שו"ת
אבני דרך

שאלות ותשובות שהזמן גרמן
בארבעת חלקי שולחן ערוך

חלק יז

ממה שחנני האל
אלחנן נפתלי פרינץ

ירושלים ה'תשפ"ב

עימוד: אשורית – שירותי הוצאה לאור

©

כל הזכויות שמורות למחבר
ירושלים ה׳תשפ״ב

ניתן להשיג את הספר בכתובת:

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

זכרון אחד עולה לכולם

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

לזכרון עולם בהיכל ה׳

לעילוי נשמת
איש מופת מורם מעם
תלמיד חכם מופלג

מו״ר הגאון רבי אפרים גרינבלט זצ״ל

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

לעילוי נשמת

גיסתי ואחותנו

מרים אטיאס ע״ה

אשת חסד ואם מסורה
שלא חסכה מכוחותיה וכספה
לשמח אלוקים ואדם

״אשה יראת ה׳ היא תתהלל״

לעילוי נשמת

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

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

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

לעילוי נשמת

חמי, אבינו וסבינו

אליהו בלחסן ע״ה

איש תם וישר
איש אמונה
קבע עיתים לתורה ביום ובלילה
הרבה במתן צדקה
נפטר בשיבה טובה

לעילוי נשמות

שלום ב״ר **שמואל הכהן וחנה**
חינקה בת ר׳ **יחיאל ורחל**

לוין

לוי יצחק ב״ר **שניאור זלמן והניה**
טובא בת ר׳ **ירוחם הלוי וחנה פרימט**

קאטץ

אנשים צנועים
אשר פעלו בכל מאודם
לעשות טוב עם הזולת
והשקיעו בחינוך ילדיהם בדרך הישרה

הונצחו ע״י ילדיהם,
ריצ׳רד וברנדי לוין

ספר זה מוקדש
למען אחינו ורעינו

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

הוקדש על ידי
ד״ר יוסף ומרלין דנטו

לעילוי נשמות

סבי וסבתי
החבר ר׳ יצחק ורעייתו
אסתר ברסלאואר

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

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

לעילוי נשמת

סבי וסבתי
ר׳ משה פרינץ ז״ל

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

ומרת תרצה פרינץ ע״ה
שפתיה לא פסקו מלהכיר טובה
לה׳ ולברואיו
הקרינה אור של שמחה ועין
טובה על סביבתה
שמחה במשפחתה ובמכריה

תוכן העניינים

פתח דבר 17

אורח חיים

א. חיסון ביד ימין 23

ב. נטילת ידים בנגיעה במסרק 25

ג. סיבוב הנורה עם כיפתו 26

טלית ותפילין

ד. החלפת פתילות ציצית למהודרות על ידי גזירת הישנות 28

ה. נישוק ציצית כשיש על פיו מכסה בעקבות הנגיף 33

ו. הנחת תפילין לפני בואו לחצר 37

ז. זמן הברכה על תפילין של ראש 39

ח. הנחת תפילין לאבל בערב פסח אחר חצות 40

תפילה

ט. מאה ברכות בתשעה באב 41

י. שנים מקרא לפני ברכת התורה 44

יא. תפילת מקוצרת בשעת הנגיף 48

יב. דרשה בין ישתבח ליוצר 49

יג. בדיקת חיתול התינוק לפני ברכת מזון 50

יד. קניית ספר קודש לפני התפילה 51

טו. לחיות ביישוב שאינו דתי בכדי לקרב 52

טז. יציאה לחופשה משפחתית כשלא יהיה מנין 54

יז. מנין אחד בבית כנסת ואחד בחצר או עשרים איש בחצר 57

יח. תפילה במטוס 58

יט. תפילה בחניה מול רכב בתקופת הקורונה 59

כ. החזקת מטריה בתפילה 60

כא. השמטת המשנה ברורה פסוק הרומז לשמו 63

כב. פסיעה בשמונה עשרה עם כסא גלגלים 64

כג. נטילת ידיים על ידי הלויים בעת הנגיף 66

כד. נפילת אפים בעמידה כשמאחוריו אדם בשמונה עשרה 67

כה. נפילת אפים בימי הקורונה כשהאבל מתפלל ומתנחם במניין החצר 68

כו. העברת תכשיטי ספר תורה מספר אחד לשני 70

נטילת ידיים

כז. ניגוב ידיים בימי הקורונה 73

כח. נטל ידיו לסעודה ובירך ונזכר דתענית 79

כט. מים אחרונים באלכוג׳ל 80

ל. פיג׳מה במעין שלוש 82

זימון

לא. זימון בימי הקורונה 85

לב. צירוף לזימון במי שאכל במקום פסול 87

לג. צירוף קטן אשכנזי לזימון 90

ברכות

לד. בדיקת חולה קורונה עם חזר לו חוש הריח 94

לה. ברכת הגומל על ניתוח קטרקט 95

לו. הטבת חלום ע״י נשים 96

לז. שהחיינו על מחשב חדש אישי המשמש לזיכוי הרבים 97

לח. שהחיינו לחולה קורונה בראש השנה 102

לט. שהחיינו על בגדי עבודה 105

מ. זריזין בברכת האילנות או ברכתם בארץ ישראל 106

מא. שמירה ליולדת בנסיעה 109

שבת

מב.	ספר קודש בהוצאות שבת	116
מג.	בדיקת קורונה ביום שישי	119
מד.	הזעה בשעת קיום מצווה	121
מה.	בלע״ך שנפל בשבת	122
מו.	מסכה מיוחדת לשבת	123
מז.	עונג שבת לחולה קורונה שאין לו חוש טעם וריח	125
מח.	מריחת משחה לאשה על ידי הבעל אחר הדלקת נרות	127
מט.	בציעת הפת כשפורס מפה	129
נ.	שנים מקרא ואחד תרגום לנוסע לחוץ לארץ	131
נא.	קריאת התורה אחר מוסף	134
נב.	הוצאת חלה קפואה בשבת בשביל מלווה מלכה	140
נג.	ריצה בשבת לברכת האילנות	142
נד.	דריכה על שטיח רטוב בימות הגשמים	146
נה.	פודרה בשבת על פנים מרוחות בשמן	147
נו.	הליכה עם מדרסים בשבת	148
נז.	הזמנת וטרינר בשבת	149
נח.	ביקור באתר בניית בית כנסת בשבת	151
נט.	טלטול שטר פרוזבול בשבת	153
ס.	הערות קצרות בדיני מוקצה מוקצה מחמת חסרון כיס כתבי קודש עתיקים טלטול מטבע של קמיע בשבת טלטול חטיפי אנרגיה לחייל	157
סא.	טלטול משקולות	159
סב.	הרמת צואת כלב ברשות הרבים בשבת	160
סג.	שימוש בשבת במראה הנמצאת בכלי עם סומק	164
סד.	שימוש במסכה חד פעמית בשבת	166
סה.	כניסה לבית חולים שיש בו מצלמה תרמית	175
סו.	שפיכת רוטב רותח על שניצל בשבת	179
סז.	חימום מרשמלו בשבת	180

סח. קש עם מסננת בשבת 181

סט. מריחת פילינג מאבקת סלק על השפתיים בשבת 184

ע. מריחת קרם בשבת שנספג מיידית 187

עא. ניקוי איפור בשבת באמצעות מריחת שמן קוקוס 189

עב. מריחת שמן קוקוס בשבת 190

עג. מילוי בקבוק חם מגומי בשבת 191

עד. לידה בשבת 192

פסח

עה. פגימת חמץ בערב פסח שחל בשבת 193

עו. אזהרת אדם מקניית חמץ אחר פסח 195

עז. תרומת דם בערב חג 196

עח. סיום מסכת בשפה שאינו מבין 198

עט. אכילה אחר אפיקומן לחולה קורונה 204

ספירת העומר

פ. ספירת העומר בכתיבה ללא כוונה 205

פא. נאמנות קטן לאביו שלא ספר ספירת העומר 210

פב. ספירת העומר בלשון נקבה 213

יום-טוב וחול-המועד

פג. אופה לחם ביום-טוב עם שעון שבת 214

פד. הטענת פלאפון ביום האחרון של חול המועד 216

פה. ניתוח השתלת שיער בחול המועד 220

פו. חלוקת העבודה בחול המועד 225

פז. עבודה במס הכנסה בימי חול המועד 226

פח. קיפול טלית בחול המועד 236

תעניות, תשעת הימים ותשעה-באב

פט. זמן הרחיצה לשבת בעשרה בטבת שחל ביום שישי 237

צ. חתונה בעשרה בטבת שחל ביום שישי 239

צא. הפטרת חזון במנגינת איכה 242

צב.	תפירת כפתור למכנס בתשעת הימים	243
צג.	אכילת מאכלי בשר בתשעת הימים בברית שנדחתה	244
צד.	הנחת דשא סינטטי בתשעת הימים	250
צה.	הכנסת ספר תורה בתשעת הימים	252
צו.	רחיצה בתשעת הימים	255
צז.	כיבוס אחר ראש חודש אב עקב הפסקת חשמל	259
צח.	כיבוס מסכת בד בתשעת הימים	262
צט.	זמן ברכת שהחיינו בשבת של בין המצרים	264
ק.	שטיפת הבית עם חומרי ניקוי בתשעת הימים בעקבות הנגיף	266
קא.	תפילת רבי נחוניה בתשעה באב	267
קב.	שטיפת ידיים באלכוג'ל בתשעה באב	269
קג.	כתיבת ספר תורה בתשעה באב	271
קד.	בישול בתשעה באב שחל ביום חמישי לצורך שבת	272
קה.	צום תשעה באב בלילה או ביום	273
קו.	צום לחולה בקורונה או למי שצריך להיות בבידוד	276
קז.	צום לאשה שבמחזור	278
קח.	אמה על אמה בפנימיה	281
קט.	גילוח בעשרה בטבת שחל בערב שבת	286

ימים נוראים

קי.	תקיעת שופר בערב ראש השנה	287
קיא.	תפילה בימים הנוראים בצל הקורונה	288
קיב.	תקיעת שופר בראש השנה ליחיד בשעה מוקדמת	290
קיג.	ביטול טבילה במקווה בערב יום כיפור מחשש הידבקות	293
קיד.	בן להלקות את אביו בערב יום כיפור	297
קטו.	הדלקת נרות בערב יום כיפור וברכת שהחיינו	300
קטז.	ספר תורה בתפילת כל נדרי ונישוקו ביום כיפור	302
קיז.	הזכרת נשמות ביחיד	303
קיח.	הזמן המוקדם לתפילת נעילה	304
קיט.	התפילה המעודפת במנין	306

סוכה וארבעת-המינים

קכ. סוכה עם ריח רע לחולה קורונה 308

קכא. פרגולת אלומיניום חשמלית לסוכה 311

קכב. מצוות סוכה לנמצא בבידוד עקב הנגיף 313

קכג. אגידת לולב בקוישיקלך שנעשה על ידי גוי 316

קכד. נענועי ארבעת המינים במנייני חצר בימי הנגיף 317

קכה. נטילת לולב לאשה אשכנזיה שהתחתנה עם ספרדי 319

חנוכה

קכו. הדלקת נרות חנוכה לחולה בקורונה 321

קכז. זמן הדלקת נרות חנוכה למבודד 322

קכח. הדלקת נרות חנוכה במניין שבחצרות 325

קכט. עניה לקדיש באמצע הדלקת נרות חנוכה 332

קל. אפליקציה להדלקת נרות חנוכה במקום צורך 338

קלא. תפילת מנחה ביחיד בערב שבת בשביל להדליק קודם נרות חנוכה 346

פורים

קלב. פרשת זכור לחולה קורונה הנמצא בבידוד בביתו 348

קלג. זמן קריאת מגילה בבית שמש 350

קלד. מתנות לאביונים למשפחה בבידוד 355

שביעית

קלה. נתינת פירות שביעית לחולה קורונה 357

קלו. עשיית פרוזבול לחבירו 361

יורה דעה

כשרות

קלז. הרחת חלב בארוחה בשרית 367

קלח. אוכל תחת מיטת גוי 368

טבילת כלים

קלט. טבילת כלים לחתן וכלה 370

קמ. טבילת גריל גז 371

עבודה-זרה וקדושה

קמא. פקק עם קוד 379

קמב. מסעדה עם עץ אשוח 382

קמג. תרומת דם למחקר 383

ריבית

קמד. עיגול סכום מטעמי נוחות 384

לא ילבש

קמה. לא ילבש בצמיד זיהוי 386

קמו. אימון באיפור על הבעל 387

קמז. קיצור שערות לבנות מתוך שחורות 392

נדה

קמח. מחשב טוהר 394

קמט. קביעת ווסת על פי תאריך לועזי של קבלת משכורת 397

קנ. שתיה לבני זוג בקש שונה מאותו בקבוק 398

קנא. לקיחת אשכולית מאשתו נדה הסובלת מקרישות דם 399

קנב. היכר בשעת קורונה 401

קנג. הסרת חפץ דינו להיכר 402

קנד. שכחה לגזור ציפורן ברגל 404

התרת נדרים

קנה. התרת נדרים בטלפון או בזום 405

קנו. התרת נדרים לנשים במצבים השונים 408

כיבוד הורים

קנז. יקיצת אביו שנרדם על הגמרא 410

קנח. תפילה במנין מול כיבוד הורים 411

תלמוד תורה

קנט. חיוב לקיחת רטלין לריכוז בלימוד תורה 415

צדקה ומעשר כספים

קס. תרומות בגיוס המונים כשמפורסם שם התורם 419

קסא. מעשר כספים מקרן יחד 421

קסב. קבלת צדקה מאדם שחי עם גבר 425

גניזה

קסג. תיקון ספר תורה שיש בו אותיות שצבעם השתנה 429

קסד. סידור הגניזה על פי רמת הקדושה 432

קסה. גניזת שטר פרוזבול 435

קסו. התכת בית מזוזה ושימוש בערך 437

קסז. קנית מנורה להריגת יתושים 439

שמחות

קסח. קריעה לאבל על ידי עובד זר 440

קסט. אונן ברחיצה ובגזירת ציפורניים 445

קע. צילום הלוויה והקבורה 446

קעא. כיסוי תמונות בבית הנפטר 447

קעב. קבורת טבור שנשר 448

קעג. רכבל לכותל מעל בית קברות קראי 449

קעד. אבלות בימי הקורונה 456

קעה. מתנה לחג לאשה אבלה 458

קעו. גערה לאבל בזום 462
קעז. השתתפות אבלים בחתונת אחותם 464
קעח. יציאת אבל לחיסון בימי השבעה 470
קעט. נישוק למת 477

אבן העזר

קפ. סירוס כלבים 481
קפא. סירוס כלבה מחשש שתחלה 485
קפב. קניית סוס מסורס 487
קפג. תליית תמונה של כלה עם שיער מגולה 489
קפד. ייחוד בירידה מאוטובוס 491
קפה. אופן כתיבת התאריך בכתובה בחודש אב 498
קפו. כתובה שנכתב אליה במקום אליהו 493
קפז. הינומא שנפלה 496

חושן משפט

קפח. חקירה כשיש חשש רוחני 499
קפט. לתבוע בבית דין לעבודה 503
קצ. עד קידושין העובד במס הכנסה 507
קצא. התנדבות לתרופה ניסיונית 510
קצב. שימוש בזום של משרד החינוך לצרכים פרטיים 516
קצג. שמיטת כספים לנשים 517

כללי

קצד. תשובות קצרות בענייני הקורונה 521
א. דאגה לכשרות מהודרת בפסח לחולים
ב. בדיקת קורונה בסוכה
ג. הקפות בחול המועד ביחיד

ד. קדושת מקום

ה. הפסק טהרה בבידוד

ו. חשש לטביעת אצבע במקום העבודה

קצה. אזהרת אדם ללא מסכה 524

קצו. לימוד בחברותא עם מסכה 526

קצז. חשש לטביעת אצבע במקום העבודה 527

קצח. וויתור על תפילה ועבודה בשביל להימנע מהידבקות 529

קצט. חבר ששמע על שידוך חברו ולקחו לעצמו 531

ר. חרם דרבנו גרשום במכתב של עובד זר 533

רא. לקיחת עט בלא רשות לכתיבת מודעת השבת אבידה 536

רב. הזכרת ספר שהביא רשימת מראי מקומות 538

רג. קביעת חדר ללימוד תורה 540

רד. בקשה על יראת שמים 542

רה. "וזרעו מבקש לחם" 542

רו. כוח הדיבור 544

רז. קבלת אשי ישראל - הרוגי מלכות 545

רח. שושנת יעקב צהלה ושמחה?! 546

רט. הערות והארות על ספרים 547

הערות ותוספות לשו"ת אבני-דרך, בתוספת הערות מתלמידי חכמים

ריי. הערות ותוספות לשו"ת אבני-דרך, בתוספת הערות מתלמידי חכמים 548

שימוש במדבקה למניעת הריון בשבת 548

סגולות לזיכרון - הסתכלות על צדיק 548

קשירת נעליים לאשה 548

נטילת ידיים אחר תרומת דם 548

עיטור האמה המיועדת לזכר לחורבן 548

קופסת אתרוג נאה 549

הסתכלות על אדם רשע 549

ספר תורה שנפל 549

לועג לרש במקום מצווה עוברת 550

שושבין גוי 550

ברכה על במבה 551

לקדש על בקבוק יין	551
הנקה בבית הכסא	551
תשלומין להבדלה במוצאי יום טוב	551
קפנדיא בסוכה	552
רחיצה לפני תפילה	552
תחנון באולם החתונה	552
ברכת שהחיינו על משקפיים חדשות	554
ברכת רעמים וברקים באמצע שיעור תורה	554
תפילה על האתרוג בט״ו בשבט שחל בשבת, בקשות רוחניות בשבת	554
שילוח הקן בשבת	555
שינת ילד שמרטיב בסוכה	556
הוצאת אחרים ידי חובה בתפילת הדרך	556
ברכת שהחיינו בכניסת השמיטה	556
שאילת שלום במכתב לאבל	556
בישולי עכו״ם בשווארמה	556
הליכת הבעל בנעלי אשתו לזמן קצר	557
עליה לבית הקברות בלילה	557
תה שהוכנסה לתוכו כפית עם טיפת חלב	558
הכנת בגד לתשעת הימים על ידי האשה	558
ברכת שהחיינו על אתרוג בט״ו בשבט	558
נתינת צדקה בבית קברות	558
דיאטה על פי ההלכה	559
ייחוד פיג׳מה לשבת	559
לקיחת קלי צום בשבת	559
שירה מחוברת תוים בשבת	560
הסרת שיערות מהאוזניים	560
חומרא דאתי לידי קולא	560
נטילת ידיים אחר בדיקת עד טהרה	561
מקום חתימת הכהן בכרוז	562
הבדלה ע״י מחלל שבת	562
תפילה על ממזר חולה	562
גיור שוטה	562
ביקור חולים במום קבוע	562

תרומת דם מגוי	562
אבלה לקלח תינוק	562
תפילין של ראש על ספריי המנפח את השיער	562
מאה ברכות לנשים	563
השלמת קריאת התורה עקב ביטול מניינים בתקופת הקורונה	563
ברכה על לבבות דקל	563
ברכת הנהנין לחולי קורונה	563
ברכת הגומל למי שהיה בבידוד	563
שהחיינו על שמלת כלה	566
חיטוי באלכוג׳ל בשבת	566
נסיעת יולדת לבית חולים בשבת או ביו״ט	566
מכירת חמץ בטלפון ובאינטרנט	566
ברכה על מרור לחולה קורונה	566
ניגוני כניסת שבת בימי ספירת העומר	567
הכנת חביתה ביום טוב אחר שקיעה	567
אכילת בשר לבעל ברית בתשעת הימים	567
זמן שטיפת כלים כשתשעה באב חל בשבת	568
הקדמת ערבית בליל יו״ט שני	569
טבילת מצווה בימי הנגיף	569
נסיעה במונית מכספי מעשר בכדי להישמר ממראות אסורים	571
סירוב להשתתפות בסעודת מצוה מחשש לקורונה	571
חיוב מזוזה בחניה	571
קדימה בטיפול בחולים בעת משבר הקורונה	571
מצבה בצבע שחור	575
מעבר לפני התיבה לאבל בל״ג בעומר	575
וויתור על תקיעת כף בחופה בעקבות נגיף הקורונה	575
הפרת הסכם יששכר וזבולון בתקופת הקורונה	576
ביום חטיפה לצורך הצלת נפשות	580
עניית אמן אחר ברכת חילוני	581
ביקור בגן הבהאים	581

פתח דבר

יודו העולם ויעריצו האל אשר משפיע עלינו בכל עת חיים, חסד ורחמים. ונתן לנו תורת אמת, תורה המאירת עיניים ו"מחכימת פתי" (תהלים יט, ח).

בראשית דבריי, בעומדי בפתיחת הכרך השבעה עשר, "שמעו מלכים האזינו רוזנים, אנכי לה' אנכי אשירה אזמר לה' אלקי ישראל" (שופטים ה, ג) על חסדו הרב שהגדיל עמי הדל ולתורתו הקדושה קרבני. ואפצה פי בתפילה והודיה להודות לאלוקי ישעי, המסכך ופורס סוכתו עלי, משפיע עלי מחסדו הגדול, ולחזות בנפלאותיו נתנני, ומנחה אותי "במעגלי צדק" (תהלים כג, ג). בין לומדי התורה ומלמדיה הושיבני, ולהשיב לשואלים דבר ה' - זו הלכה שמני. יודע אני כי מך ערכי וכל הזכות בהוצאת השו"ת איננה מכוחי, אלא מאת ה', ואין בפי מילים להודות ולקלס לקוב"ה על כל הטוב והחסד שהקיפני. ליבי נושא תפילה שיברכני בשלום ויפקוד אותי ואת כל בני ביתי ואת כל עמו ישראל לחיים טובים ולשלום, חיים בהם נוכל לשבת בהשקט ובטחה, ללא דאגות, ולהגות בתורה הקדושה. ויתן לי "עז ותעצמות" (תהלים סח, לו) להוציא לאור את יתר תשובותיי וחידושיי.

לכרך השבעה עשר ישנה משמעות רבה,

חז"ל אומרים (נדה עג, א. וכן אומרים אנו זאת בסוף התפילה), כי כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן עולם הבא, שנאמר: הליכות עולם לו, אל תקרי הליכות אלא הלכות". כאשר האדם שונה, חוזר, מלבן, בודק, מוודא, מעיין וכו' בהלכות בכל יום, וודאי דהוא יגיע לעולם הבא שכן הוא עושה את כל המאמצים לקיים את ההלכה כנדרש.

רובד נוסף מובא בזה בשפת אמת (פרשת בא תרנ"ט), ואלו דבריו: "הליכות עולם שהקב"ה מנהיג ומחדש העולם בכל יום בסדר חדש דורשות מהאדם לחדש הילוך בעבודת הבורא בכל יום ויום. וזה נקרא שונה הלכות. כי האדם נקרא מהלך". כלומר, על האדם להתבונן בכל יום ויום עם שינוי העולם, עם החידוש היום יומי "המחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית", לראות כיצד הוא מהלך, כיצד הוא מקיים את מצוות הבורא לפרטי פרטים. כיצד הוא מוצא את השביל הנכון לצעוד בצורה המכוונת להנהגת הבורא.

■■■

נאמר בתהלים (מב, ח): "כל משבריך וגליך עלי עברו". בשנתיים האחרונות חווינו גלים עולים ויורדים של הנגיף קורונה אשר משתולל בעולם. חלק מהתשובות בספר ענינו בתקופה זו של הנגיף, בה היו הנחיות שונות ומידע שונה (לרפואה ולציבור) בכל אחד משלבי הנגיף. ולפיכך יתכן שיהיו אנשים שחלק מהתשובות יהיו בעיניהם כפלא, אך בשעת אמת, בעת שענינו, הלכנו ע"פ המציאות ופעלנו ע"פ הכלל (עיין סנהדרין ו, ב) דאין לדיין אלא מה שעיניו רואות ועומד מולו.

על תקופה זו, בה היו רבים שחשו את הכאב והקושי, את הגלים האדירים, חשבתי כמה יפים ומדוייקים דברי רבי עקיבא שאמר (יבמות קכא, א): "וכל גל וגל שבא עלי נענעתי לו ראשי". כלומר, קבלת הדברים מאת ה' בענווה, והידיעה והאמונה כי הכל ממנו יתברך, היא המוציאה את האדם מתוך הגלים, מתוך הכאב, אל עבר חוף מבטחים. על האדם לדעת כי ביכולתם של הגלים לא רק להטביע אלא גם לרומם. אך בשעה בו הגל מגיע ומאיים, אם ישאר האדם ניצב ועומד, הגל ישטוף אותו. הדרך להתמודד עם הגל היא להתכופף, לנענע בראש מתוך ענווה (וע"ע בעניין הים והגלים, בהקדמה לחבל נחלתו חלק יז).

התנהלות זו במידת הענווה, מאפיינת מאוד את רבי עקיבא וכפי ששנינו (יבמות טז, א) "אמר לו (יונתן בן הרכינס): אתה הוא עקיבא, ששמך הולך מסוף העולם ועד סופו? ! אשריך שזכית לשם, ועדיין לא הגעת לרועי בקר! אמר לו רבי עקיבא: ואפילו לרועי צאן!".

וכן מוצאים מידה זו אצל רבי עקיבא באופן הילוכו עם חבריו. איתא (עירובין נד, ב. יומא לז, א): "תניא: שלשה שהיו מהלכין בדרך, הרב באמצע, גדול בימינו, וקטן משמאלו". ומצינו במסכת דרך ארץ (פרקי בן עזאי פ"ג ה"ב) ובמסכת כלה רבתי (פ"ז ה"ד) "מעשה בארבעה זקנים שהלכו למלכות הפנימית... ואלו הן: רבן גמליאל, ורבי יהושע, ורבי אלעזר בן עזריה, ורבי עקיבא... וראה את חכמי ישראל, אלו באין מכאן, ואלו באין מכאן, ואלו הן, רבן גמליאל באמצע, רבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה מימינו, ורבי עקיבא משמאלו". וכן מופיע בפעמים רבות בש"ס דר"ע מוזכר אחרון. כגון (מועד קטן כח, ב): "תנו רבנן: כשמתו בניו של רבי ישמעאל נכנסו ארבעה זקנים לנחמו: רבי טרפון, ורבי יוסי הגלילי, ורבי אלעזר בן עזריה, ורבי עקיבא. אמר להם רבי טרפון: דעו שחכם גדול הוא, ובקי באגדות, אל יכנס אחד מכם לתוך דברי חבירו. אמר רבי עקיבא: ואני אחרון". וכן שנינו (סנהדרין קא, א): "תנו רבנן: כשחלה רבי אליעזר נכנסו ארבעה זקנים לבקרו, רבי טרפון ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא". וע"ע ביבמות (טז, א).

בזכות מידה זו של ענווה שהייתה קיימת ברבי עקיבא, מצינו (עירובין מו, ב): "הלכה כרבי עקיבא מחבירו" (וכן הוא גם על בית הלל: "מפני מה זכו בית הלל לקבוע הלכה כמותן - מפני שנוחין ועלובין היו" עירובין יג, ב). עוד על דמותו המיוחדת של רבי עקיבא עיין בדברינו בשו"ת אבני דרך (ט, קעז).

בעודי בזה, דווקא בתקופה זו (ודי לחכימא), התעורר והתחדד אצלי, הנאמר בתורה (דברים ל): "כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא נפלאת הוא ממך ולא רחקה הוא. לא בשמים הוא לאמר מי יעלה לנו השמימה ויקחה לנו וישמענו אתה ונעשנה. ולא מעבר לים הוא לאמר מי יעבר לנו אל עבר הים ויקחה לנו וישמענו אתה ונעשנה. כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשתו". המדייק בפסוקים יראה כי הקושי לעיתים נובע מחשיבה שאחרים צריכים לעשות. "מי יעלה", "מי יעבר". אולם התשובה האמיתית היא "בפיך ובלבבך", הדבר תלוי בך, לא באחרים.

רבים מדברים באמירות חוצבי להבות, כ"מביני דבר", ומנתחים ומפחידים את הציבור בכל הקשור לגרעין האיראני. על כך חובשי ספסלי בית המדרש, צריכים להשמיע את הפתרון והתשובה למצב, והוא חיזוק כוח לימוד התורה. כפי שאומרת הגמרא במסכת מכות (י): "עומדות היו רגלינו בשעריך ירושלים (תהלים קכב) - מי גרם לרגלינו שיעמדו במלחמה? שערי ירושלים שהיו עוסקים בתורה". וביאר הנצי"ב בהעמק דבר (דברים לג, יא) עה"פ: "יורו משפטיך", כי "זכות התורה היא חרב של ישראל להיות נלחמים עם אומות העולם". כלומר, עולה מדברינו כי אם הממשלה היתה נוהגת בחכמה, היא הייתה מבצעת תהליך הפוך, במקום לקצץ מלומדי התורה היא היתה מוסיפה להם.

■■■

מבקש אני מכל מי שמתגלגלת תשובה מספריי אליו, דאם יש לו הערה/הארה ד"אַל תִּמְנַע טוֹב מִבְּעָלָיו" (משלי ג, כז), וישלח לי, בכדי שנוכל לציין הדברים בדיוק המירבי, ותהא אמרתי "צרופה מבלי סיג ומכשול טעות" (מצודות משלי ל, ו), ולהגדיל תורה ולהאדירה. ובייחוד דאף דכתיב (תהלים יט): "שגיאות מי יבין", ברי לי כי (ברכות נה) "אי אפשר לבר בלא תבן".

"הנה ברך לקחתי וברך ולא אשיבנה" (במדבר כג, כ). חש אני חובה נעימה להודות ולהחזיק טובה גדולה למאורי הדור, הרבנים הגאונים, אנשי אשכולות, מלאי חכמה תבונה ודעת (עיין שמות-רבה מא, ג),

שלמרות טרדות הציבור עמלו והשקיעו זמן וקראו את התשובות, העירו והאירו, הוסיפו והשמיטו וסייעו "שלא תארע תקלה על ידי" (משנה ברכות ד, ב). ביניהם: הרה"ג אביגדור נבנצל שליט"א, הרה"ג מתתיהו גבאי שליט"א, הרה"ג אברהם דורי, הרה"ג מרדכי הלוי פטרפרוינד שליט"א ועוד. הערותיהם הרבות משולבות בגופי התשובות, ישלם ה' פועלם ומשכורתם תהא שלימה מעם ה'. זכות גדולה היא לנו להרחיב ולהוסיף בתשובותינו מדברי תלמידי חכמים, הערותיהם והארותיהם הרבות משולבות הן בגוף התשובה והן בסימן רי העוסק בתוספות על הכרכים הקודמים. ואף שלעיתים יש מחלוקת, לא נמנעתי מלהביא את הדברים.

הנני מכיר טובה וחש הערכה עצומה להרה"ג יוסף ליברמן שליט"א על "אשר הנחני בדרך אמת" (בראשית כד, מח) וקירבני אליו "בעבותות אהבה" (הושע יא, ד). ייתן לו ה' כח ואומץ לעבודתו יתברך, מתוך שמחה גדולה ובריאות איתנה.

"ושפתי רננות יהלל פי" (תהלים סג, ו) להוריי היקרים, על כל החסד שגמלו עמי לאורך השנים וחינכוני בדרך תורה והמצוות ולא חשכו ממני שום עמל ויגיעה ברוחניות ובגשמיות. יאריך ה' ימיהם בטוב, ויהיו "דשנים ורעננים" (תהלים צב, טו), ויזכו לרוות נחת רוח דקדושה מכל יוצאי חלציהם מתוך בריאות ושלווה ו"אתה ה' תשמרם" (תהלים יב, ח).

השיר והשבח לנוות ביתי שתחי', על כל החסד שגמלה עמי ועם עם ישראל, ועל התבונה בגידול ילדינו, שכרה מובטח לה. תבורך ממקור עליון ברוב נחת.

"ואני בה' אצפה אוחילה לאלקי ישעי ישמעני אלקי" (מיכה ז, ז), אדון השלום ברכנו בשלום, ונזכה לראות את ילדנו היקרים: הודיה ובעלה־חתני משה חננאל, תמר ובעלה־חתני אסף, נריה־יצחק, נועה, שירה ורינה, וכל צאצאינו לאורך כל הדורות, גדלים בתורה ובמידות ויראת ה' טהורה תהא נסוכה על פניהם כל הימים, ולא תמוש התורה מפינו וזרעינו עד עולם, אמן. ואחתום בתחינה, "והערב נא" - מתפלל אני כי התורה תמשיך להיות ערבה ומתוקה עלי ועל כל צאצאי, וכן תהא גם כערבון (על כל בני ביתי).

אורח חיים

א. חיסון ביד ימין

במה ששאל כת״ר האם יש להתחסן דווקא בזרוע יד ימין.

לכאורה היה מקום למימר דישנה מעלה שהתחסן דווקא ביד ימין. ואבאר.

המשנה ברורה (ב, סק״ד) כתב לעניין המלבושים דילבש קודם הימין. ואין לומר דזה רק במלבושים, דהרי המשנה ברורה (ב, סק״ה) כתב: ״מצינו בתורה שהימין חשוב תמיד לענין בוהן יד ורגל ולכל הדברים שמקדימים הימין לשמאל״. ויל״ע, מה מיקרי כל הדברים שמקדימים. האם זהו דווקא בדברים בהם נצרכת הפעולה גם בימין וגם בשמאל, או אף היכא דיש לבצע או בימין או בשמאל. ולכאורה היה מקום למימר דזה דווקא במקום שצריך לבצע גם בימין וגם בשמאל כיוון דהוא גם להגביר סטרא דימינא שהוא החסדים על סטרא דשמאלה שהוא גבורה. וממילא לכן ציינו זאת גם ברחיצה (עיין משנ״ב סק״ז) כיוון שרוחץ גם ימין וגם שמאל.

וממילא ראיותיו אינם שייכים, דמה שהביא מספר דיני איטר נחמנסון (עמוד 83) שאם מורח קרם או משחה על ב׳ ידיו יש להקדים הימין. וכן משו״ת תשובות ישראל טויב (ח״א עמוד שעה). וכן הובא בספר אברהם עבד ה׳ על הגאון רבי אברהם זיאת זצ״ל (עמוד 58) שהקפיד על הרופאים שיתחילו לטפל בו בצד ימין. ועולה דכל ראיותיו אינם שייכים לנידוננו, דשם צריך גם (יד) ימין וגם (יד) שמאל ואילו בחיסון מיירי שעושה זאת רק ביד אחת.

אולם יתכן להביא ראיה דדין זה של ימין קיים בכל דבר, גם בדברים שצריך לבצע או בימין או בשמאל שיעשה בימין, שהרי מצינו דלפי ב״ה אוחז את היין בימינו (ברכות מג, ב). וכתב המרדכי (ברכות, פרק כיצד מברכין, קמט) בשם הראבי״ה (ברכות קכ) שבכל ברכה של ״דבר מצווה״ ראוי לו שיאחז בימין (וכן מצינו שאוחזים הלולב בימין - סוכה לז). וכן פסק השולחן ערוך (רו, ד) שעל כל דבר שמברך עליו יאחזנו ביד ימין. והעיר שם המשנה ברורה (רו, סק״ח) בשם ספר חסידים (קט) דאין זה רק לגבי ברכות אלא בכל דבר, ולכן ציין: ״כשאומר לחבירו להושיט לו ספר יקבלנו ביד ימינו״. וכן הובא בבית לחם יהודה דברי הספר חסידים לגבי הספר. ועיין באשל אברהם (שם סק״ו) דדייק מדין קבלת ספר בימין דכל שכן שאר מצווה, יהיה בימין.

לפי זה ניתן לדייק דבכל דבר קדושה ישנה מעלה של ימין ולא רק היכא שמיירי שצריך (לעשות) גם ימין וגם שמאל. וכן ראיתי בשולחן ערוך הרב (ב מהדו״ב ד) דציין דבדבר מצווה ימין קודם דהוא החשוב. ומעתה, אי נימא דישנה מצווה להתחסן, יתכן דעדיף לעשות זאת דווקא בימין. ועיין בערוך השלחן (ב, ח) דחלקה התורה כבוד לימין. אך אם אין החיסון חשוב מצווה אין עניין להקדימו. וכפי שהורה בעל שבט הלוי לגבי קיפול שרוולים (עיין שו״ת רבבות אפרים ג, ה) דא״צ להקדים. ובעודנו בזה ראוי להזכיר את הלקח טוב שכתב: ״בכל מקום הימין משובח... ימין ה׳ עושה חיל, ימין ה׳ רוממה״. וראיתי בשתילי זיתים (רו, סק״ט) דבכל מקום מצינו שהימין חשוב. ועיין באריכות בספר אנציקלופדיה הלכתית רפואית ערך אטר במה שהערית על חשיבות הימין.

ובהיותי בזה חשבתי על סברא נוספת שבגללה היה מקום שיתחסן דווקא בצד ימין. דכיוון כשהולך לישון צריך לישון בתחילה על צד שמאל (עיין ברמב״ם הלכות דעות ד, ה. בן איש חי פרשת פקודי אות י). וכידוע אחר החיסון מקום הזרוע (השריר) כואב מעט, ולא נשענים או ישנים עליו. ולכן, אם יתחסן ביד ימין, לא יוכל להתחיל לישון על צד שמאל.

אולם יש לסייג את דברינו דאם ע"י שיקבל את החיסון ביד ימין תהיה לו פגיעה, הן מהצד הרוחני (קושי בהנחת תפילין או קושי בכתיבת סת"ם וכדו') והן מהצד הגשמי (שלא יוכל לבצע את עבודתו, במקום עבודתו כדבעי), אין להחמיר בזה.

ואחר זאת חשבתי דיתכן דיש לדון במצווה שעיקרה התוצאה. דהרי העיקר הוא התוצאה שיהא מחוסן. וכפי שמצוי לגבי טבילת כלים, דעיקרה שיהא טבול, ולפי"ז יש לדון האם צריך לטבול ביד ימין או מצוות צדקה, האם צריך ליתן ביד ימין דהעיקר התוצאה שיהא לעני (ועיין בחקירה זו בדברי ידידי הגר"מ גבאי בספרו בית מתתיהו ד, יז).

אולם אומר כי מצד הספק לא יצאתי בזה. דלגבי נתינת צדקה ראיתי דפוסקים רבים דיתן ביד ימין, למרות שהתוצאה היא הקבלה של העני, והכי איתא דיתן בימין בבן איש חי (פרשת ויגש אות יג), בדרך אמונה (הלכות מתנות-עניים ז, א) ובספר מחקרי ארץ (צדקה ב, ה) וע"ע בשו"ת דברי יציב (אבן-העזר נג אות י). אולם יתכן למימר דדין צדקה שונה דיש מחלוקת האם המצווה אצל המקבל או הנותן. אך לגבי טבילת כלים הובא בספר ימין משה (עמוד נב ועמוד נה) בשם הגר"ח קנייבסקי דא"צ להטביל ביד ימין כיוון שמצווה שעיקרה התוצאה א"צ ימין. אך בספר טבילת כלים לגר"צ כהן (ט, יב) כתב דכן יטבול ביד ימין ושם בהערתו דן לגבי מצווה שעיקרה התוצאה האם צריך לעשות ביד ימין, עיי"ש. וכ"כ דיברך על טבילת כלים כשאוחזו ביד ימין בספר אהל יעקב (טבילת כלים קכ, צ) וע"ע בספר באר מים חיים (א, ח) ובספר טבילת כלים כהלכתה (יז, סה).

וכן מצינו לעניין עירוב תבשילין, דאם העיקר התוצאה אין צריך לעשותו ביד ימין, ואכן מצינו דבספר בן איש ימיני (אורח-חיים סא, סקקל"ד) הביא בשם הגרח"ק דלא שמע שצריך לעשות זאת בימין. ואילו בספר חכו ממתקים (תקכז, ג) כתב דצריך לעשות את העירוב תבשילין בימין (וע"ע בבית מתתיהו ד, יד עמוד קנג).

העולה לדינא: ישנה מעלה להתחסן בצד ימין, אך כאשר הדבר יגרום לתוצאות הפוגעות בו הן במישור הרוחני והן במישור הכלכלי (עבודה), אין להחמיר בזה כלל. דהרי כל זה מהיות טוב (כפי שעולה מהספקות שראינו בתשובה).

ב. נטילת ידים בנגיעה במסרק

האם אחר נגיעה במסרק צריך ליטול ידיים כדין הנוגע בשערות (או בזיעה).

בספר לקט הקמח החדש (ד, סקע"ב) מובא שנתפשט המנהג כשנוגעים במסרק נוטלים ידיים. אך ציין שם דאם יש בית אחיזה למסרק, ונוגע רק בבית אחיזה, אין צריך ליטול ידיים. וע"ע בערוך השלחן (ד, כא).

וממה שהובא בספר מנחת גדעון (דברים הצורכים נטילת-ידיים ז, י הערה כ) שציין לספר דינים והנהגות מהחזו"א (א, ג) שם איתא: אמר לאחד שבא ליטול מסרק שיטלנו בבגדו, ע"כ. משמע דה"ה במסרק. ועיי"ש בהערה שביאר דברי החזו"א דהחשש הוא שהנוגע במסרק צריך ליטול את ידיו. וכן העלה בספר פסקי בושם (א, ו) דנוהגים ליטול ידיים אחר נגיעה במסרק. וציין בהערה שם דאף דמעיקר הדין אין צריך ליטול ידיים, הכי המנהג (וע"ע בספר שמירת הגוף והנפש ח"א עמוד קעה סקל"ג). וע"ע בספר בית ברוך לגרב"י זילבר (ח"א כלל ב סקמ"ב, ובהערה שם).

אולם עיין במנחת גדעון שציינו ושם פירש: "ונראה דכל זה דוקא באופן שסרקו הראש והמסרק לח מזוהמת הראש, אבל אם עבר זמן והמסרק יבש, בזה מסתבר דא"צ נט"י כשנגע במסרק ודמיא לנוגע בצואת האף תוך המטפחת לאחר שקינחה שהיא לחה דבזה צריך נט"י, ולא כשנתייבשה... וכן אם נגע בידית המסרק דלא נגע בזיעה כלל דא"צ נט"י". וע"ע בשו"ת משיב נבונים (ב אורח-חיים א).

וחזיתי דבספר גם אני אודך לגר"ח קניבסקי (תשובה לו) איתא: "הנוגע במסרק (עם שינים גסות), האם צריך ליטול ידיו, או לא? תשובה: לא". ובהמשך (תשובה לז): "ומה הדין הנוגע במסרק עם שינים דקות (שעשוי להוציא כינים), האם צריך ליטול ידיו, או לא תשובה: לא (וכעת אחרי הדפסת מהדורה הראשונה קיבלתי מכתב מהרב שליט"א, וכתב לי וז"ל, מה שכתבתי בסי' לז, שמעתי שמרן החזון איש נזהר בזה, ובטלה דעתי. עכ"ל)". וע"ע בזה בספר גם אני אודך לגר"מ חליוה (כב, ב).

בעודי בזה, ראיתי בקונטרס מצות נטילת ידים (לגר"מ סנדר עמוד 30) שכתב: "הנוגע במסרק אין צריך נטילה דלא גזרו אלא מה שכתבו חז"ל, והיות וכתבו החוכך שערותיו, דוקא החוכך צריך נטילה ולא מי שנוגע בדבר שחכך שערות". ואכן, מסתבר דאם רק מסרק ראשו עם מסרק שיש לו בית אחיזה, אין צריך ליטול ידיו, לידי קדושה. ועיין בזה במשנה ברורה (קסב, סקנ"ח. קסד, סק"י) דהנוגע בשערות ראשו בלא חיכוך אינו צריך נטילת ידים.

העולה לדינא: אחר נגיעה במסרק שיש לו בית אחיזה, אין צריך ליטול ידיים. אך אם מיירי במסרק בו נוגע ישירות בשיערו ובזיעתו, ראוי שיטול ידיו.

ג. סיבוב הנורה עם כיפתו

נשאלנו, האם מותר לנהוג בכיפה הלובשים על הראש מנהג ביזיון, כגון: לסובב עמה נורה חמה (או להרים עמה סיר חם).

בשו״ת ברוך ושמח (ז) לגר״ב חיראר כתב כי הכיפה נחשבת לתשמיש מצווה. ולפי זה, אין לנהוג בה מנהג ביזיון, שלא יהיו מצוות בזויות בעיניו.

ויש לומר כי אף שנינו בגמרא במסכת מגילה (כו, ב) כי תשמישי מצוה נזרקים. מצינו בהלכות ציצית (כא, א) שהעיר הרמ״א על דברי מרן. ואלו דברי מרן: ״חוטי ציצית שנפסקו, יכול לזרקן לאשפה, מפני שהיא מצוה שאין בגופה קדושה, אבל כל זמן שהם קבועים בטלית, אסור להשתמש בהם כגון לקשור בהם שום דבר וכיוצא בזה, משום בזוי מצוה״. והעיר הרמ״א: ״וי״א דאף לאחר שנפסקו, אין לנהוג בהן מנהג בזיון לזורקן במקום מגונה, אלא שאינן צריכין גניזה (כל בו הלכות שבת). ויש מדקדקין לגונזן, והמחמיר ומדקדק במצות תע״ב (מהרי״ל הלכות ציצית) וע״ל סימן תרסד, ח־ט״.

וביאר במשנה ברורה (כא, סק״ו) כי ״אין לנהוג בהן וכן בסכך הסוכה ולולב ושופר לאחר שנתבטלו ממצותן אין לזורקן לאשפה, וכל כה״ג דבר שאינו כבוד למצוה שעברה, וכתב הפמ״ג דנכון שלא לעשות תשמיש מגונה אפילו בדפנות הסוכה״.

ומובא בשאילתות (פרשת שלח): ״אסור לבני ישראל למיעבד צרכיהון במידי דעביד למיפק ביה ידי חובת מצוה כגון חוטין הקבועין בטלית למיסר ביה מידעם אי נמי הושענא לאורוחי בה ואתרוג למצוה דילפינן מדם וכו׳, שלא יהיו מצוות בזויות עליו, דדוקא תשמיש מצוה בתר דאיתעביד בהא מצוה נזרקין״.

אך צ״ע בקביעה זו דהכיפה מוגדרת תשמיש מצווה. ואכן בעודי בזה ראיתי בספר מאיר עוז (ערבה, ח״א כא, א אות ג) דכיון שהכיפה היא אמצעי ליראת שמים וענוה, היא אינה תשמיש מצוה, ואינה צריכה גניזה.

בספר גנזי הקודש (כ, ח) כתב כי ״כיפה מותר לזרקה לאשפה״. וציין שם בהערה (יג): ״כששאלתי ד״ז להגר״נ קרליץ זצ״ל (שליט״א) הוא תמה על שאלתי ואמר שאין שום צד שצריך גניזה, וראה בסוף הספר בתשובות הגר״ח קניבסקי שליט״א (אות קג) שכתב שאינה תשמישי מצות. ולפ״ז אפשר לזורקה לאשפה״ (וכ״כ הגרח״ק בשו״ת תורת-חיים שבסוף ספר אש התורה. וכן בספר דעת-נוטה ח״ב הערה 792). וכן ראיתי דכתב הגר״נ קרליץ בחוט שני (סי׳ כא עמוד קח): ״כיפה שהיתה על ראשו, מותר להשליכה לאשפה ואף להשתמש בה תשמיש מגונה, דאין זה חשיב תשמיש דמצוה״.

וע״ע באריכות בשו״ת מעולפת ספירים (א, ח) שהוכיח דאין להיזהר מלנהוג בה מנהג בזיון. וכ״כ לי בעל שו״ת שואלין ודורשין. וכן גם דעת בעל שו״ת מנחת שמואל דבתוך דבריו כתב לי ״נראה שלסובב נורה או דברים מזדמנים ואקראיים קל יותר ומי שנוהג כך הוי כמי שמתנה עליהם, למרות שאין בהם שום קדושה שהרי אנחנו נכנסים לשירותים עם כיפה וכו׳. לענ״ד מי שעושה כן אין מוחין בידו״. ובעל שו״ת דברי בניהו התיר רק ״אם אין לו משהו אחר״.

בעודי בזה אעיר, כי גם אם נוגע בצד הפנימי של הכיפה אשר יש בו זיעה, אינו צריך ליטול את ידיו, כיוון דלא חשיב למקום מכוסה. וע״ע בזה באשל אברהם (בוטשאטש ד), בערוך השלחן (ד, יח), בהליכות

שלמה (תפלה כ, יז) ובשו״ת משנת יקותיאל (א, ה). ואין להקשות מדברי הביאור הלכה (קסד ד״ה ׳שיש׳) די״ל דדיבר על מקום מכוסה.

העולה לדינא: מותר לנהוג בכיפה הלובשים על הראש מנהג ביזיון ולהבריג עמה נורה [חמה].[1]

[1] בעודנו בזה אציין כי בעת הנגיף קורונה, אחד האנשים שכח לעטות מסכה ונזכר, ורצה לשוב לביתו לקחת. ובדרכו ראה שוטר (המחלק קנסות) והתלבט האם רשאי הוא לכסות את פיו עם הכיפה ׳בתור מסכה׳. וע״פ דברינו לעיל דאין קדושה לכיפה, יש להתיר להשתמש בה במקום צורך (כשאין אפשרות אחרת), כמסכה (וע״ע בזה בקובץ באר התורה, גליון 50 עמוד 69).

ד. החלפת פתילות ציצית למהודרות על ידי גזירת הישנות

אחד מחוטי הציצית התלכלך מאוד ולפיכך אני מעוניין להחליף את פתילות הציצית לחדשות (ומהודרות[1]). האם לצורך החלפת הפתילה, אני צריך להתיר את כל הקשרים (דבר שלוקח זמן) או שאני יכול לגזור במספרים את הפתילות הישנות, וכך בקלות להסירם. אעיר, כי ברור לגמרי שאף אחד לא ישתמש בפתילות הישנות ואדאג לכבודם כדין (הניח בתוך שקית לפני שאזרוק אותם). ועיקר שאלתי נובעת מצד איסור בל תשחית.

אמנם מצינו כי השחתה הינה לא רק בעץ אלא בכל דבר[2] שעושה בדרך השחתה כמשמע מהגמרא (שבת סז, קכט. בב"ק צא. חולין ז) וכמבואר בספר המצוות לרמב"ם (לא תעשה נז), ברמב"ם במשנה תורה (מלכים ו, י), בבה"ג (לאוין מצוות ריח-ריט), בסמ"ג (לאוין רכט), בסמ"ק (מצוה קעב), בספר החינוך (מצוה תקכט) ועוד (ועיין בספר חרדים כט, מה).

יתרה מכך, השולחן ערוך הרב (חושן משפט, שמירת הגוף והנפש יד) כתב כי המקלקל כל דבר הראוי ליהנות בו בני אדם - עובר בלא תעשה, שנאמר: "לא תשחית את עצה", היינו באיסור תורה. ויתכן דאם נחפש יהיו אנשים שיוכלו להינות מפתילות הציצית הישנות.

אולם יתכן לדייק מתוך היראים (שפפ) להתיר, שכן הוא כתב בהאי לישנא: "הא קעבר על בל תשחית למדנו דלא תשחית את עצה - לאו דוקא, דה"ה לכל דבר שהוא הפסד והפסדו מרובה על שכרו", וממילא הכל תליא בגדר ההפסד מול הטירחא והזמן.

ושנינו בגמרא במסכת בבא קמא (צא, ב): "אמר רב: דיקלא דטען קבא - אסור למקציה. מיתיבי: כמה יהא בזית ולא יקצצו? רובע! שאני זיתים, דחשיבי. א"ר חנינא: לא שכיב שיבחת ברי, אלא דקץ תאינתא בלא זמנה. אמר רבינא: ואם היה מעולה בדמים - מותר", וביאר רש"י "ואם היה מעולה בדמים - דמיו יקרים לבנין יותר משבח פירותיו", וכעין זה מבואר בדברי המשנה ברורה (טו, ג). וכבר כתב בשו"ת משיב דבר (ב, נו): "אם העץ יקר מן הפירות, הרי העץ הן המה הפירות ותכלית האילן, אבל הנאות אחרות של השחתת האילן - מיקרי השחתה אסור". ואף ששנינו בגמרא (יבמות מד, א) שלא ישפוך אדם מי בורו ואחרים צריכים לו (וע"ע בזה ברבינו יונה בשערי תשובה ג, פג. וברבנו ירוחם מישרים סוף נתיב לא). את"ל דאחרים יוכלו ליהנות מהפתילות, עדיין יל"ע טובא דהטירחא והזמן לכך רבים (יותר משבח הפירות).

בספר חסידים (תעט) כתב דאם סופר סת"ם כתב ס"ת יפה, אך אחת היריעות, יצאה פחות יפה, רשאי הוא להסירה ולגונזה ולא מקרי בל תשחית, דכן עושה זאת משום זה אלי ואנוהו. ונציין עוד דהתירו

---

[1] בעודנו בה, אציין דעל הידור מצווה, כתב בספר שבט מוסר (פרק כג, א): "יבחר האדם ויבקש הדרכים היותר נאים ומשובחים לקיום המצוות, כי עשייתם בדרך היותר נאות והמשובח, מאירים הנשמה ומסירין ממנה החלודה, שנעשה עליה כמסך מבדיל מעשיית העבירות, כי העבירות מלכלכין נפשו של אדם, ושנוא לפני ה' ולפני כל מלאכיו, עד שירחץ וינקה הטומאה שדבק בנפשו והוא ע"י קיום המצוות". עוד על הידור המצווה עיין בדברי הבני יששכר (מאמרי חודש תשרי, מאמר י אות ז).

[2] אלא א"כ זהו לדבר מצווה (כשריפת חמץ, שבירת כוס בחופה ועוד).

לקצוץ אילן בשביל מקום לסוכה (עיין בשו"ת הר-צבי או"ח ב, קב. בשו"ת דברי יציב יו"ד קפ. וע"ע בשו"ת יביע אומר ג יו"ד יח אות ג. ובשו"ת מנחת יצחק ג, מה אות ה).

בשו"ת שבט הלוי דן במי שיש לו הרבה בגדים ואין לו מקום להניחם בביתו, ועל כן התיר להניח ברחוב וביאר דזה לא מיקרי השחתה. אולם יתכן דאין הדברים דומים. דאף ששם יכול לחפש אנשים הזקוקים לבגדים והקלו שיניח ברחוב. אצלנו מיירי בהריסת הפתילות כאשר גוזר אותם, והוי כהשחתה ממש בידיו. וע"ע בשו"ת שבט הלוי (ט, קכ אות ב) דמי שנשאר לו דברים יקרי ערך כבשר עם תערובת חמץ ואם ישרפם חושש מבל תשחית. והעלה שם דאם דרכו להחמיר ולא למכור, אין איסור בל תשחית בזה (וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר כ, נא אות ב).

בשו"ת התעוררות תשובה (בהוצאה החדשה ג, לה) נשאל אם שייך בל תשחית כאשר צריך לאבד זמנו כדי להיזהר שלא ישחית דבר מועט. אם נאמר שטרחתו שווה יותר, אם כן אפילו אילן מאכל כשצריך למקומו, או שעצו שווה יותר מפריו - מותר להשחיתו (כרמב"ם, מלכים ו, ח) וחילק שם, שאם מקומו או עצו שווה לו יותר - מותר, אבל מה שטרחת עצמו וגופו וזמנו לא שווה לו - אינו נחשב, אם מקיים בזה בל תשחית. ומה שמותר לאבד פירורין פחות מכזית (ברכות נב, ב), משום שאינם שווים לאף אחד, אבל בדבר שאחרים יכולים לבנות ממנו - אפשר דאסור לאבד בידים, ונשאר בצריך עיון. ובנו הג"ר אברהם סופר זצ"ל (בהגה שם), כתב דבהשחתת שאר דברים רק דרבנן - אין להחמיר בשב ואל תעשה, שלא להציל מהפסד.

ולכאורה אפשר להביא ראיה להתיר מאנשים המפרישים תרומות ומעשרות מספק, ומפרישים מכל מה שהם מביאים לביתם. אף שקנו בחנות שיש בה כשרות מהודרת. ואף שבשו"ת משפטי צדק (צה) החמיר וכתב כי המפריש תרומות ומעשרות ביין מענבים שנקנו מגוי, אף אם הפריש בלי ברכה עבר על בל תשחית. רוב הפוסקים התירו להפריש כאשר חושש בהפרשה, והכי איתא בספר דרך אמונה (מעשר ט, סק"י). וע"ע בזה בשו"ת יביע אומר (ה יורה-דעה כח אות ב), בשו"ת תשובות והנהגות (ג, שמ), בשו"ת מנחת יצחק (ט, קט) ועוד. וכבר כתב החכמת אדם (פו, טז) דלא שייך בל תשחית כשעושה לצורך תיקון. וע"ע בזה בשו"ת חקרי לב (מהדו"ת יורה-דעה יא).

וע"ע בשו"ת אבני דרך (ג, עח) במה שהארכנו לדון לגבי חובת מחזור בקבוקים. ובדברי המשנת יוסף שם (ויצאו לאור בשו"ת משנת יוסף יא, רה) הקשורים לנידוננו הכא.

דמצינו במשנה ברורה (טו, סק"ג) בשם החיי אדם (יא, לב) שאם רוצה להחליף חוטי הציצית, וקשה בעיניו הטרחא להתירן - מותר לנתקן, ואין בזה משום בל תשחית, כיוון שאינו עושה דרך השחתה, עיין שם. ויל"ע למה זה לא מיקרי השחתה כשגוזר או תולש. והביא ראיה המשנת יוסף מהגמרא במסכת בבא בתרא (ג, ב) שבבא בן בוטא יעץ להורדוס לסתור את בית המקדש על מנת לבנותו מחדש יותר יפה, ולתירוץ בתרא אע"ג דלא הוי ביה תיוהא. וכן מצינו שהתירו לנתק הציצית הישנה בפתח הדביר (טו, סק"ב), הלבוש, הברכי יוסף, השד"ח בשו"ת אור לי (פו), כף החיים (טו, סק"ט) ועוד (וע"ע בשו"ת לב חיים א, צד).

אולם מצינו דכתב הבן איש חי (פרשת לך-לך אות ט): "כשרוצה להתיר הציצית כדי להניח יותר יפים, וקשה עליו הטרחא להתירן – מותר לחתכם. אע"פ שהם נפסדים בזה לגמרי. מיהו יש מחמירין בזה ואוסרים לחתכם, וצריך לחוש לדבריהם. ורק בשעת הדחק וצורך גדול יש לסמוך על המתירים". ויל"ע אם דבריו הם דווקא בזמנו, שלא היה כזה שפע של ציציות, והיתה מציאות דמאן דהו ישתמש בפתילות ישנות (מה שא"כ בימינו) או דדבריו הם דאין להקל בכל השחתה מעיקר הדין. ומעניין לראות, דאף שכף החיים מרבה להביא את דברי הבן איש חי, הכא (טו, סק"ט) השמיטם. ועיין בשו"ת

איש מצליח (ח״א אורח-חיים יא, עמוד קיח) דכף החיים חלק על הבן איש חי ומפני הכבוד לא הזכירו (אך אציין כי כה״ח הזכירו בסעיפים אחרים אצלנו). וע״ע בזה בספר ברית יעקב לגרי״ח סופר (עמ׳ שיד בהערה).

אגב, מצינו עוד פוסקים שהחמירו בניתוק הציציות הישנות ובהם העולת תמיד (טו, סק״ב) והובאו דבריו באליה רבה (וע״ע במשבצות-זהב במה שדייק מהט״ז).

והוסיף המשנת יוסף (יא, רה): ״בחוטי ציצית כשמתירן נשארו שלמים, אלא מפני שהם ישנים אין מי שיקחם, וממילא מותר לזורקן (כא, א, רק לא דרך ביזוי). ולכן מותר אפילו לחותכם״. ועיין בספר עץ השדה (בל תשחית יא, הערה א) דכתב בשם הגרי״ש אלישיב זצ״ל להתיר לזרוק שיירי מזון באולם, משום שהוצאות הטיפול בהן יעלו על הרווח מהמזון כשיצילו, אבל רק שלא יהיה ביזוי אוכלין. וכן חזיתי דהעלה בשו״ת חקרי הלכה (א או״ח ב) דשרי לחתוך הציציות על מנת לקשור אחרים תחתיהם.[3]

---

[3] וכתב לי בשאלתנו באריכות ידידי הרה״ג מתתיהו גבאי (מח״ס בית מתתיהו ומועדי הגר״ח) ואלו דבריו: לכאו׳ י״ל עפמש״כ בשו״ת חבלים בנעימים (ח״א סוגיא יא) דשרי להשחית לצורך הידור מצוה. ובס׳ יקח מצות ענייני הידור מצוה (יח). וא״כ כיון שרוצה להחליף חוטי הציצית שיהיו נאים הוי להידור מצוה שיהא שרי להשחית החוטים, ואי״ז ב״ת כשעושה לצורך הידור מצוה. ואולם המשנ״ב (טו, סק״ג) כתב שמותר להסיר הציצית ולתת תחתיהם יותר נאים משום הידור מצוה ומקורו מהלבוש (טו) ומובא במג״א (טו, סק״ב) וכן בט״ז (שם סק״ב). ואולם כתב המשנ״ב מאחרונים שכתבו דיזהר להתיר הקשרים והכריכות שלהן ולא להפסיקן ולקרוע אותן כדי שלא יכלה אותן. וכבר אמרו חז״ל: לא ישפוך אדם מי בורו ואחרים צריכים לו. ולכאו׳ אם נימא דשרי להשחית לצורך הידור מצוה ואין עובר בב״ת דהוי לצורך, מ״ט יזהר להתיר הקשרים ולא לקורען, הא שרי להשחית לצורך ב״ת. ואמנם בס׳ עץ השדה (הנדמ״ח כא, ג) כתב להוכיח מדברי השבות יעקב (א, לז) דאסור להשחית לצורך הידור מצוה ושאני מש״כ בס׳ חסידים (תתעג), דדף בספר שאינו יפה כשאר הדפים יכול להחליפו ואי״ז ב״ת. ואי״ז משום הדידור מצוה אלא שלא יהא הספר כמנומר. ועמש״כ בדברי ספר חסידים בשו״ת נטע שעשועים (סו״ס כה), בשו״ת מהר״ם בריסק (א, קמד), בשו״ת תשורת שי (מה״ת סד), ובשו״ת דברי יציב (יו״ד קפב) כתב שאין כוונת הספר חסידים משום בל תשחית, אלא להשחתה בקדושה שמורידה מקדושתה. ואמנם להשחית לצורך מצוה שרי מבו׳ בשלטי גבורים (ע״ז יג אות ב), בטעם דשרי לקרוע על המת ואי״ז ב״ת דאתי מצות קריעה ודחי ליה. ובשו״ת הר צבי (או״ח ב, קא-קב). והנה הפרמ״ג (או״ח תקס מ״ז סק״ד) ויראה לשבור תחת החופה כוס שלם ואין בו משום בל תשחית כיון שעושין לרמז מוסר למען יתנו לב ע״ש, וכ״כ ערוך השלחן (אבה״ע סה, ה) וכ״כ המשנ״ב (תקס, סק״ט). הרי דאי״ז בל תשחית בשבירת הכוס זכר לחורבן שעושה לצורך, וכ״כ בס׳ יפה ללב (תקס, סק״ח), כיוון שעושין כן משום לזכור החורבן ל״ש איסור ב״ת, וע״ע בשו״ת דברות אליהו (ח, פ), בשו״ת צל ההרים (א, ב), בס׳ חופת ציון (עמ׳ שצג) וכ״כ דאי״ז ב״ת בשבירת כוס בשו״ת משנה הלכות (יז, סב) ובס׳ פנינת המקדש (ד, י), בס׳ נתיבי המנהגים (עמ׳ רלא) ובס׳ טוב ירושלים (עמ׳ יא).

ואולם הבן יהוידע (ברכות לא) הקשה במר בריה דרבינא, וכן רב אשי שברו כוס בנשואין והוי ב״ת, וכתב דאיירי בכוס סדוק העומד לישבר ומש״ה אי״ז ב״ת. ולכאו׳ צע״ג בדבריו דהא קורעין על מקום המקדש בגד, זכר לחורבן, כמבו׳ במו״ק (כו) וכ״פ בשו״ע (או״ח תקסא), והאיך קורעין על מקום המקדש בגד הא ב״ת. וע״כ כשעושה זכר לחורבן אי״ז ב״ת. וא״כ ה״ה בשבירת כוס זכר לחורבן אי״ז ב״ת, ומ״ט הוצרך הבן יהוידע להכריח ששבר בכוס סדוק, ולא שבר כוס שלימה דאי״ז ב״ת כשמשחית לצורך זכר לחורבן. וביותר צ״ע שהבא״ח גופיה בשו״ת תורה לשמה (ת) כתב דשרי להשחית לצורך מצוה והוכיח משבירת כוס בנישואין דאי״ז ב״ת שהוי לצורך לזכור החורבן. ולמש״כ הבן יהוידע ששבר כוס סדוק ה״ז סותר למש״כ בתורה לשמה שאי״ז ב״ת לצורך מצוה. ומ״ט הוצרך לפרש ששבר כוס סדוק. וכן הקשו בסתירת הבא״ח בס׳ שבת מנוחה לגר״ש זכאי (יד, י), בס׳ זכר עשה (עמ׳ רפ), בס׳ עץ השדה (הנדמ״ח כה סקי״ד), בשו״ת רביד הזהב (א או״ח כט) ובשו״ת דברות אליהו (ח, פ).

וע״כ בזה דודאי דשרי להשחית לצורך מצוה וכמו שקורעין על מקום המקדש זכר לחורבן, ומשום דא״א באופן אחר לקיים הקריעה זכר לחורבן, אלא ע״י השחתת בגד, ואי״ז השחתה כשעושה לצורך מצוה. אולם ס״ל להבא״ח דבשבירת הכוס אם יכול לשבור כוס סדוק ולמנוע הפסד והשחתה שפיר ישבור כוס סדוק אם יש בידו כוס העומד לישבר, ישבור

כוס סדוק ולא יעבור בב״ת בשבירת כוס שלימה. וכ״כ בדעת הבא״ח בס׳ בואי כלה (ה אות יח). וא״כ מש״כ בתורה לשמה דשרי להשחית לצורך מצוה זהו כשא״א באופ״א. אולם אם אפשר למנוע השחתה שפיר יעשה שלא ע״י השחתה. וא״כ י״ל ה״ה לענין ב״ת לצורך הידור מצוה, אף דשרי להשחית לצורך הידור מצוה, כ״ז כשאין יכול למנוע ההשחתה, אולם אם יכול להתיר הקשרים ולא לקורען, יעשה כן וכמש״כ המשנ״ב הנ״ל, וכדמוכח מהן יהוידע הנ״ל, הא דשרי לשבור כוס בנישואין זהו כשאין לו כוס סדוק, ואם יש לו כוס סדוק ישבור בכוס סדוק למעט בב״ת. וכ״כ בדעת הבא״ח בשו״ת צל ההרים (א, ב). וכ״כ בס׳ בית נתן (ברכות לא). וע״ע בשו״ת אשמח בהשם לגר״ש חיררי זצ״ל (כח) ובס׳ ברכת השם (ב, מג) ובשו״ת חקרי הלכה (א או״ח ב אות ו) ובס׳ טבעת יוסף (פכ״ה עמ׳ שע).

וראיתי בשו״ת חקרי הלכה (א או״ח ב) בנדר״ד, דהוכיח מתענית הראב״ד (במשנ״ב תקעא, סק״ג), לשייר ממאכלו ולשבור תאוותו, והאיך משייר הא הוי ב״ת. וע״כ משום דהוי לתועלת שבירת מאכלו אי״ז ב״ת. ואמנם י״ל בזה דהא כתב הרמב״ם (מלכים ו, י) דב״ת זהו במשבר כלים וקורע בגדים והורס בנין וכו׳. וכ״ז זהו מעשה השחתה בקום ועשה. אולם בשב ואל תעשה אי״ז ב״ת, וכ״כ בחזו״א ברמב״ם (מלכים ו, ח), וכ״כ להלכה בשו״ת מנחת יצחק (ג, פה) בפת עכו״ם אם לא יאכל יהא ב״ת, וכתב דל״ש איסור השחתה אלא בעושה מעשה השחתה בידים כלשון הרמב״ם הנ״ל, אבל בשוא״ת כשעי״ז יגרום שיתעפש מעצמו ל״ח הפסד. וכ״כ בס׳ חוט שני (ב״ת עמ׳ קיב), בשו״ת משיב נבונים (ו, ג). ומש״כ בזה נפק״מ בבית מתתיהו (ג, מ). וא״כ י״ל בתענית הראב״ד שמשאיר מאכלו ואין אוכל ואין משחית בידיים אי״ז ב״ת, ול״ד לקריעת חוטי הציצית שמשחית וקורע בידים די״ל שהוי ב״ת. ומצאתי בס׳ הליכות חיים (ח״ב עמ׳ קפז) שנשאל הגרח״ק האיך עושים תענית הראב״ד, והוי ב״ת, והשיב ע״ז יזהר שלא יקלקלו בידים. ובס׳ במחיצת חכמי ישראל (יוכ״פ ז). וא״כ חזינן דאה״נ אין להשחית המאכל בידים לתענית הראב״ד, ואם ישחית בידים עדיף שלא יתענה כלל, וכ״כ בשם הגר״מ שטרנבוך ומובא בקובץ בית אהרן וישראל (אדר תשס״ד עמ׳ קסו) דאם ע״י שיותיר מאכילתו המאכל ילך לאיבוד יש חשש ב״ת ולא יקיים הנהגה זו. וכ״כ בשו״ת לב שמח (או״ח יא) שיזהר מב״ת ע״י תענית הראב״ד ויעשה באופנים שלא יהא השחתה בלהעביר לצלחת אחרת וכדו׳. וכן ס״ל לגראי״ל שטיינמן זצ״ל כמובא בס׳ כאייל תערוג (עה״ת עמ׳ שמג) שמלכתחילה יקח פחות באוכל ועי״ז יקיים תענית הראב״ד, ולא ישאיר בצלחת שלא יהא ב״ת. ועי׳ בס׳ עץ השדה (הנדמ״ח לו, יד סקס״ט) דהביא בשם הקה״י שישייר פחות מכזית.

ואולם בקונ׳ מים חיים (שבט תשע״ו) לגרי״א דינר בשם הגרח״ק דאי״ז ב״ת בתענית הראב״ד משום שעושה לצורך ולתועלת, ובהכי אי״ז השחתה שעושה לצורך. וכ״כ בשו״ת הלכתא מאורייתא (ח״ג מח אות ח) דאי״ז ב״ת ע״י תענית הראב״ד שבמעשה זה מקיים מ״ע דקדושים תהיו ובמקום מצוה ל״ה ב״ת. וע״כ בזה אף דהשיב הגרח״ק דיזהר שלא יקלקל בידים זהו כשיכול למנוע ההשחתה וההפסד יעשה שלא יאבד בידיו דלא יהא ב״ת. אולם אם א״א באופ״א י״ל דשרי להשחית במקום צורך ותועלת ולקיים מ״ע דקדושים תהיו, וא״כ י״ל ה״ה בהחלפת חוטי הציצית אם יכול להתירם לא ישחיתם, דאף שהותר ב״ת לצורך כ״ז שא״א אלא ע״י השחתה ולא באופן שיכול ללא שישחית.

ואמנם החיי אדם (דיני ציצית כלל יא, לב) דהרוצה לעשות ציצית יותר יפים ממה שיש לואע״פ שכשרים מותר להתירם, ולאו דווקא להתירם אלא אם קשה בעיניו הטירחא להתירם מותר לנתקם ואי״ז ב״ת. והביאו המשנ״ב (טו, סק״ג), וכ״כ הבא״ח (שנ״ר פר׳ לך לך ט), כף החיים (טו, סק״ט), והיינו דאם עושה בכדי למנוע טירחא ל״ח השחתה, ולכאו׳ זהו משום דהוי כמשחית לצורך למנוע טירחא והפסד זמן. ואולם המשנ״ב הביא מהעולת תמיד (סק״ב) והא״ר שלא יקרע החוטים אלא יתירם למנוע ב״ת. ולכאו׳ ס״ל דאף למנוע טירחא והפסד זמן אין להשחית, ולא נדחה איסור ב״ת משום הפסד זמן וטירחא. ומצאתי בשו״ת התעוררות תשובה (חו״מ לה) שלא מצינו משום מקום בב״ת דזמנו עדיף מב״ת של חפציו. ואדרבא הוא מטריח עצמו שלא לעשות איסור ובזה עובד את הקב״ה. וע״ע בס׳ ברכת השם (ב, לב) במקור הברכה (סקס״ד) ובס׳ עץ השדה (הנדמ״ח כא, ד).

ואולם ארצות החיים (טו. המאיר-לארץ סקי״ד) כתב בכוונת העולת תמיד הנ״ל שלא יקרע החוטים אלא יתירם משום ביזוי מצוה. וכ״כ בס׳ קצות השלחן לגר״ח נאה (ו, כא) דלא יקרע החוטים רק יתירם דאין לפסול ציצית כשרה בידים משום ביזוי מצוה. וכ״כ בס׳ מאסף לכל המחנות (טו). ולכאו׳ יל״ק בזה מהמבו׳ במגילה (כו) ובשו״ע (או״ח קנב) דאם בנה בית כנסת אחר מותר לסתור הביה״כ הישן. והאיך סותר הביכ״נ והוי ביזוי מצוה כמו לקרוע חוטי הציצית. וגם בביה״כ איכא לדין ביזוי מצוה ומה״ט כתב הברכ״י (או״ח קנ) דאין לבנות ביכ״נ ע״י גויים, משום ביזוי מצוה. ואולם י״ל למאי דהארכנו בס׳ גם אני אודך (ה, א אות ב) די״ל דל״ש בבניית ביכ״נ מצוות בזויות, דליכא מ״ע בבניה אלא שיהא ביכ״נ בנוי ול״ש ביזוי מצוה דהמצוה שיהא בית מוכן לתפילה. ואולם כשבנה ביכ״נ והיה מקום לתפילה ושיברו

וחזיתי דבספר דעת נוטה (תשובות הגר"ח קנייבסקי ח"ב, הל' ציצית, תשובה שפד הערה תנו) **העלה דאף ציציות שנפסלו דשרי להשתמש בהם תשמיש שאינו מגונה, אין ראוי לחתכם במספריים של ברזל דחשיב כבזיון (אולם אינו צריך לחתכם בשיניו). וכן מצינו בארחות רבינו** (ח"א עמוד כא) **דכשהוצרך הקה"י להחליף הציציות לחדשות, הקפיד להתיר הציציות הישנות ביד ולא חתכם בסכין, ע"ש. וע"ע בספר גם אני אודך לגר"מ חליוה** (כט, א).

בספר הציצית לגר"צ כהן (טו, א הלכה-פסוקה טו) **הביא את הדעות השונות במסקנתו, וזו לשונו: "הבא להסיר את הציציות הנ"ל, אם לא תהיינה ראויות להטלה בטלית אחרת, כגון שאינן ארוכות אלא כדי עניבה, רשאי לגזור אותן. אבל אם הן כשרות אף לטלית אחרת לא יגזרן אלא יתירן. ויש שהתירו לגזרן במקום צורך, כגון: שיש טירחה להתירן... ".**

העולה לדינא: כאשר רוצה להחליף את ציציותיו וברור לו כי אף אחד לא ישתמש בהן עוד, לענ"ד יכול לגוזרן, ואינו צריך דווקא להתירן, כיוון שהטורח והזמן להתיר מרובה.

לכאו' הוי ביזוי מצוה. וע"כ כששובר ע"מ לבנות ביכ"נ חדש יפה ומהודר אי"ז ביזוי מצוה בשבירה. וה"נ י"ל כשקורע הציצית ע"מ שיהא לו חוטי ציצית נאין יותר אי"ז ביזוי מצוה. ואכן בתוספת חיים על החיי"א הנ"ל אות פ הוכיח מהמבו' בב"ב (ג, ב) דבבא בן בוטא יעץ להורדוס לסתור בית המקדש. וביאר מרן הגריש"א זצ"ל והו"ד בס' ברכת השם (ב, לב בתוספת ברכה) דחזינן מאבני בית המקדש דאין בזה ביזוי לשבור כשכוונתו לבנות בית המקדש יפה ומהודר טפי. וה"נ אי"ז זלזול בציצית כשחותכן ומפסידן ליתן חוטי ציצית נאין יותר. ואמנם בס' יקח מצוות עניני הידור מצוה (יט) האריך אם הידור מצוה דוחה לביזוי מצוה וכתב לתלות במחלו', עיי"ש.

ה. נישוק ציצית כשיש על פיו מכסה בעקבות הנגיף

נשאלנו כעת בתקופה בה מותר להתפלל בבתי הכנסת רק עם מסכות על הפנים (ובמרחק של שני מטר, וכל אחד בסידורו וכו'). מה הדין לגבי נישוק הציצית אחר ברכת ברוך שאמר[1] ובקריאת שמע. כיצד ינהג כעת. האם יניח את הציציות על גבי המסכה או דאין בכך תועלת.

ראשית אציין כי עיקר המצווה היא להסתכל על הציצית, וכידוע יש ממוני המצוות (סמ"ק, רשב"ץ ועוד) שמנו ההסתכלות בציצית במניין תרי"ג מצוות (ועיין בשו"ת אגרות-משה ד, ד. ובשו"ת שבט הקהתי ו, ו). במעלת ההסתכלות על הציצית עיין בספר קב בישר (פרק מה) ובמה שהביא בספר פסקי תשובות על המשנ"ב (כד אות ד) למה ההסתכלות מועילה.

אחיזת הציציות בקריאת שמע הינה מצווה כמובא בשולחן ערוך (כד, ב): "מצוה לאחוז הציצית ביד שמאלית כנגד לבו בשעת קריאת שמע". ויש בזה עניין, דיש שביארו דמי שאינו אוחז אותם הוי כמעיד עדות שקר (עיין בשו"ת ובחרת בחיים לגר"ש קלוגר כח). וע"ע בשולחן ערוך (סא, כה) שימשמש בציציות בקריאת שמע.

הנישוק הוזכר באר"י בשער הכוונות.[2] והובא בדברי הרמ"א (כד, ד) באופן הבא: "גם נוהגים קצת, לנשק הציצית בשעה שרואה בם, והכל הוא חיבוב מצוה", וכן הובא בפוסקים רבים עניין הנישוק (ויש מחלוקת האם קודם ינשק ואז ישים על עיניו או להיפך) ובהם החיי אדם (כלל יא, א), הבן איש חי (פרשת וארא אות כב), שולחן ערוך הרב (כד, ו), קיצור שו"ע (יז, ז), כף החיים (כד, סקי"ח בשם החסד לאלפים), קצות השלחן (יט, כה) ועוד. ואף שיש עניין לחבב המצווה אין זו חובה ואין זה מעכב כלל. וכן ביאר בערוך השלחן (סו"ס ס) כי כל אלו הדברים של הסתכלות ונישוק הציצית הם לחיבוב מצוה ומן הדין אינו מעכב.

ובספר מעשה איש איתא כי החזו"א לא היה מנשק כלל את הציצית בקריאת שמע, אלא היה ממשמש בתיבת ציצית. וחשש להפסק באמצע קריאת שמע (וע"ע בזה בספר מעשה רב השלם בהוספות).

וכתב לי מח"ס שו"ת מחקרי ארץ "נראה דנכון לנשק את הציצית גם כאשר עוטה מסכה על פיו, כי יש בזה הוראת חיבוב הגם שאין הציציות נושקת את פיו ממש אלא דרך המסכה. והראיה לזה מדין התפילין שיש למשמש בתפילין של יד ושל ראש בשעה שאומר וקשרתם לאות על ידך והיו לטוטפות בין עיניך, ומנהג ישראל קדושים לנשק התפילין בשעה שממשמשים, והיינו אע"פ שממשמש בתפילין של יד על הבגד, נותנים ידם על פיהם להראות אות חיבה לתפילין אע"פ שלא נושק ממש את התפילין. הרי שיש בזה הוראת חיבה גם אם מנשק דרך בגד".

וממילא נראה כי ינשק על גב המסכה, והנני מצרף מה שכתב לי בזה בעל שו"ת אורחותיך למדני:

> נראה שעדיין יש תועלת בזה, שי"ל שאין המסכה חציצה בין שפתיו והציצית ולכן עדיין זה נחשב כאילו הוא מנשק את הציצית. וזה מפני שהמסכה היא תועלת לגוף כיון שהיא שומרת את הגוף מסכנת הוירוס שבאויר, והיא בכלל "היינו רביתיה".

---

[1] יש לציין כי בשער הכוונות (תפילת השחר דרוש א) איתא: "בהגיעך אל ברוך שאמר תקום מעומד כמשי"ת וגם תאחוז בידך הימנית שני הציציות של הטלית אותם שהם כנגד פניך" (ולא הוזכר נישוק הציצית).

[2] באופן הנישוק ע"פ האר"י, עיין במריח ניחוח (גליון 568) בדברי ידידי הרב אבוחצירא.

וזה כדמצינו כתוב ביבמות (עח.) "דאמר רבא נכרית מעוברת שנתגיירה, בנה אין צריך טבילה, אמאי אין צריך טבילה וכי תימא משום דרבי יצחק דאמר רבי יצחק דבר תורה רובו ומקפיד עליו חוצץ רובו שאינו מקפיד עליו אינו חוצץ, והא אמר רב כהנא לא שנו אלא רובו אבל כולו חוצץ, שאני עובר **דהיינו רביתיה**". ופירש הריטב"א שם "דהיינו רביתיה. פירוש, **ואהני לה** הא מיהת דאפילו בכולו לא הוי חציצה, ואע"ג דלא אמרינן עובר ירך אמו הוא". משמע מזה שכל שהוא הנאה לגוף נחשב רביתיה. וכעין זה מצינו ביומא (עח:) "הנך דלאו רביתייהו גזרו בהו רבנן, הנך דרביתייהו הוא לא גזרו בהו דרבנן, דאמר אביי אמרה לי אם רביתיה דינוקא מיא חמימי ומשחא, גדל פורתא ביעתא בכותחא, גדל פורתא תבורי מאני". ופירוש המאירי שם רביתייהו "דברים הצריכים לגדולו" ו"תועלת לגדולו". הרי כל דבר שהוא תועלת לגוף נחשב לרביתיה וי"ל שהוא אינו חוצץ כמו בעובר. עוד נראה, אף דבר שבא מחוץ לגוף ואינו חלק הגוף הוא בכלל רביתיה, כמו מיא חמימי ומשחא בגמ' יומא הנ"ל.

ולפי זה כתב המרדכי (סוף הל' נדה) "נשים שיש להם וולקשטר"ש בשערות שנעשה להם בלילות מחמת שד וסכנת נפשות לגלחו דלא חייצי... שכיון דלא מצי לגלחן מפני הסכנה הוי רביתיה ולא חייצי כדאמרינן פ' הערל העובר היינו רביתיה אע"ג דלאו ירך אמו הוא". וכ"פ הרמ"א (י"ד קצח, ו). ולכן ה"ה שי"ל הכי בנד"ד שאם האיש מסיר את המסוה שזה יגרום סכנה מהוירוס, ולכן אין המסכה נחשבת לחציצה.

אלא ראיתי בס"ט (בי"ד קצח אות יט) שכתב שהיינו רביתיה הוא רק בדבר שהוא תולדה מהגוף. מ"מ בפנים מאירות (ב, קמז) דן לגבי אשה שעשו הרופאים השערות על ראשה דבוקות ע"י שמפזרים בראשה סמים כתושים כמו קמח, וזה יועיל לרפואתה. עיין בפ"ת (יו"ד קצח סק"ה) והמחצית השקל (שם) והס"ט (אות יט הנ"ל), שהביאו דבריו. ומשמע מדבריו דשייך גם בכהאי גוונה היינו רביתיה, וכן כתב המחצית השקל שם לפרש דברי הפנ"מ. וזה מובן ממ"ש הפנ"מ "דה"נ לנידונו י"ל דהיינו רביתיה... ואע"פ שאינו ברור לנו דבר זה שקליעת שערותיה עי"ז מעלה ארוכה ומרפא למחלתה כדי שנאמר היינו רביתיה", משמע שאם הרפואה היא בדוקה ומנוסה שפיר הוא לומר היינו רביתיה. הרי שאף אם התועלת לגוף היא מחוץ לגוף, דהיינו הסממים הכתושים כקמח, עדיין אמרינן ההיתר של היינו רביתיה. וכן הוא בנד"ד שהמסכה שומרת את הגוף מסכנת הוירוס.

וכן ראיתי במשיב דבר (ב, לו) שנשאל לגבי אשה שהיתה לה כאב ראש ועשתה לה מקלעות בשערה ע"י בישול איזה עשב ידוע, והאיך תעשה לטבילת מצוה. והוא השיב שאין בזה שום חציצה כלל מטעם היינו רביתיה והוא חולק שם על הס"ט (באות יט) שכתב ששייך היינו רביתיה רק בדבר שהוא כך בתולדה, וזה "ליתא אלא כיון דדרך אשה זו להתרפאות ע"י קליעות היינו רביתיה דידה שיהיו שערותיו גוש אחד, וגם הפנ"מ לא החמיר אלא במאמר הרופאים לעשות לה מקלעות ועי"ז תתרפא בזה החמיר משום דאין אנו יודעים אם תרפה בזה... אבל בנד"ד שכבר עשתה מקלעת ויודעת שזהו רפואתה מאן ספין לחלוק על המרדכי". הרי שאף שעשב מבושל זה בא מחוץ עדיין הוא אינו חציצה. וכן י"ל לגבי המסכה בנד"ד.

וראיתי באג״מ (ביו״ד א, צו) שדן לגבי חוט ברזל שעל השיניים לישרם אם הוא חציצה, והוא מסתפק אם שייך לומר כאן היינו רביתיה כיון שאף שיש סכנה לשיניים מ״מ אין סכנה לגוף. ויש לדייק בזה שפשוט לו שאף דבר שאינו תולדה מהגוף כגון חוט הברזל הנ״ל, שייך בהיתר היינו רביתיה, ודלא כהס״ט הנ״ל. אלא ראיתי בתשובות רעק״א ס״ס, לגבי הטבעת ברחם ובדין היינו רביתיה, שכתב (בד״ה לא) ״וזה לא שייך הכא״ וראיתי במחצית השקל הנ״ל בהגה מהרב שלמה הכהן מווילנא ז״ל, שכתב הטעם של הרעק״א, ״כגון אם נותנת איזה דבר על גופה או דנותנת טבעת ברחם״. ולענ״ד זה אינו מוכרח לדעת רעק״א, שי״ל שטעמו הוא אחר, דהיינו שהטבעת אינה רפואה למכה זו ברחם אלא היא רק מקיימת הרחם במקומו, ואם מסירים הטבעת הרחם נופל עוד פעם. וכן משמע מדבריו (שם בד״ה אבל) שכתב ״דאין מזור למכתה לעולם, וצריכה תמיד לכלי זה״, דהיינו שאין כלי זה בכלל רפואה למכה זו, ולכן י״ל שמטעם זה אין זה נחשב לרביתיה לדעתו. וזה דומה למנעליים בגמ׳ יומא הנ״ל, שי״ל שהם רק שימור לרגלים ועדיין הם אינם בכלל רביתיה כמבואר ביומא שם, ״והא מותרין לכתחלה קתני אלא הנך דלאו רביתייהו (הנעלים) גזרו בהו רבנן הנך דרביתייהו הוא לא גזרו בהו רבנן״. ולכן צ״ל שרק דברים שמועילים להגדיל הגוף או לרפואת הגוף נחשבים לרביתיה, שרפואה למכה היא בכלל ״תועלת לגדולו״, שמה שהבשר חוזר לבריאתו נחשב כמו גדולו, משא״כ מנעליים, וכן הטבעת הנ״ל בנדון רעק״א הנ״ל.[3]

אלא לפי זה עדיין יש לדון במ״ש המרדכי הנ״ל לגבי ״נשים שיש להם וולקשטר״ש בשערות״, שהלא אין הוולקשטר״ש מועיל להגדיל הגוף או לרפואת הגוף, אלא רק יש סכנה להסיר את הוולקשטר״ש, ולכן הלא זה דומה לנעלים בגמ׳ יומא הנ״ל שהם רק לשמור את הגוף, ויש חשש היזק להסיר את הנעלים. ונראה לחלק, שלגבי הנעלים ההיזק בא מחוץ כגון שמא הילד ידרוס על מסמר או זכוכית וכו׳, אבל בוולקשטר״ש נראה שהוא עצמו גורם את הסכנה אם האשה מסירה אותו מראשה. ולפי זה עדיין י״ל שאין המסכה בנד״ד בכלל היינו רביתיה כיון שאין הסרת המסכה עצמה גורמת את הסכנה, אלא רק הוירוס שבא מחוץ, וזה דומה לנעלים הנ״ל. ולכן עדיין נראה שהמסכה היא חציצה בין שפתי האדם והציצית.

מ״מ אעפ״כ עדיין יש תועלת לנשק הציצית בנד״ד. וזה מפני שאין הנשיקה כאן אלא חיבוב מצוה בעלמא ואין חיבוב מצוה תלוי בדין חציצה. וזה כמ״ש הרמ״א (או״ח כד, ד) שכתב מרן שם: ״יש נוהגין להסתכל בציצית כשמגיעים לוראיתם אותו וליתן אותם על העינים ומנהג יפה הוא וחבובי מצוה״. וכתב הרמ״א שם: ״גם נוהגים קצת **לנשק** הציצית בשעה שרואה בם, והכל הוא **חיבוב מצוה** (בית יוסף)״. ולכן אף כשיש מסכה על פיו עדיין נשיקה דרך מסכה נראה כחיבוב מצוה.

[3] וכעין זה מצינו במשנה דשבת קנא: ״וכן קורה שנשברה סומכין אותה בספסל או בארוכות המטה, לא שתעלה אלא שלא תוסיף״. ופירש״י: ״לא שתעלה. דהוה ליה בונה״. הרי אם נשארה כמו שהיא אין זה בונה, וכן בנד״ד אם הטבעת מועילה כדי שלא תוסיף בנפילת הרחם, אין זה בכלל רביתיה.

וכ"ש לדעת מרן הנ"ל שלא הזכיר ענין נשיקה כלל, וגם כתב מרן (סא, כה) "כשיאמר וקשרתם לאות על ידך ימשמש בתפילין של יד, וכשיאמר והיו לטוטפות בין עיניך ימשמש בשל ראש, וכשיאמר וראיתם אותו **ימשמש** בב' ציציות שלפניו". הרי אף כאן מרן לא הזכיר נשיקה בציצית. ולכן אין להקפיד כלל אם יש חציצה בין שפתי האדם והציצית בשעת נשיקה, שהרי עדיין הוא מראה לכל הרואים ע"י נשיקה זו, החיבוב שיש לו במצוות ציצית.

וכן י"ל לגבי נשיקת הציצית בשעת ברוך שאמר, שלא מצינו שצריך לנשקם, שהרי כתב המ"א (נא סק"א): "ויאחוז בב' ציציות שבטלית שהם כנגד פניו בשעת אמירת ב"ש [בכוונות]". הרי הוא לא הזכיר נשיקה כלל. וכן הוא בשער הכונות (דף יז ע"ג) שכתב "...וגם תאחוז בידך הימינית שני הציציות של הטלית, אותם שהם כנגד פניך". הרי הוא לא הזכיר נשיקה. וכן נראה ממ"ש בפרי עץ חיים שער הזמירות (ראש פ"ד ד) דלא בעינן נשיקה. ולכן אף שכתב המ"ב (נא, סק"א): "ואוחז ב' ציצית שלפניו בשעת אמירת ב"ש ולאחר גמר ב"ש **ינשקם**", צ"ל שנשיקה זו היא רק לחיבוב בעלמא. ולכן כיון שהכל רואים שכוונת האיש שמנשק הציצית דרך המסכה היא לחיבוב, אז עדיין י"ל שיש תועלת לנשיקה זו.

יתכן דיש להקל אף להרים את המסכה לכמה שניות בשביל לנשק, כפי שהתירו למי שאוכל, דלא גרע. ואין לחוש לפרק זמן קצר כל כך, דהרי עושה זאת בשלו. אולם בבתי כנסת שמקפידים על כך מאוד ולא מאפשרים, כלל להרים המסכה, ינשק על גבה. והעיקר כפי שכתבנו הוא לאחוז הציצית ולמששה, וה' יודע עד כמה מחבב הוא המצווה ומדוע כעת הוא משנה מעט. ומו"ר הרה"ג אביגדר נבנצל כתב לי (בכת"י): לענ"ד ינשק דרך המסיכה (וע"ע בספר יענו ביום קראנו סי' ג אותיות ג-ד עמוד סז ואילך).

והוסיף לי הרה"ג יצחק יעקב פוקס (מח"ס תפילה כהלכתה ועוד): ראשית, לא גרע מנישוק המזוזה[4] המצויה כיס בתוך כיס, ובוודאי עלתה לה הנשיקה. שנית, הנישוק ישירות לציצית המשתרעת על ספסלי בית הכנסת ואף על רצפתו, ולא כל אחד זוכה להיות כבן ציצית הכסת, הרי נישוקה ישירות - נוגד הוראות רשויות הבריאות. בברכות אין קץ שנזכה ל"ישקני מנשיקות פיהו", עכ"ל.

[4] כעין סברא זו כתב לי בעל שו"ת מנחת שמואל, וזו לשונו: פוק חזי מאי עמא עביד. אם שרוול החולצה מכסה את התפילין של יד, הרי שמנשקים מעל החולצה. וכן כשאדם מרכיב משקפיים ולוקחים את הציציות ומעבירים ע"ג עיניו למרות שיש לו משקפים ולא אומרים שצריך להוריד את המשקפים. ומה עושים אנשים כשרואים ס"ת, עומדים וסוגדים ומנשקים מרחוק עם ציצית או עם יד להראות חיבה. וכן במזוזה וכי מנשקים בפה את המזוזה? מניחים את היד ומנשקים את היד. הוי אומר שגם אם יש חציצה בין תשמישי הקדושה לפה לית לן בה. עכ"ל.

ו. הנחת תפילין לפני בואו לחצר

בימים אלו לפני בהם מתקיימות במקומות רבים התפילות בחצרות ובשטחים פתוחים, נשאלנו: האם יש ענין להגיע למקום התפילה כשהוא מעוטר בטלית ותפילין או דכל זה הוא דווקא כשמתפלל בבית הכנסת. כמו כן, האם בתפילה בשטח פתוח עדיף להגיע מעשרה ראשונים או להגיע מעוטר בטלית ותפילין.

כתוב בספר הזוהר (פרשת ואתחנן רסה א):

> ומאן דייעול קמיה לבי כנישתא כד נפק מתרעיה ולא תפילין ברישיה וציצית בלבושיה ואומר (תהלים ה) אשתחוה אל היכל קדשך ביראתך, קודשא בריך הוא אמר אן הוא מוראי הא סהיד סהדותא דשקרא". ועיי"ש עוד דכתב: "אנח תפילין ברישיה ותפילין ברשימא קדישא בדרועיה ואתעטף בעטופא דמצוה ואתי לנפקא מתרעא דביתיה אערע במזוזה רשימא דשמא קדישא בתרעא דביתיה ארבע מלאכין קדישין מזדווגן עמיה ונפקין עמיה מתרעא דביתיה ואוזפי ליה לבי כנישתא ומכרזי קמיה הבו יקרא לדיוקנא דמלכא קדישא הבו יקרא לבריה דמלכא לפרצופא יקרא דמלכא רוחא קדישא שריא עליה אכריז ואמר (ישעיה מט) ישראל אשר בך אתפאר.

דברי הזוהר הובאו בבית יוסף ובדרכי משה (כה). וכן הובאו להלכה בשולחן ערוך (כה, ב): "ויניח תפילין בביתו וילך לבוש בציצית ומכתר בתפילין לבית הכנסת". וביאר המשנה ברורה (סק"ח):

> כדי שיצא מפתח ביתו בציצית ותפילין וכמו שהביא הב"י והד"מ בשם הזוהר עי"ש שהוא ענין גדול. ואם יודע שילך דרך מבואות המטונפות או שמצויין נכרים ברחוב יניחם בחצר בית הכנסת ואם אי אפשר יניחם בביתו ויכסם בכובעו או בידו. ועיין באחרונים שכתבו במשכים קודם אור הבוקר ובא לבהכ"נ לא שייך אזהרת הזוהר דעדיין לא מטי זמן חיובא. ומ"מ כשיאור היום יותר טוב שיצא לחצר בהכ"נ וילבשם שם ויכנס אח"כ לבהכ"נ.

וע"פ דברי הזוהר הקדוש הדגיש לי בעל שו"ת ודרשת וחקרת, דדין זה לצאת מביתו מעוטף בטלית ותפילין הינו גם כשיוצא לתפילה בחצר.

ככלל ההגעה לבית הכנסת מעוטר בתפילין קודמת למצוות עשרה ראשונים כמבואר במגן אברהם (כה, סק"ג), במשנה ברורה (צ, סקמ"ז), בבן איש חי (פרשת וירא אות ה), בכף החיים (כה, סקי"ח), בשלמי ציבור (כו, א), בשל"ה (סוף דיני נטילת ידים שחרית דף נא), בחסד לאלפים (כה, סק"ח), בשו"ת קציני אר"ץ (ג), בשו"ת ישכיל עבדי (ה, ד), בספר תפילה כהלכתה (ג, ז. ז, ט), בספר התפילה והלכותיה (ח"א ו, ח) ועוד. וחשוב לציין שיש מעט הסוברים דעדיף מעלת עשרה ראשונים כמובא באליה רבה (כה, סק"ו), בכף החיים פלאג'י (י אות כה) ובסידור בית עובד.

וכתב לי בעל שו"ת דברי בניהו דכיוון דמקומות הללו נקבעו לתפילה בימים הללו, דינם כבית הכנסת, וממילא יגיע מעוטר בטלית ותפילין. ויתכן דשאלתנו תליא במה שדנו (אבני דרך טז, נג) אם אמרינן ברכת מעין שבע במקום זה. כלומר, האם דינו כבית כנסת לכל דבר או לא.

ומה ששאל, האם יש מעלה של עשרה ראשונים במניין בחצר (ויש לחקור אי הוי דין בבית הכנסת או דין בתפילה). לשון הגמרא במסכת ברכות (מז, ב) אמר ריב"ל לעולם ישכים אדם לבית הכנסת כדי שיזכה וימנה עם עשרה ראשונים. ויל"ע האם דברי הגמרא לגבי עשרה ראשונים הכוונה דווקא בבית הכנסת

(כלשון הגמרא) או הכוונה היכא שמתפלל (ודיברה הגמרא בהווה, דמצוי דמיירי בבית-הכנסת). ונעיר כי מרן בשולחן ערוך (צ, יד) אזל בתר לשון הגמרא: ישכים אדם לבית הכנסת כדי שימנה עם עשרה הראשונים.

מדברי רבנו יונה (שם) משמע כי מעלת העשרה הראשונים זהו דווקא בבית הכנסת, שכן הוא כתב: "כל אחד ואחד מעשרה ראשונים נוטל שכר כנגד כל הבאים אחריהם, וטעם הדבר מפני שהשכינה שורה בבית הכנסת כשיש ציבור", וכן עולה גם מלשונו של הפרי חדש (צ, יד) דהטעם משום מקום השראת השכינה דהוא בבית הכנסת.

אולם יש שביארו כי העשרה המתפללים מביאים את השכינה ולא משנה היכן הם מתפללים (עיין בשו"ת הרשב"א א, נ. במהרש"א חידושי-אגדות עמ"ס ברכות מז). וכן משמע משו"ת בית שערים (מב) ושו"ת משנת יוסף (ט, מא). וחזיתי דביאר בשו"ת משנת יקותיאל כי כל מקום בו קבעו כמקם מיוחד להתפלל, ישנה מעלה. וממילא ה"ה כאשר קבעו להתפלל בחצרות כעת באופן קבוע עד יעבור זעם (אך אם הזדמנו באקראי עשרה למקום ומתפללים שם, כגון בטיול, בזה נראה כי אין מעלה לעשרה הראשונים).

העולה לדינא: להגיע לחצר מעוטר בטלית ובתפילין קודמת לעשרה ראשונים. ונראה דקיימת מעלה להגיע לחצר כשהוא מעוטר עם הטלית והתפילין.

ז. זמן הברכה על תפילין של ראש

הסתפקתי זמן רב, האם יש מקום לומר, שאפשר להתחיל לברך על התפילין של ראש ברכת על מצות תפילין, כאשר רק מחזיק את התפילין של ראש בידו ועוד לא הניחם ליד ראשו. אך כשיסיים את הברכה זה כבר יהיה סמוך לראשו.

תורף השאלה - האם נימא שהעיר שסיום הברכה תהיה עובר לעשייתן ולא עובר דעובר, וא"כ זה טוב. או דנימא שצריך שאף תחילת הברכה תהיה עובר לעשייתן ולא עובר דעובר וא"כ זה לא כדין. ואף שבפשטות נראה שזה לא טוב, כיון שצריך שאף סיום הברכה תהיה עובר לעשייתן, מ"מ אשמח עד מאד לדעת בזה את חוו"ד, ואשמח באם יש על זה סברא, ומראה מקום. הנני מצפה עד מאד לדעת בזה את דבר ד' זו הלכה, ולתשובתו הרמתה.

אענה בקיצור: פשיטא שמה שכתב דאינו טוב. דכבר פסק הרמ"א (כה, ח): "וכן בשל ראש קדם שמהדקו בראשו" (אז מברך). וביאר בשו"ע הרב (כה, יז) שההידוק הוא התחלת עשייתה. וכן הורה בלבוש (כה, ח) שלא יברך בשל ראש עד שמהדקם בראשו. לא קודם התחלת ההנחה, דלא הוי סמוך לעשייתן. וע"ע בב"ח (כה, ו ד"ה 'ומברך עליהם') שכתב "וכיון דהקשירה בשל יד וההידוק בשל ראש היא עשייתן".

ועפי"ז מובנים היטב דברי המשנה ברורה (כה, סקכ"ז): "כי ההידוק הוא מצות הקשירה. וצריך גם כן לזהר שיהיה הברכה אחר שמנחים של הראש, לא כאותן שמברכין בעודם בידם, דאם כן הוי לה קודם דקודם". והעיר שער הציון (סקכ"ג) דדברי המשנה ברורה מקורם בב"ח ובמג"א. וז"ל המגן אברהם (סקי"ג): "קודם שמהדקן. היינו גם כן אחר הנחה על הראש וקודם ההידוק דלא כמו שנוהגין העולם שמברכין קודם הנחה. וביאר בפמ"ג (א"א סקי"ג) דהוה קודם דקודם".

ונעיר כי כל דברנו בתשובה זה רק לדעת האשכנזים המברכים על תפילין של ראש. דאילו לספרדים מברכים ברכה אחת על תפילין. ואכמ"ל.[1]

[1] אגב, הגר"י אריאל היה אומר (על דרש הדרוש): תפילין של ראש - רצועותיהם מתנופפות ואינן מהודקות. לעומת זאת, תפילין של יד - רצועותיהם כרוכות ומהודקות. ללמדך שהמחשבה שבראש אינה קבועה ומוחלטת, המעשה לעומת זאת קבוע וקשור היטב.

ח. הנחת תפילין לאבל בערב פסח אחר חצות

הרמ״א (יורה-דעה שצט, ג) כתב כי בערב פסח אחר חצות אין נוהג אבילות. ולפי זה יל״ע, במי שמת לו מת בערב פסח והוא נקבר באותו יום. האם אחר חצות יניח תפילין.

מצינו שני טעמים לכך שאין מניחים תפילין ביום הראשון. רש״י במסכת כתובות (ו, ב) ביאר דזה מהלכות תפילין, דאין זה פאר לתפילין . וממילא לטעם זה אין להניח בערב פסח דאף שאין נוהג אבילות הוא עדיין בצער ואין שייך פאר. אולם לפי הטעם דאין מניחים ביום הראשון דהוא מהלכות אבלות כפי שמשמע ברש״י בסוכה (כה, א), כיוון שאין אבילות בערב פסח אחר חצות היום, עליו להניח.

טעמו של הרמ״א שאחר חצות בערב פסח אין נוהג אבלות הוא דמזמן שחיטת קרבן פסח הוי כיו״ט. בספר הליכות שלמה (פסח ט, ו) כתב דלא יניח תפילין האבל אחר חצות (ועיין בשמירת שבת כהלכתה ח״ב עמוד שה אות קלה). וכן העלו בנטעי גבריאל (אבילות ח״א קכד, ה), בשו״ת מנחת שמואל (ד יורה-דעה כג), בספר משמרת הפסח (עד) בשם הגריש״א, בשו״ת מציון תצא תורה (א, תרמב) ובשו״ת דברי בניהו (כו, נב). וע״ע בזה בספר צבא הלוי (מועד-קטן כג), בספר מנחת אלימלך (ח״ב עמוד תלו), בספר בית מתתיהו (ב, לו אות ז), בספר מועדי הגר״ח (ב, קמט), בקובץ ויען שמואל (כ עמוד קב), בשו״ת מענה לשון (ז יורה-דעה כו), בספר בית דוד (פסח ח״ב), בשו״ת תשובות ישראל (ה, כד) ובספר דרך שיחה (ח״ב עמוד פב). ואעיר כי בשו״ת ארץ צבי (א, לד) הוכיח דיש להניח תפילין אחר חצות בערב פסח, ודבריו הובאו בספר דברי סופרים יברוב (נא הערה נב עמוד תרטו). וע״ע בספר גם אני אודך לידידי הגר״מ גבאי (ו, כב עמוד רסד).

אגב אציין כי מה שיצאנו מתוך נקודת הנחת כי האבל אינו מניח תפילין ביום הראשון, הכי איתא בשולחן ערוך (אורח-חיים לח, ה), ועיין במשנה ברורה (שם, סקט״ז) דזהו אף ביום שנקבר דאינו יום המיתה (אלא דהוא היום הראשון לאבלות ולמנחמים).

ט. מאה ברכות בתשעה באב

כיצד ניתן להגיע בתשעה באב למאה ברכות (הרי אין ברכות הנהנין על אוכל. וכן אין להריח בשמים[1]).

בפתח דברי אציין כי בספר מטה משה (סי׳ שנא. הובא בשלמי-ברכה במבוא) כתב: ״הנזהר בברכות, עושרו והונו מתקיים ומתרבה״. ומובא בכד הקמח לרבנו בחיי (ערך ברכה) לגבי הנזהר בברכות דמראה הוא בכך ״מופת על אמנותו הטובה ועל זכות לבו והוא מעיד על עצמו שיש ליהדותו שורש ועיקר הוא חסיד וירא חטא״.

הגמרא במסכת מנחות (מג, ב) אומרת: ״היה רבי מאיר אומר: חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום, שנאמר (דברים י, יב): ׳ועתה ישראל מה ה׳ אלקיך שאל מעמך׳ ״. וטעמים רבים נאמרו לכך (עיין בשו״ת אבני דרך ג, יט. וכן בהערה 2 שם), ונראה כי ישנו טעם מיוחד ליום זה של תשעה באב, שכן מובא ברוקח (ענין מאה ברכות) שכיוון שנחרב בית־המקדש ואין לנו מזבח וקורבנות מאה הברכות מכפרות על־כך: ״אמר אברהם אבינו לפני הקב״ה רבונו של עולם תודעני באי זו זכות בני מתקיימים בעולם, אמר לו: קחה לי עגלה משולשת, ויהו מקריבים לפני קרבן, אמר אברהם, תינח בזמן שבית המקדש קיים, בזמן חרבנו מה תהא עליהם, אמר לו, יהו אומרים לפני ק׳ ברכות בכל יום, ומעלה אני עליהם כאילו הקריבו לפני כל הקרבנות. לכך תיקנו ק׳ ברכות, כנגד ק׳ פסוקים שיש במקרא שבהם כל הקרבנות״. ולכאורה דווקא ביום זה בו אנו מציינים את החורבן, ראוי להקפיד על כך. אלא דיל״ע כיצד ניתן לעשות זאת.

---

[1] וכידוע גם כשחל תשעה באב במוצאי שבת, אין מברכים על הבשמים (רמא או״ח תקנו, א). וה״ה בברית מילה החל בתשעה באב אין מברכין על הבשמים (יורה-דעה רסה, ד). וע״ע בשו״ת דברי בניהו (ל, כב) ובשו״ת יביע אומר (י יורה-דעה נח).

אולם העיר ידידי הגר״מ גבאי כי אין פשוט שלא יכול לברך על הבשמים בת״ב, ואלו דבריו: הש״ך (יו״ד רסה, סקי״ב) העלה דאין איסור לברך על בשמים בת״ב. וכ״כ במג״א (או״ח תקנו, סק״א) דמותר ביום התענית להריח. ומ״מ כיון דבשמים באים במוצ״ש לתענוג, להשיב נפש יתירה, אין נכון לעשות כן בת״ב. ובס׳ אורח נאמן (מו, סקט״ז) ציין דהאיסור להריח בת״ב זהו דווקא בציבור דנראה כמסיחים דעתם מהאבלות, אבל היחיד בפ״ע מותר, דלא גרע מטעימה דיש מתירין. ועי׳ בשו״ת עין אברהם (א, קפט), בשו״ת דברי שלום מזרחי (ד, פב) ובספר מועדי ישורון (עמ׳ 140) דהגר״מ פיינשטיין זצ״ל החמיר בהרחת בשמים בת״ב. וע״ע בנחת ישראל (לז, ט). אולם בשו״ע (תקנו, א) איתא דאין מברך על בשמים במוצ״ש שהוא ליל ת״ב. וכן מבואר בשו״ע (יו״ד רסה, ד) דאין לברך במוצ״ש על השמים כשחל ת״ב. והלבוש (יו״ד רסה, ד) איתא דבמקום שנוהגין לברך על ההדס במילה, בת״ב אין מברכין על ההדס. וא״כ הוי פלוגתא האם מותר להריח בשמים בת״ב.

וראיתי בס׳ עטרת פז (הל׳ ת״ב עמ׳ קכג) שכתב דיזמין בת״ב מיני בשמים להשלים למאה ברכות. וע״ע בשו״ת אבני לוי (ח״ב עמ׳ רפג). ובס׳ ברכת איתן (ענייני מאה-ברכות עמ׳ תצח) כתב כיון דהוי פלוגתא אם מותר להריח בשמים בת״ב ישתדל להימנע מלהריח בת״ב. אולם לענין שאר תעניות כתב בס׳ שלחן הטהור מקאמרנא (מו, ד) דישלים מאה ברכות בברכת אשר יצר או בברכת הריח. ובשו״ת אור לציון (ח״ג כט, כ) התיר להריח בשמים בת״ב. וכן מבואר בברכ״י (תקנג, ה) דשרי להריח בת״ב. אולם המשנ״ב (תקנה, סק״ח) החמיר להריח בשמים בת״ב, וכ״כ גם בס׳ מנהגי מהרי״ץ הלוי (מועדים עמ׳ שכח).

וע״ע לגבי בשמים בתשעה באב בשו״ת יחיל מדבר (ב, נג), בשו״ת מקדש ישראל (הנדמ״ח בין-המצרים סי׳ רנג) ובקובץ מה טובו אהליך יעקב (טו עמוד סה) ואציין דהביא שם בקובץ מבעל האבני ישפה דין זה ותלה הדבר בדיני בשמים בהבדלה בת״ב, וסיים ד״כיון שהמ״ב הכריע שאסור תענוג בת״ב ודאי שיש להחמיר בזה ולא להריח בשמים, אם לא שמישהו צריך את זה מאד״, אך דבר שמריח להשיב את הנפש לעייפים שרי (כגון: amonia).

ועוד, אם חיוב זה של מאה ברכות כה חשוב, עד שנחלקו הראשונים (ואף הגאונים) אם חיובו מהתורה או מדרבנן (עיין בספר שתי-ידות דף קא, ב. בשדי-חמד מערכת ח כלל לד. ביסודי ישורון א, קכה. בשו״ת רבבות אפרים ג, מז, א) או מדברי קבלה (עיין בשו״ת חתן-סופר, שער ברכות השחר עמודים ו-ז), חובה עלינו לראות כיצד נגיע למאה ברכות גם ביום זה.

השולחן ערוך (מו, ג) פסק את ענין המאה ברכות להלכה, וזו לשונו: ״חייב אדם לברך בכל יום מאה ברכות, לפחות״. עצה המובאת בראי״ש (ברכות ט, כד) כיצד להגיע למאה ברכות היא: ״וגם יכוין אדם בשבתות וימים טובים לברכת הקורא בתורה והמפטיר ויענה אמן ויעלו לו להשלים מנין ברכות״ וכן הובא בשיבולי־הלקט (א) ודבריו מצוטטים בבית־יוסף (מו) וכן כתבו הגהות־מיימוניות (תפילה ז, אות פ) בשם היראים (רנה). וכ״כ בספר סדר היום אבן מכיר (דין חיוב מאה ברכות בכל יום, עמוד עז) וע״ע בספר המנהיג (ריש הלכות תפילה).

דעה זו הובאה להלכה בשולחן־ערוך (רפד, ג) וזו לשונו: ״צריך לכוין לברכות הקוראים בתורה ולברכות המפטיר ויענה אחריהם אמן, ויעלו לו להשלים מנין מאה ברכות שחיסר מנינם בשבת״ וביאר המשנה־ברורה (רפד סק״ו) ״דע״י עניית אמן חשוב כאלו היה מברך לעצמו״ וע״ע בשו״ת המבי״ט (א, קיז. א, קפ). וה״ה גם בתשעה באב יכוון בברכות התורה של העולים. ועיין בדברי הבן איש חי (פרשת בלק) דהעיר שביום תענית שחסרים לו ברכות, יזהר לשמוע ברכות הקוראים בתורה ויענה אחריהם אמן, ויועיל לו בשעת דחק היכא דלא אפשר. וציין דכן משמע מהפרמ״ג (מו משב״ז סק״ג).

וע״ע במגן אברהם (סק״ח) ובמשנה ברורה (סקי״ד) אשר דנו בשאלה מה יעשה האדם בשבת וביום כיפור[2] בכדי להגיע למניין מאה ברכות ביום. בין דבריהם ציינו:

> ומ״ש סי׳ רפד, ג דיוצא כששומע ברכת התורה והמפטיר היינו מי שאין לו פירות, תדע דאטו ר׳ אבהו דממלי להו באספרמקי ומגדי לא היה בחבר עיר מקום שקורין בתורה ומפטיר אלא כדאמרן, וגם צריך שיכוין וישמע וכמ״ש סי׳ רפ״ד דהא דמי למי שמחויב בברכה דצריך שישמע כמ״ש סי׳ קכ״ד ע״ש דלא כמ״ש ב״י כאן. אח״כ מצאתי בכ״ה בשם מהר״מ מטראני ח״א סי׳ קי״ז וק״פ ג״כ דאין יוצא בשמיעת הברכות אלא מי שאין לו פירות, ומיהו כתב דביה״כ מוטב לצאת בעניית אמן מלהריח, א״כ ביה״כ שחסר ל״ט ברכות כמו בשבת וגם סעודה א׳ הרי מ״ז ברכות, נגד זה יש ברכת שהחיינו ומוסף ונעילה הרי ט״ו, ובשחרית קורין ז׳ עם מפטיר ובמנח׳ ג׳ הרי כ׳ וברכת הפטרה שחרית ומנחה הרי י׳ הרי מ״ה, יחסרו ב׳ ברכות יאמר ברכת מקדש שמך ברבים בשם ומלכות וגם ברכת מודים דרבנן יאמר בשם ומלכות עכ״ל כ״ה.

אמנם בתשעה באב אין ברכה על פירות וכן אין את ברכת הריח. אך במקום צורך יכול לכוון לברכות העולים לתורה בשחרית ובמנחה. כמובא בדבריהם. וכפי שהבאנו מהרא״ש ועוד (וע״ע בקובץ אליבא דהלכתא קו עמוד קכב בדברי ידידי הגר״מ גבאי).

---

[2] ועיין בספר שלמי ברכה (עמוד טו וכן בהערה ל שם) פסקי הגרשז״א שציין שהגרשז״א היה מעורר שלא לדלג בחזרת הש״צ ביום הכיפורים על הפיוט ״מי אל כמוך״, מפני שהוא מיוסד על סדר ברכות שמונה עשרה של חול, ונזכר באחרונים שהוא מועיל להשלמת מאה ברכות. והוסיף עוד כי חזיתי בשו״ת אבי בעזרי (א אורח-חיים קפז) דהביא דהגר״ע יוסף זצ״ל אימץ מנהג חדש בכדי להגיע למאה ברכות ביוכ״פ והוא קניית טלית חדשה, דע״כ יוכל להוסיף עוד ברכה, ברכת שהחיינו.

עוד לגבי עניין, האם עניית אמן מצטרף לחשבון מאה ברכות, עיין בשו״ת משנה הלכות (טו, ס) וע״ע בעניין מאה ברכות בספר שעשועי אמונה (ה, א) לגר״צ פסח פרנק ובספר משאת כפי (עמ׳ יג). ואציין כי בספר שלמי ברכה (עמוד טו) וכן בהליכות לשמה (תפלה כג, מג) ביאר דבברכות ששייך בהם משום ׳ברוב עם הדרת מלך׳, עולה עניית אמן על ברכתם למאה ברכות.

ראוי להוסיף, כי מצינו שבשעת הדחק יוצאים ידי חובה על־ידי שמיעת חזרת השליח־ציבור ואף שכתב זאת הקיצור שולחן־ערוך (ו, ז) לכתחילה, דעת המשנה־ברורה (מו, סק״ד) שזהו רק בשעת דחק. וע״ע בבאר היטב (או״ח מו, סק״ז).[3] ועיין בזה בשו״ת כפי אהרן אמארילייו (או״ח ז) דכתב כי בתעניות ניתן לסמוך על עניית אמן דחזרת הש״צ בכדי שיגיע למאה ברכות. ובקושטא, ראיתי דהכי מפורש בשו״ע הרב (מו, א) דמועיל לגבי יוכ״פ. וע״ע באריכות בילקוט יוסף (ארבע-תעניות עמודים תקנה-תקנז) ובשו״ת חקרי הלכה (א או״ח ח אות ו).[4]

אגב, המשנה ברורה (מו, סקי״ד) מנה צ״ב ברכות בלי הארוחות[5] (ובט׳ באב יש עוד ברכת עננו לש״צ). וע״ש בסוף הס״ק שכתב שיכול להשלים בברכת ׳אשר יצר׳ אחר בית הכסא. ואם עדיין חסר, הוסיף המשנה ברורה כי ״ואפשר דיוצא ע״פ הדחק במה שמכוין לשמוע חזרת הש״ץ״.

ראוי לציין דלפי הגר״א שמברכין לפני קריאת המגילה, וה״ה במגילת איכה. הרי נוסף לו עוד ברכה (גם למברך וגם לשומע מדין שומע כעונה). וע״ע בזה בספר ברכת איתן (לגר״א שושן, ענייני מאה-ברכות סי׳ ו הערה 6).

וכ״כ לי הרה״ג מנחם מנדל פוקס ״עי׳ בשו״ע (מו, ג) ובמשנ״ב ונמצא דכיון שבמשך היום מברך כמה וכמה פעמים אשר יצר, הרי הוא משלים. וגם יכוון בברכת התורה של העולים בשחרית, מנחה ומפטיר, וגם בחזרת הש״ץ״.[6] וכ״כ לי גם הרה״ג משה רחמים שעיו (מח״ס שו״ת מחקרי ארץ): ״יש לסמוך לכוון בחזרת השליח ציבור ובברכות העולים לתורה ולהפטרה, עיין במגן אברהם (מו, סק״ח), אליה רבה (סק״ח), באר היטב (סק״ו) ועולת תמיד (סק״ד)״.

---

[3] והעיר ע״כ ידידי הגר״מ גבאי, בהאי לישנא: במג״א (מו, סק״ח) כתב בתו״ד דאפשר שיוצא בשומע חזרת הש״ץ בתענית. אולם מבואר במג״א דכ״ז בתעניות, אך בשבתות וימים טובים אין מצטרף הברכות של חזרת הש״ץ. וכ״כ בשו״ע הגר״ז (מו) במי שמתענה מבעו״י שחסר לו ברכות יכוין בשמיעת ברכות בחזרת הש״ץ. וא״כ לכאורה י״ל בת״ב שחסר לו ברכות יכוין בשמיעת חזרת הש״ץ בברכות ויעלה לו למאה ברכות. אולם במעדני יום טוב (ברכות ט, כד אות כ) כתב דדעת הרא״ש דלכוין בחזרת הש״ץ אינו מועיל להשלים המנין, כיוון שכבר התפלל. וכ״כ בשו״ת המבי״ט (ח״א) דל״מ חזרת הש״ץ למנין מאה ברכות. ועי׳ בשו״ת המבי״ט (א, קיז) דל״מ למאה ברכות אלא ברכה שחייב בה. וע״ע בתשו׳ והנהגות (ד, ס). וא״כ לפי״ד המבי״ט והמעדני יו״ט ליכא עצה בת״ב לענות אמן בחזרת הש״ץ ולכוין שיעלה למאה ברכות. ובס׳ אמת ליעקב לגר״י קמינצקי (או״ח מו) כתב לדון לענין ברכת עננו כשאומר הש״ץ שעולה לו למנין מאה ברכות כששומע מהש״ץ. וכ״כ בספר ברכת איתן (ענייני מאה ברכות סי׳ ו הערה 13).

[4] ויש רבנים המקפידים להיות שליחי ציבור, בימים בהם ישנו קושי להגיע למאה ברכות, וזאת בשביל שע״י תפילת חזרת הש״צ יגיעו בנקל. ועיין בזה בשו״ת תשובות והנהגות (ה, שט אות לד), בשו״ת יביע אומר (ח אורח-חיים כג אות כד) ובשו״ת מנחת שלמה (ב, ד אות כו).

[5] הרמב״ם בהלכות תפילה (ז, יד) מנה פ״ו ברכות. ועיין ברשימת שיעורים של הגרי״ד סולובצייק על ברכות ס, ב.

[6] ואעיר, כי בעל שו״ת ברכת יהודה כתב לי בזה: ״לגבי מאה ברכות אפשר להשלים בליל מוצאי הצום על ידי כל מיני ברכות כי מבואר ברמב״ם שהזמן מתחיל מהבוקר עד סוף הלילה הבא אחריו״. אולם העיר מו״ר הגר״א נבנצל על דבריו ״כי מבואר״, דאינו מוכח.

י. שנים מקרא לפני ברכת התורה

אדם שהתעורר מוקדם בבוקר יום שישי כדי לקרוא שמו״ת קודם התפלה, אמנם שכח לברך ברכות התורה, וקרא שמו״ת לפני ברכות התורה, ואח״כ נזכר. האם בכה״ג צריך לקרוא שוב שמו״ת?

יתכן דיש לחלק האם שנים מקרא ואחד תרגום הינו מצווה בפני עצמה או חלק ממצוות תלמוד תורה. אי אמרינן דהוי חלק של מצוות תלמוד תורה, וודאי שלא ניתן לעסוק בתלמוד תורה קודם שמברך. וכן מצינו דנשים פטורות משמו״ת, ומשמע דזה משום דהוי בכלל מצוות תלמוד תורה[1]. וכ״כ בשו״ת משנת יוסף (י, לה) דהוי מצוות תלמוד תורה, וכן העלה בספר וזאת התורה הגרמ״ר שעיו (עמוד עה), בספר ירושלים במועדיה (שבת ח״ב אות מד עמוד קצב) וכן ציין בילקוט יוסף (סי׳ רפה עמוד תמה). וע״ע בזה בספר גם אני אודך (ענייני שמו״ת סי׳ ז).

אך, אי אמרינן (ששמו״ת) דהוי מצווה בפני עצמה, מצינו דכתב המשנה ברורה (מז, סק״ד): ״ולכולי עלמא מותר לעשות איזה פעולת מצוה קודם ברכת התורה, אע״ג דבשעת מעשה בודאי הוא מהרהר בדין הזה, אפילו הכי מותר, דכל שאינו מתכוין ללימוד אין צריך ברכה״. ועפי״ז התירו למי שהגיע לבית הכנסת ובדיוק התחילו לקרוא מגילה, לשמוע עמהם, אף שעדיין לא ברך ברכות התורה (וזה עדיף מקריאת המגילה ביחיד), והכי איתא בשו״ת דברי יציב (א, נ) ובהליכות שלמה. אולם זהו דווקא כשמכוין במחשבתו לקיום המצווה, ולא בשביל מצות תלמוד תורה (וע״ע בספר פסקי תשובות על המשנ״ב מז אות ז).

וכבר מצינו בשו״ת יוסף אומץ לחיד״א (סו) דמותר לקרוא קריאת שמע קודם ברכות התורה, בתנאי שאין כוונתו לשם תלמוד תורה (דהרי בגמרא מנחות דף צט איתא דיוצא בק״ש ידי חובת ת״ת, אולם נראה דזה כשמתכוין לכך). ועפי״ז יש שהורו דאם עובר זמן קריאת שמע (דהוי שעת־דחק) דיקרא את קריאת שמע, אף שעדיין לא אמר ברכות התורה, אך יכוין שלא לצאת בזה ידי מצוות תלמוד תורה והכי איתא בשו״ת ארץ צבי (א, יט), בשו״ת בצל החכמה (א, א), בשו״ת שרגא המאיר (ב, ס), בשו״ת אבן ישראל (ט, סג), בשו״ת משנת יוסף (ה, טז), בשו״ת ויען יוסף (א, לא), בקובץ תשובות לגריש״א (א, ט), בשו״ת אז נדברו (ט, נד) ועוד.

ואף שציינו דיכול לעשות המצוות קודם ברכת התורה, זהו רק בדיעבד, וברור שלכתחילה יש לומר קודם את ברכת התורה. וע״ע בשו״ת בצל החכמה (ד, קנ), מועדים וזמנים (ח, קטז), שו״ת משנה הלכות (ו, יג), שו״ת באר שרים (ג, מה) ועוד.

ואכן ראיתי דבספר בית מתתיהו (ג, יט אות ג) הביא מהגרח״ק דיתכן דשמו״ת הוי מצווה בפני עצמו, וכתב שם: ״השיב לי הגרח״ק דיתכן בעוסק בקריאת שנים מקרא פטור ממצווה אף שבת״ת לא שייך פטורא דעוסב״מ, וע״כ י״ל כיון שמקיים תקנ״ח בפ״ע בקריאת שמו״ת״. וע״ע בספר פתחי תורה (ג, ד) ובספר שומרי מצוה (י, י). וכן ראיתי שכתב בשו״ת מחקרי ארץ (א אורח-חיים סב) דהוי מצווה בפני עצמה.

---

[1] עיין בשו״ת משנה הלכות (ו, ס), בספר חוט שני (שבת ח״ד עמוד קטו), בספר הליכות עולם (ג עמוד נד), בחזון עובדיה (שבת ח״א עמוד שכח), כי בו שבת (רפה, לג), בשו״ת רבבות אפרים (ז, שיד), בשו״ת שואלין ודורשין (ה, כד אות יא), בשמירת שבת כהלכתה (מב, ס), בשו״ת שערי יושר (ג אורח-חיים נד אות יא), בספר דרך שיחה (ח״א עמוד ג), בספר השבת והלכותיה (ד, טז) ובספר גם אני אודך (על ענייני שמו״ת סי׳ יג).

ועוד, דמצינו דאף שאבל אסור בתלמוד תורה, כתב השולחן ערוך (יורה-דעה ת, א): "לחזור הפרשה, כיון שחייב אדם להשלים פרשיותיו עם הציבור, הוי כקורא קריאת שמע ומותר". וביאר הפתחי תשובה (שם) בשם שו"ת הארבעה כי צריך האדם לקיים מצווה זו כתיקונה (אגב, היתר זה לאבל, לכאורה הוא רק בשבת). וכן התיר לאבל בשו"ת יהודה יעלה (יורה-דעה שנט אות א) וע"ע בשו"ת אבני דרך (ב, נז). עוד נראה להוסיף דמכך שערוך השלחן (יורה-דעה שמא, טז) התיר לאונן לומר שמו"ת, משמע דהוי מצווה בפני עצמה, ואינה חלק של תלמוד תורה (דהוא אסור בת"ת). אולם ע"כ יש להעיר דאונן פטור מכל המצוות (הכי הדגיש מו"ר הגר"א נבנצל בכת"י).

ולפי כל הדברים הללו נימא דאי הוי תקנה בפני עצמה, פקע ממנה חיוב מצד תלמוד תורה, ויהא מותר קודם ברכת התורה. ואף דהוי ספק בדין זה. אך ברור ומחוור מכל זה, דלא יצטרך לקרוא שוב, דהרי יש צד לומר דאף ניתן לקרוא את השמו"ת קודם ברכה"ת. ואף שלדינא וודאי אנו מורים, שאין לקרוא שמו"ת קודם ברכת התורה, פשיטא לי דאם טעה וכבר קרא, אינו צריך לחזור ולקרוא שוב שמו"ת. ואגב אציין כי שאלתך אי שרי לקרוא שמו"ת לפני ברכת התורה, ראיתי דחקר בזה בשו"ת מעין חיים זריהן (ב, ג). ושמחתי לראות כי כמסקנתי בשאלתך העלה גם בעל שו"ת אורחותיך למדני (במה שהשיב לך), ותשובתו פורסמה בגליון מריח ניחוח (596) ודבריו מובאים כאן בהערה.[2] וע"ע בשו"ת חמדת יואל (א, ב) במה שהביא בזה.

---

[2] נראה שהוא יוצא י"ח. ויש לדמות זה למי שאוכל מצה בליל הסדר והוא שכח לברך ברכת המוציא, שי"ל שהוא יצא י"ח אף שכתוב בברכות לה. "וכל הנהנה מן העוה"ד בלא ברכה מעל", שהברכה היא דבר נפרד מהמצוה עצמה. וכן י"ל לגבי מי שאוכל כזית לחם בסוכה ביום ראשון, והוא שכח לברך המוציא שאף בזה הוא יצא י"ח. וכן י"ל לגבי מ"ש מרן (יו"ד ריג, ב): "האומר אשנה פרק זה הוי כאלו נדר לתת צדקה", שאם הוא למד אותו פרק קודם שהוא בירך ברכת התורה, שעדיין הוא מקיים נדרו.

ואין זה בכלל מצוה הבאה בעבירה, שהרי כתבו התוספות בסוכה ל. ד"ה משום: "וא"ת לקמן (ד' לא:) דפסלינן לולב של אשרה ושל עיר הנדחת משום דמיכתת שיעוריה תיפוק ליה משום מצוה הבאה בעבירה, ותו אמאי שרינן דלאו אשרה דמשה, וי"ל דלא דמי לגזל דמחמת עבירת הגזל באה המצוה שיוצא בו, אבל הני אטו מחמת עבירה שנעשית בו מי נפיק ביה". וכן י"ל בנד"ד שאין לומר שהוא צריך לעשות את העבירה שלא לברך ברכת התורה כדי לצאת י"ח של שמו"ת. ולכן שפיר י"ל "אטו מחמת עבירה שנעשית בו מי נפיק ביה". וכן י"ל לפי מ"ש התוספות בסוכה ל. לדעת שמואל, שכתוב בגמ' שם "דא"ר יצחק בר נחמני אמר שמואל לא שנו אלא ביום טוב ראשון, אבל ביום טוב שני מתוך שיוצא בשאול יוצא נמי בגזול". וכתבו התוספות ד"ה מתוך: "הכא דווקא שהוא מדרבנן לא חייש אמצוה הבאה בעבירה". ולכן ה"ה לדעת שמואל שמצוות שמו"ת היא תקנת דרבנן, ולכן הוא יוצא י"ח. והרמב"ם בהל' לולב (ח, ט) פסק כשמואל, וכן דעת מרן באו"ח (תרמט, ה) שכתב "כל אלו שאמרנו שהם פסולים מפני מומין שביארנו או מפני גזל וגניבה ביום טוב הראשון בלבד אבל בשאר ימים הכל כשר".

והנו"ב מה"ת או"ח ס' קלד פירש דעת הרמב"ם, וכן הוא הפני יהושע בסוכה ל. בד"ה כגמרא אמר, ועיין עוד בתשובתו ס לג, שמצוה הבאה בעבירה שייכת רק באופן שא"א לצאת המצוה אם הוא לא עשה את העבירה, אבל אם יכול לצאת בלי העבירה אז אין הלולב פסול משום מצוה הבאה בעבירה. ולכן אם אחד גזל לולב ביום שני של סוכות אז הוא יוצא ידי חובתו לדעת הרמב"ם שאפשר לצאת בלי הגזילה בלולב זה, דהיינו ע"י שאלה. אמנם ביום הראשון דבעינן לכם הגזילה גורמת המצוה, דהיינו שהוא קונה הלולב על ידי הגזילה, והקנין הוא דבר שמוכרח להיות כדי לקיים את המצוה, משא"כ ביום שני. וכן כתב הנו"ב שם בד"ה ולפ"ז: "ולכן ביו"ט שני אפילו גוזלו יוצא בו דהואיל ובלאו הגזל נמי היה יכול לצאת בו, שהרי אם לא היה מכוין לגוזלו היה יוצא בו דהא ביו"ט שני יוצא בשאול, מה שאינו כן ביו"ט ראשון שאינו יוצא בשאול וא"כ אינו יוצא בו כי אם ע"י שמכוין לגוזלו ולקנות ביאוש ולכן הוי מצוה הבאה בעבירה דבלתי הגזל לא היה יכול לקיים המצוה. וכן ראיתי להגאון בעל פני יהושע...". וכן ראיתי סברה זו בשער המלך, שכתב הרמב"ם בהל' לולב (ח, ה): "היו ענביו מרובות מעליו אם ירוקות כשר ואם אדומות או שחורות פסול ואם מעטן כשר. ואין

וע״ע בשו״ת אבני ישפה (ו, נד ענף ב-ג) **ובספר חגוי הסלע** (ברכות ח, ב עמוד מד) **דחקרו אי שנים מקרא ואחד תרגום הוא גדר של תלמוד תורה או מצווה בפני עצמה.**

והעיר ידידי היקר הגר״מ גבאי שליט״א (מח״ס בית מתתיהו ומועדי הגר״ח) **כי בספר תל תלפיות** (תשובה תתמב) **הובא בשם הגרב״ד פוברסקי דבעוסק בקריאת שנים מקרא ליכא פטור ׳העוסק במצווה פטור מן המצווה׳ דהוי כתלמוד תורה** (שמו״ת). **וע״ע בזה בספר בית מתתיהו** (ד, כט אות ד).

ממעטין אותן ביום טוב לפי שהוא כמתקן. עבר וליקטן או שליקטן אחד אחד לאכילה הרי זה כשר״. ויש לשאול למה אם ״עבר וליקטן״ הוא כשר, הלא יש לחוש למצוה הבאה בעבירה. ותירץ השער המלך שם: ״וי״ל דשאני הכא דכיון דאפשר למצוה שתעשה בלתי עבירה כגון אם לקטן לאכילה ודאית ליה הושענה אחריתי אע״ג דלקטן באיסור לא קרינן ביה מה״ב כיון דמשכחת לה שילקטם בהיתר בלתי עבירה, ודוחק״. ואף שהוא כתב שזה דחוק, מ״מ מצינו שהפנ״י והנו״ב הנ״ל סברו כתירוץ זה. וכן ראיתי בתורת חסד א״ח ס׳ לא בסוף אות א, שהסביר דעת הרמב״ם וכתב ״ומש״ה אף גזול כשר ביו״ט שני כיון שאין המצוה תלויה בעבירה שבגוף הדבר דהיינו הגזל, רק בפעולה שמשתמש בו באיסור״. והוא כתב שם שדעתו כדעת הפנ״י. וכן י״ל בנד״ד שאין ״המצוה תלויה בעבירה״, שהוא א״צ לבטל ברכת התורה כדי לקיים מצוות שמו״ת. ולכן אף כשהוא לא בירך ברכת התורה, עדיין הוא יוצא י״ח במצוות שמו״ת.

מ״מ נראה שכל זה לרווחא דמילתא, דבשלמא י״ל שאולי שייך לומר מצוה הבאה בעבירה לגבי מי שאכל מצה בליל הסדר בלי ברכה, כיון שעכ״פ י״ל שבחפצא המצוה יש פגום דהיינו שאכילת המצה בלי ברכת המוציא דומה לאיסור מעילה כמ״ש בגמ׳ ברכות הנ״ל, וזה כאילו יש איסור בגוף המצה עד שהוא מסיר את האיסור ע״י ברכתו, וזה דומה לדין גזילה שי״ל שיש פגום בחפצא המצוה מפני הגזילה, אבל במי שאינו מברך ברכת התורה ועדיין הוא לומד תורה, י״ל שאין שום פגום בלימוד תורה כלל, שאין זה כאילו הוא מעל כשהוא לומד תורה, דלא כדמצינו דין מעל אלא לגבי הנאת גופו ממאכלים. ולכן יש לדמות נד״ד לכל מצוות דאמרינן בהן שאין הברכות מעכבות, ולכן אם אחד אינו מברך על תפילין בשלמא שהוא מפסיד את הברכה, אבל אין בזה שום פגום במצוות הנחת התפילין, ואין זה כאילו הוא מעל בתפילין ! וזה מפני שהברכה היא דבר נפרד לגמרי מקיום המצוה עצמה. ולכן נראה שאף למ״ד שברכת התורה היא מן התורה, ואם הוא אינו מברך הוא מבטל מ״ע דאורייתא, מ״מ אין זה גורם פגום בלימוד תורה שלו, ואין זה דומה לברכת אכילה דמצינו בה דין כאלו מעל שאם הוא אינו מברך עדיין נשאר פגום במאכל כיון שהוא אינו מסיר את הפגום ע״י ברכתו. ולכן לא שייך לשאול כלל אם מי שאינו מברך ברכת התורה בכלל מצוה הבאה בעבירה כשהוא לומד תורה אח״כ, שמצוה הבאה בעבירה שייכת רק כשיש פגום בחפצא של מצוה כגון בגזילה.

ולכן נראה שיש לדמות נד״ד למי שאינו מניח תפילין של יד אלא רק תפילין של ראש, דבשלמא שהוא מפסיד מצוות תפילין של יד, אבל אין זה גורם שום פגום בקיום מצוות תפילין של ראש והוא יוצא י״ח, ולא שייך לשאול אם יש בזה מצוה הבאה בעבירה, וכמו שלא שייך לשאול שאם אחד אינו מברך על התפילין אם זה בכלל מצוה הבאה בעבירה.

ואה״נ דמצינו כתוב במשנה בסוכה כח. ״כך היה מעשה שהלכו זקני ב״ש וזקני ב״ה לבקר את רבי יוחנן בן החורנית ומצאוהו שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית ולא אמרו לו דבר, אמרו להם ב״ש משם ראיה אף הם אמרו לו אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימיך...״. ופירשו התוספות בסוכה ג. סוף ד״ה דאמר: ״וקאמרי לא קיימת מצות סוכה מימיך דאפי׳ מדאורייתא לא קיים, ומדבית שמאי נשמע לב״ה״. הרי שאף שהוא לא קיים רק דברי חכמים מ״מ עדיין אמרו לו שאף המצוה מן התורה לא קיים. ועיין עוד בזה בפר״מ (ס׳ קפד בא״א בסק״ח, ובפתיחה הכוללת ח״ד אות יא), בשער המלך (הל׳ לולב ח, א), בפתה״ד (קפד אות ב), ובערוגת הבושם (או״ח ב). ולכן לכאורה י״ל שאם הוא אינו מברך ברכת התורה קודם שהוא לומד תורה שאז הוא אינו י״ח במצוות לימוד תורה. וה״ה שהוא אינו יוצא י״ח במצוות שמו״ת.

אלא זה אינו, שאם כן הכי י״ל בכל מצוות שתקנו חז״ל לברך עליהן שאם הוא לא בירך שהוא אינו יוצא י״ח של אותה מצוה, וכיון שזה אינו שיש כלל בידינו שהברכות אינן מעכבות את המצוה, צ״ל דשאני ברכות על המצוות שהן נפרדות לגמרי מקיום המצוה, ולכן אם הוא אינו מברך עדיין הוא יוצא י״ח. (וכ״ש לדעת הר״ן במשנה סוכה הנ״ל שלא סבר כתוספות). ולכן נראה דבנד״ד שאם הוא לא בירך ברכת התורה שהוא עדיין יוצא ידי חובתו במצוות שמו״ת. עכ״ל האורחותיך למדני.

והוסיף לי מו״ר הגר״א נבנצל בהאי לישנא: ״כמדומני דעת אדמו״ר זללה״ה דאין איסור בלימוד לפני ברכת התורה״.

העולה לדינא: טעה וקרא שנים מקרא ואחד תרגום לפני ברכות התורה, אינו צריך לחזור ולקרוא שוב שמו״ת. אולם וודאי דלכתחילה יש לומר את ברכות התורה לפני אמירת שמו״ת[3].

[3] אגב, בקונטרס חמדת חיים מלין (עמוד רפג אות תקמח) הובא בשם הגר״א לופיאן דמי שאינו לומד שמו״ת יש בו שמץ של אפיקורסות, דהרי כתיב על מי שלומד (ברכות ח, א) דמאריכין ימיו ושנותיו, והרי אם היה שומע על צדיק שמבטיח אריכות ימים היה נוסע אליו ממרחקים וכאן יש הבטחת חז״ל, ואם אינו עושה, הרי מזלזל בדבריהם.

יא. תפילת מקוצרת בשעת הנגיף

שאלה שהגיע מאורוגוואי, במספר מקומות בעולם התירו הרשויות לפתוח כעת את בתי הכנסת לזמן קצוב לתפילה **בשבת** והוא כארבעים וחמש דקות, זאת בשביל למנוע את העברת הנגיף. לשיטתם, אם יאפשרו זמן ארוך של התקהלות בקהילה, עלולים להיווצר הדבקות של הנגיף. אומר כי אין ביכולתנו להתווכח על פרק זמן שנתנה הממשלה להתפלל. לפיכך שאלתי, מהם התפילות שעלינו לומר ביחד בציבור בפרק זמן זה (אציין כי מדובר בשעות שע"פ ההלכה עדיין לא עובר זמן ק"ש ותפילה).

לפני שאכתוב את סדר התפילה שיש להתפלל במציאות זו, עליכם להיערך בהתאם, על מנת שלא יבוזבז זמן יקר מאוד אשר נועד לתפילה. לכן, יש לקבוע את החזנים מראש, את ספר התורה יש לגלול מראש לפרשת השבוע וכן להכין את ספר ההפטרות.

לגבי סדר התפילה, נראה כי במציאות אשר נכפתה עליכם הדבר הטוב ביותר לעשות הוא, שכל אחד מהמתפללים יתחיל את התפילה בביתו **בנחת ובמתינות** (קב-הישר פל"ד. שולחן-ערוך נא, ח. משנה-ברורה סק"כ). יאמר את ברכות השחר ופסוקי דזמרה עד ישתבח בביתו. אלא א"כ המזג אוויר והתנאים מאפשרים להתחיל את התפילה בחצר בית הכנסת (בשטח-הפתוח), דאז תתחילו את התפילה על הסדר בחצר, ובישתבח תיכנסו לבית הכנסת.

החזן יתחיל בבית הכנסת את התפילה בישתבח (עיין שולחן-ערוך נג, א) ומשם ואילך תתפללו על הסדר (קריאת-שמע עם ברכותיה). את תפילת שמונה עשרה יתחיל החזן בקול רם עד אחר קדושה[1] (עיין בביאור-הלכה קכד ד"ה 'בלחש'), בכדי לחסוך את זמן החזרה (דהוי כשעת-הדחק, שבאופן זה התיר הרמ"א בסימן קכד, ב). לגבי הציבור, כיוון שכל דקה יקרה והזמן מצומצם, נראה דיתחילו את שמונה עשרה עם החזן מילה במילה (רמ"א שם, וכן המשנה-ברורה סק"ח).

בהוצאת ספר התורה, יקצרו את הדברים המובאים בפתיחה (ידלגו על 'אין כמוך' או 'אתה הוראת'. וכן ידלגו על 'בריך שמיה'), יאמרו 'ויהי בנסוע', ו'שמע ישראל'. ויקראו את הקריאה בתורה וההפטרה. ולאחר מכן יתפללו מוסף כשבשחרית (בלי חזרת הש"צ). ובמידה ויש להם עוד זמן, יעשו תפילת חזרה.

במידה ויש שתי פרשיות או פרשה ארוכה, ולא ניתן גם לקרוא בתורה וגם להספיק את תפילת מוסף, עדיף שיקראו בציבור בתורה שכן קריאת התורה עדיפא על תפילה בציבור (עיין שו"ת אבני דרך יד, עא). ואת תפילת מוסף יתפלל כל אחד בביתו ביחיד ["ואם אפשר בחצר" (וודאי דעדיף מיחידות) - הוספת מו"ר הגר"א נבנצל]. שכן קריאת התורה אין היחיד יכול לקרוא בברכה מספר תורה, בעוד תפילת מוסף גם היחיד יכול להתפלל וזהו אף כשאין ציבור בעיר (עיין שולחן-ערוך רפו, ב).[2]

---

[1] דכידוע אין הכהנים נושאים כפים שם בכל שבת.

[2] אגב, רבים שואלים איזו עצה ניתן לתת בימים אלו בכדי להינצל מהמגפה ולהצליח בכל העניינים. ונראה דהתשובה היא תפילה כדבעי, ומובא בספר חסידים (קלא): "אם שואל אדם דבר שהוא שבח לבוראו כגון על לימוד תורה או דבר אחר מחפצי שמים ושופך את נפשו עליו הקדוש ברוך הוא שומע תפלתו אף על פי שאין בידו מע"ט". וכן מובא שם (קל): "יש אדם שאינו זכאי שיקבל המקום תפלתו, אלא בעבור תוקף תחנונים ודמעת עיניו אשר תמיד בוכה ומתחנן, אף על פי שאין בידו זכות ומעשים טובים - מקבל הקדוש ברוך הוא תפלתו ועושה חפצו". וע"ע במדרש תנחומא (פרשת וירא סי' יא): אמר הקב"ה הוו זהירים בתפילה, שאין לך מידה יפה ממנה, ואפילו אין אדם כדאי לענות לו, חסד אני עושה עמו ועונה לו, שכל דרכי חסד. ועיין עוד בזה בשו"ת שיח חיים (עמוד שלו).

יב. דרשה בין ישתבח ליוצר

בשבת קודש בתפילת שחרית לא הייתי באותו במקום ביחד עם החזן אני הייתי בסיום ישתבח והחזן כבר סיים את חזרת הש״צ של תפילת שחרית. ובקשני הגבאי לדרוש לציבור, האם מותר להפסיק בין ישתבח ליוצר ולדרוש לציבור מפני כבוד הציבור לא היה שם מי שידרוש להם דברי תורה. ועוד יותר מזה במקרה כזה אם הייתי בתוך ברכות יוצר או אהבת עולם או ק״ש האם מותר בין הפרקים לעצור ולדרוש לציבור דרשה של דברי תורה.

מובא במדרש (תנחומא, פרשת ויגש) שהשטן מקטרג בשעת הסכנה, וציוו למי שיש בידו שיחה בין ישתבח ליוצר לחזור מעורכי המלחמה, והובא בהגהות מיימוניות (תפילה פ״ז אות ע) ופסק זאת השולחן ערוך (נד, ג): ״המספר בין ישתבח ליוצר עבירה היא בידו וחוזר עליה מעורכי המלחמה״. ומובא עוד, בתוספות הרא״ש (מגילה כג, א): ״ר׳ יוסי אשכחיה לאליהו דהוה דרי כמה גמלים טעונים שקים מלאים רוגז וא״ל למי הני וא״ל למפסיק בין ישתבח ליוצר אור״. כיוון שפסוקי דזמרה נועדו לסדר שבחו של מקום, אין ראוי שידבר בינם לבין התפילה (שולחן ערוך הרב נא, ד). וכתב המשנה ברורה (נד, סק״ה): ״והא״ר כתב בשם מטה משה שהקליפות מבטלים לעלות התפלה וע״י פסוקי דזמרה מכריתים אותם וכששח חוזרין עליה בשביל העבירה הזאת אותם הגדודים שהם מעריכים מלחמה בינינו בעו״ה ע״כ ראוי שלא לספר״.

אלא שבשולחן ערוך (נד, ג) אחר שכתב שאין להפסיק (כפי שהבאנו לעיל) הוסיף: ״ויש מי שאומר שלצרכי צבור או לפסוק צדקה... מותר להפסיק״. וע״ש ברמ״א במה שהורה עפי״ז בצרכי מצוה (וציין דאח״כ יחזור על כמה מזמורים). ומבואר במשנה ברורה (סק״ו) בהאי לישנא: ״וה״ה לכל דבר מצוה ודוקא בין ישתבח ליוצר שהוא ענין אחר. אבל בין קדיש וברכו או בין הפרקים של ק״ש וברכותיה... אסור להפסיק אפילו בצרכי רבים ולדבר מצוה״. ומצינו דאף לדבר מצווה לא יפסיק, וכ״כ בכף החיים (נד, סק״א), וכן משמע מערוך השלחן (נד, ד). ורבים האריכו בחשיבות חיבור פסוקי דזמרה להמשך התפילה.

בשו״ת יביע אומר (ב, ד) העלה בסוף תשובתו בהאי לישנא: ״מצד הדין מותר ללמוד (ולהוציא בשפתיו) בין ישתבח ליוצר. אכן טוב לחוש ולהחמיר שיעיין בס׳ בהרהור לבד״, וע״ע בהלכות עולם (ח״א עמוד ק. שמות אות ה), וכן במשנה ברורה במאורות המזרח (נד הערה 9).

אולם ראיתי בילקוט יוסף (נא) שכתב: ״אם הגיעו הצבור לסוף פסוקי דזמרה, ועדיין אין מנין בבית הכנסת, וממתינים להשלמת המנין, מותר ליחידי הקהל לסיים ברכת ישתבח, וללמוד בין ישתבח ליוצר. ואף על פי שאמרו בירושלמי, המספר בין ישתבח ליוצר עבירה היא בידו, מכל מקום לצורך מצוה ולדברי תורה שפיר דמי... והוסיף הרמ״א בהגה, שמזה נתפשט המנהג לברך את החולה וכיוצא בזה בין ישתבח ליוצר, שכל זה נקרא לצורך מצוה. והוא הדין לדברי תורה. והרמב״ם (הלכות תפלה ז, יג) כתב, שיש מקומות שאומרים שירת הים או שירת האזינו בין ישתבח ליוצר, ויש שאומרים שם שתי השירות, והכל לפי המנהג. והוא הדין לדברי תורה. ומכל מקום נכון להחמיר שלא להוציא בשפתיו אלא לעיין בספר בהרהור בלבד״. וכן ראיתי דהתירו דווקא ע״י הרהור בשו״ת רבבות אפרים (ח, תקעו), בשו״ת באר משה (ג, כ), וכן משמע משו״ת מעט מים (מב).

לאור כל הדברים הללו לענ״ד יש להימנע מלומר דברי תורה ברבים (אף שזה צרכי מצווה) אחר שאמרת ׳ישתבח׳, וכ״ש אם התחלת את ברכת יוצר. והוסיף מו״ר הגר״א נבנצל: ״לענ״ד לצורך הצבור מותר לדרוש בין ישתבח ליוצר״.

יג. בדיקת חיתול התינוק לפני ברכת מזון

נשאלנו פעמים רבות מהורים צעירים, האם הם צריכים לבדוק את החיתול של ילדיהם לפני שהם מברכים ברכת המזון.

ראשית אציין כי בדר״כ צואת תינוקות (בדר״כ מתחת לגיל שנה) אינה מסרחת כלל, שכן הריח מתחיל משעה שהם יכולים לאכול כזית דגן בשיעור זמן של אכילת פרס. ובגיל זה של למעלה משנה, הרי צואתם נחשבת כדין צואת אדם גדול (עיין שולחן-ערוך פא, א). ואמנם ראוי להתרחק אף מצואת תינוק מתחת לגיל שנה, ובייחוד כשאומר דבר שבקדושה כמובא במשנה ברורה (פא, סק״ג) ובכף החיים (א, סק״ו).

אולם נראה דכל דברינו מיירי כאשר ישנו ריח, דאז אין לברך (עיין שולחן-ערוך עט). אך עיקר השאלה כאשר איננו מריחים מהתינוק או הילד הקטן, האם צריכים אנו לבדוק את החיתול הנמצא עליו אם הוא נקי.

בשו״ת שבט הלוי (ט, ר אות ב) כתב דאין לחוש שיש לתינוק צואה בחיתול אם אינו מריח. ויתרה מכך מצינו בהליכות שלמה (כ, ד-ה) דאף כשיש צואה יש מתירים אם היא מכוסה ואין מריחים ריח רע. וע״ע בשו״ת אור לציון (ח״ב ו, יד) דגם התיר כשאין ריח רע וסמך על דברי השולחן ערוך (עו, ז) דבספק צואה שרי לקרוא, ע״ש. וכן התיר בספר וזאת הברכה (עמוד קנ) בשם הגריש״א דאין לחוש ללכלוך ויכול לברך כל שאינו יודע שיש צואה. וע״ע בספר אהל יעקב (פסקי-הוראה ח״א סי׳ כז). וכן חזיתי דכתב בספר תפילה כהלכתה (ב הערה נד): ״תינוק המלוכלך מתחת לבגדיו ואין ריח, מותר להתפלל לידו״. ואציין כי בספר שלמי ברכה (עמוד נו) העלה דמעיקר הדין אין חיוב לבדוק התינוק קודם ברכת המזון כיון שצואתם מכוסה, ואם אין מרגישים הריח, אין בזה איסור, ע״ש.

ויודע אני דיש מחמירים לבדוק ובהם הגר״מ אליהו (וזאת-הברכה) והגר״נ קרליץ (בספר נקיות וכבוד תפילה ו הערה עא. וע״ע בחוט-שני תפילה עמוד קנה).

לדינא, אדם שאין לו בעיות בחוש הריח, אם אינו מריח ריח מהתינוק, יכול הוא לברך ברכת המזון בלי לבדוק את החיתול.

יד. קניית ספר קודש לפני התפילה

מצוי בכניסה לבתי כנסיות גדולים (או בתי מדרש) שולחן עם ספרי קודש חדשים למכירה. ונשאלנו, האם מותר לקנות ספר קודש שמוכרים שם לפני התפילה.

הגמרא במסכת ברכות (יד, א) אומרת כי אסור לאדם לעשות חפציו קודם שיתפלל. וכן פסק השולחן ערוך (פט, ג) וציין דזה עד שיתפלל שמונה עשרה וברמב"ם (תפילה ו, ד) הלשון "עד שיתפלל תפלת שחרית" (ונראה כי הרמ"א היקל יותר בזה, אם אמר ברכות השחר עיי"ש). וביאר בשולחן ערוך הרב (פט, ד) דהסיבה שאין להתעסק בצרכיו קודם התפילה, כדי שלא יפנה לבו עד שיתפלל. וע"ע בזה בערוך השלחן (פט, כא). ואגב, אציין כי הצל"ח הבין שאיסור עשיית מלאכה קודם התפילה הוא דווקא בדבר שיש בו טורח שקיים חשש שימשך ויעסוק בו.

אולם יש לסייג כי מצינו שהתירו להתעסק בחפצי שמים קודם התפילה (ובלבד שיקרא ק"ש בזמנה וכן יתפלל בזמן) כמובא בפרי חדש (פט, סק"ו), ביפה ללב (פט אות ה), בפרי מגדים (פט אשל-אברהם סקט"ו), במשנה ברורה (פט, סקל"ו), בשערי תשובה (פט, סק"ב) ובערוך השלחן (פט, כב) וע"ע במשנה ברורה (רנ, סק"א). ועיין בשו"ת רבבות אפרים (ח, תקלח) דהתיר להכין סעודת מצווה לפני שמתפלל שחרית (ונראה דהכי עולה מדברי הרמ"א תקכט, א כפי שהבין שם המשנה-ברורה סקי"ד). וע"ע בשו"ת אבני דרך (ז, יב).

ומצינו מחלוקת לגבי קניות לשבת אי שרי לעשותם לפני התפילה בשופי, דמפשט המשנה הברורה (רנ, סק"א) עולה דיש להתיר, רק אם דרך המקום לקנות ולמכור בבוקר, ולא ימכרו אחר כך עוד. וכן ציינו רבים דכל ההיתר הינו דווקא כשלא ימצא הדברים לאחר התפילה, ועיין בזה בדברי שו"ת שבט הקהתי (א, סט).

וחזיתי כי בספר אהל יעקב (פסקי הוראה ח"א סי' כט) כתב בעניינו: "אם אחד רואה ספר שרוצה ללמוד ממנו בפרט לפני התפילה, מותר לו לקנות אותו, וכמו שמצוי בבתי כנסיות שמוכרים ספרים ומונח לידם קופה להניח את הכסף, ולכאורה כל זה הוי חפצי מצוה". וכן התיר גם בפסקי מנחת חן (ח"א הלכות תפילה עמוד כה).

אולם אומר כי ע"פ מה שהבאנו לענ"ד יש לחלק בין מציאות שאחר התפילה כבר לא ימצא שם את הספר שמעוניין, לבין מציאות שבאופן וודאי ימצא זאת שם גם אחר התפילה (כגון: שרואה ערמה גדולה מספר זה). ובייחוד דיש פוסקים האוסרים לעשות מצווה לפני התפילה (עיין בחיי משה א עמוד תסג). וכתב לי מו"ר הגר"י ליברמן: "רצוי אחרי התפילה אא"כ יקדימנו אחר, כמו בקניות לשבת".

אך אעיר כי אדם פרטי החפץ למכור את ספריו, בזה אין להתיר לו לעשות זאת קודם התפילה (ועיין בזה בספר ויברך-דוד, הלכות תפילה סי' סו. וע"ע בשו"ת אבני-ישפה ו, יב).

טו. לחיות ביישוב שאינו דתי בכדי לקרב

נשאלנו מרב שהחל לחזק את אחד היישובים שאינם דתיים (בצפון). האם מותר לו לשבות בשבת ביישוב זה אף שאין מניין (לתפילה), וזאת בשביל לקרב רחוקים. והוסיף הרב לשאול, האם יש חילוק בזה בין אופן חד פעמי, לקבע (היינו להתגורר ביישוב זה). וחשבתי להגדיר את השאלה, באופן הבא: האם מותר לבטל הידור במצוות עשה (תפילה בציבור), בכדי לזכות את האחרים (בלימוד תורה, לימוד הלכות, לימוד אמונה).

אכמ"ל במעלת התפילה בציבור וע"כ כבר כתבנו במספר מקומות (עיין בשו"ת אבני דרך ג, לג). להלכתא רוב הפוסקים העלו כי תפילה בציבור היא מדרבנן (כמשמע מהתוספות בברכות מז ד"ה 'מצווה דרבים') והכי איתא בהגהות מיימוניות (תפילה ח, א), בשו"ת מהראנ"ח (לז), בקהלת יעקב (מערכת החי"ת אות קכח), בשו"ת בני יהודה (דף סז), בספר קרן אורה (עמ"ס סוטה לח ד"ה 'ועוד אשוב'), בפתחי תשובה (יורה-דעה רלט, סק"ב), בשו"ת ויקרא אברהם (יורה-דעה ד), בערוך השלחן (צ, כא), בתורת חיים סופר (צ, סק"ד), בספר אורח נאמן (צ, סקכ"ה) וע"ע בשדי חמד, בשו"ת מנחת יצחק (ז, ו), בשו"ת אגרות משה (ב אורח-חיים כז) ובשו"ת משיב נבונים (ב אורח חיים יג).

יש שהעלו כי לתפילה בציבור אין אף תוקף מדרבנן, כמובא בשו"ת כרך של רומי (ז). וכן מובא בשו"ת חוות יאיר (קטו) וציין דאין להתיר אמירה לנכרי משום תפילה בציבור ואפילו שבות דשבות "כי איננה מצווה כולי האי". וע"ע בשו"ת מקור חיים (א) שהביא בשם בעל החשק שלמה, כמה ראיות מוכרחות דאין שום מצווה להתפלל בציבור, וציין דאף שר"א שחרר את עבדו לתפילה בציבור, זהו דווקא בזמנם שהיו מצויים עמי הארץ שאינם בקיאים בתפילה בכדי שלא יתבטלו ממצוות תפילה לגמרי, אך האידנא אינו חיוב כלל. וע"ע בשו"ת פרי תבואה (ב, סח), בשו"ת פרי השדה (א, קז) ובשו"ת תשובות והנהגות (ה, מא).

כנגד זה עומד מולנו כעת מעלת זיכוי הרבים, ובייחוד דידוע דהדרך לקרב את אחינו לאבינו שבשמים זה ע"י התערות ומפגש עמם ולהדריכם מקרוב כיצד עולים על המסילה העולה בית אל. וממילא פשיטא דאם חפצים אנו ללמד את התועים בינה, עלינו לקרבם. וכפי שמצינו מוטב לחלל שבת אחת כדי לקיים שבתות הרבה, ה"ה הכא מוטב לבטל תפילה במניין בכדי להרבות תפילות רבות בעתיד במניין, ובייחוד דילמדם תורה ובכך ימנע מהם לעבור על איסורי תורה (ובייחוד דאינו עובר כעת עבירה, בניגוד למחלל שבת).

המשנה במסכת אבות (ה, כא) אומרת כי המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו. ומכאן רואים אנו את המעלה הגדולה בזה. ונראה לפרש דהמילה חטא פירושה חיסרון. היינו שבזה שמפיץ תורה ומזכה את הרבים, לא יהא לו מכך שום חיסרון.

אחר כותבי זאת, ראיתי דכעין שאלתנו נשאל בשו"ת שבט הלוי (ו, לו) וזו לשונו:

> ואשר שאל. שישנם ישובים שרוב התושבים רחוקים מיהדות אך ישנם כאלו שהתעוררו מתרדמתם ורוצים שכב' יבא אליהם לשבתות, והספק בידו אם יכול להתמודד עם כ"ז ובפרט אולי לא יהיה לו שמה מנין ואולי בכזה נאמר קשוט עצמך תחלה או שנאמר צו השעה להציל כל מה שאפשר להציל. בתשובת דבר זה אומר כי אי אפשר לקבוע דבר ברור בזה עפה"ת כי בודאי לית דין ולית דיין שאם יש חשש על מע"כ וכיו"ב שיפגמו ביהדות עי"ז אין צריכים ללכת ואסור ללכת, אבל לאידך גיסא אם יש תקוה שאפשר להציל נפש מלרדת לטמיון ומצולת העוונות כל ימיו הוא ובניו הא דין מפורש באו"ח סוס"י ש"ו דמי שהוציאו בתו ויש חשש שלא תטמע כל

ימיה דמותר לחלל שבת עליה אפי׳ ללכת חוץ לג׳ פרסאות, ולאו דוקא בתו הה״ד כל נפש ישראלית כמש״כ בפוסקים. ולא- נעלם מאתי מה שכ׳ בפוסקים דדוקא שהבת היתה אנוסה לא בפשעה דבזה לא אמרינן חטא בשביל שיזכה חבירה והכי מחללי שבת ופושעים בזמנינו הלא לא אנוסים הם ע״ז, אם לא דברור שהם כתנוקות שנשבו בין הגוים דזה נחשב לאונס בנידון דידן. מ״מ גם אם לא נחשבו אנוסים י״ל דזה דוקא לענין חטא בשביל שיזכה חבירך דהיינו חטא במעשה, לא בטול עשה בשב וא״ת, כמש״כ בשדי חמד א רפ״ז ושם בפאה׳ש סי׳ נ״ז ומטי בי׳ בשם רבינו המהריב״ל ואפילו נימר כדעת החולקים בזה מ״מ בבטול מנין תפלה דרבנן בשבת בשב וא״ת ודאי אמרינן בזה חטא בשביל שיזכה חבירך גם אם קרוב דחבירו פשע בעיקר חטאו.

והוסיף לי בזה בעל שו״ת דברות אליהו כי מותר לו לשבות שם ולקרבם אפילו אם בגלל זה יפסיד תפילה במנין. אך העיר כי אין לגור שם כאשר יש בעיית חינוך, ואלו דבריו:

נאמר בגמרא ברכות (לד) במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורין יכולים לעמוד. וברמב״ם (הלכות תשובה ז, ה): כל הנביאים כלן צוו על התשובה, ואין ישראל נגאלין אלא בתשובה וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין. והרמב״ן כתב שמצוות עשה לשוב בתשובה (דברים ל, יא). ואין ספק שלקרב יהודי לצור מחצבתו לתורה וליראה הוא דבר גדול ומצוה גדולה. וכבר אמרו אם אפילו חמורו טועה יש מצוה והשבותו לו ק״ו יהודי הטועה מדרך טובה שמצוה להחזירו ולקיים והשבותו לו. והדברים ידועים וארוכים וספרים רבים נכתבו במצוה זו לעשות פתח לתשובה.

ואשר לתפילה בציבור אומנם הוא דבר חשוב וכבר אמרו בגמ׳ (ברכות ח) על הפסוק (איוב לו, ה): הן אל כביר לא ימאס. שאין הקב״ה מואס בתפילתם של רבים. ומובא ברמב״ם (תפילה ח, א) וז״ל: תפלת הצבור נשמעת תמיד. ואפילו היו בהן חטאים אין הקב״ה מואס תפילתן של רבים, לפיכך צריך אדם לשתף עצמו עם הציבור ולא יתפלל יחידי כל זמן שיכול להתפלל בצבור. ולעולם ישכים אדם ויערב לבית הכנסת שאין תפילתו של אדם נשמעת בכל עת אלא בבית הכנסת, ע״ש. והנה כתב בשו״ת כרך של רומי לגאון הרב ישראל משה חזן (ז) ושם... והשיב וז״ל: לא נעלם מעיני קדשו כי ענין תפלה בציבור אין לו זכר ורושם בין המצוות ואפילו מדרבנן. ומוסיף שם, שאין דוחין שבות הקל לקיים מצות תפילה בציבור.

וא״כ לפ״ז שתפילה במנין על אף חשיבותה אינה אפילו מדרבנן, לעומת זה להחזיר אדם בתשובה שהיא מצוה דאורייתא היא חשובה מאוד. ולכן כדי לזכות הרבים בקרבם אל התורה והיראה, יעשה עמם שבת שם אפילו שהוא מפסיד תפילה בציבור. ורשאי לעיתים קרובות לעשות כן. אולם לגור עמם שם ובפרט אם יש לו ילדים קטנים לחנכם באווירה שלתורה ואין לו שם כידוע, והרי ידועים דברי רבי יוסי בן קסמא (אבות ו) כאשר פגש באדם ששאלו רבי מנין אתה והשיבו מעיר של חכמים ושל סופרים אני. ואמר לו רצונך שתדור עמנו במקומנו ואתן לך אלפי אלפים דינרי זהב והשיב אפילו תוסיף על זה אבנים טובות ומרגליות איני דר אלא במקום תורה, ע״ש. וא״כ לגור שם לעת עתה לא. אבל ללמדם תורה ולקרבם לאבינו שבשמים כן.

העולה לדינא: מותר לרב לשבות בשבת ביישוב שאין בו מניין (לתפילה), בשביל לקרב רחוקים.

טז. יציאה לחופשה משפחתית כשלא יהיה מנין

פעמים רבות אנו נשאלים מזוגות אשר מבקשים לצאת לחופשה לכמה ימים למקום שקט, אלא שהבעיה היא שבמקום הנופש לא יהיה מניין. האם מותר לארגן חופשה באופן זה.

בעבר כתבנו רבות על חשיבות התפילה בציבור (למשל עיין בכרך זה בתשובה טו לחיות ביישוב שאינו דתי). ומצינו מגוון דעות רחב בנושא, האם זו מצווה מדרבנן או דאף אין זה כלל מצווה (כפי שהעלה בשו"ת כרך של רומי סי' ז: לא נעלם מעיני קדשו כי ענין תפלה בציבור אין לו זכר ורושם בין המצוות ואפילו מדרבנן. וע"ע במקורות נוספים לכך בספר פסקי תשובות על המשנ"ב צ הערה 85).

אמנם פשוט דישנה מעלה גדולה להתפלל בציבור, דשנינו בגמרא במסכת ברכות (ח, א) שתפילת האדם עם הציבור נחשבת עת רצון. ודורשת הגמרא על הפסוק (איוב לו, ה): הן אל כביר לא ימאס. שאין הקב"ה מואס בתפילתם של רבים. ופסק הרמב"ם (תפילה ח, א) וז"ל: תפלת הצבור נשמעת תמיד. ואפילו היו בהן חטאים אין הקב"ה מואס תפילתן של רבים, לפיכך צריך אדם לשתף עצמו עם הציבור ולא יתפלל יחידי כל זמן שיכול להתפלל בצבור. ולעולם ישכים אדם ויערב לבית הכנסת שאין תפילתו של אדם נשמעת בכל עת אלא בבית הכנסת, ע"ש.

משמע מדברי הרמב"ם כי יש להתאמץ מאוד להתפלל עם הציבור "כל זמן שיכול". וכן העלה השולחן ערוך (צ, ט): "ישתדל אדם להתפלל בבית הכנסת עם הציבור". וראיתי דכתב בשלחן הטהור (סעיף ו): "תפלת הציבור חביב מאד ואף אם קראוהו למול בן חבירו לא ילך ויתפלל אח"כ ביחידות, אלא יתפלל אדם עם הציבור והוא חשוב יותר ממאה סנדקאות".

על גודל המאמץ להתפלל עם הציבור, יכולים אנו ללמדו מפסקו של השולחן ערוך (צ, טז) כמה יש לטרוח בשביל להתפלל בציבור. והוא כארבעה מיל הליכה (ואם הוא בכיוון ההפוך של הליכתו עד מיל - שמונה עשרה דקות). וזו לשונו: "ההולך בדרך והגיע לעיר ורוצה ללון בה, אם לפניו עד ד' מילין מקום שמתפללים בעשרה, צריך לילך שם, ולאחריו, צריך לחזור עד מיל, כדי להתפלל בי' ".

וברור כי חשיבות זו נובעת כי אין ה' מואס בתפילת ציבור (כפי שהבאנו לעיל ברמב"ם). אך ישנה חשיבות נוספת והיא שבכך יש אפשרות לקדש את שמו יתברך (קדיש, קדושה), אשר יש הסוברים דהוי מצווה מן התורה (וע"ע בזה בשו"ע הרב צ, יז. בשו"ת צמח צדק קיג. בשו"ת הרשב"ץ ב, קסג. ויש החולקים ע"כ עיין בברכ"י קלה, סק"א). ואינני נכנס כעת כלל לגבי חשיבות התפילה בבית הכנסת. ואכמ"ל בטעמי התפילה בציבור, עיין בזה בספר שמירת הלשון (ח"ב חתימת הספר) שהביא הח"ח י"ב טעמים בזה.

לכאורה יש מקום להביא ראיה דשרי לו לצאת לחופשה, אף אם לא יהי מניין. דהרי מצינו בגמרא במסכת שבת (יט, א) כי "אין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים קודם לשבת". ועפי"ז פסק השולחן ערוך (רמח, א) כי מותר להפליג בספינה אפי' בערב שבת, אם הולך לדבר מצוה, ופוסק עמו שישבות, ואם אח"כ לא ישבות אין בכך כלום, אבל לדבר הרשות אין מפליגין בספינה פחות מג' ימים קודם השבת. והעיר על כך הרמ"א "אבל קודם שלשה ימים שרי" להפליג בספינה, וזאת למרות שיצטרך אחר כך לחלל שבת (וע"ע בראיה זו בארחותיך למדני ז, כב).

ועיין בקהילות יעקב (שבת סי' טו) דביאר את שיטת בעל המאור שההיתר הוא גם אם יצטרך לחלל שבת, ואלו דבריו: "נראה שעיקר החילוק הוא בין קודם השבת לביום השבת דקודם השבת לא חל עליו עדיין חיוב שביתה ושמירה, וכשעושה מעשה שעי"ז יהא מוכרח למלאכה בשבת מחמת פקו"נ,

אין זה בגדר מחלל שבת רק גורם הדבר״. ואף אנו נימא דבעת שיצא לחופשה, עדיין לא חל עליו חיוב התפילה.

אגב, ראיתי דיש שרצו לתלות את שאלתנו, במחלוקת האחרונים לגבי היוצא לדרך רחוקה בערב פסח ובעקבות כך הוא נפטר מהקרבת קרבן פסח, האם עליו לעשות כל מה שביכולתו בשביל להגיע לירושלים (להתחייב בהקרבת קרבן הפסח). הצל״ח (פסחים ג, ב ד״ה תוס׳ ד״ה מאליה) סבר שאין חיוב קודם זמן הקרבת קרבן פסח להתקרב ולבא לירושלים למען יחול עליו חיוב קרבן פסח, אך המנחת חינוך (מצוה ה אות יא) חלק עליו, וזו לשונו: ״ודבריו אינם מובנים לי כלל, דודאי מצות עשה על כל ישראל לעשות הפסח, ככל מצות עשה שבעולם, ומחויב לילך מקצה הארץ להתקרב עצמו כדי לקיים מצות עשה, אך אם עבר והוא בדרך רחוקה, יש דינים שציותה התורה אבל בודאי מחויב להתקרב ולקיים מצות עשה״.

אגב נציין כי מצינו שהחיי אדם (סח, יט) הסתפק: ״אם צריך לעקור מביתו לילך לעיר אחרת לקיים המצווה״, ונשאר שם בצ״ע. ובנשמת אדם העלה שם כי אין צריך לעקור מביתו לילך לעיר אחרת לקיים המצווה, אפילו אם מיירי במצווה דאורייתא והיא עוברת (כשופר). ומדבריו עולה כי קודם זמן החיוב במצוה, אין כל חיוב לקיימה (כדעת הצל״ח). וכן העלה כחיי אדם הגרי״ש אלישיב זצ״ל (בספר פניני חנוכה עמוד יג) ועפי״ז התיר לעלות לטיסה בחנוכה, אף שיפסיד בכך את הדלקת נרות חנוכה.

אולם בחוט שני (שבת ח״א פ״ח אות א) חלק וביאר כי חייבת חובת שמירת המצוות, שבה נכללת החובה לדאוג ולהתכונן למצוות אף קודם זמנן (בכדי שיוכל לקיימם כהלכתם בזמנם), ועפי״ז כתב: ״ומהאי טעמא אין לעשות פעולה או להכניס עצמו למצב של אי קיום המצוות״. ובספר ברכת אהרן (מאמר רסז) גם נקט כשיטה זו ובתוך דבריו כתב: ״שמע מיניה, דאסור לעשות מעשה כדי לגרום פטור ממצות עשה, אף דהפטור יבוא אחר כך ממילא״ (ועיין בהמשך דבריו דחילק בין מצווה חיובית למצווה קיומית). ואם נקטינן כמנחת חינוך וכגר״נ קרליץ אזי גם בחנוכה לא יוכל לטוס אם יפסיד את זמן ההדלקה (וה״ה בתפילה). ואכן הכי הורה בקובץ שערי הוראה לגרש״א שטרן (ח״א עמוד צב) דראוי להימנע עקב כך מהטיסה. וע״ע בספר רץ כצבי (במעגלי-השנה ח״ב סי׳ א).

בפוסקי זמננו מצינו כמה דעות בשאלתנו, לגבי יציאה לחופשה שבעקבותיה לא יהיה לו מניין לתפילה. בשו״ת שבט הלוי (ו, כא) החמיר וציין ד״פשוט בעיני דאם נוסעים רק לתענוג בעלמא, דאיסור קעבדי״. וכן החמיר בזה בשו״ת שרגא המאיר (ז, צד אות א) וזו לשונו: ״ובמקום שאין מנין בודאי ודבר פשוט הוא שאסור לכתחילה לבטל המצוה מלהתפלל בציבור״.

בשו״ת תשובות והנהגות (ב, סג) כתב כי אין להתיר לבטל תפילה בציבור כאשר נוסע לחופש וכוונתו היא רק ליהנות ולא (לצורך) לבריאות. ובהמשך דבריו כתב: ״רק בחולה או מי שזקוק למנוחה מותר לו לבטל עכשיו מכל אלו, שמרענן עצמו בכוחותיו שיוכל אח״כ לעבוד ה׳ יותר, וע״ז סמכו כמה צדיקים שנסעו למקומות שאין מנין שלא הפריעו אותם ויוכלו לעבוד ה׳ אז, או אח״כ יותר במנוחה שלימה, אבל לא כל הרוצה ליטול את השם יבוא יוטול, וישתדל למצוא מקום שיש מנין אם אפשר״. וע״ע בדבריו בשו״ת תשובות והנהגות (ו, לג אות ב) דהתיר בצורך חיזוק בריאותו שיוכל יותר טוב אח״כ לעבוד את ה׳, והביא כמקור לדבריו את עניין הד׳ מיל, שיותר מזה א״צ לטרוח, ע״ש. וע״ע בספר פסקי תשובות על המשנ״ב (צ אות כב).

ועיין בשו״ת שבט הקהתי (ד, מד) שהביא את דברי שו״ת יד אליהו מלובלין (סו״ס ו) והכי איתא ד״מעשים בכל יום שהולכים אפילו לטייל כמה פרסאות ומבטל מלהתפלל במנין כל ימי משך עיכוב בדרך... והטעם דהולך ונוסע בשעת היתר ואין עליו שום חיוב אז, ואחר כך ממילא בא הפטור ולא

עושה שום עבירה אז". היינו כיוון שהיציאה לטיול היתה לפני שהגיע זמן חיוב תפילה זו. וחזיתי בהליכות שלמה (תפילה כ, ד) דכתב: "אין רא לנסוע ביודעין למקום שאין שם עשרה מתפללים, אלא אם כן נוסע לצרכי בריאות, פרנסה או מצוה - כדי שלא יתבטל מתפלה בצבור".

בהליכות שלמה (עמ' עב) העיר הגרז"נ, דיש לעיין בלשון הגרשז"א שכתב "אין ראוי", אם כוונתו דאסור לעשות כן או שאין ראוי ממדת חסידות אבל אינו איסור גמור. וע"ש שהוכיח שאינו איסור גמור (והוכחתו מהפלגה לפני שבת). אולם אציין כי בשו"ת דבר יהושע (ב, קלב אות ב) נטה להקל בזה. וכן התיר הגר"א נבנצל (עיין בקובץ מה טובו אהליך יעקב יז עמוד רה). ועיי"ש בהערה דהובא בשמו, דיתפלל לפחות בנץ החמה. וע"ע בקובץ מה טובו אהליך יעקב (טז עמוד רנד). וכן בדברי האבני ישפה המובאים בזה בקובץ מה טובו אהליך יעקב (יז עמוד לב). וחזיתי כי בספר מנוחת אמת (ח, ב) כתב כי הנוסע למקום שאין בו מנין, אם הוא להרווחה בעלמא ולא לצורך פרנסה, ולא לצורך בריאות גופו, אסור לו לנסוע.

ובהיותי בזה חזיתי דבשו"ת ארחותיך למדני (ז, כב) דן ע"פ הגמרא (בבא-בתרא נז, ב) "דאיכא דרכא אחריתא רשע הוא, אי דליכא דרכא אחריתא אנוס הוא". ומתוך כך ביאר, בהאי לישנא:

לגבי מי שהולך לנופש, דבשלמא אם יש שני מקומות שוים בכל דבר ורק במקום אחד יש מנין ובמקום אחר אין מנין, ואם עדיין הוא בוחר במקום שאין שם מנין אז זה נראה כאילו "הוא מתכוין לעבירה"... אולם המציאות אינה כן, שלפעמים מקום זה יותר נאה ממקום אחר או מקום זה יותר בזול ממקום אחר, או מקום זה יותר קרוב לביתו ממקום אחר... וזה בכלל "דליכא דרכא אחרינא אנוס הוא". ולכן מותר לו לכתחילה לצאת לנופש למקום שאין שם מנין.

והעיר ידידי היקר הגרמ"ש דיין שליט"א כי ראוי לציין שאף שהנטיה להקל לאור המקורות זהו כאשר הולך הבעל עם אשתו לחופשה. אך כאשר יוצאים עם הילדים, חייבים לשקול בפלס את עניין חינוך הילדים. שכן דווקא בחופשה הילדים למדים דוגמא אישית מהוריהם כשהם מקפידים קודם כל על תפילה במניין. ואכמ"ל.

אגב, במידה ויוצא בגלל צורך בריאותי למקום שאין שם מניין, לפחות ישתדל בימי שהותו שם להתפלל תפילת שחרית כוותיקין, דמעלתה גדולה (עיין ביאור-הלכה[1] נח ד"ה 'ומצוה'), וכפי שהעלה בשו"ת ציץ אליעזר (כב, ה) דלפחות יתפלל כוותיקין מי שאינו יכול להתפלל בציבור, ע"ש.

לדינא ברור כי חייב האדם לעשות השתדלות לתכנן את החופשה למקום בו יוכל להתפלל במניין. אולם נראה דהמקל לצאת לחופשה אף כשאין לו מניין **לחזק את בריאותו** דיש לו על מי לסמוך (ולפחות ישתדל להתפלל בשעה שהציבור מתפללים וכן יוסיף כוונה בתפילתו).

[1] לגבי לשונו של הביה"ל, דה"זהירים" להתפלל כוותיקין, עיין בקובץ תשובות (א, טו) ובספר דעת נוטה (ח"א עמוד קצ).

יז. מנין אחד בבית כנסת ואחד בחצר או עשרים איש בחצר

בימים אלו של הנגיף הודיעו הרשויות כי מותר להתפלל בבית כנסת עשרה אנשים ואילו במקום פתוח מותר להתפלל כעשרים איש. ונשאלנו היכן עדיף להתפלל, האם במנין אחד גדול של עשרים איש או בבית הכנסת במניין של עשרה אנשים.

לכאורה השאלה האם יש לעדיף 'רוב עם' (כמות גדולה יותר של מתפללים) או את קדושת המקום (בית הכנסת).

מצד אחד, אין תפילה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת כמבואר בגמרא במסכת ברכות (ו, א): "אין תפלה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת... " (עיין בחזקוני בראשית כח, יז). וכן פסק הרמב"ם בהלכות תפילה (ח, א): "ולעולם ישכים אדם ויעריב לבית הכנסת, שאין תפלתו שלאדם נשמעת בכל עת אלא בבית הכנסת. וכל מי שיש לו בית הכנסת בעירו, ואינו נכנס לתוכה להתפלל נקרא שכן רע". ורבים האריכו במעלת תפילה דווקא בבית הכנסת, משום החשיבות של קדושת המקום (עיין בערוך-השלחן צ, יג. בבן איש חי ריש פרשת מקץ. משנה ברורה צ, סקל"ג).

בוודאי דבנדון שלנו לא אמרינן (שולחן ערוך צ, יא) ד"נקרא שכן רע". דכיוון דאין מקום לכולם להתפלל בבית הכנסת. ושיקוליו אינם בשביל תפילת יחיד או שלא להתפלל כלל.

מצד מעלת התפילה בבית הכנסת, עומד לפנינו השיקול של ברוב עם. אשר זו מעלה גדולה יותר מלהתפלל במקום קטן כמבואר בגמרא במסכת מגילה (כז, ב), וביאר המגן אברהם (צ, סקט"ו) כי מי שיש לו מנין בביתו, עדיין ישנו עניין שיתפלל בבית הכנסת משום ברוב עם, וכן כתב גם בשולחן ערוך הרב (צ, י). וע"ע במשנה ברורה (סקכ"ח) ובשו"ת תשובות והנהגות (א, קס).

לענ"ד, נראה דכיוון שהעיקר בתפילה הוא הכוונה, יש לאדם לבדוק היכן הוא יכול להתרכז יותר. דיש אנשים שבבית הכנסת יסתכלו בכל עת אם ישנם יותר מעשרה אנשים (ולא יתרכזו בתפילה), ויש כאלה שדווקא בבית הכנסת במקום הקדושה יתרכזו יותר, ואילו בשטח פתוח עיניהם יהיו משוטטות וכדו'. ורבים האריכו בחשיבות הכוונה בתפילה, ועיין ברמב"ם בהלכות תפילה (ד, טו) דציין כי כל תפילה שאינה בכוונה אינה תפילה (עוד בעניין הכוונה, עי' בשו"ע סי' צח). ובא"ר (ה, א) בשם הצדה לדרך איתא דסיום התפילה הוא 'יהיו לרצון אמרי פי **והגיון לבי** לפניך' ואם אינו מכוין הוא כעוף המצפצף. וע"ע בשו"ת משנת יקותיאל (א, כה-כז).

יח. תפילה במטוס

במה ששאלת לגביך, כי אתה עומד לטוס לארצות הברית, ועקב הטיסה הארוכה תצטרך להתפלל במטוס, מה עליך לעשות.

נראה כי הדבר החשוב ביותר הוא שלא להפריע לזולת ולא לגרום חלילה לחילול השם (ולחיכוך עם אנשי צוות המטוס). לפיכך, אם מיירי בטיסה שיש בה הרבה אנשים דתיים המרוכזים במקום אחד, בשורת ספסלים צמודה, אזי הנך יכול להתפלל עמהם ובתנאי שהדבר לא מפריע לנוסעים (והחזן לא יגביה קולו, אלא יתפלל באופן שלא יפריע לשאר הנוסעים). אך אם המציאות היא שבמטוס יש הרבה אנשים והדתיים מפוזרים באופן שברור לכל שהדבר יפריע, תתפלל ביחידות (ועיין בזה בשו"ת אגרות-משה אורח-חיים ד, כ).

וחזיתי כי כתב בספר הליכות שלמה (ח, ד): "המתפלל במטוס בשעת הטיסה, יתפלל תפלת שמו"ע בישיבה (והיינו מפני שאי אפשר בענין אחר) על מקומו, ולא בעמידה במעברים, כיון שיופרע שם ע"י העוברים ושבים". וציין שם בארחות הלכה (12): "ומ"מ לא היתה דעת רבנו נוחה מעריכת מניינים לתפלה בשעת הטיסה, כי הדבר מפריע לשאר האנשים הנמצאים שם". ועיין בספר במחיצתו (עמוד 127) שהגר"ע יוסף לא הסכים להצטרף למנין שארגנו במטוס, וכן הובא בילקוט יוסף (תפילה צ הערה לה). וע"ע בזה בשו"ת גל עיני (ח"ג עמוד ח). וראיתי דהגר"ש קוק אמר: "מתוך שיקול דעת וכבוד הבריות אין להתפלל בטיסה במניין" (וע"ע בשו"ת תשובות והנהגות א, קסג). ועיין בחישוקי חמד עמ"ס ראש השנה (דף יז).[1]

ומובא בשו"ת שבט הלוי (יא, כה אות ג) דאם בקשו מהנוסעים לשבת ולחגור חגורות והם נמצאים באמצע תפילת שמונה עשרה, עליהם להקשיב בכל הממונים ולהתיישב ולחגור את החגורות (וע"י התנהגות זו יתקדש שם שמים). והעיר הגר"י זילברשטיין (בקונטרס כנפי רוחה הנדפס באבני חן פי"ד) כי מי שממשיך להתפלל ואינו שומע בכל הממונים (ולא מתיישב), נראה דלא יצא ידי חובת תפילה, דהוי מצוה הבאה בעבירה (של גרימה לזלזול בתורה ולחילול השם). וע"ע בספר פניני תפילה (פסקי הגריש"א, תפילה עמוד קכד) ובספר תפילה כהלכתה (כז, יד. כז, כה. כז הערה נד). ומבואר כי הגריש"א סבר דיתפלל גם במטוס בעמידה (עיין בספר ישא יוסף אורח-חיים א, כב. קובץ מה טובו אהליך יעקב טז עמוד קמ הערה נ).

ואגב, אציין כי שמעתי שבמטוסים גדולים ישנם חדרי מנוחה לדיילים ודיילות. ואם פונים למנהל הטיסה בשפה מכובדת ובכובד ראש, בצורך להתפלל ביחידות, ומבקשים את עזרתו, פעמים רבות הוא מסייע בזה. בדרך כלל נמצא פתרון מתוך רצון לתת שירות טוב, ודואגים למקום קטן וסגור לתפילה (לעיתים בחדר הדיילים).

---

[1] ונראה דגם כשמתפלל בישיבה, מ"מ אם אפשר לו להעמד כדי לקיים את הכריעות והפסיעות בלי שתהיה בכך הפרעה לציבור, ראוי לעשות כן (רמ"א צד, ה). ויש לעורר כי לצערנו מצוי במטוסים נשים שאינן לבושות בצניעות, וכידוע יש להיזהר שלא להתפלל כנגדן. ונראה כי יש כאן שיקול נוסף שמחמתו פעמים רבות עדיף להתפלל בישיבה (כנגד משענת הכסא שלפניו, מאשר בעמידה שאז עלול להיכשל בתפילה כנגד ערוה).

יט. תפילה בחניה מול רכב בתקופת הקורונה

בימים אלו של הנגיף ורבים מתפללים בחניות הבתים בגלל שצריכים שטח פתוח. נשאלנו, האם מותר לעמוד בשמונה עשרה על יד רכב, שכן עומד מול חלונות. ואולי חשיב כעומד מול מראה.

לגבי תפילה מול מראה, כתבנו כבר באריכות בשו"ת אבני דרך (ז, יג) כי אין להתפלל כאשר נמצאת מולו מראה. ואף עצימת עיניים לא מועילה וכן איתא באליה־רבה (אורח-חיים צ, סקכ"ח), באר־היטב (צ, סק"ל), משנה־ברורה (צ, סקע"א) ועוד, דהוי כמשתחווה לבבואה שלו (וכ"כ בכף-החיים פלאג'י טו, ט). וכן הביאו פוסקים רבים שאין להתפלל כנגד המראה ובהם שו"ת הרדב"ז (ד, קו), הבן איש חי (פרשת יתרו אות יד), שו"ת חלק־לוי (יורה-דעה קלב), שו"ת אור לציון (ב עמוד סד), שו"ת קול מנחם (א, ו), שלמי ברכה (עמוד נט) ובספר יסודי ישורון (מערכת ביה"כ אות יח).

לכאורה חלון המשתקף (כמצוי ברכבים) דינו כמראה. ומצינו דכתב הקהילות יעקב (אורחות רבנו עמוד נז) כי חלון המשתקף הוי כמראה, אך אם אינו משתקף מותר להתפלל כנגדו (וע"ע בשו"ת אור לציון ח"ב ז, יא). ואת"ל דהוא עוצם עיניים, הרי יתכן שיפתח אותם וכפי שחששו להתפלל כנגד ציורים (עיין שולחן-ערוך צ, כג). ויש שהחמירו בזה לגמרי, אף אם יסיר משקפיו והכי מובא בשו"ת ישכיל עבדי (ח יורה-דעה יט אות ד). וע"ע בזה בשו"ת שבט הקהתי (ה, לב), בשו"ת עולת יצחק (ב, מא), בשו"ת דברי בניהו (טו, ג) ובשו"ת מדושני עונג (מט).

לאור זאת, כיוון שישנה בעיה גדולה להתפלל מול הרכב (בגלל החלונות), לפיכך, אם זהו המקום היחידי שהנך יכול להתפלל בו במניין, אזי תביא לפני התפילה מגבת וכדומה ובכך תכסה את החלון של הרכב. במידה ושכחת להביא, אזי תעצום את עיניך[1], דהרי התירו במקום דחק כמובא בדעת תורה ונפסק גם בשו"ת שבט הלוי (ט, כא) ועוד (ויש אף שחילקו בין מראה לזכוכית של חלון, עיין בתפילה והלכותיה ח"א ז-לו, לז). וממילא פשיטא דאם הנך יכול להתפלל היכא שאין חלונות וכדו', עליך לעשות זאת, ועיין בזה בשו"ת שרגא המאיר (ו, קנד) ובדברינו בשו"ת אבני דרך (יד, יד).

ונציין שחלק מפוסקי זמננו כתבו שבחלון שהבואה מטושטשת ואינה כה ברורה כמו במראה אפשר להקל בשעת הדחק, רק שיעצום עיניו שלא יבלבל כוונתו. והכי איתא בשו"ת שבט הלוי (ט, כא), בשו"ת אור לציון (ח"ב ז, יא), בשו"ת בני בנים (ד, כח אות ה) ובילקוט יוסף (צ, מא). וע"ע בספר מחוקק במשענותם (צ, ד) ובספר משנת יעקב רוזנטל (תפילה עמוד קעו). וכמה חודשים אחר שענינו על כך, ראינו דכתב בשאלתנו בקובץ המנורה בדרום (יז כסלו תשפ"א עמוד קפא ואילך). וע"ע בשו"ת גזע ישי (יא) בתפילה מול ארון ספרים הסגור בחלונות זכוכית (וע"ע בספר יעננו ביום קראנו סי' א אות ד עמוד מא בעניין נסיעת רכב, כנגד מתפללים בחצרות).

אולם וודאי כי לכתחילה כאשר מוכרח להתפלל ע"י רכב, אזי יניח מגבת שתכסה החלון. ואם שכח, יתפלל בעיניים עצומות.

[1] אך בכה"ג לא ישתחווה לפניו, לכיוון של החלונות, אלא לצד (מובא בספר הזיכרון שירת-מרים עמ' רנח בשם הגר"נ קופשיץ).

כ. החזקת מטריה בתפילה

התחלנו להזכיר את הגשמים בתפילת שמונה עשרה, ובעוד ימים ספורים נתחיל לבקש על הגשמים. לצערנו המגפה עדיין משתוללת, ובמקומות רבים מתפללים בשטחים פתוחים כהוראת משרד הבריאות. ויש לעיין, האם בימות הגשמים כאשר מתפללים בחוץ ויורדים גשמים, האם מותר לעמוד בתפילה (שמו״ע) ולהחזיק מטריה בידו?

הגמרא במסכת ברכות (כג, ב) אומרת: ״תנו רבנן: לא יאחז אדם תפילין בידו וספר תורה בזרועו ויתפלל... אמר שמואל: סכין ומעות וקערה וככר הרי אלו כיוצא בהן״. וביאר רש״י כי הסיבה שאסור להחזיק דברים אלו בשעת התפילה הינו משום ״שאין דעתו מיושבת עליו בתפלה, שהרי לבו תמיד עליהן שלא יפלו מידו... הרי אלו כיוצא בהן - לענין תפלה, שדואג עליהן שלא תפול הסכין ותזיקנו, והקערה תשפך, והמעות יאבדו, והככר יטנף״. ולפי״ז יל״ע במטריה, דאולי אין דעתו מיושבת דחושש שמא המטריה תעוף או תשבר.

הר״ן הוסיף כי המשותף לכל הדוגמאות שאם יפלו יגרם לאדם הפסד ״אבל שאר דברים שאין בהם הפסד אם יפלו מידו מותר להתפלל בעודן בידו״. ובמטריה אין נזק אם תיפול מידו (אך עדיין יל״ע דחושש שתהרס). ואגב, הר״ן הביא דעה נוספת שאין ליטול בידו שום דבר בשעת התפילה, ונראה שכך הוא נוקט להלכה (אלא אם כן זה דבר מצווה ע״פ הגמרא סוכה מא).

טעם נוסף שהוזכר בראשונים לכך שאין להחזיק דבר בשעת התפילה, הוא דאין דרך ארץ לעמוד בפני אנשים גדולים וחפצים בידו, וכל שכן לפני מלך מלכי המלכים הקב״ה. ולכאורה טעם זה אינו שייך במטריה, דגם גדולים הנפגשים, אם יורדים גשמים הם פותחים מטריות.

הרמב״ם בהלכות תפילה (ה, ה) פסק: ״ובכל מקום לא יאחוז תפילין בידו וספר תורה בזרועו ויתפלל מפני שלבו טרוד בהן, ולא יאחוז כלים ומעות בידו, אבל מתפלל הוא ולולב בידו בימות החג מפני שהוא מצות היום. היה משוי על ראשו והגיע זמן תפלה, אם היה פחות מארבעה קבין מפשילו לאחוריו ומתפלל בו, היה ארבעה קבין מניחו על גבי קרקע ואחר כך יתפלל״. ויל״ע, האם הרמב״ם באומרו ״כלים״, התכוון דאין להחזיק כלום בשעת התפילה (עיין בלחם-משנה) או דכוונתו דווקא לדבר שטורדו. והב״ח כתב דזה בכל דבר שטורדו מלכוין (והובא בשכנ״ג בהגב״י סק״א).

השולחן־ערוך (צו, א) סובר שקיים איסור להחזיק כל דבר העלול ליפול והאדם ירא מכך, וז״ל: ״כשהוא מתפלל, לא יאחוז בידו תפילין ולא ספר מכתבי הקודש ולא קערה מלאה ולא סכין ומעות וככר, מפני שלבו עליהם שלא יפלו ויטרד ותתבטל כוונתו. ולולב בזמנו מותר לאחוז בידו, כיון שהאחיזה בידו היא מצוה אינו נטרד בשבילו״. מכך שהשולחן־ערוך בסימן צז הביא את דין משוי, הבין הט״ז שיכולים אנו להסיק כי לכתחילה אסור שיהא על האדם שום דבר בשעת התפילה, וכן פסק במשנה־ברורה (סק״ה): ״ודוקא הני שאם יפלו יש בהם הפסד או יזיקו לו אבל שארי דברים מותר לאחוז, וי״א דהני לאו דוקא אלא אורחא דמילתא נקט, וה״ה שאין ליטול שום דבר בידו בשעת התפלה וכן הסכים הט״ז״. וע״ע בבן איש חי (פרשת יתרו אות יב).

אגב, הפרי־מגדים ביאר כי כל מה שביארנו שאסור להחזיק בשעת התפילה, לא נאמר דווקא על שמונה עשרה, אלא הוא הדין אף בפסוקי דזמרה וקריאת שמע, וכן כתב במשנה־ברורה.

ובקושטא ראיתי כמה פוסקים דבעת זו הורו דיכול להחזיק המטריה בשעת התפילה, והכי איתא בשו״ת

כתר מלוכה ריוח (אורח-חיים ג), בקונטרס ווי העמודים[1] וחשוקיהם לגר״י זילברשטיין (ניסן תש״פ סי׳ טז עמוד סט) ובספר קרן אור פני משה דיין (מהדורה שניה סימן ה). וכתב לי הגר״י בן מאיר ״נראה לי פשוט שכל דבר שהוא לצורך התפילה מותר. כמו שמותר להחזיק סידור. וזאת כנראה הכוונה שלולב הוא מצווה, והכוונה שהוא לצורך התפילה, שהרי אין לך דבר שאדם ירא שיפול ויפסל יותר מלולב ואתרוג. וכאן, כיוון שבלי מטריה יהיה קשה להתרכז ולהתפלל בגלל הגשם, ואולי יהיה אי אפשר בכלל להתפלל, פשוט לי שמותר להחזיק בידו כדי שיוכל להתפלל ולכוון בתפילתו״ (וע״ע בספר יעננו ביום קראנו סי׳ ה אות ה עמוד צ).

וכ״כ לדינא להתיר להתפלל עם מטריה בעת ירידת גשמים (כמובן לא בשבת), כשיש צורך: בעל שו״ת שואלין ודורשין, בעל שו״ת ודרשת וחקרת, בעל שו״ת אורחותיך למדני[2], בעל שו״ת חיי הלוי (דעי״ז יוכל לכוון יותר), בעל שו״ת דברי בניהו ואלו דבריו בסיום מכתבו: ״כיום שמתפללים בשטח פתוח אם יורדים גשמים מותר להתפלל שמונה עשרה עם מטריה אם יורדים גשמים ואם יצטרך להתפלל בלי מטריה לא יתפלל בכוונה כמו שאם יאחז את המטריה, יש להתיר דהוי כמצב של דיעבד שהעלו רבים מן הפוסקים וכפי שהביא דבריהם בכף החיים שאף אם אחז דברים שאין לאחוז בשמו״ע מחשש שיפלו ויתבזו או יגרמו לו נזק ובדיעבד התפלל עמהם אין צריך לחזור ולהתפלל לכן הוא הדין במטריה. ומה גם שלפי טעם השו״ע שפסק כדעת רש״י שהטעם לא לאחוז ספר או תפילין מטעם שיפלו ויתבזו או דבר שיכול לגרום לו נזק, אבל בשאר דברים אין איסור, הוא הדין במטריה. אמנם

---

[1] ושם כתב: ״נראה שבעניננו לכו״ע מותר להחזיק מטריה בידו כי אדרבה המטריה היא כדי שיוכל לכוון, ואם לא יחזיק את המטריה, אז לא יוכל לכוון״.

[2] ואלו דבריו: **נראה** שיש להתיר כדעת כת״ר. כתב הב״י בס׳ צו: ״ולא יאחוז בידו תפילין וכו׳ בפרק מי שמתו (כג:) ובס״פ לולב הגזול (מא:) ופירש״י תפילין וס״ת מפני שטרוד במחשבתו שלא יפלו מידו ויתבזו ואין דעתו מיושבת עליו בתפלתו, וסכין מתירא שמא יפול ויתקע לו ברגלו, וקערה מלאה ומעות שלא יתפזרו, וככר שאם יפול יהיה נמאס. ואמרינן בס״פ לולב הגזול דאמימר הוה מצלי ולולב בידו, ואותיבנא מהא דתניא לא יאחז בידו תפילין וכו׳, ושני התם לאו מצוה וטריד בהו הכא מצוה נינהו ולא טריד בהו, ופירש״י לאו מצוה לאוחזן והויין עליו למשא לפיכך טרוד במשאם וכבד עליו משאם ושמירתם, הכא נטילתו ולקיחתו מצוה היא ומתוך שחביב מצוה עליו אין משאה ושימורה כבד עליו ולא טריד, **ולפי זה שאר דברים שאין בהם הפסד אם יפלו מידו מותר להתפלל בעודן בידו.** וה״ר יונה כתב בפ׳ מי שמתו דאית דמפרשי דסכין וקערה וכל הני דנקט לאו דוקא אלא אורתא דמילתא נקט וה״ה שאין לו ליטול בידו שום דבר בשעת התפלה אלא לולב בלבד דמשום חבובי מצוה **לא ימעט בזה כוונת התפלה**״.

ונראה לדעת רש״י שאין חשש לאחוז המטריה בידו בשעת תפילה כיון שאף אם המטריה נפלה על קרקע לפניו היא לא תשבר. ואת״ל שברוח חזקה שאינה מצויה יש חשש שהמטריה תועף למקום אחר, ומשום כך המתפלל צריך לאחוז בה היטב בכל כחו כדי לשמור אותה בידו, ובזה יש ביטול כוונה ואין לו להתפלל כשהמטריה בידו. נראה שברוח חזקה כזו, אף כשאין מטריה בידו הרוח נושבת בחוזקה בפניו, ולכן היא מבטלה כוונתו, ואין נכון להתפלל במקום זה בין שיש מטריה בידו או לא. אולם כשאין רוח חזקה כל כך, והוא אוחז את המטריה בידו רק מפני הגשם, אז אף אם המטריה נופלת לקרקע היא לא תשבר, ולכן מותר לו לאחוז אותה בידו.

ואף לדעת רבינו יונה שסבר שדין זה שייך אף בשאר דברים, מ״מ הוא כתב שהטעם שמותר לאחזו הלולב בידו בשעת תפילה הוא מפני ״דמשום חבובי מצוה **לא ימעט בזה כוונת התפלה**״. ולפי זה י״ל שאדרבה לגבי המטריה היא **מוסיפה** את הכוונה, שכשאין המטריה בידו אז הגשם יורד על האיש וזה מבטל כוונתו, אבל כשהמטריה מגינה עליו, זה עוזר כוונתו ששוב הוא אינו דואג שהוא יירטב מהגשם. ולכן נראה שאף רבינו יונה יודה בנד״ד שהוא מותר לאחוז את המטריה בידו. **ואגב** יש להעיר שמה שהביא כת״ר בשם הט״ז שמרן סבר כרבינו יונה, אין זה מוכרח, שהרי כתבו המאמ״ר והנהר שלום בס׳ צו שאין ראיה מס׳ צז בדין משאוי שמרן סבר כרבינו יונה ועדיין י״ל שהוא סבר כרש״י, עיין בדבריהם. עכ״ל האורחותיך למדני.

עדיף להצטייד עם מעיל גשם עם כובע ולהתפלל עמו ובפרט תפילת שחרית שמתפללים עם תפילין, שלא ירטבו".

אולם בעל שו"ת דברות אליהו כתב לי כי אין להתיר החזקת המטריה בשום אופן, דזה לא דמיא לסידור שהוא חלק מהתפילה, ובייחוד כאשר יש גשם זלעפות או רחות שמעיפים את המטריה והוי טרדה גדולה מזה בתפילה.

לדינא, נראה דתליא אם המטריה תוסיף לכוונתו או להיפך. ואם עי"ז יוכל יותר לכוון יש להתיר להחזיקה בשמו"ע.

וה' יסיר כל מחלה וכל מגיפה מעל עמו ונחלתו, ונזכה בעז"ה שנוכל לחזור ולהתפלל לא רק במקדשי מעט, אלא גם בבית חיינו שיבנה במהרה בימנו, והקב"ה יפתח את אוצרו הטוב שתהיה שנה ברוכה וגשומה, וייתן לכל עמו את פרנסתם ברווח ולא בצמצום, בהיתר ואל באיסור, בנחת ולא בצער, ולא יצטרכו עם ישראל לפרנסה לא לזה מזה ולא מעם אחר.

כא. השמטת המשנה ברורה פסוק הרומז לשמו

מצינו בשל״ה הקדוש כי סגולה שלא ישכח אדם את שמו ביום הדין שיאמר בכל יום, לפני יהיו לרצון, פסוק המתחיל באות משמו ומסיים באות מסוף שמו. וי״ל מדוע החפץ חיים לא הזכיר זאת בחיבורו משנה ברורה, בהלכות תפילה. דהרי וודאי שהוא הכיר זאת, ואף כתב בספרו שמירת הלשון (ח״ב סו״פ ז בהגה״ה): ״שיהא תמיד מזכיר שמו ברמז בסוף שמונה עשרה... שזהו תועלת שיזכור שמו, דמרוב הפחד והחרדה בשעת הדין, כששואלים לו את שמו, שוכח ולא יודע מה להשיב״. והפלא הגדול כי המשנה ברורה מזכיר הרבה את השל״ה או האליה רבה (קכב, סק״ג) ששם הדברים מובאים. וע״ע המקורות הרבים שזה מוזכר, כפי שציינו בשו״ת אבני דרך (ח, פו).

בעל שו״ת ויצב אברהם כתב לי ע״כ כי המשנ״ב הינו ספר הלכות ולא ספר סגולות. ועוד הוסיף לי הגר״ד אזולאי: לא נראה שהמשנ״ב בכוונת תחילה השמיט כי אינו סבור כדבריו, אלא שא״א להביא כל פרט (אפילו חשוב ומעשי) מכל ספר חסידות שכתב איזה אחרון (חשוב ככל שיהיה, ומי לנו גדול מרבינו השל״ה). ואפילו דברים חשובים ונפלאים שיש בספרים חשובים יותר (למשל שערי תשובה לרבינו יונה, מרבנן קמאי), לא יכל המשנ״ב להביא הכל... זהו מה שנראה לענ״ד, בתור השערה בעלמא... שמירת הלשון הוא בדיוק הספר שמתאים לכך: ספר מוסר ועבודת ה׳ וכו׳. משנ״ב הוא ספר הלכתי שאמור להיות כמה שיותר קצר וקולע... לגבי הא״ר. אתה יודע כמה פרטים יש בא״ר בשם גדולי הראשונים (כגון ספר חסידים וכד׳), שלא הובאו במשנ״ב?? המון. גם זה יהיה כאחד מהם...

והוסיף לי הגר״א ליפשיץ (אב״ד כפר גדעון) בהאי לישנא: ועד כמה שנראה מתאים אכן לחפץ חיים כן להביא ענין סגולי זה בחיבורו המשנה ברורה, אבל אין בזה שום הלכה, ואם כבר היה יכול להביא כתשובה לשאלה האם מותר להוסיף פסוקים ככל שרוצה בעומדו בסיום התפילה שם, אולי יאמר את כל ספר דברים כי יש אשר מילאו את החיים בסגולות מומצאות וטוב שכך אם לא בא על חשבון מחוייבות אמת לשלימותו בביתו ובתורתו, וכן את כל ספר תהלים כי הרי בקשות לכתחילה אפשר שם לומר, ואולי ימציא המחפש לומר כל השלמות התפילה, ואולי פחות גורם לבלבול סדר אבי״ע בפרט קודם עושה שלום בפרט אם שם יעשה י״ב צירופי שק״י להעמיס שם על שמונה עשרה פסוקי יהי כבוד וכהנה וכהנה שיחדשו יפה אבל כל זאת לא עושים ולא דנו בכך על אף שיש בזה צד הילכתי מובהק בפרט קודם יהיו לרצון כמו שהגר״א ודעימיה אפילו במנחת ערב יום כיפור מצריך קודם יהיו לרצון. עכ״ל.

ועל שאלתנו, ענה לי דברים מיוחדים בנו של שבט הלוי הרה״ג בן־ציון יעקב וואזנר: ״אם כדאי אני לענ״ד, יותר נכון שלא להזכיר, כי מאחר שכבר קבעו חכז״ל (ב״ב קסד, ב) אפילו בימיהם שג׳ עבירות אין אדם ניצול מהם בכל יום, ואחד מהם ״עיון תפילה״, והיינו אפילו אנשים גדולים עיין תוס׳ שם, וכן כתב השפ״א ויצא שאפילו יראי ה׳ וחסידים סובלים ומתקשים לעמוד בנסיון זה, לענ״ד העצה הטובה ביותר להתפלל מתוך סידור ואפילו להראות באצבעו כתינוקות של בית רבן, המסייע מאד לכונה [הוכח מתוך נסיון] על כן מוטב שלא יזכיר את שמו״.

כב. פסיעה בשמונה עשרה עם כסא גלגלים

אדם המרותק לכסא גלגלים ועקב כך מתפלל בשבתו על הכסא. האם בתפילת שמונה עשרה עליו להזיז את כסאו לאחור כפי שפוסעים בתחילת שמונה עשרה ובסיומה.[1]

מקור הפסיעות בסיום תפילת שמונה עשרה הוא בגמרא במסכת יומא (נג, ב) שם נאמר:

> אמר רבי אלכסנדרי אמר רבי יהושע בן לוי: המתפלל צריך שיפסיע שלוש פסיעות לאחוריו, ואחר כך יתן שלום. אמר ליה רב מרדכי: כיון שפסע שלוש פסיעות לאחוריו - התם איבעיא ליה למיקם, משל לתלמיד הנפטר מרבו, אם חוזר לאלתר - דומה לכלב ששב על קיאו. תניא נמי הכי: המתפלל צריך שיפסיע שלוש פסיעות לאחוריו, ואחר כך יתן שלום. ואם לא עשה כן - ראוי לו שלא התפלל.

וביאר רש"י: "ראוי לו שלא התפלל גרסינן, כלומר: נוח היה לו אם לא התפלל, כמו ראוי לו שלא בא לעולם". מכאן אנו למדים כמה חשובה הפסיעה לאחור.

מצינו מספר טעמים לכך. בתשובת הגאונים (חמדה גנוזה מז) מובא שכאשר אדם עומד בתפילת שמונה עשרה הוא נמצא במקום קדוש אשר על ראשו נמצאת השכינה ומטרת הפסיעות היא לצאת ממקום הקדושה, וכ"כ בשבלי הלקט. ועיין בשיבולי לקט (כ) הסובר כי זהו כנגד ג' פרסאות הקיימות במחנה ישראל, כמובא במסכת עירבין (נה, ב).

הרשב"א (א, שפא) הביא את הטעם המובא בגמרא, היינו, נטילת רשות כמו שנפרדים מלפני המלך. טעם נוסף הובא ברב האי גאון (הובא בבית-יוסף קכג) והוא ע"פ הרעיון ש"תפלות כנגד תמידין תקנום" (ברכות כו, ב), שכן לאחר שסיים הכהן לערוך את אברי התמיד על האש, היה יורד מהמזבח ע"י פסיעה לאחור של ג' רובדים (שורות) בין המזבח לכבש, ואנו עושים כמו שהכהנים היו עושים. לפי טעם זה כתב באורח נאמן (קכג, יא) שנשים אינם חייבות בזה, שהרי השיעור נלמד מעבודת הכהנים, עבודה שאינה שייכת לנשים.

הארחות חיים (כז) כתב שהדבר נלמד משלושת המחיצות הנמצאות לפני הקב"ה אשר משה נכנס בהן: חושך, ענן וערפל, וכשיצא משם פסע ג' פסיעות: אחת מהחושך, אחת מהענן ואחת מהערפל, כפי שמצינו במכילתא (שמות כ, יח). וע"ש שהביא טעם נוסף והוא, הג' פרסאות שנתרחקו ישראל מהר סיני בשעת מתן תורה, המוזכר בגמרא במסכת שבת (פח, ב).

טעם אחרון שנזכיר בזה הוא ע"פ הגמרא במסכת סנהדרין (צו, א) המבארת כי נבוכדנצר בא והחריב את בית המקדש בזכות ג' פסיעות, ואנו פוסעים כנגדם ומתפללים שיבנה המקדש במהרה בימינו והביא טעם זה המשנה ברורה (קכג, ב).[2] ולפי הטעמים דציינו, לכאורה עולה כי אם ישנה אפשרות לפסוע, היינו לזוז עם הכסא יש לעשות כן.

ונראה דניתן להוכיח זאת מדברי הרמ"א. דכתב מרן (צד, ה): "היה יושב בספינה או בעגלה, אם יכול לעמוד במקום הכריעות, עומד כדי שיהיה כורע מעומד, ופוסע ג' פסיעות" והעיר על כך הרמ"א (שם): "ואם א"א לו כגון שרוכב על הבהמה יחזיר הבהמה שלשה פסיעות לאחריה ועולה לו כאלו פוסע

---

[1] את עיקרי הדברים הבאנו באריכות בשו"ת אבני דרך (א, יג).

[2] לגבי ג' פסיעות לשליח ציבור, עיין בדברנו שם (שו"ת אבני דרך א, יג).

בעצמו". וה"ה אצל המרותק לכסא, דהוא אינו יכול לפסוע, ולפיכך יזיז את הכסא (כפי שמי שאינו יכול לפסוע מזיז עצמו בעודו יושב על הבהמה).

ושמחתי לראות דהכי העלה בספר הליכות שלמה (תפילה ח, ל עמוד קיב): "המתפלל כשהוא יושב על כסא גלגלים, יחזיר את הכסא לאחריו, בעצמו או בסיועו של אחר, שיעור של ג' פסיעות". וציין בדבר הלכה (אות מב) את דברי הגמרא במסכת יומא, ואת דברי הרמ"א בדין רוכב על הבהמה (וע"ע בנשמת-אברהם אורח-חיים ח"א עמוד ע). וכן הובאו דבריו גם בספר שלחן שלמה (ערכי רפואה ח"ב עמוד קנד). וכן העלה גם בספר התפילה והלכותיה הגר"א זכאי (ח"א כא, סא).

וכן פסק דצריך לפסוע עם הכסא בשו"ת גל עיני (ח"ג עמוד ג). וע"ע בזה בספר דעת נוטה (תפילה רלא), בספר מאיר עוז (סי' צד עמוד רלד) ובספר תפילה כהלכתה (יב, ע הערה קנב*) דהביא דברי הגרשז"א.

העולה לדינא: אדם המרותק לכסא גלגלים ועקב כך מתפלל בשבתו על הכסא. עליו להזיז את כסאו לאחור כפי שפוסעים בתחילת שמונה עשרה ובסיומה (ויכול להסתייע באדם אחר בזה).

כג. נטילת ידיים על ידי הלויים בעת הנגיף

נשאלנו על ידי אדם לוי, האם בעקבות הנגיף מותר לו להימנע מליטול את ידיו של הכהן (לנשיאת כפים)?

לענ״ד במקום שרק הוא הלוי, אין לו להימנע, ויקפיד מאוד לעטות על עצמו מסכה כנדרש (על הפה והאף), ויחטה את ידיו לפני (שנוגע בנטלה) ואחרי באלכוג׳ל (או סבון נוזלי). ואין לחוש (להידבקות) אם מקפיד על הכללים וההנחיות שבפרק זמן קצר כזה יארע לו דבר, אף שהוא עומד במרחק של פחות משני מטר מהכהן כאשר נוטל לו את ידיו.

אולם היכא שמצויים בבית הכנסת לווים רבים, אזי יעשו בניהם תורנות[1], ובכל יום לוי אחר יטול את ידי הכהנים (ולא יטלו כמה לווים יחד), ע״פ הכללים שציינו לעיל. שכן באופן זה מרוויחים הלווים גם את המצווה ליטול את ידי הכהנים וגם את מצוות ״ונשמרתם מאוד לנפשותיכם״, שכן הם מקפידים על הבריאות (והנחיות אלו הם מונעות חלילה מהידבקות בנגיף).

ועיין בשו״ת אגרות משה (ד אורח-חיים קכז) דאם הלוי מתרשל בנטילה זו, הוא עושה שלא כדין.[2]

אולם יש להעיר כי במקומות בהם ישנו כיום מנין מצומצם מאוד (דבר המצוי עקב בהנגיף), ואם יצא הלוי ליטול ידי הכהן לא יהיה מניין, אין הוא צריך לצאת וליטול את ידיו. וכתב בשו״ת תשובות והנהגות (ג, מח) שאם אין עשרה שומעין לחזרת הש״ץ לא יצא הלוי מבית הכנסת כדי ליטול ידי הכהן (שכן עיקר המצווה של שמו״ע זה בעשרה, למרות שמעיקר הדין אם יצא אחד ממשיכים את תפילת שמו״ע). וכ״פ גם בשו״ת דברי בניהו (ו עמוד סט) וכן העלנו גם בשו״ת אבני דרך (ח, צג).

ועיין בשו״ת שבט הקהתי (ב, נז) דאם יש שני לווים ואם יצאו שניהם ליטול ידי הכהן לא ישאר מנין, דיצא רק אחד (ויודע אנכי כי בשו״ת שרגא המאיר ח סי׳ לו העלה דאף שלא ישאר מנין יצא ויטול לכהן). ובמציאות שלנו, כבר אמרנו דלדעתנו, יצא רק לוי אחד (וע״ע בשו״ת משנת יוסף ה, כז, י. בשו״ת שבט הלוי ח, מז. בשו״ת ציץ אליעזר טו, כב. כא, ז).

ואעיר כי אין ראוי לכהנים לוותר על נטילת ידים לפני הנשיאה בימים אלו (על חשיבות נטילה זו, עיין בשו״ת אבני דרך י, ז) אף שהם חוששים מעט, מהשהייה הקרובה ע״י הלוי[3]. שכן שלמות המצוה היא ע״י נטילת הלוי, דמוסיף קדושה על קדושה (עיין בכף-החיים קכח, סק״מ במה שהביא ע״פ הזוהר בפרשת נשא). וע״ע באריכות בספר גם אני אודך (ענייני ברכת כהנים, סימנים ד-ט).

---

[1] זהו דווקא כעת בעת הנגיף.

[2] ועיין בספר גם אני אודך לגרב״כ דדון (סימן פח) שדן האם צריך לקנוס לוי שאינו רוצה ליטול ידי כהנים. והביא שם משו״ת הלל אומר (עז) מעשה בלוי שלא רצה ליטול ידי הכהנים, ולא היה לוי נוסף בבית הכנסת, וסירב לשמוע דברי הרב, והרב הענישו שלא יעלה לס״ת לעליית לוי, וציין כי דעת הרב ראובן כ״ץ זצ״ל (רבה של פתח תקוה) כי כל ענין נט״י ע״י הלויים זה רק מתורת מנהג, ואין לקנסו משום כך. אך הרב הלל אומר דעתו שיש לקנסו כהוראת שעה, ומה יעשה לוי זה לעתיד לבא כאשר לפי רבינו האר״י ז״ל כהנים יהיו לויים ולויים יהיו כהנים, וכהן זה יצטרך ליצוק מים על ידי המסרב הזה, האם לא יבוש מפניו. ע״ש. ואעיר הגרב״כ דדון כי נראה שכל מעשה זה היה כהוראת שעה בלבד (ואולי לוי זה גדשה סאתו גם בענינים אחרים), אך מן הדין ודאי שלוי זה רשאי לעלות לתורה אף אם לא יצא ליטול ידיו לכהן, משום שכל ענין נט״י לכהנים ע״י הלויים הוא מתורת מנהג ע״פ הזוהר.

[3] וידרשו הכהנים מהלווים, להקפיד על מסכה כדבעי, בייחוד בשעה זו שהם נוטלים להם ידיים.

כד. נפילת אפים בעמידה כשמאחוריו אדם בשמונה עשרה

מצינו שפסק השולחן ערוך (קלא, ב) כי יש לומר את נפילת אפים בישיבה ולא בעמידה. ונשאלנו, מה יעשה מי שמאחוריו עומד אדם והוא בתפילת שמונה עשרה (וממילא הוא אינו יכול לפסוע, כנפסק בשולחן-ערוך סי׳ קב). והקהל החלו את אמירת נפילת אפים. האם מותר לו לומר במציאות זו את נפילת אפים בעמידה.

נראה דבמציאות זו יסמוך על הפוסקים המתירים לומר את נפילת אפים בעמידה. דכן ישנה שיטה המתירה זאת אף לכתחילה, והכי דעת שו״ת הריב״ש (תיב) כי אין להקפיד לאומרה דווקא בישיבה ״ואם רצה לעשותה מעומד הרשות בידו״ (ודבריו הובאו בבית-יוסף קלא). וכן חזיתי דכתב החיי אדם (כלל לב, לג) וזו לשונו: ״ונפילת אפים הוא מיושב ואם א״א אף בעמידה״ (וכן איתא גם בקיצור שולחן-ערוך כב, ג). ודבריו אלו הובאו גם בכף החיים (קלא, סקל״ח) והוסיף שם את המקרה שלנו: ״וה״ה כשמתפלל אחר נגדו שאין רשאי לישב״ וציין דהכי מובא באליה רבה (סק״ד) ובמשנה ברורה (סק״י). ואלו דברי המשנה ברורה:

> מיושב - כתב ב״י שהטעם הוא ע״ד הקבלה. ובריב״ש כתב שאין קפידא. כתבו אחרונים בשעת הדחק נוכל לסמוך על הריב״ש. וע״כ אם סיים תפלתו וצריך לעמוד עכ״פ כדי הילוך ד׳ אמות וקודם שיעור זה התחיל הציבור לומר תחנון יעמוד שם במקומו ויפול על פניו מעומד עם הצבור. וכן אם אחר עומד נגדו ומתפלל שמ״ע ואסור לי״א לישב נגדו אפילו כמלא עיניו, ואי אפשר לו לילך לצדדין יפול על פניו מעומד וכן כל כה״ג.

וכן העלו גם פוסקי זמננו, דבאופן זה יאמר את הנפילת אפים בעמידה. והכי איתא בשונה הלכות (קלא, ה), בשו״ת דברי בניהו (כא, טז), בספר תפילה כהלכתה (טו, יא), בספר הלכה ברורה (קלא, כב) ובספר התפילה והלכותיה (ח״א כד, כ). וע״ע בהליכות שלמה (תפילה ח, לג).

ובספר עבודת אפרים (פ״ז עלה ד) כתב בזה: ״החוו״ד בספרו דרך החיים (באות ד) כתב: נפילת אפים יש להיות מיושב אך בשעת הדחק או כגון שסיים תפילתו וצריך לעמוד עכ״פ כדי הילוך ד׳ אמות וקודם שיעור הנ״ל התחיל הש״ץ לומר תחנון יעמוד שם ויפול על פניו מעומד, וכן אם אחד עומד נגדו ומתפלל שמו״ע דאסור לי״א לישב נגדו אפילו כמלא עיניו ואי אפשר לו לילך לצדדין יפול על פניו מעומד, וכן כל כה״ג״.[1]

ועיין בדעת נוטה (תשובה שסז) שהורה הגרח״ק דבאופן זה דצריך לעמוד, עכ״פ יאמר את הנפילת אפים בסמיכה (וכפי שראיתי בחיד״א בספרו קשר גודל יט אות טו. וע״ע בספר שירת מרים עמוד קכח אות לא). וכן הובא גם בספר פסקי תשובות על המשנ״ב (קלא הערה 32).[2]

---

[1] ולפי״ד צ״ע במה שמובא בשם האגרו״מ (הובא בשו״ת רבבות אפרים ז, כה אות ב) דאף כאשר עומד אדם מאחוריו, לא יאמר את התחנון בעמידה, עיי״ש.

[2] בספר מעדני שלמה (עמוד כח) מובא בשם הגרשז״א כי השעה המסוגלת ביותר לבקשות היא בזמן אמירת תחנון, לאחר שומר ישראל וכו׳, קודם אמירת מתרצה ברחמים. וציין כי הגרשז״א אמר שיש לעשות כן באופן שלא ירגישו בו שמתפלל תפילות אחרות (וע״ש בהערה לז במה שהביא מספר מאורי אור לגר״א מווירמש בזה).

כה. נפילת אפים בימי הקורונה כשהאבל מתפלל ומתנחם במניין החצר

נשאלתי הבוקר לגבי אבל בתוך שבעה (על אמו), דכיוון שבעת זו הנגיף קורונה, כמעט ואין אנשים המגיעים לנחם, וכל שכן דאין מניין בבית האבל לתפילה. לפיכך, האבל יורד מביתו ומתפלל בחצר הבניין, במניין שקיים בימים אלו של הנגיף, ועובר שם (האבל) לפני התיבה ובסיום התפילה הוא יושב על כסא נמוך בשביל שינחמו אותו. האם יש לציבור לומר תחנון. או דכיוון דהוי גם מקום הניחום, אין לומר (ויל״ע אם אמרינן דספק נפילת-אפים להקל כמובא בשערי-תשובה קלא, סקי״ד. בשער-הציון קלא, סקט״ו ובקצות-השלחן כד, ז).

אמנם שנינו כי נפילת אפים היא רשות ולא חובה (ברכות כו) וכמבואר בטור (קלא) בשם רב נטרונאי גאון. אך אחר שחכמים תקנו זאת בתפילה הרי היא נעשית כחובה (משום המנהג). ועיין בחשיבות הנפ״א בשו״ת תשובות והנהגות (ו, מא).

הבית יוסף (קלא) הביא כי אין נופלין על פניהן בבית האבל כאשר מתפללים בביתו. ובטעם לכך, ביאר השבלי לקט (הובא בב״י) משום דאיתקש אבל לחתן דכתיב (עמוס ח, י): ״והפכתי חגיכם לאבל״ (עיין מועד-קטן טו, ב). על הקשר בין האבל לחג כתב הפרישה (סק״ח) וכשם שהעונות גורמין שהחג נהפך לאבל, הוא הדין הזכיות גורמין שיהפוך האבל לחג, דומיא דט״ב. וביאר עוד בזה בשו״ת משפטי עוזיאל (ג, יא): ״דמקרא זה דכתיב: והפכתי חגכם לאבל למדנו שהחג והאבל הם שני הפכים: זה למדת הרחמים ושעת רצון, וזה למדת הדין. הלכך כשם שאין אומרין נפילת אפים ביום חג שלא לעורר בו הדינין, כך אין נופלין על פניהם במקום שמדת הדין מתוחה כגון בט״ב, והוא הדין בבית האבל, שמדת הדין מתוחה בו״ (עוד בהסבר הקשר לחג ובטעמים, עיין בשו״ת משנת-יוסף ד, ח).

אמנם יש שציינו כי יש לומר תחנון בבית האבל, והכי איתא בשו״ת הריב״ש (תיב) בשם רב שרירא גאון. אך רוב מוחלט של הפוסקים כתבו כי אין לומר תחנון בבית האבל. והכי פסקו השולחן ערוך (קלא, ד), שולחן ערוך הרב (קלא, ה), החיי אדם (לב, לג), קיצור שו״ע (כב, ב), בשו״ת יביע אומר (ג אורח-חיים יא אות ח) ועוד (וע״ע בשו״ת אבני ישפה א, כא אות א דזה אף שאחר התפילה חוזר לביתו מבית האבל, א״צ להשלים. וכ״כ במשנת-יוסף ד, ח).

ועיין בגשר החיים (ח״א כ, ג) ובכף החיים (קלא, סקס״ז) דתלו זאת אם האבל נמצא במקום התפילה (ועיין בדה״ח נפ״א אות ז, דזה אף באבל קטן). ועיין בפני ברוך (י הערה לז) דבירושלים המנהג שלא לומר תחנון בבית המת, אף כשאין שם אבלים. ובחזון עובדיה (אבלות ח״ג עמוד טו) כתב דזה בכל בית הנפטר (ולא רק בירושלים) וע״ע בדבריו בזה בשו״ת יביע אומר (ד יורה-דעה לג אות ה). וע״ע בזה בברכי (קלא, סק״ג), בשלחן גבוה (יו״ד שפד, סקי״ג), במקור חיים (קלא, ד), בשו״ת משנת יוסף (ח, עג) ובספר חיים וחסד (י, כה הערה 34).

במשנה ברורה (קלא, סק״כ) מבואר דהנה כ״ז דוקא בבית האבל א״א תחנון שלא להגביר מדת הדין, אבל כשהאבל מתפלל בביהכ״נ או בבית אחר אין הצבור נגררין אחריו ואומרים תחנון ומ״מ האבל עצמו לא יאמר (וכ״כ גם בספר נחמו עמי עמוד נד). ובספר רץ כצבי (אבלות עמוד קיט) ציין דשמע מהגרי״ד מבריסק, דדווקא בחתן נגרר הציבור בבית הכנסת אחריו, מה שא״כ האבל ״כי בשמחה הציבור נגרר אחר היחיד, משא״כ בצער אין הציבור נגרר אחרי היחיד, ולכן למרות שהאבל אינו אומר תחנון, אין הציבור נגרר אחריו, וממשיכים לומר תחנון״. וכן משמע גם משו״ת יביע אומר (ט אור״ח פח אות ד).

אולם חזיתי בכך החיים (סק״ט) שציין כי יש מקומות בהם כאשר ישנו אבל, כל הציבור נמשך אחריו ואינו אומר תחנון. וכן הובא גם במאמר מרדכי (סק״ט). וכתב בזה בספר חיים וחסד (י, כד) כי בבית הכנסת האבל לא יאמר ״אבל שאר הקהל יאמרו, ובמקום שנהגו שגם הקהל אינו אומר יש להם על מה שיסמוכו״. וע״ש בהערה דציין מהרב משמרת שלום (ערך ת אות ד) בשם היהודה יעלה שמנהג טעות הוא אותם בתי כנסת שאומרים תחנון (כשיש שם אבל).

וחזיתי דכתב בספר פסקי תשובות על המשנ״ב (קלא אות טז): ״אם האבל מתפלל לפני התיבה כש״ץ לכו״ע לא יאמרו גם כל הציבור״ (וציין בהערתו לגשר-החיים). וכן ראיתי דהובא בשם הגרשז״א (פני-ברוך י הערה לט) דאם האבל עצמו יורד לפני התיבה א״א תחנון. וכן איתא בשו״ת רבבות אפרים (ג, צז) ובספר נחמו עמי (עמוד נד). וכ״כ לי גם בעל שו״ת ודרשת וחקרת ובעל שו״ת דברי בניהו.

ובעקבות כך ראיתי דכתב הנטעי גבריאל (אבלות צה, ט) ד״אם האבל הולך לבית הכנסת להתפלל לפני התיבה, לתחנון ירד אחר לפני התיבה והקהל יאמרו, אך לא האבל״. ואגב, הוסיף שם (סעיף יב) דאם באו קבוצת אנשים לבית הכנסת הזה לכבודו של האבל כדיל נחמו, אין אומרים תחנון שם.[1]

והוסיף לי בזה בעל שו״ת דברות אליהו, כי נחלקו הפוסקים לגבי אבל המתפלל בבית הכנסת, אי אמרינן נפילת אפים: באורחות חיים (סוף הלכות שבת) וז״ל: אלו הימים שאין נופלים על פניהם וכו׳ או אבל לבית הכנסת. וכן הוא במאמר מרדכי שהמנהג כשהאבל בא לבית הכנסת, אין הקהל נופלים על פניהם ושהוא מנהג נכון. ובשו״ת הרשב״ש (תקפד) וז״ל: דע שמנהגנו בכאן וכו׳ שלא ליפול ובבית האבל אינן נופלין. וביום שיצא האבל לבית הכנסת וכו׳ בתפילת שחרית אין מנהגנו ליפול על פנינו בבית הכנסת ובכל הוא כפי מנהג העיר, כי אין זה דין אלא מנהג עכ״ד. וכ״פ בשו״ת צוף דבש (טו) דאם בא האבל להתפלל בבית כנסת וכו׳ שהצבור נגרר אחר האבל שלא לומר וידוי ונפילת אפים ע״ש. וכ״פ הפרי מגדים בספר נועם מגדים (דף ז) שאם בא האבל לבית הכנסת לא יאמרו וידוי ונפילת אפים. וכ״כ בשו״ת מהר״י קובו (או״ח י) שמאחר שהארחות חיים כתב בהדיא שאין לומר נפילת אפים בבית הכנסת כשהאבל שם, כמו שאין אומרים בבית האבל ומי שאומר בטעות יסודו, ע״ש. אולם הכנה״ג (בהגהות ב״י אות טו) כתב שבבוא האבל לביה״כ נופלים על פניהם וכ״פ הא״ר (סק״ט). ומובא בברכ״י (קלא, סק״ג) שאם יש ספק בדבר אם יאמרו וידוי ונפ״א או לא, יותר טוב שלא יאמרו כי נפילת אפים רשות ואם לא יאמרו אין בכך כלום. ועפ״ז פסק הדברות אליהו: לפי״ז דק״ו בחצר הבנין שלא יאמרו תחנון ונפ״א. דבמקום מנהג יש להקל. עכתו״ד.

העולה לדינא: כיוון שהאבל עובר לפני התיבה, נראה לענ״ד דאין לומר תחנון.[2]

---

[1] אך הגר״ש פנחסי כתב דלענ״ד הציבור חייבים לומר תחנון משום שתחנון אינו מדין תשלומים שאם בבית אין היכי תמצי שלא יאמרו, אזי לא יאמרו בכה״ג. זה דין שבציבור ביחס לאבל לא משתתפים, הגם שביחס לחתן ולבעלי שמחות אחרים משתתפים, ורק היכי שהולכים לביתו, זה אחר.

[2] אך בעל שו״ת שואלין ודורשין כתב לי דרק בחצר שלו גם אם היא משותפת לבנין כולו, נחשב כמו ביתו, דבביתו לא אומרים תחנון. אך אם המנין בביכ״נ או בחצר אחר, הולכים לפי הציבור.

כו. העברת תכשיטי ספר תורה מספר אחד לשני

בבתי כנסת אשכנזים מצוי שיש על הספר תורה תכשיטים מכסף: ככתר או פעמונים או טס ועוד. ונשאלנו, האם מותר להעביר את זה מספר תורה אחד לספר תורה אחר. האם י״ל דכיוון שתורם הספר תרם את התכשיטים, הרי הם דווקא על ספר זה או לא (או אולי יש כאן לב ב״ד מתנה).

הגמרא[1] במסכת מגילה (כז, א) אומרת כי אסור למכור דבר שבקדושה שקדושתו חמורה ולקנות דבר שקדושתו קלה משום דין ׳מעלין בקדושה ולא מורדין׳. הגמרא מסתפקת, האם מותר להעביר חפץ מאותה דרגה קדושה לאותה דרגה קדושה, כגון למכור ספר תורה בדמי ספר תורה, והגמרא נשארה בספק.

הבית יוסף (קנג) בשם הר״ן (מגילה ז, א מדפי הרי״ף) ציין כי דווקא ספר תורה דליכא לעלויי נסתפקו בגמרא, אי שרי למכור ספר תורה ישן על מנת לקנות חדש, אך בדברים דאיכא לעלויי אסור למוכרן, וליקח מהם כיוצא בהם. אמנם הבית יוסף הביא שהר״י אבוהב דייק מהטור להקל לקנות כיוצא בהם, ושכן סובר רבינו יונה, ומפשט דברי הבית יוסף מבואר שנחלקו בזה הראשונים, וכן כתב הפרישה (שם סק״ז) שלפי הר״ן אפילו בדיעבד שכבר מכרו אסור לקנות קדושה אחרת כיוצא בה. אמנם הב״ח (שם) כתב שאין מחלוקת בין הר״ן למהר״י אבוהב, ואף הר״ן סובר שבדיעבד מותר, והמהר״י אבוהב מודה שלכתחילה לא. והביאו להלכה המגן אברהם (סק״ד). ורבים מהאחרונים העירו שמלשון הר״ן שהביא כן גם בשם רבינו אפרים מבואר שאפילו בדיעבד אסור, כן העירו האליה רבה (קנג, ס״ק ו), ובביאור הגר״א (שם סק״ב), ובפרי מגדים (שם משבצות זהב סק״א) ובמשנה ברורה (שם סק״י).

וכן גם לצד השני שמהר״י אבוהב מודה שלכתחילה לא, וכתבו כן הגר״א (שם סק״ט), והמשנה ברורה (שם סק״א), והערוך השולחן (שם סעיף ז), הנה רבים מאחרונים והם רבינו החיד״א (מחזיק ברכה סק״א), וגם הערוך השולחן (שם) שמדברי הבית יוסף בבדק הבית משמע שלפי מהר״י אבוהב יש להקל לגמרי, מכל מקום כתבו בדעת השולחן ערוך שאין להקל אלא בדיעבד, וכן מבואר במאירי (מגילה כה, ב), ובפרי מגדים (קנג משבצות זהב סק״א) בדעת ברמב״ם ורש״י, אמנם המנחת פתים (קנד, ט) הביא משו״ת מהר״ם מרוטנבורג (לבוב סי׳ רסט) שמשמע ממנו שיש להקל לגמרי להשתמש לקדושה אחרת.

השולחן ערוך (קנג, ד) כתב: אם מותר לקנות בדמי קדושה אחת קדושה אחרת, כיוצא בה יש אוסרים ויש מתירים, ורבים מאחרונים שהזכרתי העלו בדעת היש מתירים שהוא רק בדיעבד.

והעירו מדברי השולחן ערוך (קנד, ט) שפסק: ״המתנדבים ספר תורה ומנחים מטפחות בבית הכנסת מותר להשתמש בן כל ספר וספר, שלדעת כן הקדשו, אבל המניחים בביתם ואחר כך מקדישין, כיוון שעל אותו הספר נעשה בו אותו ספר ואסור להניח בספר תורה אחר, ויש מתירים״. השולחן ערוך סתם בזה כדעת האוסרים. כן העיר הפרי מגדים (משבצות זהב סק״א), ורבינו החיד״א במחזיק ברכה (שם סק״א) כתב לבאר בדעת השולחן ערוך שבסימן קנג מיירי במכירה ורק בדיעבד כשכבר מכרו התיר השולחן ערוך בדיעבד, אבל בסימן קנד הנידון שם הוא בשימוש ובזה אין עניין של לכתחילה ובדיעבד לכן בזה שולחן ערוך סתם לאסור. ומבואר מרבינו החיד״א שהשימוש בטס ובכתר של ספר תורה אחד לשני הוא חמור יותר מאשר מכירת וקניית ספר תורה אחד לשני.

[1] בפתח הדברים הבאנו מתוך מה שכתב לנו בעל דרך האתרים הגר״א מימון.

ומשום שלב בית דין מתנה שכתב הרמ״א על דברי השולחן ערוך, רבים התקשו בדברי הרמ״א שהרי השולחן ערוך מדבר על נדבת יחיד ומדברי הראשונים רש״י שבועות (יא ד״ה ׳לב בית דין׳), תוספות (מנחות טו ד״ה ׳אפשר׳), ומשנה למלך (שקלים ד, יב) ועוד מפורש שלב בית דין מתנה שייך רק בנדבת ציבור ולא בנדבת יחיד, וכן מפורש גם בתוספות (מעילה יד, א ד״ה ׳בונין׳). ועוד ראה בשו״ת מהרש״ם (ג, קב) ובספרו דעת תורה (קנד, ח), ובספר נפש חיה (מרגליות סי׳ קנד דף כה, ב). ויש לומר על פי דברי רבי עקיבא איגר (הודפס בשו״ת חתם סופר אורח-חיים לח) שספר תורה ותשמישו הם קדושים אבל אינם כקדושת מקדש ונדרי גבוה שמועלים בהם ונפדין וחל קדושתן על המעות, אלא הכל דרבנן שעשו ספר תורה ותשמישו כעין קודשת המקדש. ולפי זה יש לומר שבזה הקלו כפי שכתב הרמ״א (קנד, ח) שהקלו מעיקרא כדי שלא יבאו לידי תקלה. וגם לספרדים ההולכים אחרי הוראת מרן השולחן ערוך כתב החיד״א בברכי יוסף (קנג, א) והובא בכף החיים (סקע״ג) להקל במקום שנהגו כן כדעת הרמ״א, ולפי זה שפיר יהיה ניתן להעביר את תכשיטי הספר תורה מספר לספר.

ונוסיף כי בימינו מי שנותן ספר תורה לבית הכנסת, הספר תורה עדיין נשאר בבעלותו, וכן כתב בשו״ת אגרות משה (א, נב). וע״ע בפסקי תשובות (קנג אות ל ושם הערה 124 וכן הערה 128) דה״ה הכתר והרימונים ושאר נויי ס״ת. וממילא אם לס״ת יש בעלים ודאי שצריך לשאול אותו האם הוא מסכים להעביר את התכשיטים לספר תורה אחר, שהרי הם שלו.

אך אם הספר תורה נתרם לבית הכנסת להיות רכוש בית הכנסת ממש[2], יל״ע, על דעת מה תרם, האם על דעת שלא יעבירו או לא. והמציאות היא שבדרך כלל אין תנאי מפורש, והשאלה מהי אומדנת דעתו של התורם. ובזה נראה דיש לחלק אם תרם את הספר ביחד עם חפצי הנוי או בנפרד.

ונראה דיש להעיר שבזמן הזה כל התכשיטים אינם שייכים כלל לקהל אלא הם משואלים לו, והבעלים יכולים לקחת את זה מתי שהם רוצים, הרי שלפי זה לא יעזור דין של בית דין מתנה, ראה כיוצא בזה במשנה ברורה (קנד, סקל״ה).

ולכן לענ״ד אם הספר תורה וכל התכשיטים מושאלים לבית הכנסת אין כאן דין של לב בית דין מתנה ולכן יהיה אסור להעביר את הפעמונים והטס מספר תורה אחד למשנהו (אלא א״כ הבעלים ירשה), אך אם הס״ת נתרם ונהיה ממש של הציבור, אם לא התנה התורם מפורש אחרת, מותר להעביר לס״ת אחרים. וכתב לי בעל שו״ת שואלין ודורשין: ״אם התורם התנה שהכתר וכדו׳ יהיה חלק מתרומת הס״ת, והכל חד המה, כי אז על דעת כן נתרמה התרומה. אבל אם תרם בסתמא, יכולין הגבאים לעשות כהבנתם. יש גם להתחשב בזה, אם הס״ת נתרם יחד עם הכתר וכדו׳ כי אז זו תרומה אחת וכך התכוין התורם לתרום. ואם נתרם בנפרד יש סברא לומר דזה לא שייך דווקא לס״ת שתרם״.[3]

---

[2] כגון שיש שטר הקדש או ראיה אחרת כגון עדים שאינם מבית כנסת זה [אחרת הם נוגעים בדבר] שהתכוון ממש לתרום לבית הכנסת את סה״ת ואת תכשיטי הכסף שעליו.

[3] וכתב לי בעל שו״ת מחקרי ארץ: נראה לקוצר דעתי אע״פ שדעת התורם היא שיהיו התכשיטים על הספר תורה שהוא תורם ולא יניחו אותם על ספר אחר, אבל כאשר אין מוציאים את הספר תורה שלו, אלא מוציאים ספר אחר בודאי ישמח התורם אם יתנו את התכשיטים שלו על הספר תורה שמוציאים, כי כאשר משתמשים בתכשיטים שלו להוצאת ספר תורה בודאי יהיה לו זכות בזה, שהוא מכבד את התורה, כי עיקר כבוד התורה על ידי התכשיטים הוא כאשר מוציאים את הספר התורה לקרות בו וא״כ כאשר אין קוראים בספר שהוא תרם, מכל מקום הוא בודאי ישמח אם ישתמשו בזה לספר אחר. כי מפאת הדין אין איסור להעביר תכשיטים מספר לספר. עיין בשו״ת יחוה דעת (ג, יא) שכתב שאסור להעביר

אולם הגר״ש דיכובסקי כתב לי ״היות ומקובל להעביר תכשיטים מספר לספר, כל עוד לא התנה הנודב אחרת, ניתן להעביר״, ובעל שו״ת חיי הלוי כתב לי בזה דנראה דבדרך כלל דעת הנודב שישתמשו בזה גם לס״ת אחרים, כיון שכן המנהג, ע״כ אם אין גילוי דעת מהנודב שלא ישתמשו בהן, מותר להניחם על שאר ספרי תורה.

רימונים של ספר לתורה ליתנם בספר הפטרות, משמע אבל מספר תורה לספר תורה אין קפידא, וא״כ הכל תלוי בדעת הנותן.

מיהו נראה שדעת התורם היא שאם מוציאים ספר אחר ונותנים את הרימונים שלו על ספר אחר, מכל מקום כשמחזירים את הספר תורה לארון הקודש שיחזירו את הרימונים או הכתר תורה לספר תורה שהוא תרם.

כז. ניגוב ידיים בימי הקורונה

נשאלנו בימים אלו של הנגיף וצריכים לשמור מאוד על היגיינה, האם אפשר להקל שלא לנגב ידיים במגבות ציבוריות ולהשאיר הידיים רטובות, במקרים הבאים: אחר יציאה מבית הכסא (כגון: במקום העבודה), אחר נטילת ידיים לאוכל, אחר מים אחרונים, אחר נטילת ידיים של הכהן לעליה לדוכן. ופשוט דאם יכול לדאוג למגבת משלו (או נייר) מראש, עליו לעשות כן.

ניגוב אחר נטילה לאכילת לחם

שנינו בגמרא במסכת סוטה (ד, ב) כי האוכל פת בלא ניגוב ידיים כאילו אוכל לחם טמא. ומבואר ברש"י (ד"ה 'כל') כי האוכל בלי ניגוב ידים, דבר מאוס הוא וחשיב כטומאה. ודברים אלו הובאו בטור (סו"ס קנח) וכתב על כך 'לחמם טמא', בגימטריא 'בלא ניגוב ידים'. טעם נוסף לניגוב הובא באור זרוע (עט) בשם ר"ח, לפיו יש לנגב ידיים בכדי שהמים שעל היד לא יכשירו את האוכל לקבל טומאה. חיוב זה לנגב ידיו לפני אכילת הלחם נפסק ברמב"ם (ברכות ו, ו) ובשולחן ערוך (קנח).

על פניו, יש לומר כי לטעם שכתב רש"י, שלאכול לחם עם ידיים רטובות הוי דבר מאוס, תחול החובה לנגבן גם בנוטל יותר מרביעית על כל יד. אך לטעם שכתב האור זרוע בשם רבנו חננאל, שסיבת הניגוב היא כדי לא להכשיר את המאכל לקבל טומאה, אם נטל יותר מרביעית מים על כל יד (או שנטל פעם שניה), הלכה לה טומאת מים ראשונים, ורשאי לאכול בלא ניגוב.

מדברי הבית יוסף (שציין למרדכי ברכות פרק אלו דברים סי' רב) עולה כי אם שופך על שתי ידיו רביעית בבת אחת, אינו צריך ניגוב. ופסק בשולחן ערוך (קנח, יג) דאין חיוב לנגב אם נטל על כל יד יותר מרביעית מים. וכתב בזה המשנה ברורה (סקמ"ה-סקמ"ו):

> לחם טמא - כתב הב"י דהיינו משום דמים הראשונים ששופך על ידיו טמאים הם שנטמאו מחמת ידיו כדלקמן בסימן קס"ב (סעיף ב) ואף דשופך מים שניים לטהר המים כדאיתא שם, מ"מ לכתחלה צריך להעביר את הראשונים לגמרי ע"י ניגוב ורש"ל כתב דעיקר הניגוב הוא משום נקיות דכשידיו לחים ממי הניגוב יש בו משום מיאוס וכ"מ ברש"י סוטה דף ד.
>
> כתב המ"א בשם התשב"ץ לא ינגב ידיו בחלוקו שקשה לשכחה ועיין בפמ"ג שמסתפק אם דוקא חלוקו או כל בגדיו במשמע.
>
> בלא ניגוב - כן איתא בתוספתא וכתב הב"י דהטעם הוא משום דבמטביל אין כאן מים טמאים כלל ולכן אין צריך ניגוב ולמד מזה דה"ה בשופך רביעית בבת אחת על שתי ידיו או על כל יד ויד בפני עצמו דקי"ל נמי דהמים טהורים הם [כדלקמן קסב ג] אין צריך ניגוב. ורש"ל חולק על זה דס"ל דעיקר הניגוב שתקנו הוא משום מיאוס וכנ"ל, וא"כ מה לי רביעית בבת אחת או לא, ורק במטביל אין צריכין ניגוב דטבילת הידים הוא כעין טהרה דאורייתא של טבילת הגוף ושם בודאי אין צריך ניגוב. ולכן גם בטבילת ידים לא תקנו בו ניגוב וכדבריו כתב גם הב"ח בסימן קסה וכן הסכימו שאר אחרונים. ואף במטביל דא"צ ניגוב מן הדין כתב המ"א דמי שדעתו קצה עליו יש בו משום מיאוס וצריך ניגוב.

אולם יש מהפוסקים האחרונים הסוברים כי גם אם נטל ביותר מרביעית קיימת עליו חובה לנגב (ויתכן דהוי משום מיאוס), וכן העלו הב"ח (קנח) ושיירי כנה"ג (הגב"י אות יח) שכן מוכח מים של שלמה (חולין ח, לט).

אך עיין בפרישה (קנח, סקי"א) שביאר כי אם 'נטל בשתי פעמים שהיו כאן מים טמאים בלועים בתוך מים השניים, כל זמן שלא נתנגבו', דזה אינו כל כך טומאה, אלא טומאה של מיאוס. ולפי"ז בדיעבד סגי אם נטל פעמיים כל יד. וע"ע בפרישה (אות יב) דאם נטל (או העביר מים) שלוש פעמים, אין חיוב בלנגב. ואף שלשיטת הב"י כל שנטל ידיו מרביעית אין טומאה, נראה דראוי להחמיר. ועיין בביאור הלכה (קנח ד"ה 'כאילו') במה שהביא מר"ח שהמים מכשירין לטומאה. ורבים סוברים דעיקר הניגוב הוא בשביל נקיות (עיין במהרש"ל, וכפי שהביאו המשנ"ב לעיל), שכן כאשר הידיים לחים ממים, חיישינן למיאוס (וכ"כ הט"ז קנח, סקי"ג).

אולם ראוי לציין בזה לדבריו של הלבוש (קנח, יג) דכאשר **מטביל** את ידיו, אין עליו חובה לנגב[1], אלא יכול להמתין שהידיים יתייבשו מאליהן. כיוון דלא היו כלל מים טמאים, אלא ממתין משום מיאוס. אולם **בנוטל** ידיו, דיש כאן מים טמאים, לא יועיל כלל שיתייבשו המים מאליהן, אלא בזה צריך לנגב המים (כשלא נטל ג' פעמים). וכן הובאו דבריו של הלבוש במגן אברהם (קנח, סקי"ח). וכן הכריע דצריך לנגב באופן זה ביפה ללב (קנח, י). וע"ע בכף החיים (קנח, סקפ"ז).

אך נראה דכל זה כשנוטל בכמות קטנה, אך בנוטל ברביעית ויותר סגי שיתנגב מעצמו, וכפי שכתב בשולחן ערוך הרב (קנח, יז) וזו לשונו:

> כל האוכל בלא ניגוב ידים כאלו אוכל לחם טמא שנאמר ככה יאכלו בני ישראל את לחמם טמא בגוים אל תקרי לחמם אלא לח מים ועוד לחמם טמא בגימטריא בלא ניגוב ידים.
>
> יש מפרשים שטומאה זו היא ממים הראשונים שנטמאו מהידים אם אין בהם רביעית ואף שמים השניים מטהרין את הראשונים מכל מקום לכתחילה צריך להעביר את הראשונים לגמרי ע"י ניגוב ולא די שיתנגבו מאליהן אלא צריך לשפשפן במפה או בשאר דברים שהשפשוף מטהרן ביותר אבל המטביל ידיו וכן הנוטל שתי ידיו בבת אחת ושופך עליהם רביעית בבת אחת וכן אם שפך על ידו אחת רביעית וכן שפך על חברתה שאין שם מים טמאים כלל א"צ לנגבן ומכל מקום יש בו משום מיאוס אם דעתו קצה עליו.
>
> ויש מפרשים שטומאתן היא מאיסתן שדבר מיאוס קרוי טמא כמו שאמר הכתוב לחמם טמא וגו' וה"ה אם שפך רביעית בבת אחת ולא הקילו אלא במטביל לפי שלא חשו חכמים לתקן ניגוב לטהר הידים ממאיסותן אלא כשמטהרן בטהרה שתקנו חכמים שהיא נטילה בכלי אבל כשמטהרן בטבילה שהיא כעין טהרה של תורה שהיא טבילה לא חשו לתקן בה כלום ויש להחמיר כדבריהם.

לאור דברים אלו פסק בשו"ת אז נדברו (ח, נב) דאם נוטל בשפע מים, כפי שמצוי כיום ב"ה, וממילא נוטל את ידיו ביותר מרביעית, אין המים נטמאים כלל, ולכן סגי כשמתנגב בעצמו. אלא דהחזו"א (כה,

[1] ועיין בשו"ת הרדב"ז (א, טו) החולק וסובר דיש לנגב אף בהטביל.

סק״י) הבין דיש הכרח שהידיים יתייבשו משום מיאוס. אך בכל זאת, ימתין שידיו יתייבשו, ועיין בערוך השולחן (קנח, יז) שהוסיף, שלא ראינו מעולם לאכול בידיים לחות, ומכוער הוא.

לפי הדברים שראינו עד כה, נראה דאם נוטל ידיו בשפע של מים, אין לחוש מצד טומאה. אך מצד מיאוס, ימתין שידיו יתייבשו מאליהן. אולם יכול האדם לומר דזה אינו מאוס בעיניו שידיו קצת לחות, ועיין בזה בשו״ת אגרות משה (אורח-חיים ב, נג). וע״ע בכל זה בקובץ מה טובו אהליך יעקב (י עמוד שפה) ובקובץ היכל הוראה (א עמוד כח).

וכתב לי בזה הרמ״מ פוקס, בהאי לישנא: צריך שיתייבשו הידיים, ואין נפק״מ איך. עי׳ קנח, יב ומשנ״ב סקמ״ד וסקמ״ו. ואם שפך עליהם רביעית ויותר ובפרט אם שפך כמה פעמים, מעיקר הדין אין צורך בניגוב. אבל לכתחילה צריך שתייבשו.[2]

---

[2] וכתב לי עוד בזה בעל שו״ת מחקרי ארץ, בהאי לישנא: ואשר נשאל כבודו בהיות שבתקופה זו נאסר להשתמש במגבות ציבוריות. מה יעשה אדם שרוצה ליטול ידיו לאכול לחם ואין ברשותו מגבת פרטית או חד פעמית.

כל כהאי גוונא יש להקפיד שלא יאכל את הלחם כל עוד שהידים רטובות, שהרי אמרו חז״ל במסכת סוטה (ד, ב) אמר רבי אבהו כל האוכל פת בלא ניגוב ידים כאילו אוכל לחם טמא, שנאמר ויאמר ה׳ ככה יאכלו בני ישראל את לחמם טמא וגו׳. ופירש רש״י דבר מאוס הוא וחשוב כטומאה. משמע כל זמן שהידים רטובות אם יאכל עמהם את הפת הוי מיאוס וחשוב כטומאה. ואמנם הר״ש במסכת ידים פרק ב׳ משנה ב׳ פירש דמיירי שנטל רק פעם אחת על ידיו לפי שהמים נטמאו אבל אם נטל שנית על ידיו נטהרו גם המים שעל ידיו ואין כאן טומאה. ואם כן לדעת הר״ש אם נטל ב׳ פעמים על ידיו אינו חייב לנגב את ידיו. אבל מדברי רש״י משמע שכל זמן שהידים רטובות יש בזה מיאוס.

ומרן בשלחן ערוך (קנח, יב) כתב וז״ל, וינגבם היטב קודם שיבצע, שהאוכל בלי נגוב ידים כאילו אוכל לחם טמא. ובסעיף י״ג כתב המטביל ידיו, יכול לאכול בלא נגוב, והוא הדין לנוטל ידיו בבת אחת ושופך עליהם רביעית מים בבת אחת, או שנטל ידו אחת ושפך עליה רביעית וכן שפך על חברתה עכ״ל. וכתב הט״ז (סקי״ג) וז״ל, במרדכי הביאו בית יוסף כתב המטביל ידיו לחוד, ונתן בו הבית יוסף טעם משום שהמים שעל ידו לא נטמאו ומשום הכי כתב אם שופך רביעית בבת אחת שאין המים מטמאין שאין צריך ניגוב וכמו שסיים כאן, והוא הדין לנוטל ידיו כו׳. ורש״ל כתב על זה ולא דיבר נכונה כי הניגוב הוא תיקון חכמים ומשום מיאוס כמ״ש רש״י על לחמם טמא דדבר מיאוס קרוי טמא ולא תקנו אלא בנט״י כמו שתקנו מנא, וכח גברא אבל בטבילת ידים שבא מצד טבילת גופו שהיא דאורייתא לא תקנו מידי עכ״ל וכו׳. ובלבוש כתוב שיש כאן ב׳ דיעות אם צריך ניגוב למטביל כיון דגם במטביל שייך מיאוס כיון שהם לחים וכו׳, עכ״ל. נמצא שיש שתי דעות אם מותר לאכול לחם בידים רטובות כשאין המים טמאים.

ועכ״פ למעשה יש לחשוש לסברת רש״י והמהרש״ל והלבוש שמי שאוכל לחם בידים רטובות יש בזה משום מיאוס, דאע״פ שלדינא נקטינן להלכה כהכרעת השלחן ערוך, אבל בנדון דידן המחלוקת היא אם מה שאסור לאכול בידים רטובות הוא משום טומאה או משום מיאוס, והשלחן ערוך פסק כהסוברים משום טומאה. אבל עכ״פ כיון שהלחם נמאס כשמחזיק אותו בידים רטובות בודאי שכל אחד צריך לחוש להלכות דרך ארץ ולא לאכול את הלחם בידים רטובות, והחוש יעיד על זה שהלחם נמאס כשנוגעים בו בידים רטובות בטופח על מנת להטפיח.

ואמנם אם מחזיק את הלחם בשקית ניילון או שקית נייר כל כהאי גוונא אין הלחם נמאס, ואם נטל שיעור רביעית בפעם אחת או שנטל ב׳ פעמים על ידיו ותופס את הלחם דרך שקית כיון דאין בזה משום מיאוס ולא משום טומאה הרי זה יכול לאכול מבלי לנגב, ואם אין לו שקית ניילון או נייר לתפוס את הלחם צריך להמתין עד שיתייבשו ידיו ממי הנטילה ולא ירטיב את הלחם כשיאחז אותו. והמגן אברהם (קנח, סקי״ז) ולא ינגב ידיו בחלוקו שקשה לשכחה [תשב״ץ סימן רפז] ועיין בפרי מגדים שהסתפק אם הוא הדין בשאר בגדים גם קשה לשכחה, והערוך השלחן בסעיף י״ז כתב דהוא הדין בבגדו וכ״כ היפה ללב (ח״א קנח אות י) והובא בכף החיים (סקפ״ז). ובספר הולך תמים לרבי אברהם דיין זצ״ל ערך סגולות אות ל״ד כתב המנגב ידיו בבגדיו יהיה שכחן.

ועיין בספרי זוטא למען תזכור (ג, עב. ד, כא) שצדדנו לומר שהטעם בזה משום נקיות בגדיו, דכאשר מנגב ידיו בבגדיו גורם שהבגדים מתלכלכים, או מראה שאינו מקפיד על נקיון בגדיו, וזה מה שגורם את השכחה. ולפי זה יש מקום להתיר

ניגוב אחר מים אחרונים

לגבי ניגוב ידיו אחר מים אחרונים, הדין קל טפי, דהרי מצינו בזה מחלוקת בראשונים. הראב״ד (בתמים דעים סו), בשלחן של ארבע (לרבנו בחיי, שער ראשון), במאירי, בבית יוסף (קפא ד״ה ׳משמע׳ שכ״ה משמעות הרשב״א בתורת הבית), באורחות חיים (הל׳ נטילת ידים סי׳ לא) איתא דא״צ לנגב (וע״ע בכל בו כג). והרמב״ם (ברכות ו, כ) חולק בזה.

השולחן ערוך (קפא, ח) כתב בזה: ״י״א שמים אחרונים אין צריכים ניגוב, ולהרמב״ם מנגב ואח״כ מברך״. ואף שלכתחילה ראוי לנגב, לצאת ידי דעת כולם (משנה-ברורה סקי״ט. וכ״כ גם בחיי-אדם), נראה דבמציאות שלנו, שחושש מהדבקות בנגיף יש על מי לסמוך ולהקל (וע״ע בספר צרור החיים, דרך שני סי׳ י).

וכבר כתב בשולחן ערוך הרב (קפא, ז): ״יש אומרים שמים אחרונים אין צריכים ניגוב, ויש מי שאומר (רמב״ם ברכות ו, כ. ז, יג) שהמברך מנגב ידיו תחלה ואח״כ מברך אבל המסובין אינם צריכים לנגב לדברי הכל (ים של שלמה, חולין ח, י. מג״א קפא, סק״ו). וגם במברך יש להקל בדברי סופרים״.

וע״ע בילקוט יוסף (קפא, יא) שנקט: ״אף שמעיקר הדין אין צריך לנגב הידים, מכל מקום טוב ונכון לנגבם״ (וכ״כ גם בשו״ת קול מנחם או״ח א, קסד). ועיין בהלכה ברורה בזה (ח״ט עמוד רחצ). אגב, יש אף שחששו שהניגוב במים אחרונים הוי הפסק, ועיין בזה בשו״ת אבני ישפה (ד, כד).

לאור דברים אלו פשיטא לי שבמקום שיש רק מגבות ציבוריות (ואין לו נייר לנגב), וחושש מהדבקות בנגיף דיכול הוא שלא לנגב ידיו אחר מים אחרונים.[3]

למי שאין לו מגבת פרטית, או נייר לנגב, שיוכל להכניס ידיו לתוך כיסיו ובכך יתנגבו ידיו, כי בהיות שלעולם אין הכיס מגולה, וגם אין האדם מקפיד כל כך על כיסיו בהיות שמיועד להכניס ולהוציא משם דברים, אם יכניס את ידיו ובכך ממילא יתנגבו ידיו יש מקום לומר שאין זה קשה לשכחה. עכ״ד.

[3] וכתב לי עוד בזה בעל שו״ת מחקרי ארץ, בהאי לישנא: אם אין לו מגבת לנגב ידיו ממים אחרונים לא יברך ברכת במזון כל זמן שידיו רטובות. עיין להרמב״ם (ברכות ו, כ) שכתב צריך אדם לנגב את ידיו ואחר כך יאכל וכל האוכל בלא ניגוב ידים כאוכל לחם טמא, וכל הנוטל ידיו באחרונה מנגב ואח״כ מברך עכ״ל. מבואר דסובר שצריך לנגב את המים אחרונים. ומרן בבית יוסף (קפא) כתב משמע מדברי הרשב״א בתורת הבית (בית ו שער ב) שבמים אחרונים אין צריך לנגב ידיו וכן כתב בספר שולחן של ארבע (עמוד תסו) וכן כתב הכל בו (סימן כג) בשם הראב״ד אבל הרמב״ם (ברכות ו) כתב שכל הנוטל ידיו באחרונה מנגב ואח״כ מברך. ובשלחנו הטהור (קפא, א) כתב יש אומרים שמים אחרונים אינם צריכים נגוב, ולהרמב״ם מנגב ואח״כ מברך. ע״ש. וכתב המשנה ברורה (סקי״ט) בטעם הרמב״ם שמצריך ניגוב דס״ל דלא נקרא נטילה בלי נגוב ועיין לעיל סוף סימן קע״ג משמע דעת המחבר להקל בזה מ״מ לכתחלה טוב לנגב ידיו לצאת דעת כולם [ח״א] עכ״ל.

וקצת קשה מה שכתב בטעם הרמב״ם שמצריך ניגוב למים אחרונים דלא נקרא נטילה בלי נגוב. דא״כ אמאי במים ראשונים כתב הרמב״ם וכל האוכל בלא ניגוב ידים כאוכל לחם טמא אמי הוצרך לטעם זה והלא בלאו הכי לא נחשב כנטל ידיו מאחר ולא נגב. ויש ליישב בדוחק דהרמב״ם קאמר חדא ועוד מלבד דלא נחשב נטילת ידים גם נחשב כאוכל לחם טמא, וגם זה דחוק בלשונו שכתב וכל הנוטל ידיו באחרונה מנגב ואח״כ מברך, משמע דמילתא אחריתי היא במים האחרונים דאם כל נטילת ידים לא חשיב נטילה בלי לנגב א״כ היה לו לומר וכן הנוטל ידיו באחרונה ומדכתב וכל משמע שזה דין במים אחרונים מה שאין כן במים ראשונים. ונראה דטעמו של הרמב״ם כמ״ש הרדב״ז (ח״א טו) דמחזי כדבר מאוס שמברך ועדיין ידיו מלוכלכות. ע״ש. וביאור דבריו דמים אחרונים כיון שרגילים לתת מעט מים אין הזוהמא מסתלקת לגמרי במים אחרונים בלי ניגוב הידים. וא״כ היכא שאין לו מגבת לנגב את ידיו ויש לו עוד מים שישטוף את ידיו שנית מהמים אחרונים, ואז נראה שיוכל לברך ברכת המזון גם לדעת הרמב״ם.

ניגוב אחר נטילת ידיים של הכהן לעליה לדוכן

הניגוב בזה אינו לעיכובא דהרי היה יכול לסמוך על נטילת ידיים של בוקר, וממילא אין הניגוב מעכב והכי איתא בשו"ת שבט הקהתי (ג, סד) אך ציין דהוי הידור. וכ"כ דאין חיוב לנגב בספר פסקי תשובות על המשנה ברורה (קכח הערה 97). וע"ע בספר כה תברכו (מערכה ט סי' ב). וכ"כ גם בספר ואני אברכם (טז , ו 3 ד): "בספר כה תברכו מוכיח שאין חיוב לנגב את הידים אחרי הנטילה, ומותר לברך בידים רטובות".

ושמעתי דאולי יש אף יתרון שאינו מנגב את ידיו, שהרי התוספות (סוטה לט, א ד"ה 'כל כהן') הבינו כי מהפסוק: "שאו ידיכם קדש וברכו את ה' ", נלמד שתיכף לנטילה ברכה, גם לגבי נשיאת כפים (עיין ברכות מב, א). ולשיטתם השיעור הוא מהלך כ"ב אמה. ונראה דהכי פסקו המגן אברהם (קכח, סק"ט), שולחן ערוך הרב (קכח, ח) והפמ"ג.

ואף שרבים מהאחרונים (עיין בחיי אדם, בשו"ת זרע אמת יג ועוד) מקלים וסוברים דאין צריך להקפיד על שיעור זמן זה (של כב אמה), וודאי דמי שיכול להקפיד תבוא עליו ברכה (עיין ביאור הלכה קכח ד"ה 'חוזרים'). ולפי זה חזיתי כי בשו"ת הר צבי (א, נ) כתב דאם ישאיר ידיו רטובות יהא נחשב כנוטל אז את ידיו, עיי"ש. וע"ע בכף החיים (קכח, סקמ"ז), בשו"ת להורות נתן (יב אורח-חיים ט) ובספר גם אני אודך (ברכת כהנים ב, ח).

ועוד הוסיף לי בזה בעל שו"ת מחקרי ארץ: "עיין שם בספר מנחת גדעון (טו, יט) שכתב מצד הדין אין צריך לנגב הידים מנטילת ידים שקודם נשיאת כפים, אבל משום כבוד הברכה יש להדר לנגבם ע"כ. ובמקורות אות מ"ב כתב שכן כתב בשו"ת שבט הקהתי (ג, סד) דא"צ מצד הדין לנגב הידים מנט"י לנשיאת כפים, דגם אם נחוש לחציצה בזה אין חציצה פוסלת בעת נשיאת כפים, וגם דהמים לח הוא ואינו חוצץ. ע"ש" (וע"ע בדבריו בספר גם אני אודך לגר"מ שעיו ב, קמט אות יז).

ניגוב אחר יציאה מבית הכסא

בספר פקודת אלעזר (ד, א) הביא דעת מנחת אהרן (כלל ה סימן ד) שכיוון שנטילת ידים שאחר בית הכסא, אינו מעכב. לפיכך יברך לפני שינגב. וציין דיברך סמוך כל מה דאפשר, משום כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן (לפני הנטילה הידיים עדיין נחשבות למטונפות). ועיין בכף החיים סופר (ד אות ח) דנהגו לשפוך פעם אחת רביעית גם אחר היציאה מבית הכסא, וממילא שרי לברך קודם הניגוב.

אמנם פוסקים רבים העלו דיברך אחר הניגוב (עיין בשלמי ציבור). וכ"כ החיד"א במחזיק ברכה (ד אות א) דכיוון דזה בשביל להעביר הרוח הרעה, היא אינה סרה עד אחר הניגוב, ע"ש. וכן הובא באריכות בספר מנחת גדעון (ח"ג בהשמטות והוספות עמוד קנו). וע"ע בחסד לאלפים (ד, סק"ב), בכף החיים פלאג'י (ח אות ו), בבן איש חי (פרשת שמיני אות ח) ובשו"ת אור לי (כ). אך נראה דבמקום צורך בעת זו של הנגיף (ואין לו במה לנגב), יכול לברך אף שידיו רטובות.[4]

וכ"כ בעל שו"ת מחקרי ארץ: "בנטילת ידים שאחר בית הכסא לא מצינו שיהיה דין ניגוב, ויכול לברך אשר יצר בעוד ידיו רטובות, מיהו לכתחילה אם יש לו מגבת נראה שינגב את ידיו תחילה ואחר כך יברך, כי בעוד שידיו רטובות זה קצת מטריד את הכוונה. וראיתי בספר מנחת גדעון (טו הערה מב)

[4] בעודי בזה אעיר כי בספר בדי השלחן (ב, סקכ"ג) הוכיח דשרי לגעת בנקבים שבגוף אחר נטילת ידים של שחרית, קודם הניגוב (למד זאת ממרן תקנד, יא). ובשו"ת יחוה דעת (ז, רטו אות א) ביאר דמיירי דהוי טופח שלא על מנת להטפיח, ולפיכך חשיב כמנוגבות.

שכתב בשם האחרונים דינגב קודם אשר יצר דאין כבוד לומר הברכה בידים לחות ממים. ולא ציין איזה אחרונים כתבו כן".

העולה לדינא: בימים אלו של הנגיף וצריכים לשמור מאוד על הגיינה, ואין בידו נייר אלא רק מגבות ציבוריות וחושש מהידבקות, פשיטא דלא ינגב במגבות ציבוריות, אלא:

א. יטול ידיו לפני הלחם בשפע מים ואז יאחז הלחם בשקית וכדו' (ואף שראוי מאוד לנגב משום מיאוס, יכול לומר דבשעה זו של הנגיף, אינו מאוס עלי לאכול בידיים לחות).

ב. אנכי חשבתי כי הוא אינו חייב לנגב ידיו אחר מים אחרונים. אך מו"ר הגר"א נבנצל כתב (בכת"י) כי אפשר להקל בשאלתנו בעניין ניגוב חוץ מאחר מים אחרונים.

ג. הכהן אינו חייב לנגב ידיו כאשר נוטל לפני עליה לדוכן.

ד. אינו חייב לנגב ידיו אחר בית הכסא.

כח. נטל ידיו לסעודה ובירך ונזכר דתענית

מה הדין של מי שנטל ידיו בתענית ציבור ואחר שבירך על הנטילת ידיים, נזכר שזהו צום.

הריטב"א (חולין קו, ב ד"ה 'אמר רב') ביאר דאם בירך על נטילת ידים ובסוף לא אכל, אין חשיב לברכה לבטלה, כיוון דהוא תיקן את ידיו לאכילה, וזו לשונו: "הנוטל ידיו לאכילה ובירך על נטילת ידים, ואחר כך נמלך (התחרט) ולא אכל, אין בכך כלום, ואין מחייבין אותו לאכול כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה, שהרי בשעה שנטל ידיו, היה חייב לברך, שבאותה שעה היה בדעתו לאכול. וכן דנתי לפני מורי ה' ישמרהו ויצילהו והודה לדברי". וכן הובאו דברי הריטב"א להלכה בכף החיים (קנח, סק"ו), בפתחי תשובה (קנח, סק"א), המחזיק ברכה ובחזו"א (או"ח כה, סק"ח).

אולם בשדי חמד (אסופת דברים, מערכת ברכות אות כט) האריך בזה וכתב במסקנת דבריו "ומ"מ לענ"ד דאין נכון לעשות כן וידחוק עצמו לאכול כדי שלא ליכנס בחשש ברכה לבטלה ח"ו, וגם הריטב"א אפשר יודה דלכתחילה בלא שום הכרח אין לעשות כן". ולכאורה מדיוק בבן איש חי (פרשת שמיני אות א) דאם אינו טועם כזית עובר על איסור, ע"ש.

וכתב בספר אוצר ההלכות פרידמן (או"ח דיני נטילת-ידים עמוד ש אות ח): "נטל ידיו ובירך ענ"י ונמלך שלא לאכול לא הוי ברכתו לבטלה, כיון דבשעת הברכה היתה כוונתו לשם מצוה, אף שנמלך אח"כ מלאכול, אזלינן בתר שעת הברכה והיא היתה לצורך, וכיון שיש חולקים ע"ז שלא להכניס את עצמו בחשש ברכה לבטלה, וע"כ ידחק עצמו לאכול עכ"פ מעט".

אלא שבצום הוי הכרח, כיוון דיש לו בעיה לאכול אף מעט. וראיתי דלאור דברי הריטב"א ביאר הגרשז"א (שלמי-ברכה עמוד קט) כי מי שטעה ונטל ידיו לסעודה ובירך על נטילת ידים ונזכר שהוא אחד מארבע צומות, שלא יברך המוציא ולא יאכל כלל. וע"ע בשערים המצויינים בהלכה (מ, א), בספר ברכת הבית אינהורן (שער יט, ט), בספר ברכת ה' (פרק ה, כ) ובספר הלכה ברורה (קנח, ה).

ומובא במנחת שלמה (עמ"ס פסחים עמוד ש): "דאם נטל ידיו ובירך ונמלך שלא לאכול אין בכך כלום, ואין מחייבין אותו לאכול כדי שלא תהא ברכתו לבטלה, דסו"ס כשנטל ובירך עשה כדין ואהנו מעשיו שנטהרו ידיו לאכילה, והביאו השע"ת (קנח, סק"א)". וע"ע בשו"ת יביע אומר (א יורה-דעה כא) ובספרו הליכות עולם (ח"א עמוד שטז). עוד בעניין נמלך מלאכול עיין בספר בית מתתיהו (א, ט אות יד. ב, טז אות ב) ובשו"ת אדרת תפארת (א, יא. ה, ז. ה, סה אות יב. ו, טז. ז, יא אות א).

העולה לדינא: מי שנטל ידיו בתענית ציבור ואחר שבירך על הנטילת ידיים נזכר דהוי תענית ציבור, לא יטעם כלום (ואין חשיב שברכתו לבטלה).

כט. מים אחרונים באלכוג׳ל

בימים אלו של הנגיף קורונה ומצוי בכל אתר אלכוג׳ל. והתחלת להשתמש בזה גם למים אחרונים ורבים העירו לך כיצד הנך נוטל מים אחרונים באלכוג׳ל.

ראשית אציין כי לגבי מים אחרונים באלכוג׳ל ראיתי דבשו״ת ברכת אוריאל (ב, עא אות ו) התיר וציין דהרי מאי גרע אלכוג׳ל, שכן הוא מחטא זוהמא וגם מלח סדומית וממילא לפי שני הטעמים של מים אחרונים מועיל הדבר. וכוונתו לטעם זוהמא (ע״פ רש״י בסוטה ד, ב ד״ה ׳צריך׳. רמב״ם ברכות ו, טז. שבלי הלקט סי׳ קמט. קב-הישר פי״ג. שו״ע קפא, ה) ולטעם מלח סדומית (עירובין יז, ב. חולין קה, ב.. ריטב״א בעירובין. אורחות חיים מלוניל הל׳ נט״י אות יד).

ולכאורה דבריו מתאימים למה שפסק השולחן ערוך (קפא, ט) דנוטלים מים אחרונים בכל מיני משקים (והכי איתא ברשב״א בתורת-הבית הארוך בית ו שער ב דף ע. בכל בו סי׳ כג בשם הראב״ד. ועיי״ש בב״י), וביאר המשנה ברורה (קפא, סקכ״א) אפילו מים שנפסלו משתיית בהמה.

אלא דיש להעיר כמה הערות. ראשית, ישנם עוד כמה טעמים למים אחרונים (ועיין בזה בספר הגיוני הפרשה, פרשת קדושים עמוד שכד ואילך ובשו״ת יורו משפטיך א, ב).

כמו כן, לגבי ההיתר להשתמש במים אחרונים באלכוג׳ל, לענ״ד זהו רק בדיעבד כאשר אין לו מים אחרים, דאם יש לו מים אחרים, קשה לענ״ד להתיר לכתחילה דהרי הבאר היטב (קפא, סק״ח) הביא בשם השלטי גיבורים (ברכות מ, ב מדפי הרי״ף אות ב) כי יש להיזהר שהמים אחרונים יהיו ראויים לשתיה ולא יהיו מים סרוחים או מרים. וכדבריו מצינו בפוסקים רבים ובהם במגן גיבורים (סק״ט), בעולת תמיד (קפא, סק״ג), בחסד לאלפים (סעיף ו), בבן איש חי (פרשת שלח-לך אות יא) בשם י״א ובשלחן הטהור (קפא, ד). וכדברינו הורה כף החיים (קפא, סקכ״ד) דיש להתיר במים אחרונים גם במים שאינם ראויים לשתיה אלא שלכתחילה יש להיזהר בזה. ואלכוג׳ל איננו ראוי לשתיה. וממילא לכתחילה אין להשתמש בו.

ונזכיר עוד דהפרי מגדים (קפא, סק״ד) סובר כי אם יש לו מים אין ליטול במשקין (ונ״ל דעאכו״כ באלכוג׳ל).

בעיה נוספת דיש בנטילה באלכוג׳ל והיא לחוששים דצריך רביעית מים, במים אחרונים כדעת הגר״א במעשה רב אות פד (הובא במשנה-ברורה קפא, סקי״ט). וכן העלה בערוך השלחן (קפא, ח). אף שרבים סוברים דסגי בפחות, יתכן דיש לחוש לכך. ובספר מורה באצבע לחיד״א (ג אות קיד) כתב דלפי הסוד יש ליטול מים אחרונים במים מועטים דווקא (וכ״כ דיטול במועטים בבן איש חי, פרשת שלח לך אות ח). וע״ע בראב״ד בתמים דעים (טז) דסובר דא״צ רביעית אלא סגי שידיח. וע״ע בכמות המים בשו״ת משנת יוסף (ז, מא), בשו״ת תשובות והנהגות (ו, נ אות א) ובשו״ת אבני דרך (ט, לז).[1] אגב אעיר כי באורחות חיים (הל׳ נט״י אות יד) ביאר דאין שיעור למים אחרונים, אלא העיקר שיעביר הזוהמא, וכן גם דעת סדר היום (ברכת המזון עמוד סז).[2]

---

[1] אגב בספר קב הישר (פי״ג) ציין דהנוטל בשפע מתברך בעשירות.

[2] בגלל שתי השיטות המנוגדות במים אחרונים (מעט מים או שפע) מובא בספר שלמי ברכה (עמוד קסח) וכן בספר אוצר המים (ז, ה סק״ט עמוד עה) שהגרי״מ חרל״פ בכדי לצאת ידי שתי השיטות, היה נוטל מ׳שיורי טהרה׳ - שיורי נטילת ידים ראשונים, דמבואר במסכת ידים (א, א. ובחולין קז, א) דא״צ בזה רביעית. וכך יוצא לשתי השיטות. דגם לא נטל רביעית למים אחרונים, אך גם אין צריך ליטול רביעית, דכיון דיש למים היתר נטילה שפיר נחשבים כמו רביעית.

ועוד לכתחילה ראוי ליטול ידיו מתוך כלי[3] (לתוך כלי), ועיין בזה בשו"ת אור לציון (ח"ב יג מקורות אות א). ואעיר כי בשו"ת תשובות והנהגות (א, קעג) הסתפק בזה (וע"ע בדבריו ב, קיד). וראיתי דבספר בנתיבות ההלכה (נ עמוד 642) הובא שהגר"ש דבליצקי הקפיד על מים אחרונים בכלי וברביעית. וע"ע בזה בשו"ת משנת יוסף (ט, סג), בשו"ת מנחת פרי (ב, יד), בספר ברכת שמואל זכאי (עמוד ק) ובספר דרך ישרה (ח"א כב, ז). וכן רבים האריכו דיש ליטול דווקא בשפיכה (ועיין בשו"ת שערי-חיים ב, לא. ובשו"ת דברי בניהו טז, יד ובמקורות שם).

אולם וודאי שאם אין לו מים אחרים, יכול לסמוך על הפוסקים דשרי בכל משקין ואף שאינם ראויים לבהמה ואף בפחות רביעית. וכפי שמצינו פוסקים דהתירו במים אחרונים אפילו ברוק (במקום צורך) כמובא בשו"ת תורת יקותיאל (מהדו"ק ו), בשו"ת מנחת אלעזר מונקאטש (ג, נד), בשו"ת עולת יצחק (א, מד אות ה) ובספר הלכה ברורה (קפא, י).[4] וע"ע בספר מנחת גדעון (ח"ג עמוד ק בהערה).

וכן התירו כשאין מים להשתמש במגבונים כמובא בשו"ת דברות אליהו (יא, ה), בשו"ת יורו משפטיך (א, ב) ובשו"ת אליבא דהלכתא (א, עז עמוד פט). וע"ע בזה בשו"ת באר שרים (ז, לה אות יד), בקונטרס גם אני אודך תשובות הגר"ח קניבסקי (ג, נט), בשו"ת דברי בניהו (טז, יד), בשו"ת שערי חיים (ב, לא), בשו"ת בירורי חיים (ד, טז אות ד), בשו"ת תשובות ישראל (ג, קי אות נט. ד, קמב), בשו"ת יד בתשובה (א, ט), בספר מי פינחס (ג, ט), בשו"ת וישב יוסף (טו) ובשו"ת אורחותיך למדני (ז, מז).

ושמחתי דהכי העלו גם ידידי בעל המחקרי ארץ (גם אני אודך לגר"מ שעיו ב, קמט אות כא) והגרמ"ש דיין (גם אני אודך ו, ז. חמדת-משה, ברכות סי' ה) כי לכתחילה אין ליטול למים אחרונים באלכוג'ל, אך אם אין לו מים אחרים כלל (למים אחרונים), ישתמש בזה - באלכוג'ל (וע"ע בספר יעננו ביום קראנו סי' יב אות ו עמוד קעג).[5]

ולסיום אעיר כי יש להתייחס בכובד ראש בכל הקשור למים אחרונים, דכבר כתב בספר חרדים (פמ"א) דמים אחרונים חובה ודבר שבקדושה הם והמיקל בהם מקילין ימיו ושנותיו (ועיין בזה בים של שלמה עמ"ס חולין). וכ"כ גם בשו"ת מן השמים (נז) דהמיקל בהם מקילין לו ימיו ושנותיו. וכן הוא גם בקב הישר (פי"ג): "ראיתי העולם מקילים בזה, והם מתחייבים בנפשם על שעוברים על דברי חז"ל". ועיין בשבלי הלקט (קמט) דיש להיזהר בהם יותר מים ראשונים.

העולה לדינא: לכתחילה אין להשתמש באלכוג'ל למים אחרונים.

---

[3] וע"ע בזה בפלא יועץ בעניני נטילת ידיים ובספר קב הישר (פי"ג).

[4] אולם בשו"ת פני מבין (אורח-חיים לח) אסר לעשות מים אחרונים ברוק כיוון דרוק אינו דרך קדושה ואינו מועיל לשום דבר דבקדושה לקינוח ידיו, ע"ש. וע"ע בספר מרפא לנפש לחיד"א (סי' סג) דגם סובר דאינו מועיל דלגר"א צריך רביעית מים, וכן הוא אינו בגדר נטילה. וע"ע בפסקי תשובות על המשנ"ב (קפא אות יב) דרוק אינו מועיל (דאינו מעביר הזוהמא). וע"ע בשו"ת שארית יהודה בלום (אורח-חיים יז), בשו"ת שרגא המאיר (ח, פה), בשו"ת שבט הקהתי (ג פא), בשו"ת דברי בניהו (י, יג), בשו"ת מרכבות ארגמן (א, ו אות יב), בספר שאו ידיכם קודש (עמוד שצב), בספר מראות יחזקאל (עמוד נט) ובספר מי פנחס (ג, ה).

[5] ולא נכסנו כלל בתשובה, האם יש במים אחרונים באלכוג'ל משום בל תשחית, שכן עלותו אינה זולה (אך כשאין דבר אחר, וודאי דעדיף משלא לעשות, דהוי מצוה לעשות, ועוד דיש לחוש לסכנה).

ל. פיג׳מה במעין שלוש

נשאלנו, האם מותר לברך ברכה מעין שלוש עם פיג׳מה? האם דומה למה שמבואר לגבי ברכת המזון שאין לברך עם פיג׳מה לכתחילה (עיין שו״ת אבני דרך ח, סב).

מצינו מחלוקת בראשונים, האם ברכת מעין שלוש היא מדאורייתא או מדרבנן. ועיין בזה בבית יוסף (רט), במשנה ברורה (סו״ס קפד. וסו״ס רט) ובשדי חמד (מערכת ברכות א אות לד). ורבים סוברים דהוי דאורייתא כפי שהביא ביוסף אומץ לחיד״א (הובא בשד״ח) ובהם הבה״ג, השאילתות, הרשב״א, הרא״ש, הראבי״ה, הריטב״א ועוד (ועיין בספר שלמי-ברכה עמודים תע-תעד). לפיכך רבים מחמירים בברכה זו כפי שמחמירים בברכת המזון, ומרן ציין בלשון י״א, שיש לברכה מיושב (עיין שולחן-ערוך קפג, י).[1]

אולם נראה דיש להקל מעט בברכה מעין שלוש בלבוש, שהרי כתב המשנה ברורה (קפג, סקי״א): ״כתב המ״א בשם הב״ח ירא שמים לא יברך במצנפת רק ישים הכובע על ראשו ויש שנוהגין ג״כ להתעטף בבגד העליון דכל זה הוא בכלל עיטוף הנאמר בגמרא אצל כוס ברכה וכן נהגו כהיום בישראל בעת בהמ״ז שמשימין הכובע על ראשיהן אפילו כשהוא מברך ביחיד בלי כוס״, וציין זאת המשנ״ב לגבי ברכת המזון ולא לגבי ברכה מעין שלוש.

בשו״ת אור לציון (ח״ב יג, ג) כתב: ״ויש להזהר בדבר זה כשהולכים לחוף הים, ומצוי שאוכלים שם בבגד ים, שצריך להתלבש לגמרי בשעת ברהמ״ז. ואף ברכה מעין שלוש אין ראוי לאומרה אלא כשהוא לבוש לגמרי, שי״א שברכת מעין שלש דינה כברכת המזון כמבואר בשו״ע (קפג, י), ע״ש״. וע״ע בספר תורת הברכות לגר״א עובד (טז, יד) דכתב דראוי בברכה מעין שלוש לאומרה כשהוא לבוש בבגד עליון כדין ברכת המזון, עיי״ש. ועיין בזה בספר שלמי ברכה (עמוד קעג).

לענ״ד בעניין שאלתנו, צריך לדעת מי העומד לפנינו. שכן לרבים מאוד קשה להקפיד לברך את ברכת מעין שלוש עם בגד עליון (ולא עם פיג׳מה). דמצוי דבסמוך לשינה מרגיש מעט רעב ולוקח חתיכת עוגה או עוגיה וכדו׳, וקשה מאוד להטריח את האדם להתלבש לצורך כך. וכיוון שאין גוזרין גזרה על הציבור אלא אם כן הוא יכול לעמוד בה (עיין בבא-בתרא ס, ב. עבודה-זרה לו, ב), לפיכך מוכרחים לדעת בשאלה זו, מי הוא העומד לפנינו. וכ״כ לי באריכות בעל שו״ת אורחותיך למדני להתיר הפיג׳מה בברכת מעין שלוש כמובא בהערה.[2]

---

[1] ולפי רבנו יונה (ברכות לב ברי״ף) והרמב״ם (ברכות ח, יב) ברכה זו מדרבנן.

[2] וזו לשונו של האורחותיך למדני: כתב הרמב״ם בהל׳ תפילה (ה, ה) לגבי תפילת העמידה: ״תקון המלבושים כיצד, מתקן מלבושיו תחלה ומציין עצמו ומהדר שנאמר השתחוו לה׳ בהדרת קדש. ולא יעמוד בתפלה באפונדתו ולא בראש מגולה ולא ברגלים מגולות אם דרך אנשי המקום שלא יעמדו בפני הגדולים אלא בבתי הרגלים״. ונראה שאף שהרמב״ם כתב שהטעם לדין זה הוא מפני הפסוק השתחוו לה׳ בהדרת קדש וכמבואר בברכות ל: מ״מ אף יש ללמוד דין זה מפסוק הכון לקראת אלקיך כמבואר בשבת י. וכן הוא בכסף משנה שם וז״ל ״תקון המלבושים. נלמד ממאי דהוה עביד רב כהנא (שבת י:) כמו שכתבתי בסמוך. אמרינן נמי התם רבה בר רב הונא רמי פוזמקי ומצלי כלומר היה נותן אנפלאות חשובים ברגליו אמר הכון לקראת אלקיך ישראל, ומדרמי פוזמקי אלמא שאין להתפלל ברגלים מגולות״. ועיין הלחם משנה ומעשה רקח ובן ידיד שם שהעירו מאיזה טעם הביא הרמב״ם פסוק בהדרת קדש ולא הפסוק הכון לקראת אלקיך. עכ״פ מצינו שאין נ״מ לדינא מאיזה פסוק למד הרמב״ם דין זה.

ולפי זה יש לפשוט השאלה בנד״ד לפי מ״ש הר״ן בשבת י: (דף ד. ברי״ף) וז״ל ״ומהא שמעינן דאפילו מי שלובש מכנסים שאין לבו רואה את הערוה אסור להתפלל בלא חגורה משום הכון, מיהו דווקא לעניין תפילה, דהיינו י״ח, אבל

שאר ברכות דיין בלא חגורה, דהא חברין בבלאי (שבת ט:) הוו שרו המייניהו ומברכים המוציא **וברכת המזון**״. וכן הוא בב״י ס׳ צא. הרי מבואר שדין הכון לקראת אלקיך או דין השתחוו לה׳ בהדרת קדש, שייך רק לגבי העמידה ולא בשאר ברכות ואפילו לא בברכת המזון. וק״ו שהוא לא שייך בברכה מעין שלש.

מ״מ מצינו שכתב הטור בס׳ קפג: ״גרסינן בפרק שלושה שאכלו אמר רבי זירא עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה, טעון הדחה, שטיפה, חי, מלא, עיטור, **עיטוף**... עיטוף - רב פפא מעטף ויתיב, רב אשי פריס סודרא אורישיה... אמר רבי יוחנן אנו אין לנו אלא ארבעה הדחה שטיפה חי מלא.... ורמב״ם ז״ל לא הזכיר אלא ארבעה של רבי יוחנן״. הרי לדעת הרמב״ם לא בעינן עיטוף לכוס ברכת המזון, משא״כ לאלו ראשונים שסברו כרבי זירא. אלא יש להעיר על זה, דבשלמא לדעת הרמב״ם דלא בעינן עיטוף, זה אתי שפיר לפי מ״ש הר״ן הנ״ל דלא בעינן הכון לקראת אלקיך בברכת המזון, אבל לאלו ראשונים שסברו דבעינן עיטוף הלא זה אינו מובן כיון דלא בעינן ״הכון״ כאן כמ״ש הר״ן הנ״ל.

אלא נראה לומר שעיטוף זה הוא מפני מ״ש הב״ח שם ״לפי שכסוי זה מכניע לב האדם ומביאו לידי **כוונת הברכה** ולירא שמים״. וזה כמ״ש הב״י בס׳ ח בד״ה ומכסה: ״ולפי שכיסוי זה מכניע את לב האדם ומביאו לידי יראת שמים״. ונראה שהטעם שאמר רבי זירא דין זה לגבי כוס של ברכת המזון ולא אמר כן לגבי ברכת המזון עצמה, הוא מפני שהוא מיירי באופן שהמברך צריך להוציא י״ח של אחרים, דהיינו המסובין עמו, ולכן הוא מזמן על הכוס, ולכן בזה בעינן כוונת הלב, וזה מ״ש הב״ח הנ״ל. וכן הוא, שהרי כתבו התוספות בברכות נא: ״אין מסיחין על כוס של ברכה. פירש״י שלא יסיח (דעת) המברך משנתנו לו כוס של ברכה וה״ה **המסובין** שאין רשאין להסיח דבעינן **שיתכוין שומע ומשמיע**״. משמע שאם הוא מברך ביחיד והוא אינו מתכוין להוציא אחרים וליכא כוס, ממילא שהוא א״צ עיטוף. ולפי זה אין קושיא ממה שכתב הר״ן הנ״ל שלא שייך ״הכון״ לגבי ברכת המזון, שכן הוא, אלא הטעם דבעינן עיטוף כאן הוא רק כדי שהוא יכול לכוין דעתו להוציא י״ח של שאר המסובין עמו.

ולפי זה יש להבין מ״ש הב״ח בס״קפג שם, וז״ל ״ולענין הלכה נראה כיון דהתוס׳ והרא״ש העידו שהיו נוהגים בזמניהם אף בפריסת סודר וכ״כ רבינו והר״י, לכן כל ירא שמים יהא נזהר בשעת ברכה להתעטף במלבוש העליון וגם להשים הכובע על ראשו ולא יברך במצנפת קטנה, ואע״פ שהוא מברך **ביחיד** יהא נוהג כך ולא יהא חסר אלא מזיגה ועיטור״. וזה קשה, שאם הוא מברך ביחיד והוא אינו יוצא י״ח של אחרים, אז מאיזה טעם בעינן עיטוף, שהרי לא בעינן עיטוף משום הכון לקראת אלקיך כמ״ש הר״ן הנ״ל. אלא נראה לומר שאף הב״ח מודה שאין זה מצד הדין אלא רק מצד היותר טוב כדי לכוין לבו באימה וביראה בברכת המזון.

ולכן י״ל שמ״ש המ״ב (קפג, סק״י): ״כתב המ״א בשם הב״ח ירא שמים לא יברך במצנפת רק ישים הכובע על ראשו ויש שנוהגין ג״כ להתעטף בבגד העליון דכל זה הוא בכלל עיטוף הנאמר בגמרא אצל כוס ברכה, וכן נהגו כהיום בישראל בעת בהמ״ז שמשימין הכובע על ראשיהן אפילו כשהוא מברך **ביחיד בלי כוס**״, שזה רק מצד חומרא, דהיינו דכיון דמצינו שתקנו חז״ל עיטוף לגבי כוס של ברכת המזון, ה״ה שיש להחמיר בברכת המזון עצמה אף כשאין כוס וכשהוא מברך ביחיד. **ולפי** זה י״ל שלגבי ברכה מעין שבע, כיון שלא מצינו כלל שתקנו חז״ל לומר ברכה מעין שבע על הכוס אף למ״ד שהיא מן התורה, אף כשהוא רוצה לצאת י״ח של אחרים, אז ממילא שאין מקום לחומרא הנ״ל כדי לומר שאף היחיד צריך לברך ברכה מעין שלש בעיטוף. או י״ל באופן אחר, שיש כאן ס״ס, דהיינו ספק שהדין כהרמב״ם שפסק כרבי יוחנן דלא בעינן עיטוף אף בברכת המזון על הכוס וכ״ש בברכה מעין שלש, ואת״ל שהדין כאלו ראשונים דבעינן עיטוף בברכת המזון על הכוס, אז י״ל שאין לנהוג חומרת הב״ח הנ״ל שאף היחיד יש להחמיר בעיטוף בברכת המזון, אלא לגבי ברכת המזון שעכ״פ תקנו חז״ל זימון על כוס, משא״כ בברכה מעין שלש שלא תקנו כוס של זימון כלל כדי להוציא י״ח של אחרים, אף למ״ד שברכה מעין שלש היא מן התורה. ולכן מצינו דלא בעינן עיטוף כלל לברכה מעין שלש.

ויש לחקור בדין אחר. כתב מרן (קפג, ט-י) לגבי ברכת המזון: ״צריך לישב בשעה שמברך בין אם היה הולך בביתו כשאכל או עומד או מיסב כשמגיע לברך צריך לישב כדי **שיוכל לכוין יותר**, וגם לא יהא מיסב שהוא דרך גאוה אלא ישב באימה (דעת הרא״ש). יש אומרים שגם ברכת מעין שלש צריך לאמרה מיושב. (דעת הרמב״ם)״. ולכאורה י״ל שהטעם דבעינן ישיבה לברכה מעין שלש הוא ג״כ משום כוונה כדמצינו לגבי ברכת המזון. וא״כ אולי י״ל שאף בעינן עיטוף לברכה מעין שלש כיון שאף זה מטעם כוונה כמ״ש הב״ח הנ״ל, ולדעתו כן ראוי לנהוג אף ביחיד. **אלא** י״ל שלגבי ברכת המזון כבר יש ישיבה בשעת ברכה, ובאו חז״ל להוסיף דין עיטוף על הכוס כדי להוסיף על הכוונה שכבר יש שם משום הישיבה. אלא לגבי ברכה מעין שלש אה״נ שי״ל שהוא צריך לישב בשעת ברכה משום כוונה, אבל כיון

וראיתי מקום לסיים תשובתנו זו בדברי הירושלמי במסכת ברכות (תחילת פרק ו): ״אם אכלת וברכת... כל הטובות יבואו עליך״.

העולה לדינא: יש להתיר לברך ברכת מעין שלוש עם פיג׳מה. וכן הסכים עמי בעל שו״ת אורחותיך למדני.

דלא מצינו שחז״ל הוסיפו על הכוונה בברכה מעין שלש כדי לומר שאף בעינן עיטוף וכוס כדי להוציא י״ח של אחרים, ממילא שאף לפי מנהג הב״ח לגבי ברכת המזון שאף היחיד בלי כוס צריך עיטוף, י״ל דלא בעינן עיטוף בברכה מעין שלש, וסגי בכוונה שיש לו בישיבה.

ועוד י״ל שדין ישיבה בברכה מעין שלש הוא מהרמב״ם בהל׳ ברכות פ״ד הל״א, והרמב״ם לא הזכיר שם שדין זה משום כוונה. אלא נראה שהוא משוה דין ישיבה לדין ברכה במקומו. וז״ל ״כל המברך ברכת המזון או ברכה אחת מעין שלש צריך לברך אותה **במקום** שאכל. אכל כשהוא מהלך **יושב במקום** שפסק ויברך. אכל כשהוא עומד **יושב במקומו** ויברך...״. וכן נראה כיון שאף לגבי ברכת המזון להרמב״ם לא צריך עיטוף שהוא מדין כוונה. ולכן י״ל שהטעם דבעינן ישיבה לברכת המזון וברכה מעין שלש הוא כמו שנראה מהתוספות בפסחים קא: וז״ל ״אלא בדברים שאין טעונין ברכה לאחריהם **במקומן**. פירש רשב״ם כגון מים ופירות שאין צריכין אחריהם ברכה **חשובה** מעין שלש ומה״ט א״צ לברך במקומן״. וי״ל שאף הרמב״ם סבר שדין ברכה במקומו ודין ישיבה הוא משום ״חשיבות״ הברכה, וכעין כבוד למצוה חשובה זו, דהיינו שהוא קובע מקום לברכה חשובה זו ולא בירך אותה דרך הילוכו בדרך עראי, ולכן אין הטעם לישיבה משום כוונה אלא הוא משום חשיבות הברכה. ולכן אף מזה נראה דלא בעינן עיטוף שהוא מטעם כוונה בברכה מעין שלש.

ולכן נראה שאין לומר כמ״ש האור לציון שהביא כת״ר, שכתב ״ואף ברכה מעין שלוש אין ראוי לאומרה אלא כשהוא לבוש לגמרי, שי״א שברכת מעין שלש דינה כברכת המזון כמבואר בשו״ע (קפג, י)״, שזה אינו שמה שמרן מדמה ברכה מעין שלש לברכת המזון הוא רק לגבי ישיבה ולא לגבי עיטוף, וכמו שביארתי לעיל, בין לדעת הרמב״ם ובין לדעת הרא״ש. **ועוד** לא שייך דין הכון לקראת אלקיך ושצריך מלבוש מהודר, לגבי ברכה מעין שלש, וכמ״ש הר״ן הנ״ל שאף לגבי ברכת המזון לא בעינן דין ״הכון״. **ולפי** זה נראה שמותר לברך ברכה מעין שלש בפיג׳מה, וכדעת כת״ר. כן נראה לענ״ד.

לא. זימון בימי הקורונה

נשאלנו על ידי תלמידים בישיבה, שבה כל אחד מקבל את ארוחתו ארוזה בימים אלו מפני חשש מהנגיף. והתלמידים אוכלים בחדר האוכל של הישיבה בשולחנות ארוכים (באופן ששומרים מרחק של שני מטר אחד מהשני). האם התלמידים יכולים לזמן, שהרי הם מקפידים שלא לאכול אחד מן השני.

המשנה במסכת ברכות (מה, א) אומרת כי שלושה שאכלו כאחד חייבים לזמן. אמנם מצינו דאם אחד מהשלושה אכל טבל או שאר איסורים הוא אינו יכול להצטרף לזימון, אך הסיבה לכך משום שאין אכילתו חשובה אכילה (תוספות ד"ה 'אכל'). דהרי כהן שאכל תרומה מצטרף לזימון עם ישראל.

אלא דמובא במגן אברהם (קצו, סק"א): "האגודה פרק ג' שאכלו א' אוכל גבינה ושנים בשר מצטרפין דהאוכל גבינה מצי אכיל עם האחרים... ובשבת שחל ט"ב אין מזמנין יחד האוכלין בשר ונזהרין מלאכלו ואוכלין גבינה כיון דאין שום אחד מהם יכול לאכול עם חבירו... משמע דוקא חלב אבל אם אוכל גבינה קשה אין מצטרפין דהמנהג עכשיו שלא לאכול בשר אחר גבינה ובשבת שחל ט"ב אפי' בחלב אין מצטרפין... ".

דין זה הובא להלכה במשנה ברורה (קצו, סק"ט) וזו לשונו: "כתבו הפוסקים דה"ה כשאחד אוכל חלב או גבינה והשנים בשר מצטרפין שהאוכל גבינה **הרי יכול לאכול מלחמם** אע"פ שהוא מלוכלך בבשר אם יקנח פיו וידיחנו והמנהג [שהאוכל גבינה הוא המברך ברכת הזימון ולא להיפוך שהוא הגורם לזימון] אבל אם אוכל גבינה קשה אינן מצטרפין שהמנהג עכשיו שלא לאכול בשר אחר גבינה קשה ע"י קינוח והדחה".

החיי אדם (מח, יט) כתב בזה: "ואם א' אוכל חלב וב' בשר, המנהג שיברך זה שאכל חלב, לפי שהוא יכול לאכול עם האוכלים בשר. אבל אם א' אכל גבינה קשה וב' בשר, אין מצטרפין כלל, ואף על גב דיכולין לאכול מלחם אחד בלא בשר וגבינה, דדוקא לאכול גבינה עם הלחם שאוכל בשר אסור, אבל לחם לבד אם אינו מלוכלך מהם נראה דמותר, מכל מקום כיון שאינם יכולים לאכול הלחם עם התבשיל שאכלו, לכן אינם מצטרפין. ומכל מקום כיון דיש חולקים בדין זה דבשר וגבינה, נראה לי דמצטרפין", וכ"כ גם בקיצור שו"ע (מה, כא). וע"ע בזה בשו"ת בצל החכמה (ד, קסט) שהאריך בהיתר צירוף לזימון לאוכלי בשר וחלב.

על פניו ישנו ספק בשאלתנו, דמצד אחד טכנית הוא יכול לאכול (כמו שמי שאכל גבינה יכול לקנח פיו ולאכול בשר, וממילא להצטרף לזימון), אך מצד שני הוא לא יאכל, כיוון שחוששים בימים אלו יותר מפני הנגיף.

וחזיתי דבספר משיב דבר (חלק ב לר' ראובן בן דוד מערכת ז, זימון) כתב בשם המהר"ם מרוטנבורג שמי שאינו יכול לאכול בשר על פי הוראת הרופאים, כיוון דזה מזיק לו, ואכל פת עם חלב, הוא אינו יכול להצטרף לזימון עם מי שאכל בשר (ועיין בזה בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג החדשות סי' ו). דברים אלו של המהר"ם הובאו בשדי חמד (אסיפת-דינים מערכת ז אות א), בכף החיים (קצו, סקי"ג), בבאר יעקב (קצו, ו), בארחות חיים (קצו, ג), בספר ברכת שם (ה, טו) ועוד. לכאורה, גם הכא דהרי ע"פ הוראת הרופאים הוי סכנה לאכול אחד משל חבירו. אך יתכן לדחות דשם הוי סכנה מוכחת ולפיכך הזהירו הרופא. מה שא"כ אצלנו אין הכרח דיש סכנה, דהרי לא מיירי בחולה קורונה מאומת, אלא עושים פעולות הרחקה בכדי להימנע מהנגיף (הרופאים קוראים לציבור לעשות פעולות מנע בשביל למנוע את התפשטות הנגיף).

כמו כן, נראה להביא לכך ראיה מדברי השולחן ערוך (קצו, ג) שכתב: ״שלשה שאכלו כאחד, אחד נזהר מפת עובד כוכבים ואחד אינו נזהר, או אחד מהן כהן ואוכל חלות, אע״פ שאותו שנזהר אינו יכול לאכול עם אותו שאינו נזהר, ולא ישראל עם הכהן, כיון שאותו שאינו נזהר יכול לאכול עם הנזהר וכהן עם הישראל, מצטרפין. אבל אם היו כהנים וזר אוכלים כאחד, והכהנים אוכלים חלה ונזהרים מפת של עובד כוכבים והזר אוכל פת של עובד כוכבים, אינם מצטרפין. וה״ה לשלשה שמודרים זה מזה שאינם מצטרפין לזימון״. כלומר, ניתן לדייק דהיכא ששניהם נזהרים שלא לאכול אחד מהשני, לא יוכלו להצטרף לזימון.

וחיזוק לדבר ניתן להביא מלשונו של המשנה ברורה (קצו, סק״ח) שכתב: ״כל צירוף לזימון אינו אלא כשהם יכולים להתחבר יחד באכילתן לאכול לחם אחד **וכאן כ״א נזהר מלחם חבירו**״, ולפי״ז היה מקום לומר שאין הם יכולים להצטרף ביחד לזימון, דהרי כל אחד נזהר מלחם חבירו. וכעין זה כתב בשולחן ערוך הרב (קצו, ו) ואלו דבריו: ״כל צירוף לזימון אינו אלא כשהם יכולים להתחבר יחד באכילתם לאכול לחם אחד, **וכאן כל אחד נזהר מלחם חבירו**״. וע״ע בשו״ת שואלין ודורשין (ה, לה) ובקונטרס אור פני משה (עמוד פב).

ועוד, מצינו שפסק האגודה (פרק ד׳ תעניות) כי מי שנזהר שלא לאכול בשר מראש חודש אב, אינו יכול להצטרף לזימון כאשר אוכל חלב (ביחד עם אוכלי בשר), וכן פסקו האליה רבה, המקום שמואל (צד), המשנה ברורה (קצו, סק״ט), כף החיים (קצו, סקי״ב) וספר ברכת שם (ה, יג). ולכאורה גם אצלנו הוא נזהר שלא לאכול.

ראיה נוספת חשבתי להביא מדברי שו״ת אגרות משה (אורח-חיים ד, סט אות ו) שכתב בהאי לישנא:

> בדבר התשעה שאכלו בסעודה שלישית ונכנס עשירי עשרים מינוטן אחר שקיעה ונתנו לו יין להצטרף למנין הנה באחד שאכל במזיד בשעה שאסור מצד איסור קודם הבדלה אף של״ד לאכל דבר איסור ממש דסימן קצ״ו מאתר שהוא בעצם דבר היתר שלכן אפשר שמברך עליו אחר ששתה שכבר נהנה ואולי גם קודם מ״מ לזמן עליו מסתבר שאין לזמן ובפרט לצרפו להזכיר השם בשביל עבירה שעשה...

כלומר, אם אוכל האדם דבר מותר, בזמן אסור, דינו שאינו מצטרף לזימון. נראה שגם במציאות שאלתנו הכי המצב. דהרי כל אחד אוכל דבר מותר, אך בזמן זה אסור לו לאכול מהשני. וע״ע בזה בשו״ת משנה הלכות (ז, כח) ובספר רץ כצבי (פסח סי׳ כד). עוד בעניין הזימון בקורונה עיין בקונטרס קרן אור פני משה (מב אות ה עמוד רה) ובספר גם אני אודך לגר״א כהן (ב, יד) וכן בדבריו בשו״ת ויען הכהן (ח״ג קרן-אור יח).

העולה לדינא: תלמידים בישיבה האוכלים כל אחד את מנתו הארוזה ומקפידים שלא לאכול אחד מהשני בימים אלו מפני חשש מהנגיף, לא יזמנו יחדיו. וכ״כ לי גם בעל שו״ת דברי בניהו. אולם אם יש להם ככר לחם (פרוס) משותף אשר הם יכולים לאכול ממנו, הם מצטרפים לזימון. אולם מו״ר הגר״א נבנצל שליט״א העיר על כך כי הם יכולים לזמן (כי כולם אוכלים משולחן הישיבה). וכ״כ לי באריכות הרה״ג אליהו שלזינגר דלשיטתו הם יכולים לזמן ודבריו מובאים בשלמותם בשו״ת שואלין ודורשין (י, יב).

לב. צירוף לזימון במי שאכל במקום פסול

האם מי שאכל תחת סכך פסול, מצטרף לזימון.

המשנה במסכת ברכות (ז, א) אומרת: "שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן אכל דמאי ומעשר ראשון שנטלה תרומתו ומעשר שני והקדש שנפדו והשמש שאכל כזית והכותי מזמנין עליהם אבל אכל טבל ומעשר ראשון שלא נטלה תרומתו ומעשר שני והקדש שלא נפדו והשמש שאכל פחות מכזית והנכרי אין מזמנין עליהם". ומובא בתפארת ישראל (יכין, ברכות ז, א אות יב): "אין מזמנין עליהם. וקיי"ל [סקצ"ו] דאפילו איסור דרבנן, כסתם יינם וכדומה, באכל במזיד אינו מברך תחלה וסוף, וכ"כ בשוגג ואונס לרמב"ם, ואנן קיי"ל כראב"ד ורא"ש, דבשוגג ואונס, אין מזמנים עליו, דלא חשיב קבע, אבל מברך תחלה וסוף [ר"ד ס"ט]".

מצד אחד ישנה סברא דהוא מצטרף, דהרי כתב השולחן ערוך (קצה, א): "שתי חבורות שאוכלות בבית אחד או בשני בתים אם מקצתן רואים אלו את אלו מצטרפות לזימון". וממילא כיוון שהם רואים אחד את השני, וודאי לא גרע משני בתים. אולם מצד שני, יתכן למימר דהוי דומיא למי שאכל איסור, דאין מצטרף לזימון כמבואר ברמב"ם (ברכות א, יט) ובשולחן ערוך (קצו, א), דהרי אכילתו היתה באיסור, וזו לשון מרן: "אכל דבר איסור, אף על פי שאינו אסור אלא מדרבנן, אין מזמנין עליו ואין מברכין עליו לא בתחלה ולא בסוף" (אלא א"כ מיירי בדבר שאין חיובו בסוכה).

בעניין שאלתנו, כתב בספר מועדי הגר"ח (ב, תקעח עמוד רפג) ד"לכאו' לא". וכן איתא גם בספר כיצד מזמנין (ח, יח הערה יז). וכ"כ גם בשו"ת תשובות ישראל (ד, נג) דאינו מצטרף לזימון. וכן משמע גם בשו"ת דברי בניהו (לד, יא אות ב). ושו"ת רבבות אפרים (ד, נד אות יח) נשאר בזה בצ"ע. וע"ע בספר תורת הזימון (הנדמ"ח סי' קמט).

אולם בספר פסקי תשובות על המשנ"ב (קצו אות ג ובהערה 20) איתא דמצטרף לזימון. וביאר דזה מפני שהמאכל הוא היתר גמור, אלא שהוא נאכל במקום אסור. מה שאינו דומה לאוכל דבר אסור או בזמן שאסור לאכילה כתענית ציבור, דהכא בסוכה המאכל הוא היתר גמור ורק אופן אכילתו באיסור. וכיון "שביד האדם היה היכולת לאכול מאכל זה בזמן זה בלא איסור, ואין האיסור תלוי במאכל או באיזה זמן קבוע וקיים, לכן מצטרף לזימון" (וע"ע בספר גם אני אודך לגר"מ שעיו ב, כז). וכתב לי ידידי הגר"מ גבאי כי בעל המשנת יוסף אמר לו שמצטרף לזימון (ודבריו הובאו באריכות בספרו בית מתתיהו ח"ה סי' ח אות ו שעתיד לצאת לאור. וכן בקובץ מה טובו אהליך יעקב יז עמוד פא).

אולם אציין כי ראיתי בשו"ת אגרות משה (ד אורח-חיים סט אות ו) דאם עשה זאת במזיד, אין לצרפו לזימון.

ואכן ראיתי דבשו"ת משנה הלכות (ז, כח) העלה דמי שאוכל לפני קידוש או אכל לחם בשעה שאסור כעשרים דקות אחר השקיעה במוצאי שבת, מצטרף לזימון, דהרי אין המאכל עצמו נאסר, וכן משמע גם משו"ת להורות נתן (טז, י). ומאידך יש שציינו להחמיר בזה והכי איתא בשו"ת שואלין ודורשין (א, י).

בעודי בזה, חזיתי דבספר בני ראם לגר"א גניחובסקי זצ"ל (נט אות ג) דביאר שבאכילה לפני קידוש לא שייכת מחלוקת הרמב"ם והראב"ד אם מברכין על אכילת איסור, שזהו דווקא במאכל אסור בעצם ובאוכל לפני קידוש דהמאכל היתר וזמן האכילה אסור, אף כשאוכל במזיד חייב לברך לפניה ולאחריה. וממילא אם המאכל הוא מאכל היתר, אלא שאוכלו באופן שאסור, צריך לברך. והובאו דבריו גם בספר

גם אני אודך לגר״מ גבאי (ה, ד אות ג עמוד לב). **וע״ע בספר מחשבת אדם** (ברכות סו״ס טו). **וכ״כ לי בעל שו״ת אשר חנן ובעל חבל נחלתו**[1] **דהוא מצרף לזימון.**

כיוון דיש ספק, מצינו דהורה בביאור הלכה (קצז ד״ה ׳עמהם׳): ״כל היכא שיש ספק לדינא מצטרפין (בזימון של שלשה), **אבל בברכת זימון של עשרה שיש בה הזכרת השם, מסתפק אי מותר בזה משום חומר לא תשא, וכן נוטה בחיי אדם״. וכתב לי הגר״י אריאל, בשאלתנו:** ״תלוי אם אסור לאכול מחוץ לסוכה או שמצוה לאכול בסוכה. לצד השני אולי אפשר לצרפו״.[2] **וכ״כ לי תשובה ארוכה בזה בעל שו״ת משיב נבונים, ונשאר בצ״ע.**

---

[1] ואלו ראיותיו: נאמר בסוכה (ב, ה): ״...וכשנתנו לו לרבי צדוק אוכל פחות מכביצה נטלו במפה ואכלו חוץ לסוכה ולא בירך אחריו״. ודייק הרא״ש (ברכות ו, טז): ״דמשמע הא לפניו בירך״. ונלענ״ד שה״ה לברכה שאחריה אם אכל סעודה מלאה חוץ לסוכה מברך אחריה ברכת המזון ומצטרף לזימון.

ראיה נוספת, חקר בחידושי ושיעורי ר׳ ברוך בער (שאר עניינים א): ״איתא בשו״ע או״ח הל׳ סוכה תרלט, ג: ׳אכילה בסוכה בליל יום טוב ראשון חובה, אפילו אכל כזית פת יצא ידי חובתו׳ (דילפינן ט״ו ט״ו מחג המצות מה התם לילה ראשונה חובה ה״נ חובה)״. ״וחקר רבינו זצ״ל בעיקר הילפותא, אם למדין כמו במצה, דהתם הויא המצה עצמה חפצא דמצוה, וכן גם בסוכה בליל ראשון, האכילה גופא דהיינו הכזית פת שאוכל, הוי גדר חפצא דמצוה או שרק הסוכה הויא חפצא של מצוה, ולמדין דחיוב וקיום המצוה דישיבת סוכה בליל ראשון הוא ע״י אכילה בסוכה, אבל לא שתהא האכילה עצמה גדר חפצא של מצוה כמו סוכה גופה״. ״ונפקא מינה לענין אם שייך במצוות סוכה דין של ״מצוה הבאה בעבירה״, כגון אם אכל בליל ראשון של סוכות כזית פת גזול. דההלכה של ״מצוה הבאה בעבירה״ נאמרה רק אם החפץ הוא המצוה, כמו לולב וסוכה, אבל לא אם החפץ אינו המצוה עצמה אלא שעל ידו מתקיימת המצוה, כגון בתוקע בשופר הגזול דכתב הרמב״ם בהלכות שופר (א, ג) דיצא משום שאין השופר גופא עצם המצוה, דעצם המצוה הוא שמיעת קול שופר, והשופר הוא רק מכשיר דמצוה. מעתה אי נימא דכזית הפת שהוא אוכל בסוכה הוא החפץ של מצוה, גם כאן אינו יוצא בפת גזולה דהויא מצוה הבאה בעבירה, ואילו אי נימא דהפת אינה חפצא של מצוה, אלא שעל ידה מתקיימת המצוה בסוכה, שהיא החפצא של המצוה, גם בפת גזולה יוצא ידי חובתו כיון שאין הפת אלא מכשיר של המצוה ואין בה משום מצוה הבאה בעבירה״.

במקרה הנוכחי המצוה היא ברכת המזון וזימון, אבל אין כאן עבירה אף על איסור דרבנן, אלא ביטול עשה ולכן לא יהיה בכך מצוה הבא בעבירה ועי׳ ב״י (או״ח סי׳ קצו). וכך כתב בשו״ת דברי יציב (ליקוטים והשמטות סי׳ קד): ״עוד נראה דלא שייך לפסול משום מצוה הבאה בעבירה כשרק מבטל קיום עשה, דבירושלמי שבת [יג, ג דף עב, ב] בהא דהקורע על מתו בשבת יצא ידי קריעה ומה בין זה למצה גזולה, תמן גופה עבירה ברם הכא הוא עבר עבירה עיין שם, והוכיחו מזה כמה אחרונים דלא שייך כלל מצהב״ע באיסור גברא [עיין שד״ח כללים מערכת המ״ם כלל עז אות ה], ויש ללמוד במכ״ש במניעת מ״ע דחיוב גרידא רמיא עליה דגברא לקיים, וכשלא קיים אין לומר דמצוה אחרת שעשה הוי מצהב״ע״.

וכשנשליך זאת על שאלתנו זה שאוכל חוץ לסוכה אינו פוסל את אכילתו ואינו כאוכל איסור וממילא חייב עליו בברכת המזון ובזימון ומצטרף לזימון של אוכלי סוכה. וכן אם שלשה אכלו יחדיו חוץ לסוכה חייבים בזימון ובברכת המזון.

ועי׳ רשימות שיעורים (רי״ד סולובייצ׳יק, סוכה כה, א) שמדבריו נראה שעובר באיסור וכיון שלא הביא לכך מקור קשה לענ״ד לסמוך על סברות בלבד. עכ״ד הגר״י אפשטיין (מח״ס חבל נחלתו).

[2] והעיר בתשובתנו הגר״א מחפוד (מח״ס ברית הלוי): חושבני שאין לדמות זה לדמאי דמיגו דאי בעי מפקר לנכסיה, דשאני התם דסעודה זו יש לה היתר אילו היה מפקיר והוי היתר בגוף הדבר, משא״כ אכילה חוץ לסוכה היא איסור על הגברא וזה אין לו היתר לעולם, ולומר מיגו שאם נכנס לסוכה זה מהיכי תיתי דאמרינן וכן לא דמי למה שכתב הגרע״א בהגהותיו לשו״ע (סי׳ קצו) גבי אכל פת שנלוש בחלב או בשומן שאסור מדרבנן שמא יבוא לאכלו עם בשר, דלא מקרי כ״כ איסור בפרט למ״ש הכרתי ופלתי (יו״ד סי׳ צז) דרשאי לחלק הפת לכמה אנשים בענין שיהיה לכל אחד דבר מועט ודמי לדמאי דמברכי׳ כיון דאי בעי מפקיר לנכסיה ואכל בהיתר ה״נ אי בעי מחלקו ואוכל כזית בהיתר, דשאני התם דבגוף הדבר בעצמותו יש היתר, משא״כ כאן ליכא שום היתר על אכילה חוץ לסוכה. והביאור בדמאי אפי׳ שעתה סו״ס לא הפקיר

אולם ידידי הגר״י בן מאיר כתב לי כי אין לצרפו לזימון, ואלו דבריו: ״מצד הסברה נראה שסברת הפסקי תשובות לחלק בין אוכל האסור מצד עצמו לבין אוכל המותר, רק שנאכל במקום האסור. אלא שלכאורה דין אוכל מע״ש מחוץ לירושלים הוא כדין אוכל טבל שלא הורמו מתנותיו (משנה ברכות ז, א). ומש״כ בשם הגרעק״א, אינו מדוייק. שהרעק״א רק כתב סברה זו בפת שנילושה בחלב או בשומן, כיוון שאפשר לחלקו להרבה אנשים וכ״א יאכל מעט מעט. ונראה שסברה זו היא רק באיסור קל דרבנן (ראה ערוה״ש שלדעתו כל ההיתר רק באיסור קל דרבנן), אבל לא חלילה באיסור תורה. כאמור, נ״ל שזו משנה מפורשת. וכ״ה מפורש באג״מ (ד או״ח סט): ׳באחד שאכל במזיד בשעה שאסור מצד איסור קודם הבדלה אף של״ד לאכל דבר איסור ממש דסימן קצ״ו מאחר שהוא בעצם דבר היתר שלכן אפשר שמברך עליו אחר ששתה שכבר נהנה ואולי גם קודם מ״מ לזמן עליו מסתבר שאין לזמן ובפרט לצרפו להזכיר השם בשביל עבירה שעשה׳. הפסקי תשובות הזכיר אג״מ זה, אבל הביאו שבגלל שעשה במזיד ובשעט נפש אין לצרפו. ואינו נכון, טעם האג״מ שאין לצרפו בגלל שאף באוכל בשעה האסורה אין לצרפו. אף ששם רק איסור דרבנן קל. אמנם כתב ׳במזיד׳, כיוון שמי שעשה בשוגג כתב להקל שם, כיוון שיש פוסקים שהתירו לאכול אחרי השקיעה, ע״ש. ע״כ נ״ל בפשיטות שאין לצרפו לזימון״.

למעשה כתב לי בעל שו״ת חיי הלוי כי ״יש לו לאכול עוד שיעור כזית תוך הסוכה כדי שיוכלו לצרפו לזימון לכתחילה״.

מ״מ כיון דאי בעי מפקר חזינא דאיסור דמאי קל הוא ולא חשיב כ״כ דבר ״איסור״. רק דיש לדון כיון דחובת זימון הוא בכזית, וחובת סוכה היא בכביצה י״ל דתחילת האכילה עד כביצה לא חשיבא אכילת איסור דהרי זה אוכל בהיתר אף אם מעיקרא היתה דעתו לאכול יותר מכביצה ולמשויה אכילתו אכילת קבע וכן מוכח במישור מדברי שו״ע הגר״ז (תרלט, יז), וא״כ אין זה כלל אכילת איסור דכבר חובת הזימון היא בשיעור שאינו מחייב בסוכה. אך לא כן מתבאר בשעה״צ (תרלט, סקכ״ט) ובשו״ת בנין שלמה לבעל החשק שלמה הנדמ״ח (מא) דמפורש בדבריהם דזה חשיבא קבע. ויש עוד לפלפל מצד מה שהמאכל הוא היתר ואין הוא איסור חפצא אלא איסור על הגברא לאכול מחוץ לסוכה ובכה״ג י״ל דלא חשיב מאכל ״איסור״, אבל אי נימא דדמאי הוא איסור רק על הגברא, הנה חזינא דגם כה״ג חשיב אכל מאכל איסור רק דשאני דמאי דאי בעי מפקר וכדקאמרה הגמרא, ואכמ״ל.

לג. צירוף קטן אשכנזי לזימון

ידועה המחלוקת בין מרן לרמ״א לעניין צירוף קטן לזימון, והיה אצלנו מעשה שהיו שני גדולים ספרדים ואחד קטן בן י״א אשכנזי, ואכלנו ביחד. והסתפקנו אם בכה״ג אנו יכולים לזמן או לא?

המחלוקת בין הספרדים לאשכנזים אם מצרפים קטן לזימון הובאה בשולחן ערוך וברמ״א (קצט, י). בספר וזאת הברכה (מהדורה חמשית, פי״ד עמוד 132) כתב כי אם יש אחד ספרדי גדול ואחד אשכנזי גדול, הם יכולים לצרף לזימון קטן. וציין דזה ע״פ הגרח״פ שיינברג. וכן כתב בספר ברכת שם על הלכות זימון (ט, לד עמוד צו) בשם בעל שבט הלוי זצ״ל. וכן ראיתי דכתב בספר חינוך הבנים כהלכתו (כח, כא) שקטן בן אשכנז מצטרף (וע״ע בספר רץ-כצבי, קטן בהלכה ח״א ז ענף ב אות יב). וכן גם דעת הגרשז״א (שלמי-ברכה עמוד קפד) דיכולים הם לצרף הקטן. ועיין בספר פסקי תשובות על המשנ״ב (קצט אות ה).

אולם בספר הברכה והלכותיה (סו״ס יא) כתב בשם שו״ת מים חיים הלוי (ב, יח) כתב דספרדי ואשכנזי דאכלו יחד הם אינם יכולים לצרף זימון ילד קטן, אף אם הוא ספרדי. וע״ע באריכות בזה בשו״ת אדרת תפארת (ה, ח).

ובעניין זה האריך בעל שו״ת אורחותיך למדני (הובא בגליון מרי״ח ניחוח 613), ואלו דבריו:

> נראה שיש לדמות זה לדין אם ראובן שפסק כמ״ד שהוא אינו חייב באיזו מצוה יכול לצאת י״ח של שמעון שפסק כמ״ד שראובן חייב באותה מצוה. וכן הוא בנד״ד שהספרדים שהם גדולים סוברים שהקטן יכול לצרף עמהם, אבל הקטן עצמו סובר שהוא אינו יכול לצרף עמהם לזימון.
>
> כתב הפר״ח (תפט) שמי ששכח לספור העומר ושוב אינו יכול לברך בשאר לילות, אינו יכול לספור בעד הצבור, כיון שהוא נחשב כאינו חייב בדבר. והוא הביא ראיה מהר״ן במגילה והירושלמי דבן עיר אינו מוציא בן כרך לפי שאינו מחויב בדבר. אלא מצינו שהמקראי קדש (תפט אות ז) חולק על הפר״ח וכתב: ״עוד מוכרח דמאחר דגברא בר חיובה, רק דבר אחר גרם לו שכבר נפטר, מחוייב קרינן בה, ה״נ גברא בר חיובה הוא אלא שאינו יכול לברך מחמת דבר אחר ששכח יום אחד מלמנות, שפיר מפיק אחרים ידי חובתם, ולא דומה לבן עיר שהיום אינו מחוייב...״. וכן מצינו מחלוקת זו בבית דוד (או״ח רסז) שהוא סבר כמקראי קדש הנ״ל, אלא בסוף הוא כתב ״אמנם שאלתי את פי הרב כמוהר״ר דוד כהן נר״ו שליח ירושלים תוב״ב, ואמר שאסור לעשות כן, ושכן הסכים ה״ה כמוהר״ר אהרן הכהן פרחיא נר״ו (בעל הפרח מטה אהרן)״. וכן מצינו מחלוקת זו בתשובת הכנה״ג (ב, כט) שכתב ששמע דהורו קצת רבני שלוניקי דמי ששכח לספור, אם הוא ש״ץ יברך ויספור, וכתב שאין זו הוראה נכונה, דאפילו אם יש שם מי שאינו יודע, לא מצי מפיק ליה, דאינו מחוייב בדבר, ואינו מוציא אחרים ע״ש. הרי שחלקו גדולי האחרונים בדין זה.
>
> ולכאורה נראה ממחלוקת זו שלדעת הפר״ח ודע׳ מי שנוהג כמ״ד שהוא אינו חייב בדבר אינו יכול להוציא ולברך בעד אחרים שחייבים בדבר, כיון שהוא נחשב אינו מחייב בדבר, אבל לדעת המקראי קדש ודע׳ הוא נחשב מחויב בדבר והוא יכול להוציא ולברך. אלא שזה אינו, שמצינו בחיים שאל (א, צט) שהוא דן בש״ץ שאין מנהגו לברך על הלל בראש חדש, אם הוא יכול לברך על ההלל בצבור שנוהגים לברך

על ההלל בר״ח. אחר שהוא הביא מחלוקת הנ״ל לגבי ספירת העומר הוא כתב לגבי דין הלל: ״אמנם כי דייקינן פורתא, יש להביא ראיה דלא היה ברכתו לבטלה, ומצי לאפוקי רבים ידי חובתן, מהא דאמרינן פ׳ ערבי פסחים קו. רב אשי אקלע למחוזא, אמרו ליה לקדש מר קדושא רבה, הבו ליה, סבר מאי ניהו קדושא רבה, אמר מכדי כל ברכות כולן בפה״ג אמרי ברישא, אמר בפה״ג ואגיד ביה, חזייה להההוא סבא דגחין ושתי, קרי אנפשיה החכם עיניו בראשו. ופירש רשב״ם וז״ל ואגיד ביה. האריך בו לדעת אם יסרהב אחד מהם לשתות, ובתוך כך יבין דפה״ג רגיל לומר ותו לא, שאם לא כן היה אומר להם קדוש גדול של לילה כמנהגם עכ״ל. וכ״כ הר״ן. למדנו דאע״ג דרב אשי ביום שבת לא היה נוהג לומר קדוש גדול של לילה, ומסתמא הכי נהיגי באתריה דרב אשי, אפילו הכי אם במחוזא היו אומרים גם ביום קדוש של לילה, היה אומר להם כמנהגם, ולא סגי דלא הוה מבטל מנהגם אלא שהיה אומר גם הוא כמנהגם, והיה מוציאן ידי חובת ברכת קדוש גדול של יום שהיו נוהגים. ומיניה לנד״ד דאע״ג דאיש זה מארץ ישראל שאין מברכין על ההלל בר״ח ודעתו לחזור למקומו, וכשמתפלל בחו״ל לעצמו אינו מברך כמנהגו, עתה שנעשה ש״ץ ביום ר״ח יכול לברך ברכת ההלל בר״ח, ומוציא הרבים י״ח שנהגו במקומם לברך. וליכא לאקשוי מהכא לדין הרב פרי חדש וסיעתו, דמי ששכח לספור אין לו להיות ש״ץ ולברך, וקרו ליה אינו מחוייב בדבר, דיש לחלק דהכא אם במחוזא נהגו ביום לברך קדוש גדול, ודאי הוא על פי חכמים דהוו התם במחוזא דסברי הכי, ולדעתם גם רב אשי מחוייב בדבר לפי דעתם של אותם חכמים, דלסברתם כ״ע כן יש להם לעשות. וא״כ נמצא דלדעת רבנן דהתם שתקנו כך, גם רב אשי מחויב הוא ומשו״ה היה אומרו ומוציאם ידי חובתם. וכן בנד״ד לדעת הפוסקים שצריך לברך ברכת ההלל בר״ח שעל דעתם נהגו בעיר הזו לברך, גם זה הוא מחוייב בדבר לסברתם ומצי מפיק להו״.

הרי מצינו לפי ראיה זו מרב אשי, דבנד״ד אף הקטן שפסק כהרמ״א, יכול לצרף לשני גדולים שפסקו כמרן, שלדעתם הקטן חייב לצרף עמהם. משא״כ בדין ספירת העומר הנ״ל שהכל סוברים, בין המברך ובין השומעים, שמי ששכח יום אחד אינו יכול לברך כמו שפסק מרן בס׳ תפט. שוב ראיתי בשו״ת יין הטוב (כה) תשובה מהר״ש לאניאדו מבגדד שדן בזה, וכתב שאף התוס׳ סברו כרשב״ם והר״ן, וז״ל ״מדברי התוספות דפ״ שלשה שאכלו (מז. ד״ה אין המסובין) שכתבו דלא הקדים ההוא סבא ושתי אלא להראות לו מעשה שלא היה צריך לומר יותר, משמע לכאורה דסבירא להו דרב אשי היה סבור לברך להם גם מקדש השבת, כפירוש רשב״ם והר״ן״.

אלא שיש להעיר על החיים שאל והראיה שלו ממעשה דרב אשי, שפירש הספר המכתם בפסחים שם, ״ליקדש מר קידושא רבה. י״א דלפי שהוא קטן קרי ליה קידושא רבה כמו שקורין לסומא סגי נהור. וי״א לפי שברכה זו בראש כל הברכות, בקדוש ובהבדלה וברכת חתנים וברכת מילה וברכת פדיון הבן, להכי קרי ליה קידושא רבה, אבל רב אשי היה מסופק בזה. ויש שאומרין דרב אשי ודאי היה יודע שאין מברכין ביום אלא בורא פרי הגפן, אבל כששמע אותם אומרים קדושא, חשש ששכחו הלילה מלקדש, או נאנסו, וסבר שעל זה היו אומרים לו שיקדש להם קידושא רבה, היינו קידוש של לילה שהוא ארוך ורב גדול משל יום. ורוצים בזה לתשלום קדוש הלילה, כדאמרינן מי שלא קדש בערב שבת מקדש והולך כל השבת כולה. ולא רצה לשאול

להם מפני הבושה שמא כך היה שהיה עליהם פשיעותא או ענין". הרי נראה מהפירוש האחרון שלא כדעת הרשב"ם והר"ן הנ"ל, שבזה שפיר יכול רב אשי לקדש ביום בעד מי ששכח לקדש בלילה, אף שרב אשי כבר קידש בלילה, שבזה לכ"ע אמרינן שמי שכבר יצא מוציא אחרים ידי חובתם, שאף רב אשי בר חיובא לקידוש. ולפירוש זה אין להוכיח שראובן שסבר שהוא פטור מהברכה יכול להוציא שמעון שסבר שהוא חייב בברכה אם לדעת שמעון אף ראובן חייב באותה ברכה. ולכן אין להוכיח מזה שעדיין ראובן בר חיובא.

אלא י"ל דאה"נ שאין להוכיח מהפירוש האחרון בספר המכתם הנ"ל, כדעת החיים שאל הנ"ל, מ"מ גם אין להוכיח מכאן שהפירוש האחרונן פליג על סברה זו של הרשב"ם והר"ן שעדיין רב אשי נחשב בר חיובא, שכל כוונת הפירוש האחרון היא לפרש הלשון של "קידוש רבה", ועדיין י"ל שאפשר שהפירוש האחרון עדיין מסכים לסברת הרשב"ם והר"ן, אף שאין ראיה מרב אשי. ולפי זה יש לדון במ"ש בחידושי הרא"ם בפסחים שם, וז"ל "צ"ע דאיך היה מברך מה שלדעתו הוא ברכה לבטלה. ואולי סבור שלא קידשו בלילה ובוש לישאל מאי ניהו קידושא רבה". הרי הוא כיון לפירוש הספר המכתם הנ"ל, אלא מ"ש שיש בזה חשש ברכה לבטלה, הוא אינו כן לדעת הרשב"ם והר"ן. וצריך לומר שהטעם הוא מפני שכיון המברך מוציא י"ח של אחרים, והאחרים חושבים שהמברך בר חיובא, ממילא שברכה זו היא לצורך, ואינה לבטלה. ועיין מה שכבר כתבתי בענין זה באורחותיך למדני (א, נ אות ג).

שוב ראיתי ביביע אומר (א או"ח כט) שכתב כדעת הפירוש האחרון בספר המכתם הנ"ל. וראיתי בשו"ת ברית שלום (ב או"ח נח אות ה) שהשיב עליו, וז"ל "ואחר המחילה רבה, זה דחוק מאד, דאם כך חשב (רב אשי), מדוע הוצרך לעורמה שעשה, ולא שאל אותם ישר אם קדשו בלילה. ועוד היעלה על הדעת שכל הצבור הנמצא בבית הכנסת שכחו או נאנסו ולא קידשו בלילה". ונראה שהוא לא ראה שפירוש זה הוא בספר המכתם הנ"ל שכתב "ולא רצה לשאול להם מפני הבושה שמא כך היה שהיה עליהם פשיעותא או ענין". ובזה יש לתרץ הקושיא הראשונה. ולקושיא האחרונה י"ל דאה"נ שיש אונס לכל הצבור באותו בית הכנסת אף שהוא דבר דלא שכיח, או י"ל שהאונס היה רק לקצת מן הצבור, והם שאלו אותו לקדש בעדם, שמי יאמר שאונס זה היה לכל הצבור הנמצאים שם. או י"ל שהאונס היה רק לאחד מהם, והצבור אמרו לרב אשי לקדש בעדו. וכן כתב היביע אומר שם באות ה בסוגריים לגבי רב אשי, וז"ל "והוא לא היה בלילה אצל בעה"ב זה, כדי שידע אם קידשו או לא". הרי הוא סבר שהאונס היה רק לבעל הבית אחד. עכ"פ כבר כתבתי שאף שאין ראיה ממעשה דרב אשי מהפירוש האחרון של הספר המכתם, מ"מ גם אין ראיה מדבריו שפירוש זה פליג על מה שפשוט להרשב"ם והר"ן. ולכן שפיר יש לומר כדעת החיים שאל הנ"ל.

וראיתי בספר העתים (דף קצב) שיש לו שיטה אחרת בזה. וז"ל: "ויש חיצונים שמברכין ביום בורא פרי הגפן ומקדש השבת, והיא דרך שטות ובורות, ולא נפיק ידי חובתן, ולא עוד אלא שהם חייבים מלקות בשביל לא תשא שהברכה ברכה שאינה צריכה היא, וגם מפסיקין בין ברכה לשתייה". ועל זה הוא הביא מעשה דרב אשי הנ"ל. וזה קשה, שהלא לפי פירוש הרשב"ם והר"ן הנ"ל שפיר הוא לרב אשי לברך בעדם. וראיתי

ביין הטוב הנ״ל שר״ש לאניאדו ז״ל פירש דברי העתים באופן אחר, וז״ל ״והנה דברי בעל ספר העתים הנ״ל לוקחים המה מדברי הגאונים, כי כלשונו ממש ראיתי כתוב בתשובת הגאונים שבסוף ספר נהרות דמשק ובאיי הים (שערי תשובה ס׳ קטו) והובאו דבריהם בפתח הדביר וביפה ללב (ס׳ רפט). וע״ש בהגהות איי הים. ולענ״ד דבגאונים ובעל ספר העתים סבירא להו דרב אשי נסתפק דשמא נהגו במטבע ארוכה לברך גם ברכת מקדש השבת, אלא שלא רצה לגעור בהם עד שיברר הדבר תחילה, ועל כן אמר בורא פרי הגפן ואגיד ביה, וכשראה לאותו סבא דגחין ושתי קרי אנפשיה החכם עיניו בראשו שלא גער בהם תיכף ומיד. ואתי שפיר מה שהביא ספר העתים במעשה דרב אשי אחרי שכתב דהמברכים מקדש השבת גם ביום הוא דרך שטות ובורות וחייבים מלקות״. הרי לפי זה, אף שאין ראיה מהספר העתים ודע׳ לדעת הרשב״ם והר״ן הנ״ל, מ״מ גם מצינו שהם לא חולקים על דעתם.

וראיתי ביביע אומר (שם) שהשיב על החיים שאל והראיה מרב אשי, מטעם אחר וז״ל (באות ח): ״וידידינו הרב הגאון המפורסם מהר״ר דוד יונגרייז (שליט״א), בהציעי לפניו דברינו הנ״ל, אמר עוד לחלק דשאני הכא שמברך אשר קדשנו במצותיו וצונו, ולא דמי לקידוש שאינו אומר ׳וצונו׳ רק ברכת שבח (וכן יש להשיב על ראית החיד״א הנ״ל) ...״ (ואף הסוגריים בכלל דבריו). ולענ״ד אין לחלק כן, שהלא העיקר הוא אם מי שמברך הוא בר חיובא או לא, ואם אמרינן שהוא בר חיובא כנראה מהרשב״ם והר״ן הנ״ל, שוב הוא יכול לברך כל הברכות בין אם הן לשבח או בלשון ״וצונו״. כך נראה כוונת החיים שאל (ע״ע באורחותיך למדני ג, קטז. ה, רג).

ולפי זה מצינו בנד״ד שלדעת החיים שאל הנ״ל הקטן יכול לצרף לזימון, כיון ששני הגדולים סוברים שהקטן חייב לצרף עמם, אף שהקטן עצמו אינו סובר כן.

לד. בדיקת חולה קורונה אם חזר לו חוש הריח

האם אדם שהיה חולה קורונה ואיבד את חוש הטעם והריח. וכעת הוא מרגיש טוב יותר. האם רשאי הוא לקחת בשמים ולהריח אותם בכדי לדעת אם חוזר לו חוש הריח. והאם הוא צריך לברך על הרחה זו.

אענה בקצרה בזה. אמנם הגמרא במסכת ברכות (לה, א) אומרת כי הנהנה מהעולם הזה בלא ברכה כאילו מעל/גזל. אולם נראה יותר כי הוי דומה לדין מטעמת שמבואר בגמרא בברכות (יד, א) דאינה צריכה ברכה. ואף שמצינו מחלוקת ראשונים בדין מטעמת, האם הוא פולט מיד (התוספות ד"ה 'טועם' בשם ר"ח. ראבי"ה א, מח. אור-זרוע א, מה. סמ"ג עשין כז. רא"ש ב, ו) ולכן הוא אינו צריך לברך, כיוון דאינו נהנה (אך אם בולע צריך לברך). ולפי שיטה זו, אך אם הריח מעט, יצטרך לברך. או שמטעמת, מירי כשהוא בולע מעט (עד הרביעית) בשביל לטעום, אין צריך לברך (טור סי' רי. ועיין בבית-יוסף שביאר דזו גם שיטת הרמב"ם. וכן יש עוד ראשונים שהעלו הכי).

לדינא פסק השולחן ערוך (רי, ב) דהטועם עד רביעית אינו צריך לברך (כדעת הטור). שכן מרן כתב בסתם שאינו צריך לברך עד רביעית, והביא אח"כ וי"א דאינו מברך כשפולט מיד. וסתם וי"א, אזלינן בתר סתם. והעיר הרמ"א שם דבספק ברכות אזלינן דלא יברך (ובייחוד שאין כוונתו ליהנות, אלא לבדוק הטעם. ובנידוננו אם חזר לו חוש הריח). וע"ע בזה בשו"ת יביע אומר (ז או"ח לג אות א. ט או"ח קח אות צד). ואציין דהמג"א (סק"י) חלק על הרמ"א והעלה שמברך אם בולע אפילו מעט.

כעין שאלתנו דן בספר ברכת ה' (ח"ג יב, ט) במי שמסופק אם ניטל ממנו חוש הריח אן אם יש ריח טוב במה שעומד להריח, והעלה דיריח אותם בתחילה בלי ברכה. ואם יגלה שיש לו חוש ריח (או שמיירי בריח טוב), יברך ויריח (עיי"ש בהערה 40). דהרי בתחילה אינו מריח לשם הנאה ותענוג, אלא בכדי לברר את ספיקו ולכן אינו מברך, וציין הגר"מ לוי, דהכי איתא בחסד לאלפים (רטז, א), בכף החיים (רטז, ג), קצות השלחן (ח"ב סב בבדי-השלחן אות א) ובבן איש חי (פרשת ואתחנן אות ב).

וכן חזיתי דהעלו דבמסופק אם יש לו חוש ריח או מסופק אם יש ריח טוב במה שעומד להריח שלא יברך בתחילה (ואם ירגיש הריח הטוב יברך), וכן העלו בספר אדני פז (טז, א), בחזון עובדיה (ברכות עמוד שח. וכן בספרו הליכות-עולם ח"ב עמוד קסה), בספר וזאת הברכה (יט אות ו), בשו"ת שבט הקהתי (ב, צט אות ב), בילקוט יוסף (ח"ג עמוד תקנ-תקנא. בקובץ ברכות עמוד מח), בספר דברי עני אזולאי (ברכות ח"א עמוד ריא), בשו"ת גל עיני (ג עמוד מט), בספר גם אני אודך לגרמ"ש דיין (ו, ח. וכן בספרו חמדת-משה ברכות סי' כז) ובספר גם אני אודך לגר"א כהן (ב, טו). וע"ע בחישוקי חמד עמ"ס יבמות (קכב, א), בשו"ת תשובות ישראל (ה, קל אות יא), בספר מאיר עוז (ח"י סי' רטז עמ' כד), בספר ריח פנחס (ו, ג) ובספר גם אני אודך לגר"מ חליוה (כד, ח).[1]

[1] ואעיר כי לגבי הבדלה, אף שפסק השולחן ערוך (רצה, ה) דמי שאינו מריח דיכול לברך על הבשמים ולהוציא אחרים ידי חובתם. אך כיוון דרבים חולקים על כך, אין למי שאינו מריח לברך (עיין בט"ז סק"ח. מג"א סק"ה. משנ"ב סקי"ג).

לה. ברכת הגומל על ניתוח קטרקט

רבים האנשים אשר בעת זקנה עושים ניתוח קטרקט בעין על מנת שיכולו לראות כדבעי. האם עליהם לברך ברכת הגומל.

על מקור ברכת הגומל כבר כתבנו כמה וכמה פעמם וכן דנו לעניין נפל למשכב (ואינני כופל הדברים). בנידוננו המציאות היא שכמה שעות אחר ניתוח זה האדם מתהלך כהרגלו. אמנם שמים לו רטיה על עינו ועליו לשים טיפות בעיניו, אך הוא אינו נמצא כלל בסכנה.

נראה כי ישנו דין מיוחד לאיבר העין. הגמרא במסכת עבודה זרה (כח, ב) מתירה לחלל שבת על עין שמרדה ומסבירה הגמרא דזה בגלל "דשורייני דעינא באובנתא דליבא תלו". וביאר שם רש"י כי מאור העין מעורין ואחוזין בטרפשי הלב. וכן פסקו להלכה כי בחולי עיניים מחללים בשבת הרמב"ם (שבת ב, ד) והשולחן ערוך (שכח, ט). והעיר המשנה ברורה (סקכ"ב) דאף שבסכנת איבר אין מחללין שבת באיסור דאורייתא, לעין ישנו דין מיוחד, דהיא משפיע גם על הלב (וע"ע בחשוקי חמד עמ"ס עבודה-זרה שם).

ומצינו עוד בגמרא במסכת גיטין (סט, א) לגבי חולי עיניים: "לברוקתי ליתי עקרבא דשב חומרי ונייבשיה בטולא" וביאר רש"י לברוקתי, חולי בעין שקורין טייל"א. וביאר בספר אמרי חמודות (בכורות פ"ו עמוד 252) דטייל"א זה הקטרקט.

אמנם בשו"ת שדה הארץ (אורח-חיים ג, י) ציין דהעולם נהגו שלא לברך הגומל במי שחלה בעיניו. וע"ע בדבריו בעיקרי הד"ט (י, סקכ"ד) בשם השדה הארץ. ועיין בבן איש חי (פרשת עקב אות ו) דכתב: "מי שחלה בעיניו ונתרפא, היה בדין לברך, אך לא נהגו, ומכל מקום יברך בעשרה בלי שם ומלכות, אלא יהרהר שם ומלכות בלבו".

אך בשו"ת יחווה דעת (ד, יד) דחה דבריו וציין דיש לברך הגומל על חולי של עיניים (וע"ע בדבריו בחזון-עובדיה ברכות עמוד שעג). והביא סמך מספר בירך את אברהם (נט). וכן העלה גם בשו"ת ציץ אליעזר (יב, יח. כא, סד) כי אחר ניתוח בעין יש לברך הגומל ואף שאין בזה כיום סכנה, כיוון שהם נעשים באיברים פנימיים, הרי הם נחשבים כמכה של חלל ונכנס לגדר סכנה, אף שבפועל לא היתה סכנה. וכן הורה גם בספר נשמת אברהם (מהדו"ב, הוספות ושינויים סי' ריט).

וכן פסקו שיש לברך הגומל אחר ניתוח של קטרקט בשו"ת בית אבי (ג, עט), בספר לב אברהם (פסקי רפואה יא, א) ובהלכה ברורה (חי"א ריט, כט). וכן העלה גם בשו"ת עטרת פז (ז אורח-חיים לג).[1]

[1] אגב עניין ההודאה. אעיר כי מצינו דבכל הברכות בשמונה עשרה הציבור עונה אמן אחר הש"צ, חוץ מברכת מודים שגם הציבור אומר. ונראה לומר כי הודאה איננה נעשית ע"י שליח. וכפי שכתב האבודרהם (תפילת שחרית): "שאין דרך העבד להודות לרב ולומר אדוני אתה על ידי שליח, שיוכל להכחישו ולומר לא שלחתיו"

לו. הטבת חלום ע״י נשים

הגמרא במסכת ברכות (נה, ב) אומרת כי הרואה חולם ונפשו עגומה, ילך ויטיב אותו בפני שלושה. ובשולחן ערוך (רכ, א) נפסק הדבר להלכה, וצויין שם דיעשה זאת בפני שלושה מאהביו. ויל״ע האם שרי לאשה לעשות את ההטבה בפני ג׳ נשים דבכך היא מרגישה יותר בנוח.

בספר משנת החלומות ציין די״א דמועיל לאשה לעשות את ההטבה בפני נשים וי״א דלא מועיל. ובהערה ציין דהגר״ח קנייבסקי סובר דלא מועיל. וכן מובא בספר שיעורי מרן הגרי״ש אלישיב (ברכות נה, ב) דלא מועיל אשה בפני ג׳ נשים, ומועיל רק לפני אנשים. וכן מובא גם בשו״ת אבני ישפה (ד, לד ענף א) ובספר מאיר עוז (ח״י רכ, א). ותשובות רבי אביגדור הלוי (עמוד רמב) נשאל הכי: אם מותר לנשים להיטיב חלום לאשה והשיב על זה: אולי לא.

בספר גם אני אודך לגר״ד המבורגר (סי׳ נ) העלה שניתן לעשות הטבת חלום ע״י ג׳ נשים צדקניות. בס׳ פסקי תשובות (רכ הערה 22) כתב כי לא מצא במקורות האם ניתן לעשות הטבת חלום בפני נשים (ובוודאי דהאשה יכולה לעשות את בעלה שליח להטיב את חלומה).

ולכאורה אם שרי לעשות את ההטבה בפני קטנים המבינים (עיין אשל אברהם בוטשאטש רכ. כף-החיים רכ, סק״ג)[1], מדוע לא יוכלו בפני נשים. וכן ראיתי דהעלה בספר שיח התפילה (שערי-תפילה שער ו, סק״ט). וכ״כ לי גם בעל שו״ת תשובות ישראל, וזו לשונו: ״מהני ע״י נשים והרי נשים מזמנות לעצמן, וה״נ מטיבות חלום לעצמן, ונראה דגם איש יכול לעשות הטבת חלום בפני נשים כגון בפני אחיותיו״. וכשנה אחר שעניתי תשובה זו ראיתי דבספר חבל נחלתו (כד, ג) התיר לעשות הטבת חלום ע״י נשים (ושם דן בעת נגיף הקורונה[2] כשאי אפשר לעשות את ההטבה בברכת כהנים, והתיר לעשות בזום בפני שלוש נשים, ע״ש). וע״ע בעניין זה של הטבת חלום בפני נשים בספר בית מתתיהו (ה, מא אות ד) ובקובץ אליבא דהלכתא (קה עמוד קכד).

אולם אומר, כי לענ״ד אין צורך בכל זה, כיוון דמקובלנו שהעת לעשות את הטבת חלום[3] הוא בשעת ברכת כהנים כפי שמובא בהגהות מיימוניות (תפילה יד אות ה) והובאו דבריו בבית יוסף (קל) וציין שם את תרומת הדשן (כז), היכן הזמן המדויק בשעת נשיאת כפים (וכן את שו״ת מהרי״ל קמח). וכן פסק השולחן ערוך (קל, א). וע״ע בהרחבה בזה בדברינו בשו״ת אבני דרך (ג, נד).

ויכול אני לומר כי בשנים בהם אני משמש כפוסק הלכה, רק פעם אחת הגיע אדם עם בקשה שנעשה לו הטבת חלום.[4]

---

[1] וע״ע בספר בית מתתיהו (ה, מא אות ג).

[2] וכן אנו דנו בשו״ת אבני דרך (טז, כה) בהטבת חלום בעת הסגר שהיה בשעת הנגיף, ע״ש.

[3] והוסיף ידידי הגר״מ פטרפרוינד: יש רבים בזמנינו שכן מקפידים לעשות הטבת חלום בפני שלושה, וכמו שהובא בכמה מקומות שהגרי״ז היה מקפיד על כך מאד. וע״ע בספר ארחות רבינו (ח״א עמוד צב). וע״ע בספר אגן הסהר (עמוד 208) שהגר״א גנחובסקי אמר דאף שהחזו״א היה מורה שבזמנינו א״צ להתענות תענית חלום, מ״מ צריך לדעת שיש מקצת חלומות שהם אמת ויש לחוש לזה. וע״ש שמה שהחזו״א אמר זה רק ביחס לתענית חלום, אך הטבת חלום יש לעשות גם בזמנינו (ע״ש כמה מעשים בעניין חלומות בזמנינו).

[4] אגב אציין כי בשו״ת אגרות משה (ה, כ, כב) התיר לעשות הטבת חלום אפילו בתשעה באב, ע״ש.

לז. שהחיינו על מחשב חדש אישי המשמש לזיכוי הרבים

נשאלנו ע״י ת״ח ירו״ש המזכה את הרבים בכתב ובע״פ, ובכל ערב שבת הוא שולח עלון תורני של עשרות עמודים הגדושים בדברי תורה (מוסר, הלכה, מדרשה, אגדה ועוד) למאות רבות של בני אדם. לצורך כך הוא משקיע שעות רבות בכתיבת דברי תורה, איסוף דברי תורה מת״ח וכן בעריכת הקובץ.

כעת הוא קנה מחשב חדש יקר (אחר שמחשבו הקודם שבק חיים), על מנת שעבודתו תוכל להתנהל כדבעי, ולא יהיו תקלות בכתיבת הד״ת, איסופם ותקלות בשליחת הקובץ.

ונתבקשנו לברר, מה הוא צריך לברך על המחשב. האם שהחיינו או הטוב והמטיב או שאין לברך כלל.

ברכה על כלים חדשים

הגמרא בפרק תשיעי במסכת ברכות אומרת כי הקונה כלים חדשים עליו לברך ברכת שהחיינו. ומובא שם (נט, ב) בלישנא קמא דלפי רב הונא מברך דווקא אם אין לו כלים כאלו, אך אם יש לו אינו מברך. ולפי ר׳ יוחנן אפילו יש לו כיוצא בהן מברך (אך ר׳ יוחנן מודה דאם קנה וחזר וקנה אינו מברך). ובלישנא בתרא רב הונא מודה שאם יש לו וקנה כיוצא בהם צריך לברך, ורק אם קנה וחזר וקנה אינו צריך לברך כיון שהקניה אינה חדשה לו, ע״ש.

לדינא העלו הפוסקים כלישנא בתרא כר׳ יוחנן, וממילא מי שקנה כלים וחזר וקנה כיוצא בהם חוזר ומברך שהחיינו, אפילו שכבר קנה כיוצא בהם בעבר. והכי דעת הרי״ף (מד, א), התוספות (מט, ב ד״ה ׳ורבי׳), הרי״ד (פסקים ברכות נט, ב), האשכול (ברכת הודאה לב, ב ד״ה ׳בנה׳), הרוקח (הלכות ברכות שמא), הראבי״ה (א ברכות קמו ד״ה ׳הרואה׳), הפרדס (שער הראיה ד״ה ׳גרסינן בפרק הרואה׳), הרא״ש (ט, טז), הטור (רכג) והשלחן ערוך (רכג, א). ולפי זה מחשב אינו גרע מכל כלי חדש שיש לברך עליו. ועיין בדברי הרמב״ם (ברכות י, א) דיש לברך שהחיינו (ואין זה משנה אם יש לו כלי זה או לא). ועוד הוסיף מרן (רכג, ג): ״בנה בית חדש, או קנה כלים חדשים, אפילו היה לו כיוצא באלו תחלה, או קנה וחזר וקנה, מברך על כל פעם, שהחיינו״.

אלא שהתוספות (סוכה מו, א ד״ה ׳העושה סוכה׳, מנחות מב, ב ד״ה ׳ואילו׳) כתב בשם רב שרירא גאון כי אין מברכים על כלים חדשים, לפי שברכה זו נתקנה דווקא על דבר הבא מזמן לזמן (עיין בתרומת הדשן סי׳ לו). וכ״כ הסמ״ג (עשין כז ד״ה ׳הבונה׳ בשם רבנו שמשון).

מעניין לשים לב, כי הרמ״א לא הגיה על דעת מרן דיש לברך על כלים, בעוד בדרכי משה הביא את דברי הרשב״א (א, רמה) דכיוון דברכות אלו אינן חובה, המיקל שלא לברך (במחלוקת פוסקים זו) לא הפסיד (וע״ע בפמ״ג דכתב דיברך בלא שם ומלכות). המג״א (רכג, סק״ה) רצה ללמד זכות על מי שאינו מברך ע״פ דברי רב שרירא גאון, אך ציין דלדינא מורים שיש לברך.

ראוי לציין די״א דכל זה הוא דווקא בכלי חדש חשוב, כמבואר בתוספות (ברכות נט, ב ד״ה ׳ורבי׳), בראו״ש (ט, טז) ועוד. אך יש הסוברים דלא פלגינן ועל כל כלי חדש מברך, ועיין בזה במאירי (ברכות ס, א ד״ה ׳לישנא׳). וכן משמע מהסמ״ק (קנא). ובאבודרהם (ברכות הראיה השבח וההודאה ד״ה ׳הבונה׳) הביא את שתי הדעות ולא הכריע. בתרומת הדשן (לז) העלה דלענין בגדים שאינם חשובים יש להכריע שלא לברך. אך אם הם חשובים אפילו מעט, יש לברך. ועיין בדברי מרן (רכג, ו) לגבי החשיבות והשמחה בזה (וכפי שיבואר להלן). עוד בעניין הברכה על כלים חדשים עיין בשו״ת אדרת תפארת (ה, כ-כא), בשו״ת דברי שלום מזרחי (ב, צא-צב), בשו״ת פעולת צדיק (ב, רפ) ובשו״ת ברכת יהודה (א אורח-חיים ט. ד אורח-חיים כד).

ברכה על שמחה

בשו"ת הרדב"ז (ג, תיב) העלה דהיכא דמיירי בכלי חשוב והאדם שמח בו, יש לברך. והדגיש שם את חשיבות שמחת הלב (ואין זה משנה אם מיירי בבגד או בכלי). ואגב, מה שציינו מהתוספות לעיל בשם רב שרירא, כתב התוספות (סוכה מו, א ד"ה 'העושה סוכה'): "ונראה דמצוה שיש עליה שמחה תקנו שהחיינו" וכן פסק הטור (רכג): "אין הברכה אלא על ידי שמחת הלב". וכן הדגיש הב"ח (או"ח כט), וזו לשונו: "איכא לחלק בין ברכת שהחיינו לשאר ברכות, דברכת שהחיינו שבאה על שמחת לבו של אדם יכול לברך, אף על פי שאינו ודאי דחייב לברך, דאינו עובר על לא תשא, אם הוא שמח ומברך לו יתעלה על שהחייהו וקיימהו עד הזמן הזה".

וכן מובא בשולחן ערוך (רכג, ג-ד): "בנה בית חדש, או קנה כלים חדשים... אין הברכה אלא ע"י שמחת הלב שהוא שמח בקנייתן". וכ"כ הבן איש חי (פרשת ראה אות ב) וע"ע בכף החיים (רכג, סקמ"ב בשם א"ר רכג, סק"ט). וכן העלו הפרי מגדים (רכג משבצות-זהב ד) והמשנה ברורה (שם, סקי"ג) וזו לשונו המ"ב: "כלים חדשים - בין מלבושים ובין כלי תשמיש ושתיה ואכילה וכיו"ב אם הם דברים שלב האדם שמח בהם". וע"ע בחיי אדם (כלל סב, ה) דחידד דהברכה נתקנה על השמחה ולא על התשמיש. וכן ציינו רבים דהכל תליא בשמחה, והכי איתא בשו"ת עשה לך רב (ח, כג). וע"ע בשו"ת חמדת צבי (א, טז), בשו"ת שערי עזרא (א יורה-דעה קא) ובספר הלכה ברורה (חי"א רכג שער-הציון סקי"ד).

ברכה על דבר חשוב

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

וחזיתי בהעמק שאלה (וזאת הברכה, שאילתא קמא) שהאריך לבאר שדברי רב שרירא גאון (שהבאנו לעיל) מיירי בכלים שאינם חשובים, אולם בכלים חשובים, אף איהו מודה דיש לברך עליהם וכן ביאר בספר תורת חיים (רכג, סקי"א) וכן נקט החיי אדם (סב, ב), וכן איתא בקיצור שו"ע (נט, ז. נט, ט), לקוטי מהרי"ח (א, רכג-ד), שלחן הטהור (רכג, ג) וכן כתב בשו"ת רבבות אפרים (ו, קד, ב) ש"על רהיטים וכלי בית משמע משו"ע דיש לברך".

הפוסקים שזרו את השמחה והחשיבות ביחד, וטענו כי אם אין דבר חשוב, לא מגיע האדם לשמחה. וע"ע בשו"ת ודרשת וחקרת (ואורח-חיים מג אות א) ובשו"ת דברי בניהו (כו, כז) דצריך שמחה וחשיבות (וע"ע בשו"ת אגרות-משה או"ח ג, פ בדין טלית חדשה בבין המצרים, דביאר דזה תלוי אם בשבילו זה דבר חשוב, עיי"ש).

אולם נציין כי ישנם פוסקים הסוברים כי אין הדין תלוי כלל בחשיבות אלא הכל תליא בשמחה בלבד, והכי איתא בראי"ש (ברכות ט, טז), באבודרהם (הלכות ברכות, שער ח ד"ה 'הבונה'), במאירי, בטור (רכג), בשו"ת הרדב"ז (ג, תיב), בכנסת הגדולה (רכג הגב"י סק"ג), בעולת תמיד (רכג, סק"ג), במגן אברהם (רכג, סק"י). ועיין בספר וזאת הברכה (מהדורה חמישית עמוד קסו בהערה) שביאר שברכת שהחיינו איננה ע"פ החשיבות אלא ע"פ השמחה. וסיים דבריו: "והאדם למראה עיניו ולבו ישפוט כאשר הוא יודע שהכלי חשוב והוא שמח בו יברך, אך בספק אם שמח או חשוב יש לשאול רב". וע"ע בשו"ת אבני דרך (ט, לא).

אולם נעיר כי בשאלתנו מתקיימים שניהם, שכן המחשב החדש הינו דבר חשוב, וכן משמח מאוד את בעליו. וכן העלה דיכול לברך על מחשב חדש בספר הליכות ברכות לגר"א מלכא (רכג, יב).

ולא אכחד מלהזכיר כי ישנם פוסקים הסוברים שלא יברך על כלים חשובים וחדשים כלל וכן משמע משו"ת חתם סופר (אורח-חיים נה. קנו) וכן הובא גם בהליכות שלמה (כג ארחות-הלכה 70). אולם בדעת הגרשז"א עיין בשלמי ברכה (עמוד תשה ושם בהערה מג). וכן חזיתי דבשולחן ערוך הרב (סדר ברכת הנהנין יב, ה) כתב כי על כלי תשמיש אדם, אפילו כסף וזהב אין לברך, דהברכה על כלים, זהו דווקא לגבי בגדים. וכ"כ גם בקצות השלחן (סד, ג) והבן איש חי (פרשת ראה אות ה). ואולי גם טעמם דהברכה תלויה בשמחת הלב, וממילא נתת דבריך לשיעורים, דהרי הדבר משתנה מאדם לאדם (עיין בשו"ת ודרשת וחקרת ה, כה אות ב). וע"ע בספר בית מתתיהו לידידי הגר"מ גבאי (ג, מז אות א).

ברכה על ספרי קודש

ואולי היה מקום לדון האם יש לברך שהחיינו על ספרי קודש, וממילא הדין יהא גם במחשב שנועד כעת לשמש כספר קודש. היינו כתיבת חידושי תורה והפצתם.

בשו"ת הרדב"ז (ג, תיב) כתב כי יש לברך שהחיינו על ספרים חדשים שקונה. אך המג"א (רכג, סק"ה) חלק עליו וציין דאין לברך כיוון דמצוות לאו להינות ניתנו. אולם הביא שם בשם ברכת רמ"מ כי יש לברך על ספרים. ועיין בתפארת ישראל (על המשניות יכין יד) דהורה שעל קניית ספרים יש לברך ברכת שהחיינו שהרי התורה יקרה היא מפנינים. וכ"פ גם היעב"ץ (מור וקציעה ד"ה ואו קנה כלים חדשים) דיש לברך על ספרים חדשים (וע"ש שתמה על המג"א מה ענין הנאה ממצוות להכא), וציין דאין שמחה לנפש גדולה מזו, ע"ש. וכן כתב האור החיים הקדוש בספרו פרי תואר (יורה-דעה כח, סק"ד) דאם קונה ספרי קודש שהוא קנין המשמח את הלב, יברך שהחיינו. וכן משמע גם משלחן הטהור קומרנא (רכג, ג).

אולם החיד"א בשיורי ברכה (רכג, סק"א. וכן בספרו מחזיק-ברכה סק"ג) והשערי תשובה (סק"י) הורו כמג"א דאין לברך (ועיין בכף החיים רכג, סקכ"א). ובספר ברכת יוסף ידיד (ח"ב עמוד קמ) דכיוון דהוי מחלוקת שב ואל תעשה עדיף. אך כבר העיר החיי אדם (סב, ה) ד"אם היה מהדר אחר זה הספר ושמח בקנייתו, דמברך, שהרי ברכה זו רק על השמחה ולא על התשמיש". ומובא במשנה ברורה (סקי"ג) דאין למחות ביד מי שמברך על ספר חדש. וע"ע בספר ברכת שמואל (הל' ברכות עמוד תכז).

בספר שלמי ברכה (עמוד תרצז) מובא כי הגרשז"א הורה: "אין נוהגים לברך [על קניית ספרים חדשים]... ומ"מ אם שמח הרבה שפיר רשאי להודות לה' ולברך אם קנה ש"ס חדש וכדומה". וע"ע בספר ועלהו לא יבול (ח"א עמוד שז) ובהליכות שלמה (כג אות יז). ועיין בדברנו בשו"ת אבני דרך (ד, סז אות ב) דהעלנו דאם זה ספר שחיפש ברבה זמן ושמח מאד בקנייתו, יש לברך (וה"ה בסט חשוב ויקר ששמח בו). ועיין בחזון עובדיה (ברכות עמ' שצו-שצח) דאין למחות במי שמברך על ספרים. ולפי זה, ברור דגם בשאלתנו אין לחוש ויש לברך. ויש לפלפל בכל זה מטעם ברכת שהחיינו על הנאה רוחנית.[1]

הנאת הרבים

אלא דיל"ע בשאלתנו, דאולי הוי דבר שיש בו הנאה לרבים.

הגמרא במסכת ברכות (נט, ב) אומרת שאם יש לו שותפות מברך הטוב ומטיב. בספר מצוות קטן (קנא ד"ה 'גרסינן בפרק הרואה') כתב בשם הירושלמי שאם קנה לו ולביתו מברך הטוב והמטיב (בסמ"ק משמע

[1] והוסיף כי לגבי מדפיס ספר חידושי תורה חדש הוא איננו מברך ברכת הטוב והמטיב, כי מי יכול להחזיק טיבותא לנפשיה שספרו יתקבל (שו"ת מנחת-יצחק ג, יט אות א).

שזה בנוסף לברכת שהחיינו. אך עיין במשנ"ב רכג, סקכ"א דדחה זו). וכ"כ הריקאנטי (עח), הארחות חיים לוניל (א ברכות נב), הכלבו (פז ד"ה 'הרואה חברו'), האבודרהם (ברכת הראיה השבח וההודאה) וכן הורה השולחן ערוך (רכג, ה) דאם קנה כלים שמשתמשים בו הוא ובני ביתו, יברך הטוב והמטיב. וכן ביאר המשנה ברורה (רכג, סקי"א).

וכן העלה החיי אדם (סב, ב) ד"אם קנה כלים חשובים שמשתמש בהם הוא ובני ביתו מברך הטוב והמטיב" (וע"ע בשו"ת אבני דרך א, לו אות ב). וכן פסק בשו"ת ברכת יהודה (ד אורח-חיים כד) וזו לשונו: "קנה כלים חדשים, מברך שהחיינו. ואם משתמשין בהם הוא ובני ביתו, מברך הטוב והמטיב. ואין לחוש למה שנהגו העולם שלא לברך על כלים חדשים, מאחר ומנהג זה השתרבב בטעות, ואין לו על מה לסמוך" והוא שמדובר בכלים חשובים (ע"ש). ועיין עוד בכלים שגם בני ביתו נהנים בשו"ת אגרות משה (אורח-חיים ג, פ ד"ה 'ומכונית חדשה') ובשו"ת ציץ אליעזר (יב, יט).

וראיתי דבחידוד ברכת הטוב והמטיב, ביאר בספר הליכות ברכות מלכא (רכג הערה מג): "כי דעת פוסקים רבים שרק כשיש לאחרים טובה גשמית תיקנו הטוב והמטיב ולא בטובה רוחנית, ומכיון שברכת שהחיינו ודאי אינה לבטלה היות ומודה על טובתו הפרטית ואם יברך הטוב והמטיב הרי ספק ברכה לבטלה... ", וע"ע בזה במשנה ברורה (רכג, סק"כ), בביאור הלכה (ד"ה 'שהיא טובה') ובכף החיים (סקל"ז). ולפי זה בשאלתנו הוי ספק גדול אם יכול לברך הטוב ומטיב, כיוון שההנאה לאחרים מהמחשב היא הנאה רוחנית בשליחת דברי התורה ולא הנאה גשמית, לכן לכאורה אין לברך הטוב והמטיב (דלא הוי הנאה מוחשית). אולם לבעל המחשב ההנאה היא גם גשמית (עיין בהליכות ברכות עמוד תסה הערה נ).[2]

אגב אעיר שלא מצינו בברכת בושם חדש (ואיכותי) שיברך הטוב והמטיב כיוון שגם אחרים יהנו מריח הבושם אשר עליו.

ספק שהחיינו או הטוב והמטיב

נחדד עוד, כי ברכת הטוב והמטיב נתקנה על טובה מוחשית (בית, כלי ועוד). ואילו ברכת שהחיינו הינה הודאה כללית שנתקנה על התחדשות שמחה.

כאשר ישנו ספק, האם לברך ברכת שהחיינו או הטוב והמטיב, הדין הוא דיש לברך ברכת שהחיינו. וכן ביאר באריכות הביאור הלכה (רכג ד"ה 'שהיא טובה'). וכ"כ גם בשו"ת עמק הלכה (ב, ח).

בטעם הדבר ראיתי דכתב בפניני הלכה: "שכן החייב בהטוב והמטיב שבירך שהחיינו - יצא, הואיל והודה לה' על הטובה שהגיעה אליו. אבל החייב לברך שהחיינו שבירך הטוב והמטיב - לא יצא, מפני שהודה בברכתו על טובה שהגיעה לשניים, ובאמת הטובה הגיעה ליחיד.[3]

---

[2] ולפי"ז לענ"ד אין לברך שהחיינו בקונה תקליטור שיש בו ספרים כאוצר החכמה או פרויקט השו"ת וכדו'.

[3] אגב, **אם קנה את המחשב בהקפה**, אזי נראה דיקח פרי חדש בשביל לברך שהחיינו. ומובא בשו"ת באר משה (ה, סח) שמה שלא רואים אנשים המברכים ברכה זו, בקניית כלי חדש חשוב, זה בגלל שאנשים משלמים בתשלומים, ובשעת הקניה נתנו רק מקדמה או סכום קטן, וראשם מלא דאגה איך ישלמו את החוב המוטל עליהם. ומצינו מחלוקת כאשר קנה בהקפה אם יכול לברך. בשו"ת לב חיים (ג, נב), בשערים המצוינים בהלכה (נט, סק"ד) ובשו"ת באר משה (ה, סח) כתבו שאינו מברך, אך בשו"ת ציץ אליעזר (יב, יט) חולק על כך וסובר דיש לו לברך גם כאשר קונה בהקפה (וכן העלה גם בספר ברכת הטוב הגר"א פנחסי עמוד מח). ועיין בכף החיים (רכג, סקי"ח) שהכריע שבכדי לצאת מהספק ושחלילה

וראיתי דבספר הליכות ברכות לגר״א מלכא (רכג אות יב) העלה דעל מחשב לכתיבת חידושי תורתו מברך שהחיינו.

העולה לדינא: אף שזכית כי מחשבך מיועד ללימוד תורה ולשליחת עלון תורני בכל שבוע ורבים מאוד נהנים מכך, אין לברך הטוב והמטיב, אלא עליך לברך על המחשב החדש ברכת שהחיינו (ובייחוד ע״פ מה שאמרת לי כי הנך שמח מאוד בזה והדבר חשוב בעיניך).

לא ייהנה מהעולם הזה בלא ברכה, יברך על פרי חדש ועיין עוד בשו״ת משנה הלכות (ב, מג), ובשו״ת יפה מראה (ק).

והוסיף ידידי הגר״מ פטרפרוינד כמדומה שהצד הפשוט הוא [עכ״פ באופן הרגיל, שהקונה אינו חושש שלא יצליח לסיים את התשלומים], שיש לברך שהחיינו, שהרי הכלי נעשה שלו תיכף, אפילו קודם שמסיים לשלם את כל התשלומים, ורק שיש לו חוב להשלים את התשלומים, וא״כ מדוע שלא לברך שהחיינו. וכן הביאו בספר חוט שני (נושאים שונים ברכות ההודאה עמ׳ קפ) בשם הגר״נ קרליץ, ובספר וזאת הברכה (עמ׳ 169) בשם הגרי״ש אלישיב.

לח. שהחיינו לחולה קורונה בראש השנה

נשאלנו, האם חולה קורונה יכול לברך שהחיינו על פרי חדש, כאשר הוא אינו מרגיש טעם. ואולי דכיוון דהברכה מעיקר הדין על הראיה, יברך. ושאלה זו חשובה כעת בערב ראש השנה, שכן רבים נוהגים לברך שהחיינו בראש השנה על פרי חדש.

האחרונים הביאו בשם הירושלמי (סוף מסכת קידושין) דמצווה לאכול מעט מכל מין חדש בשנה והטעם כדי להראות שחביב עליו בריאתו של הקב"ה (וכ"כ המשנה-ברורה רכה, יט). ובקרבן-העדה ובפני-משה ביארו שמרבה בברכת שהחיינו ולהודות בכך בשבח והודיה לה' יתברך המשגיח ומפרנס ומכין מזון לכל בריה.

ומצינו מחלוקת מתי יש לברך ברכה זו, האם בעת ראית הפרי החדש או בשעת אכילתו.

התוספות במסכת ברכות (נט, ב), ציינו דזה בזמן האכילה: "שהחיינו רק אחדתא וכן כל פרי חדש **כשאכלו** מברך שהחיינו".

אולם באגור (הלכות פירות שיט) כתב בשם רב-שרירא-גאון דאם יש לו הנאה בעצם ראיית הפרי החדש, אזי יכול הוא לברך בראייה ואין הוא צריך להמתין עד לזמן האכילה. וכן העלו רש"י (עירובין מ, ב ד"ה 'אקרא חדתא'), והרמב"ם (ברכות י, ב) כי מברך בשעת ראייה ולא הזכירו כלל את זמן האכילה. ועיין ברשב"א (א, רמה) ובכל-בו (פז) דכל זה שמברך בשעת ראייתו מיירי כאשר הפרי שלם והסתיים תהליך גדילתו. וע"ע ברבנו-מנוח (ספר המנוחה י, ג, הובא בבית-יוסף רכה) כתב דאם שכח ולא בירך בראייה ראשונה אינו מברך בראייה שנייה. וביאר שם דמברך בין אם רואה את הפרי על העץ ובין אם רואהו ביד חבירו. עוד בעניין ברכה בשעת ראיה עיין בשו"ת שבות-יעקב (ב, לז).

הטור (רכג) בעניין קניית בגד וכלים חדשים, כתב את דעת הרא"ש בלבד: "כתב א"א הרא"ש ז"ל שבשעת קנין יש לו לברך אע"פ שעדיין לא נשתמש בהן שאין הברכה אלא ע"י שמחת הלב שהוא שמח בשעת קנייתן". לעומת זאת כתב הטור (רכה): "הרואה פרי חדש מתחדש משנה לשנה מברך שהחיינו. ונוהגין עתה שלא לברך עד שעת האכילה והמברך בשעת ראייה לא הפסיד".

פוסקים רבים הזכירו שיכולים להמתין עם ברכת שהחיינו עד זמן האכילה (ואולי אף עדיף שיברך דווקא בעת האכילה) ובהם: הרא"ש, רבינו ירוחם (ב, קד), בדק הבית, הגהות מיימוניות (ברכות י, אות ג), אבודרהם (עמוד שמד) ועוד. הבית-יוסף הזכיר דעות אלו והוסיף כי המהר"ם לא בירך שהחיינו בשעת ראייה אלא בזמן האכילה, וסיכם כי "כן פשט המנהג". וכ"כ גם בשו"ת הרדב"ז (א, רצז). בבית יוסף (רכה) כתב בשם הסמ"ק (קנא) כי הרואה פרי חדש ונהנה בראייתו מברך שהחיינו.

השולחן-ערוך (רכה, ג) פסק לגבי פרי-חדש: "הרואה פרי חדש מתחדש משנה לשנה, מברך: שהחיינו, ואפילו רואהו ביד חבירו או על האילן, ונהגו שלא לברך עד שעת אכילה" והוסיף על-כך הרמ"א: "ומי שבירך בשעת ראייה, לא הפסיד. ואין לברך עד שנגמר תשלום גידול הפרי. ואם לא בירך בראייה ראשונה, יכול לברך בראייה שנייה".

בטעם שינוי המנהג לברך בשעת אכילה, ביאר המשנה-ברורה דמברכים עתה רק בשעת האכילה ולא בשעת הראייה כדי שכולם ינהגו אותו דבר: "דמי שאין לבו שמח בראייתו רק באכילתו לכו"ע מברך רק אכילתו ולכך נהגו תמיד בזה משום לא פלוג" וכן-כתב הלבוש "שבראיה לבדה פעמים אדם רואה ולאו אדעתיה משא"כ בשעת אכילה" (יש שהסבירו דהטעם משום שאין הכל בקיאים מתי נגמר גידול הפרי על העץ והוא בשל לאכילה). וכן העלו דדווקא בשעת אכילה יברך בשו"ע הרב (סדר ברכת הנהנין יא, יב) ובספר

קצות השלחן (סג, א). וע״ע בשו״ת משנה הלכות (ו, מג), בשו״ת חמדת צבי (וולנר א, טז אות י) ובשו״ת שבט הלוי (ד, כה).

אולם לא ניתן להתעלם, גם ממה שהיה בעבר שבירכו על הראיה. וכן ממה שכתב הביאור הלכה (רכה ד״ה ׳או על האילן׳) דהעלה דאם רואה הפרי בשבת על האילן (ואינו יכול לתלשו), אפ״ה מברך שהחיינו, עיי״ש.

בילקוט־יוסף (עמ׳ תריא) הביא בדיני ברכת שהחיינו הערה בשם אביו הגר״ע יוסף זצ״ל: ״שאם יודע שלא יוכל לאכול מהפרי, רשאי לברך עליו בעת הראיה״. וכ״כ בקיצור שו״ע מקור־חיים (מח, ב): ״הרואה פרי חדש המתחדש משנה לשנה מברך שהחיינו, ונהגו שלא לברך עד שעת אכילה, שאז משיג אדם התעוררות שלימה והרגשת שמחה מושלמת. אבל מי שאין בדעתו לאכול מאותו פרי מסבות הידועות לו, יברך מיד כשרואהו לראשונה״.

מעתה, לכאורה עולה שאף שנוהגים כיום לברך ברכת שהחיינו בשעת אכילת הפרי החדש, מי שאינו אוכל יכול לברך בעת הראיה (כששמח מכך), שכן זוהי הייתה התקנה מעיקר הדין, אלא דזמן השמחה השתנה כיום לעת האכילה (והרמ״א כתב דהמברך בשעת ראיה לא הפסיד).

ולכאורה יוכל חולה קורונה אף שאינו מרגיש טעם, לברך על עצם ראית הפרי אם שמח בכך (דהרי אנו שמחים בבריאותו של ה׳). וע״ע בכל זה באריכות בשו״ת אבני דרך (א, לז). וכתב לי בזה הרה״ג רצון ערוסי: ״הדבר פשוט שיברך שהחיינו שזהו עיקר הדין שהברכה על הראייה. ועניין האכילה הוא מנהג ולא יבוא מנהג ויבטל מצוות חכמים״.

והוסיף לי בזה הרה״ג יצחק זילברשטיין: ״מעתה יש להסתפק, כיון שכתבו הפוסקים שיש ליהנות מהפרי, מה יעשה האוכל פרי חדש, ואין לו שום הנאה ממנו, האם יכול לברך. ויש לומר שיכול לברך, והטעם שאמרו רבותינו ראשי ישיבת סלבודקא שבפרי חדש אין מברכים על הפרי, אלא מברכים על עצמנו, כלומר פרי חדש הבא מזמן לזמן, מסמל שכבר עבר עוד תקופה, וברוך השם זכינו להשאר בחיים, ואם כן הפרי גורם לנו שמחה גדולה, כשאנו רואים שכבר עבר עוד שלב בחיים. ואם כן אמנם אנו ממתינים לברך לכתחילה על פרי חדש בשעת אכילה, כדי שתהיה גם הנאת אכילה, אבל אם אין הנאת אכילה, אפשר לברך על הראיה, כמו שפסק הרמ״א, והטעם שגם הראיה מביאה התפעלות, לא רק מהפרי, אלא שכבר עבר עוד תקופה בחיים, וזכינו ברוך השם לחיות, ושהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה״.

אגב, בראש השנה הדין קל יותר, דהרי מעיקר הדין אומר שהחיינו גם אם אין לו פרי חדש (עיין שו״ע תר, ב) וכ״כ גם הבן איש חי (פרשת נצבים אות ח). ולכן בר״ה יניח את הפרי על השולחן לרווחא דמילתא.

וכבר כתב בשו״ת דברי יציב (ז, כג) שגם הנוהגים שלא לברך ברכת שהחיינו כל השנה, מפני שאינם נהנים מהפרי או משאר חששות, בליל שני דראש השנה כן נהגו להניח פרי לברכת שהחיינו, דמשום המצוה שבדבר כל אחד שמח עם הפרי, וכיון דהוי אז שמחה גמורה שפיר יכולים לברך על הראיה, ובטל החשש.[1] וע״ע בקונטרס קרן אור פני משה (סימן כב).

[1] בספר טעמי המנהגים מובא שהגה״ק צבי הירש מזידיטשוב זי״ע לא היה מברך על שום פרי שהחיינו כי לא הרגיש בנפשו שום שמחה גופנית. וכן נהג מרן הגה״ק מצאנז זי״ע שלא בירך על שום פרי חדש שהחיינו ופעם התבטא הגה״ק הד״ח זי״ע שזה ארבעים שנה אינו מרגיש טעם מאכל, וא״כ כיון שעיקר ברכת שהחיינו על הנאת אכילה הוא, וכיון שלא הרגיש שום הנאה לכן לא בירך שהחיינו. וע״ע בזה בשו״ת מהרש״ג (א יו״ד רצה אות ב).

וכ״כ לי בעל שו״ת מחקרי ארץ: בראש השנה כתב רבינו האר״י (בשער הכוונות דף צ ע״א ובפרי עץ חיים) שבליל ב׳ דר״ה, א״צ לחפש אחר פרי חדש לומר עליו שהחיינו. ורק אם יש לו פרי חדש יכול להניח. וא״כ גם מי שאין לו טעם בפרי החדש יכול להניח פרי זה על השלחן בעת הקידוש בליל שני ולכוון לפטור גם פרי זה מכיון שאין ברכת שהחיינו רק על הפרי אלא על עצם היום. ואם הניח פרי זה על השלחן ונתכוון עליו בברכת שהחיינו כאשר יחזור אליו הטעם בעזרת ה׳ לא יוכל לברך שהחיינו שוב על פרי זה מכיון שנתכוון עליו בראש השנה ונפטר בברכת שהחיינו מכח הראיה. באופן שהכל תלוי ברצונו אם ירצה יניח פרי חדש ויכוון לפטור גם את הפרי ואם לא ירצה לפטור את הפרי בברכת שהחיינו צריך לחכות את שיחזור אליו טעמו ואז יוכל לפברך על הפרי בנפרד. ואם ירצה ילבש בגד חדש בליל שני של ראש השנה. אבל בכל אופן יש לברך בליל שני שהחיינו בין אם יש לו פרי חדש או בגד חדש או אין לו. עכ״ד.

והוסיף לי בזה הרה״ג אליהו שלזינגר: ראה משנ״ב (רכה, סקי״ט) כתבו האחרונים בשם הירושלמי דמצוה לאכול מעט מכל מין חדש בשנה, והטעם כדי להראות שחביב עליו בריאתו של הקב״ה. ולפי״ז נראה שיברך גם אם אינו מרגיש טעם. וכמו בית חדש שקשה לומר שיש לו הנאה ומברך שהחיינו. וכן בגד חדש. ואף שברכת הפרי היא ברכת הנהנין, מ״מ ברכת שהחיינו היא כאמור ברכת שהשבח על בריאתו של הקב״ה״.

אכן, מצינו כעין זה בשו״ת בנין אב (א, כג) דברכת שהחיינו על פרי חדש הוא שהחיינו לזמן הזה לחידוש סדרי העולם ולהגעת הזמן של בישול הפרי. וא״כ לכאורה גם אם אינו מרגיש טעם יכול לברך שהחיינו. אך נברור שצריך לשמוח בהתחדשות הפרי.

אגב, אם הביאו את הפרי החדש בראש השנה לשולחן, ולא אכל ממנו, כיוון שיודע שאין לו חוש טעם, יל״ע אם יוכל לברך שהחיינו בשעה שיאכל ממנו, וע״ע בזה בשו״ת שבט הקהתי (ד, עג אות ג) ובשו״ת שרגא המאיר (ו, כה). ובעל שו״ת מחקרי ארץ שהבאנו לעיל העלה דלא יוכל לברך עוד.

העולה לדינא: חולה קורונה שאינו מרגיש טעם הפרי, יכול לברך שהחיינו על פרי חדש בראייתו כששמח בו. ובייחוד בראש השנה, דבו אין חיוב לאכול מהפרי וסגי במה שמניחו על השולחן.

לט. שהחיינו על בגדי עבודה

באשר שאלתני, אדם שקיבל בגדי עבודה ממקום עבודתו, והוא משתמש בהם בשעת עבודתו. האם עליו לברך שהחיינו על בגדים אלו?

ככלל רבים אינם מברכים כיום שהחיינו על בגדים, כיוון שבשביל לברך צריך שהבגד יהא חשוב והאדם ישמח בזה [שמחה גדולה] (עיין שולחן-ערוך רכג, ו. מגן-אברהם סק״י. משנה-ברורה סקי״ג). ולכן מברכים בדרך כלל על בגד שבת וכדו׳ (או בגד חשוב מאוד בשבילו). ועיין בדרכי חיים ושלום (אות רנב) דבירך רק על בגד שבת. וכל אדם ע״פ ערכו מברך (עיין בכף החיים רכג, סקכ״ב). ועיין בשו״ת מהרש״ג (צה אות ג) דכתב שמעולם הוא לא בירך על בגד חדש, כיוון דאינו חשוב אצלו כל כך (עוד בגדר חשוב, עיין בערוך-השלחן תקנא, יח).

ואת״ל דיש לך שמחה גדולה בבגד העבודה, כגון: אדם שהתקבל למקום עבודה מאוד נחשק והוא גאה שזכה לעבוד שם. בזה יש לדון.

ראשית, לשון המשנה במסכת ברכות (ט, ג): ״וקנה כלים חדשים מברך שהחיינו״ (וכן הוא בגמרא ברכות נט, ב). משמע שצריך לקנות. וכן הוא הלשון ברמב״ם (ברכות י, א) ובשולחן ערוך (רכג). ולכאורה זה אינו שייך אצלנו, דהרי הוא קיבל הבגד ממקום העבודה ולא קנה.

אולם אין הכרח לומר דרק בקנה מברך ברכת שהחיינו, דהרי מפורש במשנה ברורה (רכב, סק״ו) דגם במציאת אבידה מברך. וכן העיר הגר״א נבנצל (שו״ת אבני דרך ט, לא הערה 1) דלכאורה שהחיינו איננה רק באופן שקנה. וכן מפורש כתב הבן איש חי (פרשת ראה אות ב) דאף כאשר קיבל בגד מתנה, מברך ברכת שהחיינו (וע״ע במשנה ברורה רכג, סקכ״א). וע״ע בשו״ת חמדת יואל (א, טז).

לאור זאת, אם הנך שמח בבגד עבודה והוא חשוב בעיניך, והוא שייך לך. כלומר, מקום העבודה נתן לך אותו במתנה, ואף אם תעזוב את המקום, לא תצטרך להשיב את הבגד. באופן זה הנך יכול לברך ברכת שהחיינו על בגד זה. אך אם הבגד שייך למקום העבודה והוא ניתן לך בהשאלה, אין לך לברך שהחיינו.

מ. זריזין בברכת האילנות או ברכתם בארץ ישראל

מי שנמצא בחוץ לארץ בראש חודש ניסן וצריך להגיע בעוד ימים ספורים לארץ ישראל, האם יאמר את ברכת האילנות מיד בראש חודש (בחו"ל) מדין זריזין מקדימין למצוות או דעדיף שימתין כמה ימים בכדי לברך את ברכת האילנות בארץ ישראל.

מצד הברכה על ברכת האילנות בארץ ישראל, בספר ירושלים במועדיה לגר"א נבנצל (בין-המצרים עמוד רי) כתב בעניין המעלה לקיים מצוות בארץ ישראל, ובפרט לדעת רש"י והרמב"ן הסוברים שהמצוות בחו"ל אינן אלא בגדר הצבת ציונים למצוות בא"י. וע"ע בשו"ת אבני דרך (יג, מד הערה 3) במעלה לברך על פירות שנשתבחה בהם ארץ ישראל.

מצינו דישנה מעלה גדולה של זריזין במצוות. דוגמא מפורסמת היא, האם לקיים את הברית מוקדם בבוקר או לאחר מכן בהידור (בציבור רב). רוב הפוסקים העלו כי הזריזות במצוות הינה חשובה יותר מההידור. המקור לכך שהזריזות במצווה חשובה יותר, הובא בגמרא במסכת פסחים (ד, א) וז"ל הגמרא: "ובמה השמיני ימול בשר ערלתו' ותניא: כל היום כולו כשר למילה, אלא שזריזין מקדימים למצות". וכ"פ השולחן ערוך (רסב, א): "אלא שזריזין מקדימים למצות ומלין מיד בבקר", וכן כתב המגן אברהם (כה, ב) דאין לעכב את קיום המצווה אף אם אחר כך יעשנה בהידור רב יותר ואלו דבריו: "כל שהויי מצוה לא משהינן אע"פ שי"ל שיעשה אחר כך המצווה יותר מן המובחר וכן הוא בילקוט ויקרא סוף דף קכ"ט חביבה מצוה בשעתה ע"ש".

בשדי חמד (מערכת הפה כלל לט) כתב דגם אם רוצים אנו לומר דיש לאחר את המצווה בשביל לקיימה בהידור, זה רק כאשר ישנה תוספת של הידור בגוף המצווה, אך רוב עם בשעת המילה אינו הידור בגוף המצווה וכ"כ בברכי יוסף (או"ח א, ז). וע"ע בחיי אדם (כלל סח, ו) הפוסק כי מעלת זריזין עדיפה מרוב עם וע"ע בשו"ת יביע אומר (ב, יורה-דעה יח). וכ"כ בשו"ת קול אליהו (ב אורח-חיים יז), בשו"ת יד אליהו (ח אות ו), בשו"ת חבלים בנעימים (ה אורח-חיים ב), בשו"ת אהל משה צוויג (א, מג), בשו"ת שאילת חמדת צבי (א, מב), בתשובות רבי יהודה מילר (א, קלד), בשו"ת מחזה אברהם (א, מד) ובספר ארחות חיים ספינקא (תכו אות י). וע"ע בשדי חמד (כללים מערכת ז כלל ג) דזריזין מקדימין למצוות לא דחינן בשביל ברוב עם (וע"ע בשו"ת לב חיים ב, קכז).

יש לציין כי מדברי הגמרא במסכת ראש השנה (לב, ב), למד בשו"ת משנה שכיר (ב, כח) כי מעלת זריזין הינה אפילו בשביל שעות בודדות והוסיף כי "דחינן מצוה דרוב עם בשביל הזריזות" ועיי"ש בראייתו ממסכת חגיגה (ז, א) שם מיירי בעניין תפילה, שחלק מהקהל יתפלל קודם: "ואין נראין חצאין כו'. סבר רב יוסף למימר: מאן דאית ליה עשרה בנים לא ליסקו האידנא חמשה ולמחר חמשה. אמר ליה אביי: פשיטא, הי מינייהו משוית להו פושעים והי מינייהו משוית להו זריזין!" וביאר רש"י שם: "מאחר שחייב את כולן, אנא ידענא דכל אחד צריך לזרז את עצמו, דהיאך יאמר האב לאלו הוו זריזין, ולאלו הוו עצלין".

וכן מצינו דכתב במחזיק ברכה (רכט אות ז) דהזריז לברך ברכת החמה כשרואה שפיר דמי לברך ביחיד מלאחר עד אחר התפילה ולברכו בעשרה, ע"ש (עוד לגבי ברכת החמה, עיין בשו"ת יביע אומר ב יורה-דעה יח אות ז).

וכן העלנו בשו"ת אבני דרך (יד, נו) כי ראוי לברך את ברכת האילנות בהזדמנות הראשונה שיוכל משום זריזין מקדימין למצוות. וציינו דכ"כ בחזון עובדיה (פסח ח"א עמוד כד) דאמרינן לגבי ברכת אילנות דין

של זריזין מקדימין (ועיין גם בדבריו בילקוט-יוסף מועדים פסח ח״א עמוד קיד). וכן העלה בספר הליכות מועד מלכא (פסח ב, ב) דעדיף לברך על האילנות מוקדם ביחיד משום זריזין מקדימין, למרות שבגלל זה לא יזכה לעשות זאת ברוב עם, והכי מבואר גם בספר ברכת ה׳ (ד עמוד שד). וכ״כ בספר הלכה ברורה (רכו, ה) וזו לשונו: ״אם רואה האילנות עם פרחיהם בראש חודש ניסן, אלא שנמצא לבדו, עדיף שיברך הברכה מיד, ולא ידחה הברכה כדי שיוכל לברך לאחר מכן בציבור״. וכן נראה דדעת האור לציון (ח״ג ו, א). וע״ע בזה בספר עץ התמר (ברכת האילנות עמוד קח ואילך), בספר נטעי גבריאל (פסח ח״א ו, י), בספר גם אני אודך לגר״ש דיין (ד, ה) ובספר גם אני אודך לגרר״ח אבוחצירא (ג, כג אות ה).

וכן משו״ת ודרשת וחקרת (ו אורח-חיים עג אות ז) משמע דזריזות עדיף. וכן בספר גם אני אודך לגר״מ חליוה (יט, ה אות ב) הביא מכתב מהגר״א כהן שכתב לו בזה הגר״ח קנייבסקי דעדיף זריזין (ולכן יברך בחו״ל). וכ״כ לי בעל שו״ת דברי בניהו, בעל שו״ת שואלין ודורשין ובעל שו״ת מנחת שמואל. וכן כתב לי ידידי הגר״ש זכאי (מח״ס ברכת שמואל ועוד): נראה דכיון שלא מצינו בדברי הפוסקים שיש ענין לברכה דוקא על אילנות של ארץ ישראל, לכן עדיף שיברכנה בחו״ל וירויח מעלת הזריזין. והא דאין ענין לברכה דוקא בא״י הוא משום דעיקרה על התחדשות הבריאה, ומה לי חו״ל מה לי א״י. אמנם יש לדון ממה שכתב בשו״ת חתם סופר (אורח-חיים רח) ״דדוקא במצוה שכבר מוטל עליו יש להזדרז אבל מצוה שעדיין לא נתחייבנו בה לא שייך כלכך זריזין״. עכ״ל. ולפי״ז כתב בספר דף על דף (מגילה ו, ב) בשם קובץ קול תורה דלא שייך דין זריזין בברכת האילנות, שהרי לא מתחייבים בברכה זו אלא רק כשרואה את האילן. עכ״ד. אך מדברי כמה מרבותינו הפוסקים נראה שנקטו דגם בברכת האילנות שייך דין זריזין. עכ״ד.

וכן ביאר לי בעל שו״ת מחקרי ארץ דגם ע״פ הנסתר יש לו להיות מהזריזין ולברך בחו״ל את ברכת האילנות, וזו לשונו: נראה דהגם שיש מעלה לאילנות של ארץ ישראל ומצינו רבים שמהדרים ליטול ארבעה מינים של ארץ ישראל, וכן להדליק נרות חנוכה משמן זית של ארץ ישראל, וכל כיוצא בזה. אבל אין זה אלא רק מעלה ולא מצד הדין וההלכה, ובהלכה מצינו אי מחמיצין את המצוות דמצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, וזריזין מקדימין למצוות, ושיהויי מצוה לא משהינן, ואין מעבירין על המצוות. ועיין במגן אברהם (כה, סק״ב) שכתב כל שהויי מצוה לא משהינן אף על פי שיש לומר שיעשה אח״כ המצוה יותר מן המובחר. וכיוצא בזה מובא בספר מעשה רב (קנט) בשם הגר״א שאין לדחות ברכת הלבנה עד מוצאי שבת אפילו שרוצה לקיימה אחר כך יותר בהידור.

ואע״פ שדעת התרומת הדשן (לה) שאם אין חשש שמא תפסד המצוה רשאי לאחר המצוה כדי לעשותה יותר בהידור, ולכן אם רואה אדם הלבנה בימי החול ורוצה להמתין עד מוצאי שבת לקיימה יותר בהידור כמ״ש באור זרוע דבמוצאי שבת יותר מבושמים ולבושים בגדים נאים, הרי זה רשאי להמתין עש״ב. וכיוצא בזה נשאל השבות יעקב (א, לד) בדין ארבעת המינים אם יש לו ד׳ מינים כשרים אלא שאינם מהודרים ורוצה להמתין שעה או שעתים עד שיבא לו מהודר לברך עליו אם נכון להמתין, או זריזין מקדימין למצוות עדיף, והעלה דאם אין חשש שתפסד המצוה יש לו להמתין כדי לקיים המצוה יותר בהידור. וכמו שהבאנו בעניותין בספרי זוטא מערכי לב (סימן ג פרק ט) ובספר אור הלבנה (סעיף ז עמוד לד).

מכל מקום נראה, דבנדון דידן יש חשש שמא תפסד המצוה, בפרט מי שנמצא בחוץ לארץ שכל הדרכים בחזקת סכנה רח״ל. ואי אפשר לדעת איזה עיכובים יכולים להיות עד שיגיע לארץ ישראל. וגם כשיגיע יכול להיות טרוד מעמל הדרך ולהפסיד ברכת האילנות, ואם כן גם לדעת התרומת הדשן והשבות יעקב יש לברך ברכות האילנות במקומו בחו״ל, דאין להקדש אלא מקומו ושעתו. ומה גם

בברכת האילנות כתבו המקובלים שיש בזה תיקון לנשמות המגולגלים באילנות, ואם הזדמן לו לברך בחוץ לארץ, שמא זה הוראה משמים שיש נשמות המגולגלות שם שצריך לתקן אותם, ורגלוהי דבר נש אינון ערבין ליה. ומכל הני טעמי נראה שלא ידחה את ברכת האילנות אפילו בשביל חיבוב מצוה לברך על אילנות של ארץ ישראל. עכ"ד.

והוסיף לי הרה"ג רצון ערוסי: כלל גדול יהי נקוט בידינו: "מצוה הבאה לידך אל תחמצינה", ו"זריזין מקדימין למצוות", ואל תדחה למחר מה שאתה יכול לקיים היום, כי אין האדם יודע עיתותיו, שמא תידחק השעה ויחמיץ המצווה. וכ"כ לי גם הראשון לציון בעל הילקוט יוסף שיהא זריז ויברך ברכת האילנות בר"ח בחוץ לארץ ולא ימתין כמה ימים לברך בארץ ישראל (אא"כ מיירי במקומות בחו"ל שיש מחלוקת מתי מברכים שם את ברכת האילנות). וע"ע בספר מעשה חמד (הנדמ"ח יג, יט).[1]

העולה לדינא: יברך את ברכת האילנות בחוץ לארץ בזמן הראשון שמתאפשר ולא ימתין בזה להגעתו לארץ ישראל. דזריזין במצוות עדיף על הידור.

[1] אגב, נשאלנו בתקופת הקורונה, האם מי שאינו מריח, יכול לברך את ברכת האילנות. והתשובה היא דוודאי דהוא יכול לברך דזו ברכה התלויה בראיה ולא בריח, וכן העלה גם בשו"ת ישיב יצחק (ח, ו) וכ"כ גם הגר"ח קנייבסקי בספר מישרים אהבוך (עמוד קסו).

מא. שמירה ליולדת בנסיעה

האם יולדת שיוצאת מבית חולים רשאית להזמין מונית להגיע הביתה (או למקום הבראה), דהרי יולדת צריכה שמירה (ברכות נד. משנה-ברורה רלט, סק״ט. וע״ע בדברנו בשו״ת אבני דרך ח, שיא), ומצוי במקרים רבים כי הנהגים בחברת המוניות גויים (או שאינם שומרי מצוות) וצ״ע האם הם מיקרי כשומר.

וקשה לומר דהאשה כבר אינה צריכה שמירה דציינו באבני דרך (שם) שבספר פסקי תשובות (רלט אות יא) כתב ש״המנהג המקובל להקפיד על שמירתה עד ז׳ ימים מהלידה״ (וציין בהערות לספר אמרי-יושר אות קיח). והבאתי שם דהכי אמר לי הרבבות אפרים ש״באמת יש להקפיד על זה בתוך השבעה ימים, שלא תלך לבד. ואם צריכה ללכת תלך עם אמא שלה או משפחה״. והבאתי שם מכתב שכתב לי המשנת יוסף: ״וביולדת תולים לשמירה דף עם פסוקים, ויש עם תמונת הגרעק״א ז״ל וכדומה. ולרחוב אינה יוצאת כל ז׳ ימים הראשונים, ויש יחידות שבאות לברית מילה. ואם יש יחידים שיוצאים לפני כן, צ״ל ששומר פתאים ה׳, כדאשכחן בכמה דוכתי (שבת קסט, ב. יבמות יב, ב. שם עב, א ועוד[1]) כיון דדשו ביה רבים״. ועיין בספר תורת היולדת (ל, סק״ב) ובספר שמירת הגוף והנפש (קפ, סק״א) שקבלנו (מהחזו״א) דצריכה שמירה שבעה ימים.

אך הגר״ע יוסף זצ״ל בספרו הליכות עולם (ז עמוד רמט) כתב ש״לפי המבואר בשבת (קכט, א) שהיולדת כל שלשים יום דינה כחולה שאין בו סכנה, נראה שצריכה שמירה כל שלשים יום. ונכון להזהר בכל זה״ ועיין עוד בשו״ת חיי הלוי (א, עב אות יא). ואעיר כי רבים סוברים דבתוך בית א״צ שמירה ובהם הגרישׂ״א, הגרי״י פישר, הגרח״ק, הגר״נ קרליץ ועוד (הובא בספר אהל-יעקב, מאכלי עכו״ם עמוד שסט). וממילא כיוון שיוצאת מבית החולים בתוך השבעה ימים צריכה שמירה.

ונוסיף כי בספר בישורון מלך (ח״ב עמוד רנו) הובא בשם האבן ישראל ולהורות נתן כי עכו״ם או ישראל שאינו שומר מצוות אינו יכול להיות שומר. ובספר אהל יעקב (הלכות מאכלי עכו״ם עמוד שסט) הביא דכן הורה הגר״ע אוירבעך. וממילא תהא בעיה לנסוע עם נהג המונית. וכ״כ בנטעי גבריאל (נישואין ח״ב נו, ז) כי לגבי כלה משרתת נכרית לא מהני לשמירה[2], וה״ה נימא אצלנו. וכן הביא גם בספר נישואין כהלכתם (טו הערה 72) דלא מועיל שמירה על ידי גוי וציין דה״ה נהג מחלל שבת וכמקור לכך ציין את שו״ת ישיב יצחק[3] (ח, סא). וכן העלה גם בספר הליכות קטנים (ב, לא) דגוי לא מועיל לשמירה

---

[1] כתובות לט, א. עבודה זרה ל, ב. נדה לא, א ושם מה, א.

[2] והעיר ע״כ ידידי הגר״ד אזולאי, בהאי לישנא: כל דבריו תמוהים לענ״ד, דנראה שמערב שני דינים נפרדים כפי שאבאר. הנה לדרכו, יותר היה לו להביא מדברי השו״ע יו״ד (קנג, ה) שכתב להדיא ״לא יתייחד ישראל עם גוי, מפני שהם חשודים על שפיכות דמים״. וע״ע בכף החיים יו״ד (קטז אות קסו). ועוד כתב השו״ע ביו״ד (קנו, א) ״אין מסתפרים מהעובד כוכבים אלא במקום שמצויין בני אדם, או אם אותו העובד כוכבים מדמה שאותו ישראל הוא אדם חשוב. הגה, ויש מחמירין שלא להסתפר מעובד כוכבים, אפילו במקום רבים, בתער, אם לא שיראה במראה. (תוספות ומרדכי פא״מ). ונהגו להקל כסברא ראשונה״. ואולם המנהג להקל בזה, עיי״ש בבית הלל (קנו, א), ואכמ״ל. ולעצם דברי הנטעי גבריאל, המעיין יראה שלא הביא ראיה לדבריו, ושני עניינים הם, האחד, איסור יחוד עם גוי מחמת הסכנה מדין התלמוד. והשני, מי ראוי למנוע ממזיק רוחני להזיק. ואחר שהודה שיש להקל בעניין הראשון בזמה״ז, או כל היכא דמירתת הגוי, וזהו שכתב ״ונהי דלא שייך בנד״ד״, דהיינו שבזמה״ז ובמקום דשכיחי רבים יש להקל בהילוך עם גוי, א״כ, מאחר דבכה״ג אין סכנה בגוי, מניין הרגלים לומר דלא הוי הגוי שומר מחמת מזיק רוחני (העניין השני), ולזה לא הביא שמץ ראיה, ואין שום קשר בין הנושאים.

[3] אולם המעיין שם יראה שכתב בסיכום דבריו כי במקום ישוב וכו׳ נראה להקל ע״י שומר נכרי. אבל בדרך שאינו מקום ישוב, יש ליזהר לקחת דוקא שומר ישראל ולא גוי כמו שכתבו הבני ישששכר והקב הישר (ונעיר כי ספרים אלו הם לא

ליולדת. ושמחתי לראות כי בספר מראות יחזקאל לגר״י רוטה (ח״א עמוד תרסז) פסק שגוי מועיל לשמירה מהמזיקים, ע״ש.

אולם יל״ע, דיתכן למימר דהתינוק אשר נוסע עמו יחשב כשומר. וכפי שמובא בספר אהלך באמיתך (יב, יא) דקיים איסור לישון יחידי, אך אם יש עמו אפילו תינוק בין יומו אין כל חשש. וכ״כ בפסקי תשובות על המשנ״ב (רלט אות י). וע״ע שם (בהערה 72) שכתב: ״דלענין שמירה ממזיקים ורוחות רעות סגי אפילו בתינוק המוטל בעריסה, וצ״ע ביולדת הנמצאת עם תינוקה הנולד, וביותר ביולדת זכר לפני מילתו שהוא עצמו זקוק לשמירה״.

ועדיין יל״ע דלגבי שמירה לחתן מהני בקטן והכי איתא בספר הקטן והלכותיו (ח״א עמ׳ 22), בשו״ת מעשה אפוד (א, קמט) ובספר שלמי שמחה (עמוד קכג). וע״ע בספר דבק טוב (ט, ז), בספר פניני שיח (עמוד רנ) ובספר בית מתתיהו (ב, כח). אך עיין בספר הליכות קטנים (ב, לא) שהצריך שהילד יהיה מגיל חמש.

אולם נראה כי יש לצרף כמה קולות בשאלתנו: ראשית, הסוברים שהתינוק חשיב כשומר. שנית, דעת המקלים שגוי חשיב לשומר מצד מזיקים. שלישית, דהרמב״ם, הטור והשולחן ערוך השמיטו דין זה של שמירה. ומתוך כך מובן מה שכתב הילקוט יוסף (חופה וקידושין עמוד שלט) שבני ספרד לא הקפידו בשמירה בזה, ובפרט בתוך העיר. ונראה דסמכו על השמטת הרמב״ם והשולחן ערוך.

ויתכן שיש לבאר את עניין ההשמטה, ע״פ דברי החשוקי חמד (ברכות נד): ״ויע׳ בשו״ע (אבן-העזר יז, י) שלדעת הרמב״ם ורבותיו של הריטב״א ביבמות, לא חיישינן היום לשדים״.[4] וכידוע עיקר הגזירה ליולדת שלא תצא לבד היא בגלל שדים. כמובא ברש״י (ברכות נד, ב): ״שימור, מן המזיקין. חולה, שהורע מזלו, לפיכך השד מתגרה בו, וכן חיה, אשה שילדה, וכן אבל... ״. וכן ציין הרא״ה: ״דאיתרע מזליהו והשד מתגרה בהם״[5] (רביעית, ישנו ספק איזה נהג מונית יגיע). כמו כן, יש סברא דא״צ שמירה ברשות הרבים.[6]

ספרי הלכה, אלא חסידות. ולפי״ז מדינא מדבריו יש להתיר). וזו לשונו: ״במקום ישוב ובאופן דלא שייך יחוד, בא״א בעניין אחר, היה נראה להקל ע״י שומר נכרי, ומכ״ש מי שאינו שומר תו״מ או הוא אפילו בגדר מומר, וכ״ש בבית משותף די״א דא״צ שמירה בו, ובפרט כיון דגם לגוי י״ל מזלא מליץ, י״ל דגם ישמור עליו ממזיקין וכו׳, אבל בדרך שאינו מקום ישוב, וכ״ש כשנוסעים שם בלילה, יש ליזהר לקחת דוקא שומר ישראל (ואפילו קטן מהני כנ״ל) ולא גוי, וכמו שכתבו הבני יששכר (אגרא דפרקא אות צח) והקב הישר (פי״א) הנ״ל (גם לשאר בני אדם, ובפרט לחתן וכד׳ דבעו שמירה)״.

[4] אגב, הזכרנו את התשובה משו״ת ישיב יצחק (ח, סא) ושם הובא בעמוד שנד (אות ב) שהגרח״ק שליט״א אמר בשם החזו״א כי אביי כבר גירש את המזיקים (עיין פסחים קיב, ב).

[5] וכתב לי ידיד הגר״ד אזולאי דהכוונה היא למזיקים רוחניים: דברש״י: ״שימור, מן המזיקין... **לפיכך השד מתגרה בו... מקנאתו מתגרה בהם**״. ונראה מדבריו שהאי ״מזיקין״, הם המזיקים הרוחניים (שדים) שנזכרו רבות בש״ס, ופשוט. וקרוב לזה כתבו גם תלמידי רבינו יונה שם (בדף מב, ב) ״שלשה צריכין שימור חולה חיה וכלה. **מפני שהשטן מקטרג** בשעת הסכנה ובשעת השמחה״, הרי שהמזיק הוא השטן, והיינו מזיק רוחני [וע״ע באריכות דבריו לגבי שמירה על חתן וכלה (ירחון האוצר נו עמוד רמה ואילך)].

[6] וכ״כ לי באריכות בעל אורחותיך למדני, ואלו דבריו: כתוב בברכות נד: ״אמר רב יהודה שלשה צריכין שימור ואלו הן חולה חתן וכלה, במתניתא תנא חולה חיה חתן וכלה, ויש אומרים אף אבל, ויש אומרים אף תלמידי חכמים בלילה״. ופירש״י שם: ״שימור - מן המזיקין. חולה - שהורע מזלו לפיכך השד מתגרה בו וכן חיה אשה שילדה וכן אבל. חתן

ואעיר כי ראיתי בספר ארחות רבינו (ח״א הוספות עמוד כט) **בשם הגר״ח קנייבסקי כי אמר לו החזו״א כי אביי כבר גירש את המזיקים. ולפיכך אמר לו החזו״א כי יש להקפיד רק על דברים שהעולם חושש להם** (וע״ע בקונטרס חמדת חיים עמוד ח דהביא טענה זו הגר״י זילברשטיין).

וכלה ותלמידי חכמים - מקנאתו מתגרה בהם״. ופירש הנמוקי יוסף שם: ״חולה וחיה – אשה שילדה הם בסכנה, וכן אבל הורע מזלו והשד מתגרה בהם שרואה אותם בשפל ודבר מועט מזיק להם״.

מ״מ לא מצינו בראשונים הגדרים של ״שמירה״ זו, באיזה מקום צריך שמירה ובאיזה מקום א״צ שמירה. ולכן נראה שיש לדמות דין זה למ״ש בזוהר פר׳ וישלח קסט: ״רבי שמעון אמר תא חזי מה כתיב ביה בההוא רשע דבלעם, וילך שפי, מהו שפי, יחידאי, כמה דאת אמר (בראשית מט יז) שפיפון עלי ארח, כהאי חויא דאזיל יחידאי וכמין עלי ארחין ושבילין, הכי נמי בלעם הוה אזיל יחידאי, מאי טעמא, בגין לאמשכא עליה רוחא מסאבא, דכל מאן דאזיל יחידאי, בזמנין ידיען אפילו במתא באתרין ידיען, משיך עליה רוחא מסאבא, בגין כך בכל זמנא לא יהך בר נש יחידאי בארחא ובמתא אלא באתר דבני נשא אזלין ותבין ומשתכחין תמן, ועל דא לא יהך בר נש יחידאי בליליא, הואיל ובני נשא לא משתכחי...״. נראה מזה שמ״ש רש״י הנ״ל שהחשש הוא מפני המזיקין, הוא כיון למ״ש הזוהר ״רוחא מסאבא״, ולכן הטעם שיולדת וכו׳ צריכים שמירה הוא כדי שהם לא ישארו יחידים מפני חשש רוחא מסאבא הנ״ל. וכן י״ל לגבי מ״ש בגמ׳ שאין לת״ח לילך יחיד בלילה בלי שמירה הוא מטעם זה, אלא שהגמ׳ אומרת שדין זה רק בת״ח והזוהר אומר שהוא בכל בר נש.

ולפי הזוהר הנ״ל מצינו שאין צריך שמירה בעיר ״באתר דבני נשא אזלין ותבין ומשתכחין תמן״. ולכן משמע שברה״ר שכל העם עוברים ושבים שם, אין צריך שמירה. וכן י״ל שבמקום שכל המכוניות עוברים ושבים ברחוב אף זה בכלל ״אתר דבני נשא אזלין ותבין ומשתכחין תמן״ (וזה כעין מה דמצינו לגבי דיני רה״ר בשבת שי״א יש לכלול המכוניות ברחוב בכלל ששים רבוא, ואכמ״ל). ולכן אף בנד״ד היולדת שיוצאת מבית חולים רשאית להזמין מונית להגיע הביתה.

וכן ראיתי כמה ת״ח שהולכים ברה״ר בלילה לבדם כגון להתפלל ערבית בבית הכנסת ושוב לחזור לביתם, או לחנות לקנות איזה חפץ לצרכיהם וכו׳, ואין מי שמפקפק בזה כדי לומר שהם צריכים שמירה בלילה. וצ״ל שזה מפני שיש כמה עוברים ושבים ברה״ר, ולכן אין לחוש למזיקים. וכמו כן ראיתי ת״ח שנוסעים במכוניות לבדם בלילה, ואף זה מפני שיש הרבה מכוניות ברחוב וזה בכלל מקום שהעם עוברים ושבים, ולכן הם אינם צריכים שמירה.

וגם נראה שיש להביא ראיה לזה ממ״ש התה״ד ס׳ רצ לגבי אבל, וז״ל ״שאלה: אבל רשאי לצאת מפתח ביתו בלילה לאחר שכלתה הרגל מן השוק או לאו. תשובה: יראה דהמיקל בכה״ג מפני הצורך לא יפסיד כולי האי... וא״כ כשיצא בלילה ואינו מתערב עם חבורות בני אדם אלא שהולך לישן בבית אחר והולך יחידי... אין כאן קפידה״ (וכן פסק הרמ״א ביו״ד שצג, ב). וזה קשה, איך כתב התה״ד שאין כאן קפידה לאבל לילך יחידי בלילה, הלא לפי הגמ׳ הנ״ל י״א שאף אבל צריך שמירה כיון ״שהורע מזלו״ כמ״ש הנמ״י הנ״ל, וכ״ש שאין לו לילך בלילה כמ״ש הזוהר ״ועל דא לא יהך בר נש יחידאי בליליא, הואיל ובני נשא לא משתכחי״, ואף לפי הגמ׳ הנ״ל שדין זה רק לגבי ת״ח שאין לו לילך יחידי בלילה, מ״מ מסתימת דברי התה״ד נראה שאף אבל ת״ח מותר לילך יחידי בלילה. ולכן נראה לומר שסבר התה״ד שאף שכלתה רגל מן השוק, מ״מ עדיין יש קצת אנשים שהולכים ברחוב לאיזה צורך אלא הם אינם מפסיקים כדי לדבר זה עם זה בתורת חברות כדמצינו ביום, ולכן אין כאן היסח הדעת מאבילות, וזה מ״ש התה״ד ״ואינם מתערב עם חברות״. ולפי זה משום קצת אנשים אלו אין לומר כמ״ש הזוהר הנ״ל ״ובני נשא לא משתכחי״. ולכן עדיין מותר לאבל לילך ברה״ר יחידי בלי שמירה.

ולפי הנ״ל יש לתרץ קושית כת״ר באבני דרך (ח, שיא): וז״ל ״אולי נוכל לומר דגדר הסכנה הוא שבעה ימים שמצינו לגבי יולדת בעניין חילול שבת (סימן של) וכן לגבי אכילה ביום כיפור (תריז, ד) דעד שבעה ימים באינה אומרת איני צריכה – היא בכלל סכנה, וחזיתי כי בספר פסקי תשובות (רלט אות יא) כתב ש״המנהג המקובל להקפיד על שמירתה עד ז׳ ימים מהלידה״ (וציין בהערות לספר אמרי יושר אות קיח). וצ״ע דהרי פוק חזי נשי דידן דלא מקפידות על שבעת ימים, כגון יש נשים ההולכות וקונות בגד חדש לברית או בגדים לתינוק וכן שאר צרכיו״.

וי״ל שלפי זוהר הנ״ל היולדת אינה צריכה שמירה במקומות שכל העם עוברים ושבים כגון ברה״ר או בשוק או בחנויות וכו׳. ולכן שפיר הוא ללמד זכות על נשים הנ״ל. וכן הוא בנד״ד שהיולדת שיוצאת מבית חולים רשאית להזמין מונית להגיע הביתה, שכל זה ברה״ר.

ואגב זה ציין לי הגר״מ גבאי לגבי שמירת חתן כי בקונטרס ידון משה (ח״ד) השיב הגר״ח קנייבסקי שגוי יכול להיות שומר לחתן. ובספר בישורון מלך (ח״ב עמוד רנו) הביא מחלוקת בזה. וע״ע בספר פתח שערי שמים (ח״ה עמוד סח) ובספר גם אני אודך (פסקי-הראה ח״א עמוד מח).

ובעל שו״ת דברי בניהו כתב להקל בשאלתנו, והרחיב בעניין שהתינוק עמה דמועיל לשמירה, ואלו דבריו:

> איתא בגמרא ברכות (נד, ב) אלו צריכים שימור חולה חיה חתן כלה, אבל ותלמיד חכם[7] בלילה, ופירש רש״י שחולה חיה ואבל הורע מזלם ולפיכך השד מתגרה בהם, וחתן כלה ולתמיד חכם השד מתקנא בהם. ובמשנ״ב (רלט, סק״ט) כתב אמרו חכמינו הישן בבית יחידי והיינו בלילה אוחזתו לילית, ובית היינו חדר. וכ״כ בספר שמירת הגוף והנפש (קפ אות א) ושם כתב ולכמה זמן צריכה שמירה הגר״ח קניבסקי שליט״א במכתב דאף דמתשובת מהרש״ל (סימן מה) משמע לחודש ימים. קבלנו מהחזון איש שהוא רק ז׳ ימים, ושו״ר שכ״כ בספר אמרי יושר לסדר נשים (אות קיח) בשם החזון איש דחיה צריכה שמירה כל שבעה. וכתב בשער הציון שם (סקי״ז) מגן אברהם בשם מהרי״ל. לפי זה הישן בחדרו יחידי, אף שבבית יש אנשים צריך ליזהר שלא יהיה נעול רק פתוח לבית, והעולם נוהגים להקל בזה. ונראה לי אף להמחמירין, אם בבית יש שם אשה לבד, ועל ידי זה שיהיה פתוח יהיה אסור יחוד, לא יפתחנו ולא יגיע לו שום ריעותא, כי שומר מצוה לא ידע דבר רע. ובא״א הסתפק האם איסור לישן יחידי הוא גם לאשה ונשאר בצ״ע. ועיין בכף החיים סופר (שם אות יז) שכתב שאף לאשה אסור לישן לבד. וכתב בספר אהלך באמיתך (יב, יא) שכל האיסור לישון יחידי אבל אם יש עמו אפילו תינוק בין יומו אין כל חשש. ולכן נראה לענ״ד דהוא הדין לענין שימור של יולדת מכיון שנוסעת במונית עם התינוק שלה הוי כשומר. ולכן אין חשש. וראה עוד בפסקי תשובות (רלט אות יא) שכתב וקטנים ג״כ מועילים לשמירה וכדלעיל דלענין שמירה ממזיקים ורוחות רעות סגי אפילו בתינוק המוטל בעריסה. ושם הסתפק ביולדת זכר לפני המילה שהוא עצמו צריך שמירה. ונראה שמכיון שהוא נחשב לנפש וכמבואר בשבת (קנא) שבן יום אחד אין צריך שמירה מהחולדה ועכברים משא״כ עוג מלך הבשן מת ע״ש. וא״כ כבר היא לא נחשבת ליחידית והוא שומר עליה והיא שומרת עליו. וכל שיש שנים אין מזיקין. וגם אף בנוסעת עם גוי הרי ידוע שאין שטן מזיק כשיש ב׳ אומות וכמבואר בגמרא בשבת (לב, א) דשמואל היה נוסע בספינה עם גוי דוקא דאמר שטנא בבית אומי לא שליט, וכאן יש ישראל וגוי ובצירוף שיש כאן

---

[7] ועפי״ז כתב לי בעל שו״ת תשובות ישראל דלא מצאנו ידיים ורגליים בזה. דאם ת״ח צריך שמירה שלא יניחוהו לבדו (עיון יעקב) וביאר בהגהות היעב״ץ דהשומר צריך להיות יושב ומשמר (ער) ולא ישן. ולפי״ז ת״ח יצטרך שיהא ע״י שומר שניעור כל הלילה, וזה לא יתכן כלל.

וידידי הגר״ד אזולאי ציין לי לגבי ת״ח: באור זרוע (ק״ש ג) תמה, שהרי בברכות (ה, א) אמרו שת״ח אינו צריך לקרא ק״ש על מטתו כי תורתו משמרתו, ויישב (בסי׳ קלז) שתורתו משמרתו רק במקום טהור, שבכל עת הוא עסוק בה, והשימור נצרך רק כשהוא במבואות המטונפים ואינו יכול להרהר בתורה. ורבינו יונה (שם) כתב שהחשש הוא רק כשהולך באישון לילה ואפילה, והרד״ל (שם טז נח) דקדק מכאן שרק לת״ח די בשמירה בלילה, אך השאר צריכים שימור גם ביום.

ב׳ ישראלים האשה והתינוק או תינוקת שאין כאן יחידי ולכן אין כל חשש ליולדת לנסוע עם תינוקה לביתה או לבית החלמה ופוק חזי מאי עמא דבר כנלענ״ד.

וראה עוד בשו״ת בצל החכמה (ד, עו) שדן בדברי הגמרא לענין לא ישן יחידי וז״ל איתא (שבת קנא, ב) אר״ח אסור לישן בבית יחידי וכל הישן בבית יחידי אוחזתו לילית. והנה הרמב״ם וכן הטור והשו״ע, השמיטו דין זה, אבל הרי העתיקוהו הרי״ף והרא״ש (שם יג) הראבי׳ (שם רסו) פסקי הרי״ד (שם טור תקמג) פסקי הריא״ז (שם הל׳ ה דין ד) והסמ״ג (עשין עט) וכן כתבו המג״א (רלט, סק״ז) והאחרונים הבאים אחריו. וראיתי בהגהות מראה יהושע לספר מעשה רב (סי׳ רכא) כי מפורסם בשם הגר״א נ״ע שהתיר לישן יחידי בבית, שפי׳ מש״כ במס׳ שבת, הישן בבית יחידי, שהבית הוא יחידי בשדה. וע״ש בשם הרד״ל שדחה זה מפני המבואר בזוה״ק (פ׳ תזריע מ״ה א) דבבית דמיחדא אסור אף ביום ובלילה אסור בכל בית. ובהשקפה ראשונה אמרתי כי ממקור הלכה זו בגמ׳ דשבת יש להוכיח דהך יחידי לא אבית אלא על האדם הישן קאי. כי כל מעיין בגמ׳ שם יתקשה להבין מה מקום למימרי׳ דר״ח, דאסור לישן בבית יחידי בסוגיא דגמ׳ שם, כי אין למימרא זו שום קשר לא עם המימרא שלפני׳ ולא עם זו שלאחרי׳ ע״ש. אמנם אם נאמר דהאי יחידי אאדם הישן קאי י״ל דנקט לה התם לפי שהיא נמשכת למימרי׳ דר״פ שנזכרה שם קודם מאמרו של ר״ח הנ״ל, והוא, אר״פ נקטינן ארי׳ אבי תרי לא נפיל, ופרש״י (ד״ה ארי׳) כדכתיב מוראכם תרי ע״כ ע״ש. לזה שפיר מביא אח״כ מימרי׳ דר״ח, דגם לילית אינה אוחזת לבי תרי אם כי לחד היא אוחזת. ולכן אסור לישן בבית יחידי וכו׳ ומוכח אבל אינו יחידי שפיר ישן דבי תרי אינה אוחזת. אבל אם יחידי אבית קאי, ור״ל בית העומד בשדה יחידי קשה מאי שייכא להך מימרא הכא. אם לא שנדחוק לומר, דיחידי אתרוייהו קאי אגברא ואבית ודו״ק. עכ״ד. המתבאר מדבריו שיחידי קאי על האדם ולכן כל שהיולדת לא נוסעת לבד אלא עם התינוק שפיר דמי.

וגם אף נוסעת עם גוי אין חשש כיון ששטנא בשני אומות לא שליט וכדעת שמואל במסכת שבת (לב) ע״ש. וכ״ש שהיא גם עם התינוק שלה שהיא לא יחידית אלא אפילו עם תינוק בן יומו מועיל לשמירה וכנ״ל כנלענ״ד. ושוב ראיתי שכ״כ בספר בני ביתך (עמוד תז) דיש לדמות יולדת לחתן וכלה שאחד נחשב לשומר על השני. הוא הדין שהתינוק נחשב לשומר על היולדת מן המזיקין. וכן ראיתי בשו״ת שבט הקהתי (ד, שטז) שכתב שכמו בחתן וכלה אחד נחשב לשומר לשני הוא הדין ביולדת שהתינוק נחשב לשומר שלה ע״ש. וכ״כ בספר אוצר ההלכות דיני ומנהגי מינקת (עמוד שלו). ובפתח האוצר (אות שט) כתב ומנהג הרבה בני אדם להקל אף שאין אנשים בבית זולת הולד וכנראה סמכינן דכל שנמצא עמה ולד שוב אינה צריכה שמירה, וכעין מה שמבואר בגמרא שבת (קנא) תינוק בן יומו חי אין צריך לשומרו מן החולדה ומן העכברים ואילו עוג מלך הבשן מת צריך לשומרו כדכתיב ומוראכם וחתכם יהיה וכו׳. חזינן שרבים העלו דאפשר לסמוך ביולדת על שמירה שהיא לא לבדה אלא גם תינוק בן יומו נחשב לשומר להצילה מן המזיקין ולכן שפיר יכולה לנסוע מבית החולים לאחר הלידה עם התינוק או התינוקת שלה לביתה או לבית החלמה וגם יש לצרף שגם הנהג נחשב ואף אם הוא גוי אין חשש כיון ששטנא בשני אומות לא שליט וכדעת

שמואל במסכת שבת (לב). ולכן מכיון שהיא לא נמצאת לבדה שפיר דמי לנסוע לביתה עם התינוק או התינוקת ופוק חזי מאי עמא דבר שלא נזהרים בזה כנלענ"ד.

בסיכום: יולדת צריכה שמירה ונחלקו הפוסקים כמה זמן צריכה שמירה האם ל' יום או מספיק שבעה ימים. וכתב הגרח"ק בשם החזו"א שעד ג' ימים. ושכן כתב ג"כ בשו"ת משנת יוסף (יא, קמג). ויכולה היא לנסוע לביתה או לבית החלמה עם התינוק או התינוקת שילדה כי יש לומר שלא נחשבת שהיא לבדה אלא גם תינוק בן יומו נחשב לשומר שלה מן המזיקין...

העולה לדינא: יולדת שיוצאת מבית חולים רשאית להזמין מונית על מנת להגיע לביתה או למקום הבראה, ואין לה לחוש ממזיקין.

נספח – תשובת הרה"ג יצחק זילברשטיין שליט"א

בנדון שאלתו, האם יולדת שיוצאת מבית חולים רשאית להזמין מונית להגיע הביתה (או למקום הבראה), דהרי יולדת צריכה שמירה, ומצוי במקרים רבים כי הנהגים בחברת המוניות גויים (או שאינם שומרי מצוות) וצ"ע האם הם מיקרי כשומר.

הריני להשיב, הנה בגמרא ברכות (דף נד ב) איתא, אמר רב יהודה: שלשה צריכין שימור מפני המזיקין שמתגרים בהם, ואינם הולכים לבדם אלא בלווי אדם, ואלו הן: חולה שהורע מזלו (רש"י) חתן. וכלה שהמזיקים מקנאים בהם (רש"י). במתניתא תנא: חולה, חיה - יולדת שהורע מזלה לפיכך השד מתגרה בה (רש"י), חתן וכלה. ויש אומרים: אף אבל שגם מזלו הורע, ויש אומרים: אף תלמידי חכמים בלילה כי המזיקים מקנאים בהם, ובלא שמירה יש חשש שיזיקום.

טעמים לשמירה: ובטעם השמירה של יולדת מצינו כמה טעמים: כתב רש"י שם שהורע מזלה לפיכך השד מתגרה בה. ובתר"י (ברכות שם), כתב הטעם שהצריכן שימור, מפני שהשטן מקטרג בשעת הסכנה ובשעת השמחה. ע"כ. ובפרקי דרבי אליעזר (טז) שנינו "החתן דומה למלך, מה המלך אינו יוצא לשוק לבדו כך החתן אינו יוצא לשוק לבדו", וכתב הרד"ל (אות נח) שמשמעות הלשון "אינו יוצא לשוק" היא מפני כבודו ולא משום שימור, אך לעיל שם (פי"ב אות נח) כתב שמלאכי השרת היו משמרין לאדם בחופתו, מפני המזיקין שהם "בני האלוהים" ו"בנות האדם", ע"ש. ולכן אין לזלזל ח"ו בתקנות חז"ל.[8]

---

[8] **חתן שהוזק בגלל חסרון שמירה:** פעם אחת סח מרן הגרא"מ שך זצ"ל, מעשה נורא בענין זה: בבחרותי, אירע מעשה בליטא, בחתן בשעת חתונתו. בעיצומה של סעודת הנישואין יצא החתן לבדו החוצה למקום ששימש באתם ימים כ'בית הכסא'. משבושש החתן לחזור, נערכו חיפושים קדחתניים, עד שלבסוף נמצא החתן, שוכב בתוך הבור כשהוא מחוסר הכרה. אבי הכלה ראה בכך סימן של "ריע מזליה" על הזיווג כולו, וביקש לשבור את הקשר ולבטלו. לבסוף הובאה השאלה לפני מרן הגאון רבי חיים עוזר זצ"ל, ששלל לחלוטין את ה'סימנא מילתא' הזו. רבי חיים עוזר השיב בפשיטות: אם חז"ל אמרו שחתן צריך שמירה, הרי שאם לא שמרו ויצא יחידי לחוץ הינו מחוסר שמירה ועלול לסכנה. המקרה הטראגי שקרה לחתן, אינו תוצאה של 'מזל רע' וסימן שאינו הגון, אלא תוצאה של העדר הקפדה על דינא דגמרא (תורתך שעשועי עמ' קו).

כשמדברים לשון הרע השמירה אינה מועילה: ומסתבר להוסיף: דאם החתן והמלוה שלו מדברים ביניהם לשון הרע או שאר דברים אסורים, השמירה לא מועילה והסכנה נשארת במקומה, וכמו שכתוב (דברים כג, י): "כי תצא מחנה על איביך ונשמרת מכל דבר רע... כי ה' אלוקיך... ושב מאחריך". והרמב"ן הביא ספרי כשהוא אומר "דבר" אף לשון הרע. וכעין מעשה שהיה עם הגר"א לאפיאן זצ"ל, שבזמן המלחמה שהה במקלט עם עוד מספר אנשים, ולפתע פנה אליו אחד מהנמצאים ואמר לו: "רבי, מדברים כאן לשון הרע". השיבו הגרא"ל: "אם כן בוא ונברח מכאן". ויצאו מיד ומצאו

חתן הלך ללא שמירה ונענש: והנה בגנוזות ספר חסידים (אות לד) הובא וז״ל: מעשה ברבי שמעיה ובחור אחד שעשו נישואין בשבת [בשבוע] אחד, ובאותו שבוע מת הבחור, ובא המת בחלום לאי מו ואמר לה, לא הגיע זמני למות, אלא זמנו של רבי שמעיה הגיע למות, ואמר הקב״ה הבא לי מן החתנים, ועל רבי שמעיה אמר, ומלאך המוות טעה. ולמה אירע לו, שהיה הולך ברחובות לבדו ולקחו המזיק, כמו שאמר החכם (ברכות נד ע״ב) החתן צריך שימור, וכל אותן השנים שהיו לבחור לחיות נתנו לרבי שמעיה. והובא גם בסדר אירוסין ונישואין לרבותינו הראשונים (עמ׳ קכז בשם רבנו מאיר).

האם גוי יכול לשמש כשומר לחולה או לחתן בשבעת ימי חופתו: ולכאורה גוי דינו כבהמה, וכיצד תתקיים שמירה הנדרשת על פי ההלכה ע״י בהמה. ובפרט שאמרו בגמרא ב״ק (דף ב ע״א) דאדם יש לו מזל ולבהמה אין מזל. ומה גם שבגמרא שבת (לב ע״א) מובא, שרב לא עבר בספינה, דיתיב בה עובד כוכבים. אמר, דילמא אותו גוי, הוא ראוי להענש, ואענש בהדיה. ע״כ. הרי שגויים לעצמם אין להם שמירה, וכל שכן עבורנו. הרי שלשמירה מפני המזיקין שהוא דבר רוחני לא מועילה שמירה של גוי, ובפרט לגבי חתן וכלה ות״ח שהן עניינים רוחניים. וכן העלה הגר״י בעלסקי בשו״ת שלחן הלוי (פרק כג, ו). וכן דעת גיסי הגר״ח קניבסקי שליט״א ששמירת גוי לא מועילה. והובא בשו״ת שדי יצחק (ח״ח אב״ע סי׳ סא עמ׳ שנז-שנח). וכן כתב בספר נטעי גבריאל (הלכות נישואין ח״ב פרק נו סעיף ז), שאין משרתת נכריה מועילה כשומר לכלה. וכראיה לדבר הביא את דברי הגמ׳ עבודה זרה (דף כו ע״א), ושו״ע (יו״ד סי׳ קנד ס״א), דעכו״ם לא תיילד לישראלית בינה לבינה ואפי׳ היא מומחית, דחשידא אשפיכת דמים. ע״ש. וסיים, דנהי דלא שייך בנידון דידן, מ״מ שומר לא הוי.

מחלל שבת אם נחשב שומר: ואם יהודי שאינו שומר תו״מ חשיב כשומר, נראה כיון דמצרפינן למניין לתפילה, וכמו שכתב בשו״ע (או״ח סימן נה סעיף יא) שמותר לצרף למנין עבריין שלא נדוהו, ורק אם הוא מנודה אסור לצרפו. ובפרמ״ג כתב שדווקא עבירה שעבר לתיאבון כגון מחמת ממון, אבל מי שעבר להכעיס אין מצרפין אותו. ע״ש.[9]

ובפרט בימנו שהם כתינוקות שנשבו, כמו שכתב כתב מרן החזון איש (יו״ד סימן ב ס״ק טז) שהיות ובימינו מחללי השבת בפרהסיא, לא יודעים את גודל כבוד התורה, א״כ בימינו למחללי שבת, יש דין של תינוקות שנשבו, ויתכן שאין להם דין של מחללי שבת בפרהסיא.[10] ולכן נראה דחשיב כשומר.

לסיכום: אין גוי יכול לשמש כשומר לכל אלו המוזכרים בגמ׳ הטעונים שמירה. אולם יהודי שאינו שומר תורה ומצוות רח״ל, יכול לשמש כשומר לענין זה.

מחסה במקלט אחר. לא עבר זמן ונפלה פצצה במקלט הראשון וגרמה לאסון רב, רח״ל. ע״כ. הרי שאף שעושים השתדלות בישיבה במקלט, אם מדברים לשון הרע, ההגנה מסתקלת.

ועוד מסתבר להוסיף שאם החתן הוא רופא ואין לו שמירה, ילך לבדו, כי שלוחי מצוה אינם ניזוקין.

[9] ועיין מש״כ בחשוקי חמד עמ״ס מגילה (דף כג ע״ב), האם אפשר לצרף מחללי שבת למנין לענין קריאת המגילה.

[10] ועיין מש״כ בחשוקי חמד עמ״ס ערכין (דף ז ע״ב) האם ימנע בשבת מהצלת פורק עול ופורץ גדרי עולם. ובחשוקי חמד עמ״ס חולין (דף יח ע״ב) האם לקבל קרבן ראיה ושאר הקרבנות של רשעים, ושם חולין (דף קלג ע״ב) בכהן מחלל שבת בפרהסיא שרצה לעלות לדוכן.

מב. ספר קודש בהוצאות שבת

האם מי שקונה ספר העוסק בהלכות שבת[1] ללמוד בו. זה נכלל בהוצאות שבת (ביצה טז). האם יש חילוק אם הוא לומד בספר בימות החול או בשבת?

בשו״ת חיי הלוי (ד, כב אות ב) כתב דגם כשהוציא הוצאה בשביל נסיעה, משום שלא רצה לבקש מנכרי שיעשה פעולה בשבת, הוא ג״כ בכלל הוצאות שבת. וכתב לי בעל שו״ת חיי הלוי כי מדברי הריטב״א עולה דלאו דווקא הוצאות שבת ויו״ט אלא כל הוצאות מצווה, אך ציין שם דרגילי ושכיחי. ולפי״ז ספר לימוד הלכות, אינו נכלל בחשבון זה. וכ״כ לי גם בעל שו״ת שואלין ודורשין כי ע״פ הפסיקתא דרב כהנא (פיסקא יח) משמע דהותר רק דברים הקשורים לסעודות שבת. ועיין בלשון הרמב״ם (שבת ל, ז) ובמשנה ברורה (רמב, סק״ד).

אך הרה״ג שלמה דיכובסקי חלק על כך וכתב לי בהאי לישנא: ״ספר העוסק בהלכות שבת, אינו נופל בחשיבותו מסיר בישול לשבת. גם בסיר בישול, מבשלים ביום חול, כך שאין בעיה ללמוד גם ביום חול״.

והוסיף לי בזה באריכות בעל שו״ת מחקרי ארץ, ואלו דבריו:

> בדבר חקירתך אם מי שקונה ספר העוסק בהלכות שבת נכלל בהוצאות שבת. עיין בזה לרבינו החפץ חיים זיע״א בספרו שם עולם פרק רביעי וז״ל, מה שאמר (ישעיה נו, ב) ״אשרי אנוש יעשה זאת ובן אדם יחזיק בה שומר שבת״ וגו׳ דתיבת ״יחזיק בה״ לכאורה יתירה היא. אמנם יבואר על פי מה שפירשנו את הכתוב (שמות לא, יג) אך את שבתותי תשמורו וגו׳ לכאורה אינו מדוקדק כלל תיבת שבתותי, דהיה לו לכתוב את השבת תשמרו, וכעין מה דכתיב (שמות לא, טז) ושמרו בני ישראל את השבת, ופירשתי על פי מה שידוע דמעת שאמר השם יתברך כי אות הוא ביני וביניכם לדורותיכם לדעת כי אני ה׳ מקדישכם, ירדה קדושת השם יתברך על כל ימי השבוע שאיש ישראל השומר שבת חי על פני האדמה כי קדושת השבת נמשכת לכל יום, כי היא המרכז האמצעי שכל ימי השבוע יונקים ממנה, יום ראשון שני ושלישי נקראין אחר השבת, שהם מקבלים קדושה משבת שעברה, ויום רביעי חמישי וששי נקראים קודם שבת כי הם מקבלים קדושה משבת הבאה, כמו שכתבו הספרים. וביאור הדברים דהנה ידוע מאמר הזוהר הקדוש פרשת ויחי (דף דר״ך ע״א) על הפסוק (בראשית מז, כט) ויקרבו ימי ישראל למות כי בהתקרב זמן פטירת הצדיק מתקרבים ימיו להעיד כל אחד על כל התורה והמצוה אשר נעשה בו על ידו, כי על ידי כשרון הנעשה בו קנו הימים הויה רוחנית קיים ונצחי לעמוד ולהתיצב לפני המלך הקדוש כל אחד מהם על אשר עשה בו, וגילה לנו השם יתברך בתורתו שעל ידי יום השבת הוא מקדש אותנו, ואף שעל ידי קיום כל המצות גם כן האדם מתקדש וכמו דכתיב (במדבר טו, מ) למען תזכרו ועשיתם את כל מצותי והייתם קדשים לאלהיכם, נוכל לומר ששם מתקדשים אברי האדם על ידי זה, וכידוע שרמ״ח מצות בתורה כנגד רמ״ח אברים וכמו שכתוב בספר שערי קדושה לרבינו חיים ויטאל זללה״ה (ח״א שער א), והגר״א במשלי (יג, יג), ולכך

[1] ועיין בספר הליכות משה הלברשטאם (הלכות-שבת ח, ב) דכתב דמותר לשלם מכספי מעשר לצורך לימוד הלכות שבת.

תקנו לברך על כל מצוה אשר קדשנו במצותיו, אבל הזמן עדיין לא נתקדש, ועל ידי קיום השבת נמשכת הקדושה על יום השבת, וממנה נמשכת הקדושה על ימי המעשה שלה, נמצא כל הזמן שהאדם חי על האדמה יהיה מקודש.

היוצא מדברינו דכל הששה ימים של כל שבוע נמשכת עליהם קדושה מיום השבת שלו, כי יום השבת הוא כמו הלב שממנו נמשכת החיות לכל האברים, ונמצא אם לא שמר שבת אחת בשלימות כדין מלבד אותו העון גופא כל ימי השבוע שלו מקולקלים, ולזה אמר הכתוב את שבתותי תשמורו לשון רבים, שישמור כל השבתות. וסיים הכתוב כי אות היא ביני וביניכם לדורותיכם לדעת כי אני ה׳ מקדישכם, היינו על ידי השבתות נמשכת הקדושה על כל ימיו של אדם. וזהו שאמר הכתוב אשרי אנוש יעשה זאת, ובן אדם יחזיק בה שומר שבת מחללו ואמרו חז״ל אל תקרי מחללו אלא מחול לו, רוצה לומר דכל זה היים דוקא אם הוא מחזיק בתמידות לשמור שבת כהלכה אז יש לו זכות שמוחלין לו על כל עונותיו לאפוקי אם אין המצוה אצלו בתמידות כראוי אין זכות במצוה זו כל כך. ודע דמלבד שציותה אותנו התורה לשמור ביום שבת ממלאכה, ציותה אותנו גם כן לזכור את השבת, וכדכתיב (שמות כ, ה) זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרהו זכר קדושה וגדולה, ושהוא מובדל לשבח משאר הימים שלפניו ואחריו. ושורש מצוה זו כדי שנתעורר מתוך מעשה זה לזכור גדולת היום ונקבע בלבבנו אמונת חדוש העולם, כי ששת ימים עשה ה׳ וגו ועיין ברמב״ן על התורה (שם) דמצות זכור כוללת גם כן לזכור בפה בכל יום ויום את השבת ואפילו כשמונה מנין הימים מצוה למנות על שם השבת, דהיינו יום ראשון בשבת, ויום שני בשבת, וכן כולם או כשאומר בשבוע שעבר ביום פלוני היה כך וכך יאמר קודם השבת ביום פלוני היה כך וכך, והכל כדי שלא ישכח ענין שבת ממנו. ״ושמעתי על גדול הדור אחד שהיה לומד עם תלמידיו בכל יום שיעור הקבוע לו והיה מכוין להזכיר בתוכו קצת מעניני שבת כדי לקיים מצות זכור״.

וכתיב בתורה זכור את יום השבת לקדשו דרשו בית שמאי שתהא זוכרו מאחד בשבת נזדמן לך חלק יפה תהא מתקנו לשבת, ואמרו על שמאי הזקן שכל ימיו היה אוכל לכבוד שבת, היה מוצא בהמה נאה אומר זו, לשבת מצא אחרת נאה הימנה אוכל הראשונה ומניח השניה על שבת, נמצא שהאכילה היא כדי שתשאר היפה על שבת, אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה בו שהיה אומר ברוך ה׳ יום יום יעמס לנו צרכינו והסכימו הרבה פוסקים שגם הלל מודה שכדברי בית שמאי עדיפא טפי אלא שהיה בוטח בה׳ שבודאי יזמין לו לשבת מנה יפה משאר הימים וכדי לחזק מדת בטחונו היה נוהג כן אבל בשאר כל אדם שאין בטחונו חזק כל כך גם הוא מודה דכשמאי עדיפא טפי, עכ״ל הרב שם עולם.

וכן כתב במשנה ברורה (רנ, סק״ב), דכשמאי עדיפא. ונמצא לפי זה שכל השבוע אדם מכין לשבת וכל הימים מתקדשים מקודשת השבת ויש ללמוד עניני שבת כל השבוע ונמצא שמי שקונה ספר של הלכות שבת ולומד בו בכל השבוע מקיים בזה מצות זכור את יום השבת לקדשו, וא״כ פשוט שזה בכלל הוצאות שבת ואין הבדל מתי לומד בו אם לומד בשבת או לומד ביום חול כי הכל בכלל הוצאות שבת. ואם אכילה שהיא עונג גשמי הוצאות שבת אינם עולים לו מן החשבון כל שכן הוצאות רוחניות ללמוד

הלכות שבת אינן עולים לו מן החשבון. והבט נא וראה בהקדמה של המשנה ברורה לחלק ג' בגודל החיוב ללמוד הלכות שבת על בוריין וכתב בשם היערות דבש כי אי אפשר כלל במציאות שינצל מאיסור שבת אם לא ילמוד כל הדינים על בוריים היטב היטב. וא"כ בודאי שלקנות ספר של הלכות שבת וללמוד בו בין בחול בין בשבת הוא בכלל הוצאות שבת.

ואם לומד זה עם בניו ובני ביתו כל השבוע, בודאי ובודאי שההוצאה הזו אינה מהקצבה שלו, אלא משל גבוה, כי זה נחשב בכלל הוצאות בניו לתלמוד תורה שאינן קצובין.

וכתב עוד החפץ חיים זיע"א בשם עולם שם וז"ל, ושמעתי בשם גדול אחד שאמר לפי מה שידוע מחז"ל דמי ששומר שבת בעולם הזה אז גם שם אפילו אם נתחייב חס ושלום עונש גיהנום עבור עונותיו אינו נענש ביום השבת, דנחשב לאיש ההוא זמן שבת מעת שהתחיל בערב שבת להתעסק בצרכי שבת ומגינה עליו זכות השבת ועל כן מאד צריך להשתדל בענין צרכי שבת וייטב לו בזה ובבא. ודומיא דמוצאי שבת דעד שישלימו ישראל סדריהם אינם נענשים בגהינום אף שכבר הוא לילה מטעם דנמשכת קדושת שבת עד זמן זה, וכדאיתא בסימן רצ"ה בטור או"ח והגר"א שם, כן הוא בערב שבת מעת שמתחיל להתעסק בצרכי שבת מתנוצץ עליו קדושת שבת, עכ"ל. וא"כ אם לומד בהלכות שבת כל השבוע נחשב כל השבוע שמכין לשבת ונמצא שמתנוצץ עליו קדושת שבת כל השבוע וניצול מדינה של גיהנם לגמרי.

מג. בדיקת קורונה ביום שישי

רבים שואלים האם מותר להם לבצע בדיקת קורונה ביום שישי. שכן הפענוח במעבדות, נכון לרגע זה נמשך ברוב מוחלט של המקרים יותר מעשר שעות. וממילא הבדיקה במעבדה תעשה בשבת. ואף כתיבת התוצאה והעדכונים יעשו בשבת (אמנם, יתכן שבגלל עומס בדיקות, הבדיקה תהיה רק במוצ״ש או ביום ראשון).

לענ״ד, אף ששמעתי שרבים הורו שלא יבצעו את הבדיקה בערב שבת, לענ״ד יש לבצע את הבדיקה בהקדם, ובייחוד כאשר יש תסמינים. ומפאת העומס אבאר בקיצור נמרץ.

הגמרא בשבת (יט) התירה להפליג שלשה ימים קודם לשבת, לדבר מצוה, ולא לדבר רשות. אך המעיין בשו״ת מהריב״ל (ב, נג) יראה דביאר ברז״ה, דכל ההיתר הוא רק בספק אם יגיע לפיקוח נפש בשבת, ולא במציאות שוודאי יגיע. וכן איתא גם בשו״ת הרדב״ז (ח״ד סי׳ אלף וקמט, וסי׳ אלף וקנח). וע״ע באריכות בזה בספר הלכה ברורה (רמח, שער-הציון סקל״א). אולם יש החולקים, ומתירים אפילו אם וודאי יצטרך לחלל את השבת כמבואר בשו״ת הריב״ש (קא).

השולחן ערוך (רמח, א) אסר להפליג בערב שבת. והעיר הרמ״א כי שלשה ימים קודם השבת מותר להפליג, ומשמע מדבריהם דזה אף בוודאות יצטרכו לחלל את השבת משום פיקוח נפש (וע״ע בחזון עובדיה שבת ח״א עמוד קכז). ממקור זה של ההפלגה, למדו שו״ת הלכות (ח, נד) והשמירת שבת כהלכתה (לב, לג) כי בניתוחים וטיפולים שאינם הכרחים להעשות בערב שבת, ואין סיכון גדול בדחייתם, אין לעשותם בערב שבת (ויקבע שלושה ימים קודם)[1]. אולם מובא בשו״ת ציץ אליעזר (יב, מג) דאם יש ייסורים לחולה ניתן לקבוע את הניתוח אף לערב שבת (והגרי״א חולק ע״כ כמובא בספר שבת-שבתון). וע״ע בספר כי בו שבת (ח״א עמוד קג).

לכאורה היה מקום למימר דהבדיקה של הקורונה איננה הכרחית ביום שישי ויהא צריך לדחותה. דהרי בלאו הכי האדם צריך להיות בבידוד, וממילא הוא לא משפיע על האחרים כעת. אלא א״כ מיירי באדם היודע שיש לו בעיה במערכת החיסון, כגון מושתלים, תורמים (כתורמי כליה ועוד), אנשים שחלו במחלה בעבר וכדו׳. דאז הוי כסכנה בדחיית הבדיקה.

אלא שנראה דבמקרה שלנו של הנגיף יש כמה ספקות להתיר. ראשית (סיכוי קטן), יתכן שפיענוח הבדיקה יעשה לפני שבת. שנית (סבירות לא קטנה, נכון לכתיבת התשובה), שהבדיקה תפוענח רק אחר השבת. שלישית, יתכן דהמפענח הינו גוי.

וכתב בשו״ת ציץ אליעזר (יב, מג) דהתירו לעשות ניתוח לפני שבת גם כשאין סכנה בדחייתו, משום צער. וכתב שם הצי״א דזה לא גרע ממה שהתירו לשאר צרכי מצווה. וכבר הורה החזו״ח בביאור הלכה (רמח ד״ה ׳ופוסק׳) כי אין להתיר להתיר משום צורך מצוה אלא במקום שאין וודאות שיהיה חילול שבת. וממילא כיוון דאין אצלנו וודאות, יש מקום להתיר. וע״ע בשו״ת דברי בניהו (ט, כב).

והגר״י זילברשטיין (הובא בגיליון עומק הפשט 272) כתב דיש להתיר לעשות בדיקת קורונה ביום שישי (אלא א״כ זו בדיקה לחולה מאומת, אם הוא יכול לצאת מהבידוד) אף למי שאין לו תסמינים, וציין דהוי חשש פיקוח נפש (דהרי יתכן שהנבדק נכח ליד אדם שכעת מדביק רבים, והוי סכנה ממשית, וצריך לעצור את השרשרת).

[1] אלא א״כ צריך רופא מומחה שעובד בזמנים אלו. ואכמ״ל.

ואומר, כי במקרים רבים התוצאות חשובות וקריטיות, שכן לצערנו היו חולים רבים אשר הדרדר מצבם באופן מהיר. וכידוע לכל דבדיני נפשות ואף בספק נפשות, עושים הכל ואף ע״י גדול ות״ח (עיין סי׳ שכח). אגב, הרופאים עצמם מעידים כי הידיעה חשובה להם בשביל לדעת איזה טיפול לתת לחולה.[2].

אחר זמן, חזיתי כי בגיליון אספקלריא (גליון 308, פרשת נצבים-וילך) הובא שגם הגר״מ ברנדסדרופר (בעל היכל-הוראה) שיש להתיר לעשות בדיקת קורונה ביום שישי, משום פיקוח נפש (וכן העלה גם בספר גם אני אודך לגר״מ שעיו ב, קמט אות לא). אגב, אעיר כי מצד הבודקים במעבדה, וודאי דלהם אין איסור לפענח הבדיקה בשבת, כי בוודאי שישנם גם אנשים בסיכון גדול שמוכרחים לקבל תשובה מיידית.

וע״ע בספר גם אני אודך לגרמ״ש דיין (ו, יג) דסיכם דבריו בזה: ״דאע״פ שמשום חשש פיקוח נפש אין להתיר לעשות בדיקה סמוך לשבת, כיון שאין שום חשש פיקוח נפש בביצוע הבדיקה סמוך לשבת, מ״מ במקום צורך (כגון להתפלל במנין וכיוצא בזה) יש להתיר לעשות הבדיקה סמוך לשבת, אע״פ שיתכן שיפענחו את הדגימה בשבת, כיון שיתכן שיפענחו את הדגימה קודם השבת או אחר השבת״. וצ״ע בדבריו. דהרי גם אם הבדיקה תהיה שלילית, לא יוכל לצאת לתפילה, ויצטרך להישאר בבידוד (ולכן אין זה טעם שמתיר). כמו כן, כיצד החליט דאין בזה פיקוח נפש (וע״ע בספר יעננו ביום קראנו סי׳ טז אות א עמוד רג). וע״ע בזה בקובץ מה טובו אהליך יעקב (יז עמוד רלט) בדברי בעל שו״ת ויען דוד.

לדינא אנו מורים, כפי שכתבנו בפתיחה דיש לבצע את הבדיקה בהקדם, ובייחוד כאשר יש תסמינים. אף אם מיירי ביום שישי[3].

---

[2] אציין עוד, כי בעוונותינו הרבים בציבור הדתי מספר החולים גבוה יותר (וניתן להסביר זאת ע״פ הגמרא במסכת בב״ק דף ס ואכמ״ל או בגלל שאצלנו המשפחות גדולות יותר וממילא גם הצפיפות), ואם יורו לדחות את הבדיקות ליום ראשון, יגרם עומס גדול על המעבדות, כך שהתשובות יגיעו בפרק זמן גדול יותר, ותהיה פגיעה בכלל הציבור.

כשנה לאחר שכתבתי תשובה זו, החלה אפשרות לעשות בדיקת קורונה עם תשובה מהירה (תוך כרבע שעה). במציאות זו, נראה דעל האדם לגשת לבדיקה כזו בע״ש (ובייחוד דעלותה אינה כה יקרה, עשרות שקלים בודדים).

מד. הזעה בשעת קיום מצווה

נשאלנו דכיוון שישנו ענין להזיע בשעת קיום המצווה, אזי אולי כדאי להמליץ לאנשים לבנות את סוכתם בשעות הצהרים החמות.

לפני שאתייחס לבניית הסוכה בצהרים, אעיר מעט לגבי מעלת ההזעה בשעת קיום מצוות.

הבן איש חי (פרשת צו אות כב) כתב כי הרא״ש ז״ל היה משתדל בעשיית מצת מצוה בכבודו ובעצמו וכן ראוי לכל לעשות, ואמר רבינו האר״י ז״ל שהמטריח עצמו במצת מצוה, עד שמזיע יועיל לתיקון הקרי. וכן מובא בספר משנת חסידים (מסכת התשובה י, יא) בהאי לישנא: לתקן עון הקרי, מועיל הזיעה אשר יזיע בעסק המצוות כגון מצה של מצוה ונשיאת הארון בכתף לקבור המת והדומה להם. וכן הביאו הט״ז (או״ח תס, סק״ב), הבאר היטב (שם, סק״ד) ובספר דרך פקודיך (מצות-עשה נא).

ועיין בדברי מהר״י קצין בספר אור החיים (חלק תיקוני התשובה דף ריג אות ה) דדברי האר״י, אינם רק לגבי מצת מצווה, אלא בכל זיעה שהאדם טורח לעשיית מצווה (וע״ע בנטעי-גבריאל פסח ח״ב לב הערה כה).

ומובא בשער תשובה (רנ, סק״ב), במחזיק ברכה (רנ, א) ובכף החיים (רנ, סק״ו) בשם האר״י שהזיעה שהאדם מזיע בצרכי השבת הם סגולה למחיקת העונות כמו הדמעות ולכן צריך לטרוח הרבה בשביל כבוד השבת. וכן הובא גם בספר אבן ישראל (כבוד ועונג אות ז) ובספר כי בו שבת (רנ, לה).

ומובא בתורה וחיים (מערכה ז אות מט) מש״כ מרן החבי״ף כשעוסקין בלימוד הלכות טוב לעיין בכוח טוב לעיין בכוח טוב לעיין בכוח עד שיהיה נלאה מאוד ומזיע כי עסק הלכה לשבר הקליפות סוד הקושיות וצריך שיטרח לשבר כוחו ולהתישין ובזה ישבר את הקליפות וגם כדי לבטל את החימום הטמא של היצר הרע צריך לבטלו בחמימות קדושה ולכן החמימות בפלפול התורה היא מצוה בפני עצמה כי על ידה מבטל את חימום היצר הרע המבטלו מהתורה ומהמצוות ואין לך מצוה גדולה מזו עכ״ד.

לגבי מצוות סוכה יש להעיר כמה הערות. ראשית וודאי דלכתחילה יש להתחיל את בניית הסוכה במוצאי יום הכיפורים כדברי הרמ״א (סו״ס תרכד) כדי לצאת ממצוה אל מצוה. לגבי בניית סוכה אי הוי מצווה, אכמ״ל דלירושלמי (ברכות ט, ג) הוי מצווה ולכן מברך בשעת עשייתה. ואילו מהבבלי (סוכה מו, א. מנחות מב, א) עולה כי אין מצווה לבנות, וע״ע בשו״ע (תרמא). אך הכשר מצווה וודאי דיש בה (וע״ע בילקוט-יוסף, בוכה עמוד צא ואילך).

לגבי ההזעה בבניית הסוכה. לענ״ד הדלה, הביאור הוא שההזעה בעשיית המצווה מכפרת, הכוונה היא מטורח המצווה (באופן ישיר ולא עקיף). דהרי פשיטא דאין הכוונה שילבש סודר ומעיל, בכדי שיגיע לידי זיעה. אלא ההזעה **מהטירחא והמאמץ במצווה**, כסחיבת עצים, חיבור הדפנות, הרמת הסכך ועוד.[1]

[1] ולענ״ד דגם מה שמצינו שכל המוריד דמעות על אדם כשר, הכוונה היא לא באמצעים חיצוניים כלקיחת בצל וחיתוכו. ודי לחכימא.

מה. בלע״ך שנפל בשבת

הבלע״ך נפל בשבת כשאחד מהילדים הוריד את הסיר. האם ניתן להחזירו ולהניח הסיר עליו בשבת?

נראה דיש לאסור את החזרת הבלע״ך בשבת. ונשאל בזה בשו״ת אגרות משה (אורח-חיים ד, עד בישול אות ל) כעין שאלתך, בבלעך שנפל בשבת, האם מותר להחזיר. וזו לשונו: ״מסתבר דבקטמה אף שנתלבתה איכא קצת היכר איך שקטמה, דאף דמתחלה לא סגי בלא כיסה כל הגחלים, כיון שקטם כולה והובערו הגחלים המקוטמים לא נאסר כיון שגילה דעתו דלא בעי לגחלים, אבל בשהוסר האפר שקטם בהן שלא ניכר כלל גילוי דעתו דמתחילה, לא מסתבר להתיר. ולכן, בנפל הבלעך אם כולו אין להתיר, ואם מקצתו יש להתיר״.

ומובא בספר שבות יצחק (ד אות ד) בשם הגריש״א דהתיר חזרה בקטמה והובערה, כי לא בעינן דדוקא יהא ניכר קטימתו, וגם ליכא איסור מיחזי כמבשל משום דכשנעשה תיקון בכירה והותר להשהות ולהחזיר עליה, שוב אינה נאסרת מדין כיון שהותרה הותרה. אך אם נפל הפח אין לומר בזה היתר דקטמה והובערה מחזירין עליה, משום שכשנפל הפח יש כאן שינוי בכירה שאינה אותה צורה שהיתה קודם. ולפיכך כאשר נפל הבעלך חשיב ככירה אחרת שאף פעם לא הותרה, וכ״כ בשמו בספר אור הלבנה (סי׳ כג עמוד צא). ועיין בשמירת שבת כהלכתה (א הערה סד) דאם נפל הכיסוי מן האש, אסור להחזיר הקדירה, עיי״ש.

והוסיף לי בעל שו״ת תשובות ישראל בהאי לישנא: ״הנה לדעת החזו״א דזה לא גרוף וקטום אסור להחזיר הסיר ואם זה גרוף וקטום יש להקל, ואף שדעת הילד היתה שלא להחזיר מ״מ מקילים ע״פ דעת הר״ן כמבואר בחזו״א (לז, סקי״ב) וכ״ז בגרוף וקטום. ואף שהבלע״ך נפל לא גרע, כיון דהסיר היה על האש וחשיב חזרה ולא חשיב שהייה מתחילה״.

מו. מסכה מיוחדת לשבת

נשאלנו פעמים רבות בתקופה זו, האם בתקופה זו של הנגיף אשר קיימת חובה לעטות מסכה על הפנים, האם צריך לכבוד שבת קודש שתהיה מסכה מיוחדת (וכן שאל ידידנו בעל גם אני אודך).

על חשיבות לבישת בגד מיוחד בשבת, שנינו גמרא במסכת שבת (קיג, א): "אמר רב הונא אם יש לו להחליף יחליף ואם אין לו להחליף ישלשל בבגדיו". ומקורו מדברי ישעיה (נח, יג): "וְקָרָאתָ לַשַּׁבָּת עֹנֶג לִקְדוֹשׁ ה' מְכֻבָּד וְכִבַּדְתּוֹ מֵעֲשׂוֹת דְּרָכֶיךָ מִמְּצוֹא חֶפְצְךָ וְדַבֵּר דָּבָר", ודרשו על כך בגמרא: "וכבדתו מעשות דרכיך וכבדתו שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול... ". ומשמע דזה בבגדים (וע"ע בשו"ת אבני דרך ז, מה). וכ"כ השולחן ערוך (רסב, ב): "ישתדל שיהיה לו בגדים נאים לשבת", ועיין במגן אברהם (רסב, סק"ב), בכף החיים (רסב, סקכ"ד. סקל"ו), במורה באצבע (ד, סקקל"ט), במשנה ברורה (שם סק"ה) ובערוך השלחן (רסב, ה).

בעניין זה, מצינו בדימוי לבישת בגד מיוחד לשבת, דלובש כהולך לקבל פני המלך. ומובא בגמרא במסכת בבא קמא (לב, ב): "בואו ונצא לקראת כלה מלכתא ואמרי לה לקראת שבת כלה מלכתא", ומפורש שם "שרבי ינאי מתעטף וקאי ואמר בואי כלה בואי כלה", כלומר, היה לובש בגדים נאים לקבלת פני שבת מלכתא (וכן רבי חנינא התעטף, עיין שבת קיט, א).[1] רואים אנו שני דימויים. דימוי למלך ודימוי לחתן. כאשר חתן הולך לקראת הכלה, הולך הוא במלבוש נאה ומכובד, ובמה שיכול להוסיף ולנאות עצמו הוא משתדל (וע"ע בשל"ה הקדוש שבת, פרק נר מצוה אות כט). אלא שהמציאות מראה כי את המסכה הזו לובשים גם בפני מלך ואנשים חשובים. ואין מקובל להחליף בסוג המסכה.

אלא שלענ"ד הדלה, מסכה איננה נחשבת לבגד כלל.[2] ודומה יותר למה שמצינו שכתב השולחן ערוך (שא, כח): "מי שיש לו מכה בפיסת רגלו וקושר עליה מטבע להגין שלא ינגף ברגלו, וגם הוא מרפא, מותר לצאת בו". וביאר בפתחי תשובה שם: "שלא ינגף ברגלו וגם הוא מרפא - עי' באה"ט ובחיי אדם (כלל נו) הביא כמה דעות דמותר לצאת להגן שלא ינגף אבל דבר חשוב כמו פאטציילי"א אסור לכו"ע דאינו בטיל לגבי מכה והוי משא ועי"ש בנ"א". ובמשנה ברורה (סקק"ח) איתא:

> וגם הוא מרפא - הוא מלשון הטור, ומשמע מזה דבדבר שאינו מרפא אלא שעושה כדי שלא ינגף ברגלו אסור ואזיל לטעמיה בסכ"ב (שו"ע שא, כב) ע"ש. אבל בא"ר הביא בשם כמה פוסקים דאפילו אם אינו מרפא אלא שעושה כדי להגין מצער ג"כ מותר לצאת בו, וכ"כ בתו"ש בשם מהרש"ק ועיין לעיל בסעיף כב מה שכתבנו (מ"ב שא, סקע"ז) בשם הגר"א דדעת הרמב"ם הוא ג"כ הכי. וע"כ אם חתך אצבעו בשבת וכורך

---

[1] לדעת רש"י העיטוף בבגדים נאים, אולם לדעת הרמב"ם (הלכות שבת ל, ב) העיטוף הוא בטלית. ועיין בכף החיים (רסב, סקכ"ח) ובמשנה ברורה (רסב, סק"ה) שטוב שיהא לכל אדם טלית מיוחדת לשבת (וכן מובא בשש"כ מב הערה רו).

[2] ויש רבנים שכתבו כעת בתקופת הקורונה דהוי בגד (כגון בשערי-יוסף, הלכות נגיף קורונה עמוד 122). ועיין בקובץ מריח ניחוח 571 (עמוד 87) שכתב הרב ישי מזלומיאן: מרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א ס"ל שיש ללבוש מצד ימין תחילה. וכך השיב: "כיון שלובשה מצד המצב, אחשביה". והובא בעלון מים חיים (גליון 398 סיון תש"פ), וכתב הגרא"י דינר שליט"א, ולכן לכתחילה יש להניחה קודם על אוזן ימין ואח"כ על שמאל. ע"כ. ובקושטא, דמאחר ומסכה זו הפכה בעוה"ר לחלק מפרטי הלבוש הנצרכים להינצל מן המגיפה ל"ע, ובפרט שעל ידיה ובעזרתה מקיימים מצות ונשמרתם, א"כ [יתכן ש]יש להחשיבה כלבוש. עכ"ד הדברים.

> חתיכת בגד עליה שלא ישרט בבגדיו - מותר לצאת בו. מיהו יותר טוב שיכרוך על המקום הזה באיזה סמרטוט דבזה מצדד הפמ"ג דלכו"ע שרי לצאת בו דלא חשיב, ובטיל לגבי המכה.

ונראה דאף אצלנו כל מטרת המסכה הינה להגן. ואין לה כלל שם בגד, דהיא לאצולי מטינופת ומניעת העברת חיידקים. וכפי שלא שמענו שבפלסטר ושאר רטיות, אנשים שמים לכבוד שבת, רטיה וכדו' מיוחדת. ה"ה הכא. דכיוון דאין המסכה חשיב בגד, אלא הוי כמגן מזיהום וכדו', דינו ממש כרטיה, דלא הצריכו מיוחד לשבת. וע"ע בגליון קול ברמה (ניסן תש"פ) שנשאל הגר"י זילברשטיין, האם שרי לצאת עם מסכה במקום שאין עירוב, והשיב שמותר, שהדבר דומה לאצולי מטינוף (וע"ע בשו"ת אבני דרך טז, קלז במה שהבאנו מהגר"ש פנחסי).

אלא שחזיתי במדרש תנחומא (בראשית ב) כי ישנה מעלה שאדם יכבד את השבת בכל דבר שיכול, ולא רק בבגדים, וזו לשון המדרש: "ולקדוש ה' מכובד - שלא תתנהג בו מנהג קלות ראש אלא קדשהו **וכבדהו בכל דבר**... ". ומובא במאירי (שבת קיג): "מטכסיסי כבוד שבת ומן הגדולים שבהם הוא שיכבדהו בהחלפת מלבושים נאים שנ' וכבדתו שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול וע"ד מה שהיה ר' יוחנן קורא לבגדיו מכבדותי, ודרך הערה אמרו מנין לשינוי בגדים מן התורה שנאמר בהוצאת הדשן ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים **בגדים שבשל בהם קדרה לרבו לא ימזוג בהם כוס לרבו** ואם אין לו להחליף ישנה במנהג הלבישה והוא שאמרו אם אין לו להחליף ישלשל כלומר שיהו נראין כמלבושים ארוכים כמי שאין צריך לו בבגדים קצרים בשביל טורח מלאכה **וכן ראוי לכבדו בשאר דברים** והוא שאמרו מעשות דרכיך... ". כלומר, מפורש שבמה שיכול האדם לכבד יותר את השבת, יש בכך מעלה, ואין זה רק בבגדים.

ויתכן, דישנה מעלה, למסכה מיוחדת לשבת. שכן האורחות חיים (להר"א מלוניל, ערב-שבת אות ט) והכל בו (לא) ביארו שהסיבה ללבישת בגדי שבת הוא בכדי שיזכור שהיום הוא שבת ובכך ימנע מעשיית מלאכה אסורה בשבת. וממילא על ידי שילבש מסכה מיוחדת לשבת יזכור כי זהו יום שבת קודש (כגון: לא ידליק אור בבית הכסא וכדו'). וע"ע בקונטרס קרן אור פני משה (סימן כג), בשו"ת תשובות ישראל (ה, קכו אות כח), בספר גם אני אודך לגר"מ שעיו (ב, קמט אות לג), בספר גם אני אודך לגרמ"ש דיין (ו, יב) ובספר גם אני אודך לגר"א כהן (ב, יז) דלא הצריכו מסכה מיוחדת לשבת. וע"ע בזה בשו"ת ברכת אוריאל (ב, עא אות ה), בספר יעננו ביום קראנו (סי' טז אות ג עמוד ריא) ובספר בית מתתיהו (ב, לז).

העולה לדינא: אף שמעיקר הדין אין חיוב שיהיה לאדם מסכה מיוחדת בשבת (דהוי כרטיה), וודאי שמי שעושה כן, קדוש יאמר לו.

מז. עונג שבת לחולה קורונה שאין לו חוש טעם וריח

נשאלנו במי שאין לו חוש טעם וריח עקב הקורונה, כיצד יקיים את מצות עונג שבת, דהרי אין לו טעם. אשמח לשמוע את חוו״ד כת״ר.

והנני מצרף כמה דברים שכתבתי בזה:

כידוע כל המענג את השבת נותנין לו משאלות לבו (שבת קיח, ב). וראשונים רבים סוברים כי עונג שבת הוא מדאורייתא, והכי איתא בשו״ת הרשב״א (א, קכז. ובחידושיו ליבמות צג, א), בבה״ג (פתיחה, מנין מצוות עשה, מצווה מח), ביראים (צט) ועוד. ואילו הרמב״ם (שבת ל, א) העלה דהוי מדברי סופרים – מדרבנן (אולם בשו״ת חתם-סופר אורח חיים קסח ביאר דגם לרמב״ם הוי דאורייתא, ע״ש). וע״ע בריש סימן רמב במשנ״ב ובשעה״צ.

ומובא ברמב״ם (שבת פ״ל) דהעונג הוא תבשיל שמן ומשקה מבושם ומאכלים רבים וטובים. ועיין ביראים (צט) דביאר דעונג הוא האכילה, דכתיב (ישעיה נח): ׳אז תתענג על ה׳ והרכבתיך על במותי ארץ, והאכלתיך נחלת יעקב אביך׳. אולם מבחינת חולה הקרונה שאין לו טעם, הכל אותו דבר מבחינתו.

אך יתכן למימר ע״פ דברי הגר״א (ישעיה נח, יג): ״לענג את השבת במאכל ובמשתה, ולכבדו בכסות נקיה. ושיהיה כוונתו לשם שבת, ולא להנאת עצמו. על זה נאמר ׳וקראת לשבת עונג׳... ״. וממילא אם עיקר העינוג הוא לא להנאת האדם עצמו מה אכפת לי שאינו מרגיש טעם. וזה פשט הגמרא במסכת שבת: ״המענג את השבת״, ולא המענג את עצמו. וכן איתא בשל״ה: ״הממלאים כריסם כסוס כפרד...ומרוב המאכלים נופל תרדימה ומבלים זמנם וכו׳ אין הם נקראים מענגים את השבת אלא מענגים עצמם בשבת, על כן יכלכל דרכיו במשפט״. והרחיב לי בזה בעל שו״ת דברי בניהו. ואכמ״ל.

אלא דאם עד כה דנו דהעונג מצד המאכל והמשקה, מובא בספר תורת שבת (רסג, סק״ו) כי אין מברכין על מצוות עונג שבת, כיוון שאין זה דבר מוגדר, כיצד מקיים עונג שבת.

ובקושטא, אציין עוד סוגי ׳עונג׳ שמצינו לגבי שבת (שיכול גם חולה קורונה לקיימם).

א. כמובן הטוב והחשוב, לימוד תורה (רמ״א רצ, ב). שילמד ויעסוק בתורה במה שמתענג בלימודו, בקיאות או פרשנים (אמונה/מוסר/משנה/ מדרש) וכדומה.[1]

ב. אפשרות של שינה ומנוחה הוי עונג שבת (רמ״א רצ, א). אולם יתכן דאין יוצא בזה, דהרי אין זה שייך לכולם, דהרי מי שבשאר השבוע אינו עוסק בתורה, יעסוק בשבת ולא ינוח.

ג. נתינת צדקה לפני שבת נחשבת כעונג שבת (עיין ביצחק-יקרא רנ, ב).

ד. הדלקת נרות. נראה דירבה החולה נרות (או תאורה בחדרו) ועיין בזה בתוספות (שבת כה, ב ד״ה ׳הדלקת׳) ובמשנה ברורה ריש סימן רסג. וכבר כתב בערוך השלחן (רסג, ב) דנרות בשאר חדרי הבית הוי משום עונג שבת, עיי״ש (וע״ע במדרש תנחומא ריש פרשת נח). וכ״כ לי בעל שו״ת דברות אליהו, עיין בהערה[2].

---

[1] ואולי אם העונג שלו זה סיפורים אחרים, יקרא אותם (עיין ריש סימן שז).

[2] אחר שהוכיח באריכות דעונג שבת דאורייתא, כתב: ״וא״כ הואיל ועונג שבת הוא דאורייתא צריך לחפש איך יקיים מצות עונג שבת. והנה איתא דבי אליהו זוטא (טז) ובמדרש תנחומא (ריש פרשת נח) שנו רבותינו על שלשה דברים וכו׳

ה. מדברי רבנו ירוחם (תולדות אדם-וחוה, נתיב יב ח"א) עולה דשייך עונג גם בהכנות לקראת שבת, דכתב שם: רחיצת ידים ורגלים, או מרחץ, או מתעטף בטליתו, וכל התיקונים שעושה לכבוד שבת, יש בו מצווה משום עונג שבת, וכן נראה לגבי הרחיצה גם מהמאירי (שבת כה, ב). וע"ע בזה בברכי יוסף (רס, סק"א) וכן בילקוט יוסף (שבת ח"א סי' רמב עמוד עה).

ו. היראים (תיב) ציין כי מצווה ללכת בשבת עם נעליים (ולא יחף), משום עונג שבת. והובאו הדברים גם בב"ח ובמשנה ברורה (שא, סקס"ב).

ז. הסמ"ק (מצוה רפא) כתב כי ישנה מצווה לחשוב בשבת כאילו כל מלאכתו עשויה ואין לך עונג גדול מזה, וכ"כ הטור (שו).

ז. הב"י (רפח) הביא בשם השבולי לקט (צג) על ר"ע שהיה בוכה בשבת, ואמר "זה עונג שלי". והובא ברמ"א (רפח, ב).

בעל שו"ת שואלין ודורשין כתב לי (בכת"י) כי העונג הוא בהרגשת טעם המאכלים. ולכן מובא שטועמים את המאכלים לפני שבת, וע"כ איתא, טועמיה חיים זכו. וכן הובא במשנ"ב ומקורו מרש"י דיאכל יותר מהרגלו וזוהי הנשמה יתירה שמעיו מתרחבים ויכולים לקלוט יותר מהרגלו, וכל זה אם המאכלים ערבים לחיכו. וע"כ הוסיף הגר"א שלזינגר דאם אינו מרגיש טעם וריח הרי הוא אנוס, כמו חולה שאין לו תיאבון ולא מסוגל להכניס לפיו מאכלי שבת. אך באמת דכיון שהוא יודע ומכיר מה טעמו של כל מאכל, הרי המוח שלו מפעיל את החושים בדמיונו, ובסופו של דבר נהנה גם מזה, בניגוד למי שנולד בלי טעם וריח שאין בדמיונו כלום.

אגב, אינני מציין לעונג המובא בסימן רפ וכן לעונג המובא בסימן שא, ב שכן את זה לא יכול לעשות חולה קורונה.

ושלשתן מן התורה וכו' והדלקת הנר, וקראת לשבת עונג. ופסקה הרמב"ם (שבת ה, א) וז"ל: הדלקת נר בשבת אינה רשות וכו' אלא חובה... אפילו אין לו מה יאכל שואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק את הנר שזה בכלל עונג שבת.

מח. מריחת משחה לאשה על ידי הבעל אחר הדלקת נרות

האם אחר שאשה הדליקה נרות שבת (כמנהג ירושלים, ארבעים דקות קודם השקיעה), היא יכולה לבקש מבעלה שימרח לה משחה על היובש שיש לה בידיים (יש לציין כי האשה לא עשתה תנאי בהדלקה שהיא לא מקבלת שבת).

כתב השולחן ערוך (רסג, יז): "י"א שמי שקבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה". והעיר הרמ"א (שם) כי מותר ליהנות מאותה המלאכה בשבת. וביאר במשנה ברורה (סקס"ד) דכיון שלחבירו מותר, אין איסור אמירה שייך בזה. אלא שהעיר המשנה ברורה דכל זה הוא בתנאי שיש עוד שהות הרבה עד בין השמשות "דאם הוא סמוך לבין השמשות בודאי קבלו רוב אנשי העיר שבת והמיעוט נגרר אחריהן בע"כ" (וע"ע במשנ"ב רסא, סקי"ח).

על דברי מרן העיר השערי תשובה (סק"ה) דזה הוי מחלקת המובאת בבית יוסף בין הרשב"א (בשם התוספות) לר"ן (וע"ע בשו"ת פני יהושע). וכן נראה דהחמיר בשו"ת הב"ח (קי). ועיין בבן איש חי (פרשת וירא אות ז) דהביא את דברי הב"ח וסיים "ונ"ל דלצורך מצוה יש להקל ולא להחמיר וכן המנהג פשוט".

כדברי המשנ"ב (להקל) העלו החיי אדם (שבת כלל ה, ו) והשולחן ערוך הרב (רסג, כה), וכ"כ גם השמירת שבת כהלכתה (מג, כ) וזו לשונו: "מותר לה לומר אף ליהודי שטרם קיבל שבת, לעשות עבורה אפילו דבר שיש בעשייתו משום איסור תורה אם טרם הגיע הזמן של בין השמשות, והיא רשאית ליהנות מאותה המלאכה". וכ"כ בספר השבת והלכותיה (ה, יז. ו, יא). וכ"כ במפורש בספר כי בו שבת (רסג, רצא): "אשה שקבלה עליה שבת לפני השקיעה, מותרת לומר לבעלה שיעשה לה מלאכה" (וע"ע בספר אשרי האיש עמוד מב). וע"ע בשו"ת דברי שלום (ה, סה), בחזון עובדיה (שבת ח"א עמוד רפח) ובספר אהל יעקב (פסקי-הוראה ח"א סי' סד).

אולם יש להעיר דדווקא בעלה יכול לעשות עבורה מלאכה כמריחת משחה, אך לא ילדיה הקטנים, והכי איתא בשו"ת תשובות והנהגות (ג, פב). וע"ע בזה בשו"ת אגרות משה (ג, לח) ובשו"ת מגדנות אליהו (א, פח). אולם הגדולים וודאי שאין נגררים אחר הדלקת הנרות של האשה ועיין בזה בפרי מגדים (משבצות-זהב רסג, סק"א), בשלחן הטהור (רסג, ה), בשו"ת רבבות אפרים (ג, קסד אות א) ועוד (וע"ע בדברינו בשו"ת אבני דרך יב, נד). וע"ע בקובץ מה טובו אהליך יעקב (יב עמוד כא).

ובעודי בזה ראיתי לציין את דברי שו"ת זרע אברהם יצחקי (אורח-חיים ט) שכתב: "ולפע"ד דברי הב"י ברורים ונכונים, בטעמם ונימוקם וכוונתו רצויה לומר דמה שקיבל עליו שבת מבעוד יום, בתוספת מרובה, ודאי שאין איסורו אלא מטעם נדר שקיבל עליו מעתה תוספת שבת, ואם יתחרט וירצה להתיר את נדרו, ודאי שיוכל להתיר את נדרו, כדין כל הנדרים דעלמא, דאכתי לא חל עליו מעכשיו דין תוספת שבת מדינא, א"כ יפה כתב הרשב"א שזה שקיבל שבת מותר לו לומר לחבירו לעשות לו מלאכה, שהרי הוא עצמו אם ירצה יוכל להתיר נדרו בקבלת שבת". וע"ע בספר גדולות אלישע (אות לו) שכתב על דברי מרן י"א שמי שקיבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לחבירו לעשות לו מלאכה.

והוסיף ידידי הגר"מ פטרפרוינד דבספר מקור חיים לחוו"י (רסג, יז) דן לגבי מי שקיבל שבת שמותר לו לומר לחבירו לעשות עבורו מלאכה, דהיינו דוקא לחבירו אבל לבני ביתו אסור כיון שהם נגררים אחריו. וכתב שם המקו"ח דאף אי לא נימא דהם נגררים מ"מ לבנו ולבתו הקטנים ודאי אסור לצוות

להם אחר שקיבל שבת וקאי ב"לא תעשה כל מלאכה" מצד שביתת בנו. ומיהו ע"ע בדברי הגר"ז (רסג קונט"א סק"ח) מש"כ דאף שהמקבל תוספת שבת מסתמא מקבל עליו את כל החומרות והסייגים השייכים לשבת, מ"מ מסתמא אינו מקבל עליו אלא איסורים התלויים בגופו, אבל לא התלויים באחרים העושים עבורו. וע"ע בפמ"ג (סו"ס רסו במשב"ז) שהסתפק אם מוזהרים על שביתת בהמתו בתוספת שבת, וע"ש בכל דבריו, וי"ל לפי זה בענין שביתת בנו בתוספת שבת.

מט. בציעת הפת כשפורס מפה

נשאלתי בהאי לישנא: בני החבורה דנו האם מי שבצע על "לחם משנה" בשבת בלא ברכת המוציא, האם יצא ידי"ח "לחם משנה" או לא. עוד התחבטו בהא ד"פורס מפה ומקדש" [שזה דבר בעתו מה טוב, שזה נוגע לימי הפרים הבעל"ט] שאינו מברך שוב ברכת המוציא, האם צריך לבצוע על לחם משנה. והנה בפשוטו השאלה השנייה תלויה בשאלה הראשונה. האם ברכת המוציא קשורה ל"לחם משנה" או לא.

ואפרש שיחתי: ראיתי בשו"ת להורות נתן (י, כד. וציין לדבריו בח"ו סי' ט שהרחיב ביסוד הדברים). שנשאל בשאלה הראשונה ששאלתני. והעלה דבר מחודש ומבוסס - שלא יצא ידי"ח "לחם משנה" בגוונא שלא בירך ברכת המוציא (והוא שם מיירי כשבירך ברכת המוציא אך דיבר קודם שאכל מפרוסת המוציא). והוכיח כדבריו מהתוספות בברכות (לט, א) שכתבו שצריך להיזהר שלא יגמור לבצוע קודם שגמר לברך ברכת המוציא. ע"כ.

ומשמע מהתוספות שאם יבצע קודם שבירך ברכת המוציא, הרי שלא יצא ידי חובת לחם משנה (והמשיך שם שלגבי פורס מפה ומקדש, צריך לבצוע על לחם משנה, ואף שלא מברך ברכת המוציא, והרי מהתוס' לעיל מוכח שללא ברכת המוציא לא יצא ידי"ח לחם משנה, מ"מ החילוק מבואר, שרק כשצריך לברך ברכת המוציא, אמרי' שאם לא בירך לא יצא ידי"ח לחם משנה, משא"כ בפורס מפה ומקדש שא"צ לברך ברכת המוציא, בזה מקיים מצות לחם משנה אף בלא ברכת המוציא). ויורנו כת"ר מה הדין.

ימחל לי כת"ר דעמוס אני כעת מאוד ולא אוכל להאריך. לגבי פורס מפה שמצינו, לענ"ד אף שאין מברך המוציא (בגלל ספק ומחלוקת) וזו מחלוקת קדומה בראשונים אם מברך: בין הרי"ף (בפסחים יט בדפי הרי"ף) והרז"ה (שם). דלרי"ף החציצה הוי היסח דעת. וממילא פריסת המפה והקידוש חוצצת את הסעודה לשני חלקים (החלק הראשון הוא סעודת יום חול, ואילו החלק השני שלאחר פריסת המפה הוא סעודת שבת) ולכן יש לברך על בציעת הפת. אולם לפי הרז"ה פריסת המפה היא סימן לכך שמעתה ואילך זו סעודת שבת. כלומר, הקידוש מעניק לסעודה מעמד של סעודת שבת, אך הדבר לא מיקרי היסח דעת. ולכן א"צ לבצוע על הפת. ובעקבות המחלוקת האם לברך, מצינו דספק ברכות להקל (עיין בט"ז ובמשנ"ב סקי"ח).

אולם עדיין ראוי וישנה מעלה לבצוע את הפת (למרות שאינו מברך על הלחם), כי ראוי לחשוש למן כפי שאבאר. ואף שמצינו שבשו"ת להורות נתן (ו, ט סק"ה) כתב שעיקר הלחם משנה היא בבציעה. בקושטא כבר עמד ע"כ מו"ר הרה"ג יוסף ליברמן בשו"ת משנת יוסף (ז, ס אות ב-ג) וכן העלה שמעיקר הדין א"צ לבצוע על הלחם משנה. וע"פ זכרוני כבר עמד בזה בשו"ת האלף לך שלמה (קיג), ע"ש. וראוי לעי' בדברי שו"ת אדרת תפארת (ו, מז-מח) האם ברכת המוציא מעכבת לגבי לחם משנה.

ומה שכתבנו דטוב לבצוע, דהרי מצינו שיש לבצוע בע"ש על שתי ככרות וביום השבת על שתי ככרות, זכר למן. ואם אינו בוצע הרי אינו מקיים את הזכר למן. וניתן לדייק מהרמב"ם דאין זה חיוב דהרי כתב הרמב"ם (הלכות שבת כט, יב): "מי שהיה אוכל בערב שבת וקדש עליו היום והוא בתוך הסעודה, פורס מפה על השולחן ומקדש וגומר סעודתו, ואחר כך מברך ברכת המזון". ולא הזכיר כלל את בציעת הפת אלא נקט דאחר קידוש מברך ברכת המזון. ונראה למימר כי הסוברים דא"צ כעת לבצוע, יאמרו דהשבת קובעת את עצמה, וכפי שעולה מהגמרא (פסחים קה, א): "רב חנניא בר שלמיא ותלמידי

דרב הוו יתבי בסעודתא, וקאי עלייהו רב המנונא סבא. אמרו ליה: זיל חזי אי מקדיש יומא נפסיק, וניקבעיה לשבתא. אמר להו: לא צריכיתו, שבתא קבעה נפשה".

ומעניין לראות בזה את דברי הרב סולובצ'יק (שעורים לזכר אבא מארי ז"ל, ב, עמ' קכב-קכד): וזו לשונו:

> סוגיה זו צריכה עיון משלש בחינות: א. מדוע מותר לר' יוסי להמשיך בסעודה הלא כבר קידש היום?
>
> ב. מדוע נצטרך לשיטת ר' יהודה לעקור את השולחן ולברך ברכת המזון קודם קידוש, ולמה אי אפשר להפסיק את הסעודה ולקדש ולהמשיך אחר כך באכילה ושתיה? ...
>
> ג. מה ההלכה של פורס מפה ומקדש - כלומר מכסה את הלחם ומסדר קידוש על היין? מדוע אינו יכול לקדש בלי פריסת מפה? ...
>
> קידוש על הכוס אינו מתחייב ע"י קדושת היום גרידא ואינו מהווה קיום מצווה בפני עצמה בלי שום זיקה לסעודת שבת. מהותו של הכוס נאמרת בקביעת סעודת שבת. היוצר אופיה וחלותה הוא הקידוש על הכוס, ובלעדיו אי אפשר לסעודת שבת להיקבע ולהתקיים בחלות שם סעודה קבועה בקדושת השבת...
>
> אם כן ניחא מחלוקת התנאים בחבורה שהתחילה לאכול מבעוד יום. רבי יוסי סובר כיון שהסעודה התחילה בחול ונקבעה בתור סעודת חול הרי היא נמשכת בחלות זו. התחלת הסעודה קובעת את אופייה ואין אנו צריכים להטביע בה גושפנקא סעודת שבת, ולפיכך אינו מפסיק. לעומת זאת, ר' יהודה סובר כי קיימת חובה להפוך הסעודה לשל שבת, אבל הקידוש בעצמו איננו מספיק להפיכתה מסעודת חול לסעודת שבת ובעינן עקירת השולחן וברכת המזון שעל ידיהם מסתיימת סעודת חול ומתחילה סעודת שבת ע"י קידוש ונטילה ובציעה. לפיכך מוכרח הוא לגמור סעודה ראשונה ולקדש על סעודה שניה.

נ. שנים מקרא ואחד תרגום לנוסע לחוץ לארץ

מה דינו של מי שנוסע לחוץ לארץ, וקוראים שם בתורה בשבת, מה שקראו בארץ ישראל בשבת הקודמת. האם על בן ארץ ישראל לקרוא שוב את הפרשה שמו״ת. מה עליו לעשות.

מצינו כמה טעמים לקריאת שמו״ת. הטעם הראשון והוא העיקר בכדי[1] שישלים פרשיותיו עם הציבור (כדברי הגמרא במסכת ברכות דף ח ועיין בב״י רפה. כלומר, שישלים לקרות כל התורה כולה בכל שנה ושנה).

טעם שני, בשו״ת תרומת הדשן (כג) כתב דעי״ז יהא רגיל במה שהציבור קורין ואף יוכל לקרוא בעצמו את עלייתו לתורה. וכן איתא ברבנו יונה (ברכות ד, ב), בריא״ז (שם, שלטי-גיבורים ד, ב) ועיין בהגהות מיימוניות (תפילה יג, כה אות ש) שיהא בקי במה שהציבור קורא. ולטעם זה מובנים טובא דברי הגמרא (ברכות נה, א) ד״מי שנותנין לו ספר תורה לקרות ואינו קורא... ״.

טעם שלישי לקריאת שמו״ת הוא בכדי שיבין את הקריאה, ובלשון שו״ת בעלי התוספות (טז): ״שיתן לבו ודעתו לקריאת התורה״. לפי שלושת הטעמים הללו, כיוון שכבר קרא בשבוע שעבר פרשה שמו״ת, אינו צריך לקרוא בשבת זו (בחו״ל) שוב. דהרי הוא כבר השלים פרשיותיו עם הציבור וכן הוא ידע לקרוא בתורה ויבין אותה.

אולם אעיר כי הלבוש (רפה, א) ציין דבקריאת שמו״ת ישנו טעם נוסף והוא שיהא בקי בתורה (ועיין בפסקי תשובות על המשנ״ב רפה הערה 9 ד״בזמנינו טעם זה עיקר״) ושתהא התורה שגורה בפיו (עיין בצל״ח ברכות ח, א). ולטעם זה, יש לברר כמה הוא כבר בקי בפרשה זו (ומעניין לראות כי ערוך השלחן רפה, ב כתב: ״ולא נודע לנו טעמו של דבר״)[2].

---

[1] ועיין ברמב״ם (תפילה יא, כה) ובשו״ע (רפה, א) ששינו מלשון הגמרא שכתבה ״לעולם ישלים״ ל״חייב אדם״. ועיין בזה בספר מרפא לנפש (ג, יג), בשו״ת משנת יוסף (ו, פא), בשו״ת שבט הלוי (ח, מו) ובספר גם אני אודך לידידי הגר״מ גבאי (ו, ג).

[2] צ״ע בדבריו, דהרי מצינו מספר טעמים לשמו״ת. וכתב לי ע״כ ידידי הגר״מ פטרפרוינד בהאי לישנא: לענ״ד כוונת הערוה״ש היא רק שבגמ׳ לא נזכר טעם התקנה, וכל מה שכתבו הראשונים זה מסברת עצמם, ולכן הוא כתב שלא נודע לנו טעמו של דבר. ובאמת גם הערוה״ש עצמו כתב בהמשך דבריו טעם מסברת עצמו. אכן באמת גוף דברי הערוה״ש שם, שזו תקנת משה רבינו, הם דברים מחודשים מאד, דלדבריו נמצא דדין שמו״ת הוא חלק מתקנת מרע״ה של קריה״ת, וצ״ע מדוע לא נזכרה הלכה זו בש״ס ובפוסקים בהלכות קריה״ת. ובפשטות זוהי תקנה חדשה נפרדת, וכן משמע מסתימת הפוסקים.

על דבריו של ערוך השלחן שאלתי את בעל האורחותיך למדני, וזה אשר כתב לי: כתב כת״ר: ״מצינו מספר טעמים לקריאת שמו״ת, החל מהראשונים וכלה באחרונים. ומעניין לראות כי ערוך השלחן רפה, ב כתב: ״ולא נודע לנו טעמו של דבר״. ויל״ע כיצד גאון עצום זה, אשר היה בקי גדול מאוד. כותב זאת. אשמח שכת״ר יסייע לי הקטן להבין דברי קודשו״.

א) נראה שיש שני מיני ״טעמים״ למצוה זו. אחד הוא מהו עיקר הטעם של מצוה זו, והשני הוא מהו הטעם שתקנו חז״ל הקריאה דוקא באופן זה. ולכן מצינו שכתב התה״ד (כג): ״שאלה: הא דאמרינן לעולם ישלים אדם פרשיות עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום, מי מחייב נמי להשלים בכל יום טוב פרשיות שקורין שחרית ומוסף, ובשבתות של ארבעה פרשיות גם כן אותן הפרשיות שמוסיפין לקרות, או לאו. תשובה... נראה קצת ראייה מהא דכתב בהגה״ה במיימוני בשם רבינו שמחה ז״ל וז״ל אף על פי שעיקר מצוה כל פרשה ופרשה עם הצבור, אם לא עשה כן ישלים כולם בשמיני עצרת שבו גומרים הצבור, ובלבד שלא יקדים ולא יאחר יום אחד מן הצבור, ע״כ. מהכא נראה, מדקבע היום שבו גומרים הצבור חמשה חומשי תורה בכל שנה, משמע דעיקר חיוב דאצריכו רבנן להשלים פרשיות עם הצבור היינו כדי שכל אחד מישראל יקרא לעצמו כל התורה מראש ועד סוף בכל שנה כמו שעושין הצבור, משום הכי צריך לסיים ממש באותו היום שמסיימין בו הצבור, דאף על פי שלא קרא כל השנה עמהן, אחר גמר מצוות אזלינן בכוליה דוכתא. וכן משמע מלשון

בקצות השלחן (עב בדי-השלחן סק"ג) **כתב, בהאי לישנא: "ובן א"י שיצא לחו"ל, וקרא שמו"ת עם הציבור בא"י, ובשבת הבאה בחו"ל קורין פרשה שקראו בא"י בשבת שעברה, כגון, שחל אחרון של פסח בחו"ל בשבת, או יו"ט שני של שבועות בשבת, מסתבר דא"צ לקרות עוד הפעם שמו"ת, כיון שכבר**

הרמב"ן דטעמא הכי הוא, דכתב וז"ל דאף על פי שכל אדם שומע כל התורה בכל שנה בצבור, חייב לקרותו לעצמו בכל שבוע ושבוע סדר של אותו שבת. וכיון דטעמא דהשלמה הכי הוא, נראה דלא אצריכו רבנן אלא שישלים פרשיות של כל התורה רק פעם אחד בשנה, ואם כן לא צריכינן להשלים פרשיות של יום טוב ושל ארבע פרשיות ומוספין אחרים, דהשלימו כל אחת בשבתו. אמנם נראים הדברים, דלפי פירוש **רבינו חננאל** דפליג על רבינו שמחה, כדאיתא בהגה"ה התם, ולא מפרש ההיא דרב ביבי בר אביי בפרשיות דכולה שתא, בהך סברא פליגי, דלההיא גירסא ופירוש אין טעם השלמה בשביל שיסיים התורה בכל שנה כדפירוש רש"י, אלא אפשר **כדי שיהא רגיל במה שהצבור קורין**, ואם כן היה צריך להשלים פרשיות של יום טוב ומוספין לפי טעם זה...".

נראה שלפי טעם רבינו שמחה שסבר "כדי שכל אחד מישראל יקרא לעצמו כל התורה מראש ועד סוף בכל שנה כמו שעושין הצבור", זה פירש הטעם שתקנו חז"ל לקיים את המצוה דוקא באופן זה, אבל הוא לא פירש עיקר הטעם למצוה זו, דהיינו למה הקפידו חז"ל "שכל אחד מישראל יקרא לעצמו כל התורה מראש ועד סוף בכל שנה כמו שעושין הצבור". **וכן** י"ל לגבי טעם רבינו חננאל, שסבר "כדי שיהא רגיל במה שהצבור קורין", שעדיין יש לשאול, מאיזה טעם צריך כל אדם להיות רגיל במה שהצבור קורין. ולכן בשלמא לטעם ר"ח יש לפרש למה תקנו חז"ל שמו"ת באופן זה, דהיינו להשלימו בכל שבוע, אבל עדיין יש לשאול מאיזה טעם הקפידו חז"ל לתקן את המצוה בכלל.

וכן י"ל לגבי מ"ש הראב"ן בשו"ת (פח) וז"ל "נ"ל דביחיד הדר בכרך מיירי, שאין לו עשרה לקרות בתורה שצריך לכוין השעה שקורין הצבור בפרשה בבית הכנסת... ואעפ"כ מנהגינו מנהג גמור ויפה דזימנין דלא מצי מכוין דעתיה בבית הכנסת לכל הפרשה ויצא בקריאה שקראו כבר". ע"ש שאר דבריו. **ואף** מזה נראה שהטעם כאן הוא לגבי אופן הקריאה, דהיינו באיזה מקום צריך לקרות שמו"ת, במקום שיש צבור וקריאת התורה או לא, אבל הוא לא ביאר מאיזה טעם הקפידו חז"ל לתקן המצוה בכלל. ומ"ש הראב"ן לגבי טעם מנהגינו לקרות שמו"ת אף במקום שיש צבור, אין זה הטעם למצוה עצמה.

וכן י"ל לגבי מ"ש מהר"ל בתפארת ישראל פ' יג, וז"ל: "ובפ"ק דברכות (ח.) אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי אמי לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום, ואפילו עטרות ודיבון, שכל המשלים פרשיותיו עם הצבור מאריכין לו ימיו ושנותיו. וביאור ענין זה שיש לתורה ג' מדרגות, המדרגה האחת מדרגה הנגלית לכל אדם, המדרגה השנית הוא הנסתר בתורה שאינו מובן רק לחכמים ולנבונים, המדרגה השלישית הוא שיש בתורה דברים מורים על עולם הבא ודבר זה לא יושג לשום אדם... לפיכך יש לקרות בתורה שמו"ת, תרגום הוא הנגלה שהרי התרגום הוא הלשון שהכל יודעים, ושנים מקרא אחד על המדרגה שהיא לחכמים ולפיכך הוא בלשון הקודש, השני הוא על מעלה יותר עליון, הוא הפנימי שאין לשום אדם השגת עולם הבא". הרי אף כאן טעם זה הוא כדי לבאר אופן הקריאה, דהיינו למה דוקא ג' קריאות אלו - שמו"ת, והוא לא ביאר טעם עיקר המצוה. **וכן** י"ל לגבי מ"ש המטה משה בס' תסד, וז"ל: "ושמעתי הטעם למה צריך להשלים פרשיותיו, הוא כנגד התורה שנתנה שלשה פעמים, פעם ראשון בהר סיני, שנית באהל מועד, שלשית באר היטב, מש"ה אנו קורין כל פסוקי שני פעמים והשלישי כנגד תרגום". אף כאן הוא פירש הטעם למה אנו מקיימים המצוה באופן זה, והוא לא כתב עיקר טעם המצוה.

ב) **ולכן** בא הערה"ש בס' רפה אות ב, לבאר עיקר טעם המצוה, (וכתבתי פירוש בסוגריים) וז"ל: "ולא נודע לנו טעמו של דבר (**טעם של עיקר המצוה**), ובוודאי בשעה שתקן משה רבינו לקרות בתורה תקן גם כן תקנה זו, שכל אחד יקרא שנים מקרא ואחד תרגום. והלבוש כתב כדי שיהא בקי בתורה ע"ש (**זה טעם עיקר המצוה**), ואין זה מספיק כמובן. ונראה דהחיוב בתורה השמיעה והלימוד, כמו שאומרים בברכת אהבה לשמוע ללמוד. והנה השמיעה היא בשבת מספר תורה כשרה, כתובה כדת וכהלכה. ולכן ילמוד מקודם בחומש, ויעלה בקודש לשמוע מספר תורה (**זה טעם עיקר המצוה**). (**ועכשיו בא הערה"ש לפרש טעם אופן הקריאה כהפוסקים הנ"ל**) ואיתא בסוטה (לז ב): כללות ופרטות נאמרו בסיני, ונשנו באהל מועד, ונשתלשו בערבות מואב, עיין שם (**זה כמ"ש המטה משה הנ"ל לגבי אופן הקריאה**). לכן צריך ללמוד שלוש פעמים, אפילו בפסוק שאין בו תרגום, כמו שיתבאר, כנגד אלו השלוש. אך במקום שיש תרגום בחרו בתרגום הפעם השלישי, כדי שיבין מה שהוא לומר (**זה כמ"ש המהר"ל הנ"ל לגבי אופן הקריאה**). והתרגום קרוב ללשון הקודש, וניתן בסיני, כדאמרינן בנדרים (לז ב) ויקראו בספר תורת אלקים מפורש (נחמיה ט ג) מפורש זה תרגום. וניתן מסיני

קרא פרשה זו בא"י עם הציבור". וכ"כ גם עקרי הד"ט (אורח-חיים כב אות ג) וכן הביא בספר פסקי תשובות על המשנה ברורה (רפה אות ט). וכן דעת הגר"ע יוסף כמובא בחזון עובדיה (שבת ח"א עמוד שטו).

בספר גם אני אודך על ענייני שמו"ת (סי' קח) הביא בכעין שאלתנו את דברי שר התורה הגר"ח קנייבסקי שא"צ כעת בחו"ל לקרוא עוד פעם שמו"ת[3]. וכן העלה גם בשו"ת משנת יוסף (יד, קפט) דא"צ וציין: "דהחיוב הוא רק פעם אחת בשנה, וכיון שכבר קרא... עם הציבור שבא"י, א"צ לחזור לקראו שנית". וכן פסק גם בספר כי בו שבת (רפה, קז עמוד תרכו). וע"ע באריכות בשו"ת בצל החכמה (א, י) ובשו"ת שיח חיים (עמודים רנז-רסה).

העולה לדינא: מי שנוסע לחוץ לארץ, וקוראים שם בתורה בשבת, מה שקראו בארץ ישראל בשבת הקודמת. אין בן ארץ ישראל צריך לקרוא שוב את הפרשה שמו"ת.

כמבואר שם, אלא ששכחום, וחזר אונקלס ויסדו, כדאמרינן ריש מגילה, עיין שם (וכעין זה ראיתי באליהו זוטא, בשם מטה משה. ולא ביאר כראוי, עיין שם). וי"א כנגד שנים הקורין, ואחד המתרגם (ראב"ן) (**אף זה טעם לגבי אופן הקריאה**)".

ולכן זה כמו שכתבתי שמ"ש הערה"ש בתחילה "ולא נודע לנו טעמו של דבר", הוא לגבי עיקר הטעם של מצוה זו, ומה שכתבו הפוסקים הנ"ל הוא רק לגבי הטעם שתקנו חז"ל, או משה רבינו כמ"ש הערה"ש, הקריאה דוקא באופן זה. כן נראה לענ"ד. עכ"ל האורחותיך למדני.

[3] וצ"ע מדוע בשו"ת שיח חיים (קי) השיב הגרח"ק דכן צריך לחזור ולקרוא שוב.

נא. קריאת התורה אחר מוסף

בימים אלו של הקורונה ורבים מתפללים בחצרות ובשטחים פתוחים. נדרשנו לשאלה הבאה. נמצאים אנו כעת בשעון חורף ועקב כך התפילה מתחילה מוקדם יותר והיום קצר יותר (דיש להגיע לסעודת שבת לפני חצות היום). ומכיוון שכך, בעוד שבעבר היו מניינים בשעות שונות בשבת. כעת, מניינים רבים מתקיימים סביב אותה שעה. כיוון שהספר תורה עובר ממקום למקום, נשאלנו, האם ניתן לקרוא בתורה בשבת אחר תפילת מוסף בשבועות הבאים. עד שירחם ה׳ על עמו ונוכל לשוב להתפלל כרגיל בבתי הכנסת.

זמן התקנה של קריאת התורה הינו בשבת, ולא מצוין בגמרא דהוי דווקא בבוקר, והכי איתא במסכת בבא קמא (פב, א): ״וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים, דורשי רשומות אמרו אין מים אלא תורה שנאמר הוי כל צמא לכו למים, כיון שהלכו שלשת ימים בלא תורה נלאו, עמדו נביאים שביניהם ותקנו להם שיהו קורין בשבת וכו׳״. אולם הרמב״ם (תפילה יב, א) ציין את הזמן שחרית, אלו דבריו: ״משה רבינו תיקן שיהיו קוראין בתורה ברבים בשבת ובשני ובחמישי בשחרית״.

אלא דאין הכרח לומר כי תקנת קריאת התורה היא דוקא בשחרית. דלשון הגמרא קורין ״בשבת״. ואכן העיר הכסף המשנה על הרמב״ם דמה שכתוב בקצת ספרי רבינו ״בשחרית״, אשבת נמי קאי, כלומר בשבת בשחרית דוקא תיקן משה אבל לא במנחה, דתקנת עזרא היא, ע״כ. ולפי דבריו אין לדייק ברמב״ם שצריך לקרוא דוקא בשחרית, דכוונת הרמב״ם היא לאפוקי מהקריאה במנחה של שבת שאינה תקנת משה אלא תקנת עזרא, אך אין ללמוד מדבריו שתקנו שהקריאה תהיה בשחרית. ועיין במשנה ברורה (קלה, סק״א) שציין ״בשני ובחמישי - בשחרית״. והעיר שער הציון דכן משמע מלשון הרמב״ם, ורק סיים דאף דבדיעבד כל היום זמנה, מ״מ לכתחילה מצוה להקדים (ועפי״ז משמע הבין דהעיקר הוא בשחרית, ולא ככסף משנה).

ועל שאלתנו העיר הרה״ג מרדכי פטרפרוינד: ומיהו לקושטא דמילתא נראה דאף לפי צד זה שיש דיוק מהרמב״ם שצריך לקרוא דוקא בשחרית, מ״מ בנדו״ד שפיר דמי לקרוא אחר מוסף, והיינו מתרי טעמי. (א) ראשית משום שאפשר דמש״כ הרמב״ם בשחרית אין הכוונה כחלק מתפילת שחרית אלא שזה יהיה בשעות היום בזמן שחרית, ולא אחרי חצות וכדו׳. כלומר שאף אם מש״כ בשחרית זה בדוקא, מ״מ אין הכוונה לתפילת שחרית אלא לזמן שחרית. (ב) ועוד דהמשנ״ב גופיה שכתב לקרוא בשחרית ולמד כך מלשון הרמב״ם, נקט בטעם הדבר דהיינו רק משום שלכתחילה מצוה להקדים, אך לא שעיקר התקנה היתה דוקא בשחרית. והשתא כיון שזה רק משום המצוה להקדים, א״כ כשיש טעם הגון שמחמתו מקדימים תפילת מוסף לקריאה, שלא יהיה טירחא דציבורא, בכה״ג שפיר יש להקל לקרוא רק אחר מוסף [ומסתבר שגם כשעושים כך, אם אכן קוראים תיכף אחר מוסף עדיין זה נכלל במצוה להקדים].

המדרש (שוחר-טוב יז) אומר: ״שמעה ה׳ צדק - זו קריאת שמע, האזינה תפילתי - זו תפילה, הקשיבה רינתי - זו רינה של תורה, בלא שפתי מרמה - זו תפילת המוספין״. כלומר, הקריאה בתורה הינה לפני מוסף. ומצינו מספר טעמים לסדר זה בדווקא ע״פ הנגלה והנסתר ואכמ״ל. ועיין בזה בסידור צלותא דאברהם, באשל אברהם (בוטשאטש רצב, א), בספר חיים לגר״ח פלאג׳י (יז אות יא), בכף החיים[1] (רפו, סק״ד) ועוד.

[1] בכף החיים, תחילה הביא מהיפה ללב דמאן דחליש לביה ורוצה למיטעם מידי בצפרא דשבתא כדי לסעוד הלב טוב ויפה

אזכיר כי בגלל חשיבות הסדר, כתב בספר משמרת שלום (יג, סק״ב) דאף אם שמע קריאת התורה קודם תפילת שחרית, יחזור וישמע אחר שחרית בשנית את הקריאה (כדין). אולם יש שחלקו ע״כ ועיין בזה בשו״ת שארית יעקב (יז) ובספר יסודי ישורון (ח״ב עמודים קע-קעא).[2] וכן חזיתי דבשו״ת חיי הלוי (י, כג אות ה) דהתיר בשעת הדחק לקרוא קודם התפילה (וכתב לי דימינו היא מציאות של דיעבד וניתן לקרוא אחר התפילה).

ואף שלרמב״ם יתכן להוכיח שקריאת התורה נתקנה כחלק מתפילת שחרית, דהרי הרמב״ם כתב את הלכות קריאת התורה בתוך הלכות תפילה, ומשמע שהקריאה נתקנה בתוך תפילת שחרית. קשה למימר הכי, דלא מסתבר לומר שקריאת התורה היא ממש חלק מתפילת שחרית, שהרי אלו הם ב׳ ענינים שונים, זה תפילה וזה תלמוד תורה, ומהיכי תיתי שיתקנו את מצות קריאת התורה שענינה הוא לימוד הפרשה כחלק מדיני התפילה להשי״ת. ועל כרחך שהרמב״ם סידר את ההלכות רק לפי סדר היום, אך לא שהקריאה היא חלק מעצם התפילה. כהוכחה לכך ניתן להביא מאופן סידורם של הטור והשולחן ערוך את ספריהם, דלא כתבו את הלכות קריאת התורה בתוך הלכות תפילה אלא אחריהן, כדבר נפרד לגמרי.

והעיר יפה הגר״מ פטרפרוינד כי מנהגינו בשבת לומר קדיש תתקבל - שהוא סיום תפילת שחרית - קודם קריאת התורה, וחזינן נמי שהקריאה אינה נחשבת לחלק מהתפילה [ומה שביום חול אומרים זאת אחר הקריאה, היינו משום שרצו שהקדיש תתקבל יהיה גם על קדושה דסדרא].

אמנם בשו״ת שאילת יעב״ץ (א, מ, הוזכר בביאור הלכה תכב, ב ד״ה ׳וקורין׳) לענין טעימה קודם הלל, נקט בדבריו דלא סליק ענינא דשחרית עד אחר הלל ועד אחר ההפטרה, והביא שלכן נקראת ההפטרה בשם זה, שבה מסתלקים מתפילת יוצר, ע״ש. ועי׳ בקונטרס כתר יתנו לך (א, ז) מש״נ בדבריו (וע״ע בשו״ת לבושי מרדכי או״ח תנינא צח). ומיהו מלבד שלהלכה נראה דעכ״פ לענין קריאת התורה וההפטרה לא קיימ״ל כהשאילת יעב״ץ, דיעויי״ש מש״כ בהא דאין לטעום עד גמר ההפטרה, ואילו אצלנו נוהגים בשמחת תורה לעשות קידוש קודם לכן. וגם הביאור הלכה הביא דבריו רק לענין הלל ולא לענין קריאת התורה. בלא״ה אף אם ננקוט שהקריאה שייכת לשחרית מ״מ נראה דעכ״פ במקום טירחא דציבורא[3] שפיר דמי להקדים את מוסף לקריאת התורה.

שיתפלל בביתו במנין עשרה שחרית ומוסף ויקדש ויאכל סעודתו ואח״כ ילך לביהכ״נ לשמוע קריאת התורה וההפטרה ואין קפידא בזה שמתפלל מוסף קודם קריאת התורה, דכל דמצי למסמך תפילת שחרית ומוסף אהדדי לאומרם זה אחר זה שפיר דמי וכמש״כ השו״ע שזמן תפילת מוסף מיד אחר תפילת השחר, אך לאחר מכן כתב הכה״ח שבשער הכוונות נתן טעם בסוד לקריאת התורה שצריכה להיות אחר חזרת תפילת שחרית וקודם לחש דמוסף, ע״ש, ועל כן כתב שאם אין הכרח גדול אין לאחר קריאת ס״ת אחר תפילת מוסף.

[2] בשו״ת קרית חנה דוד (כז) כתב דא״א לקרוא לפני שחרית, כיוון דק״ש דאורייתא ואילו קריה״ת דרבנן, ויש להקדים דאורייתא לדרבנן. וכן עולה מדברי הרא״ש (כלל ד, ט) ע״ש (וכן משמע מהפנ״י ברכות). אך בשו״ת שאגת אריה (כב) בחולק ע״כ וסובר דאין קדימה למצווה דאורייתא לפני מצווה דרבנן.

[3] לגבי טירחא דציבורא, אציין מעט בזה. הגמרא במסכת ברכות (יב, ב) מציינת כי אין מזכירים את פרשת בלק בקריאת שמע משום טורח הציבור. וע״ע ברש״י (ברכות ל, ב ד״ה ׳בצבור שנר׳) דביאר שש״צ שטעה בתפילת לחש אינו חוזר, מפני טורח הציבור (וכ״פ השו״ע קכו, ד). וע״ע בגמרא במסכת יומא (ע, א) דלא גללו הספר תורה מפני כבוד הציבור, הטירחא שנגרמת להם שישובין ודוממין (וע״ע בסוטה לט, ב). וכ״כ הרמב״ם (תפילה יב, כג) שאין גוללין ספר תורה בציבור משום טורח הציבור, וכ״פ השו״ע (קמד, ג). וע״ע בדברי הרמ״א (קמח, א).

ועיין בשו״ת הרשב״א (א, קטו) שנשאל לגבי מתפללים שהגיעו לקריאת התורה והכהן היה עומד ומתפלל במקום שאינו

בשו״ת תשובה מאהבה (אורח-חיים רמג) דן בקריאת התורה אחר התפילה עקב קור, ואלו דבריו: ״שמתפללין בסתיו משום צינה בבית הקבוע שם לתפלה, גם בשבת מתפללין שחרית ומוסף שמה ואח״כ הולכים לבית תפלה לבהכ״נ לקרות בתורה, ובא אחד וערער עליהם דלאו שפיר עבדי, כי קריה״ת צ״ל תיכף אחר תפלת שחרית״. ואחר שביאר כי לכתחילה הסדר צריך להיות שיקראו בתורה אחר שחרית והדגיש כי ״כל סידרי הסימנים בטור וש״ע מורים על סדר הזה[4], וכן נראה מסידורן כל

יכול להפסיק, האם יש להמתין לכהן. והעלה דאין להמתין דזה טירחא דציבורא (ובתשובה ציין כי אין אומרים בשבת בשמונה עשרה את הברכות האמצעיות של יום חול, מפני טורח הציבור), וכ״פ השו״ע (קלה, ה) את דברי הרשב״א ועיי״ש עוד במשנ״ב (סקט״ז). בחומרת טירחא דציבורא עיין במה שכתב בשו״ת בנימין זאב (קסח). ומתוך דברים אלו מובנים דברי הרמ״א (קכד, ג) שאין ממתינים בשמו״ע לאנשים חשובים כשיש בזה טירחא דציבורא (ועיי״ש במשנ״ב סקי״ג). וע״ע בזה בשו״ת מכתב לחזקיהו (אורח-חיים ט) לבעל השדי חמד ובספר מנחת אשר (עה״ת במדבר סי׳ נא). בעודי בזה אפנה לשו״ת נשמת כל חי (א, ח) לגר״ח פלאג׳י אשר חקר, האם טורח הציבור הוא איסור תורה או דרבנן (וע״ע בשו״ת מרכבות ארגמן ד, ב אותיות יב-יד).

[4] והוסיף הגר״מ פטרפרוינד: בספר עמק ברכה (עמ׳ מז) כתב שצריך להקדים קריאת התורה למוסף מן הדין, דהקריאה היא תדיר ומקודש יותר מתפילת מוסף. והנה בעיקר מה שנקט העמק ברכה שקריאת התורה היא תדיר כלפי מוסף, יש להאריך הרבה, דיש לדון מצד שכל קריאה היא שונה, ומי יימר שמחשיבים הכל לדבר אחד כך שזה יהיה בגדר תדיר. והפוסקים דנו בכמה דברים מעין אלה, כגון לענין קרבן התמיד כלפי שאר הקרבנות, ולענין אמירת שיר של יום קודם אמירת לדוד בחודש אלול, ולענין ברכת עושה מעשה בראשית כשדנים לגבי ברכת האילנות וברכת החמה איזו מהן להקדים, ועי׳ לדוגמא בקהילות יעקב (פסחים סי׳ מו, סק״ב). ובפניני רבינו הקה״י (ח״א עמ׳ סו). וא״כ גם כאן אין זה ברור שהקריאה היא בגדר תדיר.

ועכ״פ גם אם נחשיב את כל הקריאות לענין אחד כך שהקריאה נחשבת לתדירה יותר ממוסף, עדיין אין זה ברור ששייך כאן דין תדיר, וכמו שכבר העיר בשו״ת משנה שכיר (או״ח סי׳ פז וסי׳ פח, עמ׳ קעג וקפ בנדמ״ח) דמוסף הוי תפילה, וקריאת התורה הוי תורה, וא״כ אלו הם שני דברים שאינם שוים כלל, ובשתי מצוות חלוקות לא שייך לדון משום תדיר ושאינו תדיר.

ובלא״ה נראה דאף אם בעלמא שייך כאן דין תדיר קודם, מ״מ בנדו״ד שהספר תורה אינו נמצא אצלם מסתבר שאין להמתין עד שיגיע משום תדיר ושאינו תדיר, דסו״ס הספר אינו כאן ונמצא שרק התפילה היא לפניהם ולא הקריאה. וכל זאת מלבד מה שיש צד גדול לומר שבמקום טירחא דציבורא אין צריך לחוש לדין תדיר, [ועי׳ בעמק ברכה שם מש״כ להקל בדין זה של תדיר בשמחת תורה], ועיין.

והנה איתא במסכת סופרים (יא, ו): ״אבל בשבת אם שכח ועבר על פסוק ואחר כך נודע לו, חוזר וקורא אפילו לאחר שהפטיר בנביא והתפלל מוסף מפסיק מיד וקורא (שאין) ואין מעמידין תפילת מוסף פעם שנייה״. וביאר הנחלת יעקב דכוונת המסכת סופרים שאין צריך להתפלל עוד פעם מוסף אחר שתיקנו את מה שדילגו בקריאת התורה. וראיתי מי שדייק מכאן דמבואר במסכת סופרים שהיתה הו״א שלא יצאו ידי חובת תפילת מוסף אם התפללו אותה קודם שקראו בתורה כדין, וצ״ב מה הצד שקריאת התורה תעכב במוסף. ועל כרחך שזמנה של קריאת התורה הוא בדוקא קודם מוסף, ולכן היתה הו״א שאם יצאו ידי חובת הקריאה רק אחר מוסף צריך לחזור ולהתפלל מוסף.

ומיהו אפשר לדחות דבאמת זהו גופא החידוש של המסכת סופרים, דאין צריך להתפלל מוסף פעם שנייה כיון שהקריאה אינה חייבת להיות דוקא קודם מוסף דאין שייכות בין הדברים [עוד שמעתי לדחות דלעולם לא היתה הו״א שקריאת התורה תעכב במוסף, וכוונת המסכת סופרים לחדש דהו״א שיש דין שקריאת התורה צריכה להיות בפעם אחת בלי הפסק חשוב בינתיים, וממילא אם יש שם תפילה למה שהתפללו הו״א שלא יצאו ידי חובת הקריאה משום שהפסיקו באמצע, ולכן היינו אומרים שיש לחזור ולהתפלל מוסף כדי שלתפילה הראשונה לא יהיה שם תפילה וזה לא יחשב להפסק. קמ״ל שא״צ לחזור ולהתפלל ואין חשש במה שהפסיקו להתפלל מוסף באמצע קריאת התורה. ומיהו הדברים צע״ק, דאם אכן היתה כזאת הו״א, היינו אומרים מחמתה שיקראו שוב בתורה בלי הפסק, ולא שהתפילה שהתפללו אינה נחשבת לתפילה, ועיין].

הראשונים רוקח ואבודרהם וכלבו וסדר היום וכיוצא בהן הרבה, וכן נוהגים בכל עיר ועיר ובכל מדינה ומדינה הגם דקריה״ת מלתא בפ״ע היא ואינו מענין התפלה... נלענ״ד שהראשונים יסדו קריה״ת קודם מוסף וקודם מנחה באופן שתמיד קדיש שלם קאי ג״כ על קריאת התורה״. אחר זה ביאר כי ישנם מקרים יוצאים מן הכלל, וזו לשונו:

> אעפ״כ גם פה נהגו מקצת אנשים בימי חורף שמשכימים להתפלל בשבת ומתפללין שחרית ומוסף ואח״כ קורין בתורה, והוא משום שלא האיר היום כל כך ואינם יכולים לראות היטב לקרות מתוך הספר תורה, ובנייהו למודי השם ומעולם לא שמענו ערעור בזה, ואף אני כמוהם זה שנים רבות שאין היתה בריאותי שלימה וטובה והיה קשה עלי להתענות עד אחר גמר כל סדרן של תפלות ופיוטים, ולכך אנו משכימים בימים טובים ומתפללים שחרית ומוסף יחדיו למען אוכל לקדש ולאכול מה ... ולקריאת התורה אנו הולכין לביהכ״נ של רבינו...
>
> וי״ל ג״כ הכל חולים אצל הקור, אבל לאשר ולקיים מנהג זה לחוק קבוע לכל בני העיר כל ימי קיץ וחורף אף שאין העתים קרים, ולהתפלל תמיד שחרית ומוסף ולקרות אח״כ, אין דעתי נוחה בזה, השתא לבטל מנהג שהוא נגד הדין לא רצו הגדולים...
>
> מכ״ש מה שהוא עפ״י הראשונים ונתפשט בכל עדת ישורון, וכל מה שחקרו ויסדו הוא עפ״י יסודי התורה הנגלות לנו והנסתרות להשם אלוקינו, ואין לזוז אפילו זיז כל שהוא.

כלומר, אם הדבר אינו נעשה כעקירת תקנה, אלא באופן אקראי או זמני, יש להתיר את הקריאה בתורה אחר תפילת מוסף. וכן ראיתי דהעלה בשו״ת נהרי אפרסמון (אורח-חיים כט): ״ולענין להתפלל תפלת מוסף קודם קריה״ת, גם כן לא נכון לעשות כן בקביעות״. ויש פוסקים דציינו דהאר״י הקדוש נהג, והכי מובא בשו״ת חקקי לב (אורח-חיים ד) דמעיקר התקנה היא לקרות דווקא בתוך התפלה. אך בשעת הצורך ניתן לקרוא בתורה אחרי שחרית ומוסף ו״מיקרי שפיר מעיקר תקוני התפלה״. ועיי״ש שהביא שכן נהג האר״י שאחר התפלה בביתו הלך לשמוע קריאת התורה בבית הכנסת. וכ״כ גם כף החיים.

וע״ע בפוסקים הרבים שדנו, לתשושי כוח לעשות זאת (לשמוע הקריאה אחר מוסף) וכן במקום צורך, ועיין בזה בשו״ת באר שמואל (אורח-חיים לז), בשו״ת פני מבין (כט), בשו״ת בית ישראל (א, נ), בשו״ת קרן לדוד (פו), בשו״ת יביע אומר (ה אורח-חיים כב אות ג עמוד פא) ובשו״ת אגורה באהלך (ב, יב).[5]

וחזיתי דבשו״ת רבבות אפרים (א, ריט אות ב) נשאל ממקום שיש רק בעל קורא אחד והוא עובר בין המניינים, ועד שיגיע למנין השני, הזמן מתאחר, ובקשו להתפלל מוסף אחר שחרית ורק אח״כ לקרוא

---

[5] האחרונים נחלקו אם כשלא קראו בתורה בשחרית אפשר להשלים במנחה, דעת הדגול מרבבה (ריש קלה) דיש להשלים, ודעת החיד״א בשו״ת חיים שאל (א, עא. ב, טז) דרק בשחרית קוראים בתורה את הפרשה של השבוע אך לא במנחה, ע״ש. וע״ע בספר ארבעה טורי אבן [הובא בספר הליקוטים על הרמב״ם שם] מה שהסתפק בזה על פי דברי הזוהר (פר׳ ויקהל דף ר״ו). והשתא לפי דברי החיד״א היה מקום לומר שיש לקרוא בתפילת שחרית דוקא ולא אחר מוסף.

ומיהו לדינא נראה דזה אינו, דמלבד שהמשנ״ב (קלה, סק״א) פסק כהדגול מרבבה דבדיעבד כל היום הוא זמנה של קריאת התורה, ודלא כהחיד״א, [וע״ע מש״כ בזה בשו״ת שבט הלוי (ד, טו. ה, טז), וע״ש שהביא מעשה רב מהחתם סופר ומהמהר״י אסאד דעבדי עובדא בנפשייהו לקרוא במנחה כשלא קראו בשחרית], בלא״ה נראה שבנדו״ד גם החיד״א יודה דשפיר דמי לקרוא אחר מוסף, דכל דבריו הם כלפי מנחה, דכבר אין זה זמן שחרית, אבל לקרוא בבוקר שזה זמן שחרית מסתבר שגם הוא יודה דשפיר דמי, אף אם כבר התפללו מוסף.

בתורה, וכתב: ״אף שהדבר מוזר שיסדרו דבר גזה שחרית ומוסף ואח״כ קריאת התורה. אבל משום טירחא דציבורא ובפרט שלא יבואו לאכול אחר חצות, יש להתיר דבר כזה ובתנאי שישתדלו להשיג בעל קורא ולכשימצאו יחזרו כמובן לסדר הרגיל״.[6] ובספר עובדות והנהגות לבית בריסק (ח״ד עמ׳ קכז) הובא שהיו כמה פעמים שנתאחרה השעה ועל כן התפללו קודם תפילת מוסף ואח״כ היו קוראים בתורה. ובשו״ת הריב״ד (או״ח סוס״י לב) העיד על כמה קהילות קדושות בהונגריה שנהגו להתפלל שחרית ומוסף בלי קריאת התורה וחזרו לבתיהם לאכול ואח״כ התאספו שוב בבית הכנסת לקרוא בתורה.

וכ״כ לי להתיר בשאלתנו בעל שו״ת מחקרי ארץ, וזו לשונו:

> נראה דיכולים לקרא בתורה לאחר תפילת מוסף דאע״פ שמנהג ישאל די בכל אתר ואתר לקרא בתורה לאחר תפילת שחרית אבל אם התפללו מוסף אין זה מעכב ובשעת הדחק יכולים להתפלל מוסף ואחר כך לקרא בתורה, שהרי כתב מרן בשלחן ערוך (רפב, ז) קרא הפרשה בתפלת שחרית בשבת ודילג פסוק אחד, חוזר וקורא הוא ושנים עמו, ואפילו הפטיר והתפלל מוסף, חוזר וקורא. ע״כ.
>
> הרי שאם דילג פסוק יכול להשלים לאחר מוסף דנמצא שיוצאים ידי חובת הקריאה לאחר תפילת מוסף א״כ מה שנהגו להתפלל מוסף לאחר קריאת התורה אין זה לעיכובא, ובשעת הדחק יכולים להתפלל מוסף ואחר כך לקרא בתורה.
>
> ובחפשי בזה בספרן של צדיקים, מצאתי בספר יסודי ישורון (מנהגי ישראל) שעמד בחקירה זו, וכתב וז״ל:
>
> מנהג קהילות בישראל להתפלל שחרית ולקרוא בתורה ואח״כ להתפלל מוסף, מיהו ישנם מקומות שמקדימין להתפלל שחרית ואח״כ מתפללים מוסף וחוזרין לבתיהם לקדש ולאכול ואח״כ קוראים בתורה. בביאורי האי הלכתא דמותר להתפלל מוסף אחרי שחרית נשאלתי, והלא תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, א״כ איך יכולים לדחות קריאת התורה שנוהגים לקראתה אחרי שחרית ולהתפלל מיד תפלת מוסף ואח״כ לקרא בתורה. לפענ״ד אין בזה לעיכובא דהלא האי כללא דתדיר נאמר רק בשני דברים שוין ראה תוס׳ יומא (לג, א) משא״כ בדברים שאינם שוין ותפלה וקריאת התורה הלא הם שני דברים נפרדים.
>
> אלא אי אית ביה להקשות הכי יש להקשות, דמדברי הירושלמי נראה (ראה ר״ה פ״ד ה״ח) דקריאת התורה קודם למוסף דחכי איתא ריב״ל שמע לה מן הדא שמעה ה׳ צדק זו קריאת שמע, האזינה תפילתי זו תפלה, הקשיבה רינתי זו רינונה של תורה, בלא שפתי מרמה זו תפלת המוספים (ראה בדבר הגירסא בראש״ש פ״ב דר״ה סי׳ ד, וכן במדרש שוחר טוב סי׳ יג, וכן בבעל המאור ריש תענית). הרי דצריך להיות רינון של תורה קודם מוסף. וכן כתב הרמב״ם בספר היד (ראה פ׳ י״ב מתפלה ה״ב, וכן ראה והשוה שם פ״ט הלכה י״ג) מיהו נראה דזה לא לעיכובא נאמר שהרי הרמב״ם בעצמו לא הזכיר קריאת התורה בשעה שחשב על סדר תפלת הצבור (ראה פ״ט הלכה י״ג מתפלה) כמו שחשב הלאה (שם פ׳ יב הלכה ב) אלא דדבריו לא לעיכובא נאמרו אלא לפי הסדר, וכמו מצוה מן המובחר

[6] אולם ככלל צריך להיזהר בשינוי מהמנהגים, דמנהג אבותינו תורה הוא (תוספות מנחות כ, ב).

שמשובח. בעיוני בהאי שאילתא מצאתי בשו״ת מחזה אברהם (נד) שדן בדבר זה והעלה דאין איסור לחלק בין תפלת שחרית למוסף והדברים אלה לא לעיכוכא נאמרו. וכן ראיתי בשו״ת נהרי אפרסמון (או״ח כט) שהורה דאין לאסור הדבר, מיהו חסידים ואנשי מעשה לא נכון שינהגו ככה בקביעות. וכבר קדמו בזה בשו״ת תשובה מאהבה (ב, רמג בהגה על או״ח סי׳ רפו) וכן הורה בשו״ת הריב״ד לאב״ד דק״ק פרעשבורג ז״ל (סי׳ לב) והתיר הדבר ומדבריהם נראה דיותר טוב להתפלל מוסף ולאחר הקריאה מלאחר הקריאה והמוסף (ראה ג״כ שו״ת לבושי מרדכי או״ח מה״ת סי׳ קו). עכ״ל הרב יסודי ישורון.

וא״כ בנדון שבא בשאלה שאין מספיק ספרי תורה ויש טירחא דציבורא ומה גם שלא כל כך טוב שישהו רבים ביחד הרבה זמן מכמה טעמי תריצי, ובפרט שיש חשש התדבקות בנגיף ח״ו, הוי שעת הדחק, ויש להקל להתפלל מוסף ואחר כך קריאת התורה.

וכ״כ לי בעל שו״ת דברות אליהו דלאור המצב הוי דיעבד וניתן לקרוא בספר תורה אחר מוסף (ואפילו כל היום כולו), ונשען בדבריו על שו״ת לבושי מרדכי (ב, צח) דהתיר בשעת הדחק, וכן הביאו גם הילקוט יוסף. וכבר הורה המשנה ברורה (קלה, סק״ה) דאם ביטלו הקריאה בשחרית, דאם יש פנאי יקראו במנחה, דכל השבת הוא זמן הקריאה, ע״ש. וכן הסכים עמנו הגר״מ פטרפרוינד דבמקרה של מציאות זמנינו של הנגיף, יש להתיר לקרוא אחר מוסף.

נב. הוצאת חלה קפואה בשבת בשביל מלווה מלכה

בעקבות ויכוח שהתנהל בין כמה אנשים, נשאלנו, האם מותר בשבת אחר הצהרים (סמוך לשקיעה) להוציא לחם עבור סעודת מלוה מלכה (ברור כי בשבת לא יוכלו טכנית לאכול מהלחם, בעודו עדיין אינו ראוי לאכילה).

בשו״ת קנין תורה (ד, קה) התיר להוציא מהמקפיא (בשבת) לצורך סעודת מלוה מלכה, וביאר דזה משום דנחשב כצורך מצוה (ולצורך מצוה התירו הכנה). וע״ש דראייתו מהא דהתירו לילך עד סוף התחום ביו״ט כדי לקנות שביתתו לצורך שבת הגם דמכין בהליכה זה (וצ״ע בראייתו). וכ״כ להתיר גם בשו״ת מחזה אליהו פאלק (א, סד). אולם החיי אדם (קנג, ו) כתב כי דבר שהוא לצורך מצווה ולא ימצא הדבר בנקל לעשותו במוצאי שבת, ולא מינכרא שעושה כן לצורך חול שרי. ולפי״ז יל״ע טובא בימינו בגדר זה, האם בקושטא לא יוכל לעשותו במוצאי שבת.

וחזיתי דבספר כבוד והדר (ז, ז) העלה (דבדיעבד) גם להתיר, וזו לשונו: ״מותר בשעת הדחק להוציא בשבת מן המקפיא אוכל קפוא, על מנת שימס, ויהיה ראוי ומוכן לאכילה במוצאי שבת, לצורך סעודת מלוה מלכה, כל שאינו ניכר שהכנתו הוא לכך״ (ונשען על החיי אדם כלל קנג, ו). וכ״פ גם בילקוט יוסף (סי׳ ש, ט עמוד תתקלא): ״מותר להוציא בשבת מתוך המקרר חלה שהיא קפואה, כדי להפשירה, ויהיה אפשר לאוכלה בסעודה רביעית, ומה גם שהוא לצורך מצוה, ואין להחמיר״. וביאר בהערה דזה ע״פ החיי אדם וכן לאור דברי שו״ת מהרש״ג (א, סא) דהכנה מיקרי כאשר רוצה לחסוך לו זמן מימות החול בגלל שבשבת הוא פנוי יותר (ובזה הוא מרוויח זמן). אך במקום דאם לא יעשה הדבר בשבת, לא יוכל לעשות הדבר ההוא במוצאי שבת כלל, נמצא שאין כוונת העושה להחליף מעשה של החול ליום שבת, שפיר דמי (וע״ע בשו״ת באר-משה ח, רב).

וכתב לי ידידי הגר״מ גבאי כי התירו הפוסקים בשני תנאים: כשיש לו אורחים ורוצים לאכול מיד בצאת השבת ואם לא יפשיר יצטרכו להמתין זמן רב. וכ״כ להתיר בשו״ת נשמת שבת (ד, שפו), בספר חזון עובדיה (שבת ח״ב עמוד תמז) ובספר בני אברהם (הכנה משבת לחול, ו, ו). וע״ע בשו״ת שערי יושר (ב, נו אות ד), בשו״ת רבבות אפרים (ג, רסח), בשו״ת שבט הקהתי (א, קנח, סק״ה), בשו״ת נשמת השבת (ד, שפו), בספר יום זה לישראל (ד, ב) ובספר דור המלקטים (שבת ח״ה סי׳ שכג).

בספר כי בו שבת (ש, לב) ציין די״א דשרי בשבת להוציא מהמקפיא לחם קפוא לצורך מוצאי שבת עבור סעודת לוה מלכה. וסיים כי המיקל יש לו על מי לסמוך.[1] ואעיר כי צ״ע במה שהיקל בשו״ת עמק הלכה (ג, טז) להוציא חלה מבעוד יום מהמקפיא לצורך אורחים (לשם תענוג, ולשם סעודת מצווה).

ועיין בספר שלחן שלמה (קצ, סקי״ג) דאסר לעשות פעולה בשבת בכדי שהמאכל יהא מוכן למוצאי שבת. ונראה דהכי יש לדייק מדברי המשנה ברורה (רצט, סק״מ) דכתב: ״ולהביא יין ביו״ט שני **אחר שחשכה** אף שלא התפלל עדיין וגם לא קידש אפי״ה שרי דהא אין בזה משום מלאכה רק משום הכנה

[1] וכתב לי ידידי הגר״מ פטרפרוינד: ״שמעתי כמה פעמים מהגר״נ קופשיץ להקל בזה, משום שהוצאה מהמקפיא אינה נחשבת לפעולה חשובה שיש עליה שם הכנה. ודימה זאת למה שמצינו שמותר לטלטל מחמה לצל ולא חששו בזה משום הכנה אף שלא משתמש בכלי בשבת [שהרי אם היה זה לצורך שימוש בשבת היה מותר אפילו כלי שמלאכתו לאיסור, דמקרי צורך גופו]. וכן דימה זאת להא דמשקין את התלוש אם הוא ראוי מבעוד יום שאז זה לא ניכר שמכין למחר. ועכ״פ יש להקל בזה באופן שמוציא את החלה מבעוד יום כך שהיא תהיה מופשרת וראויה כבר בשבת.

מיו״ט לחבירו וכיון שנתקדש היום שרי״. וכ״כ גם בשמירת שבת כהלכתה (י, י) דאין להוציא אוכל קפוא מהמקפיא לצורך מצאי שבת, אף לצורך סעודת מצווה (וע״ש בהערה לג).

לפי הדברים הנ״ל, לענ״ד בימינו אין להקל להוציא בשבת עבור מוצאי שבת, שכן בכל בית מצוי מכשיר מיקרוגל וניתן לחמם ולהפשיר את החלה בדקות ספורות במוצאי שבת. וממילא לא הוי בגדר דאם לא יעשה הדבר בשבת, לא יוכל לעשות הדבר ההוא במוצאי שבת כלל.

נג. ריצה בשבת לברכת האילנות

נשאלנו הכי, בקהילה שלנו נוהגים לקיים את ברכת האילנות בשבת בכדי לזכות לעשות המצווה ברוב עם (ואינני נכנס לדיון של קיום ברכה זו בשבת). אלא, שראיתי כי הדבר גורם, כי בסוף התפילה רצים כמה מתפללים לזרז את משפחתם בכדי שיגיעו בזמן. ושאלתי, האם מותר לרוץ בשבת בשביל לקיים את מצוות ברכת האילנות ברוב עם.

אמנם מצינו בגמרא במסכת שבת (קיג, ב) שלא יהא הילוכך בשבת כהילוכך בחול (ועיין ברמב"ם שבת כד, ד). אך לגבי ריצה כשיש צורך, יש מצבים שיש להתיר. דהרי השולחן ערוך (שא, ב) התיר לבחורים לרוץ כשיש להם תענוג בכך.

אולם לענ"ד לגבי מצווה נראה דיש להתיר, דהרי הגמרא במסכת ברכות (ו, ב) מביאה דלעולם ירוץ אדם לדבר הלכה ואפילו בשבת. ועפי"ז מצינו במפורש ברמב"ם (שבת כד, ד) דשרי לרוץ לבית הכנסת[1], והשולחן ערוך (שא, א) ציין דשרי לרוץ לדבר מצוה. ובטעם ההיתר לרוץ בשביל המצווה בשבת, מבואר במאירי (שבת קיד) דיש להתיר לרוץ לחפצי שמים וכ"כ העלה גם החתם סופר (שבת כא), ע"ש (ועיין בערוך-השלחן שא, מד). ויש שביארו דעובדין דחול התירו משום צורך מצווה, ולכן שרי לרוץ ולא שייך בזה שלא יהא הילוכך בשבת כבחול (עיין שו"ת מחזה אליהו א, עב אות ג).

וכיוון דמיירי בחפצי שמים יש להתיר לרוץ, וכן מובא בקובץ אליבא דהלכתא (נג עמוד לב) דהגרח"ק התיר לרוץ בשבת בשביל להיות מעשרה ראשונים בבית הכנסת. אך בספר תפילה כהלכתה (ז הערה יד) לא התיר לרוץ בשביל להיות מעשרה ראשונים. אולם, יתכן דאין זה דומה שכן יש הסוברים דלהיות מעשרה ראשונים זו אינה מצווה אלא הנהגה טובה (עיין בספר ומשחרי ימצאוני ח"א עמוד שמז). אך רבים העלו דיש בזה מצווה כמובא בספר חרדים (מב אות ב). ובכלל מרן (צ, יב) כתב כי קיימת מצווה לרוץ לבית הכנסת.

ויודע אנכי כי שדייקו מהרמב"ם ועוד דההיתר לרוץ הוא רק לבית הכנסת, וכן רק כדי להגיע בזמן (שלא יעבור זמן תפילה), והכי איתא בצל"ח (ברכות ו, ב), בבן איש חי בספרו בניהו (ברכות ו) ובשו"ת ציץ אליעזר (יב, יז). אלא לענ"ד, יש להיצמד ללשון מרן שכתב: "אין לרוץ בשבת אא"כ הוא לדבר מצוה כגון לביכ"נ או כיוצא בזה". ומכאן דלכל מצווה שרי.

אולם ראיתי דיש הסוברים דצריך שיהא מוכח וניכר לרואים כי הרץ עושה זאת לצורך מצווה, והכי דעת שו"ת חמדת צבי (א, כב אות ו), אך יש שהשיגו עליו ועיין בזה בשו"ת כרם חמד (א, ג אות ו). וכן הורה בשו"ת שבט הלוי (א, נח) דשרי לרוץ בשבת למצווה גם כשאין ניכרת סיבת ריצתו. וע"ע בבית מתתיהו (ד, לח) ובספר גם אני אודך לידידי הגר"מ גבאי (ה, ט).

---

[1] והעיר בעל שו"ת מחקרי ארץ כי אף שבגמרא (ברכות ו, ב) הלשון: אמר רבי זירא מריש כי הוה חזינא להו לרבנן דקא רהטי לפרקא בשבתא אמינא קא מחליין רבנן שבתא, כיון דשמענא להא דרבי תנחום אמר רבי יהושע בן לוי לעולם ירוץ אדם לדבר הלכה ואפילו בשבת שנאמר אחרי ה' ילכו כאריה ישאג וגו' אנא נמי רהיטנא. ומפורש שמותר לרוץ בשבת לבית המדרש. אין לומר דזה דוקא לבית המדרש מותר לרוץ בשבת לפי שהיא מצוה רבתי, אך ריצה לדבר מצוה אחרת לא הותרה. דבמדרש תנחומא פרשת בראשית הגירסא היא אמר רבי תנחום א"ר יהושע בן לוי "לעולם ירוץ אדם לדבר מצוה ואפילו בשבת". ובשאילתות דרב אחאי כתוב "אמר רבי תנחום אמר ריב"ל לעולם ירוץ אדם לדבר מצוה או לדבר הלכה". כלומר, כל מצווה. וכיון שברכת האילנות דבר מצוה הוא, מותר לרוץ לזה בשבת.

וע״ע בספר כי בו שבת (שא, ט) דכתב כי ריצה מותרת בשבת לדבר מצוה, זה אף במצוה שיוכל לעשותה גם אם לא ירוץ, כיוון שזריזין מקדימין למצוות (וע״ע בשו״ת משנת יקותיאל א, קה בריצה בשבת לצורך הכשר מצווה).

וכ״כ לי להתיר לרוץ לדבר מצוה זה בשבת הרה״ג יעקב אריאל, הרה״ג בניהו דיין, הרה״ג שמואל פנחסי, הרה״ג ישראל טויב, וכן ידידי הגר״ש זכאי (מח״ס ברכת שמואל) וציין דה״ה לנד״ד שיש בזה מעלת ברוב עם, וכן מעלת מאה ברכות בשבת. והכי כתב לי גם הראשון לציון בעל הילקוט יוסף, וזו לשונו:

> מבואר בספר ילקוט יוסף שבת כרך ב (שא, א) שאף שאסור לרוץ בשבת, לדבר מצוה מותר לרוץ, דכתיב אחרי ה׳ ילכו כאריה ישאג. ובהערה הבאנו שאף אם אין זמנו בהול, אפ״ה מצוה לרוץ, וכ״כ הצל״ח, ובסידור בית מנוחה, ע״ש בהערה. וע״כ כיון שיש מצוה לברך ברכת האילנות ברוב עם, מותר לרוץ כדי להספיק לברך עם הציבור ברכת האילנות.

אחר כותבי, שלח לי ידידי הגר״י מאזוז[2] (מח״ס חקרי הלכה) את היתרו בזה, ואלו דבריו:

> דהנה בהא דאיתא בשבת (קיג:) שאסור לפסוע פסיעה גסה בשבת, פירש רש״י פסיעה גסה יותר מאמה. וכ״כ גם הר״ן בהלכות (שבת מב. מדפי הרי״ף ד״ה ׳דלא ליפסע׳). וכ״כ גם רבנו יהודה גאון בהלכות פסוקות (הל׳ חיה) ובה״ג (שבת פט״ו ד״ה ומחייב). וכן כתב הרמ״א בהגהה בש״ע (שא, א) אסור לפסוע יותר מאמה בפסיעה אחת[3], אם אפשר לו בפחות.
>
> ואמנם לדעת האגודה והראב״ן (שסד)[4] פסיעה גסה היינו קפיצה. ולדעת הגר״ז ובית ארזים ובני ציון, כן גם דעת הרמב״ם. וכן גם דעת עוד ראשונים כדעת האגודה, וכמו שכתב בספר בני ציון (שא סק״א) שכן גם דעת הרמב״ם והסמ״ג (לאוין סי׳ לה, כב ע״ג

---

[2] ועיין בגיליון יתד המאיר (412) שם כתב הגר״י מאזוז (בסימן ז עמוד 36) להתיר לרוץ בשבת בשביל ספק מצוה - ספירת העומר. כלומר, לרוץ בשבת סמוך לשקיעה לומר לבנו שיספור ספירת העומר (דהאב מסופק אם בנו ספר).

[3] והמשנה ברורה (סק״ג) כתב, פירוש שיהא חצי אמה בין רגל לרגל, וכף רגל אחת הוא ג״כ חצי אמה. וזהו באדם בינוני ששיעור פסיעה שלו אמה, אבל אדם הגדול ביותר כפי שיעור פסיעה שלו. וציין מקור לדבריו בשער הציון (סק״ה) שבפסיעה גסה אזלינן אחר מידת רגלו של אדם, שנראה שזה כוונת הש״ס במה שאמו בשבת קיג: אם יכול להניח את רגלו, ולא קאמר סתמא שיעור אמת המים הוא דוקא חצי אמה כשיעור בין רגל לרגל, אלא דבאמת תלוי בכל אחד לפי רגל שלו, ובאדם גדול השיעור שיכול להניח את רגלו וכו׳, הוא יותר מאמה. ע״ש. אך יש לציין שלפמ״ש האור זרוע (ח״ב הלכות עירובין סי׳ קמג) אין הוכחה משם, דשאני התם דאי אפשר בעבור אמת המים. וזה לשון האו״ז: יש לי ללמוד מיכן דפסיעה גסה הנאסרה בשבת היינו שאין לפסוע יותר מאמה דפסיעה בינונית היינו אמה, וכל יותר מפסיעה בינונית היינו פסיעה גסה. וההוא דפרק אלו קשרים דאמר רבי זירא אמר רב ואמרי לה אמר רב הונא אמר רב, היה מהלך בשבת ופגע באמת המים אם יכול להניח רגלו ראשונה קודם שתעקר שניה מותר ואם לאו אסור. אם כן משמע שיכול לפסוע בכל רוחב שיכול להרחיב רגלו זו מזו, והיינו הרבה טפי מאמה. **שאני התם דאי אפשר בעבור אמת המים**, דהא רבא שרי טפי התם אף על פי שאינו יכול להניח רגלו ראשונה קודם שתיעקר שניה, דכיון דלא אפשר שפיר דמי. עכ״ל (ועי׳ בזה בס׳ בני ציון ליכטמאן שא סק״א ד״ה ואין לדחות, וד״ה אחר שכתבתי. ע״ש).

[4] ובדעת הראב״ן (סי׳ שסד) הנ״ל שפסיעה גסה מותרת בשבת, ולא נאסר רק דילוג וקפיצה. ע״ע גם לראב״ן לעיל (סי׳ קכט) שכתב: כל היוצא מבית הכנסת אל יפסיע פסיעה גסה, ״כלומר אל ירוץ״. (וקאי על הגמ׳ בברכות שם דמיירי גם באיסור ריצה בשבת). וע״ע בחידושי ריבב״ן (שבת קיג:) שכתב: פסיעה גסה, שהולך במרוצה.

ד"ה יש דברים) והסמ"ק (ס"ס רפא עמ' רפ) [והכל בו (סי' לא עמ' קלז מהדו"ח)] והרי"ף והרא"ש והטור ומרן הש"ע. וכ"כ במנחת שבת (צ שיורי מנחה סק"ב) שדעת הרמב"ם כהאגודה.

ולפי דברי הראשונים הללו מותר לפסוע פסיעה גסה באופן שמניח רגלו האחת קודם שעוקר רגלו השניה. ונפק"מ שאפשר לצרף דברי הראשונים הללו להקל בספיקות, ולכן אף אם בנ"ד היה ספק אם חשיב דבר מצוה, מ"מ יש לצרף דברי הראשונים הללו שפסיעות רחבות אינם בכלל איסור פסיעה גסה בשבת (וכן יש לצרף דברי הראשונים הללו להקל בפסיעה גסה לצורך מצוה שדנו האחרונים. וכדלהלן).

ובאמת שמצוי שאנשים הממהרים לאיזה מקום בשבת (שלא לצורך מצוה), פוסעים פסיעות רחבות במהירות הליכתם. ולדברי הראשונים הללו, ולפי דברי הרב בני ציון כן הוא גם דעת מרן הש"ע, הדבר מותר ללא כל חשש. ולכאורה אחר שכן דעת כמה ראשונים, ויש מהאחרונים שכ' שכן גם דעת הרמב"ם והרי"ף והרא"ש ומרן הש"ע, המקילים בזה י"ל ע"מ שיסמוכו.

ועכ"פ בנידון דידן שממהר הליכתו לצורך מצוה, נראה ברור שיש להקל בזה.

ויש לציין דלהלכה נקטינן שלדבר מצוה מותר לא רק לרוץ, אלא אף לפסוע פסיעה גסה. אחר שנאמר בגמרא בהדיא שמותר לרוץ לדבר מצוה, ומדברי כמה פוסקים מבואר שבריצה יש גם משום פסיעה גסה. וכן מבואר גם מלשון מרן השלחן ערוך (צ, יב) שכתב: מצוה **לרוץ** כשהולך לבית הכנסת, וכן לכל דבר מצוה, אפילו בשבת **שאסור לפסוע פסיעה גסה**. ומשמע דבכלל ריצה יש פסיעה גסה.

ועוד נראה שיש לסייע דהא בגמרא (שבת קיג:) ששאלו "שלא יהא הילוכך בשבת כהילוכך בחול מאי היא", ביארו שהאיסור הוא **שלא יפסע פסיעה גסה בשבת. ולא מצינו שלמדו איסור לריצה בשבת**, רק בברכות ו: אמרו שריצה אסורה, וביארו הפוסקים משום לא יהא הילוכך בשבת כהילוכך בחול. ומשמע דפשיטא להו שמה שאמרו במסכת שבת שאסור לפסוע פסיעה גסה, ממילא ריצה נאסרה, כי בריצה יש משום פסיעה גסה [ואם הם שני איסורים שונים, וריצה נאסרה אף ללא פסיעה גסה, א"כ אחר שאלת הגמרא במסכת שבת "שלא יהא הילוכך בשבת כהילוכך בחול מאי היא?", הו"ל לבאר האיסור שגם ריצה נאסרה, מלבד בפסיעה גסה. ועל כרחך דבפסיעה גסה כולל הכל].

וגם הראב"ן (קכט) כתב: כל היוצא מבית הכנסת אל יפסיע פסיעה גסה, כלומר אל ירוץ. ולהלן (סי' ש) כתב הראב"ן: לא יפסיע פסיעה גסה בשבת, והוא קפיצה שקופץ שעוקר שתי רגליו מן הארץ. אבל פסיעה שמניח רגלו האחד קודם שיעקור השני שרי [וס"ל לראב"ן שפסיעה גסה מותרת, ורק קפיצה אסורה].

ויש לציין שבפמ"ג (שא אש"א סק"א, צ אש"א סקכ"ה) ובתורת שבת (שא סק"א) ס"ל דריצה נאסרה אף בפסיעות קטנות, שאין בזה פסיעה גסה. וע"ע בספר שפת אמת (שבת קכב:). ולפ"ז כשהתירו ריצה בשבת לדבר מצוה, אין הכרח מזה להתיר אף פסיעה גסה לצורך מצוה. ומ"מ להלכה נקטינן שלדבר מצוה מותר בין בריצה ובין בפסיעה גסה.

ולא אכחד לציין כי הרה"ג רצון ערוסי חלק על דברנו וכתב לי: "לענ"ד אין להתיר ריצה בשבת רק בשל ברוב עם, במצווה כזו, שהיא ברכה, שכל יחיד יכול לאמרה, בכל עת ובכל מקום". וכ"כ לי גם

בעל שו״ת שואלין ודורשין: ״ברכת האילנות אינה צריכה מנין, והיא ברכה פרטית לכל אדם, כמו כל ברכת השבח והנהנין. ואינני רואה שום ענין לעשות זאת ברוב עם. אף שיש הסוברים כך, וטעמם לא ברור. מ״מ אין לזה שום ענין לברך דוקא בציבור״.

בעודי בזה אציין כי ראיתי (הליכות-שלמה, תפילה פכ״ג ארחות-הלכה 112. שלמי-מועד סוף פס״ז. שלמי-ברכה עמוד טו) שהאדר״ת היה נוהג לברך את ברכת האילנות בשבת הראשונה של חודש ניסן, בכדי להשלים למאה ברכות.

העולה לדינא: מותר לרוץ בשבת בשביל לומר את ברכת האילנות ברוב עם.

נד. דריכה על שטיח רטוב בימות הגשמים

נשאלנו בהאי לישנא: האם מותר לדרוך על שטיח רטוב בשבת, בימות הגשמים כאשר יודע שהשטיח רטוב. והוא רטוב כל כך שיש כאן פסיק רישיה של סחיטה. ואם נאמר שאינו מתכוין, מה הדין באופן שמתכוין לדרוך על השטיח עם הנעליים על מנת להוריד את כל הלכלוך (הבוץ) שהרי זה מטרת השטיח שלא ילכלך את הבית, וא"כ הוא מתכוין לדרוך על השטיח, וזה לא סתם הליכה על השטיח, אלא דריכה על השטיח בדוקא, האם בכה"ג יש מקום לאסור?

יש לציין כי שאלה זו מאוד מציאותית שכן זה מצוי לא רק בבתים בימות הגשם, אלא אף בכניסה לבתי כנסת.[1]

אמנם כאשר נכנסים לבית ודורכים על השטיח הרטוב, וודאי דתהא סחיטה. אך נראה לי, דאם יש לו אפשרות שלא לדרוך על כך מוטב. אך מצוי מאוד שכאשר נכנסים בימות הגשמים לבית, עומדים על השטיח (או המגבת) הרטוב, וחולצים עליו נעלים. ובאופן זה, כאשר אין לו דרך אחרת, דהוי השטיח ממש בכניסת הבית, יש להתיר ואין להחמיר בזה מכמה וכמה טעמים.

קשה למימר דהוי הסחיטה שנאסרה. דהוי הסחיטה כלאחר יד ולא בדרך ליבון (ואין דרך לסחוט ברגליים), הסחיטה נעשית בדרך לכלוך. וכן, גם הרבה פעמים המים חוזרים ונבלעים (כשהולכים בין פסיעה לפסיעה וכדו'), וכפי שכבר דנו הפוסקים לגבי הליכה בגרביים רטובות. וכפי שציינו זאת באשל אברהם בוטשאטש (תריד, סק"ד), במנחת שבת (פ, סקקל"א). ובייחוד דאין כוונתו לסחוט (הוי בגדר אינו מתכוין).

ומתוך כך מצינו פוסקים רבים אשר התירו לילך/לעמוד על שטיח רטוב בשבת, וזו לשונו של השמירת שבת כהלכתה (טו, צב): "מותר ללכת בשבת על שטיח רטוב, כגון השטיח שלפני הבית שנרטב בגשם". והכי מובא בשו"ת להורות נתן (א, טז), בשו"ת דברי שלום (ד, רכו), בשו"ת רבבות אפרים (ג, רלו), בספר מאור השבת (ח"ב עמוד תרל) ובספר פסקי תשובות על המשנה ברורה (שא הערה 391). ואביא עוד בזה את לשונו של הארחות שבת (יג, סג): "שטיח שנרטב וכאשר דורכים על גביו נסחטים ממנו המים על הרצפה וחוזרים ונבלעים בו, נראה שמותר מן הדין להלך על גביו במקרה שאי אפשר להמנע מזה".

וע"ע בחוט שני (ח"א פל"ג עמוד רי) דכתב: "לדרוך על שטיח רטוב באופן שודאי יצאו ממנו המים לחוץ, אם אינו מתכוין לסוחטו מותר". וכתב בספר כי בו שבת (שב, סט): מותר לילך בשבת על גבי שטיח רטוב, כל שאינו מתכוין לשם סחיטת השטיח" (וע"ע בספר אשרי האיש עמוד שמב). וע"ע במעין אומר (ח"ב עמוד קפה ובהערות).

[1] ואעיר כי במקומות בהם יש דשא סינטטי בכניסה, הדין קל יותר. דבזה לא אמרינן סוחט. עוד לגבי סחיטה בניילון ופלסטיק עיין בשו"ת ציץ אליעזר (ה, י) ובספר יסודי ישורון. וע"ע בשמירת שבת כהלכתה (טו הערה מה).

נה. פודרה בשבת על פנים מרוחות בשמן

באשר שאלתני, האם מותר בשבת לשים פודרה שהוכנה מאבקת סלק, קקאו וקורנפלור על הפנים כשהבסיס שיש על הפנים הוא שמן קוקוס או שמן שקדים?

הגמרא במסכת שבת (צה, א) אומרת: "רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי אליעזר: אשה לא תעביר סרק על פניה בשבת מפני שצובעת". וביאר רש"י כי סרק הוא צבע אדום שעשוי להאדים הפנים. כלומר, כיוון שיש איסור לצבוע בשבת, הוא הדין שאסור לאשה לצבוע פניה בשבת. וכן פסקו הרמב"ם (שבת כב, ג) והשולחן ערוך (שג, כה).

בדין צביעה בבשר אדם. הסמ"ג (לאוין סה), הראב"ן (שנד) פסקו דהוי דאורייתא (עיין בבית-יוסף שג ד"ה 'אסור לאשה'). אולם בספר מגן אבות למהר"ם בנעט על ט"ל מלאכות (מלאכת צובע) ביאר דאין צביעה מדאורייתא על עור אדם, כיוון דלא היה הכי במשכן, והכי העלו המגן אברהם (שג, סקי"ט), המשנה ברורה (שג, סקע"ט), שו"ת מהר"ם בריסק (א, כג) ועוד.

רבים התירו לשים פודרה כשמיירי באבקה. אולם זהו בתנאי שהיא אינה מעורבת במשחה או בקרם כמבואר בפוסקים רבים ובהם בשו"ת יביע אומר (ו אורח-חיים לז. יחוה-דעת ד, כח. הליכות-עולם ח"ד עמוד רפו), בשו"ת מים חיים (ב, כח), בשו"ת משיב נבונים (ד אורח-חיים יג), בשו"ת חמדת אברהם (א, ו), בשו"ת ויצבור יוסף (ה, לח) וע"ע בזה (ובמה שחלק החמירו בפודרה צבעונית) בשו"ת אגרות משה (אורח-חיים א, קיד), בשו"ת שבט הלוי (ו, לג), בשו"ת באר משה (ו, קכג), בשמירת שבת כהלכתה (יד הערה קעג), במראש צורים (לא) ובשו"ת רבבות ויובלות (ג, קה). ועיין במקורות נוספים שהובאו בספר פסקי תשובות על המשנ"ב (שג הערה 72).

ואצטט בזה את דברי שו"ת אגרות משה (אורח-חיים ה, כז): "וגם נכון מה שאמרת שיש ליזהר 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 אחרים 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". כלומר, דווקא אבקה בלי שמנונית כלל (ושאינה מתקיימת) מותר להשתמש. אולם נציין כי בשמירת שבת כהלכתה (יד, סה) כתב דכל שמכוין לצביעה אפילו לזמן מועט, מנלן להתיר. וכיון שבפודרה דרך נשים לצבוע פניהן, הרי אין פשוט להתיר כלל (משום צובע). אך, כפי שכתבנו רבים הקלו באבקת פודרה שאין בה שמנונית, והאשה לא שמה משהו הנדבק לעור בע"ש (ולא מיירי באבקה צבעונית).

וממילא כבר בעצם פודרת סלק שהיא צבעונית אין הדבר מוסכם על כולם, דיש שהתירו דווקא פודרה לא צבעונית.

אלא שישנה בעיה נוספת שכן גם אם הפודרה כעת היא אבקת סלק, קקאו וכו' והיא איננה מעורבת בקרם וכו', לא התירו הפוסקים כאשר הפנים משוחים (אף שהם משוחים מבעוד יום), לשים הפודרה, כיוון שבכך הפודרה נדבקת היטב לפנים, כמבואר במנוחת אהבה (ח"ג יג, ו), בתפילה למשה (ח"א מו), בספר השבת והלכותיה לגר"א זכאי (כה, יח) ובספר פניני הלכה (הרחבות שבת פי"ד ד, ו). ובעודי בזה ראיתי דבספר כי בו שבת (שג, ו) בעיסוקו בפודרה, כתב: "ובלבד שאינה מתאפרת על גבי משחה שעל עור פניה" (וע"ע בחזון עובדיה שבת ח"ה עמוד ה).

העולה לדינא: אין להניח אבקת פודרה כאשר הפנים מרוחים בשמן.

נו. הליכה עם מדרסים בשבת

האם חייל צריך להוציא את המדרסים מהנעליים לפני שבת (מיירי במקום שאין עירוב)?

מדברי התוספות במסכת שבת (סד, ב) משמע כי אין להכניס דבר לתוך הנעל, כיוון דנראה כמערים להוציא. אולם כידוע המשנה ברורה (שג, סקמ"ח) הביא דסברת הפוסקים האחרונים היא להתיר ליתן לתוך הנעל מוך אף בשבת עצמה ולא חוששים לדברי התוספות. והדגיש (שם, סקמ"ט) כי במוך "מוכחא מלתא דצריכה לכך ולא מתחזי כמערמת להוציא". ויתרה מכך, אם התירו להכניס מוך לנעל בשביל תענוג (עיין שולחן-ערוך שג, סקט"ו ובמשנ"ב סקמ"ב) באופן שלא יפול, כ"ש אצלנו יש להתיר, דאין מצוי שהמדרס יפול מהנעל החוצה. וע"ע בזה באליה רבה (שג, סקכ"ג), בשולחן ערוך הרב (שג, יט), בתהלה לדוד (שא, סקמ"ח) ובכף החיים (שג, סקס"ו).

בשלחן שלמה (ערכי רפואה ח"ב עמוד קנו) העלה דמותר ליתנם לתוך הנעליים גם בשבת, הואיל ועשויים לכך. וכן מובא גם בשמירת שבת כהלכתה (יח, כא): "מותר לצאת במדרסים כשהם בנעליים" וכן ציין בהערה פט בשם הגרשז"א "דבמדרסים וסוליות הואיל ועשויים לכך, שפיר מותר ליתנם גם בשבת", וע"ע בזה בשו"ת משנה הלכות (ד, לט).

וכן נקט גם בספר ארחות שבת (כח, קמב) וזו לשונו: "מותר לצאת במדרסים או סוליה הבאים להקל עליו את ההליכה או להתאים את נעלו למידת הרגל". ועיין עוד בספר יסודי ישורון (ח"ה עמוד רכה) כי בנעליים שלנו אין מקום לחשש כלל בספידות (ונראה דה"ה במדרסים), ועוד דאין להם שימוש אחר אלא הם נועדו רק להליכה - הקלה על הברכיים והסחוס (ולפיכך פשיטא דאינו כמערים).

וע"ע בספר דינים והנהגות (טו, י) שהובא בשם החזו"א בהאי לישנא: "מדרסים שמניחים בתוך הנעלים (בשביל פלאטפוס) אמר שמותר לצאת בהם בשבת".

אולם כל דברנו הינם לגבי הוצאת המדרסים (בשבת) דאין צורך, ויכול להשאירם בשבת כפי שמצויים הם בנעליו בכל ימות השבוע. אולם בנעל חדשה (או במדרסים חדשים) נראה דאין ליתן המדרסים בפעם הראשונה בשבת (עיין משנה ברורה שיז, סקט"ז. פסקי תשובות על המשנ"ב שיז הערה 61).

נז. הזמנת וטרינר בשבת

כלב ביתי נדרס. והוא גונח ומילל. איננו יודעים את מצבו. האם מותר לקרוא לווטרינר.

נראה כי במקום צורך אפשר לבקש מגוי שיזמין ווטרינר גוי. ואבאר.

על פניו נראה כי איסור צער בעלי חיים הוא מהתורה, כפי שעולה מדברי הגמרא במסכת בבא מציעא (לב, ב) וכן נראה להוכיח גם מהגמרא במסכת שבת (קנד, ב) לגבי חמורו של רבן גמליאל. ואף שלא ניתן משום כך לעשות איסורי תורה, יל״ע האם מותר לעשות איסורי דרבנן. הגמרא במסכת שבת (קכח, ב) אומרת: ״בהמה שנפלה לאמת המים מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה ואם עלתה עלתה מיתיבי בהמה שנפלה לאמת המים עושה לה פרנסה במקומה בשביל שלא תמות פרנסה אין כרים וכסתות לא, לא קשיא הא דאפשר בפרנסה הא דאי אפשר בפרנסה אפשר בפרנסה אין ואי לא מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה והא קא מבטל כלי מהיכנו סבר מבטל כלי מהיכנו דרבנן צער בעלי חיים דאורייתא ואתי דאורייתא ודחי דרבנן״. ויל״ע האם מגמרא זו נלמד כי התירו כל איסור דרבנן משום צער בעלי חיים או התירו רק ״ביטול כלי מהיכנו״.

בשאלה זו, מצינו שנחלקו הראשונים. הרמב״ם (שבת כה, כו) הבין שלא התירו שאר איסורים, וזו לשונו: ״אף על פי שמבטל כלי מהיכנו שהרי משליכו לבור לתוך המים מפני צער בעלי חיים לא גזרו, ואסור להעלותה בידו״. אך ריא״ז (שבת נא, א, בדפי הרי״ף) התיר אף לטלטלה בידיים: ״ומז״ה אומר שאם א״א ע״י כרים וכסתות מותר להעלותה בידיים שצער בעלי חיים איסורו מן התורה והתירו איסור של דברי סופרים מפני איסור של תורה״. ולפי״ז ישנה מחלוקת אם מותר משום צער בע״ח לעשות איסור דרבנן: להתקשר, לטלטל את הבהמה ועוד (אולם ראיתי דבספר בית לחם יהודה עייאש דף צז הוכיח דהרמב״ם סובר דצער בע״ח דרבנן. וכ״כ גם בספר מנחה טהורה דף צז בשם מרכבת המשנה בביאור הרמב״ם. וע״ע באור-שמח שבת כה, כו. וכידוע זו גם דעת ספר החינוך דהוי דרבנן - עיין במצווה פ).

לדינא ראיתי דהעלה האשל אברהם (שח, סק״א) דכאשר אין אפשרות אחרת לסייע לבעל חיים, שרי אף לעשות מעשה בידיים (והסתמך על הריא״ז), וכן העלה גם החזו״א (מח, ז) להקל כריא״ז. ונראה דכך גם הכריע בשו״ת הר צבי (אורח-חיים א, רה) ועיי״ש דביאר שטלטול שרי (כשלא ניתן ע״י כרים וכסתות). וע״ע בשו״ת ציץ אליעזר (ב, ג פ״ג אות ב) דמשום צער בע״ח דחינן איסור שבות. ואגב, עפי״ז מצינו פוסקים רבים שהתירו לטלטל מחמה לצל משום צער בע״ח (עיין בשו״ת יביע אומר ה אורח-חיים כו). ברם, חזיתי כי בספר אסיא (ח״א עמוד 62) החמיר לווטרינר יהודי לטפל בבעל חיים בשבת.

אולם המגן אברהם (שה, סקי״א) חולק וסובר כי אין לנו לדמות גזירות חכמים זה לזה (העלה כרמב״ם), אך ציין דפשוט דמותר לומר לעכו״ם להעלותה. וראיתי דבשו״ת חזון נחום (לה) סיכם להחמיר בזה: ״על כן בנידון דידן לא מצאתי און להתיר והשומר שבת כהלכתו נותנים לו משאלות לבו וריווח והצלה יעמוד לו ממקום אחר״.

אולם, נראה כי ע״י גוי יש להתיר, דהרי מצינו במפורש שהתירו לגוי לחלוב פרות משום צער בע״ח, והכי מובא בראשונים רבים[1] ובהם במהר״ם מרוטנבורג (מט. דבריו הובאו בראי״ש שבת יח, ג) והמרדכי (שבת תמח), ופסק השולחן ערוך (שה, כ): ״מותר לומר לאינו יהודי לחלוב בהמתו בשבת משום צער בעלי חיים שהחלב מצערה, והחלב אסור בו ביום. וי״א שצריך לקנותו מן האינו יהודי בדבר מועט, שלא

[1] וע״ע בשבלי הלקט (קכג) בשם הגאונים וברמב״ם (שבת ח, ז).

יהא נראה כחולב לצורך ישראל". והעיר המשנה ברורה (שה, סקע"ג) דנחלקו האם זה שהחליבה נעשית משום צער בעלי חיים סגי בזה כדי להתיר את האמירה לגוי או שהיתר האמירה הינו רק כשהחליבה היא עבור הגוי. ומסוף דברי המשנ"ב משמע דיש להקל.

על פי הדברים נראה דבשופי יכולים לבקש מגוי שיתקשר (וקשה למימר דהוי דאורייתא, ועיין בשו"ת מנחת-יצחק ח, כו) ויזמין וטרינר גוי במקום של צער בעלי חיים. ועיין בשמירת שבת כהלכתה (כז, נח) דהתיר לומר לנכרי לעשות אף איסור תורה כשיש סכנה לבהמה ואפילו כשיש לה צער, עיי"ש. אך עיי"ש בסעיף (נז) כי ליהודי אין לעשות אף איסור דרבנן בזה. ובשו"ת עטרת פז (ז אורח-חיים מז) התיר אף ליהודי לקרוא לגוי שיטפל בבעל חיים (וע"ע בפסקי תשובות על המשנ"ב שלב אות ב).

נח. ביקור באתר בניית בית כנסת בשבת

נשאלתי בהאי לישנא: בשבת קודש הלכתי למסור שיעור באחד מבתי הכנסיות בעיר וכאשר הגעתי לבית הכנסת, גבאי בית הכנסת ניגש אלי ואמר לי בשמחה: בו ותראה את הבית הכנסת החדש שאנו בונים סמוך לבית הכנסת הישן והכניס אותי לאתר בניה של בית הכנסת החדש שעדיין הוא בשלבי בניה, אמנם מתקדמים, ללא ריצוף עדיין והראה מה יהיה בבית המדרש והיכן יהיה ההיכל וכן היכן ישנם חדרי לימוד והיכן יש שירותים והיכן העזרת נשים וחצר בית הכנסת וגג בית הכנסת וכו'. והסתפקתי האם היה מותר לי להכנס לאתר בניה בעצם יום השבת ולראות את כל הבית הכנסת בבניה האם יש בזה איזה איסור בעצם יום השבת.

השולחן ערוך (שו, א) כותב כי "חפציך אסורים ואפילו בדבר שאינו עושה שום מלאכה, כגון שמעיין נכסיו לראות מה צריך למחר" וזהו באיסור "ממצוא חפצך". ויל"ע, האם בשאלתנו מיירי בחפצי שמים. דהרי בחפצי שמים מותר לדבר (שם שו, ו). וא"כ שרי לו להראות לרב את האתר.

כמו כן, כאשר מראה לרב את אתר בניית בית הכנסת אינו עושה זאת בשביל לראות מה צריך לעשות באתר למחרת.

אולם יל"ע, דיתכן דלסובבים ניכר ממעשיו של הגבאי דמתייעץ עם הרב כיצד הדבר הנכון ביותר לפאר בית אלוקינו ללא חששות וספקות. ומצינו דדעת הביאור הלכה (כמג"א) להקל היכא דאינו ניכר שמעיין לצורך דבר מסויים. אולם לכאורה יש לחוש, לרבים על החולקים עליו ובראשם החיי אדם (כלל ס, ב) וכן הובאו דבריו בארחות חיים (סק"ב), בכף החיים (סק"ב) ובפתחי תשובה. וכידוע החמירו לעיין אפילו בנכסי גוי (עיין בשו"ת לב חיים ג, ע). ולכאורה מכאן היה נראה דראוי להימנע מלהיכנס עם הגבאי לאתר הבניה של בית הכנסת החדש.

אך לענ"ד יש מקום להתיר. דהרי אחרי שכתב מרן דחפצי שמים מותרים בשבת הוסיף שם מרן (שו, ו) בדברים המותרים "ולפקח על עסקי רבים", דצרכי רבים הוי מצווה (ועיי"ש במג"א ובמשנ"ב). והכא וודאי דיש מצווה להראות לרב שבונים את הבית כנסת ע"פ כל כללי ההלכה, דכידוע ישנם הרבה הלכות בבניה וחשוב וראוי להתייעץ עמו (כיוון ארון הקודש, מקום בית הכסא, גובה המחיצה, חלונות ועוד), וזהו ממש עסקי רבים של צרכי מצווה.[1]

וידידי הגר"ד אזולאי הוסיף לי בזה כמה מקורות בראשונים (והוכיח דיש להתיר לכתחילה), ואלו דבריו:

> כתב השו"ע: "חפצי שמים מותר לדבר בהם, כגון חשבונות של מצוה, ולפסוק צדקה, ולפקח על עסקי רבים", וכ"ה ברמב"ם (שבת כד, ה), ומקורו בשבת (קנ, א), ובכתובות (ה, א). וכתב שם רש"י בכתובות "מפקחים, מוציאין לאור", וכיוצ"ב כתב המאירי

[1] וכ"כ לי בעל שו"ת תורת מאיר, וזו לשונו: מותר להתעסק בחשבונות של מצווה ולפסוק צדקה ו"לפקח על עסקי הרבים", ומוכח שלצרכי מצווה כגון בניית מקווה ומדדיתו (הנז' שם בשו"ע ס"ז), וכן כל שאר צרכי רבים דדין אחד להם, מותר ללכת ולפקח שהכל נעשה כשורה, ואין לך מצווה גדולה מבניית בית הכנסת. ותו, בלא"ה יש להתיר, שהרי רק "חפציך" אסורים אבל חפצי אחרים, אינו בכלל זה, ומותר לאדם לעמוד ליד שדה חברו הצריכה חרישה, וכאן מראים לכבודו את יופיו של בית הכנסת וסדר תכנונו שנעשה מכבר. ואע"ג שאפשר שיסברו שמתייעצים עם כבודו כיצד סדר עשייתו (מה שלא מסתבר, מכיון שבדרך כלל הכל מתוכנן ע"פ אדריכל מזה זמן זמנים טובא), מ"מ כבר כתבו האחרונים שרק אם ברור וניכר שבא לשם תיכון חפציו, אסרו, וכמ"ש הבא"ח (ב' וישלח הי"ח) ובכה"ח (או' ב-ג), ואף להחיי"א שאוסר גם היכא שלא מינכרא, מ"מ במידי דרבנן יש להקל, וכמ"ש בזה הענין בספר מנוחת אהבה ח"א (י, ב). ומ"מ כל זה לרווחא דמילתא והעיקר כמ"ש בטעם הראשון.

בשבת שם "הולכים לטרטראות וקרקסיאות והם ערכאות ובית הועד שלהם לפקח עסקי רבים בשבת, ר"ל להוציא לאור ענינים", והיינו שמותר לתכנן איך לבנות ("להוציא לאור") צורכי רבים.

והנימוק"י כתב "ופקוח רבים. כגון לרשות הרבים", ור"ל שמותר לתכנן ולראות בשבת, איך לתקן את הדרכים של רשות הרבים לאחר השבת (וכעין מה שמותר לעשות בחול המועד, ע' מו"ק ה, א, ושו"ע או"ח סי' תקמד, א, וקמ"ל שבשבת מותר לתכנן ולראות).

והמג"א (סקי"ב) כתב בשם המגיד משנה "כתב מגיד משנה שבת (כד, ה) לא הותר אמירה לעכו"ם ולא שבות אחר בשביל עסקי רבים לבד הפקוח וההתעסקות בדברים בלא מלאכה דאסור בצרכי יחיד משום ודבר דבר, וזה הותר לדבר מצוה או לצורך רבים, וזה מוכרח בגמרא עכ"ל. וכ"מ סי' שלט, ד". הרי זה כמבואר.

והנה בניין בית הכנסת, אין לך "עסקי רבים יותר מזה", וודאי דהוי בכלל "חפצי שמים", ומותר לפקח ולתכנן בניינו בשבת. ובפרט שבאמת ידוע שצריך ת"ח הבקי בהלכה לראות שבונים בית הכנסת כהלכה, מאחר שיש בזה פרטי דינים רבים, ואם נזדמן לגבאי האחראי על בניין בית הכנסת ת"ח השוהה עמהם בשבת, מצוה איכא להראותו שלבי הבניה, כדי לפקח שהכל נעשה כשורה.

ועיין עוד בקובץ תחומין (ד עמוד 307 ואילך) הדן בסיור באתר בניה בשבת בא"י. וכן בשו"ת שאילת שלמה (ד, יא).

וכשדנתי ע"כ עם כמה ת"ח הורו דיש להתיר, וכתב לי בזה הגר"י בן מאיר, בהאי לישנא:

נ"ל שהמקרה כלול בסע' ו, שהרי מיירי בחפצי שמים. וכת"ר העלה סברה זו, אך לא דן בה. כאמור, לענ"ד הדבר פשוט שאפילו להתייעץ עם הרב איך ביכנ"ס יהיה יותר יפה או יעיל מותר בש"ק, מצד חפצי שמים.

גדולה מזו שמעתי בימי נעורי מהגאון הרב אביגדור נבנצל שליט"א, שמותר לאדם לדבר עם אשתו איך יסיידו את הדירה שלהם, כיוון שיפוי בית בא"י הוא דבר מצווה. אמנם היה קשה לי מדוע אסור לסייר בשדותיו לראות מה צריך מחר. רק נראה שלגבאי אסור להתייעץ או לתת הוראות לקבלן שבונה את ביהכנ"ס [או לאחד מבעלי המלאכה שעובדים בבנייה]. כיוון שאצלם זו מלאכתם, והם מתפרנסים מזה, אף ב'חפצי שמים' אסור. על כן אסור לקבוע עם סייד בשבת. וכן לסייר בשדותיו שהם מלאכתו ופרנסתו. אבל מי שאינו מתפרנס מכך, מ"מ בצרכי חולין אסרו. אבל בחפצי שמים לא אסרו.

ומעין ראיה שאנו מתפללים בשבת שהקב"ה יחזיר את עבודת ביהמ"ק למקומה במהרה בימנו. ואף ודאי מותרים ללמוד מעשה בניין המקדש ומעשה הקרבנות וכדומה. כמובן שאני מבין שאפשר לחלק, ומ"מ מעין ראיה הוי.

אביא דוגמא נוספת. נניח שהגבאי הסתפק מבחינת ההלכה בדבר מה, כדוגמת איך מותר לעשות את השירותים, או אם פתח כל שהוא חייב במזוזה. הרי פשוט שהיה מותר לשאול את הרב שהזדמן, למרות שמדובר במלאכה האסורה בשבת.

על כן נ"ל שיפה עשה אותו גבאי, ויפה עשה אותו רב, ויבואו על הברכה. ויזכו לראות בסיום בניין ביהכנ"ס יפה ומפואר, וכן בבנין בית חיינו במהרה בימנו.

העולה לדינא: מותר לרב לראות את אתר הבניה של בית הכנסת בשבת.

נט. טלטול שטר פרוזבול בשבת

האם שטר פרוזבול הוא מוקצה בשבת?

מצינו מחלוקת האם מותר לטלטל גט. ואציין ממה שהבאנו בשו״ת אבני דרך (ד, ו). רש״י במסכת גיטין (עז, ב, ד״ה ׳תקף׳) אסר לטלטל ואילו הסמ״ג (גיטין; מרדכי תלו) התיר, מכיון שיכול האדם ללמוד ממנו הלכות, ועיין בבית־יוסף (אבן־העזר קלו) שהביא את הסמ״ג והמרדכי המתירים לטלטל גט בשבת ותמה עליהם, ומכאן עולה דדעת השולחן־ערוך לאסור לטלטל גט (כדעת האגודה והשל״ה), וכן פסק המהרש״ל (ה, ו) וכן כתב בילקוט־יוסף (שח, יז). אולם הרמ״א באבן־העזר (קלו, ז) כתב: ״וי״א דבזמן הזה דכותבין תורה שבעל פה, מותר לטלטל גט בשבת״.

כדברי הרמ״א פסק המגן־אברהם (שז, כד), וזו לשונו: ״דהל׳ (דהלשון) בעצמו יש בו קדושה ולומד ממנו ד״ת, וגט מותר לטלטלו אע״פ שכתב בלע״ז דיכול ללמוד ממנו דיני גט. אבל של״ה אוסר וכ״מ באגודה, וב״ח כתב דבחול מותר ובשבת אסור אף בלה״ק, ולדעת רמ״א אף אגרת שלום הכתובה בלה״ק שרי לקרות דיש ללמוד מתוכו הל׳ וגם כתובים בו כמה פסוקים של תורה״, וכן כתב המשנה־ברורה (שז, סג): ״הלשון בעצמו יש בו קדושה ולומד ממנו ד״ת, ולפ״ז גם אגרת שלום הכתובה בלה״ק שרי לקרות דיש ללמוד מתוכו הלשון וגם כתוב בו כמה פסוקים של תורה, אך שטרי חובות וחשבונות גם להרמ״א אסור אפילו בלה״ק [פמ״ג], וגט מותר לטלטלו אע״פ שכתוב בלשון לעז דיכול ללמוד ממנו דיני גט״, וכן פסק בכף־החיים (שז, קיט. שח, מט).

בבדק־הבית הקשה מדוע רבא לא התיר לטלטל הגט בשבת, והרי כבר הותר לכתוב תושב״ע. בעקבות קושיה זו כתב הבית־שמואל (אבן־העזר קלו, ח) שמרן השמיט את דעת הסמ״ג. בספר שלמי־יהודה (יב, יג) התיר לטלטל כתובה בשבת, מכיון שיכול ללמוד ממנה הלכות איך למלא את הכתובה, אלא אם כן מקפיד עליה (שער־הציון שז, ע). ולפי זה עולה כי ישנה מחלוקת לגבי טלטול גט וה״ה לגבי פרוזבול, היינו לאשכנזים יהא מותר לטלטל ואילו לספרדים יש לאסור הטלטול (וע״ע בשו״ת משנה־הלכות טו, קי).

אך הגר״ש פנחסי (מח״ס שו״ת מנחת שמואל ועוד) כתב לי (בכת״י) ליישב דגם לספרדים יהא מותר לטלטל, ואלו דבריו:

> יש יותר לדמות שטר פרוזבול שמהותו מסירת חובותיו לב״ד לשטר כתובה שבו הוא מתחייב לאשתו את חיובי האיש לאשה. וא״כ לכאורה היה נראה שכתובה דינה ככל שטר חוב. שאע״פ שאפשר ללמוד ממנו ג״כ כל תנאי ודקדוקי שטרות חוב, אפ״ה לכו״ע הוי שטרי הדיוטות ומוקצה.
>
> אולם באמת נראה שיש חילוק בין פרוזבול וכתובה לשאר שטרי חוב. וביאור החילוק, ששטר חוב כל מהותו ועניינו הוא עובדין דחול, משא״כ פרוזבול שעשוי לצורך דבר תקנת חז״ל, וכדי שלא יעבור על איסור נגישה בבעל חובו. וכל עניינו קודש ותקנת הלל כידוע.
>
> ועי׳ בספר משפט הכתובה (עו, ז), ונראה שרק כאשר מקפידים לא לעשות משמוש

בשטר כדי שלא יתקלקל יש לו צד איסור מוקצה מחשש חסרון כיס[1]. אך דבר שאין מקפיד כלל להוציאו ולהראותו אין איסור כלל. וכן מצאתי שהעלה בשו״ת שערי יושר לגר״א חנניה זצ״ל (ד או״ח נד). ונראה שפרוזבול אין מקפידים כלל על משמושו, ולכן לענ״ד אין איסור מוקצה כלל בפרוזבול אף לשיטת הב״י שמחמיר בגט.

ואכן ראיתי בקובץ מה טובו אהליך יעקב (יב עמוד קעב) דהובא בשם הגר״ח קנייבסקי דהוא אינו מוקצה. וכ״כ בספר כי בו שבת (שז, רל עמוד שס): ״מותר לעיין ולקרוא בשטר פרוזבול בשבת, לצורך לימוד

---

[1] ובעל שו״ת דברות אליהו כתב לי באריכות דיש בשטר פרוזבול מוקצה, וזו לשונו: איתא בגמ׳ שבת (קטז, ב) מפני מה אמרו כתבי הקודש אין קורין בהן כדי שיאמרו בכתבי הקודש אין קורין וכ״ש בשטרי הדיוטות ע״כ. ופרש״י כגון של חשבונות או אגרות השלוחין למצוא חפץ, ע״כ. ובתוס׳ שם ונראה לר״י דלא קרי שטרי הדיוטות אלא שטרי חובות וכיוצא בהן ע״ש. והרמב״ם (שבת כג, יט) כתב דאסור לקרות בשטרי הדיוטות בשבת שלא יהיה כחול ויבוא למחוק, ע״כ. וא״כ לכאורה הכא נמי בשטר פרוזבול הוא שטר נגד השמטת הלואה והוי כשטר חשבונות וא״כ ודאי מוקצה הוא כמו שטרי הדיוטות, הנ״ל.

והנה בגמ׳ גיטין (עז, ב)ההוא שכיב מרע דכתב לה גיטא לדביתהו בהדי פניא דמעלי שבתא ולא הספיק למיתביה לה למחר תקף ליה עלמא אתו לקמיה דרבא, אמר להו זילו אמרו ליה ליקניה ניהלה לההוא דוכתא דיתיב ביה גיטא ותיזיל איהי ותיחוד ותפתח ותחזיק בה וכו׳, ופרש״י תקף ליה עלמא והיה ירא פן ימות ותיזקק ליבם ואסור לטלטל גט בשבת ולמוסרו לה, ע״כ. וכתב במרדכי (שם תלו) מדוע הגט מוקצה, לדבר לראיה, ע״ש. ועיין בערוך השלחן (קלו, כב) שכתב ולא התירו לטלטל (לגט) וליתנו בידים מפני שהגט מוקצה שכל דבר שאינו ראוי בשבת הוה מוקצה, והגט אינו ראוי רק לגירושין שאסור בשבת. והגם שהוא ראוי לצור ע״פ צלוחיתו מ״מ הוה מוקצה, שקודם שנתגרשה לא יתן אותו על תשמיש אחר לבלי לקלקלו והוה כמוקצה מחמת חסרון כיס דהוא מוקצה היותר חמור, ולכן יותר התירו לו קנין המקום וכו׳ מטלטול מוקצה דמצינו לחז״ל שהקפידו מאוד על איסור מוקצה יותר מעל שארי שבותים.

והנה א״כ הכא נמי בשטר פרוזבול עשוי לראיה שלא תשמט ההלואה ואין לו שום שייכות לשבת אלא לחשבונאות ממון והוי כשטרי הדיוטות והוא דומיא דגט דהוי מוקצה וכן הכא נמי בנדו״ד. ואעפ״י שבגט איכא דסברי דלא הוי מוקצה כיון שיכול האדם ללמוד ממנו הלכות. וכן הוא דעת הרמ״א בשו״ע (אבה״ע קלו, ז) שכתב וי״א דבזמן הזה דכותבין תושב״ע מותר לטלטל גט בשבת, כיוון שיכול ללמוד ממנו כמה הלכות גט, ע״ש בבאר הגולה. הרי מרן הב״י דחה את דברי הסמ״ג והמרדכי וסב״ל דאסור לטלטל גט, דהוי מוקצה דאין לו שייכות לשבת והכ״נ פרוזבול.

ועוד דיש לחלק דבגט איכא הלכות רבות כמאמר חז״ל מי שאינו בקי בטיב גיטין לא יהיה לו עסק עמהן באשר הלכות גיטין מרובים וכהררים התלויים בשערה. ולכן יש הרבה מאוד ממה ללמוד בהלכות גיטין ולכן לא הוי מוקצה. אבל שטר פרוזבול הוא שטר פשוט מאוד דמוסר חובותיו לבית הדין, ואין יותר מה ללמוד בו, והוי מוקצה גמור דאין לו שום שייכות לשבת ודו״ק.

זאת ועוד הנה שטר פרוזבול הוא בכלל מוקצה מחמת חסרון כיס. אסור לטלטלו כלל ועיקר כמבואר במסכת שבת (קכג, ב) ובשו״ע (שח, א) וז״ל: כל הכלים נטלים בשבת חוץ ממוקצה מחמת חסרון כיס, כגון סכין של שחיטה וכו׳ כיון שמקפידים שלא לעשות בהם תשמיש אחר אסור לטלטלו בשבת ואפילו לצורך גופו ומקומו, ע״ש. הרי מבואר שכאשר משתמש בדבר אלא לדבר המיועד לו ושלא לעשות בו תשמיש אחר, הרי זה נקרא חסרון כיס, ועיין בשערי ציון (שי אות יט) בשם הבית מאיר דמוקצה מחמת חסרון כיס כשהדרך להקפיד עליו ולייחד לו מקום כגון סכין שחיטה, סכין של מילה, סכין של סופרים המוזכרים בשו״ע שם. ועיין בחזו״א (מב אות סז) שכתב דגם כלי שמלאכתו להיתר, כל שמקפיד עליו שלא לטלטלו הוי מוקצה מחמת חסרון כיס, ע״ש. ועי׳ במג״א (שח, סק״י) ואליה רבה (שם, סק״ד). ובשו״ע הרב בעל התניא (שם סעיף טז) שכתבו שנייר חלק העומד לכתיבה דינו כמוקצה מחמת חסרון כיס, והנייר מיוחד לכתיבה דבר שאסור בשבת, וע״ע בזה בשו״ת חלקת יעקב (ב, קמח).

וא״כ ברור הוא ששטר פרוזבול יש בו חסרון כיס שהרי שומרו כדי שיוכל לתבוע כספו במדה והלוה יטען שהחוב שמוט (ויצטרך להוכיח שכתב פרוזבול), והוא שומרו ומייחד לו מקום, והוי מוקצה מחמת חסרון כיס. עכ״ל הדברות אליהו (וכן גם דעת בעל שבט הקהתי דהוי מוקצה, ע״פ מה שמסר לי ידידי הגר״מ גבאי).

הלכותיו". וע"ע בספר איל משולש (שטרי הדיוטות פ"ב הערה כא) ובספר גבורי כוח (עמוד 529 הערה שסג). וכן התיר בנטעי גבריאל (הלכות שמיטת כספים ופרוזבול כ אות ח) וציין בהערה (ט) דזה ע"פ שו"ת דברי מלכיאל (ג, פה) דהתיר לטלטל שטר מתנה בשבת. וכתב לי בעל שו"ת שואלין ודורשין ד"אם רוצה ללמוד את מה שכתוב בפרוזבול, בודאי שאינה מוקצה. ואם אין לו מה לעשות בו, הוא כאבן ועפר שמוקצה מחמת עצמו".

וכן כתב לי להתיר טלטולו בעל שו"ת דברי בניהו דאינו נחשב מוקצה "כיון שניתן ללמוד ממנו כמה הלכות של פרוזבול וכמו לענין גט שהתירו רבים מן הפוסקים לטלטלו בשבת. וגם מאחר ופסק השו"ע (חו"מ סז, לג) שנאמן אדם לומר פרוזבול היה לי ואבד, א"כ אינו מקפיד עליו ומכיון שאינו מקפיד עליו הרי הוא יכול לכסות בו צלוחית וכל שאינו מקפיד עליו אינו מוקצה כמו לענין גט שכבר ניתן לאשה. וגם מכיון שמטרתו בתקנת חז"ל שלא ישמט החוב דינו כשטר מצוה ולכן מותר לטלטלו בשבת וכן לקרוא ממנו. עיין בספר נטעי גבריאל (הלכות שמיטת כספים ופרוזבול כ אות ח) ובספר מנחת איש (שבת כט אות מד). וכ"כ בספר ויחל משה (ד, ד)". וכן התיר בעל שו"ת ודרשת וחקרת (בכת"י).

והוסיף לי ידידי הגר"מ פטרפרוינד בזה: בגמרא בשבת (קטז, ב) מבואר דאסור לקרוא בשטרי הדיוטות בשבת. ונפסק בשו"ע (שז, יג-יד). וטעם האיסור הוא או משום ממצוא חפצך או מגזירה שמא ימחוק. והראשונים דנו אם מותר לטלטל את השטרות באופן שראויים לצור על פי צלוחיתו. עוד נחלקו הראשונים בגיטין (עז, ב) בדינו של גט האם מותר לקרוא בו ולטלטל אותו בשבת, כמבואר בטור ובשו"ע (סו"ס קלו). ולדינא קיימ"ל כשיטת הרמ"א (באבהע"ז שם) והמג"א והמשנ"ב (שז, סקס"ג) שמותר לטלטל גט כיון שאפשר ללמוד ממנו דיני גט. והשתא נראה דדין הפרוזבול דומה לגמרי לדין הגט, וגם בשטר הפרוזבול מותר לעיין מהאי טעמא דאפשר ללמוד ממנו את דיני הפרוזבול ואת הנוסחאות הנצרכות. ואין זה דומה לסתם שטרי חוב שאינם בכלל ההיתר למרות שגם מהם אפשר ללמוד הלכות, דסתם שטרי חוב עיקרם הוא הענין הממוני שבהם, ולכן גזרו עליהם את גזירת שטרי הדיוטות, והוי בכלל ממצוא חפצך, דעיקרם הוא חפציו של האדם. ומהאי טעמא אפשר שגם מי שירצה באמת ללמוד הלכות משטר חוב יהיה אסור לו לעשות זאת בשבת, דסו"ס על זה גזרו את גזירת שטרי הדיוטות ולא יועיל שכעת הוא רוצה לעיין לצורך מצוה, דעצם הדבר הוא שטר ממוני שעליו גזרו. אבל בגט ובפרוזבול, אף שהם שטרות ממוניים מ"מ עיקר תכליתם היא למצוה ולא לממונות, דהיינו לגרש אשה ולקיים מצות שמיטת כספים, ולכן זה לא בכלל הגזירה, דלא מקרי ממצוא חפצך.

וע"ע במשנ"ב (שח, סקכ"ב) דעל מש"כ השו"ע שכתבי הקודש מותר לטלטלן אפילו שלא לצורך כלל, כתב דפירושו כל הספרים שמותר לקרות בהן. ועל כן נראה שמותר לטלטל את הגט והפרוזבול גם באופן שאינו רוצה בפועל ללמוד מהם, דכיון שמותר לקרות בהן לכן הם אינם בכלל מוקצה. וע"ע בשו"ת דברי מלכיאל (ג, פה ד"ה ׳וגבי׳) שכתב טעם להתיר לטלטל בשבת שטר מכירת חמץ מטעם שמותר לקרוא בו בשבת לראות אם נכתב כדין וגם דיש ללמוד ממנו כמה הלכות, ע"ש. ונראה שגם בנדו"ד יש להתיר מהאי טעמא (ונראה דכמו"כ יש להתיר לטלטל שטר כתובה ושטר היתר עיסקא, דכל השטרות הללו נעשים מחמת ציווי התורה ולא מחמת עסק ממוני גרידא). והנה בשער הציון (סק"ע) הביא מהפמ"ג דאם מקפיד לצור על פי צלוחיתו משמע דאסור לטלטל. אכן במשנ"ב שם נראה דנקט לעיקר דלא כהפמ"ג אלא דאף אם מקפידים מ"מ מותר לטלטל מהטעם הנ"ל שאפשר ללמוד ממנו דיני גט. ונראה שבפרט יש להקל בזה בפרוזבול, שפחות מקפידים שלא לטלטלו סתם כך מאשר בגט.

ואף שעד כה העלנו להתיר את טלטול הפרוזבול, הרה"ג מנחם מנדל פוקס (מח"ס דברות מנחם הלכות מוקצה ועוד) חלק על כך וכתב לי: "י"ל דאפילו המקילים בטלטול גט, יחמירו בטלטול שטר פרוזבול.

והטעם, דבשלמא גט הרי מטרתו להפריד בין הבעל והאשה, ואין בזה ענייני משא ומתן, משא"כ פרוזבול הרי יסודו לגבות חובותיו הכספיות, וא"כ הוא ממש כשטרי חובות אשר גם המשנ"ב הביא מהפרמ"ג שאסור לטלטל, אף שאפשר ללמוד מהשטרות הרבה הלכות. ולכן נראה לאסור אליבא דכו"ע" (וכן גם דעת בעל הדברות אליהו להחמיר כפי שהבאתי דבריו במלואם בהערה 1).[2] וכן דעת האורחותיך למדני "שיש לדמות פרוזבול לדין שטרי הדיוטות, שהלא אף בשטרי הדיוטות יש ללמוד מהם איך לכתובם, כגון שצריך לכתוב זמן בשטר כמ"ש (ח"מ מג) וצריך להחזיר מעניינו של שטר בשטה אחרונה כמ"ש בח"מ (מד) וכו'. ועדיין שטרי הדיוטות מוקצים, וזה מפני שאסור לקרותם בשבת מטעם ממצוא חפציך או שמא ימחוק כמ"ש המ"ב (שז, סקנ"א) וזה מ"ש הרא"ש הנ"ל 'ושטרי הדיוטות דאמרו אין קורין בהן אף לטלטלן אסור אם מקפיד עליהן לצור ע"פ צלוחיתו'. ולכן י"ל שאף הפרוזבול בכלל שטרי הדיוטות כיון שהוא לצורך עסקיו, ואסור לקרותו בשבת ולכן הוא מוקצה. וכ"ש לדעת אלו ראשונים ומרן שסברו שאף גט מוקצה (עיין עוד באורחותיך למדני ז, סז)".

העולה לדינא: מותר לטלטל בשבת שטר פרוזבול.

---

[2] ואחר זמן כתב לי בזה **בעל שו"ת חיי הלוי**, בהאי לישנא: הנה לכאורה לפי מה שכתב הרמ"א (אהע"ז קלו, ז) די"א דמותר לטלטלו בשבת משום שיכולים ללמוד ממנו איך לכתוב, לכאורה ה"ה כאן שיכולים ללמוד איך לכתוב פרוזבול, אמנם בבית שמואל (שם סק"ח) כתב דהב"י לא כתב שיטה זו, משום שבבדק הבית הקשה על היתר זה. ובאמת גם הרמ"א לא כתב רק דיש אומרים, וידוע דכשכותבים י"א היינו עיקר הוא כדעה הראשונה, ועי' מש"כ בזה בחיי הלוי (ח"א סי' קב אות ג) דיש סוברים שהכלל הזה הוא גם כשכתב המחבר בסתם והרמ"א כתב יש אומרים עיי"ש, אמנם כתבנו (שם) בשם הפמ"ג שכלל זה הוא דוקא אם מפורש בדעה הא' ההיפך מדעה הב', אבל אם אינו מפורש בדבריו הגם שסובר ההיפך אינו בכלל זה עיי"ש, ולפי"ז לכאורה יכולים להקל כשיטה זו שמותר לטלטלו. ובמג"א (שז, סקכ"ד) הביא ג"כ דשיטת הרמ"א הוא להתיר, וכתב דלפי"ז מותר גם לקרות אגרת שלומים הכתובה בלשה"ק, אכן הביא שם שיטת השלה"ק והב"ח להחמיר עיי"ש, וע"כ נראה דלכתחילה יש להחמיר גם בפרוזבול שלא לטלטלו. עכ"ל. וכ"כ לי גם **בעל שו"ת תשובות ישראל** ד"לכאו' ה"ה בפרוזבול שרי לטלטל דיכול ללמוד ממנו דיני פרוזבול איך כותבין אותו. ברם צ"ע דא"כ גם שטרי חובות יהיה מותר לטלטלם דיכול ללמוד מהם כיצד כותבין שטר, ועל כרחך דכיון דמטרתו שיוכל לגבות החוב הוי מוקצה משום איסור שטרי הדיוטות... ולא דמי לגט שאי"ז שטר משא ומתן".

ס. הערות קצרות בדיני מוקצה

מקוצה מחמת חסרון כיס

בספר שבת מנוחה (ה, ב) כתב דלא שייך מוקצה מחמת חסרון כיס בכלי שמלאכתו להיתר, ולכן בכלי קישוט מקריסטל או כסף אין בהם כלל מוקצה. וציין בהערותיו דזה ע"פ התוספת שבת (שי, סקי"ג), שו"ע הרב (שח, ד), התהלה לדוד (שח, סק"ג), שו"ת אור לציון (ח"ב כו, ב), חזון עובדיה (שבת ח"ג עמ' צא ואילך. שו"ת יביע-אומר ז או"ח לט אות ג), שו"ת קנה בשם (א, יח) ועוד.

אולם יש לדעת כי הסבורים כי קיים מוקצה מחמת חסרון כיס גם בכלי דמלאכתו להיתר והכי דעת שו"ת מנחת שלמה (ב, לד אות כו), מנוחת אהבה (א עמוד רסח) וספר ברית עולם (הלכות מוקצה עמוד קו). ונראה דאם הם עומדים לשימוש (אף שמשתמש רק לעיתים נדירות), אף שהם יקרים מאוד, אין שייך בהם מוקצה. אך אם הם אינם מיועדים לשימוש, אלא ליופי ונוי (כגביע שקיבל בירושה ואין משתמש בו כלל), כיוון שמקצה להם מקום מיוחד, אסור להשתמש בהם בשבת. וע"ע בזה בספר דברות מנחם (מוקצה מה אות לט), בספר הליכות משה הלברשטאם (הלכות-שבת ט, ד) ובשו"ת ברכת יהודה (ב אורח-חיים ל).

כתבי קודש עתיקים

בספר שבת מנוחה לגר"ש זכאי (ג, א) התיר לטלטל בשבת ספר קודש יקר ערך וכן כתבי יד עתיקים של ד"ת, אף שעומדים הם למכירה. ובדבריו הסתמך על הר"ן (שבת מח, א בדפי הרי"ף) דכתבי הקודש לא נאסרו מעולם בטלטול, וכן פסק השולחן ערוך (שח, ד) שמותר לטלטל כתבי קודש אף שלא לצורך כלל.

וכן מצינו דאף כשעומד למכירה, אין על ספר קודש מוקצה, דראוי הוא עתה, וכ"כ החיי אדם (סו, ב) והבן איש חי (פרשת מקץ אות ח). וכן העלו החזון עובדיה (שבת ח"ג עמוד ט), שו"ת אז נדברו (יא, כא), שו"ת רבבות אפרים (ו, רה), שו"ת מגדנות אליהו (ב, ס), שלמי יהודה (עמוד קפט) ועוד.

טלטול מטבע של קמיע בשבת

האם מי שקיבל מטבע מצדיק, כקמיע לשמירה, יכול לטלטלו בשבת?

בשו"ת תשובות והנהגות (א, רלו) התיר לטלטל בשבת קמיע של מטבע וכדו', כיוון שייחד אותם לשמירה (תשמיש היתר) אינם מוקצה, וכ"כ גם להתיר בשו"ת שבט הקהתי (ג, קלד), בספר שבת היום רוטנברג (סי' שח אות נט עמוד קכה), בשו"ת שערי יושר (ו, לד אות ב) ובספר פסקי תשובות על המשנה ברורה (שא אות לה).

אולם בקונטרס גם אני אודך (ח"ב אות קכט) השיב הגר"ח קנייבסקי לעניין מטבע שקיבל מאדמו"ר בחנוכה וייחדה לשמירה, אם מותר לטלטל, והשיב ע"כ: חלילה. וע"ע בספר עלינו לשבח (ח"ג עמוד תרנב), בספר שלמי יהודה (פ"ג הערה צו), בספר נחלת ישראל (הלכות מוקצה עמוד תמא), בספר שבת מנוחה (ו, יט), בספר מנחת שבת (פד, סקכ"ט), בספר ארחות שבת (ח"ב עמוד קיד), בשו"ת תשובות ישראל (ה, יח), בספר פרדס יוסף החדש (חנוכה עמוד קמג) ובספר גם אני אודך (משנת-אהרן).

טלטול חטיפי אנרגיה לחייל

האם מי שיוצא סמוך לכניסת שבת לפעילות מבצעית, יכול לטלטל עמו בווסט (באפוד) חטיפי אנרגיה (סוג של ממתק מזין הנראה כממתק).

כתב לי על שאלה זו הרה"ג אבגדור נבנצל "אם יש שם גם דברים הנדרשים לו מבחינה ביטחונית, יכול לסמוך על אגד כלי". עוד כתב לי בזה הרה"ג בניהו דיין: "נראה דאפשר, ועיין בספר מחנה ישראל לבעל החפץ חיים פרק לא (ס"ב בהגה"ה) שכתב שאפשר להקל לסמוך על שיטת הרשב"א שהתיר לסגור דלת של בית שנמצא צבי בתוכו כשרצונו לשמור את ביתו, לכן חייל שציווה עליו המפקד לטלטל כמה חפצים בשבת רשאי להניח עמהם תפילין עם שאר חפצים הנצרכים לו, אע"פ שלא נצטווה עליהם מפני שבלאו הכי צריך הוא לעשות את מעשה הטלטול משום ציווי המפקד וה"ה כאן שבלאו הכי צריך לטלטל את האפוד יכול גם ליתן בו חטיפי אנרגיה".

סא. טלטול משקולות

כת״ר דן בספרו היקר שבת מנוחה (א, יד) לגבי הרמת משקולות בשבת והעלה דיש להתיר זאת. וציין כי דווקא התעמלות המביאה לידי הזעה נאסרה כנפסק ברמב״ם בהלכות שבת (כא, כח) ובשולחן ערוך (שכח, מב): ״אין מתעמלין היינו שדורס על הגוף בכח כדי שייגע ויזיע״. ועיין במשנה ברורה (סקכ״ט-סקכ״ל) דהחשש הוא בזיעה (״ומתחממין ומזיעין״). ולכאורה עולה מכאן דיש להתיר במשקולות, דאין בזה הזעה. ואכן מתוך כך התירו להתעמל בכלים קפיצים ובמשקולות דאין הכרח שיזיע בחזון עובדיה (שבת ח״ג עמוד שפז) ובשו״ת אור לציון (ח״ב לו, יב). וכן התירו כמה פוסקים וציינו דהוי מצד מוקצה דחשיב ככלי שמלאכתו להיתר (ולא מצד מטרת השבת). אולם יל״ע טובא לענ״ד בסוג המשקולות וגודלם. וכן בכלל היתר זה.

ואכן ראיתי כי בשו״ת אבני ישפה (ב, לג אות ג) ציין כי השולחן ערוך (שא, ב) התיר לבחורים המתענגים בקפיצתם ובריצתם, לעשות כן בשבת, דהוי תענוג. אך מה שציינו לעיל (סי׳ שכח) בסימן העוסק ברפואה שם מרן אסר. ויישב הדברים כי בריצה יש הנאה באותו רגע, ולכן הותר (סי׳ שא), מה שא״כ בהתעמלות שהוא נהנה לאחר זמן שגופו נעשה יותר בריא. ובזה יש לאסור (סי׳ שכח), ולפי״ז גם במשקולות יש לאסור. ומצאתי דבשו״ת רבבות אפרים (א, רכג אות ו) העלה להחמיר במשקולות (וע״ע בספר יסודי ישורון עמוד קצז ואילך).

אולם בקיצור שו״ע ילקוט יוסף (שא, ח עמוד תקנב) כתב: ״אסור לעשות בשבת תרגילי התעמלות, הן במכשירים המיוחדים לכך, והן בלעדיהן, כל שמגיע על ידי כך לידי הזעה ומתכוין להזיע״, וסיים דהמחמיר גם היכא שאין הזעה תע״ב. וממילא, לשיטתו יש הכרח לברר אם מגיע לידי הזעה. ויתרה מכך כתב הילקוט יוסף (שח כלי שמלאכתו לאיסור סעי׳ כה): ״אסור לטלטל בשבת משקולות, וכל שכן להרימם בשבת משום איסור התעמלות״. וכן החמיר בזה גם בספר שבת היום (שח עמוד צה).

וראיתי דיש שהחמירו במשקולות וכדומה מצד דין עובדין דחול והכי איתא בחוט שני (ח״ד עמוד קנא ועמוד רכא), וכ״כ גם בשו״ת נשמת כל חי (ה, ריז). וע״ע בזה בשו״ת ציץ אליעזר (ו, ד). ויפה כתב בזה בספר השבת והלכותיה (מד, טו) דההיתר רק ״בכלי תרגיל קטן״ (ולא במשקולות הגדולים). וכן משמע גם מהשמירת שבת כהלכתה (לד, כב) דיש להחמיר בזה. וע״ע בשו״ת אשר השיב (ח״א עמוד קנה).

אולם אעיר כי בשלחן שלמה (ערכי רפואה ח״ב עמוד ריט) כתב כי ״חולה עם שרירים חלשים הזקוק לשיקום, מותר לעשות לו פיזיותרפיה בשבת גם אם משתמשים במשקולות כדי לחזק את השרירים של חולה כזה״. וציין שם בהערה (א): ״וביאר הגר״י נויבירט דהטעם שמותר הוא משום שמדובר בחולה שאיבו״ס שהולך ומתרפא וא״כ הוי דומיא דאנטיביוטיקה בחולה שכבר התרפא אלא שממשיך לקחת על פי הוראת הרופא (נשמ״א ח״ב עמ׳ לב)״.

סב. הרמת צואת כלב ברשות הרבים בשבת

מה הדין באדם שיש לו כלב בביתו וכל יום יוצא איתו לטיול על מנת שהכלב יעשה את צרכיו, והנה עפ"י חוק כלב שעשה את צרכיו ברחוב חייב בעל הכלב להרים את הצואה של כלבו לשקית ולזרוק אותה לאשפה (ובהרבה מקומות בארץ עשו מתקן שיש בו שקיות לצורך זה וכן בצמוד לו יש פח להשליך את השקיות עם הצואה של הכלב). והנה כעת ביום שבת שיוצא בעל הכלב לטייל עם כלבו על מנת שיעשה את צרכיו, האם מותר לו להרים את הצרכים ולהשליכם לאשפה, לכאורה הצואה של הכלב היא מוקצה. מה ניתן לעשות.[1]

המשנה במסכת שבת (קכא, א) אומרת: "כופין קערה... ועל צואה של קטן... ". ומבואר בגמרא (שבת קכב, ב): "אשכחיה, מתני ליה לבריה: ועל צואה של קטן מפני קטן. אמר ליה אבין: שטיא מתני שטותא לבניה! והלא היא עצמה מוכנת לכלבים! וכי תימא דלא חזיא ליה מאתמול, והתניא: נהרות המושכין ומעיינות הנובעין - הרי הן כרגלי כל אדם! ואלא היכי אתנייה? אימא: על צואה של תרנגולים מפני קטן. ותיפוק ליה דהוי גרף של רעי! וכי תימא גרף של רעי אגב מנא אין, איהו גופיה לא - והא ההוא עכבר דאישתכח באיספרמקי דרב אשי, ואמר להו נקוטו בצוציתיה ואפקוה! באשפה. וקטן באשפה מאי בעי ליה?! בחצר. חצר נמי גרף של רעי הוא! באשפה שבחצר".

מלשון הגמרא עולה כי צואת קטן מותרת בטלטול מפני שהיא מוכנה לאכילת כלבים, ובמסקנת הגמרא שצואת תרנגולים שאינה מוכנה לכלבים - נאסרת בטלטול, אלא אם כן מוטלת בבית או בחצר, שאז התירו לטלטלה משום גרף של רעי.

הרמב"ם בהלכות שבת (כו, יג) פסק: "כל דבר מטונף, כגון רעי וקיא וצואה וכיוצא בהן, אם היו בחצר שיושבין בה - מותר להוציאן לאשפה או לבית הכסא, וזה הוא הנקרא גרף של רעי, ואם היו בחצר אחרת - כופין עליהן כלי כדי שלא יצא הקטן ויתלכלך בהן".

הרי"ף (מה, ב בדפיו) כותב: "ועל צואה של קטן - אוקימנא בצואה של תרנגולין בשביל הקטן שלא יוזק בהן ובחצר אחרת, אבל צואה של תרנגולין ושל בני אדם ובאותה חצר - מותר לכבדה ולהוציאה לבית הכסא, דגרף של רעי מטלטלינן ליה ומפקינן ליה", וכ"כ הרא"ש (סי' יא). ועיין ברמב"ן שביאר כי הרי"ף לא גרס בגמרא "והלא היא עצמה מוכנת לכלבים" אלא "צואה של קטן - גרף של רעי היא" (ונראה דהרמב"ם הבין כרי"ף ע"פ גירסת הרמב"ן), וכן גרסת הגאונים (אוצר-הגאונים התשובות סי' שמט). לפי גרסה זו, כל ההיתר משום גרף של רעי, ואין חילוק בין צואה של אדם לבין צואה של תרנגולים, אלא בין צואה הנמצאת בחצר שבה גר האדם לבין צואה שנמצאת בחצר אחרת, ששם אין את היתר מדין גרף של רעי.

הב"ח (בהגהותיו לרי"ף) והגר"א (סק"פ) הבינו שיש לגרוס אחרת: "אבל צואה של בני אדם ושל תרנגולין באותה חצר". המילים "באותה חצר", מתייחסות רק לצואה של תרנגולים שמותרת משום גרף של רעי. אך צואת אדם מותרת אף בחצר אחרת משום שראויה לכלבים.

השולחן ערוך (שח, לד) כתב בזה, בהאי לישנא: "כל דבר מטונף, כגון רעי וקיא וצואה, בין של אדם בין של תרנגולים וכיוצא בהם, אם היו בחצר שיושבים בה - מותר להוציאם לאשפה או לבית הכסא ואפילו בלא כלי, ואם היו בחצר שאינו דר שם - אסור להוציאם, ואם ירא מפני התינוק שלא יתלכלך

[1] יש לציין כי ניתן לאלף כלב שיעשה את צרכיו במקום מסויים המוקצה לכך.

בה - מותר לכפות עליה כלי״. ונראה שאם מיירי במקום עוברים ושבים ומאוס בעיניהם, דיש מקום להתיר לסלקו.

וכן משמע מדברי המגן אברהם (שח, סקנ״ח) שכתב ״ונ״ל דאם מונח במבוי במקום דריסת הרגל מותר לסלקו לצדדין״, וכן העתיק המשנה ברורה (סקקל״א): ״שיושבים בה. היינו שדרים בה כמו החצרות העשויות לפני הבתים שהוא מקום דריסת הרגל והתירו לפנותו משום כבודו, וה״ה אם הוא מונח במבוי במקום דריסת הרגל מותר לסלקו לצדדים״. ויש לדייק דההיתר בחצר או במבוי שעוברים שם **אנשים** (וע״ע בגרף של רעי בשו״ת אבני דרך טז, סג).

וכ״כ בערוך השלחן (שח, ס) דצואה של כלב חשיב לגרף של רעי, ולפיכך ״אם מונחים בבית או בחצר מקום שמשתמשים בו תדיר מותר להוציאם בידים לאשפה או לבית הכסא ופשוט הוא שאם יכול לעשות ע״י א״י יעשה על ידו״. ויל״ע מה ניתן לעשות ברשות הרבים גמור.

יתכן דישנו פתח להתיר בעקבות דברי השולחן ערוך בהמשך (שח, לז) שכתב: ״במקום דאיכא פסידא, מותר להכניס מטתו אצל גרף של רעי ולקבוע ישיבתו שם, כדי להוציאו״. וביאר המשנה ברורה (סקק״מ): ״דאיכא פסידא - היינו שיבא לידי הפסד אם ישאר הגרף שם שיגנב שם או שאר קלקול עי״ז והוא מונח בבית באיזה חדר מקום שאין דר שם או שמונח בחצר במקום שאין דריסת רגלו שם דאל״ה היה מותר להוציאו״. לפי״ז שרי להרים הצואה כאשר הכלב עושה את צרכיו במקום שאנשים עוברים ושבים, מצד דין גרף של רעי.

כמו כן, נראה לבאר דדברי המג״א והמשנ״ב (שהבאנו לעיל) במבוי, הכוונה היא למקום שיש עוברים ושבים, וראיתי דביארו דזה אף רחוב, וכ״כ להדיא השמירת שבת כהלכתה (כב, מו) וזו לשונו: ״דבר המאוס המעורר גועל וכו׳, הנמצא בשבת במקום שבו הוא מפריע את האדם, **ואפילו ברחוב שבני אדם עוברים**״ וכו׳ (וציין למשנ״ב הנ״ל, אך הוסיף שמהמשנה למלך הלכות ביאת מקדש פ״ג נראה דדוקא בבית דירה התירו ולא ברחוב, עיי״ש).

אך עיין בחזון עובדיה (שבת ח״ג עמ׳ רו) שחלק על השמירת שבת כהלכתה, וכתב כי המג״א והמשנ״ב מיירו ״במבוי שהדרך לשהות שם ולשוחח״, אך ברחוב ממש ״אמרינן ליה לך מהר לדרכך ואל תביט אנה ואנה, ולאפקוי ממה שכתב בספר שמירת שבת כהלכתה״. אך נ״ל כי במקום הצורך, יש מקום לסמוך על השש״כ.

וכ״כ לי הגרי״י פוקס (מח״ס תפילה כהלכתה ועוד) בהאי לישנא: ״אם עשה הכלב צרכיו ברחובה של עיר, אין לך ״גרף של רעי[2]״ מהודר מזה, במקום הילוך רבים ממש, ובזה לא גזרו חכמים מוקצה, ויבואו הבעלים ויקנחו צואת כלבם״.[3]

סברא נוספת[4] להתיר לפנות, הוא דחיישינן שיקבל קנס גדול בעקבות שלא הרים הצואה של כלבו, ומצינו פוסקים שהתירו מוקצה במקום הפסד גדול, וכידוע זוהי מחלוקת בראשונים, האם התירו

---

[2] וכ״כ לי גם הגרי״צ רימון, וזו לשונו: יש לברר האם דין גרף של רעי הוא רק בביתו של אדם, שרק שם כיוון שמדובר על צער גדול וביזיון לשבת, התירו לפנות גרף של רעי, אבל ברשות הרבים לא, או שמא, בכל מקום שיש דבר שלא נעים לאנשים להיות לידו בשבת, התירו דין גרף של רעי. במשנה למלך הלכות ביאת המקדש (ג, כ סוף ד״ה ׳ומ״ש רבנו׳) כתב שדין גרף של רעי לא נאמר ברשות הרבים, אלא רק בביתו של האדם: ״ודע שאף שכתבנו דמה שהותר גבי שרץ אינו אלא טלטול השרץ לא קשה מידי מה שהקשה הרב בעל באר שבע מההיא דפרק משילין דלא נאמר אותו דין אלא במקום שהוא בית דירתו וכמו שנתבאר כל זה באר היטב בדברי מרן בטור א״ח סי׳ ש״ח אבל בית המקדש לא חשיב בית דירה לשום אדם ומטעם זה כל הלשכות שהיו במקדש לא היה להם מזוזה וכדאיתא בפ״ק דיומא (דף י׳) וא״כ פשיטא דלא הותר טלטול השרץ במקדש כי אם מטעם דאין שבות במקדש ואף שהרב רמז לחילוק זה וכתב שהוא דוחק נראה לי שהוא תירוץ נכון ודו״ק״.

אמנם, למרות הדברים הללו, מדברי המגן אברהם והמשנה ברורה, עולה שהתירו גם ברשות הרבים. דין גרף של רעי שנפסק בשו״ע (שח, לד) מתיר לפנות דבר מאוס בשבת. וכתב המשנה ברורה (סקקל״א) על פי המגן אברהם, ״וה״ה אם הוא מונח במבוי במקום דריסת הרגל מותר לסלקו לצדדים [מגן אברהם]״. כלומר, גם ברשות הרבים, דבר המפריע להילוך בני אדם נחשב כגרף של רעי. ואמנם, כתב שיסלקו לצדדים, אבל דבר זה אמור במקום שדי בכך. כאשר המציאות התרבותית היא אחרת, ודבר זה נחשב כמאוס בעיני אנשים, נראה שיהיה מותר אפילו לפנות ממש. במיוחד כשמדובר על צואה ולא על לכלוך סתמי. כנראה הטעם שבעיני בני אדם סתם לכלוך אינו בגדר גרף של רעי, אבל צואה ודאי מפריע לרוב בני אדם.

אמנם עדיין דינו של המג״א קשה, גם מכוח הגמרא בעירובין שהביא המשנה למלך, וגם מלשון השו״ע ״חצר שיושבים בה״, שמכאן נראה שרק במקום שהאדם יושב הותר גרף של רעי (וכך משמע בגמרא בביצה לו: מובא בשו״ע סעיף לז) ולא במעבר במקום כלשהו. לכן, מצד אחד נראה להתיר, כי כך פסק המגן אברהם והמשנה ברורה, אולם, לא הייתי מתיר לאנשים להסתובב ברחובות ולהרים אשפה או צואה מדין גרף של רעי, ורק באופן שאדם אחראי על צואה שכזו ברשות הרבים, נראה שיש סיבה טובה להתיר. כמו כן, אולי בזה עדיף להזיז בשינוי, עם רגלו או כף ידו (״טלטול בגופו״) או בכלי שלא רגילים לטלטל עמו (״טלטול מן הצד״), וגם לשים בשקית שיש בה איזה דבר היתר (או על ידי נכרי או קטן, כדברי ערוך השלחן בסעיף ס׳, בכל גרף של רעי, למרות שרבים חלקו עליו, אבל אולי כאן יש סיבה לנהוג כך).

[3] וכתב לי הגר״ח מלין ששאל בזה את מח״ס שו״ת שבט הקהתי, והשיב לו: ״שיטלטל בשינוי או ע״י דבר אחר, בשעת הדחק״. ושאל את הגר״א נבנצל בהאי לישנא: בהיתר לטלטל גרף של רעי משום מיאוס. שמעתי אומרים דכל זה בחצר ומבוי שדווקא שם מותר, אבל ברשות הרבים שהאנשים עוברים וממשיכים הלאה בדרכם, והרה״ר בלאו הכי לא נקי, ולאנשים לא אכפת כ״כ, א״כ שם אין היתר לטלטל גרף של רעי. מה דעת רבנו שליט״א בזה״. והשיב בזה״ל: ״**אינו נלענ״ד כלל, גם ברה״ר לא נוח לאדם להמצא ליד דברים מאוסים**״.

והוסיף הגר״ח מלין כי זקנו הגאון רפאל איסר יהודה מלין (ראש ישיבת כנסת יהודה) כתב: ״יסוד גרף של רעי הוא דהקילו משום מיאוס. והנה חצר דדיירי בה ודאי מאוס, וכן מבוי שהוא בעצם חצר המשותף לכמה חצרות פנימיים. ואינו מקום לעוברים ושבים ברה״ר המפולש. משא״כ רה״ר דידן, היכן דמצוין כלבים יש ליד כל עץ צואה שלהם. זכורני בלייקווד יש מושג שהגויים לוקחים הכלב לטיול יומי ׳כדי׳ שיטילו גלליהם ליד העצים [ולא בביתם!]. וזה מחזה נפוץ מאד לראות כלבים עוצרים לעשות צרכיהם. וממילא א״א לומר שיש כאן גרף של רעי לעו״ש הן משום דרגילים לזה והן משום שאין אף א׳ מרגיש שזה חצר/מבוי שלו. ולא איכפת להם מה קורה ברה״ר. וכ״א רגיל לסלק עצמו לצדדים שלא ידרוך בצואה. וראי׳ לכ״ז, הא גופא שהוצרכו הרשויות לקנוס ע״ז, ומשום דלא איכפת לאינשי, ורשויות איכפת להם מצד ׳נקיון מראה העיר׳ ותו לא״.

[4] סברא זו אינה קיימת בערים דתיות, שם אין פקחים כלל בשבת.

מוקצה במקום פסידא זהו דווקא בהפסד הבא באופן פתאומי (כגניבה, דליקה וכדו') או גם היכא שאינו בהול.

הטור והבית יוסף (שלד) הביאו את דברי התרומה, הר"ן ועוד ד"לא גזרו כלל על טלטול מוקצה במקום הפסד מרובה" (לשון שו"ע הרב סעיף ב) וזו השיטה הראשונה המובאת בלשון השולחן ערוך (שלד, ב). אך המגיד משנה והטור (עיין בב"י) הבינו כי כל ההיתר זהו רק היכא דחיישינן שיעשה איסור חמור יותר (וזו השיטה השניה המובאת במרן שלד, ב). ועיין בזה בשו"ת שבט הלוי (א, סב סק"ב) בשם הבית מאיר, ובספר פסקי תשובות על המשנה ברורה (שלד אות ב ובהערות שם).[5]

ולענ"ד יש עוד לדון שמא, יש בזה אף משום בור ברשות הרבים אם מישהו ידרוך ויחליק.

העולה לדינא: כאשר מוכרח לצאת עם כלבו לרשות הרבים, על מנת שהכלב יעשה את צרכיו[6], אם אפשר יעשה זאת בצידי הדרך (ע"י עץ וכדומה) במקום שלא יפריע כלל לעוברים ושבים, ויבוא אחר שבת לנקות זאת. במקום דלא אפשר, והכלב עשה צרכיו ברשות הרבים (במקום עוברים ושבים), ירים את צואתו בשינוי.[7]

---

[5] אך יתכן לדחות טעם זה כי גם המתירים במקום הפסד לטלטל מוקצה, מתירים כשההפסד כאן ועכשיו, והוא הפסד ברור, משא"כ כאן שזהו רק חשש שמא יבוא בדיוק עכשיו פקח ויראה אותו, ויקנוס אותו למרות השבת. זהו חשש רחוק. כמו כן, מה שהתירו לטלטל מוקצה (למי שהתיר), הוא כדי לשמור על הממון שלי, כגון להבריח איזה כלי מוקצה יקר. אך כאן זה כדי למנוע קנס, והוי כעין "גרמא", ולא דמי ממש.

[6] וחכם עיניו בראשו, ידאג מראש לאלף את כלבו.

[7] אך ידידי הגר"ד אזולאי, העיר דאם הדבר ידוע שהכלב יעשה צרכיו, פשוט שאסור לצאת איתו לרחוב ע"ד לאסוף את הצואה אח"כ, דהא קי"ל דאין עושין גרף של רעי לכתחילה (שו"ע שח, לו. שלח, ח). ואף דבמקום פסידא שרי למיעבד גרף של רעי לכתחילה (שח, לז ובנו"כ שם, ומשנ"ב שלה, סקט"ז), מ"מ להוציא הכלב דווקא לרחוב, לא דמי לפסידא, ופשוט. גם משום צער בעלי חיים אין מקום להקל, שפשוט שיש דרך אחרת למנוע צער מהכלב, ואין שום חיוב דווקא לטייל עמו ברחוב.

סג. שימוש בשבת במראה הנמצאת בכלי עם סומק

נשאלנו מאשה (אשכנזיה) בשבת, לגבי כלי אשר יש בתוכו מצד אחד סומק (איפור - אבקה) ומצד שני מראה[1]. האם מותר לפתוח כלי זה ולהסתכל בשבת במראה. שכן יש לה צורך במראה הקטנה הזו.

נראה לי כי כלי זה אשר מצד אחד ישנו מראה ומצד שני ישנו סומק, וישנה קופסה פלסטיק המאגדת את שניהם לכלי אחד, זהו בדיוק דין של בסיס לדבר המותר והאסור.

הגמרא במסכת שבת (מז, א) אומרת: "אמר רבא כי הוינן בי רב נחמן הוה מטלטלינן כנונא אגב קיטמא ואע"ג דאיכא עליה שברי עצים מיתיבי ושוין שאם יש בה שברי פתילה שאסור לטלטל אמר אביי בגלילא שנו". וביאר רש"י (ד"ה 'בגלילא שנו'): "שחשובות להן שברי פתילה שאין בגדים של פשתן מצויין להם הלכך לא בטלי ונעשה נר בסיס להן".

לאור זאת כתב הטור (שי): "ואם יש עליו דבר האסור ודבר המותר, כגון מחתה שיש עליה אפר שמותר לטלטל לכסות בו הרוק ויש עליה גם שברי עצים שאסור לטלטלן - מותר. וכגון שדבר המותר חשוב מדבר האסור אבל אם דבר האסור חשוב יותר מדבר המותר - בטל אצלו ואסור לטלטלו". וכתב המשנה ברורה (שי, סקל"ג) שאם ההיתר והאיסור חשובים לו באותה מידה, אסור בטלטול (דצריך שההיתר יהא חשוב יותר, עיין מ"ב שט, סק"ט).

אך עיין בערוך השלחן (שי, טו) החולק, ומתיר לטלטל אף כששניהם שווים. ועיין עוד במשנה ברורה (שי, סקל"ג) דעניין זה אזלינן בתר דידיה, ואם בשבילו המותר חשוב יותר - מותר לו לטלטל (וכ"כ דהולכים אחר האדם המגן-אברהם סק"ט והאליה-רבה סק"ב). לכאורה לאור זאת, היה מקום להחמיר להשתמש במראה בשבת, שכן הסומק הוא העיקר, הוא החשוב והוא היקר. בעוד המראה היא החלק הטפל והפחות חשוב. וכבר כתב השולחן ערוך (שט, ט): "תיבה שיש בה דבר המותר לטלטל ומעות, אם המעות אינם עיקר, מותר לטלטלה כמו שהיא על פי התנאים שנתבארו במחתה".

אלא דכתב בשמירת שבת כהלכתה (כ הערה רג) ש"אזלינן בתר חשיבותא בעיני האדם **באותה השעה**, וכמו שמצינו לגבי לחם, שהוא חשוב יותר מהמנורה שעל השולחן, מכיון שצריך את הלחם לסעודת שבת... וא"כ מסתבר דאם מונח על השולחן סכום כסף יחד עם דבר של היתר, לא אמרינן שנלך אחרי כמות הכסף וערכו, אלא אמרינן מה חשוב לאדם יותר באותה השעה, ואם כעת הדבר המותר חשוב לו יותר, אין השולחן נהפך לבסיס גם אם שווי הכסף הוא גדול". ולפי זה נוכל למימר דכיוון דכעת זקוקה האשה למראה וזה העיקר בעת זו, יהא מותר לה להשתמש במראה. וכן משמע משו"ת אגרות משה (אורח-חיים ה, ו כב אות יז), דהעלה דבבסיס לאיסור והיתר אזלינן בתר חשיבות האדם (בשעה זו).

אלא שיש לסייג מעט את הדברים, שכן ראיתי דחלק מהפוסקים ציינו שהדבר תלוי באם היה האדם צריך לוותר על אחד מאותם החפצים על איזה מהם היה מעדיף לוותר. כלומר, אם היה בא גנב, ואומר תן את המראה או את האיפור, על מה היה מוותר. וכ"כ הגרשז"א (עיין שולחן שלמה שי אות כח). וכן הובא גם באורחות שבת (יט, רפה). וכן כתב לי מו"ר הגר"א נבנצל (בכת"י) "לענ"ד הבחינה אם הי' בא גזלן ורוצה ליקח או הכסף או הלחם על מה בעל הבית הי' מוותר - על הכסף או על הלחם. ואם יש לו עוד לחמים לשבת, אזי אפי' בירא שמים יתכן שהי' מוותר על שתי החלות". לפיכך, אם כעת היתה

---

[1] ואין להקשות מדברי השולחן ערוך (שב, יג) דאסר להסתכל במראה בשבת, דשם זוהי מראה של מתכת "חריפה כאיזמל". ודבר זה אינו מצוי אצלנו כיום (ערוך-השלחן שב, כד). וכן התיר בספר כי בו שבת (שב, רו), אך במראה שבורה החמירו.

האשה חפצה במראה ומוכנה לוותר על הסומק, אזי יכולה היא להשתמש במראה. אך אם היא היתה מעדיפה לוותר על המראה במקרה של גנב, אזי לא תוכל להשתמש כעת במראה.

לגבי הסומק, האם יש איסור בהנחתו, וממילא יהא דינו כמוקצה. השולחן ערוך (שג, כה) העלה דאסור לאשה שתעביר בשבת סרק על פניה משום צובע, וציין דלכן אסורה לטוח על פניה בצק דכשנוטלתו מאדים הבשר. וכן פסק המגן אברהם (שג, סקי״ט), המשנה ברורה (שג, סקע״ט) והבן איש חי (פרשת פקודי אות ג). מדברים אלו יכולים אנו ללמוד, כי קיים איסור לאשה לשים סומק על פניה בשבת משום צובע. ועיין בשו״ת רב פעלים (ב, נא) דציין כי ממה שמובא שאסור לאשה להעביר סרק על פניה משום צובע, זהו למרות שהצבע יורד מהזיעה ואינו מתקיים לזמן מרובה.

ואף שיש שהעירו דכיוון שהוא אינו מתקיים להרבה זמן (ונודף ונעלם אחר כמה שעות, שכן הזיעה מעברתו), יש מקום להתיר. קשה לומר הכי, דהיכן מצינו דחילקו בין צביעה שיש בה קיום לצביעה שאין בה קיום (סו״ס יש איסור דרבנן כיון דלשעתו ודאי יש צביעה), כפי שראינו לעיל.

וכן פסק להחמיר בזה בשו״ת אגרות משה (אורח-חיים א, קיד. ה, כז) אך העיר כי בשעת הדחק באופן שזורקים האבקה על הפנים והיא אינה נדבקת, שרי בדיעבד.

וע״ע בשו״ת שבט הלוי (ו, לג) דאסר בזה בכל האופנים, משום איסור צובע. וכן דעת הגרשז״א (שמירת שבת כהלכתה יד הערה קעג) להחמיר בזה. וציין דזהו אף אם רק זורקין האבקה על הפנים והיא אינה נדבקת (כלומר גם רק בפודרה יש להחמיר), וביאר דכל שמכוין לצביעה אפילו לזמן מועט, אין מקום להתיר (ולכמה ראשונים הוי איסור תורה). וכן הובא גם בארחות שבת (טו, נז). וכ״פ גם בשו״ת אור יצחק עבאדי (א אורח-חיים קלה). וע״ע בשו״ת באר משה (ו, קכג), בשו״ת משיב נבונים (ד אורח-חיים יג), בשו״ת חמדת אברהם דיין (א, ו) ובספר פסקי תשובות על המשנ״ב (שג אות יד).

אך יש לציין כי אצל הספרדים מצינו שהקלו באבקה (ללא משחה וקרם), כמובא בשו״ת יביע אומר (ו אורח-חיים לז), בשו״ת יחוה דעת (ד, כח), בחזון עובדיה (שבת ח״ה עמוד ה), בשו״ת מים חיים הלוי (ב, כח), בשו״ת תפילה למשה (א, מו), בספר השבת והלכותיה (כה, יח) ועוד (וע״ע בשו״ת מהר״ם בריסק א, כד). אולם גם בזה ציינו הפוסקים הספרדים כי המחמירה תבוא עליה ברכה (מנוחת-אהבה ח״ג יג, ז. כי בו שבת שג, ו). וע״ע בשו״ת ויצבור יוסף (ה, לח) ובשו״ת במראה הבזק (ז, כט).[2]

העולה לדינא: אם כעת המראה חשובה לה יותר מהסומק (ואף אם יבוא גנב, תוותר על הסומק ותעדיף כעת את המראה), מותר לה להשתמש במראה. יש לציין דכיוון דיש כמה סוגי סומק ואבקות, יש אבקות שלספרדים אינן מוקצה כלל, ויש לבדוק כל מקרה לגופו.

[2] וע״ע בספר שבת מנוחה לגר״ש זכאי (ד, מד) הדן בטלטול מסרק (האסור בשבת) שבצידו השני מחובר מראה.

סד. שימוש במסכה חד פעמית בשבת

רבים מסתובבים בימים אלו עם מסכות חד פעמיות בעקבות דרישת משרד הבריאות. במסכה החד פעמית, ישנו ברזל קטן למעלה, אשר על ידו מתאימים את הגודל, וסוגרים אותו מעל האף (שכן מסכה זו מיועדת למגדול ועד קטן). יש לציין, כי אנשים המרכיבים משקפיים ממש מקפידים ע"כ, שכן בלא זה יהיו להם אדים. ונשאלנו, האם מותר בשבת לקפל את הברזל ולהתאימו או דיש בזה איסור. ואומר כי שמעתי שבכמה מקומות דרשו הרבנים דיש בזה איסור בונה (או מכה בפטיש). האמנם, יש להזהיר הציבור או דאין בכך איסור (ויתכן דיש ראיה להתיר מדברי מרן שיד, ה).

בפתח דברי אציין כי ישנה חשיבות למסכה, כפי שכבר כתב החפץ חיים בביאור הלכה (תקנד ד"ה 'דבמקום חולי') וזו לשונו: "עיין בספר פתחי עולם דבמקום שאין המחלה של חלערי"א חזקה ח"ו יאכל פחות מככותבת בכדי אכילת פרס וכן בשתיה כמ"ש השיעורי'... ומי שירצה להתענות במקום שאין המחלה בזעם ח"ו יש ליועצו ולהזהירו שלא ילך מפתח ביתו כל היום ולהכריחו **כשיצא ישא סביב לחוטמו ופיו חתיכה קאמפע"ר** ומעט עשב מיאט"ע".

מצד מה שכתבנו כי יתכן דניתן לפשוט מסימן (שיד, ה) מדין קנה, אשר בב"י מביא את לשון הרמב"ם (שבת כג, ו) בשפופרת חתוכה, אע"פ שאינה מתוקנת, מותר להכניסה בנקב החבית. ומוסיף הב"י: "נראה מדבריו שהוא מפרש ששפופרת עצמה חסירה שום תיקון, ואפילו הכי מותר להכניסה בנקב החבית". וממילא גם המסכה, שחסירה שום תיקון, מותר להתאימה לאף. ועיי"ש בהמשך אותו סעיף , לגבי עלה של הדס, אם מכניסו בנקב, נראה כעושה כלי, או מחשש שמא יקטום. אולם אצלנו כאשר מתאימו לאף, שזהו דבר חיצוני, נראה שהן המחבר והן הרמ"א יתירו.

על פניו המסכה נחשבת ככלי הנמכר לרבים בתור כלי גמור והוא מוכן וכך מתייחסים אליו. אלא דישנם אנשים אשר מוסיפים לו עוד תיקון מועט בכדי שיהיה עוד יותר אטום, וזהו הסגירה והקיפול על גבי האף.

לכאורה אין בזה משום מכה בפטיש, דסו"ס הכלי כבר היה מוכן גם קודם ההוספה. אלא דטענה זו יש לפרוך (כפי שביאר הגר"מ פטרפרוינד) דהרי בגמרא בשבת (קג, א) איתא: דחק קפיזא בקבא חייב. וביארו והראשונים מרב האי גאון שפירש דמיירי בכלי שמודדים בו קב וחקק בו לדעת שיעור ג' לוגין. כלומר, למרות שהכלי כבר היה ראוי לתשמישו (וכך הוא מיוצר ונמכר ומתייחסים אליו ככלי גמור), מ"מ אסור להוסיף לו תשמיש נוסף. ולפי"ז יתכן למימר דשיפור התשמיש של הכלי שיהיה אטום יותר ע"י הידוק הברזל על האף אינו קל יותר מהוספת שנתות בכלי. וכמו ששם הוא מוסיף אפשרות למדוד עוד מים, כך כאן הוא מוסיף אפשרות להכנס עם המסיכה למקומות שצריך בהם יותר הגנה. ומלאכת מכה בפטיש איננה רק הכשרת הכלי לשימושו אלא גם הוספת תועליות ותשמישים בכלי מוכן. וכפי שכתב המאירי (ביצה לד, א): "שכל שמחדש דבר להשתמש בו תקון כלי הוא ואסור". וע"ע בלשון שולחן ערוך הרב (שמ, יז).[1]

[1] יש שהביאו ראיה להקל בזה מהא דשרי ליתן בשבת מוך לתוך הסנדל כמבואר בתוס' בשבת (סד, ב ד"ה 'ובלבד') ובמשנ"ב (שג, סקמ"ח), ולכאורה צ"ע מדוע אין זה אסור מדין מכה בפטיש שמכשיר בכך את המנעל. ועל כרחך כיון שהמנעל היה ראוי בעצם ומתייחסים אליו ככלי גמור ורק שהוא לא מתאים במידה לבעליו ולכן הוא נותן שם מוך, בכה"ג ליכא משום מכה בפטיש. ומיהו נראה לדחות דהתם בלא"ה אין מכה בפטיש כיון שאין תיקון בעצם הכלי אלא

אולם יתכן לדון ממה שמצינו לגבי מחט שנתעקמה כי אפילו מעט נתעקמה, קיים איסור ליישרה בשבת, כמבואר במגן אברהם (שמ, סקי״א), במשנה ברורה (תקט, סק״ז), בבן איש חי (פרשת ויקהל אות יב), ועי״ע בכף החיים (שמ, סק״ס) ובשו״ת מאמר מרדכי (ד, מח). אולם נראה כי קיים חילוק גדול ומהותי בין מסכה לבין מחט שנתעקמה. שכן במחט אפילו שנתעקם מעט נחשב לקלקול, אך מסכה ראויה לשימוש אף בלי התיקון (למרות שבאופן זה יהיה פחות נוח).

הגר״י אריאל כתב לי ׳מאי שנא משפוד הנצרף׳. וכוונתו לגמרא במסכת ביצה (כח, ב) שם איתא: ״אמר רב יהודה אמר שמואל: שפוד שנצרף אסור לתקנו ביום טוב״ ומבואר בגמרא דזה ״אף על גב דמפשיט בידיה״. כלומר, מיירי בשפוד שנמעך ונתעקם מחמת שדרסו עליו ולמרות זאת אסור ליישרו, אף שיכול ליישר בלא צורך בפטיש. אולם נראה לענ״ד למימר דכל דבר שמתעקם ומיישרים אותו בקלות ללא טורח, לא שייך בזה איסור משום מכה בפטיש (וכן אין בגדרו תיקון).

דבר זה ניתן להסיק מהגמרא במסכת שבת (קמו, א) דאיתא שם ״ושווין שנוקבין נקב ישן לכתחילה״, וביאר רש״י (ד״ה ׳נקב׳) שנסתם דכי חוזר ופותח לאו כמעשה פתח הוא, שהרי הוא עשוי ועומד וסתימתו לאו כלום. ועיי״ש בהמשך הגמרא. כמו כן, נאמר בגמרא במסכת שבת (מח, ב) שהתירו להחזיר מוכין שנשרו מהכר, וביאר המאירי (שם ד״ה ׳מחזירין׳): ״אין זה עשיית עלי אחר שההדיוט יכול להחזירם ואין צריך אומן״. וכבר כתב באשל אברהם (בוטשאטש שיג, ו) דכל דבר שמתעקם ומיישרים אותו בקלות בלא טרחא כלל, אין בזה שום איסור.

כמו כן, ניתן ללמוד מהלכות קיפול (ראית הגר״א לבנון), הנזכרות בשלשה מקומות. בסימן שב (סעיף ג) כותב המחבר שמותר לקפל כלים, בגדים, לצורך שבת, בתנאים מסוימים. קיפול זה בא לשמירה, שלא יתקמט הבגד. ובסעיף ה, מותר לשפשף סודר כדי לרככו. המשנ״ב (סקכ״ב) כותב שאסור לעשות קמטים בדברים מכובסים, ע״י כלים העשויים לכך. דין זה מבואר בהלכות יום טוב (תקיט, ה) קמטים שעושות הנשים בבגדים, אסור, משום תיקון מנא. ובהלכות חוה״מ (תקמא, ג) אין עושים קשרי בתי ידיים. המג״א (סק״ה) כותב שאסור מפני שאינם מתפשטים כשלובשן, כאשר עושה ע״י עצים המיוחדים לכך. ומובא במשנ״ב (סק״ח). הלבושי שרד (תקמא, סק״ד-ה) מבאר שהחילוק הוא אם הקמטים נשמרים או לא. לכן בשבת מיירי בחלוק, שאין הקמטים נשמרים, לכן מותר. אבל קמטים בסודר נשמרים, לכן אפילו בחול המועד אסור. וזה כאשר נעשים ע״י עצים המיוחדים לכך. מסכה, נראה פשוט שהקימוט אינו נשמר, דומיא דחלוק, ואינה נעשית ע״י כלי, לכן מותר אף בשבת. ולפי״ז יהא מותר להתאים בידו את המסכה לפי האף, מאחר והצורה אינה נשמרת. וכן ראיתי דהובא בקובץ באר התורה (50 עמוד 57) בשם הגר״י רובין להתיר.

וע״ע ביישור כובע או בקבוק שהתעקמו, בספר שמירת שבת כהלכתה (פט״ו), בשו״ת ציץ אליעזר (ט, כח) ובספר פסקי תשובות על המשנ״ב (שמ אות כו). וע״פ ביאור זה פשט לי הרה״ג מנחם מנדל פוקס (מח״ס דברות מנחם) להתיר השימוש במסכה חד פעמית בשבת וקיפול הברזל שנמצא בה (והוסיף עוד סברות), ואלו דבריו:

> אלו שרצו לאסור, מן הסתם כוונתם ע״פ מש״כ המג״א (שמ, סק״א) בשם ספר הזכרונות שמחט שנעקם אסור לישרו משום בונה או מכה בפטיש, והמ״א מציין לסי׳ תקט,

---

זו הנחת דבר חיצוני בכלי. ובאמת אם יבטלו שם את המוך אפשר שיהיה אסור ליתנו בתחילה דומיא דמש״כ המשנ״ב (שיז, סקט״ז) ברצועות ומשיחה בסרבל ומכנסיים חדשים, אך באופן שאינו מבטלו ה״ז מותר, כמבואר שם לגבי אבנט (דברי הגר״מ פטרפרוינד).

ומסתמא כוונתו לסעיף א שם שיפוד שנצרף אסור לתקנו, והיינו הך. ולכן חששו האוסרים בנד״ד. אבל לענ״ד פשוט דבנד״ד אין שום חשש. דשאני התם שזהו צורת הכלי, המחט או השפוד, וצורה זו מקובלת בעולם, וגם הוא מחזיק מעמד בצורתו לאורך ימים ואינו עומד להתעקם בדרך כלל. משא״כ במסכה הזאת, הלא אין שום צורה מקובלת איך צריכה להראות מסכה זו, כי הלא כל אדם יש לו מידה אחרת באורך וברוחב, וא״כ לא נקרא פעולה זו עשיית כלי, וגם ישנם כאלו אשר אשר לא מקפלים כלל, ומשאירים המסכה כמו שהוא ובפרט שאינו מתקיים, וכל פעם שלובשים אותו לוחצים עו״פ בכדי שיהא במדתו הנצרך, ובפרט שמסכה זו עשויה לכך שכל אחד מקפלו לפי ענינו וגם משנים אותו. ומה גם כי פעולת קיפול זו דומה למי שלובש בגד אשר סוגרים אותו כגון על צוארו (או מקום אחר) ע״י סקאטש, אשר פשוט שאין כאן שום יצירה של צורת בגד או כלי, כי עשוי לכך להתאים לעצמו לפי הצורך ואינו בר קיימא בצורה זו.לאור כל הנ״ל פשוט כבעיתא בכותחא שאין כאן שום חשש.

והעיר ידידי הגר״י בן מאיר[2], כי מו״ר במנחת שלמה (ב, יג) התיר אפילו להרכיב מזרק חד פעמי. וראה גם בשש״כ (לה הערה סו) שכתב בשם מו״ר הגרשז״א זצ״ל ומה שגם הביא שם בשם המהרי״ל דיסקין (בקו״א אות לח). גם נ״ל שאם וכאשר עושה שימוש חוזר במסכה, מהדק מחדש [ואפשר שאף במקום קצת שונה] את חוט הברזל, וע״כ הוי לגמרי שלא של קיימא. וראיתי באורחות שבת (ח, עב בהערה קה) שהביא סברה זו בשם הגאון הגריש״א זצ״ל, ש[בהרכבת מזרק חד פעמי] כיוון שהדבר עשוי לכך, לא מיקרי תיקון אלא שימוש בעלמא. ונראה שאם במזרק כך, ק״ו במסכה.

בעל שו״ת שואלין ודורשין כתב לי ״לענ״ד אין בזה לא משום בונה ולא סותר ולא מוקצה. חוט הברזל בס״ה מחזיק את המסכה על האף ותו לא, ואין שום סיבה לחומרא״. סברא להתיר, כתב לי ת״ח אחד: זה חוזר לברייתו מיד, ולא שייך בזה איסור בונה, וחוזר לברייתו באופן שאינו משאיר כל סימן, וגם לא עושה קפלים כמו בגיהוץ בגד. לכן אין בזה חשש איסור. עכ״ד. וכ״כ לי גם הגר״ש דיכובסקי: ״אינני חושש לאיסור. הברזל מיועד לכיפוף ולהתאמה, וזה דבר שאינו מתקיים ומשתנה בכל לבישה״.[3]

---

[2] תשובתו המלאה אלי עם תוספת היתר באריכות הובאה בקובץ האוצר מז (עמוד קצז ואילך).

[3] וכ״כ לי הגרי״צ רימון להתיר, ואלו דבריו: בשאלה זו יש לדון מצד מלאכת בונה ומצד מלאכת מכה בפטיש. ביחס למלאכת בונה, הגמרא בביצה (כב.) מביאה מחלוקת בין בית שמאי ובית הלל האם יש איסור בונה בכלים, כאשר דעת בית הלל שאין איסור בונה בכלים. אולם מכמה מחלוקת בין רב לשמואל בגמרא בשבת (קב:) עולה שהם נחלקו בדבר זה: לדעת שמואל אין בנין בכלים, ואילו לדעת רב יש איסור בונה בכלים (ראו ר״ח שם). כיצד ייתכן שרב סובר כבית שמאי? לדעת **רב** **האי** גאון (הובא ברשב״א שבת קב:), רב סובר שגם בית הלל מסכימים שיש בנין בכלים (והוא מפרש באופן אחר את דבריהם במסכת ביצה). לעומת זאת התוספות (שבת עד: ד״ה חביתא; קב: ד״ה האי) **והרשב״א** (שם) כותבים שאם מדובר בבנין גמור או בעשיית כלי מתחילתו אין זה בניין בכלים אלא בניין של כלים (עשיית כלי) והדבר אסור לכולי עלמא, וכך פוסק **השולחן ערוך** (שיד, א. משנה ברורה סק״א).

איסור תוקע: פרט לאיסור יצירת כלים ישנו איסור נוסף מדברי חכמים: ״**גזרה שמא יתקע**״. הגמרא בשבת (קכב:) אומרת שאסור להחזיר דלת של תיבה. רבא מסביר, שאמנם אין בניין וסתירה בכלים, אבל יש ״גזרה שמא יתקע״. רש״י (ד״ה גזירה) מסביר, שאם יתקע בחוזקה את הדלת בכלי יעבור על איסור **מכה בפטיש** (לדעתו כלל אין איסור בנין בכלים). מאידך, מדברי **הרמב״ם** (שבת כב, כה) עולה שיעבור על איסור **בונה**. **השולחן ערוך** (שח, ט) אוסר החזרת דלת של כלי ״גזרה שמא יתקע״, אך לא הסביר אם דבר זה נובע מדין בונה או מדין מכה בפטיש.

וכ״כ לי להתיר הגרי״י פוקס (מח״ס תפילה כהלכתה ועוד) ואלו דבריו: ״בעניין התאמת המסכות החד־פעמיות בש״ק ע״י כיפוף הברזל, שהרי לא כל האפין שווים, דומני שהדבר מותר, שאין זה אלא ככיפוף סגר מתכתי או מפלסטיק קשיח, באריזות כמו בלחם או חלה פרוסה, שמותר, כפי ששמעתי מפי קדשו של מרן הגרי״ש אלישיב זצ״ל, אבדל לחיים טובים, כשדברנו על סגר של ״פעקלא׳ך הנזרקים בשמחת עליה לתורה, שהעיר, שאין לפתול קצה אחד על הקצה השני ולסובבן זה על זה, שהרי זה כפותל שני חוטים שהוא קושר בשבת, ולדעת ביה״ל בחוט מתכתי די אפילו ב״חצי סיבוב״ וכבר קושרים, חלילה, אלא כהצעתו יש לסגור בכריכתו בעיגול על גבי עצמו מסביב אפילו בהידוק, שאין בזה מעשה קשירה כלל מבלי לפותלו. ועוד למה הדבר דומה, קל וחומר להתאמת גובה ה״סטנדר״[4] לצרכי המתפלל או הלומד, אפילו בפתיחת ברגים משני הצדדים (פרט למנחת יצחק ט, לח

האם כל חיבור והרכבה של כלים אסור? השולחן ערוך (שיג, ו) פוסק שאסור לחבר מיטה של פרקים (מיטה מתקפלת) ואם ״תקע״ (בכוח) חייב חטאת. והוסיף השולחן ערוך: ״ואם היא רפויה מותר לכתחילה״. הרמ״א, מסביר, שכוונת השולחן ערוך להתיר רק דבר שדרכו להיות רפוי, אך דבר שדרכו להיות מהודק אסור לחברו אפילו בצורה רפויה. המגן אברהם (סקי״א) מדייק, שחיבור רפוי בדבר שדרכו להיות - מותר לכתחילה, ואין בכך כל גזרה, וכן כתב הביאור הלכה (ד״ה דרכה).

לאור כל האמור נחזור למסכה החד פעמית: במסכה חד פעמית, פס המתכת מהודק ברפיון, והוא תמיד נשאר רפוי (ואף מתרופף כל הזמן וצריך לתקנו). לאור זאת, **ברור שמותר לכתחילה להדק את פס המתכת על האף ואין בכך איסור בונה.**

פרט לכך יש לצרף את דעת שו״ת חתם סופר (או״ח עב), הסובר שבניין לשעה איננו נחשב כבניין, וכאן מדובר על דבר כיפוף זמני ביותר. ואמנם לא כולם הסכימו עם החת״ס (בירושלמי שבת ז, ב) נאמר שבניין לשעה נחשב כבניין. החתם סופר סבור שהגמרא בשבת (לא:) חולקת על הירושלמי, אולם האור שמח (הל׳ שבת י, יב) סבור שגם הבבלי מסכים לירושלמי. אולם המקרה שלנו קל יותר, כיוון שלא רק שמדובר על ״בניין לשעה״, אלא שמראש דעתו לפרקו בתוך כמה שעות [וכ״כ להקל בשו״ת תרומת הדשן (סה) לעניין סתירת פי התנור הסתום בטיט, וכ״כ בשו״ת יחוה דעת (ב, נה) לעניין משחק באבני לגו].

מתקן מנא: אך יש מקום לדון בבעיה נוספת שעלולה להיות בהידוק פס המתכת. הגמרא בביצה (כח:) אומרת שאסור לתקן ביום טוב ״שיפוד שנרצף״ (שהתעקם), ואפילו בידיים, משום מלאכת מכה בפטיש, וכך נפסק בשולחן ערוך (תקט, א). אם השיפוד התעקם עד כדי כך שאין אפשר להשתמש בו, יש איסור תורה בתיקונו, ואם יש אפשרות להשתמש בו הדבר אסור מדרבנן משום ״מתקן מנא״ (ראו ביאור הלכה שם ד״ה אותו). לאור זאת פוסק המגן אברהם (שם, סקי״א), שאסור ליישר בשבת מחט שהתעקמה, ומטעם זה אסור גם ליישר ידית של משקפיים וכדומה (כף החיים סק״ס). לאור זאת היה מקום לומר שאסור להדק את פס המתכת של המסכה על האף משום מלאכת מכה בפטיש.

אולם למעשה נראה שאין בכך בעיה גם מצד ״מתקן מנא״. ראשית, כפי שכתבנו לגבי מלאכת בונה, מדובר כאן בתיקון קל ביותר שאינו מחזיק מעמד וממילא אין בו תיקון של ממש, וכן כתב באשל אברהם (בוטשאטש) לגבי חוט ברזל שנועד לסייע בהידוק המשקפיים לאף, שאם החוט לא מהודק בצורה קבועה לאף אין בכך כל איסור (שיג, ו; שמ, על המג״א סקי״א). בנוסף, כיוון שמדובר במסכה חד פעמית, שמתחילת ייצורה נעשתה על מנת שפס המתכת יהודק על האף, **מסתבר שאין כאן שום מעשה של תיקון או יצירה אלא זהו מעשה של שימוש חד פעמי**, ולכן הדבר מותר (וכעין זה כתב בארחות שבת, פ״ח, עב והערה קה, לגבי מזרק חד פעמי).

הלכה למעשה: **מותר לכופף את פס המתכת שבתוך המסכה ולהדקו על האף**, כיוון שהוא רפוי ואין כאן בניין כלל, וגם הוא מתרופף חזרה וגם נועד לכמה שעות בלבד. מסיבה זו אין כאן גם איסור ״מתקן מנא״, כיוון שהידוק פס המתכת לא מחזיק מעמד, ובנוסף מסתבר שכלל אין זה ״תיקון כלי״ אלא אופן השימוש במסכה. עכ״ל.

[4] והעיר ידידי הגר״ד בגנו: קשה לי להשוות את ני״ד לסטנדר או לחוט הברזל שאיתו סוגרים את השקיות, כיון ששם באמת השימוש הוא ע״י פתיחה וסגירה - דלא שייך לומר שכשהחוט פתוח זה ״מקולקל״ וכשסגור זה ״מתוקן ובנוי״, וכמו״כ בסטנדר - לא שייך לומר שאם מחובר גבוה זה ״מקולקל״ ואם מחובר נמוך זה ״מתוקן״. משא״כ במסכות -

שנוטה להחמיר) שלרוב הפוסקים מותר, ראה מ"ב (שיג, מה ומז), בהליכות שלמה ואז נדברו ועוד. כמו הברגת טרמוס או עגיל, שכל שכך דרך שימושו, אין בזה בונה או מכה בפטיש, ויש מ"מאריך אף" ויש המקצר, הכל לפי אורכו ורוחבו של האף, ובמידה שאדם מודד (אף בש"ק) - מודדים עמו".

העולה לדינא: מותר להניח מסכה חד פעמית בשבת על פניו, ואין לחוש משום בונה או מתקן מנא כאשר מצמיד ומכופף את פס המתכת על אפו (והרוצה להחמיר תע"ב, ויניח המסכה בפעם הראשונה לפני שבת).[5]

נספח מאת הרה"ג בעל שו"ת אורחותיך למדני

כתוב בביצה (כג.): "א"ל אמימר מאי קטורא, אי קטורא בידי מעשה אומן הוא". ופירש"י שם: "אי קטורא בידי. שעושין לבתי שוקים ולבתי ידים של חלוקי הנשים, שמקמטין אותן על עץ חלק או על אגודה של קשים וקורין אופרונצייי"ר, מעשה אומן הוא ואסיר וקטורא לשון קשר". וכן פסק הרמב"ם בהל' יו"ט (ח, יד): "אבל אין עושין קשרי בית הידים מפני שהוא מעשה אומן, וכן כל כיוצא בזה". וכן הוא במרן בא"ח (תקיט, ה): "קמטים שעושין הנשים בבתי זרועותיהן ובבתי שוקיהן אסור לעשותן ביום טוב משום תקון מנא". וכתב המ"ב שם "וה"ה דאסור לעשות קמטים בענק שבצואר שקורין קאלנע"ר בעצים המיוחדים לכך. ואפי' בחה"מ אסור לעשות כל זה כמבואר לקמן בסימן תקמ"א ס"ג". ודין זה שייך אף בשבת כמ"ש הרמב"ם בהל' שבת (כב, כב) "אסור לתקן בית יד של בגדים ולשברם שברים שברים כדרך שמתקנין בחול הבגדים כשמכבסין אותן". ופירש הרב המגיד שם, "זו קיטורי בית יד שהזכירו פ' יו"ט שחל (ביצה כג), ואמרו שמעשה אומן הוא ואסור".

משמע מזה שאם הוא דבר קל ומעשה הדיוט לתקן בית יד שברים שברים, שאין חשש כלל בין ביו"ט ובין בשבת. וכן ראיתי בערה"ש (שב אות י) שהביא הרמב"ם בהל' שבת הנ"ל, וכתב "ומבואר דכל הדברים הוא מטעם תקוני כלים, ואין זה קיפול פשוט אלא קיפול כמעשה אומנות, כמ"ש על בית יד שברים שברים, כלומר קמטים קמטים, **אבל בקיפול פשוט** אין קפידא בכל גווניי". וכן י"ל בנד"ד שמותר לקפל ולתקן את המסכה על אפו כיון שזה דבר קל ומעשה הדיוט והוא אינו בכלל מתקן מנא.

וגם יש לדמות זה למ"ש בשבת (מח, א): "ואין נותנין את המוכין לא לתוך הכר ולא לתוך הכסת ביו"ט ואין צריך לומר בשבת, לא קשיא הא בחדתי הא בעתיקי". ופירש"י שם שהאיסור בחדתי הוא משום "שלא היו מעולם לתוכו, אסור דהשתא עביד ליה מנא". וכתב המאירי שם, "אין נותנים מוכין ונוצה לתוך הכר או הכסת... שהרי עכשיו עושהו כלי, אבל נשרו משם בשבת מחזירין אותן בשבת וא"צ לומר ביו"ט **שאין זה עשיית כלי אחר שהדיוט יכול להחזירם ואין צורך אומן**". ולכן ה"ה די"ל הכי בנד"ד שאין קפילת המסכה על האף צריך אומן כלל והוא מעשה הדיות, וממילא שהוא אינו נחשב כתקון מנא.

ועוד י"ל דמצינו שנהגו הספרדים לכרוך מצנפת על ראשם, אף שיש בזה תקון גדול. וכן הוא ברב פעלים (א או"ח כו), וז"ל בשאלה "בענין המצנפת שהיו לובשין גדולי בני עמינו... כורך עליהם הבגד הגדול שקורין שאל, בכריכה מהודקת ומהודרת בכמה קיפולים זה על גב זה, מעשה אומן שאין כל אדם יודע לכרוך אותה, ומחזיק אותה במחטים קטנים שתוחב בה, ובזה המצנפת הזאת חזקה שיוכל

המסכה מיועדת לשימוש אישי. וכיון שלכל אדם יש רק אף אחד (ב"ה) ואין שינויים במידות האף שלו בדרך הטבע. או שהמסכה מתאימה לו או שלא. וכשאינה מתאימה - שייך לקרוא לזה "מקולקל" וכשמתאימה - "מתוקן".

[5] על שאלתנו זו כתב מו"ר הגר"א נבנצל שליט"א: לכאורה אם זה עשוי להתאמה קבועה אסור. ואם זה עשוי לפתוח ולסגור, כלבישה - מותר. כחצי שנה אחר שכתבתי תשובה זו, פורסם בירחון האוצר (מו עמוד נט ואילך) מאמר בעניין זה של כיפוף פס המתכת בשבת, ע"ש (ועיין באוצר מז עמוד קצז ואילך הערה ע"כ).

להסירה מעל ראשו, ולהחזירה כמה פעמים ביום, ועד חודש ושני חודשים ויותר תשאר בתיקונה כמו שהיא... ונסתפקתי אי שרי לתקן המצנפת הזאת בראשו מתחלה בשבת". ובתשובה הוא כתב טעם חדש להתיר, וז"ל "לית בה חשש משום מתקן מנא יען כי הוא כורך אותה בראשו, וכיון דמתקנה בראשו **דרך לבישה** הוא זה, ואין זה נקרא מתקן מנא אלא הוא מתקן מלבוש על ראשו, כדרך שהוא חוגר חגורתו... ונראה להביא ראיה... דכתב הרא"ש ז"ל והביאו מרן בב"י ס' שיט, דמים שיש בהם תולעים מותר לשתותן ע"י מפה ולא הוי בורר ומשמר, דלא שייך בורר ומשמר אלא במתקן הענין קודם אכילה או שתיה כדי שיהיה ראוי לאכילה או לשתיה, שזהו דרך מלאכה, אבל אם בשעת שתיה מעכב הפסולת שלא יכנס לפיו, אין זה מעין מלאכה ומותר, וכן פסק בש"ע... דין המצנפת שמתקנה וכורכה בהיתר על ראשו שהיא דרך לבישה דמי לדין הרא"ש ז"ל... דאין גוזרין על האדם ללבוש מלבוש גופו בלי סדר ותיקון", עיי"ש. וא"כ ה"ה בנד"ד שדרך לבישה של המסכה היא לקפל המסכה על האף, ואין בזה מתקן מנא כלל, אלא רק דרך לבישה, ותו לא.

אלא יש להעיר על הרב פעלים ממה שהוא עצמו כתב ברב פעלים (ב או"ח מד) לגבי אם מותר לקשור חגורה שני קשרים זה ע"ג זה, והוא כתב במסקנה שם, "ולכן שפיר כתבנו בדין החגורה והסודר וכיוצא, שלא לקשור ב' ראשיה בשני קשרים זה ע"ג זה, אלא רק בקשר ועניבה, כן נראה ברור בס"ד". וי"ל שמה בכך אם הוא קושר החגורה בשני קשרים זה ע"ג זה, הלא זה דרך לבישה ואין חשש מלאכה בזה, וכמ"ש ברב פעלים הנ"ל "דאין גוזרין על האדם ללבוש מלבוש גופו בלי סדר ותיקון". **מ"מ** נראה לתרץ כמ"ש הרב פעלים בח"א שם, "ומה שהביא הרב שער אשר (ח"א א"ח ט) דין קטורא בידי דמס' ביצה דף כג, התם עושים ומתקנים אותם הקמטים קודם שילבשו החלוק, ואפילו אם נאמר שעושים אותם אחר שלובשים החלוק שאני טובא מדין מצנפת דנד"ד, כי בנד"ד זה הבגד שקורין שאל אשר כורך אותו באומנות ותיקון יפה, הוא עצמו מלבוש של כובע הראש, ובעת שכורכו אין זה מתקן מנא, אלא מתקן ראשו להלבישו בבגד זה בסדר נאה, משא"כ הקמטים שעושין בבתי ידים ובתי שוקים, הם אינם מלבוש אלא הם נעשים **לתשמיש המלבוש**, לחבר בהם צדדי המלבוש, והרי הוא עושה אותם מנא כדי להשתמש בהם, ולכן גם אם יעשה בהיות החלוק עליו אסור, ושאני טובא מן המצנפת, וזה ברור".

הרי שיש לחלק בין המלבוש עצמו שמותר לעשות בו תקון בשעת לבישה, ובין "תשמיש המלבוש" שהוא אסור. ולכן ה"ה י"ל בחגורה שהחגורה היא תשמיש מלבוש, דהיינו המכנסיים וכו'. ולכן שפיר כתב הרב פעלים שאין לקשור החגורה בשני קשרים, משא"כ המצנפת שהיא אינה תשמיש מלבוש אלא היא עצמה המלבוש. ולכן ה"ה י"ל שהמסכה היא המלבוש עצמו ומותר לתקן אותה על גופו, ואין חשש מתקן מנא בה.

ויש עוד טעם להתיר בנד"ד, שכתב כת"ר שמסכות אלו הן "מסכות חד פעמיות". ולכן אף את"ל שיש תקון מנא במה שהאיש מתקן המסכה על אפו, מ"מ תקון זה הוא רק לזמן קצר, שבתוך יום הוא ישליך את המסכה לאשפה. ומצינו שכתב הגר"ז (שי"ג אות כא) "כיסוי כלים העשוים כך בחריצים סביב... אע"פ שמהדקין אותם בחוזק מאד על פי הכלי אין בהם שום איסור לא הנטילתן משום סתירה ולא בהחזרתן משום בנין, לפי שאינן עשוין לקיום כלל רק לפותחן ולסגורן תדיר גם בשבת עצמה, ולא אסרו בנין עראי וסתירתו אלא כשאינו עשוי על מנת לסותרו בשבת עצמה, כמו שיתבאר בס' שיד". ועיין עוד מ"ש (שיד אות יט). הרי שאין חשש בנין עראי לאותה שבת.

אלא יש להעיר על הגר"ז מדין תנור שכתב מרן (רנט, ז): "תנור שמניחים בו החמין וסותמין פיו בדף ושורקין אותו בטיט מותר לסתור אותה סתימה כדי להוציא החמין ולחזור ולסתומו...". והמקור לדין

זה בתה"ד (סה), וכתב שם הטעם לדין זה, וז"ל "דלא שייכא סתירה דאורייתא אפילו באהל וקרקע היכא דאינו עושה אלא פתחא בעלמא, אלא דמחזי כסותר מדרבנן... ואל תתמה אם נחלק בין אם בא לסתור באיזה זמן, דה"נ מחלקינן אפילו מדאורייתא לענין קשר של קיימא בג' חלוקים כדמבואר יפה בתלמוד ובפסקי הגאונים, וכ"ש לענין דרבנן". ונראה שהתה"ד לא התיר אלא מפני שסתירת הדף ועשיית פתח בתנור היא אינה אלא איסור דרבנן. וכן הוא בגר"ז בס' רנט (אות ז) שפירש הטעם לדין תנור: "...ואסור לסתור בנין המחובר לקרקע, מ"מ הואיל ומן התורה אין איסור אלא כשסותר גוף הבנין אבל לא כשסותר פתחו...". ולכן משמע שהיתר זה של עשוי לסתור בשבת שייך רק לגבי סתירת פתח, ולא באיסור בנין כלל, ולכן איך כתב הגר"ז (שיג) הנ"ל "ולא אסרו בנין עראי וסתירתו אלא כשאינו עשוי על מנת לסותרו בשבת", הרי משמע מהתה"ד שאין להתיר בנין אף כשהוא לאותה שבת, ואף לגבי סתירה נראה שאין להתיר אלא סתירת פתח, ולא סתירת גוף הכלי.

וראיתי בציץ אליעזר (יג, ל) שתירץ קושיא זו על הגר"ז, וז"ל "דהחילוק פשוט דשם (לגבי תנור) הא המדובר במחובר לקרקע ולכן שפיר חמיר יותר, אבל המדובר בס' שיג הא הוא לגבי בנין בכלים דקיל, וכך מצאתי גם בספר קצות השלחן ס' קיט בבדי השלחן סקי"א שעמד על הדיוק בדברי הרב מלאדי בס' שיג שמוכח מדבריו בהדיא דס"ל דבעשוי לסתרו בשבת מותר לסתור גם גוף הכלים, והבליע בדבריו גם כחילוקנו הנ"ז דבמחובר לקרקע לא התירו סתירה שאינו עשוי לקיום אלא בדלת של הבור ופתח תנור ע"ש". ולפי זה כתב הציץ אליעזר שם, "...מכוין דרעועים הם ולא יוכלו להתקיים אפילו יום אחד, אפילו להסוברים דבנין לשעה הוי בנין בכה"ג כו"ע יודו דבנין כזה לא הוי בנין".

וכן מצינו חילוק זה בין מחובר לקרקע או אינו מחובר לקרקע לרבי מרדכי גלנטי ז"ל בגדולת מרדכי (סוף הספר דברי מרדכי) ס"י, שהיתר התה"ד הנ"ל בתנור שהוא מחובר לקרקע, אבל בכלים "אפילו עשוי להתקיים זמן מה כיון דלהנטל עומד לא הוי חבור ולא מיקרי סותר דבר מחבורו". הרי הוא למד דין אחר בחילוק זה בדברי התה"ד. ולפי זה נראה בנד"ד שכיון שהמסכה היא רק לשימוש "חד פעמי", ובאותו יום מיד אחר כך הוא משליך את המסכה לאשפה, אז אף זה בכלל מ"ש הגר"ז הנ"ל "ולא אסרו בנין עראי וסתירתו אלא כשאינו עשוי על מנת לסותרו בשבת." ולכן אין חשש משום תקון מנא בנד"ד.

וגם נראה שאף אם הוא עושה תקון זה במסכה בפעם ראשונה שאין זה בכלל מכה בפטיש. וי"ל שזה מפני שמכה בפטיש היא גמר מלאכה ביד האומן קודם שאותו חפץ ראוי למכור בשוק. לכן י"ל במסתת את האבן חייב משום מכה בפטיש (שבת עה, ב), ופירש"י שם "לאחר שנעקרה מן ההר ונחצבה מחליקה", שבזה האבן ראויה למכור לבונים. וכן הצר צורה בכלי והמנפח בכלי זכוכית בגמ' שבת שם, שאף בזה הכלי נעשה ראוי למכור בשוק. וכן הנוטל ראשי החוטים התלויים ביריעה אחר שקשרו החוטים, ע"י זה היריעה ראויה למכור בשוק. אלא בנד"ד המסכה כבר ראויה למכור בשוק בלי קפלית המסכה ע"ג האף, ולכן אין קפילת המסכה בכלל מכה בפטיש, כיון שכבר גמר עשיית המסכה ביד האומן.

ויש להוסיף על זה, דמצינו בכל מלאכות שבת דבעינן אומנות. וזה כמ"ש רש"י בביצה יג: "אע"ג דלמעשר הויא מלאכה, לשבת מלאכת מחשבת שהיא מלאכת **אומנות** אסרה תורה, שנסמכה פרשת שבת למלאכת המשכן בויקהל והתם **מלאכת מחשבת** כתיב". ורש"י כיון למ"ש בשמות (לה, לג) לגבי המשכן "...לעשות בכל מלאכת מחשבת". ופירש האונקלוס שם, "בכל עבידת **אומנון**". הרי בעינן מלאכה כמו שעושים האומנים, ולכן כתב רש"י הנ"ל "מלאכת מחשבת שהיא מלאכת אומנות".

ואל תשיבני דלא מצינו דבעינן מלאכת אומן בשאר מלאכות מלבד מלאכת קשירה לדעת הרמב"ם, שזה אינו, וזה כמ"ש האורה ושמחה (בהל' שבת י, א) וז"ל "והוא מעשה אומן. דעת הרמב"ם שאינו חייב אלא אם היה קשר אומן. וראיתי בערוך השולחן (רמב, כב) שכתב שם כלל בכל מלאכות שבת דאינו חייב עד שיהיה מעשה אומן וכל מה שאינו מעשה אומן לא נקרא מלאכת מחשבת והביא כן מרש"י (ביצה יג, ב ד"ה אלא), ולפי דברי העה"ש שבכל המלאכות דינא הכי היא שאינו חייב עד שיהיה מעשה אומן, קשה טובא למה לא כתבו הרמב"ם אלא גבי קשירה, ועוד קשה דהכא גבי קושר ס"ל לרש"י כשיטת שאר מן הראשונים שגם הקושר קשר הדיוט חייב ולא מצריך מעשה אומן, ובביצה כתב דבכל מלאכות שבת אינו חייב אלא על מעשה אומנות. והנראה לבאר כי זה **ודאי כל מלאכה שהיא אומנות אינו חייב אלא כשעושה מעשה אומנות** כגון הטווה או האורג או הבונה ואם לא עשה מעשה אומנות **פטור**, וכבר הזכיר זה הרמב"ם (ט, ז) גבי הטווה את הצמר מן החי דפטור משום שאין דרך טויה בכך, ובגמ' (עד, ב) משמע דהיינו משום שאינו מעשה אומנות ר"ל שאין זו טויה יפה, אמנם **מלאכות שאין בהם מעשה אומנות כגון קוצר ובורר ומבשל חייב אף כשלא עשה מעשה אומנות**, אך בקשירה כיון שיש בהם מעשה אומנות ויש בהם מעשה הדיוט לפיכך הצריך הרמב"ם לומר שדוקא במעשה אומן חייבים אבל קשר הדיוט אינה מלאכה, ובזה פליג רש"י וסייעתו דגם במעשה הדיוט חייב אבל מודה רש"י שמלאכה של אומנות אינו חייב אלא כשעשאו מעשה אומנות כמו שכתב במס' ביצה הנ"ל. ונראה דבשאר מלאכות שיש בהן מעשה אומן ויש בהן מעשה הדיוט כגון במלאכת כתיבה חייב גם במעשה הדיוט דלא כתב הרמב"ם דבעינן מעשה אומן כי אם בקשירה, אמנם דברי הערה"ש הנ"ל שהשוה כל המלאכות למלאכת קשירה צ"ע. [עוד כתבתי מענין זה להלן פרק י"א ה"ט]".

הרי שיש מלאכות שהן מעשה אומנות כגון הטווה או האורג או הבונה, ויש מלאכות שאינן מעשה אומנות כגון קוצר ובורר ומבשל. ונראה שמלאכת מכה בפטיש אף שהיא דבר קל לעשות כגון הנוטל ראשי החוטים התלויים ביריעה, מ"מ היא דוקא מלאכה שהאומנים נוהגים לעשות. ולכן מצינו שכתב רש"י בשבת עג. "מכה בפטיש. הוא גמר כל מלאכה שכן **אומן** מכה בקורנס על הסדן להחליקו בגמר מלאכה". וכן הוא ברמב"ם (הל' שבת י, יח): "המנער טלית חדשה שחורה כדי לנאותה ולהסיר הצמר הלבן הנתלה בה כדרך **שהאומנין** עושין חייב חטאת". וכן הוא ברמב"ם (שם יז) "המפיס שחין בשבת כדי להרחיב פי המכה כדרך **שהרופאין** עושין שהן מתכוונין ברפואה להרחיב פי המכה הרי זה חייב משום מכה בפטיש, שזו היא מלאכת **הרופא**". והרופא הוא אומן. וכן הוא ברבינו חננאל שבת עה: שכתב "וכשמשלים **האומן** מלאכתו כל ראשי נימין התלויים בין קיסם וקליפה שנסתבכו בבגד נוטלן". וכן הוא בר"ן בפ' כלל גדול שכתב (דף לא: ברי"ף) "עיקרן של דברים כפר"ח שפי' **שהאומן** מכה בפטיש על הכלי לשוות עקמימותו". וכן הוא במאירי בפירוש המשנה עג. שכתב "המכה בפטיש, ובכללו **כל גמר מלאכה שזו היא דרך האומנים** כשגומרים מלאכתם מעיינים בה אם נשאר בה דבר מועט להשלים תקונו ומתקן...". וכן לשון חידושי הר"ן שם בשם רבינו יונתן ע"ש. וכן הוא ברבינו ירוחם נ' יב ח"יד שכתב "והמכה בפטיש, כלומר שאחר שגמר **האומן** מלאכתו מכה עם הפטיש...". וכן פירש ריבב"ן בשבת עג. "ורבינו ישעיה פירש מכה בפטיש על הכלי, בשעת גמר מלאכה לוקח **האומן** הפטיש...". וכן הוא בספר הבתים (שערי המלאכות האסורות ביום השבת, שער יג) "יש מי שאומר שמכה בפטיש שאמרו שחייב הוא כדרך **האומן** כשמעיין במלאכתו אם חסר בה דבר מתקן אותו בפטיש". וכן הוא בסמ"ג (לאוין עה): "על שם **שהאומן** שמלאכתו בפטיש מכה בפטיש על הכלי...". וכן הוא ביראים (רעד): "נקרא מכה בפטיש על **שהאומן** מלאכתו בפטיש...". וכן הוא בראב"ן (שנב) שכתב "מכה בפטיש שכן דרך **האומן** לנוטלן מן הבגד אחר אריגה והוא גמר מלאכתו של בגד".

הרי רק בדבר שהאומנים נוהגים לעשות י"ל שאף בעל הבית חייב משום מכה בפטיש, אף שהוא דבר קל כגון לנער טלית חדשה, או ליטול ראשי החוטין, מ"מ עדיין הוא חייב משום מכה בפטיש כיון שכך מנהג האומנים לעשות פעולות אלו. אלא בנד"ד אין דרך האומן שעושה את המסכה לקפל המסכה על האף של כל אחד ואחד ! אלא כל איש ואיש עושה את זה לעצמו. ולכן כבר גמר מלאכת אומן כשהחפץ ראוי למכור בשוק, ומה שהקונה אחר כך בביתו עושה איזה תקון באותו חפץ אינו בכלל מכה בפטיש.

שוב ראיתי באבן האזל בהל' שבת שג"כ כתב שמלאכת מכה בפטיש היא מלאכת אומן, כיון שאומנים בדרך כלל עושים את הגימורים של המלאכה ע"ש. ולכן שפיר י"ל שאין חשש של מכה בפטיש בנד"ד.

וכן נראה ממ"ש האורה ושמחה (בהל' שבת י, יז) לגבי מ"ש הרמב"ם שם "המפיס שחין בשבת... חייב משום מכה בפטיש שזו היא מלאכת הרופא", וז"ל "שזהו מלאכת הרופא. צ"ב מאי כוונתו בזה שכתב שזו היא מלאכת הרופא, דמשמע דמפני שזהו מלאכת הרופא לפיכך יש בזה משום מכה בפטיש, וזה תימה, דאם כן יהיה חייב במכה בפטיש גם בשאר מיני רפואות, שהרי גם שאר מיני רפואות מלאכת הרופא הוא, ואנן דוקא בהפסת שחין אמרינן דאיכא מכה בפטיש כמו שנתבאר לעיל, ועוד גם מלאכת הקצב יהיה בו משום מכה בפטיש שהרי זו היא מלאכת הטבח וכן עוד הרבה, ומ"ש מלאכת הרופא משאר המלאכות, ונראה לפרש דאין הטעם הזה לומר שזהו הסיבה שהוא נקרא מלאכה אלא בא לומר טעם למה חשוב הדבר למלאכה, כי הסיבה שהוא נקרא מלאכה הוא מפני שהוא עושה פתח, אלא דאפי"ה **אם לא היה זה מלאכת אומן לא היינו מחשיבים זה למלאכה כיון שאין זה נקב חשוב**, ויתבאר בהל' הסמוכה שכמה מיני מלאכות דמכה בפטיש איכא **שאינו חייב בהן אלא מפני שדרך האומנין לעשותן**, ולפיכך בעינן לטעמא דמפני שזהו מלאכת הרופא יש לנקב זה חשיבות מלאכה, אבל פשוט הדבר דלא כל דבר שדרך האומן לעשותו חשוב מלאכת מכה בפטיש דו"ק והבן".

ולכן ה"ה בנד"ד שאין דרך האומן לקפל המסכה על האף של כל אדם, ולכן אין זה בכלל מכה בפטיש. וכ"ש לדעת הרב פעלים הנ"ל שאין חשש תקון מנא בבגד בשעת לבישה, שה"ה שאין חשש מכה בפטיש בשעת לבישה, "דאין גוזרין על האדם ללבוש מלבוש גופו בלי סדר ותיקון". כן נראה לענ"ד.

סה. כניסה לבית חולים שיש בו מצלמה תרמית

בכניסות לבתי החולים התקינו לאחרונה מערכות משוכללות לבדיקת החום של כל הנכנסים במכשיר מצלמה הקרוי "מצלמה תרמית". זאת בשביל שלא יכנסו אנשים עם קורונה לבית חולים, בלא שידעו עליהם. דרך עבודת המצלמה, היא בודקת באופן קבוע את מידת החום של החפצים שסביבה וכאשר עוברים בני אדם ליד המכשיר המצלמה מצלמת את הנכנסים והמכשיר בודק את מידת החום של כל אחד ואחד ונוצר סימון על גבי מסך אשר בו רואים תמונה שהיא כמין צללית של אדם הנכנס ומעל ראשו כתובה מידת חומו[1] (המכשיר מצפצף בכל אחד שנכנס, שהרי בכל זיהוי חום הוא מצפצף). ונשאלנו, מה הדין להיכנס בשבת לבית החולים, כגון לבקר חולה (פשיטא דבפיקוח נפש יש להקל).

פסיק רישא דלא ניחא ליה

ברור שכאשר יתקרב אדם לשער בית החולים, המכשיר יצפצף ויסמן את מידת חומו. אולם יתכן דלאדם עצמו לא ניחא ליה בזה. דאין רצונו בכך. בדין זה מצינו, דפסיק רישא דלא ניחא ליה, קיימת מחלוקת. לפי הערוך (שבת קג א ד"ה יולא) זה מותר מהתורה, אך נאסר מדרבנן. ואילו התוספות התירו אף מדרבנן. עוד בדעת הראשונים בסוגיא זו, עיין בדברינו בשו"ת אבני דרך (ו, מט).

אצלנו מיירי בפסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור דרבנן, ובזה דעת השולחן ערוך (סי' שיד) להקל[2], וכן הקל תרומת הדשן[3] (סי' סד ו-סו. הובא במגן-אברהם שיד, סק"ה). וכן הקלו הגנת ורדים (כלל ג, טז), שו"ת בית יהודה (ב, מז), ספר ווי העמודים (קב אות ח), שו"ת נחפה בכסף (א אורח חיים ד), שו"ת באר יצחק (אורח חיים טו), שו"ת עמק הלכה (אורח חיים צח), שו"ת מעט מים (לג), שו"ת תורת חסד (אבן העזר לח אות ה), שו"ת יביע אומר (ד, לד אות לא) ועוד, וכתב הגר"ע יוסף: "אתה הראת לדעת כי כמה וכמה מהמחברים האחרונים החזיקו בשיטת התרוה"ד דפ"ר בדרבנן שרי (ומהם מייחסים זאת לרש"י, רמב"ם, ר"ן, וכן מפורש במאירי ועוד ראשונים), וכן דעת הב"י מעיקר הדין. והן אמת שרבים ועצומים מן האחרונים ס"ל לאסור בפ"ר דרבנן, אולם כיון דלעומתם מצינו רבים ונכבדים מן האחרונים דס"ל להקל... במקום הצורך ודאי שיש מקום רב לסמוך עליהם". ולפי"ז לספרדים יש לסמוך להקל, אי נימא דהוא פסיק רישיה מדרבנן.

לעומת זאת, הרמ"א החמיר, וכתב המשנה ברורה (שיד): "והנה לעיקר הדין הסכימו המ"א והא"ר והגר"א והגרעק"א דפ"ר אסור אף במילתא דרבנן". וע"ע בזה בשו"ת בית יצחק (אורח-חיים פו אות טז), בשו"ת דברי מלכיאל (ב, מב), בשו"ת מהרש"ם (ה, מח). ועיין בשו"ת שבט הלוי (ג, מא ו-צז) שחילק בין אם המלאכה נעשית בגוף הדבר. לאור זאת, לאשכנזים, קשה להקל. ואילו לספרדים יש מקום להקל.

---

[1] הרב רזניקוב (רב ביה"ח איכלוב) תיאר בזה: על מנת לזהות גוף בעל טמפרטורה של כ-37 מעלות צלזיוס, יש חיישנים העשויים מחומר מיוחד שקולט דווקא אורך גל כזה. כאשר גוף מתקרב לחומר כזה, קרינתו מעלה את המתח החשמלי שבחיישן, ואם החיישן מחובר למעגל חשמלי, אפשר יהיה לזהות זרם. למעשה, מעגל חשמלי זה מחובר כל הזמן, ובכל עת זורם בו זרם חלש, ורק כאשר מתקרב גוף בעל טמפרטורה נתונה, הזרם מתגבר.

[2] בכף החיים (שיד, סקט"ו) כתב דאין הכרח לומר שמרן היקל. וע"ע ביביע אומר (ד, לד), ביחוה דעת (ב, מו) ובשו"ת איש מצליח (ב, יט).

[3] וכן משמע מהתוספות (שבת קג, א), וכן הבינו בדבריו הכי שו"ת בתי כהונה (חלק בי"ד, סו"ס יח), שו"ת צור יעקב (קעב), שו"ת שואל ומשיב (קמא א, ריז), שו"ת מהר"ם בריסק (א, נט) ושו"ת שואל ונשאל (ז אורח-חיים כז). אולם החזו"א (נ, סק"ה) הבין דדברי התוספות מיירי רק בתיקון ענבים שהוא תיקון קל, ולא בשאר שבותין.

אולם יתכן, דהמקרה שלנו 'דניחא ליה', דהרי נוח לו לאדם לדעת אם הוא חולה או לא. וע"ע בספר פסקי תשובות על המשנ"ב (רעז אות ח) במה שדן בזה (וע"ע בשו"ת רבבות אפרים ג, רמז).

כמו כן, יש להעיר כי הט"ז (שכ, סקי"ב) כתב דבתרתי לטיבותא מקילים. ואיירי בדרבנן. והפרי מגדים (שטז אשל-אברהם ז) הביאו השער הציון (שטז, יח. שלז, ב) כתב דברמ"א ס"ל דבתרי דרבנן מקילים. ויל"ע.

סברא נוספת, התוספות במסכת סוכה (לג, ב ד"ה 'מודה') מתירים פס"ר דלא ניחא לי' לצורך מצוה (וכן בכתובות ו, א ד"ה 'האי מסוכרייתא'), וכן איתא בשו"ת לחם שלמה (ב יורה דעה עז). וכאשר מבקר חולה, זהו צורך מצווה.

הליכה כמלאכה

הגמרא במסכת שבת (קכא, ב) אומרת: "רב יהודה, רוק דורסו לפי תומו, נחש דורסו לפי תומו". כאשר האדם הולך לפי תומו ומתבצעת מלאכה תוך כדי כך, אין זה חשיב 'מלאכה' האסורה בשבת. עפי"ז ביאר בשו"ת שבט הלוי (ט, סט. עיין תחומין כא עמוד 277) כאשר אדם הולך לפי תומו וישנו חיישן המזהה פעולה זו ומפעיל מערכת חשמלית, גם אם האדם מודע לכך ונהנה ממנה אין לאסור, ובלבד שאינו מוסיף פעולה מיוחדת הגורמת להפעלה החשמלית, וזו לשונו: "יקרתו קבלתי ואשיב בקיצור כדרכי, ע"ד המצוי אצלכם שנדלק מאור עלעקטרי לפני הבתים כשאדם עובר לפני הבית...ואומר בטח דבעניי, אין חשש איסור בזה עכ"פ מעיקר הדין... כשאדם אינו עושה כלום ממש והולך לדרכו לפי תומו ואינו מוסיף אף תנועה אחת למען מלאכה אף שבגרמתו נדלק אור או דבר כיו"ב בזה פשיטא שכל זמן שאינו חושב ממש ללכת למען הדליק וכיו"ב שאין אנו מצרפים הליכתו הרגילה להתוצאה הנ"ל, ואין כאן פעולה של מלאכה... אינו בגדר אינו מתכוין".

לאור זאת, כתב בשו"ת משנת יוסף (יא, עג) במכתבו אלינו: "בשו"ת שבט הלוי (ט, סח) דמה שאדם עושה כדרכו בהליכתו ברחוב, ואינו עושה פעולה ומלאכה, ונדלקת איזה נורה אלקטרית, אין זו מלאכה כלל, ואינו דומה למלאכת המשכן, אלא שאם מכון לכך אסור מדרבנן, אבל אם אין רצונו בזה כלל, גרע אפילו מפסיק רישיה בדרבנן דאסור ע"ש".

גרמא או מעשה בידיים

אך יל"ע עוד האם הפעלת המצלמת התרמית הינה "מעשה בידים" או הוי כגרמא. בשו"ת הר צבי (אורח-חיים קמג) דן לגבי מתג ורצה לומר דהוי כגרמא (כדין סילוק החץ המובא במסכת סנהדרין עז, ב) אולם נראה משו"ת אחיעזר (ג, ס) דזה חשיב למעשה בידיים, כיון דהוי פעולה ישירה, וכן העלה בשו"ת ושב ורפא (א עמוד סב). ויש לעיין בדין גרמא.

מדברי התוספות (שבת מז, ב ד"ה 'אמר רב אשי') משמע שגרמא זהו כאשר המלאכה לא תעשה באופן ישיר ע"י האדם, כי אם באופן עקיף. והראב"ד והרמב"ן (בחידושיו שבת קכ, א) בדעת הרי"ף הצריכו שהתוצאה לא תתרחש בוודאות. אך אצלנו שבהכרח החיישן ידלק ויעביר את השדר יהא קשה להתיר לשיטת הראב"ד והרמב"ן. כמו כן, נראה כי (גם) ההיתר של גרמא (לתוספות ודעימיה) הוא במקום הפסד כמובא באור זרוע (ב, כח), ברשב"א (עבודת הקדש שער ג, ג), באורחות חיים (הלכות שבת אות רז) ובחידושים המיוחסים לר"ן (שבת קכ, א). וכן נקט הרמ"א (שלד, כ) בשם המרדכי (שבת שצט) שגרמא הותרה "במקום פסידא". ויש שהקלו אף כשאין פסידא ועיין בשו"ת זרע אמת (א, סד) ובשו"ת יביע אומר (י, כו). אך האחרונים החמירו בזה כמבואר בשו"ת מהר"ם שיק (קנז), שו"ת שבות יעקב (ב, מה), שו"ת האלף לך שלמה (קלה), מגן אברהם (תקיד, סק"ה), נהר שלום (תקיד, סק"ז), חזו"א (אורח-חיים לח אות ב), שמירת שבת

כהלכתה (יג הערה קטו) ועוד.[4]

צירופים נוספים

בשו״ת דברות אליהו (ח, כד) התיר הליכה במקום שיש חיישן, וזו לשונו: ״מן הדין מותר ללכת במקום שהחיישן מדליק המנורה, ואין בו משום חילול שבת, דגרמא ואינו מתכוין ודבר דרבנן הוא. וכן העלו בשו״ת חשב האפוד (ג, פג), ובשו״ת ברית שלום (א, לה), בשו״ת שבט הלוי (ט, סח) ובשו״ת והרים הכהן (ד, י)״.

וכן מצינו פוסקים רבים דהתירו לילך בשבת היכא דיש חיישנים כאשר אין דרך אחרת, ובהם שו״ת שרגא המאיר (ח, קלז), בספר אורחות שבת (כו, לא): ״שאם אפשר בקל לילך בדרך אחרת יש לנהוג כן״ ועוד.

אגב, נזכיר כי הפסקים דנו לגבי הליכה לכותל בשבת, כיון שיש מצלמות אשר מצלמות את כל מי שעובר ופסקו להלכה להתיר וכן העלו בשו״ת שרגא המאיר (ח, קלז), בשו״ת יביע אומר (ט אורח-חיים לה. חזון-עובדיה ח״ו עמוד קנ) ובשו״ת ישיב יצחק (יג, טו).[5] וע״ע בזה בשו״ת שערי ציון (א, יא).

סברא נוספת, אם הוי רק שינוי זרם איתא בשמירת שבת כהלכתה (לד, כח) דמכשיר חשמלי בשבת לכבדי שמיעה מותר להם להשתמש בו בשבת, ובתנאי שהמכשיר יהיה מופעל מבעוד יום, ומותר לשנות בשבת את עצמת המכשיר. ולפי״ז, לכאורה מצלמה תרמית הינה כשינוי זרם או מתח חשמלי. וע״ע בשמירת שבת כהלכתה (כג, סה-סז) ובשלחן שלמה (ערכי רפואה ח״ב עמוד קמד). ונראה כי המקרה שלנו קל יותר ממכשיר שמיעה, דהרי במכשיר הוא חפץ לשמוע, מה שאינו קיים אצלנו, דמבחינתו אינו חפץ כלל שיראו את חומו או שיופיע דבר. ועיין בזה בספר מאור השבת (ח״ד יד, קמג) ובספר ארחות שבת (כו הערה נה).

וכתב לי בזה הרב פרופ׳ דרור פיקסלר: ״מכיר אני את המערכות האלה מבית החולים תל השומר (מחלקת הילדים) ורבין קמפוס בלינסון (כניסה ראשית). המערכות האלו קיימות כבר שנים רבות (מאז מגפת הסארס) כמעט בכל שדות התעופה בעולם. האדם הולך לתומו. לא נעשית שום מלאכה מהתורה ולדעת מו״ר הכ״מ (הגרנ״א רבינוביץ זצ״ל) גם שום מלאכה מדרבנן או שבות. איזו סיבה יש לאסור זאת? בשולי הדברים, על מנת לעשות היכר לשבת ביקשתי ממקומות שהזכרתי לעיל שבערב שבת יפסיקו את העברת המידע למערכת מרכזית, כלומר לא תהיה תקשורת ועיבוד נתונים בשבת. כמו כן ביקשתי שינמיכו (או יבטלו) את הצלצול, שוב לא כי יש איסור בדבר אלא על מנת לעשות היכר לשבת, ולהוסיף שלט שאומר המערכת עובדת במצב שבת״.

ביקור חולים

על מצוות חולים, אין צורך להכביר במילים בחשיבותה, נציין כי בגמרא במסכת שבת (קכז, א) מובא שזו אחת מ״ששה דברים אדם אוכל פירותיהן בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא״. ועל מצווה זו נאמר במסכת נדרים (לט, ב): ״ביקור חולים אין לה שיעור... יצא רבי עקיבא ודרש: כל מי שאין מבקר חולים - כאילו שופך דמים... כל המבקר את החולה - גורם לו שיחיה, וכל שאינו מבקר את החולה - גורם לו שימות... אמר רב: כל המבקר את החולה - ניצול מדינה של גיהנם... ״. כמו כן,

---

[4] אגב, לגבי הפעלת מערכות חשמליות בידיים, עיין בספר קדושת השבת (לגר״מ הררי ח״א עמוד רפח) ובשו״ת שיח נחום (כה).

[5] ויודע אני שבשו״ת ברכת ראובן שלמה (ג, כח) מחמיר בזה, עיי״ש.

במצווה זו אנו מדבקים בדרכו של הקב״ה שאף הוא ביקר את החולה, כמובא במסכת סוטה (יד, א). וממילא למדים אנו כי ישנה חשיבות גדולה לבקר את החולה.

בספר פסקי תשובות על המשנ״ב (רעז הערה 72) איתא כי לצורך מצוות ביקור חולים יש להקל לעבור בחיישנים ובגלאי מתכות. ועיין בשו״ת שבט הלוי (י, ס) דהתיר לבקר חולה בחדרו אף שיש שם צילום במעגל סגור המתעד כל הנעשה בחדר. וחזיתי דבשאלתנו התיר הראשל״צ והובאו דבריו בעלון עין יצחק (192). וע״ע בעניין שאלתנו בעומק הפשט (269. 271), בספר הביאני חדריו (עמוד רעז) ובאספקלריא (פרשת נח תשפ״א 315). וע״ע בספר יעננו ביום קראנו (סי׳ יט, ח עמוד רמד. סי׳ כא עמוד רנג ואילך).

בקונטרס מנחת אשר[6] (ענייני קורונה, תליתאה סי׳ ז) עסק במה שנשאלנו, וכתב:

> כל שאין לאדם ענין בהפעלת מערכת חשמלית אלקטרונית ואינו אלא מהלך לפי תומו ודרכו אין כאן מלאכה כלל, והוא הדין בנ״ד, וכמו שאלפים ורבבות הולכים בימי שבת וחג לכותל המערבי מרחבי העיר אף שיש בדרך מצלמות מעקב, ואפילו שהוא יודע מ״מ אין בזה מלאכה (עיין בשו״ת מנחת אשר א, לב. ב, לג אות ב). ולכאורה הוא הדין והוא הטעם גם בנידון דידן, דהלא מהלך הוא לפי תומו ונכנס לבית חולים בדרך שנכנסים בימים כתיקונם ובדרך הנהוג בכל מקום ובכל זמן, אלא שיש מערכת שעובדות ואינה תלויה בו, ומה בין זה ובין המצלמות הנ״ל. ואף שאם יסרב להיבדק לא יתנו לו ליכנס לביה״ח, אין בכך כל נפ״מ כיון שמבחינתו אין לו כל רצון וענין במדידה זו. וכן, כיון דהוה דרבנן, ורבו הפוסקים דס״ל דפסיק רישיה בדרבנן דלא ניחא ליה, שרי, הכא נמי. ומשום כל זה נראה דאם אין צורך גמור, כגון אלה שבאים סתם לבקר ולשמח, עדיף להימנע מליכנס, אבל כאשר יש צורך גמור, כגון מי שבא לבקר ולסעוד קרוב או חבר, ובודאי מי שלא חש בטוב ובא להיבדק יש להקל בשופי שיכנס לשערי בית החולים. ואף שכבר כתבתי בכמ״ק שירא שמים ראוי לו להתרחק מכל הפעלת מערכות אלקטורניות בין באופן ישיר ובין באופן עקיף, בין בכונה ובין שלא בכונה, ושומר נפשו ירחק מהם, לא כן בנידון דידן, כי במצוה רבה עסקינן, ואף אחד אינו מבקר בבית החולים לשם תענוג בעלמא, אלא כדי לעזור ולסייע לחולים, שברובם הם חולים שיש בהם סכנה. ועוד חוששני שאם נצדד להחמיר בזה יהיו אנשים שהם בכלל ספק פיקו״נ ובימות החול היו ודאי הולכים לבה״ח, ובגלל חשש חילול שבת ימנעו מליכנס לביה״ח ויסתכנו בנפשותיהם, ועלינו להחמיר בפיקוח נפש. ומשום כל זה נראה דבנידון דידן יש לומר יקוב הדין את ההר וכיון שמעיקרא דדינא נראה להקל, כך יש ללמוד ולהורות.

העולה לדינא: לאור הדברים שהבאנו בתשובה, לענ״ד יש להקל להגיע לבית חולים בשבת אף כשיש בכניסה מצלמה תרמית, והיתר זה הוא הן בשביל טיפול (לחולה) והן לבקר חולה. והרוצה יחמיר על עצמו, אך ודאי דאין להורות לרבים להחמיר בזה.[7]

---

[6] וע״ע בדבריו בספר מנחת אשר (מגפת הקורונה, סי׳ נז-נט).

[7] וכששאלתי בזה את מו״ר הרה״ג אביגדר נבנצל כתב לי (בכת״י) בענוותנותו ״איני יודע״.

סו. שפיכת רוטב רותח על שניצל בשבת

האם מותר בשבת לשפוך רוטב נוזלי רותח על שניצל.

לכאורה חשבתי דזה תליא כיצד מגדירים את השניצל, האם כמטוגן או מבושל. דאם הוא מבושל שרי, דהרי אין בישול אחר בישול. אך אם הוא מטוגן, הרי מצינו מחלוקת בבישול אחר טיגון. ואבאר מעט.

היראים (רעד. הובא בסמ"ג לאוין סה ובבית-יוסף שיח) העלה שיש בישול אחר צליה והוכיח דבריו מהגמרא בפסחים (מא, א): "אמר ר' יוסי יוצאין בפסח ברקיק שרוי, אבל לא במבושל אחר אפיה", היינו דהבישול אחר אפיה (וה"ה צליה), מבטל את השלב הראשון (את האפיה/צליה). וכן העלו כיראים הסמ"ג והסמ"ק. אולם הראבי"ה חולק ע"כ וסובר דאין בזה בישול, ודחה ראייתו ע"פ המבואר במסכת ברכות (לח, א) שדין מצה שונה. אולם עיין היטב בט"ז (שיח, סק"ו) דביאר דדבריו מועילים רק לעניין ברכות, אך בשבת יש להחמיר בזה כיוון שנהנה ממלאכת שבת בטעם חדש.

לדינא הטור (שיח) הסכים יש בישול אחר אפיה וצליה, אך היקל מעט דיש להחמיר בזה רק בכלי ראשון. מרן השולחן ערוך (שיח, ה) הביא את דעת הרא"ם בשם "יש מי שאומר' ואילו את דעת הראבי"ה בשם "יש מתירין'. ועפי"ז ביאר בלוית חן (מט) די"א וי"א, הלכה כי"א בתרא, היינו להקל, והוכיח זאת גם מסעיף טו שם כתב מרן בסתם דעה זו. ובקושטא מצינו שהעיר הביאור הלכה (ד"ה "והוא יבש") כי מרן סותר את עצמו בין סעיף ה לסעיף טו. ונשאר בצ"ע.

אולם לאשכנזים נראה דיש הכרעה להחמיר דהרי הרמ"א פסק כרא"ם. והעיר שם המשנה ברורה (סקמ"א): "והוא הדין דלשיטה זו יש צליה אחר בישול". וכן החמיר השמירת שבת כהלכתה כמשנה ברורה.

לגבי טיגון, מצינו מחלוקת האם להשוותו לבישול או לצליה. המשנה ברורה (קסח, סקנ"ו) הביא את הדעות השונות בזה. אולם כפי שהעיר הט"ז יל"ע האם ניתן להשוות הלכות ברכות לשבת. הפרי מגדים (משב"ז שיח, סק"ז) כתב דדינו כצליה, וכן העלו גם בספר שביתת השבת (כללי בישול בקצרה), בברית עולם (שם אות מז), בקצות השלחן (קכד, סקנ"ד), בספר מנחת שבת (פ, סק"כ) ועוד. וע"ע בזה בקובץ מה טובו אהליך יעקב (יב עמוד נב) דבעל האבני ישפה העלה להחמיר בזה (וע"ע בספר מאור השבת ח"ב ח, לז הערה קט).

סז. חימום מרשמלו בשבת

נשאלנו האם מותר בשבת לחמם ממתק הקרוי מרשמלו על גבי פלטה (כאשר המרשמלו בכלי), על מנת להופכו למעט נוזלי.

השולחן ערוך (שיח, טז) התיר לחמם בורקס ממולא בשומן קרוש למרות שע״י החימום יהפוך להיות נוזלי. ועוד לגבי דבר קרוש דהמשנה ברורה (שיח, סק״ק) וכף החיים (שיח, סקקנ״ח) התירו לחמם את הדבר הקרוש אף שע״י כך יהפוך לנוזלי.

המגן אברהם (שיח, סק״מ) נתקשה בדין זה שהרי כאשר נימוח הוי דבר לח, ומצינו דיש בישול אחר בישול בדבר לח. ותירץ כי כל שהוא יבש בשעת נתינתו סמוך למדורה, אף שאחר כן יהא נימוח, מכל מקום דין של תבשיל יבש לו, כי אזלינן בתר תחילת החימום (ואין בישול אחר בישול בדבר יבש). והכי דעת המאמר מרדכי (שיח, סקי״ז), שו״ת פנים מאירות (א, פד), נהר שלום (שיח אות יח) והמשנה ברורה (שיח, סק״ק).

הספרדים מקלים בזה לכתחילה (ועיין בשו״ת יביע-אומר ז, מב), אך בדעת האשכנזים לכתחילה אין מחממים דבר קרוש שיהפוך לנוזלי כלשון הרמ״א ״ויש מחמירין, ונהגו להחמיר ומיהו במקום צורך יש לסמוך אסברא ראשונה״ (טעם החומרא, דחיישינן לנולד). וע״ע בשו״ת שבט הלוי (ז, מ) ובספר פסקי תשובות על המשנ״ב (שיח אות נה).

נעיר, כי מצינו מחלוקת באחרונים בטעם ההיתר, האם השומן חשיב כיבש (עיין שמירת שבת כהלכתה א הערה קצח. שולחן-שלמה שיח, נט) או דהוי גרמא, שהשומן נימוח אחר זמן ובזה סומכים על הרמב״ם שאין בישול אחר בישול בלח (שו״ת אור לציון ח״ב ל, יד).

חשבתי להביא סברא נוספת לשאלתנו ממה שהביא ביסודי ישורון (ד עמוד 49) וזו לשונו: ״הבית מאיר (או״ח שיח) דן בדגים המטוננין בחמאה אם מותר להעמידם בחמה או כנגד המדורה כדי שיפשר החמאה, ודעתו, דאע״ג דדעת הר״ן דשומן דרך אכילתו כשהוא נימוח, כפירות העומדין למשקין דמי, אבל חמאה שדרך אכילתה כשהיא קרושה לכ״ע שרי עיי״ש״. לפי״ז כיוון שהמרשמלו דינו כמאכל הנאכל בדר״כ כקרוש (ולא כשנימוח), יהא מקום להקל. וע״ע בזה בשו״ת להורות נתן (א, כ).

סברא נוספת, ניתן להביא ממה שהתירו ליתן אלונטית סמוך לאש בשבת, ולא חששו שמא ישכח ויגיע ליס״ב כיון שיפסידו, וגם לא ניחא לי׳ בזה, וכן איתא מגן אברהם (שיח, סקל״ז), בפמ״ג (א״א סקל״ז), באליה רבה (שיח, סקל״ד), בתוספת שבת (שיח, סקמ״ז) ובמשנה ברורה (שיח, סקצ״א). ורק כדוגמא, אביא את לשון המ״ב בזה: ״ומ״מ מותר ליתן אלונטית וכלי עופרת סמוך לאש לחממו [היינו שיש בהכלי תבשיל שלא נצטנן ורוצה שיהיה חם] אף אם הוא קרוב כ״כ עד שיוכל הכלי להיות ניתך שם או לשרוף האלונטית דכיון דלא ניחא ליה בהכי הוי דבר שאין מתכוין וגם מסתמא לא ישכח ויזהר הרבה ליקח אותו משם קודם שיתיך או ישרוף״. ולפי״ז יתכן למימר כיוון דאין לחוש שישכח זאת שם, כיוון שאז כל המרשמלו ידבק ולא יוכל לאוכלו כלל, יהא מקום להקל.

לדינא, נראה לי כי לשיטת הספרדים יש להתיר להניח את המרשמלו על מקום חם בשבת (לא ישירות באש). ואילו לאשכנזים יש להחמיר בזה.

סח. קש עם מסננת בשבת

נשאלנו לגבי מה שלאחרונה יותר בחוץ לארץ, לגבי קש אשר בתחתיתו ישנו כעין מסננת, המונעת מדברים להיכנס לתוך הקש ובאופן זה שותה את המשקה בלבד. כגון אדם השותה מיץ סחוט ויש חשש לגרעינים שנפלו, או בתה עם עלי נענע, המסננת מונעת מהגרעינים או העלים להיכנס. האם מותר להשתמש בזה בשבת.

הרא״ש כתב בתשובה כי מים שיש בהם תולעים, מותר לשתות אותם בשבת ע״י הנחת מפה ולא חיישינן לבורר. וביאר בבית יוסף (שיט) שלא שייך בורר אלא במתקן האוכל קודם האכילה או השתיה, שזוהי דרך המלאכה. אך אם בשעת שתיה מעכב את הפסולת שלא יכנס לתוך פיו, אין זה מעין מלאכה, ומותר. וכן פסק השולחן ערוך (שיט, טז). כלומר, כיון שהברירה אינה נעשית ביד אלא בפה יש להתיר, דדמיא דמים עם תולעים. וע״ע בכף החיים (סקקכ״ב) דבשעת שתיה לא מיירי סינון.

וחזיתי עוד דכתב בכף החיים (סקקי״ז): ״מים שיש בהם תולעים וכו׳ האסורים ע״ד שנתבאר בי״ד סי׳ פ״ד ר״ז או׳ כ״ג, ולכאורה משמע היינו הגדלים במעינות הנובעים שאסורים בשתייה משום שרץ המים אוסרין לסננן במסננת בשבת אבל הגדלים במים שבכלים ושבבורות שאינם נובעים שמותר לשתות ולשתות מהם כמביאר בי״ד שם רסי׳ פ״ד מותר לסננן במסננת כיון שאינם אוסרים בשתייה. אמנם לפי מ״ש שם הט״ז סק״ב והאחרונים דאם הם מאוסים עליו אסור לשחות ולשתות מהם משום בל תשקצו ה״ה דאסור לאותו אדם לסננן במסננת בשבת כיון שהם אסורים עליו. ונראה דמשו״ה סתמו הפו׳ לאסור במסננת משום דרובא דעלמא עתה מאיסי עלייהו התולעים אף הגדלים בכלים ובבורות שאינם נובעים וכיון דמאיסי עלייהו ואסירי משום בל תשקצו ה״ה דאסור לסננן במסננת בשבת״. וממילא אם עלי התה או שאר הדברים, אינם מאוסים, לכאורה יש מקום להתיר.

אלא דיל״ע, דהרי כ״ז מובן לגבי עלי נענע וכדומה. אך לגבי גרעינים של פרי דשם הם ממש פסולת, יל״ע (וע״ע בנשמת-אדם כלל טז אות ה). אולם בכף החיים (סקקכ״ג) הביא את הרב מזבח אדמה שכתב ״שראה לדודו ז״ל שהיה ממלא כלי גדול מים ופורס מפה עליו וממלא מן המים העולים על המפה כי זה הוא רק מעכב הפסולת דשרי״.

בספר פסקי תשובות על המשנ״ב (הערה 347) כתב בהאי לישנא: ״בספר שבת כהלכה (פרק יד ביאורים אות ה) כותב לדון אם המסננת מורכבת בתחתית הקש שמחד גיסא הברירה נעשית בשעת השתיה ומאידך הברירה לא נעשית כשהמשקה נכנס לתוך פיו אלא בעודו רחוק מפיו, וע״ש בהרחבה שמספק ראוי להחמיר, והמיקל יש לו על מי לסמוך. ובצירוף שיטת המהריט״ץ שבעת האכילה גם שאינו על יד פיו ממש ליכא בורר (ובשו״ת מגדנות אליהו ב, צח) כתב שכן הוא בשו״ת קול גדול (נ). ובצירוף שיטת הגרשז״א זצ״ל (שש״כ פ״ג הערה קמ) שכלי ברירה העשוי ועומד רק לברירה מיידית הו״ל כבורר בידו״. וממוצא דברים אלו נראה דיש מקום להקל. דהרי בורר ביד לאלתר שרי.

יתרה מכך, ראיתי בספר השבת והלכותיה לגר״א זכאי (מ, כט) דכתב: ״קומקום תה שיש מסננת בפיו הצר הנקרא זרבובית, למנוע חדירת עלי התה לתוך הכוס, מותר למזוג ממנו בשבת ואין בו איסור בורר״, וציין בהערה במקורות לכך את שו״ת יחוה דעת (ב, נא), שו״ת ציץ אליעזר (יד, מו), שו״ת מקוה המים (ו, יח אות ג) ולשו״ת שבט הלוי (א, פד).

אלא שבספר איל משולש על הלכות בורר (ז, לח) הביא מחלוקת בפוסקי זמננו בזה, וכן הביא דבריו בספר מנוחה שלמה (שיט עמוד קמג), ויל"ע האם צריך לחוש למחמירים בזה. וע"ע בדין זה בספר אשרי האיש (שבת פכ"ה אות מח), בספר דרך השלחן (שיט, טז אות ו) ובספר דרכי נועם (ד, טז-יז).

וזמן מה אחר כותבי תשובה זו ראיתי שבקובץ מה טובו אהליך יעקב (יב עמוד קיח) שנשאל בזה בעל שו"ת שבט הקהתי והעלה דמותר, ע"ש.

וכתב לי על כך ידיד הגר"ד אזולאי, בהאי לישנא:

> והנה נראה שבד"כ מדובר על שתייה מכוס שיש בתחתיתה מעט רכיבים **שבעיני רוב העולם אינם פסולת ממש**, דוגמת עלים, גרעיני לימון, רכיבי פרי מרוסקים, וכד'. תעיד על כך העובדה, שרוב ככל מי שיבוא לשתות מכוס כזו, לא יוצא את הפסולת משם קודם שתייתו, גם בימות החול. אני א"כ דן על מי שרוצה בשבת לשתות מכוס כזו, עם הקשית הנ"ל. שתיה מכוס בה יש פסולת של ממש (או שזה השותה מקפיד ממש, כדלהלן), אפשר שדינה שונה כדלקמן.
>
> והנה לעניין סינון מים נקיים מקיסמים דקים וכד', שרוב העולם אינם מקפיד על סינונם, כתב מרן השו"ע (שיט, י) "יין או מים שהם צלולים, מותר לסננן במשמרת" ע"כ. והוסיף שם הרמ"א בהגה "ואע"פ שיש בו קסמין דקין, **הואיל וראוין לשתות בלאו הכי** (סמ"ג)". הרי להדיא, שמותר לסנן מים במשמרת, אפילו קודם השתיה, אם מדובר שמפריד מהמים דברים שאינם פסולת ממש, אלא המים נשתים עקרונית עם הפסולת. והיינו בתנאי ש"רוב אינשי לא קפדי בהכי" (ט"ז סק"ו, בשם הר"ן. ואמנם עיי"ש בט"ז סק"ח, וע"ע בעו"ש סקכ"ג, ובמשנ"ב סקל"ד-סקל"ה). וכ"ה בנד"ד, שנראה שרוב העולם אינם מקפידים על שתיה מכוס עם הרכיבים הנ"ל.
>
> וזהו יסוד ההיתר להשתמש בשבת בקומקום עם פיה שיש בה מסננת, מפני שמדובר שהמים (התה) נשתים כך יחד עם הקיסמים הדקים וכד' לרוב העולם, עיי"ש בשו"ת יחוה דעת (ב, נא).
>
> ולעניין מה שכת"ר מסופק אם לחוש לאוסרים בעניין הקומקום עם המסננת, הנה נראה לפענ"ד ברור, שאם מדובר בדבר שמשתתי הכי, אין שום צורך להחמיר, שההיתר ברור ומפורש בשו"ע, אך אם מדובר בדבר שלא משתתי בהכי, או שעכ"פ לדידיה לא משתתי בהכי (ראה בדברי הביאור הלכה להלן) יש לאסור.
>
> ולעניין אם יש בכוס רכיבים שהם בכלל פסולת ממש, האם מותר לשתות הקשית הנ"ל. הנה השו"ע (שיט, י) הוסיף וכתב "ואם הם עכורים, בין מים בין יין, אסור לסננם" והטעם "דלא אפשר למשתי הכי כלל. ב"י" (בא"ה סקי"ב, וע"ע משנ"ב סק"מ). ולכאורה יהיה אסור לשתות עם הקשית הנ"ל מכוס שיש בה פסולת ממש.
>
> זאת ועוד, לעניין ההיתר הנ"ל לסנן מה דמשתתי בהכי, כתב שם הביאור הלכה (בד"ה 'הואיל') בשם הפמ"ג "ומי שהוא איסטניס וא"א למישתי הכי היכא שיש בו קסמין וכדומה, אפשר אף דרובא דאינשי לא קפדי כלל, לא אמרינן בטלה דעתו, ולדידיה אסור דהוה בורר", ולפי"ז אפשר **שכל** מי שרוצה לשתות מהקש הנ"ל, הרי גילה דעתו שמקפיד על המוצק שבתחתית הכוס, ואסור לדידיה אף במשתתי בהכי לרוב העולם.

אולם כבר כת״ר הביא לנכון דברי הרא״ש בתשובה (כלל כב, ט) שהעלה כלל בהלכות בורר ״דלא שייך בורר ומשמר אלא במתקן הענין **קודם אכילה או שתייה** שיהא ראוי לאכילה או לשתייה, זהו דרך מלאכה. אבל **אם בשעת שתייה מעכב הפסולת שלא יכנס לתוך פיו**, אין זה מעין מלאכה ומותר״, וכ״פ למעשה השו״ע (שיט) וכפי שציין כת״ר, וכן הסכמת כל הפוסקים למעשה. ונראה ברור שיסוד חילוק הרא״ש הוא רק בין ״**קודם** אכילה או שתייה״, לבין ״**בשעת** שתייה מעכב״. אמור מעתה, מאחר שזהו עיקר חילוק הרא״ש, א״כ ברור שבנד״ד שעיכוב כניסת ה״פסולת״ קורה ממש בשעת השתיה, א״כ מותר הדבר לכתחילה.

ואף שמעשה הברירה נעשה בתחתית הקש, ומעשה השתיה נעשה בראש הקש, אין בזה כדי לשנות את הקביעה שקבע הרא״ש, שמותר לעשות מעשה ברירה בשעת השתיה. ולכן לא ידעתי מהו הצד להחמיר שהביא כת״ר בשם ספר שבת כהלכה (ואין מקומו איתי, והובא בספר פסקי תשובות שיט הערה שמז). **גם הצירופים שצירף הפסקי תשובות** הנ״ל להקל, הינם צירופים חזקים, אך באמת מדינא א״צ להם, וכאמור. זהו מה שנראה לענ״ד בבירור שאלה זו בקיצור נמרץ.

העולה לדינא: יש להתיר להשתמש בקש זה בשבת, היכא שרגילים לשתות עמו.

סט. מריחת פילינג מאבקת סלק על השפתיים בשבת

נשאלתי בהאי לישנא: האם מותר למרוח בשבת על השפתיים פילינג[1] שהוכן מאבקת סלק ושמן קינמון[2]? משום צובע ומשום רפואה (אין הכוונה כמובן לרפואה)?

שאלת חכם חצי תשובה. כפי שציינת היטב בשאלתך, כמה בעיות (ואיסורים) יש בדבר. ואציין בקצרה מפאת העומס.

ראשית, מלאכת **צובע**. השולחן ערוך (שכ, כ) כתב כי יש מי שאומר שהאוכל תותים וכו' צריך ליזהר שלא יגע בידיו וכו' משום צובע. והמשנה ברורה (סקנ"ט) ביאר ע"פ הרדב"ז והחכם צבי (המובא בהגהות רעק"א) דאפשר דמקלים בזה כיוון דהוי דרך לכלוך (וזאת כשאי אפשר ליזהר). וע"ע במשנה ברורה (סקנ"ח) ד"אע"ג דצובע פניו וידיו" דשרי.

וכן מצינו דהתירו לאכול דבר הצובע את השפתיים, כיוון שאין הדרך לכוון בזה לצביעת השפתיים (קצות-השלחן קמו הערה יט), וע"ע בזה בשו"ת יביע אומר (ו, לז אות ב). **בייחוד בימינו שישנם מוצרי קוסמטיקה.**

אולם כאשר כוונת האשה היא לצבוע, אף שמיירי בפירות, יש בזה איסור גמור של צובע וכן העלה בספר שבת כהלכה (כ, יח) ובספר פסקי תשובות על המשנה ברורה (שג הערה 80).

ואשאל, מדוע שהדין בזה יהא שונה משפתון שאסרו הפוסקים (כגון בשו"ת יחוה-דעת ד, כח, בשו"ת משיב נבונים ד אורח-חיים יג ועוד). וכידוע אף אם השפתיים היו צבועים מבעוד יום, אסור להוסיף עוד צבע או לחזקו כמבואר בשו"ת רבבות אפרים (א, רנד) בשם האגרות משה, וכן איתא בשמירת שבת כהלכתה (יד, סד) ובספר יסודי ישורון (עמודים 181-179). וע"ע בשו"ת שבט הלוי (א, ק) ובשלחן שלמה (שטז הערה כא).[3] ועיין בחומרת הדברים שכתב ע"כ בשו"ת חיי הלוי (י, מח אות ז).

שנית, מצד רפואה. מה ששמעתי מורחים את הפילינג שהוכן ממוצרים אלו לשם הזנת העור, מבואר בגמרא במסכת שבת (נג, ב) דאין בסיכת שמן משום איסור מירוח, אך מבואר בגמרא (שבת קיא, ב) שאם

---

[1] פילינג פירושו בעברית קילוף עור. קילוף העור נועד לעודד צמיחת עור חדש ורענן. וכיום עושים זאת עם דברים המשלבים ומסייעים לעור בריא.

[2] אגב, לגבי הכנת מוצרי קוסמטיקה בשנת השמיטה. אציין בקיצור, נאמר בתורה (ויקרא כה, ו): "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה". ומבואר בגמרא כי הגידולים הם למטרות אכילה (עיין עבודה-זרה סב, א) או כשמדובר בהנאה הדומה לאכילה, כמבואר בגמרא במסכת סוכה (מ, א). אך לכך ישנם שנתי תנאים: מדובר בהנאה שכל בני האדם זקוקים לה באופן שווה. וכן מדובר בהנאה שבמהלכה מתכלה הפרי הקדוש (ולא שהפרי מתכלה רק לאחר זמן). אך יש להדגיש דזהו דווקא כשזהו שימוש המקובל לעשות עם הפרי (משנה שביעית ח, ב. רמב"ם הלכות שמיטה ויובל ה, א-ב). לפי"ז אם מדובר שזהו שימוש מקובל בפירות, וכן רגילים להשתמש בזה בכל השנים, שרי אף בשנת שמיטה. אך אדגיש דצריך שהשימוש יהיה "שווה כל אדם", ולא רק חולים מסויימים משתמשים בזה.

[3] ומצינו לגבי שיזוף בשמש בשבת דבשו"ת מנחת יצחק (ה, לב) אסר הן מצד רפואה והן מצד שינוי צבע העור, וביאר דדמיא לבצק דאסור לטוח על הפנים, דכשנוטלתו מאדים הבשר (שולחן-ערוך שג, כה). אך בשו"ת אז נדברו (ב, ל) התיר השיזוף בצינעא כשעושה כן לתענוג (ועיין עוד בזה בשו"ת חלקת-יעקב אורח-חיים קנב). ובחזון עובדיה (שבת ח"ה עמוד כו) התיר בתנאי שאינו מתכוין לצביעה. וע"ע בשו"ת אבן ישראל (ט, יג), בספר השבת והלכותיה (נ, סז) ובספר כי בו שבת (ח"ב עמוד רלג). ובספריי שיזוף כיוון דמטרתו לצביעה ועושה מעשה בידיים יש להחמיר, והכי העלה גם בשו"ת אליבא דהלכתא (ג, קכז).

נעשה לרפואה אסור. וכיוון דאין דרך הבריאים למרוח על השפתיים פילינג שהוכן מאבקת סלק ושמן קינמון, אלא זהו כרפואה שממליצים להזנת העור (והחלפתו), יש לאסור (עיין רמב"ם הל' שבת כא, כג).

שלישית, מלאכת ממרח. כיוון דאין זה כשמן רגיל (נוזלי) אלא הוא יותר סמיך יתכן דהוא בכלל מה שנחלקו בגמרא במסכת שבת (קמו, ב) לגבי שמן עב. דשמואל התיר, אך רב אוסר גזירה משום שעוה שיש בה איסור ממרח. ונפסק להלכה כדעת רב, כמובא ברמב"ם (הל' שבת כג, יא) ובשולחן ערוך (שיד, א).

אלא דמצד זה, לכאורה יש מקום להקל. דהרי מצינו דביאר המגן אברהם (שטז, סקכ"ד) דממרח הוא כשכוונתו שיתמרח דבר על גבי חבירו, אך כשרוצה שיבלע בדבר אחר אין שייך איסור ממרח. וע"פ דבריו התיר בדעת תורה למהרש"ם (שכח, כו) למרוח משחה ע"ג מכה במקום חולי (ועיין באליה-רבה דהקשה טובא על המג"א). וע"ע בשו"ת אבן פנה (ב, כח).

ואציין כי בשו"ת אגרות משה (אורח-חיים א, קיד) אסר לשים שפתון מצד צובע וממרח, וכ"כ גם בארחות שבת (יז, כב). ועיין עוד בספר הלכה ורפואה (עמוד מו) ובספר הליכות בת ישראל (טו, פא). אולם לפי קצות השלחן (סי' קמו עמוד לז) אין בזה ממרח, עיי"ש. וידידי בעל החבל נחלתו הראה לי בזה את דברי הב"ח הארוכים (אורח-חיים רנב) שבתוך דבריו כתב: "כללא דמילתא בעבה בשבת אסור אפילו לא עביד אלא לתענוג ותחת העין משום ממרח ואין צריך לומר על גב העין או בתוך העין לרפואה דאסור גם כן משום שחיקת סממנים".

לסיום בזה אצטט לך את דברי השמירת שבת כהלכתה (יד, סד): "אסור לצבוע השפתיים וכדו בשבת וביו"ט, גם אם היו צבועות כבר מבעוד יום, וגם השימוש בשפתון שקוף אסור". והוסיף עוד (שם לד, יג): "הסבל משפתיים יבשות או סדוקות, אסור לו למרוח אותן בשפתון או בכל חומר אחר, מלבד איסור רפואה בשבת יש בכך איסור ממרח, וגם לא ימשח עליהן שמן". ואגב, עיי"ש (יד, ל) דגם מריחת אוכל על השפתיים נאסרה.

בל תשחית באוכלים. יש לעיין האם בכלל מותר לעשות פילינג כזה (אף בימות החול), דהרי משתמש באוכל לצורך כך. נראה מצד בל תשחית, כמה צדדים להתיר. ראשית, אי נימא דהוי רפואה, מצינו בגמרא במסכת שבת (קח, ב) כי שורה פת ביין ומניחה ע"ג העין (וזהו אפילו במידי דממאיס), וכ"פ להתיר הב"ח והמגן אברהם (ריש או"ח קעא) מצד דאין בל תשחית ברפואה (וע"ע בשו"ת חקרי לב מהדו"ב יורה-דעה יא).

ואף אי נימא דלא לצורך רפואה, מצינו דהפוסקים התירו היכא דאינו דרך ביזוי, אלא לצורכו של האדם (וכן מפורש מדברי הגמרא בשבת קכט, א), ופסק הרמב"ם (הלכות ברכות ז, ט) כי אין מפסידין האוכלין דווקא ב"דרך ביזוי ובעיטה" (ולכן שרי ליטול גם במשקה שו"ע קס, יב. וע"ע בזה בערוך השלחן קס, יח. ובחיי אדם כלל טל דין ה). ואילו בהמשכת יין ע"ג קרקע (דהוי ביזוי ובעיטה) וזריקת חטים ע"ג הקרקע, אסרו (עיין ברכות נ). וכ"כ הפמ"ג (קעא אשל-אברהם סק"א) שבהמשכת היין וזריקת החטים, אסרו לאו משום הפסד, אלא בגלל הביזוי, שנראה מבעט בטובת ה' ח"ו, וכ"כ גם בארחות חיים (הלכות סעודה אותיות ל-לא).

ועיין בדברי ערוך השלחן (קעא, ב) שהסכים למגן אברהם דהיכא דיש לו צורך בדבר אין בו איסור משום איבוד אוכלים (וכן משמע מהליכות עולם ח"א עמוד שנד). אולם חייבים אנו לציין כי לפי המשנה ברורה (קעא, סק"ד) לא סגי במה שיש צורך לאדם באיבוד האוכלים כדי להתיר לאבדם, אלא צריך שיהיה דרך העולם להשתמש באוכלים לצורך כך, ועיין באריכות בזה בביאור ההלכה (וע"ע בשו"ת אבני ישפה א, לד אות א). אלא דעדיין צ"ע, דהרי אין דרך בני אדם לסוך ביין (שבת קיא, א), ואעפ"כ היא מותרת (ודווקא בשביעית ובתרומה אסרו לסוך יין, עיין שביעית ח, ב. מעשר-שני ב, א). ובשאלתנו לגבי פילינג וודאי

דאפשר לצרף גם את דברי הסמ"ג (לאוין רכט) שכל שיש לו הנאה מרובה מהשחתה אין כאן איסור (וע"ע בשו"ת בית יצחק א יורה-דעה עט). וע"ע בשו"ת חקרי הלכה (אורח-חיים ב אות ז) ובשו"ת מחקרי ארץ רזיאל (ד, י).

אך שמעתי כי ישנו פילינג מיוחד אשר הוא ממש נוזלי וללא צבע כלל, שגם נשים בריאות משתמשות בזה. ולכך לא נכנסתי בתשובתי זו.

העולה לדינא: אסור למרוח בשבת על השפתיים פילינג שהוכן מאבקת סלק ושמן קינמון.

ע. מריחת קרם בשבת שנספג מיידית

במה ששאלת, האם מותר למרוח בשבת משחה/קרם שנספג בעור מיידית?

מכיוון שלא פירטת באיזה משחה מדובר ומה הצורך, קשה לענות במדויק. ואעיר כמה ההערות בזה.

לגבי עצם מריחת המשחה, ידועים דברי השולחן ערוך (שכז, א) שפסק: "החושש במתניו, לא יסוך שמן וחומץ. אבל סך הוא שמן לבדו, אבל לא בשמן ורד, משום דמוכחא מלתא דלרפואה קא עביד". והסביר המשנה ברורה (סק"ב) כי מותר לסוך בשמן הואיל וגם דרך הבריאים לסוך אותו ולא ניכר שהוא לרפואה. ולפי זה השאלה הראשונה שיש לברר היא, האם מדובר במשחה/קרם ידיים שדרך הבריאים להשתמש או לא. דהרי ע"פ מה שציינו דהיכא דאין דרך הבריאים להשתמש בו הדבר אסור משום רפואה בשבת.

השאלה השניה הינה מצד דיני מלאכות שבת. המשנה במסכת שבת (ז, ב) מונה את ט"ל המלאכות, ואחת המלאכות היא "המוחקו" (או בגירסא אחרת "הממחקו"), כלומר, מחיקת העור. וביאר הרמב"ם (הל' שבת יא, ה): "ואיזה הוא מוחק? זה המעביר שיער או הצמר מעל העור אחר מיתה **עד שיחליק פני העור**".

לגבי מריחה, מצינו בגמרא במסכת שבת (עה, ב) כי "הממרח רטיה בשבת - חייב משום ממחק". לאור דברי הגמרא פסק הרמב"ם (הל' שבת יא, ו): "וכן הממרח רטיה כל שהוא או שעוה או זפת וכיוצא בהן מדברים המתמרחין עד שיחליק פניהם חייב משום מוחק". מתוך הדברים שהבאנו, עולה כי ישנם שני מצבים למלאכת מוחק. או החלקת משטח על ידי מחיקתו, כגון מחיקת שיער מן העור או יצירת משטח חלק באמצעות מריחת חומר עליו (כמריחת שעווה).

אם נדייק היטב, נוכל להסיק שכאשר מורח חומר באופן שהוא נבלע בדבר שנמרח עליו, אין בזה מלאכת ממחק, כיוון דאינו יוצר משטח חלק. וממילא נוכל להתיר למרוח משחה שנבלת בעור, כאשר דרך הבריאים למרוח אותם. דין זה ניתן לדייק מהמשנה (שבת יד, ד) הקובעת שמותר לסוך שמן על הגוף. ונפסקה בשולחן ערוך (שכז, א-ב). וכידוע, דתכלית הסיכה בשמן נועדה להבליע את השמן בגוף, כדברי דוד המלך (תהלים קט, יח): "ותבֹא כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו". וזו גם הסיבה שלא אסרו סיכה בשמן משום ממרח. וע"ע בדעת תורה למהרש"ם (שכח, כו), בערך ש"י (שכח, כב) ובספר נפש חיה מרגליות (או"ח שכז).

וראיתי דרבים דנו במריחת משחה, מדין רוק, דהגמרא במסכת שבת (קכא, ב) אומרת: "רוק - דורסו לפי תומו". וביאר רש"י: "רוק דורסו לפי תומו - שאין מתכוין למרח ולאשוויי גומות, דאף על גב דממילא ממרח הוא, כי לא מיכוין - שרי, משום מאיסותא". וכן פסק מרן (שטז, יא): "לא ישפשף ברגליו רוק על גבי קרקע, משום משוה גומות, אבל מותר לדרסו לפי תומו שאינו מתכוין למרח ולהשוות גומות. ואף על גב דממילא ממרח הוא, כי לא מכוין שרי, משום מאיסותא". ועפי"ז ביאר המגן אברהם (שטז, סקכ"ד): "וצ"ע דליתסר משום מירוח עצמו. ויש לומר דממרח לא שייך אלא כשכונתו שיתמרח דבר על גבי חבירו, אבל הכא רוצה שיבלע בקרקע" (וממילא גם אצלנו מטרתו שהקרם יבלע בעור).

אלא שהעיר האליה רבה (שטז, סקל"ה) דרש"י והשו"ע אסרו משום מירוח והתירו לפי תומו רק משום שאינו מתכוון! אלא שהמהרש"ם בדעת תורה דחה את דברי הא"ר, וביאר כי לפי המג"א כוונת רש"י לאסור משום אשווי גומות, שזו מלאכת חורש או בונה (עיין שבת עג, ב), ומה שנקט 'ממרח', כוונתו היא שעל ידי שממרח את הרוק עם העפר, הוא משווה גומות (וכן משמע מהרמב"ם שבת כא, ב). ולכן

הקשה המג״א מדוע לא אסר מצד מירוח הרוק עצמו. ולאור זאת תירץ שכיוון שמבליע הרוק בקרקע אין כאן משום מלאכת ממרח אלא רק משום השוויית גומות. וכן פסקו המשנה ברורה (שטז, סקמ״ט) וערוך השולחן (שטז, סקל״ב), שאין מלאכת ממרח אם כוונתו שייבלע במה שמורחו עליו. ומובן עפי״ז פסקו של הגרח״פ שיינברג (תורת-היולדת עמוד שפד) שאיסור מירוח לא שייך אלא כשמקפיד על השיווי של הנמרח כעין כוונת הממרח שמקפיד על השיווי דבעינן מלאכת מחשבת.

לאור המקורות שציינו, ראיתי כי דייקו הפוסקים דהיכא שכל כוונתו שהמשחה (או הקרם) תבלע כולה בעור (והדבר גם מתבצע שהכל נבלע), דיש להתיר למרוח את המשחה/הקרם, והכי העלו בשו״ת מנחת יצחק (ז, כ. י, לא אות יא), בשו״ת שיח נחום (כ) והשמירת שבת כהלכתה (לג הערה סד) כתב שאם ממרח המשחה עד שכולה נמסה ונבלעת בגוף האדם, לא מקרי ממרח, ולא אסר אלא כשהמשחה נשארת והוא רוצה להחליקה על פני הגוף, עיי״ש. וכן משמע דהקלו בזה בשו״ת ציץ אליעזר (ז, ל אות ב), בשו״ת באר משה (א, לו). וע״ע בשו״ת יביע אומר (ד אורח-חיים כז וכח אות יד. ובחזון-עובדיה ח״ה עמוד קלד) ובעוד מקורות שהובאו בספר פסקי תשובות על המשנ״ב (שכח הערה 365). ובתר עיוני ראיתי כי בשו״ת מטה לוי (ב אורח-חיים כא) כתב דאין שייך ממרח במשחה שהיא רכה ולא הוי אלא כמו סיכה בעלמא (וע״ע בשו״ת ישיב יצחק ז, יג).[1]

ויודע אנכי כי ישנם פוסקים שאסרו מריחת משחה על הידיים (אף שהיא נבלעת כולה בעור), אלא א״כ מירי בצורך רפואה, ולשיטתם אסור לשים קרם ידיים הנועד לעדן את העור (וע״ע בארחות-שבת יז, כ. כ, קצג). וע״ע בזה בחזו״א (אורח-חיים נב, סקט״ז), בשו״ת שבט הלוי (ד, לג. ה, לא אות ג) ובחוט השני (ח״א יד, סק״א עמוד קטז).

ובעודי בזה ראיתי כי בספר לב אברהם (פסקי הלכות רפואה יג, רכג עמוד 138) העיר דמותר להשתמש בקרם שנספג לגמרי בגוף, לעומת משחה שנמרחת ונשארת על פני הגוף, ע״ש. אולם לעיתים גם את המשחה מצליחים להבליע כולה בגוף ועפי״ז ציין שם בסעיף רכז לגבי פצעי לחץ ד״מותר למרוח במקומות הרגישים משחה נוזלית ואפילו משחה עבה תוך כדי עיסוי״ וציין בהערה (404) ״כיון שממרח את המשחה עד שכולה נמסה ונבלעת בגוף האדם, לא מיקרי ממרח, ולא אסר אלא כשהמשחה נשארת והוא רוצה להחליקה על פני הגוף״. וע״ע בזה בשו״ת ארחותיך למדני (ז, ע) ובספר נשמת אברהם (אורח-חיים שכח, סקס״ו עמוד תסו).

העולה לדינא: מעיקר הדין מותר בשבת למרוח קרם ידיים כאשר **כולו נבלע בתוך נקבובי העור**, והוי כסיכה בשמן המותרת בשבת. והוא שמיירי בדבר שגם הבריאים מורחים. אולם המציאות מוכיחה דפעמים רבות לא הכל נבלע בעור וממילא קיימת בעיה בשימוש. ולפיכך ראוי להחמיר במריחת משחה הנועדה לשם תענוג (וכ״כ בהליכות שבת מלכא ח״ב עמוד תקמ). וכדאי לשאול מורה הוראה לפני שבת, לגבי כל משחה או קרם.

[1] וע״ע בשו״ת אור לציון (ח״ב לה, ז עמוד רנג), בשו״ע המקוצר (שבת עמוד רלה הערה ד) ובשו״ת אדני פז (ב יורה-דעה עד). וכן בדברי שו״ת דברות אליהו (ח, כא) הדן בממרח המשחה לרפואה (או לחיי אישות) עיי״ש.

עא. ניקוי איפור בשבת באמצעות מריחת שמן קוקוס

באשר רעייתך שאלה, האם מותר בשבת לנקות איפור באמצעות מריחת שמן קוקוס על הפנים וניגובו ע״י צמר גפן חתוך ומוכן מערב שבת?

נראה כי ההיתר בהסרת האיפור בשבת הוא דווקא על ידי מים, ועיין בזה בשמירת שבת כהלכתה (יד, נו), **בארחות שבת** (טו הערה פה), **בשו״ת אבני ישפה** (ה, נט), **בשו״ת באר משה** (ח, כח אות כו) **ובדברינו בשו״ת אבני דרך** (ח, ש).

ואמנם היה מקום להקשות מדברי מרן בשולחן ערוך (שכז, א) שהתיר לסוך שמן בשבת. אלא דכבר העיר הרמ״א שם: ״ובמקום שאין נוהגין לסוך בשמן כי אם לרפואה בכל שמן אסור״. ולכאורה מצוי דכיום סך לרפואה כמובא בשו״ת אור לציון (ח״ב לה, ז). ולגבי עור בריא מצינו דהתירו לסוך לתענוג (עיין בדברי מרן שם סעיף כב). אלא דהכא ישנו חשש ממשי של צובע כשיעשה זאת בשמן קוקוס וכדו׳ (על האיפור). ולא נכנסנו כלל לגבי הצמר גפן[1] ולחשש הסחיטה בו, ואכמ״ל (ואולי אף למוליד ריח).

ונראה לענ״ד דהסיבה שהיא רוצה לנקות את האיפור באופן זה של מריחת שמנים מיוחדים נובעת מכך שהיא רוצה להזין את העור, דהרי אחרת היא היתה רוחצת את האיפור במים. ואע״פ שזה דרך לכלוך בכ״ז מדוע עושה בשמן קוקוס ולא במים?! וכאשר יש לה בזה כוונה של הזנה, הוי רפואה דנאסרה בשבת, דאינה דרך הבריאים, כמבואר ברמב״ם (שבת כא, כג) וזו לשונו: ״וכן שמנים שדרך הבריאים לסוך בהן מותר לסוך בהן בשבת ואף על פי שנתכוין לרפואה. ושאין הבריאים סכין בהן אסורין״. וכן פסק בשולחן ערוך ריש סימן שכז.

ואעיר כי כאשר מסיר את האיפור במים הוא מתמרח בדרך לכלוך, בזה וודאי דאין להחמיר, ועיין בדברי הגרשז״א בשמירת שבת כהלכתה (יד הערה פג) שאין איסור ממחק בגוף האדם, וכן העלה גם בספר כי בו שבת (שג, י). ולא אכחד לציין דיש שהחמירו, ועיין בשו״ת מנחת יצחק (ז, כ) ובשו״ת מגדנות אליהו (ב, קמא).

העולה לדינא: אסור בשבת לנקות איפור באמצעות מריחת שמן קוקוס על הפנים.

---

[1] לגבי קריעת צמר גפו בשבת, מצינו מחלוקת גדולה (אם הוי איסור או דשרי). בשמירת שבת כהלכתה (לה הערה נ) הביא בשם אחרונים דיש בזה משום מלאכת קורע. וכ״כ בשו״ת מנחת יצחק (ד, מה) ובשו״ת צור יעקב (קנב). וכן החמירו בקריעת הצמר גפן בשו״ת באר משה (ו, לז), בשו״ת אז נדברו (ב, לא), בשו״ת אור לציון (ח״ב לו, כב), בשו״ת משנה הלכות (ו, פד), בשו״ת שבט הלוי (א, קטו) ועוד. אולם בשש״כ בהערה (נ) מובא בשם הגרשז״א דאין זה משום קורע אלא מפרק. ונראה דבשו״ת ציץ אליעזר (ח, ט. פי״ד, סקי״א. יג, מה אות ה) התיר, וכן משמע להתיר בשו״ת כוכבי יצחק (ג, לו) וע״ע בשו״ת מהר״ם בריסק (ג, לה). ובשעת דחק גדול נראה דיש מקום להקל כמובא בשו״ת ישכיל עבדי (אורח-חיים ח, לג שאלה ב) ובטהרת הבית (ח״ב עמודים שמב-שמד).

עב. מריחת שמן קוקוס בשבת

האם מותר בשבת למרוח שמן קוקוס לשם הזנת הגוף?

ראשית פוסקים רבים לא חששו לאיסור מוליד בסיכת הגוף. הגמרא במסכת ביצה (כג, א) אסרה לתת בושם על הבגד, ומבואר כי מוליד דמי לעושה מלאכה. אך בריח על הגוף רבים הבינו כי אין לחשוש למוליד ריח, כיוון שהריח טפל לגוף ועיין בזה בדברי הרמ"א (תקיא, ד). וכ"כ להתיר המשנה ברורה (קכח, סקכ"ג), השמירת שבת כהלכתה (יד, לו) ושו"ת יחוה דעת (א, לא). ואציין כי מהמחמירים לתת ריח טוב בגוף משום מוליד מצינו את הט"ז (תקיא, סק"ח), המגן אברהם (תקיא, סקי"א) והבן איש חי (פרשת תצוה אות יא).

אלא דיש להעיר כי ההיתר הוא בסיכת הגוף בשמן. ולא במריחה, היינו במריחת קרם יש בעיית איסור ממרח.

אלא דבשמן רפואי קיים איסור לסוך דהוי בגזירת חכמים שלא לעשות בשבת דברי רפואה. אלא דאם גם אנשים בריאים סכים שמן זה, הואיל ולא ניכר שהוא לרפואה, יש מקום להתיר לסוך בזה. וכפי שכתב מרן בשולחן ערוך (שכז, א) דאסור לסוך בשמן ורד "דמוכח מלתא דלרפואה קא עביד, ואם הוא מקום שמצוי בו שמן ורד ודרך בני אדם לסוכו אפילו בלא רפואה מותר".

ואת"ל דרגילים לסוך בשמן זה (צע"ג לענ"ד), זה דווקא בעור בריא שאינו יבש (או שכבר התרפא), וכפי שכתב המשנה ברורה (שכח, סק"ע): "דבזמנם היה דרך הבריאים בסיכה בשמן ולאו מוכחא מילתא דלרפואה עביד... ומסתברא דבגמר מכה גם במדינתנו שרי בשמן". וכן איתא גם בספר חוט שני (שבת ח"ד עמוד ריב). ועיין בשמירת שבת כהלכתה (לד, יג) דהחמיר בשפתיים יבשות גם בסיכת שמן. וציין בשו"ת אור לציון (ח"ב לה, ז) דזה לא רק בשפתיים יבשות אלא גם בידיים יבשות דאין לסוך אותם בשמן (וע"ע בגיליון מרי"ח ניחוח 601). וע"ע בשו"ת אבי בעזרי (א אורח-חיים פד) הדן במריחת קרם לחות לתענוג.

מעתה, אם בריאים משתמשים בשמן זה, וזה דבר מצוי, אזי שרי לבריא לסוך עצמו בשבת בשמן קוקוס. אך אם אין זה מצוי, אין להתיר בשבת. ויש לבדוק בכל מקום מה מקובל. וראיתי דבספר גם אני אודך לידידי הגרח"א אבוחצירא (ט עמוד רב אות סט) הביא סברא דשמן זה דמיא לויטמינים שמותרים בשבת כי זה תוסף תזונה ולא תרופה.[1]

[1] עוד נשאלתי, האם מותר בשבת לשפשף את הפנים עם קליפות של פירות כגון: בננה, גזר, סלק וכדו' כיצירת מסיכת פנים טבעית? וחלק מהמטרה היא הזנת העור. והשבתי בקיצור: לענ"ד יש בזה גם בעיה של רפואה, וגם חשש של צובע. ואולי אף ממרח וממחק. ואולי יש לדמות זאת לנטילת ויטמינים בשבת. וכתב לי הגר"ש דיכובסקי: "רפואה בשבת שלא לצורך רפואי אינה מותרת".

עג. מילוי בקבוק חם מגומי בשבת

מצוי מאוד שאנשים ממלאים בקבוק מגומי עם מים חמים ומניחים אותו עליהם. דבר זה נועד בעיקר כאשר ישנו כאב בגוף, וע״י חימום המקום הכאב נחלש, זה מצוי בכאבי שריר או צוואר או גב או בטן ועוד. ועיתים נדירות יותר, יש המשתמשים בבקבוק זה לחמם את גופם כאשר הם סובלים מקור. ונשאלנו, האם מותר למלא בקבוק זה בשבת במים חמים. ואינני דן בזה מצד הטמנה.

הגמרא במסכת שבת (מ, ב) אומרת: ובלבד שלא יבא קומקומוס של מים חמין וינחנו על בני מעים בשבת. וביאר רש״י שמא ישפכו עליו המים, ונמצא רוחץ בשבת בחמין. אולם התוספות (שם ד״ה ׳ובלבד׳) ביארו דזה נאסר משום רפואה, וגזרו אטו שחיקת סממנים.

השולחן ערוך (שכו, ו) פסק לאסור ליתן על גבי בטנו כלי שיש בו מים חמין. והסביר זאת המשנה ברורה (סקי״ט) דלפי רש״י אם המים החמים מצויים בכלי סגור, יש להתיר. כיוון דבאופן זה אין לחוש שימצא רוחץ. אך לפי דעת התוספות לכאורה יש להחמיר גם בכלי סגור, דהוי איסור רפואה בשבת. אלא דסיים המשנה ברורה את דבריו כי במקום צורך גדול אפשר להקל (וע״ע בכף החיים שכו, סקכ״ד).

לדינא נקטו להתיר פוסקים רבים, וזה בעקבות המציאות שאף בריאים משתמשים עם בקבוק חם, וממילא שוב אינו מחזי כרפואה ומותר לכתחילה ליתן בקבוק חם על המיחוש אפילו בלי צורך גדול, והכי דעת בעל שבט הלוי, הגר״ח קניבסקי ועוד. וכן כתב בחזון עובדיה (שבת ח״ו עמוד פט סעיף ח. וע״ע בדבריו בהליכות-עולם ח״ד עמוד קמו). ועיין בספר שלמי יהודה (י אות יז) דציין שהבקבוק אינו מוקצה, והביא בהערה נד בשם הגריש״א דמי שאין לו הסקה מרכזית, משתמש בו בימות החורף הקרים, וכן גם בספר אורחות רבנו (ח״ג עמוד רמו אות פו) שהחזו״א התיר זאת. וע״ע בזה בשו״ת אשמח בהשם (א, נ).

וכן הובא להתיר שימוש בבקבוק זה בספר ארחות שבת (כ, קל) וזו לשונו: ״הסובל מכאב בבטנו או בגבו מותר להניח בקבוק גומי חם על מנת להקל את הכאב, משום שגם הבריאים רגילים להשתמש בבקבוק זה כדי להחם את עצמם״ (ועיי״ש בהערה קפז), וכן איתא בספר פסקי תשובות על המשנ״ב (שכח אות סז) וציין דזה משום שגם בריאים משתמשים בו להתחמם ולהתפנק. וע״ע בהיתר זה בקצות השלחן (קלח הערה לא), בשו״ת עטרת משה (א, קט), בשו״ת באר משה (א, לג), בשו״ת אור לציון (ח״ב לו, א), בשמירת שבת כהלכתה (לד, יא), בשו״ת ציץ אליעזר (ח, טו אותיות ז-ח) ובספר זכרון שבתי (בענין השבת בהלכה, שנה א התשפ״א, עמוד רסג).

וכ״כ בספר השבת והלכותיה (נ, יד) ואלו דבריו: ״אסור לתת על גבי בטנו כלי שיש בו מים חמים, שמא ישפכו על רוב גופו ונמצא כרוחץ במים חמים בשבת, ואפילו בחול אסור לעשות כן מפני הסכנה, שפעמים שהם רותחים. ובקבוק גומי סגור היטב שיש בזמנינו מותר להשתמש בו״. וכ״כ להתיר גם בשו״ת דברי בניהו (יד, כא). אך אציין כי מדברי השלחן שלמה (רפואה ח״ב עמוד קמב) משמש מדברי הגרשז״א דכל ההיתר הוא רק כאשר אפשר לתלות שעושה זאת משום קור.

ואציין כי כל ההיתר לענ״ד הוא כאשר ממלא את הבקבוק, שהלה ריק לחלוטין (דהרי אם יש בו מעט מים, הוא מבשל אותם). כמו כן, זהו בתנאי שאין סכנה והבקבוק מספיק בטיחותי שלא חלילה יקרע וכדו׳ שעלולים המים להישפך עליו ואז יכווה מהם.

עד. לידה בשבת

בספר חסידים כותב כי יתפלל שלא תהיה הלידה בשבת, ומאידך הגאון רבי חיים פלאג׳י כותב שלא נראה לו כן, דבהדי כבשי רחמנא למה לך. למעשה איך צריך לנהוג. אולי פשרה שיתפלל שאם הלידה תהיה בשבת, אזי שיהיו כמה שפחות חילולי שבת, וכך יצא כל השיטות. עכ״ל השואל.

אכן מובא בספר חסידים (תשצג) שמי שאשתו מעוברת והגיע לחודש תשיעי יתפלל שאשתו לא תלד בשבת. ומה שכתבת בשם הגר״ח פלאג׳י אינו מדויק. בספרו ימצא חיים (סי׳ יד) חיבר תפילה שלא ללדת בשבת. ובתוך התפילה הלשון: ״ושלא ילדו בשבת ויצטרכו לחלל שבת בשבילן״. כלומר, לכתחילה הוא גם כתב שיתפלל שלא תלד בשבת.

וכבר כתב רש״י (נדה לח, ב): ״שלא תלד בשבת ויצטרך לחלל עליה את השבת״. ובגלל זה היו זמנים שקבעו אשר בהם לא ישמשו עם הנשים, עיין בגמרא (שם מיירי דזהו בחסידים). ועיין בזה בשו״ת אגרות משה (אורח-חיים א, קכז) ובשו״ת חיי הלוי (א יורה-דעה עב). וכן העלו דיתפלל שלא תלד בשבת בילקוט יוסף (ריש סימן של) ובנטעי גבריאל (נדה נז, טו).

בספר חשוקי חמד (שבת עמוד תשמ) הקשה דלפי המהר״ם מרוטנבורג והתשב״ץ (ג, לז) הסוברים ששבת הותרה בפיקוח נפש, ממילא אין כל סרך חטא כאשר מחללים שבת להצלת נפשות, ולפי״ז יל״ע מדוע נמנעו ממצות עונה מחשש חילול שבת (וכן הקשה המהרי״ץ חיות נדה לח). ותירץ דחסידים הראשונים חששו שבשעת בהלה כשעוסקים בהצלה עלולים לעשות גם מעשים שאין בהם צורך (וע״ע בזה בספר יסודי ישורון ד עמוד 188). אגב, בספר תורת היולדת הביא כי מי שלומד את הלכות לידה בשבת, זו סגולה שלא תלד בשבת (וע״ע בספר התינוק עמוד צ בהערה).

וכתב לי בעל תשובות ישראל דלמעשה ״נראה דיתפלל וגם להגר״ח פלאג׳י אי״ז איסור. ויש עצה להתפלל שלא תלד בשבת כי לא נוח למשפחה וליולדת בשבת דרוצה להיות בביתה עם משפחתה, ובאופן זה גם לגר״ח פלאג׳י זה לכתחילה להתפלל כן, מיהו לספר חסידים עיקר הבקשה היא שלא יהיה חילול שבת״.

חשוב לציין כי אם יוולד התינוק בשבת, אין להצטער על כך כלל, וכבר נאמר בגמרא במסכת שבת (קנו, א) דמי שנולד בשבת יהא פרוש וקדוש דכתיב ויקדשהו, ע״ש.

עה. פגימת חמץ בערב פסח שחל בשבת

השנה ערב פסח חל בשבת ורבים אוכלים חמץ בסעודת ערב שבת ובשבת בבוקר (ובייחוד בשביל לקיים מצוות לחם-משנה כדבעי). את החמץ שנותר צריכים לבטל בסוף שעה חמישית (שו״ע תלד, ג. תמד, ו). ואת שאריות החמץ כתב המשנה ברורה (תמד, סקכ״א. תמה, סק״ה) ישליך לבית הכסא. ברם, שהמציאות מוכיחה שכאשר זורק חמץ לבית הכסא עלול להיווצר סתימה. ולכן, הדרך הטובה ביותר היא להשליך לפח אשפה ציבורי אחר שפגם את החמץ (והוא אינו ראוי עוד לאכילת כלב. שכן הפח הציבורי הוא בבעלות יהודית). ונשאלנו, האם מותר לצורך כך לטלטל בשבת חומרים רעילים שיפגמו את החמץ.

מקור הדין בגמרא במסכת פסחים (מ, א) דנחלקו חכמים ורבי מאיר מתי הוא זמן הביעור כשי״ד חל בשבת. ועיין בגמרא (שם יג, א) דמשיירין מזון שתי סעודות. ופסקו הרי״ף, הרא״ש והרמב״ם (עיין ב״י או״ח תמד) דהלכה כחכמים ומשיירין מזון שתי סעודות.

אעיר כי אף שמצינו מחלוקת ראשונים אם מותר לתת לגוי בשבת לצורך ביעורו, וממילא פשוט דשרי להפקיר (עיין בשדי-חמד, כללים מערכת ה אות ק).

ויש הסוברים כי בשנה זו שערב פסח חל בשבת סגי במה שזורק את שאריות החמץ לפח האשפה הציבורי ובכך חשיב כמפקירו והכי איתא בשלמי מועד (עמוד שנז) בשם הגרשז״א (וע״ע בהליכות שלמה ח, כד), בחזון עובדיה (פסח עמוד סה), בהגדה של פסח עם פסקי הגר״מ אליהו (עמוד כז סעיף ז), בשו״ת בצל החכמה (ג, קט) ועוד. ונציין כי מובא בפוסקים רבים דפח האשפה מועיל לחלוטין (ואינו פחות מהשלכה לבית הכסא) ועיין עוד בזה בשו״ת קנין תורה (פו אות ג), בשו״ת בית אבי (כב אות טו) ובנטעי גבריאל (פסח ח״א נ, ו). אך יש הסוברים דפח אשפה פחות טוב מהשלכה לבית הכסא, כי מפחי אשפה אוכלים בעלי חיים והכי איתא בשו״ת חלקת יעקב (אורח-חיים קצו), בשו״ת משנה הלכות (ח, קפז) ובשו״ת תשובות והנהגות (ה, קכב). וע״ע בזה בשו״ת דבר יהושע (נח אות ג).

אלא דמה שציינו דלפני שזורק לאשפה הציבורית דיטנף החמץ, הכי איתא בשו״ת מנחת יצחק (ד, נו). וי״א דהוי חומרא דהרי הפח הציבורי דינו כהפקר. ובחזו״א (או״ח קיח. ג, קטז, יז) כתב דדווקא אחר שש שעות ישים חומר פוגם (שלא יהא ראוי למאכל כלב). אך עיין בשו״ת אור לציון דכיוון דהוי מושכר לדיירים, הרי לא מועיל שזורק לשם (ולכן וודאי דחייב לפגום). וע״ע בדבריו (ח״ג ז, יג. יד, ב). וכן נראה דזו גם דעת שו״ת אגרות משה (אורח-חיים ג, נז) דביאר דההשלכה לפח לא מועילה כיון שהפח אינו הפקר (אלא רכוש העיריה) ולכן צריך לפגום. וע״ע בשו״ת שבט הלוי (א, קלז), בשו״ת תשובות והנהגות (ו, צח אות י), במקראי קודש הררי (פ״א סוף הערה יט), בספר רץ כצבי (בירורי הלכה, פסח סי׳ ד) ובפסקי תשובות על המשנ״ב (תמד אות יח). ואף דיש הסוברים דא״צ לפגום, ראוי לכתחילה. וע״ע בזה בשו״ת מבשן אשיב (א, יד), בשו״ת גל עיני (ג עמוד רז) ובספר באר שרים (מועדים ח״ג סי׳ עז).

לגבי אופן הפגימה, שמעתי דיש הטוענים כי סבון כלים אינו פוגם באופן שאינו ראוי לאכילת כלב, ויל״ע. אך נראה כי חומר ניקוי שירותים או חומר שטיפת רצפה מועיל. ואם רוצה יכול להשתמש בחומרי הדברה שהם וודאי רעילים, שכידוע התיר האגרו״מ לרסס בשבת, לא ישירות על בע״ח. וכן דנו רבים את חומר הריסוס ככלי שמלאכתו לאיסור בשו״ת יביע אומר (ג, כ אות ט. ובחזון-עובדיה שבת ח״ג עמוד נב) והגריש״א כמובא בשו״ת אבני ישפה (א, פ ענף א בהערה. וכן בספר שלמי-יהודה עמוד קסד). וע״ע

בשו״ת באר משה (ב, כג אות ז) ובשו״ת אז נדברו (ד, מט).[1]

ואגב, מובא בשיעורי שבט הלוי (נדה קצח, סקי״ז) כי נפט הינו מוקצה, אלא אם כן יחדוהו. וכן סוברים דנפט הינו מוקצה מחמת גופו שו״ת ציץ אליעזר (ט, כב), חוט שני (שבת ח״ג עמוד קי), בשלמי יהודה בשם הגריש״א (ט, ג), בשו״ת אור לציון (ח״ב יח הערה טז) ובספר כי בו שבת (שח, יג). וכ״כ גם בשמירת שבת כהלכתה (כה, ד) לגבי שפיכת נפט על מזיקים דהותר רק אם הכינו מע״ש[2] (וע״ע בארחות-שבת יט, ז. ובילקוט יוסף, מועדים פסח ח״א סי׳ תמד עמוד תשמה). אך בספר פסקי תשובות על המשנ״ב (שח אות ח) כתב דהוא כלי שמלאכתו לאיסור, ע״ש (וצ״ע בדבריו).

לאור דברנו נראה דאם רוצה להשתמש בחומר ניקוי או הדברה בשביל לפגום שרי, אך פגימה בנפט זהו רק כשייחדו.

[1] ובעל שו״ת שואלין ודורשין כתב לי כי ראוי להכין מע״ש, רק להיזהר להצניע מפני הילדים שלא יחשבו שזה עשוי לשתיה וחמירא סכנתא מאיסורא. בפחים המוטמנים אפשר לזרוק בתוך הפח.

[2] ובעל שו״ת מחקרי ארץ כתב לי דאם ירצה להפסיד את החמץ בחומרים כנפט שמיועד להבערה, או טרפנטין שמיועד לדלל את הצבע, או בנזין ודלק המיועד לנסיעה ברכבים, הרי זה רשאי מבלי שיטלטל אותם, אלא יניח כלי עם חומרים אלו במקום מוצנע ובשבת ישליך את החמץ לתוך הכלי שיש בו את החומרים האלו ובכך מקיים בזה מצות השבתת חמץ מבלי לטלטל את המוקצה.

עו. אזהרת אדם מקניית חמץ אחר פסח

בתחנות דלק לא מעטות יש חנויות נוחות המוכרות דברי התרעננות לנהג (כמכירת שתיה, חטיפים, גלידות, פיצוחים וכדו'). לצערנו הרב מצוי מאוד שתחנות אלו אינן מוכרות חמץ, וממילא קיים איסור לקנות שם אחר פסח דברים הדרושים מכירה כגלידות עם גביע, חטיפי וופלים ועוד.

בעת שבאנו לתדלק כמה ימים אחר פסח, ראינו אדם דתי שנכנס לחנות ובא לקנות מאכל אשר היה צריך להימכר. האם אנו צריכים להזהירו שאין לו לקנות מוצר זה, כיוון דהוי חמץ שעבר עליו הפסח.

ראשית אציין כי כאשר קיימת מכירה שרי לקנות. וכפי שכבר הובא בגמרא במסכת עירובין (סד, ב) על רבן גמליאל שהתיר לרבי אילעאי ליהנות מחמץ שעבר עליו הפסח ולתת אותו למבגאי (אף שהאדם מבגאי יחזיק לו טובה על כך). אולם כאשר לא נמכר, שנינו במשנה בפסחים (ב, ב) כי חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אסור בהנאה (ועיין בגמרא פסחים בדף כח בזה). ומבואר בראשונים ש פסקו כדברי רבא ואליבא דר' שמעון, שחמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אסור בהנאה מדרבנן משום קנס.

בשו"ת הרדב"ז (א תפו) העלה דחמץ של ישראל נאסר בהנאה אף שביטלו. אך ישנם ראשונים שנראה מדבריהם שחמץ שביטלו קודם הפסח ועבר עליו הפסח מותר על כל פנים בהנאה, כיון שלא עבר על בל יראה ובל ימצא. וכ"כ רבנו מנוח על הרמב"ם (חמץ ומצה א, ד) וכן העלה תוספות הרשב"א משאנץ (פסחים לא, ב ד"ה 'חמץ שנמצא'). ויש שחילקו בין הנאה לאכילה (עיין בעיטור, עשרת הדיברות, ביעור חמץ קכ, א. ובשו"ת התשב"ץ ב, קצט), אך הטור (או"ח תמח) דחה שיטה זו. ואילו הב"י (ד"ה 'ומ"ש בעל העיטור') ביאר טעמו של העיטור, שכיון שהחשש הוא רק משום שמא יערים, אין לחשוש אלא בהנאה מרובה כלומר באכילה, אבל לא בהנאה מועטת. וע"ע בזה בשו"ת נודע ביהודה (קמא יט ד"ה 'והנה בסימן תמח'). וע"ע בב"ח שנתן טעם אחר, והוא דכיון שהקנס הוא מפני שעבר על בל יראה ובל ימצא, ממילא אם ביטל לא עבר על האיסור, אך באכילה על כל פנים אסרו שמא יערים.

ראיתי דבשאלתנו הסתפק בספר דרך המלך (חמץ-ומצה א, ד) בדין חמץ של ישראל אשר עבר עליו הפסח, ורואה בעל החמץ שאנשים באים לאכול ממנו, אך הבאים לא יודעים דהוי חמץ שעבר עליו הפסח. ומסתפק אם צריכים לומר להם דהוי חמץ שעבר עליו הפסח והינו אסור או שמא כיוון דהאיסור הוא רק משום קנס יש לאוסרו רק למי שיודע דהוי חמץ שעבר עליו הפסח (אך כשאינו יודע שעבר הפסח על חמץ זה, אין לאסור עליו). והאריך להוכיח מדברי הגמרא בעירובין, שאין צריך להפריש אדם, כאשר רואה אותו עומד לאכול חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח.

אולם בשו"ת חיים שאל לחיד"א (ב, לח אות פה) דחה דבריו והעלה דחייב להוכיחו. וציין כי בקנס של חכמים על חמץ שעבר עליו הפסח, לא חילקו בין שוגג למזיד ולאנוס, ומשמע דהוי גזירה על הכל בלי סייג (וכפי שכבר ביאר הרמב"ן פסחים לא, ב ד"ה 'ה"ג'. הריטב"א פסחים כט, א ד"ה 'רבא אמר'. וכ"פ הרמב"ם חמץ-ומצה א, ד. והשו"ע תמח, ג). וניתן להביא כראיה את דברי הגמרא במסכת בבא קמא (צו, ב) דגם לגבי גזל חמץ ועבר הפסח, עיי"ש.

וממילא קיימת חובה למנוע מהיהודי לקנות כעת חמץ שעבר עליו הפסח. וכן העלו בשו"ת זרע אמת (ב יורה-דעה יט) ובשו"ת חקקי לב (יורה-דעה כד).

עז. תרומת דם בערב חג

במה ששאלת לגבי תרומת דם בעיו"ט כשיש מחסור בדם. האם קיים האיסור כנפסק בסימן תסח.

הגמרא במסכת שבת (קכט) מציינת דווקא את ערב שבועות: "מעלי יומא דעצרתא סכנתא וגזרו רבנן אכולהו מעלי יומא טבא משום יומא טבא דעצרת דנפיק ביה זיקא ושמיה טבוח דאי לא קבלו ישראל תורה הוה טבח להו לבשרייהו ולדמייהו". וע"פ מקור זה פסק הרמ"א (תסח, י) שנהגו שלא להקיז דם בשום עיו"ט ואין לשנות. ומובא בשו"ת מהר"י מברונא (קיח): "עוד העיד לפני מה"ר אייז"ק לוי על מהרי"ו בערפור"ט חל שבועות ביום א' וביום ב', ובע"ש נכנסו למרחץ ומיח' בבחורים מלהקיז משם מהרי"ל ס"ל דחשיב כערב י"ט ולא אשגחו ביה והקיזו ונסתכנו, ואמר תיתי להו דעברו אדמו"ר מהרי"ל ז"ל".

וכ"כ אחרונים רבים דאין להקיז בעיו"ט ובהם הלבוש (תצג, ד), המג"א (תסח, סק"ט), הרוקח (רצה), שולחן ערוך הרב (תסח, כב) ועוד. ומובא באליה רבה (תצג) ב"מעשה בחולה בערב שבועות שאמרו הרופאים להקיז לו דם בערב שבועות משום סכנת החולי והוריתי להתיר... ואף דודאי אין להקל, מ"מ בזה שיש ודאי סכנה אם לא יקיזו אין ספיקא מוציא מידי וודאי".

אלא דרבים ציינו דיש להחמיר דווקא בערב שבועות, ובשאר ערבי יו"ט יש להקל במקום צורך, וזו לשונו של שו"ת הרשב"א (א, תיג): "יום ההקזה כשעת הסכנה שהכח נחלש בהתמעט הדם ואפילו רוח מועט מזיקתו... מזה הזהירו שלא להקיז דם באותן הימים העומדים בזוגי למאדים. ובערב עצרת שהרוח רע וחזק באותו יום דשמו טבוח כנזכר שם". והכי משמע דזהו דווקא בערב שבועות מחק יעקב (תסח, סקט"ו), הפמ"ג (א"א סקט"ו), החיי אדם (עט אות ב), ערוך השלחן (תסח, ג) ובמשנה ברורה (תסח, סקל"ח). וזו לשון המ"ב: "דבערב שבועות יצא שד דשמו טבוח ואלו לא קיבלו ישראל את התורה הוי טבח להו לבשרייהו ולדמייהו". ועיין בספר התורה והקבלה במשנתם (אייר תשע"ב, עמוד צ) דאסר רק בערב שבועות ולא בשאר ערבי יו"ט. וכן הובא גם בעלי שי"ח (עמוד קמז).

וראיתי דבשו"ת ציץ אליעזר (יב, מו) כתב דאין לקחת מנות דם בערב חג. ואסר שם ביצוע ניתוחים, כשאין חשש סכנה בדחייתם ליום אחר. וגם לא לקיחת מנות דם כשהדבר סובל דיחוי. אולם עיין בדבריו, דהעיר כי לספרדים יש מקום להקל בזה מפני שהרמב"ם והשולחן ערוך השמיטו זאת. ועיין בהרחבה בזה בדרכי תשובה (יורה-דעה קטז, סק"פ) דהקל במקום סכנה.

ושמחתי לראות דבספר עריכת שולחן לגר"ש קרח (עמוד רכו) ציין כי השתילי זיתים (תסח, סקכ"א) ביאר לגבי הקזת דם: דהאידנא דדשו ביה רבים, שומר פתאים ה'. ע"כ. והוסיף שם: "וכל זה בהקזת דם, שעיקרה להרווחת בעל הדם. אבל בזמנינו שתורמים דם להציל חולים רח"ל, מצוה רבה היא, ואין שום חשש כלל, ואדרבה מי שיכול בשופי לתרום דם, תבוא עליו ברכה. ושומר מצוה לא ידע דבר רע".

ובקובץ הלכות פסח לגר"ש קמנצקי (עמוד קעג) ביאר דתרומת דם איננה דומה כלל להקזת דם ולפיכך יש להתיר. ואלו דבריו: "ואמר מו"ר שליט"א דבדיקת דם והתרמת דם דלא דמי להקזה כלל, דמפורש בגמ' (שם) שהי' בו סכנה, משא"כ באלו שאין בהם סכנה, ולא דמי אפי' להקזה שדיברו בו האחרונים שהי' מטרתו להוציא דם מהגוף".

וע"ע בספר שלחן שלמה (ערכי רפואה ח"א עמוד ריב). וכ"כ גם בשו"ת רבבות אפרים (א, שמ): "ולענין בדיקת דם ההקזה בזמן הגמרא אינו דומה לבדיקת דם שבזמנינו דאז היו חלשים אחרי ההקזה". וכן

הביאו גם בספר יום טוב כהלכתו (כז הערה 30). וע״ע בספר תורת היולדת (מו, ד), בקובץ המעיין (ניסן תשס״ט) ובספר פסקי תשובות על המשנ״ב (תסח אות טו).

ואחר זמן, שמחתי לראות כי בעל שו״ת אורחותיך למדני השיב לשואל בחריפות גדולה, וגם העלה להתיר (דבריו הובאו בקובץ מריח ניחוח 588). וכ״כ להתיר בשו״ת אור יצחק (א אורח-חיים ז). וע״ע בנטעי גבריאל (פסח מז, יז. יו״ט ח״ב י, יד). וע״ע בירושלים במועדיה (שבועות עמוד קפא), בספר שמירת הגוף והנפש (קלג, ג), בספר בדמיך חיי (עמוד פב), בנשמת אברהם (או״ח תסח הערה ב), בספר המעלות לדוד (ג, ט), בספר ענפי משה (פסח רב) ועוד.

כשנה אחר שכתבתי תשובה זו, בעת הגהות הספר ראיתי דבקובץ האוצר (נג עמוד סב ואילך) האריך לבאר על משמעותו של איסור הקזת דם בערב שבועות, ע״ש (וע״ע בספר בית דוד, פסח ח״ב מא, א). וע״ע במה שהביא בשאלה זו בשו״ת חמדת יואל (א, כה) בשם כמה ת״ח וביניהם האורחותיך למדני.

וראוי להזכיר כאן, כי בשו״ת תשובות והנהגות (ד, קט) כתב: ״ותמהני שלא התעוררו בזה הסה״ק, דהנה איתא בשבת קכ״ט דאסור להקיז דם בערב שבועות שמסוכן... למדנו מכאן, כל שנה ושנה צריך קבלת התורה מחדש, ואם אינו מקבל יש קטרוג עד שבמקום סכנה מסוכן, וכאמור זוהי הלכה מפורשת בשו״ע וכל הפוסקים״. וכעין דבריו מובא בספר בספר מאור עיניים (פרשת יתרו): ״ואם לא קבלו ישראל את התורה היה נפיק זיקא דשמיה טבוח לפי שקבלו התורה נקרא טבוח ואי לא קבלו היה טובח ח״ו וכו׳... ולכך בבוא י״ט של עצרת צריך כל אחד להיות בגדר צדיק בכדי שיהא צינור ויסוד עולם לבל יתפשט הזיקא דשמיה טבוח ושיקרא טבוח ולא טובח ח״ו״.

לגבי שאלתו השניה, לגבי עקירת שן בעיו״ט, נראה דאין לקבוע תאריך עקירה ליום זה. שכן ביום העקירה הדבר כואב, וממילא הדבר ישפיע עליו בשמחת היו״ט. וכפי שמצינו שאין לעקור שן בע״ש משום שהכאב נמשך לשבת כמובא בחוט שני (שבת ח״א עמוד עג).

ויהי רצון שתמשיך לעלות בתורה ובמידות ותגדל כאחד הגדולים ותמשיך את פאר משפחתך.

עח. סיום מסכת בשפה שאינו מבין

השומע סיום מסכת בשפה שהוא אינו מבין (כגון: השומע סיום מסכת באנגלית והוא אינו מבין שפה זו), האם הוא יוצא ידי חובת תענית בכורות בזה.

בספר חיים לראש (דף יד) והבן איש חי (פרשת צו אות כה) כתבו דצריך להבין את הסיום בכדי שיצא בזה ידי חובה. וכן הובא בספר נהר מצרים (דף לא, ב), בכף החיים (תע, סק״י), ובשו״ת יביע אומר (א אורח-חיים כה אות ח. ד, מב אות ב).

אולם בספר מועדי הגר״ח (ב, עו) כתב דאין צריך להבין בסיום מסכת. וכן משמע בקובץ מה טובו אהליך יעקב (יג עמוד עט) ששם השיב הגר״א נבנצל דהוא יכול לטעום. וע״ע בזה בשו״ת שערי עזרא (ב, נג), בספר שערי ציון (ח״א עמוד נ), בספר איך נשיר (עמוד קסו) ובספר זיו הפרשה (עמוד תקיז). וכן דעת בעל השואלין ודורשין (בכת״י): ״עצם ההשתתפות שלו בשמחת התורה ע״י הסיום, זה עושה אותו שותף. וסו״ס הוא משתתף בסעודת מצוה. ובברי״מ גם לא נוטל חלק במצוה, אבל נוטל חלק בשמחת המצוה״ (וכ״כ לי גם בעל דברות אליהו). וכן מובא בשו״ת תשובות והנהגות (ב, רי) שהגרי״י קנייבסקי זצ״ל העלה דאף שלא שמע הסיום יכול לאכול בסעודת מצווה. וכן עולה גם מדברי הפסקי תשובות על המשנ״ב (מהדו״ח סי ׳תע אות יב. ובהערה 70 שם). וכ״כ לי באריכות בעל שו״ת תשובות ישראל, דגם אם אינו מבין (או לא שמע) הסיום, יכול להשתתף, ויוצא בזה ידי חובה.

בעניין שאלתנו כתב לי בעל שו״ת מחקרי ארץ בהאי לישנא:

> בדבר החקירה במי שלא מבין את השפה בסיום מסכת אם נפטר מתענית בכורות.
>
> הנה הגאון רבי חיים פאלאג׳י זצוק״ל בספרו חיים לראש (דף יד ע״ב) כתב דמכל מקום הבכור האוכל שם יהיה גמיר וסביר דהגם דהוא לא למד המסכתא יהיה בר הכי להבין מה שלומדים בעת סיום המסכתא כשבאים לומר קדיש, עכ״ל. וכ״כ הבן איש חי (פרשת צו סעיף כה). וראה עוד בזה בשו״ת יביע אומר (ח״א או״ח כו) שכתב כן גם משם ספר נהר מצרים (לא ע״ב). וכ״כ בסידור בית הבחירה (דף סב ע״א). ובשו״ת פרחי כהונה (או״ח יג) ע״ש. וע״ע בשו״ת ערוגת הבושם (קלט). ובשו״ת עולת שמואל (ס״ס נח). ובשו״ת מהר״ם בריסק (קלג). וכן בשו״ת רשב״ץ (קס״ח) ע״ש. ודלא כמ״ש בשו״ת מים חיים (קעט) להקל גם בזה. אבל אם השומעים עוזרים בסעודה או מחזיקים תלמידי חכמים בממונם שפיר דמי, דכתיב בצל החכמה בצל הכסף, עכ״ל.
>
> ואמנם נראה דהיינו דוקא ע״ה שאינו מבין מה שלומדים, דכיון שכל שאר הימים אינו נותן אל לבו ללמוד תורה, הילכך אינו נפטר מהתענית על ידי סיום מסכת, כי אם יש לו שמחה בלימוד היה משתדל במשך השנה ללמוד ולכך לדידיה סיום המסכת לא הוי שמחה אלא רק רוצה לפטור עצמו מהתענית. אבל אם הוא גמיר וסביר רק שאינו מבין את השפה שהמסיים מסביר, אין בזה חסרון כי הרי יש לו חלק בתורה וכולי אורייתא חד הוא, וגם הוא שמח שחבירו מסיים, הגם שאינו מבין את השפה אבל מכיון שיודע הוא את ערך התורה ומעלת הסיום, הרי יש לו שמחה ויכול לסמוך על סיום זה.
>
> וראיה לזה מדברי אביי שאמר במסכת שבת (קיט, א) תיתי לי דכי חזינא צורבא מרבנן דשלים מסכתא עבידנא יומא טבא לרבנן דדוקא אמר לרבנן כיון שהם יודעים את

הערך של הלימוד ושל הסיום הלכך יש להם יום טוב אבל ע״ה לא ולכן אפילו אם התלמיד חכם אינו מבין את השפה של המסיים כגון שמסיים באנגלית מכל מקום יש לו יום טוב בסיום מסכת אבל ע״ה שאין לו ערך לסיום אינו נפטר בסיום המסכת. ולכן כתב הרב יביע אומר זצ״ל דאם הוא תומך תורה או משתתף בסעודה יש לו חלק בסיום, כי בזה הוא מראה שיודע ערך מעלת הסיום והוי ליה גם לדידיה יומא טבא.

והוסיף לי בשאלתנו הגר״א מימון בעל דרך האתרים, ואלו דבריו:

בדבר שאלתו האם מי ששומע סיום מסכת בשפה שהוא לא מבין האם הוא יוצא ידי חובת סיום מסכת, ונראה פשוט שהוא נפטר מהתענית, ואסביר הנה כל חובת התענית הוא רק מחמת מנהג שהנה נכון ואמת הדבר שרבינו יוסף חיים בספרו בן איש חי (פרשת צו אות כה) כתב שאותם הבכורות שנפטרים מסיום מסכת צריכים להבין את סיום המסכת, ומקורו מדברי רבינו חיים פלאג׳י בספרו חיים לראש (דף יד ע״א), וכן הביאו זאת בספר נהר מצרים (דף לא ע״ב), ובספר בית הבחירה (דף סב ע״ב), ובכף החיים (סימן תע סק״י), ובשו״ת יביע אומר (חלק א אורח חיים סימן כה אות ח, חלק ד סימן מב אות ב).

נראה לענ״ד שאין זה לעיכובא וגם לדברי רבינו יוסף חיים שמלשונו משמע שזה כן מעכב, ואסביר הנה מחמת שכל חובת התענית והסיום תלוים במנהג הנה בעירו של הבן איש חי נהגו להחמיר מאוד לא להיפטר מתענית בכורות אפילו בסעודת מצוה ממש, כפי שכתב בשו״ת רב פעלים (ד אורח-חיים לה) ש׳מנהג עירנו יע״א יען כי פה עירנו אין המנהג הזה פשוט כל כך כי יש כמה וכמה בכורות אין רוצים לפטור עצמם מן התענית ע״י סעודת מצוה אפילו אם תזדמן לפניהם המעט מן המעט הם אשר יבואו לשאול לפטור עצמם בכך משום חולשא וכיוצא ואין המקום הפיטור הזה ידוע ומפורסם לכל׳, ולכן רבינו יוסף חיים ראה צורך שיבינו את הסיום מסכתא כדי שיהיו יותר מחוברים ושותפים לסיום ולשמחת המסיים, מחמת חומרת המנהג.

אך לפי המנהג כיום שרק בכורות יחידי סגולה מתענים הרי שמספיק בכך שהשתתפו בסיום על ידי שיאכל וישמעו ממנו את הסיום אפילו שלא הבינו דבר מן הסיום, וכן ראיתי להגר״י משאש בשו״ת מים חיים (אורח-חיים א, קעט) ולענין סיום מסכתא... כן נתפשט מנהג זה בארץ מולדתי עוב״י מקנא״ס יע״א בשנת תרע״ה לפ״ק ע״י איש צדיק רב ועצום כמוהר״ר זאב היילפערין ישצ״ו, שבא מארץ אשכנז, והרביץ תורה בערי המערב, וקבע מנהג זה לכתחילה... ולפעמים חוזרין וכופלים הסיום פעמים שלש יותר עם הבכורות עצלנים שלא באו בהשכמה, ואפילו שהבכורות דלא גמירי ולא סברי כלל, ואף שבשנה ראשונה גמגמו על זה איזה למדנים ממ״ש בספר בית הבחירה בשם אחד הפוסקים שכתב דבעינן דווקא גמרי וסברי הם שמותרים לאכול בסיום מסכתא, מכל מקום נדחו דבריהם אצל חכמי הישיבה, ובשנה שניה אינהו גופייהו אתו ואייתו בכורות בורים לאכול על הסיום, כי עמדו על המנהג ידוע שהוא רעוע. עיי״ש. וכן כתבו בשו״ת שמחת כהן (אורח-חיים קה) ובשו״ת ויברך דוד (א סו״ס נד).

אמנם צ״ב מהיכן יצא דבר זה שהיו משמעים את הסיום כמה וכמה פעמים לבכורות שלא האזינו לסיום מסכת, ואולי אפשר לבאר את דבריו על פי מה שכתב הגאון החדשן בשו״ת דבר יהושע (ב, פא) שהאריך להוכיח שענין סיום מסכת הוא לא מחמת השמחה, אלא רק שנעשה זכר לנס הבכורות, ופעם היו עושים זכר על ידי צום והיום

עושים זאת על ידי סיום מסכת, ודבריו מחודשים מאוד, אמנם המעיין בדבריו יראה שכל ההערות והקושיות שיש בנושא זה של תענית בכורות הכל מתיישב כמין חומר, ונראה שכבר קדם לו ליסוד זה בשו״ת ערוגות הבושם (קלט) שכתב דסיום מסכת הוא עדיף ממילה, משום שעיקר התענית הוא זכר לנס שניצולו הבכורות, וא״כ י״ל בסעודת מילה דקביע ליה זימנא אין כאן זכר לנס, משא״כ בסיום מסכתא, למה שנתפשט המנהג שעושים הסיום בשביל הפקעת התענית, א״כ בזה גופא איכא זכר לנס. עיי״ש. וכן הביאו בשו״ת מהר״ם בריסק (א, קלג). והדברים משמחים את הלב, ומענגים את הגוף. ומכל זה רואים שהקובע הוא המנהג וזכר לנס, ואם כיום ינהיגו שכך עושים זכר לנס הרי שבזה יפטרו מן התענית.

ואחר זמן כתב לי בזה באריכות דברים נפלאים בעל האורחותיך למדני, ואלו דבריו:

בתחילה י״ל שאדם זה אינו מקיים מצוות לימוד תורה אם הוא אינו מבין מה שהוא לומד. וזה מפני שהעיקר במצוה זו הוא להבין מה שהוא לומד, ואם הוא אינו מבין לשון לע״ז, אז הוא אינו מקיים את המצוה. וזה כמ״ש הרמב״ם בספר המצות מ״ע (יא): ״היא שצונו ללמוד תורה וללמדה, וזהו הנקרא תלמוד תורה. והוא אמרו ושננתם לבניך. וכתוב בספרי לבניך אלו התלמידים, שהתלמידים קרויים בנים, שנאמר ויצאו בני הנביאים (מלכים ב׳ ב, ג). ושם נאמר ושננתם, שיהיו מחודדים בתוך פיך. כשאדם שואלך דבר, לא תהא מגמגם לו אלא אמור לו מיד. וכבר נכפל זה הצווי פעמים רבות, ולמדתם ועשיתם למען ילמדון״. ולכן אם הוא אינו מבין מה שהוא לומד, איך הוא יכול ללמד לאחרים, ואיך הוא יכול להשיב לשואל, דהיינו ״אמור לו מיד״. אלא נראה שהוא אינו מקיים מצוות ת״ת כשהוא אינו מבין. וכן הוא ברמב״ם (הל׳ ת״ת ג, ג) שכתב ״שהתלמוד תורה מביא לידי מעשה״. ולכן אם הוא אינו מבין, אז איך אפשר שזה מביא לידי מעשה. אלא נראה שאין זה בכלל מצוות ת״ת.

וכן הוא, שכתב הרמב״ם בהל׳ ת״ת (ג, ד): ״היה לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה אם אפשר למצוה להעשות ע״י אחרים לא יפסיק תלמודו. ואם לאו יעשה המצוה ויחזור לתלמודו״. הרי שלא אמרינן עוסק במצוה פטור מן המצוה לגבי ת״ת. וי״ל שהטעם הוא כמ״ש המאירי במו״ק ט: ״הואיל **ועקרה לידיעת קיום שאר מצות**, מבטלין אותה בשביל כל מצוה״. וכן הוא בברכ״י (או״ח לח, סק״ז ד״ה ׳ואפשר׳): ״דיש לחלק בין ת״ת למצוות, דדוקא לגבי מצוה אמרו העוסק המצוה פמ״ה, אמנם בת״ת כיון **דעיקר התורה ללמדנו מעשה המצווה** ולא המדרש הוא העיקר, וכל יקר תפארת גדולת ת״ת אינו אלא שמביא לידי מעשה, להכי פוסק מדברי תורה לקיים מצוות. וכן ראיתי בחידושי הר״ן כ״י למ״ק שפירש דכשאפשר לעשות המצוה ע״י אחרים עוסק בתורה ולא במצוה, ואם לאו יעסוק במצוות ולא בתורה, דמעשה עיקר ולא המדרש עכ״ל״. ולכן אם הוא אינו מבין מה שהוא לומד, איך אפשר שלימוד זה מביא לידי מעשה. אלא צ״ל שהוא אינו מקיים מצוות ת״ת כשהוא אינו מבין מה שהוא לומד.

וראיתי שכתב מרן (או״ח מו, ט): ״לא יקרא פסוקים קודם ברכת התורה אע״פ שהוא אומרם דרך תחנונים. וי״א שאין לחוש כיון שאינו אומרים אלא דרך תחנונים, ונכון לחוש לסברא ראשונה״. וכתב הרמ״א ״אבל המנהג כסברא אחרונה...״. וי״ל שלהסתם הטעם שצריך לברך ברכת התורה אף על פסוק שהוא אומר רק בדרך תחנונים, הוא

מפני שעכ״פ הוא מבין מה שהוא אומר, וממילא הבנת הפסוק נחשבת כלימוד תורה, אף שהוא אומר אותו רק דרך תחנונים, אבל בנד״ד כשהוא אינו מבין כלל מה שהוא לומד, אף לדעה זו י״ל שהוא אינו מקיים מצוות ת״ת, וק״ו למ״ד שאין לברך ברכת התורה על תחנונים אף כשהוא מבין מה שהוא אומר.

שוב ראיתי שכתב מרן (או״ח נ, א): ״קבעו לשנות אחר פרשת התמיד פרק איזהו מקומן ובברייתא דר׳ ישמעאל כדי שיזכה כל אדם ללמוד בכל יום מקרא משנה וגמרא...״. ופירש המ״א (סק״ב): ״ללמוד בכל יום. נ״ל דוקא בזמניהם שהיו מבינים לשון תרגום, אבל עכשיו שאין מבינים צריכים ללמוד להבין דאל״כ אינו נחשב ללימוד, ואף בתפילה מוטב להתפלל בל׳ שמבין כמ״ש סוף סימן ק״א, מ״מ י״ל שאף שהוא אינו מבין הקדוש ברוך הוא יודע כוונתו ומבין, אבל אם אומר המשנה ואינו מבין אינו נקרא לימוד לכן צריכים ללמוד הפי׳ ״. וזה כמו שפירשתי לעיל.

אלא יש להקשות על זה לפי מ״ש בע״ז יט. ״ואמר רבא לעולם ליגריס איניש ואע״ג דמשכח ואע״ג דלא ידע מאי קאמר שנאמר גרסה נפשי לתאבה גרסה כתיב ולא כתיב טחנה״. ופירש״י שם, ״גרסה - לשון גרש וכרמל (ויקרא ב) שלא היה טוחן הדק אלא כריחים של גרוסות המחלקין חיטה לשנים או לארבע [לצורך] מאכל. גרסה נפשי לתאבה - מרוב תאותי לתורה הייתי שובר לפי היכולת אע״פ שאיני טוחנה הדק ליכנס בעומקה״. ופירש הרוב דגן שם, ״אף שהוא עוסק ולא ידע מאי קאמר לא מיניה ולא מקצתה, ולא שייך להריוח מזה הלימוד כלום אפילו הכא ליגרס דעכ״פ שכר גירסא בידו״.

ולפי זה כתב החיד״א ז״ל במראית העין שם: ״בספר בינת ישששכר כתב דהרב אביו חלק על הרב מ״א ס״נ שכתב דקורא משניות אם אינו מבין אין בידו כלום, ראינו שנחשב קריאה דהרי אמר רבא הכא לגרס אע״ג דלא ידע מאי קאמר, וספר הרב אביו ז״ל אין בידי, ונראה מהא דל״ק על הרב מ״א דהכא מיירי כשאין בידו להבין, והרב מ״א ז״ל מיירי שיש לו שכל להבין וקורא בלי דעה, ומיהו נראה דאם מבין פירוש התיבות, הגם שאינו יודע פירוש האמיתי כמו שפירשו המפרשים נחשב לימוד ודו״ק״.

וכשאני לעצמי אין קושיא מגמ׳ ע״ז הנ״ל על המ״א, שי״ל שאף שיש לו לגרוס כשהוא אינו מבין ויש לו שכר מזה, מ״מ לא כתוב בגמ׳ שהוא מקיים מצוות לימוד תורה. אלא כל השכר שיש לו הוא אינו משום לימוד תורה, אלא רק משום ״רוב תאותי לתורה״ כמ״ש רש״י הנ״ל. ולכן שכר תאוה לחוד ומצוות לימוד תורה לחודה. והמ״א מיירי לגבי המצוה ללמוד תורה כמו דמיירי מרן שם, משא״כ בגמ׳ הנ״ל שכתבה שאף שהוא אינו מקיים מצוות לימוד תורה, מ״מ עדיין יש לו שכר במה שיש לו תאוה ללמוד.

וגם י״ל שמה שאמר רבא ״ואע״ג דלא ידע מאי קאמר״, זה לא בא לומר שהוא הוא אינו יודע כלום, שזה אינו, אלא עדיין הוא יודע קצת מה שהוא אומר. וכן הוא לפי מה שפירש״י שם, שאיש זה ״מחלקין חיטה לשנים או לארבע״, הרי עכ״פ הוא יכול לחלק קצת, ואף שהוא אינו טוחן לגמרי, מ״מ כיון שהוא יכול לחלק לשנים או לארבעה, ממילא מובן שהוא יכול להבין קצת מה שהוא לומד, שאם הוא אינו יודע כלל אז הוא אינו יכול לחלק אפילו לשנים. ולכן כשאמר רבא ״דלא ידע מאי קאמר״,

פירושו שהוא אינו יודע כל מה שהוא לומד, אבל עדיין הוא יודע קצת. ולפי זה עדיין הוא מקיים קצת מצוות לימוד תורה כיון שעכ"פ הוא יכול להבין קצת, משא"כ בנדון המ"א שהאיש אינו מבין לשון התרגום כלל, ולכן הוא מקיים מצוות לימוד תורה כלל. שוב ראיתי ביביע אומר (א או"ח כו אות ט), **שביאר כל זה ע"ש** (ושמעתי שכתוב בתשובת המהרי"ל החדשות שמי שאינו מבין עדיין מקיים מצוות ת"ת, וכעת הספר אינו תחת ידי לעיין בו).

ולכן נראה בנד"ד שמי שאינו מבין מה שהם אומרים בסיום מסכתא בלשון אנגלית, הוא אינו מקיים מצוות ת"ת. מ"מ עדיין יש לדון אם הוא מקיים דין סעודת מצוה כדי לומר שהוא פטור מהתענית.

כתב הים של שלמה בסוף פ"ז דב"ק "ומהא דפ' כל כתבי משמע דאפילו **מי שלא סיים** מסכתא זו, מצוה רבה שישמוח עם המסיים". וכן הוא בש"ך (יו"ד רמו, סקכ"ז) ע"ש. ונראה שהטעם שיש מצוה רבה "שישמוח עם המסיים", הוא כמ"ש היש"ש שם "עביד יומא טבא לרבנן מחמת רוב **חיבת מצוה**". לכן י"ל שהאחרים שבאים לסיום הם רק מחבבים המצוה של ת"ת, ולכן מטעם זה הם אינם צריכים ללמוד ג"כ כיון שהם אינם באים ללמוד אלא רק כדי לחבב את המצוה. ולכן זה דומה למי שבא לסעודת מצוה של מילה, שאף שהוא עצמו אינו מקיים מצוות מילה, מ"מ כיון שהוא מחבב את המצוה במה שהוא בא לסעודת מצוה, שוב הוא פטור מהתענית מפני חיבוב זה.

ונראה שהטעם שמועיל חיבוב מצוה כדי לפטור אותו אדם מהתענית הוא מפני שחיבוב מצוה היא מצוה בפני עצמה, ולא רק טפל למצוה שהוא מחבב. וכן שיש ללמוד מערכין כט. שכתוב שם "תקדיש מיבעי ליה לכדתניא מנין לנולד בכור בעדרו שמצוה להקדישו שנאמר הזכר תקדיש". ופירש"י שם "שמצוה להקדישו. לשם בכור ואף על פי שהוא קדוש מאליו". וכתב הרא"ם בס' שנב "פירוש הקדש עילוי **חביבות מצוה** שמוזהר ישראל לומר בהולד לו בכור בהמה טהורה לומר הרי הוא בקדושת בכור, אע"פ שהוא קדוש מעצמו מצוה להקדישו בקדושת בכור **לחבב את המצוה**". וכן הוא בסמ"ג (מ"ע ריא ד"ה 'כתוב'), וז"ל "כתיב תקדיש וכתיב לא יקדיש, הא כיצד אי אתה מקדשו קדושת מזבח אבל אתה מקדשו קדושת **חביבות**... אע"פ שקדוש מעצמו מצוה להקדישו בקדושת בכור מפני **חביבות מצוה**". הרי יש מקור בתורה לדין חיבוב מצוה.

וגם מצינו שכתב הרמב"ם (הל' בכורות א, א): "מצות עשה **להפריש** כל פטר רחם הזכרים בין באדם בין בבהמה טהורה בין ממין החמור. בין שהיו שלימים בין שהיו טריפות שנאמר **קדש לי** כל בכור פטר כל רחם בבני ישראל באדם ובבהמה. וכולן לכהנים". וראיתי לר' חיים יצחק קורב ז"ל בנתיבות חיים, על הרמב"ם הנ"ל שכתב: "לענין מאי כתב דקדש לי כל בכור היא מצות עשה, והסמ"ג והטור והיראים לא כתבו מצות עשה דקדש לי כל בכור, רק כתבו דמצוה לפדות. ונ"ל דמצות עשה זו היא כמו המצוה דתקדיש דתניא בערכין כ"ט מניין לנולד בכור בעדרו שמצוה להקדישו שנאמר הזכר תקדיש ע"כ וכתב היראים (שנב) וז"ל פירוש הקדש עילוי חביבות מצוה שמוזהר ישראל לומר בהולד לו בכור בהמה טהורה לומר הרי הוא בקדושת בכור אע"פ שהוא קדוש מעצמו מצוה להקדישו בקדושת בכור לחבב את המצוה עכ"ל וכן כתב הסמ"ג (עשין ריא) דהא דכתיב תקדיש גבי בכור בהמה טהורה הוא משום חיבוב מצוה, וא"כ

יש לומר דהרמב"ם סובר דהא דכתיב קדש לי כל בכור גבי בכור אדם, דצריך לעשות איזה הכנה משום **חיבוב המצוה**" (עי' רעק"א יו"ד שכח, א בשם הראשונים שי"ל "הרי זה חלה" בשעת הפרשת חלה. ואולי אף זה מטעם חיבוב).

הרי משמע דילפינן מפסוק, שיש מצוה בפני עצמה של חיבוב מצוה. ואף את"ל שזה רק לגבי בכור, מ"מ י"ל שלגבי בכור החיבוב מדאורייתא, אלא רבנן ילפינן מזה לתקן מצוות חיבוב בכל מצוות, או י"ל דילפינן מפסוק שיש מצוות חיבוב מדאורייתא בכל מצוות, אבל לגבי מצוות בכור הפסוק מפרש מהו החיבוב בדיוק באותה מצוה, ובשאר מצוות הוא יי"ח באיזה מעשה של חיבוב שהוא רוצה.

ולכן בנד"ד אף אם האדם אינו מבין מה שהם לומדים בסיום מסכתא באנגלית, אלא הוא רק בא לשמוח עם המסיים את המסכתא, עדיין האדם מקיים מצוות חיבוב מצוה. ולכן הוא בכלל מ"ש הים של שלמה הנ"ל "עביד יומא טבא לרבנן מחמת רוב **חיבת מצוה**". ולפי זה הוא פטור מהתענית.

ואף שסבר החיים לראש, בסדר התעניות (אות ד) והבן איש חי (פרשת צו אות כה) שבכור שבא לסעודת סיום צריך להבין מה שלומדים בסיום המסכתא, וכן הוא בכף החיים (תע אות י), מ"מ נראה שהמנהג היום אינו כן, שכמה בכורות עמי הארצים שאינם מבינים מה שהם לומדים בסיום, באים לסיום, ועדיין הם אוכלים בסעודת הסיום. ונראה שהטעם הוא כמו שכתבתי לעיל, שזה מפני שעדיין הם מחבבים את המצוה. כן נראה לענ"ד.

העולה לדינא: מי שמשתתף בסיום מסכת, אף שאינו מבין יוצא בזה ידי חובת תענית בכורות.

עט. אכילה אחר אפיקומן לחולה קורונה

האם חולה קורונה שאין לו טעם, יכול לאכול ולשתות אחר האפיקומן, דהרי אין לו טעם מצה בפיו.

הרמב״ם בהלכות חמץ ומצה (ח, ט) כתב כי ״באחרונה אוכל מבשר הפסח אפילו כזית ואינו טועם אחריו כלום. ובזמן הזה אוכל כזית מצה ואינו טועם אחריה כלום, כדי שיהיה הפסק סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו שאכילתן היא המצוה״. וכן עולה מדברי התוספות (פסחים קכ, א ד״ה ׳אין מפטירין׳).

השולחן ערוך (תעח) פסק כי אין לאכול אחר אכילת האפיקומן שום דבר. וביאר המשנה ברורה (סק״א) כדי שלא יעבור מפיו טעם מצה של אפיקומן (ועיין בשער הציון דציין לרמב״ם ועוד). וכ״כ בכף החיים (סק״ב). ולכאורה כיוון שאינו מרגיש טעם מצה, יש מקום למימר דשרי לו לאכול אחר האפיקומן. ואכן בהליכות לשמה (פסח פ״ט דבר-הלכה אות קיא) מובאים דברי הגרשז״א מהערותיו למסכת פסחים (קיט, ב) ואיתא שם: ״ומ״מ אדם שנפגם אצלו חוש הטעם ואינו מרגיש כלל טעם מאכל בפיו יתכן שאין נוהג כלפיו איסור זה, זולת אם נאמר שמלבד טעם הפה יש חשיבות גם לטעם הנשאר בכלי העיכול ובעינן שישאר גם טעם זה (וקצת מסתבר כן שהרי אין אנו מרגישים כ״כ טעם מצה בפה לאחר אכילה), וצ״ע״.

אולם המעיין בלבוש (תעז, א) יראה דהביא טעם נוסף שבגללו אין לאכול אחר האפיקומן (והוא ע״פ הירושלמי פסחים קכ): ״כדי שלא יבא לידי שבירת עצם״. ואת״ל דזה שייך בקרבן פסח ולא במצה, יש לומר דכיוון דהאפיקומן הוא זכר לפסח, יש לחוש לזה (וע״ע ברשב״ם דהאפיקומן צריך להאכל על השובע[1], ואם נתיר לאכול אחריו ימצא שפעמים יאכלוהו באמצע הסעודה, ע״ש).

טעם נוסף שבגללו נראה דאין לאכול אחר האפיקומן גם למי שאין טעם, הוא ע״פ דברי בעל המאור דביאר דבאמירת ההלל אחר האפיקומן אומרים ״נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו״, ונאה לומר הלל זה ׳בנפש שבעה ובכרס מלאה׳. ולפי״ז זהו דווקא בסוף, דהרי אם יוכל לאכול אחר האפיקומן מוכח דהוא עדיין לא שבע (וע״ע בשו״ת שבט הקהתי ד, קלח).[2]

ואגב אציין כי ראיתי דכתב בנטעי גבריאל (פסח ח״ב צח הערה א) דאף מי שהקיא את האפיקומן ואין לו טעם מצה בפיו, דאסור לו לאכול ״מטעם לא פלוג״. ובוודאי דטעם זה שייך גם אצלנו.

אולם אציין כי בשו״ת אבני נזר (אורח-חיים שפא) העלה דהחיוב שישאר טעם זהו רק בשעת מצוותם. ולפיכך העלה שם שאם בתחילת הסעודה או באמצעה רואה שהוא קרוב לחצות, יאכל כזית מצה על תנאי, דאם הלכה כראב״ע, יהיה זה לשם אפיקומן, ע״ש. וכן איתא בחזון עובדיה (ח״א עמוד תשעד) ובמקראי קודש הררי (ט הערה לח). וכתב לי בעניין שאלתנו הגר״מ גבאי כי הגר״א נבנצל כתב לו דלכאורה מותר, אך הגר״ח קנייבסקי כתב דאסור לו לאכול משום דלא פלוג (וע״ע בענפי משה, פסח סי׳ רנז).

העולה לדינא: אדם שאין לו חוש טעם, אף שלא נשאר לו טעם מצה בפיו, אסור לו לאכול אחר אפיקומן.

---

[1] וכן פסק הפר״ח, המשנה ברורה (תעז, סקי״ג) וכף החיים (תעז, סקכ״ב).

[2] וע״ע בשו״ת רבבות אפרים (ח, קצח) דביאר דטעם המצה שנשאר בפיו דזה שבירת החמץ (היצר) של כל השנה, דיהא רק במצווה, ע״ש.

פ. ספירת העומר בכתיבה ללא כוונה

נשאלתי ע״י תלמיד ביום חמישי האם הוא יכול להמשיך לספור ספירת העומר. לדבריו שכח לספור ספירת העומר ביום שלישי בערב וביום רביעי בערב. אלא שהוא ביום רביעי בבוקר כתב על הלוח של הכיתה תאריך, והיום שלושים ואחד יום בעומר שהם ארבע שבועות ושלושה ימים. אך לא כיוון לספירה כלל. מה דינו.

נראה כי עיקר הדיון הוא, האם כתיבה הוי כדיבור. דין זה הינו מחלוקת גדולה המתפרסת בסוגיות רבות.[1]

לכאורה ניתן להביא ראיה דכתיבה לאו כדיבור מתחילת המשנה במסכת תרומות דחמשה אנשים לא יתרמו ואם תרמו תרומתן תרומה. ובין החמישה מופיע: אילם. ומבואר בתוספתא שהסיבה שאילם אינו תורם זה מפני שהוא אינו יכול לברך. ואי נימא דכתיבה כדיבור, אמאי לא יכתוב. וכן הקשה גם בשו״ת דברי שלום (ד, מג) וכן הובא בשו״ת רעק״א (כט). וכתב ברעק״א (ל) לדחות הראיה מאילם כיוון דבברכה, צריך שישמיע הברכה לאוזנו. וראיתי דבשו״ת כתב סופר (יורה-דעה קו) דחה הראיה מאילם וביאר דכל שהוא ברכה ושבח לא מועיל ע״י כתיבה. וכן הובאו בעוד פוסקים כי לעניין ברכה לא מועיל כתיבה (כדיבור), ועיין בזה בספר אורחות חיים (מז) בשם האשל אברהם.

מקור אחר ממנו ניתן ללמוד שכתיבה הוי כדיבור הוא מהגמרא במסכת מגילה (יח, ב) הסוברת כי הכותב את המגילה לא יוצא בזה ידי חובת קריאת מגילה. אולם בשו״ת רעק״א (ל) דחה ראיה זו וכתב: ״דבפשוטו יש לומר אף דכתיבה כדיבור דמי, מכל מקום יש לומר דשאני התם, כיון דבעי שיהא קריאתו דווקא מתוך הכתב ולא בעל פה, אם כן נהי דכתיבה הוי כקריאה, מכל מקום הא הכתיבה הוי רק כקורא בעל פה״. וע״ע בעניין הראיה ממסכת מגילה בדברי שו״ת יביע אומר (ד אורח-חיים ח). כמו כן, ניתן לומר כי במגילה זהו דין מיוחד דעניינה הוא בפרסומי נסא ולכן זה צריך להיות בפה. וכן, כתיב ״נזכרים״, ודרשינן ׳זכור׳ בפה ואל תשכח. היינו זכירה היא בפה, וכתיבה לא מהני (עיין בתומים צו, סק״ה).

לגבי שבועה בכתב י״א שנחשבת כשבועה בפיו וחייב לקיימה (כתיבה כדיבור) וכ״כ בשו״ת מהרשד״ם (יורה-דעה פ), בשו״ת **חתם סופר** (יורה-דעה רכ. ורכז ד״ה ׳הרי קמן׳), בשו״ת **הרדב״ז** (א, תקפא) ובשו״ת **נודע בשערים** (ב יורה-דעה כג). וע״ע **בפתחי תשובה** (יורה-דעה רלג, סק״א).

אולם מדברי המהריב״ל (א, רמ) ותרומת הדשן (שכו) עולה כי אם אדם כותב ׳הריני מקבל עלי בשבועה שאעשה כך וכך׳, לא הוי כשבועה (וכן נראה משו״ת אבקת רוכל קצב). ומצינו דכתב זאת הרמ״א (יורה-דעה רלב, יב) על פי תרומת הדשן: ״מי שהודה ברבים או כתב עליו שטר והודה בו שנשבע ואומר אחר כך שלא נשבע ונותן טעם למה אמר שנשבע נאמן״. וע״ע בבאר הגולה (רלב אות כה), בשיורי הכנה״ג (יורה-דעה כ אות ו) ובשו״ת צמח צדק (יורה-דעה קפד-ה). וכן במקורות רבים בזה שהובאו בפתחי תשובה (יורה-דעה רלו, סק״א).

לגבי עדות, האם מועילה עדות בכתב, מצינו מחלוקת ראשונים. הרמב״ם (עדות ג, ד) סובר שעדות מתוך הכתב פסולה, ומשמע כי כתיבה לאו כדיבור. ואילו לפי ר״ת (תוספות יבמות לא, ב. ב״ב מ, א) שרי להעיד מתוך הכתב, היינו כתיבה כדיבור. ועיין בשו״ת נודע ביהודה (מהדו״ק יורה-דעה ס) דחקר באריכות

[1] עיין בתפארת ישראל גיטין (א, א).

האם כתיבה כדיבור, ותלה דהוי מחלוקת ראשונים (וע"ע בדברי הגראי"ל שטיינמן בספר ימלא פי תהלתך, עיונים בתפילה עמוד תקטו).

לגבי לימוד תורה, השולחן ערוך (אורח-חיים מז, ג) כתב כי מברכים על כתיבת חידושי תורה, וזו לשונו: "הכותב בדברי תורה, אף על פי שאינו קורא - צריך לברך". ולכאורה מכאן ישנה הוכחה ברורה כי כתיבה כדיבור. אלא שהמעיין במשנה ברורה (שם, סק"ד) יראה כי להלכה אין פוסקים את דברי השולחן ערוך ולא סומכים על כך שכתיבה כדיבור, וזו לשון המשנ"ב: "ולענין מעשה הסכימו האחרונים שלא לסמוך על דעת המחבר לברך על הכתיבה לבדה בכל גווני... אלא ראוי לכל כותב בדברי תורה שיוציא מפיו קצת תיבות, להנצל מברכה לבטלה".

וציין בשער הציון כי האחרונים שאליהם התכוון הם: הט"ז, המג"א והגר"א (אך עיין בשו"ת יביע אומר ד אורח-חיים ח אות כגד הביא שהגר"א כן בירך). ובשו"ת יביע אומר (שם) הכריע לגבי ברכת התורה דלא כדעת מרן בשו"ע, וציין דיש לחוש לט"ז, לגר"ז, לתומים ולמשנ"ב כי ספק ברכות להקל (וע"ע בחיד"א בשו"ת חיים-שאל ב, טו. ובשו"ת אור לי סי' לו).

לגבי כתיבה בתפילה במקום שאסור לדבר, בשו"ת שלמת חיים (מהדורה-חדשה מד) כתב דאסור וציין דמעשה חמור יותר מדיבור. וכן כתב לאסור הכתיבה בשו"ת יגל יעקב (י), וע"ע בשו"ת תשובות והנהגות (ב, מ). ואעיר כי במקום צורך מצווה או שעת דחק התירו בפסוקי דזמרה וכדו' לכתוב, ועיין בזה בשו"ת בצל החכמה (ד, פח), בשו"ת באר משה (ב, ז) ובשו"ת יביע אומר (ט, י).

לגבי כתיבת שם הוריו, השולחן ערוך (יורה-דעה רמ, ב) כתב כי אסור לקרוא להוריו בשם הפרטי. וחזיתי דבשו"ת העמק שאלה (יורה-דעה טז), דן לגבי כתיבת שם אביו וציין דזו מחלוקת הפוסקים אם כתיבה כדיבור. ובספר אהל יעקב (כבוד אב ואם רמ, סז) כתב, בהאי לישנא: "נחלקו גדולי האחרונים אם כתיבה כדיבור דמי, ולכן יש להחמיר שלא לכתוב אפילו שם אביו, כשם שאסור לקרוא שם אביו, ויש שמקילים בזה", וע"ש שבטופס אין חשש לכתוב.

ואציין כי חזיתי דפוסקים רבים התירו לכתוב את שם אביו והכי איתא בספר יוסף אומץ לחיד"א (פז), בשו"ת דברי חיים (ב ליקוטים-והשמטות מג), שדי חמד (מערכת כ כלל קד), בן איש חי (פרשת שופטים אות ד), שו"ת אגרות משה (יורה-דעה א, קלג) וע"ע בזה בשו"ת התעוררות תשובה (ד, קכא) ובחישוקי חמד עמ"ס סנהדרין (צו, א). ובספר רוח חיים (יורה-דעה רמ אות ב) התיר לכתוב שם אביו רק כשמתכוון לתת כבוד לאביו, ע"ש. וע"ע בשו"ת מחזה אליהו (ב, נד אותיות ח ו-יט) ובספר גם אני אודך לגר"מ חליוה (יא, לד).

גם באחרונים מצינו מחלוקת, האם כתיבה כדיבור. הט"ז (או"ח מז, סק"ב) ביאר כי כתיבה לאו כדיבור. ואילו לפי שו"ת שב יעקב (יורה-דעה מט), שו"ת חוות יאיר (קצד) ועוד כתיבה כדיבור. וכן עולה גם משו"ת תשובות והנהגות (א, תקפז), דהרי כתב שיוצא ידי חובת ניחום אבלים במכתב (וכן העלה בשו"ת משנת יוסף ח, עז).

וע"ע בשו"ת מהר"י שטייף (רצד) שדן אם יוצא ידי חובת ביקור חולים ע"י כתיבה ותלה אם כתיבה כדיבור. ובשו"ת גבורות אליהו (יורה-דעה קנב) העלה דיוצא בכתיבה (וע"ע בשו"ת שואלין ודורשין ה, עט).

בעניין שאלתנו, **לגבי אם כתב את ספירת העומר**, האם יצא ידי חובה, נראה דהוי מחלוקת גדולה באחרונים.

הברכי יוסף (תפט, סקי"ד) העלה דלא יצא יד"ח ספירת העומר בכתב, וכן הורה גם בשו"ת רעק"א (כט-לב) דלא יצא וצריך לחזור ולספור (וכן הובא בשערי תשובה סק"ו). והרב בית עובד (אות יד) כתב שלדינא יחזור לספור בלא ברכה. ובשערי תשובה (תפט, סק"א) הביא את הברכ"י והשב יעקב וכתב: "ולענ"ד

ברור דאפי׳ כתב שבעה עשר יום שהם וכו׳ לא יצא כלל אם לא שנתכוין לצאת בכתיבה זו יש להסתפק קצת... ״. וכן העלה דלא מועיל הכתיבה בספירת העומר, ערוך השלחן (תפט, ט) ואלו דבריו: ״אם לא כיוון לצאת בכתיבתו נראה דאפילו למ״ד מצוות א״צ כוונה לא יצא, כיון שלא עשה המצווה כתיקונה הוי כנתכוון שלא לצאת. ואפילו כיוון לצאת נראה דלא יצא״.

וכ״פ דלא יוצא בכתיבה בכרם שלמה (תפט, א), בשו״ת מהרי״א אסאד (יורה-דעה שטז), וע״ע בספר ספירת העומר לגר״צ כהן (ה, ה ובהערה י). ובספר מועדי הגר״ח (ב, קפט) הורה הרה״ג חיים קניבסקי כי כתיבה לאו כדיבור. וכן עולה דלא יכול להמשיך לספור בברכה מדברי שו״ת משנת יוסף (ה, פט), שו״ת משנת יקותיאל (א, קלב) וספר מכירת חמץ כהלכתו גרוסמן (עמוד קנו). וע״ע בשו״ת רבבות אפרים (ו, תסא). ועיין בשו״ת מגדנות אליהו (ד, מח) דביאר דגם אם הרהור כדיבור, בספירת העומר שאני, דבעי ספירה בפה, כלומר דיבור ממש.

אך, יש החולקים על שיטה זו (וחלק מהפוסקים נשענו על דברי השו״ע בסי׳ מז דאם כותב ד״ת, עליו לברך לפני כן ברכה״ת, ומזה עולה דכתיבה הוי כדיבור). בכף החיים (תפט אות כח) כתב כי מי שהיה כותב לחבירו כתב בין השמשות וכתב בו היום כך וכך לספירה, נחלקו בו האחרונים אם יצא ידי ספירה בכתיבה זו. לפי השבות יעקב (א, ל) יצא ולא יחזור לברך (היינו כתיבה כדיבור), וכן פסקו בשו״ת אגורה באהליך (דף יא) ובשו״ת קול אליהו (א אורח-חיים ל). וראיתי את דברי קול אליהו בפנים וחזיתי דנשאל שם בכתב לחבירו בין השמשות היום כך וכך לעומר אי שרי. והמעיין בדבריו יראה דסמך על דעת מרן בשו״ע בכותב דברי תורה, ולא חשש שם לכל האחרונים (והמשנ״ב שהבאנו לעיל), וזה סיום תשובת הקול אליהו: ״דלעניות דעתי ברור דכותב ד״ת צריך לברך ברכת התורה, וממילא שמעינן למאי דאתאן עלה, דכותב בימי הספירה בכתב היום כך וכך לעומר, לפי פסק מרן ז״ל שוב אינו יכול לספור, לכן ראוי ליזהר״.

וכן משמע גם משו״ת כתב סופר (יורה-דעה קו ד״ה ׳והלום׳) אחר שציין דכמו דלשבועה מהני ע״י כתב, כן הדבר הזה, ע״ש. והוא נשען על שו״ת חתם סופר (ו, יט) הסובר דבספירה בכתב יוצא ידי חובה כאשר אין חיסרון כוונה (וע״ע בדברי החת״ס בירחון האהל, סיון תשט״ז סי׳ כו עמוד פה). וע״ע בכף החיים (תפט אות פד) במי ששכח לספור לילה אחד וביום כתב בחשבונותיו היום כך וכך לעומר, דיכול לספור מכאן ואילך בברכה, כיוון דכתיבה כקריאה (כפי שמצינו לגבי ברכת התורה שו״ע מז, ג).

בחזון עובדיה (יו״ט הלכות ספירת העומר עמוד רמג) העלה דיוצא בספירת העומר בכתיבה כיוון דכתיבה כדיבור בזה. וכ״כ גם בנו בילקוט יוסף (מועדים, ספירת העומר ז, סד): ״הסופר ספירת העומר בכתיבה, כגון שכתב מכתב בלילה היום טו״ב לעומר ושכח לספור העומר בפיו לילה ויום, סופר בשאר הלילות בברכה... ואף על פי שלא נתכוין לצאת ידי חובה״. וכן הורו לדינא דאם כתב יצא ידי חובה בשו״ת זכרון יהודה (א, קמו) ובספר נטעי גבריאל (הלכות פסח ח״ג לו, יז): ״אם שכח לספור וכתב במכתב את יום הספירה... רשאי למנות שאר הלילות בברכה״. וכן דעת שו״ת מגן שאול (כ) ושו״ת דברי בניהו (יט, ג עמודים כו-כז).

וע״ע בשו״ת אפרקסתא דעניא (א, קנ), בשו״ת מהרש״ג (ד, יט), בשו״ת דברי שלום מזרחי (ד, מג), בשו״ת חיים שאל (א, עד אות נג), בשו״ת חמדת משה (אורח-חיים מ), בשו״ת דברי חיים (ב יורה-דעה קל), בשו״ת צבי לתפארת (יח), בשו״ת מחקרי ארץ (א יורה-דעה יא), בשו״ת מנחת שמואל (ד אורח-חיים כא), בשו״ת תשובות ישראל (ה, כט), בשו״ת חקי חיים (ח, עה), בשו״ת ודרשת וחקרת (ו או״ח נו אות ה), בספר עקדת משה (ד, טו), בספר דרך האתרים (ח״א נו), בשו״ת תולדות פרץ (לד), בספר בית מתתיהו (ג, ז אות ה) ובשו״ת אבני דרך (טו, פח).

ספירת כל יום, ראוי לציין כי בשאלתנו קיים ספק נוסף והוא האם בכל יום שסופר הוי מצווה בפני עצמה או דכל הימים הוי ספירה אחת. לפי הבה״ג[2] (מובא בתוספות, מנחות סו, א, ד״ה ׳זכר למקדש׳) כל מ״ט ימי הספירה הם מצווה אחת. לעומת התוספות (מנחות סו, א) הרא״ש ועוד, סבירה שכל יום ישנה מצווה בפני עצמה לספור, ולכן אם לא ספר בלילה, ביום למחרת יכול להמשיך לספור בברכה וכן כתב בשבולי הלקט (רלד) שאם חיסר מצווה אחת ולא מנה - חיסר אותו היום ולא הפסיד שאר הימים בכך, שהרי בכל יום אנו מברכין על ספירת העומר ואם זו הייתה מצווה אחת לא היו מברכים בכל יום, ועיין בפרי מגדים (אשל אברהם תפט, יג) שהקשה על בה״ג מדוע מברכין בכל יום עיין שם. להלכה חשש השולחן ערוך (תפט, ח) לדעת הבה״ג רק משום ספק ברכות להקל. ואכמ״ל (וע״ע בשו״ת אבני דרך ד, נא).

כלומר בשאלתנו ישנו ספק ספיקא, ספק האם הלכה כבה״ג או תוספות. ואף את״ל דהלכה כבה״ג, שמא כתיבה כדיבור.

חסרון כוונה, אלא דיש להוסיף דבמקרה שבו נשאלנו, ישנו גם חסרון כוונה. הגמרא במסכת ברכות אומרת לגבי קריאת שמע דצריך לכוון, דאם כוון לבו יצא, כיוון דמצוות צריכות כוונה. ועיין בגמרא בראש השנה (כח, א) האם צריך כוונה בתקיעת שופר, דהוי מחלוקת בגמרא. ולדינא נחלקו בזה הראשונים (ועיין בשיטות השונות, במה שמנה אותם הילקוט-יוסף, ספירת העומר פ״ח הערה צג). השולחן ערוך (אורח-חיים ס, ד) פסק דמצוות צריכות כוונה. וכן הובא לגבי ק״ש במשנה ברורה (ס, סק״ח), בביאור הלכה (ס ד״ה ׳וי״א׳), בשולחן ערוך הרב (ס, ה) ועוד.

אלא דבמצוות דרבנן הדין קל יותר. וכבר כתב המגן אברהם בהלכות ספירת העומר (תפט) בשם הרדב״ז (ד, כ) כי נקטינן דמצוות צריכות כוונה זהו דווקא במצוות דאורייתא, אך במצוות דרבנן אין צריך כוונה. והסברא לכך היא, דמצינו מחלוקת אם מצוות צריכות כוונה, לפיכך בדאורייתא יש להחמיר, אך לא בדרבנן (הכי ביאר בשו״ת מחנה-חיים א אורח-חיים כג). וכן פסק בשו״ת אור לציון (ח״ב פרק מה) דבמצוות דרבנן אין צריך כוונה (היינו זה לא מעכב).

אולם יש אחרונים הסוברים כי גם במצוות דרבנן צריך כוונה והכי איתא בפרי חדש וביעב״ץ במור וקציעה (וע״ע בשו״ת מנחת אלעזר ג, לד). ויש להוסיף כי החיד״א בברכי יוסף (תפט אות יג) הבין דלפי מרן השולחן ערוך אף במצוות דרבנן צריך כוונה (וע״ע בשו״ת קרית חנה דוד ב, יא). לפיכך לכתחילה יש לכוון במצוות דרבנן (וע״ע בילקוט יוסף, ספירת העומר עמודים רסב-רסד).

וראוי לציין דאף הסוברים להקל, ודאי דראוי להיזהר לכוון גם במצוות דרבנן, דהרי מצווה בלא כוונה כגוף בלי נשמה (בן איש חי ריש פרשת בהעלותך. כף-החיים ס, סק״י. נועם-אלימלך סו״פ בלק). וכן מצינו דכתבו האחרונים להיזהר ולכוון אף במצוות דרבנן, והכי הובא בשולחן ערוך הרב (תעה, כט), וכן פסק המשנה ברורה (ס, סק״י) וזו לשונו: ״כתב המ״א בשם הרדב״ז דזה דוקא במצוה דאורייתא אבל במצוה דרבנן א״צ כונה. ולפ״ז כל הברכות שהם ג״כ דרבנן לבד מבהמ״ז אם לא כיון בהם לצאת יצא בדיעבד... מביאור הגר״א בסימן תפ״ט משמע ג״כ שאין לחלק בין מצוה דאורייתא למצוה דרבנן... וכ״ז לענין בדיעבד אבל לכתחילה ודאי צריך ליזהר לכוין קודם כל מצוה לצאת ידי חובת המצוה״.

מעתה מובן מה דכתב בשולחן ערוך הרב (תפט, יב) בעניין ספירת העומר, ואלו דבריו: ״שמע הספירה מן אחד ומן הציבור שספרו ולא נתכוין כלל להוציאו וגם הוא לא נתכוין לצאת בשמיעה זו אלא שמע

---

[2] יש לציין כי בדעת הבה״ג נכתב רבות וכל אחד משך את דבריו לכיוון אחר: עיין בקובץ דרכי-הוראה (ניסן התשס״ו, עמ׳ נד) ובמאסף תורני מאורות ירושלים (ה, ניסן התשס״ז).

לפי תומו לא יברך כשיספור בלילה שהשומע כעונה ואפילו אם היה מחשב אין אני מתכוין לצאת בספירה זו אין זה כלום להאומרים שמצות אין צריכות כוונה כלל אלא אם כן מחשב אני מתכוין שלא לצאת בה" (ועיין בזה בשו"ת הרשב"א א, תנח). וכן איתא במשנה ברורה (תפט, סקי"ז) וזו לשונו: "שלא לצאת ודוקא אם מתכוין שלא לצאת, אבל בסתמא יצא למ"ד דמצות א"צ כוונה ואף דפסקינן לעיל בסימן ס (שו"ע או"ח ס, ד) דמצות צריכות כוונה אפשר לענין ברכה שצריך להזכיר שם שמים צריך לחוש להך דעה". וכתב בשער הציון (סקכ"ג): "וא"ר תירץ משום שהוא מילתא דרבנן יש דעה שסובר דבזה יש לנו לפסוק להקל דא"צ כוונה" וע"ע באריכות בזה בספר ספירת העומר לגר"צ כהן (ח, ד ובהערה ח) ובשו"ת אבני דרך (י, ב. יב, צט).

ולפי"ז יתכן דהכל תליא בחקירה האם ספירת העומר דאורייתא או דרבנן. אלא דרוב הפוסקים סוברים דהוי דרבנן.[3] אך גם בזה הורו דלתחילה וודאי דיש לחוש.[4]

העולה לדינא: נראה דאם מיירי בתלמיד ספרדי יש לו על מה לסמוך להמשיך לספור בברכה. אולם אם הוא תלמיד אשכנזי, הייתי מציע שיבקש מחבר שיוציא אותו ידי חובה (ולא ימשיך לספור בברכה).

---

[3] רוב הפוסקים סוברים דספירת העומר בזמן הזה היא מדרבנן, וכן העלו התוספות (מנחות סו, א), שו"ת הרשב"א (ג, רפד), הגהות מנהגים (טירנא), רבינו פרץ (בהגהותיו לתשב"ץ קטן סי' שצד), רא"ש (סוף פסחים), הרז"ה (סוף פסחים), אורחות חיים (הלכות ספירת-העומר אות ה), כל בו בשם ה"ר יצחק (נה), נימוקי יוסף (סוף פסחים), ר"ן (סוף פסחים), אבדורהם (ספירת העומר, סדר היום), הרוקח (שעא), הסמ"ק (קמה), העיטור (ח"ב הלכות מצה-ומרור דף קלז), מטה משה (אות תרסז), ברכי יוסף (תפט, סק"א), חיי אדם (כלל קלא, א) ועוד.

[4] וידידי הגר"מ פטרפרוינד כתב לי "כמדומה שיש צד גדול לומר דאף אם בעלמא אמרינן כתיבה כדיבור, מ"מ כאן זה לא יועיל, דכל מה שכתיבה מועילה כדיבור ה"ז כשהתכוין שהכתיבה תהיה כדיבור, אך סתם כתיבה בלי כוונה שתחשב כדיבור י"ל דלכו"ע אין דינה כדיבור [וכעין מש"כ האחרונים לגבי הרהור כדיבור].

פא. נאמנות קטן לאביו שלא ספר ספירת העומר

מעשה באדם אחד שהתפלל ערבית בימי ספירת העומר ולאחר שסיים תפילת שמונה עשרה פונה אליו בנו הקטן (לפני גיל מצוות) ואומר לו: אבא אל תברך על ספירת העומר כי אתמול התפללת תפילת שמונה עשרה באריכות ושכחת לברך על העומר. ואותו אדם מסופק מה יעשה האם ימשיך לברך על העומר או לא.

לכאורה היה מקום לומר דהקטן לא יהא נאמן. שהרי כבר כתב הגר"א (קכז, סקל"ב) דדבר שאין ביד הקטן לעשותו, אע"פ שאין בו חזקת איסור ואיסורו רק מדרבנן, אין הקטן נאמן. וכן משמע משו"ת בית שלמה (יורה-דעה ב, קנח).

נדגיש כי כבר מצינו בשלטי גיבורים (כתובות יב, א): "הקטן אפילו באיסור של דברי סופרים אינו נאמן אלא כשאומר שהוא בעצמו עשה אותו המעשה". ונראה דהוא אינו נאמן דהרי קטן אינו כשר להעיד.

אלא שראיתי בתוספות (פסחים ד, ב ד"ה ׳הימנוהו׳) דמשמע שחולק וסובר שהקטן נאמן להעיד (וכ"כ בארחות חיים ו, ב אות ה). וכן מצינו שפסק הטור (תלז) שקטן יכול להעיד לגבי בדיקת חמץ שבעל הבית בדקו (הכי ביאר הפרי-מגדים אשל-אברהם תלז, סק"ח). ופסק השולחן ערוך (תלז, ד): "בית שהוחזק שלא בדקו המשכיר, ואמרו אשה או עבד או קטן אנו בדקנוהו, הרי אלו נאמנים. והוא שיהא קטן שיש בו דעת לבדוק". הרי שקטן בר דעת (היינו שהגיע לגיל חינוך. כ"כ החק יעקב שם סקי"ד והא"ר סקי"א, והבאר היטב סק"ט, והמקו"ח סק"ט וכ"כ המשנ"ב סקי"ט) נאמן להעיד על בדיקת חמץ, ולכאורה ה"ה וק"ו לנד"ד, דהתם הקטן מעיד על עצמו, ואילו בנד"ד הקטן רק "מעיד" על מעשה אביו, ונראה דחשיב רק כגילוי מילתא בעלמא, ולא הוי עדות ממש.[1]

אולם, עיין בלבוש (שם, ד), בעולת שבת (סק"ד) דקטן נאמן "דכיון דבדיקה מידי דרבנן הוא, מקילינן ביה להאמינם" ("דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, ש"ס פסחים ד׳ ע"א", לשון הא"ר סק"י), ומוכח דבמידי דאורייתא אינו נאמן, וכן מוכח בש"ס (פסחים שם), מ"מ בנד"ד דלפי עדות הקטן אין שום נפקותא לדין תורה, ורק נפקותא שהגדול ימנע בשוא"ת יברך ברכה שחיובה מדרבנן, נראה דודאי שהקטן נאמן.

וכן העלה השביבי אש לגרש"א שטרן (מועדים כ בהערה) דקטן נאמן בדרבנן גם כשמעיד על אחרים. ואציין כי בתפארת ישראל על הרא"ש בתחילת פסחים (סק"ב) כתב דקטן נאמן להעיד על אחר (שבדק), אך לא נאמן לגבי עצמו שבדק (ועיין בקרבן נתנאל שם, סק"ו דדחה דבריו, דאם נאמן על האחר, וודאי גם על עצמו). ואם בחמץ דהוי חזקת איסור, אנו מקלים שהוא יכול להעיד, נראה דיוכל להעיד שאביו שכח לספור ספירת העומר.

ברם, מדברי הרמ"א (יורה-דעה קכז, ג) מוכח דהיכא **דאיתחזק איסורא** קטן אינו נאמן (וכן הסכים החק יעקב שם סקי"א), מ"מ מלבד שדעת המג"א (תלד, סק"ח) והפר"ח (תלז, ד) שנאמן בכל אופן, וכן הכריע המשנ"ב (שם סקי"ז, ובשעה"צ סקכ"ב) דנאמן הקטן אפילו בהיה שם ודאי חמץ, עיי"ש, וע"ע בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א, יח), ובשו"ת יביע אומר (ב יורה-דעה ט אות ח. ז יורה-דעה ט אות ז), עוד בה, שנד"ד דמסופק אם יברך על העומר, לא מקרי איתחזק איסורא, ואדרבה, עדות הקטן היא למעט בחשש איסור ברכה לבטלה, ודו"ק.

[1] תשואות חן חן לידידי הגר"ד אזולאי בתשובה זו.

בחזון עובדיה (ברכות עמוד רכה) דן במי שאכל לחם ושבע, ונסתפק אם בירך ברכת המזון ועליו לחזור לברך מדין ספק דאורייתא לחומרא (כמבואר בשו״ע או״ח קפד, ד. רט, ג), אלא שבנו קטן בר דעת מעיד בפניו שבירך, האם יוכל לסמוך עליו, או שאינו נאמן ועליו לחזור מספק. והביא שם מהשיטה מקובצת (כתובות כח, ב) שהטעם שקטן נאמן להעיד שהבית נבדק מחמץ, כיון שהוא בשב ואל תעשה שלא להצריכו בדיקה, ושדעת רוב הפוסקים שקטן נאמן אפילו באיתחזק איסורא, ושדעת הרי״ף הרמב״ם והשו״ע דספק דאורייתא לחומרא מדרבנן (ע׳ יביע אומר י יורה-דעה ו), הכא נמי הקטן נאמן לומר שבירך, ואין לו לחזור ולברך. ולפי מש״כ הפמ״ג (באו״ח שדמ) שמחלוקת הראשונים בספק דאורייתא לחומרא היא באיסור לאו, אך במצוות עשה לכו״ע הוי מדרבנן, וכ״כ אחרונים רבים, לפי״ז נאמן הקטן בשוא״ת שלא יצטרך לחזור ולברך. מה גם שיש לחוש לדבריו להחמיר במקום חשש ברכה לבטלה. ואע״פ שיש לומר דשאני דין בדיקת חמץ ״דבידו״ לבדוק בעצמו, מ״מ י״ל דכל כה״ג שהוא משיח לפי תומו, הוי גילוי מילתא בעלמא. וכ״כ בשש״כ (ח״ב עמ׳ ריג), ובהליכות שלמה (תפילה ח״א עמ׳ קח אות כג), ושכ״כ בשו״ת רבבות אפרים (ה, קעב אות ב). עכת״ד החזו״ע.

ומעתה לדבריו בנד״ד, הנה באופן שהקטן מעיד שלא ספר העומר, ולפי״ז עתה אסור לו לברך, הוי שב ואל תעשה, וקטן נאמן בשוא״ת כדכתב השיט״מ. וחיוב מצוות הברכה מדרבנן, ובכה״ג נקטינן שקטן נאמן להפקיע חיוב דרבנן. זאת ועוד, ״שיש לחוש לדבריו להחמיר במקום חשש ברכה לבטלה״. וכן שייך בנד״ד מש״כ החזו״ע בסו״ד דהוי כמסיח לפי תומו וגילוי מילתא בעלמא. וכן ניתן לדינא להקל שקטן נאמן, כפי שמצינו שהקלו בטבילת כלי זכוכית ע״י קטן (במקום שכבר טבל).[2]

וניתן לומר דהכא אין מיירי בעדות וכתב בשמירת שבת כהלכתה (נז הערה יז) הגרשז״א, בהאי לישנא: ״ואם מסופק אם הזכיר מעין המאורע וקטן אומר לו שאמנם הזכיר, י״ל דאם כי אין הקטן נאמן להעיד בקטנותו, מ״מ אין שייך לדיני עדות, אלא רק גילוי מילתא בעלמא״. וכן הובא בהליכות שלמה (תפילה ח, כג). וכ״כ בספר תורת הקטן (עמוד תקנג הערה נב), והוסיף ״דהא קטן אינו נאמן היינו רק בדבר שצריך דיני עדות, אבל בדבר דסגי כראיה והוכחה יש לסמוך גם על קטן בן דעת באופן שאין לחוש שמשקר״. ולפי זה י״ל דילד שפחות מבן י״ג שטוען שאביו שכח לספור ספירת העומר, נאמן.

אלא שלענ״ד ניתן לדחות ולומר, כי קיים ספק האם האב ספר ספירת העומר. שכן יתכן דאחר שהאב סיים שמונה עשרה (ואף שכבר הציבור היה אחרי ספירת העומר), האב אמר בלחש עלינו לשבח וספירת

---

[2] בתרומת הדשן (רנז) איתא שאין לשלוח ילד קטן להטביל כלים, כיון שהטבילה היא מדאורייתא, אך התירו לקטן להטביל רק אם גדול עומד שם. השולחן ערוך (יו״ד קכ, יד) פסק: ״אין מאמינים קטן על טבילת כלים״, והעיר הרמ״א: ״אבל אם טבלו לפני גדול, הוי טבילה״. והעיר הפתחי תשובה שקטן אינו נאמן גם על כלי זכוכית, ואלו דבריו: ״אין מאמינים קטן - לפי שטבילת כלים דאורייתא. ט״ז ועיין פרי-מגדים באורח-חיים סי׳ תנ״א במשבצות סק״ו כתב דצ״ע דאף בכלי זכוכית שהוא דרבנן ג״כ נראה דאינו נאמן כיון שיש לו חזקת איסור כבסימן קכז, ג בסוף הג״ה״. גם בבן-איש-חי (ב, מטות ח) מצינו שהחמיר בקטן אף בכלי זכוכית וכן כתב בזבחי-צדק (קכז, פג). אולם, יש שהתירו להאמין לקטן בכלי זכוכית כשהוא אומר שהטבילם כדין, וביניהם ערוך השולחן (קכ, יג): ״כיון דטבילת כלים הוי מן התורה אין ביכולת להאמינם. ולפי זה היה נראה דעל כלי זכוכית נאמנים, דזהו דרבנן כמו שיתבאר ויש מי שפקפק בזה... אמנם לענ״ד נראה דזה לא מקרי איסור״. וכן כתב בהגהות רעק״א, שלפי זה משמע שבזכוכית קטן נאמן, וכ״פ בשו״ת זכר שמחה (קג) שקטן נאמן בטבילת כלי זכוכית, כיון דהוי מדרבנן.

וע״ע בעניין טבילת קטן בשו״ת עמק התשובה (ה, סז), בשו״ת פירות הדר (א, קא), בשו״ת שמו ינון (א, מב), בשו״ת תשובות ישראל (ה, כד אות י), בשו״ת דברות אליהו (יא, קמד), בשו״ת ברכת אוריאל (ב, כב), בספר פסקים ותשובות (קכ אות נא), בקונטרס מים רבים (יא, ב), בספר אהל יעקב (הנדמ״ח טבילת-כלים קכ, שה) ובקובץ מוריה (ניסן תשע״ח עמוד שכ) בשם הגר״ש דבליצקי.

העומר. וכיצד יכול לדעת הבן בוודאות, מה אומר האב בכל עת. ולפיכך קיים ספק ממשי האם האב ספר.

ובספק אם ספר ספירת העומר מצינו שפסק בשו"ת תרומת הדשן (א, לז) דימשיך לספור בברכה, וכן כתב גם בספר המנהגים (טירנא, הגהות המנהגים, חג הפסח) וזו לשונו: "וכן כתב מהר"ש (סי' שצא) אבל אם מסופק אם בירך בלילה שלפניו, אז יש לסמוך אדברי ר"י דהיינו כמו שפסק האשר"י (פסחים י, מא) דאפילו פסק יום שלם מיקרי תמימות" וכן פסק השולחן ערוך (תפט, ח) דבספק אם ספר, ימשיך לספור בברכה. וביאר בבית יוסף דזהו מפני דהוי ספק ספיקא: ספק אם ספר, ואף אם לא ספר שמא הלכה כתוספות (ולא כבה"ג) דכל יום הוי מצווה בפני עצמה.

וכן פסק בערוך השולחן (תפט, טו) וביאר המשנה ברורה (תפט, לח): "דאיכא ספק ספיקא שמא לא דילג כלל ואת"ל שדילג שמא הלכה כאותן פוסקים דכל יום הוא מצוה בפ"ע". והוסיף בשער הציון (מו): "וכל שכן אם ספק זה שדילג לא היה על יום ראשון כי אם על שאר הימים, בוודאי יספור שאר הימים בברכה, דבזה דעת רוב ראשונים דמחוייב מדינא לספור שאר הימים עיין בטור ובהלכות רי"ץ גיאות". וכן הורה גם בשו"ת שבט הלוי (א, רה). וכן העלנו בשו"ת אבני דרך (ד, נ אות ד).

וכתב לי בשאלתנו הרה"ג שלמה דיכובסקי:

> מקובלני בשם הרב מבריסק (הגרי"ז) זצ"ל, להבדיל בין ספק ובין "נערוון" (עצבים). הוא אמר זאת ביחס לאדם המסופק אם אמר יעלה ויבא או טל ומטר. אם הספק נולד מיד בתום התפלה - זה ספק אמיתי המחייב חזרה. אבל אם הספק נולד לאחר זמן, זה נערוון (עצבים) בלבד, ואין לחשוש. גם בן קטן וגם בן גדול אינם יכולים להעיד, כי אינם יודעים בבירור אולי ספר ספירה מקוצרת, ללא התחינות, או אולי ספר במהלך הלילה או היום שאחריו. הם בסך הכל יכולים רק לעורר ספק. אם הספק התעורר רק לאחר זמן, יתכן והוא בגדר נערוון, ואין לחשוש .

העולה לדינא: האב ימשיך לספור בברכה.

פב. ספירת העומר בלשון נקבה

נשאלנו, מה דינו של מי שספר ספירת העומר בלשון נקבה, כגון: שאמר בימים, שתי ימים בעומר (במקום שני ימים). או שאמר שהן (במקום שהם). האם יצא ידי חובה.

לכתחילה יש לספור בלשון זכר. כפי שנאמר בתורה (דברים טז, ט): "שבעה שבועות", והכי ביארו המג"א (תפט, סק"ה), הלבוש (תפט, סק"א), המטה משה (תרסח) ועוד. ויש שציינו כראיה את דברי רש"י בפרשת ויצא "מלא שבוע זאת", דשבוע הוא לשון זכר.

ואם טעה וספר בלשון נקבה, יצא ידי חובה, וזו לשון החיי אדם (קלא, י):

> יאמר מנין הימים הכל בלשון זכר יום א' שני ימים ארבעה חמשה כו' וכן עד עשרה כולם בה' שהוא לשון זכר ולא שלש ארבע חמש ושמונה אין חילוק בין לשון זכר לנקבה אלא בנקודה שיאמר שמנה בקמץ (ע' בנ"א) ולא בסגול דזה הוא לשון נקבה ומאחד עשר ואילך המנין המועט בל' זכר אחד עשר יום שנים עשר יום ולא שתים עשר שלשה עשר (יום ולא ימים) והמנין המרובה בל' נקבה אחד עשר ולא אחת עשרה שתים עשר או שנים עשרה וכן אחד ועשרים שנים ועשרים שלשה ועשרים וכן כולם והמנין המועט קודם למרובה ולא עשרים וא' וכן כולם, ומ"מ בדיעבד בכולם יצא.

והכי איתא במשנה ברורה (תפט, סק"ט) וזו לשונו: "אומרים שבוע אחד ולא אחת. וכן אומרים שני שבועות ולא שתי דשבוע לשון זכר. עד עשרה אומר ימים ומי"א ואילך אומר יום. כן יש לומר מנין המועט מתחלה כגון אחד ועשרים יום וכל אלו הדברים אינן לעיכובא אלא לצחות הלשון", וכ"כ עוד רבים (דאם טעה בלשון דיצא) ובהם הפרי חדש (סק"ב), המגן אברהם (סק"ה), הבאר היטב (סק"ט), מחצית השקל (שם), מועד לכל חי (ה, יד), בגדי ישע על הט"ז (סק"ד), השונה הלכות (תפט, י), הנטעי גבריאל (פסח ח"ג לב, ט), ספירת העומר לגר"צ כהן (ה, טז) ועוד. וע"ע בספר ספירת העומר (עמוד צט הערה יב. קב הערה טז).

פג. אופה לחם ביום–טוב עם שעון שבת

האם מותר להשתמש באופה לחם ביום טוב ביום.

מצד אפיה באופה לחם ביתי ביו״ט אין מקום לחוש, כאשר הכל מסודר בשעון שבת. עיקר השאלה לענ״ד הינה, האם מותר למדוד את החומרים שמכניס לשם. דטוען השואל דאם לא מכניסים את המידות המדויקות עלול הלחם לתפוח יותר מהרצוי או הבצק להחמיץ ועוד (ראוי לציין כי אין בכמות החומרים שיעור של הפרשת-חלה).

לענ״ד אין להתיר למדוד ביום טוב את הכמות המדויקת של הקמח והמצרכים ויש להכין מערב יו״ט את כל המצרכים על פי הכמות הנדרשת. ואבאר.

הגמרא במסכת ביצה (כט, א) אומרת: אמר רב ירמיה בר אבא אמר רב, מודדת אשה קמח ביו״ט ונותנת לתוך עיסתה, כדי שתטול חלה בעין יפה, ושמואל אמר אסור. והא תנא דבי שמואל מותר. אמר אביי השתא דאמר שמואל אסור ותנא דבי שמואל מותר, שמואל הלכה למעשה אתא לאשמועינן. וביאר רש״י כי הבא לשאול הלכה למעשה מורין לו איסור, אך אי חזינן איניש דעבד, לא מחינן בידיה, דהלכה דמותר, ואין מורין כן.

באופן זה ביארו דלדינא אנו מורין דאסור (ואין מוחין), ראשונים רבים ובהם: התוספות (ביצה כט, ב), האור זרוע (שנח), הר״ן (טז, א מדפי הרי״ף), הרוקח (רצז), שבלי הלקט (רנ), הרשב״א (עמ״ס ביצה כט), הרא״ה (שם), המאירי (שם) ועוד (וכן מובא גם באוצר הגאונים לביצה סי׳ פד בשם רב שמואל בר חפני). וע״ע בראבי״ה (תשעא) ובארחות חיים (הלכות יום טוב אות מ) בשם ה״ר פרץ (הגהות סמ״ק סי׳ קצד אות כד). אולם יש שטענו דאסור ואף מוחין, ועיין בזה בדברי המגיד משנה (הלכות יום טוב ד, כב).

השולחן ערוך (תקו, א) פסק: ״אין מודדין קמח ביום טוב כדי ללוש, אלא יקח באומד הדעת״. ויל״ע מדוע בהלכות פסח כתב מרן (תנו, ג): ״אע״פ שאין מודדין קמח ביום טוב ללוש, ביו״ט של פסח שאין לשין עיסה גדולה מעשרון, מותר למדוד. ויש אוסרים, אלא יקח באומד הדעת״. ומצינו דכתב במנהגי מהרי״ל (הלכות אפית המצות, דפו״ח אות יט): ״אותם שאופים בליל שני צריכין למדוד הקמח בערב פסח דמדידה אב מלאכה היא ואסורה ביום טוב״. וכן העלה המהרש״ל בים של שלמה (ביצה ג, כו) דאין למדוד ביו״ט הקמח. וכן עולה מדברי הפר״ח (תקו). ואגב, אעיר דאף שיש שהקלו בפסח, הדין אצלנו חמור טפי, דהרי שמא מיירי במדידת מצווה, מה שא״כ אצלנו (עיין במג״א שו, סקט״ז ובא״ר שו, סק״כ).

בעודי בזה חזיתי דבספר נטעי גבריאל (הלכות פסח ח״ב צ, ל) הביא משו״ע הרב (תנו, ט. תקו, א) דאסור למדוד הקמח ביו״ט אף כאשר כוונתו לצורך שיעור חלה, וזאת מפני שיכול היה למדוד הקמח מערב יום טוב. והקשה שם, דהרי מרן פסק (שו, יח) דמדידה של מצווה מותרת. ותירץ ע״פ הרמב״ם (הלכות יום טוב ד, יט-כב) כי איסור מדידה בכלל גזירת מקח וממכר (ולכן דין מדידת אוכלין חמורה ממדידת מקווה). וכן ביארו בשו״ת קול אליהו טופיק (א, כט) ובשו״ת מנחת פרי (ג, לה). וע״ע בשו״ת יחוה דעת (א, טז).

וראיתי דכתב בספר יום טוב כהלכתו (ו, כח): ״המבשל או האופה ביו״ט אם דרכו בחול למדוד התבלינים באופן מדויק מותר לעשות כן גם ביו״ט, אבל אם בחול אינו מדקדק למדוד גם ביו״ט אין לו למדוד אלא יכניסם בהשערה ואומד״. וציין בהערה (88): ״מה שמצוי בזמנינו שמודדים תבלינים

ומוצרים ע״פ כוסות וכפיות, מותר לעשות כן גם ביו״ט, כיון שאינו משתמש לכלי המיועד למדידה״. אך ציין שם בהמשך (ז, ד) כי אסור למדוד הקמח ביו״ט (אפילו לראות אם יש לו שיעור חלה), אלא יקח הקמח בהשערה ״ואם רוצה להשתמש בכוס שמודד בו בחול יפחית קצת מן השיעור או יוסיף קצת״. וכ״כ גם בילקוט יוסף (תקו, ד): ״אסור למדוד קמח ביום טוב בכלי המיוחד למידה כדי ללוש, אלא יקח באומד הדעת, או יוסיף על המידה מעט, או יפחות מעט״.

פד. הטענת פלאפון ביום האחרון של חול המועד

האם מותר להטעין את הפלאפון ביום האחרון של חול המועד. לכאורה הבעיה בכך היא שהוא עושה מלאכה שאינה לצורך המועד. דהרי ע״י שהסוללה תהא מלאה, אחר החג יוכל להשתמש בזה כהרגלו. ואין ההטענה נועדה לשימוש בחול המועד עצמו. ואולי יש לחלק בכמות הבטריה שיש במכשיר, דאם יש מעט, אין לו להטעין. אך אם הבטריה גמורה, עליו להטעין, שמא יצטרך את הפלאפון בחג או מיד בצאתו בענייני פיקוח נפש. או אולי, ׳נתת דבריך לשיעורים׳, ויש לאסור כל הטענה דהיא אינה מיועדת לצורך המועד.

אולם יתכן דחשיב כאותם מלאכות שאדם עושה אותם מאליו מבלי לשים לב. כמו כן, זו איננה מלאכה שיש בה טירחא.

מצינו ראשונים שהתירו לעשות בחול המועד מלאכה שאין בה טורח, והכי משמע מהסמ״ג (ל״ת עו), רבנו פרץ (הובא בסמ״ק מצוה קצד-קצה) ועוד. ויל״ע מדברי הגמרא במסכת מועד קטן (יג, א) דהתירו לפועל לעשות מלאכה שאין בה טורח רק במקום הפסד. כלומר כשאין לו מה לאכול. ולפי״ז משמע דבשאלתנו אין מקום להקל, דהרי אף כשאין טורח זהו רק במקום הפסד. ואף ראשונים שהתירו (כשאין טורח), לא מבואר אם זהו גם לצורך אחר המועד כבשאלתנו.

הריטב״א (בגמרא מוע״ק יג) ביאר: ״כי טעם איסור מלאכות במועד הוא משום טרחה ושלא למעט בשמחת הרגל, ולפיכך התירו חכמים כל שהוא צורך המועד וכל שהוא דבר האבד כדי שלא יהא דואג על אבידתו וימנע משמחת יו״ט״. וממילא ההיתר רק בצורך המועד. וכן מצינו דפסק הטור (תקלז): ״ירקות שרוצה לאוכלן במועד, יכול לדלות מים להשקותן כדי שיגדלו ויהיו ראויים למועד. אבל אם אינו רוצה לאוכלן ועושה כדי להשביחן, אסור״. ומשמע דאם זה שלא לצורך המועד, הדבר אסור (וה״ה מצינו לגבי השקיה, עיין בב״ח ד״ה ׳שדה הבעל׳).

השולחן ערוך (תקמ, ב) התיר ליטול גבשושית שבבית. ועיין בבית יוסף דהביא מראשונים דהטעם הוא מפני שאין בזה טירחא. ולכאורה, גם ממקרה זה אנו למדים דזהו דווקא לצורך המועד, שכן התירו ליטול הגבשושיות בשביל שלא יפלו שם בני הבית (עיין משנה-ברורה תקמ, סק״ז. כף-החיים תקמ, סקט״ו). וכן משמע דכאשר אינו צורך המועד יש לאסור מדברי שער הציון (תקלא, סקט״ו).

ונראה דהכי משמע להחמיר מדברי השמירת שבת כהלכתה (סו, לח) שכתב: ״מלאכה שאין טורח בעשייתה, והיא לצורך המועד ואינה מלאכת אומן, מותר לעשותה במועד אף בלי שינוי״. ומשמע דזה רק כשהוא לצורך המועד (וע״ש בהערה קמה).

אולם בספר שבילי דוד (תקנד, ב) הסביר בדעת תרומת הדשן (קנג) כי מלאכה הנעשית במלאכת הדיוט ואין בה טורח מותרת. אף שהמלאכה אינה לצורך המועד. וע״ע בזה בדברינו בשו״ת אבני דרך (י, ס).

והעיר לי חתני כבני, כי ישנם אנשים המטעינים בכל עת את הפלאפון שלהם. ואם הבטריה איננה מלאה, הם מרגישים לחץ נפשי (ומיד רצים להטעין). ובוודאי דלאנשים אלו יהא מקום להתיר להטעין, אף שאין ההטענה נצרכת לחול המועד, אלא לאחר המועד (וזה כהוי צורך בריאותי).[1]

[1] והוסיף ידידי הרב יצחק מאזוז (מח״ס שו״ת חקרי הלכה): ולרווחא דמילתא אוסיף כי בעצם ההטענה בשעות האחרונות בערב יו״ט, אם הפלאפון כבה לגמרי בודאי שמותר להטעינו, אף אם כרגע אינו משתמש בו, הואיל וייתכן ויצטרך

החזו״א (עיין חזו״א קלה ד״ה ׳רא״ש׳. ארחות רבנו ח״ב עמוד קכא. דינים והנהגות לחזו״א עמוד צט אות יג) החמיר אפילו בהוצאה שאינה לצורך והיה מרוקן את כיסו לפני שיצא מביתו. אולם רבים תמהו דהוי חומרא (עיין בשו״ת בצל-החכמה ה, צה דביאר דאין בזה איסור). וע״ע בזה בחוט שני (חוה״מ עמוד קעו). ורבים דייקו מכאן לאסור מלאכה שלא לצורך המועד אף שאין בה טירחא. הדלקת אור שאינה לצורך (דעת הגריש״א הובא בספר לשכנו תדרשו ח״א עמוד רד. ורצ) או סידור חפצים (עיין בספר יו״ט וחוה״מ כהלכתם עמוד עד) או כיבוי גפרור (דעת הגר״ש דבלצקי, הובא במבקשי-המועד עמוד ד) או דיבור בטלפון כשאין זה לצורך המועד (הגר״נ קרליץ, שלמי-תודה סוכות עמוד תתנא. מועדי הגר״ח א, רנה). אך עיין בשו״ת באר משה (ז, פב) דהתיר זאת. וע״ע בילקוט יוסף (חול-המועד תקל, יג עמוד תשנו. תקלה עמוד תתנ). ע״ע בהסכמת הגר״ש דבליצקי שליט״א לספר שערי מועד (הערה לפרק ט, ה).

וע״ע בספר הלכות חג בחג (פ״ג הערה 18 עמוד סח) שהרחיב בזה והסיק כדברי האשל אברהם (מבוטאטש) שכל שאין בזה טירחא שרי אפילו שלא לצורך המועד, ולכן אין מקפידין מלהדליק ולכבות חשמל בכניסה ויציאה, אע״פ שאין בהן צורך, ומדברים בטלפון גם בדברים שאינם לצורך המועד, ונוסעים אף לצורך דיבור בענינים שלא לצורך המועד, ואין מקפידין לקרוע נייר טואלט אע״פ שיש לפניו נייר חתוך, והוסיף והמחמיר בכ״ז תבא עליו ברכה, הואיל ויש מחמירין בזה, ע״ש. וע״ע בספר מקראי קודש (טנג״י, סימן ב ס״א, עמוד קע).

ואציין כי בספר שמירת המועד כהלכתו (ד הערה 17) כתב ד״אסור להטעין טלפון או שאר מכשירי חשמל שלא לצורך המועד״.[2]

וכתב לי בשאלתנו, בעל שו״ת חיי הלוי:

> אכן נראה דזה תלוי במחלוקת הפוסקים אי מלאכה שאין בה שום טרחא כגון הדלקת הנר וכדומה אסרו חז״ל לעשותו שלא לצורך המועד, ועי׳ מש״כ בזה בחיי הלוי (ח״ט כת״י) שדנו האחרונים אי מלאכת חוה״מ הוא כמו מלאכת שבת, שכל דבר שנחשב מלאכה לענין שבת נחשב מלאכה גם בחוה״מ, כגון להדליק נר שלא לצורך וכדומה, או אינו כן, שלא נאסר בחוה״מ אלא מלאכה שיש בה טירחא. ויש שכתבו שנכון להחמיר בזה. אבל אם אינו מכוון למלאכה, אפילו הוי פסיק רישא, אין צריך להחמיר. ועכ״פ למעשה נראה דאם אינו דבר האבד יש לכתחילה להחמיר בזה.

אך כתב לי בזה הגר״י בן מאיר: אף לענ״ד אין בכך טורח כלל, ואף איני בטוח שיש בזה מלאכה דאורייתא [אפילו בשבת] בהטענת הסוללה. כי אפילו האורות שנדלקים במכשיר טלפון כשהוא מוטען, הם רק שׁ שאין בו חימום ועל כן אין בו חשש בישול. יש צורך לדיון נרחב באיסורי הכנה בחוה״מ.

להשתמש לאיזה צורך בודאי שמותר להכניסו לשקע ולהטעין. אולם גם אם יש כעת הסוללה טעונה מעט, וחפץ שהסוללה תהיה טעונה במלואה, יש לציין שמבחינת המציאות לא ברור מהי צריכת הסוללה, שאף אם הסוללה טעונה מעט, כמה פעמים קורה שאם מאריך בשיחת טלפון הסוללה כבה במהירות יותר מהרגיל. לפיכך גם אם יש בסוללה מעט, יתכן מאד שיצטרך יותר בחוה״מ עצמו, ושפיר הוי צורך המועד. ועוד יש להוסיף סברא שהזכירו כמה אחרונים שאין לחוש משום מכין משבת לחול בנטילת קלי צום וכדומה, משום שפעולה שאדם עושה אותה בשבת אינה לחסוך זמן בימות החול, אלא כי אין אפשרות לעשותה ביום חול, מותר לעשותה בשבת. ומטעם זה התירו נטילת קלי צום. ובנ״ד ג״כ יתכן שיצטרך לפלאפון תיכף במוצאי החג. ובלאו הכי מעיקר הדין יש להקל בפעולה קלה שאין בה טירחא, ובפרט לסוברים שמלאכת חול המועד דרבנן. וע״ע בהרחבה במה שכתב בירחון אור תורה (כמדומני כסלו תשפ״א).

[2] אגב, עיי״ש (שמירת המועד כהלכתו ט הערה 161) שנטה להחמיר, שאין למלא דלק יותר מהנצרך לו בחוה״מ. אם לא שיחסון בזה בהוצאות הנסיעה לתחנת הדלק. אולם, תמיד יתכן דיצטרך לנסוע לדבר בלתי צפוי.

אדם שנשאר לו אוכל מיו״ט ראשון או מחוה״מ, וכי אסור לו להכניס להקפאה כדי שיהיה לו לעוד שבועיים?. מ״מ לא נראה לי להחמיר זה. עכ״ד. וכ״כ לי בעל שו״ת אורחותיך למדני להתיר להטעין פלאפון בחול המועד גם כשזה אינו לצורך המועד, ודבריו הובאו במלואם בהערה.[3] וכ״כ לי גם בעל

[3] א) **נראה** שלטעון הפלאפון הוא מלאכה שאין בה טירחה שהוא דבר קל מאד לעשות. מ״מ נראה שיש להתיר מלאכה שאין בה טירחה רק לצורך המועד. וכן הוא במו״ק יג. שכתוב שם לגבי פועל שאין לו מה יאכל, ״מועד משום טירחא הוא, ובמקום פסידא שרו רבנן.״ ופירש הנ״י שם (דף ו: ברי״ף) ופירש״י ז״ל וכל מקום פסידא וכו׳, היכא דאין לו מה יאכל דאין המלאכה טורח עליו ומש״ה שרי״. הרי מה שאין לפועל מה יאכל הוא בחול המועד עצמו, ולכן מותר לו לעשות מלאכה שאינה טירחה לו, שזה לצורך המועד. **וראיתי** בספר יראים סוף ס׳ קיג, שכתב ״למדנו מדתני תלמודא איסור מלאכת חולו של מועד בטירחא למדנו דלא מיתסרא אלא מלאכת טורח (הילכך הלאות ומלאכה מועטת בביתו מותרת) דהא אמר רבא סוף פ״ק דמועד קטן פרקמטיא כל שהיא אסורה היינו להוליך לשוק דאיכא טירחא, אבל בביתו דליכא טירחא נראה דמותר, ואני ראיתי בני אדם שפורשים מלהלוות ואני פרשתי כמה שנים, אעפ״כ נראה לי שמותר ועל הפורש ועל המלוה קורא אני עליהם ועמך כולם צדיקים״. אלא עדיין י״ל שמה שהתיר הירא״ם ״ומלאכה מועטת בביתו מותרת״, שזה דוקא לצורך המועד. וכן י״ל לדעתו דהא דמותר ללוות הוא רק לצורך המועד. ועיין בב״ח ריש ס׳ תקלט שהביא דעת הירא״ם.

וראיתי בסמ״ג ל״ת ס׳ עו, שכתב ״משמע במו״ק (ד:) ובסוף פ׳ מי שהפך (יג:) דאמר מועד משום טירחא הוא, ולא טירחא פי׳ שטורח נראה מבזה את המועדות״. אלא אינו מבואר אם יש להתיר מלאכה שאין בה טירחה שלא לצורך המועד. **וכן** הוא ברבינו פרץ בסמ״ק מצוה קצד ס״ק תיז, שכתב ״ופירש ריב״א דמלאכה אסורה היינו מלאכה של טורח״. ובס׳ קצה כתב ״ופירש ריב״א דמלאכה מותרת היינו מלאכה שאינו של טורח״. ואף כאן אינו מבואר אם מלאכה שאין בה טורח מותרת שלא לצורך המועד.

ונראה שחז״ל אסרו מלאכה שאין בה טירחה שלא לצורך המועד, וזה כמ״ש במו״ק ד. ״תנו רבנן מדלין לירקות כדי לאוכלן, ואם בשביל לייפותן אסור״. ופירשו התוספות בדף ד: ״מדלין לירקות. ממקום עמוק קרי דילוי ואע״ג דאיכא טירחא יתירא בשביל לאכול התירו, אבל לייפות אפילו **ליכא טירחא** לא התירו״. והטעם שלא התירו אפילו דליכא טירחה הוא מפני שאין זה לצורך המועד. וכן הוא בטור ס״תקלז, שכתב ״ירקות שרוצה לאוכלן במועד, יכול לדלות מים להשקותן כדי שיגדלו ויהו **ראויים למועד**. אבל אם אינו רוצה לאוכלן ועושה כדי להשביחן, אסור״. ופירש הב״ח שם, ״ואם בשביל ליפותן אסור אפי׳ אינו טורח **כלל** דהרווחה היא״. הרי אף שאין טירחה ״כלל״, מ״מ כיון שהוא שלא לצורך המועד הוא אסור.

וכן כתב הב״ח שם ד״ה שדה הבעל, לגבי אם מותר להשקות אילנות, ״דוקא דאם לא ישקה איכא פסידא, אבל אי ליכא פסידא אלא משקה להרווחה אסור אע״פ דליכא טורח, וכדין בית השלחין״. הרי כשהוא שלא לצורך המועד, אף דליכא טירחה עדיין המלאכה אסורה. **וראיתי** שכתב מרן בס׳ תקמ ב, ״מותר ליטול גבשושית שבבית״. וזה לפי מ״ש בב״י שם, ״מותר ליטול גבשושית שבבית, כ״כ בפסקי התוס׳ בפ״ק דמועד קטן וכ״כ סמ״ג וסמ״ק וכ״כ הגהות מיימוניות בשם ס״ה, דאע״ג דמלאכה גמורה היא ואינו דבר האבד שרי בח״ה כיון **שאינה מלאכה של טורח**״. ונראה שאף זה לצורך המועד כמ״ש בשיטה לתלמיד רבינו יחיאל מפאריס במו״ק י: ״...אבל בבית מותר להשוות הגומות והגבשושיות שלא יכשלו בני הבית ויפלו, ולא שייך שם חרישה.״ משמע שכוונתו שלא יפלו בני ביתו במועד, ורק בזה יש להתיר ליטול גבשושית אף שאין בזה טירחה. וכן הוא בלבושי שרד שם שכתב שטעם ההיתר הוא מפני ״שהוא צורך המועד שלא יתקל בה״. וכן הוא בא״א שם ס״ק ה, ״כל לצורך המועד שלא יתקל בו שרי״. וכן הוא בכה״ח שם אות טו ע״ש. ולכן אין להתיר מלאכה שאין בה טירחה שלא לצורך המועד. **וכתוב** במו״ק י. ״רבי יהודה אומר משמו מעמידין את החדשה, ומכבשין את הישנה״. ופירש תלמיד רבינו יחיאל מפאריס במו״ק שם דין מכבשין, ״דכיון שכבר הוכבשה כבר פעמים אחרות, אין בה לא טורח ולא אומנות״. משמע שזה מותר כיון שהוא רוצה לאפות בתנור במועד, משא״כ אם הוא אינו לצורך המועד, שאף שאין טירחה עדיין אין מכשבין.

ולכן לכאורה נראה בנד״ד שאין להתיר לטעון הפלאפון כיון שהוא שלא לצורך המועד, אף שאין טירחה בזה. ועיין עוד בדין מלאכה שאין בה טירחה שלא לצורך המועד בשמירת שבת כהלכתא פ״סח אות כו וההערות שם, ובספר שבילי דוד ס׳ תקנד ב, ובשו״ת אבני דרך ח״י ס״ס ע״ש.

שו״ת שואלין ודורשין.[4] **וע״ע בעלון וישמע משה** (פרשת אמור תשפ״א) **אשר דן בזה** (כמה חודשים אחר שכתבתי תשובה זו).

ב) **אלא** עדיין יש לדון בזה מטעם אחר. בדוגמאות הנ״ל י״ל שמה שאסרו רבותינו לעשות מלאכות שלא לצורך המועד אף שאין בהן טירחה, הוא מפני שעכ״פ יש תיקון במלאכה זו, לכן ליטול הגבשושית יש תיקון בקרקע הבית שקודם הוא לא היה שוה ועכשיו הוא שוה, וכן מה שאין מדלין לירקות לייפותן הוא מפני שיש תיקון לירקות שהירקות יגדלו יותר, ולכן אף כשאין טירחה עדיין המלאכה אסורה כשהיא שלא לצורך המועד. אולם בנד״ד י״ל שמה שהאיש טוען את הפלאפון, אין זה בכלל ״תיקון״, כיון שעדיין הפלאפון פועל כדרכו והוא רק ממשיך זמן פעולתו לעוד ימים במה שהוא טוען אותו. וי״ל שהמשכת פעולתו אינה נחשבת ״תיקון״, שהוא רק ממשיך המצב הנוכחי, והוא אינו מוסיף דבר חדש שלא היה שם בתחילה. **וכן** מצינו סברה זו בנודע ביהודה מה״ת א״ח ס׳ צב לגבי הדחת בשר ביום ג׳ שחל ביו״ט, וז״ל ״...קודם שעבר ג׳ ימים מעל״ע ועדיין לא נאסר ואין הדחתו מתירתו רק שומרתו שלא יהיה נאסר, והרי זה דומה לכלי שאם כבר נטמא אסור להטבילו משום דמתקנו, ואטו בשביל זה אסור למנוע הכלי שלא יקבל טומאה, הא ודאי דאין זה תקון״ ע״ש. הרי שאין איסור בשריית בשר שלא נמלח ביום השלישי שחל ביו״ט משום תיקון מנא, וזה משום שהוא רק ממשיך מצבו הנכוחי, ונמצא שאין תיקונו מועיל אלא רק להמשיך הזמן שהבשר כשר למליחה, לפיכך זה אינו נחשב כמתקן. וכן יש ללמוד סברה זו מהתה״ד ס׳ מח שאותיות או תיבות בפרשיות התפילין שנמחקו קצת ורישומן עודנו ניכר והסופר חושש פן ימחקו עוד, מותר להעביר עליהם קולמוס להיטיב כתיבתם ואין בזה משום שלא כסדרן ע״ש. משמע שכל שהוא רק מקיים מה שכבר היה שם אינו נחשב לתיקון. ועיין עוד זה ביביע אומר (ו א״ח לה אות ג) לגבי המשכת פעולת שעון. וכן נראה מהמשנה בשבת קנא: ״קורה שנשברה סומכין בספסל או בארוכות המטה, לא שתעלה אלא שלא תוסיף״. ופירש״י ״לא שתעלה. דהוה ליה בונה״. וכן פסק מרן בס׳ שיג ז. הרי מה שהוא עושה כדי להמשיך אותו מצב, לא נחשב לבונה, דהיינו שנשארה הקורה הנשברה כמו שהיתה, והוא עושה מעשה כדי שלא תפול יותר, אבל לתעלה זה אסור. ולכן ה״ה במי שטוען פלאפון, שהפלאפון כבר פועל אלא האיש רק ממשיך הזמן שהפלאפון יכול לפעול במה שהוא טוען אותו, והוא אינו מוסיף דבר חדש בלפאפון שלא היה כבר שם, ולכן אין זה נחשב ״תיקון״, ולכן י״ל שאף שלא לצורך המועד הוא מותר כיון שאין שום טירחה בזה.

וגם נראה שיש לדמות נד״ד למ״ש מרן בס׳ תקמד ב, ״...אבל בורות שיחין ומערות של **יחיד** אסור לחפור אותם מחדש... ואם היו עשוים כבר ונתקלקלו אם צריך להם עתה מותר לתקנם, ואם **אין צריך להם עתה** אסור לתקנם, אבל **מותר להמשיך מים לתוכן אפילו אין צריך להם עתה**״. ופירש המ״ב שם ס״ק טו, ״ואם היו עשוים כבר כו׳. ר״ל דאז די **בתיקון** מעשה הדיוט בעלמא, ולהכי שרי גם ביחיד לצורך המועד״. וכתב בס״ק יז, ״מותר להמשיך מים. פי׳ שמקבלין מי גשמים בכלים מן הגג ומוליך אותן לבור אף שאין צריך להם עתה שיש בבור מים **די לכל ימי הרגל** אפ״ה מותר לפי שאין בזה טורח מרובה...״. הרי כשאין אפילו תיקון של מעשה הדיוט וגם אין טירחה מרובה, מותר לעשות אותו דבר שלא לצורך המועד, שהרי כבר יש מים בבור ״לכל ימי הרגל״, ועדיין מותר למלאות הבור במים כיון שאין בזה ״טורח מרובה״.

אלא יש להעיר על דין זה, הלא שאף שאין טירחה עדיין אין להתיר מלאכה שלא לצורך המועד כמו שכתבתי לעיל, ולכן איך מותר למלאות הבור במים. אלא לפי מה שפירשתי לעיל נראה שאין קושיא, כיון שהוא רק ממשיך המצב הנוכחי של הבור, דהיינו שכבר יש בבור מים והוא רק מוסיף מים כדי להמשיך המצב הנוכחי של הבור. ולכן כיון שאין זה ״תיקון״ יש להתיר כשאין במלאכתו טירחה. וכן י״ל בנד״ד. וק״ו הוא, שהרי הטירחה לטעון הפלאפון היא פחותה מהטירחה להביא מים בכלים לבור מן הגג.

ולכן למסקנה נראה שמותר לטעון את הפלאפון בחול המועד, אף שהוא אינו לצורך המועד. כן נראה לענ״ד.

[4] וכתב: האם מותר להדליק אור בחוה״מ כדי שיהא דולק לאחר המועד? האם מותר לקנות נסיעות ברב-קו כדי שיהיה לו לאחר המועד? האם מותר לענות תשובה בד״ת כדי לשלוח לאחר המועד? ובכן, להטעין טל׳ נייד אינה מלאכה אסורה בחוה״מ. וגם אם אין זה צורך המועד הוא מותר. רק מלאכות שבאופן כללי הן אסורות בחוה״מ אא״כ הם צורך המועד ואז התירו. אבל מלאכות המותרות בחוה״מ גם אם אינן לצורך המועד, הם מותרות. כיבוס אסור בחוה״מ אא״כ הוא צורך המועד. אבל קיפול כביסה אינו אסור, ולכן הוא מותר גם אם אין זה לצורך המועד. עכ״ל.

פה. ניתוח השתלת שיער בחול המועד

נשאלתי על ידי בחור ישיבה (בגיל 18) שיש לו בעיה קשה של נשירת שיער. וכעת הסכימו הרופאים לעשות לו ניתוח שבו ישתילו לו שיער. הבחור מתלבט, האם לעשות את הניתוח של ההשתלה בחול המועד פסח. שכן אחר ההשתלה אי אפשר להניח תפילין של ראש למשך 48 שעות. ומכיוון שאין מניחין תפילין בחוה"מ, אם יעשה אז את הניתוח הוא לא יפסיד אף יום של הנחת תפילין. אך מצד שני הוא שמע כי אין עושים ניתוח של אסטטיקה בחוה"מ.

ניתוח בחוה"מ

הגמרא (מועד קטן י, ב) אומרת כי אין מונעין רפואה מבהמה. והעירו המאירי והריטב"א (מועד קטן יד, א) דכ"ש לבני אדם. ומצינו בתוספתא (מועד קטן ב, ו) שעושין רפואה במועד: "שותין מי זבלין ומי דקלין וכוס עיקרין במועד", וכ"פ הרי"ף (ד, א) והרא"ש (א, כ). וכן העלה השולחן ערוך (תקלב, ב) ד"כל רפואה מותר בחול המועד". ועיין בחסדי דוד פארדו (על התוספתא מוע"ק פ"ב, ה"ו) דבמועד הותרה רפואה. ובקושטא הדבר מפורש כבר בירושלמי פסחים (ד, ח) דאין מונעין רפואה מאדם ומבהמה במועד.

וציין הנשמת אדם (קי, ב) דהותר ברפואה אף מעשה אומן מדין דבר האבד, ונקט בחיי אדם (קי, יז): "דין ממחק בעור ובשאר דברים אסור במועד, ומ"מ כל רפואה מותר במועד ונ"ל דה"ה למרח רטיה וכן כל עשיית רפואות אפי' דברים שהם מלאכה גמורה", וע"ע בזה בביאור הלכה (תקלא ד"ה 'כל אדם').

והדגיש המשנה ברורה (תקלב, סק"ה): "כל רפואה מותר בחוה"מ, היינו שמותר לעשות אפילו מלאכה גמורה לצורך רפואה ואפילו לחולה שאין בו סכנה", וכן איתא בפרי מגדים (אשל-אברהם תקלב, סק"ח) ובכף החיים (תקלב, סק"ד). ועיין בשו"ת שבט הלוי (ח, קכה אות ג) דהתיר עשיית מלאכה לצורך רפואי אף כשלא נפל למשכב. וע"ע במשחא דרבותא (תקלב) ובשו"ת חשב האפוד (קמו). וכן מבואר בשו"ת חיי הלוי (י, סז אות יא).

ואת"ל דפעולת הניתוח תבוא לידי ביטוי רק אחרי המועד, כבר מצינו בשו"ת אבני נזר (אורח-חיים רצה אות ז) ובערוך השלחן (תקלב, ב) דאף אם פעולת הרפואה תבוא לידי ביטוי רק לאחר החג, מותר לעשותה בחול המועד.

כמו כן, כיוון שהדבר מציק מאוד וגורם צער לבחור, אין לענ"ד מקום לדחות הניתוח. וכידוע התירו גם רופא שיניים למי שיש לו צער (עיין חוט השני, הל' חוה"מ עמוד רכד). וע"ע בזה בשו"ת באר משה[1] (ז, טז-יז), בשו"ת אגרות משה (אורח-חיים ג, עח), בספר רבבות ויובלות (ד, נה), בקובץ מבקשי תורה (חול-המועד סי' קו אות יד, פסקי הגריש"א), בספר חול המועד כהלכתו (ז, סג) ובילקוט יוסף (הלכות חול-המועד תקלב, ב).

ואין לי ספק כי מצד הבחור הדבר חשוב לו מאוד וכל עוד שלא עשה השתלה הוא מצוי בצער וחששות ומועקות נפשיים. אולם נראה כי בשאלתנו ישנו צירוף נוסף שבגללו יש לבצע ניתוח זה של ההשתלה בחול המועד. והוא בשביל שלא יפסיד את הנחת התפילין אפילו לא יום אחד.

---

[1] ועיין בדבריו דהתיר רפואה בחול המועד (מלאכה גמורה) אף כשיש לו מיחוש בעלמא אם נפשו עגומה והדבר ישקיט את החולה. וכ"ש נימא אצלנו דנפש התלמיד עגומה כל עוד מצבו ומראהו בלי שיער בגיל כזה.

בעניין שאלתנו כתב לי באריכות בעל שו״ת ישיב יצחק ובתוך דבריו כתב כי לכאורה אי יש חיוב השתדלות לעשות ההשתלה בחול המועד כדי שלא יבטל מצוות תפילין תליא במחלוקת הצל״ח (פסחים ג, תוס׳ ד״ה ׳מאליה׳) והמנחת חינוך (מצוה ה אות יג). דלפי הצל״ח אין חיוב להשתדל בעשיית המצוה קודם שהגיע זמן חיובה, ואילו לפי המנחת חינוך הוא חייב בכך. וע״ע בשו״ת דבר יהושע (א, ב).

אגב, אציין דאף שמהתוצאות יהנה רק אחרי החג יש להתיר, ועיין בשלחן שלמה (ערכי רפואה ח״ב עמוד צ) דהתיר לתקן בחוה״מ מכשיר שמיעה, גם אם התיקון יגמר אחר המועד, וציין ״דכיון שהתירו להתעסק בחול המועד ברפואה, מותר לעשות כן גם אם התוצאות תהיינה רק אחרי החג, והרי גם בחול המועד יש לו צורך ברפואה זו אלא שהיא מתמשכת עד אחרי החג״ (והכי איתא בנשמת אברהם ח״ד אורח-חיים תקמו, סק״א).

חשיבות התפילין והנחתו במועד

ראשית נציין כי השולחן ערוך (לא, ב) פסק שאין מניחין תפילין בחול המועד כי ימים אלו עצמם הם אות. ואף שהרמ״א שם חלק עליו, נתפשט שאין מניחין כמבואר בגר״א (מעשה-רב אות קעד). וכתב בערוך השלחן (לא, ד) כי ״עכשיו רבו גם בין האשכנזים שלא להניחם״. והכי נתפשט בכל הקהילות בארץ ישראל שלא להניח. ומפורסמים דברי הזוהר דהמניחים תפילין בחוה״מ הם בכלל מבזי המועדות (ועיין בזה במשמרת שלום קוידנוב לג אות ח. בשו״ת תשובות והנהגות ג, יב).

על חשיבות הנחת תפילין כתב השולחן ערוך (לז, א) כי ״גדול שכר מצות תפילין״. ומובא ברא״ש (הלכות תפילין סי׳ כח) כי זו מצוה קדושה ונשגבה עד מאד יותר מכל המצוות שבתורה. וע״י האדם נעשה שותף לקב״ה במעשה בראשית (רוקח עה״ת פרשת בא). ועיין בגמרא במנחות (לה, ב) כי התפילין הם העדות וההוכחה להשראת השכינה בישראל. והוסיף מרן (שם) כי מי שאינו מניח הוא בכלל פושעי ישראל בגופן. והעיר בזה המשנה ברורה (לז, סק״ב) בשם הפרי מגדים בשם הנחלת צבי כי אפילו מי שמתבטל מתפילין יום אחד הא בכלל פושעי ישראל.

ביטול מצוות תפילין

אם יעשה את הניתוח, לא בחול המועד, הרי הוא יבטל את מצוות תפילין. הפוסקים דנו לגבי הפלגה בערב שבת ומצינו כי לצורך מצווה התירו להפליג בערב שבת ולא חששו לביטול מצוות עונג שבת. ולכאורה כיוון דמיירי בבחור רווק הרי יש בכך צורך מצווה בכדי שימצא את זיווגו, ולא יהא איסור כמפקיע עצמו מהמצווה. דהרי לצורך נשיאת אשה התירו לכהן לצאת לחו״ל (עבודה-זרה יג), למכור ספר תורה (מגילה כז) ועוד. וה״ה הכא יוכל להפקיע עצמו. אלא דראיתי דבשו״ת מחקרי ארץ רזיאל (ד, א) האריך להביא השיטות הסבורות שאסור לאדם להפקיע עצמו מהמצווה, ע״ש.

וחזיתי בשו״ת אליבא דהלכתא לגר״ב חותה (ג, ו) כי העלה לגבי ניתוח השתלת שיער כי הטוב ביותר הוא אם יכול לעשות את הטיפול בערב חג, כך שלא יפסיד הנחת תפילין (בגלל חול המועד), ע״ש.

בעל שו״ת שואלין ודורשין כתב לי בהאי לישנא: ״אין שום איסור לעשות ניתוח בחוה״מ גם אם הוא ענין אסטטי. ואם עושה זאת כנראה זה מפריע לו מאוד נפשית. וממילא זה כבר לא רק ענין של אסטטיקה, אלא הרבה מעבר לזה״.

ובעל שו״ת דברות אליהו כתב לי ״יעשה הניתוח בחול המועד שלא יתבטל מהנחת תפילין״. וכ״כ לי גם בעל שו״ת מנחת שמואל: ״לענ״ד עדיף לעשות בחוה״מ את הניתוח כי אם יפסיד הנחת תפילין אין לך דבר האבד גדול מזה. ואני מניח שבשל אסטטיקה כת״ר בירר אם מוכרח לעשות ולהכניס את עצמו לכך״. וכן דעת בעל שו״ת ישיב יצחק. וכ״כ לי בעל שו״ת תשובות ישראל: ״מסתבר שאם לא

עושה ההשתלה בחוה״מ אסור לו להשתיל שיער משום ביטול מצוות תפילין של ראש, ואף שמתבייש בזה, וצ״ע עדיין. עכ״פ נ״פ דיעשה בחוה״מ ועצם המלאכה מותרת דהוי צרכי גוף, ואין לך תיקון הגוף גדול מזה וכל יום שעובר עליו מתבייש בנשירת השיערות, וכיון שלא יכול לעשות קודם המועד כדי שלא יפסיד תפילין, מותר לכתחילה לעשות ההשתלה בחוה״מ, וכיון שמשתהה עד חוה״מ כדין כפי שמורין לו, פשוט דלא שייך כלל וכלל קנס דכיוון מלאכתו במועד״.

וכדברנו העלה הרה״ג יצחק זילברשטיין בתשובה אלי, וזו לשונו:

בנדון שאלתו, בבחור ישיבה (בגיל ח״י) שיש לו בעיה קשה של נשירת שיער. וכעת הסכימו הרופאים לעשות לו ניתוח שבו ישתילו לו שיער.

הבחור מתלבט, האם לעשות את הניתוח של ההשתלה בחול המועד פסח. שכן אחר ההשתלה אי אפשר להניח תפילין של ראש למשך 48 שעות. ומכיוון שאין מניחין תפילין בחוה״מ, אם יעשה אז את הניתוח הוא לא יפסיד אף יום של הנחת תפילין. אך מצד שני הוא שמע כי אין עושים ניתוח של אסטטיקה בחול המועד.

הריני להשיב:

אופנים שקרחת היא סימן צרעת: פעמים שקרחת היא סימן לנגעי צרעת, כמו שנאמר בפרשת תזריע (ויקרא יג, מא-מד): ״וְרָאָה אֹתוֹ הַכֹּהֵן וְהִנֵּה שְׂאֵת הַנֶּגַע לְבָנָה אֲדַמְדֶּמֶת בְּקָרַחְתּוֹ אוֹ בְגַבַּחְתּוֹ כְּמַרְאֵה צָרַעַת עוֹר בָּשָׂר. אִישׁ צָרוּעַ הוּא טָמֵא הוּא טַמֵּא יְטַמְּאֶנּוּ הַכֹּהֵן בְּרֹאשׁוֹ נִגְעוֹ״. ועיין ברמב״ם (הלכות טומאת צרעת ה, ח) שמי שנשר כל שיער ראשו, בין מחמת חולי בין מחמת מכה שאינה ראויה לגדל שיער, בין שאכל דברים המשירין את השיער או סך דברים שהשירו שערו, אע״פ שראוי לגדל לאחר זמן הואיל ואבד כל שיער ראשו עתה הרי זה נקרא קרח או גבח. אם נשר שערו מן הקדקד ולמטה שופע לאחור ועד פיקה של צואר נקרא קרח. ואם נשר מן הקדקד ולמטה שופע לפניו עד כנגד פדחתו נקרא גבח. ע״ש בפרטי ההלכה.

נגעי צרעת בימינו: וסיפר גיסי מרן הגר״ח קניבסקי שליט״א, שכאשר למד בישיבה, היה בחור שאמצע ראשו היה קרח, ופעם הקניט את חבירו שהיה כהן. אמר לו הכהן: הזהר, אני יכול לומר עליך שאתה טמא, כי הרמב״ם (שם. ועיין בפרק ח הלכה י) פוסק שגם אם חלק משערות ראשו נשרו, יש אופנים שיש בו דין מצורע (שבענו מטובך. עמוד קמט).[2] ולפי זה נראה שיש בקרחת גנות.

אם קרחת נחשב כגנות: גבר ללא שער בראשו נחשב כגנות, וכמו שנאמר על הנביא אלישע לאחר שריפא את המים (מלכים ב ב-כג): ״וַיַּעַל מִשָּׁם בֵּית אֵל וְהוּא עֹלֶה בַדֶּרֶךְ

[2] **ראיית נגעים בזמן הזה:** ובחשוקי חמד עמ״ס ב״ב (דף קכח, א. עמוד תפח) כתבנו, שכבר דנו רבותינו מדוע לא נוהגת מצוות ראיית נגעים בזמן הזה, כמובא בסוף הקדמת ׳מראה כהן׳ לתפארת ישראל על מסכת נגעים, וז״ל: ״ומימי תמהתי למה אין נוהגין כן בזמן הזה, וזכרתי ימים מקדם שבילדותי הצעתי תמיהתי זו לפני הגאון הגדול מה׳ עקיבא אייגר זצוק״ל, והשבני שגם הוא תמה על דבר זה ושאין לו תירוץ המתקבל על הדעת״. ובתפא״י עצמו מעלה אפשרות דמכיון שאין לנו כהן מיוחס לא נוכל לקיים טהרה ע״י העברת תער על הראש והזקן, ובנגעי בתים ובגדים משום שטעונים שריפה ונתיצה ולא אלימא חזקת כהונה נגד חזקת ממון, ע״ש. ועיין בדברי מרן החזו״א (נגעים סימן יג ס״ק יז) שראית נגעים וטהרתו חובה אף בזמן הזה. ע״ש. והעיר גיסי מרן הגר״ח שבמדרש לקח טוב (פרשת תזריע) מבואר להדיא, משחרב בית המקדש אין טומאת נגעים. ועיין בספר דרך שיחה (חלק א עמוד שנב).

וְנַעֲרִים קְטַנִּים יָצְאוּ מִן הָעִיר וַיִּתְקַלְּסוּ בּוֹ וַיֹּאמְרוּ לוֹ עֲלֵה קָרֵחַ עֲלֵה קָרֵחַ". וביאר המצודות דוד (ד"ה עלה קרח). לפי שאליהו רבו, היה בעל שער, ואלישע היה קרח, אמרו בלעג והתול, עלה קרח השמימה, כאליהו רבך, וכאילו אמרו, אינך במעלה כמוהו, כי הוא היה בעל שער, ואתה קרח. ע"כ.

וכן מבואר בתוס' שבת (קנ ע"א ד"ה ורבי יהושע בן קרחה) שקרחה הוא לשון גנות. וכן מבואר בתוס' פסחים (קיב ע"א) ד"ה צוה רבי עקיבא את רבי יהושע בנו. פירש רשב"ם דהוא ר' יהושע בן קרחה דר"ע קרח היה כדאמרינן (בבכורות דף נח ע"א) שהיה בן עזאי אומר כל חכמי ישראל דומין לפני כקליפת השום חוץ מן הקרח הזה. ואין נראה שיהיה הגמרא קורא אותו בן קרחה דרך גנאי, שהרי נענשו הנערים שקראו לאלישע עלה קרח (מלכים ב ב), ובן עזאי קראו כן דרך בדיחותא. ע"כ. וכן הוא בתוס' ב"ב (קיא ע"א) דבן עזאי הוא דקאמר ליה הכי בלשון בדיחותא, חס ושלום שהיה להעלות לו שם על שום קרחות דגנאי הוא כמו עלה קרח. ע"כ.

ונראה שיש בזה קצת ניוול, כמו שמצינו אצל אשה ללא שער, כמבואר בגמרא נזיר (דף כז ע"א) "אי אפשי באשה מגלחת".

לרוחות אין שיער: וכן לרוחות אין שער, כמובא על בועז, לאחר שבאה רות ושכבה מרגלותיו בלילה, במדרש רבה רות (ו, א) הִתְחִיל מְמַשְׁמֵשׁ בְּשַׂעֲרָהּ, אמַר רוחוֹת אֵין לָהֶם שֵׂעָר, אָמַר לָהּ מִי אַתְּ, רוּחַ אוֹ אִשָּׁה? אָמְרָה אִשָּׁה. ע"כ. הרי מי שאין לו שיער בראשו יש לו דמיון לרוח. וכן מצינו במדרש (תנחומא פרשת קרח אות ג) שקרח התגנה מאוד בעקבות גילוח שיער ראשו.[3]

טיפול רפואי בחול המועד: ובשאלתנו מדובר בנשירת שער מחמת חולי, ולא טיפול יופי [קוסמטי] בעלמא, והרי זה נחשב כמום וחולי, ומבואר בשו"ע (או"ח תקלב, ב) שכל רפואה מותרת בחול המועד. וכתב הפרי מגדים והחיי אדם (סוף כלל קי), שמותר לעשות אפילו מלאכה גמורה לצורך רפואה, ואפילו לחולה שאין בו סכנה. והובא במשנה ברורה (שם סק"ה).

עיכוב בשידוכין: וכיון שמן הסתם, יתכן שבחורה רגילה תמאן בבחור ללא שער בראשו, נמצא שהדבר יעכבו בקיום מצות פו"ר.[4]

---

[3] וז"ל המדרש: וַיִּקַּח קֹרַח. לָקַח טַלִּיתוֹ וְהָלַךְ לְטַל עֲצָה מֵאִשְׁתּוֹ. בְּשָׁעָה שֶׁאָמַר לֵיהּ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לְמֹשֶׁה קַח אֶת הַלְוִיִּם מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְטַהֲרְתָּ אוֹתָם, וְכֹה תַּעֲשֶׂה לָהֶם לְטַהֲרָם וְגוֹ' (שם ח, ו-ז), מִיָּד עָשָׂה מֹשֶׁה כַּן לְקֹרַח. הִתְחִיל לְחַזֵּר עַל כָּל יִשְׂרָאֵל, לֹא הָיוּ מַכִּירִין אוֹתוֹ. אָמְרוּ לוֹ: מִי עָשָׂה בְךָ כָּךְ. אָמַר לָהֶם: מֹשֶׁה עָשָׂה בִּי כָּךְ, וְלֹא עוֹד אֶלָּא נְטָלוֹנִי בְּיָדֵי וְרִגְלֵי וְהָיוּ מְנִיפִין אוֹתִי וְאוֹמְרִים לִי, חֲרִי אַתָּה טָהוֹר. וְהֵבִיא אֶת אַהֲרֹן אָחִיו וְקִשְׁטוֹ כְּכַלָּה וְהוֹשִׁיבוֹ בְּאֹהֶל מוֹעֵד. מִיָּד הִתְחִילוּ שׁוֹנְאֵי מֹשֶׁה לְהִתְגָּרוֹת בּוֹ אֶת יִשְׂרָאֵל, וְאָמְרוּ, מֹשֶׁה מֶלֶךְ, וְאַהֲרֹן אָחִיו כֹּהֵן גָּדוֹל, וּבְנֵי אַהֲרֹן סְגָנֵי כְהֻנָּה. תְּרוּמָה לַכֹּהֵן, מַעֲשֵׂר רִאשׁוֹן לַכֹּהֵן, עֶשְׂרִים וְאַרְבַּע מַתָּנוֹת לַכֹּהֵן. מִיָּד, וַיִּקָּהֲלוּ עַל מֹשֶׁה וְעַל אַהֲרֹן וְגוֹ' וכו'. ע"ש.

[4] עיין מש"כ בחשוקי חמד עמ"ס שבועות (דף כה ע"ב. עמוד קלט) בענין ביטול הנחת תפילין יום אחד כדי להתחתן. ובחשוקי חמד עמ"ס ר"ה (דף יז ע"א. עמוד קפז) בענין ביטול מצות תפילין באונס.

ועוד שהרי אם יעשה את הניתוח בחול המועד יוכל לקיים מצות הנחת תפילין לאחר החג[5], משא"כ אם יעשה את הניתוח בימי החול, נמצא שמתבטל זמן־מה ממצות הנחת תפילין, ולכן נראה שיעשה את הניתוח בחול המועד.

לסיכום: נלע"ד נראה שהבחור רשאי לקיים את ניתוח השתלת השיער בחול המועד.

העולה לדינא: יעשה את ניתוח השתלת שיער בחול המועד בשביל שלא יפסיד יום של הנחת תפילין.

[5] עיין מש"כ בחשוקי חמד עמ"ס שבת (דף קי ע"ב. עמוד תקכו) בענין הפסד זמני של המצוה בגלל ניתוח להצלת אצבע.

פו. חלוקת העבודה בחול המועד

נשאלנו מרב עיר, שבימי חול המועד העיריה מושבתת ועושים עבודות תחזוקה במחשבים (דזה הזמן היחידי דאפשר וע"כ הוא הורה להתיר). משך העבודה הוא מעט יותר מעשר שעות. והשאלה היא: האם עדיף עבודה מאוד מאומצת ביום אחד בחוה"מ או עדיף לחלק את העבודה הזאת ליומיים (פחות קשים).

לענ"ד הדלה אף שאין לטרוח במועד, כמבואר בגמרא במסכת מועד קטן (ב): מועד משום טירחא, וביאר רש"י "דלא אסיר בשום מלאכה אלא משום טירחא", וכ"כ גם היראים (דש) ושבלי הלקט (רכה) והובא בביאור הלכה (תקמה ד"ה 'אפילו'). ולכן אסרו לפנות מבית לבית (עיין מוע"ק יג. משנ"ב תקלה, סק"א). ולכאורה כאשר עובד ביום אחד יש לו יותר מאמץ. יש כאן שיקול נוסף והוא שאר בני המשפחה. כלומר, אם הבעל יעבוד יומיים, זה יפגע בחול המועד של המשפחה, וודאי דבאופן זה, יעבוד רק יום אחד.

ונציין כי לכאורה מה שסמך רב העיר להתיר לעבוד נראה דזה משום דהוי דבר האבד במקום הפסד מרובה דהתיר הפרי מגדים (תקמ אשל-אברהם סק"ז). אולם עדיין יל"ע במכוון מלאכתו למועד. אלא די"ל דהוי כהיתר כצורך רבים, וכפי שהתירו לתקן מכונות (עיין בספר שמירת המועד יא הערה 56).

הרה"ג משה רחמים שעיו כתב לי בזה בהאי לישנא: בפשטות נראה שיש לדמות זה לחקירת הגמרא במסכת שבת (קכז, א) דאבעיא להו למעוטי בהילוכא עדיף או דילמא למעוטי משוי עדיף, תא שמע דתני חדא מפנין אפילו ארבע וחמש קופות של כדי שמן ושל כדי יין, ותניא אידך בעשר ובחמש עשרה, מאי לאו בהא קמיפלגי דמר סבר מעוטי בהילוכא עדיף, ומר סבר מעוטי במשוי עדיף. ודחינן בגמרא, לא, דכולי עלמא מעוטי בהילוכא עדיף, ומי סברת בעשר ובחמש עשרה אקופות קאי אכדין קאי, ולא קשיא הא דמשתקלי חד חד בקופה, והא דמישתקלי תרי תרי והא דמשתקלי תלתא תלתא ע"ש.

וא"כ הכא נמי בנדון דידן אם יתאמצו לגמור את כל העבודה ביום אחד הוי כריבוי משא, ואם לא יתאמצו כל כך יש כאן ריבוי בהילוך שיצטרכו ללכת ב' פעמים לעבוד. ובשולחן ערוך (שלג, ב) כתב כשמפנה אלו ארבעה או חמשה קופות לא יחלקם בקופות קטנות להוליכם בהרבה פעמים כדי להקל המשאוי, מפני שמרבה בהילוך ואוושא מלתא טפי. מבואר שנפסק להלכה דעדיף להרבות במשא מאשר בהילוך. וא"כ הכא נמי אם ילכו לעבודה ב' ימים אוושא מילתא טפי, ועדיף להתאמץ לגמור את הכל ביום אחד.

אלא שיש לעיין בזה שהרי בסימן תצח (סעיף ז) פסק השולחן ערוך אם שחט בהמה בשדה, לא יביאנה במוט או במוטה כדרך שעושה בחול, אלא יביאנה בידו איברים איברים. ומקורו במסכת ביצה (כה, א). והרי התם נמי אם יביא אברים אברים מרבה בהילוך. אכן המגן אברהם (תצח, סקט"ו) כתב, אע"פ שמפיש בהילוך, עדיף טפי שלא יהיה כעובדא דחול. וא"כ יש לומר דרק גבי הבאת בהמה ביו"ט אמרינן דעדיף להרבות בהילוך כי אם יביא את כל הבהמה בבת אחת יהיה נראה כעובדין דחול. אבל הכא בנדון דידן שעובדים בחול המועד הרי גם אם ילכו פעמיים לעבוד זה נראה כעובדין דחול, רק שמותר משום דהוי דבר האבד, א"כ הדר דינא דעדיף לגמור ביום אחד שלא יהיה מרבה בהילוך. עכ"ל.

פז. עבודה במס הכנסה בימי חול המועד

נשאלתי מאשה יר״ש אמיתית שהיא עובדת בכירה במס הכנסה, אשר תפקידה הוא במוקד פיצויים של הנגיף קורונה, והיא צריכה לעבור על התיקים של העסקים שהגישו (בעקבות קריסתם והפסדם הכספי בשנה האחרונה) ולחתום על כך. ומרגע שהיא חותמת, תוך ארבעים ושמונה שעות מקבל האדם (בעל העסק) כספי פיצויים לחשבונו.

נכון לימים אלו של ער״ח ניסן, היא עוברת בכל יום על בין 80 ל-100 תיקים. והיא עובדת שעות מרובות.

ושואלת היא שתי שאלות:

א. האם מותר לה לקחת יום חופש לפני פסח לנקות את הבית (או שעליה לקחת מנקה), שכן אם היא לא תעבוד יהיו אנשים שידחה להם מתן הפיצויים (בתפקידה אין לה מילוי מקום).

ב. האם מותר לה לעבוד בחול המועד פסח (עד היום היא לקחה ימי חופשה בחול המועד, בשביל לא לעבוד במועד). שכן אם היא תקח חופשה אנשים לא יקבלו כעת את הפיצויים אלא הדבר ידחה (ונראה דיש להגדיר זאת כדבר האבד לזולת - לאנשים הצרכים לקבל פיצויים. חלקם הגיעו כפשוטו לפת לחם).

יום חופש לנקות לפסח

מצד הדין היא רשאית לקחת יום חופש, אך ראוי שלא תעשה כן. והוסיף לי בעל שו״ת דברות אליהו דהרי העיקר הוא בדיקת חמץ וביטולו ולא ניקיונות. ולכן אם ע״י חופשה מהעבודה יגרם נזק לאנשים הנצרכים פיצוי, לא תקח, וגם אינה חייבת ליקח מנקה. ודייה לסמוך על תקנת חז״ל אור לארבעה עשר בודקין את החמץ ותו לא (עכ״ד). וכתב לי בזה הרה״ג רצון ערוסי: ״אם היא זכאית ליום חופש, הרי שתציע למקום עבודתה לממן לה שכר מנקה״.

ובעל שו״ת מחקרי ארץ הוכיח דשרי לה לכתחילה לקחת יום חופש, ואלו דבריו: הנה מבואר במסכת בבא מציעא (לג, א) אבידתו ואבדת אביו, אבידתו קודמת. אבידתו ואבידת רבו, שלו קודם. ובגמרא מנא הני מילי אמר רב יהודה אמר רב, אמר קרא (דברים טו, ד) אפס כי לא יהיה בך אביון, שלך קודם לשל כל אדם. ואמר רב יהודה אמר רב כל המקיים בעצמו כך סוף בא לידי כך. נמצינו למדים דמעיקר הדין שלו קודם לכל אדם, ורק לכתחילה צריך להיזהר בזה להקדים של חבירו שלא יבא ח״ו לידי כך. וכן פסק בשולחן ערוך (חושן משפט רסד, א) וז״ל: מי שאבדה לו אבידה, ופגע באבידתו ובאבידת חבירו, אם יכול להחזיר את שתיהן חייב להחזירם. ואם לא, יחזיר את שלו, שאבידתו קודמת אפילו לאבידת אביו ורבו, כדדרשינן מאפס לא יהיה בך אביון. ואף על פי כן יש לו לאדם ליכנס לפנים משורת הדין ולא לדקדק ולומר שלי קודם, אם לא בהפסד מוכח. ואם תמיד מדקדק, פורק ממנו עול גמילות חסדים וסוף שיצטרך לבריות.

הרי שפסק מרן דמעיקר הדין שלו קודם לכל אדם, רק יש לו להיכנס לפנים שורת הדין לדקדק בשל חבירו ולהקדים של חבירו אם לא בהפסד מרובה. וא״כ לכאורה הוא הדין בנדון דידן יש לה לעבוד לפנים משורת הדין ולא לקחת חופש ולטפל בהכנסות של הרבים לעזור להם להשלים הכנסתן.

אלא שהסמ״ע (שם, סק״ב) כתב הטעם שיש להקדים חבירו, מפני דבכל דבר הצלת ממון חבירו יכול אדם למצוא לו צד היתר ולומר אני קודם לילך ולטרוח על שלי פן אפסיד חובי או אתבטל ע״י השבה

זו מעסק פלוני שיהיה לי מזה ריוח ממון, משו״ה קאמר דזה לא יעשה אם לא בהפסד המוכח והברור עכ״ל. וא״כ יש לומר דבנדון דידן שאינה מחפשת צד היתר להקדים את שלה, ואינה עושה כן בתדירות לדקדק על שלה קודם, אלא היא רוצה לקחת יום חופש לדבר מצוה כדי להכין את ביתה לכבוד הפסח, והגם שיכולה היא לקחת עוזרת שתנקה את ביתה, מ״מ היא צריכה לשלם לה מכספה, ויש לה הפסד מזה. ועוד שגם אם תנקה לה אשה אחרת, מסתמא לא תנקה כל כך טוב כמו שהיא מכירה את ביתה בחורין וסדקים מקומות שמכניסים בהם חמץ, ובהכרח לא יהיה אותו נקיון. ומה גם שמדובר באשה יראת ה׳ היא תתהלל שבודאי היא תדקדק היטב לנקות הבית. ולכן לקו״ד מותר לה לקחת יום חופש לפני פסח. עכ״ד.

וכ״כ לי בעל שו״ת ארחותיך למדני דהיא אינה חייבת לעבוד, וזו לשונו:

> נראה שאין חובה מוטלת על אשה זו לשלם מנקה כדי שהיא יכולה לעבוד קודם פסח. מצינו שדין לא תעמוד שייך אף כשיש רק הפסד ממון, וזה כמ״ש הרמב״ם בספר המצוות (ל״ת רצז): ״הזהירנו מלהתרשל בהצלת נפש אחד כשנראהו בסכנת מות או ההפסד ויהיה לנו יכולת להצילו, כמו שהיה טובע בנהר ואנחנו נדע לשחות ונוכל להצילו, או יהיה לסטים משתדל להרגו ונוכל לבטל מחשבתו או לדחות ממנו נזק, ובאה האזהרה באמרו לא תעמוד על דם רעך. וכבר אמרו שמי שיכבוש עדות תכללהו גם כן זאת האזהרה כי הוא רואה ממון חבירו אבד והוא יכול להחזירו אליו באמרו האמת״.
>
> ונראה שאף שכתוב בפסוק ״דם״, אין להוכיח מזה שיש ללמוד מפסוק זה שיש להציל חבירו רק כשיש ספק סכנת נפשות, שזה אינו, אלא אף צריך להציל ממונו אף כדליכא חשש סכנה. וכן נראה ממ״ש בתרגום יונתן בן עוזיאל בפר׳ קדושים, שפירש הפסוק ״לא תעמוד על דם רעך״, ״לא תמנע זכו דחברך למסהדא עלוי בדינא אנא ה׳ ״. וכן הוא בתרגום ירושלמי שכתב, ״ולא תשתוק אידמא דחברך בזמן דאת ידע קשוט בדינא כדין, אמר ה׳ ״. הרי נראה שכשיש זכות לחברך צריך להעיד בב״ד, וממילא שאין חילוק בין חשש סכנה או הפסד ממון.
>
> וכן ראיתי בתשובת הרדב״ז בלשונות הרמב״ם (אלף תקפב ריח.) שכתב על דין לא תעמוד: ״יודע שיש בכלל לאו זה שלא יעמוד על הפסד ממון חבירו, אלא שאינו חייב להכניס עצמו לספק סכנה בשביל ממונו״. הרי בכל הפסד ממון יש להציל בעד חבירו. שוב ראיתי בחפץ חיים (הל׳ רכילות פ״ט א) שכתב ״אם אחד רואה שחבירו רוצה להשתתף באיזה דבר עם אחר, והוא משער שבודאי יסובב לו ע״י זה ענין רע, צריך להגיד לו כדי להצילו מן הענין הרע ההוא״. ובבאר מים חיים (שם סק״א) הוא הביא שהמקור לדין זה הוא מלאו של לא תעמוד, וגם הוא הביא דברי הרמב״ם הנ״ל בספר המצוות, וגם הוא כתב שחיוב זה שייך אפילו שלא בפני ב״ד.
>
> ולכן נראה שאשה זו בנד״ד מקיימת דין לא תעמוד במה שהיא עוזרת כמה וכמה אנשים להציל אותם מפשיטת רגל, או להציל בתיהם או חניותיהם מהבנק או המלווה המשכנתא שרוצים לתבוע רכושם כשהאנשים אינם יכולים לשלם תשלומי המשכנתא וכו׳.
>
> מ״מ כתב מרן (בחו״מ תכו, א): ״הרואה את חבירו טובע בים, או לסטים באין עליו, או חיה רעה באה עליו, ויכול הוא בעצמו או שישכור אחרים להציל, ולא הציל... עובר

על לא תעמוד". וכתב הסמ"ע (שם סק"א): "וכתב הרא"ש והטור בסי' זה ז"ל מיהו אם יש לו ממון להציל עצמו חייב לשלם לחבירו, והביאו ברא"ש ראיה לדבר ומהתימא שהשמיטו המחבר ומור"ם ז"ל". ולפי זה י"ל שאם האשה שוכרת מנקה, שזה דומה ל"שישכור אחרים", שהאשה מוכרחת לנקות את הבית קודם פסח ולהסיר כל החמץ משם, ולכן אם היא אינה שוכרת מנקה, ממילא שהיא אינה יכולה לעבוד במשרד המס בעבודת הקודש הנ"ל. ולכן נראה שכל אלו בני אדם שהאשה עוזרת, הם חייבים לשלם בעד המנקה. ולפי זה כיון שלמעשה אף אחד אינו ישלם את האשה בשביל המנקה, אז היא אינה צריכה להפסיד ממונה כדי להציל אחרים מהפסד ממונם.

וכן נראה ממ"ש מרן באבקת רוכל (קצה): "הטענה השמינית, שאפילו לא היה בדבר סכנת הגוף אלא סכנת ממון בלבד היה מותר לכבוש עדותו אפילו אם היה ראוי להעיד, ומודה הראב"ן שלא חל עליו החרם, ואין אומרים לזה הפסד ממונך כדי שיזכה חברך בממון, שהרי אין אדם חייב להעיד על חבירו אלא מדין גמילות חסדים כמ"ש נמ"י פ' הכונס בשם הרא"ה, ואין גמילות חסד שיפסיד אדם ממונו בשבילו, דיותר הוא חייב להיותו חס על נכסיו מעל נכסי חבירו וכדאשכחן במשיב אבידה". וחתמו על תשובה זו מרן ור' ישראל דיקוריאל ז"ל, והמבי"ט ע"ש.

נראה שזה שלא כמ"ש הרמב"ם הנ"ל שלהציל ממון חבירו הוא בכלל לא תעמוד (ואולי יש לחלק בין "לפנינו" או לא כמ"ש באורחותיך למדני ז, רכח לדעת הראב"ד), מ"מ אף מכאן נראה שהאשה אינה צריכה להפסיד ממונה כדי להציל ממונם של אחרים.

אולם עדיין לענ"ד מדת חסידות שתעבוד ותיקח מנקה, דהרי אין לה הפסד כספי בלקיחת מנקה (דיום חופשי הוי הפסד גדול יותר), ורבים ירוויחו מכך שיהיה להם חג כדבעי. וכ"כ לי גם בעל שו"ת ימין משה שנראה שלפנים משורת הדין, ראוי לה להמשיך לעבוד, כיון שבהפסד קטן שלה יהיה תועלת גדולה לאנשים רבים, ואז נכון שתמנע מנקיון הבית (מה שמצוי שמנקים ואינו בגדר חובה, כגון אבק וכדומה), או שתשכור מנקה ותשלם לה על עבודתה (ויתכן שתוכל לשלם מכספי מעשרותיה, אחרי קיזוז ריוח המשכורת של אותו יום). וסמך לזה ממה שאמרו בבא מציעא (שם) לענין הקדמת אבדת עצמו: ואמר רב יהודה אמר רב "כל המקיים בעצמו כך סוף בא לידי כך". ופירש רש"י: כל המקיים בעצמו כך, אף על פי שלא הטילו עליו הכתוב, "יש לאדם ליכנס לפנים משורת הדין ולא לדקדק שלי קודם", אם לא בהפסד מוכיח, ואם תמיד מדקדק פורק מעליו עול גמילות חסדים וצדקה, וסוף שיצטרך לבריות. ע"כ. והגם שאינה ראיה גמורה כפי המובן, מ"מ אסמכתא יש כאן.

לעבוד בחול המועד

לענ"ד מותר לה לעבוד בחול המועד (אך לא תעבוד ביומיים האחרונים[1] של חוה"מ). דהרי פסק השולחן ערוך (תקמד, ב) כי צורכי רבים מותר לעשותם בחול המועד, כל שיש בהם צורך המועד. כגון: בורות וכדו'

[1] על כך חלק עלי ידידי הגר"מ פטרפרוינד. ואף דהסכים שיכולה לעבוד בחוה"מ, לשיטתו זה בכל ימי חול המועד, ואלו דבריו: לענ"ד נראה שמותר לה לעבוד בחוה"מ מתרי טעמי. ראשית, משום שיש להחשיב זאת כדבר האבד שמותר לעשותו במועד. והטעם שזה נחשב לדבר האבד אף שלהרבה אנשים אין כ"כ נפק"מ בין אם כספי הפיצויים יכנסו היום או בעוד כמה ימים, ואף אם הם צריכים מאד את הכסף מ"מ המתנת ימים ספורים אינה דבר משמעותי כל כך, מ"מ כיון שיש גם אנשים שזה כן נפק"מ עבורם, ויש אנשים שנמצאים ביתרת חובה בבנק ומשלמים עליה ריבית בכל יום כך שכל יום שהפיצויים מתעכבים הם משלמים עוד ריבית, וזה בודאי נחשב לדבר האבד, ממילא יש להחשיב את הכל כדבר

של הרבים שנתקלקלו. והפוסקים האריכו דשרי לתקן אוטובוסים[2] ציבוריים או מכוניות משא להעברת אוכל נפש ועוד. וממילא אשה זו עושה תפקיד של צרכי רבים לצורך החג בכדי שיקבלו את כספם לקניית מצרכים לחג. ולכן מותר לה לעבוד בחול המועד. וע״ע בילקוט יוסף (חול-המועד תקלז, ד ובהערה ד) שהאריך להוכיח דמותר לאחר לעשות מלאכה בחול המועד בכדי שיהיה לחבירו שמחת חג (וכ״ש אוכל לחג), ע״ש. וכ״כ לי להתיר שהאשה תעבוד בחול המועד גם בעל שו״ת דברות אליהו. וכ״כ בזה הרה״ג רצון ערוסי: ״מותר, כי זה צורכי רבים ובמיוחד בתנאים הקשים שנוצרו בגין הקורונה״.

וכן הסכים עם זה בעל שו״ת שואלין ודורשין, וכתב: ״בודאי שיכולה לעבוד בחוה״מ כיון שהוא דבר האבד, ובודאי יש רבים שבזכות הכסף הזה יהיה להם מה לאכול בחג״ (וציין דהיא יכולה לעבוד בחוה״מ, אך קשה לומר שהיא חייבת).

וזכינו לקבל בעניין שאלתנו, תשובה מהרה״ג יצחק זילברשטיין, ואלו דבריו:

> כפי המתואר בשאלה, יש אנשים שהגיעו בעקבות משבר נגיף הקורונה לפת לחם, אם כן דינם כעניים שמותר להם לעשות מלאכה בחול המועד, וכמו שכתב מרן בשו״ע (או״ח תקמב, ב) שכל מלאכה מותר לעשותה על ידי פועל שאין לו מה יאכל, כדי שישתכר וירויח. ובמשנה ברורה (סק״ו) הוסיף דהיינו אפילו שלא לצורך המועד.
>
> **טעמים להיתר מלאכה לפועל שאין לו מה לאכול:** ובטעם ההיתר כתב הנמוקי יוסף (מועד קטן ו ע״ב בדפי הרי״ף), שאדם שאין לו מה לאכול אין המלאכה טורח עליו. והביא טעם נוסף שכשאדם אין לו מה לאכול אין דבר האבד גדול מזה. ובספר משך חכמה (דברים כו-טו) כתב בטעם הדבר, שמצות השמחה ברגל מפורשת בתורה, ואילו איסור מלאכה במועד הוא מדרבנן, ולכן דוחה שמחת הרגל את איסור המלאכה.
>
> אולם בנדון שאלתנו העובדת הבכירה היא זו שעושה מלאכה עבור אחרים שניתן להגדירם כפועל שאין לו מה יאכל, ומנין שמותר לה לעשות מלאכה עבור אחרים. והנה בשו״ע (תקלט, יב) כתב, אין לוקחים בתים ואבנים עבדים ובהמה [אלא] לצורך המועד, או לצורך המוכר שאין לו מה יאכל, או לצורך השכיר שמוליך הדברים הנקנים שאין לו מה יאכל. וכתב המשנה ברורה (סקמ״ב) דהיינו בשביל שהשכיר אין לו מה לאכול, התירו למוכר ולקונה לעשות משא ומתן כדי שישתכר השכיר, והוא הדין הסרסור.[3]

האבד, ואין צורך [ובדרך כלל גם אין אפשרות] לבדוק בכל מקרה בפני עצמו האם הוא בגדר דבר האבד.

והיתר זה הוא גם בימים האחרונים של חוה״מ, למרות שלאנשים שענינם מטופל בימים הללו הכסף כבר לא יכנס במועד, דבמקו״א הבאנו כמה ראיות ומקורות לכך שההיתר של דבר האבד הוא גם אם הדבר האבד יהיה אחר המועד.

ועוד, יש להתיר את הדבר משום שזה נחשב לצרכי רבים שבמעשה הדיוט מותר אף שלא לצורך המועד [כל שאינו מכוין מלאכתו למועד], ובמקו״א הארכנו קצת בהא דצורך של הרבה יחידים נחשב ג״כ לצרכי רבים.

[2] עיין בחזון עובדיה (יו״ט, הלכות חול-המועד עמוד קעה) ובילקוט יוסף (חול-המועד תקמד, ג). וע״ע בזה בשו״ת אור לציון (ח״ג כד, ה), בשו״ת אבני ישפה (א, קז עמ׳ רה), בשו״ת משנה הלכות (יא, תלו), בשו״ת ציץ אליעזר (יז, נט) ובשו״ת נזר כהן (א, לד, א).

[3] **המקרר של מרן הרב שך:** שח רבי ישראל רוזנברג: פעם, בחול המועד פסח בקשתי להקביל פני מרן הגרא״מ שך זצ״ל ברגל. כשנכנסתי, יצא יהודי בעל גוף מן המטבח ומרן זצ״ל יצא איתו. כעבור כמה דקות שבה הרבנית ע״ה מן המכולת

פועל שאינו יודע לעשות את כל המלאכה האם מותר להתחיל עבורו: והנה בשו״ת מנחת שלמה (א, צא אות יח) כתב להסתפק בחייט שיש לו פועל עני שיודע רק לתפור ולא לגזור אם מותר לבעה״ב לגזור את הבד כדי שיכול הפועל להרויח את לחמו ע״י התפירה, ואף שמבואר באחרונים דאסור לעשות מלאכה בחוה״מ אף אם עיקר כוונתו הוא ליתן כל מה שירויח לעני שאין לו מה לאכול, וכתבו דבכגון דא אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך, והמשנ״ב (בסי׳ תקמב) לא התיר אלא עבור בנים שאינו חייב במזונותיהם מפני שאם יצטרכו לחזור על הפתחים ודאי עציבא דעתי׳ ויתבטל משמחת יום טוב, אבל לא עבור אחרים, מ״מ יתכן שאם מעשהו של הבעה״ב הוא להכשיר את גוף הדבר עבור פועל עני אפשר דקיל טפי.

וכתב, ראיתי בחינוך (שכג) שכתב ״ודרך כלל התירו ז״ל כל מי שיש לו צורך כלומר שאין לו מה יאכל לעשות כל מלאכה, וכן לבעה״ב התירו לעשות כל מלאכה לצורך מי שאין לו מה יאכל״. וכדי להתאים דבריו עם הדברים הנ״ל נראה שלא נתכוין להתיר ממש לבעה״ב לעשות מלאכה, אלא כוונתו למ״ש קודם דלאו דוקא משא ומתן הוא דשרי אלא מותר גם למסור בגד לפועל עני לצובעו או לתופרו דאף שהיא מלאכה גמורה אפי״ה שרי, ולפי״ז הלשון ״לעשות״ אינו כ״כ מדויק, אך גם אפשר שנתכוין לספיקא דידן וסובר שמותר לבעה״ב עצמו לעשות מלאכה כדי להכשיר בכך את העבודה בשביל פועל עני.

והביא את דברי הנמוקי יוסף (בסופ״ב דמו״ק) בטעם ההיתר לפועל שאין לו מה יאכל, וכתב, דלפי״ז נראה לכאורה דכ״ש שצריך להיות מותר לעבוד בחוה״מ כדי שיוכל להמציא בכך מעות לישראל עני שאין לו מה לאכול כדי שלא יהא העני מיצר ודואג על זה שאין לו מה לאכול, דהא אבידת גופו חשיב טפי מאבידת ממונו. אולם כבר הזכרנו דמבואר באחרונים שכתבו אהא דשרי לקנות במועד לצורך המוכר או השכיר דלא שרי אא״כ עושים באמת את המסחר בשביל השכיר שאין לו מה יאכל אבל לא שיערימו (עיין במשנ״ב סימן תקל״ט).

ונראה דאם נאמר דדמי ממש לדבר האבד, הי׳ אפשר להתיר לעבוד במועד בכל בתי חרושת, דהא מסתמא יש בין הפועלים אחד או שנים שאין להם מה לאכול וממילא מותרים גם כולם לעבוד כיון שאם הם לא יעבדו הרי יהי׳ ביהח״ר סגור ונמצא שלא יהי׳ לאותם השנים מה לאכול, וקיי״ל דאף בפרהסיא שרי אם אי אפשר בצינעא. וע״כ דלענין זה לא משוינן לי׳ לדבר האבד, והיינו משום דודאי ידעי רבנן דע״י זה שגזרו איסור עבודה ומו״מ במועד וכל בתי חרושת והמסחר סגורים דאיכא ודאי כמה אינשי שע״י זה אינם מוצאים פרנסתם ואין להם מה לאכול ואפי״ה לא חשו לכך ואסרו.

ונכנסה למטבח. לא עברה דקה והיא שבה לחדר וקראה בהתרגשות: ״מה עשית, הוא שבר הכל״! התברר שדלת המקרר היתה תלויה על בלימה ומרן זצ״ל הביא בעל מלאכה, והנה לא זו בלבד שלא תיקן את הדלת, עוד עקר אותה כליל ממקומה... התרגשותה לא העיבה בכהוא זה את שמחת החג של מרן, שהסכית לקובלנא בפנים קורנות. משראתה שאינו מגיב, המשיכה ואמרה: ״הרי זה חול המועד, ואסור לתקן בו דברים... ״! אמר לי מרן: מבין אתה, שמעתי שיהודי קורא בחוץ שהוא מחפש עבודה כדי שיהיה לו מה לאכול. ופועל שאין לו מה לאכול מותר לעשות מלאכה בחולו של מועד. קראתי לו שיתקן את הדלת, ושילמתי לו שכרו. מה לי אם הדלת מתוקנת או לא, העיקר שיהיה לו מה לאכול״ (תורתך שעשועי, עמוד ריח).

א״כ מוכח דמ״ש הנמוקי יוסף דאין לך דבר האבד גדול מזה היינו דוקא בצירוף עם זה שמתכוין באופן ישר לטובת העני. וסיים, מעתה כיון דבלא״ה לא משוינן לי׳ ממש לדבר האבד נראה פשוט שרק משא ומתן הוא דשרי לעשות בעצמו לצורך פועל עני אבל לא לעשות מלאכה, ובכוונת החינוך נראה דצ״ל כאופן הראשון שכתבנו בתחלת הדברים וכוונתו למ״ש במס׳ מו״ק (יג ע״א) לענין שכר פעולה עיין שם, וצ״ע (עכ״ד המנחת שלמה).

ובנדון שאלתינו האם מותר לפקידה הנז׳ - שאינה מוגדרת כעניה - לעשות מלאכות בחול המועד עבור אלו העניים שאין להם מה לאכול ומצפים לתשלומי הפיצויים, יש לומר, כיון שתלוין בה רבים וטובים המשוועים לקיים את החג כהלכתו, נראה שמותר לה לעשות מלאכתה בחול המועד. ומה גם שכל ״מלאכתה״ מסתכם בחתימה בעלמא, וקיל טפי ממלאכה ממש. ובנדון השאלה, אם לקחת מנקה, נראה שעדיף שתשכור מנקה ותשלם את שכרה מכספי מעשר, מאשר שתישאר בביתה לנקות, ועי״כ יתעכבו המשפחות מלקבל את התמיכה הנז׳.

לסיכום: נלע״ד שמותר לעובדת כפקידה לעבוד בחול המועד ולאשר בחתימתה תשלומי פיצויים לנפגעי נגיף הקורונה, כדי שיוכלו לקיים את החג כהלכתו.

וכן הסכים עמנו בעל שו״ת ימין משה, ואלו דבריו:

הנה תחילה עלה על דעתי לומר דזה מיחשב כצורך רבים, שהרי התועלת שתצא מעבודתה אינה לאדם אחד כי אם להרבה אנשים ומשפחות. ואם כן כשם שהותרו צרכי רבים, כמפורש בריש מועד קטן (ב, א), ה״נ בנ״ד. והגם שכל ״תיק״ שהיא מטפלת בו הוא לאדם יחיד, סוף סוף בסך הכל יש בזה תועלת להרבה אנשים. וראיה לזה ממה שמצינו בכמה דוכתי ש״רבים״ היינו שנים. ויש דעה שלשה, כמו שאמרו בגיטין (מו, א) ויש שם דעה עשרה. וודאי שבנידון דידן תהיה תועלת לכמה אנשים מידי יום.

גדר צרכי רבים: אולם בצאתי חפש׳י ראיתי לאאמו״ר עט״ר הגאון רבי אלעזר רז שליט״א בספרו הנד״מ ״אלה מועדי ה׳׳ על הלכות חול המועד (פרק יב הערה 20) שהביא דברי מהרש״ם בדעת תורה (תקמג) שכתב בשם החתם סופר (סי׳ ס) דהיכי שכל אחד בונה בפני עצמו לא מיקרי רבים. כגון אם נשרפו ח״ו בתים קודם סוכות לא שרי לבנותם בקבלנות על ידי עכו״ם בחוה״מ סוכות בשעת הדחק, ולא אמרינן דרבים לא חשידי. והביא ראיה מתודוס איש רומי (פסחים נג, א), שרצו לנדותו משום דמיחזי כקדשים בחוץ. והרי התם רבים וברבים ליכא חשדא. אלא ודאי דלא אמרינן ברבים ליכא חשדא אלא רק ״בדבר השייך לרבים״ אבל דבר שאין שייך לרבים, אפילו אלף יחידים איכא חשדא לכל אחד בפני עצמו. גם הוכחה מדאמרינן (ברכות לג, ב) מודים מודים משתקין אותו דמיחזי כשתי רשויות. ואמאי הרי איכא רבים. אלא ודאי כה״ג לא נחשב רבים. ע״כ. ומהרש״ם (שם) הביא ראיה להחתם סופר מהא דפסחים (פב, א) ע״ש. אכן במהרש״ם (שם) כתב, שבשו״ת כתב סופר (יורה-דעה פד) דחה ראיית החתם סופר מתודוס. דהתם לאו משום חשדא אלא חשש שיאמרו מותר להקריב קדשים בחוץ. וכתב שעל פי דחיית הכתב סופר נדחית הראיה מהא דמודים משתקין אותו.

ראיות להגדרת רבים: ואאמו"ר שליט"א כתב להביא ראיה מהא דאיתא ביומא (נא, א) מאי שנא חגיגה דקרי ליה "קרבן ציבור" וכו'. הרי דאע"פ שפסח כל אחד מייתי בפני עצמו, נקרא "קרבן ציבור" כיון שנאספים יחד. וא"כ הוי נמי כמו של "רבים". ועוד הביא בשם ספר חוה"מ כהלכתו (עמוד רעו) שגם כהאי גוונא נחשב לצרכי רבים, דהרמב"ן (בתורת האדם. בענין קבורה) כתב שבירושלמי (מו"ק פ"א ה"ב) איתא קבר של "משפחה" נקרא "צרכי רבים" ומותר לתקנו אפילו שלא לצורך המועד. הרי שגם לצורך ציבור מצומצם נחשב לצרכי רבים. עכ"ד.

והנה לפי דברי החתם סופר נידון דידן אינו צרכי רבים, כי למרות שעוזרת לאנשים רבים, מ"מ כל אחד נחשב כיחיד כי אין זה "דבר השייך לרבים", ואולם לפי הראיה שהביא מיומא ומתורת האדם משמע שגם בכה"ג חשיב צרכי רבים.

ואולם בספר "אלה מועדי ה'" (טז, ז-ח ובמקורות) פסק להלכה דדבר הנעשה לצורך אנשים פרטיים, הגם שהם רבים במספר, אינן צרכי רבים, אלא צרכי יחיד נחשבו. וביאר שם (עמוד תפח) שהגם שמצינו בגיטין (שם) ועוד שרבים היינו שלשה, מ"מ ענין צרכי רבים של הלכות חול המועד המה כפשוטם שיהיו נעשים בשביל כלל הציבור. וע"ש כמה ציונים לזה. ולכן מכאן אין לפשוט להיתר בנידון השאלה, רק יתכן דיש לצרף סברת המקילים בצירוף סברא אחרת אם המצא תמצא.

צורך המועד של אחר: אכן יש צד אחר להיתר בזה, והוא ממה שכתב השלחן ערוך (תקלט, יב): אין לוקחים בתים ואבנים עבדים ובהמה (אלא) לצורך המועד, או לצורך המוכר שאין לו מה יאכל, או לצורך השכיר שמוליך הדברים הנקנים, שאין לו מה יאכל. ע"כ. וכתבו האחרונים שהוא הדין הסרסור (ראה משנ"ב סקמ"ב). וכן כתב הגינת ורדים בספר גן המלך (סימן סב): המגלחין במועד נלע"ד שמותר לספר על ידי ישראל כיון שיש צד היתר בדבר: "דומיא שמותר למכור סחורה ע"י סרסור שאין לו מה יאכל". ע"כ. משמע דפשיטא ליה דגם כאשר הסוחרים עצמם אינם צריכים לפרנסה, מ"מ כיון שיש מזה הרוחה לחג להסרסור, מותר. ואם כן נלמד לנ"ד דכיון שאם לא תעבוד אותה הפקידה בתשלומי בפיצויים לא יהיה לאותם אנשים הוצאות החג, הרי שהדבר מותר.

צריך שתהיה תועלת לחג עצמו: ואמנם מסתבר כפי שכתב כת"ר דכל זה רק לאותם אלו שהכסף "ישתקף" בחשבונם בתוך החג. וקצת יש לצדד שאם יוכלו לקחת הלואה, או לתת צ'ק דחוי, על סמך זה שבמוצאי החג יהיה הכסף בחשבונם, אפשר שיש להקל גם בזה. וכיו"ב מצאנו לענין מתנות לאביונים בצ'ק דחוי (ראה בספרי עטרת זהב פ"ב הערה י, ופי"ב הערה ו), וכן לענין ביומו תתן שכרו, ראה בספרי שו"ת ימין משה (א יורה-דעה מא אות כג).

מסקנא דמלתא: מותר לה להמשיך בעבודתה גם בחול המועד, כדי שעל ידי כך יהיה לאותם אנשים הוצאות החג. אבל ביומים האחרונים של החג שהתשלום יכנס לחשבון רק אחרי החג, אין שייך טעם זה, ויש לה להמנע מן העבודה.

וכ"כ לי בעל הארחותיך למדני להתיר לה לעבוד בחול המועד, וזו לשונו:

ויש לחקור אם האשה יכולה לעבוד בחול המועד כדי להציל ממון של כמה בני אדם אחר המועד. כבר כתב כת"ר שעבודת אשה זו היא בכלל דבר האבד. ומצינו שמותר

לאדם לעשות מלאכה בשביל חבירו כשחבירו יש לו דבר האבד, אף שלאדם עצמו אין זה דבר האבד. וזה לפי מ״ש הרמ״א (תקמב, א) והמ״ב (שם, סק״ד), וכן הוא בכה״ח (תקמב אות ה. תקלז אות עט), וכן הוא בשמירת שבת כהלכתה (סז אות ג) ע״ש. וגם יש להתיר מלאכת מעשה אומן בשביל דבר האבד כמ״ש מרן (תקלז, א) ובמ״ב (תקמב, סק״ה). ע״ש. וגם מצינו שזה מותר אף כדי להציל דבר האבד לאחר המועד כמ״ש הרמ״א (תקלג, ה) בשם התה״ד, וכן הוא במ״ב (תקמב, סק״ה) וכה״ח (שם אות ו) ע״ש. ולכן נראה שמותר לאשה הנ״ל לעבוד בכל ימי חול המועד.

וגם יש טעם אחר להתיר את האשה לעבוד בחול המועד כיון שזה בכלל צרכי רבים. ואף שאין זה דומה לצרכי רבים שהביא מרן (תקמד) כגון לתקן הדרכים או המקואות, שבאלו הרבים ממש נהנים באותה דרך או מאותו מקוה, משא״כ בנד״ד שהכסף שאיש זה מקבל, רק הוא נהנה ממנו. מ״מ כתב הרמב״ם בהל׳ יו״ט (ז, יב): ״וכן כותבין גיטין וקידושי נשים ושוברין ומתנות שכל אלו כצרכי רבים הן״. הרי אף שרק איש זה נהנה מגט זה ולא אנשים אחרים, עדיין זה נחשב כצרכי רבים כיון שהרבה אנשים רוצים בגט. וכ״כ המ״ב (תקמה, סק״כ) בשם הריב״ש בשם הר״ן: ״דכל דבר המזדמן תדיר אע״פ שבכל פעם ופעם הוא דבר פרטי כצרכי רבים חשיבא״. וכן י״ל שדאגת פרנסה היא מצויה תדירה, ולכן אף היא בכלל ״כצרכי רבים״.

ואף שאין להתיר מעשה אומן לצרכי רבים אלא אם יש הנאת הגוף עצמו כגון הדרכים והמקואות (תקמד, א), ובנד״ד גוף האיש אינו נהנה מהכסף עצמו שהוא מקבל. מ״מ אולי יש לדמות זה למ״ש בהלכות קטנות (ב, קסג) וז״ל ״אם יכול למכרם מיד ולקנות לצורך סעודה מהני... דהנאה המביאה לידי מאכל כמאכל דמי״, ואף דלא קי״ל כדעתו לגבי משלוח מנות בפורים, מ״מ י״ל שזה מפני שאין כסף בכלל ״מנות״, משא״כ לגבי דיני חול המועד שי״ל שכיון שהכסף מביא לידי הנאת הגוף כגון שעם כסף זה האיש יכול לקנות מאכל לביתו, שאף בזה מותר לעשות מעשה אומן. מ״מ נראה שסברה זו היא רק לרווחא דמילתא, כיון שאין אשה זו צריכה לעשות מלאכת אומן בעבודתה, שהרי הכתיבה במחשב וכדומה אינה מעשה אומן, שכל איש יכול לכתוב בלחיצת על המקשים במקלדת, ולכן יש להתיר מעשה הדיוט לצורך הרבים לאחר המועד, וכמ״ש המ״ב (תקמד, סק״א) ע״ש.

אולם בעל שו״ת מחקרי ארץ חלק על מסקנתנו ולדעתו אין לה לעבוד בחול המועד, וזו לשונו: נראה דכיון שהיא היתה רגילה לקחת חופש בימי חול המועד, גם השנה ראוי לה לקחת חופש ולא לעבוד בחול המועד מפני קדושת המועד. דהגם שיש אנשים שהדבר יעזור להם לצורך המועד. קשה להתיר לה לעבוד במועד, מכיון שכל ההיתר לעבוד במועד הוא כאשר אין לפועל עצמו מה לאכול, או בדבר האבד. ובנדון דידן אינו דבר האבד, שהרי אם לא יקבלו את המענק במועד יקבלו אותו לאחר המועד, והפועל עצמו יש לו מה יאכל במועד. וקשה להתיר מחמת חשש שיש מיעוט אנשים שאם לא יקבלו את המענק לא יהיה להם מה לאכול. לפי שבפסח בדרך כלל רוב האנשים מכינים מלפני פסח מה שיאכלו בחג, וגם יכולים להשיג אשראי או שלוקחים הלוואות לצורך הוצאות החג. וקשה לומר שסמכו איזה אנשים על המענק שמקבלים מהרשויות כדי שיהיה להם מה לאכול.

ואם באמת יש אנשים שאין להם מה לאכול, בכהאי גוונא מותר לה לעבוד בחינם בחול המועד כמ״ש בשו״ע (תקמב, א) וז״ל: אפילו מלאכות המותרות אינם מותרות לעשותן אלא לעצמו או לאחרים בחנם,

אבל בשכר אסור. והיות ובנדון דידן היא מקבלת משכורת על הימים האלו והיא אינה צריכה משכורת זו לצורך המועד הרי אסור לה לעבוד בחול המועד בשכר. לכן לקוצר דעתי יש לה לקחת חופש גם השנה בימי חול המועד. עכ"ל.

לקבל שכר על עבודה בחול המועד

ויל"ע, האם מותר לה לקבל שכר על עבודתה בחול המועד.

הרא"ש (מועד-קרן ב, ט) אסר לקבל שכר, ובתוך דבריו כתב: "שמע מינה דאסור בשכר אפילו מלאכה המותרת במועד כעובדא דחול דמיא", וכן סובר גם המרדכי (מוע"ק רמז תתנ) וכן פסק הטור (תקמב): "אפילו מלאכות המותרות אינן מותרות אלא לעשותן לעצמו או לאחרים בחנם אבל אסור לעשותו בשכר". וכן פסק השולחן ערוך (תקמב, א).

אולם המעיין בסוגיא יראה כי הרי"ף והרמב"ם השמיטו זאת. ועפי"ז ביאר בשו"ת שבט הלוי (ו, סו) דהם וכן הריא"ז העלו דלא כדעת מרן, אלא "מותר גם בשכירות" (וכן נטה לכך הא"ר סו"ס תקמא). דברי הריא"ז הובאו בשלטי הגיבורים (סביב הרי"ף מוע"ק ו, ב) שכאשר עצם המלאכה מותרת, כגון כשהיא לצורך המועד, מותר לפועל להשכיר עצמו לעשותה. וזו לשונו: "נראה בעיני שכל פעולה שהיא לצורך המועד, מותר להשתכר בה אפילו שיש לו מה יאכל". והראה לי בעל שו"ת ימין משה דהכי כתבו עוד כמה ראשונים ובהם האורחות חיים (הלכות חוה"מ סי' ג) וזו לשונו: "ההדיוט תופר כדרכו אפילו לאחרים ואפילו בשכר אם יהיה צורך למועד מזה". וכך העתיק בספר הכלבו (דף כג). והובאו הדברים בספר אלה מועדי ה' (יד הערה 1), וכתב שנראה שגם הריטב"א (מוע"ק יב, א) סובר שקבלת שכר מותר אם המלאכה מותרת. דהרי הוא כתב: "האי עובדא דאבונכרי קשה מאד, אי מלאכות המותרות במועד הן, כי נקטינן אגרא מאי הוי". וכן גם דעת חידושי הר"ן.

וכבר כתב בשו"ת נודע ביהודה (תנינא אורח-חיים קד) דדברי הריא"ז הלכה הם, דכל שמותרת המלאכה בחול המועד, גם בשכירות מותר. ובייחוד יש להתיר כשמדובר במשכורת. וע"ע בפסקי תשובות על המשנ"ב (תקמב, ג) ובספר חבל נחלתו (כא, טו). ונראה לי דכפי שהתירו לבלנית לקבל שכר על עבודתה בחול המועד, דהוי מצווה בעבודתה. גם אצלנו היא עושה מצווה בעבודתה שאנשים יקבלו כסף לחג.

והוסיף ידידי בעל שו"ת ימין משה דבמקרה רגיל קשה להקל נגד דעת השולחן ערוך, אכן בנ"ד ישנם כמה צדדים נוספים להקל בזה. חדא, אם נחשיב את המלאכה הנזכרת כצרכי רבים, לפי זה יש להתיר שכרו, כדעת הביאור הלכה (תקמד).

ועוד, הלא כתב הבית יוסף (סימן תקמב ותקמד) דלצרכי מצוה מותר קבלת שכר אע"פ שיש לו מה יאכל. וכ"כ המג"א והאחרונים ובביאור הלכה שם, ואאמו"ר בספר אלה מועדי ה' (יד הערה 8) ובתשובתו בכת"י השייכת לשו"ת מציון אורה חלק שלישי. והכי נמי דכותה, וכפי שסובר כת"ר בדבריו הנאמרים באמת.

זאת ועוד, כי שכר חול המועד על ידי הבלעה מותר, כמו שכתבו כמה אחרונים, והוא כעין שהתירו שכר שבת על ידי הבלעה (בשו"ע סימן שו). והסכים לזה אאמו"ר בספר אלה מועדי ה' (יד, יג). וכאן הלא אין המשכורת ניתנת בסוף יום, אלא ניתנת חודשית, וגם השעות בתלוש השכר מסתכמות בצורה חודשית. ובכה"ג לית לן בה.

ובכף החיים (תקמא אות כז) כתב בשם כמה אחרונים שהסכימו להתיר בשכר דלא כהשולחן ערוך, ויש שכתבו כן גם בדעת השו"ע, וסיים שלענין דינא בדבר האבד אפילו על ידי מי שיש לו מה יאכל ושכר קצוב מותר. ע"ש. ונ"ד הוא כדבר האבד. ועיין עוד שם (תקמב אותיות ג ויג) שהביא עוד שמקילים בזה

בשעת הדחק. וכמדומה שנידון השאלה אין לך שעת הדחק גדול מזה. מכל אלו נראה דבנידון השאלה יש כר נרחב להקל לקבל שכר על מלאכה זו בחול המועד, וכמו שנתבאר, ועל ידי עבודת הפקידה הזאת יהיו הוצאות החג לאנשים רבים, ואת חג המצות יחוגו בדיצות.

העולה לדינא: לענ״ד מותר לאשה זו לעבוד בחול המועד (פרט ליומיים האחרונים) בכדי שהאנשים יקבלו את כספם ותהיה להם שמחת חג, ואף יכולה לקבל את שכרה על כך.

פח. קיפול טלית בחול המועד

אנו נוהגים שלא לקפל בשבת וימים טובים את הטלית. האם גם בחול המועד ראוי שלא לקפל את הטלית.

המקור חיים כתב כי אין בעיה לקפל בחול המועד, ואלו דבריו: "והמשנים בטליתות ותפילין הן מן המתמיהין". אולם בלקט יושר (עמוד 106) הביא שרבו בעל תרומת הדשן לא היה מקפל את הטלית בחול המועד משום דהוה תיקון כלי (עיין שולחן-ערוך שב, ג). וכן מובא באורחות רבינו (ח"ב הוספות עמוד יא) כי החזו"א לא קיפל את טליתו בחול המועד. וכן הובא בחוט שני (חול-המועד טז, סק"ז) ובספר חול המועד כהלכתו (ה הערה צה). וכן הובא בשם הגר"ד בהר"ן (קובץ מה טובו אהליך טז עמוד ד).

בשו"ת רבבות אפרים (ג, תל אות ב. ה, שעא אות ב) הביא פסק זה של איסור קיפול טלית, ותמה למה לא מקפידין על כך. והשיב לו בעל הנטעי גבריאל (שו"ת רבבות-אפרים ד, רמח עמוד תכט): "הנה באמת פסק זה צ"ע שהרי הכלל במלאכת חוה"מ שאינו אסור רק דברים התלוי בטירחא או מעשה אומן. וקיפול טלית אינו מעשה אומן ולא טירחא ולמה יאסרו צ"ע". וע"ע בשו"ת רבבות אפרים (ח, קג אות ד) דהביא מכתב שקיבל דיש להתיר לקפל הטלית בחול המועד, כיוון דקיפול דידן לא דמי לקיפול דידהו, ואין בזה תיקון כלי (וע"ע בזה בספר זכרון אפרים). וכן העלו גם הגר"צ כהן בספר ציצית (הלכה פסוקה יג הערה 29) ובספר פסקי תשובות על המשנ"ב (מהדו"ח סי' תקמא אות ג).

בספר מועדי הגר"ח (א, רנז) נשאל הגרח"ק: אם יש להחמיר לא לקפל טלית בחוה"מ? והשיב: "יש מחמירין". וע"ע בספר תורת המועדים (תקמא), בספר שערי מועד (פט"ו), בספר הוראות והנהגות (עמוד מט) ובספר שמירת המועד כהלכתו (יד הערה 89). ובילקוט יוסף (חול-המועד עמוד תשנט ועמוד תתנא) כתב דאין להקפיד בזה ושרי לקפל הטלית בחול המועד, ע"ש (וע"ע בזה בדברי הגריש"א בספר לקנות חכמה חוה"מ עמוד ה).

אגב אציין כי במנהגי וורמיישא (עמוד סב) איתא דיש ללבוש טלית של שבת בחול המועד. וכן העלה גם בשו"ת באר משה (ז, ג) וכן פסק בנטעי גבריאל (פסח ח"ג ז, א). וכן אנו נוהגים (וע"ע בספר פני-השלחן תקל הערה ג. ובספר חג-האסיף יז, א).

פט. זמן הרחיצה לשבת בעשרה בטבת שחל ביום שישי

במה שנשאלנו לגבי רחיצה במים חמים בעשרה בטבת שחל השנה בערב שבת, האם מותר להתרחץ לכבוד שבת במים חמים כבר מהבוקר.

לגבי עיקר המקורות בעניין רחיצה בעשרה בטבת אקצר כאן כיוון שהבאתי את הדברים בשו"ת אבני דרך (ו, עא).

המאירי עמ"ס מגילה (ה) כתב כי שאר התעניות (למעוטי ת"ב ויוכ"פ) מותרים ברחיצה אפילו בחמין. וכן הוא גם בתוספות (תענית יג) במפורש דשרי לרחוץ בחמין (וציין ומנה הצומות המותרים). ועפי"ז פסק הטור (תקנ) בהלכות תעניות: ומיהו כולם מותרים ברחיצה וסיכה ונעילת הסנדל".

השולחן ערוך (תקנ, ב) כתב כי מותר לרחוץ בצומות[1] (חוץ מת"ב ויוכ"פ). וציין הב"י דזה אף במים חמים. ועיין בשו"ת מהרש"ל (צב) דבתעניות מדברי קבלה מותרים ברחיצה. וכן ביאר המשנה ברורה (סק"ו) דאין להחמיר ברחיצה בחמין אם חל י' בטבת בע"ש מפני כבוד השבת (ועיין בהרחבה בספר פסקי תשובות על המשנ"ב מהדו"ח תקנ אות ח). אך אינו ברור אם זה כבר משעות הבוקר (או רק כשעה לפני חצות היום).

ואולי יש לדייק מהמשנה ברורה (רס, סק"ה) דיום חמישי אינו נחשב לכבוד שבת, ולפי"ז משמע דכל יום שישי חשיב לכבוד שבת. אך נראה מדברי הרמ"א (רסב, ג), כי הרחיצה היא אחר חצות היום, שכן הוא כתב: "וילבש עצמו בבגדי שבת מיד אחר שרחץ עצמו וזהו כבוד שבת, וע"כ לא ירחץ לשבת אלא סמוך לערב שילביש עצמו מיד". וכיון דהרחיצה היא משום כבוד שבת (עיין ברמב"ם שבת ל, א. במאירי שבת קיט. בברכי-יוסף רס, סק"א) צריך שיהא ניכר דהוי לכבוד שבת. וקשה לומר כי בשעות הבוקר ניכר דהוא לכבוד שבת.

וכן ראיתי בספר מועדי הגר"ח (ב, שסז) דכתב דיש להתיר הרחיצה בחמין בצום י' בטבת (ביום שישי) רק אחר חצות. וע"ש שהגר"מ גבאי ציין משמו של הגר"נ קרליץ דהתיר מהבוקר. ועיין בשו"ת תשובות ישראל (ה, לג אות ג) דהתיר לרחוץ לכבוד שבת מהבוקר, ובתנאי שזה לכבוד שבת (ואינו מתכוין לרחוץ שוב).

אמנם מצינו דאם אינו יכול לרחוץ ביום שישי שירחוץ בחמישי (הב"ח בשם המרדכי. הא"ר. שה"ג. ברכ"י משנ"ב בשם רש"ל), אך זה כשאינו יכול (היינו בדיעבד).

ועיין בסימן רס כי ישנה מצווה לרחוץ לכבוד שבת (ומבואר דהוי בחמין, עיין במרן סעיף א, במשנ"ב סק"ג ובכה"ח סק"א). ועל הרחיצה בערב שבת כבר מסופר בגמרא (שבת כה, ב) על רבי יהודה בר אלעאי וכן על אבישי בן צוריה (סנהדרין צה, א). וע"ע בדרשת הגמרא (שבת קיג, א): ורחצת וסכת ושמת שמלותיך. וכתב לי בעל שו"ת תשובות ישראל דהרמ"א התכוין דבכל אופן אחר הרחיצה (בין אם היא בבוקר או אחר חצות היום) דילבש בגדי שבת, דזה חלק מכבוד שבת.

והעיר הגר"א שלזינגר (מח"ס שו"ת שואלין ודורשין) כי בכל ערש"ק ראוי להתרחץ אחר חצות שיהא ניכר שמתרחץ לכבוד שבת. ובנדו"ד אם זו משפחה גדולה בודאי שראוי להתחיל להתרחץ מהבוקר, ואם זו משפחה קטנה ראוי להתרחץ אחר חצות ובלבד שלא להכנס ח"ו לספק חילול שבת. וכתב לי הגר"י זילברשטיין: "לשון המשנ"ב בתק"נ שמפני כבוד השבת לא החמירו ברחיצה בעשרה בטבת, והיינו

[1] ועיין בזה בשו"ת כתב סופר (אורח-חיים קי) ובשו"ת שיח יצחק (רמז).

שביום זה שעשרה בטבת חל בשבת, לא נוהג חומרא זו. כמו כן בסימן רס משמע במשנ״ב שהרחיצה היא כל היום, ואדרבה אסור לרחוץ סמוך ממש לשבת. ומה שכתב הרמ״א לרחוץ סמוך לשבת, פירש שם במשנ״ב דהיינו שרוחץ עצמו פניו וידיו לכבוד שבת. ולכן מותר לרחוץ כל היום לכבוד שבת. וביום זה לא קבלו את החומרא הזו״ (וכ״כ לי גם הגר״א אברז״ל דשרי כל היום לרחוץ). וע״ע בקונטרס עיטורי מרדכי (עשרה בטבת תשפ״א).

ועוד כתב לי בזה הגר״י ברכה (מח״ס שו״ת ברכת יהודה): ״אדרבא מדברי הרמ״א מוכח שהרחיצה בכל יום השישי הוא לכבוד שבת, אלא שהכבוד שבת שילבש מיד אחרי זה בגדי שבת, ובדרך כלל לובשים בגדי שבת סמוך לשבת, ולפיכך יתרחץ סמוך לשבת, ולפני זה אם ילבש בגדי שבת לפני חצות שפיר דמי (ולפי זה מי שנוסע למקום אחר ומתרחץ בבוקר ולובש בגדי שבת לית לן בה) ועל כל פנים מי שקשה לו להתרחץ לאחר חצות מחמת הצום, לית לן בה אף אם עדיין לא ילבש בגדי שבת. ומאחר ומעיקר הדין הדבר מותר ורק אנן עסקינן מדין ״בעל נפש״ (וכלשון המ״ב), שפיר יש לסמוך על כל הנ״ל. ומ״ש בשם הגר״ח קנייבסקי שליט״א שיש להתיר רק לאחר חצות. הוא תמוה כי הדבר מותר מעיקר הדין, ומה שייך לכתוב בזה לשון של איסור אתמהה!״.

והוסיף הגר״י בן מאיר, בהאי לישנא:

> מעצם הדין מותר לרחוץ בי׳ בטבת בכלל. ורק מדובר בחומרה ומידת חסידות, והנה המ״ב בשעה״צ (תקנ, סק״ט) כתב שטעם החומרה כי ׳השתא׳, כלומר בזמנו שכיחי גזירות, ואז לדעת הרמב״ן ושכן הסכים הגר״א הוי שעת שיש שמד וחיוב ג׳ צומות מעיקר הדין. כידוע, בשואה היו שאמרו שכל הצומות הם מעיקר הדין. אמנם בזמננו שב״ה לא שכיחי גזירות, ואנו חיים במדינה ריבונית בא״י, נפל טעם זה. אמנם בשל״ה (ראה באר היטב סק״ב) כתב להחמיר, וראה גם בב״ח. ומ״מ אין זכר בפוסקים שלכבוד שבת מותר רק אחרי חצות. ואם היה דין כזה, היה על מי מהפוסקים להזכירו (לפני ׳מועדי הגר״ח׳).
>
> אמנם כת״ר הביא מהל׳ שבת, מהרמ״א (רסב), שיהיה סמוך לערב. אמנם שם כתב במ״ב (רס, סק״א. רסב סקי״ב) שבימות החורף הקצרים שיקדים שלא יבוא חלילה לידי חילול שבת (ואין לך ימים קצרים מימי טבת).
>
> ונראה דלכך אחר הטעם. מי שנוסע להתארח בשבת, לרוב מתקלח ומתלבש לפני הנסיעה. ובימי ו׳ הקצרים, אם הנסיעה מחוץ לעיר וקצת רחוקה, ודאי מתקלח מוקדם כדי שיצא ויגיע הרבה לפני שבת, גם אם חלילה יהיה פקק או תקלה בדרך. הרי ברור שכבוד השבת הוא שיתקלח לפני חצות, ויצא מוקדם כדי שיגיע בזמן ולא ברגעים האחרונים שלפני שבת. וא״כ ההתקלחות לפני חצות היא לכבוד השבת, והיא כמובן מותרת בי׳ בטבת שחל בע״ש. אמנם אם הוא בביתו, דל מהכא י׳ בטבת, סתם לא נכון להתקלח מוקדם, מפני כבוד השבת כדאיכא ברמ״א רסב.
>
> וא״כ התשובה היא, מדוע מתקלח מוקדם. אם כיוון שעליו לנסוע או לצאת מהבית מוקדם מסיבה אחרת וכדומה, והמקלחת כבר לכבוד שבת ומותרת מצד דיני כבוד השבת - שוב מותרת מצד י׳ בטבת. אך אם מתקלח בבוקר מצד הנוחיות, ממילא הדבר לא נכון מצד כבוד השבת, כדאיתא מפורש בשו״ע. וא״כ החומרה של ׳בעל נפש׳ דאיכא בשל״ה בטלה לה לגבי ההלכה המפורשת ברמ״א ברסב.[2]

[2] והוסיף מו״ר הגר״א נבנצל: ״אא״כ קשה לו בגלל התענית״.

צ. חתונה בעשרה בטבת שחל ביום שישי

בעקבות המצב של התפשטות הנגיף קורונה, החליטה הממשלה ביום חמישי בבוקר על סגר שיחל ביום ראשון הקרוב אחר הצהרים. עקב כך פנו זוג, אם יש אפשרות לחתן אותם, מחר, יום שישי צום עשרה בטבת.

בוודאי שאם יש אפשרות שהחתונה תערך ביום ראשון, יש לעשות כן. במידה והדבר לא מתאפשר בעקבות הסגר, אי יכולת לארגן בראשון בוקר (דברים טכנים לכלה ולאחד ההורים), החזרת שמלת הכלה ועוד כפי שהעלו הזוג, לענ״ד במקום דיעבד שכזה יש להתיר, ואבאר.

חופה בתענית: לכאורה היה מקום להחמיר, דהרי יום של תענית ציבור ״לא יהיה שמח וטוב לב אלא דואג ואונן״ (רמב״ם הלכות תעניות א, יד).

אלא שהתוספות במסכת עירובין (מ, ב ד״ה ׳דילמא׳) כותב הכי: ״ומעשה היה בחופה בעשרה בטבת, נתנו הכוס לתינוק לשתות״ (וכן הובא גם בפסקי תוספות שם סי׳ עב). ורואים אנו כי עשו בעבר בתאריך זה. וכן הוכיחו זאת מהתוספות בשו״ת אמרי דוד הורביץ (קסב), מעייני הישועה (יד) ועוד (וע״ע במנהגים וורמישא ח״ב עמוד כח). וכן הזכיר הבגדי ישע (על המרדכי עירובין סי׳ תצג) כי בימי רשב״ם אירע חופה בעשרה בטבת. וז״ל המרדכי: ״מעשה שהיה בימי הרשב״ם דאיתרמי חופה בעשרה בטבת והורה הרשב״ם שיתנו הכוס לקטן לשתות״.

וחזיתי דמפורש כתב הרמ״א (תקנ, ג): ״ואם יש חופה ביום התענית בערב שבת נוהגין להתפלל מנחה ולקרות ויחל ואח״כ עושין החופה״, מפורש שאפשר לעשות החופה בתענית וכן בע״ש. ולפי״ז נצטרך לומר דזה דווקא החופה שאין בה כ״כ הרבה שמחה (אך הסעודה, דבזה יש השמחה[1], לא יעשו בתענית, ובכך יתיישב הרמב״ם. וע״ע ביישוב הרמב״ם בשו״ת בנין-אב ג, כט אות א). וכ״כ להתיר לעשות הנישואין בעשרה בטבת בשו״ת אבן ישראל (ז, כח. וכן הובא גם בספר הליכות אבן ישראל עמוד שכב). וע״ע בספר שבט משמעון (קונטרס בית-משתה סי׳ יג).

אך מצינו דיש שהחמירו בעמידת חופה ביום זה, כפי שכתבו הפרי מגדים (אורח-חיים תקנא אשל-אברהם סק״י) והאליה רבה (שם, סק״י) והזכירם הביאור הלכה (בריש סימן תקנא). אך בשלחן העזר (ח״א דף צ ע״א אות טו) התיר הנישואין ביום זה רק בדיעבד. ועיין בשו״ת יביע אומר (ו אבן-העזר ז) שהתיר לערוך חופה בעשרה בטבת, אך אעיר דאם אפשר לדחות עד הלילה מה טוב (וע״ע בדבריו בחזון-עובדיה ד׳ תעניות עמוד קטו). וכן התירו במקום דחק וצורך לערוך בעשרה בטבת בשו״ת ציץ אליעזר (ו, מט סק״ז) ובשו״ת חיים ושלום (ב, לא). וע״ע בספר נישואין כהלכתם (ה, מד).

וכן נראה להתיר במקום דחק כבשאלתנו ע״פ מה שכתב במטה אפרים (תרב, ה) לגבי נישואין בצום גדליה. וע״ע במקראי קודש הררי (הלכות שלוש תעניות ג הערה טז) דהביא מהגר״מ אליהו דמעיקר הדין שרי להתחתן ביום התענית (אך אין ראוי). ועיין בנטעי גבריאל (נישואין מח, יז) דנקט לכתחילה בעשרה בטבת אין נושאין נשים ״ובשעת הדחק יש מקילין״.

ולא נעלמו מעיני דברי שו״ת פרי השדה (ד, סב) דהעמיד את התוספות בנישואין שניים שבהם יש פחות שמחה. ושם החמיר בנישואין בעשרה בטבת (וע״ע בדבריו בספר פרדס אליעזר, נישואין פי״א עמוד שכה-שכו).

---

[1] עיין בתוספות בכתובות (מז, א ד״ה ׳דמסר ליה׳).

ועיין עוד, בשו״ת שרגא המאיר (ז, קמה) דכתב: דיום זה ״ימי צרה, ואינם מסימנים טובים לעשות בהם חתונה״ (וכן משמע להחמיר מדברי הרץ-כצבי, חנוכה-פורים, סי׳ טז סוף אות יג עמוד רסד).

ובעודי בזה ראיתי כי בספר פסקי תשובות על המשנ״ב (תקנ אות ז) כתב ד״לכו״ע מותר לערוך חופה ביום התענית לפנות ערב כיון שסעודת הנישואין בריקודין ומחולות וכלי זמר מקיימים בלילה אחרי התענית״ (כפי שמצינו בדברי המשנה ברורה לגבי חתונה בתענית אסתר[2] תרצו, סקכ״ח). וע״ע בשו״ת ישיב יצחק (י אורח-חיים יא).

מכיוון שגם החתן והכלה צריכים לצום בתענית זו[3], אסור להם לשתות מהכוס של ברכה (עיין מגן-אברהם תקנ, סק״ו. באר-היטב תקנ, סק״ה) לפיכך את שתיית היין (בברכת האירוסין ובברכות הנישואין) יתנו או לאדם מבוגר שפטור מהצום (ולענ״ד זו עדיפות ראשונה, כשאין בושה וכדו׳, דהוא יודע לכוון) או לקטן (עיין נישואין כהלכתם י, מג) או לתינוק (הכי דעת המשנה ברורה תקנ, סקי״ב. תקנט, סקל״ה). ואין מעכב שהחתן והכלה ישתו מהיין, דרבים סוברים דאין הכוס בעת זו מעכבת את הברכות (קונטרס שמחת-חיים עמוד קסב. נישואין כהלכתם י הערה 101).

את שעת החתונה, כדי לקבוע כשעה ומחצה לפני שבת (שלא חלילה יגיעו לידי חילול שבת), בו המשפחה הקרובה שתוזמן תישאר לשבת. ואת סעודת הנישואין יקיימו בסעודת ליל שבת.

לגבי **בעילת מצווה**, אין לחוש, כפי שפסק השולחן ערוך (אורח-חיים רפ, ב). ואף שיש שהחמירו בזה (הב״ח, השל״ה והמור-וקציעה), המנהג להקל כדברי מרן, המשנה ברורה ועוד רבים (וע״ע בכה״ח רפ, סק״ו).

לגבי חופה ביום שישי[4], עיין באריכות בדברינו בשו״ת אבני דרך (ו, קפא).

---

[2] לגבי נישואין בליל תענית אסתר רבים התירו, כיוון דהיא קלה משאר תעניות דאינה מדברי קבלה וכן היא איננה מתקיימת בגלל צרה שאירעה לאבותינו (עיין משנ״ב תרפו, סק״ב). וכן מצינו דהתירו לעשות נישואין בליל זה הגרשז״א (עיין בהליכות שלמה יח, ה), הגרח״ק (עיין בגליון מים-חיים אדר ב תשס״ג) וע״ע בזה בשו״ת מנחת חן (ב אורח-חיים כט אות א).

[3] וניתן לומר על כי קיימת מעלה בכך ששניהם צמים ביום זה, וכפי שכתב בשו״ת מהר״י בורנא (צג) שצום החתן והכלה מבטל תיגרת הכתובה.

[4] בעודי בזה אציין כי בתחילת התפשטות הנגיף, הודיעו הרשויות במוצאי שבת פרשת ויקהל פקודי (ח״י באדר התש״פ), כי החל מיום ראשון בשעה 7:00 בבוקר יוטלו הגבלות רבות במדינה, ולא יוכלו להתכנס יותר מעשרה אנשים יחדיו. עקב כך הוקדמה חתונה במשפחתנו עוד לאותו מוצאי שבת. והיה מי שטען הכיצד עשו זאת, והרי אין מתחתנים במוצאי שבת. ואשיב בקיצור נמרץ.

בירושלמי (ריש כתובות) מובא: ״שוין שאינה נישאת לא בערב שבת ולא במוצאי שבת. לא בערב שבת מפני כבוד שבת, ולא במוצאי שבת: חברייא אומרין מפני הטורח, ר׳ יוסי אומר מפני כבוד שבת״ (ובבלי שם ה, א ׳גזירה שמא ישחוט בן עוף׳ בשבת, וביאר הר״ן דלא חששו לכך. ואגב, רש״י ביאר שם: ״שמא ישחוט בן עוף - בשבת לצורך מוצאי שבת שיהא טרוד וישכח שהוא שבת״). וכן פסק הרמב״ם (אישות י, יד): ״אין נושאין נשים לא בערב שבת ולא באחד בשבת גזירה שמא יבוא לידי חילול שבת בתיקון הסעודה שהחתן טרוד בסעודתו, ואין צריך לומר שאסור לישא בשבת״. ואכן היו קהילות שלא עשו נישואין במוצאי שבת מחשש שמא יתקן ויכין את הסעודה בשבת. אולם כבר פסק בשולחן ערוך (אבן-העזר סד, ג): יש אומרים שאין נושאין נשים לא בערב שבת ולא באחד בשבת, גזרה שמא יבוא לידי חילול שבת בתקון הסעודה. ויש מתירין. וכן פשט המנהג לישא נשים בערב שבת, והוא שיטרח בסעדת הנשואין שלושה ימים קדם הנשואין. עכ״ל. וזהו ע״פ הטור והרא״ש. ועיין בערוך השלחן (סד, יא) דהעלה דשרי להינשא במוצאי שבת ואין לחוש לחילול שבת, וכ״כ בשו״ת דברי שלום קרויז (אורח-חיים פ). ואמנם יש שהחמירו בזה כמובא בים של שלמה (כתובות א, ז), בשו״ת חסד יהושע (ב, ה) ובתירוש ויצהר (קיא), וע״ע בזה בשו״ת דרכי דוד אבן-כליפא (אבן-העזר ד), בנישואין

ויל״ע לגבי **דם חימוד**. הט״ז (יורה-דעה קצב, סק״ח) כתב: ״מעשה באלמנה אחת שהיה לה זמן מוגבל בתנאים עם החתן שלה לנשואין אלא שהחתן אמר לה שאפשר שיקדים הנישואין וכן עשה והיא אמרה שסמכה על זה וספרה שבעה נקיים וטבלה ובא עליה נ״ל דאע״פ שהאלמנה עשתה שלא כדין כיון שלא היה לה בירור על הקדמת החתונה עד שבא החתן וכנסה תיכף נמצא שבשעה שהתחילה לדעת הבירור נתחדש החימוד וצריכה לחזור ולמנות ז׳ נקיים... ״. אולם יש רבים דהקלו דא״צ עוד ז׳ נקיים ע״פ שו״ת הב״ח (קיח). וכן העלה גם בחכמת אדם (קטו, ח).

ובייחוד במקרה דנן דכבר ספרה ז׳ נקיים וטבלה. ועיין בדרישה (קצב, סק״ד) דחידש דכאשר החתן רוצה לישא, קודם הזמן שסיכמו, אזי אם השבעה נקיים היה בזמן דרמי שערי דאז מועילים לחימוד ואינה צריכה לספור עוד שבעה נקיים (אך אם הקדימה קודם הזמן הנ״ל, דעדיין ליכא חשש חימוד, הוי כתביעה חדשה, צריכה להתחיל מחדש למנות שבעה נקיים). וע״ע בזה בשו״ת נודע ביהודה (תנינא קטו. והובא גם בפת״ש קצב, סק״ח) דרק באופן שהתביעה הראשונה לא היתה בזמן ההכנה של קודם החתונה, אז צריך בהקדמת הנישואין עוד שבעה נקיים (וע״ע בבדה״ש סק״כ). וכן נראה דעולה להקל בזה מהסדרי טהרה (סקי״ב) והלחם ושמלה (סק״ט) וע״ע בדעת תורה (ובחיי הלוי קצב אות כד).

וחזיתי דנשאל בשו״ת שערי דעה (ב, רמה) לגבי כלה שהחלה למנות שבעה נקיים ביום שני על מנת לטבול אור ליום שני (בשבוע שלאחריו) והחופה אמורה להתקיים ביום שלישי, ואחר כמה ימים החליטו להקדים החופה ולעורכה באור ליום שני (בליל הטבילה), ודן אי חיישינן לדם חימוד והעלה דכיוון דהדין ״תבעוה להינשא ונתפייסה צריכה לישב שבעה נקיים״ הוא חומרא מדרבנן (ועוד דלכמה ראשונים אף אם ראתה דם חימוד הוא טהורה, אלא דחששו שנתערב בדם נדה) ואין להוסיף חומרות, דלא מחמירים אלא שהתביעה וההסכמה החדשה לנישואין מעוררת דם חימוד (ונתאיישה מהזמן הראשון), מה שא״כ בהקדמת יום או יומיים. והכי העלה בטהרת הבית (ח״א עמודים תפו-ז). וע״ע בשו״ת מנחת עני (לז). וממילא ה״ה אצלנו דהקדימו החופה לליל הטבילה, אין לחוש ולהחמיר משום דם חימוד.[5] עוד בעניין החופה בעשרה בטבת עיין בשו״ת שיח נחום (לא).

העולה לדינא: מציאות שאלתנו של שעת סגר במדינה, הוי דחק וצורך גדול, ולכן לענ״ד יש להקל להקדים את החופה לעשרה בטבת ולקיימה בערב שבת[6] (מבעוד מועד שלא יהא חילול שבת) ואת סעודת הנישואין יערכו בליל שבת (והסכימו עמי בשיחת טלפון כמה מורי הוראה חשובים). אולם, היכא דאפשר לעשות את החתונה ביום ראשון לפני תחילת הסגר, עדיף טפי.

כהלכתם (ה, ז-ח) ובנטעי גבריאל (נישואין מז, ג). ואגב, המציאות שהורו בימינו רושמי הנישואין שלא לערוך במוצאי שבת הוא מהחשש שבעלי האולמות יחללו שבת ויעברו על איסורים בשביל שהכל יהא מוכן (עיין בספר החופה והנישואין לגר״א זכאי ו, א), ולטעם זה, כאשר ההחלטה על הקדמת הנישואין, היתה במוצאי שבת עצמו, לא קיים החשש (של חילול), שכן לא היתה שום הכנה בשבת (דלא ידעו עוד שיקדימו).

[5] ויתכן דניתן להביא ראיה מפרק קמא דכתובות שם מצינו כי במקום סכנה ובשעת האונס התירו להקדים את זמן הנישואין מיום רביעי. בשעת סכנה הקדימו ליום שלישי, ובאונס התירו אף להקדים ליום שני (ולא מצינו דהעירו שם מצד דם חימוד).

[6] והוסיף מו״ר הגר״א נבנצל לגבי שתית הכוס בחופה זו, בהאי לישנא: ״אם אין תינוק יש ליתן הכוס למעוברת או מניקה שפטורות מהצום. ולמעשה יש גם נשים רבות שנוהגות שלא לצום אלא בט״ב וביוכ״פ״ (וע״ע בילקוט יוסף, מועדים, ארבע תעניות עמוד סט ועמוד צו).

צא. הפטרת חזון במנגינת איכה

בכל שנה בשבת חזון מתפתח דיון בבית הכנסת, האם המנהג שעושים בקהילתנו לקרוא את ההפטרה במנגינת איכה ראוי. יש הטוענים, דאין לעורר צער בשבת ולהראות סימני אבלות. ומנגד יש האומרים, כי כך מקובלנו ואין להפסיק מנהגים. יורה לנו הרב מה הדין.

אכן יש מנהגים לכאן ולכאן. ואביא בפניכם את הצדדים והשיטות ומי סובר מה.

בעבר היו קהילות שאמרו בשבת חזון קינות והיו שיצאו כנגדם ובהם בשו״ת מהר״א הלוי (סי׳ לא. הובא בשו״ת פעולת-צדיק ב, עו), בשו״ת הרדב״ז (ג, תרמה), בשו״ת זקן אהרן הלוי (לח), בברכי יוסף (תקנא, סק״ב) ועוד. ומאידך מובא כי המאירי (במגן-אבות סי׳ כד) הביא בשם הגאונים כי אף שהשבת נאסרה בהספד. בשבת חזון התירו לקונן בציבור דרך הכנעה, כי ע״י כך זוכרים החורבן והצרות וזהו חלק משרשי התשובה.

לגבי קריאת הפטרה בשבת חזון בטעמי קינות, מובא בספר שער המפקד (דף צז) דאין מנהג זה נכון, כיוון שאין לעורר צער ויגון בשבת. וכ״כ בשו״ת דרכי דוד (אורח-חיים לו) כי שבת היא מלזעוק ולכן אין לקרוא ההפטרה בטעמי קינות. וכן גם דעת שו״ת דברי יציב (רמא אות ג) ושו״ת עמק יהושע (ג אורח-חיים יח אות ב) דיש להימנע מכך. וכן הורה החזו״א (זכות-לדוד ח״א עמוד שנט. זה-השלחן ח״ב תקנא, א. ספר דינים והנהגות יט, ז) וציין דזה משום שאין אבלות בפרהסיא בשבת. וע״ע בשו״ת הריב״ש (קיב) ובשערי אפרים (שער ט, כז). וכ״כ בחזון עובדיה (תעניות עמוד קנה) ובילקוט יוסף (ארבע-תעניות, תקנא, ז עמוד שמא ואילך) דיש לעקור מנהג זה, ואין לקרוא בשבת חזון את ההפטרה במנגינת איכה, עיי״ש.

אולם ישנם קהילות שקוראים בשבת חזון את ההפטרה בניגון מיוחד, ומוזכר מנהג זה בראבי״ה (ב, תקצה), במשנה ברורה (רפב, סקכ״ז), וכן איתא בשו״ת שמש ומגן (ד, עז אות ו), בשו״ת רבבות אפרים (ו, רחצ) ובלוח א״י של הגרימ״ט. וע״ע בספר מועדים וזמנים (ז, רנו בהערה) ובשו״ת אגרות משה (ד אורח-חיים קיב אות א).[1] ובעת הכנת הספר לדפוס יצא ספר זכרון שבתי (בענין השבת בהלכה, שנה א התשפ״א) ושם בעמוד תצא ואילך דן בשאלתנו בהרחבה, ע״ש (וע״ע בספר פסקי תשובות על המשנ״ב מהדו״ח תקנא אות ד).

---

[1] בעניין שבת חזון ותשעה באב. בספר דרשות אל עמי (עמוד רעא) כותב הרב עמיאל (היה רבה של תל-אביב): ״איך יתכן שני הפכים בזמן אחד כמעט, שבת חזון ושבת נחמו, שהן תרתי דסתרי, באות בסמיכות כל כך... האם בתשעה באב לא ידענו כי בוא תבוא השבת נחמו. ואם ידענו מזה, על מה בכינו מרה בעוד שידענו כי קרובה כל כך ישועתנו לבוא. ולהיפך, איך נוכל להנחם בשבת נחמו בעוד שרשמי הדמעות של תשעה באב עוד לא נמחו מעינינו, והחורבן עדיין נמשך כמו שהיה, הלא אין מנחמים לאדם בשעה שמתו מוטל לפניו״. ועל כך הוא משיב שם: ״עלינו לדעת שהגלות והגאולה אינן תרתי דסתרי כלל וכלל בתכליתן. להיפך, בנדון זה הן משלימות זו לזו. וכשם שלא יתכן תשעה באב בלי שבת נחמו אחריו, כך לא יתכן גם להיפך, שתהא שבת נחמו בלי תשעה באב מוקדם. כלומר, שבנוגע לתכליתנו בתור עם סגולה, הנה כשם שלא תיתכן גלות בלי גאולה אחריה, כן אי אפשרית גאולה בלי גלות לפניה. ואם כי רב מאוד ההפסד שהביאה לנו הגלות, אבל גם שכר מרובה נתנה לנו הגלות. כי הגלות איננה רק מקרה אצלנו, אך היא חלק מעצמותה של היהדות. הגלות זו בית המצרף של היהדות... ביום שחרב בית המקדש, נולד משיח (במדבר-רבה יג, ה), כי הגאולה הנצחית, המשיחיות שלנו, כל עיקרה ושורשה באה מהחורבן, וכשם שכל ילד ביציאתו לאויר העולם אינו יוצא תיכף בצביונו ובקומתו המלאה, אך במשך הזמן וברבות הימים הוא מתגדל ומתפתח, כן הוא גם כן עם המשיח שלנו, מהחורבן נולד, וכל החורבנות שבאו עלינו אח״כ בלי מספר ובלי סכום, הועילו רק להשתלמותו והתפתחותו של משיחנו זה״.

צב. תפירת כפתור למכנס בתשעת הימים

האם למי שנפל כפתור המכנס בתשעת הימים, יכול לבקש מאשתו שתתפור לו את הכפתור בימים אלו.

בירושלמי (פסחים ד, א) איתא: "א"ר זעירה נשייא דנהגן דלא למישתייה מן דאב עליל מנהג. שבו פסקה אבן שתייה, מה טעם (תהלים יא, ג) כי השתות יהרסון". וביאר בקרבן העדה דלא למשתי', שלא לסדר ולערוך החוטין שהולכין לארכו של בגד מלשון או בשתי או בערב. ומנהג זה הוא בחודש אב בו פסקה אבן השתיה.

המרדכי (תענית סי' תרלג) הביא בשם רבינו השב"ט דאף שהירושלמי אסר רק באריגת שתי וערב, כדי לרמז שבטלה אבן השתיה, מ"מ יש לאסור כל תיקון בגד חדש (אף שלא מתקן בשתי וערב) וזה בשביל למעט בשמחה. וכן פסק הטור (תקנא) שכיון שהשתי אסור כ"ש תיקון בגדים חדשים. וכן פסק השולחן ערוך (תקנא, ז-ח): "יש אומרים שאסור לתקן בגדים חדשים ומנעלים חדשים בשבת זה, ויש להחמיר בזה מראש חודש... נשי דנהיגי דלא למשתי (פירוש לסדר ולערוך החוטין שהולכין לארכו של בגד והוא מלשון או בשתי או בערב) עמרא מדעייל אב, מנהגא".

במחזיק ברכה (תקנא, סקי"א) הביא בשם סידור היעב"ץ דבכלל זה גם מלאכת טויה ואריגה, ויש להחמיר בסתימת נקבי בגדים ע"י מחט (וע"ע בבן איש חי, פרשת דברים אות ט). אלא שבכף החיים (סקק"ז) איתא: "דבר קרוע או בגד שהותרה תפירתו, מותר לתפור בשבוע שחל תשעה באב בתוכה. מועד לכל חי (י אות יח) וה"ה דמותר לתפור טלאי ע"ג הבגד. בא"ח (דברים אות י)". וכן העלה גם בספר בגדי ישע. ומובא בכמה ספרים שהחזו"א התיר לתקן בגדים ישנים כגון לעשות עליו טלאי (עיין בספר טעמא דקרא בהוראות מהחזו"א אות כא. בספר ארחות רבינו ח"ב עמוד קכט).

בספר חזון עובדיה התיר לתפור כתפור שנפל מבגד ע"פ כה"ח. וכ"כ גם הגר"מ אליהו בקול צופיך. אך בספר תורת המועדים (מט אות א) הביא בשם האגרות משה כי כל ההיתר לתקן בגד ישן וכדומה, זהו רק שאין לו בגד אחר ללבוש (אלא א"כ יש לו עדיפות מיוחדת לבגד זה). וע"ע באריכות בקובץ אליבא דהלכתא (צח עמוד פא). וחזיתי דבספר ירושלים במועדיה (בין המצרים עמוד רד אות קכט) דכתב הגר"א נבנצל כי אין איסור לתפור כפתור בתשעת הימים. וכן העלו גם בנטעי גבריאל (בין המצרים לז, ב) ובספר פסקי תשובות על המשנ"ב (מהדו"ח תקנא אות לב). וע"ע בהליכות אבן ישראל (עמוד שלז אות לז) דהתיר לעשות תיקונים בבגדים ישנים.

צג. אכילת מאכלי בשר בתשעת הימים בברית שנדחתה

מה יעשו עם האוכל הבשרי שהזמינו לברית החלה בתשעת הימים, וכמה דקות לפני הברית, הודיע המוהל שלא ניתן למול את הילד בגלל בעיה בריאותית (אצל הרך הנולד). וכבר הגיעו הקרואים.

וחזיתי דכתב בשו"ת אור לציון (ח"ג כו, ד ד"ה ונראה) שרשאים הקרואים לאכול סעודה זו כולל מאכלי בשר, וכבר אמרה הגמרא בברכות (ו, א): חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה, מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה. האם נוהגים כדברי האור לציון. דאנכי חשבתי, דאין להקל, דהרי סו"ס אין כאן סעודת מצוה, וממילא כיצד יוכל לאכול בשר.

וכ"כ לי הרה"ג יצחק יעקב פוקס: "גם אני, מסכים לנטיית דעתו של כב' שכיום שניתן להקפיא כמעט את כל המאכלים, ואלה שלא, נשמרים במקרר עד שבת, או ניתן להאכיל אותם לחולים, חלשים ומתחזקים, ואף ליולדות מעוברות ומניקות, המותרות בבשר עוף עד ז' באב - לפי גדרי ההיתר להאכילם בימים אלו בבשר, אין להאכיל את שאריות סעודת המצווה שהתבטלה למוזמנים. ומסתבר שלא שייך כאן "חשב לעשות מצוה ונאנס וכו' כי כאן המצווה רק נדחתה, ואין שייך לומר "מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה" עד כדי להתיר בשר בתשעת הימים" עכ"ל. **והכי אנו מורים** (ולכן יקפיאו את האוכל).

אולם לא אכחד לציין כי בספר תורת הברית (טו אות מז ובהערה פג) שהיה מקרה שהיה התינוק חולה ולא היה אפשר למולו ואמר להם שיש להם מצוה במניעת הברית משום ונשמרתם מאד לנפשותיכם, ולפיכך הם מותרים לאכול מן הסעודה דהוי כסעודת מצווה (וזה היה בתשעת הימים).

וכעין זה מובא גם בספר עלינו לשבח (חומש דברים עמוד קכח) שהיה מעשה כעין זה בתשעת הימים בתינוק שהיה לו צהבת, וזה היה במקום האירוע שהיה ערוך ומוכן למאות מנות, והורו שם כי מי שהגיע כעת לברית, אף שהברית לא מתקיימת יכול לאכול בשר דהוי סעודת מצוה כסעודת פיקוח נפש. וכן כתב לי גם בעל שו"ת דברי בניהו כדברי האור לציון דיש להורות, דהיינו שאם הברית התבטלה המוזמנים יכולים לאכול בשר בתשעת הימים דהוי סעודת פיקוח נפש.

אולם בעל שו"ת מחקרי ארץ כתב לי: "נראה דלמעשה אם יכולים להקפיא את הבשר עד לאחר תשעה באב או עד שיתקיים הברית, דעדיף להקפיא. כי בעצם אין כאן שמחה של ברית, לפי שיש כאן צערא דינוקא שאי אפשר למולו, ולא הוי סעודה של שמחה, כי הגם שכלפי שמיא נחשב להם שכר על זה שטרחו וחשבו לקיים מצוה. אבל סוף סוף איך יוכלו לאכול בסעודה זו בשר מתרי טעמי הא' צער החרבן, ועוד נוסף צערא דינוקא שאינו בריא ולא יכלו לעשות לו הברית, ואיך יאכלו בשר בסעודה זו. לכן כל כהאי גוונא נראה שיקפיאו הבשר. אבל אם כל הבשר של הסעודה ילך לאיבוד, ויש כאן בעיה של בל תשחית, מי שירצה להקל יכול לסמוך על סברת האור לציון דנחשב סעודת מצוה היות וחשבו לקיים המצוה. וראה עוד מה שכתבנו בעניותין על דברי האור לציון הללו בשו"ת מחקרי ארץ (ג, צט)".

נספח מאת בעל שו"ת אורחותיך למדני

הפסד ממון

א) נראה שיש כאן הפסד ממון, שאם המשפחה והאורחים אינם אוכלים מאכלי הבשר, אז הם הולכים לאיבוד ויש חשש בל תשחית. ולכן אולי יש להתיר לאכול מאכלי הבשר מטעם "הפסד ממון".

וראיתי שכתב מרן (תקנא, ב): "מראש חודש עד התענית ממעטים במשא ומתן ובבנין של שמחה, כגון בית חתנות לבנו, או בנין של ציור וכיור... ואם היה כותלו נוטה ליפול, אף על פי שהוא של שמחה, מותר לבנות". משמע מזה שמותר לבטל איסור של בנין שמחה מפני הפסד ממון, כגון אם "כותלו נוטה ליפול". ולכן נראה שה"ה די"ל הכי לגבי אכילת בשר בתשעת הימים, שאף איסור זה מפני שמחה כמ"ש הב"י בס' תקנא: "כתב הכלבו יש נמנעים מאכילת בשר משנכנס אב לפי שאין **שמחה** אלא בבשר". ולפי זה י"ל שאף כדי להציל מהפסד הבשר מותר לשמוח באכילתו.

אלא נראה שזה אינו, שכתב כה"ח (שם אות כט): "ואם היה כותלו נוטה ליפול וכו'. משמע דוקא באופן שיש בו סכנה. וכ"כ הב"ח שכנה"ג בהגב"י אות ב', וכ"כ נמט"י והמאמ"ר אות ג' והשיגו על הט"ז ס"ק ב' שכתב להתיר אפילו באין סכנה רק שיש לחוש להפסד ממון יע"ש. וכ"כ להשיג עליו הנה"ש אות א', והיא"פ וכן המש"ז אות ב' הניח דברי הט"ז בצ"ע". ולכן אין להתיר בנד"ד לאכול את הבשר כיון דליכא סכנה בזה.

מ"מ כתב המ"ב (שם, סק"ג): "ואפילו אם הוא בעניין שאין בו משום סכנה, [כגון שעומד הכותל בחצר ואפשר לסגור החצר ולא יכנס אדם לשם], אלא שיש לחוש להפסד ממון, כגון שעל ידי נפילתו יישבר החומה ויתקלקל יותר, אפילו הכי מותר לבנות, אף שהוא בניין של שמחה, שהרי אינו עושה בשביל שמחה, כי אם בשביל הפסד". הרי הוא פסק כהט"ז כנגד כל האחרונים הנ"ל. ולכן אולי י"ל שלדעת הט"ז והמ"ב שאף יש להתיר לאכול את הבשר בנד"ד כשיש חשש בל תשחית.

אלא עדיין נראה שאין ללמוד מזה לאכילת בשר, די"ל דשאני דין בנין של שמחה, שאין הבנין אלא "הכשר שמחה", דהיינו לגבי בית חתנות הוא רק הכשר לשמחת חתן וכלה, וכן בנין של ציור וכיור הוא רק הכשר לשמחת האדם שרוצה לדור בו, ולכן י"ל שרק באלו התיר הט"ז לתקן את הכותל, משא"כ באכילת בשר שהאכילה עצמה היא השמחה שי"ל שאף הט"ז יודה שאין להתיר לאכול את הבשר משום הפסד ממון.

מ"מ עדיין י"ל שהעיקר בזה הוא השמחה, ואין לחלק בין אם יש "הכשר שמחה" או לא, שהרי אף מי שתיקן כותלו יש לו שמחת הלב במה שיש לו בית חתנות, אף שזה קודם החתונה. ולכן יש סברה לומר שאם הט"ז התיר לתקן את הכותל אף שיש לו שמחה מזה, וזה משום הפסד ממון, שה"ה שהוא יסכים לאכול מאכלי בשר כדי להציל מהפסד ממונו ואיסור בל תשחית.

וראיתי שכתב מרן (יו"ד שמב, א): "מי שהכין כל צרכי חופתו שאפה פתו וטבח טבחו ומזג יינו ומת אביו של חתן, והוא במקום שאינו מצוי למכור ואם תדחה החופה יפסיד מה שהכין... מכניסן את המת לחדר ואת החתן ואת הכלה לחופה ובועל בעילת מצוה ופורש, וכיון שחלה עליו החופה הויא לדידיה כרגל ונוהג שבעת ימי המשתה ואח"כ נוהג שבעת ימי אבילות". וכתב הש"ך (שם, סק"ב): "דאם יקברוהו יחול עליו אבילות בסתימת הגולל ושוב לא יוכל לכנוס לחופה עד שיעבור האבילות, ואע"ג דאונן נמי אסור בתשמיש המטה וכדלעיל סי' שמ"א, **מ"מ הכא הקילו והתירו תשמיש לאונן ולא לאבל** ומשום קילותא דקמי' סתימת הגולל לא אתי לזלזולי באבילות דעיקר ז' דלעולם ימי אבילות מסתימת הגולל ואילך חמורים הם ממי שמתו מוטל לפניו, ומקילתא לחמירתא לא גמירי אינשי כ"כ הרמב"ן בסת"ה ריש דף כד".

נראה מזה שיש לדחות דין אונן משום הפסד סעודה. ולכן ק"ו שיש לדחות המנהג שלא לאכול בשר בתשעת הימים משום הפסד סעודה. וזה מפני שהאיסור לאכול בשר בתשעת הימים הוא רק מנהג בעלמא שמצד הדין האיסור הוא רק בסעודת המפסקת כמ"ש הרמב"ם בהל' תעניות (ה, ז). ועיין ברב המגיד שם בהל' ו שכתב "המנהג הזה לא פשט בארצות אלו לענין אכילת בשר, שאין נמנעין אלא

ערב התענית". ולכן אם הפסד סעודה דוחה דין אונן, ק"ו שהוא דוחה המנהג שלא לאכול בשר בתשעת הימים. ולכן י"ל דמעיקרא לא קבלו מנהג זה שלא לאכול בשר כשיש הפסד ממון.

ואף שיש לחלק, דהיינו דוקא לגבי שמחת חתן וכלה שהיא שמחה גדולה ויש הוצאת ממון גדולה, י"ל שהתירו חז"ל לדחות דין אונן משום הפסד סעודה, משא"כ סתם סעודת מילה שאין שמחה גדולה כל כך וגם אין הוצאת ממון כל כך בשביל הסעודה, שי"ל דבכה"ג עדיין קבלו עליהם לנהוג איסור שלא לאכול בשר בתשעת הימים. מ"מ כיון שאין איסור מצד הדין לאכול מאכלי בשר בתשעת הימים, אז יותר נראה לומר בפשיטות שאבותינו לא קבלו מנהג זה בכה"ג כשיש חשש הפסד ממון ובל תשחית.

אלא כל זה אם יש ממש הפסד, אבל בימינו למעשה אבי הבן יכול ליתן כל מאכלי בשר במקרר או במקפיא עד אחר תשעה באב או עד שבת, ואם אין לו מקום בביתו אז הוא יכול להביא המאכלים לחבריו וכו', ואז הוא וכל משפחתו וחבריו יכולים לאכול את הבשר בשבת או אחר ט"ב. ולכן למעשה אין כאן הפסד ממון.

חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה, מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה

ב) מ"מ נראה שאין להתיר מטעם זה, שי"ל שכוונת המאמר היא רק לומר שעדיין יש לאדם **זכות** המצוה, אבל אין מאמר זה בא לומר שיש לו **דין** כאילו הוא ממש מקיים את המצוה. ולכן לדוגמא י"ל דאנן קי"ל מ"ע דוחה לא תעשה, ואף אחד לא יאמר שאם האדם רק חושב לקיים מ"ע והוא נאנס שעדיין הוא יכול לדחות הלא תעשה. וזה מפני ש"זכות" לחודה ו"דין" לחוד. או י"ל שלצורך מצוה יש להתיר שבות דשבות בשבת, ואין לומר שמפני שהאדם נאנס ואינו יכול לקיים המצוה, שעדיין יש להתיר שבות דשבות. ולכן בשלמא י"ל לגבי ברית מילה שאם האב נאנס ואינו יכול לקיים את המצוה, אז עדיין יש לו "זכות" המצוה, אבל אין לומר שיש לו "דין" בעל ברית כדי לומר שמותר לו לאכול בשר אף כשהוא אינו מקיים את המצוה.

שלשה דברים התירו סופן משום תחלתן

ג) כתוב בביצה יא: "שלשה דברים התירו סופן משום תחלתן ואלו הן...". ופירש"י שם "התירו סופן - שאינו צורך יום טוב. משום תחלתן - שהוא צורך יום טוב **ואי לא שרית סופן לא עביד תחלתן**". ולכן י"ל שאם אבי הבן יודע בתחילה שאם הוא צריך לדחות את המילה לזמן אחר, ושוב הוא וכל האורחים לא יוכלו לאכול בסעודה והוא צריך להשליך כל הסעודה לאשפה, אז יש אומדנא לומר שהוא לא יהיה מוכן להכין הסעודה כלל, וממילא הוא יבטל מצוות הסעודה. ולפי זה י"ל כאן "התירו סופן משום תחלתן", ולכן מותר להם לאכול הסעודה של בשר אף כשאבי הבן אינו יכול למול את בנו באותו יום.

וכן נראה ממ"ש השבלי הלקט (רנג), וז"ל "שאל רבינו אפרים את רבינו יואל למה אנו מפשיטים עור הבהמה ביו"ט, לישקליה בברזי (עיין רש"י שבת קיז.) וליכא למימר שהתירו סופן משום תחלתן, דלא אמרינן הכי אלא באיסור דרבנן כדמוכח בפ"ק דביצה, והפשטת העור מלאכה דאורייתא היא...". משמע שי"ל הכי באיסור דרבנן וכ"ש במנהג בעלמא שלא לאכול בשר בתשעת הימים.

ואף שכתוב בגמ' "**שלשה** דברים התירו", משמע שדוקא שלשה, זה אינו, די"ל תנא ושייר כמ"ש התוספות בכתובות נא: "חמשה גובין מן המחוררין. אע"ג דקתני מניינא תנא ושייר...". וכן הוא בתוספות בב"ק צה: "שלשה שמין להן השבח. אע"ג דקתני ג' תנא ושייר...". וכן הוא באור זרוע הל'

יו״ט (שלח) שכתב ״אע״ג דאמר עולא שלשה דברים התירו סופן משום תחילתן, **לא תימא דוקא הני** ותו לא, אלא הני ג׳ אצטריכא ליה דלא תימא להו טעמא אחרינא כדפרי׳ ליה תלמודא״.

אלא ראיתי לראבי״ה (קע) שכתב לגבי שאלת רבינו אפרים הנ״ל, ״וכי תימא התירו סופן משום תחלתן הא ליתא, דעולא **שלשה דברים קאמר ולא ארבעה**, ועוד שאותם דברים אינם מלאכת של תורה״. משמע דלא אמרינן תנא ושייר ודלא כהאור זרוע הנ״ל. ולפי זה כיון שהאיסור לאכול בשר בתשעת הימים הוא רק משום מנהג ואף הוא אינו מדרבנן, נראה שיש לאזיל בזה לקולא, וכדעת האור זרוע. ולכן י״ל שיש להתיר לאכול את הבשר שאם לא כן אז אבי הבן לא יהיה מוכן להכין סעודת מצוה, שמה לו להכין סעודה אם יש חשש שמא הוא יצטרך להשליך כולה לאשפה. וי״ל דלא קבלו מנהג זה בכה״ג.

ואף שכתב רש״י בביצה שם שהתירו סופן משום תחלתן רק לצורכי רבים, וז״ל ״דחנויות שהן צרכי רבים אין, אבל תריסי כלי הבית לא״. וכן הוא בט״ז (תקיט, א). וכן הוא בחות יאיר (קטו). מ״מ כתב הנשמת אדם (כלל קא, סק״ג) ״אבל אין כן דעת רוב הפוסקים...״. ועוד י״ל בנד״ד, שכיון שכל האורחים באו למילה, שאף זה בכלל צרכי רבים.

פורץ גדר ישכנו נחש

ד) אלא עדיין יש לדון כשיש ספק בקבלת אבותינו במנהג שלא לאכול בשר בתשעת הימים, האם יש לאזיל לחומרא או לקולא. ולכן בנד״ד שי״ל שיש ספק אם קבלו מנהג זה כשיש הפסד ממון, או אם הם קבלו מנהג זה כשיש סברה לומר התירו סופן משום תחילתן, האם יש לאזיל לקולא או לא.

ונראה לומר שיש לדמות קבלת מנהג זה למ״ש מרן (יו״ד ריד, ב): ״קבלת הרבים חלה עליהם ועל **זרעם**, ואפילו בדברים שלא קבלו עליהם בני העיר בהסכמה אלא שנוהגין כן מעצמם לעשות גדר וסייג לתורה...״. ומבואר בב״י שהמקור לדין זה הוא תשובת הריב״ש (קמט) וכתוב שם: ״...וכמו שב״ד של ישראל היו רשאין להחרים ולנדות כדכתיב ואקללם ואשביעם באלקים, וחייב כל אדם להתנהג באותה גזרה שהם גוזרין, כן הדין באנשי העיר אם יסכימו כולם או רובם במעמד טובי העיר חייבין כל בני העיר להתנהג באותה תקנה... ואף מי שלא היה נמצא בהסכמתם חייב לנהוג בה כשיודע לו. וראיה לדבר מיהונתן בן שאול שלא היה בהשביע אביו וכו׳, וכן ראובן שתק כשהגידו לו אחיו החרם שהחרימו על מכירת יוסף שלא בפניו, וכיון שהיו צבור והיו בני אב אחד נהג בחרמם אע״פ שלא היה שם כמ״ש בהגדה, וגם הדורות הבאים חייבין כן, ואע״פ שלא היו בשעת הגזירה, כדכתיב וישבע יהושע בעת ההיא לאמר ארור האיש אשר יקום ויבנה את העיר הזאת את יריחו, ונתקיימה גזרתו לאחר כמה דורות, וכן בימי פילגש בגבעה לפי שאמרו ארור נותן אשה לבנימין נאסר אותו הדור וגם הדורות הבאים היו נאסרין אם לא שדרשו ממנו ולא מבנינו...״.

וכן הוא בריב״ש (שצט), וז״ל ״כל בני העיר בכלל תקנתן ואף הנולדים לאחר מכן, שהרי יכולים הצבור לעשות תקנה עליהם ועל זרעם כמו שמצינו בפלגש בגבעה... וכתב הרמב״ן ז״ל במשפט החרם שכן הדין בכל קבלת הרבים שחלה עליהם ועל זרעם כדאשכחן בקבלת התורה, וכן במגלה או צומות...״.

ולפי זה שפיר פסק מרן (תקנא, יא) בשם תשובת הרשב״א: ״כל מי שאוכל בשר במקום שנוהגים בו איסור, פורץ גדר הוא וינשכנו נחש״, דהיינו שמנהג זה הוא קבלת רבים. ולכן נראה שכשיש איזה ספק איך קבלו אבותינו מנהג זה שיש לאזיל לחומרא. אלא ראיתי בשכנה״ג (תקנא בהגב״י אות כו) שדן לגבי אם המנהג שלא לאכול בשר בתשעת הימים הוא אף בר״ח אב או לא, ובסוף כתב ״ונראה דכיון דדבר זה **אינו אלא מנהג**, כי קבלו עלייהו שלא לאכול בשר ולשתות יין הכי קבילו עליהו מר״ח ואילך ולא ר״ח בכלל״. משמע שכיון שזה רק מנהג בעלמא, אז כשיש איזה ספק יש לאזיל לקולא.

ונראה שהוא כיון בזה למ״ש התה״ד (רפא) בשם אחד מהגדולים, וז״ל ״ובנד״ד שתיקנו בחרם ובאלה וקבלו עליהם שבועה א״כ הוי דאורייתא, והוראת אחד מהגדולים דלעיל י״ל **דתקנא בעלמא** היתה ולא בחרם ולא באלה אלא בקנסות בעלמא, ואפילו שיש ליקצת הרהור עלה דבסמ״ג במצות שבועות שוא כתב בשם הגאונים דהנשבע שלא יכנס לתקנות הקהל חשוב שבועת שוא כמו נשבע שלא לאכול מצה או שלא לישב בסוכה, אלמא דתקנת הקהל נמי דאורייתא...״. מ״מ נראה שלאותו גדול יש לחלק בין התקנות, דהיינו בין תקנה שיש חרם ואלה, ובין כשיש רק ״תקנא בעלמא״.

וראיתי שהקול אליהו (א או״ח מה) דן לגבי אכילת בשר בתשעת הימים, והוא הביא התה״ד הנ״ל, ושוב כתב ״דון מינה ואוקי באתרין דכיון דהך מילתא אינו אלא **מנהג בעלמא** הוי ספיקו להקל... וכן בדין דהא דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור הוא, ומאי דקי״ל א״א רשאי להתירם בפניהם אינו אלא מדרבנן כמ״ש הרא״ש ז״ל בפ׳ בתרא דנדרים דף פ״א, **וספיקא דרבנן לקולא**״.

ולכן נראה שכן סברת השכנה״ג שיש לאזיל לקולא כשיש איזה ספק בקבלת מנהג זה שלא לאכול בשר בתשעת הימים. ולכן צ״ל שאין מנהג זה דומה למ״ש הריב״ש הנ״ל, וזה מפני שלא קבלו אבותינו מנהג זה בחרם ואלה. ואף שכתב מרן הנ״ל בשם הרשב״א שהפורץ גדר ישכנו נחש, עדיין י״ל שזה מיירי אף לגבי סתם מנהג ולא רק כשיש קבלה מן התורה, וזה כמו שסבר אותו גדול בתה״ד הנ״ל שיש לחלק איך קבלו אנשי העיר איזה מנהג. ואף לאלו שנוהגים שלא לאכול בשר בר״ח אב, אין לומר שזה מפני שהם סוברים שיש קבלה מן התורה בחרם ואלה ולכן צריך להחמיר כשיש ספק, שזה אינו, אלא י״ל שהם סברו שאין ספק בזה כלל, וכך קבלו מעיקרא שלא לאכול בשר בר״ח. וכן נראה מהגה בספר מהרי״ל הל׳ תשעה באב, וז״ל ״ור״ח גופיה אסור״. הרי שאין לו שום ספק בזה.

אלא ראיתי לרבי אליהו חאקו ז״ל ברוח אליהו על הרמב״ם הל׳ תעניות (ה, ו) שהביא מ״ש השכנה״ג הנ״ל ושוב הקשה עליו, וז״ל ״ ... גם מ״ש עוד הרב דכיון דדבר זה אינו אלא מנהג ספק מנהג להקל וכו׳, תמיה לי דהא תינח אם דבר זה תלוי במנהגא אבל אם נאמר שהוא נדר ובתורת נדר קבילו עלייהו בספק זה ראוי להחמיר וכמ״ש המבי״ט (ב, רנו) הביא דבריו הר״ב ש״ך (ביו״ד רח): וז״ל מי ששכח אם נדר או נשבע נותנין עליו חומרי שניהם חומרא דנדר ודשבועה וכ״ש אם שכח אם נשבע או לא דאסור מספק עיי״ש. וא״כ דכוותא נמי הכא ותדע שדבר זה מתורת נדר נהגו בה, שהרי כתב הר״ב בני חיי בהגהת ב״י אות ט״ל וז״ל עיין בספר שיירי כנה״ג דלא דמי לנדר שהנודר בבשר אסור בכל בשר וכאן יש מתירים בבשר שעברו עליו ג׳ ימים לפי שאינו בכלל שמחה ע״כ, וקשה דדילמא מדין נדר נהגו בה והא דשרינן בשר מליח שעברו עליו שלשה ימים משום דאמדינן דעתיה דדבר של שמחה קביל עליה ומליח אינו בכלל שמחה דומיא דטעין והזיע דנדרים ע״כ עיי״ש. הרי בפירוש שנסתפק הרב דמתורת נדר נהגו בה, ומעתה אף אנו נאמר ספק נדר להחמיר ואין ספק שזהו טעמו של מוהרי״ל דפסק שאף ר״ח בכלל כיון שהוא ספק נדר ולחומרא וכדברי המבי״ט״. הרי זה שלא כדעת השכנה״ג הנ״ל.

מ״מ שוב כתב הרוח אליהו להליץ בעד השכנה״ג, וז״ל: ״אך אחר העיון נראה שאינו חייב משום דמצינן למימר דהו״ל **ספק ספיקא**, **ספק אם הדברים שקבלו אבותינו מתורת מנהג היא או מתורת נדר**, **ואת״ל מתורת נדר היא ספק אם דבר זה קבילו עלייהו או לא**, ואף שאינו מתהפך מ״מ כבר כתבו האחרונים שאין לחוש לזה... וכיון שכן נראה לענ״ד שאינו חייב וכמ״ש הרב החבי״ב ז״ל ודוק״.

ולכן ה״ה די״ל הכי בנד״ד שכשיש ספק איך קבלו אבותינו המנהג שלא לאכול בשר, שיש לאזיל לקולא מטעם ס״ס הנ״ל. וזה כדעת השכנה״ג והקול אליהו והרוח אליהו הנ״ל. ולכן י״ל שכשיש ספק

אם קבלו מנהג זה כשיש הפסד ממון, או אם הם קבלו מנהג זה כשיש סברה לומר התירו סופן משום תחילתן, שיש לאזיל לקולא.

מסקנה: נראה למעשה שיש להכניס מאכלי בשר במקרר או במקפיא לכבוד שבת או כדי לאוכלם לאחר ט׳ באב. אלא אם באמת זה קשה ויש חשש שילכו כל המאכלים לאיבוד ויש חשש בל תשחית, אז יש לסמוך על דעת האור לציון הנ״ל, אבל לא מטעמו, אלא מפני שי״ל שאבותינו לא קבלו המנהג שלא לאכול בשר בכה״ג כשיש חשש הפסד ממון ובל תשחית, וגם יש לומר התירו סופן משום תחילתן[1]. כן נראה לענ״ד.

[1] על משפט זה העיר מו״ר הגר״א נבנצל ״לענ״ד אין זה שייך כאן״.

צד. הנחת דשא סינטטי בתשעת הימים

האם מותר בתשעת הימים לחבר בחצר הבית דשא סינטטי בכדי שנוכל לשבת עליו.

הגמרא במסכת יבמות (מג, ב) אומרת כי מראש חודש ועד התענית העם ממעטין מעסקיהן וזה בא לידי ביטוי גם בלבנות ולנטוע. ומבואר בגמרא במסכת תענית (יד, ב) וכן במסכת מגילה (ה, ב) כי דווקא בנין ונטיעה של שמחה אסרו בימים אלו.

בראשונים מצינו כמה הגדרות למעשה זה. הרמב"ם בהלכות תעניות (ג, ח) כתב: "ממעטין בבנין של שמחה כגון ציור וכיור, ובנטיעה של שמחה כגון מיני הדס ומיני אהלים". והר"ן (סוף פ"א תענית) הרחיב יותר, וכתב: "משמע דכי אמרינן איזהו בנין של שמחה זה הבונה בית חתנות לבנו, לאו דווקא הוא, אלא ה"ה לכל בנין שא"צ דאינו נעשה אלא לנוי ולהרווחא בעלמא".

השולחן ערוך (תקנא, ב) הביא את לשון הרמב"ם. אך העיר שם המגן אברהם (סק"ז) כי כל בנין שא"צ לו, רק להרווחא בעלמא אסור. וכן פסקו לדינא האליה רבה (סק"ג), החיי אדם (קלג אות י), המשנה ברורה (סקי"ב) ועוד. ואביא בזה את לשונו של המטה יהודה (סק"ו): "לפי פסק השו"ע כל בנין אפי' אינו של ציור וכיור אבל אינו עשוי לצורך דירה אלא לנוי ולהרווחא בעלמא אסור, והוי בכלל ציור וכיור". ועיין שם בכף החיים (סקכ"ד) וכן בבן איש חי (פרשת דברים אות ג). ועיין בשו"ת אגרות משה (אורח-חיים ג, פב) דאסר הנחת טפטים אף שאינו גדר צביעה, משום דלא גרע מבנין שהוא להרווחא שאסור מדינא.

לאור עיקרון זה יכולים אנו ללמוד כי אין לעשות בימים אלו דשא סינטטי משום שהוא עשוי לנוי ולהרווחה. וכן חזיתי דהובא בנטעי גבריאל (בין המצרים כט הערה כא), בקובץ אליבא דהלכתא (צח עמוד פ) ובספר נחמת ישראל (יב הערה 34) ועיי"ש דציין דהאיסור הוא משום דהוי שמחה (וע"ע בשו"ת שבט הקהתי ג, קעט לגבי דשא רגיל). אולם העיר מו"ר הגר"א נבנצל בשאלתנו: "אולי מותר אם חושב לשבת עליו בט"ב".

בעת הגעת הספר לדפוס, שלח לי בעניין שאלתנו בעל אורחותיך למדני תשובה ארוכה בזה, ולדעתו יש להקל. ודבריו מובאים בהערה במלואם[1].

העולה לדינא: אין לחבר דשא סינטטי בחצר בית פרטי בתשעת הימים.

---

[1] כתוב ביבמות מג: "דתניא מראש חדש ועד התענית העם ממעטין מעסקיהן, מלישא ומליתן, מלבנות, ולנטוע, ומליארס ומלישא". וכל אלו אסורים רק כשהם של שמחה כמ"ש בתענית יד: "תנא בבנין בנין של שמחה, נטיעה נטיעה של שמחה, אי זהו בנין של שמחה זה הבונה בית חתנות לבנו, אי זו היא נטיעה של שמחה זה הנוטע אבוורנקי של מלכים". **אלא** פירש הר"ן בפ"ק דתענית (ה: ברי"ף), "בנין של שמחה - משום דבדבר שמחה ממעטין אבל לא בבנין הצריך. אבורנקי של מלכים - כך היו נוהגין כשנולד בן למלך היו נוטעין אילן ויום שממנין אותו מלך היו עושין לו כסא מאותו עץ, פירוש אחר אילן גדול המיסך על הארץ לטייל המלך תחתיו, ומדאמר בירושלמי הדא דתימא בנין של שמחה אבל אם היה כותלו גוהה סותרו ובונהו, משמע לי דכי אמרינן אי זהו בנין של שמחה זהו הבונה בית חתנות לבנו **דלאו דוקא**, אלא הוא הדין לכל בנין שאינו צריך דאינו נעשה אלא לנוי ולהרווחה בעלמא".

ויש לדקדק בלשון הברייתא שאמרה "לבנות", ואח"כ אמרה "לנטוע", שבנין לחוד ונטיעה לחודה, ושנטיעת אלינות אינה בכלל "בנין". ולכן בשלמא לגבי דין בנין צריך לדחוק ולומר שלאו דוקא של שמחה אסור, וזה מפני שכן מוכרח לומר לפי הירושלמי שלדעת הר"ן מיירי בכותל של סתם בנין, אבל לגבי נטיעה אין צורך לדחוק לומר "לאו דוקא" ושיש איסור אף בנטיעה שאינה של שמחה, שזה אינו, אלא לגבי נטיעה י"ל כפשוטו שרק נטיעה של שמחה אסורה, משא"כ

נטיעה שהיא רק "לנוי ולהרוחה בעלמא". וכן נראה, שכיון שהר"ן לא הביא חידוש זה שאף לגבי נטיעה י"ל לאו דוקא של שמחה, אז משמע שהוא לא סבר כן, ולכן רק לגבי בנין י"ל "לאו דוקא", משא"כ לגבי נטיעה. ולפי"ז יש לדון לגבי נטיעת דשא טבעי בתשעת הימים, שאין השמחה בזה כמו השמחה גדולה שיש באבורנקי של מלכים הנ"ל, אף שהדשא לנוי בעלמא. ולכן עדיין נראה שלדעת הר"ן מותר לנטוע את הדשא. **ולכן** ה"ה די"ל הכי לגבי אדם שרוצה לקבוע דשא סינטטי בגן או בחצר שלו, שי"ל שאין זה בכלל דין "בנין" אלא הוא בכלל דין "נטיעה", שהוא במקום נטיעות דשא טבעי. ולכן נראה שלדעת הר"ן הוא מותר.

ושמעתי שיש שני מנהגים בדשא סינטטי, יש שקובעים הדשא ע"י אומן, דהיינו שהוא מכין את האדמה תחילה והופך אותה לשטוחה לחלוטין ומניח עליה חול לפני שהוא מניח את הדשא וקובעים אותו עם מסמרים וכו'. אלא יש בעלי בתים שאינם מקפידים באומנות זו, והם אינם רוצים לבזבז ממונם בשכירות אומן, ולכן הם רק מניחים את הדשא על האדמה בדרך עראי בלי הכנות הנ"ל.

ולכאורה י"ל שכשאומן מניח את הדשא הסינטטי, שזה יותר דומה לדין של בנין כיון שהוא צריך לעשות כל ההכנות הנ"ל כדי להניח את הדשא, והוא אינו דומה לנטיעה בעלמא. אלא זה אינו, שאף בנטיעת אילנות בתחילה הבעל צריך לחפור חור גדול בקרקע, ואף כתוב במשנה שביעית פ"ק "חורשין בשדה האילן", ולכן אף זה דומה למלאכת בנין שהבונה מתקן את הקרקע כדי לבנות עליו, אלא עדיין י"ל שאין נטיעת אילנות בכלל דין "בנין" אלא בכלל דין "נטיעה", ולכן אין לאסור נטיעה אף כשהיא לנוי, שרק כשיש שמחה גדולה ממנה כבנטיעת אבוורנקי של מלכים, אז יש לאסור את הנטיעה בתשעת הימים.

וכל זה לדעת הר"ן, אבל נראה שהרא"ש יש לו שיטה אחרת בדין בנין. כתב הרא"ש בפ"ק דתענית אות כא, "גמ' תנא בנין בנין של שמחה נטיעה נטיעה של שמחה. איזהו בנין של שמחה זה הבונה בית חתנות לבנו. נטיעה של שמחה זה הנוטע אבורנקי של מלכים. ירושלמי (פ"א ה"ח) הדא דתימא בבנין של שמחה אבל אם היה כותלו גוהה סותרו ובונהו, פי' כותלו של **בית חתנות**". הרי הרא"ש לא פירש את הירושלמי כדעת הר"ן הנ"ל שזה מיירי בסתם כותל ולכן צ"ל שמ"ש בנין של שמחה לאו דוקא הוא, שזה אינו, אלא הרא"ש סבר שהכותל הוא דוקא בבנין של שמחה כגון בית חתנות. ולכן לדעת הרא"ש אין צריך לדחוק לומר כמ"ש הר"ן "**דלאו דוקא**, אלא הוא הדין לכל בנין שאינו צריך דאינו נעשה אלא לנוי ולהרוחה בעלמא". ועיין בנמוקי יוסף בתענית יד: שכתב "**בבנין דוקא** של שמחה כדמפרש בגמ', וכן נטיעה של שמחה **דוקא**". הרי שזה כדעת הרא"ש ודלא כדעת הר"ן הנ"ל שכתב "לאו דוקא". וכן נראה מספר המאורות שם שכתב על דברי הירושלמי הנ"ל "ואפילו הוא כותל בית חתנות". זה כמ"ש הרא"ש הנ"ל. ולכן אף את"ל שקביעת הדשא הסינטטי היא בכלל דין "בנין" ודלא כשפירשתי לעיל, מ"מ כיון שאין זה בגדר השמחה של בית חתנות, אלא הדשא רק לנוי בעלמא, אין לאסור לתקנו בתשעת הימים. ונראה שזה כמ"ש בפסקי הרי"ד בתענית שם: "אבל בנין ונטיעה אחרת מותרין לעשות". וכן הוא בראבי"ה ס' תתסו, שכתב "הדתימר בנטיעה של שמחה, אבל זורע שדהו ונוטעה".

ומצינו שדעת מרן היא כסברת הרא"ש, שהוא כתב בס' תקנא ב: "ואם היה כותלו נוטה ליפול אע"פ שהוא של שמחה מותר לבנות". והוא השמיט סברת הר"ן שהכותל הוא בבית שהוא לרווחה ולנוי אף שהוא אינו לשמחה. וכן ראיתי בגר"א שם שכתב שמ"ש מרן "ואם היה כותלו..." הוי לדעת הרא"ש והטור ע"ש.

וראיתי שכתב הרמב"ם בהל' תעניות (ג, ח): "ובנטיעה של שמחה כגון מיני הדס ומיני אהלים". וכן הוא במרן (תקנא, ב) שכתב "ובנטיעה של שמחה, כגון אבורנקי של מלכים, שנוטעים לצל להסתופף בצילו, או מיני הדס ומיני אהלים". הרי הוא הביא הפירוש השני בר"ן הנ"ל, וגם מ"ש הרמב"ם. וראיתי ברב המגיד שם שכתב "ובהלכות ירושלמי הדא דתימא בבנין של שמחה אבל אם היה כותלו גוהה סותרו ובונהו ע"כ. ומכאן למד רבינו דלאו חתנות ממש ולאו דוקא אבורנקי ממש אלא כיוצא בהן דהיינו ציור וכיור **ונטיעות העשויות להריח ולהתענג**". וראיתי בב"י (תקעה) שכתב על הרב המגיד "ואיני יודע איך למד כן לא מהירושלמי ולא מהגמרא דידן", אלא בבדק הבית שם מרן כתב, "וטעמו משום דבירושלמי לא קאמר זה הבונה בית חתנות לבנו אלא בנין של שמחה סתם, משמע דכשאמרו בגמרא דידן בית חתנות לאו דוקא, דה"ה לכל **דבר של שמחה**". משמע שלדעת הרמב"ם עדיין בעינן נטיעה "של שמחה" דוקא.

ונראה מהרמב"ם שהפירוש של נטיעה של "שמחה", הוא מה שהגוף נהנה ממנו לתענוג כמ"ש הרב המגיד הנ"ל "נטיעות העשויות **להריח ולהתענג**". וכן הוא בהדסים שהם לריח, וכן הוא בעצי אהלים שאף הם לריח טוב כמ"ש בפר' בלק "כאהלים נטע ה'," ופירש אונקלוס, "**כבוסמיא** דנציב ה'," הרי הם לבשמים. וכן הוא בתהלים (מה ט): "מור **ואהלות** קציעות כל בגדותיך". ופירש"י שם: "כל בגדיך מריחים **כריח בשמים**". לכן נראה שלדעת הרמב"ם הגדר של שמחה

צה. הכנסת ספר תורה בתשעת הימים

נשאלתי, האם מותר לעשות הכנסת ספר תורה בתשעת הימים עם ריקודים ומחולות. והשואל העיר כי לא מצא מי שדיבר על כך.

במה שכת״ר ציין בשאלתו כי לא מצא מי שעוסק בזה, רבים עסקו בזה. ומפאת העומס אענה בקיצור נמרץ.

ימים אלו של בין המצרים, אלו ימי עצב ולא ימי שמחה. כאשר מכניסים ספר תורה אנו שרויים בשיא השמחה, דבר שאינו מתאים כלל לימים אלו. וכבר הורה המשנה ברורה (תקנא, סקט״ז): ״ואסור לעשות ריקודין ומחולות מי״ז בתמוז ואילך״. ואף שיש שהתירו ריקודים בסעודת מצווה זה לפני תשעת הימים כמובא בשכנה״ג[1] (תקנא, סקל״ג).

בנטיעה הוא אינו רק נוי בעלמא, אלא רק מה שגופו של אדם נהנה ממנו כגון ריח טוב, או י״ל אף מה ״שנוטעים לצל להסתופף בצילו״ כמ״ש מרן, שאף בזה גופו נהנה, כמ״ש בפסחים כו. ״רבן יוחנן בן זכאי שהיה יושב בצילו של היכל ודורש כל היום כולו, והא הכא דלא אפשר ומיכוין ושרי, ורבא אמר שאני היכל דלתוכו עשוי״. ופירש״י שם ״וקא מיכוין - ליהנות מצל הקודש. דלתוכו עשוי - ואין הנאת צילו נאסרה דאין זה דרך הנאתו״. הרי אף לישב בצל נחשב הנאה, ובאילנות שבגן דרך הנאתם ״להסתופף בצילו״. אולם בנטיעת דשא, שהאדם רק דורס עליו ברגליו כמו שהוא דורס על הקרקע בשעת הילוכו, אין לומר שזה בכלל הנאה של תענוג. ולכן אף שהוא נוי לראיית העין, מ״מ עדיין אין כאן הנאת הגוף, שאין אדם מריח את הדשא וגם הוא אינו יושב בצלו! ולכן י״ל שאף לדעת הרמב״ם אין זה נטיעה של שמחה בתשעת הימים.

ולכן נראה שאף את״ל שיש ספק בכוונת הר״ן הנ״ל אם הוא אוסר אף נטיעה לנוי בלבד, מ״מ י״ל ס״ס להקל, דהיינו שמא הר״ן מתיר בנד״ד, ואת״ל שזה אינו, אז שמא הדין כהרמב״ם והרא״ש ודע׳ שיש להתיר נטיעה לנוי בעלמא כיון שהיא אינה של שמחה. כן נראה לענ״ד.

[1] והעיר לי על כך בעל שו״ת ארחותיך למדני: ויש להשיב. כתב כת״ר, ״ואף שיש שהתירו ריקודים בסעודת מצווה זה **לפני תשעת הימים** כמובא בשכנה״ג (תקנא, סקל״ג)״. ולענ״ד זה אינו, שכבר כתבתי בתשובה ״יש להבין מ״ש השיירי כנה״ג בס׳ תקנא הגב״י אות לג: ״ומעשה באחד שהיה לו מילה **בערב תשעה באב**, ובלילה שקודם המילה היה רוצה להביא מנגנים, ומנעתיו״. משמע **שרק בלילה קודם** המילה צריך למנוע מהמנגנים, משא״כ בשעת המילה עצמה שהוא מותר כיון שזה בכלל שמחת מצוה. וכן פירש היחוה דעת (ו, לד) ד״ה ומ״מ, בדעת השכנה״ג, וז״ל ״ומ״מ בשמחת מצוה מותר להשמיע שירים המלווים בכלי נגינה, אף בימים אלה, וכמ״ש מרן החבי״ב בשכנה״ג **שמותר להביא מנגנים בכלי שיר ביום המילה** כיון שהיא שמחת מצוה״. וגם משמע שאף אם המנגנים עצמם הם יהודים עדיין מותר להם לנגן בכלי שיר בשביל מצוות מילה״. הרי לדעת השכנה״ג אף בערב תשעה באב מותר להביא מנגנים בשעת מצוה. **ואף** דמצינו שהא״ר (תקנא אות כו) לא סבר כהשכנה״ג הנ״ל, וז״ל ״כתב בשכה״ג בלילה לפני המילה אין לאכול בשר ואין ליקח מנגנים ע״כ. ואפילו במילה עצמה אין נוהגין ליקח מנגנין״. מ״מ נראה שהא״ר למד מדברי השכנה״ג שבמילה עצמה בערב תשעה באב מותר להביא מנגנים. ולכן כדי לאפוקי מדעה זו הא״ר הוסיף שלפי המנהג שמצוי אצלו ״אין נוהגין ליקח מנגנים״. עכ״פ מצינו שאף הא״ר מודה שהשכנה״ג התיר להביא מנגנים בשעת המצוה אף בערב תשעה באב, כמ״ש בשכנה״ג בפירוש. **הרי** שיש שני מנהגים, מנהג השכנה״ג שמותר לנגן בערב תשעה באב בשעת מצוה כגון מילה, וכ״ש בשאר ימים שלפני ערב תשעה באב. ולדעת הא״ר לפי מנהגו הוא אסור. **ולכן** יש להעיר על כת״ר, איך כתב כת״ר בשם השכנה״ג ״ואף שיש שהתירו ריקודים בסעודת מצווה **זה לפני תשעת הימים** כמובא **בשכנה״ג** (תקנא, סקל״ג)״, שאדרבה השכנה״ג התיר להביא מנגנים בתשעת ימים בשעת מצוה. ולכן נראה שה״ה שמותר ברקודים, שאין לחלק בין מנגנים ורקודים, שכולם הם מיני שמחה, ואם זה מותר אז אף זה מותר (עיין מה שכתבתי בתשובה, שכן יש לדקדק בחיים שאל שיש להשוות מנגנים לרקודים).

והעיר בכף החיים[2] (תקנא, סק״מ) כי במקום שנוהגים היתר בכלי זמר בסעודת מצוה עד ראש חודש אב, יש להם על מי לסמוך. אך עיין באליה רבה (תקנא, סק״ו) דהחמיר אף קודם תשעת הימים (למרות שמיירי בסעודת מצוה) וכן גם דעת המגן אברהם (תקנא, סק״י).[3] וממוצא הדברים עולה דפשוט שבתשעת הימים, אין כל היתר לריקודים ומחולות לכולי עלמא אף בשביל סעודת מצווה וכדומה (וע״ע בשו״ת שארית-שמחה במברג סי׳ טו).

ואכן מצינו אחרונים רבים שהתייחסו לכך. בספר נטעי גבריאל (הכנסת ספר תורה טז, טז) כתב כי אין לקיים הכנסת ספר תורה בימי בין המצרים. וכ״כ גם בספר משנת־יהושע חילו שמחות (עמוד נד) וזהו משום שהם אינם ימים של שמחה. וציין לספר שער הלכה למנהג (או״ח סי׳ רכה). וכן העלה גם בספר כתיבת תורה (י, ה עמוד פה). וע״ע בספר הנחמדים מזהב לגר״פ זביחי (ד, ה עמוד תר בהערה). והובא גם בספר אגרות קודש (ח״א עמוד רנג) והביאו בספר כי בא מועד בין המצרים (עמוד 46) שאין לערוך הכנסת ספר תורה לאחר ר״ח אב, אך שם ציין כי לפני ר״ח אב אין איסור וטוב להימנע שאפשר. אגב, אציין כי בשו״ת תשובה מאהבה (א, יט) הזכיר מנהג להכניס ספר תורה חדש בשבת נחמו, עיי״ש.

כעבור כחודש מאז שעניתי לשואל שאלה זו, ראיתי שהוא שאל גם את בעל הארחותיך למדני (הובא בקובץ באר התורה 56) ושם סיכם התשובה בעל הארחותיך למדני, בהאי לישנא: ״ולכן למסקנה נראה שדין זה תלוי במנהגים, שלמנהג האשכנזים אין לעשות הכנסת ס״ת עם כלי נגינה וריקודים בבין המצרים, משא״כ לאלו ספרדים שנוהגים כהשכנה״ג, שנראה לפי דעתו שהוא מותר לעשות הכנסת ס״ת אף אחר ר״ח אב, אלא רק אם נזדמן גמירת כתיבת ס״ת באותו זמן״.

והוסיף לי בעל שו״ת אורחותיך למדני:

> **עכ״פ** כתבתי במסקנה לתשובה, ״נראה שדין זה תלוי במנהגים, שלמנהג האשכנזים אין לעשות הכנסת ס״ת עם כלי נגינה וריקודים בבין המצרים, משא״כ **לאלו** ספרדים שנוהגים כהשכנה״ג, שנראה לפי דעתו שהוא מותר לעשות הכנסת ס״ת אף אחר ר״ח אב, אלא רק אם נזדמן גמירת כתיבת ס״ת באותו זמן. כן נראה לענ״ד״.

---

[2] והעיר על כך בעל שו״ת אורחותיך למדני: מ״ש כת״ר, ״והעיר בכף החיים (תקנא, סק״מ) כי במקום שנוהגים היתר בכלי זמר בסעודת מצוה **עד ראש חודש אב**, יש להם על מי לסמוך״. יש להעיר, שלא ראיתי כן בכה״ח שם, וז״ל ״ואם מותר להביא מנגנים לכבוד מצות מילה, נראה דזה תלוי בפלוגתא שכתבנו לעיל אות ל״ג דלדעת במתירים דבר שמחה לצורך מצוה ה״ה הכא, ולדעת האוסרים אסור, ומיהו בא״ר אות כ״ו כתב דאפילו במילה עצמה אין נוהגין ליקח מנגנים. ומ״מ **במקום שנהגו היתר יש להם על מה לסמוך**, אבל בלילה שלפני המילה יש למנוע במי שרוצה להביא מנגנים כמ״ש שכנה״ג בהגב״י אות ל״ג יעו״ש. ועיין עוד לקמן אות קל״ט וס״תקס אות ל״ד״. **ומבואר** ממ״ש הכה״ח לעיין ״לעיל אות לג״, שהוא מיירי בתשעת הימים. ואף בזה הוא כתב שלאלו שנוהגים להביא מנגנים ״יש להם על מה לסמוך״. ומוכרח לומר כן כיון שהוא סמך בזה על מ״ש השכנ״ג דמיירי בערב תשעה באב. ומשמע שאף הכה״ח דקדק מלשון השכה״ג שרק בלילה שלפני המילה הוא אסור, וזה מ״ש הכה״ח ״ועיין עוד לקמן אות רלט״, דהיינו שמבואר שם שאין הלילה לפני המילה בכלל סעודת מצוה. אלא ביום ובשעת המילה שפיר הוא להביא המנגנים אף בערב תשעה באב לדעת השכנה״ג. **ולכן** איני מבין איך כתב כת״ר שמ״ש הכה״ח שהמנהג להביא מנגנים בשעת מילה הוא רק קודם תשעת הימים, שהרי הוא סמך על השכנ״ג שהוא התיר את זה אף בערב תשעה באב. וכן נראה ממ״ש הכה״ח לעיין לעיל באות לג.

[3] והעיר בעל אורחותיך למדני: ומ״ש כת״ר, ״אך עיין באליה רבה (תקנא, סק״י) דהחמיר אף קודם תשעת הימים (למרות שמיירי בסעודת מצוה) וכן גם דעת המגן אברהם (תקנא, סק״י)״. נכון הוא, אבל זה רק לפי מנהג המ״א והא״ר וכל האשכנזים, אבל לפי אלו ספרדים שנוהגים כהשכנ״ג עדיין יש להתיר בשעת מצוה. וכן נראה לומר לגבי אלו ספרי פוסקים שהביא כת״ר שכתבו לאסור, שזה רק מפני שמנהגם כהמ״א והא״ר, אבל עדיין י״ל שלאלו שנוהגים כהשכנה״ג שיש להתיר.

וכיונתי לומר במה שכתבתי "לאלו ספרדים", שרק לאלו ספרדים שכבר נהגו כהשכנה"ג, משא"כ לאלו ספרדים שלא נהגו כהשכנה"ג אלא כהמ"א והא"ר. ולכן זה אינו כמ"ש כת"ר, "וראיתי דכת"ר רצה לומר כי יש מקום להתיר אפילו אחר ר"ח אב (בתשעת הימים) **לספרדים**", דמשמע לכל הספרדים, שזה אינו, שכתבתי כן רק **לאלו** ספרדים שנהגו כהשנה"ג, ולא לאלו ספרדים שנהגו כהמ"א והא"ר.

ואגב אפשר לפרש שהמחלוקת בין השכנה"ג ובין והמ"א והא"ר, תלוי במחלוקת אחרת. כתב מרן בס"תקנא א, "משנכנס אב ממעטין בשמחה". ופירש המ"א שם בשם התוספות (במגילה ה) שאין שמחין כלל. ולכן נראה שכל דבר שיש בו שמחה אסור. אלא שראיתי בכה"ח (שם אות ב), שכתב בשם המטה יהודה, "ממעטין בשמחה, ר"ל עניני שמחה שיתבארו בסמוך סע"ב לענין משא ומתן ובנין ונטיעה וכיוצא, והכא כללא והתם פרטא וכתב שכ"כ הר"ן בפ בתרא דתענית".

ולפי דעת המטה יהודה נראה שדוקא אלו שהזכירו מרן בסע' ב יש לאסור מטעם שמחה, דהיינו "מראש חודש עד התענית ממעטים במשא ומתן ובבנין של שמחה, כגון בית חתנות לבנו, או בנין של ציור וכיור, ובנטיעה של שמחה, כגון אבורנקי של מלכים, שנוטעים לצל להסתופף בצילו, או מיני הדס ומיני אהלים. ואם היה כותלו נוטה ליפול, אף על פי שהוא של שמחה, מותר לבנות (ולצורך מצוה הכל שרי) (ר"ן סוף פרק קמא דתענית). ואין נושאים נשים, ואין עושין סעודת אירוסין. אבל ליארס בלא סעודה מותר. ואפילו בתשעה באב עצמו מותר ליארס, שלא יקדמנו אחר". אלא מה שלא הזכיר מרן בסע' ב עדיין מותר אף שיש שמחה בזה. וק"ו שהשמחה בשעת קיום מצוה מותרת, כיון מרן לא אסר את זה בסע' ב. (ועיין עוד בזה באורחותיך למדני א, צו).

ולכן מצינו שלדעת המ"א שכתב שאין משמחין כלל משנכנס אב, י"ל שאין להתיר שמחת מצוה ומנגנים. אולם לדעת המטה יהודה נראה שזה מותר כיון שאין שמחת מצוה ומנגנים בכלל מ"ש מרן בסע' ב, וכן יש לפרש לדעת השכנה"ג.

העולה לדינא: אין לקיים הכנסת ספר תורה בתשעת הימים.

צו. רחיצה בתשעת הימים

הנני משיב בקצרה לגבי שאלותיך העוסקות ברחיצה בתשעת הימים.

בפתח דברי אציין את המובא בספר יפה ללב כי מי שנזהר שלא לשמוח בעשרה הימים הראשונים של חודש אב, יזכה לשמוח בעשרה דברים שעתיד הקב״ה לחדש בעולמו לעתיד לבוא כמובא בשמות רבה (טו, כא).[1]

רחיצה בקר עם סבון או בחם

שאלת בהאי לישנא: יש לדון אם עדיף להתקלח במים קרים עם מעט סבון, מאשר במים חמים ללא שמפו וסבון. או שמא עדיף להיפך, מים חמים ללא סבון מאשר מים קרים עם מעט סבון.

בספר ירושלים במועדיה (בין המצרים עמוד רה אות קלב) נשאל הגר״א נבנצל כשאלתך: מי שצריך לרחוץ לצורך רפואה בתשעת הימים, מה עדיף להתרחץ במים קרים ואז יצטרך לרחוץ עם סבון, או במים חמים ואז יוכל לרחוץ ללא סבון? תשובה: עדיף במים קרים עם סבון. כאשר מתרחץ לנקיות ולא לתענוג, אין איסור ברחיצה עם סבון״. וציין דהכי הורה הגריח״ז זצ״ל בשו״ת שלמת חיים (ד, יט).

אגב, הגר״א נבנצל סובר כי באופן שמותר לו לרחוץ בתשעת הימים, אין איסור כלל להשתמש בסבון כי הסבון שלנו ׳שורף׳ את העור ולא דומה לסיכה שמעדנת את העור. וממילא אין איסור של רחיצה בסבון [כשמזיע] בתשעת הימים. וע״ע בזה בדברי האגרות משה (שמעתתא דמשה, שמועות סי׳ תקנא סעי׳ לז, בהערה). ולפי זה, מה שמובא בלבוש (תקנא, טז), במגן אברהם (תקנא, סקמ״א) במשנה ברורה (תקנא, סקצ״ד) ובערוך השלחן (תקנא, לה) דאסור לרחוץ עם בורית, זה אינו בסבונים שלנו.

וכן ראיתי דהעלה גם בספר אמת ליקב קמניצקי (בהערה סו״ס תקנא) דעדיף לרחוץ בצונן עם סבון מלהתרחץ במים חמים בלי סבון (והובאו דבריו גם בשו״ת דברי-בניהו יג, מ. ובילקוט-יוסף, ארבע-תעניות עמוד שכב).

רחיצה במים קרים שנהנה או במים חמים שסובל

אדם שנהנה יותר להתקלח עם מים קרים, האם עדיף שהתקלח עם מים חמים, כי בשבילו אדרבה התענוג הוא במים קרים, והמים החמים הם עינוי בשבילו (בפרט בימים אלו של הקיץ).

לכאורה איסור הרחיצה בתשעת הימים הוא משום הנאה ותענוג, ולפיכך כאשר צריך להתקלח עליו לעשות זאת במהירות היכא שלא נהנה.

במספר מקומות מצינו דהאיסור של רחיצה הוא משום תענוג. וכפי שכתב מרן בהלכות תשעה באב (תקנד, טו): ״סיכה אינה אסורה אלא של תענוג״. וכ״כ מרן בהלכות יום כיפור (תריג, א): ״שלא אסרו אלא רחיצה של תענוג״. וכ״כ בשער הציון (תקנא, סקצ״ד) דנאסר התענוג (ולא רחיצת הרפואה וכדו׳). וכן

[1] וזו לשון המדרש: ״מוצאין אנו עשרה דברים עתיד הקדוש ברוך הוא לחדש לעתיד לבא: הראשונה שהוא עתיד להאיר לעולם... ואפילו אדם חולה הקדוש ברוך הוא גוזר לשמש ומרפא... השניה, מוציא מים חיים מירושלים ומרפא בהם כל שיש לו מחלה... השלישית, עושה האילנות ליתן פירותיהן בכל חדש וחדש ויהיה אדם אוכל מהם ומתרפא... הרביעית, שהם בונים כל ערים החרבות ואין מקום חרב לעולם... החמישי, שהוא בונה את ירושלים באבן ספיר... הששית, ופרה ודוב תרעינה. השביעית, שהוא מביא כל החיות וכל העופות וכל הרמשים וכורת עמם ברית ועם כל ישראל... השמינית, שאין עוד בכי ויללה בעולם... התשיעית, אין עוד מות בעולם... העשירית, שאין עוד לא אנחה לא אנקה ולא יגון אלא הכל שמחים״.

ביאר המשנה ברורה במספר מקומות לגבי תשעה באב (תקנד, סקי"ט. תקנד, סקכ"א. תקנד, סקכ"ו ועוד). וכן לגבי יום כיפור כתב המשנ"ב (תריג, סק"ב): "שלא אסרו אלא רחיצה שלתענוג, מלשון זה משמע דאם הזיע הרבה ורוצה לרחוץ להעביר הזיעה מותר, כיון שאינה רחיצה שלתענוג" (ועיי"ש דמי שיכול לסבול ביוכ"פ הזיעה לא ירחוץ). וע"ע בערוך השלחן (תקנא, לז).

הרמ"א (תקנא, טז) כתב בהלכות תשעת הימים: "ונוהגין שלא לרחוץ אפי' בצונן מר"ח ואילך". אלא שבגלל זיעה וכבוד הבריות הקלו (ואסרו רק ברחיצת תענוג) כמבואר בשו"ת אגרות משה (אבן-העזר ד, פד), בשו"ת שבט הלוי (ז, עז), בשערים המצויינים בהלכה (קכב, סקי"ב), בשו"ת תשובות והנהגות (ב, רס. ד,קכט), בשו"ת שבט הקהתי (ה, ק), בשו"ת דברי בניהו (יג, מב), בשו"ת משנת יוסף (ז, קג), בספר אמת ליעקב קמינצקי (בהערה סו"ס תקנא) ועוד. ובספרים שם מבואר דשרי אף בפושר[2] כל שאינו נהנה מהמים.

וכן האריך להוכיח בשו"ת שואלין ודורשין (ו, לו) דרק רחיצה של תענוג נאסרה. וכן מפורש בשו"ת שלמת חיים (דפו"ח סי' שיג) שכתב "נרא' שכל מי שעושה דוקא משום נקיות ולא משום תענוג נרא' דאין בו איסור". וע"ע בשו"ת גבורות אליהו להגרי"א הענקין (או"ח קנג, סק"ב).

לפי הדברים, לענ"ד צריך האדם למעט בהנאת הרחיצה (דהרי עיקר האיסור הוא משום תענוג). וממילא, אם סובל ברחיצה במים חמים, אזי ירחוץ בהם ולא במים קרים. אולם יתכן למימר דהתקנה היתה שלא לרחוץ בחמין, וממנה אין לזוז.[3]

ואחר כותבי זאת ראיתי דבשו"ת משנת יקותיאל (קמד) דן בשאלה זו והסיק "דאע"פ שנהנה לרחוץ בצונן יותר מבחמין, אפ"ה ירחוץ בצונן, דכאמור בחמין לכו"ע אסור, ואילו בצונן יש מתירים אפילו לתענוג".

הליכה לספורט שתגרום לזיעה

האם אדם שעושה הליכה כל יום, ומחמת כן מזיע, האם משום כך, נאמר לו שלא יעשה הליכה בימים

---

[2] בגדר מהו שיעור מים פושרים, עיין בספר זכרון שבתי (בענין השבת בהלכה, שנה א התשפ"א, עמוד שז).

[3] ואגב, אציין כי בקובץ מה טובו אהליך יעקב (יב עמוד כ) הובא מהאבני ישפה שדן באדם המצטער במים חמים אם חייב לרחוץ בהם לכבוד שבת. וזו לשונו: "צריך ביאור מה לעשות בבן אדם שהוא מתענג במים קרים, וכמו שמצוי בימים החמים של הקיץ שיש בני אדם שהם לא סובלים מים חמים כלל, האם בכל אופן הם חייבים לרחוץ במים חמים. ונראה ללמוד הלכה זו מדברי השו"ע (רפח, ג) שכתב וז"ל: אדם המתענה בכל יום ואכילה בשבת צער הוא לו מפני שינוי וסת י"א שראו כמה חסידים ואנשי מעשה שהתענו בשבת מטעם זה וכן אמרו שכך היה עושה הר"י החסיד ז"ל עכ"ל. הרי מבואר שהאכילה בשבת ניתנה לתענוג, וכיון שלאדם זה הוא צער עבורו, א"כ אין עליו חובה לאכול בשבת ומותר לו להתענות. ואם נאמר כן בשבת עצמו שזו חובה ממש לאכול שלש סעודות, ק"ו בערב שבת שהוא בגדר של מצוה ולא חובה וכדברי הגמ' שבת (כה, ב) וכן פסק המ"ב (רס, סק"א). פשוט שאדם שמצטער מרחיצה בחמין בערב שבת, מותר לו לרחוץ בפושרים או קרים וירחוץ לכבוד שבת במים שנוחים לו".

על דברי האבני ישפה, העיר ידידי הרה"ג מתתיהו גבאי (מח"ס בית מתתיהו, מועדי הגר"ח) כי דבריו צ"ע. דהא טעם רחיצה בחמין בערב שבת כתב המשנ"ב (שם) דהוי משום כבוד שבת, ולא משום עונג שבת. וא"כ י"ל אף שמצטער מרחיצת חמין בערב שבת, זהו המצווה בכבוד שבת, דע"י רחיצה בחמין איכא טפי כבוד שבת שמנקה יותר. וא"כ י"ל שמצטער בחמין מצוה לרחוץ בחמין. וכמו שמצטער בניקוי הבית לכבוד שבת, נימא כיון שמצטער יפטר לנקות הבית, וודאי דאיכא חובה משום כבוד שבת אף שמצטער. וכ"כ לי מרן הגר"ח קנייבסקי: אף מי שמצטער בחמין בע"ש, מ"מ ירחץ בחמין. וע"כ כש"נ דהרחיצה בחמין משום כבוד שבת, וליכא פטור מצטער בזה. ורק אם נימא דרחיצה בחמין בע"ש משום עונג שבת, י"ל אם מצטער אי"ז עונג. ועפי"ז לענין מים חמים בתשעת הימים כשמצטער ואי"ז עונג שרי.

אלה, כי יהיה מוכרח להתקלח. ואולי אסור לאדם להביא את עצמו למצב שמזיע, ורק אם כבר מזיע, התירו הפוסקים.

לכתחילה יש לומר כי אין ראוי לאדם להכניס את עצמו להזעה. אלא אם כן הוא צריך את ההליכה לצורכי בריאות שאז התירו בשופי. דהרי התירו אף הליכה לים לרפואה. וגדולי עולם הלכו למרחצאות בימים אלו כיוון שזה היה בשבילם לצרכי רפואה (עיין דרכי חיים ושלום אות תרסה. שו״ת קנין תורה ב, ק). וכבר כתב בערוך השלחן (תקנא, לו): ״ופשוט הוא דלרפואה מותר לרחוץ בחמין אפילו בעט״ב״.

ראיתי דכשאלתכם נשאל הגר״ח קנייבסקי כמובא בספר לבנימין אמר (עמודים נ-נא) והכי איתא שם: העושה התעמלות יום יום לשמור על בריאותו, וע״י ההתעמלות מזדיע ודרכו לעשות מיד אח״כ מקלחת, האם יכול לעשות גם בתשעת הימים בידיעה שעי״ז יזיע ויצטרך להתקלח כדי להעביר הזיעה. והשיב: ״אין ראוי״.

ובספר אשרי האיש (פסקי הגרישׁ״א או״ח ח״ג עמוד תע) מובא בהאי לישנא: ״כל חולה או אדם חלש שהרופא אמר לו לרחוץ במים חמים מותר וכו׳ וכן אם צריך ללכת לים ולבריכה לצורך רפואה מותר, אך מן הראוי לשאול רב כי לפעמים מניעת הרחצה בתשעת הימים אינה סותרת לרפואה. ואם רוחץ לא לרפואה אלא לתוספת בריאות אסור הדבר״. וע״ע בשו״ת אור לציון (כה, ה).

אולם יש לדעת, כי כיום רוב הרופאים ממליצים על מטופליהם ללכת (או לרוץ) כמה פעמים בשבוע, לצורך בריאות. ובאופן זה, נראה לענ״ד שאף בימים אלו של תשעת הימים, הוא אינו צריך לחרוג ממנהגו. וכפי שהתירו להתעמל לפני התפילה, דחשיב לא רק צרכו (עיין בשו״ת עשה-לך-רב ד אורח-חיים כו. בשו״ת רבבות-אפרים ה, לט. בספר תפילה-כהלכתה עמוד קיד סעיף כג. וע״ע בפסקי תשובות על המשנ״ב פט אות טו). והחפץ להחמיר בזה, רשאי.

והוסיף לי בזה הרה״ג משה רחמים שעיו (מח״ס שו״ת מחקרי ארץ) בהאי לישנא:

> הנה ההליכה היא רפואה, וגם הזיעה היא רפואה לאדם, כי בזה הוא מוציא את מותרות הגוף. ובריאות הגוף היא מעבודת ה׳, כמבואר ברמב״ם (הלכות דעות ד, א) שכתב, וז״ל: ׳הואיל והיות הגוף בריא ושלם מדרכי השם הוא, שהרי אי אפשר שיבין או ידע דבר מידיעת הבורא והוא חולה, לפיכך צריך להרחיק אדם עצמו מדברים המאבדין את הגוף, ולהנהיג עצמו בדברים המברין והמחלימים׳. וכתב שם (הלכה יד-טו): ׳ועוד כלל אחר אמרו בבריאות הגוף, כל זמן שאדם מתעמל ויגע הרבה ואינו שבע ומעיו רפין אין חולי בא עליו וכחו מתחזק, ואפילו אוכל מאכלות הרעים. וכל מי שהוא יושב לבטח ואינו מתעמל, או מי שמשהא נקביו, או מי שמעיו קשין, אפילו אכל מאכלות טובים ושמר עצמו על פי הרפואה, כל ימיו יהיו מכאובים וכחו תשש׳. ובהלכה טז כתב: ׳ולא ירחץ עד שיזיע ויפרך כל גופו, ולא יאריך במרחץ אלא כשיזיע ויפרך גופו ישתטף ויצא׳. וראה עוד ברמב״ם (הלכות שבת כא, כח) שכתב וז״ל: ׳ואין מתעמלין בשבת, אי זה הוא מתעמל זה שדורסים על גופו בכח עד שייגע ויזיע, או שיהלך עד שייגע ויזיע, שאסור ליגע את עצמו כדי שיזיע בשבת מפני שהיא רפואה׳.
>
> מבואר מכל זה שההליכה והזיעה היא רפואה לאדם, וא״כ אין לו למנוע עצמו מללכת ולהזיע בתשעת הימים. ואם הוא מזיע באופן שצריך להתרחץ הנה כתב המשנה ברורה (תקנא, סקפ״ח) בשם הא״ר דלרפואה מותר לרחוץ אפילו בחמין, ואפילו בשבוע שחל בו תשעה באב.

> וראה עוד במגן אברהם (שם, סק"מ) שכתב, שאין להקל ברחיצה לפי שאין אנו רגילין כל כך ברחיצה. ולפ"ז מי שרגיל ברחיצה לפי שעושה הליכה בכל יום, יש מקום להקל. ואם ירחץ במים קרים או אבר אבר למעט בתענוג, תבא עליו ברכה.

והוסיף לי בזה בעל שו"ת חיי הלוי, בהאי לישנא: נראה דאם צריך לרפואה יש להתיר (ההליכה, אף אם אח"כ יצטרך להתקלח). אבל אם אינו עושה כן מפני שהרופאים אומרים לעשות התעמלות, אבל אינו צריך באמת עכשיו לזה לרפואה, אין לעשות בתשעת הימים שיצטרך אח"כ לרחוץ.

ובתשובתנו לא נכנסנו כלל למנהג הספרדים בדיני רחיצה בתשעת הימים. ועוד חזון למועד.

כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בנחמתה, ומימים אלו תושע יהודה וירושלים תשכון לבטח, ובא לציון גואל במהרה בימינו אמן.

צז. כיבוס אחר ראש חודש אב עקב הפסקת חשמל

היום (כ״ט תמוז) בערב ראש חודש מנחם־אב היתה הפסקת חשמל גדולה שנמשכה כל היום באזור שלם בבית שמש. רבים המתינו עם מכונות הכביסה ליום זה, ובעקבות הפסקת החשמל הם לא יכלו לכבס. כעת נשאלנו, האם עדיף לתת לספרדי שיכבס עבור אשכנזי בראש חודש או להמתין לעוד יומיים שלושה בהם יגמרו הבגדים הנקיים, ואז יכבס האשכנזי בעצמו. מה עדיף.

המשנה במסכת תענית (כו, ב) אומרת: ״שבת שחל תשעה באב להיות בתוכה - אסור מלספר ומלכבס״. מצינו מחלוקת בגמרא (כט, ב) בין רב נחמן לרב ששת: ״אמר רב נחמן: לא שנו אלא לכבס וללבוש, אבל לכבס ולהניח - מותר, ורב ששת אמר: אפילו לכבס ולהניח אסור״. השולחן ערוך (תקנא, ג) פסק כפשט דברי הגמרא: ״שבוע שחל בו תשעה באב, אסורים לספר ולכבס אפילו אינו רוצה ללובשו עתה אלא להניחו לאחר ט׳ באב״, וכ״פ הספרדים לאסור הכיבוס רק בשבוע שחל בו תשעה באב. על דברי מרן כתב הרמ״א: ״ואנו נוהגין להחמיר בכל זה מתחילת ר״ח[1] עד אחר התענית, אם לא לצורך מצוה״ (דברים אלו הם כדברי ר״מ בגמרא וכדעת הרמב״ן בספר תורת האדם). לפי זה ברור כי האשכנזי אינו יכול לכבס כעת. דהרי ברגע זה הוא אינו זקוק לבגד, אלא יצטרך אותו רק בהמשך.

לגבי נתינת הבגד לספרדי שיכבס עבורו (בימים בהם מותר לספרדים לכבס), נראה כי אין להתיר. שהרי עצם הנתינה אסורה, כפי שמפורש שאין לתת לגוי לכבס כמובא בתוספות (תענית ל, א בשם רש״י) ובמהרי״ל, ונפסק ברמ״א (תקנא, ג).

אלא שמצינו כי מי שאין לו בגד לשבת, רשאי ליתן לגוי שיכבס בשבילו, וז״ל המגן אברהם (סקי״ד): ״משמע שגם לכבוד שבת מותר לכבס ביום ה׳, וכ״ה בטור ובמשנה וכ״מ ס״ד וכ״כ הב״ח ססי׳ זה דנוהגין היתר, אך הד״מ כ׳ וז״ל: רחיצה היה לנו להתיר בע״ש מק״ו דכיבוס שאסור מדינא ואפ״ה מותר לכבוד שבת ק״ו ברחיצה, אלא שנהגו איסור אפי׳ ברחיצה, עכ״ל. משמע דבכיבוס נמי נהגו איסור ומ״מ יש להקל אם אין לו כתונת לשבת וכ״מ בהגמ״נ, וע״י עכו״ם פשיטא דשרי״, וכ״פ המשנה ברורה (סקל״ב).

וחזיתי דכתב במפורש בספר הלכות ומנהגי בין המצרים לגר״מ קארפ (עמוד מג) שאשכנזי לא יתן לספרדי לכבס לו. וע״ע בספר מועדי הגר״ח (ב, שפו) שנשאל הגרח״ק: ״הנוהג לאסור כיבוס מראש חודש אב, אם רשאי לומר למי שנוהג רק בשבוע שחל בו שיכבס לו״, והשיב ״לא״. וכ״כ גם בשו״ת אבן ישראל (ט, סא), בקובץ תשובות (א, נח) ובילקוט יוסף (ארבע-תעניות עמוד שיד סעיף כו). וע״ע בקובץ דרכי הוראה (בין-המצרים עמוד מג, תמוז תשס״ה).

ולענ״ד, עדיף שהאדם עצמו (האשכנזי) יכבס בגדיו בתשעת הימים, כאשר יגמרו לו הבגדים (וישארו לו רק בגדים מלוכלכים). כפי שהתירו בהלכות אבלות לאבל תוך שבעה, וז״ל הפתחי תשובה (יו״ד שפט, סק״ב): ״עיין בשו״ת לחמי תודה (ל) שהעלה דהא דלא התירו אלא לאחר ז׳ היינו דווקא במחליף לתענוג אבל אם מחליף לצורך, כגון שהחלוק מלוכלך או משום עירבוביא, שרי אפילו בחול תוך שבעה ע״י כך כמו ברחיצה דלא אסור אלא של תענוג כמש״ל סי׳ שפ״א ע״ש, ומה שלא בא הדבר

[1] וכ״כ האורחות חיים (הלכות תשעה באב אות ז) בשם בעל התרומה, הכל בו (הלכות תשעה באב) בשם ההשלמה, המהרי״ל (הלכות תשעה באב אות ז), מנהגי מהרא״ק (קמו) ועוד.

הזה מפורש בפוסקים אין זה אלא לרוב פשיטותו, שהוא דבר הלמד מדין רחיצה וסיכה״. וע״ע בספר מקראי קודש (ג, ח).

וכן איתא באליה רבה כי גם לדעת האשכנזים ניתן להקל לכבס עד שבוע שחל בו תשעה באב למי שיש לו רק חלוק אחד, וכ״כ החיי אדם (קלג, יב), המשנה ברורה (סקכ״ט), הביאור הלכה (ד״ה ׳ואנו׳) וכף החיים (סק״פ). וע״ע בספר נטעי גבריאל (בין המצרים לה, ה) שהקל למי שיש לו בגד אחד והתלכלך עד שאין ראוי ללובשו כלל, לכבסו אף בשבוע שחל בו תשעה באב משום כבוד הבריות.[2]

העולה לדינא: לאור הדברים נראה דלא יתן לספרדי לכבס עבורו וכאשר יצטרך לבגדים, אזי יכבס (וראוי שיעשה זאת לפני שבוע שחל בו). וכ״כ לי גם בעל שו״ת נתיבות אדם ״עדיף לחכות, ולכבס בעצמו. [כי לתת לספרדי, זה לא פשוט שמותר להלכה, והארכנו בזה במק״א]״. סברא נוספת שיכבס בעצמו כשיצטרך, כתב לי הגרי״צ אושינסקי: ״מאחר ומדובר בכביסה, שלא כולם ששים לטפל בכביסתו של אחר (ואין זו מידה טובה לתת כביסתו לטיפול אדם זר), וכ״ש בימי קורונה, נלע״ד שעדיף שימתין עד שיגמרו לו[3], ויכבס בעצמו״.[4]

---

[2] אגב, אציין כי הפוסקים דנו, האם מותר להשאיר מכבסות פתוחות בתשעת הימים. בשו״ת דברי יציב (אורח-חיים רלה) התיר את פתיחת המכבסות בימים אלו (וציין דאין בזה לפני עור ומסייע לדבר עבירה) ובפרט במקום שאם המכסה תהיה סגורה בשבת, יהיו לקוחות שיכבסו בגדיהם במכבסה שיש בה חילול שבת. אולם בשו״ת להורות נתן (ז, לט אות י) אסר את פתיחת המכבסות בתשעת הימים, וכן הובא גם בשו״ת רבבות אפרים (א, שנד אות ב). ובירושלים במועדיה התיר הגר״א נבנצל לפתוח מכבסה רק לכיבוס בגדי ילדים (דבר שאינו מצוי). ויש שחילקו האם יצטרכו לפטר הפועלים או לשלם לפועל משכורת כשהוא בטל (עיין בספר הלכות חג בחג, בין המצרים ד, יט-כ. ובילקוט יוסף). אגב, בספר שערים המצויינים בהלכה (קכב, סק״י) ציין דאבדן לקוחות מתיר את פתיחת המכבסה (וע״ע בספר פסקי תשובות על המשנ״ב תקנא אות כד).

[3] וכ״כ לי גם ידידי הגר״מ פטרפרוינד, ואלו דבריו: כתב הרמ״א (תקנא, ג) דאסור ליתן כלים לכובסת אינה יהודית לכבס מר״ח ואילך. והאחרונים העירו שהרי בעיקר איסור כיבוס כתב רש״י (תענית כט:) דהיינו משום דהוי היסח הדעת מהאבילות [וכן העתיקו לדינא המג״א תקנא, סקי״ב. והמשנ״ב סקכ״א]. וא״כ צ״ב מדוע אסור לתת לגוי לכבס והרי הישראל אינו מתעסק בפועל בכביסה וא״כ אין היסח הדעת מהאבלות. ויעויין בב״ח (תקנא, ח ד״ה ׳ונראה לי׳) שכתב, ״ונראה עוד דלפי הדין אין איסור אלא שלא יכבס הישראל בעצמו, שהרי עיקר הטעם דנראה כמסיח דעתו מלהתאבל על ירושלים, שעוסק בכיבוס בגדים, וה״ה לענין תיקון בגדים, אלא שנהגו לאסור [אפילו ע״י גוי] וכן משמע במהרי״ל״. ומבואר שבאמת יסוד האיסור הוא משום היסח הדעת, ומ״מ נהגו לאסור אפילו על ידי גוי. והפמ״ג (א״א סקי״ב) ביאר דיסוד האיסור הוא משום ששמחה היא לו כשנותן בגדיו לכובס, ולכן אסור לתת גם לכובסת עכו״ם. כלומר שגם באופן שאין את הטעם שמסיח דעתו מן האבילות מ״מ אסור משום שמחה. ובאמת ע״ע במשנ״ב בהמשך דבריו בסי׳ תקנא (סקמ״ב) שכתב דטעם האיסור לכבס הוא כדי למעט בשמחה ולהראות האבלות. וזאת למרות שלעיל מיניה כתב את טעמו של רש״י משום היסח הדעת. ועל כרחך ששני הטעמים נכונים. ויש להחמיר בכל אחד מהם בפני עצמו.

ובשע״ת (סקי״ד) הביא מהברכ״י בשם הנחפה בכסף דמשמע מדבריו שהאיסור לומר לגוי לכבס הוא מדין איסור אמירה לנכרי בכל התורה, דאף שבעלמא נקטינן להקל באמירה לעכו״ם בשאר איסורים דרבנן, כאן החמירו משום חומרא דתשעה באב. וכן נקט הגריש״א בקובץ תשובות (א, נז). ומכלל הדברים נראה דמה שנהגו לאסור לתת לגוי ה״ז משום שאיסור כיבוס אינו דוקא כשמתעסק בעצמו במעשה הכביסה, אלא כל שמתעסק בדברים השייכים לכיבוס ה״ז בכלל היסח הדעת מהאבלות או שמחה או עכ״פ בגדר אמירה. ואפשר שיסוד הדבר הוא שכשאסרו כיבוס אסרו גם את כל מה ששייך לזה, וכמו שכשאסרו אכילת בשר אמרו שמצניעים את הסכינים. וכמבואר בגר״א (תקנא, ט סקמ״ב) דעל מה שכתב הרמ״א ומצניעים מר״ח ואילך הסכין של שחיטה, כתב הגר״א כמו בכיבוס דבטלי וכו׳, וכוונתו לדברי הגמ׳ בתענית (כט:) דבטלי קצרי דבי רב [והתם מיירי במה שאסור לכבס בתשעת הימים לצורך אחר תשעה באב]. והיינו שאסרו כל התעסקות בכיבוס.

והשתא נראה פשוט דלפי כל הטעמים הללו אסור לתת גם לישראל הנוהג היתר בכיבוס עד שבוע שחל בו [והיינו

הספרדים הנוהגים כהשולחן ערוך]. וכ״כ הגריש״א בקובץ תשובות (א, נז) בפשטות, דמהאי טעמא אסור לאשכנזי שנוהג איסור כיבוס מר״ח ליתן לאלו הנוהגים היתר שיכבסו עבורו. אכן זה הכל כשרוצה לתת לספרדי אחר ר״ח, אבל אם היה אפשר להספיק לתת לו קודם ר״ח, אזי שפיר דמי להקל אף שהספרדי יכבס אחר ר״ח, וכמו שהיקל הרמ״א לתת קודם ר״ח לכובסת הנכרית אף שתכבס אחר ר״ח. ונראה דטעם ההיתר הוא לפי היסוד שנתבאר לעיל, דהאיסור הוא להתעסק בדברים השייכים לכיבוס שיש בזה היסח הדעת מהאבילות או שמחה או אמירה, וממילא כשנותן קודם ר״ח כך שאחר ר״ח הוא לא מתעסק כלל בכיבוס, א״כ אין בזה שום איסור. ואין לומר שנדו״ד חמור יותר מאשר לתת לנכרית מצד שהמכבס הוא ישראל ונמצא שהנותן מכשיל אותו לפי מנהגו, זה אינו, דסו״ס כיון שכל האיסור הוא משום מנהג, וגם האשכנזים מודים שלספרדים שלא קיבלו ע״ע מנהג זה לאסור מר״ח א״כ אין להם ענין להחמיר, נמצא שהם לא חמורים יותר מנכרים, וכמו שבנכרים כל הבעיה לתת להם אחר ר״ח זה מצד שסו״ס הוא מתעסק בכיבוס אבל קודם ר״ח מותר שהרי הישראל אינו מתעסק בכיבוס אחר ר״ח, א״כ גם בספרדי יש להקל בדבר. וע״ע בקונטרס נתיבות הוראה ח״ב (סי׳ א אות טז) ודוק.

ויעויין בשו״ת שבט הלוי (י, פא אות ד) שדן להקל אפילו במכבסה של יהודי אשכנזי שיהיה מותר לו לכבס קודם שבוע שחל בו לצורך אשכנזי אחר שנתן למכבסה קודם ר״ח, מטעם שבכביסה לאחרים אין מנהג לאסור, ונשאר בצ״ע למעשה וכתב דעכ״פ לא יעשו בפרהסיא, ע״כ. ולפי דבריו נראה פשוט שעכ״פ יש להקל לתת לספרדי קודם ראש חודש שיכבס בצינעא אחר ראש חודש [שו״ר בשו״ת שומע ומוסיף למו״ר הגר״ש דבליצקי זצ״ל הנדמ״ח (בין המצרים עמ׳ פז) שכתב, ״פשיטא שאסור [לתת לספרדי לכבס לאחר ר״ח לפני שבוע שחל בו], ועוד עדיף (מלהבדיל) לתת לגויה, ששם מותר בנתנו לה לפני ר״ח, וכאן גם זה אסור, כן נראה״. עכ״ל. ובעניי לא הבנתי מדוע זה חמור יותר, ולמה החמיר כשנותן קודם ר״ח, וצ״ע].

ומיהו לקושטא דמילתא נראה שבנדו״ד אזי פעמים רבות יהיה מותר לאשכנזי עצמו לכבס קודם שבוע שחל בו, שהרי כבר כתב המשנ״ב (סקכ״ט) דמי שאין לו אלא חלוק אחד יש להתיר לכבס מר״ח עד השבת. ומסתבר שההיתר הוא לא דוקא בשעה שכבר יש לו רק חלוק אחד אלא גם קודם לכן אם הוא יודע שלא ישאר לו אלא חלוק אחד. וממילא גם בנידון השאלה, אם יודעים שבגלל שלא הספיקו לכבס קודם ר״ח לא יהיו מספיק בגדים לתשעת הימים, והיינו באופן שיהיה חסרון אמיתי, בכה״ג שפיר יש להקל בכיבוס קודם שבוע שחל בו.

העולה מהדברים, דאם אפשר להספיק לתת לספרדי קודם ר״ח מותר לעשות כך, ואם לא הספיקו אזי אין לתת לספרדי שיכבס עבורו, אך באופן שאחר כך יחסרו בגדים, יש להקל שיכבס בעצמו קודם שבוע שחל בו [וכמובן שעדיין צריך להזהר באיסור ללבוש בגדים מכובסים, והעצה תהיה להכינם בשבת - ובמקו״א נתבאר שמה שמותר להכין בגדים בשבת לצורך ימות החול היינו דוקא בגדים שלא ניכר עליהם שהם של יום חול, כדי שלא יהיה זלזול בשבת - או להניחם על הקרקע וכדו׳ באופנים שאכן אפשר להקל בדבר, ובמקו״א הארכנו בזה].

4 הגר״י בן מאיר חלק עלינו וכתב לי: ״כיוון שהכביסה נדחתה עקב אונס, יכולים גם אשכנזים להקל בשעת הדחק ולכבס בר״ח. האי-נעימות לתת כביסה [הכוללת לעיתים גם פריטים אישיים כמו לבנים] לשכנים הוי מעין ׳דבר האבד׳. וכדאי הוא מנהג הספרדים לסמוך עליהם בשעת הדחק״. וכ״כ לי גם הגרמ״ר שעיו: ״נראה שעדיף לתת לספרדי לכבס, בעבור שאצל הספרדים שלא נהוג אצלם איסור כיבוס בתשעת הימים רק בשבוע שחל בו תשעה באב, א״כ לדידהו הוי היתר גמור לכבס בתחילת תשעת הימים. משא״כ לאשכנזי שנגמר לו הבגדים כאשר הותר לו לכבס בשביל שיהיה לו מה ללבוש אין זה היתר אלא בגדר דחויה כי בעצם יש לו מנהג לא לכבס וכאשר נגמר לו הבגדים נדחה המנהג ולכן עדיף לתת לספרדי שיכבס בשביל האשכנזי בשבוע הראשון של חודש אב״.

צח. כיבוס מסכת בד בתשעת הימים

ישנם אנשים רבים המסתובבים בימים אלו של הנגיף עם מסכות בד. האם מותר להם לכבס מסכה זו בתשעת הימים או שעדיף להורות להם שילבשו בימים אלו מסכה חד פעמית.

נראה דכפי שהתירו לרחוץ בתשעת הימים לצורך רפואה (משנה-ברורה תקנא, סקפ"ח), ה"ה דהתירו לכבס לצורך בריאות. וכ"כ בספר נחמת ישראל (יז, יא) כי לצורך בריאות מותר לכבס.

לפיכך התירו הפוסקים בבתי אבות ובבתי חולים לכבס (סדינים, מגבות, בגדי החולה) כיוון דמיירי לצרכי בריאות, כמבואר בשו"ת מנחת יצחק (י, מד), בשו"ת שו"ת ציץ אליעזר (יג, סא), בקובץ הלכות לימי בין המצרים (עמוד קיא), בשו"ת עמק התשובה (א, צב אות ט), בשו"ת קנין תורה (ז, קכו) ובקובץ מבית לוי (יג עמוד כט אות ט). לפי זה ישנו מקום להתיר לכבס את מסכת הבד בתשעת הימים. שכן, אם לובשה בכל הימים ואינו מכבסה היא איננה מועילה, שהרי היא עם חיידקים. ומטרת לבישת המסכה היא בשביל למנוע העברת הנגיף וזהו צורך בריאותי מובהק.

ואף שאין צריך לטעם הנוסף, הזכיר בקצרה, דאף יש למימר דהמסכה מוגדרת כבגד זיעה. וכפי שהתירו החלפת גרביים וכדומה (עיין בספר שלמי-מועד עמוד תפ. הליכות-שלמה יד, יב), וכל בגד הסמוך לגוף (עיין בספר ישא-יוסף או"ח ח"ג סו"ס קמ בשם הגריש"א. בשו"ת רבבות-אפרים ג, שמ), ה"ה לגבי מסכה. וכן התיר כל בגד זיעה בשו"ת מהרש"ל (כז). וכן התיר בשו"ת ויברך דוד (א, עה), וע"ע בספר קרא עלי מועד (ד, ג), בשו"ת ודרשת וחקרת (א, סג), בשו"ת חיי הלוי (י, עה אות יג), בשו"ת קנין תורה בהלכה (א, קט ענף ג אות א), בשו"ת משנת יוסף (יא, צב אות א), בשו"ת אור יצחק עבאדי (א או"ח ריט עמוד רמט), בספר מועדי ישורון (עמוד 134), בגשר החיים (כא, י אות א), בחזון עובדיה (ארבע תעניות) ובקובץ אליבא דהלכתא (צז עמודים קט-קי).

טעם שלישי, המסכה דינה כרטיה, דלא אסרו לחדש ולכבס בימים אלו דברי רפואה, וע"ע בזה בגיליון לענין הלכה (274 בדברי הגר"י קנר).

אמנם לכאורה היה מקום להורות לאנשים דיקנו מסכות חד פעמיות ובכך ימנעו מכיבוס. אלא דיש להעיר בזה, ראשית, אין איסור כיבוס בזה כפי שציינו. שנית, יש אנשים שלא מסוגלים להשתמש במסכה שאינה מבד (דהמסכה החד פעמית עושה להם פצעים). שלישית, אין חיוב לאדם להוציא ממון נוסף.[1]

---

[1] והעיר ידידי הגר"מ פטרפרוינד: לכאורה מי שיכול להסתדר עם מסכה חד פעמית [והיינו באנשים רגילים שאינם זקוקים דוקא למסכה מבד], א"כ עליו לקנות מסכות חד פעמיות ולא לכבס את מסכת הבד, דכמדומה שאין זה עדיף ממה שאסר השו"ע (תקנא, ג) לכבס את מטפחות הידים והשולחן. ובמקו"א העלנו לעיקר דאף שיש להקל בכיבוס דברים כמו תיקים או סמרטוטים שאינם באים במגע עם הגוף ואין הנאת הגוף כשהם מכובסים [והסתפקנו שם לגבי מגבות כלים, ונראה שהעיקר הוא להקל בזה דסו"ס עיקרן לכלים], מ"מ בנדו"ד שלובשים את המסיכה על הפנים, א"כ לכל הפחות זה כמו מטפחות הידים שאסורות בכיבוס. ומה שאומרים שצריך זאת עבור ההגיינה, הרי אפשר לקנות כמה מסכות. ומי שזה יקר בשבילו, יכול לקנות מסכות חד פעמיות. ואין להקל מצד הוצאת ממון, שהרי מדובר כאן ממש בפרוטות. ומיהו אולי יש לצדד להקל ולומר דנדו"ד עדיף מהנידון של מטפחות הידים, כיון ששם יש לגוף הנאה מהנגיעה במטפחות, אבל כאן הגוף מצד עצמו סובל מהמסכות ולכן חסר בשם המלבוש שלהן. ואף שמי שלובש אותן עושה זאת כדי להגן על עצמו, מ"מ מצד הלבישה זה מפריע לו, ואם היה אפשר היה מגן על עצמו באופן שאינו מפריע לנשימה וכדו', ולכן אולי יש לזה פחות שם מלבוש מאשר למטפחות הידים, ואכתי צל"ע.

עוד יש לדון אם לדמות זאת למש"כ הרמ"א (תקפא, יד) שמותר לכבס בגדים שמלפפין בהם הקטנים לגמרי שמוציאים

ואכן כתב לי בעל שו״ת נתיבות אדם: ״לכאורה יש לזה דין כבגדים המלופפים, וענין בריאות, ולא נכלל באיסור כביסה״. והוסיף הרה״ג יצחק צבי אושינסקי: ״ככל שמסכת בד נוחה לו יותר וקל לו יותר לנשום בה (יש כאלו שמסכה חד פעמית גורמת להם לפצעונים), נלע״ד שעדיף שילבש בד ויכבס, כדין בגד מלוכלך ובגדי קטנים״. והאיר הגר״י בן מאיר: ״אני מניח שלא מפעילים מכונת כביסה עבור מסכות, כי זה דבר מועט. בכל מקרה אין חובה להוצאות נוספות כגון קניית [או שימוש בדבר שהושאר לעת חירום] מסכות חד פעמיות. לכן אפשר לכבס מסכות בלבד, גם בתשעת הימים. ובכלל, לענ״ד מסיכה רגילה [שאינה איזה פריט יופי מיוחד] אינה בכלל המנהג של ׳בגדים׳, כי אינה בגד אלא הגנה מפני מחלה״.

עוד, כתב לי בזה הרה״ג משה רחמים שעיו: ״רוב האנשים המשתמשים במסכה מבד הוא להיות מסכה זו יותר נוחה מצד שהנשימה דרך בד יותר קלה מאשר מסכה חד פעמים ומה גם שהמסכה חד פעמים גם יותר מחממת מאשר מסכה מבד ובימים חמים אלו קשה להכביד על בני אדם לגרום לעצמם חימום יתר, ולכן המורה הוראה יש לו לשאול למה הוא מעדיף מסכה מבד אם זה סיבה מוצדקת יש להתיר לו לכבס את המסכה גם בתשעת הימים וזה עדיף יותר ממסכה חד פעמית לפי שגם מסכה חד פעמית צריכה להיתר בימים אלו כיון שהיא חדשה״. וע״ע בספר יעננו ביום קראנו (סי׳ כו אות ו עמוד שיא).

העולה לדינא: מותר לכבס מסכה העשויה מבד בתשעת הימים ואין חיוב ללבוש מסכה חד פעמית.

בהם רעי ומשתינים בהם, וביאר המשנ״ב (סקפ״ד) שההיתר הוא ״דאין בכיבוסן של אלו משום שמחה״. [ומיהו מה ששמעתי בשם חכם אחד שרצה להקל בכיבוס המסיכה על פי מה שהביאו בספר הליכות שלמה (עמוד תכא) מהגרשז״א שהורה בישיבת קול תורה שמותר לכבס המגבות המשמשות את בני הישיבה לניגוב הידים, כיון שא״א להשתמש בהן כמה ימים רצופים בלא כיבוס. והכ״נ א״א להשתמש במסיכה באופן המועיל בלי לכבס אותה מידי פעם, ע״כ, לענ״ד זה אינו, דהתם הסברא היתה מצד שזה צרכי רבים, אבל בלא״ה אין טעם להקל, דמאי שנא מהבגדים הצמודים לגוף כגון גרביים שלא מתירים לכבס אף שגם בהם אי אפשר להשתמש כמה ימים רצופים בלי כיבוס].

צט. זמן ברכת שהחיינו בשבת של בין המצרים

באשר שאלתני, לנוהגים לברך שהחיינו בשבתות של בין המצרים. אם אדם רוצה לחדש בגד בשבת של בין המצרים ורוצה ללבוש אותו לתפילת ערבית. האם יכול לקבל שבת מוקדם ואז ללבוש את הבגד לאחר קבלת שבת ולברך שהחיינו, או צריך דווקא ללבוש אותו לאחר השקיעה?

הערתך יפה. שכן המקור הקדום שלא לברך שהחיינו בימים אלו הוא בספר חסידים (תתמ) ושם סיים דבריו כי יש שמברכים על פרי חדש בשבתות שבין י״ז בתמוז לתשעה באב. ועפי״ז מובא במטה משה (תרצז) כי המיקל לברך ברכת שהחיינו בשבתות של ימי בין המצרים לא הפסיד, ויש להקל לברך בשבתות אלו שהחיינו. וכן איתא בספר חמדת ימים (דף פג), בספר יוסף אומץ (יוזפא סי׳ תתסא), בלבוש (תקנא, סקי״ז), בשו״ת כתב סופר (אורח-חיים קג. יורה-דעה קה), בשו״ת בית יהודה עייאש (מנהגים דף קט), באליה רבה (תקנא, סקמ״ב), במגן אברהם (תקנא, סקכ״א), בחות יאיר (תקנא) ובמשנה ברורה (תקנא, סקצ״ח).

ומה שציינת לנוהגים, שהרי יש אסרו לברך אף בשבת. וזו דעת האר״י כמובא בשער הכוונות (פט): גם צריך ליזהר ולהמנע מלאכול בימים ההם שום פרי חדש, ושלא ללבוש שום לבוש חדש, כדי שלא יצטרך לברך עליו ברכת שהחיינו, ״וענין זה נוהג בשבתות״ (וכ״כ בספר מורה-אצבע ח אות רמא). וכן בשו״ת בית דוד (אורח-חיים שכה) החמיר לברך שהחיינו אף בשבתות, וכן העלו להחמיר לברך שהחיינו בבין המצרים אף בשבת בספר ברית כהונה (מערכת ב אות טז), בשו״ת אור לציון (ח״ג כה, ג), בשו״ת ברכת יהודה (ה אורח-חיים נד), בשו״ת ויען הכהן (א, מ) ובשולחן ערוך המקוצר (או״ח ח״ג קג הערה ה). וע״ע בכף החיים (תקנא, סקר״ח).

בשו״ת חיים שאל (כד) הזכיר דעת האר״י, אך ציין כי לשיטתו למיקל לברך בשבתות אלו יש על מי לסמוך, וכ״כ גם בשו״ת אבני נזר (אורח-חיים תכח) וכן הביאו אחרונים רבים. וכן העלו גם בשו״ת יחוה דעת (א, לז. ובחזון-עובדיה, ארבע תעניות עמוד קכט), בילקוט יוסף (ארבע-תעניות, תקנא, א עמוד ריט) ובשו״ת ישיב משה (ב, קכז).

אולם יתכן לחלק בין פרי חדש שאדם מתאווה לו. כמו כן, יתכן שאחר כך לא יהיה בנמצא פרי זה (כגון פירות שעונתם קצרה). וכן, יש לומר דכיוון דרבים העלו כי ברכת שהחיינו על בגד זהו רק בבגד חשוב (ומשמח), לפי זה משמע כי הרוצה לחדש כעת בגד חשוב, יתכן דיש להחמיר. ואכן מצאתי שהאליה רבה, חילק בין בגד לבין פירות. ואסר ללבוש בגד חדש בשבתות שבתוך ימי בין המצרים. ועיין בשו״ת דעת סופר (כו) דהסתפק בזה. אך רוב הפוסקים האחרונים לא חילקו בין פרי חדש לבין בגד, ומשמע דהתירו לברך שהחיינו גם על בגד חדש בשבתות אלו. וכ״כ במפורש הבית יוסף (תקנא): ״פרי או מלבוש״, וכ״כ להתיר בשו״ת מטה לוי (א, ג). וע״ע בשו״ת ישיב יצחק (ה אורח-חיים ח).

לגבי זמן ברכת שהחיינו (בבגד החשוב), לענ״ד תלבש את הבגד כמה שיותר בסמוך לשבת. ואחר שקבלת על עצמך את השבת, תברך שהחיינו על הבגד. כגון: אם זמן הדלקת נרות בשבת בשעה 19:15, תתלבש בסמוך לכך עם הבגד החדש. ואחר שתתפלל מנחה, תקבל על עצמך את השבת (בפה) ותברך ברכת שהחיינו על הבגד החדש. ואביא בקיצור נמרץ את המקור לכך.

כל עוד דמיירי בסמוך ללבישה הראשונה עליו, דיש בה שמחה יכול לברך שהחיינו. ומובא בספר ברכת הבית (שער כד אות לט) דיש לברך בסמוך ללבישה ואם שהה זמן רב אחר הלבישה לא יברך. שכן העיקר הברכה היא על ההנאה. ועפי״ז פסק המשנה ברורה (רכג, סקט״ו) שיזהר לברך מיד לפני שיתרגל ותסתלק השמחה ממנו. וכעין זה איתא בכף החיים (רכג, סקל״א) דכל זמן שעודנו בתוקף שמחתו

ובלבישה הראשונה, יכול לברך. וכ״כ גם בשו״ת משנה הלכות (ו, מב) ובספר ברכת שמואל זכאי (הלכות ברכות רכג עמוד תלב).

ובמקום צורך ששכח לברך הקלו, כל עוד לא פשטו, כמובא בדברי הגר״ז בסדר ברכת הנהנין (יב אות ד) וכן פסקו קצות השלחן (סד, ב), בחסד לאלפים (רכג, סק״ו). וע״ע בהליכות שלמה (כג דבר-הלכה אות כב), בספר חיי משה (ח״ב סי׳ רכג עמוד תרסה) ובשו״ת ימין משה (א, ט). ואחר כותבי זאת לשואל, ראיתי ששאל בזה גם את בעל האורחותיך למדני, ועיין במה שהשיב לו באריכות בגיליון מרי״ח ניחוח (575)[1].

העולה לדינא: הנוהגים לברך ברכת שהחיינו על בגד חדש בשבתות של ימי בין המצרים, ילבשו את הבגד (החשוב) בסמוך לכניסת שבת ויברכו עליו שהחיינו רק אחר שיקבלו על עצמם את השבת.

[1] ובין הדברים כתב שם: ״יש לדון במ״ש הלבוש (או״ח רעא, א) וז״ל: ״וכשיבא לביתו מבית הכנסת ימהר לאכול מיד ויקדש את היום קודם שיאכל... **אפילו מבעוד יום** אם ירצה להוסיף מחול על הקדש״. וכן הוא באחרונים, עיין כה״ח (שם אות ב). ולכן מצינו שכיון שמותר לו לקדש ולאכול מבעוד יום, שה״ה שמותר לו ״לעלות על שלחנו כסעודת שלמה״ מבעוד יום מטעם עונג שבת. ולכן ממילא שגם מותר לו לברך שהחיינו על איזה פרי חדש מבעוד יום קודם שקיעת החמה. ולכן נראה שה״ה שמותר לו לברך על בגד חדש מבעוד יום, כיון שאף זה בכלל עונג וכבוד שבת כמ״ש הרמב״ם בהל׳ שבת (ל, ג): ״ומכבוד השבת שילבש כסות נקיה״. וכיון שכבר התחילה מצוות עונג שבת מבעוד יום, ממילא שהוא מותר לברך שהחיינו על בגד חדש.

ק. שטיפת הבית עם חומרי ניקוי בתשעת הימים בעקבות הנגיף

האם מותר לשטוף את הבית באופן יסודי בכל יום בתשעת הימים, כיוון שאחד מאנשי הבית נמצא **בבידוד** (עקב ששהה ליד אדם הנושא את הנגיף קורונה).

הגמרא במסכת מועד קטן (כז, א) אומרת שמכבדים ומרביצים בבית האבל. ומבואר בנימוקי יוסף (שם כד, א) דכל שהוא מפני כבוד הבית, אין בו איסור מלאכה לאבל. וכן מצינו באבל רבתי (יא) כי כיבוד הבית אינו חשיב מלאכה (לאבל). וע"ע בדין מלאכות הבית ברמב"ן (תורת-האדם עמוד קעג) ובמרדכי (הובא בדרכי-משה יורה-דעה שפ, סק"ה). וכ"פ להתיר השולחן ערוך (יורה-דעה שפ, כב). וכן התירו התירו לאבל בתוך השבעה לשטוף בשו"ת שבט הלוי (ו, רמד אות ב), בשו"ת יביע אומר (ג אורח-חיים לא אות ד), בהערות הגר"ש דבליצקי לספר בית ברוך (עמוד תצג), בספר חיים וחסד (ח, טו). ואף שיש שהחמירו לשטוף את בית האבל כמובא בשו"ת משיב דבר (רטו), שו"ת דברי סופרים (קמו), שו"ת שיח יצחק (יורה-דעה תעה). לדינא נראה דיש להקל (וכן העלנו בשו"ת אבני דרך יב, קפד).

אולם לגבי תשעת הימים, לא מצינו שפסק השולחן ערוך דאין לשטוף הבית, אלא מצינו דיני כיבוס וכדומה. אך ישנם פוסקים אשר אסרו לשטוף את הרצפה בתשעת הימים, והתירו מעט לכבוד שבת, כמובא בשו"ת שלמת חיים[1] (ריח), בספר מעשה איש (לחזו"א עמוד כא), בספר נזר החיים (בשם הגרח"ק עמוד רז), בקובץ מבית לוי (בשם בעל שבט הלוי, תשנ"ח עמוד כה) ועוד (וע"ע בשו"ת אבני דרך ד, סז אות ג).

וכן מצינו פוסקים דהתירו במקום צער או צורך לשטוף בימים אלו כמובא בשו"ת כפי אהרן (מב), בשו"ת יביע אומר (ג, לא) ובשו"ת בית אב"י (א, כז). וכ"ש במי שרגיל לשטוף באופן קבוע בכל שבוע או פחות מכך דיש להתיר (עיין שו"ת התעוררות תשובה ג, ל). וע"ע בשו"ת רבבות אפרים (ג, שלז) ובילקוט יוסף (ארבע-תעניות, סי' תקנג, ח עמוד שכז).

ממוצא הדברים ניתן ללמוד כי כאשר ישנו צורך לשטוף את הבית בתשעת הימים, יש להקל. וכיוון שבשאלתנו בעת הנגיף הוי צורך בריאותי, אין מקום להחמיר בזה כלל.

[1] והעיר ידידי הגר"מ פטרפרוינד: שמעתי כמה פעמים מהגאון רבי נתן קופשיץ שליט"א, שאותה הוראה אינה נוגעת לדידן, דהם איירו רק בזמנם, שהיו נוהגים בירושלים לשטוף את הרצפה בעסק גדול וכו' והיה בזה שמחה, אך היום אין זה דבר חשוב כל כך, ולכו"ע אין חשש בשטיפת הבית.

קא. תפילת רבי נחוניה בתשעה באב

האם מי שלומד בתשעה באב דברים הרעים, צריך לומר לפני הלימוד את תפילת רבי נחוניה בן הקנה?

המשנה במסכת ברכות אומרת "הנכנס לבית המדרש". ובפירוש המשניות לרמב"ם איתא: "ושתי תפלות אלו [=כשנכנס וכשיוצא] **חובה** על כל מי שנכנס לבית המדרש ללמוד... וקראה תפלה כפי עיקר מובן המלה שכל בקשה נקראת תפלה". וכתב השולחן ערוך (קי, ח) "הנכנס לבית המדרש יאמר... שלא אכשל בדבר הלכה.... ". ומדבריו יכולים אנו ללמוד דאין חלוקה בתפילה זו ויש לאומרה תמיד, ועיין במשנה ברורה (סקל"ו) דכתב דתפילות אלו הינם חובה. ועיי"ש במשנ"ב ובבאר היטב דה"ה במי שיושב ללמוד אפילו ביחידות (ובפרט במי שהגיע להוראה).

ולפי זה, יש לעיין מדוע לבטל חובה זו בתשעה באב. ואת"ל דאין ללמוד תורה בתשעה באב, הרי בדברים הרעים לומד. וזו לשון השולחן ערוך (תקנד, א): "ואסור לקרות בתורה נביאים וכתובים, ולשנות במשנה ובמדרש ובגמרא בהלכות ובאגדות, משום שנאמר פקודי ה' ישרים משמחי לב (תהילים יט, ט). ותינוקות של בית רבן בטלים בו. אבל קורא הוא באיוב ובדברים הרעים שבירמיה".

בקובץ אליבא דהלכתא (צח עמוד נה) הובא בשם הגר"ח קנייבסקי דיש לומר זאת אף בתשעה באב. אולם בקונטרס למדני חקיך לגר"ש שאול (עמוד סג) הובא בשם הגר"נ קרליץ דאין לומר תפילה זו בתשעה באב. אולם המעיין בדברי הגר"נ קרליץ, יראה שנשאל: "אם **צריך** לומר' בט' באב. ואמר שלא נראה, שהרי אין מצוות ת"ת". ויש לדייק שלא אמר כי אסור, רק שאין חובה לאומרה כבכל יום, וזה משום שאין מצווה ללמוד ביום זה. אך אם לומד (בדברים המותרים בט' באב), לא משמע שישנו איזה איסור לאומרו.

והעיר הרה"ג מנחם מנדל פוקס (מח"ס דברות מנחם), בהאי לישנא: "לא הבנתי סברת הגר"נ קרליץ זצ"ל, דאפי' אם נאמר שאין חיוב ת"ת בת"ב (מה שגם זה שנוי מחלוקת כידוע), בכל זאת עליו להתפלל שלא יטעה בהבנת הלימוד. וזה שייך הן בענייני הל' ת"ב, והן בענייני הבנת דברים הרעים וקורות ישראל והלימוד שצריך להוציא משם, וכן בעניני מוסר והשקפת התורה. ועי' או"ח (קי, ח) ובט"ז שם, דמבואר שאפילו מי שלומד ביחידות ולא לשם הוראה צריך לומר תפילה זו. ועי' מ"א שם, הובא במשנ"ב (סקל"ד) שהאר"י הק' אמר תפילה זו בכל בוקר. ולכן פשוט שיש לומר תפילה זו גם בתשעה באב". וכ"כ לי גם הרה"ג יעקב אריאל אך העיר, וזו לשונו: "מכיון שמותר ללמוד הלכות אבלות בת"ב וכן להורות הלכה לכן ראוי להתפלל את תפילת רנבה"ק. ולדלג על הפועל 'שמח' ".

סברא נוספת, הוסיף לי הרה"ג יהושע בן מאיר: לא ידעתי מדוע לא לאומרה, שהרי המשנה קראה 'תפלה' והרמב"ם ביאר מדוע. ובפרט למי שגם פוסק הלכות בט' באב לשואלים אותו. ואי חיישינן כיוון שהוי משנה הרי הוא כתלמוד תורה, אין דווקא קדושה בלשון זה דווקא. שהט"ז הביא נוסח אחר שלדעתו עדיפה. על כן יאמר את תוכן הדברים, וישא תפלה לאבינו שבשמים 'שתאיר עיני במאור תורתך ותצילני מכל מכשול וטעות הן בדינו איסור והיתר, הן בדיני ממונות, הן בהוראה', כמש"כ הט"ז. למסקנת הדברים: לא יודע מדוע יהיה איזה איסור לאומרו. ואם חושש מד"ת, שיאמר בלשון שאינה במשנה. אבל למעשה אין בכך חשש שאינו אלא תפילה.

וכן גם דעת הרה"ג משה רחמים שעיו (מח"ס שו"ת מחקרי ארץ): וזו לשונו: בענין תפילת רבי נחוניה בן הקנה בכניסתו לבית המדרש, אם יש לומר תפילה זו גם בתשעה באב. עיין להרמב"ם בפירוש המשניות למשנה זו במסכת ברכות (ד, ב) וז"ל, ושתי תפלות אלו חובה על כל מי שנכנס לבית המדרש ללמוד,

הלא תראה שלא אמר בכניסתו מה היה אומר, שמשמע שזה רק ספור מה שהיה אומר ר׳ נחוניה בן הקנה ותהיה הרשות בידינו, אלא אמר בכניסתו מה הוא אומר, ר״ל אם נכנס הנכנס לבית המדרש מה הוא צריך לומר, עכ״ל. וכן כתב רבינו עובדיה מברטנורא וז״ל, ושתי תפלות הללו בכניסתו לבית המדרש וביציאתו חובה על כל איש ואיש לאמרן, דהכי אמרינן בברייתא בכניסתו מה הוא אומר וביציאתו מהו אומר, משמע דחובה למימרינהו, עכ״ל. וכן נראה ממה שפסק השלחן ערוך (קי, ח) הנכנס לבית המדרש ״יתפלל״ יר״מ ה׳ אלהינו ואלהי אבותינו שלא אכשל בדבר הלכה וכו׳, וביציאתו יאמר מודה אני לפניך ה׳ אלהי, ששמת חלקי מיושבי בית המדרש. עכ״ל. מדכתב לשון יתפלל, משמע שהוא לשון ציווי שצריך לומר תפילה זו בכל פעם, או בכל יום. **וא״כ** כיון שהוי תפילת חובה, גם אם נכנס לבית המדרש בתשעה באב ולומד בדברים הרעים בפרט בהלכות תשעה באב, יש לו לומר תפילה זו. אבל אם אינו מקפיד בכל יום לומר תפילה זו דשויא אנפשיה רשות, ואינו מדקדק לומר תפילה זו בכל יום, גם בתשעה באב לא יאמר, אלא אם כן יקבל על עצמו לומר תפילה זו בכל יום.

אולם בעל שו״ת שואלין ודורשין כתב לי דלא יאמר דזה עצמו תורה, וכ״כ לי גם בעל שו״ת ברכת יהודה: ״לא נהגנו לומר תפלת רבי נחוניא בן הקנה ביום תשעה באב״.[1]

[1] ואעיר כי בשו״ת מהרש״ם (א, פד) ציין דכתב התשובה בתשעה באב. וקשה דהרי זהו יום שאסור בלימוד תורה בדברים שאינם רעים. ותירץ שם דכיוון דמיירי בעגונה, מי שעוסק בכך כאילו בנה אחת מחורבות ירושלים, ואין מתאים מיום על חורבן ירושלים להתעסק בכך. וכן מצינו דכתב בשו״ת הב״ח החדשות (סד) שכל המתיר עגונה כאילו בנה אחת מחורבות ירושלים (וע״ע בספר עלינו לשבח לגר״י זילברשטיין, דברים עמוד תקל).

קב. שטיפת ידיים באלכוג׳ל בתשעה באב

בימים אלו של הנגיף אנשים שמים אלכוג׳ל או רוחצים ידיים בסבון בכניסה לביתם (וכן בבתי כנסת ובמקומות עבודה). ונשאלנו, האם מותר בתשעה באב לשים אלכוג׳ל או לשטוף את ידיו במים.

הכסף משנה (תפילה ז, ח) הביא בשם הר״ן כי כל רחיצה של מצווה מותרת ואף ביום הכיפורים, וכ״ש נימא בתשעה באב אצלנו, דהוי מצוות ׳ונשמרתם מאד לנפשותיכם׳ בהקפדה על ניקיון הידיים בימים אלו.

השולחן ערוך (תקנד, ט) פסק שאם היו ידיו מלוכלכות בטיט ובצואה מותר להעביר הלכלוך. ונראה דאין הכוונה דווקא לדברים אלו. כפי שביאר המשנה ברורה (סקי״ט) דרחיצה שאינה של תענוג לא נאסרה. וכן מפורש איתא בשולחן ערוך (תקנד, טו): ״סיכה אינה אסורה אלא של תענוג״. וכן הובא בהלכות יום כיפור (עיין בביאור הלכה תריד). וע״ע בהליכות שלמה (בארחות-הלכה סוף עמוד תלב).

כמו כן, בצרכי רפואה התירו כמובא לגבי יום כיפור בירושלמי עמ״ס יומא (פ״ח, ה״א. יומא עז, ב) וכן הובא במרן בשולחן ערוך בהלכות תשעה באב (תקנד, יד) בהאי לישנא: ״הבא מן הדרך ורגליו כהות, מותר לרחוץ במים״. וביאר המשנה ברורה (סקכ״ו): ״כהות וכו׳ - היינו שהיו עייפים מחמת טורח הדרך מותר שאין זה מחמת תענוג אלא לרפואה לחזקם״. ועיין בשלחן גבוה (סקכ״ג) דבמקום רפואה לא גזרו חז״ל (וע״ע בספר רוח חיים לגר״ח פלאג׳י תקנא, סק״ז).

עוד הוסיף כי לגבי רחיצה שאינה של תענוג ולצורך רפואה, כתב מרן השולחן ערוך בהלכות אבלות (יורה-דעה שפא, ב): ״סיכה כיצד, אסור לסוך אפי׳ כל שהוא, אם מכוין לתענוג, אבל אם הוא להעביר הזוהמא מותר. וא״צ לומר משום רפואה, כגון שיש לו חטטין בראשו״. והחטטין זו רק דוגמא, דכתב כגון (ואם התיר מרן שם באבלות חדשה, כ״ש דיש להתיר באבלות ישנה). וידועים דברי הגמרא בתענית (ל, א) דכל המצוות הנוהגות באבל נוהגות בתשעה באב (ועיין בלחם-משנה תענית ה, י). ואם התירו לאבל מפני זוהמא או רפואה, ה״ה בתשעה באב. וע״ע בקונטרס קרן אור פני משה (מא אות ד).

יתרה מכך, מובא בספר תורת היולדת לגר״י זילברשטיין (נב, טו) כי מותר ביום כיפור[1] לרופא לרחוץ את ידיו לפני ולאחר בדיקת החולה כהרגלו בכל ימות השנה. אגב, בשו״ת אור לציון (ד, יב תשובה ה) דן לגבי שימוש ביום כיפור במשחת סבון שדוללה במים והיא כעת מי סבון שאין זה נחשב סיכה אלא כרחיצה, עיי״ש. וע״ע בגיליון אספקלריא (310 עמוד קיג) ובספר מנחת אשר (מגפת הקורונה סי׳ פ אות א). וכ״כ בקונטרס חמדת חיים (עמוד טו) בשם הגר״י זילברשטיין להתיר רחיצת הידיים באלכוג׳ל כיוון שזו אינה רחיצה של תענוג.[2]

---

[1] בעוונותינו הרבים הגענו ליום כיפור, באופן שעדיין צריכים לשטוף ידיים מחשש לנגיף, ואף ביום קדוש זה יש להתיר. ואציין עוד מעט בזה. הב״י (תריג) הביא את היראים (תכ) שהעלה שכהן נוטל ידיו לפני שעולה לדוכן לשאת את כפיו וציין שם כי בכל דבר שאינו מכוון כלל להנאת רחיצה, כי אם לטהר מלכלוך וטינוף שרי. וכן הובא בספר מטה משה (תתנא) והובא באחרונים רבים, וכ״פ המשנה ברורה (תריג, סק״ז). וע״ע בחזון עובדיה (ימים נוראים עמוד שח). ובוודאי דאין להקשות ולומר דאינו דומיא, דכהן מיירי ברחיצה של מצווה, שהרי גם אצלנו מיירי במצווה של ״ונשמרתם מאד לנפשותיכם״. וע״ע בגליון בית נאמן (221 אות טו). וכ״כ להתיר השימוש באלכוג׳ל ביום כיפור בספר מנחת אשר (מגפת הקורונה, סי׳ צד).

[2] וכתב לי הגר״מ פטרפרוינד: הסתפקתי אם יש להעדיף להשתמש באלכוג׳ל מאשר לרחוץ את הידים עם סבון, כיון

העולה לדינא: בשנה זו של הנגיף, אין איסור בתשעה באב לשטוף ידיו עם אלכוג׳ל או לרחוץ ידיו עם סבון, כאשר מגיע לביתו וכדומה.

שבאלכוג׳ל הנידון הוא רק משום סיכה, אבל ברחיצת הידים עם סבון הנידון הוא משום סיכה ומשום רחיצה ביחד. ואף שגם את זה יש להתיר מהאי טעמא דהוי רק משום בריאות ולא להנאה, מ״מ יש צד לומר שעדיף לדחות דין אחד מאשר לדחות שני דינים [אך לקושטא דמילתא אין זה מוכרח, דאפשר שאין כאן גדר של ״דחויה״, אלא שאיסורים אלה כלל לא נאמרו כשהדבר לא נעשה לתענוג, ועיין].

קג. כתיבת ספר תורה בתשעה באב

האם מותר לסופר סת"ם לכתוב בתשעה באב אחר חצות היום?

אמנם יודע אנכי כי בספר דרכי חיים ושלום (אות תרעא) התיר אחר חצות היום. אך לענ"ד אין להתיר זאת. אולם אם מיירי לתקן ספר תורה כדי שיוכלו לקרוא בו בתשעה באב, ניתן לתקן אחר חצות היום והכי איתא בכף החיים (תקנד, סקק"י). ועיין בשערי תשובה (תקנד, סקי"ג) שציין שמובא בשכנה"ג בשם מהר"י ברונא שר"י הגיה הספר תורה שלו בתשעה באב. וביאר השע"ת דצ"ל שעשה כן כדי שלא להשהות ספר שאינו מוגה או שהיה צריך לקרות בו בתשעה באב. וע"ע בספר נחמת ישראל (לח, ד ובהערות שם).

בעלון עלים לתרופה (דברים תשע"ג) איתא: "בת"ב עצמו, לא יכתוב הסופר, גם לא אחר חצות היום. והטעם הוא מצד איסור עשיית מלאכה, דכתיבת סת"ם צריכה דקדוק ואומן יד, והיא בכלל מלאכת אומן שיש לאסרה כל היום, כי כל העושה מלאכה בת"ב אינו רואה סימן ברכה". וכ"כ בקיצור יריעות שלמה מועלם (ד, מה) לאסור לכתוב בתשעה באב בגלל איסור עשיית מלאכה. וכן העלה בספר פסקי תשובות על המשנ"ב (מהדו"ח סי' תקנד אות כו).

נראה לי להוסיף כי חוץ ממלאכת אומן, ישנה בעיה נוספת. והיא שהסופר סת"ם בעת שכותב את הספר תורה יש לו להוציא את המילים שכותב בפיו כפי שמובא בשולחן ערוך (יורה-דעה רעד, ב). וממילא הוי כעיסוק גמור בתורה. וכידוע ביום זה שלתשעה באב אין לומדים תורה אלא רק בדברים הרעים. ואין מקום למימר דלא חשיב לימוד תורה בכותב, דהרי פסק השולחן ערוך (אורח-חיים מז, ג) כי הכותב דברי תורה צריך לברך, וזה שמא יוציא מפיו (וע"ע במשנה ברורה שם, סק"ד).

ואכמ"ל בעניין איסור לימוד תורה בתשעה באב דמקורו הוא בגמרא במסכת תענית (ל, א), ונפסק ברמב"ם (תענית ה, יא) ובשולחן ערוך (תקנד, א). וע"ע בזה בתוספות (מועד-קטן כא, א ד"ה 'ואסור'), בסמ"ג (הלכות אבלות) ובשולחן ערוך (יורה-דעה שפד, ד). וע"ע בעניין כתיבת סת"ם בתשעה באב בגיליון מרי"ח ניחוח (574) ובשו"ת חמדת יואל (א, לג).

וכ"כ לי גם בעל שו"ת שואלין ודורשין ד"מכיון שיש פוסקים שגם על הרהור מברכים ברכה"ת, משמע שזו תורה. וכשכותב ס"ת ומזוזות בודאי מהרהר, שהרי לא יכול להיות שכותב וחושב על דברים אחרים".[1]

העולה לדינא: אין לסופר סת"ם לכתוב ספר תורה בתשעה באב. אולם, אם צריך לתקן ספר תורה שנפסל ואין ספר אחר לקרוא בו במנחה (בתשעה באב), יש להתיר לתקנו.

---

[1] והרה"ג מנחם מנדל פוקס כתב לי ד"אולי יש היתר, אבל דמיא למלאכה אחר חצות אשר קובע עצמו לזה ומסיח דעתו מן האבלות ואינו רואה ברכה מהמעות של אותה מלאכה (תקנד, כז ומשנ"ב סקמ"ט-סק"נ).

קד. בישול בתשעה באב שחל ביום חמישי לצורך שבת

במה שפסקת דהשנה שחל תשעה באב ביום חמישי אין לבשל בתשעה באב אחר חצות לצורך שבת ויבשלו אחר הצום. ויצאו עוררין נגדך, שפסקת שלא כדין. ושאלת, האם שגית בהוראתך.

הביאור הלכה (תקנט ד״ה ׳עד לאחר חצות׳) הביא את דברי הלבוש כי העיקר ביום זה ״שיהא יושב ושומם באבילות של ירושלים להתעסק ולהתאונן בנהי וקינות ולא בדברים אחרים המשמחים ומסיחים מן האבילות״. ולפי״ז ה״ה בכל דבר, אשר מסיח הדעת מהאבילות אין לעשותו.

אלא דמצאתי דבספר נטעי גבריאל (בין המצרים ח״ב עח, ט) כתב שכאשר תשעה באב חל ביום חמישי, מותר לבשל ולאפות **אפילו קודם חצות** מאכלים לכבוד שבת, ודייק זאת מדברי השולחן ערוך (תקנט, י) דנוהגים שלא לשחוט ושלא להכין צרכי סעודה עד אחר חצות. ומבואר במשנה ברורה (סק״מ) משמיה דהמגן אברהם ושאר אחרונים כי לצורך סעודת מצוה **שיהיה בלילה** מותר לשחוט אפילו קודם חצות. ולכאורה כיוון דסעודת שבת מיקרי סעודת מצווה, גם לזה יש להתיר. וכן פסק גם בספר הליכות אמת גדסי (כט, טז): ״תשעה באב שחל ביום חמישי, מותר להכין אוכל לצורך השבת אפילו קודם חצות״.

אלא דיש לדחות את ראייתו של הנטעי גבריאל, שכן היתרו של מרן הוא לצורך סעודת מצווה המתקיימת במוצאי תשעה באב (כגון פדיון הבן), אך לא לצורך סעודת מצווה המתקיימת ביום אחר. וכ״ש בנדו״ד לגבי שבת, דהרי עיקר ההכנות לשבת ראויות שיהיו ביום שישי דאז מינכרא דהוי לצורך שבת כמבואר במשנה ברורה (רנ, סק״א). וע״ע בחיי אדם (כלל קלה, כו). אולם יתכן דדייק מדברי המשנה ברורה (תקנא, סק״ס) דהתיר לשחוט עבור שבת קודם חצות, עיי״ש.

ומצאתי בקובץ מבית לוי (פסקי שבט-הלוי, צה, ג): ״מותר לשחוט מחצות היום לכבוד שבת. וכן לבשל לצורך שבת אם הזמן דחוק לו״. וחזיתי דשר התורה הגר״ח קנייבסקי התיר לבשל בתשעה באב שחל ביום חמישי אחר חצות בשביל שבת (גם אני אודך, תשובות הגרח״ק, תשובה קכה). וכן פסק גם בספר נחמת ישראל (לח, י) ובהערה ציין לדברי הגרח״ק. וכ״פ גם בספר הליכות אבן ישראל (עמוד שעב אות ב) דשרי לבשל אחר חצות היום לצורך שבת. ובספר גם אני אודך לרב יקותיאל ליברמן (סי׳ צד) העלה ״דאין מקום להקל בזה בשופי, ורק במקום שאי אפשר בענין אחר אפשר להקל״ (וע״ע בשו״ת משנת יקותיאל א, קמז).

וע״ע בשו״ת נמלא טל (אורח-חיים קפח) שהתיר לאשה שרגילה תמיד לבשל ביום חמישי ולא תספיק ביום שישי לבשל את הכל לשבת, עיי״ש. וע״ע בשו״ת מקדש ישראל (בין-המצרים סי׳ רסד).[1]

לדינא, לענ״ד ראוי להחמיר למי שיכול שלא לבשל בתשעה באב שחל ביום חמישי עבור שבת, אך במקום צורך המיקל אחר חצות יש לו וודאי על מי לסמוך.

---

[1] וכתב לי הגר״מ פטרפרוינד: ״שמעתי מהגאון רבי נתן קופשיץ שליט״א להתיר זאת, ושאין זה נחשב למלאכה שיש בה שיהוי שמחמירים גם אחר חצות, וכעין מה שמצאנו באבל תוך שבעה שמותר לו לבשל. וכמו שמותר לבשל בתשעה באב לצורך מוצאי התענית, כך גם מותר לבשל לצורך שבת, וכשם שלצורך מוצאי התענית נוהגים להכין מאכלים גם יותר מכדי הצורך, כך גם לצורך שבת אין איסור, ואדרבה כאן זה עדיף מאשר בישולים למוצאי תשעה באב, כיון שבנדו״ד ההכנות לשבת הן מצוה בעצם״.

קה. צום תשעה באב בלילה או ביום

מי שיכול לצום או ביום תשעה באב כל היום או רק בליל תשעה באב מתי יצום? האם עדיף שיתחיל בלילה ואח״כ נימא אנוס הוא ורחמנא פטריה או דעדיף שיתחיל את הצום ביום מעלות השחר ויצום עד צאת הכוכבים.

ואעיר כי יש הסוברים דצום מעלות השחר עד צאת הכוכבים חשיב לענין עננו ולעליה לתורה, עיין בנזירות שמשון ובארחות חיים[1] (ספינקא תקנד ד״ה ׳שאלה׳) וכן בספר תורת היולדת (מח הערה ה).[2] ואכן, חזיתי דבילקוט יוסף (ארבע-תעניות תקנד, טז עמוד תל) העלה כנזירות שמשון, וזו לשונו: ״מי שיכול לצום בתשעה באב מבוקר ועד ערב כראוי, אולם אינו יכול בשום אופן לצום מהלילה ולהשלים את התענית של עשרים וארבע שעות, כגון אדם חלש. עדיף שיאכל וישתה בלילה, בכדי שיוכל להשלים תענית כדת וכדין ביום מעמוד השחר ועד צאת הכוכבים״. וכ״כ גם בשו״ת תשובות ישראל (ה, לב) דבתשעה באב יתחיל מהיום (אך ביוכ״פ יתחיל מהלילה, אף שלא יוכל לצום הכל).

וכן גם דעת הרה״ג משה רחמים שעיו (מח״ס שו״ת מחקרי ארץ) וזו לשונו: נראה דתלוי בפלוגתא אם אונס כמאן דעביד דמי או כמאן דלא עביד דמי. והא מילתא היא פלוגתא דרבי יוחנן וריש לקיש כמו שמובא בירושלמי מסכת גיטין (ז, ו) וז״ל, אירע לו אונס ר׳ יוחנן אמר אונסא כמאן דלא עבד, ריש לקיש אמר אונסא כמאן דעבד. וכן הוא בירושלמי קידושין (ג, ג) ע״ש. וקיימא לן רבי יוחנן וריש לקיש הלכה כרבי יוחנן. עיין בתומים (כא, סק״א). וראה עוד מ״ש בענין זה בשו״ת מחקרי ארץ (ח או״ח יא. מג. ומו). וא״כ יש לומר דאע״ג דאונס רחמנא פטריה אבל לא הוי כמאן דעביד. ולפי זה בנדון השאלה אם יצום בלילה ויאכל ביום, הגם שהוא פטור ומותר לו לאכול, אבל לא נחשב לו כמי שצם ממש. ולכן עדיף שיאכל בלילה ויצום ביום מעלות השחר עד צאת הכוכבים, דכל כהאי גוונא מצינו בשאר תעניות ציבור דחשיב צום אע״פ שאוכל בלילה, וא״כ הגם שבתשעה באב צריך להתחיל את הצום מהלילה, אבל כיון שהוא אנוס ואינו יכול לצום מהלילה עדיף שיצום רק ביום ויחשב לו תענית יום לכה״פ.

אך, בקובץ אליבא דהלכתא (צח עמוד מח) הביא בשם הגריש״א כי יתחיל התענית מבערב ויצום כפי יכולתו. וכן הובא (שם עמוד נד) דזו גם דעת הגר״ח קנייבסקי שיתחיל לצום בלילה (וכן הובא בשמו גם בקובץ מה טובו אהליך יעקב טז עמוד קפד). וכ״כ לי גם בעל שו״ת שואלין ודורשין ובעל שו״ת ברכת יהודה (וכ״כ גם בעל שו״ת מנחת שמואל לידידי הגר״מ גבאי). ועיין בספר פסקי תשובות על המשנ״ב (תקנד אות ט) דהכי יש להורות. וכן ראיתי דזו גם דעת הגר״ש דבליצקי זצ״ל (הובא בקובץ באר-התורה קכג עמוד 7).

וכ״כ לי בעל שו״ת ברכת יהודה:

> הנה ראיתי בגוף ספר נזירות שמשון דאיהו ביסס את דבריו ממ״ש הרמב״ם בהלכות תעניות (ג, ג) וז״ל, עברו אלו ולא נענו ב״ד גוזרין שלש תעניות אחרות על הצבור שני וחמישי ושני. ובשלש אלו אוכלין ושותין מבעוד יום כמו שעושין בצום כפור. ואנשי

[1] וע״ע בספר מנחת אשר (מועדים, צומות עמודים רפא-רפב)

[2] בעניין תשעה באב למעוברת ומינקת ודין שיעורים עיין בשו״ת אבני דרך (ז, צג).

משמר מתענין מקצת היום ולא משלימין. ע״כ. ומדשינא לישנא דגמרא דקתני סתם מתענין ולא משלימים, ש״מ דבא להורות דביום מתענין מקצת ולא בלילה, דאל״כ ה״ל לאשמעינן גם בלילה שמתענין, ועוד דלדידיה מיותר ולא משלימים, דהא כבר אמר רק מקצת היום, אלא דבא לדייק ולא לילה. ע״ש. אולם לאחר הקידה חמש מאות אי משום הא לא איריא, ואדרבא י״ל שהיא גופא הרמב״ם אתא לאשמועינן במ״ש ואנשי משמר מתענין מקצת היום, ר״ל שמתענין מתחילת הלילה וכמה שאפשר מתחילת היום.

והכי מסתברא, שיש להתחיל את הצום ואח״כ אמרינן אנוס רחמנא פטריה. וכן מבואר כן בשו״ת אבני נזר (ס״ס תקמ). וכן כתב כתב בספר הליכות שלמה בהלכות בין המצרים (פט״ז ארחות הלכה הערה 3) שמשמעות כל הפוסקים שלא כדברי הרב נזירות שמשון. וכן דעת הגר״ש ואזנר זצ״ל בקובץ מבית לוי (חי״ג עמ׳ נו) שאין מורין כדברי הרב נזירות שמשון. וכן מבואר ממ״ש הגרי״ש אלישיב זצ״ל בקובץ הלכות ומנהגי בין המצרים (עמ׳ קכז) שחולה שבלילה עדיין אינו צריך לאכול ויכול להתענות אז בקלות, בודאי שאסור לאכול בתחילת התענית, כיון שעדיין אינו נחשב חולה לענין זה. וכן הורה בספר פסקי תשובות (סי׳ תקנד בהערה 45).

ויתרה מזו ראיתי להגר״נ קרליץ זצ״ל בספר קרא עלי מועד (עמ׳ עה) כתב שיש מקום לומר שכל דברי הרב נזירות שמשון נאמרו רק בחולה גמור שמתירים לו לאכול מיד בתחילת התענית, אך במי שחולה קצת שהחיתר שלו לאכול הוא רק כדי שלא יגבר עליו החולי, בתחילת התענית אין לו עדיין כל היתר לאכול וחייב לצום. ע״ש [חלק מהמקורות נעזרתי ממ״ב הוצאת דרשו סי׳ תקנד בהערה 26].

וכתב לי הגר״י בן מאיר:

לא כ״כ ברור לי מדוע יכול לצום רק חלק מהתענית. שהרי אם הוא חולה, במקום חולי לא גזור רבנן, ובט׳ אין צריך אומד, וכיוון שהוא חולה, אפי׳ אב״ס כלל[3]. אמנם יש לדון באדם שלדוגמא יש לו חולי בכליות, שחייב לשתות לפחות פעם ב 12 שעות. אמנם אם שותה כך אין בו כלל מחלה. ואז השאלה מתי ישתה. אמנם נ״ל שאף בכה״ג כיוון שאינו יכול ׳לצום׳ כל הצום, הוי מקום חולי דלא גזור ביה רבנן כלל, ואינו חייב לצום גם בשעות הראשונות. אך לגבי שיעורים היה נ״ל לחלק בין מי שחולה, למי שאם יצום יש חשש שיחלה, כמפורסם בשם הגר״ח מבריסק לגבי יוה״כ שלא נאמר דין אכילה לשיעורים רק לגבי מי שאם לא יאכל יחלה. אבל מי שחולה שוב אין בו דין שיעורים אף ביוה״כ. אך מי שיש לו מחלה בכליות נ״ל שכבר מיקרי חולה, כמש״כ למעלה. רק ביוה״כ לא מיקרי ׳מסוכן׳, רק שיבוא לידי סכנה. אבל חולה כבר מיקרי. אך זה אפשרי במי שאם יצום יש חשש שידבק במחלה [כמו שפעם אמרו לעניין מגיפת החולירע ל״ע]. וראה מש״כ על זה בספרי ׳מפקודיך אתבונן׳ מאמר

[3] והגדרת חולה שאב״ס מסתברא כמו בדיני שבת: א. מי שנפל למשכב, כלומר מחמת החולי לא יכול לתפקד. ב. מי שיש לו מיחושים בכל גופו, נ״ל שהוא כולל אדם שיש לו יותר מ 38 מעלות חום. ראה שש״כ (כ, א). אמנם עיין ערוה״ש (תקנד, ז) שהקל יותר.

׳חיוב חיילים בצומות דרבנן בתנאי שרב׳, סעיף ז ׳אכילת חולה פחות פחות מכשיעור בצומות דרבנן׳, בעמ׳ 36, ושם בהערה 27.[4]

העולה לדינא: מי שיכול להתענות או ביום תשעה באב כל היום או רק בליל תשעה באב, עדיף שיתחיל בליל את הצום בליל התענית, ואח״כ נימא אנוס הוא ורחמנא פטריה.

[4] וראה שם בהערה זו ובהערה 9 דברי שא״ב הגמ״י מגנס שליט״א [וראה גם בסעיף הקודם, סעיף ו בעמ׳ 35 ושם בהערה 23]. וע״ש בסעיף י ׳סיכום להלכה׳ עמ׳ 38 הלכות 3, 6. בכל אופן, נ״ל שאם מדובר במצב כפי שתיארתי למעלה, שיצום בערב עד שמגיע למצב שיחלה אם לא יאכל, ואז יאכל. אף שיצא שיאכל ביום [וראה שם בסיכום להלכה הלכה 7]

קו. צום לחולה בקורונה או למי שצריך להיות בבידוד

נשאלנו האם מי שנמצא בבידוד צריך לצום בתשעה באב. וכן, האם מי שחולה בקורונה צריך להתענות בתשעה באב?

הגמרא במסכת תענית (יט, א) אומרת כי עיר שיש בה דבר מתענים ומריעים. וכן פסקו הרמב"ם (תענית ב, ב) והשולחן ערוך (תקעו, ב). אלא שהעירו האחרונים (עיין מג"א שם סק"ב, והובא במ"ב שם סק"ב) "האידנא אין מתענין כלל בשעת הדבר דמנוסה הוא כשאינו אוכל ושותה קולט ח"ו שינוי האויר".

אגב, בימי מגפת החולירע פסק הגר"י סלנטר כי אף הבריאים לא יצומו, וביום כיפור אשר הוא חמור טפי (משאלתנו), עלה לבימה ואכל לעיני כל הקהל (עיין בספר מקור-ברוך ח"ב פרק יא. וכן הובא בשו"ת אגרות-משה אורח-חיים ג, צא. בשרידי אש[1]. בספר במועדים בהלכה לגרש"י זוין עמוד פג [במהדורה חדשה עמוד קב]).[2]

אולם יש לציין כי שם הגר"י סלנטר עשה זאת כי חשש לפיקוח נפש. ויש להוסיף כי מצינו דבשעת מגפה הקלו הפוסקים מלצום אף ביום כיפור (והתירו שיאכלו פחות מכשיעור) כמובא בשו"ת חתם סופר (ו, כג), בשו"ת מצפה איתן (אורח-חיים מא) וציין שם דהכי הורה בעל שו"ת שואל ומשיב ועוד. וע"ע בשו"ת רמ"ץ (אורח-חיים לט), בשו"ת דברי נחמיה (אורח-חיים מ-מא) ובשו"ת דברי מלכיאל (ג, כו).[3]

אלא שבשאלתנו, אינו ברור כלל כי מי ששרוי בבידוד או שהוא חולה בקורונה, דזו חומרת פיקוח נפש בשבילו לצום. ועוד, ידוע שגם אז היו שהתנגדו לפסקו של הגרי"ס (הובא בשו"ת מצפה-איתן) או החת"ס (עיין בשו"ת ראשית ביכורים, דבריו הובאו באלף-המגן על המטה-אפרים ריש סי' תריח). ועיין בזה בשדי חמד (חלק ט מערכת יוה"כ ג אות ד). וילי"ע בתענית תשעה באב, מה יש להורות. וכן, איך יש להתייחס למצב בו אנו שרויים, האם מיקרי שעת מגפה.

הביאור הלכה (תקנד ד"ה 'דבמקום חולי') הביא בשם ספר פתחי עולם כי במקום שאין המחלה של החולירע חזקה, יאכל ע"פ שיעורים (ע"פ שו"ע סי' תריח). אך יקפיד לשים מסכה סביב פיו ואפו, עיי"ש. וציין דזה גם בתשעה באב. ועדיין איני יודע, אם יש בכלל מקום להשוות בין מגפת החולירע לנגיף הקורונה המצוי כיום. שכן החולירע היה גורם לשלשולים קשים וממילא להתייבשות. ועוד, דגם במגפות קשות היו פוסקים שהורו דקיים חיוב לצום כמובא בשו"ת זכר יהוסף (ד, רג).

ונציין כי מרן (תקעו, ב) כתב כי על מגפה מתענים. אולם ע"ש במגן אברהם (סק"ב) דהעלה דהאידנא אין מתענים כלל בשעת הדבר, והובא בבאר היטב (סק"ב) ומבואר ד"כשאינו אוכל ושותה קולט שינוי אויר ח"ו". אולם המעיין היטב שם (ובשערי תשובה שהדגיש הדברים) מירירי בגזירת תעניות על הציבור. אך אין מבורר לגבי תענית ישנה כתשעה באב. וע"ע שם בברכי יוסף (סק"ד).

---

[1] במאמרו 'בעלי המוסר', שרידי אש [מהדורה ישנה] ח"ד עמוד רפט.

[2] אולם בשו"ת הרב"ז (לגרב"ז שאפראן סי' יא) כתב כי הגרי"ס הציע לאסור את כל האוכל מערב יוכ"פ בקונם, וממילא אין איסור חל על איסור. וזאת בשביל להינצל מאיסור כרת. וע"ש שהרדב"ז פקפק בזה. ויש גרסאות אחרות לסיפור זה, עיין בשו"ת מנחת שלמה (א, לא. הליכות-שלמה מועדים ח"ב ה הערה 58).

[3] הגר"י בן מאיר הוסיף לי מקורות נוספים בזה ובהם: בתנועת המוסר (ח"א עמ' 152 והלאה), בקונטרס מנחת אשר (בתקופת הקורונה סי' ג עמ' יד-טז), לשלשה באלול (א, סעיף י עמ' לה במהדורת מכון הרצי"ה תשס"ג. עמ' ט במהדורה הישנה) שכן הורה מרן הגראי"ה זיע"א בזוימל "כהוראת הגאון ר' ישראל מסלאנט ז"ל שמחויבים לטעום אכילה קלה ביום הכפורים מפני הסכנה, ועשה כן בבית הכנסת בעת התפלה, לקיום חובה זו כדינה, והקהל עשו על פיו..." [יש לשים לב שהרב ציווה 'לטעום אכילה קלה', בלא קידוש. ואפשר שאף פחות מכשיעור].

ומפורש כתב מרן (תקנד, ו) כי במקום חולי לא גזרו רבנן. והעיר הרמ"א (שם) כי נוהגין להתענות כל זמן שאין להם צער גדול שהיה לחוש לסכנה, והמיקל לא הפסיד. והמשנה ברורה (סקט"ז) הביא את החיי אדם שכ"ש "באדם חלוש והוא חולה שאין בו סכנה, אין כדאי להחמיר".

ונפנה עוד לדברי שו"ת האלף לך שלמה (אורח-חיים שנא) כי גם בחשש ספק סכנה, בטלים כל התעניות (ואסור לאדם להחמיר על עצמו ולצום). וביאר בשו"ת הרדב"ז (ג, תמד) כי אף ביום הכיפורים, בספק סכנה, אסור לאדם להחמיר על עצמו (וע"ע בחזון-עובדיה, ימים נוראים עמוד רפט). על הזהירות וההקפדה דיש אף בספק סכנה, יכולים אנו ללמוד מתוך דברי המשנה במסכת תרומות (ח, ד) דיין של תרומה שנתגלה - ישפך. ועיין בברטנורא (שם) דאין הדבר חשיב לאיבוד תרומה, כיוון דאסור לשתותו שמא שתה ממנו נחש. כלומר, אף על ספק סכנה, מחמירים (ועיין בשו"ת משכנות יעקב א יורה-דעה טז-יז דחיישינן למיעוט).

ולענ"ד בעניין הנגיף קורונה יש לחלק בין חולה מאומת, שבו נראה שיש מקום להקל בתשעה באב שמתחילת הצום יאכל בשיעורים (או שלא יצום, תלוי במצבו). לבין אדם הנמצא בבידוד שאין הכרח שהוא בכלל חולה, שעליו לצום רגיל (אלא א"כ יש לו תסמינים, דאז יאכל פחות מכשיעור).[4]

וכתב לי בעל שו"ת ברכת יהודה: "הפוסקים כתבו שאכילה בשיעורים נאמרה רק בבריא שיש חשש שאם לא יאכל הוא יחלה, מה שאין כן בחולה קורונה או מי שיש לו תסמינים של המחלה הוא צריך לאכול רגיל משום שהוא בכלל חולים שאוכלים כרגיל" (וע"ע בספר גם אני אודך לגר"מ שעיו ב, קמט אות נו).

וחזיתי כי בגליון מרן (פנחס תש"פ) פסק הראשל"צ בעל הילקוט יוסף, כי מי שהוא חולה ויש לו את תסמיני המחלה (כחום, שיעול וכדו') ומרגיש חולשה יאכל כשבעה עשר בתמוז ובתשעה באב, ואם ירצה יחמיר על עצמו ויאכל פחות מכשיעור. ומי שנמצא בבידוד שיאכל, אלא א"כ יש לו תסמינים דאז יאכל פחות מכשיעור. עוד בעניין תענית בתקופת הקורונה עיין בספר מנחת אשר (מגפת הקורונה סי' עט), בספר שערי יוסף (קורונה, עמודים 228-226) ובגליון עמיקא שמעתתא (חודש ניסן).

וכתב לי בזה הרה"ג מנחם מנדל פוקס: "לענ"ד פשוט שמי שהוא חולה קורונה ממש, לא צריך שיעורים, ויאכל כרגיל, אבל רק אוכל פשוט ולא מעדנים. מי שחייב בידוד: נפק"מ, אם החשש מבוסס, כי הי' ע"י חולה ממש או אחד מהמשפחה הגרעינית חולה קורונה, אז בגדר מש"כ הביה"ל בשם פתחי עולם לאכול פחות מכשיעור. וזאת משום שהחשש שמא נדבק או ידבק. ואם חיוב הבידוד הוא מטעם החוק ומשום לא פלוג, כגון שהי' בביכ"נ קצת קרוב למי שהתגלה אח"כ כחולה, והי' עם מסכה, אם מרגיש טוב מותר לו לצום". ובעל שו"ת ודרשת וחקרת הוסיף לי הכי, דאם נמצא בבידוד ומרגיש טוב בודאי יתענה. אך אם הוא חולה מאומת לא יצום כשיש לו תסמינים (אך אם מרגיש טוב, נראה דיצום, דיתכן שהיתה שגיאה בבדיקה).

---

[4] כדברינו כתב לי בעל שו"ת מחקרי ארץ: "בענין חולה קורונה מי שיש לו את הנגיף אסור לו לצום מכיון שהתענית יכולה להכביד עליו את חוליו ובמקום חולי לא העמידו חכמים דבריהם וכמו שכתב השלחן ערוך (תקנד, ו) חולה שהוא צריך לאכול, אין צריך אומד אלא מאכילין אותו מיד, דבמקום חולי לא גזרו רבנן. ואין צריך להתחיל בשיעורים דכיון שהוא חולה שצריך לשתות חם מותר לו לאכול ולשתות רגיל דלא תקנו בשבילו את הצום. ואם עבר לו החולי ועדיין הוא הוא חלש תלוי בעוצם חולשתו כי אם הוא חלש הרבה אין לו לצום ואם הוא קצת חלש יש לו לאכול שיעורים. כמבואר בדברי המזבח אדמה שכתב בסימן תקנ"ד לחולה שנתרפא רק שהוא חלוש מאד אינו צריך אומד בתענית של תשעה באב מ"מ הוא עצמו יראה עצמו אם מצטער הרבה שחושש שחוזר עליו חוליו יאכל ואין צריך שיעורין רק לא יאכל למעדנים ומ"ש מרן בסימן תקנ"ד וכן חולה שהוא צריך לאכול רוצה לומר שאומר צריך אני אין צריך אומד עכ"ל. דמבואר יוצא שתלוי בעוצם חולשתו לאחר המחלה. אבל מי שנמצא בבידוד והוא מרגיש בריא, אין לו חזקת חולה וצריך לצום. אלא א"כ צם ומרגיש יותר חלש מכל צום תשעה באב שאז מותר לו לאכול ולשתות שלא יתגבר עליו החולי ח"ו".

קז. צום לאשה שבמחזור

נשאלתי מה הדין באשה או בחורה שביום צום י״ז בתמוז קיבלה את הווסת החודשי שלה ומרגישה חלשה. האם היא צריכה לצום וכמובן שהשאלה היא גם על שאר הצומות. וכן מה הדין באופן זה באשה שקבלה את ווסת ביום תשעה באב ובתחילת ווסתה היא חלשה מאוד לפחות יומים ראשונים של הווסת כי מאבדת הרבה דם.

לענ״ד אין זו סיבה להקל. שהרי החולשה של האשה בימים אלו של קבלת הווסת אינו דבר חדש, אלא היה כך מאז ומעולם. ובכל זאת לא מצינו בכל הדורות הקודמים שמישהו הקל לנשים בגלל חולשה זו. אולם כתב לי מו״ר הגר״א נבנצל כי ישנם נשים הנוהגות לצום רק בט״ב וביוכ״פ.

אולם בעלון מרי״ח ניחוח (575) השיב על שאלה זו בעל האורחותיך למדני, בהאי לישנא:

> כתב מרן (תקנד, ו): ״חיה כל ל׳ יום, וכן חולה שהוא צריך לאכול, אינו צריך אומד אלא מאכילין אותו מיד, דבמקום חולי לא גזרו רבנן״. ופירש הכה״ח (שם אות ל): ״וכן חולה שצריך לאכול כו׳. כלומר שהוא **חלוש וחש בגופו** אעפ״י שאין בו סכנה מאכילין אותו וא״צ אומד כמו ביוה״כ. מאמ״ר אות ב, מ״ב אות יא״. ובאות לג שם כתב הכה״ח: ״וחולה שאין בו סכנה פטור מן התענית בט״ב. כ״כ הרא״ש בתשובה בשמים ראש ס׳ רפ. יפה ללב ח״ב אות ג״ (אלא ידוע שאין הרא״ש המחבר של שו״ת בשמים ראש).
>
> ואף שכתב הרמ״א שם: ״ומיהו נוהגין להתענות כל זמן שאין להם צער גדול שהיה לחוש לסכנה, והמיקל לא הפסיד״. ולכאורה משמע שאף לגבי חולה י״ל הכי ״שנוהגין להתענות כל זמן שאין להם צער גדול...״. מ״מ כתב הכה״ח (שם אות לח): ״ומכ״ש באדם חלוש והוא חולה שאין בו סכנה שלא להחמיר, ומ״מ לא יתעסקו במאכל ובמשתה אלא כדי קיום הגוף. ח״א כלל קל״ה אות ב, מ״ב אות ט״ז״. הרי נראה שמ״ש הרמ״א ״ומיהו נוהגין להתענות כל זמן שאין להם צער גדול שהיה לחוש לסכנה״, שזה רק לגבי חיה כל ל׳ יום, משא״כ בחולה, שאין לו להתענות אם הוא ״חלוש וחש בגופו״. וכן נראה מהמ״ב (סקי״ד) שמנהג זה הוא רק לחיה.
>
> ולפי זה יש לחקור כשאשה יש לה חלישות הגוף מפני הווסת, האם היא בכלל חולה או לא. כתב הרמב״ן בפר׳ ויצא (לא, לה): ״אל יחר בעיני אדני כי לא אוכל לקום מפניך. לא הבינותי מה התנצלות זה, וכי הנשים אשר להם האורח לא יקומו ולא יעמדו? אולי אמרה כי ראשה ואיבריה כבדים עליה, והיא **חולה בבא הארח כי כן דרכן**, וכל שכן במעטות הלידה כרחל שדמיהן מועטין והארח יכבד עליהם מאד״.
>
> ולכן נראה שיש לדון בכל אשה שיש לה ווסת, שאם יש לה חלישות או כאב כל כך עד שקשה לה לעמוד, אז י״ל שהיא בכלל ״חולה״ כמ״ש הרמב״ן הנ״ל. ונראה דלא בעינן שיש לה חלישות כל כך עד שהיא א״א לעמוד כלל, אלא אף אם היא יכולה לעמוד אלא הוא רק קשה לה, עדיין היא בכלל חולה. וכן נראה ממ״ש המאמ״ר הנ״ל ״שהוא חלוש וחש בגופו״ שהוא לא הזכיר שהחולה נפל למשכב, וזה כמ״ש הרמ״א

(שכח, יז) לגבי חולה שאין בו סכנה: "שיש לו מיחוש שמצטער וחלה ממנו כל גופו, שאז **אע"פ שהולך** כנפל למשכב דמי (המגיד פ"ב)". הרי שעדיין הוא יכול לילך, אלא הוא רק קשה לו מפני שמצטער כל גופו. ולכן הכי י"ל לגבי המאמ"ר הנ"ל, שעדיין החולה יכול לילך על רגליו, אלא הוא קשה לו מטעם "שהוא חלוש וחש בגופו". וכן י"ל לגבי אשה שיש לה ווסת שאף היא בכלל חולה אם היא חלושה והיא קשה לה לילך על רגליה, אף שבדוחק היא עדיין יכולה לילך על רגליה. ולכן יש לדון במציאות בכל אשה שיש לה ווסת אם יש לה חלישות כזו או לא, ואם יש לה חלישות כזו אז אין לה להתענות בט"ב וק"ו בשאר תעניות. כך נראה ללמוד מרבקה אמנו והרמב"ן הנ"ל.

על דבריו כתבתי לבעל האורחותיך למדני, בהאי לישנא: "ראיתי היום את תשובת הרב שהשיב לרב אבוחצירא בעניין תענית לאשה שיש לה ווסת ודן זאת כחולה והביא את הרמב"ן ועוד. אף אנכי נשאלתי ממנו שאלה זו. ואומר כי חפשתי בספרים רבים הנמצאים באמתחתי ולא מצאתי אף ספר שדן בזה. ולכאורה הסברא אומרת שאין להקל. דאף שמצוי שנשים שיש להן ווסת והן כואבות, מרביתם ממשיכות את שגרת החיים. ומיעוטן 'ביום הקשה' של הווסת נשארות בבית לשכב ולא הולכות לעבודה. תופעה זו איננה חדשה. החולשה והכאב היו תמיד. ובכל זה לא מצינו באף פוסק בראשונים ובאחרונים שדיבר על כך, ומכאן ניתן להסיק שאין להקל. דאם היה מקום להקל, היו מזכירים זאת כפי שהזכירו מעוברת, מינקת וכן בסוגי מחלות שונים. לפי דברי הרב, כיצד יתכן שאף אחד לא עסק בדבר ששייך לנשים רבות".

ועל כך השיב לי בעל האורחותיך למדני, בהאי לישנא:

לא כתבתי שכל אשה שיש לה ווסת א"צ להתענות, אלא רק אם היא בכלל מ"ש המאמ"ר "חלוש וחש בגופו" כדמצינו בחולה, דהיינו שהוא קשה לה לעמוד ולילך על רגליה. אולם אם היא יכולה לילך לעבודתה או לקנות חפצים בשוק או להביא בניה מבית ספר וכו', אז י"ל שאין זה בכלל "חלוש וחש גופו" שכתב המאמ"ר הנ"ל.

ונראה שהטעם שלא מצינו בפוסקים שהם דברו לגבי אשה שיש לה ווסת, הוא מפני שאין לה דין מיוחד שהוא משונה משאר חולים, וכמו שהפוסקים לא הביאו כל מיני מחלות שיש בעולם כדי לומר שהם פטורים מן התענית, ה"ה שהם לא הביאו אשה שהיא חולה מחמת ווסתה. אלא אה"נ שי"ל שהם הסכימו שאם מצב האשה שיש לה ווסת הוא חמור כל כך עד שהיא בכלל "חלוש וחש בגופו" כמו דמצינו בשאר חולים, אז אף היא פטורה מהתענית.

ואה"נ שמרן בס' תקנד הזכיר בפירוש דין עוברות ומיניקות וחיה כל ל' יום, אבל נראה שזה מפני שיש חידוש בנשים אלו, דהיינו שהן שונות משאר חולים, ולכן נראה שעוברות ומיניקות הם פטורים מלהתענות "בג' צומות אחרות", דהיינו אף כשהן אינן בכלל "חלוש וחש בגופו". וכן י"ל לגבי חיה בתוך ל' שהחידוש הוא "דמסתמא אמרינן שהיא חלושה והויא כחולה" כמ"ש המ"ב (שם סק"ט) דהיינו אף שהוא ברור שאותה חיה אינה בכלל "חלוש וחש בגופו" עדיין היא א"צ להתענות. לכן אנו אמרינן "לא פלוג" ובכל אופן היא אינה צריכה להתענות. משא"כ באשה שיש לה ווסת, שאין

לה דין מיוחד, אלא היא כשאר חולים ורק אם היא בכלל "חלש וחש בגופו" אז היא פטורה מלהתענות.

ולכו מצינו שהטעם שהפוסקים לא הביאו דין אשה שיש לה ווסת הוא מפני שהיא אינה משונה משאר חולים, וכמו שהפוסקים לא הזכירו כל מיני מחלות בעולם כדי לומר שהם פטורים מלהתענות אם הם בכלל "חלש וחש בגופו", ה"ה שהם לא הזכירו אשה שיש לה ווסת כיון שדינה ממש כשאר חולים שיש לדון בכל אשה ואשה אם היא בכלל "חלש וחש גופו" או לא.

קח. אמה על אמה בפנימיה

האם בפנימיה של ישיבה, בה מתגוררים תלמידים במהלך השבוע, צריכים לעשות בכל חדר זכר לחורבן (אעיר, כי בכל שנה התלמיד מקבל חדר אחר. וכן לעיתים אף במהלך השנה מעבירים אותו חדר).

אינני נכנס כעת לדין עצמו של זכר לחורבן בהשארת אמה על אמה, שכן כבר כתבנו על כך בשו״ת אבני דרך (ד, עח. יא, פד. יב, קח) ואתייחס רק למקרה בו נשאלנו.

בספר דרך שיחה (א עמוד תרט) הסתפק, האם החיוב הוא על בחורי הישיבה הלנים בפנימיה או על האחראי. וציין שם דכיוון שמתחלפים בחורים בחדרם, שמא אין צריך בכלל לשייר שם. והביא שכאשר נכנסו לדור בישיבת בית יוסף, אביו לקח לבינה, ועשה בכל חדר וחדר זכר לחורבן (אולם בספר מועדי הגר״ח א, שסג כתב דהישיבה צריכה לעשות את הזכר לחורבן בחדרי הפנימיה).

ומובא בספר ירושלים במועדיה לגר״א נבנצל (בין-המצרים, עמוד רלד תשובה רנו): ״האם צריך לשייר אמה על אמה בפנימיה של ישיבה? א״כ, האם בכניסה לבנין, או בכל חדר? תשובה: מעיקר הדין נראה שצריך. גם בבית פרטי ישנו הידור להניח בכל חדר אמה על אמה. אמנם אין חיוב להניח בכל חדר״. וראיתי דבשו״ת דברי בניהו (כז, לט) הציע דילמדו מעט גם בחדרי הפנימיה ואז מקרי כבית מדרש הפטור, ע״ש.

בשו״ת משנה הלכות (יא, תסג) כתב כי על הנהלת הישיבה לעשות זכר לחורבן בחדרים. וע״ע בספר אשרי האיש (עג, ה) ובילקוט יוסף (ארבע תעניות, סי׳ תקס עמוד תקעח). ועיין בספר פסקי תשובות על המשנ״ב (תקס אות ו) דהצריך גם המלונות לעשות זכר לחורבן. וכן העלה גם בספר הליכות אמת (לז, ג).

וחזיתי בקובץ מה טובו אהליך יעקב (יד עמוד קב) בשם האבני ישפה כי לבחורי ישיבה אין דין של שוכרים או שואלים, אף שהם משלמים כסף לישיבה עבור החדר שלהם. וזאת מפני שהנהלת הישיבה יכולה להוציא בחור מהישיבה באופן מיידי ואין לבחור שום קניין בחדרו (ולכן הוא גרוע משוכר וגרוע משואל, וגם גרוע מן הדר בפונדק) וממילא זו אחריות על הישיבה ולא על הבחורים (כך השיב שם לגבי מזוזה וכ״ש נ״ל לגבי זכר לחורבן, דאין זה על הבחורים). וע״ע בספר דרך שיחה (ח״א עמוד תרט בשם הגר״ח קנייבסקי). וכן הביא ידידי הגר״מ גבאי (אליבא דהלכתא קז עמוד עז) בשם שר התורה הגר״ח קנייבסקי דהישיבה צריכה לדאוג.

אך הרה״ג גדעון בן משה (מח״ס שו״ת יורו משפטיך) כתב לי: ״בשיור אמה על אמה בפנימיות. לא נהגו. ועיין שו״ת נהרות איתן לגאון רבי אברהם רובין שליט״א מרחובות (א, נג) מש״כ בזה״. והוסיף הרה״ג שמואל פנחסי (מח״ס שו״ת מנחת שמואל) כי מצד הבחורים בפנימיה, הם בודאי אינם חייבים לעשות זכר לחורבן מתרתי: ראשית, אין המבנה שייך להם, ואדם אינו יכול להזיק דבר שאינו שלו כדי לקיים מצווה. שנית, זה כבר מסוייד, בכה״ג אפילו ברכושו הפרטי אינו חייב (וכ״כ לי גם בעל שו״ת שואלין ודורשין כי הבחור בעל הבית על הישיבה לעשות בו כטוב בעיניו)[1]. וכ״כ גם דעת הדברי בניהו. ובדברי הרה״ג משה רחמים שעיו (מח״ס שו״ת מחקרי ארץ) עיין בהערה.[2]

---

[1] והוסיף לי כי מקום תורה אינו צריך לעשות זכר לחורבן כמו ביהכ״נ או ישיבה, ונראה שגם חדרי הספח נקראים מקום תורה.

[2] בעת הכנת הספר לדפוס הגיע אלי תשובתו בזה, ואלו דבריו: הנה במסכת בבא בתרא (ס, ב): כך אמרו חכמים סד אדם

וכן כתב לי גם הרה״ג יצחק יעקב פוקס (מח״ס תפילה כהלכתה ועוד), בהאי לישנא: נראה שבחדרי פנימייה של ישיבה אין צריך להשאיר ״זכר לחורבן״ שהרי כתב ״שאילת יעב״ץ״ (סי׳ קסט): ״באמה על אמה פעם אחת סגי לכל חדרי הבית, אעפ״י שיש לו חדרים רבים״ ובשדי חמד (אסיפת דינים, מערכת ז אות יב): ״שכך המנהג הלכה למעשה, לשייר אמה על אמה רק כנגד הפתח הראשי של הבית בלבד. ובכלל, לעניין חדרי פנימיית ישיבה, כבר כתב הביאור הלכה (תקס ד״ה ׳שאין׳): ״וביהכ״נ וביהמ״ד שרי בכל עניין, היינו אף בסיד לחוד ובלא שיור אמה על אמה״. ואף בדעת תורה בשם שו״ת מהר״ם בר ברוך החדשות, ובספר יוסף אומץ (סי׳ תתצב) שכן עשו בביהכ״נ בפראנקפורט ועוד, מכל מקום, בשו״ת מנחת אלעזר (ג, סו) שבכל בנין של מצוה אין צריכים זכר לחורבן כשם שלא החמירו שלא לנגן בסעודת מצוה (כל השנה). עכ״ל.[3]

את ביתו בסיד ומשייר בו דבר מועט, וכמה אמר רב יוסף אמה על אמה. ע״כ. מבואר שזה חיוב על בעל הבית מזה שכתבו ״ביתו״. והנה הבחורים הדרים בפנימיה היות והם משלמים שכר על הפנימיה נחשב כל הפנימיה הבית שלהם, ואין הם שוכרים חדר מסויים, אלא רק שוכרים זכות דירה בפנימיה. ועל כן נראה שאם השאירו אמה על אמה בפרוזדור הראשי של הפנימיה שממנו נכנסים לחדרים, הרי נחשב שהשאירו אמה על אמה לכל הפנימיה, ואין צריך בכל חדר וחדר, וכמו ששאר בעלי בתים אינן צריכים בכל חדר וחדר, אלא אמה אחת כנגד הפתח כדי שיראה ויזכר בחרבן הבית בכניסה וביציאה, ודיו. א״כ הכא נמי כל חדרי הפנימיה נחשבים לבית אחד, מכיון שנכנסים לחדרים דרך הפרוזדור.

ואמנם אם לא השאירו אמה על אמה בפרוזדור, או שאין שם אופן להשאיר, אזי נכון שישאירו אמה על אמה בכל חדר וחדר, כי הגם שכל הפנימיה נחשב לבית אחד, אבל בדרך כלל לא נכנסים חברי חדר אחד לשאר החדרים, אלא לחדר ששם מקומו. והגם שיש מקומות שלא מקפידים אם נכנסים שאר הבחורים לשאר החדרים, אבל זה רק בדרך מקרה, ואין זה נחשב לבית שלו, ולכן אם לא משאירים אמה על אמה בפרוזדור יש להשאיר בכל החדרים. עכ״ל.

[3] והוסיף לי בזה בהרחבה הרה״ג יהושע בן מאיר, בהאי לישנא: האחרונים כתבו כמה טעמים מדוע ׳לא נהגו׳ בימנו להשאיר אמה על אמה. ראה בנשמת אדם שכ׳ שסיד שבימינו אינו לבן. ובב״ח כתב שלהלכה כשיש טיח [כמו בבתים שלנו] לא צריך כלל שיור. הרב שמעון סופר [נכד החת״ס, נהרג על קידוה״ש בשואה] כתב בהתעוררות תשובה (א, קסד): ״וצריך ליישב דווקא סד בסיד בדבר שיש בו ממש, כמו דרך לטוח בטיט עב, וממש כן הוא אם סד בסיד. אבל עכשיו שצובעים אותו רק פעם ושתים במראה הסיד שיהא לבן, לא הצריכו לשיור. ואולי יש לומר דציור וכיור דלא מהני שיור גם כן מיירי ביש בהם ממש בצורות אלו, וצורות בולטות, ולא רק בצבע בעלמא דלא הוי ממש״ [וע״ע בדעת תורה סי׳ פג סוף סעיף א ובהערה [כוכבית] שם של המהדיר בשם הרב דוד בהר״ן]. אמנם בימנו נהגו לשייר, והטעמים הנ״ל נראים קלושים ורק לתרץ המנהג.

והנה בח״א למהרש״א (ב״ב ס, ב) משמע שדין זה רק בחו״ל. וכן כתב כמאה שנה אחרי המהרש״א מדרש תלפיות (אות ב ענף בנין עמ׳ סט, ב בדפי הספר) לרב אליהו הכהן: ״וכשבונה בחוצה לארץ ישייר בו אמה על אמה בלא סיד זכר לחרבן, ולא די בזה במה שעושים קצת אנשים צורה מרובעת וכותבין על גבו זכר לחורבן. הנהגת האדם ובעל הלבושים ז״ל״. אמנם גם בזה כבר פשט המנהג מקדמא דנן גם בא״י להשאיר אמה על אמה.

המג״א כתב [והביאו המ״ב להלכה בסק״ד] שמה דאמרינן ׳הרי היא בחזקתה׳ שנבנתה בהיתר, לפי הגזירה או ע״י עכו״ם. אמנם בשו״ת הרידב״ז (ב, תרמ) ביאר ש׳הרי היא בחזקתה׳ פירוש שאפי׳ קנאה מישראל שבנאה בלא להשאיר אמה על אמה בעבירה, מ״מ לא חייבו את הקונה, שלא עשה עבירה, לקלוף. וע״ש בתשובה שכתב פעמיים ״אבל כד מעיינת בה שפיר תשכח דלאו הכי הוא דתקנתא דרבנן בעלמא היא ולא הלכו בדבר להחמיר אלא להקל״ [ולא כמו שיש מהאחרונים שכתבו שיש לילך בה להחמיר]. וממילא בחור ישיבה שבא לחדר שאין בו שיור, ודאי אינו חייב לקלוף. אמנם דברי המג״א, והביאו הפוסקים, עומדים כנגד דברי הרידב״ז. אולם ראה בשו״ת שאילת יעב״ץ (קסט): ״מיהו מ״מ באמה על אמה פעם אחת סגי לכל חדרי הבית. אף על פי שי״ל חדרים רבים לא שנא ולא פלוג״. ואף שיש חולקים עליו, כמדומה שכך המנהג. וממילא אם יש בבנין הישיבה באיזה מקום זכר לחורבן, שוב לא צריך בחדרים. אמנם הביא בשד״ח [אסיפת דינים סוף מערכת זיין ערך זכר לחורבן] שהדברי מנחם כתב בשם הרב בגדי ישע שצריך להניח בכל חדר וחדר. ובשד״ח דייק כן מלשון היד רמ״ה בב״ב. אמנם גם הוא כתב למסקנה שהמנהג כשאילת יעב״ץ, ושהברכי יוסף הביא דבריו להלכה.

וכן ביאר לי באריכות בעל שו״ת אורחותיך למדני, ואלו דבריו:

בתחילה י״ל שבישיבה עצמה א״צ לשייר ״אמה על אמה״, וזה לפי מ״ש המג״א (תקס, סק״ב), שכתב מרן שם: ״משחרב בית המקדש, תקנו חכמים שהיו באותו הדור שאין בונים לעולם בניין מסוייד ומכוייר כבניין המלכים, אלא טח ביתו בטיט וסד בסיד ומשייר מקום אמה על אמה כנגד הפתח בלא סיד״. וכתב המ״א: ״ביתו בטיט. משמע דבה״כ שרי בכל ענין, וכן המנהג״. דהיינו שכיון שבית הכנסת אינו ״ביתו״. ולכן ה״ה י״ל שאין הישיבה עצמה בכלל ביתו. וכן כתב כת״ר באבני דרך (ד, עח): ״אמנם המהר״ם מרוטנבורג (שלג) כתב שגם בית הכנסת יש לשייר כיון שנמצא שם תמיד וכך יזכור החרבן, וכן הובא ביוסף אומץ (תתצב) ובדרכי חיים ושלום (תרפב). להלכה אנו מקילים ולא מצריכים בבית הכנסת על פי דיוק של המ״א (תקס, ב) מדברי השלחן ערוך, והובאו הדברים בביאור הלכה ד״ה שאין...״.

מ״מ עדיין יש לדון לגבי חדרי הישיבה שהתלמידים מתגוררים בהם במהלך השבוע, שאולי אלו בכלל ״ביתו״. ובתחילה יש לחקור על איזה טעם תקנו לשייר אמה על אמה ״בביתו״, האם הוא כיון שהבית חייב במזוזה ולכן בכל דירה שיש חיוב מזוזה כבנד״ד אף צריך לשייר אמה על אמה, או אם הוא כיון שהוא חייב לברך ברכת שהחיינו על ביתו ובכל דירה שהוא חייב לברך שהחיינו עליה הוא צריך לשייר אמה על אמה, או אם הוא משום טעם אחר.

כתוב בב״ב (ס, ב): ״כך אמרו חכמים סד אדם את ביתו בסיד ומשייר בו דבר מועט, וכמה אמר רב יוסף אמה על אמה, אמר רב חסדא כנגד הפתח, עושה אדם כל צרכי סעודה ומשייר דבר מועט, מאי היא אמר רב פפא כסא דהרסנא, עושה אשה כל תכשיטיה ומשיירת דבר מועט, מאי היא אמר רב בת צדעא, שנאמר אם אשכחך

בספר מגדל שן (סי׳ סא) הסתפק במי ששכר חדר בדירה גדולה, ונכנסים אל החדר דרך הדירה. ובדירה עצמה יש אמה על אמה, אם צריך להשאיר או לא. ואף שהביא סברות שלא צריך להשאיר, כתב: ״אין הדברים ברורים לי, ואני כותב כמדומה. ודברי הש״ס מראין להחמיר בעיני׳ אלו... הרי שחז״ל החמירו בדברי׳ אלו אעפ״י שהם בספק דרבנן, א״כ גם בנידון שלנו כל שהדבר מסתפק עלינו ראוי להחמיר...״. והנה מש״כ שמדברי הש״ס נראה שיש להחמיר, אינו ראיה, ואזהמ״ל. ודבריו שיש להחמיר הם נגד דברי הרדב״ז שהבאתי למעלה. וגם בעצמו מסתפק בדבריו.

ולפי דבריו כתב בשו״ת משנה הלכות (יא, תסג) ״ודע דבשו״ת מגדל השן (סא) כתב לחדש דמי שדר בחדר קטן שכור מבעה״ב הדר בחדר גדול, ודרך שם הולכין לחדר קטן אם מחוייב השוכר גם בחדר קטן לעשות שיור אמה על אמה. וכתב דהגם שמצד הדין אינו מחוייב, אמנם דברי הש״ס מראין להחמיר בענינים אלו ע״ש. והוא דבר חידוש, דא״כ הדר בדירה של אדם כדרך הבחורים ששוכרים חדר לעצמם כשמסיידים החדר יצטרכו להניח אמה על אמה, וגם בישיבות ופנימי׳, לכאורה לפי מה שמבואר בשו״ת מהר״ם מרוטנבורג (מפתחות לסי׳ שא) שכתב הסד אפילו ביהכ״נ בסיד צריך להניח אמה על אמה עכ״ל, וא״כ כ״ש הפנימי׳ שצריכין להשאר אמה על אמה ולא ראיתי נוהגין גם בזה. אלא שבזה י״ל דהבחורים הישנים בפנימי׳ אין להם זכות בחדר אלא לישן והם כאורחים אצל ההנהלה, א״כ על ההנהלה עכ״פ להניח בפתח הכניסה אמה על אמה״. ואני תימה. ראשית שהרי המג״א והפמ״ג כתבו להלכה [והביאם הביה״ל ד״ה ׳שאין בונין לעולם׳] שבביכנ״ס וביהמ״ד לא צריך שיור אמה על אמה. וסברתם מוכחת, דהוי כמו ניגון בכלי שיר, שכתב הרמ״א שלצורך מצוה הכל שרי.

גם המנחת יצחק עצמו כתב שבחורים בחדרי פנימה הם רק אורחים, שהרי הישיבה יכולה להעביר אותם חדר בכל עת, ועל כן אין עליהם חיוב. דין זה יש לו משמעות גם לגבי הדלקת נרות חנוכה, ואכהמ״ל בזה. אוסיף שלמיטב ניסיוני, חדרים בפנימיה של בחורים אחרי זמן קצר לא נראים כ׳כבנין מלכים׳. וד״ל.

ירושלים תשכח ימיני תדבק לשוני לחכי וגו', מאי על ראש שמחתי אמר רב יצחק זה אפר מקלה שבראש חתנים".

נראה מזה שדין לשייר אמה על אמה תלוי בשמחה, והוא המשך הפסוק בגמ' הנ"ל: "אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני תדבק לשוני לחכי, אם לא אזכרי אם לא אעלה את ירושלים על ראש **שמחתי**". וכן הוא, שכתב הרשב"ם שם: "שנאמר אם אשכחך וגו'. אכולהו קאי", דהיינו שפסוק זה קאי אף על דין לשייר אמה על אמה.

ולפי זה יש לפרש מ"ש מרן (תקס, ב): "וכן התקינו שהעורך שולחן לעשות סעודה לאורחים, מחסר ממנו מעט ומניח מקום פנוי בלא קערה מן הקערות הראויות לתת שם. וכשהאשה עושה תכשיטי הכסף והזהב, משיירת מין ממיני התכשיט שנוהגת בהם, כדי שלא יהיה תכשיט שלם. וכשהחתן נושא אשה, לוקח אפר מקלה ונותן בראשו במקום הנחת תפילין. וכל אלה הדברים כדי לזכור את ירושלים, שנאמר אם אשכחך ירושלים" וגו' אם לא אעלה את ירושלים על ראש **שמחתי**" (והוא לשון הרמב"ם בהל' תעניות ה, יג).

וי"ל שרק בסעודת אורחים צריך "לשייר דבר מועט", וזה מפני שבסעודת אורחים יש שמחה, משא"כ בכל סעודה שאדם אוכל בכל יום עם בני ביתו. וכן בתכשיטי אשה של כסף וזהב יש לה שמחה, ולכן רק בזה היא צריכה לשייר מין ממיני התכשיט, משא"כ בסתם מלבושי אשה שלא מצינו שהיא צריכה לשייר מלבוש אחד וכדומה, כיון שאין שמחה כל כך במלבושיה ודלא כדמצינו בתכשיטי כסף וזהב. ואף בתכשיטי אשה י"ל שאם יש לה טבעת או שרשרת של סתם מתכת לא שייך הדין הנ"ל כיון שאין לה שמחה כל כך בזה, ורק בכסף וזהב יש לה שמחה הרבה ולכן רק באלו היא צריכה לשיירה אחד מהם. וכן בחתן אין לו שמחה יותר גדולה מחתונתו, ולכן הוא צריך ליתן אפר מקלה על ראשו, משא"כ באיש שאינו חתן כיון שאין לו שמחה ממילא שאין לו חיוב ליתן אפר מקלה על ראשו.

ולפי זה י"ל שה"ה לגבי דין לשייר אמה על אמה, שהוא שייך רק כשיש שמחה, וזה מ"ש הרשב"ם הנ"ל "אכולהו קאי". ולכן נראה שרק בעיקר ביתו של אדם שיש לו שמחה גדולה ממנו יש לו לשייר אמה על אמה, אבל אם מלבד ביתו יש לו איזה בנין אחר שאין לו שמחה ממנו כיון שאין זה עיקר דירתו, ממילא שאין חיוב לשייר אמה על אמה שם, וכדמצינו לגבי סתם סעודה בביתו שאין לו לשייר תבשיל אחד, או באשה שא"צ לשייר אחד מתכשיטיה אם אין לה תכשיט של כסף וזהב, או בסתם איש שאין לו שמחה כחתן שא"צ ליתן אפר תקלה על ראשו.

ולכן נראה שדין לשייר אמה על אמה אינו תלוי בחיוב מזוזה, דהיינו אם בנין זה או חדר זה חייב במזוזה או לא, אלא רק אם יש לו שמחה גדולה כשהוא קונה בנין זה וכדמצינו במי שקונה ביתו, או לא. וכן מצינו לגבי ביתו של אדם, שיש לו לברך עליו ברכת שהחיינו כמ"ש מרן (רכג, ג): "בנה בית חדש או קנה כלים חדשים... מברך על כל פעם שהחיינו". ופירש הלב חיים (ג, נב): "דברכה זו לא נתקנה כי אם על שמחת הלב, דכיון שלבו שמח על הבית שקנה או על החפץ יקר וכיוצא לרוב שמחתו חייבוהו חכמים לברך שהחיינו".

אלא עדיין י״ל שאין דין לשייר אמה על אמה תלוי בברכת שהחיינו, שהרי אף אם אשה קונה תכשיטים שאינם של כסף וזהב והיא מברכת ברכת שהחיינו עליהם, עדיין היא אינה צריכה לשייר אחד מהם כיון שאין לה כל כך שמחה עד שהיא לובשת תכשיטי כסף וזהב דוקא, כדמשמע מדברי מרן הנ״ל. וכן י״ל לגבי אבי הבן שמברך הטוב והמטיב על שמחתו שיש לו בן, או באיש שמברך שהחיינו על השמחתו בראיית חבירו אחר ל׳ ימים, לא מצינו שהם חייבים ליתן אפר מקלה על ראשם, אלא רק בחתן תקנו כן כיון שיש לחתן יותר שמחה מכולם. ולכן ה״ה די״ל הכי לגבי דין לשייר אמה על אמה, שאין חיוב זה תלוי בברכת שהחיינו לחודה אף שיש לו שמחה כשהוא קונה איזה בנין ומטעם זה הוא מברך שהחיינו עליו, אלא החיוב שייך רק כשיש לו שמחה גדולה כמי שקונה עיקר ביתו כדי לישב שם עם אשתו ובני ביתו.

ויש לדמות דין זה למנהג של חינוך הבית, דבשלמא שנוהגים לעשות חינוך הבית כשהאדם קונה עיקר ביתו, אלא לא מצינו שהאדם עושה חינוך הבית כשהוא קונה מחסן או בית התבן וכו׳, שהוא אינו יושב שם עם אשתו ובני ביתו. ונראה שהטעם הוא מפני שרק בביתו יש שמחה רבה והוא צריך להודות להקב״ה על שמחתו ומטעם זה הוא עושה חינוך הבית, משא״כ בשאר בנינים שהוא קונה ואינו דר שם בקביעות עם אשתו ובני ביתו שאין לו שמחה כל כך.

ולפי זה מצינו שאין חיוב לשייר אמה על אמה בבנין כגון מחסן או בבית התבן וכו׳, אף כשהם אינם בתוך ביתו אלא רחוק ממנו, ואף אם אותו בנין חייב במזוזה, ואף אם יש לו שמחה כשהוא קונה את המחסן והוא צריך לברך שהחיינו. וזה מפני שחיוב לשייר אמה על אמה הוא רק על עיקר ביתו שהוא יושב שם עם אשתו ובני ביתו, שרק בזה יש לו שמחה גדולה, ורק בזה תקנו חז״ל לשייר אמה על אמה.

ולפי זה נראה שאין חיוב לשייר אמה על אמה בחדר שדר שם התלמיד כשהוא בישיבה, כיון שאין לו שמחה יתירה בזה, והוא אינו דומה לשמחה שיש לאדם כשהוא דר בביתו עם אשתו ומשפחתו. כן נראה לענ״ד.

קט. גילוח בעשרה בטבת שחל בערב שבת

השנה עשרה בטבת חל ביום שישי ונשאלנו, האם מותר להסתפר או להתגלח בעשרה בטבת.

הגמרא במסכת ראש השנה (יח, ב) מביאה, מעשה וגזרו תענית בחנוכה בלוד וירד ר״א ורחץ ורבי יהושע וסיפר (הסתפר), ואמר לאנשי לוד צאו והתענו, על מה שהתעניתם. ומכאן רצו רבים ללמוד כי קיים איסור להסתפר בתענית ציבור. והקשה הטורי אבן (שם יח, ב) דהיכן מצינו דנאסרה תספורת. יתכן למימר לאסור לגבי רחיצה (כחמש העינויים), אך מניין להחמיר בתספורת. ותירץ המרומי שדה (שם) דניתן ללמוד זאת ע״פ הגמרא במסכת תענית (י, ב) דאין לנהוג עידונין ביום תענית (וכפי שהורה מרן בשולחן ערוך תקסב, ב).

ואכן, יש שלמדו מכאן להחמיר בתספורת בתענית ציבור. וכן מפורש במרדכי (תענית סי׳ תרכח) בשם רבנו יואל (וע״ע בראבי״ה ד, תתנד). ועיין בפסקי תוס׳ בתענית (י): ״תענית ציבור אסור ברחיצה וכ״ש גיהוץ ותספורת״. וכן העלה להחמיר בספר דברי שפר (יב). ועפי״ז מובנים דברי שו״ת אור לציון (ח״ג כה הערה א ד״ה ׳ואולם׳) דאין ראוי להסתפר בשום תענית ציבור. ואגב אזכיר כי רבים ניסו להסביר הדין ע״פ דברי הביאור הלכה (תקנא ד״ה ׳מר״ח ועד תענית׳) דכתב: ואפשר דיש להחמיר בי״ז בתמוז ועשרה בטבת כמו מר״ח עד התענית״.

ועיין בשו״ת שיח יצחק (רמז) דהחמיר ברחיצה ובתספורת בעשרה בטבת, אלא א״כ חל בשבת. וכן חזיתי דכתב בספר רוח חיים לגר״ח פלאג׳י (תקסו, סק״ד) ללמוד מגמרא זו שיש להחמיר בתספורת בתענית, אך אעיר שכאשר עשרה בטבת חל בערב שבת מותר להסתפר לכבוד שבת. וכן נראה גם מדברי הילקוט יוסף (ארבע-תעניות עמוד לט).

וכן העלו פוסקים רבים להתיר להסתפר בעשרה בטבת שחל ביום שישי ובהם בשו״ת עמק הלכה (א, לו), בנטעי גבריאל (חנוכה סא, ג), בפסקי תשובות על המשנ״ב (מהדו״ח סי׳ תקנ אות י), בספר זה השלחן (לגר״ש דבליצקי), בשו״ת שבט הקהתי (א, קפא), בבית לוי (מועדים לה אות כ) בשם הגר״נ קרליץ, בתשובות אבגדור הלוי (עמוד שפו), בקובץ מבית הלוי (תשפ״א), בגיליון אזמרה לשמך (128) ובקובץ באר התורה (85).

ואם מתירים אנו בתספורת כ״ש בגילוח. וכ״כ במפורש להתיר להתגלח בעשרה בטבת בשו״ת ציץ אליעזר (ז, מט, פי״א אות ג) ושם העלה דאין להחמיר כלל בגילוח בעשרה בטבת (אף כשחל בימות השבוע, ולא ביום שישי). ועיין בשו״ת דברי שלום קרויז (ה קיצור פסקי הלכות אות קיח עמוד שלו) דדן לגבי גילוח שערות של אשה לצורך טבילה, והעלה להתיר זאת בעשרה בטבת.

קי. תקיעת שופר בערב ראש השנה

לצערנו נמצאים אנו בתקופה קשה בה מגיפת הקורונה משתוללת בארצנו. ובכל יום מספר המתים עולה ואנשים רבים נדבקים בנגיף. כעת עומדים אנו בסמוך מאוד לראש השנה, ונמצאים מאות אלפי אנשים בבידוד. רבים מהם יצטרכו בפעם הראשונה לתקוע בשופר בעצמם. ונשאלנו, האם מותר להם להתאמן בערב ראש השנה בחדר בו הם נמצאים בתקיעת שופר. כמו כן, אם כל המשפחה בבידוד בביתי, האם מותר להתאמן בסלון הבית?

השולחן ערוך (תקפא, ג) כתב כי אין תוקעין בערב ראש השנה.[1] ומצינו שני טעמים עיקריים לכך. או בכדי להבדיל בין תקיעות רשות לתקיעות חובה (וכ"כ הלבוש, הט"ז ועוד רבים) או בשביל לבלבל ולערב את השטן. וכן הובא במשנה ברורה (סקכ"ד). והוסיף שם, דין הצריך להתלמד, ואלו דבריו: "ואין תוקעין וכו' - להפסיק בין תקיעות דרשות לתקיעות דחובה [ואף כשחל יום א' של ר"ה בשבת ג"כ אין תוקעין בע"ש]. ומ"מ מותר לתקוע להתלמד דדי כשמפסיק בביהכ"נ. אבל במנהגים כתב הטעם כדי לערבב השטן א"כ אין לתקוע כלל. ובא"ר בשם ספר אמרכל משמע דלהתלמד שרי בחדר סגור".

ראשית, הדין שלכתחילה אין תוקעים בערב ראש השנה, זהו גם בבית, והכי איתא בבן איש חי (פרשת נצבים אות ב) ובכף החיים (תקפא, סקע"ז). אולם מי שצריך להתלמד, גם הבן איש חי התיר כדברי המשנה ברורה לעשות זאת בחדר סגור (ע"ש). וכן דברי ספר אמרכל שהתיר הובאו גם באליה רבה (תקפא, סק"ב) ובפמ"ג (תקפא א"א סק"ד). וכן התיר גם בנטעי גבריאל (ראש-השנה טז, יב) להתלמד בחדר סגור בער"ה. ואעיר כי הדעה האוסרת לתקוע בער"ה אף בביתו (ואף להתלמד) שהובאה במשנ"ב היא דעת המגן אברהם (תקפא, סק"ד) וכ"כ גם במטה אפרים (תקפא, ז).

ויל"ע מה הכוונה בחדר סגור. האם זה לאפוקי בית כנסת, מקום של רבים וממילא בכל מקום בבית שרי או דהכוונה בחדר סגור ממש באופן אישי. ראשית אציין כי במועד לכל חי (יא, נא) התיר להתאמן בעזרת נשים בבית הכנסת, ולא הצריך דווקא חדר סגור, ומדבריו משמע לאפוקי בית הכנסת.

וחזיתי דמובא בספר חלקנו עמהם (סי' ב אות ד עמוד ה) בשם הגר"ח קנייבסקי כי יכולים עוד אנשים בביתו לשמוע אותו מתלמד, והכי איתא שם: "וצ"ב מה ההגדרה של חדר סגור, האם כוונתו שיהיה התוקע בתוך החדר לבד. וכתב הגרח"ק שליט"א דמותר לאחרים להיות שם אם גם הם מתלמדים. ומה שכתב דצריך להיות בחדר סגור הוא כדי שהשטן לא ישמע, וצ"ב דלגבי שטן מה לי סגור מה לי פתוח. וכתב הגרח"ק שליט"א דאם מתחבאים מהשטן, השטן מחביא את עצמו. ועוד כתב הגרח"ק שליט"א דעי"ז "מראה שמירה". ונראה כוונתו דכשמגלה דעתו שמשמר עצמו מן השטן והמקטרג, אז המקטרג מסתלק ממנו". עכ"ל שם.

בגיליון אספקלריא (308, לפרשת נצבים וילך, עמוד פא) כתב ידידי הבה"ח חיים מלין כי מו"ר הגר"י ליברמן שליט"א (בעל המשנת יוסף) אמר לו "דהענין הוא שלא לעשות המצוה ברבים, וכיון שעושים אותה בחדר סגור בצנעא כבר השטן מתערבב, דרואה שאין תוקעין בשופר כרגיל ברבים. וממילא אמר לי, דחדר סגור לאו דווקא - שיהיה שם התוקע לבדו, אלא מותרים אחרים להכנס שם להתלמד בתקיעות, והעיקר שלא יהיה בפרהסיא ממש".

---

[1] יש לציין דדין הוא אף כאשר היום הראשון של ראש השנה חל בשבת, כמובא בפת"ע (תקפא, סקכ"ו) ובמשנה ברורה (תקפא, סקכ"ד) וזהו מפני שאומרים בתפילת ראש השנה "זכרון תרועה", והוי כתקיעה (שער הציון סקל"ה). וכן איתא גם בכף החיים (תקפא, סקע"ז).

קיא. תפילה בימים הנוראים בצל הקורונה

נשאלנו הכא: מפסח אנו מתפללים בשבתות בחצר הבניין. ב״ה זכינו שיש עמנו ס״ת ספרדי ובכך אנו זוכים לקרוא את כל הפרשיות. עתה כשמתקרבים אנו לקראת ראש השנה, אנו מבינים, כי ככל הנראה גם בימים הנוראים נאלץ להתפלל שם, בחצר הבניין. ורצינו לשאול, דבראש השנה יש קריאה בתורה בחומש בראשית, והמפטיר בחומש במדבר. וראינו כי הגלילה של כמעט ארבעה ספרים לוקחת בספר זה (ספרדי) כרבע שעה (אין אפשרות להוציא את הקלף, והגלילה היא עמודה עמודה, עם מטפחת). האם יש קטע בתפילה שניתן לומר בזמן זה, בכדי למנוע טירחא דציבורא (גם ככה, חם מאוד להתפלל בחוץ).

ראשית אעיר כדבר ברור, ואף שהוא ברור לכל, מרגיש אני חובה להזכיר זאת, דקיימת חובה להישמע להוראות משרד הבריאות הן לגבי המסכה, המרחקים, ומספר המתפללים. לגבי אנשים הנמצאים בסיכון, לענ״ד עליהם להישאר בבית ולא להגיע לבית הכנסת (כבשאר הימים שהם אינם יוצאים לבית-הכנסת), והקהילה תדאג שיהיה בעל תוקע אשר יתקע עבורם (ופשוט דמי שחולה בקורונה או שעליו להיות בבידוד דאסור לו לצאת מביתו וללכת לבית הכנסת).

החשיבות להיות רגיש לאורך התפילה וטרחת הציבור, איננה רק בשעת גלילת הספר. נראה דבשנה זו, יש להתנהל באופן חריג משנה רגילה ולהתחשב גם בציבור הנמצא בתנאים פחות נוחים (בשמש וכדו׳) וגם מהבעייתיות בשהייה ארוכה. לכן ככלל, ראוי למעט באמירת פיוטים. לאור זאת, אנו האשכנזים, נסתפק בחזרת הש״ץ של שחרית, באמירת הפסוקים ׳ימלוך ה׳ לעולם׳, ׳ואתה קדוש׳, ׳חי וקיים׳ וביום א׳ של ר״ה (היוצא בשבת) באמירת הפיוט לא־ל עורך דין. וה״ה במוסף יאמרו הפסוקים ׳ימלוך ה׳ לעולם׳, ׳ואתה קדוש׳ ורק את הפיוט ונתנה תוקף (וביום השני, יאמרו במוסף את הפיוט לא-ל עורך דין, ונתנה תוקף בלבד).

לגבי מה שהצגתם בשאלתכם, אומר כי במניין בו ישנם כמה ספרי תורה, ראוי לצמצם במי־שברך. במקום בו אין כמה ספרי תורה יעשו בשעת גלילת הספר מי־שברך לחולים.

אולם אין לשנות את הסדר שתקנו. היינו, לקרוא בתורה בין שחרית למוסף.[1] אמנם, בתום תפילת שחרית, ניתן לדחות את הקריאה בתורה, עד לאחר דרשה או קידוש, כפי שעושים בהרבה בתי כנסיות ביום שמחת תורה ואפשר גם להפסיק בין קריאת התורה למוסף, רק צריך לומר אשרי או פסוקים לפני הקדיש שלפני מוסף. אך להפסיק בנושא אחר באמצע הקריאה בתורה, אף שהוא תפילה או תורה, אין ראוי.[2] וע״ע בספר מנחת אשר (מגפת הקורונה, סי׳ פד).

קריאת המפטיר היא המשך של קריאת התורה, וכאילו נמצאים בין גברא לגברא בקריאת פרשת השבוע. וכידוע, משעה שנפתח ספר התורה בכדי לקרוא בו, אסור לקהל לדבר זה עם זה אפילו בדבר הלכה (סוטה לט, א). ויש מי שמתיר לדבר מעט בדברי תורה בהפסקות שבין העליות, ובלבד שלא יגרר

---

[1] באמת מן הדין רשאים להתפלל מוסף מיד לאחר שחרית ולקרוא בתורה לאחר מוסף, אבל אין נוהגים כן למעשה. ועיין בזה בשו״ת משנה שכיר (א, א-ב) ובשו״ת מי יהודה (טז) עפ״י תוס׳ ישנים (ליומא לד בשם הירושלמי).

[2] וכתב לי הגרי״י פוקס (מח״ס תפילה כהלכתה), בהאי לישנא: נראה לי שלהתחיל בלחש של מוסף, לקרוא בתורה ולאחר מכן לומר החזרה, הוא דבר מאוד בעייתי, כי לשון הרמב״ם בסדר התפילה, לאחר שהתפללו העשרה בלחש ״יעמוד אחד מהם ויחזור התפילה״. ומכאן, אמר לי פעם הגרי״ש אלישיב זצ״ל, שהמגיע לביהכ״נ והמניין שלו טרם התחיל בתפילה, ושומע חזרת הש״ץ ממניין קודם, האם יוכל לצאת לאחר תפילת הלחש במנינו, כיוון שכבר יצא כבר שמיעת החזרה? והוכיח מלשון הרמב״ם הנ״ל שאין אפשרות כזו, כי צריך לשמוע את החזרה ממי שהתפלל איתו לחש.

לדבר בשעת הברכות או הקריאה בתורה (ב״ח). ויש אומרים, שגם בדברי תורה אסור לדבר בהפסקות שבין העליות, ורק לימוד עצמי מותר באותה שעה (א״ר). וטוב להחמיר בזה, מפני שאם יתחילו לדבר בדברי תורה, יתקשו להפסיק כשיתחיל העולה לברך. ומותר לרב לענות לשאלה דחופה בהפסקות שבין העליות (משנ״ב קמו, ו). גם לגבאים מותר לדבר בהפסקות בעניינים נחוצים הקשורים לתפילה.[3]

וידידי הגרי״י פוקס כתב לי כי בשעת הגלילה יש אפשרות לאמירת תהילים מחולק, ואין ראוי לומר פיוטים, דהוי בין גברא לגברא. אך הגר״ש דיכובסקי כתב לי כי יוכלו להשלים בשעה זו פיוטים שדילגו בתפילת שחרית.

אעיר, כי כל דברינו אינם מתייחסים כלל לישיבות בהם יש קפסולות (או לבתי מדרש המחולקים).

[3] וכשאין ברירה אחרת, מותר לרב לענות לשאלות אפילו בעת הקריאה. וכן רשאים הגבאים לדבר בעניינים דחופים שאינם סובלים דיחוי, כמו בירור שמו של העולה הבא, או כדי למנוע עלבון מאחד המתפללים המצפה לעלייה.

קיב. תקיעת שופר בראש השנה ליחיד בשעה מוקדמת

בעקבות שרבים מתפללים השנה בראש השנה ובשאר הימים הנוראים בשטחים פתוחים ובחצרות (עקב הנגיף), ומזג האויר חם. לאור זאת, רבים יתפללו השנה את התפילה כוותיקין[1] וישתדלו שלא להטריח את הציבור בפיוטים וחזנות, ויסיימו מוקדם משנים כתיקונם (וכן, גם בכדי שלא לשהות הרבה זמן ביחד, מחשש הנגיף).

לאור זאת, כיון שרבים מאוד השנה יתקעו בשופר הרבה קודם השעה השלישית. האם גם היחיד, הנמצא בבידוד (ויש לצערנו מאות אלפים כאלה), יוכל לתקוע לפני סוף השעה השלישית.

אמנם המשנה ברורה (תקפח, סק"ב) כותב שהיחיד לא יתקע אלא אחר ג' שעות. אך טעמו: "כדי שתקיעתו תהיה בשעה שהציבור עומדים בתקיעה". וממילא כיון שרבים רבים מהציבור השנה יתקעו קודם לכך, אולי גם היחיד יוכל לתקוע קודם.

ויתכן דהשנה יש להקל לתקוע קודם. ואבאר. המשנה ברורה שציינו כתב כי בשעת הדחק מותר לתקוע אף קודם ג' שעות. ונראה דמציאות ימינו השנה, אין לך שעת דחק גדול מזה. והמעיין יראה כי מקור דבריו המ"ב הוא המגן אברהם. והמגן אברהם (תקפט, סק"ד) עצמו כתב: "לכן נ"ל דאם יש לו שופר אחר **יתקע בשעת תקיע' בה"כ דאז אפי' הוא תוך ג' ראשונו' אין לחוש** כמ"ש שם" (מדובר על תקיעה לנשים, ע"ש). הרי מפורש שאם כבר תוקעים בביהכנ"ס אין לחוש כלל. וממילא השנה וודאי דניתן לסמוך על כך. וכדאי הוא המג"א (אף שהביא טעם שלא יתקע בג' ראשונות מהמהרי"ל ע"פ הקבלה) לסמוך עליו אף שלא בשעת הדחק, ק"ו בשעת הדחק.

אגב נציין כי מצינו דהתירו לתקוע לחולים לפני ג' שעות בשביל שיאכלו לאכול, והכי מבואר במטה אפרים (תקפח, ב) **ובשדי חמד** (מערכת ר"ה סי' ב אות מ) וע"ע בזה בספר פסקי תשובות על המשנ"ב (תקפה אות ג).

ושלח לי ידידי הגר"י בן מאיר קובץ אגרות מרעק"א בתקופת המגפה שהיתה שם וציין כי איני יודע מתי היה הנץ בזמן הגרעק"א. אבל מהשעות שכתב (עמוד עב, סעיף ט) נראה שהתפללו בנץ. וכיוון שסיימו גם מוסף לפני חמש שעות מתחילת התפילה, שהוא כנראה כארבע שעות מהנץ, הרי תקעו מיושב לפני ג' שעות, שהרי מוסף יותר משעה. והוסיף הגר"י בן מאיר ד"וודאי שעדיף שיחיד יתקע לעצמו ויתפלל מוסף בזמן שהציבור מתפללין, כדאמר רבי יוחנן (בברכות ז, ב) וכדנפסק בשולחן ערוך (צ, ט).[2] וכ"כ לי בעל שו"ת מחקרי ארץ: "אם ידוע לו מנין שתוקעים בוותיקין מוקדם, נכון שיתקע גם היחיד אז דזריזין מקדימין למצוות ושיהוויי מצוה לא משהינן". וכ"כ לי בעל המשנת יוסף דגם היחיד השנה יכול לתקוע קודם השעה השלישית.

---

[1] ככלל, ראוי לכל מי שיכול להתפלל בראש השנה כוותיקין. ראשית הוי מדינא דגמרא כמובא בריש פ"ד בברכות ובשולחן ערוך (פט, א). ולפיכך לפחות ביום קדוש זה ישתדל לנהוג ע"פ עיקר הדין. כמו כן, הובא באחרונים דזהו אחד מחמישה הימים שראוי להתפלל ותיקין (עיין שע"ת תרסד, סק"א). ועוד, דיש דהעירו דאין לישון בראש השנה הוי מאחר עלות השחר (עיין באלף-המגן ריש תקפד. בן איש חי פרשת נצבים אות יא ובספר ירושלים במועדיה, ירח האיתנים עמוד קצג הערה 227).

[2] אך הגר"א שלזינגר אמר לי כי אין סיבה שהיחיד יתקע לפני סוף השעה השלישית, ואין להקל בזה. ובעל שו"ת ודרשת וחקרת כתב כי בשעת הדחק אפשר להקל.

אך בעל שו״ת אורחותיך למדני כתב לי כי היחיד לא יתקע לפני שעה זו, ואלו דבריו:

כתב הברכ״י (תקפח, סק״א) לגבי תקיעת הצבור: ״זו היא דרך ישרה להנהיג בבית הכנסת שישכימו בבקר ויתפללו כהוגן בלי ניגונים והפסקות כדי שיקראו ק״ש כותיקין או סמוך לזמן זה, ויוציאו ס״ת ויתקעו שופר כסדר דתקון רבנן, והכל בזריזות ובנעימה קדושה, וכ״כ הרב הלבוש ס׳ תקפד, וכ״כ מהר״ר ישראל שלמה לינגו בכ״י באורך״.

אלא במחב״ר שם הוא חזר בו, וז״ל ״...גם מה שכתבתי בברכ״י דאם היו משכימים בבית הכנסת ומתפללין בזריזות ומוצאין ס״ת וקורין ותוקעין שפיר דמי, נראה דאין לזוז מהמנהג שנהגו להאריך דאע״ג דנימא דבצבור אין קפידא, מ״מ טפי מעלי בג׳ שעות שניות דאינו **שעת כעס** ח״ו, ובפרט בדור היתום הזה״.

נראה מזה שאף שכתוב בע״ז (ד, ב): ״אמר רב יוסף לא ליצלי איניש צלותא דמוספי בתלת שעי קמייתא דיומא ביומא קמא דריש שתא ביחיד, דלמא כיון **דמפקיד דינא** דלמא מעייני בעובדיה ודחפו ליה מידחי, אי הכי דצבור נמי, **דצבור נפישא זכותיה**, אי הכי דיחיד דצפרא נמי לא, כיון דאיכא צבורא דקא מצלו לא קא מדחי״, מ״מ סבר המחב״ר שאף בצבור אינו ראוי לתקוע בג׳ שעות ראשונות, שאף שיש בצבור ״נפישא זכותיה״, מ״מ לכתחילה עדיין יש לחוש ששעות אלו הן שעות כעס, ואין סמוך על ההיתר של ״נפישא זכותיה״.

ולפי זה כ״ש ביחיד שאין לו לתקוע לכתחילה בג׳ שעות ראשונות של היום, ואף אם הצבור תוקעים בג׳ שעות ראשונות, עדיין יש ליחיד להחמיר אם אפשר שלא לתקוע באותו זמן כיון שהוא שעת כעס, ולא מועיל מה שהצבור תוקעים באותו זמן כיון לכתחילה אין לסמוך על ההיתר ״דצבור נפישא זכותיה״.

ולכן כתב המטה אפרים בס׳ תקפח אות ב לגבי יחיד: ״מצוה מן המובחר שלא לתקוע בתחלת היום רק אחר שלש שעות על היום אם הוא תוקע ביחיד, ואף בצבור מוטב לתקוע אחר ג׳ שעות (מחזיק ברכה)״.

ולפי זה יש להעיר על מ״ש המ״ב (תקפח, ב) וז״ל: ״נראה דנהגו כל ישראל מימות הקדמונים גם בתקיעות דמיושב, שלא להיות מן הזריזין המקדימין ולתקוע בתחילת היום, אלא סמוך לתפילת המוסף אחר קריאת התורה. ואפילו יחיד התוקע לעצמו גם כן ידקדק לתקוע אחר שלוש שעות לערך, **כדי שתקיעתו תהיה בשעה שהציבור עומדים בתקיעה**״. משמע שזה שלא כדלעיל, שכאן משמע שכל הטעם שאין ליחיד לתקוע בשלש ראשונות הוא מטעם שאין הצבור עומדים לתקוע באותו זמן, משמע שאם הם עומדים לתקוע באותו זמן אין חשש כלל ליחיד לתקוע באותו זמן. אולם לפי מ״ש המחב״ר אין זה הטעם, אלא הוא מפני שאותו זמן הוא ״שעת כעס״, ואף בצבור ד״נפישא זכותיה״ לכתחילה אין לתקוע באותו זמן, ולכן אם מצינו שעברו הצבור והם תוקעים באותו זמן, אין זה מועיל ליחיד כיון שעדיין הזמן הוא זמן של כעס, והוא אינו ראוי לכתחילה לתקוע באותו זמן. ולכן איך כתב המ״ב שהטעם הוא רק מפני ״כדי שתקיעתו תהיה בשעה שהציבור עומדים בתקיעה״, שהרי הוא כתב בשער הציון שם שמקורו מהמטה אפרים הנ״ל, והמקור למטה אפרים הוא המחב״ר. ולכן אין לומר שהמ״ב חולק על המחב״ר כיון שזה המקור לדעתו.

ולכן נראה לפרש דברי המ"ב באופן אחר, (והפירוש בסוגריים), "נראה דנהגו כל ישראל מימות הקדמונים גם בתקיעות דמיושב, שלא להיות מן הזריזין המקדימין ולתקוע בתחילת היום, אלא סמוך לתפילת המוסף אחר קריאת התורה (וזה אחר ג' שעות שלא בשעת הכעס). ואפילו יחיד התוקע לעצמו גם כן ידקדק לתקוע אחר שלוש שעות לערך, כדי שתקיעתו תהיה בשעה שהציבור עומדים בתקיעה (**שבזה מלבד שהוא אינו זמן הכעס, גם הוא מצרף עם הצבור והוא בכלל "נפישא זכותיה"**)". ולפי זה מצינו שגם המ"ב מודה להמחב"ר והמטה אפרים הנ"ל, שאם הצבור עומדים לתקוע בג' שעות ראשונות עדיין הוא אינו ראוי לכתחילה ליחיד לתקוע באותו זמן.

ולכן י"ל בנד"ד שהוא "מצוה מן המובחר" כמ"ש המטה אפרים הנ"ל, ליחיד לתקוע אחר ג' שעות, וזה אף אם הצבור תוקעים בתוך ג' שעות ראשונות.

אגב זה העיר, כי בהתקרב הימים הנוראים ומאות אלפים נמצאים בבידוד. ורבים שואלים, האם הם צריכים להקפיד שלא להתפלל מוסף לפני סוף השעה השלישית. ולכאורה כן, דהרי זהו מדין הגמרא במסכת עבודה זרה (ד, ב) וכן פסק השולחן ערוך (תקצא, ח). והטעם: כי הקב"ה דן במדת הדין בשעה זו, ומג' שעות דן לפנים משורת הדין (עיין מג"א צ, סקי"ז. תקצא, סק"ט). ועיין בשו"ת רבבות אפרים (ו, שיא אות ג) אשר דן, האם האיסור ליחיד להתפלל בשלוש השעות, זהו בשני ימי ראש השנה או רק ביום הראשון, עיי"ש. עוד בהרחבה לגבי התפילה, עיין בהלכות חג בחג (ימים נוראים עמוד רד הערה 40).

וכתב לי בעל מנחת שמואל: "דלכאורה גם אם מתפלל אחר שלש שעות הרי ביחיד מעיינים ומדקדקים בדינו, א"כ מה הועילו אם יתפלל אחר ג"ש? אולם ההסבר אחר שהציבור התפלל והקב"ה הן קל כביר לא ימאס, או אז גם תפילת היחיד מקבל פריבילגיה מסויימת, משא"כ אם הוא קודם בתור יחיד. על כן, יש ליחיד להתפלל תמיד אחר הציבור, וזו עיקר הסיבה. אולם אמרתי בשיעור שיש לסמוך ודאי על המג"א ודעימיה שהשלש שעות יתחילו מעמוד השחר, שבמקרה זה כבר הבעיה אינה כ"כ גדולה מבחינת ההמתנה".

קיג. ביטול טבילה במקווה בערב יום כיפור מחשש הידבקות

רבים חוששים ללכת למקווה בערב יום הכיפורים, עקב החשש להידבק בנגיף קורונה (בייחוד שהמקוואות צפופים. ואנשים רבים נמצאים בלא מסכות בחדר זה, וא״א לנקות הספסלים וכדו׳ בין אחד לשני). וכידוע דין זה של טבילה בעיוכ״פ נפסק להלכה (תרו, ד), ועיין בטעם הטבילה ברמ״א (שם) ובמשנה ברורה (שם, סקכ״א). ובעניין האם זהו חיוב כרגל, עיין בדברינו בשו״ת אבני דרך (א, צב).

רחיצה במקלחת

האם יכולים בשנה זו (שיש חשש ממשי מהנגיף) לרחוץ עצמם במקלחת. דידוע דכתב המשנה ברורה (תקפא, סקכ״ו): ״ואם אינו יכול לטבול משום צינה יראה לשפוך על גופו ט׳ קבין מים״. וכ״כ גם במטה אפרים (תרו, י). וע״ע בדברי המשנה ברורה (פח, סק״ד) דהקל ברחיצת תשעה קבין כשיש קושי לטבול. וע״ע בזה בדברי הבן איש חי (פרשת נצבים אות ג).

מאידך ישנם פוסקים שנקטו שרחיצה במקלחת אינה מועילה כשפיכת ט׳ קבין, והיינו משום דס״ל שצריך כלי ומקלחת מחובר לקרקע ולא כלי (או מטעמים אחרים). וכן מובא בספר הלכות חג בחג (פרק כא הערה 62) בשם הגרי״א. והגר״ח קניבסקי (בספר נקיות וכבוד בתפילה עמוד רד. ובספר דעת נוטה עמוד רלא) כתב בשם החזו״א דטבילת עזרא צריך להיות ע״י שלש כלים ולא ארבע ובמקלחת שיש בה חורים רבים במקום שיוצאים המים ה״ז נחשב יותר משלש כלים, ע״ש.

עיקר השאלה היא, כיצד יש להורות לרבים בשנה זו (לגבי הטבילה). לענ״ד יש להקל בשנה זו ברחיצה בתשעה קבין, וכ״כ לי (בכת״י) גם בעל שו״ת משנת יוסף, בעל שו״ת שואלין ודורשין, בעל שו״ת מנחת שמואל[1] ובעל שו״ת דברות אליהו דשרי בשנה זו ברחיצה בתשעה קבין. ועי׳ בסידור קול אליהו (עמ׳ 334) בנוסח התפילה למי שלא יכול לטבול.

וזו לשונו של הדברות אליהו: כתב הרמב״ם בהלכות טומאת אוכלין (טז, י) וז״ל: ישראל מוזהרין להיות טהורים בכל רגל כדי שיהיו נכונים להכנס למקדש ולאכול קדשים, אבל בשאר ימות השנה אינם מוזהרים, ע״כ. וכתב ע״ז בשו״ת שאגת אריה (סז) ובטורי אבן (ראש-השנה דף טז) דווקא ברגל חייב לטהר עצמו ולא בראש השנה ויום הכיפורים שאין בהם חובת הרגל. ובשפת אמת (ראש-השנה שם) כתב דלכן השמיטו הרי״ף והרא״ש דין חיוב לטהר עצמו ברגל דאין זה נוהג בזמן הזה שאין בית המקדש, ולא אכילת קרבנות של שמחה וחגיגה. ובעל העיטור (הל׳ יוה״כ) כתב טבילת יום הכיפורים במנהגא תליא מילתא ונהגו העם לטבול בערב יום הכיפורים. וכן הוא ברא״ש (יומא ח, כד): נהגו לטבול ערב יוהכ״פ להדמות למלאכי השרת מה מלאכי השרת נקיים מכל חטא אף ישראל נקיים ביום הכיפורים. הרי מבואר מכל הנ״ל שטבילת עיוכ״פ משום מנהגא בלבד. וגם מרן השו״ע (תרו, ד) לא כתב בלשון

---

[1] וזו לשונו: למרות שבספר הישר לר״ת (חלק החידושים סי׳ שצא) כתב בשם ר״ח, שתקנת עזרא לא בטלה ובעל קרי צריך לטבול לתפילה. וגם הרי״ף ברכות (כב) כתב איכא דאמר האי דאמרי בטלוה לטבילותא בין לדברי תורה, בין לתפילה. ואיכא מאן דאמר הני מילי לד״ת, אבל לתפילה צריך טבילה, ולאו טבילה ממש, אלא רחיצה תשעה קבין. ולבסוף הביא שכתב רב האי גאון שכל בעלי קריין אע״פ שאין להם מים אין מתפללים עד שירחצו ע״ש. משמע שרק משום נקיותא בעלמא, ולא משום טהרה. וכן פסק הרמב״ם (תפילה ד, ד-ה) שבטלה תקנת עזרא אף לתפילה. ועיין ברמב״ם (שביתת עשור ג, ג). והואיל והוא רק מנהג בלבד להלכה, ובמקום שלצערנו שכיחא היזקא יש להימנע השנה. בפרט שניתן ע״י ט׳ קבין כמו שכותב הרי״ף, וכן הובא באחרונים עיין בא״ח (פ׳ נצבים) ובספרי מרן הגר״ע יוסף זצ״ל.

חיוב, אלא יכול לטבול מתי שירצה רק שיהיה קודם הלילה. ולכן מקלים בשפיכת תשעה קבין מים (שתים עשרה וחצי ליטר מים) במקום דלא אפשר. ואפילו ע״י מקלחת כפי שפסקו בשו״ת ישכיל עבדי (ה, יג), בשו״ת שבט הלוי (כד), בשו״ת רבבות אפרים (א, ס) ובשו״ת משנה הלכות (ג, א) דלא בעי כח גברא ודי במקלחת, ע״ש.

אך הרה״ג יצחק זילברשטיין, חילק, וכתב: ״מי שנמצא בקבוצת סיכון, והרופא אומר לו שהמקוה מסוכן עבורו, ואינו יכול למצוא מקוה אצל אנשים פרטיים שיש להם מקוה בביתם. פטור השנה ללכת למקוה, ודי בתשעה קבין״.[2] וכ״כ להתיר הרחיצה בשנה זו הרה״ג רצון ערוסי, וזו לשונו:

---

[2] אולם בעל שו״ת מחקרי ארץ, כתב לי כי אין לחוש בהליכה למקווה, וזו לשונו: הנה הטבילה בערב יום הכיפורים אינה על צד החיוב אלא רק תוספת טהרה כמבואר בטור סימן תר״ו וז״ל, ונהגו לטבול בערב יום הכיפורים, ואמר רב עמרם טובל אדם בשעה ז׳ ומתפלל מנחה, ואמר רב סעדיה בעלייתו מלטבול מברך על הטבילה. וכתב א״א הרא״ש ז״ל ואין דבריו נראין בזה שלא מצינו בתלמוד רמז לטבילה זו, ואינה לא יסוד נביאים ולא מנהג נביאים, ולא עדיפא מערבה דאמרי (סוכה מד, ב) חביט חביט ולא ברין, משום שאינה אלא מנהג נביאים, ואי משום דרבי יצחק דאמר (ר״ה טז) חייב אדם לטהר עצמו ברגל, היינו לטהר עצמו מכל הטומאות ואף מטומאת מת, ולהזות עליו ג׳ וז׳, והאידנא אין לנו טהרה, וכיון שאין בעלי קריין טובלין כל השנה אין חובה לטבילה זו, ואין לברך, אלא שנהגו העולם לטהר עצמם מקרי ביום הכיפורים, וסמכו על מדרש של פרקי רבי אליעזר שנקיים כמלאכי השרת ביום הכיפורים ע״כ. ועיין בדרכי משה שם שכתב, משמע במהרי״ל דלא מהני הטלת תשעה קבין מים על ראשו במקום טבילה, דיש אומרים טעם טבילה זו לאו משום קרי, אלא משום דהוי כגר המתגייר דצריך טבילה. אבל מהר״י וויל (שם) כתב דמהני. וכן כתב הכל בו (סי׳ סח לג א) ותשב״ץ (קטן קכב) בשם הר״ם.

באופן שטבילה זו היא משום תוספת טהרה, ועדיפא מכל טבילת בעל קרי, ומשמע במהרי״ל שלא סגי שפיכת ט׳ קבין.

מעתה נבא לעיין במה שכתבתם שיש חוששים לטבול במקוה מחמת הצפיפות. הנה טענה זו של הצפיפות אינה רק בזמן הקורונה, והיא מחלה קשה במקוואות במשך כל השנים רח״ל, וצריך לתקן בכל המקוואות בכל הזמנים שיכנסו למקוה כמות אנשים רק כפי גודל המקוה, דאם אין שני מטר מרובע בתוך המקוה לכל נפש לא יכנסו שנים לטבול ביחד, וכל מקוה כפי גודלו כך יהיה אפשר להיכנס למקוה כמות אנשים ביחד, וכשיש ממתינים להיכנס צריך לטבול ולצאת ולא לשהות יותר מדאי במקוה. כל זה לגבי עצם הטבילה בכל הזמנים גם כשאין חשש של נגיף וכיוצא מהטעמים המובנים לבעלי דעה. ובתקופה שאנשים חוששים מהנגיף שמא לא ניקו את הספסלים ואת הרצפה כמו שצריך. הנה לזה יש עצה שמי שחושש יביא עמו מגבת גדולה רזרבה מלבד המגבת שרוצה להתנגב בה, ויניח על הספסל ועליו יניח את חפציו ויוכל לשבת על מגבת זו, ויביא עמו נעלי גומי נקיות שילך עמהם עד כניסתו לטבילה.

ובמקוה עצמו אין חשש שמא יש נגיף כמובאר בשו״ת ישכיל עבדי (ב יו״ד יג) שכתב דהמקואות והמעינות יש בהם איזה סגולה רוחנית אשר היא מברחת ומרחקת כל מין טומאה שבעולם, ולא עוד אלא שמשרה ומשפעת על אותו הטמא שבא אליה רוח קדושה וטהרה. אשר בה לא תוסיף עוד אותה רוח הטומאה שהיתה בו לגשת אליו עוד הפעם. וסחור סחור לכרמא לא תקרב. ועינינו הרואות דכמה זבים וזבות נדות ויולדות טובלים במקואות ובמעינות וכן כמה חולים ובריאים טובלים יחד, ומעולם לא נשמע שאיזה אחד נדבק בו איזה מחלה. מצד הטבילה. וברור הדבר דהוא מטעם שכתבנו דיש בהם איזו סגולה. שאינה מקבלת שום חיידקים ואדרבא היא מרחקת אותם. וממירה אותם ברוח קדוש וטהור. וכן שמעתי מקרוב בשם רופא אחד שבדק ובחן מי המקואות שטובלים בהם. אם יש בהם איזה חיידקים. והודה ולא בוש כי השגחה אלהית יש בהם, כי למרות שהם כל כך עכורים וסרוחים לא נמצא בהם שום חיידק וכו׳ כיעו״ש.

וא״כ מעצם הטבילה במקוה אין צריך לחשוש, ורק מצד ההכנה לטבילה במקום הנחת הבגדים, יכול להביא עמו עוד מגבת ועליה להניח את בגדיו, ואין צריך לחשוש יותר מזה. וכמובן שלא יכנסו לתוך בריכת המקוה אם יש עוד אנשים הטובלים שם אלא א״כ יש לו שני מטר מרובעות שאין שם אדם אחר כמבואר לעיל.

כל זה אמור לגבי אדם בריא שחושש שמא היה במקוה אדם שיש לו את הנגיף וחושש ח״ו להדבק ממנו. אבל מי שיש לו את הנגיף אסור לו ללכת למקוה, ואם הוא הולך למקוה יש לו דין אדם המזיק, והטבילה שלו אינה מעלה אותו מטומאה לטהרה אלא מחזקת את מדותיו המושחתות, ובמקום שטבילה זו תוסיף לו רוח טהרה היא מוסיפה רוח טומאה

"הדבר פשוט, אפילו היתה טבילה זו מצוה, בגדר חובה, ולא רק מנהג, אסור לאדם לסכן עצמו כדי לקיים מצוה, שהרי אנוס רחמנא פטריה. צא וראה, מי שהיין מזיקו פטור משתיית יין בליל הסדר, שהיא מצוה מדברי סופרים, ומי שהדגנים על צורותיהם ותכונותיהם מזיקות אותו, פטור ממצות אכילת מצה בליל הסדר, שהיא מצוה מדאוריתא. וכשיש ספק סכנה, נדחים אפילו הלאוים, חוץ משפ"ד, ע"ז וג"ע". וע"ע בספר מנחת אשר (מגפת הקורונה, סי' צג).

התרת נדרים

האם מי שהשנה אינו טובל במקווה בעיוכ"פ צריך לעשות התרת נדרים?

אציין כי דעת הדגול מרבבה (יורה-דעה ריד על הש"ך סק"ב) שאם אינו יכול לקיים הנהגתו במקרה פעם אחת, ובדעתו להמשיך במנהגו אין צריך התרה, והסכימו עמו להלכה בעל השואל ומשיב בספרו ידות נדרים (ריד יד-שאול סק"א), וכן בערוך השלחן (יורה-דעה ריד, יג), בשו"ת לבושי מרדכי (ד, רמג), בשו"ת מהר"ש ענגיל (ז, נ), בשו"ת חתן סופר (ג), בשו"ת דברי מלכיאל (א, כח אות יז), בשו"ת דעת סופר (אורח-חיים סו), בכף החיים סופר (תקנא, סקקל"ח) ובשו"ת שרגא המאיר (ג, סח). וע"ע בשו"ת יחוה דעת (א, מא. א, נ).

אלא שהש"ך (יו"ד ריד, סק"ב) כתב דאין חילוק אם חוזר בו ממנהגו לגמרי או שחזר בו רק פעם אחת, וכ"פ המשנה ברורה (תקפא, סקי"ט).[3] ומובא בשער הציון (סקל"ג) דאם אינו מוצא מי שיתירנו יש להקל דבמקום הדחק לסמוך על הדגול מרבבה. ולכאורה עפי"ז יצטרך לעשות התרת נדרים, דבנוסף להתרה שעושה אחר התפילה בעיוכ"פ, יעשה התרה לגבי הטבילה במקווה (דהרי אם לא מיירי בסגר, ומתפללים במניינים קטנים, הרי יכול בנקל למצוא מי שיעשה לו התרה).[4]

והוי כטובל ושרץ בידו, ולכן לא רק שאין לו מצוה לטבול אלא עבירה בידו ללכת למקוה לטבול. ואדם כזה יש לו לשפוך על עצמו ט' קבין ויכול לסמוך על המקלחת כמ"ש בשו"ת מנחת יצחק (ג, טו. ד, כא) כיעו"ש. עכ"ד בעל שו"ת מחקרי ארץ.

[3] במחלוקת בין הדגו"מ והש"ך, הוסיף לי בעל שו"ת מנחת שמואל בהאי לישנא: ונחלקו בזה הגר"ע יוסף והרב בן איש חי בדין תקיעת שופר באשה יולדת, שרק שנה אחת אינה יכולה ללכת לביהכ"נ יעו"ש ביחוה דעת (ב, ע). ומיהו אני מסופק אם בכה"ג צריך התרה כלל. שכן הרב בן איש חי מחמיר כאמור (נצבים ש"א) כדעת הש"ך, ואילו איהו גופא פסק בשנה שניה (צו אות ט) בדין ספירת העומר קודם שבעה נקיים להקל אם היא מוכרחת וא"צ התרה. ולכאורה דבריו נראים סותרים. וצ"ל שיש הבדל בין תקיעת שופר שמבטלת מכל וכל את מצות שופר. משא"כ בדין ימי הספירה, אינה מבטלת כליל, ועדיין מה שסופרת חמשה או ששה הוי מקצת החומרא בידה. לפי"ז מה שאין האדם טובל ממש, אבל מ"מ הואיל ושופך על ראשו ט' קבין הוי חשיב מקיים מצוה ושכר טהרה בידו ואינו מבטל לגמרי את המצוה, למרות שמבטל את ההידור. כל שאינו מבטל את עיקר המנהג כלל לא צריך התרה. וכעי"ז ראיתי שנחלקו, האם אדם שמתפלל מספר ימים בנץ צריך התרה. משום שגם מי שמתפלל אחרי הנץ אינו מבטל כ"כ את התפילה אלא מעט הידור. ויתכן שאף למ"ד שבנץ צריך התרה הכא קיל טפי ועדיין צ"ע. מיהו יש לצרף עוד מה שכתב הרב שלמת חיים (תשסז) שמסירת המודעה שמוסרים בער"ה ובעיוכ"פ מהני על מה שנהג ג' פעמים, וכן דעת החזו"א, והגר"י קנייבסקי, כן הובא בספר אעלה בתמר (אות מו) וכ"כ הגר"ז מלצר, ובשו"ת רבבות אפרים (א, קעג) והגרי"ש אלישיב בספר הלכות חג בחג (ימים נוראים פ"ד הערה 23) והגר"ש וואזנר בבית לוי (ענייני יו"ד עמ' רה אות ז). והגרשז"א בשו"ת מנחת שלמה (א, צא, כ), אלא שלכתחילה יש לעשות התרה. ובספר הליכות שלמה (ר"ה פ"א אורחות-הלכה הערה 37). וע"כ לענ"ד משום כל הני טעמי יש להקל. עכ"ל.

עוד בעניין הסתירה בבן איש חי ובמסירת המודעה, עיין בשו"ת אדרת תפארת (ג, יז אות ג. ד, מ אות ו. ה, סח אות כא. ו, סא).

[4] וכתב הגר"י זילברשטיין, בקובץ ווי העמודים (קובץ 84 סימן י): לכאורה יש לשאול שהרי זה נדרי אונסין, כמו שכתב

אולם יתכן דסגי במה שעושה התרה בערב ראש השנה, שם אומר, וכן מנהג שנהגתי שלש פעמים ולא אמרתי שיהא בלי נדר. וממילא אם צריך התרה עושה זאת בער״ה (וכ״כ לי בעל שו״ת שואלין ודורשין). והעיר ידידי בעל שו״ת שערי חיים כי הוראה המקובלת דעל מה שלא נדר בפירוש, כגון מנהגי מצוה יכולים שפיר לסמוך על מסירת המודעה שבער״ה, עיין בשו״ת שלמת חיים (תורת-חיים יו״ד סב) ובשו״ת מנחת שלמה (קמא צא אות כ). ודעת בעל שו״ת דברי בניהו דאזלינן בתר הדגול מרבבה ואין צריך לעשות כלל התרה. וחילוק מעניין בזה כתב לי בעל שו״ת דברות אליהו ודבריו מובאים בהערה.[5] וע״ע בקובץ אליבא דהלכתא (קה עמוד קכט) ובספר בית מתתיהו (ה, מד). ועיין בקונטרס כתר יתנו לך בדברי הגר״מ פטרפרוינד (סימן ח) במה שדן באדם הרגיל לטבול בכל ערב שבת וכעת בגלל הקורונה נמנע, האם צריך התרת נדרים.

אגב, אם הוא חולה בקורונה ובגלל זה הוא איננו טובל, הרי הוא אנוס, והוי בכלל נדרי אונסים שאינם צריכים התרה, כמ״ש חז״ל במסכת נדרים (כ, ב) ארבעה נדרים התירו חכמים, נדרי זרוזין, ונדרי הבאי, ונדרי שגגות, ונדרי אונסין. ואין הם צריכים התרה, כמבואר בגמרא שם, וכן פסק בשו״ע (יורה-דעה רלב, א).

בשו״ע (יו״ד רלב, יב): נדרי אונסין כיצד, הדירו חבירו שיאכל אצלו וחלה או שחלה בנו או שעכבו נהר, הרי אלו נדרי אונסין. ואם כן למה לא אמרו הפוסקים שאם חלה, הרי זה נדרי אונסים ופטור לגמרי לקיים את נדרו. ותירץ בשו״ת זרע אמת (ב, צה) שיש הבדל בין נדר חד פעמי, לבין נדר נמשך, כי בנדר חד פעמי שהדירו לאכול אצלו ופעם אחת, ובדיוק באותו יום היה אנוס, שחלה או חלה בנו, הנדר כלל לא חל, ואין צריך התרה. אבל בנדר נמשך שנדר לימים הרבה, והנדר כבר חל או שיחול בעתיד, ורק שבאחד הימים חלה, וכיון שהנדר חל, אין זה נדרי אונסים. ואם אירע לו אונס צריך התרה. לאור זאת, לכאורה בעניינינו, למרות שעכשיו הוא אנוס, ואינו יכול לקיים נדרו, מכל מקום כיון שנהג כן כמה פעמים, הנדר חל, צריך לעשות התרת נדרים. אלא שבשו״ת מהר״ש ענגל (ז, נ) נשאל על אדם שנהג שלא יעברו עליו שלשה ימים בלי טבילת מקוה, וכעת אי אפשר להחם את המקוה וללכת במקוה קר יש חשש סכנה, ונסתפק אם צריך התרה. והביא מחלוקת הש״ך ודגול מרבבה, וכתב שגם לדברי הש״ך מיירי כשמתענה יותר מהרגילות שעם ישראל קבלו עליהם לצום. ואם כן, י״ל שאם קיבל על עצמו תענית יותר ממה שעם ישראל נהגו לצום, אולי קיבל על עצמו צום גם בימי חולי, אבל אם מתענה רק לפי המנהג, אין צריך התרה כי המנהג לא היה על דעת לצום במקום חולי, ולא בשביל לבטל שום מצוה, ולכן כיון שנהג עצמו כפי שיראי ה׳ נוהגים ללכת למקווה, מסתמא לא קיבל על עצמו רק כפי המנהג, ובסתמא לא היתה כוונתו גם במקום חשש סכנה. וגם בענייננו נראה שאדם שנהג ללכת למקוה בכל יום שישי, או לבקר חולה, לא קיבל על עצמו אלא על דעת מה שנהגו כל ישראל, ואם יש בזה חשש סכנה, על דעת כן לא קיבל על עצמו,ואין צריך התרת נדרים. ובפרט שלא קיבל על עצמו בנדר, אלא שנהג כן שלש פעמים. ועל זה מועיל המודעה שמוסר בערב ראש השנה, לבטל את המנהגים שמקבל על עצמו שלא יחולו עליו בנדר, ובעת הצורך כמו בעת סכנה, שלא יצטרך ללכת למקוה.

[5] וזו לשונו: הפרי מגדים (תצו) כתב על המנהג שלא לאכול אורז וקטניות בפסח ורוצים לבטל מנהגם אם נהגו כן מחמת שחשבו שאסור לאכול אורז על פי הדין אין צריך התרה. אבל אם נהגו כסייג צריך התרה. וכ״פ בשו״ת לב חיים לגר״ח פלאג׳י (ב, צד), וכ״פ בשו״ת רב פעלים (ג או״ח ל), ע״ש.ובספר מזבח אדמה (דף ה) כתב אותם שנהגו שלא לאכול אורז מפני שסוברים שהאורז מחמיץ מנהג בטעות ומודיעים להם שמותרים לאוכלו בלי התרה. אבל אם מפני שרצו להחמיר על עצמם מתירין להם על ידי חרטה והתרה. וא״כ ה״ה בנדר״ד אם חשבו שטבילת עיוכ״פ הוא מן הדין הרי הדבר הוא בטעות ואין צריך שום התרה, ואם עשו כן לחומרא צריך התרה.

קיד. בן להלקות את אביו בערב יום כיפור

נשאלנו בהאי לישנא, גבי מנהג המלקות שעושים בערב יום כיפור. אם אין בנמצא מי שיכול לעשות את המלקות, האם הבן יכול לעשות את מנהג המלקות לאביו?

אציין כי שאלתך הינה שאלה מצויה, כגון: באב מבוגר המתגורר אצל בנו או אב הדר במקום סיעודי וכדומה. שאביו (או שאר קרובי המשפה מדרגה ראשונה בלבד) יכול לבוא לבקרו וכדו'.

לכתחילה וודאי אין לבן להלקות את אביו מצד דיני כיבוד אב ואם (עיין ביורה-דעה ריש סימן רמא), וה"ה בעיוכ"פ (עיין בחות יאיר סי' תרז). אולם בערב יוכ"פ כשאין אדם אחר יש להתיר. ואבאר.

השולחן ערוך (תרז, ו) פסק: "כל הקהל לוקים מלקות ארבעים אחר תפלת המנחה, שמתוך כך יתן אל לבו לשוב מעבירות שבידו". והעיר הרמ"א: "ונהגו שהנלקה אומר וידויים בשעה שנלקה והמלקה אומר והוא רחום יכפר עון וגו' שלש פעמים וכד' ונהגו להלקות ברצועה כל דהו דאינו רק זכרון למלקות ויקח רצועה של עגל על דרך שנאמר ידע שור קנהו, והנלקה לא יעמוד ולא ישב רק מוטה פניו לצפון ואחוריו לדרום".

בשאלתך איתא בספר פסקי תשובות על המשנ"ב (תרז אות ה), דיש לדון להתיר. ומפורש להתיר ראיתי דכתב הגר"ח קניבסקי בספר מועדי הגר"ח (ב, תקיא): "הואיל והוא רצונו הוא כבודו".

וכן התיר גם בספר נטעי גבריאל (יום-כיפור כ, כב), וזו לשונו: "מותר לבן להלקות מלקות של ערב יו"כ לאביו, וכן תלמיד לרבו". וביאר בהערה (לד), דהכי איתא בטהרת השלחן (תרז, א), וזה כיון דמבואר ברמ"א (שם) דלא יכה רק ברצועה כל דהו דאינו רק זכרון למלקות, וראה ביו"ד (רמא, ב) דאין לבן להיות שליח ביו"ד להלקות לאביו וזה לא מקרי מלקות לכך שרי (וע"ע בספר אשיחה ח"א עמוד שמג). וע"ע בשו"ת באר שרים (ו, מח אות ה), בשו"ת מנחת פרי (ד, מג אות טו), בספר שבת שבתון (עמוד שמז) ובספר עוזר ישראל (יוה"כ סי' תרז עמוד נב).

בשו"ת חיי הלוי (ה, נא) דן בזה, וכתב:

> ונראה פשוט דבאין אחר, והוא מבקש ממנו שילקה לו, יש להתיר, כיון שאינו עושה שום חבורה ואפילו צער אין עושין שהמלקות אינו רק לזכר, ויותר מזה כתב הרמ"א (יו"ד רמא, ג) דאם הי' לאביו קוץ תחוב ואין שם אחר והאב מצטער מותר להבן לחתוך כפי שהאב מרשהו. וכן אם צריך להקיז דם ואין אחר והאב מצטער מותר להבן אפילו להוציא דם, וא"כ מכש"כ בזה שהאב מבקש ממנו ורוצה לקיים המנהג ואין שם איש אחר וודאי יש להתיר להבן. אכן יש לו להכות בנחת באופן שלא יצטער כלל, אמנם אפילו באופן זה לא יעשה רק כשאין שם איש אחר.

וכן העלה להתיר להלקות את אביו בעיוכ"פ בשו"ת שבט הקהתי (ד, קסו). והובאו דבריו גם בגליון עלים לתרופה (גליון קצ, שבת-תשובה תש"ס), עיי"ש. ואציין כי בשו"ת משנת יוסף (ו, קיג אות ח) נוטה להחמיר בזה, עיי"ש. עוד בעניין חבלה לצורך, עיין בדברינו בשו"ת אבני דרך (יד, קסט). וחזיתי בקובץ מה טובו אהליך יעקב (יד עמוד פט) דהובא מכתב של האבני ישפה בזה והעלה דשרי לבן להלקות את אביו בעיוכ"פ דהוי "מלקות סמליים בלבד ואין הדבר מצוי כלל וכלל שיוצא גם בעת המלקות הללו". ע"ע בספר ענפי משה (יוה"כ סי' יד), בספר בית מתתיהו (ד, לט) ובשו"ת חמדת יואל (א, לב).

אגב, בגדר דאין אדם אחר שיכה, מהו. עיין בשו"ת משנה הלכות (ט, תד), בשו"ת מנחת יצחק (א, כז אות ד), בספר מורא הורים וכבודם ובספר אהל יעקב (כיבוד אב-ואם סי' רמא הערה ה עמוד ריד). בעניין

שאלה זו, כתב לי באריכות ידידי הרה״ג מתתיהו גבאי (מח״ס בית מתתיהו ומועדי הגר״ח) **ודבריו מובאים בהערה**[1] (וע״ע באליבא דהלכתא קה עמוד קכו ועמוד קסו. קו עמוד קנח. בספר בית מתתיהו ה, לט).

העולה לדינא: בערב יום כיפור רשאי הבן לתת מלקות לאביו ויעשה זאת בנחת והוא כאשר מתקיימים שני התנאים הבאים: שאביו מבקש ממנו, ואין אדם אחר שיעשה זאת.

---

[1] ואלו דבריו: סנהדרין (פה, ב): אמר רבה בר רב הונא, וכן תנא דבי רבי ישמעאל לכל אין הבן נעשה שליח לאביו להכותו ולקללו חוץ ממסית שהרי אמרה התורה לא תחמול ולא תכסה עליו. וכ״פ בשו״ע (יו״ד רמא, ה): עבר אביו או אמו עבירה שלוקים עליה, והיה הבן שליח לדיינים לא יכה אותם. ואינו מבואר בגמ׳ אם זהו ג״כ בליכא שליח אחר כי אם הבן (האם גם אז לא יכה). ומסתימת השו״ע נראה דלא יכה גם בדליכא מי שיכה, וכ״כ בס׳ משנת כהן כיבוד אב (רמא, סקנ״ב) דאפי׳ אין אחר שיעשה זאת רק בנו אסור להלקות אביו. ובשעה״צ (שם סקפ״ח) כתב דכן משמע מהגמ׳ והפוסקים וזהו אף אם האיסור מדרבנן י״ל שלא פלוג. וא״כ לפי״ז י״ל לענין מלקות בעיוכ״פ, דכמו שאין הבן מלקה לאביו שעבר עבירה ה״ה הכא. וכ״כ בספר מקור חיים לחו״י (תרז, ו) דאין להבן להלקות בעיוכ״פ. אולם טהרת השלחן (תרז) כתב דמלקות בעיוכ״פ אי״ז כמלקות ממש, אלא זיכרון בעלמא ורשאי הבן להלקות אביו. ויל״ע אם בעיוכ״פ דקל, יודה המקו״ח כשאין אחר.

והנה בסנהדרין (פד, ב) מהו שיקיז דם לאביו. רב מתנא אמר ואהבת לרעך כמוך. רב דימי בר חיננא אמר מכה אדם ומכה בהמה, מה מכה בהמה לרפואה פטור אף מכה אדם לרפואה פטור. רב לא שביק לבריה למישקל ליה סילוא. מר בריה דרבינא לא שביק לבריה למיפתח ליה כוותא דלמא חביל והוה ליה שגגת איסור. ואינו מבואר מ״ט לא הניחו הנך אמוראים לבניהם להוציא קוץ או לפתוח כויה שמא יחבלו בהם הא אמרי׳ לענין בן מהו שיקיז דם לאביו דשרי משום ואהבת לרעך כמוך, ובמקיז דם הוי לתועלת לצורך רפואה ושרי. ולר׳ דימי שרי דמכה אדם לרפואה שרי. והנך אמוראים דלא הניחו לבנם לעשות להם רפואה פליגי בהך היתרא דלרפואה שרי. וכ״כ הב״י (יו״ד רמא) דס״ל לרא״ש (סנהדרין י, א) ולרי״ף (שם יט) דהנך אמוראי דלא הניחו לבנם להוציא קוץ וכויה פליגי א״ר מתנא ורב דימי דס״ל לרפואה שרי.

והנה הרמב״ם (ממרים ה, ז) המקיז דם לאביו או שהיה רופא וחתך לו בשר או אבר פטור, אע״פ שהוא פטור לכתחילה לא יעשה או להוציא סלון מבשר אביו או אמו לא יוציא שמא יעשה חבורה. בד״א כשיש שם אחר לעשות, אבל אין שם מי שיעשה אלא הוא והרי הן מצטערין ה״ז מקיז וחותך מה שירשוהו לעשות. הרי שחילק הרמב״ם דאם אין מי שיעשה לאביו יעשה הבן, וכשיש אחר לא יעשה, והכס״מ ציין דהרמב״ם למד כן מהאמוראים. וא״כ דליכא אחר שרי, וכ״כ הטור (רמא).

והנה בשו״ע (רמא, ג): היה קוץ תחוב לאביו לא יוציאנו שמא יבוא לעשות חבורה. וכן אם הוא מקיז דם או רופא לא יקיז דם לאביו ולא יחתוך לו אבר אע״פ שמכוון לרפואה,ולפו״ר נראה דעת השו״ע דלא יוציא קוץ לאביו אף בדליכא אחר שיוציאו, דלא כתב דבליכא אחר יוציא הבן לאביו הקוץ. והרמ״א כתב בד״א כשיש שם אחר לעשות, אבל אין שם אחר לעשות והוא מצטער הרי הוא מקיזו וחותך לו כפי מה שירשוהו לעשות. ומרן והרמ״א פליגי, וכ״כ הב״ח דלמרן אף באין אחר אסור, וכ״כ בשו״ת מנחת יצחק (א, כז), בשו״ת מנחת שלמה (א, לב) ובס׳ מורא הורים וכבודם (י, יא) בשם האור לציון. אולם הבן איש חי (שופטים כד) דכשאין אחר שרי לבן לעשות רפואה לאביו. וכתב בשו״ת באר שרים (ו, מח, ה) דס״ל לבא״ח שהרמ״א לא פליג. וכן ביאר בשו״ת אמרי בינה (א, ק). וע״ע בשו״ת שבט הקהתי (א, רס) שכתב להעיר בדברי הרמ״א (חו״מ תכד, א) דאסור לבן להקיז דם לאביו לא כתב הרמ״א דליכא אחר שרי. ומש״כ עוד בדברי הרמ״א עי׳ בשו״ת קנין תורה (ו, צד אות ה), בשו״ת דברי בניהו (כ, ל) אם פליגי מרן והרמ״א. ועי׳ בשו״ת באר משה (ד, פד), בשו״ת משנה הלכות (יב, קטו) ובס׳ בית יהודה (כיבוד אב עמ׳ רפא).

והנה המנחת חינוך (מ״ע מח אות ג) כתב לחדש הא דחייבה תורה במכה אביו ואמו או בחבירו. היינו דווקא בלא רשותו, אבל אם אביו ואמו שיכם או שיקללם אינו עובר דלאו הזה ואינו חייב מלקות ולא מיתה, וכתב הא דמיבע״ל בן מהו שיקיז דם לאביו זהו ללא רצון אביו. הרי שס״ל למנ״ח דאם האב נותן רשות להכות ולעשות חבלה שרי לבן לעשות ואין עובר באיסור. ועפי״ז י״ל כשהאב מבקש מבנו להלקותו בעיוכ״פ, ונותן לו רשות אין הבן עובר באיסור, אולם כבר תמהו ע״ד המנ״ח מהנך אמוראי שלא נתנו לבנם להוציא הקוץ שלא יעברו באיסור. ואם ע״י נתינת רשות ליכא איסור

מ״ט לא נתנו רשות לבנם וליכא איסורא, וע״כ דליכא היתרא דנתינת רשות, וכן הקשו ע״ד המנ״ח בשו״ת מנחת שלמה (א, לב), בשו״ת מנחת יצחק (א, כז) ובשו״ת שבט הלוי (ב, קיב). ואכן במהר״ם שיק מע׳ מח או״ב פליג בדברי המנ״ח, וס״ל של״מ רשות האב להתיר איסור חבלה. אולם במנח״ש הוכיח כמנ״ח מהשו״ע (חו״מ תכא, יב) שהמכה את חבירו ברשותו פטור, הרי דגדר הלאו דלא יוסיף הוא רק ללא רשות. וא״כ המכה אביו ברשות אינו עובר באיסור. וכן הוכיח הגר״י הרצוג ומובא בגשר החיים (ח״ב עמ׳ יא). ועי׳ בשו״ת אגרו״מ (חו״מ ו). אולם בשו״ת מנח״י (א, כז) הוכיח מהרמב״ם ממרים, לענין הקזת בן לאביו אם אחר שרי כשנתן לו רשות, הרי דלענין להלקותו ל״מ נתינת רשות ורק לרפואה שרי, וכ״כ להוכיח בשו״ת חלקת יעקב (יו״ד קלא, ה). וע״ע לגרי״פ פערלא (ל״ת מ״ז). וכן בשו״ת בצל החכמה (ב, נה, ז), בשו״ת משנה הלכות (ט, תד), בשו״ת בנין אב (א, נ, ג) ובס׳ בית יהודה (כיבוד אב עמ׳ תקג). ואמנם בשאילתות (משפטים ס״א) הא דאמרי׳ בקידושין לב שהאב יכול למחול על כבודו זהו רק לענין מצות כבוד, אבל אינו יכול למחול לבנו על שהכה אותו או קללו. וכן מבואר בשו״ת הריב״ש (רכ) הא דמהני מחילת האב על כבודו זהו רק על כבודו ולא על ביזיונו, עפי״ז כתב הטורי אבן (מגילה כח) דמש״ה הנך אמוראים לא הניחו לבניהם להוציא להם קוץ וכויה דהוי דרך ביזיון ובהכי אין כבודו מחול. ולכאו׳ כ״ז דלא כמנ״ח הנ״ל דמהני נתינת רשות מהאב לבן להכותו או לקללו. ואם נימא דל״מ מחילת האב על ביזיונו ה״ה ל״מ רשותו על ביזיונו. וביותר צ״ע שבמנ״ח מ״ע ריב אות ו הביא מהר״ן בקידושין, דאף שיכול למחול על כבודו על עצרו וביזיונו לא מהני מחילה, וא״כ נפיק שהמנ״ח סתר עצמו בזה, דאם נימא דל״מ מחילה על ביזיון האב ממילא ל״מ מהאב נתינת רשות וצ״ע ובשו״ת שבט הלוי (ב, קיב) כתב דלמנ״ח הנ״ל דמהני נתינת רשות מהאב להכותו ה״ה דמהני מחילת האב. ובשו״ת שבט הלוי (ה קונ׳ המצוות כד, ב). ומש״כ בזה אם מהני מחילה בשו״ת בית יצחק (ב יו״ד קנז) ובברכ״י (יו״ד רמ שיו״ר סק״ח). והלום ראיתי בס׳ משנת כהן לגרי״נ כהן (הל׳ כיבוד אב רמא, ג) בביה״ל. דכתב בדעת המנ״ח דאף אם נימא שמהני נתינת רשות מהאב להכותו מ״מ י״ל דל״מ מחילת האב, דתרי דיני נינהו חדא דין מחילה, וחדא דין רשות, ונמ״ח לא כתב אלא שמהני נתינת רשות ולא כתב שמהני מחילה והחילוק בזה דהא אמרי׳ בירושלמי (קידושין א, ז) רצונו של אדם זהו כבודו, וא״כ רצונו עדיף טפי על מחילה, ואה״נ מחילה גם למנ״ח ל״מ, ע״ש. הרי שחלוק נתינת רשות ממחילה, דמחילה י״ל דל״מ מחילת האב על ביזיונו וכמש״כ המנ״ח והר״ן. ואולם כשהאב נותן רשות ורוצה דבנו יכהו או יחבול בו זהו כבודו ומש״ה שרי לבן להכות אביו. עפי״ז י״ל בנדו״ד כשהאב מבקש מבנו להלקותו בעיוכ״פ לצורך המנהג שנהגו להלקות בעיו״כ. דרוצה לשוב בתשובה מעבירות שבידו י״ל דרצונו זהו כבודו ויהא שרי להלקותו, ושאני ממה דאין האב נעשה שליח ב״ד להלקות לאביו, זהו משום דהוי ביזיון לאביו שעבר עבירה ושבנו ילקהו, והכא במלקות דעיו״כ שרוצה אביו לשוב בתשובה ומבקש מבנו להלקותו י״ל שזהו כבודו ויהא שרי. וכ״כ בשו״ת באר שרים (ו, מח, ה) דגם לשאילתות דל״מ מחילת האב על הכאתו במלקות דעיוכ״פ שהוא לצורך מצות קיום מנהג דין בשו״ע, גם השאילתות יודה דשרי לבן להלקות לאביו כשאביו רוצה בקיום המנהג של מלקות קודם כניסת היום.

בשו״ת משנת יוסף (ו, קיג אות ח) נשאל במי שרוצה ללקות משום כפרה ואין לפניו כי אם בנו ותלמידו, אם מותרים להלקות את האב או הרב. וכתב דפשוט שאסור שאם נתחייב האב מלקות והבן שליח ב״ד לא יכהו. ואפי׳ אם אביו מצוהו. קיי״ל בשו״ע, אם היה הבן רופא לא יקיז דם אע״פ שמכוין לרפואה וזהו שאפי׳ אביו רוצה בכך. וכן הוא ברבו כמבו׳ (יו״ד רמב, לב) רב שמחל על כבודו כבודו מחול. ואעפ״כ מצוה על התלמיד להדרו. ואסור לבזותו, ואם רבו מוטה והתלמיד מלקהו על גבו הרי המטרה להתבזות לכפרה, והביא מעשה רב שראה אצל גיסו הגר״א מבעלזא זיע״א, שאברך אחד היה מלקהו ד׳ מלקויות במגבת. אמנם יש לחלק בין הכאת בן לאב שיש איסור ולאו בתורה להכות בן לאב, ואילו ברבו אי״ז אלא מדין דאסור לתלמיד לבזותו וצריך לכבד רבו. ובהכי י״ל כשרבו מבקשהו להלקות יהא שרי. ואילו בהכאת אביו שהוא איסור, י״ל או במלקות עיו״כ יש להחמיר.וכ״כ לחלק בס׳ עוזר ישראל (יוכ״פ תרז עמוד נב) ע״ד המקו״ח הנ״ל בן מהו שילקה לאביו ותלמיד לרבו, דיש לחלק בין אביו שיש איסור מיוחד בתורה להכותו, משא״כ אצל רבו שהוא רק ענין של כבוד שלא להלקותו ואם יש צורך שהתלמיד יכה רבו כשאין אחר ורבו מבקשו לכאו׳ מותר, והוכיח ממש״כ המהרי״ל הל׳ יוכ״פ שמהר״י סגל היה רגיל בעצמו לקרוא לר׳ זלמן להלקות אותו, וכיון שמהרי״ל היה רב הקהילה וגדול הדור, גם ר׳ זלמן נחשב לתלמידו.

וראיתי בשו״ת שבט הקהתי (ד, קסו) שכתב לדון בזה, אם הבן יכול להלקות את אביו בעיוכ״פ. כיון שאינו מלקות גמור אלא זכר למלקות. והביא דאסור לבן להלקות אביו אפי׳ עבר עבירה שיש בה חיוב מלקות, וכתב דאע״ג דהמלקות

קטו. הדלקת נרות בערב יום כיפור וברכת שהחיינו

האם איש שאשתו נפטרה, מברך בהדלקת נרות בערב יום כיפור שהחיינו? מה הדין לגבי אשה, שהשנה עקב הנגיף מתפללת בבית. האם לכו״ע תאמר שהחיינו בהדלקת נרות?

המשנ״ב הביא בשער הציון (תריט, סק״ז) שאשה תאמר ברכת שהחיינו בהדלקת נרות. וכ״כ במטה אפרים (תריט, ד), בכף החיים (תריט, סקכ״א), וכן הובא בלוח א״י של טוקוצ׳ינסקי. וכן מובא בשערי תשובה (רסד, סק״ג) וזו גם דעת הגר״מ אליהו זצ״ל (מקראי-קודש הררי, יוכ״פ ה הערה פב). וכן אנו נוהגים. ויש לציין כי אחר שמברכת שהחיינו, חלה עליה קדושת יוכ״פ ואסורה בדברים שנאסרו ביום זה (כנעילת הסנדל וכו׳, וממילא עליה לחלוץ נעליה לפני ההדלקה). וע״ע בספר פסקי תשובות על המשנ״ב (מהדו״ח תרח אות א). אולם נדגיש כי אשה המברכת את ברכת שהחיינו בשעת הדלקת נרות, לא תברך שוב ברכה זו בבית הכנסת, אלא רק תענה אמן אחר שתשמע מהש״ץ.

ואמנם מצינו פוסקים הסוברים כי אם האשה תשמע את ברכת שהחיינו בבית כנסת אחר כל נדרי, אזי לא תאמר בשעת ההדלקה את ברכת שהחיינו. והכי איתא במחזור זכור לאברהם, בחסד לאלפים (רסג, ה) ובשו״ת יחוה דעת (ג, מה). וראיתי באלף למטה (תריט אות ו) דמעיקר הדין אין לנשים לברך שהחיינו בשעת ההדלקה, אלא בבית הכנסת. אך מחמת שנהגו כן אין למחות בידן. וכתב לי באריכות בעל שו״ת דברי בניהו, מקורות רבים שבכל יו״ט התירו לנשים לברך בהדלקה שהחיינו.

אולם נראה כי אם האשה אינה הולכת לתפילת כל נדרי, כמו בשנה זו (תשפ״א), עקב הנגיף והמניינים המצומצמים של עד עשרים איש בשטח פתוח, נראה דלפי כל השיטות היא צריכה לברך שהחיינו בשעת הדלקת הנרות. וכתב לי בעל שו״ת ודרשת וחקרת כי המנהג שהנשים מברכות שהחיינו בשעת הדלקת הנרות ובבית הכנסת רק עונות אמן על ברכת שהחיינו של הש״ץ.

לגבי מי שאין לו אשה או נזקק להדליק נרות, בספר נטעי גבריאל (יום-כיפור כה, ט) כתב דמי שאין לו אשה או שהיא בלידה, ידליק האיש נרות ויברך שהחיינו בשעת ההדלקה. וכן איתא בספר מועדי קודש (פ״ג סעיף קסז). ולפי״ז לא יברך שנית בשעת כל נדרי (עיין מטה-אפרים תריט, יב. קיצור שו״ע קלב. חיי-אדם קמד, יד. הלכות חג-בחג כז, יט. שו״ת רב פעלים. פסקי תשובות על המשנ״ב מהדו״ח תרי הערה 13). אולם בעל שו״ת ודרשת וחקרת כתב לי דלכאורה יברך בבית הכנסת עם כולם, כי ברוב עם הדרת מלך, אך ציין כי ראה דעה חולקת, והסיק דעדיף שיברך בשעת ההדלקה.

בעיוכ״פ הוי רק זיכרון, מ״מ כיון דמלקה אביו הוי ביזיון לאביו, ואע״ג דאביו מצווהו להלקות, מ״מ על ביזיונו אין יכול למחול. אך כשאין אחר הוי כרפואת הגוף ששרי להוציא קוץ לאביו וה״ה ברפואת הנפש אם ליכא אחר.

ושו״מ בשו״ת מנחת פרי (דף מג טו) דכתב במקום שנוהגים שכל הקהל לוקים בעיוכ״פ, אין לבן להלקות אביו, כמבואר ביו״ד (רמא, ה). ומשמע דגם בדליכא אחר, ורק ברפואה אם מצטער בהקזת דם וחיתוך איבר שרי כשמרשהו. אולם יש לחלק הא דאין הבן מלקה לאביו זהו במלקות ממש דהוי כמו מיתה ולהכי אסור אף כשאין אחר והכא במלקות בעיוכ״פ דאי״ז מלקות ממש אלא רק לזכרון מלקות י״ל דיהא שרי וכמש״כ טהרת השלחן, ובפרט בדליכא אחר. ומצאתי כן בשו״ת חיי הלוי (ה, נא, ג). במועדי הגר״ח (ב, תקיא) שאלתי, באב המבקש מבנו להלקותו בעיוכ״פ אם יש להתיר כשאין אחר להלקותו, והשיב ע״ז הגרח״ק: הואיל והוא רצונו הוא כבודו. הרי שס״ל דשרי לבן להלקות לאביו. אך בס׳ אשיחה (ח״א עמ׳ שמג) נשאל בזה הגרח״ק והשיב דלא. ועי׳ בספר שבת שבתון לגר״י זילברשטיין (עמ׳ שמג) דכתב דאין הגון שהבן ילקה את אביו בעיוכ״פ.

אך בעל שו״ת דברי בניהו כתב לי כי האיש לא יברך בהדלקה שהחיינו, וציין ע״פ כף החיים (תקיד, סקי״ב) דאחר שמברך בנרות לא יוכל לברך שוב. וכן יהא אסור במלאכה. וממילא אם יברך האיש בהדלקה, הוא יאסר מרגע זה בחמשת העינויים. וע״ע בשו״ת אור לציון (ח״ד יא, ב).[1] ובעל שו״ת שואלין ודורשין כתב לי (בכת״י) דיכול לברך שהחיינו או בהדלקה או בתפילה (היינו שהאיש יכול לבחור).

[1] לגבי ברכת שהחיינו. יל״ע, מדוע אנו מברכים בתחילת יוכ״פ את ברכת שהחיינו, הרי היה יותר הגיוני שנברך זאת במוצאי הצום, בו אנו כבר טהורים וזכים ולכאורה כל עוד הסליחה והכפרה לא נגמרו, אין ראוי לברך?

הגה״ק מבארדיטשוב זצ״ל ביאר בדרך צחות משל לתינוק שראה תפוח נאה ורצה לאכלו ואביו לא רצה ליתן לו. החל הבן להתחנן לאביו שיתן לו את התפוח, אך הדבר לא הועיל. כיוון שראה שבקשתו לא מתקבלת, פתח ובירך בקול-רם את ברכת בורא פרי העץ, ולא היה לאביו ברירה אלא ליתן לו את התפוח, כיוון שלא רצה שבנו יעבור על ברכה לבטלה. כך אנו בערב יום-כיפור מבקשים סליחה ומחילה וכפרה ונסלח לכל עדת בני ישראל ויאמר ה׳ סלחתי כדבריך ומיד מברכין שהחיינו ולית ברירה שלא תהא ברכה לבטלה מיד מוחל (הקב״ה) להם עונותיהם של ישראל. עוד לגבי ביאור ברכת שהחיינו בעיוכ״פ, עיין בשו״ת רבבות אפרים (א, קפב. ב, קכב).

קטז. ספר תורה בתפילת כל נדרי ונישוקו ביום כיפור

השנה בעקבות המצב שמתפללים במניינים מצומצמים של עד עשרים איש והאנשים שומרים מרחק ועל הנחיות משרד הבריאות בקשר לנגיף, ישנם מניינים שלא יהיה להם ספר תורה בשעת תפילת כל נדרי. ויש לדעת כי ספר תורה איננו מעכב את תפילת כל נדרי, כמובא בשדי חמד (יום כיפור ב אות ב), בכף החיים (תריט, סקט"ז), באלף המטה (סקי"ח), בשיירי כנה"ג, ובהלכות חג בחג (ימים-נוראים כז, י). וע"ע בחזון עובדיה (ימים-נוראים עמוד רסה) ובשו"ת גל עיני (ב עמוד תלה).[1]

השנה עקב המצב והחשש מהידבקות בנגיף, מה יעשו עם נישוק ספר התורה ביום כיפור. דהרי מצד אחד מצינו עניין גדול לנשקו (כמבואר בשער כוונות, דזהו לתקן פגמים גדולים, וע"ע בסידור האר"י) וכן הוא על מנת לבקש מחילה וסליחה במה שפגמנו בכבוד התורה (עיין מטה-אפרים תריט, י. קיצור שו"ע קלב, א).

ונראה כי השנה, עקב הבעיה לנשק ולחבק את הספר תורה, בגלל הנגיף, ראשית יש להורות לכלל הציבור שלא ינשק ולא יחבק. וראיתי דבספר ביתו נאוה קודש שהורה כ"ק הגר"א מבעלזא זצ"ל דניתן לנשקו מרחוק. וכן הובא בספר נטעי גבריאל (יום כיפור כז, יח). וכן הובא בקובץ בנתיבות ההלכה (מז עמוד 423) בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל שהיה מנשק מרחוק (וע"ע בשו"ת במראה הבזק ו, י).

כמו כן, מה שנוהגים לומר בתפילה זכה (כמובא בחיי-אדם סוף כלל קמד), בנוסח: "וע"י חיבוק ונישוק ס"ת.... " (והרי השנה לא נעשה זאת). נראה כי השנה נוסיף (נשנה) ונאמר וע"י שרצינו ואיננו יכולים לקיים את... (הכי אמר לי הרה"ג יעקב שפירא רה"י מרכז-הרב).

ויש שכתבו דינשק עם טליתו ושומר מצווה לא ידע רע (וכ"כ לי בעל שו"ת ודרשת וחקרת, בעל שו"ת דברי בניהו ובעל שו"ת שואלין ודורשין).

[1] אגב, גם כאשר אין שני אנשים המחזיקים ספרי תורה, יש עדיין צורך שיעמדו שני אנשים ליד החזן (מכל צד אדם אחד). וזאת ע"פ המובא במהרי"ל, בט"ז ובמג"א דאנו אומרים 'על דעת המקום', הוי כעין ב"ד. ועיין בשע"ת (סק"ב), בנהר שלום, בנוהג כצאן יוסף (עמוד רעט), במטה אפרים סעיף י) ועוד, דציינו דלעולם צריך שנים עם הש"ץ.

קיז. הזכרת נשמות ביחיד

עקב המצב של הנגיף, וצמצום המניינים באופן גדול, ואישור התפילה להתפלל רק בקבוצות קטנות. שאלו נשים רבות, האם מותר להן השנה ביום כיפור לעשות את הזכרת הנשמות ביחיד מביתם.

האשכנזים נהגו להזכיר נשמות קרוביהם שנפטרו לפני תפילת מוסף ביום הכיפורים, בשמיני עצרת, בשביעי של פסח ובשבועות.

המנהג המקורי היה להזכיר נשמות דווקא ביום הכיפורים, שכן משום שזכירת המתים מעוררת בלב האנשים הרהורי תשובה. וכן, שגם המתים זקוקים לכפרה (הרוקח הובא בב"י תרכא. ארחות-חיים הל' יוכ"פ. רמ"א תרכא, ו. ט"ז תרכא, סק"ד. מגן-אברהם סק"ו. מטה אפרים שם וקיצור שולחן ערוך, קלג, כא. הלכות חג בחג, ימים נוראים כז, סז).

ויש לציין כי בהמשך הורחב מנהג זה של אמירת יזכור גם לשלושת הרגלים (עיין בספר קב הישר פרק פו בשם המהרי"ל). ומובא בשם המהרי"ל: ושמעתי טעם הגון למה מזכירין נשמות... באחרון של ימים טובים. דע, כי אחת מעשרה ניסים שהיו במקדש הוא שכל ישראל היו נכנסים לבית המקדש שלוש פעמים בשנה – בחג המצות, בחג השבועות ובחג הסוכות, והיו עומדים צפופים ומשתחווים רווחים, וזהו היה נגד הטבע. והעניין כך, כי כל רגל ורגל היו באים נשמת אברהם יצחק ויעקב לבית מקדש של מעלה עם כל נשמות הצדיקים... ומקדש של מעלה הוא רוחני ולכן היה יכול לקבל כל כלל ישראל. ולכן עכשיו, שחרב הבית בעוונינו, צריכין אנו להזכיר נשמות אבותינו הקדושים בכל רגל ורגל, כדי שיהיה זכותם עומדת לנו ולזרענו עד עולם, אמן".

פוסקים רבים ציינו שכאשר לא ניתן לעשות את הזכרת הנשמות בציבור, ניתן לאומרה ביחיד, דהרי היא איננה בגדר דבר שבקדושה, והכי איתא בשו"ת דודאי השדה (יב), בגשר החיים (לא, ו), בשו"ת בצל החכמה (ד, נג), בשו"ת רבבות אפרים (ד, קכד אות טו), בהליכות שלמה (תפילה, טז, סק"ט), בספר פני ברוך (אבלות לח, טז), בספר רומו של עולם (פ"א סעיף 490) בהערה בשם הגריש"א זצ"ל (וכן הובא בשמו בספר זכרון מבקשי-תורה עמוד תנד), בספר שבת שבתון (סעיף נז), בספר נטעי גבריאל (יום-כיפור נו, יב. אבלות ח"ב עט, יז) ועוד.

וכן ראיתי דבספר ירושלים במועדיה (ירח האיתנים עמוד רפט) וכן בירושלים במועדיה (שבועות עמוד רא) דכתב דניתן לומר זאת ביחידות. וכן איתא גם בספר אהל יעקב (אבלות ט, א), בשו"ת ודרשת וחקרת (ה יורה-דעה ב אות ד), באינציקלופדיה הלכתית רפואית (יום הכיפורים, עמוד 793) ובספר פסקי תשובות על המשנ"ב (תרכא אות ז). וע"ע בהלכות אבלות לגרי"צ אושינסקי (ו, סג).

לגבי הזכרת נשמות בימים אלו של הקורונה כאשר כל הקהל נמצא בחצר וכדו' ואין לאן לצאת, עיין בספר גם אני אודך לגר"מ חליוה (כד, יט). ובספר גם אני אודך לגר"מ שעיו (ב, קמט אות נא) כתב שאם אומרים יזכור במרפסות (כפי שהיה מצוי בשעת הנגיף), יאמר לילדים שלו שלא ישהו במרפסת בשעה שהוא אומר יזכור.

אולם, כאשר מזכירים נשמות ביחיד אין אומרים בסיום "ונאמר אמן", אלא רק "אמן" (גשר החיים לב, ה).

קיח. הזמן המוקדם לתפילת נעילה

נשאלנו מהו הזמן המוקדם ביותר בו ניתן להתפלל את תפילת נעילה ביום כיפור. ואין זו שאלה לכלל הציבור, אלא לגבי חיילים הצריכים לצאת לפעילות מבצעית או רופאים ואחיות שיש להם משמרת בבית חולים.

אציין כי ראיתי דיש שהתירו להתפלל מפלג המנחה. ויל״ע, האם ישנה אפשרות בשעת דחק כשבשאלתנו, להתיר להתפלל את תפילת נעילה לפני פלג המנחה.

הרמב״ם בהלכות תפילה (א, ז) כתב: ״וכן תקנו תפלה אחר תפלת מנחה סמוך לשקיעת החמה ביום התענית בלבד כדי להוסיף תחנה ובקשה מפני התענית וזו היא התפלה הנקראת תפלת נעילה כלומר ננעלו שערי שמים בעד השמש ונסתרה לפי שאין מתפללין אותה אלא סמוך לשקיעת החמה״. והוסיף עוד הרמב״ם (שם ג, ו): ״ותפלת נעילה זמנה כדי שישלים אותה סמוך לשקיעת החמה״. וביאר בכסף משנה (שם פ״א): ״ומפרש רבינו נעילת שערי שמים סמוך לשקיעת החמה, כלומר תיכף שיסיים תשקע החמה ונעילת שערי היכל, היינו לומר שאחר שיסיים הוא יום עדיין״.

מהרמב״ם עולה שצריך שיהא סמוך לשקיעת החמה. ואם הקדים, מפורש בשו״ת ברמב״ם (רנז) דלא יוצא, וזו לשונו: ״בספר אהבה שאין מתפללים תפילת נעילה אלא סמוך לשקיעת החמה. מי שהקדים והתפלל קודם שעה אחת או שתים או שלש קודם, היוצא ידי חובתו או לאו... תשובה: מי שהתפלל קודם עת התפלה אינו יוצא ידי חובתו״. כלומר, מדברי הרמב״ם יכולים אנו לפשוט דוודאי דאין להתפלל קודם פלג המנחה. ויל״ע מה מיקרי סמוך לשקיעה.

ואפנה למקורות לגבי זמן תפילת נעילה. השולחן ערוך (תרכג, ב) פסק שזמן תפילת נעילה הוא משעה שהחמה בראשי האילנות. וביארו כף החיים (תרכג, סק״ז) ושו״ת רב פעלים (ד, ה) דזהו הזמן למצוה מן המובחר.

הגהות מיימוניות (תפילה ג, ו) העלה כי תפילת נעילה יש לקיימה ביום, וכן העלה גם הריטב״א. ויל״ע מה הכוונה ביום. ומהו הזמן שהחמה בראשי האילנות. הב״ח, הט״ז (תרכג, סק״א), שער הציון (שם אות ב) וכף החיים (שם, סק״ח) הבינו דזמן זה הוא כחצי שעה לפני השקיעה שלנו. וע״ע בשו״ת תשובות והנהגות (ג, קפ). ועיין ברוח חיים (תרכג) שכתב שהזמן הוא ״עשרה דקים קודם שקיעת החמה״.

המאמר מרדכי ציין כי לפי רוב הפוסקים אפשר להתחיל שעה ורבע קודם הלילה. הפרי מגדים (משב״ז תרכג, סק״א) והמטה אפרים (שם ב) כתבו שאין להתחיל לפני פלג המנחה. וכן איתא בשער הציון (תרכג אות ה) ובנטעי גבריאל (יום-כיפור סד, ד). וע״ע בשו״ת שבות יעקב (ב, ו), בשו״ת רב פעלים (ד, ה) ובשו״ת מנחת יצחק (ד, נג).

בשו״ת משנת יוסף (יא, קב) ציין דיש המתחילים משעה ורבע לפני שקיעת החמה (דהוא פלג המנחה). ובשו״ת דברי בניהו (טו, יד) כתב כי לא ניתן להתחיל את תפילת נעילה לפני פלג המנחה. וכ״כ גם בספר מקראי קודש הררי (יא הערה כד) כי הגר״א נבנצל אמר לו שלפי הגרשז״א אין להתפלל תפילת נעילה לפני פלג המנחה. וע״ע בספר פלג המנחה שטיינפלד (סי׳ לב) בעניין זמן תפילת נעילה. וכן בגליון מריח ניחוח (583, פרשת נצבים-וילך תש״פ) בתשובת בעל האורחותיך למדני בזה (השואל הפנה שאלתו

גם אליו) והדגיש שם דאין להתחיל אף בדיעבד קודם פלג המנחה.[1] וע״ע בשו״ת מחקרי ארץ (ב אורח-חיים עב).

וע״ע בספר קיצור הלכות מועדים לגר״ש דבליצקי (עמוד קב) שכתב שבגמרא בסוף מסכת יומא משמע דעכ״פ משעת המנחה אפשר להתפלל נעילה, ובתענית (כו, ב) משמע דזמנה סמוך לשקיעת החמה, וכתב דהיה אפשר לפרש דבגמ׳ תענית מדובר רק למצוה מן המובחר, אך בשו״ת הרמב״ם (סי׳ פ) משמע לכאורה דיותר משעה לפני חצי שעה סמוך לשקיעת החמה לא יצא אפילו בדיעבד, ועל כן העלה דאם התפלל לפני פלג המנחה הדבר הוא בספק ויחזור וישמע מהש״ץ מילה במילה.

[1] ובתוך דבריו הביא את הפני יהושע (ברכות כז. ד״ה בתוס׳ בד״ה דרב), שכתב: ״...דהא בסוף פרק ב״מ (שבת לה:) אמר ליה רבא לשמעיה אדשמשא בריש דיקלי אתלו שרגא, וא״כ זמן זה שהחמה בראש אילנות נראה שהוא **קודם** זמן פלג מנחה קטנה, שהרי מתחלת שקיעה עד סוף השקיעה הוא שיעור ד׳ או ה׳ מילין שהוא ג״כ לערך שיעור פלג המנחה״.

קיט. התפילה המעודפת במנין

בימים אלו של התפרצות הנגיף ר״ל, ומספר המתפללים בבתי כנסת ובשטחים הפתוחים מוגבל. יש מקומות בהם עושים רישום לתפילות יוכ״פ, באופן שיוכל כל מתפלל לבחור תפילה אחת בה יתפלל ביום כיפור במניין. ונשאלנו, האם עדיף תפילת כל נדרי וערבית (דבזה מתירים נדרים) או תפילת שחרת ומוסף או מנחה ונעילה.

אף שמסברא היה מקום למימר דתפילה שתקנו מהתורה (עיין ברכות כו, תפילות אבות תקנום) תהא קודמת. לענ״ד נראה כי תפילת נעילה היא התפילה העדיפה (אף שהיא מדברי סופרים). איתא בזוהר הקדוש (ח״ב רכ, א) כי הפתח של ההיכל שבו נחתמים לחיים ולמוות נפתח רק בשעת נעילה ואז יש חיתום הדין. כמו כן, מעלת זמן זה, הינו דכיון שאז יותר קשה לצום כיון דהוא סוף היום, לפיכך אז הוא הזמן של הקרבת חלבו ודמו של הצום.

הרמב״ם בהלכות תפילה (א, ז) כתב בהאי לישנא: ״וכן תיקנו תפילה אחר תפילת מנחה בסמוך לשקיעת החמה ביום התענית בלבד, כדי להוסיף תחינה ובקשה מפני התענית וזו היא הנקראת תפילת נעילה. כלומר ננעלו שערי שמים בעד השמש ונסתרה, לפי שאין מתפללין אותה אלא סמוך לשקיעת החמה״.

וביאר בסדר היום (הנהגת עיוכ״פ ויוכ״פ) כי אחר תפילת מנחה יתפללו תפילת נעילה והיא תפילה נוספה ביום הקדוש הזה, לעורר רחמים בעת נעילת שערי היכל העליון שקודם שינעלו תכנס תפילתנו ויקבלו אותה ברצון ובחיבה למלאות שאלתנו לכפר ולמחול ולסלוח את כל אשר חטאנו ועוינו ופשענו וסגלנו עונות כל השנה שלא יזכרו.

וידועים דברי המשנה ברורה (תרכג, סק״ג): ״יזדרז מאוד בתפילה זו, כי בנעילה הוא חתימת הגזר דין שנכתב בראש השנה על בני אדם לטוב או לרע ועוד כי תכלית כל העשרת ימי תשובה הוא יום הכיפורים ותכלית יום הכיפורים הוא תפילת נעילה, שהכל הולך אחר החיתום ואם לא עכשיו אימתי ולכן אף אם חלש הוא מחמת התענית מכל מקום יאזור כגיבור חלציו להתפלל במחשבה זכה וברורה ולקבל על עצמו גדרי התשובה באמת והבא ליטהר מסיעין אותו וייחתם בספר חיים טובים״.

וכן איתא בספר יסוד ושורש העבודה (יא, יא): ״אחרי תפילת המנחה יכין עצמו לתפילת נעילה... והיא תפילה הקדוש והנורא הזה בעת נעילת שער היכל העליון שקודם שינעלו יכנסו תפילותינו למעלה ויקבלו אותם ברצון למלאות שאלותינו ולמחול ולסלוח את כל עוונותינו ופשעינו ובנעילה הוא חמת הגזר דין של אדם וזה לשון האר״י ז״ל ועתה בנעילה הוא חתימת הגזר דין שנכתב בראש השנה על בני אדם לשכר ועונש עכ״ל, לכן יזדרז אדם מאד ומאד בכוונת תפילה זו ויכניס בלבו דאגה ופחד גדול עם חתימת הגזר דין הנורא הנעשה עליו בעולם העליון בעת הזאת ומה טוב אם יכול להוריד דמעות לעורר הרחמים בעולם העליון כי כל השערים ננעלו חוץ משערי דמעה ואף אם נחתם עליו הגזר דין לרעה חס ושלום על ידי הבכי והדמעות יוכל להתהפך לטובה״.

וע״ע באלף המגן (פתיחה לסימן תרכג): תפילת נעילה שניתוסף ביום הכיפורים יתר על שאר תפילות עניינו הוא נעילת שער ההיכל העליון קודם שינעלו אותם נכנסו תפלתנו למעלה ומקבלין אותה ברצון למלאות שאלותינו ולסלוח עוונותינו ובנעילה הוא חתימת הגזר דין שנכתב בראש השנה על בני אדם לטובה או לרעה ח״ו עליו ועל נפש בניו ובנותיו ולכן כל מי שיש לו מוח בקדקדו ישכיל ויבין גודל רוממותה של שעה זו כי שעה זו הוא עת רצון גדול לישראל ויסיר רוע מעלליו וישוב אל ה׳ בכל לב ונפש ויחוס על נפשו העלובה ועל נפשות אחיו בית ישראל העומדים בכף מאזניים שקול ספר יראים

וכתוב בירושלמי מסכת תענית (ד, א דף טז) שנתקן תפילה זו כנגד שערי ההיכל שבמקדש שהיו ביום אחר הדלקת הנרות נוספת ביום צום של בין הערבים והוא כעבד הרוצה לצאת מהמלך וקודם שיצא הוא מבקש פרס ומנת המלך ויוצא ונועל השער אחר יום וזה לא היה אלא קודם צאת הכוכבים שהרי אין שום עבודה במקדש אלא ביום הכיפורים ע״ש. וע״ע במטה אפרים (תרכג, ב). וע״ע בספר קדוש בציון (עמוד תטז) על מעלת תפילת הנעילה.

ואגב, יש שרצו לתלות שאלתנו במחלוקת החכם צבי והרדב״ז, האם יבחר התפילה הראשונה משום דאין מעבירין על המצוות או לקיים המצווה החשובה, ע״ש (וע״ע בספר גם אני אודך לגר״פ סאמעט א, מב).

אולם יש להעיר, כי אם המאמץ בתפילת נעילה, עלול לפגוע לו בצום, אזי יעדיף את תפילת כל נדרי וערבית. שכן עיקרו של יום הכיפורים הוא הצום (וע״ע בספר מקראי קודש הררי, יום כיפור, יא הערה כד).

קכ. סוכה עם ריח רע לחולה קורונה

האם חולה קורונה שאינו מרגיש טעם וריח, יכול לשבת בסוכה שיש בה ריח רע? (ואציין כי יש חולי קורונה שחפצים בכל מאודם שתהיה להם סוכה, ורוצים לבנות סוכה קטנה, אך המקום היחידי שיש להם הוא מעל צינור ביוב או ליד גב קיר של שירותים. אגב, יש אנשים שיש ליד מקום הסוכה ריח רע בגלל ריסוס או זפת או חיה מתה).

הגמרא במסכת סוכה (יב, ב) אומרת: "אביי אמר בצוצי מסככין בשוצרי לא מסככין, מאי טעמא כיון דסרי ריחייהו שביק להו ונפיק. אמר רב חנן בר רבא הני היזמי והיגי מסככין בהו, אביי אמר בהיזמי מסככין בהיגי לא מסככין מאי טעמא כיון דנתרי טרפייהו שביק לה ונפיק".

הרמב"ם בהלכות סוכה (ה, א-ב) פסק: "אין מסככין אלא בדבר שגידולו מן הארץ... ואין ריחו רע, ואינו נושר, ואינו נובל תמיד... אבל אם עבר וסיכך בדבר הנובל ונושר, או בדבר שריחו רע - כשרה, שלא אמרו אין מסככין באלו אלא כדי שלא יניח הסוכה ויצא".

כלומר, הרמב"ם הבין דדברי הגמרא זהו לכתחילה, אך בדיעבד אם סיכך בדבר שריחו רע, יוצא ידי חובה (ועיין בפמ"ג דהבין דזה שרי לכתחילה לפי הרמב"ם). וכן העלו גם הרא"ש (א, כה) והשולחן ערוך (תרכט, יד): "יש דברים שאסרו חכמים לסכך בהם לכתחילה, והם מיני עשבים שאינם ראויים לאכילה ואינם מקבלים טומאה וריחם רע, או שנושרים עליהם, דחיישינן שמא מתוך שריחם רע, או שעליהן נושרים - יצא מן הסוכה" (וע"ע ברמ"א תרל, א דלא יעשה דפנות מדבר שריחו רע). מתוך דבריהם, יכולים אנו ללמוד דחולי קורונה, דאין חשש שיעזוב את הסוכה, כיוון שאינו מריח, שרי לכתחילה.

אולם, הפרי מגדים במשבצות זהב (תרל, סק"א) כותב כי סוכה שיש בה ריח רע, עד שאין אדם סובלו - פסולה גם בדיעבד, מפני שלא מתקיים בה התנאי של "תשבו כעין תדורו". אלא דלאו דברי הפרמ"ג דהטעם הוא משום, תשבו כעין תדורו, אזי יש בעיה בסוכה גם לחולי קורונה.

וראיתי דכתב בשו"ת אור לציון (ח"ד כה, ב) לגבי עשיית סוכה במקום שיש ריח רע: "אם הריח רע קל ונסבל, אף שאין לעשות שם סוכה, בדיעבד הסוכה כשרה, אך אם אינו נסבל, הסוכה פסולה" (ולא חילק אם הריח לא נסבל לבן אדם רגיל או אף למי שאינו מריח, שהוא לא מרגיש כלל מהריח). עוד בדין הריח (רע) בסוכה, עיין בשו"ת שבט הלוי (ג, עה), בספר סוכה כהלכתה (ג הערה ח), בספר פסקי תשובות על המשנ"ב (מהדו"ח תרמ אות ה) ובספר ילקוט יוסף (תרכט, כג עמוד עדר ובהערה שם. תרכט, כה עמוד רעז ובהערה שם).

ויש לחקור, האם פסול מחמת חסרון הגברא (שהאדם עצמו אינו מריח) ואין הסוכה פסולה לגביו, או דהוא פסול מחמת חסרון החפצא דסוכה, ויהא פסול.

וחשבתי להביא ראיה מדין קריאת שמע, שם מצינו דכתב מרן השולחן ערוך (עט, א) כי צריך להרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח. ואפילו יש לו חולי שאינו מריח צריך להרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח למי שמריח. וע"ע במשנה ברורה (סקכ"ג) "כל שדרך בני אדם להצטער מאותו הריח". ובהלכות סוכה מצינו דמי שיש לו ריח רע, מיקרי מצטער, והמשנה ברורה (תרמ, סק"ז) הפנה להלכות קריאת שמע (עט, סקכ"ג). ולפי זה סוכה עם ריח רע, אינה לכתחילה לחולה קורונה. אולם, אציין כי המגן אברהם בהלכות קריאת שמע (עט, סק"ט) כתב: "מיהו נ"ל דמי שאינו מריח מותר לקרות בזה".

אלא דישנו הבדל בין ריח רע שיש לו עיקר כצואה/ביוב או נבלה, דבזה אסור לברך שם (גם מי שאינו מריח). והכי מפורש בריש סימן עט. לבין ריח רע שאין עיקר (כגון: העבירו הצואה וכדו'), דבזה המג"א היקל דאזלינן בתר האדם עצמו, לבין המשנ"ב דסובר דיש להתבונן בתר בני אדם. וממילא אם הסוכה

של חולה הקורונה הינה ליד ביוב או צואה או נבלה וכדו', אסור לו לבנות שם סוכה, כי לא ניתן לברך שם.

אלא דיש לדחות זאת, שכן מה שמרן (עט, א) החמיר שיש להרחיק ממקום שהריח כלה ד' אמות זהו דווקא ברשות שלו. אך כאשר הריח מגיע מרשות אחרת, מרן מביא שם בסעיף ב מחלוקת, ואף שדעתו להחמיר. כבר הורה המשנה ברורה (עט, סק"ח) דהיכא שיש שני ספקות: ריח מרשות אחרת, וכן האם אזלינן בתר האדם עצמו או רוב העולם, יש להקל. וזו הדוגמא של חולה קורונה כאשר הריח מגיע מרשות אחרת והוא עצמו לא מריח, וממילא הסוכה תהיה בשבילו כשרה.

וזו לשון המשנה ברורה: "ולא שינוי רשות - ע"כ מי שמתפלל בבית והריח ר"ר ממקום אחר יפסיק וישהא עד שיעבור הריח. ומי שיש לו חולי שאינו מריח אפשר שיש להקל בזה במקום הדחק", וביאר בשער הציון (סקכ"ב): "כי הא"ר מדמה ללילה שנזכר בסקי"ד ושם הדה"ח מתיר בשעת הדחק ואפשר דשם משום דמצרפינן לזה דעת הרא"ש וצ"ע".[1] וע"ע בספר מקראי קודש הררי (ארבע-מינים פרק ח הערה לא ענף 2 עמוד שיד, במהדורת תשע"ו) ובשו"ת אגורה באהלך (ב, מא).[2]

בעל שו"ת חיי הלוי כתב לי בשאלתנו: לענ"ד נראה דאין בזה חשש, ויכול גם לברך לישב בסוכה. והנה מבואר בשו"ע (תרמ, ד) מצטער פטור מן הסוכה... איזהו מצטער, זה שאינו יכול לישן בסוכה מפני הרוח או מפני הזבובים והפרעושים וכיוצא בהם או מפני הריח. ומשמע שאם אינו מצטער בזה חייב בסוכה. וע"ע בשו"ע (תרכט, יד) שכתב המחבר דיש דברים שאסרו חכמים לסכך בהם לכתחילה והם מיני עשבים שאינם ראויים לאכילה ואינם מקבלים טומאה וריחם רע או שנושרים עליהם, דחיישינן שמא מתוך שריחן רע או שעליהן נושרים יצא מן הסוכה. ובמ"ב (סקל"ח) כתב בשם האחרונים דאם עבר וסיכך בהם כשרה לישב בה. והיינו אף שיש להם סכך אחר אינו מחוייב לסכך מחדש, ואם היה ריח רע כ"כ שאין דעת האדם סובלתו יש לומר דפסול מן התורה דבעינן תשבו כעין תדורו. אכן גם בזה יש לומר דכיון שהוא אינו מרגיש ריח אין חשש כלל. ואינו דומה למבואר בשו"ע (עט, א) שכתב המחבר היתה צואת אדם מאחריו צריך להרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח, אפילו אם יש לו חולי שאינו מריח צריך להרחיק ד' אמות. דמסתבר דדוקא שם דיש ענין של והיה מחניך קדוש, ובזה לא מהני מה שהוא עצמו אינו מריח, משא"כ לענין סוכה שאין שם צואה וכדומה, רק כל השאלה הוא שמצטער פטור, כיון שאינו מריח ואין לו צער חייב בסוכה. עכ"ל.

והעיר בעל שו"ת שואלין ודורשין כי "מסתבר שסוכה שיש בה ריח רע, החסרון הוא בסוכה ולא באדם המריח, שהרי נפסק שלא להקים סוכה במקום שיש ריח רע, משמע דעצם הקמת הסוכה במקום כזה הוא לא ראוי. עם זאת בודאי שכל זה לכתחילה, ובדיעבד יצר יד"ח. ורק אם אינו יכול לישון שם

---

[1] וכתב המשנה ברורה (תרל, סק"ד) בהאי לישנא: "מדבר שריחו רע - דחיישינן שמא מחמת זה יצא מן הסוכה ודיעבד שפיר דמי אף בסכך כמ"ש בסימן תרכ"ט סי"ד (שו"ע או"ח תרכט יד) אם לא שהוא ר"ר שאין אדם סובלתו אפשר דפסול מן התורה דבעינן תשבו כעין תדורו [פמ"ג] עוד כתב אותן שעושין סוכה אצל בה"כ ואשפה מפני שהמקום צר להם וריח רע מגיע אליהם מן התורה יוצא ידי חובתו אבל לא יברך בהמ"ז שם (כדלעיל שו"ע או"ח עט ב) עי"ש בדעה ראשונה שפסקו כן האחרונים) ואם יש לו מקום אחר בודאי לא יעשה שם. ואם אין מגיע לו הריח רע רק רואה בית הכסא ג"כ אסור ועיין לקמן בסימן תרל"ז בביאור הלכה סוף ד"ה וכן בקרקע שהיא של רבים (בה"ל תרלז ד"ה וכן)".

[2] ויש לדון במקומות בהם ניתן לפזר ריח טוב אי מהני. ונראה מהשדי חמד (ח"ד בצוואת המחבר עמוד 16 אות י ד"ה 'וכגון) והובאו דבריו בשו"ת ודרשת וחקרת (ה אורח-חיים יא) דמהני כאשר מיירי בדבר המוציא ריח רע והוא מכוסה (כמי רגליים המכוסים). וע"ע בזה בספר ואשי ישראל (סימן עב) בעניין התזה על צואה שלא יהיה ריח, דביאר הגרח"ק דלא ברור דמהני, דהוי כסותם האף, ע"ש.

בלילה מצער, לדעת הרמ״א בשם המרדכי לא יוצא גם יד״ח אכילה ביום. אך כאמור החסרון הוא בסוכה״.[3]

ובעל שו״ת דברי בניהו כתב לי כי אינו יוצא בסוכה כזו שיש בה ריח רע (ואין חילוק בין האנשים). וע״ע בספר יעננו ביום קראנו (סי׳ ז אות ו עמוד קכז) לגבי תפילה כנגד צואה למי שאיבד את חוש הריח (וכן בשו״ת חמדת יואל אלמקייס ח״א, ד).

העולה לדינא: מותר לחולה קורונה שיש לו ריח בסוכה מרשות אחרת לישב בה ואף לברך כאשר הוא אינו מריח. אולם כאשר הריח נמצא ברשות שלו (אף שאינו מריח), אזי לענ״ד קשה יהא להקל.[4]

[3] ואציין כי בספר היכל הוראה (ה, ט) דן לגבי אדם שיש לו חוש ריח מפותח והוא מריח ריח רע, האם אזלינן בתר חוש הריח אצל רוב אינשי או כל חד לפום שיעורא דיליה, לפי חוש הריח שיש לו. והעלה לדינא דהולכים ע״פ כל אדם (ולא ע״פ הכלל), וציין דהסכים עמו הגרח״ק. וע״ע בשו״ת התעוררות תשובה (א, נח) ובשו״ת קרן לדוד (יז). אולם חזיתי בספר שלמי ברכה (פי״ב עמוד נד) דהובא בשם הגרשז״א ״שאדם מצונן או אדם שחוש הריח שלו נחלש, משערין את ההרחקה מריח רע לפי שיעור אדם רגיל״.

[4] ואעיר כי אם ברשותו קיים הריח, אין הדבר מתיר לו לצאת לסוכה אחרת, דהרי עלול הוא להדביק אחרים ולהביאם לידי חשש סכנה, ואכמ״ל.

קכא. פרגולת אלומיניום חשמלית לסוכה

בעבר עסקנו בהרחבה בכשרות הפרגולות לעניין סוכה (עיין שו״ת אבני דרך טו, קכג). וכעת החלו לשאול לגבי שימוש בפרגולת אלומיניום חשמלית לצורך סוכה, כיצד יש להתיר. ונציין כי היתרון של פרגולה זו הוא האפשרות לשנות את כיוון קורות ההצללה האופקיים בלחיצת כפתור (שהקורות ״ישכבו׳ בצמוד זה לזה, וכך תיווצר תקרה מלאה אטומה למים, או שיעמדו זקופים, וכך ישנו מרווח מקסימלי בין הקורות לצורך חדירת אור השמש, אוורור וכדו׳).

ראשית, כבר כתבנו בעבר כי יש לחדש או לשנות בפרגולה (בסכך) הקיימת כל השנה, ע״פ המבואר בשולחן ערוך (תרלה, א. תרלו, א). אולם בשאלתנו הדבר הכרחי מעיקרו, דהרי בעוד בעבר עסקנו בפרגולה מעץ דהוא כשר לסיכוך, עתה הפרגולה עשויה ממתכת ומוכרח לשים סכך כשר (ומעצם הנחת הסכך הכשר, נוצר הבדל בשימוש בין סוכות לשאר השנה בפרגולה). וע״ע במשנה ברורה (תרלו, סק״ד) דצריך לחדש בגוף הסכך.

אלא ישנה בעייתיות בהנחת סכך כשר על גבי האלומיניום, שכן זהו סיכוך על גבי דבר המקבל טומאה (דהרי הוא אינו גידולי קרקע). ומצינו שהסתפק השולחן ערוך (תרכט, ז) האם מותר להניח סולם על הסוכה על מנת לסכך על גביו. וכתב המשנה ברורה (סקכ״ב) כי לכתחילה אין להעמיד את הסכך על גבי דבר המקבל טומאה, וזו לשונו: ״ויש לנו להחמיר שלא להעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה שמא יבוא לסכך בו״. וכ״פ בשו״ת מנחת יצחק (ד, מה) דאין לסכך על גבי מסגרת מתכת.

אלא שבמציאות שלנו, לא אפשרי להסיר את קורות האלומיניום מכיוון דזה חשמלי. ונראה כי נצטרך לסמוך על המקלים בזה בשעת צורך. ונציין כי מקורו של הדין הוא במחלוקת המובאת בגמרא במסכת סוכה (כא, ב) שלפי דעת חכמים מותר להעמיד את הסוכה בכרעי המיטה ואילו לרבי יהודה אסור. והגמרא מביאה מחלוקת אמוראים, מדוע רבי יהודה. יש אומרים דזה משום שאין להשעין את הסוכה על דבר ארעי כמיטה, ויש אומרים כי אסור להעמיד את הסכך בדבר שמקבל טומאה. וממילא אם נפסוק כדעת רבי יהודה ע״פ ההסבר השני יהא אסור להעמיד את הסכך בדבר המקבל טומאה. וכן פסקו להחמיר כר״י ע״פ הסבר זה הרמב״ן, הר״ן, הריטב״א, המאירי בשם הגאונים והעיטור. אך רוב הראשונים הקלו. ראשית, רבים סוברים כי הלכה כדעת חכמים (ריי״ץ גיאת – הובא בשער הציון. הרז״ה. הראבי״ה. בעל-המאור. רבנו ישעיה. שו״ת מהרי״ל ועוד). כמו כן, יש ראשונים הפוסקים כר״י, אך ע״פ ההסבר הראשון (תוספות. רא״ש. תרומת הדשן). ועיין בהרחבה בזה בחזון עובדיה (סוכות עמוד מה).

ונראה לדייק אף מהשולחן ערוך (תרל, יג) להקל, וכן מדבריו (תרכט, ח): ״לחבר כלונסאות הסוכה במסמרות של ברזל או לקשרם בבלאות שהם מקבלים טומאה, אין קפידא״, ורבים עמדו על הסתירה בדבריו מהמובא בסימן (תרכט, ז): ״יש להסתפק אם מותר להניח סולם על הגג כדי לסכך על גביו״. המגן אברהם מיישב את הסתירה בדברי השולחן ערוך דלדעת השולחן ערוך מותר להעמיד בדבר המקבל טומאה. אלא שבסולם החמירו ״משום שהיא עצמה סכך פסול״ (כלומר, שונה דינו של המניח סולם על הסכך, הנחשב כאילו מסכך ממש בסכך פסול). וכן משמע גם מהט״ז (תרכט, סק״י). לאור זאת פסקו אחרונים רבים כי מותר להעמיד את הסכך על גבי דבר שמקבל טומאה, והכי העלו הלבוש (תרכט, ח), האליה רבה (תרכט, סק״ט), הט״ז (תקכט, סק״י. תרל, סקי״ד), המאמר מרדכי (תרכט, סק״ז), הגר״א (תרכט, סקי״א), הברכי יוסף (תרל, סק״א), שו״ת שואל ומשיב (מהדו״ג ב, קפט), דעת תורה, ערוך השלחן (תרכט, יט), שו״ת יביע אומר (י, נה אות לח) ועוד.

אך יש שהחמירו בזה לכתחילה, כמובא במגן אברהם (תרכט, סק״ט) בהסברו השני, וכן כבר ציינו דהמשנה ברורה (סקכ״ב) פסק ״לכתחילה נכון להיזהר בזה כי יש מן הפוסקים שמחמירים בזה״, ועיין בשער הציון שהרחיב בליבון המקורות להכרעה זו. וכן העלו דלכתחילה אין להעמיד בדבר המקבל טומאה החיי אדם (קמו, ל), שולחן ערוך הרב (תרכט, יא-יג), דרך החיים, בכורי יעקב (תרכט, יג), הקיצור שו״ע (קלד, ד), כף החיים (תרכט, סק״נ).

ונעיר כי החזו״א (או״ח קמג, ב) החמיר גם אם המעמיד של המעמיד יקבל טומאה, אם בלא אותו מעמיד של המעמיד, הסוכה לא יכולה לעמוד (ולשיטתו אסור לחזק את המחיצות על ידי מסמרים וברגים באופן שאם ינטלו הסוכה תיפול). אך רוב הפוסקים חלקו על שיטת החזו״א כמבואר במג״א (תרכט, סק״ט), בפמ״ג (א״א תרכט, ט), בגר״א, במשנ״ב (תרכט, סקכ״ו), שולחן ערוך הרב (תרכט, יב), חיי אדם (קמו, ל) ועוד. עוד בדברי החזו״א ושיטתו עיין בשו״ת בצל חכמה (ה, מג) ובקהילות יעקב (סוכה כו). וכן דחו את דברי החזו״א שו״ת חלקת יעקב (אורח-חיים רכא), הליכות שלמה (עמוד קלה), שו״ת שבט הלוי (ז, ס), הערות במסכת סוכה לגריש״א (עמודים צה-צו), ספר הסוכה השלם (ט, מד, עמודים שכח-שלא) ועוד. ובכל מקרה עולה מכל דברינו כי במקום צורך ניתן להקל ולהניח במקום דחק את הסכך על קורות הברזל.

אך, נראה כי ישנה אפשרות פשוטה והיא להניח על קורות המתכת, קרשי עץ שישענו על מסגרת הסוכה ועליהם לסכך בסכך כשר. באופן זה הסכך עצמו אינו נשען על מוטות המתכת. ויל״ע עוד בפתרון זה, עיין במקראי קודש (סוכות א, כא). [והעיר לי ע״כ הגר״מ פטרפרוינד: ״בתו״ד כתב להניח על קורות המתכת קרשי עץ ועליהם לסכך בסכך כשר. ומיהו כבר כתבו כמה מפוסקי זמנינו שלעשות באופן זה אינו מועיל, כיון שהקרשים אינם בגדר מעמיד אלא הם רק חוצצים בין הברזל לסכך ולכן אין בהם תועלת. ולכן עדיף שלא להניח את קרשי העץ על קורות המתכת באותו הכיוון, אלא להניחם לצד אחר, דהיינו שאם קורות המתכת הם לרוחב, שהקרשים יהיו לאורך, או להיפך].

מכיוון שבפרגולה כזו, ישנם קורות אלומיניום בכל הפרגולה, קיימת חובה לוודא שהקורות עצמם אינם נותנות את רוב הצל בשטח הסוכה (עיין שולחן-ערוך תרלא, ח). במידה והחלל הפנוי שווה בשיעורו לשטח הקורות, הדרך היחידה להכשיר את הסוכה היא, לשים סכך כשר בצורת קורות צפופות, בניצב לסכך הפסול, כך שניתן להבטיח שכל שטח החלל מתמלא בסכך כשר (דבר זה אינו מומלץ, כיון שצריך הקפדה גדולה להשוות את שטח הסכך הכשר לסכך הפסול). למעשה אם רוצים להשתמש בפרגולת מתכת כסוכה, יש לוודא מראש ששטח הקורות במצטבר, קטן באופן משמעותי ממחצית שטח המסגרת.[1]

[1] דוגמא לכך, עיין באתר מכון צומת. ואציין כי תשובה זו בנויה הרבה על המובא שם. אגב, במידה וסגרו במהלך החג את קורות האלומיניום לתקרה על מנת למנוע חדירת גשמים, אזי לאחר הפתיחה מחדש יש לנענע את הסכך דהיינו להרימו מעט באויר ולהורידו בחזרה על מנת שהסוכה תוכשר במעשה.

קכב. מצוות סוכה לנמצא בבידוד עקב הנגיף

האם מי שנמצא בבידוד[1] בגלל הנגיף פטור מסוכה או שהוא צריך להוציא ממון בשביל שיבנו לו סוכה קטנה שתהיה בשבילו. ועד כמה כסף הוא צריך להוציא על סוכה. ואינני שואל לגבי חולה קורונה[2] דהוא עצמו כדין חולה שפטור. ולכאורה באכילה הוא וודאי שחייב, ויכול לאכול בסוכה של המשפחה אחר שהיא תסיים, ויחתה לפני ואחרי. עיקר הבעיה זה השינה.

נראה כי יש לחלק בכמה מצבים. ואפרט.

אם יש לאדם הנמצא בבידוד, מקום בבית, אשר בו יכולים לבנות לו סוכה, כגון: מרפסת קטנה (ששם שאר המשפחה לא בונה), **אזי וודאי דיש לדאוג לבנות לו סוכה. וצריך להתאמץ לכך** (עיין משנה-ברורה תרמ, סקכ"ד). **וידוע דלגבי מצות עשה** (עוברת) **הדין הוא שצריך להוציא עד חומש ממונו** (כתובות נ, א. אורח-חיים תרנו. משנה-ברורה סק"ז. ביאור-הלכה ד"ה "יותר מחומש"). **וב"ה שזכינו שבמציאות ימינו ניתן לקנות סוכה קטנה במחיר נמוך מאוד. ועיין עוד באריכות בהערה במה שהבאתי מדברי בעל שו"ת משיב נבונים.**[3]

---

[1] לגבי מה ששאלו אנשים, האם בגלל חשש שמא יכנסו לבידוד כדאי להתחיל את בניית הסוכה כבר בעשרת ימי תשובה. לענ"ד ראוי לעשות כבכל שנה אחר יום כיפור (ובעיקר את הסכך), שכן במדרש פסיקתא דרב כהנא (פסקא אחריתא דסוכות. הובא באליה-רבה תרכה, סק"א) מבואר דאם יצא דיננו ביום הכיפורים לגלות, ע"י הסוכה אנו גולים. ומה שציינו דהעיקר זה לגבי הסכך, שכן הכי ביאר בכף החיים (תרכה, סק"ה) ע"פ הברכי יוסף (תרכה, סק"ב). וע"ע בספר סוכה כהלכתה (ב הערה ט), באלף המגן (סקי"ד) ובשו"ת אור לציון (כ, ז). ובעיקר דיש בכך את המעלה של ילכו מחיל אל חיל, ולצאת ממצוה אחת למצווה אחרת (עיין ברמ"א סו"ס תרכד).

[2] אף שחולה קורונה פטור, כפי שפסק השולחן ערוך (תרמ, ג) כי שחולין ומשמשיהן פטורים מן הסוכה, אפילו חולה שאין בו סכנה, כגון שחש בראשו או חש בעיניו פטור מן הסוכה. אולם דין זה הוא לגבי שבעת ימי סוכות. אך לגבי הלילה הראשון, ראוי מאוד שאם יש אפשרות שיכנס ויאכל בסוכה, באופן ששאר המשפחה יצאו בשעה זו מהסוכה (ויחטה לפני ואחרי), ראוי שיעשה זאת (ועיין בגוף התשובה, דזה בתנאי שלא נמצא ברה"ר ועוד). ואינני מדבר על חולה המחובר לחמצן שמצבו יכול להחמיר עקב כניסתו לסוכה, דבזה אין לו להיכנס לסוכה (עיין בשו"ת בנין-שלמה מז. ובנטעי-גבריאל סוכה מא, ט).

הטעם לכך, שכן מצינו מחלוקת האם הפטור של חולה הוא גם ביום הראשון. הברכי יוסף (תרלט, סק"ה) הסתפק בזה, וציין שבאורחות חיים ובכל בו משמע שחולה פטור (אולם בשו"ת חיים-שאל ב, לח אות צב כתב דחייב). וע"ע בשערי תשובה (תרלט, סק"ה) דהוסיף שנראה שהאליה רבה פוטר. וכן איתא דפטור בשו"ת דברי מלכיאל (ג, לב) ובתכלת מרדכי (פסקי מהרש"ם עמוד שע). וע"ע בזה בשו"ת חלקת יואב (סוף ח"א בקונטרס דיני אונס, ענף ז). אולם בבכורי יעקב (תרמ, סק"ו) העלה דחולה חייב בלילה הראשון (ועיי"ש שהוכיח מערוך לנר, סוכה כו). וכ"פ גם הישועות יעקב (תרמ, סק"ב) והבן איש חי (פרשת האזינו יב). ועיין בדברי המנחת חינוך (מצוה שכה, סקי"א). וע"ע בספר הלכות חג בחג (סוכות ח"ב יד הערה 17). וע"ע בספר נטעי גבריאל (סוכה מא, ח ובהערות שם) ובשו"ת להורות נתן (ח, פו).

[3] וכתב לי באריכות בעל שו"ת משיב נבונים, כמה מחויב להוציא. והנני מביא את תו"ד (כיוון דתשובתו ארוכה). על דברי הפמ"ג (תרמ א"א סקט"ו) כתב הבכורי יעקב (סקכ"ה) דצריך להוציא עד חומש ככל מצוות עשה. אך בשו"ת דברי מלכיאל (ג, לב) ביאר בפמ"ג דיש להוציא ממון רק כדרך בני האדם לפזר על דירה לשבעה ימים (כלומר, סוכה קלה משאר מצוות עשה, בהוצאת ממון). והקשה על מה שהקל הרמ"א (תרלט, ב) בשינה בסוכה, הרי היה צריך להוציא ממון, שתהא לו סוכה ביחד עם אשתו. ותירץ דיש להוציא כפי שהיה מפזר על דירה. ובקושית הרמ"א איתא גם בהליכות שלמה (ט הערה לו) וציין דנצטווה לבנות דירה אחתולא שתיים.ומכאן דייק דאם יש כבר סוכה לשאר המשפחה והיא מספיקה גם לו לאכילה (אחר שאכלו המשפחה), אינו מחויב לבנות עוד סוכה (בשביל שינה). אך זה מעיקר הדין, ולכתחילה יעשה כל טצדקי לקיים המצווה בשלמות.

עוד בגדר כמה עליו לטרוח בבניית הסוכה, עיין בדברי הפרי מגדים (א״א תרמ, סקט״ו), **בביאור הלכה** (תרמ ד״ה ׳הולכי׳), **בשו״ת דברי מלכיאל** (ג, לב ד״ה ׳והנה הפוסקים׳), **בשו״ת משנה הלכות** (ו, קטו), **בשו״ת משנת יוסף** (ז, קיז), **בחזון עובדיה** (סוכה עמוד קנו ובהערות שם), **בספר אשרי האיש** (כו, לט) **ובספר גם אני אודך לגרמ״ש דיין** (ו, כו).[4]

---

[4] והוסיף לי בעל חבל נחלתו: כאשר שיש לו סוכה בה הוא אוכל, אלא שמסיבות רפואיות אינו יכול לישון שם והשאלה כמה ממון צריך להוציא כדי לבנות סוכה נוספת בה יוכל לישון. כתב הפרי מגדים (או״ח א״א תרמ, סקט״ו): ״מי שבא בדרך לסוכת חבירו או בין עכו״ם, ורוצים ממון הרבה בשביל סוכה, עיין סימן תרנו [בהגה] מצוה עוברת אין צריך לבזבז ממון רב. וי״ל שב ואל תעשה, וסוכה קום ועשה אוכל באיסור, כמו שכתבתי לעיל [אות י], עיין פני יהושע בחידושיו לסוכה (כה, א ד״ה במשנה), וי״ל **כתדורו, וכל מה שעושה בדירה יעשה כן בסוכה**, ודבר מועט ממון יתן, והבן״. וע״ע בדבריו בספרו חבל נחלתו (כד, טו).

בשאלה שלפנינו קיימת רק הצד השני בהסתפקות הפמ״ג שכן הוא אינו מבטל מצוה, והראיה שאוכל בסוכה. אלא שאינו יכול לישון בה, ועל כן הוא נצרך להוציא ממון כדי לבנות סוכה נוספת. והפמ״ג חידש שכיון שבמצות סוכה יש חובה כעין תדורו דהיינו כמה שמוציא על דירה יוציא על סוכה - לכן לכאורה, יוציא ממון כעין כמה שהיה עולה לו לישון באכסניא ללילה לשבעה ימים (ללא סעודות), אם השיעור הזה מתאים לכיסו (ואולי לשיעור של 200 שקל ללילה שהוא 1400 שקל לשבעה ימים לא היה הולך).

כתב בביאור הלכה (תרמ, ח): ״ודעת המ״א דמה שאמרו פטורין מן הסוכה ביום היינו אף כשהגיע למלון פטור לטרוח לעשות שם סוכה בעת האוכל כיון שדעתם לילך לאלתר וחייבין בלילה לעשות שם סוכה כיון שנח שם אפילו אם לן אצל נכרי אם יש לו שם ממה לעשות סוכה [ואפילו אם צריך להוציא ע״ז מעט מעות אפשר דצריך להשתדל ע״ז]״. ואף הוא כתב שייתן מעט מעות וישתדל.

וכך כתב בשו״ת משנה הלכות (ו, קטו): ״ולפענ״ד בלאו הכי לא קשיא מידי דשאני לפטור ממצות סוכה בשביל ממון היינו בזמן שיש לו סוכה והוא רוצה לפטור עצמו מסוכה שלא יכנס בה בשביל ממון וכה״ג ודאי הוה בכלל כל מ״ע דצריך לפזר עד חומש, **אבל לעשות סוכה אין זה בכלל ביטול מצוה בשביל ממון** אלא הוא דין של ׳תשבו כעין תדורו׳ וזה פשוט בדברי המג״א ועיין בכורי יעקב אות כ״ח... אלא דלפ״ז נראה דהדין לחפש מקום אחר כשאין לו מקום בחצרו ולעשות סוכה אינו אלא עד כדין תשבו כעין תדורו ואם לא ימצא רק בשביל ממון רב אזי פטור מלעשות סוכה דאין כאן תדורו ותדורו נמי אין כוונתו שמנה חדרים וכיוצא בו אלא כעין חדר אחד וכנ״ל שדרך לשכור לז׳ ימים וכל מה שעולה לפזר בעד דירה כזה זה הוא מה שהוא מחויב לפזר עבור מצות סוכה ועבור מקום לסוכה... ולענין מרחק המקום נראה נמי פשוט דאין צריך לצאת למרחקים ולהתרחק מביתו למצוא מקום ראוי לסוכה וכ״ש שלא לילך למלונות או לעיר אחרת מקום שיש שם סוכה ואין שם צער דלא מצינו שיהא אדם מחויב לעזוב את מקומו ועירו בשביל לקיים מ״ע זו **ואדרבה מצינו להיפך דכעין תדורו** ועיין ב״ח סי׳ תרמ הנ״ל שכתב בהא דאין כל אדם יכול לומר מצטער אני וז״ל ובארץ רוסיא רגילות הוא להיות קור וצינה בחג הסוכות ונראה בעיני דכל אדם מצונן פטור מן הסוכה דזה נקרא מצטער שדרך בנ״א מצוננין להצטער בכך ואצ״ל העניים שאין להם מלבושים להגן עליהם מפני הצינה שפטורין כשניצלין מן הצינה בצאתם מן הסוכה ע״ש והביאוהו הפוסקים הרי דלא צוה להם להוציא הוצאות לצאת למקומות החמים וגם לא חייבם לבנות סוכות עם תנורים גדולים שיחם להם וגם אמר כ״ש בני עניים שאין להם מלבושים להגן עליהם לא חייבם לקנות לעצמן מלבושים לסוכה או שילכו לסוכות הגבירים שיש להם סוכות בנויות עם תנורים וישבו שם ויחם להם אבל נראה פשוט דכל זה אין להם חיוב כל שאין ביכולתם מעצמם לקיים המצוה כמו שהוא לא צותה תורה עליו משום מצטער והגם שיכול ליכנס לסוכת חבירו כיון שהוא מצטער בזה אינו מחויב בדבר וזה ברור בס״ד״.

נוסף בדברי שו״ת משנה הלכות ש׳תשבו כעין תדורו׳ הוא ביחס לעשירות האדם. עני אינו מוציא ממון רב, ועל כן א״א לחייבו להוציא הרבה על סוכה. ואילו עשיר שרגיל בבתי מלון וכד׳ ניתן לחייבו בבניית סוכה גם בהוצאה גדולה.

ונראה לענ״ד, שדברים אלו נאמרו למי **שאין לו סוכה לאכול בה** שצריך להוציא כפי יכולתו מעט ממון משום תשבו כעין תדורו. אבל בשאלה שלפנינו הרי הוציא כבר לסוכה אחת, ולסוכה שניה אין דרכו ודרך אחרים להוציא. ועל כן לפענ״ד הוא פטור לגמרי מבניית סוכה נוספת. ורק כמעשה חסידות למי שיש ממון רב, יכול להוציא ולבנות סוכה נוספת לישון בה. ועי׳ חשוקי חמד (סוכה כו, א). עכ״ד, הגר״י אפשטיין.

השאלה היותר מורכבת היא מה לעשות כאשר אין אפשרות לבנות לו סוכה נפרדת, כגון כשמתגוררים בבנין מגורים ואין עוד מרפסת וכדו׳. גם בזה יש לחלק בין שני מצבים. אם הסוכה גדולה דיו, וניתן לחלק את הסוכה באמצעות ניילון שקוף עבה ופתחי אוורור לכל צד של הסוכה, אזי יעשו זאת, וכך יוכל המבודד להיות בסוכה, מבלי לסכן את בני המשפחה (אולם יראו שהדבר בצורה בטיחותית).

אם לא ניתן לחלק את הסוכה ולא ניתן לבנות לו סוכה פרטית, אזי, אם הסוכה של המשפחה נמצאת בחצר הפרטית או בגינה הפרטית או במרפסת, אזי הנמצא בבידוד יאכל בשעות נפרדות, אחר שיחטה[5] לפני ואחרי אכילתו (כפי שאדם בבידוד הולך לשירותים או להתקלח, כך הוא יכול ללכת לסוכה, אבל בנפרד, באופן שאיננו מסכן את בני הבית). לגבי זמן האכילה בלילה הראשון, אם אין לו צער ויכול להמתין בערך כשעה וחצי עד שהמשפחה תסיים את האכילה (סביבות השעה 21:00), אזי ימתין. במידה ואין הוא יכול להמתין (וממילא דינו כ׳מצטער׳), אזי יקדש ויאכל לפחות כזית בסוכה (רצוי כביצה - עיין משנ״ב תרלט, סקכ״ב) וימשיך בבית את הסעודה (עיין משנה-ברורה תרלט, סקל״ו). ואז המשפחה תכנס לסעוד את סעודת החג.

אולם כאשר לא ניתן לחלק את הסוכה ולא ניתן לבנות לו סוכה פרטית, והסוכה של המשפחה נמצאת במקום שההגעה לשם כרוכה במעבר ברשות הרבים, אזי המבודד פטור מן הסוכה (שהרי זו סכנה, ואדם זה נחשב כאנוס, ואף אסור לו לסכן אחרים בשביל מצוות סוכה).[6] וע״ע בשו״ת ברכת אוריאל (ב, עב אות ב) ובספר מנחת אשר (מגפת הקורונה, סי׳ קג).

אגב, כתב לי בעל שו״ת חיי הלוי דהוא עצמו היה חולה בקורונה בסוכות ולמרות זאת היה כל הזמן בסוכה (והדליקו לו שם שני תנורי חימום). וממילא העיר כי שאלתנו תלויה לפי העניין. וציין לי במכתבו כי הוא הסתפק, האם עליו לברך לישב בסוכה בכל סעודה, כיוון שכמעט לא יצא מהסוכה (כשיצא רק לשירותים, לא מקרי הסחת דעת).

---

[5] כמובן, באופן המותר בשבת ויום טוב.

[6] והוסיף לי הגר״י אריאל, בהאי לישנא: מבודד אינו חולה אלא אנוס ויש דיון בפוסקים האם אדם חייב להכניס את עצמו לחיוב, בסוכה יש סברה לחייב ואם כן על קיום מצוה יש להוציא ממון. אך בלילה הראשון שחובה לאכול לפות כזית/כביצה ניתן לתאם עם בני הבית שהוא יקדש ראשון כשכל בני הבית מסתגרים ומאפשרים לו להגיע לסוכה לבד. שישתמש בכלים חד-פעמיים ובני הבית יכנסו לסוכה אחרי חיטוי. ביתר הימים ייתכן שאנוס פטור מלעשות סוכה. לגבי שינה י״ל שמכיון שאסור לו לישון עם אחרים בסוכה הוא פטור.

קכג. אגידת לולב בקוישיקלך שנעשה על ידי גוי

מרבית הקושיקלך המצוי אצל אנשים המשתמשים בו מיוצר על ידי גויים, ונשאלנו האם יש בכך בעיה.

הגמרא במסכת סוכה (יא, ב. לג, א) אומרת: "תניא לולב בין אגוד בין שאינו אגוד - כשר. רבי יהודה אומר: אגוד כשר, שאינו אגוד פסול". לדינא נפסק כרבנן דאין חיוב לאגוד, היינו אין זה לעיכובא. אך קיימת מצווה לאגוד. והאיגוד הינו משום נוי המצוה והידורה. והכי איתא בטור (תרנא), בשולחן ערוך (תרנא, א), במשנה ברורה (תרנא, סק"ד) ובכף החיים (תרנא, סק"ט).

הפוסקים דנו כיצד צריך להיות האיגוד. בשו"ת בית דוד (אורח-חיים תנד) כתב דצריך דווקא קשירה ולא דברים דהם כעין כיס שמכניסים לתוכו (קוישיקלך). ולכאורה הכי משמע מהיראים (קכד) דצריך שתהיה קשירה (שם ציין לשני קשרים). וכן משמע מהאור זרוע (שז) והשולחן ערוך (תרנא, א).

בחתם סופר (סוכה לו, א) ביאר דהאגד בסוכה הוא משום זה אלי ואנוהו ואין לנו אלא מה שהתורה מייפה עלינו ולא מה שאנו ממציאים יפויים והידורים. ולכן עיקר ואנוהו זהו לאגוד הלולב במינו ולעשות שני קשרים זה על גבי זה, ולא כמו שיש עושים קושיקלך.

אלא דבשו"ת אגורה באהלך (דף יב) כתב דכיוון שהאיגוד לנוי, הקוישקלך אינו נופל בטיבו מכך, דיש בו הרבה נוי וחשיב כאילו הוא קשור בכמה קשרים. וכן הובאו דבריו לדינא בפתחי תשובה, במשנה ברורה (סק"ח), בכף החיים (סקי"א) וע"ע בחזון עובדיה (סוכות עמוד שמו). וכיום עושים עוד קשר על הקוישקלך, וממילא שרי, והכי איתא בפרי מגדים (תרמז א"א סק"א) ובערוך השלחן (תרנא, ז). וע"ע בבכורי יעקב (תרנא, סק"ז), בשו"ת מי יהודה אלטמאן (אורח-חיים עה), בהלכות חג בחג (ארבע-מינים ח, יב עמוד שלא), בילקוט יוסף (ארבע-מינים תרנא, ב עמוד תנח) ובנטעי גבריאל (ארבעת-מינים מ, ג). ובספר אשרי האיש (לב אות טו) העלה דיעשו שני קשרים על הקוישיקלך, ע"ש.

ומצד דעשייתו ע"י גויים[1] אין זה מעכב כיוון דכל האיגוד הוא לכתחילה, אך אינו לעיכובא (והכא אין הגוי מאגד אלא רק מכין את האיגוד). וכבר ראיתי דקרא בספר מקראי קודש הררי (ארבע-מינים פרק ח הערה יא) ד"טוב שיעשו בעלי יוזמה שיארגנו קבוצות של יהודים, נערים וכדו', שיכינו קוישיקלך. ואף אם אותם סוחרים ירוויחו קצת פחות, בכל אופן עי"כ הם יחזיקו ידי יהודים ויפרנסום, ועוד, שעי"כ גם לא יפרנסו את אויבינו".[2]

---

[1] הרמ"א (תרמט, א) כתב כי לולב שאגדו כותי, כשר. המג"א (סק"ח) הבין דזה רק בדיעבד. אך לכתחילה לא יאגדנו גוי. וכ"כ גם הא"ר והובאו הדברים במשנה ברורה (סקי"ד) ובכף החיים (סק"ל). וע"ע בחזון עובדיה (סוכות עמוד שמג).

והוסיף לי הגר"מ גבאי דבספר עץ השדה (תרמט) איתא דעדיף שגוי לא יגע כלל בלולב. ולהכי אם אפשר לישראל לאוגדו רק ע"י גוי, יטלנו לכתחילה כשאינו אגוד, ורמז מהקרא לא לכם ולנו לבנות בית לאלוקינו ר"ת לולב, ומשום דאגד עכו"ם לא מקרי זה אלי ואנוהו, משא"כ ע"י אשה וקטן יאגדו הם כשא"א ע"י גדול. ובבית מתתיהו (ו, כח) כתבנו לתמוה ע"ד שהוא בבנין בית המקדש השתתפו גויים כמפורש במלכים (א ה, לב) וברש"י שם דהבונים לא היו מבני ישראל, ע"ש. וכ"כ בספר בני ציון (קנ, סק"ד) שבבנין ביה"ק ישתתפו גויים ע"ש. וא"כ כ"ש שגוי יאגוד לולב. ובספר ולקחתם לכם לגר"א רז (ח"א עמוד יח) תמה ע"ד עץ השדה, איך אפשר לבטל מצות אגד אם אין מי שיאגוד אלא גוי, וכל הפוסקים לא כתבו כן, ע"ש. ובספר המינים המהודרים (עמוד ק) השיב הגרח"ק במי שלא אגד הלולב לפני יו"ט, יאגוד ביו"ט ע"י גוי, ע"ש.

[2] ע"ע בשו"ת משנת יוסף (יד, שכז) לעניין תליית נוי לסוכה ע"י גוי. וכן בחישוקי חמד (סוכה כט) ובספר ודרשת וחקרת (שביעאה עמוד תרצא).

קכד. נענועי ארבעת המינים במניניי חצר בימי הנגיף

בעקבות הנגיף בתי הכנסת סגורים ומתפללים בימי חול־המועד סוכות בשטחים פתוחים במניינים של עד עשרים איש. במקומות רבים המניינים הללו מורכבים מתושבי הבניינים הסמוכים, דבר שיוצר ערבוב בין המנהגים. מצוי מאוד שבמניין אחד מתפללים: אשכנזים, ספרדים, תימניים, חסידים, ליטאים וכו׳. ונשאלנו, מה יעשו עם נענועי ארבעת המינים. האם כל אחד ינהג ע״פ מנהגו או שיש לקבוע מנהג אחיד לשנה זו לכל מתפללי החצר או שיש ללכת אחר החזן.

לפני שאגע בגוף השאלה, אציין כי מקור הנענועים הוא איתו דהוי במשנה ובגמרא במסכת סוכה (לז) וצוין גם בברכות (ל, א). ונפסק ברמב״ם (לולב ז, י) ובשולחן ערוך (תרנא, ח-יא).

עיקר השאלה הינה מצד איסור לא תתגודדו (דברים יד, א) שנדרש בגמרא ביבמות (יג, ב) דאסור לעשות אגודות אגודות. ופוסקים רבים ציינו דהוי איסור דאורייתא (עיין בשו״ת יביע-אומר ח יורה-דעה יג שמנה השיטות והדעות). ראוי לציין כי ישנה מחלוקת גדולה בטעם האיסור, האם הוא בכדי שלא יהא נראה כשתי תורות או כדי שלא לגרום למחלוקת (פסחים נ, אל ישנה מפני המחלוקת). ואי אזלינן דבתר טעמא שלא לגרום למחלוקת, במציאות נדוננו אין חשש.

בנידוננו המציאות קצת יותר מורכבת שכן אף שיש מקלים בצינעא (שכל אחד יתפלל בנוסחו), כמבואר בשיורי ברכה (קלא, סק״ה), בשו״ת משיב דבר (אורח-חיים יז), בשו״ת אגרות משה (אורח-חיים ד, לג-לד), בשו״ת אור לציון (ח״ב ה, יא) ועוד, אצלנו הנענועים נעשים בפרהסיא (וקשה שלא להבליט זאת בין המתפללים השונים). ואולם יש הסוברים כי באותו בית כנסת, אין איסור לא תתגודדו, אף כשהדבר נעשה בפרהסיא. ועיין באריכות בגדר לא תתגודדו בשו״ת אורח משפט (עמוד מט) ובשו״ת תרומת הגורן (קכה. קכז).

בטענה שנענועים הוי מנהג, מצינו מחלוקת אי במנהג אמרינן דקיים איסור לא תתגודדו. המאירי (יבמות יד, א) כתב שבדבר התלוי במנהג אין קפידא אם הללו נוהגים כך והללו נוהגים כך. וכן משמע מהמג״א (תצג, סק״ו) דאין אומרים לא תתגודדו במנהג, וכן העלו גם בשו״ת דברי מרדכי (גדולת מרדכי ו), בשו״ת מעיל צדקה (מט), בשו״ת פנים מאירות (ב, קלג) ובשו״ת חסד לאברהם (קמא. אורח-חיים יט). אולם מהרמב״ם[1] (עבודה-זרה יב, יב. וע״ע בשו״ת הרמב״ם לג. קיא) והרדב״ז (ג, תקלב) משמע דאמרינן לא תתגודדו גם במנהג (וע״ע בחיי-אדם כלל לב, לג). ועיין בשדי חמד (כללים מערכת למ״ד, כלל עט בסופו) דהביא מחלוקת בזה. וע״ע בזה בשו״ת יביע אומר (ו, י סק״ד).

אולם לגבי הנענוע יש פוסקים סוברים שחיוב הנענוע מדאורייתא, עיין בחת״ס (סוכה מב, א ד״ה ׳קטן׳), ועיין בריטב״א (סוכה לח, ב) דהולכים בספק נענוע לחומרא. ויש שציינו דהוי דרבנן (עיין בריבב״ן סוכה לז. בעל-העיטור הל׳ לולב דף צב. בשו״ת התשב״ץ ב, רעז. ערוך-לנר נדה כו, ב. שו״ת בנין-ציון לג). וע״ע באריכות במחלוקת בזה בשד״ח (כללים מערכת נו״ן סקמ״ז). ויש הסוברים כי הנענוע הינו מכשירי מצווה ואינו מעכב (תוספות סוכה לט, א ד״ה ׳עובר לעשייתן׳. ועיין בחזון-עובדיה עמוד שנט). יתרה מכך, איתא במג״א (תרנא, סקכ״ב) דהנענוע אינו אף מדרבנן, שכן אף אם לא נענע יצא. שיטה מעניינת מובאת בביכורי יעקב (תרנא, סק״מ) כי הנענועים הם מצווה בפני עצמה (ומי שנטל ארבע־מינים ולא נענע, יצא יד״ח נטילת לולב, אך ביטל מצוות נענועים). אולם גם אי נימא דהוי חיוב לנענע, יתכן דסגי בנענוע בברכה. אך בוודאי דאופן הנענועים הוא מנהג.

---

[1] וכן הוכיחו דזו שיטת הרמב״ם בשו״ת דברי יוסף אירגס (מה), בספר משנת חכמים (דף קכג), בשו״ת מעיל צדקה (נ), בשו״ת משפט צדק (ב, מז). וע״ע בחת״ס (ליקוטים פו).

נראה דאצלנו יש הרבה שיטות לצרף שכל אחד יעשה כמנהגו. בשו"ת מהרש"ג (ב, יב) כתב כי האיסור נוהג רק במי שמורה כן לאחרים, אולם העושה כמנהג אבותיו לית לן בה (וע"ע בזה במהרש"ם בדעת-תורה תצג). כמו כן, הרמ"א (תריט, א) דיש לנהוג כמנהג רוב הציבור, אצלנו אין רוב ציבור שעושה דבר אחד (וממילא אין את החשש שיתבלבל, עיין משנה-ברורה סק"ז. כף-החיים סק"ל). ואציין כי המהרשד"ם (יורה-דעה קנג) ביאר דכל שאינו איסור תורה או איסור דרבנן, אין שייך בו איסור של לא תתגודדו.

וכן, יש רבים הסוברים כי מי שאינו שליח ציבור, ינהג כמנהג אבותיו (ובמקורות הרבים לכך, עיין בשו"ת יביע-אומר ד אבן-העזר יג. ה יורה-דעה ג. ו, י סק"ד-סק"ח. וע"ע בשו"ת תבואות-שמש אורח-חיים נג. וכן דעת גם הגר"מ אליהו זצ"ל כמובא במקראי-קודש הררי ראש-השנה עמוד נד). כמו כן, ראיתי סברא נוספת והיא דבדבר שיודעים שיש מנהגים שונים בו, לא שייך איסור לא תתגודדו (הגר"ש ישראלי, הובא במקראי קודש הררי, ראש השנה עמוד נד).

ושמחתי למצוא בזה את דברי ערוך השלחן (תרנא, כב) שכתב "ויראה לי דאם אחד רוצה שלא לנענע ככל הציבור הרשות בידו ואין בזה משום לא תתגודדו... וודאי דכיוון שאין זה חוב גמור, יכול לעשות כפי הנראה לו". וכן ראיתי דכתב באשל אברהם מבוטשאטש (תרנא, י) כי במנהגי הנענועים לא שייך לא תעשו אגודות אגודות. וכ"פ גם בנטעי גבריאל (ארבעה-מינים נג, ח) וזו לשונו: "בסדר הנענועים של הלולב אין חשש איסור משום לא תתגודדו כשקצת נוהגים כשו"ע וקצת נוהגים כאר"י, שאין חשש איסור זה בדבר התלוי במנהג". וע"ע בפסקי מהרי"ץ (עמוד רעד).[2]

בקושטא, כבר מצינו בקיצור פסקי הרא"ש (יבמות א, סק"ט) כי יש להקל במקום שנקבצו אליו אנשים מכמה מקומות (ובוודאי דזו המציאות בימינו בעת הנגיף). וע"ע באריכות בזה בספר פרדס אליעזר (סוכות פרק יז).

אציין כי אחת הראיות המרכזיות אשר הוזכרו בפוסקים דלא שייך איסור של לא תתגודדו בנענועי הארבע מינים הוא מהמשנה במסכת סוכה (ג, ט): "אמר רבי עקיבא צופה הייתי ברבן גמליאל ורבי יהושע שכל העם היו מנענעין את לולביהן [באנא ה' הצליחה] והן לא נענעו אלא באנא ה' הושיעה נא". וממילא, אין איסור לשנות ממנהג הנענועים, שאם היה שייך בזה איסור לא תתגודדו, בודאי לא היו עושין כן לשנות ממנהג הציבור שהתפללו שם. וע"ע בשו"ת שערי דעה (סי' ז' במוסגר) בתשובה להגאון מאונגוואר בעל קיצור שו"ע: "נראה לענ"ד דבמקום שאינו מעכב מעיקר הדין ליכא לא תתגודדו, וכדמוכח משנתינו דסוכה דאמר ר"ע צופה הייתי בר"ג ור"י שכל העם נענעו לולביהם והם לא נענעו אלא תחלה וסוף, והיינו משום דבדבר שאינו מעכב רק להידור מצוה לא שכיח מחלוקת כל כך, שבזה יכול כל אחד לעשות כפי חשק לבו לשם שמים".

וע"ע בספר שפתי איל (ענייני המועדים סקמ"ב) דהובא בשם הגראי"ל שטיינמן זצ"ל דאין משום לא תתגודדו בנענועים שונים בבית הכנסת, ע"ש (עוד בעניין לא תתגודדו בנענועים עיין בבית מתתיהו ח"ד בפתיחה אות ד). עוד בעניין לא תתגודדו בזה, עיין בשו"ת נר לעזרא (ח"ג עמוד קסג), בספר סוכת חיים (ארבעת המינים עמוד תיא), בספר שלמי סוכות (עמוד תשלב), בספר ארבעת המינין כהלכתם (עמוד נו), בשו"ת באר משה (ז עמוד שיד), בספר יצחק יקרא (סי' תרנא, א) ובספר שושנת ישראל (סוכות עמוד רמח).

העולה לדינא: בימים אלו של הנגיף ומתפללים בימי חול־המועד סוכות בשטחים פתוחים במניינים של עד עשרים איש. וקיימים במניינים אנשים הנוהגים באופנים שונים. בשעת הנענועים כל אחד יעשה כמנהגו, ולא שייך בזה איסור של לא תתגודדו.

---

[2] ולא אכחד לציין כי בספר עץ השדה לרב אליהו פוסק (אות לה) העלה דגם בנענועים שייך איסור אגודות אגודות.

קכה. נטילת לולב לאשה אשכנזיה שהתחתנה עם ספרדי

נשאלנו מזוג צעיר שהתחתן בשנה האחרונה, שהבעל הוא ספרדי, והאשה במקור היתה אשכנזיה. וכעת בהגיע חג הסוכות, האשה רוצה מאוד ליטול לולב ולברך עליו, כפי שהורגלה. ושאל בעלה, האם היא רשאית לברך על ארבע מינים. וציין כי זה חשוב מאוד לאשתו.

כידוע במצוות עשה שהזמן גרמא, נשים פטורות (עיין קידושין כט, א). אולם נחלקו הראשונים (והאחרונים) אי רשאיות לברך או שאסורות.

התוספות בשם רבנו תם (ראש-השנה לג, א ד״ה ׳הא רבי יהודה׳. קידושין לא, א ד״ה ׳דלא מפקידנא׳) העלו דאף דנשים פטורות רשאיות הן לברך. וכן העלה רש״י בתשובותיו[1] (תשובה סח) דרשות בידן ואין מוחין בהן, דלא גרע ממי שאינו מצווה ועושה. וכן משמע מהר״ן (ראש-השנה שם) שציין דאף יש להן שכר. וכן מצינו ראשונים רבים שהתירו לנשים לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא ובהם: הרמב״ן (קידושין שם), הרא״ה (שם), הריטב״א (שם), הרשב״א (ראש-השנה שם. וכן בשו״ת הרשב״א קכג), הרי״ץ גיאת (הובא ברא״ש) ועוד (וכן נראה דעת הטור כמובא בסי׳ תקפט).

כנגדם, ישנם ראשונים אשר אסרו על הנשים לברך במצוות עשה שהזמן גרמא, ובראשם עומד הרמב״ם[2] (ציצית ג, ט. וכ״כ הרב המגיד סוכה ו, יג), רבנו ישעיה הראשון (בפסקיו לראש-השנה), ספר המכריע (עח), הריא״ז (בשלטי-גיבורים עמ״ס ראש-השנה בשם זקנו רבנו ישעיה הראשון וציין דזו גם דעתו), רבנו מנוח (בספר המנוחה פ״ב דשופר), שו״ת התשב״ץ (בחוט-המשולש לב), וכן נראה דדעת הסמ״ג (עשין מב), האור זרוע (ב, רסו) וע״ע במקורות רבים המובאים בשו״ת יביע אומר (א אורח-חיים לט-מב).

השולחן ערוך (סי׳ יז. תקפט) פסק כרמב״ם דנשים אינן מברכות. ואילו הרמ״א (דרכי-משה הארוך סי׳ יז. רמ״א תקפט) פסק כרבנו תם ודעמיה. ולפי״ז פשיטא דנשים אשכנזיות יכולות לברך וכן העלו הלבוש (יז, ב), הט״ז (תרנח, סק״ו), המג״א (תרנח, סקי״א), שו״ע הרב (יז, יג), חיי אדם (יא, מג), סידור דרך החיים, ערוך השלחן (תרמ, ב), משנה ברורה (יז, סק״ד-ה. תקפט, סקי״א). ואמנם יש מעטים הסוברים שגם אשכנזיות לא יברכו על מצוות עשה שהזמן גרמא ובהם הישועות יעקב (יז, סק״א) בשם החכם צבי. וכן דעת הדברי חיים מצאנז (הובא במקור-חיים תלה). וכן נוהגות עד היום נשות צאנז. אך רובא דרובא מהאשכנזיות מברכות. וע״ע בשו״ת ציץ אליעזר (ט, ב. יז, סד), בהליכות שלמה (יא ארחות-הלכה 73) ובספר שערי חג הסוכות טשזנר (עמוד קס).

אלא שבתר עיוני ראיתי דגם רבים מהנשים הספרדיות מברכות על ארבע מינים, שכן הכי מפורש בחיד״א גם בברכי יוסף (תרנד, סק״ב), גם בספרו יוסף אומץ[3] (פב) וגם בשיורי ברכה (תקפט). ודברי החיד״א הובאו בזכור לאברהם אלקלעי (ח״א הלכות ברכות סק״נ, ערך נשים. ח״ג הלכות ברכות סקי״ז). וכן כתב השלחן גבוה (תקפט, סק״י. תרמ, סק״ב) דהכי מנהג סלוניקי, וכ״כ גם בשו״ת תפארת אדם (סו״ס ז). ובשו״ת ויקרא אברהם אדאדי (בקונטרס מקום שנהגו סק״ב. דף קכח) ציין דזה היה מנהג קדמון בירושלים וכן בבבל.

---

[1] יתכן דאין זו דעת רש״י אלא זו תשובת רבי יצחק ברבי אליעזר הלוי מוורמיישא.

[2] דעת הראב״ד אינה ברורה, כפי שהאריך להוכיח בספר מקראי קודש הררי (ארבע מינים פרק ז עמודים רח-רט, הוצאת תשע״ו). בתשובה זו נעזרתי רבות בדברי המקראי קודש.

[3] וזו לשונו שם: ״נהגתי לומר לנשים שיברכו על הלולב וכמנהג קדום שהיו נוהגות הנשים בעה״ק ירושלים ת״ו והגם דמרן ז״ל פסק שלא יברכו״.

וכן הובא גם בשער המפקד (הלכות ברכות דף לה). וע״ע בדברי הבן איש חי בשו״ת רב פעלים (ח״א סוד-ישרים בסופו, סי׳ יב) דמנהג הנשים לברך על הלולב. והניף ידו בשנית גם בספרו ידי חיים (ג דף קמ). ובספר יפה ללב לגר״י פלאג׳י (תרנח, סק״ה) ציין דגם באיזמיר הנשים בירכו על הלולב.

ועיין בשדי חמד (כללים, מערכת מ סקקל״ו) כי הכריע כדעת החיד״א. וכ״כ גם בספר ברכת יוסף (ח״א אות א סו״ס ג) דהכי ראה שמנהג הנשים בצפת. וע״ע בספר כתר שם טוב (ח״ז עמוד פב) דהכי מנהג הנשים בא״י, בסוריא, במצרים ועוד. וכן הכריע גם בשו״ת יין הטוב (אורח-חיים כח) דנשים תברכנה על הלולב כדעת החיד״א. וכן הובא גם בספר זכרונות אליהו מני (מערכת ע סק״ב דף לב) דהכי נוהגות הנשים בחברון. וכ״כ בספר מנוחת שלום (ז עמוד קיח) ובספר נתיבי עם (תקפט) דנשים מברכות על הלולב. וכן נהגה אשתו של האור לציון לברך על הלולב (ובעלה לא עיכב ידה כלל בזה). וכן דעת הגר״מ אליהו (עיין בספר מאמר מרדכי, הלכות חגים נב, כז. וכן הובא במקראי-קודש הררי, ארבע מינים פי״ב עמוד תרצד הערה סז) דנשים מברכות על הלולב. וע״ע במקור חיים לגרח״ד הלוי (ח״א סי׳ פה) ובשו״ת שמש ומגן (ב, נה סק״ו).

ולא ניתן להתעלם מהפוסקים הספרדים שהלכו אחר פשט לשון מרן, והעלו דאין לנשים לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא ובהם נטילת לולב, והכי איתא בפר״ח (תקפט, סק״ו), בנחפה בכסף (ח״א דף קפא), בשו״ת כפי אהרן (ב, ח), בשו״ת שמחת יו״ט אלגאזי (ט) ובשו״ת יביע אומר (א, לט-מב. חזון-עובדיה סוכות עמוד שלט. בשו״ת יחוה-דעת א, סח). וכן מצינו עוד פוסקים שציינו דהנשים לא תברכנה ועיין בזה בשו״ת מקוה המים (ד, סב), בשו״ת הליכות שבא (לה) ובספר עטרת אבות (דיני סוכות יח הערה כז). וע״ע בשו״ת דברות אליהו (ב, כב). וכ״כ גם בילקוט יוסף (ארבע-מינים תרנח, א עמוד תרפט).

ואציין כי ידידי בעל האדרת תפארת חלק עלינו בזה והעיר לי דלדעתו: ״אין לה לברך, ויש לה לעשות כפי מנהג בעלה, והרי לכו״ע לא חייבת בכלל במצווה, וגם אין ברכות מעכבות. ובפרט שאין לדבר סוף וזה יכול לגרום מחלוקת, וגם יתכן שבנותיה ילמדו ממנה ויגידו שזה מנהג אמם״.

העולה לדינא: אשה שבמקור היתה אשכנזיה וכעת התחתנה עם ספרדי והיא רוצה מאוד ליטול לולב ולברך עליו, כפי שהורגלה, רשאית לעשות כן[4].

[4] והעיר ע״כ מו״ר הגר״א נבנצל, בהאי לישנא: ״אולי דוקא אם אין הבעל מקפיד״.

קכו. הדלקת נרות חנוכה לחולה בקורונה

האם חולה[1] קורונה נשוי אשר נמצא בחדרו לבד (ואיננו יכול לצאת למרחב הבית, בכדי שלא להדביק את משפחתו המורחבת) וידליק נרות חנוכה בחדרו. האם גם אשתו תדליק בברכה במקום אחר, אשר שם יהיה פרסום לכל בני הבית?

בשיטת מהדרין מן המהדרין מצינו בגמרא במסכת שבת (כג) ועליה נחלקו הראשונים. הרמב"ם (הלכות חנוכה ד, א) העלה דמדליק נרות כמנין אנשי ביתו. כלומר, כל אחד מבני הבית צריך להדליק חנוכיה לעצמו. אך התוספות חולק וסובר כי מדליקים חנוכיה אחת לכל המשפחה. אלא שרק מוסיף והולך במספר הנרות. השולחן ערוך (תרעא) פסק כתוספות. ואילו הרמ"א פסק כרמב"ם.

ולכאורה לפי"ז אם הוא ספרדי אשתו תדליק בברכה ובזה הוא יצא ידי חובה, דהרי היא יכולה להוציאו, שכיוון דגם נשים חייבות בנר חנוכה (וסגי במשפחה). ומצינו דמוציאה אותו אפילו אם הוא במקום אחר (משנה-ברורה תרעז, סק"ב), ולפי"ז כ"ש כשהוא בבית רק שאינו יכול לצאת מחדרו (אך לפי האשכנזים, כיון שכל אחד מדליק, הרי לכאורה שידליק בחדרו).

ולכאורה ישנם כמה אפשרויות או שאשתו לא תתכוון לצאת בהדלקתו (וכ"כ לי הרה"ג יעקב אריאל) או שהוא ימנה אותה כשליח שתדליק עבור כל המשפחה וגם עבורו (וכ"כ לי הרה"ג רצון ערוסי, הרה"ג גדעון בן משה, הרה"ג אהרן יהודה גרוסמן, הרה"ג אליהו שלזינגר, הרה"ג אליהו אברז'יל, בעל שו"ת תשובות ישראל[2] ועוד) וטוב שישמע את הברכות אם אפשר ויענה אמן. ופוסקים רבים כתבו לי כי גם אשתו תדליק (הרה"ג יצחק כרצאבי).

אולם אציין כי הרה"ג יצחק זילברשטיין חלק וכתב: ידליק בחדרו, ופוטר בזה את אשתו ושאר בני ביתו, שהרי גם אילו אשתו לא היתה בבית, והיא היה מדליק בביתו, היה פוטרה. והעיר הרה"ג יהושע בן מאיר דאם מדובר בבן עדות אשכנז, הרי רצוי שאשתו תדליק לכל בני הבית במקום הרגיל, והוא עצמו יכוון שלא לצאת, וידליק בחדרו הוא (אך לספרדים אשתו תדליק בברכה ותוציא גם אותו). וכן כתב לי גם הרה"ג יוחנן סגל וואזנער "ומה ששאל מע"כ באופן שהוא לבדו בחדרו בלי ב"ב, אי יש חיוב גם לאשתו להדליק לכל בני הבית. נראה דמעיקר הלכה יש לה להדליק בברכה כיון שהוא בדד בביתו, ה"ה כמו שדר בבית אחר, ואין ב"ב יכולים לצאת בהדלקתו, אכן לרווחא דמילתא יש לו גם לכוון שלא להוציאה בהדלקה, וגם אשתו תכוון שלא לצאת בהדלקתו".[3]

---

[1] ואציין כי בספר שער יששכר (מאמרי חודש כסלו, מאמר ימי-אורה אות יד) כתב האדמו"ר ממונקאטש כי ימי חנוכה מסוגלים לרפואה. וע"ע בזה בספר עטרת ישועה (מאמרו לוזאת-חנוכה אות ז). ובספר פרדס יוסף החדש (חנוכה עמוד קעז אות שלט) הביא מספר נפלאות מתורתך (עמוד יט) בהאי לישנא: ברמב"ם בהלכות חנוכה כתב, נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד, כי נר חנוכה הוא אור התורה, ואחז"ל (עירובין נד) ח"ש ב'ראשו י'עסוק ב'תורה, ראשי תיבות חבי"ב, וכן כתוב רפאות תהי לשרירך, כי נר חנוכה מרפא כל גופו של אדם עכ"ד.

[2] וציין שעדיף שאשתו תדליק בסלון ביחד עם כל בני הבית שיהיה להם פרסום הנס והוא יוצא בהדלקת אשתו (ופשוט שלא ידליק הבעל בחדרו ויוציא את החנוכיה דהרי הדלקה עושה מצווה). אולם אעיר, כי אם יכול להשאיר דלת חדרו פתוחה ידליק שם ובני הבית יעמדו מרחוק קצת ויהיה להם פרסומי ניסא. ורק אם א"א להדליק שם, תדליק אשתו בסלון עם הילדים והוא יוצא בזה. ובדרך כלל אין שום בעיה שהוא יצא לסלון או לחלון וידליק שם והבני בית יעמדו קצת ממרחק, ואין חשש שיידבקו, ושומרי מצוה לא ידעו דבר רע. עכ"ד.

[3] והוסיף הרה"ג משה רחמים שעיו: מי שנמצא בחדר בידוד בתוך ביתו, ואינו יוצא לשאר חדרי הבית ואינו מתערב עם

קכז. זמן הדלקת נרות חנוכה למבודד

חולה קורונה נשוי (עם ילדים), אשר מתגורר קבוע בבית חמיו. ועד השנה היה מדליק את נרות חנוכה בצאת הכוכבים. כעת הוא נמצא בחדרו בגלל הקורונה ויש לו כמה אפשרויות: או להדליק בחדר שלו לבד בצאת הכוכבים (אף שלא יהא בכך פרסום, אין חלון לכיוון בתים/רחוב) או להדליק בשקיעה (לפני שמשפחתו (חמיו) תדליק, ילך וידליק במקום שרגיל להדליק) או להדליק אחר שמשפחתו תדליק (שזה יותר מחצי שעה אחר צאת הכוכבים). מתי עדיף שידליק את הנרות?

נציין כי בשאלתנו אין הבדל באפשרויות השונות מבחינת הסיכון להדביק אחרים.

אם הוא ספרדי, נראה דכדאי להמליץ לו להדליק בצאת הכוכבים, כפי שמשמע ממרן (תרעב, א-ב). בייחוד דמשמע להקפיד בסמוך לדלת, וכן הורה הגר״י רצאבי (בכת״י).

אם הוא אשכנזי, נראה דכדאי להמליץ לו להדליק בשקיעה. ועיין ברמ״א (תרעא, ז) לגבי מקום ההדלקה. וכן בדבריו (תרעב, ב) לגבי הזמן. והכי הורה הגר״צ ערוסי (דהוא פוסק גדול לתימנים), וכ״כ לי גם הגר״י אריאל: ״אם חדרו נמצא בבית חמיו, שידליק במקום שרגיל לפני השקיעה בכמות שמן גדולה״. והעיר הגר״ג בן משה: ״למיטב הבנתי מדובר באדם מבני אשכנז שכל אחד מברך לעצמו מדין מהדרין מן המהדרין לד׳ הרמ״א. עכ״פ אם רשאי לברך, הורה לנו מו״ר הגרב״צ א״ש זצ״ל שמי שמדליק בזמן (כלומר לדידן בצה״כ) לא צריך לפרסם הנס לאף אחד ויכול להדליק גם בינו לבין עצמו (כשא״א לפרסם הנס לאחרים). וכן יעשה״.

והעיר בעל שו״ת חיי הלוי: לפי מה שנקטו רוב הפוסקים שבזמנינו העיקר הפרסום הוא בבית, וכמו שכתבנו בחיי הלוי (י, צט אותיות א-ב), וכן הוא באמת מנהג רוב בנ״י בחו״ל, לפי״ז לכאורה היה עדיף להדליק בזמנו בבית בפרסום בני ביתו, ואפילו באופן שהוא לבדו בחדרו, כתבנו שם (סי׳ צח סוף אות ו) דיכול לברך אפילו כשהוא זמן מאוחר, ומכש״כ כשמדליק בזמנו. אכן אם האיש הזה דר בא״י ואינו רוצה לשנות מנהגו להדליק בחוץ, ואינו יכול להדליק רק או קודם השקיעה או לאחר חצי שעה מצאה״כ, נראה דלפי מה שנקטו רוב הפוסקים דבזמה״ז יכולים להדליק אפילו בזמן מאוחר, וכמו שכתבנו בחיי הלוי (שם אות ד-ו), וע״כ כיון שהוא נוהג בכל שנה לפי השיטות שאין להדליק קודם

בני הבית, ואף לא עם אשתו כדי שלא להדביקה. נראה שהוא ידליק בחדרו אם יש שם חלון הפונה לרשות הרבים. ובני הבית ידליקו בשאר הבית. אם הם מבני אשכנז כל אחד מבני הבית צריך להדליק ואף אשתו תדליק. ואם הם מבני ספרד מספיק שאחד ידליק בשאר הבית דנר לאחד נר למאה.

והענין הוא כי הנה חז״ל אמרו במסכת שבת (דף כא ע״ב) מצות נר חנוכה ״איש וביתו״. שהמצוה היא על האיש כאשר הוא ביחד עם ביתו, ואף אם לא כולם נמצאים ביחד, מ״מ נפטרים בהדלקה של בעל הבית, כי כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. אבל בנדון דידן ששומרים מרחק מבעל הבית ומקפידים שלא להיכנס לחדרו והוא מקפיד שלא להיכנס לשאר הבית, לא מקיימים בנר אחד מצות נר חנוכה, ולכן בנדון דידן נחשב כמו שני בתים, וצריך להדליק ב׳ נרות חנוכה אחד בחדרו ואחד לשאר בני הבית. ובני אשכנז היות ומנהגם שכל אחד מבני הבית מדליק חוץ מהאשה, משום שאשתו כגופו ויוצאת בהדלקת בעלה מכל מקום בנדון שישן שבעלה בבידוד אינה יכולה לצאת בהדלקתו כי זה לו איש וביתו אלא נפרדים הם וכל אחד צריך להדליק בפני עצמו.

ובני ספרד שמדליקים נר אחד לכל המשפחה, הנה כאן הוי כנחלקו לב׳ משפחות, האיש לבד ידליק לעצמו, ובני ביתו לא יוצאים בהדלקתו היות והם מקפידים שלא להיכנס לחדרו ולא הוא לחדרם, הלכך חל עליהם חובה להדליק, ויכולה האשה להדליק לכל בני הבית, כדין אשה שאין לה בעל או שהלך למסחר, שהאשה מדליקה בשביל כל בני הבית. או הבן הגדול אם יש.

צאה״כ, נראה דגם בשנה זו עדיף להדליק בזמן מאוחר, ואם אינו רוצה להדליק בזמן מאוחר, ומדליק בזמן השקיעה, עכ״פ יתן שמן באופן שידליק עד חצי שעה אחר צאה״כ, וכמו שכתבנו בחיי הלוי (שם אות ח), וכמו שעושים בעש״ק.[1]

אך הגר״י זילברשטיין (כתב לי): ״ידליק שתי דקות לפני חמיו, או שתי דקות לאחריו, הענין לשבת ליד הנרות חצי שעה, זה עניינים, וזה לא גובר על הלכה, של להדליק בזמן״.

אולם לענ״ד נראה דכיוון דהוא נמצא בבית חמיו, אין הוא צריך להדליק ויצא על ידי בעל הבית. אם הוא סמוך על שולחנו, לא צריך לתת לו פרוטה. ואם אינו סמוך על שולחנו ישתתף עמו בפרוטה ויצא ע״י בעה״ב כדין אכסנאי. ויכול לצאת ע״י בעה״ב גם אם בעה״ב מדליק בזמן שהאכסנאי נוהג להדליק בזמן אחר, ובני הבית שגרים בביתם ידליקו בעצמם. והכי דעת בעל שו״ת שואלין ודורשין.[2]

---

[1] וכתב לי הגר״מ שעיו: הנה בשו״ע (תרעב, א) כתב אין מדליקין נר חנוכה קודם שתשקע החמה, אלא עם סוף שקיעתה. הרי שנתן השלחן ערוך ב׳ זמנים אחד לא לפני השקיעה, והשני להדליק עם סוף השקיעה דהיינו צאת הכוכבים. ומשמע שלכתחילה ידליק בצאת הכוכבים. ולמעשה יש בזה ב׳ מנהגים כידוע. וא״כ בנדון השאלה באדם שנוהג להדליק בצאת הכוכבים והוא נמצא בבידוד, אם יכול לבקש מבני הבית הגרים שם שיפנו לו את הדרך להדליק במקום שרגיל להדליק כל שנה, הנה מה טוב, ובזה ירויח שלא ישנה את מנהגו להדליק בצאת הכוכבים. אבל אם אין אפשרות לומר לבני הבית שיפנו לו את הדרך, ויכול בזמן השקיעה ללכת לשם טרם שיבואו בני הבית עדיף שידליק בשקיעה במקום שיש פרסומי ניסא. דכיון שהוא נמצא בחדר מבודד ואף אחד לא נכנס לשם, יש בזה חסרון של פרסומי ניסא, כי גם הפוסקים המתירים להדליק בתוך הבית היינו כשבני הבית יכולים לראות שם, וכמו שכתוב בסימן תער״ב סעיף ב שאם עבר הזמן ולא הדליק הרי זה מדליק כל הלילה, וכתב המגן אברהם סק״ו בשם הגהות מנהגים דהיינו דוקא כל זמן שבני הבית נעורים, ועיין במשנה ברורה סקי״ז דעל כל פנים לכתחילה יש להעיר שנים או שלש מבני הבית. באופן שאין ראוי להדליק בחדר בידוד מבלי שיכנסו לשם בני הבית לראות את נרות החנוכה. וכיון שבני הבית שומרים מרחק מחדר זה, אין ראוי להדליק שם. ולכן אם אין לו הזדמנות להדליק במקום שיראו את הנרות, הרי זה רשאי להדליק בשקיעה אע״פ שמנהגו להדליק בצאת הכוכבים דאין זמן זה לעיכובא דגם בשקיעה יוצאים ידי חובה. ובמקום דוחק גדול גם מפלג המנחה כעין שמדליקים בערב שבת לפני השקיעה, כי אי אפשר להדליק בשבת עכ״ז יוצאים ידי חובה, גם בנדון דידן שהוא אנוס ואינו יכול להדליק בצאת הכוכבים במקום שיראו הרבים, הרי זה רשאי להדליק בשקיעה במקום שיש פרסומי ניסא.

[2] וכתב הגרי״צ רימון: נראה שמי שמדליק בשעה מאוחרת שבה אין אנשים ברחוב ואין אנשים ערים בבית, או במציאות של חולה קורונה שנמצא בבידוד ומדליק לבדו ואין אנשים רואים אותו, דינו תלוי בהבדל שבין השולחן ערוך והרמ״א. השולחן ערוך הסתמך על הסיבה שבדיעבד זמן ההדלקה הוא כל הלילה, ולא הגביל זאת בכך שיהיה פרסומי ניסא בזמן ההדלקה. לכן לשיטתו ניתן בדיעבד להדליק בברכה כל הלילה, אפילו אם בני הבית ישנים. אם כך, לכתחילה יש להדליק בזמן (שקיעה או צאת הכוכבים, בהתאם למנהג של כל אחד), ואם לא יכול להדליק בזמן ידאג להדליק בזמן שעדיין יש אנשים ברחוב או אנשים ערים בבית, ואם אין אפשרות כזו, **יכול להדליק בברכה גם אם הוא היחיד שייראה את הנרות**. וכך פוסק הגר״ע יוסף בחזון עובדיה (חנוכה עמ׳ סד-סו), שנוכחות בני הבית היא הידור בלבד, ואפשר מעיקר הדין לברך גם כשכל בני הבית ישנים.

אולם על פי העולה מדברי הרמ״א, הסיבה שניתן להדליק בשעות מאוחרות, כשאין מי שנמצא ברחוב, היא שההדלקה בשעות אלה מיועדת לבני הבית. לכן, אם יש מבני ביתו ערים - ידליק בברכה, ואם לאו ידליק בלי ברכה, וכ״פ המשנ״ב (סקי״א) והראי״ה קוק בשירו על הלכות חנוכה (הובא בספרי הלכה ממקורה - חנוכה, בתוספת ביאור, עמ׳ 349). אולם פוסקים אשכנזים רבים חולקים על המשנ״ב. בשו״ת אגרות משה (או״ח ד, קה אות ז) מסביר **שפרסום הנס איננו חלק מהגדרת המצווה. הגדרת המצווה היא להדליק נר חנוכה, וישנו דין נוסף שההדלקה תהיה באופן שיש בו פרסום**. לכן גם אם אין אפשרות לפרסם לאחרים (כי כולם ישנים, או שהוא נמצא במקום מבודד) אפשר להדליק כל הלילה ולברך (והוא מדמה זאת למגילה, שלכתחילה צריך לקרוא בעשרה בגלל פרסום הנס, אבל אם אין, קוראים גם ביחיד).

יש להוסיף על כך, שייתכן שפרסום הנס הוא גם עבור עצמו, ולכן גם אם אין אנשים ערים בבית יכול להדליק נרות בברכה, וכן כתב המשנ״ב בשעה״צ בשם החמד משה, שאין תנאי שמחייב שתהיה נוכחות של אנשים נוספים מלבד

וחשבתי לסיים תשובתי זו, בתחינה ותפילה, דבימים אלו בהם הנגיף מרים ראש, ומחכים אנו לנס מלמעלה, ממנו יתברך, כפי שהיה בימים אלו. וכבר אמרו בחסידות, דבחנוכה יש סביבון ואילו בפורים יש רעשן. וההבדל ביניהם הוא שבסביבון מסבבים את זה מלמעלה, ואילו ברעשן מסובבים מלמטה. וכתב על כך בספר טעמי המנהגים (בשם ספר קרבן-עני בשם בעל הבני יששכר) שבחנוכה הנס היה איתרועתא דלעילא, ובפורים היה ע"י איתעורתא דלתתא. ואנו כמהים ומייחלים בימים אלו לאיתרועתא דלעילא.

המדליק בזמן ההדלקה, שהרי גם אדם שנמצא במקום מבודד מדליק בברכה, ומוכח שבשעת הצורך די בפרסומי ניסא למדליק עצמו. וכן דעת הגר"ש וואנזר (קובץ מבית לוי י עמ' ב) והגרשז"א (הובא שם בחזון עובדיה עמ' סה, ובשלמי מועד עמ' ריח). לכן, אמנם לכתחילה טוב שיהיה מישהו ער מבני הבית, אולם יש סיבות טובות למי שמדליק ומברך למרות שכולם ישנים. זאת ועוד, הצורך בכך שבני הבית יהיו ערים נאמר רק לגבי מי שמדליק מאוחר. **מי שמדליק בזמן, בוודאי צריך להדליק בברכה אפילו אם הוא לבד**, כיוון שזוהי עיקר התקנה ויש בכך פרסום הנס לעצמו (שו"ת אגרות משה שם. הגרשז"א מבקשי תורה תשנו, עמ' טז אות י. הגריש"א שבות יצחק, חנוכה פ"ד, עמ' פח).

לאור האמור, **מי שנמצא בבידוד בחדר ללא חלון לרשות הרבים יכול להדליק נרות בברכה, גם אם אף אחד מלבדו לא יראה את הנרות, בין אם הוא מדליק בזמן ובין אם הוא מדליק מאוחר**. אך לכתחילה טוב שידליק בזמן, וכך יצא ידי כל הדעות. כמובן, שיש להעדיף לשים את הנרות בחלון או במקום שבני הבית יראו את הנרות, וכך מרוויחים גם את פרסום הנס לאחרים. אם בני הבית מדליקים עבורו, יוצא ידי חובה ואיננו צריך להדליק נרות. אולם למנהג האשכנזים בכל זאת רצוי שהוא ידליק בעצמו בחדרו. עכ"ד.

קכח. הדלקת נרות חנוכה במניין שבחצרות

בימים אלו בהם מתפללים בשטחים פתוחים (כחצרות וחניות, ג׳ תפילות ביום) **עקב הנגיף, האם בימי החנוכה צריכים להדליק שם נרות, כפי שנהוג להדליק בבית הכנסת?**

לגבי הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת, כבר כתבנו בשו״ת אבני דרך (ז, קיג). **נראה כי שאלתנו תליא בטעמים השונים אשר בגללם מדליקים בבית הכנסת** (ועיין בדברינו בתשובה, וכן בספר רץ כצבי חנוכה סי׳ ו).

א. **זכר למקדש. כמובא בכל בו** (מד): ״גם כי הוא הדור המצוה ופרסום הנס וזכר למקדש״. **וכ״כ גם המנהיג** (הלכות חנוכה עמוד תקלא): ״נהגו כך על זה שהנס בא במקדש בית עולמים ועושים כמו כן במקדש מעט בגולה לפרסם הנס לפי שכולם מתקבצים״, **וע״ע בספר מנהג מרשלייאה** (כסלו עמוד 145) **דציין דהוי זכר למקדש. וע״ע בשו״ת מנחת אליעזר** (ב, סח). **ועפי״ז מובן מה שמדליקים בבית כנסת גם ביום כמובא בשו״ת שב יעקב** (אורח-חיים טו), **ועיין בזה בשו״ת בנין שלמה** (נג). **ועפי״ז מחוור היטב מדוע מניחים את המנורה בית כנסת בצד דרום, זכר למנורה במקדש.**[1]

---

[1] ובעיקר ע״פ טעם זה, כתב לי בעל האורחותיך למדני, כי אין להדליק בשאלתנו נרות, וזו לשונו: א) כתב מרן בש״ע ס׳ תרעא ז, ״ובבית הכנסת מניחו בכותל דרום (כנרות המנורה, ומסדרן ממזרח למערב) (ת״ה סימן קד ב״י), ומדליקין ומברכין (בבית הכנסת) משום פרסומי ניסא״. וזה כמ״ש בב״י שם ״ומ״ש שמניחין נר חנוכה בבה״כ נראה שתקנו כן מפני האורחים שאין להם בית להדליק בו כמו שתקנו קידוש בבכה״נ משום אורחים דאכלו ושתו בבי כנישתא וכ״כ הכלבו, וכתב טעם אחר שהוא כדי לפרסם הנס בפני כל העם ולסדר הברכות לפניהם לפי שיש בזה פירסום גדול לש״י וקידוש שמו כשמברכים אותו במקהלות, וז״ל הריב״ש בתשובה (ס׳ קיא) המנהג הזה להדליק בב״ה מנהג ותיקין היא משום פירסומי ניסא כיון שאין אנו יכולין לקיים המצוה כתקנה להדליק כל א׳ בפתח ביתו מבחוץ מפני שיד העו״ג תקיפה ומברכין ע״ז כמו שמברכין על הלל דר״ח אע״פ שאינו אלא מנהג ומ״מ באותה הדלקה של ב״ה אין יוצא בה וצריך לחזור ולהדליק כ״א בביתו עכ״ל״. ונראה שהש״ע פסק כטעם הריב״ש כיון שאף שאין לנו בזה״ז ״אורחים דאכלו ושתו בבי כנישתא״, עדיין אנו נוהגים להדליק בבית הכנסת, ולכן צ״ל שהטעם הוא מפני פרסומי ניסא כמ״ש הריב״ש. ועיין עוד לגבי מנהג זה ביביע אומר ח״א ח״ח ס׳ נז ובשו״ת אבני דרך ח״ז ס׳ קיג.

ב) אלא יש לחקור אם פרסומי ניסא זה הוא דוקא בבית הכנסת או אף אם הצבור מתפללים במקומות אחרים שאין בהם דין ״קדושת בית הכנסת״. וראיתי שכתב הספר המנהיג בהל׳ חנוכה סוף אות קמח, ״ויראה לי דאין חיובא בבית הכנסת להדליק נר חנוכה... אלא נהגו כך על שם שהנס בא במקדש בית עולמים ועושים כמו כן במקדש מעט בגולה לפרסם הנס שכולם מתקבצים שם (אב״ן)״. משמע שנהגו כן רק בבית הכנסת שהוא מקדש מעט ודומה לבית המקדש ששם היה הנס, ולא אם הצבור מתפללים בבית אדם או בחצר וכו׳, שאין חל במקומות אלו דין ״מקדש מעט״. ולכן בשלמא שטעם המנהג הוא משום פרסומיא ניסא, אלא זה רק במקום שהוא ״מקדש מעט״, שבזה יש זכר לנס שהיה בבית המקדש, משא״כ במקום אחר שאינו מקדש מעט.

ונראה שאף הריב״ש הנ״ל מודה לזה, והוא לא בא לחלוק על ספר המנהיג, שהרי אף הריב״ש מיירי רק בבית הכנסת, אלא המנהיג ביאר ביותר ביאור שבכלל פרסומי ניסא זה הוא שבית הכנסת הוא מקדש מעט, ולכן שם מפרסם יותר משאר מקומות שהנס היה בבית המקדש, ואפושי מחלוקת לא מפשינן. וכן נראה לפרש בדעת הארחות חיים בהל׳ חנוכה אות יז, שכתב ״ונהגו להדליק נר חנוכה בבית הכנסת... כי הוא הדור המצוה ומפרסם הנס זכר למקדש...״. משמע שכוונתו לומר כמו ספר המנהיג הנ״ל, שהמנהג לפרסם הנס הוא דוקא בבית הנכנסת שהוא מקדש מעט ו״זכר למקדש״. ולפי זה מובן מ״ש התה״ד ס׳ קד, וז״ל ״שאלה: הנרות של חנוכה של בית הכנסת האיך מסדרין אותן, בין מזרח למערב או בין צפון לדרום. תשובה: יראה דהך מילתא תליא בפלוגתא דתנאי, והגאונים נמי מחולקים בההיא פלוגתא, במנחות פ׳ שתי הלחם פליגי בה רבי ורבי אלעזר בן שמעון במנורה שבמקדש... והשתא היה נראה הואיל וכתב סמ״ק שאנו מדליקין בבית הכנסת לצד דרום זכר למנורה אם צריכין גם לסדר הנרות כמו שהיו מסודרים במנורה למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה...״ (ועיין בארחות חיים הנ״ל מנהגים שונים איפה להניח נ״ח בבית הכנסת). ויש להעיר, אם טעם המנהג הוא רק

ב. משום אורחים. הבית יוסף (תרעא) ציין טעם זה. אך בספר התניא (לה) הביא שיש לברך בבית הכנסת דווקא כאשר האורחים ישנים שם. אולם עיין בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ג חידושי שו"ע תרעא) שבזמן הזה שכולם מדליקים בפנים ממש, ואין רואה שום נר, לכך מדליק בבית הכנסת מפני האורחים שיקיימו את החיוב של ראיית הנרות. וכן הוזכר טעם זה בשו"ת מנחת אליעזר (ב, סח).

ג. פרסומי ניסא וברוב עם. בספר המכתם (פסחים קא) ביאר דכמו שעושין קידוש בבית הכנסת בערב שבת גם כשאין אורחים הוא הדין בהדלקת נר חנוכה ומקיימים בזה פרסומי ניסא. וכן צוין בראשונים רבים דטעם ההדלקה בבית הכנסת משום פרסומא ניסא, והכי איתא במאירי (שבת כג, ב): "וזה שנהגו להדליקם בבית הכנסת עיקר הענין משום פרסומי ניסא ולא לכוונה אחרת והדבר נאה", וכן העלו גם הריטב"א (שם ד"ה 'הרואה'), בספר אוהל מועד (שער מועד קטן דרך א נתיב ד) ואורחות חיים (הלכות חנוכה סימן יז).

ועיין בשו"ת מן השמים (כה) דכתב "מצוה לקדש ולהבדיל בבית הכנסת משום ברוב עם הדרת מלך, ועוד נרות חנוכה מדליקין בבית הכנסת אע"פ שכל אחד ואחד מדליק בביתו" וכן משמע משו"ת מהר"ם שיק (יורה-דעה עד) וסיכם "שיקדשו בבית הכנסת כדי שיהא הקידוש נאמר ברבים ובפרהסיא, וכמו שמדליקין נרות חנוכה בבית הכנסת שהוא רק לפרסם הנס והאמונה בה' יתברך". וע"ע בשו"ת הריב"ש (קיא) ובשו"ת הרדב"ז (ג, תקי). וכן נקט השולחן ערוך (תרעא, ז) כי מדליקין בבית הכנסת משום פרסומי ניסא. וכן הובא באחרונים רבים פר"ח (סו"ס תרע"א), במור וקציעה (סימן תרעב), בברכי יוסף, בערוך השלחן (תרעא, כו), בשו"ת מנחת שלמה (תנינא נח), בשו"ת משנה הלכות (טו, רב), במועדים וזמנים (ו, פט) ועוד.

ד. פתח הבית. בשו"ת הריב"ש (קיא) ציין דכיוון שכיום אין יכולים להקפיד לעשות את המצווה כתיקונה על פתח הבית מבחוץ (במקום בו הוא גר), לפיכך נותר לפרסם בבית הכנסת כראוי.

ה. להוציא מי שאינו בקי וזריז במצווה, כמובא בכל בו (מד) "ונהגו כל המקומות להדליק נר חנוכה בבית הכנסת להוציא מי שאינו בקי ושאינו זריז בזאת", וכן הזכיר טעם זה בשו"ת מנחת אליעזר (ב, סח).

לכאורה עולה דלפי שני הטעמים הראשונים אין להדליק במניין קבוע (יותר מחצי שנה, ג' תפילות ביום) המתקיים בחצר או בחניה דהרי אין מציאות של אורחים שם (ובכלל בימים אלו דאין מתארחים), וכן לא שייך זכר למקדש במקומות מסוג זה. אך לפי הטעמים השלישי והרביעי, היינו פרסומי ניסא, ברוב עם והפתח מבחוץ, לכאורה יכולים להדליק בברכה את נרות חנוכה במניין החצר.

בספר תורת המועדים (תרעא, סקכ"ט אות ו) הביא מהגרח"ק כי במקום שמתפללים קבוע, אף שאינו בית כנסת, יש להדליק שם את נרות חנוכה בברכה. אך ציין שם כי הגרי"ש אלישיב זצ"ל הורה דמדליקים

משום פרסומי ניסא, אז מה לי באיזה מקום בבית הכנסת הוא מדליק נ"ח, הלא בין בצפון ובין בדרום ובין ממזרח למערב ובין מצפון לדרום, יש פרסומי ניסא. אלא צ"ל שנהגו לפרסם הנס דוקא בבית הכנסת כיון שהוא מקדש מעט דומה לבית המקדש שהיה שם הנס, ולכן משום זה הקפידו לדמות הנחת נ"ח בבית הכנסת במקום שהוא דומה למקום המנורה שהיתה בבית המקדש, וזה מ"ש הסמ"ק "זכר למנורה". ולפי זה נראה שאבותינו שנהגו מנהג זה, תלוי המנהג רק במקדש מעט ולא במקומות אחרים, כדי לזכור הנס שהיה בבית המקדש.

ולכן נראה שאין חיוב מצד המנהג להדליק נ"ח בחצר או בחניה כשהצבור מתפללים שם, שאין במקומות אלו דין "מקדש מעט". ואם אעפ"כ הם רוצים להדליק נ"ח שם, אז נראה שאין להם לברך על הדלקה זו.

דווקא במקום שנועד לבית כנסת (ולשיטתו גם בבית כנסת היה ראוי למעט, אשרי-האיש ח״ג עמוד רנ). ולפי״ז במציאות שלנו שמתפללים באופן קבע בחצרות, יל״ע האם מוגדר כמקום בית הכנסת. דמצד אחד, לא חשיב דהרי אין שם קדושת מקום בחצרות ובחניות. אך, מצד שני הוי כמקום קבוע שמתפללים בו. ועיין באריכות במה שכתבנו בשו״ת אבני דרך (טז, נג) לגבי ברכת מעין שבע בחצרות, ונראה דהא בהא תליא[2].

ושמחתי לראות כי בשו״ת פרי חיים (נז) כתב דכל מקום שיש בו מנין קבוע לתפילה, צריכים להדליק בו נרות חנוכה, אף שאין לו דין בית כנסת. ודבריו הובאו גם בספר פרדס יוסף החדש (הלכות חנוכה, עמוד רמח אות תק). וע״ע בקובץ באר התורה (78) שכתב בעניין זה לידידי בעל גם אני אודך. וע״ע בשו״ת ראש יוסף (קכח) ובשו״ת עומק ההלכה (ד, א).

וכבר כתב בשו״ת שיח יצחק (שלח-שלט) לברך אף בבית המדרש שאין בו מניין קבוע בשחרית. ומובא שם בהערת רבי עקיבא יוסף שלזינגר (בעל הלב העברי) שיש תנאים בזה, ולפי התנאים אין לברך במניני בחצרות בימינו. אלא נראה דלא גרע ממקום קבע. והעיר הגר״י בן מאיר ״נ״ל שאף אם המקום לא קבוע כ״כ, הרי אם היה שם מניין [ספרדים או נוסח ספרד] ודאי היו אומרים הלל[3] בברכה בליל פסח, ולא היו חוששים לכלום. א״כ לדעת הגר״א ה״ה הדלקת נרות בביכנ״ס. כי כאמור, העיקר הפרסומי ניסא וקידוש השם הגדול שאנו מודים לו על הניסים ועל הנפלאות. והדברים ק״ו ממסיבות. וכאמור, הגר״ע יוסף זצ״ל כתב שלכתחילה להחמיר במסיבות[4] שאחרי ההדלקה יתפללו מעריב, הרי ק״ו כשמתכנסים להתפלל מנחה ומעריב״.

---

[2] וכ״כ לי הרה״ג גדעון בן משה: ״לענ״ד כל מקום דחשיב ביכנ״ס לעניין שרשאים לומר שם ברכת מעין ז׳ בליל שבת, שפיר יש לו דין ביכנ״ס גם לעניין שידליקו בו נר חנוכה קודם ערבית״. ומעניין לראות כי בעל שו״ת שואלין ודורשין כתב דאין להדליק נרות חנוכה בחצרות, ושיטתו (עיין שו״ת אבני דרך טז, נג) כי גם אין אומרים את תפילת מעין שבע בחצרות.

[3] הרבה קולמוסים נשברו על הטעם שאף לדעת המחבר שלא מברכים על הלל בר״ח [ולא אומרים קידוש בביהכנ״ס בליל שבת] שבכל אופן מברכים על הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת (תרעו, ז). וכבר הקשה כן בחכם צבי (פח), והובאו דבריו בבאר היטב. ואחר כל הטעמים, נראה שהטעם העיקרי הוא כמש״כ הגר״א (סקכ״א) על מש״כ המחבר שמדליקין בביהכנ״ס: ראיה מהלל בלילי פסחים שנתקן על הכוס ואומרין בבית הכנסת משום פרסומי ניסא כמו שכתוב בירושלמי (ברכות פ״א ה״ה) בענין ברכה הסמוכה לחברתה ״והרי אשר גאלנו... שאם שמעה בבית הכנסת יצא״. ומבוארת כוונתו שהכרייע כדעה שכיוון שיש בזה פרסומי ניסא וקידוש השם גדול, אף לדעת המחבר מברכים על זה. ויש להוסיף טעם שהביאו האחרונים, ואף מו״ר הזכירו במנחת שלמה (תנינא ב-ג סימן נח, אות ג בסעיף ב]) ויסודו בפסקי רבינו ישעיהו מטראני סוכה מד, ב - שמה שלא מברכים על מנהג הוא כשכל הדבר נובע ממנהג. אבל בהדלקת נר חנוכה יש מצווה מדברי סופרים, רק שלא תיקנו בהדלקה בביהכנ״ס אלא רק בבית. וא״כ המנהג לא יסד דבר חדש, רק הרחיב את תקנה״ח גם לביהכנ״ס. ולמנהג כזה אף לדעת המחבר מברכים. ואף שהדברים צ״ע קצת מהא שהמחבר כתב שלא עושים קידוש בביהכנ״ס, למרות שקידוש הוא ודאי מצווה גמורה, מ״מ שערי תירוצים לא ננעלו.

[4] והנה במסיבות ועצרות בליל חנוכה נחלקו פוסקי זמנינו. ראה בשבט הלוי (ד, סה) שגם לעניין ביהכנ״ס דנו הפוסקים, והבו דלא להוסיף עליה [זאת למרות שבח״א סימן קפה כתב שעיקר הטעם בהדלקה בביהכנ״ס הוא משום פרסומי ניסא, וזה יש בק״ו במסיבות]. וכ״כ באז נדברו (ו, עה) בשם מו״ר הגרשז״א זצ״ל. וכ״כ במנחת יצחק (ו, סה אות ג), ובציץ אליעזר (טו, ל. כב, לז), שלדעת כולם אין לברך במסיבות וכדומה. אולם הרב רוזנטל בספרו ׳משנת יעקב׳ כתב לברך על הדלקה במסיבות. וביביע אומר (ז או״ח נז) נטה לפסוק כמותו [אך כתב שרצוי שלכתחילה אחר ההדלקה יתפללו מעריב]. וע״ל להוסיף שבעיקר נכון הדבר בימנו שלרוב במסיבות כאלו יש אנשים שלא הדליקו נר חנוכה, חלקם עדיין כי טרם הגיעו הביתה, וחלקם שלא ידליקו בכלל, והוי כמו קידוש בביהכנ״ס שכבר הביא הב״י שיש אומרים שגם נ״ח מדליקים בביהכנ״ס משום מי שאין לו בית ולא ידליק בביתו, ע״ש הערות אלו הם מדברי הגר״י בן מאיר. וע״ע בהליכות שלמה (יז, ד), בשו״ת ישא יוסף (א, קלח) ובחוט שני (חנוכה עמוד שיד).

אולם כבר ציינו בשו"ת אבני דרך (טז, קכ הערה 6) לגבי מטיילים הנמצאים בשטח, דהובא בספר מקראי קודש הררי (נספח ט) מכתב מהגר"מ אליהו שאצל מטיילים (בשטח פתוח) החזן ידליק נרות אחר התפילה כפי שנהוג בבית הכנסת. וע"ע בספר נפש הרב (עמוד רכא) כתב שהדלקה בבית הכנסת אפשרית משום שהציבור שמתאסף להתפלל מוגדר "ציבור", והגדרה זו קיימת בין מנחה לערבית (זאת בניגוד לאנשים שהתכנסו לשם אירוע כלשהו, שאינם מוגדרים "ציבור" כי אין תפילה שמצרפת אותם ליחידה אחת). במקרה שלנו, ההתכנסות היא לשם תפילה, והיא טובה מאירועים שבהם ההתכנסות איננה לשם תפילה (למרות שייתכן גם שם, שאם מתפללים הרי זו התכנסות לשם תפילה). כן ראיתי דהעלה זאת הגרי"צ רימון.

וכ"כ בעל שו"ת חקרי הלכה דרשאים להדליק במניינים אלו, וציין דזה אף אם מתפללים שם רק תפילת ערבית. ובתוך דבריו כתב:

> והנה לענין אנשים רבים שמתאספים ברחובה של עיר, כתבו כמה פוסקים שלא ידליקו נרות חנוכה. עי' בזה בשו"ת דברי יציב (ב, רפו אות ג), בשו"ת ויען יוסף (חאו"ח סי' רנא), בשו"ת מנחת יצחק (ו, סה אות ג), בס' הליכות שלמה (חנוכה פ"ז דבר הלכה אות ד) בשם הגרש"ז אוירבאך ובס' ישא יוסף (ח"א סי' קלח אות ד) בשם הגרי"ש אלישיב. אולם בנ"ד חשוב טפי אחר שקבעו את המקום לתפלה.
>
> ואף במקום שהחצרות אינן מקורות וכדומה, וראיתי בס' אשרי האיש ח"ג (לט, ט) שכתב בשם הגרי"ש אלישיב שבכותל לא מדליקים נרות חנוכה בברכה, אלא במערה הסמוכה לכותל, אבל ברחבת הכותל אי אפשר, שצריך להיות בית. אולם העיר שם העורך שהדברים צ"ע, כי בס' קול חנוכת הבית (עמ' ג) כתב שמדליקים בברכה ברחבת הכותל אף במקום שאינו מקורה וללא מחיצות, הואיל והוא מקום קבוע לתפלה חשיב בית הכנסת. ע"ש. וכן נוהגים כיום הרבנים הגדולים להדליק ברחבת הכותל המערבי נרות חנוכה בברכה. וגם בנ"ד מאחר והמקום קבוע לתפלה נראה ברור שרשאים להדליק שם נרות. וכן שמעתי בשם מרן הגר"ע יוסף שא"צ שיהיה מקום מקורה.
>
> ועוד יש לציין בענין בית כנסת שאין מתפללים בו ג' תפלות בקביעות, שבספר אשרי האיש (ח"ג לו, י) כתב בשם הגרי"ש אלישיב שדוקא אם מתפללים בו בקביעות רוב התפלות ביום, רשאים להדליק בו נרות חנוכה בברכה (ופעם אחת הוסיף הגרי"ש אלישיב דבענין שגם מתפללים בו בשבת). ולכן אין להדליק בבית מדרש של כולל אברכים שמתפללים רק ערבית. ע"ש. וע"ע בשו"ת שיח יצחק וייס (סי' שלח) על ביהמ"ד שאין מתפללים בו שחרית. ע"ש.
>
> אך לפי מ"ש מרן הגר"ע יוסף בשו"ת יביע אומר (ח"ז חאו"ח סי' נז אות ו) וחזון עובדיה (חנוכה עמ' מז) שאפילו באולמות ואירועים המדליקים שם בברכה אפילו שאינם מתפללים ערבית, יש להם על מה שיסמוכו. ומה טוב שיתפללו ערבית. ע"ש. מבואר דלא ס"ל כהנ"ל, אלא אף בנ"ד אפילו אינם מתפללים שם אלא ערבית ידליקו שם נרות חנוכה בברכה. וע"ע בס' תורת המועדים (סי' ז סט"ז)...
>
> מ"מ יש לציין דבנ"ד י"ל טפי שיכול להדליק בברכה, אחר שאין זה מקום שמתאספים בו לאירוע, אלא מתאספים בו לתפלה, וזהו בית הכנסת שיש לציבור בתקופה זו של המגפה, וכמו שאם היינו יכולים להתפלל כראוי בבית הכנסת היינו מדליקים שם בברכה, א"כ מאחר וכעת עקב המגפה נאלצים להעביר את התפלות לחצרות, הרי שזהו המקום המיועד לתפלה. וחשוב טפי מאולמות אירועים שמתאספים שם לשמחת

חתונה וכדומה. ודו״ק. **מסקנא דמילתא**, אף בזמננו שרבים מתפללים בחצרות עקב מגפת הקורונה, רשאים להדליק שם נרות חנוכה בברכה, כדין הדלקת נרות בבית הכנסת. ואפילו אינם רגילים להתאסף שם להתפלל אלא לתפלת ערבית.

ואחר כותבי תשובה זו, ראיתי כי בגיליון מים חיים (מס׳ 416) נשאל כשאלתנו הגרי״א דינר וכתב, שאם מתפללים שם באופן קבוע ואומרים ברכת מגן אבות בליל שבת יש לנהוג שם כמו שנוהגים בבית הכנסת ולהדליק שם נר חנוכה וציין דהכי הורה גם שר התורה הגר״ח קנייבסקי (וציין דאף במקומות אלו יניחו בצד דרום אם אפשר כדברי השו״ע תרעא, ז).

ואחר שעניתי זאת, ראיתי דכן הורה הראשל״צ (עין יצחק גליון 217) דידליקו נרות בברכה במניני החצרות, וכן העלו גם הרה״ג שמואל אליעזר שטרן והרה״ג משה שאול קליין (כמובא בגיליון וישמע-משה, פרשת וישב תשפ״א) שיש להדליק במניני החצרות בברכה (ועיי״ש בגיליון דלכך נוטה גם שר התורה הרה״ג חיים קנייבסקי כשמתפללים שם קבוע). וכן הובא גם בקובץ מבית ההוראה (כסלו תשפ״א, גיליון 10, של חב״ד). וכן העלה גם בקובץ המאור (כסלו-טבת תשפ״א עמוד עא ואילך) וע״ע בגיליון מעדני אשר (חנוכה תשפ״א). אולם אציין כי בעל שו״ת דברות אליהו ובעל שו״ת ודרשת וחקרת כתבו לידידי הרה״ג גמליאל רבינוביץ[5] כי אין לברך בחצר, דהמנהג היה בבית כנסת בלבד ואין להוסיף. וכן ראיתי דהעלה בזה בספר מנחת אשר (מגפת הקורונה, סי׳ קט-קי). וע״ע בשו״ת ויען הכהן (ג קרן-אור לו).

והעיר ידידי הגר״מ פטרפרוינד:

> ונראה שכאן זה גרוע יותר ממה שהובא להלן שיש שהורו להדליק במשרדים שמתפללים בהם מנחה ומעריב בקביעות, דהתם אף שלמקום אין קדושת בית כנסת ובשאר שעות היום הוא משמש לצרכי חול, מ״מ זה מקום שהוא ראוי בעצם לתפילה, דהמקום נקי ומסודר ואפשר להתפלל בו בישוב הדעת, ולכן עכ״פ בשעה שמתפללים שם ה״ז דומה קצת לבית כנסת, משא״כ בנדו״ד שהמקום אינו מתאים בעצם לשמש כבית כנסת, ותמיד התפילות בו הם בצורה עראית, א״כ למרות שעושים זאת במשך זמן רב, מ״מ אין זה דומה כלל לבית כנסת אפילו בשעת התפילה עצמה.
>
> ואפשר באמת שבמקום שייחדוהו לתפילה למשך זמן, והוא אכן מקום מתאים לתפילה כך שאפשר להתפלל בו בישוב הדעת, בכה״ג אף אם אין שם גג מ״מ שפיר יש להדליק שם בברכה, שזה דומה יותר לבית כנסת. ובפרט כשיש שם ריהוט קבוע בבית הכנסת ולפעמים אפילו ארון קודש. אבל האופן המצוי במניני החצרות אינו בכלל זה, אלא המקום אינו ראוי בעצם להתפלל בו, ובכה״ג נראה דאין להדליק שם.

---

[5] והגאון הגר״י רצאבי כתב לידידי בעל גם אני אודך דהדבר תלוי במחלוקת פוסקי זמננו אם מדליקים נרות בברכה בכל מקום שמתכנסים. אך ראיתי הארה מחכימה מאוד בדבריו, והני מביא הדברים כלשונם: אמנם כשמתפללים בחצר ביהכ״נ, מסתברא דשפיר דמי גם לברך, שנחשב לעניין זה כמו ביהכ״נ עצמו. וסימניך מה שאומרים בנוסח על הנסים, והדליקו נרות ׳בחצרות׳ קדשך, שדנו בזה בכמה ספרים, וי״מ שהדברים כפשוטם חוץ לביהמ״ק (עיין זרע-יעקב גינזבורג שבת דף כא, ב. ועיין עוד בדרשות החת״ס, וחוקי רצונך ח״ג סי׳ ב ושאר ספרים). אבל לענין הלכה בנ״ד, ה״ה אף לידידן הגם דל״ג התיבות הללו כלל בנוסח, וכן ברמב״ם ליתינהו, ועי׳ אבודרהם וסידור אס״ג, כי לא הבאנו זאת אלא לתוספת כסימן ורמז בעלמא. וזאת דוקא כשאין מתפללין אז כלל בתוך ביכ״נ, שהתפילה בחצר היא במקומם בפנים, א״נ כשמתפללים בזמנים שונים, שאז שפיר מברכים ומדליקים, הן בפנים ביכ״נ והן בחצרו. ובעל שו״ת תשובות ישראל השיב לידיד בעל גם אני אודך בארוכה והעלה: דיש להדליק נ״ח במניני חצרות קודם מעריב בברכה, וציין דזה אף אם אין שם מניין קבוע לשחרית, אלא רק לתפילת מנחה או רק למעריב.

ולקושטא דמילתא יש גם צד לומר שכדי להדליק נרות בברכה לא סגי שיהיה מקום שמתפללים בו בקביעות, אלא צריך שיהיה למקום קדושת בית כנסת... וממילא במניני החצירות אין להדליק כיון שאין בהם קדושת בית כנסת שהרי שלא בזמני התפילות המקום משמש לדברים אחרים. ועיין בזה בשו״ע (קנד, א) ובמשנ״ב (שם סק״ב).

ובאמת נחלקו פוסקי זמנינו במה שמצוי במשרדים וכדו׳ שמתפללים בהם מנחה ומעריב בקביעות באחד מהחדרים האם יש להדליק שם נרות חנוכה. ובספר תורת המועדים (תרעא סקכ״ט אות ו) הביא שנחלקו בזה הגריש״א והגרח״ק, ע״ש. והשתא לדעת הסוברים שלא להדליק שם, בודאי גם בנדו״ד אין להדליק. אך לדעת הסוברים ששם אפשר להדליק, אכתי יל״ע...

עוד יש לדון מצד מה שדנו חכמי הזמן בדין בית בנר חנוכה. ובמקו״א העלנו שהעיקר הוא דמצות ההדלקה נתקנה דוקא בבית כמו שאמרו נר איש וביתו, ואף שאין צריך שיהיו דיני בית כגון ד׳ על ד׳, מ״מ צריך צורה של בית, והיינו שיהיו קירות וגג. ולכאורה לפי זה כשמתפללים בחצרות שאין זה בית אין להדליק שם... ומיהו כמדומה שטענה זו אינה מוכרחת, דיש לחלק דוקא התקנה של נר איש וביתו נתקנה רק בבית, אבל תקנת ההדלקה בבית כנסת היא תקנה נפרדת שלא נאמר בה דין בית. ואכן בשו״ת ישא יוסף (א סו״ס קלח) הביא שהגריש״א הורה שברחבת הכותל המערבי מותר לברך על הדלקת הנרות אף שאינו מקורה ואין שם מחיצות, דכיון שהוא מקום תפילה קבוע יש לו דיני בית הכנסת וקדושת בית הכנסת ולא גרע מבית הכנסת. וכן נקט במועדים וזמנים (ח, קמג), דבבית כנסת לא צריך גג אלא סגי שזה מקום כינוס רבים הבאים להתפלל, ע״ש.[6]

העולה לדינא: במקום בו מתפללים שלוש תפילות ביום כמה חודשים, נראה כי הרוצים להדליק שם נר חנוכה בברכה רשאים. וכ״כ לי גם הרה״ג יהושע בן מאיר דידליקו שם בברכה. וכן כתב לי גם בעל שו״ת חיי הלוי וסיכם דבריו: ״נראה דלכתחילה יש לעשות כן להדליק שם, כיון שבזמן ההוא, הרי הוא מקום קבוע להתפלל״.[7] וע״כ נ״ל דנאה ויאה לומר את הנאמר בעל הניסים ״והדליקו נרות בחצרות קדשך״. דבימים אלו החצרות הפכו למקום ׳קדשך׳, מקום תפילה ותחינה.

---

[6] ובמסקנתו העלה שלא ידליקו שם בחצרות. ואם ירצו אחד מהגרים שם יברך בקול רם, במקום שבו מדליק.

[7] אך הרה״ג יעקב אריאל כתב לי דידליקו בלי ברכה, ואלו דבריו: לד׳ הפוסקים הסוברים שמדליקים גם באולמות שמחה כשמתפללים שם ערבית (כגון הגר״ע יוסף) ייתכן שגם במניין חצרות יורו להדליק, אם כי הם צירפו נימוק שמדליקים להוציא אנשים שלא מדליקים בביתם במנין חצרות אין מקום לכך, וכן צירפו לזה סברה שמכיון ששוהים שם זמן רב וסועדים דינו כמתארח לסעודה שם ביתו ויכול להדליק. אך החולקים לא ידליקו בחצרות כי המנהג להדליק בביהכנ״ס אין לו מקור ברור שהרי תקנת פ״נ היתה נר איש וביתו. ואכן לא יוצאים בהדלקת ביהכנ״ס ואין לך בו לא חידושו בגלל זכר למקדש. וכן מנהג הקידוש כמעט ובטל ואין מי שמעורר להחזירו וגם אלה שעדיין מקיימים אותו לא מקיימים אותו במניין חצרות. ומנהג ההלל לא קשור לביכנ״ס כלל ולד׳ הגר״ע יוסף גם יחיד (וכן אישה) אומרו בביתו ולכן אמרנוהו בחצרות. עצתי להדליק ללא ברכה. עכ״ל. וכ״כ לי הרה״ג רצון ערוסי: ״מושג הדלקת נרות חנוכה בבית כנסת אינו מוסכם לכל הדעות, ולכן די לנו בקיומו רק בבית כנסת לא במרחב הפתוח״.

כשבועיים לאחר שפרסמתי תשובה זו, ראיתי דכן סובר גם הרה״ג אשר וייס, וזו לשונו (כפי שצוטט במספר מקומות): ״ביסוד הדברים נלענ״ד דכל שאינו בית כנסת אף שמתפללים שם באופן קבוע אין להדליק בו בברכה דמנהג מחודש הוא ואין לך בו אלא חידושו, ולפיכך במניני חצירות, גינות ציבוריות, חצרות הבתים אין להדליק, דכל אלה אינם בית

אולם הרה״ג יצחק זילברשטיין סייג את הדברים וכתב: ״אם זה מקום מגודר ומסודר לתפילה כסאות ושולחנות עם מחיצות, מדליקין שם בברכה, אם זה מקום ארעי, שמתפללים שם, וכל המקום זועק ארעי, ובעיקר שאין שם מחיצות, אין מדליקין שם״.

אגב, היכא שהמניין בחצר מתקיים בפתחו של בניין, נראה דפשיטא שאחד מדיירי הבניין ידליק בברכה בפתח הבניין את הנרות שלו ובכך יחשב גם הדלקה כבית כנסת.

ונסיים בדברי הקדושת לוי (דרושים לחנוכה ד״ה ״ידוע״) דכתב על ימים אלו בהם אנו נמצאים: ״מהראוי לכל אחד אשר בשם ישראל יכונה לשום בשכלו ולהתמיד בתורתו יתברך כי הם ימים ראויים לכך שבימים אלו החל להאיר עלינו הארתו יתברך מתורתו״.

הכנסת ובגמר התפילה חוזרים הם לשמש שימושי חול כמו בכל ימות השנה, ואם ירצו להדליק להרבות פרסומי ניסא מ״מ לא יברכו, אבל באהלים שהוקמו שאינם משמשים לצורך אחר אלא לתפלה, ומתפללים בהם בכל יום מנחה וערבית, דינם כביהכ״נ ויש להדליק בהם בברכה״.

קכט. עניה לקדיש באמצע הדלקת נרות חנוכה

בעקבות הנגיף קורונה הציבור מתפללים בעת זו בחצרות. ונשאלנו לגבי שאלה מצויה בימים אלו. כאשר מדליק נרות חנוכה, ואחר שהדליק את הנר של אותו יום שומע קדיש, האם יענה אמן יהא שמיה רבה או שאין לו לענות עד שיסיים להדליק את כל הנרות.

אמנם מצינו כי לפי הפרי מגדים (תרעא משבצות-זהב סק״א) מי ששח בין נר ראשון לנר שני, צריך לברך שוב. וע״ע בדבריו (תרעו משב״ז סק״ה) דסיים הפמ״ג דמי שאומר הנרות הללו לאחר שהדליק הכל נמי שפיר דמי וכו׳, וצ״ע, עכתו״ד. וכ״כ גם בספר ראש יוסף (שבת כג, א): ״ואם שח בין נר לנר ראוי לברך שנית, וצ״ע בזה, ועי׳ תרנ״א בד׳ מינים אם שח מברך שנית, וכאן צ״ע״. וע״ע בזה בשו״ת מנחת יצחק (ד, קטו) ובספר מצוות נר איש וביתו (ב, יד). ובשם החזו״א הובא (דינים והנהגות כג, ד) שלא אמר הנרות הללו באמצע ההדלקה אלא אחר כך.

אולם יש החולקים על כך. דהרי ברגע שהדליק את הנר הראשון, יצא ידי חובת הדלקה. השולחן ערוך (תרעו, ד) כתב ״אחר שהדליק אומר הנרות הללו״. וי״ל האם אחר שהדליק הנר שחייב או אחר שהדליק את כל הנרות. המשנה ברורה (סק״ח) כתב שם: ״אחר שהדליק נר הראשון שהוא העיקר אומר הנרות הללו ויגמור ההדלקות בעוד שאומר הנרות״ (וכ״כ הט״ז והמג״א סק״ג מהמהרש״ל). וממילא אם שרי לומר ׳הנרות הללו׳ אחר הדלקת הנר הראשון, ודאי שכדאי הם פוסקים אלו, שיענה איש״ר וברכו וכדומה. אמנם אחרי הברכה לפני הדלקת נר ראשון, שהוא עיקר המצוה ועליו בירך, לא יענה. וע״ע בדברי המשנה ברורה (תרעא, סקמ״ט) דמי שהתחיל להדליק הנר הראשון, יכול לתת לאחר לסיים הדלקת שאר הנרות אפילו בביתו (שכן הוא כבר קיים את עיקר המצווה בזה שהדליק את הנר הראשון - של אותו יום).

וכן איתא בשו״ת חיי הלוי (י, צז אות ה) שנחלקו האחרונים אי יש לומר הנרות הללו תיכף אחר הדלקת הנר הראשון או שיש לו להמתין עד שיסיים כל הנרות, וכתב שם בשם הגר״ש וואזנר זצ״ל לומר תיכף אחר הדלקת נר הראשון. ולפי״ז לכאורה מכש״כ שיכולים לענות אמן, והגם שיש סברא לומר שהנרות הללו הם שייכים להדלקה, אכן אם היה אסור מעיקר הלכה להפסיק, וודאי גם לא היו אומרים הנרות הללו.

ואכן שמחתי לראות כי בספר מועדי הגר״ח (ב, תרצו) כתב דיענה. וכן העלה גם בספר אורחות חנוכה (ה, כו). וכן העלה גם בספר כי בא מועד (עמוד סו) שיש לענות וציין שם דמקורו קול סיני (כסלו תשכ״ה) וכל זה לאחר שהדליק הנר הראשון. וע״ע בקובץ המאור (כסלו-טבת תשפ״א עמוד נט ואילך) דהביא שם מהגר״נ קרליץ דשרי לענות. **וכן אנו מורים.** וכן ראיתי דהעלה גם בילקוט יוסף (חנוכה תרעו, יא עמוד תכז). וע״ע בשו״ת דבר משולם (ג, רי) ובספר גם אני אודך תשובות הגרח״ש סגל (ג, מא).

וידידי הגר״מ פטרפרוינד כתב לי בזה באריכות והנני משתמש בחלק מטענותיו וראיותיו. ראשית י״ל דקיימ״ל בכל המצוות דאחר שהתחיל בקיום המצוה שוב אין איסור להפסיק, וכמבואר בגמ׳ בברכות (יד, א) לגבי הלל ומגילה דפוסק ואין בכך כלום. וע״ע בזה בדברי הרי״ף (ר״ה יא, א מדפי הרי״ף), ועיין בר״ן (שם ד״ה ׳שאלו׳) דלא שמענו בשום מקום שמי שבירך על המצוה והתחיל שלא יהא רשאי לדבר עד שיגמור. וכ״ה בר״ן בפסחים (ד, א מדפי הרי״ף ד״ה ׳ומי׳). וכעין זה כתב הרא״ש (פסחים א, י) לענין בדיקת חמץ, דאחר שהתחיל לא הויא שיחה הפסק מידי דהוה אישיבת סוכה וכאדם המדבר בתוך סעודתו דלא הויא השיחה הפסק להצריך לחזור ולברך על הסוכה וברכת המוציא וכו׳, ע״ש. וכן נפסק בשו״ע (תלב, א) דאחר שהתחיל לבדוק חמץ אין איסור לדבר ורק טוב שלא לדבר בדברים אחרים כדי

שישים לבו לבדוק בכל המקומות. וע״ע בשו״ע בהל׳ שופר (תקצב, ג). והשתא כיון דקיימ״ל לגבי הלל ומגילה ובדיקת חמץ שבאמצע המצוה יש לענות לדברים שבקדושה [ורק לכתחילה קיימ״ל שאסור להפסיק במילי דעלמא, וכדמצינו בגמ׳ בברכות שם לגבי הלל ומגילה, וכמו שנפסק בשו״ע שם, ועי׳ בביאור הגר״א (תקצב, ג). אמנם ע״ע בריטב״א בר״ה (לד, א) ואכמ״ל]. וא״כ גם בנדו״ד כיון שהוא כבר באמצע המצוה צריך לענות. אם שומע קדיש (וכדומה) אחר שהדליק את הנר הראשון קדיש.

ואין לחלק דשאני הכא שמצות המהדרין היא מצוה נפרדת מעצם מצות ההדלקה וא״כ עכ״פ בין הנר הראשון לשני יהיה אסור להפסיק כדי שהברכה תחול גם על המצוה השנייה של המהדרין, זה אינו, דסו״ס הכל מצוה אחת של הדלקת נרות חנוכה, ומעיקרא כך נתקנה צורת המצוה, שיעשו אותה באופן של מהדרין ואין כאן ב׳ מצוות נפרדות. ובלא״ה אפילו אם היינו מגדירים זאת כב׳ חיובים שונים, מ״מ כבר בהדלקת הנר הראשון מתקיימת בו גם מצות המהדרין וממילא הברכה כבר חלה על המהדרין, ואחר הנר הראשון הוא כבר באמצע קיום מצוה זו.[1]

וכמה אחרונים סברי כי אין ברכה על נרות ההידור, וכמבואר בפר״ח (סו״ס תרעב), ולדבריהם בודאי יש לענות לדברים שבקדושה, דהברכה בכלל לא צריכה לחול על שאר הנרות. אלא דעל טענה זו לבד אין לסמוך, דהאחרונים האריכו הרבה בנידון זה, ודעת הרבה אחרונים שגם נרות ההידור טעונים ברכה, ועי׳ מש״כ בזה האליה רבה (סו״ס תרעב), וע״ע בשו״ת רעק״א (תנינא סי׳ יג), בשו״ת כתב סופר (אורח-חיים קלה) ובמשנה ברורה (תרעב, סק״ו).

עוד יש צד לומר דכיון דמחד גיסא הדין של מהדרין בנרות חנוכה אינו חיוב אלא רק מצוה, ומאידך גיסא דין העניה לדברים שבקדושה הוא חיוב גמור כמבואר בשולחן ערוך (רטו, ב) בענין החיוב לענות אמן, ועיין בדברי החיי אדם (כלל ו, א) מש״כ בהא דמי שאינו עונה אמן ענשו גדול מאד (וע״ע בכף-החיים קכד, סק״ל). וא״כ אפשר שעדיף לענות גם על הצד שבכך הוא יפסיד את ההידור של מהדרין, ובפרט שבאמת הוא לא יפסיד את עיקר דין המהדרין אלא לכל היותר הוא יפסיד את הברכה על ההידור לפי חלק מהשיטות, ובכה״ג יש צד גדול לומר שבכל אופן יש לו לענות לדברים שבקדושה.

ואציין כי בשו״ת תשובות ישראל (ג קובץ-עניינים קטו) התיר לענות. ואילו במקום אחר בשו״ת תשובות ישראל (ה, מה סק״י) אסר להפסיק לענות. וכתב דחזר בו ממה שציין בכרך ג דיש מחלוקת הפוסקים אם מברכים על הדלקת נרות המהדרין (עיין משנ״ב תרעו, סק״ד בשם תשובת רעק״א ובשעה״צ סק״ב בשם הפמ״ג

[1] ועפי״ז הסביר הגר״מ פטרפרוינד כיצד ניתן להבין את הפמ״ג וזו לשונו: ואפשר דס״ל להפמ״ג דשאני הלל ובדיקת חמץ שהכל חיוב, וכל שלא השלים את ההלל או את הבדיקה לא יצא כלל במה שכבר עשה, ואם שח אין זה הפסק, דאין כאן היסח הדעת כיון שהוא חייב להמשיך. אבל בנרות חנוכה שבמה שכבר הדליק יש קיום מצוה בפני עצמו גם אם לא יהדר בשאר הנרות, א״כ יש סברא לומר דאם שח באמצע הוי הפסק והיסח הדעת, כיון שאין לו חיוב להשלים. וע״ע בדברי הפמ״ג גופיה בהל׳ הדלקת נרות שבת (רסג א״א סקי״א) מש״כ לגבי נוסח הברכה שאומרים להדליק ״נר״ חנוכה ולא ״נרות״ כמו בהדלקת נרות שבת, ובתו״ד כתב דשאני חנוכה דסגי בנר אחד ואינו מחוייב להדליק עוד, ודוק. ויש לסייע לעיקר סברא זו מדברי הרא״ש (חולין פר׳ שישי סי׳ ו) שכתב שהמברך על המצוה והתחיל לעשותה ושח קודם שגמרה אינו חוזר ומברך כגון תקיעת שופר וקריאת הלל ומגילה וכיו״ב, דלא סגי ליה דלא גמיר, ולכן אע״ג ששח קודם שגמר המצוה אינו צריך לחזור ולברך, משא״כ מי ששוחט כמה עופות אי בעי שחיט ואי בעי לא שחיט ולכן הדיבור הוא הפסק. ולפי זה י״ל דהפמ״ג ס״ל שנרות חנוכה דומים למי ששחט כמה עופות כיון שאין חיוב להשלים. ומיהו לכאורה גם אם עיקר סברת החילוק נכונה, וכמשמעות הרא״ש, מ״מ אין הכרח שנרות חנוכה דומים לשחיטת כמה עופות, דיש לומר לאידך גיסא שגם בנרות חנוכה אין זה הפסק כמו בהלל ומגילה ובדיקת חמץ, דאף שאין חיוב להדליק עוד הנרות, סו״ס יש בזה מצוה שהוא רוצה לקיים, ובפשטות סגי בזה כדי שלא יהיה היסח הדעת, ואין זה דומה למי ששוחט כמה עופות ששם אין שום מצוה או ענין להמשיך ולכן יש לחוש להיסח הדעת אם שח ביניהם, ועיין. עכ״ל.

ועוד). ואם נגיד שיש כאן שתי מצוות שטעונות ברכה. א. עיקר חיוב ההדלקה בנר אחד. ב. מצוות מהדרין שטעונה ברכה בפנ"ע אלא שאם לא הפסיק יוצא בחד ברכה דקאי גם על עצם מצוות הדלקת נר אחד וגם על מצוות מהדרין. ולפי"ז עולה דאין להפסיק לענות. דהרי אם יענה, יתכן דחייב לברך שוב על הדלקת המהדרין ובודאי דלפי שיטה זו לא יענה כלום, ואף שלמעשה אם הפסיק (בין נר ראשון לשאר הנרות) אמרינן סב"ל ולא יחזור ויברך, מ"מ לכתחילה אין ליכנס לזה ולא יפסיק בכדי לענות. עכתו"ד. אולם צ"ע טובא בדבריו.

ושמחתי מאוד לקבל בזה את תשובת הארחותיך למדני, דגם העלה שיש לענות אמן, אחר שהדליק את הנר הראשון. ודבריו מובאים במלואם בהערה.[2]

---

[2] ואלו דבריו: כתב מרן (קמ, ב): "העומד לקרות בתורה וברך ברכה שלפניה וקרא מקצת פסוקים ודבר דברי תורה או דברי חול לא הוי הפסק ואינו צריך לחזור ולברך". וכתב מרן הטעם לדין זה בבדק הבית שם, וז"ל "ול"נ דברי רבינו אפרים שכיון שהתחיל בדבר שבירך לעליותו לא הוי שיחה הפסק מידי דהוה אברכות הסעודה". ונראה שזה כמ"ש הב"י בס' תקצב בשם הר"ן לגבי שיח בין קולות השופר, וז"ל "והוי יודע שהר"ן תמה על דברי ריש מתיבתא וכתב שכבר השיג עליו הרז"ה, וכתב שאין אנו זקוקים בזה לגערה ולנזיפה והאריך בדבר, וסוף דבריו שכיון שאינו גורם ברכה למה יהא אסור הרי לא שמענו בשום מקום שמי שבירך על המצוה והתחיל שלא יהא רשאי לדבר עד שיגמור, ואטו מי שיתחיל לבדוק חמצו כלום אסור לו לדבר עד שיגמור ביעורו, א"כ בא ונאמר שאף מי שמברך המוציא יהא אסור לדבר עד שיגמור סעודתו וליתא, ולפיכך אין הנידון דומה לראיה כלל ומיהו הואיל ונפק מפומיה דריש מתיבתא ראוי שלא ידבר בהן שלא לצורך עכ"ל גם ה"ה כתב יש מן האחרונים שכתב שאפילו התוקע א"צ שלא ישיח והאריכו בזה והנכון למנוע האיש התוקע מלשיח, אבל הצבור אם לא נמנעו אין גוערין בהם ע"כ". וכן הוא ברשב"א (א, רמד): "אפילו שחה כדי לגמור את כלה אינו חוזר לראש בין בהלל בין במגילה בין בתקיעת שופר... אפילו שח אין השיחה מפסקה כי מין הדין אין שיחה הפסק אלא כשסח בין הברכה להתחלת המעשה כמו שסח בין ברכת הלחם לאכילה... אבל אחר התחלת המעשה או המצוה שברך עליה אינו הפסק ואינו חוזר...". הרי בכל המצוות אף שהוא שח באמצע המצוה ויש היסח הדעת, מ"מ אין זה הפסק.

וכן הוא ברוקח ס' שסז, וז"ל "היסח הדעת בברכות - סח אחר הברכות מר"ת כלל זה בידך, כל מצוה שבירך עליה והפסיק וסח בינתים לא סגי ליה אם לא יגמרנה כגון קריאת המגילה וקריאת השמע וכיוצא בהן... אין צריך לברך פעם שניה, דהא לא סגי ליה שלא יגמור התקיעות כולן ולא אסח דעתיה מברכה ראשונה... אבל שח בין שחיטה לשחיטה חייב לחזור ולברך לפני שחיטה שניה מאחר שהסיח דעתו ממנה". ולפי זה נראה שאף הוא מותר לענות קדיש אחר הדלקת הנר הראשון של חנוכה, כיון שהוא כבר התחיל קיום המצוה, וזה דומה למי ששח באמצע התקיעות או בקריאת הלל או ס"ת או מגילה או באמצע הסעודה.

אלא עדיין יש לפי דעת הריש מתיבתא ודע' שסברו שגוערין בו, וזה כמ"ש הב"י בס' תקצב: "ואם שח בין התקיעות שמיושב וכו' אין צריך לחזור ולברך ומיהו יש לגעור במי שמשיח, כך כתב הרי"ף והרא"ש בפ"ב דר"ה בשם ריש מתיבתא, וכ"כ הרמב"ם בפ"ג וז"ל זה שתוקע כשהם יושבין הוא שתוקע על סדר הברכות כשהן עומדים ואינו מדבר בין תקיעות שמיושב לתקיעות שמעומד ואם שח ביניהם אע"פ שעבר אינו חוזר ומברך, וכ"כ הרוקח בסי' שס"ד". וראיתי בחידושי הגהות על הטור בס' תקצב, שכתב ליישב דעת הריש מתיבתא מהשגת הר"ן: "ול"נ דטעמא דריש מתיבתא משום דחשיב ליה כמצוה אחריתה מה שתוקעים מעומד אע"פ שהכל מצות תקיעה הוא מ"מ הוי כשח בין תפילין לתפילין דמייתי מיניה ראיה דהוי נמי מצוה אחת מ"מ הואיל וחלוקה המצוה לב' תפילין אסור לדבר ביניהם, ה"ה נדון זה שחלוק נמי לב' מצות, וא"כ לא דמי לבדיקת חמץ שאין הפסק בין המצוה, וה"ה נמי הכא כל שהתחיל בתקיעות דמעומד שיכול לדבר בהן אע"פ שלא גמרן, אלא קודם שהתחיל בתקיעות דמעומד לא ידבר דהוי כמדבר בין הברכה לתחלת עשיית המצוה דלכ"ע הוי הפסק (מהרל"ח)".

וזה דומה למ"ש הט"ז (קמ, סק"ג) לגבי שח באמצע קריאת התורה: "לא הוה הפסקה. דל"ד לנשתתק דאזיל ליה מעשה ראשון, אבל שיחה אפילו הסיח דעתו לא הוי הפסק להצריך לברך שנית, וראיה מק"ש דשואל מפני כבוד וא"צ לחזור למימר ברכת ק"ש, דדוקא גבי תפילין אמרינן שח מברך שתים דאז עושה מהן ב' מצות כי יש בהם שייכות ב' מצות,

כ״ה דעת ר״א במרדכי שמביא ב״י״. הרי לפי זה אם יש כעין שתי מצוות כדמצינו לגבי תפילין, אז אין להפסיק ביניהן, משא״כ כשהכל נחשב מצוה אחת אז מותר לשיח באמצע. ולכן יש לדון לגבי נרות של הידור במצוות חנוכה, אם הם כעין מצוה אחרת מנר הראשון וכדמצינו לגבי תפילין ותקיעת דמיושב ומעומד, או לא, דשמא הם דומים לתיבות נפרדות בקריאת ס״ת או מגילה או הלל, שאף שיש כמה תיבות נפרדות ומשונות וכל תיבה עומדת בפני עצמה, מ״מ עדיין כולם נחשבות למצוה אחת, ולכן אולי הכי י״ל לגבי נ״ח שאף שכל נר עומד בפני עצמו, מ״מ כל הנרות הם בכלל מצוה אחת, ולכן מותר להפסיק בדיבור ביניהם. ונראה שמה שהוא רק הידור מצוה אינו דומה לדין תפילין כלל, שלגבי תפילין יש מצוה בתפילין של יד וגם יש מצוה נפרדת בתפילין של ראש, וכן לגבי תקיעת שופר יש ממש תקנה דרבנן לתקוע תקיעה דמעומד, ואין אלו רק ״הידור מצוה״, ולכן אין אחד טפל לחבירו וכל אחד עומד בפני עצמו, אבל נראה שכשיש רק הידור מצוה ממילא שההידור הוא טפל לעיקר מצוה, שכל ההידור רק בא כדי להדר עיקר המצוה, ואין לו חשיבות בפני עצמו, ולכן נראה שהוא רק שיירי מצוה כמ״ש הר״ן לקמן, והכל בכלל מצוה אחת, ולכן הוא יותר דומה לקריאת תורה או הלל או המגילה הנ״ל, או למי שמדבר באמצע הסעודה.

ויש לדמות זה למ״ש התוספות בסוכה לט. לגבי מי ששכח לברך בתחילת נטילת לולב, האם הוא יכול לברך אח״כ, וז״ל ״דלא גמרה מצותו עד אחר ניענוע דמהאי טעמא נמי מברכין אנטילת ידים אחר נטילה דלא גמר מצותו עד אחר ניגוב כדאמרי׳ פ״ק דסוטה (דף ד:) דאסור לאכול בלא ניגוב ידים, ומיהו לא דמי כולי האי דניענוע אינו אלא מכשירי מצוה בעלמא ולא מעכב כדאמרי׳ (פ״ק דסוטה) בסוף פירקין מדאגביה נפק ביה ומשני כשהפכו ולא משני בשלא ניענע... וצריך לומר על כרחך הואיל והמצוה לא נגמר עדיין לגמרי דבעי ניענוע מברך, ועוד כדאמרי׳ בסוף פירקין (דף מא:) מנהגן של אנשי ירושלים אדם יוצא מתוך ביתו ולולבו בידו נכנס לבית הכנסת ולולבו בידו קורא ק״ש ולולבו בידו אע״פ שכל אלו הדברים אין מעכבין, מ״מ הואיל ויש בדבר מצוה מן המובחר חשיב כעובר לעשייתן...״. וכן הוא בר״ן שם בסוף פ״ג בד״ה ומדפרכינן, שכתב: ״אע״ג דמדאגבהיה נפק ביה אפ״ה עדיין יש כאן שירי מצוה שצריך לנענעו, הלכך שפיר מיקרי עובר לעשייתה, שלא בא למעט אלא שאין גומרין את המצוה כולה קודם שיברך עליה״. וכן הוא בעוד ראשונים.

וי״ל שכל זה מיירי לגבי מי שלא בירך בתחילה שעדיין הוא יכול לברך בשעת נענועים או בשעת מצוה מן המובחר כדמצינו באנשי ירושלים. וכל זה כיון שהמצוה מן המובחר היא טפלה לעיקר המצוה ולכן היא בכלל ״שירי מצוה״ כמ״ש הר״ן. אלא י״ל שאם אחד כבר בירך על לולבו בשעת נטילה, ושוב הוא מפסיק בידבור, אז אין לו לברך עוד פעם בשעת נענונעים או כשהוא נוהג כאנשי ירושלים. וזה מפני שכיון שהוא כבר בירך על עיקר המצוה, שוב אין מצוה מן המובחר אח״כ צריכה ברכה בפני עצמה.

ונראה שאף לכתחילה מותר להפסיק בדיבור אחר שהוא כבר בירך ונטל לולב, כיון שהמצוה מן המובחר אינה צריכה ברכה כלל. וקשה מאד לומר לגבי אנשי ירושלים שברכו בתחילה בבתיהם ואז הלכו לבית הכנסת, כמבואר בתוספות הנ״ל, שהם לא דברו כלל. ועיין בטור בס׳ תרנב שהוסיף לבאר מנהג אנשי ירושלים: ״...לנחם אבלים ולבקר חולים לולבו בידו. נכנס לבית המדרש...״, והלא הוא מוכרח לדבר כשהוא מנחם אבלים, ואין לומר שזה אסור כיון שעדיין הברכה שייכת על מצוה מן המובחר. אלא ודאי זה אינו, אלא מותר לו לדבר ולהפסיק בדיבור אף לכתחילה. וצ״ל שזה מפני שאין מצוה מן המובחר צריכה ברכה בפני עצמה. ואה״נ שאם הוא שכח לברך בתחילה, שעדיין מותר לו לברך בשעת מצוה מן המובחר כיון שזה שירי מצוה כמ״ש הר״ן הנ״ל, אבל עדיין י״ל אין מצוה מן המובחר בפני עצמה צריכה ברכה.

וכן דעת הפר״ח בסוף ס׳ תרעב שכתב, ״נשאלתי על מי שהיה עומד בליל ז׳ והיה לו להדליק ז׳, וכסבור שהוא ליל ו׳ ואח״כ נודע לו שהוא ליל ז׳ וצריך להדליק נר אחד, אי בעי לברוכי או לא. והשבתי דכיון דמצות חנוכה נר לאיש וביתו ואינך דמדליק הוי משום הידור לא בעי לברוכי...״. ונראה שיש להביא ראיה לדעתו ממ״ש התוספות ודע׳ הנ״ל. ולכן י״ל שצריך לענות קדיש כשהוא שומע את הקדיש אחר הדלקת הנר הראשון וקודם שהוא מדליק הנר השני.

אלא עדיין יש לדון במ״ש הארחות חיים הל׳ חנוכה אות י, וז״ל ״מי שלא הדליק בליל ג׳ אלא ב׳ נרות או בליל ד׳ אלא ג׳ או כיוצא בזה, זה היה מעשה בלוני״ל והסכימו שידליק מה שחסר להדליק וא״צ לברך פעם אחרת, כי הברכה שעשה בתחלה על חיוב כל הנרות עשאה, א״כ קמייתא פטר בתרייתא״. וכן הוא בב״י ס׳ תרעב, ובמ״א ריש ס׳ תרעו.

ונראה שהא״ח יש לו שיטה אחרת בזה. ויש לפרש שלדעת הא״ח הידור מצוה הוא טפל למצוה עצמה כמו שכתבתי לעיל. ולכן יש לדמות דין זה לדין עיקר וטפל דמצינו בדיני ברכות, כגון מ״ש מרן בס׳ ריב א ש״אוכל דג מליח ואוכל

פת עמו כדי שלא יזיקנו בגרונו, מברך על הדג ופוטר הפת שהוא טפל". ונראה פשוט שהוא מותר לכתחילה להפסיק בדבור בין אכילת הדג ובין אכילת הפת. אלא י"ל שאם האיש חושב בתחילה שהדג אינו מליח כל כך ולכן הוא כיון בפירוש שלא לאכול פת אח"כ, ושוב בשעת אכילה הוא מרגיש שדג זה מליח מאד, ולכן הוא משנה דעתו ועכשיו הוא רוצה לאכול פת, אז יש לו לברך על הפת כיון שדעתו בתחילה היתה בפירוש שלא לאכול את הטפל שהוא הפת, ולכן הברכה בתחילה לא חלה על הפת ומטעם זה עכשיו הוא צריך לברך על הפת.

ולפי זה י"ל שכשהאדם מדליק המספר הנכון של נ"ח לאותו ליליה, אז ההידור הוא טפל לעיקר מצוה דהיינו הנר הראשון. ואה"נ שההידור צריך ברכה (ודלא כדעת הפר"ח הנ"ל), אבל כיון שהוא טפל לעיקר מצוה, דהיינו הנר הראשון, אז אין צריך לברך על ההידור. וגם י"ל שמותר להפסיק בדיבור אחר הדלקת הנר הראשון כמו שמותר להפסיק בדיבור אחר אכילת דג מליח הנ"ל. אלא אולי י"ל שאם הוא טועה ומדליק רק ג' נרות בליל ד', אז כוונתו בשעת הברכה היתה רק על ג' נרות, וא"כ אחר כך כשהוא הזכיר טעותו והוא מדליק נר ד', אז אין נר זה טפל לנר הראשון כיון שלא היתה דעתו בשעת הברכה לכלול אותו נר. ולכן י"ל שכיון שאין נר ד' טפל, ממילא שהוא צריך לברך עליו. וזה כמו שכתבתי לעיל שמי שכיון באכילת דג מליח שהוא אינו רוצה לאכול פת אחר כך ושוב משנה דעתו, שהוא צריך לברך על הפת . ולגבי זה כתב הא"ח שזה אינו, כיון שהוא לא כיון בפירוש שדעתו היתה שלא להדליק עוד נרות, ולכן י"ל שבשעת הברכה דעתו על כל הנרות שהוא צריך להדליק באותו לילה, וא"כ כל הנרות שהוא מדליק אח"כ הם בכלל טפל, והוא אינו צריך לברך עליהם כלל שאין לומר שדעתו היתה בפירוש שלא לברך על עוד נרות מלבד הג' נרות. וזה מה שכתב הא"ח "כי הברכה שעשה בתחלה על חיוב כל הנרות עשאה", שבזה כולם טפלים לנר הראשון שהוא עיקר המצוה (ועיין באורחותיך למדני ב, נד אות ז שביארתי דעת הא"ח באופן אחר).

ולפי זה שפיר הוא מ"ש האליה רבה (תרעב, סק"ז) לגבי דין הא"ח הנ"ל: "משמע דאם אין דעתו לכך, אלא סבר שלא יהיה לו יותר ואחר כך נזדמן לו חוזר ומברך...". וזה דומה למי שטועה וכיון בפירוש ביום ד' של חנוכה שלא ידליק עוד נרות כלל אחר הג' נרות. ולכן מצינו שדין מי שמדליק המספר הנכון של אותו ליליה, דומה לדין מי שכיון לאכול פת אחר דג מליח, שמותר לו להפסיק בדבור בין אכילת הדג ובין אכילת הפת, שעדיין חלה הברכה על הפת שהיא טפלה לדג. ולכן כ"ש שהוא מותר לו לענות קדיש אחר הדלקת נר הראשון, כמו שהוא מותר לענות קדיש אחר אכילת הדג קודם אכילת הפת. ולפי זה שפיר י"ל שמצד הדין הוא מותר להפסיק בדיבור בין הנר הראשון לשאר הנרות כיון ששאר הנרות הם טפלים כיון שהם רק הידור מצוה בעלמא, ולכן הם אינם צריכים ברכה כלל.

מ"מ נראה ששיטת הא"ח היא אינה כדעת התוספות ודע' הנ"ל, שנראה שלדעת התוספות מי שכיון בפירוש כשהוא מברך על הלולב בביתו שהוא אינו רוצה ליטול הלולב בשעת ק"ש כשהוא ילך לבית הכנסת, ושוב הוא שינה דעתו ורוצה ליטול את הלולב בשעת ק"ש, שאין לו לברך על הלולב פעם אחרת כיון שנטילת לולב בשעת ק"ש היא רק מצוה מן המובחר. אלא נראה שלפי הא"ח הנ"ל הוא צריך לברך כיון שאף נטילת הלולב בשעת ק"ש היא מצוה מן המובחר. ואולי יש לחלק לדעת הא"ח, דשאני דין חנוכה שחז"ל תקנו בפירוש מהי מצוה מן המובחר וכמה נרות להדליק בכל לילה, משא"כ בנטילת לולב בשעת ק"ש שאין שום תקנת חז"ל לעשות כן, אלא היא רק חיבוב מצוה בעלמא. אלא יש לדחות סברה זו, שהרי תקנו חז"ל ליטול לולב בשעת הנענועים, ונראה שאף אם האדם בירך על הלולב ובשעת ברכתו הוא שכח שהוא גם צריך ליטול את הלולב בשעת הלל בנענועים, ולכן הוא כיון בפירוש שלא ליטול את הלולב עוד פעם אחר שהוא בירך עליו, ושוב בא חבירו לומר לו שהוא גם צריך ליטול את הלולב בשעת הלל, אז לפי דעת הא"ח הנ"ל נראה שהוא צריך לברך פעם אחרת כיון שהוא מקיים תקנת חז"ל בשעת הלל, אף שזה רק בגדר הידור. אלא לא משמע כן בתוספות הנ"ל, שיותר נראה מלשונם שאין לברך על הידור כלל, בכל אופן.

או י"ל שלדעת הא"ח שאני נטילת לולב שאף לגבי ההידור מצוה האיש נוטל אותו לולב ולכן הוא א"צ לברך עליו פעם אחרת כשהוא עוסק בהידור, משא"כ בנ"ח שהאיש אינו חוזר להדליק אותו נר פעם אחר פעם, אלא ההידור הוא להדליק נר אחרת, ולכן בזה בעינן ברכה על נר נוסף. עכ"פ נראה שהפר"ח הנ"ל אף שהוא מביא דין הא"ח, מ"מ הוא אינו מביא טעמו, אלא לדעת הפר"ח יש טעם אחר להסביר דין הא"ח, והוא שאין הידור מצוה צריך ברכה כלל, וכן נראה הפשוט פשט בדברי התוספות הנ"ל. וראיתי בשו"ת רעק"א (יג) שהעיר על הפר"ח איך הוא הביא דעת הא"ח דמוכח מדבריו שלא כדעת הפר"ח. ולענ"ד אין כאן קושיא, שהפר"ח דקדק להשמיט טעם הא"ח, כיון שהפר"ח רק מסכים לדין הא"ח ולא לטעמו.

ועכשיו יש לדון בדעת הפר"מ בזה. כתב מרן (תרעו, ד): "אחד שהדליק אומר הנרות הללו...". וכתב הט"ז (שם, סק"ה):

"רש"ל כתב אחר הדלקת הראשון שהוא עיקר יאמר הנרות הללו". וכן הוא במ"א שם סק"ג. וע"ז כתב המש"ז שם: "ומ"מ צ"ע דהא בין הברכה ובין הדלקת נר ראשון אסור להפסיק ולומר הנרות הללו, א"כ י"ל דהברכה על כל הנרות קאי וכמו שנראה ממ"ש המ"א בריש הסימן בב"י בסימן תרעב דאם הדליק אח"כ אין מברך, ומשמע אם כיון שצריך לברך שנית, א"כ משמע שהברכה קאי על כל הנרות, ולמה יפסיק בין ברכה להדלקת שאר הנרות... ואני העני לא ראיתי לנהוג כן... וצ"ע" (נראה שאף שהנרות הללו הוא מענין נ"ח ולכן הוא אינו הפסק, מ"מ כיון שהרמ"א בס' קסז כתב בשם הכלבו שלכתחילה אין להפסיק אחר הברכה אפילו בדבר שהוא מענין הברכה, אז סבר הפר"מ שאף לגבי הנרות הללו אין להפסיק לכתחילה). ולענ"ד אין להביא ראיה מדין הא"ח הנ"ל, שכבר כתבתי שיש לדמות זה לדין עיקר וטפל, וכמו שמותר להפסיק בדיבור בין אכילת דג מליח ואכילת פת אח"כ, ה"ה שמותר מצד הדין להפסיק בדיבור בין הדלקת הנר הראשון והדלקת שאר הנרות, וכ"ש כדי לענות את הקדיש. ואין לזוז ממה שפשוט לדעת הרש"ל והט"ז והמ"א מפני הספק של הפר"מ שאף הוא הניח דינו בצ"ע.

ויש לצרף לנד"ד מ"ש הב"י (כה) לגבי עניית קדיש כשמניח תפילין: "...אבל במרדכי כתוב בשם רבינו תם, שאם ענה קדיש וברכו בנתיים אין זה הפסק, אחרי שאין יכול להניחה עד שיענה עם הציבור, ואין הפסק אחרי שצורך הוא זה לו וצריך להקדימו, עכ"ל. ונראה מדבריו שצריך להפסיק לענות קדיש וקדושה, ואינו צריך לחזור ולברך". וק"ו לגבי נ"ח, שלפי דעת ר"ת יש לענות קדיש בין הנרות שהם רק הידור מצוה ואינם מצוה ממש כתפילין של ראש. ולכן למסקנה נראה שבחנוכה שצריך לענות קדיש אחר הדלקת הנר הראשון קודם הדלקת שאר הנרות.

על דבריו כתבתי לו: לענ"ד כת"ר לא התייחס לכמה נקודות חשובות בשאלה זו. ראשית, יש אומרים שאין חיוב ענייה לדברים שבקדושה ששומע ממנין אחר. שנית, יתכן דשייך כאן העוסק במצוה פטור מן המצוה. וממילא עדיין ישנו ואולי אם זה לא חיוב לענות עדיף שלא להכנס לזה ולחוש לפמ"ג שהסתפק. וע"כ השיב לי האורחותיך למדני, בהאי לישנא:

יש להתחיל בדין עוסק במצוה פטור מן המצוה. מצינו לגבי עניית קדיש כשהוא כבר עוסק בברכות של ק"ש, שכתב רבי אליהו מקלאיש ז"ל ביד אליהו סוף ס"ט ד"ה ויש: "לענין שואל מפני היראה ומשיב, לפירוש הרא"ש ורמב"ם דקאי על כבוד אביו ורבו, למה יהיה חייב להפסיק משום מצות כבוד... הא כבר עוסק במצות ק"ש או ברכות, ולמה חייב במצוה אחרת, כי עוסק במצוה פטור מן המצוה, אפילו עדיפה מינה טובא כדאיתא במס' סוכה... אולם עכ"פ עדיין תמיה על הפוסקים המחייבים להשיב קדיש וקדושה בתוך הק"ש, הלא הוא פטור מחמת עוסק במצוה". וכן כתב בספר תורת חיים (סו, סק"ח ד"ה 'ודע'): "שי"ל שלכ"ע אין חיוב להפסיק משום דעוסק במצוה הוא, ונחלקו דוקא אם רשאי דמהר"ם ס"ל דאינו רשאי, והתוספות בברכות יג: ס"ל דמותר להפסיק". ועיין עוד במים רבים ס"ב. ד"ה ומהאי, לגבי אם יש לענות אמן בשעה שהוא לומד תורה כיון דהעוסק במצוה פטור מן המצוה.

וכן ראיתי בנשמת כל חי ס"ד שהקשה איך מותר לענות קדיש בברכות של ק"ש הלא הוא כבר עוסק במצוה, ובד"ה א"נ (דף כג), כתב לגבי עוסק במצוה פטור מן המצוה, "יש לומר כי התם המצות הם נפרדות מה שא"כ הכא דהכל מיקרי מצוה אחת וענין אחד דכולו הוי בשבח המקום ב"ה". וכן הוא כתב לעיל בד"ה לענ"ד: "דדוקא בב' מצות משונות זו מזו, אפילו דיהיה השניה גדולה הימנה אין לו להפסיק מטעם עוסק במצוה פטור מן המצוה כמ"ש הריטב"א בחי' לסוכה וכמש"ל, משא"כ בשבחים של מקום דאם יש יותר גדול דחייב להפסיק". הרי שלא שייך לומר עוסק במצוה פטור מן המצוה כשהכל בכלל מצוה אחת. ולפי זה יש לפרש מ"ש הטור בס' סו: "ולענין להפסיק לקדיש וקדושה ולברכו נחלקו הפוסקים, יש אומרים אף על פי ששואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד אינו פוסק, דכיון שעוסק בשבחו של מקום אין לו להפסיק בשביל שבח אחר, ובספר מצוות קטן כתב ועונין קדיש וקדושה ואמן של האל הקדוש ואמן של שומע תפלה בכל מקום, ויש אומרים שפוסק לכל אפילו באמצע דלא גרע ממה שפוסק לשאול מפני היראה ולהשיב מפני הכבוד, ולזה הסכים אדוני אבי ז"ל.". ודעת הי"א היא מהר"ם, אלא אנן קי"ל כהרא"ש כמו שפסק מרן שם בש"ע.

ולפי זה י"ל שסברת מהר"ם היא ששייך כאן עוסק במצוה פטור מן המצוה, וזה מה שכתב הטור לדעתו "שעוסק בשבחו", דהיינו שכיון שכבר עוסק במצוה לשבח הקב"ה ממילא שהוא פטור משאר שבחות. אלא הרא"ש חולק בזה, ולדעתו אין שייך כאן עוסק במצוה פטור מן המצוה. וצ"ל שהטעם הוא כמ"ש הנשמת כל חי הנ"ל שכיון שהכל שבח, אז הכל מצוה אחת. ולכן הוא צריך לענות קדיש.

אלא יש להעיר, שלדעת הרא"ש דין זה שייך אף בק"ש, והלא ק"ש אינה "שבח", אלא רק קריאת פסוקי התורה. ולכן איך סבר הנשמת כל חי שלדעת הרא"ש כל זה שבח. וכן י"ל לגבי קריאת מגילה שמותר להפסיק כדי לענות קדיש, שיש

קל. אפליקציה להדלקת נרות חנוכה במקום צורך

ישנם אנשים שיש להם קושי להדליק נרות חנוכה מסיבות שונות. יש כאלו שהם זקנים או נכים ואינם יכולים להדליק בעצמם (וע״י עובד זר זו בעיה גדולה כפי שהארכנו בשו״ת אבני דרך טז, קיט), יש כאלו שבשעת הדלקת נרות חנוכה יש להם משמרת בעבודה (המתחילה משעות אחר הצהרים עד למחרת בבוקר, והם רווקים ואין מי שידליק עבורם), יש שאין מי שידליק עבורם או שיוכלו לבקש מאחרים שידליקו בשבילם (בייחוד בחו״ל הבעיה קשה יותר), וכדומה.

ובעידן הטכנולוגיה המתפתחת נשאלנו, דכיוון דמצוי היום, שישנם טלפונים חכמים שע״י אפליקציה, אדם יכול לשבת במקום עבודתו וללחוץ על יישומון בטלפון והוא ידליק בביתו את המזגן (לקירור או לחימום), בוילר, יוריד או יעלה את התריסים בביתו ועוד ועוד.

ועתה נשאלנו, האם מותר לבקש מאיש הייטק היודע ליצר אפליקציות, שייצר אפליקציה מיוחדת, בה החנוכיה מחוברת לחשמל עם כבל תקשורת, וע״י לחיצה על היישומון הוא יוכל להדליק את החנוכיה החשמלית שתהיה עם נורות להט. ונתבקשנו לחוו״ד הדלה בזה.[1]

למגילה דין בין הפרקים של ברכות ק״ש כמ״ש המ״ב (תרצב, ט). וכן הוא בנודע ביהודה (מה״ק מא) שכתב ״גם באמצע קריאת המגילה יש להפסיק לקדיש וקדושה״. וכן י״ל לגבי מצוות בדיקת חמץ שבאמצע הבדיקה יש לענות את הקדיש. וכל זה קשה לדעת הרא״ש, הלא י״ל עוסק במצוה פטור מן המצוה. ולפי תירוץ הנשמת כל חי הנ״ל אין אלו בכלל ״שבח״ אלא הם קיום המצוות.

ולכן נראה לומר בקצת אופן אחר, דהיינו שכשיש שבח להקב״ה באמצע קיום איזו מצוה, אז זה נחשב כהידור לאותה מצוה, ולכן השבח הוא טפל למצוה ולא נחשב כענין אחר. ויש להביא דוגמא לזה. אם האב מצוה לבן להכין לו כוס קפה, וכשהבן מקיים מצוה זו של כבוד אב והוא הביא את הכוס לאביו, הבן מפסיק לומר שהוא אוהב את אביו ויש לו הכרת הטוב גדולה על כל מה שעשה אביו בשבילו וכו׳, אז אין לומר שכשהבן אומר דברים אלו שהוא עוסק בדבר אחר, אלא אדרבה י״ל ששבחות אלו לאביו הם הידור לעיקר המצוה שהוא הכנת כוס קפה לאביו. וכן מצינו בזמן שחיטת קרבן פסח במקדש, שהם היו אומרים הלל כמ״ש במשנה פסחים (ה, ז) ונראה שאמירת הלל היא הידור למצוות קרבן פסח. ולכן י״ל לגבי עניית קדיש כשאדם עוסק באיזו מצוה, שכשהוא אומר יהא שמיה רבא מברך, הוא משבח הקב״ה, והוא הידור לאותה מצוה שהוא מקיים באותו זמן. ולכן הידור זה הוא טפל לאותה מצוה ואינו נחשב כאילו הוא עוסק במצוה אחרת. ולפי זה מותר לענות קדיש באמצע ק״ש וקריאת המגילה או בדיקת חמץ. וגם י״ל הכי לגבי הדלקת נרות חנוכה, שבין הנרות מותר לענות קדיש, ואין זה בכלל עוסק במצוה אחרת, אלא אדרבה עניית הקדיש היא הידור למצוות הדלקת נרות חנוכה.

ולפי זה יש לדון במ״ש כת״ר, ״יש אומרים שאין חיוב ענייה לדברים שבקדושה ששומע ממנין אחר״. וי״ל שאף לפי שיטה זו, הלא אם הוא עונה את הקדיש עדיין הוא משבח את הקב״ה, אף שאין חיוב בזה. ולכן עדיין הקדיש הידור להדלקת נרות חנוכה. וכ״ש אם אנו אומרים כשכתבתי במכתב הראשון שהפסק בדיבור בין הנרות נחשב כאילו הוא מדבר באמצע הסעודה בדברים של רשות, אז כ״ש שהוא יכול לענות קדיש שהוא שבח להקב״ה אף כשהיא רק רשות כיון שהוא שומע את הקדיש מצבור אחר. עכ״ל.

[1] וראיתי מקום לציין כאן מהמובא בקונטרס סדר הדלקת נרות חנוכה לרבינו יצחק סגי נהור בן הראב״ד (נדפס בספר הזכרון ׳פחד-יצחק׳ עמוד תלו), שביאר כי דברי הגמרא במסכת שבת (כג, ב) דהזהיר בנר הווין לי בנים תלמידי חכמים, מיירי בזהיר בנר חנוכה (וכן משמע מדברי המגיד-משנה על הרמב״ם חנוכה ד, יב. וכ״כ גם הלבוש תרעא, א). ותמה רבינו יצחק, דהרי כו״ע מדליקים נרות חנוכה, ובכ״ז אין כולם (ואף לא רובם) זוכים לבנים תלמידי חכמים. וכתב שם: ״אין לתמוה מזה, שהאמת הוא חכמים הם אמת ודבריהם אמת, וכפי מה שרוב העולם מדליקים נרות חנוכה, שרובא דרובא יוצאים ידי חובתם. אבל מיעוטא דמיעוטא זהירין להדליק כפי כל פרטי המצוות והדקדוקים. שהזהיר בהדלקתם בכל פרטיה ודקדוקיה יקנה וישיג בכח המצוה ובסגולתה בנים זכרים תלמידי חכמים״. וכן הובא גם בהקדמה לספר פניני

הנני מציין מה שכתבתי בזה ואשמח לחוו״ד הגדולה.

בפתח דבריי אציין כי יש מאוד להיזהר בזה, כי הטכנולוגיה המתפתחת במהירות עלולה להפוך חלילה את המצוות לדבר טכני ב׳שלט׳, ללא רגש של עשיית מצווה.

הדלקה חנוכיה בגרמא

וראשית יש לדון ביחס להדלקה על ידי גרמא. ראשית, אזכיר את דברי הגמרא במסכת סנהדרין האומרת: ״זרק חץ ותריס בידו, ובא אחר ונטלו, ואפילו הוא קדם ונטלו פטור, דבעידנא דשדי ביה מיפסק פסיקי גיריה״ (כלומר בהיזק בגרמא פטור). ומצינו דבשו״ת הר צבי (אורח-חיים קמג) דן לגבי קיום מצוות עשה בגרמא, וכתב דהדבר תלוי, האם קיומה של המצווה הוא במעשה או בתוצאה. דאם העיקר הוא התוצאה, הרי יוצא ידי חובה בגרמא. וממילא אם העיקר שיהא נר חנוכה דלוק, הרי שיכול לצאת ידי חובת הדלקה גם בגרמא. אך אם העיקר הוא מעשה ההדלקה, הרי שאינו יוצא ידי חובה בהדלקה בגרמא.

ואכן חזיתי דבספרא מאורי האש לגרשז״א (פ״ה ענף ב אות ה) העלה דבנר חנוכה, העיקר זה ההדלקה (ולא התוצאה), דהרי קיימא לן להלכה דהדלקה עושה מצווה, ואם כבתה קודם זמנה אין זקוק לה (עיין שולחן-ערוך תרעג, ב). ועיי״ש דכתב: ״דבעינן שידליק הוא בידים ולא על ידי גרמא״ (וכן איתא גם בהליכות-שלמה טז, ד. דבר-הלכה ז).[2]

אלא שבשו״ת ציץ אליעזר (א, כ פי״ב) טען דבהדלקת חנוכיה ע״י חשמל אין חשיב גרמא ״דגרמא כזו של הדלקת מאור החשמל, אינו נכנס כלל בגדר השאלה אם אפשר לקיים מצווה ע״י גרמא, מכיון שכך הוא דרכו של מאור זה להדליקו באופן כזה, וזוהי דרך הדלקתו. ובנר חנוכה הרי עיקר מצות ההדלקה היא פרסום הנס.... ושפיר איכא בנרות חשמליות פרסום הנס״ (וע״ע בציץ-אליעזר כ, מה). וע״ע בזה בספר רץ כצבי (במעגלי-השנה ח״ב סימן ו).

אולם לענ״ד, אין זו הדרך הרגילה והנורמאלית להדליק את החנוכיה בשלט מרחוק, ע״י הפעלת אפליקציה. ודברי הציץ אליעזר שהדלקה בחשמל אינה נחשבת לגרמא, כוונתו שהפעלת הכפתור אינו גרמא, כי כך מדליקים חשמל. אבל ברור שהפעלה באפלקציה היא גרמא. כמו כן, לגבי הדלקה בחשמל יל״ע טובא וכפי שנבאר עתה.

הדלקת חנוכיה על ידי חשמל

לגבי שאלתנו, דין זה תלוי ביחס להדלקת נרות חנוכה בחשמל. אמנם מצינו כמה פוסקים שהתירו להדליק מנורה חשמלית עם חוט להט ובהם בשו״ת מים חיים[3] (א, רעט. ובספרו נר מצוה עמוד יג והלאה),

---

חנוכה (פסקי הגריש״א זצ״ל) ובספר פרדס יוסף החדש על חנוכה (עמוד קעב). ומבין הקורא דיש לשקול טובא בשאלתנו, בכדי שיזכה לבנים ת״ח (אגב, ׳נר חנוכה׳ בגימטריא ׳עמלנו אלו הבנים׳, פרדס יוסף שם עמוד קע).

[2] ועיין בשו״ת דברי יציב (אורח-חיים קכ) דחקר לגבי נרות שבת, אם המצווה היא ההדלקה (המעשה) או שיהא בבית אור (התוצאה). ועיין בשו״ת הר צבי (אורח-חיים קמג) דביאר דנחלקו בשאלה זו המג״א ורעק״א. ועיין בט״ז (תרעה, סק״א), ומש״כ עליו בשו״ת שבות יעקב (ב, מ), ברכ״י ופמ״ג או״ח שם. והביאו מהמג״א (רסג, סקכ״ג) שגם בנר שבת הדלקה עושה מצוה, שהרי מברך ׳להדליק נר שבת׳, כמו שהוכיחה הגמרא לגבי נר חנוכה. ולפי״ז בכבתה אין זקוק לה.

[3] ואלו דבריו (א, רעט): ״ההיתר פשוט, אם משום הפתילות, הלא כל הפתילות כשרות לנר חנוכה, אפילו פתילות שאין האור נתלה בהן יפה, כמו שנפסק בסימן תרעג סעיף א. וכאן יש חוטי נחושת תוך הגביע שהאור נתלה בהם יפה יפה, ואם כן, למה יגרעו מפתילות בגד בלוי שאין האור נתלה בהם יפה. ואם מפני שהנס נעשה בשמן, גם זה אינו, שהרי

במדינות אשכנז נהגו להדליק בנרות של שעוה, מפני שאורן צלול כמו שמן, כמו שכתב שם בהגה. ואם כן העיקר הוא שיהיה אור צלול, ויהיו הנרות מונחים על הפתח, שיהיו ניכרים שהם לפרסומי ניסא דחנוכה. ובנידון דידן אין לך אור צלול יותר ממנו, וגם יניחם על הפתח. ואי משום דהדלקה עושה מצוה, גם פה יש הדלקה וכבוי... ואם כן לדעתי המעט נראה דשרי לעשות ממנו נרות חנוכה, ואחר שיעור זמן הדלקתה, אם ירצה לכבותה, הרשות בידו, כמו שנפסק בסימן תערב סעיף ב".

והוסיף עוד (שם ב, שצא): "ספר כף החיים בהלכות חנוכה, אסר לעשות נרות חנוכה מאור חשמל... משום דבעינן שמן ופתילה, וכאן אין רק אור בלי תפישת ממשות. ועוד, שהמנורה היתה נדלקת ע"י אדם, וכאן ע"י מכונה. ועוד, מפני שהעששית מלאה אור והוי כאבוקה. וכל זה הוא היפך מאי דכתיבנא אנן בעניותין להתיר... ועם כל זאת במקומי אני עומד להתיר... דמה שכתב דבעינן שמן עם פתילה, זה אינו, שהרי כל ערי אשכנז נהגו לעשות חנוכה בנרות של שעוה מפני שאורן צלול כמו שמן, כמו שכתב מורם (בסימן תרעג)... וכן כתב הרב ברכי יוסף (מרן החיד"א) שם דמאן דאוסר נרות של שעוה לא חש לקמחיה, וכבר מחי ליה אמוחיה בספר אליה רבה. הרי לך מפורש דלא בעינן שמן, רק כל דבר שאורו צלול, אית ביה מצוה אפילו לכתחילה. וכן לענין הפתילות: קיימא לן שכל הפתילות כשרות, והכא נמי איכא פתילות של נחושת, דמה לי של סמרטוטים, מה לי נחושת, העיקר הוא, דבר הנתלה בו האור. ואלו היה אור השמן נתלה בחוטי נחושת, ודאי שבהן היו מדליקים במקדש, מפני שאין בהן חלאה וזוהמה כמו בלאות בגדים. ומה שכתב עוד, שאור האלקטרי הוא בלא תפישת ממשות, גם זה אינו. כי בלא חוטי נחושת לא תאיר כלל, כמו השמן שלא יאיר בלא פתילה, ואם כן עיקר תליית האור הוא החוטים, והוי ודאי כמו פתילה, ועוד באיזה ספר מצינו דבעינן תפיסת ממשות? הלא העיקר הוא האור, יהיה איך שיהיה, והרי האור לפניך? הגע עצמך אם היה שמן יכול להאיר בלא פתילה, האם בעינן פתילה למנורה? הלא ודאי דלא בעינן! ואם כן, איך נאסור בשביל חסרון דבר שאינו חובה אפילו במנורה, רק משום דלא אפשר?. ועוד בריש ירחא לשבט החולף שח לי זקן אחד תלמיד חכם... וזכור הוא כד הווי טליא, שפעם אחת קם ערעור... בטענה דבעינן שמן ופתילה, והשיבו הרב דמתא, היכא רמיזא? והלא כתב הטור (בסימן תרעא) וזה לשונו: "עין כי ארע הנס בנרות תקנו להדליק נרות בכל לילה". משמע פשוט, שהעיקר הם הנרות, יהיו האופן שיהיו, רק לא יהיו כאבוקה, ואלו אין עושים אבוקה. ואך מפני שבזמנם ובמקומם היו מדליקים בשמנים ופתילות, לכן נקטו את דינם. ואמרו עוד, שכל השמנים והפתילות כשרים לנר חנוכה, ותו לא מידי... וגם אני ראיתי אותם העצים מאירים כמו שעוה, הרי לך מפורש דלא בעינן לא שמן ולא פתילה, רק נרות דולקות דווקא, יהיו כמו שיהיו.

ומה שכתב עוד שהמנורה היתה נדלקת על ידי אדם, וכאן על ידי מכונה, אחר המלאי חרדה מכבודו, כמדומה לי דלא ידע מר חוקי האלקטרי. כי אופן הדלקתו וכיבויו כך, כי באותו המפתח (המתג) של ההדלקה והכיבוי מחוברים שני ראשי חוטי נחושת... וכשמטה האדם את המפתח לצד ההדלקה, ומחבר חוטי המנורה הכבויים עם חוטי הרחובות הדלוקים, אז נדלקת גם המנורה, והוי ממש כמדליק פתילה מנר. וכשמטה המפתח לצד הכבוי, ומפריד חוטי המנורה מחוטי הרחוב, אז נכבית המנורה... הרי לך מבואר, שעיקר ההדלקה והכבוי הם על ידי אדם המקיף המפתח לצדדים, ואם כן הרי ההדלקה עושה מצוה על ידי אדם ממש, לא על ידי מכונה כאשר חשב. ואף שבאמצעות המכונה מתחברים החוטים, ומדליק, אין דבר, מאחר שהכל נעשה רק בכוח האדם המקיף.

ומה שכתב עוד דהוי כאבוקה, אחר המלאי חרדה מכבודו הרם. לא אסרו משום אבוקה, אלא במילא קערה שמן והקיפה פתילות בלא כפיית כלי, שאז להב הפתילות מתערב זה עם זה, ולא הוי עלייהו שם נר, רק אבוקה... אבל אם כפה עליה כלי, שאז כל נר מובדל בפני עצמו, אף אם עשה פתילות עבות וגסות בכל אחר, ודאי דכשרים לכתחילה, מאחר שכל פתילה ואורה, מובדלת מחברתה, וכן כתב רבנו הטור בפירוש (בסימן תרעא). וכאן הרי גביעי המאור מובדלים ונפרדים זה מזה... ולא יהיו גרועים חלילה מפתילות גסות ועבות. ואם כן פשוט וברור דאור החשמל כשר לנר חנוכה, ועוד למשפט הבכורה!

ועוד אני אומר, דפשוט וברור שאם היה אור האלקטרי מצוי בזמן המקדש, ודאי שבו היו מדליקים המנורה, משום שאי אפשר להיות שנמלא בתינו החולין באורים גדולים של אור החשמל היקר הזה, שהוא מעין דוגמא של מעלה, ובבית א-להינו הקדוש נדליק בשמן זית, שאפילו העניים הגרועים מואסים אותו בזמן הזה, ופשוט שממנו נדליק בבית האחרון שיבנה במהרה בימינו. ואי משום שעל ידי ההדלקה בשמן זית היה ניכר שהשכינה שורה בישראל, על ידי נר המערבי שנותן בה שמן כמידת חברותיה וממנה היה מדליק, ובה היה מסיים... גם בזה יהיה נעשה נס על ידי שנעשה בנר המערבי אמפו"ל ממדרגה של עשר או פחות, ויהיה נותן אורה כמדרגת חמש מאות או יותר בכח האלקי השוכן בציון, שאין

בשו״ת וישב משה זורגר (ב), בשו״ת הים הגדול (לב), בשו״ת שערי דעה, וע״ע בספר נר איש וביתו (ח״א עמוד שצה) דהביא מקורות נוספים בזה (וכן בשו״ת כוכבי יצחק א, ה).

בשו״ת בית־יצחק (יורה-דעה א, קכ) כתב דאין יוצאים בנר חשמלי לנר חנוכה, כיוון שעושה כבכל יום, שמשתש בחשמל, וממילא לא הוי פרסומי ניסא. וכבר הורה הרמ״א (תרעא, ז) דצריך להדליק במקום שאינו מדליק כל השנה דבעינן היכר. וממילא הסיבה שהוא החמיר כיוון דאין בזה פרסומי ניסא בחשמל. אולם לפי״ז יש למימר דאם מכין מנורה חשמלית מיוחדת ומניחה על עדן החלון, דבר שאינו קיים בכל השנה, קיים היכר ופרסומי ניסא, ויתכן דאף הבית יצחק היה מתיר באופן זה נר חשמלי, וכן דייק בדבריו בשו״ת משנת יוסף (ו, קל אות ד). ועיין במשנ״י דציין כי גם בשו״ת מחזה אברהם (אורח-חיים מא) מסכים לדברי הבית יצחק (וע״ע בשו״ת להורות נתן יא, יז).

סברא מעניינת להחמיר בנר חשמל כתב בשו״ת אור לציון (ח״ד, מד, ב) והעלה דאין יוצאים אם פועל על ידי זרם חשמל כללי (אך התיר ע״י בטריה או מצבר) וציין בהערה דזה משום ״שבזרם החשמל הכללי נולד בכל רגע זרם חשמל שלא היה לפני כן בעולם... והרי בנר חנוכה בעינן שיהא בנר שיעור שמן עד שתכלה רגל מן השוק בשעת ההדלקה״.

ובקושטא ראיתי דבשו״ת פקודת אלעזר (אורח-חיים כג) דהעלה דבנר חנוכה צריך שיעור (שו״ע תרעב, ב), ובחשמל יש בעיה דהוי זרם חדש. וכעין טענה זו ראיתי דכתב בספר הליכות שלמה לגרשז״א (טו ארחות-הלכה 11), אולם עי״ש בסוף דבריו דמשמע דבשעת דחק התיר נורת להט[4] (וע״ע בשלמי-מועד עמוד ר). וכן משמע דהתיר הגריש״א זצ״ל (עיין אשרי-האיש ח״ג עמוד רסד. ובספר פניני-חנוכה עמוד קמז).

סברא נוספת להחמיר בחשמל בנר חנוכה מובאת בשו״ת מהרש״ג (ב, קז) ובשו״ת לבושי מרדכי (תליתאה אורח-חיים נט) דבעינן פתילה ושלהבת, ואין חוט (הלהט) והאור, אלא כגחלת בוערת, ומצינו דבנר חנוכה צריך דווקא פתילות ושמנים. וכתב בכף־החיים (תרעג, סקי״ט) דכיוון שאין באור החשמל ממשות כמו באש הדולקת מפתילה ושמן, אין יוצאים בה ידי חובה. וסברא נוספת מובאת בספר חישוקי חמד (חנוכה סימן יג) דעיקר הנס היה בשמן, ואם כן בעינן דווקא שמנים. ונציין כי ע״פ סברא זו כתב בעטרת זקנים (תרעג) בשם המהר״ל מפראג דלא מועיל נרות שעוה, דבעינן דווקא שמן, עיי״ש (ועיין בזה בפר״ח תרעג. ובחכם-צבי מו).

וחזיתי דכתב לגבי נרות חשמליים הגראי״ה קוק במצוות ראיה (או״ח תרעג) דכיוון שהחשמל לא נתגלה בעת שתקנו חכמים את המצווה, אינו נחשב כאחד מסוגי הנרות שכלולים בתקנת חכמים שאפשר לקיים בהם את המצווה, וזו לשונו: ״מפני שלא היו במציאות בעת תקנת חז״ל, יש לומר שלא נכנסו

מעצור לה׳ להראות נפלאותיו בכל אופן שירצה. ומאחר שכן הוא, ודאי דטוב ויפה לעשות ממנו נורות חנוכה, ויהיו מסודרים ומונחים, על מזוזות פתחים, וכל נר במפתח מיוחד, או מפתח אחד המכיל תשעה הקפות, כדי להדליק כל אחד בפני עצמו, וכל זה פשוט וברור, לכל בעל שכל ישר״.

[4] ובתוך דבריו כתב שם: ״מאור החשמל כשניכר שהוא לשם נר חנוכה, יש צדדים להסתפק אם כשר למצוותו. חדא אי נימא דפתילה בלא שמן לא מהני לנר חנוכה, אם כן הכי נמי בזה... ועוד נראה דיש לומר דבעינן דווקא מידי דהוא בר כילוי, דומיא דשמן שהיה בו הנס שלא כלה, מה שאין כן מאור זה שאינו כלה... ובר מין דין נראה דיש לדון כאן לפסול מטעם אחר. כיון דעיקר הטעם דהדלקה עושה מצוה הוא משום דבעינן דומיא דמנורה שבמקדש, ושם היה עיקר המצוה לעשות שלהבת, כדכתב רחמנא בעלותך... שהלהב עולה... וגם מפני שמצריך להדליק עד שתהא שלהבת עולה מאליה... ואם כן, דילמא הכי נמי בנר חנוכה בעינן דווקא שלהבת ולא ליבון החוט בלבד. ואף כי פשוט הוא דלא לכל הדברים הצריכו דומיא דמנורה, מכל מקום אפשר שנכלל במאי דאמרו הדלקה עושה מצוה... מי שאין לו ברירה אחרת, רשאי להדליק בפנס של נורת ליבון, ולברך עליו, ובלבד שיש בו כדי לדלוק חצי שעה״.

בכלל הנרות שעליהם חלה התקנה. דוגמא לדבר מצאנו בגזירת כתמים, דאזלינן בתר מאכולת שבימיהם״.

וכן מצינו שרוב מוחלט של הפוסקים החמירו בנר חשמלי לחנוכה, כפי שציינו בשו״ת אבני דרך (ח, תפב) ובין האוסרים להדליק נר חנוכה עם נורות חשמליות: שו״ת הר־צבי (אורח-חיים ב, קיד אות ב), מאורי־האש (ה, ענף ב), שו״ת אהל יצחק (ג), שו״ת דרכי שלום (סג אות ה), בשערים המצויינים בהלכה (קלט, סק״ה), שו״ת משנה־שכיר (ב, רד), שו״ת משפטי עוזיאל[5] (א אורח-חיים ז אות ב), שו״ת מור אהלות (אהל המנורה הטהורה אות ו), שו״ת ישכיל עבדי (ב אורח-חיים ט אות ח. ג אורח-חיים יז), שו״ת שבט הקהתי (ג, קצט), שו״ת רבבות אפרים (ח, רסז, ב), שו״ת יביע־אומר (ג אורח-חיים לה), שו״ת יחווה דעת (ד, לח. וכ״כ בחזון-עובדיה חנוכה עמוד צג), בספר דבר אליהו (סג), שו״ת מחקרי ארץ (ב אורח-חיים פג), בספר פסקי שמועות (הלכות חנוכה עמוד קו דעת הגר״נ קרליץ) ובספר מצות נר איש וביתו (ח״א ז, יג עמוד תט). ועיין עוד בשו״ת ירושת פליטה (ו), בשו״ת באר משה (ח״ו קונטרס האלקטרי סי׳ נח), בקובץ תשובות (ג, קג), באנציקלופדיה תלמודית (כרך יח, ערך חשמל אות ד ד״ה ׳בנר חנוכה׳), בבית מתתיהו (ב, יב אות יב), במועדי הגר״ח (ח״א תשובה תרנז), בספר פרדס יוסף החדש (חנוכה, עמוד רצג) ובגיליון באר יצחק (90). וכ״כ גם לאסור בשו״ת דברי בניהו (כו, מו אות ב).

אולם אף המתירים בחשמל, יתכן דבמקרה שלנו יודו דאין להתיר הדלקה ע״י יישומון זה, דהרי יתכן שהחשמל של נורות החנוכיה לא נדלק כלל (כגון: שיש הפסקת חשמל), שכן האדם מפעילו מרחוק ע״י אפליקציה (אינו יודע בבירור) וכיצד יברך. כמו כן, המתירים להדליק חשמל, זהו כשהאדם מדליק בפועל ועומד מול החנוכיה (הדלקה עושה מצווה). ואינני נכנס להפסקת חשמל בתוך החצי שעה[6]. וע״ע באריכות בגיליון מרי״ח ניחוח (600) במה שהאריך כי החשמל שדיברו הפוסקים, אינו שייך במציאות אצלנו, ע״ש.

והעיר על דברינו ידידי הגר״י בן מאיר: ״הרי אפשר לעשות אפלקציה שתדליק נרות בניצוץ שידליק פתילה בשמן זית מרחוק. על כן עיקר השאלה היא ההדלקה בגרמא. והשאלה היא בעיקר למי שאין לו שום אפשרות להדליק נרות חנוכה אלא בדרך זו. האם נאמר שלא ידליק ולא יצא ידי חובה? או שלא יברך. זו עיקר השאלה. לענ״ד אין ספק שכיון שהדלקה עושה מצוה וכבתה אין זקוק לה שהמצוה בנר חנוכה היא ההדלקה ולא התוצאה שיהיה דולק... ועל כן אני מסכים עם כת״ר שכיוון שהעיקר הפעולה, הרי הדלקה ע״י גרמא היא מסופקת, וודאי לא יברך. אם זאת, לענ״ד, למי שאין שום אפשרות אחרת, כדאי שידליק בלא ברכה״.

תשובתנו עם המסקנה היתה לנגד כמה תלמידי חכמים, וע״כ כתבו: הגר״א שלזינגר (בעל שו״ת שואלין ודורשין): ״אני מסכים לכל מילה, וכל המקורות נכונים, וענין זה של הדלקה בחשמל כבר נידון שנים רבות... והמצוה היא איש וביתו, והיינו שהאיש ידליק בפועל ולא בגרמא ולא בשום התחכמויות אחרות״. והגרמ״מ פוקס (מח״ס דברות מנחם) כתב לי: ״פשיטא שכל דבריו צודקים מאוד, ובודאי ח״ו להורות להשתמש באפליקציה הנ״ל להדלקת נרות חנוכה, ואפילו אם ירצה מאן דהוא לעשות כן בלי

---

[5] ובתוך דבריו כתב: ״הואיל והנעת כפתור החשמל אינה עושה הדלקה, שהרי אש החשמל עצור הוא בחוטי החשמל, והנעת המפתח אינה אלא להמשיך את הזרם או לעצור אותו, והואיל והפתילה שבה נאחז האור היא של מתכת שאינה נדלקת אלא שהיא מתחממת ונעשית גחלת ומאירה בגחלתה... והואיל ולענין חנוכה לדברי הכל הדלקה עושה מצוה, אין נר החשמל מוציא ידי חובת מצות הדלקה״.

[6] דהרי גם נר עלול להיכבות, ואף על פי כן אין מי שחשש לכך שיאלצו משום כך לשבת בחושך, או לברכה לבטלה וכדו׳.

ברכה, ג״כ אין להסכים לו בשום אופן, ומי יודע לאן יוביל התחדשות הזאת שהיא במסילת הרפורמים ודומיהם רח״ל. ואפילו מי שיאמר שרוצה להדליק באופן זה רק משום חשדא וכדין מי שיש לו שני פתחים, ג״כ נראה שאין להתיר לו, וכמש״כ מעכ״ת בריש דברו ׳כי הטכנולוגיה המתפתחת במהירות עלולה להפוך חלילה את המצוות לדבר טכני׳, ואין להאריך בזה״.

וכן הסכים עם דברינו בעל האורחותיך למדני, ואלו דבריו:

כן נראה שהאדם צריך להדליק נר חנוכה בקום עשה ולא ע״י גרמא כמ״ש כת״ר. אולם עדיין יש לבאר אם הדלקה ע״י אפליקציה נחשבת לעשיה או לגרמא.

ולכאורה נראה שיש לדמות נד״ד לאיסור שנעשה ע״י קול אדם. ולכן כתוב בפ׳ הפועלים (צ, א): ״איתמר חסמה בקול רבי יוחנן אמר חייב דעקימת פיו הויא מעשה, ור״ל אמר פטור דקלא לא הוי מעשה״, והלכה כר״י ולוקין על חסמה בקול כמ״ש הרמב״ם (הל׳ שכירות יג, ב) **ובטור** ושו״ע (חו״מ שלח). ועיין ברב המגיד שם שהקשה על זה מדינים אחרים דאמרינן בהם שאין לוקין על הקול כיון שאין בו מעשה, ותירץ הרב המגיד, ״והעיקר שמה שאמרו כאן דעקימת שפתים דחסימה היא מעשה הוא מפני שדבורו בא בכלל מעשה, שע״י קולו היא נחסמת, אבל דבור שאינו בא לכלל מעשה לא״. ועיין בלחם משנה (שם). וכן מצינו בלמודי ה׳ (כב) שכתב בשם החיד״א לגבי חסימה: ״על ידי דבורו נמשך המעשה מאליו״ ע״ש. ולכן ה״ה בנד״ד שי״ל שכיון שנעשית הדלקה ע״י האפליקציה, וההדלקה היא מעשה, שאף ״ברמא״ כזו נחשבת למעשה, שאין מלאכה שנעשית ע״י אפליקציה גרועה ממלאכה שנעשית ע״י קול אדם.

וכן מצינו בדין מחמר בקול בשבת שהוא חייב, וזה כמ״ש הרמב״ם בהל׳ שבת (כ, ו): ״...ואסור לו להנהיגה ואפילו **בקול** כל זמן שהכיס עליה כדי שלא יהיה מחמר בשבת...״. ופירש הרב המגיד שם, ״וכשהוא מנהיג בקול כמי שעשה המעשה״. ובקרית ספר (שם) כתב שסבר הרמב״ם שהאיסור במנהיג בקול הוא מדאורייתא. וכן הוא במאירי בפסחים סו. וז״ל: ״ושמא תאמר והרי מחמר הוא שכל המנהיג בהמה שיש עליה משאוי אף על פי שאינו רוכב עליה הן שמחמר אחריה הן שמנהיגה לפניה אפי׳ הנהיגה **בקול** כל שהולכת טעונה מחמת קולו מחמר הוא **ויש בו איסור לאו** כמו שביארנו במקומו באחרון של שבת״.

אלא נראה שיש לחלק בין דין קול לגבי מחמר שנחשב למעשה ואינו גרמא כנראה מהרב המגיד הנ״ל, ובין נד״ד. וזה מפני שלפי דרך הטבע כל אדם יכול לשמוע ולהכיר בחושיו קול המחמר, וכל אדם יכול לידע ע״י שמיעת אוזן שקול זה יוצא מהמחמר והוא מגיע לבהמה, וזה גורם מעשה הליכה בבהמה, ולכן י״ל שזה בכלל מעשה כמ״ש הרב המגיד, ויש לדמות קולו לחץ שיוצא מהאדם כדי לעשות איזו פעולה במטרה, דהיינו הבהמה. ולכן כמו שהחץ ניכר לעין כן קול האדם ניכר לאוזן, ושפיר י״ל שקול האדם נחשב מעשה.

אולם בנד״ד לא ניכר כלל בשום חוש של הרואה מה יוצא מהאדם כשהוא משמש באפליקציה לעשות מעשה הדלקה בנר. ולא ניכר לחושים מהי השייכות בין האדם ובין הדלקת הנר. ולכן נראה שאין זה נחשב מעשה, שהתורה אסרה רק מה שניכר לפי חוש האדם, ולא דבר שאין אנו יכולים לראות או לשמוע. ולכן אף שמעשה האדם

ניכר כשהוא משמש באפליקציה, מ"מ אינו ניכר כלל מה יוצא מגופו עד הנר כדי להדליקו, ולכן נראה שאין זה בכלל "מעשה אדם", ועדיין זה גרמא.

ויש לדמות זה לדוגמא זו לגבי מחמר בשבת, דהיינו שכשיש בהמה שמיד כשהיא רואה בעלה היא הולכת. ואין צריך קול הבעל כדי לזווז את הבהמה, נראה לומר שאם הבעל בא לפני הבהמה ועומד מרחוק, ואז הבהמה הולכת מיד כיון שהיא ראתה את הבעל, שאין בזה איסור כיון שאין כאן מעשה הבעל, שלא יצא מהבעל איזה דבר שניכר לחושים והגיע לבהמה כדי לעשות פעולה בבהמה, כדי שהבהמה יכולה לילך לפניו. וי"ל שזה רק גרמא בעלמא, ואין זה דומה לדין קול הנ"ל שעכ"פ ניכר לחוש כל אדם שקול יצא מהבעל והוא הגיע לאוזן של הבהמה.

וגם יש לדמות זה למ"ש הרמ"א (שטז, ב): "שהמשסה כלב אחר חיה בשבת הוי צידה". וכתב המ"ב (שם סק"י): "הוי צידה. היינו אם לא עשה בעצמו מעשה כלל רק במה **ששיסה** את הכלב והכלב תפסו הוי רק צידה מדרבנן, ואם עשה בעצמו ג"כ מעשה לזה כגון שברח הצבי מן הכלב והיה עיף ויגע והיה הוא רודף אחריו והשיגו הכלב עי"ז הוי צידה גמורה, ואפילו אם רק עמד בפניו והבהילו עד שהגיע הכלב ותפסו הוי ג"כ תולדה דצידה ומיחייב שכן דרך הציידים".

הרי שאם הוא אינו עושה הצידה מעצמו, אלא הוא רק משסה את הכלב, אז האיסור רק מדרבנן (ונראה שאין לדמות זה לדין מחמר בקול בשבת שהאיסור מן התורה, שלגבי מחמר דרך מחמר בכך, משא"כ במשסה שאין זו דרך צידה במשכן. ויש לפלפל). ולפי זה יש לדון לגבי איש שא"צ לשסות את הכלב, אלא שמנהג כלב זה כשהוא רק רואה בעלו מיד הוא רודף אחר החיה, ולכן בעל הכלב אינו אומר שום צווי לכלב בקולו, אלא הוא רק בא לפני הכלב וכהכלב רואה אותו מיד הכלב רודף אחר החיה. י"ל שזה רק גרמא בעלמא, ואין כאן מעשה כלל.

ונראה שיש לדמות נד"ד למ"ש האחרונים שהתורה לא אסרה דבר שאינו ניכר לעין. עיין בחכמת אדם, הלכות תולעים, בינת אדם (אות ס' מט שאלה לד) שכתב "ודאי לא אסרה תורה מה שבכח, אלא מה שיצא לפועל ונראה לעין". וכן הוא בשואל ונשאל (ה יו"ד סד) שכתב "שלא התירה התורה וגם לא אסרה התורה אלא רק לפי ראות עיני האדם הבריא בחוש הראות". וכן הוא בתפארת ישראל ע"ז (ב, ו בועז סק"ג) שכתב "כי דעת התורה לסמוך רק על מה שנראה לעין אדם רגיל". וכן הוא בערוך השולחן (יו"ד פד אות לו) שכתב "אמנם האמת הוא דלא אסרה תורה במה שאין העין שולטת בו, דלא ניתנה תורה למלאכים". ולכן כיון דבנד"ד לא מצינו דבר שמתחבר האיש להדלקת הנר בגדר "חץ" כמו קולו שניכר לחוש האדם, ממילא שאין כאן מעשה, ויש לזה רק דין גרמא.

אלא עדיין אין זה ברור שראיתי בהלכות קטנות (ב, צח) שכתב "שאלה: ההורג נפש ע"י שם או כישוף מהו. תשובה: אפשר דכיון דבדבורו עביד מעשה הו"ל דומיא דמימר וכזורק חץ להורגו, ועליהם נאמר חץ שחוט לשונם (תהילים קכז)" וראיתי בלב חיים (ב, קפח ד"ה 'אלא') שסבר שאף בשבת הדין כן שהוא מחלל שבת. ע"ש. ונראה שזה דומה למ"ש הרב המגיד הנ"ל "מפני שדבורו בא בכלל מעשה, שע"י קולו היא נחסמת".

ויש להסתפק בכוונת ההלכות קטנות, האם דיבור זה מגיע לאוזן הנהרג או לא, שאם תאמר שהדיבור הוא בלחש והנהרג אינו שומע את הדיבור ועדיין המכשף חייב משום רציחה כיון שזה בכלל "מעשה", אז ה"ה בנד"ד די"ל הכי שהלחיצה באפליקציה היא מעשה כמו הדיבור, ואף שלא ראינו בעינינו איך לחיצה זו מגיעה לנרות, מ"מ עדיין היא מעשה, כמ"ש ההלכות קטנות הנ"ל.

אלא יותר נראה לומר שההלכות קטנות מיירי באופן שהדיבור מגיע לנהרג, וזה הפירוש של "וכזורק חץ להורגו", דהיינו שכמו שהחץ מגיע לנהרג ה"ה שהדיבור מגיע לאוזן הנהרג. ולפי זה יש להשוות מ"ש ההלכות קטנות למ"ש הרב המגיד הנ"ל, שבשניהם הקול מגיע לאוזן, או של האדם הנהרג או של השור. ולכן עדיין י"ל שאם אין אנו רואים בעינינו מה שיוצא מהאדם כדי להגיע לאיש אחר או לאיזה מכשיר, אז זה בכלל גרמא.

וגם מצינו היום שהאדם יכול **לדבר** למכשיר ואותו מכשיר יכול לגרום מעשה כמו הדלקת הנרות. וקוראים זה "אלקסה" או "סירי". ואף בזה י"ל שהוא בכלל גרמא, כיון שאף שאנו רואים שהקול יוצא מהאדם למכשיר, מ"מ אין אנו רואים בעינינו שום דבר שיוצא מהמכשיר כדי להגיע לנרות (**מ"מ** אף שזה בכלל גרמא, עדיין י"ל שאין לאדם להשתמש במכשירים אלו בשבת בכוונה, כיון שכן דרכו אף בחול להשתמש במכשירים אלו, ולכן בין לדעת המ"א בס' רנב, סק"כ, ובין לדעת האבן העוזר בס' שכח, נראה שיש איסור כיון שהוא מתכוין לכך. וכתבתי בזה במק"א לגבי דין חיישן בשבת).

ולכן נראה שאין להדליק נרות חנוכה ע"י אפליקציה.

העולה לדינא: אין להשתמש באפליקציה להדלקת נרות חנוכה חשמליים.[7]

[7] וחש אני חובה לכתוב הערה חשובה ומהותית בכלל בהוראה (ובתשובה זו בפרט). אמנם יתכן דיהיו שירצו להתיר את האפליקציה הזו. אולם לנגד עיני, עומדים בשאלות (טכנולגיות) חדישות, אשר פתחן מסוכן, דברי הגמרא במסכת חולין (טו, א): "כי מורי להו רב לתלמידיה - מורו להו כר' מאיר, וכי דריש בפירקא דריש כר' יהודה משום עמי הארץ". וביאר בנימוקי יוסף (שם) שהדרשה בפירקא היתה ברבים וחשש לעמי ארצות שלא ישמעו ויקלו. ובמקומות רבים בש"ס מצינו שהחמירו היכא דאינן בני תורה (כגון: שבת קלט, א. ביצה כח, ב. יבמות מו, א. עבודה-זרה נט, א. נדרים יד, א. חולין קי, א ועוד). ואומר כי ישנו חשש בתשובות בהם יהיו שיראו מסקנה שיש צדדים להתיר עם סייגים, דיתירו לגמרי בלי הסייגים. וכבר אמר הצאן יוסף (קי. והובאו דבריו בשו"ת מרכבות-ארגמן ו, מה): אם תראה להם נקב וחתירה כחודו של מחט, המה מראין לעצמן היתר ופותחים פתח כפתחו שלה אולם, ועל ידם כל עדת ישראל ישגו, עכ"ד. וע"ע בשם הגדולים (ערך גדולים אות ד, סקי"א) כי הת"ח צריכים להיזהר ביותר ולפרוש מספק איסור שהמון העם לומדים מהם ומקילים יותר (וע"ע בשו"ת בית מרדכי פוגלמן (ב, יז). וע"ע באריכות בשו"ת וישב הים (א, כא) שאין נכון כלל לגלות קולות והיתרים בפני ההמונים (כי רק ההיתר עצמו נשאר מפורסם בדעתם, ומשמיטים את ההגבלות). וציין שם לבן יהוידע (ברכות כז, ב) כי דווקא להמון אין לגלות, שלא יבואו לידי תקלה (אך לת"ח מגלים הטעמים, כי לא יבואו לידי קולא). אגב, חשוב שיהיה כנגד כל מורה הוראה דבריו של שו"ת אפרקסתא דעניא (א, קלה) כי לעיתים ההמון יראה טעם הדין ויגרם זלזול. וציין שם דברי הרדב"ז (ד, נח): "ואין דרכי להתיר לפני ע"ה דבר שנראה אסור בהבטה ראשונה". ודי לחכימא.

קלא. תפילת מנחה ביחיד בערב שבת בשביל להדליק קודם נרות חנוכה

נשאלנו לגבי אדם המתגורר במושב בו קיים מניין בערב שבת חנוכה, כרבע שעה לפני השקיעה (כפי שהם נוהגים בכל שבת). ושאל האדם, האם עדיף להתפלל ביחידות בכדי להדליק נרות חנוכה אחר תפילת מנחה.

וודאי כי לכתחילה יש להתפלל מנחה בערב שבת לפני הדלקת נרות חנוכה. וכיוון שזמן הדלקת נרות בערב שבת הוא בסמוך לכניסת שבת, לפיכך, יש לקבוע עוד קודם את תפילת מנחה. וכן פסק המשנה ברורה (תרעט, סק"ב) דלכתחילה יתפלל מנחה בערב שבת ואח"כ ילך לביתו להדליק נרות חנוכה. וכ"כ גם הפרי מגדם (תרעט אשל-אברהם סק"י). וביאר בשער הציון (סק"ז) דאם מדליק נרות ואח"כ מתפלל מנחה, הוי קצת כתרתי דסתרי, דהרי אם מדליק מפלג המנחה משמע דעושהו מעת זו כלילה, ולכן מדליק את הנר של היום הבא, וממילא כיצד עוד יעמוד ויתפלל מנחה של היום הקודם (ואגב אציין כי מלשון הרמ"א משמע דמתפללים מנחה בע"ש אחר הדלקת הנרות, ועיין טובא בדבריו בסי' תרעא, ז ועי"ש במשנ"ב סקמ"ז). והעיר מו"ר הגר"א נבנצל כי "גם במקדש תמיד של בין הערבים, קודם להדלקת הנרות" (וע"ע בפסקי תשובות על המשנ"ב תרעט אות ג).

וזה כעין מה שמצינו בגמרא במסכת ברכות (כו, א) במחלוקת חכמים ור"י בזמן תפילת מנחה. וכיוון דלא הלכתא לא כמר ולא כמר, דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד (גמרא שם בדף כז). אולם ביארו הראשונים ובהם הרא"ש ורבנו יונה, שצריך לנהוג או כר"י או כחכמים, ואין לנהוג פעם כך ופעם כך, כדי שלא יהיו מעשיו סותרים. ועפי"ז אם מדליק נרות חנוכה מוקדם זהו בגלל שסומך על דעת ר"י דמפלג המנחה הוי לילה, ואם כן, איך ינהג כעת כדעת חכמים ויעמוד להתפלל מנחה (הרי הוא מערב בין הדעות של חכמים ור"י). אולם הסיבה שכתבנו רק בלשון דלכתחילה, דהרי בשעת קביעת הדלקת נרות, תקון רבנן תמניא יומא ובכללם איכא שבת, וממילא תיקנו שבע"ש ידליק קודם השקיעה, בעוד שעדיין הוא יום (עיין בברכי-יוסף תרעב, סק"א).

טעם נוסף לכך שיש להתפלל מנחה לפני ההדלקה מובא בשערי תשובה (ריש סימן תרעט) בשם מהר"ש אבוהב, בהאי לישנא: "יש ליזהר להתפלל מנחה בערב שבת של חנוכה, ואח"כ להדליק נר חנוכה, כי תפילת מנחה נגד תמיד של בין הערביים, ונר חנוכה זכר לנס הנעשה בנרות המנורה הנדלקת אחר תמיד של בין הערביים". וממילא דכפי שהמנורה היתה נדלקת רק אחר הקרבת הקרבן של בין הערביים (ומנחה כנגד קרבן תמיד של בין הערביים), ה"ה דיש להדליק אחר תפילת מנחה. וטעם זה הובא גם בשו"ת לב חיים לגר"ח פלאג'י (ב, מט). וע"ע בשו"ת קרן לדוד (קנט אות ד) ובשו"ת בנין שלמה (נג). וכן מצינו דלאור הטעמים הנ"ל, רבים מקפידים בע"ש להתפלל מנחה מוקדם, כדי שידליקו אחר כך את נרות חנוכה (וכפי שהבאנו בשם המשנ"ב), וכן נהגו רבים ובהם בעל שבט הלוי ועוד (וע"ע בספר הליכות-משה הלברשטאם, הלכות-שבת טז, יט) וע"ע בשו"ת דברי משה (טו אות ה).

וראיתי מקום להזכיר כאן את לשונו של הבן איש חי (פרשת וישב אות כ) בזה, ואלו דבריו: וצריכין להזהר בערב שבת, שיתפלל מנחה, ואחר כך מדליקין, ולא יעשה מנהג בורים, שמדליקין נר חנוכה, ואחר כך מתפללים, דהוי תרתי כסתרי".

אלא דמצינו פוסקים דהעלו דבערב שבת, ידליק נרות חנוכה ואז ילך לבית הכנסת להתפלל מנחה. וכ"כ השל"ה הקדוש בסידור שער השמים, וכ"כ האליה רבה (תרעט), בעל סדרי טהרה בשיורי לקט

(העיר על הנזירות שמשון שהובא בשער-הציון תרעט, סק״ז), ערוך השלחן (תרעא, כו) ועוד. וחזיתי דבשו״ת צור יעקב (א, קלו) כתב שרוב העולם מתפללים מנחה בע״ש אחר הדלקת נרות חנוכה, ע״ש. וע״ע בספר מקראי קודש (טז אות ח), בשו״ת זכר שמחה (עד), בנתיבי עם (סוף עמוד רמח), בשו״ת באהלה של תורה (ה, נט) ובספר נטעי גבריאל (מד הערה י). וע״ע בקובץ כליל תפארת (גיליון ה כסלו-טבת תשפ״א עמוד לז ואילך).

כיוון שישנם פוסקים הסוברים דלכתחילה ידליק נרות חנוכה בערב שבת ואחר כך יתפלל מנחה, לפיכך, אם אין לו מניין המתפלל מנחה לפני הדלקת נרות חנוכה, לא יתפלל מנחה ביחידות (בשביל להדליק נ״ח לאחר תפילת מנחה), והכי העלו האליה רבה (תרעט), בספר עמק ברכה (לאבי השל״ה בנד״מ עמוד רמד), בכף החיים (תרעט, סקע״ט), בשו״ת דברי משה הלברשטאם (אורח-חיים טו אות ה), בחזון עובדיה (חנוכה עמוד קעט. וע״ע בשו״ת יביע-אומר ה, מד. בשו״ת יחוה-דעת א, עד), בשו״ת ויצבור יוסף (סי׳ ח), בילקוט יוסף (חנוכה תרעט, ז), בספר הליכות שבת מלכא (ח״א עמוד ה) עוד. וע״ע בזה בשו״ת משנת יוסף (י, קכג) ובספר מצות נר איש וביתו (ח״ב סי׳ עה). וכן הובא בשם הגר״ש דבליצקי בקובץ מה טובו אהליך יעקב (ו עמוד ל אות קיג). ועיין בספר שו״ת דברי משה פרזיס (א, מא) ובספר גם אני אודך לגרמ״ש סגל (ד, קיט).

ואעיר דלכאורה מהחוות יאיר (מקור-חיים תרעט) משמע דעדיף שיתפלל ביחידות בכדי שיתפלל מנחה קודם ההדלקה (וכן ראיתי דהורה גם הגר״ש ישראלי במקראי-קודש הררי יא הערה ב). אך כיוון שמצינו שיש החולקים על כך, אין להתפלל מנחה ביחידות בשביל להדליק נרות חנוכה אחר תפילת מנחה בע״ש[1].

[1] והוסיף לי הגר״מ פטרפרוינד: נראה ליתן טעם בדבר, דמה שכתבו הפוסקים שלכתחילה יש להתפלל מנחה קודם, אין זה דין גמור, אלא רק ענין לכתחילה, וכלשון השעה״צ שכתב: ״דאי לאו הכי נראה קצת תרתי דסתרי״ כלומר שמן הדין אין זה תרתי דסתרי, אלא דנראה קצת תרתי דסתרי. וכן משמע בפמ״ג [שהוא מקור הדין]. ובביאור הטעם שהדלקת נרות חנוכה אינה ממש סותרת את תפילת מנחה נראה דהיינו משום שמה שמדליקים מבעו״י אין זה מחמת שמחשיבים את הזמן כהיום הבא, אלא משום שכך תקנו בערב שבת, להדליק מבעו״י עבור היום הבא, אך באמת זה עדיין היום הקודם, ולכן מן הדין אפשר עדיין להתפלל מנחה ואין זה תרתי דסתרי [ובמקו״א ביארנו שלפי השיטות שזמן הדלקת נרות חנוכה הוא בתחילת השקיעה, אפשר שעיקר הדלקת נר חנוכה - גם בימות החול - לא נתקנה כמצוה של יום המחרת אלא כמצוה שעושים ביום הקודם בשביל מחר]. ומ״מ זה ״נראה קצת תרתי דסתרי״ כיון שיש לקיים מצוות השייכות לאתמול קודם שמקיים מצוות השייכות למחר.

וכיון שזה רק נראה קצת כתרתי דסתרי, א״ש מש״כ השעה״צ דכל זה דוקא בדאפשר ליה, ולכאורה צ״ע מדוע אין זה מעכב גם בדיעבד, ומאי שנא ממש״כ המג״א (רסג, סקט״ו) לענין אשה שהדליקה נרות שבת קודם שהתפללה מנחה, שלא תתפלל מנחה אח״כ דהוי תרתי דסתרי, ומבואר דאף בדיעבד לא תתפלל. ולפי מש״נ א״ש, שיש חילוק גדול בין הדברים, דבנדו״ד באמת זה לא לגמרי תרתי דסתרי, אלא רק נראה קצת תרתי דסתרי. ולכן כתב המשנ״ב שזה רק ״נכון לכתחילה״. וממילא נראה ברור דאין להתפלל ביחידות כדי להקדים את התפילה להדלקה, שהרי מן הדין אין חשש בהקדמת ההדלקה לתפילה.

קלב. פרשת זכור לחולה קורונה הנמצא בבידוד בביתו

חולה קורונה אשר עקב חוליו, אסור לו לצאת מביתו כלל ועליו להישאר בבידוד. מה עליו לעשות עם קריאת פרשת זכור אשר חובתה היא מהתורה.

מצווה זו של זכירת עמלק בפה (עיין מגילה יח, א), צריכה להעשות פעם אחת בשנה, וחכמים קבעו אותו לשבת שלפני פורים כמבואר בגמרא במסכת מגילה (כט, א) והובא בספר החינוך (מצוה תרג). וכן כתב הרוקח (רלד): "בכל שנה ושנה". וכבר נאמר בזה בדברי המדרש (פסיקתא רבתי יב): "אין לכם אלא להיות קוראים פרשת עמלק בכל שנה, ומעלה אני עליכם כאילו אתם מוחים שמו מן העולם". וכבר ביאר בשו"ת חתם סופר (א אבן-העזר קיט) כי מהתורה יש לקרוא לפחות פעם אחת בי"ב חודש, שהרי נאמר בזה "לא תשכח", ושיעור שכחה הוא י"ב חודש, כפי שמצינו (ברכות נח, א) דאין המת משתכח מן הלב אלא אחר י"ב חודש, וכן העלו בשו"ת בנין ציון (ח), בשו"ת מהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון קא) ובשו"ת אגרות משה (אורח חיים ה, ד).

ועפי"ז דנו הפוסקים, האם בשנה מעוברת צריך לכוון בפרשת כי תצא לקריאת זכור של השנה הבאה כדי שלא יעברו י"ב חודש שלא הזכיר בפיו, והעלו דאין צורך לכוון והכי איתא בשו"ת חתם סופר (אבן-העזר א, קיט), בשו"ת תורת חסד (א, לז) ובהליכות שלמה (יח הערה 3). אולם המהר"ם שיק (על מצוה תרה אות ב) היה מכוון על תנאי.

לפי הרמב"ן (דברים כה, יז) אין חיוב דווקא לקרוא את פרשת זכור בכדי לצאת ידי חובה, אלא סגי בסיפור הדברים. וכן משמע גם מהרמב"ם (ספר-המצוות עשין קפט. הלכות מלכים ה, ה) ומספר החינוך (תרג).[1] אולם רבים חולקים וסוברים דקיימת חובה מהתורה לקרוא דווקא את פרשת זכור, וכן העלו רבנו חננאל (מגילה יח), התוספות (ברכות יג, א ד"ה 'בלשון'. מגילה יז, ב ד"ה 'כל'), הרא"ש (ברכות ז, כ) וכן העלו מרבית הפוסקים. ועיין בזה במשנה ברורה (תרפה, סקט"ז), בשער הציון (קלט, סק"ו) ובשו"ת יחוה דעת (א, פד).

אמנם מצינו שישנם פוסקים הסוברים כי בכדי לצאת ידי חובת זכירת עמלק, אין חיוב לקרוא דווקא את פרשת זכור, אלא ניתן לצאת ידי חובה בקריאה הנקרית ביום פורים: "ויבא עמלק", והכי איתא במגן אברהם (תרפה). אך יש החולקים על שיטה זו ובהם המשנה ברורה (תרפה, סקט"ז), ערוך השלחן (תרפה, ה) ועוד (עיקר סיבת מחלוקתם הינה כי בפרשת 'ויבא עמלק' קיים רק תיאור המלחמה, ולא המחיה. וע"ע בשו"ת ערוגת הבושם רה. ובשו"ת התעוררות תשובה א, ה).

ולפי זה היה מקום למימר כי מי שאינו יכול להגיע לבית הכנסת ולשמוע את פרשת זכור עדיף שיקרא בביתו את זכור מתוך חומש שכן הקריאה בפורים לא תועיל לו.

אלא דישנה מחלוקת האם את פרשת זכור ומחיית עמלק יש לקרוא דווקא מתוך ספר תורה כשר, והכי דעת הפרי מגדים (קמג משבצות-זהב סק"א) או דסגי מכל ספר (ואף חומש), וע"ע בזה במנחת אשר (פורים כד, ה). עוד בעניין פרשת זכור כשהוא יחיד, עיין בדברי ידידי הגר"א דורי בספרו שו"ת אדרת תפארת (ו, סט. ז, לז).

---

[1] ובשו"ת ארץ צבי פרומר (עז ד"ה 'ואגב') ציין דאף מי שלומד מסכת מגילה מקיים מצוות עשה של זכירת עמלק. וצ"ע דהרי צריך לזכור בפה.

לדינא, נראה לי דאם אין לו ס״ת כפי המצוי אצל הנמצא בבידוד, יש לו לקרוא את פרשת זכור, לכל הפחות מתוך חומש (בשבת זו של לפני פורים) כמובא בשו״ת בנין שלמה (נד), בכף החיים (תרפה, סקל״ה) ובמקראי קודש (פורים ז). וע״ע בשו״ת תורת חסד מלובלין (סו״ס לז). וכאשר יגיעו לפרשת כי תצא יכוון לצאת ידי חובה (עיין חזון-עובדיה פורים עמוד ז. ילקוט יוסף פורים תרפה, כא. וע״ע בשו״ת בצל-החכמה ו, מד ובשו״ת רבבות אפרים ב, קפט אות טז. ח, צב) של מחיית עמלק (ויבקש מבעל הקורא שיכוון להוציאו[2]). וטוב אף לחוש למג״א ולכוון בקריאת ויבא עמלק.

ואעיר כי בספר חשוקי חמד (מגילה כג, ב) הביא על ת״ח שהיה חולה ולא שמע פרשת זכור בשבת ולמחרת אסף מנין אנשים וקרא זכור בלי ברכה. אולם בשו״ת תשובות והנהגות (ה, רכח) הוכיח דמכך שאין מצוי שמי שהיה חולה בשבת זכור שמוציא ס״ת לקרוא לצאת יד״ח, משמע דאין זה חיוב מהתורה אלא רק תקנה מדרבנן (ובעניין קריאת פרשת זכור בלילה עיין בדברינו בשו״ת אבני דרך יד, קלו).

[2] ועיין בזה בשו״ת הר צבי (אורח-חיים נח), בשו״ת משנה הלכות (ח, ד) ובילקוט יוסף (פורים תרפה, כא בהערות).

קלג. זמן קריאת מגילה בבית שמש

האם לעיר בית שמש יש דין מוקף לענין מגילה?

אמנם רבו עסקו בנושא זה בעבר. אך המציאות בשנה זאת השתנתה. עקב אכלוס שכונות חדשות בבית שמש (כרמה ד) היוצר עיבור העיר. כמו כן, כאשר בוחנים את כל הערים הקדומות כמקשה, רואים דברים שלא נתבררו יחדיו עד כה. אמנם בשנה זו אין נפק״מ מצד הקריאה עצמה, אך הגיע העת להכרעה בנושא.

חורבותיהן של שמונה ערים קדומות נמצאות בתוך או בסמוך או נראות מבית שמש.

ומצינו בפרי חדש (כללי הספקות יורה-דעה קי) ובשו״ת עזרת כהן (מא) כי דבר מסתבר ביותר הוא בגדר ודאי. וכידוע ערים רבות המוזכרות בתנ״ך עם שמם מזוהה כיום, אך וודאי דלא סומכים רק על שימור השם (עיין חזו״א שביעית ג, סקי״ח) אלא צריך אסמכתאות נוספות המאשרות את הזיהוי כמובא בשו״ת משנת יוסף (א, מד). ועל הישענות שימורי שם מצינו במפורש בכפתור ופרח (פרקים י, יא, מז).

ונזכיר כמה ערים סמוכות לבית שמש:

א. תל בית שמש. השם שהשתמר במקום הוא עין שמש. העיר מתוארת בתנ״ך בגבול נחלת יהודה (יהושע טו), נחלת שבט דן (יהושע יט). וכן כשהארון ה׳ שב משדה פלישתים אל בית שמש (שמואל א ו) מתואר כי היא נמצאת בעמק. כל חוקרי המקרא מזהים את עין שמש עם בית שמש: החל מבעל תבואות הארץ, וספרים ארץ ישראל ושכנותיה, אדמת הקודש ועוד.

מבחינה הלכתית, תל בית שמש צמודה לבית שמש של היום בפחות מ70 מטרים אך יתכן שאלו הם שרידי בתים שהרחיבו את העיר מימי בית שני, והעיר שהיתה מימות יהושע וחומתה עמדו במרחק של כמאתיים מטרים מבתי העיר של היום.

ב. תל ירמות. השם שהשתמר הוא ירמוק. ומתאים לתיאורי הגאוגרפיה שבפסוקי התנ״ך (יהושע טו לה, נחמיה יא כט, שמואל יז). גם בחפירות ארכאולוגיות מאשרים מציאות של עיר גדולה מאוד, בעלת רצף של אלפי שנים ותואמת את התקופות הידועות לנו שהמקום היה מיושב בהם. גם נמצאה חומה עצומה שיתכן והיא תואמת לתקופת יהושע בן נון. נראה דהיא מזוהה כתל ירמות.

מבחינת ההלכה: ירמות סמוכה לשתי שכונות בבית שמש (רמה א ורמה ג) במרחק של מאות מטרים בלבד. לאחרונה החלו לאכלס שכונה חדשה, רמה ד, שהיא נמצאת במרחק של עשרות מטרים בודדות מהתל והחומה שנמצאה שם, כך שיש חיבור של עיבור ביניהם. אולם יש ספק אם העיר בימי יהושע היתה ממוקמת באותו מקום שיש חיבור או רק בחלק אחר של התל.

ג. עין גנים, רחוקה כקילומטר מהעיר בית שמש (תואם את מידת החזון איש למיל). הזיהוי שלה הוא על פי שמה שהשתמר: אם ג׳ינה[1], שימור שם חלש.

ד. צרעה, הזיהוי שלה נעשה כבר ע״י הכפתור ופרח. שמה השתמר בשלמות. אמנם רחוקה כשנים וחצי ק״מ מבית שמש אך נראית היטב בחלק ניכר משכונות בית שמש.

[1] אגב אציין כי בקובץ מה טובו אהליך יעקב (טז עמוד ו) הובא בשם הגר״ד בהר״ן כי לא הסכים להסתמך על שמות הערים בערבית לצורך זיהוי מקומם בארץ ישראל והיה מבטל את זה.

ה. זנוח, השם השתמר היטב (זנוע). מיקומה הוא בסמיכות של מאות מ׳ בודדות משכונת רמה א ו־ב.

ו. עזקה, רחוקה כשנים וחצי ק״מ מבית שמש אך נראית היטב מחלקים משכונות רמה ג ו־ד. שמה השתמר בשם זקריה. הארכאולוגיה מאשרת עיר גדולה ובצורה (תואמת את תקופת יהושע) ורצף מגורים בן אלפי שנים. מיקומה תואם את הפסוקים (יהושע טו, שמואל א יז ונחמיה יא).

ז. שוכה, רחוקה כשנים וחצי ק״מ מבית שמש אך נראית היטב מחלקים משכונות רמה ג ו־ד. שמה השתמר בשם שויכה. המיקום תואם את המתואר בתנ״ך (יהושע טו, שמואל א יז ונחמיה יא).

נראה כי הערים הללו שמזוהות הן מקשה אחת המזהה אזור שלם עד כדי ודאות מרובה. ונראה שכל אחת בפני עצמה יש בכוחה להשפיע בדין מוקף.

יש להביא כמה ראיות דערים אלו עם חומה בימי יהושע. ראשית, כל הערים הקדומות הנ״ל מנויות בספר יהושע וע״פ הירושלמי בתחילת מסכת מגילה (פרק א הלכה א) היו לערים המנויות ביהושע חומה. אמנם הגמרא מביאה שם מחלוקת ר״ל ורבי יוסי ברבי חנינא, אך נראה שרבותינו סברו שאין מחלוקת על כך שכל המנויות ביהושע היו מוקפות ומחלוקתם היא על דבר אחר: ע״פ **קרבן העדה** (״מוקפין חומה מנה״) נראה שמחלוקתם היא ביחס לערים שלא מנויות ביהושע, האם גם הם היו מוקפות חומה או לא, ומתוך פירושו של קרבן העדה נראה שרבי יוסי ברבי חנינא מתייחס לדברי רבי יוחנן בגמרא ״מגבית ועד אנטיפרס ששים ריבוא עיירות היו״ ואם כך מתפרשים דבריו שהכונה לערים מוקפות חומה. יוצא שלכו״ע הערים המניות ביהושע היו חומה. באופן זה פירש גם ה״נרות אהרון״ (עמ׳ עג). כמו כן, בספר יהושע ברשימות הערים המנויות יש חותמת של ״ערים וחצריהן״. ע״פ הפשט וכן פירש **רש״י** (יהושע יג, כח). מה שמייחד ערים על פני חצרים הוא חומה. ומכאן שלכל הערים המנויות היו חומה. לרש״י לא הפריע לפרש את הפסוקים (יהושע טו, כא) ע״פ דעת רבי חנינא ברבי יוסי הסובר שערי גבול נמנו ביהושע, ומכאן שרש״י סובר שגם לדעתו כל הערים המניות היתה חומה. וע״ע בגר״א שביאר הכי את הפסוקים כפי שרואים מפירושו (יהושע יח, כח). וכן **ברמב״ן** (חידושיו למגילה ה, ב) עולה שכל המנויות ביהושע מוקפות חומה. וכן העלו גם בשו״ת דברי יוסף (דף ו), נרות אהרון (עמ׳ עג), מעשה חושב (עמ״ס ערכין לג, ב), הרי״ם טיקוצינסקי בספרו ארץ ישראל (עמוד מו). אגב, הערים המנויות בספר נחמיה (יא) היו מוקפות חומה ע״פ הירושלמי וביאור קרבן העדה, כך מובא בשו״ת דברי יוסף (דף ז).

בספק מוקף מימות יהושע בן נון, מצינו מחלוקת. לפי שו״ת הרדב״ז (א, רנב), מקור חיים לחוו״י, שו״ת חתם סופר (אורח-חיים קסא), שו״ת תורת חסד (לח, סק״י) כדעת ר״י אביוב (המובא בבית-יוסף תרפח) דצריך שיהא ידוע האם המקום מוקף מימות יהושע (והספק מצד אחר). אך לפי הפרי חדש והמטה יהודה בסימן תרפח, רק כשאין שום הוכחה לספק קורים בי״ד, אך כשיש חומה ויש ספק ממתי היא, הדין שונה (וע״ע בשו״ת תפילה למשה ב, נג).

לגבי קריאה בעיר מסופקת, הברכ״י (תרפח, סק״א), הביאור הלכה (תרפח ד״ה ׳או׳), כף החיים (תרפח, סקי״א) בשם הזכור לאברהם (מע׳ מ דף מח) והבית עובד (סק״ח) דאף שבעיר המסופקת עצמה חייבים לקרות בשני הימים, מ״מ בכפרים הסמוכים ונראים עמה אין קורין אלא בי״ד. אך עיין בפאת השלחן (ג, טו) ובחזו״א (קנג, סק״ג) דאין חילוק בזה ודין הסמוך כדין הכרך עצמו (וגם שם קורין בשני הימים). וע״ע בשו״ת זבחי צדק (ג, י), בשו״ת פעולת צדיק (א, צז) ובחזון עובדיה (פורים עמוד קיב).

ויל״ע היטב בדין מוקף, בעיר שחרבה ובסמוך לה.

לגבי סמוך לכרך שחרב ונעשה של גויים. מצינו מחלוקת בביאור הגמרא בירושלמי (מגילה א, א). לדעת הרשב״א (מגילה ב, ב) הריטב״א (מגילה ב, ב) והגר״א (ביאור הגר״א או״ח תרפח, ב) דינו נשאר בט״ו. אולם לדעת הברכי יוסף (תרפח, סק״ח), דינו בי״ד (ע״פ ספר שו״ת משאת-משה ב, ג) ע״ש (כשאין יהודים בכרך עצמו).

אמנם המשנה ברורה פסק כדעת הברכי יוסף (וכן דעת קרבן-העדה, שדה-יהושע, בית-עובד), אך נראה שההלכה למעשה היא כדעת הראשונים והגר״א (חזון איש או״ח קנד. שו״ת עמודי אש ו, שו״ת ציץ הקודש נג, ז) בגלל שהברכי יוסף לא ראה ראשונים אלו (כך רואים בבירור מתשובתו), וכן הברכ״י נסמך על מקור ברמב״ן שלא קיים (וע״ע במקראי קודש סי׳ כה במה שהאריך לדון בדברי הביאוה״ל). וראיתי דבשונה הלכות (תרפח, ה. ח) העתיק בשם החזו״א דגם בסמוך לכרך שחרב קורים בט״ו (ולא בי״ד). ועיין בספר הליכות אבן ישראל (פורים עמוד תכא) דהכי הביא בדעת החזו״א. עוד בזה עיין בספר דברי הפורים האלה (סי׳ יד) ובספר חבל נחלתו (כ, ל). וכן בקונטרס הימים האלה נזכרים (בסוף הקונטרס) דהבין כי גם לחזו״א הוי גדר ס״ס (אך דחה דבריו בצדק בכרם אליעזר סי׳ מז אות ט). וצע״ג בדבריו.[2]

ונציין דע״פ הגר״א ועוד, רבים הורו (שלא כמשנ״ב) לגבי קריאת מגילה בירושלים המערבית, דיש לקרוא את בט״ו. והכי העלה בשו״ת היכל יצחק (אורח-חיים סה) ונימק זאת: ״הגר״א גורס כנוסחא שלפנינו, ובענין הגרסאות שבירושלמי מי כמוהו כעמוד ברזל... ובכגון זה הלכה כבתראה״ (כמו הגר״א). וכן העלו גם בשו״ת משפטי עוזיאל (ח, סב), בשו״ת הר צבי (אורח-חיים קלא), בחזון עובדיה (פורים עמוד קי. וע״ע ביביע-אומר ז, נח), ובספר ארץ ישראל לגרי״מ טיקוצינסקי (עמוד נ) בשם הגר״ש מסלנט. ולא אעלים כי היו שהורו דיש לפסוק כמשנה ברורה דהוא הפוסק האחרון[3], והכי הורו הגרי״ז סולובצ׳יק ועוד. וכן ראיתי דבקובץ תחומין (א עמוד 123) הגר״ש ישראלי הורה כמשנ״ב, ע״ש. ואגב, ביאר במשנ״ב ד״כפר הסמוך לכרך ונהיה הכרך שמם יקראו בי״ד״, והעיר הגרש״י: אין לך כרך שמם יותר מהללו שחומותיהם טבועות עמוק באדמה ורק ע״י חפירות ארכיאולוגיות מגלים אותם כיום הזה, עכ״ל (וע״ע בספר אדרת-שמואל, פורים אות קצה). ונראה דגם בהליכות שלמה (כ דבר-הלכה אות טו) העלה כמשנ״ב.

ויל״ע האם יש לחלק בין עיר של גויים לכרך חרב. יש מספר הוכחות שאין לחלק: א. בחידושי הרמב״ן (מגילה ב.) בביאור הירושלמי מביא את שתי האפשרויות ולא מחלק ביניהם. ב. ע״פ ביאור הגר״א דין הסמוך הוא עצמאי ואינו תלוי במצבו של הכרך אם הוא חרב או בנוי. ג. הברכ״י שאל את שאלתו על כרך חרב ולא של גויים ולא הבחין ביניהם בתשובתו. ד. ע״פ החזו״א (או״ח קנד) לא פקע דין מוקף מכרך חרב. ה. ע״פ הר״ן (דף ב. בדפי הר״ף ד״ה ״אבל הרמב״ן״) ישוב גויים לא הוי ישוב וע״כ אין לחלק. נוסיף שיש סברה שהתקנה היתה על ערים חרבות והסמוך להם (שו״ת בני ציון שפירא ג, סט). היה נהוג שבונים סמוך לחורבות ולא עליהם.

אולם יש מקום להקשות, דהרי בשו״ת הר צבי (ב, קלא) קבע שיש לחלק בין עיר גויים לכרך שחרב. אך צ״ע אם דבריו להלכה למעשה או רק כהסתפקות. כמו כן, מצינו שבביאור הלכה (תרפח ד״ה ׳או שסמוכים להם׳) כתב לחלק בין כרך שחרב לנעשה של גויים. אולם ניתן לומר דכיוון שמקור המשנ״ב

---

[2] אולם מובא בשם הגר״נ קופשיץ (כרם אליעזר מז אות יג) כי אף החזו״א שהחמיר בסמוך לכרך שחרב היינו כשעצם הכרך קיים, משא״כ בנידו״ד שהכרך נחרב מכל וכל, אלא שמוצאים שם שרידים בחפירות (וע״ע בסברא זו בספר בארה שבע ס״ג אות מ עמוד צה). אך צ״ע דהרי גם בלוד דנו למרות שחרבה (עיין שו״ת מנחת יצחק ח, סא). עוד לגבי לוד עיין בשו״ת יביע אומר (ז, ס), בשו״ת יד נתן (ב, ל. ג, ל), בספר מועדים וזמנים (ב, קפה), בקובץ תשובות (א, סט), בקובץ תחומין (כרך ט), בשו״ת ברית אברהם (א, כה עמ׳ רי-ריא, רפג) ובשו״ת מועדי ניסים (ב, נח).

[3] עיין בשו״ת אגרות משה (או״ח א, יג) ובלנתיבות ישראל (א עמ׳ 205).

הוא הברכ״י, ניתן למימר: מקום חרב, בו אין איש, קוראים הסמוכים בי״ד. עיר של גויים, אם נכנס לשם יהודי, הרי הוא מחיל על הסמוך בנוכחתו דין ט״ו. אך אם יכנס למקום חרב יהודי הרי גם הוא מחיל דין מוקף על הסמוך ואין בזה הבדל בין מקום חרב לעיר של גויים.

אלא שמצינו בשו״ת דברי יציב (ב, רצה) שדין מוקף לסמוך הוא רק אם הסמוך היה בנוי עוד מימי הכרך הבנוי. אך ניתן לדחות זאת, שכן הדיוק ברשב״א ובריטב״א אינו מוכרח משום שהנושא על פיהם הוא התמשכות דין מוקף בכרך עצמו למרות שרחב והסמוך לו רק מלמד על ההתמשכות של דין מוקף ולא הובא ללמד על עצמו. וכן, מדברי הגר״א משמע שלסמוך יש דין עצמאי ואינו תלוי בכרך. וע״ע בשו״ת בני ציון שפירא (ג, סט) כי הסברה היא שהתקנה היתה על ערים חרבות והסמוך להם והיה נהוג שבונים סמוך לחורבות ולא עליהם.

ואת״ל, דעדיין בית שמש הוי כספק מוקפת. ההיתכנות לראות את בית שמש בדין מוקף ודאי מחייבת קריאה בט״ו משום שבדיעבד מוקף, לא יוצא ידי חובה בקריאה בי״ד. אמנם ע״פ המשנ״ב, הפרמ״ג והגר״א יוצאים י״ח בדיעבד, אך דבריהם הם בניגוד לרוב הראשונים (הגאונים, טור, רמב״ם, ראב״ן, רמב״ן, רשב״א ריטב״א, מאירי ועוד). וכן פסקו בספר תקפו של נס (ג, ט) ובספר כרכים ומוקפים (פרק יז). ויש להוסיף כי אי קריאה בט״ו לכתחילה היא ״ביטול מצות כרכים בידים״ (כלשון הירושלמי). עוד בעניין זמן מגילה בבית שמש עיין בספר מגילה במוקפות חומה (עמוד 428-422).

לפי״ז לכאורה י״ל דכיוון דהערים הללו מזוהות עם ערים מוקפות חומה המוזכרות בספר יהושע, והסמוך לכרך חרב דינו בט״ו. ואף למי שאינו נוטה מדברי המשנ״ב צ״ע שהרי קושית החזון איש ושו״ת עמודי אש היא קושיה אלימתא ורוב הפוסקים נטו מדברי המשנ״ב ופסקו כגר״א. ועוד שיתכן ששכונות בית שמש לתל בית שמש ותל ירמות כבר אינם בגדר סמוך אלא מחוברות מדין עיבור, הרי יש לבית שמש דין מוקף ודאי. ואף אם נאמר שהמסתבר מאוד לא הגיע לכדי ודאי הרי בספק מוקפת, אם יקראו רק בי״ד הרי מבטל מצות כרכים בידים וגם לא ברור שיצא אף בדיעבד. אך עיין בזה בשו״ת תשובות והנהגות (ג, רלה).

אולם אחר כותבי זאת ראיתי כי בשו״ת ברכת יהודה (ד אורח-חיים נ) האריך להוכיח דיש לקרוא בערים המסופקות בי״ד, ע״ש. וחזיתי דבשו״ת ויצבור יוסף שוואריץ (ב) כתב דרק בירושלים קורין בט״ו[4]. וע״ע באריכות לגבי בית שמש בספר כרם אליעזר (סימן מז. הובא בספר פרדס יוסף החדש).

אחר שהראתי הדברים למו״ר הרה״ג יוסף ליברמן שליט״א, הוא כתב (בכת״י) בהאי לישנא: דבריו מסתברים, ולמעשה נראה שיקראו בי״ד בברכה כרוב העולם, ובט״ו בלי ברכה, לצאת ידי כל הספיקות, כנלענ״ד״. ומו״ר הרה״ג אבגדור נבנצל שליט״א כתב על דברנו (בכת״י): ״אני מסכים עם כת״ר לקרוא בבית שמש בט״ו״.

אך הרה״ג יצחק זילברשטיין שליט״א כתב לי כי יש להמשיך לקרוא רק בי״ד, וזו לשונו:

> בענין שאלתו מתי יש לחוג את חג הפורים בעיר בית שמש, בעקבות שינוי המציאות ואכלוס שכונות חדשות, היוצר עיבור עיר, לשמונה ערים קדומות שחורבותיהן נמצאות בסמוך או נראה לבית שמש.
>
> והראה כת״ר שליט״א פנים שיש לקרוא מגילה בבית שמש בט״ו באדר ולא בי״ד, כפי שנהגו עד כה.

[4] וע״ע בשו״ת הר צבי (אבן-העזר קכט) ובספר המועדים בהלכה (עמוד רלז).

והנה אף שדבריו נאמנו מאוד, ונראית בקיאותו הגדולה וכו׳, מכל מקום לענ״ד נראה שיש להמשיך לקרוא את המגילה בבית שמש בי״ד באדר, כפי שנהגו מימים ימימה.

וזאת, כיון שאין ידיעה ברורה וודאית בכל הערים שהזכיר כת״ר שאכן הם אותם הערים, כמו שציין במכתבו.

זאת ועוד, כיון שסו״ס מדובר בחורבות ובשרידי עתיקות וכו׳, ואין ידיעה וזהות לאף אחד מהתושבים מסביב למקומות אלו, ואין משתמשים בשמות אלו להזכיר מיקומם ומקומות אחרים כלל, דהיינו אף לא אחד מהתושבים בבית שמש ובסביבתה לא משתמש בציון ישובים עתיקים אלו, בבאו לציין מקום של חיים יהודיים בימינו, לכן יש לומר שאבד זכרם ונשתכחו מדעת בני אדם. וכעין מה שאמרו בתוס׳ ב״ב (מד, א ד״ה ׳דוקא מכר׳) ובתוס׳ סוכה (ל, ב ד״ה ׳וקרקע׳) מהירושלמי כלאים (ז, ד) לענין קרקע שנשתקע שם בעלים ממנה, ואין ידוע לשום אדם מי הוא הבעלים. ועיין נתיבות המשפט (חו״מ שעא, סק״א וסי׳ שסג, סק״א), שהביא כן להלכה.

זאת ועוד, יש לצרף דעת מו״ח מרן הגרי״ש אלישיב זצ״ל, במה שנשאל לענין קריאת המגילה בקרית ספר, שרואים בגובה העיר את לוד, ופסק שאין לקרוא בה אלא בי״ד, כיון שלוד שלנו אין ידוע אם זו לוד הישנה, ודינה כספיקות, ודעת הרבה פוסקים שאין סמוך ונראה לספיקות, הובא בקונ׳ זמני הפורים (עמוד יט). וה״ה הכא בזהות הישובים שציין כת״ר, שאינם אלא כספיקות.

ולכן, בנידון שאלתינו, כיון שנשתכח שמם של מקומות אלו מן העולם, קשה לסמוך על שרדי חורבות נטושים וכו׳, ולקבוע הלכה לקרוא מגילה בט״ו.

ולכן לענ״ד נראה שיש להמשיך לקרוא מגילה בי״ד כמו שנוהגים היום.

וכפסיקת הרה״ג יצחק זילברשטיין כתב לי הראשון לציון הרה״ג יצחק יוסף בתשובה ארוכה וסיים בהאי לישנא: ״המורם מן האמור, כי עיקר הדין בית שמש ואגפיה, ורמת בית שמש ג־ד, קוראים את המגילה ביום י״ד, וכמו שנהגו בשנים קדמוניות. והרוצה לקוראה גם ביום ט״ו מחמת הממצאים הארכאולוגים שנמצאו שם, יחמיר רק לעצמו ויקראה בלי ברכה, אך אל יורה כן לרבים, לשנות ממה שהכל נהגו, ולא תעשו אגודות אגודות״.

קלד. מתנות לאביונים למשפחה בבידוד

נשאלנו לגבי משפחה עניה הנמצאת בבידוד בביתה (עקב הנגיף המשתולל בארצנו). האם ניתן לתת להם מתנות לאביונים דהרי הם לא יוכלו לקנות בעקבות הבידוד דברים לסעודת פורים.

מצינו מספר טעמים למצוות מתנות לאביונים. הטעם הראשון הוא דהוי עניין של צדקה שישנו עניין להרבות ביום זה במצוות צדקה, וכבר כתב בפלא יועץ (ערך פורים): "ומצות צדקה ביום הזה היא העולה על שאר ימים שנלווה עמה גם מצוות מתנות לאביונים, ולפי סודן של דברים בחנוכה ובפורים ראוי להרבות בצדקה עם עמלי תורה". וע"ע בזה בספר מועד לכל חי (לא, צד). וכן משמע מספר יערות דבש (ח"ב דרוש ח) כי "גזרו מתנות לאביונים כי צדקה תציל ממוות".

אולם לענ"ד אין טעם מתנות לאביונים מצווה משום צדקה. ועיין בספר רץ כצבי (מעגלי השנה ח"ב סי' ז) שביאר דין זה, דמתנות אביונים הוא אינו מדין צדקה אלא מדין שמחת[1] פורים. וזה מפורש בריטב"א (הובא בשיטה מקובצת למסכת בבא-מציעא עח). וע"ע בהררי קודש (בספר מקראי קודש עמוד קנ) ובשו"ת אבני דרך (טו, קלז). ואף את"ל דעיקר המצווה היא מצד צדקה, הרי יכול לתת מעטפה של כסף או להפקיד לחשבונם ביום זה, וממילא למרות שהם בבידוד יוצא לכתחילה במצווה זו.

ואי נימא דמצוות מתנות לאביונים הוי מדין שמחה כמובא בריטב"א. וכן מפורש בכל בו (מה) כי אין מדקדקין במעות פורים ומחלקים לכל מי שרוצה לקבל, כי הכל הוא להרבות שמחה (וכ"כ גם הסמ"ק מצוה קמח), הרי אף למי שבידוד יכול לתת דוודאי ישמח העני מכך. וכבר כתב בשבולי הלקט (רב) דכשם שהאדם חייב לשמוח בפורים, כן לחייב לשמח העניים.

הטעם היותר ידוע של מתנות לאביונים הוא דהדבר נועד לצורך הסעודה כמבואר בהלכות קטנות (ב, קסג), ונפסק במשנה ברורה (תרצד, סק"ב) ובכף החיים (סקי"ז). וכ"כ בשו"ת בנין עולם (לו) בהגה מבן

---

[1] וראיתי מקום להזכיר כאן, כיצד מגיעים לשמחה בחודש אדר. ואביא את דבריו המיוחדים של הרה"ג יצחק יעקב פוקס (הובא בקובץ הלכות ששולח הרב, פורים תשפ"א) וזו לשונו: רבים שואלים: כיצד "מרבים בשמחה"? הרי משתדלים אנו לקיים בכל יום "עבדו את ד' בשמחה" בקיום "שני תמידים כהלכתם"" "שיויתי ד' לנגדי תמיד" "וטוב לב משתה תמיד"? (פתיחת וסיום שולחן ערוך חלק אורח חיים) במה נרבה בשמחה יותר מכך? האם נרבה יותר בחיוכים? בריקודים? אולי נלגום מידי פעם מעט יין, שהוא בריא ללב, ונקיים: "ישמח לב מבקשי ה' "?. ואכן, בנימוקי או"ח לסי' תרפ"ו מנמק מדוע לא הזכירו הרמב"ם והשו"ע "משנכנס אדר מרבים בשמחה", כשם שהביאו משנכנס אב וכו'? שריבוי בשמחה הוא דבר התלוי בלב, ולא פרטו חז"ל כדת מה לעשות לריבוי השמחה בחודש זה, מה שאין כן, המיעוט באב מפורט בחז"ל. יש לדעת, כי השמחה אינה דבר שיגיע ואז..... שמחה היא כבר תוצאה, ישנו תנאי מקדים, כדי לזכות לשמחה אמיתית ושלמה, מלמדנו דוד המלך ע"ה בפסוקים מפורשים: השמחה מקומה בלב: "ישמח לב מבקשי ה' " (תהלים קה, ג) וכדי שתשכון השמחה בלב צריך שיהיה הלב ישר, "אור זרוע לצדיק וליישרי לב שמחה" (תהלים צז, יא) ובפסוק נוסף: "שמחו בה' וגלו צדיקים והרנינו כל ישרי לב" (שם לב, יא). ואם ישאל השואל: מהו "לב ישר"? איה הסרגל בו נוכל למדוד את "ישרות לבנו"? והאם ישנה דרך ליישר את הלב, כדי לזכות לשמחה? התשובה בפסוק נוסף, כמרשם של רופא: "פיקודי ה' ישרים משמחי לב" (תהלים יט, ט). אמנם כן, הריבוי בשמחה באדר ובכל עת, הינו על ידי "פיקודי ה' ", קיום מצוותיו יתברך, והדקדוק בקיום ההלכה שהם "משמחי לב", כי אין שמחה אמיתית ושלימה שורה בלב האדם, אלא כשליבו ישר, עם רצון ה', ואז מרגיש האדם מאושר, מלשון - אושר, ומלשון - אישור, כי אין שמחה כהתרת הספיקות, כאשר בכל אשר יפנה, פותח האדם שולחן ערוך, ספר הלכה, וכשצריך, מקיים "עשה לך רב" ומקיים "בטל רצונך מפני רצונו" יתברך. אין לך דבר, המשרה שמחה אמיתית, רוגע ושלווה, והרגשת סיפוק ושלימות יותר מכך, בכל עת ובכל מצב.

המחבר, כי המצווה שהעני יאכלנה לשמחת פורים. ולפי זה אם העני בבידוד באופן שהוא אינו יכול למנות אנשים שיקנו בכסף צרכי סעודה לפורים, אין יוצא בזה ידי חובה. אולם המציאות מוכיחה כי אין קושי למצוא שליחים אשר ניתן למנות אותם שיקנו (והכי מקובל דמי שבבידוד או דעושה הזמנה טלפונית או שמבקש מחברו/שכנו שיקנה בשבילו והוא ישלם עבור כך). וכ"כ לי בעל שו"ת דברות אליהו כי המבודדים שולחים שליחים לקניות ומניחים ליד הדלת ומודיעים להם ע"י טלפון והם לוקחים המצרכים, ולכן מצווה לתת להם.

קלה. נתינת פירות שביעית לחולה קורונה

האם מותר לתת פירות שביעית לחולה קורונה, אף שסביר שהוא לא יגמור את כל הפרי ולא יאכלו משייריו.

בשו״ת מהרי״ט (א, פג) כתב:

> שאלה נשאלתי בתותין הללו שמאכילים העלים שלהן לתולעי המשי, אם מותר לעשות כן בשביעית, הואיל ומאכל אדם הם, ומפסידין אותו בלקיטת העלין הללו... וטעמא משום דלאכלה אמר רחמנא ולא להפסד...
>
> והרי הם מפסידין הפירות בידים. שאפילו יניחו הפרי במקומו, הואיל ונוטלין את העלין, הפירות מתיבשין ונושרין. ואין לומר דכיון דנהנים יותר באותם עלין לצורך המשי, לא מיקרי הפסד, כדאמרינן בסוף פרק החובל (ב״ק צא, ב) בלאו דלא תשחית, דאמרינן (לענין קציצת עץ מאכל) - אם היה מעולה בדמים מותר לקוצצו, דלא מיקרי השחתה... לא דמי, דהכא במידי דאכילה קדושה תליא, דכתיב והיתה שבת הארץ לכם לאכלה. ואע״פ שמשתכר כפלים, הפסד פירות שביעית מיקרי, אע״פ שמשתכר במעות... ומשנים קדמוניות נהגו היתר ומעולם לא נשמע מי שמחה בידם, אלא שבשנה זו ערערו עליהם ת״ח בדבר.
>
> ונראה לי שיש להורות היתר בענין זה... ואף אחר יציאת הפרי מותר לקרסם בעלין. ואע״פ שעל ידי כן הפירות מתיבשות ונושרות, כדאמרינן בחולין (צב, א) דאלמלא עליא לא מתקיימו איתכליא, אין בזה משום לאכלה ולא להפסד, הואיל וגרמא הוא ואינו מפסידן ביד. כדמוכח בירושלמי (שביעית ז, ב) - הדין קינסתא דירקא (קניבת ירק הראויה למאכל אדם), מסקין לה לאגרא (יכול להעלותה לגג) והיא יבשה מגרמה (והיא מתייבשת מעצמה). כלומר שמאכל אדם הוא ואי איפשר להאכילה לבהמה, אבל לאחר שיבשה ולא חזיא לאדם שרי.

הרי שלפי המהרי״ט מותר לגרום הפסד לפירות שביעית, ומפרש עפ״ז שכוונת הירושלמי היא, שהרוצה להאכיל מאכל אדם לבהמה, מניחו על הגג עד שיפסל מאכילת אדם, ואז יהיה מותר ליתנו לבהמה, אף שבהעלאתו לגג, גורם להפסידו מאכילת אדם (אך דעת המקדש דוד זרעים נט, ה לאסור).

לפי זה עולה כי מותר לתת פרי, למרות שיודע שהמקבל יאכל רק חלק ממנו, וחלקו האחר ימאס מאכילה ויבא לידי הפסד. ובסדר השביעית (סעיף ח) כתב: ״צריך למנוע את הילדים שלא יבזבזו את האוכל״ והעיר בספר דרך אמונה (הל׳ שמיטה ויובל פ״ה ציון הלכה סקכ״ח), שכוונתו מדין חינוך, אבל מדינא גרמא מותר.

בקובץ מה טובו אהליך יעקב (יב עמוד טז אות כב) הובא בשם הגריש״א זצ״ל: ״מותר לחולה לאכול פירות שביעית אף אם אינו אוכל כל הפרי ואף אחד לא יאכל את השיריים שלו מ״מ אינו חשיב כמפסיד פירות שביעית״. וכ״כ לי להתיר לתת לחולה בעל שו״ת דברות אליהו (וציין דאת השאריות יניחו בפח המיוחד לכך). וכן כתב לי בשאלתנו הגר״א שלזינגר[1] דניתן לתת לחולה קורונה פירות שביעית

[1] אגב, לגבי נתינת פירות שביעית לחולה האוכל דרך צינור, מצינו בזה מחלוקת בפוסקי זמננו. בשו״ת משנת יוסף (יב, נו)

ולשיטתו ציין כי ״אם יהיו שיריים לדעתי אפשר לזורקם לאשפה כיון ששוב אינם ראויים לאכילה. והוי כמו פרי שעלה בו עובש דאפשר לזורקו״.

סברא נוספת כתב לי בעל שו״ת ודרשת וחקרת, ואלו דבריו: ״הפוסקים התירו לחתוך פרי אף שבדעתו לאכול רק חציו, ואף שגורם שהחצי השני יתקלקל, כי גרם הפסד פירות שביעית מותר, וכן התירו לתת לתינוק פירות שביעית אף שיפסיד את הפירות באכילתו, עיין חוט שני (שביעית ה, ה עמוד רלד) וספר משפטי ארץ (כא, יא). אולם עדיף לתת להם חלק מהפרי ואחרי שיאכלו יתן להם עוד חלק (והשארית יעטוף בניילון, דרך כבוד וישים בפח של שמיטה). ופשוט שה״ה בנדו״ד שמותר לחולה לקיים מצוות אכילת פירות שביעית (לרמב״ן), ויקח מנה קטנה שמשער שיוכל לאכול, ואם ירצה יקח אח״כ עוד קצת. ואם באמצע אכילתו אינו יכול להמשיך, אפשר לשמור את השארית במקרר עד שירצה או לשים בפח שמיטה הנ״ל״.

ולגבי נתינת פירות שביעית לתינוק, אף שהוא יפורר או יפסיד חלק מהפרי, איתא בבית רידב״ז (ה, א עמוד ס): ״ומותר ליתן פירות שביעית לתינוק אף על פי שהתינוק באכילתו יפרר וילכלך הנשאר, כדרך התינוקות ויפסיד אוכל הנשאר, והפסד כלשהו גם כן אסור כמו שהוכחנו. מכל מקום מותר ליתן לתינוק, משום דלא הוי אלא גרם הפסד, וגרם הפסד מותר בשביעית ולא שייך גם כן ד׳קטן אוכל נבילות׳, דאסור לספות לו בידים. דהא בשעה שנותן לו הרי הוא היתר, ואך התינוק מפסיד אחר כך״.

ובספר דרך אמונה (הלכות שמיטה ויובל ה, ג סקי״ג) איתא: ״צריך למנוע את הילדים שלא יבזבזו את האוכל, ושמעתי בשם רבי שלמה זלמן שפירא שזה משום חינוך, אבל מדינא גרמא מותר״. וע״ע בדבריו בספר מועדי הגר״ח (ב, תשפג). וכן ראיתי דבילקוט יוסף (שביעית טו, כג) דהעלה להתיר לתת תינוק פירות שביעית (וציין דה״ה ליתן לו בננה שלמה, אף שיודע שהנשאר ימאס) וציין בהערותיו דהכי העלה גם בספר שמיטה כהלכתה.

עוד לגבי נתינת פירות שביעית לתינוק עיין בשו״ת משנת יוסף (ב, מ), בספר חידושים וביאורים על שביעית (ח אות ז), בספר פירות שביעית (טו, כג), בספר בית דוד על שביעית (ח״ב ד, ז) ובספר חינוך הבנים כהלכתו.

אלא שהעיר בעל שו״ת תשובות ישראל במכתבו אלי דיש חילוק בין קטן לגדול, וזו לשונו: ובחולה שהוא גדול יש כאן עוד איסור שהחולה עצמו שמתחיל לאכול פרי ומשאיר ממנו ה״ה מפסיד בידיים פ״ש ויש עליו איסור. משא״כ בגדול הנותן לקטן, האיסור על הגדול, אבל בחולה האיסור גם על עצמו וגם למי שנותן לו. ונראה דצריך ליתן לו חתיכה חתיכה ומה שנשאר יאכלנו מישהו אחר אבל אין לחצות פרי שביעית ולתת לחולה או תינוק והשאר יישאר כך ולא יאכלנו מישהו אחר דזה ג״ד נחשב הפסד פ״ש שחוצים פרי לשנים והוא מתקלקל. ונמצא להלכה שמותר לחצות פ״ש בתנאי שהכל יאכל.

אולם בעל שו״ת דברי בניהו, כתב לי כי יש ללמוד מקטן להתיר לתת לחולה לאכול פירות שביעית, ואלו דבריו:

התיר כיוון דזהו דרך אכילתו. אך הגר״א נבנצל החמיר (עיין בשו״ת מציון תצא תורה א, תרכז עמוד תעו), וכן החמירו הגר״ח קנייבסקי (מועדי הגר״ח ב, תשפב. שיח-השמיטה ד הערה כד) והגר״א שלזינגר (שו״ת שואלין ודורשין ח, סב). וע״ע בחוט שני (עמוד רנג) ובספר חשוקי חמד (עמ״ס נדרים נב, א).

נראה לענ״ד שחולה קורונה לא יהא גרוע מילדים קטנים שכתב הרידב״ז שמותר לתת פירות שביעית לילד קטן לאכול אף שסביר שלא יגמור את כולו ונמצא שיבוא לידי הפסד והטעם מכיון שהוי גרם הפסד פירות שביעית וגרם הפסד בפירות שביעית שרי, דכן כתב המהרי״ט (א, פג) וז״ל: אין בזה משום לאכלה ולא להפסד הואיל וגרמא היא ואינם מפסידם ביד, כדמוכח בירושלמי (פ״ח) הדין קינסתא דירקא מסקין לה לאיגרא והיא יבשה אינו גרמה וכו׳ ותו איכא (בפרק תשיעי) ולא נמצא מאבד אוכלי בהמה, ומשני מאליהן הן אבודין, ואותה ששנינו הדלועין שקיימן לזרע, והוקשו לפני ר״ה והופסלו מאוכל אדם מותר לקיימן בשביעית, ואם לאו אסור לקיימן בשביעית, שפי׳ הרמב״ם ז״ל דהואיל והן מאכל אדם אסור להפסידם להשהותם לזריעה, דלאכלה אמר רחמנא, ליתא, וכבר חזר בו בחיבורו ומפרש הטעם דאסור לקיימן משום ספיחין וכן עיקר עכ״ל ז״ל, והובא דברי המהרי״ט הנ״ל בבית רידב״ז (ה אות א), והרידב״ז כתב ע״ז, וז״ל: והנה בדין הפסד בפירות שביעית הוא לאו הבא מכלל עשה דלאכלה ולא להפסד וכו׳, ודע דמה שאסור להפסיד אפי׳ כל שהוא פירות שביעית הני מילי בידים ממש, אבל מותר להפסידן ע״י גרמא כמו שמבואר בסימן זה לקמן וכו׳, ועפ״ז יש עוד נפק״מ בענין אתרוג של שביעית, דהנה ידידי הרב ר׳ שלום לייב נ״י עוררני בשם הרב ר׳ יוסף בנימין נ״י, בהא דגרסינן במס׳ סוכה (לה, ב) על האתרוג של תרומה טהורה לא יטול בה פליגי בה ר״א ור״מ, חד אמר מפני שמכשירה, וחד אמר מפני שמפסידה, ופירש״י ז״ל דנמאסת ע״י משמוש היד ומפסיד התרומה כדפרישית עכ״ל ז״ל, ולפי״ז קשה להאי מ״ד מפני שמפסידה, דאל״כ אמאי לא מנה התנא דיהי׳ אסור ליטול גם אתרוג של שביעית אך באמת לק״מ דכבר הוכיח המהרי״ט (א, פג הנ״ל) דגרם הפסד שרי וכו׳, והנה שתי הראיות הראשונות של המהרי״ט (הועתק לעיל) יש לדחות, אבל הראי׳ במה שהרמב״ם ז״ל חזר בו בחיבורו הוא ראי׳ אלימתא, וכן עיקר וכו׳, היוצא לנו מזה דאסור לשפשף לאתרוג בשביעית בידים כדרך שהתינוקות עושים, אלא נוטל כדרכו, ומותר ליתן פירות שביעית לתינוק, אף על פי שהתינוק באכילתו יפרר וילכלך השאר כדרך התינוקות, והפסד כל שהוא אסור כמו שהונחנו, מ״מ מותר ליתן לתינוק משום דל״ה אלא גרם הפסד וגרם הפסד מותר בשביעית וכו׳ עכ״ל הרידב״ז עיין שם. וכ״כ החזון איש (יד אות י) דגרם הפסד פירות שביעית מותר. וכ״כ בספר שמיטה כהלכתה (פרק ג עמוד מח) ע״ש. וכן פסק בילקוט יוסף שביעית (פרק טו אות נז) שמותר ללקוט עלי תותים להאכילן לתולעי משי בשביעית ואין בזה משום הפסד פירות שביעית מפני שהוא גרם הפסד פירות.

הנה חזינן שכל שהוא רק גרמא מותר. ולכן העלה שם בילקוט יוסף (טו, כג) שמותר ליתן בננה לתינוק אף שיודע שאוכל רק חלק ממנה וכתב שם שכן כתב רידב״ז (ה אות א) וגם לא שייך לאסור כאן מצד מה דאסור לספות לקטן איסור דרבנן כמבואר בשו״ע או״ח (שמג) שהרי בשעה שנותן לו הרי הוא היתר והתינוק מפסיד אח״כ. וכן כתב בספר מנחת ירושלים (עמוד קיג סכ״ז) ובמראות יעקב (סכ״ט). וכ״כ בכרם ציון הלכות שביעית (יד, א) דגרם הפסד פירות שביעית מותר בשביעית ולכן מותר ליתן לתינוק פירות שביעית ואע״פ שהוא יפרם וימאיסם מאוכל ע״ש וכ״כ בספר שמיטה כהלכה (עמוד נא) דמותר ליתן לתינוק בננה שלימה אף שיודע שהתינוק לא יאכל את כולה והנשאר ימאס ומ״מ מה שישאר בשיעור הראוי ולא נמאס יכרכנו בנייר או

> בנייחלון ויזרוק לפח אך אם ניתן לתת לו רק חלק מהפרי בלי לגרום להפסד עדיף ע"ש. ולכן נראה שהוא הדין לחולה קורונה שבודאי עדיף מתינוק שלא בטוח שלא יאכל את כל הפרי וגם אם לא אכל את כולו הוי בגדר גרמא בהפסד פירות שביעית שהעלו הפוסקים להתיר לעשות כן בשביעית בזמן הזה שהיא מדרבנן. וע"ע באור לציון שביעית (פרק ב הלכה ג ובהערות שם).

ובעל המשנת יוסף כתב לי בשאלתנו (בכת"י): לכתחילה ימנע עצמו מפירות שביעית כדי שלא יגרום להפסידם. אך אם כבר אוכל אינו חייב לדחוק עצמו לאכול (שאז ימצא אכילה גסה). וכ"כ משמע מדברי בעל שו"ת חיי הלוי להחמיר בזה, וזו לשונו: "נראה דיש להחמיר בזה שלא ליתנו באופן זה. וע"ע מה שכתבנו בחיי הלוי (ח"ט כת"י) בענין תליית פירות שביעית לנוי סוכה, דהגם שאינו מפסידו, שהרי אחר סוכות יכולים לאכלו, אכן כיון שכמ"פ יפסד קצת, ע"כ לכתחילה אין לתלותו, עי' שו"ת מנחת יצחק (י, קיט) וע"ע במ"ב מהדורת 'דרשו' (סי' תרלח על המ"ב סקי"א)". וע"ע בקובץ אליבא דהלכתא (קו עמוד קנד).

והוסיף לי על תשובתנו ידידי הגר"מ גבאי, לגבי עשיית תענית הראב"ד בפירות שביעית. דהמשנת יוסף והגרח"ק כתבו לו דשרי. ולפי"ז כ"ש דאפשר ליתן לחולה קורונה פירות שביעית. וע"ע בבית מתתיהו (ג, כב אות ד). וכן בקובץ מורשה (א עמוד רו) בדברי ידידי הגר"א מחפוד.

העולה לדינא: מותר לתת לחולה קורונה פירות הקדושים בקדושת שביעית אף שיתכן דהוא לא יגמור את כל הפרי ולא יאכלו לאכול משיריותיו. אך מה טוב שיתנו לו, כל פעם חלק קטן.

.

קלו. עשיית פרוזבול לחבירו

האם אפשר לעשות לחבירו פרוזבול מדין זכין לאדם שלא בפניו?

ראיתי דבקובץ אמונת עתיך (גליון 45) האריך בזה בעל שו״ת באהלה של תורה (והדברים הבאים לקוחים משם) וציין כי בשו״ת יביע אומר (ב חושן-משפט ה) פסק שאפשר למנות שליח לפרוזבול כי מילי מימסרן לשליח ראשון שלא כהמהרי״ט (א, קכז). ורק שליח אינו יכול לעשות שליח במילי משום שמילי לא מימסרן לשליח, אך הבעלים עצמם יכולים למנות שליח אפילו למילי. ואם שליחות מועילה אפשר גם לזכות אדם שלא מדעתו בפרוזבול (ועיין בשו״ת להורות נתן י, קט-קטו).

אלא שבקצות החושן (חושן-משפט רמג) ביאר שאין זכין לאדם שלא בפניו אלא בדבר ממשי כגון מתנה וכדו׳, אך במקום שאין דבר ממשי אין זכין לאדם שלא בפניו. ובפרוזבול אין מזכין למלווה שום דבר ממשי. מאפשרים לו רק לגבות את חובותיו, אך אין הוא מקבל שום דבר. ולדעת מרכבת המשנה מועילה גם זכייה כזו, אולם אין זכין מאדם אלא רק זכין לאדם, ובנ״ד זכין ממנו שהרי מוסרים בשמו את חובותיו לבית הדין. ולכאורה דבר זה תלוי במחלוקת רש״י ותוספות (במכות ג, ב): לדעת רש״י הפרוזבול הוא מסירת החובות לבי״ד, אך לשיטת התוס׳ (שם) פרוזבול אינו מסירת חובות לבי״ד, אלא תקנה בפני עצמה. מיהו גם הם מודים בודאי לרש״י שהפרוזבול מבוסס על דין ״מוסר שטרותיו לבי״ד״, אלא שהלל לא הצריך מסירת השטרות בפועל לבי״ד אלא באמירה בלבד סגי. עכ״פ גם לדעתם יש כאן מעין מסירת שטרות לבי״ד ויש כאן זכייה מאדם ולא זכייה לאדם.

אך האחרונים הוכיחו שזכייה מועילה גם כשאינו זוכה בשום דבר ממשי (כמו שמצינו בגר קטן, בקינוי ועוד) בניגוד לדעת קצות החושן. ועי׳ בשו״ת באר יצחק (או״ח א) שיכול אדם לזכות את חברו שלא בפניו ולמכור חמצו לגוי במקומו. ועיין מעדני ארץ (שביעית, קונטרס לאפרושי מאיסורא) שיש מקום להפריש תרו״מ עבור אדם שלא מדעתו (ע״ש שהסתייג מזה מסיבות אחרות).

אלא דלמרות שרואים אנו כי זכייה מועילה גם בדבר שאינו ממשי, לכאורה היא לא תועיל בפרוזבול מכיוון שבזכייה זו הוא חב לאחריני (ללווה), שאלמלא הפרוזבול היה חובו נשמט, ועתה מאחר ויש למלווה פרוזבול הוא יגבה את חובו ממנו.

אלא ששאלה זו תישאל לא רק על זכייה אלא גם על שליחות מפורשת: כיצד יכול אדם למנות שליח לכתוב עבורו פרוזבול הרי השליח חב בכך ללווה ובכה״ג השליחות בטלה? והרי לדעת רוב הראשונים אין אדם תופס לבע״ח במקום שחב לאחרים גם כשהוא מינהו שליח במפורש (עיין תוס׳ ב״מ י, א. רא״ש שם, ויתר הראשונים). ואפילו רש״י הסובר (שם) שרק בזכייה אין זכין לאדם במקום שחב לאחרים אבל בשליחות מהני, אך במקומות אחרים (כתובות פד, ב. ב״ק ע, א) הודה רש״י לדברי תוס׳, וכבר נשתברו קולמוסין רבים בישוב הסתירה בדבריו. ולדעת חלק מהאחרונים רש״י מסכים בעקרון ליתר הראשונים שאין להבחין בין שליחות לזכייה. וא״כ צ״ע איך מועילה שליחות בפרוזבול? ויש לומר גם להיפך, אם מועילה שליחות בפרוזבול אזי גם זכייה תועיל! ואמנם הא גופא מנלן שמועילה שליחות בפרוזבול? שכן אין לנו מקור לכך והאחרונים אמרו זאת מסברה בלבד.

בהסבר ההלכה שאין שליחות מועילה במקום שהוא חב לאחרים נאמרו כמה הסברים:

א. הפני יהושע (כתובות פד) פירש שהטעם לכך הוא משום שאין שליח לדבר עבירה. לפי הסבר זה בפרוזבול אין שליחות לדבר עבירה, אדרבה יש כאן צד מצווה כדי שלא תינעל דלת בפני

לווים. אלא שקצות החושן (קה, סק״א) חולק עליו וטוען שמכיון שלמשלח אין עבירה כלל אין זו שליחות לדבר עבירה, ולכן אין זאת הסיבה שאין שליחות במקום שחב לאחריני.

ב. קצות החושן עצמו פירש לשיטתו (שם שזכין לאדם ולא זכין מאדם) שזכייה היא מינוי שליחות ע״י התורה, והתורה לא זיכתה לאדם אלא במקום שזוהי זכות גמורה בעיניה, ולא במקום שהוא חב לאחריני שזוהי זכות רק בעיני הזוכה. גם לסברה זו י״ל שהתורה מינתה את הזוכה פרוזבול לאחרים בתור שליח אע״פ שהוא חב לאחריני משום שזוהי תקנה טובה לעניים ולעשירים. ואע״פ שזוהי תקנת הלל והתורה עצמה הייתה מעדיפה שחובות יישמטו, אולם התורה ניתנה על דעת חכמים ומכיוון שהלל ראה שנמנעו מלהלוות, הוא תיקן פרוזבול על דעתה של התורה. נמצא שגם בעיני התורה זיכוי בפרוזבול הוא טוב לכל והזכייה מועילה.

אולם הסברו זה של קצות החושן עולה יפה רק לפי הנחתו בדעת רש״י שרק בזכייה אנו אומרים שאין זכייה במקום שחב לאחריני אך שליחות מועילה גם במקום שחב לאחריני. אולם לדעת התוס׳ ויתר הראשונים החולקים על רש״י וסוברים שגם שליחות לא מועילה, במקום שחב לאחריני מאי איכא למימר? מה גם שרש״י עצמו פירש בכתובות (פד, ב) בסוגיית ״יימר בר חשו ״שגם שליחות לא מועילה במקום שחב לאחריני. ועוד, רש״י עצמו בגיטין (ט, ב ד״ה ״יחזור״) כתב וז״ל: ״דקסבר ר׳ מאיר הפסד וחוב הן לאותן שנשלחו להן ואין חבין לאדם אלא בפניו, כלומר אין אדם נעשה שליח לאדם להיות נפסד על ידו אא״כ עשאו הוא שליח דהיינו כבפניו, ורבנן פליגי עליה דר״מ במתני׳ ואמרי דבשחרור אינו יכול לחזור משנמסר ליד זה, ואף ע״פ שלא עשאו העבד שליח משום דקסברי זכות הוא לעבד שיוצא מתחת רבו לחירות וזכין לו לאדם שלא בפניו, דאנן סהדי דניחא ליה דניהוי האי שלוחו להכי״. מבואר אפוא בדבריו שזכייה מועילה מטעם אנן סהדי דניחא ליה, דהיינו שהזוכה הוא שממנה את השליח לזכות עבורו, שלא כדעת קצות החושן שהתורה היא שממנה אותו לשליח.

ג. סברה נוספת מדוע שליחות אינה מועילה במקום שחב לאחריני. לדעת הר״ן (ב״מ י) אדם יכול למנות שליח רק אם הוא בעל הממון. לכן המגביה מציאה לחברו - לא קנה חברו, כי המשלח אינו בעל הממון ואינו יכול למנות שליח לדבר שאינו בסמכותו. גם התופס לבע״ח עדיין אינו בעלים על הממון ואינו יכול למנות שליח על תפיסת החוב. לפי סברה זו אם הוא המלווה היחיד הוא נחשב לבעל הממון כי הלווה משועבד רק לו. וכל עוד ההלוואה לא נשמטה לכאורה יכול למנות שליח וה״ה שאפשר לזכות לו שלא מדעתו. אמנם אם ישנם נושים נוספים, מלווה דידן אינו בעל הממון, ובמקרה זה ייחשב חב לאחריני ולא יוכל לשלוח שליח ולא יוכלו לזכות לו את הפרוזבול.[1]

אלא דיל״ע בזכייה שיש בה חוב. הר״ן (גיטין) מבאר שיכול המלווה לזכות קרקע ללווה כדי לכתוב פרוזבול, אע״פ שכתוצאה מזיכוי זה הוא יגבה את חובו מהלווה, מפני שבאותו רגע זכות היא ללווה

[1] ועיין בנתיבות המשפט (קה, סק״א) שתירץ את קושית התוס׳ (ב״מ שם) על רש״י שכתב ששליח מועיל גם כשחב לאחריני ולעומת זאת בסוגיית ״יימר בר חשו (כתובות פד, ב) מצאנו ששליח שתפס לבע״ח - לא קנה. וכתב שהלווה אינו נחשב לבעל הממון משום שהוא משועבד למלווה, וא״כ המלווה הוא בעל הממון ולכן יכול למנות שליח לתפוס את חובו. משא״כ בסוגיית ״יימר בר חשו מדובר ביתומים שהמטלטלים שלהם אינם משועבדים וא״כ הם בעלי הממון ולא המלווה - לכן אפילו שליח לא יכול לתפוס את הממון עבור המלווה. מבואר אפוא בדבריו שהמלווה הוא בעל הממון לשיטת רש״י. אך לשיטות הראשונים האחרים החולקים על רש״י י״ל כמו שכתבנו.

לזכות בקרקע. לפי סברה זו י״ל בנד״ד שאמנם כתוצאה מהזיכוי למלווה ייגרם הפסד ללווה, אולם הפסד זה אינו מיידי; הוא ייגרם אח״כ כשיגבה את חובו, אולם ברגע הזכייה של הפרוזבול יש כאן זכייה למלווה ללא כל הפסד ללווה. ולא דמי למגביה מציאה לחברו ותופס לבע״ח שמיד עם הגבהת המציאה ותפיסת החוב נוצר חוב לאחרים המפסידים כתוצאה מזכייה זו.

אפשר לומר דבר נוסף עפ״י סברה זו בכיוון הפוך, שחב לאחריני הוא רק כאשר החוב לאחרים הוא ברור. אך כאשר מהחוב לאחרים צומחת זכות אין כאן חב לאחריני. ודוגמא לכך היא ממסכת סוטה (כד, א): ״ואלו שב״ד מקנין להן (במקום הבעל כאשר מתנהגות בפריצות): מי שנתחרש בעלה, או נשתטה, או שהיה חבוש בבית האסורין״ והגמ׳ (כה, א) מבארת: ״סתמא דמילתא כיון דעוברת על דת היא, מינח ניחא ליה (לבעל)״. מבואר איפוא שהקינוי מועיל מדין זכין לאדם שלא בפניו (ומכאן הביא הבאר יצחק ראיה נגד קצות החושן שזכייה מועילה גם בלי זכייה בדבר ממשי).

ויש להקשות על הגמ׳ בסוטה (שם) שמועיל קינוי שלא מדעתו של הבעל והרי הוא חב בכך לאשה שע״י הקינוי ישקוה? וצ״ל שאיננו מתיחסים לחוב של אשה פרטית זו, אלא לזכות הכללית של כלל ישראל. באופן כללי השקאת סוטה היא זכות ורק לאותה אשה פרטית החוששת שמא המים יבדקוה זו חובה. ולכן י״ל שחב לאחריני הוא רק כאשר הוא חוב לכולם, כגון תופס לבעל חוב מצד אחד הוא מזכה לאחד אך מאידך הוא חב לכל יתר בעלי החובות וכל אדם המתבונן בדבר מן הצד יאשר שיש כאן חוב לאחרים. וכן המגביה מציאה כל אדם המתבונן מהצד יאשר שיש כאן חוב לכל יתר המוצאים הפוטנציאליים. לפי זה בפרוזבול, אמנם יש כאן חוב למלווה שאינו יכול לגבות את חובו, אולם כל מתבוננן מהצד יאמר שיש כאן בעקרון זכות לכלל שהחובות ייגבו, ועקב כך לא תינעל דלת בפני לווין; לכן המזכה פרוזבול למלווה אינו נחשב כחב לאחריני (עכ״ד דברי הגר״י אריאל).

וכתב בספר מנחת אשר לגר״א וייס (עה״ת במדבר סי׳ מ) להוכיח דלא כדעת קצות החושן, והעלה כי ניתן לכתוב פרוזבול מדין זכין, וזו לשונו:

> עוד יש להוכיח דמהני זכין מאדם מהמבואר בתוספתא פי״א מב״ב דכותבין פרוזבול שלא מדעת מלוה לכו״ע, ולא נחלקו אלא אם צריך דעת לוה, הרי דמדין זכיה מוסרין שטרות המלוה לבי״ד והוי זכין מאדם... דעת רוב הראשונים והאחרונים דכל דין פרוזבול מסירת השטרות לבי״ד הוא, ולפי״ז יש ראיה ברורה דמהני זכין מאדם שלא בפניו... ועוד ראיה דמהני זכין מאדם יש להביא מב״ב ל״ט ע״ב דכותבין שטר מודעא ומחאה ואין צריך לשאול, וברשב״ם שם דהוי משום דזכין לאדם שלא בפניו, עי״ש.

וכן בספר שמיטת כספים כהלכתה לגרש״א שטרן (עמוד עז) הביא הוראת החזו״א שאם אין המלוה יכול לעשות פרוזבול בעצמו, אדם אחר יכול לעשות עבורו פרוזבול שלא מדעתו, מדין זכין לאדם שלא בפניו. וכן העלה לדינא בשו״ת שבט הלוי (ז, ריח) דאפשר לכתוב פרוזבול עבור אדם שלא עשה פרוזבול מדין זכין. וזו לשונו:

> אשר שאלתם עבור אלה שבודאי לא יכתבו פרוזבול שהם רחוקים מיהדות ויש להם בנים שנתקרבו ליהדות ורוצים להצילם מלא יגוש באיסור, אם מותר לכתוב פרוזבול עבורם שלא מדעתם, מדין זכין שלא בפניו או דילמא שמא זכי׳ לא מהני להקנות ממון חבירו ממנו. אומר בקיצור בספרי אחרונים רמזו ע״ז על תוספתא פי״א מבבא בתרא וז״ל האו״ז הגדול בפסקי ע״ז סי׳ ק״כ, ותניא בתוספתא ב״ב גזרי דיינין ופרוזבולין שלא מדעת שניהם רבי אומר אומר אני שאין כותבין פרוזבול אלא מדעת המלוה וכו׳ וכתב באו״ז דעת הלוה לכו״ע לא בעינן כי פליגי בדעת המלוה, דדילמא

> דעתו שתהא שביעית משמטת כדי לקיים מצות עשה וכו' ע"כ, הרי מוכח דעת האו"ז דכל עיקר דאין כותבין מדין זכי' החסרון אינו מדין הקנאה רק דדילמא לא הוי זכי' גמורה, דברצונו לקיים מצות שמיטה כהלכה ולוותר על המלוה, ולפ"ז יוצא באלו הרחוקים מהדת דדבר פשוט שאין להם שייכות והשגה למצוה ובודאי יעבור אז מותר לעשות פרוזבול להם דרך זכי'. וכיו"ב מצינו בהל' גיטין לענין זיכוי גט לבעלת עבירה דאעפ"י דבעלמא לא מהני מדין זכי' מ"מ במקרה כזה מהני, ואעפ"י שעדיין צלע"ק מ"מ הכי נוטה".

וכן מצינו דהתירו לעשות פרוזבול לאחרים מדין זכין בחזון עובדיה (שביעית עמוד סה אות ט) ובילקוט יוסף (שביעית כד, לו עמוד תשיא). ועיין בספר גבורי כח (יז, כ) דכתב: "אנשים הרחוקים משמירת תורה ומצוות, ואינם יודעים כלל מענין הפרוזבול, יכול קרוב או ידיד שלהם לעשות להם פרוזבול, אפילו שלא בידיעתם, כדי שיגבו חובותיהם בהיתר", אלא דהוסיף שם "אבל אם ידוע שאין חפצים כלל לעשות פרוזבול, יש מי שאומר שאין יכול... ויש שהתיר". וע"ע בזה בשו"ת תשובות והנהגות (ג, תנ). אולם בקובץ מה טובו אהליך יעקב (יב עמוד קצה) הובא בשם הגר"ע אוירבעך דאי אפשר לעשות לחבירו פרוזבול מדין זכין. וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (ו, לט) דאזל בתר היביע אומר, וע"ע בספר דיני השביעית השלם (לא, כז) ובספר דברות מנחם (שביעית כד אות ח).

וכ"כ לי גם בעל שו"ת דברי בניהו, ואלו דבריו בסיכום תשובתו: "מי שיש לו קרוב משפחה שאינו דתי ועשה הלוואות, יכולים לעשות עבורו פרוזבול מדין זכין לאדם שלא בפניו דכיון שלא הוי האינו דתי מומר להכעיס אלא רק מומר לתיאבון ולא שביק היתרא ועביד איסורא וכאן שאין לו הפסד בדבר שפיר לעשות עבורם פרוזבול כדי שאם יגבו את ההלוואה שנתנו שלא יעברו על האיסור בסוף שביעית שהיא משמטת את החוב ולכן כאשר עושים עבורם פרוזבול, שפיר יכולים לקבל את ההלואה שנתנו. עיין שו"ת ארץ צבי (סי' ג דף ו), בשו"ת שבט הלוי (ז, ריח) ובחזון עובדיה פרוזבול (עמ' עו)".

לגבי עשיית פרוזבול עבור האשה, עיין בדברינו בשו"ת אבני דרך (יז, קצג).

העולה לדינא: לענ"ד מותר לאדם לעשות פרוזבול עבור חבירו.

יורה דעה

קלז. הרחת חלב בארוחה בשרית

האם מותר להריח פיצה באמצע סעודה בשרית?

כתב הביאור הלכה (רטז, ב) בנוגע למאכלות אסורות, שיש איסור להריח דבר האסור באכילה, שמא ע״י הריח יתעורר בו תאות אכילתו ויבוא לאוכלו. ויש לעיין לפי״ז במי שבאמצע סעודה בשרית, אם מותר לו ליהנות ולהריח מאכל חלבי משובח, או דשייך בזה גם כן האיסור הנ״ל, דחיישינן שתתעורר בו תאות אכילתו ויבוא לאוכלו. וצדדי הספק, על איזה חומר של איסור אכילה נאמר הגזירה הנ״ל, של איסור הרחה שמא יבוא לאוכלו.

אין להמציא איסורים שאינם מפורשים בפוסקים. זאת ועוד, הא הוי גזירה לגזריה (לגזירה), ודוק.

ואציין דבפמ״ג (קח, סק״א) ובבדי השלחן (ביאורים פט ד״ה ׳גבינה אחרירו׳) ביארו דאין לחוש למשנ״ב, דשם מירי באיסור. וכן מצינו דפוסקים רבים התירו להריח חלב בשעה שהוא בשרי, ועיין בזה בשו״ת יביע אומר (ו אורח-חיים לד אות ד), בספר אהל יעקב (בשר וחלב פח, יז), בשו״ת משיב נבונים (ג, נא), בילקוט יוסף (פח הערה לח) ובחוברת אבא ביתך (ח״א עמוד ד ובהערות שם, מהדורת תשע״ט).

אולם לגבי העלתו לשולחן אין להתיר, דכל ההיתר של חלב ובשר באותו שולחן זהו רק כשיש היכר, כמבואר באריכות בגמרא בחולין (קג), בשולחן ערוך ובנו״כ (יורה-דעה פח) וזה לשון מרן: ״אפילו בשר חיה ועוף אסור להעלות על שלחן שאוכל עליו גבינה שלא יבוא לאכלם יחד. אבל בשלחן שסודר עליו התבשיל, מותר ליתן זה בצד זה״, ובסעיף ב נקט דצריך היכר. ומלשון מרן שם שהתירו לשניים לאכול בשר וחלב כשיש היכר, ולא חילקו בסוגי המאכלים, הרי ברור שיכול אחד לאכול מאכל בשרי שיש לו ריח, והשני מאכל חלבי שיש לו ריח.

וע״ע בספר גם אני אודך לגר״ז המבורגר (טו) שהתיר, וכתב כי ריח נאסר בבשמים של אשה, ריח ע״ז אשר בהם קיים איסור לברך עליהם, מה שא״כ בריח חלבי וכדו׳, עיי״ש (וע״ע בספר גם אני אודך לגר״פ סאמעט א, נו. וע״ע בגם אני אודך לגר״מ חליוה כו, כ).

קלח. אוכל תחת מיטת גוי

מוצרי מזון שהיו מתחת למיטה של גוי האם אסור או מותר לאוכלם. כגון: אדם הגר בדירת חדר וחצי עם עובד זר, האם ניתן להניח תחת מיטת העובד זר אוכל?

הגמרא במסכת פסחים (קיב, א) אומרת כי "אוכלין ומשקין תחת המטה... רוח רעה שורה עליהן". וכתב הרמב"ם (הלכות רוצח ושמירת הנפש יב, ה) דזה מטעם אחר והוא: "שמא יפול בו דבר המזיק והוא אינו רואהו". וע"כ השיג הראב"ד דזה משום רוח רעה. וכן פסק השולחן ערוך (יורה-דעה קטז, ה): "ולא יתן תבשיל ולא משקים תחת המטה, מפני שרוח רעה שורה עליהם". ועיין בגמרא בבא בתרא (נח, א) ובדברי הרשב"ם שם דמשמע שדין זה הינו רק לתלמידי חכמים (ועיין בדברנו בזה בשו"ת אבני דרך א, קז).

בדיעבד אם השאיר אוכל תחת מיטתו יש שהקלו ובהם שו"ת שבות יעקב (ב, קה), הפתחי תשובה (או"ח תרמט), והבינת אדם (סח, סקס"ג). וכן משמע משו"ת ציץ אליעזר (יז, לה), שו"ת עשה לך רב (ח, שמו) ושו"ת יביע אומר (א יורה-דעה י). ועיין בשו"ת בית שלמה (יורה-דעה קעט) דביאר דרק במקום שנזכר בש"ס דמו בראשו אסרינן אף בדיעבד, ומכיון שבאוכלין תחת המיטה לא נאמרה לשון זה, לפיכך בדיעבד אין לאסור.

אך הגר"א החמיר בזה אף בדיעבד, וכן נראה להחמיר מדברי שו"ת בנין עולם (אורח-חיים לג, סקט"ז), מהזבחי צדק (יורה-דעה קטז אות כח), שו"ת דברי יציב (יורה-דעה לא, סק"ז) ועוד (וע"ע במלומדי מלחמה עמוד 250. בשו"ת ודרשת וחקרת ג יורה-דעה ו. בשו"ת דברי בניהו ה, יב. בשו"ת שערי-יושר ג יורה-דעה ה). אולם כל דברינו עד כה הם לא לגבי מיטת גוי.

לגבי אוכל שהיה תחת מיטת גוי, בשו"ת התעוררות תשובה (יורה-דעה סד אות ג) נשאר בזה בצ"ע. בחידושי תורת חיים (בבא-בתרא נח, א) כתב בטעם האיסור באוכלים ומשקין שתחת המיטה, בהאי לישנא:

> וטעם הדבר נראה לפי שהשינה אחד מששים במיתה היא דבשעת שינה נשמתו של אדם הטהורה יוצאת ולהכי רוח מסאבא שריא עליה דאיניש וזה טעם נטילת ידים שחרית וכשהוא מאהיל בשעת שינה על האוכלין הרי הן כאלו היו באהל המת ושריא עליהן ההוא רוח מסאבא.

כלומר, לפי דבריו דהוי כעין דין אהל המת. וממילא תליא אם יש טומאת אהל בגוי. ועפי"ז חזיתי דהורה בשו"ת יביע אומר (א יורה-דעה י) דכיוון דהדין נובע מאהל מת, עכו"ם אינו מטמא, ואין לחוש לכתחילה למאכל שהיה תחת מיטתו.

בשו"ת דגל אפרים (כח) והובאו דבריו בדרכי תשובה (יורה-דעה קטז, ה סקל"ט) כתב כי אין חילוק בדין זה בין מיטת גוי למיטת ישראל. אולם ראיתי כי בנו (עוללות-משה על הדגל אפרים) השיג על דבריו, דאי הכי, יש להחמיר שלא לקנות מגוי (שמא ישנו עליהם), דסכנה יש להחמיר דחיישינן אף למיעוטא, ע"ש. וכן ראיתי דהחמיר גם במיטת גוי בשו"ת חקל יצחק (מא ד"ה ולענין).

בשו"ת פרי השדה (א, ד) כתב דנראה לי בדרך צחות מה שמצינו בגמ' בב"ב (נח, א) דעם הארץ אין מקפיד על אוכלים תחת המיטה, ות"ח מקפיד, הוא ע"פ מ"ש באור החיים עה"ת, טעם שמת ישראל מטמא יותר מעכו"ם, משום שהקליפות מתדבקים יותר במקום שהקדושה שורה, וא"כ בודאי כשהת"ח ישן, רוצים הקליפות להידבק ושורין שם רו"ר, משא"כ בעם הארץ, שהיה ריק מכל שורש הקדושה,

א״כ אין לו לרו״ר במה להאחז בו. עכ״ל. ומדברים אלו ניתן ללמוד כי אין לחוש למה שהיה מתחת למיטת גוי (וע״ע בשו״ת פרי השדה ג, קנט). וכן הובאו דבריו גם בשו״ת באר שרים (יורה-דעה סד).

ומצאתי כתוב בשו״ת תשורת ש״י (ב, קטו) כתב כי אוכל שהיה מתחת למיטת גוי אינו נאסר (מחמת רוח רעה) וביאר דזה מפני שהשינה הוי כטומאת מת, וגוי מת אינו מטמא. וכן הובא בספר הכשרות לגר״י פוקס (פרק יח הערה קא). וכן פסקו להקל במאכל שהיה תחת מיטתו של גוי, בשו״ת יביע אומר (א יורה-דעה י) כפי שציינו לעיל. אולם עיין בספר משנת יוסף (שיעורי מרן, ח״ה עמוד רט) דלכתחילה לא יניחו גם תחת מיטת גוי. וע״ע בדין זה בשדי חמד (כללים מערכת הלמ״ד כלל קמא אות לא) ובשו״ת הלכתא מאורייתא (סי׳ לט אות ט).

עוד בעניין רוח רעה אצל גוי עיין בפמ״ג (או״ח משב״ז ד, סק״ז), בשו״ת אבן ישראל (ז, א), בשו״ת דברי יציב (יורה-דעה א, לג), בשו״ת קול מנחם (ב, י) ובספר פסקים ותשובות (קטז אות יב).

ראוי לציין כי בשאלתנו, ניתן לצרף סברא נוספת להתיר, כפי שכבר הזכרנו בשו״ת אבני דרך (ז, קח אות א) והיא דעת הסוברים כי איסור זה אינו קיים תחת מיטה מרוצפת. וכפי שהובא ביפה ללב (ג יורה-דעה קטז אות ו) אשר הובא גם בדרכי תשובה (קטז, סקל״ז) שכל האיסור במונח תחת המיטה, היינו שמונח המאכל על עפר ממש, אך בקרקע מרוצפת לית לן בה, וכן איתא בספר מזמור לדוד (קיא, ב), שו״ת מילי דאבות (ה יורה-דעה ח), ועיין עוד בזה בשו״ת משה האיש (אורח-חיים כג אות א) ובספר הגיוני הפרשה (פרשת חקת עמודים שה-שו).

קלט. טבילת כלים לחתן וכלה

במה ששמעת כי אין לחתן וכלה לטבול כלים בימי השבע ברכות, משום דהוי מלאכה, ופסק הרמ״א (אבן העזר סד, א) דחתן אינו עושה מלאכה. וכן הובא בערוך השלחן (סד, ג) וזה כיוון דחתן דומה למלך (עיין מדרש פרקי דרבי אליעזר פרק טז).

אעיר בקיצור כי אין זו עמדתי. דאף שראוי מאוד כי החתן לא יעשה מלאכה בשבעת ימי המשתה. לא מצינו בשום מקום דלא יטבלו החתן והכלה כלים חדשים שקבלו לחתונה (ולביתם החדש). ואת״ל דהוי דדמיא לדיני חול המועד[1]. לענ״ד, ישנה מעלה שיטבילו את הכלים כמה שיותר מהר, דהרי זריזין מקדימין במצוות. וע״ע בספר גם אני אודך (פסקי הוראה ח״ב עמוד קטז) דהכי הורו מורי הוראה רבים ובהם מו״ר הגר״א נבנצל, בעל שבט הקהתי ועוד.

לגבי, מה שציינתי שאמרינן דיש דין זריזין במצוות בטבילת כלים, עיין עוד ברחבה בזה בדברי שו״ת מנחת אלעזר (ב, לה), בקונטרס קיצור הלכות טבילת כלים (סעיף עג בדעת הגריש״א זצ״ל), בספר ויהי בנסוע (לז, ה), בספר חוט שני (טבילת כלים עמוד יז), בספר טבילת כלים כהלכתה (א אות ב), בספר חלקת בנימין (קכ, ביאורים ד״ה ׳הקונה׳), בספר יקח מצוות (ענייני זריזין סי׳ ל ענף יב), בספר בית מתתיהו (ח״ג, יז אות ג) ובקובץ אור ישראל (גיליון ה עמוד כז).

כמו כן, ישנה מעלה נוספת בכך שיקדימו החתן והכלה את טבילת הכלים, והוא מחשש תקלה שישתמש בטעות בכלי בלי טבילה, כמבואר במהרש״ל (ים של שלמה ביצה ב, יט) ובפרי מגדים (אורח-חיים שכג משבצות-זהב סק״ה). ויודע אני כי ישנם פוסקים שלא חששו לתקלה זו כמובא בשו״ת עמק התשובה (ג, סט). וע״ע בדין זה בשו״ת חיי הלוי (ד, נו אות א), במנחת אשר (עה״ת, במדבר סח אות ג), בספר טבילת כלים (ד, א), בספר הכשרת כלים (עמוד נ) ובספר אהל יעקב (טבילת-כלים קכ, ו ושם בהערה ט. שבע-ברכות עמוד קכא).

והוסיף לי ידידי הגר״מ גבאי (מח״ס בית מתתיהו ומועדי הגר״ח) דלכאורה י״ל דכיון שטבילת כלים הוי בגדר מצוות עשה, שפיר יהא שרי לחתן להטביל כלים. ואמנם יל״ד שהרמב״ם השמיט טבילת כלים במניין המצוות. וכתב בשו״ת מנחת אשר (ג, נה) שס״ל לרמב״ם שטבילת כלים ל״ה בגדר מ״ע אלא הכשר לשימוש בכלי. וא״כ לדבריו חתן לא יוכל לטבול כלים דלא הוי מצווה. ובספר אהל יעקב (שבע ברכות עמוד קכא) השיב הגר״א נבנצל דאיסור מלאכה לחתן זהו כדיני חוה״מ. ועיין במועדי הגר״ח (א, רנו) שהשיב הגרח״ק לגבי טבילת כלים בחוה״מ דהוי צורך המועד.

---

[1] ועל כך העיר הגר״מ פטרפרוינד: יש להדגיש שאפילו בחוה״מ עצמו מותר להטביל כלים, עכ״פ אם הם רוצים להשתמש בהם כעת, דלא גרע מכל מכשירי אוכל נפש שמותרים לצורך המועד, ובפרט בכאלה מכשירי או״נ שיש מצוה בעשייתם. וק״ו שבחתן וכלה שהדבר מותר. ויש שהתירו להטביל כלים בחוה״מ אפילו שלא לצורך המועד, משום שזה מעשה מצוה, ועיין בשמירת שבת כהלכתה (סח, כו) ובספר ירושלים במועדיה חוה״מ (עמוד רח).

קמ. טבילת גריל גז

בימים האחרונים נשאלנו מספר פעמים לגבי מנגל בגריל גז. האם צריך לטבול גם את הכיסוי של גריל הגז. מצד אחד, היה מקום לומר דהוי כמו מכסה של סיר דזקוק לטבילה ה״ה כאן. מצד שני, עיקר הכיסוי בגריל גז נועד בכדי לשמור על המנגל גז (מלכלוך ועוד). וכן משתמשים בו בכדי שהדברים המצויים על המנגל לא יפלו (לרצפה וכדו׳) או בשביל לשמור על החום (אך לא לזירוז הבישול/טיגון כפי שמצוי במכסה סיר). ולפי״ז, אולי יש לדון ברוב תשמישו או מיעוט תשמישו. ואשמח לחוו״ד כת״ר בזה.

מצד כיסוי סיר

מצינו דכתב הרמ״א (יורה-דעה קכ, ה) לגבי כיסוי שכופין על הפת לאפותו דהוא אינו צריך טבילה. וביאר בפרי תואר (סק״ט) כי כיסוי זה נועד שלא יצא חום, והוי כמשמשי הפת. וע״ע בערוך השלחן (קכ, לב), בדרכי תשובה (קכ, סקמ״ט) ובאהל יעקב (טבילת כלים קכ, קפט).

אך במכסה רגיל של סיר הנועד לזרז את הבישול, הוא חייב בטבילה (ע״ש ברמ״א). ועיין בזה בערוך השלחן (שם). ועיין בקונטרס קיצור דיני טבילת כלים (סעיף יט) דהובא בשם הגריש״א דהכיסוי - מכסה הסיר הוא חלק מהכלי, והבישול נעשה גם על ידי המכסה (עיין יו״ד צב, ב. או״ח שיח) ולכן צריך להטבילו. וכן ביארו רבים דעצם הזיעה שעולה לכיסוי הוי כקדירה עצמה, ועיין בזה באור זרוע (עבודה-זרה רפט) בשם הרשב״ם, ברוקח (תפא), בבן איש חי (פרשת מטות אות י), בבית לחם יהודה (קכ, סקי״א), במשמרת שלום (סק״ה) ובספר טבילת כלים לגר״צ כהן (יא, סג ובהערה נט).

מצד רוב תשמישו

האיסור והיתר (כלל נח אות פה) כתב כי סכין של סופרים שחותכין עמה קלפים, אסור לאכול עמה אף באופן ארעי אם לא טבלה. וכן משמע מהבית יוסף (קכ) דמי שלקח כלי לצורך חיתוך קלפים אסור לאכול בו עראי אם לא טבל אותו. ופסק זאת הרמ״א (יורה-דעה קכ, ח) וזו לשונו: ״אבל הראשון אסור להשתמש בו לצרכי סעודה, אפילו דרך עראי, בלא טבילה, אף על פי שלקחו לצורך קלפים״. ומשמע דלשיטתו לא הולכים אחר רוב תשמישו של הכלי, אלא ברגע שמעוניין להשתמש בכלי לצורך אכילתו, חייב הוא לטובלו.

אולם בערוך השלחן (קכ, מ) כתב לחלק על דעת איזה שימוש קנה את הכלי, ואלו דבריו:

> הכלי הוא שלא לצורך הסעודה, כגון: סכין שקונין אותו לחתוך קלפים ולעשות קולמוס ולחתוך ציפורנים וכיוצא בזה אע״פ שבמקרה חותך בו איזה מאכל מ״מ א״צ טבילה... אבל באיסור והיתר כתב... סכין קטן של סופרים שחותכין בהן קלפים אסור לאכול בהן עראי אם לא טבלן עכ״ל. ודברים תמוהים הם. ונ״ל דכוונתו הוא כשקונה לכתחילה לשם כך שהעיקר יהיה לחיתוך קלפים ולפרקים יחתוך בו לחם בכה״ג ודאי דצריך טבילה, אבל אם קונה אותו רק לקלפים בלבד אע״פ שלפרקים בדרך עראי חותך בו גם לחם או שאר מאכל א״צ טבילה... וכן יש להורות.

וכן חזיתי דכתב הפרי תואר (סקי״א) דדווקא כלי שאינו מיועד לכלי סעודה, אם משתמש בו באופן ארעי שרי, דבטלה דעתו אצל כל אדם, כיון דאיהו עצמו לא עביד אלא ארעי. משא״כ כלי סעודה, דחשב הוא עליהם דלא ליהוו כלי סעודה, אין להתיר אף שימוש בארעי. וכן כתב בחידושי החתם

סופר (יורה-דעה סו״ס קכ) דבכלי סעודה אין להשתמש בהם אפילו באקראי, וע״ע בזה בשו״ת שבט סופר (יורה-דעה סז), בשלחן גבוה (אורח-חיים תנא) ובשו״ת אבני ישפה (א, קמז ענף ג).

אלא שמצינו דעה מקילה יותר. שהפרי חדש (קכ, סקי״ב. וסקי״ט) כתב להקל וציין דאזלינן בתר רוב תשמישו, והכי העלה הש״ך (יורה-דעה קכ, סקי״ב) דתמיד אזלינן בתר רוב תשמישו. וכן נקט הבן איש חי (פרשת מטות אות יא): ״קדירה גדולה כמו דוד שמיוחדת לחמם בה מים בשביל הכביסה אין צריכה טבילה ואע״פ שלפעמים כשיהיה חופה או מילה ורוצים לחלק לעניים תבשיל הרבה מבשלים בה אין הולכין בכלי אלא אחר רוב תשמישו״. וכן פסקו היד אפרים (גיליון השו״ע קכ), מסגרת השולחן (קכ, ד), הפתחי תשובה (קכ, סק״ו) והדרכי תשובה (קכ, סקל״ח). וכן הובא בשו״ת חלקת יעקב (ב, סא אות ג) דאזלינן בתר רוב תשמישו, וכ״כ בשלחן גבוה (או״ח תנא) והובאו דבריו בדרכי תשובה (קכ, סקמ״א) ובעוד ספרים.

וכן הורה הגר״ע יוסף בספר הליכות עולם (ז עמוד רסו): ״חצובה ששופתים עליה הקדירה, אפילו אם לפעמים נותנים עליה לחם לחממו, הולכים אחר רוב תשמישה, ופטורה מן הטבילה״. עפי״ז כתב בספר טבילת כלים (יא, סד) ד״כיריים שעליהם מניחים סירים לבישול אינם צריכים טבילה. ואף לא הברזלים שעליהם מניחים את הקדירה״, ובהערה (ס) ביאר דזהו ״אף אם לפעמים צולין עליהם, ע״י שמניחים עליהם את האוכל עצמו, אזלינן בתר עיקר ורוב תשמישו״.

מעתה למדים אנו כי קיימת מחלוקת אי אזלינן בתר רוב תשמישו. לאור זאת, כתבו הזבחי צדק (קכ, נב), החלקת בנימין (סקס״ח), ויצבור יוסף (ב, ו) ועוד, דיטבול בלא ברכה. וכן העלה בספר טבילת כלים לגר״צ כהן (א, ב) כי ״אם לפעמים משתמש בו לצורך סעודה, נחלקו הפוסקים אם הולכים אחר רוב תשמישו שאינו לצורך סעודה, לכן יטבילו בלא ברכה״ (וע״ע בספר שיח יעקב עמוד קסז). וכתב באהל יעקב (טבילת כלים קכ, קיח): ״כלים שעיקר תשמישן אינו חייב בטבילה ומיעוטן חייב... אזלינן בתר רוב תשמישו ואין צריך טבילה, ויש שהחמירו באופן זה להטביל בלא ברכה״.

לאור הדברים הנ״ל, דייקנו בשו״ת אבני דרך (י, צג) כי **יש לחלק בין עיקר שימושו לבין רוב תשמישו**. כלומר, **רוב תשמישו** מתייחס **למספר הפעמים** בו משתמשים בכלי. ואילו **עיקר שימושו** מתייחס **לייעודו** העיקרי, גם אם בפועל משתמשים בו רוב הזמן לדבר אחר. לפי״ז, אם הכלי נועד לשימוש שאינו קשור למאכל אזי אף אם לעיתים רחוקות מאוד משתמש בו למאכל הוא אינו צריך טבילה (ולכן הקילו בקערה המיועדת לחמם כביסה כמובא בבן איש חי לעיל). אך בכלי שהוא נועד גם לאכילה, אף אם האדם בוחר בו שעיקר שימושו יהא שלא למאכל, אזי יש לטובלו.

אלא דבכיסוי המנגל גריל, אין משתמשים ישירות לסעודה, אלא לעיתים בכדי לשמור על חום האוכל. אך עיקרו נועד לשמור על הכלי עצמו (על המנגל מפני לכלוכים וכדו׳).

ויש לדון האם שמו קרוי עליו. כלומר, האם מיקרי ככיסוי סיר (הכי חילק הגרשז״א, בדין סכין, אף שהוא לקלפים), וכן הובאו דבריו באהל יעקב (קכ הערה קלט). וע״ע בשו״ת מנחת יצחק (ט, פד).[1]

[1] וכתב לי ידידי הגר״י בן מאיר, בהאי לישנא: אני מורה במנגל להטביל את הרשת, וכן את כל החלקים המתפרקים. לגבי המכסה, כמדומה שכמו שכתב כת״ר זה בעצם גורם שבתוך המנגל מתחמם יותר מהר [כי החום לא בורח], ולענ״ד ממילא גם האוכל נעשה יותר מהר. על כן לענ״ד אינו שונה בהרבה ממכסה של סיר. על כן לכאורה חייב בטבילה. אמנם אם צריך מלאכת אומן לפרקו [או שמורכבים בו דברים שיתקלקלו בטבילה, כמו מד חום], אפשר להקל מכמה טעמים. ראשית, שהוא בטל לגוף המנגל, שהוא לא כמו סיר אלא כמו תנור, כיוון שאין מניחים עליו את האוכל אלא על הרשת, ועל כן גוף המנגל אינו צריך טבילה, והמכסה לכאורה בטל לגוף המנגל. בנוסף, ודאי ידוע לכת״ר כל שכיוון שהיום כל הכלים מיוצרים בבתי חרושת לצורך מכירה, לענ״ד אינם כלי אוכל אצל הנוכרי, ועל כן לענ״ד כל חיובם בטבילה הוא

ובגדר כיסוי החיוב טבילה, כתב לי על שאלתנו, הרה״ג בעל האורחותך למדני, בהאי לישנא:

א) כתב הרמ״א (קכ ה): ״... אינם צריכין טבילה, וכן כיסוי שכופין על הפת לאפותו, אבל כיסוי קדירה צריך טבילה״. ומקורו מהג׳ אשירי בע״ז פ״ה בשם האור זרוע. וכתב האור זרוע בע״ז (ה אות רפט): ״כתב רבינו שמואל זצ״ל... דא״צ טבילה אלא כלים לקוחים כלי מתכת, ולא כלי עץ לצורכי סעודה, ולא להחם מרחץ, וכלי ברזל שכופין על גבי הלחם לאפותו... וכן אותו טריפיד שמשימין עליו היורה א״צ טבילה שאין עושין אותו בתוכו צורכי סעודה, אבל כיסוי ברזל שמכסין בהם את היורה צריכין טבילה כיורה עצמה, שהרי **מסייעינן לבשל** כיורה עצמה וככלי אחד דמו״.

ויש להעיר, מה החילוק בין כיסוי ללחם בשעת אפיה, ובין כיסוי ליורה בשעת בישול, שהלא אם הכיסוי ליורה ״מסייעינן לבשל״, אף הכיסוי ללחם ״מסייע לאפות״.

וכן אמרו לי הטבחים המומחים, שיש נוהגים לכסות הלחם בכלי בשעת אפיה, שע״י ההבל והזיעה מהעיסה שנשארים תחת הכיסוי, הם מועלים באפיית הלחם, וגם הם מועילים לעשות קרום יפה ללחם.

וזה שלא כפירש הפרי תואר (שם סק״ט) שכתב ״כיסוי שכופין על הפת. פי׳ כגון כיסוי **התנור** שאופין בו הפת, ומשום שלא יצא החום דרך הנקב הם מכסים אותו הנקב **שבתנור** והו״ל הכיסוי הזה כמשמשי משמשיו של הפת, ודינו כדין הטריפידש ששופתים עליהם הקדירה הגם דלא דמי ממש, אבל כיסוי הקדרה להיות שהתבשיל נוגע בכיסוי הו״ל כקדרה עצמה״. ולענ״ד זה אינו, שאין הכיסוי על נקב שבתנור, אלא הוא על הפת עצמה כמבואר לעיל. וכן משמע לשון רבינו שמואל שכתב ״שכופין על גבי הלחם״, ולא כתב שכופין על גבי התנור או נקב בתנור, משמע שהכיסוי על הלחם עצמו, וכדלעיל.

ולפי זה יש עדיין יש לחקור, מה החילוק בין כיסוי על היורה ובין כיסוי על הלחם, הלא בשניהם עולה הזיעה, ובשניהם ״מסייעינן לבשל״ או לאפות.

ב) ולכן נראה שיש לחלק בין אוכל ומשקה, ורק הזיעה ממשקה נחשבת כהמשקה עצמו, משא״כ הזיעה מהאוכל. וזה כדמצינו לגבי דיני טומאה שכתב הרמב״ם בהל׳ טומאת אוכלין (ז, ב): ״ומפני מה אמרו המערה משקין צונן לחמין חיבור, מפני שעשן החמין עולה כתמרות עשן ומתערב בניצוק ובמים שבכלי העליון ומטמא הכלי, **שהעשן העולה מן החמין משקין הוא חשוב**״. אלא אחר כך הוא כתב בהל״ד, ״לפיכך כל **האוכלין**

רק מדרבנן [ראה בספרי ׳מפקודיך אתבונן׳ עמ׳ 285-263 מאמר בעניין]. לכן בכל ספק נ״ל שאפשר להקל. בעיקר אם קשה לפרק, או שיש חשש שיתקלקל, שיש עוד טעמים להקל כמו בכלי חשמל, ראה במאמרי שם פרק ו ׳סיכום להלכה׳, סעיף יד ובהערה 48 שם [לדעות שחיבור לחשמל עושה את הכלי מחובר לקרקע ו/או גמרו ביד ישראל, ה״ה חיבור לגז. אבל סברות אלו לא נראות בעיני]. אוסיף, שאם זה מלאכת אומן לפרק ולחבר חזרה, הרי אם יפרק ויחבר חזרה הוי גמרו ביד ישראל. אמנם המנגל ראוי לשימוש בלא המכסה, אבל המכסה לא ראוי לשימוש.

כמו כן, אם יש במכסה רשת קטנה שנפתחת כשפותחים את המכסה, ושם שמים פריטי אוכל מוכן שיישארו חמים או שיגמר בישולם, הרי מדף זה ודאי צריך טבילה. ואם א״א לפרקו, עדיף שלא ישתמש בו כלל. כיוון שמדובר בכלי מתכת, שלדעת הרבה ראשונים הוי טבילתו דאורייתא, והאוכל נוגע בו, והוא משמש לאוכל ממש. אמנם לפי הסברה שכתבתי שאצל הנוכרי לא היה כלי אוכל אז טבילתו מדרבנן. אבל אין שום סיבה להקל בזה אף באיסור דרבנן.

אין הניצוק שלהן חיבור, ואפילו היה עבים הרבה כגון הגריסין והחלב המותך וכיוצא בהן. לפי שאין להן ריר. וכן שאר כל **המשקין** אין הניצוק שלהן חיבור **אלא א"כ עירה מצונן לחם** כמו שביארנו". הרי רק לגבי משקים יש חיבור הזיעה מצונן לחם, משא"כ באוכלין כגון הגריסין וחלב מהותך. וכן הוא בפר"מ (א"ח בהנהגת הוראות או"ה, סדר שני אות לז), **בפתחי תשובה** (יו"ד צב, סק"ו) **וביביע אומר** (ה יו"ד ז אות ד). **ולכן י"ל שאף שיש** זיעה מהלחם בשעת אפיה, מ"מ אין זיעה זו נחשבת כאילו גוף האוכל נוגע בכיסוי, משא"כ במשקה בקדירה שהזיעה נחשבת ממש כמשקה ולכן הוא נוגע בכיסוי.

וכן נראה מהגר"א בס' קכ (סקט"ו) **שכתב** "דהמרק והזיעה עולה לכיסוי וה"ל כקדירה... וכן לענין טומאה כמ"ש בספ"ה דמכשירין ובפ"ב שם, משא"כ בכיסוי הפת...". הרי שיש לדמות דיני טבילת כלים לדיני טומאה וטהרה בענין זה.

לפי"ז יש לפרש מ"ש האור זרוע, דהיינו שכיון שלגבי משקה הזיעה בכיסוי נחשבת כהמשקה ממש, שפיר י"ל שהמשקה **נוגע** בכיסוי ולכן הכיסוי "מסייעינן לבשל", שבזה יש "מסייע שיש בו ממש" (שבת צג, א) כיון שהמשקה עצמו נוגע בכיסוי, אבל לגבי הלחם כיון שגוף הלחם אינו נוגע בכיסוי, אף שהכיסוי מועיל באפיית הלחם, מ"מ זה "מסייע שאין בו ממש", ולכן אין זה בכלל מ"ש האור זרוע "מסייעינן לבשל".

ולכן אף את"ל שטעם הכיסוי בנד"ד הוא כדי לעזור את הצליה על האש, מ"מ כיון שהבשר על המנגל הוא גוש ואינו משקה, עדיין י"ל שהכיסוי אינו צריך טבילה וכדמצינו בדין כיסוי על הפת הנ"ל. כן נראה לענ"ד.

וכן כתב לי באריכות בעל שו"ת דברות אליהו דאין צריך להטביל הכיסוי, ובסוף דבר כתב: "והשתא דאתינן להכי הואיל ואיכא דמרי דטבילת כלים היא מדרבנן, ואפילו אם תמצא לומר שהיא דאורייתא, אולי הלכה כאותם הפוסקים האומרים שאם הכלי מחובר ע"י חוט חשמל לקיר אין לו דין כלי להתחייב בטבילה. והכ"נ אם הגריל מחובר עם חוט חשמל הרי אין לו דין כלי. וגם אם אינו מחובר לקיר כגון שהוא פועל ע"י הגז מ"מ הלכה אולי כאומרים דאזלינן אחר רוב תשמישו. והואיל וע"פ הרוב אין מניחין עליו דברי מאכל רק לעיתים רחוקות. וגם לא למטרת זרוז בישול, אשר ע"כ אינו צריך טבילה". וכן גם דעת בעל שו"ת תשובות ישראל במכתבו אלי.

לאור הדברים שראינו לענ"ד, מי שאינו טובל יש לו על מי לסמוך. ומי שיטבול את הכיסוי של המנגל בלא ברכה תבוא עליו ברכה (משום החששות שהובאו בתשובה).

נספח מאת הרה"ג מרדכי הלוי פטרפרוינד

א. לגבי עיקר המנגל, מתחילה היה נראה שאכן יש לפוטרו מטבילה, כיון שהבשר מונח רק על הרשת ואינו נוגע בגוף המנגל, ומכשיר המנגל עצמו נחשב כדבר שאינו משמש את האוכל אלא הוא נועד להבערת הפחמים, ולכן הוא נידון כחצובה שפטורה מטבילה כמבואר בשו"ע (קכ, ד), והיינו משום שהיא משמשת את הכלים ולא את האוכל עצמו, ולכן רק הרשת טעונה טבילה.

וכיון שהרשת נשלפת, מספיק להטבילה בפני עצמה, וכמש"נ במקו"א באריכות לגבי כל הכלים שחלקי המתכת שנוגעים באוכל יכולים להתפרק בקלות, שנחלקו חכמי הזמן מה צריך להטביל, וההוראה המקובלת היא שמספיק להטביל את החלקים הנשלפים [וכמדומה שגם לשיטת הגריש"א שבעלמא כלי המורכב מכמה חלקים

שאפשר להשתמש בהם רק ביחד אזי הכל טעון טבילה, ולא רק חלקי המתכת הנוגעים במאכל, אפשר שכאן גוף המכשיר יהיה פטור למרות שאי אפשר להשתמש ברשת בלי גוף המנגל, דשאני הכא שיש כאן שני שימושים שונים, הרשת משמשת לצליית הבשר, וגוף המנגל משמש להבערת הפחמים, ובכה"ג י"ל שגם הוא יודה שא"צ להטביל הכל ביחד, ואכתי צל"ע]. ומה שיש להסתפק זה רק לגבי המכסה של המנגל, דאולי הוא כן טעון טבילה משום שהמכסה מסייע לשמירת חום המאכל אחרי שהוא מוכן.

ב. והנה יעויין ברמ"א (קכ, ה) שכתב שכיסוי שכופין על הפת לאפותו פטור מטבילה, אבל כיסוי הקדירה חייב. ומצאנו ב' ביאורים עיקריים בטעם החילוק בין כיסוי הפת לכיסוי הקדירה. **(א)** לשון האו"ז (ע"ז סי' רפט) היא, "וכלי ברזל שכופין ע"ג הלחם לאפותו וכו' וכן אותו שקורין טריפיד שמשימין עליו היורה אינו צריך טבילה שאין עושין אותו בתוכו צורכי סעודה, אבל כיסוי ברזל שמכסין בהם את היורה צריכין טבילה כיורה עצמה שהרי מסייעינן לבשל כיורה עצמה וככלי אחד דמו". ובדומה לזה כתב הארחות חיים (הל' טהרת הכלים והגעלה סי' יג): "וביאר עוד דכסוי הקדרה בין של מתכת בין של חרס השוע באבר צריך טבילה, שמסייע לבשל התבשיל לפי שהקדרה כשהיא מכוסה מעלה רתיחה וממהרת לבשל". כלומר שכיסוי הקדירה חייב כי הוא מסייע לבישול משא"כ כיסוי הפת. **(ב)** הפר"ח (סקט"ו) והגר"א (סקט"ו) ביארו שבכיסוי הקדירה המרק והזיעה עולים לכיסוי ולכן דינו כמו הקדירה עצמה, משא"כ בכיסוי הפת. וע"ש בביאור הגר"א מה שציין לגמ' בחולין (קח) ולמתני' במכשירין. ובפשטות כוונתו לחלק בין זיעה של רוטב ומשקין שאוסרת ונחשבת כהמאכל עצמו לבין זיעה של דבר יבש שאינה נחשב לזיעה [וע"ע בלשון הגר"א בביאורו (יו"ד צב, סקל"ט) שכתב: "דבכיסה הוי כניער שהבל מתפשט בכולו וכאילו כולו בתוך הרוטב"]. וע"ע בערוה"ש (קכ, לב) שכיסויים שעל המאכלות כמו כיסוי שעל הפת הרי אינו נוגע במאכל עצמו, אבל כיסוי קדירות שמבשלים בם צריך טבילה לפי שהבישול מפעפע למעלה ונוגע התבשיל גם בהכיסוי. וכתב לגבי כיסוי טיגון דנראה דהוי ככיסוי בישול וצריך טבילה דגם טיגון מפעפע למעלה.

ג. והשתא בנדו"ד לגבי המכסה של המנגל היה מקום לומר שלפי שני הטעמים יש סברא לדמותו לכיסוי הפת ולא לכיסוי הקדירה, ולפוטרו מטבילה, למרות שהוא מיועד לשמירת חום המאכל.

דלפי טעמו של האו"ז הרי בנדו"ד הכיסוי אינו מסייע לעצם הבישול, דהמכסה מיועד לשימוש רק אחרי שהאוכל כבר מוכן לגמרי ורוצים לשמור על חומו. ולפי טעם הפר"ח והגר"א כיון שמשתמשים בכיסוי רק אחרי שהבשר כבר מוכן והוא יבש לגמרי א"כ אין כאן זיעה, ודמיא לכיסוי הפת.

ד. ומיהו אחר העיון נראה דאכתי יש צד גדול להחמיר, בהקדם שני נידונים. **(א)** יש לדון בכלי שמיועד רק כדי לשמור על חומו של המאכל אחרי שהוא כבר מוכן, האם כזה שימוש נחשב לכלי סעודה. ולכאורה כמו שקדירה המשמשת לבישול היא כלי סעודה כך גם כלי השומר על החום הוא בכלל זה, דסו"ס הכלי מסייע שהמאכל יהיה מתוקן כראוי. ואף שהוא רק שומר על המצב הקיים ואינו משפר בפועל את המאכל

כך שאין ממנו הנאה חיובית מ"מ יש לדמות זאת לכלי אחסון שנחלקו בהם הפוסקים וקיימ"ל שטעונים טבילה [בלא ברכה], ועל כרחך שגם שימוש שאינו מוסיף בשבח המאכל אלא רק שומר על הקיים נחשב לתשמיש סעודה. והכ"נ השמירה על החום אינה גרועה מהתועלת של אחסון האוכל בכלי. ומיהו לקושטא דמילתא אין זה ברור, דלכאורה גם בכיסוי הפת יש את התועלת הזאת, שהכיסוי שומר על החום, ומ"מ הוא פטור, וצ"ע [ובאמת צ"ב מה היתה המציאות של כיסוי הפת, מדוע הוא לא סייע באפייה. ועיין בזה בפרי תואר (קכ, סק"ט) ובשו"ת שבט הלוי (ד, צא על הרמ"א סע' ה), ואכתי צל"ע].

(ב) יש לדון בכלי שהוא כלי סעודה בעצם משום שהוא מסייע להכנת המאכל, אלא שהוא אינו נוגע במאכל, האם הוא חייב בטבילה. ובמקו"א הארכנו להסתפק בנידון זה, והעלנו שיש צד גדול לומר דמש"כ הפוסקים שכדי לחייב טבילה צריך שיגע במאכל ה"ז משום שבדרך כלל הנגיעה היא סימן כדי לדעת אם הכלי הוא כלי סעודה המשמש את המאכל, כגון חצובה שאינה נוגעת במאכל אלא בקדירה, שזה סימן שהיא עצמה אינה נחשבת לכלי סעודה אלא לכלי המשמש את הקדירות ולא ישירות את המאכל, אבל דבר שהוא משמש את המאכל אפשר שחייב טבילה גם אם הוא אינו נוגע בו, כגון מי שישתמש בצלחת על ידי נייר שיפסיק בין הצלחת למאכל, דאין זה מועיל כדי לפטור דסו"ס הוא משתמש בצלחת ככלי סעודה גמור, והנייר אינו ככלי שנאמר שהצלחת משמשת את הכלי ולא את המאכל [ותלינו את הדברים בלשונות הראשונים לגבי הפטור של חצובה, האם היינו משום שאינו נוגע במאכל עצמו, כמש"כ האו"ה (סי' פג) בשם הסמ"ק, או משום שאין עושים בחצובה צרכי סעודה, כמש"כ האו"ז (סי' רפט), וע"ע בלשון הרשב"א בתורת הבית (בית ד שער ד) שהובאה בביאור הגר"א (סק"י), ואכמ"ל. אכן לפי כל הצדדים נראה פשוט שדין טבילת כלים אינו תלוי בדיני בליעות בפועל, שהרי גם כלי שתשמישו בצונן טעון טבילה למרות שאין בו בליעות, אלא כל שמשמש את המאכל בצורה דומה למה שאם היה חם היה בולע, ה"ז נחשב לכלי סעודה].

וכמו"כ מסתבר שגם על הצד שצריך נגיעה כדי לחייב בטבילה מ"מ לא יועיל לפטור צלחת וכדו' מטבילה ע"י שישתמשו בה בהפסק נייר, דסו"ס זה כלי סעודה גמור למרות שכעת המאכל אינו נוגע בו, ועיין.

ולכאורה יש ראיה שבכלי המשמש את האוכל א"צ נגיעה כדי לחייב בטבילה מדברי האו"ז הנ"ל שכתב שכיסוי ברזל שמכסין בו את היורה טעון טבילה משום שמסייע לבישול, וזאת למרות שהכיסוי אינו נוגע במאכל [והאו"ז הרי לא הזכיר את הזיעה שמחברת בין התבשיל והכיסוי]. וחזינן דדבר שהוא משמש את המאכל חייב בטבילה למרות שאינו נוגע באוכל.

אכן בדברי הפר"ח והגר"א הנ"ל לגבי כיסוי קדירה שטעון טבילה משום הזיעה משמע קצת שצריך נגיעה בפועל של המאכל כדי לחייב בטבילה, אלא שהזיעה היא כמו המאכל עצמו, אבל כשאין זיעה ה"ז פטור כיון שאין נגיעה. וכן משמע מדברי הגר"א לעיל מיניה (סק"י) לענין חצובה שביאר דהטעם שאינה נחשבת לכלי סעודה ה"ז משום שהיא אינה בולעת מהמאכל דהרי זה כמו ב' קדירות, וע"ש בכל דבריו, ואכתי צל"ע.

ה. והשתא אם נחמיר בשני הנידונים, וננקוט ששמירה על חום נחשבת לשימוש של סעודה, ושכלי סעודה גמור חייב בטבילה אף אם המאכל אינו נוגע בכלי, נמצא שיש צד לחייב את המכסה של המנגל, דלמרות שהוא לא מסייע בעצם הבישול, סו״ס הוא מיועד לשמירת חום המאכל.

אלא שלפי צד זה אזי לא רק המכסה טעון טבילה אלא גם כל גוף המנגל יהיה חייב, כיון שגם החלק התחתון מסייע בשמירת החום מלמטה, ומש״נ לעיל לפטור את גוף המנגל מצד שזה כמו חצובה ה״ז רק ביחס לבישול עצמו, שכלפי זה גוף המנגל אינו כלי סעודה כי הוא משמש רק להבערת הפחמים ולא למאכל עצמו, אף מצד שמירת החום גם הוא מסייע למאכל, וצ״ע.

ו. ואפשר שנדו״ד תלוי במה שכבר הסתפקו חכמי הזמן בענין התנורים מדוע אינם חייבים טבילה. ובמקו״א הארכנו בזה בכמה דברים, ובין השאר העלנו צד לומר דהיינו משום שהם אינם נחשבים לכלי סעודה אלא למקום שמכניסים לתוכו כלי סעודה כדי לבשל ולאפות [ואפשר שלכן צריך ריבוי מיוחד כדי לומר שתנור מקבל טומאה, כדאיתא בגמ׳ בשבת (קכה) ע״ש], ומש״כ האו״ז הנ״ל שכיסוי היורה חייב כיון שמסייע לבישול, אין ללמוד מזה שכל דבר המסייע לבישול טעון טבילה, שהרי האו״ז הוסיף שם כמה תיבות, דלשונו היא, ״שהרי מסייעינן לבשל כיורה עצמה וככלי אחד דמו״, כלומר שלא מספיק מה שהכיסוי מסייע לבישול כדי לחייבו בטבילה [ואולי משום שלענין קבלת טומאה מצאנו שכיסויי כלים טהורים כיון שאין להם שם בפני עצמם, כמבואר במתני׳ בכלים (יד, ג) וברמב״ם (כלים ט, ו), וע״ע ברמב״ם לעיל מיניה (שם ה״א) שכתב דכל כלי מתכות שיש לו שם לווי אינו מתטמא בפני עצמו מפני שהוא כמקצת כלי], אלא החיוב הוא משום שעל ידי הסיוע לבישול הכיסוי נחשב לכלי אחד עם הקדירה, ולכן הכיסוי הוא בכלל החיוב של הקדירה. ולפי זה אפשר שתנור שהוא דבר שמצד עצמו אינו נחשב לכלי סעודה, והוא אינו נעשה לכלי אחד עם התבניות שבתוכן המאכל כיון שהוא דבר אחר לגמרי, לכן למרות שהוא מסייע לבישול הוא פטור מטבילה.

וכעין זה י״ל לפי ביאורם הנ״ל של הפר״ח והגר״א, דאפשר שכל מה שהזיעה מחייבת את הכיסוי בטבילה היינו משום שסו״ס זה כלי, משא״כ תנור הוא מקום הבישול והאפייה ולא כלי סעודה [ואפשר שזו כוונת הגרשז״א במנחת שלמה (ב, סו אות ב) שכתב: ״תנור סגור שמבשלים בתוכו סיר בלא מכסה, מסתבר דאין התנור חשיב כמכסה, רק חשיב כאילו יכולים על ידו להשתמש עם סיר בלא כיסוי״. ואכתי צל״ע בביאור דבריו].

והשתא י״ל שגם המכסה וגוף המנגל פטורים מטבילה מהאי טעמא, דלמרות שהם מסייעים בשמירת החום, מ״מ הם אינם נחשבים לכלי סעודה כיון שהם רק מקום שהבשר שוהה בו כדי שחומו ישמר, והשתא כיון שהם אינם נעשים לכלי אחד עם הרשת שהיא דבר נפרד שיש לו תשמיש שונה, לכן אין זה דומה לכיסוי שהוא חלק מהקדירה ולכן הוא כלי סעודה.

ועכ״פ נראה דנדו״ד עדיף קצת מהנידון בתנור, כיון שהתנור מסייע לבישול עצמו, משא״כ כאן שיש סברא לומר ששמירת חום אינה ממש כמו בישול, וכמש״נ.

ז. ובנוסח אחר י"ל בטעם הפטור של תנור, דלעולם כדי שהכלי יחשב לכלי סעודה לא סגי שהכלי ישמש את המאכל, אלא צריך שיגע בו, ומה שהאו"ז חייב בטבילה את המכסה למרות שאינו נוגע במאכל ה"ז משום שמה שהוא מסייע לבישול מחשיב אותו לכלי אחד עם גוף הקדירה הנוגעת במאכל, ומספיק שחלק מהכלי יגע באוכל כדי שהכל יתחייב, אבל דבר שאינו נחשב לכלי אחד עם מה שנוגע במאכל, גם אם הוא עצמו מסייע לבישול, כל שאינו נוגע במאכל הרי הוא פטור. ולכן תנור למרות שמסייע לבישול סו"ס הוא אינו כלי אחד עם התבנית שבתוכה המאכל ולכן הוא פטור.

וכעין זה י"ל לפי הפר"ח והגר"א, דכל מה שכתבו שהזיעה מחשיבה את התבשיל כאילו שהוא נוגע בכיסוי ה"ז משום שע"י הזיעה "הו"ל הכסוי כקדירה", כלשון הפר"ח, או משום שהמרק והזיעה עולים לכסוי "והו"ל כקדירה", כלשון הגר"א. אבל לולי זה שהכיסוי הוא חלק מהקדירה הוא לא היה טעון טבילה מצד עצמו למרות הזיעה. ואפשר דהיינו משום שסו"ס הזיעה אינה נחשבת כמאכל עצמו. וממילא בתנור גם אם יש בו זיעה מ"מ הוא אינו כקדירה כיון שהוא דבר נפרד לגמרי מהתבניות שהמאכל בתוכן ואינו נעשה לחלק מהכלי שנוגע במאכל ולכן הוא אינו טעון טבילה.

וגם לפי זה יש לפטור את המכסה ואת המנגל, דהם אינם נחשבים לכלי אחד עם הרשת, לכן אף שהם מסייעים בבישול מ"מ הם פטורים, דסו"ס הם אינם נוגעים כלל במאכל, ולא ככיסוי שלמרות שאינו נוגע הוא נעשה לדבר אחד עם גוף הקדירה שכן נוגעת, ועיין.

ח. ונראה שהרוצה להחמיר ולחוש שאולי המכסה [וגוף המנגל] טעונים טבילה מצד שהם שומרים על חום המאכל, יש עצה להחליט שהוא לא רוצה להשתמש במכסה כדי לשמור על החום, ואז שפיר דמי להשתמש במנגל בלי טבילה כיון שבכה"ג המנגל מיועד רק להכנת המאכל ובזה רק הרשת טעונה טבילה, ולא גוף המנגל שהוא כמו חצובה, ולא המכסה שבכלל לא משתמשים בו.

קמא. פקק עם קוד

בשנתיים האחרונות נכנס לשוק דבר הקרוי פקק עם קוד. זה פקק נעילה לבקבוק יין עם קוד שלוש (או ארבע) ספרות לפתיחת הבקבוק (מנעול מספרים שיש לו שלושה גלגלים, שבכל גלגל יש ספרות מאפס עד תשע). בפקק זה יכול האדם לסגור את בקבוקו באופן שאף אחד לא ישתה מן הבקבוק (ובעיקר יוצר כמחסום לילדים שלא יפתחו בקבוק יין הנמצא בבית או במקרר). ויל״ע האם חשיב הדבר כבקבוק חתום אשר לא נחשוש בנוגע בו ליין נסך, וניתן להשאיר את הבקבוק בחוץ כאשר יש עובד זר בית.

לענ״ד יש בדבר זה בעיה. ואף שמצד חותם בתוך חותם יש להתיר זאת, כפי שמשמע מדברי הגמרא במסכת עבודה זרה (לא, א) המבארת כי בנוד בדסקיא חשיב כשתי חותמות (חותם בתוך חותם), אף שהם באותו כלי. אולם נראה משם כי צריך שיהא טרחה (להפוך את הנוד ולפתוח את שני הקשרים). ואף שניתן יהא עם טרחה לפתוח, אין להחמיר, דכולי האי לא טרח. וביאר בסוגיא זו המאירי דכל שהבא ליגע צריך לטרוח בשני דברים, חשיב לחותם בתוך חותם.

השולחן ערוך (יורה-דעה קל, ד) נקט לדינא, כיצד הוא חותם בתוך חותם, סתם החבית בכלי שאינו מהודק כדרך שסותמין כל אדם, וטח בטיט, הרי זה חותם אחד. היה כלי מהודק, וטח עליו מלמעלה, הרי זה חותם בתוך חותם. וכן אם צר פי הנאד, הרי זה חותם אחד. הפך פי הנאד לתוכו וצר עליו, הרי זה חותם בתוך חותם. ולפי״ז היה מקום למימר דסגירת הפקק תחשב לחותם הראשון, וקוד המספרים יחשב לחותם שני. ואם נימא דהוי טורח גדול, לא יצטרכו לחוש שהעובד זר פתח (עיין ברשב״א חולין צג, ב ד״ה ׳ומ״מ׳. בשו״ת עבודת הגרשוני צח. בספר יין-מלכות יב, יד).

אך לענ״ד, כיון שהעובד זר יכול לפתוח את הבקבוק הזה בלי שיהא ניכר כלל (שפתחו), שהרי אם משאירו בביתו לבד, תוך פחות מחצי שעה הוא יכול בנקל לפתוח, דהרי בדיקת כל האפשרויות של שלושה גלגלים לוקחת פחות מחצי שעה. ממילא לא מוגדר כטורח. ואף שראיתי דבספר גם אני אודך לגר״מ שעיו (ב, צא) החשיב פקק זה לטורח גדול, לענ״ד לא חשיב פקק עם קוד באופן שאלתנו כטרחה.

אולם אם יהיה מדובר בפקק שיש לו ארבעה גלגלים, היינו כמעט עשרת אלפים מספרים יצטרך לבדוק, בזה נוכל לומר דהוי טרחה ולא נחוש שהעובד זר ינסה לפתוח זאת. עוד לגבי טרחה עיין בשו״ת שבות יעקב (א, סג) ובספר אהל יעקב (הלכות יין נסך קל, יד ובהערות שם). ונעיר כי אם מיירי בבקבוק עם פקק שעם שעדיין לא הוציאו ועליו יש עטיפת ניילון מקורית, זה חשיב כחותם בתוך חותם (עיין בספר בין ישראל לעמים כז, יד).

וראיתי דבספר פסקים ותשובות (קיח אות ח) דציין ד״כתבו כמה אחרונים שלפי דעת הרמ״א יש להתיר בדיעבד שמנעול נחשב חותם בכל ענין, ויש חולקים, ויש שהכריע להקל במקום הפסד מרובה״ וציין בהערה (74) דבשערי דעה (קיח, סק״ד) מיקל בדיעבד רק לגבי יין, ע״ש.

אך הגר״י בן מאיר העיר לי על דברינו, בהאי לישנא: ״כת״ר סבר לחלק בין מנעול שיש בו שלושה גלגלים, שאז לדברי כת״ר הזמן הלוקח לנסות את כל האפשרויות של המספרים הוא כחצי שעה, ולכן אין בו טורח גדול והוי חותם אחד. לבין מנעול שיש בו ארבעה גלגלים, שאז יש הרבה אפשרויות של מספרים, ועל כן הוי טורח גדול והוי חותם בתוך חותם. אך לענ״ד אמנם הסברה של חז״ל הייתה אם טורח לפתוח או לא טורח, אבל הגזירה היא לגבי חותם אחד או ב׳ חותמות – חותם בתוך חותם. על כן לענ״ד אין הבדל בין שלשה גלגלים או ארבעה, והדין בשני המנעולים זהה. זאת משום שאין לראות בשלושת גלגלי המספרים (או בארבעתם) כל אחד חותם בפני עצמו, שהרי פתיחת המנעול הוא

ע"י סידור כל המספרים כאחד. כלומר יש מספר אחד (בשלושה גלגלים מספר של שלש ספרות, בארבעה גלגלי מספרים מספר של ארבע ספרות) שפותח את המנעול. לדוגמא, אם היה מנעול אלקטרוני שצריך להקיש בו קוד - 345 או 3456, בכל מקרה זה חותם אחד. והדבר דומה למה שפסק בשו"ע (סעיף ו) "הדפוסים אף על פי שיש בהם כמה אותיות לא חשיבי אלא כחותם אחד, כיון שקובעין אותם בבת אחת". אמנם לדעות שמספיק סגירה חזקה של הפקק בפנ"ע שיהיה חותם אחד (ראה ב"י וט"ז שם סק"ז-ח) פשוט שמש"כ כת"ר שהנעילה היא חותם שני, כמו טח על כלי שמהודק".

והוסיף הגר"א שלזינגר: "נלענ"ד דשפיר אפשר לסמוך על זה כחותם בתוך חותם, גם בגלל שקשה מאד לפענח את המספר, ומי שרוצה לגנוב מבעה"ב או לעשות דבר נגד הסכמתו, לא משקיע זמן רב עבור זה. וגם יכול לחשוש שמא בעה"ב יגיע לביתו בתוך זמן זה. גם יעויין בשערי תשובה הל' בדיקת חמץ שכתב דיכול לסמוך על ניקוי הבית מחמץ גם שנעשה ע"י גוי כיון דלא מרעי נפשיה, כי יודע שאם יגלו הוא יפוטר וגם במקום אחר לא ימצא עבודה. ובשביל לשתות יין לא ישקיע זמן לפתוח בקבוק, הוא יעדיף לחפש כסף אם באמת רוצה לגנוב את בעה"ב, ולכן נלענ"ד הנ"ל". וכן דעת בעל החיי לוי להקל בזה[1].

בעניין זה כתב לי באריכות בעל שו"ת ישיב יצחק (ודבריו הובאו בשו"ת ישיב יצחק מח, לב), והעיר מספר הערות. ראשית, יש לדון אם בזה"ז צריך חותם אחד או שתי חותמו. דבגמ' ע"ז (לט) יש חילוק בין מפקיד ביד גוי או שולח ע"י גוי. ועיין בטור ובשו"ע (יו"ד קיח, א) דיש חילוק בין איסור תורה לאיסור דרבנן ובין סתם יין ליין מבושל. והרמ"א העיר דרק בישראל חשוד בעינן ב' חותמות, אך בגוי סגי

[1] וזה אשר כתב: הנה לאותם המחמירים על ראיית עכו"ם ביין, וכמו שכתב בשל"ה הק' בשם ספר טעמי המצות, [וכן נוהגין בסקווירא] ויש שנזהרים רק שלא לקדש על יין זו, עי' שו"ת דובב מישרים (א, קכד ד"ה 'ואם'), לכאורה לא מהני בזה חותם, ועי' מש"כ בזה בחיי הלוי (ב, עח). אמנם ידוע מה שמובא בשם הרה"ק משיניאווא זי"ע דאם היין נשאר בצלוחיות אין בזה חשש ראיית עכו"ם, ועי' בספר דברי יחזקא' החדש שהביא בזה שני נוסחאות אי היינו דוקא כשנסגר בחותם, או אפילו כשהוא מכוסה בלי חותם עיי"ש, ועי' מש"כ בזה בחיי הלוי (ה, סז). ולפי"ז וודאי יש תועלת בחותם על בקבוקי היין, לשמחות שבע ברכות וכדומה שכמה פעמים נשאר הגוי בעצמו, וגם בבית יהודי שכמה אנשים מניחים משרתות עכו"ם לנקות בבית, ובאופן שהמשרתות היא כמו בן בית, שמותרת ליקח מהפריזידער וכדומה לשתות מעצמה, וממילא יש חשש שתקח גם מהיין, ולא מהני בזה נכנס ויוצא, כיון שאינה מתיירא כלל, וע"כ בוודאי צריך לשות עצה על זה.

ומע"כ הראה לי החותם שרוצה לעשות, והוא כמו מכסה על הבקבוק עם נאמבע"ר שלא"ס, ונראה שזה נקרא כמו מפתח וחותם, וכמו שכתבנו בחיי הלוי (ו, קכ אות ז) לענין הפלאסטי"ק שנותנים על בקבוקי יין ונרשם עליו אותיות, דהגם דוודאי לכתחילה צריך שני חותמות, הלא מבואר בשו"ע (קיח, ד. קל, ז) דמפתח וחותם הוי כשני חותמות, וע"כ בזה שמשימין הפלאסטי"ק כיון שאין יכולים להחזירו לאחר שהסירו, וצריך להביא פלאסטי"ק אחרת הרי זה כמו מפתח, והאותיות הרי הוא החותם, וא"כ כ"ש החותם הזה נקרא כמו מפתח וחותם, ובפרט באופן שעשה מע"כ שכתב אותיות גם על הנאמבע"ר שלא"ס. ומה שחשש מע"כ שהנאמבע"ר שלא"ס לא נקרא חותם כיון שהעכו"ם יכול לנסות לפותחו, עד שימצא הנאמבער הנכון, נראה פשוט דאין בזה חשש, כיון שזה לוקח הרבה זמן, וכמה פעמים אפילו לאחר כמה שעות לא יגיע להנאמבער הנכון, וודאי אין כדאי להגוי לנסות לפותחו ולהחליפו עם בקבוק אחר, ואין לנו לחוש על זה. ואפילו לאחר שיהא נמצא לקנות שלא"ס כזו, לכאורה אין חשש כיון שלא יהא מצוי כ"כ לקנות, וגם לפי המחיר לא יהא כדאי לעכו"ם לקנות השלא"ס כדי להחליף בקבוק, ובאמת בלא"ה אין חשש, שהרי הנכרי אינו יודע מספר השלא"ס, וממילא אפילו אם יקנה שלא"ס חדש נדע שהחליפו, וע"כ למעשה נראה שזה הוא עצה טובה להלכה [ובענין להשתמש בנאמבע"ר שלא"ס בשבת, כבר כתבו האחרונים להתיר, והגם שבשו"ת חלקת יעקב (א, קסה) מפקפק קצת בזה, אכן רוב האחרונים העלו להתיר, עי' בשו"ת בצל החכמה (א, מ) ושו"ת באר משה (ו, כו), וע"ע מש"כ בזה בספר פסקי תשובות (סי' שמ אות יט)].

בחותם אחד, וע״ש דיש לסמוך ע״כ בדיעבד. ומבואר בט״ז (קיח, סק״ד) דמחמירים ביין דצריך ב׳ חותמות בגלל חיבת יין נסך, אך בזה״ז דאין חיבת יין נסך סגי בחותם אחד. וכן העלה ערוך השלחן (קיח, יג). וממילא סגי בחותם אחד (לגבי האם יש חילוק בין ספרדי לאשכנזי, עיין בכף החיים קיח, סקכ״א). ולאור זאת ביין הסגור בסגירה של בית חרושת, דאחר שנפתח א״א להחזירו ולסגור באופן זה, לא קיים איסור להשאיר את היין הסגור בבית עם גוי. ואגב, יש לציין כי ביין מבושל אין חשש כלל, דהרי אין בו יין נסך (שו״ע יו״ד קכג, ג). ובגדר יין מבושל עיין בש״ך (קכג, סק״ז). והאריך עוד בתשובתו אלי בעניין יין מפוסטר (ובדין מיץ-ענבים).

קמב. מסעדה עם עץ אשוח

האם מותר להיכנס למסעדה שיש לה תעודת כשרות כאשר בכניסה אליה מוצב עץ אשוח.

המשנה במסכת עבודה זרה (ג, א) מביאה מחלוקת לגבי צלמים, דרבי מאיר אסר "מפני שהם נעבדים פעם אחת בשנה". ומבואר בגמרא (מ, ב) ד"במקומו של רבי מאיר היו עובדים אותה פעם בשנה, ורבי מאיר דחייש למיעוטא גזר שאר מקומות אטו צלמי אותו מקום. ורבנן דלא חיישי למיעוטא לא גזרו שאר מקומות אטו צלמי אותו מקום". ומבאר רבה בהמשך הגמרא שכרכים מותר, כיוון ד"לנוי עבדי להו". אלא דגם בנוי ישנה בעיה כמובא בשולחן ערוך (יורה-דעה קמב, יג).

בשו"ת בית אבי (יורה-דעה צט) בתחילה כתב דחשב דעץ אשוח הוי עבודה זרה כיוון שאותו האיש נתלה על עץ. אך בהמשך ביאר דאין זה קשור לתליית אותו האיש ואין בזה ע"ז. וציין ד"אין זה רק מנהג לנוי ולקישוט הבית, ולא שייכות למשמשי עבודה זרה, ולא נעבד כלל, ולא מתפללים אליה. רק עיקרו לעטר ולקשט את הבית בלי שמץ של עבודה זרה, ולא לפולחן דתי כלל". ועיי"ש שנסמך על דברי הרמ"א (יו"ד קמא, א) דכתב: "שתי וערב שמשתחווים להם, דינם כדין צלם ואסורים בלא ביטול, אבל אותן שתולים בצוואר לזכרון, לא מקרי צלם ומותר". וממילא גם עץ אשוח אינו ע"ז אלא נוי.

עוד בזה העלה הכי בשו"ת דברי דוד (א, יח) להקל ותו"ד כתב: "בהיות שאין האשוח אלא סמל בעלמא, ואינם עובדים לו... אינו נאסר" (וע"ש שדייק מהשולחן-ערוך יורה-דעה קלט, יא לגבי מלבושים). וכן משמע מדברי שו"ת פאת שדך (ג, מג) דחייב את מי ששרף עץ אשוח לשלם על הנזק, כיוון דאינו חשיב לעבודה זרה. וע"ע בזה בספר רץ כצבי (אקטואליה בהלכה ב, יב).

ולא אכחד לציין כי בחשוקי חמד (עבודה-זרה יג, ב) החמיר בזה וכתב דאינו רשאי לקנות עץ זה כיון דהוא נעבד לעבודה זרה. וכתב בספר אוצר המשניות (גיטין עמוד 466) דיש בזה משום דרכי האמורי. ובעבר היה פולמוס גדול כאשר רבני ירושלים לא רצו לתת תעודת כשרות למקומות שמוצבים בהם עצי אשוח (עיין בקובץ הפרדס שנה ס חוברת ה עמוד 28). וע"ע בילקוט יוסף (סוכה תרלח, ז עמוד תקכט) דראוי להימנע מלהשתמש בקישוטים כעץ אשוח, ע"ש.

ונעיר כי מצינו כי גם לגבי נורות צבעוניות שמכינים לחג המולד, התירו הפוסקים לתלות אותם בסוכה, והכי מובא בחזון עובדיה (סוכות עמוד עז) וע"ע בדברינו בשו"ת אבני דרך (ד, קא הערה 2). והוסיף מו"ר הגר"א נבנצל כי "צ"ע אם אין מי שתולה עץ זה חשוד על הכשרות".

לדינא נראה לי כי מותר להיכנס למסעדה שיש בה עץ אשוח (וכמובן בתנאי שישנה תעודת כשרות כדבעי).[1]

---

[1] אולם ידידי הגר"מ פטרפרוינד, כתב לי כי יש להימנע מלהיכנס לשם, וזו לשונו: לענ"ד נראה דאף שעץ אשוח אינו בגדר ע"ז כיון שאינו נעבד, והוא לא נוי ע"ז ולא תקרובת ולא שמשי עבודה זרה, אלא הוא רק סמל וסימן ליום החגא שלהם, מ"מ אפשר שיש איסור גמור לשים את עץ האשוח מצד האיסור המבואר בשו"ע (יו"ד קעח, א) של חוקות עכו"ם. ונראה שגם במקומות שהגויים מציבים את עצי האשוח כמנהג "אזרחי" ולא משום מצוות הדת, כגון במקומות שהגויים הם בעיקר חילוניים ולא נוצרים, סו"ס כיון שעיקר מנהג זה התחיל מהנצרות, וזה מנהג המסמל את החג הנוצרי, ואין במנהג טעם הגון בפני עצמו, לכן נראה פשוט שיש בזה איסור של חוקות העכו"ם. וכידוע שהגר"א אסר להעמיד אילנות בבית הכנסת בחג השבועות משום חשש זה של חוקות העכו"ם בעצי האשוח, [עי' במעשה רב (סי' קצה) ובחיי אדם (כלל קלא, יג)], ואף שלגבי שבועות הרבה נהגו להקל, מ"מ טעמם הוא משום שאנו עושים זאת מהסיבות המוצדקות שלנו, ולא חלילה משום חוקיהם. אבל כאן שמדובר על מה שהם עושים ליום אידם, ה"ז בכלל חוקות עכו"ם, ולכן נראה ברור שיש לישראל איסור גמור להעמיד עץ אשוח. ואשר על כן נראה שלהכנס לכזאת מסעדה שנעשה בה כזה איסור, בריש גלי, בכניסה למסעדה, הרי זה לכל הפחות דבר מכוער ומגונה ביותר, ובדאי שאין זה ראוי כלל.

קמג. תרומת דם למחקר

האם מותר לתרום דם או לעשות בדיקה סרולוגית לצורך מחקר רפואי.

לענ״ד יש מקום להקל בשופי. כתב ערוך השלחן (חושן-משפט תכו, ד): ״הפוסקים הביאו בשם ירושלמי, דחייב אדם להכניס את עצמו לספק סכנה כדי להציל חברו. והראשונים השמיטו זה, מפני שבש״ס שלנו מוכח שאינו חייב להכניס את עצמו. ומיהו הכל לפי הענין. ויש לשקול הענין בפלס ולא לשמור עצמו יותר מדאי... וכל המקיים נפש מישראל כאילו קיים עולם מלא״ (וכ״כ בפת״ש חו״מ תכו, סק״ב). וכן הובא גם במשנה ברורה (או״ח שכט, סקי״ט): ״ומ״מ אם יש סכנה להמציל אינו מחויב דחייו קודם לחיי חבירו (או״ה) ואפילו ספק סכנה נמי עדיף ספיקו דידיה מודאי דחברו אולם צריך לשקול הדברים היטב אם יש בו ספק סכנה ולא לדקדק ביותר כאותה שאמרו המדקדק עצמו בכך בא לידי כך״. ולענ״ד לקיחת דם למחקר אינה מוגדרת כלל ככניסה לסיכון (ובוודאי לא לסיכון גדול).

וחזיתי דבספר שיעורי תורה לרופאים (ב, קיג עמוד 311) למד מתשובת הנודע ביהודה (מהדו״ת יורה-דעה י) הדן בהיתר צידת חיות, כי ״מותר להסתכן מעט ולהשתתף בניסויים רפואיים... אפילו אם יעשה זאת בהתנדבות, כדי להביא תועלת לציבור גם כן מותר״. כלומר לצורך תועלת, מותר לאדם להסתכן מעט (וע״ע בדברי הגר״י זילברשטיין באסיא ח״ז עמוד 4).

וכן איתא בספר לב אברהם (פסקי הלכות רפואה לחולה ומשמשיו סח, ג) וזו לשונו: ״לגבי מחקר בנסיון ללמוד על מחלה או על אופן הטיפול בה כדי לעזור לחולים בעתיד, ענה הגאון זצ״ל (הגרשז״א) שמותר לאדם להסכים לסבול צער קטן, כגון שיקחו ממנו דם וכדומה, ובכגון דא יש לו בעלות על גופו, וכן מותר לרופא לבצע מחקר כזה בהסכמתו של הנחקר״.

לגבי תרומת דם למחקר, עיין בשלחן שלמה (ערכי רפואה ח״ב עמוד נד) דכתב: ״במחקר ונסיון ללמוד על מחלה או על טיפול בה כדי לעזור לחולים בעתיד, בכה״ג מותר לאדם להסכים לעבור על צער קטן כגון שיקחו ממנו דם וכדומה ובכגון דא יש לו בעלות על גופו, וכן מותר לרופא לבצע מחקר כזה בהסכמתו של הנחקר״. וכ״כ בשמו בנשמת אברהם (יורה-דעה קנז, סק״ד). וכן גם דעת האגרות משה (יורה-דעה ב, קעד ענף ד). וכתב לי הרב ד״ר מרדכי הלפרין דפשוט דמותר. וע״ע בספר תורת היולדת (לד, ג עמוד קנג). וע״ע באסיא (כרך חמישי תשמ״ו עמוד 23). וכ״כ לי הגר״ש דיכובסקי דמותר לתרום דם לצורך.

קמד. עיגול סכום מטעמי נוחות

האם כאשר הלווה מחבר כסף, האם מותר לו ללווה לעגל את הסכום מטעמי נוחות. כגון, חבירו שילם עליו באוטובוס ועלות הנסיעה היא 5.90 ש״ח, האם מותר לו להחזיר למלווה 6 ש״ח (או קנה לחבירו חבילת מצות ב-98 ש״ח, האם יכול לתת לחבירו 100 ש״ח).

ראשית נציין כי אין שיעור לריבית, ואפילו בפחות משווה פרוטה קיים איסור. אולם ישנם ראשונים החולקים וסוברים שבפחות משווה פרוטה אין איסור ריבית, שאינו נחשב ממון. על כן גם שאלת אגורות היא שאלת ריבית. כמבואר בשולחן ערוך (יורה-דעה קסא, א) ובספר ברית יהודה (ג, ב).

נראה דישנה סברא גדולה להקל, דהרי כתב הרמ״א (יורה-דעה קסב, א): ״יש מי שאומר דמותר ללוות ככר לחם בככר לחם, כמטבע של כסף, דמאחר דדבר מועט הוא לא קפדי בני אדם להדדי בזה (הטור והרבה פוסקים ועב״י). וכן נוהגין להקל״. ונראה דלכך כיוון גם הבן איש חי (פרשת עקב אות א) וזו לשונו: ״אא״כ מלוהו דבר מועט שאין דרך בני אדם להקפיד על יקורו וזולו כגון ככר לח שהאשה לוה מחברתה שלא החמירו חז״ל לדקדק באיסור ריבית דרבנן״. וכן איתא גם במשנה ברורה (תנ, סק״ב): ״ומשום חשש רבית דאסור ללוות סאה בסאה ליכא בככרות משום דהחילוק הוא בדבר מועט ע״פ רוב ולא קפדי אינשי בזה [אחרונים]״. וכ״כ בזבחי צדק (סקכ״א).

ועיין בספר הלכה למעשה ברית פנחס (ה, טז) שאם הלוה מחזיר מוצר יותר יקר רק משום טובת הלוה שאם יחזיר חפץ יותר זול הרי הוא יפסיד מזה, מותר. וזו לשונו: ״אם הוא מחזיר יותר מפני נוחיותו, כגון שכבר קנה את המוצר כדי להחזירו ואח״כ שם לב שהוא קצת יותר יקר, ולא שווה לו עכשיו לחזור לחנות, או שהוא משתמש באבקת כביסה יותר יקרה ולא שווה לו לקנות אריזה זולה כדי להחזיר כוס אבקה למלווה, מותר לו להחזיר את היקר יותר״.

וראיתי דבקובץ מה טובו אהליך יעקב (ב עמוד סא אות יח) הובא בשם בעל שו״ת תשובות והנהגות: המבקש מחבירו שיקנה עבורו חפצים בחנות, ועלה לו תשעים ושמונה ש״ח יכול להחזיר לו 100 ש״ח, דאין הדרך להקפיד בזה כשאין לו עודף. וכ״כ להתיר גם בספר נתיבות שלום (עמודים פו-פז) וביאר דזה משום שהדבר ניכר שאינו נותן את התוספת מחמת ריבית (וכ״כ לי גם בעל שו״ת מנחת שמואל). אולם בשו״ת מנחת יצחק (ט, פח) אסר לפרוע יותר מהחוב.

אולם אעיר כי אם אין למלווה עודף, יאמר למלווה שיתן את העודף לצדקה, עיי״ש. וכן העלה בספר רבית הלכה למעשה (ברית פנחס ה, יח) וזו לשונו: ״אם אין לו סכום מדוייק, וגם למלווה אין עודף לתת לו... יאמר הלווה למלווה שיתן את העודף לצדקה לזכותו של הלווה״. וע״ע בזה בשו״ת להורות נתן (ו, עו), בספר גם אני אודך לגרח״ש סגל (ד, קסז) ובספר אהל יעקב (תשובות הפוסקים ח״א עמוד קעב אות כב).[1] ובעל שו״ת דברות אליהו כתב לי (בכת״י) כי צריך לומר לחבירו שהוא נותן לו במתנה גמורה. ולא ח״ו יראה ריבית. וכעין זה כתב לי בעל שו״ת תשובות ישראל: ״מסתבר להלכה שמותר שהוא נותן התוספת לשם מתנה גמורה, מיהו אין להתיר אלא בפחות משקל אחד״.

[1] וכתב לי בעל שו״ת שואלין ודורשין: ״בודאי שראוי להקפיד ולהחזיר בדיוק מה שלווה. אף שמובא בפוסקים דלעיתים לא מקפידים על כסף קטן, ראוי להיזהר״.

וכ״כ להתיר מח״ס דרך האתרים ואלו דבריו:

בשולחן ערוך ובנושאי הכלים ביו״ד (קס, ד-ה) דנו באריכות אם נותן הלוה יותר מהחייב לשם מתנה האם מותר, והתירו בכמה אופנים, אבל כולי עלמא מסכימים שאם נותן לו בשעת פרעון אסור, כמובא בשו״ע רבינו זלמן (שם, ז) ועוד, ועל פי זה דן בשו״ת מנחת יצחק (ט, פח) שאם אין למלה עודף ורוצה הלוה לתת לו את התוספת בתורת המתנה שיש להחמיר בזה, ויתן את התוספת בתורת צדקה, ויתן המלוה את התוספת הזו לצדקה, ועוד האריך שם לדון על פי מה שנספק בשו״ע (קס, יז) ששני תלמידי חכמים שהלוו זה את זה בדברים של מאכל ונתן לו יותר על מה שלווה ממנו עד חומש הרי זה מותר שהדבר ידוע שלא נתן לו אלא במתנה, ולכאורה גם כאן הוא דבר מועט, אלא שדחה שהדין הנזכר הוא דווקא בת״ח שיודעים ידיעה גמורה באיסור רבית, ועוד צידד לאסור ממה שמבואר בשולחן ערוך שדווקא בדברים של מאכל לא קפדי והדבר מותר, ומסקנתו שם להחמיר בזה.

אלא שיש לדון להיתר לפי מה שפסק השו״ע (שם ח) שאפילו לבני ולבני ביתו אסור להלוות ברבית אע״פ שאינו מפקיד עליהם והטעם דילמא אתי למיסרך, והעיר הש״ך (סקי״ג) שמוכח שאי לאו הכי היה מותר כיון שמוכח שנתן להם את זה במתנה, שלבני ביתו וודאי נותן במתנה גמורה שברור לכולם שלשם מתנה הוא נותן, וראה בספר ברית יהודה (ד הערה יב), ומוכח שהדברים ברורים לכל שהתוספת לא באה מחמת ההלואה אין בכך איסור אפילו ברבית קצוצה, יש לומר שהוא הדין שאם לא מדקדקים על סכומים קטנים ומוחלים זה לזה שלא יהיה בזה איסור רבית, וכן כתב בספר ברית יהודה (ד הערה ט). ועוד יש לומר לפי מה שכתב בספר שארית חיים (סי׳ קס הביאו הדרכי תשובה שם סקמ״ט) שכל האיסור דאתי למיסרך הוא רק בריבית קצוצה ממש שקוצץ בשעת הלואה, אבל במוסיף לו בשעת הפרעון דהוי איסור רבית דרבנן אף בכל אדם לא אוסרים.

קמה. לא ילבש בצמיד זיהוי

אחר לידה, נותנים לבעל צמיד, בכדי שיוכל לגשת לתינוק. צמיד זיהוי זה מאפשר, שלא יקחו חלילה אנשים תינוק מבית החולים שאינו שלהם. ונשאלנו, האם בלבישת האיש צמיד זה קיים איסור של לא ילבש.

פשוט לי דאין איסור בדבר. ראשית מפורסמים דברי הב"ח (יורה-דעה קפב ד"ה 'לא ילבש') כי האיסור הוא דווקא כאשר מתכוין לנוי ולקישוט, דבר שאינו קיים בצמיד זיהוי של בית חולים, דאין בו נוי כלל (וע"ע בש"ך קפב, סק"ז. ובשו"ת יביע אומר ו יורה-דעה יד). כמו כן, יש שציינו דהאיסור הוא כשעושה כדי לנאף (עיין סמ"ק לג. שו"ת מהר"ם מינץ טו), מה שאינו שייך כלל בשאלתנו. וכבר כתב ספר החינוך (מצוה תקמב) שהדבר נועד להרחיק מהזימה, דבר שאינו שייך בצמיד זיהוי זה.

כמו כן, מצינו מחלוקת האם קיים איסור של לא ילבש לגבי תכשיטים. דמהרמב"ם (עבודה-זרה יב, י), הרמב"ן (שבת נז, א ד"ה 'ולפי') ועוד משמע דיש איסור אף בתכשיטים. אולם רבים העלו דלא ילבש הוא דווקא בבגדים. ומצינו דהתירו לאיש ללכת עם טבעת (כגון לאומן ועוד) דכיוון שאינו עושה זאת בשביל התקשטות שרי, ובייחוד כאשר עושה זאת בשביל מלאכתו או בדרך ארעי (כפי שנראה גם בעניננו) ועיין בזה בדברי הגמרא במסכת שבת (סא, א), וכן בשו"ת תורה לשמה (רידב), בבינת אדם (על החכמת-אדם צ, סקע"ד) וע"ע בזה בשו"ת אגרות משה (אבן-העזר ג, יח. ואגב, עיין בשו"ת אגרות משה יורה-דעה א, פב דחקר האם האיסור לא ילבש הוא במעשה או בתוצאה) ובמה שהבאנו בשו"ת אבני דרך (יא, קל). ואף לחושש מצד לא ילבש, כבר הורה בשו"ת מהרש"ם (ב, רמג) דיש להתיר היכא דניכר וברור דהוי לתועלת (ופשוט שאצלנו הוי הכרח).

וכן ראיתי דהעלו דאין בצמיד זיהוי בעיה של לא ילבש בספר גם אני אודך לגר"ש סיאני (לא-ילבש ט) וכן בספר גם אני אודך לגר"מ שעיו (ב, צד). וכן יש להורות.

קמו. אימון באיפור על הבעל

נשאלתי מאשה שלמדה לעשות איפור מקצועי, והיא חדשה בזה וצריכה להתאמן הרבה להתרגל לדבר ושאלתה, האם מותר לה להתאמן על בעלה באיפור, ואת"ל שאסור משום לא ילבש, האם מותר לה לעשות חצי כגון רק עין אחד או חצי שפתיים וכדומה?

הגמרא במסכת נזיר (נט, א) מביאה מחלוקת בגדר לא ילבש. לפי ת"ק נאסר דווקא מעשה הכרוך בתועבה (כגון שמתלבש באופן נשי בשביל שישב במקום בו יושבות הנשים). ואילו לדעת ראב"י אסור על האיש להראות כאשה בכל הסממנים החיצוניים שלה (וכן הובאת מחלוקת זו בספרי דברים רכו אות ה. וכן במדרש תנאים דברים כב, ה). נפסק כראב"י, וממילא כל תיקוני מראה חיצוני כדוגמת אשה אסורים. ועיין ברש"י בגמרא בנזיר (נט) דהבין כי באיסור של לא ילבש, קיים איסור לא רק בבגד, אלא גם באיפור, שהרי כתב רש"י (ד"ה ישלא יתקן) "ולא יכחול". כלומר, כל דבר שהוא דרך הנשים להתייפות נאסר (ועיין ברמב"ם בספר המצוות, מצווה מ). ולכן מובא בפוסקים כי אסור לאיש להתאפר כדרך הנשים, והכי איתא בשו"ת מנחם משיב סופר (יורה-דעה מ), בשו"ת אבני ישפה (ד, צ ענף ב) ובדברינו בשו"ת אבני דרך (יג, קמד).

אולם בשאלתנו, לכאורה ישנם כמה סברות להתיר.

ראשית, כותב ספר החינוך (מצוה תקמב): "משרשי המצוה להרחיק מאומתנו הקדושה דבר ערוה וכל ענין וכל צד שיהיה הכשלון באותו דבר מצוי מתוכו... כלומר שלאהבתנו הרחיקנו מן הזימה שהיא דבר מכוער ביותר ויקח לב האדם ומדיחו מדרך טובה ומחשבה רצויה לדרך רעה ומחשבה של שטות. ואין ספק כי אם יהיו מלבושי האנשים והנשים שוים, יתערבו אלו עם אלו תמיד ומלאה הארץ זימה". כלומר, מטרת האיסור התרחקות מזימה (וע"ע ברמב"ם בהלכות עבודה-זרה פי"ב), מה שאינו שייך כלל בשאלתנו.[1]

שנית, אין כאן שום מטרה להתייפות. וזה עיקר האיסור, ועיין בדברי רש"י (שבת נ, ב) שכתב: "משום ליפות את עצמו אסור - משום לא ילבש גבר שמלת אשה" (וע"ע בספר היראים שפה-ו).

ומצינו דכבר כתב החכמת אדם (צ בינת אדם סקע"ד): "דודאי דבר שהוא מלבוש גמור אסור אפילו להנצל מן הצער אלא דבר שהוא לקישוט ואינו מלבוש ואם כן דוקא כשעושה לקישוט אסור, אבל אם אין כוונתו כלל לקישוט אין איסור כלל". וממילא אין כוונת הבעל לקישוט אלא רק לסייע לאשתו גרידא (דהרי מסיר זאת מיד אחר כן).

יתרה, מכך, הבעל יתבייש לצאת כך מביתו. וכן ראיתי דכתב בשו"ת תודיעני חיים (ח"ב עמוד כה) להחמיר לגבי איפור דווקא "במקום שרוצה להתייפות". ואף שכתב בספר אהל יעקב (לא ילבש, סעיפים פה-פו): "אסור לגבר להשתמש עם תמרוקים שמיוחד לנשים, וכגון פודרה לפנים, מסכה לעינים",

[1] ועל כך העיר בעל שו"ת תשובות ישראל דמה שהערנו דבשאלתנו אינו מתכוין להתדמות לנשים, אי"ז טענה שי"ל שכיון שאסרה תורה הרי נאסר גם בגוונא שאין מתכוין ח"ו לזימה, דזהו מה שאסרה תורה, והחינוך רק כתב שזה שורש האיסור, אבל עדיין אין כאן היתר אף באין מתכוין, ולא חילקה תורה. ואגב אורחא למדנו לדברי החינוך שאם הגברים והנשים לובשים אותם בגדים, הוי נמי בכלל איסור דאו' דלא ילבש וצריך לייחד בגדים מיוחדים לגברים לחוד ולנשים לחוד וזהו משורש המצווה, עכ"ל.

נראה דזהו כשמשתמש בזה, אך הכא אין זה מוגדר כמשתמש, אלא מסייע לאשתו להתאמן, ומיד אחר כך מוריד זאת. ולענ״ד כיוון דלא הוי ליפויי עצמו, שרי.

שלישית, הסמ״ק (לג) ציין שאיסור לא ילבש הוא ״כדי לנאף״, וכן משמע משו״ת מהר״י מינץ (טו) אשר בתוך דבריו כתב: ״בבוחן לבות יודע וגם כתבו דאינו אסור אלא להתנאות כתוס׳ לעיל, וגם בתוס׳ האחרים כתבו שאינו אסור רק לשם נוי וקישוט דומיא דאשה דאז יש בו משום לא ילבש גבר, אלמא באופן אחר מותר. וכן משמע בסמ״ג דאינו עובר משום לא ילבש אלא במתכוון לניאוף״. ובוודאי דזה אינו קיים כלל בשאלתנו. וכן מובא בדברי שו״ת התעוררות תשובה (ב, תק): ״ונראה לי ליישב, כיון שהטעם של לא ילבש גבר וכו׳ הוא מפני שלא יבואו לידי פריצות״, והכא אין חשש כלל.[2]

רביעית, מיירי בשאלתנו שהאשה מאפרת את האיש. ומצינו מחלוקת בפוסקים האם קיים איסור לא ילבש גם כאשר מלבישים את האדם או האיסור הוא רק כשהאדם לובש זאת בעצמו. בשו״ת מנחת יצחק (ב, קח) כתב כי האיסור הוא גם כשמלבישים את האדם (וכן משמע מעוד פוסקים, דהרי בתוצאה עבר). אך בשו״ת בצל החכמה (ה, קכז-קכח) דייק מהכתוב ״לא ילבש״, דהאיסור הוא רק כשהגבר לובש בעצמו את בגדי האשה ולא כאשר מלבישים אותו. וע״ע בספר רץ כצבי (פורים סי׳ לו אות יד).

חמישית, יל״ע באופן דהאיפור הזה, אינו מייפה את הבעל אלא מכערו. ועיין בזה בשו״ת משנת יוסף (ח, יז), בשו״ת שבט הלוי (יא, קצט אות ה), בספר מנשים באהל (עמוד תצד) ובספר אהל יעקב (הלכות לא ילבש עמוד כד סעיף כז ובהערות שם).

שישית, מצינו במשנה במסכת כלאים דיון לגבי כלאים, ויכולים אנו ללמוד משם, דכאשר אינו מתכוין לא חשיב הדבר ללבישה (ועיין ברמ״א תרצו). ויל״ע דהרי הכא הוי פס״ר דלא ילבש. ואבאר מעט בזה. ונאמר כי יתכן דיש לדמות את שאלתנו למי שלובש בגד שעטנז רק בשביל למדוד (או לא בשביל לבישה ממש). דהרי גם באיפור זה אינו בשביל לבישה, אלא כעין בדיקה, ואף פחות מכך (ואינו מתכוין).

---

[2] וכן הסכים במסקנת תשובתנו בעל האורחותיך למדני, והוסיף הערה על טענה זו, וזו לשונו: לענ״ד נראה שדברי כת״ר נכונים, מ״מ עדיין יש לחקור במה שרוצה כת״ר לצרף להתיר שטעם הלאו הוא מפני חשש זימה לדעת החינוך, או כדי שלא לנאף כמ״ש הסמ״ג והסמ״ק, ושטעם זה לא שייך בנד״ד. והלא אנן קי״ל אין דורשין טעמא דקרא, ולכן אין לדון בנד״ד לגבי טעם המצוה. ולכן מצינו שהרמב״ם הל׳ מלוה ולוה (ג, א) פסק כר״י שאין דורשין טעמא דקרא, ואף שבמקומות אחרים נראה שהוא פסק כר״ש, כבר כתב הלחם משנה שם שזה רק כשכתוב טעם המצוה בפסוק. לכן כיון שלא כתוב בפירוש בפסוק לא ילבש הטעם שיש חשש ניאוף וזימה, ממילא שאין לאזיל בתר הטעם לקולא. ועיין בכסף משנה בהל׳ ע״ז (ד, ד) שהרמב״ם הביא סברת ר״ש רק כשאין נ״מ לדינא, אבל בנד״ד שיש נ״מ לדינא שפיר י״ל דאנן קי״ל כר״י. ואף הטור אה״ע (טז) פסק כר״י שאין דורשין טעמא דקרא, כמבואר בכ״מ בהל׳ איסורי ביאה (פ׳ יב). ולכן נראה שאין לסמוך על טעם החינוך והסמ״ג והסמ״ק בנד״ד.

ועיין ביחוה דעת (א, נה ד״ה ׳ושמא׳) שכתב ״כי באמת טעמי המצוות האמיתים ידועים רק לפני השם יתברך נותן התורה. כאמור ׳אלקים הבין דרכה והוא ידע מקומה׳, ואין לנו להסתמך על טעמי המצוות שכתבו המפרשים להוציא על פיהם מסקנות להלכה, שאין הלכה כר״ש דאמר דרשינן טעמא דקרא...״. מ״מ מצינו שאם טעם הקרא הוא פשוט אז דורשין טעמא דקרא אף לר״י ואף לקולא, וזה כשאמרו בגמ׳ ב״מ (צ, א) שטעם הפסוק שהזהיר לא לחסום שור בדישו הוא מפני שנהנית מהאוכל, ולכן אם אוכלת ומתרזת יכול לחסום אותה. וכתב התוס׳ הרא״ש שם ״אפילו למאן דלא דריש טעמא דקרא לקמן בפ׳ המקבל דאמר אלמנה בין עניה בין עשירה וכו׳, היינו משום דפשטיה דקרא משמע בין עניה בין עשירה, אבל הכא פשיטא דרחמנא לא אזהר אלא לטובתה של בהמה אי משום דמעלי לה אי משום דלא תצטער״. וכן הובא בשיטה מקובצת שם. ולכן הכי נראה לומר לגבי לאו של לא ילבש, שהוא פשוט שהוא מפני חשש זימה וניאוף. ולכן שפיר הוא לצרף טעם זה לשאר טעמים שכתב כת״ר להקל בנד״ד. כן נראה לענ״ד.

מצד אחד נאמר במשנה כלאים (ט, ב) דאסור ללבוש בגד כלאים כדי להבריח את המכס. אך מצד שני מובא שם בהמשך (ט, ה) כי מותר למוכרי בגדים ללבוש בגד שעטנז כדי להציגו לקונים, ובלבד שלא יתכונו בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים (להנות מכך). על הסתירה במשניות אומרת הגמרא (בבא קמא קיג, א) כי ישנה מחלוקת בין המשניות. המשנה האוסרת את הלבישה, זה ע"פ דעת רבי יהודה שדבר שאינו מתכוין אסור, והמשנה המתירה היא כדעת רבי שמעון שדבר שאינו מתכוון מותר. רבים מהראשונים פסקו כר"ש ובהם הרא"ש (הלכות כלאי בגדים. בפסקיו על מסכת נדה), התוספות (בב"ק שם ד"ה 'מר סבר'), האור זרוע (א, רצז), היראים (שלג. ועיין בדבריו דלבישה שאינו נהנה ממנה, אינה נחשבת לבישה), הסמ"ג (לאוין רפג), אהל מועד (שער איסור והיתר דרך ב נתיב ו) וע"ע ברמב"ן (יבמות ד, ב) ובריטב"א (שם).

ואת"ל דהרי הוי פס"ר, כאשר לובש בגד שעטנז להראות לקונים, וממילא גם כשאינו מתכוין צריך לאסור. והשיב תוספות רי"ד (בב"ק קיג) כי מדובר באופן שאין לו כלל הנאה מהבגד הזה, לא הנאת חימום (כי הוא על בגדים אחרים שלובש) ולא הנאת כבוד. וע"ע בפסקי ריא"ז (ביצה א, ו, ו) דהתיר היכא שלא מתכוין להנאה. אלא דיל"ע אם ניתן ללמוד משם דהרי בשעטנז האיסור הוא כשיש כוונת הנאה (עיין בר"ן על הרי"ף חולין לב, א. רא"ה חולין צג, ב), אך איסור לא ילבש אינו תלוי רק בהנאה.

הב"ח (יורה-דעה שא, ה) ביאר כי לפי הטור ועוד, מותר ללבוש שעטנז כדי להציג לקונים כי אין וודאות שיהנה מהבגד. אגב, מעניין לראות את תירוצו של הש"ך (שא, ח) לסתירה, דבמבריח את המכס כוונתו לשם לבישה, דרק כלובש נפטר מהמכס. אך במוכרי כסות כוונתו להראות לקונים, ולא לשם לבישה, ולכן זה דבר שאינו מתכוון דשרי. וכן משמע הכי גם בשו"ת עונג יום טוב (צו) וע"ע בחוות יאיר (קפח). ונצטט בזה את דברי הרמ"א: "ויש מתירין אפילו ללבוש כלאים, כל שאינו מכוין להנאתו, כגון שלובש כלאים להעביר בו המכס או שלובשן כדי להראות מדתן אם רוצה למכרן וכדומה". וכן איתא במשנה ברורה (יט, סק"ה).

ועיין בשלטי הגבורים (ביצה ז, ב, בדפי הרי"ף) דהעלה: "וכן נראה בעיני שמותר לו לאדם ללבוש בגד כלאים כשהוא רוצה לקנותו, וצריך לבודקו ולכסות על גופו, שהרי אינו מתכוין ליהנות בו לפי שעה, וכן ביארתי שם בקונטרס הראיות". אולם החכמת אדם (קו, כ) אסר למדוד בגד שעטנז, וכ"כ גם הגר"נ קרליץ (בספרו חוט-שני, כלאי-הבגדים אות ז) ע"ש (וע"ע בשו"ת חשב האפוד א, קלז). ואציין כי בשו"ת חלקת יעקב (יו"ד קע) העלה שאין למחות במקילים למדוד בגד שעטנז. וע"ע בזה בספר תורת הבגד (יב, י עמוד קלח) ובספר לקט ההלכה (סוף פ"ד).

אגב, בספק שעטנז רבים הקלו, כמובא בשו"ת מנחת יצחק (ד, טו), בשו"ת באר משה (ב, קא), בשו"ת יביע אומר (ו יורה-דעה כז), בספר תפארת יעקב בשם הגר"י מוצפי זצ"ל. וע"ע במקורות רבים בשו"ת אבני דרך (ו, קנא) וכן בשו"ת חיי הלוי (ד, פז אות ח), בשו"ת אמרי יעקב (א, קכט אות כב), בספר מלבושי ישע בלוי (פ"ד הערה כז) ובספר אהל יעקב (פסקי-הוראה ח"א סי' רמח).

ושמחתי לראות את דברי שו"ת שבט הלוי (ב, קסט) דאף שהחמיר כחכמת אדם, כתב: "בעניותי דברי החכ"א יש להם מקום בהלכה, דנהי דלהעביר המכס צריך ללבישה, ואעפ"כ מותר כיון שאינו מתכוון לה, היינו שלובש לצורך אחר ואינו לובש לצורך לבישה ולא לחימום ולא להנצל מגשם וקור. אבל קונה שמתכוין ללבישה, ונראה דגם מתכוין לנסותו האיך הוא מתחמם ואיך הוא ילביש אותו במציאות, כלל הדבר שהוא **לובש אותו עכשיו בכוונה של לבישה גמורה**, פשיטא דיש מקום לאסרו באמת". ונ"ל דאצלנו באיפור אינו בודק איך ילבש במציאות, דהרי האיש במציאות לא יצא כך מביתו. ואין לו כלל כוונת לבישה.

שביעית, יתכן למימר דהוי איסור עצמי של עצם האיפור שיש כעת על הבעל. וכבר איתא בשו״ת מהרש״ם (ב, רמג) דאם ניכר שיש תועלת, יש מקום להתיר לאשה ללבוש בגדו של האיש זהו דווקא במקום מוצנע. היינו, לא מוצנע במקום הלבוש - בבית סגור, אלא מוצנע - שאין הבגד נראה, כיוון שהוא מונח תחת בגד אחר וכדו׳. וממילא זה שאף אחד אינו רואה את הבעל עם האיפור חוץ מאשתו, אינו מתיר (דפשיטא דאיסור לא ילבש, זה גם כשהאיש לובש בגד אשה ונמצא לבדו בבית, ועיין בזה בשו״ת מנחת יצחק ב, קח אות ג. ובשו״ת תשובות והנהגות א, תנו. ובספר אהל יעקב הלכות לא ילבש עמוד כ סעיף כה).[3] וע״ע בזה בקובץ מה טובו אהליך יעקב (יב עמוד קלא) בדברי בעל המנחת פרי.

וכתב לי בשאלתנו בעל שו״ת חיי הלוי, בהאי לישנא: ״לכאורה אין בזה איסור לא תלבש, כיון שלא נעשה לנוי, ועי׳ מה שכתבנו בזה בחיי הלוי (א, נה אות ז. ב, עב. ג, סג. ו, עה וסי׳ קכז), ובנד״ד עדיף טפי דאדרבה וודאי הבעל יתבייש לילך כן בחוץ, ותיכף ירחץ את עצמו שלא יהיה ניכר, וע״כ אין יכולים לומר שיש איסור בזה. אמנם וודאי אין זה מן הראוי לעשות כן, וזה אינו בדרך צניעות, וגם יש חשש שהבעל יבא לידי הרהורים עי״ז, ועכ״פ וודאי ראוי למנוע מזה״. וכתב לי בקיצור הרה״ג יוסף ליברמן ״תעמוד לפני מראה ותעשה לעצמה או לאישה בחינם״.

כשנה אחר שכתבתי תשובה זו יצא לאור קובץ מה טובו אהליך יעקב חלק טו ושם בעמוד צה הובאו פסקי הרה״ג עזריאל אוירבך, ונאמר שם (אות מג): ״אשה שלומדת עבודת איפור וצריכה להתאמן הרבה אין איסור להתאמן באיפור על פנים של בעלה דזה לא חשיב יפוי. אדרבה הוא מתבייש לצאת כך לרחוב. אולם אין זה מדרכי הצניעות לעשות כן״.

ואף שנוטה אני להקל בשאלה זו, זהו בתנאי שאין מישהו אחר שעליו האשה יכולה להתאמן. דהיכא שיש בנות/חברות/שכנות תתאמן עליהן ולא על הבעל. אך היכא דאין, לענ״ד היא לא צריכה להוציא כסף בשביל להתאמן על מישהי, ורשאית להתאמן על בעלה[4] (באופן שהבעל מסיר זאת מיד בתום האימון). וברור לגמרי כי כל היתר זה, הוא רק בימים שמותרים. ושלחתי תשובתי זו לידידי הרה״ג יהושע בן מאיר ושמחתי שהסכים עמנו. ודבריו מובאים בהערה.[5]

---

[3] והוסיף בעל שו״ת תשובות ישראל דנראה להתיר עפי״ד הש״ך (קפב, סק״ז) בשם הב״ח דהאיסור כשמתדמה לאשה, אך להגן מפני החמה או צינה שרי. והש״ך כתב דבלובש רק בגד אחד של אשה אבל ניכר שהוא איש שרי, אבל בלובש כל בגדיו כאשה ואינו ניכר שהוא איש אסור בכל גווני (אף באינו מתכוון להתדמות לאשה). והרמ״א (תרצו, ח) התיר בפורים שמכוונים לשמחה והביא די״א דאסור. ונראה דגם לי״א ברמ״א שאוסרים כ״ז בלובש כל בגדיו כאשה אבל אם זה רק מלבוש אחד כאשה, וניכר שהוא איש שרי אם מתכוין למטרה אחרת. וכן מוכח בשבת שמותר לאיש לענוד טבעת של אשתו במוליכה לאומן, וכן הביא בחכמ״א בשם הסמ״ק להתיר. ומבו׳ במ״ב שזה רק היתר בפורים במלבוש אחד אבל אינו משנת חסידים וצריך להתרחק מזה וכנראה סברתו שהדור פרוץ ויש להתרחק מזה אף שמדינא מותר. ונמצא דהט״ז והב״ח ומהר״ם שיק כתבו שאם מתכוין למטרה אחרת מותר, והש״ך פקפק על ההיתר במתכוין למטרה אחרת. ולהלכה נקטינן להיתר. והנה בשאלה דידן הוא מתאפר כאשה אבל לובש כל בגדיו כאיש, ולא מתכוין להידמות לאשה אלא שאשתו תלמד איך לעשות איפור וא״כ הני אחרונים הנ״ל מותר לכתחילה וכמו במכוין להגן מפני הצינה. ובסוף דבריו כתב התשובות ישראל: ונראה להלכה דשרי לאשה לעשות איפור על בעלה כדי להתלמד ואף אם יכולה לבקש משכנה וכיוצ״ב מ״מ יכולה להתאמן ע״י בעלה. ומ״מ בדור פרוץ שלנו נראה דאין להתיר כלל, וצ״ע. עכ״ד.

[4] ומהיות טוב, אם סגי בלאפר את הבעל רק בעין אחת וכדו׳, תנהג הכי, דהרי בוודאי באופן זה, הדין קל יותר, כיוון שניכר דלא כדרך נשים, וע״ע במה שהקלו היכא דניכר ההבדל, ועיין בזה בשו״ת אבני צדק (יורה-דעה עב), בשו״ת יביע אומר (ו יורה-דעה יד) ובשו״ת ברכת יהודה (ב יורה-דעה ט). וראיתי דכתב הגרח״א שיינברגר לידידי בעל גם אני אודך: ״אם בגוונא שעושה רק חצי אינו בכלל איפור כי אדרבה מכער המקום, וא״כ אינו אפילו בכלל חצי שיעור שאסור מה״ת ומותר בשופי לענ״ד״.

[5] ואלו דברי הגר״י בן מאיר: כת״ר העלה מספר נימוקים להקל. ראשית, הנימוק הראשון שטעם המצווה הוא ל׳הרחיק

מאומתנו הקדושה דבר ערוה׳. אמנם החינוך המשיך שם ״ועוד אמרו בטעם מצוה זו שהיא להרחיק כל ענין עבודה זרה, שדרכן של עובדי עבודה זרה היה בכך״. ושני הטעמים גם ברמב״ם במו״נ ח״ג פל״ז ובסה״מ לאוין מצוה מ [אותו ציין גם כת״ר]. וכתב במנ״ח סוף מצוה תקמג: ״וגם שבעים פנים לתורה, ומפני הטעם שנראה לנו אין אנו יכולים לפסוק דין, דאפשר דגזרת הכתוב הוא ואין אנו יודעין...״. [ואף שדבריו פלא, שהרי ת״ק דברייתא דספרי שהובא בגמ׳ נזיר דריש לטעם זה מקרא ד׳תועבת ה׳ כל עושה אלה׳, וא״כ לדעתו אינו טעם שאנו דורשין. וברואב״י תליא אי פליג את״ק או מוסיף עליו]. זאת ועוד, הב״י סובר בדעת הרמב״ם שכל מעשה ייפוי הוא דאורייתא, פרט לדבר שאינו ניכר בחוץ [שער בית השחי ובית הערווה] שאינו אלא מדרבנן. וראה בביאור הגר״א יור״ד שם סק״ו שלראב״י שהלכה כמותו אף שלא ישב בין הנשים אסור [ודלא כב״ח יור״ד שם]. ולדעת הסמ״ג אף העברת שער בית השחי הוא דאורייתא. יתירה מכך, דעת הנצי״ב [מרומי שדה נזיר שם; העמק דבר דברים כב, ה; ספרי דברים כי תצא פיסקא טז] כל דבר שהוא שינוי בטבע האיש או האשה, כגון כלי זיין לאשה שאין זה בטבעה, וכך גם איפור לגבר שאין זה בטבעו - הוי דאורייתא, עיי״ש.

טעם נוסף כתב להקל שכאן אין הכוונה להתייפות. והביא דברי הבינת אדם שבלבוש בגד אסר אפילו אין דעתו להתייפות. אך בשינוי בגוף [כגון איפור או תמרוקים] התיר באין דרכו להתייפות, כלומר שאף איסור דרבנן אין בזה.

א. אמנם יש שכתבו להיפך, שתיקוני גוף חמורים מבגדים, ואסורים אף לדעת ת״ק אף כשאינו הולך ויושב בין הנשים, ראה ב״ח שם בדעת הסמ״ג בביאור דברי ראב״י. ולדעת המרומי שדה תיקוני הגוף הוי דבר שבטבע האיש והאשה, ולכן אסור אף כשאינו נראה כאשה. וראה גם שו״ת צ״צ [לובאויטש) יור״ד סי׳ צג אות ט ועוד. והנה בתיקון הגוף לכאורה נחלקו התנאים והאמוראים אם אסור מהתורה או מדרבנן. ולראב״י לכאורה אסורים מהתורה. וא״כ להלכה שנפסק כראב״י אסורים מהתורה. אמנם יש אומרים דתלי בפלוגתא אי הסרת שיער בית השחי או בית הערווה הוי מדאורייתא או מדרבנן. וא״כ להלכה דהסרת שיער בית השחי ובית הערווה הוי מדרבנן [רמב״ם ושו״ע] כל תיקון הגוף הוי רק דרבנן. אמנם, כאמור למעלה, הב״י ועוד אחרונים כתבו גם בדעת הרמב״ם שתיקון הגוף אסור מהתורה, ורק הסרת שיער אסורה רק מדרבנן, מטעמים השונים שכתבו.

ב. תיקון הגוף שאינו לנוי או לקישוט נחלקו הפוסקים. דעת רוב הפוסקים שהם מותרים לצורך [שו״ת מהר״י מינץ סי׳ טו ד״ה ׳ועל דבר׳ שגם כת״ר הביא; רמ״א או״ח תרצו ולבוש שם; שו״ת מחנה חיים ח״ב יור״ד סי׳ ל; שו״ת שרידי אש ב, מא אות ב; שו״ת אג״מ יור״ד סי׳ סא ועוד]. ואף שיש חולקים, וכתבו שלא התירו אלא במקום צער, דבמקום צער לא גזור רבנן. ואף כתבו שלא התירו אלא באיסורים דרבנן, ולא בדבר האסור מהתורה [ראה לדוגמא יש״ש יבמות פי״ב סי׳ יז]. אלא שכאמור איפור עמ״נ לייפות להלכה הוי דאורייתא, ואז שלא עמ״נ ליפות אפשר שלא התירו אפילו במקום צער, ק״ו במקום רווח כספי. אמנם מוסכם [כמעט] לדעת כ״ע שתיקון הגוף שלא עמ״נ ליפות אינו אלא מדרבנן. ובדרבנן וודאי אפשר להקל כרוה״פ שהתירו שלא עמ״נ לייפות בכל מקום צורך, אפילו כשאין צער.

ג. אמנם ע׳ תפארת אדם לח״ח [נדפס בסוף ספר נדחי ישראל] פ״ו, שכתב שכל קישוט לגבר אסור, כי לא הותר קישוט אלא לנשים, ע״ש.

עוד, חזר וכתב טעם שהאיסור רק בכדי לנאף. וכבר דיברנו על כך בהתחלה.

טעם נוסף כתב שאיפור זה אינו מייפה את הבעל אלא מכערו [וכך גם כתב קודם שהבעל יתבייש לצאת מביתו באיפור כזה]. ראשית נציין שזה נכון במשפחה חרדית הדרה באזור חרדי או דתי. אבל מי שגר באזורים מוסיימים, כמו צפון ת״א, לא בטוח שזה ׳מכער׳ אותו. אף אם נקבל ש׳מכער אותו׳, ולכאורה תליא בפלוגתא במעביר כל שער גופו שאינו אלא ניוול, אי שרי בכל עניין, או רק כשהוא לצורך רפואה, ראה בזה ב״י שם, ומה שהביא בפרישה אות ג. אומנם מתוס׳ הרא״ש משמע שהותר רק לצורך רפואה. וראה ב״ח שם.

ומש״כ כת״ר בעניין בגד המוצנע מתחת לבגדים אחרים, יסוד הדברים הוא דעת הב״י שהעברת שיער בית השחי ובית הערווה הוא [לדעת הרמב״ם] רק דרבנן, כיוון שהוא מוצנע. אמנם הב״י כותב את זה רק לגבי תיקון הגוף, ולא הקל בזה לגבי בגד. אבל הסברה אותה סברה.

לסיכום להלכה – מוסכם על כה״פ שתיקון הגוף כגון איפור שאינו לייפוי אינו אלא דרבנן. כיוון שכן, במקום שיש ספק אם אסור, הוי ספיקא דרבנן לקולא. וכפי שהעלה כת״ר יש כמה ספקות וכמה מחלוקות ראשונים ואחרונים בדבר איסור זה, בעיקר שאינו יוצא בזה מביתו, ואינו ׳משתמש׳ [כפי שכת״ר הגדיר את זה] כלל באיפור, אלא מאפשר לאשתו תרגול.

קמז. קיצור שערות לבנות מתוך שחורות

נשאלנו הכי: רציתי לדעת האם מותר "לקצר" שערות לבנות מתוך שחורות, דיש צד לומר דאי"ז כתיקוני נשים שהרי דרכן להוריד לגמרי. או דסו"ס היות ועושה כן כדי להתייפות הדבר אסור. ובעצם זו שאלה כללית, האם עיקר האיסור דלא ילבש הוא משום דעושה כדרך שנשים עושות, או שמא שורש האיסור כיון שמייפה את עצמו.

הגמרא במסכת שבת (צד, ב) אומרת: "ומודים חכמים לרבי אליעזר במלקט לבנות מתוך שחורות שאפילו אחת חייב, ודבר זה אף בחול אסור, משום שנאמר... ולא ילבש גבר שמלת אשה". הרמב"ם בהלכות עבודה זרה (יב, י) פוסק זאת, וזו לשונו: המלקט שערות לבנות מתוך השחורות, מראשו או מזקנו - משילקט שערה אחת לוקה, מפני שעדה עדי אשה" וע"ע השיג הראב"ד: "לא מחוור שיהא לוקה באחת, שלא אמרו אלא אסור, ועוד מאי עדי אשה איכא בחדא, והא לא מינכרא מילתא כלל".

הבית יוסף ביאר בדעת הרמב"ם, דהרמב"ם לשיטתו דפוסק כרבי אליעזר בן יעקב (נזיר נט, א) שלוקה על דברים אלה ולא רק על לבוש אשה ממש. ולפי"ז ביאר כי הלשון אצלנו בגמרא בשבת אסור (ולא חייב), הינה כדי שלא להכנס למחלוקת התנאים בגמרא במסכת נזיר. אך, עיין בריטב"א (מכות כ, ב) שדייק מהגמרא במסכת שבת דהוי איסור מדרבנן (כדברי חכמים במסכת נזיר) ולא איסור תורה. וכן משמע מהראב"ד (וע"ע בדברי הכסף משנה בכוונת הראב"ד).

השולחן ערוך (יורה-דעה קפב, ו) נקט בהאי לישנא: "אסור (לאיש) ללקט אפילו שער אחד לבן מתוך השחורות, משום ...ולא ילבש גבר".

בשו"ת שבט הלוי (יא, קצט אות א) כתב: "נלענ"ד פשיטא דוקא במעבירו כולו, דאם מעביר רק כמה שערות ונשארו עוד אין זה כלל תקוני דאיתתא". ועפי"ז דייק בספר אהל יעקב (לא ילבש, קפב הערה קלא): "הא חזינן מהכא שאין איסור אלא כשלוקטים דבר שלם, ובפרט אם השיער עדיין ניכר קצת". ולכאורה זה לא גרע מכל תספורת שמקצרים את השיער. ועיי"ש באהל יעקב (שם קפב, צז) דנקט: "אם שער לבן אחד ארוך מדאי ורוצה לקצרו קצת, ועדיין יהיה ניכר היטב השער הלבן, לכאורה מותר לעשות כן".

בעודי בזה ראיתי דבשו"ת שבט הקהתי (ו, שז אות ג) כתב בהאי לישנא: "נסתפקתי מה הדין אם שער לבנה ארוך מאוד ומפריע לו ורוצה לקצרו קצת, אבל עדיין יהא ניכר היטב. האם מותר לקצרו קצת. ומסתברא לכאורה דמותר". והעיר הגר"מ פטרפרוינד דלכאורה יש להוסיף ולתת טעם להתיר באופן שהוא רק מקצר את השערה והלבנה וגם אחרי שמקצר עדיין ניכר השער הלבן, דהיינו משום שבכה"ג אין זה נחשב שמלקט שער לבן מתוך שחור אלא הוא מלקט לבן מתוך לבן.

אולם בספר צניף מלוכה (עמוד עה) איתא דאם כוונתו להרוויח בזה שמקצר הלבנות, יש להחמיר. וכן חזיתי דבשו"ת בית ההוראה (אהבת-שלום, יורה-דעה עמוד 185) העלה לאסור ללקט לבנות מתוך שחורות, אף אם אינו עוקרן מהשורש, וביאר דכל שעושה להתייפות הוי איסור. וכן העלה גם הגר"א נבנצל

על כן אני מסכים לדברי כת"ר שבמקום הצורך, כאשר קשה למצוא אפשרות אחרת [אלא בתשלום] יש מקום להתיר. אמנם רצוני לציין שביתי, איפרה בחינם נשים שונות, כדי להתאמן. וראוי לבדוק גם אפשרות זו. כמובן שכל ההיתר הוא בזמן טהרתה, ולא חלילה בזמן טומאתה או ליבונה. עכ"ל.

בשו״ת מציון תצא תורה (א, תצב). ושם בהערה (שטז) ציין דכן גם דעת הגר״ח קנייבסקי. וע״ע בספר מסורת משה (ג יורה-דעה פח).

סברא גדולה יש לשיטה זו, שכן מהרמב״ם שציינו שאסור ללקט שערותיו הלבנות מתוך השחורות, זהו אפילו רק שערה אחת לבנה, וזה אף אם יש לו הרבה שערות לבנות, ולא ניכר כל כך הורדה של שערה אחת לבנה, בכל אופן אסור. כלומר, יש להסיק מכך כי אסור לקצר, דהרי אינו תליא בניכר. וכן ביאר הבית יוסף (יו״ד קפב) את הרמב״ם. וכן פסקו הטור (שם) והחינוך (מצוה תקמג).

ויל״ע בטעם זה, דהרי אם יש לו הרבה שערות לבנות ולא ניכר כלל ההורדה של השערה הלבנה, איך יתכן שיעבור בכך איסור של לא ילבש גבר שמלת אשה. ועפי״ז ביאר בספר בלבוש מלכות (עמוד קלט) כי באיסור לא ילבש, אזלינן בתר המעשה, ולא אחר התוצאה. ולפי שכוונתו בליקוט שערה לבנה (או קיצורה) להתייפות וזה הוי מעשה של קישוטי נשים, יהא חייב.

אף שאיני ראוי לשים ראשי בין הרים הללו. אומר כי יתכן דאין מחלוקת, דהכל תליא אם ניכר. היינו, דאם ניכר השיער הלבן אף כאשר מקצר את השערות הללו הלבנות, הרי אין בכך איסור (והוי כעין כל דין תספורת). ואחר כותבי ראיתי דדן בעניין שאלתנו, בספר גם אני אודך פסקי הוראה (ח״ב סימן יג עמודים סה-סח) עיי״ש.[1]

אחר שכתבתי זאת ששתי ושמחתי מאוד למה שכתב לי הרה״ג נסים בן שמעון: ״שאלתי את הגאון הרב בנימין חותה שליט״א בענין זה, והשיב לי כי דיבר על כך עם מרן הגאון רבי נסים קרליץ זצ״ל והורה, דאם לאחר שמקצר את השערה הלבנה היא עדיין נראית מותר לקצרה, ואם לאו אסור״, וברוך שכיוונו. ונראה לי כי הסברא לכך, דבייפוי נשים לא עושים ׳חצי עבודה׳, וכיוון שאין תועלת כאשר רק מקצר, דהרי עדיין השיער הלבן ניכר, יש להתיר (דכפי שאשה לא תקצר חלק משפם אם יגדל לה, אלא הייפוי הוא הסרת כולו, ה״ה הכא). וקיצור השיער הוי כתספורת.

[1] על תשובתנו זו העיר הגר״ח פדלון בהאי לישנא: כת״ר הביא משו״ת בית הוראה (אהבת שלום יו״ד עמ׳ קפה) לאסור ללקט לבנות מתוך שחורות, אפי׳ אינו עוקרן מהשורש, משום דכל שעושה להתייפות אסור. ושכן העלה הגר״א נבצל בשו״ת מציון תצא תורה ח״א (סי׳ תצב). ושכן הביא שם (הערה שטז) שכן דעת הגרח״ק. וכת״ר עמד לסייע לזה מד׳ הרמב״ם שכ׳, דאסור ללקט שערות לבנות מתוך שחורות, אפי׳ שערה אחת, אף שיש לו הרבה שערות לבנות, ולא ניכרת הסרת שערה אחת, וכמו שכתב בב״י (סי׳ קפב). אנכי לא ידעתי מה דמות יערוך, דהתם הוא מעשה גמור של תיקון אשה המלקטת שערות, ולהכי לא תליא בניכר, משא״כ בכאן שאינו מעשה של תיקון נשים, שאין דרך נשים לקצר לבנות אלא להסירם שלא יראו, ואין כאן לא מעשה ולא תוצאה. ויתכן שגם האוסרים אינם אוסרים אלא מדרבנן דאינו מעשה נשים [וכעת לא עיינתי בדבריהם], אבל לכאו׳ יותר נראה שאוסרים מדאורייתא, דאל״כ מהיכי תיתי למיסר מדרבנן, ודו״ק. ולענין הלכה איני כדאי להכריע.

קמח. מחשב טוהר

נשאלנו ממוצי״ם בעדה החרדית לגבי שימוש בתוכנת מחשב לחישוב זמני פרישה סמוך לווסת (ושאר זמני פרישה), האם יש מקום להתיר זאת שכן ישנו עכשיו מפיץ חדש הרוצה להכניס שוב רעיון זה. ואציין כי ראיתי אפליקציות שכבר כעת קיימות לכך.

אציין כי לכאורה היה מקום לומר דיש יתרון לכך, שכן התאריכים קיימים לזמן ארוך וניתן לראות אף ווסתות אחר זמן (אם מיירי בסדרה קבועה). כמו כן, אין זה דפים ההולכים לאיבוד. יתרה מכך, האפליקציה יכולה לשלוח התראה (שעון מעורר וכדו׳) במועדי הזמן שצריכים לפרוש (ויוכלו אף להגדיר כמה עונות צריך), וכן את זמני הבדיקות. והחשוב ביותר, לצערנו ישנם לא מעט אנשים אשר טועים בחישוב הפרישה (הם יודעים את ההלכה וטועים בחישוב).

בעבר הרחוק היו התנגדויות לתוכנת מחשב לטהרה ובראשם עמד הגרי״ש אלישיב זצ״ל (דבריו מובאים בקובץ תשובות א, פה. קובץ צהר ג עמוד סג. ספר משנת השלחן סי׳ סט), דחשש למכשולים. אולם דבריו נאמרו לפני למעלה מעשרים וחמש שנים (סיון תשנ״ה), עת שהטכנולוגיה היתה שונה באופן מהותי ממצבה כיום (לטוב ולרע). כמו כן, צדדי שלילתו לכך אינם מורחבים אלא מיירי בתשובה קצרה.

תשובה מפורטת המתנגדת בתקיפות לכך מאותה תקופה, מובאת בשו״ת משנה הלכות (יד, קסג). ועל טעמי התנגדותו כתב לי ידידי הרב אריה כץ (רב משיב במכון פוע״ה) דיש להשיב (ובייחוד במציאות דהיתה אז) ודבריו מובאים בתשובתנו סביב טענת המשנה הלכות.

טעמו הראשון של המשנה הלכות מדוע אין להסתמך על תוכנת מחשב לגבי חישוב וסתות דהרי כאן לא קרא ולא שנה ולא שימש ת״ח. המחשב אינו אלא כשופר ומשפך, מה שמכניסים בו מוציא, ומי זה שמברר איזה הלכות להכניס בו, ועל איזה הלכות אנן סמכינן, ופשוט כי הרבה הלכות דחויות לקולא או לחומרא הכניסו במחשב, והמסתכל עליהם סומך עליהם. אלא די״ל כי לפני שמתחילים לפתח תוכנה כזו, על מפתח התוכנה להיות יר״ש ולמד והגה בתורה כמה שנים[1]. ועל המפתח לשבת עם תלמיד חכם ירא שמים אשר בקיא היטב בהלכות וסתות ולקבל ממנו את ההלכות בצורה מדויקת וברורה ואותם להכניס לתוכנה. תשובה זו נכונה גם לגבי טענתו השניה: ״כי יכניסו במחשב גם הלכות של אנשים מכל מיני סוג, ואפילו מינין ואפיקורסים... ועוד עלולים להכניס מכל סוגי מחברים ואנשים, הרי הוא פיגול ופסול מצד עצמו״ (ואגב מכון פוע״ה בסיוע לאדם שרצה לפתח דאגו כי התוכנה תפותח בהתאם לכמה פסיקות מרכזיות, ושהמשתמש בתוכנה יוכל לכתוב בתחילת שימושו בתוכנה על פי איזו שיטת פסיקה הוא מעוניין לקבל את התשובה).

טענתו השלישית של המשנה הלכות היא ד״כיוון שלא למד ההלכה, בדבר קטן מאד משתנה העניין וההלכה״. ודבריו צודקים מאוד. אך זהו כאשר המחשב משמש לשם פסיקה בשאלה הלכתית שיש לה שיקול הדעת (כגון האם אישה נאסרה בראייה מסוימת, דבזה יש פרטים רבים שמשתנים לפי המצב וכדומה). אולם התוכנות מחשב שעליהם אנו מדברים הם תוכנות שמטרתם אך ורק לקבל את ימי הראיה של האישה ולפי זה לחשב את זמן הפרישה בסמוך לווסת. דהיינו, לאחר שהנתונים ההלכתיים ידועים וברורים,

[1] כיום ישנם אנשים יר״ש אשר מבינים במחשבים ומקפידים על קלה כבחמורה. ואם מיירי באדם יר״ש הוא לא יזוז מהוראת הת״ח שישבו עמו. וכן הוא יבין היטב את הדברים הנדרשים לביצוע.

התוכנה עושה חישוב מתמטי ונותנת תוצאה של עונת הפרישה הנכונה. כלומר, מטרת התוכנה אינה לפסוק הלכה, אלא לחשב את החשבון הנכון (ומתוך כך ממילא נפסקת ההלכה).

טענתו הרביעית היא: "ורביעי בקודש, דעל כולם העיקר שלהורות הלכות צריך שימוש אצל גדולי הדור, ולא כל הרוצה ליטול את השם נוטל... והסברתי במקום אחר שכמו רופא חולים לומד שש שנים בתיכון וכיוצא בו, ולאחר שגמר בהצטיינות הכי גדולה עדיין אסור לו להיות רופא עד שישמש שלוש שנים למעשה בבית חולים, ולאחר שלוש שנים אם יצליח, רק אז הוא יתחיל להיות רופא. ואם כן קל וחומר בן בנו של קל וחומר, רופא נפשות מורה הוראות, שאפילו ילמוד כל התורה, צריך לקבל שימוש בהוראה, ובפרט בעניני נידה, ואם לא יקבל אין בהוראתו כלום". ואף בזה נימא כפי שכתבנו על הטענה השלישית דהמחשב אינו פוסק אלא רק מחשב חישובים.

טעמו החמישי של המשנה הלכות הוא הצורך ביגיעה לשם פסיקה הלכתית: וחמישית אוסיף עליו, לפי מה שכתב הרמב"ם ז"ל בפירוש המשניות (אבות סו"פ ה): "בן הא הא אומר לפום צערא אגרא", וזה לשונו: "ואמר בן הא הא, לפי מה שתצטער בתורה יהיה שכרך...". ולכן כל מי שסומך עצמו ופוסק מהמחשב בלי לעיין בש"ס ופוסקים, הוראותיו פסולים לא רק להלכה זו, אלא בכלל אין לסמוך על הוראותיו, ומימיו מי מערה ואפרו אפר מקלה ואין לסמוך עליו כלל וכלל. עכ"ל. ואף כאן נימא דהדברים נכונים ואמיתיים, אך כאן אין מדובר בפסיקה אלא בחישוב אחרי שאנו יודעים את הכללים ההלכתיים (ובלבד שהתוכנה פותחה על ידי אדם ירא שמים שבקיא בהלכה, ופוסק מובהק שישב עמו, ובדק אחר שנתן את ההלכות כי הלוח עובד כדבעי).

המשנה הלכות נגע בדבריו בדבר שאכן התראנו עליו בעבר והוא החשש כי תוכנות המחשב ישמשו לא רק לחישובי וסתות אלא גם לפסיקת הלכה כללית[2]. אולם אין לנו לגזור גזירות מדעתנו, ולכן לצורך חישובים בלבד, לכאורה אין בעיה (אולם בראיית מראות דרך מחשב, אין חלילה להתיר).[3]

---

[2] ואגב בסימנים שלאחר מכן (יד, קסז-קסח) הוא עוסק בבדיקת מחשב לספר תורה ויוצא נגד זה. אולם המתבונן בימינו רואה כי העולם כן בודק את הספרי תורה ע"י מחשבים.

[3] וכתב לי בעל שו"ת ימין משה: ולפי האמת לא ידעתי בעניותי איזו פסיקת הלכה ישנה כאשר המחשב סופר ומחשבן כמה ימים עברו מיום ראיית הוסת, ובפרט בזמן הזה שהתוכנות הממוחשבות מתקדמות מאד, והדברים נבדקים היטב לפני פרסום התוכנות, ואיני יודע אם שייך בזה טעות. ואטו אם ירצה אדם לחשב את ימי ההפלגה בחיבור וחיסור במחשבון נאמר שאין זה הגון? ואם כן מה לי כך ומה לי כאשר התוכנה מקבלת תאריך והגדרות מפורטות ועל פיהם מחשבת בדיוק נמרץ? ואדרבה היום אפילו חישובים של בנקים בסכומי עתק נעשים על ידי תוכנת האקסל, ואם כן למה יגרע חישוב זה? ותשובת הגאון הנ"ל נכתבה בשנת תשנ"ה, ומאז ועד עתה התפתחו הדברים הנ"ל בצורה מדוייקת להפליא. ואין זה נחשב שהגולם המחשב פוסק את ההלכה אלא עושה מעשה של חישוב וגילוי מילתא בעלמא.

וקצת יש לסייע זאת מדין קידוש החודש, שגם כאשר היו עדים היו צריכים לכוין גם לפי החשבון, עיין ראש השנה (ב, ו) ובפירוש המשנה להרמב"ם (ד"ה 'וכמה היה רחב') ובתוספות יו"ט (ד"ה 'אם אמר לפני החמה') שכתב: ונמצא שהיו צריכים לשניהם, עדי ראיה ושהחשבון יסכים עמהם. ע"ש. והכא נמי כיון שהמחשב הוא כלי חישוב המוכח, לכאורה יהיה אפשר לסמוך עליו גם בזה. וכמדומה שהיום גם זמני השקיעה והזריחה מחושבים על ידי מחשב (תוכנת חזון שמים וכדומה), ואין פוצה פה ומצפצף, ואם כן מה הבדל בין זה ובין ספירת ימים על ידי מחשב?!

בשולי דברי אוסיף כי בתוך עמי אנכי יושב, וביודעי על כמה נשים שאינם שומרות מצוות לע"ע, שנתקשו בטהרת המשפחה, ובזכות אפליקציה של טהרה (בהכשר רבני חב"ד) המצויה במכשיריהם, ראו כי הדבר בר השגה, ושומרות טהרת המשפחה. ודי בזה.

ויתכן דאולי יש החוששים למקרים מורכבים, כגון שראתה בתחילה כתם שהסתפקה בו אם היה אדום וכדומה ואח"כ ראתה מחזור וכדומה. אך כאשר מזינים נתונים למחשב אי אפשר לכתוב בערך אלא כותבים דברים חתוכים. ולפעמים יכולים לקרות טעויות.

לאור זאת נראה כי אם התוכנה מפותחת ע"י אדם יר"ש שלמד תורה והיא נעשית בפיקוח צמוד של ת"ח מובהק, ועברה ביקורת ובדיקה דאין בה טעויות, יש להתיר זאת. ונראה דזה יגרום שתרבה שמירת הטהרה בעם ישראל.

קמט. קביעת ווסת על פי תאריך לועזי של קבלת משכורת

האם אשה שמקבלת ווסת בתאריך לועזי קבוע (כגון: תמיד בתשיעי לחודש, יום לפני קבלת המשכורת), יכולה לקבוע ע"פ זה את הווסת שלה?

אחרונים רבים דלא ניתן לקבוע ווסת ע"פ תאריכים בחודש לועזי, דהרי החודשים אינם מספר ימים קבוע. וכבר כתב הש"ך (יורה-דעה קפט, סקי"ג) דהכל לפי תיקוני ב"ד, וכפי שכל מה שב"ד שלמטה עושים, ב"ד שלמעלה מסכימים עמהם, זה אינו רק למועדים אלא אף לחידוש הגוף. וכן העלה בשו"ת חלקת יעקב (אורח-חיים טז אות ה) דווסת הגוף נקבע רק לפי חודשים עבריים ולא חודשים של העמים. וכן פסק גם בשו"ת מנחת יצחק (ו, נד אות ג) דלא מועיל כלל לחשב ע"פ חודשי הגויים. וכן איתא בשיעורי שבט הלוי (קפט, ו עמוד קיב) ואלו דבריו: "חשש וסת החדש הוא לחדשי הלבנה, ואף אם נראה מקביעות הוסתות באשה שהיא לפי חדשי השנה הלועזית, א"צ לחוש".

וכבר מצינו שהגיעו לרבנים נשים אשר כתבו אצלן ע"פ חודשי האומות, והרבנים דחו את כל דבריהן, דאי אפשר לקבוע עפי"ז, אלא רק ע"פ חודש עברי, והכי איתא בשו"ת חשב האפוד (ב, נד אות ב), בשו"ת ישכיל עבדי (ח יורה-דעה יא אות ג), בשו"ת אמרי טהרה (נדה כב), בשו"ת דברי בניהו (לב, מט) ועוד (וכמדומני דן בזה גם בשו"ת דבר יהושע אהרנברג).

והכי איתא בחוקת הטהרה (קפט, יג): "וסת החודש תלוי בחודשי הלבנה, ואף אם נראה שקביעותה בג' פעמים לפי חודש השנה הלועזית, אינו כלום ואין צריך לחוש". וע"ע בזה בספר אבני שוהם (קפט, ו עמוד רמו), בספר חיי הלוי (הלכות טהרה קפט אות סא) ובספר נטעי גבריאל (נדה פה, ג). וכ"כ לי בעל שו"ת תשובות ישראל, בהאי לישנא: "ונראה דאינה קובעת, וכן איש לחוש לו כלל, כיון דאי"ז שום דבר בגרמי השמיים אלא חלוקת השנה למספר חודשים". וכן העלה גם בשו"ת תורה מציון (עמוד רמט אות לז) וזו לשונו: "אין האשה קובעת וסת לפי תאריך לועזי".

ואינני נכנס כלל, שאצל הלוח העברי היום מתחלף בשקיעה, מה שאינו קיים אצל תאריכי האומות.

אולם ברצוני להעיר כי ישנם זוגות אשר בסמוך למשכורת מרשים לעצמם להוציא הוצאות מיוחדות. ולכן יש לבדוק אם הם לא אוכלים קבוע במסעדה (דיתכן דסוג מסויים של אוכל מביא את הווסת). כמו כן, צ"ע טובא, האם ההתרגשות לפני המשכורת גורמת את הראיה (ואז זה אינו ווסת גוף ולא ווסת החודש).

קנ. שתיה לבני זוג בקש שונה מאותו בקבוק

האם מותר לבעל ואשתו נדה לשתות מאותו בקבוק (קולה וכדו'), כל אחד עם הקש שלו (לסרוגין). ומיירי זה בפני זה (האם קש שונה לכ"א חשיב היכר. האם שתיה מאותו בקבוק שרי).

מדברי הרמב"ם בהלכות טומאת אוכלין (טז, יא) משמע דיש להחמיר, דהרי כתב "ולא ישתה עמה". ויודע אנכי כי ניתן לבאר, דשתיה הכוונה ליין. אך לענ"ד דבריו הם כדין קערה אחת שהזכיר לפני.

בעניין שאלתנו ראיתי דבספר חוקת הטהרה (קצה, מח) העלה להחמיר דכיוון דיש בזה קירוב הדעת, והאנשים מקפידים שלא לשתות מפחית ששתה אחר. ובשו"ת חקרי הלכה (א יורה-דעה מד) הביא מספר שש משזר (א יורה-דעה כג עמוד רח) דמצוי שאנשים המכירים שותים זה עם זה מאותו בקבוק, כל אחד בקש אחר (וע"ע בספר ירכתי הבית עמוד רח).

בשו"ת יביע אומר (ח יורה-דעה יז אות ג) כתב להתיר לשתות משקה שנשאר בפחית משקה, אחר ששתתה אשתו נדה, כאשר משתמש בקש אחר. וציין "בשינוי הקש יש כאן היכר במה שאינו ממשיך לשתות מהקש ששתתה בו". אולם דבריו נאמרו בשאריות משקה (הנשאר בפחית), ולא כאשר שותים כל אחד מקש אחר לסרוגין (עיין טהרת הבית יב הערה יח).

וממילא אין היתר בשתיה לסירוגין, אלא יש לדון רק בדין שיירי כוס אשתו. האם אחר שאשתו סיימה לשתות, יכול הבעל לשתות עם קש אחר את מה שנשאר בבקבוק או בפחית.

ולדעת האשכנזים הדין בזה כידוע חמור יותר (עיין ברמ"א יורה-דעה קצה, ד) דצריך שיעביר לכלי אחר. וממילא לא יועיל מאותו בקבוק, אף בקש אחר. וכ"כ בעל שו"ת אבני ישפה להחמיר בגלל זה (כמובא בספר אהל-יעקב, תשובות הפוסקים ח"א עמוד ריט).

ואולם ישנם אפשרויות שיהא ניתן לשתות אחר אשתו, וכבר כתבנו את השיטות והדעות השונות ואינני כופל את הדברים (עיין שו"ת אבני דרך ב, טו אות ב).

קנא. לקיחת אשכולית מאשתו נדה הסובלת מקרישות דם

במה שנשאל לגבי אשה שלאחרונה היה לה קריש דם ובעקבות כך החלה לקחת תרופת קומודין, והרופאים הזהירו אותה כי אכילת אשכולית מסוכנת לה. מכיוון שעד כה היתה האשה רגילה לאכול זאת, קשה לה מאוד לעצור זאת. ואף שהם לא מכניסים כעת אשכולית לביתם, שואל הבעל, האם במקום בו מגישים להם אשכולית (או מיץ אשכוליות), יכול הוא לקחת זאת מיד אשתו בעת נדתה.

בעניין נגיעת הבעל באשתו נדה, כבר כתבנו על כך מהמקורות, עיין בזה בשו״ת אבני דרך (ב, יד. ו, קיח. ו, קעב. ט, קיז).

כידוע מהרמב״ם (הלכות איסורי ביאה כא, א) עולה כי האיסור מהתורה של הקרבה הוא דווקא בחיבוק או נישוק, וכשיש בזה הנאה (ושמא יגיעו לידי גילוי ערוה). וביאר הש״ך (קצה, סק״כ) דמשמע שהרמב״ם לא יאסור מדאורייתא אלא כשעושה כן דרך תאוה וחיבת ביאה, אולם עדיין קיים איסור מדרבנן כשזה לא בדרך חיבה. ועיין ברמב״ן (בהשגות לספר המצוות מצות ל״ת שנג) דאיסור מגע באשה נדה הוא בכל מקרה רק מדרבנן, ומה שאסרה תורה זהו ג״ע ממש.

ומפורסמים וידועים דברי שו״ת תרומת הדשן (רנב) שאסר לבעל לסייע ולגעת באשתו כשהיא חולה, אף שבעלה רופא (וע״ע בתשובות הרמב״ן קכז). וכן הורה לדינא השולחן ערוך (יורה-דעה קצה) שכל מגע נאסר ואפילו בעל רופא אסור לו לטפל באשתו כשהיא חולה ממש.

אלא שהדרכי משה (קצה, סק״ו) הביא בשם השערי דורא (יח ד״ה ׳כתב׳) כי יש החולקים על תרומת הדשן ומתירין לגעת באשה כאשר היא חולה, והוסיף שם ״ואני מצאתי הגהה במרדכי פ״ק דשבת (שלטי הגיבורים סט אות ה) שכתב וזה לשונו כתב הר״ם אותן שנזהרין מליגע בנשותיהן נדות כשהן חולות שזהו חסידות של שטות מפי הר״ר טוביה מבראנה״.

עפי״ז הורה הרמ״א (יורה-דעה קצה, יז) שאם האשה חולה בדבר שיש בו סכנה ואין מי שישמשנה מותר לבעל לגעת בה ולחיותה. דבמקום פיקוח נפש לא גזרו. ויתרה מכך, התיר הרמ״א (קצה, טז) לגעת אף באשתו כשהיא חולה שאין בו סכנה, אם אין משהו אחר שיכול לסייע לה, וכן משמע להתיר מהפתחי תשובה (קצה, סקט״ו) בשם הרדב״ז. ומובא בשו״ת הרדב״ז (ד, ב) שנראה לו שאפילו אם היא חולה בחולי שאין בו סכנה, מותר לבעלה לגעת בה, באופן שרק הוא נמצא, ואין לחוש שמא יבוא עליה, דזהו חשש רחוק כיוון דהיא חולה. אולם במקום פיקוח נפש[1] פשוט וברור כי הבעל צריך וחייב לחטוף את המאכל מידי אשתו (ועיין בשו״ת חיי-הלוי י, קכד אות ז בהסרת רטיה מאשתו נדה).

ועל התמהים בדבריי, אביא בזה את דבריו של ספר חסידים (קכו): אל תהי צדיק הרבה, הרי שהיתה אשת איש טובעת בנהר ובידך להצילה, אל תניחנה לטבוע ותאמר כי איך אלך ואראה את ערותה. וכן חזיתי מפורש בערוך השלחן (קצה, כו) להתיר לגעת במקום סכנה, וע״ע בדברי טהרת הבית (סי יב) שגם מרן התיר לבעל להציל את אשתו במקום סכנה, וציין דכן הבינו כך בדברי השו״ע החיד״א בכסא דוד

[1] כבר כתב בקיצור שולחן ערוך (צב, א): ״וכן בשביל כל פיקוח נפש, ואפילו ספק פיקוח נפש מצווה... לעשות בשבילו כל איסורי דאורייתא, שאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש, כי לא נתנה התורה אלא למען החיים שנאמר (ויקרא יח, ה): ׳אשר יעשה אותם האדם וחי בהם׳, ודרשינן וחי בהם ולא שימות בהם, חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכת דמים שהם ביהרג ואל יעבור״. וע״ע בשו״ת עולת יצחק רצאבי (א, קיט. ב, קפח).

(דרוש כה לשבת הגדול דף קז), **שו"ת זרע אמת** (ג יורה-דעה קטז), **שו"ת תורה לשמה** (תסד) **ועוד. וכן התיר הדרכי טהרה** (עמודים נה-ו) **במקום סכנה, וע"ע בשו"ת הר צבי** (יורה-דעה קנד) **ושו"ת אגרות משה** (אבן-העזר ב, יד).

וכידוע דיש אנשים עם אלרגיה למאכלים מסויימים, כגון: קשיו. ואם הם אוכלים זאת אף בטעות ומעט, הם צריכים להגיע תוך פרק זמן קצר מאוד לבית חולים, שכן עם האכילה גופם מגיב בחנק והוי סכנה מיידית וברורה. ופשיטא דמציאות כזו יכול הבעל לחטוף מאשתו נדה את המאכל. אך אם מירי דהוי חשש או דאין זה היזק מיידי אלא רק שאינו טוב, בזה אין היתר לבעל לקחת הדבר מיד אשתו.

וע"ע בדברי הגר"מ שעיו (בספרו גם אני אודך ח"ב סימן צח) **הדן בעניין לקחת מיני מתיקה מאשתו נדה החולה בסכרת, והעלה כי אם זה ודאי מזיק לה, וניכר ההיזק שמאכל זה מזיק לה באופן מיידי, ולא רק חשש שמא יזיק, הנה חז"ל לא העמידו דבריהם במקום פיקוח נפש, ויש להתיר.**[2]

העולה לדינא: אם מדובר שבאכילת האשכולית תהיה השפעה מיידית וסכנה ברורה מכך, שרי לבעל לחטוף זאת מאשתו. אולם, המציאות מורה כי אף שאין האשכולית טובה לה, אין הדבר גורם לנזק מיידי (או נזק בלתי הפיך), כאשר תאכל או תשתה באופן חריג. וטוב שהבעל ידבר בעת זו לאשתו במילים מקרבות ומחזקות וישכנע אותה שלא תיגע בזה.

---

[2] אגב, אציין כי נשאלנו בשבוע זה, האם מותר לבעל לשים לאשתו נדה טיפות עיניים? והשבנו דאם אין מישהו אחר שיעשה זאת, אין להחמיר. ואביא בקיצור נמרץ מקורות לכך.

בשו"ת בית שערים (יורה-דעה רעד) התיר זאת כאשר אין מישהו אחר שיכול לעשות זאת. אולם אעיר כי זאת בתנאי שאינו נוגע בעיניה (אינו צריך לפתוח בידיו את עיניה, אלא רק לטפטף את הטיפות). וכן הורה להתיר בשו"ת באר משה (א, נ אות ו) דכאשר האשה פותחת בעצמה את עיניה, מותר לבעל לטפטף את הטיפות, ואין להחמיר בזה עיי"ש. וכן הורה גם בספר טהרת הבית (ח"ב יב עמוד רכה) דיכול הבעל לעשות זאת, אם אין מי שיטיף לאשתו. וכן כתב גם בספר חיי הלוי (הלכות טהרה קצה אות קיח). וכ"כ להתיר בספר תפארת הטהרה (טז, ג) ובשו"ת חקרי הלכה (א יורה-דעה מ אות יב). וכן הביא גם בספר טהרת אברהם (ז, קמד). וע"ע בשו"ת מנחת יצחק (ה, כז) ובקובץ תשובות (ג, קלח).

קנב. היכר בשעת קורונה

נשאלנו לגבי אשה שנצרכה להיכנס לבידוד בעקבות ששהתה על יד חולה (מאומת) קורונה. ולקחו ממנה בדיקה ואמרו לה כי התוצאה תגיע תוך ארבעים ושמונה שעות, ועד אז עליה להיות בביתה ולא לצאת ממנו. ושאל בעלה, האם כעת כאשר הם נמצאים בביתם לבד, הם צריכים להניח היכר בשעת האכילה. לדבריו, ברור לו שהוא לא יאכל מצלחתה, כי אם חלילה יתברר שרעייתו חולה, אין חפץ הוא גם להידבק בנגיף (אגב, אם היה מדובר שישהו ביחד בבידוד זה עם זה, וודאי דיש לחוש).

בפתח הדביר (או"ח קעג, סק"א) הביא מהשם חדש שהסתפק, האם צריך היכר היכא דיש סכנה באוכל, כגון באוכלים על שולחן אחד בשר ודגים. וע"פ דבריו העלה בשו"ת יביע אומר (ו יורה-דעה ט) כי בסכנה מיזהר זהיר ואין לחוש שיקח מהזולת, כיון ששומר נפשו ירחק מהם, ולא שכיח שיאכל בשר ודגים ביחד. וע"ש שהביא משו"ת נודע ביהודה (מהדו"ק אבן-העזר יג ד"ה ׳גם מה שכתב׳) כי לא גזרו חכמים איסור העלאה על שולחן אחד בשר ודגים כוון שישנו סכנה לאוכל (וחמירא סכנתא מאיסורא).

ואכן, מצינו כי פוסקים רבים התירו לעלות על שולחן אחד בשר ודגים ולא הצריכו היכר (כשנמצאים שני אנשים. אך באדם אחד יתכן דיש להחמיר), כיוון דבדבר של סכנה, לא חשו שיאכלו זה מזה, **ונראה דה"ה אצלנו** (בעת הנגיף, כשאחד עשה בדיקת קורונה), **דהוי סכנה לאכול זה מזה, אין לחוש.**

בין הפוסקים דלא הצריכו היכר בבשר ודגים, מצינו את הזבחי צדק (יו"ד קטז, סקכ"ה), כף החיים[1] (או"ח קעג, סק"ו), שו"ת משה האיש (יורה-דעה י), שו"ת שבט הלוי (ו, קיא), שו"ת חיי הלוי (ה, נט אות ז), ילקוט יוסף (איסור והיתר ח"ג עמוד שטו), הגריש"א (הובא בספר אהל יעקב, מאכלי עכו"ם והמסתעף קטז הערה מד) הגרח"ק (הובא בבית-מתתיהו ב, טו אות ח), שו"ת מציון תצא תורה[2] (א, רפז) ובספר הבית היהודי (ח"ט לו, ה). וע"ע בשו"ת שואלין ודורשין (י, עג אות יח) ובספר גם אני אודך לגר"מ שעיו (ב, קמט אות סב).

ויודע אני כי בודדים החמירו גם בזה כמובא בדרכי תשובה (יו"ד קטז, סקי"ג) בשם ספר קהל יהודה. עוד בסוגיא זו עיין בספר שמירת הגוף והנפש (ח"א א, ג), בשו"ת ויען יוסף (אורח-חיים קיג), בספר חלקת בנימין (קטז ביאורים ד"ה ׳שלא׳), בספר אהל יעקב (מאכלי עכו"ם והמסתעף קטז, לב) ובקונטרס קרן אור פני משה (עמוד פז).[3]

---

[1] וצ"ע, שכן ביורה דעה (קטז, סקל"ה) החמיר כף החיים.

[2] אולם בשאלתנו כתב לי (בכת"י) מו"ר הגר"א נבנצל כי אעפ"כ הם צריכים לשים היכר.

[3] וכתב בזה הגר"י פרץ, בהאי לישנא: הנה בענין לאכול בשלחן אחד בשר ודגים התירו הרבה פוסקים וכמו שהביא, אמנם לא כולם מאותו הטעם. ורובם התירו מטעמי השם חדש. ואלו הם: א. כיון שאיסור אכילת בשר ודגים הוא מדרבנן, להכי לא גזרו. מה שאין כן אכילת בשר וחלב שהוא איסור דאורייתא. ב. איסור אכילת בשר ודגים קיל טפי מאיסור בשר בחלב, כדחזינן שפת הנאפת עם בשר בתנור אחד מותר לאוכלו בדגים. ג. שאני בשר בחלב שהאוכל בשר אסור לו לאכול גבינה אפילו על ידי קינוח, ויש לגזור שמא יאכל בשר וגבינה יחד, אבל בשר ודגים כיון דאיכא תקנתא לאוכלם מיד בזה אחר זה ע"י קנוח והדחה לא גזרינן שמא יאכלם יחד בלי קנוח והדחה. אלו ג׳ טעמים שכתב שם חדש. ורוב האחרונים שהתירו הם כפי טעמיו. והרב יבי"א (ו יו"ד ט) פלפל בדבריו, וכתב שעדיף לו טעם אחר, והוא דבסכנה דחמירא מזהר זהיר ולא יבא לקחת מחבירו, כי שומר נפשו ירחק מהם. ומכיון שלא שכיח שיאכל בשר ודגים ביחד לא גזרו העלאה אטו אכילה. ועוד הביא דברי החת"ס (יו"ד קא) שלפי דבריו יוצא היתר מטעם אחר, שהשתא נשתנו הטבעים ואינו סכנה כל כך, ולכן לא אמרינן ביה חמירא סכנתא מאיסורא. ע"כ. ולפי זה ביאר יבי"א שהכא נמי לא גזרינן כיון שקיל איסורו. וטעם זה דומה לטעם שני של שם חדש (כל המקורות ראיתים ביבי"א הנז׳).

קנג. הסרת חפץ דינו להיכר

בעל ואשה בתקופה שהם אסורים וצריכים בשעת האכילה לשים היכר, האם יכולים הם להסיר דבר מהשולחן והוא יחשב כהיכר. כגון: אגרטל שנמצא תמיד על השולחן, שיסירו אותו בשעה שהם אסורים.

ראשית לגבי היכר, טעמיו והשינויים שהי מעת התקנה, עיין בשו"ת אבני דרך (ז, קלב).

בוודאי דלסוברים שצריך שיהא היכר גבוה זה לא מועיל. כידוע הדרכי משה בהלכות בשר וחלב (פח) הביא בשם האיסור והיתר דצריך שיהא ההיכר גבוה קצת, וכן הביאו שם הט"ז (סק"ד). וכן נקטו להחמיר בספר סוגה בשושנים (ד, לז), בספר אוצרות הטהרה בשם הגריש"א[1] (וע"ע בספר משנת השלחן עמוד שסב), בספר דרך השלחן בשם הגרשז"א (עמוד נא), בספר חוט שני (נדה עמוד ריט דלא מועיל טבעת, דצריך קצת גבוה) ובספר חוקת הטהרה (קצה, לא).

אולם פוסקים רבים הקלו דלא צריך דבר גבוה וסגי בדבר נמוך כטבעת או כל דבר כמובא בערוך השלחן (קצה, ו) בשיעורי שבט הלוי (קצה, ג סק"ג), בספר טהרת הבית (עמוד קיט), בשו"ת דברי חכמים (עמוד קצו), בספר נטעי גבריאל (נדה ח"א עמוד קפט), בספר טהרת המשפחה (ה, כו) ובספר תפארת הטהרה (ג, כ). וע"ע בחיי הלוי (הלכות טהרה קצה הערה לז).

וכעת נבא לנדון דידן, שאשה נדה שחייבת בבידוד, האם נימא שדמי לבשר ודגים או לא. והנה לטעם ראשון דשם חדש, הכא ודאי אסור, דאע"פ שנימא שאיסור להכנס לסכנת קורונה הוי מדרבנן, עכ"פ הכא יש חשש דאורייתא מחמת היותה נדה. ולטעם שני, דאיסור בשר בדגים קיל. הכא לא יועיל כיון שהוי נדה דאורייתא דחמירא. ולטעם יבי"א דחמירא סכנתא ולא יבא לאכול. נראה שיש לדון טובא אם שייך בקורונה, דכאן חזינן שלא כולם מפחדים, וכמו שרואים במציאות שלא כולם מקפידים על הזהירות, ושאני מבשר ודגים שכתוב בש"ס והוי איסור חזק לאינשי. ועוד חילוק אחר דהכא שהוי רק ספק סכנה, שהרי אינו ודאי שהיא חולה, וגם אם היא חולה אינו ודאי שידבק על ידי אכילתו, ואף את"ל שידבק הרי רובא דאינשי לא מרגישים כלל במחלה, או שיש תסמינים מעטים בעלמא, וא"כ מורי היתרא ולא חמיר להו לאינשי כל כך, ויש לאסור כאן. ובאיש זה מוכח שלא מפחד, שהרי אוכל יחד עמה, מוכיח בזה שאינו מפחד כל כך מהקורונה, שמי שמפחד מתרחק מד' אמותיו של החולה. ולטעם היוצא מחת"ס הכא לא שייך כלל, כיון שכאן חמור יותר, ומצד קורונה היה לנו לגזור שלא יאכלו יחד. באופן שקשה להשוות להתם.

ויש להוסיף עוד נקודה חשובה, דהתם בבשר ודגים חז"ל לא גזרו, כדמוכח מהא דלא כתוב בשום מקום בש"ס ובפוסקים, והאחרונים רק חיפשו טעמים למה לא גזרו, ובאופן כזה שהוי רק תירוץ, הוי בגדר "הדוחה דוחה בקש", דסגי בתירוץ כל שהוא. אבל הכא בנדה שידעינן בודאי שגזרו, ובאים לומר שבאופן זה לא גזרו, ורוצים להוציא מהפשטות, בזה לא סגי בסברא בעלמא, אלא צריך ראיות להתיר, והוי בגדר "המקשה מקשה בכח", ובא לאפוקי ממאי דידעינן. ולכן אפילו שאותם סברות השתמשו בהם הפוסקים שם להתיר אינו ברור שגם כאן ישתמשו בזה להתיר.

ויש עוד להוסיף הדנה במשנה שבת יג: תנן לא יאכל הזב עם הזבה, וכתב רבנו עובדיה, שהחידוש אע"פ שתשמיש קשה להם בכל זאת גזרו. ובפשטות "קשה להם" הכוונה משום שזיבה הוא סוג חולי ותשמיש יכול להכביד החולי, וחזינן שאפילו שיש חולי גזרו. ועוד שהנה בטעם הדבר שגזרו שלא יאכל הזב עם הזבה, פליגי הרשב"א והרא"ש, שלפי הרא"ש הטעם משום חיבה, שזה שאוכל יחד עמה הוי חיבה. ולרשב"א הטעם משום שמא יאכל ממאכלה. באופן שלדעת הרא"ש לא יעזור כאן הסכנה, כיון שסוף סוף יש כאן חיבה. ורק לדעת הרשב"א יש לדון. אמנם סדרי טהרה כתב שדעת מר"ן כהרשב"א. באופן שלענ"ד קשה להקל בזה. עכ"ל הגר"י פרץ, ודפ"ח.

[1] ויל"ע כי בשו"ת ישיב משה (עמוד קיד) כתב בשם הגריש"א שאין צריך שההיכר יהיה גבוה טפח, אלא סגי בהיכר בעלמא.

לגבי שאלתנו, מצאתי דבספר פסקי משנה הלכות (ה, לה) העלה דאם מירי בדבר הקבוע הנמצא על גבי השולחן וכעת מורידים אותו כסימן והיכר הרי זה מועיל. אולם בספר גדרי טהרה (עמוד נה) כתב כי לא מועיל חיסרון דבר להיכר. וע״ע בשו״ת חקרי הלכה (א יורה-דעה מב אות יג) שהסתפק בשאלתנו. עוד לגבי אגרטל מצינו דיש שהגדירו דאינו כהיכר (אלא א״כ שינו מקומו, כגון דהניחו ביניהם) והכי איתא בספר פתחי מגדים (הלכות נדה ג, ט), בספר אוצר הרחקות (עמוד ריא), בספר שפע טהרה (קצה, סק״ט), בספר מראה כהן (נדה עמוד סז אות ג) ובספר יסוד הטהרה (ב, ז אות ב).

וכתב לי בזה הגר״י בן מאיר, בהאי לישנא: פשטות לשון הפוסקים גם בסימן פח וגם בסימן קצה כי צריך שיהיה משהו ניכר על השולחן, ולא סתם שינוי. והנה הב״ח אסר למי שרגילים לאכול בצלחת אחד, לעשות סימן שאוכלים בצלחות נפרדות כשאין בני הבית אוכלים איתם על אותו שולחן. וכתב הש״ך (סק״ז) שאין דבריו מוכרחים. ומשמע שמודה כשבני הבית אוכלים בשולחן אחר שלא מהני מה שכ״א אוכל בצלחת שלו. רק ס״ל כשאין בני בית כלל, מהני היכר שכ״א אוכל בצלחת שלו. ונראה שהדברים ק״ו. ומה היכר שמשנים וכ״א אוכל בצלחת נפרדת לב״ח לא מהני אא״כ גם בני הבית אוכלים באותו שולחן בצלחות נפרדות. ולש״ך כשאין כלל בני בית מהני, אבל כשבני הבית אוכלים בשולחן אחר, שוב לא מהני. א״כ רק הסרת פריט שתמיד מונח על השולחן, ודאי שלא מהני (אפי׳ בני הבית אוכלים איתם על השולחן). כאמור, נראה שצריך שיהיה דבר ממשי על השולחן שהוא היכר. עכ״ל. וכ״כ לי גם הגר״א שלזינגר, וזו לשונו: ״צריך לשים מחיצה ולא להוריד מחיצה, ולא שמענו שע״י הורדת מחיצה זה יהא היכר״. וכן העלו גם בקובץ מה טובו אהליך יעקב (יב עמוד קכ ועמוד קל) מספר בעלי הוראה חשובים.

קנד. שכחה לגזור ציפורן ברגל

מה הדין באשה ששכחה לגזור ציפורן ברגלה וטבלה.

המשנה במסכת מקוואות (פ״ט) כותבת דאלו חוצצים באדם ומציינת ״בצק שתחת הציפורן״, ומנגד מזכירה כי ״צואה שתחת הציפורן״ אינה חוצצת. ומבואר בתוספתא: ״צואה שתחת הציפורן שלא כנגד הבשר, והבצק שתחת הציפורן אפילו כנגד הבשר הרי אלו חוצצין״. ומבואר בתוספות (נדה סז, א) ובמרדכי כי צואה שתחת הציפורן חוצצת, זהו דווקא ביבשה. ואף שהרמב״ם (מקוואות א, יד) נקט כמשנה. הרא״ש, הרשב״א ורבנו ירוחם נקטו כתוספתא, וכן נקט השולחן ערוך (קצח, יח). ועיין בב״ח שהעלה להחמיר כי אין אנו בקיאים איזה נדבק ואיזה לא נדבק (וע״ע בש״ך סקכ״ה).

הבן איש חי (פרשת שמיני אות ד) כתב: ״מיהו אם שכחה ציפורן של רגליים דווקא, כתבתי בסה״ק מקבצאל דיש להתיר בזה משום ספיק ספקא. ועיין פתחי־תשובה סק״ח, דבצפרני רגליים יש להקל, עיין שם. וכל זה בצואה, אבל אם יש בצק תחת הציפורן, אפילו כנגד הבשר דווקא, הרי זה חוצץ וצריכה טבילה אחרת בכל גוונא״.

ויתכן דהכל תליא אם היא מקפידה, דאשה שהולכת עם סנדל או נעל פתוחה היא מקפידה אם שכחה ציפורן. וחזיתי דהסברא דהחמודי דניאל (הובא בפת״ש קצח, סק״י) הקל הוא מפני דאין דרכן של נשים להקפיד ברגליים. וכ״כ גם בספר פרדס רימונים (שפתי-חכמים סקכ״ב) והלחם ושמלה (סק״כ). ועיין בערוך השלחן (קצח, מח) דהביא דיש מי שאומר שבצפרני הרגליים יש להקל בכל ענין משום דלא קפדי בהו, וסיים דדברי טעם הם, ומ״מ צ״ע למעשה. וכן ראיתי דנטה להקל בשו״ת שואל ונשאל (ו, קסד) וע״ע בספרו ברית כהונה (יורה-דעה מערכת ט אות ח).

ועיין בשיעורי שבט הלוי (קצח, כ בסיכום אות ה) דבציפורני רגליים מקלים דאף אם לא קצצה, אין מצריכים טבילה נוספת (וציין דזה אף אם הולכת בגרביים שקופות) וזאת משום שאין מקפידים (וע״ע בשו״ת שבט-הלוי ב, עה אות ג). וכן העלו לדינא בספר פותח שער (כב, כה) ובספר שערי טוהר (שער יח, טו) דאם שכחה ליטול ציפורן ברגליה, אינה צריכה לחזור ולטבול, כיוון דאין הדרך להקפיד בזה. וכן הובא בטהרת הבית (ח״ג עמוד צא ואילך) ובספר פוע״ה (ח״א עמוד 217 אות כ). ושמחתי לראות דכפי שסברתי העלה בטהרת הבית (שם עמוד צב) ד״נשים ההולכות בסנדלים (ללא גרבים) ואצבעות רגליהן נראות, ודאי שהן מקפידות על ניקוי תחת צפרניהן. לפיכך דין צפרני רגליהן כדין צפרני ידיהן״.

ויודע אנכי כי יש מחמירים ברגליים כבידיים והכי הובא בספר חק וזמן (ו הערה כא) בשם הגריש״א, וכ״כ בשמו בספר שערי טבילה (כא, ז). וכן החמירו ברגליים בתפארת למשה (ודייק מלשון המשנה חוצצין, ולא חילקו בין ידיים לרגליים) ובבדי השלחן (סקקמ״ט). וע״ע בספר משנת השלחן (קצח, יח עמודים תעט-תפ). וע״ע בדין זה בטהרת ישראל (קצח, סקס״ז), בספר מנחת פרי (עמוד קסב ד״ה ׳וראיתי׳), בספר חוט שני (עמוד שג), בספר חיי הלוי (הלכות טהרה קצח אות לז), בספר חוקת הטהרה (קצח הערה לא), בספר טהרת המשפחה זכאי (טז, מט), בספר ימי טוהר (טז, יז) ובספר הליכות משה הלברשטאם (עמוד סו).

העולה לדינא: אשה ששכחה לגזור ציפורן ברגלה וטבלה, אם היא אשה שאינה הולכת בסנדלים בלי גרביים, אזי עלתה לה הטבילה, ואינה צריכה לטבול שנית (דחזקה שאינה מקפידה על כך).

קנה. התרת נדרים בטלפון או בזום

עומדים אנו בסיומה של שנה, וראש השנה בפתח. ומאות אלפים נמצאים בבידוד עקב מגפת הקורונה. ונשאלנו, האם מותר לעשות התרת נדרים בטלפון או בזום. ואף שאלו, דאולי כדאי למנות שליח. ואולי בשנה זו, יש מקום להתיר לעשות את התרת נדרים עד הושענא רבה. כמו כן, האם כאשר עושים נדרים בטלפון וכדו', חייבים להיות שלושת המתירים (א"צ דווקא רבנים) במקום אחד או סגי בשיחה ועידה או בזום.

זמן התרת נדרים הנהיגו הקדמונים שיהא בסמוך לראש השנה ורמז לזה כתב בשפתי כהן (עה"ת סוף פרשת מטות): לא יחל דברו כל, סופי תיבות אלול, שזהו הזמן בסוף אלול, ערב ר"ה להתרת נדרים, וכ"כ גם במטה אפרים (תקפא, מט), בברכי יוסף (תקפא, סקכ"א) ובשע"ת (תקפא, סק"ז) בשם השל"ה. וכן הובא בכף החיים (תקפא, סקי"ט) ובערוך השלחן (תקפא, יב). ואמנם אם לא הספיק לעשות את ההתרת נדרים בער"ה, יכול לעשותו בעשרת ימי תשובה (קיצור של"ה, ענייני התרת נדרים). ועיין בחיי אדם (קלח, ח) דעושים בער"ה התרת נדרים כדי להנצל מעונש נדרים (עוד טעמים בזה, עיין בספר כל נדרי פע"ח, סק"א).

את ההתרת הנדרים לא ניתן לעשות ע"י שליח (חוץ מבעל לאשתו), כפי שפסק השולחן ערוך (יורה-דעה רכח) והארכנו בזה בשו"ת אבני דרך (ז, קלז).

אולם לפני שמגיעים לשאלת הטלפון או הזום. יש להציע כמה דברים לפני. ראשית, אם יוצא מבידוד לפני יום כיפור, יעשה זאת לפני יום כיפור מול שלשה אנשים. במידה ולא יוצא מהבידוד, יתכן דיש אפשרות לעשות זאת ע"י שישבו בחדר גדול בביתו שלשה גדולים (ויכולים להיות אף מבניו, שכן קרובים אינם פסולים להתרת נדרים) והוא יעמוד בקצה השני של החדר עם מסכה.

במידה ויש חולה מאומת (או בבידוד) וכדו' ואין אפשרות לעשות את מה שהצענו. אפשר להתיר לעשות את ההתרה בטלפון, כאשר שלושה יהיו מהצד השני של הקו (לא שיחת וועידה), וישבו יחד. וכ"כ לי (בכת"י) הגרי"ש זיכרמן "ומ"מ מסתבר דבשעת הדחק יכול לעמוד ולבקש התרה דרך הטלפון מג' אנשים גדולים המקובצים יחד באופן שכל הג' שומעים אותו, אך לא ע"י שיחת ועידה וכדו' שאינם מקובצים יחד".

ואבאר מדוע ניתן לעשות את התרת הנדרים בטלפון. הרמב"ם בהלכות שבועות (ו, ד) כתב כי אין לעשות "שליח להשאל לו על נדרו". בטעם איסור עשיית שליח, כתב הרדב"ז (שם) דזה "כי צריך חקירה ואי אפשר לחקור הדבר יפה מתוך הכתב", וכ"כ הידות נדרים (רכח) והיד שאול (סקכ"א). ולפי"ז יהא שרי בטלפון, דהרי יכול לחקור את הנודר. טעם אחר לאיסור עשיית שליח מובא בלחם יהודה על הרמב"ם "שמא יתחרט אח"כ ויבטל אותו השליחות ולכך בעי שיעמוד בפני החכם". ונראה דגם טעם זה אינו שייך בטלפון, שהרי המתירים מדברים עם הנודר עצמו ואין חשש לכך.

אולם יתכן כי הנדר נחשב כמו דין וכפי שצריך לדון אדם בפני בית הדין הוא הדין במקרה זה (עיין בקרבן נתנאל על הרא"ש נדרים פ"א אות ס. קרן אורה נדרים ח). לפי זה מסתבר שאי אפשר להתיר נדרים בטלפון או בזום. אאלא די"ל דכאשר מדובר על עדות **לבידור** ולא על עדות **לקיום** ניתן להקל בכך, כפי שהקל השולחן ערוך (חושן-משפט יז, ו) אפילו בשמיעת טענות באמצעות מתורגמן (עיין פת"ש סקי"ב) ובתחומין (לד עמוד 292). אגב, יש לברר היטב מדוע האדם רוצה להתיר את הנדר, והאם יש כאן חרטה או פתח כדי להתיר את נדרו.

טעם נוסף לאי מינוי שליח מובא בקרית מלך רב על הרמב"ם בשבועות והוא: "כדי שיתבייש הנודר ולא ירגיל לעצמו נדרים". ויש לדון טובא האם בטלפון, קיימת בושה של הנודר או לא. ואף שקשה להכריע בזה, נראה להוכיח מהש"ך (רכח, סקמ"ו) דקיימת בושה, דהש"ך ציין דאף בכתב יש בושה[1], וכ"ש י"ל בדיבור בטלפון. אולם אעיר כי בשו"ת מחקרי ארץ (ד יורה-דעה טו) בגלל טעם זה כתב דיש להחמיר בטלפון. טעם רביעי בזה הובא בחיל המלך על הרמב"ם (לגרח"י לוין) והוא "דבזה שבא ומגלה דעתו לפני החכם שהוא מתחרט", ונראה לדייק דסגי שמגלה דעתו לפני, ואין כתיב עומד לפני, וממילא שרי בטלפון.

ואכן, ראיתי דפוסקים רבים התירו לעשות את התרת נדרים בטלפון (כשיש צורך) ובהם בספר כל נדרי (יט הערה ז. לה, ג. ובמהדורה תשע"ה עמוד רז), בשו"ת וישמע משה (ג, ר), בספר שבת שבתון (עמוד שמד), בשו"ת זיקי אור (א, כד), בשו"ת שבט הקהתי (ד, רלט), בשו"ת אורחותיך למדני (ו, קמה), בספר דרך האתרים (סימן עד), בספר עלינו לשבח (לגר"י זילברשטיין, חומש שמות בשו"ת שבסוף הספר, תשובה קכח), בשו"ת תשובות והנהגות (ז, קיז), בשו"ת דברי בניהו, הגר"א נבנצל (בגיליון אליבא דהלכתא קג עמוד יח), במנחת אשר (מגפת הקורונה, סי' פג) ובספר דרכי פלא (עמוד מא אות כג) כתב ששאל את הגר"ע יוסף זצ"ל, ואמר לו כי בשעת הדחק ניתן להתיר את הנדר בטלפון.

וע"ע בחוט שני (הל' ר"ה ויוכ"פ עמוד שפה) דכתב דאין ראוי להורות הוראה בטלפון לכתחילה, וציין דזה משום דיש בעיה לחקור את השואל. ולכאורה לשיטתו ה"ה בהתרת נדרים, דאין לעשות לכתחילה בטלפון.

בספר מועדי הגר"ח (תשובה תא) הסתפק בדין התרת נדרים בטלפון. ומאידך, ראיתי שיטה המקילה מאוד, אף בשיחת וועידה (דאין המתירים יושבים יחד) בשו"ת ויצבור יוסף (ב, סז). עוד בדין זה, עיין בספר חוקי הכסף (יא, יא), בשו"ת נשמת כל חי (ד, ו), בספר אהל ישראל עמ"ס נדרים (דף ח), ובספר יוסף דעת על הלכות נדרים (פי"ז הערה ל). וע"ע בשו"ת משנת יוסף (יד, שיד) דהתיר בשעת דחק לעשות את ההתרת נדרים בטלפון, אך הדגיש ש"צריך ליזהר שישבו ג' אנשים יחד במקום אחד".

אולם בגילון אליבא דהלכתא (קג עמוד קיא) האריך ידידי הגרמ"ש דיין בהתרת נדרים דרך לווין, עיי"ש. ובגליון בית נאמן (129 אות ה) השיב הגאון הנאמ"ן להתיר ברדיו או בלווין.

העולה לדינא: במציאות בה אנו שרויים רח"ל, וודאי דהאנשים הנמצאים בבידוד בביתם ואינם יכולים לעשות את ההתרת נדרים בפני שלושה לפני ערב יוכ"פ או בפני שלושה שיגיעו לביתם (אפילו קרובים, גדולים), יש להתיר להם לעשות את ההתרת נדרים בטלפון או בזום[2], ויל"ע האם זהו בתנאי שכל שלושת המתירים נמצאים במקום אחד.[3]

---

[1] וכתב לי ע"כ הגר"מ פטרפרוינד: מה שהזכיר בתוך הדברים שלפי טעם הרמב"ם שיתבייש הנודר אפשר שבטלפון אין זה שייך, בזמנו הסתפקתי בזה, וחשבתי שאולי יש לחלק בדבר בין אם הוא מכיר את החכם שעומד להתיר לו בטלפון, שאז שייכת עדיין בושה, לבין אם מדובר בקו טלפון מיוחד שהעמידו לצורך כך, דהיינו שיש קו שאנשים מתקשרים אליו כדי שיתירו להם את הנדרים, דמסתבר שבאופן זה לא שייך בושה, ועיין.

[2] יל"ע מה יש לעשות כאשר מדובר בקבוצה גדולה שצריכה התרה מרחוק. בחלק מהאפליקציות המאפשרות פגישות וידאו (כמו למשל זום) אין אפשרות שישמעו את כולם מדברים יחד. ויל"ע, כיצד אם כן יעשו התרת נדרים לקבוצה גדולה? ושמעתי, דבאופן זה, בצורך גדול, יאמר אדם אחד את נוסח התרת נדרים בקול, ולאחר מכן המשתתפים יאמרו (אחד אחרי השני): "גם אני מבקש להתיר את נדרי, ומצטרף לנוסח ההתרה שנאמר כאן". לאחר מכן הדיינים יאמרו את נוסח ההתרה ("הכל יהיו מותרים..") שלוש פעמים, ואחר כך יאמר כל אחד מהמשתתפים (אחד אחרי השני): "הֲרֵי אֲנִי מוּפַר מוּדָעָה לְפָנֵיכֶם וַאֲנִי מְבֻטֵּל מִכַּאן וּלְהַבָּא כָּל הַנְּדָרִים וקבלות שֶׁאֶקַּבֵּל עָלַי".

[3] ברצוני להודות בהערה זו לידידי הגר״א מימון (מח״ס דרך האתרים) שנעזרתי בדבריו.

רבים ציינו שב״ד צריך שיהיו במקום אחד, והכי איתא בשו״ת הריב״ש (רלב) וכן הביאו הרמ״א (אבן-העזר קמא): ״יש אומרים דאילו השנים שמבטל לפניהם השליח צריכים להיות ביחד, אבל זה שלא בפני זה, לא״, ועיי״ש בביאור הגר״א: ״כיון דקרו ליה בית דין בענין זה בפני זה דלא שייך להכשירו אלא בעדות וכרבי יהושע בן קרחה״. וכ״כ גם בשו״ת מהרש״ם (ב, רמה). וע״ע בשו״ת הרשב״א (המיוחסות סימן צא) שדן אם שלושת הדיינים המקיימים שטר צריך שיחתמו יחד במושב אחד, והעלה דכן. וכן הובאו דבריו בשו״ת דברי הגאונים (כלל קב אות ט): ״בענין קיום שטרות שמבואר בחו״מ מו, ז, הקיום האחד אם הדיינים מכירים את חתימות העדים, עיין בתושבות הרשב״א סימן צא שנראה בהדיא שצריכים הדיינים שיתוועדו שלשתן יחד״. וכן איתא גם בספר ערך השולחן (חו״מ מו, סקי״ב). וכן הכריע גם בחלקת מחוקק (אבן העזר יז, סקע״ח): ״אבל לבסוף צריכים להתוועד יחד, ואין בית דין בלא התוועדות׳.

אולם ישנם מקרים בהם אין הדיינים צריכים לישב יחד, כגון כשיודע לאן הדין נוטה, ועיין בזה בהגהות אשרי (סנהדרין א, ו) והובאו דבריו בבית יוסף (חו״מ יב, א). ועיי״ש בב״ח. וכן בשו״ת מאזנים למשפט (כח). וישנה חקירה בשו״ת אגרות משה (יורה דעה ג, קמב אות ב) מדוע צריך ב״ד של שלושה, האם הצורך הוא משום השראת שכינה או משום שעל ידי השלשה ביחד נתברר הדין ביותר כשכל אחד שומע דברי חברו ומתווכחים זה עם זה.

אולם התרת נדרים קל יותר, דהרי נאמר בגמרא נדרים (עז, ב) שנשאלים על נדרים בלילה, וגם על ידי קרובים, וכ״פ השולחן ערוך (רכח, ג. רלד, נז). ועיין בשו״ת יפה נוף (יורה דעה קכא) שהוכיח שהתרת נדרים אינה דין. וכן עיין בשו״ת השמים החדשים (יורה דעה לג) שהביא משו״ת שאגת אריה לנכד הב״ח שכתב שגם אנשים שפסולים לדון מחמת עבירה יכולים להיות מתרים, וכן לא צריך בית דין שקול כמבואר בשו״ת רע״א (עג), וכן בשו״ת משנה הלכות (ז, קנא) ועוד.

כמו כן, בספר משנת יעבץ (אורח-חיים נג אות ב) פלפל, האם יחיד מומחה חשיב כבית דין, או שבהתרת נדרים לא צריך בית דין, ומה שיחיד מומחה מתיר את הנדר הוא דין מיוחד בהתרת נדרים דלא בעינן לזה תורת בית דין אלא רק ראשי המטות, וגם יחיד מומחה הוא בכלל ראשי המטות, וכתב שם בדעת הרמב״ם שביחיד מומחה לא צריך שיהיה סמוך, אלא חכם, והיינו משום שדווקא בדיני בית דין צריך סמוך, אבל בהתרת נדרים לא בעינן תורת בית דין. עיי״ש. וכן שמעתי מבעל דברות אליהו דהוא מתיר נדר לבדו (בטלפון) ולא מצריך שיהיו עמו שלושה.

קנו. התרת נדרים לנשים במצבים השונים

בשנה זו עקב הנגיף נשים רבות לא יוכלו להיות בתפילת כל נדרי (שכן ההיתר להתקבץ לתפילה מוגבל מאוד). וי״ל״ע, מה כדאי להמליץ להן לעשות לגבי התרת נדרים.

שכן מעיקר הדין, נשים רבות סומכות על כל נדרי בבית הכנסת כמובא בחוט שני (יו״כ עמוד קעג), הליכות שלמה (א, י), הגר״ש וואזנר (קובץ מבית-לוי), בהליכות אבן־ישראל (מועדים ח״ב ב, י) וע״ע בשו״ת תשובות והנהגות (א, שלח).

דלנשים נשואות, הבעל יכול להיות שליח כנפסק בשו״ע, וכ״כ הפוסקים שהאשה תמנה את בעלה שיתיר גם את נדריה.[1] וכ״כ בשו״ת רב פעלים (אורח-חיים ד, לד), בשו״ת תשובות והנהגות (א, שלח), בקיצור הלכות מועדים לגר״ש דבליצקי (דיני התרת-נדרים, במקורות והערות סק״ח), בשו״ת אור לציון (ח״ד א, יא), בשו״ת משנת יוסף (יא, צט. יא, קנא) ובהלכות חג בחג (ימים-נוראים עמוד לו סעיף ח).[2]

אך יל״ע מה יעשו הבנות שמעל גיל מצוות שעדיין לא נשואות. וכן אלמנה או גרושה.

וראיתי דבשו״ת רבבות אפרים (ה, שפ. ו, שג, א) כתב שהאב מתיר גם נדרי בנותיו בשליחותן (עיין בספר כל-נדרי יט, ג). וכעין זה ראיתי דבשו״ת משנת יוסף (יא, צט) דציין לאשתו ולבנותיו הסמוכות לשולחנו. וצ״ע מנין היתר זה. והאם אפשר לסמוך ע״כ בשעת המגפה כיום. ואף את״ל דשרי לסמוך, מה תעשה אלמנה או גרושה.

או שמא עדיף לסמוך כעת על הפוסקים הסוברים כי לא נהגו לעשות התרת נדרים עבור הנשים כמובא בספר אשי ישראל (מה הערה מז) בשם הגרשז״א. ובגליון אליבא דהלכתא (קג עמוד נב) מובא דזו גם דעת הגרח״פ שיינברג. וכן איתא גם בספר מנהגי מהרי״ץ הלוי (מועדים כה, ב). וע״ע בזה בספר מקראי קודש (ראש-השנה ב, ב), בספר ירושלים במועדיה (ירח האיתנים עמוד קס), בשו״ת מנחת דוד (ג, פא), בספר עטרת אבות (טז, כו) ובספר מועדי ה׳ (ראש-השנה ב, ב).

והראה לי בעל האדרת תפארת כי בספר גם אני אודך לבעל המעדני אשר (פרשת מטות תשע״ו) כתב לדון מדוע נשים לא עושות התרת נדרים. והעיר ע״ז מספר מועדי הגר״ח (א, תג) שבעלה מתיר עבורה. ובחוט השני כתב דסגי דתפילת כל נדרי. ואעיר בזה בעל המרי״ח ניחוח דמנהג הספרדים לומר: אנחנו ונשותינו וכל ב״ב. אולם כתב לי ע״כ האדרת תפארת: דכתבתי בשו״ת אדרת תפארת (ז, כ אות ג)

---

[1] אולם על האשה להתחרט בעצמה, דבלי שתתחרט לא יועיל שתשלח את בעלה להתיר לה, ועיין בזה בשו״ת רב פעלים (ח״ד אורח-חיים סי׳ לד בתשובה החמישית).

[2] בעל שו״ת שואלין ודורשין, רצה לטעון כי בער״ה ניתן למנות שליח להתרת נדרים (ולא רק בעל לאשתו). ובתוך דבריו אלי כתב: נראה לי דשאני התרת נדרים של ער״ה דלא דמי לכל התרת נדרים. כמו בכל התרה צריך שיהיה בי״ד שאינו שקול ובער״ה יש מקפידים שיהיה בעשרה כמובא במטה אפרים, וכן בסידור הרב ע״פ השל״ה. ובאמת יש מדקדקים גם בער״ה שלא יהיה בי״ד שקול, ראה נחל יצחק (חו״מ ג, ד) ובשו״ת רעק״א (עג) ומשנת יעב״ץ (נג). כאן אין מפרטים את הנדר, לעומת כל נדר שצריך לפרט לפני הבי״ד. בשום התרת נדרים אין מוסרים מודעה מכאן ולהבא, וכאן מוסרים מודעה מכאן ולהבא. כאן אפשר להתיר להרבה אנשים בבת אחת כמובא במטה אפרים (תקפא, מט). וכך נהוג לעשות אצל הספרדים. אשר ע״כ נראה לענ״ד דשאני התרת נדרים של ער״ה דאפשר להתיר גם ע״י שליח, כיון שאין כאן דיני התרה כמו בכל נדר במשך השנה. עוד מובא במט״א בשם השל״ה דיכול לעשות התרה גם בעשי״ת או אפילו בחודש אלול קודם ר״ה, ראה רבבות אפרים (ד, קמז). ולענין התרה ע״י שליח בער״ה כדאי לקבל הסכמה מפוסקים נוספים.

והוסיף כי מצינו מחלוקת אם גר מצטרף לבי״ד בהתרת נדרים בער״ה, וע״ע בזה בשו״ת תשובות ישראל (ה, סא).

שהרבה נשים ספרדיות אומרות סליחות בער״ה וערב יוכ״פ, ואף עושות התרת נדרים, ואף שאלו שאינן יכולות לבוא, הרבה שומעות זאת בשידור ישיר.

וכתב לי הגר״י בן מאיר: ״אני נוהג לומר בהתרת נדרים ׳לי ולכל בני בתי׳. וכך אני ממליץ לכל אדם. ואם כבר התיר בערב ר״ה ולא אמר, שיתיר שנית בפני ב״ד בעיוה״כ ויאמר שוב ׳ולכל בני בתי׳. אמנם הבעיה המרכזית היא בגרושות ואלמנות. אם יש להם בן שהוא מעל לבר מצווה, פסקתי להם שיעשו את הבן שליח שיתיר את נדריהם. ואם הוא מתיר יחד עם עצמו יאמר ׳לי ולמשפחתי׳. אף שאפשר שיש לסמוך על השיטות שלא נהגו לעשות התרת נדרים לנשים, הרי מצד ׳מה טוב׳ שיתיר הבן כשליח. כמו״כ אפשר לסמוך על עשיית התרת נדרים[3] ב׳זום׳ או אפילו בטלפון. כך גם אם אין בן שהוא בר מצווה. כשאין שום אפשרות אחרת יש לסמוך על השיטות שלא נהגו נשים להתיר נדרים כלל. ובשביל זה אין לצאת מהבית ולהיחשף לפני שלושה גברים זרים מהרבה סיבות, ולא רק קורונה״ (אגב, **אם יש נדר ידוע שנדרה** ולא סתם התרת נדרים, כמובן צריכה התרה בפני ב״ד של ג׳).[4]

והעיר הגר״מ פטרפרוינד: שגם אם מקילים שלא יעשו התרת נדרים, עכ״פ יש לאותן נשים לומר את נוסח מסירת המודעה. ומעיקר הדין יכולה לומר זאת בינה לבין עצמה, אך מסתבר שעדיף שתאמר את הנוסח בפני בעלה (ועיין בריטב״א נדרים ז, ב).

[3] עיין בסימן קנה במה שכתבנו לגבי התרת נדרים בטלפון או בזום.

[4] וכתב לי הרה״ג חיים רוטר: זכורני ימים מקדם, כד הוינא טליא, בכולל חזו״א שלא נהגו לעשות התרת נדרים בשביל הנשים, והיו הרבה נשים מטופלות בילדים שלא יכלו לתפילת כל נדרי, אולם כולם אמרו כל נדרי, וגם בינה לבין עצמה זה מועיל כמבואר בשו״ע (ריא, א).

קנז. יקיצת אביו שנרדם על הגמרא

תוך כדי לימוד דף יומי עם אבי, אבי נרדם על גבי הגמרא. התלבטתי האם עלי להעירו, האם מותר לי. האם צריך לחוש לקדושת הגמרא באופן זה. אשמח שהרב יורני הדרך אשר ילכו בה.

בוודאי דאם יכול אתה להזיז את הגמרא בלי להעיר את אביך עליך לעשות זאת. אני מבין כי השאלה היא באופן שלא ניתן להיז את הגמרא בלי להקיץ את אביך.

בספר חסידים קטן (מרבי משה הכהן בן אחותו של הרא"ש) איתא: "ואל תישן על הספר. חדא, שאתה עושר כר וכסות ומצוות לאו להנות נתנו. ועוד, שתוריד רירך עליו ואין לך בזיון יותר מזה". וכן הובא גם בספר מנוחה וקדושה (בהקדמתו אות ו) דחייב לשמוט הספר מתחת הישן דאסור לו לראות זלזול הספר. וכ"כ גם ספר דברי שלום (ח"ה, פסקי-הלכות סי' לה) ובספר מכבדי אכבד[1] (ח, א).

וחזיתי בספר אהל יעקב (תשובות הפוסקים ח"א עמוד רסד) שכתב בעל שו"ת שואלין ודורשין כי אין להעיר את אביו, דהרי כיבודו הוא מהתורה, בעוד שמירת ספרי קודש הוי דרבנן (או הנהגה טובה), ע"ש.

יתרה מכך, בספר גנזי הקודש הובא בשם הגר"נ קרליץ זצ"ל דכיוון שהנרדם על הספר זה לאונסו, ואין בזה איסור. ובמה שממשיך לישון אין מתעורר כאן בזיון חדש, אלא הכל משתייך לאונס בתחילה. וזה אף באדם רגיל (ולא רק באביו). וציין שם לשו"ת שלמת חיים (תקסו) דאין להקיץ מי שנרדם על ספר כיון שהוא דרך לימודו.

וע"ע בספר אהל יעקב (כבוד וקדושת ספרים ו הערה ז) מובא בשם הגריש"א זצ"ל דאין ההרדמות על הספר בזיון, דאדרבה מתוך שיגע הרבה בלימודו התעייף ונרדם. ובקושטא מצינו בספר לבושי בדים לבנו של הקרבן נתנאל (דרוש ל אות שלב) בשם רבנו יחיאל מפריז: "שהתלמידים בעת שעוסקים בתורה מתוך עייפות ונרדמים תוך כדי לימוד וישנים על הספר, באמצע השינה זב מהם הריר, אותו ריר הקב"ה משמרו ועושהו טל של תחיית המתים". ולפ"ז משמע כי שינה זו ערבה לפני קוב"ה ואין להעיר את האדם, וכ"ש אם זה אביו.

אולם אם אביו יצטער שבנו לא העירו, על הבן להקיץ את אביו, כפי שכבר כתב בבאר היטב (יורה-דעה רמ, סקט"ז) בשם ספר חסידים (שלז). ועיין בחיי אדם (סז אות יא) דמצווה להעיר את אביו אם יצטער, אם לא יעיר אותו (וע"ע בשו"ת מנחת דוד ג, ח). וע"ע בבית מתתיהו (ה, כז) ובספר גם אני אודך לגר"מ גבאי (ו, ח עמוד צט).

[1] ואמר לי מחבר הספר, כי שמע דיש לחלק בין ספרים של פעם, דכאשר היה יושן התפירה היתה נקרעת והדבר היה פוגם בספרים. מה שא"כ בספרים בימינו.

קנח. תפילה במנין מול כיבוד הורים

נשאלתי מתלמידים שהם רוצים לצאת להתפלל במנין בימים אלו של הנגיף. והוריהם דורשים מהם שלא יתפללו מחוץ לבית, גם בשטחים פתוחים, מחשש שידבקו (ההורים לחוצים כי הם אסמטים ומפחדים להידבק). האם הבן חייב לשמוע בקול ההורים בזה?

איתא בשולחן ערוך (יורה-דעה רמ, טו) א"ל אביו לעבור על ד"ת במ"ע או ל"ת ואפילו דרבנן לא ישמע לו. וזה מדין כיבוד אב שאינו דוחה חיוב מצוה. אלא דלפי"ז יל"ע טובא לגבי תפילה בציבור דלכאורה אינה חיוב, אלא הידור.

בספר חסידים (שמ) והובא בשכנה"ג (רמ אות ו) איתא: "בן שיודע שאביו ואמו מצטערים על שהוא מתענה, לא יתענה בתעניות שאינן חובה", וכן כתב בבית לחם יהודה (יורה-דעה רמ). וכן מצינו שהאר"י (שער המצוות, פרשת כי-תצא ד"ה 'בענין הטבילה') נמנע מלטבול בימי החורף כשאמו צותה לו, מפני כיבודה, ועין עוד בזה בשו"ת ערוגת הבושם (אורח-חיים יט) דהאריך דאם האב יצטער כשאין בנו שומע לו חייב לשמוע לו מדין מורא. וממילא אי נימא דאין חיוב גמור להתפלל במנין לכאורה, צריך לשמוע להוריו.

ונראה דאף את"ל דהוי חיוב גמור להתפלל במנין, יש סברא למימר שישמע בקול הוריו בנידוננו.

הגמרא במסכת קידושין (לא) מבארת שהמעלה הגדולה של כיבוד אב היא לא לצער את אביו: "עד היכן כיבוד אב ואם... ולא ציערו". ומצינו שיוסף נענש בגלל שציער את אביו (עיין בשו"ת באר משה א, סא אות ה שהביא מקורות לכך). רש"י (יבמות ו, א ד"ה 'היטמא') ביאר שמצוות כיבוד אב ואם היא עצם הציות להורים (ולא התועלת שיש להורים ממעשי הבן). לעומתו, הרשב"א (יבמות ו, א ד"ה 'מה') סובר שמעיקר הדין, תלוי הדבר בהנאה.

ואמנם מצינו כי תרומת הדשן (מ) התיר לבן לצער את אביו ולעזוב את ביתו (וארצו), שהרי מצד אחד התירו בלימוד תורה דאין אדם זוכה ללמוד מכל אדם, ושמא ה"ה בתפילה דלא בכל נוסח האדם מצליח לכוון בתפילתו. וראיתי בדברי שו"ת משנת יוסף (ח, כא) שרק בת"ת התירו לצער את ההורים.

בשאילתות דרב אחאי (ס שאילתא ו) כתב שאסור לבן לצער את אביו, ובהעמק שאלה (שם) כתב כי כל המצער את הוריו, הרי זה בכלל מבזה וקאי ב"ארור מקלה אביו ואמו", וכן כתב בשו"ת תשובות והנהגות (א, תקכו). ובילקוט יוסף (כיבוד אב ט, ג) ציין שאם רואה שאביו או אמו מצטערים, ישמע להם בכדי לא לגרום להם צער.

ועיין ברש"י (יבמות ו, א ד"ה 'היטמא') דמצוות כיבוד אב ואם הינה עצם הציות לדברי ההורים, וכוונתו לדין מורא, שהרי שנינו בגמרא במסכת קידושין (לא, ב): "מורא - לא עומד במקומו ולא יושב במקומו ולא סותר את דבריו... ", והסתירה הגדולה ביותר הינה כאשר הבן איננו מציית לאביו.

אולם מצינו דאין חיוב לשמוע בקול הוריו, בדברים שאינם נוגעים להם ישירות כמובא בשו"ת מהרי"ק (שורש קסו) ונפסק ברמ"א (יו"ד רמ, כה). אולם יש שביארו דהחיוב לשמוע בקול הוריו, רק כשאינו דוחה לאו (עיין בספר חוט-שני עמוד רסח). וממילא מצד דין מורא צריך לשמוע, כאשר זה לא פוגע בו ממש. וע"ע בשו"ת אבן ישראל (ט, פז) ובשו"ת חיי הלוי (ד, עו אות ד).

ונראה דיש יסוד במצוות כיבוד אב, דכל שפוגע בהוריו, מחיוב לשמוע בקולם. ולכן מצינו פוסקים רבים שחייבו את הבן בפורים לשמוע בקול הוריו ולא להשתכר בפורים, כיוון שכאשר הבן שיכור, זה פוגע בהורים. וע"ע בזה בהליכות שלמה (פורים יט, כה), בספר מועדי הגר"ח (א, תשלט), בספר רץ

כצבי (ענייני נשים ח"ב סי' מ אות יג בשם הגר"נ קרליץ), בשו"ת ויברך דוד (כיבוד אב סי' קמד) ובשו"ת משיב נבונים (ג, מז).

וצ"ע במה שכתב בספר אהל יעקב (כיבוד אב רמ אות רד) דמי שאביו ביקש ממנו להכין תה, ואם יכין יפסיד תפילה בציבור, דלא יכין לו, וציין דזה ע"פ הגריש"א. ותימה דהרי בשו"ת חוות יאיר (קטו) איתא דהוי גדר הידור מצווה להתפלל בציבור, ועיין בשו"ת אור לציון (ח"ב ז, ח) דהוכיח זאת גם מלשון מרן (או"ח צ, ט) דכתב לגבי תפילה בציבור, ישתדל. אלא דנראה דהבין כשיטות הסוברות דתפילה בציבור הוי חובה (עיין שו"ת אגרות משה ב אורח-חיים כג). ועפי"ז מובן מדוע פסק בשו"ת דברי בניהו (ה, יט) דלא יבטל תפילה בציבור בשביל כיבוד אב ואם. וע"ע בגיליון אליבא דהלכתא (קב עמוד קסח). ועיין באריכות בהערה בה הבאנו את דברי האורחותיך למדני שהוכיח ממקורות רבים דאין זה חיוב גמור (לגבי תפילה בציבור).

ובשאלתנו כתב לי הרה"ג יצחק זילברשטיין: "כמו שאין לגרוע מהנחיות של הרופאים, מטעם של ונשמרתם, כך אין להוסיף שמירות וגדרים שהרופאים טוענים שאינם מדבקים, ולכן אין על ההורים למנוע מהבנים שלהם ללכת להתפלל במקום שעל פי הרופאים אין בזה סכנה". והוסיף עוד: "לא שמענו כזו המלצה, אדרבה ההתכנסות בחוץ, עם מסכות ושמירת מרחק, לדעתם כפי ששמענו מרופאים בכירים, אין בה סכנה".

אולם לענ"ד בנידוננו יש להורות אחרת, דעקב המצב שהתפילה מחוץ לבית מצערת את ההורים, כיוון שהמציאות של הנגיף מראה שישנו חשש (אף שקטן) שההורים יפגעו מכך, לכן הבן צריך לשמוע בקול ההורים (דבהכנת כוס תה או בשאר הדוגמאות, ההורים לא יפגעו ישירות, מה שא"כ הכא). וע"פ הבנתי הדלה, גם אנשי בריאות אומרים שעדיף להימנע מהתקהלות בחוץ אף כשהיא מותרת בעשרים איש (שכן עדיין יש חיידקים באוויר).

וכ"כ לי גם הרה"ג יצחק פוקס (מח"ס תפילה כהלכתה ועוד): "בדברים שיש חשש לבריאות מוסכם עפ"י הרפואה, חובה לשמוע להורים, בוודאי לעניין תפילה בציבור שהיא מדרבנן. כלל אינו חשש רחוק, מחקרים שהתפרסמו ערב יוה"כ קובעים החשש עד 6 מטרים, בפרט כשנושבת רוח". והוסיף בעל שו"ת שואלין ודורשין: "מכיון שההורים אינם מתכוונים להפריע ח"ו לרוחניותם של הבנים ורק דואגים לבריאותם ובריאות ההורים עצמם, לכן יש לשמוע להם ולקיים מצוות כיבוד או"א. אמנם אם מתפללים בשטחים פתוחים ונשמרים ע"פ התקנות, אין להורים מה לחשוש. כי אכן צריך להזהר בכל מה שאפשרף אבל השתדלות יתירה הגובלת בחרדות, יתכן ויש בזה פגם באמונה. וכבר ראיתי שאנשים השתגעו בשמירת עצמם יתר על המידה ולבסוף נדבקו ממקום בלתי ידוע. לה' הישועה".

בעניין זה כתב לי בעל שו"ת מחקרי ארץ, והוסיף נקודה משמעותית, והיא כאשר אין הבן גר עם ההורים, דאז וודאי אין זה משפיע על ההורים, וממילא לא יצטרך לשמוע בקולם. מה שא"כ דאם יוצא להתפלל וחוזר הביתה וישנו חשש שידבקו. ודבריו המלאים מובאים בהערה[1].

[1] ואלו דבריו: בדבר השאלה כאשר ההורים מבקשים מהילדים שלא ילכו להתפלל במקום ציבורי, אם צריכים לשמוע בקול ההורים. הנה בענין כיבוד אב ואם כאשר אין זה נוגע לכבוד ההורים אין הבן חייב לשמוע להם, כמבואר בדברי הרמב"ן הרשב"א והריטב"א בחידושיהם למסכת יבמות (דף ו) שכל ענין כבוד אב ואם זה רק בדבר הנוגע להורים וכ"כ המהרי"ק בשורש קסו והביאו הדרכי משה ביו"ד סימן רמ ע"ש. וא"כ הכא בנדון דידן אם הילדים גרים עם ההורים וההורים חוששים שמא הילדים ידבקו, ואז גם הם ח"ו יכולים להידבק מהילדים, א"כ צריכים הבנים לשמוע להורים לא ללכת להתפלל במקום שיש חשש שמא ידבקו. כיון שזה נוגע להורים עצמם. ואמנם אם באמת אין שום חשש סכנה להתפלל

ואעיר בעל שו״ת מנחת שמואל הגר״ש פנחסי: אם יש סבירות לחששם, והם כפי שכב׳ תיאר שהם אסמטים וחשופים לסכנה, לענ״ד ודאי חייב הבן לשמוע להם מתרתי: למרות חשיבות התפילה בציבור, מ״מ מרן כתב ״שישתדל״ הוי אומר שאין זה מדינא. ואמנם פסק הגאון המקובל ר׳ יצחק אייזיק בשו״ת בנין עולם שתפילה בציבור עדיפא מיחידות בנץ, וכן הובא בציץ אליעזר (יד, ה) בשם הגר״א וע״ש מה שפלפל בדברי הגר״א והרמב״ם, וידועים דברי הביאור הלכה (נח) והגר״ש קלוגר (שנד) ובספר אהל מועד (ח״א דף כט) ביריעות האהל דהתיר והעדיף נץ מאשר תפילה בציבור ועוד. ועוד, הכא נמי מאחר ואיכא חשש סכנה שאף מחללין שבת, גם כדי למנוע כמו שהובא באחרונים, אם כן הכא נמי. ועוד שיש משום כיבוד אב ואם. רק השאלה היא האם הם לא יוצאים מהבית? מ״מ אם החשש הוא על מקום שיש התקהלות על הבן לכבד את רצון אביהם ולשמור על בריאותם.

והוסיף לי ידידי הגר״מ גבאי (מח״ס בית מתתיהו ומועדי הגר״ח) דכתב לו בעל שו״ת שבט הקהתי דאם אין אביו יכול להמתין, תפילה בציבור נדחה משום כבוד אביו. וע״ע בשו״ת השם רועי (א, סה), בשו״ת שץ ויתיב (לב) ובבית מתתיהו (ה, ב אות י).

העולה לדינא: במציאות של הנגיף, בו רב הנסתר על הנגלה, ויש דעות שונות בין הרופאים, ורבים סוברים כי ישנו חשש (אף שקטן) שההורים יפגעו מכך. לאור זאת, הבן צריך לשמוע בקול ההורים, והוא שמיירי שהבן גר עמם, ונכנס ובא לבית (מה שא״כ אם הוא נשוי, וגר במקום אחר). וכ״כ לי גם בעל שו״ת אורחותיך למדני (ודבריו מובאים בהערה).[2]

בציבור, וכגון שמתפללים במקום פתוח ועומדים אחד רחוק מהשני, ואין הם שומעים את התפילה מהבית, מן הראוי שיסבירו הילדים להורים שאין חשש סכנה, ואז כאשר ישוכנעו ההורים שבאמת אין חשש סכנה יכולים ללכת להתפלל בציבור בשמירת הגדרים. ובאם אין הילדים גרים עם ההורים, ואין הילדים חוששים להידבק במקום תפילה, יכולים הם להתפלל במקום ציבורי מכיון שאין ענין זה נוגע להורים, דבלא״ה כיון שהילדים לא גרים עם ההורים וההורים חוששים אין הם מעונינים שהילדים יבקרו אותם, וכל מה שההורים מבקשים שלא יתפללו במקום ציבורי זה רק לטובת הילדים, והילדים חושבים לטובה להם להתפלל במקום ציבורי, א״כ אינם צריכים לשמוע להורים בזה. ויכולים ללכת להתפלל בציבור במקום שאין חשש סכנה כפי הבנת הבנים.

[2] ואלו דבריו: כתב מרן ביו״ד (רמ, טו): ״אמר לו אביו לעבור על דברי תורה, בין מצות עשה בין מצות לא תעשה, ואפילו מצווה של דבריהם לא ישמע לו״. ולכאורה נראה מזה שאף אין לשמוע לאביו אם הוא אמר לבנו שלא להתפלל במנין.

אלא שיש מקום לומר שהמצוה להתפלל במנין היא מצוה קיומית. וכן נראה, שכתב המהרי״ל בהל׳ עירובי חצרות: ״אמר מהר״י סג״ל דלא ראה בשום פוסק שמותר לערב תחומין לילך לבית הכנסת כדי להתפלל בעשרה רק בסמ״ק ובספר אגודה א״ל הר״ר איק״א ולא יהא פחות מבית המשתה, א״ל הרב **להתפלל בעשרה אינה כל כך מצוה** דיכול לכוון תפילתו בביתו **דלא אשכחן דהצריכו חכמים להתפלל בעשרה**, אבל בית המשתה מצוה הוא ודוקא סעודת נישואין ולא סעודת הרשות, והראיה דבנשואין התירו חכמים שבותים באמירה לגוי בשבת לנגן בכלי שיר כדאיתא במרדכי וכן בא״ח סוף הל׳ שבת, ולבית הכנסת לא התירו שבות כדאיתא בתוס׳ פ׳ הדר, דלא התירו להביא בשבת ספר תורה לקרוא בה או חומש להפטרה דרך כרמלית אע״ג דאינה רק שבות מדבריהם דמן התורה מותר לטלטל דרך כרמלית״. הרי נראה שהאגודה סבר שיש מצוה ממש להתפלל בעשרה, משא״כ להחולקים עליו שסברו ש״אינה כל כך מצוה״ (ועיין במג״א סי׳ תטו סק״ב מ״ש על דברי המהרי״ל). ולפי זה שפיר כתב החוות יאיר (קטו): ״להתפלל בעשרה **אינו מצוה כולי האי**... וחלילה לנו למעט במ״ע של ונקדשתי בתוך בני ישראל שהוא קדיש וברכו בעשרה ובשכר אמנה ועניית איש״ר, עם כל זה **אינו מ״ע דרמיא עליה**״. משמע ממ״ש ״אינו מ״ע דרמיא עליה״, שהיא אינה מצוה חיובית אלא קיומית.

ועיין לר׳ משה פארדו ז״ל בשמו משה ס׳ ז, בד״ה עוד היה נלענ״ד, שכתב: ״דאעיקרא דדינא בענין בית הכנסת לית בהו מהא דאין מעבירין דאין המצוה נגמרת בהיותו מתפלל בית הכנסת דהרי יכול להתפלל גם בביתו, ואין בית הכנסת מוכרח כי אם **מצוה מן המובחר**, ואע״ג דדינא הכי וחייבין ישראל לבנות להם בית הכנסת להתפלל בו, מ״מ לא תליא התפילה בבית הכנסת דוקא דהא באתרא דגרסי עדיף טפי להתפלל ואפילו מ״ד דאפילו ביחיד״.

וכן הוא לר"י חזן ז"ל (נכד החק"ל) בכרך של רומי ס' ו, שכתב: "הראת לדעת שתפלה בצבור לא נמצא לה שורש מן התורה ומן הנביאים, והיינו לומר שהויא מדרבנן אלביא דכ"ע, וכד דייקינן שפיר גם זו צריכא רבא מאחר דרב נחמן מאריה דתלמודא אמר לרב יצחק כשאמר לו לפחות שיתפלל בשעה שהצבור מתפללין, מאי כולי האי? והשיב לו הא דאמר רשב"י על פסוק בעת רצון עניתיך וכו' (ברכות ז:), שהם דברים ניכרים כמו מילי דחסידותא... ואי תפילת צבור הויא מצוה דרבנן, כל כי האי לא נעלם מעיני רב נחמן". ועיין שם בס' ז שכתב "שמצות תפלה בצבור אינה ריח מצוה אפילו מדרבנן". ולפי זה שפיר הוא מ"ש בשמו משה הנ"ל שתפילת הצבור היא רק "מצוה מן המובחר". ועיין בישכיל עבדי (ג, יב סע' ה אות ו) שהביא דעת הכרך של רומי, וכתב: "דודאי אין להתיר אפילו שבות דשבות מפני תפלה בצבור". ואה"נ שראיתי לרבי שמואל בן משלם ירונדי ז"ל בספרו אהל מועד (ח"א דף ל. ביריעות האהל) שהעיר על מ"ש בכרך של רומי הנ"ל, וז"ל: "ועם כי אחהמ"ר הפריז על המדה לומר כי אין ריח מצוה בדבר, כי חלילה לנו לומר כי אחרי ראותינו כל ספרי מוסר השכל מלאים מאמרים שונים ומפלגים בגודל מצות התפלה בציבור, ואיך כתב כי אין בה ריח מצוה". אלא שוב כתב "אמנם עכ"פ לענין דינא ראוים דבריו לאזן שומעם". ושוב ראיתי ביביע אומר (ו או"ח י אות ה) שהאריך בזה. ובדף לא, הוא הביא מ"ש הכרך של רומי וגם מ"ש האהל מועד הנ"ל.

וראיתי מ"ש בספר צרור החיים (דיני טעיות בתפלה סי' יג, עמ' טז מהד' ירושלים תשכ"ו) לתלמיד הרשב"א, וז"ל "הנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור מתפללין, אם יכול להתחיל ולגמור וכו'. ושמעתי למורי הרשב"א וכו', אבל אם יוצא להתפלל בעזרות שהן חוץ לביה"כ, יתפלל ולא ימתין. הגע עצמך, אם רצה ללכת לביתו בעוד שש"ץ מתפלל הכא נמי דאינו רשאי, הא ליתא. וכשם שאם ירצה לילך לביתו, כך אם יצא לעזרה להתפלל הרשות בידו, וכן אמר שהורה לו הרמב"ן ז"ל". משמע מזה שאין חיוב כלל להתפלל בצבור.

משמע מפוסקים הנ"ל שאף שהוא מקיים מצוות ונקדשתי בתוך בני ישראל כשהוא מתפלל במנין כמ"ש החות יאיר הנ"ל, מ"מ זה רק מצוות קיומית כמ"ש "**אינו מ"ע דרמיא עליה**". וראיתי בציץ אליעזר (יד, עב אות ז) שכתב "ומצאתי בספר אגרות משה אה"ע ח"א ס' קב... שמצות ישיבת א"י אין זה מצוה חיובית שעל הגוף... ומכוין שכן תו אפשר שפיר לומר דמצוה זו איננה דוחה מצות כיבוד או"א, כי איננה דומה לשאר המצות בהיות ואיננה מצות חיובית... ולכן אין להקיש וללמוד זה משאר המצוות שקיומם דוחה מצות כיבוד או"א, אלא שפיר אפשר לומר שכגון סוג מצוה כזאת איננה דוחה מצות כיבוד או"א שהוקש כבודם לכבוד המקום". ולכן אף י"ל הכי לגבי תפילה במנין, שלפי הפוסקים הנ"ל כיון שהיא מצוה קיומית היא אינה דוחה מצוות כבוד או"א. ולכן צריך הבן בנד"ד לשמוע למה שאמרו לו הוריו.

ואף את"ל שיש פוסקים שחולקים וסוברים שתפילה במנין היא חיובית (עיין מ"א תטו, סק"ב, ועיין מ"ש באורחותיך למדני א, יא), עדיין יש לדון בנד"ד, שי"ל שאין ההורים אומרים לבן שהוא אסור להתפלל במנין, אלא כוונתם רק לומר שמותר לו להתפלל במנין אבל א"כ הוא אינו יכול לדור בביתם מפני חשש סכנה. ולפי זה הם אינם אומרים לבן שלא לקיים את המצוה, אלא רק שאין לבן לדור עמהם אלא במקום אחר.

ויש להביא דוגמא לזה, שאם בערב פסח הבן רוצה לשרוף חמצו בבית הוריו, והם אומרים לו שלא לעשות כן כיון שיש חשש שמא הוא ישרף את הבית, וגם הם אינם רוצים שכל העשן ימלא את הבית, ולכן ההורים אומרים לבן שהוא צריך לשרוף את החמץ בחוץ, אין לומר בזה שהם אומרים לו לעבור על חיוב ביעור חמץ, שזה אינו, אלא הם רק אומרים לו לקיים מצוה זו במקום אחר. ולכן ה"ה בנד"ד שההורים אינם אומרים שהוא אסור לבן לקיים מצוה תפילה במנין, אלא הם רק אומרים לו שאם הוא עושה כן אז אין לו לחזור לביתם. ולכן מצינו שאין זה בכלל מ"ש מרן הנ"ל "ואפילו מצווה של דבריהם לא ישמע לו". ולפי זה יש לחקור אם הבן עדיין צריך להתפלל במנין כשהוא צריך לילך לדור במקום אחר. ומצינו שכתב מרן בס צ, טז: "ההולך בדרך והגיע לעיר ורוצה ללון בה, אם לפניו עד ד' מילין מקום שמתפללים בעשרה צריך לילך שם, ולאחריו צריך לחזור עד מיל כדי להתפלל בעשרה". ולכן י"ל שאם הבן צריך לטרוח יותר מי"ח דקות (שיעור מיל) כדי למצוא מקום אחר לדור (ואף הוא צריך לבזבז ממונו כדי לשלם לדור במקום אחר), וכן נראה המציאות, ממילא שהוא פטור מתפילה במנין. ולכן יש לו לשמוע להורים שלו ומותר לו להתפלל בלי מנין. כן נראה לענ"ד.

קנט. חיוב לקיחת רטלין לריכוז בלימוד תורה

רציתי להציע לפני כת״ר שאלה שנשאלתי בה בדין אדם שקשה לו מאד [או שאינו יכול] ללמוד תורה אם לא יקח כדורי ריטלין להרגיעו, אם מחויב ליקח כדורים אלו כדי שיוכל לעסוק בתורה כמה שעות. ומה הדין כשיכול ללמוד כמה זמן, אבל אינו יכול יותר מזה, אם גם בזה יש לדון לחייבו ליקח הכדורים הנ״ל. ואם אין חיוב, האם יש בזה ענין, או שמא נאמר שהמצוה היא כפי כוחו, ואינו צריך לעשות טצדקי [שלא בדרך הטבע] כדי שיוכל ללמוד יותר ובריכוז. ועיין במסכת כריתות דף ו. ולא מצינו שצריך ללמוד על שפת הים. ויש עוד הרבה לפלפל בזה. ואשמח לראות דעתו הרחבה בזה, ושכרו כפול מן השמים.

הגמרא במסכת כריתות (ו, א) אומרת: א״ל רב משרשיא לבניה.... וכי גריסתו שמעתא גרוסו על גבי נהרא דכי היכא דמשכי מיא תמשוך שמעתכון, והיינו דסימנא מילתא. ומובא שם בדף ה כי אביי דכפי שהנהר מושך המים הכי תימשך הלימוד. ומצינו ברש״י (הוריות יב, א) כי התורה לא תפסוק מפומייהו כמעיין זה שהולך ומשך (ורבנו גרשום ביאר דהוי כאריכות ימים, שיהגה בתורה). ולכאורה יש מקומות ששם אדם מתרכז יותר.

יתרה מכך, מצינו שכתב הר״ן (נדרים ח ד״ה ׳הא קמ״ל׳) כי ״מסתברא לי דלאו דוקא דבהכי (קריאת שמע שחרית וערבית) מיפטר, שהרי חייב כל אדם ללמוד תמיד יום ולילה לפי כחו״. וצ״ע, האם כפי כוחו שנטע בו קוב״ה או דצריך להשתמש באמצעים כדי להגביר את כוחו.

לרבים מלוקחי תרופת הרטלין נגרם חוסר תיאבון ועוד תופעות מגוונות (נפשיות). ועפי״ז יש לעיין, האם האדם צריך לצער עצמו בשביל לקיים את מצוות תלמוד תורה. לגבי מצוות סוכה מצינו במפורש שמצטער פטור (סוכה כה. שולחן-ערוך תרמ, ד). אך, האם זהו דין רק בסוכה או בכל המצוות. בשו״ת הרדב״ז (ב, תרפז. ג, תכה) כתב דזה בכל המצוות. אך ממה שפסק השולחן ערוך, קשה לומר דזה בכל המצוות, דהרי אדם צריך לדחוק עצמו לשתות ארבע כוסות גם כשיש לו צער מהיין שהוא מזיקו (שולחן-ערוך תעב, י). ואכן, ביאר בברכי יוסף (תעב, סק״י), דזה דין רק בסוכה (ולפי״ז ביאר בחזון-עובדיה שבת ח״א עמוד שכג שגם מצטער חייב בשמו״ת). ולפי״ז יצטרך להצטער ולקחת את הרטלין. וכידוע כבר כתב הרמב״ם בהלכות תלמוד תורה (א, ח) כי אפילו אדם בעל ייסורים חייב בתלמוד תורה (וכבר אמרה המשנה במסכת אבות, פת במלח תאכל... ועל הארץ תישן. היינו גם במצב של צער, עליך ללמוד תורה).

אולם מצינו לגבי תפילין דכתב הרמב״ם (תפילין ד, יג) כי ״מצטער ומי שאין דעתו מיושבת נכונה עליו פטור מן התפילין״. וכן הובאו דבריו בבית יוסף (או״ח לח). ויתכן למימר דהכוונה לאדם חולה שנפל למשכב, דהוא פטור (מכל המצוות עשה). וכפי שמצינו (סנהדרין סח, א) לגבי רבי אליעזר (שהוא ישב בקינוף) שחכמים ראו שדעתו מיושבת. ואף שהיה פטור מדין חולה שנפל למשכב, הוא ״היה מחמיר על עצמו לפי שהיה מתנהג בקדושה וטהרה״ (לשון המרדכי בסוף הלכות קטנות). וכן חזיתי דהאריך להוכיח בשו״ת אורחותיך למדני (ג, ע) דחולה (שאין בו סכנה) שנפל למשכב פטור מכל המצוות עשה אם קשה לו לקיים. ועיין במה שציטט את דברי הבשמים ראש (צד) והביא את קושיית שו״ת בנין שלמה (א, מז) עליו ובמה שיישבו.

ואת״ל דהרי ציינו לעיל כי בארבע כוסות מצטער חייב, ניתן לומר כי כבר הורה המשנה ברורה (תעב, סקל״ה) דהחיוב הוא רק כשמצטער בשתייתו וכואב לו הראש, אך אם נופל למשכב פטור. ושמחתי מאוד לראות בזה את מה שכתב בשו״ת ציץ אליעזר (יד, כז) לגבי ארבע כוסות, וזו לשונו: ״כי אין

חיוב להכניס א"ע לחולי וסבל עבור דקדוק ודחיקת עצמו לאכול כזית מצה או מרור, או שתיית היין של ד' כוסות, הגם שסכנה לא יהא נשקף מזה". ודבריו החדים והבהירים, נכונים לענ"ד גם לשאלתנו. ולפי"ז יל"ע בכל מקרה לגופו, כיצד משפיע עליו הרטלין ומה התופעות לוואי שלו (עוד לגבי חולי במצוות, עיין ברמ"א יורה-דעה רסב, ב).

ועיין בלקט יושר (חאו"ח עמ' פה) בשם רבו בעל תרומת הדשן שפטר אשה חולה וחלושה מאוד ממצה וממרור משום דרכיה דרכי נועם. וע"ע ברפואה והלכה ח"ד מאמר הגרח"פ שיינברג (עמ' קכה), מאמר הגר"ש וואזנר (עמ' קלט) ומאמר הגר"י וינגולד (עמ' שלט). וחזיתי דכתב בשו"ת באהלה של תורה (ב, צב): "המסקנה העולה מדברינו היא איפוא, שחולה שאינו יכול לקיים מצות עשה, אלא בקשיים גדולים וביסורים מרובים, עפ"י ראות עיני המורה, פטור מקיום המצוה".

וכתב לי בעל חיי הלוי: "אי חיוב לאדם שקשה לו ללמוד תורה אם לא יקח כדור רטלין. האם הוא מחויב לקחת כדור זה בכדי שיוכל לעסוק בתורה כמה שעות. ונראה פשוט דאין חיוב לאדם לעשות דבר כנגד הטבע ובפרט בלקיחת כדורים, שהרי אמרו חז"ל (פסחים מב, ב) בענין מיני רפואות דכל מילי דמעלי להאי קשה להאי ודקשה להאי מעלי להאי, ופרש"י כל דמעלי - לחולי זה קשה לזה המועיל ללב קשה לעינים או לאחד מתחלואי שאר האברים עיי"ש, וע"כ עכ"פ וודאי אין לחייב את האדם בזה". וחשבתי להביא ראיה מדברי התוספות (יבמות ע ד"ה 'הערל'. פסחים כח ד"ה 'ערל') דביאר כי טומטום אינו חייב לקרוע כדי למול ונראה דהטעם לכך דאדם חייב לקיים המצוות כפי שהקב"ה ברא אותו, אך הוא לא מחויב לעשות דברים יותר מדרך הטבע[1] בשביל לקיים מצוות.

אלא דיש לדון, האם כיום רטלין חשיב כדבר שנגד הטבע. דהרי ידוע לכל, כי רבבות אנשים לוקחים כדור זה. אולם, יש להעיר כי ישנם אנשים אשר הרטלין גורם להם לחוסר תיאבון ועוד תופעות (נפשיות). ולכן לענ"ד יש להיזהר מלקבוע בתשובה זו מסמרות. ויש לבדוק כל מקרה לגופו. אולם העיר בטוטו"ד בעל שו"ת ודרשת וחקרת (בכת"י) כי אם הוא לוקח רטלין למבחנים, שלום בית, ריכוז בעבודה, אזי לא תהא כהנת פונדקאית (וציין בסוף דבריו כי לבטל לגמרי מצווה זו א"א בשום אופן, ויחפש עצות אחרות להתגבר על הקושי - אם הרטלין משפיע עליו באופן שאינו טוב עם תופעות).

ואולם בעל שו"ת תשובות ישראל כתב לי כי נראה דיש חיוב אם אין הרטלין מזיק לבריאות, וזה חשיב כהשתדלות בדרך הטבע, דהרי אלפים ורבבות נוטלים הרטלין. וציין דה"ה לכל תרופה המסייעת לשיפור הריכוז (אם אינה מזיקה). ועפי"ז ציין דוודאי דמי שעייף, חובה עליו לשתות קפה בכדי שיתעורר וילמד. וכן הובא בשם הרה"ג גדעון בן משה (אספקלריא 321 עמוד קז) שאם אינו יכול ללמוד בלא שיקח כדורי הרגעה, חייב לקחת כדורים אלו, כשם שאם היה חלש, ולא היה בכחו ללמוד, היה מחויב לקחת כדורים לחיזוק גופו. ואע"פ שאינם כדורים טבעיים, חייב לקחתם. אלא א"כ באמת יש לו צער גדול או נזק בלקיחתם, והכל לפי הענין. וע"ע באריכות בזה במה שכתב ידידי הגרמ"ש דיין (והובא באספקלריא 321, וכן בקובץ האוצר כסלו) ויל"ע בשאלה זו.

---

[1] ועפי"ז מצינו דהעלו הפוסקים דאין לחייב זוג לעשות טיפולים רפואיים כשהם אינם מצליחים להביא ילדים, וכפי שכבר ביארנו בשו"ת אבני דרך (יד, קצט). והכי משמע משו"ת דברי מלכיאל (ד, קז), מדברי הגרשז"א (הובא בנשמת-אברהם אבן-העזר סי' א עמוד כח. שו"ת מנחת-שלמה תנינא קכד), בספר שיעורי תורה לרופאים (ד, רנז. אסיא ח עמודים 48-47), בשו"ת בנין אב (ב, ס אות ב), בשו"ת יוסף דעת (א אבן-העזר ב), בשו"ת דברי יואל (אבן-העזר קז אות ו) ועוד. וע"ע בשו"ת תשובות והנהגות (ו, רמא), בספר היכל הוראה (א, רכב. ב, קמא) ובקובץ אמונת עתיך (ניסן תשע"ד) ובספר פוע"ה (כרך ב סי' כה). ויודע אני כי בספר רץ כצבי (אבן-העזר ח"א עמוד לה) העלה דהוי חיוב.

וכ״כ לי באריכות בעל שו״ת ארחותיך למדני דיש לקחת, וזו לשונו:

א) כתב הרמב״ם בהל׳ דעות (ד, א): ״הואיל והיות הגוף בריא ושלם מדרכי השם הוא. שהרי אי אפשר שיבין או ידע דבר מידיעת הבורא והוא חולה. לפיכך צריך להרחיק אדם עצמו מדברים המאבדין את הגוף. ולהנהיג עצמו בדברים המברין והמחלימים.״ ופירש הדעת ומחשבה שם, ״כוונתו מ״ידיעת הבורא״ לא רק מדרכי הבורא והנהגתו, אלא כל מה שהודיע לנו בתורתו, אפשר ללמוד ולעיין כשגופו בריא דוקא כראוי ולא כשהוא חולה״. נראה מזה שיש לאדם להשתדל כל מה שאפשר לו שגופו יהיה בריא כדי שהוא יכול ״ללמוד ולעיין״ בתורה. וכן מצינו שכתבו הטור ומרן בא״ח (רלא, א): ״אם אי אפשר לו ללמוד בלא שינת הצהרים, יישן״. הרי שיש לאדם לעשות כל מה שאפשר לעזור לו ללמוד תורה. ולכן נראה בנד״ד שאם כדורים אלו (רטלין) יכולים לעזור לו ללמוד תורה אז יש לו לקחת כדורים אלו (אלא זה רק אם ידוע שאין בכדורים אלו תופעות לוואי ארוכות טווח). וכן נראה מסברה, שהרי אם אדם זה צריך לקחת כדורים אלו כדי שהוא יצליח בעבודתו ופרנסתו, ה״ה די״ל שיש לו לקחת כדורים אלו כדי שהוא יצליח בלימוד תורה שלו.

ב) ואה״נ שכתב הרמ״א (יו״ד רמו, א): ״ובשעת הדחק, אפילו לא קרא רק קריאת שמע שחרית וערבית, לא ימושו מפיך קרינן ביה (מימוניות פ״א וסמ״ג עשין יב)״. ועיין בש״ך שם. לכן אולי י״ל שכיון שמצד הדין האדם יוצא י״ח בק״ש, שוב אין חיוב מוטל עליו לקחת כדורים כדי לעזור לו להוסיף על מצוות לימוד תורה.

אלא נראה שאין דין הרמ״א מוסכם, שהרי מצינו שהרמב״ם לא הביא דין זה שהוא יי״ח בק״ש. ולכן הוא כתב בהל׳ ת״ת (א, ח): ״כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה... חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה שנאמר והגית בו יומם ולילה״. הרי הרמב״ם לא הזכיר שהוא יי״ח בק״ש, ולכן משמע שהוא לא סבר כן. וכן פירש הלחם משנה שם: ״ולא רצה רבינו לפסוק כר׳ יוחנן דאמר שם אפילו לא קרא אלא קריאת שמע שחרית וערבית קיים מצות לא ימיש, אע״ג דבפ״ק דנדרים (דף ח) משמע לכאורה דהלכתא כותיה דר׳ יוחנן, שהרי אמרו שם גבי מימרא דרב גידל הא קמ״ל דאי בעי פטר נפשיה בק״ש שחרית וערבית נראה כר׳ יוחנן, מ״מ משמע ליה קולא גדולה והלך להחמיר דהא ר׳ יוחנן בעצמו אמר ודבר זה אסור לאומרו בפני עם הארץ״. וכן פירש המעשה רקח שם בדעת הרמב״ם, וז״ל ״פסק כר׳ יוסי לחומרא ולא סגי בק״ש שחרית וערבית״.

וכן הוא בדברי ירמיהו שם, וז״ל ״ומדברי הרמב״ם נראה דצריך לקבוע זמן ואין יוצא בק״ש משום והגית ובקביעת זמן די כדאיתא במס׳ ברכות הנהג בהם מנהג דרך ארץ, ובמס׳ ברכות דף כא ע״א דמקשינן למאן דס״ל ק״ש לאו דאורייתא מבשכבך ובקומך א״ל אביי האי בד״ת כתיב וא״כ לדידיה יוצא בד״ת בק״ש, אבל למאן דס״ל ק״ש דאורייתא י״ל דאין יוצא בק״ש דלא נדע דבשכבך ובקומך בלבד יהיה יוצא ידי ת״ת וברמב״ם דעתו דק״ש דאורייתא, ונ״ל דלא ס״ל כלל האי דאי פטיר נפשיה בק״ש, ועכ״פ לקיים ושננתם וכנראה אף והגית וכו׳ לא, ועי׳ בס׳ שו״ת שמן רקח ח״ב סימן י לאאזמ״ו הגאון ז״ל עיי״ש״.

אלא כתב הקובץ שם ״והא דר״י בפ׳ שתי הלחם דאמר אפילו לא קרא אלא ק״ש שחרית וערבית, מוקי לה רבינו בשעת הדחק כמ״ש בהג״מ, עיין בל״מ ודבריו צ״ע

ואפשר דכיון לדברי הגה"מ ודוק". וכן נראה דעת הבן ידיד שם, שכתב "...והשתא רבא ורשב"י ורבי יוחנן כלהו ס"ל דקבע עתים בעינן, אלא דלמאן דדחיקא ליה שעתא הוא דאמרי דמפטר בק"ש, ולכן רבינו פסק כרבא שהוא אחרון, ומה גם דמתני' דאבות בפ"ב קיימא כוותיה ורבי יוחנן ורשב"י נמי קיימי כוותיה, ורבינו איירי בסתם בני אדם בעלי אומנות ובעלי מלאכה כן נ"ל נכון בדבר זה". מ"מ זה קשה, שאם הרמב"ם סובר כדעת ר"י וכרבא הו"ל לכתוב דין זה בפירוש. אלא יותר נראה לומר כמ"ש הלח"מ והמעשה רוקח והדברי ירמיהו הנ"ל, שהרמב"ם לא סבר שהוא יי"ח בק"ש.

ג) וכן נראה דעת הר"ן בנדרים ח. שכתוב בגמ' שם: "הא קמ"ל כיון דאי בעי פטר נפשיה בקרית שמע שחרית וערבית". ופירש הר"ן "הא קמ"ל דכיון דאי בעי פטר נפשיה וכו'. מסתברא לי דלאו דווקא דבהכי מיפטר שהרי חייב כל אדם ללמוד תמיד יום ולילה כפי כחו, ואמרינן בפ"ק דקדושין (דף ל) ת"ר ושננתם שיהו דברי תורה מחודדין בפיך שאם ישאלך אדם דבר שלא תגמגם ותאמר לו וכו'. וק"ש שחרית וערבית לא סגי להכי". וכן הוא בגר"א (רמו, סק"ו) וכתב שלדעת הר"ן סבר כרבי יוסי במנחות צט: דהיינו שכתוב שם: "א"ר אמי מדבריו של ר' יוסי נלמוד אפילו לא שנה אדם אלא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית קיים מצות לא ימוש (את) ספר התורה הזה מפיך". הרי דבעינן פרק, ולא סגי בק"ש.

וגם ראיתי בתוספות ישנים מכת"י, שכתוב בנדרים ח "כיון דאי בעי פטר נפשיה בק"ש. שהרי אמרינן בברכות דקיים מצוה לא ימוש, ואפילו בעידן ריתחא לא ענשי עלה כדאמרינן בהתכלת (ומש"ה חיילא שבועה עליה כשנשבע שישנה יותר מכן). ותימה דהא איכא עשה דודברת בם ועשה דולמדתם אותם. וי"ל דהאי חיילא שבועה עליה מדרבנן קאמר (ומש"ה חיילא שבועה עליה כשנשבע שישנה יותר מכן)". הרי אף את"ל שבשעת דחק הוא יוצא י"ח של והגית בו בק"ש, עדיין הוא צריך לקיים מצוות ודברת בם ולמדתם אותם. וזה נראה כמ"ש הר"ן הנ"ל שעדיין יש מצוה ושננתם לבניך ודברת בם.

וגם ראיתי בלקוטי גאונים לרבינו יעקב פייתוסי ז"ל, שכתב בנדרים שם: "משו"ה חייל שבועה עליה וכו'. פי' להתחייב עליה שבועת ביטוי אם לא קיים שבועתו לפי שלא נשבע על פרק זו ועל מסכתא זו בהר סיני דבק"ש שחרית וערבית פטור מאותה שבועה, מיהו הוי מידי והגית בו יומם ולילה לא פטר נפשיה אלא יעסוק בתורה בכל היום. הרב"י ז"ל". הרי דלא סגי בק"ש שחרית וערבית.

ולכן נראה שיש לאדם זה ליקח כדורים אלו כדי לקיים מ"ש הרמב"ם בהל' דעות הנ"ל: "ולהנהיג עצמו בדברים המברין והמחלימים".

ואומר כי לענ"ד הדלה, אין הקב"ה בא בטרוניה עם בריותיו, דהרי התורה דרכיה דרכי נועם, ולא יתכן שהתורה דרשה מאדם לסבול ולהתייסר כולי האי כדי לקיים מצוה. וממילא הכל תליא בתופעות הלוואי והסבל מלקיחת הרטלין (אך וודאי דלא יתכן דללכת לעבודה יקח רטלין למרות התופעות, ולישב ללמוד תורה לא יקח הרטלין בגלל התופעות).

אגב זה ראיתי מקום לעורר ולהזכיר את דברי רבנו חננאל (עבודה-זרה יז, ב): "כל העוסק בתורה בלבד ואינו מתעסק במצוות וגם להוציא הדין לאמיתו וההוראה כתקנה כאילו גם תורה אין לו". ועיין בספר קריינא דאיגרתא (ח"א עמוד א) כי מוכרחים ללמוד כל חלקי התורה ובייחוד בעיון סדר מועד וברכות (ומה שלומדים בישיבות מסכתות מנשים ונזיקין זה כי מסכתות אלו מסוגלים לפתח הכשרון וישרות העיון).

קס. תרומות בגיוס המונים כשמפורסם שם התורם

בשנים האחרונות התפשט בקרב מוסדות תורה רבים, לעשות יומיים של גיוס המוני של כספים לטובת המוסדות. הם עושים זאת או ע"י צ'רידי (charidy) או ע"י מאצ'ינג (גיוס המונים). כאשר האדם תורם לאותו גוף מופיע למטה במסך את שם התורם שתרם. ורבים מלינים דאולי לא כדאי לתרום בדרך זו, שכן שמם מפורסם לכל, וזה גורע ממעלת הצדקה. דעדיפה בסתר (עיין בבא-בתרא ט, ב) וללא התפארות (רמ"א יורה-דעה רמט, יג). וכבר אמר הסמ"ג (עשין סימן קסב): "וצריך הנותן שלא יתפאר בצדקה שנותן, ואם מתפאר - לא דיו שאינו מקבל שכר על מה שנותן, אלא שמענישים אותו".

אני מבין את החוששים, וכבר כתב בספר חסידים (שסז) כי בעבר אף החכמים לא כתבו את שמם על ספרם, בכדי שלא יהנה בעולם הזה ויפגם שכרו מהעולם הבא. ולקושטא, אם ע"י התרומה ישנו חשש ממשי, שכעת יהנה בעקבות התרומה, ביחס, במתנות ועוד, יש להימנע. וכן, כאשר תורם בשביל התפארות.

כמו כן, כתב בכף החיים (תקסה, סקל"ב) בשם רבנו חיים ויטל (שטר הקדושה ח"ב ש"ד): מי שמספר את מעשיו לבריות "לא די שאינו מקבל שכר, אלא שנידון בגיהנם. ואם יכול האדם שיעשה כל דרכיו לשם שמים, ולא יפרש לבריות אפי' אחת מהם - שכרו כפול ומכופל". וע"ע בשו"ת רבי עזריאל (יורה-דעה ריט) דאם עושה כן, מפסיד מעלת מתן בסתר ששבחו חכמים. וממילא מובן לי רצון התורם להסתיר.

אולם לענ"ד יש להשיב לבריות מדברי הרשב"א (בשו"ת א, תקפא) הידועים דהתיר לכתוב שם התורם על החפץ שנדב, בשביל זיכרון, ומפרסמים עושי מצווה. ודווקא בנותן לעני, ראוי בסתר (כדי לא לביישו) מה שא"כ בתורם לבית מדרש או לגוף קדוש. ואביא מעט מדברי קודשו של הרשב"א: "כי המקדיש והבונה משלו לשמים מי מעכב אותו מלהזכיר שמו על תרומתו....וזו מידת חכמים היא, ומידת ותיקין כדי ליתן שכר לעשות מצוה. ומידת התורה הוא שהיא כותבת ומפרסמת עושה מצוה. ואם התורה עשתה כן צריכים אנו להלך אחר מידותיה של תורה שהן דרכי נועם. שהרי התורה פרסמה מצות ראובן שחשב להציל את יוסף מהאחים ולהשיבו אל אביו".

וכן מצינו בגמרא במסכת בבא בתרא (קלג, ב) שכתבו את שמו של יוסף בן יועזר כשתרם, וביאר הריטב"א דזה שכתבו זאת בספר שהוא נתן, זה כי ראוי להזכיר לדורות מעשים טובים שעושים בני אדם, ע"ש. אולם יתכן דכל הפרסום הוא רק כאשר מסר את נפשו ממש על קיום המצווה, כפי שכתב במפורש התורה תמימה (עיין בראשית לז, כב). ואכן, ראיה לכך, ניתן להביא מדברי המדרש (שמות-רבה, ויקהל פרשה נ) דכתוב "ויעש בצלאל", והרי הוא לא עשה לבדו, אך שמו צויין "על שנתן נפשו עליו ביותר".

ובמקומות רבים חז"ל מציינים את שם עושה המצווה, ודי עם נזכיר המובא ברשב"א כי התורה מציינת (בראשית לז) את ראובן שניסה להציל את יוסף, וכן כתוב בספר נחמיה (ג) את שמות האנשים אשר בנו את חומות ירושלים, וכן מפורשים שמות לזכרון בספר זכריה (ו, יד): "וְהָעֲטָרֹת תִּהְיֶה לְחֵלֶם וּלְטוֹבִיָּה וְלִידַעְיָה וּלְחֵן בֶּן צָפַנְיָה, **לְזִכָּרוֹן בְּהֵיכַל ה'** ". וביאר רש"י: "והעטרות תהיינה בהיכל ה' לזכרון טוב לחלם ולטוביה, אשר התנדבו הכסף והזהב", והוסיף הרד"ק "נדבתם תעלה לפני ה', לטוב להם, בזה ובבא" (וע"ע במשנה ברורה קנד, סקנ"ט). וע"ע באריכות בהעמק שאלה (שאילתא ג) דביאר ההיתר לגבי פרסום שם

התורם, והדגיש איזו התפארות[1] נאסרה.[2]

וכן העלה הרמ"א (יורה-דעה רמט, יג) לדינא את דברי הרשב"א, דכתב "וראוי לעשות כן", בפרסום שם התורם. ויתרה מכך, איתא בספר נהר מצרים (הלכות צדקה א) דיש חיוב בפרסום (והובאו דבריו בספר פסקים ותשובות רמט הערה 102).

ועיין בשו"ת תשובות והנהגות (ב, תפא) דשרי להזכיר שם התורם, דאזלינן בתר הכונה, ואם ע"י הפרסום תהיה תועלת, יש לפרסם שם התורם, ע"ש, וכן העלה בשו"ת שבט הלוי (ה יורה-דעה קלד). וע"ע בשו"ת צמח צדק (נ), בשו"ת מהר"ם שיק (אורח-חיים פא), בשו"ת משנת יוסף (ט, סא) ובשו"ת מחקרי ארץ (א יורה-דעה טו אות ט). וממילא בצדקה למוסדות שרי לפרסם, אך בצדקה לעני יסתיר נתינתו (וכ"כ בספר צדקה ומשפט פ"א סק"ק).

בעודי בזה אצטט את דברי הקיצור שו"ע (לד, יג): "יש ליזהר ליתן את **הצדקה בהסתר** בכל מה שאפשר, ואם אפשר ליתנה באופן שהוא בעצמו אינו יודע למי נותנה, וגם העני אינו יודע ממי קבלה - טוב מאד. ועל כל פנים לא יתפאר האדם בצדקה שהוא נותן, אך אם מקדיש איזה דבר לצדקה - מותר לו שיכתוב שמו עליו שיהא לו לזכרון, וראוי לעשות כן". אגב, מעניין לראות את דיוקו של החכמת אדם (כלל קמד, כג) דמשמע דאחרים מפרסמים את שמו, ולא הוא מפרסם את שמו, ע"ש (ונראה שהמג"א קנד, סקכ"ג חולק עליו).

וע"ע בספר גם אני אודך לגר"מ שעיו (ב, קו) דבזיאר דיש מעלה גדולה להקדיש בפרהסיא שממנו ילמדו לעשות כן (ועיין בקהלת-רבה יב, יג. יומא פו, א). וכעין זה כתב לי גם בעל שו"ת דברי בניהו דאין בזה חיסרון בפרסום שם בתורם, אלא אדרבה זה מדרבן את האחרים לתרום.

אלא שיש להעיר כי פעמים רבות כאשר שמו של אדם מתפרסם, אזי פונים אליו רבים ולוחצים עליו. וכתב לי בזה בעל שו"ת שואלין ודורשין: "אדם יכול להתנות ששמו לא יפורסם רק הסכום שתרם. זה נכון שמצוה לפרסם עושי מצוה, אבל כשזה יכול להזיק לו, יש להיענות לבקשתו שלא לפרסם את שמו. יש רבים ששמם מתפרסם ואז אין להם מנוחה ויורדים לחייהם, ולכן אם מבקש שלא יפרסמו את תרומתו, אין לפרסם".

ונראה דעל כך כתב החפץ חיים בספרו חפץ חיים (הלכות לשון-הרע כלל ט, ג): "גם יש לו לאדם ליזהר מלשבח את חבירו בשבח הבא לידי הפסד כמו אורח שיצא ברחוב העיר ויפרסם לכל את אשר גמלו בעל הבית... כי על ידי זה יתלקטו אנשים ריקים ויסורו אל בעל הבית ויכלו את ממונו. ועל ענין כזה נאמר (משלי כז, יד) "מברך רעהו בקול גדול בבוקר השכם – קללה תחשב לו". ומזה יש ללמוד דהוא הדין אם אחד השיג הלואה מאת חבירו, ומפרסם לכל את גודל טובתו. כי על ידי זה מצוי הוא שיתקבצו אליו אנשים רעים, ואינו יכול להשמיט עצמו מהם" (וע"ע בשו"ת אגרות משה יורה-דעה ג, צה. ובספר זורע צדקות פי"ב).

---

[1] לגבי התפארות שמותרת עיין בספר זכות אבות לגר"י עטייה (עמ"ס אבות ג, כב), ובמה שהביאו בספר מחקרי ארץ על צדקה (ב, יא בהערה, עמוד כט).

[2] אך מצינו בחתם סופר (עה"ת פרשת פקודי) דכתב: "וע"ז אמרתי רמז בפסוק פזר נתן לאביונים, צדקתו עומדת לעד (תהלים קיב), פי' כי בנתינת צדקה ישובח גם זה האיש המפאר עצמו, שאפי' לנסות הקב"ה הותר (תענית ט), מכ"ש לפאר עצמו בזה, וזהו פזר נתן לאביונים - פז"ר ר"ת פעמון זהב רמון, פי' שמשמיע קול בנתינתו לאביונים, מ"מ צדקתו עומדת לעד". ולכאורה זה סותר את דברי הסמ"ג שציינו בפתיחה, ויתכן למימר כי החתם סופר הולך כשיטת התוספות (ברכות יז, א ד"ה 'העושה'), שהאיסור הוא רק לקנטר וללגלג על חברו, אך אם רוצה רק **כבוד** ולהתפרסם - עדיין צדקתו עומדת לעד.

קסא. מעשר כספים מקרן יחד

ישנו קרן הקרוי "יחד". לחברים בקרן זה ישנה הוראת קבע לקרן הצדקה. כאשר אחד מההורים נפטר, אז כל החברים בקרן תורמים סכום מסוים עבור היתום שנשאר (במטרה שיהיה לו כסף ללימודים ונישואין). לאחרונה גיסתי נפטרה (והם היו חברים בקרן), ונשאלתי על ידי אחייני, האם הם צריכים לתת מעשר כספים מהכסף שהם מקבלים מקרן "יחד".

בפתח דברי אזכיר את הידוע לכל, כי קיים הבדל בין צדקה לבין מעשר כספים. בעוד שלגבי מעשר כספים נחלקו הפוסקים אם חיובו מהתורה או מדרבנן או מנהג (ואנו מכריעים דהוי מנהג, עיין באריכות בשו"ת אבני דרך ה, לב), לגבי מצוות צדקה הדבר פשוט וברור כי חיובו הוא מהתורה.

לגבי חיוב עני לתת צדקה, אומרת הגמרא במסכת גיטין (ז, ב) בשם מר זוטרא כי אפילו עני המתפרנס מן הצדקה יעשה צדקה, וכן נפסק להלכה ברמב"ם (מתנות-עניים ז, ה), בטור ובשולחן ערוך (יורה-דעה רמח, א) וזו לשון מרן: "כל אדם חייב ליתן צדקה, אפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב ליתן ממה שיתנו לו". וע"ש בש"ך (סק"א) דזהו כשיש לו פרנסתו בלאו הכי, דאם אין לו, הרי שהוא אינו מחוייב ליתן צדקה (וע"ע בזה בספר החינוך מצוה תעט). וכבר הורה הרמ"א (יורה-דעה רנג, ג): "פרנסת עצמו קודמת לכל אדם, ואינו חייב לתת צדקה עד שיהא לו פרנסתו".

אך בכל זאת, נראה דקיים שיעור מינימום בניתנת צדקה, והוא נתינה של לפחות שלישית השקל בשנה כמבואר בשאילתות (פרשת כי-תשא, שאילתא סד) וכן מובא בשולחן ערוך (שם רנא, ג). וכן מבואר בט"ז (תרצד, סק"א) כי המתפרנס מן הצדקה, מחויב לתת רק שלישית השקל בשנה, וכן איתא בדרישה (רמח, סק"א), בערוך השלחן (רמח, ג) ועוד (וע"ע בנחלת-צבי יו"ד). ועיין בפרי מגדים (או"ח צב משבצות-זהב סק"ד) במעלת העני הנותן צדקה. ושכרו גדול ואף כפול ומכופל (עיין באורחות צדיקים סוף שער האכזריות. ובספר פסקים ותשובות רמח אות א). אך הדבר שעליו אנו נשאלנו, הוא מעשר כספים. ונעיין מעט בזה.

מעשר לעני: אינני דן כעת בחיוב מעשר כספים. אלא נידוננו במי שתמיד היה מקפיד ע"כ ונותן (כפי שמצוי בשואלים בשאלתנו) ממילא אצלם המעשרות הוי כנדר (עיין בשו"ת שאילת יעב"ץ א, ו. בשו"ת חתם-סופר יורה-דעה רלא. בשו"ת חתן סופר כ. בספר הלכות מעשר כספים א, ג ובהערה 8).

בשו"ת התשב"ץ (ב, קלא) מבואר דאף מי שמהדר ליתן מעשרות, אם צריך הוא את הכסף למזונותיו, הוא קודם לכל אדם. בספר באורח צדקה (ג הערה י) כתב כי מי שנחשב לעני פטור ממצוות מעשר כספים, וכן איתא גם בספרי אשרי האיש (יורה-דעה מה, ה) ובשו"ת רבבות אפרים (ד, רז אות טז).

אולם בכדי שיוגדר עני, כתב בערוך השלחן (רנא, ה): "שנראה לענ"ד ברור דזה שכתב הגאון דפרנסתו קודמת, היינו באיש שאינו מרויח אלא לחם צר ומים לחץ". ובשו"ת תשובות והנהגות (ה, רפא) איתא דיש חילוק בין עני לנצרך. דעני הוא מי שמצבו דחוק ביותר שאם יתן את המעשר יהיה מוכרח להזדקק לאחרים עבור צרכים מינימליים (אוכל ובגדים הכרחים וכן צרכי רפואה), דבמצב כזה הוא יכול לקחת לעצמו את כל כסף המעשר ולא יזדקק לאחרים. אך אדם נצרך, יכול לוותר על כמה דברים ולדחוק עצמו ויסתדר. ועפי"ז הורה דכמעט תמיד, יצטרך ליתן מעשר.

ורבים ציינו דגם על עני ליתן מעשר כספים דהוי כמעשר עני דגם עניים חייבים בו, והכי איתא בשו"ת נשאל דוד (יורה-דעה כד) בתשובה לחוות יאיר, וכן כתב ביוסף אומץ, וכן הובא בשם הגרשז"א בספר שערי צדק (ח, סקי"ט). ונראה דניתן לדייק הכי מדברי הט"ז (יורה-דעה שלא, סקל"ב) ע"ש, וכן הבין הכי את דבריו הבאר היטב (שם אות פ). וכן עולה מדברי האור זרוע (כו) ושו"ת מלמד להועיל (ב יורה-דעה

קב) וע"ע בשו"ת מהר"י שטייף (נו) ובשו"ת באר שבע (מא). אך עיין בשו"ת דובב מישרים (ב, פד) דהקשה איך יתכן שיחמירו יותר במעשר כספים מאשר מצדקה. ואגב אציין כי עפי"ז יש שביארו דהמעשר הוא חלק ממצוות צדקה, ועיין בזה בשו"ת תשובה מאהבה (א, פז), בשו"ת חלקת יעקב (יורה-דעה קלז. ושם דייק מהש"ך יו"ד רנג, סקי"א) ובשו"ת קנה בשם (ג, פב).

אגב, אם יש לו חוב, אזי נראה דהוא פטור ממעשר, עד שיתן לבעל חוב את כספו. וכפי שכתב בספר חסידים (שצז): "אדם שחייב לאחרים ממון ואין לו משלו... ולא יתן צדקה וכו', וע"ז נאמר שונא גזל בעולה", וכן מובא עוד שם (שצה): "ואם אין בידך אלא משל אחרים אל תתן צדקה שמא לא יהיה לך מה לשלם". והחיד"א בספרו דבש לפי (ערך צ אות ט) אמר ע"כ בדרך צחות: "בפרוע פרעות בישראל", אחר שפורע חובותיו, אז "בהתנדב עם" - יכול לתת צדקה. וע"ע בזה בשו"ת תשובות והנהגות (ה, רפב) ובשו"ת שבט הלוי (ז, קצה).

מעשר ממתנה: וחזיתי דצריך להפריש ממתנה בספר היראה לרבינו יונה (אות ריג לפי ציוני הגרב"ז), וזו לשונו: "והמעשרות אל תרפה ידיך מליטלה כראוי. כיצד: מכל דבר שמשתכר הן ללמוד הן לכתוב הן לעשות מלאכה או אף אם מצא מציאה או נתנו לו במתנה או כל ענין שיבא הן כסף הן זהב מן הכל יפריש מעשר", וכ"כ בשו"ת משנה הלכות (ו, קצט. יב, רמא). וע"ע בשו"ת עשה לך רב (ו, נז) ובשו"ת רבבות אפרים (ד, רז אותיות ח, יז). וע"ע בשו"ת מנחת יצחק (ה, לד).

אולם מצאתי דבשו"ת תשובות והנהגות (ג, רפב) כתב שאם האב נותן מעות לבנו לצורך מחייתו, אסור לבן לתת מעשר ממעות אלה, וכן כתב בספר צדקה ומשפט (ה הערה כו): "ומ"מ נראה במי שנתנו לו מתנה או מקבל קצבה ע"מ שלא יעשר, שאינו יכול לשנות מדעת הנותן [חושן-משפט רמא, ה]", אולם כאשר נותן המתנה (המעות) אינו מקפיד אם המקבל יוריד למעשר, אזי ייתן מעשר. וראיתי בעוד פוסקים רבים דאין צריך להפריש מעשר כספים במתנות, והכי איתא בשו"ת יד הלוי (ב, מד), שו"ת שארית שמחה (לג), נטעי גבריאל (בר-מצוה יז, יט) ועוד. ולכאורה הדין תלוי אם הנותן מקפיד. וכן ראיתי דגם בשו"ת אגרות משה (יורה-דעה ב, קיב) הזכיר דתליא בדעת הנותן.

וחזיתי דכתב בספר פסקים ותשובות (רמח אות כד) ע"פ שו"ת חקרי לב (יורה-דעה קב) והדרך אמונה (פ"ז ציון-ההלכה סקס"ז) בשם החזו"א כי המקבל מעות במתנה כדי לקנות בהם דבר מסוים, צריך לעשר המעות, כי אין הנותן מקפיד כל כך אם המקבל ינכה למעשר (וע"ע בשו"ת חיי-הלוי ב, סג אות יא). ועיין בספר צדקה ומשפט (פ"ה הערה כו) במה שהקשה על החקרי לב.[1]

---

[1] וכתב לי הרה"ג יצחק זילברשטיין במקרה שאין הכסף מיועד למטרה מסויימת שעל היתום ליתן מעשר ואלו דבריו: ונראה להשיב: כתב בשו"ע (יו"ד רמח, א) כל אדם חייב ליתן צדקה, אפילו עני המתפרנס מן הצדקה, חייב ליתן ממה שיתנו לו, עכ"ד. והרי את הצדקה נותנים לו למטרת מסויימת של פרנסת משפחתו, ואפילו הכי חייב ליתן צדקה ממה שקיבל. וכן כתב גיסי מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א (דרך אמונה מתנות עניים פ"ז ציון ההלכה ס"ק סז) בשם מרן החזו"א שצריך להפריש מעשר כספים, כי הנותן מעות אפילו לקנות דבר מסוים אינו מקפיד כ"כ אם המקבל יוריד קצת למעשר, ולכן חייב. ואם עי"ז שיתן המעשר לא יספיק לו לקנות הדבר שנתן עבורו וא"א לו ליתן מעות אחרים ירשום עליו המעשר לחוב וכשיוכל יפרע. ונראה שאדרבה עם ישראל עינו אינו צרה שעוד יהודים יהנו מכספם, ואדרבה הם שמחים שהכסף שלהם, עוזר ליתום, והיתום גם הוא זוכה לעשות צדקה ולעזור לעוד אנשים, והם שמחים בכך, שעוד עניים שמחים בכספם. ואף שיש אומרים שאם נתן לו כסף לקנות דבר מסוים, אין חייבים להפריש מעשר כספים, מכל מקום בענייננו, שלא נתנו ליתום למטרה מסויימת, אלא שיהיה כסף ליתום לצרכיו, לכו"ע חייב להפריש מעשר כספים. עכ"ל. ושאלתיו, מה הדין כשהכסף מיועד לכספי נישואין ולימודים,. וע"כ כתב הרב: "לא זה היה רק לרווחא דמילתא, ובפרט שלימודים ונישואין אין זה נקרא כל כך דבר מסוים. זה כמו שנותנים לעני לפרנסה. דבר מסוים, היינו שנותנים לו כסף כדי לקנות תפילין, או לקנות מזוזה".

כסף תמיכה: השולחן ערוך (חושן-משפט רמא, ה) פסק "יש מי שאומר שהנותן מתנה לחבירו אינו מתנה, אלא אם כן שיהיה בדעת הנותן שתהא ברשות מקבל לעשות בה כל חפצו. בד"א, שנתנה לו סתם אלא שניכר מתוך מחשבתו שאינו מכוין ליתנה לו שיעשה בה כל חפצו. אבל אם מפרש, אפילו אם נותנה לו על מנת שלא ליתנה לאחר או שלא למוכרה או שלא להקדישה, או אפילו ע"מ שלא יעשה בה שום דבר אלא דבר פלוני, הוי מתנה לאותו דבר שפירש בלבד".

וראיתי דמובא בספרי באורח צדקה (ט, לז ובהערה נה) וכן באשרי האיש (יורה-דעה מז, י-יא) כי "המקבל כסף בתורת תמיכה וסיוע למצבו, ולא הוגדר על ידי הנותן לאיזה מטרה ניתן, עליו לעשר כסף זה". וממילא הכא דהוגדר בקרן "יחד" דהכסף של הקרן היא עבור יתומים ללימודים וחתונה, הוי כהוגדר לאיזה תמיכה. ולפיכך היתומים אינם צריכים לעשר את הכסף. וכ"כ גם בספר שלמי שמחה (עמוד סט הערה 91) דמי שקיבל כסף לקנות מתנה מסויימת הוא אינו צריך לעשר.

אלא דלפי זה יש להעיר, דאם נשאר כסף ליתום מהכסף שקיבל מהקרן עבור חתונה ולימודים (כלומר, אחר הנישואין והלימודים נותרו לו עדיין כספים, דלא היה זקוק לכל כך הרבה כסף), בכסף שנותר בידיו (היינו העודף), אותו יש לעשר, והכי איתא בספר באורח צדקה (ט, מב ובהערה סג) ובאשרי האיש (שם). כל זה מיירי, אם הם לא בגדר עניים כמבואר לעיל.

הרה"ג יעקב אריאל כתב על שאלתנו: יש כאן שאלה עקרונית שאין לי תשובה עליה. האם מכסף צדקה שניתן למטרה יעודית צריך/מותר/אסור לתת צדקה לאחרים, שהרי הכסף ניתן למטרה מסוימת ואם נותנים ממנו למטרה אחרת עוברים על דעת הנותנים. אמנם הלכה כרבנן ולא כר"מ שאוסר לעבור על דעת בעה"ב, אך גם לדעתם אמנם איסור אין כאן, אך גם מצוה אולי אין כאן. וצ"ע. עכ"ל.

ושאלתי את אחד ממקימי הקרן הרה"ג יוסף צבי רימון והוא כתב לי, בהאי לישנא: כיוון שהיא מיועדת למטרה מיוחדת (לימודים וחתונה), לא צריך להפריש ממנה מעשר כספים. טעם הדבר, נפסק בשלחן ערוך (חושן-משפט רמא, ה): "יש מי שאומר שהנותן מתנה לחבירו אינו מתנה, אלא אם כן שיהיה בדעת הנותן שתהא ברשות מקבל לעשות בה כל חפצו. בד"א, שנתנה לו סתם אלא שניכר מתוך מחשבתו שאינו מכוין ליתנה לו שיעשה בה כל חפצו. אבל אם מפרש, אפילו אם נותנה לו על מנת שלא ליתנה לאחר או שלא למוכרה או שלא להקדישה, או אפילו ע"מ שלא יעשה בה שום דבר אלא דבר פלוני, הוי מתנה לאותו דבר שפירש בלבד". ואם כך, כאשר יש קביעה שהדבר נועד למטרה מסוימת, לא עושים בה דבר אחר.

ועל פי זה מקובל בפוסקים שכאשר הורים נותנים כסף למטרה מסוימת, כמו לקניית דירה, לא צריך להפריש מעשר מכסף זה. וכך גם במקרה שלנו, כיוון שהקרן נותנת את הכסף עבור לימודים וחתונה, לא צריך להפריש מכך מעשר. ואמנם, כאשר הכסף ישתחרר, טוב לתת משהו מהכסף לצדקה, אפילו אחוז קטן, ובכך להוסיף ברכה בכסף זה, שהקב"ה שותף בו. עכ"ל.

והקשתי: מה יהיה הדין עם היתום נשוי (וממילא א"צ לכספי חתונה) וכן הוא אינו צריך את כל סכום הכסף ללימודים (או שהוא זכאי ללימודים חינם)? מה יהיה הדין היכא שההורה שם כסף עבור חתונת ילדו בצד (עוד לפני הפטירה), וזה הכסף המיועד לחתונה, וממילא א"צ בשימוש בכסף הקרן. האם במקרה הנ"ל, יהיה אסור ליתום להשתמש בכספי הקרן? או לחילופין הוא יצטרך לתת מעשר כספים? וע"כ הוא השיב: זו שאלה טובה. למעשה נראה שבשני המקרים זה בסדר להשתמש. מצד מעשר היה

לכאורה ראוי להחמיר, אבל בכל זאת זהו ספק וכיוון שמעשר כספים הוא מנהג לרוב הפוסקים, וכיוון שמן הסתם מצבם לא פשוט ולא יציב במצב זה, נראה להקל. ואולי יתנו אחד מעשרים.

והורה לי בזה הרה"ג שלמה דיכובסקי: "אין צורך. אלו כספי צדקה שנועדו נטו עבור היתום. הוא בוודאי יזדקק לכספים אלו בהווה או בעתיד". והוסיף לי הרה"ג אליהו שלזינגר: "לענ"ד אין צריך לתת מעשר מהכסף שמקבל, כיון שהוריו תרמו עבורו דרך הקרן. וגם אם מקבל יותר ממה שהם תרמו, כיון שהיה דעתם לתרום עוד, הרי שכל אחד (יתום) מקבל מה שנתנו עבורו. ובפרט שנותנים למטרה מסוימת ובכה"ג לא חייב במעש"כ" (ובעל שו"ת דברות אליהו אמר לי כי וודאי במקרה דנן יש להקל שא"צ לתת מעשר, הואיל ומעשר כספים הוי מידת חסידות).

אולם נראה, דיש חילוק בין צדקה למעשר (כפי שציינתי בפתח תשובתנו). וכפי שהשיב לי בזה הרה"ג אליקים לבנון: "הקרן נותנת צדקה למשפחה, לילדים. עני המתפרנס מן הצדקה, חייב לתת צדקה, אבל אינו חייב לתת עשירית. מטרת הקרן היא, להכין בסיס לחתונות הילדים. זו מטרה ייעודית, ופטורה ממעשר (לדוגמא: אם נותנים למשפחה נצרכת סכום לקנות בו מקרר. אם יפרישו מעשר, לא יוכלו לקנות). למעשה, אני ממליץ לתת אחוז אחד לצדקה". וכ"כ לי גם הרה"ג רצון ערוסי: "אם הם בגדר נזקקים, באופן שקרן יחד תמכה בהם, אין נזקקים כאלה חייבים במעשר כספים מכספי צדקה שקיבלו, אלא כמו כל עני, חייבים הם בצדקה ולא במעשר כספים".[2]

העולה לדינא: כיוון שהכסף בקרן "יחד" הוא למטרה מוגדרת, אין צורך להפריש מעשר כספים. אולם, אם אין ליתום צורך בכל הכסף שקיבל ללימודים וחתונה ונשאר לו אחר הוצאות אלו, מהכסף הנותר ראוי מאוד להפריש מעשר כספים.

[2] בעל שו"ת מחקרי ארץ כתב לי בזה, כיוון אחר, ואלו דבריו: תלוי אם הוראת קבע שהם נותנים בכל חודש לקרן "יחד" הם מחשבים זה מכספי מעשר, א"כ נמצא שמה שמקבלים עכשיו מקופת הקרן הוא כסף חדש שלהם, וצריכים להפריש מעשר ממה שמקבלם עכשיו. אבל אם את הוראת הקבע שלהם לקרן "יחד" הם לא חישבו מכספי מעשר, אם כן נחשב שיש להם חלק בתוך קופת הקרן וכאשר הם מקבלים כסף מהקרן כל עוד שלא קבלו יותר ממה שהכניסו לקרן אינם צריכים להפריש מעשר, כי זה כמו שמעבירים כספים מכיס לכיס שאינו כסף חדש אצלם, וכסף זה כבר היה מעושר. וכאשר מקבלים סך יותר ממה שהשקיעו בתוך הקרן אזי את הכסף הנותר ממה שהם הכניסו, מזה הם צריכים להפריש מעשר כספים.

קסב. קבלת צדקה מאדם שחי עם גבר

נשאלתי ע״י ת״ח גדול בהאי לישנא. ישנו יהודי יקר אשר מזכה רבים, והוא פועל ועוסק בקרב האברכים לעשות להם מבחנים בכל מיני חלקי פרד״ס התורה על מנת להגדיל תורה ולהאדירה. ויש לו איזה תורם שרח״ל נמשך לבן מינו והיינו שהוא עובר על איסור של משכב זכר[1]. ושאלתו, האם מותר לבקש ממנו תרומות עבור אותם פעולת של זיכוי הרבים. האם הוא לא שונה ממחלל שבת בפרהסיא שלכאורה מקבלים ממנו.

לגבי צדקה ממחלל שבת, עיין בדברינו בשו״ת אבני דרך (ו, קכח).

אמנם מצינו מחלוקת אם מקבלים צדקה ממומר לבית הכנסת, דהרמ״א (יורה-דעה רנד, ב) **החמיר וסבר שאין מקבלים**. וכן העלו בשו״ת מהר״י ווייל (חלק דינים והלכות סז), **בשו״ת מהר״י ברונא** (רעו), **בשו״ת מהר״ם שיק** (יורה-דעה רלא), **בשו״ת שבות יעקב** (ג, פה), **בשו״ת זכרון יהודה** (א, נז: אוסר לקבל ממומר שחי) **ועיין בזה בדברי המשנה־ברורה** (קנד, סקמ״ח).

בעוד שבשו״ת המבי״ט (א, ריד) **התיר, והובאו דבריו בש״ך** (רנד, סק״ה) **ועיין בספר חדרי־דעה** (יורה-דעה רנד) **שהוכיח מהגמרא** (בבא-בתרא ד, א) **זאת, דהרי השיאו עצה להורדוס לבנות את בית־המקדש ומכאן ניתן להסיק שמותר ליטול צדקה ממומר. וכן התירו בספר חסידים** (תרפז), **המגן אברהם** (אורח-חיים קנד, סקי״ח), **היפה ללב** (ג יורה-דעה רנד, ד), **החתם סופר** (קנד), **שו״ת עולת שמואל** (טז), **שו״ת חיים ביד** (עו), **שו״ת שמע אברהם** (נא), **שו״ת יש מאין** (יורה-דעה יד), **שו״ת מהרי״ץ** (א, יח), **שו״ת בצל החכמה** (ג, מא), **שו״ת מנחת יצחק** (ו, ק) **ועוד רבים** (וע״ע בשו״ת בנין אב א, נה אות ג).[2]

---

[1] על חומרת הדבר, מצינו דחיובו בסקילה (עיין סנהדרין נד, ב). ועל עוון זה חמה לוקה (עיין סוטה כט, א. מסכת דרך-ארץ ג, כה) והקב״ה מזעזע את העולם כפי שמובא במדרש תהלים (קד) עה״פ: ״המביט לארץ ותרעד״, בהאי לישנא: ר׳ אחא אומר בעוון משכב זכור, אמר הקב״ה אם הרתעת אבריך על דבר שאינו ראוי לך, אף אני אזעזע כל העולם (וכעין זה איתא בירושלמי ברכות פ״פ ה״ב). וכן מצינו בילקוט שמעוני (שמואל ב רמז קנח) עה״פ ״ויתגעש ותרעש הארץ״, בהאי לישנא: על מה הזזועות באות לעולם וכו׳, רב הונא אמר על משכב זכור, אמר הקב״ה: אתה יעפת אבריך על דבר שאינו שלך אף אני אזיע בשבילך עליונים ותחתונים. וע״ע ברש״י (דברים לב, טז): ״בתועבת יכעיסהו - מעשים תועבים, כגון משכב זכר״. וחזיתי דבשו״ת העץ להשכיל (ב, ד) הביא בשם מהר״י אבוהב: ״קשה היא הזנות מכל העבירות שבעולם, ומשכב זכור קשה מכולם, והוקש לג׳ עבריות החמורות בתורה״. כבר כתב בזה בשו״ת אגרות משה (ד או״ח קטו) דעוון זה הוא מהחטאים המגונים ביותר, דהרי אף בני נח נצטוו עליו (ועיי״ש דביאר דעבירה זו אינה מתאווה אלא להכעיס, אולם בשו״ת מרכבות ארגמן ו, לז חלק עליו בנקודה זו).

[2] וכתב בספר פסקי תשובות על המשנ״ב (קנד אות כח): ״ובדורות האחרונים שבעווה״ר נתרבו עוזבי הדת ומחללי שבת נעשתה שאלה זו מצויה ביותר האם מותר לקבל מהם תרומות למוסדות ולהחזקת התורה וכדו׳ ועפ״י הדברים דלעיל בהסתמך על גדולי הפוסקים שס״ל שהמבי״ט חולק על הרמ״א ומתיר בכל ענין וכיון שהש״ך (יו״ד רנד סק״ה) והמג״א (שם) הבא דבריו להלכה הסכימו גדולי האחרונים להתיר לקחת מהם תרומות לצורך בניית ביהכ״נ וביהמ״ד ושאר מוסדות תורה ולצורך החזקת תורה ולצורך עניים ושאר ארגוני חסד ובצירוף שרובם תינוקות שנשבו ואינם מחללי שבת להכעיס אך כאמור עדיף לקחת מהם כסף ולא חפצים שונים ואם תורמים סכום כסף כדי שיהיה איזה דבר בביהכ״נ או בשאר מוסדות תורה... יש מאד להשתדל בכל האפשרות שלא ירשמו שמם על הדבר ההוא ובלית ברירה ירשמו את שמם על איזה לוח הנצחה באיזה מקום בלתי בולט ונראה לעין אמנם אלו שהמירו דתם וקיבלו עליהם במוצהר דת אחרת ואפילו אינם עובדי ע״ז ממש וכ״ש הריפורמים והקונסרווטיבים שהם כמומרים לע״ז וכקיבלו דת אחרת דמי נמנעים מלקבל מהם״. וע״ע בשו״ת יביע אומר (ז, כב).

אולם המחלוקת לגבי מומר הינה דווקא לגבי בית הכנסת. אך לגבי צדקה לשאר דברים לכאורה יש להקל. ועיין בחידושי חתם סופר (בבא בתרא ח, א ד״ה ׳שדריה׳) שמותר לקבל צדקה ממשומד, וציין שם דלא שייך ביה הטעם ״ביבוש קצירה תשברנה״, כי ישראל אע״פ שחטא, ישראל הוא. ועיין עוד בשו״ת מנחת יצחק (ו, ק) שכתב כי מותר לקבל צדקה מיהודי מומר, וציין שם: ״דלמא זכות זה יעמוד לו לחזור בתשובה״[3]. וכן עולה מדברי שו״ת שבט הלוי (ה, קמא). וכן כתב במפורש בשו״ת דובב מישרים (ג, צה) להתיר לקבל צדקה לתלמוד תורה ממומר. ועי״ע בספר באורח צדקה (ד, כז).

וע״ע בשו״ת דברי בניהו (ל, לו) דהתיר לקבל כסף מיהודים מחללי שבת אף אם הכסף הגיע אליהם מחילול שבת או הימורים. ועיין בדברי שו״ת דעת סופר (יורה-דעה פב) ובשו״ת בית ישראל (כו).

אולם בשו״ת שבות יעקב (ג, פה) החמיר דאין לקבל בין לצדקה ובין לבית הכנסת ממומר, ושיטתו היא דאין מקבלין לזה מפושעי ישראל. וכן משמע מהלכות קטנות (ב, צב) ומספר דברי תורה מהד״א (אות נז). אולם בספר זורע צדקות (עמוד קס) כתב כי לעניים יש לקבל צדקה ממומר. וע״ע בספר מנהג ישראל תורה (יורה-דעה סי׳ רנד) ובספר אהלי שמעון (יורה-דעה יז).

וראיתי דכתב בשו״ת מהר״ם שיק (פא) כי הנחשד על דברים אסורים, אם אינו עובר העבירות בפרהסיא ואינו אלא רק נחשד, שרי לקבל ממנו צדקה, דע״י שיקבלו ממנו יתעורר יותר לילך בדרך ה׳ ומי שמונע ממנו נועל דלת בפני שבים (וכ״כ בחיי-משה, צדקה סו״ס רנד). אולם זהו רק בנחשד. אך בשאלתנו, וודאי דאין נעילת דלת, דהרי לא מיירי בנחשד, אלא ידוע לכל כי הוא חי עם גבר (והוא אינו מתבייש לומר דעושה משכב זכור).

וראיה להתיר לקבל ממנו כתב לי בעל שו״ת תשובות ישראל: ברמ״א (קנג, כא) אסור לעשות מאתנן זונה או מחיר כלב דבר של מצוה כגון בית הכנסת או ס״ת ודווקא מהאתנן עצמה אבל אם נתנו לה מעות באתנן מותר לקנות בהן דבר מצוה ולא מיקרי אתנן אלא איסור ערוה וכו׳, ומבואר במשנ״ב (סקק״ה) שאם נתן אתנן לזכר לשכב עמו אסור האתנן. ומבואר דגם באתנן של זכר כל מה שאסור זהו כגון שנתן לו אבנים וקורות או שאר כלי בית הכנסת ומזה אסור לעשות ביכ״נ, אבל אם נתן לו מעות מותר לקבל ממנו ולעשות ביכ״נ ובודאי אין חילוק בין השוכב לנשכב ושניהם חייבים סקילה, ואפ״ה מותר לקבל ממנו מעות ואפי׳ מעות האתנן עצמן לביכ״נ, וממילא פשוט שה״ה מותר לקבל מעות מהשוכב עם הזכר. עכ״ד.

ואף שמעיקר הדין יש להתיר, רבים כתבו דראוי שלא להשתמש בכסף שאין מקורו טהור או מאנשים שאינם כשרים, ועיין בשו״ת תשובות והנהגות (ב, תפ) שכתב: ״ובשם הגר״ח מבריסק זצ״ל שאם

---

[3] לגבי צדקה מגוי, בספר גם אני אודך (תשובות הגר״מ חליוה ח״ד עמוד ה אות י) הביא ששאל את בעל שו״ת שבט הלוי לגבי צדקה מגוי, במקרה של ארגון צדקה, שבא ערבי וחפץ היה לתרום, מה עליהם לעשות, והשיב לו ״בשביל צדקה לעניים כן, בשביל בנין תורה לא״ (וע״ע בשו״ת שבט הלוי ב, רכו. ה, קמא). וע״ע בשו״ת ויאמר יצחק (א יורה-דעה צט), בשו״ת דברי יציב (יורה-דעה קמב), בשו״ת שמע שלמה (ה יורה-דעה יז-יח), בשו״ת מקור נאמן (תרצד), בשו״ת הלכתא מאורייתא (סימן יט), בשו״ת מעין אומר (ו עמוד קב) ובקובץ בית הלל (כו עמוד ל). בשו״ת מים חיים (א, פב) כתב כי כיום ניתן לקבל צדקה מגויים, שכן בזמן הזה כל הגויים כופרים בע״ז ומודים באל אחד. וממילא בזמן הקדום שהיו עובדי ע״ז היה אסור לקחת מהם צדקה בשביל שלא לגרום להם לכפרה, אך בזמן הזה שכולם מאמינים באל אחד מותר לקבל מהם אפילו צדקה. וע״ע בשו״ת הלכות קטנות (ב, צב) דהתיר לקבל צדקה מגויים שאינם עובדים ע״ז. ובשו״ת זרע אמת (ב, קיב) כתב שצדקה מגוי אינה איסור גמור אלא מידת חסידות, ולכן אין להחמיר בזה. אולם טוב שיקבלו מהם בצינעא (שו״ת דברות אליהו ט, סד). וע״ע בגם אני אודך לגר״מ חליו (כג, שו״ת למשה מסיני ממכתבי הג״ר סיני אדלר זצ״ל שם באות ד עמוד לה).

הישיבות היו מקבלים רק כסף בטהרה והשותפין לתורתם היו יראים ושלמים, היו גדלים הרבה יותר בתורה ויראת ה׳ טהורה, ובעו״ה לא זכינו לכך אלא מיעוטא דמיעוטא. ושמעתי ממו״ר הגה״צ רבי משה שניידער זצ״ל שהקדוש ה״חפץ חיים״ זצ״ל ביקש שיתרמו לישיבתו רק שומרי שבת, שאילו אחרים לא להם ולנו לבנות בית אלקינו, ומו״ר הקפיד ע״ז מאד והשתדל שלא לקבל מהם שלדבריו הצלחת הישיבה תלוי בזה, (ושמעתי גם על האדמו״ר הקדוש רבי אהרן רוקח זצ״ל מבעלזא שכאשר פתח ישיבה אמר שלא יקבלו תרומות אלא משומרי שבת דוקא והיינו מהטעם שהבאנו)״.

וכן כתב בשו״ת משנה הלכות (ה, קעח): ״ובאמת כי אפילו מישראל מומר או מחלל שבת בפרהסיא אשרי לו מי שאינו מקבל מהם כי קשה מאד ההיתר לקבל מהם לדבר צדקה... עכ״פ מי שיכול לשמור עצמו קדוש יאמר לו״ (וע״ע בדבריו בשו״ת משנה-הלכות טז, עא לגבי צדקה ממומר). וע״ע בזה בספר בינה ודעת (טו הערה כג), בספר פסקים ותשובות (רנד אות ו) וכן באגרא דכלה (דברים יח, יד עה״פ ׳כי הגוים האלה׳).

ונזכיר בזה את דברי ספר חסידים (תתתמא): ״ואל יאמר אדם אזכה במאזני רשע ואתנהו לצדקה או אתן אותו למי שהוא חייב ואעשה זכות לי ולו כיון שאינו יכול לבקש לו שיותן צדקה אלא על ידי עול במשקל ופי רשעים תהפוכות מאזני מרמה תועבת ה׳ ואבן שלמה רצונו בא זדון וגו׳...״.

ועיין בספר בינה ודעת (טו ד) דכתב: ״וכן ראוי (בפרט לתלמיד חכם) שלא לפנות אל מי ש׳דינו כגוי׳ ולבקש צדקה״. וציין בהערה ליפה ללב (ח״ג יו״ד רנד, סק״ד) וציטט כי ״שומר נפשו ירחק מן הכיעור כמטחווי קשת״.

בעודי בזה, ראיתי לציין כי בשו״ת ישכיל עבדי (ח אורח-חיים כט אות ב) דן לגבי קבלת כספם של ״פורקי עול בריקודים בחורים ובתולות וממשחק קלפים״, ואף ששם ישנה בעיה גם של גזל, ציין בדבריו: ״ולע״ד יש עוד טעם כעיקר בזה שהרי מסייע ידי עו״ע בזה שאם נתיר לקחת מהם לצדקה אז יחשבו שלמצוה תחשב להם המשחק בקוביא ואז ימשיכו במעשיהם אלו ויהיה נעשה להם כהיתר.... ועוד אני אומר דאם יקחו מהם לצדקה נותנים מקום ליניקת הסיטרא אחרא מהקדושה של מצות צדקה, ומעכבים בזה את הגאולה...״. וע״ע בשו״ת ודרשת וחקרת (ה חושן-משפט כו אותיות ב-ד) ובספר אהבת צדקה (ב, מב).

וכ״כ לי בעל שו״ת ברכת יהודה, וזו לשונו: המנחת יצחק (ו, ק) התיר לקחת צדקה מיהודי מומר לחלל שבת, וכן כתב בספר דרך אמונה (ח״א הלכות מתנות עניים פ״ח, סקמ״ה) ושכן הדין במומר להכעיס, ע״ש. ואינני רואה חילוק בין אדם שמומר למשכב זכור להנ״ל, אף שבספר אגרא שאלה פקפק בזה... לפיכך נראה להורות בנדון שלכם להתיר לקחת ממנו צדקה. עכ״ל (ולשיטתו אפשר אף לבקש ממנו תרומה). וכ״כ לי בעל שו״ת דברות אליהו מטעמים אחרים, ודבריו הובאו במלואם בהערה[4].

[4] וזו לשונו של בעל שו״ת דברות אליהו: איתא בגמרא במנחות קט ובגמ׳ בברכות לב, כהן שעבד ע״ז לא ישא כפיו. ופסק הרמב״ם (תפילה טו, ג): כהן שהרג את הנפש אפילו בשגגה אעפ״י שעשה תשובה לא ישא כפיו וכהן שעבד ע״ז וכו׳ אע״פ שעשה תשובה אינו נושא כפיו לעולם. ושאר עבירות אין מונעין. וכ״פ השו״ע (או״ח קכח, לה. לז. לט) לא היו בו מהדברים המונעים נשיאת כפים אע״פ שאינו מדקדק במצוות וכל העם מרננים אחריו נושא את כפיו ע״כ. מפורש ברמב״ם דבשאר עבירות אין מונעים, דהיינו ששום עבירה אינה מונעת מכהן לישא כפיו, אלא שפיכות דמים וע״ז. ומרן השו״ע בסעיף מ הוסיף: כהן שנשא גרושה או נטמא למת שאינו משבעה מתי מצווה פסול מן הדוכן. ומשמע רק באלו בלבד, אבל בשאר עבירות אינו נפסל. ובמ״ב (סקקי״א) כתב וז״ל: שאינו מדקדק במצוות ואפילו מצוות חמורות בעריות וכדומה ואפילו רינון של אמת שהוא מפורסם לכל ברשעתו וכו׳ והטעם כתב הרמב״ם ואין אומרים לאדם רשע הוסף

והוסיף לי בזה הרה״ג יצחק זילברשטיין, בהאי לישנא: ״אם הוא עובר עבירה, אין איסור לקבל צדקה מעובר עבירה. אבל אם הוא מצהיר על כך בריש גלי, ולא מתבייש בזה, כלומר שהוא מומר לדבר אחד, ויודעים מזה, יש בזה חילול השם לקבל ממנו״. וכעין זה כתב לי הרה״ג אליהו שלזינגר: ״אם יודעים על טבעו, כנראה שהדבר מפורסם, ואז בודאי שאין לקחת ממנו צדקה, והוא עוד יחשוב שזה כפרה למעשיו, ולעולם לא ישוב בתשובה. אמנם אם אין זה ידוע אלא חשד בעלמא, נראה שאין לחקור בדבר ומותר לקבל ממנו צדקה. ולפעמים זהו חשד בכשרים והוצאת שם רע. אך כאמור אם הדבר ידוע והוא כנראה גם לא מתבייש בזה, הרי זה גובל בחילול ה׳ אם יקחו ממנו צדקה״. וכ״כ לי הרה״ג שמואל פנחסי: ״נראה לענ״ד שאם הדבר מפורסם וידוע אין לקחת ממנו, בפרט שלא יחשוב שזה נתינת כופר של העבירות החמורות״.

וכתב לי מו״ר הרה״ג יוסף ליברמן: ״דאם רוצה בכסף נקי וטהור אל יקח ממנו. אבל כספינו ממילא אינו זך ונקי כי מי יודע מה שעושים במשרדי הממשלה. וגם י״ל חטאך בצדקה פרוק״.

העולה לדינא: אף שמעיקר הדין מותר לקבל ממנו כסף, אין ראוי. וכ״ש כאשר מיירי שצריך לגשת לבקש ממנו הדבר מכוער, ואין ראוי לבקש ממנו כסף עבור לומדי תורה.

רשע והמנע מן המצוות ע״כ. הרי מבואר דבשאר עבירות אפילו החמורות יכול לעלות לדוכן שאין אומרים לאדם הוסף רשע. וברמב״ם (תפילה טו, ו-ז) איתא ואין אומרים לאדם רשע הוסף רשע והמנע מן המצוות ע״כ.

ועיין לרמב״ם במאמר קידוש ה׳, וז״ל: ואין להרחיק עוברי עבירה ומחללי שבת ולמאוס אותם אלא יש לקרבם ולזרז בעשיית המצוות ואין נוהגים בהם מנהג בזיון וסמכו על הפסוק לא יבוזו לגנב כי יגנוב למלא נפשו כי ירעב, ע״כ. ועיין לחזו״א (יו״ד ב אות כח) שהואיל ואין מי שיודע להוכיח כמבואר בגמ׳ בערכין (טז), הרי שמחללי שבת אלו לא קבלו תוכחה, והוי כאנוסים וכתינוק שנשבה לבין העכו״ם ולכן אין למונעו מנשיאת כפים, ע״ש. וע״ע בשו״ת רב פעלים (ב או״ח יא) שכתב שהפסולים לעדות מחמת עבירה שטוב להעלים עין ולהעלותם לתורה כל היכא דיש לחוש למחלוקת ואיבה. ובשו״ת לב חיים (קעה) שמותר לקרות לספר תורה אפילו רשע בעל עבירות, ועולה למנין שבעה. ובשו״ת בנין ציון (כג) כתב שבפושעי ישראל של זמנינו יש להם דין אחר, שפשתה המספחת עד שנעשה חילול שבת אצל רובם בהיתר ואינם כופרים בהקב״ה, ע״ש.

המורם מכל הנ״ל דאיירו בדור שאין יודעים להוכיח כדברי החזו״א, וגם יש להם דין תינוק שנשבה לבין הגויים וגם לדברי הרמב״ם שאין אומרים לרשע שיוסיף עוד עבירה אשר ע״כ אע״פ שחטא וחוטא במשכ״ז, אין למנוע ממנו לעשות מצות אחרות. וכן העלה בשו״ת מלמד להועיל (או״ח כט) משום שאינם יודעים חומר האיסור והוי כתינוק שנשבה לבין העכו״ם, ע״ש. אשר ע״כ אם רוצים לתרום מכספם לתורה ולמעשים טובים אין למונעם מזה. עכ״ל.

קסג. תיקון ספר תורה שיש בו אותיות שצבעם השתנה

נשאלתי לגבי ספר תורה ישן (לפני יותר ממאה חמישים שנה), שבמשך השנים צבע האותיות ברוב הספר התחלף משחור (שהיה במקור) לצבע אדום־חום. ובספר תורה צריך לבצע כמה תיקונים כדי להכשירו ובהם תיקון אותיות שבורות, אותיות מתפוררות, סדקים באותיות, נקודות לבנות באותיות, דיבוקים בין אותיות. השואל הלך למכון ידוע אשר בו מתקנים ספרי תורה ואמרו לו כי יתיזו חומר משמר כדי למנוע התפוררות נוספת של האותיות וכן יבצעו הגהה ידנית ותיקון אותיות שבורות ומתפוררות.

אולם את האותיות שצבעם השתנה בתהליך טבעי משחור לאדום־חום לא יתקנו. והמכון ציין כי הם סמוכים בזה על דעתו של החתם סופר שהכשיר זאת, וציינו כי דעה זו הובאה להלכה במשנה ברורה.

ושאל האדם החפץ לתקן את הספר תורה, האם ספר זה יהיה כשר לכתחילה כשהאותיות יישארו בצבע אדום־חום. שכן הוא אינו מעוניין להשקיע בספר אלפי שקלים, בשביל שהספר יהיה כשר רק בדיעבד.

אמנם עיקר שאלתך היא לגבי אותיות שצבעם אדום־חום מה גדרם ההלכתי, האם הם נחשבים מותרים לכתחילה. וכן, מסתתרת בתוך שאלתך, האם ספר תורה כזה חשיב כמנומר. דהרי כאשר יתקנו את האותיות הסדוקות והשבורות בדיו שחור, יראה חלק מהספר בצבע שחור וחלקו בצבע אדום־חום.

לפני שאתייחס לעיקר השאלה, אעיר כי לא כל הפוסקים סמכו על הספריי ששמים על ספרי תורה ישנים. אמנם בשו״ת אגרות משה (יורה-דעה ב, קלג) התיר זאת. וכן משמע להתיר בשו״ת דבר יהושע (ג, מד), בקובץ תשובות לגריש״א (א, קי), בשו״ת שאלי ציון (ב, א) ובספר פסקי תשובות על המשנה ברורה (לב אות מט). אך בשו״ת קנה בשם (ד יורה-דעה צ) החמיר בזה, ע״ש (וכן הובאו דבריו בספר בנתיבות-ההלכה מז עמוד 432 וע״ע בשיטתו גם בספר-היכל הוראה א, קעט אות יב). וע״ע בשו״ת הר צבי (יורה-דעה רכט).

מצד האותיות, וודאי דיש לכתוב בדיו, ואם כתב בצבע אדום פסול כמבואר ברמב״ם (הל׳ תפילין וס״ת א, ה) ובשולחן ערוך (יורה-דעה רעא, ו). אלא דבשאלתנו האותיות (השחורות) נתאדמו (והכשרן ע״י ספרייי) ומצינו כי החתם סופר (יורה-דעה רנו) התיר זאת, וכן התיר לכתחילה בשו״ת מנחת שלמה (צו אות יד) וציין כי כחת״ס העלה בשו״ת מהר״ם שיק (רפו). אולם בפתחי תשובה (סקי״ח) הביא מהחמודי דניאל כי אם נעשה הדיו אדום מחמת יושן הרבה פסול. וע״ע בקסת הסופר דהביא דיש הפוסלים ספר זה. וע״ע בדברי בעל שו״ת אבן ישראל דהחמיר בזה וביאר דהוה חק תוכות (הובא בקובץ בנתיבות-ההלכה מז עמוד 428). ובהמשך נביא דברי המשנה ברורה בזה.

ובקושטא איתא בשו״ת מהרי״ל (קכז) כי כתב ישן שרישומו ניכר, מותר להעביר עליו קולמוס ולהאריכה והוי כסדרן דבלאו הכי רישומו ניכר, אך כשזה כתב פסול שנעשה אדמדם חום, לא מהני העברת קולמוס.

ועוד, במה שכעת יעבור עם דיו על הרבה אותיות שבורות או סדוקות. לכאורה היו כמנומר. ומצינו בגמרא במסכת גיטין (נד, ב) דכאשר עובר על הרבה אותיות (שם מיירי באזכרות) בכל הספר תורה, הוי ליה כמנומר. וכן פסק הבני יונה (יורה-דעה רעו) וזו לשונו: ״ואם כתבה בדיו ועיפר עליו עפרות זהב, אם יוכל להעביר הזהב מעל הדיו וישאר הדיו כראוי כשר ואפילו אם עשה כן בהרבה מקומות דאין זה מנומר כל שהדיו חזר למראיה בלי שיצטרך להעביר קולמוס על הדיו מחדש, אבל אם צריך להעביר קולמוס על הדיו מחדש, אם יצטרך לעשות כן בהרבה מקומות מחזי כמנומר ופסול״. ודין זה אינו

רק באזכרות, כפי שהאריך בשו״ת הריב״ש (ז). ואף שבקסת סופר (כלל ג, סק״ב) רצה להקל בזה, כבר כתב בספר תורת חיים (אורח-חיים לב, ג סק״ה) לפקפק על דבריו (והוכיח דבריו משו״ת התשב״ץ א, קכז).

אך לכאורה מדברי השולחן ערוך (אורח-חיים לב, כז) יש להקל דכתב מרן: ״אוֹתִיּוֹת וְתֵבוֹת שֶׁנִּמְחֲקוּ, קָצָת אִם רִשּׁוּמָן נִכָּר כָּל כָּךְ שֶׁתִּינוֹק דִּלֹא חַכִּים וְלֹא טָפֵשׁ יָכוֹל לְקָרוֹתָם מֻתָּר לְהַעֲבִיר קָלְמוֹס עֲלֵיהֶ לְהֵיטֵב הַכְּתָב וּלְחַדְּשׁוֹ, וְלֹא הָוֵי שֶׁלֹּא כְּסִדְרָן״. ומכיוון שלא חילקו בכמה מקומות תוקן הספר, מיירי דאין לחוש למנומר. אולם מבואר באחרונים דאין זה ספר מהודר, כאשר תיקנו לאורך כל הספר. וכן איתא במגן אברהם (לב, סקל״ט) ובתורת חיים (שם סקע״ז). וע״ע בספר גדולי הקדש (רעט, סק״ט). ובעודי בזה, אצטט את דברי הביאור הלכה (לב ד״ה ׳מעביר הזהב׳), וזו לשונו:

> הפרישה כתב עיין ביו״ד סימן רעו כתבתי שם בשם ריב״ש דיש לחוש משום כתב מנומר אם יש הרבה אותיות כן בכמה דפין וכן כתב הלחם־חמודות[1] (דברי-חמודות הל׳ ס״ת אות מח) והא״ר השיג עליהם דהריב״ש לא קאי כלל על דברי הנ״י כשזרק זהב על הדיו דבזה לא שייך ענין מנומר כיון דכתב דלמטה קיים אלא הריב״ש קאי על עיקר הדין אם כתב בזהב או בצבעונים עצמן וגררן וכתבן בדיו דבזה שייך ענין מנומר והאריך בזה ועיין בברכי יוסף סי׳ רעו שהסכים לדברי הא״ר וכן הבני יונה ג״כ.

כמו כן, ראיתי מקום לצטט לך את דברי המשנה ברורה (לב, סקקכ״ח) במה שאמרו לך שהוא מתיר אותיות אדומות לכתחילה, וזו לשונו:

> ודע עוד דדעת הפמ״ג (א״א סקל״ט) הוא דאפילו נשאר ממשות דיו רק שנקלף שחרות העליון ונשאר אדום הוה שלא כסדרן דאודם אין כשר לתפילין, אבל החתם סופר בחיו״ד בסי׳ רנ״ו פליג עליו[2] וסובר דאם השינוי לאדמומית הוא מחמת יושן הרי הוא כשר, שהרי הוא נכתב בדיו, ולהכי נאמרה ההלכה לכתוב בדיו להורות דצריכה היא רק להכתב בדיו. וכך דרכו של רוב דיו לכשיזקין יכהה מראיתו ויתהפך קצת לאדמדם ונעשית כעין מראה [שקורין בל״א ברא״ן]. מ״מ טוב להעבירו בקולמוס ואפילו בשמות הקדושים קרוב לודאי דמותר כדיו ע״ג דיו דאין כאן מחיקה...

וראיתי דכתב בזה בספר פסקי תשובות על המשנ״ב (לב אות מט): ״ולדינא אף שאין למחות ביד המקילין כי יש עמוד איתן על מי לסמוך (החת״ס), אבל לכתחילה נכון להחמיר... כדעת הפמ״ג ודעימיה שבנהפך לאדום כעין חום שלא לתקנם״. וכ״כ להחמיר בספר משנת הסופר (ט, סקל״ד). וע״ע בספר פריו יתן (יורה-דעה נז עמוד תרנג). ועיין עוד בשו״ת חסד לאברהם תאומים (קמא יורה-דעה פז) ובשו״ת מים חיים רפופרט (אורח-חיים א). ובשו״ת יביע אומר (ט יורה-דעה יט) חילק בין אדום לבין נוטה אדום, ועשה שם ספק ספיקא. וממילא פשיטא שזה לא מהדרין.

וע״ע בשו״ת חיי הלוי (א, צא) שדן בשיטת החת״ס (יו״ד רנו) ומובא במ״ב (לב, סקקכ״ח), וכתב: אם האותיות נעשו אדומים ממש נפסלו ובתפילין ומזוזות אי אפשר לתקנו ואם נעשו ברוי״ן תלוי אם נעשו מחמת התיישנות כשרים ואם נעשו מיד אחר הכתיבה אין להכשירם, ובדרך כלל יש לתלות שנעשו מחמת התיישנות ולכתחילה יש להראותו למומחה. אפילו בס״ת שאין בו הפסול של לא כסדרן אם נעשו האותיות מתחילה בדיו מקולקל אין להעביר הקולמוס עליהם מחשש מחיקת השמות, ואם

---

[1] וכן הובא גם בחיבורו מלבושי יו״ט (לב, סק״ד). והובא באליה זוטא (סק״ד).

[2] וע״ע בזה בקול יעקב (סקק״מ) ובהלכה ברורה (ח״ב בשו״ת אוצרות-יוסף סי׳ יד).

נעשו מתחילה בכשרות הגם שאין חיוב להעביר הקולמוס כתב החת״ס דיש לכתחילה להעביר הקולמוס כדי לקיימו ימים רבים - ויש שחששו מטעם מנומר ועכ״פ באופן שקשה להעביר על כל האותיות יש להקל ולהכשירו רק צריך לדקדק שכל האותיות ישארו בשלימותם. עכ״ל. והוסיף לי בעל חיי הלוי בשאלתנו: ״ולפי״ז נראה דהגם שוודאי יש ענין לתקן הס״ת שלא יצטרכו לגונזו, מ״מ כיון שצריך להשקיע כ״כ מעות, יותר כדאי להשקיע המעות בס״ת שיהיה בתכלית הכשרות״.

על שאלתנו השיב הגר״י זילברשטיין: ״לכתחילה בוודאי שזה לא יהיה, שהרי חלק מהאותיות יהיה בצבע אדום חום, וחלק מהאותיות יהיה שחורות, וזה יהיה מנומר״. והגר״י אריאל כתב לי: ״אכן נהגו כד׳ החת״ס. וכל עוד ניתן לקרוא בספר מצוה לקרוא בו ולא לגונזו. אך מסופקני אם ההשקעה הגדולה בתיקון ספר ישן יעילה. כי יש אותיות שימשיכו להתפורר למרות התיקון. שיתייעץ עם עוד מומחה (שאינו נוגע בדבר)״.

ואל יתמה הקורא ויאמר והרי מצינו דבשו״ת נודע ביהודה (אורח-חיים ט) דאם אין מתקנים את הספר תורה הוי הורדה בקדושה, וכפי שהבין בדבריו בשו״ת מנחת אלעזר (א, מא) וכתב דכל שכן כאשר יסלקה בידיים לגניזה. ולענ״ד בוודאי אין לומר הכי כאשר ההוצאה יתירה על השבח, דהרי בעלות ההוצאה כבר יכולים להתחיל לכתוב ספר תורה חדש. ואף שזקוקים לעוד כסף, אולם התיקון שיצטרכו כל כמה שנים והחשש לפסול ועוד, וודאי מתירה את גניזתו. אולם ניתן להשאיר ס״ת זה לריקודים עמו בשמחת תורה. אגב, הנודע ביהודה עצמו (תנינא יורה-דעה קעד) כתב דאם ״אינו רוצה לתקנו״ (יכול לקברו). כלומר, הוא לא קבע מסמרות דקיים איסור בהעברתו לגניזה (בהורדתו בקדושה) כפי שהבין המנחת אלעזר בדבריו.

והוסיף בשאלתנו הגרמ״מ פוקס (בעל הדברות מנחם): דבספר משנת הסופר על קסת הסופר (ט, ט) דן בעניין זה בהרחבה, בנוגע לשינוי צבע הדיו משחור לחום אדום. והיוצא מכל דבריו שהרבה מחמירים על צבע כזה וגם הקסת הסופר נקט לחומרא. ולמעשה היום שאכשר דרא וישנם ס״ת מהודרים מאוד ב״ה בשפע, פשוט שאף אחד לא יסכים לקרוא בס״ת הנ״ל בשאלתנו. ע״כ לא כדאי להשקיע בזה. עכתו״ד. ובעל שו״ת תשובות ישראל כתב לי באריכות וסיכם ״דהס״ת פסול וצריך גניזה״.

העולה לדינא: אם יתקנו ספר תורה זה כפי שכתבו לך, בלי תיקון האותיות שצבעם השתנה בתהליך טבעי משחור לאדום־חום, הספר לחלק מהפוסקים פסול ולחלק מהפוסקים יהיה כשר, אך וודאי שלא יהיה מהודר (וקשה לומר דהוי כשר לכתחילה, כשיש פוסקים רבים שחולקים בהיתר). ולכן לענ״ד אין כדאי להשקיע בתיקון הספר תורה הזה, אם רצונכם שלא יהיו מחלוקות לגבי כשרותו. וכן, חושש אני כי לא יקראו בספר תורה זה בקביעות ויוציאו אותו לעיתים רחוקות, ואז אף כשיפסל לא ידעו על כך (דגם למכון ברור שהתיקון לא יחזיק לעד אלא לכמה שנים).

קסד. סידור הגניזה על פי רמת הקדושה

נשאלנו הכא, יש לנו בבית ארגז אשר בתוכו אנו שמים את הגניזה. האם עלינו להקפיד לסדר את הגניזה ע״פ הסדר, היינו תורה למעלה, אח״כ כתובים, גמרא, אחרונים וכו׳. כמו כן, האם צריך לדאוג ולוודא שהדברים הנמצאים בגניזה אינם הפוכים?

בספר גנזי הקודש (ג, לא) הובא בשם הגרישׁ״א זצ״ל כי האוסף ספרים על מנת לסדרם במקום וקשה עליו להניחם בסדר הראוי, יכול להקל בדבר. וממילא נוכל לומר גם בשאלתנו, דאם קשה הדבר, אינו חייב.

וכן ראיתי דהעלו כמה פוסקים דא״צ להקפיד, ובהם הגר״ש דבילצקי זצ״ל והגר״ע אוירבעך (הובא בספר אהל-יעקב, תשובות הפוסקים ח״א עמוד שמח) וכן כתב גם בספר אהל יעקב (כבוד וקדושת הספרים ח, לז): ״נראה שכשאוספים ומכניסים דפים בתוך שקית המיועדת לגניזה, שאין צריך לדקדק שתמיד יהיה דפי החומשים או החומשים הקרועים על גבי שאר הספרים וכדומה״ (וכ״כ גם בשם בעל שבט הקהתי). ופוק חזי דמיכלי הגניזה אינם מסודרים ע״פ הסדר.

וכתב לי בעל שו״ת דברי בניהו: ״לגבי גניזה לא מקפידים לסדר הדברים כיון שבכל מקרה הגניזה לבסוף מגיעה לגניזה גדולה ושם לא מקפידים לסדר ע״פ רמת הקדושה, לכן נראה שאין צורך להקפיד״. אולם בעל שו״ת שואלין ודורשין כתב לי דבתוך השקית יכניס ״תנ״ך או קלף של ס״ת ומזוזות בשקית נפרדת״.

אך העיר לי הגר״ש פנחסי: ״הגם דקי״ל שאין מניחים תורה שבע״פ על תורה שבכתב זה דוקא בספר שלם משום דמיחזי זילותא בעדיפות הקדושה שיהיו עליונים למטה. אבל בדפים לא ניכר הדבר ופק חזי מאי עלמא דבר בכל בתי הגניזה ואם לא נביאים הם בני נביאים הם. וראיה מעט לזה יש בספרי תהלים או בסידורים הרבה פעמים בקשות או אגרת הרמב״ן וכיוצ״ב, ולכאורה כשסוגרים את הסידור או תהלים וכו׳ אגרת הרמב״ן וכו׳ הם מעל דפי התהלים ובכ״ז לא שמענו מעולם שיהיה מי שיעיר על כך. וההסבר משום שאין הדבר ניכר וכל הקפידא היתה ספר על ספר״.

והוסיף בעל שו״ת חיי הלוי: ״ראיתי בספר גנזי הקודש (טו, יד) שכתב בשם הגר״נ קרליץ זצ״ל שאי״צ להקפיד שלא להניח ספר על חומש וכדומה, אבל אם תוך כדי גניזתו ראה שאירע כן יסדרם כראוי, ע״ש. ולכאורה היינו במקום שאין טורח גדול לעשות כן״.

ואחר זמן שלח לי ידידי הרה״ג משה יוחאי רז (מח״ס שו״ת ימין משה) תשובה לשאלתנו, ואלו דבריו:

> **הנחת ספרים על גבי ספרים**: ראשית נקדים מקור הענין שיש להניח דברים לפי דרגות קדושה. כי כן אמרו בגמרא מסכת מגילה (כז, א): מניחין ספר תורה על גבי תורה, ותורה על גבי חומשין וחומשין על גבי נביאים וכתובים. אבל לא נביאים וכתובים על גבי חומשין, ולא חומשין על גבי תורה. ע״כ. וכן פסק הרמב״ם בהלכות תפילין ומזוזה וס״ת (י, ה) והשולחן ערוך (יורה דעה רפב, יט).
>
> **אם יש להקל בנדפסים**: והנה דבריהם נסובו על הכתובים בקלף, ויש לדון אם שייך זה גם בספרים הנדפסים. ומסברא נראה דמאי שנא, כיון דסו״ס קדושת חומש גדולה מנ״ך אז לא יניחו נ״ך על גבי החומש, גם הם עשויים בדפוס. וכן כתב בספר אהל יעקב (כבוד ס״ת פ״ח הערה א) בשם הגרש״ה וואזנר, דגם בספרים הנדפסים הדין כן. הן אמת דבספר ערוך השולחן (יו״ד רפב, כב) כתב לחלק בזה, וז״ל: ויראה לי דזהו

בחומשים הכתובים בקלף לשם קדושת ס״ת וכו׳, אבל כשלא נכתבו לשם קדושת ס״ת, וכ״ש כשכתובין על נייר, וק״ו בחומשין הנדפסין, קדושתן שוה עם נביאים ועם כל כתבי הקודש. ע״כ. והגם שיש לזה פנים, מ״מ מסתבר טפי דאין לחלק. וכך נוקטים בפשיטות האחרונים, כמ״ש בשו״ת שבט הקהתי (ב, שא אות ד), בשו״ת עולת יצחק (ב, רטו), בספר שמירת וכבוד הספרים (עמוד שטז), בספר גנזי הקודש (ג, כו) ובאהל יעקב (שם). והלכך יש להזהר שלא להניח ספר על ספר אחר שקדושתו גדולה יותר.

בדברים הנגנזים: ומעתה בנידון השאלה, שאדם מניח ספרים שונים בארגז הגניזה, נראה דג״כ יש להזהר בזה שיעמדו זה על זה בסדר קדושתם, דהגע עצמך, אתמול כאשר היה החומש שלם היה נזהר שלא להניח עליו סידור, ולמחר נקרע החומש ומניחו בגניזה יחד עם הסידור, מהיכא תיתי דתגרע קדושת החומש עד שיהיה אפשר להניח את הסידור עליו? ומה בכך שהולכים לגניזה, וכי פקעה קדושה מהם.

גניזת ספר תורה: והנה מצינו שאין גונזים ספרי תורה ביחד עם שאר דברים הנגנזים, כדלהלן, ומשמע דיש לחלק גם בקבורה בין דרגות הקדושה. אכן אי מהא ליכא למשמע מינה, דשאני ספר תורה שיש לגנזו בכלי חרס למען יעמוד, כמ״ש הרמב״ם (הלכות ס״ת י, ג) והשלחן ערוך (או״ח קנד, ה). והטעם מבואר בבית יוסף בשם הר״ן (מגילה ח: ד״ה ׳הני׳) דאע״פ שגונזין אותו עושין לו תקנה כמה שאפשר לקיימו. ע״כ. לכן קוברים אותו בנפרד. ואה״נ יתכן דאם ירצה להכניס חומש (למשל) לתוך החרס לית לן בה.

ראיה משריפת קדשים: והיה נראה לדון בזה ממה שאמרו בזבחים (צב, א): הדם והשמן והמנחות והנסכים שנטמאו, עושה להן מערכה בפני עצמן ושורפן. ע״כ. ומדהצריכו לשרפן בנפרד משמע שגם כאשר דבר הולך לאיבוד יש לנהוג בו דרגות קדושה. שוב בינותי דאין ראיה, שהרי רש״י שם (ד״ה ׳מערכה׳) כתב: ותמיה אני למה שורפן לעצמן ואינו שורפן בבית הדשן שהיה בעזרה שבו שורפין פסולי קדשי קדשים. ונראה בעיני [מפני] שהוא דבר לח שורפן לעצמן שתהא שריפתן ניכרת לעצמן, שאם היה שורפן עם בשר אין ניכרין שהרי אין בהן ממש. עכ״ל. משמע דאין טעם לשרוף בפני עצמן אלא רק באופן הזה שהם לחים אם ישפכם בבית הדשן יהיו נבלעים באברים הנשרפין ולא יהיו ניכרין, אבל בלא״ה יכול לשרוף כמה דרגות קדושה ביחד. וכמו שמסתמא לא היו מפרידים בבית הדשן בשאר הדברים. איברא דיש לחלק בין שריפה לבין גניזה, דבשריפה כיון שנשרפו נתכלו, משא״כ בגניזה אם יניח דבר שדרגתו פחותה על דבר שקדושתו חמורה, אזי כל רגע ורגע חסר בכבודו, וכי תימא הלא בלא״ה אין משתמשים בו, כבר כתבנו להעיר דמה בכך, ולאן אזלא לה קדושה.

ראיה מקבורת הרוגי בית־דין: ועוד חשבתי להביא ראיה מהא דקוברין הרוגי בית דין בנפרד, כמו שאמרו בסנהדרין (מו, א) שתי בתי קברות היו מתוקנין לבית דין, אחת לנהרגין ולנחנקין, ואחת לנסקלין ולנשרפין. ע״כ. ובירושלמי סנהדרין (ו, י) אמרו: ולא עוד אלא היו קוברין אותן בפני עצמן הנסקלין בנשרפין והנהרגין בנחנקין. ע״כ. אכן אין ראיה, דשם הוא מפני צערן של הנשמות שקוברין עם מי שפחות ממנו, ומהאי טעמא אין קוברין רשע אצל צדיק. ועיין בספר חסידים (רסו-ז) ובמשנת אברהם (שם). וזה אינו שייך בגניזת כתבי הקודש.

הקפדה בשעת סידור הספרים: ומכל מקום עדיין יותר נראה לי דיש להקפיד בזה לכתחילה, דאף על פי שהולכים לגניזה, מ"מ קדושתם עליהם. ומצאתי סיוע לזה משו"ת משנה הלכות (יב, רטז) שנשאל על מי שמסדר הספרים אחר הלימוד ושכיח שמניח זה על זה ומונחים לפעמים כחצי שעה או יותר ספרים על החומשים או על נ"ך וכיוצא בו אם מותר. והשיב: "לא ידעתי מאי שנא בשעת הסידור או שלא בשעת הסידור, האיסור הוא להניח שאר ספרים על החומש לעולם, עיין וכו', ולכאורה לא ראינו חילוק בין בשעת סידור או לא בשעת סידור, כיון דיש כאן בזיון להניח על חומשים, ומאי שנא בשעת סידור או לא". והכא נמי דכוותה. והגם שצידד קצת להקל לצורך כבוד הספרים זה אינו שייך בנ"ד דמה כבוד יש?

בכרך אחד מותר: וראיתי לח"א שליט"א שכתב להביא ראיה להיתר ממה שראינו שבתנ"ך שלם מותר לפתחו בסופו אע"פ שבאופן הזה הנביאים והכתובים הם מונחים מעל החומש, וכתבו התוספות בבא בתרא (יג, ב ד"ה 'מדביק'): מדביק אדם תורה נביאים וכתובים כאחד, אע"פ שאי אפשר שלא יתן נביאים וכתובים על גבי תורה, ובמגילה משמע דאסור להניח, ה"מ בשתי כריכות אבל כשהן מדובקין יחד אינו גנאי עכ"ל. ומזה רצה ללמוד היתר לנ"ד דכשעומד לגניזה ואינו נראה לאנשים אינו גנאי. ולפע"ד אין ראיה כלל, כיון ששם הוא בכריכה אחת אין ניכר שום גנאי, אבל בנ"ד הרי הוא בשני כריכות. ואדרבה ממקום שבא, הלא מפורש בדבריהם שכתבו דבשני כריכות אסור. ומשמע בכל אופן. ומה שאין אנשים רואים אותו אינו הופכו להיתר, דאטו בארון סגור או במדף עליון שאינו נראה לכל, יהיה מותר להניח נ"ך על חומשים?

ולפי האמור גם אין ראיה ממה שכתב הגרי"ש אלישיב להקל בשעה שאדם מסדר ספרים, וכמו שכתב בשמו בספר גנזי הקודש (ג, לא), דשם סוף סוף הוא לצורך כבוד הספרים, כמו שכבר צידד בשו"ת משנה הלכות הנ"ל. משא"כ בנ"ד.

קולא מצד שקשה להזהר: איברא דדבר זה קשה לעשותו, ובכה"ג אפשר שיש להקל, דהנה במגילה (שם) אמרו על ההיא דמניחים תורה על גבי תורה: הנחה קאמרת, שאני הנחה דלא אפשר. דאי לא תימא הכי מיכרך היכי כרכינן, והא קא יתיב דפא אחבריה. אלא כיון דלא אפשר שרי, הכא נמי כיון דלא אפשר שרי. ע"כ. וכן מצינו בכמה מקומות בתלמוד דהקלו בכמה דברים משום דלא אפשר. ולכן יתכן דגם בנ"ד אם קשה מאד להפריד ביניהם וכמו שמצוי כאשר מתרבה הגניזה בארגז, אזי אפשר לסמוך על סברת המקילים, בצירוף סברת הערוך השלחן הנ"ל דדפוס קיל טפי.

בשק על גבי שק: אכן נראה דבשקית ע"ג שקית, וכמו שמצוי במיכלי הגניזה הגדולים, יש להקל בזה יותר, דדמי לשני כריכות. ויש כדמות ראיה לזה מדין אגד כלי, אפס קצהו תראה בספרי עטרת זהב (פי"א סוף הערה יב, עמוד קצב). ודוק. ואכמ"ל בזה.

שלא יהפכו בתוך השק: ולענין אם צריך להזהר שלא יהיו הדפים מונחים הפוך בתוך השקית, נראה דיש להזהר בזה לכתחילה, ומהטעמים הנזכרים. וראה בספר החסידים (סימן צז). וכל הכמבד את התורה גופו מכובד על הבריות.

זאת תורת העולה: כאשר מניחים דברי קודש בתוך שקית או ארגז גניזה, יש להזהר לכתחילה להניח אותם כפי סדר הקדושה, שלא יהיה סידור על חומש וכדומה. ואם יש קושי גדול בדבר יש כמה צדדים להקל בזה. וכשהם מונחים בשקיות נפרדות יש להקל בזה בשופי. ומכל מקום יניחם ישרים ולא הפוכים.

קסה. גניזת שטר פרוזבול

האם שטר פרוזבול צריך גניזה?

אכמ״ל בגדר תשמישי קדושה מול תשמישי מצווה, עיין בזה בגמרא במסכת מגילה (כו, ב). ובפרוזבול אין מחיקת שמות הקדושים אשר עליהם לוקים (עיין רמב״ם הלכות יסודי-התורה ו, א). ובדין גניזת ס״ת וכתבי קודש עיין בשולחן ערוך (יורה-דעה רפב). ונציין כי בשו״ת שבות יעקב (ג, י) דן לגבי בעל דפוס שיש לו דפי הגהה ויש חשש שישתמשו בזה לדברים בזויים והעלה דשרי לשורפו בכדי שלא יגיע לידי ביזיון (ועיין בחזו״א יורה-דעה קסד, סק״ג).

בספר גבורי כוח (עמוד 529) הובא בשם הגר״ח קנייבסקי, האם שטר פרוזבול צריך גניזה: ״אולי״. והביא ראיה בהערה מרש״י בכתובות (פט, א) דלא יצטרך, דהרי בזמן סכנה שגזרו הגויים על המצוות ונתייראו להחזיק פרוזבוליהן, היו מוכרחים לשורפו. וממילא אם שרפו, לכאורה א״צ לגנוז ואין בו קדושה. דאם היה צריך לגנוז לא היו שורפים אלא מחביאים באדמה. ואולי חששו שהגויים ימצאו זאת באדמה. וכ״כ לי הגר״ש פנחסי כי יש לדחות הראיה מהגמרא בכתובות דשעת סכנה שאני, דשמא פחדו שהעכו״ם ימצאום ויהרגו אותם.

אולם אעיר כי ראיתי בספר דולה ומשקה (הלכות גניזה) דהגרח״ק כתב בזה ששטר פרוזבול יש להניחו בגניזה ואין להשליכו לאשפה ולנהוג בו מנהג ביזיון (ובקובץ מה טובו אהליך יעקב יב עמוד קעג נשאל אם צריך גניזה וכתב דיתכן). וע״ע בספר שמיטת כספים ופרוזבול לגר״צ כהן (ד אות טו).

וכן נראה לי דיש לגונזו, דהרי התרנו לטלטלו בשבת משום שניתן ללמוד הלכות (כמובא במסכת שביעית פ״י), ואם כן, יש לגונזו. וכ״כ לי גם בעל שו״ת דברי בניהו. וכ״כ לי הרה״ג מנחם מנדל פוקס וביאר דהסיבה שצריך גניזה כי בשטר הפרוזבול כתוב את לשון המשנה (עיין מסכת שביעית י, ד). ובעל שו״ת חיי הלוי כתב לי: ״נראה דכיון דיכולים ללמוד מזה, עכ״פ לכתחילה יתנהו לגניזה״.

ובעל שו״ת שואלין ודורשין כתב לי ד״פרוזבול הוא שטר ואין בו שום קדושה, וממילא לא צריך גניזה״. וכ״כ לי גם בעל שו״ת תשובות ישראל. וכ״כ לי גם הרה״ג מדרכי פטרפרוינד, וזו לשונו: ״לענ״ד נראה דשטר פרוזבול אינו טעון גניזה, דאף שהוא משמש למצוה סו״ס הוא שטר ממוני שאין בו קדושה. וכמו שמקובל שלא לגנוז שטרי מכירת חמץ או שטר כתובה. ומיהו מסתבר שראוי לזרוק אותו רק בתוך שקית וכדו׳ שלא יהיה חשש בזיון, וכמו תשמישי מצוה שאסור לנהוג בהם מנהג בזיון״. וכ״כ בעל שו״ת דברות אליהו (בכת״י) דהוא אינו צריך גניזה ״דאין בו שום קדושה ולא דברי תורה ולא שמות הקודש״ (וכן גם דעת שבט הקהתי, כפי שמסר לי ידידי הגר״מ גבאי).

וראיה יפה כתב לי בזה בעל שו״ת אורחותיך למדני, כתוב בגמרא המסכת ראש השנה (יח, ב): ״שגזרה מלכות יון גזרה שלא להזכיר שם שמים על פיהם, וכשגברה מלכות חשמונאי ונצחום התקינו שיהו מזכירין שם שמים אפילו בשטרות, וכך היו כותבים בשנת כך וכך ליוחנן כהן גדול לק׳ל עליון, וכששמעו חכמים בדבר אמרו למחר זה פורע את חובו ונמצא שטר מוטל באשפה וביטלום״. משמע שמותר להשליך שטרי הדיוטות לאשפה אם אין בהם אזכרות. ולכן ה״ה שמותר להשליך פרוזבול באשפה כיון שאין בו קדושה.

אך הגר״ש פנחסי כתב לי (בכת״י) דיכולים לזורקו, דהרי מבואר להדיא בח״מ ובב״ש (אבן-העזר קלו) שאפשר לזרוק גט ואין צריך לגונזו. וא״כ ה״ה פרוזבול שקיל טפי (דהרי אין מקפידים על משמושו), ובפרט שאינו אף תשמיש מצוה (כחוטי ציצית), דהתם עושה מצוה בחוטי הציצית, משא״כ פרוזבול אינו מצווה

כשלעצמו, אלא משהו כדי שלא ישתמטו חובותיו. ולענ״ד גם כתובה אין להצריך לגונזה, אא״כ יש בה פסוקים, עכ״ד. ואחר זמן כתב לי בזה בשנית: מצאתי הלום קובץ תורני אור מרדכי (שבט תשפ״א) תשובות מאת שר התורה הגר״ח קנייבסקי שליט״א שהשיב על שאלה זו דבעי גניזה ואין בזה דין מוקצה בשבת ודימה זאת לגט וכדעת המשנ״ב (שז, ס״ג ס״ו) שגט הואיל ויכול ללמוד ממנו דיני גט, ה״ה בשטר פרוזבול יכול ללמוד ממנו דיני פרוזבול. עין שם שהביאוהו בספר גיברוי כח (עמ׳ 529), בספר שמיטת כספים להגר״צ כהן זצ״ל (פ״ד סימן טז). ובספר דולה ומשקה (עמ׳ שמו). ובשו״ת אורות משפט ח״ה. עכ״ל.

וע״ע בעניין גניזת גט בספר אורות המשפט לגרי״צ אושינסקי (ה, ד), בספר דולה ומשקה (שמז) ובקובץ מה טובו אהליך יעקב (טז עמוד קפח).

קסו. התכת בית מזוזה ושימוש בערך

באחד הבתים בעת הכנסת ארונות חדשים לחדר, הפועלים נתקעו עם הריהוט החדש במזוזה. כתוצאה מכך, בית המזוזה מכסף נמעך והפך להיות דוקרני. שאל בעל המזוזה, האם הוא חייב לגנוז את בית המזוזה שערכו רב או שהוא יכול להביאו לצורף על מנת שיתיך את בית המזוזה. ויעשו בבית המזוזה יצירות אחרות מכסף.

ראשית, וודאי כי בית מזוזה דינו כדין תשמיש קדושה, אשר עליהם נאמר דדינם גניזה (מגילה כו, ב). ופסק השולחן ערוך (קנד, ג): "תשמישי קדושה, כגון: תיק של ספרים ומזוזות... יש בהן קדושה וצריך לגנזן".

אולם במקרה שלנו לענ"ד יהא מותר למכור את בית המזוזה לצורף, אף שהוא יתיך את בית המזוזה ויעשה ממנה דבר אחר. אך בכסף שיקבלו מהצורף עבור בית המזוזה, יקנו בו תשמישי קדושה, אשר דרגתם גבוהה מבית מזוזה (כגון: חומשים). ואבאר ואנמק דעתי.

הרמב"ם בהלכות תפילין, מזוזה וספר תורה (י, ד) כתב, בהאי לישנא: "וכן רמוני כסף וזהב וכיוצא בהן שעושין לספר תורה לנוי, תשמישי קדושה הן, ואסור להוציאן לחול, אלא אם כן מכר אותן לקנות בדמיהן ספר תורה או חומש" (וכלשון הרמב"ם הובא בשולחן-ערוך אורח-חיים קנד, ג). ועיין במרכבת המשנה דביאר "אבל תשמישי קדושה אסור להוציא לחולין, אלא א"כ לקנות בדמיו עילוי קדושה".

כלומר, מהרמב"ם עולה כי ניתן לפדות את התשמיש קדושה על מנת לקנות בכספו דבר קדוש יותר של תשמיש קדושה. וממילא ה"ה אצלנו, ימכרו את הבית מזוזה (התשמיש קדושה), ובכסף שיפדו, יקבלו תמורתו, יקנו דבר קדוש יותר כחומשים (וע"ע בטור יורה-דעה רפב). וע"ע בזה בדברי ערוך השלחן (רפב, כא).

ואמנם חזיתי דבשו"ת צדקה ומשפט (יורה-דעה יח) ביאר דתשמישי קדושה לא פוקעת קדושתם לעולם, וכאשר הם נשברים חייבים לגונזם כיוון שהם אינן ראויים עוד למלאכתם הראשונה, אך אין להשתמש לתשמישי חול. אך לענ"ד, אם מעלה בערך הכסף את רמת הקדושה יש מקום להקל (וע"ע בשו"ת מהריט"ץ החדשות סי' קסג). וכן משמע להתיר מדברי שו"ת חתם סופר (אורח-חיים לח) במה שדן במסירה לצורף, ומשמע מדבריו דע"י חילול שרי. וכן מפורש בשו"ת שיבת ציון (סו"ס ז). וע"ע בביאור הלכה (קנד ד"ה 'תשמישי קדושה').

אחר שכתבתי זאת, שמחתי לראות דהכי העלה בספר פסקי תשובות על המשנ"ב (קנג אות כט) וזו לשונו: "שע"ת סק"ה: יכול לשרפה ולמכור הכסף ולהוציא דמיו. וכמו"כ לענין כל תשמישי קדושה מכסף וכדו' שהוקדשו לבית הכנסת שנתבלו או נשברו ואין ראוי לתתם עוד לנוי על הס"ת וכדו', מותר להתיכן ולמכור הכסף ולהשתמש במעות לצורכי הכלל כפי ראות עיני הגבאים, אך כיון שיש מחמירים בזה, נכון למוכרן קודם לכן או לחלל ולפדות הקדושה על איזה סכום, וסכום זה לקנות עילוי בקדושה". וע"ע בדין זה בספר חבל נחלתו (יט, כט).

בעל שו"ת חיי הלוי כתב לי בזה, בהאי לישנא:

> כתב המחבר בשו"ע (קנד, ג) תשמישי קדושה כגון תיק של ספרים ומזוזות ורצועות תפילין... יש בהן קדושה וצריך לגנזן. וכתב המשנ"ב (סקי"ד) בשם הפמ"ג דאפילו שאינו נוגע להקדושה כיון שנעשה גם לכבוד נקרא תשמישי קדושה. וכן ראיתי בספר

גנזי הקודש (ו, כא) שכתב בשם הגריש"א והגר"נ קרליץ דנרתיק של המזוזה צריך גניזה.

וגם אין לסמוך בזה לפדותו, וכמו שכתב המג"א (קנג, סקי"ד) דתשמישי קדושה אי אפשר להפקיע קדושתם אפילו בדרך מכירה ע"י שבעה טובי העיר ע"ש. והגם שיש חולקים ומתירים בזה לפדותו ע"י ז' טובי העיר, כמו שהובא בביאור הלכה (קנד, ג), אכן בשו"ת אמרי יושר (א, מה) כתב שאין להקל נגד דעת המג"א, והיינו דהגם שמהני הפדיה אעפ"כ אין להשתמש בזה בדבר אחר. וע"כ נראה דאין לעשות מזה כלי למלח וכדומה. אכן נראה פשוט דמותר ליתן לצורף לעשות מזה נרתיק חדש של מזוזה.

העולה לדינא: בית מזוזה מכסף שנמעך והפך להיות דוקרני. ניתן למוכרו לצורף על מנת שיתיכו (ויעשה ממנו דבר-אחר). אך בכסף שיקבל מהצורף עבור הבית מזוזה, יקנה חומשים וכדו'.

קסז. קנית מנורה להריגת יתושים

האם ישנו היתר לכתחילה לקנות לבית, מנורה הקוטלת יתושים, או דאין זה היתר מבורר משום איסור צער בעלי חיים (דכידוע רבא סובר דצעב"ח דאורייתא – בבא מציעא לב, ב).

בעבר דנו בהריגת יתושים ביו"ט (עיין שו"ת אבני דרך ז, פט). אך דנו מצד יו"ט. אולם יש לברר את קטילת היתושים מלכתחילה. כגון: האם מותר לקנות לבית מנורה הקוטלת את היתושים.

בשו"ת שאילת יעב"ץ (קי) העלה דאיסור צער בעלי חיים, הינו דווקא בבעלי חיים העושים (ומשמשים) מלאכה. אך בבעלי חיים קטנים אשר אינם אינם ראויים למלאכת אדם, כגון: זבובים, פרעושים, יתושים ושאר שקצים ורמשים אשר מאוס אצל בני האדם (וגם יש בהן חשש מכשול), ואף קצת סכנה נשקפת מהם, וכן הינם גורמים צער לבני אדם, לית לן בה, ושפיר דמי למיקטלינהו. ולא שייך בהם איסור של צער בעלי חיים. וכן הובא גם בהגהות יד אפרים (יורה-דעה סו"ס קטז).

ואין להקשות מהמובא בגמרא במסכת בבא מציעא (פה, א) דהייסורים הלכו מרבי בגלל שריחם על בני כרכושתא (בני חולדה). דנראה דמירי במידת רחמנות גדולה. שם מירי דהמעשה בא לתקן המקרה עם העגל, כמובא בגמרא: "ע"י מעשה באו, מאי היא? דההוא עגלא דהוו קא ממטו ליה לשחיטה, אזל תליא לרישיה בכנפיה דרבי, וקא בכי. אמר ליה: זיל, לכך נוצרת. אמרי: הואיל ולא קא מרחם - ליתו עליה יסורין. ועל ידי מעשה הלכו - יומא חד הוה קא כנשא אמתיה דרבי ביתא, הוה שדיא בני כרכושתא וקא כנשא להו, אמר לה: שבקינהו, כתיב (תהלים קמה, ט) 'ורחמיו על כל מעשיו'. אמרו: הואיל ומרחם - נרחם עליה".

בשו"ת משנה הלכות (יב, רפד) דן לגבי יתושים הנמצאים בבית ומצערים ומפריעים.וציין דאף שהאר"י הקדוש לא הרג שום בע"ח (אפילו כינה), זהו האר"י שהיה בבחינת מלאך אלקים. אך לאנשים בינונים כמונו על כה"ג אמרו אל תצדק הרבה, וכל שמצער ליה לאדם מותר להרגו וליכא בזה משום צער בעלי חיים כלל, דצעריה דגופיה עדיף. אלא ציין שלא יהרגנו באופן שיצטערו יותר מהצריך.

ועיין בשו"ת מהרש"ם (ד, קמ) שהביא מהר"ן (חולין יט, ב) דהגם ששחיטת בעלי חיים מותרת לכתחילה, מ"מ אין לשחטם מהצדדים, שיש בזה יותר צער בעלי חיים. ולפיכך למד מהכי, דגם כשהורגם, יש לעשות זאת בכמה שפחות צער. וכעין זה מצינו בשו"ת אגרות משה (חושן-משפט ב, מז) דאם אפשר טוב שלא יהרגם בידיו ממש, אלא ע"י הנחת דבר ההורגם (בכדי למעט בצער). ולפי"ז וודאי דשרי ועדיף להרוג את היתושים ע"י מנורה המיוחדת לכך. וכן אף העלה בספר גם אני אודך לרב יקותיאל ליברמן (סימן קמד). וע"ע בשו"ת משנת יוסף (ח, קמב).

העולה לדינא: מותר לכתחילה לקנות לבית, מנורה הקוטלת יתושים.

קסח. קריעה לאבל על ידי עובד זר

נמצאים אנו בימי הנגיף קורונה, וי״ל לגבי אדם מבוגר מאוד אשר אחיו נפטר וצריך לשבת כעת שבעה, ומפני החשש שידבק המבוגר בנגיף, לא נכנסים אנשים כלל לביתו (אף משפחתו הקרובה והמצומצמת). והיחיד שמטפל בו הוא העובד זר שלו. האם העובד זר[1] יכול לבצע קריעה לזקן[2] (או שהזקן יתאמץ וינסה לקרוע הבגד לעצמו).

מצינו כי ישנה מעלה שהקריעה תהיה ע״י אחר שמתבייש ממנו (דיש מעלה כששותק ומקבל הדין), והכי הובא בשו״ת הלכות קטנות (א, קטז), בברכי יוסף (יורה-דעה שמ, סק״ב) ובפתחי תשובה (שם) בשם מהר״י מלכו (וע״ע בנהר-מצרים דף קלו, א אות ח), וזה אינו קיים בעובד זר.

אולם המאירי (מועד-קטן כ, ב ד״ה ׳שמועה׳) העלה דהאבל קורע בעצמו, וכן איתא בשו״ת בית יהודה עייאש (יורה-דעה כו) דמעיקר הדין האבל קורע, דמצוה בו יותר מבשלוחו (וע״ע בזה בסוף ספר פני ברוך עמוד תסד). וכן עולה מדברי ערוך השלחן (יורה-דעה שמ, יב) דיקרע בידו ולא ביד אחרים (וע״ע בחזון-עובדיה אבלות ח״א עמוד רכט).

אך הפתחי תשובה (יורה-דעה שמ) הביא את דברי הברכי יוסף הסובר כי עדיף שהקריעה תעשה על ידי אדם אחר ולא ע״י האבל עצמו, כיוון דאז מתבייש יותר. אולם הגרא״ז מרגליות דחה דבריו והוכיח דמצווה בו יותר מבשלוחו. וע״ע בזה בשו״ת תשובות והנהגות (ה, שט אות טו). וציין שם דלאור המחלוקת, נראה דאחר יתחיל את הקריעה בכלי ואילו האבל יסיים את הקריעה ביד.

וככלל יל״ע בקריעה, דהרי מטרת הקריעה היא בשביל שיבכו הרואים וירבו בכבוד המת (עיין רש״י מועד-קטן יד, ב), ולפי״ז, בקריעה שנמצא רק עם העובד זר, אין מקום להחמיר. וה״ה בטעמי הקריעה ע״פ הקבלה (עיין במובא בספר נטעי-גבריאל אבלות ח״א נז הערה ד).

ואכן חזיתי דבספר טל חיים (מועד-קטן יט, א) כי יוצאים ידי חובה בקריעה על ידי גוי, וביאר דזה משום דהא דאמרינן אין שליחות בגוי זהו במעשה שיכול להתבטל, מה שא״כ לגבי קריעה. וכן פסקו דשרי לגוי לבצע הקריעה בשו״ת ציץ אליעזר (טז, לט אות ב) ובספר מאור החיים (שמ, א עמוד מד). וראוי להזכיר כי השולחן ערוך (יורה-דעה שמ, יד) סובר שהקריעה על אביו ואמו היא ביד, ועל שאר מתים יכול בין ביד ובין בכלי. וע״ע בבית מתתיהו (ה, ג אות י).

והאריך לי בזה בעל שו״ת ישיב יצחק וסיים דבריו, בהאי לישנא: זאת תורת העולה, היות דנתבאר מעיקר הדין צריך שיקרע בעצמו כמש״כ המאירי וש״פ רק י״פ דיותר טוב שיתחיל לקרוע בעצמו ויגמור ע״י שליח שמתבייש ביותר כמ״ש הפת״ש והחיד״א. ולכן אם ע״י העובד זר לא מתבייש עדיף שיקרע בעצמו שכן עיקר המצוה וכ״ש אי העובד זר הוא עכו״ם, אין לקרוע ע״י עכו״ם. עכ״ל.

ועל שאלתנו השיב לי הרה״ג יצחק זילברשטיין, ואלו דבריו:

> **טעמי קריעת הבגד לאבל:** בגמרא מועד קטן (יד, ב) איתא מקרעין לקטן מפני עגמת נפש. ופירש רש״י (ד״ה ׳מפני עגמת נפש׳), שיבכו הרואין וירבו בכבוד המת ולא מפני

---

[1] אגב, לגבי קריעה על מקום המקדש לזקן ע״י עובד זר. עיין במה שהביא ידידי הגר״מ גבאי בספר גם אני אודך מתשובותיו (ו, ז עמוד פד). וכן בספרו בית מתתיהו (ה, ג אות י עמוד סא).

[2] ככלל, מעיקר הדין היה טוב שלא לומר לו כלל, ועיין בזה בשולחן ערוך (יורה-דעה תב, יב), דהרי בניו הזכרים צריכים לומר קדיש ולכן אומרים להם, אך לזקן א״צ. ועיין בזה ברמ״א ובפתחי תשובה שם.

שהוא אבל. ע״כ. וכן כתב בשולחן גבוה (יו״ד שמ, א) כרש״י, שהטעם לקריעה כדי להרבות צער לרואים. ע״ש. הרי שטעם הקריעה הוא משום עגמת נפש, דהיינו שיבכו הרואים וירבו בכבוד המת. ובשו״ת הלכות קטנות (ח״א סימן קטז) כתב, שטעם הקריעה כדי להסיח דעתו מעוצם יגונו שיתן דעתו על איבוד ממונו. ע״ש.

ובשו״ת בית יהודה (יו״ד סי׳ כו) כתב, שאדרבה מצות קריעה היא כדי שיעורר לבו יותר לבכי ולצער, כעין שאר דיני האבלות שמטרתם היא להרבות הצער ולא לשככו.

אם לקרוע על ידי אחר: והנה כתב החיד״א בברכי יוסף (סקי״ב) בשם מהר״י מולכו ״כל קריעה טוב שתהיה על ידי אחר דמתבייש ממנו, ואיכא עגמת נפש טפי שאחר קורע כסותו והוא שותק, ומקבל עליו דינו יתברך. וה״ה נמי על אב ואם יש לקרוע על ידי אחר״. וכ״כ בשו״ת הלכות קטנות (ח״א סי׳ קטז). ומדבריהם משמע שראוי לעשות הקריעה על ידי אחר, שבכך מתבייש יותר. ובקושטא שבש״ס לא נזכר קריעה ע״י אחרים אלא לקטן, וכפי שהזכרנו לעיל, ואפשר שהוא מטעם שהקטן אינו יודע או אינו יכול לקרוע בעצמו.

ובאמת שהמאירי (דף כ, ב) כתב וז״ל: ״וקריעה אינה מצויה ליעשות ע״י שליח, אע״פ שיצא ידי חובה בכך״. ומבואר מדבריו גם שלא כדברי האחרונים שכתבו דעדיף לעשות הקריעה ע״י אחר, אלא על ידי האבל עצמו, ורק בדיעבד יוצא. וכן הוא בערוך השולחן (סימן שמ).[3]

[3] וכמה שבועות אחר שהשבתי תשובתי, כתב לי בשאלתנו בעל שו״ת ימין משה: קריעה על ידי שליח: בספר בית הבחירה למאירי מועד קטן (דף כ: ד״ה שמועה) כתב: ״וקריעה אינה מצויה ליעשות על ידי שליח, אף על פי שיצא ידי חובה בכך״. ע״כ. סתם לא פירש למה לא מצויה, אך כנראה כך היה פשוט בידיהם שכל אחד היה קורע לעצמו. ובשלחן ערוך (יו״ד שמ) לא נזכר מזה. ואולם מהר״י חאגיז בשו״ת הלכות קטנות (א, קטז) נשאל: אם מקרעין לגדול ואם קרע לו יותר מדאי אם חייב לשלם. וכתב: תשובה. ״אינו דומה מתבזה מעצמו או ע״י אחרים, ויתר יהיה לו עגמת נפש ע״י אחרים״. ואמרתי טעם לקריעה שכדי שלא תטרף דעתו ברעה הגדולה דאדם בהול על מתו, הסיחו דעתו לדבר אחר, כדי שישים דעתו באיבוד ממונו (הד״ט יו״ד סימן לו אות מא). עכ״ל. ומה שכתב אינו דומה מתבזה מעצמו, הוא ממה שאמרו בתענית (טו, ב) דבתענית נותנים אפר מקלה על גבי הנשיא ולא יתן לעצמו, לפי שאינו דומה המתבייש מעצמו למתבייש מאחרים. וכיוצא בזה בירושלמי תענית (פ״ב ה״א) ושם הלשון ״מתבזה״. והכא נמי כאשר אחר קורע לו יש בזיון וצער טפי.

מצוה בו יותר מבשלוחו: אמנם בשו״ת בית יהודה (חיו״ד כו) דסברא זו דאינו דומה מתבייש מעצמו, לא שייכת אלא גבי תעניות, משום ״דהוא דבר של ציבור, וכולם חייבין בהכנעה, משא״כ הכא דחובה רמייא על הך דמתו מוטל לפניו, אין לו ליפטר אלא במקיימה הוא עצמו ולא ע״י שליח. ועוד כיון דהפוסקים ז״ל כתבו סתם חיוב הקריעה, ודאי דאין בידינו לחלק ולהקל מסברא מה שלא נתבאר בפירוש, ואין להוציא טעמים מלבנו בלא ראיה״. וכתב זאת לשיטתו שכתב שם בסמוך שיש לו לקרוע בעצמו, דמצוה בו יותר מבשלוחו, והעמיד דברי הרב הלק״ט באופן שאינו יכול בעצמו. וז״ל: ועל מה שנשאל הרב שם אם מקרעין לגדול, ודאי דמיירי באינו יכול הוא בעצמו, כגון דידיו אסורות או אין לו כח לקרוע שפה שסביב הצואר, דכה״ג הוי דינו דומיא דחולה דאיתא בסימן [שלז] דאם מת לו מת אין מקרעין לו כדי שלא תיטרף דעתו ויסתכן, דמשמע דבלא״ה יכול אחר לקרוע לו ויוצא ידי חובת קריעה, כיון דאי אפשר. אבל אם אפשר לו לקרוע ודאי דמצוה בו יותר מבשלוחו, והוי כעין מצוה התלויה בגופו, דאי אפשר להתקיים ע״י שלוחו. וזה נראה פשוט. עכ״ל. והגאון רבי יהודה שמואל אשכנזי בספר בית עובד (דיני הקריעה אות מט, דף רט) אחר שהביא דבריו כתב שכן דעתו נוטה. [ומ״מ סיים: אבל כבר נהגו העולם שקורע לו אחר]. וכן הסכים לדחייה זו הגאון רבי אפרים זלמן מרגליות בהלכות קריעה (סעיף ב), שנדפסו בסוף השו״ע יו״ד דפוס לעמברג (דף כט ע״ב).

אם נקרא מצוה שבגופו: וצריך ביאור למה נקרא זה מצוה שבגופו, דמה הבדל בין אם יקרע בעצמו או על ידי אחר, סוף סוף נהג במצות הקריעה. וכי זה דומה למצות תפילין שחייב הוא בעצמו להניח, ואינו יוצא בהנחת חבירו. והגע עצמך אילו היה מצוה שבגופו וכי כאשר אין בכוחו לקרוע יהא אפשר על ידי אחר? ומדהתיר במקום שאינו יכול שמע מינה שאין זה בגדר מצוה שבגופו. ושו"ר בחידושי הגרא"ז מרגליות שאביא בסמוך.

טעם שעדיף על ידי אחר: ומרן החיד"א בברכי יוסף (יו"ד שמ את יב) כתב: כל קריעה טוב שתהיה על ידי אחר, דמתבייש ממנו ואיכא עגמת נפש טפי שאחר קורע כסותו והוא שותק ומקבל עליו דינו יתברך, וה"ה נמי על אב ואם יש לקרוע על ידי אחר. הרב החסיד מהר"ר יעקב מולכו בתשובה כ"י סימן פח. עכ"ל. והובא גם בפתחי תשובה (סק"א), והעתיקו גם בן דורו הגאון רבי יהודה עלי בספר קמח סלת (שאלוניקי תקנ"ח, דף קנו ע"ב) ובבית עובד (שם).

טעם שליחות: גם הגאון רבי אפרים זלמן מרגליות (בהלכות קריעה שם) העתיק לשון הברכי יוסף, ובמקורותיו (אות ב) אחר שהביא דברי הבית יהודה כתב על דבריו: ונראה דהדין אמת דמצוה בו וכו', כשאפשר לו לעשות בעצמו. אבל מ"ש דהוי כמצוה התלויה בגופו והוה ליה כמו אומר הנח תפילין עבורי או שב בסוכה עבורי דלא מהני דין שליחות בזה, זה אינו, דודאי מהני ביה שליחות דודאי איהו גופיה מודה דאם א"א לו שיעשה בעצמו שהוא רפה ידים וכיוצא מהני ע"י אחר, ואדרבה בזה היה מקום לחוש יותר לומר שאין כאן שליחות, דמלתא דלא מצי איהו עביד לא מצי משוי שליח. אך נראה דודאי מהני השליחות בזה, ואינו דומה למצוה שבגופו, דהיינו דוקא מצוה שבגופו שיעשנה על גופו כגון תפילין וכיוצא, אבל מה שמצוה על גופו לעשות באיזה חפץ כגון מילה שמצוה על האב שיעשה מעשה מילה בבנו שפיר הוי יד שלוחו כידו, וגם כאן שהמצוה שיעשה קרע בבגדו מה שקורע האחר בשליחותו הוי כאילו קרע הוא בעצמו ומהני השליחות. ואף אם אין יכול לעשות בעצמו מחמת רפיון ידים אין זה מבטל תורת שליחות כלל. וכבר הארכתי בזה בספרי שו"ת בית אפרים [חו"מ סימן סז]. ע"כ. ומתבאר דטעם שמועיל על ידי אחר הוא מטעם שליחות, ולא מטעם עגמת נפש. מאידך בפסקיו העתיק רק דברי הברכי יוסף שמטעם עגמת נפש שמתבייש מאחר. ומשמע דהא והא איתנהו, שעל ידי שאחר קורע לו יש יותר עגמת נפש, ומכל מקום נכון שיעשה בעצמו אלא אם כן קשה עליו הדבר, שאז יכול לעשות על ידי אחר ומטעם שליחות.

הסוברים שיקרע בעצמו: ואנכי הרואה להגאון מהר"ש שולאל בספר נוה שלום (ליורנו תקס"ד, יו"ד שמ, דף סד ע"ד) שתמה על החיד"א בזה הלשון: ומהתימה על הרב הנז' איך נעלם ממנו תשובת הלק"ט ודחיית הרב מוהרי"ע ז"ל [הבית יהודה] הנז"ל, ובפרט שהוא רגיל ביותר להביא דברי הלק"ט, והוא פלא. ונ"ל דיש לחוש לכתחלה לדברי הרב מוהרי"ע ז"ל שלא לקרוע כי אם בידו כיון דלא נמצא דבר זה בפוסקים הראשונים ז"ל כדמסיק הרב מהרי"ע שם. עכ"ל. ומה שהעיר על החיד"א בברכ"י שהשמיט הלק"ט אינה הסיבה שחלק עליו למעשה, שהרי הלק"ט מסייע להחיד"א, רק כונתו להעיר בדרך אגב למה לא הזכירו. גם מהר"מ מרדכי בספר מנחם אבלים (אזמיר תר"מ, מערכת ק אות ז, דף נז ע"ב) הזכיר דברי הברכ"י וכתב שקרא שמיט"ה לדברי הלק"ט. ובאמת שדברי הלק"ט הינם כדברי מהר"י מולכו שהביא החיד"א. ובספר ערוך השולחן (יו"ד שמ, יב) כתב: וגם על שארי מתים דמותר בסכין, מ"מ צריך הוא לחתוך בעצמו ולא ע"י אחרים, דכן משמע מלשון הגמרא והפוסקים. עכ"ל. ומה שכתב שכן משמע מהגמרא והפוסקים הוא כעין דברי הבית יהודה שלמד כן מסתמות הפוסקים.

קריעה על ידי גוי: ומעתה לנידון השאלה, אם נאמר דהטעם שאפשר לקרוע על ידי אחר הוא משום צער ועגמת נפש, אם כן הוא הדין כאשר יעשה לו את זה גוי, דגם בזה שייך לומר שיש לו עגמת נפש שאחר קורע בגדו והוא שותק. אכן אם הנאמר דהטעם שאפשר לקרוע על ידי אחר הוא מטעם שליחות, אם כן לכאורה לא יועיל שגוי יקרע לו, לפי שאין שליחות לגוי.

האם מעשה הקריעה מעכב: ויש לחקור, האם עיקר ענין הקריעה הוא שילבש בגד קרוע משום אבל, או יש ענין לקרוע ממש. דאם נאמר שהעיקר שיהיה קרוע אזי גם אם לא יועיל בקריעת גוי מדין שליחות, מ"מ יועיל מצד שסו"ס קרע. אכן ממה שאמרו (מועד קטן כו:): היוצא בבגד קרוע לפני המת הרי זה גוזל את המתים ואת החיים. והיינו מטעם שמרמה הכל שמראה להם שקרע על המת (רש"י). משמע שצריך שיקרע ממש על אותו המת ואין די בלבישת בגד קרוע. ועדיין יש לומר שגם לצד שצריך קרוע ממש, היינו שיקרע ממש על מת זה, שזהו הטעם שאסור לצאת בבגד קרוע הנזכר במועד קטן וכפירוש רש"י. אבל מ"מ אם קרע על מת זה עצמו אזי כשנעשה על ידי גוי גם אם דל מהכא קריעת הגוי, סוף סוף יש פה בגד שנקרע לכבוד מת זה. ולפי זה יצא שגם אם נקרע הבגד מאליו למת זה, יועיל, לפי שעיקר הענין הוא שילבש בגד קרוע ואין צורך שיקרע ממש.

אבל שאינו יכול לקרוע בעצמו: ובשו״ת בית יהודה (שם) כתב, דדוקא כשאינו יכול לקרוע בעצמו מקרעין לו אחרים, כדמשמע בסימן של״ז, אבל אם אפשר לו לקרוע בעצמו, ודאי דמצוה בו יותר מבשלוחו, והוי כעין מצוה התלויה בגופו דאי אפשר להתקיים ע״י שלוחו. ע״ש. ולכאורה לפי כל הטעמים הנז׳, אין נפק״מ אם קורע יהודי אחר עבור האבל או העובד הזר (הגוי) קורע עבורו, ולכן נראה שאם אין אפשרות שהאבל יעשה את הקריעה בעצמו, יכול הגוי לעשותה עבורו. ויותר טוב, אם אפשר, שהגוי יתחיל את הקריעה והאבל ימשיך ויסיים, וכמו שכתב בקיצור שו״ע (סימן קצה,

---

וראיתי להגרא״ז מרגליות (שם) שכתב: אבל אין לומר דעיקר המצוה שיהיה לבוש בבגד קרוע ואין זה מצוה שעל גופו, זה אינו דודאי המצוה הוא שיקרע בשעת חימום הבגד שלבוש בו אז, ואם היה לבוש בגד קרוע צריך להוסיף על הקרע, וגם דהא בקורע על אחרים מותר להחליף מיד ודוקא על אביו ואמו לא מהני חליפין תוך ז׳ משום כבוד אביו ואמו וקצרתי. ועכ״פ נראה דע״י אחר ודאי שרי ג״כ לקרוע ע״י ובפרט אם הוא חלש, ועל אביו ואמו צריך לקרוע ביד דוקא ולפעמים מחמת צערו ידו רפה ונוח לו לעשות ע״י אחר, ואם אפשר יש לו לעשות בעצמו כתשובת הבית יהודה דמצוה בו יותר וכו׳, וכל הני דמייתי בש״ס דילן ובירושלמי מקראי ומאמוראי לענין קריעה משמע שעשו בעצמם. עכ״ל. ומבואר בדבריו שכל היכא שקרע על מת זה ממש, אזי יצא ידי חובה גם על ידי אחר. אלא שמעיקרא דעתו שאין לעשות כן רק כשאינו יכול, וכנזכר לעיל. ומכל מקום כבר כתבתי לפי דעתו כיון שהוא משום שליחות לכאורה לא יועיל על ידי גוי.

טעם שתיקנו קריעה: והנה לפי הטעם שכתב בשו״ת הלכות קטנות, שכדי שלא תטרף דעתו ברעה הגדולה דאדם בהול על מתו, הסיחו דעתו לדבר אחר, כדי שישים דעתו באיבוד ממונו. אם כן שייך טעם זה גם כשגוי קרע לו. ובלא״ה לפי טעמו של הלק״ט יועיל על ידי גוי.

קריעה על ידי קטן וגוי: ומצאתי בשו״ת ציץ אליעזר (טז, לט אות ב) שנשאל בדבר אם קרע לו קטן את בגדו ע״פ ציוויו אם יצא ידי חובת קריעה. והשיב בזה הלשון: גם בזאת השאלה דן בדומה לזה בספר טל חיים שם [להרב חיים משה ריינהולד, עמ״ס מו״ק, דף מט ע״ג בספר], על אודות אם קרע קטן או עכו״ם אם יצא ידי חיוב קריעה בזה או לא, ואחרי אריכות דברים בזה בדברי הש״ך והקצות החושן בסימן שפ״ב וקצות החושן בסימן קפ״ב ונתיבות המשפט שם, העלה להלכה דיצא בזה ידי קריעה. מכיון דבצוויו הרי מראה לכל גודל צערו במה שמניח לעכו״ם או לקטן שיקלקל את בגדיו, ועוד דעד כאן לא אמרינן אין שליחות לעכו״ם וקטן אלא במעשה שאפשר להתבטל, משא״כ במעשה שאי אפשר להתבטל אמרינן יש שליחות, וכן כתב סברא זו בנתיבות המשפט סימן קפ״ב, א״כ ה״נ בקריעה כיון דנתקרע הבגד אי אפשר למעשה להתבטל, לכן אמרינן יש שליחות, ואף על גב דאפשר להתאחה, מ״מ אינו כמקדם וא״א להתבטל קרינן ביה, על כן אמרינן יש שליחות ויצא ידי קריעה ע״י עכו״ם וקטן יעו״ש, ודון איפוא מינה ומינה. עכ״ל. וחידש לן שגם לדעת הגאון רא״ז מרגליות דמטעם שליחות מכל מקום יועיל בנידון דידן. ועיינתי בדברי הרב טל חיים בגופן שלהם וראיתי שם (דף מט ע״ג) שכתב כחקירתנו הנ״ל אם צריך מעשה הקריעה דוקא או דבעינן מתקרע מאליו. והוכיח דבעינן מעשה קריעה ממש. ומזה יצא לדון (דף מט ע״ד) לענין קריעת קטן וגוי שאין במעשיהם כלום. ואחר האריכות העלה כמו שכתב בשמו הרב ציץ אליעזר.

המנהג ומסקנא: והמנהג בזה הוא כמו שכתב הגאון מהרא״ז מרגליות שם בסוף דבריו: והמנהג שאחד ממשמשי החברה קדישא מתחיל וחותך קצת בסכין בבית הצואר שבבגד, ואז תופס האבל בקצה מזה שבמקום חתך וקורע להלן מלמעלה למטה קרע טפי, ואם כן שניהם מתקיימין שאחר מתחיל ועיקר המצוה ע״י עצמו ונכון. ע״כ. והובא גם בספר חיים וברכה למשמרת שלום (הלכות שמחות, ערך קריעה אות סו). והגרי״מ טוקצינסקי בספר גשר החיים (ח״א ד, טו) כתב: ואני בעניי פקפקתי אם יוצאין בקריעה שנעשתה כולה ע״י אחר, והנראה מגמרא ומראשונים שצריך לקרוע בעצמו, ורק בקטן אמרו מקרעין לו, ובגדול שחיוב הקריעה מוטל עליו בעצמו ל״א כן. ולפיכך נוהגין רבים שאחר רק מתחיל החתך ועיקר הקריעה בשעורה קורע בעצמו, ומ״מ בדיעבד אם אחר קרע לו אינני מחליט לומר שהר״ז כמצוה שבגוף ולא יצא ע״י אחרים. ע״כ. וכ״כ בספר נתיבי עם (שמ, יד) שכן המנהג בעיה״ק ירושלים שאחר קורע מעט והאבל משלימה לשיעור טפח. וכן המנהג בעיה״ק צפת כמו שכתב מהר״ח סתהון (יו״ד שמ, יד, דף קיב ע״ד). וכ״כ בחיים וחסד (ז, יא). וכיון שכך נראה שגם בנידון השאלה אם קשה לו לקרוע יאמר לעובד הזר המטפל בו שיקרע לו. ואם יש ביכולתו להתאמץ אזי יחתוך הגוי מעט והוא ימשיך לקרוע כשיעור.

ה) שאחר יתחיל את הקריעה והוא יסיימנה[4]. וכן הוא במהרי״ל (בהלכות שמחות) שציוה כן לבנו.

לסיכום: עדיף שהאבל יקיים מצות קריעה בעצמו, ואם אינו יכול, טוב שיתחיל הגוי את הקריעה וימשיך האבל ויסיים. ואם אין האבל יכול לקרוע כלל מחמת תשישותו וכד׳, יכול הגוי לעשות את כל הקריעה.[5]

[4] וכ״כ גם בספר משמרת שלום (מע׳ ק אות סו). וע״ע במכתבו של בעל שו״ת קנין תורה המצורף לספר פני ברוך (עמוד תסד).

[5] וכ״כ לי גם בעל שו״ת דברות אליהו, דעדיף דהאבל יקרע בעצמו, אך, אם האבל אינו מסוגל בעצמו, יקרע ע״י אחר, ושרי לגוי לסייע לו.

קסט. אונן ברחיצה ובגזירת ציפורניים

האם מותר לאונן להתרחץ לפני הקבורה אחר שגמר את כל ההכנות לקבורה.

ישנה מחלוקת בראשונים אם איסורי אבלות חלים על אונן. הרמב״ם בהלכות אבל (א, ב) כותב: ״מאימתי יתחייב אדם באבל... אבל כל זמן שלא נקבר המת אינו אסור בדברים מן הדברים שהאבל אסור בהן. ומפני טעם זה רחץ דוד וסך כשמת הילד טרם שיקבר (ע״פ שמואל ב יב, יט-כ)״. וכן ביאר הרד״ק (שם בשמואל ב) דקודם הקבורה אין דיני אבלות. וכן פסקו גם הסמ״ג (עשה דרבנן ב) והריטב״א (מועד-קטן טו, ב).

הטור (יורה-דעה שמא) הביא מחלוקת זו. דלפי הרמב״ם והרי״ץ גיאת אין נוהגים איסורי אבלות באונן וממילא אונן מותר ברחיצה. אך ראשונים רבים אחרים חולקים על כך. וכן דעת הרמב״ן (שער האבל, ענין האבלות. ועיין בתורת-האדם דף לו), הרוקח (שי), מחזור ויטרי (רעה) דאונן אסור ברחיצה. אולם עיין עוד בטור (יורה-דעה שצח) שכתב: ״ואנינות לחוד ואבלות לחוד האסור בזה מותר בזה״.

מפשט לשון מרן בשולחן ערוך (שמא, ה) משמע דסובר כרמב״ם שאין איסורי אבלות באונן. ואילו הרמ״א כתב במפורש כי י״א שקיימים עליו גם שאר איסורי אבלות. החתם סופר (יורה-דעה שכד. הובא בפתחי תשובה שמא, סקכ״ג) כתב דמרן מודה לרמ״א, כי קיימים איסורי אבלות לאונן. אך ערוך השלחן (שמא, כח) חולק וסובר כי לפי מרן השו״ע, דעתו כרמב״ם ״דכל דיני אבלות אין נוהגין באונן״. ועיין בט״ז (שצח, סק״ב) דציין דבשעת אנינות מותר לרחוץ (וכל מה שאסור באבלות). וכן מצינו בשו״ת תשובה מאהבה (סוף הלכות אונן) דבפראג נהגו לעשות כל המלאכות לפני הקבורה והנודע ביהודה לא מיחה על כך. ועיין בספר כל בו (אבלות עמוד 151) דציין שכמה גדולי דור התירו לאונן להסתפר ולהתרחץ.

לדינא נקטו גשר החיים (קסה, ג), חזון עובדיה (אבלות ח״א עמוד קנג), הילקוט יוסף (נז, טז), הנטעי גבריאל (אבלות ח״א פכ״ג) בספר חיים וחסד (ג, טו) והחיי עולם לגר״א זכאי (ז, ח) כי אונן אסור בכל איסורי אבלות וממילא גם ברחיצה. וכן העלו גם בסידור בית עובד (דף ריא), במנחם אבלים (מערכת אונן אות כא), בספר שופריה דיוסף (יורה-דעה אבלות כ) ובשו״ת דברי דוד טהרני (ו יורה-דעה קז). וע״ע בשו״ת בית יהודה עייאש (א יורה-דעה מח), בשו״ת דבר משה אמריליו (א יורה-דעה עב), בשו״ת בית דוד (יורה-דעה קסז) ובספר שלמי ציבור (שלמי-יחיד דף קעט ע״ג סקי״ג).

אך חזיתי כי הגר״מ מאזוז (אור-תורה טבת תשס״ד סי׳ לט) כתב כי מותר לאונן לרחוץ בכדי להוריד הזיעה ובנטעי גבריאל התיר לרחוץ מקום הלכלוך, ע״ש. יתרה מכך, מצאתי בשדי חמד (אנינות אות ד) דסיים ״ולענין הלכה דעתי מסכמת בצורך, המקיל לא הפסיד״. ועיין בחבל נחלתו (יד, מה) דהעלה ד״אוננים שצריכים בצורה מיוחדת להתרחץ או להסתפר יכולים לסמוך על דעת המקילים״. ובספר חוקי החיים (הלכות אבלות שמא, יד) כתב דאם הנפטר היה חולה בקורונה, מותר לאונן לרחוץ מחשש חיידקים ובפרט אם טיפל בחולה, ע״ש. וע״ע בשו״ת תשובות והנהגות (ז, קמו, ב).

ואציין כי אף דרובא אסרו לאונן בתספורת (עיין במקורות שציינו לעיל) וכן אסרו הברכי יוסף (שמא, סקכ״א. ובשו״ת חיים-שאל ב, לח אות מו), המכתם לדוד (יורה-דעה נב) ובישמח לבב (יורה-דעה מז אות א). והעיר כי בברית כהונה (ערך א אות יד) ציין דמנהג ג׳רבא להתיר וסמך על דעת מרן דהבין כרמב״ם שאונן לא נאסר בדיני אבלות. וכן מצינו בנהר מצרים (הלכות אנינות אות כז) שמנהג מצרים שאונן מסתפר. וע״ע בשו״ת דברי בניהו (לג, סב).

העולה לדינא: לכתחילה אין לאונן להתרחץ, אך במידה והוא מזיע או מלוכלך וודאי דלמקלים יש על מי לסמוך (פשט לשון מרן. וגם הרמ״א נקט י״א).

קע. צילום הלוויה והקבורה

נשאלתי בהאי לישנא, נתבקשתי לשאול ע״י מו״א שליט״א, בהלוייתו של מורו ורבו הגה״צ ח״ר ראובן דרעי זצ״ל הכריזו בבית ההספדים שאף אחד מצאצאיו של הרב לא ילווה אותו לבית העלמין. וזה עפ״י בקשתו בצוואתו. בנו של הרב ביקש מבעוד מועד מאחד המשתתפים בהלוויה שיביא איתו מצלמת וידאו ויצלם את מסע הלוויה מתחילה ועד סוף, כיון שהוא רוצה לראות את הלוויה והקבורה. בשעת הקבורה ראה אחד מאנשי הח״ק שהנ״ל מצלם את הקבורה, ואמ״ל שיש בזה משום ביזוי כבוד הנפטר ואין לצלם את מעשה הקבורה, וגם הפחיד אותו שזה יזיק לו ולבניו וכו׳ ח״ו, אע״פ שעושה כן עפ״י בקשת המשפחה. האם באמת יש בזה איסור או בית מיחוש?

מצוי מאוד בהלוויות של גדולי ישראל שמצלמים את כל מהלך הלוויה, החל מההספדים, משא הארון ועד הקבורה. ופוק חזי עמא דבר. וממילא אין מקום להחמיר בזה.

עיקר הבעיה היא לצלם את המת כאשר פניו גלויים משום דהוי ביזיון למת ויש לנהוג כבוד עם הנפטר.

לכאורה בעבר היו רואים את פני המת, כפי שעולה מדברי הגמרא במסכת מועד קטן (כז, א) שבראשונה היו מגלין פני עשירים ומכסין פני עניים. ומצינו דבשו״ת פני מבין (יורה-דעה שכג) הקשה לגבי הסתכלות של משפחתו של רבי עליו אחר מיתתו (כתובות קג, א כשהגיע לעשות קידוש), והרי המת אסור בהנאה (סנהדרין מז, ב. עבודה-זרה כט, ב). אך ראיתי דבשו״ת מנחת אלעזר (ג, סא) דחה זאת, וביאר דהסתכלות על המת איננה מיקרי איסור הנאה. וכן מובא גם בשו״ת מחנה חיים (יורה-דעה ב, ס) וממילא יכולים אנו ללמוד מכל זה דלא קיים איסור להסתכל עליו מעיקר הדין. אלא דיש לנהוג במת כבוד. אך כיום המת עטוף כולו בתכריכים ואין לחוש כלל דיש ביזיון בצילום הלוויה.

ואזכיר כי מצינו בעבר צדיקים שהקפידו ע״פ הנסתר שלא יצלמו את המת. ועיין בזה בשו״ת דבר יהושע ארנברג (א, לה) ותראה דכל הקפידא, הוא כשהמת מגולה, והרי ידוע שבלויה כיום המת מכוסה בתכריכים. ועיין בדברי המהר״ם שיק שהתנגד לאלמנה שבקשה לצלם את פני בעלה שמת. וע״ע בספר נטעי גבריאל (אבלות ח״א מב, ח).

וחשבתי דאולי דבריהם נבעו בעקבות המובא בגשר החיים (ח״א פט״ו א, ו) כי אין נותנים לגוי הסתכל במת בקבר אע״פ שפניו אינם גלויים (עיין בכהנ״ג יו״ד שסב בהכהות הטור א). ויתכן דמכך חששו.

כיום (שהמת עטוף בתכריכים) אינני מכיר איסור לצלם לוויה. ומי שחולק בזה, עליו הראיה. ובייחוד דבמציאות של המקרה שלנו, דכוונת הצילום לתועלת. ולפיכך לענ״ד לצלם לוויה, אחרי שהמת בתכריכים, אין שום איסור, ק״ו שלא קללה. וכך גם מעשים בכל יום שמצלמים לוויות של גדולי ישראל ומפרסמים בתקשורת. וידידי הגר״י בן מאיר שאל את שאלתנו את הרב יעקב רוז׳ה שליט״א, שצחק ואישר שאין שום איסור (לצלם הלוויה והקבורה).[1]

אולם יש להעיר כי על המצלם להיות רגיש מאוד בעת צילומו לא לפגוע בכבוד המת וברגשי הזולת, ולצלם באופן מכובד. וחלילה שלא יגרם שע״י הצילום הסחת דעת מהמת. כמו כן, על המצלם להקפיד לא לדחוף אנשים בכדי להשיג זווית צילום טובה יותר או לדרוך על קברים לשם כך.

---

[1] וידידי הגר״י מאזוז (מח״ס שו״ת חקרי הלכה) כתב לי: נלע״ד שאין בזה כל חשש, וכך יודע אנכי על כמה וכמה רבנים שצפו בצילום הלויית מרן הגר״ע יוסף זצוק״ל, וכן בהלויות שאר גדולי הדור מסריטים ומצלמים, ואין בכך כל זלזול לנפטר, ואדרבה יש בזה תועלת להנציח את הכבוד שעשו לו במותו. ויש בכך יקרא דשכבי ויקרא דחיי. ובעיקר הענין שהבנים אינם מלוים את הנפטר, מר זקני מרן הגאון איש מצליח תיקן נוסח חרם שעל ידי אמירתו אין חשש בליווי הנפטר.

קעא. כיסוי תמונות בבית הנפטר

האם בסלון בו יושבים שבעה צריך לכסות את התמונות?

בספר נתיבות המערב (עמוד שב) כתב כי נהגו לכסות את התמונות בבית האבל. אלא דבתחילה ציין דזה משום שמתפללים שם וקיים איסור להתפלל בפני מראה (זכוכית התמונה. כפי שכבר מובא במשנ"ב צ, סקע"א. וע"ע בשו"ת יביע-אומר ד יורה-דעה לה אות ג). אלא דהוסיף שגם בגלל דהוא מקום של כפית המטה. וחזיתי דמובא בספר ירושלים במועדיה (בין המצרים עמוד קנג) בשם הגרשז"א כי הטעם שמכסים תמונות בבית האבל הינו משום שהאבל מרוב צערו עלול להיבהל בעת החשיכה אם יראה דמויות. ועפי"ז ציין דמירי בתמונות הנמצאות בתוך זכוכית (בהם עלולה דמות אדם להשתקף). וכן כתב לי הגר"ש פנחסי (מח"ס חיים וחסד) דכיסוי התמונות בזכוכית, הופך כמין מראה, ובבית האבלים יש לכסות את המראות. ולכן ראוי להוריד או לכסות בימי השבעה תמונות אלו. ומשמע החשש רק כשיש מראה או זכוכית על התמונה (משום תפילה או בבואה). עוד בעניין תפילה מול מראה ומקורות רבים לכך עיין בדברינו בשו"ת אבני דרך (ז, יג).[1]

טעם נוסף ראיתי בספר וישמע משה (ח"ב עמוד רסט) בשם הגריש"א דהכיסוי נועד בשביל למעט בשמחה (ולפי טעם זה, זהו בכל תמונה יפה אף שאינה בזכוכית/במסגרת). ובספר פני ברוך (י, ד ובהערה ח) הזכיר גם את טעם השמחה וגם התפילה מול מראה, ע"ש. וע"ע בשו"ת חלק לוי (יורה-דעה קלב) וספר צרור החיים (ח, קלב-קלג). ובספר חיי עולם לגר"א זכאי (טז הערה 32) הוסיף שבבית האבל מצויות רוחות רעות ומזיקים, וכדי שלא יראה דמות הנך כלבין חציפין במראה ויבוא לידי נזק, לכן מהפכים (וכן איתא בשו"ת גנזי-יוסף קמג). ובנטעי גבריאל (אבלות ח"א צב, ו) ציין דיש לכסות התמונות וכתב בהערה מספר דרכי חסד (עמוד לג) ע"פ הירושלמי. אך לא אכחד לציין כי בספר חוקי החיים (הלכות אבלות שעו, יג אות ב) כתב דאין צורך לכסות התמונות על גבי הקיר.

טעם אחר שבגללו הורו לכסות המראות (או תמונה שיש לה זכוכית) הוא שמא יבואו האבלים להתקשט ויסיחו דעתם מהאבלות כמובא בספר כל בו לאבלות (הרב גרינולד, דף 262).

אגב, אציין כי ראיתי בספר יסודי שמחות (עמוד 145 הערה 20) בשם האגרות משה כי בשבת צריך להוריד את הכיסויים מהמראות בבית האבל משום שלא להוי אבילות בפרהסיא. ויל"ע, דהרי אם מתפללים שם גם בשבת וודאי דאין היתר להתפלל מול מראה. ואם אין מתפללים, לכאורה עולה מדבריו כי אין לחוש בשבת לבבואה.

---

[1] עוד לגבי כיסוי המראות בבית האבלים, יש שציינו דהוי משום שמתפלל שם וקיים איסור להתפלל מול מראה, והכי איתא בשו"ת יביע אומר (ד יורה-דעה לה אות ג) ובשו"ת חלק לוי (יורה-דעה קלב).יש שציינו כי טעם כיסוי המראה בבית האבל הוא משום שבבית זה מצויים רוחות רעות ומזיקין, והכי איתא בשו"ת גנזי יוסף (קמג). ויש שציינו (שו"ת דבורי-אמת סי' שפז) דהמראה גורמת לשמחה, וכידוע דאבל אסור בשמחה, לפיכך מכסין את המראה. ויש שציינו דמטרת מראה היא לייפוי, דבר דאינו ראוי לאבל (עיין בספר נוהג בחכמה עמוד כג). עוד לגבי כיסוי מראה בבית האבל עיין בשו"ת דודאי השדה (עח), בשו"ת שבט הקהתי (ו, תא) ובשו"ת אבני דרך (ז, יג).

קעב. קבורת טבור שנשר

האם צריך לקבור את הטבור של התינוק כשהוא נושר (בדר״כ כשבוע עד עשרה ימים אחר הלידה)?

לא, אין כל צורך לקבור ואבאר בקיצור.

בשו״ת נודע ביהודה (מהדו״ת יורה-דעה רט) **העלה שאין מצוות קבורה באיבר מן החי** (והצורך בקבורה הוא כדי למנוע טומאה מהכהנים). **איבר מן החי שמטמא טומאת מת הוא דווקא איבר המכיל בשר, גידים ועצמות. אך איברים שאין בהם עצמות** (כלשון), **אינם מטמאים** (עיין ברמב״ם הל׳ טומאת מת ב, ג). **וממילא כיוון שאין עצמות וכדו׳ בחבל הטבור** (והשליה) **לא יצטרכו לקוברו. כדעת הנודע ביהודה העלו שו״ת מלמד להועיל** (ב, קיח) **וע״ע בגשר החיים** (ח״א ז, ב אות ב) **ובשו״ת יביע אומר** (ג יורה-דעה כב אות ב).

אלא שבשו״ת אגרות משה (יורה-דעה א, רלב) **העלה שיש דין קבורה עצמית גם באבר מן החי, וציין כי דין זה כולל לא רק אבר שלם שיש בו בשר, גידים ועצמות, אלא גם בשר מן החי. ולפי״ז יצטרכו לקבור הטבור. אלא שבהמשך חייו חזר בו האגרות משה** (יורה-דעה ג, קמא) **וכתב שאף על פי שיש דין קבורה עצמית באבר מן החי, דין זה קיים רק באבר שלם הכולל בשר, גידים ועצמות, אך אבר שאין בו עצמות מוגדר כבשר מן החי ופטור מחיוב קבורה.**

מתוך כך מובן מה שהפוסקים האריכו בקבורת שליה (אחר יציאת הוולד) **ודנו בחיובו מצד טומאה, והעלו דאין חיוב מעיקר הדין לקבורו** (אלא לכל היותר הוי מנהג) **והכי איתא בשו״ת ציץ אליעזר** (י, כה פרק ח-ט), **בשו״ת אגרות משה** (יורה-דעה ג, קמא) **ובשו״ת מנחת יצחק** (ז, קב) **וע״ע בזה בספר גשר החיים** (ח״א טז, ג אות ג), **בספר היכל הוראה** (ח״ד עמוד רנב), **בספר גפן פוריה** (עמודים רמ-רמב), **בשו״ת דברי דוד טהרני** (ה יורה-דעה צח אות ה), **בשו״ת עטרת פז** (ח״א כרך ג חו״מ ז), **בספר חבל נחלתו** (יב, מג), **בשו״ת גל עיני** (ג עמוד תיד) **וכן באסיא** (צג-צד, אדר א תשע״ד, עמ׳ 110) **במאמרו של הרב ד״ר מרדכי הלפרין** (שימוש בשליה לאחר לידה - לרפואה, לסגולה ולקוסמטיקה).[1] **וכ״כ לי הגר״ש דיכובסקי: ״אין צורך. זו נשירה טבעית של חלק מיותר, כמו שיער״.**

ואעיר מעט לגבי השליה. בגמרא בשבת (קכט, ב) **אומר רבי יוסי כי ״טומנין השליא כדי שיחם הולד״. וביאר רש״י דהוי ״רפואה להתחמם הולד״. וכן פסק השולחן ערוך** (אורח-חיים של, ז) **וביאר שם המשנה ברורה** (סקכ״ו) **שהיה זה מדרך סגולה אצלם לטמון השליא** (אך לסגולה זו, אין מחללין שבת). **ויל״ע כיצד הוולד מתחמם כשטומנים השליא. וביאר בספר עלי תמר** (שבת פי״ח ד״ה ׳השליא טומנין׳): **״ואולי זוהי רפואה סגולית, שאחרי שנתן הערבון לארץ שוב אין קטרוג על הילד״. ובקושטא, הכי משמע מהירושלמי** (שבת סו״פ יח). **ומבואר דהכוונה דכבר בלידה חושבים על ״ואל עפר תשוב״.**

על פי זה מובן היטב מה שהביא השדי חמד (כללים אות ק כלל לז) **בשם הנחמד למראה: ״לא יפה עושות נשים שזורקות השליא לבית הכסא, דטוב הוא לקברה בארץ להורות העירבון שגם האדם ישוב לעפר שממנו לקוח״** (וע״ע בשו״ת משנה-שכיר יורה-דעה רלט). **ועיין עוד בזה במה שהאריך בשו״ת ציץ אליעזר** (י, כה פרק ח אות ט) **כי אין חיוב מצד הדין לקבור את השליה, אלא זהו מצד מדה טובה ונסתרת כדי לזכור הערבון והיכן סופו של האדם** (וע״ע בקובץ תשובות לגריש״א א, קכה בעניין עשיית תרופות מהשליה).

העולה לדינא: אין חיוב לקבור את הטבור שנשר.

---

[1] ובספר גם אני אודך לידידי הגר״מ גבאי (ו, כב) הפנה בזה גם לספר תורת היולדת (סב הערה א) וספר תורת העובר (יח, ח).

קעג. רכבל לכותל מעל בית קברות קראי

עיריית ירושלים מתכננת לבנות רכבל שייסע מגן הפעמון עד שער האשפות. ונשאלנו, האם יהיה מותר לכהנים לנסוע בזה, דהרי זה יעבור מעל בית קברות קראי. או שכבר כעת יש להתארגן מול התכנון הקיים כעת.

הגמרא במסכת עירובין (ל, ב) דנה לגבי הנכנס לארץ העמים בשידה או תיבה. דרבי מטמא דאהל זרוק לא שמיה אהל. ור׳ יוסי מטהר דלשיטתו אוהל זרוק שמיה אהל. ומדברי הרמב״ם (טומאת מת יא, ה) עולה כי נפסק כדעת רבי. וראיתי דבשו״ת שבות יעקב (א, פה. ב, צח) ביאר דדברי הרמב״ם דמדאורייתא אהל זרוק שמיה אהל, ורק מדרבנן לא (וע״ע בשו״ת מלמד-להועיל יורה-דעה קלג). והמעיין בתפארת ישראל (אהלות ח אות י) יראה דלכאורה השידה חוצצת (כל שאין בה טפח על טפח). וממילא יש מקום להתיר ברכבל סגור, וכ״ש אם נצרף דכהנים בזמן הזה טמאים. ועיין בזה בפני יהושע (סוכה כא, א תד״ה ׳ועל גביהן׳) ובשו״ת שבות יעקב (א, פה).

ועיין במה שדנו לגבי רכבת העוברת מעל בית קברות בשו״ת שואל ומשיב (תליתאה ב, מג) ובשו״ת יביע אומר (י יורה-דעה נב). וע״ע בשו״ת תשובות והנהגות (א, תרעו), בשו״ת שמע שלמה (ו יורה-דעה כ), בשו״ת חקי חיים קניג (ג יורה-דעה צא) ובספר ממלכת כהנים (יב, רצז). ואגב, סברא שהובאה בשניהם דהתדירות הגבוהה של הנסיעה ברכבת מחשיבה את הדבר לאהל קבוע (וטעם זה וודאי שיש גם ברכבל). וע״ע בנסיעה ע״ג קברים בשו״ת ציץ אליעזר (יב, סב). וכן, מצינו שדנו לגבי נסיעה לכהן ברכב בנעלה הזיתים (עיין בשו״ת ציץ אליעזר י, מא במילואים. בשו״ת שאילת שלמה א, תכג. קום התהלך בארץ סי׳ יא).

אלא שהרכבל אינו דומה לרכבת הנמצאת ע״ג הקרקע. דהרי באוויר הדין חמור יותר. וכבר כתב המשנה למלך (טומאת מת יא, א): ״עוד נראה לי לומר דהא דקי״ל אהל זרוק לא שמיה אהל, היינו דוקא כשהוא באויר, אבל כשמהלך ע״ג קרקע אף רבי מודה דחשיב אהל״. אגב, מדברי המשנה למלך למד בשו״ת ויאסוף שלמה (דף פז) דשפיר למכונית לנסוע על גבי קבר, וכן העלה גם בשו״ת כפי אהרן אפשטיין (סו). וע״ע בזה בשו״ת הר צבי (יורה-דעה רפ) ובשו״ת זכרון יוסף שטיינהרט (יורה-דעה כג ד״ה ׳ומיהו׳). ובשו״ת שואל ומשיב (מהדו״ג מג) כתב כי אהל זרוק מקרי רק כששידה תיבה הם באוויר, אך כשהם נגררים על קרקע דינם כאהל קבע, וכן הוא גם בשו״ת מהר״ם שיק (שנג).

כמו כן, כבר דנו הפוסקים בדין מטוס העובר מעל בית הקברות, עיין בשו״ת ארץ צבי (א, צג), בשו״ת חלקת יעקב (יורה-דעה ריג) ובשו״ת ירושת פליטה (סי׳ לד). ואעיר כי לא ניתן להוכיח משו״ת כפי אהרן אפשטיין (כה אות ד) דשם כתב דאין לחוש שנוסע ע״ג קברים (כשיש עוד נוסעים במטוס הגדול), דהרי הרכבל הוא קטן ובזה וודאי הוא מעל קברים. וע״ע בספר שערים המצויינים בהלכה (רב אות ח). עוד לגבי טיסה עיין בשו״ת אגרות משה (יורה דעה א, רל ענף ג), בשו״ת תשובות והנהגות (ג, שמז), בשו״ת חלק לוי (יורה-דעה קכו), בשו״ת והרים הכהן (ג, נ), בשו״ת משנה הלכות (ט, רכו), בשו״ת ברית הלוי (ב, קטו), בחזון עובדיה (אבילות ח״ב עמוד נ) ובילקוט יוסף (ספירת-העומר סי׳ תצג עמוד תקכ). ואגב, אעיר דכפי שטומאת המת מגיעה עד רום הרקיע, ה״ה קדושת מקום המקדש, קדושתה עד הרקיע (ולכן אסרו הפוסקים[1] לטוס מעל הר הבית).

[1] עיין בשו״ת יביע אומר (ה יורה-דעה כו אות ט), בשו״ת אור לציון (ח״ג ל, ד) ובספר בשובי לירושלים (ס) בשם הגר״א נבנצל.

ועתה נתייחס בקצרה לגבי בית הקברות. מצינו מחלוקת האם גוי מטמא באהל, הרמב״ם (טומאת מת א, יג. ט, ד. אבל ג, ג), הגהות מיימוניות (שם אות ב) בשם הריצב״א וראבי״ה, תשובת פאר הדור לרמב״ם (נו) ועוד העלו דאינו מטמא. אך יש הסוברים שגם גוי מטמא באהל, והכי דעת הסמ״ג (עשין רלא), התוספות (יבמות סא, א ד״ה ׳מגע׳. בבא-מציעא קיד, ב ד״ה ׳מהו׳), שו״ת הרא״ש (כלל ל, א) ועוד. ועיין בשו״ע (יורה-דעה שעב, ב) דנכון להחמיר. והעיר החכמת אדם (כלל קנט, יח) דבייחוד אם יש שיהודי מומר קבור שם. אולם בחזון עובדיה (אבלות ח״ב עמוד נב) הקל לכתחילה לכהן היכנס לבית קברות של גויים (וע״ע בספר ממלכת כהנים יא, רסג).

ברמ״א (יורה-דעה סו״ס שעב) איתא שגם מומר מטמא באוהל לכולי עלמא, ובשו״ת המבי״ט (ג, כב) ציין כי אף הקראים מטמאים באוהל. וכ״כ גם בשו״ת מהר״ם טראני (ב, כט) ובספר חוקת הגר (עמוד פז אות יב) שהקראים מטמאים באהל. וכן ביאר השדי חמד (בפאת השדה כללים מערכת הבית סי׳ לד אות כ). לכאורה, פשוט שמטמאים, דהרי השולחן ערוך אף התיר להתחתן עמם, בעוד הרמ״א אסר (אבן-העזר ד, לז). וע״ע בשו״ת יביע אומר (ח אבן-העזר יב) בעניין קראים לבוא בקהל. ועיין בספר ממלכת כהנים (יא, רעא) דציין שהקראים דינם כישראלים לענין טומאת כהנים (וע״ש בהערה שנח). וע״ע בשאלתנו בשו״ת השואל (ד, מט) דהעלה להחמיר ולאסור לכהנים.

וכתב לי בשאלה זו הגר״א מחפוד (מח״ס ברית הלוי), בהאי לישנא: לכאורה יש להם דין ישראל לענין טומאת אוהל וראיה מהא דפסק השו״ע (יורה-דעה קנט, ג) דאסור להלוותם ברבית, ואין צריך לומר שאסור ללוות מהם ברבית. ואף דהש״ך (סק״ו) כתב לחלק בזה הנה החוות דעת (ביאורים סק״ה) כתב דמ״מ נראה דאסור ללוות מהן כיון דמומר אף עד אלף דור דין מומר יש לו ואסור להושיט לו איסורים, ומאן עקר מהן דין מומרים ונתן עלייהו דין עובדי כוכבים, נהי דבכותיים מותר משום דחכמים עשאום כעובדי כוכבים, הם היה כח בידם לעקור דבר מן התורה, אבל אנו אין לנו כח בודאי לעקור אפילו אות אחת מהתורה עיי״ש. וכן יש להוכיח מהא דכתב הרמב״ם (הל׳ עירובין ב, טז) דצדוקין וביתוסין וכל הכופרים בתורה שבעל פה, שאינם מודים במצות עירוב, אין מערבין עמהם ומ״מ אין שוכרין ממנו לפי שאינו כגוי, אבל מבטל הוא רשותו לישראל הכשר וזו היא תקנתו וא״כ הכא נמי קראים שהם הם צדוקים לא חשיבי כגוי לענין שלא יטמאו באוהל.

וכן מפורש בשו״ת המבי״ט (ג, כב) דקברי הצדוקים הנקראים קראים נחשבים כישראלים ולא כעכו״ם והכהנים מוזהרים מליכנס בבית קברותיהם ומוכיח מהגמ׳ (נזיר נד) שקברי הגויים לאחר הדיבור כקודם הדיבור שאין טמאים באוהל לפי שלא ניתנה להם תורה וא״כ הני צדוקים שניתנה להם תורה בכלל כל ישראל וקבלוה אבותם בהר סיני אלא שאח״כ כפרו בתורה שבע״פ, א״כ הם מטמאים באוהל כישראלים וגם מדממעטי עכו״ם מדכתיב אתם קרוים אדם ואין אומות העולם קרויים אדם חידוש הוא בגוים ואין לך בו אלא חידושו דהני צדוקין אינם נכללין בכלל גוים ותולעת יעקב הן מכלל ישראל וכן מוכיח מדין עירוב וכנ״ל ומסיק: ״וא״כ לענין טומאת אוהל אינם כגויים ואין הכהנים רשאים ליכנס בבית שהמת בתוכו או בבית הקברות שלהם כמו שהם זהירים בקברי ישראל כך צריכין ישראל כהנים להיות זהירין מקברי הצדוקים והביתוסים כי כולם טעות אחת גרם להם להכחיש תורה שבעל פה עיי״ש שהאריך, והו״ד להלכה בבית הלל (יורה-דעה שעב, סק״ב) וכן בשיורי כנה״ג (שם שעב אות ז) ושם הביא כן גם בשם מהר״ם גאליקו (כת״י סי׳ כו).

ומעתה כיון שאין לן בזה שום פתח היתר וכישראל חשיבי ומטמאים באוהל, א״כ בדין הרכבל באנו לדיון אם אוהל זרוק שמיה אוהל, ועיי׳ מה שהארכתי בזה טובא בספרי שו״ת ברית הלוי (ב, קטו ד״ה ׳הן אמת׳) ומשם בארה קחנו משם. עכ״ל.

וכן כתב לי בשאלתנו, הגר״ב דיין (מח״ס שו״ת דברי בניהו), ואלו דבריו:

הנה לענין אם גוי מטמא באהל דנו בזה הפוסקים הנה הב״י (סימן שעב) כתב קברי גוים כתב הרמב״ם שמותר לכהן לילך עליהם. בהלכות אבל (ג, ג) ובהלכות טומאת מת (א, יב-יג) כתב שהגוים אין מטמאים באהל אבל מטמאים במגע ובמשא, וטעמו מדגרסינן בפרק הבא על יבמתו (יבמות סא.) היה רבי שמעון בן יוחאי אומר קברי גוים אינם מטמאים באהל שנאמר (יחזקאל לד לא) ואתנה צאני צאן מרעיתי אדם אתם אתם קרוים אדם ואין אומות העולם קרוים אדם, כלומר וגבי טומאת אהל כתיב (במדבר יט יד) אדם כי ימות באהל ומשמע בסוף פרק המקבל (ב״מ קיד.) דהלכתא כותיה דקאמר התם אשכחיה רבה בר אבהו לאליהו דקאי בבית הקברות של גוים אמר ליה לאו כהן הוא מר מאי טעמא קאי מר בבית הקברות, אמר ליה לא מתני מר סדר טהרות דתניא רבי שמעון בן יוחאי אומר קברי גוים אינם מטמאים וכו׳. אבל התוספות כתבו שם (אמצע ד״ה מהו) דאליהו מדחי דחי ליה לרבה בר אבהו דלא קיימא לן כרבי שמעון בן יוחאי, אלא כרבן שמעון בן גמליאל דסוף אהלות (יח, ט) דאסר מדורות הגוים משום אהל וטעמא דאליהו משום דברוב ארונות יש בהו פותח טפח, ויש מקומות שלא גזרו כגון לצאת לקראת מלכים וכיוצא בו, ומ״ש רבינו בשם הרא״ש בתשובה (כלל ל סי׳ א), והגהות מיימוניות (הל׳ אבל ג אות ב) כתבו בשם ספר יראים (סי׳ שכב) דהלכה כרשב״י וכיון שאין טמאין באהל אף במגע ובמשא לא מטמאי, והביא ראיה מתורת כהנים, וכתב בסוף דבריו ושמעתי שיש אוסרים כהנים במגע ומשא מתי גוים, ואני כתבתי הנראה לי, והמחמיר תבא עליו ברכה והמיקל לא הפסיד, וכתבו ההגהות עליו אמנם כדברי המחבר רבינו (הרמב״ם) משמע בפרק הבא על יבמתו (שם) דגרסינן נהי דמעטינהו קרא מאהל ממגע ומשא לא מעטינהו עכ״ל. ולענין הלכה נקטינן להחמיר. חזינן שדעת הרמב״ם ועוד ס״ל שאין הגוי מטמא באהל ולכן אין קברי עכו״ם מטמאים ויכול כהן ליכנס לשם. וכן דעת הרמב״ן (בחידושיו ליבמות סא.) וכן דעת הרשב״א שם שאין הגוי מטמא באהל. וכ״כ בשו״ת הרשב״ץ (ג, שכג) שנהגו הכהנים להכנס בקברות הגויים כדעת הרמב״ם, ורבינו פרץ היה נזהר מלהכנס בבית הקברות של עכו״ם מפני ישראל המשומדים שקבורים שם, דהא קיי״ל ישראל שחטא ישראל הוא וכמבואר בסנהדרין (מד.). ומתבאר דלולי שהישראל משומדים קבורים שם גם דעת רבינו פרץ להתיר כיון שאין הגוי מטמא באהל. ורק נחלקו הראשונים האם גם הגוי לא מטמא במגע או שעכ״פ מטמא במגע וכתב הב״י שיש להחמיר והיינו בטומאת מגע שלא יגע כהן במת גוי אבל לענין טומאת אהל אין הגוי מטמא באהל ולכן רשאי כהן ליכנס לבית חולים אפילו שיש שם גוי מת כיון שאין הגוי מטמא באהל. וכן מתבאר מתשובת הרמב״ם (הוצאת פריימן סי׳ רעו) ששם מפורש להדיא שקברי עכו״ם דינם כמת עכו״ם עצמו ומטמא במגע וז״ל: שאלה, אם יש חילוק בין מתי גוים למתי ישראל ובין קברי גוים לקברי ישראל, או לא, דראינו בפרק המקבל על דברי רשב״י דאמר קברי גוים אינן מטמאין ובפרק המקבל אמרו ג״כ זה שקבריהם אינן מטמאין ושמא במגע ומשא מטמאין כישראל, אם החילוק בין המתים גופן ובין קבריהם או דין שניהם שוין, ואם סברת רבי שמעון הוסכמה או חכמים חולקים וכו׳. תשובה: על שאמרתם אם החילוק בין המתים ובין קבריהם זיל קרי בי רב הוא ואמרה התורה וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב או במת או בעצם אדם או בקבר, ובמלחמת מדין כתיב כל הורג

נפש וכל נוגע בחלל, ובאלו הכתובים אין בהם חילוק בין מתים עצמם ובין קבריהם וציותה התורה הנוגע במת גוי יטמא, והנוגע בקברו יטמא, אבל באהל לא יטמא לדברי הכל כמו שאמרו ביבמות וזה לדברי הכל וליכא מאן דפליג כמו שאמר רבינא דהוא בתרא דאמר נהי דמעטינהו קרא מאטמויי באהל במגע ומשא מי מיעטינהו קרא ואם היה דברי רבינא על רבי שמעון בלבד הוה ליה למימר אמר ר׳ שמעון נהי דמיעטינהו קרא מאטמויי באהל וכו׳, עכשיו דאמר נהי דמיעטינהו קרא וכו׳ ודאי לדברי הכל קאמר עכ״ל. חזינן שהעלה כנ״ל שיש חילוק בין מגע לבין אהל המת שבגוי לא מטמא באהל ואילו במגע לנגוע במת עכו״ם כן מטמא, ולכן כהן לא יוכל לנגוע במת גוי והוא הדין בקבר שלו אבל להכנס לתוך אהל של מת גוי אין הכהן נטמא בזה.

והנה בשו״ע (שעב, ב) כתב קברי עובדי כוכבים, נכון ליזהר הכהן מלילך עליהם (מהר״מ ותוס׳ פ׳ המקבל) אף על פי שיש מקילין (רמב״ם והגמי״י בשם ס׳ יראים). ונכון להחמיר. חזינן שמרן פסק שרק נכון להחמיר והיינו מתורת חומרא ולא מצד הדין שכתב נכון ליזהר היינו זהירות, ולכן נראה דבמקום צורך שפיר דמי ליכנס לבית חולים שיש שם גוי שמת כל שנכנס לצורך או לצורך טיפול לעצמו או לצורך אשתו או בניו שמאושפזים וצריך לבקרם נראה דשפיר דמי. ועיין בברכ״י (יו״ד שעב אות ה) שכתב. קברי עכו״ם וכו׳. הרב חינוך (סי׳ ש״ן), והרשב״ץ (ג, שכג), ומרן בכסף משנה (טומאת מת א, יג) ובב״י בדין זה, כתבו דקיימא לן כר׳ שמעון, דקברי עכו״ם אינם מטמאין באהל, משום דהכי אמר אליהו זכור לטוב לרבה בר אבוה במציעא דף קי״ד. ועמ״ש בעניותנו (בא״ח סי׳ לב אות ד) ובקונטרס שם הגדולים (דף לג, מע׳ גדולים ערך רבי יעקב ממרוויש). והרב פנים מאירות (ב, יד וקנב) הביא ראיות לדעת הרמב״ם וסיעתו דהלכה כר״ש, וגם שם סעיד וסמוך לסברת מהר״א ממיץ דשרי במגע נמי. חזינן שרבים מן הפוסקים העלו להלכה שהעיקר כדעת הרמב״ם שאין הגוי מטמא באהל ולכן שפיר יוכל כהן ליכנס לבית חולים אם נמצא שם מת גוי ועדיין לא פינו אותו ובפרט שגם אין הכהן נכנס רק לחדרים אחרים שהטומאה שם לדעת הש״ך (ביו״ד שעב) אינה אלא מדרבנן גם אם נמצא שם מת ישראל ומכיון שבנידון דידן מדובר על מת גוי הרי אין מטמא באהל כדעת הרמב״ם ועוד ראשונים ומרן כתב להחמיר באותו חדר דוקא מצד חומרא ולא מדינא ולכן כל שיש צורך יש להתיר.

וכן ראיתי בחזון עובדיה (אבלות ח״ב עמ׳ נה) שכתב שהעיקר להלכה כדעת הרמב״ם ורוב הפוסקים שאין העכו״ם מטמא באהל ורק מרן חשש לדעת ר״ת ודעימיה ופסק שנכון להזהר. וכבר כתב החיד״א במחזיק ברכה (סימן תרל) שלשון יש להזהר משמע דלאו מדינא הוא אלא זהירות בעלמא. וכ״כ בשו״ת אגרות משה (יורה דעה א, רל ענף ג) בתו״ד וז״ל, ומצד עיקרא דדינא במתי עכו״ם לענין אהל כיון שהרמב״ם ורוב הראשונים סברי שאינם מטמאין באהל, וגם המחבר משמע שפסק כן לדינא שכתב רק שנכון ליזהר הכהן מלילך עליהם ולא כתב שאסור, וכן הוא לשון הרמ״א שכתב רק ונכון להחמיר. ועיין בברכ״י שהביא גם מרשב״ץ ומפנים מאירות ומהרב חינוך שסברי כהרמב״ם, ולכן ודאי שיש לסמוך ע״ז להתיר לו מצד טומאת אהל שאין מטמאין. ולכן שפיר דמי לכהן לטוס מעל גבי בית הקברות של עכו״ם כיון שגוי לא מטמא באהל. וכן כתב בשו״ת משנה הלכות (ט, רכו) שבמטוס דהוי באויר מותר לעבור מעל קברי עכו״ם דהסכמת הפוסקים דבאוהל מותר. וכ״כ בשו״ת ישועות מלכו (יו״ד

סי׳ ע) שבקברי עכו״ם אין להחמיר והמחמיר הרי הוא מן המתמהין ויש לסמוך על רוב הפוסקים. וראה עוד מה שהארך בזה בספר פי כהן (שער יא) שכתב לפ״ז אין לחוש מלנסוע מעל גבי קברי עכו״ם והחושש אינו אלא מן המתמהין.

וכ״כ בשו״ת תשובות והנהגות (ב, תקסח) קברי עכו״ם אם מטמאין באהל נחלקו הפוסקים, דבשו״ע (שעב) איתא קברי עכו״ם נכון ליזהר הכהן מלילך עליהם. וברמ״א כתב אע״פ שיש מקילין, ונכון להחמיר. אבל קבר של מומר לעבודת כוכבים מטמא כשל ישראל, ע״כ. וע״ש בדגו״מ ופתחי תשובה, וכלל בידינו כשנחלקו הפוסקים הקבלה מכריע, וכאן דעת הקדוש האריז״ל שאין קברי עכו״ם מטמאין וכמבואר בפירוש מלאכת שלמה (בהגה״ה למשנה אהלות יח, ז) בשם ספר חן טוב, ומביא שהקדוש האריז״ל מסביר שהקליפות רוצים להתדבק בקדושה שאין להם אורה, ובחיים אור הנשמה מכהה, אבל אחר יציאת הנשמה מתאוים להידבק בכלי שנשתמש בו קודש ונשאר בו ניצוצי אור וכו׳, אבל בעכו״ם בחייהם קרויים מתים אין בגופם קדושה שירחקו מהם בחייהם אלא אדרבה הוא חלקם בחיים, אם כן טומאתם בחייהם ולא במותם ע״ש היטב, וצ״ב לפי דבריו למה מומר לע״ז מטמא וכמבואר ברמ״א שם, וצ״ל שגם אצלו נשאר ניצוצי אור שנוצר בהם ולכן מתדבקים בו, ואולי אדרבה קל להם יותר אצלו שקרוב להם, אבל עכ״פ זהו דעת הקדוש האריז״ל, וכן מביא שם שזהו דעת חכמי הקבלה, וכ״ש שזהו דעת רשב״י שאין מטמאין באהל, ויש לנו כבר יסוד להקל, וכן בספר ״חמדת משה״ (פ״נ) מסיק להקל בשעת הדחק נגד הרמ״א שמחמיר רק בלשון ״ונכון להחמיר״ כיון שהמקובלים הכריעו כן. עכ״ד. חזינן שדעת רבים מן הפוסקים ס״ל שאין קברי עכו״ם מטמאים באהל ולכן שפיר יכול כהן לטוס מעל בתי קברי עכו״ם.

אמנם הקראים אינם עכו״ם אלא הם ישראלים מומרים ויש בהם חשש ממזרות אבל הם ישראלים מומרים. ועיין בשו״ת יביע אומר (ח אבן-העזר יב) שדן האם הקראים אפשר להתירם לבא בקהל ה׳. וכתב וז״ל רבינו שמשון בתשובה כתב (הובא בב״י אה״ע סו״ס ד): שאלה, האם מותר להתחתן עם הקראים? תשובה, מאחר שהם כופרים בתורה שבעל פה, ומחללים כל המועדות, ואוכלים חמץ בפסח, ואוכלים ביום הכפורים, הרי שנינו בתורת כהנים (פר׳ אמור), מה ענין מועדות לשבת, ללמדך שכל המחלל מועדות כאילו חילל שבת, ושבת שקולה כנגד כל המצות, ועוד שהם בועלי נדות (שאין נשותיהם טובלות במקוה כלל), ואוכלי נבלות וטרפות, ומאחר שהם עוברים על איסורי כריתות, וחייבי כריתות הם, וקי״ל (סנהדרין פא ב) מי שלקה ושנה בחייבי כריתות מכניסין אותו לכיפה עד שתבקע כרסו, ואלו שנו ושילשו באולתם, כבר אמרו (בפסחים מט ב) שאסור לישא את בת עם הארץ, שהם שקץ ונשותיהם שרץ, ועל בנותיהם הוא אומר ארור שוכב עם כל בהמה. ועוד שקידושיהם מן התורה הם, וכמו שאמרו (יבמות מז ב) שאפי׳ ישראל משומד אם קידש קידושיו קידושין, וכשמגרשים אין מגרשין כדין תורה, ומשנים ממטבע שטבעו חכמים בגטין, ונישואות לאחרים בחיי בעליהן הראשונים, והבנים ממזרים מאשת איש. ע״כ. ובשו״ת הרדב״ז (ב, תשצו) הביא מ״ש על זה רבינו שמואל הלוי, שלפי מ״ש הרב שהקראים מחוייבי כריתות, ובועלי נדות, ומומרים, וכופרים בכל התורה כולה, א״כ פסולי עדות של תורה הם, והקידושין שעושים בפניהם אינם קידושין, וכמ״ש הרמב״ם (הל׳ אישות ד, ו), שהמקדש בפיסולי עדות של

תורה אינה מקודשת, ואין נשותיהם צריכות גט, וא״כ ממזרות מנין? ע״כ (ודברי מהר״ש הלוי נדפסו מכתב יד, בתשובתו שהובאה והיא לו נדפסה בספר ״המעמד האישי של הקראים״, עמוד קצו). וכתב ע״ז הרדב״ז, ואני אומר שלא עלה על דעת הרב לומר שקידושיהן קידושין כשהם בעדים שלהם ח״ו, שהרי בודאי שהם פסולי עדות, אלא דיבר לפי זמנו ומקומו שלא היו נמצאים אלא מעט מזעיר, וכל קידושיהם היו בעדי ישראל, אבל הגירושין אף על פי שהיו בעדי ישראל, לא היה הגט כתיקון חז״ל, ולכן גזר עליהם שהם ממזרים. אלא שמאותם קראים לא באו בארצות אלה, כי חקרו אחריהם עד אשר השמידום. וכמ״ש הרב ר׳ אברהם זכות. הלכך בזמן הזה ובמקום הזה שיש להם קהל גדול, ואין עושים קידושיהם אלא ע״פ עדיהם, הדבר ברור שאין קידושיהם קידושין, והבא על אחת מנשותיהם אינו כבא על אשת איש, ולכן לדעתי אינם ממזרים, ואם יסכימו לשוב בתשובה אני מקבלם, שלא גזר הרב אלא באותם שקידושיהם בעדים שלנו. ע״כ.

עוד כתב וכ״כ עוד הרדב״ז (א, עג) וז״ל: כללא דמילתא קידושי הקראים בפני עדיהם אינן קידושין, לפי שהם פסולים לעדות, לפיכך אין בהם חשש ממזרות, ומותרים לבא בקהל. וכבר היה מעשה בסוף מחזור רס״ז, שקהל גדול מהקראים חזרו לדת האמת על ידי הנגיד רבינו אברהם החסיד, וכמ״ש בס׳ כפתור ופרח (פרק ה), וקרוב הוא שהיה בנו של הרמב״ם ז״ל, ועוד היום המשפחות ההם ידועות במצרים, ומהם כהנים וישראלים מיוחסים, ולא היה אדם פוצה פה עליהם, אלא אדרבה נתחתנו בהם גדולי קהלות מצרים הרבניים. וכבר כתבתי בתשובה אחרת שאם יסכימו עמי חברי אני מתירם. ושוב העידו לפני שהרב מהר״ר יעקב בירב היה מתירם, וכן הרב מהר״ר שמואל הלוי היה מתירם. וכן מצאתי בתשובה להרמב״ם שמשמע ממנה שהיה פשוט לו שמותרים הם לבא בקהל וכו׳. עכת״ד. וכ״כ הגאון מהריק״ש בשו״ת אהלי יעקב (סו״ס לג) וז״ל: ״וכבר נעשה מעשה על ידינו לקרבם תחת כנפי השכינה על פי שלשה עמודי עולם, והם, הרב מהר״ר יעקב בי רב, ומהר״ר שמואל בן חכים הלוי, ומורינו הרדב״ז, וכמו שכתבתי בפסק שלי, וגם הוספנו עוד ראיות על היתר הקראים כשמקבלים עליהם דברי חברות, ועשינו אותן סניף לדברי רבותינו ז״ל״. חזינן שהעלו הפוסקים שהם נקראים ישראלים ורק שיש בהם בעיה של ממזרות שקדושיהם קדושין אמנם הגט שעושים אינו גט מבחינת ההלכה ולכן יש בהם בעיה של ממזרות. ומכיון שהם ישראלים מומרים ודאי שקבריהם מטמאים באהל ולכן אין לכהן לטוס מעל גבי קבריהם כנלענ״ד.

וכן ראיתי בשו״ת מהר״ם טראני (ב, כט) שכתב שהקראים מטמאים באהל וכ״כ הרב בית הלל (יו״ד שעב). וכ״כ בספר חוקת הגר (עמוד פז אות יב) שהקראים מטמאים באהל שהם נחשבים כישראל מומר וישראל שחטא אע״פ שחטא ישראל הוא וציין שכן כתב בשו״ת המבי״ט (ג, כב) והנימוק לזה כתב, וז״ל והני צדוקים ניתן להם תורה בכלל כל ישראל וקבלוה אבותם בהר סיני אלא שאח״כ כפרו בתורה שבע״פ וא״כ הם מטמאים באהל כישראלים וגם מדממעטי עכו״ם מדכתיב אתם קרוים אדם ואין אומות העולם ע״א קרוי׳ אדם משמע דאוה״ע שהם העכו״ם לבד הוא דאין מטמא באהל דהא מילתא חידוש שחדשה תורה דאע״ג דגוים נמי מטמאים במגע ובמשא אין מטמאין כדילפינן מדכתיב במדין כל הורג נפש וכל נוגע בחלל דבעי טומאת שבעה וגבי מגע אשכחן

> נוגע בעצם או בחלל ולא כתיב אדם ואפ״ה ממעטים להו מטומאת אהל מדכתיב אדם חדוש הוא בגוים ואין לך בו אלא חידושו דהני צדוקין אינם נכללין בכלל גוים ותולעת יעקב הן מכלל ישראל ע״ש. וכ״כ השדי חמד (בפאת השדה כללים מערכת הבית סי׳ לד אות כ) שהקראים מטמאים באהל וציין שם לדברי המבי״ט וכן לדברי המהרימ״ט הנ״ל ושכן כתב הרב פתח הדביר (ד אות ז) משם המבי״ט הנ״ל שקברי הקראים מטמאים באהל. וכ״כ בספר אהל יצחק (יו״ד לב) בשם המבי״ט הנ״ל שקברי הקראים מטמאים באהל ע״ש. ומאחר וחזינן שהקראים נחשבים לישראלים מומרים ולכן דינם כישראל שמטמאים באהל ולכן אין לכהן לטוס מעל גבי קבריהם במטוס או ברכבל כנלענ״ד.

בסיכום:

> אין לכהן לטוס או לנסוע ברכבל מעל בית קברות של הקראים שהם נחשבים לישראל מומר שהוא מטמא באהל ורק קברי עכו״ם אינם מטמאים באהל ויכול לטוס כהן מעל בתי קברות של עכו״ם אבל מעל גבי בית קברות של קראים אסור לו לטוס. וכן אם יעשו רכבל מגן הפעמון עד שער האשפות אין לכהן לנסוע ברכבל זה כל שהוא עובר מעל גבי בית הקברות של הקראים.

והוסיף לי בעל שו״ת תשובות ישראל דבגמ״ר (שעב) בתחילה כתב להקל באהל מטעם ס״ס משום הראב״ד שאם הכהן כבר טמא אינו מוזהר ואח״כ חזר בו שאין להקל משום דגם לראב״ד יש בזה איסור תורה ורק אינו לוקה ע״כ. ובזמננו מצוי הרבה כהנים שלא נטמאו ממת מעולם והם רק ראשון לטומאה שנגעו בטמא מת, וכגון שנולדו בבית חולים שאין בו טומאת מת, וממילא גם לראב״ד זה איסור תורה ולוקה ע״כ (לצד שקברי גויים מטמאים באהל). ועיין בחת״ס (שלט. הובא בפת״ש שעב, סק״ט) במה שהקל בספק סכנה בכהן שנטמא באותו יום משום דעת ר״ת, רש״י ויראים, וכתב עוד דהראב״ד חזר בו בתמים דעים ומודה לרמב״ם דאף כהן טמא לוקה גם בזה״ז.

ויש לדון בקראים וכותים שהם השומרונים אם דינם כישראל לחומרא או שהם כגויים גמורים לכל דבר. ובגמ׳ בחולין (ו, א) מבואר לענין כותים שגזרו עליהו ועשאום כעובדי כוכבים גמורין, והרמב״ם (בהל׳ עבדים ו, ה) כתב דבזה״ז הכותים כגוים לכל דבריהם, והג״מ (שם אות ב) הביא ירושלמי דכותאי דקיסרין קלקלו מעשיהם והתירו להלוותם ברבית. ומבו׳ דאף לקולא ה״ה בגוים ואם יקדשנה אחר לא תהא מקודשת לו כיון דהגט פסול וכן בעבד שנשתחרר בעד כותי, נשאר עבד ופטור ממ״ע שהזמן גרמא, וכ״כ בש״ך (קנט, סק״ה) דלגמרי עשאום כעכו״ם גם לקולא. ברם בקראים מובא בשו״ע שם דאין להם דין מומר ואסור להלוותם ברבית וכן אסור ללוות מהם ברבית והש״ך (סק״ו) חולק דדינם כמומרים שמותר להלוותם ברבית אבל אסור ללוות מהם ברבית. עכ״פ הקראים דינם כישראל וכמבואר בש״ך (רסו, סקי״ז) ואפילו למול בניהם בשבת שרי אם עושה גם פריעה. וממילא יוצא לדינא דהקראים מטמאים באהל כישראל לכל דבר.

העולה לדינא: אסור יהיה לכהנים לנסוע ברכבל זה אם הוא יעבור מעל בית קברות קראי. ולכן כבר עתה ראוי להתנגד לתוכנית זו ולשנות את מסלולו של הרכבל.

קעד. אבלות בימי הקורונה

במה ששמעת כי בימים אלו שמשתולל ברחובותינו הנגיף קורונה, אין לישב שבעה. האם כך יש להורות לקהל שומעיך.

הרמ״א (יורה-דעה שעד, יא) כתב: ״יש אומרים בשעת הדבר אין מתאבלים, משום ביעתותא (תשובת מהרי״ל סימן מא), ושמעתי קצת נהגו כן״. דבריו אלו של הרמ״א אין לו מקור בגמרא ובראשונים. אולם יש שהזכירו אותו ובהם ערוך השלחן (שעד, יט). וכן פסקו בקיצור שולחן ערוך (רד, יא).

מנהג זה שאין להתאבל בתקופת דבר הובא להלכה בשו״ת חתם סופר (יורה-דעה שמב) לא כהלכה, אלא כסניף, דאם לא התאבל בשעת הדבר, אם בטלה המגפה בתוך שלושים יום לאבלותו, צריך להתאבל (וכן איתא ביהודה-יעלה סי׳ שעד). וע״ע בזה בפתחי תשובה (שצו, סק״ג). אולם יש לציין דכבר בלשון הרמ״א רואים אנו כי אין מנהג זה התקבל כפסק חלוט ומוכרע.

בטעם זה שאין להתאבל בתקופה זו, כתב הלבוש (שעד, יא): ״יש אומרים בשעת הדבר אין מתאבלין משום ביעתותא והדמיון פועל בשעת סכנה לפיכך בעי צילותא״. נראה לבאר דכיוון שמצבו הנפשי של האבל גם ככה במשבר (בתקופה קשה זו של האבל), ישנו חשש ממשי שהעומס הנפשי של מה שקורה ברחוב (הדבר) ישפיע עליו והוא יכנס לחרדה. ועיין בירושלמי (שבת פי״ד): ״והסיר ה׳ ממך כל חלי׳ - זה הרעיון״, היינו הרעיון והדמיון של האדם. אולם יתכן דיש לדחות טעם, דדווקא ע״י המנחמים ימנעו ממנו הפחדים ויחזירו אותו ׳למציאות׳, ל׳קרקע׳. והמנחמים יביאו לאבל מרגוע לנפש הדואבת ויסייעו בעידודו ולחצו משברון לב.

טעם שני שאין מתאבלין בתקופה זו של הדבר, מובא בשו״ת דברי מלכיאל (ב, צ), לדבריו ישנו חשש שאנשים יראו וישמעו על מספר המתים, זה יכניס אותם לפחד וחרדה שהוא דבר מסוכן. ואעיר כי ידוע דפחד וחרדה הוי דבר מסוכן, כפי שמצינו בגמרא (שבת קנא, ב) דאין לישון בבית יחידי וביאר המאירי (שם) וכן בכל שהוא מביא עצמו לידי נסיון של פחד, אסור, והכל לפי טבעו.

ועיין בשו״ת צפנת פענח (א, לט) דמי שמתיירא בעת מהומה מגייס של נכרים, יכול לעבור על איסורי שבת ולברוח, למרות שהוא רק מתיירא (ואין סכנה ממש). וע״ע בדוגמא זו ברמב״ם בפירוש המשניות (שבת ב, ה). וע״ע בשו״ת אגרות משה (אורח-חיים א, קכז) ד״זה תלוי בדעת כל אחד ואחד״. ואכמ״ל דכ״ש אצל קטנים פחד הוי סכנת נפשות, כמובא בגמרא ביומא (פד, ב), בשולחן ערוך (או״ח שכח, יג) ובמשנה ברורה (שם, סקל״ח). ועוד, ידוע ד״חרדה מסלקת דמים״. ועיין בשו״ת מהר״ם שיק (אורח-חיים רפט) דביאר כי טעמו של הרמ״א שיש נוהגים שלא להתאבל בשעת מגפה כדי שלא יחשבו על המיתה כי מחשבה זו מזיקה מאוד. וע״ע בספר פסקים ותשובות (קטז הערה 182).

אולם נראה כי טעם זה אינו שייך בתקופתנו, שכן מדווח בכל כלי התקשורת כמה מתים יש, וכן באלו ערים ויישובים. ממילא כבר שומעים ויודעים את מקרי המוות, ואין האבל בהתאבלו מוסיף לשמועה או לידיעה. דכבר עוף השמים הוליך הקול[1] (עיין קהלת י, כ), ויודעים השכנים בסביבתם מי נפטר ומי יושב שבעה.

טעם שלישי שאין מתאבלין בתקופה זו של הדבר, הוא ע״פ מה שביאר בדבר שאול לגרי״ש נאטנזון

[1] ועיין בזה בגמרא במסכת בבא בתרא (ד, א).

(יורה-דעה שעד), כי יש דין אבילות רק במקום שיש מנחמים. ודייק זאת מרש"י (יחזקאל כד, כב) שכתב: "לא תנהגו אבילות כי אין מנחמין לכם שאין בכם אחד שלא יהיה אבל ואין אבילות אלא במקום מנחמים". וכידוע, בשעת הדבר אנשים מסתגרים בביתם (כמובא בגמרא במסכת בבא-קמא ס, ב) וממילא אין מנחמים (וע"ע בדבריו בשו"ת שואל ומשיב א, עח).

אולם יש לדחות טעם זה, דטעם זה היה שייך בעבר בעת שהסתגרו בבתים ולא יכלו לנחם האבל. אך כיום שישנם טלפונים, שיחות וידאו, זום ועוד, יכולים לנחם (במקום צורך) באופן זה, וממילא טעם זה אינו שייך כיום, דיש בימינו ניחום אבלים דרך אמצעים מגוונים (ולא רק בהגעה לבית האבל). עוד, בעניין ניחום אבלים דרך הטלפון וכדו', עיין בשו"ת אגרות משה (אורח-חיים ד, מ אות יא), בשו"ת באר משה (ב, קד. ז, נח), בשו"ת ישיב יצחק (ג, לא), בשו"ת שערי יושר (ג, כג), בספר חזון עובדיה (אבלות ח"ג עמוד יב), בשו"ת משנת יוסף (ט, רג), בשו"ת שואלין ודורשין (ה, עט אות ג), בספר חיים וחסד (י, ח), בספר נטעי גבריאל (אבלות ח"א פה, יא), בשו"ת דברי בניהו (יד, לח) ובספר דרך האתרים (פח).

טעם רביעי שאין מתאבלין בשעת דבר, מביא הגאון מרוגצ'וב (הובא בקובץ המאסף, תרעא, סי' לז) והוא מפני שקברו את המתים על מנת לפנותם למקום אחר לאחר זמן. וציין שם דכיון שאין אנו נוהגין כן, לפיכך יש להורות שיש לנהוג בכל דיני אבילות, וכ"ש אנו נימא בתקופתנו (וכן הוזכר טעם זה במנחת אשר, ענייני קורונה, תליתאה סי' יא).

ע"פ הטעמים שראינו למנהג זה, נראה דבימינו יש לדחות מנהג זה, ויש לאבלים להתאבל ולשבת שבעה בימי הנגיף. חשוב לציין כי אף בלא הטעמים שציינו לעיל (ודחינו אותם), ישנם פוסקים רבים אשר לא קבלו מנהג זה מעיקרא להלכתא, והכי דעת הכנסת הגדולה, בספר כסא אליהו (שצא, ד), בספר זכור לאברהם (הלכות אבל אות ב) ועוד. וע"ע בזה באריכות במנחת אשר (ענייני קורונה, תליתאה סי' יא-יב. וכן בספרו מגפת-הקורונה סי' קמה-קמז).

העולה לדינא: בימים אלו שמשתולל ברחובותינו הנגיף קורונה, יש לאבל לישב שבעה.

קעה. מתנה לחג לאשה אבלה

אשתי נמצאת בתוך שלושים יום לפטירת אחותה (וכן בתוך י״ב חודש לפטירת אביה). האם מותר לתת לאשתי מתנה לחג (תכשיט וכדו׳) כפי שצריך בכל רגל (רמב״ם הלכות יו״ט ו, יז. שו״ע אורח-חיים תקכט, ב) או כיון דהיא אבלה בתוך שלושים יום, אין ליתן לה מתנה וכפי שמשמע מהרמ״א[1] (יורה-דעה שפה, ג). וכן משמע מהמג״א (תקנד, סקכ״א) והמשנ״ב בהל׳ ת״ב דהוי כשאילת שלום.

ונציין כי מדברי הרמ״א כתבו הפוסקים כי אין לתת מתנה לאבל, דחשיב הוי כשאילת שלום, וע״ע בזה ברמ״א (שצא, ג), בגשר החיים (ח״א, פרק כא, ז׳ אות י, עמ׳ רס). ועיין בשו״ת אגרות משה (יורה-דעה ב, קסח) ובשו״ת שבט הלוי (ב, רו).

ראשית, בירושלמי בברכות (ב, ו) נאמר כי בכל ארץ יהודה היו נוהגים לשאול בשלום האבלים בשבת, ולפי״ז כ״ש ביו״ט. ומובא בשו״ת המהרי״ל (לא) כי יש מקומות שכן שואלים בשלום האבלים בשבת (וכ״ש ביו״ט), ולפי שיטה זו יש מקום להתיר ליתן מתנה ביו״ט, אף אי הוי כשאילת שלום. ואגב, יש להעיר כי הלשון בשו״ע (או״ח תקכט, ב): ״**חייב** אדם להיות שמח וטוב לב במועד הוא אשתו ובניו וכל הנלוים אליו. כיצד משמחן, הקטנים נותן להם קליות ואגוזים, **והנשים קונה להם בגדים ותכשיטין כפי ממונו**, וחייב להאכיל לגר, ליתום ולאלמנה... ״ (וכפי שציינת בשאלה מקור מרן מהרמב״ם בהל׳ יו״ט ו, יז-יח). ואם זה הגורם לשמחה לחג, איך יוכל להיפטר, דהרי לא נאמר שחייבים כולם להיות בשמחה בחג חוץ מאבלים. ובייחוד דלא תדחה מצווה זו שמחה, בשביל קיום מנהג (איסור נתינת מתנה לאבל).

וכידוע חיוב זה הינו לא רק כשבית המקדש היה קיים אלא גם בזמננו, ואצטט בזה את לשונו של שו״ת יחוה דעת (ו, לג): ״גם בזמן הזה מצוה מן התורה לקיים מצות ושמחת בחגך באכילת בשר ושתיית יין, וכדעת הרמב״ם (בפרק ו מהלכות יום טוב הלכה יח) וכו׳. ומצוה לשמח את הנשים בראוי להן, דהיינו בגדים ותכשיטים נאים, ואת הקטנים בראוי להם, בקליות ואגוזים מגדנות וממתקים, וכמו שכתב הרמב״ם שם (ומקורו בירושלמי פסחים פרק י ה״א). וכן פסק מרן בשלחן ערוך או״ח (סי׳ תקכט סע׳ ב)״.

כמו כן, נראה כי יוכל הבעל לתת לאשתו דהוי כפריעת חוב. וכפי שמצינו דהתיר בשו״ת דברי מלכיאל (ה, רלז) לשלוח מנות לרבו, וכ״פ בשו״ת שבט הקהתי (א, שכו). וכן ע״פ סברא זו כתב בספר נטעי גבריאל (אבלות ח״ב יד, יג) להתיר לבעל לשלוח מתנות לאשתו כשהיא אבלה לכבודה יו״ט. וכן העלה גם בספר דברי סופרים בבירור הלכה (וכן ציינו בשו״ת אבני-דרך ה, נו אות ב). ובספר חיים וחסד (יב, לג) כתב כי ״מותר לבעל לקנות ברגל מתנה לאשתו האבלה, אפילו בגד או תכשיט״ (והוסיף לי בכת״י כי דין זה הוא גם בתוך השלושים יום... וגדול השלום והלכה כדברי המיקל באבלות, גם הרב עובדיה יוסף מיקל בזה בשם סופרים וספרים). וכן העלה בשו״ת דברי בניהו (לא, פד) וע״ע בשו״ת חלקת יעקב (יורה-דעה רכד).

לכאורה היה מקום למימר כי החג מבטל שלושים וכיוון שביום טוב אין אבלות כלל (ודורשים בשלום), לפיכך יכול ליתן לאשתו בחג עצמו. אלא דכ״ז מצד האבלות על האחות. אך לגבי האבלות על האב, ישנה מחלוקת אם י״ב חודש נוהג איסור שאילת שלום בשבת. אך נראה דכפי שכתבנו דיש מקום גדול להתיר נתינת המתנה כיוון שיש לו חיוב לשמח את אשתו, הוי כתשלום חוב. ונתן עצה

[1] וזו לשונו: ״ואסור לשלוח מנות לאבל על אביו ואמו כל י״ב חודש, ואפילו בשבת במקום שנהגו שלא לשאול בשלומו בשבת (תשובת מהרי״ל סי׳ לא), אבל במקום שנהגו לשאול בשלומו בשבת, גם זה שרי״.

בזה הרה״ג שלמה דיכובסקי, וז״ל: ״חיוב לתת מתנה מוטל על הבעל, בכדי לשמח את אשתו. גם אשה אבלה זקוקה לשמחת חג. לכל היותר אפשר לכוון שלא לתת לה במתנה עד כלות תקופת האבלות״. וע״ע בחזון עובדיה (אבלות ח״ב עמוד רנב), בשו״ת תפלה למשה (ג, מ) ובספר זכרון יצחק (כד, יד). וכן חזיתי דהתיר בספר חוקי החיים (הל׳ אבלות שפה, כב).

אגב, לגבי משלוח מנות לאבל, היוצאים ביד רמ״א (או״ח תרצו, ו) ״אין שולחין לאבל כל י״ב חדש (מהרי״ל), וכמו שיתבאר ביו״ד סי׳ שפה, עייש״. אך הספרדים מקלים. כפי שביאר הגר״ע יוסף בחזון עובדיה (פורים עמוד קצג) וזו לשונו: ״ואחינו האשכנזים נוהגים שלא לשלוח מנות לאבל כל י״ב חודש על אביו ואמו, וכל שלושים יום על שאר קרובים, אבל הספרדים נוהגים לשלוח מנות אליו כרגיל״.[2]

וכ״כ לי בעל שו״ת ימין משה דניתן לתת לאשה האבלה בתוך שלושים כפי שנוהג בכל רגל דהנה הוא מטעם חובתו לשמח אותה, וכמו שאמרו בקידושין (לד, ב) אמר אביי אשה בעלה משמחה. וביאר כי טעמו של הרמ״א (יו״ד שפה, ג) דאיסור מתנה הוא משום דהוי כשאילת שלום. לפי זה אם המתנה אינה מצד שאילת שלום יהיה מותר ליתן לאבל. וכן משמע ממה שכתב המגן אברהם (תרצו, סקי״א): ופשוט דאם האבל הוא עני דמותר לשלוח לו מעות דלא גרע מצדקה. ע״כ. הנה לא נאסר לתת לו אלא רק כאשר יש בזה שאילת שלום, אבל בלא זה מותר. ואם כן כיון שחיוב השמחה מוטל על הבעל, ולא מצינו שמי שאבל אינו מחוייב לשמוח בחג (דפשיטא שגם האבלים היו מחוייבים באכילת שלמי שמחה, לכאורה), אם כן עדיין מוטל על הבעל חיוב לתת לאשתו תכשיט וכדומה כדי לשמחה בחג.[3]

בעל שו״ת מחקרי ארץ הורה לי הכי דיש לתת לה מתנה לחג, ובתוך דבריו כתב: נראה פשוט שאיסור זה לא נאמר על בעל ואשתו, שהרי כל הזמן הוא מפרנסה וחייב הוא לפרנסה, ומה שנותן לה מתנות לחגים זה בכלל פרנסתה, כי זה צרכה לשמוח בחג. ואינו כענין דורון ששולח אדם לחבירו שאינו חייב לפרנסו דבזה הוא גורם לו שמחה יתירה, אבל בעל לאשתו הרי הוא חייב לשאול בשלמה בכל עת משום שלום ביתו, וגדול השלום שבין איש לאשתו כמו שאמרו חז״ל במסכת חולין (קמא, א) ועליו נאמר וידעת כי שלום אהלך. ודומיא דהכי חייב לשמחה בחג כמ״ש בשולחן ערוך (תקכט, ב) חייב אדם להיות שמח וטוב לב במועד, הוא ואשתו ובניו וכל הנלוים אליו. וכיון שהוי דבר שבחובה אינו נקרא בשם דורון אלא חייב לקנות לה ולשמחה בחג.[4]

---

[2] והעיר ידידי הגר״ד אזולאי: י״ל שבנד״ד כו״ע יודו שיש לבעל לתת לאשתו מתנה, דבמשלוח מנות כולם יקיימו המצוה, שהאבל חייב במשלוח מנות, וחבריו יוצאים במשלוחים שנותנים זה לזה, ובמניעת השילוח לאבל, לא נתבטלה המצוה כלל, ולהכי יש שנהגו להמנע. משא״כ בנד״ד, שהמצוה היא על הבעל לשמח את אשתו, כדכתבו הרמב״ם והשו״ע ״והנשים קונה להם בגדים ותכשיטין כפי ממונו״ (בפרט לדעת הראב״ד בהלכות חגיגה פ״א ה״א שפסק שאשה בעלה משמחה, ודו״ק), ולכן פשוט שאין בכוח המנהג הנ״ל לבטל מצוות שמחה במועד. וכיוצ״ב כבר כתב הרמ״א באו״ח שם (תרצו, ו) גבי מנות לאבל ״ואם אין בעיר אלא האבל עם אחר, חייב לשלוח לאבל כדי לקיים לשלוח מנות, אא״כ מחל האבל על מנתו (מהריב״ש)״, ולמבואר אתי שפיר, שאין בכוח מנהג אבלות הנזכר, לבטל חיוב גמור דמשלוח מנות. אמור מעתה, כ״ש שאין בכוחו לבטל מצות שמחה במועד. כ״נ לענ״ד פשוט וברור בס״ד.

[3] בעל שו״ת שואלין ודורשין כתב לי בזה (בכת״י): יש אומרים דהחיוב לקנות לה מתנה גדול הוא יותר מהמנהג שלא לדרוש בשלום האבל. יש אומרים שאפשר לתת לה כסף והיא תקנה בזה מה שהיא צריכה. ויש אומרים שקונים משהו לבית שהיא נהנית ממנו, אך אין זו הנאה ישירה שלה כיון שכולם נהנים. וכולם נכונים, והבוחר יבחר.

[4] ורבה של עפולה הגר״ש דוד כתב לי בזה, בהאי לישנא: מה עושים במקום שלכאורה יש מעין סתירה בין הלכות אלה. מצד אחד החיוב לקנות בגד ותכשיט לאשה, ומצד שני היא אבלה ואין לתת לה מתנה. ניתן לטעון לכל אחד מן הצדדים כדלהלן: מחד גיסא ניתן לומר כי כלל אין חובה לקנות לאשתו בגדים ותכשיטים. החובה היא לשמחה, ואם קיים איסור

וכ"כ להתיר לתת לאשה אבלה מתנה, בעל האורחותיך למדני, ואלו דבריו:

נראה שמותר ליתן לאבל מתנה ביו"ט. וזה כמ"ש השו"ע (יו"ד שפה, ג): "מקום שנהגו להיות שואלים בשלום אבלים בשבת שואלים, וכתב הרמב"ם שהאבל נותן שלום לכל אדם בשבת שהוא מכלל דברים שבפרהסיא. הגה: ואסור לשלוח מנות לאבל על אביו ואמו כל י"ב חודש ואפילו בשבת במקום שנהגו שלא לשאול בשלומו בשבת (תשובת מהרי"ל לא), אבל במקום שנהגו לשאול בשלומו בשבת גם זה שרי". וכתב הדרכי משה (שם, סק"א): "ומה שנוהגין האידנא לשאול בשלום האבילים לאחר ז' נראה דס"ל השאלת שלום שאנו נוהגין בו אינה שאילת שלום המוזכר בגמרא וכמו שהארכתי בזו בסייעתא דשמיא בא"ח סימן פ"ט, מיהו ממעשה דר"ע שבתבתי בסמוך דלא התירו אלא משום כבוד דרבים לא משמע כן". הרי המנהג היה בימי הרמ"א לשאול שלום אף בימי החול, ולכן אף שיש לפקפק בזה כמ"ש הרמ"א וגם המ"א בס' תקנד (עיין לקמן), מ"מ י"ל שבשבת אין להחמיר. וכ"ש ביו"ט, שבשבת עכ"פ יש אבילות בצנעה, וביו"ט אף בצנעה ליכא אבילות. ולכן נראה שמותר ביו"ט ליתן מתנה לאבל.

ועוד יש בזה מצוות שמחת יו"ט, וכבר מצינו כתוב במו"ק (יד, ב): "אבל אינו נוהג אבילותו ברגל שנאמר ושמחת בחגך, אי אבילות דמעיקרא הוא אתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד". ולכן יש להתיר שאלת שלום ביו"ט וכדעת הרמב"ם לגבי שבת, וממילא יש להתיר נתינת מתנה כדי לקיים שמחת החג, שאף האשה חייבת במצוה יקרה זו כמ"ש מרן או"ח (תקכט, ב) ע"ש.

וכתב הרמ"א (באו"ח תרצו, ו): "אבל אין שולחין לאבל כל י"ב חודש (מהרי"ל) וכמו שיתבאר בי"ד סי' שפ"ה עיין שם". ופירש המ"א (שם סקי"ב): "נ"ל שכוונתו להורות דבמקום שאין נוהגין אבילות בפורים כמ"ש ס"ד א"כ דינו כשבת ומותר לשלוח במקום שנהגו לשאול בשלומו ע"ש" (נראה שכוונתו לומר שאין אבילות נוהג בפורים בפרהסיא כדמצינו בשבת). ועיין בט"ז ומ"ב שם. אלא כתב הערה"ש (שם אות ט): "ולענ"ד נראה אדרבא, דכוונתו דאף על פי דלעניין שבת נתבאר שם דיש להתיר, מכל מקום פורים לא דמי לשבת, שהרי הרבה דעות דנוהג אבלות בפורים (וגם הט"ז סק"ג לא נראה לו היתר

לתת מתנה, יכול לשמחה בדרכים אחרות. מאידך גיסא הלוא אין אבלות בחג, החג מפסיק אבלות שלושים (על אחותה) ונראה כי גם אבלות שנים עשר חודש על אב ואם אינו נוהג ברגל, כי ברגל מוטלת על האדם חובה דאורייתא להיות בשמחה, והיא דוחה את מנהגי האבלות, וממילא יכול לתת לאשתו מתנה.

עוד יש לומר בהמשך ובחיזוק לסעיף הקודם כי כבר כתב הרמ"א כי במקום שנהגו לתת שלום בשבת, מותר לתת אז מתנה, ועל כן נראה כי בחג ודאי יכול לתת מתנה. עוד יש לומר שלא יעלה על הדעת כי הבעל אינו יכול להתענין בשלום אשתו, ולדרוש בשלומה במשך חודש וכל שכן במשך שנים עשר חודש! וכיון שהרמ"א תלה את האיסור לשלוח מנות באיסור לשאול בשלום, ממילא לבעל שמותר ומצוה לשאול בשלום אשתו, מותר גם שיתן לה מתנה, בחג ובכל השנה (נראה כי עלינו לזכור את העיקר, חיזוק הקשר שבין איש לאשתו, שעדיף על האיסור לתת מתנות לאבל. חיזוק השמחה הציבורית בחג, העדיף על האבל הפרטי כשמדובר במתנה, ובפרט לאשתו).

רגע לפני חתימה עיינתי בספר נטעי גבריאל (ח"ב לה, י) וזה לשונו: "בנים מותר לשלוח מנות לאביו או לאמו אפילו תוך שלושים למיתת קרוביהם. הערה: אף על גב שאסור לשלוח לאבל, מכל מקום המנהג שבנים שולחים משלוח מנות להוריהם, ואם ימעוט הווי חשש אבלות בפרהסיא דאסור בפורים... ועוד אפשר דהווה ליה בכלל פריעת חוב... הכרת הטוב... ויש לצרף שיטת הט"ז ומגן אברהם שבזמן הזה שמקלים בשאילת שלום, מותר לשלוח מנות". עכ"ל.

זה)", דהיינו הרבה דעות סברו שיש אבלות בפרהסיא בפורים. ולכן נראה שביו"ט יש טעם טוב להקל, כיון שלכ"ע אין אבילות ביו"ט אפילו בצנעה.

ולכן אף שכתב המ"א (תקנד, סקכ"א): "כתוב בי"ד סי' שפ"ה י"א דזה מה שאנו נותנים שלום לא מקרי שאלת שלום שבימיהם, וצ"ע דהא בטור שם מביא הירוש' שכתב בהדיא שלום עליכם, וגם בגמרא אמרי' כדי שאילת תלמיד לרב שלום עליך ר', ולכן אין להקל. ונ"ל דאסור ג"כ לשלוח דורון לחבירו דזהו בכלל שאלת שלום כמ"ש בי"ד שם". י"ל שכל זה בימי החול, אבל בשבת מותר לשלוח מתנה אם נהגו בשאלת שלום וכמ"ש המ"א בס' תרצו הנ"ל. וכ"ש ביו"ט שאין בו אבילות כלל, אפילו בצנעה (ועיין עוד בזה בשו"ת אבני דרך ב, מט).

ולפי"ז נראה שמותר ליתן מתנה לאבל ביו"ט כדי שהאבל יכול לקיים מצוות שמחת יו"ט. כן נראה לענ"ד.

ולא אכחד לציין כי בעל שו"ת באר שרים כתב לי "תוך שלושים אין לתת מתנות לאבל כמו שאין לשלוח מנות לאבל בתוך שנת אבלות על הוריו, אך מאידך יודיע הבעל לאשתו שרצונו לתת לה מתנה לחג ומפאת האבלות לא יתן. ואי"ה לאחר עבור זמן האבלות ישלים לה".[5]

העולה לדינא: הבעל יכול ליתן לאשתו האבלה מתנה לרגל.

[5] לגבי נתינת אונן מתנה לאשתו, עיין בשו"ת דברי בניהו (ל, מד), בספר גם אני אודך לגר"א כהן (א, יב) ובספר גם אני אודך לידידי הגר"מ גבאי (ג, יא עמוד קכא).

קעו. געֶרה לאבל בזום

בימים אלו של הנגיף, ישנם אנשים רבים בסיכון אשר אינם יוצאים מבתיהם כלל. ונשאלנו ע״י אבל, האם כאשר חבר מדבר עמו בתוכנת זום (שבו רואים אחד את השני), וגוער בו על שערו הארוך, חשיב לגערה שיוכל להסתפר.

בעניין גערה לאבל, דנו כבר בעבר בשו״ת אבני דרך (יב, קפה) ואינני כופל את הדברים, ואציין בקיצור.

הגמרא במסכת מועד קטן (כב, ב) כותבת כי על אבו ואמו, שנפטרו, מסתפר רק אחר שיגערו בו חבריו. וכן נפסק ברמב״ם (אבל י, ה) ובשולחן ערוך (יורה-דעה שצ).

נראה כי עיקר הגערה היא רק אחר שרואים זאת חבריו. וכתב בשו״ת הרי״ד (עז): ״מגדל פרע עד שיגערו בו חבריו, ופירושו כל כך הוא מגדל עד שיראה משונה ומנוול שיגערו בו חבריו״. כלומר, צריכים לראות אותו שהוא משונה. וכן מפורש בנימוקי יוסף (מועד-קטן יד, א) דחייבת להיות ראיה של אחרים את האבל, וזו לשונו: ״ורגלים שעברו עליו, עד שיהיה גודל שערו, למשא בפני הרואים״. ומובא בספר מנחם אבלים (מערכת ג אות ל) בהאי לישנא: ״עיין לרב בב״י ז״ל (שצ) דטעם הגערה הוא, כדי שיראה צערו וניוולו לרבים עד שיגערו לו חבריו ויתביישו לילך עמו מחמת ניוולו״. וע״ע בתוספות (מוע״ק כב, ב ד״ה ׳עוד׳), בסמ״ג (עשין דרבנן, עשה ב), בשו״ת מים רבים (יורה-דעה עב) ועוד. ומכל המקורות מוכח דצריכה להיות ראיה של שערותיו של האבל, דהרי בלי זה אין צערו וניוולו נראה כלל.

עוד בטעם הגערה כדי שיראה צערו וניוולו לרבים עד שיגערו בו חבריו. עיין בשו״ת שמש צדקה (אורח-חיים כה), בשו״ת זרע אמת (ב, קנד), בבית עובד (דף רמה ע״א אות יא) ובספר חיים וחסד (כא הערה 44).

אולם יש לעיין, האם כאשר האדם האבל מצוי בביתו ואין את ״ויתביישו לילך עמו מחמת ניוולו״, דהרי אין הולכים עמו, אלא רק רואים אותו, מועילה לגערה. ולענ״ד, כיוון דבזום מצוי שמשתתפים רבים, ורואים אלו את אלו (וזהו כאשר המצלמות פתוחות. ואם אין לאבל מצלמה במחשב, ברור שלא יועיל), קיימת הבושה של הניוול כיצד חברם או קרוב משפחתם נראה, ותהא מועילה הגערה בזום כאשר ראו את האבל.

במבט עמוק יותר, נראה כי בהשתתפות בתוכנת זום, מתקיימים שני הטעמים של גערה, וזו לשונו של שו״ת מהרי״ף (ז): ״וטעמא דמלתא נראה לי, דעיקר הגערה הוא משום שחבריו מקפידין על צערו ומצרים על נוולו. אי נמי משום כבודם שמקפידין חברתם עם אדם מנוול״. הטעם הראשון, ש׳חבריו מקפידין על צערו׳ וודאי מתקיים. ולענ״ד, בזום מתקיים גם הטעם השני ׳שמקפידין חברתם׳, שכן בזום נפגשים כמה וכמה אנשים יחדיו. וממילא תועיל הגערה בזום. וראיתי דגם בספר דרך האתרים (סימן צא) העלה דמועילה גערה כשראוהו במצלמת אינטרנט. ועיין בדרך האתרים דאף מתקיים רק הטעם הראשונה סגי, וסמך דבריו על המנחת פתים (שצ, ד) והמשמרת שלום (הלכות שמחות ג אות מז).

יתכן להוסיף דעיקר הגערה נועדה להעביר לאבל את מציאותו. ולכן לעיתים אף בלי גערה שרי, דהרי אם נמצא בודד בביתו כמה חודשים, וודאי דיכול להסתפר גם בלי גערה (כפי שמשמע מהירושלמי[1]. וכ״כ בברכי-יוסף שצ, סק״ב בשם רבנו ישעיה הראשון. וכ״כ בחיים-ביד יורה-דעה קכה אות קי. פני-ברוך יט, כא. חיים-וחסד יז, י. חיי-עולם זכאי יח, ב). ומאידך אם גערו בו לפני שלושים יום, אין משמעות לגערה (כסף-משנה אבל י,

[1] דהלשון בירושלמי (מועד-קטן ג, ה): עד שישלח פרע או עד שיגערו בו חבריו. וכן ביאר המאירי (ד״ה ׳על כל המתים׳).

ה. בית-יוסף שצ ד"ה 'אבל הרמב"ם'. רעק"א סי' שצ בשם א"ר תקמח, סק"ח. פני-ברוך יט, כ. שו"ת יביע-אומר א יורה-דעה כה. שו"ת תשובות והנהגות א, תש. נוטעי-גבריאל אבלות ח"ב ד, ג. וע"ע בשו"ת אגרות משה יורה-דעה ג, קנו).

אגב נציין, כי מתוך דברינו פשיטא דלא מועילה געֵרה בטלפון (דהרי אינו רואהו), ועיין בזה בשו"ת דברך יאיר (ב יורה-דעה כה).

העולה לדינא: כאשר חבר מדבר עם אבל בתוכנת זום (שבו רואים אחד את השני), וגוער בו על שערו הארוך, חשיב לגעֵרה שיוכל להסתפר (והוא שעברו שלושים יום).

קעז. השתתפות אבלים בחתונת אחותם

נשאלנו לגבי השתתפות בחתונה (בסעודה ובריקודים) לאבלים בתוך השנה על אמם. הכלה שאבלה על אמה שנפטרה בפתאומיות (בגיל צעיר מאוד), שאלה לגבי חתונתה בשנת האבל. ואמרה כי חשוב לה מאוד כי אחיה ואחיותיה ישתתפו כרגיל בחתונתה ואף ירקדו. האם הדבר אפשרי מבחינת ההלכה.

הגמרא במסכת מועד קטן[1] (כב, ב) אומרת כי על כל המתים נכנס לבית המשתה אחר שלושים יום, אך על אביו ואמו נכנס רק אחר שנים עשר חודש. מדברי התוספות במסכת יבמות (מד, א) משמע כי בשמחה של מצווה אפשר להשתתף בתוך י"ב חודש (ואולי אף תוך שלושים, ע"ש).

אלא שפוסקים רבים התירו להשתתף בשמחת יתום או יתומה, ברם, ציינו דזה משום שאם לא ישתתף יתבטל המעשה, והכי איתא בנימוקי יוסף (מועד-קטן כב), ברא"ש (מוע"ק ג, כב), בטור (יורה-דעה שצא) בשם הראב"ד. ועיין ברמב"ן (תורת-האדם דף סד). וכן פסק הרמ"א (יורה-דעה שצא). כמו כן, כאשר נכנס ואינו סועד הדין קל טפי כמבואר בתוספות (מועד-קטן כב, ב ד"ה 'ולשמחת'), בריטב"א (שם ד"ה 'על כל'), במרדכי (תתצא), באור זרוע (תמז) בשם הרשב"ם, בתשובת המיימוניות (אבל סי' יט), במאירי ועוד. וע"ע בשו"ת המבי"ט (ב, צט).

וכן מצינו פוסקים רבים דהתירו לאבל אחר שלושים להשתתף ולמלצר, ועיין בזה בשו"ת מקוה המים (ג יורה-דעה לד).

יתרה מכך, מצינו פוסקים שהתירו לאבל אף בתוך השבעה על הוריו להשתתף בנישואי בנו/בתו, ועיין בזה בשו"ת קנין תורה (ד, קכא), בשו"ת אגרות משה (ב יורה-דעה קסט), בשו"ת ציץ אליעזר (יט, ז אות ד) ובשו"ת דברות אליהו (ט, צה). וע"ע בשו"ת נודע ביהודה קמא (יורה-דעה ק) ובקונטרס לקנות חכמה (עמוד 17).

בשו"ת מהרשד"ם (יורה-דעה רב) דן לגבי השתתפות אחים ואחיות של החתן או הכלה, אם הם יכולים להשתתף בימי אבלותם. והעלה דמותר להם להיכנס לחופה ולאכול שם. ודייק זאת מהרמב"ם (סוכה פ"ו) דפטרו מן הסוכה את החתן וכל שושביניו. והטעם דהשושבינים פטורים משום צער חתן (עיין ברא"ש שם דהחתן מצטער כאשר הם אינם נכנסים עמו). וממילא ה"ה אצלנו, דאם למצווה דאורייתא פטרנו בשביל שהחתן לא יצטער, כ"ש באבל אחר שלושים יום, ע"ש. אולם יש שהשיגו על דבריו ועל ראייתו וביניהם שו"ת זרע אמת (ג, קסט) ועיין בדבריו דאין לסמוך על תשובת הרשד"ם בזה למעשה (וכן בשו"ת כנסת ישראל על ד' טורים דף כג דחה את המהרשד"ם).

אלא שרבים הביאו לדינא ולמעשה את דברי המהרשד"ם ובהם שבט יהודה (שצא), שו"ת חיים שאל (א, כא), שלחן גבוה (שצא, סק"ז), ספר טוב לכת (שצא, ג), הפחד יצחק (ערך אבל), סידור בית עובד (דיני אבלות), ספר שבט שמעון (בית-אבל דף כט ע"ד), ספר טהרת המים (מערכת א אות עז), ספר מאורי אור (סוף מוע"ק דף קלד), שו"ת פנים מאירות (ג, לז), שו"ת קול אליהו טופיק (א יורה-דעה כח) ועוד. וממילא בכדי שלא תהא השמחה ליגון ואנחה לכלה ולחתן ויגרם להם עצבות, יש מקום להקל לאחים אחר שלושים להשתתף. ועיין במהריק"ש בהגהותיו (יו"ד שצא) שמנהג מצרים שהקרובים לחתן ולכלה נכנסים לבית

[1] אעיר כי האמרי אמת מגור זצ"ל היה אומר (אמרי-אמת, ליקוטים עמוד 206) כי דיני אבלות נכתבו במסכת מועד קטן, ומסכת זו היא בסדר מועד, היינו דלעתיד יהיה נעשה מאבילות עצמו מועד.

החופה לאכול אחר שלושים יום (בתוך י״ב חודש). וכן משמע להתיר משו״ת מים עמוקים לגר״א בן חיים (נ).

וכן העלה בשלחן העזר (דף קח סק״ח) דשרי לאחים ואחיות להשתתף בסעודה, אך ציין דבשביל לצאת כל החששות יכולים לשמש ולאכול אח״כ (וע״ע בציץ-אליעזר ח״ה בספר אבן-יעקב נו). וכן סמך על המהרשד״ם בגשר החיים (ח״א כא אות יא) והיקל שלא ישמשו אם יש צער לחתן וכלה אם לא יהיו בסעודה, ע״ש (וע״ע בשאילת יעב״ץ ב, קפב).

וע״ע בשו״ת שואל ונשאל (א יורה-דעה קסז) דביאר דהאיסור להכנס למשתה י״ב חודש, מיירי באנשים שאינם קרובים לחתן ולכלה, אך הקרובים אליהם מותר להם להיכנס (וע״ש דסמך על המהרשד״ם). ויל״ע מדוע בשמירת שבת כהלכתה (סה, סו) התיר רק להורים ולסבא וסבתא ולא לשאר קרובים (בהיתר גם לסבא וסבתא הכי איתא בשו״ת רבי טיאה וויל יורה-דעה קז).

וכן ראיתי דהקל בשאלתנו בשו״ת דברי בניהו (יט, נב) וכתב שם באות י: ״ולכן המיקל גם באחיו ואחיותיו של החתן יש לו כר גדול לסמוך עליו, שהרי כל גדולי האחרונים שזכרנו לא חילקו בין אב ואם לאח ואחות בדעת מהרשד״ם״. וכן ראיתי דכתב הגר״א זכאי בספרו חיי עולם (יט, ו): ״וגם שאר קרובי החתן והכלה שהם בתוך שנה לפטירת הוריהם, מותר להם להשתתף בסעודת הנישואין של חתן וכלה, כדי שתהיה שמחת החתן והכלה בשלמותה״, וכ״כ גם בחזון עובדיה (אבלות ח״ב עמוד שלט סעיף ח).

נציין כי בשו״ת חזון עובדיה (ח״א עמוד נה) הביא את דברי מהרשד״ם והשגת הזרע אמת, וכתב: ולפע״ד נראה שאף מהרשד״ם לא אמרה אלא לגבי אבלות דקילא טפי, ולאו מדין ק״ו הוא אלא גילוי מילתא בעלמא היא, שכיון שהחתן יצטער בהעדרם יש להתיר להם, כמו שהותר כיוצ״ב לגבי סוכה. ע״כ. וכן כתב אחר שנים בספרו חזון עובדיה (אבלות ח״ב עמוד שמא במוסגר). ונראה דמסכים לעיקר שיטת מהרשד״ם, וכן נראה מדבריו בחזון עובדיה אבלות (שם עמוד שמג) מבואר שהוא הדין לשאר קרובים (וכן הסכים עם מסקנתנו להקל בעל שו״ת ימין משה).[2]

בשו״ת שבט הלוי (ב יורה-דעה ריג) כתב כי במקום שהותר לאבל להכנס לחתונה, הותר לו גם לשמוע כלי זמר. וכן העלה גם בספר נטעי גבריאל (אבלות ח״ב בשו״ת סי׳ א עמוד תשנה) בשם הגהות אמרי ברוך לבעל ברוך טעם (שצב, ג. הובא בדע״ת). ועיי״ש שהוסיף מהזרע אמת ועוד דכיוון דאיסור כלי זמר הוא משום שמחה, כיון שהותר להשתתף בשמחה גם זה בכלל. וכן מצינו דהתירו לנגן בעת כניסת התינוק למילה, אף שבעל הברית תוך שבעה כמבואר בשו״ת דבר משה (א, פב), בשו״ת חקרי לב (יורה-דעה קנ), בשו״ת פרי האדמה (ח״ג דף סח) ועוד. ובספר אשרי האיש (יו״ד ח״ב פט, ט) כתב ״מותר להם (האחים ואחיות של החו״כ) אף לרקוד בחתונה, אבל צריך למעט״ וציין במקור לשירת יונה (עמוד סז). וכן ראיתי דהעלה להתיר לאחים להשתתף בספר חוקי החיים (הלכות אבלות שצא, יא). וע״ע בספר היכל הוראה (ג, קכה).

כידוע הלכה כדברי המיקל באבלות, ועיין בזה בשו״ת עבודת ה׳ (יורה-דעה ט), בשלחן גבוה (יורה-דעה תא, סקי״ז), בשו״ת דבר משה (א יורה-דעה פט), בשו״ת חיים שאל (ב, כג) ועוד.

בעודי בזה אציין[3] כי בספר יסודי שמחות (עמוד 146 הערה 69) הובא בשם האגרות משה, כי דוד ודודה (אבלים), יכולים להגיע לחתונה של אחיין אם הם קרובים מאוד להם. וטעמא דמילתא משום שמסתמא

---

[2] ובעל שו״ת תשובות ישראל כתב לי באריכות דיש להחמיר בשאלתנו ויש לדחות את דברי המהרשד״ם.

[3] לגבי השתתפות הדודים בחתונה זו.

על אלו מצטער החתן והכלה. ובספר מסורת משה (עמוד שסה) הביא שמרן האגרות משה זצוק"ל פסק בכה"ג שמותר ללכת לחתונה של אחיין, אלא שיזהרו שלא לשמוח יותר מדאי, ושלא לרקוד (וכן הובא בקובץ מה טובו אהליך יעקב חלק יד עמוד לז).

בשו"ת ברכת יהודה (ח יורה-דעה מא) דן לגבי השתתפות אבלים בבר מצווה ושמיעת מוזיקה, והעלה להתיר ההשתתפות לכל הקרובים (ולא רק לאב והאם של ילד בר המצוה) וכתב: "הכלל בדברים אלו שכל בעלי השמחה לא צריכים לשנות מאומה ממה שרגילים לעשות בזמן שמחתם מחמת שיש שם אבלים. והאבלים אין להם להמנע מלהשתתף בשמחת קרוביהם, משום שאין להם להצטער וליתן צער לחתן בר מצוה והוריו" (וע"ע שם בסימן מ).[4]

בעניין הריקודים בחתונה כתב לי באריכות בעל האורחותיך למדני ואלו דבריו:

> א) נראה שיש חילוק בכל זה, דהיינו כשהשמחה **דוחה** אבילות, אז גם מותר לשמוע כלי שיר בשעת השמחה, אבל כשאין השמחה דוחה אבילות, אלא עדיין לפי דיני אבילות האבל מותר להיכנס לשמחה זו כיון שאין בה שמחה כל כך, אז בזה אין להתיר לאבל לשמוע כלי שיר.
>
> ולכן י"ל שלפי שיטת הרשד"ם שסבר כמ"ש כת"ר, "בשו"ת מהרשד"ם (יורה-דעה רב) דן לגבי השתתפות אחים ואחיות של החתן או הכלה אם הם יכולים להשתתף בימי אבלותם. והעלה דמותר להם להיכנס לחופה ולאכול שם. ודייק זאת מהרמב"ם (סוכה פ"ו) דפטרו מן הסוכה את החתן וכל שושביניו. והטעם דהשושבינים פטורים משום צער חתן (עיין ברא"ש שם דהחתן מצטער כאשר הם אינם נכנסים עמו). וממילא ה"ה אצלנו, דאם למצווה דאורייתא פטרנו בשביל שהחתן לא יצטער, כ"ש באבל אחר שלושים יום, ע"ש". י"ל שהשמחה דוחה את האבילות, וזה כמו שכתבו התוספות בפסחים (נט. ד"ה אתי עשה): "ור"י מתרץ דדוקא בלא תעשה דחמיר בעינן בעידנא דמיעקר לאו דלקיים עשה, אבל **עשה דחמיר דחי עשה הקל בכל ענין** אפילו לא מקיים עשה חמור בעידנא דקא עבר אעשה הקל כדמוכח בהשולח (גיטין לח, א) גבי רבי אליעזר ששיחרר עבדו, ובשילוח הקן (חולין קמא, א) דהוה דחי עשה דמצורע דחמיר לעשה דשילוח הקן אי לאו דאמר רחמנא שלח תשלח אפי' לדבר מצוה". וכן הוא בחיי אדם (סח אות כב). ולכן י"ל שהעשה לשמח את החתן ושלא לצערו (עיין רמב"ם הל' אבל פ' יד, א, ושדי חמד מע' חתן וכלה אות יב יג) הוא דוחה את העשה של אבילות (עיין רמב"ם הל' אבל פ"א הל"א שאחר יום ראשון אבלות דרבנן). ולכן כיון שלדעת הרשב"ם הנ"ל יש **דחיה**, ממילא שאף מותר לשמוע כלי זמר בשעת החתונה.
>
> אלא כשהתירו מן הפוסקים לאבל להיכנס לסעודת מצוה, הוא רק מפני שאין בזה שמחה כל כך, ולכן עדיין אין ביטול לאבלות אלא ההיתר הוא רק מפני שאין זה ממש "שמחה", ובזה הם אמרו שאין לשמוע כלי שיר בסעודת מצוה כיון שזה מוסיף על השמחה, ואז ודאי זה יהיה בכלל "שמחה" והוא אסור לאבל לילך לשם. הרי כאן אין הטעם שמותר להיכנס לשמחה משום דחיית אבילות, אלא מפני שאין בזה שמחה כל כך, ולכן אין זה בכלל "השמחה" שאסורה לאבל.

[4] ואעיר כי לעיתים כשמיירי בילדים שהוריהם אבלים או שהם אבלים (הילדים) צריך להיזהר מאוד שלא יפגעו או ינזקו נפשית. ולכן יש לדון כל מקרה לגופו (וע"ע בשו"ת ויזבח-אלקנה ה ניורה-דעה יג).

ולפי זה שפיר הוא מ״ש השבט הלוי (ב, ריג) וז״ל ״ס״שצא סע״ב ברמ״א. אבל לא יכנס כלל בשעה שעומדים שם במזמוטי חתן וכלה וכו׳. במקום שכן התרנו לאבל ליכנס לחתונה או כשהוא נושא אשה לאחר ל׳ ע״פ המבואר ס׳ שצב, גם כלי זמר הנהוג מותר ואין חופה אלא בכלי זמר, כמ״ש מ״א שלח בשם מהרי״ל, ועיין בשד״ח מע׳ חתן ס׳ יב שכתב כן״. הרי כאן הוא מיירי בדחיית אבלות. ולכן מותר לאבל לשמוע כלי זמר.

ב) אלא כתב הרמ״א (שצא, ב): ״סעודת מצוה **דלית ביה שמחה** מותר ליכנס בה כגון פדיון הבן או סעודת ברית מילה מותר לאכול שם אפי׳ תוך שבעה ובלבד שלא יצא מפתח ביתו (ת״ה סי׳ רנא, צ״ל ס׳ רסח), ויש אוסרין בסעודת ברית מילה (מרדכי) **והמנהג שלא לאכול בשום סעודה בעולם כל י״ב חדש אם הוא חוץ לביתו**, ובתוך הבית מקילין שאוכל בביתו בסעודת ברית מילה וכ״ש בשאר סעודות שאין בהם שמחה״.

ולפי הדעה הראשונה (תה״ד בשם הריב״א) יש להתיר לאבל לאכול בסעודת מצוה כשאין שמחה כל כך, וכן נהגו רוב הספרדים כמ״ש הברכ״י (שצא אות ב ד״ה וכיוצא) וז״ל ״וכבר ידוע דאנן לא נהגינן כמ״ש מור״ם שלא לישב בשום סעודה, אלא כל שאינה סעודת שמחה מסב האבל עמהם״. וכן הוא בארץ חיים (יו״ד שצא, ב) שפסק כברכ״י. וכן הוא בויאמר יצחק (ח״א ליקוטי י״ד אות יא) ע״ש (אלא עיין בשלחן גבוה שם ס״ק י, וכן בנהר מצרים הל׳ אבלות ס׳ קנב, שמנהגם כרמ״א שאין לאבל לאכול בשום סעודת מצוה). מ״מ בסעודת מצוה אין להתיר לנגן בכלי זמר כשהאבל שם, שא״כ אז זה מוסיף על השמחה ויש שמחה ממש, והוא אסור לאבל לילך לשם. וזה מפני שטעם ההיתר כאן הוא אינו משום דחיית אבלות, אלא הוא משום דליכא שמחה מעיקרא. וכן הוא בחקרי לב (י״ד סו״ס קנ) וז״ל ״ולענין סעודת ברית מילה אע״ג שיש אוסרים יש להתיר ולסמוך על דברי התה״ד ס״רסח בשם ריב״א הביאו מור״ם בי״ד ס״שצב ב. ולענין המנגנים **אין לנגן בכלי שיר** אלא בהוצאת התינוק למול **לבד**, כהוראת הרב דבר משה חי״ד ס׳ פב״. ע״ש.

הרי שבדרך כלל אין לנגן בכלי שיר בסעודת מצוה. והמעיין בדבר משה שם יראה שהוא לא ביאר טעמו למה מותר לנגן בכלי זמר דוקא בשעת הוצאת התינוק למול, ולא אח״כ בשעת סעודת מצוה, אף שהוא מיירי באבי הבן שיום המילה הוא יו״ט דידיה.

ונראה לומר שאין עיקר הטעם של ניגון בכלי זמר בשעת הוצאת התינוק משום שמחה, אלא הוא רק כדי להודיע ולפרסם לכל שעומדים שם שעכשיו התינוק בא, ושיש להם לעמוד ולשים לב מפני חביבה מצוה בשעתה. וזה כמ״ש רע״ב בבכורים (ג, ג): ״וכל בעלי אומניות שבירושלים עומדים מפניהם - אף על גב דאין בעלי אומניות חייבין לעמוד מפני תלמידי חכמים בשעה שעוסקים במלאכתם כדי שלא יתבטלו ממלאכתם, מכל מקום היו חייבים לעמוד מפני מביאי בכורים **דחביבה מצוה בשעתה**. ומטעם זה עומדים מפני נושאי המטה שהמת בה, **ומפני נושאי התינוק לברית מילה**״. ולכן י״ל שהניגון בכלי זמר הוא כדי להודיע לעם שעומדים שם, שעכשיו התינוק בא, והוא אינו רק משום שמחה. וזה כדמצינו בתקיעת שופר במשנה סוכה נא: ״תקעו והריעו ותקעו״. ופירש״י שם, ״תקעו והריעו. זה **סימן** לילך למלאות המים לניסוך מן

השילוח". והכי י"ל לגבי הוצאת תינוק למול, שהניגון בכלי זמר הוא בכלל "סימן" שעכשיו התינוק בא, וחביבה מצוה בשעתה.

וכן הוא בפר' בהעלותך, שכתוב שם "עשה לך שתי חצוצרות... והיו לך למקרא העדה". ופירש"י שם "כשתרצה לדבר עם הסנהדרין ושאר העם ותקראם לאסוף אליך, תקראם ע"י חצוצרות". וכן י"ל בהוצאת תינוק למול, שטעם הניגון בכלי זמר הוא כדי לקרות את העם ולהודיע להם שהם צריכים לשים לב שעכשיו מתחילה המצוה.

ולפי זה נראה שאין להתיר לאבל לשמוע כלי זמר בשעת סעודת מילה או פדיון הבן וכו', ושאני הניגון בשעת הוצאת התינוק למול, שאין עיקר כוונת הניגון לשמחה אלא כדי להודיע ולפרסם שעכשיו מתחילה המצוה. ולכן כתב החקרי לב הנ"ל "**אין לנגן בכלי שיר** אלא בהוצאת התינוק למול **לבד**".

וכן הוא בחקקי לב (יו"ד נו ד"ה ולענין חנוכת הבית) שכתב "...ובכל אלה דמצינו צדדי היתר, היינו בתנאי **שלא יהיו שם נבל וכנור** כ"א דברי תורה ושיר ושבחה". וזה כמ"ש החקרי לב הנ"ל.

ולכן אין לדמות דין ההיתר לאבל לילך לסעודת מצוה שאינה בכלל שמחה, לדין הרשד"ם הנ"ל שרב המרחק ביניהם, שבדין הרשד"ם יש דחיית אבילות, ולכן אף מותר לאבל לשמוע כלי שיר בסעודת הנשואין, משא"כ כשהאבל הולך לסעודת מצוה, שאין להתיר לו לשמוע כלי זמר כיון דליכא דחיית אבילות, וכל טעם ההיתר בזה הוא רק משום דליכא שמחה, ולכן עדיין הוא אסור לשמוע כלי זמר.

ג) או יש לפרש דעת הדבר משה הנ"ל באופן אחר. כתב הטור בס' שצא: "ויש נוהגין להקל בכניסת בית המשתה ולהסב שם בשעת שמחה, והם אמרו שלא אסרו **אלא לאכול עמהם** בשעת שמחה, אבל הכניסה שם מותרת, **שאין שמחה בלא אכילה ושתיה**. וה"ר יהודה אלברצלוני כתב כן, שכתב יש נוהגים ליכנס תוך י"ב חדש לחופה לשמוע הברכה או לבקר אבל לא לאכול, ויש מחמירין שאין נכנס כלל. והרמב"ן כתב שאסור ליכנס שם כלל, בין בשעת אכילה בין בשעה שעוסקים שם במזמוטי חתן וכלה. וכן כתב אדוני אבי הרא"ש ז"ל". וכתב הרמ"א (שם) "ומ"מ נראה דאבל יכול לברך ברכת אירוסין ונישואין תחת החופה שבבית הכנסת".

ולפי זה כתב הזרע אמת (יו"ד קנז) לפרש דעת הרמ"א "ואפילו לדעת הרמב"ן והרא"ש שהביא הטור בס' שצא שאסרו ליכנס לבית המשתה אף בלא אכילה, מ"מ לא אסרו ליכנס אלא בשעת אכילה או בשעה שעוסקים במזמוטי חתן וכלה ע"ש. וכן פסק הרמ"א שם... שהאבל עצמו **ינגן** ברכות איסורין ונשואין שם בבית הכנסת כיון שאינו מקום שמחת אכילה ושתיה ומזמוטי חתן וכלה ע"ש... ה"נ בנד"ד אילו היה אחר הז' היה מקום להתיר **לנגן בכלי שיר**, ובפרט לדבר מצוה", ע"ש שאר דבריו.

הרי הזר"א סבר שאם מותר לאבל לנגן בקולו הברכות תחת החופה כיון שאין שם אכילה ושתיה, שה"ה שמותר ג"כ לנגן בכלי שיר באותה שעה כיון שאין שם אכילה ושתיה.

ולפי זה י״ל שכן סבר הדבר משה, שבשעת הוצאת התינוק אין שם אכילה ושתיה, ולכן מותר לנגן בכלי זמר, משא״כ אח״כ בשעת סעודת מצוה שיש אכילה ושתיה שאין לנגן בכלי זמר כלל כשהאבל שם, אף שהוא אבי הבן ויו״ט דידיה הוא.

ולכן אף לפי פירוש זה אין ללמוד ממ״ש הדבר משה לנגן בכלי זמר בשעת הוצאת התינוק למילה, להתיר לנגן בכלי זמר באיזו סעודת מצוה. וכן יש לפרש לדעת החקרי לב והחקקי לב הנ״ל.

ואף שכתב החיים שאל (א, כא) להתיר לאשה אבלה לשמוע כלי זמר במילת בנה, ומשמע מסתימת דבריו שם שזה אף בשעת סעודת מצוה, ואחד הטעמים שהוא הביא הוא מפני שיו״ט דידה הוא, וזה שלא כמו שביארתי לעיל, מ״מ אף הוא מצרף הטעם משום שהאשה חייבת לעשות רצון בעלה ע״ש. ולכן כשאין צירוף הטעם שהאשה חייבת לעשות רצון בעלה, אז יותר נראה לומר כמ״ש החקרי לב והחקקי לב שאין להתיר לשמוע כלי זמר בשעת סעודת מצוה אף כשהוא יו״ט דידיה, כגון בברית מילה.

ד) ולפי זה יש להעיר על מ״ש הנטעי גבריאל (שהביא כת״ר לעיל), להתיר לאבל בתוך ז׳ להיכנס בחתונה של בנו או בתו, אף שיש שם כלי זמר. וז״ל באות טו, ״ובפרט שמבואר בשו״ת דבר משה ח״א ס״פב חקרי לב חי״ד ס״קנ, שו״ת פרי האדמה ח״ג דף ס״ח ע״א, זכר דבר י״ד אות א׳ ס״ק ד, דהתירו לנגן בשעת כניסת התינוק למול, אף שבעל הברית הוא בתוך שבעה ע״ש. וא״כ כ״ש בנד״ד שיום טוב שלהם הוא״ (לא ראיתי בפרי האדמה שם שהוא הביא דין כלי שיר).

וי״ל שאין להביא ראיה מהדבר משה ודע׳ להתיר נגינה בכלי זמר, כיון שהוא לא התיר את זה אלא רק בהוצאת התינוק, ולא אח״כ בשעת סעודת מצוה. וכן הוא בחקרי לב וחקקי הלב הנ״ל שאין להתיר לאבל לשמוע כלי זמר בשארי סעודת מצוה. וגם מ״ש הנטעי גבריאל ״וכל שכן שיום טוב שלהם הוא״, הוא אינו כ״ש, שהרי אף באבי הבן הוא יו״ט דידיה (עיין טור או״ח תקנט) ואם עדיין הוא אסור לשמוע כלי זמר בשעת סעודת מילה, אז לכאורה י״ל שה״ה שאב החתן או הכלה כשהוא אבל, אסור לשמוע כלי זמר בשעת הנישואין. ולכן אין להביא ראיה לנדון דידיה ממ״ש הדבר משה והחקרי לב.

מ״מ עדיין יש טעם להתיר לשמוע כלי זמר בשעת סעודת הנישואין כשיש דחיית אבילות כבנדון הרשד״ם. וכבר הביא כת״ר שאף שיש אחרונים שלא סמכו על דעת הרשד״ם, מ״מ ״רבים הביאו לדינא ולמעשה את דברי המהרשד״ם ובהם שבט יהודה (שצא), שו״ת חיים שאל (א, כא), שלחן גבוה (שצא, סק״ז), ספר טוב לכת (שצא, ג), הפחד יצחק (ערך אבל), סידור בית עובד (דיני אבלות), ספר שבט שמעון (בית-אבל דף כט ע״ד), ספר טהרת המים (מערכת א אות עז), ספר מאורי אור (סוף מוע״ק דף קלד), שו״ת פנים מאירות (ג, לז), שו״ת קול אליהו טופיק (א יורה-דעה כח) ועוד״.

העולה לדינא: במקרה שנשאלנו על כלה צעירה שאמה נפטרה בדמי ימיה. יש להקל לאחים להשתתף בחתונת אחותם ואף לרקוד שם (ובכל מקרה הדומה לשאלתנו, יש לשאול מורה הוראה[5] שעיין במציאות העומדת לפתחו).

---

[5] ולא אכחד לציין כי בעל שו״ת שואלין ודורשין לא התיר לאחים לרקוד. ובעל דברות מנחם כתב לי כי האחיות יכולות

קעח. יציאת אבל לחיסון בימי השבעה

באשר שאלתני לגבי אמך שהיא אבלה ויושבת שבעה על אחיה. האם במהלך השבעה היא יכולה ללכת לקופת חולים להתחסן כנגד נגיף הקורונה, כאשר יש לו תור שנקבע מראש. ומירי שאמך ע״פ הרפואה היא בקבוצת המחוסנים הראשונים, שכן היא עברה את גיל שישים. וציינת כי היא הלוויה התקיימה ביום ראשון והתור שלה הוא ביום חמישי. וידוע דאם תבטל כעת את התור על מנת לקבוע תור חדש, סביר להניח שתצטרך להמתין כעשרה ימים לתור חדש.

לענ״ד וודאי דיש להתיר לה לצאת לחיסון, דפיקוח נפש דוחה כל התורה כולה. ואף שלעניין התחסנות בשבת חוששים אנו מפגיעה בשבת במרחב הציבורי (ולכן יש שהתירו רק כשהולך ברגל וגוי יזריק לו). אך לגבי אבל, היום הראשון הוא מהתורה. וכאשר יוצא להתחסנות מירי לפרק זמן קצר מאוד ויש בכך הצלת נפשות כפשוטו.

ואציין דאם תבטל אמך האבלה כעת את התור לחיסון, ותקבע את החיסון לתאריך אחר (דלא נתון בידה לבחור), האם בגלל העיכוב במתן החיסון נוכל לקחת על כתפינו אם חלילה יקרה דבר. מי ערב לנו שלא תדבק (ובאיזה לחץ ומתח נפשי תהיה עד לתאריך חדש לחיסון וביצוע החיסון). ועד לכאן השבתי לך באופן מיידי. ואמרתי כי בהמשך אשלח לך מקורות בזה.

יציאת אבל לקיום מצווה

ראשית, יל״ע, האם קיימת חובה על פי התורה להתחסן? בעבר עסקנו רבות בחובה לשמוע לרופא, ואת יחס חז״ל לנאמנותם של הרופאים. התורה אומרת (שמות כא, יט): ״ורפא ירפא״, ודורשת הגמרא במסכת ברכות (ס, א) ובמסכת בבא קמא (פה, א) דמכאן שנתנה רשות לרופא לרפאות. אולם, אין זו רק רשות, אלא יש כאן מצווה. כפי שפסק השולחן ערוך (יורה-דעה שלו, א): ״נתנה התורה רשות לרופא לרפאות. ומצוה היא. ובכלל פיקוח נפש הוא. ואם מונע עצמו, הרי זה שופך דמים״. וע״ע באריכות בעניין זה בשו״ת אבני דרך (ב, לג). כמו כן, נאמר בתורה (דברים ד, טו): ״ונשמרתם מאוד לנפשותיכם״ ודורשת הגמרא במסכת ברכות (לב, ב) דיש בזה גם אזהרה על שמירת הגוף שצריך האדם להזהר מאד שלא יביא עצמו לידי סכנה (ועיין בדברי הנצי״ב בפירושו העמק-דבר שם).

להשתתף בסעודה וישתדלו להגיש ולמזוג. ויכולות אף לרקוד לכבוד הכלה היתומה ולדאוג להרבה תמונות (אבל רק מה שמוכרח). אולם לגבי האחים, כתב שהם ישתדלו לעשות כאילו הם רוקדים עם הקהל יחד ובעיקר שיעשו מזה הרבה תמונות (אבל ישתדלו לא לרקוד באמת).

והוסיף לי בזה בעל שו״ת חיי הלוי: הנה כתב הרמ״א (יו״ד שצא, ב) דבחבורת מצוה כגון שמשיא יתום ויתומה לשם שמים, ואם לא יאכל שם יתבטל המעשה, מותר לאחר שלושים. ועל זה סמכו כמה אחרונים למעשה והקילו יותר, דהגם שלא נתבטל המעשה לגמרי, אם ע״י שלא יבוא אותו קרוב או ידיד של החתן והכלה, יגרע מהשמחה, יש להתיר לילך לחתונה. אכן גם יש לשמש קצת בסעודה, וגם בדרך כלל מורים שלא יאכל ביחד עם המסובים, וכמו שמבואר ברמ״א (שם, ג) וע״ע מש״כ בחיי הלוי (ו, קס) בשם מו״ר הגריי״נ אב״ד בעלזא מאנטריאל ז״ל דכשיש כלי זמר ויש צורך ליכנס יש ליתן מוך צמר גפן לתוך האוזן ובזה יהא לא אפשר ולא מכוין. וכתבנו עוד שם בענין להיות בשעת מצוה טאנץ, דבשעה שאין כלי זמר, דהיינו בשעת הגראמ״ן יש להתיר, וגם לרקוד אם יש צורך בדבר, וכשיש כלי זמר ויש צורך בדבר יש ליתן מוך באוזן עיי״ש. וא״כ למעשה צריך להורות בזה בכל פעם כפי הענין, ולא להקל לגמרי, וגם לא להחמיר לגמרי, אלא הכל תלוי לפי צורך החתן והכלה.

ומי גדול מהרופא הגדול הרמב"ם, אשר כתב בהלכות דעות (פ"ד): "צריך להרחיק אדם עצמו מדברים המאבדין את הגוף, ולהנהיג עצמו בדברים המברין והמחלימים". ונראה דעל החיסונים יש לומר דהם "בדברים המברין והמחלימים". ובוודאי דשומע גם אנכי את "קול ענות חלושה", של האומרים כי החיסון אינו דבר וודאי. וכבר כתב בתפארת ישראל (יומא ח, ו) כי מותר לעשות חיסון נגד אבעבועות שחורות, למרות שאחד מאלף מת בעקבות החיסון, וביאר דזה משום שאם יחלה הסכנה תהא קרובה יותר (וזה ממש מצבנו כעת). והוכיח שם מהבית יוסף (חושן-משפט תכו) שכתב בשם הירושלמי כי חייב אדם להכניס את עצמו בספק סכנה כדי להציל את חברו מודאי סכנה. ופשוט לי כי גם במציאות של הנגיף קורונה ע"י שמתחסן בעצמו הוא מציל את האחרים מוודאי סכנה. וכידוע באחוז נמוך של סיכון לא חששו (עיין שבת קכח, ב. רמב"ם שבת ב, יא. משנה-ברורה של, סק"ה).

ובעבר דנו רבות האם להתחסן מחשש לסכנה שיכולה להיגרם כתוצאה מהחיסון, ומיירי בסכנה רחוקה (עיקר הפולמוס החל סביב החיסון לאבעבועות לפני כמאתיים חמישים שנה). ועל כך השיב בשו"ת זרע אמת (ב, לב) שאילולי החיסון שיוצר הסכנה היתה גדולה בהרבה ולפיכך יש לקחת את החיסון, ע"ש (וע"ע בזבחי-צדק יורה-דעה קטז. ובכף-החיים יו"ד קטז, סק"ס). וכן מצינו בספר תוכחת חיים לגר"ח פלאג'י (פרשת-ויצא ד"ה ו'ומ"מ') שצידד בחיסונים, אף כשהיה בזה סכנה (מועטת) בימיו. וע"ע בעלון עין יצחק (220).

ובאשר לדעות המנוגדות אצל הרופאים, כיוון שרוב מוחלט של הרופאים סבורים שיש לעשות את החיסון (וכן כבר כעת התחסנו יותר משבעים אחוז מצוותי הרפואה), נראה דצריך לעשותו. ועיין בגמרא במסכת יומא (פג, א) ובפסיקת השולחן ערוך (תריח, ד). כדברנו דהוי מצווה, ראיתי דפירסמו באחד הבדצי"ם (בעלז): "אחר ששמענו את דברי המומחים הרפואיים אודות יעילות החיסון, וכי עד עתה לא נודע כל חשש אמיתי לנזק שיכול להיגרם כתוצאה מקבלת החיסון, הרי ראוי לעשות פעולה למנוע הדבקות בחולי דברי היזקא, במיוחד למבוגרים ובעלי סיכון, ובנוסף גורם לביטול תורה ותפילה בנעילת בתי כנסיות ובתי מדרשות, תלמודי תורה וישיבות ע"י הרשויות. אשר על כן, הוראת הבד"צ היא לשמוע לעצת הרופאים, אשר ניתנה להם הרשות לרפא וכדלהלן: אלו האנשים הנכללים לפי דברי הרופאים בקבוצות סיכון להידבק בחולי ח"ו, ודאי מצווה עליהם ליטול החיסון כדי להינצל מן החולי ח"ו. אלו שאינם נכללים בקבוצות סיכון, הרי בשביל טובת הציבור ודאי מותר ואף מצווה וחובה לפעול למנוע המגיפה בדרך של נטילת חיסון".

וראיתי דכתב הרה"ג יצחק זילברשטיין לגבי החיסון, בהאי לישנא: יש צד נוסף לטובת החיסון כי כן הורו גדולי ישראל, ואף אם הרופאים יטענו, שלא הניחו לפניהם את כל הצדדים, ויש עוד הרבה צדדים עלומים, מכל מקום שלמה המלך אומר במשלי (טז, י) "קסם על שפתי מלך במשפט לא ימעל פיו". ופירש הגר"א המלך הוא כמו קסם, אף שמרמים אותו יקרה ה' דבר בפיו שיהא משפטו אמת, וזה שבמשפט לא ימעל פי, והענין מאן מלכי רבנן, שפתותיהם כמו קסם, אף שיטעו לפי השאלה, מכל מקום במשפט לא ימעל פיו, כלומר בדין עצמו לא יטעו. ולכן אם אמרו שיש להתחסן, יש לסמוך עליהם. עכ"ל.

ועוד, היה נראה לי לומר בשאלתנו ע"פ המובא בתשובת הרא"ש (כז) והובאו דבריו בבאר הגולה (יורה-דעה שצג) דאבל חייב בכל המצוות, היינו במצוות עשה שבגופו (ועיין בש"ך שצג, סק"ב. דרכי-החיים יח, ח). וחיסון הינו ממש גופו. וראיתי בנטעי גבריאל (אבלות קיב, טו) דכתב: "זה הכלל, מצוה שא"א לעשותה בלי האבל, כגון מצות שבגופו, מותר לו לצאת בעבורה חוץ לביתו אפי' ביום ראשון

לאבלו".[1] ואין להקשות מלשון הטור (יורה-דעה שצג) שאבל "אינו יוצא מפתח ביתו אפילו לדבר מצוה, כגון למילה" (ואף שפסק זאת השולחן ערוך שצג, ב), דיש חילוק בסוג המצווה. ולפי דברינו דהוי מצווה, הרי ידוע כי "מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה" (מכילתא שמות יב, ז), ו"שהוי מצוה לא משהינן" (יבמות לט, א).

וע"ע בבית יוסף (יורה-דעה שצג) שמביא את הנימוקי יוסף (מוע"ק יג, ב ד"ה 'במקום') דשם מבואר כי אבל אינו יוצא מפתח ביתו היינו דוקא לטייל אבל לדבר מצוה שרי. וע"ע בשו"ת יביע אומר (י יורה-דעה נג) דכתב: "נראה שכל שהולך לדבר מצוה דרמיא עליה, מותר". כלומר, מותר לו לצאת מפתח ביתו.

ואומר משפט קשה, דיתכן דמי שיכול להתחסן ואינו עושה זאת, יש לו גדר של רודף. דאם חלילה ידבק בנגיף קורונה ועי"ז ידביק אחרים שיגיעו ר"ל לשערי מוות, אזי הוא הגורם. ובוודאי דמי שאינו מתחסן, יש כאן גם בעיה מוסרית קשה, דפוגע בזולת. ושנינו בגמרא במסכת פסחים (כה, ב): "מאי חזית דדמא דידך סומק טפי? דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי?!". וכמה מתאים לומר על כך: "בזמן שהציבור בצער ופירש אחד מהם ואכל ושתה, שני מלאכי השרת מלוין אותו ומניחין אוכלין (גחלים) על ראשו, ואומרים פלוני פירש עצמו מן הציבור בעת צרותיהם, אל יראה בנחמות ציבור" (פסיקתא זוטרתא שמות ב, יא).

וע"ע במה שדנו לגבי חיסון בשבת כשיש חשש להתפשטות נגיף, בשו"ת היכל יצחק (או"ח לא) ובשו"ת ציץ אליעזר (יז, טו). ואכמ"ל לגבי מציאות הנגיף קורונה. אולם סברת האומרים כעת בקורונה כי אין להתחסן בשבת היא גם מצד פגיעה במרחב הציבורי, אך גם ע"פ המובא בשו"ת מנחת שלמה (ב, כט אות ד) בגדר מה מיקרי פיקוח נפש ומה ספק, והיכו הגבול, ושם העלה דכל שדרך רוב בני אדם לברוח מזה כבורח מפני הסכנה, הרי זה נחשב כספק פיקוח נפש, אבל אם אין רוב בני אדם נבהלים ומפחדים מזה, אין זה חשיב סכנה.

יציאת אבל מביתו לדבר חשוב

ולענ"ד אף לסוברים דאין מצווה להתחסן, עדיין שרי לאבל לצאת ולהתחסן וזאת דהרי התירו לאבל לצאת מביתו לא רק לצורך מצווה, אלא גם לשאר דברים חשובים. ואבאר.

בשו"ת תרומת הדשן (רצ) נשאל אם אבל יכול לצאת מפתח מביתו אחר שכלתה הרגל מן השוק, וכתב שם: דהמקיל בכהאי גוונא מפני הצורך לא הפסיד (והובא בבית-יוסף[2] יורה-דעה שצג). ובטעם הדבר כתב הבית יוסף: "דמוכח מהא דאמרינן לאחר ג' ימים הולך לבית האבל, דהטעם הוא דאינו יוצא מפתח ביתו כדי שלא ישכח אבילתו כשילך אצל בני אדם, וכשהוא מתבודד בביתו ואין עמו רק בני ביתו, ניכר ונראה כמתאבל. וא"כ כשיצא בלילה ואינו מתערב עם חבורות בני אדם, אלא שהולך לישן בבית אחר, והולך יחידי או אחד או שנים הולכים עמו, אין כאן קפידא". כלומר, הבעיה היא משום הסחת דעת. ומשמע בדרכי משה (סק"ג) שביאר הדין דההיתר רק בלילה.

ובתלמיד רבינו יחיאל מפאריש (מוע"ק כג, א) איתא ד"אינו יוצא מפתח ביתו לדבר הרשות" (ונראה דרשות הכוונה לטיול).

---

[1] ואעיר כי לפי"ז עניתי דקיים איסור לאבל תוך שבעה ללכת (לצאת מביתו) לנחם את שכנו האבל.

[2] והעיר ידידי הגר"ד אזולאי: "נראה שכך דעת הב"י להלכה, על אף שלא הביא דין זה בשו"ע (ע' היטב בשו"ת יוסף אומץ סי' כט "דזה דבר השמיטה" וכו').

ומצינו בדברי הרמ"א (יורה-דעה שצג, ב) דהשו"ע כתב: "אבל שבוע הראשון אינו יוצא מפתח ביתו, אפילו לשמוע ברכת חופה או ברכות המילה". והעיר הרמ"א: "והא דאסור לצאת חוץ לביתו, היינו דוקא לטייל או למשא ומתן וכדומה, אבל אם שלח מושל אחריו, או שצריך לילך בדרך או **לשאר דברים הצריכים לו** כגון דבר האבד, מותר לו לצאת". וילע"ע בדברי הר"א האם הכל הוא סביב דבר האבד או דכל דבר שצריכים לו שרי.

דאי נימא דבר האבד, בספר דברי עיקרי דינים (יורה-דעה לו, י) התיר לגלח בתוך שלושים למי שצריך דבר מהדוכס שיש בו דבר ממשי של פרנסה. וציין שם כי בשו"ת שבות יעקב (ב, צט) התיר אפילו בתוך שבעה. והמעיין בשבות יעקב יראה כי הוא התיר לאבל לצאת בתוך שבעה מפתח ביתו, ונימק זאת "כי ודאי דבר האבד מותר לגבי אבלים". ושם מירי בדבר האבד, דלשון ספר עיקרי הדינים: "לעמוד על הפרץ פן יצא דבר מלכות מדה א' שמבקשים ממנו סוחרי עובדי כוכבים שתלוי בה כמעט פרנסת ומחיית רוב הציבור". וממילא הוי דבר האבד ממשי וברור (וע"ע בחזון-עובדיה אבלות ח"ב עמוד שו ואילך). מה שאין הכרח וודאי לומר דהחיסון הוא דבר האבד. אך אי נימא דיש להתיר "לשאר דברים הצריכים לו", וודאי דגם החיסון נכלל בזה.

אלא שהמעיין היטב בדברי הרמ"א, יראה כי בדרכי משה, התיר אפילו בדיבור עם השר שלא בדבר האבד, וזו לשונו (סק"ו): "ובמרדכי הלכות אבל (סי' תתצו), מעשה היה באבל אחד ששלח אחריו שר העיר לדבר עמו, והתיר לו רבינו שמחה לילך, דהא דאסור לצאת מפתח ביתו היינו למלאכה או לצורך משא ומתן או לטייל, אבל בכהאי גונא שרי". כמו כן, ברמ"א כתב: "לשאר דברים הצריכים לו **כגון** דבר האבד", משמע דזה לא רק במקרה של דבר האבד.

ומובא בחכמת אדם (קסז, א): "המקיל לצאת בלילה מפני הצורך לא הפסיד דהטעם רק שלא יחשבו שהוא מתחבר עם חבורת בני אדם ואינו עוסק באבלו ובלילה אין רואין אותו. והא דאסור לצאת חוץ לביתו היינו דוקא לטייל או למשא ומתן וכדומה אבל אם ישלח המושל אחריו או שצריך לילך בדרך או לשאר דברים הצריכים לו הרבה כגון דבר האבד מותר לו לצאת ויקח עפר במנעליו אם אפשר" (וכן הובא גם בקיצור שו"ע ריד, א). וע"ע בשו"ת משנה הלכות (יב, רנו).

ואחר זאת, ראיתי ליישב ולבאר דמה שציינו דהא דאמרינן דווקא בלילה - יצא (תרוה"ד), זה היכי דאפשר, אך כשצריך לצאת דווקא ביום שרי, ואלו דברי ערוך השלחן (שצג, ד):

> למדנו מכל אלה שיציאה מפתח ביתו אינו מהדברים האסורים באבל אלא שממילא כן הוא דכיון שאסור במלאכה ובמשא ומתן ולטייל מה יעשה חוץ לביתו. ועוד כדי שיתבודד בביתו ולא ישכח אבלותו כשילך אצל בני אדם... ולכן אם באמת יש איזה צורך לאבל לצאת לענין המותר לו בימי אבלו, כגון בענין דבר האבד וכיוצא בזה יכול לצאת בלילה ולא ביום מפני תמיהת בני אדם. ואם הדבר הכרח ביום... יכול לילך רק יתעטף שלא יכירוהו בני אדם.

ובסעיף ה (שם) כתב ערוך השלחן:

> ... וראה כמה דקדק בדבריו, שמקודם כתב המיקל לצאת בלילה וכו' ואח"כ כתב מותר לו לצאת ולא הזכיר לילה. והענין כן הוא דודאי כשתלוי בו לבחור איזה זמן לצאת וודאי דיותר טוב לצאת בלילה...
>
> שאין תלוי בו באיזה זמן לבחור יכול לצאת אפילו ביום. ולכן לא הזכיר לילה. ומ"מ על המורה להבין ענין המוכרח לצאת ואולי א"צ כלל לזה.

ולפי דברי ערוך השלחן בפשטות שרי לאבל לצאת מביתו לצורך, וממילא ה״ה לצאת לצורך קבלת חיסון. ויתרה מכך, אף אם נקבע זמן החיסון לשעות היום, שרי לו לצאת ביום, דהרי הוא אינו קובע את הזמן ושעת החיסון אינה תלויה בו (וע״ע בשו״ת ציץ אליעזר ז, מט פרק יא אות ו)[3].

בעודי בזה, ראיתי מקום להזכיר כי בדור האחרונים רבים עסקו, האם מותר לאבל לצאת ולהצביע בבחירות בתוך השבעה והעלו להתיר. ועיין בספר מפי האיש (עמוד רנז) שהגריש״א פסק שאבל יסע בלילה מבני ברק לירושלים להצביע (וע״ע בספר ציוני-הלכה עמוד רפה). ומובא ששאל הגר״ב חותה (מח״ס כי בא מועד) את הגר״ע יוסף, לגבי משפחה היושבים שבעה על מות אביהם, אם מותר להם לצאת מביתם ביום הבחירות כדי לילך להצביע, והאם חובה עליהם לצאת או שרשות הוא. והשיב הגר״ע יוסף ״מותר ומצווה נמי איכא״ (וע״ע ביתד המאיר 132). ומובא עוד, דבבחירות (אלול תשע״ט) נשאל הגר״ח קניבסקי: האם אבל היושב שבעה מחויב לצאת להצביע ביום הבחירות? והשיב כי מדובר ב״פיקוח נפש״ וחייב לצאת. וע״ע בזה בשו״ת השואל (ד, צא) שעוד רבים התירו לאבל בשבעה לצאת ולהצביע בבחירות ובהם הגר״א בנבנצל, הגר״א שלזינגר, הגר״ש קהת גרוס ועוד (וכן העלו גם בשו״ת תורת מאיר א יורה-דעה כו. בשו״ת ברכת-יהודה ח יורה-דעה לה אות ג. וע״ע בשו״ת אשר-חנן ח יורה-דעה פח). ואומר דאם התירו לאבל להצביע ברור דמשום ספק פיקוח נפש (בקבלת החיסון), יש להתיר.

ואעיר, כי יש לדעת שכאשר האבל יוצא להתחסן, אין לו לילך יחידי (עיין ברכות נד, ב. מגן-אברהם או״ח רלט, סק״ז. משנה-ברורה רלט, סק״ט). אך וודאי דגם אין לו לילך בחבורת אנשים (עיין תרומת-הדשן רצ). ועדיף דיצא ברכב[4], ולא ילך ברגליו, ע״ע בשו״ת אבני דרך (ה, נט). ויקח האבל עמו ספר בענייני אבלות, דאם יצטרך להמתין בתור, ע״י העיון בהלכות אבלות, לא יסיח דעתו מהאבלות.[5]

כדברינו להתיר לאבל בתוך שבעה לצאת להתחסן כתבו לי הגר״צ רצון, הגר״ד אזולאי, הגרי״צ רימון (״ניתן להתיר במקרה זה לצאת לחיסון קורונה, כי זהו בוודאי דבר האבד, ובגיל זה יש בכך אפילו סיכון. ואם אפשר, טוב שיהיה לאחר שלושה ימים ראשונים״), הגר״א שלזינגר (״וק״ו במקום ספק סכנה ובזמן דשכיחא היזיקא יכולה לצאת לצורך זה״), הגר״א אברז״יל, הגר״ב דיין (״כיון שאין זה יציאה לצורך טיול אלא לצורך רפואה שהיא חשובה יותר מדבר האבד שמותר לצאת״), הגר״א מחפוד[6] והגר״מ שעיו חילקו במידת לחצה[7]. וכתב לי הגר״ש פנחסי ״מותר לה לקבל חיסונים, כי יש

---

[3] והראה לי ידידי הגר״ד אזולאי דבחזון עובדיה (אבלות ח״א עמ׳ נ סע׳ ג. ח״ב עמ׳ קמה ועמ׳ שיד) כתב שמותר לרופא אבל לצאת מביתו לרפא חולה, אפילו אין בו סכנה ואפילו יש לחולה רק מיחוש בעלמא (וכ״כ הגרש״ז בשו״ת מנחת שלמה ב, צו אות יא, והביאו בנשמת אברהם יו״ד עמ׳ רפג), ואפילו יש חולה אחר. עכת״ד. ועיין עוד בזה בשו״ת שבות יעקב (א, פו), ושם שרי אף ביש רופא אחר, כיוון דלא מכל אדם זוכה לרפואה (עיין ע״ז נה, א).

[4] ולא באוטובוס, אף שבאוטובוס יוכל לעמוד ולא יצטרך לשבת גבוה. דכן עדיף לצאת בכמה שפחות פרהסיא (וע״ע במקראי קודש הררי, תשעה באב ז הערה צד).

[5] דכתב בשו״ת יביע אומר (י יורה-דעה נג): ״והרי האבל כשנוסע במכונית יש שם חבורה של בני אדם הנוסעים יחד עמו. י״ל שכיון שהם אנשים זרים ואינו מכירם אין תשומת לבו עליהם. ומה טוב שיקח בידו ספר הכולל דיני אבלות, ויעיין בו מדי פעם בפעם בנסיעתו, לבל יסיח דעתו מן האבל״, וה״ה לענ״ד כשיצטרך להמתין בתור.

[6] וזו לשונו: נראה פשוט דשרי כיון דכל איסור יציאת האבל מפתח ביתו הוא רק לדבר הרשות וכמ״ש בשיטה לרבינו יחיאל מפריז (מו״ק כג.) ובנימו״י (שם כא:) וכן הותר לאבל לצאת לדבר האבד כדכתבו התוס׳ (מו״ק כז. ד״ה אם) ועיי׳ בפת״ש (סי׳ שצג סק״ז) וכן אין צורך דוקא הפסד ממון אלא כל הפסד שיהיה לו וכמ״ש בשו״ת האלף לך שלמה (יו״ד סי׳ שיא) ונראה לענ״ד דהו״ה ספק דבר האבל וכמו שהאריך בביאוה״ל (סי׳ תקלא) גבי חוה״מ בספק דבר האבד וכו׳ אף שניתן לחלק קצת, והכא שהוא לצורך חיסון מלהדבק בנגיף שאצל קבוצות סיכון או בגיל 60 ומעלה הוא ספק סכנה

חשש סכנה, ובלבד שלא תסיח את דעתה מאבילות. והכוונה שלא תסתובב, תלך למקום ולא תתערב, רק למה שצריך ותחזור. ואם ניתן שהיא לא תנהג אלא יקחו אותה ברכב ויחזירו אותה. ולא גרע מרופא שאין אחר שמותר לו ללכת לטפל בחולה, וכ״ש בעצמו שאין תחליף״.

אך הגרא״צ כהן כתב דלא תצא מביתה, דזה סובל דיחוי. ״לענ״ד יכולה לשמור על ההנחיות כראוי, וללכת להתחסן אחר כלות השבעה״. והקשתי עליו, האם זה גם אם תקבל תור רק עשרה ימים אחר השבעה. והשיב שכן. וכן גם דעת בעל שו״ת ודרשת וחקרת (בכת״י) שידחו החיסון אחר השבעה.

ואינני נכנס כלל בתשובתנו לגבי אבל, לאותם פוסקים המתנגדים למתן החיסונים.

עם סיום דברי אעיר הערה כללית בהלכות אבלות. יש הסוברים כי ראוי להחמיר באופן כללי בהלכות ובפרט בהלכות אבלות כיוון ״שהדור פרוץ מאד בענין האבלות, ואם נתיר אפילו כמלא נימא יפרצו יותר ויותר״ (הרדב״ז ח, קעד). ומאידך ידועים דברי הגמרא (מועד-קטן כ, א) ד״הלכה כדברי המיקל באבל״. ומובא בשדי חמד (כללים מערכת ה אות י): ״דאין רשאי להחמיר, משום דאתי לידי קולא״, וציין שם כדוגמא ביטול תורה ועונת אשתו. והאריך בזה האדמו״ר מליובאוויטש בכמה מקומות (תורת-מנחם ח״ב עמוד 202. שלחן-מנחם ה, קנג), ואביא זווית מיוחדת שציין שם, וזו לשונו: ״אין צורך לחפש חומרות בענייני אבלות, כיון שמשיח צדקנו עומד לבוא, ואז יתבטלו לגמרי כל ענייני אבלות״. ואף שיתבטלו ההלכות (בקיום המעשי), הלימוד ימשך לעד (עיין ברץ-כצבי, אבלות, בהקדמה).

העולה לדינא: מותר לאבל הנמצא בקבוצת הסיכון (כפי שהגדירו משרד הבריאות, מחלות שונות או מעל גיל שישים) לצאת לקבל חיסון כנגד הנגיף קורונה במהלך ימי השבעה, לתור שהוזמן לו מראש. אך לא **יצא יחידי** (ויגיע עוד מקום נתינת החיסון ברכב).[8]

לא גרע ושפיר דמי. ולא גרע משלח לו המושל שהביא הרמ״א סי׳ שצג ס״ב וכן התיר שם אף לשאר דברים הצריכין לו הרבה עיי״ש היטב ובפוסקים, והכא אם ידחה התור איכא צער טובא וגם ביני וביני עד התור הבא מסתכן וודאי דלא גרע מכל הני ואכמ״ל.

[7] וזו לשונו: הנה מעיקר הדין כיון שהיא בריאה ואינה מרגישה שום מיחוש, אין לה לצאת מהבית אפילו להתחסן כיון שאין בזה סכנה אם לא תתחסן בתוך שבעת ימי אבלותה, דבלא״ה היא שומרת על כללי הבריאות, ולצאת מהבית תוך ימי אבלות לענינים שאינם נוגעים לאבלות הוי היסח דעת מאבילות. והיות ויכולה להתחסן לאחר ימי אבילות תדחה את החיסון. ואמנם אם היא נלחצת מזה שמפסידה את התור שלה להתחסן, וחוששת שמא עד שיהיה לה תור חדש היא ח״ו תדבק, כל כהאי גוונא יש להתיר לה ללכת להתחסן בתוך שבעת ימי אבלות דחשיב צורך גדול. וכמו שכתב הרמ״א על דברי השלחן ערוך ביו״ד (שצג, ב) אבל שבוע הראשון אינו יוצא מפתח ביתו, ואפילו לשמוע ברכות חופה או ברכות המילה. כתב הרמ״א בהגה, מיהו המיקל לצאת בלילה, מפני הצורך, לא הפסיד (תרומת הדשן רצ). והא דאסור לצאת חוץ לביתו, היינו דוקא לטייל, או למשא ומתן וכדומה, אבל אם שלח מושל אחריו (מרדכי הלכות אבלות) או שצריך לילך בדרך או לשאר דברים הצריכים לו הרבה, כגון דבר האבד, מותר לו לצאת (תוספות סוף מ״ק), וכן נוהגין, עכ״ל. וא״כ אם היא מרגישה שהיא מוכרחת להתחסן, יש להתיר לה. אבל אם היא רגועה גם אם לא תתחסן תוך שבעה, אין זה צורך גדול אצלה אם תדחה בשבוע או שבועים את החיסון, וזכות שמירת דיני אבלות יעזור לה שלא תדבק בנגיף ביני וביני.

[8] הנני מרגיש צורך להעיר הערה על שאלה זו (כשבוע מאז שכתבתי תשובה זו) אחר שעניתי לת״ח את תשובתנו, אמו יצאה לחיסון ביום חמישי בשבוע שהוא היה גם היום החמישי של השבעה. בשבוע שלאחר מכן ביום שלישי נגמרו כמות החיסונים הראשונים שהגיעו לארץ (כמיליון וחצי איש התחסנו בשבועיים אלו). ומי שדחה את תאריך החיסון, מצא את עצמו עומד וממתין בשעה שהתחלואה מתפשטת, ומתחילים סגר שלישי מהודק. כשיש אלפי חולים בכל יום (אך אין עוד חיסונים במדינה). חשתי שבהוראתי בתשובה זו היתה סיעתא דשמיא והכי היה צריך להורות. אותם רבנים

שהיו כנגד, ואמרו כי ניתן לדחות את החיסון לאחר השבעה, כשנגמרו החיסונים מילאו פיהם מים, ולא ידעו מה לומר (ובייחוד לאנשים שבעקבות פסיקתם דחו את החיסון).

אגב, אעיר כי כמה ימים לאחר מכן החל סגר שלישי במדינת ישראל בעקבות קרוב לרבבה של חולים ביום. והמסחר והעסקים נסגרו וכן כל מערכת החינוך, ואנשים חוששים לצאת ולהסתובב (ובצדק). קשה למימר כי מי שעוסק בדבר מצווה הרי הוא מוגן מפני סכנות שאינן שכיחות, אך אינו מוגן מסכנות שכיחות (ע"פ הגמרא בפסחים ח), שהרי לגבי קביעת רמת השכיחות של הסכנה, כותב המבי"ט (מובא בפתחי-תשובה אבן-העזר עה, סק"ו) לגבי האם יש מצווה לעלות לארץ כאשר קיימת סכנת דרכים, והעלה שם, דאם הסכנה גלויה - אין לעלות, אך אם דרך הסוחרים לנסוע לצורכי פרנסתם - הרי מוכח שאין זו סכנה שכיחה, ומותר לעלות. כלומר, את הקביעה מה היא סכנת דרכים שכיחה קובעים הסוחרים!!!. וממילא עולה כי כעת בשעת הנגיף, קביעת מידת הסיכון הינה גבוהה. וצריכים אנו להקשיב לרופאים כפי שכבר קרא בעבר רעק"א (אגרות רבי עקיבא איגר, ירושלים תשנ"ט, עא-עג): "ולא יעברו על דבריהם אף כמלא נימא... והעובר על ציווי הרופאים בסדר ההנהגה חוטא לה' במאוד כי גדול סכנתא מאיסורא ובפרט במקום סכנה לו ולאחרים שגורם ח"ו התפשטות החולי בעיר וגדול עונו מנשוא." וראוי לציין כי קיימת חובה להקפיד ביתר שאת על הכללים, דהרי יש בכך גם 'דינא דמלכותא דינא', אשר להרבה פוסקים נוגע לכל עניין שמירת הסדר הציבורי, כמובא בשו"ת מנחץ אשר (ב, קכג): "בכל העניינים שבין אדם לחבירו שיש בהם תיקון הסדר החברתי, שמירת הגוף והנפש, וכיוצא בהם".

קעט. נישוק למת

האם מותר לנשק למת?

מהתורה בחומש בראשית (נ, א) עולה כי יוסף נישק את אביו יעקב אחר מותו, ומכאן לכאורה עולה דמותר לנשק את המת. דכתיב: "ויפל יוסף על פני אביו ויבך עליו וישק לו". ומובא במדרש שכל טוב (בובר): "ויבך עליו וישק לו. מלמד שמותר לאדם לנשק את המת עד שלא נקבר, וזו היא נשיקה של פירוד גמור".

אלא דחזיתי בספר חסידים (רלו) כי האיסור לנשק למת זהו דווקא ההורים לילדיהם, אך מלשונו משמע כי בן לאב וכדו' לא נאסר. וכן מובא בחיד"א בספרו דבש לפי (מערכת נ אות כד) בשם רבנו אפרים וציין דהוי סכנה להורים המנשקים את בניהם שנפטרו שגם שאר ילדיהם ימותו. והכי איתא ברבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נכ"ח ח"א) משם ר' יהודה החסיד: "ואם אדם נושק א' מבניו המתים לא ישאר א' ".

וכן ביארו גם הפתחי תשובה (יורה-דעה שצד, סק"א) ובספר שיורי כנסת הגדולה (יו"ד שלט, סק"ז. שסב, סק"ב) דדווקא את בניו ובנותיו שנפטרו אין לנשק. וכן נראה מלשונו של החכמת אדם (קנז אות ח), הקיצור שו"ע (קצז, ז), במעבר יבק (שפת-אמת יא) ובספר שיורי טהרה (מערכת ס אות יח). וכן ראיתי דביארו רבים דיש לומר בעקבות מעשהו של יוסף, והכי ביאר שמותר לבן לנשק את אביו שנפטר (ולא להיפך) במנחת אשר (בראשית עב אות ה).

אולם ניתן לדחות הדברים ולומר, כי יוסף נשקו לפני צאת נשמתו (כלומר, כשיעקב היה עדיין בחיים) כפי שפירש הנצי"ב בהעמק דבר: "ונפל עליו ונשק לו נשיקה של פרישות בבכי. והיינו דכתיב וישק לו, ולא כתיב וישקהו, וכבר בארנו לעיל כ"ז כ"ו וכ"ט י"ג דמשמעו של וישק לו שנשקו זה את זה, ופי' דיעקב בעת הפרדו נשק ליוסף. ואף על גב דכתיב תחלה ויגוע ויאסף אל עמיו, מכ"מ הפירוש בשעת גויעה, וכמו דכתיב ברחל לעיל ל"ה י"ח בצאת נפשה כי מתה ותקרא את שמו, ה"נ בשעת גויעה נשקו זה את זה".

אך עדיין צריך ביאור גדול בעניין זה, דהרי מצינו בירושלמי (שבת י, ז) שאחר מיתת ר"ע בן הורקנוס, רבי יהושע חלץ תפיליו ונשקו. וע"ע במדרש אלה אזכרה שרבי ישמעאל נשק את ראש רבי שמעון אחר שהרגוהו. וכן מצינו אחר מיתת אהרן שמשה ואלעזר נישקוהו (ילקוט-שמעוני מסעי רמז, תשפז). רבים הקשו ממקורות אלו, דמכאן מוכח דשרי לנשק המת (עיין שו"ת ויצבור יוסף שוורץ סח אות ז). וראיתי דבהגהות המהרש"ם לצוואת רבי יהודה החסיד (אזהרה ד) דתירץ כי לאדם גדול שרי לנשק. וע"ע בספר גם אני אודך עניינים שונים (ב, עב). ויתכן דיש לומר דצדיקים במיתתם קרויים חיים (וכן תירץ בספר מגיד-משנה על פרשת ויחי). ואציין כי בספר בית מתתיהו (ד, ל) כתב לחלק בין נשיקה בפנים לבין הנחת ידו על המת ומנשק היד. ובספר חבל נחלתו (כ, נב): סיכם בהאי לישנא: "נראה שמן הראוי להימנע מלנשק את המת, אלא במקרים מיוחדים מאד כגון תלמיד על רבו, ובן שקשור היה לאביו מאד כיוסף ליעקב אבינו".

אולם יש להעיר כי פוסקים רבים אסרו לנשק כל מת (ואף בן את אביו) והכי איתא בערוך השלחן (שצד, ב). וע"ע בשו"ת דברי בניהו (יז, מג אות ד). ובנטעי גבריאל (אבלות ד, יז הערה לד) כתב דאין לנשק שום מת (והדגיש דכ"ש לבנו ובתו). ונראה דלכך נוטה גם בשו"ת ברכת יהודה (ב יורה-דעה כ).

אבן העזר

קפ. סירוס כלבים

פעמים רבות נשאלתי האם מותר לסרס כלב[1]? הווטרינר לוחץ עלי שאם לא אסרס את הכלב הוא יחלה? אמרו לי שאם אסרס את הכלב הוא יהיה פחות תוקפני ולא ינשוך, אפשר לצורך כך לסרסו? שמעתי כי מותר לסרס את הכלב ע"י גוי, האם זה נכון? ועוד.

בפתח דברי אציין כי השאלה הבאה בשו"ת בסימן קפא נכתבה לפני תשובה זו. וראיתי צורך לדון ביסודות אחר שרבים שאלו בעניין זה. ובשאלה זו אתייחס רק לכלב ולא לכלבה[2].

התורה אומרת (ויקרא כב, כד): "בארצכם לא תעשו". כלומר, קיים איסור מהתורה לפגוע באברי הרבייה של בעלי חיים, ומבואר בגמרא במסכת חגיגה (יד, ב) כי אין בזה הבדל בין בעל חיים טהור לטמא. וכ"כ רש"י עה"ת: "ובארצכם לא תעשו - דבר זה, לסרס שום בהמה וחיה ואפילו טמאה, לכך נאמר בארצכם, לרבות כל אשר בארצכם, שאי אפשר לומר לא נצטוו על הסרוס אלא בארץ, שהרי סרוס חובת הגוף הוא, וכל חובת הגוף נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ" (וכן הוא בספרא, אצור ז אות יא).

וכן הובא בשאילתות דרב אחאי גאון (פר' אמור שאילתא קה): "ברם צריך לומר מהו לסרוסי דבר טמא כמו כלב וחתול מי אמרינן לא תקריבו ולא תעשו אמר רחמנא בהמה טהורה דבת הקרבה היא קאי עלה בלא תעשו, אבל טמאה לא, או דילמא לענין עשייה לא שנא? ת"ש דתניא (חגיגה יד, ב) שאלו את בן זומא מהו לסרוסי כלבא אמר להם ובארצכם לא תעשו - כל שבארצכם לא תעשו, מ"ט מכדי חובת הגוף היא מה לי בארץ מה לי בחוצה לארץ? אלא האי בארץ כל שבארץ והאי בכם כדאמרינן בכם לא תעשו דברי בן חכינאי וכן הלכתא". וכן נפסק ברמב"ם (הל' איסורי ביאה טז, י) ובשולחן ערוך (אבן-העזר ה, יא). וע"ע בשו"ת מנחת יצחק (ה, יב-יג).

נזק לבני אדם. כאשר ישנו חשש רחוק לנזק לבני אדם, לא התירו חז"ל לסרס, כפי שאומרת הגמרא במסכת בבא מציעא (צ, ב) דאסור לסרס שוורים, אף שקיים חשש שיינגחו בני אדם.

סירוס זמני. עיין בחבל נחלתו (ז עמוד 142) בהערת הגר"י אריאל, בשו"ת שבט הלוי (ב, ג. ג, קפד) ובספרי פניני הלכה (ח"ד עמודים 204-201, ובהערה שם).

סירוס ע"י גרמא. המשנה בשבת (קט, ב) כותבת כי מותר לשתות כוס של עיקרין, אולם הגמרא (שם קי, ב) מבארת דזה דווקא באשה. אך לשאר אסור אף בגרמא. ופסק הרמב"ם (הל' איסורי-ביאה טז, יב): "המשקה עיקרין לאדם או לשאר מינים כדי לסרסו ה"ז אסור ואין לוקין עליו, ואשה מותרת לשתות

---

[1] ואינני נכנס כלל בתשובה זו לעניין גידול כלב דבזה דנו בשו"ת אבני דרך (טז, קצה). רק אציין כי רבים ציינו דכלב היא החיה הטמאה ביותר ודייקו זאת מהתוספתא בבכורות (א, ג). ועיין בזה בדרך שיחה (עמוד שמז) ובחשוקי חמד (חולין קיב, א. תמורה עמוד קל. כריתות עמוד קלא). ומובא בגמרא במסכת תענית (יא, ב): אמר רב ששת האי בר בי רב דיתיב בתעניתא ליכול כלבא לשירותיה. ודנו האחרונים מדוע נקטו דווקא כלב. וענה ע"כ החיד"א (בפתח עיניים) ובתוך דבריו כתב: "בזוהר הקדוש (איתא) דכשישראל עושים רצונו של מקום, אש שעל המזבח היה נראה כארי, ואם אין עושים רצונו של מקום היה נראה ככלב... " (ונראה דזו כוונת הגמרא ביומא כא, ב - רבוצה כארי או רבוצה ככלב). וכן ביאר בדרישה (יורה-דעה רנו, סק"ב) לגבי צדקה, ע"ש. וע"ע במהר"ל (חידושי-אגדות שבת סג, א) ובמהר"ם שיף (דרושים מאמר יט). ועיין בחשוקי חמד עמ"ס כריתות דדן בקריאת מקום לימוד תורה (בית-מדרש) ע"ש כלב שנהרג.

[2] לגבי סירוס בהמה נקבה, עיין בתוספתא (מכות ה, ו), ביראים (שמב), בספר החינוך (מצווה רצא), בסמ"ג (קכ), ברמב"ם (הל' איסורי ביאה טז, יא), בראבי"ה (שבת סי' רמב), ברא"ש (שבת יד, ט), בסמ"ק (קסו), בספר הפרנס (שה), בשולחן ערוך (אבן העזר ה, יא), בחלקת מחוקק (ה, סק"ו) ובביאור הגר"א (ה, סקכ"ה).

עיקרין כדי לסרסה עד שלא תלד... אינו לוקה עד שיסרס בידו וראוי להכותו מכת מרדות" (וע"ע בספר החינוך רצא). וכן רואים מלשון היראים (סי' שמב) דלא התיר בזכר, וזו לשונו: "ונראה הדבר שעיקור סם מדרבנן [מדשרי] בזקנה ועקרה אפי' למ"ד נשים נצטוו על פריה ורביה, ובתורת כהנים תניא מניין שאף הנקבות בסירוס ת"ל כי משחתם בהם מום בם, פי' שאף הנקבות פסולות במשמע לקרבן בסירוס שלא נאמר בזכרים משתעי קרא דכתיב ומעוך וכתות ת"ל כי משחתם בהם מום בם והאי קרא איסור הקרבה מיירי ואם נפרש לאיסור סירוס למ"ד נשים נצטוו מיירי ובסירוס ביד דלא הוו ממילא כגון סם שפירשנו מדרבנן". וכן החמיר הרשב"א (שבת קי, ב) וביאר כי אין הבדל בין עושה בידיים לבין משקה.

אולם יש שהתירו במשקה כוס עיקרין (היינו גרמא), והכי העלו הלבוש (אבן-העזר ה, סקי"ב) והמבי"ט בספר קרית ארבע (איסורי-ביאה פט"ז, אזהרות קיג) וע"ע בזה בשו"ת יביע אומר (ד אורח-חיים כו אות יב).

בשו"ת הר צבי (יורה-דעה כג) נשאל: "על דבר הזריקות, שמזריקים בגופם של התרנגולים סם המסרס אותם ומתוך כך נעשים שמנים ביותר, אי אריך למיעבד כן". והשיב על כך:

> ולענ"ד נראה דבנ"ד לאו גרמא הוא, אלא דתליא אם סם זה דרכו להחליש ולבטל לחלוטין כח ההולדה, דאברי ההולדה נפסדים מכח הסם, י"ל דלאו גרמא הוא, ומלבד מה שאסור כמשקה כוס עיקרין, דמבואר בטור ובשו"ע אהע"ז (ה, יב) דאסור בכל בע"ח, נראה שהזריקה גרע טפי, דכוס עיקרין אינו פועל אלא לאחר העיכול, ולפני זה עוד אפשר להחזירו ע"י הקאה, דהא גם בסם הממית דחריף טובא מצילים את השותה ע"י הקאה. אבל זריקה זו מתערבת בדם מיד עם זריקתה ומתחילה תיכף לפעול, ואפשר דככורת ונותק ממש בידים הוא, דמסתבר דקפידא דהאי קרא על בטול כל ההולדה הוא, ואם היה עושה הזריקה באברי ההולדה הדין נותן שהוא מסרס ממש, וממילא דבזורק בשאר חלקי הגוף נמי מסרוס בידים הוא, דכל אברי האדם גוף אחד הם. ומאי נ"מ באיזה מקום נעשה הזריקה סוף סוף עושה מעשה בידים בגופו ונוטל ממנו כח ההולדה, ומאי סברא היא לומר דבאבר אחר גרמא הוא.
>
> ולכן אי איכא לברורי שהסם הזה דרכו וטיבו לבטל כחן של אברי ההולדה, הרי זה מסרס גמור הוא וחייב מלקות משום מסרס. אך אם יתברר שהסם הזה אינו נוטל כח ההולדה, אלא מסבב סיבות צדדיות שלא ירצה להזדקק כמו נטילת הכרבלתא, ובאמת האיברים אינם נפסדים בעצמם, וגם אפשר דהדרי בריא, ודאי שהזריקה הזאת שריא היא דאין זה סירוס, אבל בלי ברור, מספק חסרון ידיעה, יש לדון דהוי ספק דאורייתא ואסור...
>
> אבל במסקנא קאמר שם רב אשי דנטילת הכרבלת לאו סירוס הוא כלל אלא רמות רוחא וכו' וכמ"ש הב"ש שם. א"כ אין להוציא מזה דאינו עובר אא"כ נוגע באברי הזרע, אלא כל שעושה מעשה בגוף זה ומסרסו, זה חשיב בידים ממש, וגם רמ"א לא נתכוין לומר דהיכא דלא נוגע באברי הזרע לאו מסרס הוא, אלא ר"ל דלא עביד בהם שום שינוי, ולא שום קלקול, אלא מסיבה צדדית כמו בנטילת הכרבלתא וכיו"ב, אבל אין למילף מזה כה"ג דנעשה שינוי באברי הזרע דשוב אין נפ"מ אם נוגע באברי הזרע או לא נוגע, דבקלקול אברי הזרע תליא מילתא.
>
> ואף שיש מגדולי הפוסקים דנראה דשיטתם היא דתליא אם נוגע באברי הזרע דוקא, כמו הלבוש באהע"ז (ה) שכתב: מדכתיב לא תעשו משמע עשיה בידים שנוגע באבר

> ההולדה ומסרסן, אבל המשקה כוס עיקרין כו׳ כדי לסרסן אינו לוקה עליו שהרי אינו נוגע באברי הזרע, אבל איסור מיהא איכא אפילו שותה רק לרפואה. וכן המבי״ט בקרית ספר על הרמב״ם (פט״ז מה׳ איסו״ב הי״ב) כתב, דכל היכא דלא נגע באיברים ממש לא מיחייב משום ובארצכם לא תעשו, דהאי אמעוך וכתות קאי דהוי סירוס איברים, ומש״ה לא לקו עכ״ל. וכן המ״מ כתב על הרמב״ם שם: דבסוגיא דבשבת (קי, ב) מתבאר דכל היכא דלא נגע באיברים ממש לא מיחייב ע״כ. והנה לשיטתם דבמעשה סירוס יש נפ״מ בין נוגע באברי הזרע ובין לא נוגע, א״כ קשה שם בגמרא, דפריך ומי שרי כוס עקרין והתניא וכו׳, ומאי קושיא הא דרשה דקרא ובארצכם לא תעשו - בכם לא תעשו, זה קאי על הפסוק הקודם ומעוך וכתות וכמו שאומר הלבוש דהוי סירוס איברים, משא״כ בכוס עקרין שאינו עושה מעשה בידים באברי הזרע, ולמ״ל לחלק חילוק חדש, ה״מ דקא מכוין הכא מעצמו הוא, ומדלא נזכר חילוק הלבוש והמ״מ הנ״ל היה מקום לומר דאין נ״מ כלל בין נוגע באברי הזרע ובין לא נוגע, ובכל מקום שהוא עושה מעשה בגוף שעי״ז יסתרס חשוב מסרס ועובר...

בשו״ת אגרות משה (ג אבן-העזר טו) העלה דגם ע״י הזרקה חשיב כמי שמסרס בידיים והוי איסור. וע״ע בשו״ת שש משזר (ב אבן-העזר ה), בשו״ת אשר חנן (ח אבן-העזר יז) ובשו״ת דברי בניהו (כה, סז).

סירוס ע״י גוי. הגמרא במסכת סנהדרין (נו, ב) מביאה בשם רבי חידקא כי גם לגויים נאסר לסרס בעלי חיים, וכן מובא גם בגמרא בבא מציעא (צ, ב). ופסק הרמב״ם (הל׳ אסורי ביאה טז, יג): ׳אסור לומר לעכו״ם לסרס בהמה שלנו ואם לקחה הוא מעצמו וסרסה מותר, ואם הערים ישראל בדבר זה קונסין אותו ומוכרה לישראל אחר ואפילו לבנו הגדול מותר למוכרה, אבל לבנו הקטן אינו מוכרה לו ולא נותנה לו״. ובאר המגיד משנה: ״ורבינו פסק דאע״ג דלא קי״ל כמ״ד בן נח מצווה על הסירוס אסור לומר לעכו״ם לסרס דבכל המצות איכא שבות דאמירה לעכו״ם וכמו שכתבתי פי״ג מהלכות שכירות...״.

השולחן ערוך (ה, יד) פסק כרמב״ם, ועל כך העיר הרמ״א: ״ומותר לתת בהמה לעובד כוכבים למחצית שכר, אע״פ שהעובד כוכבים בודאי יסרסנו (הגהות מיימוני פי״ז מהלכות א״ב), דעובד כוכבים אדעתא דנפשיה קא עביד (בית יוסף). ומותר למכור לעובדי כוכבים בהמות ותרנגולים, אע״ג דבודאי העובד כוכבים קונה אותם לסרסם. ויש אוסרים (תמצא מבואר בת״ה סי׳ רנד). ומיהו אם אין העובד כוכבים הקונה מסרסם בעצמו, רק נותנו לעובד כוכבים אחר לסרס, לכולי עלמא שרי״. וע״ע בבית שמואל (שם, סקט״ז).

ולפי דברי הרמ״א אם הגוי אומר לגוי אחר לסרס שרי, אולם חזיתי דזהו דווקא היכא שהגוי האחרון איננו יודע שעושה זאת בשביל ישראל, והכי איתא בשו״ת חתם סופר (חושן-משפט קפה), שו״ת מהר״ם שיק (אבן-העזר יא) ושו״ת אור לציון (א, א). אולם יש המחמירים בזה (עיין בשו״ת מנחת שמואל ד אבן העזר ה).

ויש שהתירו לומר לגוי לסרסו בגרמא, ועיין בזה בשו״ת בני יהודה למהר״י עייאש (ב, מז) וע״ע בפתחי תשובה (אבן-העזר ה, סק״י).

מכירה לגוי. יש שרצו להתיר למכור את הכלב לגוי על דעת שהוא יסרסו (בלי שיבקש זאת היהודי), אולם היתר זה הינו דדוקא כשהכלב יישאר תקופה מסויימת אצל הגוי (ובכך הגוי עצמו ירוויח ממעשהו). יש הסוברים דצריך שהתקופה תהיה משמעותית (עיין בשו״ת רבי עזריאל הילדסהיימר יורה-דעה קלה), ויש שהקלו, אפילו אם מוכר את הכלב לגוי לתקופה קצרה מאוד (שו״ת חתם-סופר חושן-משפט קפה). אולם גם החת״ס ציין דזה כשמיירי בהפסד מרובה (האלף לך שלמה אבן-העזר כג). וע״ע בשו״ת בית ישראל הורוביץ (אבן-העזר ז) ובשו״ת במראה הבזק (ו, עז).

ובשו"ת שואל ומשיב (תליתאה א, רכט) כתב דאף אם מוכר לגוי ואמר לו שיתן לגוי אחר בשביל שיסרס, ואח"כ קונה ממנו חזרה, שרי, וזו הערמה המותרת (וע"ע באנציקלופדיה הלכתית רפואית ח"ה עמוד 78).

אך חזיתי דכתב בשו"ת מנחת שמואל (ד אבן-העזר ה) ד"נלענ"ד שלכתחילה כל היכא דאפשר למכור לנכרי את אותם בעלי חיים והקונה ימצא גוי... שלא יפעל לצורך ישראל עדיף טפי" (כלומר צירוף הרמ"א דהבאנו לעיל ביחד עם מכירה). וע"ש שהתיר בדיעבד לסמוך על המתירים למכור לגוי והגוי ימסור מדעתו לגוי אחר, הגם שהגוי האחר יודע שעושה זאת עבור ישראל.

קפא. סירוס כלבה מחשש שתחלה

יש לי כלבה זיווגתי אותה אני לא ידעתי שהיא בהריון כך שלא הייתי מוכנה ללידה עצמה, בזמן שישנתי הכלבה המליטה ושקמתי ראיתי גור והוא היה מת. לקחתי את הכלבה לוטרינר והוא אמר לי שרצוי לעקר את הכלבה כדי שלא יהיה סרטן בעטינים ברחם ובשחלות, והרבה כלבות נקבות חולות בדלקת הרחם ומתות מזה, והסיכוי שיוצאים מזה הוא 50 אחוז. שאלתי היא האם אפשר לעקר את הכלבה.

מלשון השאלה שאמר לכם הוטרינר "רצוי", אינני חושב שיש בזה היתר. כי הרבה דברים רצויים בחיים, וכן אצל בע"ח, כגון בסוג האוכל (רצוי מאכלים מזינים, אף שרוב האנשים אינם קונים בגלל העלות לחיות שלהם).

במקור הסירוס ואיסורו מהתורה, כבר ציינתי בעבר בתשובה העוסקת בקניית סוס מסורס ואינני כופל את הדברים. לגבי עצם השאלה מצינו בשו"ת לב אריה (ב, לד) שאסר לסרס בעל חיים בשביל לימוד רפואה, וציין דזה אף כשאין צער בעלי חיים (כגון שעושה זאת בהרדמה). וכן הובא בנשמת אברהם (אבן-העזר ה, ט) בשם הגרשז"א.

אלא דהכא, מיירי שרוצה לסרס בשביל צורך רפואי רחוק, בגלל כל מיני חששות. ואם היה מדובר בצורך רפואי שהוא הכרחי. אזי היה מקום להתיר בכל מיני אופנים. וכבר כתב הרמ"א (אבן-העזר ה, יד): "כל דבר הצריך לרפואה או לשאר דברים, לית ביה משום איסור צער בעלי חיים (איסור והיתר הארוך סימן נט)... ומ"מ העולם נמנעים דהוי אכזריות".

ומצינו בשו"ת בית יהודה (ב, מז) לגבי בהמה שחלתה ואין לה תרופה, אלא רק השקאת כוס עיקרין והביא בשם הרמ"ח דמותר לישראל להשקותה. אך הבית יהודה חלק עליו ולא התיר אלא על ידי גוי, ע"ש. והדברים הובאו בפתחי תשובה (אבן-העזר ה, סק"י), וכן ציין זאת במנחת שמואל כאשכראמן (ח"ב עמוד רז).

ברם, יש להעיר כי ששאלתם לגבי כלבה. וכיוון שמיירי בנקבה דינה קל יותר. שהרי התוספות (שבת קי, ב ד"ה 'והתניא') העלו דאין דין סירוס בנקבות. וכן ביאר הט"ז (אבן-העזר ה, סק"ד) בדבריהם. ומהרמב"ם ועוד משמע דהוי דרבנן. ועיין בשו"ת שרידי אש (ג, כא) ובשו"ת אגרות משה (אבן-העזר ד, לד). ועפי"ז מובא בשו"ת חשב האפוד (ב, סא ד"ה 'אכן') דכיוון שאיסור סירוס באשה הוי דרבנן, פשיטא דיש להקל במקום חולי וצער גדול.

ואין חילוק בזה בין נקבות אדם לנקבות בעלי חיים, כפי שביאר בשו"ת יביע אומר (ח אבן-העזר יד בהערה). ועיי"ש שדייק זאת מלשון הרמב"ם (איסורי-ביאה טז, יא) שכתב כי: המסרס את הנקבה בין באדם בין בשאר מינים פטור. וע"ע בספר אפי זוטרי (ה) כי לא יתכן שדין בעלי חיים נקבות יהיה חמור מדין אשה. אך ראוי לציין ולהדגיש כי לדינא רובא דפוסקים פירשו דאף דפטור, הכוונה דאסור (מדרבנן). כפי שנקטו מרן (אבן-העזר ה, יא), הברכי יוסף (שם ה, סקי"ד) ועוד [וראוי לציין כי לשיטת הגר"א סירוס נקבה הוי איסור תורה]. וע"ע בזה בשו"ת דברי בניהו (כה, סז).

וראיתי מקום לסכם מתוך מה שכתב בשו"ת במראה הבזק (ו, עז) ואלו דבריו: "אסור מהתורה לסרס בעל־חיים זכר... כיוון שמדובר באיסור דאורייתא, הדבר אסור גם כשיש בכך צורך מטעמי בריאותו (של בעל־החיים או אף של אדם, כל עוד אין מדובר בפיקוח נפש)... האיסור הוא גם בסירוס באופן עקיף (כגון על־ידי השקיית כוס־עיקרין)... אסור לומר לגוי לסרס בעל־חיים. בסירוס בעל־חיים נקבה, לרוב דעות

האיסור הוא רק מדרבנן, לכן גרימת סירוס באופן עקיף, אפילו קבוע (שתיית "כוס של עיקרין"), מותרת". וסיפא דבריו לגבי נקבה באופן עקיף הוא ע"פ שו"ת דבר יהושע (ג אבן-העזר ז) ושו"ת אגרות משה (אבן-העזר ג, טו). בעודנו בזה אפנה לקובץ המעין (מה, ג תשס"ה עמודים 68-70) אשר דן בסירוס כלבה בשעת צורך גדול. ואין הקובץ כעת לפני. ועיין בקובץ מה טובו אהליך יעקב (טז עמוד לב) בדברי האבני ישפה בדין סירוס כלבה.

העולה לדינא: אם היה מדובר בצורך הכרחי של רפואה היה מקום להתיר. אולם הכא הווטרינר אומר כי "רצוי", משמע שאין זה הכרחי, ולכן אין להתיר לעבור על איסור בשביל זה.

קפב. קניית סוס מסורס

קנינו סוס ורצינו לסרס אותו והוא היה עם ביצה אחת כך שאי אפשר לסרס אותו אנחנו רוצים למכור אותו. אך רצינו לשאול, האם אפשר לקנות סוס מסורס.

המקור לאיסור סירוס בעלי חיים (בהמה, חיה, עוף) הוא מהנאמר בתורה (ויקרא כב, כד): "ומעוך וכתות ונתוק וכרות לא תקריבו לה', ובארצכם לא תעשו". על כך נדרש בתורת כהנים (אמור, ז-יא): "איתא: לא תקריבו, אין לי אלא שלא יקריב, מנין שלא יעשו תלמוד לומד לא תעשו. אין לי אלא תמימים בעלי מומים מנין, תלמוד לומר לא תעשו, אין לי אלא בהמה, חיה ועוף מנין תלמוד לומד בארצכם. אין לי אלא בארץ, בחוצה לארץ מנין, תלמוד לומד לא תעשו בכל מקום שאתם".

דין זה נפסק להלכה ברמב"ם בהלכות איסורי ביאה (טז, י): "אסור להפסיד איברי זרע בין באדם בין בבהמה חיה ועוף, אחד טמאים ואחד טהורים, בין בארץ ישראל בין בחוצה לארץ... מפי השמועה למדו שדבר זה נוהג בכל מקום, וענין הכתוב לא יעשה זאת בישראל בין בגופן בין בגוף אחרים, וכל המסרס לוקה מן התורה בכל מקום, ואפילו מסרס אחר מסרס לוקה". וכן פסק גם השולחן ערוך (אבן-העזר ה, יא). וכן איתא גם בשו"ת אגרות משה (ג אבן-העזר טו).

התוספות (חולין קטו ד"ה 'כל שתיעבתי לך') דן אם מותר לאכול בהמה או עוף שכבר נסתרסו, והעלה דמותר. והובאו דבריו בריטב"א (שם), בהגמי"י (על הרמב"ם איסו"ב טז אות ב) ובראבי"ה (רמז). וכן הובא להלכה בשולחן ערוך (אבן-העזר ה, יד) ומדבריו שם יכולים אנו ללמוד גם לשאלתנו. ואלו דברי מרן: "אסור לומר לכותי לסרס בהמה שלנו, ואם לקחה הוא מעצמו וסרסה מותר, ואם הערים ישראל בדבר זה קונסין אותו, ומוכרן לישראל אחר ואפילו לבנו גדול מותר למוכרה אבל לבנו קטן אינה מוכרה ולא נותנה לו". והעיר הרמ"א: "ומותר לתת בהמה לכותי למחצית שכר אע"פ שהכותי בודאי יסרסנו, דהכותי אדעתיה דנפשיה קא עביד". כלומר, ניתן לקנות בהמה מסורסת מגוי, אם לא ביקש מהגוי שיסרס עבורו.[1]

ואם ביקש זאת מהגוי[2], איתא בבית שמואל (סקי"ז): "וישראל שסירס או שסירס העכו"ם בשבילו, משמע דאסור לאכול ממנו". ועיין בתבואת שור (טז אות ז) דציין דאסור אף לאחרים. כלומר, אסור בשום פנים ליהודי לבקש מגוי שיסרס בהמה (בין בשבילו ובין בשביל אחרים). אך יש פוסקים שהתירו לאחרים להשתמש בזה כמובא בפמ"ג (יורה-דעה צט שפ"ד סקי"ב. וכן בסי' טז שפ"ד סק"ג). וע"ע בזה בערך ש"י (טז, ג), בשו"ת כתב סופר (קנט), בשו"ת יריעות שלמה (א יורה-דעה טז אות א) בשו"ת אמרי בינה (אויערבאך. א, יז), בשו"ת מהר"ם שיק (יורה-דעה שיד), בשו"ת מהרש"ם (א, קיג), בשו"ת תשורת ש"י (שסח) ובשו"ת שבט הלוי (ו, רד).

אגב, בשו"ת ישיב יצחק (י, לד-לו, עמודים קצא-רג) העלה דיש להתיר לסרס סוס מזיק על ידי מכירה לעכו"ם שיאמר לעכו"ם אחר לסרסו. וחזיתי דבשו"ת שואל ומשיב (תליתאה א, רכט) העלה דאף אם מוכר לגוי ואומר לו שיתן לגוי אחר שיסרס, ואח"כ חוזר וקונה ממנו, מותרת הערמה זו. וכן איתא גם בשו"ת האלף לך שלמה (אבן-העזר כג), בשו"ת מהר"ם שיק (אבן-העזר יא), באינציקלופדיה הלכתית

---

[1] אגב, לגבי סירוס פרד, עיין בחזו"א (יג) שנוטה לאסור. וע"ע בשו"ת דבר יהושע (סי' כג. ונד).

[2] ישנה מחלוקת בראשונים האם הגוי מצווה על איסור סירוס בהמה. הסמ"ג והגהות אשרי פסקו כי כי גוי מצווה על כך. אך הרמב"ם, הרא"ש, הרשב"א והגהות מיימוניות כתבו כי הוא אינו מצווה על כך.

רפואית (חלק ה עמוד 78) ובספר מנחת שמואל כאשכראמן (ח"ב עמוד רה). עוד בעניין סירוס מזיקים עיין בערוך השלחן (אבן-העזר ה, כב).

ממוצא הדברים נראה כי אם לא ביקש מהגוי לסרס רשאי לקנות ממנו את הסוס. יתירה מכך, מצוי מאוד שמסרסים בע"ח בשביל להשביח את הבהמה (לאכילה או לעבודה). ולפיכך הוזכר האיסור, כפי שביארו מוני המצוות, וזו לשון ספר הבתים (אזהרה שס"א): "והאזהרה שבאה בזכרים בשאר מיני ב"ח היא, שהסריסים במיני הבהמות והעופות הנאכלין הן היותר חשובים ומפני זה הוזהרנו שלא להפסיד כלי הזרע לכונה שכתבנו אמנם הנקבות לא ישובח מזונם כל כך מפני הסרוס והבהמות הטמאות ג"כ יסרסו מהן הזכרים ברוב לפי שהן ראויין יותר למלאכה".

כהוכחה לכך, מצינו דיון בשו"ת תרומת הדשן (שכב) הדן במי שמכר לחבירו בהמה שאינה מסורסת, בעת שביקש לקנות בהמה מסורסת (האם יש בזה איסור אונאה). מעצם השאלה, רואים אנו במפורש דניתן לקנות בע"ח מסורס. ודין זה נפסק ברמ"א (חושן-משפט רלג, א).

העולה לדינא: מותר לקנות סוס מסורס מגוי. ובתנאי שלא יבקש מהגוי שיסרס עבורו את הסוס.

קפג. תליית תמונה של כלה עם שיער מגולה

האם מותר להורים (או לזוג עצמו) לתלות בבית תמונה של חתן וכלה. כי הרי בתמונת הכלה הרבה פעמים שערותיה מגולות, ולא רק בני הבית רואים את התמונה אלא כל מי שנכנס לבית רואה את התמונה של החתן וכלה ואולי יש בזה משום חוסר צניעות. וה"ה בתמונה של הכלה לפני נישואיה.

הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה (כא, יז) כתב "לא יהלכו בנות ישראל פרועי ראש בשוק אחת פנויה ואחת אשת איש". וכן פסק השולחן ערוך (אבן-העזר כא, ב). ומובא בשירי קרבן (בפ' המדיר): "לכך נראה לי דבשוק בין פנויות בין נשואות אסורות לצאת בראש פרוע".

לפי פשט הדין, הרי יש מקום להחמיר גם בשיער של פנויה. וכן כתב בשו"ת שבות יעקב (א, קג): "דלשון הרמב"ם והטור שכתבו סתם פנויה, משמע דהכל בכלל כל שהיא פנויה, וגם מקור הדין שבש"ס דקאמר בנות ישראל גם בבתולות בכלל". וכן ביאר המור וקציעה (עה): "דודאי לדעת ר"מ אמת שאין חלוק באסור פריעת ראש, שגם הבתולות בכלל".

ויש מקומות בהן הנשים מכסות את שיער ראשן כבר מגיל מצוות, כבתימן (עיין בספר אבן-ספיר חדרי-תימן ס' כז. הובא בשו"ת יביע אומר ו אורח-חיים טו אות יא), בג'רבא (איש-מצליח ח"א ס' עה) ועוד.

אולם יש שהבינו כי דברי הרמב"ם והשו"ע אינן מיירי בכל נערה מעל גיל שתים עשרה, אלא פנויה הכוונה שכבר נישאה (כאלמנה וגרושה). אך קודם שנישאה [והיא בתולה], היא איננה צריכה לכסות את שיער ראשה ואין איסור לראות את שערותיה. ואף שהמגן אברהם (עה, סק"ג) כתב: "ודוחק לומר דפנויות דקתני היינו אלמנה". המנהג כיום למימר דפנויה, היינו בתולה. ואלו דברי החלקת מחוקק (אבן-העזר כב, סק"ב): "פנויה בעולה קאמר, אבל בתולה אמרי' דיוצאה בהינומ' וראשה פרועה, וכן הוא בב"ח ועיין במרדכי", וכן דעת הבית שמואל (כב, סק"ה).

נראה כי דווקא מהמקור אשר ממנו נלמד כיסוי הראש, רואים דמיירי באשה נשואה, דצריכה לכסות. כפי שהגמרא במסכת כתובות (עב, א) לומדת מהפסוק (במדבר ה, יח) "ופרע את ראש האשה", שמכאן אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בשיער פרוע, וכן נפסק בשולחן ערוך (אבן-העזר כא, ב. קטו, ד).

וראיתי דכתב בעל האורחותיך למדני:

> יש לשאול, שאם יש חשש של חסרון צניעות בנד"ד, אז הלא גם יש לאסור לבתולה לילך בחוץ בפריעת ראש מפני שאם האנשים רואים אותה, אז אם אחר קצת זמן היא תהיה נשואה ושוב היא צריכה לכסות שיערה, אז כל האנשים יכולים לזכור איך היה שיערה כשהיא היתה בתולה, וזה חסרון צניעות לאשה זו שעכשיו היא צריכה לכסות שיערה אלא כל האנשים יודעים איך נראה שיערה תחת הכסוי. אלא צ"ל למנהג היום, שאין לגזור לבתולה לכסות שיערה קודם שהיא נשואה אטו כשהיא נשואה, ואין לחוש אם האנשים יודעים כשהיא נשואה איך נראה שיערה תחת הכסוי כשהם כבר ראו שיערה כשהיא היתה בתולה. וכן י"ל בימי קדמונים שהקידושין היו כמה ימים או חדשים קודם הנשואין, שלא מצינו שיש לגזור לאשה לכסות שיערה משעת קידושין שמא האנשים יראו שיערה, ושוב אחר הנשואין כשיש חיוב לאשה לכסות שיערה, האנשים יוכלו לזכור איך היה שיערה קודם הנשואין, וזה חסרון בצניעות לאשה. וצ"ל שאין לחוש לזה ואף אם האנשים זוכרים איך היה שיערה קודם הנשואין עדיין זה מותר. ולפי זה נראה שה"ה שי"ל מסברה שאין חיוב מטעם צניעות לאשת איש להסתיר התמונות שיש לה כשהיא היתה בתולה, אף שהכל רואים שיערה בתמונות אלו.

וכן כתב לי בעל שו״ת שואלין ודורשין כי אם האשה לבושה בצניעות, יש להקל לתלות התמונה מכמה טעמים. אולם בעל שו״ת ודרשת וחקרת כתב דיש בזה איסור, בייחוד כאשר מגיעים גם אנשים זרים לביתו[1].

[1] וכתב לי בזה הגר״י זילברשטיין: ״אכן אין זה ראוי לתלות תמונות אלו, אך לא בגלל שהכלה שערותיה מגולות, אלא בכלל תמונות של נשים אין ראוי שיהיות תלויות בבית יהודי, התמונות שצריכים להיות תליות בבית יהודי [אם בכלל] הם תמונות של גדולי ישראל״.

קפד. ייחוד בירידה מאוטובוס

רבים השואלים מה לעשות כשנשארים לבד עם הנהג אוטובוס ויש עוד נוסעת אחת או מה הדין שאם ירדו מהאוטובוס יישארו הנהג ונוסעת ועוד שאלות רבות בזה.

ואומר כי בדיני ייחוד ובהגדרות עסקנו רבות. ולכן אתמקד בקיצור נמרץ לגבי הדין השייך כעת לאוטובוס.

ראשית, אם בנסיעה באוטובוס ירדו כל הנוסעים, ונשארו רק הנהג ונוסעת, על הנוסעת לרדת ולא להישאר באוטובוס, אלא א"כ מיירי במקום של חשש סכנה. והכי העלו שעליה לרדת בספר הליכות בת ישראל (ח, יד), בשו"ת יפה נוף (עה), בשו"ת שמחת לבו (אבן-העזר ה), בספר מנחת איש (יז הערה טז), בספר נטעי גבריאל (מד, י), בספר רכב ישראל (עמוד קכה), בספר משנת היחוד (עמוד קפא), בספר אוצר היחוד (עמוד צו), בספר אהל יעקב (יחוד, אבן-העזר כב, נב עמוד סו), בספר אמרתו ארץ (טז הערה 13), בספר קדושים תהיו (ט אות ז בשם הגר"מ אליהו) ובספר היחוד בהלכה (אבן-העזר כב, רעט עמוד קו). וע"ע בשו"ת קנה בשם (ג, קא).

ומה שיש להתיר במקום סכנה, יודע אנכי כי אין זה מוסכם על כולם, דיש הסוברים דאין להתיר אף בפקו"נ (ומדמים זאת לג' דברים יהרג ובהם ג"ע ואף באביזרייהו דג"ע), והכי העלה בשו"ת צור יעקב (טז). אך עיין במנחת חינוך (מצות-עשה רצו אות טו) דהבין דאין דין יהרג באביזרייהו (וע"ע בשו"ת בית שערים יורה-דעה רכח). ועיין בשו"ת שם אריה (אבן-העזר לג) דלא אמרינן באיסור יחוד יהרג. וכ"כ פוסקים רבים דהותר יחוד במקום פיקוח נפש והכי איתא בהעמק שאלה (פרשת נשא שאילתא קכ). וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (ו, מ אות יב. יב, לג), בשו"ת שבט הלוי (ו, לח אות ד), בספר תורת היולדת (יד הערה ג) ובשו"ת משנה הלכות (ג, מח). וע"ע בשו"ת תפארת יעקב (אבן-העזר ו עמוד ר).

במידה והמציאות היא שאם ירד מהאוטובוס יגרם ייחוד, יל"ע האם קיימת עליו חובה להישאר באוטובוס. מדברי שו"ת ציץ אליעזר (ז, מב) משמע שלא ירד וישאר באוטובוס, וכן העלה גם בספר היחוד בהלכה (אבן-העזר כב, רפ עמוד קז) וציין שם בהערה (תקב) כי בספר חוט שני (הלכות יחוד עמוד רה) כתב שזו מהשאלות הקשות בהלכות ייחוד. ובחוט השני כתב דצ"ע דשמא הוא הגורם שיוצר את המצב של היחוד או מאידך, כיון שהוא יורד והולך לדרכו, אין הייחוד מתייחס אליו כלל. ועל הצורך להצילם מייחוד עיין בדברי שו"ת שב יעקב (יט). ועל פניו, אם ירד הוא מכשילם באיסור, והוי לפני עיור. וע"ע בהרחבה בספר אהל יעקב (פסקי הוראה סי' רפז עמוד תקנא ואילך).

קפה. אופן כתיבת התאריך בכתובה בחודש אב

נשאלנו פעמים רבות, כיצד יש לכתוב בכתובה את התאריך בחודש אב. האם לכתוב חודש אב או חודש מנחם אב?

הנחלת שבעה (סי׳ ד) בסדר כתיבת החודשים בכתובה, כתב אב. וכן איתא (לגבי שטרות ועוד) בשו״ת הריב״ש (קיז), בשו״ת בנימין זאב (נב), בשו״ת מהר״ם אלשיך (נח), בשו״ת מהרש״ך (א, כו) ובשו״ת שבות יעקב (א, קטו). וכן עולה גם מדברי ערוך השלחן (אבן-העזר קכו, טז) שיכתוב רק אב, וזו לשונו:

> אב אין כותבין מנחם אב דמה שרגילין לכתוב כן במכתבים וכשמברכין את החדש זהו רק לשם נחמה כשנזכה אי״ה בב״א, אבל שמו הוא רק אב. וכן הוא בש״ס ריש מס׳ ר״ה ע״ש. ואם כתב מנחם לחוד, יש מי שאומר דכשר בדיעבד, כיון דהדבר מפורסם וידוע דחדש אב קרו ליה מנחם. ולי צ״ע בזה דהן אמת דבספרי חכמי הספרדים ובהסכמותיהם רגילין כן, אבל אצלנו אין נוהגין כן. ויש שכותבין שניהם ביחד וזה וודאי נלע״ד דאם כתב מנחם אב דכשר בדיעבד, כיון דכן מברכין החדש בכל מדינותינו וכן כותבין באגרות.

וכ״כ בספר נישואין כהלכתם (יא, מא) דיש לכתוב חודש אב. וכן דעת הגרשז״א (מעדני-שלמה עמוד שמ) והגריש״א (הובא בקובץ מבקשי-תורה, ניסן תשס״ה עמוד מו). וכן איתא גם בספר משפט הכתובה (ח״א ח, כב) וזו לשונו: ״אב, כן הוא שמו של החודש, בלי תוספת התיבה ׳מנחם׳ שאינה אלא איחול וברכה לחודש. ויש לכתוב את שמו של החודש לבד, ׳אב׳, וכשם שעושין בגט. מיהו אם כתב ׳מנחם אב׳ לא פסל״. וכן עלה גם הגרש״א שטרן בספרו סדר כתובה כהלכתה (א, ו) בכתיבת החודשים אב בלבד ללא תוספת מנחם. וכן הובא גם בספר עלה יונה מרצבך (עמוד ריד) במכתבו לגרצ״פ פרנק. וכן פוסק גם בשו״ת חיי הלוי (י, ע אות ה). וע״ע בשו״ת רבני אירופה (א, פז).

אולם אציין כי מנהג חב״ד (כמובא בספר שערי נשואין ליובאויטש עמוד ערב. וכן באגרות-קודש ח״ב עמוד ריג) לכתוב בכתובה בחודש, מנחם אב. וכן הובא גם בספר קב ונקי על סדר הגט (דף כח, ב אות יד). וע״ע בדברי הגט פשוט (אבן-העזר קכו, סקל״ה). ואציין כי רבים עמדו על שיטת החתם סופר, שלכאורה עד תשעה באב כותבים אב, ולאחר מכן כותבים מנחם אב. וכן מצינו בשו״ת חתם סופר (אורח-חיים ד) שכתב מנחם אב. וע״ע בגיליון החת״ס על הירושלמי (תענית ד, ה). ובשו״ת להורות נתן (י, נב) דן בסתירה בדברי החת״ס, ממתי מתחילים לקרוא (ולכתוב) לחודש מנחם אב, ע״ש.

ואעיר כי בספר ארחות רבנו (ה עמוד מד אות פה. עמוד מו אות צ) הובא שהקהילות יעקב, לעיתים כתב מנחם אב ולעיתים אב. ובספר משפט הכתובה (ח״א עמוד שעג) צויין כי הגר״ח קנייבסקי כותב מנחם אב. ובספר נטעי גבריאל (בין-המצרים כו, יא. נישואין עמוד שמב) איתא: ״יש נוהגים לכתוב בכתובה מנחם אב, ורוב העולם אין נוהגים כן״ (וע״ע בצילא דמהימנותא גליון תמו עמוד יד). וע״ע באריכות בזה בשו״ת משנת יוסף (י, קעג).[1]

לדינא, אנו נוהגים לכתוב בכתובה חודש אב (בלי תוספת).

---

[1] לגבי ברכת החודש, כתבו הלבוש (אבן-העזר קכו אות ז) וערוך השלחן (אבן העזר קכו, טז) שכאשר מברכים את חודש אב, נוהגים לומר מנחם אב. אגב, היו שלא ברכו את חודש אב (עיין משנה ברורה תיז, סק״א).

קפו. כתובה שנכתב אליה במקום אליהו

נשאלנו בהאי לישנא, אדם ששמו "אליהו" וכתבו לו בכתובה (או בגט) "אליה", או להיפך אדם ששמו "אליה" וכתבו לו בכתובה (או בגט) "אליהו". האם הכתובה או הגט פסול, האם חיסור אות ו' או יתור אות ו' פוסל את הגט אות את הכתובה (והשאלה נובעת ממה שמצינו בנ"ך שאליהו הנביא נקרא כמה פעמים בשם "אליה").

כתב בתרומת הדשן (א, רלג): מי ששמו בנימן ובא לכתוב לו גט כותבין בנימין מלא או חסר, וכן יש להסתפק גם בשאר שמות כגון שמריה או שמריהו או חזקיה או חזקיהו או יחזקיה או יחזקיהו וכן יונתן או יהונתן אליה או אליהו מתתיה או מתתיהו?. בתוך התשובה כתב: "אמנם בשם אליהו נראה דכל היכא דמסתפקא לן נכתב אליהו ולא אליה, דרובן כתובים כך אליהו ולא כתיב אליה רק בה' מקומות (מלכים ב, א, ג-ד-ח-יב, ובמלאכי ג, כג). ודרשו רז"ל דיעקב אבינו נכתב בחמשה מקומות מלא וי"ו לפי שלקח משכון משמו של אליה שיבשר את בניו, והכי פירש רש"י בפ' בחוקותי (ויקרא כו, מב ד"ה 'וזכרתי') אלמא דעיקר השם הוא אליהו. וא"ת והלא כתיב בדברי הימים (א, כח, כז) ויעשיה ואליה וזכריה בני ירוחם, ואיתא בתוס' בפ' המקבל (ב"מ קיד, ב באד"ה 'מהו') שנמצא בתשובת גאון שיש בסדר אליהו רבה שאמר לחכמי ישראל שהוא מזרעה של רחל, אמרו לו תן לנו סי' לדבריך אמר להן כך כתוב ביחסו של בנימן ויעשיה ואליה וזכריה בני ירוחם, הא קמן דביחוסו מזכירו בשם אליה. מ"מ מי שקורא את בנו על שם הנביא הזה ז"ל תפס השם המבואר, וביחוסו אינו מבואר דאיהו הוא אלא ע"פ תשובת הגאון, ורוב בני אדם לא ידעי בהכי, אע"ג דנמצא ג"כ אנשים אחרים בדברי הימים ששמם אליה היה, מ"מ סתמא דמילתא האחרונים כולם או רובם לא נקראו אלא על שם אליהו הנביא". ולכאורה, הדין תלוי אם קרוי על שם אליהו הנביא או אליהו אחר.

ועוד כתב בתרומת הדשן (ב, יד) וז"ל:

> ובשם גרשום שכתב גרשון, נראה דאם היה ידוע ששמו גרשום וכתב גרשון לא הוי גט כלל. ולא דמי כלל ליצחק חקי"ן, כי גרשום וגרשון שני שמות הן, אבל חקי"ן הכינויי ליצחק. אבל גרשון אין שייך כלל לעשות אותו כינויי לגרשם, כיון דהאי שם כתוב והאי נמי שם כתוב, כי גרשון בן לוי נכתב בכל התורה כולה גרשון, וגרשם בן משה גרשם. אמנם נכתב לי מנורנבור"ג שאותה אשה עדיין לא נשאת, א"כ ודאי לכתחלה לא תנשא אפילו לא אפשר אא"כ ע"י עדות ששמו גרשון. אבל אם תתברר ששמו גרשם היה נראה אפילו אם נשאת תצא, וכל הדרכים האלו בה דבשינה שמו אפילו חכמים מודו, וכן כתב הרמב"ם (גירושין ג, יד) דאינו גט כלל. ומה שחלקת משום דמאי הוה לה למיעבד עתה בזמנינו, הלא ידעת דפסק רב אלפס וכן מייתי אשירי, דמסקנא דלא אמר מאי ה"ל למעבד אפילו נשאת ע"פ שנים עדים דאנוסה גמורה היא וכל הדרכים האלו בה.

וראיתי דבספר גט מסודר (סי' יד) הרחיב לגבי אופן כתיבת השם, מתי כתבינן אליה ומתי אליהו ומתי אליה דמתקרי אליהו (ולהיפך). ומתי שני גיטין אחד אליה ואחד אליהו.

השולחן ערוך (אבן-העזר קכט, כב) פסק: ואם לא נודע אם שמו אליה, או אליהו יכתוב אליהו ואם כתב אליה לא פסל. וביאר בבית שמואל (סקמ"א) כי מסתמא אדם קורא שם בנו על שם אליהו הנביא והוא נכתב בוא"ו אלא בחמש מקומות נכתב בלא וא"ו. והביאו הבאר היטב (סקל"ז).

בספר גט פשוט (קכט, סקקט"ז) על דברי מרן הבית (שם) ציין דאם כתב אליה לא פסל כיון שאחרים נקראו כן, והוכיח דבריו מתרומת הדשן (רלג). וע"כ כתב: "ופשט דברי מרן מוכיחים דלא הכשיר אלא במי שלא נודע אם שמו אליהו או אליה, אבל אם נודע ששמו אליהו וכתב אליה הרי זה פסול, וכן כתב בספר השמות, אמנם מדברי מור"ם לקמן בשם חזקיהו משמע דאם נתגרשה בשם חזקיה הגט כשר". וכן חזר על הדברים, בהמשך (גט-פשוט קכט, סקקכ"ג) שאם לא נודע ששמו חזקיה או חזקיהו לכתחילה כותבים בשם חזקיה, אבל בדיעבד שכבר נתגרשה בשם חזקיהו והוא שעת הדחק דאי אפשר להשיג לה גט אחר אפשר שמתירין אותה לינשא, אמנם היכא שנודע ששמו חזקיה וכתבו חזקיהו אפילו בשעת הדחק אין מתירין אותה לינשא וקרוב אני לומר דאם נשאת תצא.

אך הבית שמואל (שמות אנשים אות ח) חלק על הגט פשוט וכתב שאם ידוע לנו ששמו אליהו וקיצר לשם אליה הוא כשר בדיעבד, כי השם המלא נשלם בחסר. ואף שלפי זה נראה דבכתובה יכתבו כתובה חדשה. לגבי גט יל"ע[1], מובא בספרו תורת גיטין לגאון מליסא (קכט בביאורים סקכ"ח) דכתב "ובדיעבד אם גירש בשם אליה, אף ששמו ידוע שהוא אליהו, בקריאתו ובחתימתו מכל מקום, בשעת עיגון שאי אפשר להכשיר אחר מכשיר הגט פשוט (סוף סקקכ"ג) וכן עיקר, והטעם כיון שהכותב לפעמים מקצר בשם אליהו וכתב אלי משום הכי כשר" (ויל"ע, דהרי בגט-פשוט שציינו משמע אחרת, ורק היכא שלא נודע שמו כתב כן). וע"ע בספר אהלי שם (בהסכמת המהרש"ם) שצידד להכשיר באדם ששמו אליהו וכתבו אליהו בלא וי"ו.

ואכן כדברי הגט פשוט כתב בשו"ת תורת משה (אבן-העזר סי' י דף כז ע"א) וזו לשונו:

> דההיא דהתרומת הדשן היינו דווקא כשלא נודע ולא יוכל להתברר לעולם אי שמו אליה או אליהו אז אמרינן דמסתמא הוא אליהו דכולן או רובן נקראו על שם אליהו הנביא, אמנם בנידון דידן שהספק נפל לבית דין שבעיר אחרת, וספק זה יכול להתברר במקום העומדת שם האשה ואפשר שבוודאי קורין אותו אליה ולא אליהו אי נמי שחותם בשם אליה או השליח ציבור קורא אותו לספר בשם אליה בהאי ודאי אין כותבין אלא אליה ולא אליהו לזה הוצרכו לכתוב ב' גיטין אחד בשם אליה ואחד בשם אליהו.

וכן כתב גם בשו"ת עבודת משא (דיני גיטין סי' טז דף עג טור א): "מרן הקדוש באבן העזר (קכט, כב) כתב וז"ל כל שלא נודע ששמו אליה או אליה יכתוב אליהו, ודבריו אלו הם דברי התרומת הדשן, ונראה מדבריו דדוקא כשלא נודע אי שמו אליה או אליהו אזי כתבינן בגט אליהו בו"ו וכדטעם הרב תרומת הדשן. אמנם אם נודע לרבים דזה שמו אשר יקראו לו הוא אליה בלי וי"ו, אזי כותבים השם המורגל בפי הכל". ועיין במה שהאריך בזה בערוך השלחן (אבן-העזר קכט, קלב) ונראה מדבריו דאם שמו בוודאי אליה וכתב אליהו דפסול (עיין נודע-ביהודה צ) ע"ש. וע"ע בזה בשו"ת מים שאל (אבן-העזר ד), בשו"ת לב שלמה (אבן-העזר נא אות כ), ובשו"ת מאה שערים (אבן-העזר טז). וכתב לי הדיין הרב צבי יהודה בן יעקב כי לעיתים אליה בא משם רוסי איליה, שאינו קשור לאליהו, ויש לפסול אף בדיעבד, אם יכתבו לו אליהו.

וחזיתי דכתב בספר משפט הכתובה (ח"ב יד אותיות ד-ה) דיש לילך אחר איך שהאיש חותם. ואם חותם

[1] ואינני פוסק בענייני גיטין רק מעורר.

אליה, וכתבו אליהו (ולהיפך), **היינו, דאין זה שמו, הדבר פוסל** (עיין ברמ״א אבה״ע קכט, כב).[2]

העולה לדינא: אם נודע לכולם, על ידי חתימתו, תעודת זהות שלו, ששמו הוא אליה, וכתבו לו אליהו הכתובה פסולה (וכן כאשר שמו ידוע לכל שהוא אליהו וכתבו אליה הדין הכי), **ואינני דן לגבי גיטין ובייחוד במקום עיגון** (או חשש לכך).[3]

---

[2] וידידי השואל, שאל בזה את דברי בעל שו״ת דברי בניהו, ובמסקנתו כתב: יש שהצריכו לכתוב בשם אליהו ב׳ גיטין וביארו הפוסקים שהוא דוקא כאשר יש ספק אם נקרא בשם אליה או אליהו אבל אם ברור שקורין אותו אליהו וכן עולה לתורה יש לכתוב דוקא גט אחד. וכן אם קוראים לו אליה וכן עולה לתורה יש לכתוב גט אחד בשם אליה. ואם קוראים לו אליהו וכן עולה לתורה וכתבו אליה יש שהצריכו לכתוב גט אחר דהם ב׳ שמות כמו שכן כתבו הפוסקים דאם נקרא חזקיה וכתב בגט חזקיהו יש להצריך גט אחר. עיין שו״ע (קכט, כז) ובגט פשוט שם (אות קכג בסופו). וכן י״א להיפך שאם קורים לו אליה וכן עולה לתורה ונכתב אליהו יש שהצריכו לכתוב גט אחר כי הוי שינו גמור והגט פסול וכמו שכן העלה הנודע ביהודה (סימן צ). ומה שכתב השו״ע לכתוב אליהו הוא במקום שיש ספק אבל בידוע יש לכתוב השם הידוע ושנקרא בו ושקורין אותו לתורה בשם זה. עיין שו״ת תרומת הדשן (סימן רגל). ובב״י (קכט אות כב וכז). ובשו״ע שם. ובב״ש שם. ובספר גט פשוט שם (אות קיו וקיז וקכג). ובספר גט מקושר בשמו האנשים (אות יג). ובשו״ת תורת משה (אבן העזר סי׳ י). ובשו״ת נודע ביהודה (סימן צ). ובשו״ת הר צבי (אבן העזר קמא). ובערוך השלחן (קכט אות קלב).

[3] תשואות חן חן לידידי הרה״ג אברהם מימון בסיועו בתשובה.

קפז. הינומא שנפלה

הינומא נפלה מראש הכלה במהלך החופה. האם דווקא החתן צריך להחזירה?

מופיע בכמה ראשונים כי פריסת ההינומא על ראש הכלה דינה כחופה. והכי איתא בתוספות (יומא יג, ב ד"ה 'לחדא') דרק בבתולות נהגו לעשות חופה והיא פריסת ההינומא על ראשה (כתובות טז, ב) אך באלמנה הנישואין ביאה. וכן כתב האבודרהם (ברכות אירוסין ונישואין): "וחופה הוא לשון כסוי ונקראת כן על שחופה אותה בטלית כדאמרינן בפ"ק דקדושין לא יוכל למכרה". ודבריו נשענים על דברי הגמרא בקידושין (יח, ב) כיון שפירס טליתו עליה שוב אינו רשאי למכרה, ופריסת הטלית היא החופה. וכ"פ הב"ח (אבן-העזר סא).

עפי"ז ביאר הב"ח מדוע הקפידו ברוסיה שהחתן ישתתף בכיסוי ראש הכלה. הרמ"א (אבן-העזר לא, ב) כתב: "גם נוהגין לכסות פני הכלות הצנועות, ואינן מקפידות במה מקדש אותן". ועוד, מצינו דכתב הרמ"א (נה, א): "וי"א דחופת בתולה משיצאה בהינומא... והמנהג פשוט עכשיו לקרות חופה מקום שמכניסים שם יריעה פרוסה על גבי כלונסות, ומכניסים תחתיה החתן והכלה ברבים, ומקדשה שם ומברכין שם ברכת ארוסין ונשואין, ואח"כ מוליכים אותם לבית ואוכלים ביחד במקום צנוע, וזהו החופה הנוהגת עכשיו".

בערוך השלחן (נה, טז) כתב דהמנהג שהחתן הוא זה שפורס את ההינומא על ראש הכלה, וכן איתא בשלחן העזר (ח"ב דף כה), במנהגי קומרנא (אות קכא), ברש"ש (קידושין יח, ב), בכלילת חתנים (ח אות א), בערכי יהושע (אות רעא) וכן נקט באמרי דוד פעדער (כט), בשו"ת דברי ישראל וועלץ (אבן-העזר כב), בשו"ת נחמת יוסף תאומים (סב) ועוד. והיו שלמדו זאת מדברי רות לבועז (רות ג, ט): "ופרשת כנפך על אמתך". אך בקיצור שו"ע (קמז, ג) כתב "המנהג במדינות אלו בנשואי בתולה שחשובי העיר פורסין סודר על ראש הכלה". הרי שלא החתן הוא שפורס עליה את הסודר אלא חשובי העיר. וכן הובא בסידור דה"ח (אות ד) ובספר מצהלות חתנים.

בדגול מרבבה (יורה-דעה שמב) הביא את שני המנהגים. דבמדינות רוסיה וואלין נהגו שהחתן פורס את הסודר על ראש הכלה ולפי מנהגם אפשר שיש בזה קנין חופה, אבל בארצות אשכנז נהגו שנכבדי הקהילה והמחותנים מכסין את ראש הכלה. ולפי מנהג זה פשוט דאין בזה דין חופה, דאין חופה ללא חתן, ע"ש. ועיין בדברי הגר"י סופר באפריון חתנים (ח"ב יג אות ג) דמנהגו (כצאצא של החת"ס) שהרב מסדר הקידושין מכסה פני הכלה, ע"ש.

הדרישה (סי' סה) ביאר בשם המרדכי דמה שהולכין לכסות ראש הכלה היא הנקרא הכנסת כלה לחופה, וזה התחלת כניסתה לחופה, ולכן נהגו לברך בברכת אירוסין "המקדש עמו ישראל ע"י חופה וקידושין", ומקדימין חופה לקידושין דכיסוי הראש היא חופה, ע"ש (וע"ע במנחת אשר עמ"ס קידושין סימן כב אות ב).

לדינא רבים הבינו כי פריסת ההינומא איננה החופה. וביאר הט"ז (אהע"ז סה. יו"ד שמב, סק"א) דאין פריסת ההינומא עיקר החופה, דהרי פסק הרמ"א (סי' סא) דכניסת החתן והכלה לחופה שתחת הכלונסאות היא הקרויה חופה. וכ"כ בשו"ת שאילת יעב"ץ (ב, קעב). וע"ע בספר נישואין כהלכתם (יב, מו).

ע"פ הדברים שראינו עד כה, ישנה מחלוקת בתוקף פריסת ההינומא, האם היא החופה או לא. ומהחשש דהוי חופה בפריסת ההינומא כתב בשו"ת שבט הלוי (ט, ער) דיש לחוש לב"ח (שיש בזה קנין חופה) וממילא יש לייחד עדים לכך, והעדים צריכים לראות את כיסוי ההינומא על ראש הכלה ע"י החתן.

וכ״כ גם בנישואין כהלכתם (יב, מז-מט) ובנטעי גבריאל (נישואין ח״א יג, ז-ח).[1] ובקובץ המסורה (ח״ה עמוד נג) דקדק שאמה של הכלה לא תסייע. אולם עיין בשו״ת משנת יוסף (ח, קא) דסבר דאין העדים צריכים לראות את כיסוי ההינומא (וביאר דאין כוונתנו ׳לקנות׳ בכיסוי ההינומא וממילא א״צ עדים). וציין בשו״ת משנת יוסף (י, קעד) דעתה בדורנו מחמירים דהעדים יראו.[2] (וע״ע בשו״ת תשובות והנהגות ג, שצג).

וראיתי בספר ציוני הלכה (הלכות נישואין עמוד ז) כי הגריש״א היה אומר לעדים כאשר קם החתן לכסות את הכלה: ״עליכם לדעת שיש אומרים שזהו תחילת הנישואין, שימו לב לראות שהחתן מכסה את הכלה״. ולחתן הוא היה אומר ״תכוון בזה (בכיסוי ההינומא) לקנות אותה כי יש אומרים שזו החופה. וכן תאמר לכלה שתכוון להקנות עצמה בזה״.

בעניין שאלתנו ראיתי דבקובץ מה טובו אהליך יעקב (יב עמוד סג אות ט) הובא בשם הגר״ש דבליצקי דא״צ להקפיד שדווקא החתן יחזיר (אם נפלה ההינומא). ומצאתי דהגר״מ שטרנבוך באירוסין כהלכתם (ח״ב עמוד שז) כתב דאפילו הסירו מהכלה את הצעיף קודם החופה, אין זה מעכב. ובספר ישמח לב סאוויץ (ח״א עמוד עט) הובא בשם הגרח״ק כי מותר להוריד את הצעיף לשעה קלה מפניה של הכלה (כגון להדקה), ולפי שניהם לא מצינו דצריך שהחתן יחזיר וממילא ה״ה אם נפל. וכ״ש דניתן לצרף, דמי ששמים את הכיסוי הם נכבדי הקהל.

העולה לדינא: הינומא שנפלה מראש הכלה במהלך החופה, אין צריך דווקא החתן להחזירה.[3]

---

[1] אך אם לא נתקיימו הקידושין אחר פריסת ההינומא, אין חוששים שחופת ההינומא קונה (שו״ת רעק״א נו).

[2] וביאר דמה דמחמירים שהעדים יראו את פריסת ההינומא, נראה דנובע כדי שהעדים יראו פני הכלה המתקדשת כמובא בשו״ת המבי״ט (א, רכו), בשו״ת חסד לאברהם (אבן-העזר כ) ועוד. ולדינא הוי עדות גם כשפניה מכוסות, ע״ש.

[3] אגב, בשו״ת משנה הלכות (יז אבן-העזר נט) ביאר מדוע הכלה נותנת לחתן טלית, וזו לשונו: ״הטעם שהכלה נותנת הטלית של מצוה להחתן, להורות שהיא גרמה שיצטרך למלבוש, שאחר החטא נאמר (בראשית ג, טז) ויעש ה״א לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם, ומתקנת הדבר בטלית של מצוה״.

קפח. חקירה בשיש חשש רוחני

בשבתי בב״ד, הגיע אלינו אדם שתובע אדם, אודות שהלה יוצא עם אשתו ונפגש עמה פעמים רבות (בלילות ובמקומות חשוכים). הלה לא הכחיש שנפגש עם האשה (אשת-איש), אך טען שלא היה עמה לבד ברכב (אלא היתה עוד אשה) ולכן אין איסור. הסברנו לו דגם באופן זה הוי איסור ייחוד ע״פ ההלכה (שו״ע אבה״ע כב, ה). והחתמנו אותו כי אסור לו לשוחח, להיפגש ולהתייחד עם אותה אשה כל עוד היא נשואה. ואציין כי גם התובע וגם הנתבע אמרו במהלך הדיון כי בעקבות המצב השורר בביתם, בכוונתם להתגרש וכבר החלו בהכנות לכך (וציינו דאין סיכוי לשלום בית).

התלבטנו האם לחקור את האשה הנחשדת. שכן סביר שיתברר מדבריה שהיה מעבר לכך, כגון שיתייחדו לבד (באגיפת הדלת) וכו׳ או אף יותר (עיין אבה״ע יא, א). אלא דחוששני דאם נגיע בעקבות כך למסקנה שהאשה אסורה לאיש זה, ואסור להם להתחתן. הם יחיו באיסור (או שימצאו רבנים מקלים שיאשרו להם להתחתן), והאשה תצטרך לעבור דירה ממקום מגוריה עכשיו (בשכונה חרדית), וכיוון שבדר״כ פוסקים שהילדים במשמורת אצל האמא, סביר להניח שהדבר יגרום שהילדים יעברו לחינוך אחר (כעת הבנות לומדות בבית-יעקב).

וממילא השאלה, **האם בגלל חשש רוחני בעתיד לילדים, יש להימנע כעת מנקיטת צעדים וחקירת האשה הנחשדת.**

ולכאורה חשבתי דאין להתייחס [לעתיד] מה יקרה עם הילדים, דהרי מצינו בהלכות נידוי מחלוקת, האם כאשר ישנו חשש שאם ננדה את פלוני הוא יצא לתרבות רעה, האם גם אז קיים נידוי. תרומת הדשן (קלח) והרמ״א (יורה-דעה שלד, א) פסקו שכן. ואילו הט״ז (שם, סק״א) העלה דאין לנדותו באופן זה (והש״ך בנקודות הכסף דחה את דברי הט״ז). ואחרונים רבים פסקו דגם באופן זה יש לנדות והכי איתא בשו״ת חתם סופר (יורה-דעה שכב), בשו״ת התשב״ץ (ג, קפח), בשו״ת שמש צדקה (יורה-דעה מח). וע״ע בשו״ת חוות יאיר (קמא), בשו״ת זרע אמת (ג, לב), בשו״ת משנה הלכות (ט, רטז) ובשו״ת אגרות משה (אבן-העזר ב, ד).

ועדיין, מתלבט אנכי, וכבר כתב בשו״ת הרדב״ז (א, קפז): ״לכאורה היה נראה לומר להניח אותם לעבור על קצת מצות כדי שלא יעברו על כל גופי תורה״. ומאידך ״הא ודאי ליתא, שהרי כולנו ערבים זה לזה וקרא כתיב ואם העלם יעלימו וגו׳. ותו שאם באנו לחוש לזה תתבטל התורה לגמרי, כיון שיתפרסם הדבר שבשביל חששא זו אנו מעלימים עינינו מהרשעים בני עולה - יוסיפו לחטוא וירבה הגזל והחמס והניאוף וכיוצא בזה ולא מתקיים התורה אלא בשרידים... ולכן ראוי לעשות המוטל עלינו ואם יצא יצא ואנחנו נושענו מערבותו״. אלא שבסוף דבריו כותב הרדב״ז דלמעשה אין בזה כלל ברור, וזו לשונו: ״יש למנהיג הדור להיות מתון בדברים כאלה לפי שאין כל האנשים שוין ולא כל העבירות שוות. הא כיצד? אדם שהוא רגיל בעבירות ובוטח בעצמו בטענתו, אין חוששין לו ויהיה מה שיהיה ונעמיד התורה. ואם אינו רגיל וקרוב הדבר שישמע, ממשיכין אותו בדברים עד שישוב מעט, ואין ממהרין להענישו מפני התקלה, וכן כל כיוצא בזה. והכל לפי ראות עיני הדיין המנהיג, ובלבד שיהיו כל מעשיו לשם שמים״.

בעודי בזה אזכיר את דברי שו״ת משיב דבר לנצי״ב (סו״ס מד) שביטא את המורכבות והחומרה, ואלו דבריו: ״הכלל דלהתיר איסור בשביל איסור צריך להיות מתון הרבה, וכמו רפואת הגוף שאם רואה הרופא דידו של אדם כואב הרבה, פעם מחליט לחתוך אותה כדי שלא יתמשך הכאב הלאה בחלל

הגוף ויסתכן, ופעם מחליט דמוטב לסבול הכאב ולא להפסיד היד, ודבר זה אינו נעשה כי אם בישוב דעת איזה רופאים יחד - דשני הצדדים מסוכנים, כך רפואת הנפש המקולקל בזה האופן צריך יישוב הרבה עם איזה דעות בני אדם גדולי תורה ובקרבם אלהים ישפוט שלא ליתי לידי חורבה ח״ו״. והעיר על כך הגר״ע יוסף (טהרת הבית ח״ב עמוד תעט): ״שפתים ישק משיב דברים נכוחים, והיה ה׳ עם השופט״.

ובעניין אם היא לא אסורה לבעלה היא אינה אסורה לבועל, ועיין בשו״ת מנחת שמואל (ג אבן-העזר ג). ולכאורה וודאי דצריכים להזהירה ולאיים עליה שהיא צריכה לנתק מגע מאיש זר.

וכתב לי בזה הרה״ג יצחק זילברשטיין: ״אילו היו עדים ומעידים שנטמאה, כתב השו״ע שיש לדרוש ולחקור כמו בדיני נפשות. כמו כן אילו היו עדי כיעור, שהבעל מחויב להוציאה נאסרה עליו. אבל כאשר לא באו עדים, לא מצינו בשום מקום שיש חיוב על הבי״ד לחקור שמא היה מעשה חמור יותר ממה שהעידו. ואולי נאסרה עליו, כל זמן שלא באו עדים, אינה נאסרת״.

והוסיף לי הגר״י בן מאיר: במשנה כתוב שאפילו טוענת זניתי תחתיו אינה נאמנת, שמא עיניה נתנה באחר. אמנם פוסקים כתבו שבעדי כיעור וקול אוסרים על בועלה. ולגבי קול לבד בלא עדי כיעור, נחלקו הראשונים והפוסקים (ראה חלקת מחוקק שם). מקובל בבתי דין שכשיש רגלים לדבר כותבים ש׳צריך בירור׳, ואז אם רוצה לינשא לנטען, עושים את הבירור. מ״מ לענ״ד ודאי שבנסיבות העניין אין עליכם חובה לחקור אותה[1], בעיקר שכאמור כיוון שחיישינן שנתנה עינה באחר (וכאן זה ודאי) לא נאמנת. וכל עוד שלא חקרתם אותה, אין כאן איסור, וממילא לא עולה כ״כ השאלה האם ׳להתיר איסור בשביל איסור׳, שהרי טרם נאסרה. וגם אתם עסוקים בהיפרדות ולא בנישואיה לנטען, אולי

[1] אך ידידי בעל שו״ת מחקרי ארץ, חשב כי ראוי שנחקור אותה, ואלו דבריו: בדבר השאלה אם צריך לחקור את האשה בנדון שתובעה בעלה את הנטען עליה, בעניותי נראה פשוט שצריך להזמין את האשה לדיון, כי כפי הנראה אין עדים בנדון זה, והבעל תובע את הנטען וגם אשת התובע בכלל התביעה וצריך לשאול מה בפיה, כי בהיות שאין עדים בדבר כל האיסור של האשה על הנטען הוא רק מכח הודאת בעל דין, וצריך לשאול ולחקור את האשה אם היא מותרת או אסורה לבעלה, ואם היא אסורה לבעלה אסורה גם לנטען. אם בית הדין מגיע למסקנה שהיא אסורה על הנטען, הם צריכים להוציא פסק דין שהיא אסורה לו ואין להם מה לחשוש שמא תעבור על הפסק דין ויחיו באיסור כי ממה נפשך אפילו אם לא יוציאו פסק דין שהיא אסורה על הנטען היא גם אסורה עליו כלפי שמיא כי היא והנטען יודעים האמת, ולכן גם אם יוציאו פסק דין לאיסור ויעברו על הפסק זה לא מוסיף איסור במה שעוברת על פסק בית דין, כי בלאו הכי היא אסורה ואין איסור חל על איסור ולא הבית דין גורמים להם לעבור על האיסור.

זאת ועוד ברגע שיש פסק האוסר לה להתחתן עם הנטען. הם לא יוכלו להירשם ברבנות כנשואים ובהכרח זה ימעט את האיסור ביניהם, ביודעם בכל פעם שעוברים על איסור, משא״כ אם לא יצא פסק דין הם יכולים להינשא ולחיות כל חייהם באיסור. ולכן נראה שצריך לזמן את האשה לחקירה. אם הודית שאסורה לבעלה, ומכח זה נבע הסכסוך בינה לבין בעלה, א״כ אסורה היא גם לנטען מדין כשם שאסורה לבעל כך אסורה לבועל, ושוויה אנפשה חתיכא דאיסורא, ובית הדין צריך להוציא פסק שהיא אסורה עליו, ואין לחשוש שמא תעבור על הפסק דין, ולא תגורו מפני איש כתיב.

באשר לחינוך הילדים, ממה נפשך הם עומדים להתגרש, וצריכים לחתום בהסכם גירושין שהילדים ימשיכו להתחנך במתכונת החינוך שקיבלו בראשונה, ואף אם האשה והילדים יעברו לעיר אחרת, מכל מקום צריך לשלוח את הילדים למסגרת חינוך התואמת את השקפתם הראשונה אשר חתמו עליה. ואם תעבור על זה האשה, הבית דין יהיו לצד האיש, ואם בית הדין יראו לנכון שיש בשינוי החינוך כהפרת הסכם גירושין, היא תפסיד את זכות החזקת הילדים. כל דברי הם רק הצעה לבית הדין לנתב את צעדיהם, כי בודאי יושבים בבית הדין תלמידי חכמים היודעים את המקרה מקרוב, ויודעים את מלאכתם קודש לקרב ולרחק כפי ראות עיניהם, ולדמות מילתא למילתא כפי מנהגי בתי הדין במקרים דומים לזה. עכ״ל.

בסוף לא תרצה כלל להינשא. אמנם אם יש עדי כיעור, יש לציין זאת במעשה ב״ד, ולהצריך בירור לגבי הנטען״.

והוסיף לי הגרי״צ אושינסקי (אב״ד בירושלים): ״אציין את הכללים המנחים בכך: ראה חלקת מחוקק (אבן העזר יא, סק״ד) וכן בבית שמואל (שם סק״ז), שאפילו מחמת לעז בעלמא או קול בעלמא, לא יכנוס הנטען. אך בלא לעז או קול, אין מונעים. כמו כן, עי׳ ברמ״א (אבן העזר קלז, א), שם נאמר ״ואם חושדה מאדם, יאמר לב״ד, והם ימחו בידם שלא ישאו זה את זה״, כך שדי בחשד כדי שבית הדין ימנעו מהנטען להינשא לאשה עליה נחשד. אך צריך שאכן יהיה חשד. כן ראה האמור ברמ״א (אבן העזר קמג, טו), שהדין שאמרו חכמים שלא תינשא לנטען (בדין על מנת שתינשא לפולני) הוא אף אם רק ניכר שהאשה התגרשה מבעלה בגלל אדם זר. ויש לבחון זאת בנידון שבפניכם״.[2] וכתב לי (בכת״י) בשאלתנו מו״ר הגר״א נבנצל דשוא״ת עדיף.

[2] והעיר בעל שו״ת שואלין ודורשין כי אין להתחשב כלל בילדים, כי הימצאותה של אשה סוררת בבית גם זה משפיע לרעה. כמו״כ צריך לנהוג עפ״י ההלכה. והחישוב שמא תחיה אח״כ באיסור אינו נוגע לענייננו. ויתכן שגם עכשיו היא חיה באיסור. ולעתים יש לנהוג עפ״י הכלל ״כשם שקבלת שכר על הדרישה, תקבל שכר על הפרישה״.

חושן משפט

קפט. לתבוע בבית דין לעבודה

נשאלנו מאברך, האם מותר לאשתו לתבוע בבית דין לעבודה בתשעת הימים?

הערנו לו כי עיקר השאלה איננה מצד תשעת הימים דהוי מזל רע לדון עם גויים וראוי להשתמט לדון בימים אלו (ע"פ שו"ע תקנא, א). אלא, עיקר הבעיה היא עצם הליכה לבית דין לענייני עבודה. וכפי שאבאר.

לפני שנגיע לעניין ב"ד לעבודה, אציין לגבי הליכה לערכאות. הגמרא בגיטין (פח, ב) אומרת: "תניא היה רבי טרפון אומר, כל מקום שאתה מוצא אגוריאות (כינוס) של עובדי כוכבים, אף על פי שדיניהם כדיני ישראל, אי אתה רשאי להיזקק להם, שנאמר ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם, לפניהם ולא לפני עובדי כוכבים". וכן הובא במדרש תנחומא (ריש פר' משפטים): "מנין לבעלי דינין של ישראל שיש להם דין זה עם זה, שיודעים שהעכו"ם דנין אותו הדין כדיני ישראל, שאסור להזדקק לפניהם, ת"ל אשר תשים לפניהם, לפני ישראל ולא לפני כותים. שכל מי שמניח דייני ישראל והולך לפני עכו"ם, כפר בהקדוש ברוך הוא תחלה, ואחרי כן כפר בתורה, שנאמר (דברים לב) כי לא כצורנו צורם, ואויבינו פלילים". בטעם הדבר ביאר רש"י (שמות כא, א): "לפניהם, ולא לפני גוים. ואפילו ידעת בדין אחד שהם דנין אותו כדיני ישראל, אל תביאהו בערכאות שלהם, שהמביא דיני ישראל לפני גוים, מחלל את השם ומיקר שם עבודה זרה להחשיבה, שנאמר (דברים לב, לא) כי לא כצורנו צורם ואויבינו פלילים, כשאויבינו פלילים, זהו עדות לעלוי יראתם".

הרמב"ם פסק זאת בהלכות סנהדרין (כו, ז): "כל הדן בדייני עכו"ם ובערכאות שלהן, אף על פי שהיו דיניהם כדיני ישראל, הרי זה רשע, וכאילו חרף וגדף והרים יד בתורת משה רבינו, שנאמר ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם... ". וכן איתא בשו"ת הרי"ף (רכא): "אסור לבר ישראל להזדמן אצל שופטי העכו"ם ואפילו היה הדין שוה עם דיני ישראל" (וכ"כ גם בשו"ת הרשב"א ו, רנד).

וכן פסק השולחן ערוך (חושן-משפט כו, א): "אסור לדון בפני דייני עובדי כוכבים, ובערכאות שלהם, אפילו בדין שדנים בדיני ישראל, ואפילו נתרצו ב' בעלי דינים לדון בפניהם, אסור. וכל הבא לידון בפניהם, הרי זה רשע, וכאילו חרף וגדף והרים יד בתורת מרע"ה". והוסיף הרמ"א (שם): "ויש ביד בית דין לנדותו ולהחרימו עד שיסלק יד העובדי כוכבים מעל חבירו (מהרי"ק שורש קנד). וכן היו מחרימין המחזיק ביד ההולך לפני עובדי כוכבים (ריב"ש סי' קב). ואפילו אינו דן לפני עובדי כוכבים, רק שכופהו על ידי עובדי כוכבים שיעמוד עמו לדין ישראל, ראוי למתחו על העמוד (מרדכי פרק הגוזל קמא)".[1]

[1] בטעם האיסור, שלח לי ידידי הגר"ד אזולאי: מלבד האיסור העצמי מהדרשה "לפניהם", שמבטל מצוה זו לדון בדיני ישראל, יש גם איסור מצד משום חילול השם, כדמוכח ברמב"ם ובשו"ע. בשו"ת הרשב"א (ו, רנד. הובא בב"י סו"ס כו): "וכ"ש אם עתה יוסיפו לחטא לעקור נחלת האב על הבנים, וסומך על משענת קנה הרצוץ הזה, ועושה אלה מפיל חומות התורה ועוקר שרש וענף, והתורה מידו תבקש, ומרבה הונו בזה בפועל כפיו נוקש. ואומר אני שכל הסומך בזה לומר שמותר משום דינא דמלכותא, טועה וגזלן הוא וגזלה ישיב. וחס ליה דאפילו גזלה ישיב רשע מיקרי, כדאיתא בפרק הכונס (ס, ב). ואם נאמר כן, בטלה ירושת בנו הבכור דכל הנחלות, ותירש הבת עם הבנים. **ובכלל עוקר כל דיני התורה השלמה, ומה לנו לספרי הקודש המקודשים שחברו לנו רבי, ואחריו רבינא ורב אשי, ילמדו את בניהם דיני הגויים ויבנו להם במות טלואות בבית מדרסי הגויים, חלילה, לא תהיה כזאת בישראל**, ח"ו, שמא תחגור התורה עליה שק. ועוד איסור, שאם הוציא ממון שלא כדין תורה, הוא גזלן, כן מבואר ברשב"א הנ"ל שכתב "ואומר אני שכל הסומך בזה לומר שמותר משום דינא דמלכותא, **טועה וגזלן הוא וגזלה ישיב**". ובשו"ת תשב"ץ (ב, רצ) איתא: "אבל אם דיניהם אינו כדינינו,

לגבי הליכה לב״ד לעבודה. רעק״א (בגליון השו״ע חושן-משפט ג) הביא את דברי הרש״ך[2] (ב, רכט) לגבי מחלוקת בין תובע ונתבע, דאחד רוצה להתדיין בדין תורה והשני רוצה להתדיין רק ע״פ דיני הסוחרים שכן כך הוא המנהג במקום שנעשה העסק. ורעק״א העלה שם דכיון שבמקום שנעשה העסק יש מנהג להתדיין כפי דרך הסוחרים ולא כפי דין תורה, מנהג מבטל הלכה וידונו בפני הסוחרים. אך בשו״ת בעי חיי (א, קנח) לגר״ח בנבנישתי דחה וכתב דפניה לבי״ד נחשבת ל״עילוי יראתם״. כלומר, ייקור משפט הנוגד את התורה[3]. וכן מובא גם בשו״ת דברי מלכיאל (ה, ר) לאסור, עיי״ש.

בשו״ת תשובות והנהגות (ה, שסג) דחה הדימוי ׳מנהג הסוחרים׳, ואסר מכל וכל ללכת לבית דין לעבודה. ועיי״ש דציין כי מי שממנה את השופטים בבי״ד לעבודה הם אותם אנשים (וועדה) הממנים את השופטים גם לשאר הערכאות (ולא דמי לבית דין של בני אומנות). ועל תשובת הגר״מ שטרנבוך ראיתי דכתב בשו״ת מנחת אשר (ב, ק): ״בגוף העניין אם מותר לפנות לערכאות המוסמכות לדון רק בתחום מסויים כגון... אם מותר לפנות לבית דין לעבודה בגין סכסוכים בין עובד ומעביד. יש מן הגדולים שנקטו דהוי כבי״ד של סוחרים שאין בו דין ואיסור ערכאות. אך רוב גדולי ארץ ישראל סברו דבית משפט שיש לו סמכויות משפטיות הוי בכלל ערכאות, וכן דעת אחיו של כת״ר הגר״מ שליט״א

הדבר פשוט שהוא אסור, והדן לפניהם הרי הוא גזלן ופסול לעדות, עד שישלם מה שנטל ממנו שלא כדינינו, אף על פי שהוא זכה בדיניהם. ודבר זה לרוב פשיטותו לא ניתן ליכתב. ואם קדש אשה באותו ממון שנטל בדיניהן שלא כדינינו, אינה מקודשת״.

[2] זו לשונו של שו״ת מהרש״ך: כד מעיינן שפיר יראה דקושטא דמלתא היא שיכולים יורשי ראובן לכוף לשמעון לדון בדין הסוחרים על פי מנהג ויניציאה, כיון שנעשה שם העסק, וכמו שיש להוכיח מבריתא דפרק שני דייני גזירות, ואין לחלק מה שחלקתי וזה כשנצרף עוד טעם לשבח, ונאמר שהדבר ידוע דבענייני הקניות והסחורות וכל ענייני משא ומתן שנהגו הסוחרים בעסקיהם, יש לנו ללכת אחרי מנהגיהם, ואפילו בסתם מנהג. ועיקר דין זה נלמד מהא דאמר רב פפא פרק איזהו נשך (ב״מ עה, א) האי סיטומתא באתרא דרגילי למקני קני. והדבר ידוע מה שפירש רש״י ומה שפירש ר״ח כמו שכתב הטור חו״מ (סימן רא). ומה שהעלה הרא״ש להלכה מהמימרא הנזכרת, גם הרב המגיד כתב (הלכות מכירה ז, ו) בשם הרשב״א (ב״מ עד, א) ש״מ כי המנהג מבטל הלכה בכל כיוצא בזה וכו׳, עד הילכך בכל דבר שנהגו התגרים לקנות קונין. אם כן, מאחר שראובן נשא ונתן עם שמעון במקום שנהגו שלא יצטרכו בעסקיהם לדון בדין תורה, שהיה מן הנמנעות לישא וליתן ויבטל העסק והמשא ומתן, היתכן שנאמר שישא ויתן על סמך אותו המנהג, והדבר היה ידוע שאם אותו העסק והמאורעות שאיפשר שיארעו באותו העסק היו נידונים בדין תורה, הניח מעותיו על קרן הצבי ויאכל הלה וחדי, ובלי ספק לא היה ראובן עושה עסק עמהם. ואם כן היעלה על הדעת שהיה עושה עסק עמו על סמך אותו המנהג שבאותו מקום, ואחר כך יצא למקום אחר ויפשוט לו את הרגל ויאמר אין רצוני לדון ע״פ המנהג מקום המשא ומתן אלא כפי מקום התביעה, אם כן איפה לא שבקת חיי לכל בריה.

[3] וזו לשונו של הבעי חיי: וראיתי אני למהרש״ך ז״ל (ב, רכט) כתב כלשון הזה וכו׳, ולכאורה נראה הפך מ״ש, דאפילו בעיקר הדין אם נהגו לדון בערכאות הולכין אחריו. וליתא, דלא התיר מהרש״ך ז״ל ללכת לדון לפני הערכאות, חלילה לפה קדוש יאמר דבר זה, שזהו עילוי יראתם. אבל מ״ש הרב שם הוא ענין אחר, שהיה מנהג אותו מקום שלא לדון בעיסקי משא ומתן כפי דין התורה, שאם היו דנין כן על פי התורה, לא היה קיום והעמדה להם, אלא היו דנין על פי מנהג הסוחרים כפי נימוסיהם וכפי תקנותיהם, וכל זה היו דנין אפילו בדייני ישראל, על פי המנהג על זה כתב הרב שאף אם הלכו למקום אחר, חייבים להתנהג על פי המנהג שנהגו במקום שנעשה העסק. אבל שילכו להתדיין לפני הערכאות לא התיר הרב ז״ל, דאפילו דנין כדיננו אסור כמו שנתבאר, כ״ש אם אינן דנין כפי דין התורה. וזה פשוט למתבונן בדברי הרב ז״ל, שלא הוזכיר בדבריו בכל אותה תשובה אלא ערכאות לא לדון בדין הסוחרים, וזהו מה שהתיר הרב ז״ל, דההקפדה אינה אלא לדון בפני עכו״ם מפני שהוא עילוי יראתם, אבל אם קבלו לדון כדין ערכאות לפני דייני ישראל אין כאן איסור כל שבעלי דינין מרוצים בכך או התנו או נהגו כך.

בתשובות והנהגות כרך ה׳ סי׳ שס״ג, וכך היא גם דעתי העניה״. וכן העלה גם הגרז״נ בשו״ת בנין אריאל (עמוד 164).[4]

בשו״ת והיה העולם (חושן-משפט כד) כתב כי ההליכה לבית דין לעבודה הוא בכלל האיסור לדון בפני ערכאות. וכן פסק גם בספר משפט שלמה (ח״א סי׳ ב עמ׳ יח). וכן העלה גם בספר מנחת צבי שפיץ (ח״ב י אות ח) וזו לשונו: ״וגם מה שמכונה אצל עמי הארצות ׳בית הדין לעבודה׳ גם כן נחשב כערכאות, כיון שגם הם מחליטים על פי החוקים שקבעו להם או על פי שיקולי דעתם הנוגדת את דין התורה, והרבה פעמים הם לוקחים ממון שלא כדין מיד המוחזק. כמו חוקי הלנת שכר שכיר שע״פ ד״ת זה ריבית, או שכופים לשלם קנסות על פעולת שהיא בגדר גרמא בנזקין שעל פי ד״ת פטור העושהו בדיני אדם, וישנם מקרים שגם פטור מדיני שמים וכדומה. ולפיכך אסור ללכת בשום מקרה לדון... ״.

וע״ע בשלחן ערוך המקוצר (ח״ח חו״מ סי׳ ריא סי״א) דהוסיף דכפי שאסור ללכת לבית דין לעבודה, הוא הדין שאסור ללכת לבית משפט לתביעות קטנות, אגודה לתרבות הדיור, המשרד להגנת הצרכן וכדומה, דלכל אלו וכיוצא בהם יש גדר ערכאות. וכן העלה להחמיר בעניין הליכה לבי״ד לעבודה בשו״ת מנחת שמואל (ג חושן-משפט ו אות ח) וציין שכן היא גם דעת פוסק הדור הרה״ג עובדיה יוסף זצ״ל. וכן הובא גם בקובץ הישר והטוב (ח״ד עמוד נד, ניסן התשס״ז). וכן העלה הגר״א שרמן בקובץ תחומין (יד עמוד 159 ואילך). וכן דעת הגריש״א זצ״ל כמובא בפסקי ב״ד רבניים (כרך ח עמוד יב. וע״ע בדבריו בספר אשרי-האיש חושן משפט ג, ב. ג, לב). וע״ע בשו״ת מגדל צופים (ד, נב), בשו״ת שערי שלמה (חושן-משפט ג) בספר חוט שני (ר״ה, יוכ״פ ועוד עמוד תלה אות ב).

וראיתי דיש שרצו לומר דכיוון שבבית דין לעבודה יושב נציג של המעסיקים ונציג של העובדים ושופט. יש מקום להקל. וציינו את דברי שו״ת ישכיל עבדי (ו חושן-משפט ח אות ב) אשר דן ביחס לבתי משפט לענייני שכירות (בעקבות חוק הדירות בשנת תשי״ד). שם איתא דהחוק תקף כיון שהוא נעשה לתקנת הצבור (וחברי הכנסת לא גרעו משבעה טובי העיר). ובית הדין שהוקם הוא בכדי לבצע את התקנה (וגם שם היה נציג של הדיירים ונציג בעלי הבתים, ונציג שלישי נייטראלי, והוי סוג של בוררות). לשיטתו, בי״ד לעבודה הוו כסוג של בוררות. אלא שיש להעיר כי בבי״ד לעבודה, אף דהוי לטובת הציבור ויתכן כבוררות, הוא אינו פוסק על פי התורה.[5]

---

[4] בספר יורו משפטיך (פ״ו הערה טו) הובא לגבי גדר ב״ד של סוחרים, שמעתי מהגר״ד ליאור שליט״א, **שאם סדר הדין והחוקים הם לפי דין מסודר של ערכאות, הדבר אסור כיון שזה נוגד את התורה.** אבל אם הם דנים ע״פ מה שנראה להם, או ע״פ מה שהוסכם בין הסוחרים, הדבר מותר, היות ואין כאן מערכת חוקים המהווים סתירה לדין תורה (וכעי״ז כתב בספר פרי אליהו ג, פד).

[5] בשו״ת ציץ אליעזר (יא, צג) כותב שכאשר יש פקיד ממונה שמוסמך להכריע בסכסוכי שכנים ע״פ מומחיותו ושיקול דעתו, ולא נקבע שהוא אמור להכריע לפי מערכת חוקים קבועים בערכאותיהם, אין איסור של ערכאות. אולם אם הוא אמור להכריע לפי מערכת חוקים קבועים, יתכן שהציץ אליעזר היה אוסר. והנני מביא את דברי הצי״א, וז״ל: ״על אודות החוק בבתים משותפים שהסמיך פקיד מוסמך להכריע בסכסוכי שכנים בבתים אלה, אם מותר ללכת אצלו להתדיין בהיות ואינו פוסק לפי חוקי התורה א״כ דינו כמו ערכאות, או דילמא דינו כבורר ומותר ללכת לפניו לדון. ונטה בדבריו קו לצדד לומר דאין דינו כערכאות. והנה גם דעתי נוטה שבגוונא דא לא נקרא הליכה לערכאות, אלא דומה למה שמביא הגרע״א (בחו״מ סי׳ ג) בשם המגן גבורים שכתב בשם הרש״ך, דהיכא שיש מנהג להתדיין כפי דרך הסוחרים ולא כפי ד״ת, מנהג מבטל הלכה. וכפי שמצטט גם כבודו משם. וכדאי רק להוסיף מה שמתנה בזה הרש״ך בתשובתו שם (כפי שמובא בספר מטה שמעון על חו״מ סי׳ כו הגה״ט אות א), והוא, דהיינו דוקא היכא דליכא איסור בדבר, כגון שאין לו עליו טענת ריבית דבכה״ג הסוחרים פוסקים שיתן לו עיין שם, ודון מינה ומינה בכל הדומה לזה וכו׳. אולם, אעפ״כ, בכגון נידוננו יש לומר דגם הבעל כנה״ג בבעי חיי יודה שמותר, כי בנידון שם המדובר הוא שדנים בדיני הערכאות וקבלו

אחר שהבאנו את שיטות האוסרים, לא אמנע מלציין את המתירים בזה. בשו״ת משפטי אליהו (ב, א) התיר, וסיכם את דבריו, בהאי לישנא: ״אין בהליכה לבית דין לעבודה משום הליכה לערכאות, דהם רק מבררים את הזכויות המגיעות לעובד. ואפילו אם עושים פשרה לפעמים, אין צריך קנין בפשרה זו, משום שבית הדין מונה ע״י צבור, ובי״ד שנתמנה ע״י צבור, אם עשה פשרה אין צריך קנין״. וביאר דזה משום שהב״ד לעבודה רק מבהיר את החוק הקיים והזכויות המגיעות לעובד (ולעיתים הדברים אינם מבוררין כל כך, ובית דין עושה פשרה בין העובד והמעביד מה שהוא מוצא לנכון). וכן העלה להתיר גם בשו״ת דברות אליהו (י, קפה). וע״ע בשו״ת אשר חנן (ט חושן-משפט קנב).

אולם בשו״ת שואלין ודורשין (ד, צד) כתב בעניין בית דין לעבודה: ״יש לעשות כל מה שאפשר כדי לדון בעניינים אלו בבית דין שדנים בו על פי דין תורה כו׳, ומכל מקום אין למחות כלל ועיקר במי שילך בעת הדחק לידון בבית דין לעבודה, שבזה בודאי יש צדדים לקולא מה שאין בהתייחסות שלנו לבתי המשפט האזרחיים שעליהם נאמר על ידי הפוסקים דהוי כמרים יד בתורת משה״, וע״ע בדבריו בשו״ת שואלין ודורשין (ט, קב) ובמה שתיאר את המצב העגום, וציין כי אף שאר בתי הדין הרבניים כפופים לרשויות (וע״ע בספרו חוקי חיים צח).

ובספר חוט שני (ר״ה עמוד תלה) פסק לאסור, וכן איתא בשם בעל שבט הלוי. וע״ע בקונטרס משפט משה (חושן-משפט כו, סקס״א), בשו״ת משפטי אליהו (ב, א) ובספר סדר הדין (טו, סב).

וע״ע בקובץ תחומין (ג עמוד 244) שם הסתפק הראשל״צ הגר״מ אליהו זצ״ל בעניין בית דין לעבודה, ונראה דנטה להחמיר (וע״ע בתחומין לט עמוד 318 ואילך במאמר הגר״א בראלי). וע״ע בשו״ת אז נדברו (ג, עד) ובשו״ת שערי עוזיאל (ח״ב מבוא עמוד ז).[6]

ובשו״ת ברוך שאמר (חושן-משפט ט) התיר ללכת לבי״ד לעבודה, כאשר קיבל היתר מבי״ד מוסמך (וע״ע בדבריו בספר פסקי דין רבניים ירושלים, ח״ה עמודים יא-יב) וכן התירו באופן זה הגר״י קוליץ והגר״א שפירא עיי״ש. וע״ע בספר דרכי חושן (הלכות אבדה, מהר״י סילמן, בסופו יש קונטרס על ערכאות, עיין בעמוד רפז, וכן בעמוד ש) ובספר בין ישראל לנכרי (ענייני חושן-משפט סי׳ ג ואילך).

ואציין כי חשוב מאוד שהיושבים על מדין יהיו מתונים בדין וינהלו וישפטו הכל בנחת ולא ימהרו לחרוץ משפט, פן יהיו סברותיהם סברות כרס, אלא ישקלו בפלס וידרשו ויחקרו בכדי להגיע לאמת המוחלטת (מתוך דרכי נועם).

לדינא אנו מורים כי יש לתבוע בבתי דין רבניים. ואם הנתבע לא יגיע, אזי הבית דין ישקול[7] האם לתת היתר לגשת לבית דין לעבודה.

עליהם שידונו לפיהם גם בדייני ישראל, ולכן הוא שנטה קו להחמיר מה שהחמיר, אבל בנידוננו הרי לא התנו בחוקה שפקיד המוסמך ידון ויכריע לפי מערכת חוקים קבועים משלהם בערכאותיהם, אלא מסרו לידו הסמכות להכריע ולפסוק בכל סכסוך של שכני בית משותף כפי מומחיותו ושיקול דעתו, וא״כ בכל כה״ג י״ל שגם הבעל כנה״ג יודה שמותר להתדיין לפניו ומהני הקבלה שמתבטאת בצורת חקיקת חוקה, כי לא נכנס בכזה כלל בגדר של דיון לפני שופט ערכאות. ואוסיף להזכיר לדוגמא מה שמצינו בשו״ת הרשב״א (ג, סג) שנזכר מהתעצמות בדין על בנין אחד, ושהסכימו ביניהם כמו שיגזרו עליהם אומני העיר הממונים על כך יעו״ש, ויוצא מבין השיטין דשם, שהיה קבוע בכזה שאומני העיר היו ממונים לפסוק בסכסוכים על בנינים, והר״ז בדומה לכגון נידוננו״.

[6] לגבי השתתפות בתביעה ייצוגית בערכאות, עיין בשו״ת משיב משפט (ב חושן-משפט לה) ובמקורות שהביא.

[7] המקור שיש רשות לב״ד להתיר, הוא ע״פ דברי רמב״ם (הלכות סנהדרין כו, ז): ״היתה יד העכו״ם תקיפה ובעל דינו אלם ואינו יכול להוציא ממנו בדייני ישראל, **יתבענו לדייני ישראל תחלה, אם לא רצה לבא, נוטל רשות מבית דין ומציל**

קצ. עד קידושין העובד במס הכנסה

כאשר חקרתי את העדים לפני חופה שאני צריך לערוך אם הם דתיים, קרובים ועוד. התברר לי כי אחד העדים עובד במס הכנסה. מיד התעורר לי חשש דאולי צריך לחפש עד אחר. וכיוון שמדובר כעת בתקופת הקורונה והחתונות קטנות, יש להודיע מראש, האם הוא יכול לשמש לעדות.

לענ״ד הוא כשר לעדות ויכול לשמש כעד, ואמרתי דהעלה בקצרה את הדברים.

המשנה במסכת סנהדרין (כד, ב) מונה את האנשים הפסולים לעדות, ומובא בגמרא (כה, ב) כי הוסיפו על הגזלנים והחמסנים את: הרועים, הגבאין והמוכסין. וביאר רש״י כי הגבאין הם ממונין שהעמידן המלך לגבות מס ומנת המלך וכרגא וארנונא מישראל חבריהם, ובמאי דאמרינן ׳סתם גבאי כשר׳ פירש, עד דשמעינן ביה דשקיל יתירא. עכ״ד. לגבי מוכסין ביאר רבנו חננאל, דזה משום שמעריכין העם ונושאים פנים למקצתן ומקילין עליהן, ומכבידין על מקצתן יותר מן הראוי, נמצא גזלנין (ולכן פסלו אותם חכמים).

לפי זה עולה כי הגבאי עובד במשרת המלך וגובה קצבה אחידה לכולם, ללא משוא פנים, ולכן הוא אינו חשוד על גזילה. אולם מוכס הגובה מהעם ע״פ שיקול (אומד) דעתו, ישנו בעיה שלוקח יותר ממה שצריך מחלק מהאנשים וממילא הוא נפסל לעדות (עיין נתיבות המשפט אות יז). וראיתי דבראש יוסף (סקנ״ב) ביאר כי גם סתם מוכס כשר לפי רש״י, דכל עוד שלא גזל, אינו נפסל. והכי מפוש שזו דעת התוספות (ד״ה ׳סתם׳).

אלא שראשונים רבים העלו כי סתם מוכס פסול, כיוון שחזקתן לקחת יותר מהקצוב להם (בניגוד לגבאי), והכי איתא ברמב״ם (עדות י, ד), ברבנו ירוחם (מישרים נ״ב ח״ד ע״ד), וכן נקט הטור (חושן-משפט לד, יד) שהמוכסין סתמן פסולים שחזקתן שנוטלין יותר מקצבתן, וגבאי מנת המלך סתמן כשרים. ואם נודע אפילו בפעם אחת שנטלו יותר מהראוי להם לגבות פסולים. וע״ע ברדב״ז (עדות י, ד) דדייק דסתם מוכס פסול. והדגיש שם כי מכס הקצוב לא הוי גזל דכן דינא דמלכותא דינא.

בדיני עכו״ם מיד בעל דינו״. וביאר בהגהות מיימוניות (שם, סק״ג): ״וכן פירש רבינו יוסף טוב עלם, הא דגרסינן פרק החובל (ב״ק צב, ב) קרית לחברך ולא ענך, רמי גודא רבה שדי עילויה. כלומר, קראת לחברך לדין ישראל ולא רצה לבא, השלך עליו הכותל הגדול שלא יוכל להשמט, כלומר שיבא עליו בידי עכו״ם״. וע״ש ברדב״ז: ״היתה יד העכו״ם תקיפה וכו׳. זה מבואר בירושלמי במסכת פאה (לא נמצא שם מאומה), ובפרק החובל בבלי. **וכן נהגו בכל בתי דינים בכל הדורות, שלא לתת יד לבעלי זרוע ולאלמים דלא צייתי דיני**״. ועפי״ז התיר הב״י (חו״מ כו): ״... וכתב הרא״ש על זה (שם יז), מכאן פסק **רב פלטוי** ז״ל, ראובן שיש לו תביעה על שמעון, ומסרב לבא עמו לבית דין, **שרשאי להביאו לערכאות של גוים כדי להוציא את שלו מתחת ידו** וכו׳. וז״ל רבינו שרירא גאון, במה שכתב בזה מי שחייבוהו בחוב או פקדון, ואינם יכולים להוציא ממנו, ויש ביניהם מקום בי דואר של גוים שאינו לוקח שוחד ומקבל עדות מישראל על חבירו, **יש רשות לזקנים ותלמידים שילכו לפני השופט ויעידו שזה חייב לזה, ומצוה לעשות כן**, דאפילו נגזל גוי וגזלן ישראל, עדים מעידים אצל השופט שאינו חומס ושופטו״. וכן ביאר הגרח״ק בקריית מלך (שם): ״היתה יד עכו״ם תקיפה כו׳, גיטין (מד, א) ואין בעליו יכול להוציאו כו׳, **וכותב ומעלה בערכאות שלהן**, מפני שהוא כמציל מידם״. וכ״פ השו״ע (חו״מ כו, ב): ״היתה יד עובדי כוכבים תקיפה, ובעל דינו אלם ואינו יכול להציל ממנו בדייני ישראל, **יתבענו לדייני ישראל תחלה**, אם לא רצה לבא, נוטל רשות מבית דין ומציל בדייני עובד כוכבים מיד בעל דינו״. והדגיש שם הרמ״א: ״**וכל זה דווקא כשאינו רוצה להיות צייתי דין, אבל בלאו הכי אסור לבית דין להרשות לדון לפני עובדי כוכבים** (מהרי״ק שורש א)״. וע״ע בשו״ת רדב״ז (א, קעב). וכתב בשו״ת משנה הלכות (יד, רב) ״ועל דבר אשר שאל עוד על מה שכתבתי שהמסרב לדין שמותר לו להתובע לילך לערכאות **אבל דוקא שיקבל היתר מפי ב״ד דוקא ולא מפי רב אחד**״.

לכאורה עפי״ז עובדי ופקידי מס הכנסה, כיוון שהם עובדים ע״פ טבלה, ולאור כמות ההכנסות הם גובים באופן אחיד, אינם נפסלים לעדות. אולם צ״ע לגבי אנשים בדרג גבוה במס הכנסה[1], אשר מגיעים להסכמים עם אנשי עסקים גדולים ובעלי חברות (דבזה אנו שומעים בחדשות כי אין דבר אחיד). אך יתכן דגם בזה שרי, שכן הם אינם לוקחים הכסף לעצמם. והם נתונים למעקב. כמו כן, לשון מרן בשולחן ערוך (חושן-משפט לד, יד): ״המוכסים סתמם פסולים מפני שחזקתן ליקח יותר מהקצוב״. ואילו בהגעה עם אנשים בכירים, הם לוקחים פחות מהקצוב.

ועיין בסמ״ע (סקל״ד) דהמכס הוי לפי ממון של אדם בדבר שאינו ידוע לכל, ובדבר שאינו ידוע יכול ליטול יותר באין מרגיש. אולם יש לומר דאף אין דומה הכנסה איש מאיש, ואין איש יודע הכנסת רעהו, אך לא ניתן ליטול יותר, כיוון שיש מדרגות במס קבועות. ועיין בבאר היטב (סקי״ד) ותווכח דזו אינה מציאות של פעם, שכן האיש במס הכנסה אינו יכול להחליט לגבות יותר (והיום הבריות נעזרות ברואי חשבון ויועצי מס, ולכן החשש שיקחו יותר הינו קטן ביותר). וע״ע בשו״ת שערי חיים רוטר (א, קצד). וכן חזיתי דהעלה בשו״ת נהר יוצא מעדן (כז) דהוא כשר לעדות. וכן העלה בשו״ת ישיב יצחק (מח, צה). וכן הסכים עמי הדיין הרב צבי בן יעקב. וכ״כ לי הגם הרב עובדיה יוסף טולידאנו[2] (וע״ע בספר עדות איש ח״ג עמוד תלד). וכן הסכים עמנו בעל שו״ת אורחותיך למדני, והוסיף:

> לענ״ד דברי כת״ר נכונים. ולגבי מ״ש כת״ר ״אולם צ״ע לגבי אנשים בדרג גבוה במס הכנסה, אשר מגיעים להסכמים עם אנשי עסקים גדולים ובעלי חברות (דבזה אנו שומעים בחדשות כי אין דבר אחיד)״, יש להוסיף מ״ש הב״י ס׳ לד: ״וכתוב בהגהת אשירי ופר״ח דהני מוכסין לאו משום דשקלי טפי ממאי דקיץ להו פסילי דאם כן היינו גבאין, אלא משום דבזמן שהמלכות מטיל מס כך וכך ליקח מן היהודים כפי ממונם ורוב מוכסים שנושאין פנים למקצתם ומקילים ומכבידים על מקצתם יותר מן הראוי נמצאו גזלנין, לפיכך פסלינהו רבנן. הלכך צריכין ליזהר ראשי הקהל כשמשימים מס מאומד הדעת על כל אחד ואחד לפי ממונו שלא יחניפו לאוהב ולא יכבידו לשונא כדי שלא יפסלו לעדות ולשבועה מא״ז ע״כ״.
>
> וי״ל שאם המוכס הוא עושה הסכם עם החברה שאינו כהסכם בחברה אחרת, והוא תובע עוד כסף מחברה זו מחברה אחרת, אין זה מפני שהוא ״נושא פנים״ או מפני

---

[1] וכ״כ לי הרה״ג יצחק זילברשטיין: תלוי באיזו משרה הוא עובד, אם הוא פקיד שומא, אין שם כללים והם גובים לפי אומדנא. בכלל יש מחלוקת גדולה בראשונים אם אמרינן דינא דמלכותא כאן בא״י. וכדאי לקחת משהו אחר. צריך לברר באיזו משרה בדיוק הוא עובד במס הכנסה.

[2] בהמשך לשיחתנו בענין אם ניתן לאשר עובד במס הכנסה להיות עד קידושין, לענ״ד אם משום עבודתו אין בכך כל חשש, שכן לא אמרו לגבי מוכסין שפסולים הם, אלא במה שהיה נהוג בזמן חז״ל שהיה מוכס קונה את חזקת המס מהמלך, ואח״כ גובה כרצונו מכל איש ואיש, ובזה כיון שאין לו מס קצוב, מאחד לוקח הרבה ומהשני מעט, לפי קשריו הפוליטיים והכלכליים. וכיו״ב כתב הרמ״א (סי׳ לד סי״ד) בשם הגהות אשרי ״י״א דפי׳ מוכסים, שגובה המכס לפי אומד הדעת ואין בדבר קצבה, לפיכך מסתמא פסול, דמסתמא נושאים פנים למקצת בני אדם ומכבידים על אחרים״. לא כן לגבי גבאים, שאינם גובים לעצמם אלא למלך, מבואר בגמרא (סנהדרין כה:) וכן פסק מרן בשו״ע (סי׳ לד סי״ד) במפורש, שסתמן כשרים. וגובי מס הכנסה בימינו אינם כדין מוכסין, אלא כדין גבאים, שכן הם מקבלים את משכורתם שלימה מעם המדינה, ואין להם אחוזים או חלק במס עצמו. אכן, אם יתברר שמוכס זה קיבל אפילו פעם אחת שוחד בכדי להעלים מס וכדומה, על כגון זה כתב מרן בשו״ע: ״אם נודע שלקחו אפילו פעם אחת יותר מהראוי להם לגבות, פסולים״. אכן פשיטא הוא, שיש לבדוק הדק היטב אחר מידת יראת״ש שלו ושמירת מצוותיו, בכדי שיוכשר להעיד״.

הוא שרוצה ש"יכבידו לשונא", אלא רק מפני שהממשלה נותנת רשות למוכס להגיע להסכם הטוב ביותר שהוא יכול להגיע עם כל חברה וחברה לפי המצב של אותה חברה, ומפני זה מצינו שהוא אינו דבר שוה בין החברות כמה תובע המוכס, שכל חברה יש לה מצב משונה מחברתה, ואין זה משום "יכבידו לשונא", ואין כאן גזל. ולכן עדיין המוכס כשר לעדות.

וגם נראה שכל מה שהמוכס נוטל מהחברה הוא כתוב ברשומות של המוכס וגם של החברה. וגם אפשר שהחברה יכולה לפנות אל השופט אם היא מרגישה שהתייחסו אליה בצורה לא הוגנת. וגם לפעמים החברה מתעדת את הפגישות עם המוכס בחשאי על מקליט. ולכן כל זה בכלל מילתא דעבדי לגלוי, ולכן מובן שהמוכס יזהר שלא לתבוע מס מהחברה שהוא כנגד חוק המדינה. וזה כמ"ש כת"ר: "והיום הבריות נעזרות ברואי חשבון ויועצי מס, ולכן החשש שיקחו יותר הינו קטן ביותר".

ולכן י"ל שהמוכס בכלל מ"ש הרמב"ם בהל' גזילה (ה, יא): "..אבל מכס שפסקו המלך ואמר שיקח שליש או רביע או דבר קצוב והעמיד מוכס ישראל לגבות חלק זה למלך, ונודע שאדם זה נאמן ואינו מוסיף כלום על מה שגזר המלך, אינו בחזקת גזלן לפי שדין המלך דין הוא. ולא עוד אלא שהוא עובר המבריח ממכס זה מפני שהוא גוזל מנת המלך בין שהיה המלך עכו"ם בין שהיה המלך ישראל".

ונראה שכיון שהרשות נתונה מהממשלה למוכס להגיע להסכם עם החברה, אז זה בכלל "מה שגזר המלך", שהמוכס הוא רק השליח של המלך או הממשלה. ולכן הוא "אינו בחזקת גזלן לפי שדין המלך דין הוא".

העולה לדינא: אדם העובד במס הכנסה, כשר לעדות, דהוא גובה ע"פ כללי המדינה והוי דינא דמלכותא דינא.[3]

[3] והעיר על דברנו הרה"ג שלמה דיכובסקי: קשה לי להבין את השאלה, וראוי היה גם שלא לשאול. עובד מס הכנסה אינו שונה מכל עובד מדינה. הוא איננו שודד או גזלן. הוא עושה את מלאכתו, ואינו מקבל אחוזים. דינו כמו שוטר או פקיד אחר. למדינה יש סמכות מלאה לגבות מיסים, והעובד פועל לפי התקנות. אם חלילה מדובר בעובד לא ישר, גם אם אינו עובד מדינה, אלא עובד באופן פרטי, יש לחשוש שמא הוא גזלן. כך שאינני מוצא מקום לשאלה.

קצא. התנדבות לתרופה ניסיונית

האם מותר להתנדב (ולהסתכן) להיות בקבוצת מחקר לגבי תרופה ניסיונית?

הכסף משנה בהלכות רוצח (א, יד) כתב (ע"פ הגהות מיימוניות) כי חייב אדם להכניס עצמו בספק סכנה בשביל להציל את חברו. והסתמך על הירושלמי (תרומות ח, ד), וסיים: "ונראה שהטעם מפני שהלה ודאי והוא ספק" (וע"ע בספר יד פשוטה על הרמב"ם שבת ב, כד). ועיין בחוות יאיר (קמו) דהבין דאזלינן בתר הירושלמי (והוכיח דהכא גם דעת הבבלי בב"מ סב בסוגית בן פטורא). וכן העלה הגר"ח אבולעפייא בשו"ת נשמת חיים (חלק הדרושים, דף יא, א). אולם צריך לציין שהמנחת חינוך (רלז) כתב: "את הירושלמי צריכין אנו לקבל באימה. ומכל מקום למעשה צריך עיון דין זה ונ"ל דע"כ השמיטוהו הראשונים דלא ס"ל כן". ודברי הירושלמי הובאו בבית יוסף (חושן-משפט תכ): "בירושלמי מסיק, אפילו להכניס עצמו בספק סכנה חייב. ונראה הטעם מפני שהלה ודאי, והוא ספק". אך השולחן ערוך השמיט זאת (וע"ע בתורה תמימה ויקרא יט, טז שצריך אדם להכניס עצמו לספק סכנה).

אך פוסקים רבים העלו דאין להכניס עצמו לסכנה, והכי איתא בשו"ת הרדב"ז (ג, תרכז [אלף נב]), בפרי מגדים (או"ח משבצות זהב שכח, סק"ז), בפתחי תשובה (חושן-משפט תכו), בשולחן ערוך הרב (הלכות נזקי גוף ונפש), באליה רבה (או"ח שכט, סק"ח) ועוד.

אולם יתכן כי במחקר לתרופה ניסיונית שתציל רבים, יש מקום להתיר. כפי שהבאנו בשו"ת אבני דרך (טז, קצו) מהכלי חמדה (פרשת פנחס) ושו"ת משפט כהן (קמב-קמד). בניגוד לאור שמח (רוצח ז, ח) שהחמיר אפילו בשביל הצלת רבים דאין לו לאדם להכניס עצמו לספק סכנה.

אלא דיש לבדוק היטב עם הרופאים מהו גודל הסיכון, וכדברי ערוך השלחן (חושן-משפט תכו, ד) שכתב: "הפוסקים הביאו בשם ירושלמי, דחייב אדם להכניס את עצמו לספק סכנה כדי להציל חברו. והראשונים השמיטו זה, מפני שבש"ס שלנו מוכח שאינו חייב להכניס את עצמו. ומיהו הכל לפי הענין. ויש לשקול הענין בפלס ולא לשמור עצמו יותר מדאי... וכל המקיים נפש מישראל כאילו קיים עולם מלא". וע"ע בלשון המשנה ברורה (או"ח שכט, סקי"ט): "ומ"מ אם יש סכנה להמציל אינו מחויב דחייו קודם לחיי חבירו (או"ה) ואפילו ספק סכנה נמי עדיף ספיקו דידיה מודאי דחברו אולם צריך לשקול הדברים היטב אם יש בו ספק סכנה ולא לדקדק ביותר כאותה שאמרו המדקדק עצמו בכך בא לידי כך".

בספר שיעורי תורה לרופאים (ב, קיג עמוד 311) למד מתשובת הנודע ביהודה (מהדו"ת יורה-דעה י) הדן בהיתר צידת חיות, כי "מותר להסתכן מעט ולהשתתף בניסויים רפואיים וכן לפרק פצצות, ולא רק כשהדבר משמש מקור פרנסה שמותר, אלא אפילו אם יעשה זאת בהתנדבות, כדי להביא תועלת לציבור גם כן מותר". וכתב בשו"ת שואלין ודורשין (ז, כד עמוד קי) אחר שהביא את דברי באר הגולה, כתב: "לאור זאת נראה דצדיקים המסכנים עצמם מעט כדי לזכות במצוה ובוטחים בהשי"ת שיגן עליהם, אין בזה איסור, מאחר ולא מזלזלים ולא מואסים ברצון בוראם, אלא להיפך, מתאמצים ומסכנים קצת את חייהם למען המטרה שבראם בוראם שהוא קיום התורה והמצוות... אבל סיכון גבוה הנראה כזלזול במתנת השי"ת שהם החיים, אסור גם כשהמטרה היא לזכות בתורה ומצוות".

בעניין שאלתנו ראיתי דבשלחן שלמה (ערכי רפואה ח"ב עמודים רד-רה) העלה ד"כיון שנעשה עכ"פ על ידי מומחים גדולים ובזהירות רבה מסתבר שאין איסור להתנדב לכך". וכן כתב בשו"ת מנחת שלמה (ב, פב אות יב) שמותר להתנדב ולהיות חלק במחקר של תרופה נסיונית משום שמלחמה נגד מחלה

דינה כמלחמת מצוה, וכפי שמלחמת מצוה דוחה פיקוח נפש, ה״ה במלחמה כנגד מחלות. וע״ע בספר לב אברהם (לו, ד-ה) ובשיעורי תורה לרופאים (ח״ג סי׳ קסט). ואצטט כמה נקודות חשובות מתוך דברי השיעורי תורה לרופאים, איתא שם (ח״ב עמודים 5-454):

> מאחר והדרך למצוא תרופות ולאשר אותן היא באמצעות מחקר מסוג זה, לכן אם התועלת לציבור גדולה, ואם הנזק של היחידים הוא מועט ורחוק מאד, אין לחשוש ומותר לעשותו...
>
> כל זה אם המקר נעשה מתוך טוהר המדות, ובקשת האמת הצרופה בלבד. אך אם החברות המייצרות תרופות הן העומדות מאחורי המחקרים, יש לתת את הדעת אם המחקר נעשה בנקיות כפיים, ולא ח״ו מתוך אינטרסים שאין לחולים תועלת מהם. ואם הסבל רב, ברור שאסור בכל אופן, כשם שכל בר דעת יבין שאין לבצע ניתוחי בטן לכל הבאים לחדר מיון, כדי למצוא את זה שבלע יהלומים, למרות התועלת המרובה. כך גם בעניינו אין לבצע את הניסוי אם הוא עלול להזיק...
>
> לא יכול אדם לומר שאחרים יעשו את המחקר, כיון שאם אתה אומר כך יתבטלו כל ההנהגות הישרות, כי כל אחד יטילם על כתפי חבריו.

אגב, בהמשך דבריו (שם עמוד 457) ציין כי צריך להסביר את הסיכונים שבניסוי (לשיטתו, כל סיכון בסבירות הגבוהה מאחד לאלף צריך להיות מוסבר).

בעל המנחת אשר הגר״א וייס נשאל בתקופת הקורונה, האם מותר להשתתף בקבוצת מחקר לגבי תרופה לנגיף. ובראשית דבריו ציין למה שכתב בשו״ת מנחת אשר (א, קטו. ג, קכא-קכב) שם דן לגבי האם אדם יכול להסתכן כדי להציל את חבירו מסכנה גדולה יותר. והעלה דכאשר מדובר בסכנה רחוקה והסכנה שרובצת לפתח חבירו גדולה ושכיחה בהרבה יש בזה מדת חסידות אף שאין בזה חיוב. ולאור זאת כתב כי בשאלת התנדבות למחקר, דאם בהצלת היחיד אמרינן (להתיר), ק״ו כאשר מדובר באפשרות להציל רבים והמונים בכל העולם כולו. בהמשך הוסיף סברא דהכא הדין קל טפי, שהרי הוא מסתכן כדי להציל את עצמו בתוך שאר חולי ישראל, כי אם תרופה זו אכן מועילה, הלא תועיל לו עצמו כדי להבריא.

וע״ש שרצה ללמוד זאת מדברי שו״ת שבות יעקב (ג, עה) הדן בחולה שהרופאים קבעו שהוא נוטה למות ואין לו אלא חיי שעה (כיום או יומיים), והדרך היחידה להצילו היא ע״י תרופה נסיונית שאפשר שימות על ידה בתוך שעה או שעתיים, אך אפשר שתרופה זו תועיל לו לרפאותו לגמרי מן המחלה. ופסק השבות יעקב שמותר לו להסתכן לתת סיכוי לרפואותו. וע״ע בשו״ת בנין ציון (קיא). וזהו ע״פ דברי הגמרא במסכת עבודה זרה (כז, ב) דבמקום שיש סיכוי לרפואה שלימה אין משגיחין בחיי שעה. ועפי״ז העלה דמותר לאדם לנסות תרופה נסיונית על מנת להתרפא ממחלת הקורונה אף שאפשר שיגרם לו על ידי כך נזק בריאותי, אך העיר דחייבים להודיע לאדם על הסיכון שיש בדבר.

והוסיף עוד דמה שמתירים אנו את המחקר בתרופות ניסיוניות הוא כי יש כאן צורך חיוני ותיקון לחברה, ומותר לאדם להתנדב מטוב לבו ולעמוד ולשרת אף במה שיש בו סיכון יתר. ועיין במה שכתבנו באריכות (בשו״ת אבני דרך טז, קצו) לגבי התנדבות בבית חולים כשיש חשש להידבק, או התנדבות ליחידות מסוכנות.

ואגב העיר המנחת אשר דאין להקשות משו״ת נודע ביהודה (תנינא יורה-דעה רי) ומשו״ת חתם סופר (יורה-דעה שלו) שאסרו את קידום המחקר הרפואי כיוון שאין בה דין פיקוח נפש לדחות איסור כל שהוא

(ואף לא איסור דרבנן), ולפיכך אסרו לנוול את המת כדי לקדם מחקר רפואי. וההבדל הוא דאף שאין כאן פיקוח נפש לדחות איסור דאורייתא או אף איסור דרבנן, מ״מ ודאי שיש בזה מצוה, דהלא בתקוה שחיסון זה אכן יוכח כיעיל יש בכך להציל דור שלם מן החולי והמוות, ודי בכך להתיר להסתכן סכנה רחוקה. כמו כן, אין לדמות מחקרים לפני מאתיים שנה בכלים שהיו להם, שסברו דהסיכוי לתוצאות מועילות נמוכות (ודבריו הובאו במנחת-אשר, מגפת הקורונה, סי׳ ח).

וכ״כ לי להתיר הרה״ג שלמה דיכובסקי, וזו לשונו: ״יש מקום להתיר. כידוע, מותר לפועל לסכן עצמו לצורך פרנסה, כפי שדורשים מן הפסוק ׳ואליו הוא נושא את נפשו׳[1]. קל וחומר שמותר לסכן לצורך עזרה וסיוע. כל זה כשמדובר בסיכון סביר לא מוגזם״.

ואחר זמן כתב לי בעל שו״ת אורחותיך למדני, גם כן להתיר, ואלו דבריו:

> כתב הב״י בח״מ (תכו): ״וכתבו הגהות מיימונית עבר על לא תעמוד וכו׳, בירושלמי מסיק אפי׳ להכניס עצמו בספק סכנה חייב ע״כ. ונראה שהטעם מפני שהלה ודאי והוא ספק וכל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא״. אלא מרן בשו״ע שם לא הביא דין זה, ונראה שהטעם הוא שמרן לא סבר כהירושלמי לדינא. וכן נראה ממ״ש היוסף אומץ (סי׳ כט בד״ה ׳ואני׳) ״שמענה ואתה דע לך, דכמה דינין מוסכמים השמיטם בש״ע, וכ״כ הרב הגדול מהר״ר גבריאל איספרנסה זלה״ה בתשובה כ״י דאין הכרע מהש״ע שהשמיט דין אחד דכמה דינים מוסכמים אין הרב כותבם, וסמיך ליה במה שכתבם בבית יוסף עכ״ל. ואני הדל כתבתי עליו בסה״ק ברכי יוסף א״ח ס״שב מה זו סמיכה בדינים ההם על הב״י יותר מכל הדינים שכתבם בש״ע ע״ש. ועתה נראה בודאי כונת הרב הנזכר הוא שדיני הגמרא והרמב״ם וכיוצא מביאם בש״ע, אמנם הדינים המחודשים זמנין דהוא ז״ל משמיט מהם, ונראה דזה דבר השמיטה תחת שלש, או שהדין ההוא אף שהוא מוסכם הוא מציאות רחוק, או שהוא פשוט, או שהוא כולל ונלמד מעיקר הדין שכתב בשו״ע״.
>
> ולכן נראה בנד״ד שהוא אינו פשוט שדין הירושלמי מוסכם כיון שלא מצינו דין זה בבבלי ולכן יש סברה לומר שהבבלי חולק על הירושלמי. וגם הוא אינו פשוט, וגם הוא אינו בכלל עיקר דין של לא תעמוד. ולכן נראה שלפי כלל החיד״א ז״ל מרן בש״ע לא סבר כהירושלמי. וכן הוא בסמ״ע שם שכתב ״ובהג״מ כתבו דבירושלמי מסיק דצריך אפילו להכניס עצמו בספק סכנה עבור זה והביאו הב״י וכ׳ ז״ל ונראה שהטעם הוא מפני שהלה ודאי והוא ספק עכ״ל, גם זה השמיטו המחבר ומור״ם ז״ל ובזה י״ל כיון שהפוסקים הרי״ף והרמב״ם והרא״ש והטור לא הביאו בפסקיהן מ״ה השמיטוהו ג״כ״.
>
> וגם מצינו שכתב הרדב״ז (ג, תרכז) שהמתחסד להכניס את עצמו בספק סכנה כדי להציל את חבירו מודאי סכנה, הרי הוא חסיד שוטה, וז״ל ״ואם יש ספק סכנת נפשות הרי זה חסיד שוטה, דספיקא דידיה עדיף מוודאי דחבירה״. ולכאורה לפי זה י״ל שאין לאדם לנדב את עצמו על מנת שיעשו כל מיני ניסיונים ותרופות כיון מפעם לפעם יש חשש סכנה בניסיונים אלו.

[1] לגבי טענה זו המובאת בגמרא בבא מציעא (קיב, א). ועיין בזה בשבט מיהודה לגא״י אונטרמן (שער א פ״ט), בשו״ת ציץ אליעזר (ט, יז פ״ה) ובספר הרפואה לאור ההלכה (כרך ד, ח״א פ״ד).

אלא נראה שזה אינו, שהרי אף כתב הרדב״ז בלשונות הרמב״ם (ריח) לגבי הצלת חבירו מסכנה ״אפילו יש **קצת** סכנה כגון ראה אותו טובע בים או לסטים באים עליו או חיה רעה, שיש בכל אלו ספק סכנה, אפ״ה חייב להציל״. ולכאורה זה קשה, שהלא לפי מה שכבר כתב הרדב״ז לעיל, הוא חסיד שוטה. אלא צ״ל שיש לחלק שכשיש רק קצת סכנה שיש לו להציל את חבירו, משא״כ כשיש ספק סכנה שהוא שקול, שבזה הוא חסיד שוטה. וכן הוא בערה״ש (תכו אות ד) שכתב ״מיהו הכל לפי הענין, ויש לשקול הענין בפלס ולא לשמור א״ע יותר מדאי״. **ולפי** זה נראה שכיון שהסכנה בניסיונים הנ״ל היא רק ״קצת סכנה״, שהרי בדרך כלל הרופאים כבר עשו נסיונים אלו בבעלי חיים ורק אם הם לא מצאו סכנה אז הם עושים הנסיונים באנשים, לכן נראה שהוא מותר לאדם להיכנס לקצת סכנה כדי להציל אחרים מודאי סכנה.

מ״מ יש לפקפק בהיתר זה, שי״ל שמה שהתיר הרדב״ז הוא רק כשיש איש לפנינו שהוא בודאי סכנה, אבל הוא לא התיר לאדם להיכנס לקצת סכנה להציל אחר מודאי סכנה שהיא לעתיד. וכן הוא בנד״ד, שהרי לדוגמא אם אדם מכניס את עצמו לקצת סכנה בנסיונים, אז התרופות לא יהיו מוכנות לציבור רק חודשים רבים לאחר הנסיונים. ולכן האדם אינו יכול להציל מי שחולה עכשיו. ולכן מצינו שבשעת הנסיונים האדם מכניס את עצמו בקצת סכנה רק משום חשש סכנה שאינו לפנינו, והיא רק תהיה לעתיד, ולכן יש סברה לומר שהרדב״ז לא יסכים לזה, כיון שכל דין לא תעמוד הוא רק כשהסכנה לפנינו עכשיו.

אלא נראה שעדיין יש להתיר מטעם אחר. וזה מפני שזה בכלל ״מנהג העולם וצורך העולם״, דהיינו שהוא מנהג העולם וצורך העולם לבדוק את התרופות בקצת אנשים כדי להציל הרבים לעתיד. וזה כמ״ש השם אריה (יו״ד כז) וז״ל ״ודע דאף בדברים שיש בהם סכנה, מ״מ בדבר שהוא **מנהגו של עולם ודרך הכרח** אין לחוש, דהרי ד׳ צריכים להודות וב׳ מהם הולכי מדברות והולכי ימים. הרי דאיכא בהם סכנה, ומ״מ מותר לפרוש בספינה ולילך במדבר... ועיין בירושלמי פ׳ במה מדליקין הל״ו מובא בפר״ח דמפרש לים הגדול הוי סכנה, א״ו דבדברים כאלו אשר הם **לצורך העולם** אין איסור כלל... וכמו שאמרו בפועל כי אליו הוא נושא נפשו שעולה באילן וכדומה ומסכן נפשו בשביל שכירתו ומזונותו, אין חשש משום סכנה כי בנפשו יביא לחמו... וכן בכל דבר שהוא **צורך העולם** כמו לרדת במלחמה דהוי ודאי סכנה שרי, ואף במלחמת רשות. וכן אין איסור לאשה להזדקק לבעלה אע״ג דהלידה הוי סכנה... דכל זה **דרכו ומנהגו של עולם**, לכך אין איסור וחשש משום סכנה״. ועיין עוד בזה בנו״ב (מה״ת י) ובאמרי אש (נב). ולפי זה הכי י״ל שהוא מנהג העולם וצורך העולם לבדוק רפואות ע״י ניסיונים, ולכן מותר לאדם להכניס את עצמו בקצת סכנה בשביל ניסיונים אלו.

ולפי זה שפיר כתב השולחן גבוה (ביו״ד שלה, סק״א): ״ומי שומע לו להכנס בסכנת נפשות דכתיב במגפה ידבק, וכן נוהגין שלא לבקר חולי המגפה **זולת חברת המיוחדים לזה** בבצע כסף ובכסף מלא״. הרי שמותר ל״חברת המיוחדים״ להיכנס לספק סכנה מפני המגפה כדי לרפא את החולים שהם בודאי סכנה, וצ״ל שהטעם הוא מפני שכן הוא מנהג העולם וצורך העולם כמ״ש השם אריה הנ״ל, שכל רופא צריך לקבל על עצמו קצת חשש סכנה כשהוא מרפא את החולים.

וגם מצינו במשפט כהן (הל' מלכים ס' קמג דף שטו ד"ה 'ולענין') שכתב "דע"כ עניני הכלל דמלחמות יוצאים הם מכלל זה דוחי בהם, שהרי גם מלחמת רשות מותרת היא, ואיך מצינו היתר להכניס נפשות רבות בסכנה בשביל הרווחה, אלא דמלחמה **והלכות צבור** שאני. ואולי הוא מכלל **משפטי המלוכה**, שהיו רבים ונמסרים באומה...". ואף בנד"ד י"ל הכי שהוא בכלל "הלכות צבור", לבדוק בניסיונים רפואות אלו. וכן י"ל לגבי שאר צורכי המדינה כגון המשטרה, המגן דוד אדום, ומי שהוא כבאי ועבודתו לכבות האש, שכל אלו בכלל צורכי המדינה ויש קצת סכנה בכל העבודות האלו, והם "חברת המיוחדים לזה בבצע כסף ובכסף מלא" כמ"ש השולחן גבוה הנ"ל, והם בכלל "מנהגו של עולם ודרך הכרח", כמ"ש השם אריה.

ובזה מובן מה דמצינו בכתובות (עז, ב): "ובעלי ראתן קשה מכולן... ומאי אסותיה, אמר אביי פילא ולודנא גירדא דאגוזא וגירדא דאשפא וכליל מלכא ומתחלא דדיקלא סימקא ושליק להו בהדי הדדי ומעייל ליה לביתא דשישא, ואי לא איכא ביתא דשישא מעייל ליה לביתא דשב לבני ואריחא, ונטיל ליה תלת מאה כסי על רישיה עד דרפיא ארעיתא דמוחיה, וקרע למוחיה ומייתי ארבע טרפי דאסא ומדלי כל חד כרעא ומותיב חד ושקיל בצבתא וקלי ליה דאי לא הדר עילויה. מכריז רבי יוחנן הזהרו מזבובי של בעלי ראתן. רבי זירא לא הוה יתיב בזיקיה. רבי אלעזר לא עייל באהליה. רבי אמי ורבי אסי לא הוו אכלי מביעי דההיא מבואה".

ויש לחקור, שאם הזהירו רבותינו להתרחק כל כך משום חשש סכנה, שראתן הוא חולי מתדבק כמ"ש הרמ"א בתשובה (סו"ס כ), איך מותר לרופא להיכנס לסכנה כדי ל"נטיל ליה תלת מאה כסי על רישיה עד דרפיא ארעיתא דמוחיה, וקרע למוחיה ומייתי ארבע טרפי דאסא". אלא צ"ל שדין רופא שאני, ומטעם מנהג ולצורך העולם.

מ"מ ראיתי ברמב"ם בהל' רוצח (ז, ח) שכתב "הגולה אינו יוצא מעיר מקלטו לעולם. ואפילו לדבר מצוה או לעדות בין עדות ממון בין **עדות נפשות**. ואפילו **להציל נפש** בעדותו או להציל מיד העובד כוכבים או מיד הנהר או מיד הדליקה ומן המפולת. **אפילו כל ישראל צריכין לתשועתו** כיואב בן צרויה אינו יוצא משם לעולם עד מות הכהן הגדול. ואם יצא התיר עצמו למיתה כמו שביארנו". ופירש האור שמח שם, "הוסיף רבינו טעם למה אינו יוצא, הלא פקוח נפש דוחה מצות שבתורה ומכ"ש פקוח נפש לכל ישראל... (אלא) כיון שהותר דמו לגואל הדם אין לו להכניס עצמו בספק סכנה עבור הצלת חבירו מסכנה ודאית, כן נראה, ומוכח מזה דלא כהג"מ בשם ירושלמי דתרומות שהובא בכסף משנה פ"א דחייב להכניס עצמו בספק סכנה, ומירושלמי גופיה אינו מוכח למעיין היטב בו".

וכן הוא כתב במשך חכמה פר' שמות, על הפסוק לך שוב מצרים כי מתו כל האנשים המבקשים את מפשך, וז"ל "מוכח דאם היו חיים המבקשים את נפשו לא היה צריך לילך להוציא בני ישראל ממצרים, אע"פ שכל ישראל צריכים אליו א"צ להכניס עצמו בסכנה, ומזה יצא לרבנו במשנה שהגולה לעיר מקלט אפילו כל ישראל צריכים אליו כיואב ב"צ אינו יוצא, ועיין אור שמח הל' רוצח בזה".

ונראה שזה קשה על מ"ש השם אריה הנ"ל שאין לחוש לספק סכנה בשעת מלחמה כיון שכך הוא מנהג וצורך העולם, הלא לפי דעת השם אריה מותר למי שהוא כיואב

ב״צ לצאת למלחמה כיון ש״כל ישראל צריכין לתשועתו״, כיון שכך הוא מנהג וצורך העולם. אלא נראה שאין ללמוד מדין ערי מקלט לשאר מקומות כיון שיש לימוד מיוחד לגבי ערי מקלט, שכתוב במשנה במכות (ב, ז): ״ואינו יוצא לא לעדות מצוה ולא לעדות ממון ולא לעדות נפשות. ואפילו ישראל צריכים לו, ואפילו שר צבא ישראל כיואב בן צרויה, אינו יוצא משם לעולם, שנאמר (במדבר לה) **אשר נס שמה**, שם תהא דירתו, שם תהא מיתתו, שם תהא קבורתו.״ וי״ל דוקא כאן שיש לימוד מ״אשר נס שמה״, שאין לצאת מערי מקלט כלל, משא״כ בשאר מקומות שמותר להיכנס לספק נפשות אם זה בכלל מנהג וצורך העולם.

ולפי כל זה נראה שמותר לאדם לנדב את עצמו על מנת שיעשו כל מיני ניסיונים בתרופות שיתכן שיועילו בעתיד להרבה אנשים, כיון שכך מנהג וצורך העולם. ובפרט שבזה״ז בתחילה החוקרים עושים כמה נסיונים בכמה בעלי חיים כדי לידע אם יש חשש סכנה מתרופות אלו, ולכן למעשה מצינו שאין חשש סכנה דמצוי בבני אדם. ואולי י״ל שיש לאדם יותר סכנה מהמכוניות כשהוא רוצה לחצות את הכביש מאיזה חשש סכנה שיש בנסיונים אלו. וגם יש לדמות זה לאומן שמותר לו לעלות לעשות מלאכתו באילן, שיש קצת סכנה מזה, ולכן גם י״ל הכי במי שעוסק בנסיונים שמותר לו לקבל על עצמו קצת חשש סכנה. וגם ידוע שבזה״ז אם לא מפני נסיונים אלו, א״א להביא לעולם כמה וכמה תרופות טובות, וא״א להציל כמה וכמה חולים מסכנה. ולכן ודאי שזה ״לצורך העולם״ כמ״ש השם אריה הנ״ל, ויש להתיר להיכנס לקצת סכנה משום זה.

וגם י״ל שקורונה תוכיח, דהיינו שאם לא משום הנסיונים שהחוקרים היו עושים בחיסון קורונה, ודאי שמיליוני אנשים נוספים היו מתים, ואין ״צורך העולם״ גדולה מזו. שוב ראיתי בציץ אליעזר (יג, קא) שדן בזה ע״ש.

העולה לדינא: מותר להתנדב (ולהסתכן) ולהיות בקבוצת מחקר לגבי תרופה ניסיונית. וקיימת חובה להודיע למתנדב את רמת הסיכון וההשלכות שהתרופה יכולה לגרום.

קצב. שימוש בזום של משרד החינוך לצרכים פרטיים

כמורה קיבלתי דרך משרד החינוך לינק לזום. בשונה מהזום הרגיל, דרך משרד החינוך אין הגבלה של זמן. האם מותר לי להשתמש בזום זה גם לצרכים פרטיים כגון: שיעורי תורה, אזכרה ועוד.

ישנו כלל המופיע בגמרא במסכת בבא קמא (כ, א): "זה נהנה וזה לא חסר פטור". היינו כאשר האדם משתמש ברכושו של חברו ולחברו לא נגרם שום הפסד מכך, פטור הנהנה מלשלם. אולם כאשר נגרם לבעלים, אפילו הפסד קטן - אין היתר להשתמש ברכושו. ומבואר בתוספות (שם כא, א ד"ה ויהבי להו') דאם בכל זאת השתמש החבר, צריך לשלם לבעלים לא על החיסרון המועט שגרם אלא על ההנאה. ולפי זה היה מקום לברר אם לחברת זום יגרם הפסד מכך שאני ישתמש בזה לצרכים פרטיים. ברם, הרישיון להשתמש בזום אינו מוגבל למספר שעות ביום, והתשלום של משרד החינוך לחברה הינו תשלום על התוכנה ללא קשר לשימוש (כלומר, גם אם המורה לא השתמש כלל או השתמש ללא הפסקה, התשלום אחיד).

אך יש לסייג את הדברים, כי אם הבעלים אינם מרשים, אין היתר להשתמש בדבר אף שזה נהנה וזה אינו חסר. כמבואר בתוספות (שם כ, ב ד"ה הא איתהנית') וכן פסק בשו"ת נודע ביהודה (חושן-משפט תנינא כד). לגבי מצב שהבעלים לא אסר במפורש עיין בביאור הגר"א (חושן-משפט שסג, סקט"ז). על פניו נראה דכיוון שחברת זום לא הזכירה בתקנון כי אין להשתמש לצרכים פרטיים או להעביר לזולת, נראה דיש להתיר (ועל פניו, אם היו שואלים אותם, נראה דהיו מוחלים על כך, ועיין בשו"ע חו"מ שנט, א).

קצג. שמיטת כספים לנשים

כאשר למדתי את המשנה במסכת שביעית (י, א-ב) העוסקת בשמיטת כספים, העיר אחד הלומדים דיכולים לתת לנשים שילוו, דהרי להם לא יהיה שייך דין שמיטת כספים, מפני שיש לזה זמן מוגדר, וכפי שכתב הרמב"ם (שמיטה ויובל ט, ד): "כשתשקע חמה בלילי ראש השנה של מוצאי שביעית[1], אבד החוב". וממילא כיוון שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא יהיו פטורות גם משמיטת כספים.

אלא דהערתי דבמצווה זו ישנה גם מצוות עשה (לשמט) וגם מצוות לא תעשה (שלא ליגוש - לא לתבוע החוב), כפי שנאמר בתורה (דברים טו, ב): "שמוט כל בעל משה ידו אשר ישה ברעהו... לא יגוש את רעהו ואת אחיו". וממילא כיוון שנשים חייבות בכל מצוות לא תעשה (חוץ משלוש) כמבואר במשנה בקידושין (א, ז), עולה שהיא חייבת בשמיטת כספים. וכבר כתב בספר החינוך (מצווה תעז) דמצווה זו שייכת בזכרים ובנקבות. וראיה לכך ניתן להביא מהגמרא בגיטין (יח) דדנה כתובה מאימתי משמטת (וע"ע בתוספתא שביעית פ"ח). וכתשובתנו דיש בזה גם ל"ת ולכן פשיטא דחייבות ראיתי דכתבו גם בשו"ת ראשית ביכורים (ב, א), וכן משמע מהמקנה (קידושין לד). וכן ציין בפשטות הגרח"ק בספר דרך אמונה (שמיטה ט, א בביאור-הלכה ד"ה 'מצוה להשמיט'. וע"ע בדבריו בספר שיח-התורה ח"א עמוד שנב).

ועפי"ז יש מקום לעורר את הנשים שכאשר הן מלוות לשכנה מצרכי מזון, הוי לא בתורת שאלה אלא הלוואה, וממילא כשיוצאת שנת השמיטה, פקע החוב וצריכה האשה שלא לדרוש משכנתה. והשכנה אינה מחוייבת להחזירו. ועיין בבן איש חי (פרשת כי-תבוא אות כו) דנתן לשמיטת כספים דוגמא של אשה. וכן העלו בשו"ת חיים שאל (ב, לח אות יג), בשו"ת קרני ראם (עד), בחזון עובדיה (פרוזבול עמוד לח סעיף טז)[2], בשו"ת תשובות והנהגות (ג, תמז אות ו), בספר דיני שביעית השלם (כח, ה), בספר שבת לה' (י, כ) ובספר גבורי כח (טז, ה).

אך אעיר כי יש מעטים אשר פטרו הנשים ממצווה זו בגלל דציינו דהוי מ"ע שהז"ג והכי איתא בשו"ת בנין שלמה (חושן-משפט א). אך ראיתי בשו"ת דברי משה הלברשטאם (צא) דביאר דאף אי נימא דהוי מ"ע שהז"ג, עדיין אין לפטור את הנשים, כיוון דפטרו אותם במצוות אלו משום שמשועבדות לבעליהן, אך במצווה המתקיימת באמירה בעלמא לא שייך לפוטרם (וסברא זו הובאה גם בשו"ת דבר-יהושע ה אורח-חיים יב, בחיוב נשים בספירת העומר למרות דזו מ"ע שהז"ג) ואכמ"ל בטענה זו.

---

[1] לגבי זמן שמיטת כספים, התורה אומרת (דברים טו, א) כי "מקץ שבע שנים תעשה שמיטה", וכן מצינו במצוות הקהל שכתוב (דברים לא, י): "מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות". ומכאן מסיקה הגמרא בערכין (כח, ב) כי שמיטת כספים הינה בסוף שנת השמיטה, וכ"כ הרמב"ם שציינו. וכ"פ רוב הראשונים, וכן נקט השולחן ערוך (חו"מ סז, ל). אולם אעיר כי הרא"ש (גיטין ד, יח-כ) דייק מהתוספתא (שביעית ח, י) כי השביעית משמטת מתחילת השנה השביעית, דכתוב בתוספתא: "אימתי כותבים פרוזבול, ערב ר"ה של שביעית". אולם רבים (עיין בגירסת הגר"א בתוספתא ועוד) שינו את הגירסא בתוספתא והעמידו אותה כרמב"ם והשו"ע שמסוף השביעית משמטת.

אך אציין כי יש המחמירים וחוששים לדברי הרא"ש (והעיטור) ועושים פרוזבול גם לפני תחילת שנת השמיטה, והכי איתא בשו"ע הרב (הלכות הלוואה לו), בנטעי גבריאל (שמיטת-כספים עמוד שסו) שהכי עשה הקהילות יעקב (וכן מובא בארחות-רבנו הקה"י ח"ב עמוד שעח), בספר מועדי הגר"ח (ב, תחי) שהגרח"ק עושה "גם בתחילה ע"י מילי בע"פ" (וע"ע בספר שיח השמיטה עמוד רלט), בספר שבות יצחק (פרוזבול עמוד יב) דהכי עשה הגריש"א, בספר סערת אש (עמוד שמא) דהכי עשה בעל אבי העזרי. וע"ע בספר שמיטה הלכה ממקורה (עמוד 329 הערה 12). ורוב העולם נוהגים לעשות רק בסוף שמיטה.

[2] וכדאי לראות בזה את דבריו בשו"ת יביע אומר (י חושן-משפט ג אות ב ואות טו).

עוד בדין זה עיין בשו"ת דברי בניהו (יח, מו), בשו"ת באהלה של תורה (ד, סה), בספר שמיטת כספים ופרוזבול (ו, יג), בספר דברות מנחם (שביעית סי' כד) ובספר בית מתתיהו (ב, ד אות ט). ואציין כי אם הבעל עשה פרוזבול מועיל גם לכל מה שאשתו מלווה (וע"ע בזה בשו"ת רבבות אפרים ה סו"ס תפו).

אולם אם רוצה להחמיר על עצמו ולעשות פרוזבול, מעיקר הדין שרי למנות שליח לעשיית פרוזבול, וממילא האשה יכולה למנות את בעלה ויוסיף הבעל בפרוזבול שלו שמוסר חובותיו וחובות אשתו בשליחותה (והבעל אינו צריך לפרט את שמה בפרוזבול - קובץ שבות יצחק בדיני פרוזבול עמוד ע בשם הגריש"א). ואם האשה לא מינתה את הבעל לשליח, יכול הוא לעשות פרוזבול בשבילה מדין זכין לאדם שלא בפניו (דרך אמונה ט, סקצ"ט בשם החזו"א).

אולם מצינו שישנם מצבים בהם ראוי שהאשה תעשה בעצמה פרוזבול, והוא כאשר האשה הלוותה מכסף שאין לבעלה זכות בהן (דרך אמונה ט, סקקי"א). מצב זה מצוי לעיתים כאשר לאשה יש חשבון בנק רק שלה, ובכספים שבחשבון זה אין לבעל רשות ואפשרות להשתמש, והכי דעת הגרשז"א כמובא בספר שלמי מועד (עמוד תקסג). יש להוסיף, כי על כסף שלה שהלוותה לפני שהתחתנה, חייבת גם כן בפרוזבול. וכן אשה אלמנה או גרושה.

אגב, הסטייפלר (ארחות רבנו ח"ב עמוד שפו) פסק כי במקרה בו האשה היא עובדת ומפרנסת את בעלה, כל זמן שלא אמרה "איני ניזונת ואיני עושה", הכל שייך לבעלה. אך אין הדבר פשוט שכן הגריש"א (הובא בקובץ שבות-יצחק, דיני פרוזבול עמוד סח) כתב דיש לדון טובא בזכות הבעל במעשה ידיה של מלאכות שאשתו עושה, שאינו יכול לכופה לעשות (עיין בקובץ תשובות ב, פא. ב, צז עמוד רז). וע"ע באריכות לגבי חיוב אשה לעשות פרוזבול בספר דברות מנחם (שביעית סי' כד).

כללי

קצד. תשובות קצרות בענייני הקורונה

א. דאגה לכשרות מהודרת בפסח לחולים

ב. בדיקת קורונה בסוכה

ג. הקפות בחול המועד ביחיד

ד. קדושת מקום

ה. הפסק טהרה בבידוד

א. דאגה לכשרות מהודרת בפסח לחולים

כמה צריכים לדאוג ולטרוח אנשים הנמצאים בבית חולים בגלל מחלת הקורונה לאכול בכשרות מהודרת ולמצה שמורה. מיותר לציין שזו טירחא מרובה, שכן בגלל המצב אין חלוקה של ארגוני חסד במרבית בתי החולים, וכן, ישנה בעיה לקרובי משפחה להגיע לביקורים.

כתב לי בזה הרה״ג יצחק יעקב פוקס (מח״ס תפילה כהלכתה, הכשרות ועוד): ״נקווה שבכל בית חולים ישתדלו הצדיקים והצדיקות גופי החסד הממוסדים ומאות המתנדבים הפרטיים לספק את מה שצריך. כמובן, שהדבר תלוי בצרכים המתפתחים, אם חלילה מדובר בתזונה בסיסית לחולה אפילו שאין בו סכנה, מקלים אפילו בדבר שאין לו הכשר מהדרין לפסח ובלבד שאין בו חששות חמץ ממש״.

והוסיף בעל שו״ת מחקרי ארץ, בהאי לישנא: חולי קורונה המאושפזים בבתי חולים הם בחזקת חולה שיש בו סכנה, ואינם צריכים להקפיד בכשרות מיוחדת לפסח, כי גם כשרות רגילה היא כשרה ומותר לאוכלה בפסח, ואינם צריכים למסור נפש בשביל לאכול כשרות מיוחדת. רק צריכים לבקש שיהיה להם מצה שמורה למצת מצוה לליל הסדר כמבואר בשלחן ערוך (תפב). ובשעת הדחק אין זה מעכב דהשלחן ערוך (בסימן תנג) כתב החטים שעושים בהם מצת מצוה טוב לשמרן שלא יפלו עליהם מים משעת קצירה, ולפחות משעת טחינה. ובשעת הדחק מותר ליקח קמח מן השוק ע״כ. ואין לך שעת הדחק יותר ממצב של פיקוח נפש, ובבתי חולים הדתיים בדרך כלל מביאים מצה שמורה לליל הסדר. ובשאר הימים אין חיוב לאכול מצה שמורה״.

ב. בדיקת קורונה בסוכה

האם מותר לעשות בדיקת קורונה בסוכה או דחשיב לתשמיש בזוי?

הכלל בהלכות סוכה הוא: ׳תשבו כעין תדורו׳. וממילא, כל דבר שאדם עושה בביתו (בסלון או בחדר שינה), עושה אותו גם בסוכה. לאור זאת, יש אף עניין לעשות את הבדיקה של הקורונה דווקא בסוכה אם אפשר.

באשר לטענה דשמא יש בזה תשמיש בזוי. קשה למימר דהוי דבר בזיון, דהרי לוקחים משטח מהפה והאף. והאם משהו נמנע מלשים טיפת עיניים בסוכה, או לקחת כדורים וכדומה. וע״ע בזה בשו״ת ויען הכהן (ח״ג קרן-אור לה אות ב).

וכתב לי בזה בעל שו"ת דברות אליהו, בהאי לישנא: הנה פסק הרמ"א (תרלט, א): ואל יעשה שום תשמיש בזוי בסוכה כדי שלא יהיו מצוות בזויות עליו. והובא בב"י בשם הארחות חיים. וכ"פ המשנה ברורה והבן איש חי (פרשת האזינו אות ט). ועיין בבאר היטב (סק"ד) כגון קערות שמשהין בהן קמח. ואפילו הכי תשמיש של מצוה מותר כגון תשמיש המיטה (עיין ט"ז סק"ד) דשרי. וכן דעת החיד"א, בב"י וכ"פ המ"ב (שם, א) שהוא תשבו כעין תדורו, ע"ש. א"כ הרי מבואר דבזיון לכאורה במקום מצוה שרי. וא"כ הכא נמי הואיל וכל ענין זה יש בו סיכון ופקוח נפש בודאי מצוה להציל ואין בזה משום בזיון. זאת ועוד לגאון מנחת אלעזר (ד, עג) בחולה הישן בסוכה ונצרך למים קטנים דמותר לו להשתין בסוכה בתוך עביט. ומסיים שם וידעתי כמה צדיקי עולם שישנו בסוכה והשתמשו בעביט למי רגלים בסוכה. ומייתי ראיה מהא דפסק בשו"ע (מג) שמותר להשתין בבית כסא עראי כשתפילין בראשו, ע"ש. הרי דבחולה התירו אפילו בנדון הנ"ל ק"ו בדיקות רפואיות דשרי. המורם: מותר לעשות בדיקות קורונה בסוכה דהוי מצוה ופקוח נפש. וזה כעין תדורו, תשבו, במקום מצוה שרי, וחולי שרי (וצ"ע במה שהחמיר בזה בספר גם אני אודך לגרס"ש דורי ב, יא אות ו).

ג. הקפות בחול המועד ביחיד

נשאלנו בחול המועד סוכות, בהם היו רבים שהתפללו ביחידות בביתם, עקב החשש לצאת מביתם (שמא ידבקו בנגיף. ובאותה עת בתי הכנסת היו סגורים). האם לאדם שיש ברשותו ספר תורה (פרטי) בבית, יכול בעת ההקפות עם הארבע מינים להוציא ספר תורה ולהניח במרכז החדר ולהסתובב מסביבו.

לענ"ד יש להתיר זאת ובתנאי שהבית במצב הראוי לכך, שחלילה לא יהיה בזיון לס"ת. היינו, הן מצד הניקיון (חיתולים וכדו') והן מצד לבוש בני הבית.

ראוי לציין כי הביכורי יעקב (תרס) ציין כי הקפה היא רק מסביב לספר תורה. וממילא כתב שכאשר אין ספר תורה לא יקיפו. וציין כי הקפת הבימה היא דוגמת המזבח. אולם בבן איש חי (פרשת האזינו אות טו) כתב, בהאי לישנא: "ההקפות בלולב בכל ימות החג יוכל להקיף את התיבה שבבית הכנסת אף על פי שאין עליה ספר תורה, דאין הנחת ספר תורה על התיבה מעכבת בדבר ההקפות כי העיקר לפי הסוד בזה הוא התיבה, מיהו אותם בני אדם שאין הולכים לבית הכנסת מחמת אונס ומניחים כסא אחד מן הבית ומקיפים אותו אין זה כלום דאין זה נחשב 'תיבה' ועם כל זה נראה לי שהוא חולה ואי אפשר לו להקיף תיבה בבית הכנסת יניח כסא בביתו ויניח עליו ספר תנ"ך ויקיף כדי שלא לבטל מצות ההקפה, והשם יתברך ברחמיו לא ימנע טוב להולכים בתמים". וכ"כ גם בספר חיי משה (או"ח, מועדים, ד עמוד שלה).

ד. קדושת מקום

בחורים צעירים שואלים האם היות ולפי המצב עושים מנין לתפילות בגינה זה כבר יותר משלושים יום. האם יש משמעות לקדושת המקום - הגינה, שלא לשחק שם כדור וכדו'.

השאלה איננה מתחילה. בכדי ליצור קדושה למקום יש להגדירו כמקום קדוש. הרי גם אולם חתונות שבכל יום מתחתנים בו ומתקיימת בו תפילה, אין בו קדושה. דהרי עיקר שימושו נועד לדבר אחר. ה"ה בגינה עיקר שימושה נועד לדבר אחר.

ה. הפסק טהרה בבידוד

אשה שחלתה בקורונה, וכבר עברו שבועיים מאז שהיא בבידוד במלונית קורונה (שאלה זו נשאלה בתחילת הנגיף, בו כל מי שהיה חולה, נשאר בידוד עד שקיבל תוצאה שלילית), והיא שואלת האם לעשות הפסק טהרה ולהתחיל לספור שבעה נקיים או להמתין שתחזור לביתה. יש לציין כי היא איננה יודעת מתי היא תשוב לביתה.

יש להורות לה שתעשה הפסק טהרה כעת לפי שבין כך יקח שבעה ימים עד שתוכל לטבול ותשועת ה' כהרף עין, וככל שתהיה יותר בטוחה שתבריא זה יועיל לה יותר להתרפאות ובפרט אם היא עושה מעשים המורים בביטחונה להבריא, ולכן אין להמליץ לה לדחות את הפסק הטהרה. ובייחוד אם היא כבר שבועיים בבידוד (ונוסיף כי לעיתים אחר שאדם נכנס לבידוד מתברר דנכנס בטעות).[1]

וכתב לי בעל הדברי בניהו ד"יש לה לעשות הפסק ושבעה נקיים גם כשהיא נמצאת מחוץ לביתה ... שאין לה להשהות את הטומאה עליה כל זמן שיכולה להטהר. עיין שו"ת דברי בניהו (יב, עב) בשם השדי חמד (מערכת נדה)... ".

[1] ובעל שו"ת דברות אליהו כתב לי "לאחר שהרופא יאשר סופית שהיא בריאה ויצאה מזה".

קצה. אזהרת אדם ללא מסכה

בעקבות עליית הנדבקים בחולי הקורונה, המשטרה החליטה לעלות את הקנס לאדם שמסתובב ללא מסיכה ל-500 ש״ח. לצערנו, עדיין ישנם רבים שמסתובבים ברחובה של עיר ללא מסיכה, ובכך מסכנים את הציבור. כעת מגבירים את האכיפה וישנם ניידות משטרה (ופקחים) התרים אחר בני אדם שלא שומרים על הכללים, על מנת להטיל עליהם קנס כספי, וזאת על מנת לגדע ולעקור את התופעה הפסולה של אי שמיעה למשרד הבריאות שיש לעטות מסכה.

ונשאלתי, האם כאשר מתקרבת ניידת משטרה לידי, ובסביבתי ישנם בני אדם שלא לובשים מסיכה (מצוי מאוד בתחנת אוטובוס) ויש באפשרותי לגשת מהר לאותם בני אדם ולומר להם, תלבשו מהר מסיכה, אחרת תקבלו קנס של 500 ש״ח. המשטרה נמצאת בקרבתנו. האם עלי לומר להם או לא.

מצד אחד ישנו עניין שלא לומר להם, שהרי כל המטרה של הטלת הקנס על הציבור, אינו אלא כדי להרתיע את הולכי הדרך לבל יסתובבו ברחובה של עיר ללא חבישת מסיכה על הפנים, וישקלו את צעדיהם בטרם יציאה מביתם. ואם אומר להם, ישנו חשש משום מסייע ביד עוברי עבירה.[1] שהרי ברור כביעא בכותחא דאם לא הייתי מודיע לו שהמשטרה בקרבתנו, הוא היה מקבל קנס, ואז בודאי בפעם אחרת לא יצא ללא מסיכה לאחר שהרגיש את הכאב של הקנס. וממילא, אם אודיע לו שהמשטרה נמצאת כאן (ולא יקבל הקנס), יתכן ובגללי הוא יצא בפעם אחרת בלי מסיכה ויסכן את הרבים. ולכאורה, כיוון שכעת הוא עובר על החוק ופוגע ברבים, ראוי שיענש.

מצד שני, יתכן דבעקבות זה שכעת יבואו ויזהירו אותו, הוא ימנע להבא מלהסתובב באופן זה, בלי מסכה. וכן, יתכן למימר דהאומר לו (שישנה משטרה המסתובבת באזור) הרי הוא מקיים מצות השבת אבידה[2] שלא יצטרך לשלם את הקנס, וכן מקיים מצות ואהבת לרעך כמוך[3], מאי דסאני עלך לחברך לא תעביד.

כמו כן, אפשר ללמד זכות, דהוא מקפיד לחבוש מסיכה, ורק עתה שכח את המסכה בביתו, או דניתן ללמד עליו זכות שמא יש לו קשיי נשימה וקשה לו לעטות מסכה (וגם מטעם משרד הבריאות הוא פטור מחבישת מסכה, ויש להזהירו שיחבוש מסכה מחמת המשטרה, שמא אין עליו מסמכים רפואיים שהוא פטור מחבישת מסכה).

וקשה מאוד למימר כי אנשים המסתובבים בלי מסכה ברשות הרבים, יש להם דין רודף. שהרי אין הוא רודף אחר שום אדם ומהיכי תיתי שיהיה לו דין של רודף. שנית, יתכן דמיירי באדם בריא לחלוטין ואין חשש שיש לו נגיף (ומטרת משרד הבריאות שילבשו מסכה הוא כדי שלא יתדבקו ממי שחולה. אך הבריא אינו מדבק). שלישית, ההדבקה אינה נעשית על ידי הליכה ברחוב אלא על ידי דיבור או מגע אחד בחבירו וכאן הוא הולך לתומו מבלי להתקרב לאיש (אלא א״כ מיירי שעומדים בתחנת אוטובוס זמן ממושך, וממילא יעיר לו). רביעית, רודף שניתן להצילו באחד מאבריו מי שהורג אותו מתחייב בנפשו, וכאן כל המטרה שהוא ילבש מסכה, וא״כ אם יאמר לו שיש משטרה מיד הוא ילבש מסכה ושוב לא יהיה לו דין רודף.

---

[1] ואין כאן איסור של לפני עיור, דהרי כבר ביאר במנחת חינוך (מצוה רלב) דזהו רק במכשיל את חבירו באיסור. והרי כאן הוא אינו מכשילו באיסור, דהרי הלה עושה איסור בלא קשר לחברו (לרואה אותו), שכן כבר עתה הוא ללא מסכה.

[2] עיין בילקוט מעם לועז פרשת כי תצא (כב, ג) שכתב כי אם רואה את חבירו שעומד להפסיד ממון, קיימת עליו חובה להצילו. וע״ע בגליון בינת המשפט (שצא).

[3] ועיין בספר המצוות (מצוות-עשה רז) דמצווה זו היא להטיב עם הבריות ולהשתדל לגמול עמם חסד.

טעמים אלו מוכיחים כי אין לו דין של רודף (וכ״כ לי הגרמ״ר שעיו, הגר״י בן מאיר[4] והגרי״צ אושינסקי דהכא רחוק מלומר דהוי דין רודף).

וכתב לי בשאלה זו הגר״ש דיכובסקי: ״יש להבדיל בין שוגגים שבמקרה אינם לובשים מסכה, לבין מזידים. המזידים ראוי שיקנסו בכדי שילמדו לקח. אחרת, ברגע שהמשטרה תעלם, הם ימשיכו במנהגם ויסכנו את הצבור. בכל מקרה, כאשר רואים אנשים כאלו, גם אם אין משטרה, ראוי להוכיח ולהזהיר אותם בגלל סיכון הרבים. אם יתנצלו שבמקרה שכחו, אפשר לדון אותם לכף זכות. אולם עקב הסכנה שהם גורמים, עליהם לחזור לביתם או ללכת למקום שניתן לרכוש בו מסכות״.

לאור זאת נראה לי, דאם אדם זה מוכר כמי שאינו לובש מסכות, איני חושב שכדאי להפנות את תשומת ליבו למשטרה. אך אם הוא מוכר כמי שמקפיד, כדאי להעיר לו. ובאדם שאיננו יודעים את טיבו (אינו מוכר לנו), נראה שיש להעיר לו בצורה מכובדת כי קיימת חובה לעטות מסכה.[5] אך מו״ר הגר״א נבנצל שליט״א כתב לי (בכת״י) בשאלתנו, ׳האם עלי לומר להם או לא׳, לא.

[4] ובתוך דבריו כתב: איני חושב שדינו של מי שהולך בלי מסכה הוא דין רודף. לא כל עבירה בתורה היא יהרג ואל יעבור. למרות שלרוב הפוסקים גם רודף בגרמא הוא רודף, פה הסכנה קטנה ביותר. מספר הנדבקים בארץ מתוך כתשע מליון איש הוא כ- 25000. מספר המתים הוא 320 רח״ל (תחילת חודש תמוז). זה עדיין סיכון קטן. יתירה מזו, ההדבקה בשטח פתוח (כמו תחנת אוטובוס) מאוד לא סבירה. וכל אחד יכול לשמור ממנו 2 מטר, ואז הסיכון אפסי. כל זאת אם הוא חולה. אם אינו חולה, כלל לא מסכן אף אחד. כמובן, מדובר באדם הגורם ל׳סכנה׳ לציבור. הוא לא רודף, אבל גם לא צריך לתת לו מפטיר יונה. הוא עבריין שעושה פעולה המגדילה את הסכנה לעצמו ולאחרים. כך גם פסקו כל הרבנים, שצריך להישמע להוראות של משרד הבריאות והמומחים. אבל עדיין לא רודף. פשוט לכל בר דעת שאם מבקשים ממנו ללבוש מסיכה והוא מסרב עדיין אסור להרוג אותו, כלומר אין לו דין רודף. לעומת זאת, אם הוא עולה לאוטובוס בלא מסכה, הסכנה גדלה מאוד. איני חושב שהוא רודף, אבל הסכנה הרבה יותר מוחשית. מדובר בשטח סגור, כשלרוב מופעלים מזגנים המגבירים את הסכנה. יש להוסיף: דהאמת היא שהוא גם גורם נזק כספי לאחרים. אם מספר הנדבקים יעלה, בסופו של דבר יגבירו את ההגבלות, והנזק ל׳משק׳ הוא נזק לבני אדם רגילים. אדם שצריך לעשות חתונה, ומודיעים לו שעכשיו לא יוכל להזמין 250 איש רק 100, כמה נזק כספי וכמה עגמת נפש יש לו, לזוג שמתחתן, לבעל האולם שמפסיד כסף ועוד רבים. כמובן שלא אדם אחד גורם לזה, אבל הוא כמו אחד מחמישה שישבו בספסל, שהרי הוא תורם לעליית מספר הנדבקים. גם אם הוא עצמו לא חולה ולא מדביק, הוא גורם לזלזול בחבישת מסכות, ולכן תורם להדבקה.

[5] וכתב לי בזה הגר״י זילברשטיין: ״בוודאי שיש מצוה להצילו מקנס, שהרי אין דינא דמלכותא דינא בא״י ואין להם זכות לקנוס. ובפרט שכידוע כל הקנסות כהיום, יש בזה איפה ואיפה, ומעורב בזה גם שנאת עמי הארץ לתלמידי חכמים, שגם בחו״ל אין בכהאי גוונא דינא דמלכותא״.

וברשות הדר״ג, אעיר כתלמיד הדן בקרקע. דדינא דמלכותא דינא הוא לתקנת המדינה כמובא במהרי״ק (שורש קפז) והובא ברמ״א (חושן-משפט שסט, ח). ונראה דגם אצלנו יש בזה דד״ד (=דינא דמלכותא דינא). ועיין בזה בשו״ת חתם סופר (שיד ד״ה ׳אמנם׳), בספר פתחי חושן (גניבה פ״א הערה ד ד״ה ׳ויש לדון׳) ובקובץ מה טובו אהליך יעקב (יא עמודים קכב-קכג).

קצו. לימוד בחברותא עם מסכה

האם יש לחוש בלימוד חברותא בימים אלו של הנגיף. האם מי שהמסכה מכבידה עליו יותר על לימוד בחברותא (שאלתו של מח"ס גם אני אודך).

הלימוד עם חברותא הוא תנאי הכרחי בקניין התורה, ומובא במשנה במסכת אבות בפרק קנין תורה (פרק שישי), כי אחד הדרכים הוא בדקדוק חברים. ועד כדי כך שישנה חשיבות ללימוד עם אדם נוסף, יכולים אנו ללמוד מהביטוי במשנה (אבות א, ו): "קנה לך חבר". היינו, אף יש להוציא על כך ממון.

הסיבה לחשיבות הינה דע"י לימוד עם חברותא הדברים מתבהרים. כאשר אדם לומד לבד הוא עלול לשגות ולהסתבך (עיין מהרש"א ברכות ו, א. מכות י, א). כמו כן, ע"י הויכוח והתפלפלות ההבנה נהית חדה ובהירה. עד שדורשת הגמרא במסכת תענית (ז, א) כי אין דברי תורה מתקיימים ביחיד. וחרב על אלה הלומדים לבד. ונאמר בגמרא במסכת תענית (כג, א): "או חברותא או מיתותא" (וע"ע במסכת ברכות סג, ב דאין התורה נקנית אלא בחבורה). ומבואר בגמרא במסכת שבת (סג, א) כי שני ת"ח המחדדין זה לזה בהלכה, הקב"ה מצליח להם.

ומצינו בגמרא במסכת מגילה (ה, ב) שכאשר רבי אלעזר למד עם רבי אבא בר זבדא, תיקן אותו רבי אבא בלימודו, ועל־כך אמר רבי אלעזר את הפסוק (קהלת ד, ט): "טובים השנים מן האחד, אשר יש להם שכר טוב בעמלם". כלומר שע"י הלימוד עם רבי אבא למדתי (ונתברר לי) האמת. אגב, נראה דיש ללמוד מכאן שני דברים: גם לימוד בחברותא וגם קבלת תוכחה.

כמו כן, מצינו במסכת נדרים (פא, א) ששלחו עצה מארץ ישראל לבבל: "שלחו מתם... הזהרו בחבורה" וביאר רש"י: "הזהרו בחבורה - ללמד תורה בחבורה שהתלמידים מחדדים זה את זה ואת הרב". וכן שנינו על מעלת הלימוד בחבורה בגמרא במסכת מכות (י, א): "כל האוהב ללמוד בהמון (עם חברים) - לו תבואה (ממלא את אוצרותיו)". וע"ע ברש"י (בבא-בתרא כא, א ד"ה ליהוי צוותא לחבריה').

לאור הדברים הללו מובן כמה חשוב להמשיך גם בתקופה זו של הנגיף ללמוד בחברותא. וע"פ מה שידוע כיום, אין מה לחשוש כאשר שניים לומדים יחד עם מסכה על פניהם. ואם חוששים, ילמדו ביחד בשטח פתוח. אולם, אם מדובר באנשים בעלי מחלות רקע וכדו' שאצלם החשש אמיתי, אזי, נראה דאף שכל אחד נשאר בביתו, יקבעו זמן ללימוד משותף בטלפון (או בזום וכדו').

לגבי המסכה שאינה נוחה (האם זו סיבה לוותר על חברותא), יש לחלק בין אדם שהמסכה גורמת לו פצעים או שגורמת לו לזיעה באופן מיידי, כך שהוא אינו יכול להתרכז וללמוד, דבאופן זה ילמד בביתו (ויקבע זמן ללמוד בחברותא בטלפון וכדו'). לבין אדם שזה רק קצת מעיק עליו.

ואסיים בדברי נפש החיים (שער ד פט"ז) שהביא מתנא דבי אליהו: "כל תלמיד חכם שעוסק בתורה בעת צרה בכל יום תמיד, בשביל להרבות כבוד שמים, אינו צריך לא חרב ולא חנית ולא כל דבר שיהיה לו שומר. אלא הקב"ה משמרו בעצמו ומלאכי השרת עומדין סביב לו ומשמרין אותו".

קצו. חשש לטביעת אצבע במקום העבודה

במקומות רבים בכניסה לעבודה יש טביעת אצבע. העובד צריך להניח את אצבעו על מכשיר זה בכניסה לעבודה ובצאתו (וכך נרשמים שעות עבודתו). נשאלנו בימים אלו שישנם אנשים החוששים במגע של מישהו אחר שמא ידבקו בנגיף, האם הם יכולים לסרב לתביעת אצבע במקום עבודתם.

אם היה בזה בעיה בריאותית, יש להעריך כי משרד הבריאות היה אוסר את זה. כיוון שהוא לא אסר זאת, נראה דלא יכולים לבוא ולבקש מהמעסיק ליצור זאת (דהוי השקעה). והחושש ישטוף מיד לאחר המגע את ידיו עם סבון. אולם, אומר כי אינני איש מקצוע המבין לעומק בתחום זה, וכדאי לקבל חוות דעת מקצועית בענין (הסיכון, ההשלכות וכדו', אם קיימים). ואומר כי לא שמענו שאסרו לעלות במעליות שיש בהם כפתורים או להוציא מים חמים ממיחם שאחרים נגעו וכדומה (ולכן החפץ להקפיד ישטוף אצבעו במים וסבון או בחומר חיטוי, ושוב אין מה לחשוש).

וכ"כ לי בעל הדברות מנחם (הגרמ"מ פוקס) דכיוון שישנה עצה פשוטה, דאחר טביעת האצבע, לחטא את היד עם אלכוג'ל או חומר מחטא אחר, לכן לא יכול השואל לסרב. ואיה"נ אם לא היתה שום עצה של זהירות אלא לקחת סיכון, אין הבעלים יכולים להכריח את העובד לכך. והגר"ש דיכובסקי כתב לי נראה כי "אפשר לבקש לדרוש כי המשטח יחוטא בכל פעם".

והוסיף לי בזה העל שו"ת אורחותיך למדני, בהאי לישנא:

> מצינו שמותר לעובד להיכנס בספק סכנה משום מלאכתו כיון שזה בכלל מנהג העולם. וכן כתב השם אריה (יורה-דעה כז): וז"ל "ודע דאף בדברים שיש בהם סכנה, מ"מ בדבר שהוא מנהגו של עולם ודרך הכרח אין לחוש, דהרי ד' צריכים להודות וב' מהם הולכי מדברות והולכי ימים. הרי דאיכא בהם סכנה, ומ"מ מותר לפרוש בספינה ולילך במדבר... ועיין בירושלמי (פ' במה מדליקין הל"ו) מובא בפר"ח דמפרש לים הגדול הוי סכנה, א"ו דבדברים כאלו אשר הם לצורך העולם אין איסור כלל... **וכמו שאמרו בפועל כי אליו הוא נושא נפשו שעולה באילן וכדומה ומסכן נפשו בשביל שכירתו ומזונותו, אין חשש משום סכנה כי בנפשו יביא לחמו**... וכן בכל דבר שהוא צורך העולם כמו לרדת במלחמה דהוי ודאי סכנה שרי, ואף במלחמת רשות. וכן אין איסור לאשה להזדקק לבעלה אע"ג דהלידה הוי סכנה... דכל זה דרכו ומנהגו של עולם, לכך אין איסור וחשש משום סכנה". ועיין עוד בזה בנו"ב (מה"ת י) ובאמרי אש (נב).
>
> וזה כמ"ש בב"מ (קיב, א) "לכדתניא ואליו הוא נושא את נפשו, מפני מה עלה זה בכבש ונתלה באילן ומסר את עצמו למיתה, לא על שכרו". ופירש"י שם "ואליו הוא נושא. כל עצמו הוא מוסר נפשו עליו לעלות בכבש גבוה וסיכן בעצמו ליפול, ולתלות באילן כשעלה עליו למסוק זיתים ולגדור תמרים ומסר נפשו עליו למיתה שמא יפול מן הכבש או מן האילן".
>
> ולכן לכאורה נראה בנד"ד שאין לחוש לטענת העובד, וזה מפני שהוא "מנהג העולם" בכמה מקומות שצריך כל עובד להניח את אצבעו על מכשיר זה, ואין לחוש לספק סכנה.
>
> אלא יש לחלק, שאף שהוא מנהג העולם שהפועל "נושא נפשו שעולה לאילן", מ"מ עדיין יש לו למזער את הסיכון כל מה שאפשר. ולכן אין לו לעלות באילן כשיש רוח

שאינה מצויה כיון שיש יותר חשש סכנה בזה שמא הוא יפול מן האילן. או י"ל שעדיין הוא צריך ללבוש קסדת בטיחות על ראשו כדי להגן עליו אם הוא יפול מן האילן. ואם העובד צריך לנסוע במכונית משום עבודתו, אז עדיין הוא צריך לחגור בחגורת בטיחות, וזה מפני שעדיין יש למזער את סיכויי הסכנה בשעת עבודתו.

ולכן י"ל בנד"ד שיש למעסיק למזער את סיכויי הסכנה שיש לעובדים שלו. ויש לו להניח מתקן לחומר חיטוי ידיים אצל המכשיר כדי שכל עובד יכול לנקות את ידיו קודם ואחר שהוא מניח את אצבעו על מכשיר זה. כן נראה לענ"ד.

קצח. וויתור על תפילה ועבודה בשביל להימנע מהידבקות

בתי מתחתנת בעוד עשרה ימים, האם מותר לי להישאר בבית עד החתונה בכדי שחלילה לא אצטרך להיות בבידוד ביום החתונה. כלומר, לא לצאת לתפילות ולעבודה.

המסילת ישרים כותב כי בכל דבר שהאדם עושה הוא צריך לבדוק, האם מעשהו נובע מיצר הטוב או מיצר הרע. כלומר, האם הבחירה שהוא חפץ לעשות נובעת משיקולים אמיתיים וכנים או לא. בשגרה רגילה, ברור לכולם, כי אדם שבתו מתחתנת, עובד עד סמוך לחתונה, ולא לוקח עשרה ימים חופש, שמא בדרכו לעבודה תארע תאונת דרכים. אף שיש אחוז לא מבוטל של תאונות דרכים, זהו עדיין אחוז נמוך.

הנגיף שינה סדרי עולם, אך הוא מחייב אותנו לזכור לנו מי הוא השליט בעולם. השליט הוא קוב״ה. יכול אדם להישמר מכל משמר ולא לצאת מפתח ביתו, ובסוף הנגיף חלילה יגיע ממקום שאינו צפוי (שכן שביקר, משפחה שבאה ועוד), אף שהסיכוי יותר קטן - קוב״ה מנהל את העולם.

מעתה לגבי שאלתך. אם יש בקרבת מגורך מנין תפילה בו מתפללים במקום פתוח והציבור שם מקפיד על ההוראות, היינו, מסכה ומרחק של שני מטר (ואף יותר) אחד מן השני. נראה כי אין מקום לחששך. אך אם בקרבת מגורך, חלילה מזלזלים בהוראת משרד הבריאות, ואין אף מנין (קשה לי להאמין) המקפיד על הכללים, אזי מותר לך להתפלל בביתך, בלי קשר לחתונת בתך. אלא מעיקר הדין, אין להתפלל במקום שלא מקפידים על הכללים.

לגבי הליכה למקום העבודה, גם כאן תלוי אם הנך עובד בחדר עם אנשים או לא. וכמה החשש מצוי שלהיחשף לאנשים במקום העבודה שאינם מקפידים על הכללים. כמו כן, לא נכנסתי כלל לגבי מצב בריאותך, וכמה החשש אצלך גבוהה (או לא), שגם בזה ישנם הנחיות מפורטות של גורמי הרפואה אשר חשוב מאוד להקשיב להם.

בעודי בזה נראה דחשוב לציין ולהזכיר כי הגמרא במסכת סנהדרין (צז, א) אומרת כי שלושה באין בהיסח הדעת: מציאה, עקרב ומשיח. על פניו ניתן לבאר, כפי שאדם אינו מחפש מציאות ברחוב, אלא המציאה ניקרת בדרכו. אין הוא מחפש עקרבים, אלא לפתע הוא נעקץ. כך גם המשיח בא בהיסח הדעת.

נראה להרחיב מעט בעומק הדבר, דבאבידה של האדם הרבה פעמים הוא מחפש באופן אובססיבי, כי מדובר בחפץ שמאוד יקר בשבילו. באים חז״ל ומנחים את האדם להרפות. אולי האבידה תמצא ואולי לא. לא הכל תלוי בנו. יש לשמוח במציאות[1] העכשווית, עם האבידה או בלעדיה. וכן הוא העקרב, עלינו להרפות מפחדים, גם אם נעקץ וגם אם לא, ה׳ איתנו בכל מצב. עלינו להפסיק לחיות בפחד בימים אלו ולזכור כי הכל מאתו יתברך. וגם המשיח, אינו בהכרח תלוי רק בנו, אנו צריכים לצפות, לעשות מעשים טובים, אך חלילה לא להתייאש.

[1] כפי שניתן לבאר את הפסוק ״ישמח לב מבקשי ה׳״, לא כתיב מוצאי, אלא מבקשי. היינו דיש לשמוח בעצם הבקשה והידיעה כי הכל מאתו יתברך.

וביאר בזה המהרש״א כי שחשוב לדעת שהמשיח בא בהיסח הדעת, כיון שלפעמים אדם מרגיש שהמציאות כולה סתומה ומסובכת, ויש חשש שיאבד את האמונה. לכן אומרים חז״ל, אל דאגה! המשיח מגיע בדרכים אחרות בדרכים שלו, וזו ידיעה המחזקת את אמונתו. אבל, שואל המהרש״א, מדוע הגמרא מציינת גם שמציאה ועקרב באים בהיסח הדעת? אלא, הכל דבר אחד. הפגישה עם המשיח היא תמיד מפתיעה. בשביל אדם אחד הפגישה משמחת, כאותה פגישה עם מציאה, ולאדם אחר היא כפגישה עם עקרב, כיון שלא תכנן להיפגש עמו באופן בה הוא הופיע.

בעודי בזה ראיתי דכתב הישמח משה (ח״א מב, א) בהאי לישנא: ״בדור שכלו זכאי שאז יהיה בשמחה, וידוע מה שפירשו משיח מציאה ועקרב, ור״ל משיח יבא או בבחינת מציאה והיינו זכו, או בבחינת עקרב אם ח״ו לא יזכו, והבן״.

קצט. חבר ששמע על שידוך חברו ולקחו לעצמו

במה שהתקשרו לאחד מחבריך בישיבה לברר על שידוך[1] עבורך. ובעודו שומע על הבחורה, החליט חברך כי שידוך זה מתאים בשבילו. בעקבות כך חברך נפגש עמה ובא עמה בברית הנישואין. ומאז עברו כבר שלוש שנים וחברך הטוב נשוי ואב לשני ילדים. ואתה הנך רווק וחושש כי הפסדת את זיווגך.

הגמרא במסכת סנהדרין בדף כב (וכן במסכת סוטה ב) אומרת כי ארבעים יום קודם יצירת הוולד יוצאת בת קול ואומרת בת פלוני לפלונית. וממילא הקב״ה גזר מי תהיה אשתו של פלוני. ולפיכך, המשך להתפלל למצוא את זיווגך המתאים.

לגבי חששך כי הפסד את זיווגך, לענ״ד ישנה הוכחה כי אותה אשה לא היתה מיועדת לך. שכן מצינו בילקוט ראובני (פרשת כי תצא דף קעג ע״ד) בשם הריקאנטי כי כל מי שאין לו זרע מאשתו ודאי אינה בת זוגו הנגזרת. וממילא אם יש לו זרע ממנו (כמו לחברך), הרי מוכח שהיא בת זוגו המיועדת לו. ועיין בדברי רבי מנחם ריקאנטי בפירושו על התורה (פרשת וישב עמוד שו) שכתב: ״לפיכך הותרה לו אשת אחיו שאין לו בנים, כי לא היתה אשת אחיו הנגזרת לו״.[2]

דברים אלו הובאו במקורות רבים ובהם בספר שפתי כהן (לרבי מרדכי הכהן מגורי האר״י, פרשת כי תצא דף סג ע״ד), בשו״ת חיים ושלום לגר״ח פלאג׳י (א אבן-העזר יג ד״ה ׳גם׳), בשו״ת שמחה לאיש לראש״ל יש״א ברכה (אבן-העזר יד), בספר טירת כסף לגרח״א גאטיניו (פרשת וישב דרוש ג ד״ה ׳ועדיין׳), בספר שיירי יפה ללב (אבן העזר קסה, סק״ג). וראיתי דרבים דייקו דהיות והאשה נבראת לצורך הולדת בנים מאיש פלוני, אי אפשר שיהיו לה בנים מאיש אחר. וע״ע בזה בדברי הבן יהוידע (סוטה ב, א ד״ה ׳בת פלוני׳).

וכן כתב בזה מהר״י אסאד (בספרו דברי מהרי״א פרשת בשלח) שכאשר אדם לוקח אשה שאינה זיווגו, לא יהיה לו בנים ממנה. וכן הזכיר זאת מהרי״א גם בפרשת וישלח, ואלו דבריו: ״וישא את עיניו וירא את הנשים ואת הילדים ויאמר מי אלה לך ויאמר הילדים אשר חנן אלקים את עבדיך, ויש לדקדק הנה עשו שאל אותו על אודות הנשים והילדים והוא השיב רק על הילדים. ונ״ל דאיתא בגמרא (סוטה ב) מ׳ יום קודם יצירת הולד מכריזין בת פלוני לפלוני, והנה בפ׳ ויצא כתיב ועיני לאה רכות ופירש״י ז״ל מפני שידעה שתהא נפלה בגורל עשו, והנה איתא בגמרא דאם אדם יקח אשה שאינו זווגו אין לו בנים ממנה, וז״ש הכתוב ויאמר מי אל״ה דהיינו תיבת אל״ה ג״כ אותיות לא״ה האיך באה לאה לך שהיא בת זווגי כמו שפירש״י שאנשים אומרים הגדולה לגדול, ע״ז אמר יעקב שפיר ויאמר הילדים אשר חנן אלקים את עבדך, והנך רואה שיש לי ממנה ילדים מזה תראה שגם לאה ראוי לי מן השמים״ (וכן הביא ידידי הגריחמ״א בספרו הוראת שעה ח״ב).[3]

---

[1] ובמה שרבים שואלים מה יש לברר לגבי שידוך, פשוט לי דקודם כל יש לברר לגבי המידות הטובות. ומובא בשם רבים (עיין בקונטרס חמדת-חיים מלין עמוד רא אות שנה) דניתן לבדוק זאת, ע״פ בירור אם הנ״ל מחזיר ספרים למקומם אחר הלימוד.

[2] ואולי המקור לכך הוא מדברי הגמרא במסכת קידושין (ע, א): ״אמר רבה בר בר חנה: כל הנושא אשה שאינה הוגנת לו, מעלה עליו הכתוב כאילו חרשו לכל העולם כולו וזרעו מלח״. וזריעת העולם במלח פירושו שאין לו בנים הימנה, כפי שביאר המהר״ל (שם בחידושי אגדות): ״וזרעו מלח. כי המלח הוא דבר שאינו ראוי לזריעה, כדכתיב (דברים כט) גפרית ומלח שרפה כל ארצה לא תזרע״.

[3] אגב, בעניין שינוי הזיווג שנגזר על האדם על ידי תפילה, עיין בשו״ת אדרת תפארת (ב, סא-סב. ו, קז-קח. ז, מח אות).

ראוי להזכיר כי מצינו דכמה פוסקים דנו בעניין שאלתנו מצד דין עני המהפך בחררה, דמקור דין זה הוא בגמרא במסכת קידושין (נט, א) ד״עני המהפך בחררה ובא אחר ונטלה הימנו מאי, אמר לו נקרא רשע״. וכן צויין דבר זה ברמב״ם (אישות ט, יז. מכירה ז, יא ועוד). ולגבי ההלכה מצינו מחלוקת אם גם בהפקר שייך דין זה של המהפך בחררה (עיין שולחן ערוך חושן-משפט רלז, א). ויש דציינו דזה דווקא כשפסקו דמים (עיין שו״ת חתם סופר חושן-משפט קיח).

בערוך השלחן (אבן-העזר נ, מב) כתב: ״וודאי דאין לשום אחד מהצדדים להכניס קרובו או אוהבו לשדכנות כשהתחילו שדכנים אחרים לעסוק בזה דזהו כמעט גזל גמור ולא גרע עכ״פ מעני המהפך בחררה״. וכן דן בשו״ת אגרות משה (אבן-העזר א, צא) לגבי שידוכים אם יש בזה דין המהפך בחררה. וביאר שם דלכאורה אם עדיין לא דברו בדיני ממונות, אין כאן גמירות דעת ולית כאן דין עני המהפך בחררה. אולם ע״ש דיש להחמיר[4] (כשיטת רש״י) דגם בהפקר ומתנה יש משום עני המהפך בחררה, ולכן ה״ה בשידוכין.

וכתב בפתחי חושן (ח״ד עמוד רפא) לגבי שדכנות דאם אחד התחיל אע״פ שעדיין לא נגמר שום דבר ואין כאן סמיכות דעת, אין לאחר להיכנס באמצע (וכ״ש כאשר הראשון אומנותו בכך). וכן איתא בספר מנחת שמואל כאשכראמן (ח״ב עמוד רסו). וע״ע בהרחבה בשו״ת נודע ביהודה (תנינא חושן-משפט לו. הובא בפתחי-תשובה חושן-משפט קפה, סק״ג).

אך חזיתי דבספר אילת השחר (קידושין נט, א) העלה דיתכן דבדבר מצווה אין שייך הדין של עני המהפך בחררה. והזכיר שם את דעת המהרש״ל דביאר כי בלקדש אישה אין בזה משום עני המהפך בחררה משום מצוות פריה ורביה, ע״ש.

לגבי דין המהפך בחררה בדבר רוחני (כגון: לקיחת חברותא), עיין בשו״ת אבני ישפה (ח, קל אות א עמוד רעז), בספר דרכי חיים (ח״א פי״ז עמוד שכ), בשו״ת שיח חיים (תשובה לז) ובקונטרס חמדת חיים מלין (עמוד מו ואילך).

בעודנו בעניין שידוך, שמעתי דורשים כי המילה שידוך מורכבת מהמילה ש־ד־י וכן כ״ו. ומזה יכולים אנו ללמוד כי השדכן האמיתי הוא קוב״ה.

[4] נקט דהוי חומרא, כיוון שהשולחן ערוך פסק לקולא כתוספות והרא״ש.

ר. חרם דרבנו גרשום במכתב של עובד זר

לצערנו רבים חוששים מהתנהגותו של עובד זר או מחשש שמא הוא יעזוב ויחזור לביתו וישאיר את המטופל בודד. ובעקבות כך יש לשאול, האם קיים איסור של חדר״ג, בפתיחת מכתב/פתק (דבר אישי) של גוי/עובד־זר (וכל שאלתנו היא היכא דלא קיים חשש לחילול השם[1] בהסתכלות במכתבו).

בשו״ת מהר״ם מרוטנבורג (דפוס פראג ד סי׳ אלף כב) כתב ״חרם תקנת הקהילות ששם רבינו גרשם מאור הגולה וכו׳, חרם שלא לראות בכתב **חבירו** ששולח לחבירו בלא ידיעתו אסור, ואם זרקו מותר״. וכן הובא בכלבו (סי׳ קטז) שכתב בפתיחה לסימן ״דין תקנת רבינו גרשום וגזרת קדמונים ז״ל״, ובסימן שם כתב ״חרם קדמונים וכו׳, ושלא לראות בכתב ששולח אדם **לחבירו** בלא ידיעתו ובלא רשותו״. וכן כתב גם בשו״ת מהר״ם מינץ (קב אות עג). וכתב בשו״ת הלכות קטנות (א, רעו) ״שאלה, מה שנוהגין לכתוב ע״ג האגרות ופגי״ן[2] אם יש בו ממש. תשובה, בלא״ה נראה שיש איסור לבקש ולחפש מסתוריו של **חבירו**, ומה לי לא תלך רכיל לאחרים או לעצמו[3]״. והובאו הדברים בבאר הגולה (יורה-דעה סו״ס שלד, אחר אות קכג) ושם נאמר: ״דין חרם רבינו גרשום שלא לישא שתי נשים... עוד החרים וכו׳, חרם שלא לראות בכתב **חבירו** שלא ברשותו, אא״כ זרקו״. וכן הובא גם בערוך השולחן (שם כא). וכ״כ גם הברכי יוסף (שם אות יד): ״הפותח אגרת **חבירו** עובר על חרם רגמ״ה״. ולכאורה יש מקום לדייק מכל המקורות דדין זה נוהג דווקא בחבירו, אך לא בגוי.

אולם נראה כי דין זה תלוי בטעם איסור חדר״ג. והכי סייע בידי להגדיר הדברים הגר״ד אזולאי דאם הוא מצד הרואה, כדי שלא ירגיל את עצמו במידה מגונה של סקרנות ומציצנות לתחום הפרטי של הזולת, וגם יש בזה עזות פנים וחציפות, וגם הוא עלול להגיע מזה לשנאת הבריות ולמחלוקת ולמריבה. או שמא הטעם הוא משום בעל המכתב ושמירת זכויותיו. דלטעם הראשון, לכאורה מסתבר כי אין לחלק בין ישראל לגוי (דהרי סו״ס ירגיל האדם את עצמו למידות מגונות). אך לטעם השני, יתכן דרבנו גרשום לא החרים לשמור על זכויות בעל המכתב אלא אם הוא מבני ישראל ובכלל ״עמיתך״, ולא החרימו לשימור זכויות הגוי.

---

[1] לפני כמה שנים נשיא ארה״ב אובאמה ביקר בירושלים והטמין פתק בכותל המערבי וניגש יהודי ולקח את הפתק, והיה חילול השם גדול.

[2] ר״ת ופורץ גדר ישכנו נחש.

[3] ולפי״ז יתכן דתליא אם יש דין רכילות בגוי. דהרי נקט הלק״ט מצד דין ״הולך רכיל מגלה סוד״ (עיין בסנהדרין לא, א. חפץ חיים הלכות רכילות כלל ח אות ה). ולכאורה רכילות אינה שייכת בגוי, שהרי נאמר (ויקרא יט, טז) ׳לא תלך רכיל בעמך׳ ומשמע שזה דווקא ״בעמך״, ולא שייך בגוי, שאינו בכלל ״עמך״. וכיוצא בזה כתב החפץ חיים (כלל ח סעיף ה) שדווקא במי שהוא בכלל עמיתך, עם שאתך בתורה ובמצוות. ואעיר כי לגבי רכילות על אדם שאינו שומר מצוות, רבים וגדולים כתבו דאסור כמובא בשו״ת אז נדברו (יד, סט), בשו״ת תשובות והנהגות (ג, תעח) ובספר דעת תורה (עמוד רמו) הכי העלה הגר״י שפירא.

ואגב אציין לגבי לשון הרע על גוי, דמצינו במדרש: ״תשב באחיך תדבר בבן אמך תתן דופי. אמר רבי יוחנן אם הרגלת לשונך לדבר באחיך שאינו בן אומתך, סוף בבן אומתך תתן דופי. ומכאן למד הרד״ל דקיים איסור לדבר לשון הרע על גוי. ועיין בחוט שני (שמירת הלשון עמוד שנז) דקיים איסור, בכדי שלא יתרגל לדבר על יהודי חלילה. אך הנצי״ב בהעמק שאלה (שאילתא כח אות א) העלה דמותר לדבר לשון הרע על גוי, וביאר כי דברי המדרש נאמרו על גר (ולא על גוי). וכ״כ גם בשו״ת אז נדברו (יד, סט אות ד). וע״ע בזה בספר ידי כהן יעבדוך עמים (לב אות ז ובהערה 550) ובשו״ת דברי בניהו (לה, יז).

ומצינו בגמרא במסכת יומא (ד, ב): מנין לאומר דבר לחברו שהוא בבל יאמר עד שיאמר לו לך אמור, שנאמר (ויקרא א, א): ״וידבר ה׳ אליו מאהל מועד לאמר״, והדברים ק״ו, ומה כשאומר דבר לחברו בכל זאת אסור לו לגלותם לאחרים, כשבא מכתב לידו מבלי שחברו מסר לו את הדברים, כ״ש שאסור לגלותם לאחרים. וע״ע בחישוקי חמד (שם ד, ב ד״ה ׳רופא שפתח׳).

בשו״ת חקקי לב (יורה-דעה מט) לגר״ח פלאג׳י דן בשאלתנו, אם מותר לפתוח מכתב של גוי, והעלה דזה תלוי בטעם האיסור. דאם האיסור משום (ויקרא יט, יח) ׳ואהבת לרעך׳, זה לא שייך בגוי (דהרי מבואר בשבת לא, א: מאן דעלך סני, לחברך לא תעביד). אך אם הוא משום גניבת דעת הבריות, זה שייך גם בגוי (עיין בחולין צד, א. רמב״ם[4] מכירה יח, א. שו״ע חו״מ רכח, ו). אולם המעיין בדבריו יראה דהבין דהאיסור הוא דווקא אם כתוב על המכתב (ופני״ן דרגמ״ה).

אולם הראה לי ידידי הגר״י רז כי בשו״ת רבי יהודה מילר (א, קמ) העלה שהאיסור הוא גם כאשר לא כתוב מפורש, וכתב לחזק הדבר מכמה טעמים, וזה לשונו: ״דפשיטות לשון התקנה משמע סתם אסור לראות בכתב חבירו, מסתמא דפירושו אפילו שלא נכתב ע״ז חרם. ועוד דזה כלל גדול בעניני תקנות, ״דאזלינן בכל התקנות בתר כוונת התקנה״, וא״כ אין חילוק בין נכתב עליו חרם ללא נכתב עליו חרם, מ״מ אסור לקרותו, כמשמעות פשיטת התקנה. ואפילו אם נאמר דהוי ספק אם תקנו אף בלא נכתב עליו חרם, מ״מ ״הא קיימא לן ספק חרם לחומרא״, כאשר הביא הגאון מוהר״ר גרשון זצלה״ה בשו״ת שלו עבודת הגרשוני (מח) שהביא שם חבל נביאים כולם נתנבאו בסגנון אחד, דספק חרם לחומרא״

וכן בשו״ת הלק״ט כתב שגם אם לא כתוב, אסור להסתכל, ומדברי שו״ת הלק״ט נראה דזה משום רכילות (כפי שציטטנו לעיל. אך עיין טובא בהערה 3). ומסוף דברי החקקי לב, משמע דאם פותח את מכתב הגוי בכדי להציל את עצמו (ולהיות מציל מידם), נראה דבאופן זה לא גזר רבנו גרשום והיתר גמור הוא, ובלבד שלא יתוודע לגוי שעשה דבר זה דאיכא חילול השם.

בחשוקי חמד (עמ״ס בבא-בתרא ס, א עמוד רחצ) כתב דישנם שלושה טעמים למה אסור לפתוח מכתב, א. משום ואהבת לרעך כמוך, ב. משום גונב דעתו, ג. משום שואל שלא מדעת - גזל (ע״פ שו״ת תורת חיים למהרח״ש ג, מז). וכתב החשוקי חמד: ״ומו״ח מרן הגרי״ש אלישיב אמר דהמהרח״ש שכתב דיש בזה חשש גזל, הוא דוקא כאשר המסתכל במכתב גוזל ומפר את מחשבות בעל המכתב, אך אם רק מסתכל ואינו עושה כלום עם המידע שראה, אין בזה משום גזל״. אגב, אם המכתב פתוח זרוק ברחוב שרי לקרותו (עיין בשו״ת קול גדול למהר״ם חביב סי׳ קב). וע״ע בזה בספר שיעורי תורה לרופאים (א, נ) וביאר שם דבמקום שיש חשש לעוולה בממון, אין איסור בהסתכלות במכתב מצד גזל. ויש להעיר כי אסור לגזול את הגוי כמבואר בגמרא בבא קמא (קיג, ב) וע״ע בדברינו בשו״ת אבני דרך (ב, עא).

טעם נוסף לאסור פתיחת מכתב כתב לי ידידי הגר״י רז (מח״ס שו״ת ימין משה) והוא דדומה לשולח יד בפקדון. דבשו״ת קול גדול (קב) אחר שהאריך לדון אם תקנות רבנו גרשום שייכי גם בזמן הזה, כתב: אבל איני מתיר מהני טעמי דכתיבנא לראות בכתב ששולח אדם לחבירו, משום דאפילו דליתא השתא לתקנת רגמ״ה, נראה לי ״דמדינא אסור לראות״, ובפרט אם היא חתומה, וראיה לזה מדקיימא לן בחו״מ (רצב, כ) המפקיד ספר תורה אצל חבירו גוללו פעם אחת לי״ב חדש, ואם כשהוא גוללו פותחו

[4] הרמב״ם בהלכות מכירה כתב: ״ואפילו לגנוב דעת הבריות בדברים אסור״. וכתב המעשה רוקח: יש להסתפק אם כותי בכלל לדעת רבינו, דמדאסר לעיל במקח וממכר משמע דבדברים שרי, אך מדכתב דעת ״הבריות״ משמע דגם הכותי בכלל. עכ״ל. ועפי״ז כתב יל בעל שו״ת ימין משה דאם כן נידון דידן דומה לגניבת הדעת בדברים, שאסורה גם בגוי. ובזה תתיישב הערת הגרי״ש אלישיב המובאת בספר חשוקי חמד (יומא ד, ב עמוד נה בד״ה ׳עוד העיר׳).

וקורא בו מותר, אבל לא יפתח בגלל עצמו ויקרא, והוא הדין שאר ספרים, וכמו שאסור לקרות ממנו כך אסור להעתיק ממנו אפילו אות אחת וכו׳, וכתב הסמ״ע (סקמ״ה) ומינה דאם צרר וחתם הספר בקשר משונה, דגילה דעתו דקפיד בקריאתו, אסור לקרות מתוכה, ומיקרי שולח יד בפקדון וכו׳. ע״כ. אם כן הכא נמי, אם יפתחנה לקרותה הוי שולח יד בפקדון והוי גזלן.[5]

וחזיתי בספר ארץ חיים לידידי הגר״מ ציון מובא (בעמוד קז) כי הגר״א נבנצל נשאל: האם החרם בכלל גם על מכתב של גוי. והשיב: איני יודע.

ולפני חתימת התשובה מרגיש אני צורך להזכיר את דברי הגר״ח פלאג׳י בשו״ת חקקי לב (א אורח-חיים ו ד״ה ׳וגם׳) כי קיימת חובה לכתוב את האמת כפי שאנו מבינים, שכן מלאכתנו מלאכת שמים, והשומע ישמע והחדל יחדל, ואם ישמעו ויחדלו תע״ב ״ואם לא ישמעו דסברי דמצוה קעבדי״, עדיין מוכרחים וחייבים אנו לכתוב את הנראה לנו בהלכה.

העולה לדינא: לפי דברינו נראה דאם קורא את מכתבו של עובד זר מתוך סקרנות יש בזה איסור ומרגיל עצמו למידות רעות. אך אם עושה זאת בכדי להציל ממונו, יש מקום להתיר. ולענ״ד אם אינו יודע על בעיה/חשש ממשי, אין לו להסתכל במכתבו של העובד זר.

[5] וכתב לי בעל שו״ת חיי לוי, בהאי לישנא: אי החרם דרבינו גרשום, הוא גם שלא לקרוא מכתוב של עכו״ם. הנה לכאורה אפילו אם נאמר דיש בזה איסור משום יאוש שלא מדעת, או משום גניבת דעת, ומכש״כ שיש חשש חילול ה׳, אעפ״כ מסתבר דלא עשה רבינו גרשום חרם על דבר ששיך לעכו״ם. אמנם ראיתי מה שהביא מע״כ בשם שו״ת חקקי לב (יו״ד סי׳ מט) שכתב בתוך דבריו, דלפי הטעם דיש בזה משום גזל, גם בגוי שייך האיסור של חרד״ג עיי״ש, אבל באמת לא הבנתי דאפילו אם נאמר דיש איסור בזה, מהיכי תיתי שרבינו גרשם יעשה חרם על מה שעושים לעכו״ם, באופן שאין חשש חילול ה׳. ומה שכתב מע״כ בתוך דבריו שבשו״ת חקקי לב משמע שאינן האיסור רק אם נכתב על המכתב ופגי״ן דחדר״ג, [והוא ר״ת ופורץ גדר ינשכנו נחש, דחרם דרבינו גרשום], לענ״ד העלה שם דגם בלא זה יש האיסור. אכן כתב שם דבמקום שיש חשש שיבוא לידי היזק, לא גזר רבינו גרשום, וע״כ באופן זה מותר להסתכל במכתב של עכו״ם עיי״ש.

רא. לקיחת עט בלא רשות לכתיבת מודעת השבת אבידה

תלמיד ישיבה מצא שעון שהיה זרוק בכניסה לבית המדרש, אשר סביר להניח כי נפל לאחד התלמידים. ישנם סימנים על השעון. התלמיד בא לכתוב מודעה של השבת אבידה על השעון. והסתפק, האם הוא יכול לקחת עט בלא רשות, בכדי לכתוב את המודעה. שכן שכח את עטו בחדר ולא רצה לבקש מתלמיד אשר באמצע לימודו עט, ולגרום לו להפסק בלימוד תורה.

נראה לענ"ד כי שורש השאלה היא, האם אמרינן דניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בממוניה (פסחים ד. שו"ע או"ח יד ועוד) או דאף אמרינן דניחא ליה לאיניש לקיומי **הכשר** מצווה בממוניה.

מצינו מחלוקת בפוסקים האם מותר לקחת שופר של חבירו בלא רשות. המגן אברהם (תקפו, סק"ד), האליה רבה (תקפו, סק"ה), שולחן ערוך הרב (תקפו, ה), המשנה ברורה (תקפו, סק"ט) והחיי אדם (כלל קמ, יח) התירו. ואי נימא דהמצווה היא בשמיעת הקול, כפי שפסק הרמב"ם (שופר א, ג), ממילא עולה שהשופר הוא רק הכשר מצווה. נמצינו למדים דשרי לקחתו בשביל לתקוע, משום דניחא ליה לאיניש אף להכשר מצווה שיעשו בממונו. אולם ניתן לדחות ראיה זו, כי בשופר אף ההכשר מצווה כתוב בתורה, כפי דביאר בעמק שאלה (שאילתא קסט) וכן האריך בזה הבית מתתיהו (א, ו אות ט). כמו כן, אין גזל[1] בקול (עיין בירושלמי סוכה ג, א. רא"ש סוכה ג, ט. וע"ע בהלכות חג-החג, ימים נוראים עמוד קלו).

לכאורה ישנה ראיה דלא ניחא ליה בהכשר מצווה מהמסופר בגמרא במסכת בבא מציעא (כד, א) במה שהיה אדם שהשתמש בבגד לנטילת ידיים, בבגד של חבירו, וע"כ אמר מר זוטרא, דאדם זה הוא שגנב כוס. ומשמע דאין להשתמש בניגוב ידיים בבגד שאינו שלו, אף דזהו הכשר מצווה. אולם ניתן לדחות ראיה זו, כי הבגד מתלכלך ונמאס אחר ניגוב הידיים, ולכן לא התירו זאת. אך בהכשר מצווה שאינו נמאס שרי.

בעניין שאלתנו, חזיתי דיש אחרונים שהסתפקו בשאלה זו, ויש אשר הכריעו. ראשית, עיין באריכות בנתיבות מרדכי גיפטר (יבמות ה, ב). בספר דעת נוטה (ציצית תשובה תקא) נשאל הגרח"ק, האם אמרינן דניח"ל בדבר שאין בו גוף המצוה אלא הכשר, כגון קרשים או פטיש לבנות סוכה. והשיב "אולי". ועיי"ש בהמשך (תשובה תקג) דהשאל: אם מותר ליטול כלי של חבירו שלא מדעתו לנטילת ידים, והשיב דהוי הכשר מצוה, ומ"מ אם אין אחר יתכן דניח"ל. וכן הסתפק הגרח"ק בספר מועדי הגר"ח (ב, תקמד) לגבי ליקח עגלה לסחוב קרשים (אולם עיין בשו"ת אורחותיך למדני א, קכח. ב, קמה).

בקובץ שערי הוראה (ו עמוד קעד) הסתפק בזה הגרש"א שטרן. בשו"ת בצל החכמה (ו, קכ) העלה דאמרינן כלל זה גם בהכשר מצווה, ועפי"ז התיר ליקח מנורת חבירו. וכ"פ גם בשו"ת באר שרים (ו, פב) דגם בהכשר מצווה אמרינן זאת דניחא ליה ודייק זאת מדניחא ליה לשלם שכר בדיקת חמץ בעצמו. וכן העלה להתיר במכשירי מצווה בשו"ת מעלפת ספירים (א, כז). וע"ע בשו"ת שערי יושר (ג יורה-דעה כב), בשו"ת מנחת שמואל (ג חושן-משפט ב) ובקובץ מוריה (תשרי תשע"ז עמוד רמט בדברי הגר"י ליברמן).

---

[1] אגב גזל, רציתי להעיר כי ישנו גזל אחד חיובי. והוא 'לגזול זמן ללימוד תורה'. דמה שאנו אומרים שצריך האדם לקבוע עיתים לתורה (עיין שבת ל), מבואר בגמרא במסכת ראש השנה (כו, ב) דקביעת הוא מלשון "קבענן פלניא", וביאר רש"י: "גזלני פלוני". ועפי"ז ביאר ההפלאה (מובא בשערי-תשובה או"ח קנו, סק"ב) ד"אף מי שהוא טרוד גדול בעסקיו יש לו לגזול מזה עת ללמוד תורה".

יתרה מכך, מצינו פוסקים רבים שהתירו ליקח גפרור מחבירו בלא רשות בשביל להדליק עמו נר חנוכה. וזהו אף שלקיחת הגפרור, היא הכשר מצווה. וכן התירו ליקח גפרור בשו״ת דברי בניהו (כג, לט), בספר גם אני אודך למו״ר הגר״י ליברמן (עמוד רסט) ובעוד ספרים רבים. וע״ע בספר בית מתתיהו (ג, א) ובגיליון אליבא דהלכתא (פב עמוד קיא).[2]

ואולי ניתן להביא ראיה מדברי הרמ״א (או״ח יד) שכתב: ״אבל אסור ללמוד מספרים של חבירו בלא דעתו דחיישינן שמא יקרע אותם בלמודו״. כלומר, אם לא חוששים לקלקול, מותר. וזה אף שהספר הוא רק הכשר מצווה (בשביל שיוכל האדם ללמוד ממנו תורה), דהרי אין מצווה בגוף הספר. וממילא, כיוון שהספר הוא רק הכשר מצווה, ומותר ללמוד ממנו בלי רשות חבירו אם לא מטעם חשש קלקול. ה״ה בשאר הכשר מצווה דשרי בלי רשות חבירו.[3]

לענ״ד יש להורות דהיכא דברור שלחבר לא אכפת, דיש להתיר. ובוודאי בשימוש בעט לכתוב עמו כמה מילים, של מצוות השבת אבידה, כל אדם היה מסכים. וה״ה בשאר דברים של הכשר מצווה, צריך להבין את המציאות. כלומר, במציאות שהאדם רגיל, היה ניחא ליה בזה, אזי אמרינן דיוכל להשתמש להכשר מצווה (אך בדבר הפוגע ברכוש הזולת, או שלבני אדם אכפת, לא אמרינן).[4]

---

[2] ויתכן דיש להביא ראיה מרש״י עמ״ס סוכה (כה, א) דפטרו מסוכה את מי שהולך להקביל פני רבו. והרי ההליכה היא רק הכשר מצווה. ומשמע דגם להכשר מצווה, אנו מסתכלים עליה דהוי כמצווה.

[3] וראיתי סברא בשו״ת אורחותיך למדני (ז, קפה), ואלו דבריו שם: ״ולענ״ד אף הכשר דהכשר בכלל הכשר מצוה. וכן נראה מפ׳ ר״א דמילה, שאף הכשר דהכשר נחשב כהכשר מצוה, שכתוב במשנה בדף קל. ר״א ״כורתים עצים לעשות פחמין לעשות (כלי) ברזל״. ופירש המאירי שם, ״אמר ר״א שאם לא היה להם איזמל עושין אותו לכתחלה, אפילו היה צריך לכרות עצים לעשות מהם פחמין לעשות ממנו איזמל, עושין את הכל, שהוא סובר שכל מכשירי מצוה דוחין את השבת כמצוה עצמה״. הרי האיזמל עצמו הוא הכשר מצוה כדי לקיים מצוות מילה, וכריתת העצים היא הכשר דהכשר, ועדיין זה בכלל ״הכשר מצוה״ עד כדי כך שר״א סובר שאף מותר לחלל שבת בעבור זה. ואה״נ דלא קי״ל כר״א שמכשירי מצוות מילה דוחין את השבת, מ״מ עדיין יש ללמוד ממנו שהכשר דהכשר בכלל ״הכשר מצוה״. ולכן כשאמרו רבותינו דניח״ל לאינש למיעבד מצוה בממוניה, הם כוללים בזה אף הכשר מצוה, וגם הכשר דהכשר״.

[4] ויל״ע, האם ניתן ללמוד זאת מההיתר של חלק מהפוסקים, ליקח קיטל של חבירו שלא מדעתו להתפלל, כמובא בשו״ת האלף לך שלמה (אורח-חיים ח).

רב. הזכרת ספר שהביא רשימת מראי מקומות

האם כאשר כותב תשובה הלכתית ולוקח מקורות והפניות מספר שליקט ואסף (ואח״כ פותח את הספרים עצמם), צריך להזכיר את שם הספר והוי כחיוב האומר דבר בשם אומרו (אבות ו, ו. מגילה טו) או כיוון דרק אסף ויתכן אף שעשה זאת ע״י תוכנת מחשב (כפרויקט השו״ת או אוצר החכמה ועוד), אין צריך להזכירו דהוא עצמו לא חידש דבר אלא רק הפנה (כגון הספר המפורסם לתהילה פסקי-תשובות על המשנ״ב).

ימחל לי כת״ר ומפאת העומס אענה בקיצור. לעניין הדין של אומר דבר בשם אומרו, היסוד, הטעם והדין, כבר הארכתי בכך לפני שנים בשו״ת אבני דרך כרך א (סימן כז) וכדרכי אינני כופל הדברים (וע״ע בשו״ת אבני דרך יב, רכה).

בשאלתנו, הרי יכל להגיע אל ההפניה/המקורות בעצמו אם היה כותב בתוכנת מחשב או שהיה מחפש. ולכאורה הדבר דומה למי ששמע מפלוני חקירה או סברא או חידוש, ולאחר כמה ימים גילה זאת באחד הספרים הידועים. האם עליו להזכיר בנוסף לשם הספר גם מי שאמר לו החקירה. דהרי מסתבר דהחקירה היא איננה של האדם שאמר לו, אלא היא חקירה המצויה, והאדם לא חידש דבר. ואכן חזיתי דדן בזה בשו״ת מחנה חיים (אבה״ע-חו״מ ח״ב עמוד קנח) ונשאר בזה בצ״ע.

אך ראיתי דהורה החזו״א (בספר ארחות רבנו) דאין צריך להזכיר את הספר, אם הספר הזה מזכיר ספר אחר, וציין דהוי כשמש שמביא לו את הספר. וממילא החיוב הוא רק בציון המקור ולא במי שליקט או אסף. סברא נוספת לכך היא ע״פ מה שמצינו במסכת נזיר (נו, ב) דאמרינן כל שמעתתא דמתאמרא בבי תלתא, קדמאי ובתראי אמרינן, מציעאי לא אמרינן. וממילא אין צריך להזכיר את הת״ח שאמר לו דבר הכותב בראשונים או בשו״ת ידוע וכדומה. וכן ראיתי דהוכיח החכמת שלמה קלוגר (או״ח קנו).

ומובא עוד בחיד״א (מראית-עין פסחים קד, ב) בשם רבי בצלאל אשכנזי שנהוג היה שמזכרים הדבר רק בשם בעל השמועה הראשון (וציין כי לעיתים היו גם מזכירים את כל בעלי השמועות עד שהגיעו לראשון) והחיד״א ביאר דסגי בהזכרת הראשון (וכעין זה איתא בשפת-אמת מנחות יז). וע״ע בזה בשו״ת שמן ששון (ה), בשו״ת משיב דברים (קמז אות ב), בשו״ת באר משה (ד, יט), בשו״ת שאילת יעקב (ב, נא אות ה) ובשו״ת דברי שלום קרויז (ג, רלט).

וממקורות אלו מובן דברי ספר תורת חכם (יד, קצח עמוד רמד) שכתב: ״אם הראה לו חבירו דבר בדברי הראשונים אינו צריך להזכיר את חבירו שהראה לו את דברי אותו ראשון אלא יכול להזכיר אותו ראשון לחוד, והוא הדין אם ראה באחד מספרי האחרונים שהזכיר דברי הראשונים יכול הוא להזכיר דברי הראשונים בלי לציין לאותו אחרון״ (וכן מובא גם בספר מעשה איש ח״א עמוד פו. ובספר אעלה בתמר עמוד מא). אולם אם לא היה מגיע כלל לאותו ספר לולא דברי חבירו (או הספר שליקט), אזי יש להזכירו, והכי איתא בשו״ת ברכות שמים (אורח-חיים נט).

ויש אף שלא הצריכו להזכיר כלל, כיצד הגיע למקור, ומובא בשם הגר״ח קנייבסקי בספר דבר בשם אומרו (ה, א) בשם החזו״א כי מראה מקום אין צריך לומר בשמו. ושכן גם דעת הגר״נ קרליץ. וכן משמע משו״ת אבן ישראל (ט, קסו אות יד). וכ״כ גם בספר שמחת התורה (ט אות ז). ובייחוד כאשר ראה אח״כ את הדברים הללו בתוך מקורם (שו״ת ברכת-יהודה ג ענייינים שונים ז עמוד רמז). וע״ע בזה בספר מאיר עוז (ו, קנו אות ו) ובשו״ת חקי חיים קעניג (א, י. ב, יב אות ג). ונראה דכן משמע גם מדברי שו״ת ודרשת

וחקרת (ו או״ח נח אות ד) במה שכתב לבעל עלון פנינים שהתרעם שאנשים לא מזכירים מקורות שראו בעלונו.

עוד בעניין זה עיין בדברי ידידי הגר״מ גבאי בספרו בית מתתיהו (ד, מו) ובספרו גם אני אודך מתשובותיו (ה, יז). וכן בתשובת גם אני אודך לגר״ח פדלון (ב, נח). וע״ע בשו״ת השואל (ד, מב). אולם אעיר כי צריך כותב התשובה להיזהר שחלילה לא יהא גונב דעתם של הבריות שיחשבו על ידיעותיו העצומות ואכמ״ל.

רג. קביעת חדר ללימוד תורה

מצינו שאדם הלומד תורה בביתו, צריך לקבוע לו מקום מיוחד לכך (עיין במאירי ברכות ז, ב. בתפארת-ישראל אבות א, טו בבועז). וכתוב בספר קב הישר (נג): "יהיה לו חדר מיוחד לקדושת בית המדרש ממש, ואם א"א לו חדר מיוחד, ייחד בחדרו זוית אחד מיוחד ויקבע שם עיתים לתורה (וע"ע בסוף פרק עב). וחזיתי דכתב בספר דרך חיים למהר"ם די לונזאנו (דף מו, ב) שלפיכך יש לנהוג כבוד באותו מקום כפי שיוכל.

והסתפקתי, במה שזכיתי שיש לי חדר לימוד, אך פעמים רבות בע"ש, מכניסים לחדר זה כביסה רטובה על מתלה, בכדי שלא תעמוד הכביסה בסלון או בחצר הבית. ותהיתי, כמה צריך למנוע זאת.

וכתב לי בזה בעל שו"ת שואלין ודורשין, בהאי לישנא: "אני לא בטוח שיש למקום קדושה, כגון שלא לדבר שם דברי חולין או שלא לעשות במקום קפנדריא וכדו'. מ"מ אין לנהוג במקום מנהגי ביזיון. ויתכן שכדאי להימנע מלתלות כביסה במקום. ויתכן שבשעת הדחק שאין מקום אחר, אפשר להקל".

והרחיב לי בזה בעל שו"ת ארחותיך למדני, ואלו דבריו:

> כתוב בדרך חיים (דף מו, ב): "...שיקבע אדם מקום לתורתו ולגירסתו בביתו חדר מיוחד, או לפחות פנה אחת מהבית, וינהג כבוד באותו מקום, כפי מה שיוכל, וישמרהו מצואה ומי רגלים, **ולא יעשה בו צרכיו**, כיון שהוא גורס שם...". **ולכאורה** י"ל שאף הכנסת הכביסה רטובה על המתלה בכלל "ולא יעשה בו צרכיו". ויש לדמות זה למ"ש בירושלמי מגילה (פ"ג ה"ג): "א"ר חייה בר בא ר' יוחנן מיקל לנשייא **דשטחין בגדיהון** על אוירא דבי מדרשא". ופירש הפני משה שם: "היה מקלל להנשים השוטחות בגדיהן על מקום אויר דבי מדרשא לפי שנראה כמבזה קדושתיה". לכן אף בנד"ד י"ל שזה בכלל "כמבזה קדושתיה".
>
> אלא כתב מרן (קנא, ב): "ויש אומרים שמה ששנינו בקדושת בתי מדרשות רוצה לומר של רבים דומיא דבית הכנסת, אבל יחיד הקובע מדרש בביתו לצרכו **אין לו קדושה כל כך**". ופירש הלבוש (שם באות א): "אבל בית המדרש שיחיד קובע לעצמו בביתו אין בו קדושה כל כך, מ"מ גם בו **לא יקל מאד** שהרי אמרו ז"ל אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה". נראה שהאיסור הוא רק מה שבכלל "לא יקל מאד", דהיינו שיש ממש בזיון בזה, משא"כ סתם פעילויות רגילות שאין חשש בהן.
>
> ולפי זה מובן מ"ש הדרך חיים "וישמרהו מצואה ומי רגלים", שזה בכלל "לא יקל מאד". אלא עדיין צריך לפרש מ"ש הדרך חיים "ולא יעשה בו צרכיו", ואין לומר שזה כעין מ"ש בשבת קנ: "האמר רבי אלעזר בן אנטיגנוס משום רבי אליעזר בן יעקב אסור לו לאדם **שיעשה חפציו** קודם שיבדיל... א"ל ר' אבא לרב אשי במערבא אמרינן הכי המבדיל בין קודש לחול **ועבדינן צורכין**", דהיינו כל צרכי אדם בכלל מ"ש הדרך חיים "ולא יעשה בו צרכיו", שזה אינו, כיון שרק "לא יקל **מאד**" אסור, משא"כ שאר צרכיו.
>
> ולכן נראה לפרש דברי הדרך חיים לפי מ"ש בפסחים (קט, ב): "והתניא לא יאכל אדם תרי, ולא ישתה תרי, ולא יקנח תרי, **ולא יעשה צרכיו** תרי". ופירש"י והרשב"ם שם: "ולא יעשה אדם צרכיו – תשמיש". וזה כמ"ש בגמ' (שם דף קי, א): "לא יעשה צרכיו

תרי אמאי נמלך הוא, אמר אביי הכי קאמר לא יאכל תרי וישתה תרי ולא יעשה צרכיו אפילו פעם אחת דילמא חליש ומיתרע". ופירש הרשב"ם: "נמלך הוא - דתשמיש ראשון גמרה ביאתו ובטל תאותו. הכי קאמר לא יאכל תרי. ויעשה צרכיו אפי' פעם אחת כלומר אדם שאכל זוגות יזהר בעצמו שלא **ישמש מטתו** אחרי כן עד זמן מרובה דילמא חליש מחמת תשמיש ואיידי דבזוגות קאי מיתרע מזליה".

נרי הפירוש של "ולא יעשה צרכיו" הוא תשמיש המטה. ולכן הכי יש לפרש דברי הדרך חיים, דהיינו "וישמרהו מצואה ומי רגלים, ולא יעשה בו צרכיו (תשמיש המטה)". וזה אתי שפיר לפי מ"ש הלבוש הנ"ל "לא יקל מאד", שתשמיש המטה בכלל זה. **וראיתי** בפירוש רבינו יהודה אלמדארי בפסחים שם, שכתב "ולא יעשה צרכיו - פירוש תשמיש נקביו". ולפי פירוש זה ג"כ יש לפרש דברי הדרך חיים "וישמרהו מצואה ומי רגלים, ולא יעשה בו צרכיו (תשמיש נקביו)".

ולפי זה אין לחוש בנד"ד אם האדם רוצה להכניס לחדר זה כביסה רטובה על מתלה, כיון שאין זה בכלל "לא יקל מאד". וכ"ש לפי מ"ש בירושלמי שם: "רבי יהושע בן לוי אמר בתי כנסיות ובתי מדרשות לחכמים ולתלמידיהם". ופירש הפני משה "שעושין בהן תשמישי צרכן".

ויש לצרף לזה סברה אחרת. כתוב מרן באו"ח (רמב, א): "מתקנת עזרא שיהיו מכבסים בגדים בה' בשבת מפני כבוד שבת". ופירש המ"ב (שם, סק"ה): "אבל לא בערב שבת כדי שיהיו פנוים להתעסק בצרכי שבת". ויש סברה לומר שבזה"ז שיש לנו מכונת כביסה, שאף בערב שבת מותר לכבס בגדים מפני כבוד שבת. וכן ראיתי באורה ושמחה (הל' שבת ל, ג) שכתב "והא דלא יכבס ביום שישי הוא כדי שיהיו פנויים להתעסק בצרכי שבת כמו שכתב במג"א (סי' רמב), [ועיי"ש שאסור לכבס ביום שישי, **ואפשר דבזמנינו שמכבסים במכונה יש להקל**]". וכן מתיר באבני ישפה (א, מט), שבט קהתי (ב, קד, ד) ולקראת שבת (ח"א ב, ו). אלא יש אוסרים כמ"ש בחוט שני (שבת ח"א עמ' נא), באז נדברו (ח, מ, ב), פסקי תשובה (ח"ג עמ' רנה) ועוד. ונראה שכת"ר סבר כמתירים. לכן מצינו שמ"ש כת"ר "אך פעמים רבות **בע"ש**, מכניסים לחדר זה כביסה רטובה על מתלה", שזה בכלל מצוה לכבוד שבת וכדי לקיים תקנת עזרא. ולכן יש לדמות זה למ"ש מרן (קנא, א) לגבי בתי כנסת "ואין מחשבים בהם חשבונות אא"כ הם של מצוה". וכן מצינו שיש מתירים לעשות סעודת מצוה בבית הכנסת. ואף שיש לחלק מ"מ לגבי חדר בביתו ש"אין לו קדושה כל כך", כמ"ש מרן הנ"ל, נראה שיש להקל.

וכן הוא, שהרי כתב הערה"ש (קנא אות ז): "יש אומרים דמה ששנינו בקדושת בתי מדרשות אינו אלא של רבים, כמו בית הכנסת. אבל יחיד הקובע חדר בביתו למדרש, ולצרכו שילמוד שם אין בזה קדושת בית המדרש. ואין שום ספק בזה, שהרי תחילת בנייני היתה לבית בעלמא. וגם עתה שייחד חדר זה ללימודו **לא כיון להקדישו כלל בקדושת בית המדרש**. ואינו צריך תנאי מפורש על זה, דסתמא כן הוא". ולכן יש לאזיל בכל זה לקולא. כן נראה לענ"ד.

רד. בקשה על יראת שמים

במה שראית אותי מבקש ברכה מהרב... שאזכה ליראת שמים, ותמהת כיצד, והרי שנינו בגמרא בברכות (לג, ב): "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים"[1] (וממילא הוי תפילת שוא).

עיין בזה בדברי המהרש"א עמ"ס שבת (ח"א דף קנו, ב ד"ה ובעי') שכתב: "גם שהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, מכל מקום יבקש אדם רחמים על כך, ובדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו, ומן השמים מסייעין אותו", וכן שנינו (מכות י, ב) דבדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו, ואם רוצה לטהר מסייעין לו (יומא לט, ב), ונראה דזהו אף ע"י שמבקש יראת שמים. וע"ע בזה בספר פרדס יוסף (ראש השנה עמוד קיב).

ובספר ברוך שאמר לבעל התורה תמימה (עמוד רסה) הביא ע"פ הגמרא הנ"ל ביומא דהבא לטהר מסייעין לו, כלומר כי רק ההתחלה והיסוד צריך להיות בידי האדם, אבל אין שהתחיל אז מסייעין לו מן השמים. וע"ע באריכות בזה בספר רבבות ויובלות (ד, קנו).

וחזיתי בשו"ת ברכת ראובן שלמה (יא, י שיצא ע"י מכון גם אני אודך) שדן מדוע אומרים בברכת החודש פעמיים על יראת שמים, וציין דבתחילה אנו מבקשים בענייני הגוף ובקשתנו הינה שנוכל לייחד כל גופינו ליראת שמים. והשני הינו יראת שמים להתגבר על יצר הרע (וע"ע בספר גם אני אודך לגר"מ חליוה טז, יח אות ב).

אגב, אציין כי בספר שלמי ברכה (עמוד ג) כתב לגבי מאה ברכות ביום שהגמרא במנחות (מג, ב) דורשת מהפסוק (דברים י, יב): "מה ה' אלוקיך שואל מעמך כי אם ליראה את ה' אלקיך", אל תקרי מה אלא מאה. שהגרשז"א היה מוסיף ודורש "כי אם ליראה", שעל ידי המאה ברכות, זוכים ובאים למידה זו של יראת ה'.

---

[1] ואם תתמה מדוע אמרינן "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", והרי מצינו בגמרא בכתובות (ל, א), בבבא בתרא (קמד, ב) ובעבודה זרה (ג, ב) ד"הכל בידי שמים חוץ מצינים ופחים". ויתכן למימר ע"פ מה ששנינו בגמרא במסכת קידושין (לד, א): "אמר רבי יוחנן אין למדין מן הכללות ואפילו במקום שנאמר בו חוץ", עיי"ש. ואעיר כי בספר מי השילוח כתב שקרח טען "שהכל בידי שמים אפילו יראת שמים".

רה. "וזרעו מבקש לחם"

המתבונן היטב בחז"ל יראה כי הלחם תופס מקום מרכזי. כאשר דוד לא מגיע לסעודת ראש חודש עם שאול נאמר (שמואל א כ, כז): "מדוע לא בא בן ישי גם תמול גם היום אל הלחם". ברור לכולם שהיו עוד מאכלים בסעודה, אך דווקא הלחם תופס מקום מרכזי. וכן מוזכר שם (שמואל א כ, כד): "וישב המלך אל הלחם לאכול". וכן מצינו שבועז אומר (רות ב, יד) "גשי הלם ואכלת מן הלחם". ונאמר במדרש כי אין הלום אלא מלכות. ומוסיף שם המדרש "זו לחמה של מלכות". ולפי"ז מובן מדוע דוד המלך לקח מנוב עיר הכהנים לחם, כי רצונו היה במלכות. וכן מצינו ששאול לפני שנמשח למלך קיבל משמואל ג' אותות (ש"א פ"י) ואחד מהם הוא לחם.

הלחם יכול לתאר את השלמות, את המלוכה, את השאיפה של האדם. כפי שמצינו בפרשת תרומה (כה, ל): "ונתת על השולחן לחם פנים", וע"ש ברש"י שביאר: "סימן לכתר מלכות שהשולחן שם עושר וגדולה כמו שאומרים שולחן מלכים". אך כדי שהלחם יהיה מלכות אמיתית, צריך לדעת דזה מנין מקורו של הלחם, מקורו של המלכות. "נותן לחם לכל בשר", הנותן את הלחם, את המלכות, את התפקיד, זה לא האדם, זה מאת הבורא.

אולם לצערנו ידוע שיש אנשים המפתים לקחת מלכות ע"י לחם שהוא איננו אמיתי, כפי שנאמר במשלי (כג, ג): "אל תתאו למטעמותיו והוא לחם כזבים". בלי שמבינים מנין מגיעה המלכות. וע"כ ניתן לומר בדרך המליצה את דברי הגמרא בהוריות (יג) כי פת שלא נאפתה כל צרכה גורמת לשכחה, היינו גורמת לצרות. וכאשר אין הכנה נכונה למלכות, כפי שהלחם יכול להחמיץ כך המלכות היא תופחת ומחמיצה מגאווה. ובסוף היא מתקלקלת ונזרקת. הגיע הזמן שאנו וילדינו נקבל לחם אמיתי, נקבל מלכות, ועל כך נאמר בכוונה "וזרעו מבקש לחם" (אינני בא לחלוק ולומר כי אנו מבקשים גם פרנסה, אך מחכים כבר למלכות אמיתית).

רו. כוח הדיבור

הנביא ישעיה (טז, ט) אומר: "עַל כֵּן עַל בַּחוּרָיו לֹא יִשְׂמַח אֲדֹנָי וְאֶת יְתֹמָיו וְאֶת אַלְמְנֹתָיו לֹא יְרַחֵם כִּי כֻלּוֹ חָנֵף וּמֵרַע וְכָל פֶּה דֹּבֵר נְבָלָה". ועל המציאות של פה דובר נבלה, דורשת הגמרא במסכת כתובות (ח, ב) כי "כל המנבל פיו ומוציא דבר נבלה מפיו, אפילו נחתם לו גזר דינו של שבעים שנה לטובה נהפך עליו לרעה".

ואם נתבונן לעומק במשמעות "נבלה" וגזר דין שבעים שנה. נוכל להבין מסר גדול לחיינו. את המילה נבלה ניתן להסביר בכמה אפשרויות. אפשרות אחת, כמו צמח נובל, היינו דבר שהיה לו חיים, וחייו הסתיימו. בעבר הוא פרח, צמח, שגשג. וכעת הוא נגמר, מת, חדל מלהתקיים, נבל. אפשרות אחרת של המילה נבלה, היא בהמה טהורה שמתה.

על פי זה אומרת הגמרא כי שמנבל את פיו הרי הוא לוקח את כוח החיים ומוריד אותו, גורם לו לאבדון. מעתה נוכל להבין, מדוע נקטה הגמרא דנחתם דינו של שבעים שנה. דהרי זהו המספר שמבטא את חייו של האדם, כפי שנאמר בתהלים (צ, י): "יְמֵי שְׁנוֹתֵינוּ בָהֶם שִׁבְעִים שָׁנָה וְאִם בִּגְבוּרֹת שְׁמוֹנִים שָׁנָה". לאור זאת, אדם המנבל את פיו, באים חז"ל ואומרים לו כי טעה בדרכו, מסלול חייו שגוי, חבל שיצא לדרך.

תפקיד פיו של האדם להוציא דברי חכמה, כבר אמר השלמה המלך במשלי (י, יא) "מקור חיים פי צדיק". וממילא דברי התורה שהאדם מדבר (משלי ד, כב) "חיים הם למוצאיהם", ועל כך דורשת הגמרא במסכת עירובין (נד, א): "אל תקרי 'למצאיהם' אלא "למוציאיהם בפה" (ועיין בבן איש חי בתחילת פרשת בראשית, במשל והנמשל שמביא לגבי הפה). וע"ע בליקוטי מוהר"ן (יא). ולפי"ז נוכל לומר כי החיים באים לידי ביטוי רק כשמוציאים אותם מהפה. ולכן כ"כ חמור להוציא דברי נבלה, וכ"כ חשוב להוציא דברי תורה. אגב, עפי"ז מובן כי מה שיכול לתקן עונש מיתה זה רק דברים חיובים בפה. וממילא מובן מדוע כאשר היתה מגפה, תקנו לומר מאה ברכות ביום (עיין בטור או"ח מו, ג).

מעתה נוכל להבין כיתד העולם מתקיים "כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל **מוצא פי** ה' ". הקב"ה מקיים את העולם ע"פ הדיבור, ואנו צריכים להדמות לו (עיין גמרא סוטה יג). ותפילתנו שנדע לחבר "לרוח ממללא" (אונקלוס בראשית ב, ז), לרוח איתנה של דיבור של "נשמת חיים".

רז. קבלת אשי ישראל – הרוגי מלכות

אומרים אנו בכל יום בתפילת שמונה עשרה "ואשי ישראל ותפלתם מהרה באהבה תקבל ברצון". ופעמי רבות נשאלנו למה הכוונה באשי ישראל. ומהי העבודה ש"תקבל ברצון".

הטור (או"ח קכ) מתייחס לכך, ואומר: "ואשי ישראל וכו' אע"פ שאין עתה עבודה, מתפללין על התפלה שהיא במקום הקרבן שתתקבל ברצון לפני השם יתברך. ובמדרש יש מיכאל שר הגדול מקריב נשמתן של צדיקים על המזבח של מעלה ועל זה תקנו ואשי ישראל. ויש מפרשים אותו על מה שלמעלה ממנו והכי פירושא והשב העבודה לדביר ביתך ואשי ישראל ותפלתם תקבל ברצון תחלת דבר הוא".

הבית יוסף (שם) מציין כי המקור הוא בתוספות במנחות (קי, א ד"ה 'ומיכאל'), ומבאר כי אנשי ישראל הנקרבים על ידי מיכאל "דהיינו נפשותיהן שהן עצמן נקרבות על ידי מיכאל". כלומר, אותם קורבנות, הדם שעמ"י מקריב ע"י מיכאל השר הגדול, את זה יקבל הקב"ה ברצון. אם נתבונן לעומק בדברים, נראה כי המקור לכך הוא מדרש אלה אזכרה שם מצוין כי אותם עשרת הרוגי מלכות באים ככפרה על מכירת יוסף. ומשמע במדרש דזה כל המתים על קדושת השם, ובלשון שם איתא: "א"ל נפשות של צדיקים אנו מקריבים עליו. ובכל יום, א"ל מי מקריב אותם, א"ל מיכאל השר הגדול". ובהמשך שם:

> ובזמן שהיה ביהמ"ק קיים היה כ"ג מקריב ומקטיר למטה ומיכאל כנגדו מלמעלה מקריב ומקטיר, וכשהחריב ביהמ"ק אמר הקב"ה למיכאל, מיכאל, הואיל והחרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי ושוממתי את מקדשי והרסתי את מזבחי, אל תקרב לפני לא בדמות שוורים ולא בדמות כבשים. אמר לפניו רבש"ע ובניך מה תהא עליהן? א"ל הקרב תקריב לפני זכיותיהן ותפילותיהן ונשמות של צדיקים... ואני מכפר עוונותיהן של ישראל.

כלומר מה שאנו אומרים בתפילה, היא בקשה שהכפרה הזו (שהיא כה קשה), בהקרבת צדיקים (ואנשים שמתו על מסירות וקידוש השם), תתקבל ברצון לפני בורא עולם. ובכך יכופר לעם ישראל. ואציין כי הסיבה שדווקא מיכאל עושה זאת, כי מיכאל הוא סנגורם של ישראל, מיכאל מבטא את מידת החסד (ולכן אומרים: מימיני מיכאל). וכבר נאמר על כך בספר דניאל (יב, א): "ובעת ההיא יעמד מיכאל השר הגדול, העמד על בני עמך... כל הנמצא כתוב בספר" (אגב, מהפסוק לאחר מכן רואים כי מיכאל קשור גם לתחיית המתים).

במדרש (כי תצא) נאמר: "ד"א עושה שלום במרומיו, אמר ר"ל מיכאל כולו שלג. וגבריאל כולו אש". ישעיה הנביא מתאר את השלג כתשובה שלמה של עם ישראל: "אם יהיו חטאכם כשנים כשלג ילבינו". כלומר, הנקודה המרכזית של מיכאל היא ליבון עוונותיהם של ישראל. ולכן כאשר מיכאל מעלה את נשמות הצדיקים, הוא מבקש שהכפרה הזו, שהזיכוך, שהטוהר יהיה שלם. "באהבה תקבל" זאת (וע"ע בספר והערב נא ח"א עמוד 114).

ועל כך נאמר בפסיקתא רבתי (פרשה מה): "שובה ישראל עד ה', אמרו לו ישראל, רבונו של עולם אם עושים אנו, מי מעיד שקבלת אותנו? אמר להם: הסניגור שלכם, זה מיכאל". ולפי הדברים שראינו, צריכים אנו ללמוד ולהבין, כיצד עלינו להתייחס לרבנים שנפטרו, לחיילים שמתו על קידוש השם ועוד.

רח. שושנת יעקב צהלה ושמחה?!

יל״ע מדוע הפייטן בחר לומר כי ״שושנת יעקב צהלה ושמחה״, והרי הסוף לא היה כל כך שמח, דהרי אנו נשארנו בגלות, אסתר המלכה נישאה לגוי.

נראה כי נוכל לענות שאלה זו, ע״פ ההבנה מדוע בחר הפייטן בחר ״תכלת מרדכי״, למה דווקא את צבע התכלת ולא בוץ, זהב וכדומה.

התכלת הוא שונה מכל הצבעים, וכבר אומרת זאת הגמרא במסכת סוטה (יז, א): ״מה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונין? מפני שהתכלת דומה לים וים דומה לרקיע ורקיע דומה לכסא הכבוד״ (וכן הוא במנחות מג, ב).

הים בצבע תכלת, אבל רק מרחוק. וכך גם השמים, תכלת מרחוק. תכלת זה מלשון תכלית. תכלת זהו הגוון של האופק. כרגע אסור לאדם למלא שחוק פיו (ברכות לא), אך לעתיד לבוא ״אז ימלא שחוק פינו״.

התכלת מבטא את הכוח האמוני של מדרכי שלא כורע ואינו משתחווה, וזה אף בשיא כוחו של המן. דבר נובע מכוח ה״תכלת מרדכי״, מרדכי רואה את התכלית, מה יהיה בסוף, הוא רואה בעיניו כי מהגלות תצמח גאולה.

עפי״ז נראה דיש לקרוא אחרת את הפיוט: ״שושנת יעקב צהלה ושמחה?!״ (בתמיהה). והתשובה היא ״בראותם יחד תכלת מרדכי״, השמחה היא מצורת ההסתכלות, מראיית העתיד שכבר מגיע.

רט. הערות והארות על ספרים

בעניין לקיחת ויטמינים בשבת. ראיתי את הקונטרס שהוצאתם רשות לרפאות ובתוכו מה שהעלתם לגבי נטילת ויטמינים בשבת. מפאת העומס ולחיבת כת״ר אציין למקורות רבים שדנו בכך בלי להאריך בדבריהם. ונאמר כי פוסקים רבים התירו לקחת בשבת את הויטמינים אם לוקח אותם על מנת לחזק את מזגו (ובייחוד שרי למי שנוטלם בכל יום, דיש רבים שנוטלים באופן קבוע ויטמין c או d), וכפי שהתיר בשו״ת באר משה (א, לג) שצויין בספרכם.

וע״ע בזה בשו״ת ציץ אליעזר (יד, נ), בשו״ת באר שרים (ג, מג אות ד), בשו״ת אגרות משה (אורח-חיים ג, נד), בשו״ת תשובות והנהגות (ג, קד. ה, צד), בשו״ת אור לציון (ח״ב לו, י), בשו״ת משנת יוסף (ט, צד אות ג), בשו״ת עמק הלכה (א, כג), בספר מנוחת אהבה (כא, קו), בשמירת שבת כהלכתה (לד, כ), בספר חזון עובדיה (שבת ח״ג עמוד שסג. בהליכות עולם ח״ד עמוד רז), בילקוט יוסף (שבת ח״ד שכח, נה), בספר השבת והלכותיה (נ, ז), בספר חבל נחלתו (יא, י), בספר פסקי מנחת חן (ח״א עמוד סט), בשו״ת דברי בניהו (יד, כג) ובספר גם אני אודך לגר״מ פרנקל (א, מו. א, מח).

ואפנה לעוד כמה מקורות שלעת עתה לא עיינתי בתוך ספרם שגם דנו בזה: בשו״ת משנה הלכות (ד, נא), בשו״ת אז נדברו (ו, עב), בשו״ת שבט הלוי (ח, פב), בשו״ת שרגא המאיר (ב, מ) ובספר פסקי תשובות על המשנ״ב (שכח אות סב).

ונציין כי מצינו מחלוקת גדולה, האם מותר לשים ויטמינים תחת המיטה. דבשו״ת שבט הקהתי (ד, רב) החמיר. ואילו בשו״ת מציון תצא תורה (א, רצד) התיר. וע״ע באריכות בזה בגיליון וישמע משה (פרשת נשא שנת תשע״ה).

רי. הערות ותוספות לשו"ת אבני–דרך, בתוספת הערות מתלמידי חכמים

בעניין שימוש במדבקה למניעת הריון בשבת (א, נח): ראשית בעניין היתרונות והחסרונות של המדבקה עיין בספר פוע"ה (ח"ג עמוד 385). לגבי השימוש בשבת, ע"ע בשו"ת אשר השיב (ח"א עמוד קנ) דהתיר. וכן ראיתי דבמכון התורה והארץ כתב הגר"י אריאל: "אם ההדבקה אינה מלווה בתלישת שער או בקריעה נראה שניתן להדביקן בשבת". וע"ע בתשובתו בשו"ת באהלה של תורה (ה, לא).

בעניין שכחה (ב, ל): ציינו שם סגולות לזיכרון, ואחת הסגולות שציינו בשם האגרא דפרקא (פו) היא הסתכלות על צדיק. עוד לגבי ראיית צדיק דמועילה לזיכרון. על הפסוק בשמואל (א טז, יב): "והוא טוב רואי", נדרש בויקרא רבה (כ, א. וכן בקהלת-רבה ט, א): "אמר רב יצחק טוב רואי בהלכה כל הרואהו נזכר לתלמודו". וכן הובא מקור זה כראיה לזיכרון גם בספר מדבר קדמות לחיד"א (מערכה ד אות י) ובספר הזכרון לגרח"ק (אות כג).

וכ"כ כי הסתכלות על צדיק היא סגולה לזיכרון בספר טעמי המנהגים (עמוד תקיז בשם זקוקין דנורא), בספר תורת חכם (ח"א עמוד תצז בהערה), בקונטרס זכרון בספר (ב, סקכ"ג), בספר פסקים ותשובות (רמו אות טז עמוד רסח), בספר למען תזכור לגר"מ שעיו (ג, יג עמוד קג) ובשו"ת אבי בעזרי (א יורה-דעה לח). וע"ע בספר תורת חיים (פרשת כי-תשא ד"ה 'ולא יראה') ובספר גם אני אודך לגר"מ חליוה (כז, כה).

בעניין קשירת נעליים לאשה (ג, א): אציין דראיתי כמה פוסקים נוספים שציינו דתקשור את נעל שמאל תחילה והכי איתא בשו"ת דברי בניהו (ג, ב) ובספר הליכות בת ישראל (יד הערה נז). ויש שהעלו דתקשור את ימין תחילה ובהם בספר הליכות ביתה (א הערה יד), בספר חכו ממתקים (ח"א עמוד רל) ובשו"ת ברכת יהודה (ח אורח-חיים א).

בעניין נטילת ידיים אחר תרומת דם (ג, ח): בספר ויכתוב מרדכי (עמוד שנג) השיב הגרח"ק דטוב שיטול. ובספר נקיות וכבוד בתפילה (אות לט) השיב הגרח"ק על בדיקת דם דנכון ליטול וכן נקט בלקט הקמח החדש (א, סקפ"א). אולם בהליכות שלמה (תפילה כ, סקל"א) נקט להקל בזה. וכ"כ בשו"ת אור יצחק (א, ז), בשו"ת מנחת דניאל (א, א) ובשו"ת באר חיים לגרח"י רויטמן (יט). והוסיף לי ידידי **הרה"ג מתתיהו גבאי** מקורות רבים בזה, והפנה לשו"ת באר שרים (ז, ד אות ג), שו"ת ברכת יהודה (ב, ב), שו"ת שערי יושר (ג, ב), שו"ת מחקרי ארץ (ו, יח), שו"ת ודרשת וחקרת (א, ד), שו"ת תשובות ישראל (ה, א), ספר מאיר עוז (ח"א ד, יט אות לה), ספר דור המלקטים (הלכות סכנה יורה-דעה קטז עמוד 187), ספר בדמיך חיי (עמוד פד), ספר תורת היולדת (סב הערה ב), ספר מנחת גדעון (ח"א ט, ו), שו"ת ישא יוסף (א, א), ספר שמירת הגוף והנפש (נד הערה מא. קלג הערה ג) ושו"ת דברי בניהו (לה, ב).

בעניין עיטור האמה המיועדת לזכר לחורבן (ד, עח, ב. יג, רלז עמוד 528): ע"ע בשו"ת ערוגת הבושם (ב אורח-חיים קעט), בשו"ת התעוררות תשובה (ג, שסג), בשו"ת יד חנוך (יח), בשו"ת ויצבור יוסף שוורץ (יד אות יב), בשו"ת משנה הלכות (ה, עג), בשו"ת קנין תורה (א, קיג. א, קיז), בשו"ת אור לציון (ח"ג ל, א),

בשו"ת חיי הלוי (י, פו אות ז), בשו"ת חשב האפוד ביטון (א, פ), בשו"ת אורן של חכמים (א, נד), בשו"ת דברי פנחס (א, מא אות ט), בשו"ת אבני לוי (א, לב), בספר עריכת השלחן (ח"ח תקס, ה), בשו"ת מחקרי ארץ (ח, קז), בספר נזר החיים (עמוד רלג), בספר פנינת המקדש (א, סג), בקובץ מנורה בדרום (ט עמוד מו), בשו"ת מקדש ישראל (ביהמ"צ הנדמ"ח עמוד קנב), בספר אוצרות אורייתא (עמוד תקלג), בספר גם אני אודך לידידי הגר"מ גבאי (ו, ו אות ה) ובספר בית מתתיהו (ה סו"ס ד).

בעניין קופסת אתרוג נאה (ד, קיב): הוסיף לי בזה הרה"ג **מתתיהו גבאי** מקורות נוספים אם יש בזה הידור מצוה. בספר שמחת מרדכי (עמוד תד) השיב ע"ז הגרח"ק מסתבר, ע"ש. ועמש"כ בספר משנת יוסף (מועד סי' ד אות ג), בשו"ת נהרות איתן (ד, כז), בספר חשוקי חמד (סוכה מה, א. יומא לט, א), בספר סוכת חיים (ארבעת המינים עמוד רצז), בספר מנחת אשר (סוכות סי' מג), בספר בית היין יונגרמן (לה), בספר מעדני יום טוב (ז, נח), בספר נתיבי המנהגים (סוכות עמוד של), בספר הליכות משה (שבת כד, ד), בספר ברכת אברהם (סוכה יא, ב), בספר שמחת חיים (יומא ע' סח) ובקובץ עץ חיים (אלול תש"פ עמוד תפד).

בעניין הסתכלות על אדם רשע (ה, עח): בש"ך (חושן-משפט יז, סקי"ג) כתב בשם ספר חסידים כי אסור להסתכל בפני בע"ד כשטוענים, משום דאסור להסתכל בפני רשע. וכ"כ בשפת אמת (אבות א, ח).

בקובץ ווי העמודים (גיליון נב, מעשה חושב, סי' יז, עמ' עא) כתב הגר"י זילברשטיין בעניין הסתכלות בפני אדם רשע, וכתב שם מרבינו יונה (שערי-תשובה שער ג אות קצג) דהטעם שאין להסתכל בדמות רשע הוא משום חיבור לרשע, והכי איתא בשע"ת: "המתחבר לרשע... לא דיו אשר לא יוכיחוהו בשבט פיו והרחק ירחיקהו אבל כמו חבר יקריבהו, והצדיקים מאוס ימאסוהו את הרשע... ואמרו אסור להסתכל בדמות אדם רשע... וכבר הקדמנו להודיעך באר היטב, כי רבו דרכי מות הנמצאים אל המתחבר לרשע". וכן עולה מהארחות צדיקים (שער החניפות) דהאיסור להסתכל בדמות רשע הוא משום התחברות לרשע. ומבואר שם כי בחוש הראיה יש כח לחבר את האדם לדבר שהוא רואה, והביא דכ"כ המהר"ל בנתיבות עולם (נתיב הצדק, פ"ג): "לכן אסור להסתכל בצלמו של רשע, כי אם יביט בו, יהיו עיניו מתחברים על הרע".

וכ"כ בתורת חיים (סנהדרין צ, א) ובחת"ס בתורת משה (פרשת בלק, ד"ה 'כסה את עין'). ועפי"ז כתב הגר"י זילברשטיין: "לכאורה לפי הטעמים הנזכרים לעיל, שהאיסור הוא משום התחברות לרשע דרך כח ראיית העין, או משום שיש בזה בזיון לצלם אלוקים, או שיש בפני האדם צלם לטוב ולרע, לכאורה האיסור הוא רק בראיית הפנים בעצמו, ולא בראיית תמונתו". וכן מובא בשו"ת שיח חיים לגר"ח מלין (עמוד קעב) בשם הגר"ח קנייבסקי כי האיסור להסתכל על אדם רשע הוא רק כשרואהו במציאות, אך בתמונה אין איסור. וכן משמע גם מדברי הגר"א נבנצל (שו"ת מציון תצא תורה א, פה-פו). וכן העלה גם בספר רבבות ויובלות (ג, רנג עמוד תקטז). וע"ע בשו"ת להורות נתן (ו, ס).

וע"ע בהנהגות ופסקים ממרן הגרי"ח זוננפלד זצ"ל (עניינים שונים, סעיפים ה-ו) שהובא משמו: "האיסור להסתכל ברשע הוא דוקא בפניו, ודוקא אם אין לו צורך לדבר עמו, אבל אם צריך לדבר עמו או צורך אחר מותר להסתכל בפניו". ומקורו משו"ת שלמת חיים (עניינים שונים, סי' קח). ואגב ציין שם דמותר להסתכל בפני אדם רשע אם כוונתו להחזירו בתשובה (וע"ע בספר מנחת שמואל כאשכראמן ח"ב עמוד ערב). וע"ע בקונטרס חמדת חיים מלין (עמוד רפ אות תקמג).

בעניין ספר תורה שנפל (ו, קמג): ע״ע בספר מסורת משה (ד עמוד רצד) דנקט דגם בספר תורה פסול שנפל צריך להתענות, וכן גם דעת שו״ת מהרש״ם (ב, קיג). אך יש סוברים דא״צ להתענות והכי נקט הגר״ש רוזבסקי כמובא בספר כאיל תערוג (גדולי-הדורות עמוד תקעז). וע״ע בזה בבית מתתיהו (ד, מה אות ד) ובקובץ מה טובו אהליך יעקב (טו עמוד רג). ואגב, ראיתי בשו״ת חיי הלוי (י, ח אות י) שהביא מספר נתיב מצותיך (נתיב אמונה שביל ה אות ב) כי שני דפי גמרא עם פירוש הרא״ש מועיל יותר מתענית, ע״ש.

בעניין לועג לרש במקום מצווה עוברת (ו, קנח): העלנו שאם מזדמנת לו ברכה על ברקים, רעמים, קשת וכו׳ והוא נמצא על יד קבר, יברך. כיוון דהיא מצווה עוברת יקיימנה בבית הקברות. אך כאשר מיירי במצווה גלויה (כציצית, תפילין וספר תורה) אין לקיימה בד׳ אמות. וציינו דיכול לברך ברכת ברקים, רעמים וכו׳ בתוך ד״א של מת, ויעשה זאת על ידי שיאמר שזכות הברכות תהיה לזכות הנפטר, דכיון דהוי לכבודו שרי (ולפוסקים אחר הרמב״ם נ״ל שלא יברכו כלל, וה״ה שלא יהרהרו). וכן העלו גם בשו״ת מעלפת ספירים (ב, כג) ובספר חבל נחלתו (יח, ב) דיש לעשות את המצווה העוברת. וכ״כ דיברך בשו״ת משנת יוסף (יג, עא אות י), בשו״ת מעשה אפוד (א, לג) ובשו״ת מעגלי אליהו (ג אורח-חיים לא). אולם בספר שער העין (עמוד תמ) כתב הגר״ח קנייבסקי שירחיק ד״א ויברך. ובספר עורה כבודי (ברכת הגומל עמוד קב) כתב הגר״א נבנצל דלא יברך ע״י הקבר ברכת הרעמים והברקים. וע״ע בשו״ת שערי חיים רוטר (א, מג), בקובץ אליבא דהלכתא (לח עמוד ק), בספר בית מתתיהו (ב, ה) ובשו״ת ארחותיך למדני (ז, יח).

בעניין שושבין גוי (ו, קפג): בעקבות מספר שאלות שנשאלתי לגבי כלה גיורת שאמה גויה, הוסיף: בחופה כזו, אין לאמא (הגויה) לתת לכלה את כוס היין (משום יין נסך). ואם היין מפוסטר הוי מחלוקת גדולה ולמקלים יש על מי לסמוך[1]. ולענ״ד הטוב ביותר הוא, אחר שהרב מסדר הקידושין מברך ונותן לחתן, יקח הרב את הכוס מהחתן ויושיט הכוס ישירות לכלה. אולם, אם היין מבושל, יכולה האמא (הגויה) לתת לכלה (דבזה לא החמירו כמפורש בגמרא במסכת עבודה-זרה ל, א. ובשולחן-ערוך יורה-דעה קכג, ב. בש״ך סק״ו. בשו״ת אבני-נזר יורה-דעה קטז אות ד. ועיין בספר אהל יעקב הלכות יין נסך עמוד ט דמנה ד׳ טעמים להיתר יין מבושל).

כמו כן, הכלה בעת שהולכת לטבול, לא תכנס עם אמה הגויה למקום המקווה, אלא האמא תמתין מחוץ למבנה. דפסק הרמ״א (יורה-דעה קצח, מח): ״ויש לנשים ליזהר כשיוצאות מן הטבילה שיפגע בה

---

[1] בשו״ת מנחת-יצחק (ז, סא), בשו״ת אגרות משה (יורה-דעה ג, לא), בשו״ת יביע-אומר (ח יורה-דעה טו. ט, קח אות קלד), בספר חבל נחלתו (יא, ל) ובילקוט יוסף (שבת כרך א ח״ג רעב, לב) הקלו ביין מפוסטר דדינו כיין מבושל. וסברתם כיוון דהגיע לדרגת חום של רתיחה חשיב כמושל (כמובא בדעת ר״י בן גיאת בספר מאה שערים הל׳ קידוש עמוד ג. וכן הוא בשו״ת מעשה הגאונים עמוד עז). וע״ע בספר יין המשומר (יורה-דעה א), בשו״ת שבט הלוי (י, סד), בשו״ת תשובות והנהגות (ב, תא) ובשו״ת דברות אליהו (ו, נד).

אולם בשו״ת מנחת-שלמה (א, כה), בקובץ תשובות לגריש״א (א, עה. וכן הובאה דעתו בחוברת נתיבות-הכשרות אלול תשנ״ב עמוד יג), בשו״ת אור לציון (ח״ב כ הערה יח עמוד קפז) ובשו״ת משנה הלכות (יב, לד) החמירו בזה. וסברת המחמירים היא דע״י פסטור אין היין מתמעט כבבישול (עיין ש״ך יורה-דעה קכג). ועיין בספר אהל יעקב (הלכות יין נסך קכג, כז עמוד לב) דבגלל המחלוקת, לכתחילה יש להחמיר בזה.

אגב אעיר כי בספר בין ישראל לעמים (עמוד קסד הערה 53) ציין דרוב המיץ ענבים בזמנינו מפוסטרים בכלי פתוח בכדי שיתנדף הביסולפיט, ולכן כולי עלמא יודו דהוי מבושל. ובעודי בזה ראיתי מקום להפנות לילקוט יוסף (שבת כרך א ח״ג עמוד תרמז) הדן לגבי מי שמזלזל בגדולי ישראל אם יינו יין נסך, ע״ש (ועיין בזה בשו״ת תשובות והנהגות א, תיג.

חברתה, שלא יפגע בה תחילה דבר טמא או חיה ובהמה. ואם פגעו בה דברים אלו, אם היא יראת שמים תחזור ותטבול (ש"ד וכל בו ורוקח)". ומיירי בדבר טמא הכוונה לגוי או בהמה. ואיתא בשערי דורא (כג) דדבר טמא הוי: כלב או חמור או עם הארץ או עובד כוכבים או חזיר או סוס או מצורע וכיוצא בהן (ועיין בערוך-השלחן קצח, צא ובשיעורי שבט הלוי קצח, מח אות ו).

ואמנם הבלנית רואה אותה ראשונה, ומעיקר הדין סגי בראייתה (עיין בדרכי-תשובה קצח, סקקנ"א. בשו"ת אגרות משה יורה-דעה ד, יח). אך נראה לי דטוב להקפיד (לפחות בטבילה הראשונה של הכלה) דתתן לה אשה יהודיה יד לפני שרואה דבר טמא, כמובא בסדרי טהרה (קצח, סקצ"א) וכן הזכיר זאת בשיעורי שבט הלוי.

בעניין ברכה על במבה (ו, רד עמוד 561): וכן מצינו דכתבו דיברך ברכת אדמה על במבה בשו"ת אבא באהל (ח"ב סי' א עמוד פח) בשם הגריש"א, וכן דעת הגר"ע יוסף כמובא בשו"ת מעין אומר (ח"א עמוד שמח), ביתד המאיר (ניסן תשס"ה עמוד 418). וכ"כ הגר"י יוסף בעין יצחק (ח"ב עמוד תקעג). וכן העלו בשו"ת אבי בעזרי (א אורח-חיים לו) ובספר לוח הברכות לגר"א זכאי. וע"ע בספר הלכה ברורה (ח"י בשו"ת אוצרות יוסף בסוף הספר סי' י), בספר ברכת ה' (ח"ג ז, לו) ובשו"ת הראשון לציון (ח"א סי' יח).

ובספר אדברה בעדותיך (הל' ברכות סי' יב) העלה דיברך על במבה ברכת שהכל, וכן איתא גם בספר הליכות ברכות לגר"א מלכא (רב, לו) ובספר רבבות ויובלות לגר"א גרינבלט (ג, עב עמוד רצה). וע"ע בספר ויאמר משה ארבל (סי' ד) ובקונטרס אבוא אליך וברכתיך (עמוד נה).

בעניין לקדש על בקבוק יין (ו, רד): ע"ע בזה בשו"ת משנת יוסף (יד, קעח), בספר הליכות אבן ישראל (שבת ח"א י, טז), בשו"ת אז נדברו (ח"ו עמוד קנד), בשו"ת בירורי חיים (ו, קכה אות ז), בשו"ת אגרות תורה (אורח-חיים מט), בשו"ת תשובות ישראל (ה, טז), בספר דור המלקטים (שבת ח"א רעא, י אות כג סק"ד), בספר כבוד ועונג שבת (ט הערה ג), בשו"ת עולת יצחק (ב, ק), בשו"ת אדני פז (ב, לא), בספר תפארת ההלכה (עמוד קכג), בספר פרדס יוסף החדש על קידוש והבדלה (אות ריד), בספר שאלת רב (ח"א עמ' שיט) ובספר גם אני אודך לגר"מ חליוה (כט, ח). ותשואות חן לידידי הגר"מ גבאי במקורות.

בעניין הנקה בבית הכסא (ז, ב. ט, קע. טז, רט): בקונטרס גם אני אודך (ב, לה) כתב ע"כ הגר"ח קנייבסקי דאין איסור אבל אם אפשר טוב למנוע. ובשו"ת דברי אור (ג, ג) מסיק דאין להניק בבית הכסא. וע"ע מש"כ בשו"ת שערי יושר (ד, א), בשו"ת מעט דבש (ג, כד), בספר תורת המינקת (עמוד לב), בספר וירא פנחס (עמוד תמא), בספר אוצר הטהרה (יח, ו), בספר פסקי בושם (מז, ג) בשם הקנה בושם ובספר באר לחי (פ"י) כתב הגרח"ק דאין ראוי.

בעניין תשלומין להבדלה במוצאי יום טוב (ז, נג): בשו"ת תורה מציון (עמוד קכה אות קכט) כי "מי שלא הבדיל במוצאי יו"ט, אין לו תשלומין אפילו ביום הראשון שלמחרת". ובספר יום טוב כהלכתו (כו, כא) כתב: "שכח ולא הבדיל במוצאי יו"ט, י"א שיש לו תשלומין עד למחרת בלילה". וע"ע בשו"ת בנין שלמה (ב, כ), בתשובת ר' בצלאל רנשבורג בספר לשון חכמים (עמוד מז, א) ובשו"ת ברכת יהודה (ח אורח-חיים נג).

בעניין קפנדריא בסוכה (ז, קד): בשו"ת שיח חיים (קל) כתב הגר"ח קנייבסקי כי מותר לקצר דרכו דרך סוכה, וכן הובא בשמו גם בספר מועדי הגר"ח (ב, תקע) ובספר בית מתתיהו (ג עמוד קיד). וכן התיר בעל המשנה בלכות (קובץ מה טובו אהליך יעקב גליון ד עמוד פט אות טו).

אולם אעיר כי בספר אגן הסהר לגר"א גניחובסקי (ח"א אות רב עמוד 382) ציין דדין סוכה כבית כנסת "וכמו שאין עושין קפנדריא בבית הכנסת, כמו כן אין עושין קפנדריא בסוכה". וכן העלה גם בספר פסקי תשובות על המשנ"ב (תרלט אות ג הערה 11). וכן הובא גם בחזון עובדיה (סוכות עמוד קכט) ובילקוט יוסף (סוכה עמוד תרעג סעיף ג) וכן הוזכר בנטעי גבריאל (סוכות סג, יב). וראיתי דבשו"ת שיח חיים (עמוד שז) הביא מהגר"א נבנצל לגבי קפנדריא בסוכה ד"מסתבר שאסור". וע"ע בקובץ שערי הוראה (טז עמוד קכז), בספר גם אני אודך לגר"א ליברמן (סוכות סי' כח) ובקובץ המאור (תשרי-חשון תשע"ו עמוד צז).

בעניין רחיצה לפני תפילה (ח, נה): הוסיף לי **הרה"ג מתתיהו גבאי**: כתב לי הגר"ח קנייבסקי כי לצורך התפילה מותר. ועמש"כ בזה בספר אבני ישפה (תפילה ז, ב), בספר אשי ישראל (יג, כא), בספר נקיות וכבוד בתפילה (י, יז עמוד פה הערה 22), בספר שיח תפילה (עמוד תרצג), בשו"ת אז נדברו (ו, מג), בשו"ת שבט הלוי (ט, א אות ב), בשו"ת שיח חיים (תשובה כג) ובספר שמחת מרדכי (עמוד תסו) השיב הגר"א נבנצל להתיר. ואציין כי כן ראיתי דהתיר גם בספר חוט שני (פסח, עניינים שונים אות ה עמוד שז).

בעניין תחנון באולם החתונה (ח, קו): הוסיף לי בזה **הרה"ג יהודה ברכה**, ואלו דבריו: כתב בשו"ע (קלא, ד) נהגו שלא ליפול על פניהם לא בבית האבל ולא בבית החתן ולא בב"ה ביום מילה ולא כשיש שם חתן. ע"כ. וכתב המ"ב (סקכ"ג) בשם האחרונים הטעם שאין אומרים תחנון כשיש שם חתן, משום דמצוה לשמוח עמו השמחה נמשכת על הנלוים אליו. ע"כ. ונראה מקור דבריו מדברי הברכ"י שכתב מנהגנו שלא לומר תחנון בכל ז' "לכבודו". ומ"ש בספר ערוך השלחן (הלכה טו) ובבית החתן לא יאמרו תחנון, שאין לעורר מדת הדין בזמן שמחתו. ע"כ. ומקור דבריו מדברי הט"ז (סק"י). אולם המעיין בדברי הט"ז יחזה דאיהו קאמר הכי לגבי אבל, ואדרבא לגבי חתן נראה הטעם משום שאנו שמחים בשמחתו. ובספר דעת תורה כתב עיין בספר החיים בדין אם בא החתן לבית הכנסת ואינו מתפלל שם דיש לומר נפ"א דדוקא אם מצטרף עמהם לתפלה פטורים, ואף די"ל "באור פני מלך חיים" וחתן דומה למלך, מ"מ כיון שאינו אלא מנהג נראה כמ"ש, אבל ביום חופתו או בבית החתן אף שאינו מתפלל עמהם, א"צ לומר נפ"א. ע"ש.

והנה בספר שלחן העזר (חלק ב דף כו ע"ב סי' ז, סק"ח) הביא את מ"ש בשערי תשובה (קלא סק"ה) בשם הברכ"י (סק"ה) שהמנהג בארץ הצבי כשהנשואין סמוכין לתפלת השחר או לתפלת המנחה בתפלה שהנשואין אחריו איו נפילת אפים, וכתב ע"ז הרב הנז' שהדין נותן שאפילו אם אין החתן שם, מ"מ אין נפ"א, ושכן הוא המנהג [הובא בספר נטעי גבריאל על הלכות נשואין ח"א ח, יז ובהערה כח]. אולם המעיין במקור הדין בספר ברכ"י יחזה היפך מזה, שכתב שמנהגנו שהחתן בא בבוקר לבית הכנסת לבוש והוא כחתן ותיכף אחר התפלה כל העם בלכתם ילכו ארח ברגליו ליכנס לחופה, ובכה"ג נוהגים שלא לומר תחנון. ע"ש. וחזינן מיניה שרק היכא שהחתן נמצא עמם לא אמרינן תחנון, והא לאו הכי י"ל תחנון. ולעיל מיניה (בד"ה הן) כתב שיש נוהגים שלא לומר תחנון רק ביום החופה, ובשאר ימי החופה אומרים, אולם מנהגנו שלא לומר תחנון בכל ז' "לכבודו". ולפ"ז אם החתן לא נמצא באותו מקום, לא שייך למימר בזה שלא לומר תחנון "לכבודו".

ולפי האמור מ"ש בספר מנהגי ירושלים (הלכות נפ"א אות ג) שמנהג עיה"ק ירושלים ת"ו כשעושין נישואין סמוך לתפלת שחרית או סמוך לתפלת המנחה התפלה, אין אומרים נפילת אפים באותה תפלה שעושין הנישואין אחריה. וכ"כ בספר נהר מצרים (הלכות נפ"א אות א) שכן הוא מנהגם. וכ"כ עוד אחרונים. הובאו בספר כה"ח (סק"ע). על כרחך דמיירי שהחתן נמצא שם, שהרי מקורם של דברים הם מדברי מרן החיד"א וכפי המבואר בדבריהם, והתם חזינן להדיא דמיירי שהחתן מתפלל עמהם.

גם בשו"ת רב פעלים (ד או"ח ד) כתב ואשר שאלתם כי המנהג במקומכם שהחתן עם שושביניו וקרוביו יבואו לבית הכנסת להתפלל מנחה וערבית קודם החופה, כי אחר התפילה ילכו לבית הכלה בשביל חופה ולברך שבע ברכות של חופה, והקהל קורין יהי שם, ויש מהקהל אומרים מאחר שלא ברכו שבע ברכות של חופה למה קורין יהי שם, ולכן [באו] לשאול על זה. וכיוצא בזה עוד נמי כשיש מילה ולפעמים ימולו בבית אבי הבן וגם הקהל אין אומרים וידוי, ואפשר בזה שהם סומכים על אבי הבן שמתפלל עמהם. תשובה: בדין החתן כיון שהוא ושושביניו וקרוביו הכל מוכנים אחר התפילה ביציאתם מבית הכנסת לילך לבית הכלה בשביל החופה ולברך שבע ברכות, ראוי שכל הקהל לא יאמרו וידוי, כיון שהוא ושושביניו מתפללים שם, והחתן מסויים ועומד ביקר תפארת מלכות, וגם שהוא סמוך לכניסתו לבית החופה ושבע ברכות. אבל דין המילה שאני דאומרים יהי שם לכבוד מצות המילה ותינוק הנימול, וכיון דאין התינוק שם בבית הכנסת ואין מצות המילה נעשית שם בבית הכנסת, לא שייך לומר יהי שם בשביל שאבי הבן מתפלל שם, ואינו עושה המצוה, ואין התינוק הובא שם. ע"ש. ולמדנו מדברי קודשו שכל שאין החתן נמצא שם, יש לומר תחנון [ובעצם מ"ש בר"פ דלא שייך לומר יהי שם בשביל שאבי הבן מתפלל שם וכו', הרבה חולקים ע"ז וכן הוא המנהג, וכבר העיר ע"ז בשו"ת יבי"א (ג או"ח יא אות ד. י או"ח נה ח"ד אות ב)]. וכן בקודש חזיתיה בספר שנות חיים (ח אות ו) שכתב שחייבים אנו בכבוד החתן קודם החופה שלא לומר תחנון בתפלה הסמוכה לחופה. הובא בשו"ת יבי"א (שם יב אות ה). ע"ש. ומבואר מזה שרק אם החתן נמצא שם אז אין לומר תחנון מחמת כבודו, הא לאו הכי אין שום טעם לבטל את אמירת תחנון.

וע"פ כל האמור השבתי מקדמת דנא לידידי הרה"ג רבי מרדכי חיים שליט"א אודות מה ששאל בענין כלה המגיעה לאולם שבו תתקיים חופתה, והחתן עדיין לא הגיע לאולם ומתפללים מנחה האם פטורים מאמירת תחנון. והשבתי שיש לומר תחנון, שכל הפטור הוא מחמת החתן וכל שהחתן לא נמצא יש לומר תחנון, והכלה הנמצאת שם לא מעלה ולא מורידה, וכמ"ש כיו"ב בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ז בהשמטות לאו"ח סי' ג אות א) שאין לבטל אמירת תחנון כאשר הכלה נמצאת בבית הכנסת בעזרת נשים משום שכלה אינה מצטרפת למניין. וכן פסק בשו"ת שבט הלוי (ה, יב. ח, כד). ושו"ר בשו"ת וישמע משה (ח"ב עמוד ס) שהביא בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל שרק אם החתן נוכח באולם אין לומר תחנון, והכלה הנמצאת שם אינה מעלה או מורידה בזה. ע"ש. ומ"ש בשו"ת דברי בניהו (כא, יז), ובשו"ת אבני דרך (ח, קו), שעצם מה שנמצאים במקום החופה אין לומר תחנון אף שהחתן עדיין לא הגיע. דבריהם נסתרים מדברי מרן החיד"א ושאר גדולים שזכרנו [ומה שציין בשו"ת דברי בניהו למ"ש בספר פסקי תשובות (אות כא) וז"ל אמנם אם מתפללים מנחה סמוך לערב ורוב הצבור עומד להשתתף בשמחת החתן, וכבר מתכוננים למעמד החופה "והחתן עמם", אין להם לומר תחנון, וכ"ש אם תפלת המנחה נערכת באולם השמחה, כפי שמצוי היום הרבה, בודאי אין להם לומר תחנון "ואף שהחתן אין מתפלל עתה עמהם". אולם לפי האמור כוונת סוף דבריו שהחתן נמצא שם אלא שכבר התפלל או שעתיד להתפלל, וכפי שכתב בספר דעת תורה הנ"ל, אך לעולם אם אינו נמצא שם, אין שום טעם לבטל את אמירת התחנון].

ואחרי הודיע א' אותנו את כל זאת דעת לנבון נקל בשאלה הנצבת לפתחנו שיש להורות שצריכים לומר תחנון, משום שהחתן לא מתפלל עמם, ומה שהערתם ממ"ש בשו"ת יבי"א (ד או"ח יג) שאם עושים סעודת סיום מסכת לאחר תפלת מנחה, שאין לומר תחנון ונפ"א. שאני התם שבעלי השמחה נמצאים שם, וכלשון היבי"א בשאלה דהוי כיום טוב שלהם. ומה שהערתם ממ"ש הפוסקים שנוהגים שלא לומר תחנון בתפלת מנחה הסמוכה לפדיון הבן, וכפי שהובא בספק פסקי תשובות (קנא אות כד) ועוד. שאני התם שבעלי השמחה נמצאים שם. ומה שהערתם ממ"ש בשו"ת יבי"א (ג או"ח יב) שאין לומר תחנון במנחה הסמוכה לברית, ומשמעות הדברים שאף אם בעלי הברית לא נמצאים שם אין לומר תחנון. שאני התם שמצות המילה חופפת על המקום ההוא מחמת כסא המילה הנמצא שם, וכמ"ש שם באות ב בשם שו"ת ויען אברהם (יו"ד כב). המורם מכל האמור: חתן שערכו לו בבית המדרש סעודת שבע ברכות, והתפללו הקהל תפלת מנחה, והחתן עדיין לא הגיע, יש לומר תחנון ונפ"א.

פירות הנושרים: א. אם מתפללים מנחה לפני החופה והחתן עדיין לא הגיע, יש לומר תחנון ונפ"א. ב. אם בא החתן לבית הכנסת ואינו מתפלל שם, יש לומר תחנון ונפ"א, אבל ביום חופתו או בבית החתן אף שאינו מתפלל עמהם, א"צ לומר תחנון ונפ"א. ג. אם עושים סעודת סיום מסכת לאחר תפלת מנחה, ובעלי השמחה נמצאים שם, אין לומר תחנון ונפ"א בתפלת מנחה. ד. נוהגים שלא לומר תחנון בתפלת מנחה הסמוכה לפדיון הבן, היכא שבעלי השמחה נמצאים שם. ה. במקום שמתפלל אבי הבן נוהגים שלא לומר תחנון אף שאינו מקום הברית. ו. אין לומר תחנון במנחה הסמוכה לברית אף אם בעלי הברית לא נמצאים שם משום שמצות המילה חופפת על המקום ההוא מחמת כסא המילה הנמצא שם.

בעניין ברכת שהחיינו על משקפיים חדשות (ח, קפא. טו, מג): אחר שכתבנו ראיתי דעוד פוסקים דיברו על כך, ועיין בזה בשו"ת משנת יוסף (יד, קמג), בשו"ת שארית אברהם (ג, כ), בשו"ת אמרי יעקב (ב, יד), בשו"ת פירות הדר (ב, יח), בשו"ת מענה לשון (ז, מב), בשו"ת דברי בניהו (לב, יז), בספר אלה מועדי ה' לגר"א רז (חול-המועד עמוד צו), בספר בית מתתיהו (ג, מז), בספר מים רבים על דיני שהחיינו (ד, יט עמוד קיד), בקובץ עיון הפרשה (גיליון קעט עמוד קלח) ובקובץ מה טובו אהליך יעקב (יד עמוד קכט) דדעת הגר"ח קנייבסקי דמברך (וכ"כ בשמו גם במאיר עוז ח"י עמוד 453) וע"ע בשו"ת ירוץ דברו ח"ב.

בעניין ברכת רעמים וברקים באמצע שיעור תורה (ח, קצו): ע"ע בזה בשו"ת שבט הלוי (יא, נח), בשו"ת אדרת תפארת (ו, לא), בשו"ת אור יצחק (ב, פט), בספר שער העין (עמוד תמ), בספר בסתר רעם (ח, א), בספר נתיבות הברכה (לד, טז), בספר עורה כבודי (ברכת הגומל עמוד צח), בספר קשת יהונתן (עמוד כא) ובקונטרס הקשת בהלכה (כז). ויש שהתירו אף לברך על הרעמים והברקים באמצע קריאת התורה (אלא א"כ מיירי בפרשת זכור או בפרשת פרה) ועיין בזה בספר עיוני הלכות (ח"ג עמוד תו), בשו"ת משיב נבונים (ד, ב), בספר חוות יאיר כהן (ברכת רעמים עמוד סא) ובקובץ מה טובו אהליך יעקב (טז עמוד קפא. וכן בעמוד רלח ואילך).

בעניין תפילה על האתרוג בט"ו בשבט שחל בשבת (ח, רמט. יג, רכט): בשו"ת בצל החכמה (ה, מא) ציין דדבר דזהו זמנו שניתן לכך, ואם לא עכשיו, אימתי, יש מקום להקל. וכן מצינו דהתיר בשו"ת תפארת

אדם (ג, יג). וכן העלה להתיר גם בספר טל לישראל לגר"י גנס (יט אות ב) וביאר דבקשה על רוחניות שרי בשבת. אולם בספר אומר ט"ו בשבט (פרק ט) הביא בשם הגרשז"א (מספר חכו ממתקים ח"ב עמוד ריט) דאסור להתפלל על כך בשבת. וכן אסר בספר פסקי בושם מפסקי הגר"מ ברנדסדורפר (יג, כג עמוד צ), וכן מובא דזו גם דעת הגרח"ק בשו"ת שיח חיים (תשובה ל) ובספר עלי שיח (עמוד קלה). וע"ע בספר היכל הוראה (א, נו) ובספר בית מתתיהו (ד, ו אות ז).

ואעיר כי מצינו מחלוקת אם מותר לבקש בשבת על בקשות רוחניות, בין המתירים: בהליכות שלמה (תפילה יד, יא), בשו"ת שבט הקהתי (ג, קמב), בשו"ת מבשרת ציון (א, נא), בספר וישמע משה (ח"א עמוד קו), בספר אמת ליעקב (עמוד קמו), בספר צלותא דשמואל (עמוד תרל), בספר השבת והלכותיה לגר"א זכאי (יא, מט) ועוד.

אך רבים אוסרים ובהם: הגרח"ק כמובא בספר דעת נוטה (ח"א עמוד כה הערה 55), וכן הוכיח בספר מאיר עוז (ח"ח, קפח, ד) משו"ת שבות יעקב (ג, לא). וכן החמירו בשו"ת אז נדברו (יד, כא) ובשו"ת נשמת שבת (ב, שפה). וכן משמע מספר כי בו שבת (רפח, פה). וע"ע בזה בספר משנת השבת (עמוד תקכא אות יד), בספר דור המלקטים (שבת ח"ב רפח, ו אות ז), בספר מסורת משה (ח"ג עמוד שפב), בשו"ת מחקרי ארץ שעיו (ב, לה), בשו"ת ודרשת וחקרת (ג, לז), בשו"ת אור יצחק (א אורח-חיים קד), בשו"ת עומק ההלכה (א, לח, ג, לד) ובספר פרדס יוסף החדש (הגדה של פסח עמוד תשסו). וכן בדברינו בשו"ת אבני דרך (יב, סה).

בעניין שילוח הקן בשבת (ח, רעג): אנו העלנו להחמיר בזה. אולם בספר שבת מנוחה לגר"ש זכאי (ו, טז) התיר בשבת (אם אין אפשרות להמתין למוצאי-שבת). וציין בהערותיו דהכי פסק גם בחזון עובדיה (שבת ח"ג עמוד קכה) ובספר שילוח הקן כהלכתו (ג, ו) לאביו הגר"א זכאי. ונוסיף כי כן התירו גם בשו"ת חסד לאברהם (מהדו"ת אורח-חיים לד), בספר כי בו שבת (שח, תרא) ובשו"ת ארחותיך למדני (ד יורה-דעה קיט אות ג) ושם העיר שכל צידה שכוונתו בסוף להבריח אינה בכלל מלאכת צידה. וע"ע בפסקי תשובות על המשנ"ב (שח הערה 449).

ואנו העלנו ע"פ שו"ת חתם סופר (אורח-חיים ק) דהחמיר וסיים כי "המתחסד בזה אין רוח חכמים נוחה הימנו", ועוד דהחמירו בזה (ועיין עוד בדבריו בשו"ת הר-צבי, ט"ל הרים, צד סי' צד). וכן דעת המוקבלים להחמיר בזה כמובא בכף החיים (שטז, סק"ה). וע"ע בדברינו שם. ואציין כי הכי גם דעת החידושי מהרי"ט (קידושין כט, א) ושו"ת שאילת יעב"ץ (לו). וע"ע באריכות בזה בשו"ת חיי הלוי (ב, מז אות ה).

וע"ע באריכות בשיטת החת"ס בזה בשו"ת עקדת משה (ז, ג). ומובא בקובץ פסקי בושם (עמוד רטו אות טו) מהתח"ס הנ"ל דאין לקיים מצוות שילוח הקן אלא כשיוצא ידי חובת המצווה לפי כל השיטות, שכן, אם אינו יוצא לפי אחת השיטות הרי דעבר לשיטה זו על צער בעלי חיים. וע"ע בזה בשו"ת בירורי חיים (חלק ח עמוד שיד הערה ח). ועיין בספר גם אני אודך לגרח"ש סגל (ד, קפג אות ב) כמה יש להיזהר במצווה זו, וע"ש בעובדא דהביא מהגראי"ל שטיינמן.

וידוע דהקשו דהרי גם נשים חייבות במצוות שילוח הקן ואם היא אסורה בשבת, הרי זו מ"ע שהזמן גרמא. וע"כ תירצו דמ"ע שהזמן גרמא זהו רק כשיש לה זמן ידוע לחיוב המצוה (כשופר, סוכה וכו') וזולת זמן זה אין המצוה נוהגת, מה שאינו במצווה שאין לה זמן קבוע והיא נוהגת תמיד, רק שלא ניתן לקיימה בשבת (מחמת איסור שבת).

ועיין באריכות בדברי השמירת שבת כהלכתה (כא הערה ח) הדן בטלטול מוקצה לצורך מצווה. וחשבתי דאולי יש ראיה מפסק השולחן ערוך (שו, יב) דפסק כרשב"א (שבת קד) דהשבת אבידה מותרת בשבת

אלא אם הוא דבר שאסור בטלטול. אולם יתכן דאין זה דומה כי בהשבת אבידה פעמים שמותר להתעלם, מה שאינו בשילוח הקן. אולם אציין כי בשו"ת מור ואהלות (אהל ברכות והודאות אות כ) הוכיח כי האדם יכול לפטור עצמו מחיוב שילוח הקן, וממילא לא יעשה זאת בשבת (וע"ע בספר יסודי ישורון ד עמוד 325).

ואצעיר עוד דלפי הקבלה אין לעשות שילוח הקן בשבת כיוון דמביא לידי יללה (עיין ברכ"י רצב, ו), ועיין בזה באריכות בשו"ת משנת יוסף (ח, נז אות ז) ובספר ירושלים במועדיה (שבת ח"ב עמוד רנ הערה 13). וכן בשו"ת דברי משה הלברשטאם (כ) ובהליכות משה (הלכות-שבת ו, א. יא, ז) ושם הוסיף טעם, דהוא מצד קנין בשבת (לקנות הביצים). וע"ע בספר אם על הבנים (חולין קמא, ב) ובספר שלח תשלח (סי' כט). וחזיתי דבקובץ מה טובו אהליך יעקב (יד עמוד קיא) הובא מהאבני ישפה דאין לקיים שילוח הקן בשבת, ע"ש.

בעניין שינת ילד שמרטיב בסוכה (ח, תסה): עוד לגבי מי רגלים בסוכה עיין בדעת תורה למהרש"ם (תרלט), בשו"ת מנחת אלעזר (ד, עג), בשו"ת תשורת שי (מהדו"ת קכב), בשו"ת ברכת חיים (ד), בשו"ת לחם שלמה (אורח-חיים קיב), בשו"ת עמק התשובה (ד, ב. ו, ריח), בשו"ת אורחותיך למדני (ד, עה) בספר אור שבעת הימים (יז, יז) ובספר מועדי הגר"ח (ב, תקסו).

בעניין הוצאת אחרים ידי חובה בתפילת הדרך (ט, יד): בספר בית מתתיהו (ד, ג אות יא) איתא ששאל את הגרח"ק אם בתפילת הדרך אמרינן אע"פ שיצא מוציא כשכבר בירך, והשיב לו: כן. ומובאים דבריו בקובץ המאור (אב-אלול תשע"ו עמוד מ). וע"ע בזה בספר כנפי רוח לגר"י זליברשטיין (י, ב. הובא בתוך ספר אבני חפץ).

בעניין ברכת שהחיינו בכניסת השמיטה (ט, צב 1): ציינו בשם הגרשז"א דיש לכוון בקידוש ר"ה. וכן הורה גם הגריש"א כמובא בספר וכל החיים (יב הערה כז), וכן גם דעת הגרח"ק כמובא בספר מועדי הגר"ח (ב, תשעה), וכן איתא גם בספר מים רבים על דיני שהחיינו (כז, יג). וכן הובא בנטעי גבריאל הלכות שמיטת כספים (ב, א בשם הפני-מנחם), בילקוט יוסף (ימים-נוראים תקפג, ו עמוד רנ) ובספר דיני שביעית (מהדורת תשנ"ד א, ו). וע"ע בזה בשו"ת משנת יוסף (יג, שכד), בספר ברכת שהחיינו הכי איתמר (מג), בספר ברכת השיר והשבח (סד) ובקובץ מה טובו אהליך יעקב (טו עמוד ע אות ד. טז עמוד שצז).

בעניין שאילת שלום במכתב לאבל (ט, קמב): עוד לגבי ניחום אבלים ע"י מכתבים עיין באורחות רבינו (ח"ד עמ' קיט), בשו"ת תשובות והנהגות (א, תקפז), בשו"ת משנת יוסף (ח, עז), בשו"ת שואלין ודורשין (ה, עט), בשו"ת דברי בניהו (ז, כט) ובספר בית מתתיהו (ג, ז אות ד).

בעניין בישולי עכו"ם בשווארמה (י, פז. יא, קפה. יב, רכז): ע"ע בספר בין ישראל לעמים (עמוד שכב), בספר פתבג המלך (ב, לא), במנחת אשר עה"ת (דברים סי' ה אות ז), בשו"ת אבי בעזרי (א יורה-דעה יד), בספר כשורות למהדרין (עמוד מא), בשו"ת מטל השמים (ח"ג עמוד תיט), בשו"ת תורה מציון (יורה-דעה טז עמוד רכח), בקובץ בית הלל (כו עמודים צט-ק) ובשו"ת ברכת יהודה (ח יורה-דעה ה).

בעניין הליכת הבעל בנעלי אשתו לזמן קצר (י, צח): בשו״ת ויכתוב מרדכי (לגר״מ אלמקייס עמוד שנו) הביא ששאל לגר״ח קנייבסקי האם נעלי בית הוי מלבוש לענין לא ילבש, והשיבו כן. ובספר ונתת לעבדך הובא בשם הגרשז״א לגבי נעלי בית שאם הנעלי בית פשוטות וזולות יש להתיר בכל גוונא. וכן הובא בספר ידי כהן (לא ילבש עמוד נה) בשם האור לציון שאין איסור בנעלי בית. ובשו״ת שיח כהן (ב יורה-דעה ד) התיר לבישת נעלי בית (איש לאשה ולהיפך) משום הקור. וע״ע בשו״ת מעין אומר (ח״ד עמוד קא) דהובא בשם הגר״ע יוסף שנשאל האם מותר לבעל כשאינו מוצא את הנעלי בית שלו, ללבוש נעלי בית שמיוחדים לאשה והשיב שאם זה בתוך הבית אפשר.

והוסיף **הגר״ח פדלון** בהאי לישנא: במה שהביא בשם הגרשז״א גבי לבישת נעלי אשתו, דאם מיירי בנעל פשוטה, מותר ללבוש את נעל אשתו, אך בנעל חשובה ויקרה, אין להתיר. לכאורה לא מצינו חילוק זה בשום מקום. ויתכן שכוונתו בין בגד העשוי לנוי וקישוט ובין בגד שאין עשוי לנוי וקישוט, וכמו שחילק הב״ח (סי׳ קפב), ומ״ש נעל פשוטה, היינו שאינה עשויה לקישוט. והן אמת דלא קי״ל הכי כמ״ש בקדושים תהיו חלק הקצר (כלל ג ס״ד), מ״מ היקל הגרשז״א לצורך שאינו מתכוון להתנאות, אשר בזה הרבה פוסקים מתירים אפי׳ בבגד העשוי לנוי וקישוט, הלכך יש לנו להקל כמו כל פנים בבגד שאינו עשוי לנוי וקישוט, ויש לומר בזה ספק ספיקא, ספק הלכה כפוסקים שאינו אסור, אם אינו עשוי לנוי וקישוט, ואף אם ת״ל שאסור, שמא הלכה כפוסקים שאם אינו מתכוון להתנאות מותר. וצ״ע לענין דינא. עכ״ל.

בעניין עליה לבית הקברות בלילה (י, קלז): התלבטנו האם מותר לעלות לבית הקברות גם בליל השלושים לגילוי מצבה ואזכרה, כיוון שלמחרת ביום השלושים צפוי מזג אוויר סוער (ויתכן אף שלג). ראשית, עיין בהגבלות שציינו בתושבה שם. כמו כן, ראוי להקפיד שלא ילך לבד, אלא שכולם יפגשו ליד ביה״ק וילכו ביחד. ולא ישאר שם מישהו לבד, אלא יצאו ביחד. וכן רצוי שתהיה תאורה מספקת.

וע״כ כתב לי **הרה״ג יצחק יעקב פוקס** (מח״ס תפילה כהלכתה ועוד): ״נראה שאין הבדל בין כל יום פטירה ר״ל לבין יום השלושים (פרט לכך שיום השלושים נמנה מיום הקבורה ולא מיום הפטירה). הגר״מ הלברשטם זצ״ל אמר לי אבדל״ח שהנשמה נמצאת יום לפני העלייה לקבר ויומיים לאחר אותו יום, וציין שבעל מנחת אלעזר מוכיח כן מגמרות. על כן, בוודאי בליל היום הוא זמן לעלייה אף שאולי עלייה לקברים בלילה אינה כל כך ראויה (ראה שו״ת אבני דרך י, קלז). אך כבר נהגו ונוהגים לעלות בלילות. ובפרט בנסיבות הקיימות לגביכם״.

וע״ע באריכות במה שכתב בשו״ת דברי בניהו (לב, מח) לעלות לבית הקברות בלילה. וציין דאם קשה לו לעלות לבית הקברות ביום שישי מפני טרדות ההכנות לשבת, יכול לעלות בליל שישי.

ובעת הגהת הספר לדפוס יצא קובץ מה טובו אהליך יעקב חלק טו ושם בעמוד צח (אות פה) הובא בשם הרה״ג עזריאל אוירבעך, בהאי לישנא: ״אפשר לעלות לקבר ביארצייט בליל היארצייט ולומר את פרקי התהלים שנוהגים לומר על הקבר. ומה שלא נהגו ללכת לבית קברות בלילה היה מפני שהיה שם חושך ופחדו ללכת. אולם כיום שאפשר להביא תאורה, אפשר ללכת לבית הקברות בלילה״.

בעניין תה שהוכנסה לתוכו כפית עם טיפת חלב (יא, קטז): ובהמשך התשובה דנו בעניין שימוש בסוכר שנתערב בתוכו מעט חלב ליתנו בתוך כוס תה לאדם שהוא בשרי. וציינו לשו״ת שבט הקהתי (א, רכ),

שו״ת עמק התשובה (ד, נט), שו״ת מציון תצא תורה (שאלה קעט), שו״ת ויען הכהן (ב, ט), וע״ע בזה (ברבים שהתירו) בספר גם אני אודך לגר״מ חליוה (כה, כב אות ב), בשו״ת חקרי הלכה (א, י אות ט), בילקוט יוסף (איסור והיתר כרך ג עמוד תכח), בספר דרכי הלכה (כשרות הבית ד, יד), בספר פסקים ותשובות (פט אות ח עמוד עד), בשו״ת אבא ביתך (ח״א עמוד מ), בספר ואין למו מכשול (עמוד רכו) ובספר הכשרות למעשה (עמוד קא).

בעניין הכנת בגד לתשעת הימים על ידי האשה (יא, קכט): כתב לי הגר״ח פדלון, בהאי לישנא: הביא מ״ש בספר אהל יעקב (לא ילבש עמ׳ קמט) שבעל שו״ת מנחת חן כתב להקל לאשה ללבוש בגד של איש להכינו לתשעת הימים, וכתב, שהאשה תלבש את החולצה תחת הסוודר. וכתב על זה כת״ר, שאין זה פשוט, כפי שהאריך בח״ט (סי׳ קיט) בענין לבישת לבנים של איש לאשה. ולע״ד גם אם נקל בבגד הסמוך לגוף כמו שכתבתי בקדושים תהיו חלק הקצר (כלל ג ס״ה), עדיין אין שום היתר שאשה תלבש את החולצה תחת הסוודר, כל שהחולצה אינה בגד שעיקרו להיות סמוך לגוף, וגם את״ל שיש להקל בכל בגד כאשר נותנו תחת בגדיו, עדיין אינו מספיק להתיר, שהרי עד שלובשת את הסוודר, נמצאת עוברת על לא ילבש בהיותה לובשת חולצה, שהרי גם דרך עראי אסור ללבוש בגד איש, וכמו שכתב היראים, ודו״ק.

בעניין ברכת שהחיינו על אתרוג בט״ו בשבט (יב, מח): במה שהעלנו דאתרוג שהשתמש בו לארבע מינים דלא יברך שהחיינו באכילתו (עיין בשו״ת האלף לך שלמה אורח-חיים צב. ובשו״ת מהר״י אשכנזי אורח-חיים ט). יש להעיר כי לדעת רבים מהספרדים הסבורים כי נשים אינן מברכות על ארבע מינים, ולפי״ז אם לא ברכה עליהם, הרי היא יכולה לברך שהחיינו באכילתן, והכי איתא בשו״ת יורו משפטיך (א אורח-חיים ה אות ג), בספר נר לציון (ט״ו-בשבט ב, לו), בספר הברכה והלכותיה לגר״א זכאי (ס, יט הערה 28). וע״ע בשו״ת מחוקק במשענותם (ח״א עמוד ריב), בספר שהחיינו (כ, כג) ובספר ברכת שמואל זכאי (רכה, ו סקי״ב).

אולם עדיין ישנו ספק אי יכולה לברך, דיש הסבורים דקיימים אתרוגים על העץ כל השנה (דר באילנו משנה לשנה), ולכן אין לברך עליהם שהחיינו, והכי מובא בשו״ת שער אפרים[2] (לה), במשנה ברורה (רכה, סקט״ז), בשערי תשובה (תרמט, סקי״ד), בבאר היטב (רכה, סקי״א), בשו״ת הלכות קטנות (א, רלג. ב, רנז), בשו״ת משכנות הרועים (כ), בשו״ת שש משזר לגרש״ז רווח (ב אורח-חיים ז) ובשו״ת בירורי חיים סגל (ג, כא). וכן העלה דלא יברך בספר הליכות ברכות מלכא (רכה, לב). וע״ע בספר גם אני אודך לידידי הגר״מ גבאי (ו, ב אות ב), בשו״ת שערי יושר חנניה (ה, פד), בספר מים רבים על דיני שהחיינו (עמוד קע) ובספר בית מתתיהו (ה, כב).

ואעיר כי בשו״ת כתב סופר (אורח-חיים כג) ביאר שברכת שהחיינו על ארבע מינים הינה על קיום המצווה ולא על ראיית האתרוג. וע״ע בשדי חמד (מערכת ברכות, אסופת דברים ב, ב).

בעניין נתינת צדקה בבית קברות (יב, קעא. יד, רלז): בספר ברכת פרץ (פרשת תרומה) התיר לאכול תרומה בקבר אף שאכילת תרומה היא מצוות עשה. וביאר דהטעם הוא משום דלא מינכר באכילה שהיא

[2] בשו״ת משנה הלכות (יח, קלח) הבין שהשערי אפרים לא סובר הכי.

מצוות עשה, ולכן אין בזה לועג לרש. ועפי״ז ביאר ידידי הגר״מ גבאי (גם אני אודך לגר״מ גבאי ו, ט אות א) דה״ה י״ל בנתינת צדקה לעני, אין מינכר בגוף הנתינה שהוי לשם מצוות עשה דווקא דדילמא נותן לשם מתנה, ובהכי לא הוי לועג לרש. אולם יל״ע כשעני אומר ׳צדקה תציל ממוות׳, לא יועיל הכי. ועיין מה שתירץ בזה בשו״ת משנה הלכות (יט, רנב). ומה שציינו דאם לא יתן אולי יש לחוש דעובר בלאו, עיין מה שהשיב ע״כ בספר בית מתתיהו (א, א אות לד) שהלאוין בצדקה זהו לחיזוק העשה, ע״ש.

ואגב אציין כי הפוסקים דנו באריכות, האם שייך דין של לועג לרש בקבר של אדם שלא שמר מצוות, ועיין בזה בשו״ת משנת יוסף (יג, שלג), בשו״ת נהרות איתן (ו, יג), בשו״ת תשובות ישראל (ד, צ אות יג) ובספר בית מתתיהו (ב סו״ס ו).

בעניין דיאטה על פי ההלכה (יב, רכג): אם הוי איסור חובל בעצמו, עיין מש״כ בזה בשו״ת מציון אורה (ב חושן-משפט ז), בשו״ת ים שמחה (א, צג) ובשו״ת אור יצחק (א חושן-משפט יד). ועיין בשו״ת רבבות אפרים (ו, קפט) שדן לגבי דיאטה בשבת.

בעניין ייחוד פיג׳מה לשבת (יד, סב. טו, רל): הוסיף לי בזה הרה״ג חברון לוי כי בפלא יועץ (ערך לבישה) כתב ׳שטוב׳ להחליף ובאורחות מרן (חלק ג עמוד 50 לרב דוד יוסף) מובא שמרן הגרע״י לא ייחד פיג׳מה לשבת.

בעניין שתיית מים בשבת לצורך בדיקה ביום ראשון (יד, עד): עוד לגבי **לקיחת קלי צום**[3] **בשבת** כשחל צום ביום ראשון, עיין בשו״ת מהרש״ג (א, סא), בשו״ת יביע אומר (ט, נד), בחזון עובדיה שבת (ג, שה), בהליכות עולם (ד, רז), בספר קצות השלחן (קלח, סקל״א), בשו״ת מגדנות אליהו (ב, קלג), בשו״ת מעין אומר (ג, קכה), בשו״ת אור לציון (ח״ב לו, ט), בשו״ת שבט הלוי (י, פד), בקובץ קול תורה (סא עמוד נט. סד עמוד רחצ), בקובץ מבית לוי (יג עמוד נב), בספר מעלות רבקה (עמוד שלה), בשמירת שבת כהלכתה (לד, ה), בשו״ת מנחת אשר (ב, לח אות ד), בספר מועדי הגר״ח (ב, שצז), בספר מישרים אהבוך (עמוד ש), בספר שושנת ישראל (בין-המצרים יד, א), בספר נחמת ישראל (כז, כב), בספר מעדני יום טוב (ד, קמה), בספר אורח כהלכה (ח״א עמוד תקלד), בספר שלחן שלמה (ח״ג עמוד ע הערה ד), בשו״ת תורת מאיר (א, נט), בשו״ת משיב נבונים (ד, יח), בספר דור המלקטים (שבת שכג), בילקוט יוסף (ארבע-תעניות, תקנא, כז עמוד שעט), בגליון אליבא דהלכתא (צח עמוד נה), בגליון יורו משפטיך (אב תשפ״א 22 עמוד 4), בשו״ת דברי בניהו (לה, מ) ועוד.

---

[3] אגב, לגבי לקיחת קלי צום על מנת להקל על התענית שלא ירגיש בעינוי, רבים הפוסקים שהתירו ובהם בשו״ת עמק התשובה (ו, ר), בשו״ת יביע אומר (ט אורח-חיים נד), בשו״ת אבן פנה (ב, ע), בשו״ת דברות אליהו (ה, כב), בשו״ת מענה לשון (ז, עו), בשו״ת רבבות אפרים (ג, תיג. ובספרו רבבות-ויובלות ג, סב עמוד רפ), בספר ירושלים במועדיה (ירח-האיתנים עמוד קלג), בספר נטעי גבריאל (יוכ״פ כג, א), בספר ילקוט יוסף (ימים-נוראים תרח, ו עמוד תרנא) ובספר בית מתתיהו (ד, ב אות י) בשם הגרח״ק ועוד. וכן משמע משו״ת חלקת יעקב (אורח-חיים רטז), שו״ת ציץ אליעזר (ז, לב אות ד), שו״ת מהרש״ג (ב, קי). אך עיר כי בשו״ת עמק יהושע מאמאן (ג אורח-חיים לד. ד אורח-חיים י) החמיר בזה. וע״ע בזה בהליכות שלמה (ו הערה טז), בשו״ת עמק הלכה (א, מ), בשו״ת משנה הלכות (ז, פב), בשו״ת דברי ישראל וועלץ (ג, נא אות ד. ג, צא), בספר סוכת חיים (יומא פא, ב), בספר ומתוקים מדבש (בין-המצרים עמוד מב), בשו״ת מקדש ישראל (ימים-נוראים רסד), בקובץ אליבא דהלכתא (קה עמוד מח בשם הגר״נ קרליץ), בקונטרס ידון משה (יא עמוד סב), בספר אוצרות אורייתא (עמוד תרכו), ובשו״ת אבני עזר (ה, יא).

בעניין שירה מחוברת תוים בשבת (יד, פח): כתב לי **הרה״ג משה רחמים שעיו** בהאי לישנא, נראה שחוברת תוים אינה מוקצה כי מי שיודע את התוים הוא יכול לדעת לנגן בפיו את השירים ואין בזה שום איסור. ועוד שחז״ל גזרו שלא לנגן בכלי שיר ואם נגזור גם שלא לעיין בחוברת תוים שמא יבא לנגן בכלי שיר הוי גזירה לגזירה, ולכן נראה דחוברת תוים של נגינה אינה מוקצה בשבת. וראיתי מובא בשם הגרי״ש אלישיב זצוק״ל בספר אשרי האיש (ח״ג עמוד קצז) שספר תוים הוא מוקצה דהוי כלי שמלאכתו לאיסור. ולא נתחוורו לי דבריו כיון שאפשר ללמוד בספר זה גם בלי כלי נגינה א״כ לא הוי כלי מיוחד לאיסור. ועכ״פ היות ונפק מפומיה דגברא רבא לאיסור, הרי המחמיר בזה תבא עליו ברכה.

ואמנם אם מעיין בו בו לראות את התוים נראה דגם לדעת הגרי״ש אלישיב זצ״ל מותר דהוי כלצורך גופו דכשם שמותר לקחת פטיש לשבור אגוזים הוא הדין כשקורא בחוברת זו מותר לקחת אותה לראות את התוים והוי לצורך גופו דמותר כלי שמלאכתו לאיסור.

בעניין הסרת שיערות מהאוזניים (יד, קס): על דברנו כתב **הגר״ח פדלון** בהאי לישנא: כתב, שאם מסיר שערות מהאזניים בשביל ליפות את עצמו אסור משום לא ילבש כמ״ש בשבת (נ, ב). אמנם מאחר שהוא הסרת מום, אפי׳ עושה כן ליפות, אין חשש לא ילבש, דכל פעל ה׳ למענהו, וכמו שכ׳ בקדושים תהיו חלק הקצר (כלל ז סי״א). והא דלא שרי המרדכי (פ׳ במה טומנין) מהאי טעמא, עי׳ מש״כ שם חלק הארוך (סי׳ נד ע״ט).

בעניין הקדמה לכרך טו חומרא דאתי לידי קולא (טו. טז, רט): וראיתי להוסיף עוד מקורות בזה. בשו״ת אורח משפט (קיב) כתב: ״ועיקר הנטיה לחומרות יתרות במה שיש דרך סלולה ע״פ דרכי התורה להקל, אין זה מילתא דחסידותא כלל... ובאמת דרכן של רבותיי הגאונים הצדיקים שזכיתי לשמשם... היה שלא להיות נוטים להחמיר בכל מה שיש מקום להקל, בייחוד בדברים שאין היסוד חזק על זה... כמה תשומת לב אנו צריכים כשאנו באים להחמיר, במה שעל פי דין ראוי להקל בו, שלא יצא שכרנו בהפסד של כפלי כפלים... כשיראו העם... שמה שהוא מותר אנחנו מתירים. אז יאמינו ביותר, שכל מה שאנו אוסרים הוא מפני שכך הוא דין תורה״. ובסימן שלאחריו (קיג) כתב על חמיו האדר״ת: ״כי בכלל היה שונא להחמיר חומרות יתירות בייחוד על דברים שאינם מיוסדים בשרשי הש״ס והראשונים״ (ואפנה עוד לחידושי הרא״ה עמ״ס ברכות יא, א, ע״ש).

ובשו״ת יביע אומר (ב אורח-חיים כג) איתא: ״כשם שעל המקל יותר מדאי, קראו בגמרא (פסחים נב, ב) עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו, כל המיקל לו מגיד לו. כמו כן על המחמיר יותר מדאי, קרא עליו בשו״ת מהר״ם אלשקר (קיב), וחמורו יגיד לו, עיין שם. וכל שכן האידנא דאחסור דרי, שאין להכביד עוד על ההמון כל כך, משא לעיפה, דחיישינן לקלקולא״. וע״ע בספר שו״ת אבי בעזרי (קונטרס אור-לי) בדברי ההספד על הגר״ע יוסף (עמוד 10) דמרגלא בפומיה שריבוי החומרות גורם להקל בעיקר הדין (וע״ע בהקדמת החזון-עובדיה שבת ח״א).

ומובא בפירוש אז יאמרו (על פרקי אבות עמוד רעא) שהאדמו״ר מבעלז אמר למהרש״ם מבערזאן שיתאמץ לברר בירורי הלכה לקולא ע״פ התורה (וכן הובא בשו״ת השואל ח״ד עמוד כ). וע״ע בשו״ת ויזבח אלקנה (ח״ה עמוד רכח ואילך).

וכתב לי עוד בזה **הרה"ג יצחק וייס** (מח"ס שו"ת זיקי אור) בהאי לישנא: הנני בזה בראיה נגדית חזקה לכאורה, שלא חושש תוספות כלל פן חומרא תגרור קולא שלא כדין, אחריה. בגמרא בעירובין (עב) בסוף הסוגיא יוצא להקל אליבה דרבי יוחנן שאין צורך לערב במקום שיש כבר שיתוף כי סומכים בשיתוף במקום עירוב. ואף על פי כן איתא שם בסוף הסוגיא: "נהגו כרבי מאיר". היינו להחמיר לעשות בכל זאת גם עירוב חצירות. והנה בתוספות (שם ד"ה 'נהגו') שאלו מה חידוש בזה שמותר ליחיד להחמיר. כלומר, למה יש להדגיש בגמרא "נהגו", היינו שאין למחות, הלא פשוט הוא ומאי איכפת לן. ומתרצין: א. שאין לחשוש גם אם הוא מחמיר ומברך על עירוב זה שלא צריך אותו ע"פ דין. ב. אע"פ שעל ידי חומרא זו יקרה שימנע מלעשות ברית מילה, אם לא יוכל לטלטל את הסכין, מ"מ מותר להחמיר. ע"כ. והנה מדוייק לכאורה מדבריהם שלא חוששים אם חומרא מביאה לידי קולא. דאל"כ למה לתוס' לומר שהחידוש הוא שבאם אכן הוא מברך על זה מ"מ לאו לבטלה הוא, משום שסוף סוף יש שיטת רבי מאיר. כלומר, באה הגמרא ללמד שבמידה והמערב לחומרא מברך על העירוב, והוא מברך לפנינו, בנוכחות שלנו, מ"מ אין למחות כנ"ל. הוו להו לומר שהחידוש של נהגו, כלומר לא מחינן בידי המחמיר, והוא זה: שלא חוששים שמא חומרא זו שהוא כאן מערב עירוב חצירות למרות שיש כבר שיתוף מובאות, וע"פ דין אין צריך, תביא לידי קולא פעם אחרת. כלומר על ידי זה שרואים בני אדם שהוא מערב עוד הפעם יסברו שכך הדין ואז הצבור הרחב ילמוד מהמחמיר הזה בטעות שהדין מחייב לעשות גם עירוב ויבואו אחרים לברך על כזה, או למנוע מלמול, אם אין סכין רק על ידי טלטול במקום זה, ולמה לנו לתוס' לומר שאע"פ שעכשיו הוא מברך לפנינו אין למחות? משמע שאם רק כתוצאה מהחומרא תביא קולא פעם אחרת אין לחשוש לזה (והסכים עם ראיה זו גדול בישראל מקרית ספר ששאלתי את פיו).

אגב, אני מוסיף כאן ההערה שכתבתי לת"ח אחד. ובתוך דברייי כתבתי: ב"ה לא ראיתי את ספרו... , אך אני מבין מדבריך דבחר לקולא, והוראותיו תמוהות. יתכן דראוי לומר על אופן ההלכות, מה שכתב בהגהות מיימוניות (ת"ת ה אות ו) שאסור לחכם להורות דין התמוה (שנראה לרבים שהתיר את האסור). וכפי שמשמע מהגמרא במסכת סנהדרין (ה, ב) שרבי לא נתן רשות לרב להתיר מומי בכור אף שרב היה חכם ובקי כמבואר. וכהגהות מיימוניות נפסק בשו"ע (יורה-דעה רמב, י). אך עיין שם בש"ך (סקי"ז) דכל זה הוא דווקא כשהחכם אינו מסביר טעם הדין התמוה שהורה (אך אם הוא מביא טעם לדבריו ומראה לו פנים או ראיות מספרים, אין לאסור). אולם כל זה הינו כשאין חשש מכשול ושידמו מילתא למילתא השומעים (עיין חולין ו, ב). ומעתה כנראה דרבים סומכים כיום על דברי הש"ך.

וראיתי בהקדמת הנטעי גבריאל לנדה דכתב בשם בעל שבט הלוי (שאמר בשם החזו"א) כי מורה הוראה צריך לדעת ש'הוראה' היא 'חינוך לדורות', וצריך זהירות יתירה שלא יצא מכשול אפילו לעתיד הרחוק. וידוע מה שכתב בשו"ת יוסף אומץ לחיד"א (ז) על היתרו של הנודע ביהודה (מהדו"ק יז. מהדו"ת צט-קא) לספר הזקן בחוה"מ ע"י ישראל שאין לו מה לאכול (למי שסיפרו קודם הרגל). ורבים יצאו על הוראה תמוה זה (ועיין בשד"ח חוה"מ סי' א). אגב, גישה אחרת להסברו של הש"ך מובאת בשו"ת משנה הלכות (ג, קיא) והוא טען ע"פ תרומת הדשן (נב) כי הש"ך דיבר רק בהוראה ליחיד, ע"ש. ויל"ע בזה, דיתכן למימר דכוונתו דהוראה ליחיד הכוונה ע"פ שיטת יחיד (עיין בספר מטה לוי ח"ב עמוד מד).

בעניין נטילת ידיים אחר בדיקת עד טהרה (טו, ד. טז, רט): הוסיף לי בזה **הרה"ג יצחק וייס** (מח"ס שו"ת זיקי אור), בהאי לישנא: הנני מציין שבעיני ראיתי את הגאון רבי שמחה ולדנברג זצ"ל (בנו של הציץ אליעזר)

רבה של עזרת תורה שהקפיד ליטול ידים אחרי בדיקת עד. וכששאלוהו למה, השיב דלא גרע קורט זה הנמצא על העד מצואת האף שהרמ"א אומר ליטול אחרי נגיעתו.

בעניין מקום חתימת הכהן בכרוז (טו, ל): כתב לי **הרה"ג מתתיהו גבאי**, עי' בספר חסד לאברהם (עה"ת עמוד רמב) בשם הגר"ח קנייבסקי דיש להקדים כהן ברשימות של אנשים.

בעניין הבדלה ע"י מחלל שבת (טו, סד. טז, רט): בספר אילת השחר (פרשת עקב יא, יג) הובא בשם האגרות משה דכיוון שהוא לא קיבל כלל שבת, הוא אינו שייך בהבדלה. וע"ע בשו"ת אשר השיב (ח"א עמוד קמט).

בעניין תפילה על ממזר חולה (טו, קעו): כתב לי **הרה"ג מתתיהו גבאי**, ע"ע בשו"ת תשובות והנהגות (ד, רפה), בספר שארית יוסף (כא), בספר מעדני יוסף (ברית מילה ב), בספר שירת בן הלוי (כט), ובשו"ת צל ההרים (א, נו) הביא מהגר"ח קנייבסקי שיש להתפלל עליו שיחיה, ע"ש. ועי' בספר משפט הכתובה (עמוד קצג).

בעניין גיור שוטה (טו, קפ): הוסיף לי ידידי **הרה"ג מתתיהו גבאי**: ע"ע מש"כ בזה בשו"ת ושב ורפא (ה יורה-דעה יד), בספר בגדי קודש לגר"ש דרור (גרים עמוד תקיא), בשו"ת בריתי שלום (ט, ח), בשו"ת מראות ישרים (ג, כו. ד, כא) ובבית מתתיהו (ה, טז).

בעניין ביקור חולים במום קבוע (טו, קצא): מובא בספר אשרי האיש (חושן-משפט מב, כג עמוד תח) שחולה שהוא יוצא מהבית, דמחלתו אינה גורמת לו שיהיה רתוק למטה או לבית, אין בו ענין של ביקור חולים. וכן מי ששוכב במיטה מחמת שבר או פצע ומרגיש טוב, נמי אין ענין של בקור חולים, רק מחמת חסד.

בעניין תרומת דם מגוי (טו, קצג): בשו"ת אור לציון (ח"ה לז, טו) כתב כי רשאי לקבל דם מנכרי, ע"ש. וביאר בהערה דרק מי שבכל דמו מנכרי גורם לטמטום הלב (עיין בן איש חי, פרשת נשא אות יד).

בעניין אבלה לקלח תינוק (טו, רב): ע"ע בשו"ת משנת יקותיאל (א, רכ) ובספר בית מתתיהו (ד, מב).

בעניין תפילין של ראש על ספריי המנפח את השיער (טז, ו): בתוך התשובה דנו בדברים החוצצים, ועיין בשו"ת אבי בעזרי (א אורח-חיים א) שדן לגבי הנחת תפילין על תוספת שיער קבועה, אשר פעם בחודש מחליפים אותה ע"י דבק רפואי של מנתחים. והעלה שם דכיון דהוי דתוספת זו דבוקה לראשו וחפץ שישאר שם באופן קבוע, והדבר אינו יורד מעצמו, הרי חשיב כבטל לגופו ולא שייך בזה חציצה - ושרי להניח תפילין ע"ג זה. וע"ע שם בקונטרס אחרון (סי' א).

בעניין מאה ברכות לנשים (טז, ח): וחזיתי עוד פוסקים דהעלו דנשים פטורות ממאה ברכות והכי הובא גם בשו״ת אלישיב הכהן (ג, ה אות ו), בשו״ת דברות יעקב דהאן (א, יא), בספר תורת שבת עובד (ח״א ו, סקס״א), בעלון בית נאמן (224, 226) ובשו״ת ברכת יהודה (ח אורח-חיים ח).

בעניין השלמת קריאת התורה עקב ביטול מניינים בתקופת הקורונה (טז, לא): ע״ע בשו״ת ברכת אוריאל (ב, עא אות ב) ובספר יעננו ביום קראנו (סי׳ יא עמוד קסב ואילך).

בעניין ברכה על לבבות דקל (טז, לז): ע״ע בספר הליכות ברכות מלכא (עמוד עא) דהעלה ג״כ דברכתו אדמה. וכ״כ בשו״ת אבא באהל ביתי (א, ב), בשו״ת אבי בעזרי (א אורח-חיים לז) ובשו״ת אשר השיב (ח״א עמוד קכ).

בעניין ברכת הנהנין לחולי קורונה (טז, לח): ועיין בספר שלמי ברכה (פסקי הגרשז״א) ש״חקר רבינו, באדם שאין לו חוש הטעם ואוכל רק לשבוע ולהשקיט רבעונו, שצ״ע אם יברך מאחר שאינו נהנה״ (עיין במעון הברכה עמוד קמב). ועוד נאמר שם (בשם הגרשז״א): ״מסופקני באדם שאין לו חוש הטעם ואוכל רק כדי לשבוע ולהשקיט רבעונו, אבל אינו נהנה כלל האם יברך, ושמעתי שיש שנהגו לברך בכה״ג על כל דבר כדינו, וצ״ע״ (וע״ע במנחת-שלמה, אהל ברוך עמוד ריב). ובספר אריה שאג (עמוד תרלח) השיב הגר״ח קנייבסקי דמברך דלא פלוג. וע״ע מש״כ בזה בספר עטרות נבונים (כז) ומש״כ בזה הגרי״מ רובין בקובץ היכלא (ח״ט). וכתב לי מו״ר הגר״א נבנצל: ״לענ״ד יברך על כל דבר שהכל״. וע״ע בספר יעננו ביום קראנו (סי׳ יג אות א עמוד קעז ואילך) ובספר מנחת אשר (מגפת הקורונה סי׳ עב).

בעניין ברכת הגומל למי שהיה בבידוד (טז, מא): ע״ע בזה בשו״ת משפטי שלמה שרגא (ד) ובשו״ת ברכת שמעון (ברכת הגומל סי׳ מב).

וכתב לי בזה באריכות ידידי **הרה״ג יהושע וייסינגר**, ואלו דבריו: כת״ר עוסק בשאלת ברכת הגומל למי ששהה בבידוד. ובמסקנת תשובתו כת״ר עוסק בחולה קורונה האם יברך. כת״ר מכריע לברך ולבסוף אף מציין שהגר״ח לא ברך. אצרף כמה כיווני חשיבה בנידו״ד ומסקנות שעלו לדינא:

מהגמרא בברכות (נד, ב) עולה כי אחד מהארבעה שצריכים להודות הוא ׳חולה ונתרפא׳. כאשר חולה יוצא מסכנה עליו לברך ברכת הגומל (עיין בריטב״א שם. וברש״י זבחים ז, א). הגמרא אינה מזכירה על איזה חולה מדובר, בנקודה זו נחלקו הראשונים והפוסקים. לפי התוספות (ד״ה ׳ארבעה׳) מדובר דווקא בחולה שנפל למטה, אבל אם רק חש בראשו או במעיו ואינו מוטל במיטה, אינו מברך, וכן העתיק המרדכי (ט, ריב). מאידך הרמב״ן בתורת האדם (ענין הרפואה, ח ד״ה ׳ולענין׳) כתב שלאו דווקא חולי שיש בו סכנה או של חלל, אלא כל שעלה למיטה וירד, מפני שדומה כמי שהעלוהו לגרדום וצריך פרקליטין להינצל, הוא צריך להודות, לפי שרחמי הקב״ה נעשו לו פרקליטין. והביא גם בשם הירושלמי (ברכות ד, ד) שכל החליים בחזקת סכנה הן. כיוצא בזה השיב הרשב״א לשואלו (א פב), שכל שעלה למיטה מחמת אותו חולי, כשיעמוד מחליו צריך לברך. ועיין בב״י (או״ח ריח).

מדברי הרמב״ם (ברכות י, ח) משמע שכל חולה שנתרפא צריך לברך הגומל. בספר הערוך (ערך ארבעה) כתב בשם רב האי גאון שהגמרא סידרה את הארבעה לפי סדר סכנתם וחולה מנוי שלישי לפי שעל כל חולי מברך, אפילו חושש בראשו או בגרונו, וכן כתב הכלבו (סע׳ כ) שמצא בירושלמי.

בטור (או"ח ריט) הביא את ב' הדעות. וכהנגדה לשיטת הרמב"ם, הטור מציין את רבינו יוסף הסובר שרק מי שנפל למיטה נחשב לחולה, ולא רק מי שהיו לו מחושים בראשו או במעיו. בהמשך דבריו, הטור מביא את דעת הראב"ד כמצדד בעמדת רבינו יוסף, לדבריו: דווקא בחולי של סכנה כמו במכה של חלל יש לברך. אולם על דבריו העיר האליה רבה (שם) שאין מקום להשוות בין שיטת רבינו יוסף לראב"ד, אולי רק בנקודה מסוימת (במה ששוללים ברכה על מיחוש), אבל ביתר הדברים הם חלוקים, וממילא לפי רבינו יוסף אפילו בלא סכנה מברך (עוד אבחנות בשו"ת רדב"ז ג, תקעב). פרט לציטוט של דברי הראב"ד שמופיע בטור, לא מצאנו את דברי הראב"ד עצמם. על פי הנראה, ישנה הסכמה גורפת בראשונים כנגד דעה זו.

הטור ציין שבהליכה מעיר לעיר, מברכים רק במקום שיש בו סכנה, ולא כל הולכי מדברות - וממילא הוא מסיק, שכך הוא גם בחולה, והביא את דברי רבינו יוסף הנ"ל. ובסיום דבריו כתב, אחרי ביאורו ברמב"ם והבאת דברי הערוך הנ"ל, שכך המנהג בספרד. למעשה, פסק השולחן ערוך (ריט, ח) עפ"י הירושלמי שכל מי שהיה חולה, אפילו רק עלה למיטה וירד, צריך לברך הגומל. דעתו מבוססת על ההנחה שבכל הדרכים ובכל המחלות יש צד של סכנה.

הב"ח פסק כשו"ע, וכן הביא המג"א (סק"ח) שכן נוהגים קצת, וכן משמע שהסכים הפמ"ג (א"א ז), וכן היא דעת הא"ר (סק"ג) והובאו דבריהם במשנ"ב (סקכ"ח) בלא הכרעה. ובשו"ת יחוה דעת)ד, יד) כתב שכן המנהג פשוט אצל הספרדים ובלבד שהיה מרותק למטה בחליו. מאידך הרמ"א פסק שרק בחולי שיש בו סכנה יש לברך הגומל (לדבריו רק לאחר מחלה שיש בה סכנת נפשות, שמחללים עליה את השבת, יברך). אמנם, גם מבין פוסקי אשכנז השונים ניתן למצוא רבים שהורו למעשה כדעת השו"ע.

בנוסף, נחלקו הפוסקים ביסוד דברי השו"ע שעל כל חולי צריך לברך, הבא"ח (פרשת עקב ז) כתב שדוקא ששכב במחלתו ג' ימים צריך לברך (וכ"כ בסדר ברכת הנהנין, בשו"ע הרב יג, ו). אולם דעת כה"ח (שם), האור לציון (ח"ב יד, מד) והילקוט יוסף (ריט, כג) שיש לברך אפילו אם שכב במחלתו פחות מג' ימים, וכפשט דברי המחבר, וכל שעלה למטה וירד, צריך לברך.

הרמ"א הביא את דעת הראב"ד, ומציין שמקורו מהטור בשם הראב"ד ורבינו יוסף, וכן נוהגים באשכנז. בביאור דברי הרמ"א, כתב המשנ"ב (סקכ"ח): "או שאר חולי שיש בו סכנה, כגון קדחת של כל הגוף כמבואר בסימן שכ"ח". וכוונתו לשו"ע בהלכות שבת (שכח, ז).[4]

באותו סימן מבואר (שכח, י) שכל חולי שהרופאים אומרים לגביו שיש בו סכנה - מחללים עליו את השבת ע"י ישראל. וכפי שמדגיש המ"ב שאפי' אם זה נקבע ע"י רופא גוי - יש להסתמך על דבריו, ומחללים את השבת. עוד מבואר (שם יז) כי חולה שנפל למשכב מחמת חליו - על אף שאין בו סכנה, מחללים עליו שבת ע"י גוי. הרמ"א מדגיש (שם), שדין זה הוא לא רק אם הוא נפל למשכב. אלא גם אם הוא הולך רגיל, ורק יש לו מיחוש שהוא מצטער ממנו והוא חלה בכל גופו, הרי הוא נחשב כחולה, ומחללים עליו שבת על ידי גוי. וה"ה כאשר לחולה יש חום נמוך, כתב הגרש"ז אויערבך (שש"כ, לב יא א) שכל עוד לא ברור שהחום נובע מסיבה שאינה מסכנת את החולה, הרי הוא נחשב לחולה שיש בו סכנה. וראה עוד בשו"ת אגרות משה (או"ח א, קכט) שחום הנגרם ממחלה שבאברים הפנימיים, הרי הוא כמכה של חלל ומחללים עליו את השבת אפילו אם החום מועט. ממילא, לדברי

[4] וראה בט"ז (סק"ח); חיי אדם (א, סה ו), ובביאור הלכה (ד"ה כגון) כתב שדברי הט"ז אינם מתיישבים אלא לדעת השו"ע, כיון שלדעת הרמ"א בעינן על כל פנים מכה של חלל, עוד מציין שגם לדעת המחבר הדבר צריך עיון, שהרי אפילו בפחות מג' ימים מברך אם נפל למיטה. וסיים שם הבה"ל שאפשר שהט"ז כתב דרך הכרעה לפשר בין דעת השו"ע לרמ"א.

השו״ע יש לברך גם בלא נפל למשכב ולא נכנס לסכנה, אלא עלה למיטה וירד, ואילו לרמ״א כאשר נכנס לסיטואציה של סכנה, כמכה של חלל, גם כאשר הוא לא נפל למשכב ממש, כפי שהוכח מדבריו בהל׳ שבת.

מחלת הקורונה מוגדרת על ידי הרופאים כמחלה שיש בה סכנה, בפועל אין הבחנה בין חולה עם תסמינים לחולה בלי: חולה מאומת לקורונה, ואפילו אדם שיש חשש שמא הוא חלה בזה, וטרם נבדק למחלה זו, מחויב להיכנס לבידוד, ויש חשש לבריאותו. **חולה בעל תסמינים**: כאשר מדובר בתסמינים קשים, מהם האדם התרפא, ע״פ הנאמר לעיל נראה ברור שיברך. אולם גם בתסמינים קלים - ראוי שיברך ויודה לקב״ה על יציאתו מסכנה. דוג׳: עייפות היא אחד התסמינים הנפוצים למחלה זו, ובוודאי שהחולה זקוק למנוחה על מנת לחזק את המערכת החיסונית שלו, עליו להיכנס למיטה; וגם אם הוא לא נכנס, הרי שהוא נחשב לחולה, שמחללים עליו את השבת. ומאחר שיש סכנה בחולי זה, חולי כל גופו, מחללים עליו את השבת גם על ידי ישראל. **חולה א־סימטומטי**: כאשר החולה שלפנינו לא סובל מתסמינים קשים, יש להבחין בין שני מצבים, מצב בו קיים חשש שמחלתו תתגבר עליו, לבין חששות של השפעות עתידיות.

במקרה שקיים חשש שהמחלה תתגבר, בוודאי כאשר מדובר בחולה בקבוצות סיכון עם מחלות רקע, אזי כאשר התרפא - יברך. כך ניתן ללמוד מהערה בשמו של הגר״מ פיינשטין שכותב שכאשר מחלה שנחשבת כמסוכנת (אצל החולה והרופא) על אף שהחולה שבפנינו לא נפל למשכב וכד׳ יברך (עיין במסורת משה, עמ׳ נח).

מכאן ניתן להסיק שבחולי הקורונה, שבו לרוב אין כוח לרפואה לרפא, אולם גם הרופא (והרפואה בכלל) וגם החולה מחשיבים את המחלה כמחלה מסוכנת - יש לברך הגומל.

ביחס למקרה השני, בו קיים חשש להשפעות עתידיות, יש לציין שקיימות עדויות בספרות הרפואית על השפעות ארוכות טווח דווקא מהחולים הא־סימטומטים. יש מאמרים המציינים ש־20% מהחולים הא־סימטומטים, יחוו בעתיד השפעות רפואיות מורכבות בשל הקורונה. נקודה זו מחייבת בירור, האם בשל פיקוח נפש עתידי יש להגדיר את האדם כעת כחולה. בדבר זה האריכו רבים[5]. אולם למעשה, מכיוון שהוא מתרפא כעת ממחלה המוגדרת מסוכנת, בכל מקרה יברך.

יש להעיר, שדנו הפוסקים האם יש לברך הגומל כאשר הרפואה לא מלאה, או לחילופין כאשר יש חשש לחזרת המחלה או רק כאשר מתרפא לגמרי. לדוג׳ חולי סרטן, שבסוף הטיפולים הקשים יצאו נקיים מהמחלה, אולם מבחינה רפואית אינם מוגדרים מחלימים אלא כעבור חמש שנים של מעקב. במקרה כזה יש לבחון האם יברך הגומל בשל הראשון או לאחר התקופה עם הביקורת. כך גם במקרה של המחלים מקורונה, יש לבחון האם יש לברך כאשר מרגיש טוב וחוזר לתפקוד מלא, כאשר קיבל תעודת מחלים (עפ״י בדיקות) או לאחר שיתברר שהתסמינים לא יחזרו. ועיין בזה בשו״ת שבט הלוי (ד, קנב) שמדבריו עולה שיש לברך כאשר חזר לתפקוד נורמלי על אף שקיימים שאריות למחלתו, בהם צריך לטפל בטווח הקרוב. מנגד, בשו״ת דברי יציב (או״ח פו) כתב שיברך רק כאשר ברור ששב לאיתנו לגמרי, ע״ש.

בשדי חמד (מערכת ברכות אות יב, ח״ו עמ׳ קסה) דן במקרה שהחולה מתנהל כבריא אך המחלה גרמה לפגיעה לטווח ארוך והחולה מוגדר כטריפה, האם יברך הגומל בשם ומלכות. לטעמו יש מקום לברך,

[5] ראה מאמרי בנושא בתחומין מ׳, ״בדיקות גנטיות והגדרת ׳חולה לפנינו׳ בעידן ה־NGS״.

אולם בשל מחלות הפוסקים בענין הוא נוקט למעשה שיברך בלא שם ומלכות. הגר"ש וואזנר מתייחס בהמשך דבריו למציאות של השלכות עתידיות של המחלה, וטוען שאין להמתין לבירורם, אלא יברך כבר ברגע זה שהרי זהו מהותו של הברכה, יציאה מסכנה מידית: "...דכיון דמהסכנה של עכשיו ניצל לגמרי והולך ובא כאחד הבריאים ע"ז גופא חייב לברך, ומה דנעשה טרפה הרבה טרפה חיים וקיימים ובפרט אדם דאית לי' מזלא... ועוד דרוב הניתוחים הנעשים בזמנינו באברים הפנימיים דחותכים ומנקבים ומסלקים אברים שלמים ר"ל שע"פ הדין הוא טריפה גמור, וסוגיא דעלמא כשהוברא ושב לביתו ובא לביהכנ"ס מברך הגומל בשם ומלכות ואם כי יש לחלק דלפעמים נשאר טריפות לא דרך עשיית רפואה כנ"ל, אלא דנלקה מחמת המחלה באופן שא"א לרפאותו או בדרכי רפואה ונתוח". ממילא בנידו"ד יש לברך בעת קבלת תעודת מחלים, כאשר שב לאיתנו לגמרי, ואין מקום להמתין לתקופה לא מוגבלת בשל השלכות עתידיות. יתרה מזאת, לא כולם סובלים אח"כ מהתופעות ההמשכיות, ממילא יברך הגומל כאשר יקבל תעודת מחלים.

המסקנה לדינא: כאשר אדם חלה עם תסמינים קשים או אפילו קלים, יברך הגומל כאשר יבריא. דין זה נכון גם כאשר החולה לא סבל מתסמינים מורכבים, אלא התהלך כבריא (אולם הוא בקבוצות סיכון), עליו לברך. יש לברך כאשר החולה קיבל תעודת מחלים.

בעניין שהחיינו על שמלת כלה (טז, מד): כתב לי **הרה"ג מתתיהו גבאי** עמש"כ בזה בספר אורייתא דשמואל לגר"ש כהן (פרשת תולדות). ובגיליון מים חיים (אייר תשע"ח) בשם הגר"ח קניבסקי שתברך שהחיינו על שמלת כלה אף שהוי רק ליום אחד, ע"ש. וע"ע בזה בבית מתתיהו (ה, מה אות ב).

בעניין חיטוי באלכוג'ל בשבת (טז, סו): אף שאנו העלנו להתיר, ראיתי בספר זכרון שבתי (בענין השבת בהלכה, שנה א התשפ"א, עמוד קיג ואילך) דהעלה להחמיר בזה. ושם דיבר באלכוג'ל סמיך ועב. והעלה דיש בזה איסור משום מוליד, נולד (ויש הסוברים אף ממרח), ע"ש.

בעניין נסיעת יולדת לבית חולים בשבת או ביו"ט (טז, עב): ע"ע בשו"ת אדרת תפארת (א, מד בד"ה 'אלא'. ו, סו"ס קכו) ובספר בית מתתיהו (ה, מז).

בעניין מכירת חמץ בטלפון ובאינטרנט (טז, עד אות א): ע"ע בזה בקונטרס ביאור שטרות ההרשאה למכירת חמץ (עמוד ז) לגר"ש רוזנברג (חתן לבעל חוט-שני), בספר מנחת אשר (מגפת הקורונה סי' סד) ובשו"ת ברכת אוריאל (ב, ע אות ה).

בעניין ברכה על מרור לחולה קורונה (טז, פ): כתב לי **הרה"ג אליעזר רבינוביץ** (מח"ס חינוך הבנים כהלכתו ועוד): מי שאינו מרגיש טעם מרור וכפי שמצוי כעת עקב הנדבקים בנגיף הקורונה, נראה שאינו יכול לברך על אכילת מרור שהרי הלכה פסוקה היא שבלע מרור לא יצא, ואין זה תלוי בדיעות האחרונים האם צריך להרגיש טעם מרירות ממש או דסגי בטעם ירק מרור, דעכ"פ לכו"ע בעינן טעם וליכא, וכן שמעתי מהגאון הגדול רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א, ושוב שאלתי אותו דאם ברור לו כ"כ שאין קיום מצות מרור באופן כזה, א"כ נפטרנו לגמרי מאכילת מרור, ואמר לי שיש לו לאכול מרור כדי שלא תשתכח ממנו תורת מרור.

ושוב אמרתי הלכה הנ״ל בשיעור ברבים לפני חג הפסח ונענה אחד מהנוכחים שם שהוא עצמו אינו מרגיש טעם במאכלו זה למעלה מחצי שנה, אכן כשאוכל שום שלם וכדומה מרגיש חריפות ולדבריו כשאוכל חסה אינו מרגיש שום טעם אבל אם יאכל תמכא [הנקרא בלשונינו חזרת] ובפרט אם לא יהא חתיכות קטנות ירגיש היטב החריפות, והדעת נותן שאדם כזה יהא מחוייב לאכול למרור את התמכא כי רק בזה הוא יכול לקיים מצוה זו ויוכל לברך עליה, אכן אדם הנ״ל טען כי אין זה הרגשה רגילה של טעם רק חוש אחר בפה שמרגיש חריפות גרידא, ויש לברר ענין זה אצל חכמי הרופאים, אבל עכ״פ להלכה אין בזה נפק״מ דסו״ס הוא מרגיש טעם מרור, והסכים לכל זה הגרי״מ שטרן שאדם זה יאכל כזית תמכא דוקא ובברכה.

וחכ״א הוסיף לדון עוד מה הדין אם אדם זה יאכל מעט תמכא ואת שאר השיעור כזית ישלים בחסה, ויסוד הספק הוא האם צריך להרגיש טעם של מרירות בכל הכזית, או שמא ענין הכזית הוא משום נוסח הברכה של אכילת מרור וכמש״כ הרא״ש, וא״כ הכא יש לנו אכילה של כזית דגם מי שאינו מרגיש טעם יש על זה שם אכילה לכל התורה כיון שהוא בדרך אכילה, ורק שלקיום המצוה בעינן טעם ולזה יתכן שא״צ כזית ממש. אכן למעשה יש להחמיר כסוברים דגם לעצם קיום המצוה בעינן כזית וא״כ יאכל כזית שלם ממין זה שמרגיש בו הטעם. עכ״ל.

והוסיף לי **הרה״ג מתתיהו גבאי** (מח״ס בית מתתיהו ועוד), דבספר ענפי משה (פסח סי׳ רמז. וכן בספר גם אני אודך כו, כז אות ד. כח, טו) הביא דעת הגר״ח קניבסקי דיברך על מרור גם שאין לו טעם. ושכן ס״ל לבעל המשנת יוסף. וא״ל הגרי״א דינר שדעת הגרח״ק שיוצא במרור כשאוכל אף כשאין לו טעם (ומברך). ושאני מבלע מרור שלא יצא משום שעושה היכא תימצי שלא יהא לו טעם מרור. ואולם חולה שאין לו טעם אוכל כדרכו ולועס המרור כדרך אכילה להכי י״ל שיוצא יד״ח מרור על האכילה. וכ״כ הגרי״מ רובין בעל הארחות שבת בקובץ היכלא (ח״ט עמוד רסב) והביא שכן ס״ל להג״ר שריאל רוזנברג ועוד, ע״ש. וכן מסיק בעל הנטעי גבריאל (אור-ישראל, ניסן תשפ״א עמוד קסט) שיברך על המרור גם שאין לו טעם. עכ״ד.

וע״ע בקובץ המאור (סיון-תמוז תשפ״א עמוד פא). אולם הגר״א נבנצל כתב לי שלא יברך על המרור. וע״ע בספר יעננו ביום קראנו (סי׳ כד אות טז עמוד רצה), בספר להחיות עם רב (סי׳ לג), בקובץ המשביר (חלק ז עמוד קכט ואילך), בספר מנחת אשר (מגפת הקורונה סי׳ עב) ובקובץ מה טובו אהליך יעקב (טז עמוד קפג).

בעניין ניגוני כניסת שבת בימי ספירת העומר (טז, פו): אף שהעלנו דאין לשמוע מוזיקה בערב שבת אחר חצות היום (ורק התירו צפירת/מוזיקת כניסת שבת). אציין כי ראיתי דיש שהתירו ועיין בזה בקובץ אור תורה (תשנ״ט עמוד תקסט), בשו״ת מעין אומר (ח״ג פ״ג, ג) ובשו״ת אבא בם (ד, יג). ועיין בקובץ אור מרדכי (ניסן-אייר תשפ״א עמוד נ) במה שהביא מהגרח״ק.

בעניין הכנת חביתה ביום טוב אחר שקיעה (טז, צז): כתב לי בזה **הרה״ג אברהם דורי** (מח״ס אדרת תפארת): אם מותר לעשות מלאכת אוכל נפש בסוף יו״ט, בבין השמשות, עיין באדרת תפארת (ד, כז-כח. ו, עא אות ד).

בעניין אכילת בשר לבעל ברית בתשעת הימים (טז, קא): דנו, האם כאשר התקיימה סעודת ברית מילה בתשעת הימים לפני הצהרים ואכלו שם בשר כמקובל, האם בעל הברית יכול לאכול גם בשר אח״כ בביתו. וכתב לי בזה **הרה״ג משה רחמים שעיו** (מח״ס שו״ת מחקרי ארץ) בהאי לישנא: בענין בעל ברית

שמותר לאכול בשר בסעודת ברית מילה. כתב הרמ"א (תקנא, י) ובסעודת מצוה, כגון מילה ופדיון הבן וסיום מסכת וסעודת אירוסין, אוכלים בשר ושותין יין כל השייכים לסעודה עכ"ל. הנה כי כן מבואר בלשונו הקדוש שרק בסעודת מצוה מותר, אבל לאחר הסעודה לא התיר.

ואמנם נראה שאם נשאר בשר מהסעודה כיון דהוי שיירי מצוה מותר לו לבעל הברית לאכול מהשיירים, דנחשב הכל סעודת מצוה. וכך הוא מנהג ישראל לחבב שיירים של סעודת מצוה, והגם שאין להתיר לחלק שיריים אלו בתשעת הימים לשאר בני אדם שאינם שייכים לסעודה, וכמ"ש הרמ"א שיש לצמצם ולא להוסיף, וכתב המגן אברהם (סקל"ה) בשם המהרי"ל, דדוקא ההולכים משום קורבה או משום ריעות, אבל ההולכים לשתות עבירה הוא בידם. ובלבוש פסק כמ"ש במנהגים דמר"ח עד ט' באב לוקחין מנין מצומצם, ויש לוקחים י' מלבד הקרובים השייכים לבעלי הסעודה עכ"ל. ומצאתי כתוב דנשים השייכות לסעודת מותרים ג"כ בבשר ויין ודוקא במקום שמזמנים נשים לסעודה זו ומי ששולחין לו לביתו אסור לאכול כמ"ש סי' תקס"ח ס"ב עכ"ל המגן אברהם. מ"מ בעל השמחה עצמו שכל היום הוא שלו, יש להתיר לו לאכול משיירי המצוה שהרי אין מוגבל הזמן לסעודה. ובפרט שאם מדובר בשיירים שאינו יכול להקפיא אותם, ואם לא יאכל ילך לאיבוד.

הבט נא וראה מ"ש רבינו החיד"א בברכי יוסף (תקנא, סק"ו) וז"ל, יש מקילין לאכול בשר מבושל שנשתייר מסעודת שבת. ושמעתי מי שהביא ראיה להתיר מההיא דאבעיא לן פ"ק דחולין (יז, א) אברי בשר נחירה שנכנסו לארץ אי אמרינן הואיל ואשתרי אשתרי. וכתב הרא"ש שם (סי' כג) דנ"מ לדידן, עש"ב. וכתבו הפוסקים דבדרבנן נקיטינן להקל. וה"ה הכא דהוי מנהג בעלמא אמרינן בהא הואיל ואשתרי לשבת אשתרי לחול, עכ"ד. ואף שיש לדחות ראיה זו לפי מה שמחלקי רבנן בתראי הלא בספרתם, והארכנו בזה במקום אחר בס"ד. מ"מ אין למחות במקלים, עכ"ל. ובספרו מחזיק ברכה (תקנא בקונטרס אחרון סק"א) כתב בספר מזבח אדמה כתב שהעידו שגדול אחד היה עושה כן, אך הוא צדד בזה ע"ש. וא"כ הכא נמי בעל הברית ביום הברית שכל היום אצלו הוא יום שמחה, לאחר הסעודה אם נשאר לו בשר מהסעודה יכול להקל ולאכול מהבשר שנשאר.

וברצוני לציין כי חזיתי דבספר מעדני שלמה (עמוד רעכ) מובא שהגרשז"א כאשר היה ממהר לילך אחר ברית היה לוקח עמו שיעור מזונות לאכול בביתו (שם לא דיבר לגבי בשר). וכן הובא בספר הבט לברית (עמוד תפא) שהגרשז"א סובר כי הלוקח על מנת לאכול בביתו, חשיב כמשתתף בסעודה (וע"ע בספר חכו ממתקים ח"א).

בעניין זמן שטיפת כלים כשתשעה באב חל בשבת (טז, קג): עוד לגבי שטיפת כלים, נשאלנו לגבי הפעלת מדיח כלים בתשעה באב. ונראה דמצינו שני טעמים עיקריים אשר בגללם אסרו לשטוף כלים בתשעה באב: מצד רחיצה ומצד מלאכה. לפי"ז, טעם רחיצה אינו שייך במדיח, שהרי הוא אינו מרטיב את ידיו כלל. אולם מצד מלאכה, לפי האשכנזים דין זה נוהג עד חצות היום ואילו לספרדים כל היום (ועיין בהערה בהמשך). וחזיתי דבגליון יורו משפטיך (אב תשפ"א 22 עמוד 5) כתב ד"מותר להפעיל המדיח כלים, אם הכלים כבר בתוכו", במוצאי שבת, ע"ש. וע"ע בגליון חקי חיים (פרשת מטות-מסעי תשע"ח, גליון 100 סעיף מ).

כמובן דכל דברינו מיירי דאין חשש של סירחון, זבובים וכדו'. דאילו כשיש חשש לכך, שרי אף לפני. וחזיתי דבגליון יורו משפטיך (אב תשפ"א 22 עמוד 5) כתב דאם נודף מהכלים ריח רע או מביאים זבובים וכו או לצורך קטן מותר לשטוף בתשעה באב. אך כשאין צורך בכך, לא ישטוף בתשעה באב. ואגב ציין כי שרי לשטוף במוצאי שבת עם כפפות גומי, באופן שלא ירטבו ידיו מן המים (דבכך לא חשיב

רחיצה). ועוד, דלא אסרו מלאכה בליל תשעה באב[6] (והעיר כי אם יש בכפפות טלק, לא מועיל, דהרי אח"כ ישטוף ידיו, ע"ש).

בעניין הקדמת ערבית בליל יו"ט שני (טז, קט): כתב לי בזה **הרה"ג אברהם דורי** (מח"ס אדרת תפארת), בהאי לישנא: אחהמ"ח הרבה, המנהג פשוט אצל הספרדים שמתפללים ביו"ט שני מפלג המנחה וכמפורש ג"כ בבן איש חי (פרשת במדבר אות ב), מלבד יו"ט ב' של פסח וכן של סוכות, וזהו משום טעם אחר. וכבר כתבתי בכ"ז בארוכה באדרת תפארת (ז, יח) ונו"נ בדברי הש"כ והמנח"י והמנחת שלמה ועוד, וא"צ לכפול הדברים ומשם תדרשנו שה"ה שמותר להקדים ולהתפלל בע"ש שחל בו יו"ט, אולם כשחל יו"ט במוצאי שבת אין להתפלל מוקדם וגם בזה מותר בשעת הדחק, בלי נר הבדלה ולא יעשה כל מלאכה, ע"ש.

בעניין תחפושת לחולה קורונה (טז, קכט): ע"ע בשו"ת ברכת אוריאל (ב, ע אות ב) ובספר חישוקי חמד (עמ"ס תמורה עמודים קצ-קצא) ושם כתב דיוסיף על התחפושת בהבלטה את המילים "אני ה' רופאך". וע"ע בשו"ת ויען הכהן (ח"ג קרן-אור מה).

בעניין טבילת מצווה בימי הנגיף (טז, קמג): כתב לי **הרה"ג יהושע וייסינגר**, לענ"ד כדאי להוסיף ולהדגיש את הידוע והפשוט בתוככי ביהמ"ד, אולם בחוץ הדברים עדיין חייבים להאמר ביחס להבדל בין טבילת גברים לנשים וק"ו בימי מגיפה. גם כאשר עושים כל תצדקי בכדי להמשיך ולאפשר לנשים לטבול למרות המגיפה המשתוללת בחוץ, ביחס לטבילת גברים הגדר הוא אחר לגמרי. קיימת הבחנה ברורה בין הסיבה ומקור הדין לטבילה של גברים למול טבילת נשים.

טבילת גברים מקורה בשל "תקנת עזרא". עזרא הסופר ובית דינו תיקנו שהמשמש מיטתו וכן מי שראה קרי לאונסו, לא ילמד תורה ויתפלל עד שיטבול (ב"ק פב, ב, רא"ש שם). והטעם, משום שצריך ללמוד תורה "באימה וביראה וברתת ובזיע", כפי שקיבלנו אותה מסיני, ואילו הזרע יוצא "מתוך קלות ראש וזחות הדעת" (ברכות כב, א, ורש"י).[7] אמנם בשו"ע (או"ח פח) נפסק שבטלה תקנת עזרא: "וכן פשט המנהג". במשך הדורות רבים מגדולי ישראל, ובפרט הבאים בשערי פנימיות התורה, נזהרו בטבילה זו ואף נוהגים לטבול מדי יום ביומו, אולם עתה מנועים מכך. חשוב להדגיש - בסופו של דבר זהו מנהג.

מנגד, טבילת נשים אינה מנהג, אלא **חיוב הלכתי** (שו"ע יו"ד קצז, ג) שאילולא מתקיימת, עלולים בני הזוג לעבור על איסורי כרת. אמנם, יש שרצו לטעון שבשל הסכנה הרפואית יש להורות לנשים שלא

---

[6] הכי ביאר בשו"ת נזר כהן (ב, יט) ע"פ החזון עובדיה (ארבע תעניות עמוד שיט). וכ"כ גם בילקוט יוסף (ארבע-תעניות עמוד תמד) להתיר מלאכה בליל ת"ב. וציינו דהכי העלו בשו"ת שואל ומשיב (חמישאה לט), אך עיין במג"א (תקנד, סקכ"ג), במקור חיים (תקנד, כב) ובמועד לכל חי (י אות נז) דביארו דיש איסור מלאכה גם בליל תשעה באב. וע"ע בשו"ת מחזה אליהו (א, פז) ובספר שערי נחמה (בין-המצרים, חלק התשובות סי' ב). ועיין בשו"ת כתב סופר (אורח-חיים קב) ובשו"ת מהר"ם שיק (אורח-חיים רפח) דחילקו בין מלאכה קלה שאין בה הסחת דעת מהאבלות, ע"ש.

[7] עוד טעם: "שלא יהו ישראל כתרנגולין הללו, משמש מיטתו ועולה ויורד ואוכל" (ירושלמי ברכות פ"ג ה"ד). וכן "שלא יהו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים" (ברכות כב, א).

תטבולנה ובני הזוג יתרחקו זה מזה עד שיותר לטבול, אולם בשל הקושי שבדבר, רשויות המדינה חיפשו ומחפשים כל דרך לפתור מצוקה זו יחד עם שמירת בריאות הציבור. בנקודה זאת יש לציין שהצורך בטבילה איננו צורך מצווה בלבד, אלא גם צורך הגוף, בדיוק כמו צורך האכילה שבגללו אנו מתירים ללכת לקנות מזון בחנויות המזון, אך עם כל אמצעי הזהירות.[8]

בנוסף, ביחס לטבילת גברים נכתבו בפוסקים אפשרויות שונות לטהרה בשעת הצורך, מלבד טבילה במקווה[9], ואילו ביחס לטבילת נשים - אין פתרונות אחרות המקובלות בעולם הפסיקה. ולכן, בשל ההבחנה הברורה שבין טבילת גברים לטבילת נשים, ובשל אמצעי המיגון והחיטוי הקפדניים (והנאכפים) במקוואות הנשים, ואף מתוך הבנת הצורך החיוני בטבילת נשים, המדינה מאפשרת טבילה לנשים תחת הנחיות מחמירות רבות. בנוסף לאמור, יש להאיר עוד כמה נקודות שמבחינות בין רמות הסיכון במקוואות.

א. אישה הולכת למקווה רק פעם בחודש, בעוד גברים הטובלים במקווה מגיעים אליו מידי יום או בכל שבוע. דבר שמעלה סיכון.

ב. הנשים הטובלות נמצאות כולן הרחק מגיל הסיכון, ונדיר הוא שאישה הטובלת מסכנת את עצמה. [בלניות מבוגרות או בעלות מחלות רקע הורחקו לעת עתה מן המקוואות].

ג. זמן השהות של אישה במקווה, לאחר שסיימה את ההכנות בבית הוא קצר מאוד, בשונה מטבילת גברים.

ד. כמות האנשים בשטח המקווה - במקוואות הנשים מעט מאוד נשים נמצאות בו זמנית באותו מקום ועלולות להיפגש, בשונה ממקוואות הגברים.

כאן המקום לציין שהנחיות משרד הבריאות נכתבות לאחר שיקול דעת רחב מאוד, וקיימת חובה הלכתית לציית להנחיות. חובה זו משתקפת גם מדבריו של רע״א, בהנחיותיו הברורות שכתב לבני

---

[8] יתרה מזאת, יש שרצו למחות על טבילת נשים בשל דברי השולחן ערוך (או״ח רמ, יב) ״שאסור לשמש בשני רעבון״, והוסיף הרמ״א והלבוש שהוא הדין שאר צרות שהם צרת הרבים. אולם בשיירי כנסת הגדולה בהגה״ט (אות ה׳) שזהו דווקא בצרות שהם כמו רעבון כגון ירקות שדפון וכדומה אבל בצרות אחרות כמגיפת דבר וכיו״ב שאין בהן רעבון לא נאסר בתשמיש המטה. וראה עוד בשו״ת ציץ אליעזר (יג, כא) שהתיר לשמש מיטתו בזמן מלחמה וכתב שאין בזה אף משום מידת חסידות. כמו כן במשנה ברורה (שם) כתב שכאשר יצרו מתגבר עליו מותר, ולכן בזמנינו שהדור פרוץ יותר וכו׳ יש להקל מטעם זה.

[9] שפיכת ט׳ קבין של מים - מקורו בברכות (כב.) שם מובאת אפשרות לבעל קרי לשפוך על גופו תשעה קבין מים, ולהיטהר בכך ללא טבילה (לעניין תורה ותפילה בלבד). לכל הדעות קולא זו מיועדת לבריא שראה קרי לאונסו, אלא שנחלקו אמוראים האם זהו חיוב מתקנת עזרא (דעת אביי) או חיוב מתקנה מאוחרת יותר, אך תקנת עזרא לא כללה כלל את הרואה לאונסו (דעת רבא). וראה בדברי הרמב״ם (הל׳ תפילה ד, ו), בה״ג (הל׳ ברכות ג), הרשב״א (כב: ד״ה אמר) וראה בביאור הלכה (פ״ח, ד״ה וכן). להלכה כיום ראה שו״ת ישכיל עבדי (ה, יג, ג(, שו״ת שבט הלוי (א, כד), שו״ת מנחת יצחק (ד, כא) וראה בילקו״י (פח א) בשם אביו שפסק שניתן לבצע טהרת ט׳ קבין במקלחת. מאידך ראה דעת הגרי״ש אלישיב (מובאת בהלכות חג בחג, ימים נוראים, רצא) שצריך שהמים יבואו מכח מעשה שפיכה, ולפיכך מקלחת אינה מטהרת טהרת תשעה קבים, וראה גם בשו״ת משנה הלכות (ג, א-ו. ה, יט-כב); ראה גם חזו״א (מובא בתורת המועדים על שונה הלכות, תרו יט).

יש שנתנו עצה למלא את האמבטיה עד גדותיה (ארבעים סאה, 330/576 ליטר, ויושב בתוך המים חצי גופו, ויכול לצרף שפיכת ט׳ קבין ביחד עם ישיבת חצי גופו בארבעים סאה. ראה משנ״ב (פב, סק״ד), ועיי״ש עוד.

עדתו בצל מגפת הכולירע שהתפרצה בפולין בשנת תקצ״א (אגרות רבי עקיבא איגר, ירושלים תשנ״ט, עא-עג): ״ולא יעברו על דבריהם אף כמלא נימא... והעובר על ציווי הרופאים בסדר ההנהגה חוטא לה׳ במאוד כי גדול סכנתא מאיסורא ובפרט במקום סכנה לו ולאחרים שגורם ח״ו התפשטות החולי בעיר וגדול עונו מנשוא״.

ממילא, אסור לעבור על הנחיות משרד הבריאות, ואף לא ל׳עגל פינות׳ בהנחיות עבור ׳מעלות חסידות׳ כאלו ואחרות, להוראות אלו גדר של דין [כמו כן, אציין שמצאנו עדויות למגיפה גדולה שהשתוללה בצפון א״י בכללה בטבריה בשנת 1786. זאת תשע שנים בלבד אחר עלייתם לארץ של תלמידי הבעש״ט (רבי מנחם מנדל מוויטבסק ורבי אברהם מקאליסק). באגרת נדירה אנו מוצאים תיאור על סגר שנערך מימי הפורים ועד שבועות לצד תפילות מצומצמות בבית רבי מנחם מנדל שהפך גם למוקד חברתי, כפי שמתואר בליקוטי אמרים (מכתב יג). לצד תיאורים אלו, מופיע סיפור על אחד מתלמידי הרה״ק, שהלך לטבול במקווה בזמן הזה שההנחיות היו להיות בהסגר, ו״פגע בו מידת הדין חלה ונסתלק, ואמר הרה״ק רמ״מ שאותו חסיד לא נפטר מהמחלה והמגיפה, אלא שלא האמין במה שכתוב בתורה ׳אני ה׳ שוכן בתוך טומאתם׳״. כלומר לא חלחלה באותו חסיד ההבנה שאין להסתכן וללכת למקווה בעת המגיפה, ושבמצבים האלו יש לנהוג אחרת].

בעניין נסיעה במונית מכספי מעשר בכדי להישמר ממראות אסורים (טז, קנ): בשו״ת תפארת יעקב מוצפי (יורה-דעה מח עמוד קעא) העלה דמותר להשתמש בכספי מעשר לנסיעה במונית בכדי שלא יכשל במראות אסורים, וציין דכל זה הוא ״חוץ מדמי הנסיעה של האוטובוס״. וכן התיר גם מו״ר הגר״א נבנצל (כמובא בפסקי הוראה א, מו) וכן גם דעת בעל שו״ת משיב נבונים (ו, מח). ובעל שבט הקהתי כתב בזה (גם אני אודך לגר״מ גבאי ו, כב עמוד ערה): ״מותר אם קשה מוחלין״.

בעניין סירוב להשתתפות בסעודת מצוה מחשש לקורונה (טז, קנח): כתב לי בזה **הרה״ג אברהם דורי** (מח״ס אדרת תפארת), בהאי לישנא: בעוסק בתורה ודאי שיש להקל. וע״ע בשו״ת אדרת תפארת (ד, מז. ו, קה. ז, לט אות ב), וע״ע באשרי האיש (חיו״ד נג, ג) ושלמי שמחה (עמוד תצח).

בעניין העברת מזוזה ממקום שחיובו מספק למקום שחיובו גמור (טז, קסא 2): תוך כדי התשובה דנו מעט לגבי **חיוב מזוזה בחניה**, ונוסיף דבשו״ת מציון תצא תורה לגר״א נבנצל (א, תקצז) ובקובץ מה טובו אהליך יעקב בשם האגרות משה (טו עמוד ה) כתבו דחניה חייבת במזוזה.

בעניין קדימה בטיפול בחולים בעת משבר הקורונה (טז, קסה): ע״ע בשלחן שלמה (ערכי רפואה ח״ב עמוד טז) דדן בקדימה במכשיר הנשמה ועוד וכתב שם: ״ובנוגע למכשיר הנשמה חושבני דתלוי בשיקול דעת של הרופא, אך אם על פי רוב זה כבר ללא תועלת מוטב להעביר את זה לשני, ואגיד לו נאמנה שאין אני קובע מסמרים בכל מה שכתבתי כי השאלות הם חמורות מאד ואינני יודע ראיות ברורות״.

וכן חזיתי בקובץ ווי העמודים (ניסן תש״פ סי׳ כה עמוד עח) דן בזה והעלה: ״אבל בבית חולים ציבורי, שהוא משועבד לכל אחד, וכל אחד משלם כל חודש שיהיה לו טיפול בעת הצורך, בזה אין סדר קדימויות של המשנה בהוריות, כיון שהמשנה עוסקת באדם שעובר ליד הנהר ורואה אנשים טובעים, והוא מסתפק את מי להציל, בזה קבעה המשנה שהמקודש קודם, אבל כאשר שילמו, בזה אין קדימה

למקודש, כי בין למקודש ובין הנוסע הרגיל שאינו מקודש זכות ממון להצלתם, ואי אפשר להפקיע את זכותו של אחד מהם למען המקודש יותר. ולכן יש לנהוג שמי שיש לו יותר סיכוי להצילו הוא קודם, ואם שניהם סיכוים שוה, יש להקדים את מי שנמצא ראשון לפני הרופא״.

וכתב לי בעניין זה באריכות ידידי **הרה״ג יהושע וייסינגר**, ואלו דבריו: כבודו מביא את דברי הגר״י עמדין ביחס לקדימות של כהן וכו׳, ומסיק מדבריו שיש קדימות משום תוחלת חיים. לענ״ד זה לא תוכן משמעות דברי הרב היעב״ץ שם. במקום זה היעב״ץ עוסק בקדימות מחמת גיל, ייתכן וניתן ללמוד ממקומות אחרים בדבריו שיש קדימות משום תחולת חיים, אולם מכאן פשוט שלא. אצטט את דברי ממאמר שמתפרסם בימים אלו בכתב העת אסיא, העוסקים בדבריו הרב היעב״ץ הללו: ממבט הלכתי, ועל סמך העיקרון הנלמד מהגמרא בע״ז (שם) היה מקום להעדיף הצלת חיי אדם צעיר על פני אדם מבוגר - מכיוון שלצעיר, בדרך הטבע, יש סיכוי לאריכות חיים גדולה יותר, ׳חיי עולם׳ ארוכים יותר משל המבוגר. כך קבע למעשה, הגר״י עמדין. לדבריו יש לתת לפרמטר הגיל משקל משמעותי: ״עוד יש מין קדימה אחרת... בחור על זקן״[10].

יש אחרונים שהסבירו את דברי היעב״ץ (הנ״ל) בכך שבחור צעיר קודם בשל העובדה שהבחור אינו נחשב כיחיד, אלא כ׳רבים׳ כיון שיכול להוליד רבים. וממילא השיקול הוא ׳רבים׳ מול יחיד ופשוט שה׳רבים׳ גובר[11]. אולם הסבר זה לא נראה בכוונת היעב״ץ. שהרי לפי הבנה זו בחור צעיר קודם לת״ח זקן מכיוון שהוא ׳רבים׳, שלא כדבריו של היעב״ץ, או אדם שאינו יכול להוליד אינו בר קדימות וכד׳[12].

הגר״י זילברשטיין עוסק בשאלת תיעדוף עפ״י הגיל בשני מקומות, אך טוען להפך. לדבריו מעלתו העצמית של הזקן, תרומתו לעולם, גדולה מתרומת הצעיר, וממילא אין מקום להקדים את הצעיר על פניו ואולי להיפך - להקדים את הזקן[13]. אולם רוב ככל הפוסקים לא קיבלו אף אחת משתי עמדות אלו, וכתבו שאין לבחון את גיל החולה, אלא יש להעדיף את מי שהטיפול עשוי להאריך את חייו יותר משנה, שהם בגדר ׳חיי עולם׳[14], בלא תלות בגיל. כך כתב הגרש״ז אויערבאך (שם): ״התחשבות בגיל לא בא כלל בחשבון״[15].

בעיון מדוקדק בגמרא (ע״ז, שם), ניתן לראות שההבחנה היא בין חיי עולם לחיי שעה, ולא בין תתי

---

[10] שם אות צב, כנראה עמדתו מבוססת על ספר חסידים (תרעא), שיש עוון גדול יותר בהריגת בחור הראוי להוליד, ממי שהורג זקן וסריס שאינם מולידים. וראה מאמרו של הגר״ש דיכובסקי (דיני ישראל ז, תשל״ו עמ׳ מה ואילך). הגר״א וייס עסק בנושא קדימויות בשני מקומות בשו״ת מנחת אשר (א, קטו. ג, קכו), בחלק ג הוא מסכם את העקרונות ובין השאר נשאר בצ״ע לגבי שאלת הגיל (ראה שם סעיף ד).

[11] חישוקי חמד, סנהדרין (עד, ב); משנת פיקוח נפש (הוספות לסי׳ עח, אות ז, ס״ק ה); שאילת החיים (קליין, עמ׳ 394 ואילך).

[12] וראה עוד דחיות בשאילת החיים (שם).

[13] שיעורי תורה לרופאים ג, עמ׳ 108; שם, עמ׳ 332-331; כך גם כתב ב׳מפנקסו של רופא׳, ברעייר, פ״ו, עמ׳ 181 בשם הגר״י זילברשטיין, ושם בסוף פ״ח, עמ׳ 266 בשם הגרמ״ש קליין.

[14] הרב שכטר, פסקי קורונה, עמ׳ 35; משפט כהן (סי׳ קמד).

[15] וכעין זה כתב הגר״מ באג״מ (חו״מ ב, עה, ז) ״ובדבר זקן מופלג שנחלה ודאי מחוייבין לרפאותו במה שאפשר כמו לאיש צעיר ואף אם אין החולה הזקן רוצה באמרו שמאס בחייו ואסור אף להעלות על הדעת דברים כאלו״.

הבחנות נוספות[16]. כך מציין מרן הראי״ה קוק בשו״ת משפט כהן (קמד) בשם החכמת שלמה: ״מצאתי בהגהת חכמת שלמה להר״ש קלוגר ליו״ד סי׳ קנ״ה שמחליט שיעור חיי שעה י״ב חודש, ולומד ג״כ מטריפה, אבל בין חולי זה לחולי אחר אם מאריך יותר לא מסתבר לי׳ לחלק, ולענד״נ כמש״כ״.

אע״פ כן יש מקום להחריג כמה מצבים מיוחדים. לדוגמה, מצב בו הגיל מהווה פרמטר רפואי המשפיע על הישרדות. מצב זה בולט כשמדובר במגפת הקורונה, וא״כ יש להכליל אותו במערך הכללי של הפרמטרים.

באותו תשובה, אבקש להעלות ולציין נקודה מהותית שלא באה לידי ביטוי בתשובתכם, ולא בעוד מאמרים שעוסקים בנושא, ולענ״ד הינה משמעותית מאוד. העיסוק בקדימויות, סביב השאלה את מי לחבר קודם, כמו גם שאלת האם אדם חובר כדין או שלא כדין למכונות ההנשמה האם יש לנתקו ובאילו מצבים, עסקו בכך האחרונים, האג״מ (חו״מ ב, עג, ב) וראה בשיעורי תורה לרופאים בדברי הגר״י זילברשטיין שמתייחס לנושא (ג, קסד עמ׳ 102 ואילך) ועוד. נידון התשובות, סביב שאלת קנין המשאבים ע״י החולה שחובר ברשות (או שלא ברשות), זכיה לחולה, אין מעבירין על המצוות ועוד. וראה עוד שבט הלוי (י, קסז) ומנחת שלמה (פו, א).

אולם חובה לשים לב לאבחנה הברורה בין כל דברי הפוסקים ויסודם בגמרא בב״מ (סב, א) שהמשאבים שייכים לאחד מהנצרכים, או אפילו ששייכים לאדם שלישי או למוסד (ועי׳ בסתירה הידועה בדברי החזו״א סנהדרין כה; השגות על ׳חידושי רבינו חיים הלוי׳ על הרמב״ם, הלכות יסודי התורה ה, א). וכך כת״ר מצטט את דברי הגר״ש דייכובסקי (בתשובתו בעמ׳ 462). אולם כעת במדינה כאשר המשאבים שייכים לכולם, בשווה, ואין לאחד זכות ממונית יותר מהשני, ואדרבא לכ״א יש בעלות קניינית מלאה על המשאב, ממילא לענ״ד השיקולים חייבים להיות שונים.

במדינת ישראל המשאבים הציבוריים שייכים לכלל האזרחים, השותפות של כלל האזרחים במכשור הרפואי בבי״ח ציבורי, מקנה להם זכות שימוש שווה במשאבים, וממילא היחס לתיעדוף חייב להיות שונה[17]. הרשב״א קובע כי: ״הציבור כשותפים הם בכל העניינים המוטלים על הציבור ובכל המנויים שצריכים לציבור״[18]. וכך פוסק הגרי״ש אלישיב (מצוטט ע״י הגר״י זילברשטיין, נתיבות חיים עמ׳ תו. וראה בקובץ תשובות עמ׳ תקד): ״שהכביש הוא רכוש הציבור וכדי לנסוע עליו צריך לקבל את רשותו... ולכן אסור מן הדין לנסוע בכביש באופן שהשלטונות לא מרשים...״. במילים אחרות, משאבי המדינה שייכים לציבור ולציבור זכות ממונית בהם. על מנת שלא יווצרו בעיות, נקבע חוק שעל פיו יתנהלו ויתחלקו השותפים במשאבים. וכך מורה הגר״צ שכטר[19] למעשה: ״פשוט שבשלטון דמוקרטי אין

---

16 יש לציין תת הבחנה נוספת בין גדול לקטן (כך גם מבחין הגר״י זילברשטיין, שם, עמק 108 בהע׳ 11). במקרה של בן־פטורא אבל אם אחד גדול והוא בעל המים, ואחד קטן – חייב הגדול לתת לקטן את כל המים, כי הקטן אינו מחוייב במצוות, ולא חייב לדאוג לחיי השעה של הגדול, ראה מנחת חינוך (מצוה רצו).

17 בשונה מהמצב שהמשאבים שייכים לגורם שלישי והוא מחליט למי להעניק ועפ״י איזה מדרג, כפי שכותב החזו״א (לעיל, הע׳ 12), הגרא״י אונטרמן, ״גדרי פיקוח נפש״ בצומת התורה והמדינה, חלק ג 313, 316 (מכון צומת, מהדורה מחודשת, התשנ״א), שבט מיהודה, עמ׳ 320.

18 שו״ת מהר״ב אשכנזי (כד); שו״ת מהרשד״ם (חו״מ תכא); שו״ת חוו״י (קכו); שו״ת מהר״ם שיק (או״ח לד); אורח משפט (הל׳ דיינים ב), חישוקי חמד (ב״ק עמ׳ ריד). ראה ״משטר ומדינה בישראל על פי התורה״ (הרב נפתלי בר אילן א, עמ׳ 99).

19 הגר״צ שכטר, ״בעיות תכנון ובניה בימינו״, שערי צדק (קובץ מאמרים בדיני ממונות הלכה למעשה ו, עמ׳ 113).

תכלית תשלומי המיסים להעשיר את מישהו אלא לכסות את הוצאות המדינה... נמצא שאין זה בכלל בבחינת ׳מנת המלך׳ אלא הרי כל אנשי המדינה דינם כשותפים לגבי כל העניינים הנ״ל, ופקידי הממשלה הם רק המנהלים את השותפות״.

עיקרון זה נכון ביחס לדיני ממונות כמו גם לנושאים אחרים[20]. עפ״י עיקרון זה דן הגר״י זילברשטיין (בשיעורי תורה לרופאים סי׳ ערב, עמ׳ 431): ״האם מותר לסרב לקבל למרפאה חולה עבריינית...״. לדבריו: ״אם היא חברה בקופת חולים, אין הרופא רשאי לסרב לטפל בה, מכיון שהיא משלמת תשלומים לקופה ומיסים״, וממילא יש לה זכות ממונית שווה במשאבים הרפואיים. דבר זה מחייב אותנו לקבוע שהתיעדוף הנכון בשותפות אינה מצד התוצאה **בלבד**, כלומר שמרב האנשים יחיו, אלא גם מצד זכות השימוש של כל אחד ואחד במשאבים בשווה[21]. ממילא יש לציין שני שיקולים חשובים, ואולי מקבילים:

1. הקדימות תהיה במבחן רפואי־קליני, באופן המאפשר להרבות חיים ככל האפשר.
2. השימוש שיקבל כל אחד יהיה שימוש מלא, במידת האפשר, כל עוד המכשיר נחוץ לו.

הכלל הראשון נגזר מהמטרה: לדאוג לחיים של מירב האנשים; ואילו הכלל השני נובע מהתפיסה שמדובר בשותפות ממונית, ויש לאפשר לכל אחד צורת שימוש מלאה והוגנת בשותפות. וזאת כפי שיש בשותפות ממונית רגילה, שהחלוקה צריכה להעשות בצורה שמאפשרת זאת[22]. תיעדוף זה, המבוסס על שוויוניות, מכוון ע״י החלטת הציבור, כלומר החוק. כך (למשל) אם החוק ינחה את הצוות הרפואי לתעדף עפ״י גיל (על אף הטיעונים נגד), כך יש לעשות, כי זו החלטת ציבור השותפים[23].

כך לדוגמא בשאלה, האם ניתן לנתק אדם שגנב (או התחבר שלא עפ״י החוק) למכשיר הנשמה מבי״ח ציבורי, ייתכן והדבר אפשרי. בעניין זה דן הגרז״ן גולדברג (בספר אסיא א)[24].

הגר״י זילברשטיין (בשיעורי תורה לרופאים ג, קסד, עמ׳ 102 ואילך) בהתייחס לתשובת האג״מ הנ״ל, כתב בשאלה דומה: ״ונראה שדברי האג״מ נאמרו בבי״ח פרטי, דמכיון שהחליט הרופא לייעד את היחידה לחולה שחייו חיי שעה זכה בו החולה, למרות שההחלטה לא היתה כדין, אבל בבי״ח ממשלתי שהרופא אינו בעלים עליו, אם החליט הרופא להכניס ליחידה חולה שחייו חיי שעה ולפניו היה גם חולה שניתן להצילו לחיי עולם, אין להחלטתו שום תוקף, ויש להוציא את החולה מהחדר ולהכניס לשם את החולה שניתן להצילו״.

---

[20] ביחס לאיסור והיתר, ראה הגדה של פסח עם ביאור מועדים וזמנים (עמ׳ טו); שו״ת תשובות והנהגות (ג, שלח); וראה משטר ומדינה בישראל עפ״י התורה (שם, עמ׳ 177, הערה 33 וההפניות).

[21] מלבד מקרה אחד, אולי, והוא סיטואציה שהרבים זקוקים לו, ראה הוריות (יג, א), ורש״י (שם): ״חכם שמת אין לנו כיוצא... משום דציבור צריכים לו טפי מסגן״.

[22] זו העמדה שאיתגרה את חלוקת ימים בב״ב (יג, א), ואת החלוקות השונות בב״ב (יב, ב).

[23] ראה במנחת שלמה (תניינא, ב-ג, פו, א): החלטת ביה״ח להמנע מהצלת טריפות במכונת ההחיאה יתכן שהיא נכונה, אם אמת הוא כדבריהם שיום יום הם מצילים בה אנשים שלמים, אך גם אם אין זה כ״כ ברור, עכ״פ הרי ההנהלה החליטה כך, וכיון שכן הנני מסכים למ״ש הדר״ג״.

[24] מלבד דין הגזלה מהשותפים האחרים, ייתכן שמכונה שמיועדת להצלת חיי עולם (עפ״י ההנחיות) ונלקחה על ידי חיי שעה, דינו הוא כרודף, וראה ביאור הגר״א (חו״מ שפח, ס״ק עד) שדין רודף הוא אף באינו מתכוון ובגרמא.

כלומר, בביו״ח ממשלתי לרופא אין זכות לקבל החלטות על דעת עצמו בניגוד להנחיות החוק (תקנות הציבור). החוק נובע מהחלטת העם, המשאבים הינם רכוש האזרחים כולם, וחייבים להתחלק בהם בצורה שוויונית לגמרי[25]. מכאן ניתן להסיק כי עיקרון ׳חיי עולם׳ שגובר על ׳חיי שעה׳, המוסכם על פי רוב הפוסקים, גם הוא כפוף להנחיות המחוקק, שמחייב להתייחס למשאבים הציבוריים כמשאבים משותפים. על כן יש לאזן בין הרצון להציל את מירב האנשים לבין הבעלות ׳הממונית׳ הפרטית של היחיד.

מכאן שיתכן ויהיו מצבים בהם הערך השני יגבר על הראשון. לדוגמה, במקרים בהם דן פרופ׳ שטינברג לעיל, הסתמכות על הציו אליעזר ואי חיבור חולה למכונות על סמך האפשרות לבואו של חולה עתידי, צריכה עיון. שהרי גם החולה שלפנינו יש לו זכות שווה באותו מכונה, נתון שאסור להתעלם ממנו. וכן במקרה השני, כאשר החלו טיפול כלשהו בחולה (שלא כפי ההנחיות) ייתכן ויש להפסיקו ולהעבירו לחולה הזכאי לו לפי החוק, חוק שבא לווסת את זכויות השותפים במשאבים המוגבלים.

בעניין מצבה בצבע שחור (טז, קסח): וכתב לי בזה **הרה״ג משה רחמים שעיו** (מח״ס שו״ת מחקרי ארץ): לא מצינו בזה איסור ומי שרצה עשות מצבה בצבע שחור הרשת בידו, רק לכאורה יש להימנע מזה מאחר ורובא דעלמא נהגו לעשת מצבות לבנות הו מטעם שהם יותר זולות ולא רצו להטיל על הציבור לעשות מצבות שחורות דומיא דרבן גמליאל במסכת כתובות (ח, ב) שציוה לקברו בכלי פשתן כדי שלא יהיה קשה הוצאות המת לקרוביו. וכן נפסק להלכה בשלחן ערוך (יו״ד שנב, א) וז״ל, אין קוברין המת בתכריכים יקרים, אפילו לנשיא שבישראל. ועיין שם בסעיף ב שכתב השלחן ערוך נהגו לקבור בבגדים לבנים. וא״כ משמע שיש ענין בלבן וא״כ גם במצבה נכון שיהיה בצבע לבן. ועוד יש להימנע מלעשות מצבה שחורה כדי שלא יהיה בולט משאר קברים, דומיא שכתבו שלא לכתוב הרבה שבחים על המצבה שלא יהיה קטרוג על הנפטר. ומה גם כי עבודות זרות הקדומות שר״י עשו את מצבותם בצבע שחור. ואפשר דלכן נהגו לקבור במצבות לבנות. ועיין עוד בספר מעין אומר (ד, עה).

בעניין מעבר לפני התיבה לאבל בל״ג בעומר (טז, קעב): הוסיף לי **הרה״ג חיים שלום סגל** (מח״ס בירורי חיים), דאגב ציינו בתשובה לגבי חנוכה. וע״ד חנוכה, הנה בספר מנהגי כתב סופר (עמ׳ טז אות ט) הובא ״לא הניח לאבל להתפלל [לפני העמוד] בחנוכה אפילו מנחה ומעריב״. וע״ע בשו״ת יד סופר (לז סוף אות ג). וזה דלא כמשנה ברורה (תרעא, סקמ״ד. תרפג, סק״א) שכתב דהאבל יורד לפני התיבה למנחה ומעריב. וכמו״כ כתב (שם) דכן הוא בר״ח דמתפלל ערבית ע״כ, ומנהגינו אינו כן. וכמו שכתב הגר״ח קנייבסקי שליט״א במכתבו אלי: בימים שאין אומרים למנצח, אין האבל יורד לפני התיבה.

בעניין וויתור על תקיעת כף בחופה בעקבות נגיף הקורונה (טז, קפט): בקובץ ווי העמודים (79, ניסן תש״פ) כתב בזה הרה״ג יצחק זילברשטיין: ״לא יוותרו על התקיעת כף, כי מקורו בראשונים, ואין לנו כח לבטל, אבל יש עצה שהרב והחתן ילבישו כפפות, ואז יתן לו תקיעת כף, ותקיעת כף על ידי כפפות, גם היא חלה״.

[25] בנקודה זו יש לשקול האם עיקרון זה נכון גם ביחס לחיי שעה, שאינם מוגדרים חיים אל מול חיי עולם, הם מהווים רק כהעדפה. ואעפ״כ אין זה מתיר רציחה. ראה עד להלן פרק י׳.

בעניין הפרת הסכם ישששכר וזבולון בתקופת הקורונה (טז, קצב): כתב לי בזה הרה"ג **יצחק צבי אושינסקי,** בהאי לישנא: בסימן קצב דן כת"ר בשאלת הסכם ישששכר וזבולון בין תורם ללומד, שעקב הקורונה למד פחות שעות כי שהה בביתו, ודן כת"ר האם רשאי הנודב (זבולון) להפחית משכרו של הלומד (יששכר) ממה שסוכם עמו מראש. והאריך בזאת. ונלע"ד ששאלה זו תלויה בשיטות הראשונים בגדר ההסכם שבין יששכר לזבולון. למעשה, הגדר של שותפות יששכר וזבולון אינו ברור. הגדרת היחס והקשר בין יששכר וזבולון מופיע ברש"י עה"ת בשני מקורות, כאשר בכל אחד מהם מוגדר הענין באופן שונה. רש"י בספר בבראשית (מט, יג) עה"פ "זבולון לחוף ימים ישכון וגו'", כתב: "שהיה זבולון עוסק בפרקמטיא וממציא מזון לשבט יששכר והם עוסקים בתורה", ולא מזכיר ענין שותפות כלל. ברם, רש"י בספר דברים (לג, יח) כן מגדיר אותם כשותפים, בכתבו עה"פ "ולזבולון אמר, שמח זבולון בצאתך וגו'": "זבולון וישכר עשו שותפות, זבולון לחוף ימים ישכון ויוצא לפרקמטיא בספינות ומשתכר ונותן לתוך פיו של יששכר, והם יושבים ועוסקים בתורה", הרי שהזכיר את היותם שותפים של ממש. ונביא כמה שיטות בהגדרת הסכם זה והנפק"מ ביניהם באשר לשאלת כת"ר.

א. **שיטה ראשונה: שיטת מהר"ם אלשקר.** ראה שו"ת מנחת אשר (ב, נח-נט) המביא את שיטת מהר"ם אלשקר (סי' קא) שסבר שאין פה דין שותפות כלל, רק שכר פעולתו של הזבולון כמו כל תומך תורה. לשיטתו, הרשע נשאר ברשעתו והצדיק בצדקותו, ואי אפשר להעבירם מזה לזה. הרי שלשיטתו של המהר"ם בשם רב האי גאון, אין מושג של העברת זכויות של אדם או חובות זה לזה, כך שלא יהיה ניתן להבין לשיטתו כי זכות תורתו של יששכר עוברת לזבולון; ולשיטתו, כל שכרו של זבולון הוא רק שכר תמיכתו בכך שיששכר לומד תורה בזכותו, מה שמכונה למהר"ם ולרב האי גאון "שכר פעולתו". וביאר שיטתו בשו"ת מנחת אשר שם: "דאין כאן גדר תנאי ושותפות כלל, אלא סגולה שביסוד מצות הצדקה, שהמסייע לחברו שיוכל להפנות לבבו לתורה ולמצוה, גדול שכרו, וכעין שאמרו במשנה מכות ה ע"ב דהנטפל לעושי מצוה, מקבל שכר כעושה מצוה, אבל אין בזה שמץ של קנין והסכם שבין אדם לחברו". ובהתאם לגדר זה, נראה כי בנידון השאלה דנן, רשאי מעתה התורם לצמצם את תרומתו כרצונו, שהרי אין זו שותפות בין שניהם, אלא ששכרו כתומך תורה יצומצם (באשר לעבר, אם הלומד למד פחות, נראה שרשאי לטעון התורם שיש להתאים תמיכתו לכך).

ב. **שיטה שניה: שיטת אגרות משה** (יורה-דעה ד, לז) שביאר שזו ממש שותפות גמורה, ואם מעוניין זבולון בחצי מתורתו של יששכר, צריך לתת לו חצי מרווחיו. וכך הגדיר את ענין השותפות ביניהם (שם, אות ב): "אלא הנכון בזה דעניין ישכר וזבולון לא היה כלל עניין צדקה, ולא היה יכול זבולון ליתן לו כלום מסך הצדקה שהיה צריך ליתן, אלא שהיה זה עניין שותפות ממש. שזבולון נתן לישכר כל שכר הפועלים בהשדות וכל מה שהיה צריך ישכר להשלים במלאכות דגברי. וגם כיון שהגברי לא הלכו מבתיהם ומביהמ"ד הרי לא יכלו גם הנשים לילך לשדות, דהרי צריכות לשמש בעליהן ובניהן אף כשהם גדולים במלאכות דאפיה ובישול וכדומה, וגם להביא מה שצריך לקנות. וכל זה היה חושב זבולון, כל מה שהוציא על חלק ישכר, ומה שנצמח, וכן מה שהרוויח אחר ניכוי ההוצאות אצל זבולון במסחריו בהאניות, והיו חולקין בין שניהם כפשטות הלשון". וביאר ענין התנאי הנצרך לשותפות זו (כמובא ברמ"א): "וכיוון שלא היה עניין צדקה היו צריכין להתנות, והתנו על אופן זה. ונמצא שלא היה נותן זבולון לישכר מחצה שלם מכל מה שהרוויח, דהא זבולון נטל גם מחצה מכל מה שהרוויח ישכר משדותיו ומחול שלו שהיה נמצא שם זכוכית לבנה וכו' ".

וכן חלקו יששכר וזבולון לשיטתו אף בשכר לימוד התורה: "ומה שעשה את ישכר שותף לחלקו שהיה מרובה בעשירות, התנו שיחלקו השכר שנותן הקב"ה בעד לימוד התורה לעוה"ב. ונראה שגם השכר דאיכא מלימוד תורה גם בעוה"ז לעניין שאוכלין פירותיהן בעוה"ז שאיתא ברפ"א דפאה, ולעניין שתורה מגנא ומצלא דאיתא בסוטה דף כ"א ע"א, היה ג"כ שכר זה לזבולון". והמשיך וביאר לפ"ז ענין שותפות, אף שאינה מגדרי צדקה: "אבל אף שלא היה מצוות צדקה לזבולון ליתן לישכר, היה דבר גדול ומצווה גדולה מאד ואף ליתן המחצית באופן שותפות שהתנו, שזבולון יעבוד לפרנסה בשדות ישכר ובשדות של עצמו וגם יעשה פרגמטיא באניות ויתן החצי מהריווח שבשתי הנחלות ובריווח הפרגמטיא באניות לישכר, וישכר יתן לזבולון החצי שכר שהקב"ה יתן לישכר עבור לימוד התורה שלו בין בעוה"ז בין בעוה"ב. שא"כ נמצא שאין זה דין בצדקה - שמצוות צדקה לא מקיים בזה, דהא הם דמי פירעון על מה שקנה בקניין שישכר לומד התורה". כך שנתינה ושותפות זו אינה בגדר צדקה כלל, רק שותפות גרידא, ולא יוצא בכך מצוות צדקה (ולא יתן זאת ממעשר כספים).

וביאר מדוע צריך להתנות במהות שותפות זו (דין הרמ"א): "וניחא מה שהוא דווקא בהתנו, דבלא התנו אין לזבולון כלום, אף לא מצוות צדקה - דהא ישכר אינו עני ואינו יכול ליטול מצדקה וזבולון היה אסור ליתן מצדקה וכו'". ושוב ביאר את אחוז חלוקת השותפות: "וכיוון שהוא עניין קניין מצוות לימוד התורה וידיעתה לעצמו יש על זה שיווי, והשיווי הוא שיהיו שניהם שותפין בכל ענייני הרווחים בין שיהיה להם בעולם הזה - שכל העסק והמלאכה הוא על זבולון, ובין שיהיה להם הקרן בעוה"ב והפירות בעוה"ז ולהיות מגנא ומצלא - שכל הלימוד והעסק בה הוא של ישכר. שלכן בישכר ממש בעובדא, היה נמצא שלא היה מחצה הריווח של ישכר ממש כל החצי משל זבולון, דהרי החצי ריווח דהיה לישכר מחמת שהשדות וכרמים וכדומה היו שלו ורק כל העבודה היתה מוטלת על זבולון, היה סגי השיווי לעניין קניין זה במה שנעשו שותפין לחלוק שווה בשווה ברווחים שמשתי הנחלות, אף שהמחצה ריווח משדות וכרמים וכדומה מחלקו של ישכר היה מדינא של ישכר".

ובאות ד' ביאר והדגיש שוב את ענין החלוקה השוה: "שבשותפות ישכר וזבולון צריכין לחלוק שווה בשווה דווקא, ומה ששותפות זו נעשית גם בלא קניין. וסובר הרמ"א שצריכין להיות העוסק בתורה כישכר והעוסק בפרגמטיא כזבולון, שותפין לחלוק שווה בשווה. שכן כתב אחרי שהוסיף על דברי המחבר - שכתב שמי שא"א לו ללמוד בעצמו יספיק לאחרים הלומדים - ותחשב לו כאילו לומד בעצמו, ויכול אדם להתנות עם חברו שהוא יעסוק בתורה והוא ימציא לו פרנסתו ויחלוק עמו בשכר. ופי' הש"ך בסק"ב כלומר שכר תורה ושכר מה שירוויח זה יהיה בין שניהם ביחד". ועוד ביאר זאת כך: "וכיוון שהוכרחו להיות שותפין, הרי לא שייך שיתן זבולון לישכר פחות ממחצה בסתמא וכו', אבל החצי שכר מוכרח ישכר ליתן זבולון בעד חלקו אף שהוא הרבה יותר מחלקו של זבולון, דהוא כשנים שהטילו לכיס כשחלק הגדול צריך לקטן שלכו"ע הוא בסתמא למחצה כדאיתא בכתובות צ"ג ע"א אמר שמואל שנים שהטילו לכיס זה מנה וזה מאתים השכר לאמצע, אמר רבה מסתברא מילתיה דשמואל בשור לחרישה ועומד לחרישה (שלקחו בהן שור לחרוש וחורשין בו ואין חלקו של זה מועיל בלא חלקו של זה כלום הלכך חולקין בשווה - רש"י) וכ"ש כשהתנו".

וכן ביאר עוד באשר לשכרו של זבולון שהוא מחצית משכר תורתו של יששכר, ולא פחות: "ומסתבר לע"ד שהמחצה למחצה הוא דווקא גם לזבולון, דלא יוכל ישכר לומר שאינו רוצה ליתן חצי שכרו משכר לימוד התורה אלא פחות מזה. דהרי מקליש בזה את גודל המצווה דתמיכת לומדי תורה שעושה זבולון, וגם החסד הגדול שעשה עמו זבולון שעל ידו היה יכול ללמוד תורה. ואם הוא בתחילת התנאי, הרי יש לו לידע שעל ידי זבולון יוכל ללמוד תורה, שצריך להכיר לו טובה על שאף בעוה"ז שיצה"ר

אינו מניח לעשות דבר גדול כזה, נתחזק זבולון ונותן לו מחצה משכרו כדי שיוכל לישב וללמוד. וכן זבולון אין לו לפחות משכרו של ישכר אף שישכר נתרצה לזה - לא רק מחמת שלא היה נמצא לו שותף אחר מי שמכיר גודל חשיבות התורה ושכר עוה"ב וגם מה שהתורה מגנא ומצלה אף בעוה"ז ושהיה יכול לעמוד נגד יצר דתאוות הממון, אלא אף אם הסכים לפחות ממחצה מרצונו אסור - דהא הוא זלזול בחשיבות התורה. שלכן אף שרשאי האדם לזלזל בחפציו ולמוכרם בזול כשלא מזיק לאינשי בזה (עיין בב"מ ס, א: ולא יפחות את השער וחכמים אומרים זכור לטוב), אינו רשאי לזלזל בחשיבות התורה".

וכך ביאר באשר לחלוקת שכר לימוד תורה של ישששכר עם זבולון: "אבל לע"ד פשוט וברור שהשכר הוא רק אחד לישכר שיגע ועמל כל הזמן רק בתורה - על כמות זמן הלימוד שנתווסף לישכר משום שהיה פנוי ללמוד, ועל כמות היגיעה והעמל שנתווספו, וגם על מה שנתגדל בתורה שגם ע"ז שנתגדל בתורה בלימודו איכא שכר שכל מי שנתגדל ביותר יש לו גם שכר יותר, ועל כל פרטי מצוות לימוד התורה שיש ע"ז שכר בלא שום. וחלק זה חולקין, מאחר דלא היה אפשר לישכר לקיים לימוד כזה בעצמו".

ובסיכום הדברים (אות ב) הגדיר ההבדל בן השתתפות בלימוד תורה לבין השתתפות בשאר קיום מצוות: "בכל מצוות התורה כשאחד גרם שחברו יעשה מצווה אין לו חלק בשכר המצווה שהשי"ת נותן למקיים המצווה, אלא כל השכר דאיכא לקיום מצווה ההיא הוא להמקיים, וזה שגרם שחברו יעשה המצווה יש לו שכר על מעשיו ודבריו שגרמו, שהוא שכר מיוחד. ובלימוד התורה הוא - כפי מה שמשמע - איפכא, שיש לו מחצה שכר שהיה נותן השי"ת ללומד התורה לבדו אם היה גם מתפרנס בעצמו. דכיוון שפרנסתו היתה ע"י אחר, כהא דישכר שעסק בתורה ונתפרנס ע"י זבולון, יש לו לזבולון מחצה שכר דהיה ניתן לישכר. ולא מצינו שיש לזבולון עוד שכר מיוחד על מה שגרם לישכר ללמוד. כן משמע אליבא דרש"י והרבנו ירוחם, שכן פסקו הרמ"א והש"ך".

לשיטתו עולה כי התורם והלומד הם שותפים גמורים (ככל ואכן עשו כזאת שותפות), ואז, ככל ויששכר עדיין לומד יותר בזכות זבולון, עדיין השותפות נשמרת (אף שלומד פחות), שהרי אין בכך כדי לפרק שותפות (כדין שותפין שכל אחד הרוויח אחרת במאורעות השותפות שביניהם), וממילא לא יכול התורם למעט משכרו של יששכר.

ג. שיטה נוספת בהגדרת הסכם יישכר וזבולון, היא שיטת הגר"א וייס (מובאת בשו"ת מנחת אשר ב, נח), שאכן חייבים לומר שזו שותפות (כפי שמוכח מרוב המקורות), אך לא בשכר, אלא רק בלימוד (כאילו שניהם למדו או כאילו למדו בחברותא), וכביאורו שם: "אלא שותפים הם בעצם התלמוד, דכיון דיששכר לומד תורה ע"י עזרתו של זבולון, הוי ליה כאילו זבולון לומד עמו והוא שותף לו בעצם התלמוד".

אך מתנה שם הענין, כפי ההתנייה המובאת גם באגרות משה שם: "ובדרך זה מובן דאין תוקף לגדר זה אלא אם כן לולי הזבולון לא היה היששכר יכול לעסוק בתורה כראוי וכו', ומטעם זה אין תוקף לתנאי זה על לשעבר, כיון דבפועל לא היה זבולון שותף בלימוד זה, אבל על להבא הוי כשותפים, כיון שע"י התומך יכול הלמדן לעסוק בתורה". ומבאר את יסוד הענין בהתאם לשיטתו: "ויסוד הדבר נראה דחפץ הקב"ה לזכות את ישראל, דהלא מצווין אנו להגות בתורה בכל כוחנו וכו', ורצונו ית"ש שלכל אחד מבני ישראל יהיה חלק בתורה, כי היא חייכם וארך ימיכם, וכיון שאין ביד כל אחד להגות בתורה וכו', ומאידך יש מי שרוצה לדבוק בתורה בכל מאודו ואין לו כדי צרכו, ומש"כ נתן הקב"ה אפשרות לזבולון לזכות בחלקו בתורה ע"י ממונו ולישששכר תהיה אפשרות לדבוק בתורה בכל כוחו".

וביחס לשאלה הנדונה, נראה כי אף לשיטתו, ככל והלומד למד פחות, לא מגיע לו כל שכרו, שהרי זה כאילו שהתורם עצמו למד פחות, ועתה הוא שותף פחות בהיקף הלימוד ממה שסבר בתחילה.

ונציין כמה נפק"מ למעשה בין השיטות הנ"ל.

בתוך ביאור שיטתו, הדגיש שם הגר"א וייס שליט"א בתשובתו: "אמנם יסוד הדבר הוא דהוי כשותפין בעצם התלמוד ולא בשכר וכו'". כך ששכרו של ישששכר לא נגרע בשותפותו עם זבולון, וזאת בניגוד לשיטתו של האגרות משה שהובאה לעיל, ויבואר להלן. כן סובר הגר"א וייס בשיטתו שמותר להוציא כספי מעשר לצורך הסכם ישששכר וזבולון, ואף זאת שלא כשיטתו של הגר"מ פיינשטיין שהובאה לעיל, שהרי לשיטתו זו שותפות, ואין זה כלל בגדרי צדקה, ולכן כתב שם בתוך שיטתו אודות תמיכת זבולון בישששכר: "ולא יצא זבולון בזה במצוות צדקה, ויצטרך ליתן מעות אחרים, מחצי הריווח שנשאר לו, לעניים".

נפק"מ נוספת בין השיטות היא בהתאם לשיטת האור החיים. ידוע הרמוז בדברי האור החיים (שמות ל, יג), שהסכם ישששכר וזבולון אינו גורע כלל משכר לימוד התורה של ישששכר אף על פי שחלק מתורת ישששכר ניתן לזבולון, כדוגמת מדליק נר מנר, שאין הנר הראשון נגרע כלל (וכ"כ מפורשות בהקדמת בעל ההפלאה לספרו, אות מג).

ברם, האגרו"מ כותב מפורש שתורתו של ישששכר נגרעת, שהרי זו ממש שותפות, וכפי המובא לעיל, באמרו: "על כמות זמן הלימוד שנתווסף לישכר משום שהיה פנוי ללמוד, ועל כמות היגיעה והעמל שנתווספו, וגם על מה שנתגדל בתורה שגם ע"ז שנתגדל בתורה בלימודו איכא שכר שכל מי שנתגדל ביותר יש לו גם שכר יותר, ועל כל פרטי מצוות לימוד התורה שיש ע"ז שכר בלא שום. וחלק זה חולקין, מאחר דלא היה אפשר לישכר לקיים לימוד כזה בעצמו". ועוד כתב שם: "ולכן עשו בשביל זה ישכר וזבולון שותפות וכו', ושיחלקו שווה בשווה בהשכר שיש לשניהם בין בשכר הגשמי שבא ממעשיו דזבולון ובין בשכר לימוד התורה כל הימים שבא מישכר וכו', שלכן ליכא לתרוייהו אלא שכר דקיום מצוות לימוד וידיעת כל התורה שהוא מצווה אחת, אבל הגדולה ביותר, ושכרה מרובה ביותר וחולקים בין שניהם מחצה לישכר ומחצה לזבולון".

ובאשר לדימוי המובא באור החיים לכך שלא נגרע שכרו של הלומד (ישששכר), כדוגמת מדליק נר מנר שאין הנר הראשון נגרע כלל, דחה האגרות משה דימוי זה באשר לשותפות ישששכר וזבולון, וכך כתב לשואל: "ומה שדימה להדלקת נר שמדליקין ממנו נרות הרבה ולא נמעט מאורו, לא מובן, דלא שייך כלל. דהא הנר דלימוד התורה לא היה אפשר אלא בלימוד התורה ובמזונות וכל צרכי האדם, שלא היה יכול להדליק באחד - לא בישכר הרוצה וראוי ללימוד התורה, משום שהיה צריך לעבוד הרבה זמן ואולי כל הזמן למזונות וכל צרכיו, ולא בזבולון, שכל עסקיו הוא להשגת מזונות וכל צרכים ואין לו זמן ללמוד. ובהכרח להדלקת נר התורה צריך לשניהם דווקא כפי שהתנו, שזבולון יעסוק בענייני מזונות וכל הצרכים לשניהם וישכר יעסוק רק בתורה, וע"י שניהם הודלק נר התורה. וישכר הדליק נר התורה גם לאחרים שלמדו אצלו, אבל גם הם אם לא היו עשירים - כרוב התלמידים - הוצרכו ג"כ לאינשי צדיקים ואוהבי תורה כזבולון. שלכן שכר לימוד התורה הוא שכר אחד לשניהם, וחולק השי"ת אותו בין שניהם. אך שהוא שכר גדול ביותר הרבה משאר מצוות, אשר אף החצי שכר שמגיע לכל אחד הוא הרבה יותר מאד".

למעשה מסיק הגר"א וייס שליט"א שם שלשיטתו, שזו רק שותפות בלימוד ולא בשכר, לא נגרעת תורתו של ישששכר (כעיקרון המובא באור החיים שם), ומבאר: "דכי משום שזבולון פרנסו, יגרע שכר תורתו ומצוותיו, ומה לן כיצד מתפרנס ישששכר זה, אם זה מן השמיים או מצא מציאה ברה"ר או שנהנה מפרקמטיא של זבולון, למה ייגרע חלקו ושכרו וכו'. אלא פשוט דכיון שאין מכירה ומתנה נתפסים כלל בשכר התורה ובחיי עוה"ב, מסתבר דזבולון נוטל חלקו והוי כמשתתף בלימוד ע"י ממונו ואין

יששכר מפסיד כלל". וכך מסיק למעשה בתשובתו הנוספת שם בזה (סימן נט, ושם התבטא באמרו לשיטתו "וכי הלמד תורה מפי רבו או שנים הלומדים בחברותא מפרישים שכר זה לזה, אלא פשיטא שהקב"ה משלם שכר לכל אחד ואחד, וכך גם ביששכר וזבולון").

ופשוט שאף לשיטת המהר"ם אלשקר שהובאה בתחילת הדברים, לא נגרע שכרו וחלקו של יששכר כלל, שהרי לשיטתו אין זו שותפות כלל, ולזבולון יש רק שכר פעולתו, דהיינו שכר של תומך תורה, אך לא נפגע או נגרע חלק יששכר ע"י כך.

ברם, כמתואר לעיל, נראה כי אף חקירת כת"ר - בשאלת הסכם יששכר וזבולון, שעקב הקורונה למד הלומד פחות כי שהה בביתו, ודן כת"ר האם רשאי הנודב (זבולון) להפחית משכרו של יששכר שסוכם עמו מראש – היא נפקא מינה בין השיטות השונות, כמבואר לעיל.

בעניין ביום חטיפה לצורך הצלת נפשות (טז, רב): כתב לי בזה **הרה"ג יצחק צבי אושינסקי**, בהאי לישנא: דן כת"ר בדיני "מציל עצמו בממון חברו", האם הדבר מותר (דן במקרה שמוציאים כסף במרמה מאדם, כדי להציל את בנו המצוי בסכנת נפשות). ואכן דן בשו"ע באשר למציל עצמו בממון חברו, אך נראה כי הדיון במקרה שגוזל או מזיק לחברו בכך שמציל את עצמו, הוא ביחס לחיוב תשלומים, אך הפעולה עצמה מותרת ככל וישלם לניזק את נזקו. וכן כתב אף כת"ר, ואציין מקורות נוספים לכך.

ראו גמרא (ב"ק ס, ב) באשר לגדיש של ישראל שהסתתרו בו פלישתים: "וקא מיבעי ליה מהו להציל עצמו בממון חברו, שלחו ליה אסור להציל עצמו בממון חברו, אבל מלך אתה, ומלך פורץ לעשות לו דרך ואין מוחין בידו". ואמנם, מדברי הגמרא משמע שאסור להציל עצמו בממון חברו, דהיינו שהשאלה היתה בעניין איסור והיתר, אף עי' בתוס' שם (ד"ה "מהו להציל עצמו בממון חברו"): "איבעיא ליה אי חייב לשלם כשהציל עצמו מפני פיקוח נפש", כך שמשמע מדבריהם שהשאלה היתה בענין חיוב תשלומים ולא האם הדבר אסור.

וראו שולחן ערוך (חושן-משפט שנט, ד), **שכתב** (ממקור הגמרא הנ"ל ב"ק ס, ב): "אפילו הוא בסכנת מוות וצריך לגזול את חברו כדי להציל נפשו, צריך שלא ייקחנו אלא על דעת לשלם", משמע שכשאין הפסד ממוני לבעל החפץ, אין איסור להציל עצמו בממון חברו. וכן משמע, שבכל מקרה רשאי להציל עצמו בממון חברו אף לכתחילה, אלא שצריך לדעת שהוא ישלם ככל שיגרם נזק לחברו. וכן כתב הסמ"ע שם (סק"י בשם טור): "אבל על דעת לשלם, מותר, כיון שהוא בסכנת נפש, ואין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש".

בענין זה עסקו הפוסקים במקורות נוספים, וראו לדוגמה שו"ע (חו"מ רצב, ח), שהמציל עצמו בממון חברו חייב לשלם לו. וכן בשו"ע (חו"מ שפ, ג) כנ"ל, וכן בשו"ע (חו"מ שפח, ב) כנ"ל. כן ראה המובא ברמ"א (יורה דעה רלב, יד): "ב' יהודים שהכו זה את זה, וגזר הגמון אחר עדות; אם יענישו המכה יותר מדינו נקרא אונס, ואם אינן יכולים להישמט וצריכין להעיד, יעידו, וישלמו לניזק נזקו, ואל יצילו עצמם בממון חבריהם". כך שאף הרמ"א כתב שרשאי להציל עצמו בממון חברו על דעת לשלם לחברו את נזקו. מכל המקורות הנ"ל עולה, כי כל הדיון הוא רק כשגוזל או מזיק לחברו בכך שמציל את עצמו, ואף אז מותר ככל וישלם לניזק את נזקו; וכן בנידון השאלה, כשהדבר נועד להצלת חיים, נראה שמותר, אך ישלם לניזק את נזקו.

בעניין עניית אמן אחר ברכת חילוני (טז, רח): כתב לי בזה **הרה"ג אברהם דורי** (מח"ס אדרת תפארת), בהאי לישנא: כ' כת"ר שכן יש לענות והביא מכמה ספרים בזה, וכן בשפלנו זכר לנו, אולם בין הספרים ציין לשו"ת אור לציון (ח"ב ט עמודים כה-כו) ואני לא מצאתי כן באור לציון שם. וכנראה שנפלה ט"ס. אולם אדרבה באור לציון (ח"ב ה, ה) כ' שאין לענות אמן על קדיש שאומר מחלל שבת בפרהסיא, ובמקורות וביאורים (שם) לא התבאר כלל טעמו בזה לגבי עניית אמן, אא"כ הוא כופר וברור לנו שלא התכוין למצוה. ויש להוסיף עוד שראיתי בהליכות שלמה (תפילה ד, טו) שכתב שאף אם הוא אינו שלם באמונתו, ואפילו אם הוא אפיקורס ח"ו, אם המעשה ניכר שהוא לשם המצוה, כהנחת תפילין או נטילת לולב וכדומה, נראה דעלתה לו לשם מצוה, ע"ש.

בעניין ביקור בגן הבהאים (טז, רח): ע"ע בזה בספר מנוחת אמת גרוס (עמוד קכד סעיף כה) **ובשו"ת אבי בעזרי** (א יורה-דעה כח) **דהתיר.**

מפתחות

מפתחות

אבידה:
בהיסח דעת **יז, קצח**

אבל:
בחירות, יציאה בשבעה להצביע **יז, קעח**
בר מצווה, השתתפות **יז, קעז**
גערה בזום **יז, קעו**
הליכה ביחידות **יז, קעח**
הליכה לעשיית חיסון **יז, קעח**
הנחת תפילין בערב פסח אחר חצות **יז, ח**
השתתפות אח בחתונת אחותו **יז, קעז**
השתתפות בחופה **יז, קעז**
השתתפות בחתונה **יז, קעז**
השתתפות כלה בריקודים **יז, קעז**
חזן, בל״ג בעומר **יז, רי**
חיובו במצוות **יז, קעח**
יציאה בשבעה לדבר חשוב **יז, קעח**
יציאה בשבעה למצווה **יז, קעח**
ל״ג בעומר, שליח ציבור **יז, רי**
לקלח תינוק **יז, רי**
משלוח מנות **יז, קעה**
מתנה לחג **יז, קעה**
מתנה, קבלה **יז, קעה**
נפילת אפים **יז, כה**
נפילת אפים כשמתפלל בחצר **יז, כה**
קריעה בעצמו **יז, קסח**
קריעה על ידי גוי **יז, קסח**
קריעה על ידי עובד זר **יז, קסח**
שאלה בשלומו במכתב **יז, רי**
שמירה **יז, מא**
שנים מקרא ואחד תרגום **יז, י**

אבלות:
בשעת נגיף הקורונה **יז, קעד**
בתקופת דבר, מגפה **יז, קעד**
הלך אחר המיקל **יז, קעז**

אגרטל:
הסרתו להיכר בין בעל לאשה **יז, קנג**

אוזן:
הסרת שיערות ממנה **יז, רי**

אוטובוס:
חול המועד, תיקונו **יז, פז**
ייחוב בירידה ממנו **יז, קפד**

אוכל:
ששהה תחת מיטה של גוי **יז, קלח**

אולם:
שמחות, נפילת אפים **יז, רי**

אונן:
איסורי אבלות **יז, קסט**
גזיזת ציפורניים **יז, קסט**
מתנה לאשתו **יז, קעה 5**
קריאת שנים מקרא ואחד תרגום **יז, י**
רחיצה **יז, קסט**

אותיות:
ספר תורה שצבע האותיות השתנה **יז, קסג**

אח:
השתתפות בחתונת אחותו בשנת אבל **יז, קעז**

איבר מן החי:
קבורתו **יז, קעב**

איטר:
קדימת ימין **יז, א**

אילן:
קציצתו לצורך מקום לסוכה **יז, ד**

אימון:
איפור, אשה את בעלה **יז, קמו**
בשופר, בערב ראש השנה **יז, קי**

אינטרנט:
מכירת חמץ **יז, רי**

איפור:
אשה להתאמן על בעלה **יז, קמו**
הסרתו בשבת **יז, עא**
ניקויו בשבת **יז, עא**

איש:
אלמן, הדלקת נרות בערב יום כיפור **יז, קטו**
ברכת שהחיינו בערב יום כיפור **יז, קטו**
הדלקת נרות בערב יום כיפור **יז, קטו**
מתנה לאשתו בתקופת אבילותה **יז, קעה**
מתנה לחג לאשתו **יז, קעה**

אכילה:
אפיקומן, אכילה אחריו **יז, עט**
לחם, בידיים רטובות **יז, כז**
עונג שבת **יז, מז**

אלכוג'ל:
במים אחרונים **יז, כט**
שטיפת ידים ביום כיפור **יז, קב 1**
שטיפת ידים בתשעה באב **יז, קב**
שימוש בו בשבת **יז, רי**

אלמן:
הדלקת נרות בערב יום כיפור **יז, קטו**

אמן:
ברכה של מחלל שבת **יז, רי**
ענייתו לצירוף מאה ברכות **יז, ט**
ענייתו על ברכה של אדם שאינו דתי **יז, רי**

אפיה:
ביום טוב עם שעון שבת **יז, פג**

אפיקומן:
אכילה אחריו **יז, עט**

ארבע כוסות:
חיובו למצטער **יז, קנט**

ארבע מינים:
איגוד, מצוותו **יז, קכג**
אשה ספרדיה הרוצה ליטול נטילתם לאשכנזיה שהתחתנה עם ספרדי **יז, קכה**
נענוע, חיובו **יז, קכד**
נענועים במנייני חצרות **יז, קכד**
קוישיקלך שנעשה על ידי גוי **יז, קכג**
קופסא נאה **יז, רי**

ארוחה:
הרחת חלב בארוחה בשרית **יז, קלז**

ארכיאולוגיה:
קריאת מגילה על פיה **יז, קלג**

ארץ ישראל:
ברכת האילנות בה מאוחר או זריזין בחוץ לארץ **יז, מ**
שנים מקרא ואחד תרגום לטס לחו"ל וקרא הפרשה **יז, נ**

אשה:
איפור בעלה לצורך אימון קוסמטי **יז, קמו**
ברכה על מצוות עשה **יז, קכה**
בתעניות **יז, קז**
הזכרת נשמות ביחידות בבית **יז, קיז**
הטבת חלום **יז, לו**
הכנת בגדי בעלה לתשעת הימים **יז, רי**
התרת נדרים, זמנה **יז, קנו**
התרת נדרים על ידי בעלה **יז, קנו**
זמן ברכת שהחיינו בבניסת יום כיפור **יז, קטו**
כיסוי ראש **יז, קפג**
מאה ברכות, חיובה **יז, רי**
מצוות עשה, קיומה **יז, קכה**

מריחת משחה על ידי הבעל אחר הדלקת נרות **יז, מח**
מתנה מבעלה בשנת אבלותה **יז, קעה**
ע"ע נדה
נטילת ארבע מינים **יז, קכה**
ספרדיה הנשואה לאשכנזי, קיום מצוות עשה **יז, קכה**
צום כשהיא במחזור **יז, קז**
קשירת נעלים **יז, רי**
שמיטת כספים **יז, קצג**

אשכנזי:
קטן, צירופו לזימון **יז, לג**

אשפה:
השלכת חמץ בשבת **יז, עה**

אתר בניה:
ביקור בשבת **יז, נח**

אתרוג:
קופסא נאה **יז, רי**
שהחיינו בשעת אכילתו בט"ו בשבט **יז, רי**
תפילה עליו בט"ו בשבט **יז, רי**

בגד:
ברכת שהחיינו בשבת בבין המצרים, זמנו **יז, צט**
גדר מסכה **יז, מו**
הכנתו לתשעת הימים על ידי לבישת אשתו **יז, רי**
מיוחד לשבת **יז, מו**
עבודה, ברכת שהחיינו **יז, לט**
תיקונו בתשעת הימים **יז, צב**

בדיקה:
ביום שישי, מעבדה **יז, מג**

בדיקת דם:
בערב חג **יז, עז**
נטילת ידיים אחריה **יז, רי**

בדיקת חמץ:
נאמנות קטן **יז, פא**

בחורה:
כיסוי ראש **יז, קפג**

בחירות:
יציאה אבל בשבעה להצביע **יז, קעח**

בידוד:
ברכת הגומל אחריו **יז, רי**

ביוב:
בניית סוכה לידו **יז, קכ**

ביום:
חטיפה **יז, רי**

ביזיון:
בכיפה, שימוש בה לדבר גנאי **יז, ג**

בין המצרים:
בגד חדש בשבת **יז, צט**

ביעור:
חמץ, בשבת **יז, עה**

ביקור חולים:
במום קבוע **יז, רי**
חשיבותו **יז, סה**
מעבר במצלמה תרמית בשבת **יז, סה**
מעבר בעין אלקטרונית לצורך כך **יז, סה**

בישול:
בתשעה באב שחל ביום חמישי **יז, קד**

בישולי עכו"ם:
בשוואורמה **יז, רי**

בית אבות:
כיבוס בתשעת הימים **יז, צח**

בית דין:
אישור מהם ללכת לערכאות **יז, קפט 7**
לעבודה, תביעה בו **יז, קפט**
על פי כללי התורה **יז, קפט**

בית האבל:
כיסוי מראה **יז, קעא**
כיסוי תמונה **יז, קעא**

בית הכסא:
הנקה **יז, רי**
ניגוב אחר נטילה **יז, כז**

בית חולים:
כניסה אליו בשבת כשמודדים חום **יז, סה**
מעבר במצלה תרמית בשבת **יז, סה**
סדר קדימה בטיפול רפואי **יז, רי**
צמיד זיהוי, לא ילבש **יז, קמה**

בית כנסת:
ביקור באתר בניה שלו בשבת **יז, נח**
ברכת שהחיינו בכניסת יום כיפור **יז, קטו**
הדלקת נרות חנוכה **יז, קכח**
הנחת תפילין לפני בואו **יז, ו**
מעלת התפילה בו **יז, יז**
נפילת אפים כשאבל הגיע להתפלל בו **יז, כה**
נרות חנוכה, הדלקה בו **יז, קכח**
צדרה ממומר **יז, קסב**
ריצה אליו בשבת **יז, נג**

בית קברות:
גויים, טומאתם **יז, קעג**
הליכה בלילה **יז, רי**
נסיעה במטוס מעליו **יז, קעג**
נסיעה ברכבל מעליו **יז, קעג**
נסיעה ברכבת מעליו **יז, קעג**
צדקה, נתינה **יז, רי**

בית שמש:
זמן קריאת המגילה **יז, קלג**

בל תשחית:
ברפואה **יז, סט**
גדרו **יז, ד**
הפרשת תרומות ומעשרות מספק **יז, ד**
זריקת פתילות ציצית ישנות **יז, ד**
כשיש איבוד זמן **יז, ד**
מריחת פילינג **יז, סט**

במבה:
ברכתו **יז, רי**

בן:
יקיצת אביו שנרדם על ספר קודש **יז, קנז**

בעילת מצווה:
בשבת **יז, צ**

בעל:
איפורו על ידי אשתו לצורך אימון **יז, קמו**
התרת נדרים לאשתו **יז, קנו**
טיפות עינים לאשתו **יז, קנא 2**
לבישת נעלי אשתו **יז, רי**
מריחת משחה לאשתו אחר שהדליקה נרות **יז, מח**
מתנה לחג לאשתו אבילה **יז, קעה**
נגיעה באשתו לצורך סכנה רחוקה **יז, קנא**

בעל חיים:
איסור סירוסו **יז, קפ. יז, קפא. יז, קפב**
טלטולו בשבת **יז, נז**
קניית קוטל ייתושים **יז, קסז**

בציעת פת:
בדין פורס מפה **יז, מט**

בקבוק:
יין, קידוש עליו **יז, רי**
מילוי בשבת בקבוק חם מגומי **יז, עג**
פקק עם קוד, דינו ליין נסך **יז, קמא**
שתיית איש ואשה מקש שונה מאותו בקבוק **יז, קנ**

בר מצווה:
השתתפות אבל **יז, קעז**

ברית מילה:
בתשעת הימים ונדחתה, אכילת בשר **יז, צג**
הרחת בשמים בתשעה באב **יז, ט 1**
זריזין במצוות **יז, מ**

ברכה:
אשה, על קיום מצוות עשה **יז, קכה**
במבה **יז, רי**
ברכת הנהנין לחולה קורונה **יז, רי**
המוציא, בדין פורס מפה ומקדש **יז, מט**

הנהנין, לחולה קורונה יז, רי
לבבות דקל יז, רי
מאה ברכות ביום ובזמנים מיוחדים יז, ט
מאה ברכות לנשים יז, רי
מסופק אם מריח יז, לד
מרור, לחולה שאינו מרגיש טעם יז, רי
נטל ידיו בתענית ובירך יז, כח
פיג'מה, ברכה עמה יז, ל
רעמים, באמצע שיעור תורה יז, רי
רעמים, בבית קברות יז, רי
שהחיינו, אתרוג בט"ו בשבט יז, רי
שהחיינו, בבין המצרים יז, צט
שהחיינו, בגד בשבת בבין המצרים יז, צט
שהחיינו, בגד חדש יז, לט
שהחיינו, בגד עבודה יז, לט
שהחיינו, ביום כיפור יז, קטו
שהחיינו, בכניסת השמיטה יז, רי
שהחיינו, בראש השנה יז, לח
שהחיינו, בשעת אכילה יז, לח
שהחיינו, דבר חשוב יז, לז
שהחיינו, זמנו יז, לז. יז, לח
שהחיינו, כלים חדשים יז, לז
שהחיינו, מחשב חדש יז, לז
שהחיינו, משקפים חדשות יז, רי
שהחיינו, ספר קודש יז, לז
שהחיינו, פרי חדש לחולה קורונה יז, לח
שהחיינו, קנה בהקפה יז, לז 3
שהחיינו, רהיטים יז, לז
שהחיינו, שמחת הלב יז, לז
שהחיינו, שמלת כלה יז, רי
שכח שתענית ובירך יז, כח
תפילין ראש, זמן ברכתם יז, ז

ברכת האילנות:

בארץ ישראל יז, מ
בשבת יז, נג
זריזין בחוץ לארץ או לברך בא"י יז, מ
ריצה בשבת לצורך ברכת האילנות ברוב עם יז, נג

ברכת הגומל:

אחר בידוד יז, רי
חולה קורונה יז, רי
ניתוח קטרקט יז, לה

ברכת החודש:

בחודש אב יז, קפה 1

ברכת החמה:

זריזין במצוות יז, מ

ברכת המזון:

בדיקת חיתול קטן לפני הברכה יז, יג
נאמנות קטן אם בירך יז, פא

ברכת התורה:

קריאת שמע לפניה יז, י
שנים מקרא ואחד תרגום לפניה יז, י

ברכת כהנים:

ע"ע כהן
נטילת ידים על ידי הלוי יז, כג
ניגוב אחר הנטילה יז, כז

ברכת מעין שלוש:

בחוף ים יז, ל
בפיג'מה יז, ל
חיובה יז, ל

ברקים:

ברכה באמצע שיעור תורה יז, רי

בשם אומרו:

הזכרת ספר שמביא מקורות יז, רב

בשמים:

ברכה עליהם כשמסופק אם מריח יז, לד
תשעה באב שחל במוצאי שבת, בהבדלה יז, ט 1
תשעה באב, הרחתם יז, ט 1

בשר:

אכילתו בתשעת הימים לבעלי ברית יז, רי
בתשעת הימים, בברית שנדחתה יז, צג

דג עמו בשולחן, היכר יז, קנב

בשר וחלב:

צירוף בזימון יז, לא

גוי:

אוכל שהיה תחת מיטתו יז, קלח
בחתונת בתה יז, רי
גניבת דעת יז, ר
הליכה למקווה עם בתה יז, רי
הסתכלות על מת יהודי יז, קע
וטרינר בשבת יז, נז
חדר"ג בדבריו יז, ר
טומאת קבריהם יז, קעג
לשון הרע עליו יז, ר 3
מטמא באהל יז, קעג
סירוס בעלי חיים יז, קפ. יז, קפב
ע"ע עובד זר
צדקה ממנו יז, קסב 3
קבלת תרומת דם ממנו יז, רי
קוישיקלך שנעשה על ידו, שימוש בו יז, קכג
קריאת מכתבו יז, ר
קריעה לאבל יז, קסח
רוח רעה יז, קלח
רכילות יז, ר 3
שומר לחתן יז, מא
שומר ליולדת יז, מא
שומר לתלמיד חכם יז, מא
תרומת דם ממנו יז, רי

גומי:

מילוי בשבת בקבוק חם יז, עג

גזל:

בקול יז, רא
זמן, לצרך לימוד תורה יז, רא 1

גט:

גניזתו יז, קסה
טלטולו בשבת יז, נט
טעות בשם, אליה/אליהו יז, קפו

גיור:

שוטה יז, רי

גיורת:

חופתה יז, רי

גילוח:

בעשרה בטבת שחל בערב שבת יז, קט
בתענית יז, קט

גניבת דעת:

אמירת דבר בשם אומרו יז, רב
בגוי יז, ר
פתיחת מכתב של אחר יז, ר
שיחשדו שידיעותיו מרובות יז, רב

גניזה:

בית מזוזה יז, קסו
גט יז, קסה
כיפה יז, ג
סידורה על פי רמת הקדושה יז, קסד
פרוזבול יז, קסה
תשמיש מצווה יז, ג

געירה:

לאבל בזום יז, קעו

גפרור:

לקיחה ללא רשות להדלקת נרות חנוכה יז, רא

גריל גז:

טבילתו יז, קמ

גרמא:

בהדלקת נרות חנוכה יז, קל
גדרו בשבת יז, סה
סירוס בעלי חיים יז, קפ

דבר:

מניעת אבלות כשהוא בעיר יז, קעד

דברי תורה:

בין ישתבח ליוצר יז, יב

דג:
בשר עמו בשולחן, היכר **יז, קנב**

דיאטה:
היתרה **יז, רי**

דיבור:
בחול המועד בטלפון **יז, פד**
בין ישתבח ליוצר **יז, יב**
בשעת הדלקת נרות חנוכה **יז, קכט**
חומרת ניבול פה **יז, רו**
כוחו **יז, רו**
ככתיבה **יז, פ**

דם:
בדיקה, בערב חג **יז, עז**
תרומה בערב חג **יז, עז**
תרומה מגוי **יז, רי**

דרשה:
בין ישתבח ליוצר **יז, יב**

דשא:
סינטטי, הנחתו בתשעת הימים **יז, צד**

האומר דבר בשם אומרו:
הזכרת ספר שהביא מקורות **יז, רב**

הבדלה:
ברכה על בשמים כשמסופק אם מריח **יז, לד**
על ידי מחלל שבת **יז, רי**
תשלומין, ביום טוב **יז, רי**

הדלקת נרות:
מלאכה אחר ההדלקה **יז, מח**
מלאכה על ידי ילדיה אחר הדלקת נרות שבת **יז, מח**
מריחת משחה ע"י הבעל אחר ההדלקה **יז, מח**
ע"ע נרות חנוכה

הוצאה:
מדרסים בנעלים **יז, נו**

הזכרת נשמות:
ביחידות **יז, קיז**

הטבת חלום:
בפני נשים **יז, לו**
בפני קטן **יז, לו**
זמנו **יז, לו**

הידור:
החלפת פתילות ציצית ישנות **יז, ד**
מצווה, חשיבותו **יז, ד 1**
מצווה, מול זיכוי הרבים **יז, טו**
מצווה, מול כיבוד הורים **יז, קנח**

היזק:
נגיעת בעל באשתו בחשש היזק רפואי **יז, קנא**

היכר:
בהסרת חפץ, בין בעל לאשה **יז, קנג**
בין בעל לאשה בספק סכנה **יז, קנב**
בין בעל לאשה בשעת חולי **יז, קנב**
בשר ודגים **יז, קנב**
גבוה, בין בעל לאשה **יז, קנג**

הינומא:
בחופה, חיובה **יז, קפז**
ראיית העדים את פריסתה **יז, קפז**
שנפלה בחופה **יז, קפז**

היסח דעת:
באבידה **יז, קצח**
הגעת המשיח **יז, קצח**

הלוויה:
צילומה **יז, קע**

הליכה:
לאבל, ביחידות **יז, קעח**
ליד חיישנים בשבת **יז, סה**
לכותל המערבי בשבת **יז, סה**

הלכה:
היחס לטכנולוגיה **יז, קל 7**
חומרא שמביאה לידי קולא **יז, רי**
יגיעת הפוסק **יז, קמח**

הלל:
טעימה לפניו **יז, נא**

הנאה:
חמץ שעבר עליו הפסח **יז, עו**

הנקה:
בבית הכסא **יז, רי**

הסכם:
ישששכר וזבולון **יז, רי**

הסתכלות:
המצווה בציצית **יז, ה**
צדיק, סגולה לזיכרון **יז, רי**
רשע **יז, רי**

הפטרה:
במנגינת איכה **יז, צא**

הפסד:
פירות שביעית **יז, קלה**

הפסק:
בין ישתבח ליוצר **יז, יב**

הפסק טהרה:
לאשה בבידוד **יז, קצד, ה**

הפקר:
מהפך בחררה **יז, קצט**

הצבעה:
אבל בבחירות **יז, קעח**

הצלת נפשות:
ביום חטיפה **יז, רי**

הקפות:
ביחיד **יז, קצד, ג**
כשאין ספר תורה **יז, קצד, ג**

הרוגי מלכות:
מעלתם **יז, רז**

הריון:
שימוש במדבקה בשבת **יז, רי**

השחתה:
גדר האיסור **יז, ד**
פתילות ציצית ישנות **יז, ד**

התנדבות:
לתרופה ניסיונית **יז, קצא**

התעמלות:
בתשעת הימים **יז, צו**

התרת נדרים:
אב לבותיו **יז, קנו**
בביטול פעם אחת **יז, קיג**
בזום **יז, קנד**
בטלפון **יז, קנד**
ביטול טבילה במקווה בערב יוכ"פ בגלל הנגיף **יז, קיג**
בעל לאשתו **יז, קנו**
בערב ראש השנה **יז, קנד**
זמנו **יז, קנד**
נשים, זמנו **יז, קנו**
על ידי שליח **יז, קנו**

וטרינר:
הזמנתו בשבת **יז, נז**

ויטמינים:
לקיחתם בשבת **יז, רט**
תחת המיטה **יז, רט**

ותיקין:
בראש השנה **יז, קיב 1**

וקדשתו:
החתמת כהן ראשון בכרוז **יז, רי**

זום:
געירה לאבל **יז, קעו**
התרת נדרים **יז, קנה**
שימוש פרטי, בזום של העבודה **יז, קצב**

זיכרון:
סגולה, הסתכלות על צדיק **יז, רי**

זימון:
אוכלי בשר וחלב **יז, לא**
אכל במקום פסול, צירופן **יז, לב**
אכל לפני קידוש, צירופו **יז, לב**
מקפיד שלא לאכול מחבירו, צירופו **יז, לא**
קטן אשכנזי, צירופו **יז, לג**

זיעה:
בקיום מצווה **יז, מד**
בשבת **יז, סא**
בתשעת הימים **יז, צו**

זכוכית:
כיסויה בבית האבל **יז, קעא**

זכין לאדם שלא בפניו:
במצוות **יז, קלו**
בפרוזבול **יז, קלו**

זכר לחורבן:
במגורי תלמידים **יז, קח**
במלון **יז, קח**
בפנימיה **יז, קח**
עיטור האמה **יז, ריז**
שוכר **יז, קח**

זמן:
איבוד זמן מול בל תשחית **יז, ד**

זריזין:
בברית מילה **יז, מ**
בברכת האילנות בחו"ל או להמתין ולברך בא"י **יז, מ**
בברכת החמה **יז, מ**
בטבילת כלים **יז, קלט**
בקידוש לבנה **יז, מ**
חשיבותו **יז, מ**
מול ברוב עם **יז, מ**

חברותא:
חשיבותו **יז, קצו**
מהפך בחררה **יז, קצט**

חג:
ניתוח בערב חג **יז, עז**
תרומת דם בערב חג **יז, עז**

חדר:
קביעת מקום ללימוד תורה **יז, רג**

חדר"ג:
גדר האיסור **יז, ר**
גוי, קריאת מכתביו **יז, ר**
קריאת מכתב **יז, ר**

חודש אב:
בברכת החודש **יז, קפה**
בכתובה **יז, קפה**

חוזה:
יששכר וזבולון **יז, ריז**

חול המועד:
הקפות ביחיד **יז, קצד, ג**
השתלת שיער **יז, פה**
טבילת כלים **יז, קלט 1**
טירחה **יז, פד**
טלפון, דיבור בו **יז, פד**
לחץ נפשי, עשיית מלאכה **יז, פד**
לחתוך נייר **יז, פד**
מלאכה שאין בה טורח **יז, פד**
מלאכה שאינה לצורך המועד **יז, פד**
מלאכת הדיוט **יז, פד**
ניתוח **יז, פה**
עבודה במס הכנסה **יז, פז**
עבודה במקום ציבורי לסייע לזולת **יז, פז**
עבודה בשכר **יז, פז**
עבודה מאומצת ביום אחד או בכמה ימים **יז, פו**
עבודה של צרכי רבים **יז, פז**
פלאפון, הטענתו ביום האחרון של חול המועד **יז, פד**
קיפול טלית **יז, פח**
רופא שיניים **יז, פה**
רפואה בו **יז, פה**

תיקון אוטובוס ורכב טירחה **יז, פז**
תפילין, הנחתם **יז, פה**

חולה:
אכילת מצה בליל הסדר **יז, קנט. יז, ריי**
אכילת מרור **יז, קנט. יז, ריי**
אכילת פירות שביעית **יז, קלה**
בדיקת קורונה בסוכה **יז, קצד, ב**
ברכה כשאינו מרגיש טעם **יז, ריי**
ברכה על בשמים כשמסופק אם מריח **יז, לד**
ברכה על מרור **יז, ריי**
הדלקת נרות חנוכה **יז, קכו**
היכר בין בעל לאשתו **יז, קנב**
ישיבתו בסוכה **יז, קכב**
ממזר, תפילה עליו **יז, ריי**
נגיעת בעל באשתו **יז, קנא**
סדר הקדימה בטיפול בחולים **יז, ריי**
פרשת זכור, שמיעה **יז, קלב**
צום בתשעה באב **יז, קו**
שופר, הזמן המוקדם ביותר למצוה בראש השנה **יז, קיב**

חומרא:
היכולה לגרום לקולא **יז, ריי**

חופה:
בכלה גיורת **יז, ריי**
בתענית **יז, צ**
הינומא, לבישתה **יז, קפז**
הינומא שנפלה **יז, קפז**
הקדמתה **יז, צ**
יין מפוסטר **יז, ריי**
עד קידושין שעובד במס הכנסה **יז, קצ**
תקיעת כף **יז, ריי**

חופשה:
במקום בו אין מנין **יז, טז**

חוץ לארץ:
ברכת האילנות בזמן או להמתין להגעה לא"י **יז, מ**
שנים מקרא ואחד תרגום למגיע מארץ ישראל **יז, נ**

חזן:
אבל, אמירת תחנון בשבעה **יז, כה**
אבל, בל"ג בעומר **יז, ריי**

חטיפה:
ביום להצלת נפשות **יז, ריי**

חייל:
הזמן המוקדם לתפילת נעילה **יז, קיח**

חיישן:
הליכה לידו בשבת **יז, סה**
הליכה לכותל בשבת **יז, סה**

חילוני:
עניית אמן אחריו **יז, ריי**

חימום:
אוכל קרוש, בשבת **יז, סז**

חיסון:
אבל, יציאה בשבעה לקבלתו **יז, קעח**
ביד ימין **יז, א**
בסכנה רחוקה **יז, קעח**
חשיבותו **יז, קעח**
שמיעה לרבנים **יז, קעח**
שמיעה לרופאים **יז, קעח**

חלב:
הרחתו בסעודה בשרית **יז, קלז**

חלום:
ע"ע הטבת חלום
הטבה בפני קטן **יז, לו**
הטבה על ידי נשים **יז, לו**

חלון:
תפילה מולו **יז, יט**

חמץ:
אזהרת אדם הקונה חמץ שעבר עליו הפסח **יז, עו**
ביעור בשבת **יז, עה**

השלכתו לפח אשפה **יז, עה**
ע"ע מכירת חמץ
נאמנות קטן על בדיקה **יז, פא**
פגימתו בשבת **יז, עה**
שעבר עליו הפסח **יז, עו**
שפיכת נפט לפוגמו **יז, עה**

חנוכה:
בית הכנסת, הדלקה בו **יז, קכח**
הדלקת נרות במנייני חצרות **יז, קכח**
הדלקת נרות לחולה **יז, קכו**
זמן הדלקה לנמצא בבידוד **יז, קכז**
לקיחת גפרור ללא רשות **יז, רא**
ע"ע נרות חנוכה
פרסומי ניסא **יז, קכח**

חניה:
חיוב מזוזה **יז, רי**

חפץ:
החזקתו בתפילה **יז, כ**
לקיחה ללא רשות **יז, רא**

חציצה:
ברגליים **יז, קנד**
ציפורניים, ברגליים **יז, קנד**
שכחה לגזור ציפורן **יז, קנד**

חצר:
הדלקת נרות חנוכה במניין המתקיים שם **יז, קכח**
הנחת תפילין לפני בואו לשם **יז, ו**
מעלת עשרה ראשונים כשמתפלל שם **יז, ו**
נפילת אפים כשאבל מתפלל עמהם **יז, כה**
תפילה מול רכב **יז, יט**

חקירה:
בבית דין כשהילדים יפגעו **יז, קפח**

חשמל:
חנוכיה חשמלית **יז, קל**

חתונה:
ביום שישי **יז, צ**
בעשרה בטבת שחל ביום שישי **יז, צ**
בצום גדליה **יז, צ**
בתענית **יז, צ**
בתענית אסתר **יז, צ**
הקדמה, חשש לדם חימוד **יז, צ**
השתתפות בסעודה לאבל בחתונת אחותו **יז, קעז**
השתתפות בשנת אבל **יז, קעז**
ע"ע חופה
ע"ע נישואין
ריקודים לאבל בחתונה אחותו **יז, קעז**

חתימה:
כהן בכרוז ראשון **יז, רי**

חתן:
טבילת כלים בימי השבע ברכות **יז, קלט**
טלית, קבלתו מהכלה **יז, קפז 1**
מלאכה, עשייתו **יז, קלט**
שמירה **יז, מא**

טבור:
קבורתו **יז, קעב**

טבילה:
ביטולה בערב יום כיפור, עקב הנגיף **יז, קיג**
בימי הנגיף **יז, רי**
כלה, הליכה עם אמה הגויה **יז, רי**
ערב יום כיפור, מעלתה **יז, קיג**
שכחה לגזור ציפורן ברגל **יז, קנד**

טבילת כלים:
בחול המועד **יז, קלט 1**
ביד ימין **יז, א**
גריל גז **יז, קמ**
זריזין מקדימין במצוות **יז, קלט**
חתו וכלה בימי השבע ברכות **יז, קלט**
כיסוי סיר **יז, קמ**
כלי שאינו של סעודה **יז, קמ**
כלי שתפקידו לשמור על החום **יז, קמ**
רוב תשמישו **יז, קמ**
רשת מנגל **יז, קמ**

טביעת אצבע:
הכרחת המעסיק את עובדיו **יז, קצז**

ט"ו בשבט:
שהחיינו על אתרוג של ארבע מינים **יז, רי**
תפילה על אתרוג כשחל בשבת **יז, רי**

טיול:
בחנוכה, הדלקת נרות **יז, קכח**

טיפול:
בבעלי חיים בשבת **יז, נז**

טירחה:
בחול המועד **יז, פד**

טירחא דציבורא:
בתפילה **יז, קיא**

טכנולוגיה:
היחס אליה **יז, קל 7**
מחשב טוהר **יז, קמח**

טלטול:
בעלי חיים בשבת **יז, נז**
גט, בשבת **יז, נט**
חטיף אנרגיה, בשבת **יז, ס**
משקולות בשבת יז, ס
פרוזבול בשבת **יז, נט**
קמיע, מטבע מיוחד בשבת **יז, ס**

טלית:
חול המועד, קיפול **יז, פח**
כלה נותנת לחתן **יז, קפז 1**
פסולה, דינה **יז, ג**

טלפון:
בחול המועד, דיבור **יז, פד**
התרת נדרים **יז, קנד**
מכירת חמץ **יז, רי**

טעימה:
לפני הלל **יז, נא**
לפני קריאת התורה **יז, נא**

יולדת:
בשבת **יז, עד**
גדרי שמירה **יז, מא**
זמן השמירה **יז, מא**
שמירה על ידי גוי **יז, מא**
שמירה על ידי קטן **יז, מא**

יום טוב:
אפית לחם **יז, פג**
הבדלה, תשלומין **יז, רי**
מדידת מצרכי מזון **יז, פג**
מתנה לחג לאשה, בשנת אבילותה **יז, קעה**
קמח, מדידתו **יז, פג**
שני, הקדמת תפילת ערבית **יז, רי**

יום כיפור:
בן להלקות את אביו **יז, קיד**
ברכת שהחיינו, טעמו **יז, קטו 1**
הדלקת נרות **יז, קטו**
התפילה החשובה ביותר להתפלל בציבור **יז, קיט**
זמן ברכת שהחיינו **יז, קטו**
זמן התרת נדרים בערב יום כיפור **יז, קנו**
טבילה במקווה בערב יום כיפור **יז, קיג**
מאה ברכות, הדרך להגיע **יז, ט**
מלקות בערב יום כיפור **יז, קיד**
נישוק ספר תורה אחר כל נדרי **יז, קטז**
ספר תורה בתפילת כל נדרי **יז, קטז**
רחיצה במקלחת בערב יוכ"פ במקום מקווה **יז, קיג**
שטיפת ידים באלכוג'ל **יז, קב 1**
תענית בספק פיקוח נפש **יז, קו**
תפילת נעילה, הזמן המוקדם **יז, קיח**
תפילת נעילה, חשיבותה **יז, קיח**

יום שישי:
בדיקת קורונה **יז, מג**
חתונה, בעשרה בטבת ביום שישי **יז, צ**
רחיצה לשבת, זמנה כשחל בה עשרה בטבת **יז, פט**

יחיד:
הזכרת נשמות **יז, קיז**
זמן תקיעת שופר בראש השנה **יז, קיב**

ייחוד:
בירידה מאוטובוס **יז, קפד**

יין:
מפוסטר, דינו **יז, רי**
פקק בקבוק עם קוד, דינו ליין נסך **יז, קמא**
קידוש על בקבוק טוב **יז, רי**

יין נסך:
במפוסטר **יז, רי**
פקק בקבוק עם קוד **יז, קמא**

ילדים:
חשש רוחני אם יחקרו את אמם **יז, קפח**

ים:
אופן ברכת מעין שלוש לנמצא שם **יז, ל**

ימין:
אחיזת דבר מצווה **יז, י**
איטר **יז, א**
בצדקה **יז, י**
חיסון ביד ימין **יז, א**
חשיבותו **יז, א**
טבילת כלים **יז, א**
קדימה בלבוש **יז, א**

יראת שמים:
בקשה על כך **יז, רד**

ירושלים:
מגילה, זמנה בחלקי העיר השונים **יז, קלג**

יריעה:
ספר תורה, החלפתה למהודרת **יז, ד**

ישיבה:
בנפילת אפים **יז, כד**
בתפילה במטוס **יז, יח**

ישששכר וזבולון:
הפרת הסכם **יז, רי**

יתום:
מעשר כספים, נתינה **יז, קסא**

יתוש:
קניית קוטל **יז, קסז**

כהן:
החתמתו ראשון בכרוז **יז, רי**
טומאת גוי **יז, קעג**
כרוז, מקום חתימתו **יז, רי**
נטילת ידיים לעצמו לנשיאת כפים **יז, כג**
ניגוב ידים אחר נטילה לנשיאת כפים **יז, כז**
נסיעה ברכבל מעל בית קברות קראי **יז, קעג**

כוונה:
ספירת העומר, בכתיבה ללא כוונה **יז, פ**

כותל המערבי:
הליכה אליו בשבת **יז, סה**

כיבוד אב ואם:
בן להלקות את אביו בערב יום כיפור **יז, קיד**
גרימת צער **יז, קנח**
יקיצת אביו שנרדם על ספר קודש **יז, קנז**
כתיבת שמם **יז, פ**
עדיפות על מצווה אחרת **יז, קנח**
עדיפות על תפילה במניין **יז, קנח**

כיבוס:
בבית אבות בתשעת הימים **יז, צח**
בתשעת הימים על ידי ספרדי **יז, צז**
בתשעת הימים עקב הפסקת חשמל **יז, צז**
מסכה, בתשעת הימים **יז, צח**

כיסוי ראש:
בחורה **יז, קפג**

כיפה:
הברגת נורה עמה **יז, ג**
שימוש בה למסכה **יז, ג 1**
שימוש גנאי **יז, ג**
תפקידה **יז, ג**
תשמיש מצוה **יז, ג**

כלב:
הרמת צואתו בשבת **יז, סב**
סירוסו **יז, קפ. יז, קפא**

כלה:
גיורת, הליכה למקווה עם אמה **יז, רי**
טלית, נתינה לחתן **יז, קפז 1**
ע"ע הינומא
ע"ע חופה
ע"ע חתונה
שהחיינו על השמלה **יז, רי**
תליית תמונתה עם שיער מגולה **יז, קפג**

כלי:
חדש, שהחיינו **יז, לז**
ע"ע טבילת כלים
מים אחרונים **יז, כט**

כלים:
שטיפתם כשחל תשעה באב בשבת **יז, רי**

כל נדרי:
כשאין ספר תורה **יז, קטז**
נישוק ספר תורה **יז, קטז**

כסא גלגלים:
פסיעות בשמונה עשרה **יז, כב**

כסף:
מעשר, ממה שקיבל מהוריו **יז, קסא**
נתינה כשמפרסמים את שמו **יז, קס**
ע"ע צדקה

כפרה:
מיתת צדיק **יז, רז**

כפתור:
תיקונו בתשעת הימים **יז, צב**

כרוז:
חתימת כהן ראשון **יז, רי**

כשרות:
בישולי עכו"ם בשווארמה **יז, רי**
הרחת חלב בשעה שהוא בשרי **יז, קלז**
חולה בפסח, הקלות **יז, קצד, א**
מסעדה עם עץ אשוח **יז, קמב**
תה שהוכנסה כפית חלבית **יז, רי**

כתובה:
חודש אב, אופן כתיבתו **יז, קפה**
טעו בשם אליה במקום אליהו **יז, קפו**

כתיבה:
בלימוד תורה **יז, פ**
בתפילה **יז, פ**
כדיבור **יז, פ**
ספירת העומר **יז, פ**
עדות **יז, פ**
שבועה **יז, פ**
שם הוריו **יז, פ**

לא ילבש:
איפור הבעל בשביל התאמנות **יז, קמו**
בתכשיטים **יז, קמה**
גדרו **יז, קמו**
הכנת בגד לתשעת הימים ע"י אשתו **יז, רי**
הסרת שיער מהאוזניים **יז, רי**
לבישת בעל את נעלי אשתו **יז, רי**
צמיד זיהוי בבית חולים **יז, קמה**
קיצור שיערות לבנות מתוך שחורות **יז, קמז**

לא תתגודדו:
גדרו **יז, קכד**
נענועי ד' המינים במנייני חצרות **יז, קכד**
פורים, זמנה לכל העיר **יז, קלג**

לבבות דקל:
ברכתם **יז, רה**

לבוש:
קדימת ימין **יז, א**

ל"ג בעומר:
אבל, תפילתו לפני העמוד **יז, רי**

לוי:
הימנעות מנטילת ידי הכהן **יז, כג**
נטילת ידים לכהן **יז, כג**

קדימה בנטילת ידי הכהן כשיש לווים רבים
יז, כג

לולב:
נטילתו לאשכנזיה שהתחתנה עם ספרדי
יז, קכה

לועג לרש:
במצווה עוברת
יז, רי
ברכת רעמים בבית קברות
יז, רי
צדקה בבית קברות
יז, רי

לחם:
אכילתו בידים רטובות
יז, כז
אפיה ביום טוב עם שעון שבת
יז, פג
משמעותו
יז, רה
ניגוב אחר נטילה
יז, כז

לחץ:
נפשי, עשיית מלאכה בחול המועד
יז, פד

לידה:
בשבת
יז, עד

לילה:
הליכה לבית קברות
יז, רי

לימוד תורה:
בין ישתבח ליוצר
יז, יב
גזילת זמן לצורך זה
יז, רא 1
בכתיבה
יז, פ
הסכם יששכר וזבולון
יז, רי
חברותא, חשיבותו
יז, קצו
לצער עצמו בכדי שיוכל להתרכז
יז, קנט
עונג שבת
יז, מז
קביעת מקום
יז, רג
רטלין, חיוב לקיחתו לריכוז בלימוד
יז, קנט

לימודים:
אימון אשה על בעלה במקצוע שלומדת
יז, קמו

לשון הרע:
על גוי
יז, ר 3

מאה ברכות:
ביום כיפור
יז, ט
בשבת
יז, ט
בתשעה באב
יז, ט
טעמיו
יז, ט
נשים
יז, רי
עניית אמן
יז, ט

מאכלות אסורות:
הרחתם
יז, קלז

מגבונים:
מים אחרונים
יז, כט

מגילה:
ארכיאולוגיה, קביעת זמן על פיה
יז, קלג
בבית שמש, זמנה
יז, קלג
בירושלים
יז, קלג
בספק מוקף
יז, קלג
מקום מוקף שחרב
יז, קלג
ע"ע קריאת מגילה

מגפה:
אופן התפילה המקוצרת בעת זו
יז, יא

מדבקה:
למניעת הרין, שימוש בשבת
יז, רי

מדידה:
ביום טוב, מצרכי מזון
יז, פג

מדרסים:
הליכה עמם בשבת
יז, נו

מהפך בחררה:
בדבר מצווה
יז, קצט
בהפקר
יז, קצט
בחברותא
יז, קצט
שידוך, לקיחה לחבירו
יז, קצט

מוות:
צדיקים, משמעותו
יז, רז

מומר:
בית כנסת שקיבל תרומה ממנו
יז, קסב

טומאת כהן **יז, קעג**
קבלת צדקה ממנו **יז, קסב**

מונית:
נסיעה בכספי מעשר כדי להינצל ממראה אסור **יז, ריי**

מוקצה:
גט, טלטולו בשבת **יז, נט**
חטיפי אנרגיה **יז, ס**
כתבי קודש עתיקים **יז, ס**
מחמת חסרון כיס בכלי היתר **יז, ס**
מטבע של קמיע **יז, ס**
פרוזבול, טלטולו בשבת **יז, נט**
צואת כלב **יז, סב**
קמיע **יז, ס**

מזוזה:
גניזת בית מזוזה **יז, קסו**
התכת בית מזוזה **יז, קסו**
חיובה בחניה **יז, ריי**
שימוש בכסף של בית מזוזה שהותך **יז, קסו**

מזיקים:
שמירה בימינו **יז, מא**

מחלל שבת:
הבדלה על ידו **יז, ריי**
קבלת צדקה ממנו **יז, קסב**

מחקר:
תרומת דם לצורך זה **יז, קמג**

מחשב:
בתפילה **יז, פ**
שהחיינו בקנייתו **יז, לז**
שימוש במחשב טוהר לזמני פרישה **יז, קמח**

מטבע:
קמיע, טלטולו בשבת **יז, ס**

מטוס:
כהן, מעל בית קברות **יז, קעג**
תפילה בו **יז, יח**

מטריה:
החזקתה בתפילה **יז, כ**

מיטה:
אוכל תחת מיטת גוי **יז, קלח**
הנחת ויטמינים תחתיה **יז, רט**

מילה: ע"ע ברית מילה

מים:
הכמות הנדרשת למים אחרונים **יז, כט**

מים אחרונים:
באלכוג'ל **יז, כט**
במגבונים **יז, כט**
ברוק **יז, כט 4**
טעמיו **יז, כט**
כמות המים **יז, כט**
מכלי **יז, כט**
ניגוב אחריהם **יז, כז**
ראויים לשתיה **יז, כט**

מכבסה:
בתשעת הימים **יז, צז 2**

מכונית:
תפילה מולה **יז, יט**

מכירה:
ספר תורה **יז, כו**

מכירת חמץ:
באינטרנט **יז, ריי**
בטלפון **יז, ריי**

מכתב:
חדר"ג **יז, ר**
קריאתו כששייך לגוי **יז, ר**
שאלה בשלום אבל **יז, ריי**

מלאכה:
בחול המועד, גדרה **יז, פד**
בחול המועד, עקב לחץ נפשי **יז, פד**
הטענת פלאפון בחול המועד **יז, פד**
חתן וכלה בימי השבע ברכות **יז, קלט**

לפני התפילה **יז, יד**

מלווה מלכה:
הכנות בשבת **יז, נב**

מלון:
עשיית זכר לחורבן **יז, קח**

מלקות:
בערב יום כיפור, בן לאביו **יז, קיד**

ממון:
ההוצאה לצורך קיום מצוות סוכה **יז, קכב**

ממזר:
תפילה עליו כשהוא חולה **יז, רי**

ממרח:
מריחת קרם בשבת **יז, סט. יז, ע. יז, עב**
שמן בשבת **יז, סט**
שמן קוקוס בשבת **יז, עב**

מנגינה:
הפטרת חזון **יז, צא**

מנגל:
הטבלת רשת **יז, קמ**

מנהג:
ביטולו בהתרת נדרים **יז, קיג**
לא תתגודדו **יז, קכד**
נענועי ארבעת המינים **יז, קכד**

מנין:
יציאה לחופשה כשלא יהיה **יז, טז**

מס הכנסה:
עובד שם, כשרותו להעיד **יז, קצ**

מסורס:
קניית סוס **יז, קפב**

מסיבה:
הדלקת נרות חנוכה **יז, קכח 4**

מסכה:
גדרה לעניין בגד **יז, מו**
חד פעמית בשבת **יז, סד**
כיבוס בתשעת הימים **יז, צח**
מיוחדת לשבת **יז, מו**
מכיפה בשעת הנגיף **יז, ג 1**
נישוק ציצית על גבה **יז, ה**
קיפול ברזל בשבת **יז, סד**

מסרק:
נטילת ידים אחר נגיעה בו **יז, ב**

מעבדה:
בדיקות ביום שישי **יז, מג**

מעשר:
ליתום **יז, קסא**
לעני **יז, קסא**
מול צדקה, ההבדל **יז, קסא**
מכסף שהוריו נתנו לו **יז, קסא**
ממתנה **יז, קסא**
מקרן צדקה **יז, קסא**
נסיעה במונית בכדי להימנע ממראות אסורים **יז, רי**
נתן קבוע כנדר והפך להיות עני **יז, קסא**
שימוש בו, כשהוגדר מטרתו **יז, קסא**

מצבה:
בצבע שחור **יז, רי**

מצה:
חולה חיובו **יז, קנט**
חיוב מצטער **יז, קנט**

מצווה:
אבל, חיובו **יז, קעח**
אחיזה בימין **יז, א**
אשה, קיום מצוות עשה **יז, קכה**
הזעה בקיומה **יז, מד**
הידור, החשיבות לכך **יז, ד 1**
הפקעה ממצוות תפילין **יז, פה**
יציאת אבל בימי השבעה **יז, קעח**
כיבוד הורים מול מצווה אחרת **יז, קנח**
לפני התפילה **יז, י**
לצער עצמו בשביל מצוות לימוד תורה **יז, קנט**

מצטער, חיובו במצוות יז, קנט
ניחא לאיניש לקיומי הכשר מצווה בממוניה יז, רא
ניחא לאיניש לקיומי מצווה בממוניה יז, רא
עוברת, לועג לרש יז, רי
קיומה בין ישתבח ליוצר יז, יב
ריצה בשבת למצווה יז, נג
שימוש בשל חבירו ללא רשות יז, רא
שנים מקרא ואחד תרגום יז, י

מצטער:
בארבע כוסות יז, קנט
במצה יז, קנט
במרור יז, קנט
בתלמוד תורה יז, קנט
בתפילין יז, קנט

מצלמה:
כניסה לבית חולים בשבת כשבודקים חום יז, סה

מקווה:
טבילת גברים בשעת נגיף יז, קיג
מעלתו בערב יום כיפור יז, קיג

מקורות:
הזכרת דבר בשם אומרו, בספר שציין למקור יז, רב

מקלחת:
במקום מקווה בערב יום כיפור יז, קיג
בתענית יז, פט
לכבוד שבת יז, פט
עשרה בטבת שחל ביום שישי יז, פט

מקפיא:
הוצאת חלה בשבת לצורך מלווה מלכה יז, נב

מקצוע:
אימון אשה על בעלה בתחום קוסמטי שלומדת יז, קמו

מראה:
כיסויה בבית האבל יז, קעא
שימוש בשבת כשנמצא עם סומק יז, סג
תפילה מולה יז, יט

מרור:
אכילתו לחולה יז, קנט
חולה קורונה שאינו מרגיש טעם יז, רי

מרשמלו:
חימומו בשבת יז, סז

משחה:
מריחה בשמן בשבת יז, ע

משטרה:
אזהרת אנשים מפניה יז, קצב

משכב זכור:
חומרתו יז, קסב
קבלת צדקה מאדם שעובר על כך יז, קסב

משלוח מנות:
לאבל יז, קעה

משקולות:
טלטול בשבת יז, סא

משקפיים:
ברכת שהחיינו יז, רי

מת:
הסתכלות גוי עליו יז, קע
נישוקו יז, קעט
צילומו יז, קע

מתנה:
אונן לאשתו יז, קעה 5
איש לאשתו האבלה לחג יז, קעה
לאבל יז, קעה
נתינת מעשר כספים יז, קסא

מתנות לאביונים:
גדרו, צדקה או שמחה יז, קלד
טעמם יז, קלד
למשפחות בבידוד יז, קלד

נאמנות:
קטן, באיסור דרבנן יז, פא

קטן, בבדיקת חמץ **יז, פא**
קטן, בספירת העומר **יז, פא**

נגיעה:
בעל באשתו שלא לחיבה **יז, קנא**

נדה:
היכר בקורונה **יז, קנב**
היכר בשעת חולי **יז, קנב**
הפסק טהרה לאשה בבידוד **יז, קצד, ה**
טיפות עיניים לאשתו **יז, קנא 2**
מחשב טוהר **יז, קמח**
נגיעת בעל באשתו להרחיק מסכנה רחוקה **יז, קנא**
נגיעת בעל באשתו לצורך רפואה **יז, קנא**
קביעת ווסת על פי תאריך לועזי **יז, קמט**
שתיה מאותו בקבוק בקש שונה **יז, קנ**

נדר: ע"ע התרת נדרים

נופש:
יציאה אליו כשלא יהיה מנין **יז, טז**

נטילת ארבע מינים:
אשכנזיה שהתחתנה עם ספרדי **יז, קכה**

נטילת ידיים:
אחר בדיקת דם **יז, רי**
לכהנים **יז, כג**
לכהנים במניין מצומצם **יז, כג**
ללחם, כמות המים **יז, כז**
נגיעה במסרק **יז, ב**
ניגוב אחר בית הכסא **יז, כז**
ניגוב אחר נטילה ללחם **יז, כז**
ניגוב אחר נטילה לנשיאת כפים **יז, כז**
עד טהרה נטילה אחר נגיעה בו **יז, רי**
שכח שתענית ונטל ובירך **יז, כח**

ניבול פה:
חומרתו **יז, רו**

ניגוב:
אחר מים אחרונים **יז, כז**
אחר נטילה לבית הכסא **יז, כז**
אחר נטילה ללחם **יז, כז**
אחר נטילה לנשיאת כפים **יז, כז**

ניגונים:
בערב שבת בספירת העומר **יז, רי**

ניקיון:
לקיחת חופש מהעבודה לצורך ניקיון לפסח **יז, פז**

נישואין:
ע"ע חופה
ע"ע חתן
ע"ע חתונה

נישוק:
למת **יז, קעט**
ספר תורה בכל נדרי **יז, קטז**

ניתוח:
בחול המועד **יז, פה**
בערב חג **יז, עז**
השתלת שיער, בחול המועד **יז, פה**
קטרקט, ברכת הגומל **יז, לה**

נכה:
פסיעות בשמונה עשרה **יז, כב**

נכרי: ע"ע גוי

נעילה:
הזמן המוקדם ביותר **יז, קיח**
חשיבותו **יז, קיט**

נעלים:
הליכה עמם, עונג שבת **יז, מז**
לבישת בעל נעלי אשתו **יז, רי**
קשירת אשה **יז, רי**

נענועים:
חיובו **יז, קכד**
לא תתגודדו **יז, קכד**
מנהג **יז, קכד**

נפט:
פגימת חמץ **יז, עה**

נפילת אפים: ע"ע תחנון

נרות:
ע"ע נרות חנוכה
הברכות בערב יום כיפור **יז, קטו**
הדלקתם בערב יום כיפור **יז, קטו**

נרות חנוכה:
אפליקציה להדלקה **יז, קל**
בבית כנסת **יז, קכח**
במנייני חצרות **יז, קכח**
במסיבה **יז, קכח 4**
בעצרות **יז, קכח 4**
במקום שמתפללים ערבית **יז, קכח**
דיבור בהדלקה **יז, קכט**
הדלקה או תוצאה **יז, קל**
הדלקה בגרמא **יז, קל**
הדלקה לחולה **יז, קכו**
זמן הדלקה לנמצא בבידוד **יז, קכז**
למטיילים **יז, קכח**
לקיחת גפרור ללא רשות **יז, רא**
על ידי חשמל **יז, קל**
פרסומי ניסא **יז, קכח**
קדיש, עניה באמצע ההדלקה **יז, קכט**
תפילת מנחה בערב שבת לפני או אחרי **יז, קלא**

נשיאת כפים: ע"ע ברכת כהנים

נשים: ע"ע אשה

סבון:
רחיצה עמו בתשעת הימים **יז, צו**

סוכה:
אדם שאינו מריח, ישיבה בסוכה ע"י ביוב **יז, קכ**
בדיקת קורונה **יז, קצד, ב**
ההוצאה הנדרשת **יז, קכב**
הזעה בבנייתה **יז, מד**
זימון, צירוף האוכל במקום פסול **יז, לב**
זמן בנייתה **יז, קכב**
חולה, ישיבתו **יז, קכב**
סכך, על גבי דבר המקבל טומאה **יז, קכא**
פרגולה, כשרותה לסוכה **יז, קכא**
פרגולה מאלומניום חשמלית **יז, קכא**
קפנדריא **יז, רי**
קציצת אילן לצורך מקום **יז, ד**
ריח רע, ישיבה בה **יז, קכ**
שינה לילד שמרטיב **יז, רי**

סומק:
שימוש בשבת **יז, סג**

סוס:
קנייתו מסורס **יז, קפב**

סופר סת"ם:
כתיבת בתשעת הימים **יז, קג**

סיום מסכת:
בתענית בכורות **יז, עח**
כשאינו מבין את השפה **יז, עח**

סירוס:
איסורו בבעלי חיים **יז, קפ. יז, קפא. יז, קפב**
בגרמא **יז, קפ**
כלב **יז, קפ**
כלבה, מחשש חולי **יז, קפא**
על ידי גוי **יז, קפ**

סכך:
על גבי דבר המקבל טומאה **יז, קכא**

סכנה:
החמרה בספק סכנה **יז, קו**
היכר בין בעל לאשה בספק סכנה **יז, קנב**
התנדבות לתרופה נסיונית **יז, קצא**
נגיעת בעל באשתו בספק סכנה **יז, קנא**
רחוקה, קבלת חיסון **יז, קעח**

סעודה:
נישואין, השתתפות אבלים **יז, קעז**

ספירת העומר:
בכתיבה **יז, פ**
בלשון נקבה **יז, פב**
בספק **יז, פא**

חיובו **יז, פ**
כוונה בספירה **יז, פ**
נאמנות קטן ששכח לספור **יז, פא**
ניגונים בכניסת שבת **יז, רי**
ספירה יומית או כללית **יז, פ**

ספר קודש:
גניזה, סידור ע"פ רמת הקדושה **יז, קסד**
הוצאות שבת **יז, מב**
חדש, ברכת שהחיינו **יז, לז**
יקיצת אביו שנרדם עליו **יז, קנז**
יקיצת הנרדם עליו **יז, קנז**
לימוד בשל חבירו ללא רשות **יז, רא**
עתיק, טלטולו בשבת **יז, ס**
קניה לפני התפילה **יז, יד**

ספר תורה:
אותיות אדומות **יז, קסג**
אותיות שצבעם השתנה **יז, קסג**
החלפת יריעה למהודרת **יז, ד**
הכנסתו בתשעת הימים **יז, צה**
העברת תכשיטים מאחד לשני **יז, כו**
הקפות כשאין ספר תורה **יז, קצד, ג**
כתיבה בתשעת הימים **יז, קג**
מכירתו **יז, כו**
מנומר, גדרו **יז, קסג**
נישוקו אחר כל נדרי **יז, קטז**
נפל, תענית **יז, רי**
ע"ע עליה לתורה
קדושתו **יז, כו**
תורם, חשיבותו לבעלים **יז, כו**
תכשיטיו, קדושתו **יז, כו**
תפילת כל נדרי כשאין ספר תורה **יז, קטז**

ספרדי:
כיבוס לאשכנזי בתשעת הימים **יז, צז**

סת"ם:
כתיבה בתשעה באב **יז, קג**

עבודה:
בחול המועד, במקום ציבורי **יז, פז**
בחול המועד, צרכי רבים **יז, פז**
בחול המועד, שכר עליה **יז, פז**
לקיחת חופש לנקות לפסח **יז, פז**

עבודה זרה:
עץ אשוח **יז, קמב**

עד/ות:
בכתב **יז, פ**
נאמנות קטן **יז, פא**
קטן, בדיקת חמץ **יז, פא**
קטן, ברכת המזון **יז, פא**
קטן, ספירת העומר **יז, פא**
קידושין, העובד במס הכנסה **יז, קצ**
ראיית פריסת ההינומא על הכלה **יז, קפז**

עד בדיקה:
נטילת ידיים אחר נגיעה בו **יז, רי**

עובד זר:
ע"ע גוי
אוכל ששהה תחת מיטתו **יז, קלח**
קריעה לאבל **יז, קסח**

עונג שבת:
אדם שאין לו טעם **יז, מז**
אדם שאינו מריח **יז, מז**
באכילה ושתיה **יז, מז**
הליכה עם נעלים **יז, מז**
לימוד תורה **יז, מז**
שינה **יז, מז**

עט:
לקיחה ללא רשות **יז, רא**

עירוב תבשילין:
עשייתו בימין **יז, א**

עמידה:
בנפילת אפים **יז, כד**

עני:
ע"ע מהפך בחררה
קבלת מעשר כספים **יז, קסא**

עץ:
אשוח, כשרות למסעדה כשנמצא בפתחה **יז, קמב**
אשוח, נוי **יז, קמב**

עקירה:
שן, בערב חג **יז, עז**

ערב פסח:
ע"ע סיום מסכת

ערב שבת:
בדיקה רפואית **יז, מג**

ערכאות:
חומרת ההליכה אליהם **יז, קפט**

עשרה בטבת:
ביום שישי, נישואין **יז, צ**
גילוח כשחל בערב שבת **יז, קט**
נישואין **יז, צ**
רחיצה ביום שישי, זמנה **יז, פט**
תספורת כשחל בערב שבת **יז, קט**

פודרה:
בשבת **יז, נה. יז, סג**

פורים:
בירושלים **יז, קלג**
בספק מוקף **יז, קלג**
מגילה בבית שמש **יז, קלג**
מגילה במקום מוקף שחרב **יז, קלג**
ע"ע מגילה
ע"ע מתנות לאביונים
קריאת מגילה ע"פ ממצאים אריכואלוגים **יז, קלג**
שמחה הדרך להגעה **יז, קלד 1**

פי'גמה:
בברכת מעין שלוש **יז, ל**
מיוחדת לשבת **יז, רי**

פיוטים:
קיצרם בראש השנה עקב הנגיף **יז, קיא**

פיזטרפיה:
בשבת **יז, סא**

פילינג:
בל תשחית במריחתו **יז, סט**
מריחתו על שפתיים בשבת **יז, סט**

פיקוח נפש:
בספק, צום יום כיפור **יז, קו**

פירות שביעית:
הפסד **יז, קלה**
נתינה לחולה **יז, קלה**
נתינה לקטן **יז, קלה**

פלאפון:
הטענה בחוה"מ שלא לצורך המועד **יז, פד**

פנימיה:
עשיית זכר לחורבן **יז, קח**

פסוק:
הרומז לשמו, בסוף התפילה **יז, כא**

פסוקי דזמרה:
החזקת חפץ **יז, כ**
תפקידם **יז, יב**

פסח:
אבילה אחר אפיקומן **יז, עז**
ברכה על מרור לחולה קורונה **יז, רי**
ע"ע חמץ
כשרויות לחולים **יז, קצד, א**
מצטער, חיובו בארבע כוסות **יז, קנט**
ע"ע מרור
פגימת חמץ בשבת **יז, עה**
תפילין, הנחת אבל בערב פסח אחר חצות **יז, ח**

פסיקה:
יגיעת המורה הוראה **יז, קמח**

פקק:
בקבוק עם קוד דינו ליין נסך **יז, קמא**

פרגולה:
כשרותה לסוכה **יז, קכא**

פרהסיא:
בנתינת צדקה **יז, קס**

פרוזבול:
גניזתו **יז, קסה**
זכין לאדם שלא בפניו **יז, קלו**
טלטולו בשבת **יז, נט**
עשייתו לחבירו **יז, קלו**
שליחות לאחר **יז, קלו. יז, קצג**

פרי:
ברכת שהחיינו בבין המצרים **יז, צט**
ברכת שהחיינו כשאינו מרגיש טעם **יז, לח**

פרישה:
איש מאשה, שימוש במחשב טוהר **יז, קמח**

פרשת זכור:
באמצע שבוע **יז, קלב**
חולה, שמיעתו **יז, קלב**
למבודד **יז, קלב**

צבע:
ספר תורה שצבע אותיותיו השתנה **יז, קסג**

צדיק:
הסתכלות עליו, סגולה לזיכרון **יז, רי**
משמעות מיתתו **יז, רז**

צדקה:
אדם שחי עם גבר **יז, קסב**
בבית קברות **יז, רי**
מגוי **יז, קסב 3**
מול מעשר כספים, ההבדל **יז, קסא**
ממומר **יז, קסב**
ממחלל שבת **יז, קסב**
ע"ע מעשר
מתנות לאביונים **יז, קלד**
נתינה ביד ימין **יז, א**
נתינה בפרהסיא **יז, קס**
עני, חיובו לתת **יז, קסא**
תרומה כשמפרסמים את שמו **יז, קס**

צואה:
כלב, הרמתו בשבת **יז, סב**

צובע:
גדרו בשבת **יז, סט**

צום: ע"ע תענית

ציבור:
התפילה החשובה ביותר במנין **יז, קיט**

צילום:
הלוויה **יז, קע**
מת **יז, קע**
קבורה **יז, קע**

ציפורניים:
גזיזתו לאונן **יז, קסט**
שכחה לגזור ברגל וטבלה **יז, קנד**

ציצית:
אחיזה בקריאת שמע **יז, ה**
גזירת הישנות **יז, ד**
החלפת פתילות למהודרות **יז, ד**
הסתכלות עליה **יז, ה**
השחתת הישנות **יז, ד**
ע"ע טלית
נישוק בקריאת שמע **יז, ה**
נישוק על גבי מסכה **יז, ה**
פסולה, דינה **יז, ג**
פתילות מלוכלכות החלפתם **יז, ד**

צמיד:
לא ילבש, עונד לזיהוי **יז, קמה**

צניעות:
שימוש בכספי מעשר, כדי להימנע ממראה אסור **יז, רי**

צער:
גרימה להוריו **יז, קנח**

צער בעלי חיים:
קניית קוטל יתושים **יז, קסז**

קבורה:
אבר מן החי **יז, קעב**
טבור **יז, קעב**
צילומה **יז, קע**
שליה **יז, קעב**

קבר:
נכרי, טומאתו **יז, קעג**

קדושה:
הורדה בקדושה על ידי מכירה **יז, כו**
חדר ללימוד תורה **יז, רג**

קדימה:
בטיפול בחולים **יז, רי**
חתימת כהן ראשון **יז, רי**
ימין, במלבוש **יז, א**
ימין, ברפואה **יז, א**

קדיש:
עניה באמצע הדלקת נרות חנוכה **יז, קכט**

קול:
גזל **יז, רא**

קוסמטיקה:
הכנת מוצרים בשמיטה **יז, סט 2**

קטן:
בדיקת חיתולו לפני ברכת המזון **יז, יג**
ברכת המזון, נאמנות דבריו **יז, פא**
הטבת חלום בפניו **יז, לו**
זימון, צירופו **יז, לג**
מלאכה לאמו אחר הדלקת נרות **יז, מח**
נאמנות בדרבנן **יז, פא**
ספירת העומר, טוען שאביו שכח **יז, פא**
פירות שביעית, נתינה לו **יז, קלה**
שמירה על ידו לזקוקים לשומר ע"פ ההלכה **יז, מא**

קידוש:
בקבוק יין **יז, רי**

קידוש לבנה:
זריזין במצוות **יז, מ**

קמח:
מדידה ביום טוב **יז, פג**

קמיע:
טלטול מטבע בשבת המשמש קמיע **יז, ס**

קניה:
ספר קודש לפני תפילה **יז, יד**
צרכי שבת לפני תפילה **יז, יד**

קנס:
אזהרת אנשים ממשטרה **יז, קצה**

קפנדריא:
בסוכה **יז, רי**

קריאת התורה:
אחר מוסף **יז, נא**
השלמה במנחה **יז, נא 5**
השלמה בנגיף **יז, רי**
זמנו **יז, נא**
חולה, פרשת זכור **יז, קלב**
לפני שחרית **יז, נא**
עניית תשובות בהלכה בין גברא לגברא **יז, קיא**
קדימה לתפילה בציבור **יז, יא**

קריאת מגילה: ע"ע מגילה

קריאת שמע:
אחיזת הציציות **יז, ה**
במקום שיש ריח רע **יז, קכ**
לפני ברכת התורה **יז, י**
נישוק הציציות **יז, ה**

קריעה:
גוי, קריעתו לאבל **יז, קסח**
חיוב על האבל **יז, קסח**
שליח, לאבל **יז, קסח**

קרם:
מריחתו בשבת **יז, ע. יז, עב**

קש:
עם מסננת, בשבת **יז, סח**

שתיית אשה ובעלה מאותו בקבוק בקש
שונה **יז, קנ**

ראש השנה:

ברכת שהחיינו כשאינו מרגיש טעם בפרי **יז, לח**
התרת נדרים בערב ראש השנה **יז, קנד**
מוסף, הזמן המוקדם ביותר ליחיד **יז, קיב**
פיוטים, דילוגם עקב הנגיף **יז, קיא**
קיצור התפילה עקב הנגיף **יז, קיא**
תפילת ותיקין **יז, קיב 1**
שופר, להתאמן בערב ראש השנה **יז, קי**
תקיעת שופר, זמנו ליחיד **יז, קיב**

רב:

שמיעה בקולו לקבלת חיסון **יז, קעח**

רגל:

שכלה לגזור ציפורן וטבלה **יז, קנד**

רהיטים:

ברכת שהחיינו **יז, לז**

רוב עם:

בברכת האילנות **יז, נג**
מול זריזין במצוות **יז, מ**

רוח רעה:

בגוי **יז, קלח**

רופא:

שיניים, בחול המועד **יז, פה**
שמיעה בקולו לקבלת חיסון **יז, קיח**
תפילת נעילה, הזמן המוקדם **יז, קיח**

רוק:

מים אחרונים בו **יז, כט 4**

רחיצה:

אונן **יז, קסט**
במים קרים בתשעת הימים **יז, צו**
במקום טבילה במקווה **יז, קיג**
בסבון, בתשעת הימים **יז, צו**
בתשעת הימים **יז, צו. יז, צח**
ע"ע מקלחת
תינוק, על ידי אבל **יז, רי**
תפילה, רחיצה לפניה **יז, רי**

רטליו:

לקיחה בעת לימוד תורה בכדי להתרכז **יז, קנט**

ריבית:

בטובת הלווה **יז, קמד**
בסכום קטן **יז, קמד**
עיגול סכום מטעמי נוחות **יז, קמד**

ריח:

אדם שאינו מריח, ישיבתו בסוכה ע"י ביוב **יז, קכ**
ברכה על בשמים למסופק אם מריח **יז, לד**
חלב, הרחתו בסעודה בשרית **יז, קלז**
מאכלות אסורות, הרחתם **יז, קלז**
מדידתו לפי אדם פרטי או ע"פ המקובל בכלל **יז, קכ**
סוכה עם ריח רע **יז, קכ**
עונג שבת למי שאינו מריח **יז, מז**
קריאת שמע במקום שיש ריח רע **יז, קכ**
תפילה במקום שיש ריח רע **יז, קכ**

ריצה:

בשבת לברכת האילנות **יז, נג**
בשבת, לצורך מצווה **יז, נג**

ריקודים:

אבל בחתונת אחותו **יז, קעז**

רכב:

תיקונו בחול המועד **יז, פז**

רכבל:

כהן, נסיעה מעל בית קברות קראי **יז, קעג**

רכבת:

כהן, נסיעה מעל בית קברות **יז, קעג**

רכילות:

בגוי **יז, ר 3**

רפואה:
בדיקה בערב שבת **יז, מג**
בחול המועד **יז, פה**
בל תשחית באוכלים להכנת תרופות **יז, סט**
התנדבות לתרופה ניסיונית **יז, קצא**
חיסון, חשיבותו **יז, קעח**
טיפול בצד ימין קודם **יז, א**
טיפות עיניים, בעל לאשתו **יז, קנא 2**
מריחת פילינג בשבת **יז, סט**
נגיעת בעל באשתו לצורך סכנה רחוקה **יז, קנא**
רחיצה בתשעת הימים **יז, צח**
תרומת דם למחקר **יז, קמג**

רשע:
הסתכלות עליו **יז, רי**

רשת:
מנגל, הטבלתה **יז, קמ**

שבועה:
בכתב **יז, פ**

שבועות:
תרומת דם בערב חג **יז, עז**

שביעית:
ברכת שהחיינו בכניסתה **יז, רי**
הכנת מוצרי קוסמטיקה **יז, סט 2**
פירות שביעית, לחולה **יז, קלה**
פירות שביעית, לקטן **יז, קלה**
פירות שביעית, לתינוק **יז, קלה**
ע"ע פרוזבול
ע"ע שמיטת כספים

שבעה: ע"ע אבל

שבת:
אלכוג'ל, שימוש בו **יז, רי**
אתרוג, תפילה עליו בט"ו בשבט החל בשבת **יז, רי**
בגד מיוחד **יז, מו**
בגד חדש בבין המצרים **יז, צט**
ביקור באתר בניה **יז, נח**
בישול בתשעה באב ביום חמישי לצורך שבת **יז, קד**
בלעך שנפל, דינו **יז, מה**
בסיס למותר ולאסור **יז, סג**
בעילת מצווה **יז, צ**
בקבוק חם, מילויו **יז, עג**
ברזל במסכה, קיפולו **יז, סד**
ברכת אילנות **יז, נג**
גט, טלטולו **יז, נט**
גילוח בערב שבת כשחל עשרה בטבת **יז, קט**
גרמא, גדרו **יז, סה**
דריכה על שטיח רטוב **יז, נד**
הוצאת חלה לצורך מלווה מלכה **יז, נב**
הליכה במלאכה **יז, סה**
הליכה עם מדרסים **יז, נו**
וטרינר, הזמנתו **יז, נז**
חזון, מנגינת איכה **יז, צא**
חימום אוכל קרוש **יז, סז**
חמץ, פגימתו **יז, עה**
טיפול בבעלי חיים **יז, נז**
טלטול בעלי חיים **יז, נז**
טלטול כתבי קודש עתיקים **יז, ס**
טלטול מטבע של קמיע **יז, ס**
כניסה לבית חולים כשיש מצלמה תרמית **יז, סה**
לידה **יז, עד**
מאה ברכות **יז, ט**
מדבקה למניעת הריון, שימוש **יז, רי**
מוקצה מחמת חסרון כיס, בכלי היתר **יז, ס**
ממרח, גדרו **יז, סט**
מסכה מיוחדת **יז, מו**
מסכה, קיפול ברזל **יז, סד**
מריחת פילינג על השפתיים **יז, סט**
משקולות, הרמתם **יז, סא**
ניקוי איפור **יז, עא**
נרות חנוכה, זמן ההדלקה בע"ש **יז, קלא**
ע"ע נרות שבת
נרות שבת, המצווה במעשה או בתוצאה **יז, קל 2**

סומק, שימוש בשבת יז, סג
ספר קודש, הוצאות שבת יז, מב
פודרה על פנים מרוחות שמן יז, נה
פורס מפה, דינו יז, מט
פורס מפה ומקדש יז, מט
פיג׳מה מיוחדת יז, רי
פיזטרפיה יז, סא
פסיק רישיה דלא ניחא ליה יז, סה
פרי חדש בבין המצרים יז, צט
צביעה בבשר אדם יז, נה
צדקה ממחלל שבת יז, קסב
צואת כלב, הרמתו יז, סב
צובע, גדרו יז, סט
קלי צום, לקיחתם יז, רי
קניות לשבת לפני התפילה יז, יד
קרם, מריחתו יז, ע
קש עם מסננת יז, סח
רחיצה, כשחל ביום שישי עשרה בטבת יז, פט. יז, קט
רחיצה לכבוד שבת יז, פט
ריצה לבית הכנסת יז, נג
ריצה לברכת האילנות יז, נג
ריצה למצווה יז, נג
רפואה, קרם יז, סט
שטר פרוזבול, טלטולו יז, נט
שיזוף יז, סט
שילוח הקן יז, רי
שימוש במראה הנמצא בכלי עם סומק יז, סג
שירה מחוברת תווים יז, רי
שמן קוקוס, מריחתו יז, עב
שפיכת רוטב רותח על גבי שניצל יז, סו
תספורת בערב שבת כשחל בעשרה בטבת יז, קט
תשעה באב שחל בו, שטיפת כלים יז, רי

שדים:

בימינו, שמירה יז, מא

שווארמה:

בישולי עכו״ם יז, רי

שוטה:

גיורו יז, רי

שוכר:

עשיית זכר לחורבן יז, קח

שופר:

הכשר מצווה יז, רא
להתאמן בו, בערב ראש השנה יז, קי
שימוש בשל חבירו ללא רשות יז, רא

שחור:

צבע מצבה יז, רי

שטיח:

רטוב, דריכה עליו בשבת יז, נד

שטיפה:

בית, בתשעת הימים יז, ק
יריים, באלכוג׳ל בתשעה באב יז, קב

שידוך:

הבירור הנדרש יז, קצט
מהפך בחררה יז, קצט
לקח את שידוך חבירו יז, קצט

שילוח הקן:

בשבת יז, רי

שינה:

בסוכה, לילד שמרטיב יז, רי
יקיצת הנרדם על ספר קודש יז, קנז
עונג שבת יז, מז
צד השכיבה יז, א

שיניים:

עקירה בערב חג יז, עז
רופא שיניים בחול המועד יז, פה

שיער:

הסרתו מהאוזניים יז, רי
השתלה בחול המועד יז, פה
חיוב כיסויו לאשה יז, קפג
קיצור שיערות לבנות מתוך שחורות יז, קמז

תלית תמונה של כלה עם שיער מגולה **יז, קפג**
תפילין על ספריי המנפח את השיער **יז, ריי**

שירים:
מחוברת תווים בשבת **יז, ריי**

שירותים: ע"ע בית הכסא

שכחה:
סגולה לזיכרון, הסתכלות על צדיק **יז, ריי**

שכר:
עבודה בחול המועד **יז, פז**

שליה:
קבורתה **יז, קעב**

שליח:
בהתרת נדרים **יז, קנו**
בפרוזבול **יז, קלו. יז, קצג**
קריעה לאבל **יז, קסח**

שליח ציבור: ע"ע חזן

שמונה עשרה:
אשי ישראל **יז, רז**
ביטול חזרת הש"צ בשעת מגפה **יז, יא**
פסיעות עם כסא גלגלים **יז, כב**

שמחה:
הדרך להגעה **יז, קלד 1**

שמיטה: ע"ע שביעית

שמיטת כספים:
אשה, חיובה **יז, קצג**
גדר המצווה **יז, קצג**
זמנו **יז, קצג 1**

שמירה:
אבל **יז, מא**
גדרו **יז, מא**
חתן וכלה **יז, מא**
יולדת **יז, מא**
ממזיקים **יז, מא**
על ידי גוי **יז, מא**
על ידי מחלל שבת **יז, מא**
תלמיד חכם **יז, מא**

שמלת כלה:
ברכת שהחיינו **יז, ריי**

שמן:
מריחתו על הגוף בשבת **יז, עב**

שן:
עקירה בערב חג **יז, עז**

שנים מקרא ואחד תרגום:
אבל **יז, י**
אונן **יז, י**
טס לחוץ לארץ וקרא הפרשה בא"י **יז, נ**
טעמיו **יז, נ**
לפני ברכת התורה **יז, י**
מצוותה **יז, י**
תלמוד תורה **יז, י**

שניצל:
שפיכת רוטב רותח עליו בשבת **יז, סו**

שעון שבת:
אפיה ביום טוב **יז, פג**

תאריך:
חודש אב, אופן כתיבתו בכתובה **יז, קפה**
לועזי, קביעת ווסת על פיו **יז, קמט**

תורה:
ברכת רעמים באמצע שיעור **יז, ריי**
ע"ע לימוד תורה
ע"ע תלמוד תורה

תורמים:
החשבתם לבעלי החפץ שתרמו **יז, כו**

תחנון:
באולם חתונות **יז, ריי**
בחצר כשאבל מתפלל עמהם **יז, כה**
בישיבה **יז, כד**
במנין של אבל **יז, כה**
בעמידה **יז, כד**

בקשות בעת זו יז, כד 2
כשמאוחריו אדם בשמונה עשרה יז, כד
רשות יז, כה

תינוק:
אכילתו פירות שביעית יז, קלה
בדיקת חיתולו לפני ברכת המזון יז, יג
גדר צואתו לענין ברכה יז, יג
קילוחו על ידי אבל יז, רי

תכשיטים:
בספר תורה, קדושתם יז, כו
לא ילבש יז, קמה

תלמוד תורה:
בין ישתבח ליוצר יז, יב
לצער עצמו בשביל שיוכל להתרכז יז, קנט
רטלין, לקיחתו על מנת להתרכז יז, קנט
שנים מקרא ואחד תרגום יז, י

תלמיד חכם:
אכילת מאכל ששהה תחת המיטה יז, קלח
שמירה הראויה לו יז, מא

תמונה:
כיסויה בבית האבל יז, קעא
כלה עם שיער מגולה יז, קפג

תספורת:
בעשרה בטבת שחל בערב שבת יז, קט
בתענית יז, קט
לאבל, אחר גערה יז, קעו

תענית:
אסתר, חופה יז, צ 2
אשה בצומות יז, קז
ביום או בלילה, העדיפות יז, קה
גילוח יז, קט
חולה קורונה יז, קו
חופה יז, צ
נטל ידיו לאכילה ובירך על הנטילה יז, כח
נשים בשעת מחזור יז, קז
ספק חולה, נמצא בבידוד יז, קו
ספק פיקוח נפש יז, קו
ספר תורה שנפל יז, רי
קלי צום, לקיחתם בשבת יז, רי
רחיצה יז, פט
שכח ובירך יז, כח
תספורת יז, קט

תענית בכורות:
סיום מסכת כשאינו מבין השפה יז, עח
ע"ע סיום מסכת

תפילה:
אתרוג, בט"ו בשבט שחל בשבת יז, רי
בבית כנסת או במקום פתוח עם יותר מתפללים יז, יז
בחצר, דין עשרה ראשונים יז, ו
ביטול חזרת הש"צ כשהזמן מוגבל יז, יא
ביטול תפילה במניין לצורך חיזוק רוחני יז, טו
בישיבה במטוס יז, יח
במטוס יז, יח
במנין מול כיבוד הורים יז, קנח
במקום שיש ריח רע יז, קכ
בציבור, חיובה יז, טו
בציבור, חשיבותו יז, טז
בציבור אחר הדלקת נרות חנוכה או לפני ביחיד יז, קלא
בציבור, התפילה המועדפת יז, קיט
בקשות, הזמן המסוגל יז, כד 2
ע"ע ברכת מעין שבע
דרשה בין ישתבח ליוצר יז, יב
הדלקת נרות חנוכה במקום בו מתפללים ערבית יז, קכח
הדלקת נרות חנוכה בערב שבת לפני מנחה יז, קלא
החזקת חפץ יז, כ
החזקת מטריה יז, כ
הפסקה אחר ישתבח יז, יב
חולה ממזר, תפילה עליו יז, רי
חופשה במקום שאין בו מנין יז, טז
חפצי שמים לפני התפילה יז, יד
יום טוב שני, הקדמת ערבית יז, רי

כסא גלגלים, פסיעה עמו בשמו"ע יז, כב
כתיבה בשעת התפילה יז, פ
ליד חיתול בלי ריח יז, יג
מול חלון יז, יט
מול מראה יז, יט
מול רכב יז, יט
מוסף, הזמן המוקדם ליחיד בר"ה יז, קיב
מלאכה לפניה יז, יד
ממזר חולה יז, רי
מעלתה יז, יא 1
פסוק הרומז לשמו יז, כא
פסוקי דזמרה, תפקידם יז, יב
פסיעה בסוף שמונה עשרה יז, כב
צרכי שבת, קנייה לפניה יז, יד
קיום מצווה לפניה יז, י
קיצורה בשעת מגפה יז, יא
קניית ספר קודש לפניה יז, יד
ע"ע קריאת התורה
קריאת התורה לפני שחרית יז, נא
קריאת התורה קודמת לתפילה בציבור יז, יא
רבי נחוניה בן הקנה, בתשעה באב יז, קא
רחיצה לפניה יז, רי
שמונה עשרה, אשי ישראל יז, רז
תפילת הדרך, הוצאת אחרים ידי חובה יז, רי
תפילת נעילה, הזמן המוקדם ביותר יז, קיח
תפילת נעילה, חשיבותה יז, קיח

תפילין:

אבל, הנחתם בערב פסח אחר חצות יז, ח
ביטול מצוותה יז, פה
הגעה מעוטר קודמת לעשרה ראשונים יז, ו
הנחתם בחול המועד יז, פה
הנחתם לפני הכניסה לבית הכנסת יז, ו
הנחתם לפני הכניסה לחצר בו מתפלל יז, ו
הנחתם על גבי ספריי יז, רי
חשיבות המצווה יז, פה
מצטער, הנחת תפילין יז, קנט
על ספריי המנפח שיער יז, רי
ראש, זמן ברכתם יז, ז

תקיעת כף:

בחופה יז, רי

תקיעת שופר:

אימון בערב ראש השנה יז, קי
בערב ראש השנה יז, קי
יחיד בראש השנה, זמנו יז, קי

תרומה:

כשמפרסמים את שמו יז, קס
ממחל שבת יז, קסב

תרומות ומעשרות:

הפרשה מספק, בל תשחית יז, ד

תרומת דם:

בערב חג יז, עז
למחקר יז, קמג
נטילת ידיים אחריה יז, רי
קבלה מגוי יז, רי

תרופה:

בל תשחית בהכנתה מאוכל יז, סט
התנדבות לטיפול ניסיוני יז, קצא
סיכון הניתן לקחת יז, קצא

תשמישי מצווה:

אופן הזריקה יז, ג
עשיית דבר מגונה בו יז, ג

תשעה באב:

אלבוג'ל, שטיפת ידיים יז, קב
בידוד מחמת חשש חולי, תענית יז, קו
בישול לשבת יז, קד
בשמים, הרחתם יז, ט 1
הדחת כלים כשחל בשבת יז, רי
חולה יז, קו
כתיבת ספר תורה יז, קג

מאה ברכות	**יז, ט**
שטיפת כלים כשחל בשבת	**יז, רי**
תענית ביום או בלילה	**יז, קה**
תפילת רבי נחוניה בן הקנה	**יז, קא**

תשעת הימים:

אכילת בשר	**יז, צג**
אכילת בשר לבעלי ברית	**יז, רי**
ברית שנדחתה ומאכלי הבשר הגיעו	**יז, צג**
דשא סינטטי, הנחתו	**יז, צד**
הכנסת ספר תורה	**יז, צה**
הכנת בגד על ידי אשתו	**יז, רי**
הליכה שתגרום זיעה	**יז, צו**
התעמלות	**יז, צו**
כיבוס אחר ר"ח עקב הפסקת חשמל	**יז, צז**
כיבוס בבית אבות	**יז, צח**
כיבוס לאשכנזי על ידי ספרדי	**יז, צז**
כיבוס מסכה	**יז, צח**
מכבסה	**יז, צז 2**
רחיצה במים קרים	**יז, צו**
רחיצה בסבון	**יז, צו**
רחיצה לרפואה	**יז, צח**
שטיפת הבית	**יז, ק**
תיקון בגדים	**יז, צב**
תפירת כפתור	**יז, צב**