שו"ת)	חיים דוד הלוי	תשל"ו-תשמ"ט
פאר תחת אפר	דב אטינגר	תש"ן
פירות השדה	שמואל דוד הכהן גראס	תשע"ב
פיתוחי ארבעת המינים	אברהם בן חיים	תשע"א
פלגי מים (ערכין)	גימפיל ליפשיץ	תשס"ד
פלגי מים (שו"ת)	גימפיל ליפשיץ	תשנ"ו-תשע"א
פני שבת	יוסף שלמה הכהן גליק	תשס"ד
פעמי יעקב (קובץ)	כסלו תשס"ח	
פרי אליעזר (שו"ת)	אליעזר הלוי פולק	תשע"ג
פרי עץ חיים (קובץ)	ישיבת טלז	תשכ"ז
פרי עץ חיים	תשל"ט	
פרי תמרים (קובץ)	עורך: ישראל דוד הארפענעס	חשון-כסלו
	תשמ"ח	
פרי תמרים	שבט תשמ"ז	
פרשת רבית	אלעזר נידאם	תשס"א
פתחי הלכה (ברכות)	בנימין עובדיה פארסט	תשנ"ח
פתחי חושן (פקדון ושאלה)	יעקב ישעיה בלויא	תשמ"ד
פתחי חושן (ירושה ואישות)	יעקב ישעיה בלויא	תשנ"ו
פתחי טהרה	יצחק אמסלם	תש"ס

פתחי תשובות (נדה)	אברהם שרגא	תשס"ח
ציץ אליעזר (שו"ת)	אליעזר יהודה וולדינברג	תשמ"ה-תשנ"ח
צמח יהודה (שו"ת)	יהודה זרחיה הלוי סגל	תשנ"ו-תשס"ח
צער בעלי חיים	יצחק נחמן אשכולי	תשס"ב
צפוני ציוני	עורך: שלום הכהן ווייס	תשמ"ה
קביעת מזוזה כהלכתה	משה אפרים ליברמן \ פנחס ויינטרויב	תשס"ז
קביעת רגע המוות	עורך: מרדכי הלפרין	תשס"ח
קובץ בירורים שביבי אש	שמואל אליעזר שטרן	תשס"ב
קובץ הלכות (ימים נוראים)	דניאל אשר קליינמאן	תשע"ג
קובץ הלכות (בין המצרים)	דניאל אשר קליינמאן	תשע"ד
קובץ הלכות (ספירת העומר, שבועות)	דניאל אשר קליינמאן	תשע"ד
קובץ הלכות (פסח)	דניאל אשר קליינמאן	תשע"ד
קובץ הלכות (חנוכה)	דניאל אשר קליינמאן	תשע"ד
קובץ הלכות (שבת)	דניאל אשר קליינמאן	תשע"ד
קובץ הערות וביאורים גל' תת"ג	תלמידי אהלי תורה	תשס"א
קובץ הערות וביאורים גל' תתל"ד		תשס"ב
קובץ הערות וביאורים גל' תתק"ח		תשס"ו
קובץ הערות וביאורים גל' תתקל"ג		תשס"ז
קובץ הערות וביאורים גל' תתקמ"ו		תשס"ח
קובץ הערות וביאורים גל' תתקס"ה		תשס"ח
קובץ הערות וביאורים גל' תתקנ"ה		תשס"ח
קובץ הערות וביאורים גל' תתקע"א		תשס"ט
קובץ הערות וביאורים גל' תתקע"ה		תשס"ט
קובץ הערות וביאורים גל' תתקצ"ד		תש"ע
קובץ הערות וביאורים גל' תתקצ"ז		תש"ע
קובץ הערות וביאורים גל' תתרל"ט		תשע"ב
קובץ הערות וביאורים גל' תתרמ"ה		תשע"ג
קובץ מבית לוי (חלק א)	עורך: משה שטיין	ניסן תשנ"ב
קובץ מבית לוי (חלק ט)		ניסן תשנ"ו
קובץ על יד	מאסף תורני	תשנ"ו
קובץ רשימות מהועד (כרך יא)	כולל מכתב מאליהו	אדר ב' תשס"ה
קובץ תורני מרכזי (גור ח"ג)	עורך: דוד מנדלבוים	תשמ"ד
קובץ תשובות	יוסף שלום אלישיב	תשע"ב
קול התורה (קובץ)		ניסן תשס"ג
קול התורה		ניסן תשס"ט
קול התורה	תשרי תשע"א	
קול התורה	ניסן תשע"א	
קיצור הלכות שבת	יעקב יחזקאל פאזען	תשנ"ה
קיצור שו"ע על נדה	אהרן פפויפר	תשמ"ט-תשנ"א
קנין דעה (נדה)	יששכר דוב שרייבער	תשע"א

קנין תורה בהלכה (שו"ת)	אברהם דוד הורוויץ	תשס"ה
רבבות אפרים (שו"ת)	אפרים גרינבלט	תשל"ה-תשנ"ח
רבבות ויובלות	יובל נוף	תשס"ד
רחש לבי	שמואל מנחם סרלואי	תשס"ז
רפואה הלכה וכוונות התורה	יצחק שילת	תשע"ד
רפואה והלכה הלכה למעשה	מרדכי הלפרין	תשס"ו
רשומי אהרן	אהרן פעלדער	תשע"א
שארית יעקב (מגילה)	יצחק מאיר מורגנשטרן	תשס"ד
שבות יצחק (שהיה וחזרה)	יצחק דרזי	תשנ"ז
שבות יצחק (מוקצה)	יצחק דרזי	תשנ"ז
שבות יצחק (בורר)	יצחק דרזי	תשע"ב
שבט הלוי (שו"ת)	שמואל הלוי ואזנר	תשס"ב-תשע"ד
שבט הקהתי (שו"ת)	שמאי קהת הכהן גראס	תשמ"ז-תשס"ג
שביבי אש (על התורה)	שמואל אליעזר שטרן	תשס"ג-תשס"ו
שבת היום	נחמיה רוטנברג	תשס"ד-תשס"ח
שבת ומועד בצע"ל	אברהם משה אבידן (זמל)	תש"ן
שבת שבתון	יצחק זילברשטיין	תשנ"ז
שבתותי תשמורו	עזרא שרים	תש"ס
שואל ומשיב (קובץ)	עורך: יוסף פרץ	תשע"ג
שורת הדין (כרך יב)	עורך: אברהם שינפלד	תשס"ז
שיח אהרן	אהרן יהודה פרטיג	תשנ"א
שיח יוסף	יוסף רוט	תשס"א
שיח כהן (שו"ת)	אליעזר כהן	תשל"ג
שיח נחום (שו"ת)	נחום אליעזר רבינוביץ	תשס"ח
שירת הים	מרדכי יהודה קראוס	תשס"ח
שלא תצא מכלל ישראל (קונטרס)	שמואל זאיאנץ	תשס"ט
שלחן הלוי	ישראל הלוי בעלסקי	תשע"א
שלחן יוסף	יוסף שמואליאן	תשנ"ז-תשנ"ח
שלחן שלמה	שמחה בונם לייזרזון	תשנ"ט
שלמי יהודה (מוקצה)	יהודה לייב הלשטוק	תשנ"ו
שלמי יהונתן (סימן שיט)	יהונתן בן צור	תשס"ז
שמח זבולון	יעקב חזקיהו פיש	תשמ"ד
שמחת חיים	אליעזר פולק	תשס"ח
שמירת השבת	יוסף שמואליאן	תשמ"ח
שמירת שבת כהלכתה	יהושע ישעיה נויבירט	תשל"ט
שמע שלמה (שו"ת)	שלמה משה עמאר	תשנ"ב-תשס"ה
שמעתתא דמשה (הל')		
חזה"מ-מגילה	בעילום שם	תשס"ט
שנה בשנה (קובץ)	עורך: אהרן הלוי פיצ'ניק	תשמ"ה
שער הלכה ומנהג	מנחם מענדל שניאורסאהן	תשנ"ג
שער שמעון אחד (שו"ת)	שמעון חירארי	תשע"א

שערי הוראה (קובץ) חלק ב	בית הוראה מערב בני ברק	תשרי תשס"ד
שערי זמנים	דוד העבער	תשס"ח
שערי חיים (נדה)	חיים כהן	תשס"ט
שערי יושר (שו"ת)	אשר חנניה	תשנ"ח-תשס"ח
שערי יצחק	יצחק רצאבי	תש"ע
שערי מועד	יוסף שמואליאן	תשמ"ז
שערי מוקצה	שאול כ"ץ	תשע"ב
שערי צדק	שמעון חירארי	תשמ"ב
שערי שלום	שלום יצחק טוויל	תשנ"ט
שערים המצויינים בהלכה	שלמה זלמן בריון	תשמ"ז
שרגא המאיר (שו"ת)	שרגא פייוויש שנעעבאלג	תשל"ב-תשנ"ו
שרידי אש (שו"ת)	יחיאל יעקב וויינברג	תשכ"א
תאריך ישראל	ישראל טאפלין	תשס"ח
תבונות ארי	משה אורי אייזנשטיין	תשנ"ט
תורה שבעל פה (קובץ) כרך יא	עורך: יצחק רפאל	תשכ"ט
תורה שבעל פה כרך לג		תשנ"ב
תורה שבעל פה כרך לט		תשנ"ח
תורת הזימון	צבי ורשנר	תש"ס
תורת היחוד	פנחס אליהו רבינוביץ	תשע"א
תורת המועדים (ד' תעניות)		
וביהמ"צ)	דוד יוסף	תשנ"ז
תורת המלאכות	משה שמואל לייטנר	תשנ"ח-תשס"ט
תורת חיים וחסד	אליעזר רוט	תשס"ח
תורתו מגן לנו (קונטרס)	יצחק אוהב ציון	תשע"א
תחומין (קובץ) כרך ו	מכון צמת	תשמ"ה
תחומין כרך ז		תשמ"ו
תחומין כרך ח		תשמ"ז
תחומין כרך יא		תש"ן
תחומין כרך טו		תשנ"ה
תחומין כרך יז		תשנ"ז
תחומין כרך כ		תש"ס
תחומין כרך כא		תשס"א
תחומין כרך כב		תשס"ב
תחומין כרך כג		תשס"ג
תחומין כרך כו		תשס"ו
תחומין כרך כח		תשס"ח
תחומין כרך כט		תשס"ט
תחומין כרך ל		תש"ע
תיקון עירובין	יוסף דוד מאשקאוויטש	תשי"ט
תפלה למשה (שו"ת)	משה לוי	תשס"ח
תקנת השבים	דניאל יעקב טרביס	תשע"ו

תשובות והנהגות (שו"ת).....	משה שטרנבוך.....	תשנ"ב-תשע"ד.....
תתן אמת ליעקב.....	יעקב חזקיהו פיש.....	תשס"ד.....

ספרים באנגלית

- Berkovitz, Eliezer, Not in Heaven, (1983).
 Bleich, J. David, Contemporary Halakhic Problems, 5 vols. (1976-2005).
 Bodner, Yisroel Pinchos, Halachos of Brochos (1997).
 Bodner, Yisroel Pinchos, Halachos of Muktzah, (1997).
 Bodner, Yisroel Pinchos / Roth, Daniel B., Halachos of Refuah on Shabbos, (2007).
 Braunfeld, Dovid, Dvar Yom, (2013).
 Cohen, Simcha Bunim, Children in Halacha, (1993).
 Cohen, Simcha Bunim, The Shabbos Kitchen, (2000).
 Cohen, Simcha Bunim, The Shabbos Home, 2 vol. (1995-2003).
 Cohen, Simcha Bunim, The Laws of Yom Tov, (1997).
 Eider, Shimon, Halachos of Niddah, (1998).
 Forst, Binyomin, The Laws of Kashrus, (1993).
 Forst, Binyomin, The Laws of Niddah, (1997).
 Halivni, David Weiss, Pshat and Drash, (1991).
 Henkin, Yehuda, Understanding Tzniut, (2008).
 Jacobs, Louis, Theology in the Responsa, (1975).
 Meiselman, Moshe, Torah Chazal and Science, (2013).
 Neustadt, Dovid Yehuda, The Weekly Halachah Discussion, (1998).
 Neustadt, Dovid Yehuda, The Daily Halachah Discussion, (2007).
 Reisman, Yisroel, The Laws of Ribbis, (1995).
 Shabtai, David, Defining the Moment, (2012).
 Shapiro, Marc B., Limits of Orthodox Theology, (2005).
 Webster, Yisroel Dov, The Halachos of Pregnancy and Childbirth, (1997).

Journals

- Hakira, Vol. 4, Winter 2007.
 Hakira, Vol. 7, Winter 2009.
 Hakira, Vol. 8, Summer 2009.
 Hakira, Vol. 12, Fall 2011.
 Hakira, Vol. 13, Spring 2012.
 Journal of Halacha and Contemporary Society, Vol. IV, Spring 1985.
 Journal of Halacha and Contemporary Society, Vol. XII, Fall 1986.
 Journal of Halacha and Contemporary Society, Vol. XIII, Spring 1987.
 Journal of Halacha and Contemporary Society, Vol. XIV, Fall 1987.
 Journal of Halacha and Contemporary Society, Vol. XVIII, Fall 1989.
 Journal of Halacha and Contemporary Society, Vol. XX, Fall 1990.

- Journal of Halacha and Contemporary Society, Vol. XXI, Spring 1991.
Journal of Halacha and Contemporary Society, Vol. XXIV, Fall 1992.
Journal of Halacha and Contemporary Society, Vol. XXVI, Fall 1993.
Journal of Halacha and Contemporary Society, Vol. XXVIII, Fall 1994.
Journal of Halacha and Contemporary Society, Vol. XXXIII, Spring 1997.
Journal of Halacha and Contemporary Society, Vol. XXXIV, Fall 1997.
Journal of Halacha and Contemporary Society, Vol. XXXV, Spring 1998.
Journal of Halacha and Contemporary Society, Vol. XXXVII, Spring 1999.
Journal of Halacha and Contemporary Society, Vol. XLII, Fall 2001.
Journal of Halacha and Contemporary Society, Vol. XLIV, Fall 2002.
Journal of Halacha and Contemporary Society, Vol. XLVI, Fall 2003.
Journal of Halacha and Contemporary Society, Vol. LIII, Spring 2007.
Journal of Halacha and Contemporary Society, Vol. LIX, Spring 2010.
Journal of Halacha and Contemporary Society, Vol. LXIII, Spring 2012.
Journal of Halacha and Contemporary Society, Vol. LXIV, Fall 2012.
Journal of Halacha and Contemporary Society, Vol. LXVI, Fall 2013.
Tradition, Vol. 7:2, Summer 1965.
Tradition, Vol. 14:3, Spring 1974.
Tradition, Vol. 15:1, Spring 1975.
Tradition, Vol. 16:4, Summer 1977.
Tradition, Vol. 27:2, Winter 1993.
Tradition, Vol. 30:3, Spring 1996.
Tradition, Vol. 31:1, Fall 1996.
Tradition, Vol. 31:4, Summer 1997.
Tradition, Vol. 35:2, Summer 2001.
Tradition, Vol. 36:1, Spring 2002.
Tradition, Vol. 36:4, Winter 2002.
Tradition, Vol. 37:3, Fall 2003.
Tradition, Vol. 37:4, Winter 2003.
Tradition, Vol. 40:4, Winter 2007.
Tradition, Vol. 42:1, Spring 2009.
Tradition, Vol. 44:3, Fall 2011.
Tradition, Vol. 45:4, Winter 2012.
Tradition, Vol. 47:2, Summer 2014.

ספר

פתיחת האגרות

ליקוטי הערות על ספר אגרות משה
מלוקט מתוך למעלה מחמש מאות ספרים

ונלוח אליו נספחים הכולל עיונים
בכללי פסיקתו של מרן הגאון
רב משה פיינשטיין זצ"ל

הוצאה שנייה עם הוספות

ונלוח אליו קונטרס הערות על האגרות משה
מאת הגאון הרב יעקב עדס שליט"א
בעמח"ס דברי יעקב

חובר בעזרת החונן לאדם דעת
על ידי יונתן הלוי רוזמן
סטעטן איילענד, ניו יורק תשע"ז

אין לשכפל או להעביר שום חלק מספר זה בכל דרך או בכל אמצעי
אלקטרוני או מכני, כולל צילום, הקלטה או כל מערכת אחרת לאחסון
ואחזור מידע בלא הסכמה בכתב של המו"ל

לכל ענייני הספר אפשר לפנות למחבר

yrosman1@gmail.com



כל הזכויות שמורות 5777

יוצא לאור ע"י

Ramot Press

ramotpress.com

תפארת רמות 83-21

ירושלים 97290

הכנה לדפוס

We Do Seforim

wedoseforim.com

סדר ועימוד

+ (972) 533114757

נדפס בארץ ישראל

Isbn 978-0-9965158-6-3

אלה יעמדו על הברכה

יעקב יחזקאל פרלס

יוסף לייב קאזאן

יצחק דויטש

שמואל זוננשיין

רפאל ישעיהו דב מרל

יצחק וגנר

בנימין ווייס

אשר סייעוני בגדיבות לבם להוציא את הספר במהדורה שניה
ישלם ה' פעלם ותהא משכורתם שלמה מעם ה'

מילואים
והוספות

הקדמה – מה שכתבתי שנהגתי כמאמר החכם "קבל האמת ממי שאמרה", יש שמענו עלי שהפרותי בזה על המדה ולכן אף שהבאתי מקורות להצדיק דברי, מ"מ במהדורה זו מפני הכבוד השממתי את הדברים שעוררו תמיהה.

הקדמה – מה שכתבתי בענין הספר מענה לאגרות, כעת ראיתי בפורום אוצר החכמה (מטפחת ספרים ועיטור סופרים, אשכול על המענה לאגרות) שציין אחד המשתתפים לגיליון בית נאמן (ט"ז טבת תשע"ז) משיעורי הרב מאיר מאזוז, ובהערה 11 הובא בשמו שראוי להדפיס את הספר מענה לאגרות מחדש ולהשמיט את "המילים הקשות" כי צריכים להתמודד עם השאלות הנמצאות שמה ועע"ש.

עמ' י – בענין צירוף מחללי שבתות לעשרה לקדיש וקדושה, העיר לי חכם אחד מהא דאיתא בספר הערות רבינו הגר"ש אלישיב על מס' ברכות (כא:) שנראה להכריע לצרפם בשעת הדחק גדול כיון שמוכת כן מדברי הגמרא [כמו שהוכיח רבנן].

עמ' פ – בענין לנקות שיניים בשבת ויו"ט, הבאנו בסוף הסימן בשם רבנו דכלא טוט פעיסט מותר לנקות השיניים "בהבראש המיוחד לזה". ובשו"ת ודברת במ (ח"ב סימן קכג) כתב שהוא משום עובדא דחול אבל כתב בשם רב דוד פיינשטיין שאפשר שהוא לאו דוקא ואינו אלא חומרא בעלמא.

וז"ל ושמעתי ממוה"ג ראש הישיבה ר' דוד פיינשטיין שליט"א שעובדא דחול משמע דווקא שעוסק במעשה חול אבל "טוט בראש" בלי דבר הממרח... אינו נקרא מעשה חול אלא מעשה שבת כיון דעושה כל יום. ואפשר דגם האגר"מ לאו דוקא, ומש"כ שם שצריך ליחד

כלי מיוחד לשבת אינו אלא חומרא בעלמא דבסברא לא שייך ככה"ג עובדא דחול וגם ב"טוט בראש" של חול יש להתיר אם ליכא כלי מיוחד עכ"ל.

עמ' קנו – בענין לכבד באיזה כבוד בביהכ"נ לאחד שהוא מעוברי עבירה, ראיתי עתה בקובץ גינת ורדים (טבת תשע"ז עמ' רכב) מאמר מהרב נחום אברהם, וגם הוא הקשה על רבנו מדברי רבנו יונה שהבאנו בפנים ועע"ש.

עמ' קמז – בענין אם יש קפידא להסיר הצורה שקורין מגן דוד מפרוכת, ראיתי עתה בקובץ גינת ורדים (טבת תשע"ז עמ' רכג) שהביא הרב נחום אברהם עוד רבנים שהלכו בשיטת האדמו"ר ממונקאטש שהבאנו בפנים, וז"ל ובתולדות הג"ר ירוחם לייבאוויץ משגיח דמיר כתוב שאחד חקק על העמוד תפלה שלו צורת מגן דוד והקפיד ואמר מי חקק כאן צלם וציוה להסירו, וכן היה נוהג הגה"ק ר' איציקל מפשעווארסק להסיר המגן דוד מכל מקום עכ"ל.

עמ' קצו – בענין גרירת המיעוט אחר הרוב בקבלת שבת שלא לשם מצוה, עיין שו"ת ודברת במ (ח"ב סימן נו) מה שכתב בשם רב דוד פיינשטיין, וז"ל אע"ג דהאגר"מ מסופק לדינא... אבל למעשה צריך להחמיר בזה בכל מה דאפשר דאולי לא תלוי אלא במיעוט ורוב דכן תקנו חז"ל. ובשעת הדחק גדול יש לעיין בזה ואפשר דהוי ככל חשש מדרבנן וסברא זו דהאגר"מ הוי כסניף לצרף לקולא עכ"ל.

עמ' רז – בענין אם שכח להניח החלות על השלחן קודם בין השמשות אם נעשה השלחן בסים, עיין שו"ת ודברת במ (ח"ב סימן צז) מה שכתב בשם רב דוד פיינשטיין, וז"ל לא

ברור להחמיר בזה ואה"נ לפי האגר"מ או"ח ח"ג סימן נא נראה דהשלחן נעשה בסים אבל צ"ע בדברי אביו וצ"ל דיש לומר דגם בכה"ג לא היתה דעתו להיות בסים ומה לי אם דעתו לסלק המוקצה או דהיתה דעתו להניח דבר שם לסלק הדין בסים משם, סוף כל סוף לא היתה דעתו שיהיה בסים וגם בכה"ג אולי יש סברא להקל בחשש דרבנן עכ"ל. ועע"ש שצידד קצת כרבנן וסיים בצ"ע [ועע"ש סימן צח].

עמ' רט - בענין וויטאמינים לאנשים בריאים ולחולים, עיין שו"ת מנחת אשר (ח"ג סימן כג) מה שכתב בזה.

עמ' ריב - בענין שתיית מיץ ענבים לד' כוסות, עיין שו"ת מנחת אשר (ח"ג סימן לו) שהעלה בפשיטות שיוצאין, והאריך להוכיח שאין ענין שמחה וחירות לשכרות דלא כרבנן והגריש"א שבעינן דוקא יין המשכר מחמת דין חירות עי"ש.

עמ' רמד - בענין אם לומר מוריד הגשם בסגול או בקמץ, הבאנו בסוף הסימן שרבנו משך ידו מתשובתו ואמר שלא יחוה דעתו בשאלה זו. אמנם עיין שו"ת ודברת במ (ח"ב סימן ט) בשם רב דוד פיינשטיין שסבר אביו שאין לאדם לשנות ממנהגו וליכא נפק"מ במה שמצאו דברים מהקדמונים [דסוף כל סוף נהגו לפני כמה דורות לומר מוריד הגשם עם קמץ].

עמ' רנג - בענין רבית מבאנק של גויים עבור שבת ויו"ט, מה שהבאנו להקשות על רבנו על מה שכתב ליתן השכר שבת לצדקה, עיין שו"ת מנחת אשר (ח"ג סימן כ אות ה) שג"כ חולק עליו בזה כי אין האיסור של שכר שבת על קבלת השכר בלבד אלא על עשיית הריוח עי"ש.

עמ' רנז - בענין זמן לילה להגר"א לפי דעת רבנו, עיין שו"ת ודברת במ (ח"ב סימן נג) דג"כ נתקשה מאד בדברי רבנו שי' מינוט אחר השקיעה כבר הוי לילה להגר"א בעיר ניו יורק אף שבאותו זמן אין נראין הכוכבים. וכן כתב בשם רב דוד פיינשטיין, וז"ל ושמעתי ממוה"ג ראש הישיבה ר' דוד פיינשטיין שליט"א דבאמת קשה טובא דברי אביו וצ"ל שם באגר"מ דלכאורה דבריו צ"ע דעכ"פ צריך סימן דג' כוכבים וגם בזמן דר' יהודה וזמן דר' יוסי מאוחר כאן ג"כ במדינותינו, וא"כ איך החמיר אחר י' מינוט לפי שיטתו, דעד זמן צאת הכוכבים עדיין שייך לומר דהוי ספק לילה גם להגר"א וצע"ג עכ"ל.

עמ' רסב - בענין קידוש במקום סעודה, הבאנו מה שכתב בספר קובץ הלכות לדחות את ראיית רבנו מהא דשמואל קידש באגרא כי יש לומר שקידש להוציא אחרים, והעיר לי חכם אחד דכן כתב גם בספר הערות רבינו הגרי"ש אלישיב (פסחים קא:).

עמ' רצג - בענין המועה בתפילתו ביעלה ויבוא ובמשיב הרוח, עיין שו"ת ודברת במ (ח"ב סימן י) בשם רב דוד פיינשטיין דיש לסמוך על מש"כ המ"ב בזה דמבואר כן עפ"י הריטב"א "ומה שכתב שם באגר"מ אינו מכתב ידו ולא ברור כוונת הקשיא שם... ואולי חסר שם כמה דברים דאין זה כתב ידו".

עמ' רחצ - בענין בן חו"ל שנמצא בא"י ביו"ט שני אם מותר לומר לבן א"י לעשות מלאכה בעבורו, העיר לי חכם אחד דבספר קובץ תשובות (ח"א סימן נד) דן הגרי"ש אלישיב בדברי רבנו והעיר עליו כמה דברים עי"ש.

עמ' שיב - בענין הדלקת נרות שבת בזה"ז

מקום או זמן ליכא צד להחמיר בזה.

עמ' שינו – בענין אם מותר ליתן תורה בספרו שמדפיס למי שהלוי לו כסף להדפסת ספרו, העיר לי חכם אחד שכדברי רבנו כן הוא בהקדמת הגר"מ שך לספרו אבי עזרי (מהדורא גניינא) שלא לו שהלוי לו כסף בעבור הדפסת ספרו כתב ש"יתברכו מן השמים".

עמ' תטז – בענין הקנקנים והצלוחיות שיש לו מחמת שלקח מנכרי אם צריכים מטבילה, במעם השני שכתב רבנו לפטור את הכלים מטבילה דאצל הנכרי בטל הכלי למשקה כדמצינו לענין מעשר שני ורק אצל הישראל נעשה כלי, עיין שו"ת מנחת אשר (ח"ג סימן סד) שג"כ תמה על ראייה זו ש"לא מסתבר כלל" לומר שאין כאן כלי אלא אין אלא שהתורה התירה לקנות ולחלל את מעות מעשר שני גם על הכלים כיון שזה הוא דרך קניית היין, ועוד דחה שאף במעשר שני לא מסבא חידשו כן אלא מלשון התורה ולכן אין ללמוד משם למטבילת כלים. ועיין עוד שם שהעלה סברא אחרת להקל בעיקר הדין.

עמ' תל – בענין הלואה בלא שעבוד הגוף אם יש איסור ריבית, עיין מה שכתב בזה בשו"ת ודברת בס (ח"ב סימן רעו) בשם רב דוד פיינשטיין, וז"ל אביו זצ"ל סבר כן להלכה בלי שום פקפוק וכל הקושיות בזה לא היה קשות לדעתו, אבל באמת צ"ע במגילה (כו:): דמוכח דשייך ריבית אפילו בלי אחריות כמו שהקשה המנח"י (ח"ג סימן א). והגם דאגר"מ יכול לתרץ את זה דאיירי ביש חיוב מוטל על כל יחיד מכל מקום צ"ע דלא מפורש כן בפוסקים ולכן צ"ע, אבל לדינא כן הוא דעת אביו זצ"ל עכ"ל.

עמ' תלז – יורה דעה ח"ב סימן עו, עוד כתב

שיש חשמל, הבאנו מה שכתב רבנו דאף בזה"ז שיש אור חשמל ואין תוספת אור מהנרות, מ"מ המנהג לברך על נרות כיון שלפעמים מתקלקל החשמל. וכעת ראיתי בשו"ת מנחת אשר (ח"ג סימן יז) שתמה ע"ז, וז"ל וכל דבריו תימה לענ"ד דאף אם נאמר שחייב להדליק משום חשש זה מ"מ איך יברך על הנר כיון דכל עוד לא נפסק אור החשמל אין תועלת בנרו, ולומר דכיון דחייב להדליק מחשש זה ממילא חייב לברך אין בו סברא כלל כמובן לכל מעיין ישר עכ"ל. ובעיקר השאלה עיין שם מה שכתב בזה.

עמ' שכתב – בענין חידושו של האבני נזר בליל סדר לאכול האפיקומן לפני חצות ע"י תנאי, הבאנו מה שהעירו על רבנו דדברי הרא"ש בפסחים [דאף לר"ע יש לאכול המצה קודם חצות] מיירי דוקא לענין כזית מצה ראשונה שהוא איסור דאורייתא ולא על אכילת האפיקומן, כעת ראיתי בשו"ת מנחת אשר (ח"ג סימן מ אות ה) שג"כ כתב כדברי רבנו ד"מסתבר דה"ה לגבי אפיקומן". וע"ע ספר מגילת ספר (או"ח ח"ב סימן סג אות ו) מה שכתב בזה.

עמ' שיל – בענין שרוולים מקופלים בשבת, הבאנו משו"ת ברכת ראובן שלמה לחקשות על שיטת רבנו כיון דדרך אנשים לילך כן. עיין שו"ת ודברת בס (ח"ב סימן עא) בשם רב דוד פיינשטיין מה שכתב בזה, וז"ל צ"ע בזה על מה שהחמיר אביו זצ"ל בהגבחת שרוולים דסוף כל סוף הוי דרך לבישה ולא מבטל הבגד ע"י זה משא"כ אם הגביהו לגמרי, ואפילו אם עושים כן מחמת החום וכדומה מכל מקום כן הוא הדרך וצ"ע עכ"ל. ועע"ש דאביו סבר בזמנו דאין זה דרך לבישה אלא מחמת החום עושים כן ואה"נ אם נאמר דהוי דרך לבישה באיזה

זצ"ל שאין צריך להחמיר בכה"ג עכ"ל.

ומה שהערנו בשם ספר שלחן הלוי דלא הוזכר רבנו מעם להקל משום שאינו עולה על שלחן מלכים, עיין שם בשם רב דוד פיינשטיין דזה נכון שיש להקל ממעם זה ואין סתירה לזה מדברי רבנו שלא הוזכר מזה כי "לא דק בזה לפרש כל הטעמים וגדרים בזה".

עמ' תקסז – בענין קידושי רעפארם, מה שכתב רבנו שאף לשיטת הגר"א הענקין בנישואין אורחיים שצריכה גמ, מ"מ בקידושי רעפארם גם הוא יודה שאינה צריכה גמ, הבאנו מחאת הגר"א הענקין על זה ועוד חולקים. וכעת ראיתי בשו"ת מנחת אשר (ח"ג סימן צח) ג"כ לא הבין טענת רבנו, וז"ל אך לא מסתבר כלל כדבריו (של רבנו) שהרי דעת הגר"א הענקין מיוסדת על הנחה דאף במקום שאין כוונת קידושין, הכוונה ליצור קשר אישות דינה כדון כוונת קידושין וממילא חלו קידושי ביאה, ולפי סברא זו מה בין נישואין אורחיים לנישואין רפורמים עכ"ל.

עמ' תקפז – בענין נתעברה אשה כשרה מזרע ממזר באמבטי איך הוא דין הולד, עיין שו"ת מנחת אשר (ח"ג סימן פד) דדברי רבנו "אין בהם הכרח ואינם מושתתים אלא על סברא בעלמא", ומבואר שם דס"ל דולד של ממזר או ממזרת לעולם ולדן כמותן אף בהפריה שלא ע"י ביאה.

עמ' תרה – בענין אם היתר יחוד דאב עם בתו שייך באלה שנתגירו עם בניהם ובנותיהם, הבאנו מה שמחק רבנו בדברי רש"י ומה שתמחו עליו, כעת ראיתי בספר מגילת ספר (ענינים שונים ח"ב סימן קמד) שג"כ העיר מזה, וז"ל וכמדומה שכל זה דוחק גדול למחוק ולגרוס באופן אחר גם בפירוש"י בקידושין וגם

רבנו שם לענין כיבוס פלאסטיק בשבת דכיון שהוא מין חדש שלא היה בדורות שלפנינו "מן הראוי להחמיר שלא לשפשף בידים בחוץ". ובשו"ת ודברת במ (ח"ב סימן עד) כתב בשם רב דוד פיינשטיין, וז"ל לא ברור למה אביו זצ"ל החמיר לענין "פלאסטיק"... ומסתבר דגם אביו זצ"ל מודה דאם ברור לנו שלא בולעים כלל דאין צריך להחמיר כלל עכ"ל.

עמ' תפא – בענין שיעור יד סולדת בו, מה שהערנו בסוף הסימן דכפי הנראה השיעור שכתב רבנו לחומרא דהיינו קע"ה מעלות או ק"ס מעלות הוא יותר מדאי גבוה ובודאי שאף פחות מזה הוי יד סולדת בו, עיין שו"ת ודברת במ (ח"ב סימן קי) בשם רב דוד פיינשטיין, וז"ל אביו זצ"ל לא היה מכריע בזה ורק אמר כן לפי השערה שלו ובאמת כמו ק"כ-ק"ל מעלות מסתמא עדיין יד סולדת וצריך להחמיר, וליכא נפקא מינה כ"כ במה שכתב האגר"מ דעד ק"ס מעלות יש להסתפק בדאמת רק לפי השערה בעלמא כתב כן... עכ"ל. ועע"ש שרק לחומרא בעלמא כתב כן.

עמ' תקכג – בענין בישול עכו"ם לגבי פאטייטא משיפס, מה שהערנו דבמקורות אחרים נראה שרבנו היקל בזה לגמרי ולא כמו שכתב כאן דרך שאין למחות במקילין, כן כתב בשו"ת ודברת במ (ח"ב סימן רנה אות ב) בשם רב דוד פיינשטיין, וז"ל ותדע דמה שכתב אביו בשנת תשי"ז "דאין למחות" במי שמקיל, למעשה לא נשאר בזה ובסוף אביו זצ"ל מקיל ע"פ סברתו שם והכריע שיש להקל מדינא בכל דבר שצריך בתי חרושת לעשותו, ואמר למעשה דבכה"ג לא גזרו וז"ל בענין בישול עכו"ם וכן אמר לכל השואלים על זה למעשה, ואע"ג דכתשובה שם כתב זה בלשון "אין למחות" מכל מקום לדינא בסוף הכריע אביו

בסנהדרין עב"ל ועע"ש.

עמ' תרח – בענין אם אמרינן סברת בעבדיתה מריד להתיר יחוד, הערנו מדברי הרא"ש בקידושין, וכעת ראיתי בשו"ת מנחת אשר (ח"ג סימן פט) שג"כ העיר מזה.

עמ' תרכא – בענין יורד לאומנות חבירו בפתיחת בית כנסת חדש, עיין עוד שו"ת מנחת אשר (ח"ג סימן ה אות ב) מה שהעיר על רבנו.

עמ' תרלו – בענין נתינת תרופה לחולה שא"א לרפאותו ולחקל יסוריו, עיין ספר בדי השלחן (כללי ספק ספיקא להש"ך, ביאורים עמ' רז) מה שהעיר, וז"ל יש להעיר בזה מהמבואר בשו"ע או"ח סימן שכט סעיף ד שאפילו מצאוהו מרוצץ שאינו יכול לחיות אלא לפי שעה מחללים עליו את השבת להחיותו חיי שעה מועטת ע"כ ובפשוטו הא מיירי שסובל יסורים [ובביאור הלכה שם כתב דהוא גוסס] ולפי האגרות משה אין חיוב בזה להחיותו לחיי שעה זו ואף בחול ולא מסתבר א"כ שניתנה שבת לידחות מפני פיקוח נפש כשהרשות בידינו לבחור להניח אותו שימות עכ"ל. ועיין ספר מגילת ספר (או"ח ח"ב סימן מה) מה שכתב ליישב.

עמ' תרמד – בענין שריית עדשות רכות במים בשבת, מה שהבאנו שם לענין המציאות של עדשות רכות שסופחות אליהן נוזלים, עיין שו"ת ודברת במ (ח"ב סימן עו) באריכות ומשמע שם להיפך ממה שהבאנו שאין בולעים מים בעצם רק מחמת נקבים שנעשו ע"י מומחים עע"ש.

עמ' תרסב – בענין מה שכתב רב אריה ליב, בנו של הח"ח, בביאור הסתירות הנמצאות במשנה ברורה, כעת ראיתי בשו"ת מנחת אשר (ח"ג סימן עד) שיש להצטער על

מה שכתב, וז"ל ולדעתי הדברים מתמיהים ויש לדחותם לחלוטין, ולא שאין דבריו דברי אמת, אלא שפשוט וברור דכיון שמרן הח"ח חתם את שמו הגדול על המשנ"ב, ע"כ עבר ושנה את הדברים כולם ואת אשר קירב קירב ואת אשר לא ישר בעיניו הרחיק ויש להתייחס לכל ס"ק שבמשנ"ב כאילו נכתב על ידו וכל זה פשוט. וכי יעלה על הדעת שגדולי הגדולים ענקי התורה והמוסר כמו הב"י והח"ח בדרורו יתהדרו בנוצותיהם של אחרים לייחס לעצמם עמל זולתם, אלא פשוט וברור דאף אם נעזרו בתלמידיהם העבירו את דבריהם תחת שבט ביקורתם וקנו בשינוי למעליותא, וכל זה פשוט וברור עכ"ל.

עמ' תרעד – בענין העלמה אצל דברי הראשונים, עיין כתבי הגאון רבי יחיאל יעקב וויינברג זצ"ל (חלק א עמ' ז), וז"ל ולי יש מקום ברמב"ם שכתב שלא נמצא כך בגמרא והוא גמרא מפורשת בפסחים. שר של שכחה שלט גם ברמב"ם לפעמים רחוקות עכ"ל. ועוד שם (עמ' קבא) וז"ל ונעלמו דברי הירושלמי מהרמב"ם ז"ל והגאונים ושאר הראשונים ז"ל עכ"ל.

או"ח ח"ב סימן לב

בכהן שאין לו רגליים והולך ברגליים שעשו לו לענין נשיאות כפיים

רבנו נשאל בענין כהן שאין לו רגליים והולך ברגליים שעשו לו ואין ניכר מומו אלא כשמסיר מנעליו אם יש למצוא לו איזה היתר לעלות לדוכן. והשיב רבנו שקודם יש להבין גזירת ריב"ז שאין לעלות לדוכן במנעלים שמא תפסק

רצועה ואזיל למיקמריה ויוציאו לעז עליו שהוא בן גרושה, דוה מהני למי שיכול לעלות בלי מנעלים אבל מי שיש לו מום ברגליו ומחמת הגזירה לא יעלה לדוכן נמצא שאצלו ודאי יהיה לעז כיון שלא יעלה, ולמה לא מתירים לו לעלות. והסביר רבנו דעל כרחק צריך לומר דאין לו לעלות עם מנעלים כיון ששאר הכהנים עולים לדוכן בלא מנעלים וא"כ יהיה שנוי שיסתכלו בו ויסיחו דעתם.

והוסיף רבנו מסביר דאין עצם השנוי עושה שיסתכלו בו דא"כ איך זה שעולים הכהנים בפומקאות המשוגים זה מזה במיניהם ובצבעם אע"כ דרך שנוי שמוה יבינו שיש לו מום הוא דאסור וא"כ בבעל מום שהכל יודעים מזה אין איסור כיון שלא יסתכלו בו מחמת שכבר יודעים וגם עתה לא יראו מומו כיון שלובש מנעלים. ולפ"ז בנידון דידן יש מקום להתיר לעלות הכהן במנעליו כשדש בעירו שידוע שיש לו מום ולא יגרום השנוי שיסתכלו בו, ועיין בסוף התשובה יתר הפרטים.

ובשו"ת מנחת אשר (ח"ג סימן ח) דחה את סברת רבנו, וז"ל ולענ"ד סברת האג"מ רחוקה מאד ומסתבר טפי דעצם השינוי המושך תשומת לב הוא שאסור ואין כלל נפ"מ בסיבה שהכהן מתכסה בטלית או לובש מנעלים. ומה שהקשה דהלא לא מצינו שאסור לכהן ללבוש בגד משונה וכדו', באמת לק"מ דאין לדמות מילתא למילתא בכגון דא וא"א שיתקנו שכולם ילבשו אותן הבגדים ויהיו דומים בצבען ובכל ענינם, ורק בדבר משונה כגון המשלשל טליתו על פניו שאין פשר למעשיו יש חשש היסח הדעת או בלבוש געלים בנשיא"כ נגד תיקון חכמים בזה חששו להיסח הדעת ולא בשינוי בעלמא כדרך הבריות וזה פשוט עכ"ל.

גם מה שהקשה רבנו בעצם גזירת ריב"ז דיהיה

יותר לעז והפסד למי שיש לו מום ברגליו ולמה לא מתירים לו לעלות, ומכאן זה הוכיח דעיקר הטעם שלא יעלה הוא משום שינוי שלא יסתכלו בו ויסיחו דעתם, תירץ שם באופן אחר, וז"ל באמת לק"מ דלא פלוג חכמים וכיון שיתקנו שלא יעלו במנעליו מחשש הנ"ל השוו מדותיהם ואף בעל מום ברגליו לא יעלה במנעליו, אף שאכן יש בזה חשש לעז, מ"מ כיון דלא שכיח כ"כ מום ברגליו לא פלוג חכמים עכ"ל. והביא סברא זו גם מהמורי אבן (מגילה כד): עע"ש.

או"ח ח"ד סימן עד (בורר אות ד)

להשליך שארית האוכל בקערה לכיוז (סינק)

יש לציין למה שכתב רב שמעון איידער (השואל) בספרו האנגלית על הלכות שבת (בסוף הספר עמ' יט), וז"ל לשון השאלה לא היתה ברורה, וכוונת השאלה היתה לגבי חתיכות מאכל עבות מעורבות עם חתיכות דקות ורומב, חתיכות הדקות והרומב יורדות לתוך הסילון וחתיכות העבות מעוככות ע"י הכברה, ומ"מ גם בזה אמר לי מרן דמותר "כיון דלא ניתנו לכאן כדי להסתנן הרומב" עכ"ל.

יד"ח ח"ב סימן נד

אם מותר לישדאל לעזור לשרי המדינה בעשיית אנדרטי של מלכים

רבנו נשאל אם מותר להשתדל ולגרב מעות בעבור עשיית פסל של הנשיא קענעדי שנהרג,

אה"ע סימן קעח

בדבר מתיבת שם מינוי משפחה בכתובה

רבנו פסק דרשאיין לכתוב שם המשפחה בשמרי כתובה ובשאר שמרות חוץ מגיטין משום חשש רחוק שלא ידעו לכתוב כראוי אבל בכתובה "אין לחוש לזה כלל", ובכרכים גדולים כתב רבנו שאף יש מעלה ועדיפות להזכיר שם המשפחה בכתובה.

ודבר פלא ראיתי בספר Pathways of the Prophets (עמ' 450) שרבנו בעצמו על אף שכתב כאן בתשובה שיש מעלה ועדיפות בזה, מ"מ לא נהג כן בעצמו לכתוב את שם המשפחה, וכפי שהעידו כמה אנשים שרבנו כתב כתובתם וצ"ע.

ועיין שם שכתב בשם אחד מנכדי רבנו שאמנם סבר רבנו כמו שכתב בתשובה כאן אבל למעשה חשש שאנשים יוציאו לעז על שמרי גט שאין כותבים בהם שם משפחה, ולכן המשיך לכתוב כתובות כמנהג הישן. ופלא שלא הזכיר כן רבנו בתשובתו כאן.

והשיב דאף שאסור לעשות או להשהות פסל אף לנוי, מ"מ נכרים אין מצווין באיסור עשיית פסל לנוי דפשוט דאין זה נכלל בו מצוות שלהם ואף שאין צריך להביא ראיה ע"ז יש להוכיח כן מדברי התוס', ולכן בנידון דידן שהנכרים עוסקים בזה אפשר לישראלים להשתתף בזה ולגדב כסף בעבור זה. ועיין עוד מה שכתב בסוף התשובה.

אמנם העיר לי ידידי שמחה לאער בשם הרב ישראל רייזמאן (mevakeshlev.) (blogspot, November 4 2016) דלכאורה קשה מהמפורש ברמב"ם (פ"ט הל' מלכים ה"ב) דאין מניחין לבן נח "לא לעשות צורות וכיוצא בהן לנוי", ואיך זה שלא הביא רבנו מדבריו לדון בו ואף כתב כדבר פשוט שאין מצווין בני נח על זה ושאיין צריך אף להביא ראיה לזה.

ויש להוסיף עוד דבתשובה הבאה (סימן נה ד"ה וממעם) משנת תש"כ (ארבע שנים קודם התשובה כאן) כבר דן רבנו בשיטת הרמב"ם ואף ביאר מה שנתקשו בו יתר האחרונים, וצ"ע.

**הערות הגאון
רבי יעקב עדס שליט"א
על שו"ת אגרות משה**

מכתב מהגאון רבי יעקב עדס שליט"א מחבר ספר דברי יעקב

לכבוד הגאון הגדול מחבר הספר פתיחת האגרות

ענף א.

א. תחילת דברי הנני בהודאה לכבודו אשר בזכות פועלו בספר זה זכיתי אני הצעיר ועוד רבים וטובים ממני להרבות הלימוד בספרי אגרות משה הרבה יותר מאשר לפני כן ואף שגם קודם הייתי לומד הרבה בספריו ובמקומות רבים בדברי יעקב מובא מדבריו ובחלק מהם כתוב מו"מ בדבריו אך אין ספק שעל ידי ספרו פתיחת האגרות מתרבה מאוד הלימוד בספרי אגרות משה וממש ספרו כשמו כן הוא פותח את שערי האגרות אל הלומדים

ב. ומפני מה חשוב לכתוב פרט זה מפני שאלמלי זה היה מקום לדון אם כדאי הדבר לעשות ספר מסוג זה שיכול להתפרש כאילו עושים חס וחלילה מחלוקת על דבריו לאסוף דברי רבים החולקים בהרבה ענינים אך המציאות היא שאדרבה על ידי הבאת דברי החולקים מתברר יותר כוונת דבריו והחידוש שבדבריו

ג. וכעין בחינת מיניה ומיניה יתקלס עילאה על דרך לשון רבי אבהו בגמרא במסכת סוטה דף מ' ע"א וכן כתב כעין לשון זה מרן הקהלות יעקב זצוק"ל למי ששאלו אם מרשה לו להדפיס השגות על ספרו ונדפס מכתבו בקריינא דאיגרתא חלק שני סימן תקפ"ח עמוד רצ"א [במהדורה החדשה]

ד. ובגמרא במסכת בבא מציעא דף פ"ד ע"א איתא דאמר רבי יוחנן לשבחו דריש לקיש בר לקישא כי הוה אמינא מילתא הוה מקשי לי עשרין וארבע קושייתא ומפריקנא ליה עשרין וארבעה פירוקי וממילא רווחא שמעתתא ואת אמרת תניא דמסייע לך אטו לא ידענא דשפיר קאמינא

ה. וענין מספר כ"ד שאמרו עיין עוד בגמרא במסכת שבת בדף ל"ג ע"ב דמעיקרא לפני השנים הרבות שהיה רשב"י במערה כי הוה מקשי רשב"י קושיא הוה מפרק ליה רבי פנחס בן יאיר חתניה תריסר פירוקי ולסוף אחרי שנות המערה כי הוה מקשי רבי פנחס בן יאיר קושיא הוה מפרק ליה רשב"י עשרין וארבעה פירוקין ועוד עיין במנחות דף צ"ג ע"ב אקשי ליה עשרים וארבעה ידיו ועיין בשיח השדה לגר"ק במנחות שם מה שביאר בזה ועיין בדברי יעקב למנחות שם מו"מ בדבריו ושם רשימה של מו"מ ידיו בתנ"ך והנה מלבד הסוגיא במנחות הנ"ל לא השאירו לנו חכמי התלמוד בתוך הגמרא שום מקום שהביאו בו את כל הכ"ד קושיות שנשאלו בבית המדרש ואף במנחות הנ"ל רק פירשו בכללות הענין ולא בפרטות

ו. וזכיתי כמה שנים לגור בשכינות למרן הגאון רבי יחזקאל אברמסקי זצוק"ל מחבר ספרי חזון יחזקאל וידוע היה בשכונה שנכנס פעם לסוכה של הרב זאב לאנג ז"ל והיה

שם תלוי תמונה של הרעק"א ואמר החזון יחזקאל שנכונה התמונה וכך ראהו בחלומי וסיפר לי בנו של החזון יחזקאל רבי מנחם אברמסקי ז"ל שהמעשה היה בענין דברי הרעק"א בספרו דרוש וחיידוש למסכת גיטין בדף ע"ג ע"א שכתב שם חיידושים בעניני גט שכיב מרע וסיים על זה והוא כפתור ופרח והחזון יחזקאל בספרו על התוספתא במסכת גיטין בענין זה נחלק עליו וכשמסר הדברים לדפוס [והיה לו בזה דרך מיוחדת שכל דבר שכתב לספרו זה היה מוסרו מיד למדפיס ולא כדרך הרגילה וכמו שסיפר נאמן ביתו הסופר סת"ם החשוב רבי שלמה מרדכי לאנג ז"ל ונדפס בחוברת לזכרו] ואחר כך ישן ובא אליו בחלום הרעק"א בפנים זועפות ונודע לו בחלומי שזה מפני הענין שחלק עליו ופייסו החזון יחזקאל שהוא מלמד לרבים את תורתו ושמוח ומיד אחר כך הלך החזון יחזקאל לדפוס ושינה את הנוסח שבתחילה היה כתוב בסיום דרכו שזה דלא כדברי הרעק"א ותיקן הלשון שמסיים אמנם הרעק"א פירש הענין בדרך אחר וסיפר בנו הר"מ הנ"ל שרצה החזון יחזקאל לשמור הענין בסוד אך עשה הטבת חלום וכשיצאו המטיבים מאצלו בדיוק פגשם רבי שלום שבדרון ז"ל וספרו לו שעכשיו הם הטיבו חלום לחזון יחזקאל והיה הדבר חיידוש בעיניו ונכנס לחזון יחזקאל והפציר בו שיפרש לו את הענין וסיפר לו וכך נתגלגל פרסום הדבר לרבים עכת"ד

ז. ואף בעניננו אף אם יש בזה איזה צד של ריכוז דברי החולקים מכל מקום יש לקוות שיהיו הדברים לשמחה למרן האגרות משה זצוק"ל מפני שודאי שזה ירבה את לימוד הציבור בספריו אגרות משה ודברות משה

ח. יש להביא כאן מעשה מענין שהיה בין הקהלות יעקב לאגרות משה ותחילת הענין עיין בספר קובץ אגרות חזון איש חלק א' עמוד קצ"ג שיש שם מכתב מהחזון איש ובענין שבחי האגרות משה הנה זה ודאי שקטונתי מלומר דבר עליו אך מכל מקום ראוי להביא מעט מיחסם העצום של גדולי עולם אליו בהפלגה עצומה מאוד ויש להביא כאן ממכתב שכתב הקהלות יעקב בשנת תשל"ב אל האגרות משה ונדפס בקובץ ישורון כרך י"א ובספר אגרות ורשימות קהלות יעקב חלק שני סימן כ"ט וכתב שם בפתיחת המכתב וז"ל לפאר מע"כ הגאון האדיר האמיתי שר התורה מאור הגולה עמוד ההוראה כש"ת מרן הגר"ם פיינשטיין שליט"א אחד"ש הדר"ג בכל הכבוד ויקרא דאורייתא עכ"ל ובהמשך המכתב שם הוא כותב עליו גאון דורינו ובסיום דבריו כותב ואני תפילה להשם יתברך שיאריך את שנות מרן עד ביאת הגואל צדק במהרה בימינו אמן ויאיר מרן שליט"א את כל העולם באור תורתו ובהרחבת הדעת ובכל טוב עכ"ל

ט. (א) וכאן מקום להעיר שבתוך המכתב הנ"ל הוא כותב על איזה נושא בלשון סהדי במרומים

(ב) ויש לתמוה על זה טובא מפני שבספר קובץ אגרות חזון איש חלק א' סימן קצ"ג כותב וז"ל אחשוב כעין חובה לחוות מה שבלבי מה שראיתי במכתבו דרך אגב לשון סהדי וכו' אנחנו חושבים לשון זה מאביזרייהו דשבועה [עיין נדרים דף כ"ב ע"ב] והזכרה דברים שכאלה נתחנכנו לחושבם לחמורות שבחמורות [כמבואר באגרת הגר"א ז"ל]

מלבד שנהגו להחמיר בשבועת אמת כמבואר בתשובת חתם סופר עכ"ל החזון איש [ולשון סהדי במרומים שורשו בכתוב בספר איוב פרק ט"ז פסוק י"ט גם עתה הנה בשמים עדי ושהדי במרומים ע"כ]

(ג) ואם כן פלא שנשתמש הקהלות יעקב בלשון זה ואף שמצינו כמה ספרים חשובים מאוד שכן נשתמשו בלשון זה [עיין רשימה בספר אמרות משה על התורה עמוד קל"ד] ושיטתם אחרת בזה כנראה מהחזון איש מכל מקום הרי ידוע עד כמה היה זהיר הקהלות יעקב לשמור הוראות החזון איש בלא לנטות מזה בשום אופן גם במקום שיש חולקים בדבר

(ד) ואין לומר דאפשר שלא ידע הקהלות יעקב דעת החזון איש בענין זה שלא נדפס בספריו על הש"ס ורק בספר האגרות ודאי שאינו כך מפני שבספר ארחות רבינו [שכתב מהר"א הורוויץ ממו"ר הקהלות יעקב זצוק"ל] חלק א' סוף עמוד שפ"ו כתב וז"ל כשמו"ר שליט"א היה חתן שלח חדושי תורה למרן החזון איש זצוק"ל [שנעשה בנשואין אלו לגיסו] וכתב במכתב סהדי במרומים שלאחר שחדשתי מצאתי את חדושי באור שמח אמר לו מרן זצוק"ל שסהדי במרומים לשון שבועה ואין להשתמש בלשון זה עכ"ל הרי שקיבל הקהלות יעקב דבר זה מהחזון איש עצמו [ויש אומרים שמכתבו הנ"ל שבקובץ אגרות הוא מכתב אל הקהלות יעקב וזו אותה העובדא]

(ה) ואם כן פלא נשגב שכאן נהג באופן זה וכנראה שצריך לומר שהוא מפני שכפי שמוכן שם מן המכתב ומספר ארחות רבינו חלק חמישי עמוד קפ"א וקפ"ב היו אנשים שספרו להגרמ"פ איזה ענין בצורה לא נכונה וחשש הקהלות יעקב שיהיה מזה עגמת נפש להגרמ"פ ועיין עוד בפרטי המעשה בספר ארחות רבינו חלק חמישי עמוד קפ"א וקפ"ב ואכמ"ל וכדי ליישב את דעתו של האגרות משה נקט בלשון שיהיה ודאי לאגרות משה שלא היה חס וחלילה איזה כוונה שלא כרצונו אפילו בדבר שלא נוגע עליו עצמו אלא לאיזה ארגון רבנים שהיה קשור אליו הגרמ"פ

(ו) ומזה יש ללמוד עד כמה עצום נורא היה כבודו של הגרמ"פ בעיניו שבשביל למנוע איזה עוגמת נפש ממנו שינה מההוראה שהיה בידו בזה

י. (א) ואגב יש להביא כאן שההתכתבות בין הקהלות יעקב לאגרות משה הנזכרת במכתב הנ"ל מבואר שם במכתב שזה היה בענין בקשת הקהלות יעקב והגרמ"מ שך שלא לעשות כינוס של בתי כנסת ומביא שם הקהלות יעקב במכתבו וז"ל כי ידעתי היטב שגאוני הדור שלפנינו התנגדו מאוד לכנוסים כאלו ושליחותיהם דקמאי עבדין [הוא מלשון התוספות בגיטין דף פ"ח ע"ב בסוד"ה במילתא והובא הרבה בפוסקים] ובהיות שהדבר נוגע הרבה פעמים למעשה יש לציין כאן לעוד מכתבי עמודי עולם כנגד ארגונים של כינוס רבנים (ב) עיין מכתב ארוך בזה מהאחיעזר על הגרא"ז מלצר הנדפס בקובץ מכתבי אחיעזר חלק ב' סימן תקכ"ח וכן נדפס שוב בקובץ ישורון כרך י"א עמוד ת"ק ורובו נדפס גם בקובץ אגרות חזון איש חלק שני בסופו במכתבי האחיעזר סימן ג'

ושם השמיטו במכוון כמה דברים מהמכתב מטעם מובן ואילו בספרים דלעיל הביאו במילואו ועוד יש בזה מכתבים נוספים אחרים מהאחיעזר עיין בקובץ אגרות חזו"א סוף ח"ב במכתבי האחיעזר סימן ב' ושם מעיד שגם החפץ חיים היה מאוד כנגד דברים מסוג זה (ג) ובקובץ אגרות אחיעזר חלק א' סימן של"ט מכתב קצר בזה (ד) ובקריינא דאיגרתא חלק ג' מסימן תשפ"א עד סימן תשפ"ח ושם בעמוד ל"ז הביא דברים בזה מהחזון איש ועוד שם מכתב שחתום עליו גם האבי עזרי (ה) ומרן אאמו"ר שליט"א בזמן האחרון עורר בענין זה ולצערי היו שלא ידעו שזה הוראה מסורה בידו מעמודי עולם בדורות קודמים ואקוה שאחרי ראותם המכתבים המובאים כאן יקבלו דעתו (ו) ועיין בספר כתבוני לדורות מכתבי הגריש"א בסימן רפ"ג ורפ"ד מכתביו לחזק ידי אאמו"ר שליט"א למסור השקפות ראשי ישראל בדורות קודמים לדורנו

יא. וכשחלה האגרות משה פרסם הקהלות יעקב ברבים מכתב להרבות בתפילה עבדו וחתם יחד עם האבי עזרי והג"ר מיכל פיינשטיין ז"ל עיין שם בלשון תחנונים לכל התלמידי חכמים ולומדי התורה להתאמץ בתפילה עבורו

יב. וזוכרני את ההלויה העצומה שהיתה בפורים דמוקפין בשנת תשמ"ו וההספדים העצומים שהספידוהו ואמרו שם שאף על פי שכתבו הפוסקים שבימינו לא נוהגים את ההיתר להספיד לחכם בפניו בפורים מכל מקום על חכם עצום כהאגרות משה ודאי שמשפידים והיה שם זמן רב מאוד של הספדים ובמיוחד זכור לי הספדו של מרן הגרא"מ שך ז"ל בדברים חוצבי להבות בשבחים עצומים וזכיתי לעמוד על יד מרן הגרי"ש אלישיב שישב שם זמן רב מאוד כל ההספדים וחרות [כלשון הכתוב בפרשת כי תשא] בלבי המעמד הנורא של קבורתו שזכיתי להיות שם ממש על ידו ואכמ"ל

יג. והגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך זצוק"ל בספרו שו"ת מנחת שלמה חלק א' סימן ו' בנידון דבישול עצמות בשבת כותב מכתב אל האגרות משה וכותב בפתיחתו שהגרמ"פ בקשו לכתוב את דעתו ובפתיחה כתב לגאון ישראל והדרו גדול מרבן שמו מרן משה פיינשטיין שליט"א [הביטוי גדול מרבן שמו שנשתמש בו הגרש"ז שורשו בתשובה מהגאונים המודפסת בספר הערוך ערך אביי תשובה מבית דינם של רב שרירא גאון ורב האי גאון ובתוך דבריהם כתוב בזה"ל וסדור בפי הכל גדול מרב רבי וגדול מרבי רבן וגדול מרבן שמו עכ"ל ופירושו כמבואר ברמב"ם בהקדמה לפיהמ"ש הנדפסת לפני פירושו למסכת ברכות בעשרה פרקי תנאים שבסוף ההקדמה בפרק השישי שהיותר חשובים כמו שמעון הצדיק ואנטיגנוס איש סוכו נקראים בשמם בלי תואר לומר שגדלותם יותר מכל תואר ומנה שם רשימה של כ"ב מהחכמים הנזכרים במשנה שנאמר עליהם ענין זה ואחריהם הנקראים רבן ואחריהם הנקראים רבי ועל תואר רב כמדומה שלא כתב שם הרמב"ם כיוון שמדבר רק על המשניות ועיין בהוספות שבדפוס החדש של פירות הרמב"ם למשניות מה שהביאו בזה וראה ריבוי הדיוק של הגרש"ז שכיוון שכתב עליו התואר גדול מרבן שמו לא כתב בתוארו רבי או מוהר"ר הכולל רבי אף שהלשון כעין לשון לא כל כך מקובל]

יד. ועוד במנחת שלמה חלק א' בסימן ח' כתב מאמר בעניני דיני מצילי נפש בשבת וחלק שם באיזה דברים על האגרות משה ובהקדמתו כתב וז"ל מקצת מהדברים האמורים כאן כבר מובאים בסימן הקודם אך היות ונדפס בספר החשוב אגרות משה חלק ד' או"ח סימן פ' פסק הלכה בענין זה מהאי גאון וצדיק מפורסם הקב"ה יאריך ימיו ושנותיו בטוב ובנעימים והדברים נוגעים למלאכות דאורייתא בשבת הנני מפרסם מאמר זה לאחר שהגאון הנ"ל שליט"א נתן לי רשות על כך עכ"ל והנה האגר"מ היה מבוגר בשנים מהגרשז"א בין חמש עשרה לשש עשרה שנים ולא מצינו בדרך כלל בספרי השו"ת שבהפרש כל כך מועט נוטל גדול רשות מגדול אחר לכתוב היפוך דעתו ועם שרואים מזה את ענותנותו של הגרשז"א אבל ודאי שגם רואים מזה את שיעור הערצתו העצומה אל האגרות משה

טו. והעיד בפני תלמיד חכם חשוב מאוד שהוא עצמו שאל את הגר"ש אלישיב בסוף ימיו של האגרות משה בענין ברכת שחלק מחכמתו בשם ומלכות [ובאותם שנים היה הרבה פחות מקובל בציבור לברך ברכה זו על החכמים] ואמר לו שהוא יודע על שניים בדורנו שאפשר לברך והם האגרות משה ועוד מראשי החכמים ואמר לו שכמובן אין נכלל בשבח זה שבכל דבריו מסכים עם האגרות משה ויש שחולק עכת"ד

טז. ויש ללמוד מהדברים הנ"ל בסעיפים י"ד וט"ו שאין סתירה בין ההערה העצומה לדרגתו הפלאית של האגרות משה לבין לשאת ולתת בדבריו כדרכה של תורה

ענף ב.

א. מעמודי התווך של דרגותיו העצומות של האגרות משה היתה התמדתו הנוראה וסיפר אחיינו הגאון רבי מיכל פיינשטיין ז"ל איך שנים רבות ברוסיא בתנאים בלתי נסבלים ורדיפות נוראות יגע בתורה בשקידה עצומה בזהירות בכל משהו מביטול תורה בזמן שלפי דרך הטבע היה נראה שכמעט כל מה שלומד לא יוכל ללמד לאחרים והיה ממש תורה אך ורק לשם נחת רוח להשם יתברך ושמעתי בשמו שאמר שמהדברים שהביאוהו לידי זה היה שמעולם לא מדד עצמו ביחס לאחרים שאם כבר ביחס לאחרים השיג הרבה דיו בזה אלא תמיד השתדל למצות את כוחותיו ויש להביא בענין כלל חשוב זה דברים שהנה מוהר"ר שבתי הכהן זצוק"ל מחבר ספר הש"ך פירוש לשולחן ערוך יורה דעה הנדפס בתוך השולחן ערוך וכן פירוש לשולחן ערוך חושן משפט הנדפס בתוך השולחן ערוך [וגם חיבר ספר תקפו כהן וספר הארוך מש"ך על הטור ועוד ספרים] היה גאון עצום בכשרונותיו שפירושו על כל שולחן ערוך יורה דעה נדפס בשנת ת"ז בהיותו בן כ"ה שנים בלבד והוא דבר פלא בגיל כל כך צעיר לחבר חיבור כל כך עמוק וכל כך מקיף על כל השו"ע יורה דעה שהוא מכיל אלפי ס"ק מהם ארוכים מאוד ובעומק העיון נוראי מאוד וכסדר על כל השו"ע בלא שום דילוג

ב. ובהסכמות לש"ך [נדפסו בתחילת השו"ע במהדורות החדשות] מבואר שהרבה מהם נכתבו כבר בשנת ת"ה ומבואר שסיימו עוד שנתיים לפני התאריך הנ"ל [אלא

שיתכן ששכללו יותר בזמן שבינתיים יחד עם זה שהתחילו להדפיסו] וגם כבר אז כתבו עליו תוארים כמו לגדולי ישראל המופלגים בזקנתם

ג. וביותר הפלא העצום שכתב בהקדמתו שנכתב בעיון רב שחזר על כל דבר ודבר מאה ואחד פעמים והוא דבר פלא מאוד להספיק כן ובגיל כל כך צעיר

ד. והנה ברור הדבר שחיבור זה לקח כמה שנים ואם כן חלק מחיבור חשוב זה נכתב בגיל מאוד צעיר ואפשר לראות מזה דרגתו העצומה והנוראה

ה. ובסיום הש"ך ליורה דעה יש שיר שכתב הש"ך לסיום ספרו [בדפוסים הישנים של השו"ע הוא ביו"ד חלק אחרון דף ר"ה ע"א] ויש בשיר עשרים וחמש שורות כמנין אותיות הא"ב שכ"ב שורות הראשונות מתחילות כל שורה באות מהא"ב כסדרן ובסופן עוד שורות המתחילות בתיבות שבתי הכהן חזק ומסודר זה על פי חלוקת השו"ע יורה דעה לעשרים וחמש ענינים כל ענין שורה אחת כסדרן מתחילתו לסופו דברים נפלאים

ו. ושמעתי ששאל חכם אחד לחזון איש שבתוספות בבבא מציעא דף ע' עמוד ב' הביאו בשם תרגום ירושלמי לריש פרשת בשלח שבמתים שהחיה יחזקאל היה מי שלא קם לתחיה כיוון שהלוח בריבית [בתרגום ירושלמי שבחומש שלפני לא מצאתי דבר זה] ושאלו מאיזה טעם כשכתבו הפוסקים ביורה דעה הלכות ריבית סימן ק"ס את חומרו העצום של איסור ריבית לא הזכירו כלל את דבר זה שאינו קם לתחיית המתים שהוא חומרא עצומה והיה ראוי להזכירה והשיבו החזון איש שעל כל פנים הש"ך בשירו הנ"ל הזכיר הדבר בשורה המתחלת באות יו"ד העוסקת בהלכות ריבית עכ"ד [ובדרך הפשט יש ליישב קושיית אותו חכם מפני שביאור ענין אותו המת שלא קם תלוי בשני הדרכים בתוספות שם שלדרך שכתוב בדף ע' ע"ב כן הוא אבל לדרך שבדף ע"א רע"א אינו כן ובכתבי המהרח"ו בספר עץ חיים שער י"ח הוא שער רפ"ח ניצוצין דף פ"ה טור ג' וריש טור ד' הובא דבר זה שהמלוה בריבית לא קם לתחיית המתים ועיי"ש ביאורו ועיין במנחת שלמה חלק א' סימן ז' עמוד נ"ד טור א' שנראה מדבריו דאף על פעם אחת איסור ריבית יש עונש חמור זה ויש לעיין אם פשוט כן דלכאורה יש לומר דדוקא ברגיל בזה ועיין בדברי יעקב לאגדות הש"ס לבבא מציעא דף ע']

ז. והנה בשירו של הש"ך שם יש כאמור כ"ה שורות ובכל שורה חמשה בתים בכל בית כמה תיבות [המועט ביותר שנים והרב ביותר חמש] ובכל שורה הבית החמישי הגימטריא של כל תיבותיו ביחד הוא ת"ז וגם הם בחרוזים כל כ"ה בתים אחרונים אלו שסיומם שווה באותיות נ"ו ופירש הש"ך בהקדמתו לשיר שטעמו שכל בית אחרון של כל שורה הגימטריא שלו ת"ז הוא מפני שזה השנה שבה נגמר הדפסת הספר באופן הנאות בשנת ת"ז עכ"ד

ח. ויש להתפלא מה ראה הש"ך לכפול עשרים וחמש פעמים בשיר את הרמז של שנת הדפסת ספרו והרי כבר כתב בפירושו בהקדמתו לשיר את התאריך של הדפסת

הספר ובפרט שעשה זה בדבר שיש בו טורח לסדר מילים המתאימים לפי תוכן הענין של כל שורה בהלכות שאוחז בה וגם בחרוזים שישיתיים באותיות נ"ו ויחד עם זה שיהיה הגימטריא של כל התיבות שבבית חמישי מספר ת"ז וכך לעשות כ"ה פעמים וודאי לא בחינם טרח בזה והיה לו איזה לימוד עצום ללמדנו ויש להביא סימוכין שהכפילות הרבה הוא להורות חשיבות מדברי רש"י בפרשת חיי שרה פרק כ"ד פסוק מ"ב בשם המדרש שכתב דמזה שנכפלה פרשת אליעזר לומדים שיפה שיחתן של עבדי אבות יותר מתורתן של בנים עכ"ד ולמדו מכאן שכפל הענין הוא מורה על חשיבותו ואף שדברי רש"י הם על תורה שבכתב ואין להשוות שיר אף של פוסק עצום לזה מכל מקום בתורת לימוד יש ללמוד מזה שדרך התורה הנכונה הוא להורות חשיבות על ידי כפילות וודאי שכך הוא לכפילות של כ"ה פעם בדברי פוסק עצום שודאי היה לו כוונה חשובה מאוד בזה

ט. ונראה קרוב לודאי שכוונתו בזה הוא לדבר נורא ונשגב לימוד חשוב ביותר והוא שבכל ס"ק וס"ק בספר הש"ך ליורה דעה מלמד איזה פרט של דין או כמה פרטי דינים אבל כאן בדבריו הנ"ל בענין תאריך זה רצה לרמוז שבכללות ספרו יש עוד לימוד עצום ונורא השקול ככל ספרו ביחד והוא חידוש דין הלכה למעשה והוא שכיוון שחננו השם יתברך בכשרון פלאי כמו שהיה לו וגם בכוחות נפש אדירים כמו שהיה לו מחויב היה כבר בגיל כזה צעיר שהיא בשנת ת"ז בגיל כ"ה לכתוב כזה ספר עצום ולהדפיסו שיתקבל בעם ישראל כמו שבאמת נעשה מיד בצאתו לאור שנתקבל בכל בית ישראל ואף שאם היה מחבר בגיל זה חיבור מסוג זה רק על חמישים סימנים מיורה דעה גם כן היה זה נחשב לדבר פלאי ועצום מכל מקום את חובתו קיים רק כשכתב חיבור כזה על כל יורה כולו על כל כ"ה סוגי ההלכות שחילק בשירו את כל שו"ע יורה דעה להם וכמדומה שמכמה דורות שלפניו לא ידוע על מעשה שנעשה בגיל כזה צעיר להתחבר ספר בכמות עצומה כזו של הספר ובכמות עצומה כזו של ענינים בגיל כל כך צעיר ואף על פי כן חייב עצמו בזה והדגיש חיובו העצום לעשות כן

י. וכיוון שמפני ענוותנותו לא יכל לכתוב דבר זה בפירוש לכן כתב כ"ה פעמים את השנה שבה חובר הספר שעל ידי זה יוכלו לדעת באיזה גיל חבר את הספר לפי חישוב גילו שזה דבר שבדרך כלל יש הרבה שיודעים וללמד לדורות הלימוד החשוב ביותר הזה לנצל כל אדם את כוחותיו ומה שכתב בדבריו אלו את שנת החיבור ולא את גילו בהדפסה הוא מפני הענווה ומכל מקום רמזו בזה שמספר שורות השיר הוא כ"ה שורות כנזכר לעיל שזה כמספר שנותיו באותה שנה

יא. ויש לסיים את ענף זה בתפילתו של הש"ך בשיר הנ"ל בשורה המתחלת באות סמ"ך המדברת על הלכות תלמוד תורה וז"ל סמכוני באשישה אתחנן בקשה מעתיק קדישא בתורה הקדושה יאר עינינו עכ"ל ותיבות סמכוני באשישה הוא מרמז על בקשה לדעת גם את עומק סודות התורה לאמיתותן ששרשו בכתוב בספר שיר השירים פרק ב' פסוק ה' סמכוני באשישות רפדוני בתפוחים ועיין בספר דברי יעקב לנביאים וכתובים על הפסוק הנ"ל בביאור הענין [וכאמור תיבות יאר עינינו שהם הבית החמישי של שורה

זו עולים בגימטריא ת"ז ומה שסיום כל כ"ה בתים אלו הוא באותיות נ"ו אפשר שמרמז זה על מה שכתב המהרח"ו בספר שער הכוונות בדרושי ראש השנה דרוש ו' דף צ"ה טור ב' על כל המקומות בחמשה חומשי תורה כשיש תיבה המסיימת באותיות נ"ו שיש בזה רמז חשוב עיי"ש כל דבריו היטב והובא מזה בדברי יעקב לפרשיות התורה בפרשת בראשית פרק ב' פסוק י"ז]

דברים אלו שייכים לאגרות משה או"ח חלק א' סימן כ"א

מספר דברי יעקב מסכת ברכות דף י"א ע"ב סימן ב'

סימן ב. בענין מי שבברכות התורה בטעות בירך תחילה אשר בחר וכו' אם יברך אחרי זה אשר קדשנו וכו' או שהפסיד כבר מלברך זה

ענף א.

א. בטור או"ח סימן קל"ט [דף קכ"ב סוע"א] כתב לענין מי שהיה לפני ברכות התורה של הבוקר ונכנס לבית הכנסת וקראוהו לעלות לתורה ועלה ובירך כדין העולה לתורה וכתב בזה הטור וז"ל ואם קראוהו לעלות לתורה קודם שיברך ברכות התורה ודאי נ"ל שאין לו לברך שנית אשר בחר בנו דלא גרע ממי שנפטר באהבה רבה עכ"ד הטור שם וכן פסק השולחן ערוך שם בסימן קל"ט סעיף ט'.

ב. וכתבו הפוסקים דרך מברכת אשר בחר בנו נפטר אבל ברכת אקב"ו לעסוק וכו' והערב וכו' עדיין חייב לברך.

ג. ואף שהטור הביא לזה ראיה מדאהבת עולם פוטרת מברכת התורה ושם פוטרת לגמרי לא לגמרי דמי נידון זה למי שבירך אהבת עולם עכ"ד.

ד. כן כתבו לדינא דנפטר רק מאשר בחר ולא משאר ברכות התורה (א) המהרש"ל בהגהותיו לטור שם בסימן קל"ט [כן הובא בכמה מהאחרונים דלקמן בשמו וכן הוא בהגהות

מהרש"ל הנדמ"ח מכת"י] (ב) והפרישה שם בס"ק י"ב (ג) והב"ח על הטור הנ"ל (ד) והמגן אברהם בס"ק י"ב (ה) והפרי חדש בסעיף ט' (ו) והפרי מגדים בסימן מ"ז במשב"ז ס"ק י' ובסימן קל"ט במשב"ז ס"ק ז' [ועיין שם גם בא"א ס"ק י"ב] (ז) והחיי אדם כלל ט' סעיף ו' (ח) והקיצור שלחן ערוך סימן ז' סעיף ח' (ט) והערוך השלחן בסימן קל"ט סעיף ט' (י) והמשנ"ב שם בס"ק ל"ב (יא) והכף החיים בסימן מ"ז ס"ק ט"ו ובסימן קל"ט ס"ק מ"ח (יב) ועיי"ש בכף החיים שהביא כן מעוד אחרונים [מלבד האחרונים המובאים לעיל].

ענף ב.

א. ובפרי מגדים בסימן מ"ז במשב"ז ס"ק י' ובסימן קל"ט בא"א ס"ק י"ב העיר דבלבוש בסימן קל"ט סעיף ט' כשהביא דין הטור ושוי"ע הנ"ל בסעיף א' שינה מלשונם [המועתק לעיל בסעיף א'] וכתב וז"ל אם קראוהו לתורה וכו' אינו צריך לחזור ולומר ברכת התורה וכו' עכ"ל.

ב. והיינו דהטור ושוי"ע לשונם דאין צריך לומר ברכת אשר בחר ואילו

הלבוש לשונו דאין צריך לומר ברכת התורה דלכאורה משמע שאין צריך לומר כלל ועיי"ש בפמ"ג מה שכתב בזה.

ג. ויש להוסיף קצת סמך לצד שנפטר לגמרי מכל הברכות מזה שהטור הביא ראיה לדינו שמועיל ברכת אשר בחר של עלייתו לספר תורה לפטור ממצוות ברכת התורה של חובת כל אדם בלימודו מהא דמהני אהבה רבה לפטור מברכות התורה והרי בהא דמהני אהבה רבה לפטור מועיל זה לפטור מכל ברכות התורה [וכבר הרגישו בזה כמדומה חלק מהפוסקים הנ"ל בענף א' דצריך לומר לפי זה דדימוי הטור הוא לא לגמרי].

ד. ולענין הלכה ודאי דיש לנו לנקוט כמפורש בכל הפוסקים הנ"ל בענף א' דלא נפטר אלא מברכת אשר בחר עיין שם שהרבה מאוד פוסקים כתבו כן ומסתבר דמהני זה להכריע כנגד הנ"ל בסעיפים קודמים של ענף זה.

ה. והפרי מגדים עצמו שהעיר בלשון הלבוש כנ"ל בסעיפים א' וב' מכל מקום גם הוא פסק לדינא דרק מאשר בחר נפטר כמובא לעיל בענף א' מדבריו.

ענף ג.

א. והנה בשו"ת אגרות משה אורח חיים חלק א' סימן כ"א כתב להסתפק במי שבברכת התורה בירך בתחילה אשר בחר בנו האם יוכל

אחר כך לברך שאר הברכות דהיינו אקב"ו לעסוק וכו' והערב וכו'.

ב. או דילמא כיוון שאמרו בגמ' ברכות י"א ע"ב דברכת אשר בחר בנו היא המעולה שבברכות התורה אי אפשר לברך אחריה שאר ברכות התורה.

ג. ועל דרך דמצינו לענין ברכות מתיר אסורים וזוקף כפופים לדעת השו"ע בסימן מ"ו סעיף ה' עיי"ש [ועיי"ש במשנ"ב ס"ק כ'].]

ד. וסיים שם באגרות משה דצ"ע לדינא בזה עכ"ד עיין שם.

ענף ד.

א. ומכל הפוסקים הנ"ל בענף א' סעיף ד' יש לפשוט לכאורה ספק זה של האגרות משה דחזינן דפשיטא להו דאף על פי שקדם ובירך אשר בחר בנו מכל מקום מברך אחרי כן שאר ברכות התורה.

ב. וכמבואר שם לעיל הסוברים כן הם המהרש"ל בהגהותיו לטור סימן קל"ט והב"ח והפרישה שם והמגן אברהם לשו"ע שם בסעיף ט' בס"ק י"ב והפרי חדש שם והפרי מגדים בסימן מ"ז וסימן קל"ט והחיי אדם והקיצור שולחן ערוך והערוך השלחן והמשנה ברורה והכף החיים ועוד פוסקים המובאים בכף החיים דבכולהו מוכרח לכאורה לספקו זה של האגרות משה להכריע שכן יברך.

ענף ה.

א. ואולי יש לומר דסבירא ליה לאגרות משה לחלק דשאני בנידון הנ"ל בענף א' בעולה לתורה שלא כיוון לברך ברכה זו לשם מצוות ברכות התורה של חובת כל אדם לברך על לימוד בתורה אלא כיוון לברכה של עולה לספר תורה ולכן לא מהני ברכת אשר בחר לפטור מאידך ברכות משא"כ בנידון שבענף ג' שבירך את ברכת אשר בחר לשם מצוות ברכות התורה של חובת כל אדם לברך על לימוד התורה.

ב. אבל לכאורה אינו נראה לחלק כן משום דאם כן בנידון דענף א' אף ברכת אשר בחר יצטרך לחזור שוב ולברך לשם מצוות ברכות התורה של חובת כל אדם לברך על לימוד התורה והרי מפורש להדיא בטור ובשולחן ערוך לא כן אלא דברכת אשר בחר יצא ידי חובה על ידי מה שבירך בעלותו לספר תורה.

ג. וקשה מאוד לחלק ולומר דלאותה ברכה ממש אין הפרש הכוונה מקלקל ואילו לענין לפטור מברכות אחרות הפרש הכוונה מקלקל ולא מהני ברכת אשר בחר לפטורם אף אם כן מהני ברכת אשר בחר לפטורם כשאין הפרש בכוונה.

ד. דהיינו שרק כאשר יש צירוף של שני סיבות לברך מברך דהיינו (א) סיבה אחת שלא בירך ברכה זו עצמה כלל ורק בירך את המעולה ממנה

ורוצה לברך אף זו עצמה (ב) וסיבה שניה שאת המעולה שבירך בירך בכוונה של ברכת הציבור ולא בכוונה הפשוטה של ברכות התורה לעצמו וכיוון שיש שני סברות אלו ביחד לכן אחרי שסיים עלייתו לתורה מברך את ברכת אקב"ו אבל כל שיש רק סיבה אחת משני סיבות הנ"ל דהיינו (א) לענין מי שבירך ברכת אשר בחר לעצמו לפני שבירך אקב"ו שבזה רק הסברא הראשונה לברך (ב) לענין מי שבירך לציבור אשר בחר שלא יחזור לברך לעצמו אשר בחר אף שכיוון לברכת הציבור ולא לברכת עצמו ומשום שיש רק את סברא שניה זו בפני עצמה.

ה. שדבר זה הוא דוחק עצום לחבר שני סברות אלו בהדדי שלכאורה אין בהם צירוף.

ו. והג"ר אברהם גניחובסקי ז"ל עיין בכתוב בזה בספר במהדורה קודמת שהיה כתוב שם התירוף הנ"ל בקיצור מאוד ושלח להעיר על זה וכמדומה שהיו דבריו שלדעתו אין מקום כלל ועיקר לתירוף זה ולא שייך לצרף שני סברות אלו אהדדי בשום אופן ושלכן בהכרח מכל הני פוסקים הנ"ל מוכרח להדיא דבספקו של האגרות משה פשיטא להו שכן לברך.

ענף ו.

א. אמנם הובא לעיל בענף ב' שהפמ"ג כתב לדון לדיוק מלשון הלבוש דפליג על הפוסקים הנ"ל

בענף א' סעיף ד' וסבירא ליה דהעולה לתורה ובירך אשר בחר נפטר מכל ברכות התורה ולא יברך אחר כך גם את אקב"ו.

ב. ואם נכון לד"ק כן בלבוש יש לעיין בטעמו.

ג. ואולי טעמו מטעם דברי האגרות משה הנ"ל ויהיה ראייה מדברי הלבוש לצד דהאגרות

משה שכבר נפטר.

ד. אך לדינא לכאורה אין זה מועיל כמבואר לעיל בענף ב' שיש לתפוס לדינא כדעת רוב הפוסקים דסבירא להו דחייב לברך שאר ברכות והם המהרש"ל והפרישה והב"ח והמגן אברהם והפרי חדש והפרי מגדים והחיי אדם והקיצור שלחן ערוך והערוך השלחן והמשנה ברורה והכף החיים ועוד פוסקים.

שייך לאגרות משה אורח חיים חלק א' סימן כ"ד וחלק ו' סימן א'

מספר דברי יעקב בעניני הלכה שער שביעי ענין שמיני

בענין סוף זמן קריאת שמע דשחרית סימן א' בדעת האגרות משה בהכרעת ההלכה במחלוקת המגן אברהם והגר"א

א. בדעת האגרות משה במחלוקת זו של המגן אברהם והגר"א איך לשער החשבון לסוף זמן קריאת שמע הנה בשו"ת אגרות משה חלק א' סימן כ"ד מבואר שמאוד תופס לעיקר כהגר"א והיא תשובה משנת תשי"ז.

ג. ועיין היטב בשינוי הלשונות בין התשובות.

ד. ולכאורה יש לנקוט לעיקר כהתשובה בחלק ו' שהיא מאוחרת.

ה. מיהו התשובה שבחלק א' הוא הדפיסה בעצמו בספר בחייו בשנת תשי"ט ואילו התשובה שבחלק ו' נדפסה אחרי פטירתו בשנת תשע"א ואם כן אולי זה סיבה להיפוך וצ"ב.

ב. ויש להעיר שבשו"ת אגרות משה או"ח חלק ו' סימן א' נראה שיותר מחמיר בדבר לחוש למגן אברהם והיא תשובה משנת תשל"ד.

שייך לאגרות משה או"ח ח"א סימן כ"ד וח"ב סימן כ' וח"ד סימן ס"ב
ואהע"ז חלק א' סימן נ"ח

בעניני סוף זמן קריאת שמע דשחרית סימן ב' - מחלוקות
נוספות בעניני סוף זמן קריאת שמע של שחרית - חידוש
האגרות משה בענין זמן קריאת שמע על פי שיטתו שחצות
אינו משתנה ואורך החצאים משתנה וזמן קריאת שמע לא
נמדד בחלוקת היום כולו ל"ב שעות אלא בחלוקת החצי
הראשון לשש שעות

א. בשו"ת אגרות משה אורח חיים
חלק א' סימן כ"ד עמוד ס"ז וחלק
ב' סימן כ' עמוד קצ"א וחלק רביעי
סוף סימן ס"ב ואבן העזר חלק א'
סוף סימן נ"ח בכל אלו המקומות
כתב שיטה מחודשת מאוד בענין זמן
קריאת שמע ותוכן דבריו דהנה אם
מחשבים חצות היום לפי חצי הזמן
שמונץ החמה עד שקיעת החמה כדרך
רוב הלוחות בחשבון חצות יוצא שזמן
חצות משתנה מיום ליום וכן דעת רוב
הלוחות בארץ ישראל שכן הוא
האמת וסדרו כן זמן מנחה גדולה לפי
זה וחלק מהם לוחות שנדפסו על ידי
רבנים חשובים מדורות קודמים.
עכת"ד.

ג. ונפקא מינה מדברים אלו לכל
דברים התלויים בחצות יום בין
מדאורייתא כקרבנות ובין מדרבנן
כתפילת מנחה גדולה וכן לדברים
התלויים בחצות לילה בין מהתורה
כאכילת פסח ומצה למ"ד דעד חצות
וכן לדברים שמדרבנן כקריאת שמע
של ערבית.

ב. אבל בשו"ת אגרות משה או"ח
חלק א' סימן כ"ד עמוד ס"ז וחלק
ב' סימן כ' עמוד קצ"א יש לו שיטה
מחודשת מאוד בענין ודעתו שזמן
חצות האמיתי לא משתנה כלל מיום
ליום ואף שלפי חשבון מנץ החמה עד
שקיעת החמה כן משתנה זמן חצות
מכל מקום אין חשבון חצות נקבע
לפי חצי הזמן שבין הזריחה לשקיעה

אברהם והגר"א שמבואר שם באגרו"מ חלק א' סימן כ"ד שמאוד תופס לעיקר כהגר"א והיא תשובה משנת תשי"ז יש להעיר שבשו"ת אגרות משה או"ח חלק ו' סימן א' נראה שיותר מחמיר בדבר לחוש למגן אברהם עיין שם היטב בשינוי הלשונות והיא תשובה משנת תשל"ד].

ז. וכמדומה שבספר בירור הלכה של הגר"א זילבר טוען שמצד המציאות אין הדבר נכון שהזמן שהשמש בחצי הרקיע הוא קבוע בכל ימות השנה באותה השעה ולא תמיד הוא בחצי הזמן שבין הנץ לשקיעה והוא זמן קבוע ודעת ספר בירור הלכה שזמן הימצאות השמש בחצי הרקיע הוא כן בחצי הזמן שבין הנץ לשקיעה ולכן הוא משתנה מיום ליום עכת"ד ואין הספר אצלי עתה לעיין בדבריו וצ"ב איך שייך בדבר כזה פלוגתא שהרי לכאורה היא מציאות גלויה לכל המודד את הדברים האלו.

ח. ועיין היטב במור וקציעה באו"ח סימן א' בדבריו בענין חצות שלכאורה מלשונו נראה דנוקט כדבר פשוט שהמציאות היא שחצות לא משתנה מיום ליום וזה כדברי האגרות משה אלא שלא העיר כלל המור וקציעה בדבר העיקרי שיש לדון בזה שלפי זה יוצא בהרבה מהימים שחצי ראשון ארוך מהשני ובהרבה מהימים שחצי ראשון קצר מהשני וכמו שכתב בפירוש האגרות משה ושמו נקט

ד. ובחלק א' סימן כ"ד הנ"ל הוסיף עוד חידוש על חידוש שגם לענין זמן קריאת שמע שאינו תלוי באופן ישיר בחצות אלא בג' שעות שהם רביע היום אין מחלקים את היום ל"ב שעות שוות אלא מחלקים את חצי הראשון לשש שעות שוות ובסוף ג' שעות אלו זהו סיום זמן קריאת שמע ולכן כתב שבימים שחצי הראשון הוא היותר ארוך זמן קריאת שמע יותר מאוחר מהזמן הכתוב בלוחות המצויים ובימים שחצי הראשון הוא היותר קצר זמן קריאת שמע יותר מוקדם מזמן הכתוב ברוב הלוחות.

ה. ונקט כן הלכה למעשה בתורת ודאי גמור לסמוך על זה להקל בימים שהחצי הראשון יותר ארוך והדפיס לוחות כן למעשה.

ו. וביותר שמבואר שם בתשובה בחלק א' סימן כ"ד הנ"ל שדעתו להדפיס בלוחות לזמן קריאת שמע הזמן של הגר"א שהוא המאוחר ומשום דנוקט שזהו השיטה העיקרית וזמן מגן אברהם לדעתו רק חומרא ובלוח יש להדפיס כעיקר הדין ובנוסף לזה צירף לזה החשבון הנ"ל שפעמים הוא מוסיף עוד איחור וחזינן עד כמה בטוח לדינא בחשבונו הנ"ל לקולא בדאורייתא דהיינו דאילו היה מיקל כן רק על זמן מגן אברהם היה צירוף של שיטת הגר"א שמאוחר עוד יותר אבל כשמדפיס למעשה כן על פי חשבון דהגר"א אין סניף נוסף להקל [ולעיקר הדבר בהכרעה במחלוקת המגן

המור וקציעה שהמציאות היא שהחצות תמיד באותה שעה וגם שני החצאים שוים אבל תמוה מאוד לומר כן מצד המציאות כידוע וגם את"ל דדעת המור וקציעה כדעת האגרות משה לענין חצות מכל מקום ההוספה לפי זה לג' שעות לקריאת שמע של שחרית ודאי שלא נזכר בדבריו שם וזה חידוש נוסף של האגרות משה שלעת עתה לא מצאתי מי שכתב כן.

ט. והנה גם לענין חצות דברי האגרות משה חידוש גדול אבל לענין זמן קריאת שמע הוא חידוש עצום ביותר ופשטות כל דברי הפוסקים בזה משמע לא כך והשולחן ערוך כתב שסוף זמן קריאת שמע הוא רביע היום וודאי שלשון זה משמע להדיא שלוקחים את כל היום כולו ומחלקים אותו לארבעה רבעים.

י. ולדעת האגרות משה הנ"ל לכאורה פשוט שהוא הדין לענין סוף ארבע

שעות לזמן תפילה ולזמן ברכות קריאת שמע של שחרית אזלינן לפי חישוב זה דהיינו שמחלקים את החצי הראשון של היום לשש שעות ולוקחים ארבע משעות אלו ולכאורה גם לענין דברי רבי אליעזר במשנה בברכות דף ב' ע"א לסוף זמן קריאת שמע של ערבית שאומר שהוא עד סוף אשמורה הראשונה ופירשו בגמרא בדף ג' ע"א שהכוונה עד סוף ארבע שעות לדברי האגרות משה מחלקים את החצי הראשון של הלילה בפני עצמו לשש שעות ונותנים ארבע מהם לזמן קריאת שמע [שדברי האגרות משה הם גם לענין חצות לילה כמובא לעיל בשמו] ויש לעיין לענין פלג המנחה שהוא שעה ורביע לפני סוף היום אם לדבריו מחלקים לזה את החצי השני של היום בפני עצמו לשש שעות ומזה לוקחים שעה ורבע וכן לענין זמן מנחה קטנה בתשע שעות ומחצה.

שייך לאגרות משה או"ח חלק א' סימן ל"ה

מסכת קידושין דף ל' ע"א

במאי דאמרו בגמרא דבפסוקי לא בקיאין

ענף א.

יושבי יעבץ] שהיו סופרים כל אותיות שבתורה שהיו אומרים.

א. בגמרא במסכת קידושין דף ל' ע"א לפיכך נקראו ראשונים סופרים [פירש"י כדכתיב בדברי הימים א' פרק ב' ומשפחות סופרים

(א) וא"ו דגחון חציין של אותיות של ספר תורה [פרשת שמיני פרק י"א פסוק מ"ב כתיב כל הולך על גחון

ובתורת כהנים הולך על גחון זה נחש כל הולך על גחון להביא את השלשולים ואת הדומה לדומה ע"כ והובא ברש"י על התורה שם ומה שכתבו שזה הנחש הוא על פי הכתוב בפרשת בראשית פרק ג' בקללת הנחש בפסוק י"ד על גחונך תלך והביא רש"י שם ממדרש רבה שהיו לו רגלים ונקצצו וזה שני המקומות היחידים בתנ"ך שכתוב בהם תיבת גחון].

(ב) דרוש דרש חציין של תיבות [פרשת שמייני פרק י' פסוק ט"ז כתוב ואת שעיר החטאת דרוש דרש משה והנה שורף].

(ג) והתגלח חציין של פסוקים פרשת תזריע פרק י"ג פסוק ל"ג כתוב והתגלח ואת הנתק לא יגלח והסגיר הכהן את הנתק שבעת ימים].

(ד) יכרסמנה חזיר מיער עי"ן דיער חציין של תהילים [פרק פ' פסוק י"ד כתוב יכרסמנה חזיר מיער וזיז שדי ירענה].

(ה) והוא רחום יכפר עוון חציין דפסוקים ע"כ [פרק ע"ח פסוק ל"ח כתוב והוא רחום יכפר עוון ולא ישחית והרבה להשיב אפו ולא יעיר כל חמתו].

(ו) ויש להעיר שבתורה כתוב בבריייתא חציין של אותיות ותיבות ופסוקים ואילו בתהילים רק כתוב חציין של אותיות ושל פסוקים ולא של תיבות.

ב. עוד בגמרא שם בעי רב יוסף וא"ו דגחון מהאי גיסא או מהאי גיסא א"ל ניתי ספר תורה ואימנינהו מי לא אמר רבה בר בר חנה לא זזו משם עד שהביאו ספר תורה ומנאום א"ל אינהו בקיאי בחסרות ויתירות אנן לא בקיאינן [לא מפורש בגמרא מיהו הא"ל שהשיב לרב יוסף ואולי הוא ר"ת אמרו ליה והיינו בני בית המדרש].

ג. עוד שם בעי רב יוסף והתגלח מהאי גיסא או מהאי גיסא אמר ליה אביי פסוקי מיהא ליתו למנויי בפסוקי נמי לא בקיאינן דכי אתא רב אחא בר אדא אמר במערבא פסקי ליה להאי קרא לג' פסוקי ויאמר ה' אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן [לפנינו אין זה פסוק שלם אלא יש לו המשך ולפי זה יש לומר דהחלוקה לג' הכוונה דהנ"ל הוא פסוק שלם וההמשך אחריו נחלק לשנים ולא שהכוונה שלשון הנ"ל לבדו נחלק לג' חלקים אף שיתכן לחלקו].

ד. במאי דנסתפק רב יוסף בשני ספיקות הנ"ל מהאי גיסא או מהאי גיסא לכאורה יש להסתפק בצד ג' שמא זה האמצעי ושלפניו ושלאחריו במנין שוה אמנם לענין פסוקים אין לומר כן כיוון שבבריייתא שבהמשך הסוגיא כתוב המספר שלהם והוא מספר שהוא מתחלק לשניים אבל לגבי אותיות אולי באמת מכלל כוונת ספקו גם צד נוסף זה

שמא וא"ו דגחון ממש באמצע ושוה המספר שלפניו ושלאחריו.

ענף ב.

א. בשו"ת ערוגת הבושם [מהג"ר משה גרינוולד ז"ל רב דחוסט] באו"ח סימן כ"ב כתב לחדש חידוש עצום על פי סוגיין.

ב. והוא דכיוון דבקריאת התורה ההלכה היא לסיים דוקא בין פסוק לפסוק ולא להפסיק לעולה חדש באמצע פסוק.

ג. וכיוון דבפסוקי לא בקיאין כמבואר בגמרא בקידושין דף ל' הנ"ל.

ד. אם כן מהראוי לקבוע ההפסקות בין העולים דוקא במקום שיש הפסק פרשה שבה אין ספק דהוא סוף פסוק.

ה. ומאי דלא עבדינן הכי בהפסקות הכתובות בחומשים ונהוגות בכל הציבור הוא מפני שזה מנהג קדום ומיסדיו היו בקיאים בענין היכן הוא סוף פסוק.

ו. ועל פי זה כתב שבמקום שמוסיפים עליות שאין ההפסקה במקום הנהוג אין להפסיק אלא בין פרשה לפרשה שעל ידי זה לא נכנס בחשש הנ"ל.

ז. וסיים על חידושו העצום הזה בזה"ל כנ"ל בס"ד ברור לדינא עכ"ל.

ענף ג.

א. והנה המציאות היא שהמנהג בציבור אצל כל או כמעט כל הנוהגים להוסיף עליות [שיש נוהגים להקפיד בדרך כלל שלא להוסיף עליות] שמפסיקים בהפסקות שאינם מן ההפסקות הנהוגות גם במקום שאינו ריוח של פרשה ודלא כחידושו הנזכר של ספר ערוגת הבושם.

ב. וביותר יש להביא בזה שבספר תולדות ערוגת הבושם כרך א' עמוד שס"ח מובא שהג"ר אהרן אריה כץ ז"ל אמר חידוש זה לדברי יואל.

ג. ואמר שקשה להאמין שכך הורה הערוגת הבושם וביקש להביא לו את ספרו וראה שבאמת כך כתב ואמר על זה שכנראה שכתב זה בצעירותו ואחר כך חזר בו מזה מפני שהוא התפלל אצלו במרינבד בקיץ תרס"ד והוסיפו שם עליות והפסיקו שלא במקום ריוח פרשה עכת"ד.

ד. והערוגת הבושם נולד בשנת תרי"ג ונפטר בשנת תר"ע ובתשובה לא כתוב התאריך ונדפס ספר השו"ת רק אחרי פטירתו ואם כן יש לעיין אם הכרח דהמעשה בשנת תרס"ד מאוחר לכתובת התשובה.

ה. ולכאורה מדבריו של הדברי יואל הנ"ל יש ללמוד דקים ליה דהמעשה משנת תרס"ד מאוחר לתשובה אך אין זה הכרח גמור מפני שכתוב שם בספר התולדות הנזכר לעיל שאמר זה בלשון צחות שכתב

בקיאים במקום סיום הפסוקים כמפורש בגמרא במסכת קידושין דף ל' ע"א.

ו. ואם כן לצורך תירוצו נצטרך לומר דמקום ההפסקות הנהוג לשני וכו' כמצויין בחומשים הוא במסורת בידינו מדורות קודמים עוד מלפני זמן רב יוסף שאמר בגמרא דבפסוקי לא בקיאינן.

ז. ולכאורה קשה מאוד לומר זה דמסורת זו של מקומות ההפסקה נמצאת בידינו במסורת מדור דור מלפני חתימת התלמוד ואף מלפני דורו של רב יוסף שהרי אין זה כתוב בשום ספר קדמון מאותה תקופה וכמדומה שהספר הראשון שכתב בזה דברים ופרסמם לרבים הוא בספר תיקון יששכר שהיה בערך בדורו של הבית יוסף בצפת וכמדומה שאין שם זכר לדבר כזה לומר שהיה לו מסורת מלפני תקופת רב יוסף שבגמרא ואין הספר אצלי עתה לעיין בדבריו.

ח. ועל כל פנים אם נימא שלא כתירוצו זה אם כן אין לנו שום הבדל בין ההפסקות הנהוגות בכל מקום משני עד שביעי דשבת וכן ההפסקות הנהוגות בלוי וישראל של ימי שני וחמישי ושבת במנחה.

ענף ה.

א. ולעיקר הדבר אמאי לא ניחוש שמא אין זה מקום הפסק וקא עביד איסורא שהרי יש איסור

זה לפני שנעשה לחסיד וכוונתו כנראה מפני שבקהילות החסידים היה ביותר נהוג להוסיף הוספות ואם כן צ"ב אם היה כוונתו בתורת הכרעה בדעתו או כלשון הספר שם בדרך צחות.

ענף ד.

א. ועל כל פנים למאי דהמנהג דלא כחידושו של הערוגת הבושם בתשובה הנ"ל יש לברר אמאי באמת לא נימא כחידושו.

ב. ותחילה יש להעיר שאף מה שנהוג ההפסקות המקובלות שלא במקום הפסק פרשה לכאורה סותר זה לחידושו ואם כן יש לומר דמכח מנהג זה תו אין להחמיר כחידושו לענין היכא דמוסיפים דמאי שנא.

ג. אך הוא עצמו הערוגת הבושם הנ"ל הרגיש בזה כמובא לעיל בענף א' בשמו וכתב ליישב וז"ל והא דמפסקינן בקריאת ספר תורה שני וכו' אפילו בלא במקום פרשה נ"ל דגמירי דבהנהו דוכתא הפסק הקרואים אם כן למאי ניחוש לה דוודאי אינהו בקיאי בפסוקי עכ"ל.

ד. וכוונת הדברים דהמנהג הכללי במקום ההפסקות של ששה העולים משני עד שביעי הוא מקובל מדורות רבים מאותם אלו שכן היו בקיאים.

ה. אמנם דבריו אלו חידוש גדול שהרי כבר בזמן האמוראים לא היו

להפסיק שלא במקום סוף פסוק אם לא במקום הכרח [עיין בגמרא במסכת תענית ובמסכת מגילה ואכמ"ל].

ב. ולכאורה יש לומר דזה איסור דרבנן וספיקו להקל.

ג. ובפרט דאפשר דבכל מקרה פרטי הוא ספק הנוטה להיתר שיש מסורת ורק יש חשש.

ד. ואף שעל כל המקומות יחד משמע שאולי ודאי יש מקום של טעות אך בכל אופן לכל מקום בפני עצמו אפשר דהוי פחות מספק.

ה. מיהו יש בזה הערה מצד ספיקא דרבנן בתרתי דסתרי שהרי מכח זה יכול בכל מקום של מסורת סוף פסוק להפסיק אף שלכל הפחות בחלק טעות ויש ליישב שהרי כל שסמוך לפרשה פחות מג' פסוקים אסור בלאו הכי להפסיק ואם כן שמא כל הטעויות הם במקומות כאלו ואף שקצת רחוק צד זה שמא סגי בזה שלא להיחשב כתרתי דסתרי.

ענף ו.

א. אך אולי יש מקום להדר להשתדל להפסיק דוקא במקום ריוח פרשה.

ב. אמנם בהרבה דוכתי לא יתכן להחמיר כן שיש פרשיות שאין בהם הפסקה כלל או שאין בהם על כל פנים הפסקות כמספר העולים.

ג. וכן בקריאת ראש חודש שחל בחול אי אפשר לעשות כן.

ד. וכן בשני וחמישי ושבת במנחה אם יעשו כן יתארך הרבה וחז"ל רצו לקצר בהן כמו שאמרו שמהאי טעמא אין להוסיף על העולים והוספות לצורך תיקון הנ"ל בהרבה מקומות הוא מוסיף הרבה יותר זמן מאשר להוסיף עוד עולה [ויש להעיר בזה לנוהגים בפרשת מסעי שלא להפסיק במ"ב מסעות גם בשני וחמישי ושבת במנחה ונתבאר בזה במקום אחר אך בעניננו יותר חמור שמדובר על הרבה מאוד שבועות].

ה. ואחר שכך יש לעיין אם במקום שאפשר להחמיר בזה בנקל יש ענין להדר בזה או שכיוון שכל כך הרבה פעמים אין בידינו להחמיר בזה שוב אין מקום להחמיר בדבר.

ענף ז.

א. וקצת יש להביא בזה מהא דאמרו עוד בהאי סוגיא דבחסרות ויתירות לא בקיאין ועם כל זה הרי משתדלים בכל היכולת לשמור על מסורת דידן אף שודאי שבאופנים אחדים יש כנראה טעויות ואם כן שמא יש ללמוד מזה לדחות הסיבה הנזכרת לעיל בסוף ענף קודם בסעיף ה' להקל.

ב. אך יש לחלק דבאמור בענף זה הזהירות מתאימה למסורת דידן בחסרות ויתירות מה שאין כן בנ"ל

בענף קודם הנידון הוא אם לחוש להחמיר כנגד המסורת שבידינו בענין מקום הפסוקים.

ענף ח.

א. והנה שורש הצד לחוש להחמיר לעשות ההפסקות שבקריאה דוקא במקום ריוח פרשה שורשו במאי דלכאורה במקום הפרשיות כן בקיאין כמו שכתב ברמב"ם בהלכות ספר תורה מקום ריוחי פתוחה וסתומה בפרטות עיי"ש ולא נזכר על זה בגמרא לומר שגם בזה לא בקיאין.

ב. אך יש להעיר מקושיית הג"ר נתן אדלר ז"ל המובאת במלכת שמים וקסת הסופר דלשיטת הרא"ש בפרטי דיני פתחות וסתומות שפליג בשני אופנים על הרמב"ם חדא בריוח של שיטה שלמה והשני בריוח חצי שורה בתחילת שורה אם כן הרשימה

של הרמב"ם איזה פתוח וסתום לא נכונה מפני שהרמב"ם כתבה לפי הרוחים שראה בספר בן אשר ולדעת הרא"ש פירוש רוחים אלו הוא באופן אחר ואין לנו כלל רשימה לדעת הרא"ש עכת"ד.

ענף ט.

א. ובשו"ת אגרות משה או"ח חלק א' סימן ל"ה כתב בזה לאידך גיסא לענין הא דאם קרא שנים פסוקים לא יצא ידי חובה.

ב. שכתב שאם הם פסוקים ארוכים יש לדון הענין כספק שמא יש לחלקם לג' פסוקים כיוון דלא בקיאין ובפרט בחצי השני שלפי ההבדל בין הכתוב בגמרא מקום החצי לבין מה שבפסוקים שלפנינו בהכרח לחלק עוד ק"ס פסוקים בחצי השני של התורה עיי"ש דבריו.

שייך לאגרות משה אורח חיים חלק א' סימן ע"ד

מוספר דברי יעקב תנינא מסכת ברכות דף מ"ד ע"א

בדין אכל ענבים ספק כשיעור ותפוחים ודאי כזית אם שייך זה למחלוקת המשנה ברורה והאגרות משה בדין שתה יין ספק כשיעור ושאר משקין ודאי רביעית שהמשנה ברורה הניח הדין בצ"ע והאגרות משה או"ח ח"א סימן ע"ד סבירא ליה דודאי מברך על השאר משקין נפשות ויבאר דיתכן שכאן יודה המשנה ברורה לסברת האגרות משה ויבאר טעם החילוק בין אופנים אלו

ענף ב. דברי שו"ת אגרות משה שנוקט באופן הנ"ל בענף קודם לברך ודאי נפשות ומתרי טעמי

א. ובשו"ת אגרות משה פליג על דברי המשנה ברורה הנ"ל מתרי טעמי חדא דסבירא ליה דאף מי ששתה רק יין רביעית ואינו יודע נוסח ברכה מעין ג' ואין לו סידור ואין לו שום אפשרות לברר הנוסח דינו שיברך נפשות ואם כן באופן הנ"ל כיוון שמספק לא מברך מעין ג' אף אם זו ברכתו יכול לברך נפשות.

ב. ועוד דאף אם נימא דבדין הנ"ל של שתה יין אין הדין כן אלא כיוון שדינו בברכה מעין ג' ממילא אין שייך כלל לברך נפשות מכל מקום בדין עיקר וטפל לא בטל דין ברכת נפשות מן הטפל דשאר משקין אלא שברכת מעין ג' של היין פוטרנו וממילא אם מאיזה סיבה שהיא אנוס מלברך על היין אפילו אם שתה רביעית ורק שאינו יודע נוסח הברכה

ענף א. דברי המשנה ברורה בסימן ר"ח בשער הציון אות ע' בדין שתה יין ספק כשיעור ושאר משקין רביעית כיצד יעשה לענין ברכה

א. המשנה ברורה בסימן ר"ח בשער הציון אות ע' כתב להסתפק בדינא דיין פוטר שאר משקין בין מברכה ראשונה ובין מברכה אחרונה איך הדין בשתה יין פחות מרביעית ושאר משקין רביעית כיצד יעשה.

ב. וכתב בזה שם וז"ל ואם שתה פחות מכשיעור זה [דהיינו יין פחות מרביעית] יש לעיין בדבר איך יעשה לענין ברכה אחרונה דמשקין דהלא יש דעות שסוברין דאפילו על רוב רביעית [ואפשר אפילו על כזית] כמבואר בסימן ר"י צריך לברך מעין ג' וממילא לא יכול לברך בורא נפשות רבות על המשקין דכי משום שאין אנו יודעין לברר ההלכה יחויב על ידי זה לברך בורא נפשות רבות וצ"ע עכ"ל.

וכנ"ל ודאי שחייב לברך נפשות על המשקה האחר עכת"ד.

ג. והביא שם האגרות משה את דברי המשנה ברורה שמבואר בדבריו דלא כוותיה ופליג עליה.

ד. ולדעת האגרות משה כשמברך בורא נפשות על המשקה האחר יכין מספק לפטור את היין שעל הצד שחייב ברכה הרי דעתו שבלא יכול לברך מברך לכל הפחות ברכת בורא נפשות.

ענף ג. יבאר דהמשנה ברורה פליג על דברי האגרות משה הנ"ל בשני חידושי וביאור טעמו של האגרות משה לדבריו

א. ומדברי המשנה ברורה מבואר דפליג בשני דברים אלו על האגרות משה חדא בדין מי ששתה יין ואנוס מלברך מעין ג' דסבירא ליה דאין מברך נפשות.

ב. ומחלוקתו השניה של המשנה ברורה על האגרות משה הוא בדין עיקר וטפל דיין ושאר משקין דסבירא ליה דאם חייב לברך על העיקר ואנוס מלברך עליו אינו יכול לברך את ברכת הטפל שההלכה פוטרנו מזה.

ג. ובפרט הנוסף לעיל בסעיף ב' מוסיף המשנה ברורה עוד חידוש דאפילו היכא דאת ברכת העיקר מכח ספק אינו יכול לברך דספק אם נתחייב בה ונוהג בדין ספק ברכות

להקל ורק על הצד שחייב בה חייל זה גם על הטפל ובפועל אין נוהג כחייב בה מכל מקום סובר שיש בעיה לברך על הטפל והניח בצ"ע למעשה.

ד. ויש בנ"ל בסעיף ג' תוספת חידוש מפני שהיה מקום לומר שכיוון שנוהג על ברכת העיקר בדין ספק ברכות להקל נקבע כן הדין שאין כאן ברכה על העיקר ושפיר חייל חיוב גמור של ברכה על הטפל עצמו ברכת עצמו והמשנה ברורה לא פשיטא ליה לומר כן והניח בצ"ע.

ענף ד. דברי המשנה ברורה בשער הציון סימן ר"י אות ד' בדין מי ששתה חצי רביעית יין וחצי רביעית שאר משקין שאזיל לשיטתו הנ"ל והאגרות משה יחלוק גם בזה

א. ובמשנה ברורה בסימן ר"י ס"ק א' כתב דמי שאכל חצי כזית פת וחצי כזית תפוח מצטרפי לברך בורא נפשות.

ב. ובשער הציון שם באות ד' כתב דמכל מקום מי ששתה חצי רביעית יין וחצי רביעית שאר משקין יש לעיין אם מצטרפי לבורא נפשות רבות דהא יש ספק שמא צריך ביין לברך על כזית ברכה הראויה לה עכ"ל.

ג. ולכאורה דבריו אלו דהשער הציון בסימן ר"י אות ד' הם לשיטתו שבסימן ר"ח אות ע' הנזכר לעיל.

ד. אבל לדעת האגרות משנה הנזכר לעיל לכאורה הדין באופן זה של המשנה ברורה ושער הציון בסימן ר"י אות ד' שכן לברך בורא נפשות רבות.

ה. והנה כמבואר לעיל המשנה ברורה והאגרות משה פליגי בשני דברים חדא בדין מי שחייב רק ברכה מעין ג' ואינו יודע הנוסח אם יכול לברך בורא נפשות לאגרות משה כן ולמשנה ברורה לא ומחלוקת שניה בדין עיקר וטפל אם העיקר פוטר את הטפל כאשר מאיזה סיבה שהיא אינו מברך כלל על העיקר.

ו. ולענין מחלוקתם בדין של השער הציון בסימן ר"ח אות ע' פשוט הדבר דסגי בכל אחד ממחלוקותיו של האגרות משה לענין שהסובר כאגרות משה בו יהיה הדין אצלו לברך ברכת בורא נפשות.

ז. ונראה שגם לענין הדין בסימן ר"י בשער הציון אות ד' סגי בכל אחת משני מחלוקות אלו כדי לברך בורא נפשות רבות והיינו שאם נתפוס לגמרי כשיטות דשיעור ברכה אחרונה במשקין הוא רביעית אם כן ודאי הדבר שהדין בזה לברך נפשות בלא כל מו"מ ומשום דדמי לדין של חצי זית פת וחצי זית תפוח שנתבאר לעיל שדינו לברך בורא נפשות.

ח. והיינו לדעת המגן אברהם ומשנה ברורה לעיל מזה באותו סעיף ואף שיש חולקים גם בזה מכל מקום הכא אזלי הדברים לפי שיטה זו.

ט. ואם נימא כהשיטה דשיעור משקין לברכה אחרונה הוא כזית אם כן סגי בסברת האגרות משה בדין עיקר וטפל כדי לברך על הכזית שאר משקין נפשות.

י. וסגי בסברת האגרות משה בדין שכח נוסח הברכה לברך על הכזית יין בורא נפשות.

ה. ידון במי שאכל תפוחים ודאי כשיעור כזית וענבים ספק כשיעור כזית אם יברך נפשות על התפוחים

א. ויש לדון על דרך זה לענין מי שאכל ענבים באופן שיש ספק בחיוב ברכה אחרונה שלו כגון שאכל ספק שיעור או שאכל בריה פחות מכשיעור ויש מחלוקת אם על בריה מברך ברכה אחרונה פחות מכשיעור.

ב. ומלבד זה אכל גם תפוחים שברכתם העצמית לברכה אחרונה הוא ברכת בורא נפשות ואכל מהם שיעור ודאי כזית שחייב בברכה אחרונה.

ג. אלא שכיוון שאכל ענבים ותפוחים ביחד בעלמא בכהאי גוונא פוסק השולחן ערוך שמברך ברכה אחרונה על הענבים ברכת מעין ג' של על העץ ועל פרי העץ ועל ידי זה פוטר גם את התפוחים וכמו שהובא לעיל בסימן א' מתוספות ועוד פוסקים וכן פסק השו"ע.

ד. ואם כן הכא שאכל ענבים באופן שספק אם חייל עליה ברכת מעין

על הענבים ופטר את התפוחים.

ו. ואם כן יתכן מאוד שבזה גם המשנה ברורה יודה שהיכא שאינו מברך בפועל על הענבים אין שום צד לפטור אותו מברכת בורא נפשות של התפוחים ויוכל בתורת ודאי לברך נפשות על התפוחים.

ז. וכל דברי המשנה ברורה הם רק היכא שהמדובר בעיקר וטפל שבזה סבירא ליה דהטפל בטל ממנו דין ברכתו העצמית וחייל עליה חיובא דהעיקר שזה כוחו של עיקר לבטל את הטפל מה שאין כאן שאין כח המבטל.

ג' אם כן לדעת המשנה ברורה הנ"ל לכאורה יהיה בעיה לברך ברכה אחרונה על התפוחים ואילו לדעת האגרות משה אין ספק שיוכל לברך בורא נפשות על התפוחים.

ה. אבל יתכן שכאן יודה המשנה ברורה לדעת האגרות משה ומשום שדין תפוחים וענבים שמברך ברכה אחרונה על הענבים ופטר את התפוחים אין זה מדין עיקר וטפל אלא מפני שנוסח ברכה אחרונה של הענבים עצמם פטר גם תפוחים ואילו נוסח ברכה אחרונה של תפוחים עצמם אינו פטר ענבים לכן למעט בברכות מברך ברכה אחרונה

דברים אלו שייכים לאגרות משה או"ח חלק א' סימן פ"ט בהוראה שהביא בשם אביו מביא שלעומת זה הרב מטשבין מחבר שו"ת דובב מישרים יש מי שמעיד שנסתפק בזה ומבאר בצדדי הנדון בזה ומו"מ בעוד אופנים חלקם דומים לזה

מסכת ברכות דף י"ב ע"א

ליקוט דינים בדין המחליף ברכות של קריאת שמע דשחרית
בברכות קריאת שמע דערבית או איפכא ובדין שינה בסדר
הברכות או שאמר שמונה עשרה לפנייה

סעיף ב' ולענין החליף רק חלק מהברכה עיין בסוגיא ובשו"ע ומשנ"ב וביה"ל פרטי הדינים בדבר זה.

ב. ובברכה שניה דקריאת שמע כתב המשנ"ב בסימן ס' ס"ק ב' דבדיעבד אם אמר בבוקר הנוסח של הלילה יצא ידי חובה עכ"ד.

ענף א. במחליף של שחרית וערבית זה בזה

א. בגמרא במסכת ברכות דף י"ב ע"א מבואר דהמחליף ברכה ראשונה דקר"ש של שחרית בברכה ראשונה דקר"ש של ערבית או איפכא לא יצא ידי חובה וכן מבואר בשו"ע סימן נ"ט

ג. ופשוט דהוא הדין איפכא באמר בלילה הנוסח של הבוקר.

ד. וברכה שלאחר קר"ש כתב המשנ"ב בסימן ס"ו סוס"ק נ"ג דאם החליף ברכה של שחרית לערבית או להיפך אם עדיין לא אמר את השם של סוף הברכה יחזור לתחלת הברכה ואם אמר השם יסיים ואין צריך לחזור עכ"ד.

ה. ויתכן שגם בברכה שניה שלפני קריאת שמע במש"כ המשנ"ב דאם אמר בבוקר הנוסח של הלילה יצא ידי חובה מכל מקום אם עדיין לא אמר את השם של סוף הברכה יחזור לתחילת הברכה ואולי גם באמר של הבוקר בלילה.

ו. והטעם להבדל בענין זה בין ברכה ראשונה לבין ברכה שניה וברכה שאחרי קריאת שמע פשוט דבברכה ראשונה יש הבדל עצום בסוג הברכה שבבוקר מברך יותר בלשון על החילוף מלילה ליום כמו שפותח הברכה יוצר אור ואילו בלילה מברך יותר בלשון על החילוף מיום ללילה כמו שפותח הברכה אשר בדברו מעריב ערבים ולכן מקלקל השינוי מה שאין כן בברכה שניה ששורש התוכן בבוקר ובערב שווה לגמרי ורק בפרטי הדברים יש שינויים וגם שבבוקר יותר ארוך וכן על דרך זה לברכה שאחרי קריאת שמע בשורש התוכן שוים הברכה של בוקר וערב ורק בפרטי הדברים יש שינויים וגם שברכת הבוקר יותר ארוכה.

ענף ב. במחליף סדר הברכות או שאמר שמונה עשרה לפניהם

א. בהקדים ברכה שניה לברכה ראשונה מפורש בשו"ע בסימן ס' סעיף ג' שיצא ידי חובה דאין הסדר מעכב עכ"ד ודבריו שם לענין שחרית ופשוט דהוא הדין לענין ערבית.

ב. וכתב שם המשנ"ב בס"ק ה' דהוא הדין אם הקדים ברכת אמת ויציב לקר"ש או להיפך שאמר ברכה ראשונה ושניה לאחר קר"ש נמי יצא ידי חובתו עכ"ד.

ג. אמר ברכות קריאת שמע אחרי תפילת י"ח יצא ידי חובה בין בשחרית ובין בערבית והראיות לזה (א) דהנה לענין ערבית מפורש בשולחן ערוך בסימן רל"ו סעיף ג' שאם הגיע לתפילת ערבית בשעה שהציבור מתפללין ועומדים להתחיל שמונה עשרה יתפלל עמהן ואחר כך יקרא קריאת שמע וברכותיה עכ"ד וכתב המשנ"ב שם בס"ק י"ב הטעם משום דבתפילת ערבית תפילה בצבור עדיפא מסמיכת גאולה לתפילה ופירש במשנ"ב שם דדוקא אם אין לו מנין אחר אחר כך אבל אם יש ימתין להם כדי להרויח גם סמיכת גאולה לתפילה עכ"ד (ב) וכתב בשער הציון שם באות ח' דבשחרית אינו כן דסמיכת גאולה לתפילה דשחרית חשובה יותר מתפילה בצבור ולכן באירע לו כן בשחרית יתפלל כסדר אף שמפסיד תפילה בצבור עכ"ד

ענף ג. בדין מי שבירך רק ברכה אחת דקריאת שמע ולא בירך את השניה אם יצא על כל פנים ידי חובה דהברכה שבירך

א. ולענין מי שבירך ברכה אחת ולא בירך ברכה שניה אם יוצא עכ"פ ידי אותה ברכה שבירך עמש"כ בזה בבית יוסף בסימן ס' [דף ס"ב ע"א ד"ה וברכות].

ב. ולדינא פסק במשנ"ב שם בס"ק ו' שיצא ידי אותה שבירך.

ג. ועיין בביאור הלכה בסעיף ג' [ד"ה שאם הקדים] מש"כ בזה עיי"ש.

ד. ועיין עוד בביאור הלכה בסי' ס"ה סעיף א' ד"ה חוזר לראש עיי"ש היטב כל דבריו ואכמ"ל עוד בזה.

ענף ד. במי שהתפלל ערבית כסדרה ודילג השכיבנו אם יכול אחרי העמידה לומר השכיבנו בברכה כמו במקומה או דההפסק בין אמת ואמונה להשכיבנו מקלקל

א. בענין מי שבערבית אמר ברכת אמת ואמונה ושכח לומר ברכת השכיבנו והתפלל שמונה עשרה ואחר כך נזכר בשו"ת אגרות משה או"ח חלק א' סימן פ"ט כתב שם שזוכר שאביו הג"ר דוד פיינשטיין זצ"ל הורה לאחד שטעה כן והתפלל ערבית ודילג השכיבנו והורה לו שיאמר אחרי התפילה ברכת השכיבנו.

ב. ובשו"ת מנחת יצחק חלק ח' סימן ט"ז נשאל בזה על ידי הגרא"פ

ופשוט דסברא זו שכתב השער הציון לחלק בין שחרית לערבית הוא רק לענין לכתחילה ואין זה נוגע לדיעבד וכן מפורש במשנ"ב בסימן ס' ס"ק ה' לענין שחרית שאם אמר ברכות קריאת שמע אחרי התפילה יצא ידי חובת הברכות.

ד. ומבואר מלשון המשנ"ב שם בסימן ס' שאפילו אם היה הסדר שאמר קריאת שמע ואחר כך תפילת שמונה עשרה ואחר כך ברכות קריאת שמע דהיינו שאת השינוי הנ"ל בסעיף ב' שהקדים קריאת שמע לברכות הראויות להיות לפניו צירף יחד עם השינוי הנ"ל בסעיף ג' של הקדמת תפילת העמידה לברכות גם כן יצא ידי חובה ודברי המשנ"ב לענין תפילת שחרית אך פשוט דהוא הדין לענין ערבית דמאי שנא זה מזה וביותר שהרי כמבואר לעיל בסעיף ג' בהקדמת תפילת העמידה לפני ברכות קריאת שמע שהוא היפוך סדר הרגיל של התקנה על ערבית יותר מפורש הדבר דמהני שהרי לערבית אף לכתחילה יכול לעשות כן אם נצרך לזה כדי להתפלל במנין.

ה. וכן מבואר בשו"ת אגרות משה אורח חיים חלק א' סימן פ"ט שגם לפרט הנ"ל בסעיף ד' מהמשנ"ב באמר ברכת קריאת שמע אחרי קריאת שמע וגם אחרי העמידה מהני אף בתפילת ערבית.

העמידה נמי יצא ידי חובה ואם כן לכאורה הוא הדין באמר רוב ברכות קריאת שמע במקומם ורק את ברכת השכיבו השאיר לאחר התפילה.

ו. אך מה שיש לדון בדבר זה הוא על פי מה שאמרו בגמרא בברכות דף ד' ע"ב ודף ט' ע"ב דהשכיבו כגאולה אריכתא דמיא והיינו שנחשב כהמשך של ברכת אמת ואמונה [ועיין תוספת ביאור בענין השכיבו כגאולה אריכתא דמיא בתלמידי רבינו יונה בדף ב' ע"ב מדפי הרי"ף בד"ה ואע"ג] ואם כן יש מקום לדון דבנידון דידן שאמר אמת ואמונה לפני העמידה והשכיבו אחרי העמידה כיוון שהפסיק הרבה ביניהם לא יכול להיות השכיבו כהמשך לגאולה.

ז. ושרשי הספק בזה תרתי שנידון ראשון יש בזה האם ההפסק גורם באמת שלא יוכל להיחשב כהמשך לזה או שאין ההפסק גורם זה ואף בהיה הפסק זה אכתי יכול להיחשב זה כגאולה אריכתא ונידון שני בזה את"ל דעל ידי ההפסק כבר לא יכול להיחשב אמירתו את ברכת השכיבו לגאולה אריכתא האם זה סיבה שלכן לא יאמר כלל את השכיבו דכל צורת תקנת אמירת השכיבו היתה רק כגאולה אריכתא או דילמא לעולם תקנת השכיבו הוא תקנה בפני עצמה דלא גרע משאר ברכות קריאת שמע שכל ברכה הוא תקנה

גילרנטר והשואל כתב שחותנו [הוא הג"ר יעקב ירוחם קצלנלבוגן] שאל כן להגאון הגרדב"ו מטשבין מחבר ספר דובב מישרים ולא הכריע בדבר וכמדומה לו שאמר שטוב שישמע ויצא בשמיעה מאחרים עכ"ד בשמו [דברי המנחת יצחק בשם הרב מטשבין ראיתי לפני עשרות שנים ואחרי איזה זמן כשכתבתי ענין זה זכרתי רק שראיתי מובא בשם הדובב מישרים הוראה בזה ולא זכרתי באיזה ספר וטלפנתי לחתנו הגרב"ש שניאורסון זצ"ל אם יודע באיזה ספר הובא הוראה בענין זה בשם חמיו ואמר שאיננו יודע ואחרי ימים נזדמן שפגש את אאמו"ר שליט"א ואמר לו לומר לי שהוא בשו"ת מנחת יצחק בסימן הנ"ל ובענותנותו אמר פלא לי אמאי חושב שכל דבר שהובא באיזה ספר בשם חמיו הוא יודעו עכ"ד אך המציאות היתה שתוך זמן קצר מצא היכן הובאו הדברים בשמו.

ג. ורשום אצלי עוד לעיין בזה בספר רבבות אפרים חלק ב' עמוד קמ"ח.

ד. ועוד לעיין בזה בשו"ת אבני ישפה סימן מ"ה סעיף ג' ואיני זוכר מה כתוב בהם בזה.

ה. ושורש הנידון בזה הוא דהנה הובא לעיל בענף ב' סעיף ג' משולחן ערוך בסימן רל"ו סעיף ג' דאם אמר את קריאת שמע וברכותיה אחר

בפני עצמה [למבואר לעיל בענף ג' דקיי"ל דברכה אחת לא מעכבת את חברתה] ורק דלגבי מה שהקשו על אמירת השכיבנו דהוי הפסק בין גאולה לתפילה על זה נשתמשו בגמרא בסברת השכיבנו כגאולה אריכתא דמיא.

ה. וזה על דרך שני הספקות הנ"ל בענף קודם אלא שכאן בענף זה בספק הראשון יתכן דיש תוספת חומרא מאשר בספק כיוצא בזה בענף הקודם במה שמלבד שהפסיק ביניהם גם הקדים את השכיבנו לאמת ואמונה.

ענף ה. בענין מי שאמר השכיבנו לפני תחילת ערבית ואת אמת ואמונה אמר במקומה אחרי קריאת שמע

א. ועוד יש לדון בענין מה שנתבאר לעיל בענף ב' סעיף ב' מהמשנ"ב בסימן ס' ס"ק ה' דאם אמר ברכת אמת ויציב או ברכת אמת ואמונה לפני קריאת שמע יצא ידי חובה.

ב. ויש לדון היכא דאמר השכיבנו לפני קריאת שמע ואת אמת ואמונה אמר אחרי קריאת שמע כמקומה הרגיל אם יצא ידי חובה.

ג. וגם כאן הנידון הוא מפני מה שאמרו בגמרא דהשכיבנו כגאולה אריכתא דמיא ואם כן צ"ב באופן זה בתרתי חדא האם כיוון שהקדים את השכיבנו לאמת ואמונה וגם הפסיק ביניהם על ידי קריאת שמע לא יכול להיחשב השכיבנו לגאולה אריכתא או דמכל מקום יכול להיחשב כגאולה אריכתא.

ד. ואת"ל דלא יכול להיחשב כגאולה אריכתא האם זה מעכב בברכה.

ענף ו. בענין הי"ח פסוקים וברכת ויראו עינינו אם כבר אמר עמידה אם יאמר

א. עיין בשולחן ערוך בסימן רל"ו סעיף ב' ובמשנ"ב שם בס"ק ה' ענין אמירת הי"ח פסוקים ויראו עינינו בתפילת ערבית אחרי ברכות קריאת שמע לפני העמידה.

ב. ובשולחן ערוך שם בסעיף ג' כתב דאם הגיע לערבית כשהציבור עומדים להתחיל שמונה עשרה ואחר כך לא יהיה לו מנין אחר יתפלל עמהם עמידה ואחרי העמידה יאמר קריאת שמע וברכותיה ובמשנ"ב שם בס"ק י"א הביא מחלוקת אחרונים אם את אמירת פסוקים ברכה זו יאמר אחרי העמידה או שלאחרי העמידה לא נתקן וסיים המשנ"ב וז"ל ועל כן נראה דטוב שלא יתחיל ברכת יראו עינינו אלא יאמר עד כי אין לנו מלך אלא אתה ואף על גב דברכה בלא חתימה בעלמא אינה חשובה ברכה כלל מכל מקום כיון דאפילו קודם י"ח הוא רק מנהגא הבו דלא להוסיף עלה עכ"ל.

לכתחילה ואיהו לא סבירא ליה כן
אלא דיכול לצרפם.

ג. וחידוש שני שהרי היכא דאמר
בא"י על דעת ברכה אחת ורוצה

לשנות אין הדבר כל כך פשוט עיין
בסוגיא בברכות דף י"ב ע"א
ובפוסקים לשם והן אמנם בדבר
שבכל אופן יוצא ידי חובה אין בזה
חסרון כמבואר שם בסוגיא אך לענין
לכתחילה לעשות כן אולי זה סיבה
שלא לעשות דבר זה וגם בזה לא
סבירא ליה טענה זו [מיהו אין הנידון
כאן בלכתחילה גמור מפני שהרי ודאי
יש עדיפות לומר בבוקר של בוקר אך
מכל מקום הוא דרגא מסוימת של
לכתחילה].

ד. ועיין שם עוד בספר הנ"ל בסימן
נ"ה ונ"ז עוד בדיני טעויות בברכות
קריאת שמע.

ענף ז. בדין ברכה שניה של קריאת
שמע היכא דאמר נוסח הברכה כמו של
הלילה והחתימה בסוף הברכה כמו
בבוקר

א. בספר דעת נוטה מהגר"ח
קניבסקי בהלכות קריאת שמע
סימן נ"ו כתב השואל דאם טעה
בברכת שניה של הבוקר ואמר ברכה
שניה של הלילה ונזכר אחרי שאמר
בא"י שיש לדון איך יחתום אם כמו
בלילה או כמו ביום והשיב הגר"ח שם
על זה וז"ל לכאורה יסיים כבשחרית
עכ"ד.

ב. ויש בדבריו אלו שני חידושים חדא
דיש מקום לומר דתקנו נוסח
החתימה דבוקר לנוסח הברכה דבוקר
ונוסח החתימה דלילה לנוסח הברכה
דלילה ואין לצרף לחצאין על כל פנים

**שייך לאגרות משה כרך אורח חיים חלק א' בעניני קדשים שבסופו בסימן
י"ד ויורה דעה חלק ג' סימן ק"כ**

מספר דברי יעקב למסכת זבחים דף קי"ב ע"א בדברי תוספות בחטאת זכר של נשיא

**בענין אם לרבי שמעון שאין בחטאת ציבור דין מתה כיוון
דכולהו חמש בחד מקום הוא הדין שיש כלל דאין חטאת זכר
מתה כיוון שאינו בולד חטאת**

י' ע"ב [ושני הפרקים נקראים באותו
שם ולד חטאת ואינני זוכר אם יש
עוד בכל התלמוד בשני מסכתות
שונות שני פרקים שנקראים באותו
שם ובחדא מסכתא יש בשבועות

ענף א. מראי מקומות לעיקר דין
חטאות המתות

א. שורש דיני חטאות המתות במשנה
בתמורה ריש פרק רביעי דף כ"א
ע"ב ובמשנה במעילה ריש פרק ג' דף

חטאת שמתו בעליה מפני שאין הציבור מתים וכן פירשו טעם דברי רבי שמעון במשנה רש"י שם בדף ט"ו ע"א והרמב"ם בהלכות פסולי המוקדשין פרק ד' סוף הלכה א'.

ג. ובגמרא בתמורה שם בדף ט"ז רע"ב הקשו בהא דיליף מזה רבי שמעון לחטאת שכפרו בעליה ושעברה שנתה שהרי אין למדין אפשר משאי אפשר.

ד. ותירצו דרבי שמעון בחד מקום גמיר להו ע"כ והיינו שכך נאמרה ההלכה שרק במקום שנוהגים כל הסוגים נוהגת הלכה זו ואין הלכה זו לחצאין.

ה. והרמב"ם בהלכות פסולי המוקדשין פרק ד' הלכה א' וב' פסק כרבי שמעון והיינו דאין דין מתה בחטאות הציבור לא רק בולד חטאת ותמורת חטאת וחטאת שמתו בעליה שבזה במציאות לא שייך בציבור אלא גם בנתכפרו בעליה וכתב שתרעה עד שיפול בה מום ותימכר ויפלו דמיה לנדבה ומה שאין קרב זה עצמו לנדבה הוא משום גזירה עיין שם ברמב"ם.

ענף ג. מבאר בכללי ופרטי דיני חטאות אלו זכרים ואלו נקבות ביחיד ובציבור

א. והנה כאמור לעיל חטאות ציבור הם כולם זכרים ולא נקבות.

ב. ואילו חטאת יחיד בדרך כלל הם נקבות ולא זכרים.

פ"ק דף ב' ע"א שבועות שתיים שהן ארבע וכו' ופ"ג דף י"ט ע"ב שבועות שתיים שהן ארבע וכו' שבו פירוש לכלל דריש פרק א' ובמנחות פ"ב דף י"ג ע"א הקומץ את המנחה לאכול וכו' ופ"ג דף י"ז ע"א מתחיל כן ונקרא הקומץ רבה לפי אורכו עד דף ל"ח].

ב. ועוד במשנה בתמורה דף ט"ו ע"א ובסוגיות הגמרא בכמה דוכתי בזה.

ג. והרמב"ם ביאר בפרטות דיניהם בהלכות פסולי המוקדשין פרק רביעי.

ד. ועוד שם בפרק חמישי דברים השייכים לזה במעות ועוד שם בריש פרק שישי בנתערבו.

ענף ב. פלוגתת רבי שמעון וחכמים אם בחטאות ציבור יש דין חטאות המתות וביאור דעת רבי שמעון מפני שיש בהם שאין שייך בציבור ואידך לבדם לא נאמרו ודברי הרמב"ם שפסק להלכה כרבי שמעון בזה

א. והנה במשנה בתמורה בדף ט"ו ע"א אמר רבי שמעון מה מצינו בולד חטאת ותמורת חטאת ובחטאת שמתו בעליה ביחיד ולא בציבור אף שכפרו בעליה ושעברה שנתה ביחיד דברים אמורים ולא בציבור ע"כ.

ב. ופירשו בגמרא שם בדף ט"ז ע"א מאי דקאמר דולד חטאת בציבור ליתא משום דאין נקבה בחטאת ציבור ומה שאמר שאין תמורת חטאת בציבור מפני שאין ציבור עושין תמורה ומה שאמר שאין בהן

ג. וכל הנידון רק אליבא דרבי שמעון אבל אליבא דרבנן דפליגי אדרבי שמעון לכאורה פשוט שבחטאת נשיא שהוא שער זכר יש דין חטאות המתות.

ד. ויש גמרא ערוכה בזבחים דף קי"ב ע"א בסוף פרק השוחט ומעלה הוא פרק י"ג דזבחים שדנו שם בדיני חטאות המתות בהשוואת דינם למימרא דרב באשם ואמרו מי דמי התם אשם זכר אבל חטאת נקבה היא [והיינו דבאשם שהוא זכר יש נידון להקריב את עצמו לעולה מה שאין כן בנקבה כל הנידון במכירה] ותירצו אמר רבי חייא מיוסתיניא בשעיר נשיא ע"כ.

ה. ונמצא שיש גמרא מפורשת שיש דין חטאת המתה בשעיר נשיא עיין שם היטב.

ו. והנידון הוא האם הסוגיא הנ"ל אזלא רק אליבא דרבנן ואילו לרבי שמעון כיוון דחטאות בחד מקום גמיר ואין ולד מזכר ממילא אין בזה דין חטאות המתות או דילמא לא קאמר רבי שמעון מיעוט זה אלא לענין למעט ציבור מחטאות המתות אבל למעט שער נשיא לא קאמר.

ז. וכי תימא מאי שנא אולי יש לומר דשאני בשעיר נשיא שהוא קרבן שוה ממש לשעירת יחיד וחשיב כחדא קרבן וסגי לכן במה שיש ולד חטאת בשעירת יחיד.

ג. אך יש יוצא מן הכלל והוא חטאת נשיא דהיינו מלך שחטא בשגגה בדבר שזדונו כרת שדינו שונה משאר ישראל ומביא שעיר והיא חטאת חיצונה שנאכלת אך הוא שונה בזה שמביא זכר ולא נקבה.

ד. וכן יש בחטאת פנימית שלא נאכלת על דרך זה בפר כהן משיח הבא על שגגת דבר שזדונו כרת שהוא מביא זכר והוא מהנשרפין.

ה. ויש להוסיף גם פר כהן גדול של יום הכפורים שבעיקרו הוא קרבן יחיד כמבואר בקראי דפרשת אחרי מות והוא זכר.

ו. ויש לברר בדין חטאות אלו לענין חטאות המתות ואכמ"ל לענין פר כהן גדול של יום הכפורים ואף לפר כהן משיח.

ענף ד. בענין הנידון בשעיר נשיא אם יש בו דין חטאות המתות לרבי שמעון המצריך חמש חטאות המתות בחד מקום

א. ועיקר הנידון כאן הוא לענין שעיר נשיא שהוא המקביל לחטאת רגילה דהדייט כגון על אכילת חלב.

ב. ושורש הנידון שהרי הוא זכר ואין בו ולד חטאת ואם כן נימא דלא שייך בו גם השאר על דרך שמיעוט ציבור מחטאת שכיפרו בעליה משום דבחד מקום גמיר או דילמא יש איזה חילוק בדבר בין הענינים.

ח. ועוד יש לומר טעם אחר משום דדיינינן בכללות דהיינו דקרבת יחיד יש בו בכללות סוגיו את כל החמש חטאות מה שאין כן בקרבן ציבור אך אין צריך שבכל פרט ופרט מקרבן יחיד יהיה את כל החמש כדי שינהג בזה דין חטאת המיתה.

ענף ה. מביא מתוספות בזבחים קי"ב ע"א שכתבו בפירוש שלרבי שמעון בשעיר נשיא אין דין חטאות המתות כיוון דלא שייך ביה ולד חטאת

א. ומפורש הדבר בתוספות בזבחים דף קי"ב ע"א על הגמרא הנ"ל דכל הגמרא אזלא רק אליבא דרבנן דרבי שמעון.

ב. אבל לרבי שמעון כי היכי דבציבור לא שייך חטאת המיתה כיוון שחלקם לא שייכי ובחד מקום גמיר הכי נמי בשעיר נשיא לדעת רבי שמעון לא נאמר כלל דין חטאות המתות כיוון שאין את ההלכה של ולד חטאת מפני שאין לקרבן זכר ולד ואם אין כולו אין כלל כדברי הגמרא בתמורה דף ט"ז ע"ב בטעם הדין דקרבת ציבור אליבא דרבי שמעון.

ענף ו. דברי האגרות משה באו"ח חלק א' ויו"ד חלק ג' דפליג על דברי התוספות בזבחים הנ"ל וכתב שהרמב"ם גם כן פליג ובטעמו לזה

א. אך בשו"ת אגרות משה או"ח חלק ראשון בסופו נדפס אגרות משה

לקדשים ושם בסימן י"ד ענף א' כתב לא כן אלא דרבי שמעון מודה בשעיר נשיא שיש בו דין חטאות המתות.

ב. ונראה בדבריו שם טעם החילוק דכוונת רבי שמעון רק כיוון שבכללות דקרבת ציבור ליכא ולד חטאת ותמורת חטאת ומתו בעליה הוא הדין דלית בהו כיפרה בעליה מה שאין כן ביחיד שכן יש בו כל הסוגים אך לא צריך שבכל סוג וסוג מקרבנות יחיד יהיה את כל החמש וסגי שבכללות בקרבנות יחיד יש את כל החמשה עכת"ד.

ג. ובשו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ג' סימן ק"כ ענף ד' עמוד שע"ג הביא שהקשה לו על דבריו אלו הגרמ"מ שולזינגר מחבר ספר משמר הלוי מהתוספות בזבחים בדף קי"ב ע"א הנ"ל.

ד. והאגרות משה כתב להשיב על זה להביא ראיה מכמה דוכתי כדבריו ושלא כדברי התוספות ונשאר בדעתו וכתב לדייק מדברי הרמב"ם בהלכות פסולי המוקדשין פרק רביעי שכתב להוציא מכלל חטאות המתות רק את חטאות הציבור ולא הזכיר את שעיר נשיא דשמע מינה מדבריו כמוהו עכת"ד.

ענף ז. ידון איך הדין לדעת התוספות בזבחים בנשיא שהפריש נקבה לחטאתו שלא כדין אם בזה כיוון דאית בה תורת ולד חטאת שהוא מחטאות המתות

יודה רבי שמעון לרבנן או דילמא לא אהני בזה ודברים מהירושלמי באופן זה

א. והנה בירושלמי בפסחים פרק ט' הלכה ו' והובא בקהלות יעקב למסכת תמורה בסימן ז' איתא אתפלגון צבור שהפריש נקבה ונשיא שהפריש שעירה רבי ירמיה אמר לא קדשה וולדה קרב רבי יוסי אמר קדשה וולדה מת ע"כ.

ב. והובא זה בקהלות יעקב למסכת תמורה בסימן ז' ועיין שם מה שכתב לדון ללמוד מזה ומש"כ לפלפל בדברים והובא מדבריו לקמן בהשלמה ואכמ"ל.

ג. הרי דמפורש להדיא בירושלמי שיש דין חטאות המתות בקרבן נשיא.

ד. אך אין מזה ראיה דהרי יתכן דקאי אליבא דרבנן דרבי שמעון ואילו רבי שמעון יחלוק.

ה. וכמו שכמובא לעיל על דרך זה מהבבלי בזבחים דף קי"ב ע"א אמר רבי חייא מיוסתיניא בשעיר נשיא ומיירי שם לדין חטאות המתות ואף על פי כן אין זה מכריע הפלוגתא מפני שתוספות שם לשיטתם העמידו את דברי הגמרא שם דוקא אליבא דרבנן ודלא כרבי שמעון.

ו. אך מה שיש לדון הוא שהרי בירושלמי שם אין המדובר בקרבן נשיא רגיל אלא בנשיא שעשה שלא כדין והפריש נקבה ובוזה יש לעיין האם התוספות בזבחים דף קי"ב ע"א

הסוברים שרבי שמעון בשעיר נשיא לית ליה חטאות המתות כיוון דליתא בולד חטאת האם בזה יודו שכן איתא אף לרבי שמעון בולדה דין חטאת המתה כיוון שהרי שם עצמו כן יש את האופן של ולד חטאת.

ענף ח. ידון לפי הנ"ל בענף קודם אם אהני זה לבאר הטעם דהשיטה דלא כהתוספות לומר דחשיב אף בשעיר נשיא ישנו בתורת ולד חטאת מפני שאם יעבור ויפריש נקבה איכא למאן דאמר דנתפס בולדו דין ולד חטאת שמת

א. ודאתינן להכי יש לדון בשיטה דלא כהתוספות בזבחים קי"ב וכדעת האגרות משה שנתבאר לעיל כמה צדדים לדון מה יתרצו על הטענה דבעינן חמש חטאות בחד מקום.

ב. והאגרות משה אזיל כהדרך שהוא משום דאמרינן על כל חטאות יחיד ביחד שהם כן ישנם בכל החמשה ולא צריך בפרטות של כל אחד.

ג. ועל פי דברי הירושלמי הנ"ל בענף קודם לכאורה יש מקום לעוד תירוץ משום דבחטאת נשיא אף שהוא זכר אך הרי אם הפריש נקבה איכא למאן דאמר דקדוש ואם כן יש לומר דמשכחת לה בדין חטאת נשיא ולד חטאת בעשה שלא כהוגן והפריש נקבה.

ד. אלא שיש מקום לדון לכאן ולכאן אם מהני זה או שכיוון שהוא דוקא

בעשה שלא כהוגן אין זה מועיל [וכאמור לעיל האגר"מ עצמו מטעם אחר פליג ולא מזה].

ה. אך יש להעיר על זה דאם כן אמאי אמרו במשנה בתמורה בדף ט"ו ע"ב הטעם משום דאין בציבור ולד חטאת והיינו מפני שהיא זכר והרי משכחת לה באופן זה אלא שמע מינה דאין זה מועיל לענין לגרום להיחשב שיש בו הכל.

ו. ואין לדחות דשאני התם שיש טעמים אחרים דהיינו שאין תמורת חטאת ציבור ואין מתו בעליה דמכל מקום יש לטעון אמאי אמרו גם את הטעם דאין ולד כשטעם זה אין בו כח לגרום מפני הנ"ל בעברו והפרישו נקבה.

ז. אך יש לדחות שעייין היטב לשון המשנה והגמרא שיש לומר דעיקר דברי המשנה באו לבאר עצם הדין דקרנן ציבור שאין בו ולד חטאת ותמורת חטאת ומתו בעליה ועל זה מוסיפים את ההלכה שכיוון שכך הוא הדין שאין נתכפרו בעליה ואם כן אין טענה אמאי כללו גם את הפרט שאין ולד לחטאת ציבור בענין.

השלמה

א. עייין שם לשון פלאי באגרות משה ליו"ד הנ"ל בעמוד שע"ג טור ב' שכתב וז"ל הנה איברא שאשתמיט ממני בעת כתבי תוספות זה אבל מאידך גיסא על הא שכתבתי שלא

מצינו זה שהוא העיקר בש"ס ובתוספות שאצלנו וכדומה [כדומה אולי הכוונה לתורת כהנים] אבל כמובן שמי אני שיוכל להעיד שלא נמצא זה אבל עתה שמחתי בזה שהא התוספות העידו זה דלא הביאו שמצאו באיזה מקום שרבי שמעון פליג גם בשעיר נשיא וכו' עכ"ל.

ב. ומענין שבספר קהלות יעקב מהמקומות שמוכח על בקיאותו העצומה בלשון דומה מעט להנ"ל הוא גם כן בדיני חטאות המתות והוא בקהלות יעקב למסכת תמורה סימן ז' שדן שם בדין חטאות המתות איך הדין בחטאת שנפסלה כגון שנעבדה בה עבירה ואחר כך ילדה אם יש לולד דין חטאות המתות.

ג. והביא מהגהות שאר ציון למשניות למסכת פרה פרק שני שכתב שבכהאי גוונא אין זה ולד חטאת אלא ולד פסולי המוקדשין והקהלות יעקב כתב לתמוה מנין לו זה בלא להביא ראיה שלכאורה כיוון ששם חטאת עליה שעדיין עושה תמורה כדתנן בבכורות דף י"ד אם כן ולדה כדין ולד חטאת.

ד. וכתב שם וז"ל ולפי מיעוט ידיעותי חפשתי בבבלי ולא מצאתי גילוי לדין זה וכו' אכן מצאתי אחר החיפוש שדבר זה מבואר בירושלמי פרק ט' דפסחים הלכה ו' דאתפלגון ציבור שהפריש נקבה ונשיא שהפריש שעירה [ששניהם דין חטאתם הוא בנקבה] רבי ירמיה אמר לא קדשה

וולדה קרב רבי יוסי אמר קדשה וולדה מת הרי להדיא שאף על פי שהחטאת עצמה פסולה לולדה יש דין חטאת המתה עכת"ד ועיין שם מה שכתב באריכות לדון בראיתו זו מהירושלמי ואכמ"ל [והנה גם בירושלמי הנ"ל מבואר דין חטאת המתה לשעיר נשיא אלא שאפשר להעמידו אליבא דרבי יהודה דפליג על רבי שמעון אף בציבור ועיין שם בקהלות יעקב משי"כ שם כמדומה מטעם אחר לדון מטעם אחר לפרש הענין בירושלמי אליבא דרבי יהודה ואכמ"ל ועוד דשאני התם שהפריש

נקבה ואם כן בה כן שייך ולד ואם כן אף לדעת התוספות בזבחים דף קי"ב ע"א יש לעיין בזה].
ה. ודבר פלא שאצל תרוייהו נמצא לשון זה באותו ענין של פרטי דיני חטאות המתות.
ו. ובגמרא כתוב במסכת תמורה דף ט"ז ע"א בעניני חטאות המתות שהיה שכחה בימי אבלו של משה אצל יהושע בן נון עיי"ש.
ז. ודוקא בהאי ענינא נזדמן לשונות המלמדים הפלגת בקיאותן של שנים מראשי החכמים של אותו הדור הקהלות יעקב והאגרות משה.

שייך לאגרות משה אורח חיים חלק רביעי סימן מ' סעיף כ"ז

מוספר דברי יעקב למסכת ברכות דף מ' ע"ב

בסוגיא דכל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה ובדברי הפוסקים בעינים אלו ובסוגיא דבנימין רעיא ואיזה חלקים בברכות מעכבים - בדינא דרב דכל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה ובדברי המשנ"ב בענין איזה שמות נחשבים לענין זה הזכרה

ענף א. דינא דכל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה

א. בגמרא בברכות דף מ' ע"ב בנימין רעיא כרך ריפתא ואמר בריך מריה דהאי פיתא אמר רב יצא והאמר רב כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה דאמר בריך רחמנא מריה דהאי פיתא וכו' ע"כ.

ב. ועיין בפרטי דין זה בשולחן ערוך באו"ח סימן קס"ז סעיף י' ובסימן קפ"ז סעיף א' [ועיין גם בסימן רי"ט סעיף ד' על פי דברי הגמרא בפרק הרואה].

ג. ולענין מלכות שבברכה אם מעכב הוא פלוגתא בגמרא ונתבאר בזה לקמן בסימן הבא עיי"ש והשולחן

יצא ידי חובה שבזה אין שייך טעמו לפסול.

ענף ג. דברי המשנ"ב שהוא הדין בדילג שני הזכרות הנ"ל אלא שהזכיר שם אחר משבעה שמות שאינם נמחקים שגם כן יצא ידי חובה

א. ובשער הציון שם באות ג' כתב עוד בזה וז"ל נראה פשוט שהוא הדין אם הזכיר איזה שם משבעה שמות שאינם נמחקים דיצא בדיעבד דלא גרע מתיבת רחמנא.

ב. וכוונתו דהמשנ"ב שדילג גם שם אדנות וגם שם אלקינו ובמקום זה הזכיר שם אחר משבעה שמות שאינם נמחקים וכתב שגם בזה יצא ידי חובה וראייתו גם לזה הוא מהמבואר בגמרא בדף מ' ע"ב דבתיבת רחמנא יוצא ידי חובה.

ג. ורשימת השבעה שמות שאינם נמחקים מבוארת בגמרא בשבועות בדף ל"ה ע"א וברמב"ם בהלכות יסודי התורה פרק ו' ובכסף משנה שם ובטור ביו"ד סימן רע"ו ובשולחן ערוך שם בסעיף ט' עיי"ש והמורם מהאמור שם שיש יותר משבעה אלא שהשורש הוא שבעה והשאר הם מכלל השבעה שדומים להם ויש דיון בפרטי הדברים כגון עם שם י"ק הוא משם הויה או שם בפני עצמו ואם שם קל או משם אלקים או שהוא שם בפני עצמו.

ד. והשמות שאינם נמחקים הם הויה אדנות שק"י צבקות י"ק קל

ערוך פסק כמאן דאמר דמעכב.

ד. וכתב על פי זה בשולחן ערוך בסימן רי"ד וז"ל כל ברכה שאין בה הזכרת שם ומלכות אינה ברכה ואם דילג שם או מלכות יחזור ויברך עכ"ל.

ענף ב. דברי המשנ"ב בענין שני הזכרות שבנוסח הקבוע דברכה אדנות ואלקינו שאם דילג אחת מהם יצא ידי חובה וראייתו לזה

א. וכתב המשנ"ב שם בס"ק ג' וז"ל היינו שלא אמר כלל אזכרה אבל אם אמר אזכרה אחת כגון אדנות או אלקינו יצא עכ"ל.

ב. ובשער הציון שם באות ב' כתב וז"ל ולא גרע זה מתיבת רחמנא בסימן קס"ז סעיף י' דיצא עכ"ל.

ג. ובשו"ת אגרות משה או"ח חלק ד' סימן מ' סעיף כ"ז עמוד ס"ט כתב בפשיטות דאם אמר רק שם אלקינו לא יצא ידי חובה דשם אדנות שהוא קריאתו של שם הויה הוא מעכב בברכה וזה דלא כדברי המשנ"ב הנ"ל [והאגרות משה שם לא הזכיר מדברי המשנה ברורה הנ"ל כלל].

ד. אמנם יש להעיר על דבריו מדין הגמרא דבאמר רחמנא סגי ועיין שם באגרות משה מה שכתב ליישב זה והובא לשונו לקמן עיי"ש.

ה. ואם אמר רק אדנות ודילג אלקינו לכאורה אף לדעת האגרות משה

אלוקים אלוך [והוא הדין לכל הטיות שם שם אלקים ושם קל] ויש אומרים גם שם אק"ק ויש אומרים גם א"ד מאדנות.

ה. והאגרות משה באו"ח חלק רביעי סימן מ' אות כ"א עמוד ס"ז כתב בפשיטות דלא כדברי המשנ"ב הנ"ל אלא דבעינן דוקא שם אדנות עיי"ש והוא כמובא לעיל בענף קודם ולקמן בסוף הענין משמו עיי"ש [ולא הזכיר שם האגרות משה כלל מדברי המשנ"ב ושער הציון הנ"ל].

ענף ד. נידון בכינויים שהם אינם מהשמות שאינם נמחקים שמשמע בלשון המשנ"ב דלא מהני ומאידך מראיתו מלשון רחמנא יש לכאורה ללמוד דמהני ובדברי המשנ"ב בסימן קס"ז באומר ברוך המקום

א. ונראה לכאורה להדיא מלשון השער הציון הנ"ל בענף קודם דדוקא בשם משבעה שמות שאינם נמחקים הוא שמועיל אבל בכינויים הנמחקים לא יצא ידי חובה ועיין בגמרא בשבועות בדף ל"ה ע"א רשימת כינויים הנמחקים כגון הגדול הגבור הרחום והחנן עיין שם.

ב. ולכאורה יש להעיר דכיוון דראיתו דהוא הדין בשאר שבעה שמות שאינם נמחקים הוא מהא דמהני ברחמנא ולכאורה תיבת רחמנא הוא מהנמחקים שהרי תיבת רחמנא הוא תרגום של תיבת הרחמן שהוא כעין הרחום הנזכר בגמרא בשבועות דף

ל"ה ע"א ברשימת הכינויים ואם כן יהיה ראיה אף לענין שמות הנמחקים שמועיל בברכה וצ"ע.

ג. ובמשנה ברורה בסימן קס"ז ס"ק נ"ג כתב וז"ל ומשמע בש"ס דהוא הדין אם אמר ברוך המקום מלך העולם שברא פת זה דיצא עכ"ל ועיין שם בשער הציון באות נ"ב ואות נ"ג ראייתו לדין זה מהסוגיא בברכות בדף מ' ע"ב [ומכל מקום עיין מה שכתב על זה בשער הציון שם באות נ"ב והובא לקמן בענף ה' סעיף ו'] והנה תיבת המקום ודאי שהוא משמות הנמחקים ואף על פי כן פסק המשנ"ב דמהני ויש לעיין דדבריו אלו לכאורה סותרים למשמעות דבריו שבסימן רי"ד בשער הציון הנזכר לעיל בענף קודם דדוקא בשבעה שמות שאינם נמחקים.

ד. ואולי צריך מכח הנ"ל בסעיפים ב' וג' לומר דבדבריו שבסימן רי"ד כוונתו רק לדייק בלשונו מה כן מועיל לחדש רבותא דכל השבעה שמות שאינם נמחקים מועיל דאף על פי שבודאי הנוסח שנתקן לברכה הוא שני שמות אדנות ואלקינו מכל מקום אין שינוי זה פוסל אבל אין כוונתו לדייק בלשונו שכל שלא נכלל בדבריו שם לא מהני.

ה. ועיין מה שנתבאר לקמן בענף הבא לדון ליישב הדברים בריוח על פי דברי המשנ"ב ושער הציון בחילוק בין תיבת רחמנא לתיבת הרחמן ובמה שדן בחילוק בתיבת

המקום בין התקופות ושלפי דרך זו לא צריך להגיע להתירוץ הנ"ל בסעיף קודם.

ענף ה. מביא מהמשנ"ב ושער הציון חילוק בין תיבת רחמנא לתיבת הרחמן מפני הרגל הלשון ולפי זה לבאר חילוק בענין כינויים איזה מהם מועיל להזכרת השם בברכה ואיזה אינו מועיל

א. והנה באומר בריך רחמנא מפורש בגמרא בברכות בדף מ' ע"ב דחשיב אזכרה ויצא ידי חובת הברכה וכן הוא בשולחן ערוך בסימן קס"ז סעיף י' ובסימן קפ"ז סעיף א' וכן נראה גם בסימן רי"ט סעיף ד' עיי"ש.

ב. ובמשנ"ב בסימן קס"ז ס"ק נ"א כתב בזה וז"ל יצא כיוון שיש שם ומלכות דמילת רחמנא קאי במקום השם [שכן היו קורין אותו בבבל] עכ"ל.

ג. ובשער הציון שם באות נ' כתב על זה וז"ל אבל אם אמר הרחמן מסתברא דלא יצא שזה אינו שמו של הקדוש ברוך הוא וכן מוכח בשולחן ערוך הגר"ז עכ"ל.

ד. ומבואר בדבריו ענין מחודש דבתיבת הרחמן בלשון הקודש לא יוצא ובתיבת רחמנא שהוא תרגום מדויק של תיבה זו בלשון ארמית כן יוצא והטעם לחילוק זה נראה להדיא מדבריו שהוא משום דבבבל היו רגילים כשמדברים על השם יתברך לומר עליו בלשון זה דתיבת רחמנא וזה גורם להחשיב זה

כהזכרה מה שאין כן בלשון הרחמן אין ארץ שהמנהג כשרוצים להזכיר את השם לומר בלשון זה ואם כן אין זה אלא כינוי בלבד.

ה. והנה לכאורה מה שרגילים לקרוא בבבל להשם יתברך בלשון רחמנא אין זה גורם איסור מחיקה [ועיין בשו"ת רעק"א חלק א' סימן כ"ה לענין שמות בלע"ז ומש"כ לקמן בזה] ולענין זה דינו כתיבת הרחמן בלשון הקודש ומכל מקום לענין הלכות ברכות להיחשב הזכרה מהני בזה.

ו. ויש להביא דבמה שהובא לעיל מהמשנ"ב בסימן קס"ז ס"ק נ"ג שכתב דבאומר ברוך מקום מלך העולם חשיב שם ומלכות כתב שם השער הציון באות נ"ב וז"ל ומכל מקום מסתפקנא אפשר דדוקא בזמנם שהיו קורין להשם יתברך בלשון זה עכ"ל והוא כסברתו הנ"ל לענין רחמנא והרחמן דתלוי הדבר בשימוש הלשון.

ז. ועל פי האמור כאן בענף זה יש ליישב הקושיא הנ"ל בענף קודם דבשער הציון בסימן רי"ד אות ג' נראה דדוקא שבעה שמות שאינם נמחקים מהני להיחשב הזכרה ואילו בגמרא בברכות מ' ע"ב ושו"ע סימן קס"ז וקפ"ז ורי"ט מבואר דתיבת רחמנא נמי מהני ובמשנ"ב ושער הציון בסימן קס"ז הוכיח מגמרא דתיבת המקום מהני ואלו לא משמות שאינם נמחקים ובאמור לעיל בענף זה בסעיפים קודמים יש לומר דלענין

שבעה שמות שאינם נמחקים מילתא פסיקתא נקט שהם תמיד נחשבים שמות אבל כינויים בדרך כלל אינם נחשבים לשם ורק בזמן ומקום שיש מנהג כך לקרוא להשם יתברך בכינוי זה בזה מועיל הדבר להיחשב הזכרה לברכה.

ח. ויש להעיר לפי זה במאי דמבואר בגמרא בברכות בדף מ' ע"ב דתיבת רחמנא שפיר חשיב הזכרה לענין זה דדילמא כל זה דוקא בבבל בזמנם שהיה מנהג כן מה שאין כן בימינו ועל דרך שחילק המשנ"ב לענין תיבת המקום אבל בשו"ע לא נראה לחלק כן שהרי בסימן קס"ז סעיף י' וסימן קפ"ז סעיף א' וסימן רי"ט סעיף ד' פסק לדינא בזמן הזה את ההלכה דתיבת רחמנא מהני להיחשב הזכרה וקשה מזה על מה שכתב השער הציון הנ"ל לדון לענין תיבת המקום וצ"ע ואולי כיוון שבגמרא נזכר בכמה דוכתי על השם יתברך בלשון רחמנא ורגילים עד היום טובא בלימוד התלמוד בבבלי מהני זה להיחשב שגם כיום נהוג כן אך יש לעיין אמאי לענין תיבת המקום לא נימא כן ואולי כיוון שנמצא זה גם בגמרא פחות בשימוש הלשון אל השם יתברך לכן לא מהני הסברא הנ"ל דהרגל לימוד התלמוד להועיל לזה וצ"ע [ובאמת שגם לגבי תיבת המקום המשנ"ב רק נסתפק

אם השתנה הדין בזה בימינו ולא כתב זה כדבר מוכרע].

ענף ו. בדין תיבת השם אם מועיל להזכרה לענין ברכה

א. יש לעיין איך הדין באמר ברוך השם מלך העולם וכו' אם חשיב הזכרת השם דלא גרע מתיבת רחמנא או דילמא כיוון שמשמעות תיבה זו אינה איזה כינוי יש לומר דהוא פחות מתיבת רחמנא.

ב. ועיין בכל האמור לעיל בכמה אופנים שלפי זה יש לדון לכאורה בדבר ובעיקר יש מקום לדון ללמוד זה ממה שכתב המשנ"ב בסימן קס"ז ס"ק נ"ג ובשער הציון שם באות נ"ב בענין תיבת המקום שהרי גם תיבה זו עיקר משמעותה הוא ענין אחר אלא שיש סיבה לקרוא להשם יתברך בלשון זה על שם שהוא מקומו של עולם כמבואר כמדומה במדרש בטעם שימוש לשון זה.

ג. ואת"ל דלא מהני יש לעיין איך הדין באמר ברוך השם יתברך מלך העולם וכו' אם בזה יותר יש צד דמועיל.

ד. ועיקר הדבר שנהוג עלמא לקרוא להשם יתברך בתיבת השם לכאורה יצא זה מהפסוק בפרשת כי תבוא פרק כ"ח פסוק נ"ח דכתיב ליראה את השם הנכבד והנורא הזה את הויה אלקיך.

ענף ז. שיטת שו"ת אגרות משה המובא לעיל דבעינן לעיכובא בברכה שם אדנות אלא אם כן מברך כל הברכה בלע"ז שאז סגי בשם רחמנא

א. ובשו"ת אגרות משה אורח חיים חלק רביעי סימן מ' סעיף כ"ז עמוד ס"ט נוקט בפשיטות בכמה דברים שלא כדברי המשנ"ב הנזכר לעיל.

ב. וכתב שם וז"ל וברכה הא צריכה דוקא שם המפורש כמו שמארינן בכל הברכות לפי מה שהתרנו לקרוא בגבולין שם המפורש בשם אדנות וכשיאמר ברוך אתה שקי או צבקות אלקינו אף שהם משמות שאינם נמחקים לא יצא משום דתקנו לומר דוקא שם המפורש וכל שכן שלא שייך שיצא כשיאמר ברוך אתה רחום או חנון אלקינו שאינו שם כלל ואם כן בהכרח מה שבברך רחמנא יצא הוא משום דכיוון דמברך בכל לשון יצא ורחמנא בלשון ארמי הוא עיקר השם שאם כן לא שייך לצאת אלא כשאומר כל הברכה ארמית כדאיתא כן בעובדא דגמרא ולא כשמברך בלשון הקודש רק שאמר על שם בלשון רחמנא וכי רחמנא בלשון הקודש עדיף מרחום שלא יצא עכ"ל.

ג. ומפורש בדבריו אלו דאם דיגל תיבת אדנות ואמר רק תיבת אלקינו לא יצא ידי חובה וכן באמר במקום תיבת אדנות שם צבקות וגם אמר אלקינו לא יצא וכל זה דלא

כדברי המשנ"ב בסימן רי"ד הנזכר לעיל.

ד. וטעמו דהאגרות משה לחומרא זו פירש שהוא מפני שהיה התקנה לומר דוקא בשם המפורש ויש לעיין אם כוונתו שהיה תקנה לומר דוקא בשם אדנות ויותר נראה דכוונתו שהיה תקנה לומר דוקא בשם הויה שהוא השם העיקרי ואופן קריאתו בגבולין הוא באמירת אדנות וכן נראה להדיא בכל לשונו שזה כוונתו.

ה. והקשה האגרות משה לעצמו מאי שנא מברך רחמנא מריה דהאי פיתא שאמרו בגמרא בברכות דף מ' ע"ב דמהני ותירץ דשאני התם שכל נוסח הברכה בארמית ותיבת רחמנא הוא עיקר הזכרת שם שמים בארמית עכת"ד ויש להעיר דמכל מקום חידוש הדבר שיועיל דבר זה נגד סברתו הנ"ל בסעיף קודם שהיה תקנה דוקא בהזכרת שם מסוים ולא בשאר שמות אף שאינם נמחקים אבל איהו הכי סבירא ליה שם בתשובה הנזכרת לעיל.

ענף ח. מו"מ בדברי האגרות משה הנזכר לעיל בענף קודם

א. עיין מש"כ לעיל בענף קודם לבאר בסברת האגרות משה דמשמע מלשנו דאין כוונתו שנתקן דוקא לומר שם אדנות אלא כוונתו שנתקן שם הויה שהוא החשוב שבשמות אלא שאופן קריאתו הוא על ידי אמירת שם אדנות.

המשנ"ב פלוגתא זו וכתב דבמקומות שגם הכתיבה וגם הקריאה הם שם אדנות כגון בתפילת העמידה בתחילת ברכה שניה ובפסוקי דזמרה בשירת הים שלאחריהם מקדש ד' כוננו ידיך.

ד. ועל פי כל הנ"ל יש לעיין לדעת האגרות משה הנ"ל איך הדין בברכות אם היה מברך וסבור היה בטעות שבאמת הנוסח בברכה זו הוא באדנות ולא בהויה ועל דעת זה בירך אם מהני ויוצא ידי חובה או דילמא נחשב שחיסר מלהיות בברכה שם הויה ככתיבתו.

ב. והנה יש מקומות בתפילה שגם הכתיבה וגם הקריאה הם שם אדנות כגון בתפילת העמידה בתחילת ברכה שניה ובפסוקי דזמרה בשירת הים שלאחריהם מקדש ד' כוננו ידיך.

ג. ויש בידיעת דבר זה נפקא מינה להלכה דבשולחן ערוך בסימן ה' כתב לדינא דבשעת אמירת שם השם צריך לכוין גם בכתיבתו וגם בקריאתו ואילו הגר"א בביאורו שם כתב דסגי לכוין בשם אדנות כפי קריאתו והביא

שייך לדברי האגרות משה ביוזרה דעה ח"א סימנים נ"ד וס"ה וח"ב סימן מ"ג ואהע"ז חלק א' סימן כ"ד ועוד מקומות

כתובות דף פ"ה ע"א

בסוגיית הגמרא בכתובות פ"ה בחוסר הנאמנות לרב פפא משום דהוא עד אחד ואף על פי כן לבת רב חסדא כן האמין ונוגע זה לנאמנות בכמה אופנים

צדקות וזה קבעה תורה דבעינן שניים וע"ד הא דאפילו משה ואהרן פסולי. ד. משא"כ כשמאמין לבת רב חסדא זה מצד היכרות שתמיד לא משקר זה סוג חזקה אחר. ה. ועיין מעין זה לענין ערכאות סברא בחזו"א אהע"ז סימן פ"ז ס"ק י"ג.

ענף ב.

א. ועפ"ז כתב האגרות משה לחדש דין בשעת הדחק באב שבנו רח"ל

ענף א.

א. בגמרא במסכת כתובות דף פ"ה ע"א אמר רבא בת רב חסדא קים לי בגווה רב פפא לא קים לי בגווה. ב. ולכאורה צ"ע טובא איך יתכן שיחשוד חשד ממשי באמורא שמשקר יותר מאשר בת רב חסדא שהיתה זוגתו.

ג. ופירש בשו"ת אגרות משה בכמה מקומות דאין הכוונה שרב פפא פחות צדיק אלא דלר"פ מאמין מצד

חשוד ומכיר שלא יכשילנו במאכא"ס עיי"ש כל דבריו [והיה נוגע ברוסיה לקרוב לפקו"נ עיי"ש כל דבריו.

ב. וכתב זה בכמה מקומות.

ביורה דעה חלק א' סימן נ"ד.

ביורה דעה חלק א' סימן ס"ה ענף ד' [דף קי"ז סוף טור א'].

ביורה דעה חלק ב' סימן מ"ג.

אבן העזר ח"א סימן כ"ד ענף ד'.

ענף ג.

א. עוד עיין באגרות משה באורח חיים ח"א סימן נ"ג [ושם אולי דבריו בנוסח קצת שונה משאר מקומות].

ב. ועוד עיין באהע"ז חלק א' סימן נ"ב ענף ד' [ולא עיינתי כראוי אם מדובר במציאות כמו בסימנים הנ"ל].

ענף ד.

א. במש"כ באגר"מ בביאור הא דהימניה רבא לבת רב חסדא כנגד דיני עדות דהוא משום שלא על צדקותה סמך אלא על ידיעה שלא משקרת עיין בנתיבות המשפט סימן

ט"ו ס"ק ב' שביאר באופן אחר דרך להפוכי שבועה או לאורועי שטר יכל להאמין לה.

ב. אבל לענין נאמנות גמורה לא מהני סברת הגמרא שם מפני הגזירת הכתוב שהיא פסלה לעד דעד פסול היא עכ"ד.

ענף ה.

א. ולענין ההוראה למעשה שכתב על פי דרכו לאכילת הורים אצל צאצאיהם שלא שומרים תורה ומצוות עיי"ש הנה כפי המציאות שהיתה ברוסיה בזמן שעליו דיבר לכאורה הדבר היה קרוב לפיקוח נפש.

ב. אך במקום שאינו שעת הדחק מאוד לכאורה קשה לסמוך באופן קבוע שלא ישקר כיוון שאם אין לו אוכל אינו רוצה להרעיב את הוריו ובמה שהוריו לא רוצים בשום אופן לאכול שלא כשר אינו מאמין וחושב על זה רחמנא ליצלן בצורה לא נכונה ואם כן יתכן שמזדמן לו נגיעות עצומות לשקר אותם ואכמ"ל.

בעניני גירות - בחידוש עצום שדן בו בשו"ת אגרות משה ביו"ד ח"א סימן ק"ס וח"ג סימן ק"ו ואהע"ז ח"א סימן ב' וח"ב סימן ד' בענינים אלו על פי הסוגיא בשבת דף ס"ח

בסוגיא דשבת ס"ח בגר שנתגייר לבין האומות ואינו יודע מענין שבת ועבודה זרה חלב ודם ובמה שיש לדון בזה מחסרון קבלת מצוות ובענין אם מיירי בגר גדול או בגר קטן ובענין שני דרכים שכתבו בבביאור הסוגיא באגרות משה ובקובץ תשובות

ענף א. הסוגיא דשבת ס"ח בעניני גירות ענף ב. דברי המפרשים בענין קבלת מצוות בגירות דסוגיא הנ"ל

א. וכתבו התוספות שם בדף ס"ח סוע"א בד"ה גר שנתגייר לבין הנכרים וז"ל בפני ג' ולא הודיעוהו מצות שבת דאי נתגייר בינו לבין עצמו לא הוי גר כדאמרין בהחולץ [יבמות דף מ"ז ע"ב] עכ"ל.

ב. וברמב"ם בהל' שגגות פרק ז' הל' ב' כתב בדין זה של גר שנתגייר לבין האומות וז"ל כלל גדול אמרו בשבת כל השוכח עיקר שבת ושכח שנצטוו ישראל על השבת או שנשבה והוא קטן לבין העכו"ם או נתגייר קטן והוא בין העכו"ם אף על פי שעשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה אינו חייב אלא חטאת אחת שהכל שגגה אחת היא עכ"ל.

ג. וכתב הכסף משנה שם וז"ל ויש לתמוה על מש"כ רבינו שנתגייר קטן דאפילו גדול נמי אפשר שלא ידע מצוות שבת וי"ל משום דאם נתגייר גדול ודאי שהודיעוהו מצוות שבת אבל גר קטן שמטבילין אותו

א. בגמרא בשבת דף ס"ח ע"א וע"ב איתא דקטן שנשבה לבין הנכרים וגר שנתגייר לבין הנכרים ולא ידע מעולם מענין שבת רב ושמואל ס"ל דהוי שוגג וחייב קרבן ורבי יוחנן וריש לקיש ס"ל דהוי אונס ופטור מקרבן ועיי"ש כל הסוגיא.

ב. וברמב"ם בהל' שגגות פרק ב' הל' ו' ופרק ז' הל' ב' פסק כרב ושמואל דשוגג הוי ועיין בכסף משנה ולחם משנה שם מש"כ בטעמו אמאי פסק כן.

ג. ובהמשך הסוגיא שם הביאו ברייתא בגר שנתגייר לבין האומות שמביא על כל חילולי שבת חטאת אחת ועל ע"ז חטאת אחת ועל חלב חטאת אחת ועל דם חטאת אחת.

ד. ועיין גם ברש"י בשבת דף ע"ב ע"ב שהביא את הענין של גר שנתגייר ולא ידע מאיסור של עבודה זרה.

ע"ד ב"ד אין צריך להודיעו עכ"ל.

ד. ובלחם משנה שם הביא את דברי התוספות הנ"ל וכתב על זה דהכריחם לזה דאי הודיעוהו הרי ידע מצוות שבת וכתב עוד דהרמב"ם להימלט מקושיא זו כתב דמיירי בנתגייר כשהוא קטן וכמבואר בכסף משנה עכ"ד.

ה. ושו"ר בקובץ תורני זרע יעקב מסקווירא כרך כ' עמ' ש"ס שהביא שם מהרמב"ן בשבת שגם כן תירץ על דרך התוספות ומהנמוק"י ביבמות דף ט"ז מדפי הרי"ף שגם כן נראה מדבריו על דרך דברי התוספות עיי"ש ועיי"ש עוד במאמר הנ"ל כמה דברים [והובא שם עוד מדברי המאירי בשבת שם ויש לעיין עוד בשאר ראשונים ביבמות שם עיי"ש ברי"ף ובריטב"א וכן בשבת שם ואכמ"ל] ואין הספרים עתה אצלי לעיין בדברים אלו.

ענף ג. דברי שו"ת אגרות משה בעניני קולות בהלכות גירות על פי הסוגיא במסכת שבת דף ס"ח

א. ובשו"ת אגרות משה בכמה דוכתי שדן בענין גדרי קבלת מצוות בגירות כתב דמהסוגיא דשבת ס"ח הנ"ל יש ללמוד דאף שבשעה שנתגייר לא ידע כלל מענין שבת כמבואר בדינא דאמוראי הנ"ל ויותר מזה מבואר בברייתא דאף בלא ידע

שבת וע"ז וחלב ודם מכל מקום הוי גירות.

ב. והקשה אמאי לא חסר בקבלת המצוות ותירץ שכיון שמצדו מקבל עליו שכל מה שהתורה מצוה יעשה אלא שלא יודע הרבה מעיקרי התורה זה אינו חסרון בקבלת מצוות ורק היכא שאינו מוכן לקיים דברים שיודע או שידע שהתורה מצווה אותו בזה יש חסרון בקבלת מצוות עכ"ד.

ג. עיין בזה בדבריו ביו"ד חלק א' סימן ק"ס וביו"ד חלק ג' סימן ק"ו ובאהע"ז חלק א' סימן ב'.

ד. ובדבריו ביו"ד חלק א' סימן ק"ס הנ"ל דן לפי זה לענין אשה שנתגיירה ובעלה אינו שומר תורה ומצוות וברור שגם היא לא מתכוונת לשמור ודן בזה דאם לפי המציאות נראה שבאמת היא חושבת שגם הדרך של אינם שומרי תורה ומצוות היא דרך המתאימה לתורה והשומרים מחמירים יותר מההכרח דעל פי הסוגיא הנ"ל יתכן להחשיב זה לקבלת מצוות ולא עיינתי כראוי איך הכרעתו שם ואין הספר אצלי עתה.

ה. וביו"ד חלק ג' סימן ק"ו דן בזה לענין גירות שקיבלה מצוות אלא שיש פרט שאותו לא הסכימה לקבל ודן לומר דכיון שיש כאלו ששומרי תורה שנכשלים בזה אפשר דאף שהרבנים הורו לה בפירוש שמה

היה לו מהיכן לדעת איסור חלב ודם ושבת וע"ז אין זה מחסיר בקבלת מצוות אבל מכל מקום כשמתגייר הרי הוא מוכן לקבל עליו את התורה בשלימות כפי פירוש חכמי ישראל אלא שאינו יודע את הפרטים של זה ואפילו פרטים בסיסיים מאוד.

ד. אבל המציאות של גר שנתגייר על דעת להיות כחילוני הרי יודע שהנהגתו הוא כנגד דעת חכמי התורה ובמזיד מכוין לעבור על דעתם ורק שיש לדון שאולי סובר שזו יהדות אמיתית מכח שרואה יהודים רבים הנוהגים כן וחושבם להגונים וביותר יש להוסיף בחילוק שבענין מתגייר על דעת להיות חילוני הנה הרבה פעמים יש שיודע שאותם יהודים שמזלזלים בשמירת המצוות באופן מוחלט כמו שתכניתו להיות כמותם שורש הנהגתם הוא בכפירה בשרשי הענינים כמבואר לקמן בסימן הבא ע"ן שם ואכמ"ל.

ה. ואם כן המדובר בגמרא בשבת ס"ח ובנידונים למעשה של האגרות משה הוא בשני מציאויות שונות זו מזו מאוד ורק שיש לדון דמכל מקום אולי יש ללמוד מדינא ממציאיות אחת למציאות השניה ולכן אף שבביאור הגמרא בשבת ס"ח ברירא ליה כביאורו הנ"ל מכל מקום לא ברירא ליה עד כמה ללמוד מזה למציאויות שבימיו שעליהם דן.

שאינה מוכנה לקבל זה הוא מרידה בתורה שמא אינה מאמינה להם וחושבת שהם מחמירים יותר מהמידה ויתכן מהאי טעמא דלא חשיב זה חסרון בקבלת מצוות.

ו. ובאהע"ז חלק ב' סימן ד' דן בזה ליישב הסוגיא בשבת ל"א ע"א דלא תיקשי שם מחסרון קבלת מצוות עיי"ש כל דבריו.

ענף ד. בדרגת הכרעת הדברים לדעת האגרות משה בקולתו הנ"ל

א. והנה אף שנראה בדברי האגרות משה הנ"ל להדיא בדבריו כמדומה דנוקט את דבריו בתורת ודאי כביאור הסוגיא במסכת שבת דף ס"ח מכל מקום נראה כמדומה מדבריו דאין סומך על סברא זו להכשיר לגמרי גירות למנהג של חילונים ורק מצרף זה לסניף או באופן מסוים ועיין בדבריו שכתב שזה לימוד זכות על רבנים שמגיירים כן שלא להחשיבם כיותר גרועים מהדיוטות.

ב. ויש לעיין דאם ברירא ליה דזהו ביאור הסוגיא אם כן אמאי לא יועיל זה בתורת ודאי להכשיר גירויות מסוג זה.

ג. והישוב פשוט דסבירא ליה דבנידון הגמרא בשבת ס"ח אף שמבואר שם שגר שנתגייר לבין האומות ולא

ענף ה. מו"מ בדברי האגרות משה הנ"ל

א. ויש לעיין בראייתו דהאגרות משה מסוגיין דשבת ס"ח דשמא כל הראיה היא רק לשיטת התוספות הנ"ל בענף ב' אבל לשיטת הרמב"ם הנזכר לעיל דמוקי לה בגר קטן הנה בכל גר קטן יש לדון היכא נעשה בו קבלת מצוות ואכמ"ל בזה ועכ"פ יש לעיין אם לפי הרמב"ם דמוקי לה בגר קטן גם כן איתא לראיית האגרות משה מהסוגיא ולא עיינתי בזה כראוי [ועיין לעיל בענף ב' במנין השיטות בביאורי התוספות והרמב"ם].

ב. ועיין מש"כ בענין קבלת מצוות בגירות של גר קטן בשו"ת קובץ תשובות מהגריש"א חלק ב' סימן נ"ה ונ"ז.

ענף ו. דברי קובץ תשובות מהגריש"א לבאר את ענין הגמרא בשבת ס"ח באופן אחר מדברי האגרות משה הנזכר לעיל

א. בשו"ת קובץ תשובות חלק ב' סוף סימן נ"ה כתב וז"ל וראיתי להגאון הגרמ"פ זצ"ל שהביא ראיה ממה שכתב הרמב"ם פרק ז' מהלכות שגגות הלכה ב' השוכח עיקר שבת כגון שנתגייר קטן והוא בין העכו"ם אינו חייב אלא חטאת א' שהכל שגגה אחת היא [עכ"ד הרמב"ם] שמע מינה שהגירות חלה אף שהוא נמצא בין הגויים ולא יקיים תורה ומצוות עכ"ד האגר"מ.

ב. והקובץ תשובות כתב להעיר על דבריו וז"ל אמנם מי לא משכחת לה שבזמן הגירות עומד היה לעזוב הסביבה של גויים ולעלות למקום שומרי תו"מ והרי כך הוה שהוא בא להביא קרבן על שגגות אשר עשה והנה הוא שומר תורה ומצוות כדין עכ"ל.

ג. והנה הנידון שם בקובץ תשובות הוא לענין קטן וכמו שכתב הרמב"ם וגם כללות התשובה בסימן נ"ה מיירי בגר קטן ויש לעיין על פי דרכו זו גם לענין המפרשים את הסוגיא בגר גדול כמובא לעיל בענפים קודמים אם יתכן לדחות כן את ראיית האגרות משה להקל בגדרי קבלת מצוות ולומר דמיירי שמתגייר בין האומות ויודע שאינו בקי במצוות אך מכיון שמתו שיוכל יעזוב מקום זה וילך למקום ישראל לקיים בשלימות כמו שבאמת אירע בסוגיא שם שהגיע למקום המקדש להביא קרבנות אבל באינו כן אפשר דאין ראיה מהסוגיא שחלה גירותו.

ד. ואם נכון להעמיד הגמרא דהוי גר דוקא באוקימתא כזו יש לעיין אם יש איזה מגבלה של זמן בענין תוך כמה זמן צריך שמכיון ללכת למקום ישראל שיש לדון שאם הוא זמן מופלג ואין דבר שאונסו מלהזדרז זה עצמו מחסיר בקבלה ובנידון של הקובץ תשובות עצמו מיירי בקטן ובזה יתכן שסגי אם המכוון הוא להשתדל להגיע לתחילת זמן גדלותו

למקום הראוי [מיהו בגמרא מיירי באופן שבפועל לכל הפחות לבסוף לא אירע כן שהרי הנידון של קרבנות הוא על זמן שהיה גדול ועדיין היה בין האומות].

ה. ובפרט הנ"ל דהקובץ תשובות הביא מהגרמ"פ לענין דברי הרמב"ם בקטן לעת עתה לא מצאתי באגרות משה שכתב דבר זה על דברי הרמב"ם בקטן אלא על דברי הגמרא בשבת ס"ח ולא הזכיר בתשובות הנ"ל לענין ביאורו הנזכר לעיל שהמדובר הוא לדעת הרמב"ם בקטן אך לא חפשתי כראוי בכל כרכי האגרות משה בזה ואולי אין כוונתו הקובץ תשובות בדוקא אלא כוונתו שהגר"מ כתב כן על הגמרא וממילא לנידון הקובץ תשובות בקטן מתפרש כן בדברי הרמב"ם ואם נכון כן בכוונתו אולי זה סיוע למש"כ לעיל דביאורו דהקובץ תשובות דמיירי במתכוין לבוא למקום ישראל קאי לא רק לדעת הרמב"ם בקטן אלא גם לדעת התוספות בגדול.

ענף ז. עוד בענין הקולא שיש ללמוד בהלכות גירות מהגמרא בשבת ס"ח הנ"ל לדעת האגרות משה ולדעת הקובץ תשובות

א. והנה דברי האגרות משה בביאור הסוגיא בחולין דף ס"ח הוא קולא

בהלכות גירות יותר מאשר דברי הקובץ תשובות דלדברי האגרות משה אף אם נתגייר על דעת להמשיך כך כל חייו נמי אמרו על זה בגמרא בשבת דף ס"ח דהוי גירות ואילו לדברי הקובץ תשובות יש להעמיד זה בדוקא היכא דיודע שאין כאן הדרך הנכונה ומכוין לילך למקום ישראל ללמוד הדרך הנכונה.

ב. אמנם גם לדברי הקובץ תשובות מכל מקום יש ללמוד מדין זה של גר שנתגייר לבין האומות קולא גדולה בהלכות גירות שאף שעכשיו מצבו בידיעת ושמירת פרטי ההלכות של היהדות חלש מאוד מכל מקום חייל כבר השתא גירותו מכח מה שכוונתו לילך למקום יהדות וללמוד ולקיים היהדות כהלכתה.

ג. והנה לדברי שניהם כל חד כפי הקולא העולה לדעתו מיירי קולא זו אף בחסרונות עצומים שהרי באינו יודע כלל מאיסורי שבת ועבודה זרה חלב ודם חסר לו הרבה דברים שורשיים.

ד. ועיין ברש"י במסכת חולין דף ה' ע"א עד כמה איסור עבודה זרה הוא עיקרי בתורה וביותר עיין בזה בלשון הרמב"ם בהלכות עבודה זרה פרק ב' הלכה ד'.

שייך לאגרות משה יורה דעה חלק ג' סימן נ"ד

בענין רופא ואשתו בימי טהרה וצריכה איזה טיפול שנכון שיעשה זה בעלה ולא רופא אחר

ענף א.

א. בשו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ג' סימן נ"ד סוף סעיף א' בענין אדם שהוא עצמו רופא והנידון אם לעשות הטיפול לאשתו אצלו או אצל רופא אחר כתב וז"ל כשצריכה לרופאים שיצטרכו לעשות בה עניני המשמושים בין במקומות הגלויים בין בבית הסתרים כשהיא טהורה יעשה בעצמו וכו' עכ"ל.

ב. ובספר פתיחת האגרות כתב לדון בזה על פי מה שכתב לדון בנגיעה שאינה של חיבה לדעת הש"ך ביו"ד סוף סימן קצ"ה האם יש בזה איסור או לא עיי"ש דבריו ולמעשה כתב לדון להקל בזה לאיזה צורך.

ענף ב.

א. כמדומה שלפי מה שאני הבנתי מהרבה מראשי הפוסקים בארץ ישראל בשנים שהייתי עושה שימוש חכמים בהלכות יורה דעה דכולהו הוי פשיטא להו לגמרי שבכהאי גוונא ודאי שיעשה רק בעלה ולא אחר ומכמה טעמים.

ב. חדא דסוף סוף הבית יוסף ביו"ד סוף סימן קצ"ה נראה דעתו שאף בנגיעה שלא של חיבה יש בזה [על כל פנים לדעת הרמב"ם ודעימיה]

יהרג ואל יעבור ואם כן אף אם חלקו עליו מכל מקום לכתחילה ראוי לחוש וביותר לספרדים שצ"ב טובא אם יכולים באופן פשוט להקל כנגד הבית יוסף ואכמ"ל ועל כל פנים באפשר על ידי בעלה ודאי גמור להחמיר.

ג. ועוד שמי יכול לומר על הרופא בודאות שלא ימשמש להנאתו במקצת באופן שלא מורגש לאשה והרי אין אפטרופוס לעריות ובהיה כן הוא כבר נידון של יהרג ואל יעבור.

ד. ועוד שמלבד איסורי נגיעה יש איסור דאורייתא של הרהור ואף על פי שיש מושג של בעבדיתה טריד מכל מקום הרבה רופאים בעלי תשובה העידו שבתקופה שהיו חילונים ונהגו בהיתרים הנ"ל היה ההרהור מצוי אצלהם.

ה. ועוד שכמה פעמים שמטיפולי נשים אצל רופאים קרו תקלות ולכן גדולי הרבנים בארץ ישראל תמיד מורים שכל שאפשר לעשות על ידי רופאות באופן שאין חשש של פיקוח נפש במעבר מהרופא לרופאה ודאי שעדיף כן.

ענף ג.

א. ובעיקר המחלוקת של הפוסקים אם בחיבוק בעלמא וכיוצא בו יש

בזה יהרג ואל יעבור החפץ חיים בכמה מקומות בספריו פסק בהחלטיות שכן יש בזה יהרג ואל יעבור.

ב. ובחלק מהמקומות עיקר דבריו לאיסור נדה ומקל וחומר לאיסור של אשת איש ויש להביא כאן חלק מלשונותיו של החפץ חיים עם ביאורים.

ענף ד.

א. כתב החפץ חיים בספרו טהרת ישראל [בקול קורא שאחרי ההלכות עמוד ס"ד בדפוס החדש] ואלו דבריו ידוע לכל איש אשר עוון נידה אינו רק לאו כמו אכילת חזיר וכדומה אלא הוא עוון כרת [כמבואר בפרשת אחרי מות פרק י"ח פסוקים י"ט וכ"ט ובפרשת קדושים פרק כ' פסוק י"ח ואת הפסוקים הנ"ל שבפרשת אחרי מות קוראים בתורה גם בקריאה של יום הכפורים במנחה סמוך לתפילת נעילה].

ב. והוא על האיש והאשה יחד שלא ישלימו שנותיהן חס וחלילה.

ג. ואפילו אם זכויותיהן יתרבו שיתלו להם להאריך ימיהם אבל נפשם נכרתת מצרור החיים שהוא אבדן נצחי להנפש ועל זה נאמר הכרת תכרת הנפש היא מלפני והיינו כיוון שהקדוש ברוך הוא מלא כל העולם שוב אין מקום לנפש זו [אם לא כשיעשה תשובה].

ד. ומה נורא העונש הזה רע הוא אלף פעמים אף מעונש מוות שהוא רק מיתת חיי הזמן וזה מיתת חיי עולם וכל זה הוא אחר שיקבלו עונש הגיהנום הנורא שיורדים קודם לשאול ונידונים שם ביסורים מרים על כל פעם ופעם שעברו עכ"ל ועוד האריך שם על הסכנה שיש באיסור זה לילדים של הנכשלים ועיי"ש עוד דברים חמורים.

ה. ויש לכתוב מעט ביאור לחלק מלשונו של החפץ חיים הנ"ל והוא שהוסיף החפץ חיים בלשונו המועתק בריש סעיף קודם שני חומרות בעונש כרת שהם (א) כפל הלשון הכרת תכרת (ב) תיבת מלפני דהיינו מלפני השם יתברך והנה בפסוקים בפרשיות אחרי מות וקדושים שבהם כתוב כרת דנדה כמובא לעיל במוסגר שבסוף סעיף קודם לא כתוב שני הוספות אלו אלא לקחם החפץ חיים מפסוקים אחרים בעבירות אחרות שנאמר בהם כרת וכוונתו לומר שזה מלמד גם על שאר כריתות שבתורה ומכלל נדה והמקומות שכתוב הוספות אלו (א) כפל הלשון הוא בפרשת שלח פרק ט"ו פסוק ל"א וכמדומה שהוא המקום היחידי שכתוב בחומש כפל זה בתיבות סמוכות זו לזו (ב) והלשון שהביא שכתוב בו בענין כרת תיבת מלפני הוא בפרשת אמור פרק כ"ב פסוק ג' וכמדומה שהוא המקום היחידי בחומש שכתוב לשון זה

שהפגם מאיסור נידה הוא כל כך גדול שכדאי ועדיף לו למות מאשר לעבור על זה עכ"ד החפץ חיים.

ז. ולהבין דבריו נמשיל משל שני אנשים נסעו ברכב מעיר לעיר ואירעה תאונה והראשון נהרג והשני יצא שלם והגיע לעיר האחרת ושם נכשל באיסור נידה השני הזה ניזוק והפסיד הרבה יותר מאשר ניזוק והפסיד זה שנהרג.

ח. ומהראוי פה לעורר דבר שיש טועים בו והוא שאף על פי שהכרת שבאיסור נדה הוא רק על איסור ביאה אבל ההלכה של יהרג ואל יעבור מבואר בחפץ חיים בספרו טהרת ישראל פרק ד' ובספרו נדחי ישראל סוף פרק י"ט שהוא אפילו על חיבוק או נישוק בלבד של נידה אפילו על זה לבד יש החומר שצריך ליהרג ולא לעבור עכ"ד וכפי שהוא לעיל ההסבר מהחפץ חיים והמשל להסביר דבריו גם בזה שניים שנסעו והראשון נהרג והשני נשאר שלם ונכשל אחר כך בחיבוק בלבד של נידה או נישוק בלבד אף בזה ניזוק השני יותר מהראשון שנפגמה נפשו על ידי חיבוק או נישוק זה יותר מאשר על ידי מיתה.

ט. והנה דבר פשוט וברור שלא רק בימי נדתה האשה נדה אלא גם אחר כך כל זמן שלא טבלה במקוה כראוי אחרי סיום נידתה בזמן הראוי כפי ההלכה לטהרה מנידתה עדיין הדין שלה שהיא נדה גמורה לכל דבר

ומפרש החפץ חיים דתיבת לפני זו כלול בה ביאור לעונש כרת באופן שהיו לנכשל זכויות רבים שהאריכו ימיו שמכל מקום נכרת מצרור החיים ואין לנשמתו מקום בעולם כיוון שכל המקומות הם לפני השם ומשמעות דבריו שמה שכתב את שני הוספות אלו ענינו מפני שבא לבאר עונש כרת גם במי שזכויותיו האריכו ימיו שבו אין את הכרת של קיצור שנות החיים כמבואר בלשונו שבריש סעיף קודם ומבאר שמכל מקום יש בו עונש נוראי חמור ממנו לעולם הבא שנאבדת הנפש שאין לה מקום להיות ולזה הוצרך לדרשה שביאר מתיבת לפני וכנראה שגם את הכפל הביא לצורך זה שהכפל מורה על שנכלל בפסוק גם עולם הזה וגם עולם הבא וכמו שדרשו מפסוק זה בגמרא.

ו. עוד כתב החפץ חיים שם שעוד על האנשים לדעת דבר הידוע לכל בן תורה כי איסור נידה הוא בכלל איסורי עריות שהוא מהדברים שנאמר עליהם יהרג ואל יעבור והיינו שהאיסור כל כך חמור עד שהוא ביהרג ואל יעבור ומחויב כל איש ישראל למסור נפשו להריגה ולשריפה שלא לעבור על זה והוסיף החפץ חיים וביאר יסוד גדול שכשציוותה התורה על איסור נידה יהרג ואל יעבור זה לא רק ציווי שכך חייב לעשות אף במחיר חייו אלא מלבד הציווי יש בזה גם עצה והוא

ושאף חיבוק או נישוק בכלל זה
ובדפוס החדש בעמוד כ'.

(ב) בטהרת ישראל בקול קורא
שבסוף הספר בסעיף ד'
באריכות בדפון"ח עמוד ס"ו ושם
ביאר דנכלל בזה דפגם הנפש
מהמכשול יותר ממיתה.

(ג) בית ישראל פרק ג' סעיף ד'
באריכות וגם שם ביאר הנ"ל
דהפגם יותר גרוע ממוות בדפון"ח
עמוד י"ח.

(ד) נדחי ישראל סוף פרק י"ט ושאף
חיבוק או נישוק בכלל זה בדפון"ח
עמוד קס"ו.

יב. וכל אשר נכשל באיזה מהדברים
הנ"ל ימהר לשוב בתשובה על
מעשיו ויסלח לו ולצערנו הרב כיוון
שמסיבות מאוד צודקות ממעטים
לדבר ברבים בענינים שהצנעא יפה
להם יש אנשים שאף ששומרים רוב
הדברים ונכשלים רק במעט דברים
קלים הנה הדברים הנ"ל הם טועים
לחושבם לקלים ולכן היה חשוב
להעתיק כאן כל הנ"ל.

ויש בה כל חומרות הנ"ל ואפילו אם
היא כבר זקנה מאוד שכבר הרבה
מאוד שנים שלא נעשה נדה מחדש
מכל מקום עדיין איסור נדה הישן
עליה בכל חומרתו עד שתעשה את
סדר הטהרה בטבילה לטהר אותה
מהטומאה הישנה שיש עליה.

י. והאדם המשכיל יתן את כל
הדברים הנ"ל על ליבו לדעת
להסיר עצמו מדרכי מוות וללכת
בדרכי החיים.

יא. הובא לעיל מה שכתב החפץ חיים
כדבר פשוט שאיסור נידה גם הוא
ביהרג ואל יעבור כשאר עריות ועיין
בזה בספר תורת היחוד פרק א' הערה
ב' מעמוד י' עד עמוד י"ג שהאריך
בראיות לזה והביא כן מהרבה מאוד
פוסקים קדמונים ואחרונים שכתבו כן
שגם בזה כמו בשאר עריות יש את
החומר של יהרג ואל יעבור וכאמור
החפץ חיים נוקט זה כדבר פשוט
לגמרי וכתבו בהרבה מאוד מקומות
בספריו עיין כן.

(א) בטהרת ישראל פרק ד' באריכות

שייך לאגרות משה אבן העזר חלק א' סוף סימן ק"ב

מסכת כתובות דף ק"י ע"ב

בענין מצוות ישיבה בארץ ישראל

עשה שמוסיף על הרמב"ם מצוה

ענף א.

ד' כתב שנצטוונו לרשת את ארץ

א. ברמב"ן בספר המצוות במצוות

ישראל וביאר שם שהמצווה לכובשה וגם לשבת בה וזוהי מצוות דירת ארץ ישראל שחכמים מפליגים בה עד שאמרו שכל היוצא ממנה ודר בחו"ל כאילו עובד ע"ז עכ"ד.

ב. ועוד כתב שהיא מצוות עשה לדורות מתחייב בה כל אחד ממנו ואפילו בזמן גלות כידוע בתלמוד במקומות הרבה.

ענף ב.

א. והרמב"ם לא מנאה במנין העשין וצ"ב בטעמו.

ב. ובמגילת אסתר שם כתב דס"ל דהמצווה נוהגת רק לפני שגלו ולא אחר שגלו ועכשיו אין מצווה זו עד ביאת משיח.

ג. ולפי"ז מודה הרמב"ם בעיקר המצוה ורק פליג אם נוהגת בזה"ז וצ"ב מנ"ל לפטור בזה"ז.

ד. ועיי"ש שהביא ממה שנשבענו שלא למרוד באומות ושלא לעלות בחומה אמנם צ"ב איך תקנו חז"ל כן.

ה. ואולי הוא בגדר יש כח ביד חכמים לעוקר דבר מהתורה או מפני פקו"נ.

ו. אבל את"ל כן אין חילוק הרמב"ם בשורש הדין דאורייתא.

ז. ועצ"ב אם האי שבועה שהביא אינו רק תקנת חכמים שהרי נפקא לן מקראי דשיר השירים.

ח. ויש לעיין בהגדרת איסור שבועה בדבר שהשבועה מקראי דדברי קבלה.

ט. ועיין היטב בגמרא בזבחים בדף י"ח ע"ב בענין מצוות שכתובות בתחילה רק בדברי נביאים ואכמ"ל.

י. ועיין בדברי יעקב בסוף הכרך בעניני חנוכה במש"כ שם למסכת זבחים הנ"ל ועדיין צריך בירור בכל זה.

ענף ג.

א. ובתוספות במסכת כתובות דף ק"י ע"ב ד"ה הוא כתבו דהיה אומר רבינו חיים דעכשיו אינו מצוה לדור בא"י כי יש כמה מצוות התלויות בארץ וכמה עונשין דאין אנו יכולים ליהזר בהם ולעמוד עליהם עכ"ד.

ב. וגם לדבריו לאו מעיקר דינא הפטור אלא מחשש דהמצוות ואפשר שכיון אם הרוצה לעלות ת"ח וכבר הוקבעו פרטי דיני המצוות התלויות בארץ ע"פ גדולי הדורות והמעונין לדעתם יכול לדעתם קשה לסמוך על זה.

ענף ד.

א. ובשו"ת אגרות משה באבן העזר חלק א' סוף סימן ק"ב כתב חידוש עצום והוא שאף לרמב"ן

ודעימיה הסוברים שיש מצוה פשוט שאי"ז בזה"ז מצוה חיובית שעל הגוף דא"כ היה ממילא נמצא שאסור לדור בחו"ל משום שעובר על עשה כמו מי שילבש בגד של ד' כנפות בלא ציצית שיש איסור ללבוש כדי שלא יעבור על עשה דציצית ולא הוזכר איסור אלא על הדר בא"י שאסור לצאת ע"מ לשכון בחו"ל ברמב"ם פ"ה ממלכים ה"ט וג"כ הא ודאי אינו איסור לאו וכו' משמע שרק ליושבי א"י יש איסור שאסרו חכמים [מלבד כשחזק הרעב] אבל מצד העשה אינה חיובית אלא כשדר שם מקיים מצוה עכ"ד.

ב. ותוכן הדברים (א) דיש עשה קיומית אם נמצא (ב) עשה חיובית ליכא (ג) מדרבנן יש איסור ליושבים בה לצאת אך אינו חיוב מדרבנן לדרי חו"ל לבוא לא"י עכת"ד.

ענף ה.

א. ויש לעיין בדבריו שכתב בתחילת הדברים דאין עשה חיובית בזה"ז.
ב. האם כוונתו דבזמן הבית [או

שתלוי בגלות ולא בבית המקדש] העשה כן היה חיובי.

ג. ואת"ל שכן צ"ב אם בזה"ז נשאר העשה איך יתכן שישתנו פרטיו.

ד. ואולי ע"פ הנ"ל בענף ב' עיי"ש וצ"ע.

ה. ואולי לשונו לאו דוקא וס"ל דמעולם לא היה חיובי המגורים בה.

ו. ועל כל חידושו שאין בזה"ז עשה חיובי צע"ג מלשון הרמב"ן שם שכתב וז"ל א"כ היא מצוות עשה לדורות מתחייב כל אחד ממנו ואפילו בזמן הגלות עכ"ל.

ז. ואולי יפרש דמתחייב לאו דוקא וכוונתו לומר דנוהגת בכל אחד וכו' ולא נהירא וצע"ג.

ענף ו.

א. ועיי"ש עוד באגר"מ שכתב דרוב הפוסקים סוברים שהוא מצוה בזה"ז.

ב. וצ"ב אם גם בהם יש ראייה דמצוה חיובית בזה"ז.

דברים אלו שייכים לאגרות משה אהע"ז חלק א' סימן קי"ז וקי"ח

מסכת גיטין דף כ"ט ע"ב בענין שליח הגט שמת

בענין שליח הגט שמת באיזה אופנים יכול שליח אחר ליתן הגט ובחידוש עצום של האגרות משה בעניני זכין לאדם שלא בפניו בדבר זה

ענף ב. חידוש עצום של האגרות משה בשליח הגט שמת במקום עיגון דאמרינן זכין לאדם שלא בפניו שרצה לפני מותו לעשות שליח אחר

א. ובשו"ת אגרות משה אבן העזר חלק א' סימן קי"ז וקי"ח דן בענין כזה ופרטי המעשה היו שם כמדומה כך שברוסיה דנו אדם לעשר שנות מאסר במקום לא ידוע וכיוון שלא רצה לעגן את זוגתו הלך לרב העיר ומינהו שליח לגרש את אשתו והלך משם לגלות המאסר והרב אחר כך חלה ומת ולא הספיק לעשות הדבר ועברו מאז יותר מעשר שנים ולא ידוע היכן הבעל נמצא והאשה הלכה למדינת קולומביא ומבקשת היתר לעיגונה שתוכל להינשא.

ב. וכתב שם האגרות משה דלסדר גט מדין זכין לבעל מפני שגילה דעתו שרוצה לגרש וגילה שזה רצונו שלא לעגנה אי אפשר מפני שיש לחלק טובא דבשעה שמועמד לעשר שנות מאסר טובתו הוא לגרשה אבל אחרי שנגמרו עשר השנים אפשר שכבר נשתחרר או שעומד להשתחרר ורוצה לחזור ולהיות אתה.

ענף א. בדין שליח הגט שמת המבואר בזה בגמרא ומ"מ לדברי הפוסקים בזה

א. בגמרא בגיטין דף כ"ט ע"ב בדין שליח דגט שעושה שליח אחר אמר רב אשי דאם מת ראשון בטל שליח שני ומר בר רב אשי פליג וסבירא ליה דלא בטל שני.

ב. וקיימא לן לדינא בזה כמר בר רב אשי כדפסק השו"ע באהע"ז סי' קמ"א סעיף מ"א.

ג. ועיין בשו"ת שבסוף ספר חזון יחזקאל למסכת זבחים וליקוטי הש"ס בסימן י"ד [עמ' קנ"ה] בענין שליח הגט שחלה ואמר לבית דין שימנו שליח אחר במקומו ומת לפני שהספיקו למנות.

ד. ועיין עוד מה שכתב בדין זה בשו"ת משנת רבי אהרן חלק ב' סימן ס"א.

ה. ועוד יעוין במנחת שלמה בסי' ע"ט מש"כ שם לדון במעשה של שליח הגט שמת לפני שהספיק למנות שליח אחר עיי"ש.

ענף ג. יביא שמכמה מפוסקי דורו הנ"ל
בענף א' משמע לא כהחידוש הנ"ל

א. ועיין היטב בדברי החזון יחזקאל
הנזכר לעיל בענף א' שדן רק מצד
דברי השליח לפני שנפטר לבית דין
שרוצה שימנו שליח שלכאורה מבואר
בפשיטות מדבריו דפשיטא ליה דלא
כעצה זו של האגרות משה ולכאורה
גם מדברי המשנת רבי אהרן הנ"ל יש
ללמוד כן.

ב. ועיין עוד בדברי המנחת שלמה
הנזכר לעיל בענף א' שדן שם רק
מצד זכין לבעל [ובדבריו מייירי באופן
שאין את הטענה הנ"ל בענף א' סעיף
ב'] ומשמע מזה לכאורה דפשיטא
ליה דלא כחידושו של האגרות משה.

ענף ד. יבאר דחידוש עצום בדברי
האגרות משה כיוון דלא אשכחן חלות
על ידי דין זכין בלא שהיה מעשה וכוונה
של מישוהו אחר באותה שעה

א. ולכאורה דברי האגרות משה בזה
הם פלא עצום דאין תפעל [הפ"א
בקמץ והעי"ן בצירי] מאליה בשעה
שלפני פטירת הרב חלות מינוי
שליחות מהרב לשליח השני בלא
שבאותה שעה שום מישוהו בעולם
מכיון איזה כוונה או מדבר איזה דיבור
או עושה איזה מעשה או פועל איזו
פעולה לצורך חלות זו.

ב. וכל דין זכין לאדם שלא בפניו
וכיו"ב הכל לכאורה רק היכא שיש
מי שמכוין לפעול את החלות ועושה

ג. אבל מה שכן אפשר לעשות כתב
שם שהוא לעשות זכין לאדם שלא
בפניו מהרב שהרב שעה אחת לפני
פטירתו אם לא היה טרוד במחלתו
והיה עולה עצה על דעתו ודאי שהיה
מכריז שהוא עושה שליח לכל מי
שישמע לו שיהיה שליח שלו לגרש
את האשה ואם היה עושה כן הרי זה
בדין שליח ראשון שמינה שליח שני
ומת שליח ראשון דקיימא לן שיכול
השליח השני לגרש.

ד. ואף שבפועל היה הרב טרוד בחליו
ולא עשה עצה זו על זה מהני דינא
דזכין לאדם שלא בפניו ויכול עכשיו
לעמוד איזה שהוא אדם ולומר
שרוצה בדבר זה להיות שליחו
למפרע של הרב מלפני מיתתו.

ה. והוסיף שם ביאור לדבר על פי
המבואר בתוספות בכתובות בדף
י"א דענין ההלכה של זכין לאדם שלא
בפניו שרשו מדין שליחות ומשום
שיש אנן סהדי שניחא ליה לאדם
לעשות את המגביה עבורו להיותו
שלוחו וביאר דממילא גם בעניננו
שייך דינא דזכין לאדם שלא בפניו
כיוון שיש כאן אנן סהדי כזה.

ו. וכתב שם בעמוד ר"פ בסוה"ד
הראשון שאין לחוש שביטל הבעל
את שליחות הגט עיין שם הטעם
לדבר עכת"ד האגרות משה ועיין שם
דבריו באריכות בזה.

ה. ולשני הדרכים מסתבר הדבר שלא יתכן שחלות תיפעל לבדה ממש בלא שום כח אדם העושה או מדבר או מכין וכל ההלכה המחודשת של זכין לשני הביאורים הנ"ל היא רק לענין לתת לפועל הפעולה את הכח לפעול עבור אדם אחר אבל לא נאמר בזה הלכה שחלויות נפעלים ממש לגמרי מאליהם.

ו. ובסברא לכאורה קשה מאוד לומר שיהיה כזה דבר להיפעל כן חלות מאליה בין ראובן לשמעון בלא שום התיחסות משום אדם שהוא ולכן כמדומה שדברי האגרות משה בהיתרו זה הם החידוש העצום ביותר שיש בכל תשובות האגרות משה לאבן העזר ובפרט שסמך על זה לבדו להתיר אשה מאיסור אשת איש.

ז. וזה מהחידושים היותר עצומים שיש בכל ספריו בכל חלקי השו"ע ומה שאולי יותר מחודש הוא דבריו בחלק או"ח לענין חצות היום לומר שלא משתנה מיום ליום כלל אף על פי שאמצע הזמן שבין הנץ החמה לשקיעת החמה משתנה מזמן לזמן הרבה בהפרש של יותר מעשרים דקות שאם כדברי החולקים עליו אם כן דבריו פלא מצד המציאות של אימתי השמש באמצע השמים בהרבה מאוד מימות השנה.

את המעשה או מדבר את הדיבור הנצרך ובכוונה הראויה אלא שיש בזה חסרון שהאדם העיקרי שבו תלוי הדבר אינו כן וצריכים את כוחו של אדם זה שאינו כאן ואינו מכין ואינו עושה ואינו מדבר ועל זה מועיל דין זכין לאדם שלא בפניו לתת כח לעושה ומדבר ומכין לפעול עבור אדם אחר.

ג. אבל שתפעל חלות מאליה בין ראובן לשמעון דהיינו בין השליח הראשון לשני למנותו שליח בלא ששום אדם כיוון בשעת החלות לפעול את זה ושום אדם לא עשה שום מעשה ושום אדם לא דיבר שום דיבור אלא מאליה תיפעל חלות כזו הנה דבר זה לא שמענו מעולם ורחוק הדבר מאוד להכניסו בהלכה של זכין להיות חלויות נפעלות ממש מאליהם.

ד. וידוע המחלוקת בגדר דין זכין שיש ראשונים שסוברים שהוא מדין אנן סהדי דניחא ליה שהוא יהיה שלוחו והקצות החושן בסימן ק"ה ס"ק א' הקשה על זה מהא דקיימא לן בבבא מציעא ריש פרק שני דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש דשמע מינה דמכח אנן סהדי לא נפעלים חלויות ולכן פירש שהוא חידוש התורה לעשות את הפועל כידו של האדם שאליו רוצים לזכות עיי"ש.

ענף ה. ידון בעוד הערה בדברי האגרות משה הנ"ל מצד השיטות דאמרינן זכין רק לאדם ולא מאדם ובמחלוקת האחרונים אם הא דלא תפסי קידושין באשת איש הוא רק מפני חומר האיסור או גם מפני שקנהיה

א. עוד יש להעיר שכתב שם באגרות משה בריש עמוד רפ"ב וז"ל ואין להקשות דהוא כמו זכין מאדם שהרבה סוברין דלא אמרינן.

ב. דהא עניני אישות אינו קנין ממש לאיש באשתו וראיה דהא רק מצד אין קידושין תופסין בחייבי כריתות אין תופסין קידושין באשת איש כמפורש בקידושין סוף דף ס"ז ולא מצד שהיא כבר של אחר אלא ודאי דאין ענין אישות כזכות ממון אלא איסור והיתר בעלמא שעושה בקידושין ובגירושין ולכן שיין בזה ענין זכיה מטעם שליחות כדאשכחן בשליח קבלה עכ"ד האגר"מ [ומש"כ מענין שליח קבלה כוונתו כנראה לסוגיא ביבמות בדף קי"ח ע"ב ועיין בדברי יעקב ליבמות שם מש"כ בזה].

ג. ובמה שכתב האגרות משה שאין אישות כענין קנין וראיה לזה מדהוצרכו להא דלא תפסי קידושין באשת איש לכללא דאין קידושין תופסין בחייבי כריתות יש להביא שדבר זה הוא מחלוקת באחרונים שכעיקר דבריו כתוב בספר אבני מילואים בסימן מ"ד ס"ק ד' דהא דלא תפסי קידושין באשת איש הוא

רק מהסיבה דאין קידושין תופסין בחייבי כריתות.

ד. אבל בפני יהושע בגיטין בדף מ"ג כתוב לא כן אלא דאין קידושין תופסין באשת איש גם בלא הענין דאיסור כרת ומשום שהיא כבר תפוסה.

ה. והנה האגרות משה הביא ראיה לדבריו [שהם כדברי האבני מילואים] מהסוגיא בקידושין דף ס"ז כמועתק לעיל בסעיף ב' ובאמת שכבר האבני מילואים הנזכר לעיל בענף זה הביא את דברי הפני יהושע הנ"ל שכתב לא כן ותמה עליו האבני מילואים מהסוגיא הנ"ל בקידושין ס"ז שנראה שם שכל הסיבה שלא תפסי קידושין באשת איש הוא רק מפני שאין קידושין תופסין בחייבי כריתות ובחייבי מיתות בית דין והניח כמדומה האבנ"מ זה בקושיא.

ו. אמנם עיין בחזון איש באהע"ז סימן קמ"ח לדף ס"ז שהביא פלוגתת הפני יהושע ואבני מילואים הנ"ל והחזון איש דעתו כהפני יהושע והביא קושיית האבני מילואים מהגמרא בקידושין דף ס"ז וכתב תירוץ לזה ועיין עוד מה שכתוב בענין זה בקהלות יעקב בחלק ב' סימן י"א וביבמות סימן ל"ז ובקידושין סימן י"ג סעיף ב' ועיין מה שכתוב בכל זה בדברי יעקב למסכת ראש השנה בדף כ"ט במאמר בענין חציו עבד וחציו בן חורין בענין ד' סימן ו' עיי"ש.

ז. ועל כל פנים לפי זה עולה דיש עוד הערה על היתרו של האגרות משה מצד הסוברים דלא אמרינן זכין מאדם ורק אמרינן זכין לאדם שהאגרות משה עצמו העיר על דברי עצמו משיטות אלו ותירץ זה כהתירוצו הנ"ל בסעיף ב' דלענין עניני אישות אין זה שייך ולאמור לעיל תירוצו זה דהאגרות משה תלוי הוא במחלוקת אחרונים גדולה הנ"ל ולסוברים שלא כתירוצו אם כן שפיר יש לטעון על דבריו דאין שייך בזה זכין לסוברים דזכין אמרינן דוקא לאדם ולא מאדם.

ח. אמנם לאידך גיסא יש להעיר בענין טענתו זו דמלבד תשובתו דהכא הוא ענין מסוג אחר לגמרי אבל יש סוברים בעלמא דאמרינן זכין לא רק לאדם אלא גם מאדם ולדידהו ליכא לכל הטענה הנזכרת כאן בענף זה.

ענף ו. עוד בשורש דבריו הנזכרים לעיל בענף ה'

א. אלא שבעיקר דברי האגרות משה הנ"ל בענף ה' להחשיב את הנידון דזכין בההוא עובדא לענין של זכין מאדם יש להעיר שהרי אין המדובר לעשות זכין לבעל על הגירושין אלא לעשות זכין לשליח הראשון שהוא היה רב שהוא ממנה שליח שני.

ב. ולפי זה יש מקום לדון שאין זה זכין מאדם שאין לוקחים ממנו כלום.

ג. אלא שיש לדון בדבר שהוא לא נתנה לאדם ולא לקיחה מאדם איך דינו לענין זכין לסוברים דאמרינן זכין דוקא לאדם ולא מאדם וצ"ע.

ד. ועוד יש להעיר על פי הנ"ל בסעיף א' דאם כן אין לזה שייכות לנידון בהגדרת המושג אישות ומה כח הבעל באשה הנזכר באגרות משה ובמש"כ לעיל בענף קודם שכל הנידון התם דהפני יהושע והאבני מילואים הוא לענין כח הבעל באשתו אך לענין כח השליח אין זה נוגע לכאורה ואם כן צ"ע במה שהביא מזה.

ענף ז. עוד בענין ההערות הנזכרות לעיל בענין דברי האגרות משה

א. ואף שנתבאר לעיל בענף ה' עוד טענה על עיקר היתרו דהאגרות משה מצד השיטות דזכין רק לאדם ולא מאדם ואליבא דהפני יהושע ודעימיה מכל מקום עיקר מה שיש להעיר על היתרו זה של האגרות משה הוא הדברים הנזכרים לעיל בענף ד' שאי אפשר שתפעל חלות בלא ששום אדם בעולם בשעת החלות עושה מעשה ואף לא מכיון שום כוונה לפעול חלות זו שהוא לכאורה טענה אלימתא מאוד.

ב. וכמדומה שמסיבה זו דברי האגרות משה באהע"ז חלק א' סימן קי"ז וקי"ח הנ"ל הוא החידוש היותר גדול שיש בכל ספר אגרות משה באבן העזר ובפרט שסמך על זה לענין

מעשה להתיר את האשה כמבואר שם וכמדומה שמבואר שם שהיה היתרו את האשה בעיניו היתר בשופי
[וכמדומה שלא הזכיר שם בענין עשיית איזה גט נוסף באופן אחר מעצתו הנזכרת לעיל].

שייך לאגרות משה לאבן העזר חלק א' סימן קע"ח

דברי יעקב למסכת גיטין דף כ"ו ע"א מפתחות

בענין שטרות כתובה יבאר דאם התורף שבהם צריך לשמה תלוי הדבר בפלוגתת הפוסקים בענין אם שטרי ממון צריך התורף לשמה ובענין מה נחשב לתורף בשטר כתובה ובדברי שו"ת אגרות משה אהע"ז חלק א' סימן קע"ח אם יש הידור בכתובות כתב יד על פני הנדפסות ומו"מ בדבריו

ענף א. יבאר דטופס אין חשש ולענין התורף לרוב הראשונים אין חשש ולמקצת ראשונים צריך בזה כתיבה לשמה

ענף ב. בענין איזה פרטים נחשבים בכתובה לתורף

א. הנה בשטר כתובה לדעת התוספות ורמב"ן ורשב"א וריטב"א ורא"ש ור"ן וטור ושולחן ערוך בחו"מ סימן מ"ח שבשטרי ממון יכול הסופר להכין ולכתוב אף את התורף אם כן שרי להכין בדפוס כתובה שלמה ורק מקום הזמן צריך להניח שלא יהיה שטר מוקדם וכדאיתא בשו"ע בחו"מ סימן מ"ח סעיף א' לשטרי ממון.

א. וצריך לפי זה לחוששים לדעת הש"ך ודעימיה לברר מהו התורף בכתובה שאותו אין להכין מעיקרא וכמובא לעיל התורף הוא מקום האיש והאשה והזמן והמעות כמבואר בגיטין דף כ"ו ע"א ובש"ך בחו"מ סימן מ"ח. ב. והנה מה שכותבים בכתובה מאתיים זוז הוא מכלל המעות דהוי תורף ואין לטעון שכיוון שהמאתיים זוז הוא דבר קבוע אצל כולם [במקום שנוהגים שאף אם יש תוספת כותבים מאתיים זוז ועוד תוספת ולא כוללים הכל יחד בסכום אחד של מטבע המדינה] אין בזה את

ב. אבל לשיטת הש"ך בחושן משפט סימן מ"ח שם שמחמיר כשיטת רש"י והראב"ן שבתורף כן גזרו בשטרי ממון אטו גיטי נשים אם כן

התקנה לשייר הא ליתא שהרי בגט אמר שמואל בגמרא בדף כ"ו ע"א שצריך להשאיר גם מקום הרי את מותרת לכל אדם שהוא גם כן דבר שכותבין אותו בכל גט ולסוברים להצריך תורף דממון לשמה הוא גזירה משום תורף דגיטי נשים ואם כן יש ללמוד משם לכאן וכן הביא בספר הנישואין כהלכתן פרק י"א סעיף ר"א עמ' שמ"ב ושמ"ג מספר חסד יהושע חלק ב' סימן ל"ב וספר שלחן העוז חלק ב' דף כ"ג טור א' שכתבו שלדעת הש"ך יש חסרון בכתובות הנדפסות כיוון שמודפס בהם תיבת מאתיים זוז עכ"ד [וכתב שם בספר הנישואין כהלכתן שני חששות בכתובות הנדפסות לדעת הש"ך מצד הנ"ל בסעיף זה ומצד דלקמן בסעיף הבא ועוד כתב זהירות נוספת כדלקמן בסעיף ה' ועיי"ש מש"כ בזה].

ג. ועוד הביא שם בספר הנישואין כהלכתן בשם הספרים הנ"ל ומשם בעל ערוגת הבשם בענין כתיבת התאריך בכתובות הנדפסות שכתוב מעיקרא בדפוס חמשת אלפים ושבע מאות והמסדר קידושין מוסיף פרט השנה כגון ארבעים ואחת וכתבו לדעת הש"ך יש להחמיר בזה שהרי הזמן הוא חלק מהתורף והביא שם בשם החתם סופר בגיטין דף כ"ו שכתב שגם זה מכלל התורף ולא סגי שאת הפרט של ארבעים ואחת כותב לשמה עכ"ד.

ד. ויש לעיין מצד מה שמודפס תיבת בשנת וכן מודפס כבר לבריאת עולם והמסדר אינו חוזר וכותב זה ואם כן נמצא שאת מספר השנים שכותב אינו כותב בפירוש שהוא מספר שנים האם יש בזה חסרון והנידון בתרתי חדא היכא שבאמת נשמט לגמרי תיבות שנים ותיבות לבריאת עולם אם כשר והשני אף אם פסול בזה מכל מקום שמא לענין לשמה סגי שכותב המספר ומתפרש הענין על ידי ההקדמה הסמוכה לזה והנה באבן העזר בסימן קכ"ז סעיף י' וי"א מפורש שאם דילג תיבות לבריאת עולם לגמרי וגם דילג האלפים והמאות ורק כתב בכך וכך לפרט כשר עכ"ד אך אולי שם עדיפא דעכ"פ כתב תיבות לפרט ואת"ל לחלק כן אם כן בנידון שהיה כתוב אלפים ומאות והוסיף הפרט דארבעים ואחת ולא כתב תיבת לפרט אף בלא חידוש החתם סופר הנ"ל בסעיף קודם יהיה בזה חסרון למחמירים בתורף.

ה. עוד כתב בספר הנישואין כהלכתן שלחוששים לשיטת רש"י ודעימיה גם את שם המקום צריך להקפיד למלאות בכתב לשם נישואין אלו שגם זה מבואר בסוגיין שהוא מהתורף עכ"ד וצ"ב בדבריו שהרי במשנה לא נזכר כלל שם המקום להיותו התורף ומה שכתוב במשנה כמה פעמים מקום היינו המקום בשטר שבו כותבין שם האיש

והמקום בשטר שבו כותבין שם האשה וכו' ורק לגבי שטר מכר כתוב שמקום השדה הוא מהתורף מפני שהוא מגדיר את השדה שזו כמו סך המעות בהלואה ולא עיינתי בסעיף זה כראוי.

ענף ג. עוד בענין פרטים בכתובה מה נחשב לתורף

א. ולענין שאר הכסף שהוא מתחייב לה משלו וכן מה שהיא מכניסה לו וכותב בכתובתה ודאי דהוא כסכום מעות הנחשב לתורף דלש"ך אסור להכין זה מעיקרא ואף לענין מה שנוהגים בכמה קהלות להתחייב בכתובה זקוקים פשוט דגם זה מכלל התורף.

ב. ולענין שאר נוסח הכתובה שמתחייב לזון וכו' צ"ב אם נידון כטופס או כתורף ואולי כאן דומה קצת לסכום מעות שלכולי עלמא זה כתורף.

ג. אך באמת לכאורה מצד הנ"ל בסעיפים א' וב' דברים אלו אין מעכבים כלל בכתובה לכותבם והדבר היחידי המעכב כשרות הכתובה הוא רק המאתיים וזו ואם כן אין סיבה להחמיר בזה יותר ממה שנוהגים להחמיר בשטרי ממון דאין זה נוגע לאיסור לשהות בלא שטר כתובה.

ד. אלא אם כן נחוש דאם נפסל השטר לזה נפסל גם לכל משום עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה.

ה. ולכאורה מדברי הספרים המובאים בספר הנישואין כהלכתן הנ"ל בענף ב' כפי שהעתיק מהם נראה שלא חששו לחששות הנ"ל בענף זה ורק לשני חששות הנ"ל בענף קודם בשמם חששו אך אין הספרים אצלי לעיין בדבריהם.

ענף ד. ידון אם יש עוד צדדי חומרא בענין מה נחשב תורף בכתובה

א. ועל פי מה שיש לדון בגדרי תורף בשטרי ממון יש מקום לדון להצריך עוד פרטים בכתובה להיות לשמה והיינו נוסח שהוא מתחייב לה את המאתיים וזו על דרך לשון שמכורה השדה בשטר מקח [וכן לענין שאר הדברים שמתחייב לה בנ"ל בענף ב' סעיפים ג' וד' אם נחמיר בהו לענין עצם הדבר אם כן לפי הנ"ל גם לשון חיוב] אלא שברבינו ירוחם ובש"ך נראה שלא כתוספת חומרא זו.

ב. ואת"ל כחומרא זו הנ"ל בסעיף קודם יש להוסיף עוד שהרי בכתובה מתחייב רק לצד שיגרש או ימות ואם יכתוב סתם שטר שמתחייב לה מאתיים וזו ללא שום תנאי לכאורה פסול זה לשטר כתובה שהרי תקנת כתובה היתה שלא תהיה קלה בעיניו לגרשה ושטר כזה אין מונע מלגרשה שהרי בין יגרש ובין לא יגרש חייב לה ואם כן בכתובה בהתחייבות של מאתיים וזו צריך לומר דסומכין על משמעות לשון

הכתובה שהוא כתובה שעל ידי זה מתבאר שהחיוב מאתיים וזו הוא כפי תנאי כתובה ולא סתם חיוב ואם כן את"ל כחומרא הנ"ל בסעיף א' יתכן דצריך לזה עוד חלק מנוסח הכתובה המבאר שאין זה חיוב סתם אלא חיוב שמותנה בתנאי כתובה.

ענף ה. בדברי שו"ת אגרות משה בענין הכתובות הנדפסות

א. בשו"ת אגרות משה אהע"ז חלק א' סוף סימן קע"ח כתב וז"ל והנה ראיתי אחדים מדקדקים לכתוב בידם כל הכתובה ואין רוצים ליקח כתובות הנדפסות אף אלו שנדפסו כהוגן וברור שאין בזה שום מעלה ועדיפות מכתובות הנדפסים דאין צריכין לכתוב הכתובה לשמה כמו שאין צריך בשאר שטרות ואין שום חילוק בין שטרי ממון לכתובה וגם הא אף בגיטין הוא שיטת הרמב"ם בפרק ג' מגירושין הלכה ז' שמותר לכתחילה לסופר לכתוב טופסי גיטין שפסק כתנא קמא בגיטין דף כ"ו ורק בזה פליגי עליה הר"ף והרא"ש דפסקו כר"א עי"ש ולכן בכתובה ושאר שטרות שלכולי עלמא מותר לכתחילה לכתוב טופסי השטרות אין שום מעלה ועדיפות והוא טירחא שלא לצורך ממש דאף שרבי יהודה פוסל שם במתניתין גם בשטרות לכתוב טופסין מגזירה אטו גיטין וטופס אטו תורף ליכא שום עדיפות להחמיר כתנא שאיפסק בגמרא דלא

כוותיה דרק בפסקי הגאונים שיין להחמיר למעלה ועדיפות אף כשיטת היחיד משום שאפשר גם לחלוק על פסקי הגאונים שאחר הגמרא ולכן יש מקום להחמיר אבל נגד פסק הגמרא שאי אפשר לשום גאון לחלוק על זה אין שום מקום להחמיר כהתנא והאמורא דאיפסק דלא כוותיה עכ"ל.

ב. והנה לענין כתיבת טופס דשטרי ממון מעיקרא שלא לשמה רק רבי יהודה אוסר ולתנא קמא ורבי אלעזר מותר ופסקו בגמרא כרבי אלעזר שמותר והוא גם מוסכם לדינא בראשונים ועל זה שפיר קאמר האגרות משה שאין מקום כלל להחמיר בזה.

ג. אבל לענין כתיבת תורף דשטרי ממון מעיקרא שלא לשמה בזה הרי תלוי הדבר בפלוגתת רש"י ותוספות בביאור שיטת רבי אלעזר דמתניתין שפסקו בגמרא כוותיה דלתוספות ודעימיהו מותר אף תורף ולרש"י ודעימיה מותר רק טופס ואף שרוב הראשונים דעתם כתוספות להקל וכן פסק השולחן ערוך בחו"מ סימן מ"ח אבל איכא דסבירא להו כרש"י ופסק כוותיהו הש"ך בחו"מ סימן מ"ח ס"ק א' ועל זה ודאי שלא שיין לומר שאין שום מקום לחוש לשיטה זו דהוי נגד פסק של גמרא.

ד. ובאמת בלשונו של האגרות משה נראה להדיא שכל עיקר טענתו נגד חומרא זו דכתיבת כל הכתובה בכתב יד הוא משום דזה חומרא

בענין הטופס ולא בענין התורף עיין
היטב כל לשונו שהזכיר כמה פעמים
את ענין הטופס ואתי שפיר זה עם
הנ"ל בסעיפים ב' וג'.

ה. אך יש להעיר על דבריו דכיוון שכך
אמאי כל כך פשוט הדבר להקל
והרי בהרבה כתובות הנדפסות
מודפס גם המאתיים וזו וזה לכאורה
תורף גמור וכן בכתובות נוסח אשכנז

מודפס גם ענין הזקוקים שמוסיפים
וגם זה לכאורה תורף גמור ובעוד
כמה פרטים בכתובה יש מקום לדון
להחשיבם תורף כמו שנתבאר לעיל
בסימן זה בענפים קודמים ואם כן
צ"ב אמאי כל כך דחה חומרא זו ואולי
דבריו מיירי בכתובות שכל הפרטים
שיש בהם חשש תורף לא נדפס
וצ"ע.

שייך לדברי שו"ת אגרות משה חושן משפט חלק ב' סימן נ"ג

כתובות דף ס"ט ע"ב ע"א

בעניני מצוה לקיים דברי המת

ושלישים על כולו ועוד בשירת הים פרק ט"ו פסוק ד' ומבחר שלישי טובעו בים סוף ועוד בנ"ך יותר מעשרה פעמים ומהם בספר מלכים א' פרק ט' פסוק כ"ב בענין שלמה כתוב ושריו ושלישיו ובמלכים ב' פרק ז' פסוק ב' ויען השליש אשר למלך ובתרגום בכולהו מתרגם גבורים וברש"י בפעם הראשונה מהנ"ל כתב כתרגומו אך צ"ב אם כאן יתכן לפרש כן או שצריך לומר כפירוש הראשון הנ"ל] בהוראה מפורטת מה לעשות עבור בתו כגון לקנות שדה עבודה ומת האב והבת עצמה מבקשת לשליש שיעשה בזה דבר אחר ולשנות ממה שביקש האב דהיינו לתת לבעלה שהוא יטפל בקניית השדה ועל זה אומר רבי מאיר שצריך לעשות את מה שביקש האב ולא לשנות מהוראתו.

ד. ואמרו על זה בגמרא בדף ע' עמוד א' דטעמא דרבי מאיר משום דמצוה לקיים דברי המת.

ה. והנה כאן הבת ירשה את המעות והיא הבעלים עליהם [והרי אף צוואת אביה היתה שיהיו המעות לה אלא שקבע שימוש מסויים דקניית שדה וכיו"ב] ואעפ"כ אין שומעין לה

ענף א. במקומות שמצינו דין זה בגמרא וביאור הדין בהם

[חלק א] המבואר בזה במשנה במסכת כתובות דף ס"ט ע"ב ובדברי הגמרא על זה

א. בשולחן ערוך בחושן משפט סימן רנ"ב כתב וז"ל מצוה לקיים דברי המת אפילו בריא שצוה ומת והוא שנותנו עכשיו לשליש לשם כך עכ"ל השולחן ערוך ועיין שם ברמ"א ובנושאי כלים מה שכתבו בזה ויש לבאר משורשי הדברים.

ב. הנה במשנה במסכת כתובות סוף פרק שישי בדף ס"ט ע"ב איתא המשליש מעות לבתו והיא אומרת נאמן עלי בעלי יעשה השליש מה שהושלש בידו דברי רבי מאיר רבי יוסי אומר וכי אינה אלא שדה והיא רוצה למוכרה הרי היא מכורה מעכשיו במה דברים אמורים בגדולה אבל בקטנה אין מעשה קטנה כלום ע"כ.

ג. והיינו דהאב הפקיד הכסף אצל השליש דהיינו הנפקד [לכאורה שם שלישי היינו שהאב ובתו הם שנים ואחריהם השליש ומצינו תיבה זו בתורה שני פעמים בפרשת בשלח בפרק י"ד פסוק ז' וכל רכב מצרים

מה לעשות בכסף שלה אלא מקיימים דברי האב.

ו. ועיין בחזו"א אהע"ז סימן קל"ה לדף ס"ט [דף רל"א ע"א מדה"ס] דיש בדין המשנה שני אופנים האחד היכא שבת זו היא היורשת דאורייתא שאין אחים ובזה כל המצוה לקיים דברי המת הוא רק כהוראה ליורש מה לעשות בכסף שירש ואופן שני בבת בין הבנים שמן התורה אינה יורשת ורק שהאב ציוה במצוה לקיים דברי המת שהיא תקבל את סכום זה שהשליש עבורה שבוה כולל המצוה לקיים דברי המת שני פרטים הראשון להעביר כסף זה מן הבנים אל הבת והשני הוראה באיזה אופן תשתמש הבת בכסף זה ועיין שם בחזון איש שבאופן שני זה של בת בין הבנים יש מקום לדון לפי הענין שההוראה איך ינהג הנפקד בכסף עבור הבת הוא תנאי בהוראה להעביר הכסף מן היורשים אל הבת ואם לא נתקיים התנאי יש מקום לדון שבטלה ההוראה להעביר את הכסף מהיורשים לבת עיין שם.

**[חלק ב] המבואר בזה בברייתא
בכתובות דף ס"ט ע"ב ובדברי הגמרא
על זה**

א. ועוד בגמרא בכתובות שם בדף ס"ט ע"ב ודף ע' ע"א הביאו ברייתא דהאומר תנו שקל לבני בשבת וראויין ליתן להן סלע נותנים

להם סלע ואם אמר אל תתנו להם אלא שקל אין נותנים להם אלא שקל ואם אמר אם מתו יירשו אחרים תחתיהם בין שאמר תנו ובין אמר אל תתנו אין נותנים להם אלא שקל.

ב. ואמר אילפא דהא מני רבי מאיר היא דאמר מצוה לקיים דברי המת.

ג. וגם הכא עכ"פ בגוונא דרישא הרי הממון כולו בסופו של דבר יתן לבניו ואם כן ודאי שהם ירשוהו ואעפ"כ לענין באיזה זמנים ליתנו להם עבדין כדברי המת.

ד. מיהו לענין דינא עיי"ש בגמרא דלא קיי"ל כרישא דהאי ברייתא ומשום דאמדינן כוונתו ליתן להם כנצרך להם ואמר כן רק כדי שלא יבזבזו.

ה. אלא דמ"מ לכאורה אין ליתן להם יותר מהנצרך להם לאותו שבוע אף שהממון שלהם ועל זה בעינן לדינא דמצוה לקיים דברי המת.

**[חלק ג] המבואר בזה בגיטין דף י"ד
ע"ב וט"ו ע"א**

א. עוד מצינו כן בגיטין דף י"ד ע"ב וט"ו ע"א דאיתא שם ברייתא בדין האומר לשליח הולך מנה לפלוני ומת הפלוני שצריך לקבל וגם מת המשלח.

ב. ועיין שם בתוספות בדף ט"ו ע"א שמדובר שם דמת קודם המשלח ורק אחר כך מת המקבל.

ג. ואמר רבי יהודה הנשיא משום רבי יעקב שאמר משום רבי מאיר שיתן ליורשי זה שנשתלחו לו דמצוה לקיים דברי המת ע"כ.

ד. ועיין שם בגמרא דפירשו בטעמו דס"ל דהולך לאו כזכי דמי ולא זכה משעה ראשונה ואי מיירי בשכיב מרע ס"ל דברי שכיב מרע לאו ככתובים ומסורים דמיין ואם כן בשעת מיתת המשלח אין כאן מישהו אחר שיהיה בעלים וראויים לזכות בזה יורשי המשלח ואעפ"כ הם צריכים ליתנו למי שנשתלחו אליו ואם מת הם צריכים ליתנו ליורשיו של זה שנשתלחו עבורו וזה מטעם מצוה לקיים דברי המת.

ה. והנה בסוגיא זו המצוה לקיים דברי המת הוא להעביר הממון מהיורשים לאדם אחר.

ו. ועיין שם בבבליא בגיטין שם ובגמרא שם דאיכא דפליגי על דין הנ"ל דהבבליא ומובא חלק מזה לקמן בענף ב'.

[חלק ד']

א. ועוד מצינו בגמרא בגיטין דף מ' ע"א כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן מי שאמר בשעת מיתתו פלונית שפחתי אל ישתעבדו בה לאחר מותי כופין את היורשים וכותבים לה גט שחרור.

ב. אמרו לפניו רבי אמי ורבי אסי רבי אי אתה מודה שבניה עבדים

[ופירש"י שהוא קושיא על דבריו דאמאי לכלול בציווי שחרור והרי רק אמר שלא ישתעבדו בה וכי תימא אם לא משתעבדים מה התועלת בלא לשחרר התשובה הוא לענין בניה שיהיו עבדים של היורשים].

ג. כי אתא רב שמואל בר יהודה אמר רבי יוחנן מי שאמר בשעת מיתתו פלונית שפחתי קורת רוח עשתה לי יעשה לה קורת רוח כופין את היורשין ועושין לה קורת רוח.

ד. מאי טעמא מצוה לקיים דברי המת ע"כ הסוגיא.

ה. ופירש"י דרב שמואל בר יהודה פליג בדעת רבי יוחנן אסוגיא דלעיל ומפרש דלא קאמר כהנ"ל בסעיף א' אלא כהנ"ל בסעיף ג' ובה שאמר יעשו לה קורת רוח אם לא נתקררה רוחה בלא שחרור ישחררה.

ו. אך הרי"ף [דף כ"א ע"א מדפי הרי"ף] כתב בביאור הקורת רוח דעבדינן וז"ל מאי קורת רוח דעבדין לה דאי אמרה האי עבדתא לא מצינא למעבדה לא כייפינן לה עכ"ל.

ז. והרא"ש שם בפרק רביעי סימן כ"ח הביא שני הדיעות דרש"י והרי"ף ועיין שם כל דבריו והשו"ע ביורה דעה סימן רס"ז סעיף ע"ז כתב לדינא כהרי"ף והוסיף שאם צוה לשחרר אותה כופין את היורשים לשחרר אותה עכ"ד ועיין עוד בקצות החושן סימן רנ"ב ס"ק ד'.

ח. ועל כל פנים לפירוש הרי"ף והשולחן ערוך דין זה הוא מסוג הענין הנזכר לעיל בחלק א' להיכא שהבת יורשת דאורייתא שהמצוה לקיים דברי המת אינו ציווי להעביר ממון מאדם לאדם אלא ציווי למי שירוש כיצד לנהוג בממון שמקבל בירושה.

ענף ב. דאיכא תנאי דפליגי בזה ובדעת אמוראי בזה ושלדינא ודאי קיי"ל דמצוה לקיים דברי המת

א. והנה איכא תנאי דלא ס"ל כלל האי דינא וכדתניא בברייתא בגיטין דף י"ד ע"ב [המובאת לעיל בענף א' חלק ג'] דרבי נתן ורבי יעקב סבירא להו דיחזרו ליורשי משלח ואמרו בפירוש בגמרא שם דהוא משום דס"ל דאין מצוה לקיים לדברי המת.

ב. ובהאי דרבי מאיר במשנה בכתובות דף ס"ט ע"ב המועתק לעיל בענף א' חלק א' מפורש במשנה שרבי יוסי חולק כמועתק לעיל אלא דלא ברור אם טעמו משום דלא סבירא ליה את ההלכה דמצוה לקיים דברי המת דכתב במשנה טעם אחר דלא יהא אלא שדה וכו' עיי"ש ובתוספות בגיטין דף י"ג ע"א מפורש דלרבי יוסי לית ליה מצוה לקיים דברי המת ועיין בתוספות בכתובות דף ס"ט סוע"ב מה שהעירו בזה ומ"מ משמע דסבירא להו כתוספות בגיטין

וי"ל ובחזו"א אעה"ז סי' קל"ה לדף ס"ט ב' [דף רע"א ע"א מדה"ס] כתב דאין מוכרח בגמרא דלרבי יוסי לית ליה מצוה לקיים דברי המת עיי"ש.

ג. ובדעת אמוראי בזה הנה בכתובות ס"ט ב' אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כרבי יוסי ורבא אמר רב נחמן הלכה כר"מ וקיי"ל לדינא כרב נחמן דפסק כרבי מאיר וצ"ב אם שמואל מכין לפסוק כמ"ד אין מצוה לקיים דברי המת או דדוקא התם דאיכא הסברא דמתניתין דלא תהא אלא שדה והוא רוצה למוכרה ובתוס' גיטין י"ג א' מבואר דשמואל לית ליה מצוה לקיים דברי המת והוא לשיטתם הנ"ל בסעיף קודם בביאור דעת רבי יוסי ולדברי החזו"א הנ"ל עולה דאין זה מוכרח שמוסכם כדבריהם.

ד. ולדינא בפלוגתא דרבי יוסי ורבי מאיר והפלוגתא דאמוראי כמאן הלכתא מבואר בפוסקים דקיימא לן כרבי מאיר דהמשנה בכתובות הנ"ל וכן פסק בשולחן ערוך באבן העזר סימן נ"ד.

ה. ולענין הלכה בפלוגתא הכללית אם מצוה לקיים דברי המת מבואר עוד בגמרא בגיטין דף ט"ו ע"א דקיימא לן דמצוה לקיים דברי המת וכמובא לעיל כן נקט גם בפשיטות רבי יוחנן בגיטין דף מ' ע"א.

ו. וכן פסקו השולחן ערוך והרמ"א בחושן משפט סימן רנ"ב דמצוה

לקיים דברי המת והוא הלכה מוסכמת ללא חולק.

ענף ג. בגדר דין דמצוה לקיים דברי המת אם הוא רק מצוה או שנקנה בשעת מיתה החפץ המקבל ונפק"מ לדינא

א. והנה בגדר מצוה לקיים דברי המת דנים בפוסקים אם הוא קנין ממון או מצוה בעלמא לעשות רצונו בנכסיו כדיובא להלן אמנם נראה דהדבר מוסכם דיש כאן הלכה בעלמא לעשות רצונו של המת בנכסיו שהרי בהאי דמתניתין דכתובות ס"ט ב' במתניתין יורשת הבת את כסף אביה ומ"מ צריך השליש דוקא לקנות לה בו שדה וכן בהאי דהביריתא בכתובות שם בתנו שקל לבני לשבוע שכל הכסף שם יהא לבן אלא דעל סדר חלוקתו בזמנים לבן תלוי ברצון המת ועד"ז בהאי דגיטין מ' ע"א לפירוש הרי"ף ועמשכ"ל בהאי דגיטין מ' ע"א בענף א' חלק ד'.

ב. וכל הנידון הוא באופן השני כגון האי דגיטין י"ד ע"ב בהולך מנה לפלוני דאיתא שם דאף במת משלח והולך לאו כזכי צריך לקיים דבריו מדין מצוה לקיים דברי המת ובזה יש להסתפק האם ירשו את הכסף יורשי משלח ומצוה בעלמא איכא ליתן הממון למי שנשתלחו לו או דילמא נקנה הכסף למי שנשתלחו לו על דרך דינא דדברי שכ"מ ככתובין ומסורין

אלא שמצוה לקיים דברי המת הוא אף בבריא ולצד שכן נקנה אם כן מצינו במצוה לקיים דברי המת שני הלכות נפרדות (א) מצוה כנ"ל סעיף א' (ב) קנין ואולי זה סיוע לסוברים שלא נקנה דאין ראוי להמציא שיש כאן שני הלכות נפרדות.

ג. ומש"כ דדנים בגדר מצוה לקיים דברי המת הענין הוא דהנה בתוס' ב"ב קמ"ט ע"א הקשו אמאי הוצרכו לתקן בשכיב מרע דדברי שכיב מרע ככתובין ומסורין דשמא תיטרף דעתו עליו תיפוק ליה דבין בבריא ובין בשכיב מרע איכא מצווה לקיים דברי המת ועיי"ש תירוציהם ועי' גם בתוס' גיטין י"ג ע"א וכתובות ע' ע"א מש"כ בזה ובהגהות מרדכי בב"ב פרק יש נוחלין [דף צ"ח טור ב' מדפי הספר] תירץ דחילוק גדול יש ביניהם דמצוה לקיים דברי המת אין זוכה המקבל כלל אלא שכופין את היורשים ליתן לו ואם קדמו ומכרו את החפץ שאמר ליתן לפלוני אין מוצאין מן הלוקח אבל דברי שכיב מרע ככתובין וכמסורין פועל קנין ואם מכרו אין המכירה כלום ואם אכלו לוקח הרי זה כגזילה שמשלמים הדמים [ועיי"ש דיהא הדין דרצה מזה גובה רצה מזה גובה] ויעוי"ש דכל זה הוא תשובת רבינו יצחק בר אברהם עיי"ש.

ד. וברמ"א חו"מ סי' רנ"ב סעיף ב' כתב את הדין העולה מהחילוק וכדכתב הריצב"א שבמתנת שכ"מ בחפץ מסויים אם קדמו היורשים

ומכרו זה שהיה צריך לקבל מוציא מהלקוחות ואילו במצוה לקיים דברי המת לא עכ"ד ולא פירש הטעם והגר"א שם בסק"ט כתב שמקורו מהנ"ל שישב בזה קושיית תוספות ושהטעם דמתנת שכ"מ נקנה ואילו מצוה לקיים דברי המת לא נקנו ורק מצוה על הבנים ולא דין בנכסים עכ"ד וכ"כ רעק"א בגיטין י"ד ב' דמוכר ברמ"א דמצוה לקיים דברי המת אינו עושה שנקנו לו הנכסים וודאי שמוכר כן ברמ"א שהרי מקורו מהריצב"א שבהגהמ"ר וכמפורש בדרכי משה ושם מפורש טעם זה.

ה. ובר"ן גיטין י"ג ע"א במתניתין [בר"ן על הרי"ף] עיי"ש כתב דמצוה לקיים דברי המת אינו כקנין ולכן קטנים שלא בני מעבד מצוה נינהו לא כייפינן להו והוב"ד במחנ"א הל' זכיה ומתנה סי' כ"ט דמחודש בר"ן דאין כאן קנין.

ו. עוד מבואר דאין בזה קנין ברבינו אפרים שבמרדכי פרק מי שמת סי' תרכ"ו [דף צ"ד טור ג'] ועיי"ש שכתב זה לישוב הקושיא בענין מתנת שכיב מרע אלא שהוא כתב באופן שונה קצת דמשמע שם שאם מכין שכן יחול קנין לא חל כלל דינא דמצוה לקיים דברי המת [והנפק"מ דמכרו יורשים לא הזכיר שם ובאמת לדידיה יש נפק"מ פשוטה בכיוון לקנין].

ז. עוד מפורש כן במרדכי פרק מי שמת סי' תר"ל בשם רבינו שמחה

דבמצוה לקיים דברי המת לא זכה המקבל עד שיבוא לידו ועיי"ש שכתב דנפק"מ דבמצוה לקיים דברי המת אם היה הנותן כהן והמקבל ישראל אוכלים העבדים בתרומה עד שיבואו לרשותו של המקבל והובאו עיקר דבריו דלא זכה עדיין מקבל במחנ"א זכיה ומתנה סי' כ"ט.

כלל העולה לענפים א' ב' וג'

[חלק א] ענינא דמצוה לקיים דברי המת בגמרא

א. בכתובות ס"ט במתניתין מצוה לקיים דברי המת לענין מוריש ממון לבתו וציווה לשליש ליתן לה מזה דוקא שיקנה לה שדה.

ב. עוד שם ברייתא במוריש ממון לבניו וסדר קבלתם ציווה שיהא שקל לשבוע.

ג. עוד מצינו בגיטין י"ד בהולך מנה לפלוני ומת נותן שיתן למקבל אע"פ שהולך לאו כזכי.

ד. ובגיטין מ' ע"א לענין לעשות קורת רוח לשפחתו ועי' בזה כמה אופנים ביו"ד רס"ז סע"ז.

[חלק ב] דאיכא תנאי ואמוראי דפליגי על כלל זה ושמ"מ כן הלכה

א. בגיטין י"ד ב' מבואר דרבי נתן ורבי יעקב פליגי ע"ז.

ב. עי' בכתובות ס"ט ב' אם רבי יוסי פליג ע"ז או רק שם ובתוס' שם

נראה דפליג וכן מפורש בתוס' גיטין י"ג א'.

ג. שמואל פוסק כרבי יוסי בכתובות ס"ט ב' וכתבו תוס' בגיטין י"ג א' דס"ל דאין מצוה לקיים דברי המת.

ד. ומ"מ רבא א"ר פסק כר"מ וכן אמרו בגיטין ט"ו א' דקיי"ל מצוה לקיים דברי המת וכן פסק בשו"ע ורמ"א רנ"ב ב' והוא מוסכם ללא חולק.

[חלק ג] בענין אם מצוה לקיים דברי המת פועל קנין וזוכה המקבל ממילא בשעת מיתת נותן או שהוא רק מצוה לעשות רצון המת

א. תחילה יש לידע דודאי יש כאן הלכתא של מצוה בעלמא בלא קנין שהרי בשני אופנים ראשונים דלעיל ענף א' סעיף א' וב' ממתניתין וברייתא כתובות ס"ט אין שייך קנין.

ב. וכל הנידון לאופן כהאי דגיטין י"ד [ענף א' ס"ג] שאמר הולך לפלוני אם יש חלות ועפי"ז את"ל שכן יש בענין מצוה לקיים דברי המת ב' ענינים ואולי זה סיוע לומר שאין חלות שלא לחדש ב' הלכות.

ג. ובמרדכי מי שמת סי' תרכ"ו בשם רבינו אפרים ושם בסי' תר"ל בשם רבינו שמחה דאין קנין וכן בהגהות מרדכי יש נוחלין [דף צ"ח טור ב'] בשם ריצב"א דאין קנין ובהגהמ"ר שם בשם הריצב"א מיישב בזה הקושיא אמאי בעינן גם מתנת שכ"מ

ועיי"ש דנפק"מ במכרו יורשים וגם בר"ן גיטין י"ג א' [על הרי"ף למשנה] מבואר שאין קנין כדהביא מהר"ן במחנ"א.

ד. ובהגהמ"ר הנ"ל בשם ריצב"א דבמתנת שכ"מ יש קנין ולכן אם מכרו יורשים בטל המכר ובמצוה לקיים דברי המת אין קנין ואם מכרו חל עכ"ד וברמ"א רנ"ב ב' פסק הדין כן דבמתנת שכ"מ לא חלה מכירת יורשים ובמצוה לקד"ה כן חל ופירש הגר"א טעם החילוק כהנ"ל וכן פירש טעם החילוק ברעק"א גיטין י"ד וכן מוכח דהא מקורו מהריצב"א שבהגהמ"ר כמפורש בדרכי משה ושם מפורש טעם זה דין זה דהרמ"א שתקי ליה שם כל הנושאי כלים ומשמע דנקטינן לדינא הכי.

ענף ד. אם יש חולקים על הריצב"א שבהגמ"ר והרבינו אפרים ורבינו שמחה שבמרדכי והר"ן והרמ"א הסוברים שלא חל קנין ע"י מצוה לקיים דברי המת ואין נקטינן לדינא

א. ולענין אם איכא דפליגי על הראשונים הנ"ל והרמ"א בסי' רנ"ב ס"ב הסוברים דלא חל קנין במלקד"ה אפילו באמר שיתנו חפץ פלוני לפלוני הנה המחנ"א הלכות זכיה ומתנה סי' כ"ט כתב להוכיח מדברי תוס' בגיטין פרק השולח דס"ל דכן חל בשעת מיתת קנין מכח מצוה לקיים דברי המת עיי"ש ראיותיו באורך.

ב. גם יש להביא בזה לשון רש"י בגיטין י"ד ב' בהא דמבואר שם דבמת נותן בחיי מקבל ואח"כ מת מקבל ינתנו ליורשי מקבל [בתירוץא דרב פפא] וכתב רש"י בד"ה דמית נותן וז"ל הלכך משעת מיתת הנותן זכה בהן המקבל משום דמצוה לקיים דברי המת עכ"ל ומשמעות לשונו דהוא זכייה גמורה ובאמת במחנ"א הנ"ל בתוך דבריו מתבאר דדעת רש"י כן דעל תוס' הנ"ל כתב דס"ל כרש"י אלא שלא פירש לאיזה רש"י מתכוון ואולי כוונתו ללשון רש"י הנ"ל [ובאמת כשהעתיק שם בתחילת ד"ה והולך בברי את הגמרא בגיטין שילב זה את דברי רש"י אלא דלא כתב כן בשם רש"י] מיהו יש להעיר דגם בסמ"ע סי' קכ"ה ס"ק כ"ט ובש"ך שם סוף ס"ק ל"ג כתבו כלשון רש"י וצ"ב אם אפשר לפרש לשונם דס"ל דזכה דאם כן הו"ל למיפלג על הרמ"א בסי' רנ"ב ס"ב וצ"ע ושמא יש לפרש בלשון זה דזכה הוא לאו דוקא ואין הכוונה קנין גמור אלא זכות שיהיה הוא הראוי לקבלם ומצוה ליתן לו והרי מכח זה שחל כבר דין זה זוכים היורשים וכנ"ל בענף שבזה גם הרמ"א מודה וצ"ב.

ג. ועוד יש להעיר בזה טובא [וכמדו' שראיתי פעם בקובץ שיעורים הערה זו] דהנה תוס' בב"ב קמ"ט ע"א הקשו בהא דקיי"ל בב"ב קנ"א ע"א ושאר דוכתי דדברי שכיב מרע ככתובין וכמסורין דמו תיפוק ליה

דמצוה לקיים דברי המת ועוד הקשו כמה קושיות וליישב הכל כתבו בשם ר"י וכ"ד דאין דינא דמצוה לקיים דברי המת אלא בהושלש ביד שלישי לשם כך וכן פסק בשו"ע סי' רנ"ב ס"ב והנה אם כדברי הריצב"א שבהגהמ"ר לא קשיא מה שהקשו דתיפו"ל משום דמצוה לקיים דברי המת דיש נפק"מ לענין מכרוהו ובאמת יעוין בריצב"א מבואר להדיא סדרן של דברים כנ"ל שהביא יסוד ר"ת דדוקא בהושלש לזה ופליג עליה לדינא שכתב שאין מסתבר כן וסיים אלא הבדל גדול יש בין מתנה שכיב מרע למצוה לקד"ה שזה קונה וזה לא וכו' עכ"ד וכוונתו שיסוד ר"ת מתרץ קושיא זו למאי בעינן דברי שכ"מ ככתובין ומסורין וכיון שהוא פליג על ר"ת הוצרך להגיע לתירוץ הנ"ל ומוכח מדבריו אם כן שלפי"ז אין מקום לקושיית תוס' שהקשו למה לי דינא דדברי שכיב מרע תיפו"ל משום מצוה לקיים דברי המת ועכ"פ עפ"י עולה דמתוס' בב"ב קמ"ט ע"א שהקשו כן ונזקקו לתירוץ דשליש מוכח דלא כהגהמ"ר הנ"ל ושמא יש לדחות קצת דהנה טעמא דדברי שכ"מ ככתובין ומסורין כדי שלא תטרף דעתו שלא מתקיים רצונו וכדאמרו בגמרא ולפי"ז יש לומר אולי דס"ל לתוס' דאם בלא תקנה רק קנין ליכא אבל מצוה איכא כבר אין חשש דטרופן ומש"כ תיפוק ליה משום מלקד"ה אין כוונתם דכבר מצד

מקלד"ה הדין שוה אלא עיקר כוונתם דאין צריך לתקן ודוחק וגם בהגהמ"ר מוכח דלפי יסודו מתורצת קושיא זו דתוס' כמו שנתבאר לעיל.

ד. ומ"מ אפילו אם נימא דמוכח בתוס' דלא כהגהמ"ר מ"מ אין לומר דכל הסוברים דדוקא בהושלש בידו אינם סוברים כהגהמ"ר דבאמת בתוס' הביאו עוד ראיות ליסוד דבעינן הושלש בידו וכן בתוס' גיטין י"ג א' חידשו יסוד זה דבעינן הושלש מכח כמה ראיות והראיה מקושיא הנ"ל לא הביאו כלל אלמא בלא זה גם יש לחדש יסוד זה וגם בר"ן בגיטין י"ג במשנה [בר"ן על הרי"ף] הביא יסוד אחר מהרמב"ן ואח"כ כתב דלענין סוגיין [היינו סוגיא דגיטין] יש ליישב מצד שמקלד"ה לא עושה קנין ובקטנים אין מצוה דלא בני מיעבד מצוה ניהו עיי"ש ומשמע שאין זה סותר ליסודות דלעיל עיי"ש היטב ובאמת כן מוכרח ברמ"א דאין סתירה בין הדברים שהרי בשו"ע פסק לדינא בסי' רנ"ב ס"ב את יסודו דר"ת דדוקא בהושלש לשם כך וברמ"א שם בפירוש גם כן פוסק כן ואעפ"כ פוסק הרמ"א את דינו דההגהמ"ר דבמכרו יורשים חלוק מתנת שכ"מ ממצוה לקיים דברי המת וע"כ כמש"כ דאפשר לחדש ב' יסודות אלו ולדינא דהושלש יהא הראיה משאר הראיות שבתוס' גיטין י"ג א' וב"ב קמ"א א' [וגם י"ל כדחיה דסוף סעיף ג' דאף להגהמ"ר יש מקום למש"כ

תוס' דקשה תיפול מצד מקלד"ה אבל בהגהמ"ר גופיה נקיט לא כן וכנ"ל].

ה. ולענין הלכה לכאורה ברור דיש לנקוט לדינא דלא חל קנין על ידי מצוה לקיים דברי המת [א] דכן מבואר ברמ"א סי' רנ"ב ס"ב וכל הנו"כ שתקו ליה [ב] הראשונים שס"ל שלא קנה כתבו דבריהם בפירוש וכמפורש (א) ברבינו אפרים שבמרדכי סימן תרכ"ו (ב) וברבינו שמחה שבמרדכי סי' תר"ל (ג) בריצב"א שבהגהות מרדכי דף צ"ח טור ב' (ד) ובר"ן [על הרי"ף] בגיטין י"ג א' (ה) וכן מוכרח בהדיא ברמ"א הנ"ל ואילו מש"נ בסימן זה מהראשונים דפליגי אין הדברים כל כך מפורשים ואפשר דיש לדון עכ"פ בחלק מהם אם הוא מוכרח [ג] אפילו את"ל דיש ראשונים החולקים לכאורה הסוברים שלא קנה הם רוב ועיי"ש עוד במחנ"א מש"כ עוד ראיות מהתוספתא בזה ומעוד ראשונים ולא עיינתי בזה ועכ"פ כמדומה דהני רוב אלא שצריך חיפוש בשאר ראשונים בזה.

ו. אלא דצ"ב באופנים שיש נפק"מ בזה כגון במכרו וכיו"ב ותפס זה שציוה המת שיתנו לו אם מוציאין מידו או אין מוציאין מידו ויותר נוטה שמוציאין [ובפרט באופנים שהוא תפיסה אחר שנולד הספק שלרמ"א ודאי מוציאין] וצ"ע.

כלל העולה לענף ד'

א. במחנ"א זכיה ומתנה ס' כ"ט כתב להוכיח מתוס' פ"ד דגיטין דס"ל דכן קונה.

ב. לכאורה כ"נ מרש"י ואפשר שכן דייק המחנ"א ועד"ז לכאורה גם בש"ך וסמ"ע נראה כן אלא דצ"ע מס' רנ"ב ואפשר שהלשון לאו דוקא ואם כן גם ברש"י צ"ב וצ"ע בזה.

ג. מקושיית תוס' ב"ב קמ"ט א' מוכח בפשוטו דלא ס"ל שהוא רק מצוה אלא קונה ואפשר אולי לדחות בדוחק.

ד. ומ"מ הסוברים דבעינן הושלש יכולים לסבור דלא קנה וכדמוכח ברמ"א ועי' בפנים באורך.

ה. ולענין דינא העיקר ודאי שלא קנה ורק מצוה [והטעם להכריע כן נתבאר באורך בפנים בסעיף ה'] ובאופנים שיש נפק"מ אם תפס זה שציוו ליתן לו צ"ב אם מוציאין מידו ונוטה שכן וצ"ע [ועי' בפנים סעיף ו'].

ענף ה. בדברי האגר"מ דכל שהוא אצל שלישי י"ל דהשליש זוכה עבורם ע"י חצירו ועוד פרטים בענין

[א] הנידון לדינא באגר"מ ושורש הנידון ותשו' הגרא"ל גרוסנס שליט"א

א. והנה בשו"ת אגר"מ חו"מ ח"ב סוס"י נ"ג כתב הגבלה גדולה בדין זה של הריצב"א שבהגהמ"ר והוב"ד ברמ"א רנ"ב ס"ב שמצוה לקיים דברי

המת לא קונה והוא רק מצוה והעובדא שם היתה בצוואה שניתן הכסף לידי שלישי ליתנו לאשת הנפטר והיו לנפטר בנים [ושאר הפרטים שם לנידון דידן אין נפק"מ] והשליש נתן הכסף בבנק ונוסף עי"ז ריבית לכסף ועתה בא לקיים דברי המת ולתת הכסף לאישה והנידון שם מי יקבל את הריבית אם האשה או הבנים והסכימו השואל הג"ר אריה ליב גרוסנס ובעל האגר"מ דזה תלוי דאם נאמר שבשעת פטירה זכתה האשה בכסף ממילא הריבית לה ואם לא זכתה ורק שמצוה ליתן לה אם כן ירשו הבנים את הכסף והריבית להם.

ב. וכתב שם הגרא"ל גרוסנס דהריבית שייכת ליורשין ולא לאשה מכח הרמ"א בס' רנ"ב ס"ב דפסק כהגהמ"ר דמצוה לקיים דברי המת אינו קנין אלא כופין ליורשים שיתנו.

[ב] תשובת האגר"מ בזה וחידושי בדברי ההגהמ"ר והרמ"א

א. אבל האגר"מ השיב לו שאינו כן וכאן אף להרמ"א וההגהמ"ר זכתה בזה האשה בשעת מיתה [ולפי שיש שם כמה פרטים בדבריו יחולקו לסעיפים] וז"ל שם [דדברי הגהות מרדכי והרמ"א] הוא כשהצוואה היתה לבניו וליוורשיו אבל הכא כנראה היתה הצוואה להשליש שהוא יתן אחר מיתתו לאשתו ולא שימסור את השלישות להיורשין והם יתנו לכן

תיכף כשמת הוא ככבר נתון להאשה כפי שנצטוו לעשות.

ב. [ועוד כתב שם] ואף שהם מונחין בהבנק ולא היו בידו לקנות עבודה הא מצוה מחמת מיתה לא בעי קנין ולא היה צריך לחשוב לקנות עבודה שממילא נעשו שלה כשמת.

ג. דרך כשהיו ביד היורשין היו ברשות היורשין עד שיתנו לה והיה סגי גם אם היתה תופסת מהם שלא בידעתם שיעשו ברשותה.

ד. שלכן כשהם ביד השליש הם שלה וברשותה גם בלא קנין וממילא הוא אף כשהם מונחים בבאנק כשאינם על שם היורשין.

ה. ולכן הריבית דאחר מות המצוה שייך לה מהאלף שהיה צריך ליתן לה.

ו. ועובדא דהרמ"א בשם הגמ"ר צריך לאוקמי שציוה להבנים שהם יתנו ועי' בדברי הגמ"ר ב"ב סי' תרס"ו (צ"ח ע"א מדפי המרדכי) עכ"ל האגר"מ בתשובתו.

ג] ביאורים בדברי האגר"מ

א. והנראה בדבריו דחידש ב' סיבות שלא יהא דין ההגהמ"ר והרמ"א (א) דכל זה שייך כשהוא ביד הבנים ע"ז קאמרינן שאין למקלד"ה כח להקנות אבל ביד שלישי השליש קונה מדין חצר למקבל כדינא דזכין לאדם שלא בפניו וכשהוא אצל היורשים אין זה מועיל דלזכין בעינן ידו או חצרו או

מעשהו של אדם אחר לא של המקנה כדאיתא בעירובין ע"ט ב' ועוד דוכתי (ב) דדברי ההגמה"ר לענין מלקד"ה ואיכא עוד הלכה של מצוה מחמת מיתה כמבואר בב"ב קנ"א סוע"ב וסי' ר"נ סעיף ז' דהוא מגדרי מתנת שכיב מרע שזה לכו"ע קונה והיכא אין הלכה זו כגון בסתם אדם שאמר הולך לפלוני ואח"כ מת ויש עוד אופנים רבים שאין הלכה זו ונקטנו הפשוט.

ב. אלא דהעיר באגרות משה דמשכ"ל שייך אם היה זה בשעת פטירת הבעל בידי שלישי אבל הרי כאן היה זה בבנק ואין שייך סברא זו דהשליש זוכה עבודה אבל איכא כאן הסברא השניה של מצוה מחמת מיתה.

ג. ודברי ההגהמ"ר והרמ"א דלא זכה המקבל מוקי לה בלא מסר לידי שלישי אלא שהוא בידי היורשים דלא שייך הסברא הראשונה שהשליש זוכה עבודה ומשמעות דבריו להדיא דכשהוא ביד היורשים לא רק סברא ראשונה דהשליש זוכה עבודה ליכא אלא אף סברא שניה דמצוה מחמת מיתה זוכה מייד במיתה נמי ליכא והראיה שמכוין לזה שאחר שכתב סברא שניה כתב שהרי אינם כאן ברשות יורשים עיין היטב בלשונו [ונעתק לעיל דכן מבואר כוונתו].

ד] הערות בדברי האגר"מ

א. ודבריו פלא גדול שנוקט דכל שהוא ביד שלישי ליכא לדברי

צדקו דבריו דיזכה השליש בקנין חצר
עבור המקבל והנה ברמ"א חו"מ סי'
ר' ס"ב מבואר דאם הפקיד אדם חפץ
אצל חברו ורוצה המפקיד להקנותו
לאדם אחר סגי שיידברו עם הנפקד
שיכין לזכותו בקנין חצר עבור הקונה
[ועי' בזה עוד בב"ב פ"ה א' ורשב"ם
ותוס' וקצוה"ח קפ"ט ס"ק א' ועכ"פ
כן פסק הרמ"א והסכימו שם הנו"כ]
ואם כן הכא נמי אלא דבאמת
לכאורה לבד לא יהיה זה אלא צריך
שיחליט כן השליש ואולי במחשבה
גרידא הוה דברים שבלב וצריך דיבור
גם צ"ב אם כיוון מחיים שיקנה חצרו
לאידך מיד לאחר מיתה אי סגי
בכוונה זו אי בענין כוונה לאחר מיתה
וצ"ב ולא עיינתי בפרטים אלו כראוי.

ג. אבל האמת שלא בכל גיוני פשוט
לדון כלל סברא זו דהנה באופן של
מצוה לקיים דברי המת ליתן הממון
לאחר ולא ליורשים באופן הפשוט
הנזכר בגמרא הוא האי דגיטין י"ד ב'
דאמר אדם לשלוcho הולך מנה לפלוני
ואח"כ אירע שמת המשלח ויעו"ש
בגמרא שדנו דעוד מחיים שמא זכה
השליח מדין זכין הכסף למקבל
ונקטינן שלא ומפני שהולך לאו זכאי
וכמבואר בשו"ע סי' קכ"ה ס"ח
ופשוט דבזה אפילו אם ירצה השליח
לזכות למקבל אינו יכול בעל כורחו
של הנותן ומעתה צ"ע כשמת המקבל
האם יוכל השליח לזכות עבור המקבל
די"ל שלא דהרי הכסף של היורשים
ולא יכול לעשות מאומה נגד רצונם

ההגהמ"ר והרמ"א ומטעם שזוכה
בעבורה [ואולי גם טעם שני] וכתב
דנפרש דבריהם כשציווה לבנים שהם
יתנו והרי בשו"ע בסי' רנ"ב סעיף ב'
כתב בפירוש דכל דינא דמצוה לקיים
דברי המת הוא דוקא באופן שעכשיו
כשמצוה נותנו לשליש לשם כך וכן
כתב שם בפירוש ברמ"א ומיד אחרי
זה כתב ברמ"א דמצוה לקיים דברי
המת אינו פועל קנין ואם מכרו
היורשים חלה מכירתם אלמא דקאי
זה על אופן שהושלש אצל שליח
וצע"ג ואפשר שכוונת האגר"מ
לאוקמי כשציווה לשליש ליתן
ליורשים שיתנו למקבל כנזכר ענין זה
שם באגר"מ בתוך הדברים לענין
אחר אבל אי אפשר לאוקמי כן שהרי
ודאי האופן הפשוט של השו"ע
ורמ"א אינו דמטרת אדם כשמשלש
להוציא מיד היורשין שלא יוכלו
ליטול לעצמם או שמחמת אונס וכל
כיו"ב וזהו מש"כ בשו"ע שהושלש
לכך שנותן לשליש שהוא יתן ואיך
נוקמי הכי ולכן דבריו פלא גדול
[ובאמת הריצב"א שבהגהמ"ר ס"ל
דמצוה לקיים דברי המת אף בלא
שמסר לשליש ואפשר שיש להעמיד
דבריו רק בלא מסר לשליש אבל
הרמ"א העתיקו על שיטתו דהרמ"א
דמיירי בשליש].

ב. [מכאן עד סוף הענף לא בררתי
כ"כ הפרטים ונכתב רק לזכרון
לדון סברות ליישב הרמ"א מהקושיא
דלהלן] אלא דבאמת צ"ע אמאי לא

אלא דדבר זה שנצטוו ע"י המת יכול וצריך לעשות נגד רצונם [ולא שהמצוה רק על היורשים אלא חיוב על השליש לעשות נגד רצון היורשים כדמוכח בכתובות ס"ט ב'] וכיון שלא נצטוו לזכות מדין זכין את הממון למקבל אלא להביאו לו ושהוא המקבל יזכה בעצמו אם כן אינו יכול לזכות עבורו ללא רשות היורשים וכן הפשטות לדינא אבל יש מקום לומר דדוקא לגבי נותן שיכול לחזור בו וזכותו לחזור אמרינן דאין השליח יכול לזכות אבל לאחר מיתה שודאי יש מצוה וחיוב לעשות כן יכול לזכות למקבל בע"כ של היתומים כיון שזכותו של המקבל לקבלו ועיי"ש באגר"מ דשרי למקבל לחוטפו מהיורשים וה"נ בזכיה לא גרע מחטיפה [ועיקר החילוק מפני שאין צריך דעתם כדכתב האגר"מ דשרי לחטוף] (ויל"ע בזה ביהיה חב לאחרני) וצ"ע לדינא בזה.

ד. ויש אופנים שעיקר מתנתו היתה רק שיתן לאחר מיתה ולא כהאי דגיטין י"ד ב' ובהו צ"ב בלשונות באיזה הוה כזכי ובאיזה לו וצ"ב אם ללומדו מהלכות לשונות דנאמרו בספ"ק דגיטין לענין מחיים או שיש לחלק וצ"ע.

והעולה מהנ"ל בענף זה

א. דמש"כ באגר"מ דכשהכסף ביד שלישי זוכה עבורם והעמיד דברי הרמ"א בהיה הציווי ליורשים ולא

לשליש יש להעיר צע"ג דברמ"א בהכרח דמיירי כן בשליש ושמסר לו ליתן למקבל ומוכח דאף בזה לא קנו.

ב. הטעם דלא קנו יש לומר דהרי בעינן כוונה ואולי דיבור מצד השליש לזכות עבורם ועיי' הפרטים בפנים.

ג. גם יש לדון מצד כונת הנותן אם שיזכה השליש למקבל או רק שימסור לעי' בפנים באורך.

ענף ו. עוד בדברי האגרות משה הנזכר לעיל בענף קודם

עוד צ"ע דנראה מדבריו דבנמצא הכסף בידי היורשים אפילו במצוה מחמת מיתה לא זכה המקבל עדיין וצ"ע אמאי.

ענף ז. בחידושו של שו"ת אחיעזר חלק רביעי בענינים אלו

א. בשו"ת אחיעזר ח"ד סי' ס"ו דן בחידוש עצום וז"ל ותמיד הייתי מפקפק על הצואות של בריא הנעשות בערכאות לאחר מיתה שאין שטר לאחר מיתה ואעפ"כ ביי"ד של ישראל מקיימין דבריהם וממנין אפטרופסים לעשות כפי הכתוב בצוה ואמרתי דזהו משום מצוה לקיים דברי המת ואף דבעינן הושלש מתחילה לכך מ"מ כיון דמהני בערכאות שיש לזה תוקף ע"פ חוק המלכות לא גרע מהושלש מתחילה לכך אלא שלא מצאתי גילוי מפורש

שט"ו הוכיח מתוספות במסכת בבא בתרא דף קמ"ט שכן חל קנין על ידי מצוה לקיים דברי המת.

ג. התוספות בגיטין שהביא כמדומה במחנ"א דס"ל דחל קנין הכונה לתוספות בדף ל"ח סוע"א ויעו"ש ברשב"א מה שתמה על דבריהם ויובן הראיה ולא עיינתי אם הוא הכרח.

ד. במש"כ ביאור אחר במרדכי מהמחנ"א שו"ר כן בשיעורי הגרש"ר לגיטין עמוד רפ"ז.

ה. בקובץ שיעורים להגרא"ו למסכת בבא בתרא דף ס"ב אות ער"ה הביא במש"כ הראשונים דדוקא בהושלש לכך וכן פסק בשו"ע דבקצוה"ח סי' רנ"ב מחדש דלצדקה מהני אפילו בלא הושלש ובקוב"ש מוכיח משו"ת רמ"א לא כן ועיי"ש עוד [ויש לעיין בזה באחיעזר].

לזה עכ"ל האחיעזר [וחלק רביעי לא נדפס על ידו].

ב. ואולי יש לצרף גם את השיטה בהגהות מרדכי בב"ב שס"ל שאין צריך הושלש מתחילה לכך מיהו בשו"ע ורמ"א כן מצריכים זה בפשיטות.

ג. כמדומה שבקובץ מוריה ראיתי מאמר מהגר"ש זעפראני שמדבר בענין דברי האחיעזר.

ד. וכמדומה שגם הביא שם דברים מהגרש"א בזה ואין עתה הספר אצלי לעיין בו.

ענף ח. השלמות לעניני מצוה לקיים דברי המת

א. עיין אריכות בענינים אלו באחיעזר ח"ג סי' ל"ה.

ב. בקובץ שיעורים להגר"א וסרמן במסכת כתובות דף פ"ו אות