



קובץ תורני - מאמרים תשובות ופסקים בתורת
ממון פוסק הדור רבנו עובדיה יוסף זיע"א

"לכו אל יוסף אשר יאמר לכם תעשו" (בראשית מא, נה)
"ויוסף הוא השליט על הארץ הוא המשביר לכל עם הארץ" (בראשית מב, ו)

גליון כה
תשרי חשון תשע"ח

ובסופו קונטרס "אבן העוזר" ח"ד
חידושים פסקי דין ותשובות
ממון פוסק הדור רבנו עובדיה יוסף זיע"א
בענייני אבן העזר גיור רבנות והו"מ

עורך: יהודה בן-דוד

פל': 058-3210400

מייל: A0583210400@GMAIL.COM

לבידורים והצטרפות מנויים: 054-8415852

ביקורת-הרה"ג: ר' א. ב. שליט"א (החפץ בעילום שמו), ור' שמעון ללוש שליט"א
הערות המערכת (והרבנים המגיחים) נועדו לעזור לב המעיין, ולא לקבוע הלכה למעשה.

כל הזכויות שמורות למכון "משנת יוסף".
אין להעתיק ללא רשות מפורשת מהמערכת.

©

כריכה ושערים: 054-8415852

תמונת השער מארכיון הצלם שוקי לרר נמסר ע"י הרב מרדכי כהן הי"ו
כל הזכויות שמורות

-
- * **להצטרפות למנויים** (בסכום סמלי: 50 ש"ח לשנה עבור 5 חוברות + ספר), או להזמנת גליונות קודמים, יש לפנות לטל/מייל הנ"ל.
- * **להצטרפות למנוי מייל [היום]**, יש לשלוח בקשה למייל הנ"ל.
- * **בתי מדרש וכוללים בהם אוצ"ס מסודר ויכלו לקבל את הקובץ בקביעות [היום]**.
- * **לפרסום מאמרים תגובות והערות:** יש לשלחם מוקלדים למייל הנ"ל, יפורסמו רק מאמרים: [א] העוסקים בתורת מרן זיע"א, [ב] שעדיין לא פורסמו (מאמר שפורסם בעבר או נשלח במקביל לקובץ אחר יחוייב בתשלום 100 ₪ לעמ'), [ג] שאינם מעל כ-3,500 מילים.
- * **לשאלת רבים:** פרסום המאמרים בקובץ הינו לזיכוי הרבים ואינו כרוך בתשלום! (בכפוף לכללים הנ"ל).
- * אין המערכת מתחייבת לפרסם כל מאמר, והזכות שמורה בידה לערוך או לקצר את הדברים לפי העניין. חומר שנשלח לא יוחזר.
- * **ואנו פונים בבקשה לכל מי שיש תחת ידו תשובות של מן זיע"א** (או מכתבי תורה מגדולי התורה העוסקים בתורתו) **שלא ראו אור, שיזכה בהם את הרבים וישלח צילום** (או מוקלד) **אלינו ע"מ שנפרסמם, ויבוא על שכרו מן השמים.**
-

❖ תוכן העניינים ❖

ט

❧ בפתח הקובץ ❧

❧ צפנת פענח ❧

סימן א רבינו אשר מלוניל

ספר "המנהגות" - הלכות חנוכה [הרב נהוראי יוסף אוחנה]

טז

❧ דבריהם הן זכרונם ❧ ❖ בדיני תפילין ❖

מזן פוסק הדור רבנו עובדיה יוסף זיע"א

סימן ב הזכרת ש"ש אחר יציאה מהמרחץ ואי טעון נט"י

כב

סימן ג האם מותר לנשק ידי רבו לפני התפלה

כד (ושטיפת פירות וירקות בשבת)

סימן ד בית המרחץ ובית הכסא אי הוי הפסק לברכות התורה

כו

סימן ה הלכות למנין פועלים

כו (וחימום תבשיל "חמין" עם רוטב בשבת)

סימן ו בענין חיוב אמירת סדר הקרבנות [ולנשים] ועוד

כח

סימן ז בדין שתייה בפסוקי דזמרה

כט

סימן ח בענין אמירת פיוטים לפני ישתבח

לא

סימן ט בענין הנ"ל

לב

סימן י בענין עמידה בקדיש (וכתיבת תאריך נוצרי)

לד

❧ שפתי ישנים ❧

סימן יא הגאון רבי חזקיה חדד זצ"ל

לז בדיני קדימת זיתים בברכות

לז

סימן יב הגאון רבי שלמה שלוש זצ"ל

לט ברכת שהחיינו אכילה לקטן וקידוש לחולה ביום הכיפורים

לט

סימן יג	הגאון רבי יוסף בר שלום זצ"ל	
במנהג קצת יוצאי לוב לומר שבע ברכות גם בלא סעודה		נג
סימן יד	הגאון רבי יוסף שרביט זצ"ל	
היתר ייבום		נח

זרעו בחיים

סימן טז	מורנו הראשון לציון הרב יצחק יוסף	
ערעור בגובה סכום כתובה לאור מחילת האשה [אם מועילה מחילה כשהכתובה ביד האשה]		סט
סימן טז	הרב אברהם בן חיים - חתן הגר"י זצ"ל	
בדין תשלומין למי שהפסיד את תפלה או ק"ש בזמנה במזיד		עט
סימן יז	הרב עובדיה יוסף בן הגר"א	
מכה בפטיש באוכלין		פד
סימן יח	הרב יצחק יוסף בן הגר"א	
הקדמת נר חנוכה לתפילת ערבית		צא
סימן יט	הרב עובדיה יוסף בן מורנו הראש"ל	
בענין חזרה בתוך כדי דיבור		צו
סימן כ	הרב עובדיה יוסף טולידאנו	
כלי אלומיניום שנעשו ע"י פועלים של יהודי		קז
סימן כא	הרב יעקב ששון - נכד מרן זיע"א	
בדין הריגת כינים בשבת ואכילת תולעים שבבשר הדגים		קטז
סימן כב	הרב יחיאל בן חיים - נין מרן זיע"א	
כמה כללים בגדרי מלאכת מעמר		קכא
סימן כג	הרב יוסף אזולאי - חתן הגר"א בן חיים	
בדין מלאכת גוי לישראל ביו"ט		קכד
סימן כד	הבה"ח יצחק יוסף בן הגר"ע ר"י 'אהל יוסף'	
בגדר מעשה מצוה באונס		קכו

ובתורתו נהגה

סימן כה	מורינו ורבינו ראש הישיבה הרב שלום כהן	
דיני הכשר והגעלת כלים		קל

קלח	סימן כו	הרב שריה דבליצקי
	בענייני המועדים	
קמג	סימן כז	הרב יצחק זילברשטיין
	להוציא הוצאות כדי לברך "שנתן מכבודו" על נשיא ארה"ב	
קמוז	סימן כח	הרב אביגדר נבנצל
	האם נדה הוא דבר שבערוה	
קמח	סימן כט	הרב עזרא בצרי
	בדין קבורה זה על גבי זה	
	סימן ל	הרב בן ציון מוצפי
קנה		דין הדלקת נר חנוכה למי שאינו בביתו (חיילים, בחורי ישיבות, אורח, ברכה על ראית נר חנוכה)
	סימן לא	הרב אליהו שלזינגר
קסג		בן י"ג ויום א' האם יכול לתקוע לאחרים ביום שני
קעא	סימן לב	הרב שמואל פנחסי
	בדיני אמירה לישראל - בשבת יו"ט ובחודש אב	
קעז	סימן לג	הרב אליהו בר שלום
	לקיחת דברים להצללת הקול לפני התפילה ובשבת	
קפט	סימן לד	הרב אברהם מאיר שלוש
	חיוב גט במאיס עלי	
רא	סימן לה	הרב מאיר פרימן
	אשה שתבעה רק חלק מסך הכתובה האם מחלה השאר	
ריא	סימן לו	הרב יצחק לוי
	בענין מילה דחווה ביום ששי	
	סימן לז	הרב אליהו בחבוט
רטז		ישוב דברי מרן מאור ישראל זצ"ל בנושאים שונים (עשית טלית קטן מטלית גדול, אם שביעית בזה"ז מן התורה, הטעם שאין מברכים על ההגדה, טעם לאמירת הא לחמא עניא בארמית, ועוד)
	סימן לח	הרב שמעון ללוש
רכג		אורח בשבת חנוכה באיזה בית ידליק (בירור בדעת מרן זיע"א)

סימן לט	הרב שלמה שרגא
מו"צ ששאלוהו איזה אתרוג להעדיף אם יכול לקנות השני (בירור בדיני לא תחמוד)	הלד
סימן מ	הרב אורן נזרית
ברירת אוכל דק שקשה יותר לבררו מתוך רוב פסולת ביו"ט	רמוז
סימן מא	הרב אליהו עזריאל
הנאה מתבשיל שהונח ע"ג פלאטה ובתוכו ג' חנון שאינו מבושל (בישל בשוגג דבר שלא נתבשל כמאכל בן דרוסאי)	רנב
סימן מב	הרב משה פרקוביץ
מה לעשות כשאין אשה שתעשה טהרה לנפטרות ישראליות	רנח
סימן מג	הרב יוסף חי סימן טוב
המקדש אשה ע"מ שיחלל שבת	רסה
סימן מד	הרב שי עזרא
הסרת שער ע"י סם או אפילציה וכדו'	רעא
סימן מה	הרב אברהם ישעיהו דיין
שתיית יין בחנוכה	רעה
סימן מז	הרב ישראל ינון פרץ
בדין ברהמ"ז למי שאכל בחדר יחוד שנמצא מחוץ לאולם	רפה
סימן מז	הרב אוהד שלום ישי
רכישת תוכנות מועתקות	רפט
סימן מח	הרב יואל רועי משדי
בדין רצועת תפילין שנקרעה מעט או נתכוצה ברוחבה	רצה
סימן מט	הרב יואל שבתאי
בדיני מנין בני ישראל	שא
סימן נ	הרב אסי יצחקוב
בדין קימה לפני חכם וזקן	שו
סימן נא	הרב יעקב קארפ
מו"מ בכמה עניינים בדברי מרן זיע"א [הדלקת ב' נרות ביום א' דחנוכה, פרוכת לנוי סוכה, תרו"מ בשמן שומשמן, זהות מחבר ספר "אוצר ההלכה" שביבי"א ח"א]	שיב

סימן נב הרב מאור כהן

אלו בגדים פטורים מקריעה (ובירור דין אפרקסותו) [ביאור ויישוב ד' מרן

שני

[זיע"א]

סימן נג הרב צבי הרשפינוס

של ביאור דברי מרן זצ"ל בהא דהוריו דר' זירא לא הדליקו עליו

שאל

סימן נד הרב נחום חנן

שימוש בתנור אחד ובחציבות לבשר וחלב

עשילג

סימן נה **הרב נהוראי יוסף אוחנה**

נגיעה או חיכוך בזקנו בשבת

ש"מב

סימן נו **הרב יחזקאל מועלם**

שימוש בדין כבוי הנר והדליקה ביו"ט שני של גלויות

שימי

סימן נו הרב יצחק כהן

העברת נפטרים בכבישים ובמנהרות [ואם הולכים אחר הסטטיסטיקה] **שינוי**

שני

סימן נח **הרב נתנאל חנו**

דין "מראית העין" – בשר בחלב

שע

סימן נט **הרב יוסף חיים שחר**

שעז בדין ברכת המלכים על נשיא ארה"ב (בירור דעת מרן זיע"א)

שעז

סימן ס הרב משה חי עסיס

בעניין המסופק אם שאל מטר בחורף

ש"פ

סימן סא הרב יוסף רפאל סאסי

שומע כעונה אי הוי כמוציא מפיו ממש

שיפד

❧ מבי מדרשא ❧

סימן סב הבה"ח נתנאל חיים יוסיפוב

בדיני חרש המדבר ואינו שומע - ובשומע ע"י מכשיר (אם עונה אמן, ואם

שיבט

יוצא או מוציא אחרים יד"ח)

סימן סג **הבה"ח אברהם מיג'אן**

ת בעניין סעודות ושמחה בחג החנוכה

ת

צריך עיון

עיון יד - בענין פסיק רישיה דלא נחא ליה בדרבנן

תג

❧ מצוה ליישב

יישוב ה לעיון ה - בענין צירוף דעת ר"ת לס"ס אחר זמן צא"כ דהגאונים

תד

ד' יישובים לעיון יג - המסופק אם שכח מעין המאורע ביו"ט

תז

❧ תגובות והארות

א. תגובה - בענין נדה אי הוי ערוה [המערכת], ב. תגובה - בענין תולדה דתולדה במלאכת בורר [אליעזר יחיאל קונשטט], ג. תגובה - בענין גרמא בשבת [הנ"ל], ד. תגובה - בענין הטועה בעשי"ת וחתם האל הקדוש בקדושה ללא חזרה [דוד אריה שלזינגר], ה. תגובה - בדין אמירת קטעי הסליחות בארמית ביחיד [הנ"ל], ו. תגובה - בענין זכויות יוצרים [אוהד שלום ישי], ז. מכתב - בענין אם הבא"ח היה בקי במנהגי בגדאד [איתן כהן], ח. מכתב - בענין בחורי ישיבה בהדלקת נר חנוכה [יואב דהן], ט. תגובה - בענין חומרת תערוכת בלימודים ובחנותות [יצחק גבריאלי מימראן], י. מכתב - נוסח חתימת ברכת המינים "זדים" או "מינים" [אברהם בשט], יא. תגובה - בענין לשון צריך עיון בפוסקים [אהרן פרץ], יב. תגובה - בדין ברכת שהחיינו על הטלית בחופה הנערכת אחרי השקיעה [יוסף רפאל סאסי], יג. תגובה - בענין הזמנה לסעודת מצוה (ולברית) [יהודה בן דוד], יד. מכתב - בענין ישיבה בברכה אחרונה [יהודה שמסיאן], טו. תגובה - בענין הלואה ברבית קצוצה למחלל שבת בפרהסיא [דניאל הכהן סיטון], טז. תגובה - בענין הנ"ל [שמעון ללוש], יז. תגובה - תיקון טעות [יחזקאל מועלם], יח. תגובה - אשכנזי שאומר לגוי עבור ספרדי [אבד"א], יט. תגובה - להתיר איסור דרבנן מטעם בהל על ממונו [הנ"ל].

❧ קונטרס אבן העזר ח"ד

תמו

תוכן העניינים בראש הקונטרס

תעא

❧ ועמהם ספר - מדור הספרים

בפתח הקובץ

א'ור ה'הלכה י'איר ה'חשיכה, בנחמה פורתא לעמק הבכא, אה'ה אשר אה'ה עימנו עת הוצבו הצאן לבדנה, בהסתרה שבתוך הסתרה, עת הילקח מאיתנו ארון האלקים הרועה הנאמן רוח אפינו, גדול הדורות רבן של ישראל רבנו עובדיה יוסף צוק"ל זיע"א, אשר אמרנו בצלה נחיה, ועל ארבע'ה לא הושב אלינו, טרוף טורף יוס'ף, אוי לה לספינה שאבד קברניטה, השברנו קדרנו שמה החזיקתנו, כי ארכו לנו ימי הרעה ואנחנו לא נושענו, ואין אתנו יודע זו היא שיב'ה, אין לנו שיור אלא התורה הזאת, ספריו ותלמידיו, נחלתו ומורשתו, בארבע אמות של הלכה. ועתה כתבו לכם, בעיון ובכתיבה, כצוותא ומשאת חייו ונפשו, מחדדין זה לזה, ואת והב בסופה, לאקמא שכינתא מעפרא, ולהחיש הגאולה השלימה ותחית המתים בב"א.

ולשון של זהורית

א) אשתקד עוררנו בחיוב המוטל על ת"ח להשיג ולהעמיד האמת בקרן אורה, כאשר מבין ברוח מבינתו מקום להעיר ולהאיר את הכתוב לפניו לחיים. ושאין לחוש ולעצור עצמו מחמת איזו פליטת קולמוס בלשון קשה, כל שמשתדל לעיין כדרכה של תורה וכותב בלשונות הפוסקים וכוונתו לשמים, ע"ש בהרחבה מפי ספרים וסופרים ותרונ'ן. [וע"ע ביבי"א חי"א הנדמ"ח (י"ד ס"י כג)].

ועתה באנו בדבר החששות האופפים לפעמים ת"ח אמיתיים מלהביע דברים חשובים ומהותיים שנתבארו להם במחלוקות, וכן מלהשיב על השגות, שאומרים לעצמם מה לנו ולצרה זו, לשאת כל משא העם הזה עלינו ללמד, שטרחנים הם, שהרי יש הדורשים לגנאי, וכותבים בלשון חריפה, אשר ע"כ לדידי קראי לדידי תנאי. אמנם לא זו הדרך, דא"כ נמצאת תורה מונחת בקרן זווית, ובשעת המכנסים פזר, אלא יש לילך כנגד רוחו של כל אחד ואחד, כל שאין כוונתו לקנטר, [ואף שיש מיעוטא דכונתם לקנטר, הלא שנינו (כ"ב פט): אמרה ומהאי קרא אמרה 'כי ישרים דרכי ה', צדיקים ילכו בס' ופושעים יכשלו בס'], וצריך לשנס מתניים בדרך הנכונה הנ"ל, בשובה ונחת, כטבעם של ת"ח שבאר"י, שנוחין יחד, ומעיינין יחד, ומתקן זה את דברי זה, והשמועה יוצאה לאור (רש"י סנהדרין כד.). והשי"ת היודע ועד ונאמן בשחק, הוא ישרים פעולותינו לחיים.

ויש לעמוד על כך, שלפעמים באמת חלילה לו להרב המשיג מהתכוין בדבריו לייחס לרב המושג איזה ענינים שאינם הגונים או אינם ראויים לפי מידותיו הנאותות, אשר לא דיבר ולא עלתה על לבו. ובכל זאת יש מקום להבין באי אלו ממלותיו משמעות שכזו, בזמן שבאמת הלה סך הכל בכמה דברים לא ידע טעמו של הרב המושג מדוע השמיט או ציטט או הקשה בסגנון מסויים, וע"ז השיג כפי רוח התימה ע"מ לבאר הנראה בעיניו כפי ההכרח. ואין בזה חשש, ובלבד שיכתוב בסגנון המצוי אצל רבותינו במו"מ, בלי לייחס לו חלילה ענינים שאינם מהוגנים. והנה הקורא מתוך החלטה שיש כאן 'מגמה' או 'קנטור' וכדו', בנקל יתפרשו אצלו כל הטענות והתמיהות שנכתבו בכוונה תמה ונכונה, כאילו בתוך הלב היה מלא על הרב המושג בטענות שאינם מהוגנות

ורק נשמר מלכתבם והסתפק לרמזו אליהם ע"י תמיהותיו הענייניות. אבל לאמיתו של דבר לא מניה ולא מקצתיה. ולכן פעמים שראוי לרב המשיג לברר המכוון בהשגתו באופן שיובן כבר בתחילת דבריו כוונתו ומחשבתו בזו ההשגה באר היטב, וכמו כן שיהיה ניכר בחתימת הדברים מענין זה, ומכאן ולהבא כל מה שישמע אחרת בתוך דבריו, ואפילו אם נראה מוכרח, אין לו לרב המושג לדון ולשקול זאת אלא כלפי גופן של טענות, לפי אופי הענין ומידותיו. והעיקר הקובע (בדרך כלל) הוא סגנון הפתיחה ובעיקר דברי החתימה, וכדרשת רבותינו את הכתוב 'ואת והב בסופה'.

ומכאן תצא קריאה של חיבה גם לאותם שזכו ועליהם השיגו במאמרים ובמכתבים וכדומה, שיתנו אל לבם שלא להחליט כוונת קנטור בקרב המשיג על דבריהם, כל שלא כתב במפורש כנגדם באופן אישי ובדרך קנטור. שכבר מלתנו אמורה דאין בטענות ודחיות ענייניות כדי להצביע חלילה על מגמה והתקפה אישית, רק לגופו של ענין, ואפי' בחמורות ובהשקפות. [ושנינו (אבות פ"א מ"ו) הוי דן את כל האדם לכף זכות]. ואדרבא ישיב גם הוא לגופו של ענין כמבואר לעיל, כטבעם של ת"ח שבאר"י, ויתקן זה את דבריו זה, והשמועה תצא לאור, ומיניה ומיניה תסתיים שמעתתא ויתקלס עילאה.

וראינו לצרף כאן מכתב של מרן זיע"א שיש בו כדי לשפוך אור בסוגיא זו, איך מחד מבין יפה לרוחו של הצד המשיג והנוקב, ומאידך מכין אותו להשתמש בלשון של זהורית ע"מ שלא יראה יותר ממה שכיון באמת, וז"ל:

ב"ה תל אביב-יפו, כ' תמוז תש"ל

להרה"ג פאר המעלות יראת ה' היא אוצרו כמהר"ר ... שליט"א

שלום וברכה.

עברתי על גליונות ספרו הנכבד. והנני מצרף רצו"ב הסכמה לספרו החשוב.

על שאלתו בדבר ההקדמה אם להשמיט ממנה דברים. יעשה מר כחכמתו, עד כמה שאפשר יש להוריד ביטויים הקרובים להיות נראים כחריפים כדי שימצאו מסילות בלב הקוראים, ולא יאמרו מי הוא זה שבא לרדותינו בתוך ביתינו. אם כי בעיני דבריו טובים ונכוחים.

והנני מבקש מכת"ר לשלוח לי את ספרו הקודם - ובקרב אשלח לו את גליונות ספרו חזרה.

ויה"ר שחפץ ה' בידו יצליח לברך על המוגמר בשובע שמחות ושקט ושאנן ואין מחריך.

בכבוד רב וכידידות נאמנה

עובדיה יוסף

ועלמרת אין מספר

(ב) עוד אחת יש לעורר מאשר בדורנו זה פשה הנגע, שישנם המעתיקים דברי תורה וחיידושים, אף מראי מקום מספרים אחרים, בלא לציין מאין לוקחו, והרואה אומר ברקאי ותולה זה ברוב עיונו ובקיאותו של הרב הכותב, בעוד שהגדולה והתפארת

למחבר אחר^א. וכמה רעות בדבר: האחת, שבזה גזול דעת הבריות, וכבר ארז"ל בירושלמי (פ"י דשביעית) שאם מחזיקים אותו ליודע שתי מסכתות והוא יודע רק אחת, צריך לומר להם שיודע רק אחת. (והובא בארחות צדיקים שער השקר). וכ"ש להיכא שמכין להטעות אחרים שיודע^ב. והשנית, שפעמים רבות אינו מדייק בהעקת הדברים ובסידורם הנכון, מכיון שאינם פרי עמלו שעלה לו מתוך המקורות, ובכך הוא מבלבל את המעיין בדבריו, ומבלה את זמנו לריק, במקום שהיה מציין בפשיטות למקורו הבהיר, וע"ז היה מוסיף עיון ובירור אמיתי, ללמוד וללמד ולזכות את הרבים^ג. ועל שילשים, שעובר הוא על מה דאמרו ז"ל (מדרש תנחומא פרשת במדבר אות כב) "אמר רבי חזקיה אמר רבי ירמיה בר אבא בשם רבי יוחנן כל שאינו אומר דבר בשם אומרו עליו הכתוב אומר אל תגזול דל כי דל הוא (משלי כב, כב), וצריך אדם כשהוא שומע דבר לומר אותו בשם אומרו אפילו משלישי הלכה ששנו רבותינו", ובילקוט שמעוני (משלי, רמז תתק"ס) "אל תגזול דל כי דל הוא, א"ר שמעון בן יוחאי א"ר יצחק בר טבלא א"ר חמא אריכא משום רבי אחא דתנא רבי חייא כל שאינו אומר דבר בשם אומרו עובר בלאו שנאמר אל

^א ובאמת שכיום על הבקיאיות פעמים הרבה גם הקורא אומר הקליד חיפוש מחיפוש, אמנם על העיון אינו יודע דגנוב הוא אתו וימצא גבי'ע יוסף בפי אמתחתו.

^ב וראוי להביא בזה מדברי מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"א (סי' עא אות ו) וז"ל: "ועל זה ידור כל הדושים המקבילים כבוד ההמון שמכבדין אותו כאלו הוא גברא רבא ואינו אפי' זוטא, והירא לנפשו כי על הכל יתן דין וחשבון חייב לומר בפירוש כי אינו ראוי לכבוד הזה. ובה יפטר מעונש מתעטף בטלית שאינו שלו וכו'. והגם שמהרש"ם בא"ה סי' ס"ה ערער על מי שתאר למרן החכם המופלא ואמר שמתאר בתאר שאינו נהוג בזמנינו ע"ש ומשמע מדבריו דבכל זמן צריך לתאר החכם כפי התואר"י הנהוגים בזמן וכיון שזהו המנהג אין לחוש. לזה אומר מי עלה שמים למען דעת מה יאמרו בתוארים אלו. ומה גם שמזמן מהרש"ם עד זמנינו נתמעטה החכמה ונתרבו התוארים וכו'". ע"ש.

^ג וראוי לצטט מדרך הנהגתו האישית של מרן זיע"א, מענין לענין באותו ענין, אשר שירטט בכ"ק (בתוך מכתב התנצלות על איחור תשובה) וז"ל: הגני בא בשירות שתיים להתנצל לפניו על שלא השבתי דבר למעכ"ת במועדו ואחר עד עתה, כי באמת (מדרכי הנהגתי) שכאשר השואל גברא רבא ושאלתו שאלת חכם חצי תשובה ומאן דתני כולה לא משתבש, אני אנה אני בא, דין גרמא בעצירה, עד שאעיין היטב בדבר שלא אבא ריקם לבהמר"ד, במכתב העולה על שלחן מלכים, ולפעמים אתחיל לכתוב בענין ואראה כמה ספרים נפתחים העוסקים בהלכה זו, והם חלוקים בעיסתן זה אומר בכה וכו', ועלי לתת ביס דרך ובמים עדים נתיבה להכריע ביניהם ע"י עיון נמרץ, ולפתע אקבל מבית הדין הגדול פסק דין אשר עלי לכתוב בענינים חמורים מאד (מדיני אישות ודיני ממונות) לקרב או לרחק את פס"ד של כב' ביה"ד האיוורי, ולא אוכל להמרות פי אב בית דיננו, ואני דוחה כל מה שלפני לפסק הדין המוטל עלי בתוקף תפקידי, ולפעמים אשתהוי אשתהי... ונשכח כל השבע אשר התחלתי לכתוב לשואלי דבר, וצריך לעיין מחדש, ומעכ"ת יודע כי איני בעל מלאכה אחת, כי מלבד תפקידי בביה"ד, עלי מוטלת הנהלת ישיבת האברכים... וצריך אני להכין הכנה דרבה בלכתי לתת שיעורי הקבועים... וצריך אני לקיים מקצת ממה שדרשו על הפסוק "אז ראה ויספרה הכינה גם חקרה ויאמר לאדם", הן כל א-לה השתרגו עליו על צוארי, (מלבד שאלות פרטיות מהניגשים לביתי ובדרך השלפון ועוד טרדות מטרדות שונות, עד שהנינו מוקף בחבילי טרדין). וזהו הגורם לדחיית מתן התשובה לעת פנאי. כל קבל דנא כאשר בא לידי מכתב מאחד שניכר עליו שאינו בגדר ת"ח, הנני משתדל לענות מיד, כיון שאצ"ע הכנה דרבה. ואשר יעלה על דעתי בהשקפה ראשונה הנני ממחר לענות. ובכלל זה תשובתי לח'... שהזכיר כת"ר במכתבו האחרון, אשר כמובן איני מכיר ולא ידעתי כלל, ואף לא ידעתי שהוא סמוך למציצת מעכ"ת, לא מיניה ולא מקצתיה, ואילו ידעתי הייתי מפנה אותו למעכ"ת, באשר מר הוא מרא דאתרא. והאמת אגיד ולא אכחד, שאילו היתה השאלה בסגנון: איזה יותר נכון אם להגביה גם ספר הפטרות... משא"כ כשהשאלה היתה על מקום שנהגו להגביה... ועכ"פ עצתי אמונה למעכ"ת שניתן להם בזה ויעלים עיניו מהם בני"ד. כי ראה דברין טובים ונכוחים וכו'. וד"ל. ומאתו הסליחה רבה... עכ"ל. וכמה הלכתא גברותא איכא למשמע מהני מילי קצירי בהנהגה ישירה ובהירה. שמע נא ואתה דע לך.

תגזל דל כי דל הוא.¹ וכן פסקו המג"א (ס' קנו), והונדע ביהודה (מהדורת סי' כ). ובשו"ת מחנה חיים (חור"מ ח"ב סי' מט) כ' לדון אם עובר על 'לא תסיג גבול רעך' (דברים יט, יד), ואם נפסל מלכתוב סת"ם. ע"ש. ובשו"ת מהר"ם שי"ק (יור"ד סי' קנו), כ' שאסור משום מדבר שקר תרחק, ומשום גניבת דעת. ע"ש. [ומ"ש שאין בזה גזל עי' בשו"ת משנה הלכות ח"י (סימן שה) שהשיב ע"ז מדברי המדרש הנ"ל]. וכ' האלשיך (תהלים סח, ואיוב כח) שזהו "כי את נפשו הוא גוזל". ועי' בס' חסידים (סי' תקפו). וע"ע למורנו הראש"ל שליט"א בספרו הגדול שלחן המערכת ח"ב (עמ' תרפג) מש"כ בזה. [ואמנם יש לציין שהחכמת שלמה (סי' קנו, שם) כ' דאם איזה אחרון מביא דברי ספר קודם שהביא בשם הקדמונים, אין צריך להזכיר כולם, אלא רק את הראשון והאחרון. ע"ש ראייתו (מנזיר נו:). והגר"ח קנייבסקי שליט"א (עלון דברי שי"ח גליון 210) ציין בזה גם לירושלמי (שבת פ"א ה"ב), ולמדרש תנחומא (במדבר כד:).] ועל ריבועים, שמונע גאולה מן העולם, כמאמר חז"ל "כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם" (אבות פ"ו מ"ו, מגילה טו, חולין קד: נדה יט:), ועי' בסוף הקדמת בן המחבר לשו"ת הרב"ז ח"ב שהביא מבעל מסורת הש"ס שרמז בזה את סוף הפס' "ואל תדא עני בשער" (משלי שם) שבוה שגונב ד"ת מעכב את גאולת ישראל וביאת המשיח, שמכונה בשם 'עני ורוכב על חמור', ונדכא על ידו בשער העיר רומי, וצריך הוא להתעכב אפיתחא דקרתא מחכה ומצפה לישועת ה' להחיש גאולתנו ופדות נפשנו. ע"ש. [ואין להבי"ר מחיבורים שדבריהם כמעט על הסדר לרוב אינם דברי עצמם, וכגון הרא"ש שתחילת דבריו בכל סוגיא בדר"כ הם דברי הר"ף, ואח"כ נושא ונותן פעמים רבות מדברי התוספות, ובכל זה על הרוב אינו מודיע כלל שהם דברי הר"ף או התוס'. וכן הר"ן על הר"ף כמעט בכל דבריו על הסדר נמצאים קושיות תירוצים וביאורים בש"ס מדברי הרמב"ן והרשב"א בחידושיהם, בלא שראה צורך להודיע. והיא גמרא ערוכה ביבמות (צו:)] דר' אלעזר אמר לשמעתא בי מדרשא ולא אמרה משמיה דר' יוחנן. על לגביה ר' יעקב בר אידי, א"ל 'כאשר צוה ה' את משה עבדו, כן צוה משה את יהושע, וכן עשה יהושע לא הסיר דבר מכל אשר צוה ה' את משה', וכי על כל דבר שאמר יהושע היה אומר להם כך אמר לי משה. אלא יהושע יושב ודורש סתם והכל יודעין שתורתו של משה היא, אף ר' אלעזר תלמידך יושב ודורש סתם והכל יודעין כי שלך היא, אמר להם מפני מה אי אתם יודעין לפייס כבן אידי חברינו. ע"ש].

פיסק'א טבא

ג) עוד באנו לעזור על אחד מעיקריה של מלאכת הכתיבה, היא חכמת הפיסוק הנכון, ועי' בסו"ס מעדני המלך ח"ג היאך טרח מרן זיע"א להגיה דברי עצמו ודברי זולתו על פסיקים ונקודות והבן. וכל ענין הבנת הנקרא מתקבל לנכון ע"פ הקריאה בפיסוק ובהטעמה הנכונה, וזהו ענין הטעמים שבמקרא, שלפי סודן של דברים הוא יותר גבוה אפילו מהאותיות התגין והנקודות, כי הוא במחשבה, דהיינו בהבנת הענין. ונתאר לעצמנו מי שקורא בעשרת הדברות "לא, תרצח. לא, תנאף. לא, תגנוב. לא, תענה ברעך עד שקר". שבוה מהפך עברות החמורות למצוות חלילה. (ולמחשת הענין מספרים על אחד

⁷ ומש"כ פ"ק דנדרים, ע"י בנוב"י ובבית אפרים דלהלן, וע"כ במש"כ ליישב בהגהות הגרי"פ. ושכדרכי השל"ה (שער אותיות אות ק דף עג בדפוס אמשטרדם) מוכח שגרס כך בנדרים. ע"ש.

מכתבי העת, שאחד הכותבים לא היה מפסק מאמריו, וכשבקשוהו מהמערכת שיפסק, השיב שיפסקו במקומו, והשיבוהו שמעדיפים לכתוב במקומו והוא יפסק...) גם פעמים רבות נראה הכרח להרחיב ע"מ להוציא מהבנה מוטעית ולבאר הכוונה העיקרית, אבל ע"י פסיק אחד, עוצר את הקורא במקום הנכון, ושולל מאליו את ההבנה המוטעית שהיתה אפשרית רק אם היה ממשיך הקריאה ברצף, ובוזה חסך לעצמו אריכות וסירבול לשון, 'ומשתוקא בתרין (מגילה יח:). ובין אדם לחברו חסך לקורא טרחה ולאות לחינם, וגם כלפי שמיא יש בזה משום כבוד התורה וכבוד שמים שהכתיבה צחה נעימה ובהירה.

עוד זו העת לנו עת בשורה, וכמו השחר הפציע, ויצא כברק חיצו, ותופע נהורא להאיר על הארץ, בהגלות נגלות אור יקרות, כרכא דכולא ביה, זה הספר מרעיש הארץ, **שאלות ותשובות יביע אומר חלק י"א**, ונתמלא כל העולם כולו זוהר עריבות תורתו, נועם דברות קדשו, וזיו הדרו ותפארתו, של קודש הקודשים, עטרת ראשנו וצניף תפארתנו, רבן של כל ישראל, אביר הרועים מרן רבנו הגדול זצוק"ל זיע"א. והנה 'אך יצוא יצא', וכבר 'נודע למשגב', כי 'המלכים (מאן מלכי רבנן) נועדו עברו יחדו' בין בתריו ופסקיו, לדון ולהורות לשעה ולדורות, לישא וליתן על פיו להסתייע או לעמוד על האמת ועל הבריור, בכמה וכמה סוגיות שנידונו ולא הובררו דיו, ושאר סוגיות שעומדות על הפרק. ו'המה ראו כן תמהו נבהלו נחפזו' מרוחב בקיאותו, 'רעדה אחזתם שם' מגודל הכרעתו, 'ברוח קדים משבר אניות תרשיש' בעומק עיונו, כבר בעת אשר 'יוסף היה במצרים הוא השליט על כל האר"ש', אכן 'תהלתו על קצוי ארץ', ו'צדק מלאה ימינו'. 'שמח הר ציון', גילו בני יהודה המלומדים קשת' עת הופיע ספרו, 'למען משפטי'. 'שיתו לבכם למען תספרו' כי זה האיש מרעיש הארץ מרגיז ממלכות, אשר אמרנו 'הוא ינהגנו על מי מנוחות', עדי בנין אריאל וביאת גואל, בצילו חיינו 'בדור אחרון', ומהרה נראה בנחמת ציון. 'תורתנו מגן לנו היא מאירת עינינו'. וזכינו שכבר בספר הנוכחי נתבררו כמה סוגיות לאורו, בכמה תשובות הרבנים הגאונים הכותבים שליט"א.

וברכות לראש משביר ויוסף הוא המסביר בר לכל עם האר"ש, בארש'ת שפתיו ונועם אמריו, לכל העם מן הקצה אל הקצה, בתורה שבכתב ותורה שבעל פה, הלא הוא עטרת ראשנו וצניף תפארתנו מרן הראש"ל הגאון הגדול רבנו **יצחק יוסף שליט"א**, בנו ממשיך דרכו ומפיץ תורתו של מרן זיע"א בכל הכח והעז, ועומד בפרץ לגדור גדר ולהסיר המכשולות מקרב עמנו, החל מהקלות שאצל פשוטי העם, ועד לחמורות שבקרב הלומדים והת"ח, והכל בדרך הסלולה שנחל מרבותינו ברוח ישראל סבא, שמאל דוחה בקוצר וברמיזה, וימין מקרבת בשפה ברורה וברוב חיבה. ואנו זכינו שקיים באנו שמאלו תחת לראשי, וימינו תחבקני, ומקרבנו ומעודדנו בעבותות חיבה ואהבה, ומסביר לנו פנים בתורתו ותורת אבינו רוענו הגדול זיע"א, אם מכת"י קדשו הכמוסים עמו חתומים באוצרותיו, ואם מאשר זכה לחזות בעיניו הטהורות ולינק ממנו כאשר יצק מים על ידי בחיי חיותו. וכל זה והרבה יותר מזה נוסף על כל חבילי טרדות הציבור והיחיד שהשתרגו עליו על צואריו, מתוקף תפקידו כנשיא ביה"ד הרבני הגדול, והרב הראשי

לישראל. ולכן הננו להודות לו מקרב לבנו והמיית נפשנו על הכלל ועל הפרט, וכמו כן בשם הכלל והפרט, על כל העמל והטורח והיגיעה שמשקיע בעבורנו בפרט, ובעבור עם הקודש בכלל, ומוסר הוא וב"ב את כל חייו לטובת הכלל ישראל, וכל מגמת פניו להעמיד הדת והמסורת כפי רוח רבותינו הקדושים ללא שום שיקולים של תועלת אישית. וזכות אבותיו מסייעתו, וצדקתו עומדת לעד. 'שלם ה' פעלו, ותהי משכרתו שלימה מעם ה' אלקי ישראל.

ויה"ר שעוד יאריך ימים על ממלכתו, להמשיך ביתר שאת להנהיג את עם ה' בדרך הסלולה, לתקן עולם במלכות שדי, ולהשלים השלום בין ישראל לאביהם שבשמים, עד שיתגלה משיח צדקנו בקרוב, ונזכה כולנו לגאולת עולמים אכ"ר.

כמו"כ עלינו להודות להרה"ג רבי שמעון יעקבי שליט"א מנכ"ל בתי הדין הרבניים, על אשר עומד לימינו בכל עת לאחיזר ואחיסמך בכמה מישורים, וכן על מסירת פסקי דין רבים למערכת הקובץ, שחלקם מתפרסמים בגליון זה, ועוד חזון למועד. 'שלם ה' פעלו, ותהי משכרתו שלימה מעם ה' אלקי ישראל, ויראה הצלחה מרובה בכל מעשה ידיו, ויזכה לעמוד על משמר הקודש. אכ"ר.

ומכאן אנו יוצאים בקריאה של חיבה לכל מי שבידיו כתבים, מכתבים, וחידו"ת ממרן זיע"א, לשלחם אלינו ולזכות בהם את הרבים המצפים להנות מזיו תורתו.

וכאן המקום להודות לכל העוזרים והמסייעים הן בר"ח הן בגש'ם, הלא המה הרבנים הגאונים שהעבירו מתורתם למען יהנו מהם רבים. וכן הרבנים המגיהים, על הערותיהם החשובות (המופיעות בשולי העמ').

ובצל החכמה בצל הכסף לתורמים היקרים, שסייעו ומסייעים בהוצאות ההדפסה ובשאר ההוצאות להדיר ולפאר את תורת ה', שתהא תורה מפוארה בכלי מפואר. זכות מרן רבינו הגדול זיע"א וזכות הלימוד בספר זה, תעמוד להם ולזרעם.

ויהי רצון שהקב"ה יחיש לגאלנו, ונזכה במהרה לגאולה השלימה בביאת משיח צדקנו, ובבנין בית המקדש. ויקיצו וירננו שוכני עפר, ובתוכם מרן רבנו זיע"א. ותגלה ותראה מלכות ה' בעולם. במהרה בימינו, אמן.

צפנת פענח

צפונות רבותינו ז"ל והארות במשנת מרן זיע"א לאורם

סימן א

רבינו אשר מלוניל

ספר "המנהגות" (מכתב-יד) להרא"ש מלוניל*

ספר המנהגות לרבינו אשר ב"ר שאול מלוויל מפּרובאנס, הינו ספר "הלכה ומנהג" מובהק שהוזכר "מאות" פעמים בספרות הראשונים. ומהן: אבודרהם, רבינו ירוחם, אורחות חיים מלוויל, איסור והיתר לרבינו יעקב מבלוּגִישׁ, בעלי אסופות, המאורות, ההשלמה, חוקת הפסח, הר"ן, החזקוני, ספר השלמן, מנהג טוב, כל בו, המאירי, רבינו מנחם בספר המנוחה, רבינו אליעזר מטרשקון, הנימוקי יוסף, הרי"ב ב"ר יקר, הריב"ש, הרשב"ץ, הרשב"א, רבינו יצחק אבוב, ועוד.

החשוב לדעת שכל "רבינו אשר" או "הרא"ש" סתם המוזכר ב"כל בו" וב"אורחות חיים" מלולניל, הוא רבינו המחבר, ולא הרא"ש ב"ר יחיאל (וכמו שכתבתי בארכה במבוא ל"המנהגות" שייצא לאור א'ת).

רבינו המחבר היה מבני דורו של רבינו הרמב"ם (והזכירו פעמים רבות בספרו). וזכה לקבל תורה ממהר"א בעל ההשגות, ומרבינו שמואל בן דוד. כמו כן זכה ליחס מיוחד בספרות הראשונים הנזכרים, כי היה ספר זה משמש ל"אבן יסוד" בדורות ההם. (עוד פרטים בזה, יעניין במבוא לספר המנהגות שבמה"י יצא לאור שלם בהקדם).

בבנו של רבינו הוא "רבינו שלמה ב"ר אשר" (דיין ואב"ד בלגיה). נכדו, רבינו גרשום ב"ר שלמה (בעל הספר "השלמין"), ניניו, רבינו שמואל מאגדי ב"ר גרשום (רבו של רבי אליעזר מטרשקון), ודורבינו יוסף ב"ר גרשום (בעל השיטה עמ"ס ביצה, ראה מגן אבות להמאיר ענין 1). [ראה בכל זה סדר הקבלה להמאיר, מהדורת הבלין עמ' 140. פסקי ר"א מטרשקון עמ' קט].

בעוונות הרבים, הספר בשלימותו נעלם מאות שנים מעין רואה. ולפני כמה עשרות שנים יצאו לאור חלקים מכת"י שבספריית קיימברידג' ע"י הרב ש. אסף ז"ל. החלקים ההם לוקים בחסר של קטעים שלימים. ב"ה הושלם החלק הזה מחדש ע"פ העתקות מדוייקות של רבותינו הראשונים, ועוד כת"י שנמצאו בשנים האחרונות.

בסיעתא דשמיא שפ"ה' עלינו אור חדש, וזכינו לגילוי חלק נוסף ונכבד מספר המנהגות, מתוך כח"י הנמצא בספריית בן צבי. הכת"י קשה מאוד לקריאה, קרוע ובלוי, אך בחסדי ה' הצלחנו להציל חלקים רבים ממנו. א"ח לחלו נביא חלק "קטן" מתוך הכת"י בהלכות

* נערך והוגהה על ידי ידידנו הרה"ג נהוראי יוסף אוחנה שליט"א, רב הישוב "כפר הרי"ף", ראש כולל "שערי
הלכה" תל ציון, ומח"ס "משפט הגט", "שו"ע המוסר", ועוד. ותודתנו הרבה נתונה לו על כך. **המערכת.**

הלכות הנוכה¹

המנהג לאכול תבשיל של גבינה

[א]. הנשים נהגו² לעשות תבשיל של גבינה לזכר הנס³ שנעשה על בת⁴ יוחנן כהן גדול ושמה יהודית, והיתה יפה עד מאוד, ואמר המלך יון שהיה נלחם בירושלם⁵, שתשכב עמו, והאכילתו תבשיל של גבינה בעבור שישתכר בגבינה וביין כדי שישן, ותחתך את ראשו, וכן עשתה, חתכה ראשו והביאתו לירושלים⁶. וכראות החל⁷ "כי מת גבורם וינוסו"⁸ (ק).

אופן וצד הדלקת הנרות

[ב]. ונהגו לביל ראשון להניח הנר בצד שמאל של מדליק בראש הכלי⁹ אשר לצד הפתח. ובליל השני סמוך לו כדי שיתחיל מן הנר השני שהוא לצד ימין¹⁰, וידליק לפני ולא

שהנס נעשה ג"כ ע"י אשה. ע"ש.

5 כ"ה בכת"י.

6 ובכל בו שם: שמפורש באגדה, בת היתה ליוחנן כהן גדול והיתה יפת תואר מאוד ואמר המלך יון שתשכב עמו, והאכילתו תבשיל של גבינה כדי שיצמא וייתה לרוב וישתכר וישכב וירדם, ויהי לה כן, וישכב וירדם, ותקח חרבו וחתכו ראשו ותביאו לירושלים. וכראות החיל כי מת גיבורם, וינוסו. ועל כן נהגו לעשות תבשיל של גבינה בחנוכה. עכ"ל.

7 צ"ל: החיל. וכ"ה בכל בו שם. ובכת"י: החל.

8 מלשון הפסוק בשמואל א יז, נא.

9 בכת"י: מטושטש. ונראה שכצ"ל.

10 ומשמע מדברי רבינו, שמה שאמרו שמתחיל בצד ימין, היינו משמאל לימין, ולא מימין לשמאל. ומה שביום השני מדליק מימין לשמאל, הוא כיון שצריך להתחיל בנו החדש, והחדש הוא השני, ואחריו עובר ליותר שמאלי, אבל הדלקת הנרות

1 הלכות חנוכה, תרומות ומעשרות, ופורים, וקצת מהלכות יו"ט, הם מכת"י ספריית מכון בן צבי 4126. תודתי נתונה לד"ר ע. שבט על העברתם אלי. תרגמתי אותם בס"ד, ונעזרתי גם בתרגום (החלקי) של ד. פרינץ, ב-HUCA כרך 57 (1986), עמ' 212-190.

2 במקור הכת"י בן צבי: והנשים שנהגו.

3 מדברי רבינו משמע שהיה הנס בחנוכה, ולכן עושין זאת זכר לנס בחנוכה דוקא, וכן משמע במדרש חנוכה (ביהמ"ד ילינק ח"א עמוד קלג), שהיה הנס בחנוכה, וכ"כ הר"ן בשבת כג. והכל בו סימן מד בשם יש אומרים. וכ"כ הרמ"א באו"ח סימן תרע ס"ב. ואמנם במור וקציעה (סימן תרע ס"ב) כתב, שמעשה של יהודית לא היה בזמן נס חנוכה כלל. ע"ש. וראה עוד בערוך השלחן סימן תרע, ובכה"ח סופר שם ס"ק טז.

4 ובכ"ח סימן תרע, כתב שכיון שנעשה הנס ע"י אשה, לכן נהגו הנשים להרבות יותר בסעודה כיון

----- סג משנת יוסף -----

* מאחר שזכינו בקובץ זה להיות אכסניא של תורה לדברי רבינו אשר מלונלי, ראינו צורך חיוני לשלב תחתיו מדור מיוחד בשם "משנת יוסף", שמטרתו, גם לכיון המעיין אל משנתו של מרן זיע"א, בעניינים שעוסק רבנו המחבר ז"ל. וגם לעורר ולברר נקודות אור במשנתו של מרן זיע"א, לאור דברי רבנו המחבר ז"ל (מלבד מה שכ' הרה"ג המו"ל שליט"א בטוטו"ד, עיין עליו). ותפילתנו שנוכה לזכות את הרבים, ושלא תצא שום תקלה מתחת ידינו אמן. והפקדנו על המלאכה את ידידנו הרה"ג רבי שמעון ללוש שליט"א, ראש כולל "חכמת שלמה", ומח"ס "נשמע קולם", אלעד. **המערכת.**

(א) ובספר חזון עובדיה חנוכה (עמ' יח) כתב: יש נוהגים להרבות במאכלי גבינה בימי חנוכה, זכר לנס שנעשה ע"י יהודית, ומנהג ישראל תורה הוא. ע"כ. ובהערה (שם) הביא כן מדברי הר"ן (שבת י. מדפי הרי"ף), שכתב שם המעשה, ושלכן נהגו לאכול מאכלי גבינה. ושכ"כ מרן ז"ל בבית יוסף ומהר"י אבוהב, והרמ"א בהגה (סי'תרע). ע"ש.

לאחרי¹¹ ידו¹², שידליק באותו הנר החדש ולא בנר שכבר בירך פעם אחרת¹³. וכן בכל הנרות¹⁴. אבל אם יביאם לימין המדליק, יהיה מברך בתחלה על הנרות הראשונות, ואנן בעינן שיברך תחלה על הנר המתקדש של¹⁵ הלילה. כך שמעתי בשם מורי¹⁶ הרב רבינו שמואל ב"ר דוד זכרוננו לברכה.

נוסח אחר¹⁷: הנה, בליל ראשון צריך להניח בצד שמאל מהמדליק, ובליל שני סמוך לו, כדי שיתחיל ויברך עליו וידליק לפניו, ולא לאחר ידו. ויתחיל לברך תמיד על הנר החדש ולא על הישן, שכבר בירך עליו פעם אחת. וכן בכל הלילות, שאם יניח הנר מימין המדליק יברך תחלה על הנרות הראשונות כדי שידליק לפניו, כדאמרין¹⁸: "כל פניות

ופניו למזרח, יחזיר פניו לדרום, ואחר כך למערב. ואם פניו למערב, יחזיר פניו לצפון ואחר כך למזרח. ע"ש. וכן כתבו בביאור הגר"א (סימן קכח), ובפרי חדש (סימן קכח סעיף יז).

11 כצ"ל. ולא: לאחר.

12 ר"ל, שיניע ידו לצד השמאלי, אבל בכל יום מתקרב ע"י הדלקת הנר החדש אל הכיוון הימני, והוא כל פניותך יהיו לצד ימין. וראה בפסקה הבאה.

13 בנוסח כת"י ורצ"לי (שבפסקה הבאה): אחת.

14 בנוסח כת"י ורצ"לי (שבפסקה הבאה): הלילות.

15 כצ"ל, ולא: על.

16 מכאן משמע שהיה רבינו תלמידו של רבינו שמואל בן דוד. וכמו"ל להלן: "ראיתי מרבי הרב שמואל בן דוד". ובמהדורות אסף דף יח ע"א מובא בטעות: ישמעאל בן דוד, ואינו נכון, וכמבואר כאן. וראה לעיל בהערות לסימן נה. ובמבוא.

17 מקור הנוסח הנוסף: מרדכי השלם כתי"ר ורצ"לי 177 ב, ושיק להלכות חנוכה, וזה הלשון המקורי: כתי"ר בס' המנהגים, הנר בליל ראשון צריך להניח בצד שמאל המדליק, ובליל שני סמוך לו כדי שתחיל, ויברך עליו וידליק לפניו. ולא לאחר ידו, ויחיל לברך תמיד על הנר ההשוש ולא על הישן שכבר בירך עליו פעם אחת. וכן בכל הלילות, שאם יוית הנר מימין המדליק יברך תחלה על הנר הראשון כדי שידליק לפניו, כדאמ' כל פונות [צ"ל: פניות] כו' [שאתה פונה וכו']. עכ"ל. וזאתו נתונה להרב עדיאל בריאר על השגת כתי"ר זה.

18 כובחים (סב:) ויומא (נח.) אמרו: "תני רמי בר יחזקאל, ים שעשה שלמה (דברי הימים ב, ד) עומד על שנים עשר בקר, שלושה פונים צפונה, ושלושה פונים ימה, ושלושה פונים נגבה, ושלושה פונים מזרחה והים עליהם מלמעלה וגו', כל פניות שאתה פונה לה יהיו אלא דרך ימין". ובשיטות הראשונים בזה, מה נקרא "לימין", ראה בפסקה הקודמת, ובעצרות שם.

במשך כל הימים, התקדמותו לקצה המנורה הוא משמאל לימין. וכן משמע מפירוש רש"י (יומא נח. שם ד"ה לא): לא יהיו אלא דרך ימין, כי מניא דקרא דקחשיב ואזיל דרך ימין, מצפון למערב, וממערב לדרום. וכשאתה מקיף שום דבר ופניך אליו ואתה סובבו מצפון למערב לימין אתה הולך. ע"ל. ועיין עוד ברש"י וזחים (סב). וראה בבית יוסף אר"ח (סימן קכח ד"ה וכשמחזירין), דבכמה דוכתי אמרין כל פניות שאתה פונה לא יהיו אלא דרך ימין, ויש טועים לפרש בלשון זה דהיינו לומר שצריך לחזור פניהם לצד שמאל, ושיבוש הוא בידם, ואין להם על מה שישמכו. אבל הדבר פשוט דהיינו לומר שיתחיר פניו לצד ימינו. עכ"ד. ובשו"ת אבקת וכול (סימן טו) הביא מרן הש"ע את המחלוקת בלשון הגמרא. ע"ש. וכדברי מרן בבית יוסף כן מבואר גם במדרכי (שבת סימן רסח) בשם מהר"מ מרוטנבורג, שכשהשי' מדליק הנרות היה מתחיל לצד שמאל ופונה לימין, ודאמרו כל פניות שאתה פונה לא יהיו אלא דרך ימין. עכ"ל. וכן כתב בשו"ת מהר"ל (סימן מ), והובאו דבריו בדרכי משה (סימן קכח אות ג בהנדרמ"י). וכן הוא במהר"ל הלכות תנוכה (דף נו ע"א). ועיין עוד בשו"ת חתם סופר (סימן קפו) בשם ספר חמד משה (סימן תרע"ז) במה שהקשות מיומא (נב). על דברי המהר"ל, וישם שכתב ההתם סופר לבאר על כונת המהר"ל, דמייירי במי שעומד פניו למערב ואחוריו למזרח על כן באה המצוה שיתחיל הקיפו מצד צפון והוא תחילת הקיפו ממזין שלו, ואחר כך כשיחזיר פניו יסיים בדרום לימין של גם כן, והוא תחילתו וסופו בימין. וכל זה במקום, ברגלו, מה שאין כן כשמקיף בידו וקוים במקומו, על כן יתחיל המשנה וסיים בימין לימין כל פניות שאתה פונה וכו'. כ"ע"ש. וכדברי מרן כן משמע גם בשו"ת תרומת הדשן (סימן צח), ובשו"ת מהר"ק (שורש קפג). ועיין עוד בשו"ת דרכי דוד כן לליפה (סימן נה). וכן הסכימו הרבה אחרונים, ומהן, בב"ח (סימן קכח), והגמן אברהם (סימן קכח סי"ב כ"ה) שדרר ימין הכונה שיתחיר פניו לצד ימינו אם עומד

[שאתה פונה, לא יהיו אלא על דרך ימין]¹⁹ (ב).

שריפת הפתילות ושיירי השמן

[ג]. גם נהגו²⁰ לשרוף הפתילות ושיירי השמן, ועושים מהן מדורה בפני עצמה. אף על גב דקימא לן²¹ 'תשמישי מצוה נזרקין תשמישי קדושה נגזזין'²², נראה בעיני²³ [דלא דמו לעצי סוכה ולולב שלא הוקצו, שיהיו כלין לאותו מצוה, אבל אותן הפתילות והשמן הוקצו על דעת שיהיו כלין]²⁴ (א).

24 כל זה חסר בכת"י, והושלם ע"פ האורחות חיים הלכות חנוכה סימן יא, והכל בו סימן מד, ד"ה ונהגו (ואע"פ שכתבו כן בסתמא, הנה כאן מפורש שמקורם מדברי רבינו וכתחילת הפסקה). וכעין זה כתבו הרמב"ן והרשב"א והר"ן בשבת כג. שאין אדם עומד ומצפה מתי יכבה נרו. אמנם התוספות בשבת מד. ד"ה שבנר, כתבו: דנר חנוכה עיקרו לא להנאתו הוא בא, אלא לפרסומי ניסא, ומשום חביבותא דנר אינו מצפה שיכבה אלא מקצה לגמרי המצוה. עכ"ל.

19 יש בנוסח נוסף זה תוכן וסיום שונה מהפסקה הקודמת. מסיבה זו הבאנו גם אותה.
20 ראה במה שכתב בזה רבינו לעיל סימן א, ובמה שכתבנו בהערות שם באריכות.
21 כצ"ל, ובכת"י: דקימא. בלי "לן".
22 מגילה כו:
23 כאן נחתך העמוד של הכת"י, וחסרים כמה שורות בסופו, ויושלם ע"פ הכל בו ואורחות חיים דבסמוך.

סא משנת יוסף

(ב) גם בספר חזון עובדיה חנוכה (עמ' לב בהערה) הביא בשם התרומת הדשן (סי' קו) שכן עושים בני אוסטרייך, שמתחילים מצד ימין ומדליקים כדרך שאנו כותבים.

אולם למעשה כתב שמנהגנו כמנהג בני ריינוס שהביא שם בתורה"ד, שמניח הנרות בטפח הסמוך לפתח משמאל הנכנס, ובלילה ראשון מדליק את הקיצוני מימין, והוא הרחוק ביותר מן הפתח (כשהנרות תוך חלל הפתח ולא לצדו לאורך הכותל הנמשך מן הפתח), ובלילה שני יוסיף לצד שמאל שהוא לצד הפתח, וכן למחרת מוסיף עוד לצד שמאל עד שבלילה אחרון מוסיף סמוך ביותר אל הפתח. ובכל לילה מתחיל מהנר השמאלי שהוא הנר החדש, ואחריו פונה לימין להדליק הנר של אתמול ואחריו של שלשום וכו'. (כדרך שכותבים באנגלית משמאל לימין). ושכן דעת מהר"ם, שכל פינות שאתה פונה לא יהיו אלא דרך ימין. וכ"ה בתשובת מהר"י קולון, ובמרדכי, וכן פסק מרן הש"ע (סי' תרעו ס"ה). וכן דעת רבנו האר"י בשעה"כ ועוד. ואף שבביאור הגר"א הקשה על מרן הש"ע כי הנר השמאלי אינו אלא מן ההידור ואין יניח עיקר המצוה ויברך על הרשות, כבר כתב לבאר שלדעת מרן הנר הנוסף בכל יום הוא עיקר המצוה, ושכן העירו הפוסקים. ושלמעשה אין לנו אלא דעת מרן הש"ע, ובפרט שכן הסכים רבנו האר"י, וכן המנהג. וסיים ואין לשנות.

ואם אין מזוזה מימין הפתח, שאז מניח את הנרות מימין הפתח, (או אפילו כשיש מזוזה, אבל מניח הנרות משמאל הפתח שלא בתוך חלל הפתח, אלא לאורך הכותל הנמשך מן הפתח), יעשה להיפך, שבלילה הראשון ידליק את הנר הקרוב לפתח, (שהוא הקיצוני מימין במקרים אלו), ובליל שני יוסיף נר לשמאל הנר הראשון, ויתחיל בחדש השמאלי, ואח"כ יפנה לימין להדליק אותם שהדליק אתמול ושלשום וכו'. עד שבאחרון מתחיל בקיצוני משמאל שהוא הרחוק ביותר מן הפתח, ופונה והולך לצד ימין לכיוון הפתח.

(ג) וכן פסק בחזון עובדיה חנוכה (עמ' קס), והוסיף ע"פ מה שביאר מרן בב"י ובש"ע (בסי' תרעז), שאם כבה הנר אחר חצי שעה שהוא שיעור זמן ההדלקה, השמן מותר בהנאה, ורק כאשר כבה הנר קודם שיעור זמן ההדלקה, ונמצא שנותר מן השמן הצריך לשיעור ההדלקה, דוקא בזה השמן הנותר אסור בהנאה.

עוד הוסיף, שאם נתערב בשמן כשר אחר, בטל בשישים. ואם אין שישים, מותר להוסיף עוד שמן

דין שותפין בנר חנוכה

[ד].²⁵ אם.²⁶ אוכלים בבית [אחד, אין]²⁷ צריכין נר,²⁸ אלא ישתמשו בנר אחד [לכל אחד] ואחד להדליק [ביום אחד]²⁹, כיצד יעשו? ישתתפו [להדליק יחד] בבית אחד.³⁰

קריאת התורה בשבת חנוכה

[ה]. וראש חודש טבת שחל להיות בשבת מוציאין שלש ספרות תורות, וקורין בפרשת היום, ואחד בראש חודש³¹, תדיר ושאינו תדיר קודם³², ומפטיר בשל חנוכה משום דבחנוכה קודם, ובחנוכה צריך שיפטיר³³. וכן אמר הרב רבינו אברהם אב בית דין³⁴, זכרוננו לברכה^ד.

25 פסקה זו היא בעמוד חדש בכת"י בן צבי, וניכר שחסרים מעמוד זה כמה שורות, אולי בדין אכסנאי.

26 דין שותפים בנר חנוכה הוזכר בראשונים, ראה אורחות חיים מלוניל (הלכות חנוכה סימן יד): "וכתב הבעל המאורות בשם ה"ר יצחק ב"ר אבא מארי, דשמעינן מהכא דאנשים הרבה הדירים בחצר משתתפין בשמן כלן בנר אחד, ע"כ, ויש אומרים דדוקא שלא פתחו פתח לפנשם כמנהג אכסנאי, וכ"כ הבעל התרומה" וכו'. עכ"ל. וכיוצ"ב בשו"ת הגאונים שערי תשובה (סימן רלד): וששאלתם הרבה בני אדם הדירים בחצר אחד חייב כל אחד ואחד בנר חנוכה או משתתפין כולם בנר אחד. שורת הדין אם משתתפין כולם בשמן יוצאין כולם בנר אחד אבל מי שרצה לחבב ולהדר את המצות כל אחד ואחד מדליק נר לעצמו דת"ר מצות חנוכה נר איש וביתו והמהדרין נר לכל אחד ואחד. עכ"ל. ואמנם חיפשתי בכל ספרי רבותינו הראשונים לראות מי שכתב כאן כעין סגנון הפסקה שלנו, או דברים משם רבינו בנידון זה, ולהשלים עפ"י את הפסקה החסרה, ולא מצאתי. [וראה במאמר הגאון בעל שו"ת להורות נתן בקובץ פעמי יעקב מט עמוד ק].

27 השלמתי (הכת"י מטושטש).

28 הכת"י קרוע, והודבק ע"י מאן דהוא הפוך.

29 הכת"י מטושטש, ונראה שכן כתוב בו.

30 כ"ה בכת"י. ובפרינץ: אחד בבית. ולהלן אפשרות שניה לתרגום הקטע: ואם אוכלין בבית [אחד אין] צריכין נר, אלא ישתמשו בנר [אחד], [וצריך] כל אחד ואחד להדליק [ביום אחד], כיצד יעשו? ישתתפו וידליקו בבית אחד.

31 יומא (ע): "והאמר רבי יצחק נפחא, ראש חודש טבת שחל להיות בשבת מביאין שלוש תורות, וקורין, אחת בענינו של יום, ואחת של ראש חודש, ואחת של חנוכה". וכ"פ הרמב"ם בהלכות תפילה פ"ק יג הלכה כד, וכיוצ"ב בשו"ת הגאונים הרכבי סימן ח, ובשאלות דרב אחאי שאלתא כו, ורי"ף מגילה ט: ועוד, וכן הוא בש"ע או"ח סימן תרפד ס"ג.

32 ברכות נא. פסחים קיד. סוכה נד. מגילה כט: זבחים צא. שאלות דרב אחאי שאלתא כו ד"ה ברם, הלכות גדולות סימן יד עמוד קצח, ועוד.

33 וכ"ה ברמב"ם שם.

34 מנברונה שבפרובנס (דרום צרפת). תלמיד בעל העתים, ורבו וחמיו של הראב"ד בעל ההשגות. נודע בכינויו הראב"י אב"ד, על שם זה נקרא ספר תשובותיו.

----- סג משנת יוסף יוסף -----

כשר עד שיהיה שישים ויתבטל. גם דין שם באריכות אם יהיה אפשר להדליק מותר השמן האסור, לגרות בית הכנסת וכדומה, וסוף דבר העלה שאין להקל בדבר.

ד) וביאר בחזון עובדיה חנוכה (עמ' רמב), שמוציאים שלשה ספרי תורה, בראשון קוראים פרשת השבוע, ומן הדין עולים בו ששה, ובשני קוראים בפרשת ראש חודש, ומתחילים מן הפסוק וביום השבת, והעולה אומר קדיש, שבזה נשלמו העולים שהם חובת היום. והמפטיר קורא בפרשת הנשיאים, וגם הוא אומר קדיש, ומפטיר רני ושמחי בת ציון. והוסיף, שאם עלו בספר הראשון שבעה עולים או יותר, העולה האחרון בס"ת הראשון, אומר גם כן קדיש. ונמצא שאומרים שלשה קדישים, קדיש אחר כל ספר תורה. ושכן המנהג.

עוד כתב (שם עמ' רמה), שאם אחר הקריאה בס"ת הראשון, טעה וקרא תחלה בפרשת הנשיאים,

מלאכה אחרי ההדלקה

[ו]. נהגו³⁵ הנשים שלא לעשות מלאכה משעת הדלקה עד שעת כבייתן. ונראה הטעם, להכיר שאסור להשתמש לאורן. ועוד, שמא יכבה הנר שישתמשו כנגדו, ועל כרחם יכשלו להשתמש לאורה³⁶. ולפי זה המנהג טועות הנשים³⁷ הרבה, שאינן עושות מלאכה כל שמונת הימים³⁸, והבטלה הרחיקו זכרונם לברכה³⁹ שהיא מביאה לידי שעמום, על כן טוב לבטל להן מנהגן⁴⁰. ויש נשים רבות בטלות יום ראשון ויום שמיני, ודי להן בזה⁴¹ כדין תורה בפסח וסוכות⁴² (ה).

35 בכל בו: וכתב ה"ר אשר שנהגו. וכ"ה באורחות חיים: "ועל מה שנהגו הנשים שלא לעשות שום מלאכה משעת הדלקתן עד שעת כבייתן, כתב הרא"ש ז"ל, הטעם, כדי להכיר שאסור להשתמש לאורה, ועוד, שמא יכבה הנר האחר שישתמשו כנגדו, ועל כרחם יכשלו להשתמש לאורה". עכ"ל.
36 עד כאן באורחות חיים שם.
37 אולי צ"ל: נשים. או "הרבה נשים".
38 וכן כתב בשבולי הלקט סימן קפד. וכיוצ"ב

בטור סימן תרע.

39 בכתובות נט:

40 וכן כתב גם בשלטי הגיבורים שבת כג. וכיוצ"ב במהרי"ל הלכות חנוכה, ובמגן אברהם סימן תרע ס"ק ב, ובשו"ת חכם צבי סימן פט.
41 וכיוצ"ב בשלטי הגיבורים על המדרכי שבת כג. וראה עוד בתשב"ץ קטן סימן קסט.
42 אורחות חיים הלכות חנוכה סימן כא. כל בו סימן מד. ובסופו: כן כתב ה"ר אשר ז"ל.

----- סג משנת יוסף -----

וסיים, ואח"כ קרא המפטיר בס"ת של ראש חודש, אע"פ כן מפטיר בהפטרות רני ושמחי בת ציון, דפרסומי ניסא עדיף מתדיר. אלא שמכל מקום טוב שקודם הברכות שאחר ההפטרות, יאמר פסוק ראשון ופסוק אחרון של השמים כסאי, ואח"כ יברך. ובדיעבד אם הפטיר בהשמים כסאי, והתחיל לברך אחריה, יצא.

(ה) אולם בחזון עובדיה חנוכה (עמ' יב) ביאר מנהג זה עפ"ד הפוסקים, שהמנהג שלא לעשות מלאכה, היינו דוקא בתוך חצי שעה ראשונה מההדלקה, שאז אסור להשתמש לאורה. ועוד כתב, שנהגו להמנע דוקא ממלאכה כגון תפירה וסריגה וכדומה, אבל בבישול ואפיה וצרכי אוכל נפש מותרות. וסיים (בעמ' יג), דמכל מקום ביום ראשון ושמיני של חנוכה, טוב לנשים להמנע ממלאכות כבודות, כגון טויה וכביסה, שיש בהן טירחא. אבל האנשים אינם נמנעים משום מלאכה. ע"כ.

דבריהם הן זכרונם

בדיני תפלה - א

סימן ב

מרץ פוסק הדור

הראשון לכיון

הגאון רבנו עובדיה יוסף זאוק"ל

הזכרת ש"ש אחר יציאה מהמרחץ ואי טעון גט"י^א

ב"ה, ירושלים: יז בתמוז ה'צום הרביעי השי"ת הפכהו לשטון ולשמחה. תשכ"א לפ"ק.
לכבוד ידיד נפשי וחביבי. ליש ולביא. זך השכל והרעיון. במיטב הגיון. עמיתינו בתורה
ובמצות. יקר הרוח ואיש תבונה ועדין הנפש. רב חביבאי. דיתיב בתווני דלכאי.
הרב המאור הגדול מעוז ומגדול. כש"ת מהר"ר ... שליט"א. יצו ה' אתו את הברכה
והבריאות לו ולכל אשר באהלו אהל ישרים יבורך

אחרי עתרת החיים והשלום וכל טוב סלה.

בעש"ק העבר קבלתי את מכתבו ואגרתו המעולפת ספירים. ובעונותו הרבה נפק דק ואשכח לחזור ולעיין בהערותיו וכתב לנו שניות מדברי סופרים. וכל דבריו יקרים לי מזהב ומפז. זולת זאת האמת אגיד ולא אכחד, ע"מ שבא במכתבו כאילו הייתי נרגז קצת על כת"ר ששלח תשובתו להרב... יצ"ו. ולא ידעתי על סמך מה קבע כת"ר שהייתי נרגז מאחר שהנני מוקירו ומעריצו כרע כאח לי. אולי ראה מר איזה סמני עייפות במוצש"ק שהוא שכל היום תלי"ת השקעתי כוחות ועמל בדרשותי ובשיעורי לזכות הרבים. וטבעי הדבר שאחר כל זה נדמה לו שכן היה. אבל חלילה לי מהתרגז ובפרט על אהוב נאמן כמעכ"ת. ומאתו הסליחה רבה. כי כבודו יקר בעיני. ואם לא עניתי לכת"ר על מכתבו הראשון, כנראה ששכחתי שהבטחתי במכתב להשיב על דבריו. ובפרט שהתחלתי לפני כשלשה חדשים בהדפסת יביע אומר החלק הרביעי. ואני עמוס מאוד טירדות בהכנת החומר הכת"י לדפוס והגהת הגליונות וכו'. עלי היו כולנה. ולמעלה מחמשים רבנים כתבו לי הערות והארות על ספרי יביע אומר ח"ג. וכמעט שלאף אחד מהם לא הספקתי לענות. לא מפני שח"ו אין כבודם יקר בעיני. ורק כי לא אמרתי קבלו דעתי. והבוחר יבחר. אבל דבריהם ודברי כת"ר אענדם עטרות לראשי. ולכל זמן ועת

^x ע"ע בשו"ת יחו"ד ח"ג (סי' א).

לכל חפץ שבבוא הזמן אולי אוכל להשיב ולעצמי אני מציל, או אודה על טעותי. וע"כ הנני מבקש מכת"ר שידינני לכף זכות. ולמען אהבתו אכתוב דברים אחדים הנלע"ד אגב רהיטאי.

הנה במה שכתב בעיקר הפס"ד בשני מכתביו שעיקר הטעם לאסור הזכרת ש"ש וטעינת נט"י אחר צאתו מבית המרחץ מפני רו"ר הנהנית מן העירום. לפע"ד אדרבה טע"ז חדש הוא ולא ראיונהו בדברי הפוסקים המפורסמים. והעיקר הוא הטעם של זוהמא וטינופת. שאל"כ היה צריך לאסור להזכיר ש"ש גם בבית הטבילה שעומדים שם ערומים, אפי' המים צוננים. ואנן קי"ל דמשרא שרי. וכבר הביא כת"ר ד' המאירי וד' מרן הכ"מ בשם ר' מנוח (שהזכרתים ג"כ בשו"ת יביע אומר ח"ב חיו"ד ריש סימן יד). ובאמת שכן מבואר גם בתשובת הרשב"א ח"ז (סי' תיח). וזהו הטעם האמיתי לפע"ד. והא דפרש"י (ע"ז מד ע"ב) אין משיבין במרחץ מפני שעומדים שם ערומים היינו בבית אמצעי ע' תוס' ור"ן שם. שאין בו זוהמא ובכל זאת נתנו עליו קצת מחומרי בית המרחץ שלא לדבר שם ד"ת לפי שבנ"א עומדים שם ערומים. וכ"מ בפמ"ג א"א (סי' מה א"א סק"ב) ובמש"ז (סי' פד). ובחת"ס (חאו"ח סי' יח ובחיו"ד סי' רז).

ומה שכתב במכתבו הראשון לקבוע בודאות שהנכנס למרחץ צריך נט"י אפי' לא רחץ. כבר הבאתי ביבי"א ח"ג (סי' א') דברי הכרם שלמה דס"ל איפכא ודייק כן מהמג"א סי' רכו. ואע"פ שיש"ל, מ"מ מידי ספקא לא נפיק. וכעת ראיתי שגם בעצי היער (סי' ד אות סב) קבע להלכה כהכרם שלמה להקל. (עם כל חסידותו). ולהכי חזי לאצטרופי הניגוב. ומה שהעיר כת"ר במכתבו הא' דלא קי"ל כמהר"ם ניגרין שהניגוב מעביר הרור"ר שלא כהאר"י. ג"ז ליתא שלא נעלם ממני ד"ז רק דלהקנה ומהר"ם ניגרין למדנו דמהני ניגוב להעביר רו"ר. ובה לא מצאנו להאר"י שחולק ע"ז ואפוי פלוגתא לא מפשינן, וכ"ש בנדנוד רו"ר שגם כ"ת הודה במכתבו השני שאינו אלא נדנוד רו"ר כמ"ש בבא"ח. ומה שדקדק עליו לק"מ כי מי לנו גדול מיוסף בקבלה וארי במסותרים.

וכת"ר עצמו מסיק שרק ת"ח יחמירו וכו' ונתקרב דעותינו בזה. ועל משמתי אעמודה. וכיום ג"כ נדפס ישכיל עבדי ח"ו² והוא ג"כ העלה להקל גם על דרך הקבלה.

עובדיה יוסף

² או"ח סי' יג.

סימן ג

מרץ פוסק הדור

הראשון לציון

הגאון רבנו עובדיה יוסף ז"ק"ל

האם מותר לנשק ידי רבו לפני התפלה

(ושטיפת פירות וירקות בשבת)

ב"ה, תל אביב יפו: ד' מר חשון תשל"ב.

לכבוד היקר והנעלה ר' שאול ועקנין הי"ו

שלום וברכה,

בדבר שאלתו אם מותר לנשק ידי רבו לפני שיתפלל היות שראה לכמה רבנים שנותנים לנשק ידם, ואילו בזוה"ק פר' בלק (דף קצ:) נראה שזה אסור.

תשובה: בזוה"ק שם נראה שהקפידא מצאה מקום לנוח על המושיט ידיו לברכו, אבל אין איסור לתת ידיו לנשקם, שיש בזה משום קיום מצות כבוד רבו. וכ"כ מהר"ח פלאג' ברוח חיים (סי' פט סק"ב), וז"ל: מי שבאו לנשק ידיו ועדיין לא התפלל לא יתן לו ידיו לברכו כמ"ש בזוה"ק (הנ"ל) דאסור לברכא לבר נש עד לא יצלי צלותיה וימשיך על רישיה האי את וכו', משמע שאין איסור בנתינת היד לנשיקה*.

ב. מותר לשטוף פירות בשבת כמ"ש בס' טל אורות שלא אסרו לשרות כרשינין אלא מפני שאינם ראויים אלא למאכל בהמה, משא"כ בפירות וירקות. וכ"כ בס' פקודת אלעזר ואגרות משה ועוד. ואכמ"ל.²

בכבוד רב,

עובדיה יוסף

הרב הראשי לת"א-יפו

⁸ ע"ע בהליכות עולם ח"ח (עמ' שלא) שהביא מגדולי הפוסקים, שיש בנשיקת ידי אדם גדול משום כבוד התורה.

^ב ע"ע בחזון עובדיה שבת ח"ד (עמ' ריז), ובלוית חן (עמ' ע). ובגליון ז (תשרי חשון תשע"ה, סימן לז), ובגליון ח (שבט אדר תשע"ה, תגובה ח).

דבריהם הן זכרונם

OVADIA YOSSEF

THE CHIEF RABBI OF TEL-AVIV-JAFFA DISTRICT
TEL-AVIV, 96, ROTHSCHILD BLVD. TEL. 625045

עובדיה יוסף

הרב הראשי וראב"ד לת"א יפו והמחזיק
תל-אביב, סדר דוסטילר 96, טלפון 625045

ז' סר חשוך תשל"ב. תל-אביב-יפו. TEL-AVIV-JAFFA.

לכבוד
היקר והנעלה ר' שאול רעקניץ הי"ו
ירושלים

שלום וברכה,

בדבר שאלתו אם מותר לנשק ידי רבו לפני
 שיחלל היות שראה לכמה רבנים שנותנים לנשק ידם,
 ואילו בזוה"ק פר' בלק (דף קצ:) נראה שזה אסור.

תשובה: בדו"ק שם נראה שהקפידו מצאה מקום לנח
על המושים ידידו לברכו, אבל אין איסור לחת ידידו לנשקם,
שיש בזה משום קיום מצות כבודו רבו. וכ"כ מהר"ת פלאג"י
בדו"ק היים (סי' פס סכ"ב), וד"ל:מי איסור לנשק ידיד
ועדיין לא התפלל לא יתן לו ידידו לברכו כמ"ש בדו"ק
(ה"ל) דאסור לברכא לבר נש עד לא יצלי צלוהו וימשיך
על רישיה האי את רכו', משמע שאין איסור בנתינת היד
לנשקה.

ב. מותר לשטוף פירות בשבת כמ"ש בס' טל אורות שלא
אסרו לשרות כרשינין אלא מפני שאינם ראויים אלא למאכל
בהמה, משא"כ בפירות וירקות. וכ"כ בס' פקודת אלעזר
ואגרות משה ועוד. ואכמ"ל.

בכבוד רב,

עובדיה יוסף
הרב הראשי לת"א-יפו

סימן ד

מרץ פוסק הדור

הראשון לציון

הגאון רבנו עובדיה יוסף ז"ק"ל

בית המרחץ ובית הכסא אי הוי הפסק לברכות התורה

ב"ה תל-אביב-יפו, יא כסלו תשל"ב

לכבוד ר' שמואל גל-עד. כולל תפרח. שליט"א

שלום וברכה

הנני לאשר קבלת מכתבו מיום ג' כסלו, והנה אינני בעל מלאכה אחת להשיב על כל שאלותיו ואענה על קצת שאלות בקיצור נמרץ כמסת הפנאי.

א. מ"ש ע"ד האגור שבב"י סי' מז שאין בהכ"ס ובית המרחץ הפסק לגבי ברכה"ת כיון שצריך להיזהר בדינים שבהם כגון גילוי טפח וכיצד יקנה. ובר' הגר"א משמע שר"ל שגם שם צריך להרהר בדינים אלו. וקשה דהא קי"ל בסי' פה שאין ללמוד בהל' בית המרחץ בבמהמ"ר. ע"כ. ולכאז"ל שהאגור חולק וס"ל כהירושלמי דאומר בשם ריב"ל שמותר ללמוד דיני בית המרחץ בביהמ"ר. וכמ"ש הגר"א בסי' פה. ע"ש. ובא"א מבוטשאט בסי' פה כ' שמותר להרהר בדין זה שאסור ללמוד במרחץ דלא סגי בלא"ה להרהר שהוא אסור בד"ת ע"ש^נ.

...

עובדיה יוסף

⁸ וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ג (חאו"ח סי' ב) בדין ההורד בד"ת בבית הכסא של זמנינו, ובשו"ת יביע אומר ח"ה (חאו"ח סי' יא) בדין ההורד בד"ת בחדר האמבטיה, ע"ש. **המערכת.**

סימן ה

מזן פוסק הדור
הראשון לכיון
הגאון רבנו עובדיה יוסף זאק"ל

הלכות למנין פועלים

(והימזם תבשיל "חמין" עם רוטב בשיבת)

ב"ה תל אביב-יפו, כה בכסלו תשל"ב

לכבוד מר נחום עמר ! הי"ו

שרום וברכה

בתשובה לגלוית-דאר מיום כח חשון, הנני להשיב:

א. אוכל חמין שרובו יבש, שהוא קר, מותר לחממו על פלאטה של שבת, אבל אם רובו מרק, אסור לחממו על הפלאטה בשבת^א.

ב. טלית ותפילין אסור להניח אלא שעה לפני זריחת השמש². ויכולים להתחיל ברוך שאמר כשבוע דקות לפני כן, ובין ישתבח ליוצר יברכו על טלית ותפילין ויניחום וייתחילו קדיש וברכו ויוצר. ויתפללו עמידה בקול רם בשביל הקדושה וברכת כהנים, כלומר שהחזן יתפלל בקול רם והצבור יצטרף אתו בלחש וישמעו ויענו עמו קדושה. וכשיגיעו לברכת כהנים ישאו הכהנים כפיהם ויברכו העם. ומי שממחר מאד יוכל לצאת מיד אחר קדושת ובא לציון, או אחר קדיש תתקבל³.

וזה' יקבל תפלת עמו ישראל ברצון.

בכבוד רב עובדיה יוסף

נ.ב. בדבר השאלה של הכסף מחוץ לארץ, בהודמנות אחרת בל"נ הנ"ל

בכבוד רב,

עובדיה יוסף

הרב הראשי לת"א-יפו

ע' ייב"א ח"ז (חאור"ח סי' מב אות ו והלאה), וח"ט (חאור"ח סי' קה אות ה), וחי"א (סי' כב אות א-ב), ובחזון עובדיה שבת ח"ד (עמ' שלז-שדמ). וע"ע למורנו ראש"ל שליט"א בספרו הגדול שלחן המערכת (מערכת א אות קי, עמ' קסד-קפג). וע"ע בגליון יט (תשרי חשוון תשע"ז, סי' גן אות יא). **המערכת.**

² ועי' בהקדמה ללוח "אור החיים" שכ' שלכתחילה זמנם בקיץ שעה לפני הנץ, ובחורף כחמישים דקות.

³ ע' בשו"ת יחיה דעת חלק ב (סי' ח), ולמורנו הראש"ל שליט"א בספרו הבהיר ילקוט יוסף תפלה ח"ב (סי' פט הלכה יא) שהרחיב בזה.

סימץ ו

מרכז פוסק הדור

הראשון לציון

הגאון רבנו עובדיה יוסף ז"ק"ל

בענין חיוב אמירת סדר הקרבנות [ולגשים] ועוד

ב"ה, ירושלים: יג חשון תשמ"ו

לכבוד

ר' ... הי"ו

שלום וברכה וישע רב

בבית יוסף (סי' מז) מבואר שאפילו הנשים חייבות לומר את סדר הקרבנות שלפני התפלה. וכ"ש האנשים.

ואני נוהג כשמתפלל עם מנין שממהרים בתפלה, להשכים קודם שמתחילים, ואומר את כל סדר הקרבנות כפי שחייבו חז"ל, וכן לומר במתינות פסוקי דזמרה וכו'. כי לדעת המקובלים אין להפוך סדר התפלה, וגם בחזרת הש"צ צריך להקשיב ולענות אמן אחר הש"צ.

עובדיה יוסף

סימן ז

מרז פוסק הדור

הראשון לציון

הגאון רבנו עובדיה יוסף זאק"ל

שתייה בפסוקי דזמרה

ב"ה, תל-אביב - יפו: יג סיון תשל"א

לכבוד

ידידנו היקר ר' אברהם מלול שליט"א

שלום וישע רב,

מכתבו מיום כד אייר ש.ז. קיבלתי לנכון, ובו חזר על שאלתו הקודמת (שאבדה ממני) אם מעשה בלי דיבור כגון שתיית תה או מים באמצע פסוקי זמרה הוא הפסק. ונראה ודאי דמיירי שבירך על התה או המים לפני ברוך שאמר, ורוצה להמשיך לשתות בתוך פסד"ז. והנה כבר העליתי בתשובה (א"ה. בשו"ת יביע אומר) בחלק ה' (חאו"ח סי' ד) שיש להחמיר שלא להפסיק בין תפלין של יד לתפלין של ראש אפי' במעשה בלא דיבור. עש"ב. אך בפסד"ז אין הדבר חמור כל כך כהפסק שבין תפלין של יד לתפלין של ראש. ומ"מ נראה שאם אין צורך בכך, ודאי דלא אריך למיעבד הכי, אבל במקום צורך יש לסמוך ולהקל. ומכל שכן לפמ"ש בשו"ת מקור חיים (חאו"ח סי' ב) שאם שואלים אותו דבר באמצע פסד"ז מותר לכתוב להם תשובתו. ע"ש. (וכעת אין הספר תחת ידי) אלמא דמעשה לא חשיב כדיבור. והנלע"ד כתבתי^ה.

בכבוד רב

עובדיה יוסף

כ* בתשובה זו לא התייחס מרן זיע"א לעצם איסור שתייה קודם התפלה, בו דין בארוכה בספרו שו"ת יביע אומר ח"ד (סי' יא), ח"ט (סי' קח אות מו), ח"י (סי' ו). (ובח"ג סי' יט אות ד, וח"ה סי' כב אות ה). ובהליכות עולם ח"א (עמ' קנב). ונע"ע בחזו"ע שבת ח"ב (עמ' קמז, קסז, רד).

סימן ה

מרץ פוסק הדור

הראשון לציון

הגאון רבנו עובדיה יוסף זאק"ל

בענין אמירת פיוטים לפני ישתבח

ב"ה, ירושלים

לכבוד ר' שלמה ז. הי"ו

אשדוד.

שלום וישע רב

בדבר שאלתו מיום ד' תשרי, שהובא לפני בשבוע שעבר, הנני להשיב:

כבר האריך בזה מרן החיד"א בס' טוב עין (סי' יח אות לה), ופסק שהנכון לבטל מנהג האומרים פיוטים לפני נשמת כל חי, וכן פסקו מהר"ש אלפאסי בספר משחא דרבותא (סי' קיב). ובשו"ת דברי יוסף אירגאס (סימן ה). ובספר בתי כנסיות (דף קכה ע"ב). ובשו"ת ויקרא אברהם (דקכ"ב ע"ג). ועוד. ולכן על ועד בית הכנסת להודיע לקהל הקדוש שאין לומר פיוטים עד לאחר קדיש תתקבל. ושומע לנו ישכון בטח. וישראל קדושים הם, ושומעים לקול מורים, כאמור על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה*.

עובדיה יוסף

^א וע"ע בשו"ת יחווה דעת ח"ב (סי' ז').

סימן ט

מרחן פוסק הדור
הראשון לציון
הגאון רבנו עובדיה יוסף זצוק"ל

בענין הג"ל

ב"ה, ירושלים

לכבוד
היקר והנעלה רב פעלים
ר' מאיר אסולין הי"ו
קרית גת.

שלום וברכה וישע רב,

הנני מאשר קבלת מכתבו מיום שני י"ב אייר תש"מ, ואתכבד להשיבו:

יפה מאוד עשיתם בתקנה שתיקנתם שלא להפסיק בשום פיוט מברוך שאמר עד לאחר העמידה. וכאשר העליתי בס"ד בשו"ת יחזה דעת מפי סופרים וספרים. וכמה קהלות בישראל אשר נהגו מאז להפסיק בפיוטים בין ברוך שאמר לישתבח, ביטלו מנהגם, והנהיגו לומר הפיוטים לאחר חזרת הש"צ וקדיש תתקבל. ולכן אבקש מכל יחידי הקהל ה' עליהם יחיו לסייע בתקנה זו, וברכות שמים יחולו על ראשם, ויזכו לכל הברכות שבתורה.

בכבוד רב

עובדיה יוסף

ראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן י

מזן פוסק הדור

הראשון לציון

הגאון רבנו עובדיה יוסף זאוק"ל

בענין עמידה בקדיש (וכתיבת תאריך נוצרי)

ב"ה. ירושלים. ז' כסלו תשמ"ג.

לכבוד רבי ציון אשכנזי הי"ו

שלום ברכה

בתשובה למכתבו מיום שלישי טז חשון תשמ"ג, הריני להשיב:

א. לפי מנהג הספרדים אין צורך לעמוד בקדיש. וכן כתב רבינו האר"י ומרן החיד"א, ושאר האחרונים, גדולי רבני הספרדים.

ב. אם מתפללים עם אשכנזים, וכולם נוהגים לעמוד בקדיש, יש לעמוד עמהם, לבלתי ישב בין העומדים*.

יש להקפיד לכתוב תאריך שלנו, ולא כמו שכתבת התאריך למנין הנוצרים. ומכאן ולהבא חושבנא טבא².

בכבוד רב

(-)

¹ עי' ביחוד"ד ח"ג (סי' ד), ובהליכו"ע ח"א (עמ' פט).² יש לציין כי בספרו הגדול יבי"א (ח"ג יו"ד סימן ט, וח"ז יו"ד סימן לב אות ב) כתב מרן זיע"א שאין איסור מן הדין לכתוב תאריך לועזי, ושהמקילים יש להם על מה שיסמוכו. אך בודאי עדיף למנות למנין שלנו. וכשיש צורך לכתוב תאריך לועזי, יכתוב גם תאריך עברי. ובכל אופן בתאריך לועזי, יש להקפיד לכל הפחות לא לכתוב את מנין החודש אלא את שמו (כגון ינואר פברואר וכד'). ולמרות זאת לא נמנע מלהעיר לשואל שינהיג עצמו בדרך הישרה.

OVADIA YOSSEF
RICHON LEZION CHIEF RABBI OF ISRAEL

עובדיה יוסף
ראשון לציון חרב הראשי לישראל

JERUSALEM ז' כסלו, תשנ"א ירושלים

۱۲۷

דברי ציון, משפטי ה'יו

ליום ודירה

דבורה! אמתך מיום אלמים טג חסון ממך, היית אהבתי.

א. ל' דנה הספרים אין צורך למדוק קבצים. וכן כח
כתיב הארץ וארץ הביצה, וארץ אחרונה, גבול
רדף הספרים.

ד. זאם אהרן'לעם עס אנטהיט, ובראש ונפיקים אהרן'לעם קרעם,
! אהרן'לעם אהרן'לעם, אהרן'לעם זאם זין האהרן'לעם.

יש להקפיד לתת תמריץ גלוי, ולא כמו שכתבתי
התמריץ אמרנו הנוצריים. ואמרו ולהם חושפת טרדא.
ז' ע"פ רח

שפתי ישינים

סימן יא

הגאון רבי חזקיה חדר ז"ל
מח"ס "שו"ת מכתב לחזקיהו" ועוד
טבריה – ירושלים

הגאון רבי חזקיה חדר זצ"ל, מחכמי ורבני ג'רצא, נולד בערך בשנת תרפ"ב, לאביו ר' מנחם מענדל חדר זצ"ל (שהדפיס ותרם חזאת כמה ספרים בערבית, חידושי על התנ"ך נדפסו בס' "קרן לדוד ולזרוע" תחת השם "ירע דוד"), בנו של ר' דוד חדר מגדולי וחסידיו ג'רצא, (מה"ס "לדוד ולזרוע" חידושי התנ"ך ושי"ס. שהדפיץ תורה, וכל התנ"ך וכמעט כל המשנה, היו כמנחתים בביתו. עי' אודותיו ב"מעלות לדוד שבס' "קרן לדוד ולזרוע"). ומזרעו של הראב"ד המלוב"ן רבי ניסים ביתאן זצ"ל (עי' אודותיו בס' "מעשה ניסים").

בצעירותו יצק מים אצל הגאון רבי רחמים חי חויתה הכהן זצ"ל, ועמד בקשרים אתו בסידור כתביו של רבו זיע"א.

עלה לעיה"ק טבריא, ולמד תורה במולל "אור תורה", ע"י ציון מוצבת התנא האלקי רבי מאיר בעל הנס זיע"א, בנוסף לכך היה רב בית הכנסת "נוה שלום", ומורה צדק בקהילתו, דרש לפניהם בהלכה ובאגדה, וגם דאג למחסורם. חיבר ספרים רבים בהלכה ובאגדה. בשנת התשל"ה, הוציא קונטרס "שקל הקדש" על הלכות שבת, קטן הכמות ורב האיכות, והרבה היו לומדים וקובעים בו שיעורים, וחוזרים עליו, והתחבב עליהם קונטרס זה מאוד.

הגר"ח זצ"ל היה סופר סת"ם מומחה ובודק תפילין ומזוזות, ולא חסך מזמנו, אלא הכל לטובת הציבור. וכן לפני חג הסוכות היה משתדל עם בני קהילתו לבדוק את ארבעת המינים, והיו סומכים עליו בכל אשר יאמר בן יעשה.

בצעירותו נשא לאשה את בתו של הגאון רבי חיים חורי זצ"ל, אך לדאבון לב אחרי שנה נפטרה לבית עולמה בט"ו בשבט תשי"א. לאחר מכן נשא אשה שנייה, ממושפחת חדר, והביא דור ישרים מבורך.

בסוף ימיו עלה והתגורר בירושלים עיה"ק בתחילה בשכונת הבוכיים, וקבע מקום לימודו בכולל שבביה"כ"נ "בבא תמא". ולאחר מכן בשכונת מקור ברוך, אז היה שוקד על תלמודו בעיקר בביתו. מעלותו לירושלים עיה"ק נהג להשתתף בשיעורי השבועי של מרן זיע"א בביה"כ"נ היידיים, ומרן זיע"א היה מכבדו ומחבבו.

נסתלק לבית עולמו ביום א' טבת, נר שביעי דחנוכה תשס"ז. נטמן בהר המנוחות.

הותיר אחריו דור ישרים מבורך, בנים ובני בנים השוקדים על התורה ועל העבודה.

חיבוריו: "מגדנות לחזקיהו" ב' חלקים על התורה. "אמרי חזקיה" על הש"ס. "מכתב לחזקיהו" שו"ת על ד' חלקי השו"ע. "קול רינה ותודה" על התהילים. "מנחת שי".

קונטרס "שקל הקדש" על הלכות שבת. "ויאמר חזקיה", ועוד.

זכה הגר"ח זצ"ל ומרן זיע"א בספרו הגדול שו"ת יביע אומר חלק ט הקדיש סימן (א"ח סי' ק) להערות על ספרו שו"ת "מכתב לחזקיהו" (אשר נדפסו בהסכמת הספר ובתוספת נוסף).

בריני קדימת זיתים בברכות^א

בס"ד ב' אדר תשנ"ט. סימן תמחה את זכר עמלק ל"א תשכ"ח, גימ' תשנ"ט.

לכבוד מעלת ותהלת הרב הגאון מעוז ומגדול יורד לעומקא של הלכה כמוהר"ר יצחק יוסף, ברא כרעא דאבוה מרן הראש"ל שליט"א.

אחר דרישת שלום טובוה.

מכתבי זה אודות שאלה אחת שכתבתי למרן לפני שבועיים ולא קבלתי תשובה, כנראה שאין לו זמן או שכח מזה, והיא:

בענין ז' מינים ארץ חטה וכו' להקדים בברכה ראשון ראשון, ומ"ש ראשון בארץ ב' קודם לשני בארץ א' (הוא זית). ונשאלת השאלה אי כל מין זית שהוא, או דוקא זית שמוציא שמן דהא כתוב זית שמן עם שם לְיִי, מה שלא כתוב כן בכל המינים גפן תאנה וכו', וכן משמע מתרגום אונקלוס ותרגום יהונתן ורש"י ז"ל שכתבו זית שעושה שמן, וכתב בשפתי חכמים כי יש שני מינים זית, יש שמוציא שמן ויש שלא מוציא ולכן כתוב זית שמן ע"ש. וא"כ הזיתים הירוקים (ש)אין בהם דין קדימה והחשיבות של הזית להקדימו לגפן ותאנה הוא השמן אל הסתכל בקנקן אלא במה שיש בו כן נראה לכאור' לענ"ד.

ואגב מ"ש מרן הראש"ל בסימן ריא^ב דזית קודם אפילו ליין ואין הבדל בין ענבים ליין, וכמ"ש בב"י לחלוק על דברי ר' פרץ דסובר יין שנתעלה בחשיבותו קודם לזית, ודוקא ענבים, והוא דעה יחידאה ולית הלכתא כוותיה וכן המנהג ע"ש. ומלפני שנים ששמענו זה ככה אנחנו עושים, כל אשר יאמר לכם יוסף תעשו. והשבוע קבלתי מכתב מהרה"ג נאמן שליט"א דברי הראש"ל תמוהים והלכה כבא"ח וכן דעתו של הרה"ג זליכה והרה"ג משה הלוי (שליט"א) [זצ"ל], ועי' מ"ש באור תורה שנה יו"ד חדש שבט עכ"ד. ואין לי אור"ת הנ"ל, ובחפשי במפרשים ז"ל ראיתי להגר"א זצ"ל באמצע הדיבור שחידש דמ"ש מרן תמרים קודמים לענבים, ענבים הוא יין, עי"ש מזה, לא כמ"ש רמ"א דוקא ענבים ולא יין, וכל המפ' לא הזכירו דברי הגר"א הנז'. ותורת אמת היתה בפיהו של מרן הראש"ל (שליט"א) [זיע"א], ושלומי ישגא בבריאות איתנה ונהורא מעליא עד ביאת גואל צדק בב"א.

רוב שלום וברכה הצב"י

^א המכתב נמסר ע"י ידידנו הרה"ג רבי אליהו כהן שליט"א מח"ס "מעדני המלך" ד"ח. ותודיתנו הרבה נתונה לו על כך. כמו"כ תודיתנו נתונה לבנו הרה"ג רבי משה חדר שליט"א מח"ס שו"ת "ישמח משה", ולהרה"ג רבי דוד בורא שליט"א מח"ס "רביד הזהב", על עזרתם בכתובת תולדות חייו. **המערכת.**

^ב ילקו"י ח"ג (סי' ריא סעיף ג) ובהע' שם. וע"ע למרן זצ"ל בקול סיני (הל' טו בשבט סעיף יא). ובחזו"ע ברכות (עמ' רעו). ושם בהע' (עמ' רעו) דחה דברי הנאמן הנ"ל. ע"ש. **המערכת.**

סימן יב

הגאון רבי שלמה שלוש זצ"ל

מח"ס "מנחת שלמה" ג"ח

הרב הראשי וראב"ד חיפה

הגאון רבי שלמה שלוש זצ"ל נולד ב"ב טבת תש"ב בעיר של חכמים וסופרים מקנס שבמרוקו, למשפחת רבנים המיוחסת לרבי חיים ברדוגו זיע"א. כבר מצעירותו בלט בכשרונותיו ועשה חיל רב בתלמודו בישיבת 'עץ חיים' במנג'יר.

עם עלייתו לארץ קבע את תלמודו בישיבת חברון המעטירה והיה תלמידם החביב של רבותיו הגדולים ראשי הישיבה הגאונים רבי משה חברוני ורבי יחזקאל סרנא זצ"ל. גם לאחר נישואיו התגורר בירושלים והמית עצמו באהלה של תורה, בבית מדרשו של מרן זיע"א, והיה משתתף בשיעורי מרן זיע"א וכתב את השיעורים, והיה דבוק במרן כל ימי חייו. ומרן זיע"א חיבבו כיבדו והעריכו עד מאוד.

אחר החתונה לימד בישיבת "אהל מועד" בירושלים, והיה מתפלל עם הבחורים ואחר התפילה היה מוסר להם שיעורים.

אח"כ למד בכולל "חזון עובדיה" והיה מהארייות שבחבורה. כל שאלה קטנה שהיה לכולם היו שואלים אותו. היה בקי בכל התורה. הכל היה שגור על פיו. כל רו לא אגס ליה. והאברכים היו מתייעצים אתו ושואלים בכל עניני ההלכה. וכשמרן היה מוסר שיעור, היה מבקש שהגר"ש ישב לידו.

במקביל לתלמודו בכולל שימש בקודש כרב קהילה בשכונת 'קרית יובל' ומוסר עצמו לטובת הציבור בימי הרבים דבר ה' זו הלכה ואף בשיעורים לנוער במועדון 'תקוותנו'.

במקביל לזיכוי הרבים זכה להיסמך בסמיכת חכמים לרבנות ולדיניות ממרן זיע"א, וביום י"א טבת תשל"א הוסמך לרבנות גם על ידי הרבנים הראשים דאז הרב יצחק ניסים והרב איסר יהודה אונטרמן זצ"ל. בשנת תשל"ה זכה לקבל כושר דיניות מהרבנות הראשית.

מרן זיע"א התאמץ וטרח בכל מאודו וכוהותיו כשנבחר לרב הראשי כדי שימונה לדיין. תמיד אמר שהוא צריך להיות דיין בישראל. וכשנתמנה, הביא לו מרן זיע"א כסף, ואמר לו לך עכשיו תקנה לך פראק, מרוב האהבה והשמחה ששמחה מזה. גם אחר כך, מרן טרח ועמל כדי שחיפה תזכה שייהיה רב העיר.

בשנת תשל"ו מונה לדיין בעיר חיפה שם איוה למושב לו ושפט את ישראל כארבעים שנה, כדיין אב"ד ראב"ד ומרא דאתרא.

בהגיעו לחיפה קבע את מושבו בבית המדרש 'גדיל תורה' שם עמד בראשות בית המדרש וזיכה את הרבים ששמו בצמא את דבריו כמים קרים על נפש עייפה. במשך השנים עמד גם בראשות הכולל של הרב יהודה גנון זצ"ל ולהבדיל בין החיים גם בראשות הכולל של הרב עמינדב קריספין שליט"א מרא דאתרא דקרית ביאליק.

מאז הכתרתו כמרא דאתרא לחיפה בשנת תשל"ג התמסר בעיקר לבית מדרשו 'מורשה' אותו טיפח באהבה רבה, הן בהחזקת הכולל ותפקודו והן במסירת שיעורים תמידים כסדרן. וזאת מלבד אחריותו הכבדה כרב העיר חיפה שם עמד כחומה בצורה על משמר הכשרות וההלכה מחד, ואחריותו הכבדה כראב"ד בית הדין הרבני בחיפה מאידך, שם

שפט את ישראל כארבעים שנה עד אותו יום מר י"ב חשוון תשע"ה בו נפטר לבית עולמו. תהי נשמתו צרורה בצרור החיים.

בחנוכה תשס"ד עמדו חיינו בסכנה, ומרן זיע"א פנה בקריאה קדושה לכל תלמודי התורה והישיבות הקדושות לעמוד בתפילה בעזר, ובס"ד קם מחוליו בנס ממוש. (כמשי"ב בהקדמות ספרו עמ"ס גיטין).

השאיר אחריו זרע קודש ברך ה' בנו ממלא מקומו הגאון רבי אברהם מאיר שלוש שליט"א ראב"ד חיפה, בנו בכורו הרה"ג רבי יעקב חיים שליט"א ר"מ ומרביץ תורה בירושלים. בנים וחתנים השוקדים על דלתות התורה.

ברכת שהחיינו אכילה לקטן וקידוש לחולה ביום הכיפורים

בגמרא בערובין (ז:) איבעיא לן מהו לומר זמן בראש השנה וביום הכפורים, כיון דמזמן לזמן אתי אמרינן, או דילמא כיון דלא איקרו רגלים לא אמרינן, לא הוה בידיה והלכתא אומר זמן בראש השנה וביום הכפורים.

ברכת זמן אינה טעונה כוס

ומבואר שם בגמרא שמדין זה מוכח שאפשר לברך זמן גם ללא כוס קדוש, שהרי אם נאמר שברכת שהחיינו נאמרת רק על הכוס, בשלמא בראש השנה אכן יש כוס קדוש אבל ביום הכיפורים שאין כוס קדוש איך יברך שהחיינו, אלא ודאי שברכת זמן אינה טעונה כוס. ואין לומר שהברכה טעונה כוס באופן שיברך שהחיינו ומיד ישתה את הכוס, שהרי אחר שברך שהחיינו והגיענו לזמן הזה ממילא קיבל עליו את קדושת יום הכיפורים ולא יוכל לשתות כלל.

גם אין לומר שיברך על הכוס שהחיינו ומאחר ואינו יכול לשתות יתן לקטן לשתות את הכוס, [ואף שהמברך צריך שיטעום, פרש"י שאמנם צריך לטעום אך לא דווקא שהמברך עצמו יטעום, שהרי הטעיהא אינה אלא משום דגנאי לכוס של ברכה שברכו עליו שהחיינו לא נהנים ממנו ונמצא שברכו ברכת בורא פרי הגפן שלא לצורך, אבל כאשר אחר טועם ואפילו קטן שפיר דמי. והכא נמי נימא שברכת זמן טעונה כוס ויתן לקטן לטעום ממנו]. דחיישינן דילמא אתי למסרך, כלומר שהקטן ימשך אחר מנהג זה וגם כשיגדיל יקדש וישתה ביום הכיפורים חס ושלום, ולכן על כרחך שברכת זמן אינה טעונה כוס כלל.

ואף שקטן אוכל ביום הכיפורים ולא חיישינן שמא אתי למיסרך ולהמשיך לאכול גם אחר שיגדיל והיינו משום שדוקא בדבר שהקטן עושה עבורינו יש לחוש לזה מה שאין כן בדבר שעושה לצרכו כאכילה ושתייה ודאי לא אתי למיסרך. וכן מבואר ברשב"א ובמאירי (ס) שאין לאסור להאכיל תינוק דלמא אתי למסרך, וכן כתבו הריטב"א והר"ן. גם ה"טז (סימן תריס"ק) העיר שלכאורה אם כך נאסור על הקטן לאכול ביום הכיפורים שמא יעשה כן גם כשיגדיל אכן זה אינו דודאי שבאכילת רשות שאוכל הקטן אין לחוש שיעשה כן גם כשיגדיל שהרי יודע הוא שיום הכיפורים אסור באכילה. מה שאין כן באכילת מצוה של קדוש היום בזה יש לחוש שגם כשיגדיל יסבור שיכול להמשיך לקיים מצוה.

ולכך על כרחך מסיקה הגמרא שאם מברכים שהחיינו ביום הכיפורים ואין מי שיכול לשתות מהכוס על כרחך שאין צריך לברך שהחיינו על הכוס וכלשון הגמרא 'זמן אומרו אפילו בשוק' כלומר כשאדם הולך בשוק ורואה שהחננית סגורות והשוק שובת מרגיש הוא את קדושת היום ויכול לברך שהחיינו אף בשוק ללא כוס.

והתוספות (שם) העירו מאי שנא מברית שחל ביום הכיפורים שנותנים לתינוק לשתות מכוס של ברכה ולא חיישינן דילמא אתי למיסרך, ותירצו שברית שחלה ביום הכיפורים אינו אלא באקראי ולפיכך לא אתי למיסרך, ולא דמי לברכת זמן שהיא ברכה קבועה וחיישינן בה דילמא אתי למיסרך.

ובשלטי גבורים הביא מחלוקת אם נותנים לתינוק לטעום מכוס של ברכה או לא, ולמאן דאמר דלא מטעים לתינוק מברך ברכת אשר קידש ללא ברכה על הכוס וכן פסק השולחן ערוך (סימן תריט סעיף א) וכמבואר.

האם שהחיינו מהתורה או מדרבנן

והנה דעת הר"י מיגש בתשובה (סימן רג) שיש הפרש בין ברכת שהחיינו בשלושה רגלים לראש השנה ויום הכפורים דבשלושה רגלים ברכת הזמן היא מדאורייתא, אבל בראש השנה ויום הכיפורים ברכת הזמן אינה אלא מדרבנן ולכך אין ברכת שהחיינו של ליל ראש השנה שהיא מדרבנן פוטרת את ברכת שהחיינו מהשופר שהוא מדאורייתא.

אכן דעת האחרונים שברכת שהחיינו לעולם היא מדרבנן כשאר הברכות ולכן אין חילוק בין שלושה רגלים לראש השנה ויום הכיפורים. אמנם ברכת שהחיינו אינה אלא במצווה שבאה משלושים יום לשלושים יום לפחות, ולכן אין מברכין זמן בשבת. וכן מבואר באבודרהם (ברכות שער ג) דהיינו טעמא שאין מברכין זמן בברכת הלבנה כיון שיש חודש מלא וחודש חסר ואין שלושים יום מברכה לברכה.

ופסק הרמב"ם (הלכות שבת פרק כט הלכה כג) כל לילי יום טוב ובליל יום הכפורים אומרים שהחיינו. וכתב המגיד משנה שנהגו עכשיו ששליח הציבור מוציא ס"ת ואומר זמן וכל הקהל עונין ויוצאין בכך ידי חובה. ובימים טובים אומרו על הכוס אחר קידוש.

וכך פסק בשולחן ערוך לגבי ראש השנה (סימן תר): בקידוש ליל שני ילבש בגד חדש או מניח פרי חדש ואומר שהחיינו ואם אין לו מצוי עם כל זה יאמר שהחיינו. ע"ש. הרי שאפילו ביום טוב שני של ראש השנה אומר שהחיינו וקל וחומר בליל הראשון. וכך פסק גם בהלכות יום הכפורים (סימן תריט סעיף א): ואחר כך אומר שהחיינו בלא כוס. ובמשנה ברורה (סק"ד) ביאר כדבר האמור.

וכתב הטור (סימן תריח) בשם אביו הרא"ש שחולה שאכל ביום הכיפורים ונתייבשה דעתו בענין שיכול לברך, צריך להזכיר של יום הכיפורים בברכת המזון שאומר יעלה ויבוא בבונה ירושלים. וכן פסק מרן שם (סעיף י). וכתב במשנה ברורה (סק"ט) טעמא כיון דיום הכיפורים יום טוב הוא וכיון שאוכל בו בהיתר צריך להזכיר יעלה ויבוא ובשבת אומר רצה והחליצנו. ויש חולקים שאין צריך לומר יעלה ויבוא וכמבואר במגן אברהם משום דאף שאוכל בו ביום אינו אלא אנוס לאכול ולכן לא אומר לא רצה ולא יעלה ויבוא דאין מצוה באכילתו. אבל לגבי קידוש לכולי עלמא אין מקדש דיש חשש ברכה לבטלה ואם שכח לומר רצה או יעלה ויבוא אינו חוזר ע"כ.

קטן אוכל נבלות

ומשמע בגמרא שכל הסיבה שאין נותנים לקטן לשותות מכוס הקדוש ביום הכפורים, משום דאתי למסרך שמא יעשה כן גם כשיגדיל. ומשמע שאילו לא היינו חוששים דאתי למיסרך שפיר דמי לתת לקטן לשותות מכוס הקדוש.

ולכאורה בלאו הכי אין לתת לקטן לשתות מכוס הקידוש שהי' מבואר בשולחן ערוך (סימן שמג סעיף א) קטן אוכל נבלות אין ב"ד מצווין להפרישו אבל אביו מצווה לגעור בו להפרישו. ולהאכילו בידים אסור אפילו דברים שאסורים מדברי סופרים. והאיך מותר לתת לקטן לשתות מכוס הקידוש ביום הכיפורים.

גם אם נאמר שמה שהקטן שותה זה כלל לא לצורכינו אלא לצורכו גם לא יעלה ארוכה, שהרי נחלקו הרשב"א והר"ן האם מותר לתת לקטן בידיים איסור דרבנן לצורכו של הקטן, שלדעת הרשב"א מותר לתת לקטן איסור דרבנן לצורכו של הקטן, אך הר"ן פליג ואסר, וכן הכריע בשולחן ערוך שגם לצורכו של הקטן אין לתת לקטן ואפילו איסור דרבנן. ואם כך בלאו הכי אין לתת לקטן לשותות מקידוש היום של יום כיפור ולא רק משום דאתי למיסרך.

ולכאורה כן יש להעיר גם על פסק מרן (הלכות שבת סימן רסט סעיף א): נוהגין לקדש בבית הכנסת ואין למקדש לטעום מיין הקידוש אלא מטעימו לקטן, דאין קידוש אלא במקום סעודה ומעיקרא לא נתקן אלא בשביל אורחים דאכלי ושתי בבי כנישתא להוציאם ידי חובה ועכשיו אף על גב דלא אכלי אורחים בבי כנישתא לא בטלה התקנה. ויותר טוב להנהיג שלא לקדש.

והקשה המגן אברהם (סק"א) איך יכול לתת לקטן לשתות מכוס הקידוש הרי אין נותנים איסור דרבנן בידים לקטן. וכתב ליישב שכל האיסור להאכיל לקטן איסור בידים (כמבואר בסימן שמג) היינו דוקא באיסור חפצא מחמת עצמו כנבלה או איסור דרבנן באוכל עצמו, אבל מאכל של היתר שרק הזמן גורם לו את האיסור כיון של הקידוש שהוא היתר ורק הזמן גורם איסור לשתות כיון שאין קדוש אלא במקום סעודה. ולכן אין איסור לתת לקטן לשתות מכוס הקידוש בבית הכנסת שהרי יש אומרים שאפילו לגדול מותר לשתות כיון שיוצא בזה ידי חובתו, ואף דלא קיימא לן הכי בגדול מכל מקום לקטנים שרי. והביא שם דעת הב"ח שיתנו לשתות מיין דוקא לקטן שלא הגיע לחינוך, אך המגן אברהם כתב לפקפק על פי תשובת הר"י (סימן פב) דבקטן שלא הגיע לחינוך הוה כברכה לבטלה שהרי אין צריך לחנכו לברכה. ולא דמי לברכת המילה שנותנים לקטן לשתות דהתם הברכה היא בשביל הקטן אבל בקידוש שנעשה עבור הגדול צריך לשתות דוקא קטן שהגיע לחינוך.

עוד כתב המגן אברהם ליישב על פי הבית יוסף (סימן שמ"ג) שכל דבר שהוא לצורך גדילתו של הקטן מותר להאכילו בידים דלא גזרו בו חכמים. שהרי אפילו ביום הכיפורים מצוה להאכיל את הקטן ואין מחנכין אותו אפילו לשעות (כמבואר סימן תר"ו) וכל שכן לטעום מיין הקידוש בבית הכנסת שהוא רק דרבנן ויש לחלק בין אכילת איסור לאכילת היתר בזמן האיסור.

וְכָתַב לְהוֹכִיחַ כֵּן מֵהַגְמָרָא בְּפִסְחִים (קו:) דְּאִמְרִינֵן שֵׁם רַב יְרֵמְיָה בְּרַ אֲבָא אִיקְלַע לְבִי רַב

אסי, אישתלי וטעם קודם הברלה והקשו התוספות, הא אמרינן (יבמות טז:) השתא בהמתן של צדיקים אין הקדוש ברוך הוא מביא תקלה על ידן לאכול דבר איסור, צדיקים עצמן לא כל שכן, ולמה לא הצילו ה' מלטעם קודם שיבדיל. ותירצו לחלק, כיון דהמאכל מותר ורק השעה אסורה, כהאי גוונא לא שייך אין הקדוש ברוך הוא מביא תקלה כו'. ומוכח שכאשר הזמן גורם איסור, האיסור קל יותר ולכך יכול הקטן לשנות מכוס הקידוש בבית הכנסת עכ"ד.

ויותר יש להוכיח זאת מהתוספות בגיטין (ז.) שהקשו מהגמרא בראש השנה (כא.) לוי אקלע לבבל בחדסר בתשרי אמר בסיים תבשילא דבבלאי ביומא רבה דמערבא הרי שאכלו ביום הכיפורים ופרשו שם משום שאין גנאי כל כך אכילת היתר בזמן איסור כמו אכילת איסור ממש. ואפשר שהמגן אברהם לא הוכיח משם כיון ששם לא כתוב מי אלו שאכלו, ולכך העדיף להוכיח מרב ירמיה בר אבא דאישתלי וטעם קודם הברלה אף שאין הקב"ה מביא תקלה על ידי צדיקים. ועל כל פנים מוכח משתי הסוגיות כי מאכל היתר בזמן של איסור שהוא איסור גברא קל יותר מאיסור חפצא בפני עצמו. ומינה שיכול הקטן לשנות כוס קידוש בבית הכנסת לפי שהמאכל הוא היתר.

ולפי דברי המגן אברהם נמצא שכל שהמאכל היתר רק הזמן גורם לו את האיסור מותר לתת אותו לקטן, ומשכך יכול הקטן לשנות מיין הקידוש שלא במקום סעודה. ואם כך ממילא נחא שיכול הקטן לשנות מכוס קידוש יום הכיפורים אלמלא דחיישינן דאתי למסרך. וכיוצא בזה כתב לחלק גם הפרי חדש (סימן תריא) ע"ש.

וסיים שם המגן אברהם דאסור לענות הקטנים ולא חיישינן שאם יאכילם ביום כפור אותו למיסרך ולאכול גם כשיגדילו כדחיישינן גבי קידוש, דכל דבר שהוא לתקנתו של התינוק לא חיישינן. ומכל מקום מטעמין את הקטן מיין הקידוש בשבת אף שאין זה לטובת הקטן ולא חיישינן דאתי למיסרך משום שאין הכרח שישתה התינוק דזימנין דאיכא אורחין ואין מטעמין לקטן.

ובמחצית השקל האריך לחלק בין דבר האסור מחמת עצמו לדבר האסור מחמת הזמן כאכילה לפני הקידוש ומשום הכי שרי להטעים את הקטן והיינו טעמא נמי שמאכילין את הקטן מצה בערב פסח כמבואר ברמ"א (סימן תעא סעיף ב) ע"ש.

גם בשו"ת זכרון יוסף (אורח חיים סימן ו) העיר בזה וכתב שם: לא דמי אכילת הקטנים ביום הכיפורים כלל לשאר איסורי תורה דאילו התם שם איסור וטומאה על החתיכה, מה שאין כן מאכלי היתר ביום הכיפורים אין שם האיסור על החתיכה אלא איסורא אקרקפתא דגברא מונח שמצווה לענות את נפשו ... מה שאין כן קטנים שאינם מצווין לענות את נפשם המאכלים לגבייהו חתיכי דהתירא ניהו ע"ש. עוד כתב בזכרון יוסף שאין ללמוד מאכילת קטן ביום הכיפורים לאכילת שאר איסורים. דשאני אכילת קטן ביום הכיפורים שהיא מצווה משום פקוח נפש שלא יסתכן הקטן בעינוי נפשו, וקיימא לן שפקוח נפש נעשה על ידי גדולי ישראל וכל הזריו הרי זה משובח (אורח חיים שכח) ואף הקטן גופיה מצווה קעביד באכילתו שאוכל ומחיה נפשו ובכלל 'גומל נפשו איש חסיד' הוא ואין זה אכילת אסור כלל. ונפקא מינה בין הנך תרי טעמי אם מותר יהיה לתת לקטן לאכול מיני תענוגים שאינם כדי חייו. שלפי תירוץ קמא שמותר להאכיל את הקטן כיון

שרק הזמן גורם את האיסור יש מקום לומר שרק כדי חיינו מותר להאכילו ולא מיני תענוגים. אך לתירוץ בתרא שמצוה להאכיל את הקטן אפשר דשרי לתת לו כל דבר.

סתירה בדברי המגן אברהם

איברא שדברי המגן אברהם שחילק בין אכילת מאכל איסור לאכילה בזמן איסור צריך ביאור שהרי פסק בשולחן ערוך (סימן תרמ סעיף ב) קטן שאינו צריך לאמו, שהוא כבן חמש, כבן שש, חייב בסוכה מדברי סופרים, כדי לחנכו במצות. וכתב המגן אברהם (סימן תר"מ סק"ג) שאחר אינו יכול להאכיל בידים לקטן מחוץ לסוכה.

ומאידך בהלכות יום הכיפורים פסק מרן (סימן תרט"ז) קטן בן ט' שנים שלימות, וכן י' שנים שלימות, מחנכין אותו לשעות וכתב המגן אברהם (סק"ב) דנראה שלא יתנו לקטן לאכול דהוי כמאכילו נבלות בידים. ולא דמי לסוכה שרשאים ליתן לו לאכול מחוץ לסוכה, דהתם באכילה אין כלל איסור ומה לן אם יאכל בסוכה או מחוץ לסוכה ואין חיוב להכניסו לסוכה מה שאין כן ביום הכיפורים שהאכילה עצמה היא באיסור והוי כנותנת לו נבילה. ע"ש. וביאר במחצית השקל שיש לחלק בין להאכיל קטן בידים מחוץ לסוכה דאסור וכמו שכתב המגן אברהם בהלכות סוכה (סימן תר"מ סק"ג) לבין להניחו לאכול מחוץ לסוכה שאין בזה איסור כל שהמאכל הינו היתר וכמבואר בהלכות יום הכיפורים (סימן תרט"ז סק"ב).

והנה בהלכות שבת (סימן רטס סעיף א סק"א) חילק המגן אברהם בין דבר האסור מחמת עצמו כאיסור חפצא של נבלה לבין דבר היתר שרק הזמן גורם לו איסור כיון של קידוש בבית הכנסת. וסיים שלפי הרשב"א והר"ן (בבית יוסף סימן שמג) דבכל מידי דהוא רבייתא דתינוק כגון אכילה ושתייה מותר להאכילו בידיים דלא גזרו בו חכמים דהא אפילו ביום הכיפורים מצוה להאכילו ואין מחנכין אותו אפילו לשעות ... ויש לחלק בין אכילת איסור לאכילת היתר בזמן האסור .. ע"ש.

וצריך לומר דאף שדבר המותר ורק הזמן גורם לו את האיסור שרי לקטן. אך ביום הכיפורים גם זה אסור לקטן והיינו טעמא משום שיש מצוה לחנכו להתענות. ואף שיש גם מצוה להאכיל את הקטן, אך מאחר ומחנכים אותו להתענות לשעות ונמצא כי באותם שעות החינוך דין הקטן כגדול חייב בתענית, אלא שגדול חובתו להתענות בכל היום וקטן חובתו להתענות רק בשעות ולכך באותם השעות אסור להאכיל את הקטן אף שהמאכל היתר.

ולגבי אכילה בסוכה שכתב המגן אברהם שאסור להאכילו בידים מחוץ לסוכה אף על פי שהאוכל היתר הוא, צריך לומר דכיון שקטן שאינו צריך לאמו חייב בסוכה אף שכתבו הרשב"א והר"ן שכל דלצורך הקטן שרי אך כיון שהקטן יכול לאכול בסוכה לא הוי לצורך התינוק לאכול מחוץ לסוכה.

מערב עד ערב תענו את נפשותיכם

והנה יש לחקור במצות העיני שניצטוונו ביום הכיפורים, כמו שהתורה אמרה 'ועינתם את נפשותיכם בתשעה לחדש בערב מערב עד ערב תשביתו שבתים' האם זה יחידה אחת של פסק זמן שצריך להתענות מתחילתה ועד סופה מערב עד ערב, ולכך מי שהוצרך לאכול בתוך היחידה, בהתחלה או בסוף, כיון שהוא אכל ממילא כבר אינו

מעונה ולכך אין ענין שימשיך להתענות שהרי בעינין 'מערב עד ערב' וכיון שאכל וכבר אינו מעונה מערב עד ערב יכול הוא לאכול כדרכו.

או שמה מצות העינוי ביום הכיפורים היא מצווה מתחדשת בכל רגע ורגע, ומה שהתורה אמרה 'מערב עד ערב' אין הכוונה שזה יחידה אחת של מצווה אלא רק להגביל את זמן המצווה ללמדנו מתי מתחילה המצווה ומתי מסתיימת המצווה, כלומר אין צריך להתענות כל השבוע, גם אין צריך להתענות פעמיים מעת לעת, אלא רק להתענות 'מערב עד ערב', ולעולם כל רגע ורגע הוא מצווה בפני עצמה, ולכך גם מי שהוצרך לאכול במהלך יום הכיפורים, ודאי שזה לא מתיר לו לאכול כדרכו בהמשך היום, רק מה שאכל כדי חייו בהיתר היה, וכשכבר אכל שיעור זה ממילא חזרה מצות העינוי כמו כל אדם.

ואף שפסק בתרומת הדשן (סימן קנז) שמי ששכח ואכל בתענית ציבור צריך להמשיך את התענית אין ראייה מזה לחולה האוכל ביום הכיפורים שצריך להמשיך להתענות, דשאני יום הכיפורים שהתענית צריכה להיות מערב עד ערב וכיון שכבר אכל הפסיד את התענית.

ובאמת בספק זה הסתפק הערוך לנר (כריתות ח'): שכתב, יש לחקור בחולה שמסוכן והוצרך לאכול יותר מככותבת ביוה"כ אם אח"כ מותר לאכול ביוה"כ זה, אפילו אין כאן סכנה עוד, כיון שלא שייך בו עוד תענו את נפשותיכם דמשאכל כבר אינו מעונה א"כ אין עליו עוד חיוב עינוי יוה"כ, או נימא דמצות תענו הוי כל רגע ורגע. אכן הסברא נוטה כשיטה ראשונה כיון שכבר אכל ומיתבא דעתיה אין שייך עוד אצלו עינוי. ומסיים כי לדינא צ"ע. וכן צידד גם בישועות יעקב (סימן תרח) שכתב שם אודות נער שנעשה בר מצווה באמצע יום הכיפורים^א שאינו חייב להתענות כיון שאין לו תענית מערב עד ערב שהרי בתחילת היום היה פטור מלהתענות ורשאי הוא לאכול.

ויש להוכיח מהגמרא בקדושין (כא:): לגבי יפת תואר שנחלקו רב ושמואל אם מותרת גם בביאה שניה, וכתב הרשב"א שם שדמי למי שאחזו בולמוס שמאכילין אותו עד שיאורו עינוי אבל אחר שיאורו עינוי באיסורא קאי. ויש דוחים דהרשב"א איירי במי שאחזו בולמוס בשאר ימות השנה שמאכילין אותו מאכלות אסורות עד שיאורו עינוי, ולכן אסור להאכילו לאחר מכן אבל ביום הכיפורים שחובת התענית הינה מערב עד ערב, כיון שכבר אכל ואינו מתענה מערב עד ערב אפשר דשרי לאכול אחר כך.

אכן יש ללמוד מדברי הרמב"ם דלא שנא, שהרי הרמב"ם הביא הלכה זו גם בהלכות מאכלות אסורות (פרק יד הלכה טז) וגם בהלכות שביית העשור (פרק ב הלכה ט) ומוכח דלא שנא ואף ביום הכיפורים דכתיב מערב עד ערב חייב להשלים את תעניתו.

והגר"ב ז"ל בספר המועדים דקדק כן גם מדברי הרמב"ם (הלכות שביית עשור פרק א הלכה ד) שכתב, מצות עשה אחרת יש ביום הכפורים והיא לשבות בו מאכילה ושתייה שנאמר תענו את נפשותיכם, מפי השמועה למדו ענוי שהוא לנפש זה הצום. וכל הצם בו קיים מצות עשה, וכל האוכל ושותה בו ביטל מצות עשה ועבר על לא תעשה שנאמר כי כל הנפש אשר לא תענה בעצם היום הזה ונכרתה ... ע"ש. ומבואר בדברי

^א א. ה. היינו שכבר הוא בן י"ג ויום אחד, והביא ב' שערות באמצע יוה"כ. עי' שו"ת חת"ס אר"ח (סי' קעב).

הרמב"ם שאף האוכל ביום הכיפורים בהיתר חייב להמשיך להתענות שהרי מלבד הכתוב 'מערב עד ערב' יש גם לא תעשה דכתיב כי כל הנפש אשר לא תעונה ונכרתה ומשכך גם האוכל בהיתר אחר שיאורו עיניו חייב להמשיך להתענות מחמת הלא תעשה. וזה שלא כדברי הישועות יעקב (אורח חיים סימן תרח) שנער הנעשה בר מצוה באמצע יום הכיפורים אינו חייב להתענות למאן דאמר בעינן י"ג שנים מעת לעת, דכיון שאכל כבר בתחילת היום אין זה מערב עד ערב. אכן לפי האמור אכתי איכא לאו דכל הנפש אשר לא תעונה ולכן אף שאכל בהיתר חייב להמשיך את תעניתו.

גם בשו"ת הר צבי (אורח חיים סימן קנה) דחה דברי הישועות יעקב וכתב שמהרשב"א בקדושי'ן (שם) נראה דפליג שהרי אסר לחולה לאכול אחר שיאורו עניו. ובהעמק שאלה (סימן קסז) כתב דנער שגדל ביום הכיפורים חייב להתחיל להתענות מכניסת היום שאם יתחיל להתענות רק משעה שהגדיל נמצא דאין זו תענית מערב עד ערב ולכך צריך להתענות מכניסת היום.

אמנם מאי דמספקא לערוך לנר פשיטא למנחת חינוך. וכתב דביום הכיפורים כל שעה ושעה הוא חייב חדש להתענות. ואפילו חולה שיש בו סכנה דמותר לאכול, מכל מקום אם אוכל בשעה שאינו צריך בודאי חייב. ע"ש. וכן הסכמת הפוסקים כדברי המנחת חינוך ולא כערוך לנר שהסתפק בזה ולכך גם חולה האוכל כדי חייו, לאחר שאכל חוזר מצות עינוי, ולא אמרינן כיון שאכל כבר מיתבא דעתיה, דודאי גם מי שאכל ככותבת ומיתבא דעתיה לפי שעה אך לאחר מכן כבר לא מיתבא דעתיה וממילא חזרה מצות העינוי.

וכן מוכח מהמשנה ביומא (פג.) מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו עד שיאורו עיניו ע"ש. משמע שלאחר שיאורו עיניו חזר איסור תענית ואסור להאכילו עוד. וכך פסק בשולחן ערוך (סימן תריח סעיף ט) שם. וכן מבואר בחתם סופר (אור"ח קעב) שביום הכיפורים כל רגע הוא חיוב חדש. ולכך חולה שאכל והבריא חייב להתענות משעה שהבריא ואילך. וכן הסכים בחזון עובדיה (ימים נוראים עמוד של) בשם פוסקים רבים, ואף שיש שצידדו בזה, העיקר כדעת המנחת חינוך לגבי זה שהאוכל יכול לאכול רק כדי חייו ולא יותר. ע"ש.

זמן הפרשת הקטנים מבשר לחלב

והנה בגמרא בחולין (קח.) אמרינן אמר רב חסדא אכל בשר אסור לאכול גבינה גבינה מותר לאכול בשר. אמר מר עוקבא אנא להא מלתא חלא בר חמרא לגבי אבא, דאילו אבא כי הוה אכיל בשרא האידנא לא הוה אכל גבינה עד למחר עד השתא ואילו אנא בהא סעודתא הוא דלא אכילנא לסעודתא אחריתא אכילנא.

וכתב הרי"ף (לז): שמענין מהא דהא דאמר רב חסדא אכל בשר אסור לאכול גבינה דלא שרי למיכל גבינה בתר בישראל אלא דשהי ליה שיעור מאי דצריך לסעודתא אחריתא. והרא"ש (סימן ה) ביאר דהיינו מזמן סעודת הבוקר עד זמן סעודת הערב ובפחות משיעור זה אין לאכול גבינה אחר בשר, וכתוב בהג"א דצריך שיששה שש שעות. אמנם דעת רבינו תם והתוספות (סו) בסעודה אחריתא אכילנא היינו אפילו בסעודה הסמוכה לאלתר אם סילק ובירך מותר דלא פלוג רבנן וכן הסכים בהלכות גדולות.

ופסק בשולחן ערוך (סימן פט סעיף א): אכל בשר אפילו של חיה ועוף לא יאכל גבינה אחריו עד שישהה שש שעות. ואפילו אם שהה כשיעור אם יש בשר בין השניים צריך להסירו. והלועס לתינוק צריך להמתין. הגה ויש אומרים דאין צריכין להמתין שש שעות, רק מיד אם סלק ובירך ברכת המזון, מותר על ידי קנוח והדחה. ויש מדקדים להמתין שש שעות אחר אכילת בשר לגבינה, וכן נכון לעשות.

וכתב הפרי חדש (סק"י) ומיהו לאו דווקא שש שעות כגון בחורף שהימים קצרים כל שאכל בשר בשחר מותר לאכול גבינה בסעודת הצהרים. אף על גב דליכא בין אכילה לאכילה אלא כמו ד' שעות בקירוב. וזה דבר מוסכם לכולי עלמא דהא לשון הגמרא בהא סעודתא הוא דלא אכילנא לסעודתא אחרינא אכילנא, משמע דמסעודה לסעודה שפיר דמי ולא קמפליג בין ימים קצרים לימים ארוכים אלא משמע כדכתבנא. וכתב הש"ך (סק"ח) בשם המהרש"ל דכן ראוי לעשות כמדקדים הממתנים שש שעות לכל מי שיש בו ריח תורה. ע"ש.

אלא דבזה גופא יש לדון האם בעינן שש שעות שלימות או לא. ויש שדקדקו מדברי הרמב"ם שאין צריך שש שעות שלימות שהרי כתב בהלכות מאכלות אסורות (פרק ט הלכה כח): מי שאכל בשר בתחלה בין בשר בהמה בין בשר עוף לא יאכל אחריו חלב עד שיהיה ביניהן כדי שיעור סעודה אחרת והוא כמו שש שעות מפני הבשר של בין השניים שאינו סר בקינוח.

ומדכתב 'והוא כמו שש שעות' דקדק הרב סולת למנחה (כלל עו דין א) דמשמע דלאו דוקא שש שעות והרופה להחמיר יחמיר והוא חומרת המדקדים ע"ש. גם בשו"ת דברי יציב (ליקוטים והשמטות סימן טט) נשאל בזה והאריך שאין השיעור שש שעות מצומצם אלא רק מסעודה לסעודה והדבר תלוי בין ימות החמה לימות הגשמים. וסוף דבר מסיק שלכך לעת הצורך הקילו לסמוך על שיטת הללו דלא בעינן ו' שעות שלימות, ועל כל פנים משעה חמישית ואילך לא דקדקו כל כך.

אמנם בדרכי תשובה כתב בשם הרב יד יהודה (ר"ס פט) שאפילו אם יש לאדם ספק אם עברו שש שעות צריך להחמיר ולהמתין עד שיהא ודאי שש שעות ואין מקילין מטעם ספיקא דרבנן דהוי ליה דבר שיש לו מתירין. והרב משנה הלכות (חלק ה סימן צו) כתב הגם דנראה דעת האחרונים להקל בכהאי גוונא מכל מקום לכתחילה ודאי צריך להמתין שש שעות שלמות.

והרב חלקת יעקב (חלק ב סימן טז) דן אם מותר להאכיל את הקטנים חלב אחר בשר ללא המתנת שש שעות וכתב שם זה לשונו: כיון דאיסורא דידן רק משום מנהגא, ולא הוי רק כדברים המותרין ואחרים נוהגין בו איסור דהוי כאלו קבלו עליהו בנדר (כנדרים טו. ושולחן ערוך סימן ירד) דבאינו בריא צריך התרה וביאר הש"ך שם דלא אסיק אדעתיה דכשלא יהיה בריא לא יתענה, אם כן ממילא בפחות מבין ט' דהעינוי לשעות מיחשב לדידיה כאינו בריא, ... אדעתא דהכי לא קיבל עליו ובפרט לפי חילוק הדגול מרובה (שם) דהיכי דאחר כך יחזור למנהגו דאינו צריך להתרה, אם כן בנידון דידן כשרוצה לאכול ותאב לאכול מאכל חלב, אינו בכלל המנהג ובפרט כיון דכל האיסור רק משום מנהג דהוי כמו נדר, וקטן דנדרו אינו נדר אפילו הוציא הנדר בפיו ... אם כן לדידיה אין

שום איסור ונדר על כל פנים לאחר המתנת שעה אינו צריך להמתין שש שעות.

והניף ידו שנית (סימן יז) שאין לסמוך על סברות לפסוק דינים רק לענין קטן פחות מט' שנים, בצירוף עוד טעמים וגם רק באופן כשהתינוק תאב לאכול רק מאכל חלב, ולאחר המתנת שעה ע"ש. וראה עוד מה שכתב שם (סימן יח). וע"ע בספר השיב משה שטרן (סימן לו אות ד). ובתשובות והנהגות. ובשבט הלוי (חלק ד סימן פד). ובמשנה הלכות (חלק י סימן צו). ובשו"ת יביע אומר (חלק א סימן ד וחלק ג סימן ג) ע"ש.

ואף שאסור להאכיל לקטן איסור דרבנן בידים כמבואר בסימן שמג (סעיף א) מכל מקום אכילת חלב אחר בשר אינו אלא הרחקה, שרק בבישול ממש הוא מהתורה. ועוד שדעת התוספות דסגי המתנה מסעודה לסעודה, וכיון שלדבריהם אף לגדול מותר יש לסמוך על זה לגבי קטן וכמבואר במגן אברהם הנזכר דשרי לתת לקטן לשתות מכוס הקדוש כיון שגם לגדול יש מתירין זאת.

אמור מעתה כי נחלקו הפוסקים אם מותר לתת איסור דרבנן לקטן. ואפשר דפלוגתייהו אם איסור דרבנן הוא איסור חפצא או שמא איסור גברא. דהנה בנתיבות (חושן משפט סימן רלה) כתב, שהמוכר לחברו איסור דרבנן ואכלו וכעת מבקש הלוקח לבטל את המקח שאין המוכר צריך להשיב ללוקח את כספו כיון שהקונה שאכל זאת בשוגג לא עבד איסורא ואינו צריך כפרה שאין זה איסור חפצא.

אבל המוכר לחברו איסור דאורייתא ואכלו ומבקש כעת לבטל את המקח צריך המוכר להחזיר לו את כספו כיון שאיסור דאורייתא הוא איסור חפצא ולא חשיב שנחנה מהאיסור ולכן עליו להחזיר את כספו שהרי אף האוכל צריך כפרה.

והיינו טעמא שלדעת הר"ן והרשב"א מותר למספי לקטן איסור דרבנן כיון שאין זה איסור חפצא אלא רק איסור גברא וקטן אינו מוזהר בו. אלא שהרמב"ם אסר. ומכל מקום גם לרמב"ם מותר להאכיל קטן ביום הכיפורים כמבואר בפרי חדש לפי שהאוכל היתר הוא ורק הזמן אוסרו. ובזה ביאר את דברי הרמ"א (סימן תעא סעיף ב) שמותר להאכיל קטן בערב פסח מצת מצוה כיון שרק הזמן אוסרה.

ובזה נבין גם את דברי הגהות מיימון (בבית יוסף רסא) שמותר להאכיל תינוק קודם הקידוש בליל שבת אף דאסור למיספי לקטן בידים. דשאני קידוש היום שאינו אלא מצות עשה. וכתב הר"ן (נדרים יח). שאיסור לא תעשה הוא איסור חפצא אבל מצות עשה היא איסור גברא ולא חפצא והוא כאיסור דרבנן הנזכר. גם במנחת יחיאל (סימן עא) ביאר טעמא דנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא כיון שהם כאיסור גברא ע"ש.

וכן מבואר במגן אברהם (סימן טו) שמותר לתת לקטן עוגה וחלב לפני התפילה. וביאר במחצית השקל דאף על גב דלא ספינן לקטן איסור דרבנן בידים, מכל מקום הכא שהאוכל מותר ורק הזמן גורם לו איסור שרי למיספי בידים. ואף שיש חולקים, מכל מקום הוא ספק ספיקא שמא הלכה כרשב"א והר"ן דשרי למספי לקטן בידים אף דבר האסור מחמת עצמו. ואם תמצא לומר דהלכה כרמב"ם שאסר וכמו שפסק בשולחן ערוך, שמא דבר היתר שרק הזמן גורם לו את האיסור שרי. ומשום הכי כתבו התוספות שאסור לתת לקטן רק משום דלמא אתי למסרך ודו"ק.

קידוש יום הכיפורים לחולה האוכל

ויש לרדן אודות חולה האוכל ביום הכיפורים שחל בשבת, דאפשר שיהיה חייב בקידוש מפני כבוד השבת וכתב המגן אברהם (סימן תריח) שהאוכל ביום הכיפורים אומר יעלה ויבא ורצה בשבת אבל לא יקדש דיש לחוש לברכה לבטלה. וכתב עליו רע"א בהגהות, אפשר דהני מילי ביום הכיפורים דעלמא שחל בחול כיון שקידוש היום דרבנן לא תקנו זאת ביום הכיפורים, אבל יום הכיפורים שחל בשבת דקידוש היום מהתורה יש לומר דכיון שאין על החולה חובה להתענות חל עליו חובה לקדש ע"ש. ולמעשה נקטין כדעת המג"א וכן דעת שו"ע הרב וחיי אדם.

ויש לדקדק בדברי המגן אברהם שהחולה אינו צריך לקדש ויש לחוש לברכה לבטלה ע"ש. דבשלמא בליל יום הכיפורים אכן יש לחוש לברכה לבטלה אבל ביום הכיפורים שהקידוש הינו רק ברכת הגפן מאי ברכה לבטלה איכא. אמנם בשולחן ערוך סימן רעא (סעיף ה) מבואר שמי שלא קדש בלילה בין בשוגג בין במזיד יש לו תשלומין למחר כל היום, מלבד ויכולו, ואם כך שפיר קאמר המגן אברהם שאם יקדש ביום הכיפורים הוה ברכה לבטלה לפי שצריך לחזור על קדוש הלילה.

והנה נחלקו הטור והרמב"ם בדיון זה, שלדעת הטור רק מי שלא קידש בלילה מחמת אונס מקדש ביום אבל אם לא קידש במזיד אין לו תשלומים, אבל הרמב"ם פליג דחזרו ומקדש ביום בין שלא קידש באונס ובין ברצון והשו"ע פסק כדעת הרמב"ם.

וביאור פלוגייתו האם הקידוש ביום הוא מדין תשלומין, ומינה שאם לא קידש במזיד אין לו תשלומים. או שמא הקידוש אינו מדין תשלומין אלא חובת הקדוש נמשכת היא על פני כל השבת אלא שתקנו לקדש בתחילת השבת ואם לא קידש בתחילה מקדש והולך כל השבת. שלדעת הטור הקדוש ביום השבת הינו מדין תשלומין והיינו רק למי שהיה חייב בלילה בקדוש, אבל האוכל רק ביום ובלילה מתענה, אינו חייב בקדוש לפיכך אין לו תשלומין ביום ומברך ביום רק ברכת הגפן. אבל לדעת הרמב"ם חובת הקידוש הינה חובה הנמשכת לכל יום השבת ולכך אף שהיה פטור מקדוש בתחילת השבת כיון שביום חפץ לאכול חייב הוא לקדש את קידוש הלילה. והמגן אברהם חש שלדעת הרמב"ם ולכך כתב דיש לחוש לברכה לבטלה.

והנה חידש המגן אברהם (סימן רעא) שאדם יוצא ידי חובת קדוש מהתורה בתפילתו, ורק מדרבנן צריך לקדש על היין. והדגול מרבבה הסתפק באיש שכבר התפלל ערבית שחיובו מדרבנן האם יוכל להוציא ידי חובה את האשה. וכתב המגן אברהם (סק"ב) שקטן אינו מוציא ידי חובה את האשה בקדוש דקטן חיובו מדרבנן ואשה חייבת מהתורה. ומשמע דאף אם אשה התפללה ערבית אינה יוצאת ידי חובה מהקטן שהרי לא כיוונה לצאת ידי חובת קדוש בתפילתה. אמנם הדגול מרבבה (שם) כתב שאם האשה התפללה שפיר יוצאת ידי חובת קדוש מהקטן. והוסיף עוד שאם הקטן כבר התפלל ערבית הוי תרי דרבנן והאשה חדא דרבנן ומבואר במגן אברהם (סימן קפו סק"ג) שלדעת התוספות בפסחים (קטז.) שפיר דמי, אלא שהתוספות במגילה פליגי (יט:) ע"ש.

אמנם האור שמח (פרק ד מהלכות עבודת יום הכיפורים) העלה שחולה האוכל ביום הכיפורים אינו צריך לקדש כלל אף ביום הכיפורים שחל בשבת, שהרי קדושת יום הכיפורים

חלה על קדושת השבת לקדשו בשבות מכל אכילה, וכן מוכח ברמב"ם שכתב בהלכות עבודת יום הכיפורים (פרק א הלכה ב) עבודת כל חמש עשרה בהמות אלו הקריבין ביום זה אינה אלא ככהן גדול בלבד ... ואם היתה שבת אף מוסף שבת אין מקריב אותו - אלא כהן גדול. ומסיק התם, לכן ביום הכיפורים שחל בשבת וחולה צריך לאכול מורה אני דלא מקדש גם על שבת דזה קדושת שבת שלא לאכול בו. וכן פסק החיי אדם (כלל קמה סעיף לב).

ויש להוכיח מהגמרא בעירובין (מ.) הנזכרת, דברכת הזמן אינה טעונה כוס דאיך לעבד אי מברך עליה ושתי ליה הרי מיד קיבל עליו תוספת יום הכיפורים ואסור בשתיה. משמע דאם לא מקבל קדושת יום הכיפורים בשתיה היה מברך על קידוש וזמן. ע"ש. ואמרין בגמרא בברכות (כו.) רב מצלי של שבת בערב שבת מבעוד יום ואסיקנא דאומר קדושה על הכוס. וכתבו התוספות (סו) דתוספת שבת מן התורה. והרא"ה כתב דבודאי תוספת מחול על הקדש דאורייתא הוא אלא שמן הדין תוספת זה כל שהוא קודם הלילה או קודם לבין השמשות ... וכיון שאין לתוספת זה שיעור מן התורה, בכל שהוא יצא ידי חובתו. ואם בא להוסיף יותר בשקבל תוספת זה בתפלה או בקדוש, חלה עליו קדושת היום מדין תורה. וזהו שיצא ידי קדוש כשקדש באותה שעה אף על פי שקדוש היום מן התורה, שאף קדושת שעה זו לשבת מן התורה. ע"ש.

וכן כתב האור זרוע דתוספת שבת דאורייתא ודלא כר"ת, שהרי מקדשין בתוספת ויוצאים ידי חובה חיוב קידוש דאורייתא. אמנם דעת המרדכי דתוספת שבת מדרבנן ומקדשין בתוספת שבת ויוצאין ידי חיוב דאורייתא דזמן דרבנן מפיק לחיוב דאורייתא ואכמ"ל. אולם מדברי כולם נראה שאלמלא דין תוספת שבת אין אדם יכול לקדש מבעוד יום.

ומעתה צריך ביאור דעת הרמב"ם שאין דין תוספת בשבת כמבואר בבית יוסף (סימן רעא) ושכן דעת הרב המגיד (פרק א הלכה ו משביתת העשור) שדין תוספת לרמב"ם ואם כך איך רב מצלי של שבת בערב שבת. וכן פסק הרמב"ם בהלכות שבת (פרק כט הלכה יא) יש לו לאדם לקדש על הכוס ערב שבת מבעוד יום אף על פי שלא נכנסה השבת. וכן מבדיל על הכוס מבעוד יום אף על פי שעדין היא שבת, שמצות זכירה לאמרה בין בשעת כניסתו ויציאתו בין קודם לשעה זו במעט ע"ש. וצריך לומר שלדעת הרמב"ם הקידוש מבעוד יום אינו מדין תוספת אלא על מנת לזכור את השבת בכניסתו ביציאתו. וכן מוכח מדבריו שכתב ומבדיל מבעוד יום ביציאתו והרי שם עוד שבת ולא שייך תוספת אלא על כרחך מדין זכירה הוא.

אלא דאי הכי קשיא ביום הכיפורים שחל בשבת יקדש על הכוס שהרי הקידוש אינו מדין תוספת אלא מדין זכירה ולא מקבל קדושת יום הכיפורים בזה. ועד כאן לא אמרין בגמרא שאין מקדשין ביום כפור שהרי כבר חלה קדושת היום בקדוש ואין ישתה ובשלמא לפוסקים שיש דין תוספת נחא שפיר, אבל לדעת הרמב"ם שאין דין תוספת והקידוש בערב שבת הינו רק כדי לזכור את השבת ולא מדין תוספת אם כך אמאי לא יקדש. אלא ודאי מוכח כדעת האור שמח שקדושת יום הכיפורים מפקיעה את קדושת שבת ואין דין קידוש כלל ביום הכיפורים.

תוספת ביום הכיפורים שחל בשבת

ויש לדרון עוד ביום הכיפורים שחל בשבת כשקיבל על עצמו תוספת שבת ולא תוספת יום הכיפורים, האם נימא דכיון שחלה עליו תוספת שבת ממילא חלה גם תוספת יום הכיפורים, או שמא כיון שלא קיבל עליו בפירוש תוספת יום הכיפורים אינה חלה תוספת יום הכיפורים.

וכיוצא בזה מצאנו שנחלקו הפוסקים בהלכות נדה (סימן קצו סעיף א) שפסק הרמ"א אחר שהקהל התפללו תפילת ערבית אף שעוד היום גדול, אינה יכולה האשה לבדוק ולעשות הפסק טהרה והביא שיש חולקים שמותרת ואפילו אם הקהל קבלו שבת. ומסיק שנוהגין לכתחילה להיזהר, ובדיעבד אין לחוש.

וכתב הש"ך (סק"ד) דטעם המתירים לעשות הפסק אחר קבלת שבת משום דהיא תוספת לא שייכא לענין נדה, וכן מוכח בתוספות (כתובות מו.) דאפילו קיבל עליו תוספת לא הוה לילה ממש. וכן מוכח מספירת העומר ואכילת מצה ואכילה בסוכה דאפילו בערב שבת שתוספת דאורייתא לא חשבינן ללילה. ושוב כתב הש"ך, הגאון אמ"ו ז"ל לא כתב כן בתשובה ואם קבלה שבת אין להקל בבדיקה ע"ש. הרי שנחלקו הפוסקים בדבר, אם תוספת שבת היא לכל דבר או רק לענין השבת, ומינה נמי לגבי תוספת שבת ביום הכיפורים וקבל עליו רק תוספת שבת ולא תוספת יום הכיפורים דתליא מילתא בפלוגתא זו.

עליה לתורה באינו מתענה

ויש לדרון בחולה שאינו מתענה ביום הכיפורים האם יכול לעלות לספר תורה, והדבר תלוי בטעם חובת הקריאה בתורה ביום הכיפורים דאם קריאת התורה הינה מחמת התענית פשוט שמי שאינו מתענה אינו יכול לעלות לתורה דומיא דשאר תעניות שהקריאה מחמת התענית וכמבואר בשולחן ערוך (סימן תקסו סעיף ו) מי שאינו מתענה אינו עולה לתורה. אולם אם חובת הקריאה הינה מחמת קדושת היום כמו בכל שבת ויום טוב, גם מי שאינו מתענה רשאי לעלות לתורה.

וכיוצא בזה יש להסתפק גם בתענית תשעה באב אם רשאי החולה שאוכל לעלות לתורה דאם הקריאה מחמת התענית אינו יכול לעלות אך אם הקריאה מחמת חובת היום שנוהגים בו אבלות רשאי לעלות.

ובשו"ת רע"א (סימן כד) דן בזה וכתב שקריאת יום הכיפורים שחרית הינה מחמת קדושת היום אבל הקריאה במנחה יש לצדד אם הינה מחמת התענית או שמא גם מחמת קדושת היום שהרי אין קוראין ויחל כבשאר תעניות.

אמנם הגאון החתם סופר (או"ח סימן קנז) כתב בפשטות שמי שאינו מתענה בתשעה באב, רשאי לעלות לספר תורה גם במנחה משני טעמים. חדא, דגם מי שאינו מתענה אכתי באיסורא קאי שלא הותר לו לאכול אלא כדי צרכו, ואם די לו בשתיה לא הותרה לו האכילה וכן איפכא, וגם לא הותר בשאר עינויים ונמצא שאף הוא בכלל המתענים ומחוייב בדבר.

ועוד אפילו הותר בכל, מכל מקום תשעה באב הוא יום שנתחייב בקריאת התורה שחרית ומנחה, ואפילו מי שאינו מתענה בו לא יצא מכלל חיוב ולכן רשאי לעלות לספר

תורה ע"ש. נמצא דספקן של רבי עקיבא איגר פשוט לחתם סופר ויכול החולה לעלות לתורה בין בשחרית ובין במנחה.

ובלכתך בדרך הוּו, בשאר תעניות שאין מצות עשה להתענות רק תקנת חכמים, רשאי האוכל לעלות לתורה. אך יש לצדד דשםא כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון ואכמ"ל.

סימן יג

הגאון רבי יוסף בר שלום זצ"ל^א

רבה של צת ים

מח"ס שו"ת "וילצור יוסף" ועוד

במנהג קצת יוצאי לוב לומר שבע ברכות גם בלא סעודה

כבוד הרב אליהו זוארץ שליט"א, מעיר אשקלון.

שלום רב לאוהבי תורתך.

קבלתי את מכתב כת"ר רבו הערה על ספרי "נצח יוסף" ח"ב במה שכתבתי (חאבא"ע סי' סד) שאין לומר שבע ברכות אלא רק לאחר סעודה. וכתבנו גם שכן דעת הרא"ש (כתובות פ"א אות יג), ושלם כמי שערער וכתב שהרא"ש לא הכריע בזה, כי הרא"ש לא הצדיק את המנהג שאומרים שבע ברכות בשבת אחר שמלווים את החתן אלא מצד שאע"פ שאין שם פנים חדשות מהני בגלל שהוא שבת. אבל לא שיאמרוהו בלי סעודה. ע"כ כתבנו שם. והבאנו להקת הפוסקים ראשונים ואחרונים שאין לברך אלא אחר סעודה, כמו שיראה המעיין שם. אך כב' ערער לומר שיש להצדיק את מנהג האומרים שבע ברכות בלי סעודה, ושכן גם דעת מרן הראש"ל הגר"ע יוסף שליט"א [צלה"ה]. והנני להשיב על הערתו, וזה החלי^ב.

^א ראה אודותיו בגליון יג (תשרי חשון תשע"ו, סימן ה). המערכת.

^ב א"ה, ננס תחת גבי ענק, אליהו בר שלום. אפרס הענין למען הבנת מכתב זה:

תשובה זו סובבת עמ"ש אמו"ר זלה"ה בשו"ת נצח יוסף שלא להרשות לומר שבע ברכות בביקור צבור אנשי בית הכנסת אחר התפילה בבית הורי החתן לכבוד סעודת ז"ב שהם עושים שם עם קרוביהם באולם בית הכנסת וכיוצ"ב, וצבור בית הכנסת היו באים לקידוש, וטועמים מזונות וכיוצ"ב ושרים ושמחים ומברכים ז' ברכות, והולכים. וע"פ דבריו הונהג בעיר בת ים לחדול ממנהג זה. אבל א' מעולי לוב יצא קצפו על כך, ושלח מכתבים שדעת מרן הגרע"י צלה"ה מסכמת לו. ולא נסוג אמו"ר זלה"ה, וחיזק דבריו כהלכה שלא תמוט, ותלי"ת אין מברכים עוד בשום אולם בית כנסת ברכות אלו, אע"פ שכל צבור המתפללים יורד תחילה אל האולם, ושם עושים קידוש ודרשות ושרים כנהוג, אבל אח"כ מברכים רק ברכה אחרונה בלבד והולכין לשלום. ואז המשפחה עושה סעודת חתן כדרכה לחטו"ל.

ואגיד לקורא את פתיחת הסוגיא למען יכנס המעיין בשערי הלכה זו. הראשונים נחלקו אם מעיקר ההלכה ניתן לומר שבע ברכות כאשר הצבור נאספו שם לכבוד החתן וכלה אף שלא היתה שם סעודה. שבוודאי שבע ברכות נתקנו על שעת השמחה; ובדרכ"כ בשעת סעודה עם פת אז היא שעת שמחה, אבל יתכן שבשבת קודש כיון שהכל נאספים יחד – יש ריבוי שמחה הגם שאין שם סעודה, וממילא בשבת יוצדק לומר ז"ב גם בלי סעודה. ואמרו כן משם רבנו האי גאון שהובא בטור (אבה"ע סי' סב), וזה לשונו, "מברכין אותם כל שבעה, אחר אכילה. והוא שיהא שם פנים חדשות שלא אכלו בחופה, אפילו היו בשעת ברכה, ואינו נקרא פנים חדשות אא"כ מרבים בשבילם. ויש מקומות שנהגין שהקהל הולכים עם החתן מבית הכנסת לביתו כיום שבת שחרית אחר התפילה ומברכים שם שבע ברכות. ויראה שאינו מנהג טוב, שאפי' אם יש שם מי שלא היה בשעת ברכה, לא מקרי פנים חדשות כיון שאין מרבים בשבילו. וכ"כ רב האי שאינו מנהג יפה, אלא שאין איסור בדבר". עכ"ל הטור. והנה לא דן הטור אלא מצד שאותם ההולכים לשם אינם נקראים "פנים חדשות", והראשונים נחלקו בדבר, כיון שהשבת היא עצמה פנים חדשות ואינה זקוקה לפנים חדשות נוספות; אבל מצד מה שהיו נוהגין לאכול רק מיני תרגימא (שהרי מסתבר ופשוט שכל הצבור לא היו סועדים שם), נראה דליכא

בעיה, ורשאים לברך שבע ברכות אף שאין שם סעודה.

וּדְבָרֵי רַבְּנֵנוּ הָאֵי גּוֹפִיָּה חִפְשָׁתִּי וְלֹא לְמוֹצָאם, אֶךְ בּוֹדוּאֵי לִקְחֵם הַטּוֹר מִמֶּנּוּ אֲבִי הָרֹא"שׁ (כתובות פ"א אות יג), וז"ל, "יש מקומות שבשבת אחר סיום התפלה מליזן כל הקהל את החתן עד ביתו ואומרים שם שבע ברכות". ואומרים מפני שלא היו שם רוב הקהל ביום הששי, וביום השבת כולן מצויין שם. [א"ה: כלו' בוודאי שנים חדשות]. ושאלו את רב האי עז מנהגם, והשבי שאינו מנהג יפה, ולא שאין איסור בדבר, שהיא אמרו מברכין ברכת חתנים כל שבעה והוא שבאו פנים חדשות. [א"ה: כלומר ולא אמרו שצריך צדקה שיירבה בשבילים, ולכן גם אלו טובים. והמשיך הרא"ש וכתב:] וי"א הא דמברכין ע"י פנים חדשות דהיינו דוקא לאחר סעודה. במס' סופרים [פרק ט הל' א. כלומר: אבל שם איתא שלא כדעה זו], נהגו ובריתנו לומר בבורך ברכת חתנים על הכוס בעשרה ובפנים חדשות כל שבעה, וכן בערב קודם סעודה מברכין אותה. עכ"ל הרא"ש. והמעצין יראה שיש לעמוד על הלשון מה כוונתו, והאם ברכת ראיה לסתור ושינתן בורך גם בלי סעודה, ומה הקשר בין הלכה זו להלכה הקודמת של פנים חדשות, והאם רצה להוכיח ממה שהיו הולכים לבית החתן ומברכים שם, שמאני לברך גם בלי סעודה. שכל זה טעון ביורר. דאם צריך פנים חדשות "שמביאים בסעודה לכבודם", ולא סגי אין עושים לכבודם סעודה יותר גדולה, איך יתכן שניתן לומר שבע ברכות כאשר לא עשו שם סעודה כלל.

ובדבר זה נחלקו ראשונים. שאמנם הרמב"ן (בחי' לכתובות דף ח ע"א ד"ה ופירוש), ס"ל שמברכים גם בלי סעודה, וכן דעת הרשב"א שם (ד"ה מכאן), וכן גם הר"ן שם (בחי'דושים ד"ה מכאן, ובדף ג ע"א מדה"ר ד"ה ואין אכלים). ונעתיק את לשון הרמב"ן כי הוא אבדו דכולהו בביאור הדברים, וזהו: "...ונהגו העם לברך שבעה בששי בשבת שהוא יום ראשון לנשואין במקומותינו, ובשבת כשבאין מבית הכנסת. ויש מי שאומר שטענה הוא בידם שלא נאמרו דברים הללו אלא בסעודה אחר ברכת המזון, כדאמרין לקמן כי תניא ההיא בברכת המזון. אבל לא בשעה שאין אוכלין. ומקצת החכמים מיהו ביד העם שלא לומר כן. ואין ראוי לעשות כן שמנהגם זה תורה היא, וכן עיקר, לפי שמצינו במס' סופרים כלשון הזה, ונהגו רבותינו לומר בבקר ברכת חתנים על הכוס בעשרה ופנים חדשות כל שבעה, וכן בערב קודם סעודה, אלמא קודם סעודה מברכין אותה. ונראה שהיו נוהגין לשבח עמו בבקר ובערב קודם סעודה ומפני כך מברכין באותה שעה, שכך אמרו בירושלמי וכו', ובאותה שעה שהם מתכנסים לשמחו מברכין ד' ברכות שיש שם פנים חדשות. ועכשיו לא נהגו אלא בשעת סעודה, לפי שאין מתכנסין לשמח אותו אלא באותה שעה. אבל בששי בשבת ודשות עצמה לא היה שהתחנן יוצא מביניה"ו ומפקין ללאת מחדרה ונכנסין לחופה הם מברכין קודם סעודה, שזו היא שמחה גדולה שמשמחין אותו העם. ואע"פ שבירכו בששי חזו"ן ומברכין בשבת וסומכין להם בכך, שא"א שלא יהא בשבת אחד שלא היה שם אתמול. ואחרים אמרו שסומכין על מה שמצאו במדרש כיון שבא שבת באו פנים חדשות, וכך אמורים בתוספות. ואינו נכון בטעם". וזה"ל הרמב"ן, וכע"ז כתב הרשב"א, "ויברכת חתנים כל שבעה בין בשעת אכילה בין שלא בשעת אכילה, לא שמתאספין שם לשמח את החתן. וכן היא במס' סופרים ונהגו רבותינו לומר בבקר ברכת חתנים על הכוס בעשרה ופנים חדשות כל שבעה וכן בערב קודם סעודה, בלשון הזה כתוב שם, אלמא אין הכל תלוי באכילה אלא באסיפת העם לשמחם".

גם הר"ן ס"ל למעשה שניתן לברך שבע ברכות גם בלי סעודה, וחיליה ממ"ש בגמרא שם (ח:): "ברכת חתנים כעשרה כל שבעה, וחתנים מן המנין. ברכת אבלים בעשרה כל שבעה, ואין אבלים מן המנין", ואח"כ אמרה הגמרא "והוא שבאו פנים חדשות", וזה קאי גם על חתן. והמשלשה הגמרא "מיתבי חתנים ואבלים מן המנין. כי תניא הדיא בברכת המזון". ע"כ הגמרא. ויש לנו לידע אם עתה מדברת הגמרא על חתנים או על אבלים. ורש"י שם פירש שקאי על אבל, וקמ"ל שאבל מספיק לזיומן בברכת המזון. וכן פירש התוס' ור"ד שם. אבל הר"ן לא למד כן, אלא שמיידי עתה בחתן, וז"ל, "ויש אומרים שאין מברכין ברכת חתנים אלא בברכת המזון, כדאמרינן הכא כי תניא הדיא בברכת המזון. ולא כמו שנהגו עכשיו לברך ברכת חתנים בששי ובשבת שלא בשעת סעודה. וליחא, שהרי שנינו במסכת סופרים 'ונהגו לומר בבקר ברכת חתנים על הכוס בעשרה ופנים חדשות כל שבעה ובערב קודם סעודה', אלמא קודם סעודה היו מברכין אותה, לפי שהיו גלילים להתאספת בבית החתן בבקר ובערב לשמח החתן וכלהו, והיו מברכין אע"פ שאין אוכלין. ואנן ג"כ בששי ובשבת שחתנת יוצא מבית הכנסת מוציאת כלל מולדתה ונכנסת לחופה, זו היא עיקר השמחה וראוי לברך עליה. והכי נמי מוכח בירושלמי שאמר [בפירוקין הלכה א] מברכין ברכת חתנים בבית חתנים כל שבעה" [כלומר ולא הציגו סעודה וברכת המזון ודוקא]. ענ"ד הר"ן. וחלק אפוא על רש"י בפירושו ש'הדיא בברכת המזון מיידי האבל'. גם התוס' והרמב"ם והרשב"א והריטב"א והתוס' הרא"ש שם חלקו אפירוש רש"י, דאטו קמ"ל שאכל חייב במזנות, וכי להמה לא יאה חייב. ולכן פירשו שמיידי בנוסח ברכת אבלים לאומרה בתוך ברכת המזון, שזה נאמר רק בעשרה.

אבל עכ"פ רוב הראשונים לא פירשו כהר"ן שיש ללמוד בגמרא כאן שלחתן אומרים ברכת חתנים גם בלי ברכת המזון, ומטעם שאין שבע ברכות בלי סעודה וברכה"ז. וכן כתבו באוצר הגאונים (לכתובות דף ה ע"א,

תחילה העיר כב' שבס' אורחות יושר מהרה"ג רבי יוסף שרביט (שליט"א) [זצ"ל] (ח"ב אבה"ע סי' י) היה מורה למי שנהג לומר שבע ברכות בלא סעודה, שיכול להמשיך ולאחוז במנהגו. וזה שלא כדברינו שם גם בשם הארחות יושר שאין לעשות כן. אכן במחילה מכבוד תמהני על כת"ר האם כך משתקפת דעתו של האורחות יושר הנ"ל? והרי בכל הסימן כתב שיש צורך בסעודה, ושרק אחרי ברכת המזון יש לומר ז' ברכות, ושכן

ע"פ סדר רב עמרם גאון. וכ"כ הים שלמה (כתובות פ"א סי' יב וסי' יח). וכן דעת תוספות (פסחים ק"ב ב' ד"ה שאין), כמו שהבין העצי ארזים (סי' סב ס"ק יח). וכן מבואר מדברי כל הראשונים דסבירי שאם לא אכל כזית אין שם ברכת ז' ברכות, א"כ כל שכן כשאין שם סעודה כלל. וכ"כ בעל הדברות שהובא בספר התניא (סי' צא). וכ"מ מדברי רבנו משולם שם שסובר שכוס ברכת חתנים תלוי בברכת סעודה, ואם לא אכלו כזית פת ולא התחייבו בברכת המזון לא יוכלו לברך ז' ברכות. וכן שותייהו דכל הראשונים שכתבו בכל מקום גבי ברכות אלו "סעודה", ועיין להמאירי (כתובות דף ז ע"ב ד"ה זה שאמרו ברכת חתנים) לכל האורך "סעודה" ו"סעודה". וכן הוא בעיטור (שער ב ברכת חתנים דף סה סוף טור ב), אע"פ שלמד שבזמן שמוציאין את הכלה יש דין מיוחד לברך אע"פ שאין שם סעודה. וז"ל, "א"ר יצחק אר"י מברכין ברכת חתנים בבית חתנים וחתנים מן המניין. ומסתברא כל שעתא דאיכא סעודתא ואית בה עשרה, משמחין ומזכירין ומברכין. והאי דנהגו לברוכי בשבת כי נפקי מבי כנישתא, משום דכולי עלמא מחייבי בשמחת חתן, ומפקי לכלתיה ומברכין, כדאייתא בירושלמי לעיל סדר ר' ירמיה למימר מפקין כלתא כל ז', ש"מ כל היכי דמפקין כלתא מברכין, ואע"ג דמפקין נמי באפוקי שבתא, כיון דנהגו דבצפרא מברכין תו לא צריכי". עכ"ל.

גם מלשון הרמב"ם (פ"ב מהל' ברכות פרק ה"ט) מוכח שאין מברכים אלא כשיש שם סעודה, כי כתב וז"ל, "בבית חתנים מברכין ברכת חתנים אחר ארבע ברכות אלו בכל סעודה וסעודה שאוכלים שם". הרי שברכות אלו היום אחר ז' ברכות של ברהמ"ז דווקא. ולמעשה כן פסק גם השו"ע (אבה"ע סי' סב ס"ה), וכתב הגר"א (ס"ק יד) שמקורו ממ"ש בגמרא "היא ברכת המזון". דהיינו כמו שהבינו רוב הראשונים שאין ראייה משם לברך גם לבי ברכת המזון.

וכ"פ המהרש"ל בים של שלמה (כתובות פ"א אות כא), וכ"פ הזבחי צדק בשו"ת החדשות (סי' צה), וכ"פ מהר"ש ארדיט בחינא וחסדא (ח"א עמ' קיא), וכ"פ מהר"א חזן בנוה שלום (דיני ברכת חתנים אות כו), וכ"פ בשו"ת יביע אומר (ח"ג אבה"ע סי' יא אות ו). ובס' תעלומות לב (ח"ג קונטרס הליקוטים סי' ו) ובס' ארץ חיים (סתחון, סי' סב ס"ח) כתבו שאמנם בא"י נהגו בתחילה לברך אף שלא בשעת הסעודה, אבל אח"כ כבר נחבטל מנהג זה. עיי"ש.

והב"ח (על הטור הגד' סי' סב אות ז) כתב עמ"ש הטור שיש מקומות שנהגים לומר ז' ברכות בשבת כשהולכין לבית החתן, ושאינו מנהג טוב, דמה שהשיג הטור הוא משום שאין פנים חדשות, ועכ"פ לא פנים חדשות שמברכין בשבילי (כמו שהיתה המציאות בזמנם). וגם רבנו האי שאמר שאינו מנהג יפה, "פירוש, גם הוא השיב על מנהג זה ואמר שאינו יפה אלא שאין איסור בדבר, כלומר שאין לומר דהריא ברכה לבטלה כיון שמברכין שלא בשעת סעודה, הא ליתא, שהרי אמרו בסתם מברכין ברכת חתנים כל ז' והוא שבאו פנים חדשות, ומדלא הזכיר בגמרא שצריך לברך בסעודה, אלמא כל שבאו פנים חדשות אפילו שלא בשעת הסעודה, או בשעת הסעודה ולא אכלו שם מברך ז' ברכות. והילכך אין איסור בדבר. אלא שאינו מנהג יפה, דראוי היה לברך ז' ברכות בסעודה שאז איכא ריבוי שמחה", והטור השיג ע"ז מפני שסבר שצריך מרבים בשבילי, אך המנהג הוא כפי הר"ן שא"צ מרבים בשבילי, עיי"ש בדברי הב"ח, ומ"מ סיים בסוף "מיהו עכשיו אין נוהגין כן".

האמנם בחו"ל היו עדיין קהילות שהחזיקו במנהג זה עד העת האחרונה, והיו הולכים אחרי התפילה בשבת בבוקר לבית החתן, ואוכלין שם מעט מיני תרגימא, ואח"כ מברכים שבע ברכות. ועיין למהר"א גטניו בס' מצרף לכסף (חלק אלף כסף א"ח סי' ה) שהחזיק במנהג זה. אבל המעין היטב יראה שכתב "הולכים לשמוע שבע ברכות", ויתכן שהם היו הולכים לשמח את החתן וכלה שהיו בסעודה, והם לא היו אוכלים, אבל סיבת ה' ברכות היתה מוצדקת. עיי"ש. ולמעשה כהיום לא נשארו אוחזים במנהג זה (לומר שבע ברכות אחרי מיני תרגימא כשלא היתה שם סעודה כלל) זולת קצת מיוצאי לוב, כמ"ש בס' השומר אמת (למהר"א ארדי, סי' יח אות ג וסי' לד אות כח). ומנקודה זו מתחילה תשובתו של אאמור"ר זה"ה כאשר יראה המעין למעלה.

ולאור הדברים יש להזכיר ולעורר שבעלי השמחה יעשו את חגיגת השבע ברכות עם פת או לחמניות שמברכים עליהם 'המוציא' ולא כאלו שמברכים עליהם מזונות. ואף אם יש להם חשש שלא הכל יטילו ידיים (ורצונם לכן להביא לחמניות מזונות כדי שלא יכשלו בעבירה דאורייתא של ביטול ברכת המזון), עליהם לדאוג שיהיו עכ"פ עשרה (או שלשה לברכת אשר ברא) האוכלים לחם, ומברכים ברכת המזון כראוי.

דעתו להלכה. וגם בסיום ובסיכום ההלכה כתב דאנן הספרדים ועדות המזרח דאכא דמרן קא סמכינן, יש לנו לחוש לדברי מרן הנ"ל דאין לברך ברכת חתנים כשהולכים החתן וכלתו לאכול בית אחר או בעיר אחרת אף שדעתם לחזור למקומם תוך שבעת ימי החופה, ורק כשהולכים החתן והכלה וכל החבורה איתם לגמרי לבית אחר או לעיר אחרת לקבוע שם מקומם וסעודתם, אז נעשה אותו בית עיקר ושם נקרא מקום החופה ומברכים ברכת חתנים אם הוא בתוך שבעת ימי החופה. ואילו אחינו האשכנזים סוברים כמו הט"ז וב"ש וכו'. הראית לדעת שעכ"פ לא קיבל לומר שבע ברכות בלי קביעות הסעודה באותו מקום. ואף הוסיף שגם אלה הנהוגים אחרת וכו' כדאי להם להמנע ממנהגם. ורק אם יש כאלה שמתעקשים וקשה להם הפרידה ממנהג זה יש ללמד עליהם זכות. עיין עליו. משמע להדיא שמ"מ כדאי לאלה שנהגו כן, להמנע ממנהג זה.

ומש"כ כב' עוד על מה שכתבתי בענין המנהג שיש לשנות גם את הנהוגים כן, וכת"ר רוצה להחזיק במנהגו וכו', הנה הדברים לא הובנו כראוי. דברי שם הם, שמה שכתב הגר"צ הכהן בשו"ת שערי הציון שמנהגם של יוצאי לוב הוא עפ"י הר"ן שקדם לשו"ע, והלא לדעתו של מרן השו"ע במקום שיש מנהג ימשיכו לנהוג כמנהגם, כנודע שכתב כן בהקדמת הבית יוסף, א"כ יש להם להמשיך לומר שבע ברכות גם בלי ברכת המזון. הנה ע"ז השבתי שם בתשובה, שבמנהג זה אי אפשר לומר כן, שהרי מרן בעצמו פסק בשו"ע באבהע"ז (ס"ו סב סע"ד) שצריך סעודה, למרות שראה דברי הר"ן שכן נהגו, והביאו גם ביתה יוסף. הרי שסבר שאין לנהוג כאן כהר"ן, אולי משום חומר ברכה לבטלה, או מפני שהוא מנהג נגד דעת רוב הראשונים וכמו שהביא שם. ואין אנחנו מבטלים ח"ו דברי מרן שבמקום שהיה מנהג ימשיכו כמנהגם, אלא שבהלכה זו הוא עצמו הכריע שלא כמנהג.

ומש"כ כב' עוד להעיר על דברינו מספר לזית חזן למרן רבינו הראש"ל הגר"ע יוסף שליט"א [נצוק"ל], וכתב בשמו שאין צריך פת לסעודת חתן וכלה וכו', הנה במחילה מכבודו של מר, מרן רבי עובדיה לא דיבר שם כלל להצדיק את המברכים שבע ברכות בכה"ג שאין שם סעודה, אלא רק דין על ההלכה אם זה נקרא קידוש במקום סעודה שאוכלים רק מיני מיני תרגימא, או לא, ומה שהזכיר שהולכים לביתו של החתן וכו' זהו משום שהמג"א כתב כן וע"ז פלפל הרב. ונראה שגם במפתחות שבסוף הספר כתב מפורש שהנידון הוא אם שייך בזה דין קידוש במקום סעודה. והמעייין בספר לזית חזן בפנים יראה שכן הוא ופשוט. גם ידועה דעתו של מרן הראש"ל מכבר שאין לברך שבע ברכות הנישואין בלי ברכת המזון.

ושוב הוסיף כב' להעתיק עוד משו"ת יביע אומר (ח"ב חאוו"ח סי' יט) שג"כ כתב שאוכלים עוגיות בבית אבי החתן, ידקדק מר שגם שם לא כתב הרב המחבר כי אם מצד דין קידוש במקום סעודה, אלו שהולכים לבקר ולאחל מזל טוב לאבי החתן, ולא מצד שמברכים שם שבע ברכות. ואין מברכים שם שבע ברכות, שהרי לא הזכיר מזה אפילו משפט אחד. גם מש"כ כב' שמצא כן למר בריה בילקוט יוסף, אין הדבר כן, וגם הילקו"י דן רק מדין קדוש במקום סעודה, ותו לא. וכב' חזר על דבריו כמה פעמים, אבל אין לשנות את האמת, והם אינם מדברים כלל בשאלה אם מותר לברך שם ז' ברכות, ודעת

מקן הגר"ע יוסף ידועה שאין לומר שבע ברכות בלי סעודת ברכת המזון, ופסק כן להדיא בשו"ת יביע אומר (ח"ג אבה"ע סי' יא אות ו).

ומ"ש כב' "כל עדתנו יוצאי לוב ממשיכים במנהג זה שאומרים שבע ברכות בלי ברכת המזון", הנה אצלנו בבת ים יש כמה בתי כנסיות של יוצאי לוב, ואינם נוהגים כן, אלא להיפך הם סוברים שלא לברך ז' ברכות בבית הכנסת אלא אם כן אכלו סעודה, וכמו שמשקף דעתו של הרב בעל השומר אמת זצ"ל בספרו שאין שבע ברכות אלא בברכת המזון. וכמו שהבאנו כל זה בספרנו נצח יוסף ח"ב.

לכן גם מש"כ כב' ראיה לדבריו מספר שלחן לחם הפנים, לענ"ד גם זה כמו שכתבתי לעיל, שהרב המחבר מדבר רק בענין קידוש במקום סעודה, ורק ע"ז נסוב כל הענין וכל הדין, ולא נכנס שם לפרט אם יש לזה שם סעודה לגבי ז' ברכות. והמעייין שם בפנים יראה פשוט כדברינו. ויראה כב' כי הכותרת של הנושא שלו הוא "בדבר מה שנוהגים כשיש שמחת חתן וכלה, בר מצוה, ואבי הבן לעשות קידוש", כלומר והנידון הוא מצד קידוש במקום סעודה בכל המקרים הללו, ואגב גרר אכתב גם ענין חתן, בלי לדון אם מותר לברך ז' ברכות בלי הסעודה.

ומש"כ כב' שבירחון קול תורה להגר"ע יוסף כתוב שאין חובה ולא מצוה לעשות סעודה ז' ימי משתה, זה אמנם אמת, ואם אין עושים סעודה אין ז' ברכות. וע"ז לבד קאמרו שם שאין חובה לדחוק עצמו ולישב בסעודה כדי לברך ז' ברכות, שאין חיוב לעשות ז' ברכות כל יום, וממילא אין חובה לעשות סעודה. אבל אה"נ אם לא עשו סעודה אין שם אמירת שבע ברכות. והרי זה מבואר.

ואסיים בברכה יגדיל תורה ויאדיר ושלום לכת"ר וכל הסובבים הודו.

הצער יוסף בר שלום
הרב הראשי לבת ים

סימן יד

הגאון רבי יוסף שרביט זצ"ל

הרב הראשי ואז"ד אשקלון

חבר בית הדין הרבני הגדול

מח"ס שו"ת "ארחות יוסף" ג"ח ועוד

הגאון רבי יוסף שרביט זצ"ל נולד לאביו חכם מכלוף ולאמו חנה שרביט ביום כ"ב שבט תרפ"ב במרוקו, בשנת תרצ"ד עבר עם משפחתו לעיר פאס, שם למד בתלמוד תורה 'אם הבנים' אצל חכם מימון מיארה זצ"ל, ובהמשך למד בישיבה אצל חכם מאיר ישראל. שם למד במשך שנים עשרה שנים. בשנת ה'תש"ח עבר לעיר קזבלנקה.

בפאס ובקזבלנקה עסק הגר"י זצ"ל בסידורי חופה וקידושין ובענייני גיטין, היה גם מוהל, והוכר כרב על ידי הממשלה. בשנת תש"ט, עם זרם העלייה שהקיף המונים מעולי מרוקו יצאה גם משפחתו של הגר"י בדרך לא חוקית עד שהגיעו למוחנה העלייה באלג'יר, שם הקשו נציגי הסוכנות היהודית על אביו לעלות לישראל מפאת גילו המתקדם. לאחר חמש שנים, בשנת תשי"ג, זכתה כל המשפחה לעלות לארץ הקודש.

כאשר עלה הגר"י זצ"ל לארץ ישראל, נבחר שוב לרבנות מטעם הרבנות הראשית לישראל, אצל הגאון רבי עובדיה הדאיה זצ"ל בעל ה"ישיביל עבדי", ונתמנה כרב אזורי בגליל המערבי, הגר"י התיישב במושב גורן ושימש כמגדלור וישובי הספר סביב נהריה. בשנת תשט"ו נבחר לכהן כרב העיר בית שאן. מלבד התפקידים של רב עיר (כשרות, שבת ועוד) הקדיש הגר"י הרבה מזמנו לענייני חינוך, ושכנע רבים לשלוח את ילדיהם לבתי ספר דתיים. בשנת תש"ך נבחר לכהן כרב העיר אשקלון לצד הגאון רבי משה דב וולנר זצ"ל. בו' במרחשוון תשל"ג נבחר למועצת הרבנות הראשית לישראל, שם ישב לצידו של מרן זיע"א. [ובשו"ת יחזק דעת ח"ג (סימן סא בהע) הזכיר מרן זיע"א קושיה בשמו. ע"ש]. ושוב נבחר בשנת תשמ"ג.

באיר תשל"ח קיבל הגר"י כתב סמיכה לכהן כדיין שעליו חתום מרן זיע"א. בסיוון תשל"ט התמנה לדיין, והחל מאלול תש"ם כיהן כאב"ד בבית הדין דאשקלון. בשנת תשנ"א התמנה לדיין בבית הדין הגדול, שם כיהן עד פרישתו בשנת תשנ"ב.

בכ' בתשרי תשל"ד נהרג בנו מיכאל שרביט הי"ד במלחמת יום הכיפורים באזור תעלת סואץ, בליל הפריצה בתעלה. לזכרו נבנה בית כנסת ובית מדרש יד מיכאל שמשמש גם ככולל בשכונת ברנע באשקלון, והגר"י זצ"ל היה מוסר בו שיעורים שבועיים. למרות האסון הגדול שפקד אותו המשיך הגר"י בפעילותו ובעבודתו הציבורית בעיר אשקלון וכחבר הרבנות הראשית במלוא המרץ, במסירות ובזריזות. נבחר מטעם הרבנות הראשית כחבר בוועדה הבוחנת רבני ערים בארץ.

הגר"י זצ"ל היה חבר בכולל הרבנים (בית הוועד) באבן שמואל – שלושה, שבו היו מתאספים בימי שלישי הרבנים והשו"בים שבאזור הדרום כדי ללמוד תורה, ומסר שם שיעור קבוע.

חיבוריו: שו"ת אורחות יושר^א, ג"ח, נר מיכאל: דרשות והספדים על בנו, 'אמרי יושר' - דרשות ודברי תורה לאירועים שונים, שו"ת על ד' חלקי הש"ע ובפרט על מנהגי יהדות מרוקו, (בסופו הודפס קונטרס 'מפתח יושר', מפתחות ומבואות לכל כתביו מאת הרב אלעד פורטל).
הגרי"י זצ"ל נלב"ע ביום ח' בניסן תשע"ו, ומנוחתו כבוד בעיר אשקלון.

היתר ייבום

בבית הדין הרבני האזורי אשקלון

תשמ"ה

הוגשה לפנינו בבית הדין בקשה כדלהלן: המבקשים היו ארבעה אחים מאב אחד (ואם אחת) שלושה נשואים והקטן רווק. הצעיר שבאחים הנשואים התחתן עם בת דודתו (בת אחות אמו) ביום ג' טבת תשמ"א ונהרג ל"ע בתאונת עבודה ביום ט' אדר תשמ"ג ולא השאיר אחריו זרע של קיימא. אלמנתו זקוקה לייבום או חליצה. ברם הקטן שבאחים שהוא רווק מבקש לייבם את אלמנת אחיו ככתוב בתורה. היבמה מסכימה לזה, האחים הגדולים הם נשואים ומבקשים לתת לאחיהם הקטן לקיים מצוות ייבום. האחים ספרדים יוצאי פרס. בית הדין חקר ודרש כדבעי, ונגבו עדויות מספיקות על כל האמור.

ידועה תקנת הרבנות הראשית משנת תש"ז בראשותם של הרבנים הראשיים הגר"צ עוזיאל ז"ל והגר"י הרצוג ז"ל שאסרה לקיים מצוות יבום אלא רק מצוות חליצה. התקנה הזאת נתקנה לכל תושבי ארץ ישראל, אשכנזים וספרדים, והתירה ייבום רק בנסיבות מיוחדות.

אחד מחברי הדיינים עומד בכל תוקף לדחות את בקשת המבקשים המעוניינים לקיים מצוות יבום, ולחייבם לקיים רק מצוות חליצה כמו שכתוב בתקנה, וטעמו ונימוקו עמו ממה שכתב מהר"ץ חיות בחידושויו על מסכת יבמות כמ"ש להלן². לכן נאלצתי לכתוב בעניין זה, הגם ששאלה כזאת כבר עלתה על שלחן מלכים מאן מלכי רבנן, בכל זאת אענה חלקי גם אני, ואשתדל להביא ראיות מהפוסקים כמה שתשיג ידי יד כהה, וה' ישלח עזרנו מקודש ללכת בדרך הנכונה ולאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא אמן.

וזאת אשיב בס"ד: במסכת יבמות (ט"ל ע"ב): בראשונה שהיו מתכוונים לשם מצווה. מצוות יבום קודמת למצוות חליצה. ועכשיו שאין מתכוונים לשם מצווה. אמרו מצוות חליצה קודמת למצוות יבום. אמר רמי בר חמא א"ר יצחק: חזרו לומר מצוות יבום קודמת למצוות חליצה. א"ל רב נחמן בר יצחק אכשור דרי? מעיקרא סברי לה כאבא שאול ולבסוף סברי לה כרבנן. דתניא אבא שאול אומר: הכונס את יבמתו לשם נוי לשם אישות לשם דבר אחר כאלו פוגע בערוה. וקרוב אני בעיני להיות הולד ממזר. וחכמים אומרים 'יבמה יבא עליה' מכל מקום. ובטור (אה"ע סימן קסה) ובב"י (שם) כתבו:

^א "יושר" ראשי תיבות: יו'סף שר' ביט.

² וכתב הדמעיין בלשון התקנה יראה שיש שם דברים תמוהים במקצת ונראה בעליל שאת הטעם האמיתי הסתירו מכיוון שלא רצו לפגוע בכתיבת לעז על המתים, וכן לא לפגוע בחיים האבלים, וזה גם נאמר במהרה"ץ שלכן בטלו מצוות ייבום, היינו אפילו לאלו שנוהגים כיום בייבום כרבנן, מכל מקום בטלו הייבום ואפילו במקום שלא נראה כל כך חשש כבענייננו. לחומר האיסור חששו בכל ענין.

שהריי"ף פסק הלכה כחכמים וכן פסק הרמב"ם (פ"א מהלכות ייבום וחליצה).

וז"ל רש"י (כתובות דף ט"ז ע"ב) ד"ה אמר רב אין כופין: ואי נחא לתרווייהו לייבומי, אין כופין אותו לחלוץ דנימא לאו למצוה מכווני ופגע באיסור אשת אח, אלא אי בעי מייבם. ומיהו היכא דהוא צבי לייבומי ואיחי אמרה לא בעינא ליה ואמרה דברים ניכרים, אי מצינו לאטעווייה ולומר לו חלוץ לה ע"מ שתתן לך מאתים זוז, מטענין ליה. ואי לא, כפינן ליה וחליץ, דאמר רב ששת (לעיל ד.) מנין ליבמה שנפלה לפני מוכה שחין שאין חוסמין אותה, ולא תימא מוכה שחין דוקא, אלא כל אמתלא שתתן לדבריה, דאמר בהמדיר (כתובות עז.) מעשה בצידן בבורסי שמת ולו אח בורסי ואמרו חכמים יכולה שתאמר לאחריך הייתי יכולה לקבל ולך איני יכולה לקבל. ועוד פסקינן הלכתא באע"פ (שם טז.) כותבין אגרת מרד על ארוסה ואין כותבין אגרת מרד על שומרת יבם. ומכל הלין טעמי כפינן ליה דחליץ ושקלה כתובה, וכל הני אין כופין דהכא, היכא דתרווייהו נחא לחו.

וכתבו התוספות והרא"ש: דאין דבריו נראין במה שפירש דבשאר אמתלאה כופין, דלל דמי למוכה שחין ובורסי, דאפילו מתחת בעלה כופין להוציא. ועוד דבפרק מצוות חליצה (דף קו) מייתי כמה מעשים שהייתה נותנת אמתלאה לדבריה והיו טורחים הרבה כדי להטעותו, וטורח זה למה? יכפוהו לחלוץ. הלכך נראה דבשאר אמתלאות מטעין ואין כופין. ומה שהביא ראה מאגרת מרד, זו אינה ראה, דא"כ אפי' בלא אמתלאה נמי. והתם היינו טעמא משום דסבר דמצוות חליצה קודמת כדמסיק התם, ור"ח מפרש התם דקאי ארישא, בראשונה שהיו מתכוונים, וגרסי' הכי מצוות יבום קודמת למצוות חליצה, אמר רב אין כופין, כלומר אע"פ דמצוות יבום קודמת, אין כופין אותו לקיים המצווה, וכי אתאן לקמיה דרב באותם שהיו מתכוונים לשם מצווה איירי, ורב יהודה נמי דאתקין אי צריך לייבומי מסתמא איירי באותם שהיו באים לפניו לחלוץ, והיה אומר להם אי בעית לייבומי, שאם היו מיבמים הא ודאי מתכוונים לשם מצווה, כיוון דמעיקרא באו לחלוץ, אבל אחריני אין מניחים אותם לייבם אלא כופין אותם לחלוץ, דהלכתא כמתניתין דפ"ק דבכורות (דף יג) דעכשו מצוות חליצה קודמת דקי"ל כאבא שאול, ולעיל נמי בריש מכילתין סתמא דמתניתין כאבא שאול, ודלא כרמי בר חמא דאמר חזרו לומר מצוות יבום קודמת. ובפרק מצוות חליצה תני בר קפרא, לעולם ידבק אדם בחליצה כאבא שאול, וסתמא דתלמודא כאבא שאול בפרק אע"פ, וכולה שמעתין דלעיל דמשמע דביאה עדיפא, במתכוין לשם מצווה איירי, ור"ח פסק כאן דמצוות יבום קודמת ולקמן בפרק מצוות חליצה חזר בו

ודע שבפרק אע"פ (סד. ד"ה מ"ש) כתבו התוספות: נראה לר"י דבכל ענין אין כופין, ואפילו לר"ת דמפרש דא"ר אין כופין קאי למשנה ראשונה, דאין כופין ליבם אע"פ שמצוות יבום קודמת. ונ"מ בזמן הזה היכא שמתכוונים לשם מצווה כגון שבאים לחלוץ דאותם ודאי אין מתכוונים לשם נוי וכו'. אבל היכא דלא ברור לן שמתכוונים לשם מצווה כופין במילי ומרחיקים אותם מן היבום כמו שפירשתי ביבמות, וגם לפירושו אם תבע לייבם לא כייפינן ליה לחלוץ, אלא מטעין ליה אם אינה חפצה. אבל אם אינו רוצה לא לייבם ולא לחלוץ נראה דכופין.

והוכרתי לפרש דברי ר"ח כן משום דאל"כ יקשה ג"כ על ר"ת מה שהקשו לפרש"י מהנהו עובדי וכו' ע"ש בב"י מ"ש עוד בזה. והביא את דברי הריב"ש שכתב בתשובה (סי' תקט) וז"ל: הרי"ף והרמב"ם וכל האחרונים פסקו דמצוות יבום קודמת, והוא הפסק הנכון עכ"ל. ועיין עוד בדבריו סימן ר"ט. וכתב בסימן ש"ב שאפילו לדברי הפוסקים דמצוות יבום קודמת, אם היבם נשוי, לכו"ע מצוות חליצה קודמת והביא ראיה לדבריו.

ובד"מ שם אות ב' כתב: ובמרדכי פרק החולץ דף תכ"ז ע"ג האריך בזה וכתב דהמנהג לחלוץ וכתב מהרי"ק שורש ק"ב דבמקום שנוהגים לחלוץ כופין על כך וכו'.

ומרן בשו"ע אהע"ז סי' קס"ה סעיף א' כתב וז"ל: מצוות ייבום קודמת למצוות חליצה, ואם אינה רוצה להתייבם לשום אחד מן האחים (או בגדול אם רוצה לייבם) בלא טענה מספקת דינה כמורדת, ויש אומרים שמצוות חליצה קודמת עכ"ל. והנה לפי הכלל שבידינו: סתם ויש אומרים דעת מרן כסתם כמ"ש בכללי ש"ע. אם כן מרן פסק כהרי"ף והרמב"ם ולא כר"ת והרא"ש.

ברם מור"ם שם כתב: ואין לה דין מורדת אם אינה רוצה להתייבם, ומ"מ אין כופין אותו לחלוץ וכו' אלא מטעין אותו וכו'. ואם שניהם רוצים ביבום אין מניחין אותם לייבם, אא"כ ניכר וידוע שמכוונים לשם מצווה (טור בשם ר"ת). וי"א דאם יש לו אישה אחרת שכופין אותו ומנדין אותו עד שיחלוץ. (טור בשם סמ"ג). וי"א אפי' בלא אישה אחרת אם אינם מכוונים לשם מצווה והיא אינה רוצה להתייבם ואין יכולין להטעותו כופין אותו לחלוץ, והמנהג כסברא הראשונה שאין כופין לחליצה כלל אפילו יודעים בו שנתן עיניו בממון (מהר"ם מפדאוה סי' יא) אלא מפשרים ביניהם וכו'.

ועיין להרדב"ז בתשובה (סי' אלף קף) שנשאל בדבר יבמה גדולה בת כ"ב שנה שנפלה לפני יבם קטן ונתענגה שמונה שנים והמתנה לו עד שהיה ראוי לחליצה, וכשבקשוהו לפוטרה בחליצה לא רצה, וטען שרצונו לייבם, ועם היות שהנער נער, אביו נתן עיניו בממון האשה וכו', ודרש ממנה גדולות ונפלאות וכו', ורצה להבריתו מן הארץ כדי לעגן את האשה וכו', וכשראו קרובי האשה כן הלכו לפני השררה, והשררה נתנה רשות לחכם העיר לפסוק כנראה בעיניו ע"פ דין תוה"ק, ופסק שמצוות חליצה קודמת למצוות יבום, ואז אסרו קרובי האשה את היבם והוציאוהו מבית האסורים עד שחלץ לאישה, והוא טוען שאנוס הוא וכדי לצאת מבית סוהר חלץ אך לא מלבו. עד כאן השאלה. ונתבקש הרדב"ז לחוות דעתו ולהורות בזה אי איכא למיחש לחליצה מעושה ופסולה, כיוון שלא נתנו בארץ הזאת לכוף לחלוץ, או דילמא ליכא למיחש לחליצה מעושה וכשרה ?

והרדב"ז האריך בתשובתו הרמתה ובסוף דבריו הסיק להלכה וכתב בזה"ל: כללי דנקטינן מהאי שקלא טריא, דרובא סבירא להו מצוות יבום קודם, ותו דרוב ישראל נהגו לייבם. ותו דאפי' הנך דס"ל מצוות חליצה קודמת, רוב בעלי סברא זו ס"ל אין כופין לחלוץ ותו דאפי' אם היה נשוי אישה אחרת אין כופין אפי' במקומות שפשטה תקנת ר"ג, משום דלא תיקן אלא לאלף החמישי. ותו דאפי' לדעת האומרים לכוף, הני מילי במקום שנהגו, או במקום שיש תקנה קבועה. ותו דאפילו בעלי סברא זו לא יתחייב

שיורדו בדינו של הרא"ש ז"ל. ותו דאפשר דאיהו נמי לא אמרה אלא במקומו לפי שנהגו. ותו דלעולם מהדרינן בתחילה להטעותו, אבל לכופו מיד לא אמרה אדם. ותו דאין ראוי לכופ בשוטים ולא במאסר ולא לסגפו בגופו. ותו דלא הוא חליצה אפילו בדיעבד לענין שתנשא בה לכתחילה. ותו דאם נישאת בדיעבד לא מצרכינן לה חליצה אחריתי וכו'.

עיי"ש מ"ש עוד בזה.

והשד"ח (חלק ב' דף 411 מערכת ח' כלל עב) כתב: ואם מצוות חליצה קודמת או מצוות יבום קודמת, ידוע שהיא מחלוקת ישנה, ורבנו הרדב"ז בתשובה סי' אלף ק"ף (הנ"ל) האריך להביא שדעת רובא דרובא שמצוות יבום קודמת, וכתב בתוך דבריו: ולא ראיתי מי שיסבור באמוראים שמצוות חליצה קודמת, וזולת שמואל לפי דעת קצת מפרשים דאמר אין כותבין אגרת מרד על שומרת יבם עכ"ל. ומזה תמוה לי על מה שכתב הגאון צמח צדק החדש (בחלק אהע"ז סי' שיט) דכמה אמוראים סוברים דמצוות חליצה קודמת, וכן דעת הרבה גדולי הפוסקים, ואילו הרדב"ז מר הוא דאמר שלא ראה באמוראים מי שסובר דמצוות חליצה קודמת.

והא דמצוות חליצה קודמת בזמן הזה שאין מכוונים למצווה, אינו אלא מדרבנן חומרא בעלמא, ומה שאמר אבא שאול ביבמות (דף ט"ל) קרוב בעיני שהולד ממזר, בדרך גזומא אמר כן, וכן כתב הרב גינת ורדים (בחלק אהע"ז כלל ב' סי' יב), וכן כתב בפשיטות הרב יהודה חזן, הובאו דבריו בתשובות מרן הב"י (אהע"ז בדיני יבום סי' ב' דף קמ"א ע"ג) דהוא חומרא משום דילמא פגע באיסור אשת איש. עי"ש. ונפקא מינה למי שנשבע לחלוץ דהוי נשבע לקיים מצווה דרבנן, ושבועה חלה עליו, (דלא דמי לנשבע לקיים מצווה דאורייתא דשנוי במחלוקת אם שבועה חלה עליו). כן כתב בספר עבודת השם (לרב גדול משאלוניקא) בחלק אהע"ז סי' מ"ד דף ר"ג ע"א.

שו"ר בשד"ח (חלק ח' דף 131 מערכת חליצה סי' א' אות ב') שכתב בתוך דבריו שאם היבם רוצה ליבם ולא לחלוץ נראה דאין כופין אותו לחלוץ, עיי' בסי' קס"ה סעיף א', ובפתחי תשובה שם סעי' קטן ד', שכן דעת הרבנים רא"ם ומוהריב"ל ודברי ריבות והר"מ מלובלין ומוהר"י בי רב, ומוהריב"ל החמיר דאף הרחקה דר"ת אין עושין לו עי"ש בשם שו"ת שב יעקב (סי' מא). ומרן החבי"ב בכנה"ג (הגהות הטור אות ג') אחר שכתב שמוהריב"ל סובר דאפילו הרחקה אין עושים לו, כתב שכן הסכימו הרבנים מוהר"י בי רב ומשפט צדק, אלא שהביא שם בשם כמה פוסקים דסברי דעושים לו הרחקה דר"ת, ומבואר שם דאפילו בנשבע לחלוץ סובר מוהריב"ל דאין לעשות לו הרחקה דר"ת, וכן הביא בשמו הרב משפט צדק (ס"ו א'), וכן היא דעתו עי"ש, וכן דעת הרב מהר"ש לניאדו בספר בית דינו של שלמה (סי' א') כמ"ש הרב בירך משה (ריש סי' יט) שהעלה הלכה למעשה דלא כייפינן ליה ולא עבדינן ליה הרחקה דר"ת אף לא למקרייה עברינא. יעו"ש.

עוד כתב שם בשד"ח הא למדת דיבם שרוצה ליבם אין כופין אותו לחלוץ לפי דעת כל הרבנים הנ"ל. גם הגאון חכם צבי (סי' א' ד"ה ומ"ש מעלתו) הרחיק מאד סברא זו לומר דכופין לחלוץ למי שרוצה לייבם וכו'. ע"ש.

עוד כתב: המעיין במיליתיהו דרבנן קדישי (שהביא שם) ישר יחזה דעד כאן לא כתבו לכוף אלא בבאה בטענה מחמת השבועה או משום דלא מצו למיקם אסיפוקיהו, או

משום דאינה רוצה להכניס קטטה, אבל אי ליכא שום טענה והיבם רוצה לייבם והיבמה רוצה לחלוץ, מי זה אמר דכופין אותו לחלוץ. אשר ע"כ צריכים אנו לומר דבנדון הרב הון רב הנ"ל (הוב"ד שם) דלא הוזכר שום טענה למניעת היבום, מה שכתב דכופין אותו לחלוץ, הוא משום דמיידי ביבם דאינו חפץ לקחתה ולא לחלוץ וכו'. ע"ש מה שכתב עוד בזה.

עוד בשד"ח (חלק ח' דף 205³ מערכת ייבום אות א') כתב וז"ל: האם מצוות יבום קודמת או מצוות חליצה? ידוע מחלוקת קדומה עיין באהע"ז סי' קס"ה ובכנה"ג שם, ולהרב פחד יצחק במערכת חליצה, ולהרב שבות יעקב (חלק ג' סי' קלה). ואם האלמנה היא גדולה בשנים יותר מן היבם אי גם בזה אמרינן מצוות יבום קודמת או דילמא כפי האי גוונא מצוות חליצה קודמת? עיין להרב יד ימין (בליקוטים דף קע"ד ע"א) שכתב בנדונו שהיבמה הייתה בת כ"ב שנה והוצרכה להמתין עוד שמונה שנים עד שגדל היבם, וכתב על זה דמצוות יבום קודמת, דכמה בחורים נושאים אלמנות גדולות מהם בשנים. ע"ש להרב מוהרשד"ם בחלק יור"ד סי' צ"א נדונו היה שהיבמה גדולה מהיבם יותר מעשרים שנה והזכיר שם מחלוקת הראשונים אי יבום קודם וכו' ע"ש. ובשו"ת שואל ומשיב (מהדורא תליתאה סי' ב') וז"ל: בדבר שאלתו שאיש ספרדי ייבם אשת אחיו שמת בלא בנים ר"ל, ועתה רבים מערערים על זה, לא ידעתי מה כל החרדה הזאת כיוון שהוא ספרדי ונהוג כמנהג הספרדים, ובפרט שהתיר לו חכם ספרדי בלונדון, וגם דרשתם וחקרתם היטב, והוא נתכוון לשם מצוות יבום וכבר עשה מעשה, ח"ו לחשוב מחשבות און ולהוציא לעז ע"ז. ועיין בשו"ת בית יוסף שם נדפס תשובת הגאון מוהר"י קארו זקנו או דודו של הב"י, ושם העלה דהעיקר הוא מצוות יבום, והוא הולך בשיטת הספרדים המחזיקים בשיטת הרי"ף והרמב"ם דמצוות יבום היא עיקר, ועכ"פ אין בזה בית מיוחד והקולות יחדלון ומטר המריבות יותך ארצה ולא יזכר עוד. אלה דברי הכותב בנחיצה למען השבית ריב ומדון, ושלום על דייני ישראל דלא ליתו לאנצויי.

אמנם בחידושי מהר"ץ חיות ז"ל (יבמות כב:) בעניין מי שיש לו בן מ"מ פוטר כתב וז"ל: נ"ב שמעתי בשם הגאון מהר"ץ ז"ל אבד"ק ברלין דמזה הטעם בטלו היום מצוות יבום אע"ג דהלכה דחליצה במקום יבום לאו מצווה היא, בכל זאת בזמן אחרון דלא אכשור דרא, ואולי יש להאחז שמת בן מכל מקום, ובכנה"ג פוגע באיסור אשת אח, וטעם זה אמת וראוי לפרסמו.

והנה לע"ד זה דבר מאד מוזר לחשוד סתם בבני ישראל הכשרים, וחששא רחוקה היא לחשוש אולי המת הניח זרע לא כשר, וסברא זאת יחידאה היא לא מוזכרת בפוסקים, וזה הווה ליה מיעוטא דמיעוטא ואפילו לרבי מאיר דחייש למיעוטא, למיעוטא דמיעוטא לא חייש כמ"ש בפירוש במסכת יבמות (ק"ט:) ובע"ז (לד:).

ובשד"ח חלק ד' מערכת הכללים מערכת מ' כלל קע"ט (בדף 285) כתב וז"ל: מיעוטא דמיעוטא דקיימא לן דאפי' ר' מאיר לא חייש, כתב הרב אבני שוהם בחידושו להלכות תערוכות (בדף ע"ח ע"ג) בשם הגאון מוהרש"א על דברי התוספות בנדה (לב: ד"ה ר'

³ ובהוצאת "בית הסופר" עמ' 481. המערכת.

מאיר) דאף דלא חייש ר' מאיר למיעוטא דמיעוטא, היינו מדאורייתא, אבל מדרבנן אסור. ותמה עליו דבסוף יבמות (דף קט) בערוה החמורה אמרין דלמיעוטא דמיעוטא לא חייש ומותרת להנשא לשוק, ואם תמצא לומר דהתם משום עיגונא הקילו, מה נענה לסוגיא דבפרק אין מעמידין (לה): גבי גבינות בית אוניקי דאמרין נמי דלמיעוטא דמיעוטא לא חייש, ומוכח התם דמיעוטא דאסור הוא מדרבנן, ובמיעוטא דמיעוטא איסורא דרבנן נמי ליכא. ורצה לדחות דשאני התם דאיכא חזקה להיתרא וכו' ולא נוח לו, אלו תורף דב"ק. ולפי מה שכתבו התוספות בכמה מקומות דר' מאיר דחייש למיעוטא אינו אלא מדרבנן, משמע ודאי דהיכא דהוי מיעוטא דמיעוטא דלא חייש היינו דאף מדרבנן לא חייש.

והגרי"ח בספרו שו"ת רב פעלים (אה"ע חלק שני שאלה כח), ביבמה שנפלה לפני שני אחים, והגדול יש לו אישה ובנים רוצה ליבם ולא לחלוץ, ואחיו השני הקטן ממנו אינו רוצה לא ליבם ולא לחלוץ, והיבמה רוצה בייבום של הקטן מפני שאין לו אישה ובנים, או בחליצה מאחד מהם, אך בחליצה שניהם מסרבים.

ובתשובתו הרממה כתב: דמ"ש בבית שמואל (סי' קסא סק"ז) דאם יש לגדול אישה אז חליצת הקטן עדיף. נראה כוונתו לומר: כיוון דיש לו אישה אע"ג דבהיכא ששניהם רוצים לחלוץ אמרין חליצה בגדול, מ"מ בכה"ג שיש לגדול אישה, חליצת הקטן עדיף. וסברא זו שכתב הב"ש הביאם הרב ישועות יעקב בסדר חליצה (בפירוש הארוך אות י') בשם הפוסקים בסתם, ועיין שואל ומשיב קמא (ח"א סי' סט) שכן נעשה הלכה למעשה כמ"ש הב"ש. ע"ש. וכתב הרב פעלים הואיל ובעיר בגדד ליכא חדר"ג, וגם אין נשבעין שלא לישא אישה אחרת כמנהג ארץ ישראל ושאר ארצות, לכן ליתיה להאי דינא דבית שמואל שכתב שתהיה חליצת הקטן עדיפא בהיכא שיש לגדול אישה, א"כ אין שום דין ודברים עם האח הקטן בנדון זה, וכבר ידוע מ"ש הרב ידי [דוד¹] קאראסו (דף קצ"ג) וז"ל: ואף אם תרצו ללכת אחרי הרוב לכוף אותו, אפ"ה לענין מזונות שהוא ממון, נראה שאין מוציאין כיוון דבמחלוקת הוא שנוי. ע"ש. לכן הדבר ברור שאין לכם דו"ד וניע יד עם הקטן כלל.

ובישיביל עבדי (חלק ו אבה"ע קכב סעיף ט') כתב הגאון רבי' עובדי"ה ז"ל: במקרה שהיבם יש לו אישה ובנים ורוצה רק ליבם, אם יש חילוק בזה בין האשכנזים שקיבלו עליהם חרגמ"ה לבין הספרדים. הנה מרן ז"ל (סי' א' סעיף י') פסק וז"ל: ר"ג החרים על הנושא על אשתו, אבל ביבמה לא החרים. ועיין בכנה"ג (שם הגב"י סי' קמא) שכתב: וכן כתב הרא"ש (סי' יד) וכן כתב הר"מ גאלנטי ז"ל (סימן טז), ויש חולקים וסוברים דאף ביבמה גזר רגמ"ה כמ"ש המרדכי (סי' יב) ועיין מהר"מ מינץ (סי' י') ובספר מקור ברוך (סי' יח).

והנה רמ"א שם בהגה כתב אמנם יש חולקים וס"ל דחרגמ"ה נוהג אפי' במקום מצווה, וכן כתב בס"י קס"ה סעיף א' בשם י"א, דאם יש לו אישה אחרת שכופין אותו ומנדין אותו עד שיחלוץ. יוצא מזה דהדבר שנוי במחלוקת, אפי' באלה שקיבלו עליהם חרגמ"ה, דלדברי מרן ז"ל לא גזר ביבמה, ולדברי הרמ"א גזר אפי' במקום מצווה, וכן

¹ כ"ה ברב פעלים הוצאת סאלם תשע"ב. המערכת.

נראה שפשטה ההוראה באלה שקיבלו עליהם חרגמ"ה שאפי' במקום יבום כופין אותו לחלוץ, אפילו להסוברים דמצוות יבום קודמת וכו'. וכן פסקו חכמי האשכנזים הוב"ד בתשובת מהר"י קארו סי' א' ב', ובהר"מ מטראני ח"ב סי' מ"א והסכים לדבריהם הרב מהר"י קארו בסי' הנז', אבל הרדב"ז שם ובתשובה סי' ק"ח ובמהריב"ד סי' ס"א חלק על חכמי האשכנזים ואמר שאין לכופו לחלוץ אפי' יש לו אישה ובנים. ולזה הסכים הר"מ מטראני ז"ל בח"ב סי' מ"א, ומהר"י קארו, הוב"ד בסוף תשובת מהר"י קארו ז"ל, ומהר"א גאליקן ז"ל בתשובה כ"י.

והנה סברת מרן בתשובה הנ"ל, נראה שהסכים לסברת האשכנזים לכוף לחליצה במקום שי"ל אישה הרי הם נסתרים ממה שפסק בשו"ע הנ"ל בסי' א' דביבמה לא גזר רגמ"ה ומדוע כופין אותו לחלוץ, וכנראה שבדבריו בש"ע הדר הוא לכל חסידי ובודאי שכדבריו בש"ע נקטינן להלכה, וכמ"ש התעלומות לב בקונטרס הכללים שבסוף ח"ג (ק"ח ד') אות ה' וז"ל: אם סותר מרן ז"ל בתשובה למ"ש בשו"ע, דבריו בשו"ע עיקר, כי על דבריו בש"ע הייתה הקבלה, ועליו הסכימו מאתן רבנן, כמ"ש הברכ"י ח"מ סי' כ"ה וכו' ואף דקיבלנו הוראותיו גם במ"ש בתשובה היינו דווקא כשאינו סותר למ"ש בש"ע (כל זה בישיבת עבדי ע"ש)⁷. ובהמשך דבריו כתב הגאון רבי' עובדי"ה שם וז"ל: והנה לדידן הספרדים אין נפקא מינה בכל זה וכו', אלא לכאורה יש נפ"מ למקומות הנוהגים להטיל שבועה בכתובה שלא ישא אישה אחרת עליה בחייה, אם כופין אותו לחלוץ שלא לעבור על השבועה. אולם גם על זה מצאתי באוצר הפוסקים (סי' א' סעיף י' אות סד), שכתב מהרדב"ז בחדשות (ח"א סי' ק"יד) בשם שו"ת הרמב"ם, הוב"ד בהלכה למשה אבנו (אהע"ז סי' ב') שכתב דמותר לייבם, דהיבמה לא הייתה בכלל השבועה, וכן כתב שם מספר כרם חמר (ח"ב דף לו מחלק התקנות סי' לו) דאישה הקנו לו מן השמים, והנושא מכאן ולהבא על דעת כן הוא נושא והרי מחזיקים התקנה זו כל ימי עולם. ע"כ.

אמנם לעומת זה כ' מהריב"ל (ח"א כלל ב' סי' עז, וחלק ב' סי' מט) דחלה השבועה אף על יבמה, ובכנה"ג (סי' מט' אות פג) הביא משם הרשב"א וחבל אחרונים, דאם מיבמה עובר על השבועה, ומהראנ"ח (ח"ב סי' לב) כתב שאפשר להתיר ע"י שישאל על נדרו ומתירין לו לכתחילה ע"ש.

נמצאנו למדין מכל האמור דלדידן הספרדים שלא קיבלנו עלינו חר"ג, אפילו להנהיגים לכתוב שבועה בכתובה, אין מקום כפייה על החליצה, במקום שיש לו אישה ובנים, דרבים הסוברים דהשבועה לא חלה על היבמה וכו'.

ובערור השלחן (אהע"ז סי' קסה) כתב: אם מצוות יבום קודמת בזמנ"ז או מצוות חליצה, היא פלוגתא דרבנותא הרי"ף (פרק החולץ) והרמב"ם (פ"א) ורשב"א וראב"י בשם תשובת הגאונים פסקו דמצוות יבום קודמת. אבל ר"ת ור"ח ורמב"ן וסמ"ג ועוד מגדולי חכמי צרפת פסקו דבזמנ"ז מצוות חליצה קודמת וכו'. והטור כתב שגם רש"י דעתו כן.

⁷ אולם עי' למרן זיע"א בשו"ת יביע אומר ח"ב (חאו"ח סו"ס ל), ובחזו"ע ימים נוראים (עמ' מו בהע'), ובשו"ת יחיה דעת ח"א (עמ' פט בהע'). וע"ע בשו"ת יחז"ד שם (עמ' קכח). ולמורנו הראש"ל שליט"א בספרו הגדול עין יצחק ח"א (עמ' תסג), ע"ש. **המערכת.**

¹ נדצ"ל אה"ע סי' א הגהב"י. **המערכת.**

ע"ש. והביא טעם מחלוקתם. ע"ש.

וכתב: ויש בזה שאלה איך אפשר לומר כאבא שאול דדווקא שיתכוין לשם מצווה, הא תנן (רפ"ו) הבא על יבמתו בין בשוגג בין במזיד בין באונס בין ברצון קנאה, והרי אינו מכוין לשם מצווה, ולפי זה הו"ל להש"ס לומר מתניתין דלא כאבא שאול, ומדאינו אומר כן ש"מ דבזה גם אבא שאול מודה, וצריך טעם למה (נמק"י קפ"ו). ולכן י"א דבזה הכל מודים שמן החובבה אין צריך דווקא לשם מצווה ובכל ענין שבא עליה קנאו, ולכן בדיעבד לא פליג אבא שאול, ורק לכתחילה ס"ל לאבא שאול דאסור מדרבנן כשאינו מכוין לשם מצווה, ואם מכוין לשם נוי הוי לכתחילה כפוגע בערוה. ורבנו ס"ל לכתחילה מן הראוי לכוין לשם מצווה, אלא דפליגי עליה דאפילו לכתחילה כשמכוין לשם נוי אינו כפוגע בערוה (שם) אך הלשון של "קרוב בעיני להיות הולד ממזר" לא משמע כן וכו'.

ע"ש.

ויש ג"כ לבאר טעמא דאבא שאול דאין לומר מפני דס"ל מצוות צריכות כוונה, דא"כ היאך פסקו הרי"ף והרמב"ם דלא כוותיה, הא אינהו ס"ל דמצוות צריכות כוונה כמ"ש באו"ח סי' ס'. ועוד דבדבר שיש בזה הנאה סובר הרמב"ם דאין צריך כוונה, ולכן פסק באוכל מצה בלא כוונה יצא (כמ"ש שם סי' תעה) מפני שיש בזה הנאה כמבואר שם (בי" ומג"א סק"ד) וכל שכן בהנאת ביאה. וגם יש להבין בעיקר דברי אבא שאול שרק יתכוין לשם מצווה ולא לשם תענוג, היאך אפשר זה, והרי ישי אבי דוד שצדיק גמור היה, אמר עליו דוד הן בעון חוללתי וכו'. ואמרו חז"ל במדרש ויקרא (פ"ד) כלום נתכוון ישי אבא וכו', דאפילו חסיד שבחסידים אי אפשר לו בלא צד הנאה, ע"ש, וכ"ש במצווה של כלל ישראל.

ולכן נלע"ד דאבא שאול סובר דאפילו אם נאמר בכל המצוות שא"צ כוונה לצאת, במצוות יבום בהכרח בעינן שיתכוין לצאת מצוות יבום, וכשמכוין לשם מצוות יבום אז אפי' אם כוונתו להנאת עצמו לית לן בה, כיוון שמכוין לצאת המצווה. והטעם כיוון דאשת אח היא ערוה עליו, ורק התורה התירה לו כשלא הניח זרע וחיבתו התורה בכך, לכן אם לא יתכוין לשם מצווה שציווהו הקב"ה הרי הוא בא על הערוה, אבל כשמתכוין לשם מצווה, הרי עושה מה שנצטווה ואם מכוין גם להנאתו לית לן בה, הא למה זה דומה לאוכל כזית מצה בליל פסח לשם מצווה, ורצונו ג"כ ליהנות באכילתו, והכא נמי דכוותיה. וזה שאמר אבא שאול הכונס יבמתו לשם נוי ר"ל רק לשם נוי, ורבנן דפליגי עליה ס"ל דאיסור אשת אח פקע מיניה לגמרי כשמת בלא בנים ולגמרי הותרה לו, ולכן אפי' בא עליה רק לשם נוי לית לן בה. ואפי' אם בכל המצוות קי"ל דצריך כוונה לצאת בו, הכא גלי לן קרא יבמה יבא עליה מכל מקום וכו', וסוף סוף נתקיימה המצווה וכו'.

לפי כל האמור נראה שכיוון שהיבם והיבמה הם ספרדים ושניהם מסכימים ליבום, אפילו הוא קטן שבאחים, כיוון שהוא רווק ונראה שהם מתכוונים לשם מצווה, ודאי נראה שאין שום עיכוב מצד ההלכה לדחות את בקשתם אלא לאפשר להם לקיים מצוות יבום כדת וכדין.

אלא שעומדת בפנינו תקנת הרבנות הראשית לישראל שנתקבלה פה אחד בראשותם של

הרבנים הראשיים לישראל הגרעצמ"ח עוזיאל והגר"י הרצוג ז"ל בחודש שבט תש"י, הובאה ככתבה וכלשונה בשו"ת היכל יצחק (ח"א תאהע"ז סי' ה') ונזכרה בקצרה בשו"ת שכי"ל עברי (ששי אהע"ז סי' קכב סעיף ט' אות ז') ובשו"ת יביע אומר (חלק ששי תאהע"ז סי' יד), ובפסה"ד של בתי הדין הרבניים (פרק ד' דף 85) וזה לשונה (כמ"ש בכרך הנ"ל של פסה"ד, ושם כתוב שנתפרסמה בכ"א טבת תש"י): ברוב קהילות ישראל וכן בקהילות האשכנזים שבארץ, קיבלו עליהם להלכה שמצוות חליצה קודמת למצוות יבום, וגם כששניהם היבם והיבמה רוצים ביבום, אין מניחים אותם לייבם, ובמקום שהיבם נשוי אישה נהגו בכל המקומות שאין מניחים אותם ליבם, ובהיות ובזמנינו ברור הדבר שרוב היבמים אינם מתכוונים לשם מצווה וכו', הננו גוזרים על תושבי ארץ ישראל ועל אלה שיעלו ויתיישבו מעתה והלאה, לאסור עליהם מצוות יבום לגמרי וחייבים לחלוץ, וחייבים במזונות יבמתם כפי מה שיפסקו עליו בית דין. עד שיפטור את יבמתו בחליצה, איסור זה אפשר להתירו רק בנסיבות מיוחדות וע"פ החלטת מועצת הרבנות לישראל המורחבת בחתימת שני הרבנים הראשיים לישראל.

והנה מרן הגאון רבי עובדיה יוסף (שליט"א) [זיע"א] בתשובה הנ"ל כבר קרא תגר על התקנה הנ"ל בתשובה הרמת"ה הנ"ל וערער עליה בכל תוקף ודחה אותה לגמרי, עי"ש שהאריך מאד בזה, והוכיח בראיות חזקות שמצוות יבום קודמת לחליצה כרבנן דאבא שאול, וכן פוסקים רוב הראשונים, ומהם השאלתות והרי"ף והרמב"ם ורשב"ם וריב"א והרמב"ן והעיסור, ורבינו ישעיה הראשון ורבינו אברהם מן ההר, והרמ"ה והמאירי והראב"ן והרשב"א והרא"ה, והריטב"א והריב"ש והר"ן והנימוקי יוסף. וכתב הרדב"ז בתשובה (ח"ד סי' קה) שכן פסק רבנו יונה ושכן דעת כל חכמי ספרד ושכן המנהג בקטלונא ובפרובינצא. ע"ש. והמרדכי (פרק החולץ סי' לא) כתב שכן דעת רבני שפירא וגרמיזא ומגנצא. עי"ש. ובתשו' הרדב"ז שם הוסיף שכן דעת רבנו אפרים והרז"ה ורבנו יהונתן ועוד ע"ש. וכן פסק מרן בשו"ע סי' קס"ה. והנה גם הרבה מגדולי האחרונים הסכימו להלכה דמצוות יבום קודמת, ומהם רבנו עובדיה מברטנורא (בספ"ק דבכורות) ובתשו' מהרל"ח סי' ל"ו ובשו"ת מהר"י בי רב (סי' סא), שו"ת מהר"מ אלשקר (סי' עט), ושו"ת המבי"ט (ח"ב סי' מא), ושו"ת יכין ובוועז (ח"א סי' קכד), שו"ת הרדב"ז ח"א (סי' שט, וסי' תנו) וח"ד (סי' קה), ושו"ת אהלי יעקב למהריק"ש (סי' כא), ושו"ת דברי ריבות (סי' יג), ועוד פוסקים אחרים כולם תופסים להלכה דמצוות יבום קודמת לחליצה. ע"ש באורך בשו"ת יביע אומר שהאריך בזה מאד.

ובסוד כתב מרן הגר"ע יוסף (שליט"א) [זיע"א]: סוף דבר הכל נשמע שלפע"ד נראה ברור שלגבי דידן דנקטינן בשיפולי גלימיה דמרן ז"ל וכל הקדושים שעמו, רוב מנין ורוב בנין מגדולי הפוסקים אשר מפיהם אנו חיים, מצוות יבום קודמת לחליצה גם בזמן הזה, ואין כל תוקף להסכמת נשיאי וחברי הרבנות הראשית לישראל שגזרו אומר לבטל לגמרי מצוות יבום גם מהספרדים ועדות המזרח, ואין להם כל סמכות לכך, ועיין בשו"ת משפט וצדקה בעקב (ח"ב סי' ה') שכתב: שמאחר שנתפשטו חיבורי מרן הב"י והשו"ע בכל תפוצות ישראל דבריו וסברתו, שוב אין לנו אלא סברת מרן ז"ל, ואפילו נגד אלף פוסקים. ע"ש מ"ש בזה עוד ומסקנתו להלכה בנדונו שהיבם רוצה רק ליבם, והיבמה אינה חפצה בו וכו' כתב: שיש לביה"ד להשפיע על היבמה להסכים לבקשת

היבם ולהתייבם כדי להקים שם המת על נחלתו.

אם כן, לפי כל האמור מרו"ס בש"ס ופוסקים רוא"ה, בנ"ד שהיבם והיבמה הם ספרדים והיבם רווק, ומבקשים שניהם מביה"ד להתיר להם לקיים מצוות יבום ונראה שהם מתכוונים לשם מצווה, נראה לע"ד שיש להיעתר לבקשתם ולהתיר להם לקיים מצוות יבום, לאחר שיסכימו מעכ"ת הרבנים הראשיים לישראל (שליט"א) [זצ"ל] וצויי"מ וימ"נ.

יוסף שרביט – אב"ד

זרעו בחיים

סימני פיר

מורנו הרב יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

ונשיא בית הדין הגדול

מח"ס "ילקוט יוסף"

ערענער בגיבה סכים כתובה לאור מחילת האשה

[אם מיעילה מחילה כשהכתובה ביד האשה]

1124064/1 תיק

י"ז באב תשע"ז

לפנינו ערעור על החלטת בית הדין האזורי מיום ג' בניסן התשע"ז (30.3.2017) שבה נפסק בין היתר כי בית הדין מחייב את הבעל (הגרוש) לשלם לאישה סך 300,000 ש"ח עבור הכתובה ודוחה את תביעת האישה לתשלום פיצוי נוסף. האישה מערערת ותובעת לחייב את הבעל בסך של 1,350,000 ש"ח (מלוא הסכום שנכתב בכתובה בתוספת הצמדה) וכן לחייב את הבעל פיצוי נוסף עבור הסבל שסבלה מבעלה.⁸

טענות הצדדים

לטענות המערערת צדק בית הדין האזורי בחיוב הבעל בכתובה ובתוספת כתובה, אך טעה בכך שחייב את הבעל רק בסך של 300,000 ש"ח מתוך 1,350,000 ₪, בנימוק שהאישה מחלה על חלק מחוב הכתובה כיוון שבכתב תביעה הראשון שהוגש ע"צ" באת כוחה דאז תבעה האישה רק 500,000 ש"ח. בא כוחה הנוכחי של האישה טוען כי באת כוחה דאז לא נימקה את הסתפקותה בסכום זה ואין לראות בכך מחילה, בתביעה החדשה תוקן סכום התביעה ואין "לתפוס את האישה" בטעות משפטית של באת כוחה הקודמת.

הטענה – שבית הדין לא ראה צורך לדון בה – שמדובר בכתובה מוגזמת אינה נכונה לנוכח הסבל הרב שהאישה סבלה מהבעל במשך השנים, בין היתר בבגידתו בה עם נשים אחרות ובפירוק חיי הנישואין. לבעל יש הכנסה מכובדת – הוא מרוויח כ- 40,000 ש"ח בחודש מעסק למטפי כיבוי אש.

הבעל עצמו לא ערער מכל מקום על קביעת בית הדין לעניין ההפלות של האישה –

⁸ עי' לקמן (סימן לה) פסק הרה"ג מאיר פרימן שליט"א, אב ביה"ד האזורי עליו הוגש הערעור. **המערכת.**

שאין הן פוטירות אותו מחיובו בכתובה – או על חיובו בסך 300,000 ש"ח, אלא שהוא טוען כי אין לו לשלם והוא מבקש מבית הדין שינהגו בחובו כדין "מסדרין לבעל חוב".

נימוקי החלטת ביה"ד האזורי

בית הדין האזורי כתב בנימוקי החלטתו: המחילה נעשתה בפני בית דין ותוך רישום בפרוטוקול, ודינה כמחילה בקניין. מחילת הכתובה לאחר שהתגרשו אינה צריכה קניין ומועילה אפילו בעל פה. בשולחן ערוך (אבן העזר הלכות כתובות סימן קה סעיף ה) נפסק: "המוחלת כתובתה אינה צריכה לא קנין ולא עדים". ובחלקת מחוקק (סימן קה ס"ק יד) נאמר: "משמע אף שלא חזירה לו הכתובה מהני מחילה". וראה בית שמואל (סימן סו ס"ק ט) שמחלק בין מקום גירושין, אז מועילה מחילה בעל פה, לבין מחילה כשאנינם מתגרשים, שם צריכה לכתוב שמוחלת.

בנידון דנן המחילה – על מה שמעבר לסך שלוש מאות אלף ש"ח – הייתה לאחר הגירושין ועל כן מועילה בעל פה. לאמירה בפני בית דין עם רישום בפרוטוקול יש אף דין של מעשה קניין – ראה על כך בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יב סימן עד) שהסיק וכתב: "ועל כן לית דין צריך בושש דמה שנעשה בפני בית דין אין צריך קניין". על כן יש לראות כאן מחילה גמורה על יתרת הכתובה, למרות מוחזקות האישה בשטר הכתובה.

מחילה ללא קניין כשהאשה אוחזת בכתובה

הנה ביסוד נידון זה – אם מועילה מחילה כשהאישה אוחזת בכתובתה, שבית הדין האזורי קיצר בו – אמרתי אשיחה וירווח לי, ובפרט שעיקר תביעת האישה בפנינו כערעור מיום כ"ב תמוז התשע"ז (16.7.2017) הייתה שהמחילה הייתה בטעות ולכן היא חוזרת ותובעת מחדש את כל הכתובה.

וזה החלי בע"ה. כתב הטור (חושן משפט סימן יב) וזו לשונו: כתב הר"ר ישעיה (פסקי רי"ד סנהדרין ו, א): מה שצריכין קניין (בפשרה) – דוקא במידי דמצוי למיהדר ביה כגון "אתן לך" או "מחול לך" ותפיש שטרא, אבל ב"מחול לך" ולא תפיש שטרא אינה צריכה קניין. וא"א הרא"ש ז"ל לא חילק. וכתב הב"ח (שם אות ט) וזו לשונו: סבירא ליה להר"ר ישעיה דהלכה כבית שמאי (יבמות לח, ב) ד"שטר העומד לגבות כגבוי דמי" כדעת רוב פוסקים, וחשיב התובע מוחזק ודינו כ"אתן לך" אבל ב"מחול לך" ולא תפיש שטרא – אינה צריכה קניין, דדין מחילה על ידי הפשרנים כדין מחילה שאדם מוחל מעצמו בלא פשרנים.

וידועה מחלוקת זו – בין בית שמאי לבית הלל – אם שטר העומד לגבות כגבוי דמי בכמה מקומות בש"ס (יבמות לח, ב; כתובות פא, א; א; סוטה כה, א ועוד) ופירש רש"י (סוטה כה, א ד"ה "ב"ש סברי") שלדעת בית שמאי מלווה שיש לו שטר חוב על הלווה, ושעבד לו הלווה את נכסיו, הרי בעל השטר נחשב מוחזק בנכסים אלו יותר מהלווה. כאן האישה היא בעלת שטר הכתובה והרי היא מוחזקת בנכסים המשועבדים לכתובה. לכן לא תועיל מחילה כל זמן שהשטר בידה.

ישוב פסקי הש"ע שנראים כסותרים בזה

מן השולחן ערוך (חושן משפט סימן יב סעיף ח) פסק: "מחילה – אינה צריכה קניין." וכתב

הסמ"ע (שם ס"ק כא) שכל זה כשאין התובע – המוחל אוזח שטר בידו אבל כשאוחז שטר חוב לא מהניא מחילה על פה. וזו לשונו: מחילה אינה צריכה קנין – משום שמיד שמחל לו נסתלק ממנו המוחל, והיינו דוקא בדלא נקט המוחל עדיין שטר חוב בידו, דבתפס שטרא כל זמן שאינו מחזיר לו מיד לא מהני ביה אפילו מחילה גמורה בלא קנין, ועיין לקמן סימן רמ"א.

ולקמן כתבו מרן השולחן ערוך והרמ"א (סימן רמא סעיף ב): מחל לחבירו חוב שיש לו עליו או נתן לו הפקדון שהיה מופקד אצלו, הרי זה מתנה הנקנית בדברים בלבד. הגה: ויש אומרים: אפילו היה לו שטר או משכון עליו, אפילו הכי הוי מחילתו מחילה בדברים בעלמא (מרדכי פרק קמא דסנהדרין). נראה שעל כן ציין הסמ"ע "לקמן סימן רמ"א" משום דסבירא ליה שכן דעת מרן שלא מועילה מחילה כשאוחז שטר בידו וכן הפשטות בהבנת הרמ"א בדעת מרן שלכך הוצרך להשיג ולציין בשם "יש אומרים" דמהניא מחילה גם אם אוזח שטר בידו. אולם לכאורה דבר זה נסתר מדברי מרן השולחן ערוך (אבן העזר סימן קה סעיף ה): המוחלת כתובתה אינה צריכה לא קנין ולא עדים, והוא שיהיו דברים שהדעת סומכת עליהם ולא יהיו דברי שחוק והיתול או דברי תימה, אלא בדעת נכונה. ומקורו טהור מדברי הרמב"ם (בפרק יז מהלכות אישות הלכה יט). וכתב הרב המגיד (שם): כבר נתבאר פרק ה' מהלכות מכירה (הלכה יא) שאין המחילה צריכה קנין ושם הבאתי ראיה לזה וכן אין צריך לעדים כל שהוא מודה, דלא איברו סהדי אלא לשקרי כדאיתא בקידושין פרק האומר (סה, ב). ומסתימת דברי מרן השולחן ערוך שלא חילק אם הכתובה בידיה אם לאו, משמע דבין כך ובין כך מהניא מחילה.

ועיין בחלקת מחוקק (שם ס"ק יד) שכתב: משמע אף שלא החזירה לו הכתובה מהני מחילה וכן משמע לעיל סימן צ"ו סעיף ב' וכו', ודלא כמו שכתב בסמ"ע (חושן משפט סימן יב) דמחילה בתפס שטרא לא מהני לדעת השולחן ערוך, והמרדכי חולק על הרמב"ם לפי דבריו, ולפי מה שכתבתי מוכח דגם הרמב"ם הכי סבירא ליה.

וכן כתב הבית שמואל (שם ס"ק יב): עיין בחושן המשפט סימן י"ב וסימן רמ"א – המוחל והשטר בידו אם מהני המחילה. מכאן יש להביא ראיה דמהני מחילה אפילו כשהכתובה בידיה וכן כתב בחלקת מחוקק כו'. וכן הש"ך (חושן משפט סימן יב ס"ק יז) הקשה על דברי הב"ח (הנ"ל) דהר"ר ישעיה סבירא ליה דהלכה כבית שמאי דשטר העומד לגבות כגבוי דמי, וכתב: "ודבריו תמוהין דהא לא קיימא לן כבית שמאי כדמוכח בש"ס סוף פרק כל הנשבעין (שבועות מח ע"ב) וכן פסקו כל הפוסקים." וכתב על זה הגאון רבי עקיבא איגר בהגהותיו (שם): "נ"ב: עיין באבן העזר סימן ק"ה (סעיף ה) שם מבואר גם כן דלא כהר"ר ישעיה כמו שכתבו בחלקת מחוקק ובית שמואל שם."

דעת מרן אאמו"ר במחילה ללא קנין ושטר בידה

אלא שראיתי למרן אאמו"ר זצ"ל בשו"ת יביע אומר (חלק ג חושן משפט סימן ג אות יב) שדחה ראיית הבית שמואל והחלקת מחוקק נגד הסמ"ע, וזו לשונו: היה נראה לדחות ראיית החלקת מחוקק באבן העזר (סימן קה ס"ק יד), דמדן המוחלת כתובתה מוכח דמהני מחילה אף על גב דנקיטא שטר כתובה, ודלא כמו שכתב הסמ"ע (סימן יב) דלא מהניא מחילה היכא דנקיט שטרא. וכן כתב הבית שמואל (שם ס"ק יב). דיש לומר בזה דמקולי

כתובה שנו כאן. ושוב ראיתי כן בהפלאה בקונטרס אחרון (שם ס"ק ה). ואכמ"ל בד"ז. על כל פנים גם לדברי מרן אאמו"ר ז"ל, בכתובה מהניא מחילה ואפילו היכא דאוחזת שטר בידה כבנידון דידן, אלא דהוא מטעם קולי כתובה. ועיין עוד בדברי הרמ"א באבן העזר (סימן סו סעיף ג) ובחלקת מחוקק (שם ס"ק ג), ועיין עוד להלן.

אמנם האמת יורה דרכו שגם במחילה בשטר חוב מהני, וכמו שהשיגו האחרונים על הב"ח והסמ"ע שנקטו כדעת העיטור, וכנ"ל בדברי הש"ך (חושן משפט סימן יב ס"ק יח) שכתב להקשות על הב"ח, וכמו כן הקשה הש"ך (שם) על הסמ"ע דפסק דלא מהני מחילה שהשטר ביד המוחל, שכתב, "וצריך עיון דלקמן סימן רמ"א סעיף ב' לא כתב מור"ם כן". ובסימן רמ"א (ס"ק ד) כתב הש"ך שזוהי מחלוקת בירושלמי ולא נפיק מספקא דדינא. עיין שם.

וכן ראיתי לרב כנסת הגדולה (מהדורא בתרא הגהות בית יוסף סימן יב אות ו) שכתב: ומדברי כולם נלמוד, דרבנו ישעיא, במוחל על ידי פשרה לא במחילה דעלמא, שלא כמו שנראה מדברי הסמ"ע בחושן משפט (סימן רמא), שדעת רבנו ישעיא דאפילו במחילה דעלמא כל דתפיס שטרא צריך קנין. ועיין שם שהאריך. ועיין עוד במה שכתב מרן החיד"א (ברכי יוסף חושן משפט סימן יב אות טו), אחר שהביא דברי הב"ח דסבירא ליה לרבנו ישעיה דשטר העומד ליגבות כגבוי דמי, כדעת רוב הפוסקים, שכתב, ותמה עליו הרב שפתי כהן (ס"ק יז) דהא לא קיימא לן כבית שמאי, וכן פסקו כל הפוסקים. וכן תמהו כמה אחרונים על הרב בית חדש, ועד אחרון ראיתי להרב יד אהרן נר"ו באבן העזר (סימן ט סוף הגהות בית יוסף) שהביא דברי הרב בית חדש והקשה עליו דאיתא בבית שמאי, וכתב דהיכן ראה שרוב הפוסקים פסקו כבית שמאי וכו', ותמהני על הרב החבי"ב [הכנסת הגדולה] איך לא נתעורר בזה, ואחר כך ראיתי לו בחלק ב (היינו מהדורא בתרא הנ"ל) סימן יב שעמד על זה. עד כאן תורף דבריו. וכן בקצות החושן (סימן יב ס"ק א) העלה דשיטת רוב הפוסקים דמהני מחילה בשטר.

והנה בשו"ת יביע אומר (חלק ז חושן משפט סימן ג) כתב מרן אאמו"ר זצ"ל קצת הערות על ספר ערך השולחן (טייב) חלק חושן משפט. ושם (אות ג) הביא מה שכתב (בסימן יב ס"ק ט) בדין אם השטר עודנו ביד המלוה, אי מהני מחילה בלא קנין, וכו', ומה שציידד הגאון המחבר שמכיון דהוי ספיקא דדינא המוציא מחבירו עליו הראיה. ואף על פי שהאומר הלויני ואיני יודע אם פרעתיך חייב, זהו כשהמלוה טוען ברי שלא נפרע, מה שאין כן בכהאי גוונא שגם המלוה אינו יודע, לרוב הפוסקים פטור אפילו לצאת ידי שמים.

וכתב על זה מרן אאמו"ר: וכן יש לומר עוד שדוקא בטענת "איני יודע אם פרעתיך", דהוה ליה למידע אם פרעו, והוי 'שמא' גרוע, חייב, מה שאין כן בספיקא דדינא. וכן דעת הרב"ז בתשובה (חלק ד סימן סט). ועיין עוד בתומים (סימן עה) ובשו"ת חינוך בית יהודה (סימן קז). ובשואל ומשיב תליתאה (חלק ג סימן צט). עיין שם. ועיין עוד בשו"ת קריית מלך רב (חלק ב סימן כ) ובשו"ת פאת נגב (חושן משפט סימן ב), ודר"ק.

למעשה בנדון דידן

מכל הלין לא נפיק נידון דידן מידי ספק, ואף על פי שהאישה נוקטת שטר כתובה בידה אין לחייב את הבעל במלוא כתובתה של האישה בסך מיליון ש"ח, וכמו שכתב

הנתיבות (חידושים סימן יב ס"ק יד), "שאם יש בידו שטר או משכון כשמוחל יש מחלוקת הפוסקים, וממילא יכול הנתבע לומר קים לי (אורים ותומים אורים ס"ק יד). ועיין עוד ערך השולחן (אבן העזר סימן קה ס"ק א).

לא היו לבעל נכסים משועבדים בשעת מחילה

זאת ועוד יש לומר בנידון דידן, דהנה כתב בתשובת נודע ביהודה (תניינא חושן משפט סימן לב) והובא בפתחי תשובה (חושן משפט סימן יב ס"ק יד וציינו בקיצור גם באבן העזר סימן קה ס"ק ד) בזו הלשון: אודות האשה שמחלה לבעלה כתובתה קודם הגט ועכשיו היא חוזרת בה ושטר כתובה בידה – הנה מי יכול להוציא ממון מהבעל במקום שהרמ"א בסימן רמ"א פסק להלכה שאפילו תפס שטר מחילה א"צ קנין. ואפילו לדעת הר"ר ישעיה שהביא הטור בסימן י"ב שמחלק בין תפס שטר, מכל מקום לפי מה שמפרש הב"ח טעמו שסובר כבית שמאי דשטר העומד לגבות כגבוי דמי, אם כן יש לומר דדוקא כשיש ללוה נכסים בשעת המחילה, אבל אם אין ללוה אז, רק שעל כל פנים גופו משועבד לשלם כשיהיה לו לשלם, ודאי שיכול למחול שעבוד הגוף אף דנקט שטרא, ושוב, אפילו נתעשר הלוה אחר כך, כבר הוא מחול. ואם כן בנידון דידן שהבעל הוא גברא ערטילאי פשיטא שמחילתה מחילה.

ובנידון דידן הבעל טוען שאפילו 300,000 ש"ח אין לו מהיכן לשלם ובכוונתו לפנות לבית הדין שיפרסו לו את התשלום כדין 'מסדרין לבעל חוב', והגם שלטענת האשה יש לו יכולת לשלם ויש לו הכנסות גדולות, עד כה לא הוכיחה כדבריה, ולא הוכח גם קיומו של שום נכס הרשום על שמו של הבעל בשווי מיליון ש"ח (כמופיע בפסק בית הדין האזורי). אם כן נראה בעליל שבשעה שמחלה על כתובתה, הן בכתב התביעה ממיליון ש"ח לחצי מיליון, והן בבית הדין האזורי, לתבוע פחות מכך, לא היו לבעל כספים שנאמר עליהם כגבויים דמו ולא מהניא בהו מחילה.

לא מחלה כל הכתובה רק חלקה

עוד יש להוסיף בנידון דידן כי הנה יש שכתבו שאם המלווה מחל חלק מהחוב בלא קניין, והסיבה שבגינה לא החזיר ללווה את השטר או קרע אותו היא כוונתו להחזיק בשטר עבור יתרת החוב שיש בו, מחילתו מחילה לכל הדעות. (ספר פעמוני זהב, הביאו בספר פתחי חושן פרק יב הערה ז). ובנידון דידן, האשה שמחלה על חלק מחוב הכתובה אך לא החזירה את שטר הכתובה, עמדה עדיין בתביעתה לתשלום חלק מהכתובה, אם כן על מה שמחלה ודאי מהניא מחילתה.

דעת מרן אאמו"ר ביביע אומר חלק יא

ואחר כתיב כל זה זיכני ה' יתברך וראיתי למה שכתב מרן אאמו"ר בפסק דין בבית הדין הגדול (תיק רבני גדול מח/16, עם חברי בית הדין הרה"ג הרב יוסף כהן זצ"ל, והרה"ג הרב יצחק חזן זצ"ל, שנדפס בקובץ כנס הדיינים – התשע"ג (התשע"ד) עמ' 13 ויודפס בע"ה בקרוב גם בשו"ת יביע אומר חלק יא חושן משפט סימן י"ב) – שם העלה שהעיקר בדעת מרן השולחן ערוך הוא דמהניא מחילה גם היכא דנקיט שטרא בידיה. ולחזוק פסק דין דידן אציג מה שנוגע

² כעת ב"ה כבר נדפס שו"ת יביע אומר חלק יא, והוא בעמ' תקסט. המערכת.

לעניינו מלשון מרן אאמו"ר זצ"ל (בנרפס³ – עמ' 15 ד"ה "איברא" ואילך): איברא דאעיקרא דמילתא, היכא דהמלוה נקט שטרא בידיה אם מהני מחילה בלא קנין תליא באשלי רברבי, שהטור חושן משפט (סימן יב) כתב שרבינו ישעיה סובר דבכהאי גוונא דתפיס שטרא לא מהני מחילה בלא קנין, והרא"ש אינו מחלק. וכתב הב"ח שרבינו ישעיה סבירא ליה שטר העומד לגבות כגבוי דמי וכו'. אולם בשו"ת הריב"ש (סימן תד) מוכח דסבירא ליה כדברי הרא"ש שאף בדנקיט שטרא מהני מחילה בלא קנין. וכן פסק הרמ"א בחושן משפט (סימן רמא סעיף ב).

וכן מוכח מדברי הרמב"ם (סוף פרק יז מהלכות אישות) ומרן השולחן ערוך באבן העזר (סימן קה סעיף ה) שכתבו [לשון השולחן ערוך]: המוחלת כתובתה אינה צריכה לא קנין ולא עדים והוא שיהיו דברים שהדעת סומכת עליהם, ולא יהיו דברי שחוק והיתול או דברי תימה אלא בדעת נכונה. וכתב החלקת מחוקק דמוכח שאף שלא החזירה לו הכתובה מהני מחילה בלא קנין. וכן מוכח עוד לעיל בשולחן ערוך (סימן צו סעיף ב), וכן כתב המרדכי (סוף פרק קמא דסנהדרין), שאף בתפיס שטרא מהני מחילה וכו'. עיין שם. וכן כתב הבית שמואל שם. וכן כתב בשו"ת קול אליהו (חלק ב חושן משפט סימן כב) בראיות נכונות. עיין שם. ועיין בש"ך (חושן משפט סימן רמא ס"ק ד) שכתב שהעיסור הביא בזה מחלוקת בירושלמי (פרק קמא דגיטין) וסבירא ליה דהוי ספיקא דדינא. עיין שם. והנודע ביהודה (תניא חושן משפט סימן לב) כתב אודות אשה שמחלה כתובתה לבעלה קודם הגט, ועכשיו היא חוזרת בה ושטר כתובתה בידה כי מי הוא שיכול להוציא ממון מהבעל במקום שהרמ"א (סימן רמא) פסק שמחילה אין צריכה קנין אפילו היכא דנקיטא שטרא בידה. עיין שם. וכן העלה בשו"ת מגן שאול (סימן כד) ובשו"ת אמרי דוד (סימן קי). עיין שם.

והערך השלחן (חושן משפט סימן יב וסימן פב ס"ק נו) הביא שגם בתשובת בשמים ראש (סימן קלד) סבירא ליה דמהני מחילה בלא קנין אף בדנקיט שטרא בידה, ומכל מקום סיים: "וכבר כתבתי דפלוגתא דרבוותא היא ומוקמינן שטרא אחזקתיה". עיין שם. ובמחילת כבוד תורתו העיקר כדברי מרן והרמ"א ושאר אחרונים דמהניא מחילה אף בדנקיט שטרא בידה וכו'.

וגם הלום ראיתי בשו"ת כרם חמר (חלק חושן משפט סימן קיז) שכתב, ראובן היה לו שטר חוב נגד שמעון, ומחל לו בלא קנין, ולא החזיר לו השטר, וכעת הוא תובע חובו על פי סברת הסמ"ע (סימן יב ס"ק כא) דבנקיט שטרא בידה לא מהניא מחילה בלא קנין. והשיב, הדין עם שמעון, שכן מוכח להדיא מדברי מרן השולחן ערוך (אבן העזר סימן קה סעיף ה), וכמו שכתבו החלקת מחוקק והבית שמואל (שם). וכן כתב מהר"י בן צור להשיג על הסמ"ע בזה כי הרמ"א (בסימן רמא) לא בא לחלוק על מרן השולחן ערוך, אלא בא לפרש דבכל גוונא מהני מחילה, וכן אנו דנים במעשים בכל יום הלכה למעשה. עיין שם. והגאון רבי רפאל אנקאוה בספר פעמוני זהב (סימן יב) הביא שכן פסק גם כן בספר ברית אבות, והוסיף שבנידונו, שמחל רק מחצית החוב שבשטר, גם הסמ"ע יודה דמהני מחילה בלא קנין, שדווקא במחילת כל החוב אמרינן דמדלא החזיר לו השטר שמע מינה

³ בקובץ כנס הדיינים הנ"ל. ובשו"ת יביע אומר ח"א הנ"ל הוא באות ב (עמוד תקע). **המערכת.**

שלא מחל לו באמת (וכמו שכתב התומים שם ס"ק ח ועוד אחרונים), אבל במחילת חצי החוב הרי שפיר נקיט בדיה השטר בשביל החצי השני. עיין שם.

וכן כתב בשו"ת מהרש"ם (חלק ז סימן קיז), עיין שם, ודון מינה ואוקי באתרין. ועיין עוד בברכי יוסף (חושן משפט סימן יב ס"ק טו) מה שהאריך בזה בדברי רבינו ישעיה והסמ"ע והאחרונים. ועיין עוד בספר לשון לימודים (חושן משפט סימן ז ד"ה "ע"ד"). ובמטה שמעון (סימן כה אות מד) ובמשחא דרבותא (חלק ב, דף קלד סוף עמוד ג). עד כאן דברי מרן אאמו"ר זצ"ל.

עוד מדברי האחרונים בדעת הש"ע בזה

וכן ראיתי בשו"ת יורו משפטיך ליעקב (סימן נג) שהוכיח מכמה מקומות שהעיקר בדעת מרן השו"ע שמהני מחילה בלא קנין גם היכא דנקיט שטרא בדיה, וכן כתב בשו"ת קרני רא"ם (אנקאווא, סימן כד עמ' לד) וכן העלה הרה"ג הרב שלמה שלוש זצ"ל (רב העיר וראב"ד חיפה) בספרו משנת שלמה (סימן נב) כדברי הרב יורו משפטיך ליעקב דמהני מחילה גם היכא דנקיט שטרא וכן היא דעת מרן השולחן ערוך, ושם האריך דאין לומר 'קים ל' כנגד מרן בארץ ישראל. עיין שם.

ומה שציין מרן אאמו"ר בשם כרם חמר שהביא בשם מהר"י בן צור (אבן צור) שדעת מרן השולחן ערוך דלא כסמ"ע, הנה מקור הדברים לדברי מהר"י בן צור, מצאתי שכן כתב בשו"ת בקש שלמה (דאנן, סימן כג) וזו לשונו: ואף כי הוות נקיטא שטר כתובתה בידה ולא אירכסא ולא החזירה השטר לבעל, אפילו הכי הויא מחילה. ועיין שולחן ערוך (חושן משפט סימן י"ב סעיף ח) ובסמ"ע וש"ך ובפתחי תשובה (שם), ועיין עוד סימן רמ"א סעיף ב' ובמ"ש מור"ם 'ויש אומרים' וכו'. **ואנן לא קיימא לן כהסמ"ע בזה, שכן מצינו למהריב"ץ ז"ל** (מה"ר יעקב אבן צור) שכתב בהגהותיו על השולחן ערוך (בסימן יב סעיף ח) וזו לשונו: **"בין בשטר בין בעל פה וכן אנו דנין והולכים", עכ"ל.** כאשר הביא דבריו ה' מוהר"ש אב"ץ ז"ל (מה"ר שלמה אבן צור – נכד מהר"י אבן צור) כתב יד.

עוד כתב הרב הנזכר וזו לשונו: ומה שכתב הסמ"ע דאי נקיט שטרא בדיה לא מהני אם מחל. ונסתייע ממה שכתב מר"ן (סימן רמ"א) 'מחל לחבירו חוב' וכו' והגיה מור"ם 'ויש אומרים אפילו' וכו' דמשמע מינה דמרן סבירא ליה דוקא אם לא היה לו שטר, עיין בפסקי מורי זקני הרב מוהריב"ץ ז"ל שתמה על דברי הסמ"ע שכתב כן בפשיטות על דברי מר"ן, דמשמע דמר"ן נמי הכי סבירא ליה.

ותמה עוד על מור"ם בסימן רמ"א שכתב "ויש אומרים" וכו' וסיים הרב ז"ל וזו לשונו: "ונראה לעניות דעתי למחוק הוא"ו של 'ויש אומרים' ולהגיה 'יש אומרים' בלא וא"ו, ולא בא לחלוק אסברא קמא אלא לפרש דהאי דאמרינן דמהני בדברים בלבד יש אומרים דדינא הכי אפילו היכא דאיכא שטרא או משכון, אלא משום דמרן לא פירש הכי בהדיא להכי נקטה בשם 'יש אומרים'. והדין אמת ומוכרח הוא, דכיון דאמרינן דמחילה אינה צריכה קנין כי נקיט שטרא מאי הוי, הרי כשמחלו נמחל שעבודו". ועיין בדברי הרב מורי זקני מוהריב"ץ ז"ל באורך. ומה שכתב שצריך להגיה 'יש אומרים' בלא וא"ו, כן כתב הרב הלבוש. עד כאן דברי הרב מהר"ש אב"ץ ז"ל כתב יד, וכן הוא המנהג פשוט אצלנו. עד כאן לשון הרב בקש שלמה.

והלום ראיתי שדברים אלו כבר נדפסו ביתר בהירות למהר"י אבן צור עצמו בספרו שו"ת משפט וצדקה ביעקב (חלק א סימן ב, דף ט ע"ב ד"ה והואיל) וזו לשונו: אבל במחילה דלאו דפשרה לא דבר ה"ר ישעיה, ואפשר שגם הוא יודה דלא בעיא קנין אפילו בדתפס שטרא, ולא חילק בין תפס ללא תפס אלא במחילה שעל ידי פשרה, ואפילו הכי נדחו דבריו כנזכר. ומוזה תצא לנו תמיהא רבא על הסמ"ע ז"ל, אחר בקשת אלף המחילות מקדושת עצמותיו, שכתב (בסימן יב ס"ק כא) אהא דכתב מרן (בסעיף ח) מחילה אינה צריכה קנין, וזו לשונו: "והיינו דוקא בדלא נקט המוחל עדיין שטר חוב, דבתפס שטרא כל זמן שאינו מחזיר לו מיד לא מהני ביה אפילו מחילה גמורה בלא קנין". נמצא אוחז דברי ה"ר ישעיה אחר שנדחו. ולא עוד אלא דה"ר ישעיה לא מייירי אלא במחילה שעל ידי פשרה, וסמ"ע כתב כן אחלוקא דכתב מרן "מחילה אינה צריכה קנין", דמייירי במחילה דלאו פשרה, ולא עוד אלא שכתב כן בפשיטות על דברי מרן דמשמע דמרן נמי הכי סבירא ליה לפלוגי הכי.

וכן גם כן יש לתמוה תמיהא זו על הרב בעל המפה זלה"ה, אחר נשיקת ידיו גלילי זהב, (בסימן רמא, ב) שכתב מרן: "מחל לחבירו חוב שיש לו עליו או נתן לו הפקדון שהיה מופקד אצלו, הרי זה מתנה הנקנית בדברים בלבד". וכתב עליו במפה: "ויש אומרים אפילו היה לו שטר או משכון עליו אפילו הכי מחילתו מחילה בדברים בעלמא", דמשמע מזה דלסברא קמא דמרן שהיא סברת הרמב"ם ז"ל לא מהני אלא בדלא נקיט שטרא. וליתא, דלשון "מחל לחבירו חוב שיש לו עליו" שייך בין בשטר בין בעל פה, דתרווייהו חוב מיקרו. ומרן בבית יוסף (בסימן רמא) לא הביא כלל חילוק זה. ואם רצה הרב המפה להביא סברא אחרת היה לו לכתוב: "ויש אומרים דאם היה לו שטר או משכון אין מחילתו מחילה בדברים ובעי קנין". ולכן נראה לעניות דעתי שיש למחוק הוא"ו ממלת "יש אומרים", ולהגיה "יש אומרים" בלא וא"ו, ולא בא לחלוק אסברא קמא אלא לפרש, דהאי דאמרין דמהני בדברים בלבד, יש אומרים דדינא הכי אפילו היכא דאיכא שטר או משכון וכו'. והדין דין אמת ומוכרח הוא, דכיון דאמרין דמחילה אינה צריכה קנין, כי נקיט שטרא מאי הוי, הרי כשמחלו הופקע כחו ונמחל שעבודו ואינו ראוי אלא לצור על פי צלוחיתו. וסברא מוסכמת היא וליכא מאן דפליג עלה, כי ה"ר ישעיה לא דבר בזה כלל אלא במחילה שעל ידי פשרה וכו"ל. ובשו"ת שאלו לברוך (אבן העזר סימן רי) ציין אליו והסכים עמו, עיין שם. וכנראה לא היה ספר משפט וצדקה ביעקב מצוי בידי הרב בקש שלמה.

וכן כתב משופריה דיוסף (בירדוגו, חושן משפט סימן ה) מדנפשיה, וכן כתב באוזן אהרן (מערכת מ אות לט), וזה דלא כמו שכתב הדרכי נועם (חושן משפט סימן ג) לצדד כמו שכתב הסמ"ע, ואכמ"ל. ועיין עוד בספר מנהגי החיד"א (אבן העזר סימן ז עמ' צח).

ועיין עוד בפסקי הדין של בית הדין הרבני האזורי נתניה (בהרכב בראשות חברנו – כיום – לבית הדין הרבני הגדול, הרה"ג מיכאל עמוס) בתיק מס' 274145/4 ושל בית הדין הרבני האזורי תל אביב בתיק מס' 355795/7 (פורסמו בנבו).

מסקנה בדין מחלה ללא קנין וכתובה בידה
המורם מכל האמור: דעת רוב ככל הפוסקים ראשונים ואחרונים וכן נקטו רבותינו

הספרדים שכן דעת מרן השולחן ערוך, דמועילה מחילה בפה בלא קניין אפילו היכא דנקיט שטרא בידיה. ובפרט שיש אומרים שבכתובה "מקולי כתובה שנו כאן", ולכן גם בעל העיטור יודה דמהניא מחילה אף דאוחזת בכתובתה. וכן יש לצרף שיטת הנודע ביהודה דהיכא שהבעל אינו מוחזק בנכסים כשווי השטר דגם בזה יש אומרים דמהני מחילה לדעת העיטור, וכן יש לצרף שיטת הפעמוני זהב דהיכא דנקיט שטרא בידיה לגבות שאר חובו מהני מחילה על השאר. וגם אם נאמר דלא נפיק מידי פלוגתא, מספק על כל פנים אין מוציאין מן הבעל.

טענת האשה כי בעלה מרד בה ושירך דרכיו

ולגבי טענת האשה שהבעל מרד בה ושירך את דרכיו, ושלכן יש לחייבו במלוא הכתובה, הנה ראשית טענה זו לא הוכחה, וכפי שנימק בית הדין האזורי. ואף אילו הוכחה, לא היה בה כדי לשנות את הכרעת הדין. שהרי עקרונית חוב הבעל בכתובה גם בפסק הדין, אף ללא טענה זו, והסכום המופחת נקבע בשל מחילת האשה על היתרה. ולכן מה תיתן ומה תוסיף טענה בדבר התנהגות נלוזה וראויה לגינוי ככל שתהיה, וכי יש בה כדי לבטל את המחילה מעיקרה, לחייב את הבעל חיוב כתובה כפול, היינו בנוסף לחיובו העקרוני הנ"ל, או להקים חיוב חדש יש מאין?

טענות הבעל כי סכום הכתובה מופרז ונכתב "לשם כבוד"

יש מקום עיון בנימוקי בית הדין האזורי בסוגיית מוחזקת לנפלים, וכן בקביעה שסכום של 300,000 ש"ח אינו סכום מופרז. בזה יש להעיר, כי מקום אתנו לומר שהקביעה אם סכום הכתובה מופרז הוא אם לאו, אינה נעשית תוך בחינת הסכום הנתבע או המחויב כעת. אלא תוך בחינת התחייבות הבעל בכתובה בעת הנישואין, ולכן אין היא יכולה להיעשות למחצה, וגם לשליש ולרביע לא שמענו. ולפיכך, אם מתקבלת הסברה, לפיה סכום מופרז הוא "אסמכתא", או שהוא מהווה ראיה לכך שמעולם לא הייתה כוונה להתחייבות ממונית אמיתית, אלא לכתובת סכום "לשם כבוד", הרי שהתחייבותו של החתן על מיליון ש"ח, ככתוב בכתובה, לא חלה מעולם, ולפי זה לכאורה גם חיובו בשלוש מאות אלף מנין לנו. אלא שאין לפנינו ערעור של הבעל, ואדרבה כפי שאמר בא כוחו אין בכוונתו לערער על חיוב הכתובה, אלא ערעורה של האשה בפנינו שתובעת להגדיל את הסכום שבו חיוב הבעל.

וגם אילו היה מונח לפנינו ערעור של הבעל, מעורבותו של בית הדין הגדול מוגבלת למקרה של טעות בהלכה או בשיקול הדעת, ואין בית הדין מוצא בפסק הדין טעות כזו. ובפרט שבית הדין הוסיף וכתב לא רק שסכום זה אינו מופרז, כי אם גם שיש לראותו גם כפשרה. ואף אם נאמר שעיקר דינה של סוגיית הכתובה המופרזת להיות מוכרעת בדרך של "הכול או לא כלום", מכל מקום אם אינה מוכרעת, וגם יתכן שאי אפשר להכריע בה, כי לא תמיד נוכל לאמוד דעת הבעל ולעמוד על כוונתו בעת התחייבותו לכתובה עד תכליתה, הרי שיש מקום לקיים בזה "דין כעין פשרה", כמבואר בשולחן ערוך (חושן משפט סימן יב סעיף ה). וראה בפסק דינו של בית הדין הרבני האזורי בבאר שבע בתיק 83475/4, שניתן ביום ח' בתשרי תשע"ז ופורסם לאחרונה, שבו לאחר סקירת פסקי דין שונים בסוגיה זו של "כתובה מופרזת" פסק בית הדין בהרכב שבראשות חברנו גם לבית הדין הגדול, הרה"ג ציון לודאילוח, "דין כעין

פסוקה", ופסיקה כזו בודאי מסורה לשיקול דעתו של בית הדין האזורי.

הרב יצחק יוסף – נשיא

אף אנחנו מצטרפים לכל האמור.

הרב יצחק אלמליח

הרב יעקב זמיר

סימני פז

הרב אברהם בן חיים חתן הגר"י ז"ל

חבר ציה"ד "אהבת שלום"

מח"ס שו"ת "משפטי חיים" ז"ח ועוד

ירושלים

דבריהם הן הן זכרונם

כבר עברו ארבע שנים מיום הסתלקות אדונינו מורינו ורבינו זיע"א, וככל שאנו מתרחקים מיום סילוקו של מרן מלכא זצוק"ל, הרי שמתעצמים בנו הגעגועים לשיעוריו ולברכותיו, אבל זאת נחמתינו ושמחתינו בלימודנו בספריו הרבים, וזוהו אנו מרוים את צמאונו בדברי אלוקים חיים, ועי"ז אנו מחזירים לו טובה במה ששפתותיו דובכות בקבר, ובזכות זה הוא יהי לנו למליץ יושר בשמים. זיע"א.

בדין תשלומין למי שהפסיד את תפלה או ק"ש בזמנה במזיד

מדוע אין חובת תשלומין למי שהפסיד את תפלתו במזיד

(א) אֵיטָא בגמ' (ברכות כו.), אָמַר ר' יוֹחָנָן, טַעַה וְלֹא הִתְפַּלֵּל עֲרֵבִית, מִתְפַּלֵּל שְׁחֵרִית שְׁתִּים וְכוּ'. וְשֶׁאֵלֶּה הַגִּמ' שֶׁם, מִמָּה שֶׁנֶּא' (קהלת א. טו) "מַעֲוֹת לֹא יוּכַל לִתְקֹן וְחִסְרוֹן לֹא יוּכַל לְהַמְנוֹת" וּדְרָשׁוּ ע"ז רַבּוֹתֵינוּ ז"ל בְּבֵרֵייתָא (חגיגה ט:) מַעֲוֹת לֹא יוּכַל לִתְקֹן – זֶה שְׁבִיטֵל ק"ש שֶׁל עֲרֵבִית וְק"ש שֶׁל שְׁחֵרִית אוֹ תַּפְלָה שֶׁל עֲרֵבִית וְתַפְלָה שֶׁל שְׁחֵרִית. וְתִירְצָה הַגִּמ', א"ר יִצְחָק א"ר יוֹחָנָן, הֵכָא בְּבֵרֵייתָא עֲסָקִינָן בְּמִי שֶׁבִטֵּל אֶת תַּפְלָתוֹ בְּמִזִּיד, וְלִכְךָ נָא' עָלָיו "מַעֲוֹת לֹא יוּכַל לִתְקֹן", וְר' יוֹחָנָן שְׁחִידֵשׁ דִּין תְּשִׁלוּמִין זֶהוּ בְּמִי שֶׁטַעַה וְהִפְסִיד אֶת תַּפְלָתוֹ בְּאוֹנֵס אוֹ בְּשִׁגְגָה.

ובטעם שאין תשלומין למי שהפסיד את תפלתו במזיד, כתב בס' יפה ללב (ח"א סי' קח),

שהוא משום שתפלות כנגד תמידין תקנום, וכדאיתא בגמ' שם (כו:), ותנן (מנחות טז.) "לא הקריבו כבש בבוקר יקריבו בין הערבים. אמר ר' שמעון, אימתי בזמן שהיו אנוסים או שוגגים, אבל אם היו מזידים לא יקריבו בין הערבים" ע"כ. ותמה עליו מרן זצוק"ל בספרו מאור ישראל (ח"א על ברכות שם) וז"ל, שתי תשובות בדבר, חדא דהתם לא קאי כלל על תשלומין לקרבן תמיד של שחר, אלא הדיון הוא אם מקריבים תמיד של בין הערבים בכלל, אבל לעולם אין תשלומין לקרבן כלל, וכדאי' להדיא בתוס' (מנחות ג. ד"ה במה). ואילו תפלה דרחמי היא, אפי' היזר ולא התפלל שחרית, הרי הוא מתפלל מנחה כבכל יום, שאין התפלות מעכבות זו את זו. ותו דלדבריו יוצא דנקטינן לדינא כר"ש, והרי להלכה קיי"ל כחכמים, וכמ"ש הרמב"ם (ספ"א מהל' תמידין ומוספין), שאפי' אם הזידו ולא הקריבו תמיד של שחר, יקריבו תמיד של בין הערבים, וכתב הכס"מ שם, שהרמב"ם פוסק דלא כר"ש עכ"ל.

מהיות טוב יש לקרוא ק"ש פעם שני' בלי ברכותי, וכדעת הנחלת צבי שם, והמ"ב (סי' קח סק"ג), שאין תשלומין לברכות ק"ש, ודלא כמ"ש החיד"א במחזיק ברכה שם, דלמ"ד שיש תשלומין לק"ש יש תשלומין גם לברכותי ע"ש. וסב"ל.

והנה יש להבין את שיטת רבינו חיים, דס"ל שיש תשלומין לק"ש. וכן ס"ל לראב"י (הל' מגילה ס"י תקעא). וכן הוא בס' הבתים (הל' ק"ש שער שני ס"ז) בשם ר' אשר מלוניל. וכ"כ הרוקח (ס"י רכו). ותימה מה שייך תשלומין למצוה שעבר זמנה. וכן תמה בס' ההשלמה (ברכות שם) וז"ל, מסתברא דדווקא לתפלה יש תשלומין, אבל ק"ש - אין חובה למי שטעה ולא קרא ק"ש ערבית לקרוא ק"ש שחרית שתיים, דתפלה רחמי היא, וכל אימת דבעי מצלי. ע"כ. וכ"כ הרשב"ץ בחידושויו לברכות (עמ' קנד), דק"ש דמי לשופר לולב ומצה שאין להם תשלומין. וכן תמה הגר"א שם, צ"ע מה תשלומין שייך לק"ש. וכיוצא בזה כתב הברכי יוסף (ס"י תרפז סק"א), דלא שייך להשלים קריאת המגילה של ערבית בשחרית.

והן אמת שכבר ענה ע"ז המ"ב שם (סקכ"ח) וז"ל, למ"ד דיש לה תשלומין, אין הכוונה שיצא בזה ידי ק"ש, מאחר שכבר עבר זמנה ואינו אלא כקורא בתורה, רק שלכתחילה צריך להשלימה כמו תפילה. ע"כ. אולם לענ"ד נראה מלשון הראשונים הנזכרים, שיש לק"ש תשלומין גמורים בשביל קיום המצוה, ודמיא לתפלה שהוא משלים גם את מצות התפלה שהוא הפסיד, וכמ"ש הפרישה (סי' פט או' ב), שהמתפלל תשלומין מקבל שכר כאילו התפלל בזמנה. ואף לשיטת הגר"ו (שם סי"א) דס"ל שאינו מקבל שכר כתפלה בזמנה. מ"מ שכר תפלה איכא. וה"נ י"ל למ"ד דיש תשלומין לק"ש, דיש לו שכר של קורא ק"ש ולא רק כקורא בתורה.

ולזה נראה, והוא בהקדם חקירה שיש לחוקרה על צורת המצוה של "בשכבך ובקומך", האם הק"ש של ערבית ושל שחרית הם מצוה אחת, ובק"ש של ערבית לבד או של שחרית לבד יש קיום לחצי מצוה בלבד. או בכל ק"ש של שחרית או של ערבית יש קיום מצוה שלימה של "ודברת במ" הן בשכבך והן ובקומך. ונראה, דאי נימא שק"ש של ערבית ושל שחרית הכל מצוה אחת הוא, בזה אמרינן דיש תשלומין לק"ש בשביל להשלים את המצוה שתהי' שלימה ולא חצי מצוה, ואפי' מי שהפסיד ק"ש של שחרית, הרי הוא יכול להשלימה בערבית של היום השני, כדי שיוכל לתקן את הק"ש של ערבית מהיום הקודם שלא יהי' חצי מצוה, כי קיום המצוה הוא פעמיים באהבה. אבל אי נימא שמצות ק"ש של ערבית ושל שחרית כל אחד מהם הוא מצוה שלימה, בזה פשוט וברור שלא מועיל השלמה למצוה שנחסרה ונאבדה, וכמו שלא מועיל השלמה לתפילין מיום ליום.

וכעין זה נראה, שהראשונים הנזכרים חולקים ביניהם גם על מצות ת"ת שנא' בה "והגית בו יומם ולילה", האם זהו מצוה אחת או כל לימוד בפני עצמו כלילה או ביום הרי מצוה בפני עצמה. והנפק"מ תהי' במי שהחסיר ללמוד באחת משתי העונות, האם הוא יכול להשלים את חסרונו בתוספת לימוד בעונה הבאה או לאו. ולענין הקביעות בהספק הלימוד, מצינו מפורש בגמ' (עירובין סה.), שאפשר להשלים את קביעות ההספק מיום ליום, וכמו שאמרינן התם, רב אחא בר יעקב זיף ופרע. וברשי"י שם, זיף ופרע, הי' קובע לשנות כך וכך פרקים ביום, והי' רגיל לעסוק ביום, ופעמים שהי' טרוד במזונותיו

ביום ופורע קביעות עתו בלילה. וע"ע בפתחי תשובה (יו"ד סי' רמו סק"א).

גם להפסד תפילה במזיד יש תשלומין של רשות

ג) והנה כתב הרא"ש בברכות (פ"ד ס"ב) וז"ל, כתב גאון על מה שגרסין "ביטל במזיד – עליו הכתוב אומר, מעוות לא יוכל לתקן" ולית לי' אלא שכר רחמי, כי רשות בעלמא הוא, אבל שכר מצוה לית לי', משמע דאם רוצה לחזור ולהתפלל שנים לתשלומין שביטל רשאי, ושכר תפלת רחמי אית לי' ע"כ. וכ"כ הרשב"א בחידושיו לברכות שם.

ויש לי לחקור בחידוש זה של הגאון ז"ל, דגם מי שביטל תפלה במזיד אית לי' תשלומין בשכר רחמי, האם כוונתו לומר, שיש לו דין "תפלת תשלומין" ברשות ולא בחובה, והוי כאינו מצווה ועושה. או שכוונתו לומר, שאין לו דין "תפלת תשלומין" כלל, כי תפלת תשלומין לא אתחדשא אלא במי שנאנס או שגג בחסרון תפלתו, אבל במזיד אין לו דין תשלומין, אלא שיש לו רשות להשלים את תפלתו החסרה מדין "תפלת נדבה", וקא משמע לן שלא קנסו אותו חכמים מלהשלים את תפלתו החסרה בתורת נדבה, ואף שהזיד בחסרונה לא קנסינן ליה.

ונראה, שנחלקו בזה הב"י והב"ח בסי' קח, מחד כתב הב"י שם וז"ל, ונראה אע"פ שאינו מחדש בה כלום, חוזר ומתפלל אם רצה, מאחר שאילו טעה ולא התפלל תפילה זו בשוגג הי' חייב להשלימה בזמן תפילה שאחרי', כשהזיד ולא התפלל אותה, נהי דאינו חייב להשלימה בזמן תפילה שאחרי', מ"מ אם רצה להתפלל אותה, שכר תפילה דרחמי אית לי', ואין כאן מקום לחידוש כלל ע"כ. ומשמע מדבריו להדיא, שאין דינו כדין תפלת נדבה אלא כדין תפלת תשלומין, ולכן אין צריך לחדש בה דבר. וכן פסק מרן שם (ס"ו) וז"ל, הזיד ולא התפלל תפלה אחת, אין לה תשלומין אפי' בתפלה הסמוכה לה, ואם רצה יתפלל אותה נדבה, ואינו צריך חידוש אם מתפלל אותה בתפלה הסמוכה לה ע"כ. ולפי דרכנו צריך לומר, שמה שכתב מרן "יתפלל אותה נדבה" אין כוונתו לדין תפלת נדבה, אלא כוונתו שיתפלל אותה ברשות ולא בחובה.

אולם הב"ח שם כתב, דלא יתפלל אותה בלא חידוש דבר. ומשמע מדבריו, שתפלתו בתורת "תפילת נדבה" לגמרי, ולכן צריך לחדש בה כדין תפלת נדבה. וכ"כ הגר"א שם, שצריך לחדש בה דבר כדין תפלת נדבה. וכ"כ העולת תמיד (סק"ח). וכ"פ המ"ב (סקכ"ב).

ולהלכה נראה, דאנן בדידן אזלינן בתר מרן, ולא צריך לחדש בה דבר, וגם לא צריך לכוון בה לשם נדבה, אלא יתפלל שנית בשביל תשלומי רשות על בקשת רחמים. וכן פסקו האחרונים, של"צ לחדש דבר בתפלתו, וכמו שכתבו הלבוש (י"ט), והט"ז (ס"ה), והנחתל צבי (עטרת צבי ס"ח), והאלי' רבא (ס"ח), והגר"ז (ס"א), והמ"ג (אלף המגן סקט"ו). אולם טוב לחדש בה שום דבר, ולכוון בה לשם נדבה.

ולפי דרכנו למדנו, שגם מי שלא התפלל מנחה של ערב שבת במזיד, יכול להתפלל ערבית של ליל שבת פעמיים, ואף שאין נדבה בשבת, מ"מ אי"ז מתורת נדבה אלא מתורת תשלומין. אך לא מפני שאנו מדמים נעשה מעשה. ולכן בשבת ויו"ט הי' נראה להחמיר שלא להשלים תפלה שנחסרה במזיד, דילמא אי"ז מתורת תשלומין אלא מתורת נדבה, ואין נדבה בשבת ויו"ט. אך אפשר לצי"ח בשמיעת חזרת הש"ץ, וכמ"ש הפמ"ג

(ס' קבר מ"ז סק"ה).

וכן נראה לאור האמור, שאין להשלימה אלא לאחר תפלת חובה, ולא לפני תפלת חובה, כיון שזהו מדין תשלומין ולא מדין נדבה. ועוד נראה, שאין להשלימה אלא בתוך זמן של התפלה הבאה ולא קודם זמנה או לאחר זמנה, כיון שאי"ז מדין תפלת נדבה שיכול להתפלל אותה מתי שירצה, אלא זהו מדין "תשלומין" של רשות. וכן מפורש במרן שם, שכתב בזה"ל, ואינו צריך חדוש אם מתפלל אותה בתפלה הסמוכה לה. ע"כ.

והנה אנכי הרואה למרן מלכא זצוק"ל בהליכות עולם ("ח"א עמ' קעז), ועוד לו בתשובה המובאת בילקו"י ("ח"א ע' ריח), שכתב לבטל הלכה זו, שמי שהזיד ולא התפלל תפלה אחת, רשאי להתפלל אותה נדבה בתפלה הסמוכה לה. וזאת עפמ"ש מרן (ס' קז ס"ד) וז"ל, הרוצה להתפלל תפלת נדבה, צריך שיהא מכיר את עצמו וזיז וזהיר ואמיד בדעתו שיוכל לכוין בתפלתו מראש ועד סוף, אבל אם אינו יכול לכוין יפה, קרינן ב' למה לי רוב זבחיכם, והלואי שיוכל לכוין בג' תפלות הקבועות ליום ע"כ. וכ"כ הרשב"ץ (ברכות כא.), שבדורות האלה נסתלקו הנדבות לפי שאין אנו מכוונים בתפלה, ולכן אין להתפלל נדבה כל עיקר. וכ"כ החיי אדם (כלל כז ס' יז) וז"ל, נ"ל בדבומה"ז אסור להתפלל נדבה, שהרוצה להתפלל בנדבה צריך שיהא מכיר את עצמו וזיז וזהיר ואמיד בדעתו שיוכל לכוין בתפלתו, וידוע שבדבומה"ז אפי' אחד מאלף לא ימצא כזה ע"כ.

ועפ"ז פסק מרן זצוק"ל שם, שמי שהזיד ולא התפלל תפלה אחת, הואיל והוא מעוות ולא יוכל לתקון, הרי שאין לו להשלימה אפי' בתורת נדבה. וכ"כ הכה"ח (ס' קח סקל"א). וכ"כ בס' מנחת שמואל (ברכות כו.). וכתב בס' תהלה לדוד (ס' קז סק"ד), שגם אם ירצה לחדש דבר בתפלת נדבה, לא מהני בזמה"ז.

אולם לענ"ד הקצרה אחר המחילה, יוצא לנו מהאמור, שמי שהזיד ולא התפלל תפילה אחת, הרי הוא יכול להשלימה בתורת "תשלומין" ולא מדין נדבה², ולכך פסק מרן כנזכר, שאין צריך לחדש בה דבר, וצריך להשלים דווקא בתפלה הסמוכה. ממילא לא שייך לומר בזה "למה לי רוב זבחיכם", כיון שאין זה מדין נדבה אלא מדין תשלומין של רשות. ושוב מצאתי כעין דברינו בס' אשי ישראל (פ"ל הע' יב) בשם הגר"ח קנייבסקי שליט"א, ששאני מי שהזיד ולא התפלל, שיכול להשלימה אפי' מי שאינו מכוין בתפלתו כראוי, כיון שעדיין הוא לא התפלל תפילה זו.

² א. ה. לכאור' אפשר לומר דסברת מרן דכיון שעכ"פ אינו מחויב להתפלל אותה, מה לי נדבה, מה לי תשלומי רשות, סברת 'למה לי רוב זבחיכם', קמה וגם ניצבה.

סימן יז

הרב עובדיה יוסף בן הגר"א
ירושלים

מכּה בפטיש באוכליץ

כתב מור זקני ועטרת ראשי בספריו לוית חן (אות מה) ובהליכות עולם (ח"ד עמוד קיא) וביבי"א (ח"י סי' נה בהערות על רב פעלים ח"א סי' טז) דאין מכה בפטיש באוכלין. וכן דעת המשנה ברורה ומנוחת אהבה. לעומת זאת החיד"א בן איש חי (פ' יתרו טז) ועוד סברו שיש מכב"פ באוכלין. אמרתי אקום ואשנה פרק זה, דאין מדרש בלא חידוש.

נחזי אנן בדברי הראשונים כמלאכים אם יש מכה בפטיש באוכלין. מנחת חינוך במלאכת אופה ובמכה בפטיש הביא ראייה מהרמב"ם (פכ"ג ה"ט) שכתב אין מגביהים תו"מ בשבת מפני שנראה כמתקן דבר שלא היה מתוקן. וחשב זאת עם השבותים של תיקון כלים, כמו שביאר המגיד משנה בהלכה יד', וכ"כ בפסקי רי"ד (ביצה לו) דהוי תיקון פרי. נמצא שיש מכב"פ באוכלין.

וכתב המנ"ח נראה לי דדוקא תיקון בדרך העולם כמו עושה נקב, אבל בדבר שאינו מתקן בדרך העולם רק מה שנצטוינו בה כגון טבילת כלים או מילה דאנחנו מחויבים בו לא שייך מכב"פ, רק מדרבנן אסור ע"כ. נמצא שאם מתקן האוכל כי אינו ראוי לאכילה בדרך העולם, יהיה אסור מהתורה. ורק הפרשת תו"מ שהוא דבר רוחני אינו אלא מדרבנן.

וכן נראה מדברי הריטב"א (שבת קיז:) דגבי רדיית הפת היה ס"ד שהוא בכלל מבשל או שהוא גמר מלאכה וכגון מכה בפטיש, קמ"ל הפסוק כל מלאכת עבודה לא תעשו לאפוקי רדיית הפת ותקיעת שופר דחכמה היא ואינה מלאכה ע"כ. דון מינה דשייך מכב"פ באוכלין לולי הפסוק. וראה עוד במאירי (שבת יז:) אין שורין את הכרשינין, שמתוך שהם קשים מתרככים ע"י שרייה זו.

וכן הוא דעת הרשב"א (בתשובה ח"ד סי' עה') שהביא דברי הירושלמי (שבת פ"ז ה"ב) הדין דשחיק תומא כד מפריך ברישיה חייב משום דש וכו' גמר מלאכתו משום מכה בפטיש, ולא לתר מותר ע"כ. נמצא שסובר שיש מכב"פ אלא שלא לתר מותר. וכן הביא דברי הירושלמי פסקי רי"ד.

ובב"י סוף סי' שכ"א הביא דברי הירושלמי, אבל רק לענין בורר ודש דשרי לאלתה. וכתב שם שהסמ"ג והסמ"ק בעל התרומה ורי"ו הסכימו לזה. אין להביא ראיה שהסכימו עם כל דברי הירושלמי גם לענין מכב"פ. וכן להפך אין ראיה מהגהות מימוניות (פכ"ב מ') שכתב שהירושלמי פליג אתלמודא דידן. כי הוא מיירי במלאכת דש. ובשו"ת מהרש"ם תלה זאת בפלוגתא דר"ת ור"י (קדושין טו.) אי אמרינן מדלית הלכתא כר"א בהא דרבו מוסר לו שפחה כנענית ה"נ אין הלכה בהא דמעניקים לו. ה"ה כאן

אם הלכה כירושלמי לענין דש ובורר ה"נ לענין מכב"פ או לא.

וכן משמע בגמרא (שבת קט) שיש מכב"פ באוכל. דא"ר חסדא שריקא טוויא שרי. פרש"י לטוח שמן וביצים מגולגלים על הצלי כשהוא חם. ולא אמרינן דמי למתקן. כתב הרשב"א ואינו מחוור דא"כ פשיטא ומאי קמ"ל דהא אין כאן הכשר אוכלין כ"כ דנטעה בו לאסור ע"כ. דייק לומר אין כאן הכשר אוכלין כ"כ, ואה"נ בעלמא יש מכב"פ. ומסקנת הגמ' שם דשרי כיון שראויים לאכילה בלא זה, אין מעשיו כלום.

כיו"ב בגמ' שבת (ד:) בעו מינה דרב ששת מהו לפצוע זיתים בשבת. פרש"י למתק מרירותו, ותוס' כתבו משום שיווי אוכלא. והקשה הרשב"א אדרבה בתיקון אוכל כזה למתקן למה יאסר ע"כ. גם כאן דייק בלשונו "תיקון כזה". אבל בעלמא יש מכב"פ, דאם לא כן יסתור דבריו למ"ש בתשובה. ובספר מנוח"א דחה ראיה זו כי כל הראשונים דחו פרוש רש"י.

עוד מצינו ברשב"א בחולין (צג') ובר"ן (ד' בדפי הרי"ף) אמר רבא השוחט לחולה בשבת מותר לבריא באומצא. מהא שמעינן דבשר חי לאחר הדחה אפי' בלא מליחה שרי. דהא אמרינן דמותר לבריא באומצא. ובמליחה ליכא למימר, שהרי בשבת אסור למלוח משום מעבד. וכ"ש דאיכא למיסר מליחת בשר חי, דהא מתקן ליה. וכ"ש דאי אסרת ליה בלא מליחה דאיכא תיקון טפי, דהא משוי ליה אוכלה עכ"ל. ובשו"ת תפילה למשה (ס') (לה') ובמנוח"א (ח"ג עמוד ער') ביאר כונת הר"ן שיש תיקון מצד מעבד שהמלח פועל בו. אך לפי"ז קשה מה הוסיף הר"ן במ"ש וכ"ש דאי אסרת ליה וכו' ממ"ש בתחילה. ועוד מעבד שייך למציאות שהמלח משפיע, ולא לאיסור דם, ומהו שכתב הר"ן כ"ש דאי אסרת ליה בלא מליחה איכא תיקון טפי. ע"כ כוונת הר"ן בכ"ש הראשון דיבר מצד מעבד. ובכ"ש השני מצד מכב"פ.

עוד יש להביא ראיה מספר הפרדס הובא בב"י סי' שיח' אבל טרית אני אומר שמותר לרחוץ במים קרים בשבת, מידי דהוה ארציצת כוסות וקערות. והדחתו של טרית לאו גמר מלאכה שתהא אסורה, דנאכל מחמת מלחו, וכל שהוא נאכל מחמת מלחו אין הדחתו גמר מלאכתו עכ"ד בקיצור. וממה שהוצרך להתיר במים קרים בשבת כמו הדחת כוסות וקערות ועוד שנאכל כך מחמת מלחו, משמע שיש מכה בפטיש באוכלין. כי מה ההוא אמינא לאסור מים קרים, ומהו לשון גמר מלאכה. וגם הרב ב"י שכתב דבריו מגומגמים לא חלק בעיקר הדין אלא שאל מדוע לא התיר בחמין כיון שנאכל בלא הדחה.

וכך הבין הפמ"ג (א"א ט"ו) וביאר במג"א שיש מכב"פ באוכלין. מיהו הדרישה אות ד' חלק על מרן בפירוש הפרדס שפשוט שמותר בצונן וכיון שראוי ע"י צונן מותר ע"י חמין.

כתב הח"א (כלל כ' סעיף ד'), דבר קשה שא"א לאוכלו כלל בלי שריה, השורה אותו בשבת חייב. ונ"ל דאפי' בצונזן וצ"ע. ובנשמת אדם סק"ה כתב שכן משמע לשון הגמרא דף טל'. וכ"כ הרמ"א (שיח' ד) דהוי גמור מלאכה, וכ"כ הלבוש, וכמו שמדויק בהגהות מרדכי חייב אפי' בצונזן ע"כ.

ובהגהות מרדכי (שבת אות תסז) על דברי המשנה (קמ"ה) זו היא גמר מלאכתו, מכאן אומר

הר"ם דבר שהוא קשה ואין יכולין לאוכלו כ"א ע"י שריה אסור לשרותו דזו היא גמר מלאכתו וע"י בפנים. ובמרדכי בפנים (אות שב) כתב כל שבא בחמין פי' אלו וכיו"ב שבהדחה בעלמא מתבשלין, דבישול אין תלוי לא בכ"ר ולא בכ"ש אך לפי דבר המתבשל עכ"ל. נמצא שמדבר על קלי הבישול וזה הלשון גמר מלאכתו, ורק בחמין ולא אסר בצונן. וכ"כ בה"ל (שיח' ד"ה דהוי גמר מלאכה) לדחות הראיה מהמרדכי. ובבית מאיר הביין מטעם מכב"פ ורק איסור דרבנן.

נמצאו הראשונים דסברי דאיכא מכב"פ הם הרמב"ם והמגיד משנה והרשב"א הריטב"א והר"ן הפרדס ופסקי ריא"ז ורי"ד (שבת עג) ורש"י ומאירי. ועתה ראיתי משנ"ב שכג' ס"ק לז' שהביא תרומת הדשן דאין לבטל איסור בשבת גם אם הוא מדרבנן, שאז בחול שרי לבטל, בשבת אסור משום שהוא מתקן. בפשטות דיבר על אוכל שנאסר. ושם הביא מג"א שיבש ביבש שנתערב חד בתרי מותר להשליך אחד להתיר האחרים, כיון שאינו אלא חומרא בעלמא דמדינא כל שאינו נאכל לאדם אחד שרי על כן לא הוי כמתקן עכ"ל. למדנו ששייך מתקן באוכלין רק שכאן לא חשיב מתקן.

אחר הודיענו ה' כל זאת צריכים לתרץ כל הקושיות ששאל הביאור הלכה (שיח' ד). השאלה הראשונה בגמ' דף טל' קוליים האספנין ומליח ישן הדחתן היא גמר מלאכתן, כל הראשונים ביארו מצד מבשל ובחמין דוקא. ואי משום מכב"פ היה להם לאסור גם בצונן. ב. בגמ' שם אמרו גלגל ביצה בחול ובאבק דרכים הוא רק איסור דרבנן דאינו תולדת האור. נחייבו משום מכב"פ. ג. קשה מדף קנה שווי אוכלא שרי, נחייבו מצד מכב"פ.

על קושיא א' מגמ' דף טל' י"ל דדוקא דבר שלא היה ראוי כלל ועשאו ראוי, שייך מכב"פ. אבל אם נאכל ע"י הדחק אין איסור מכב"פ. וכאן מליח ישן נאכל ע"י הדחק, לכן רק בחמין אסור משום בישול. כן תירץ הנשמת אדם. וזה יבא טוב גם על קושיא ב' גלגל ביצה באבק דרכים, אין לחייב מצד מכב"פ כי נאכלת ע"י הדחק כך. (וק"מ מסימן רנז' ב"י בשם רי"ו שאין דרך לאכלה חיה. אולם למה שיתבאר לקמן דהעיקר באוכל הוא אם ראוי ולא מה שדרך העולם לא קשה מדי). ובה"ל דחה זאת דבר"ן ואו"ז מבואר שמליח ישן אינו נאכל כלל מתחילה, ורק ע"י הדחה נאכל ע"י הדחק. אולם כתב האגרות משה (ח"ג סי' ב"ן) אין הכרח שכל הראשונים יסברו כהר"ן.

על קושיא ג' מדף קנה' שווי אוכלא שרי אין לתרץ שהיה ראוי קודם כי שם מדובר גם שלא נאכל. ומכח קושיא זו נסתפק האגרות משה דמסתבר כבה"ל, עכ"פ אין לדחות דברי הלבוש ופמ"ג בשביל זה, לכן הוא קצת ספק לדינא עכ"ד.

אלא יובן עפ"י מ"ש מג"א סי' שכא' סק"ז שמותר להדיח בשר כדי לאוכלו. והביא מג"א ספר פורת יוסף שהקשה מאי שנא מטבילת כלים שאסור משום מתקן כלי, כמ"ש בסימן שכג' ס"ז. וכתב עליו המג"א, לא ראה שם סעיף ח' שמותר להדיח את הכוס. דהיינו כוס ששתה ממנו גוי ונאסר היין שנדבק בו, כיון שהכלי היתר אינו מתקן כלי. וה"נ כיון שאין איסור בגוף הבשר אלא שמדיחו משום דם בעין שעליו שרי. אבל לשרותו אסור כיון שמרככו ע"כ. נמצאנו למדים שתיקון חיצוני כמו שטיפה לא חשוב תיקון. אלא רק בגוף הבשר כגון לרככו ע"י שריה. וכ"כ רב פעלים (ח"א סי' טז) על פירות

שנפלו לצבע, שמותר להדיחן. ורק אם צריך לשפשף הרבה אסור כ"כ מש"ז שכג סק"ז. (וכן בשר שעומד לעבור עליו ג' ימים, ואם לא ידיחנו יהיה מותר רק בצליה, נמצא מתקנו למליחה).

א"כ ה"ה דשרי לחתוך הנבלה לפני הכלבים כי אינו משנה בגוף הבשר אלא במקום חתיכה גדולה עשאה קטנה, לא חשוב תיקון. ושמעתי באומרים לי דפועל בגוף הבשר כי עתה נעשה גלוי לאויר החמצן וממילא מתרכך, ולא משמע לי. ובבית מאיר תירץ דשאני שווי אוכלא לבהמה היתירו משום צער בע"ח, אבל לצורך אדם אסור מדברי סופרים.

עוד י"ל לפי מ"ש הרשב"א דלאלתר מותר ה"ה גלגל ביצה בחול, וכן מחתכין הנבלה לפני הכלבים, "לפני" דייקא, לאלתר. וכ"כ הפמ"ג (שכד' א"א ג').

ועוד לפי הבית מאיר שהבין שכל האיסור הוא דרבנן, מתורץ הגמ' בדף טל' כי דיברה על חיוב דאור', ששאלה גלגל מאי א"ר יוסף גלגל חייב חטאת. והביאה ראייה מקוליס שחייב מצד בישול. וכל הראשונים נסבו על דברי הגמ' לפיכך אמרו משום בישול. ואה"נ יש כאן עוד איסור מצד מכב"פ. וכן הגמ' על גלגל ביצה בחול אין לחייב אלא אסור מדרבנן. וראה עוד חת"ס שביאר באופן אחר את הגמ' דף טל'.

כתב בשו"ת באר יצחק סי' יג' להקשות מדברי הירושלמי דאיכא מכב"פ באוכלין, על המשנה בדף קמה' כל שבא בחמין ופרש"י משום מבשל, ולירושלמי יש לחייב משום מכב"פ ג"כ. והשיב דלא נחתי לזה, כמו שמצינו ברמב"ם פ"י ה"ד דעושה נקב בלול שכתב דחייב משום בונה. וכתב הלח"מ דחייב ג"כ משום מכב"פ, א"כ י"ל ג"כ בזה עכ"ד. ומצינו כיו"ב בשבת עג: תנא בא"י קאי דזרעו ברישא וקרי ליה חורש אף שיש כאן גם זורע כמ"ש רש"י ותוס' בפסחים מז: ד"ה שביעית.

תירוצו זה טוב למשנה קמה' אבל לגמ' בדף טל' א"א לתרץ כך כי הגמ' שאלה גלגל מאי פ"י אם תולדת האור חייב מהתורה, וא"ר יוסף גלגל חייב חטאת, וראה ממליח ישן שהדחתן גמר מלאכתן, פרש"י מדקרי ליה גמר מלאכה ש"מ זהו בישולו וחייב וכ"כ הריטב"א. ואי איתא שיש כאן עוד חיוב מלאכה מטעם מכב"פ, מה הראיה, הא דקרי ליה גמר מלאכה הוא משום מכב"פ ולא מצד בישול. ע"כ שיש רק איסור אחד והוא בישול.

בהוא אמינא רצה לומר הקהילות יעקב דמכב"פ הוא גמר מלאכה לשאר המלאכות. דהיינו אם לא תקדם מלאכה אחרת אין שייך מכב"פ. לפי זה היה מקום לומר כאן בגמ' טל' יש בישול קודם ואחריו מכב"פ, ובהדחה הם באין כאחד. אבל דחה סברא זו שהרי לר"ף ורש"י אין בנין בכלים כלל ואפ"ה יש מכב"פ. ובלא"ה בבישול לא שייך מכב"פ, כי לפני גמר הבישול היה ראוי לאכול ע"י הדחק כמאכל ב"ד. וקודם למאכל ב"ד לא נחשב גמר.

עוד הקשה בבאר יצחק הא דאין עיבוד באוכלין, לחייבו משום מכב"פ. ותירץ עפ"י רש"י (עד: ד"ה חבית) דמאליו נגמר ה"ה קוליס ומליח אפשר שלא נגמר מיד רק לאחר זמן ע"כ. וק"ק כי הגמ' אומרת "הדחתן" והדחה הוא מיד. ולעיל הבאנו את ד' הרשב"א והר"ן בחולין דכיון דחזי לאומצא אין איסור של מכב"פ. וה"ה לכל עיבוד אם היה ראוי קודם.

בברכי יוסף הביא מהר"י מולכו שאסור לשרות אגוזים מרים במים. כיון שלא חזו לאכילה בלאו הכי. וקשה לי הרי דעת רש"י (שבת עד:) שאין מכב"פ אם אינו נגמר מיד. [ואגב על פי דעת רש"י הנזכר תירץ המנחת חינוך מדוע אין מכב"פ בבישול, כיון דלא נגמר מיד. אבל אה"ע אם יגמר מיד כגון הדחת מליח יהיה חייב. אבל הקשה על כלל זה מגמ' ביצה (לה) שופת את הקדרה חייב משום מכב"פ. חזינן שגם אם אינו מיד שייך מלאכת מכב"פ, וכך רואים בביצה לג: גבי רעפים שמתלבנים לאחר זמן. וכן נראה מדברי הח"א והלבוש שדיברו על שריה, ושריה אינה פועלת מידת].

ראה ראיתי בשו"ת תפילה למשה ששאל מדוע הבבלי לא הזכיר מכב"פ באוכלין. יש לומר דאבמת הזכירה הגמ' בביצה (דף לה) דאסור להפריש תו"מ. ובבאר יצחק כתב כיון שמצינו בירושלמי מפורש דמכב"פ שייך אף באוכלין, אין לנו לפלוג עליו במקום שלא מצינו ע"ז פלוגתא בש"ס דילן.

ומצאנו כמה מקומות בש"ס שהירושלמי דיבר והבבלי סתם, ונחלקו בזה הראשונים האם להבין ממה שסתם דפליג או לא. כגון בב"י סי' נט' אם טעה ש"ץ ביוצר, ירושלמי, בטיטי אשתתק באופנים וכו' וכתבוהו ר' יונה והרא"ש וכ"כ הגמ"י בשם הסמ"ק. ואיני יודע למה השמיטו הרמב"ם ומצאתי בת' לרשב"א שכתב ההיא דאשתתק באופנים לא משגחינן ביה אי איתא דלא כגמרינן עכ"ל. ואפשר שזה טעמו של הרמב"ם דאי איתא דס"ל לתלמודא דידן הכי לא הוי שתיק מיניה. ולענין מעשה הרוצה לסמוך על הירושלמי כיון שכתבוהו הנך רבותא אין מוחין בידו עכ"ל ב"י, וכן פסק בשולחנו הטהור. וכתב עליו פני יהושע ברכות (לה) דבכמה דוכתי אשכחן להפך בכל הפוסקים אם לא נמצא בפרוש שגמ' דידן פליג, פסקינן כירושלמי. והרשב"א משמע לו שגמ' דידן בפרוש פליג אירושלמי ע"ש.

וכן בגמ' ביצה ג: ביצה שנולדה ביו"ט כופה עליה כלי בשביל שלא תישבר. ירושלמי, ובלבד שלא יהא כלי נוגע בביצה. מביאו הרא"ש והראב"ד, מאידך הרי"ף והרמב"ם (פ"כ משבת הכ"ג) השמיטו זאת. ובשו"ע (סימן שכב ותק"ג) הביא דברי הירושלמי. אך למה שפירש מגדל עוז דהוי טלטול מהצד שמיה טלטול, הוא מפורש דלא כבבלי כמו קש שע"ג המטה.

וכן לענין מזוזה תוס' מנחות לג: ד"ה ומאי דבירושלמי פ"ב דמגילה משמע כשהפתח גבוה הרבה מניחה כנגד כתפיו וחולק על ש"ס שלנו עכ"ל. אע"פ שגמ' דידן לא מיירי כלל מזה. הרי"ף והרמב"ם לא הביאו זאת. והכ"מ הביא שהראב"ד הביא דברי הירושלמי. שו"ע סתם כרמב"ם דדוקא בשליש עליון. וכ"כ ביבי"א (ח"ב יו"ד כא אות ב' ד' יעו"ש אי בבלי חולק או לא).

כיו"ב בקידושין מב: בתוס' לירושלמי אין אונאה לקרקעות עד פלג. מובא ברא"ש פ' הזהב סי' כא'. והרמב"ם (פ"ג ממכירה ה"ח) כתב אפי' מכר שוה אלף בדינר. וכ"כ שו"ע סי' רכז.

ובסוכה ט' סוכה ישנה הביא תוס' ירושלמי שצריך לחדש בה דבר. וכ"כ הרא"ש והר"ן ובעל העיטור. אבל הרמב"ם לא הזכיר זאת. ושו"ע סי' תרל"ו פסק כרא"ש. וראה עוד סימן רכג' ב"י גבי הטוב והמטיב ובבה"ל סעיף ה'. וביד מלאכי (ח"ב אות ד').

וממה שהוצרכה הגמ' לפרש אם יש עימור ודש שלא בגידולי קרקע, אף שעיקר המלאכה מצד הסברה היא רק בגדולי קרקע. משמע שאם לא דיברה בזה הגמ' אין חילוק בין אוכלין לשאר דברים. וה"ה למכב"פ, גם אם עיקר המלאכה נאמר בכלים. אמנם בטוחן הגמ' לא חילקה והפוסקים דנו בזה אם דוקא גד"ק (ראה אגלי טל טוחן ס"ק ח"י) י"ל שיש לטוחן ממי ללמוד ממעמר ודש, משא"כ כאן ממי ילמד.

והוקשה לי דברי השו"ע דנראים כסותרים, דבסימן שכב ס"ד כתב אוכלי בהמה אין בהם משום תיקון כלי לפיכך מותר לקטום אפי' בסכין קש או תבן ולחצוץ בו שניו. מאידך בסימן תק' ס"ג כתב אין נוקבים נקב בבשר בסכין לתלותו בו. אבל ביד מותר וכן לעשות בו סימן מותר. ופירשו הר"ן ור"ח הטעם שנראה כעושה כלי. נמצא שיש תיקון באוכלין. ואין לחלק משבת ליו"ט כמפורש בשו"ע (תקט"ד).

וראיתי שהמנ"ח במלאכת מחתך כתב על אוכלי בהמה דכ"ש אוכלי אדם אין בהם תיקון כלי. אין זה סותר למ"ש ששייך מכב"פ באוכלין, כי שם שגומר מלאכת האוכל והו"ל גמר הדבר כמו קוליים האספנין, אבל בעושה כלי מאוכל אינו כלי ולא שייך בו תיקון כלי עכ"ל.

וכענין זה כתבו איפה לאל ליפקוביץ (סי' לב) ומנחת משה שפירא (ח"ג ביצה יח') לתרץ מה שקשה מסימן תק' שהרי מגבן עובר משום בונה אע"פ שהוא אוכל, וכן הפרשת תו"מ. אע"כ דוקא אם מכשירו לאכילה ומתעסק בו לצורכו כמו בשר שעושה נקב כדי ליטלו. משא"כ קש לעשותו קיסם אין קשר בין האכילה שלו לכלי שעשה. ולענין עיצוב פירות שעושים מאבטיח סלסלה וכל כיו"ב, נראה שמותר שהרי לא תיקן כאן משהו שהיה חסר אלא רק יופי וצורה אחרת.

נפק"מ מכל הנ"ל לעשות סלט בורגול עם מים קרים וכן לענין מנה חמה אפי' בכלי שני שאין בו בישול, יהיה אסור מטעם מכב"פ. אבל לאלתר שרי כמ"ש הרשב"א. וכ"כ בהליכות עולם (ח"ד עמוד קיא) אם עושה לאלתר שפיר דמי וכן עיקר. אבל בלית חן התיר ולא כתב לאלתר. וכן בחזו"ע שבת (ד' עמוד רצה) בסוף דבריו כתב מותר, ואפילו לדברי הירושלמי לאלתר מותר. משמע שלחומרא אמר לאלתר.

כתב הרב פעלים (ח"ב סי' ב"ן) לשרות פת קשה הרבה מחמת שנתיישן עד שא"א לאוכלו כלל בלי שריה במרק, הרי זה אסור משום דהוי גמר מלאכה, וחייב משום מכב"פ. עוד כתב ליקח לחם שנאפה ולהניחו ע"ג תנור בשבת שיהיה כולו מוקשה ודאי אסור דהוי גמר מלאכה וחייב משום מכב"פ עכ"ל.

וקשה הרי לחם לעשותו צנימים היה ראוי לאכילה קודם, ומדוע הוי גמר מלאכה. י"ל ע"ד מ"ש מהרש"ם (ח"א סי' קסד) אם נתהוו דבר חדש אף שהיה ראוי קודם לכן, אסור דהוי מתקן. והביא לכך ראיה מתוס' (גיטין לא ד"ה במחשבה). ועוד הביא ראיה מגמ' ביצה (דף ט:) גילגל עיסה מעיו"ט אין מפריש ממנה חלה ביו"ט. אע"ג דאמר שמואל חלת חו"ל אוכל והולך ואח"כ מפריש. מודה שמואל שאם קרא עליה שם אסורה לזרים. אתה תחזה שאע"פ שהיה אפשר לאכול בלא הפרשה, אסור להפריש חלה עכ"ד. אף אנן נימא בצנימים שיוצר כאן דבר חדש.

ובדבר הצנימים חשש אול"צ (ח"ב עמוד רלג) לדעת הרא"ם שאסור צליה אחר בישול. גם

זרעו בחיים

כאן מייבשו הוי כצליה. והקשה עליו ביבי"א (ח"ט סי' קח') ממרן (שי"ח סעיף טו) שהתיר להניח דבר יבש שנתבשל כ"צ כנגד המדורה אפי' יד סולדת. נמצא שאין צליה אחר בישול. ומדוע לא הזכיר שו"ע דעת הרא"ם כאן.

י"ל דשו"ע אמר רק לחמם ולא לעשותו קשה כמו צנימים. ואם יתייבש אינו מעונין בכך, ולא יהיה על זה שם של תבשיל חדש, אלא יפסד האוכל או ישרף. לא כך הוא בלחם שנעשה בו דבר חדש, והוי כצליה אחר בישול ששינה מהותו. ובלא"ה עמדו בקושיה זו בית מאיר ומאמ"ר הביאם בה"ל. ובבני ציון ליכטמן כתב צלי היינו ממש על האש ולא צלי קדר וכאן מיירי באש מכוסה.

ובאופן שהלחם ישן ולא יאכלו אותו כך אלא א"כ יעשהוה צנימים. לכאורה יאסר מטעם מכב"פ, כי כאן אין לתרץ היה ראוי קודם, כי מקפידים עתה לאוכלו רק צנימים. קושיא זו תיפול גם על הכנת הקפה, שאין אוכלים אותו כך אלא עם מים חמים. ומה בכך שראוי לאכילה לאיזה מיעוט אנשים בעולם, אם רובם מקפידים לא לאכול כשהוא בלי מים. וכמו שמצינו בגמ' (שבת עה:)^א מאן דשקיל אקופי מגלימא, או צר צורה בכלי העומד לכך. וכן מסתת אבן או מכה על כלי לישרו, כל אלו ראויים לשימוש גם בלא התיקון, ובכ"ז יש מכב"פ כיון שמקפידים על הצורה וכיו"ב. מאידך מצינו מכב"פ שלא היה ראוי קודם כגון קוטם קיסם לחצוצ' שיניו (ביצה לג:), ואין שוברים את החרס לצלות עליו (שם לב:), חק קפיזא בקבא (שבת קג:).

וביאר אגרות משה (ח"ג סי' ב"ן עמוד שנו) שיש חילוק מאוכל לכלי. כי אוכל העיקר הוא אם ראוי לאכילה אבל כלי אין חשיבותו בלא צורה. לפ"ד יוצא שקפה אם ראוי אין בו מכב"פ. וכבר כתב גינת ורדים (כלל ג' סי' ג') ממזהר"י פרג"י שהולכי דרכים אוכלים ממנו וטעמו ערב. וכ"כ ביבי"א (ח"ח סי' לה' אות ו') משם חשב האפוד שמספיק שראוי לאכילה, וא"צ שיהא עומד לאכילה. ובעדות שהעידו באיזה מדינה שאוכלים את הקפה די לנו, שעל ידה ידענו שהוא ראוי לאכילה עכ"ל. ועוד י"ל דלאלתר שרי כדברי הרשב"א. ועוד הרי הקפה הוא רק תבלין במים ולא שהמים מכשירין אותו, ורובו שוקע. עיין בגינת ורדים שדיבר בזה. אמנם הם דיברו מצד מבשל, דון מינה ואוקי באתריה.

סימן יח

הרב יצחק יוסף בן הגר"א
 רב קהילת "שערי רחמים"
 וראש כולל "שערי ציון"
 אלעד

הקדמת גר הנוכה לתפילת ערבית

(א) ידוע ומפורסם גודל מעלת ההכנה למצוה וקיומה מתוך ישוב הדעת ושמחה (שחוסר ישוב הדעת הוא מניעה לשמחה כמ"ש ליקוטי מוהר"ן תניינא י') ובימי החנוכה ראיתי נוהגים להתפלל ערבית בשקיעה והרצים יצאו דחופים על מנת להדליק גר חנוכה בצה"כ ואחר כל הלחץ זה הדחק מדליקים לפעמים כ-15-10 דקות אחר צה"כ (שהוא 13½ דקות אחר השקיעה. ולשיטות שהם דקות זמניות בימי החנוכה שהיום קצר הוא כ-11 דקות) והכל מתוך חוסר מתינות. ואמרתי לעיין בנד"ד אי שפיר עבדי לעשות נח"ר ליוצרם.

להקדים ערבית לגר חנוכה מדין תדיר

(ב) בגמרא אמרו "תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם" (זבחים פט. ברכות נא:). ולכן מקדימין תפילת ערבית לקריאת המגילה וספירת העומר (ביאור הלכה ר"ס תפ"ט) ולבדיקת חמץ (משנ"ב תל"א סק"ח ומאור ישראל פסחים ד. ד"ה אמר אביי). ולכאורה ה"ה לגר חנוכה.

ואף שבחנוכה יש מעלת פרסומי ניסא דעדיף מתדיר וכמ"ש בשבת (כג:). שגר חנוכה עדיף מקידוש היום מהאי טעמא, וכן מפטירין בשל חנוכה בשבת ר"ח טבת כמש"ש תוס'. כבר ביאר שם תוס' שכשעושים את שניהם יש להקדים את התדיר אף לחנוכה ולכן מקדימין לקרוא בפרשת ר"ח לפני חנוכה, וכן מקדימין בבית להבדיל במו"ש לפני ההדלקה (ט"ז סימן תרפ"א ויחזיק דעת ח"א ע"ה). ואכן כ"כ השבות יעקב (ח"ב מ') ושואל ומשיב (רביעאה ח"ב ר"י ט"ט) ויפה ללב (סק"ב) ומשנ"ב (תרע"ב סק"א). וע"ע תפלה למשה ח"ב (סי' מ"ח א'). [ולא ציינתי לעוד פוסקים שהזכירו שההדלקה אחר ערבית הואיל והרבה נהגו להתפלל ערבית בפלג המנחה, ואינו מוכרח שיש חיוב לנהוג כן כשהגיע צה"כ].

מצוה עוברת (זמן ההדלקה לכתחילה)

(ג) אלא שהעיר החיד"א במחב"ר (תרע"ב סק"ג) שיש לחוש שעד שיתפלל וישוב לביתו יעבור זמנה שהוא חצי שעה, ולכן המדליק לפני ערבית לא הפסיד. וכוונתו שבמצוה עוברת אין להקדים את התדיר כדמוכח בברכות (כה). לר' יהודה.

ומבואר מדבריו שאם יספיק להדליק תוך החצי שעה אין זו מצוה עוברת דקיים מצות גר חנוכה. ויש להעיר שהרי זמן ההדלקה לכתחילה הוא בצה"כ "לא מאחרים ולא מקדימים" ורק אם שכח או הזיד ולא הדליק בצה"כ יכול להדליק עד חצי שעה לאחר צה"כ (רמב"ם פ"ד ה"ה ושל"ע תרע"ב ס"א וב') וכמו שדקדק מלשוננו המאמ"ר (סק"ב).

זרעו בחיים

והגרי"ז (הובאו דבריו בקונטרס חנוכה ומגילה טורצ'ן סימן א' סוף אות ב') ביא' מ"ש במסכת סופרים (פ"כ ה"ד) "מצות הדלקתו משתשקע החמה עד שתכלה רגל מהשוק וזכר לדבר לא ימיש צמוד הענן יומם", והכוונה שעדיף להקדים מעט את ההדלקה לצה"כ כדי שלא יפסיד רגע משיעור זמנה שהוא לכתחילה חצי שעה.

ומהאי טעמא כתב הישועות יעקב (תרפ"א) ואבני נזר (ס"ט תצ"ט) להקדים נר חנוכה להבדלה, דהמדליק אחר רבע שעה הפסיד חצי המצוה. ועפ"ז כתב התעוררות תשובה (ח"ד ובנד"מ ח"ג בהערות לסימן תרע"ב ד"ה באשל אברהם) שיש להקדים נר חנוכה לערבית כדי לא לחסר רגע מפרסום הנס.

ומעתה אף מי שיתפלל ערבית בשקיעה רחוק להספיק להדליק בצה"כ ולא שייך בזה מעלת תדיר כמ"ש הפמ"ג (א"א ס"ס רפ"ו) שאם הגיע סוף שעה שביעית ולא התפלל מוסף יש להקדים מוסף למנחה התדירה כדי שלא יפסיד זמן מוסף הראוי לכתחילה. וצ"ע. עכ"ד. והביאו הביאור הלכה (סס). [ויש להקשות ע"ד שיוצא שמה שאמרו רבנן להקדים מנחה למוסף הוא כשיכול להתפלל שתייהן תוך שבע שעות, וא"כ מה טען ר' יהודה (בברכות כח.) שמוסף היא מצוה עוברת. ויש ליישב לפמ"ש הפמ"ג (א"א תר"כ) דלרבנן שהוא רק חשש שלא להיות "פרושע" סגי להתחיל מוסף תוך ז', אבל לר"י שזהו סוף זמנה יש לסיימה תוך ז' כמ"ש הפמ"ג (א"א פ"ט סק"ד וק"י סק"א)].

(ד) ולבאר דעת החיד"א והמשנ"ב (תרע"ב סוסק"א) צ"ל דסברו שההדלקה בצה"כ היא בגדר ראוי לכתחילה, וכלשון המאמר (סק"ב) "מצוה מן המובחר ועיקר זמנה", והאיחור לתוך החצי שעה אינו "דיעבד" ולכן יש להקדים את התדיר (שהרי אף במוסף אין זה ברור לפמ"ג להקדים מוסף וסיים בצ"ע. וכ"ש כאן).

(ה) אך העיר האור לציון ח"ד (פמ"ס ס"ה) דלרבנן שזמן תפילת ערבית אינו מפלג המנחה אלא רק מצה"כ איך קבעו חז"ל את זמן ההדלקה בצה"כ, והרי זה בלתי אפשרי לקיים ואף לשיטות שזמנה מהשקיעה קשה להדליק בצה"כ ובפרט כשבית הכנסת היה מחוץ לעיר כבזמנם והלכו לביתם ברגל וגם המתפלל בשקיעה חייב לחזור על ק"ש.¹ ועל כרחך שחז"ל חייבו להדליק בצה"כ ומעתה הרי זו כמצוה עוברת שא"צ להקדים את התדיר ויתפללו אח"כ. וזו טענה חזקה ונכונה. ובוה יתבאר דעת אדמו"ר מרן זצ"ל שבספרו מאור ישראל ח"ג (טבעת המלך עמוד ש"ל) כתב שאם הגיע לביתו בצה"כ ידליק נר חנוכה ואח"כ יתפלל ערבית ולא יקדים את התדיר. ובספרו חזו"ע (חנוכה עמוד ע"א) כתב שמי שהגיע לביתו בשעה מאוחרת יקדים להתפלל ערבית שתדיר קודם. והיינו שבצה"כ דמי למצוה עוברת שמפסיד את הלכתחילה ועיקר זמנה. ולכן יקדים נר חנוכה לערבית, ורק כשבין כה וכה עבר החצי שעה אין סיבה שלא להקדים את התדיר. וכ"כ שמש ומגן ח"א (עמ' צ"ט) שלהש"ע יש להתפלל אחר הדלקת נר חנוכה. ובוה נוכל גם ליישב דברי הפוסקים הנ"ל באות ב' שהרי המנהג בחז"ל היה להדליק בפנים (כמ"ש ברכ"י תרע"ג סוסק"ב)

^x ועיין מ"א (נ"ג סק"ה) וגר"ז (נ"ג, ג') (פמ"ג (צ"ג א"א א') שהיו אומרים פסוד"ז מברוך שאמר עד ישתבח חצי שעה. ולפ"ז תפילת ערבית תהא יותר מחצי שעה והדרך לביתם עוד כמה דקות ועבר חצי שעה מצה"כ.

[א.ה.] לכאור' למאי דקי"ל תפילת ערבית רשות, ל"ק מ'תפילת ערבית בזמנא, דרך היום קיבלוה עליהם כתיבה.]

והמדליק בפנים אין לו זמן מסוים להדלקה כמפורש ברשב"א (כא: סוד"ה הא דאמרין) וזה"ל (כא: ד"ה דאי לא) וצורך החיים (לתלמיד הרשב"א) בשם רבותינו הצרפתים. וכמ"ש דודי הראשל"צ הגר"י בילקוט יוסף (חנוכה הנד"מ עמ' רס"ח ד"ה ועתה) ובשו"ת שמש ומגן ח"א (עמוד צ"ה ו-צ"ד) שרק מדין "זריזין" יש להקדים לצה"כ. ולכן הורו להקדים להתפלל ערבית הואיל ואין שום הפסד מהמצוה. וכ"כ לבארום בברכת רפאל (רובינשטיין סימן ז)³.

להקדים ערבית להדלקה למי שיש מניין קבוע מאוחר לערבית

(ו) ובעיקר הנידון מה להקדים ערבית או הדלקת נר חנוכה (שנבאר שזהו כשיעור חצי שעה מצה"כ או כשמדליק בפנים כמצוי לדר מעל כ' אמה) יל"ע באופן שרגיל להתפלל מאוחר כמצוי בכוללים וישיבות או לקובעי עתים לתורה, האם חייב להתפלל ערבית מוקדם כדי להקדימה להדלקה.

ורדין זה מבואר בש"ע (רפ"ו ס"ד) אם חייב להקדים מנחה למוסף כשהגיע זמן מנחה גדולה. שמרן סתם להקדים מנחה וי"א שיכול להקדים מוסף כיון שאין עומד לפניו כעת תפילת מנחה.

והכרעת ההלכה בזה לא ברורה שהא"ר והגר"ז נקטו שרק לכתחילה יזהר להקדים מוסף לפני זמן מנחה גדולה ובדיעבד שהגיע זמן מנחה גדולה א"צ להקדים מנחה. וכ"פ כה"ח (סקל"ז). וכ"פ שו"ת נשמת שבת (ח"ב שני"ח). והלכות חג בחג (חנוכה וספירת העומר פ"ג הערה 3). ומאידך בשו"ת תפלה למשה (ח"ב מ"ח סק"י ובגליון שם) צידד דעת מרן הש"ע כהסתם להקדים מנחה למוסף שכן הוא דעת הרמב"ם, ורק בציבור יש להקל להקדים מוסף כמדויק מלשון הש"ע (סימן תרי"ב). וכ"פ בספרו מנוחת אהבה (פ"ו סט"ו). וכ"ה דעת אדמו"ר מרן זצ"ל שבספרו חזו"ע (ימים נוראים שמ"ז) כתב שבציבור לא יקדימו מנחה, ובילקוט יוסף (סימן רפ"ו ובנד"מ הוא עמוד תקכ"ד) הורה ליחיד שהתאחר לזמן מנחה גדולה להקדים מנחה למוסף.

נמצא מאחר עלות בידינו להקדים מנחה למוסף, ה"ה בנד"ד יצטרך להתפלל ערבית לפני ההדלקה אף שאינו רגיל להתפלל בשעה זו.

ז) אלא שבש"ת תשובות והנהגות (ח"ב של"ח) חילק דכל הנידון בסימן רפ"ו הוא כשעומד להתפלל ויש לפניו שתי תפילות אבל כשיש ב' מצוות שונות, תפילה והדלקה, לכ"ע א"צ להקדים את התדיר כשאינו עומד לפניו ואין דעתו להתפלל עתה. דכיוצא בזה נאמר דין תדיר בב' קרבנות. וכ"כ לחלק שבות יצחק (פסח הנד"מ פרק ל') וכ"פ להדליק בכה"ג לפני ערבית בשו"ת אז נדברו (ח"ט מ"ז) ושבת הלוי (ח"ו כ"ג).

אך מצאתי סתירה לדבריהם בפמ"ג (א"א כ"ה סק"ד) ורעק"א (סימן כ"ה על המ"א סק"ד) שטלית ותפילין כשאין דעתו להתעטף בטלית כעת, אין דין להקדימה וציינו לסימן רפ"ו ס"ד. ומפורש שדין זה תלוי בדעות הראשונים בסי' רפ"ו אף שהן מצוות נפרדות. ולכן

² איברא שבשו"ת שב יעקב ("ח"א כ"ב) כתב להקדים ערביית להדלקה אף כשמדליק בחוץ בזמן הש"ס, וביאר שהדין להדליק בצה"כ היא משום זירוז מצוה או שמא יפשע וזה שייך גם בק"ש (כמ"ש בסימן רל"ה ס"ג ומושגי' סק"י מהלבוש). ודבריו צ"ע דבגו חנוכה סיבת ההקדמה אינה משום "הריוץ" אלא כדי להרבות בפרסומי ניסא כי אחר חצי שעה כלתה רגל מהשוך. וכן העיר ע"ד בברכת שאל (שם) וכ"ה דעת הרב השואל בפסוקי שם יעקב פל.

נראה שהמדליק לאחר חצי שעה מצה"כ או שדר בקומה ד' (מעל כ' אמה מרה"ר) או בדירה עורפית וכן כל המדליק בפנים, חייב להתפלל ערבית ואח"כ להדליק, וא"צ לחוש שיעבור חצי שעה הואיל ונתבאר (בסוף אות ה') שאין לו זמן מסוים להדלקה. וע"ע אגרות משה (אור"ח ח"ד צ"ט, א') והליכות שלמה (חנוכה פט"ז 62).

אין להתפלל ערבית ביחידות לפני ההדלקה

ח' ויל"ע אם אין לו מניין כעת לערבית, האם יתפלל ביחידות לפני ההדלקה. כדמצינו שנתחייב להתפלל מנחה גדולה אף שאין זה לכתחילה וכמ"ש כה"ח (רפ"ו, לב), גבי מי שלא התפלל מוסף.² וכ"פ תפלה למשה ח"ב (הנד"מ עמ' תרפ"ב תרפ"ג) שלהתפלל מנחה גדולה גרע מתפילה ביחיד וע"כ הצריך להתפלל ערבית ביחידות לפני ההדלקה.³

אך למעשה אין להורות כך, שהרי מצינו שמקילים להתפלל מנחה גדולה בצורך כל שהוא,⁴ כמ"ש בן איש חי (ש"ר ויקהל סו"ס ג') שכדי לאכול סעודה ג' בשבת בהרווחה מותר להתפלל מנחה גדולה. וכ"כ פתח הדביר (רל"ג סק"א ד"ה ועל החקירה הב'), שאף להרמב"ם והש"ע יש להתיר להתפלל מנחה גדולה כשלא יהיה לו אח"כ מניין להתפלל בציבור. וכ"כ המשנ"ב (רל"ג סק"א) ומבואר שאין זה כתפילת שחרית לפני הנץ או אחר ד' שעות שגרעה מתפילה ביחיד.

ולכן אין הכרח לחייבו להתפלל ביחיד לפני ההדלקה. וכן מצאתי בשואל ומשיב (רביעאה ח"ב רי"ט בסוף דבריו על נד"ד) שאין להתפלל ביחידות לפני ההדלקה. [וע"ע שו"ת באר יצחק (כ' ענף א' ד"ה ועיין) שמי שאיחר בשבת בבוקר עדיף שיתפלל מוסף בציבור ואח"כ שחרית שאף שמקדים את שאינו תדיר זהו לצורך תפילה בציבור. ובאגרות משה (אור"ח ח"ד ס"ח) חלק ע"ד. וע"ע נשמת שבת (ח"ב שס"ו). אך אין זה ממש הנד"ד, דשם יש למוסף מעלת "מקודש" מחמת שהוא בציבור ולכן מקדימו אבל בנד"ד אינו מקדים את התפילה בציבור אלא דוחה את התדיר כדי שהוא יהא בציבור].

אין ראוי להתפלל ערבית לפני השקיעה

ט' ויש שנהגו להתפלל ערבית מפלג המנחה ובכך מדליקים בצה"כ בנחת. אך אין זה נכון לעשות כן שלא בשעה"ד כמפורש בש"ע (ס"ו רל"ג) שהנוהג להתפלל מנחה סמוך לשקיעה (כמצוי בערב שבת ובימי החורף שהשקיעה מוקדמת) אינו יכול להתפלל ערבית לפני השקיעה אפילו ביום אחר (וכ"ש אם התפלל מנחה באותו יום אחר פלג המנחה) והמנהג שנהגו להתפלל מנחה וערבית בזא"ז כמ"ש הב"י (רל"ג) אינו לכתחילה. וכנראה בשו"ת זבחי צדק (תשובה ל' סוד"ה ואין) ובאור לציון ח"ב (ט"ו, ו') וארחות מרן ח"ב (פי"ט ס"ז) שכך נהג ליהזר בכך אזמור"ר מרן זצ"ל.⁵ והאריך לבאר כל זה בהליכות שבת ח"ב (מעמוד תק"מ).

² אמנם שם לא מיירי ביחיד, אלא רק מנחה גדולה. המערכת.

³ א. ה. ועי' למרן זיע"א מאור ישראל ח"ג (עמ' של סד"ה שוב) הביאו הה"כ לעיל, שכ' להיפך. וע"ע הליכו"ע ח"א (עמ' סט), שכ' כן גבי מנחה בע"ש חנוכה. ובחזו"ע חנוכה (עמ' קעט).

⁴ א. ה. וע"ע יבי"א ח"א הנד"מ (ס"ב). והליכו"ע ח"א (עמ' רנ והל').

⁵ א. ה. אולם עי' היטב בהליכו"ע ח"א (עמ' רנ-רנב). ודו"ק. וכ"פ מרן הראש"ל שליט"א בשו"ת הראש"ל ח"א (ס' לט אות י'), ושם (עמ' קל), והבי"ד הפוס' שיישבו מנהג ישראל מדורי דורות ללא פוצה פה, וסיים שכן נהגו הגאון רבי עזרא עטיא ומרן זיע"א ע"ש.

ועיין שער הציון (רל"ה, ט"ז) שעדיף להתפלל ביחיד מלעשות תרתי דסתרי באותו יום (כלומר להתפלל מנחה וערבית אחרי פה"מ)¹. ובמשנ"ב (רל"ה, ט"ו) מבואר שעדיף לא לסמוך גאולה לתפילה בערבית כדי להתפלל ערבית לפני השקיעה (לנוהג כרבנן להתפלל מנחה עד השקיעה, אף שבים זה התפלל מנחה לפני פה"מ).

לסיכום:

- 1. המדליק בחלון או בפתח ביתו תוך כ' אמה** (קומה א' ב' ו-ג') יקפיד להדליק בצאת הכוכבים ולא לאחר כלל (והיינו 13½ דקות אחר השקיעה ובודרך כלל הוא בשעה 16:55 - 16:50) ואם נתאחר ישתדל להדליק תוך חצי שעה לצה"כ (אות ג' ו-ד').
- 2. המדליק בפנים ביתו או שדר בקומה ד'** (מעל כ' אמה) או בדירה עורפית שאין חלון הפונה לרחוב, אין צריך להדליק דוקא בצה"כ או חצי שעה הסמוכה שכל הלילה זמנה, אלא שזריזין מקדימין למצוות (אות ה').
- 3. המדליק בפנים** (וכנ"ל במס' 2) יקפיד להתפלל ערבית לפני ההדלקה, ואף באופן שיש לו מניין קבוע מאוחר, בימי חנוכה יקדים להתפלל לפני ההדלקה (אות ה' ו' ו-ד') או שידליק אחר שיתפלל במניין הקבוע. שתדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם. אך א"צ להתפלל ביחיד כדי להקדים ערבית להדלקה (אות ח').
- 4. המדליק בחלון הפונה לרחוב, בתוך כ' אמה, א"צ להקדים ערבית להדלקה** הואיל וזמן ההדלקה שלו דוקא בצה"כ (וכנ"ל במס' 1) (אות ג' ו-ה').
- 5. אין ראוי להתפלל ערבית לפני השקיעה** (אות ט') ואף המתפלל ערבית בשקיעה קשה להספיק להדליק בצה"כ (עיין אות א' ו-ג'). והמתפלל ערבית ומדליק תוך 43.5 דקות לשקיעה יש לו ע"מ לסמוך. (אות ד' שכ"ה דעת החיד"א והמשנ"ב שלא כהפוס' שנזכרו באות ג') אך הראוי יותר להדליק בצה"כ ממש ולהתפלל אח"כ.

¹ א. ה. אלא שמרן זצ"ל בהליכו"ע הנ"ל (עמ' רנב), ס"ל שהעושים תרתי דסתרי, יש להם ע"מ שיסמוכו. שאין אחר המנהג כלום. ומבואר דלא ס"ל כהמ"ב. (ועי' היטב חזו"ע שבת ח"ד עמ' שיד, בלשון י"ל ע"מ שיסמוכו במקום מנהג, אם יש לבעל נפש לחוש, ואוקי באתרין).

סימן יט

הרב עובדיה יוסף בן מורנו הראש"ל

ראש ישיבת "אהל יוסף"

מח"ס "עין המשפט" ג"ח

בענין חזרה בתוך כדי דיבור

שאלה: מי שספר ספירת העומר כהוגן, ובתוך כדי דיבור שינה את ספירתו בטעות. כגון שאמר היום שלשה לעומר, ותיקן ארבעה, ואח"כ נתברר שבאמת היה שלשה לעומר. האם יכול להמשיך ולספור בשאר הימים בברכה. וכיוצא בזה יש לדון במי שהזכיר בעשי"ת המלך הקדוש, ובתוכ"ד אמר האל הקדוש, אם צריך לחזור ולברך. וכן יש לדון במי שהזכיר ואמר מוריד הטל, ובתוכ"ד אמר מוריד הגשם, וזהו היה בימות החמה. וכעין זה יש להסתפק במי שבירך על דבר מאכל בורא פרי האדמה, ובתוכ"ד תיקן להעץ, ואח"כ נתברר שאותו הפרי ברכתו בורא פרי האדמה, האם צריך לחזור ולברך בורא פרי האדמה, שהרי ברכת העץ אינה פוטרת פרי האדמה.

תשובה: אדם שקלקל את מה שאמר בתוכ"ד לא מתחשבים במה שקלקל, אלא הולכים אחר ההתחלה שאמר כהוגן.

מקורות הדברים והמסתעף ביסוד דין תוך כדי דיבור כדיבור:

א) הנה המהרש"ם בדעת תורה (סי' קיד ס"ו) כ' דמבואר מהרמב"ן במלחמות (ברכות יב.) שביאר ספק הגמ' דפתח בחמרא וכו', דמיירי באופן שבירך על השיכר שהנ"ב, ותיקן בתוכ"ד בפה"ג, מי אזלי' בתר עיקר הברכה שהיה כהוגן, וחזרה בטעות לא הוי חזרה לפסלה או דילמא דאפילו בזו אזלי' בתר חתימה ולא יצא. וא"כ מבואר שנסתפק בהנ"ל אם חזרה בטעות הוי חזרה. והרמב"ן כ' שם במסקנת דבריו דחזרה בטעות לאו שמה חזרה, דהוי מילי דכדי. וכ"כ בחי' הרשב"א שם לדחות דברי הגאונים שפירשו כן לספק הגמ'. וכתב ע"ז הרשב"א "וזה דבר רחוק מאד שיהא הפסד בתוספת שהוסיף לאחר שסיים ברכתו ואפילו אמר לאחר מכן כמה דברים".

וכ' המהרש"ם (שם) דשמע לחלק בזה גם אליבא דהגאונים, דשאני התם שבתוכ"ד עוקר למה שאמר בתחילה, ולכן י"ל שגם בטעות זהו עקירה, אבל בנדון דהזכרת מוריד הגשם בתפלה, הרי אפשר לקיים שניהם, וממילא כיון דמעיקרא הזכיר מוריד הטל כהוגן, סגי בכך. ע"כ. וביאור דבריו דבאופן שהזכרה עצמה סותרת למה שאמר בתחילה, אפ"ל שלא מתחשבים במה שזהו היה בטעות, דמ"מ במציאות עקר למה שאמר בתחילה, אבל באופן שאין סתירה בעצם ההזכרה, אלא הדבר תלוי בכונתו על מה רוצה שהברכה תחול, בזה יש לומר שאם חזר בו בטעות לאו שמיה חזרה, ומניחים את הדבר כמו שאמר בתחילה. וכן יש לומר בנדון דהזכרת המלך הקדוש. ועי' להגרשז"א בהליכות שלמה (הל' פסח פ"א ס"ה) שכ' בפשיטות דחזרה בטעות ל"ה חזרה, וממילא

נשארו דבריו הראשונים. ע"כ.

בדין תוכ"ד לקלקל

(ב) ויש להוסיף עוד לדון בזה כמ"ש השטמ"ק (ברכות יב.) לדחות דברי הגאונים וז"ל, וכיון שאמר שהכל נהיה בדברו "הא גמר לה לברכה דשכרא", וכי הדר אמר בורא פרי הגפן מאי נפקא לן מינה הא לאו חתימה דשכרא הוא, מלתא בעלמא הוא דקאמר שהכל ברא כלומר שברא נמי פרי הגפן ומוסיף הוא על שבח הבורא ולעולם כי האי גוונא יצא. עכ"ל. וכן מבואר מדקיי"ל בש"ע (סי' נט ס"ב) שאם טעה ואמר אשר בדבור מעריב ערבים ונזכר מיד ואמר יוצר אור, וגם סיים יוצר המאורות, יצא. אע"פ שהפסיק במעריב ערבים. וביאר המשנה ברורה (סק"ט) בשם הפמ"ג דאפילו שהפסיק במעריב ערבים תוך כדי דיבור של פתיחת יוצר אור ואמר כל הנוסח דערבית לבד החתימה אעפ"כ לא אמרינן שנעקר עי"ז התיבות הראשונות של יוצר אור. ע"כ. ומבואר דלא אמרי' בתוכ"ד שמקלקל את מה שכבר בירך מקודם. אמנם הב"ח (שם) ביאר ד"ז באופ"א מטעם דאפשר להזכיר מדת לילה ביום. ואזיל לטעמיה שכ' בסי' נט דתוכ"ד הוי עקירה גמורה למה שאמר מקודם. וכדלהלן. וע"ע בפרישה (שם סוף סק"ג) שכ' דאיה"נ אם אמר בתוכ"ד מעריב ערבים מקלקל דבריו. ועי' להלן מ"ש בביאור דבריו.

וכ"כ עוד המשנה ברורה בהל' ברכות השחר (סי' מו סק"ב) וז"ל, אם בשעה שהגיע לברכת פוקח עורים ורצה לסיים פוקח עורים נכשל בלשונו וסיים מלביש ערומים, ובתוך כ"ד נזכר וסיים פוקח עורים, יש אומרים דיצא בזה ידי ברכת פוקח עורים כי בזה עקר סיומו הראשון. ויש מסתפקין בזה [השע"ת בסימן זה והדגמ"ר]. ואם בשעה שאמר בא"י אמ"ה חשב ג"כ לסיים מלביש ערומים ואחר שסיים מלביש ערומים נזכר בתוך כדי דיבור ואמר פוקח עורים לכו"ע יצא ידי ברכת מלביש ערומים וחזר ומברך פוקח עורים כי אין הסדר מעכב, וכן ה"ה בכל ברכת השחר, לבד מברכת מתיר אסורים וזוקף כפופים אם הקדים ברכת זוקף כפופים ובתוך כדי דיבור סיים מתיר אסורים דאף דלא יצא בזה רק ברכה אחת והיא ברכה ראשונה של זוקף כפופים אפ"ה לא יברך שוב מתיר אסורים. [פמ"ג סי' רט]. עכ"ל.

ומבואר מדבריו דהא דאמרי' שתוכ"ד כדיבור דמי אין הביאור שהדיבור לא נסתיים עד שגומר לדבר את כל מה שאומר בתוכ"ד, אלא לעולם הדיבור נסתיים מיד, ורק יש לו אפשרות לתקן את מה שאמר בתוכ"ד, ולכן אמרי' שאינו יכול לשנות ממה שאמר בתחילת דבריו, אלא אנו נשארים עם תחילת דיבורו המתוקן. ולכן באופן שמתחילה חשב לסיים מלביש ערומים לא אזלי' בתר מה שאמר בתוכ"ד פוקח עורים, כיון שהברכה כבר חלה. ולפ"ז נתבארו הספקות הנ"ל, דזהו פשוט דלא אמרי' תוכ"ד כדבור לקלקל את הברכה, וממילא אם ספר את העומר כהוגן או הזכיר המלך הקדוש בעשיית, ושוב אמר בתוכ"ד נוסח מקולקל, אין מתחשבים במה שאמר בתוכ"ד, אלא הולכים אחר מה שאמר בתחילה. [וע"ע להלן לענין תיקון תוכ"ד בהזכרת מוריד הגשם].

ולכן כתב המ"ב בשם הפמ"ג דבאופן שמתחילה חשב לסיים מלביש ערומים, לא אזלי' בתר מה שאמר בתוכ"ד פוקח עורים, אפילו שלכתחלה יש להקדים ברכת פוקח עורים למלביש ערומים, כי הסדר אינו מעכב, ועדיף לקיים את הברכה על מה שחשב

עליה בתחילתה. דהא נח' הפוסקים בד"ז אם יצא י"ח בכה"ג שבתחילת הברכה חשב בדעתו לברך באופן שונה ממה שסיים, ולדינא אמרי' בזה סב"ל, אבל לכתחלה עדיף לקיים את הברכה כמו שאמר בתחילה מלביש ערומים, דזהו ברכה מתוקנת. וכ"כ עוד המ"ב סי' רט סק"ו וז"ל, כתבו האחרונים מי שאמר אחר ברכת היין בורא מאורי האש ונזכר שצריך להקדים בשמים וסיים בורא מיני בשמים יצא ידי בשמים וחוזר ומברך בא"י אמ"ה בורא מאורי האש. ודוקא כשנתכוין בשעת הזכרת שם ומלכות על הבשמים שנקט בידו ונכשל בלשונו ואמר בורא מאורי האש. אבל כשנתכוין על האש יצא ידי ברכת מאורי האש, ואח"כ מברך ברכה אחרת על הבשמים, דהא על האש ג"כ צריך לברך, והסדר אינו מעכב. עכ"ל. ומבואר מדבריו כנ"ל דלא אמרי' תוכ"ד כדבור באופן שע"ז יהיה ע"ז תורת ברכה דבדיעבד, ולכן מקיימים את ברכתו על האש, אפילו שמצוה מן המובחר להקדים בשמים, דמ"מ אי"ז בגדר דברכה דבדיעבד, אלא רק הפסיד מעלת הסדר בברכות.

תוכ"ד לתקן את ברכתו שחלה רק בדיעבד

ג) והנה יש לבאר מה שכתב המשנה ברורה הנ"ל (סי' מו סק"ב) בתחילת דבריו לגבי אופן שבתחילת הברכה חשב לברך פוקח עורים ונכשל בלשונו ובירך מלביש ערומים, ובתוכ"ד אמר פוקח עורים, דיש אומרים דשפיר אזלי' בתר מה שאמר בתוכ"ד, כיון שזהו תיקון לברכתו, דהא עדיף לקיים את ברכתו שתהא על פוקח עורים, שהרי ע"ז הוא חשב מעיקרא בעת הברכה. וממילא מברך אח"כ מלביש ערומים. אבל יש מסתפקין בזה דשמא יצא י"ח ברכת מלביש ערומים, שהרי בדיעבד כבר חלה הברכה על מלביש ערומים, דאפילו שלא חשב ע"ז בתחילת הברכה, מ"מ קיי"ל דספק דרבנן לקולא, ואי"ז לעיכובא שיחשוב כהוגן בתחילת הברכה. וממילא שוב אינו יכול לשנות את הברכה בתוכ"ד, אפילו שאם נלך אחר מה שתיקן בתוכ"ד, הרי"ז תהא ברכה שתחול לכתחלה, וגם יקיים את סדר הברכות, שיקדים את פוקח עורים למלביש ערומים. ולכאורה נראה שזהו הביאור במ"ש המג"א (סי' רט סק"ה) וז"ל, והיכא דבעי למימר בא"י אמ"ה פוקח עורים וטעה בדיבורו ואמר מלביש ערומים וחזר ואמר תכ"ד פוקח עורים, צ"ע אם יצא ידי פוקח עורים. עכ"ל. ובפמ"ג תמה שאינו יודע למה הניח המג"א ד"ז בצ"ע, והרי פשוט דמהני תוכ"ד כדיבור לעקור את מה שאמר מלביש ערומים, ושפיר עלתה לו ברכת פוקח עורים. ולכאורה נראה דהמג"א ס"ל כמ"ש המ"ב בשם יש מסתפקים דשמא אין מועיל תיקון תוכ"ד בכה"ג.

ונראה בביאור הספק, דהנה התוס' (ברכות יב.) כ' דבאופן שנכשל בלשונו פשוט דמהני תיקון בתוכ"ד, וכמ"ש הביה"ל (סי' רט סב"ב ד"ה ותוכ"ד). אלא דהתם מיירי שאם לא נלך בתר מה שתיקן בתוכ"ד, ברכתו תהא לבטלה, והוא מוכרח לתיקון דתוכ"ד, אבל בנדון דידן אפשר להעמיד את הברכה גם ללא התיקון שאמר בתוכ"ד, וא"כ אפ"ל דלא יועיל בזה תוכ"ד כדיבור. וה"ט די"ל שתוכ"ד כדיבור דמי רק באופן שבתחילה היה ברכה מקולקלת לגמרי, וע"י אמירתו בתוכ"ד הוא מתקן את הברכה מכלל ברכה לבטלה, דדין תוכ"ד כדיבור מועיל רק בדיעבד, ולכן באופן שמה שאמר בתחילה כבר חל בדיעבד, מטעם ספק בברכות דרבנן, שוב אינו יכול לשנות את ברכתו. אבל דעת היש אומרים דכיון שהברכה חלה רק בדיעבד ממילא יש לילך אחר תיקונו שאמר בתוכ"ד

כמו שחשב בעת הברכה, בדבך זהו יהיה חשוב ברכה דלכתחילה. אכן באופן ששינה את הסדר בברכתו, ותיקן בתוכ"ד, כגוונא דהפמ"ג, כ"ע מודו שלא נלך בתר מה ששינה ואמר בתוכ"ד, כיון שזהו רק הפסד מעלה במה שאינו מקיים את סדר הברכות, אבל אם נלך בתר מה שתיקן בתוכ"ד על מה שלא חשב בעת הברכה, הרי הוא גורם ברכה שתחול רק בדיעבד מדין ספק דרבנן לקולא, ועדיף להפסיד מעלת סדר הברכות, ולא להפסיד את כוונת הברכה שהיה בשעה שאמר בא"י אמ"ה.

תוכ"ד לתקן את ברכתו שתהא כפי הסדר

וכיוצא בזה יש לדון לגבי ברכות הנשואין שבמקום לברך שהכל ברא לכבודו, אמר יוצר האדם, וחזר ותיקן שהכל ברא לכבודו. והדבר תלוי מה חשב בעת הברכה, דאם חשב בעת הברכה לומר יוצר האדם, אמר' שהברכה חלה על יוצר האדם, ושוב צריך לברך שהכל ברא לכבודו, אבל אם היה סבור לברך שהכל ברא לכבודו, ונכשל בלשונו ואמר יוצר האדם, ושוב תיקן ואמר שהכל ברא לכבודו, הרי"ז תלוי במח' האחרונים שהביא המ"ב דלדעת י"א אזלי' בתר מה שתיקן בתוכ"ד, כיון שבכך הברכה לא תחול רק בדיעבד, אלא כמו שחשב בעת שאמר בא"י אמ"ה. וכ"פ הגר"א וייס שליט"א בקובץ דרכי הוראה (גליון ט' ס' ד'). אבל יש להעיר דגם באופן זה יש לחוש לדעת היש מסתפקין שלא הולכים אחר מה שתיקן בתוכ"ד, כיון שהברכה כבר חלה בדיעבד, ושוב אינו יכול לשנותה, ואפילו שע"י השינוי שאמר בתוכ"ד יתקיים סדר הברכות, וגם זהו יהיה ברכה דלכתחלה שיוצא בה י"ח בתורת ודאי ולא בתורת ספק.

ולענין דינא בהאי ספק, לכאורה נראה מדברי המ"ב דס"ל כדעת היש אומרים, שהרי בסי' רט כתב בפשיטות דאם נכשל בלשונו ואמר מאורי האש, ותיקן בתוכ"ד על הבשמים, הולכים אחר תיקונו, ואפילו שהברכה כבר חלה בדיעבד. אכן יש להעיר דגם המג"א בסי' רט כתב בפשיטות להאי דינא דמהני תוכ"ד כדיבור באופן שנכשל בלשונו בברכת מאורי האש, ולא הניח דין זה בצ"ע, כמו שכתב לגבי נכשל בלשונו בברכת פוקח עורים. ואולי יש לחלק דשאני לגבי ברכת בורא מיני בשמים דמיירי שמחזיק בידו את הבשמים, ולכן אמר' דמאחר שבשעה שהתחיל את הברכה היה חושב על הבשמים, הרי זה חל על הבשמים, וממילא מה שנכשל בלשונו ואמר בורא מאורי האש לא יועיל לו גם בדיעבד, ולכן אזלי' בתר מה שתיקן בתוכ"ד ואמר על הבשמים, משא"כ לגבי ברכות השחר, אפילו שהיה חושב בדעתו על פוקח עורים, מ"מ בדיעבד אפשר לילך בתר מה שהזכיר מלביש ערומים, ושוב לא יועיל מה שתיקן בתוכ"ד לפוקח עורים. ולפ"ז י"ל לגבי ברכות הנשואין דדמי לברכת השחר, דדבר תלוי בספק האחרונים הנ"ל שמה יצא י"ח במה שאמר בתחילה. ושוב לא יועיל לו מה שתיקן בתוכ"ד.

ועינין בכף החיים (סי' מו אות מו) שכ' דיש לחלק בין הנדון דברכות השחר לברכת הנהנין, דשאני התם שהוא מחויב בברכה אחת, וע"ז אפשר לדון אם אזלי' בתר מה שאמר בתחילה או בסוף, אבל לגבי ברכת השחר שהוא צריך לשני הברכות, יש לומר דאם אמר מלביש ערומים ואח"כ תיקן בתוכ"ד פוקח עורים יצא י"ח שניהם, דנכללו שניהם בברכה אחת. וכמ"ש הש"ע (יר"ד סי' שלא סעיף עח) לגבי המפריש תרומות ומעשרות דכוללן בברכה אחת. ע"ש. ולפ"ז ה"ה י"ל לגבי ברכת מאורי האש ובשמים, וכן יש לומר לגבי

ברכת הנישואין, דכיון שאפשר לקיים שניהם אמרי' שיצא י"ח ב' הברכות. וגם מדבריו מבואר כנ"ל בגדר הדין דתוכ"ד כדיבור דמי דאין הביאור שעדיין לא נסתיים הדיבור הראשון, אלא אמרי' שיש לו אפשרות לתקן את הברכה, ולכן כשיש לשניהם מקום לחול, אינו יכול לקלקל את מה שבירך כבר בתחילה.

בדין חזרה תוכ"ד מסיפור דברים

ד) והנה לפי מה שנתבאר מהאחרונים הנ"ל בגדר תוכ"ד בברכות, שזהו מועיל רק לתקן את דבריו הקודמים, יש לדון דלא שייך הדין דתוכ"ד לגבי הזכרת מוריד הגשם, כגון שאמר מוריד הגשם בימות החמה, ותיקן בתוכ"ד למוריד הטל, שהרי אינו יכול לחזור בו ממה שהזכיר ואמר מוריד הגשם, וא"כ נמצא שהזכיר בתפלה מוריד הגשם, וקיי"ל דבהזכיר מוריד הגשם בימות החמה הוי סימן קללה וחזור. [אכן בנדון הנ"ל שאמר מוריד הטל ואח"כ הזכיר מוריד הגשם, י"ל דכיון דאין דין תוכ"ד בכה"ג לקלקל את מה שהזכיר, ממילא נחשב כמי שלא הזכיר מוריד הגשם בתפילה^א]. וכיו"ב כ' האו"ש (פ"ד מה' נחלות) דל"ש תוכ"ד לגבי יכיר, כמבואר מרשב"ם (ב"ב קנז: ד"ה וחזור). וכ"כ ביד המלך (פ"ט מאישות ה"ט). וה"ט כיון דאינו יכול לחזור בו ממה שסיפר, דאי"ז חלות שחל בדיבורו, אלא גילוי מילתא בעלמא, וכבר נתגלה הדבר כמו שאמר בתחילה. וכ"כ בקצה"ח (ס"י כח סק"ח) בשם אחיו בעל קונה"ס דאפשר דמי שנשבע לשקר לשעבר אינו יכול לחזור בו. וכ"כ הנחל יצחק (ס"י פא סכ"ב) לגבי חזור בו בתוכ"ד מהודאה, דהש"ך (שם ס"ק נו) כ' דמהני החזרה, אבל מהב"ש (אה"ע ס"י מג ס"ד) מבואר לא כן. ובספר יד המלך (פ"ט הל' אישיות ה"א) ביאר דה"ט מכיון דההודאה הוי בירור למפרע, ושוב אינו יכול לחזור בו לגמרי ולבטלה. [וע"ע במנ"ח (מצוה ל' ומצוה טט) מ"ש בד"ז].

אך הקצה"ח שם פליג על הקונה"ס. ובפשטות הוא לשיטתו דס"ל (בס"י רנה סק"ב) בגדר תוכ"ד כדיבור דהוי מטעם טעות. [וכמו שיתבאר להלן]. וא"כ י"ל שהגדר בתוכ"ד כדיבור דאמרי' שלא נסתיים הדיבור הראשון כל זמן שלא עבר כדי דיבור, וממילא נחשב כאילו לא אמר כלום, ושפיר יועיל תוכ"ד גם לגבי הזכרת מוריד הגשם. וכ"כ בחכמת שלמה (ס"י רט).

תוכ"ד בספירת העומר

אכן לפ"ז הנ"ל יש לדון לגבי ספירת העומר דהוי רק גילוי מילתא בעלמא, ולא יועיל בזה דין תוכ"ד. וצ"ע ממה שכתב המשנה ברורה (ס"י תפט ס"ק לב) וז"ל, וכמה אחרונים הסכימו דאף אם בעת הברכה היה דעתו ג"כ על יום אחר וכן ספר בטעות, מ"מ אם בתוך כדי דיבור נזכר שטעה יסיים תיכף כהוגן ויוצא בזה. עוד כתבו דאם טעה ואמר היום יום ד' בעומר ובתוך כ"ד נזכר שהוא יום חמישי דיו שיסיים חמישי בעומר ויוצא בזה אף שלא אמר היום יום ה' כיון שהוא עדיין תוך כדי דיבור. עכ"ל. ומבואר מדבריו דאפילו שלא אמר שוב פעם היום, מ"מ מועיל התיקון דתוכ"ד לצאת י"ח בספירת העומר. וא"כ קשה דלפי מה שנתבאר מהמ"ב בגדר תוכ"ד כדיבור שזהו רק בתורת תיקון, ואינו יכול לקלקל את מה שאמר מקודם, וא"כ ה"נ אינו יכול לבטל את מה שנתגלה הדבר על פיו.

^א א. ה. לכאור' י"ל דשאני הכא דגם אם לא מקלקל את מה שאמר לפניו, הרי הוא עדיין באמצע התפילה, וגם אם יפסיק אחר מוריד הטל יותר מכ"ד ויאמר מוריד הגשם, הרי קילל וצריך לחזור.

ואולי י"ל דמ"מ הוי כמו בעדות שאם חוזר בו בתוכ"ד, אמרי' שהיה משטה בדיבורו הראשון, וה"נ מסתבר שיכול לומר שמה שספר בתחילה היה בטעות, שהרי כ"ע ידעי' את המנין של היום, ולא נתכוין למנות מנין אחר מכל העולם, ואינו דומה להזכרת מוריד הגשם, דאינו יכול לומר שזהו היה בטעות, כיון דמכל מקום הזכירו בתפילה.

תוכ"ד כדיבור לתקן ולא לעקור

והנה בתשׁו' הרשב"א (ח"א סי' לה) כ' בדין מי שטעה בעשיית ואמר הא-ל הקדוש, ותיקן בתוכ"ד להמלך הקדוש, דתלוי במח' הראשונים בדין פתח אדעתא דחמרא וכו', ולמסקנא יש לחוש לדעת הגאונים, דשוא"ת עדיף, וממילא אפילו שבשעת הברכה לא חשב על הסיום, מ"מ אזלי' בתר מה שאמר בפיו בתוכ"ד לחתימת הברכה, "והרי זה כמוסיף בשבח באמצע ומסיים בענין ברכתו ואין הכל הולך אלא אחר החתום". ע"כ. ולפ"ז מוכח דאינו עוקר את מה שאמר בתחלה, אלא רק יכול להוסיף ולתקן את דבריו הראשונים.

דעת הש"ע בדין תוכ"ד בתפלה

(ה) ובזה אפשר לבאר דעת הש"ע שפסק (בסי' תקפ"ב ס"ב) שאם טעה בעשיית ואמר האל-הקדוש ותיקן בתוכ"ד המלך הקדוש ייצא י"ח. ותמה המג"א (סק"ב) דה"ל לפרושי דהיינו דוקא כשידע שהם ימי תשובה ובירך אדעתא דהמלך הקדוש, וטעה בדיבורו ואמר האל-הקדוש, אבל אם לא נזכר בתחילה שהם ימי תשובה ונזכר אח"כ לא יצא, כמ"ש בסי' תפז וסי' רט. ומיהו אנן קי"ל דבכל ענין יצא כמ"ש. ע"כ. וכן תמה בביאור הגר"א (שם) ממ"ש הש"ע (סי' תפז ס"א) לענין חתם מקדש השבת ביו"ט, דא"י לתקן בתוכ"ד ולומר מקדש ישראל והזמנים, כיון שבשעה שאמר בא"י אמ"ה היה סבור שהוא שבת. ורק באתקיל מילוליה ואמר בטעות מקדש השבת, יכול לתקן ולומר מקדש ישראל והזמנים. ובפשטות היינו טעמא משום דחשש לשיטת התוס' שהחמירו דל"מ תוכ"ד אלא במקום דאתקיל מילולא. וכן מבואר מדברי הש"ע (סי' רט ס"ב) לגבי ברכות הנהנין דלא מהני תיקון תוכ"ד היכא דלא אתקיל מילוליה, אבל היכא דפתח אדעתא דשכרא וסיים בדחמרא לא מהני מה שתיקן בתוכ"ד. וכן פ"י המג"א (שם סק"ג) והפרישה (סק"א) לד"ה הש"ע שם דהיכא דפתח אדעתא דשכרא וסיים בדחמרא לא יצא י"ח, וכמ"ש בש"ע בדעת סתם. (ס"א)

אבל המ"ב (ס"ה) כ' בשם האח' דיצא י"ח בכה"ג. ובעולת תמיד ונהר שלום כ' שכן דעת מרן הש"ע, אפי' שהביא לדעה זו בשם י"א. וכ"פ בפשיטות בשו"ת יביע אומר (ח"ו או"ח סי' כח סק"א). וא"כ דעת הש"ע בסי' רט דמהני תכ"ד בכל אופן, וכמ"ש בסי' תקפב.

ועדיין קשה מסי' תפז שחילק בזה. וכן תמה בא"ר (סי' רט סק"א) ע"ד הלבוש, שבסי' רט פסק דבכל אופן יצא י"ח. ואילו בסי' תפז העתיק לד' הש"ע (שם). ותי' דאפ"ל שבסי' תפז מילתא דפסיקא נקט מה שמודים כו"ע בידע, אבל איה"נ לדינא גם בלא ידע בשעת הפתיחה שהוא יו"ט, ותיקן בתוכ"ד, מהני, וכמו שסתם בסי' רט וסי' תקפב. וכ"כ המאמ"ר (סי' רט סק"ב). ועוד תי' הא"ר דלגבי ברכות חשש הש"ע לדעת הגאונים דייצא י"ח מטעם דסב"ל, אבל לגבי תפלה לא אמרי' סב"ל. וכן אפ"ל בדעת הש"ע סי' רט

שסתם ולא פירש דמיירי רק באתקיל מילוליה. ע"ש. [ועוי"ל לפמ"ש בתלמידי רבינו יונה ברכות יב. דאפי' למ"ד דמצות אצ"כ, מ"מ אזלי' בתר המחשבה בפתח אדעתא דחמרא, כיון דהוי מצוה התלויה באמירה דבמצוה התלויה באמירה בלבד ודאי צריך כוונה. שהאמירה היא בלב, וכשאנו מכוין באמירה נמצא כמי שלא עשה שום דבר מהמצוה. ע"ש. ולפ"ז י"ל דהש"ע חשש לד"ז לגבי תפלה יותר מברכות, וכמ"ש בתשו' הרשב"א (ח"א סי' שדמ) דכ"ע מודו דבעי' כוונה לעיכובא, כיון שמסדר בה שבחו של הקב"ה ושואל לצרכין].

וביאר מו"ז מרן זיע"א בשו"ת יביע אומר (ח"ב אורח סי' י" סק"ז) לתירוצו הא"ר דה"ט דבתפלה לא אמרי' לדינא דסב"ל, כיון די"ח ברכות מעכבות זא"ז, ונמצא שהוא מכניס עצמו לספק ברכה לבטלה בקו"ע, ולכן עדיף שיחזור על הברכה. [ובגר"א סי' תפז ביאר שיטת התוס' דתפלה רחמי ניהו. אבל ביבי"א (שם) כתב לדחות לזה. עש"ב]. והא דבסי' תקפב פסק הש"ע לגבי המלך הקדוש דיצא ידי חובה, ולא חשש לדעת תוס' דאזלי' בתר הפתיחה. משום דאיכא ס"ס, די"א שבדיעבד אם אמר רק הא-ל הקדוש אינו חוזר, ועוד דלגאונים אזלי' בתר החתימה שהוציא בפיו. וזהו ג"כ הביאור בד' הרשב"א (סי' לה). אבל בסי' תפז איכא רק ספק אחד, ולא אמרי' סב"ל בתפלה. וכן י"ל לענין שכח המלך המשפט דהוי רק ספק אחד, ולא אמרי' סב"ל בתפלה. ודלא כמו שלמד הד"מ (סי' תקפב) מהרשב"א (סי' לה) לנדות זה. עכ"ד. וכ"כ עוד בשו"ת יביע אומר (ח"ב אורח סי' ח' סק"ג) לדחות הוכחת הד"מ מהרשב"א לדין סב"ל בתפלה. ע"ש. [ובאמת יש לדון דאם לא הזכיר המלך הקדוש נחשב כאילו לא התפלל כלל אותה ברכה, דאפ"ל דהוי כעין הזכרת המאורע, וא"כ א"ש ד' הש"ע דמי לסב"ל. ובמקו"א נתבאר ד"ז בע"ה].

ולפ"ז מבואר ג"כ מה שכתב מרן זיע"א בשו"ת יביע אומר (ח"ז אורח סי' נא סק"ה) שאם הוא מסופק אם עבר שיעור כדי דיבור מעת שאמר הא-ל הקדוש, ואמר המלך הקדוש, צריך לחזור לראש. דתסגי לן להקל כשחזר בודאי בתוך כדי דבור, והבו דלא להוסיף עלה בספק כדי דבור, דכיון דעיקרא דמילתא הויה איבעיא דלא אפשר, הו"ל ספק ספיקא להחמיר, ומה גם דלפי' רש"י ותוס' בודאי צריך לחזור אפי' בתכ"ד. ובתפלה שהוא צריך להמשיך אח"כ בכמה ברכות בקום ועשה אין להקל בזה. ואע"פ שלדעת הרבה אחרונים לא מהני ספק ספיקא להחמיר בדרבנן וכו', מ"מ בנ"ד שהוא ממשיך בתפלתו ואומר כמה ברכות בתפלתו, יש לחוש לאידך גיסא, דהו"ל ברכות לבטלה בקום ועשה. ע"כ. ונראה דאזיל כתי' שכ' הא"ר דהש"ע לא הכריע לגמרי כדעת הגאונים, וכמו שביארו ביבי"א (ח"ב) הנ"ל. אבל לפמ"ש הא"ר לבאר באופן נוסף לד' הש"ע שגם בסי' תפז מהני התיקון בכל ענין, א"כ אפ"ל שזהו יועיל גם במקום שיש ספק אם עבר תוכ"ד. וכן הביא ביבי"א שם מהאשל אברהם בוטשאט (ר"ס תקפב).

והשתא י"ל ע"פ הנ"ל ליישב באופן אחר לדברי הש"ע, דאפשר לומר שהש"ע סבר כדעת התוס' (ברכות יב. ד"ה לא) בשם הר"ח דיכול לתקן את דיבורו בתוכ"ד רק כשאמר כן בטעות ואיתקל מילוליה. וכ"כ המרדכי סי' לב בשם מהר"ם. וא"כ י"ל דזהו שייך דוקא לגבי ברכת הנהנין או תפלת יו"ט, דבזה מוכרח לעקור את דיבורו הראשון, כדי שלא יהיה שקר בברכה ובתפלה. אבל לגבי עשיית מהני תיקון בתוכ"ד גם כשלא

היה בטעות, כיון שלא צריך לעקור את דבריו הראשונים, אלא י"ל כהרשב"א דנחשב כהוסיף שבח בתפלה, שהרי אין ריעותא בהזכרת הא-ל הקדוש בתפלה, אלא העיקר שיחתום את הברכה בהמלך הקדוש².

חילוק בין ברכה קצרה לארוכה

(ו) **ולפ"ד** הרשב"א עולה לדינא לגבי הזכיר מוריד הגשם בימות החמה, דלא יועיל אם יתקן בתוכ"ד ויאמר מוריד הטל, דמ"מ כבר הזכיר קללה בתפלתו, והוי תפלה שלא כהוגן. וכן העיר בנשמת אדם (כלל כד). וכתב הנשמ"א דיש לחלק בין נדון הרשב"א לנדון ההוכרת ושאלת גשמים, דהרשב"א מיירי בברכה קצרה, ולכן ס"ל דגם מה שאומר בתוכ"ד נחשב רק כתוספת על הברכה, שהרי מיד נגמר הברכה, ושוב אינו יכול לעקור את מה שאמר בתחילה, משא"כ בברכה ארוכה שפיר אמרי' דהברכה לא נסתיימה עד שיעבור תוכ"ד, וממילא אמרי' שהוא עוקר בתוכ"ד את מה שאמר בתחילה, וכדמוכח מהא דאמרי' שמעיקר הדין יש חזרה תוכ"ד בקדושין וגירושין, וכן בעדות, והרי כיון שכבר קידש וגירש, איך יכול לחזור בו, וכן בעדות איך מהני תוכ"ד, והא כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, אלא בע"כ דבמה שחוזר בו בתוכ"ד עוקר לגמרי דבריו הראשונים. וכ"כ במעדני יו"ט (פרק תפלת השחר סק"ג) דנחשב שביטל את מה שאמר מקודם. [ועי' לעיל מ"ש מהקצות סי' כח סק"ח]. וא"כ ה"ה לגבי ברכה ארוכה הרי"ז חשוב כמי שעקר את דבריו הראשונים לגמרי. ע"כ.

תוכ"ד בשאלת טל ומטר

ובביאור הלכה (ס' קיז ס"ג) הביא לדברי הנשמות אדם לדינא לגבי שאל טל ומטר בימות החמה ותיקן בתוכ"ד ואמר ותן ברכה וכו'. ע"ש. ולכאורה קשה דמבואר מדבריו שבתוכ"ד יכול לעקור לגמרי את מה שאמר בתחילה, ובפשטות ה"ט כיון שלא נסתים הדיבור הראשון. וא"כ ה"נ צריך להועיל תוכ"ד כדיבור גם לקלקל את מה שאמר בתחילה. ואמאי כ' לגבי ברכות השחר דברכה שחלה, אינו יכול לשנותה בתוכ"ד. ורק באתקיל מילוליה אמרי' שיכול לתקן בתוכ"ד. וכנ"ל. וצ"ל דס"ל כחילוק הנשמ"א הנ"ל דיש לחלק בין תוכ"ד בברכה קצרה דבזה מועיל רק מטעם תיקון, לבין תוכ"ד בברכה ארוכה, כמו הזכרת מוריד הגשם ושאלת טל ומטר, שבוה י"ל לגדר דתוכ"ד כדיבור שעדיין לא נסתיימה ברכתו. אכן עדיין קשה ממ"ש המ"ב (ס' נט) לגבי תפלת יוצר אור דאפילו שאמר מעריב ערבים בתוכ"ד לא קלקל, והרי"ז בתוך ברכה ארוכה. ועי' לעיל שנתבאר מהפרישה דאיה"צ אם אמר מעריב ערבים בתוכ"ד קלקל. ואולי המ"ב שם צירף לדינא לסברת הב"ח שם שביאר ד"ז מטעמא אחרינא.

אכן לענין שאלת טל ומטר יש לומר גם לולי חילוק הנשמת אדם, דיועיל מה שתיקן בתוכ"ד, כיון שהוא יכול לחזור בו ממה שביקש ושאל על הגשמים, דאומר שאינו

ו' צ"ע בדמשק אליעזר (ס"י תקפ"ב) שכ' כפ"י האחרונים דהש"ע (בס"י רט) פסק דבכל גוונא אינו חוזר, וכמ"ש בס"י תקפ"ב. ומשום דניכר מתוכו שהוא חוזר בו ממה שאמר בתחילה, דהרי לא יתכן שהוא מבין שהכל וגם ההפך, וכמו"כ לא יתכן שמוכיר הא-ל הקדוש וגם המלך הקדוש, אבל לגבי טעות בתפלת שבת ויו"ט, אי"ז תיכון גמור דיילמא טועה וסובר דהוי שבת וגם יו"ט, וא"כ אינו עוקר את הטעות לגמרי. ע"כ. וצ"ל דאפילו שחזרו ואומר "מקדש" ישראל הוזמנים, מ"מ אי"ז ניכר מתוכו שבא לעקור מה שאמר קודם. ומי"מ מבואר גם מדבריו דהש"ע בס"י תפ"ל חפ"י ח' דלעת רש"י דא"כ לא אכפ"ל במאי חילוקא.

זקוק להם בימות החמה, והרשב"א מיירי רק לגבי הזכרת שבח דהא-ל הקדוש, שאינו יכול לחזור בו מזה, ולכן הוצרך לומר דהוי כמוסיף שבח באמצע התפילה. וממילא י"ל לגבי הזכרת מוריד הגשם דלא יועיל מה שחזור ותיקן בתוכ"ד מוריד הטל, כיון דאינו יכול לחזור בו ממה שהזכיר את המציאות שהקב"ה מוריד הגשם, והרי זה חשוב שהזכיר קללה בתוך התפילה. וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' טז) דל"מ לתקן בתוכ"ד כשהזכיר סימן קללה. כגון שאמר מוריד הגשם בימות החמה. משא"כ לגבי שאלה ל"ש גדר קללה. ע"ש. אבל בתהל"ד (סי' קיד סק"ד) כ' דאין לחלק בזה. ע"ש. ובאמת דאי אמרי' שבתוכ"ד לא נסתיים אמירתו, שפיר י"ל שגם לגבי הזכרת מוריד הגשם יועיל מה שתיקן בתוכ"ד, דמ"מ נחשב כאילו לא אמר כן מעולם. ועי' לאאמור"ר הראש"ל שליט"א בספרו ילקוט יוסף (סי' קיד עמ' נב) מה שכתב בדין זה.

וכן יש להזכיר ממ"ש המ"ב (סי' תפט ס"ק לב) דמהני תוכ"ד לתקן את מה שספר בספירת העומר ספירה שאינה נכונה. ולכאורה קשה דהרי"ז נחשב כברכה קצרה, ובכה"ג אי נימא שאינו עוקר את דבריו הראשונים, לא יועיל לו התיקון מיד, דהרי אם סופר ב' ספירות ביחד לא יצא יד"ח, דבעי' שיהיה ספירה מבוררת. [וכמ"ש הדבר אברהם דספירת ספק לאו שמה ספירה. וכאן גרע טפי, דהרב"א מיירי אף באומר היום כך או היום כך, וכאן כולל בב"א, ומסתבר דכ"ע יודו דלא מקרי ספירה]. אלא צ"ל דכיון שב' הספירות סותרות זו לזו, אמרי' שהוא עוקר את דבריו הראשונים, אפילו דהוי ברכה קצרה. משא"כ לגבי ברכות השחר וברכות הנהנין, אמרי' שאין כאן סתירה בין ב' הברכות מצד המציאות, דיתכן שהוא מברך ב' ברכות באותו מטבע ברכה, וכמ"ש הכף החיים, וגם אינו יכול לחזור בו ולומר שה' לא בורא את פרי הגפן, או שאינו פוקח עורים. ולכן י"ל בזה שמה שאמר בתוכ"ד אינו חשוב כעקירה אלא רק כהוספה בעלמא.

בדין תוכ"ד כשפתח בברכה אחרת

ז והנה בביאור הלכה (סי' תפז ס"א ד"ה תוכ"ד) הביא מהפמ"ג דאפילו התחיל רצה כל שלא אמר ד' תיבות יכול לחזור ולתקן, דהיינו שיאמר מקדש ישראל והזמנים. וכתב עליו הבה"ל, ולענ"ד צע"ג בזה כיון שהתחיל ברכה אחרת אפילו תיבה אחת מסתברא דלא מהני תיקונו, ודומיא דמאי דפסק לעיל בסימן קי"ד דאם שכח להזכיר גשם וכל לתקן אפילו אחר שסיים מחיה המתים מטעם דכל זה שייך לברכה זו אבל כיון שנעקר לברכה אחרת ואמר אפילו תיבה אחת של הברכה שלישית שוב אינו יכול לתקן וחוזר. וכן כה"ג באם שכח יעלה ויבוא ונזכר אחר שהתחיל תיבה אחת מודים צריך לחזור לרצה, וה"נ דכוותיה. ועיין בתשובת הרשב"א (סי' לה) בטעם דברי הרי"ף דמשמע מניה דלהכי מהני כשאמר בורא פרי הגפן שהכל נהיה בדברו, משום דהוי כמוסיף שבח באמצע, וכן בהאל הקדוש כשסיים אח"כ המלך הקדוש דלהכי מהני חזרתו תוך כ"ד ג"כ משום דהוי כמוסיף שבח, ולפ"ז כשהפסיק בדיבור אחר באמצע דלא שייך האי טעמא יש לחזור. ואף דמדברי התוספות (ברכות יב. ד"ה לא) קצת משמע שאין מחלקין בזה, מ"מ עכ"פ דין זה צ"ע למעשה. ובפרט בדין הנ"ל שהתחיל ברכה אחרת ודאי מסתברא דלא מהני תיקונו. אח"כ מצאתי בסימן תקפ"ב בשע"ת בשם ספר מטה יהודה לענין ברכת המלך הקדוש דגם שם מהני תוך כדי דיבור כמו בכאן, ושם פסק להדיא דאם התחיל ברכה אחרת אף שהוא עדיין תוך כ"ד חזור. ופשוט דה"ה בענינו. עכ"ל.

ומבואר מדבריו שפוסק כדברי הרשב"א הנ"ל. וא"כ צ"ע איך מועיל תוכ"ד לגבי שאלת טל ומטר, ובע"כ צ"ל כדחילק הנשמ"א בין ברכה ארוכה לקצרה, דהרשב"א מיירי רק לגבי חתימת הברכה דבזה אמרי' שהברכה נסתיימה מיד, ושוב אינו יכול לעקור את מה שאמר מקודם, אלא רק לתקן או להוסיף, וממילא כשהתחיל בברכה אחרת כבר אינו יכול לתקן.

תוכ"ד מסיום או מתחילת הטעות

(ח) והנה מהמשנה ברורה (סי' נט סק"ו וסי' תפז סק"ד, וסי' תפט סוף ס"ק לב) מבואר שהשיעור דתוכ"ד מתחיל מסיום המילים שנאמרו בטעות, כגון בירך בא"י אמ"ה בורא פרי העץ בטעות, דיכול לתקן ולומר פרי האדמה בתוכ"ד לתיבת "העץ", ואפילו שעבר יותר מכדי דיבור מתיבת "העולם". אבל הב"ח (סי' נט) כ' דצריך שיהיה בתוכ"ד לתיבת העולם. ומשום דעוקר לגמרי את מה שאמר קודם, וממילא נחשב שיש הפסק יותר מכדי דיבור לחתימת הברכה. וכ"כ הפמ"ג (סי' תפט א"א ס"ק יב) שאין מונין את הכדי דיבור מהתיבות שהזכיר בטעות. [ועי' בביאור הלכה (סי' נט ס"ב ד"ה ונוכח) שכ' לדון בד' הפמ"ג (שם) אמאי לא כ' להאי טעמא]. ולכאורה נראה דהמ"ב אוזיל לטעמיה כנ"ל דבברכה קצרה אינו עוקר את מה שאמר מקודם, ולכן מונין את התוכ"ד מסיום הטעות. אכן לפ"ז צ"ל דמה שכתב המ"ב דמהני תוכ"ד לגבי ספירת העומר, הרי"ז מועיל רק כשלא עבר תוכ"ד מסיום הברכה, דהא בכה"ג הוא מוכרח לעקור את מה שאמר בתחילה, דא"א לספור ב' ספירות ביחד, וכנ"ל. וצ"ע קצת על המ"ב (סי' תפט) שסתם דבריו בדיון זה.

וכן מוכח מ"ש המ"ב (ס' תפז סק"ג) בשם המג"א סק"א באופן שאמר מקדש השבת וחזר בו תוך כדי דיבור, ואמר יו"ט, יצא. וכ' המג"א דצריך שיחזור ויאמר "מקדש" ישראל והזמנים. ונראה דהיינו טעמא כיון דמייירי בברכה קצרה שאינו עוקר את דבריו הראשונים, וא"כ נחשב כחותם בשנים, מקדש השבת והזמנים, ולכן מוכרח לחזור ולומר מקדש הזמנים, אבל אי אמרי' שבכל אופן עוקר את דבריו הראשונים, א"כ גם באופן זה לא צריך ליומר מקדש. אכן יש לדחות דא"כ תקשי כיצד מהני התיקון בתוכ"ד לגבי האל הקדוש ולגבי ברכת הנהנין, והרי גם שם אינו יכול לחתום בשתים, ולא חזר על חתימת הברכה "מלך העולם". וכן תמה הכה"ח (אות יא). אלא בע"כ שאני הכא דכיון שאפשר לקיים את שניהם, שהוא מברך על קדושת השבת והזמנים, לא ניכר מדבריו שהוא חוזר בו, ולכן צריך שיחזור ויאמר בפירוש מקדש ישראל והזמנים. וכן נראה מהפמ"ג (שם). משא"כ לגבי ברכת בפה"ג ושהנ"ב וכן לגבי האל הקדוש והמלך הקדוש דלא משכח"ל לתרוניהו ודנהיגי בהדדי.

סימן כ

הרב עובדיה יוסף טולידאנו

מח"ס "קו"ת משיב משפט" "משפט הקנין" ועוד

חבר בית דין אדק "דרכי תורה"

כלי אלומיניום שיגעשו ע"י פועלים של יהודי

בס"ד, ט תמוז ערש"ק בלק תשע"ו

לכבוד

הרה"ג רבי אלחנן ברכה שליט"א

מח"ס חשוב על טבילת כלים

במה שביקשתם להבין את אופני ההיתר שהבאנו בספר משיב משפט (ח"א סי' יג) להפקיע את הצורך בטבילת כלים מכלי אלומיניום חד פעמיים [לפי מה שהעלה מו"ז זיע"א להצריכם טבילה], הנה מאחר ובעת הזאת נתבקשנו לחזור ולדון בזה לאור בקשת חברת "נעמן" לייבא כלים מחו"ל בהשגחת בד"ץ בית יוסף ללא צורך בטבילה, אמרתי אשוב ואשנה פרק זה.

(א) הנה מרן בב"י (יו"ד סי' קכ) הביא את דברי התוספות (ע"ז עה: ד"ה אי) שכתבו וז"ל: "והנותן כלי לאומן עובד כוכבים לתקן, ואפילו למאן דאמר אומן קונה בשבח כלי, אין צריך טבילה, כיון דאין שמו עליו, דלא הוי כמעשה שהיה שהיו הכלים של מדין". הרי שכתבו בפשיטות דלעולם יהודי הנותן כלי וכ"ש חומר גלם לאומן גוי לתקנו או לעשותו כלי, אין צריך טבילה, וטעמם, משום שאין זה כמעשה מדין, שהיו הכלים מעיקרא של מדין.

אמנם הרא"ש (פ"ה סי' לה) כתב דדין זה תליא במחלוקת האמוראים (ב"ק צח:--צט.) אם אומן קונה בשבח כלי או לא. ובעל ההלכות (בה"ג סי' מג צ ריש ע"ג) פסק כרב אשי דאמר אומן קונה בשבח כלי, והרי"ף (ב"ק לה:) פסק כרבא דדחי התם אין אומן קונה בשבח כלי. ע"כ. ומ"מ מסקנת הרא"ש דאין צריך טבילה, כיון שלא נקרא שם הגוי עליו וגם לא דמי לכלי מדין. ומשמע דלדינא ס"ל כהתוספות.

וכשיטה זו כן פסק גם בשולחן ערוך (שם סעיף י) דישאל שנתן חתיכת כסף לאומן עובד כוכבים לעשות לו ממנו כלי, אינו צריך טבילה. ועיין בש"ך (ס"ק כא) שהביא שכ"כ המהרש"ל (פרק הגזול ע"ס סי' כב).

אולם הרמ"א כתב ע"ד השו"ע דיש חולקין, ועל כן יש לטובלו בלא ברכה. וכנראה כוונתו לשיטת הריצב"א שהביא הטור שם לגבי הנותן לאומן גוי כלי לתיקון, דאם לא היה הכלי מחזיק רביעית קודם לכן, ותיקנו שעל ידי כך מחזיק רביעית, צריך טבילה, דק"ל (שבת טו:). הכל הולך אחר המעמיד. ע"ש. ומזה למד הרמ"א דכ"ש אם הגוי עשה את כל הכלי, דודאי צריך טבילה. אך עיין בב"ח (שם) שכתב לדחות דמעולם לא נחלק

הריצב"א כשנתן חתיכת כסף לגוי, דפשיטא דאין צריך טבילה, ודוקא בנתן לגוי כלי שבור לתקנו, פליג. ובט"ז (שם ס"ק יב) כתב, דאף אם אין זה שיטת הריצב"א, מ"מ היא מחלוקת הסמ"ק עם הגהת סמ"ק (סי' קצט ס"ק ב), דהסמ"ק ס"ל דכיון שלא נקרא שמו של עו"כ עליו, א"צ טבילה. והגהת סמ"ק העיר ע"ד מדברי הריצב"א דהעיקר תלוי אם היה ראוי להחזיק רביעית קודם לכן. וס"ל להריצב"א דאומן קונה בשבח כלי, לא מבעיא אם עשה כלי חדש מכסף ישראל שיש בכך שבח גדול, דפשיטא שצריך טבילה, אלא אף בתיקון קטן ודבר מועט, כיון שאותו תיקון הוא המעמיד, הו"ל כאילו נתן את הכסף לתיקון משלו.

חוב טבילת כלים באומן

ב) הנה מבואר דמחלוקתם תליא אם אומן קונה בשבח כלי, דלדעת השו"ע אומן אינו קונה בשבח כלי, ולכן אינו קונה את הכלי במה שתיקנו או עשאו, ושייך הוא לבעל החומר. ואילו לדעת הרמ"א אומן קונה בשבח כלי. וכ"כ בש"ך (ס"ק כא) שלדעת הריצב"א שהוא מקור דברי הרמ"א, גם אם הכלי של ישראל והישראל נתן מעט כסף לתקן את הכלי, אומן קונה בשבח כלי, וחשיב כלי של הגוי. ע"כ. ונאמנם בביאור הגר"א שם כדבר פשוט. וכן ראיתי להפרי חדש (ס"ק כט) שכתב דמין השו"ע לשיטתו (אה"ע סי' כח וחור"מ סי' שו) שאין אומן קונה בשבח כלי. ע"ש. ועיין בדרכי תשובה (ס"ק פא) שהביא דבריו, והביא עוד דבפרי תואר (ס"ק יב) כתב דלדעת מין השו"ע, אף אם שבח הכלי שהשביח האומן במלאכתו שוה ב' שלישים, והכסף של הישראל אינו אלא שליש משיווי הכלי, כל שהישראל נתן את כל הכסף, א"צ טבילה. ע"כ. ונאמנם עיין למהרש"ק בשו"ת טוב טעם ודעת (קמא, סי' קפא) שכתב לענין מי שנתן חומר לאומן לעשות ממנו זכוכית, דאף למ"ד דאומן אינו קונה בשבח כלי, הכא מודה דקונה, דדוקא בעלמא שנתן עצים לחרש או כסף לאומן לעשות כלי, דעכ"פ גוף הענין בעולם, רק השבח של הכלי אינו בעולם, בזה ס"ל דאינו קונה בשבח כלי, משא"כ בנ"ד דגוף הזכוכית אינו בעולם, והאומן נוטל ענינים ועושה מהם הזכוכית, ונשתנה מחומר לחומר אחר ממש, בזה לכו"ע אומן קונה את הכלי, דזה לא נקרא שבח כלי, אלא גוף הכלי. ע"ש. אולם מלבד שדבריו אינם מובנים לי, דהא כל אומן מקבל חומר גלם והופכו לכלי, וע"ז גופא נחלקו בגמ' אם אומן קונה בשבח כלי. ומ"ש אם מקבל עצים לעשות שולחן, לאם מקבל חומר לעשות זכוכית. ובדרכי תשובה (ס"ק פא) הביא שכבר הקשה עליו בזה בשו"ת מהר"י אשכנזי (חיד"ד סי' יג). ומ"מ באופן שנותן מתכת ועושה ממנו כלים, לכאורה גם מהרש"ק יודה דתליא בדינא דאומן קונה בשבח כלי^א.

אמנם, גם אם אכן דין זה תלי בהא דאומן קונה בשבח כלי, א"כ באופנים שבהם לכו"ע אין אומן קונה בשבח כלי [וכמ"ש בשיבלי הלקט (סי' ד) שאם ישלם לאומן קודם עשייתו, לא זכה האומן בכלי, כיון שיסוד הקנין בזה מתורת משכון. וכן הביא בדרכי תשובה (ס"ק פג) משו"ת כנף רננה (יר"ד סי' מח). וע"ע קצה"ח (סי' שו ס"ק ד). וע"ע בספר טבילת כלים (פרק ב הע' טז* עמ' עג) שהביא מקור נוסף לזה מכת"י], לכו"ע לא יהיה צורך

^א א. ה. לכאורה כונת המהרש"ק דבנותן כסף לצורף, החומר הוא משל הנותן, ורק הצורה משל האומן. משא"כ בנותן חול לעשות זכוכית, החומר עצמו השתנה ע"י האומן, ובוזה קונה שבח.

בטבילה.

ועוד עיין להחזו"א (ב"ק סו"ס י וי"ד סי מד ס"ק א) שכתב וז"ל: הראשונים ז"ל בשלהי ע"ז דנו בנותן כלי מתכת לצורף לתקנו, אם צריך טבילה, משום דאומן קונה בשבח כלי, ונראה דאין הנידון אלא אם גם בדיניהם הדין כן, דאם בדיניהם אינו קונה, אין לו זכות לגבי ישראל. וכן נראה דאם נשבר אחר שתיקנו, לא יתחייבו בדיניהם רק דמים ראשונים. עכ"ל. [א"ה, כנראה כוונתו, שאילו לאחר שתיקנו, נשבר הכלי בידי האומן, ומחמת כן שווה הרבה פחות ממדה שהיה שווה בשעה שמסרו לידו, לא ישלם האומן רק מה שהיה שווה הכלי בשעה שמסרו לידו (מה שהיה צריך להיות אילו אמרין אומן קונה בשבח כלי), אלא ישלם לו כמה שהיה שווה הכלי בשעה שמסרו לו לתיקון, והיינו את כל מה שהפסידו]. ולפי"ז הדבר תליא בחוק העמים.

אלא שמפשטות דברי הב"י במה שהביא מהתוס' והרא"ש משמע לא כן, שהרי התוס' כתבו להדיא דאף למ"ד אומן קונה בשבח כלי, הכא כיון דלא הוי כמעשה מדין, א"צ טבילה. ובדרישה שם תמה עוד, דהא הטור עצמו בחו"מ (ס' שו) פסק כהרא"ש דאומן אינו קונה בשבח כלי, וכיצד א"כ פסק כאן כהריצב"א. ובתחילה כתב לחלק דאין כל המקומות שוין בדין אומן קונה בשבח כלי. אך אח"כ הביא דברי הב"י דמשמע מדבריהם דאין העיקר תליא בהא דאומן קונה שבח כלי, והניח בצ"ע. ע"כ. גם בפרי חדש שם המשיך וכתב דבפרט בנ"ד, כו"ע יודו שלא תלי בדניא דאומן קונה, כיון שלא דמי למעשה שהיה בכלי מדין. והביאו בדרכי תשובה (פ"ק פ). ועוד, דיעויין בנתיבות המשפט (סימן שו סק"ג) שכתב דלא אמרינן אומן קונה בשבח כלי אלא כשהאומן הביא חומרים משלו, אבל כאשר הצמר והדיו היו שייכים לבעל הבית, לא אמרינן בזה שאומן קונה בשבח כלי. ומשמע דכו"ע ס"ל הכי, וע"כ דלאו בהא לחודא תליא מילתא, אלא כמ"ש דתליא אי שמו של הגוי עליו.

חיוב טבילה כשהחומר גלם של ישראל

(ג) ומ"מ למעשה עיין בש"ך (ס"ק כא) שכתב ג"כ לדחות את דברי הב"ח וסיים שודאי יש להחמיר באיסור דאורייתא. ואפשר דאף הרש"ל לא כתב כהשו"ע אלא מדינא, והיינו דאין לברך עליו, וכמו שסיים שם שהטובלו בברכה יתן את הדין, אבל גם הוא מודה להחמיר לטובלו בלא ברכה. ובדרכי תשובה (ס"ק פ) כתב ג"כ ואנו אין לנו אלא דברי הרמ"א והש"ך בזה. וכ"כ הרב זבחי צדק (אות סה), דטוב להחמיר ולהטבילו כסברת מור"ם. וכ"כ בבא"ח (ש"ב מטות סעיף יז). ולפי"ז מאחר וכל הני פוסקים ס"ל דלא מהני מה שנותן חומר גלם לגוי, א"כ ודאי יש להחמיר.

ואמנם לדידן דאזלינן בתר הוראות מרן השו"ע זיע"א, עיין למו"ז מרן זצוק"ל בספרו הליכות עולם (ח"ז עמ' רסח) שכתב ע"ד: ואנו אין לנו אלא הוראת מרן שקבלנו הוראותיו, ומה גם שהב"ח השיג על הרמ"א בזה, דלא דק, שמעולם לא נחלק הריצב"א בזה, אלא רק בישראל שנתן כלי שבור לנכרי לתקנו בכסף של נכרי, אבל בזה לכו"ע א"צ טבילה. והביא שכן העלה הפרי חדש (ס"ק ל) דהעיקר כדברי השו"ע. ע"כ. ולפי"ז כל שהחומר גלם ניתן בידי ישראל, אין צריך הכלי אח"כ טבילה.

אולם מאחר ורבו הסוברים שהרמ"א פליג, ובפרט בני אשכנז היוצאים ביד רמ"א, שיש

להם להחמיר כדעתו, לא תועיל עצה זו לבדה.

חיוב טבילה כשיוצר ע"י פועלים של ישראל

(ד) אלא דאף שלגבי אומן כתב הרמ"א שלא די במה שהישראל נותן לו את החומר גלם, הנה יש לעיין מה הדין לגבי פועלים. והנה אי תלי בדינא דאומן קונה בשבח כלי, כבר כתב הש"ך (ח"מ סי' שו"ס ק"ג) דבשכיר לא אמרינן שקונה בשבח כלי, ופשיטא דכו"ע יודו גם לענין זה. אך מאחר ונתבאר דלאו בדינא דאומן קונה לחודא תליא, אלא בדינא דשמו עליו, יל"ע כיצד דינו בכה"ג שהפועלים גויים.

והנה בפתחי תשובה (ס"ק יב) הביא מהגאון חכמת אדם (כלל עג דין ד) שכתב דישאל שיש לו מפעל ובר פועלים גויים העושין זוכית, או להיפך, יש לסמוך על המקילין, ולעת הצורך מותר להשתמש בלא טבילה, דהוי ספק דרבנן. ע"כ. והביא דבריו גם הזבחי צדק (ס"ק עב), וכ"כ בקיצור שו"ע (סי' לו סעיף ו). ומשמע דדוקא בכלי זכוכית [שלדעת רוב הפוסקים חיוב טבילתן מדרבנן (עיין בב"י שם ובשו"ע שם ס"א)] כתב להקל, אך בכלי מתכות [שחיובן מדאורייתא] ס"ל להצריך טבילה. ועיין בספר מילי דפיסחא (תאומים, דין מ) שכתב דאף שלדעתו צריך לטבול, מ"מ אסור לברך על טבילה זו, שדבר זה תלוי במחלוקת הפוסקים וסב"ל.

אך בערוך השלחן (סעיף נח) כתב לחלוק על דברי החכמ"א, והעלה דבין בכלי זכויות ובין בכלי מתכות, כל שבעל העסק הוא יהודי, אין צריך טבילה. דהא בזה ודאי לא שייך לומר אומן קונה בשבח כלי או אינו קונה בשבח כלי, דבעסק כזה שעושין כלים למאות ולאלפים, הכל הולך אחר בעל העסק ועל שמו נקראו הכלים, והפועלים אינם אצלו אלא כמו שכירי יום. ע"כ. ובדרכי תשובה (ס"ק פא) הביא שכ"כ בספר בן שאול הלוי בסוף הספר. וכ"כ גם בקונטרס טבילת כלים שבספר יד יוסף (סוף הל' יו"ט אות ה) ובספרו דברי יוסף (ח"ג סי' תתלא) דהכל הולך אחר בעה"ב ובעל העסק, וכל שהוא ישראל, אף שהפועלים נכרים, פטור. ושכ"כ גם בשו"ת מהר"י אשכנזי (חידושי סי' יג) דבכה"ג נקרא הכל על שם הבעלים הישראל, ואין רשות הגוי על הכלי, וכונ"ע מודו דא"צ טבילה. וכתב לדחות בזה את דברי מהרש"ק בשו"ת טוב טעם ודעת (קמא, סי' קפא) שכתב שגם בכה"ג י"ל דהפועלים נחשבים אומן הקונה בשבח כלי לכו"ע, כיון שיצרו כאן כלי חדש. ע"כ דברי הדרכי תשובה. וע"ע גם בס' עצי העולה (הל' טבילת כלים דף ו ע"ב חקי חיים אות כב) שהסכים שכל שהם שכירי זמן, א"צ טבילה. וכ"כ החלקת יואב (ח"א חו"מ סי' טז), וביאר טעמו משום דדוקא באומן שייך לומר כמ"ש התוס' (ב"מ פ: ד"ה דאק) דהאומן תפיס ליה לכלי עבור אגריה, אך בכה"ג שהפועלים עושים זאת עבור בעה"ב היהודי, לא שייך תפיס ליה אאגריה, וממילא אין כאן משום אומן קונה בשבח כלי. והוסיף עוד לדייק מלשון הטור, דדוקא כשהעכו"ם עושה בתוך ביתו, שייך לומר דחשיב אומן קונה בשבח כלי, משא"כ כשהאומן עושה בבית הישראל, דאז לא שייך לומר אומן קונה בשבח כלי, וא"צ טבילה. ע"ש. וכ"כ בספר נחלת צבי (פלדו, ח"ב עמ' 116). וכן הורה הגר"ש וואזנר (עיין קובץ מבית לוי חידושי עמ' קמח). וכ"כ הסכמת כל האחרונים שהביאו בספריהם דין זה בפשיטות שא"צ טבילה, וכדעת הערוך השלחן ודעימיהו¹. וכן מסתבר, שהרי בכה"ג

² אמנם בספר טבילת כלים (עמ' סה) כתב שמדברי הפנ"י (גיטין כ.) משמע דלא ס"ל הכי, דעיינן שם שהקשה

שהפועלים שכירים ומקבלים שכרם לפי שעות, ודאי לא שייך לומר אומן קונה בשבח כלי. וגם החכמ"א, אף שהסתפק בדבר והיקל רק בכלי זכוכית, מ"מ לא כתב בסכינא חריפא דכלי מתכות חייבים טבילה גם בכה"ג.

שוב הראני הרה"ג ר' צבי לין לספר חלקת בנימין, ושם (ס"ק פה) כתב שודאי גם החכמ"א מודה שבפועלים גויים ובעה"ב ישראל, אזלי בתר בעה"ב הישראל, אלא שהחכמ"א איירי בפועלים קבלנים, ומש"ה החמיר בזה. וציין שכן נראה מלשון הערוך השלחן שהבין בדעת החכמ"א. וגם בספר טבילת כלים (עמ' סה) הביא כמה אחרונים שפירשו כן בדעת החכמ"א, וע"כ כתבו שודאי כו"ע מודו בשכירים עכו"ם כשהבעה"ב ישראל, שגם לדעת הרמ"א כל כה"ג א"צ טבילה.

ובשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ג סי' ד) הוסיף עוד דבבתי חרושת בבעלות ישראל שהפועלים הם גויים, כיון שעיקר הכלי נעשה ע"י המכונות, והאומנים רק כמסייעים בעשייתו, לפיכך אין להחשיב זאת ככלי גוי¹. וגם כתב כהנ"ל, דאומנים אלו הם פועלים שכירי יום ושבוע ולא קבלנים, הרי בכה"ג לא אמרי' אומן קונה בשבח כלי, וא"צ טבילה. וכן כתב גם בשו"ת להורות נתן (ח"ז סי' טו). שוב יצא ספר פסקי הגרי"ש (על יו"ד חר"מ ואה"ע), ושם (עמ' עז) הובא ג"כ שהגרי"ש אלישיב פסק למעשה כדברי הדרכי תשובה וכהכרעת האחרונים, שכלים שנעשו בבית חרושת שבבעלותו של יהודי והפועלים הם גויים, אם הם עובדים בקבלנות, יש להטביל בלא ברכה. ואם הם שכירי יום, שבוע או חודש, אינם צריכים טבילה. ע"כ.

ומעתה באופן שהם פועלים של הישראל, נראה מדברי האחרונים שנקטו עיקר, דבזה כו"ע יודו שאין הכלים צריכים טבילה, ובפרט לחידושו של האגרות משה שהכלי מיוצר בפועל ע"י מכונות ולא ע"י גויים עצמם. ועל פי זה העלינו בספר משיב משפט שם שגם לדעת הרמ"א, יש להקל באופן שהבעלים המייצר הוא יהודי, ואף שהפועלים הם גויים, מ"מ אין צריך טבילה. ובכדי שיהיה ניתן להחשיב את היהודי כבעלים, יש צורך שהחומר גלם יהיה משל היהודי, וגם המפעל והמכונות יהיו שכורים לו, ובנוסף יהיו הפועלים שכירים שלו, שאז י"ל דחשיב שהוא הבעלים המייצר והם רק פועלים שלו.

ואמנם היה ניתן להסתפק בכך שהחומר גלם יהיה שלו והפועלים הם שלו, ואף שמשתמשים במכונות של גוי, לא אכפ"ל בכך. אולם חששתי לכך שביום מן הימים יהיה חסר חומר גלם במפעל, והפועלים ישתמשו בחומר הגלם שיש שם, שהוא שייך לגוי ולא הועלנו כלום במעשינו. אולם אם המפעל שכור לישראל, ומלכתחילה הותנה בין הצדדים שכל מוצר או חומר שייכנס למפעל, ייקנה לבעליו – השוכר בקנין חצר, הרי"ז מועיל לקנין גם כלפי חומר גלם שנמצא שם. ובכל זאת הצרכנו שיעשו

כיצד קטן יכול לכתוב גט, והלא אומן קונה בשבח כלי, וכאשר כתב את הגט קנאו, ושוב אינו יכול להקנותו לבעל. ולכא"ז מדוע לא יישב דאיירי בקטן שכיר לזמן שאינו אומן. וע"כ דס"ל דאין חילוק בזה. עכ"ד. אולם באמת ראיתו זו יש לדחות דהא קטן אינו יכול להשכיר את עצמו (ע"י פתחי חושן פ"ז הע' לג), ומש"ה לא כתב דאיירי בהכי. וגם בספר טבילת כלים שם כתב דיש לדחות.

¹ ויל"ע בדבריו לפי מה שהקילו הפוסקים בציצית ובמצוות להחשיב עשייה ע"י מכונה כעשיית האדם מכח הדלקת המכונה. כמו שכתבתי במקו"א.

מלבד זה עוד קנינים המועילים על דבר שלא בא לעולם, כאודיתא וסיטומתא. וכיון שכבר שוכר את המקום, יש טיבותא בכך שישכור גם את המכונות.

חוב טבילת כלים שיוצרו ע"י חברה בע"מ

ה) ואע"פ שבין החברה הרוכשת ובין החברה המייצרת, שניהם חברות ציבוריות הנסחרות בבורסה ונקראות חברה בע"מ, הנה ממ"נ, אם נאמר כהפוסקים שמאחר ואין לחברה בעלות אדם, הגם שיש שעבוד נכסים, אין זה שעבוד נכסים של אדם כלל, ולפיכך אין חוב טבילה כלל על כלים אלו, ואין להחשיבם כבעלות של גויים, וכמ"ש בספר נשך כסף (פרק, סי' א) בשם רבו הגר"ח פ"ש שיינברג זצ"ל, שלכן אין לברך על טבילת כלים של גויים, כיון שאין הכלי של גוי אלא של 'חברה', והחברה אינה אדם כאמור, והייצור של גויים אינו מחייב טבילה, רק בעלותם ממש. וכמ"ש משמו בספר משיב משפט (ח"א סי' ב).

ואם מחויבים הם בטבילה, כמ"ש בספר טבילת כלים (כהן, ריש פרק ב) בשם הגרש"ז אויערבאך שיש לברך, ושכ"כ גם מח"ס שו"ת בית אבי (בקובץ נעם חלק יח), היינו משום דס"ל שהחברה אישיות משפטית בפני עצמה, וכמ"ש במשיב משפט שם באורך, משמו של הגאב"ד הגר"א וייס שליט"א, דיש לנקוט עיקר להלכה דחברה כזו הינה "אישיות משפטית" בפני עצמה, והמעמד המשפטי המודרני של חברות תקף גם לפי ההלכה, דכיון שאף אחד משלשת גורמי השליטה [בעלי המניות, חברי הדירקטוריון, והמנכ"ל], אין לו בעלות גמורה, ומצב זה לא שער אבותינו, אין לנו להתחכם ולחדש חדשות אלא לקבל את משפט העמים בכל העולם כולו, וכל כה"ג ודאי דינא דמלכותא דינא, ולא רק שא"ז סותר דין תורה, אלא זה עיקר דין תורה, כיון שמאפייני הבעלות חלוקים בין שלשת הגורמים הנ"ל, ע"כ דבריו. ולפיכך אזלינן בתר גורמי השליטה, וכל שהם גויים, יש להחשיב זאת ככלי בבעלות של גויים. ה"ה נמי אזלינן בתר גורמי השליטה גם בחברה הרוכשת, וכל שהם יהודים, יש להחשיב זאת כחברה של יהודים, ואם הם שוכרים את המפעל על כל פרטיו כנזכר, יש להחשיב זאת כייצור בידי יהודים וכנ"ל.

ואף שאותם יהודים אינם שומרי תורה ומצוות, עיין מ"ש בזה בשו"ת אבני נזר (י"ד סי' קט). ומו"ז דצוק"ל בספרו שו"ת יביע אומר (ח"ו סי' יא אות ד, ח"ב סי' ט, ח"ז סי' ח) העלה שדינם כישראל לענין זה, שישראל אע"פ שחטא, ישראל הוא. וכ"כ בספרו הליכות עולם (ח"ז עמ' רסט) [וע"ע שם בכלים הניקחים מקרא]. וע"ע ציץ אליעזר (ח"ז סי' לו אות ג) מ"ש משו"ת דובב מישורים (ח"א סי' סה) ולבושי מרדכי (סי' רמא). וע"ע להורות נתן (ח"ז סי' סו) ושו"ת חיי הלוי (ח"ד סי' נז אות ה).

ו) והנה הצעה זו אשר הבאנו לעיל, ואופני השכירות כמב' במשיב משפט שם, הובאה ע"י דודי הגאון רבי משה שליט"א לפני מו"ז מרן דצוק"ל בעודו בחיי חיתו, בכדי לתת פתרון ולהכשיר תבניות חד פעמיות ללא צורך בטבילה [לאור מ"ש בספרו חזון עובדיה (שבת ח"ב עמ' נד) שלמרות ייעודם כחד פעמיים, נחשבים ככלי וצריכים טבילה], והסכים עליה ונתן ברכתו לכך. ואם כי בחייו לא אסתיעצא מילתא, מ"מ לאחר כשנתיים מפטירתו, אזורו עוז חלוצים חברת "טעמן", והביאו לא"י בייבוא מיוחד בהכשר בד"צ

בית יוסף ע"פ כל הנ"ל, תבניות חד פעמיות אשר יוצרו ברשות ישראל, וממילא אינם צריכים טבילה.

ולאחר זמן קצר, משנודע זאת לחברת "טעמן", פנו וביקשו ממפקח הבר"צ הרב יגאל בן עזרא שליט"א, לייבא לארץ ישראל גם שאר כלים הטעונים טבילה, כסירים ושאר כלי אלומיניום, סכו"ם ומוצרי הגשה. ואף צלחות וכלי פורצלן, שכתבו הפוסקים להסתפק בדינם [ועיין בפתחי תשובה (ס"י קכ ס"ק ב) שהביא משו"ת שאילת יעב"ץ (ח"א ס"י טז) שכתב דכלים הבאים ממדינת הים שנקראים פרצלליין ודומין לכלי זכוכית, אין צריכין טבילה לפי שידוע שעשייתן מן החול ומן האדמה. וכלי מתכות אמורין בפרשה, ואף על גב דשיעי טפי לית לן בה, דהא כלי זכוכית שיעי טפי מינייהו, ואי לאו משום דכי נשברו יש להם תקנה להתיכם, דמש"ה ככלי מתכות שוינהו לא היו צריכים טבילה והני לית להו הך תקנתא. וכ"כ בכנה"ג (הגה"ט י). וכ"פ מו"ז מרן זצוק"ל בהליכות עולם (ח"ו עמ' רנז), שכ"כ רוב הפוסקים. אך מ"מ יש מהאחרונים שהצריכו צלחות אלו בטבילה מכמה טעמים], ועיין דרכי תשובה (ס"ק עט) שהביא מקונטרס אהל מועד (ח"ב ס"י קנו אות ב) שעמד על המחקר בכלי פורצלן אשר מחמת הכשר הוחזרו לכבשן, אי בעי טבילה, והוכיח מדברי התוס' דבהחזרת כבשונות פנים חדשות באו לכאן, והוי ככלי אחר דצריך טבילה. ובכה"ג הנ"ל יש לפטור גם כלים אלו מטבילה.

וכבר שמענו מאת נותני כשרות ורבני בתי מלון, כי ביישום הצעה זו, יש הצלה רבה, ואמנם עיין למו"ז מרן זצוק"ל בשו"ת יחווה דעת (ח"ד ס"י מד) ובהליכות עולם (ח"ו עמ' רנא) שהעלה שנחשב ככלי סחורה שא"צ טבילה, אך מ"מ למעשה לא אבה לסמוך ע"ז, וכתב שם (הל"ע שם עמ' רסב) "ואע"פ כן לא סמכתי על זה למעשה, וכשהייתי משרת בקודש בתל אביב רבתי, הוריתי לכל בעלי המלונות בתל אביב להטביל את כליהם בים. וכן עשו". וכ"כ הגאב"ד בשו"ת מנחת אשר (ח"ג ס"י ס, וס"י נה אות ד) להחמיר להצריך טבילה גם כלים של בתי מלון [אלא שכתב להקל מטעם אחר, שאינו ענין בכל אופן]. וזה דבר קשה מאד, וכפי הידוע בבתי מלון זו אחד מן העבודות הקשות שבהם. ואם אכן יהיה ניתן לייצר כלים באופן שלא יהיו חייבים טבילה לכו"ע, יהיה בכך הצלה.

אלא שבעלי החב' הנ"ל העירו את אוזני שאמנם רכישת חומר הגלם על ידם, הוא דבר בר ביצוע בקלות, ואף עד היום נעשה כן, שלאחר פירוט הזמנת המוצרים, החברה רוכשת עבורם חומר גלם הנצרך עבור כמות המוצרים המזומנת, בתשלום מראש¹. אך

¹ ובדרך אגב יש לציין, כי מאחר וכך הנוהל באלו המפעלים בחו"ל, יש ביישום ההצעה הנ"ל תועלת מרובה, כי לכאור' אפשר שיש כאן הטעיה כלפי הלקוחות, שמאחר והיבואנים משלמים מראש עבור חומר הגלם וקונים אותו להיות שלהם, לדעת מרן השו"ע אין צורך בטבילה, וודאי שאסור לברך על זה. ומאחר והציבור אינו מודע לכך, יש כאן הכשלה של ברכה לבטלה. וכן ראיתי שנשאל בספר אהלי שם (פרץ, ס"י קכ) מיהודי אחד יבואן אשר ג"כ דרכו לייבא כלים מסין באותה הדרך. ע"ש. ואמנם למעשה יש לדחות שאין כאן ברכה לבטלה, א' משום שלא נעשה קנין גמור להיות ברשות המזמין, כי כסף לבדו לאו לכו"ע קונה. ב' כבר דנו הפוסקים לענין כלים הבאים מחו"ל, מדוע אין לחוש שמא מאומן יהודי הם, ועיין דרכי תשובה (אות פא) ב' הרב תשורת שי (תנינא ס"י קד) שכתב דאף אם הרוב של גויים, לא יברך, דאף דכל דפריש מרובא פריש, כיון דהוי דבר שיי"ל מתירין, לא מהני רוב. וע"ע בהע' מעשה נסים על הזבחי צדק (הע' 200) שכתב: ופה בגדר רוב הכלים הבאים ממרחקים ואין ידוע של מי הם, ולכן כל כלים הבאים ממרחקים ואין ידוע של מי הם, יטבילם בלא ברכה בספק. וכן נהגתי בעצמי מכמה שנים קודם שהגיע לידי ס' דרכי תשובה. ע"כ. אולם מו"ז זיע"א ביבי"א (ח"ו יו"ד ס"י יב, והליכו"ע ח"ז מטות ס"ק ו) כתב שאוליין בתר הרוב שבתי החרושת שם של גויים,

לגבי שכירות המפעל, המכונות וגם שיהיו הפועלים שכירים שלהם, הוא דבר שקשה לביצוע, וזאת משום החשש לנזק שיארע הן למכונות והן לפועלים, ולשם זאת יש צורך בביטוח נפרד לעובדים ולמקום, ודבר זה מכביד מאד ומקשה על השכירות. ואמרתם להם, שאין כל חסרון בכך שבחזוזה השכירות שביניהם יופיע סעיף שבו יהיה כתוב שאמנם תשלום השכר לפועלים לפי שעות וכן עבור המכונות ושכירות המפעל לשעות העבודה, יהיה ע"י החברה היהודית ששוכרת, אך הדאגה להביא עובדים מתאימים ולבטח אותם יהיה ע"י החברה המשכירה. כי עדיין, מי שנחשב ע"פ ההלכה כבעלים וכמעביד, הוא השוכר היהודי, ולא החברה המבטחת של הגויים.

עוד שאלו מנהלי החברה הנ"ל, האם יש צורך לחתום על החוזה בכל הזמנה מחדש, וזאת מאחר וההזמנות אינן קבועות, אלא נעשות לפרקים לפי דרישה וחוסר במלאי, ובנוסף החברה נמצאת ביחסי מסחר וייצור מול כששים חברות בעולם, וא"כ יקשה עליהם מאד לעשות זאת. וגם מצד הבוד"ץ לא ניתן לסמוך עליהם שבכל פעם שיש הזמנת ייצור, יזכרו לערוך חוזה מחדש. ואם כן, כיצד יש לנהוג בכה"ג. ולאחר ששאלנו את פירי וצורת המסחר, הסכמנו כי החוזה הראשי בו מפורט צורת השכירות אופני הקנינים ופרטיה, ייכנס להסכם המסגרת הראשי שבין החברה הנ"ל לבין החברה המייצרת, וכי בטופס ההזמנה המוכן מראש, יהיה סעיף מפורש שכל ההזמנות נעשות על פי תנאי הסכם המסגרת. ובכה"ג שפיר דמי. [ועיין בזה במ"ש באורך במשפט הקנין סוף ח"ג בנספח לענין תוקף סעיף כזה, ואכמ"ל].

כלים הנמכרים בחנויות של גויים

ז) אלא שדודי הגאון רבי משה יוסף שליט"א, ראש בד"ץ בית יוסף, העיר לנכון, כי למרות שהחברה המייבאת הם יהודים, ויש להחשיבם כבעלים, והפועלים הגויים עובדים עבורם, מכח חוזה השכירות הנ"ל, מ"מ הרי אפשר שחלק מהסחורה המיובאת לארץ שנחתמה בחותמת הכשרות ונכתב עליה שא"צ טבילה, תימכר לחנויות של גויים, או אף לסוכני מכירות גויים, ולא הועלנו בכך כלום, שהרי הם חייבים בטבילה בכה"ג, וכמו שכתב בשו"ע (סי' קכ סעיף יא) שישאל שמכר כלי לגוי וחזר ולקחו ממנו, הרי זה צריך טבילה. ועיין בזבחי צדק (שם ס"ק עד) שכתב בשם או"ה הארוך, כנה"ג, בית לחם יהודה (אות כב) שולחן גבוה (ס"ק לח) ועוד, שאפילו אם לא הגיע לידו של הגוי מעולם, אלא רק קנאו הגוי בכסף וכיו"ב, צריך טבילה, שכבר היה שמו עליו. ומטעם זה הזהירו הפוסקים שלא למכור את כלי החמץ לגוי במכירת החמץ, כיון שע"כ יהיה מחוייב לחזור ולהטביל את כל כליו משיקנהו בחזרה מן הגוי לאחר הפסח (עיין במ"ש בזה באורך בספרי משפט המכירה עמוד רסב ועמוד תקעח). וכן העיר בהגהות מעשה נסים על ספר זבחי צדק שם (הע' 200). וכ"כ מו"ז זיע"א בהליכות עולם (ח"ז עמ' רסט) בפשיטות וז"ל: הקונה כלים מן הגוי, אע"פ שהכלים הם תוצרת בית חרושת של ישראל והפועלים ישראלים, מ"מ כיון שעברו לרשותו של הגוי וקנינו, צריכים טבילה, שיצאו מרשות הגוי ונכנסו לרשות

ויש להטביל את הכלים בברכה. ואין אומרים בכה"ג סב"ל, כיון שהספק במציאות ולא בהלכה. [וה"ה גם להיפך אם הרוב הם יהודים, אזלי בתר הרוב. (ילק"ו סעי' טז, וע"ע יבי"א ח"ד סי' ח)]. ועי' גם בחזו"א (י"ד סי' לו ס"ק טו) שכתב להחמיר להטביל. וע"ע שואל ונשאל (ח"ב סי' עד) וס' טבילת כלים (עמ' סח-סט).

ישראל. ע"כ. וכ"כ גם בספר פסקי הגר"ש (הל' טבילת כלים עמוד עז סעיף כט). ואדרבא אפשר שאף הכשלנו חלק מהציבור, שכאשר ירכשו מוצרים אלו מחנויות של גויים, בראותם את הכיתוב שא"צ טבילה, לא יטבילו את המוצרים הנ"ל.

ואכן בפגישה עם מנהלי החברה הנ"ל נאמר לנו, כי במגזר היהודי כל החנויות הם בבעלות יהודית ובשליטת החברה. ואף הסוכנים אינם רוכשים סחורה, אלא רק מציעים את הסחורה של החברה למכירתה ישירות לחנויות. אך החנויות במגזר הערבי, הם של זכיינים גויים. וא"כ הרוכש מוצרים מחנויות אלו, יהיה חייב בטבילת הכלים, למרות שייצורם נעשה בידי יהודי. וא"כ יש לחוש שהקונה מהם יסמוך על הכתוב שאין צריך טבילה, ולא יטביל את הכלי שחייב בטבילה.

ואין לומר דבנ"ד, מאחר שבכל מכירת מוצרים מותנה במפורש שהסחורה כולה נשארת שייכת לחברה עד לפרעונה המלא, א"כ כל עוד לא שולם עבור מוצרים אלו, אכתי ברשות החברה הם, שכבר העליתי בתשובה אחרת, שע"פ חוק ומנהג המדינה אין תוקף להתניה זאת בלא שהחברה משאירה בידה את השמירה והאחריות על המלאי. ואכמ"ל.

וגם אין לומר שיש להחשיב גם את החנויות שבמגזר הלא יהודי כאילו יש להם שותפות מסויימת עם החברה, וזאת מכח תנאי הזכיינות, או להוסיף תנאי כזה, שכן אף שהרמ"א (סי' קכ סעיף יא) כתב דישאל וגוי שקנו כלי בשותפות, אין הכלי צריך טבילה. הנה כבר כתב הש"ך (שם סי' כו) דהיינו דוקא אם הכלי עדיין שייך גם לגוי, אבל אם חזר היהודי ורכש את הכלי כולו מהגוי, ודאי צריך טבילה. ועיין כנה"ג (הגה"ט יט) וזבחי צדק (אות עג, עט) וחת"ס (סי' ט) שכתבו דהיינו בברכה. ולפי"ז הקונה כלים שיוצרו בבית חרושת של שותפים יהודי וגוי, טעון טבילה בברכה. דחשיב כיהודי שרכש את חלק הגוי, ודוקא כשהם עדיין שותפים ושמו של הגוי עלי, שייך לומר שאין צריך טבילה. וכ"כ בפשיטות בשו"ת דברי בנייהו (ח"א סי' נז). וע"ע בזה בשו"ת ערוגת הברושם (חי"ד סי' קכב סי' ה). הובא בס' טבילת כלים עמ' סז (הע' ד). [אמנם בשו"ת שו"מ (קמא ח"ב סי' עג) כתב לחדש בזה"ל: כיון דכתבו התוס' דבעינן כמעשה שהיה, שהיה כלי מדין, אם כן גם בשותפות לא הוה כמעשה שהיה דהיה רק של מדין בלבד. ע"כ. אלא דאעפ"כ לדינא כתב שצריך לטבול בברכה, מטעם דהרוב הוא של עכו"ם דגם הפועלים הם עכו"ם].

ולאור זאת נראה שיש צורך להוסיף כיתוב מתחת לחותמת ההכשר, בו יהיה כתוב: ברכישה מיהודי, אין צריך טבילה. ע"כ. והיינו שרק אם המוצר נרכש מיהודים, והיינו בחנויות של החברה או חנויות אחרות הרוכשות מהחברה, א"צ טבילה. אך כל שיש יד גוי באמצע, הרי"ז חייב טבילה.

ולחילופין, ניתן להוסיף כיתוב תחת חותמת הכשרות, בה כתוב: "מיוצר ברשות ישראל", שבכך מביני ענין בהלכה ידעו שאם אכן נרכש מישראל, אין צורך בטבילה. ואם לאו, אין כאן הכשלה לרבים להפטר מטבילה.

לסיכום, אתה הראת לדעת כי הצעה זו שהיבואן ישכור את הפועלים, מקום המפעל והמכונות, וכן ירכוש מראש את חומר הגלם, היא הצעה נכונה וראויה לדעת כו"ע, ויש בכך כדי לפטור מחיוב טבילה, אלא שיש להזהר ולכתוב במפורש על האריזות כי רק ברכישה מישראל - אין צריך טבילה.

סימן כא

הרב יעקב ששון – נכד מרן זיע"א

ראש כולל "מדרש רש"י"

מח"ס "רוח יעקב"

בית שמש

בדין הריגת כינים בשבת ואכילת תולעים שבבשר הדגים

נשאלתי אם מותר להרוג הכינים בשבת בזה"ז. ובו ידון אם מותר לאכול התולעים שבבשר הדגים בזה"ז.

בשבת (ק:י) ילפינן איסור נטילת נשמה מן המשכן, שהוצרכו לעשות עורות מאילים מאדמים, והיו שוחטים האילים ומשתמשים בעורותיהם, וס"ל לרבנן מה אלים שפרים ורבים, אף כל שפרים ורבים, יצאה כינה שאינה פרה ורבה. וכדנניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר, אין הורגין את המאכולת בשבת, דברי בית שמאי, ובית הלל מתירין. ופירש"י, מאכולת, כינה. ע"כ. וכן פסק הרמב"ם (פי"א מה' שבת ה"ג) דמותר להרוג כינים בשבת מפני שהן מן הזיעה. ע"כ. וכן פסקו כל הפוסקים ומרן השו"ע (סי' שטז ס"ט). ע"ש.

ובנדה (נח:י) תנן, הרגה מאכולת, הרי זו תולה בה, עד כמה תולה, רבי חנינא בן אנטיגנוס אומר, עד כגריס של פול. ע"כ. ולכאורה נראה דמאכולת זו שנזכרה בשמעתתא דשבת (יב. ק:י), היינו מאכולת דנדה. ולפי"ז נראה דדם המאכולת ודם כינה חד הוא, דתרווייהו דמו לדם דנדה דהם מין אחד, ולפיכך תולין בו. והכי מוכח בנדה (יט:), דאיתא התם איזהו אדום, זעירי אמר רבי חנינא, כדם מאכולת של ראש, ומקשינן מדתנן, הרגה מאכולת הרי זו תולה בה, מאי לאו דכוליה גופה, לא, דראשה. כלומר, דבזמן רבותינו דהוה בקיאי למחזי בדמא, מצאו דם המאכולת של ראש שוה לדם הנדה, משא"כ דם מאכולת דכולי גופא לא דמי לדם דנדה. ובנדה (כ:) אפרא הורמיו אמיה דשבור מלכא שדרא דמא לקמיה דרבא, הוה יתיב רב עובדיה קמיה, ארחיה, אמר לה האי דם חימוד הוא. אמרה ליה לברה, תא חזי כמה חכימי יהודאי, אמר לה דלמא כסומא בארובה, הדר שדרה ליה שתין מיני דמא וכולהו אמרינהו. ההוא בתרא דם כנים הוה, ולא ידע, אסתייע מלתא ושדר לה סריקווא דמקטלא כלמי, אמרה יהודאי בתוויי דלבא יתביתו. [כלומר, אפרא הורמיו, שלחה דם לפני רבא, מפני שהיתה שומרת עצמה מנדות, והיה רבא בקי בדמים (כ"כ התוספות ד"ה והא. ע"ש), הריח את הדם ואמר דם חימוד הוא. שלחה לפניו ששים מיני דם ובכולם ידע, לבד מהאחרון שהיה דם כינים, ולא ידע, ונעשה לו נס ושלה לה מסרק שממית הכינים, וחשבה שבא להודיעה שדם כינים הוא]. ומשמע דרבא לא ידע בדם כינים משום דדמי לדם נדה כדם מאכולת של ראש. ולפי"ז נראה דכינים שמצויות בזה"ז לא דמו כלל לכינים שהיו בזמן חז"ל, דבזמנינו שיעורם מועט הרבה. אלא דא"כ קשה לשם מה היו צריכים למסרק להמית הכינים, דאם בריה גדולה היא, יכולה

להוציאה בידה. אלא ודאי דמאכולת וכינים מינים נפרדים הם, וסתם מאכולת דמיירו בה גבי שבת, היא כינה הנזכרת גבי עובדא דאפרא הורמיז. וכן ראיתי להריטב"א (שבת יב.) שכ' דאשכחן לשון מאכולת במסכת נדה (נב:) גבי כתמים, והוא מין הנקרא פוצא, ועל כרחין מאכולת דשרו בית הלל גבי שבת אינו הפוצא, דההוא פרה ורבה, ודומיא דאלים ותחשים שהיו שוחטים במשכן, ועליו אמרו שההורג פרעוש או הצד אותה חייב, אבל הפודול שהוא מזיעת אדם התירו רבנן ובית הלל, ובפרק כל היד (נדא כ:) סליקותא קטלי, ועל המסרק רגילין להרוג פודול שבראש. עכ"ל. וידוע בלשון צרפת עד הזמן הזה, דפרעוש נקרא פוצא, והוא פרה ורבה כמ"ש הריטב"א, אבל כינים שבראש המצויות בינינו נקראות בשם פודול, והוא מין כינים שרגילים להסירו ע"י מסרק, ומדינא דגמרא שרי להורגן בשבת הואיל ואינם פרים ורבים.

ובתוספות שבת (יב.) כתבו בשם רבינו תם, דאמרין במדרש אף כי אנוש רמה, אלו כוונת שבראש. ואין דרך שחורה הקופצת להיות בראש. והביאו עוד ראיות ע"ז. ולכך סיימו, דשחורה הקופצת היא פרעוש וחייב עליה, וכינה הרוחשת שרי להרגה כבית הלל. ובאגודה (שבת פ"א סימן טו) כתב, דנהגו כרבינו תם, להרוג כנים ולא פרעושים השחורים. ע"ש. והרמב"ן בחדושי מסכת שבת (יב.) כתב בזה"ל, דלא פטרו מאלים מאדמים אלא כגון כינה שהווה מן הזיעה וכן תולעים שבאשפות ובדברים המוסרחין. עכ"ל. וכן מצאנו להמאירי בבית הבחירה (שבת יב.) שכתב, דמותר להרוג את הכנה בשבת הואיל ואין הוייתן אלא מן הזיעה ואין פריץ ורביץ, וכן רמשים המתהוים מן הפירות שהבאישו ובגללים, והתולעים של בשר ושבתוך הקטנית. עכ"ל. נמצא דעיקר הטעם דשרי להרוג הכנים בשבת, משום דאינם פרים ורבים. וכן הדין גבי תולעים ורמשים המתהוים מן העיפוש, ותולעים של בשר וקטנית, דשרי להרגן מפני שלא נבראו מפו"ר, רק מן העיפוש. וכן כתב להדיא הגאון מהר"ם בן חביב בתשובה (או"ח סימן צה) דלפי מאי דקיי"ל בשבת (קז:) דבעינן שיהיו כעין אלים מאדמים שבמשכן שהם פרים ורבים, ומה שאינו פרה ורבה מותר להרגם בשבת, הוא הדין דמותר להרוג התולעים הגדלים בגבינה, שכיון שמשומן הגבינה הן שורצות, אין בהן איסור משום נטילת נשמה. ע"כ. וכן ראיתי להגאון ח"ד בדרא בשו"ת חקרי לב מהדורא בתרא (י"ד סימן יד, בנ"מ ח"א עמוד קסט) שכתב שבא למחנה קדשו רב גדול בתורה, רבי אשר אריה ליב אשכנזי, מצאצאי בעל שאגת אריה, ודנו עמו אם מותר לאכול בשבת פירות שהתליעו בתלוש ולא פירשו, וכתב דמכיון שלא פירשו לא חשיבו בריה כלל, ולית בהו משום נטילת נשמה, דאל"כ היה לנו לאסור באכילה בשבת. ע"ש. וכן פסק בתפארת ישראל (כלכלת שבת סימן כה). וכן כתב הגאון מהר"ש גרמזיאן בשו"ת משפטי צדק (סימן נו). ע"ש. והובאו דבריהם אצל האדון מרן זצ"ל בספרו חזון עובדיה על הלכות שבת חלק חמישי (עמוד קל). ע"ש.

והרמב"ם (פ"א מהלכות שבת ה"ב) כתב וזו לשונו, רמשים שהווייתן מן הגללים ומן הפירות שהבאישו וכיוצא בהן, כגון תולעים של בשר ותולעים שבתוך הקטניות, ההורגן פטור. עכ"ל. ומשמע מדבריו דפטור ומ"מ אסור, דאינם דומים לכינים שמותר להרגם לכתחילה. וכן כתב הלחם משנה, שהרמב"ם חילקם במ"ש דמותר להרוג את הכנים בשבת ובתולעים כתב דהורגן פטור אבל אסור, משום דדי לנו לדמותן לענין שאין חייבים עליהם חטאת בלבד, מפני שאינם דומים זה לזה בשוה. עכ"ר. ודבריו צ"ב

במ"ש דאינן דומים זל"ז בשוה, דמנ"ל לחלק ביניהם. וראיתי להגאון מהר"א חזן בשו"ת תעלומות לב (ח"ב סי' כג) שהאריך בנ"ד וכ' דיש מקום לומר דאף לדעת הרמב"ם מותר גמור הוא, ולא הוי כשאר פטורי שכ' הרמב"ם, ועוד כ' שי"ל דאחר שפירשו אסור להרגן, אבל קודם שפירשו מותר. ושזו כוונת הרמב"ם. אולם גם בדבריו לא שבענו, דמנ"ל לחלק בין תולעים לכינים בלי שום טעם. אולם המגן אברהם (סימן שטז סק"כ) כתב לדעת הרמב"ם מותר להרוג התולעים, ומה שכ' פטור, לאו למימר דאסור. וכ"כ בספר בית מנוחה (דיני סעודת שחרית של שבת אות לב דף קטז ע"ב), וכ"כ הרב בעל תעלומות לב, דמדברי הרב המגיד משמע דמ"ש הרמב"ם פטור, היינו פטור ומותר. ודלא כהלחם משנה. ע"ש. וכן כתב בתוספת שבת (ס"ק כד), וכ"כ עוד מגדולי הפוסקים, הביא דבריהם הרב מרן זצ"ל בספרו (שם). ע"ש. גם הגאון רבינו יוסף חיים בספר רב ברכות (דף לא ע"א) כתב לדחות דברי הלחם משנה, ושגם לדעת הרמב"ם מותר להרוג התולעים הנולדים מן העיפוש וכיו"ב. ע"ש. ומ"מ לדינא נלענ"ד אחר שהוא מידי דרבנן, ובהגלות דברי הרמב"ן והמאירי שזכרתי שכ' להדיא להקל בזה שמותר להרוג התולעים, כן יש להורות. ומה שכתב הגאון מרן זצ"ל בספרו חזון עובדיה על הלכות שבת (ח"ג עמוד קכז) גבי תולעים הנולדים במעיים דאסור להרגן, אין עיקר כן, אלא כמו שכתב אח"כ בחלק חמישי, שמכל דבריו אחר כך נראה דיש להקל בזה לגמרי, וסוגיא בדוכתא עדיפא (אף דהתם כתב עוד צירופים להקל בזה. ע"ש). ועוד דכן הכריע בפירוש בסוף ספרו הליכות עולם חלק ששי (עמוד עדר והלאה).

בענין דברי המדענים

ועתה נבוא לנודן שנתעוררו לזה קצת בדורות האחרונים, כי לפי דברי חכמי המחקר, הכינים המצויות בינינו הן מן המינים שפרים ורבים, וחכמי המחקר הללו מכחישים בזה דברי רבותינו שהודיעונו שאין הכינים פרים ורבים. וכבר שלח הרב בעל פחד יצחק (מערכת צידה דף כא:) לשאול בזה את רבו מהר"י בריאל, אם יש לחוש להחמיר כדעת חכמי המחקר שאומרים שאף הכינה נוצרת מביצה שמזכר ונקבה, ושלפי זה יהיה אסור להרוג כינה בשבת. והשיב לו בזה"ל, אין לנו לשנות הדינים המיוסדים על פי קבלת רבותינו הקדמונים, ואין לנו לזוז ממה שפסקו הפוסקים על פי דברי התלמוד שלנו, ואפילו כל רוחות המחקר באות ונושבות בו, אין מזיזות אותנו מקבלתינו, כי רוח ה' דיבר בם ומילתו על לשונם. הילכך הדין דין אמת ויציב ונכון וקיים, ואין לנו לשנות הדין כלל ועיקר מחמת תאונות החקירות החדשות מקרוב באו. עכ"ד. וכ"כ הגאון ריא"ה הרצוג ז"ל בשו"ת היכל יצחק (חאו"ח סימן כט), שאע"פ שידוע לנו דהמדע אינו מודה לדברי חז"ל, מ"מ אנו אין לנו אלא דברי חז"ל שאמרו שמותר להרוג כנים בשבת. ע"כ. ובס' מאור השבת ח"ג כ' בשם הגרש"ז אורבך ז"ל דאולי כוונת חז"ל בזה דאינם פו"ר משום דאין הדבר נראה בעיניי. ובמחכ"ת א"א לפרש כן כמו שאבאר להלן. והרב מרן ז"ל בספרו חזון עובדיה על הלכות שבת ח"ה (עמוד קכח) ובהליכות עולם ח"ד (פר' וארא), הביא דברי הפוסקים בזה, והביא דברי הגר"א דסלר ז"ל בספר מכתב מאליהו ח"ד (עמוד 355), דהדינים כולם הם מקבלת חז"ל, והם רק הוסיפו טעם לזה, ואף אם נתבטל הטעם לא נתבטל הדין. ע"ש. ולדבריו אפשר דנשתנה הענין בענין טבע הכנים, אלא לדינא אין בזה נפק"מ דמותר להרוג הכנים. ובספר מנוחת אהבה ח"ג (פי"ח), כ' דחז"ל

טעו בענין זה, ודברי חכמי המחקר עיקר. וכ' דהתנאים אמרו הדין דשרי להרוג מאכולת, והאמוראים אחריהם הוסיפו הטעם. וראיתי בספר נזר כהן (או"ח סימן כא) שכ' שגם רבו של בעל מנוח"א, עמד לימינו בזה, והשיב על דברי המשיגים ממה שהביא ספרי חכמה במקום דברי תורה, וכ' דאפשר ואפשר הוא שרבותינו יטעו בענין כזה. ע"ש.

ואנכי אענה חלקי, דלפענ"ד חלילה לומר כן על דברי רבותינו הקדושים כאילו טעו בדבר פשוט זה דהאידינא אפילו נשים וקטנים יודעים דאיכא ביצי כנים. וא"כ נראה בעינים דהם פרים ורבים. וא"א לומר דטעו חז"ל בדבר פשוט כזה הנראה לעין כל. ומאן הוא דגילה להו לרבותינו שהנמלים ופרעושים ושאר רמשים פרים ורבים, משא"כ כנים דאינם פו"ר. והא אפילו רבותינו הראשונים ידעו להבחין בין זה לזה, ובכללן רבותינו בעלי התוספות (שבת שם), ורבותינו הרמב"ן והר"ן שם שהזכירו בדבריהם מין פרעוש הנקרא אלברגו"ת, (ועד עתה הוא נקרא כן בלשון ערבי). ואם כן מנא ליה להרב בעל מנוחת אהבה לעשות חילוקים בין רבותינו התנאים לאמוראים, וכאילו ניחא ליה דהאמוראים יטעו בדבר כזה משא"כ התנאים. ועוד מנא להו לרבותינו לחלק בין מיני התולעים, שאותן המצויים על הפירות המעופשים ובגבינה ובשר הדגים, כל אלו אינם פרים ורבים, מה שאין כן שאר מיני תולעים ורמשים שפרים ורבים. הא ודאי דאי אפשר שיאמרו כן אם לא שבא להם בקבלה איש מפי איש עד מרע"ה, או שהיו יודעים בטבע הבריאה באופן פלאי לחלק בין מין למין ולדעת תכונתו. וכל הלך דבריו של הרב בעל מנוחת אהבה לעשות את רבותינו כטועים בזה הוא תמוה, דאפילו אם נאמר דטעו חכמי ישראל באיזה פרט בעיני הטבע, כדאמרו בפסחים (ז:): שהודו חכמי ישראל לחכמי אומות העולם, זהו דוקא בדבר נשגב כמהלך החמה וכיו"ב, שאם לא היתה להם קבלה בזה, כמעט אי אפשר לעמוד על הדברים בלתי כלי המחקר שנתחדשו אח"כ. (ואף בזה י"א דלא טעו רבותינו אלא בראיות, כמ"ש בגליון הש"ס שם בשם השטמ"ק בכתובות יג. דטעו רק בראיות). וכל כך נחרדו רבותינו הפוסקים שלא לעשות את רבותינו כטועים, עד כי איני יודע מה היה לו להרב הנזכר ז"ל, שאזר עוז לדחות דברי חז"ל בטענות שוא ומדוחים. הגע בעצמך, דהלא רבותינו הראשונים ודאי ידעו מענין פו"ר בהכנים, דבזמנם היו נמצאים ביצי כנים בלי ספק, כמו שהוא בזמנינו, ונזכר כן בספר אהל מועד (שער הפסח דרך ד נתיב ב) דאיכא ביצי כנים, (וע"ע במש"כ להלן בשם הראב"ה). ולא העלה בדעתו שום אחד מרבותינו הראשונים לדחות מפני כן קבלת חז"ל בענין זה דהכנים אינם פו"ר. וידוע מאמרם בשבת (ק"ב): אם הם כבנ"א אנו כחמורים כו'. ואכמ"ל. ובפרט שכאשר כתבתי, האומר שטעו רבותינו בזה, לא ידע בטבעא כלום, כי א"א שיתעלם מהם דבר פשוט כזה שיכירו בו הנשים, ולאידך גיסא שידעו בשאר הרמשים שהם פרים ורבים שהוא דבר נסתר יותר. ועל כן בודאי דקבלת חז"ל בענין זה היא אמת וצדק.

אמנם ראיתי להרב נזר כהן נר"ו, שהאריך בתשובתו להוכיח עומק ידיעת חז"ל בטבעא דעלמא, לא תשבע עין מלראות. ע"ש. ובתוך דבריו כתב להעיר מהא דגיטין (טו:), דאיתא התם לענין רפואה, ליתי כינה דזכר ונקבה. ומוכח דאיכא מין כינה דאתי מזכר ונקבה. וא"כ י"ל דמין הכינים דידן, אינו מין כינים שהיה בימי חז"ל. וכ' דמ"ש בגליון הגמרא דזכר ונקבה, "פירוש, מאיש ואשה", ליתא, דנדחק המגיה לכתוב כן מכח הגמרא דשבת, דכינים לאו פרו ורבו, אבל באמת י"ל דאיכא מין כינה דפרה ורבה. והביא דברי

מהרש"ל בחכמת שלמה, שכ', נ"ב, מזכר ונקבה. והוכיח שהוא כדבריו. ולפענ"ד מד' רש"ל לא מוכח מידי, די"ל אדרבא, דבא לפרש מאיש ואשה, ולאוי כנה דאיתא מזכר ונקבה, שזה אינו במציאות כדאיתא בגמרא. ובאמת דבריו נדחים מהא דהקשו בגמרא שבת (קז.), על הא דכנים לאו פרים ורבים, והאמר מר יושב הקב"ה ומפרנס מקרני ראמים ועד ביצי כנים. ומשני, ההוא מינא הוא דמקרי ביצי כנים. ומוכח דליכא מין כינים דפו"ר. ובס' נזר כהן הרגיש בזה, ונדחק ליישב דכוונת הש"ס מינא הוא דאית ליה ביצים והוא פרה ורבה. וקושטא קאי דא"א לפרש כן. ומה שהקשה שאם אינם פו"ר, מאיזה טעם יקראום ביצי כנים. ג"ז לק"מ, די"ל דדמו לביצים בצורתן, או מטעם אחר, אבל זה א"א לפרש דאיכא מין דהוא פרה ורבה.

זאת ועוד, דמדבריו כל רבותינו הראשונים שזכרתי, מוכח דבזמנא ידעו היטב איזה מין כינה הוא שאינו פו"ר, ואיזהו מין אחד שהוא פו"ר. ובגמרא נדה מוכח דיש חילוק בין כינה שבראש לכינה דכולי גופא. ועד עתה בהשגחת ה' עלינו, הם נקראים בלשון ערבי ובלשון צרפת באותן השמות שכתבום הראשונים כמו שכתבתי. וא"כ בודאי דא"א לומר דמין הכינים דבזה"ז הוא מין כינים אחר שנשתנה באיזה זמן מהזמנים, אלא הן הן אותן הכנים שהיו בזמן הש"ס והראשונים ולא חל שום שינוי בזה כלל. וכן מפורש בפירוש"י בעז" (ג:) דקודשא בריך הוא זן מקרני ראמים ועד ביצי כנים, מין הוא דמתקרי ביצי כנים ודקין הן. ע"ש.

ואתה תחזה, דאותם הקובעים אמת בדבריו חכמי המחקר ענין זה, המה מכחישים מבלי משים את דברי רבותינו בכלל בענין הבריות הבאות מן העיפוש והזיעה, דלדברי חכמי המחקר ליכא בריאה שיש בה נפש חיה שלא באה מנפש חיה הורתה ויולדתה. אם ע"י פו"ר ממש, ואם ע"י הולדה באופן אחר ע"י אם לבדה כמו שנמצא במקצת בעלי הנפש החיה, או על ידי התחלקות כמו שנמצא במיני רמשים והחיים בימים ובנהרות. ולדבריהם קבלת חז"ל (בשבת קז:) במה שדרשו גבי נטילת נשמה, דיצאה כינה שאינה פו"ר, וכן במה שאמרו בס"פ א"ט (טו:) דדני דכוורי שרו, כלומר תולעים שבדגים מותרים, משום דנבראים מן הדג ולא מעלמא אתו. כל אלו לימודים לענין דברים שאינם נמצא בעולם, דליכא מציאות כה"ג. וא"כ לדבריהם אין מקום לב' דרשות ולימודים גמורים שלמדו רבותינו מקראי, דהא ליכא תולעים הנבראים מן הזוהמה, וליכא כנים שאינם פו"ר. והאומר כן, אינו מכחיש דברי רבותינו בענין הטבע, רק מכחיש קבלת חז"ל בדרשותיהם, דלדבריו ליכא נפק"מ בדרשות אלו, וכאילו ח"ו בדו אותם רבותינו מלבם מבלי דעת בענין הטבע. וישתקע הדבר ולא יאמר, דהוי אפקרוא ממש לומר כן. ולפי"ז נמצא דהני רבנן שהובאו דבריהם גם אצל הרב מרן ז"ל, וכן בספר נזר כהן הנז', לא מדעת ידברו, הואיל ולא ידעו היקף דברי חכמי המחקר, רק חשבו שהמה מכחישים פרט א' בענין זה, ולא ידעו דהמה סותרים כל קבלת חז"ל בענין הבריות הנבראות מן העיפוש.

ולכא' יש מקום לבעל דין לומר, דנשתנו הטבעים בענין זה, ובאמת בדורות הקודמים היו הכנים באות מן הזיעה, וכן התולעים באו מן העיפוש, משא"כ בדורות הללו שנשתנה טבעים והחלו פרים ורבים. ואם אמת הדבר, יהא אסור להרוג הכנים בשבת.

דאין לומר דמאחר והראשונות באו מן הזעה, שוב אין להשגיח במה שעתה הן באות מפו"ר, דהרי כ' הרמב"ן בחדושו (שבת יב.) דעכבר שהשריץ מן העפר חייבין עליו ודאי, מפני שמינו פרה ורבה הוא, אלא שהוא כמין הסריסים, ורק מין שאין בהם מפרים ורבים כלל, כגון אלברגו"ת פטור, ולכתחלה נמי מותר בין לצוד בין להרוג דבכלל מאכולת הן. עכ"ל. וא"כ אי נימא דעתה הכנים פרות ורבות, א"כ יהא זה מין שיש בתוכו פרה ורבה, ויהא אסור להרגו.

ולפענ"ד נראה דמאחר וחכמת חכמי המחקר בענין זה אינה מוכרחת כלל, ומאחר וברור דגם בדורות הקודמים הו' ידעי מענין ביצי הכנים כמו שכתבתי, ובפרט שנודע כי יש במיני הכנים שהם פרים ורבים מן הנקבה לבדה, ואפשר דכן הוא במין הכנים שבראש דאיכא בזה"ז, ובודאי דלא חשיב דפו"ר באופן זה, דאינן נבראות אלא מן הזיעה ועל ידי הנקבה ג"כ. ואף דיש להן ביצים, מ"מ לא חשיב דפרות ורבות. ועל כן מותר להרגן בשבת, הן וביציהן. ואפשר דזהו כוונת רש"י בפירושו לע"ז (ג.), שכ' מין הוא דמקרי ביצי כינים ודקין הן. ור"ל דיש להן ביצים במציאות, אבל לא ע"י פו"ר. ובוזה א"ש הכל. וכן מצאתי להדיא לראבי"ה ח"א (מסכת שבת סימן רלו) דכ' וזו לשונו, והני ביצי כנים שקורין לינטרי"ש נראה שמותר להרגן ככניה. עכ"ל. ומוכח דלא הוקשה לו כלל ממצאות ביציהן וכתב דמותר להרגן, דנבראות מן הזיעה ואף אם נמצאים בהם זכרים ונקבות, לאו לקיום מינם הוא ועל כן המיקל להרגן כדברי רבותינו לא הפסיד, בפרט דהוי מלתא דרבנן, דההורג רמש כיו"ב חשיב מלאכה שא"צ לגופה, ובאיסור דרבנן כה"ג ודאי דנוכל לסמוך על קבלת רבותינו הראשונים והאחרונים שלא הרגישו כלל מחילוף הכנים שבראש ומשינוי טבעם.

בענין תולעים שבדגים

ובענין תולעים שבדגים, שמבואר בשלחן ערוך (יו"ד סימן פד) שמותר לאכלן, נלענ"ד לכאורה דאף בזה"ז שרי לאכלן, כל שאינם במעי הדג, ואינם תפוסים בצדי גופו, משום דברייתם מבשר הדג, כמו שאמרו רבותינו, ואף דהחוקרים בזה"ז שוללים דברי חז"ל, אין להשגיח בהם כלל, כי הדבר ידוע, שרוב מאלו מיני הרמשים הבאים בדגים, באים לגוף הדג מבחוץ בזמן שהם קטנים מאד, ולא שייך איסור באכילתן כלל באותו הזמן שהם רוחשים במים, מפני שא"א לראותם בעין אנוש, וכמ"ש הפוסקים, ואחר כך נתחבים בבשר הדג, והם גדלים שם ונעשים רמשים גדולים. וכן תולעים הנבראים במעי התינוק, דידוע שבאים מחמת זוהמה שמכניס התינוק בפיו, ובעת ההיא הם קטנים מאד, ולא שייך בהם איסור כלל, ואח"כ הם גדלים בבשרו, כל אלו בכלל דברי רבותינו שברייתם מגוף הדג או מן הזוהמה, כי גם בזמן חז"ל לא היה נברא בעפר יש מאין ממש, דא"א לתכנס נפש חיה בדומם לעולם, רק דמתחילה היתה הבריאה קטנה מאד, ולא חל עליה שם בריה כלל, ואח"כ שמתגדלת כשהיא נסתרת מעיני אדם, חשוב הדבר שנבראת מן הדבר שהיא בתוכו, ועל כן מה שחידשו באלו הדורות, עיניים עיוורות, לאסור אכילת הדגים שיש בבשרם תולעים, וכל זה מחמת החוקרים הללו, הבל יפצה פיהם, ואין לזוז מדברי הש"ס והפוסקים ומרן הש"ע בזה כמלוא נימה. ונתתה נודע לי מה שכתב בזה הרה"ג רש"ז ריוח שליט"א להעיר מצד המציאות דאפי' לפמש"כ יתכן ויש כמה גופים מוחלקים בענין זה. ועוד צ"ע בזה]. והנלענ"ד כתבתי.

סימן כב

הרב יחיאל בן חיים – נין מרן זיע"א
כולל "אהבת שלום"
תל איון

כמה כללים בגדרי מלאכת מעמר

דין גידולי קרקע

בגמ' שבת דף עג: "אמר רבא האי מאן דכניף מילחא ממלחתא, מחייב משום מעמר, אמר אביי, איז דרך עימור בכך אלא בגידולי קרקע".

בפשט הגמ' נחלקו אביי ורבא האם יש עימור בלא גידו"ק. וקיי"ל אביי ורבא הלכה כרבא חוץ מיע"ל קג"ס. אלא שהרא"ש בפירקין ס"ס ב' כתב בפשיטות כדעת אביי, וכ"כ הר"ח, וכ"כ הרמב"ם (פ"ה הלכה ה') שאין עימור אלא בגדולי קרקע. וקשה האיך פסקו כאביי, לכך מתרץ הק"נ על הרא"ש דגורסים בגמ' רבה. א"כ הסיבה שהראשונים פסקו כאביי מכיון שאזלינן בתרי' שהוא בתרא, וכ"כ המג"א (סימן ש"מ ס"ק א'). ובעולת שבת כתב, דאה"נ יע"ל קג"ס האו' ע' הכוונה למעמר, ודחה דבריו המג"א שקיי"ל שהע' רומז לעד זומם (מתחש), ולכאורה יש להוסיף להקשות בזה, דהלא למה כתבו באות ע' ולא מ' שזה הנוטריקון של המילה. וצ"ע.

אלא שכתב המ"מ (פרק כ"א הי"א), שגם אביי מודה שזה אסור מדרבנן, לכך כתב הרמב"ם שהמקבץ מלח ממשרפות המלח דומה למעמר, ולמה זה רק "דומה", כי פסק כאביי אלא שמ"מ רבנן גזרו היכא שמיחזי כמעמר, וכן בשו"ע (סימן ש"מ סעיף ט') כתב, שאסור לקבץ מלח שדומה למעמר, וכן כל דבר ממקום גידולו, וכתב שם המשנ"ב (ס"ק ל"ו) שפסקינן כאביי, ואינו אסור אלא מדרבנן.

לפ"ז יש לדון באיסוף ביצים מהלול, דלכאורה הוי מקום גידול, ולפי פסק הרמב"ם והשו"ע היא מעמר מדרבנן. ובאמת כ"כ במנוחת אהבה (ח"ב פ"ה ס"ב), אלא שבחזו"ע כתב (ה"ד צמ' קז) שהדבר מותר, וטעמו שאין זה מקום גידול, שהאדם קיבץ לשם את התרנגולים. ולכאורה צ"ע דמ"ש ממקבץ מלח שגם שם יד אדם היא זו שיצרה את מקום הגידול, ונראה לומר דיש לחלק, דהנה גם כשאדם זורע הוא "יוצר" את מקום הגידול, אלא דיש חילוק בין אם זה דרך גידולו כך וזה צורת גידולו, וא"א שלא יהיה כך, לבין אם אין זה צורת גידולו כך בהכרח, שביצים אין דרכם בכך, אלא שהוא רוצה מטעמי נוחות וכו' לעשות כן. ולכך לא חשיב מקום גידולו, כיון שזה לא מקום גידולו, אלא מקום נוחות שלו.

אי בעינן מקום גידולו

ובאמת בעיקר דין מקום גידולו נח' בזה הראשונים, שהשלטי גבורים כתב בדעת

המרדכי והגה"מ לאסור לאסוף פירות מן הארץ אפי' שלא במקום גידולם, ודעת הסמ"ק, והמאירי (שבת עג.), והתוס' (ביצה לא. ד"ה מן הקרפף), שאין עימור אלא דוקא במקום גידולם, ונ"מ בכל זה אי שרי לקבץ יחדיו פירות וכד' בקערה, דלפי השלטי גיבורים יהיה אסור, ולדעת הראשונים הנ"ל יהיה מותר.

בדעת הרמב"ם כתב הכס"מ (פ"ה ה"ו), שהרמב"ם שכתב המקבץ דבילה ועשה ממנה עיגול ה"ז תולדת מעמר וחייב, דכ"ז דוקא שעושה כן בשדה אבל בבית לא.

אבל השלטי גיבורים כתב, בפכ"א הי"א כתב הרמב"ם המקבץ מלח, ולא כתב ממשרפות המלח, א"כ משמע שלא במקום גידולו חייב, אלא שהשו"ע שהעתיק את לשון הרמב"ם הוסיף "ממשרפות המלח" משמע שסובר בדעת הרמב"ם שאין חייב אלא דוקא במקום גידולו, וכמו שכן ביאר גם בכס"מ.

והנשמת אדם (כלל כ"ט ס"ק ט"ו), וכ"כ הכה"ח, שבעיגולי דבילה מחייב הרמב"ם גם בבית, והטעם משום שדרך לקבצם בבית, וא"כ גם בבית חשיב דרך מלאכה, משא"כ בשאר דברים שאין דרכם בכך אלא בשדה, שרי בבית, וכ"כ המשנ"ב להלכה (ס"ק ל"ח), וזה דלא כהכס"מ הנ"ל.

ומ"מ להלכה מסכים המשנ"ב כפי טעם הכס"מ שבשאר דברים בעינן דוקא מקום גידולו, שכן פסק (ס"ק ל"ה וליז), וכתב שאפי' איסורא דרבנן ליכא, ובחזו"ע (ח"ד עמ' קב) כתב, שהגם שבשו"ת זבחי צדק (ח"ב ס"ו כ' דף יט ע"א) כתב לאסור מדרבנן, אגן פסקינן שאפ' איסורא ליכא, ולפ"ז יהיה מותר לכתחילה להשים פירות בקערה וכד'.

אי בעינן שיקשור

ברש"י (דף עב:) כתב גבי "לוגזין במלגז" דהיינו, שאוסף השיבולים, ובזה חייב, ולא כתב דוקא שקושרם. וכן גבי כניף ממלחתא (בדף עג:) כתב, שאף הוא כמאסף בשיבולים. משמע שבאיסוף גרידא מתחייב.

וברמב"ם (פכ"א הי"א) כתב המדבק פירות עד שיעשו גוף אחד חייב משום מעמר, ובספר מרכבת המשנה מבאר, שדעת הרמב"ם שרק מקבץ יחד השיבולים חייב ע"י שקושרם, משא"כ כשמעמיד ערימה בסתם, אין חייב עליה לרמב"ם, ולכאורה קשה, הרי הרמב"ם כתב (פכ"א הי"א) שהמקבץ מלח ה"ז דומה למעמר, וביארנו שזה רק דומה ולא מעמר ממש מפני שאין זה גידולי קרקע, ולפי המרכבת המשנה זה אפי' לא דומה, שהרי אין קושרם או מדבקם כמו בפירות. ואולי אפשר לומר, שזה יוצא גושים גושים, שיש בזה הרבה לחות, ולכן חשיב מעמר לרמב"ם. אלא שיש בזה סתירה מהרמב"ם בפיהמ"ש שכתב "המעמר הוא הגודש העמרים הקצורים, אחת על אחת: ועמיר - שם אגודה מן החיטה והשעורה וזולתם מכל מה שיקצרו". לכאורה משמע שהעומרים הקצורים שנותנם אחת על אחת זה מעמר ולא צריך לקושרם יחד העומרים, וכן דייק בשו"ת שבט הלוי (ח"א סי' ע"ח). וכן יש להקשות על הר"י מלוני"ל שכתב בפירושו על המשנה (דף עג.) שהקושר את העומרים חייב, ואילו גבי מאסף מלח, כתב שאף הוא מאסף בשיבולים כדברי רש"י, משמע שבעצם האיסוף מתחייב.

ובחיי"א (כלל י"ג) רצה לחלק שהיכן שהוא מקום גידולו לא צריך לקשור, ובמקום שאינו גידולו צריך לקשור. אלא שקשה ע"ז כי כבר בארנו שדעת הכס"מ ברמב"ם

שלא מחייב במקום שאינו גידולו כלל.

ואולי אפשר לומר, שתכלית מלאכת מעמר לקבצם יחדיו כדי שיהיה מוכן למלאכה או לגמור מלאכתו ע"י קיבוצו, והנה לא כל הדברים שוים בדרך קיבוצם, וסובר הרמב"ם שישנם דברים שרק אם יקשרם, הטיב בקיבוץ, לכן במלח ואסיפת עומרים אחת על אחת חייב הרמב"ם אפ' שאינו קושרם, דשם סגי בהא לפי שזהו דרך מלאכתו, משא"כ רש"י סובר שהיות ומאסף ויש כאן איסוף, הגם שעדיין צריך קישור ודיבוק, מ"מ מאסף הוא וסגי בהא. ובאמת במהר"ח או"ז הביא בשם מור אביו שלא בכל איסוף יהיה חייב לרש"י, אלא רק היכא שכוונתו לכך לשם ותכלית מלאכה, משא"כ אם עשה כדי שלא יצטרך לקושש הנה והנה בשדה, לא חשיב כמעמר.

ולפ"ז נדון במה שמצוי שעושים סלאט של ירקות, ומדבקם ע"י מיונו וכד', דלפי הרמב"ם לכאורה יש כאן מעמר, שכתב שמדבק פירות זב"ז. אלא שלפי מה שביארנו יוצא, שזה מותר, כי רק באופן שעושה כך למלאכה חשיב כמעמר, משא"כ הכא שאין כוונתו למלאכה ולא הוי דרך מלאכה, בזה יודה הרמב"ם דשרי.

סימין כג

הרב יוסף אזולאי – חתן הגר"א בן חיים
כולל "אהבת שלום"

בדין מלאכת גוי לישראל ביו"ט

בגמרא (ביצה כד:): אמר רב פפא, הלכתא נכרי שהביא דורון לישראל ביו"ט, אם יש מאותו המין במחבור, אסור, ולערב נמי אסורים בכדי שיעשו. ואם אין מאותו המין במחבור, תוך התחום מותר, וחוצץ לתחום אסור. והבא בשביל ישראל זה, מותר לישראל אחר. ופרש"י (שם בד"ה אם וד"ה ולערב), שסיבת האיסור ליהנות ממלאכת נכרי הוא משום מוקצה, ולמוצאי יו"ט הוא משום שלא יהנה ממלאכת יו"ט.

הצעת קושיות הראשונים

א) והראשונים והאחרונים התקשו בביאור סוגיא זו. א. יש להבין, הלא כאן יש ספק אם הנכרי תלש ביו"ט, וגם אם נאמר שיש חזקה שהוא תלש ביו"ט, לפי שיש מאותו מין מחובר, עדיין קשה, דהא הגמ' איירי בזמן חז"ל שהיה ב' ימים טובים, א"כ יש לנו ספק ביו"ט שני אם זה יו"ט אם זה חול, ולמה לא נאמר ספק דרבנן לקולא.

ב. הגמרא אומרת כאמור, שגם בערב נמי אסור בכדי שיעשו, ויש להבין, באיזה ערב מדברים, הראשון שהוא ליל שני, או השני שהוא ליל שלישי.

ג. למה ביש במינו במחבור, לערב אסורים בכדי שיעשו, ואילו אם אין מינו במחבור, והוא מחוצץ לתחום, לא נאמר חומרא זה, ולכאורה אלו איסורים שוים, ומה החילוק ביניהם. ועוד למה בתוך התחום ומחוצץ לתחום כתוב שלישאל אחר מותר מיד, והרי בדין מחובר לא מוזכר קולא זה (קושיית רש"י ותוספות).

וגם דברי רש"י צריכים ביאור, שהוא כתב שיש הבדל בין מחובר לתחומין, שתחומין זה איסור דרבנן, ולכך הקילו בהם. ותימה הלא גם מחובר זה איסור דרבנן של מוקצה, ומצד איסור קצירה יש היתר של אוכל נפש, כי מעיקר הדין מותר לחתוך, רק רבנן החמירו, אם כן מה הבדל בין תחומין למחובר.

ד. צריך גם כן להבין את שיטת רש"י, וכמו שהק' הראשונים, למה צריך להגיע לשני איסורים, שביו"ט עצמו אסור משום מוקצה, ולערב מצד שלא יהנה ממלאכת יו"ט, הלא אף ביו"ט עצמו אפשר לאסור מצד שלא יהנה ממלאכת יו"ט, ולמה צריך להגיע לדין מוקצה, [כעין קו' התוס' לעיל ג.], למה צריך איסור מוקצה ואיסור שמא יתלוש. ואולי יש להסביר למה רש"י היה צריך לב' טעמים, כי הוא רצה לחדש שאפילו במקרה שהגוי עשה לעצמו, ולא שייך בזה האיסור שלא להנות ממלאכת יו"ט, שהרי נעשה לצורך גוי, עכ"ז שייך עדין איסור מוקצה.

ה. באיסור מוקצה רש"י הסביר שזה אפי' לר"ש שלא סובר לדין מיגו שהוקצה לבין

השמשות הוקצה לכוליה יומא, וזאת משום דהוי כגורגרות וצימוקים שמסיח דעת מהם והקצה אותו מדעתו, ובכזה מקרה מודה ר"ש שזה מוקצה, ותימה מנין לרש"י שזה אפי' לר"ש, אולי הסוגיא איירי רק לפי ר' יהודה דס"ל שיש מיגו דאיתקצאי, ולכך זה אסור.

חומר במוקצה מחמת מחובר ממוקצה מחמת תחומין

ב) והנה הרעק"א בחידושו לביצה שם, מביא את שיטת התוס' ישנים (לעיל ג' ע"ב), שבמוקצה זה כמו איסור דאורייתא ע"ש. ובזה מיישב הרעק"א, למה רש"י כ' את טעם מוקצה ולא הספיק לו הטעם שלא להנות ממלאכה שנעשית ביו"ט, וכאמור אתי שפיר, שחייבים להגיע למוקצה בשביל להרויח בזה שאזלינן בספיקו לחומרא, ומ"מ יש עוד טעם שלא להנות ממלאכת גוי בשביל לאסור את ההנאה למוצאי יו"ט בכדי שיעשו. אך עדין קשה, למה במוצאי יו"ט שאיסורו רק מדרבנן אזלינן בספיקו לחומרא, הלא במוצאי יו"ט ראשון יש לנו ספק מהו קודש ומהו חול, וא"כ צריך להיות מותר, ואפ"ה הולכים לחומרא. אלא כיוון שהאיסור שלא להנות ממלאכת גוי נובע מאיסור מוקצה שהוא כמו דאורייתא, לכך החומרא של מוקצה שהולכים בספיקו לחומרא תהיה שייכת בו.

עוד מחדש הרעק"א, כיון שיש כאן איסור מוקצה, א"כ אין אפשרות להשתמש היום כלל באוכל הזה, ולכך אין כאן היתר של אוכל נפש, וחזור הדין של איסור קצירה דאורייתא ביו"ט, ושונה מאיסור תחומין שכל האיסור הוא דרבנן עוד לפני היהתר של אוכל נפש.

ועפ"ז נראה ליישב את דברי רש"י, ששאל כנזכר מה הבדל בין תחומין לבין מחובר, שבמחובר אסור לישראל אחר מיד, ובתחומין מותר לישראל אחר מיד, ותירץ רש"י שבאיסור דרבנן הקילו. ותימה מה היתה ההו"א של רש"י בשאלתו, וכי הוא לא ידע שאיסור תחומין הוא מדרבנן. אלא כאמור אתי שפיר, שזה רש"י בא לחדש, שאע"פ שגם במחובר אינו אסור לישראל אלא רק מדרבנן משום מוקצה, וא"כ הוא דומה לאיסור תחומין, יש הבדל בין איסור מוקצה שבא מחמת שהפרי ה' מחובר, שהשווהו חכמים כאיסור דאורייתא, לבין איסור מוקצה שהוא מחמת שהפרי ה' מחוץ לתחום, שלא השווהו חכמים כאיסור דאורייתא.

עד מתי אסור בכדי שיעשו עד מוצאי יו"ט ראשון או שני

ג) והנה רש"י הסביר בסוגיא, שכל הנידון של בכדי שיעשו, זהו דווקא במוצאי יו"ט הראשון, לפי שיש בו היתר של ממ"נ, אם היום היה חול, הרי נעשה בחול, ולערב צריך להיות מותר מיד, ואם השני חול, צריך לחכות רק בכדי שיעשו שלא יהנה ממלאכת יו"ט. ורש"י הביא לזה שני ראיות, א' מצבי שניצוד ביו"ט ראשון ומותר ביו"ט שני. הרי שמדובר על מוצאי יו"ט הראשון. ב' מביצה שנולדה בראשון שמותרת בשני, ושוב חזינן דאיירי במוצאי יו"ט הראשון.

ועפ"ז ביאר הרעק"א שם, למה העמיד רש"י את הסוגיא אליבא דר"ש, משום דלר"ש לא ס"ל לדין מיגו דאתקצאי לביה"ש אתקצאי לכולי יומא, משום שרש"י סובר שביו"ט שני לאחר כדי שיעשו במוצאי יו"ט הראשון, ה"ז מותר, ואילו לר"ש יש מיגו דאיתקצאי, ואם יהיה איסור עד כדי שיעשו, צריך שכל היום יהיה איסור משום מיגו

דאיתקצאי, לכך רש"י העמיד את הסוגיא אליבא דר"ש שאין מיגו דאיתקצאי.

רש"י מביא עוד יש מפרשים, שאוסרים ג"כ כל יו"ט השני, ומה שכתוב בגמרא "בכדי שיעשו" זה במוצאי יו"ט השני, ואולי י"ל לפי שיש מפרשים אלו, דס"ל דהסוגיא איירי רק לרבי יהודה דס"ל מיגו דאיתקצאי לביה"ש אתקצאי לכולא יומא, ולכן זה אסור בכל יו"ט שני מדין מיגו דאיתקצאי לביה"ש אתקצאי לכולא יומא. ומה שרש"י ביאר את טעמם שהוא מדנקטה הגמ' "בכדי שיעשו", אי"ז טעם לסיבת האיסור ביו"ט שני, אלא זהו רק ראי' לשיטתם שביארו את הבכדי שיעשו על מוצאי יו"ט שני, ולעולם אפשר שטעמם משום מיגו דאתקצאי.

בביאור שיטת התוס' על הדין בכדי שיעשו

ד) בתוס' כתבו טעם אחר, שהוא משום דחיישינן שמא יאמר לנכרי לך ולקוט ביו"ט. ועפ"י דבריהם מובן החילוק בין תחומין למחובר, שבמחובר אסור במוצאי יו"ט בכדי שיעשו, וגם אסור לישראל אחר ביו"ט עצמו. ולפי התוס' ה"ז כמבואר, וכמו שכתבו שם, שבמחובר המלאכה נעשית בגוף הדבר, ובתחומין זה רק שמקרב את הדבר אליו, דהיינו, באיסור תחומין גוף המאכל לא השתנה כלום כמו שהשתנה במחובר שנתלש, ויש לזה עכשיו שם אחר של דבר תלוש, ולפי תוס' שזהו מחמת גזירה בעלמא, בזה יש לחלק ולומר, שכאן גזרו חכמים, וכאן לא גזרו חכמים. אבל לפי רש"י שזהו מעיקר הדין משום ספק מוקצה לחומרא, לפ"ז אין מקום לחלק בין אם המלאכה נעשית בגוף הדבר או לאו, אלא החילוק הוא כאמור, שבתחומין דרבנן הקלו.

והנה מו"ז ז"ל כתב בספרו חזון עובדיה (הלכות יו"ט סיף ט') גוי שהביא דורון ביו"ט ראשון, מותר באכילה ביו"ט שני של גליות. ומשמע שפסק שיטת רש"י, שבשני ימים טובים של גליות הרי זה מותר ביום השני ממה נפשך כנ"ל, וכמו שפסק מרן השו"ע (סי' תקטו ס"א). וע"ע בב"י שם. אבל לפי התוס' שיש גזירה שמא יגיד לגוי לתלוש, בזה אין היתר ביו"ט שני. ולכך מרן זצוק"ל ציין שם בס"ק נ"ד "ועיין בתוס' ביצה שם" ונראה בכוונתו ז"ל, שהראה לנו לעיין בתוס' שם, כי לפי דבריהם לא יהיה את ההיתר הזה, ולכך בא מרן זצוק"ל לומר שאע"פ שלפי התוס' אין להתיר ביו"ט שני, מ"מ קיי"ל להקל כרש"י.

סימן כד

הבה"ח יצחק יוסף – בן הגר"ע ר"י 'אהל יוסף'

ישיבת "חברון" – גבעת מרדכי

ירושלים

בגדר מעשה מצוה באונס

כתב השו"ע בהל' שופר (סי' תקפט ס"ב) כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתן. וחרש, אפילו מדבר ואינו שומע, אינו מוציא דכיון דאינו שומע לאו בר חיובא הוא. וכן פסק הש"ע להלן בהל' מגילה (סי' תרפט ס"ב) דחרש המדבר ואינו שומע אינו מוציא אחרים יד"ח בקריאת המגילה, דחשיב שאינו בר חיובא כיון שאינו יכול להשמיע לאזנו.

ותמה בקובץ הערות (סי' מח ס"ק יד) דהרי חרש המדבר ואינו שומע חייב בכל המצות, ורק לגבי שופר ומגילה הוא פטור, כיון שהמצוה בשמיעת השופר והמגילה, ואונס רחמנא פטריה, וא"כ למה קרינן ליה שאינו בר חיובא לגבי להוציא אחרים י"ח. וכן מוכח מתוס' ביבמות (מד.) דחרש עולה ליבום, אע"ג שאינו חולץ, ולא אמרי' כל שאינו בחליצה אינו ביבום, כיון שבני חליצה הם, ורק פומייהו הוא דכאיב להו. ותי' דאע"ג שהוא בר חיובא, מ"מ בדין שומע כעונה בעי' שיעשה מעשה מצוה. וכדמוכח ממ"ש הש"ע (סי' תרצ"ס) דמי שיודע לעז ויודע אשורית, שקרא את המגילה ללועזי, אינו יוצא ידי חובה, וגם האחרים לא יוצאים ידי חובה. דאע"ג דמי שאינו מבין לה"ק יכול לקרוא בלעז, מכל מקום כיון דקריאתו לא מהני לו בעצמו, ה"ל כמי שאינו מחוייב בדבר שאינו מוציא אחרים. ע"כ. ומבואר להדיא דבעי' שיהיה לקריאתו תורת מצוה, ורק משום הכי מוציא את האחרים ידי חובה. ועי' קוב"ש ח"ב סי' לא.

והנה בשו"ת הרה"ז (ח"ט סי' תכה) כ' דסומא שא"י לקרוא בתורה או מי שאינו מבין את הדברים שבכתב, א"צ לשמוע מאחר, שהוא פטור מהמצוה ואינו חייב לשמוע מאחרים. ע"כ. והובא לדינא בחיד"א במחזיק ברכה (סי' רפה סק"ד). וכ"כ הפמ"ג (סי' קמא מש"ז סק"ג).

אבל מרן מו"ז צוק"ל בחזון עובדיה (שבת א' עמ' שכד) תמה מתש"ו הרשב"א (ס"ו רה) שכ' להדיא דסומא "משלים קריאתו עם הציבור", דהיינו שהיה קורא שנים מקרא ע"י אחר. והביא מהשאג"א (ס"ו ר) שכ' בכי"ב לענין אילם שאינו יכול לקרות קריאת שמע, דמ"מ ישמע מאחרים. וכן הוכיח מר"ה (כט.) גבי תקיעת שופר לחציו עבד חציו בן חורין, שהוא עצמו אינו יכול לתקוע, כיון דלא אתי צד עבדות ומוציא חירות, ולכן אחר יתקע לו להוציאו י"ח, והרי הוא אנוס מלקיים את המצוה. וכ' דאין להוכיח ממ"ש הראשונים דהעומד בתוך התפילה יכוין לשמוע קדיש או קדושה, אפילו שהוא בעצמו אינו יכול לענות. די"ל דשאני התם דאריא הוא דרביע עליה. ומצד עצמו הוא ראוי

לענות לו, משא"כ באלם שאינו יכול בכלל לדבר. ע"ש. ולכאור' אכתי יש להוכיח דלא כהרדב"ז לענין א' שאינו מבין את הקריאה, דג"כ לא מקרי אנוס לגמרי.

ולכאורה יש לדחות הראיה מתקיעת שופר, דשאני התם שהמצוה בשמיעה, ולכן לא אכפ"ל שהוא אנוס בהכשר המצוה, דמ"מ הוא יכול לשמוע מאחרים שזהו "מעשה המצוה", משא"כ לגבי קריאת שנים מקרא וקריאת שמע שהמצוה "בקריאה", והסומא אנוס במעשה המצוה, לכן יש לומר שנחשב כלאו בר חיובא. וכיו"ב הביא בחזו"ע (עמ' שכו) מהאח' דסומא חייב להדליק נר חנוכה אפילו שאינו יכול לראות את הנרות, דמ"מ הדלקה עושה מצוה, ולא אכפ"ל שהוא אינו משתתף בפרסומי ניסא. [וצ"ע במה שדימה החזו"ע דבריהם לנדון השאג"א בקריאת שמע, והרי שאני התם שאינו יכול לקיים את המעשה מצוה"].

ולכאורה יש להוכיח כן ממ"ש התוס' בב"ב (יג.) לגבי מצות פו"ר לחציו עבד, שהוא פטור לגמרי מהמצוה, והאדון אינו צריך לשחררו, דדומה לשאר עבדים שאינו צריך לשחרר "כדי שיתחייבו בכל המצוות". והוכיח בקובץ הערות (סי' מח ס"ק יד) מדבריהם דאנוס לאו בר חיובא. וצ"ע מ"ש מדין תקיעת שופר, ובע"כ צריך לחלק כנ"ל.

אבל בקובץ הערות (סו) תמה על התוס', דמסברא נראה דאנוס בר חיובא הוא ופומא הוא דכאיב ליה, ורק פטרינן ליה מעונשין מ'ולנערה לא תעשה דבר'. וכן מוכח מדקיי"ל במי שהיה אנוס ברגל הראשון דפסח, חייב בתשלומין ברגל השני, אבל באופן שהיה פטור מהמצוה בראשון אין לו דין תשלומין. וכן מבואר ממ"ש המג"א (סי' לט) דמי שנקטעה ידו השמאלית כשר לכתובת תפילין, ולא קרינן ביה מי שאינו בקשירה אינו בכתובה. וכן מוכח מהתוס' ביבמות (מד.) דחרש וחרשת עולין ליבום אע"ג שאינן חולצין, ולא אמרי' בהו כל שאינו בחליצה אינו ביבום, משום דבני חליצה ניהו, אלא דפומייהו הוא דכאיב להו.

ולכן צריך לומר דשאני מצות פריה ורביה שהעיקר תלוי בתוצאה², וממילא בחצי עבד שהוא אנוס בזה, הרי הוא לא בכלל המצוה, דבמציאות לא יתכן שתתקיים התוצאה של המצוה על ידו. אבל לגבי שאר מצוות שהמצוה במעשה, אפילו שהוא אנוס מלקיים את המצוה, מ"מ הרי"ז רק פטור מעונשין, ולא חשיב שהוא מופקע מהמצוה, דאין חפץ התורה שהמעשה ייעשה, אלא העיקר במה שהוא מצווה על עשיית המעשה.

ולפי זה יש לדחות מה שהוכיח בשו"ת הר צבי (ח"א סי' לו) כד' הרדב"ז מהסוגיא ביבמות (עא:) דמי שנמצא בבית האסורין, ויש לו תינוק למולו, יכול להקריב קרבן פסח. ומשמע דלא צריך לשלוח למולו. וכ"כ המאירי (סו) וז"ל, דמאחר שאין יכולים לעשותה ה"ל ערלות שלא בזמנה ואינה מעכבתו מלשחוט פסחו על ידי שליח. ולמדת שכל כיוצא בזה אין אומרים ימול גם כן על ידי שליח אלא כל שאינו יכול לעשות אין מעכבתו. עכ"ל. ומוכח דכיון שיש לו אנוס בקיום המצוה למול את בנו, הרי הוא פטור ממנה לגמרי, ולכן יכול לקיים קרבן פסח, וגם אינו צריך לשלוח למול את בנו.

^א א. ה. נראה דמין זע"א הביא ראה מהשאג"א, דכ"ש כשיכול לקיים מעשה המצוה שחייב. וק"ל.

^ב א. ה. וכ"כ ביבי"א ח"ב (אה"ע סי' א אות יא). ע"ש.

ולפ"ז בפשטות יש לומר דשאני לגבי מצות מילה דהוי מצוה התלויה בתוצאה שיהיה מהול, וכמ"ש מהר"ח או"ז (סי' יא) הובא ביבי"א (ח"ה יו"ד סי' כב סק"ג). ע"ש. ולכן היכא שהוא אנוס בקיום המצוה הרי הוא מופקע לגמרי מהמצוה. משא"כ לגבי שאר מצות התלויות במעשה. [אכן אין זה דומה למצות פו"ר, דהכא אדרבה מוטל על האב לדאוג שבנו יהיה מהול, וא"כ מהכ"ת למימר שדוקא הוא בעצמו צריך לעשות זאת, ואדרבה יכול לדאוג לקיום התוצאה על ידי שליח]. וכן מוכרחים לומר, דהרי מי שנמצא בבית האסורין לא מקרי אנוס לגמרי, אלא זהו רק עיכוב לזמן, ודומה למי שנמצא באמצע התפילה דלא מקרי אנוס לכ"ע, אלא הוי בר חיובא. וכן מוכרח לפמ"ש בשו"ת יביע אומר (ח"ט או"ח סי' ז') בשם האב"ד שהרדב"ז מייירי רק במצוה דרבנן. ולפ"ז בע"כ צריך לחלק מנדון המאירי, דמייירי בדאו'.

ובלא"ה יש לדחות דיתכן שהמאירי סבר דלא מועיל שליחות במילה. אבל זהו דוחק בל' המאירי שכתב "בכל כיוצא בזה". ואולי י"ל דלעולם יכול לקיים ע"י שליח, ומ"מ כוונת המאירי דזהו אינו מעכב את מצות הקרבת פסח, וזהו גופא קמ"ל דאין אומרים שכיון שצריך למול ע"י שליח פטור מהקרבת הקרבן, אלא דוקא היכא שהוא בעצמו צריך למול אמרי' דפטור מקרבן פסח.

ובלאו הכי יש לומר התם דאיכא לחסרון דשליחות, וכמו שכתב המחנה אפרים (הל' שלוחין סי' כה) דלא מהני שליחות של האב למול את בנו, כשהאב בעצמו אינו יודע למול, משום דכל מידי דלא מצי עביד לא משוי שליח. אלא המוהל מקיים את המצוה בעצמו. ע"ש. ומבואר דאע"ג שהמשלח שייך בדיון זה, מ"מ צריך שיהיה ראוי לעשות כן במציאות. וכ"כ התו"י (ערוכין יג.) דאי בעי שליחות בכתובת הגט, בעל גידם לא יוכל לשלוח לכתוב גט. וכן הוכיח הבית מאיר (סי' קיט ס"ו) מב"ק (ק') דהקשו איך כהן זקן משוי שליח, והרי לא מצי עביד.

אכן עי' למרן זיע"א בשו"ת יביע אומר (ח"ה יו"ד סי' כב סק"ג) בנדון מילה כשהוא ישן, דל"ש החסרון דאיהו לא מצי וכו' באופן שזהו רק מצד המציאות. וכ"כ עוד בשו"ת יביע אומר (ח"ו יו"ד סי' ל') במה שדנו האחרונים בענין הדריס בחו"ל, אם יכולים לקיים מצות התלויות בארץ על ידי שליח, די"ל דאיהו לא מצי עביד, כי רחוק ממנו הדרך, לא מצי לשווי שליח, וכמ"ש בשו"ת מהר"י ברונא (סי' קעח) בכיו"ב. ומאידך י"ל שזהו חסרון רק מצד המציאות³. וכן הוכיח בשו"ת חקרי לב (אה"ע ס"ס מו) ממה שמצינו שגידם או גוסס יכול למנות שליח לכתובת הגט ונתינתו. ודלא כמ"ש התו"י. ומכל מקום אי"ז שייך לנדון הרדב"ז, דאכתי י"ל דאנוס הוי בר חיובא, ומחויב לצאת י"ח מדין שומע כעונה, דלא הוי מדין שליחות ממש, ולא אכפ"ל במה דאיהו לא מצי עביד וכו'. וכמו שהאריכו האחרונים.

³ א.ה. אף שלכא"ו יש לחלק בין הני שרק לשעה אינו יכול לעשות בעצמו.

ובתורתו נהגה

סימץ כה

מורנו ורבינו הרב שלום כהן

ראש ישיבת "פורת יוסף"

נשיא מועצת חכמי התורה

דיני הכשר והגעלות כלים*

דיין נותן טעם לפגם

(א) במשנה (ע"ז עה:) : "הלוקח כלים מן הנכרים, את שדרכו להגעיל, יגעיל. ללבן באור, ילבן באור. השפוד והאסכלא, מלבנן באור". ובגמ' שם כתוב שאם השתמש בהם קודם שיגעיל או קודם שילבן, כברייטא אחת כתוב שהמאכל אסור אף בדיעבד, ובברייטא אחרת כתוב שהמאכל מותר בדיעבד, ולא קשיא דהברייטא שכתוב אסור, היא כמאן דאמר נותן טעם לפגם [נטל"פ] אסור, והברייטא שכתוב מותר זה כמאן דאמר נטל"פ מותר.

ושואלת הגמ' למאן דאמר נטל"פ מותר א"כ מהו הכלי שהצריכה בו התורה הגעלה? ואמר ר' חייא בריה דרב הונא התורה הצריכה הגעלה לקדירה בת יומא, כי סובר מ"ד זה - שהתורה לא אסרה אלא כשהקדירה בת יומא, כלומר שבישלו בה את ההיתר תוך כ"ד שעות לאיסור. אך לאחר שעברו כ"ד שעות שאז טעם בליעת האיסור כבר נפגם, מדאו' מותר. ורבנן אסרו לכתחילה לבשל גם אחר שעברו כ"ד שעות, גזירה שאינו בן יומו אטו בן יומו. אולם המ"ד השני סובר שגם לאחר כ"ד שעות הוא דאו', כי ס"ל שגם בתוך כ"ד שעות הוי נטל"פ ובכ"ז התורה אסרה.

חילוק בין היתרא בלע לאיסורא בלע

(ב) במשנה (הגיל) ראינו ש"השפור והאסכלא, מלבנן באור". ובגמ' (ב"ב) מקשה רב עמרם לרב ששת הרי שנינו ששיפור ואסכלא שצלה בהם בשר קדשים ובלעו, למחר מגעילין בחמין, כי הטעם של היום יהא מחר 'נותר' שהוא איסור כרת. ועכ"פ מבואר שההגעלה בחמין מספקת להוציא מה שבלעו השפור והאסכלא בצליה, ולמה במשנתנו שנינו שמלבנן באור? אמר ליה רב ששת עמרם בני מה ענין קדשים אצל גיעולי גויים,

* נכתב ע"י אחד השומעים וככהנתו. תודהנו נתונה להרה"ג רבי ישראל שרת שליט"א, על עזרתו הרבה בעריכת וכתובת הדברים. ההערות המתחילות "א"ה" הינם מהרה"ג כותב השיעור שליט"א, הערות המערכת מסתיימות "המערכת".

^x ע"ע בגליון ד (ניסן אייר תשע"ד, ס' לח), ובגליון י (ניסן אייר תשע"ה, סימן צ) מה שכתבו בזה. **המערכת.**

הכא היתירא בלע התם איסורא בלע. וכיון שבקדשים היתרא בלע מספיק הגעלה. אבל בכלי גויים איסורא בלע, ולכן מצריכים ליבון. ומקשה רבא והא סוף סוף כשצולה בשיפור ואסכלא של הקדשים נפלט טעם שכעת הוא של איסור נותר, ומה אכפת לי שבשעת הבליעה היה היתר? והגמ' מאריכה בתירוץ ומסיימת בתי' של רב אשי שאומר "לעולם כדאמרן מעיקרא: הכא היתרא בלע, הכא איסורא בלע. ודקא קשיא לך דבעידנא דקא פליט איסורא קא פליט, בעידנא דקא פליט לא איתיה לאיסורא בעיניה". ופי' רש"י "לא חמיר איסורו, שכשנעשה נותר לא הוי איסור בעיניה, שבתוך דופני הכלי היה בלוע ומעולם לא הוכר איסורו".

בשיטת תוס' שחמץ חשיב היתרא בלע

(ג) בגמ' פסחים (ל:): אמר ליה רבינא לרב אשי (הוא רב אשי דלעיל שהסכים עם החילוק בין היתרא בלע לאיסורא בלע) איך מכשירים סכינים לפסח, (בגמ' ע"ז הנ"ל דובר על בליעת חולין של איסור ועל בליעת קדשים, וכאן מדובר על בליעת חמץ). אמר לו רב אשי אני עושה חדשים. אמר לו רבינא הניחא כבודו יש לו אפשרות מעושרו לקנות חדשים, אבל מי שלא יכול איך יכשירם לפסח. והשיב לו רב אשי גם אני לא אפשר לי, ולא התכוונתי לחדשים ממש, אלא אני עושה אותם כעין חדשים, כיצד, מלבן באש את המתכת לאחר חיפוי הידית בטיט להגן מהאש שלא תשרוף את הידית, אח"כ מסיר את הטיט ומגעיל את הידית ברותחין. כלומר הסכין בליבון והידית בהגעלה.

ומסיימת הגמ' "והלכתא אידי ואידי ברותחין ובכלי ראשון". כלומר שמספיק הגעלה גם למתכת של הסכין ולא רק לידית. וכן פסק הר"ף (ת. מדפיו) שלסכין כולו מספיק הגעלה. ומקשים התוס' (שם, ד"ה והלכתא) דהרי בתוספתא דע"ז כתוב שסכינן מלבנן באור ולא מספיק הגעלה? ותיירן ר"ת שכאן מדובר על סכין רגיל שמשתמשים בו לחתוך וכו' ולא משתמשים בו באור. אבל בתוספתא (שם) מדובר בסכינים ארוכים כעין שיפודים ומשתמשים בהם בצליה באור, ולכן צריכים ליבון. "ועוד יש לחלק בין היתרא בלע ובין איסורא בלע כדמחלק רב אשי בשילהי מסכת ע"ז". כלומר כאן בסכינים דמסכת פסחים זה היתרא בלע כי החמץ כל השנה הוא מותר, והבליעה היתה קודם הפסח בזמן היתירו. ולכן הגמ' אמרה דהלכתא שמספיק להם הגעלה. אך בתוספתא דע"ז מדובר דאיסורא בלע ולכן צריך ליבון.

אולם אם נעמיד כך, יקשה מרב אשי על רב אשי לכאורה, שהרי רב אשי במס' ע"ז הסכים לחלק בין היתרא בלע לאיסורא בלע, ולפ"ז צריך להיות דין סכין בהגעלה, ואילו בפסחים רב אשי הוא דאמר על עצמו שמלבן את הסכינים באש? מתרצים תוס' "והא דמצריך להו רב אשי הכא ליבון, מחמיר על עצמו היה". (היפך אלו שמקילין כשזה נוגע לעצמם)². והטעם שהחמיר הביא הר"ן (על הר"ף שם) מהראב"ד שזה "לחוש לרברי חבריו, שזה שאר התירוץ בגמ' שם), שלא היו מחלקין בין היכא דבלע איסורא להיכא דבלע היתירא" ולכן רב אשי החמיר לעצמו בזה.

היוצא לנו מכל זה, שלדעת התוס' חמץ נקרא היתרא בלע. וכן דעת הראב"ד ורש"י,

² א"ה. וכע"ז מצאנו בפנינא דתברא רב אמי (חולין קיא:), וכ' הפר"ח (יו"ד סי' צא ס"ק ג) שהחמיר על עצמו. והוב"ד ביבי"א ח"א (חיד"ד סי' ו אות טו).

הוב"ד בדברי הר"ן.

שיטת הרמב"ן שחמץ חשיב איסורא בלע

ד' אולם הר"ן מביא ג"כ את דברי הרמב"ן שחולק וסובר שכלי הבלוע מחמץ אע"פ שהבליעה היתה קודם הפסח אינו נחשב היתרא בלע, אלא נקרא איסורא בלע, ולא נקרא היתרא בלע אלא רק בקדשים שמעיקרא אינו נקרא נותר ועתה נקרא נותר. אבל חמץ שמו עליו משעת הבליעה, ולכן צריך ליבון אם היה בליעתם ע"י האור. ולדעתו גם הר"ף סובר כן. עש"ב³.

ומה שנאמר בגמ' על סכין - הלכתא שמספיק לו הגעלה אע"פ שלפעמים השתמשו בו ע"י האור, הוא מפני שבכל כלי אזלינן אחר רוב תשמישו, וכיון שהסכין אין רוב תשמישו ע"י האור, א"צ ליבון. ומביא ראיה לכך. ע"ש.

ביאור נחוץ בהגדרת "אזלינן אחר רוב תשמישו"

וצריך לשים לב להכלל שהולכים אחר "רוב תשמישו", אין הכוונה שהולכים אחר מה שהשתמשו ברוב הפעמים. אלא איך משתמשים בו ברוב הפעמים, האם ברותחין, או ע"י האור. ואם רוב תשמישו ברותחין הכשרו בהגעלה, אע"פ שלפעמים השתמש בו בצונן או באור. ואם רוב תשמישו באור הכשרו בליבון, אע"פ שלפעמים השתמש בו בצונן או ברותחין. אבל כלי שרוב תשמישו לא בחמץ ופעם אחת השתמש בו בחמץ, לא אומרים דכיון דרוב תשמישו לא בחמץ לא צריך הכשר (דזה טעות), אלא חייב להכשירו⁴.

בענין הגעלת כלי בן יומו

ה' הר"ן (פסחים ח: מדפי הר"ף) שואל איך סומכים על הגעלה, הרי אולי אחרי שהכלי פלט את הבלוע בו, יחזור ויבלענו? ותי' רבינו זרחיה הלוי בעל המאור שלכן צריך או להגעיל את הכלי במים שיש בהם שישים כנגד כל הכלי, ואז מה שפלט בטל בשישים. או להגעיל את הכלי כשאנו בן יומו (אחר שעברו עליו כ"ד שעות) שאז הטעם שפלט הוא פגום, ואע"פ שיחזור ויבלע אין בכך כלום.

ואם תאמר א"כ מה הועלנו בהגעלה, הרי כשעברו כ"ד שעות הוא כבר טעם פגום, וגם כשבולע את פליטתו בולע טעם פגום, א"כ גם לפני ההגעלה וגם לאחריה יש בו טעם פגום, ומה הועלנו בהגעלתו? ומתיר הר"ן "ולא היא, דהתם תחלת בליעתו - מן המשובח הוא, ורואין אנו כאילו הוא בשבחו עד שיפלוט, שחשו חכמים שאם אתה מתיר לו להשתמש בו לאחר יומו (בלי הגעלה), שיבא להשתמש בו אף ביומו (וביומו אינו נטל"פ אלא נותן טעם לשבח, ולכן לא התירו בלי הגעלה), אבל כל מה שבולע מן הפגום (שנפלט בהגעלה ובלעו), מותר".

ובשלחן ערוך זה נקרא נ"ט בר נ"ט כלומר נותן טעם הראשון הוא האבא זה אוסר, אך הבן שלו [בר נ"ט] הוא מותר⁵. אולם כל ההיתר של נ"ט בר נ"ט הוא רק

³ א"ה. בשיטת הרמב"ן בזה עי' יבי"א ח"א (חיר"ד סי' ו אות ד, 1).

⁴ עי' בזה בגליון ד הנ"ל (אות יב), ובגליון י הנ"ל. המערכת.

⁵ א"ה. עיין פרטי דין זה ביו"ד סי' צה.

בהיתרא, אבל נ"ט בר נ"ט דאיסורא, אסור. ויצטרך שישים במים כנגד כל הכלי, אפילו אחר שעברו עליו כ"ד שעות.

כגון אדם שהניח בשר על דוד מים חמים לחממו, ורוצה לעשות מהמים האלו קפה עם חלב, בפשטות יש במים טעם בשר. כיצד: הבשר נתן טעם במכסה (טעם א') והמכסה נתן טעם במים (טעם ב') הרי זה נ"ט בר נ"ט וכיון שזה דהיתרא, מותר. אמנם הגרעק"א (מהדו') רביעאה בהוצ' המאור חאו"ח ס"י סא וחיו"ד ס"י לה, ובדרוש וחדוש דף פז.)¹ מחמיר בזה ואומר שכל מה שהמכסה בלע זה בסיבת המים ולכן זה לא נקרא "בר" נ"ט אלא זה טעם אחד, ואסור. ויש מחמירים לנהוג כדבריו¹. (לסברתו המכסה והמים זה דבר אחד, כי יש קשר ביניהם בשעת הבליעה).

ולפי זה יש נפק"מ בענין מצוי, שרבים מפשירים לחם בשבת ע"ג מכסה המיחם, ולפי דברי הגרעק"א לא רק המכסה נקרא בלוע מחמץ אלא גם המים, וא"כ כל הדוד הוא חמץ, ואת הדוד א"א להגעיל. (כשידעתי כל ההלכות האלו לא יודע אם הייתי אפי' בן שבע עשרה שנה...).

ומוסיף הר"ן "ומיהו אומר רבינו יצחק ז"ל דכלים שמגעילין מחמץ, אם מגעילין אותן קודם זמן איסור של חמץ, מותר להגעיל אותן אפילו בני יומן, משום דהוי נ"ט בר נ"ט של היתר קודם שבא האיסור, כדגים שעלו (שנתבשרו) בקערה (בקדירה של בשר, שאע"פ שקיבלו טעם הבשר הבלוע בקדירה, מ"מ כיון שזה בר נ"ט דהיתרא) שמותר לאכלן בכותח. ואפשר לחלק קצת, משום דהתם (בדגים שעלו בקערה) אין שם האיסור חל עליו דהיינו בשר בחלב, אבל הכא מעיקרא חמץ והשתא חמץ". וחילוק זה הוא כהרמב"ן הנ"ל.

וכבר לעיל ראינו נפק"מ בין הראב"ד ורש"י וסיעתם (הסוברים שחמץ נקרא היתרא בלע), לבין הרמב"ן וסיעתו (סוברים שחמץ נקרא איסורא בלע), בכלי שתשמישו ע"י האור, לסוברים שזה היתרא בלע מקילין שמספיק הגעלה, ולהסוברים שזה איסורא בלע צריך ליבון. ולפי דברי רבינו יצחק אלו שהביא הר"ן יוצא נפק"מ נוספת, שלהסוברים שחמץ נקרא היתרא בלע, אז ניתן להגעיל את הכלי גם בתוך כ"ד שעות, אך לסוברים שזה נקרא איסורא בלע, צריך להמתין שיעבור כ"ד שעות, שהכלי יהיה לא בן יומו.

והנה מרן השו"ע (ריש סי' תנב) כתב "יש לזהר להגעיל קודם שעה חמישית כדי שלא יצטרך לדקדק אם הכלים בני יומן או לאו. (רמ"א: או אם יש ששים במים נגד כלי שמגעיל או לאו)". ומשמע שאם מגעיל לפני שעה חמישית יכול להגעיל אפי' כלי בן יומו, וזה מסתדר רק אם נאמר שחמץ נקרא היתרא בלע, כי אם זה איסורא אז א"א להגעילו בן יומו. וכמבואר בדברי רבינו 'צחק הנ"ל. וא"כ לכאור' יש סתירה, שהרי מרן בסי' תנא ס"ל שחמץ נקרא איסורא בלע (וכמו שיתבאר לקמן בס"ד), וכאן נראה שגם מרן וגם הרמ"א ס"ל שזה היתרא בלע. כך מקשים הרבה אחרונים.

¹ א"ה. וכ"כ החוות דעת (יו"ד סי' צה). ועיי' שפת אמת (יו"ד ס"ס קכא).

א' איה. בביב"א חיי"א (י"ד ס' יא אות ד) כ' שכן חשש גם הגרצ"פ פראנק, וכן ראוי להנהוג לכתחילה. ולכא"פ צ"ב שמחן זיע"א גם בביב"א הנ"ל וגם בחליכוי"ע נקט את דעת הגרעק"א לקולא. וצ"ע. ומנוסה דברי מוח זיע"א בביב"א נראה שהושך וחדוש לא היה לפניו אז, רק הביאו משם הגרצ"פ בהר צבי. (ועי' ספר רבינו עמרם לרד).

ואולי אפשר לומר שמרן לא ס"ל להסתפק במה שהסתפק רבינו יצחק, האם להחשיב את החמץ כהיתרא ולהתיר הגעלתו קודם זמן איסורו, אפילו הוא בן יומו. או שנאמר 'חמץ שמו עליו' ואז אפי' קודם זמן איסורו צריך שיהיה אינו בן יומו. אלא ס"ל למרן דחמץ נקרא איסורא בלע, וכמבואר בסימן תנא. והנפק"מ היא לא בענין הגעלה שבו הקילו יותר, אלא רק בענין כלי שמשמש בו באור, ולכן אם נתבונן נשים לב, שכל החומרות שהביא מרן בסימן תנא בכיסוי שעל חררה וברחת ועוד, הכל זה במה שבלוע באור. הכל זה בענייני ליבון ולא בענייני הגעלה. באופן שמה שהיקל בסימן תנב להגעיל בו ביום אם זה קודם זמן איסורו, זה לא משום שס"ל שחמץ חשיב היתרא בלע, אלא משום שס"ל שלענין הגעלה הקילו".

דעת מרן השו"ע שחמץ חשיב איסורא בלע

ו) בשלחן ערוך (סימן תנא סע"ד) כ' מרן "כלים שמשמשים בהם על ידי האור כגון שפודים ואסכלאות וכיוצא בהם, צריכים ליבון. והליבון הוא עד שיהיו ניצוצות ניתזין מהם". ואע"פ שהרמ"א הביא שיש מקילין בליבון קל, כלומר שדי שקש יהיה נשרף עליו מבחוץ. מ"מ גם הוא כ' שהמנהג כדברי מרן, דבעי' שיהיו ניצוצות ניתזין. (ורק בליבון שלא נעשה ע"מ להפליט בלוע, אלא נעשה לשרוף חמץ שבסדק וכד' מספיק ליבון קל. רמ"א).

והמשנ"ב שם (ס"ק כח) מביא את יסודות הסוגיא, ומביא את הנ"ל שיש מח' לגבי בליעת חמץ בשפוד, האם נקרא היתירא בלע ויספיק הגעלה או נקרא איסורא בלע וצריך ליבון. וכתב שהסכימו "רוב הפוסקים" שנקרא איסורא בלע (וזהו לשון רבינו ירוחם שהובא בב"י), ולכן כך פסק מרן שהשפודין והאסכלאות צריכים ליבון.

אמנם מרן הגרע"י ביחוד דעת ח"ב (סימן סג) הביא בארוכה ראשונים רבים שסוברים שחמץ נקרא היתרא בלע, כך שיתכן ש"רוב הפוסקים" סוברים דהיתרא בלע, אולם למעשה לא נוכל להסתמך על כך לענין שפודים ואסכלאות מאחר שמרן הש"ע כבר פסק שצריכים ליבון^ט.

פעמים שיש לצרף שיטות הסוברים שחמץ היתרא בלע

אלא שהמשנ"ב (שם) כתב שאין ללמוד מדין השפוד למקום אחר "דלפעמים היכא שיש עוד צדדים להקל מצרפינן ג"כ לזה דעת הפוסקים דס"ל דחמץ מקרי היתרא בלע". ומשמע שאמר זאת בדעת מרן. וע"ע להלן בשער הציון (ס"ק ק).

הערה מדין מחבת

ז) עוד כתב מרן (שם, סע"י יא) "מחבת שמטגנין בה, מותרת בהגעלה". אמנם ביורה דעה (סי' קכא ס"ד) הגביל וכתב "מחבת שמטגנים בה, אף על פי שלענין חמץ בפסח די לה בהגעלה, לענין שאר איסורים צריכה ליבון". ומבאר הש"ך (ס"ק ח) הטעם, כי בחמץ הוי היתרא בלע, ומספיק הגעלה. משא"כ בשאר איסורים. (וכ"כ הט"ז ס"ק ג).

^ט א"ה. ומרן זיע"א ביחוד דעת ח"א (סי' יא בהע") כתב ליישב בשם הגאון מהר"ח אבולעפיא זצוק"ל במקראי קודש (דף קסט ע"א) "שאפילו לדעת מרן (סי' תנא ס"ד) דחמץ שמו עליו, ולא חשיב היתרא בלע, לגבי נ"ט בר נ"ט (שזהו הנידון בהגעלה שבסימן תנב) שאינו אלא טעם קלוש אבד שמו של החמץ. ע"ש. וכן מתבאר במאירי ע"ז (עמוד שלג). עכל"ק.

^ט א"ה. ולכן ביחוד דעת ח"א סי' ז לא היקל לגבי סיר עוגה כלל.

וּלפ"ז מחדש הש"ך שגם להפוך כלי מבשרי לחלבי יספיק הגעלה, כי כל אחד מהם בפנ"ע הוי היתרא בלע, אמנם המשנ"ב (סי' תנא סס"ק יט) כתב שהאשכנזים מחמירים לא לעשות כן. והגאון חת"ס (חיו"ד סי' ק) ועוד פוס' כתבו שאם הגעיל עבור פסח ולא בשביל לשנות מבשר לחלב ולהיפך, יוכל כבר אח"כ להשתמש בו כרצונו לבשר או לחלב^א.

ולכאורה הרי מרן ס"ל שחמץ זה איסורא בלע, ולמה מספיק למחבת הגעלה? ומכאן ראייה למשנ"ב הנ"ל שכשיש עוד צדדים להקל ניתן לצרף דעת הסוברים שחמץ הוי היתרא בלע, וכאן הצירוף הוא שבמחבת מטגנים בשמן רוחש, וא"כ מה הפרש בין סיר שמבשלים בו במים למחבת שמבשלים בשמן, זה בולע דרך משקה וזה בולע דרך משקה, ולתרווייהו בהגעלה סגי. (ויש מחמירין ללבן המחבת בליבון קל. רמ"א)^ב.

עוד בדעת מרן השו"ע

ח גם בסעיף טו (באור"ח שם) מתבאר שמרן סובר שחמץ נקרא איסורא בלע, שכתב "כסוי של ברזל שמשמים אותו על החררה כשנאפית על הכירה, צריך ליבון". ובאופן של ניצוצות ניתזין. וכתב בשער הציון (סי' ק) "ויש לעיין אם היה אינו בן יומו, אפשר אף דאנן נוהגין להחמיר באינו בן יומו, אולי נוכל לצרף לזה דעת הפוסקים דחמץ מקרי היתרא בלע וסגי הגעלה אף במקום דצריך ליבון, וממילא מהני [ג"כ] ליבון קל. אחר כך מצאתי מענין זה באשל אברהם אות י"א, ומוכח שם דבלא הפסד מרובה אין להקל אף בדיעבד". וכל זה משום שדעת מרן על חמץ שזה איסורא בלע. [שאלה מהציבור: מה הגדר של הפסד מרובה? ראש הישיבה: כל אחד לפי השכל שלו ולפי ההפסד שלו].

^א "א"ה. ובשער המלך (הל' יו"ט פ"ד הל' לח) כ' שכל החומרא היא רק ע"י הגעלה אבל ע"י ליבון מותר. והמהרש"ם ח"ב (סי' רנא) הביא מכת"י של הדעת קדושים מבוטשטאטש שלהופכו לפרוה בהגעלה שרי. ואם לאחר זמן ירצה לייחדו לבשר או לחלב יהיה מותר. וכן אם עבר עליו י"ב חודש בלא שימוש, ג"כ יש להקל ע"י הגעלה. וכ' בשו"ת באר משה ח"ג (סי' קה) שדבריו קילורין לעיניים לפי עומק ההלכה. ועוד התיר שם הבאר משה במי שקיבל כלי בשרי או חלבי במתנה שיוכל לשנותו כרצונו ע"י הגעלה.

^ב "א"ה. ע"י בזה חזון עובדיה פסח (הל' הגעלת והכשרת כלים סוף הע' יט ד"ה ואם לחשך). וע"ע יבי"א חו"א (יו"ד סי' יא).

^ג "א"ה. אולם בבית יוסף נראה שטעם הקולא במחבת, הוא משום שכבר נהגו כן. וז"ל "ואע"פ שהרשב"א כתב בתורת הבית (ב"ד ש"ד לה). שהמחבת צריכה ליבון **נהגו העולם** להכשירה בהגעלה כדברי אבי העזרי והרא"ש דמסתבר טעמייהו". וגם הראב"י"ה (פסחים סי' תסד) עצמו כ' "זהני נהגו עלמא". וכן הוא בב"י ביו"ד (שם) "כבר נתבאר בטור או"ח סימן תנ"א **דנהגו עלמא** בפסח כאבי העזרי". ומבואר דטעמו של מרן להקל במחבת אינו מטעם שמצד את הסברה שטיגון בשמן דמי לבישול במים, אלא משום דנהגו עלמא בהגעלה כראב"י"ה והרא"ש? אולם י"ל בס"ד שחזן מהמילים **נהגו העולם** כדברי אבי העזרי והרא"ש, הוסיף מרן דמסתבר טעמייהו, ומבואר בראב"י"ה (שם) ג' טעמים וא' מהם "דלענין חיוב חלה יהיב תלמודא לטיגון ולבישול חדא דינא". ואע"פ שמרן לא מסתמך על טעם זה לענין איסור, אבל לענין חמץ שניתן לצרף, צירף. ודו"ק. ועוד אפשר לומר בס"ד בפשטות דמרן צירף את המנהג שנהגו להגעיל את המחבת, לדעת הסוברים שחמץ היתרא בלע. (והחילוק בין הדברים הוא אם מרן צירף את הטיגון בשמן או צירף את המנהג. ודו"ק). **אש"ל**: וכן מבואר בחזון עובדיה פסח (עמ' קלח-ט) מפי ספרים וסופרים, בטעמו של מרן הש"ע, שהיקל במחבת בפסח בהגעלה וכדעת הרא"ש, בצירוף דעת ריה"פ דס"ל דחמץ היתרא בלע מקרי, משא"כ בשאר איסורים דליכא להאי טעמא, חשש בש"ע יו"ד (סי' קכא) להחמיר להכשיר המחבת בליבון כדעת הרשב"א, ע"ש].

^ד "א"ה. וכדברי השבות יעקב בספרו סולת למנחה (כלל נח דין ב) "דהפסד מרובה אין בו דבר קצוב כלל, אלא

הגדה בדין ליבון

ט) וכן מתבאר עוד בסעיף יט שכתב מרן "הרחת שקורים פאל"ה (הוא מרדה שמכניסין ומוציאין בו מאפה תנור), **יש אומרים שאין מועיל לה הגעלה** (כי בלע ע"י האור בלא משקה) וצריך לקנות חדשה". וליבון לא שייך כי זה מעץ וייעשה פחם. ולכאור' צ"ב למה כתב מרן לקנות חדש, הרי כבולעו כך פולטו, והרחת הנ"ל לא נמצא בתנור בשהייה אלא ברגע א' מכניס ומוציא. א"כ כך תהא פליטתו, ויכניס לתנור ולרווחא דמילתא ישהה מעט, ובזה יוכשר?^{טז} אלא מוכח מכאן, שכבולעו כך פולטו זה להגדיר להיכן לשייך את הדבר להגעלה או לליבון, אך לאחר שהוגדר הדבר שהוא טעון ליבון, שוב לא יועיל היסק אחר, גם לא בדרגת חום שבו היתה הבליעה, אלא צריך ליבון גמור. וזה מרן חמור מאד'. (ויש לכך ראיה גם מיר"ד. ואכמ"ל)^{טז}. ובפרט לפי ד' הפמ"ג (סי' תנא ס"ק ל) שליבון אינו כדי להפליט, שאז נאמר כבולעו כך פולטו, אלא ליבון זה לשרוף ולכלות את הבלוע, וזה נעשה דוקא באופן שניצוצות ניתזין^{טז}. (וכבר א' הראשונים הוא הרא"ה ביר"ד קכא סעיף וס"ל כ"י)^{טז}.

בדין תנורי זמננו

י) 'עכשיו נראה מה פסק רבינו' כי הנידון שלנו מצוי מאד במציאות, בהכשר תנורי אפיה לפסח. שהתנורים האלה תמיד אופים בהם חמץ, והם בולעים ע"י האור ביבש. ולית מאן דפליג שהתבניות אין להם הכשר, דכיון שבלעו באור לא יועיל הגעלה, ולהסיק תנור לא יועיל להם כי זה לא מגיע לליבון שניצוצות ניתזין, ולכן אין להם תקנה לפסח^{טז}. אולם בענין התנור פסק רבינו (ביחוד שם סד"ה ואמנם) שבאדם שקשה לו לקנות תנור מיוחד לפסח שדמיו מרובים ויבוא להמנע משמחת יו"ט, אז ישהנו מעת לעת (כ"ד שעות) לפני הכשרו, ואח"כ ינקה אותו היטב שלא ישאר בו כל חשש חמץ בעין, ויסיקנו היטב במידת החום הגבוהה ביותר במשך שעה.

אלא שיש להעיר שהנה התנור עצמו דומה לסעיף טו הנ"ל, שגם שם הכיסוי הוא מעל

הכל לפי ראות עיני המורה, העשיר לפי עושרו ועני בעניו ולפי העת והזמן והמקום וצדדי הוראה". אולם בנחלת שבעה ושלחן גבוה נתנו בזה קצבה. עיין בכל זה באורך בכללי הפסד מרובה להגאון זכחי צדק (סימן לה). [ובמש"כ שם אות יז ע"י יבי"א ח"א חיו"ד סי' ו אות יז-יח]. וע"ע בגדר הפסד מרובה ביבי"א ח"ה (חור"מ סי' ו אות ג) וח"ו (יור"ד סי' ד אות ד). (והליכור"ע ח"ו (עמ' נו, ועמ' עב). **המערכת**].

י"א. ובשו"ת מנחת יצחק ח"ג (סי' סו) כ' ליישב די"ל דמה שצריך מרדה חדש כי על כל פנים ליבון קל צריך, ובמרדה של עץ גם זה א"א.

י"ב. וכן מתבאר בבית יוסף (ד"ה כיסוי של ברזל [השנין] שבאיסורא בלע לא מועיל סוג חום שמשמש בו כל השנה, אלא כשצריך ליבון אז זה דווקא ליבון גמור, אפילו שכל השנה לא משתמש בדרגת חום כזו. ע"ש.

י"ג. ובשו"ת מנחת יצחק ח"ג (סי' סו) הק' ע"ד הפמ"ג, שהיה בכל בו כ' די"א שגם הגעלה הוא מדין כילוי, ולא הפלטת האיסור, ועם כל זה מועיל שיעור של כבולעו כך פולטו, וא"כ ה"ה גם בליבון.

י"ד. והוב"ד בש"ך ופר"ח שם. גם מהר"ם שיק (או"ח סי' רג) נקט כהרא"ה, ובמנחת יצחק ח"ג (סי' סו) כ' די"ל שכ' כן רק מטעם חומרא היכא דאפשר, אבל בתנור דלא אפשר שאני.

י"ה. א"ה. ע"י בכל זה למרן זיע"א בס' דורשי תורה (עמ' תקנא והלא') ובס' דרך המלך (עמ' רמה והלא'). [נע"ע במש"כ מרן זצ"ל בענין חמץ אי מיקרי היתרא בלע ביבי"א ח"ב (סי' כג אות א-ב). וח"ז (סי' מד אות יג בהע') וח"ח (סי' מג אות ב). וח"י (סי' לה אות ד, יח). **המערכת**].

י"ז וכמ"ש ביחוד ח"א (סי' ז). ומש"כ ביבי"א ח"ט (סי' מה) להתיר תנורי המצה עשירה, שבכל השנה אופין בהם חמץ, בליבון. הוא כשאופים את המצה העשירה קודם פסח, והיו נ"ט בר נ"ט דהתירה. ע"ש. **המערכת**.

החררה באויר וכהתנור, וגם שם מבואר בטור שהטעם שצריך את הכסוי בהכשר הוא: א'. שפעמים נוגע בפת. ב'. משום זיעת האדים העולה מהפת אל הכיסוי. וב' טעמים אלו הנה הינם שייכים וקיימים גם בתנור שלנו², וא"כ כשם שהמכסה הנ"ל דינו בליבון אז כך צריך להיות גם דין התנור שיהיה דינו בליבון³. ואם כי בשעה"צ רצה להקל באינו בן יומו אבל הביא את האשל אברהם שאוסר. ואמנם האשל אברהם התיר בהפסד מרובה, אבל כאן לומר הפסד מרובה זה דברים בטלים, כי אתה לא מוכרח לאכול דוקא אפוי. ואפשר להסתדר שבוע אחד בלי תנור אפיה. כך שטעם הפסד מרובה לא נאמר כאן⁴. וגם ההוכחה הנ"ל מרחת של תנור עומדת לנגדנו לאסור, כי אם מועיל סוג חום שאינו ליבון א"כ שיועיל גם לרחת, ולמה צריך לקנות חדשים⁵. אמנם כבר אמרתי שביחודה דעת התיר להכשיר בהיסק גמור, ומי שרוצה יכול לסמוך. אולם אנחנו אף פעם לא השתמשנו בתנור כזה לפסח, גם לא ע"י הכשרה.

אני אומר לכולם: מי שרוצה להשתמש בתנור, והיינו מי שאין לו כסף לקנות תנור לפסח שבאופן זה 'הרב' התיר (ביחוד^ד). אז לאחר הניקוי וההשהיה מעת לעת והיסק בחום הגבוה ביותר (כי אם יחסיר מהתהליך הזה, אז א"א להתיר להשתמש בפסח כלל), בנוסף עדיף שיעטוף את התנור מבפנים בנייר כסף. (וזה לא 'קא מכסיף לן סבא...')^{כב}. וכן בענין הכשר פלאטה כיון שבנקל יכול לקנות (שאינה דמים מרובים), הכי עדיף טפ"ה^{כג}.

^ב א"ה. בענין אם הטעם הב' שייך בתנור שלנו עי' יבי"א ח"ה (חיו"ד סי' ז אות ח).

א.ה. ולכא"ו יש לחלק כמש"ל הבית מאיר (או"ח סי' תסא, הו"ד ביבי"א שם אות ה) דשאני כיסוי חררה שסמוך מאוד לפת עד שברוב הפעמים נוגע הכיסוי בפת, ובזה י"ל שיש זיעה קצת, אבל בתנור שהצד העליון רחוק מהפת לא מסתבר שיהיה שייך בדבר יבש זיעה. עכ"ל. וגי' דרכי תשובה (סי' קח ס"ק ג.) מ"מ בתנורים דילן משתמשים גם בלח כעוגות שיש בהם מים וקרו וכו', ולא שייך חילוק זה. וגם שהמאפה שבמדרג העליון בתנור נראה שהוא הכיסוי שיש בו חררה.

^{כב} **א.ת.** וכ"כ מרן ביהו"ד שם שאע"פ שהיכא ד"א" בענין אחר אליבא דהתוס' חשיב כדיעבד, מ"מ יש לחלק "שכאן יש תקנה לתנור להשהותו לאחר הפסח ולאפות בו כאשר היתה באמנה אתו, ולא חשיב ככהאי גוונא כדיעבד גמור".

כ **א.ה.** ובס"ד יש ליישב ד' מרן זיע"א ע"פ מה שביאר ביב"א ח"ה (י"ד ס' ז אות ז) שמרן השו"ע פסק כן אלא מפני שלא מועיל כבולעו כך פולטו וצריך ליבון גמור דוקא, אלא מפני שמרן ס"ל חמץ שמו עליו והוי איסורא בלע, אבל אחר שאנחנו מצרפים לנ"ד את הראשונים דס"ל היתרא בלע, שוב יועיל ההיסק אף שאינו ליבון. וכמו שהכלבו שסובר היתרא בלע פוסק גם ברכת עצמו שאם יחממנה בתוך התנור הרבה זמן, די לו בזה. והוב"ד בבית יוסף. ועי' אליה רבה (ס"ק לט). וכן נראה שזהו טעמו של הב"י, שהרי רבינו ירוחם הביא מהתוס' (רבינו פרץ) לגבי היכסוי של סעיף טו הנ"ל, שאינו צריך ליבון גמור אלא מחממו כמו שמשמין אותו מעל התהרהל כל השנה כלה "כי הוא בלועה מהיתר". ומרן לא פסק כן כי ס"ל שבליעת חמץ חשיב איסורא בלע ולכן הצריך ליבון. והוא הדין והוא הטעם בברחת. ודו"ק.

^{כד} **א"ה**. וסמך לזה מסימן תסא (סעיף א) שכתב מרן "נחנוד שאופים בו חמץ וכי' ויש נוהגין להטיל בו קרקע חדש, ומנהג יפה הוא". והמשנ"ב "ס"ק ג) כ' "קרקע חדש - כעובי אצבע [לבוש]". [וע"ש לענין הדפנות והתקרה]. ובבא"ה הוסיף שכתב הפמ"ג בדדעבד יש להחיר גם בפחות מזה. ע"כ.

ויש לעיין אם עיטוף המאכל דינו כעיטוף התנור.

^{כה} **א"ה**, ובאמת שכיום גם במקום תנור אפשר לקנות "טוסטר אוכן" בלא דמים מרובים, וזה הוצאה חד פעמית לפסחים מרובים, וחוסך זמן וטרח רבה של הכשרה בכל שנה, וכן נוהגים רבים. והוצאות מצוה הקב"ה מחזיר, וגם זה מחנך את בניו לירא"ש.

סימן כי

הרב שריה דבליאקי

מח"ס "זה הקלחון" "פתח עינים החדש" ועוד
בני ברק

בענייני המועדים*

עניית אמן בין הברכה להידור מצוה

א) יש להסתפק, לפי מה שנוהגים ליטול כמה אתרוגים זה אחר זה, מספק שמא אחד מהם אינו כשר ומהודר, א"כ הרי אסור להפסיק בדיבור עד שגומר ליטול את כולם. שמא באלה שנטל אותם, עדיין לא קיים את המצוה. וחלה איפוא הברכה על אתרוג זה שנטל עכשיו - מה הדין אם בין לקיחת אתרוג אחד לשני, שמע שאחד מברך על נטילת לולב ושהחיינו, אם מותר לזה לענות אמן². ונראה דמותר. לפי שיש בזה "ספק ספיקא" להתיר, שמא הלכה כהפוסקים המתירים לענות אמן על אותה הברכה ששמע מחבירו בין הברכה וקיום המצוה של השומע, עיין ביסוד ושורש העבודה (שער המפקד פ"ד דיני קריאת המגילה), ובדרכי תשובה (יור"ד סי' יט סקסז) ועוד אחרונים. וא"כ בנידון דידן, שמצטרף עוד ספק דלמא כבר יצא באתרוג הראשון, פשוט שיכול לענות גם לכתחילה.

וכל זה בשומע הברכות דלולב ושהחיינו, אך בשומע אז ברכה אחרת דאין בזה ס"ס להיתר, לכאורה לא יענה. ונראה דזה תלוי דאם מחשיב האתרוג הראשון לכשר מעיקר הדין ורק ליתר שאת נוטל עוד אחד, פשיטא דיענה בין זה לזה. אך במקום שיש לו ספק ופקפוק סביר על האתרוג הראשון לא יענה. ועיין באה"ל (סי' רטו ד"ה ואסור), דספק אמן לקולא. ואם מותר בעלמא לענות אמן בשעה שכבר יצא, אך עדיין לא עשה הנענועים, נראה דאמן של ברכת לולב ושהחיינו בודאי מותר, דלא גרע מאמירת הנרות הללו וכו' שכתב במ"ב (סי' תרעו ס"ק ח') לומר בעוד שמדליק שאר הנרות, הגם שאם לא בירך לפני הנר הראשון יכול לברך לפני שאר נרות ההידור, וכמ"ב (שם ס"ק ד') בשם שו"ת

⁸ ההערות בתשובה זו הינם מידידנו הרה"ג רבי י. ק. שליט"א. ותודתנו נתונה לו על שהמציא לנו תשובה זו. ושכמ"ה. **המערכת.**

^ב **א"ה**, לכא' למ"ש בחזו"ע סוכות (עמ' רמד בהע') שהיו הפסק במעשה, א"כ יוכל גם לענות אמן, שהיה בלא"ה הפסיק. - אך לפי מה שמחמיר מאוד בוידוי בין התקיעות לחוש לשיטות הראשונים דהוי ספיאק דדינא ואין להפסיק כלל בוידוי עד שסיימו כל ה' תקיעות. (עי' בי"א ח"א סי' סב אות ג' ומשם בארה, ובקובץ תשובות ח"א סי' ס' וז"ה סי' קי"ז). ה"ה בנידון זה אין להפסיק כלל עד שיגמור לצאת ידי כל מיני ההידור שלפניו לצאת ידי"ח עיקר המצוה עם כל ההידורים שהוא בכלל 'זה אלי ואנוהו' לקיים עיקר המצוה עם ההידורים שלפניו, ולא רק למצוה קיומית של נענועים לאחר שכבר קיים המצוה, דהמהדר כוונתו לצאת מדאורייתא עם ההידורים שלפניו, ומכיון שיש לו כמה מינים אזי כוונתו לצאת בכולם קיום המ"ע מדאורייתא. והוא דקי"ל עוסק במצוה פטור מן המצוה ואין לו חיוב כלל לענות על זה שאר אמנים באמצע שעוסק במצוה [ורק על איש"ר וקדושה ומודים איכא חיוב א' מטעם שלא יראה ככופר וכז' או מטעם דזה שבת וזה שבת וכו']. כדביאר היטב ביבי"א ח"ה סי' ג' אות ה' ואילך. ובחזו"ע פורים עמ' פג סי"ק סא ציין דבתשובה כתי' האריך בזה. (וכוונתו לחלק ה' הנ"ל כמ"ש בילק"י פורים עמ' תקנ"ג ד"ה ומה יע"ש).

רעק"א (תנינא ס"י), והעלה שם הרעק"א דאחד הטעמים הוא דעת הא"ר דאפשר לברך גם על ההידור, וחזינן דהא"ר בעצמו העתיק גם כן הדין לומר הנרות הללו גם לפני שהדליק הנוספים, הרי לך דאף שהברכה חלה על הנוספים, אפי"ה מותר לומר הנרות הללו וכו'. והטעם מכיון שכבר מצאה הברכה מקום לחול על העיקר. וה"ה ממש בעניננו דהגם שהברכה חלה גם על הנענועים, מ"מ מדכבר חלה על העיקר, מותר להפסיק אח"כ מענינא וכמ"ש להדיא המאירי בסוכה פ"ג על המשנה היכן היו מנענין וכו', עיי"ש. והטעם פשוט משום דהוי מענינא, וענייית אמן שהוא האמנה על אותו דבר לא גרע מזה, בצירוף הפוסקים הנ"ל המתירים תמיד לענות אמן זה גם לפני עצם קיום המצוה.

אמנם עניית אמן על שאר הברכות, בזה יש להסתפק אם מותר לענות לפני גמר הנענועים, ובקול סיני (עמ' 208) כתב דמותר להפסיק לקדיש וברכו וקדושה לפני שהדליק נרות ההידור, וציין שם שהחכמת שלמה ציין לחיבורו שמפלפל בזה¹, ולהליכות עולם שם הדבר פשוט דמותר, ובספר מעשה נסים כצ'ורי חזן (ח"ב סי' ב' מהדר תשל"ה עמ' נו) נסתפק לענין עניית אמן לאחר לבישת הטלית לפני מעשה העטיפה. ועיין עוד בישר הציון (סי' תקצב ס"ק יד). ובכף החיים פלאג'י (סי' י' סע' ט') פסק לגבי ציצית משם הרב הפרדס דאינו חוזר ומברך.

סדר הנענועים לארבע רוחות העולם

(ב) לענין סדר הנענועים לארבע הרוחות, כיצד יש לנהוג במקומות שבית הכנסת אינו מכון כנגד המזרח אלא כנגד ירושלים (היינו לצד צפון או דרום או לצד מערב) כתבתי בספר זכרון "כנסת יחזקאל" לזכר הגאון רבי יחזקאל סרנא זצ"ל (עמ' קיח, נדפס בשו"ת שומע ומוסיף ד' מינים), כי אלו הנהוגים עפ"י השלחן ערוך להקיף דרך ימין: מזרח, דרום, מערב וצפון, צריכים לשנות סדר הרוחות לפי מצב וכיוון עמידתם כנגד ירושלים, היינו להתחיל מכנגד פניהם ולפנות לצד ימין [וכן משמע בתוס' יו"ט (סוכה פ"ג מ"ט) שכתב, וז"ל: "ועוד

^א **א"ה**, וז"ל הקול סיני שם להגרע"י וצ"ל, ואחר שהדליק נר החיוב מותר אף בשאר הלילות להפסיק לעניות קדיש וקדושה ולאמן דברכות ולשאול מפני היראה ולהשיב מפני הכבוד אע"פ שעדיין לא הדליק את נרות ההידור. והגרע"ש קלוגר בחכמת שלמה (ס' תע"ו) ציין לחיבורו שפלפל בזה. ולפע"ד הדבר פשוט כאמור. עכ"ל. ובחזו"ע השמיט לגמרי דין זה וצ"ב. ובילקוי"י חנוכה (עמ' תכז) העתיקו והוסיף בסק"י"א שהוא מכ"ש למה שנתבאר בסעיפים הקודמים דשרי להפסיק לצורך ההדלקה אחר שהדליק נר א', וכן לומר את נוסח הנרות הללו וכו'.

והנה המענין בחיבורו של הגרש"ק ז"ל (שו"ת שנות חיים סי' רסד [דפו"י דף עב, ובמהדו' מכון חכמת שלמה עמ' ששט]) כגדול טעמו הגדול לאסור ההפסקה לעניית איש"ר וכו' בין ר' לנר הדנוכה ובאמצע קריאת המגילה, דרך כבוד ומעלה שלא להפסיק בהם מדהיה בהם מעלת פרסומי ניסא, ואין להפסיק באמצע פרסומי ניסא כלל לענין אחר, וליכא ק"ו מה"ש דאורייתא דהרי, דפרסומי ניסא עדיף ולכן אסור להפסיק במגילה לגמרי, רק בהלל דאין בו פרסום כבוד ביחיד אין לו דמיון לחנוכה ומגילה לכך פוסק בזה כר"ח, ובריייתא דפוסק כמו בק"ש דלזה אין סתירה מן הש"ס דילך דפרסומי כהן לאו מילתא, אבל בחנוכה ומגילה דמפורש ב"ש דפרסומי ניסא עדיף לא קיי"ל כר"ח בזה רק לא יפסיק כלל. ולפ"ז גם בני"ח בין ר' לנר אין לו להפסיק כלל לא דאין ברכה לאחר, גם במגילה ליכא ברכה לאחר וכן מובנה עיין בריבנו יונה ונח"מ הל' חנוכה. ולדינא הדבר במחלוקת שניה כנ"ל דלש"ג מפסיק ולרמב"ם ורש"י וע"ש אינו מפסיק עכ"תו"י עי"ה. ונע"ה בחזו"ע פורים (עמ' פב ס"ק נט וס'), ובילקו"י פורים (עמ' תקנב סק"א), ותורת המועדים פורים (עמ' קצה עמ' רכ), (ויב"א ח"ב סי' לב, ובסוף סק"ז, ובשו"ת תשובות ונהגות ח"ו סי' צ"ו, ובחזו"ע חנוכה הל' ר"ח וא"ל, ובשמוש זקנים ח"ב (סי' לג אות ב)). ולפ"ז אין ללמוד מנ"ח ומגילה לענין שאר מצוות שאינו משום פרסומי ניסא וצ"ע.

דמסתברא דההתחלה למזרח שכנגד פניו דאינו צריך עדיין לשום פניה" הרי דס"ל שהעיקר הוא כנגד פניו, ולא שהמזרח הוא העיקר]. וכך נהגו יהודי תימן השוכנים בדרום ארץ ישראל, מאלה שאינם נוהגים עפ"י האר"י ז"ל שהיו מתפללים כנגד ירושלים לצד צפון והיו מתחילים לנענע מכנגד פניהם צפונה לצד ימין. כמובא ב"תכלאל" (סידור תפילה לבני תימן, מאת הגאון מהר"י צלאח זצ"ל) וכן בספר "מצפונות יהודי תימן" (עמ' 25). ועיין בשו"ת ישועות משה להרב הגאון רבי משה יהושע אהרנסון (שליט"א) [זצ"ל] (סי' מ"ד).

אמנם הנוהגים על פי האר"י ז"ל לנענע לפי סדר אחר, היינו שמתחילים בצד דרום ופונים לצפון, מזרח, מעלה, מטה ומערב, לא ישנו סדר זה גם כשפניהם שלא כנגד המזרח והיינו שיתחילו לצד דרום העולם ויפנו אח"כ לצפון העולם וכן לשאר הרוחות, מבלי להתחשב במצב וכיוון עמידתם. וכך נוהגים בעיה"ק צפת וטבריה, שמנהגם לנענע עפ"י דעת האר"י ז"ל⁷, שמתחילים לנענע לצד דרום העולם, אע"פ שמתפללים כנגד ירושלים שלא כנגד המזרח. עיי"ש.

אמירת ההושענות בשבת חול המועד לאחר מוסף

ג) מש"כ בס' ארבעת המינים השלם (במילואים אות נג) שיש נוהגים שלא לומר הושענות בשבת⁸, יש להוסיף שכ"ה משמעות דעת הגר"א בביאורו (ס"ס תרס) ועיין בדמשק אליעזר וכמ"ש בזה השלחן (ח"ג עמ' כז). ויש להעיר, היות ויש גם בתי כנסת של הפרושים באר"י שנוהגים לומר שם הושענות תיכף אחר הלל וכמו שכתב גם בלוח אר"י ונהגו כן עפ"י מ"ש בשע"ת סי' תרנא ס"ק ז' שמנהג ירושלים לומר ההושענות אחר הלל הוא מנהג ותיקין והוא עפ"י האר"י ז"ל בשעה"כ דף קה ע"ג, לעשות ההקפות תיכף אחר ההלל כי זה אור פנימי וזה אור מקיף, אם כן יש להעיר דכל זה כשעושים באמת ההקפות, אך בשבת שאין עושים הקפות וממילא לא שייך הטעם של האר"י ז"ל, צריכים לומר ההושענות אחר מוסף. כי סוף סוף האשכנזים נוהגים תמיד לעשות אחר מוסף וכמ"ש בקצשו"ע סי' קלז סעיף א' ומה ששינו הוא רק עפ"י האר"י ז"ל וממילא היכא דלא שייך טעם האר"י ז"ל הדרין למנהג אשכנז.

נוסח אמירת "אני והו הושיעה נא" בהקפות

ד) בענין אמירת "אני והו הושיעה נא" בשעת ההקפה שזוהי דעת רבי יהודה, ולדעת רבנן צריך לומר אנא ה' הושיעה וכו' והרמב"ם בפרק ז' מהל' לולב הכ"ג פסק כרבנן, וא"כ למה שבקינן דעת רבנן ועבדינן כדעת ר"י וכל ימי אני תמה ע"ז, עיין ביכורי יעקב סימן תר"ס סק"ג, וכן בנימוקי הגר"ב לסידור, שנדפס בסידור אוצר התפלות, ובספרו יש סדר למשנה שתמהו על זה וכן גם בזה השלחן ח"ב סימן תר"ס, וכשכתבתי את זה שם, עדיין לא ראיתי את הספרים הנ"ל, וגם חפשתי בסידורי הספרדים והתימנים והאיטלקים וגם שם ליתא, ושם בזה"ש כתבתי דיש לומר אנא ה' הושיעה וכו' ג"כ וכן אני נוהג, ואולי מקום הניחו וכו'. ושו"ר בקובץ כנסת הגדולה (ורשא תרנ"א ספר ג' עמ' 61) בלשכת החשאים שם מאת הגאון אדר"ת אות ט"ו שתמה ג"כ ככל הנ"ל וסיים, דנראה

⁷ א"ה, וע"ע בחזו"ע סוכות (עמ' שנב סע' יד ובהערה טו).

⁸ א"ה, וכן מנהג בני ספרד ע"פ החיד"א בברכ"י (סי' תרס אות ג') ועוד, ראה חזו"ע סוכות (עמ' ש"צ סע' כח).

דצריך לומר כן בעת ההקפה כבמקדש.

שוב הראוני לדברי השואל ומשיב (בהסכמתו לספר מערכה לקראת מערכה להג"ר יוסף שאקוביץ ז"ל, וילנא תרל"א) בשו"ת שו"מ החדש חלק שביעאה סי' נ"ג מה שכתב בזה וז"ל, אני והו, מ"ש שם לתמוה על המנהג שאין אומרים אחר הקפות אנא השם הושיעה נא אנא השם הצליחה נא, רק אומרים אני והו הושיעה נא, הנה הגאון מהרי"פ הקשה כן כמו שנדפס במחזורים. אבל אני כתבתי בגליון מחזור שלי שלענ"ד אין מחלוקת בין ר' יהודה לת"ק, דבעת שביהמ"ק קיים היו אומרים אנא השם הושיעה נא, אבל אח"כ בעת שגלינו מארצנו אומרים אני והו הושיעה נא כמו שפירש"י, והוא מהירושלמי שמרמז על הגלות, והרמב"ם כתב בכל יום מקיפין את המזבח וכו' והיינו בזמן שיש מזבח. עכ"ל. ודפח"ח. ועיי"ש בשולי ההסכמה מה שהעיר בזה הרהמ"ח שם.

ובספר דברי יעקב לידידי הגאון הגדול המקובל הגר"י עדס שליט"א על סידור הרש"ש ח"א (עמ' שנב אות ד') הביא דברינו בזה וכתב וז"ל, ואולי יש מקום ליישב שבדוקא עשו כן כדי להיות היכר שאי"ז דין דאורייתא כהקפת מזבח, ואף לא דין דרבנן של תקנת זכר שממילא ראוי להשוות פרטי ענינה שוה לדאורייתא, אלא הוא רק מנהג בלבד. ומכל מקום אף לתירוץ זה כמובן שאין חסרון לעשות כדברי השיטה המובאת לעיל להוסיף אדם לעצמו לומר אנא ה' הושיעה נא אנא ה' הצליחה שאף אם הנהיגו בדוקא לשנות, הני מילי הציבור בכללו ודבר שבפיהרסא. ע"כ. ע"ש¹.

הפסק בתקיעות ר"ה בתשרי בין השברים לתרועה בכוונות ע"פ הסוד

הנה בקונטרס יעננו בקול (פרק ד') שיצא לאור בשנת תשס"ב כתבתי שלא יתכן המנהג בין עובדי ה' בכוונות להפסיק טובא בין השברים לתרועה יותר מכדי נשימה בכדי לכוין כוונות השברים, ושיש להתכיף השברים לתרועה כדין ולכוין הכוונות לאחר התרועה. וכתבתי דכהיום כבר רובם מהמכוונים חזרו לעשות כדין להתכיף השברים לתרועה ואולי נשארו רק איזה בודדים במנהג ההוא. ולאחר זה הודיעו לי בכתב ובע"פ דכן בהחלט היה מנהג בית אל להפריד השברים מהתרועה והעידו עדיות דכן נהג גאון מקובל פלוני ופלוני. ואני כתבתי לתמוה על זה.

ועכשיו לפני זמן מה יצא לאור במהדורה שניה ספר שבחי מהר"ם מהרה"ג המקובל ר' אליעזר ידיד הלוי זצ"ל שכבר יצא במהדורא ראשונה בשנת תרצ"ב ושם אסף חלק ממנהגי קהילת קודש בית אל יכב"ץ. ושם (באות ה') לגבי התקיעות כתב, וז"ל, ותוקעים תקיעה אחת ומכוונים ותוקעים שברים ותרועה ביחד ואח"כ מכוונים ותוקעים תקיעה אחרונה ואח"כ מכוונים. ע"כ. הרי שהעיד בגדלו שמנהג בית אל היה לעשות השברים תרועה ביחד כדין, ואם כן קשה על אלה שהעידו שהמנהג היה להיפך, דהיינו להפריד.

וכעת תשרי תשע"ח הראוני שכן כתב בשו"ת יביע אומר החדש (חלק י"א ס"ס סא) דאין למקובלים להפסיק בין השברים תרועה בכוונות אלא רק אח"כ יכוונו. וז"ל: וכן עושים המקובלים כיום [בב' נשימות] לפי שאי אפשר לכוין כוונת השברים והתרועה

¹ א"ה, וע"ע בחזו"ע סוכות (עמ' שפה) שהאריך לבאר פי' תיבות "אני והו" הושיעה נא. ע"ש.

ביחד. ולא שמיע לי ולא סבירא לי, אלא יתקעו בנשימה אחת כדעת מרן ורוב הפוסקים ואח"כ יכונונו. עכ"ל.

והנה צ"ב כונתו מה שפירש כן במנהג המקובלים, והרי הכוונות שמכוונים הם הרבה יותר מב' נשימות, ואם באמת היו עושים רק בב' נשימות הייתי שותק על מנהגם דיש להם עדיין ע"מ לסמוך על דעת הרמב"ם והרמ"א, אך כידוע שהכוונות הם הרבה יותר מב' נשימות ועל זה הארכתי שם מאד שאינו כפי הדין להפסיק כל כך בין השברים והתרועה יע"ש.

סימן כז

הרב יצחק זילברשטיין
רבה של שכונת "רמת אלחנן"
וחבר מועצת גדולי התורה
בני ברק

להוציא הוצאות כדי לברך "שנתן מכבודו" על גשיא ארה"ב"

לכבוד הרה"ג רבי יצחק זילברשטיין שליט"א

ביום שני הקרוב ינחת בארץ ישראל נשיא ארצות הברית [המכונה 'מנהיג העולם הדמוקרטי'] לביקור של יום אחד. מרגע הנחיתה עד להמראה בחזרה, הנשיא יהיה מאובטח בצורה מאד חזקה, כך שגם אי אפשר לראותו בשום פנים ואופן, גם על ידי משקפת וכדו'.

במהלך ביקורו של הנשיא בארץ הקודש, יבקר גם במוזיאון יד ושם, ושם יהיה נלווים עיתונאים, וכל מערכת עיתון יכולה לשלוח נציג אחד שיסקר את הביקור.

אני עובד באחד העיתונים, ובמערכת הפילו גורל מי יזכה לסקר את הביקור, והגורל נפל על אחד בשם מ. שהוא יסקר את הגעתו של הנשיא ליד ושם. כמובן לאחר שיעבור בידוק בטחוני מקיף ויסודי.

דברתי עם חברי מ. והסברתי לו שאני שומר תורה ומצוות, ולדעת מו"ר הגר"ע יוסף דצ"ל, אפשר לברך על הנשיא ברכת "שנתן מכבודו לבשר ודם". ובשבילי זה ברכה מאד נדירה, ולכן אני מבקש ממנו שיתן לי את הזכות לראות את הנשיא, כדי לברך את הברכה.

חברי מ. אמר שהוא מוכן להחליף אתי, בתנאי שאשלם לו על כך 10,000 דולר.

השאלה שלי היא, האם צריך להוציא סכום רב כל כך עבור הברכה הנדירה, ואם זה פחות מחומש ממנוי האם יש חיוב להוציא עד חומש ממנוי עבור זה?

מהי המצוה לראות מלכי אומות העולם

תשובה: אמרו חז"ל (ברכות דף ט ע"ב) לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל, ולא לקראת מלכי ישראל בלבד, אלא אפילו לקראת מלכי אומות העולם, שאם יזכה יבחיץ בין מלכי ישראל למלכי אומות העולם.

ובירושלמי (ברכות פ"ג ה"א) אמרו, מצוה לראות גדולי המלכות, לכשתבוא מלכות בית דוד יהא יודע להפריש בין מלכות למלכות.

^א ע"ע להלן (סימן נט) מש"כ בעיקר דין ברכת שנתן מכבודו לבשר ודם על נשיא ארה"ב. **המערכת.** תודתינו נתונה למערכת קובץ "ווי העמודים וחשוקיהם" על מסירת התשובה לידינו. **המערכת.**

ויותר מכך אמרו בגמרא (שם דף יט ע"ב) שמותר גם לעבור על איסור טומאה דרבנן, כדי לראות מלכי אומות העולם.

ובטעם הענין לראות את המלך, כתב רש"י (ברכות דף נח ע"א) שאם יזכה - לעולם הבא ויראה בכבוד מלך המשיח, יבחין - כמה יתר כבוד נוטלי שכר מצות יותר ממה שהיה כבוד האומות בעולם הזה. [ובכף החיים (סימן קכד ס"ק לג) הבאי בשם ספר קרבן מנחה טעם נוסף, שמתוך שיראה בכבוד בשר ודם, יכיר קצת מגדולתו של הקב"ה, ויחול עליו אימתו].

וכן פסק בשו"ע (או"ח סימן רכד ס"ט) מצוה להשתדל לראות מלכים, אפילו מלכי אומות העולם. וכתב במקור חיים (קיצור הלכות): ומחויב להוציא ממון על זה. ובשו"ת מהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון סימן ה ס"ק כה) כתב, לענ"ד שזה מצות עשה ממש, דכבודו של מלך ישראל לרוץ לפני מלך אומות העולם, ולהבחין בכבודו.

מי המלך שראוי לברך עליו

ברדכ"ז (ח"א סימן רצו) דן אם אפשר לברך על מושל שהמלך ממנה אותו במדינה, כלומר שיש למלך מדינות רבות, ובכל מדינה הוא ממנה מושל שימשול על אותה מדינה [בזמנו קראו לזה 'פחה'], וכתב בשם הראב"ד, כללו של דבר כל מי שהוא חשוב בשולטנותו כמלך, ודן והורג במשפט, ואין מי שמשנה על דבריו מהן ללאו ומלאו להן, כמלך הוא, ומברך עליו שחלק מכבודו [בישראל] ושנתן מכבודו [באומות העולם].

ולפי זה כתב הרשב"י שאף שלמושל אין זכות להרוג, וצריך אישור מהמלך, מכל מקום כל זה במשפט רגיל, אבל בשעת חירום, יש לו סמכות להרוג גם ללא הסכמת המלך, ואם כן אפשר לברך עליו.

ועל פי זה דנו הפוסקים אם אפשר לברך על נשיא בזמננו שכוחו מוגבל, אך יש לו זכות חנינה, והגרע"י זצ"ל כתב בשו"ת יחיה דעת ח"ב (ס" כה) ושו"ת יביע אומר ח"ח (ס" כב אות כה) ובחזו"ע ברכות (עמ' תיב) שאולי אפשר לברך עליו, כיון שבסמכותו להורות לצאת למלחמה נגד מדינה אחרת. [אך למעשה כשראה את נשיא ארה"ב, בירך עליו בלא שם ומלכות, כמו שכתב ביבי"א הנ"ל].

עוד דנו הפוסקים אם יש ענין לברך על המלך כשלבוש בבגדים פשוטים, או רק כאשר הולך בכבודו, עם בגדי מלכות, ומשמר כבוד.

יש ברכה ויש ענין לראותו

ונראה שבראיית מלך אומות העולם, יש שני נדונים, א. הברכה שצריך לברך עליו "שנתן מלכו לברך ודם", ב. מצוה ללכת לראותו. נוגם בשו"ע הם מחולקים לשני סעיפים, בסעי' ח' מוזכר שיש לברך עליו, ובסעי' ט' מוזכר שיש מצוה ללכת לראותו. את הברכה אפשר לברך כשרואה מלך או שר שבסמכותו להרוג, והברכה היא שהקב"ה שהוא ממית ומחייה, נתן מלכו לברך ודם, שגם לו יש סמכות להרוג, או לבטל מיתה על ידי חנינה.

יש עוד נדון לגבי מלכים שיש להם משמר כבוד, וזה נקרא כבוד מלכים, וכבודם אינו רק שבסמכותם להרוג, אלא כל תהלוכתם הוא כבוד והדר, וגם עליהם מברכים.

ויש נפקא מינה בין שני הנדונים, שלמלך שיש לו סמכות להרוג, אפשר לברך גם כשלבוש בגדים פשוטים, כי גם בבגדים אלו יש לו כח ואנשים מפחדים ממנו, אבל למלך שהעיקר הוא כבודו, אי אפשר לברך אלא אם רואהו במלא הדרתו [אמנם אין צריך לראותו ממש, ודי לראות את כבודו כמבואר בפוסקים].

והנה כתב המהרש"א (ברכות דף נח ע"א) שלכן אמרו להשתדל ללכת לקראת מלכי אומות העולם, שאם יזכה יבחיץ בין מלכי ישראל למלכי אומות העולם, דמשום הברכה אין אדם צריך לכך, דהא אינו חייב לברך כי אם ברוואה, ואם אינו רואה אינו חייב להשתדל כדי לברך.

כלומר מה שאמרו חז"ל שיש מצוה ללכת לראות מלכי אומות העולם, וכתבו הפוסקים שיש בזה מצות עשה, ויש להוציא על כך ממון, אינו רק כשרואה את כבודו, אבל כשאינו רואה את כבודו, אלא רק רואה מלך שיש לו סמכות להרוג, אין ענין ללכת לראותו, וכל שכן שאין להוציא על כך ממון יותר מאשר על שאר ברכות.

ובענינו אולי נשיא ארה"ב יש לו סמכות לחון נדון למות, ואולי גם יש לו סמכות להכריז מלחמה, אבל כבוד אין לו ואין לו משמר כבוד, ומה שנוסעים סביב לו, נראה שאין זה משום כבוד, אלא כדי לשומרו שלא יהרגוהו, [ובפרט שאין לו כבוד כאשר כל לבלי יכול להשפילו ולבזותו], ולכן לגבי הברכה עדיין צ"ע אם אפשר לברך עליו, [ויותר מסתבר שאי אפשר לברך עליו] אבל בוודאי שאין ענין לראותו, כי הענין לראות מלכי האומות העולם מפני כבודם, ואם יזכה יבחין בין כבודם, למלך המשיח, ולנשיא ארה"ב אין עושים כבוד מלכים.

מסקנא :

מֶרֶץ הגאון רבנו עובדיה יוסף זצ"ל עצמו לא בירך. אמנם בלאו הכי עיקר הענין לראות מלכי אומות העולם, הוא מפני כבודם, ואם יזכה יראה מה בינם לבין מלך המשיח, ולנשיא ארה"ב אין כבוד מלכים. ולכן אין ענין ללכת ולשלם כדי לראותו.

סימן כח

הרב אביגדר נבנאל
רבה של העיר העתיקה
ירושלים

האם נדה הוא דבר שבערוא^א

בס"ד עש"ק פ' במי נדה יתחטא, ר"ח מנ"א תשמ"ח ירושלים עה"ק תובכ"א

ישאו הרים שלו' וברכה לראש משביר, תהיין לראש יוסף הוא המסביר, מלמד לבית ישראל נר מצוה ותורה אור, וחובר חבר לטהרת הבית כל המחובר לטהור טהור, כבוד מעלת הגאון הגדול רבי עובדי' יוסף (שליט"א) [זיע"א]!

אחד"ש כתר"ה וקידה חמש מאות,

שש אנכי על ספרו החשוב של מעכתר"ה אשר כיבדני בו, ואני איני כדאי. ומאחר ששלח לי אוצר נחמד זה, אבקש רשות להעיר:

כתר"ה מביא^ב מדברי תוס' בגיטין (ב:) ראי' דנדה לא חשיבא דבר שבערוא, ודלא כדעת מרן הבית יוסף.

ולענ"ד אין סתירה מדברי תוס' לדברי מרן, דתוס' דנו אם יש לה דין דבר שבערוא להצריך שנים עדים כדילפינן מממונן, ועל זה אמרו דאין זה דבר שבערוא אלא רק ס"ד דהוי דבר שבערוא, ולא בעינן כאן תרי לקיום הדבר, כמו שבמיתת הבעל לא בעינן עדי קיום אף קודם תקנת חז"ל, וגם עדי בירור לא בעינן דאין כאן הוצאת אשה מבעלה או הכנסתה. ולומר על פלוגית רואה מ"ת ועל בעלה להוציאה, באמת י"ל דהוי דבר שבערוא ובעי תרי. משא"כ מרן לא דיבר בענין עדות אלא בדין נדחה מפני פקוח נפש או לא.

והנה כתב הרמב"ם פ"ד מהל' איסור"ב ה"א, הנדה הרי היא כשאר כל העריות וכו', ושם בהל' יא כתב נדה והוא הדין בשאר עריות, ובפ' כא ה"ד כתב נדה ואע"פ שהיא ערוה, ובפ' כב ה"א כתב עם ערוה וכו' חוץ וכו' נדה. הרי דעת שפתיו ברור מללו דנדה מאיסורי עריות היא.

וכמובן לענין תפיסת קדושין וממזרות שאני בין נדה לשאר עריות, אבל לענין מאי דדנו הבית יוסף והש"ך נלע"ד דאין סתירה להם מדברי תוס', ומדברי הרמב"ם נראה כדעתם.

ועפר אני תחת כפות רגליו, וכת"ר את אשר יבחר בו יקריב אליו, יביע אומר

^א ע"ע במש"כ בגליון ד' (תשרי חשון תשע"ה, סי' מט), ובגליון ט' (שבט אדר תשע"ה, תגובה ט), ובגליון יא (סיון תמוז תשע"ה, תגובה ג), ובמש"כ לבאר דברי מרן בזה בתגובות שבסוף גליון זה (אות א). **המערכת.**

^ב בטהרת הבית ח"א בהקדמה עמ' יא, ועמ' יב בהערה. **המערכת.**

כתורה וכמצוה, ויחזה דעת כדעתו הרחבה, וילך לו אל הר המור, בביאת תשבי רוכב על חמור.

כעתירת צעיר הלויים

אביגדר נבנצל

ירושלים

סימץ כטי

הרב עזרא צלרי

אז"ד ירושלים

מח"ס שו"ת "שערי עזרא"

בדין קבורה זה על גבי זה

שאלה

כח חשון תשע"ו

לכבוד

הרה"ג עזרא בצרי שליט"א

מאחר ויש פניות מצד משפחות של נפטרים שנפטרו לפני עשרים ושלושים שנה, אשר מבקשות לקבור נפטרים חדשים מעל הנפטרים הקיימים. ומכיוון שבתקופה ההיא לא היה מקובל לקבור כך, אנו מבקשים לקבל פסק הלכה מכבודו, אם הדבר מותר.

נודה לכבודו על תשובתו

בברכת אריכות ימים ושנים

יצחק יאס

מנכ"ל חברה קדישא לעדת הבבלים ירושלים

תשובה

כסליו תשע"ו

לידידי היקר

מר יצחק יאס הי"ו

מנכ"ל חברה קדישא לעדת הבבלים בירושלים

שלום וישע רב,

קיבלתי מכתבך מכ"ח חשון תשע"ו בדבר פניות ממשפחות נפטרים לפני עשרים ושלושים שנה, שמבקשים לקבור נפטרים חדשים מעל הנפטרים הקיימים, ובתקופה שקנו את הקברים ההם, לא היה ידוע על קבורה מעל קבר. האם הדבר מותר.

דעת הרמב"ם בהבנת הירדב"ז

תשובה: פסק הרמב"ם (הלכות אבל יד, טז), וזו לשונו: "ואין קוברים מת על גבי מת, ולא שני מתים כאחד. בזיון הוא. וקטן היוצא עם אמו נקבר עמה", עכ"ל.

וכתב על זה הירדב"ז שם, וזו לשונו: "באבל רבתי (פרק יג) היא שנויה: 'אין קוברין שני

מתים זה בצד זה, אלא אם כן היה דופן הקבר מפסיק ביניהם, שנמצא כל אחד בתוך קבר לעצמו'. ויש מי שכתב (תורת האדם, דין קבורה; טור יורה דעה, סימן שסב), שצריך ששה טפחים ביניהם, שלושה לכל אחד. ולמדו זה מהאי דחפירת כוכין, דמניח אמה בינתיים (ראה בבא בתרא קא, א). ונראה שאין הדברים אמורים אלא בעפר תיחוח, אבל סלע או קרקע קשה לא, דאמר רבן שמעון בן גמליאל, הכל לפי הסלע. הלכך מרחיקין בכדי שיעמדו הכוכין ולא יפלו. ותניא (ראה תורת האדם שם): אין נותנין שני ארונות זה על זה, ואם נתן כופין את העליון שיפנה, שאין נוהגין בזיון במתים. ואפשר שרבנו סובר שאינה הלכה, דאדחיישת לבזיון של תחתון יש לחוש גם כן לבזיון של עליון, הלכך לא יתן ואם נתן לא יפנה, ולפיכך השמיט דין זה, וצריך עיון, עכ"ל.

סוף דברי הרה"צ צריך עיון, לומר שהרמב"ם יחלוק על הברייתא מסברא. ואמנם, הרה"צ כתב כך רק בדרך אפשר, שהסתפק אם יש לומר כך, וסיים בצריך עיון. אמנם כל זה, באופן שקברו כך בדיעבד. אבל אנחנו דנים בקבורה באופן כזה לכתחילה.

דעת הכסף משנה ושיטת האחרונים

הכסף משנה (שם), כתב וזו לשונו: "וכתב הטור (סימן שסב), ודווקא שאין ביניהם עפר ששה טפחים", עכ"ל.

פשוט דברי הכסף משנה, שהביא את דברי הטור על דברי הרמב"ם, נראה שהכסף משנה סובר שאין מחלוקת בין הטור לרמב"ם, כי אם יש ביניהם מחלוקת, היה לו לכתוב שיש כאן מחלוקת, ולפרט מה טעמו של כל אחד, כמנהגו.

אלא שראיתי לגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל, באגרות משה (יורה דעה, חלק א, סימן רלד, דף תצד), שפירש את דברי הכסף משנה באופן אחר, וזו לשונו: "ומה שכתב הכסף משנה על זה: 'וכתב הטור ודוקא שאין ביניהם ששה טפחים', אין כוונתו שהרמב"ם מודה בזה, אלא דהטור סובר כן והכסף משנה מסכים להלכה להטור, כדפסק בשולחן ערוך. על כל פנים, משמע מהכסף משנה שהרמב"ם אוסר בזה על זה אף בהפסק, שזה אצל זה מותר, דאם הרמב"ם מתיר, נמצא שהטור מחמיר, דמצריך בלמעלה ששה טפחים דוקא, והיה לו לכתוב: וכתב הטור דבליכא עפר ששה טפחים אסור, ולא בלשון שהטור מחדש קולא, שבששה טפחים עפר מותר. לכן משמע שסובר הכסף משנה שהרמב"ם אוסר בזה על זה יותר מבזה אצל זה, ואולי לגמרי אוסר, שליכא היתר בשום הפסק, כדביארתי", עכ"ל.

אולם בספר תשובות והנהגות (כרך ד, סימן רסו), לגאון הגדול רבי משה שטרנבוך שליט"א, כתב וזו לשונו: "והנה, גדולי הפוסקים העלו, שגדר מקום הקבר הוא עד לרקיע. ואפילו אם בונים עם כיפה, דמצד טומאה ליכא, עדיין צריכים לזיזוה מצד בזיון המת וכו'. ועוד נראה, שהמתים קונים את המקום מתהום עד רום רקיע, ואם כן, גם מדין גזל אסור, ומאן יימר שזה לא מפריע את מנוחתם. ואם נהגו להתיר בנייה על גבי כיפין, היינו כשכבר התחילו לבנות ומצאו אחר כך קבר, אבל כאן עדיין לא בנו, ובכחאי גוונא בודאי מחוייבין אנו למנוע את הבנייה לגמרי, ובפרט שמקום כמו בית מלון עלול להיות פרוץ יותר, וכמו שכתבנו", עכ"ל. וכן כתב בכרך ו, (סימן רכו), שהקרקע קנויה למת מתהום ארעא ועד אויר הרקיע, עיין שם בדבריו.

ועל מה שכתב, שהמת קונה את מקום קברו עד אויר הרקיע, ושיש בזה משום גזל, קשה לי, שהרי נפסקה הלכה בשולחן ערוך (חושן משפט, סימן יד, ג), וזו לשונו: "המוכר בית לחברו, אף על פי שכתב לו הקניתי לך עומק ורומו, צריך לכתוב לו קנה מקרקע התהום עד רום הרקיע, שהעומק והרום אינו נקנה בסתם" וכו', עיין שם. ואם כן, כאן, שהחברה קדישא המוכרת קרקע לנפטר אינה כותבת שהקרקע קנויה לו מהתהום ועד לרקיע, מהיכי תיתי לומר שהמת קונה עד לרקיע ושיש בזה משום גזל. ועוד, שמדברי הרמב"ם הנ"ל שכתב כי הדבר אסור משום בזיון, ולא הזכיר איסור גזל, משמע שאין בזה משום גזל אלא רק משום בזיון המת^א. על כל פנים, דעת האגרות משה והתשובות והנהגות, שאסור לקבור מת על גבי מת משום בזיון, ועיין היטב בכל דבריהם.

דעת רב האי גאון וגדולי הראשונים

הטור (יורה דעה, סימן שסג, שרמזה הכסף משנה הנ"ל), והרמב"ן בספרו תורת האדם (ענין הקבורה, סימן ל), הביאו תשובה מרב האי גאון ז"ל, שהשיב לשאלה בענין זה, והאריך שם בפרטים אחרים, ואביא כאן מה שנוגע לענייננו, וזו לשונו: "ולענין בית הקברות שנתמלא ואין מקום לקבור, אי ודאי ליכא דוכתא אחרייתא אפילו שהיא רחוקה משם, מה יעשה. אי אפשר למשבקיה למת כדלא קביר. אבל אי אית מקום אחר, אפילו בטרחא ובדוחקא, ילך לשם ואל ינוול את המתים וכו'. אבל ודאי אם יכול להעמיק כדי שיהא קובר בעומק ובין מת למת ששה טפחים, שפיר דמי, אף על פי שזה למעלה מזה, דהתם (בבא בתרא קא, ב) מקשינן: והא קא נגעזי כוכין בהדי הדדי, ומפרקינן: במעמיק. הרי נתברר שאסור לקבור היכא דנגעזי כוכין בהדי הדדי, ואם העמיק ונתן לכל אחד תפיסתו, אף על פי שזה למעלה מזה, שפיר דמי. עד כאן לגאון ז"ל, עכ"ל. ונראה שדעת הטור ודעת הרמב"ן להלכה, כדעת רב האי גאון, שהרי הביאוהו באין חולק.

ומשמע שכן גם דעת מרן הבית יוסף, שהביא על דברי הטור הנ"ל את תשובת רב האי מתורת האדם הנ"ל, ולא כתב שיש מי שחולק בזה. וכך אכן פסק בשולחן ערוך (יורה דעה, סימן שסב, ד), וזו לשונו: "אין נותנים שני ארונות זה על זה. ואם נתן, כופין העליון שיפנה. ואם יש ביניהם עפר ששה טפחים, מותר", עכ"ל. ונראה שזו היא דעתו כדכתב בכסף משנה, שהביא את דברי הטור על הרמב"ם, ומשמע שהרמב"ם אינו חולק בזה. [אבל כאמור, האגרות משה סובר לא כך, ומפרש את דברי הכסף משנה באופן אחר, שהטור חולק על הרמב"ם, ושהשולחן ערוך סובר כטור ולא כרמב"ם, עיין לעיל].

דעת הגר"א והחזון איש

ובביאור הגר"א (יורה דעה שם, ס"ק ח), כתב על דברי מרן השולחן ערוך וזו לשונו: "ששה טפחים. טור, אבל בתורת האדם כתב שלושה טפחים, אלא שכתב שם ונשאל מרב האי וכו', והשיב וכו', ואי אפשר שלא יהא בין מת לחברו ששה טפחים, שלשה לתפוסת זה ושלשה לתפוסת זה וכו'. ועיין רשב"ם בבבא בתרא ק, ב, ד"ה ושנים כנגדו וכו', וה"ה למעלה. ודלא כפירוש הרמב"ם ושולחן ערוך חושן משפט סימן רי"ז, ס"ו, עכ"ל. כוונת הגר"א, לפסקו של מרן השולחן ערוך כרמב"ם, שהמוכר מקום לקבורה,

^א א. ה. אולי י"ל בדוחק הרמב"ם בא לאסור כשקברו שניהם כאחד, שאין הקרקע קנויה לא קודם לחבירו.

המרחק אמה ומחצה, היינו תשעה טפחים, ולא די בששה טפחים.

וכל זה הוא שלא כדעת התשובות והנהגות, שסובר שיש בזה גזל, שהמת קונה מהתהום עד לרקיע. כי הנה, רב האי גאון, והטור, והרמב"ן, והשולחן ערוך, סוברים להדיא, שמותר לקבור מת על גבי מת כשיש ביניהם ששה טפחים עפר.

החזון איש (יורה דעה, סימן רח, הלכות אבלות) כתב להקל בקבורה בצדו של מת, בהרחקת שלושה טפחים בלבד, וסיים וזו לשונו: "ואף אם מקילינן בדופן המפסיק בשלושה טפחים, מכל מקום נראה שאין להקל בארון על גבי ארון בפחות משה טפחים, דבזה יש ללמוד מכוכין, דאף אם יהיה קרקע בתולה בין כוך התחתון לעליון, לא יתקיים בפחות משה טפחים, כיון שנדחק מהעליון. וכל שאין מתקיים בקרקע בתולה, לא חשיב הפסק, וכבר כתבו הפוסקים להחמיר", עכ"ל. הרי בדברי החזון איש, שהתיר לקבור מת על גבי מת בהפסק ששה טפחים, ולא חשש לאיסור גזל כמו שכתב התשובות והנהגות.

דעת החקרי לב

בספר חקרי לב (יורה דעה, סימן יב) לגאון הגדול, רבי יוסף רפאל חזן, כתב, שכאשר הלך לירושלים, לחצוב לו קבר אצל קברות אבותיו, ראה שיש שם קברים שאין ביניהם הרחקה שלושה טפחים. והאריך להביא שם ראיות דשלא כדין הם עושים, והביא את דברי הבית יוסף (יורה דעה, סימן שסב) על הטור: "אין נותנים שני ארונות זה על זה וכו', ודוקא שאין ביניהם עפר ששה טפחים", כתב על זה: "צריך עיון, שבתורת האדם כתב על ברייתא זו: ודוקא בנוגעים, אבל בשני קברות, זה למעלה מזה, וקרקעיתו של עליון מפסיק בינתיים שלושה טפחים, מותר", עכ"ל.

והביא שם החקרי לב את דברי הרשב"ץ (חלק ג, סימן קיט), שמחלק בין קבורת מת לצד מת, שיש להרחיק ששה טפחים, לבין קבורת מת על גבי מת, שכיון שהקבר התחתון נסתם סתימה חזקה אין לחוש, ודי בהפסק כל שהוא. והקשה החקרי לב על הרשב"ץ, דהלא כל הראשונים האמורים, רב האי גאון, הרמב"ן והטור, סוברים לא כך, ולשיטתם גם בין עליון לתחתון יש להרחיק ששה טפחים.

ועוד יצא עוד לדון, אולי נאמר שבין קבר לקבר יש צורך בהרחקת תשעה טפחים, ואין די בהרחקת ששה טפחים. והביא את דברי הרמב"ם בהלכות מכירה, ואת דברי מרן בחושן משפט (סימן רי"ח), שיש להרחיק תשעה טפחים בין קבר לקבר. וכתב, דהלא ידוע שבארץ ישראל ובערי המערב קיבלנו את הוראות הרמב"ם ומרן. ונמצא אם כן, שבירושלים עיר קודשנו, צריך להרחיק בין מת למת תשעה טפחים.

והביא את המטה יהודה (יורה דעה, סימן ססב), כי כל מה שכתב מרן השולחן ערוך שצריך להרחיק ששה טפחים, הוא רק בנותן זה על גבי זה, אבל בקבורה מהצד די בשיעור מועט. והקשה עליו מתשובת רב האי ומדברי הרשב"ץ, עיין שם. ועיין עוד בספר זרע אברהם (יורה דעה, סימן כא), ובמה שהשיג עליו בספר בית יהודה (סימן מד).

על כל פנים, מדברי החקרי לב למדנו, שבהפסק ששה או תשעה טפחים אפשר לקבור מת על גבי מת, ואין לומר שהמת קנה את מקום קבורתו מהתהווה ועד לרקיע.

דעת הרשב"ץ

וראוי להביא כאן את תשובת הרשב"ץ (חלק ג, סימן קיט) שהזכיר החקרי לב בדבריו. וזו לשונו: "ולענין בית הקברות שאין שם מקום פנוי וכשחופרין קבר מוצאין עצמות אדם, מה תקנה יש בדבר. ראוי לציבור לדחוק עצמם ולקנות קרקע לבית הקברות ואל ינוולו המתים. וכן כתב הגאון רב האי בתשובה. ואם אי אפשר בשום צד, לא ידעתי תקנה אחרת, אלא שיוציאו העצמות ויעמיקו הרבה לחפור הקבר כדי שישאר אחר שנקבר המת שלושה טפחים למעלה מהקבר התחתון, ושלשה טפחים אלו הם תפיסת הקבר להפסיק בין קבר לקבר. וכן נזכר באבל רבתי. ואף על פי שבפרק המוכר פירות (בבא בתרא קא, א) נתנו לתפיסת הקבר ששה טפחים, והיה נראה דההיא דאבל פליגא אגמרא דילן, איכא למימר דלא פליגי, דבגמרא דילן איירי בין קבר לקבר מן הצד, ובמסכת אבל איירי בין קבר עליון לקבר תחתון, וסגי בהכי, שכיון שנסתם הקבר התחתון סתימה חזקה – אין לחוש שיתערבו הקברים זה בזה כשיש שלושה טפחים ביניהם, אבל מן הצד יש לחוש וכו'. ואף בין קבר לקבר קאמר רשב"ג (בבא בתרא שם): הכל לפי הסלע וכו', הוא הדין בין קבר עליון לקבר תחתון, דסגי בבציר משה טפחים, כמו שנזכר באבל רבתי", עכ"ל הרשב"ץ.

ואין צורך להאריך בגדולת הרשב"ץ, תלמיד הר"ן, שמרן והרמ"א בשולחן ערוך סומכים על דבריו ומביאים אותו פעמים רבות להלכה. והנה אנו רואים, שבדין זה הוא מיקל, וכותב שבקבורת מת על גבי מת, די בהפסק עפר ביניהם. ולא חשש הרשב"ץ לאיסור הנאה מהמת, ולא לאיסור גזל, ולא לאיסור בזיון המת. ובוודאי ששומעים לרשב"ץ ולא לאחרונים שלא יכולים לחלוק עליו. מה גם שמרן השולחן ערוך פסק להדיא, שמותר לקבור מת על גבי מת בהפסק ששה טפחים ביניהם.

ואף שאנו, בני בבל, לא נהגנו בקולא זו, אבותינו ואבות אבותינו, יש לומר שזהו משום שבבבל היו מצויות קרקעות בשפע, והיו יכולים לקנות קרקעות לקבורה ולא הוצרכו לדחוק עצמם. שהרי כך כתב הרשב"ץ עצמו בפירוש, שלכתחילה יש לציבור לדחוק עצמם ולקנות קרקעות לקבורה זה לצד זה, ורק כשאי אפשר יקברו זה על גב זה. וכן כתב רב האי בתשובה, וזו דעת הרמב"ן והטור שהביאוהו.

וכמדומני, שבארצנו יש עוד קרקעות לקבורה. ואם כן, מוטב לקנות קרקע לקבורה, ואפילו אם היא מרוחקת, ואפילו אם הקהילה צריכה להידחק מחמת כך.

דעת היביע אומר והאחיעזר

וראיתי לראשון לציון, הגאון כמוהר"ר עובדיה יוסף זצ"ל, בספרו יביע אומר (חלק ט, יורה דעה, סימן לד)², שנשאל מהגאון רבי יצחק שחיבר, רבה הראשי של בואנוס איירס, על בית הקברות שם שהתמלא בקברים, ואי אפשר להשיג רשיון לקבור במקום אחר, וגבאי החברה קדישא שם חפצים לשפוך עפר בגובה מטר על השטח שנקברו בו תינוקות ונפלים, ולבנות שם כתלים עבים ולקבור שם בכוכים שיחפרו בעובי הכתלים, כבימי אבותינו. האם רשאים לעשות כן.

² רע"ע בחזו"ע אבלות (ח"א עמ' תלא). המערכת.

והשיבו היביע אומר בתחילה בדין קבורה בכוכים, והחפץ יעיין בדבריו, ואחר כך כתב וזו לשונו: "ויש להניח ששה טפחים בין קבר לקבר שעליו, ואף שהרמב"ן בתורת האדם כתב וכו', מכל מקום, בטור ושולחן ערוך איתא, שאם יש ביניהם עפר ששה טפחים מותר וכו', ולכן יש להקפיד שיהיה עפר בגובה ששה טפחים מפסיק בין כוך לכוך שלמעלה ממנו וכו', ועיין עוד בשו"ת לברשי מרדכי (קמא, חלק יורה דעה, סימן רטז) שכתב, שבודאי אם קוברים בכוכים בהפסק ששה טפחים בין זה לזה – מותר לקבורם זה על גבי זה, וכן דעת כל הפוסקים, ועובדא ידענא כי בק"ק פרשבורג עשו כן מקדמת דנא, ועומדים שם מצבות זה על זה, בבית הקברות הישן. ופשוט שהדבר נעשה על פי גדולים גאוני עולם זצ"ל. ומשום שהיה אז שעת הדחק שלא היה אפשר להשיג אצל השרים מגרש לבית הקברות" וכו', עיין שם.

וסיים היביע אומר: "וזכורני כי בהיותי באלכסנדריא של מצרים בשלהי תשרי שנת תש"י לפ"ק, נשאלתי מאת חכמי הרבנות הראשית שם, בהיות ובית הקברות שם נתמלא קברים, ואין מקום עוד לקבור שם, והמלכות שם אינה מסכימה להקצות להם מגרש נוסף לבית הקברות, כדת מה לעשות. ויעצתי אותם לבנות כותל במקום פנוי של בית הקברות, ולקבור המתים בכוכים, כמו שהיו נוהגים בזמן חכמי התלמוד וכו'. ואסרתי להם לפנות העצמות מן הקברים ולקבורם בקבר אחד, ולקבור אחרים במקומם. שאסור לעשות כן, כמבואר בפוסקים. ועיין עוד בשו"ת כתב סופר (חלק יורה דעה, סימן קעז), ודו"ק", עכ"ל. ועיין שם בתשובתו.

וכן כתב גם בשו"ת אחיעזר (חלק ג, סימן עט), וזו לשונו: "ונוהגים אצלנו פה גם כן לקבור קבר על גבי קבר בהפסקה. והעפר שמכסין ומפזרים הוא מן ההר, שלא מן הקבר, ואין בזה שום חשש. אבל אם יש בית-עולם אחר, למה להם לדחוק לקבור קבר על גבי קבר, וחוששני שלא יבוא גם כן מזה לידי פירוד והתקוטטות, ולהפריד בין החיים בשביל המתים אינו כדאי, ומכל מקום כבר כתבתי אם יש צורך ונחיצות בזה אפשר להקל כמו שכתבתי", עכ"ל.

מסקנת הדברים

העולה מכל האמור, כי הלכה כדברי הרשב"ץ ועוד אחרונים שהלכו בדרכו, שכל שאפשר לקנות קרקע חדשה לבית הקברות, אין להתיר קבורת מת על גבי מת אפילו בדוחק ובצער, ואפילו בהפסק ששה טפחים, אלא יש לקנות קרקע חדשה ולקבור שם. ומה שכתבו הפוסקים להיתר, הוא רק כשאי אפשר באופן אחר, וכגון שבית הקברות מלא לגמרי, והקהילה נתונה תחת שלטון שאינו מאפשר קבורה במקום אחר, וכמו בחוץ לארץ, שהקהילות היהודיות נתונות שם תחת אומות זרות. בכהאי גוונא הקלו הפוסקים לקבור מת על גבי מת, כדי שלא לנוול את המתים, ובתנאי שיש עפר ששה טפחים מפסיק בין קבר לקבר. וזאת בהסתמך על דבריהם של הטור והרמב"ן, ועל פסקו של מרן השולחן ערוך, שהתיר לקבור זה על גבי זה באופן האמור, כי אפילו אם אלף אחרונים יחלקו על מרן, הלכה כמרן שקיבלנו הוראותיו.

אך בזמננו, בארץ ישראל, שזכינו בחסדי ה' לשלטון יהודי על הארץ, ואנו רואים שיש אדמות הרבה לקבורה, דעת כל הפוסקים שאין להיכנס לדוחק זה, לקבור זה על גבי

זה, ואין דנים אפשר משאי אפשר, ולא משלטון גויים קשוח שלא אכפת לו מקבורת מתי ישראל לשלטון יהודי בארץ הקודש. ומכיוון שענינו הרואות שיש מקומות רבים חדשים לקבורה, והמרחק מהמקומות הנוכחיים אינו גדול ביותר, על כן, גם הפוסקים שהתירו לקבור בחוץ לארץ זה על גבי זה, יודו שכאן אין מקום להתיר, והדבר אסור בתכלית. ועל הקהל לדחוק עצמם בממון ולקנות שטח חדש לקבורה, ואין חולק בזה.

על כן, אין לכם היתר להיענות לבקשת משפחות הרוצות לקבור את מתייהן על גבי המתים שקנו בזמנם חלקות קבר מידי החברה קדישא. ורק כאשר המלכות גוזרת עליכם לקבור באופן זה, והקונים ידעו בזמן שקנו את הקבר שעתידיים לקבור מתים מעליהם, יש לסמוך בדיעבד על הפוסקים שמתירים לקבור זה על גבי זה. אך כאמור, זהו רק כשאי אפשר, אבל בימינו אין לכך היתר.

ויהי רצון שיקויים בנו מאמר הכתוב (ישעיה כה, ח): "בלע המות לנצח, ומחה ה' אלהים דמעה מעל כל פנים".

בברכת התורה

עזרא בצרי

סימן ל'

הרב בן כיון מואפי

ראש בד"ץ וישיבת "בני ליון"

מח"ס שו"ת "מבשרת ציון" ד"ח ועוד

ירושלים

דין הדלקת נר חנוכה למי שאינו בביתו

(חיילים, בחורי ישיבות, אורח, ברכה על ראשית גר חנוכה)

נשאלתי רבות, בדבר חיילים המשרתים בצבא, או שנמצאים בשטח פתוח, וחלקם אין להם מקום להדליק בו נרות חנוכה, מה דינם לגבי הדלקת נר חנוכה?

תשובה. קודם שנבוא להשיב לשאלה, נחייב מעט בדבר חיוב הדלקת נרות למי שמדליקין עליו בביתו. איתא בתלמוד (שבת כא, ב): "תנו רבנן, מצות חנוכה נר איש וביתו, והמהדרין - נר לכל אחד ואחד, והמהדרין מן המהדרין - בית שמאי ואמרים, יום ראשון מדליק שמונה, מכאן ואילך פוחת והולך. ובית הלל ואמרים, יום ראשון מדליק אחד, מכאן ואילך מוסיף והולך". ע"כ.

וכתבו התוספות (ד"ה והמהדרין מן המהדרין), וז"ל: "נראה לר"י, דבית שמאי ובית הלל לא קיימי אלא אנר איש וביתו (שמחלוקת בית שמאי ובית הלל אינה אלא על אודות מי שמדליק חנוכייה אחת בלבד כעיקר הדין), שכן יש יותר הידור, דאיכא היכרא כשמוסיף והולך או מחסר, שהוא כנגד ימים הנכנסים או היוצאים. אבל אם עושה נר לכל אחד - אפילו יוסיף מכאן ואילך ליכא היכרא, שיסברו שכן יש בני אדם בבית". עכ"ל.

ועולה מכך, שיש לדעת התוספות שלש דרגות, האחת, נר אחד לכל בית, ואינו מוסיף נרות נוספים כלל. השנית, נר אחד לכל אחד מבני הבית. השלישית, הוספת נר נוסף בכל יום, וזאת דוקא בחנוכייה אחת בלבד בבית, כי אם ידליק גם עבור כל אחד מבני הבית, לא יהיה ניכר שבילילות הבאים מוסיף והולך, אלא נראה הדבר שכמנין הנרות יש בני אדם בבית.

אבל דעת הרמב"ם ז"ל (חנוכה פרק ד הלכה א-ג) היא, שהדרגות שנאמרו בגמרא הן בתוספת זו מזו, וז"ל: "כמה נרות הוא מדליק בחנוכה? מצוותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד, בין שהיו אנשי הבית מרובין בין שלא היה בו אלא אדם אחד, והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית, נר לכל אחד ואחד, בין אנשים בין נשים, והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר, מדליק נר לכל אחד ואחד כלילה הראשון, ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד. כיצד? הרי שהיו אנשי הבית עשרה, כלילה הראשון מדליק עשרה נרות, וכליל שני עשרים, וכליל שלישי שלשים, עד שנמצא מדליק כליל שמיני שמונים נרות. מנהג פשוט בכל ערינו בספרד, שיהיו כל אנשי הבית מדליקין נר אחד כלילה הראשון, ומוסיפין והולכין נר בכל לילה ולילה, עד שנמצא מדליק כליל

שמיני שמונה נרות, בין שהיו אנשי הבית מרובים בין שהיה אדם אחד." עכ"ל.

ולשיטת הרמב"ם, שלש הדרגות הן כך: האחת, נר אחד לכל בית בכל הימים. השנית, נר אחד לכל אחד מבני הבית בכל הימים. והשלישית והמעולה ביותר, שמלבד שמדליקים נר אחד עבור כל אחד, גם מוסיפים בכל חנוכייה נר נוסף בכל יום, עד שאילו בני הבית הם עשרה, נמצאו מדליקין ביום השמיני שמונים נרות.

וכתב הגאון הפרי חדש (אורח חיים סימן תרע"ב), שפשטות הברייטא שהובאה בתלמוד היא כדעת הרמב"ם, שתוספת ההידור למהדרין מן המהדרין, היא בתוספת על ההידור להדליק עבור כל אחד מבני הבית. וכתב לבאר את סברת התוספות, שכאשר רואים בלילה הראשון נר אחד, ובכל לילה מוסיפין עוד נר, אין סוברים שבכל יום מתווסף בדיוק אדם נוסף בבית, אלא מבינים שעושה כן בשביל ההידור. אבל אם בלילה הראשון מדליקין עבור כל אחד, ורואה כל כך נרות, ולמחר רואה שמוסיפים עוד, אינו מדקדק להבחין כמה היו וכמה התווספו, אלא סבור שמפני בני הבית עושין כן, ואין זו תוספת המהדרין מן המהדרין. וכתב על זה, "ואין זה מוכרח". והביא שגם הרב המגיד כתב (שם), שפירוש הרמב"ם הוא נכון. וכתב בסוף דבריו: "ולי נראה עיקר, דמהדרין מן המהדרין קאי אפילו לרישא דברייטא, לנר איש וביתו. ומיהו, אי עביד כדעת הרמב"ם כל שכן דאיכא הידור טפי". עכ"ל.

ומרן ז"ל פסק בשלחן ערוך (אורח חיים תרעא, ב), וז"ל: "כמה נרות מדליק? בלילה הראשון מדליק אחד, מכאן ואילך מוסיף והולך אחד בכל לילה, עד שבליל האחרון יהיו שמונה. ואפילו אם רבים בני הבית לא ידליקו יותר". וכתב עליו הרמ"א ז"ל בהגהתו: "ויש אומרים, דכל אחד מבני הבית ידליק (הרמב"ם), וכן המנהג פשוט. ויזהרו ליתן כל אחד ואחד נרותיו במקום מיוחד, כדי שיהא היכר כמה נרות מדליקין (מהר"א מפראג)". עכ"ל.

וּכְתָב הַט"ז עַל דְּבָרֵיהֶם (שם, ס"ק א), וז"ל: "דבגמרא איתא, מהדרין מן המהדרין בית הלל אומרים מוסיף והולך. ופירשו התוספות, דזה קאי אנר איש וביתו, דהיינו שכל בני הבית אין להם אלא נר אחד בליל הראשון, ממילא כשרואין בבית - שני נרות בליל שני, ירגישו בתוספת הנס, אבל לאותן שמדליקים בלילה הראשונה נר לכל אחד מבני הבית, אז אם ידליקו בליל שני - שנים לכל אחד, אין כאן הכרה לתוספת הנס, כי יאמרו שיש הרבה בני בית ולכל אחד אין שם רק נר אחד, וזהו דעת הטור והשלחן ערוך. אבל הרמב"ם פירש, שאף לאותן שמדליקין נר לכל אחד, יעשו לכל אחד שתי נרות בליל שני, וכן עד שמונה, וזהו היש אומרים של הרמ"א. ובכאן יש חידוש במנהג שהספרדים נוהגין כתוספות כמו שכתב הרב בית יוסף, והאשכנזים כרמב"ם, וזה לא מצינו בשאר מקומות". עכ"ל.

וכתב הרב פרי מגדים (משבצות זהב סימן תרעא, ס"ק א), וז"ל: "יומה שכתב שהאשכנזים כרמב"ם, בדרכי משה (אות א) כתב, לדידן שמניחין בבית בפנים, יודעין כמה הם. ועוד דכל אחד נתן במקום מיוחד, לייא חששא וכו'. ומנהגו אף לתוספות אתי שפיר, יעייין שם. אמר ההדיוט הכותב, יש לי הרהורי דברים בכאן, והנני פורטם בעזרת השם יתברך: כרמב"ם ז"ל (חנוכה פרק ד הלכה ג) כתב, המנהג הפשוט בספרד וכו', הביאוהו הבית

יוסף (אורח חיים סימן תרעא ד"ה ומדברי) ובאר הגולה (שם אחרי אות ג), יש לפרש כמו שכתב הלחם משנה שם, ויש לדחוק ולומר גם כן דעושין כמהדרין מן המהדרין. ומה שכתב (רמב"ם שם) בין מרובין או אחד, כלומר אף על גב מרובין אין היכר בהרבה נרות להבחין, כמו שכתב הפרי חדש (אות ב), אפילו הכי עושין כן. ומכל מקום פשטיה לא משמע כך. והמחבר בשלחן ערוך כתב בביאור, דמהדרין מן המהדרין לא ידליקו רק נר אחד לכל בני הבית, דאם לא כן לא יהיה היכר לתוספת הנס, כתוספות שם. ומכל מקום נקראין אלו מהדרין יותר מן המדליקין נר לכל אחד, מפני שיש יותר הידור בזה, לבית שמאי בליל ראשון שמונה ושבעה שישה וכו', מודיעים שֶהַתְּמִיד הנס שמונה ימים שלימים, זה נס גדול, ואילו יהיו מדליקין נר לכל אחד, אין היכר שֶהַתְּמִיד הנס שמונה ימים, דהרואה בחוץ יאמר: כך יש בני אדם בבית. ולא מיבעיא לבית שמאי בליל ראשון ליכא הידור, אף לבית הלל בליל שני ליכא היכרא למאן דעבר ליל שני ולא ליל ראשון. ועיין פרי חדש (שם) פירש בענין אחר, וכוונתו יש לומר, דיאמרו שנתווספו אורחים או בעלי בתים שאין סמוכים על שלחן, דמדינא בעי לכל אחד נר, כי דוקא איש וביתו די בנר אחד, יעויין שם. ולתוספות, מהדרין נר לכל אחד אף שהם עשרה בני אדם, אמאי לא עושין יותר הידור נר אחד ומוסיפין? יש לומר, דאין מדקדקין ומבינים כל כך. ואמנם צריך לידע, כי מדינא נר אחד לאיש וביתו די, היינו איש ואשתו ועבדו ובנו גדול הסמוכים על שלחנו. ומהדרין עושין וכו'. אבל שני בעלי בתים ואורח, חייבין כל אחד בפני עצמו או בפריטי (באמצעות שותפות בפרוטה). ועיין אליה רבה (סעיף ג), דאשתו כגופו". עכ"ל הרב פרי מגדים.

וכתב הרב הלבבוש (אורח חיים סימן תרע"א, ב), וז"ל: "נוהגין להדליק כל אחד מבני הבית בליל ראשון נר אחד, ובליל שני כל אחד שני נרות, וכן בכל לילה כל אחד מוסיף והולך נר אחד, עד שבאחרונה ידליק כל אחד שמונה נרות, כי זה הוא הידור למצוה, שבה ידעו ויזכירו הכל כמה ימים יצא בהתמדות ותוספת הנס, וכשיזכירו ימי משך ותוספת הנס שהיה זמן רב, יש בו פירסומי ניסא ושבח יותר להשם יתברך ויכולתו הגדולה. ועוד, שמעלין בקודש ואין מורידין (הג"ח): ועיין לעיל סימן תקצ"א, ד). ובלבד שיהיו ליתן כל אחד ואחד נרותיו במקום מיוחד, ולא יתנום הכל יחד, כדי שיהיה ניכר כמה נרות מדליקין, ולא יאמרו כל כך המה בני הבית וכל אחד הדליק אחד. ומיהו בשעת הדחק שאין להם נרות, משתתפים כולם יחד, כמו שיתבאר בעזרת ה' יתברך, ואחד מברך ומוציא כולם". עכ"ל.

נמצא איפוא, שמנהג הספרדים הוא שאחד מבני הבית מדליק בשביל כולם, והוא דברי בעלי התוספות. ואילו בני אשכנז נהגו, שכל אחד ואחד מבני הבית מדליק לעצמו, כשיטת הרמב"ם ז"ל. ומקור חילוק המנהגים הוא בביאור דברי התלמוד. ועיי' עוד חזון עובדיה (תוכה עמוד כ).

דין בני ישיבות

ולענין בני ישיבות, הלנים בישיבתם בחדרי הפנימיה, או ששבים לביתם בשעה מאוחרת בכל לילה, הנה בתלמוד (שבת כג, א) איתא: "אמר רב ששת, אכסנאי חייב בנר חנוכה. אמר רבי זירא, מריש - כי הוינא בי רב, משתתפנא בפרטי בהדי אושפיזא. בתר

דנסיבי איתתא, אמינא: השתא ודאי לא צריכנא, דקא מדליקי עלי בגו ביתאי". ע"כ.

ועל פי המבואר בדברי רבי זירא, כתבו הראשונים, שכן הסמוך על שולחן אביו, אינו צריך להדליק נרות בפני עצמו, או להשתתף בפרוטה בהדלקה במקום בו הוא נמצא, אלא יוצא ידי חובה בהדלקת אביו בביתו, אף על פי שאינו נוכח בבית בהדלקה כלל. וכתב במחזור ויטרי (סימן רלח), "וז"ל: "ואנשים הרבה בבית, אף על פי שחלוקין באכילה, ישתתפו לקנות נר אחד ותו לא. ואם הוא במקום אחר, כגון הבאים ללמוד חוץ לביתם, או אורח, אין צריך ליתן בנר אם יודע שאשתו או אביו ואמו מדליקין במקומן".

עכ"ל. וכן כתב בספר הפרנס (סימן קנב), "וז"ל: "ומי שהוא אורח ויודע שמדליקין עליו בביתו, אשתו או אביו ואמו או בני ביתו, אז אין צריך לתת להם מעות להשתתף במקום שהוא". עכ"ל. וכן הוא במפתחות ספר התרומה (סימן רכט) שכתב: "ואם הוא במקום אחר כגון תלמידים הבאים ללמוד חוץ לביתם, או אורח, אין צריך ליתן בנר אם יודע שאשתו או בניו או אביו או אמו מדליקין עליו בשבילו במקומו, כדאמר רבי זירא". עכ"ל.

וכתב בספר חזון עובדיה (חנוכה, עמוד קמד), שלפי זה צריך לומר, שמה שאמר רבי זירא שקודם שנשא אשה השתתף בפרוטה, הוא מפני שלא היו לו הורים המדליקים עליו בביתם, כמו שאמרו בירושלמי (פאה פקא א הלכה א): "רבי זירא הוה מצטער, ואמר: הלואי היה לי אבא ואימא דאיקרינון (שאוכל לכבדם), דגירת (על מנת שאירש על ידי כיבודם) גן-עדן, כד שמע אילין תרתין אולפניא (כששמע מעשה דרבי טרפון ורבי ישמעאל, שהחמירו בענין כיבוד אב ואם), אמר: בריך רחמנא דלית לי לא אבא ואימא, לא כרבי טרפון הוות יכילנא למעבד, ולא כרבי ישמעאל הוינא מקבלה עלוי". ע"כ. עכת"ד.

ופסק הרמב"ם (הלכות חנוכה פרק ד, יא), וז"ל: "אורח שמדליקין עליו בתוך ביתו, אינו צריך להדליק עליו במקום שנתארח בו. אין לו בית להדליק עליו בו, צריך להדליק במקום שנתארח בו, ומשתתף עמהן בשמן. ואם היה לו בית בפני עצמו, אף על פי שמדליקין עליו בתוך ביתו, צריך להדליק בבית שהוא בו, מפני העוברין". עכ"ל. וכתב מרן השלחן ערוך (אורח חיים סימן תרעז, א): "אכסנאי שאין מדליקין עליו בביתו, צריך לתת פרוטה לבעל הבית להשתתף עמו בשמן של נר חנוכה". ובטור (שם) כתב וז"ל: "ואם מדליקין עליו בביתו אין צריך יותר". עכ"ל. ומה שכתבו שם, שאם יש לו פתח פתוח לעצמו צריך להדליק, כבר כתבו הפוסקים שאין זה אלא מפני החשד, וכדין מי שיש לו ב' פתחים, אבל כבר כתבו הפוסקים (עיין רמ"א סוף סימן תרעא, מיסוד דברי הרשב"א ז"ל בתשובה סימן תקמא), שבזמן שנהגו להדליק בפנים אין חשד, וממילא אינו מחוייב להדליק עוד, והוא הדין לנידון זה. וכך מבואר בדרכי משה (ס"ק ט) ובב"ח (שם). ועיין עוד פרי חדש (שם).

ומשום כך כתבו הפוסקים, שלמנהגנו בני ספרד, שאין כל אחד מבני הבית מדליק לעצמו אלא יוצא ידי חובתו בהדלקת בעל הבית, גם בחורי ישיבה שאינם נמצאים בביתם, אינם צריכים להדליק בישיבה, מאחר ונחשבים סמוכים על שולחן אביהם. ועיין יחזה דעת (חלק ו סימן מג) ובחזון עובדיה (חנוכה עמוד קמד-קנא). וכתב שם, שאף אם ירצו להדליק, אסור להם לברך, ואם בירכו ברכתם לבטלה. וכמו שהסיק הגאון רבי שלמה זלמן אוירבך ז"ל. ובני ישיבות אשכנזים, שמנהגם שכל אחד מדליק לעצמו,

ידליקו בישיבה במקום המיועד לכך.

חיילים המשרתים בצבא

ובזה נבוא להשיב לשאלה, וכבר נזכר כי בני עדות המזרח נוהגים שרק אחד מבני המשפחה מדליק בבית, ומוציאים ידי חובה את כל בני המשפחה השייכים לאותו בית, הגם שאינם נמצאים שם, אפילו אלו הנמצאים לאיזה זמן מחוץ לבית. ולפי זה הוא הדין שבהדלקה זו יוצאים ידי חובה גם בני הבית המשרתים בצבא וכדומה, גם המה יוצאים ידי חובתם בהדלקת הנרות בביתם על ידי אחד מבני משפחתם, הן איש הן אשה. אך החיילים בני עדות אשכנז הנוהגים להדליק כל יחיד ויחיד בביתו נר חנוכה בברכה, אם נמצאים במקום מוגן מפני הרוח והקור, ידליקו נרות בברכה.

וכתב הגאון רבי יוסף הכהן ז"ל אב"ד ירושלים, בהערות לספר מקראי קודש להגאון רבי צבי פסח פראנק ז"ל (חנוכה עמוד מ, אות ג), כי בימי החנוכה שנת תשל"ד אחד מלחמת יום-הכיפורים, כשהמצב הבטחוני עדיין היה רופף מאוד, נשאל אודות חיילים הנמצאים בשטחים פתוחים, כיצד ינהגו בהדלקת הנרות. והביא ראייה מדברי שו"ת מהרש"ם (חלק ד סימן קמו), שהנוסע ברכבת בלילה עליו להדליק נר חנוכה בקרונו, כי שילם דמי הנסיעה, והוא כשוכר בית-דירה לאכול ולישון בו. ועל פי זה השיב הרב ז"ל, שחיילים המצויים בשוחות ובתעלות ללא קירוי, פטורים מלהדליק, ורק היושבים באוהלים המקורים ומוגנים מהקור והרוחות ידליקו בברכה.^נ

אורח בבית אחר או במלון

ולענין אורח בבית אחר או בבית מלון, כבר נזכר לעיל דין האכסנאי, שמשותף בפרוטה עם בעל הבית בו הוא מתארח (כל עוד אין מי שמדליק עליו בביתו שלו). ובשו"ת גינת וודדים להרב אברהם הלוי ז"ל (קונטרס גן המלך סימן מא), כתב וז"ל: "והא דאכסנאי מחוייב להשתתף עם בעל הבית בפריטי, ואם יש לו חדר לעצמו צריך להדליק לעצמו. לעניות דעתי נראה, דהיינו דוקא באכסנאי שנותן היציאה לבעל הבית, דאז מחוייב להשתתף, ואם יש לו חדר לעצמו מחוייב להדליק לעצמו, אבל אם האכסנאי סמוך על שלחן בעל הבית לגמרי, ומפיתו יאכל ומכוסו ישתה, אין צריך לזה כלל, כי בעל הבית דקמהני ליה בכל צרכו, הלא הוא גם הוא יזכה לו גם בקצת דמי הנרות, וליכא בזה חשדא כלל, כיון שידוע הוא דאתכא (על שלחן) דבעל הבית קא סמיך. ועוד נראה להקל אפילו שיש לו בית שאינו מתוך ביתו של בעל הבית (כלומר, יציאה נפרדת לרחוב), וליכא בזה חשדא, ולא דמי לבית שיש לו שתי פתחים, כיון שידוע הוא שהאכסנאי הזה הוא מתארח בבית פלוני, פטור". עכ"ל. וכן הסכימו בספר בית הרואה (חנוכה אות ב), ובספר קמח סולת (דף קע"ה ע"א), ובספר מזבח אדמה (דף ט ע"א).

ובשור"ת יחזה דעת (חלק ו סימן מג), כתב וז"ל: "לפי מה שכתב הגאון רבי אברהם הלוי בשור"ת גינת ורדים בקונטרס גן המלך (סימן מא), שזה שאמרו אכסנאי צריך להשתתף בפרוטות עם בעל הבית, ואם יש לו חדר לעצמו צריך להדליק בפני עצמו, הני מילי באכסנאי שמשלם לבעל הבית כל הוצאות אכילה ושתייה ושאר דברים. אבל אם

^xא.ה. וכ"כ בחזו"ע חנוכה (עמ' קנו).

האכסנאי סמוך לגמרי על שלחן בעל הבית, מפיתו יאכל ומכוסו ישתה, אין צריך לזה כלל, כי בעל הבית שמהנה את אורחו לכל צרכיו, וכל מחסורו עליו, הלא הוא גם הוא יזכה לו במקצת דמי הנרות והשמן של חנוכה, וגם אין בזה חשדא כלל במה שאינו מדליק בפתח חדרו המיוחד לו, כיון שידוע הוא לכל שהוא סמוך על שלחן בעל הבית. ואפילו אם יש לאורח חדר שאינו בתוך ביתו של בעל הבית, יש להקל, ואין בזה משום חשד, כיון שידוע הוא שאכסנאי זה מתארח אצל בעל הבית פלוני וסמוך על שלחנו. ואין זה דומה לבית שיש בו שני פתחים, שצריך להדליק בשניהם משום חשד. ע"כ. והובא להלכה בספר יד אהרן (אלפאנדרי, סימן תרעז בהגהות הטור), ובספר שלחן גבוה (שם אות ב), ובספר כסא אליהו (להמ"ר א"י, שם אות א), עיי"ש. וכן פסק בשלחן ערוך הגאון רבי זלמן (אורח חיים סימן רסג, ט), עיי"ן שם. וכן כתב הרב הגאון רבי יעקב סופר בספר כף החיים (סימן תרעז, ג), שדוקא אם אוכל ושותה אצל בעל הבית כשהוא מחשב עמו כל פרטי הוצאותיו, לכן צריך להשתתף בפרוטות עם בעל הבית כדי שיהיה לו חלק במצוות הדלקת נר חנוכה, אבל אם אוכל בקבלנות כך וכך מעות ליום או לשבוע או לחודש, לכל מה שנצרך לאורח, אינו צריך להשתתף בפרוטות. והסתמך על האחרונים הנזכרים וכו'. וכן מוכח בתשובת הרשב"א (סימן תקמב), שאף במתנה שפיר דמי. וכן כתבו המגן אברהם, והאליה רבה, והפרי חדש ושאר אחרונים. עכ"ל. ועיי"ן עוד במה שכתב בספרו חזון עובדיה (חנוכה, עמוד קנו) באורך בענין זה.

וכן אמר לי מור אבי ז"ל, גבי אורח המגיע לאכול וללון בבית בעל הבית, שמכיון וכל צרכיו מוטלים על בעל הבית, אינו צריך להשתתף בהוצאות השמן, כי סומך הוא על בעל הבית בכל, וגם הנרות בכלל זה. ולכן בן אצל אביו וחתן אצל חמיו יוצא ידי חובה בודאי בהדלקת בעל הבית. ועיי"ן עוד חזון עובדיה (חנוכה עמודים קנב-קנה).

מי שאינו מדליק ורואה את הנרות

וההלכה רווחת היא בנר חנוכה, שלא המדליק בלבד, אלא אף הרואה נר חנוכה דולק, מברך על ראייתו, וכמבואר בתלמוד (שבת כג, א): "ורב ירמיה אמר: הרואה נר של חנוכה צריך לברך. אמר רבי יהודה: יום ראשון - הרואה מברך שנים, ומדליק מברך שלש. מכאן ואילך - מדליק מברך שנים, ורואה מברך אחת. מאי ממעט? ממעט זמן. ונימנעו נס. נס כל יומי איתיה". ע"כ.

ומדברי מדרש שכל טוב (שמות טז, כט) יש לדייק, שהעיקר תלוי אם הדליק כבר או לא, וכן משמע שאפילו הדליקו עליו, כל שלא הדליק בעצמו, מברך כשיראה, וז"ל: "ורב ירמיה בר אבא אמר, הרואה (נרות חנוכה) נמי צריך לברך, יום ראשון מברך "שעשה ניסים" ו"שהחיינו". מכאן ואילך מברך "שעשה ניסים" בלבד, ודוקא בשלא הדליק הוא בתוך ביתו ולא בירך, אבל הדליק בתוך ביתו ובירך, ואחר כך ראה, בין בביתו בין בבית חבירו, אין צריך לברך, דהוי ליה מוציא שם שמים לבטלה". ע"כ. ובספר הרוקח (הלכות חנוכה סימן רכו) כתב, וז"ל: "והרואה שלא הדליק, מברך כך: "שעשה ניסים" ו"שהחיינו", מיכן ואילך המדליק מברך "להדליק נר" ו"שעשה ניסים", והרואה מברך "שעשה ניסים". עכ"ל. ומשמע גם כן כנ"ל.

וכן כתב בבית הבחירה למאירי (שבת כג, א), וז"ל: "והרואה מברך אחת, רצה לומר

“שעשה ניסים”. רואה זה שאנו מחייבים לברך, אם בירך כבר בביתו אין ספק שאינו חייב לברך, אבל אם לא בירך עדיין בביתו, אם אינו עתיד לברך, כגון בן בבית אביו או אורח בבית אושפיו, מברך, ואם עתיד לברך עדיין, אינו צריך לברך בראייתו עכשיו. ומכל מקום מי שלא בירך ואינו עתיד לברך אלא שמדליקין עליו בתוך ביתו, יש פוסטין אותו מלברך, ולא יראה לי כן”. עכ”ל. וכן דעת המרדכי (בשבת שם), וראב”ה (סימן תתמג), וכן כתב המגיד משנה (תנוכה פרק ג, ד) בדעת הרמב”ם, וכן פסקו הב”ח והפרי חדש (סימן תרעו).

אבל הרשב"א ז"ל (בשבת כג, א) כתב, וז"ל: "מסתברא בשלא הדליק ולא הדליקו עליו בתוך ביתו ואינו עתיד להדליק הלילה, הא לאו הכי אין צריך לברך, דלא מצינו יוצא מן המצוה וחוזר ומברך על הראיה, ויש מרבנותא ז"ל דפירשו דאף על פי שמדליקין עליו בתוך ביתו צריך לברך על הראיה, ואין להם על מה שיסמוכו". עכ"ל. וכן דעת הר"ן (שם) והטור (סימן תרעו).

וכן פסק מרן ז"ל להלכה בשלחן ערוך (אורח חיים סימן תרעו, ג), וז"ל: מי שלא הדליק ואינו עתיד להדליק באותו הלילה, וגם אין מדליקין עליו בתוך ביתו, כשרואה נר חנוכה מברך שעשה ניסים, ובליל ראשון מברך גם שהחיינו, ואם אחר כך בליל ב' או ג' בא להדליק, אינו חוזר ומברך שהחיינו. עכ"ל. וכן פסק הט"ז (שם ס"ק ד), שמאחר שהדבר נתון במחלוקת, הא קיימא לן ספק ברכות להקל. וכן דעת מרן החיד"א בברכי יוסף (ס"ק ג). ועיין עוד משנה ברורה (שם ס"ק ו) ובחזון עובדיה (חנוכה עמוד קמ).

ברכה על ראיית נר בית הכנסת

והנה, באשל אברהם (מבוטשטש, אורח חיים תרעו, א) כתב, וז"ל: "יש להסתפק, אם לברך ברכות הראיה על נר חנוכה שבבית הכנסת, שלכאורה כיון שההדלקה בבית הכנסת היא מנהג קבוע בכל תפוצות הגולה, ונתקנה על ידי חכמינו ז"ל האחרונים, וכנזכר בשלחן ערוך (אורח חיים סימן תרעא, ז), ואפילו שהיא תקנה אחר שנחתם הש"ס, ראוי לברך על זה ברכת הראיה, ומכל מקום צריך עיון." עכ"ל. וכן הוא בשו"ת אגרות משה (אורח חיים חלק א סימן קצ), והביא דבריו הרב חזון עובדיה (חנוכה, עמוד קמג).

ומכל מקום, הא קיימא לן מנהג ישראל תורה, ויכול לברך על ראיית נרות חנוכה שהודלקו בבית הכנסת, הגם שאינו אלא מנהג, וכשם שמברכים על הדלקת נרות אלו, אף על פי שהדלקה זו אינה אלא מנהג, מכיון שיש בהם פירסומי ניסא וקידוש שמו יתברך. והרב חזון עובדיה שם הביא מדברי כמה אחרונים שכתבו, שאפשר שלפי הטעם שכתבו התוספות בסוכה (מו, א) שמברכין על ראיית נרות חנוכה, שהוא משום חביבות הנס, אם כן אפשר שגם בראיית נרות בית הכנסת יש לברך. וכתב לחזק טעם זה, שאדרבה, נרות בית הכנסת יש בהם פרסום הנס במיוחד, ויש להורות לברך על ראייתם (למי שלא הדליק ולא עתיד להדליק ואין מדליקין עליו בביתו). ועיין עוד בשו"ת התעוררות תשובה (חלק א סימן קג), ובשו"ת משפטי עוזיאל (חלק אורח חיים סימן ז), ובשו"ת מנחת שלמה (חלק ב, סימן נא).

המורם מן האמור:

א. מנהג בני אשכנז, שכל אחד ואחד מבני הבית מדליק נרות חנוכה לעצמו. אך מנהג

הספרדים ובני עדות המזרח אינו כן, אלא אחד מהנמצאים בבית מדליק בברכה, ומכוון להוציא את כולם ידי חובתן. ומקור חילוקי המנהגים הוא על פי התלמוד, כשיטת הרמב"ם ז"ל או כשיטת בעלי התוספות.

ב. בחורי הישיבות הקדושות הלנים בישיבתם בתוך חדרי פנימיה מסודרים, או ששבים לביתם בשעה מאוחרת בכל לילה, אם הם מבני עדות אשכנז שנהגו שכל אחד מבני הבית מדליק, ידליקו בישיבה במקום המיועד לכך, או ידליקו כשישובו לביתם, ויברכו על הדלקתם. אך בני עדות הספרדים, שנהגו שאחד מבני המשפחה מדליק עבור כולם, הרי המדליק בבית מכוון אף עליהם להוציאם ידי חובתם, והם פטורים מלהדליק, וישמעו ברכות ההדלקה מפי המדליק באולם הישיבה.

ג. חיילים המשרתים בצבא ולנים שם, אם מדליקים עליהם בבתם, כגון ההורים, בת הזוג או אחד מהילדים בגיל מצוות, יוצאים בזה ידי חובתם, ואינם צריכים להדליק בבסיסם, ומכל מקום ישתדלו לשמוע ברכות ההדלקה ממי שחייב בכך, ולראות הנרות דולקים. וחיילים הנמצאים בשטח פתוח, רווקים או נשואים, ואין מי שידליק בשבילם, הרי אלו פטורים ממצוה זו, כי לא חייבו חכמים הדלקת נר חנוכה אלא בבית או באוהל בעל מחיצות ותקרה.

ד. המתארחים בבתי מלון וכדומה, אם בשבת אם בשאר ימים, ובעלי המקום אוסרים משום סכנה להדליק נרות בחדרים, ישתדלו לשמוע ברכות הדלקת הנרות מפי החזן בחדר האוכל, או הם עצמם ידליקו שם בברכה. ואין צריכים להשתתף במחיר הנרות או השמן, כי הכל כלול במחיר ששילמו מראש. וכן אורחים הלנים בבית בעל הבית והוא מדליק, יקשיבו לברכותיו, ואינם צריכים לשלם לו עבור חלקם בשמן, כי הם אוכלים ושותים על שלחנו כמוהו, ושותפים בכל מה שיש בבית.

ה. מי שנמצא בדרך ולא בביתו, ואין מי שידליק עליו בבית, ורואה נרות חנוכה דולקים בשעת מצוותם, תוך חצי שעה ראשונה, מברך ברכת "שעשה ניסים", אך לא יברך ברכת "להדליק נר חנוכה", שהרי הן דלוקים ועומדים. ובלילה ראשון יוסיף ויברך ברכת "שהחיינו". והוא הדין לרואה נרות חנוכה בבית הכנסת.

סימן לא

הרב אליהו שלזינגר

רצ שכוונת גילה

מח"ס "שואלין ודורשין" ועוד

ירושלים

בן י"ג ויום א' האם יכול לתקוע לאחרים ביום שני

א. מבואר במשנה בראש השנה (כט,א) דכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתם. ועל כן חרש שוטה וקטן שפטורים מתקיעת שופר אינם יכולים להוציא אחרים ידי חובתם. וכן היא הלכה פסוקה בשו"ע (תקפט ב-א). וביאר שם במשנה ברורה (ס"ב ק) דאפילו אם הוא בן י"ג שנה, כל זמן שלא ידעינן שהביא שתי שערות אינו יכול לתקוע להוציא אחרים. וביאר שם בשע"צ (אות ב) דמבואר בפוסקים דחזקה דרבא אינו מועיל לענין דאורייתא.

ובטעם הדבר כתב המשנ"ב (ס"י נה ס"ק לא) דאף שרוב האנשים שהגיעו לכלל שנים הביאו כבר שתי שערות ולכן בדרבנן אנו סומכים על רוב זה, אך כיון שהמיעוט שאינם מביאים שערות הם מיעוט המצוי, לכן החמירו לענין דאורייתא. עוד כתב שם (ס"ק מ) שאין סומכים על חזקה דרבא לגמרי אלא רק כספק, ולכן בדאורייתא אזלינן לחומרא ובדרבנן לקולא^ה.

ב. ובספר "מקראי קודש" להגרצ"פ פראנק וצ"ל (ימים נוראים ס' כד) נסתפק אם ביו"ט שני של ר"ה תקע בחור בן חמש עשרה ולא ידוע אם הביא שתי שערות. אי סמכינן על חזקה דרבא ביו"ט שני שהוא דרבנן כמו דסמכינן על חזקה זו בכל דרבנן, או דבראש השנה אמרינן לחומרא דיומא אריכתא הוא לענין כל החומרות דיום ראשון. וכתב שם דלכאורה זה תלוי בענין הדין בעיר שאין להם שופר ואין להם מי שיתפלל להם, דאמרינן דצריכינן ללכת למקום שיש שם שופר, מאשר ללכת למקום שיש מי שיתפלל להם, משום דשופר דאורייתא ותפילה דרבנן. ויש להסתפק האך יהיה הדין ביו"ט שני של ראש השנה.

^א וראה בבבאור הלכה (ס' לט סעי' א ד"ה או קטן) לענין מי שהגיע לגיל י"ח ואין לו זקן כלל, דאין להחיותו לכתוב תפילין כל זמן שלא ידעינן שהביא ב' שערות אפילו אם הוא כבר בן י"ח שנה ויותר וכמו שביאר שם במשנ"ב. אך בדיעבד אם כתב נער בר מצוה ואין לפנינו לבדוקו, נסתפק שם הביאור^ל, וז': וצריך עיון למעשה, שהנודע ביהודה מהדו"ת בסי' א מכשיר (וביאר שם טעמו, דמה שלא סומכים בדאורייתא על החזקה ודין שהגיע לכלל שנים כבר הביא שתי שערות, היה זה משום שיכולים לברר הדבר, ולפיכך אם אין הנער לפנינו ולא ניתן לברר הדבר שפיר יש לסמוך על החזקה מלבד במקום שיש חזקה אחרת כנגד חזקה זו, או במקום שצריך להוציא ממנו על פי חזקה זו שבהכ"ח נחלקו הפוסקים). וכן בפרי מגדים (בסי' לט ובסי' נה אות ז) גם כן מוכח הכי, דמרמזה שם לענין בדיקת ה'תרא', ובתרי"א קיימא לן דאין נאבדה בלי בדיקה כשר. ובתשובה רב עקיבא איגר (תאו"ח סי' ז) פוסל. וכן בספר ישישועות ועכ"ל (לב) ג"כ מחמיר. אך בבן י"ח שכתב, דריעבד נראה דאין להחמיר אחרי שיש מקילין אפילו לכתחילה וכןל – עז"ד הביאור^ל.

והביא מה שכתב המשנה ברורה (סי' תקצה ס"ק א) בשם החיי אדם דגם ביו"ט שני התקיעות קודמות לתפילה. ואם כן יש לצדד ולומר דגם לענין חזקה דרבא יש להחמיר ביו"ט שני כמו בראשון. אך ב"אלף למטה" נתן טעם משום דגם ביום שני תקיעות עדיפי דהוי חד דרבנן, וא"כ יש לומר דלענין חזקה דרבא שאני ויש להקל.

וכן משמע בשואל ומשיב (מהדו"ק ח"ג סי' קעז) שכתב דביום ראשון אין קטן כזה מוציא את הרבים, משמע דביום שני שפיר דמי עיי"ש. אולם לכתחילה אם יש שם אחר, טוב להחמיר גם ביו"ט שני. וכן כתב במטה אפרים (תקפט, ז) דביום ראשון אינו מוציא ויש להחמיר בזה אף ביו"ט שני אם אפשר באחר. עיי"ש. [וראה שם בהררי קודש שנסתפק בעובדא דהוי ברו"ה שחל בשבת שהתקיעות רק ביום ב' דרו"ה, והיה בחור בן שש עשרה שידוע טוב לתקוע, אבל לא היה ידוע אם יש לו שתי שערות, והוא בעצמו אומר שיש לו שתי שערות, אם נאמן על עצמו].

בגדר ב' ימים טובים של ר"ה אי הוו קדושה אחת

ג. הנה בשו"ע הלכות יו"ט (תק"ג, ה) **כתב לענין ביצה שנולד ביו"ט:** "אם נולדה ביו"ט ראשון, מותרת ביו"ט שני בשני ימים טובים של גלויות. אבל בשני ימים טובים של ראש השנה וכן בשבת ויום טוב הסמוכים זה לזה נולדה בזה אסורה בזה". וכתב שם המשנ"ב (ס"ק יד) **בטעמא דמילתא**, מפני ששני הימים הם קודש וכיום אחד ארוך הן חשובים. ובביאור הדבר כתב המשנ"ב (ס"י תקא ס"ק לד), דכיון שמה שנוהגים יום טוב בשני ימי ראש השנה אינו מחמת ספק, אם כן לכל יום יש קדושה בפני עצמה, וכשם שאסור להכין מיום טוב לשבת, כך אסור להכין בראש השנה מיו"ט ראשון ליו"ט שני.

וכן הובא בשו"ע (תקג, א): "אסור לאפות או לבשל או לשחוט ביו"ט לצורך מחר אפילו הוא שבת או יו"ט, ואפילו בשני ימים של ראש השנה וכו'". ועיי' שם בביאור הלכה.

ובמשנה ברורה (שם ס"ק ד) כתב שם יסוד גדול בענין זה "דלהחמיר אמרינן קדושה אחת הן ולא להקל" (כגון ביצת שנולדה בזה אסורה בזה כדלקמן בס' תיקן – שעה צ').

וכן כתב בעל המשנב בשער הציון (תקפח ס"ק י') לענין אם שהה באמצע התקיעות אפילו רק כדי לגמור את כל הסדר, צריך לחזור לראש אותו הסדר לפי מה שפסק הרמ"א בס' סח. וכתב שם בשעה"צ: ונראה לי שהוא הדין ביום טוב שני של ראש השנה גם כן צריך לחזור ולתקוע. ודומיא מה שכתב הפרי מגדים בס"ק ג דאין לזלזל בכי האי גוונא, גם דלכמה דברים אמרינן דשני ימים טובים של ראש השנה כחד יומא דמיא וכו' עיי"ש. ולכן אף שיש סוברים שגם אם שהה מחמת אונס אינו צריך לחזור ולתקוע, ולכאורה היה צריך להקל כמותם ביום השני שהחויב לתקוע בו אינו אלא מדרבנן, וספק דרבנן לקולא, מ"מ יש להחמיר ביום השני כמו ביום הראשון. וכעין מה כתב המשנב (תקפט ס"ק ה) לגבי הדין שטומטום לא מוציא טומטום אחר משום שספק שמא השומע הוא זכר והתקוע הוא נקיבה, וכן לנידון דידן כך הוא הדין גם ביום השני, דאף שהחויב לתקוע ביום השני אינו אלא מדרבנן, מ"מ נוהגים בו את כל החומרות של היום הראשון.

וכן מבואר בשו"ע בהל' ר"ה (תר, א): "ביצה שנולדה ביו"ט הראשון וכו' אסור בשני". וביאר שם המשנ"ב: אע"ג דבשאר יו"ט מותר בשני דממה נפשך: אם יום ראשון הוא קודש השני הוא חול. ואם השני קודש הראשון היה חול. כאן אסור, דתרווייהו חול.

קדושתא היא. ושם (ס"ק ג) ביאר זאת המשנ"ב, לפי שאפילו בזמן המקדש אירע כמה פעמים שהיו צריכין לעשות שני ימים וכמו שמבואר בבית יוסף [שהתקינו ב"ד שאם באו עדים מן המנחה ולמעלה, אין מקבלים אותם אלא מקדשים את החודש למחר ומ"מ היו נוהגים גם את היום הראשון קודש, כדי שלא יזלזלו בו, ואם כן פעמים שנהגו את שני הימים קודש אף שלא היה להם ספק]. ולכן גם היום החיוב בארץ ישראל לעשות שני ימים ונחשבין כיומא אריכתא. – עכ"ל.

סתירה בי"ט שני של ר"ה אי הוה כדאורייתא

ד. אמנם יש לתמוה על מה שכתב המשנ"ב (תקפה ס"ק ה) לענין מי שנסתפק אם שמע תקיעות, דיש הבדל בין היום הראשון ליום השני, דביום הראשון צריך לחזור ולתקוע משום שספק דאורייתא לחומרא, ואילו ביום השני אין צריך לחזור ולתקוע כיון דספיקא דרבנן לקולא. ולמה לא נאמר גם הכא דשני הימים הם כיומא אריכתא, וניזיל לחומרא בשניהם וישמע שוב קול שופר, כאילו היה זה דאורייתא.

ועוד יש לתמוה ממה שמבואר בשו"ע (תרי, ב): "בקיודש ליל שני ילבש בגד חדש או מניח פרי חדש ואומר שהחיינו. ואם אין מצוי פרי חדש עם כל זה יאמר שהחיינו". וביאר שם המשנ"ב (ס"ק ב) דכל זה הוא כדי להוציא נפשיה מפלוגתא, משום שיש אומרים שאין אומרים שהחיינו, דתרווייהו יומי קדושה אחת היא, והרי כבר בִּרְךְּ שהחיינו ביום הראשון. וא"כ למה בכל זאת יברך שהחיינו, ביאר המשנ"ב להלן (שם ס"ק ה): דאף דקדושה אחת היא, מ"מ שני ימים הם וכו'. עכ"ד.

וכן כתב הרמ"א (תר, א) לענין אם חל יום ראשון בשבת, דדעת השו"ע דרך אז מברכים שהחיינו ביום השני, ועל זה חולק הרמ"א וסבירא ליה דיש אומרים לאומרו אפילו אם חל יום ראשון בחול, וכן המנהג במדינות אלו. עכ"ד. וביאר שם המשנ"ב (פ"ק י) דיש לברך שהחיינו אפילו בלא בגד חדש ופרי חדש, משום שהרי היום אין יוצאין בתקיעה של אתמול ולא אמרינן יומא אריכתא הוא, וה"ה נמי בברכת התקיעה, ומ"מ לכתחילה טוב שילבש התוקע בגד חדש בשופר. עכ"ד.

ואף שעל הלולב אינו מברך שהחיינו ביום השני למרות שאינו יוצא בנטילת הלולב של אתמול, כתב המשנ"ב לקמן (תרסב ס"ק ב) שאינו גרוע מאם אמר שהחיינו בשעת עשיית הלולב שיצא. אבל לגבי שופר מנהגינו לומר שהחיינו אפילו ביום השני, כי לפעמים עיקר הקדושה היא ביום השני [כלומר, שכשהיו מקדשים על פי הראיה, פעמים שיום שני עיקר, ולכן גם בזמנינו שלעולם היום הראשון הוא העיקר, מברכים שהחיינו גם בשני].

ולפי הכלל שקבע המשנ"ב דלחומרא אמרינן דשני הימים של ר"ה הם יומא אריכתא, צריך ביאור הן לענין מי שספק לו אם תקע, דהוה לן למימר דספיקא לחומרא ויהיה דינו כביום הראשון. וכן לענין שהחיינו בקידוש של היום השני היה לנו לילך לחומרא שלא תהא ברכה לבטלה, ונאמר שכבר יצא ידי חובת קידוש היום הראשון. וכן לענין ברכת שהחיינו בתקיעות דיום שני, למה לא נאמר דאזלינן לחומרא ויוצא יד"ח בברכת שהחיינו שאמר ביום הראשון. וכבר הקשה כן בשער הציון (תר, ס"ק ה) וז"ל: ולא אבין היטב, דהא גם לענין קידוש אנו חייבים לעשות ביום השני בפני עצמו, ואפ"ה

סבירא ליה דכיומא אריכתא הוא (ואין מברכים שהחיינו, וא"כ ה"ה בשופר, אף דצריך לתקוע ביום השני, מ"מ לגבי שהחיינו נימא דכיומא אריכתא הוה).

ביישוב הסתירה

ה. ובספר מנחת שלמה (ס' כ בתחילת דבריו) כתב לתרץ דשאני שופר דכיון שלילה לאו זמן שופר, לכן אי אפשר לומר לגבי שופר דכיומא אריכתא דמי. ובספר ברכת מועדיך (ירח האיתנים ס' ט) העיר על דבריו ממה שהאר"ך העונג יו"ט (ח"א ס' נב) לרדן אי אמרינן לילה לא חשוב זמן מצות לולב, או דאף לילה חשוב זמן מצות לולב הוא, דלילה לא מיקרי מחוסר זמן (דבאמת ליל החג, הוא באמת עיצומו של חג וראוי למצוותיו, אלא שגזו"כ הוא שיש לקיים המצוה ביום) ומאר"ך להוכיח דבאמת לילה מיקרי זמן המצוה, ונפק"מ דאם היה נדחה למצוה בלילה, והוכשר מיד בלילה חשוב נדחה בזמן המצוה ופסול. [ועייני בערוך לנר סוכה (ג,א) ובחלקת יואב בהגהותיו לש"ס סוכה שם]. וכבר העלה כן המשנ"ב לגבי שופר, (ס' תקפו ביה"ל סעי' ה ד"ה אלא), דאם היה השופר של ע"ז בליל ר"ה אף שביטלו העכו"ם בליל ר"ה, חשוב שכבר נדחה בזמן מצוותו ולא אמרינן כיון דלילה לאו זמן שופר, לא חשוב שהיה נדחה בזמן המצוה, אלא פסול, ומוכיח כן מדברי רש"י (סוכה ג,א). שכתב כן לגבי לולב ומשוה דין שופר ללולב. עייש"ד.

מצתה י"ל כיון דלילה לא חשוב מחוסר זמן, ונחשב זמן המצוה, א"כ ה"ה נמי יש לומר דלילה לא יחשב הפסק של היום לגבי שהיינו בשופר, ויחשב כיומא אריכתא ולא יוכלו לברך שהיינו, כיון דלילה אף שאינו ראוי בפועל לשופר, מ"מ כיון דחשוב זמן מצוה, לא הוה כהפסק, וכולא כחדא יומא אריכתא דמי, אולם י"ל גם להיפך כיון דבפועל לא היה ראוי למצוה, הוה ליה הפסק, ולא כיומא אריכתא.

והביא שם מה שכתב הצפנת פענח (תנינא עמ' מ): כבר כתבתי דגבי שופר מדברי רבינו (הרמב"ם) בהל' ר"ה נראה דחייב התקיעה לא חל רק לאחר שקדשו ביי"ד את החודש וכו', ולכך לא הביא רבינו דין המשנה במגילה (כ) דאין תקיעת שופר בלילה, משום דלא מחמת הפסול דלילה [אין תוקעין בלילה], רק משום דעדיין לא חל עליו (החייב) ולזה הוא מחוסר זמן לכו"ע וכו', עכ"פ בלילה ליכא מציאות חיוב השופר וכו' עכ"ל. (וכן כתב שם (תנינא עמוד 142) וז"ל: וזה ג"כ שיטת הרמב"ם ולא הביא בהל' שופר ובהל' יובל דאין תקיעת שופר בלילה, א"כ בלילה לא הוה כלל ר"ה ולא שייך זה כלל לגדר שופר, לא משום [דפסול] לילה, ונפק"מ דגבי לולב שייך גדר דיחוי גם בליל א' דסוכות עיין רש"י סוכה לג וכו'. וכן אם מוטל עליו אז החיוב שיהא לו לולב, משא"כ בשופר דלא חל עליו כלל זה הגדר וכו'. עייש"ה. הרי לפי דבריו ליל ר"ה מופקע משופר לגמרי, ולא דמי ללולב (ודלא כהמשנ"ב שהשוה דין לולב לשופר), מעתה שפיר שייך לומר דהלילה הוה הפסק לגבי שופר, ולא הוה כיומא אריכתא.

החילוק בין ספק במציאות לספיקא דדינא^ב

ו. ואולי היה אפשר לומר דיש הברל בין היכא דהספק הוא בדידיה, כגון שלא זוכר אם תקע, לבין היכא דהספק הוא מחמת שיש בזה מחלוקת הפוסקים האיד עליו לנהוג.

^ב וע"ע במש"כ בזה להלן (סוף סימן לט), ושם צויין לספרי מרן זיע"א. **המערכת.**

במקום שהספק הוא אם יצא ידי חובתו בתקיעות כיון שאינו זוכר אם תקע, שם אמרינן דביום הראשון שהוא דאורייתא אזלינן לחומרא, וביום השני שהוא דרבנן אזלינן לקולא. אבל במקום שיש בו מחלוקת היאך יש לנהוג, שם לא אמרינן דהוה כיומא אריכתא, אלא חיישינן להנך דסברי דשתי קדושות הן.

ולכן בקידוש ליל שני אנו נוהגים לומר שהחיינו אף שכבר בירך ביום הראשון. וכן לענין ברכת שהחיינו על תקיעת שופר ביום השני של ר"ה. אבל מאידך לענין לולב ביום השני של סוכות, אף אחד לא סובר דהוה כיומא אריכתא, ומה שלא מברכים שהחיינו, הוא כמ"ש המשנ"ב דלא גרע מאם אמר שהחיינו בשעת עשיית הלולב שיצא. וגם לענין ביצה שנולדה ביום הראשון דאסורה ביום השני כיון דכיומא אריכתא חשבינן ליה כיון דבר"ה שני הימים אינם מחמת ספק או מחלוקת, ואולינן לחומרא ואמרינן דכיומא אריכתא חשיבא.

היוצא מן הדברים, דאין להניח למי שהגיע למצוות לתקוע ביום שני של ראש השנה אף שהוא מדרבנן, דיש לנהוג בו כמו ביום הראשון שהוא דאורייתא, דאין סומכין על חזקה דרבא וכמשנ"ת, והכל משום דכיומא אריכתא דמיא.

אי חזקה דרבא הויא חזקה גמורה

ז. **אמנם** הבאנו לעיל מה שכתב במקראי קודש, ושם הביא מכמה פוסקים להתיר לו לתקוע ולהוציא אחרים ידי חובתם, ובפרט כשאין מי שהוא אחר שאין לגביו ספיקות דיש להתיר לו לתקוע.

ובאמת שכן ראיתי ב"חזון עובדיה" לימים נוראים (עמ' קכה) שהוכיח מפוסקים רבים דאפשר לכתחילה לתת לו לתקוע ביום שני של ר"ה, וכן גם בתקיעות דמעומד שהן מדרבנן, שהרי מדאורייתא כבר יצא ידי חובתו בתקיעות דמיושב.

דכתב בשו"ת הריב"ש (סו"ס קפב) דחזקה דרבא חזקה אמתית היא, שהרי מוציאים בעבורה את הקטנה מחזקת קטנותה שלא תמאן, ולכן סומכים על חזקה זו להאמת נשים בעדות הסימנים. עיי"ש.

וכן בשו"ת מהרימ"ט ח"א (ס' מא וס"ב נא) העלה שהיא חזקה גמורה מן התורה, וראיה לזה מהגמ' (נדה מהב.) שלאחר הפרק דאיכא חזקה דרבא סמכינן על בדיקת נשים, אלמא דחזקה אלימתא היא שהביאה סימנים, ובדיקת הנשים גילוי מילתא בעלמא היא ולחומרא, והאריך לסתור דברי חכם אחד שאמר שאינה חזקה מה"ת, עיי"ש. לפי"ז י"ל שאף ביום ראשון יכול לתקוע אפילו תקיעות דמיושב ולהוציא את אחרים ידי חובתם.

אולם בספר חכמת אדם בבינת אדם (הל' אישות סי' קצו, דף ע"ג), הביא מחלוקת בזה בין הגאון בעל בית מאיר דס"ל דחזקה דרבא היא חזקה גמורה ככל החזקות שבש"ס, ולעומתו הגאון ר' רפאל הכהן דס"ל דחזקה דרבא אינה אלא לחומרא, וכדאמרין להדיא בגמ', דהני מילי למיאון אבל לחליצה בעיא בדיקה. אך בסוף דבריו הביא מ"ש המהרימ"ט שחזקה דרבא היא חזקה ברורה, עיי"ש.

ובשורת נודע ביהודה קמא (חאה"ע סי' סא) בד"ה ומעתה לא וכו', כתב, דחזקה דרבא
הויה חזקה אלימתא טובא יותר מרובא, ומה שהצריכו בדיקה לחליצה, משום

שעד עתה היתה בחזקת קטנה ובחזקת איסור יבמה לשוק, וע"י חליצה אתה בא להתירה, לכך לא סמכין אחזקה דרבא במקום שיכולים לברר, עיי"ש. והניף ידו שנית בנוב"י מה"ת (חאר"ח ס"ס א), וכתב, דמ"ש המג"א (ס"י לט) להחמיר בתפילין שנכתבו ע"י נער בן י"ג שנים, ולא נבדק אם הביא ב' שערות, דבריו צריכים עיון, שבאמת חזקה דרבא חזקה אלימתא היא טובא, ורק במקום שיש כנגדה חזקת איסור, אין סומכים עליה כשאפשר לברר. ועכ"פ כשאין הנער לפנינו בודאי דסמכין אחזקה דרבא, שכיון שהגיע לכלל שנים, בודאי שהגיע לכלל סימנים, והתפילין כשרים, עיי"ש. וכ"כ בשו"ת הגאון רעק"א (ס"י ז) בד"ה גם י"ל, דבחליצת קטנה הצריכו בדיקה ולא סמכו על חזקה דרבא, מפני שיש לה חזקת איסור דיבמה לשוק, עיי"ש. גם בשו"ת בית אפרים (חאה"ע ס"י קל ד"ה ולפ"ז), כתב, שאף דחזקה דרבא היא חזקה גמורה, מ"מ בחליצה החמירו משום שיש לה חזקת איסור יבמה לשוק (וע"ע שם ס"י מא בד"ה ולכאורה).

וכן כתב הגאון הנצי"ב בשו"ת משיב דבר ח"ג (סוף סי' לא), שדוקא לענין חליצה לא סמכינן אחזקה דרבא, עד שיבדקו וימצאו ב' שערות, משום שעל ידי כך אנו מוצאים אותה מחזקת זקוקה ליבם, הלא"ה בודאי דלא חיישינן למיעוטא, שהרוב מביאים ב' שערות בזמנם, וכמ"ש השאלתות פרשת בחוקותי, וכיון שהוא נוהג מנהג גדול שמניח תפילין ומצטרף לעשרה, חזקה שנעשה גדול, ועל כיו"ב אמרו (בקידושין פא) מלקים על החזקות, עיי"ש. וכ"כ בשו"ת מאמר מרדכי (סי' ד, דף יג).

גם בשו"ת זרע אמת ח"ג (חיד"ד סי' קמב) דן באורך על דברי המג"א (סי' לט) הנ"ל, וכתב לדחות דבריו, שלעולם אף בדאורייתא שפיר סמכינן על חזקה דרבא אף להקל, ואפי' היכא דאפשר לברורי א"צ לברר, ורק באיזה דברים החמירו היכא דאפשר לברורי, כגון בחליצה, והיכא דאיתמר איתמר, ואף היכא דאיתמר אין זו אלא חומרא מדרבנן בעלמא. ומה שהביא המג"א ראייה מהשו"ע חו"מ (סי' רלה סעי' א) שקטן פסול לעדות עד שיביא ב' שערות אחר י"ג שנים, יש לדחות, דשאני התם דמיירי להוציא ממון ע"פ עדותו, והחזקה דרבא עומדת נגד חזקת ממון, וקיי"ל שאין הולכים בממון אחר הרוב.

ח. ולכן גם מה שכתב המג"א (בס"י נה ובס"י קצט) **שדוקא בדרבנן מהני חזקה דרבא ולא בדאורייתא**, אין דבריו מוכרחים, שהרי מצינו בבדיקת ציצית דהוי דאורייתא וסמכין אחזקה, וכמ"ש בבית יוסף (ס"ח) בשם תשובת הרא"ש וכו', הילכך מנהגם של ישראל תורה הוא, שבכל אתר ואתר נוהגים לסמוך אפי' במילי דאורייתא להקל, ולא נהגו לעשות בדיקה זו, ואפי' להוציא אחרים ידי חובה נהגו להקל, וסמכו על החזקה דרבא שמסתמא הביאו ב' שערות בזמנם, עכ"ד.

והן אמת שבספר שב שמעתתא (ש"ה פרק יא והלאה) **ס"ל שאין חזקה דרבא מהני אלא להחמיר ולא נפקא מספיקא, וכ"כ עוד אחרים.** אולם בשו"ת אבני נזר (תאה"ע סי' רטו אות יז) כתב, ולדידי כל דברי השב שמעתתא בזה ליתנהו, דחזקה דרבא מהני מדאורייתא אפי' להקל, ורק מדרבנן הצריכו לבדוק לחליצה, ומה שהביא ראיה מהשו"ע חו"מ (סי' לה סעי' א): "קטן פסול לעדות עד שיביא ב' שערות אחר י"ג שנים", אינה ראיה, דהא פשיטא דהשו"ע לא מיירי מעדות להחזיק ממון, ולומר כל זמן שלא נבדק עדותו בטלה, זה אינו, דהא ודאי שאין עדותו בטלה לענין זה, וכמ"ש התוס' ב"ק (עבב) דאף לרב

חסדא דאמר בהדי סהדי שקרי למה לי, מ"מ מועילה עדותם להחזיק, וא"כ הכי נמי בספק קטן. בע"כ דמייירי בעדות להוציא ממון, ומשו"ה לא אזלינן בתר חזקא דרבא, דהוי חזקה מחמת רובא, דרוב מביאין ב' שערות בזמנם, ואין הולכים בממון אחר הרוב, עיי"ש. וזה כדברי הגאון ורע אמת הנ"ל.

ועוד הביא מה שכתב בשו"ת שואל ומשיב קמא ח"ג (סי' קצו) שהגאון השואל דן במה שאירע שהתקוע לא עצר כח בתקיעות דמעומד, ונתנו השופר לנער בן י"ג שנים ויום אחד, ולא נודע אם הביא ב' שעורות, ותקע תקיעות דמעומד, ואחר שהביא דברי המטה אפרים שביום ראשון של ר"ה אין הנער יכול להוציא י"ח אלא א"כ נודע שהיו לו ב' שעורות, האריך בפלפול גדול, והעלה שכיון שהתקיעות דמיושב הם עיקר, ויצאו י"ח דאורייתא, והתקיעות דמעומד אינם אלא לערבב השטן, ואינם אלא תקנת חכמים, הילכך שפיר יצאו ידי חובה בתקיעת הנער שלא ידוע אם הביא ב' שעורות. והגאון שואל ומשיב השיב לחזק את ידו, שאפילו להפוסקים דס"ל דתקיעות דמעומד עיקר, מפני שהם על סדר הברכות, מ"מ כיון שהברכות עצמן הם רק מדרבנן, וא"כ כבר יצאו י"ח התקיעות מדאורייתא, שפיר דמי. ואף שי"ל שכיון שחז"ל תיקנו שיהיו התקיעות על סדר הברכות, א"כ י"ל שלא כיוונו לצאת י"ח בתקיעות דמיושב, מ"מ כיון שנתכוונו לשם מצות שופר, פשיטא דמדאורייתא יצאו.

ט. ועל כן הסיק שם בחזון עובדיה דנראה ברור שיצאו ידי חובתם ע"י התקיעות של הנער, כיון שכבר תקעו תקיעות דמיושב, ע"כ. ולפי האמור שדעת רוב ככל האחרונים, דאף בדאורייתא יכול להוציאם ידי חובה, דחזקה אלימתא היא, ושאני חליצה שהצריכו בדיקה משום שיש לה חזקת איסור דיבמה לשוק, אין בנידון דידן בכלל שאלה, שבודאי יצאו י"ח בתקיעות של הנער. וכן מתבאר בספר נהר שלום (ס"ו רצא, ס"ק ג.) גם בשו"ת חמדת שלמה (תחא"ע ס"י יג, אות לא) כתב שלדעת רוב הפוסקים חזקה דרבא מועילה גם בדאורייתא, עיי"ש. וע"ע בשערי תשובה (ס"ו נה, ס"ק ח). ומכל שכן ביו"ט שני שהוא מדרבנן, שבודאי שאף לכתחלה יכול לתקוע להוציא הרבים ידי חובתם אפילו בתקיעות דמיושב. וכמ"ש הרמ"א בהגה (ס"ו נה סעי' ה), שלענין לומר דברים שבקדושה בצבור אין מדקדקים בשערות, אלא כל שהגיע לכלל י"ג שנים ויום אחד מחזיקים אותו לגדול, ואומרים שמסתמא הביא ב' שערות, עיי"ש.

ומה שכתב השדי חמד (מע' ר"ה סי' ב אות ה) להחמיר אף בדעיבד כדברי המג"א, בדאורייתא לא סמכינן אחזקה דרבא, עיי"ש, במחכ"ת לא ירד לכל מש"כ בשם גדולי האחרונים דס"ל דחזקה דרבא חזקה אלימתא היא מן התורה. ולפי"ז הדבר ברור דבדעיבד יצאו י"ח. — עד כאן תוכן דבריו.³

י. וקצת פלא שלא התייחס כלל לענין הנידון אם יו"ט שני של ר"ה הוא כיומא אריכתא עם יו"ט ראשון, או דלמא שתי קדושות הן. דאם נאמר דהוא כיומא חדא א"כ יהיה

ב' ווע' במש"כ מרן זצ"ל בענין חזקה דרבא אי הוי חזקה גמורה ולדאורייתא. ביב"א ח"א (אור"ח סי' לו אות ט), ח"ד (אור"ח סימן י' אות ה), ובח"ד (אור"ח סי' מ), ח"י (אור"ח סי' נה ח"א אות ט) ובחזו"ע סוכות (עמ' תב. וע' עמ' סו ושמו), ובשו"ת חזו"ע ח"ב (סי' מ), ובחזו"ע פורים (עמ' ל), ועמ' רלח, וז"ה במאור"ט טבעת המלך הלי' מגילה פ"ב ה"ט). (וע' בחזו"ע יו"ט עמ' רצא, ובחזו"ע פסח דיני ליל הסדר עמ' פג-פד. ודו"ק). ובעוד דוכתי.

הנידון כדן דאורייתא, דאף שהביא מהרבה אחרונים דחזקה דרבא היא חזקה אלימא שמועילה גם בדאורייתא, מ"מ הלא להלכה ולמעשה לא נקטו הפוסקים כשיטה זו [אמנם אפשר אולי לומר דאף שחז"ל קבעוהו כיומא אריכתא, מ"מ לא התכוונו לעשותו לדאורייתא, אלא הוא כיומא אריכתא לענין כמה עניינים כפי שנתבאר, ומשום כך לא התייחס בדבריו לענין הגדרת היום השני של ר"ה].

ולכן כיהודה ועוד לקרא נכון הוא הדבר לפסוק בענין זה דרך בדיעבד אם תקע בן הי"ג, שפיר יצאו ידי חובתם מי ששמעו ממנו את התקיעות, אבל לכתחילה נראה דבודאי אין לסמוך על תקיעותיו גם לא ביו"ט שני של ר"ה שהוא דרבנן.

סימן לב

הרב שמואל פנחסי

רב שכונת "מחנה יהודה"

ראש ביהמ"ד "דרכי דוד"

ירושלים

בדיני אמירה לישראל (בשבת יו"ט ובחודש אב)

בס"ד ר"ח תמוז תשע"ז

א) ישראל שקיבל עליו שבת קודם שחשכה, האם מותר לומר לישראל חברו שלא קיבל שבת לעשות לו מלאכה?

הגמ' בשבת (קנא.) אמר ר' יהודה אמר שמואל מותר לאדם לומר לחבירו שמור לי פירות שבתחומך, ואני אשמור לך פירות שבתחומי. דהיינו מבקש אדם מחבירו ההולך מחוץ לתחום לשמור בשבת את פירותיו, אע"פ שהוא אינו יכול לילך מחוץ לתחום לשומרו. והר"ן (דף סד ע"ב מדפי הר"ף) כתב וז"ל: כתב הרשב"א בשם התוספות, דמהא שמעינן דישראל שקיבל עליו שבת קודם שחשכה, מותר לומר לישראל חברו שלא קיבל שבת לעשות לו מלאכה פלונית, דכיון דלחברו הוא מותר, אין באמירתו כלום. וכדאמרינן הכא שכיון שמותר לישראל חבירו לשמור, מותר לומר לו מי [דהיינו זה] שאסור בשמירתו. ולי נראה דאין הנדון דומה לראיה, דשאני הכא שאם יש שם בורגנין הוא עצמו שומר. עכ"ל הר"ן. והבית יוסף (אור"ח סימן רסג סע"ז) כתב: ואיני מבין דבריו, דהכא נמי איכא למימר אם לא היה מקבל שבת הוא עצמו היה מותר לעשות מלאכה.

ולכאורה יש להקשות הן על דברי הרשב"א והן על הבית יוסף המקיים את דברי הרשב"א, דמה הדמיון שמדמה הרשב"א, דבשלמא כשאומר לו לשמור את פירותיו, השמירה אינה מלאכה אסורה בשבת, ומאחר והשמירה מותרת אין בזה דין של "ודבר דבר", ומה שהוא לא יכול לצאת חוץ לתחום זה דבר טכני שחסרים בורגנין, ואם לגביה ליכא צד איסור הרי שאמירתו מותרת, וכאילו הבורגנין קיימים ומגיעים עד שם, מה שאין כן מי שקיבל עליו שבת איך מותר לצוות לעשות מלאכה האסורה בשבת, ומה בכך שחברו לא מצווה הרי גם נכרי פשיטא דאינו מצווה ומ"מ אסור לישראל לומר לו לעשות מלאכה. וכבר הקשו כן הדרישה ובספר ישועות יעקב ועוד.

וגם מה שמתרץ הבית יוסף את דברי הרשב"א לכאור' אינו מובן, דמה לי אם לא היה מקבל שבת, סוף סוף הרי עכשיו קיבל על עצמו שבת ואינו יכול לחזור בו, א"כ איך מותר לו לצוות ליהודי אחר לעשות לו מלאכה, והרי כל דבר שאסור לו לעשות אסור לו לצוות לאחרים לעשות, דאל"כ כל אמירה נתיר משום שהיה יכול לומר קודם השבת? וכבר עמדו ע"ז הב"ח והט"ז. והרב ישועות יעקב אחרי דין ודברים כתב בסוף וז"ל: לדעתי דברי הלבוש יש לו יסוד ועיקר דבע"ש כשקיבל עליו שבת אינו יכול לומר

לחבירו לעשות לו מלאכה ודו"ק.

והרב זרע אברהם (תא"ח סימן ט) כתב שכוונת הבית יוסף ליישב את הרשב"א מדחיית הר"ן, משום שהבין שקבלת תוספת שבת הוא מדין נדר, ואם ירצה להתיר את נדרו בשל צורך מסוים הוא יכול, על כן כתב שגם תוספת שבת בידו שאם ירצה יוכל להתיר, ויעשה את המלאכה בעצמו, ומשום כך מותר לומר לאחר שלא קיבל עדיין שבת לעשות לו מלאכה. ולדינא כתב הד"מ (שם ס"ק ח) דאפשר שגם הר"ן אינו חולק על הרשב"א אלא בא רק לדחות את ראייתו. וכן פסק מרן בשו"ע (שם) י"א שמי שקיבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חברו לעשות לו מלאכה.

וההגרש משאש בשו"ת שמש ומגן ח"ג (סימן יד) כתב לחזק את דברי הט"ז, וכתב, כד נדייק נמצא בחידושי הרשב"א בשבת (שם) וכן העתיקו הר"ן מבוארים להדיא, שכתבו טעם הדבר שמותר לאדם שקיבל שבת לומר למי שלא קיבל שבת לעשות לו מלאכה, משום כל שהדבר מותר לשליח לעשות אין איסור למשלח לומר לו לעשות, הגם שקיבל כבר שבת. ומשום מה הבית יוסף השמיט תיבות אלו. וכן כתב המאמ"ר (רסג ק"ק יב) את הטעם האמור, וכ"כ המשנ"ב (שם ס"ק סד). ונראה שהסברא בזה דהואיל ויש אחדים מעם ישראל שמותר להם, מוכח שאין עצם המלאכה אסורה איסור חפצא, אלא האיסור הוא איסור גברא וכל שהגברא לא קיבל שבת מותר לומר לו לעשות מלאכה. משא"כ ביום השבת שהמלאכה אסורה בחפצא, האמירה אסורה אף לגוי. וכתב הרב מחצית השקל (ס"ק ל) נ"מ בין הטעמים אם רוב הציבור קיבלו עליהם קבלת שבת, לפי מרן הבית יוסף והמגן אברהם (סימן רסג ס"ק ל), שטעם ההיתר משום שהמשלח יש לו היכי תימצי שיהיה מותר לו לעשות את המלאכה בעצמו, כגון ע"י בורגנין או ע"י התרת נדרים, אזי אם רוב הציבור קיבלו עליהם שבת באותו מקום וגם הוא קיבל איתם, אסור יהיה לומר לאחר שיעשה לו מלאכה, הגם שהאחר מתפלל בבית כנסת אחר ולא קיבלו שם עדיין שבת, דהכא ליכא למימר שאם לא היה רוצה לא היה מקבל שבת, שהרי בע"כ נגרר אחר הרוב. משא"כ לבי"ח והט"ז שטעמייהו משום שחברו אינו עושה איסור, רשאי לצוות לו הגם שהרוב קיבלו שבת. ומ"מ הסתפק שמה אף לבית יוסף בכה"ג יהיה מותר דאפשר לומר עדיין, דאי בעו הציבור לא היו מקבלים שבת.

(ב) לאור האמור יש להסתפק אם מותר ליהודי ספרדי לומר ליהודי אשכנזי שיחמם לו בשבת מרק שהצטנן אך לא לגמרי, שלרמ"א מותר ואין בזה דין בישול אחר בישול, לא כן למרן שפסק כרעת הראשונים שיש בזה איסור בישול?

לכאורה היה נראה לומר שאין להתיר לספרדי לומר לאשכנזי לחמם תבשיל לח לספרדי, ואין זה דומה לדברי הרשב"א הנ"ל, שמותר לאדם שקיבל עליו שבת לומר למי שלא קיבל עליו שבת לעשות לו מלאכה, משום דשאני התם משום שאם היה רוצה לא לקבל את השבת היה בידו, כמו שהובא בבית יוסף ובמג"א (שם), וכל שיש לו היתר, מותר. כדאינא (בסימן שז סעי' ח), שמותר לומר ביום שבת לכרך פלוני אני הולך למחר, כיון שיש למצוא היתר שגם בשבת היה יכול לילך שם והיינו אם היו בורגנין. משא"כ בישול אחר בישול בלח, לדעת הספרדים הוי איסור ואין לו שום מתירין. ובאמת שכן כתב הרב צייץ אליעזר חיי"ח (סימן לב אות ד). שאין נידון זה דומה לדין הרשב"א ומרן

בשולחנו הטהור (סימן רסג סעי' יז), דהתם האיסור הוא על הגברא שקיבל עליו ובידו היה שלא לקבל, משא"כ הכא האיסור הוא על החפצא וכאמור לעיל, ולדעת הבית יוסף איסור גמור הוא.

אולם מרן הגאון הרב עובדיה יוסף כתב בחזון עובדיה (ח"ד עמ' שצז) אחר שהביא מחלוקת בזה כתב: והמיקל בזה כשיש צורך בדבר יש לו על מי שיסמוך ויכול לומר לאשכנזי לחמם את התבשיל הלח, כיון שאשכנזים יוצאים ביד רמ"א וסומכים בזה על דעת הרמ"א שהתיר. והאריך שם בשם ספרים וסופרים להקל לא מבעיא אם הוא אשכנזי שעשה מעצמו וחימם את המרק, אלא אף צידד להתיר לומר לאשכנזי שיחמם לו את התבשיל, ונימק בשם הרבה אחרונים דכל היכא שיש מחלוקת אין איסור לפני עיור לא תתן מכשול, עיין בשו"ת המבי"ט ח"א (סימן כא) ושכן כתב הגרש"ז אורבך ועוד, ובפרט שהכא גדולי הספרדים ס"ל שאין ביטול אחר ביטול בלח, הלא המה הרמב"ם הרשב"א הריטב"א והר"ן, ושכן היקל הגר"ש משאש בשו"ת שמש ומגן ח"ג (סימן יד)*.

ומיהו לכו"ע מותר לספרדי ליהנות מתבשיל לח שחימם אשכנזי מעצמו, וכן התיר הציץ אליעזר דבכל ספק ופלוגתא, מותר להנות ממעשה שבת. וכן נקט הרב גינת וורדים (תאר"ח כלל ד סימן יא) בדין בן חור"ל שנמצא בארץ וכן א"י עשה לו מלאכה מעצמו שמותר. ואי"ה עוד יבואר להלן, משום שמעשה שבת איסורו מדרבנן והוי ספק דרבנן לקולא. וכ"כ משנ"ב (סימן שיח סק"ב). ועיין בילקוט יוסף ח"ד (עמ' ר"י והלאה) שהתיר באם רק אם עשה מעצמו. ומצאנו בדומה לנידון דידן שכתב הגהות מימוניות מי שמתענה יומיים יום הכיפורים מספק, אם הרבו ובשלו בשבילו ביום השני אותם שמתענים רק יום אחד, שאסור לו לאכול. וכן הובא בטור (סימן תרכד) וז"ל: וחסידיים ואנשי מעשה באשכנז רגילים לעשות ב' ימים יוה"כ שמתענין ב' ימים וכו', הלכך אפילו אחרים לא יבשלו לו. והובא במג"א (סימן תרכד ס"ק ז). ומיהו הגינת ורדים (שם) התיר אם עשה היהודי מעצמו, וכתב דמה שאמרו שאסור ליהנות מגוי שעשה מלאכה בשבת, דווקא במלאכה דאורייתא.

(ג) האם בן חו"ל שנמצא ביום שני של גלויות יכול לומר לבן א"י לעשות לו מלאכה?

המהריק"ש בשו"ת אהלי יעקב (סימן ז) כתב להתיר ונימק את היתרו עפי' הט"ז, ממה שהרשב"א והשו"ע התירו למי שקיבל שבת לומר ליהודי שלא קיבל שבת לעשות לו מלאכה, לפי שהאיסור אמירה לא נאסר אלא אם הוא אסור לכל ישראל, משא"כ אם הוא מותר לישראל שעושה את המלאכה. ולפי זה התיר ליהודי בן חו"ל שיש לו בית חרושת בארץ ישראל שפועליו יעבדו עבורו ביום טוב שני של גלויות. ואף האגרות משה (או"ח סימן עג) במסקנתו הסכים בזה להקל. וכן בשו"ת באר משה ח"ו (ע"מ רנה אות ו) אחר שכתב להחמיר הדר תבר לגזיזיה (בעמ' רצ"א אות טט) וכתב, לעיל כתבתי להחמיר אולם כעת עיינתי שוב בדבר וחוזרני בי למעשה מכל מה שכתבתי לאסור ונ"ל כדעת המקילים וכו'.

^א **אשׁל**: ובאמת בחזו"ע לא דן כלל משום איסור אמירה, רק משום לפני עיור. וצ"ל דס"ל דמאחר שכל איסור אמירה דרבנן, א"כ בבישול אחר בישול שהוא מחלוקת ראשונים, הו"ל לגבי איסור אמירה ספיקא דרבנן ולקולא. וכמ"ש בכי"ב ממש בחזו"ע שבת ח"ג (עמ' תפח), ע"ש.

אולם הרב גינת ורדים (חא"ח כלל ד סימן יז ב"ה תו) דעתו לאסור בזה, וכתב דאף דמצי הבן חו"ל לעלות לארץ ישראל ויהיה מותר לו במלאכה ביו"ט שני, זה אינו, דרך כשיעלה במציאות ויתדר מיקרי בן א"י, נמצא שאין שום מציאות היתר לבן חו"ל ששמו עליו לעשות מלאכה ביו"ט שני של גלויות.

ובאמת גם הגאון הרש"ז אוירבך בשו"ת מנחת שלמה ח"א (סימן יט אות ג) כיון לדעת המהריק"ש וכתב דהאידינא דבקיאים בקביעא דירחא ולא נאסרה המלאכה ביום טוב שני של גלויות רק משום מנהג אבותיכם בידכם, והני בני חו"ל יודעים שבני א"י מותרים בעשיית מלאכה, דמי למי שקיבל עליו השבת שמותר לומר למי שלא קיבל עליו שבת שיעשה לו מלאכה. ועוד נימק בתשובתו להתיר מטעם הב"י והמג"א שכתבו דכל היכא שהיה בידו לא לקבל את השבת קיל טפי, והכא נמי בידו להישאר בארץ ישראל בקביעות ויהיה כבן א"י שמותר במלאכה, ולפיכך מותר לומר לבן א"י לעשות לו מלאכה. ואילו הגאון ר' משה פיינשטיין (בתשובה שם) דחה את נימוקו הראשון שיום טוב שש"ג הוא מצד מנהג, שכן גם אם זה מצד מנהג הרי בחו"ל קיים המנהג, והיה נוהג איסור לומר לעכו"ם לעשות לו מלאכה היו"ט שש"ג, אם כן אותו דין יהיה ממשיך בא"י ביחס לבן א"י שאסור לומר לו לעשות לו מלאכה. הגם שאיסור אמירה לישראל לא הייתה קיימת כשהיה בחו"ל כי לא היתה מציאות כזו, מ"מ עצם המנהג לאסור מלאכה ע"י אחרים בעינה עומדת לא שנא אם זה עכו"ם או ישראל.

ובמחילה מה שכתב שבידו להשאר בארץ בידו והוי כדבר שבידו, נעלם מעיני קודשו דברי הרב גינת ורדים, וכן כיוון הגאון הר"מ פיינשטיין לדעת הגו"ר הנ"ל, וכתב דלא דמי למי שקיבל שבת, דקבלת שבת תלוי אך ורק ברצונו בלבד, ואילו בן חו"ל שבא לבקר בארץ, משום דרוב המבקרים בא"י דעתן לחזור שכן פרנסתם ועיסוקיהם בחו"ל, וקשורים לעוד עניינים משפחתיים וכו', שאינם תלויים רק בו בלבד. והגאון הרב חיד"א בספרו ברכי יוסף (סימן תצו אות ד) הביא בזה מחלוקת שמהריק"ש התיר ואילו מהר"י פראג'י והמהר"י מולכו בתשובותיו דחו את דברי מהריק"ש, וסיים עיין הרב זרע אברהם (או"ח סימן ט) משמע שהכי ס"ל להתיר כדעה בתרא, וכן פסק מרן הגאון הרב עובדיה יוסף בספרו חזון עובדיה (הלכות יו"ט עמ' קלח והלאה) כדעת המבי"ט והרב חלקת יעקב והרב זרע אברהם ועוד ע"ש. וע"כ בן חו"ל מותר לו לומר לבן א"י לעשות לו מלאכה ביו"ט שש"ג. וכן העלה בשו"ת יביע אומר ח"ט (סימן מט) והיא משנה אחרונה (וכתב דלא כמ"כ שם סימן עט אות טז). וכן התיר בשו"ת מנחת יצחק ח"ז (סימן ז).

(ד) ועדיין עלינו להבין מדוע לא הוי שלוחו של אדם כמותו כדין שבת, וכן לרמב"ם שמא יוקל בעיניו ויבוא לעבור בעצמו?

הנה נחלקו הראשונים בטעם איסור אמירה לעכו"ם בשבת, רש"י בע"ז (טו. ד"ה כיון דזבנה) כתב שהאיסור הוא משום "ממצוא חפצך ודבר דבר" דיבור של חול אסור בשבת, מטעם זה לא קשה היאך מותר לומר לישראל שלא קיבל שבת, או למ"ד שמותר בן חו"ל לומר לבן א"י לעשות לו מלאכה ביו"ט שני של גלויות, כאמור לעיל משום שכל שהמלאכה מותרת בהיכי תימצאי אין כאן דיבור של חול, וכן למ"ד שמותר לספרדי לומר לאשכנזי לחמם לו מים פושרים בשבת, הואיל וחלק מעם ישראל מקילים בזה אין זה

חשיב דיבור של איסור. אבל לכאורה קשה לפי הטעם שכתב רש"י בשבת (קנג). בד"ה מאי טעמא (ש"י), שאיסור אמירה לנכרי הוא מטעם שהנכרי הוי שלוחו לחומרא קשה אם כן לכאורה כ"ש בישראל? וכן קשה לכאורה אליבא דהרמב"ם (פ"ו מהל' שבת הלכה א) שכתב טעם האיסור משום שלא תהא שבת קלה בעיניו ויבואו לעשות בעצמן. אם כן כ"ש כשאומר לישראל לעשות לו מלאכה? בפרט לפי מ"ד בב"מ (י:) דלא אמרינן אין שליח לדבר עבירה היכא דשליח בר חיובא הוא, אבל היכא דשליח לאו בר חיובא מחייב המשלח, אם כן הכא בכל הני שאומר לישראל הרי השליח באותו זמן או באותם מקרים, אינו בר חיובא כי אצלו מותר מדוע לא מתייחס המעשה למשלח? ובאמת הרב ערך השלחן (סימן תצו אות ה) אחרי שהביא את דברי מהריק"ש שמותר לבן חו"ל לומר לבן א"י לעשות לו מלאכה, נחלק עליו וכתב שיש איסור בישראל מדין שליחות, דקיי"ל כרבינא דאי שליח לאו בר חיובא חייב המשלח.

אולם גם הפני יהושע בתשובה (סימן ג) הקשה מעין זה מדוע אמירה לנכרי שבות, תיפוק ליה דאיסור דאורייתא הוא כיון דגוי לאו בר חיובא הוא איסור דאורייתא מדין שליחות, ואת"ל שאין שליחות לגוי נימא דיש שליחות לחומרא מדרבנן (ולא בעי לדין מיוחד דאמירה לגוי שבות)? ורצה הפני יהושע לתלות את המחלוקת שבין הרשב"א והר"ן שהובא בב"י (או"ח סימן רסג) אם מותר לומר לישראל שלא קיבל שבת לעשות לו מלאכה או לא, במחלוקת האמוראים בב"מ (שם), דלמ"ד דתלי בשליחות בר חיובא, הכא השליח אינו בר חיובא ויש שליח לדבר עבירה וכאילו עושה המשלח מלאכה וכדעת הר"ן, שהרי הם מותרים במלאכה. ודחה דשמא הכא נקרא הישראל מחויב בדבר ולא דמי נכרי, שכן אינו מופקע מאיסורי שבת, שהרי אם ירצה יוכל לקבל מיד את השבת, או כיון דאח"כ יהיה בר חיובא. ואף אנן נימא ביחס לאשכנזי בבישול לח הגם שס"ל שאין בישול אחר בישול בלח, מ"מ בעיקר דין בישול שהוא בכלל איסורי שבת, וכן בן א"י ישנו בשמירת וקדושת יו"ט.

ואילו הגאון בית מאיר (אבה"ע סימן ה) רצה לתרץ דכל מה שאומרים שהמעשה מתייחס למשלח ושלוחו של אדם כמותו גם לדבר עבירה [כשאין השליח בר חיובא] היינו דוקא כשהמעשה מצד עצמו הוא מתועב למקום, דומיא דמסרס או חסימה דאפילו בגוי שייך שליח לדבר עבירה, לא כן שבת דאיסור מלאכה הוא משום למען ינוח ישראל וכל אשר לו, והמלאכה מצד עצמה אינה מתועבת שהרי מותר להעמיד קדרה בערב שבת כדי שתתבשל בשבת, בזה לא שייך לומר שליח לדבר עבירה. הגם שהרב בית מאיר בסוף הקשה על תירוץ זה, ע"ש מה שיישב. הלכך הכא נמי מיושב שביחס לישראל אין כאן שליחות לעבירה. ושוב ראיתי שכיוון כן גם הרב ישועות יעקב (בסימן רסג סעי' יז).

(ה) האם יש להביא ראיה מהאמור לעיל שיהיה מותר לנוהגים איסור כביסה מר"ח אב
לומר למי שנוהג היתר בדבר (דהספרדים מכבסים עד שבוע שחל בו ט"ב)?

הגאון הרי"ש אלישיב בקובץ תשובות (א סימן נח) כתב לדמות זה למ"ש השערי תשובה (סימן תצו) לבן חו"ל הנמצא בא"י ודעתו לחזור, שלדעת גדולי אחרונים אסור לו לומר לבן א"י שיעשה לו מלאכה ביו"ט שני של גלויות, וה"ה לנ"ד. ומרן הגאון הרב עובדיה יוסף בשו"ת יביע אומר ח"ט (תארו"ח סי' מט) דחה את הראיה, דאי מהא ליתא

ואדרבא מהתם היה מקום להתיר, שכן כתבו התם גדולי האחרונים דהשערי תשובה מיירי בבן א"י שנסע לחו"ל ע"מ לחזור שמותר לו לעשות מלאכה בצינעא לדעת כמה פוסקים, ולא מיירי בבן חו"ל הנמצא בא"י שמותר, וסיוע לדבר הביא את אדברי הרשב"א האמורים לעיל שמותר לישראל שקיבל שבת עליו מבעוד יום לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה, וכמו שפסק מרן (סי' רסג סעי' יז) הרי שהראיה היא איפכא. מיהו להלכה הסכים שדינו של הגרי"ש דין אמת וקושטא דאין להתיר לספרדי לכבס לנוהגים להחמיר מר"ח, כמו שכתב הרמ"א (סי' תקנא סעי' ג) שאין להתיר לכובסת נכרית לכבס מר"ח ואילך. וכתב החיד"א בברכ"י (שם סק"ד) הגם שאמירה לגוי בשאר איסורים דרבנן מותר, כמ"ש הפר"ח (סי' תסח) מ"מ משום חומרא דט' באב אסרו, משום שהכיבוס נאסר כדי למעט בשמחה ולהראות סימני אבלות, שהרי אסרו לכבס אפי' כדי להניח לאחר ט' באב כדאיתא בתענית (כט:). והובא דבריו בקצרה גם בחזו"ע ד' תעניות (עמ' רלז הע' ה).

סימן לג

הרב אליהו בר שלום

ראש בית ההוראה "משפטי החיים" בת ים

מח"ס "משפט הכתובה"

ירושלים

אכילה ושתייה להצללת הקול לפני התפילה ובשבת

כבוד היקר וכו', אשר שאל שאלות בחכמה בענין לקיחת דברים לשיפור הקול בשבת וביו"ט ולפני התפילה, הנה ערכתי תשובה על זה במשנה ראשונה כאשר הייתי בארץ ניכר בלי ספרים רבים, וכעת שבתי על זה במשנה שניה לתועלת כלל החוזנים, וע"פ משנת רבנו הגדול מין זיע"א, גם נתפרטו עוד דברים, וכאשר אבאר בעז"ה.

לגום מים בלבד באמצע התפילה

א) ונחל בראשית שאלתו, על מי שגרוננו נתייבש ונשנק באמצע התפילה, ורוצה לשתות מעט, כדי שיוכל להמשיך לדבר, אם רשאי או לא. ובזה יש לחלק בין שתיית מים סתם לבין שתיית מים שיש בהם טעם. או תה או קפה, או אפילו עראק ושאר משקה חריף (שיש שטועמים מהם מעט בתוך התפילה כאשר גרונו ניחר). וכן לחלק בין אם בירך כבר לפני התפילה או לא בירך. וכאשר יתבאר לפנינו.

שאם המדובר על שתיית מים בלבד, בלי כל טעם, יתכן שאינו צריך ברכה כלל, שהרי הלכה שאם חנקתיה אומצא ושותה מים כדי להעביר אותה אינו מברך, וכמסקנת התוס' והרא"ש (ברכות מה רע"א) וכ"פ הטוש"ע (סי' רד ס"ז), ש"השותה מים לצמא, מברך שהכל ולאחריו בורא נפשות רבות. אבל אם חנקתיה אומצא, ושתה מים להעביר האומצא, אינו מברך לא לפניו ולא לאחריו. והיינו דווקא במים לבד, אבל כשהם מתוקים ונהנה מהמתיקות מברך בכל גוונא, וכמבואר בתוספות שם. וכגון כשלוגם מעט תה, שבזה פשוט שיש לו לברך. אבל במים לבד אינו מברך אלא בשותה מים לצמא.

אבל בשותה מים לבד יל"ע אם צריך בכלל לברך. דיש לעמוד על המחקר אם ניחר גרונו (היינו יובש של הגרון ובית הקול והמיתרים) מיקרי לצמא, דמה לי צמא החיך ומה לי יובש הגרון, או שאין זה אלא לרפואה ולהעביר את את היובש, ודמי לחנקתיה אומצא ששותה כדי להעביר את התקלה שבגרוננו. ועיין במשנ"ב שם (ס"ק מ) שכתב מהאחרונים שבסתמא כל שתיה נחשבת לצמא דבכל שתיה הגוף נהנה. (כל' אא"כ יודע לנו להדיא ההיפך), אולם בביאה"ל שם דקדק מדברי הרמב"ם שכתב שהשותה "שלא לצמא אינו מברך", שכל סיבה אחרת של שתיה, היא בכלל חנקתיה אומצא שאינו מברך, וחנקתיה אומצא אינו אלא דוגמא בעלמא. אבל ה"ה אם מרגיש שלא ירדה האכילה למעיו ושותה "כדי להוריד את האוכל", אינו מברך. (היינו אף שגמר את סעודתו. דאל"ה בלא"ה בסעודה אינו מברך). וע"פ לרבנו הגדול בשו"ת יביע אומר (ח"ה אור"ח סי' יח אות ז) שכתב להקשות על מי שכתב שיש לו לברך ברכה אחרונה אפילו שלא לצמא, "ואשתמיט מנייהו מלכי דברי הרמב"ם

(פ"ח מה' ברכות ה"א) וז"ל, והשותה מים שלא לרוות צמאו אינו טעון ברכה לא לפניו ולא לאחריו. עכ"ל. מבואר להדיא שדין השותה מים שלא לצמאו כדין מי שחנקתו לגימא שאינו מברך כלל. עכ"ל היביע אומר. ובכן מבואר שכדי לברך בפועל צריך א' מב' הדברים: **שהוא צמא**, או **שהוא מרגיש טעם** והנאה מהמים.

וע"פ הדברים הנ"ל כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' מב) שכאשר שותה רק כדי לבלוע **תרופה**, ואינו צמא ואינו מרגיש הנאה מהמים, לא יברך. ויתירה מזה נמצא בדעת תורה להמחרש"ם (סי' רד אות ז, קיצור הלכות בשם א' מגדולי הדור) שהשותה מים רק מפני שהוא **חייב להכניס נוזלים לגוף**, אבל אינו שותה בגלל רצונו בכך, וכן גם השותה **בערב תענית** כדי שלא יהיה צמא אח"כ אבל אינו צמא עכשיו, אינו מברך.

ולפ"ז מסתבר שגם השתיה של מי שניחר גרונו שאינה אלא ללחלח את מיתרי גרונו, ועכ"פ כשהיא בכמות מעוטה, אין לברך עליה. ואע"פ שבאמת הוא נהנה אחרי ששותה, יש להבחין כאן, שהנאתו היא רק שמשתחרר היובש בגרונו, ולא שהוא נהנה "מעצם המים". וזה שאני משותה בימות הקיץ כדי לקרר את גופו, שאע"פ שהוא אינו צמא, הנה זה שגופו מתקרר הוא עצמו הנאה, ומה לי הנאה בגרון או במעים או בהרגשה הכללית של הגוף. אבל מי שגרוננו ניחר אינו מרגיש הנאה, אלא הקלה מהפסקת הלחץ בגרון. [ומי שהגיע למצב זה פעם, שגרוננו ולשונו נהיו לבנים ויבשים (מה שקורה לפעמים לאיש מתרגש אחרי דיבור ארוך), יבין היטב החילוק]. ועיין לשון ספר המנהיג (הלי' סעודה סוס"ד) שכתב "מצאתי בתשובת הגאונים, וחנקתיה אומצא לא יברך לפניו **משום דאניס**". הרי שנקודת ההיתר היא שהוא מוכרח כעת לשותות מים, וכרפואה בלבד היא, שאין מברכים עליה. אף שותה זה, אנוס לשותות, ולא רק בשביל שיוכל להמשיך להתפלל, אלא כדי לרפאות גרונו שנתייבש ומציק לו.

וראיה לחילוק זה אמינא מהא דכתבו הראשונים שהשותה כדי לשרות אכילה שבמעיו, כמו שמקובל בסוף אכילה, זה נקרא לצמאו, ואעפ"כ השותה מפני שהוא אוכל עומד כנגד לבו ואינו יורד, זה אינו נקרא לצמאו אלא להעביר הכאב וההרגשה הבלתי נוחה. ועיין דברי רב עמרם גאון שהובאו בביאו"ל (סי' רד סוד"ה השותה), "דאם שותה מים לשרות האכילה שבמעיו מקרי זה שותה לצמאו. עכ"ד רבנו עמרם. ואף דבלא"ה אנן פסקינן בסימן קעד דבתוך הסעודה אין לברך על מים ששותה, נפ"מ מזה להיכא דשותה אחר בהמ"ז כדי לשרות". ועצ"ש מדברי הרשב"א (ברכות מב ע"ב ד"ה יין הוא גורם), דאם שותה כדי לשרות את האכילה במעיו צריך לברך. אבל שלא לצמאו לא יברך, והוסיף הביאו"ל "ונראה דה"ה אם שותה מים כדי להוריד המזון למקומו, דפעמים אירע שהמאכל עומד באמצע, ונראה לו כמי שדוחק לו כנגד לבו, הוא ג"כ בכלל זה כיון שאינו שותה להנאה". ומבואר שאינו צריך להיות אנוס כדי להתיר לו לשותות בלא ברכה. עכ"פ קשה לכאורה דדבריו סתראי נינהו, אם השותה כדי להוריד את האוכל מברך או לא מברך. וכבר הקשה כן השואל להגר"מ שטרן בשו"ת באר משה (ח"ד סי' קב), והשיב לו, שלשרות האכילה במעיו, הוא "נהנה", ומה לי אם נהנה מהאכילה גופיה או מזה שהיא שורה במעיו. והביא ראיה לזה ממ"ש השע"ת (סי' רד אות יז) דהאוכל ביצה חיה מברך, אע"פ שאוכל רק לצחצח את הקול, דמה לי איזו הנאה הוא נהנה. אך שריית

האכול במעיים הנאה היא. עכ"ד. ועיין בשו"ת משנה הלכות (תניינא ח"א סי' קסד) מה שהקשה על זה. ואין כאן מקום להעתיק הדברים.

ועכ"פ לפי ביאורנו החילוק ברור: דכשיש לו אי נעימות לוחצת או דין השתיה היא כמו חנקתיה אומצא שאינו מברך, ואילו כשהיא גורמת לו הקלה אבל לפני כן לא היה לחץ בגוף, זה עדיין נקרא שנהגה ומברך. והוא חילוק נעים וברור. ומעתה כיון שבגורנו ניחר אין צורך בברכה, נשארה השתיה להיות הפסק בשתיה בלבד, שמותר לעשותה באמצע התפילה, כשהיא לצורך התפילה.

לשתות תה או שאר משקים באמצע התפילה

(ב) ומעתה נבוא לענין שתיית תה, או שאר משקה, כגון מעט ערק למי שחושב שזה מועיל (ואינו משתכר בכך), וכיוצ"ב. והנה, אם לא בירך על השתיה לפני התפילה, אלא הוא מכין לעצמו כוס על התיבה שמא יצטרך, ומתחיל להתפלל, הרי הוא חייב לברך על זה קודם. כי לו יהא שנחשיב שתיה זו זאת רק ל'רפואה', הנה הלכה היא בשו"ע (סי' רד ס"ח) שכל האוכלין והמשקים שאדם אוכל ושותה לרפואה, אם טעמם טוב והחיד נהנה מהם, מברך עליהם תחלה וסוף. ומעתה לא יוכל לטעום כוס זה שהביאו לו באמצע התפילה כיון שגורנו ניחר, שהרי הוא צריך לברך. ואם הוא נמצא במקום שאסור להפסיק בתפילה, שהוא כמעט בכל משך התפילה (מישתבח עד סוף העמידה, ומתחילת החזרה עד סופה). ולא הותר דבר זה אלא במקום סכנה, הא לאו הכי, אפילו המלך שואל בשלומו לא ישיב, וכ"ש לשאול רשות מהמלך לצורך דבריו הפרטיים.

[אבל] אם הוא נמצא במקום שמותר להפסיק, כגון בזמירות עד ישתבח, או לאחר חזרת העמידה, או באמירת הסליחות, והוא אינו יכול להמשיך בלי לשתות, יעצור לרגע, ויברך בלחש, וילגום מעט, וימשיך].

יתירה מכך עיין בקו' שבילי הרפואה (חובת ו עמוד סג מאמר הגרפ"א פאלק) שמי שחש ירידת סוכר באמצע שמו"ע, יכניס לפיו סוכר, ובלא ברכה. שאת הסוכר בוודאי יקח, להינצל מפיקו"ל, אבל לא יברך, כי אם אסור להפסיק שמו"ע כדי לענות קדיש וקדושה, אע"פ שגם זה כבוד ה' וחלק מהתפילה, כ"ש שאסור להפסיק בשביל ברכה פרטית. והביא ראיה לזה מברכת התפילין, שאין לו לברך באמצע התפילה, וכמו"כ אסור גם להפסיק לברך ברכת הנהנין. ואפילו אם ננקוט כדעת הראשונים הסוברים דהאוכל בלי ברכה איסורא עבד, מ"מ אין היתר להפסיק באמצע התפילה כדי למנוע איסור. עיי"ש. באופן שאפילו אם היה מותר לשתות משום הכרח גמור, לא היה לו לברך.

אמנם בס' חשוקי חמד (למס' ברכות כד ע"ב) מהגר"י זילברשטיין הביא בשם גיסו הגר"ח קנייבסקי שצידד שיש לברך, והביא ראיה ממ"ש הגמרא שם גבי איסורי הפסקה בעת התפילה, ושם יצא לו ריח מלמטה ממתין עד שיכלה הריח וכו', וכתב רש"י (והביאו המשנ"ב להלכה בס' קג סק"ה) שאומר אז "רבון העולמים יצרתנו נקבים נקבים", כלומר באמצע התפילה, "דהא מופסקת ועומדת כבר ע"י הרוח לפיכך יכול להפסיק נמי ולומר דבר זה באמצע". הרי שכיון שהוא מפסיק מותר לו גם לומר. עכ"ד. אולם אנא קטינא וקלילא חושבני שיש לדחות ראיה זו, דהתם כיון שעשה מעשה 'ביזוי' למלך, הוא חייב להתנצל. משא"כ לברך ברכות אחרות – מי הצריכו לזה. דהרי זה פשוט שהעומד לפני

המלך בענין מסויים לא יכול לבקש ממנו ענין אחר, אבל אם בא לו שיעול וכיוצ"ב, בוודאי צריך לומר "סליחה" ואח"כ להמשיך, ואע"פ שמילת "סליחה" לא היתה בתכנון של הדיבור בתחילה. כנלענ"ד. ומעתה יהיה חייב לברך אם רצונו לשתות. ולכן אם צריך לברך כדי לשתות, במקום שאסור לברך, איני ראוה מקום היתר.

לשתות מהנ"ל אחר שכבר בירך

ג) אבל מי שכבר בירך לפני שהתחיל להתפלל, והוא מניח על התיבה את הכוס תה או הספריי הממותק של הגרון, וכיוצ"ב, הנה ענין השתיה לבדה אינה הפסק, שהרי מותר לשתות בשתיקה לבד באמצע התפילה, ואע"פ שהוא עושה מעשה, כיון שהוא מעשה לצורך התפילה, וכדמוכח בשו"ע (סי' צ סכ"ז) שאם היה עומד בתפילה ותינוק השתין שם, ישתוק עד שיביאו מים להטיל על מי הרגלים, או יעקור רגליו ויצא מבית הכנסת. והכל בשתיקה. וביאר המשנ"ב שם דכל זה לא מיקרי הפסק. וכענין פסק הרמ"א (סי' צו ס"ב, וביתר פירוט במשנ"ב סי' קד סק"ב) במי ששכח יעלה ויבוא וכיוצ"ב, ואינו יודע ההלכה, שרשאי הוא ללכת אפילו באמצע עמידת שמונה עשרה לראות בספר את ההלכה הנחוצה לו. וכן אם נפל סידור וכיוצ"ב, מבואר (בס"י צו משנ"ב סק"ז) שמותר לעקור רגליו וללכת להרימו, בין ברכה לברכה, אם אינו יכול להמשיך תפילתו בכוונה בלי זה. וע"ע במאמר הגר"א וסרמן בספר 'תחומין' כרך יג (עמ' 194), גבי ילד הבוכה באמצע התפילה ומפריע למתפללים, שמותר לעקור הרגלים ולקחתו משם בשתיקה.

ומעתה לשתות בלא לברך (כי כבר בירך קודם), מותר לש"צ שגרנו ניחר, בין מים, ובין תה. ואפילו עראק, אם אין ברירה אחרת והוא בכמות קטנה שאינו משתכר לפני המלך. וכבוד הבריות הוא שימשיך להתפלל כראוי, בלא שיצטרך על הזמן לכחכח בגרונו כדי לסלק הליחה, או להתפלל בקול צרוד ושביר. גם יש לזכור שתפילה ע"י חזן צרוד ומכחכח מפריעה מאוד לתפילת הצבור, והרי יש כאן מכשול לתפילה שיש לסלקו.

ויתירה מכך נמצא בקו"י "לקט רשימות דיני תפילה" שנשאל רבנו הגר"ש אלישיב זלה"ה על זילוף ספריי לגרונו באמצע התפילה (בלי כל טעם), כי קשה לו להמשיך להתפלל בלי זה, והשיב שאין כל חשש לעשות כן באמצע התפילה, ואדרבא בזה יוכל להתפלל טוב יותר. ושם כתב שגם בשבת מותר לעשות כן, וגם לפני התפילה, ואי"צ לזה גם קידוש כי אין זה מאכל ולא משקה. ע"כ.

ואע"פ שאמנם אין ראוי לחזנים לשתות בתוך התפילה, אפילו לא מים, וכ"ש לא תה או קפה או עראק, ואם לפני מלך בשר ודם לא יעשה כן בשעה שפונה אליו, כ"ש לפני מלך מלכי המלכים, מ"מ מדינא אם יש צורך גדול בדבר, כבוד הצבור הוא כדי שיצא קולו ולא ישתעל או ישתנק בקולו כל הזמן, מה שאינו נעים לאוזני הצבור קול צרוד ומחוספס, יעשה כן מהרה ובצנעא, והדבר מותר.

ועיין בס' שבט מוסר (סי' לד) שכתב "...צריך החזן שאין לו קול ערב, אל ירבה בניגונים ובאריכות התיבה בסוף כל ברכה וברכה, אלא יאמר במרוצה בהכנעה וביראה, דכיון שאין קולו ערב, קצין בקולו, ומתוך כך באים להפסיק ולדבר או לפחות לעשות רמזים כל אחד לחבירו, ונמצא גורם שחוטאים על ידו. עכ"ל. הראית לדעת, דכבר התייחסו לחזן שאין קולו ערב, שיש בזה קלקול לצבור. ולכן אם אירע לו כך, יש לו

לתקן הדבר.

שתיית תה עם דבש או קינמון לפני התפילה, בחול או בשבת

(ד) מותר לשתות לפני התפילה דבר שהוא לרפואה ולא לתענוג. וכמבואר בשו"ע (סי' פט סוף ס"ג). וכתבו האחרונים שם דאע"פ שהוא דבר שנחשב שיש בו גאווה (כגון עם סוכר וכיוצ"ב), כיון שעושה כן מחמת רפואה ולא מחמת גאווה, מותר. ומעתה מי שיש לו צרידות קשה בגרונו, והוא צריך להיות שליח צבור, יוכל לשתות תה עם דבש, או קנמון, או זנגביל, או שאר דברים המקובלים אצל החזנים, כדי להעביר את הצרידות מגרונו. וכיון שעושה כן לרפואה מותר.

וגם בשבת הדבר מותר, אע"פ שהוא עושה כן לרפואה. שכיון שאוכל מאכל בריאים, ובולע ולא פולט, אין ניכר שעושה כן לרפואה ומותר. וזה דומיא דמ"ש השו"ע (סי' שכח סל"ח) שמותר לאכול בשבת שרפין מתוקים ולגמוע ביצה חיה כדי לצחצח את הקול. שאין זו רפואה ממש. כלומר, שסו"ס גם בריאים עושים כן לפעמים, ואין זה תרופה של "מרשם רופא". ועיין בחיי אדם (ח"ב כלל סט דין ג) שה"ה לשתות יי"ש ומשקה חריף כה"ג, כדי להעביר כאב שנים שיש לו. וא"כ ה"ה לנדוננו שהוא כאב גרון.

ונראה, שכיון שעכ"פ קצת רפואה יש בוזה, לכן יש להתיר זאת גם לפני התפילה (בחול ובשבת), ודומיא דגמיעת ביצה חיה, כאשר נבאר להלן. ובפרט שיש לצרף שהוא צורך מצוה, שאינו יכול להיות ש"צ בלי זה, ומה גם כשהוא ש"צ קבוע ואיכא כבוד הבריות וכבוד הקהל, וכמו שנכתוב כל להלן גבי שאלת ביצה חיה.

לגמוע ביצה חיה לפני התפילה, בחול או בשבת

(ה) והנה בימי קדם, היתה עצה מקובלת של שתיית ביצה חיה, כדי להצליל ולהיטיב את הקול. (והובא הדבר כבר במדרכי עמ"ס שבת סי' שפד. עיי"ש). והרוצה לעשות כן לפני התפילה, נראה שהדבר מותר. דהא אע"פ שאסור לאכול לפני התפילה, מ"מ לרפואה מותר לאכול אוכלים ולשתות משקים גם לפני התפילה, וכמ"ש השו"ע (סי' פט ס"ג). וביארו המג"א והמשנ"ב שם שאפילו שהאוכלים והמשקים ההם ראויים לאכילה כל אדם, מותר, שכיון שהוא מתכוין לרפואה – אין בכך גאווה לפני התפילה.

ומה גם שיתכן שביצה חיה אינה ראויה כ"כ לאכילה, כי אין מקובל כלל לשתות אותה אם לא בשביל הצללת הקול. א"כ אינה אלא רפואה ממש. (עיין יבמות מו ע"א תוד"ה רבי) שכתבו שמה שאסר רבי יוחנן ביצה משום בישולי עכו"ם אע"פ שראוי לגומעה חיה, כי "אין זו אכילה חשובה". ויש לציין כאן גם דברי הט"ז יו"ד (סי' קיג ס"ק יד) שאפילו להמתירים תמרים מרים שבשלם עכו"ם אף על פי שאינם נאכלים חיים אלא ע"י הדחק, מ"מ מודו שיש לאסור ביצה שבישלה עכו"ם, כי אינה ראויה אלא ע"י דוחק גדול. עיי"ש. ומבואר שאינה מאכל בריאים בד"כ. וע"ע בס' חשוקי חמד (עמ"ס ביצה דף ב ע"א ד"ה ביצה שנולדה) שדן הגר"י זילברשטיין אם מותר לחולה לגמוע ביצה חיה שנולדה ביום טוב, ואם ביצה חיה הוי רפואה ממש. עיי"ש.

האמנם רכנו הגדול בשו"ת יביע אומר (ח"ד אור"ח סי' יב אות טז), הביא דברי השע"ת שהבאנו לעיל שצריך לברך על גמיעת ביצה חיה, ושגם המחזיק ברכה (סי' רד סק"א) כתב שצריך לברך עליה, משום שסו"ס יש לו הנאה קצת, והיא ראויה למאכל קצת.

אולם עיי"ש שהביא מחלוקת בין האחרונים אם לברך או לא. שאם היא "רפואה", אין מברכים עליה. גם מר בריה הראש"ל הגר"י יוסף (בילקוי"ה הל' ברכות סי' רד הערה טז) הביא עוד אחרונים בזה, מערכה לקראת מערכה. והנה כיון שיש לנו מחלוקת היה צריך להורות בזה שלא יברך משום סב"ל. האמנם, בקונטרס "חידושי דינים לרבני ירושלים" (שנת רס"ט, ונדפס בסוף ספר חיים וחסד מוספייא סימן ד), כתב, "שאלתי על האוכל חלמון ביצה כשהיא חיה לאיזה צורך, כגון לצחצח הקול, אם חייב לברך, או לא מאחר ואינו נהנה בטעם אכילה זו. והשיב מהר"י מטרייל, שהואיל והוא דבר מזוניי ויכולים לאכלו למזון הוי כמי שיש לו תיעוב במאכל שמברך כשאוכל, ולא דמיא לקניא פטוולא שאף על פי שהיא מזוניית, היא מיוחדת לרפואה, והאוכלה למזון בטלה דעתו אצל כל אדם. ע"כ. ועפ"ז פסקו למעשה שיש לברך לפני גמיעת הביצה החיה, דאין אומרים סב"ל נגד המנהג. וכך המנהג. אבל לאחריה אין לברך, מפני ש"א שהיא כשתיה וא"כ אינו שותה רביעית בב"א, ויש כאן ס"ס שלא לברך.

ולכאורה כאשר הורה שיש לברך על הביצה, א"כ הורה שהיא מאכל. כי פשוט ש"תרופה" המטיבה לקול אין מברכים עליה. וא"כ נפ"מ נוספת משאלה זו היא אם מותר לגומעה בשבת. דאסור לעשות רפואה בשבת, אבל מאכל שרינו ניכר שהוא רפואה מותר לאוכלו בשבת. והנה ראשית כל דבר יש להעיר, דהצללת הקול אינה רפואה ממש, אלא שרצונו לחזק את קולו כדי שיהיה חזק ויפה. ומרן השו"ע פסק להדיא (בסי' שכח סל"ח) שמותר לגמוע בשבת ביצה חיה, או לאכול שרפים מתוקים. ומקורו במדרכי (בפרק שמתה שרצים) בשם רבינו שמחה משפירא, שמותר לגמוע ביצה חיה כדי להנעים את הקול, כי אין בו משום רפואה כיון שאין לו מכה בגרונו. וכ"כ האחרונים שם, "דלאו רפואה היא שנגזור עליה משום שחיקת סממנים". ועיין להבן איש חי (ש"ב פר' תצוה אות ה) שכתב שמי שהוא בריא אך מרגיש כובד בקיבה אין לו לשתות בשבת מרקחת של ורדים בסוכר כיון שאין דרך לאכלו אלא לרפואה. ומוכח מיניה שהביצה היא מאכל בריאים ממש ולכן מותר לגומעה בשבת. וכ"פ ביביע אומר (ח"ד או"ח סי' יב אות כ), וכן מר בריה בילקוט יוסף (שבת ח"ד דיני לקיחת תרופות בשבת, הערה עד). ומבואר מזה שאם לא שאין זה רפואה (כלומר אלא שהיה לו מכה בגרונו) היה אסור, כיון שהוא רפואה ממש, ואע"פ שהוא אכילה, מ"מ הרי אין דרך לגמוע ביצה חיה. כמבואר בשו"ע (יו"ד סוס"י קיג). ושכ"כ בס' "חידושי דינים מרבני ירושלים" (שהודפס בסוף ספר טל אורות ח"ב הנד"מ, אות לו), דאין זה קרוי רפואה. והובא בספר כף החיים פלאגי (סימן ל אות פה). עיי"ש. ועדיין כתב בס' שולחן מלכים (דף רד ע"א) שנכון יותר שיאמר תחילה ברכות השחר וקריאת שמע קטנה (כל' עד והיה אם שמוע). וע"ע בילקוי"ה שם שהביא ממחר"ח אור זרוע (סי' נו-נו) שנראה לחלק בין ניחר קולו (כל' שאז אסור), לבין אם עושה כן לצחצח ולהנעים את קולו (שאז מותר כיון שאינו רפואה כל'). וחילוקו אמת ומוכרח לפי האמור לעיל. ומ"מ סיים דמשום כבוד הבריות וגם כבוד שמים יש להתיר אם יקנה בצניעא.

אך מ"מ הנה בשו"ת הרמ"ז (סי' נט) התיר לשתות קפה לפני התפילה, כי זה דוגמת רפואה, כיון שרצונו לנדד השינה. עיי"ש. והרי גם שם לא הוי רפואה ממש, אלא רק להקל על גופו. וביצה עדיפא מקפה, שהרי אין דרך בריאים כלל לשתות ביצה חיה כמ"ש לעיל. וכן העלה בשו"ת יביע אומר (הנד"ה), שמותר לש"צ לגמוע ביצה חיה לפני

התפילה, והיינו בין בחול ובין בשבת. וכמ"ש ג"כ להדיא הגר"ח פלאג' בכף החיים שלו (סי' ל אות פה). והדברים מיושבים לאור האמור לעיל. אמנם סיים שיעשה כן בצינעא (כמ"ש להלן גבי שרפים מתוקים). וגם שעדיף שיגיד לפני כן ברכות השחר וקצת זמירות ופסוק ראשון של ק"ש.

גרגור תמצית עבור הקול לפני התפילה

ו) עתה נבוא לשאלה בדבר גרגור תמציות להיטיב את הקול לפני התפילה, בחול או בשבת, אשר החזנים עושים כן בתמציות מיוחדות שיש עבור זה, והן עשויות מתערובת מיצוי צמחי מרפא שונים וכן שמנים ומלחים, וזה מסלק את הליחה ממיתרי הקול ומטיב ומצליל את הקול. ובפועל, אחר הגרגור בגרון, יש הפולטים את זה מהפה החוצה (לכיוון וכיוצ"ב) לאחר שהתמצית ספחה אליה את כל הליחה הנמצאת על מיתרי הקול. ויש הבולעים את זה, כי בעת הבליעה התמצית מנקה עוד מקומות בגרון ובמיתרי הקול, וגם התמצית עצמה הנמצאת בגוף נותנת כח ותזונה למיתרי הקול. אם מותר לעשות כן לפני התפילה, ביום חול מצד אכילה לפני התפילה, ובשבת קודש גם מצד אכילה לפני קידוש בשבת, ומצד איסור רפואה בשבת.

ותחילת הדברים עלינו לברר אם היא אכילה רגילה, או שהיא רפואה, ונפ"מ הן לענין שבת (שאסור לקחת דבר לרפואה), ובין לענין לפני התפילה (שאם זה רק רפואה אין איסור לפני התפילה). ותחילת האי סוגיא היא בגמרא מס' שבת (קיא.), שם איתא במשנה "החושש בשיניו – לא יגמע בהן את החומץ. אבל מטבל הוא כדרכו, ואם נתרפא נתרפא". כלומר דאסור לעשות בשבת כל פעולה לרפואה את עצמו, ואפילו היא על ידי מאכלים רגילים, כגון לשים חומץ על שן כואבת. והטעם כיון שבחול אין עושין כן אלא לרפואה, ולא לאכילה רגילה, הנה אסור לעשות בשבת דבר לרפואה, אפילו על ידי דבר של אכילה, שכל זה בכלל גזירת שחיקת סממנים שאסרו חז"ל בשבת.

ואעפ"כ, פעולת אכילה כדרך האוכלים מותר, אפילו אם כוונתו היא לרפואה. וכגון לשרות מאכל בחומץ, כדרך האכילה הרגילה. שהרי אינו עוסק ב"רפואה" (האסורה בשבת), אלא ב"אכילה" (המותרת בשבת). וכמבואר בגמרא שם.

ולפ"ז יעלה בפשטות שהאיש הצרוד או הרוצה לסוך את קולו כדי שלא יהיה צרוד, אסור לו ליקח מיני תרופות ושמנים נגד צרידות, דאף אם הם אוכלים, הנה אין זה מאכל בריאים, ואסור לעשות ענייני רפואה בשבת. אבל מותר לו לשחות כוס תה, או כוסית של משקה חריף, אע"פ שאינו שותה כך בשאר שבתות השנה וכוונתו רק משום הצרידות, כיון שהוא עושה מה שהבריאים עושים תמיד.

ושם בגמרא נתבאר שיש הבדל בין מגרר ו**בולע**, לבין מגרר ו**פולט**. דהגמרא הקשתה על מה שאסרה המשנה סתם לא יגמע את החומץ, ממה שכתוב בברייתא: "לא יגמע ופולט, אבל מגמע ו**בולע**". ופירש"י דבגומע ופולט החוצה ניכר שעושה את זה לרפואה ולכן אסור. ואילו במשנה אין חילוק ולעולם אסור. ותירצה בזה ב' תירוצים: לאביי אה"נ גם במשנה מיירי בגומע פולט ורק בכה"ג אסור, אבל בגומע ו**בולע**, אע"פ ששותה משקה של רפואה מותר, שהרי סו"ס זהו מאכל שגם הבריאים משתמשים בו לפעמים. ולרבא גם במגמע ו**בולע** אסור, דסו"ס אין שותים חומץ אם לא לרפואה, ורק

במטבל כדרכו מותר, אבל חילוק הבריייתא הוא, שלפני האכילה מותר, כיון שכך היתה דרכם בלא"ה תמיד לפני האכילה (כדי לפתוח תאוות האכילה), והרואה אומר זהו טיבולו הרגיל. משא"כ לאחר הסעודה אסור, כי הכל יודעים שכבר סעד וטבל כל צרכו, וממילא טיבול זה הוא לרפואה. ע"כ. והגמרא הקשתה על תירוצו רבא, דהא אין דבר שנאסר לחצי שבת, כמו שרואים מהלכותיו של רבא במקום אחר וכו', ומסיקה דהדר ביה רבא מתירוצו זה, ונשאר החילוק רק כאביי, שמגמע ופולט אסור, דניכר שאינו אוכל אלא מתעסק באוכלים בשביל רפואה, אבל מגרגר וכולע מותר, דסו"ס הדבר נראה כדרך אכילה. [א"ה, ואילולי שתאמר הגמרא הדר ביה רבא, היה צ"ל הלכה כרבא נגד אביי בדבר שאינו יע"ל קג"ס].

עוד איתא בגמרא מס' ברכות (לה:): גבי ברכה על שמן, שאם הוא שמן לבד אינו מברך, כיון שהוא מזיק. ואם מעורב בו אניגרון (מי שריית תרד), מברך, שאע"פ ששותים כן עבור רפואה, מ"מ טעמו טוב. (וכיון שהאניגרון בא רק להעביר את הטעם, והעיקר הוא השמן והוא רב, מברך עליו בפה"ע). ושם הביאה הגמרא סייעתא לזה מבריייתא, שהחושש בגרונו לא יערענו בשמן תחלה בשבת אבל נותן שמן הרבה לתוך אניגרון וכולע. ומבואר ששמן הרבה לתוך אניגרון מועיל לרפואה. ע"כ. והנה נחלקו שם רש"י ותוס' בביאור ההגבלה שאמרו "לא יערענו"; שרש"י פירש לא יערענו היינו לא ישהנו בתוך גרונו ואינו בולעו, וכיון דלא בלע ליה - מוכחא מילתא דלרפואה הוא. ומ"ש הבריייתא "תחילה", היינו שלכתחילה לא יתן את השמן בפיו לשם ערעור, כי אם לשם בליעה, ואז אם בא להשהותו רשאי. עכ"ד. והלומד דברי רש"י מוכרח דצ"ל דבסוף הוא בולע, שאם הוא פולט בלא"ה אסור דניכר שכוונתו לרפואה. א"ו משהה בפיו עד הבליעה, ואח"כ בולע, ומעתה לרש"י הכל תלוי בכוונה - שאם מכניס עבור רפואה ושוהה בפיו ואח"כ בולע, אסור. ואם מכניס כדי לבלוע אע"פ ששוהה קצת לפני כן - שרי. עכ"ד רש"י. אבל תוס' שם הקשו דא"כ לפלוג וליתני בדידה, מאי איריא ע"י אניגרון, אפילו בעיניה שרי לבלעו לאלתר, דהא אינו אסור אלא לערער דהיינו להשהותו. ולכן פירש הר"י שלא יערענו היינו לא ישתה אותו. ואפי' בבליעה בלא שהייה אסור, משום דקא מוכחא מילתא דלרפואה קא מכוינ. שאין אדם בריא שותה שמן. שכל שתייה שאינה אלא לרפואה - קרי ליה ערעור. כלומר, שגם להתוס' הכל תלוי בכוונה, רק שאם כוונתו לרפואה, אסור אפילו בלא להשהותו. ע"כ רש"י ותוס'.

והב"י (ס' שכח) הביא מחלוקת זו, והביא את לשון הרמב"ם (פרק כא מהל' שבת הכ"ד) שכתב בזה"ל, "החושש בגרונו לא יערענו בשמן, אבל בולע הוא שמן ואם נתרפא נתרפא", וכתב הב"י על זה "נראה מדבריו שהוא מפרש דכי קתני 'אבל נותן שמן הרבה לתוך אניגרון וכולע', לתוך אניגרון לאו דוקא, אלא אורחא דמילתא נקט, ועיקרא דמילתא הוא לומר שיבלע שמן הרבה, ולא יפלטנו, ולא ישהנו בגרונו, דתו ליכא הוכחה דלרפואה קא מכוינ". הרי שביאר כאן דעה שלישית. כל' דזה מוסכם לכו"ע שמותר להרפא בשבת ע"י אכילת (או שתיית) מאכל בריאים, אבל צריך שלא יהיה ניכר שעושה כן לרפואה. ובה יש ג' דרכים: לרש"י הדבר תלוי בכוונתו, שאם כוונתו לרפואה אסור להשהות בפיו, ואם כוונתו לשותת אע"פ ששוהה מותר. ולתוס' אם כוונתו לרפואה אפילו בלא להשהות אסור. ולהרמב"ם תלוי בכמות השתייה, שאם שותה הרבה ואינו

פולט ואינו משהה אז מותר, ואם לא – אסור, דעדיין ניכר שכוונתו לרפואה.

והשו"ע (סי' שכח ס"ב) העתיק לשון הרמב"ם, וז"ל, "החושש בשיניו, לא יגמע בהם חומץ ויפלוט, אבל מגמע ובולע, או מטבל בו כדרכו. החושש בגרונו, לא יערענו בשמן, אבל בולע הוא שמן ואם נתרפא נתרפא". וכנראה כוונתו כמו שפירש בב"י, דשני לן באופן הפעולה, ולא במחשבתו (כרש"י והתוס'). וכע"ז גם בשו"ע לעיל מיניה (סי' שכו ס"א), "החושש במתניו, לא יסוך שמן וחומץ, אבל סך הוא שמן לבדו, אבל לא בשמן ורד משום דמוכחא מלתא דלרפואה קא עביד. ואם הוא מקום שמצוי בו שמן ורד ודרך בני אדם לסוכו אפי' בלא רפואה, מותר". הרי שתלוי באופן המעשה.

וא"כ לפי כל הדעות אין היתר בנידונו. כי בוודאי כוונתו לרפואה, שהרי התמצית הזו הינה מרה, ואע"פ שהיא נסבלת (כמו בגרור תמצית תה), מ"מ מוכח לכל שכוונתו בעיקר לרפואה, כי זולת זאת אין אדם שישתה תמצית זו. גם כיון שדרך רפואת מיתרי הגרון של החזן היא בגרור התמיסה הנ"ל בגרון (שמיתרי הקול נמצאים שם בעומק), אסור משום השהייה שבגרור. ואע"פ שהגרור נעשה מהרה, כדקה או פחות מכך, מ"מ פעולת הגרור היא פעולה בולטת שאין זה שתיה גרידא, ובוודאי בולטת יותר מאשר השהייה גרידא בגרון. ואם זה אסור, כ"ש הגרור.

ואמנם גבי גומע חומץ לכאב שינים ואח"כ בולע, כתב החיי אדם (בח"א כלל סט דין ג), שה"ה יין שרף ג"כ דינו כמו חומץ, אך ביי"ש נראה שבמקום צער גדול אפשר לשהותו בפיו ולבלוע אח"כ. הרי שהתיר גם להשהותו, זה שאני, כיון שיי"ש הוא משקה בריאים ממש. וכ"פ גם המשנב (סי' שכח ס"ק קד). והמדקדק יראה שהתיר להשהות על השן רק יי"ש, שהוא משקה בריאים, ולא את החומץ. גם כתב שם "דאסור ליתן על השן נעגעלי"ך (ציפורן בושם), או שפיריטו"ס (כוהל של ספירט, וסובין חמין), דכל זה מוכח שהוא לרפואה". ועיין בס' חוט שני (הל' שבת מהגר"ג קרליץ שליט"א, ח"ד פרק פט ס"ק מב) דההיתר הנז' הוא רק לשתות יי"ש, ולהשהותו בפיו, אבל במשההו על השן ממש (א"ה, כלומר שעושה תנועה בראשו שניכר שהוא משהה את היי"ש על מקום מסויים), אסור, דמוכחא מילתא דלרפואה הוא עושה. ומעתה אע"פ שמותר לשתות בשבת ויסקי או משקה כה"ג כשכוונתו רק לרפואה, (וגם קודם התפילה, דאוכלים ומשקים לרפואה מותר) מ"מ יש להתבונן אם מותר להשהותו בגרונו. (דהיינו אם הוא כ-יי"ש או כחומץ). אבל לגרור בתמצית שמן ומלח הנ"ל, בוודאי אסור.

ומהעולה כאן נראה שאפילו גבי כוס תה, שהחושש במיתרי גרונו בוודאי מותר לו לשתות כוס תה, אע"פ שאינו אוהב תה כלל ולא היה שותה אם לא שמיתרי קולו פגועים, כיון שלא מוכח כלום בשתייתו, שתה הוא הוא משקה בריאים, והוא שותה כדרך הבריאים. ואפילו אם ישם בתה לימון או דבש, מותר לכתחילה, שכל זה הוא משקה הבריאים. אבל לגמוע בגרונו את התה ואח"כ לפלוט, אסור, דהפליטה מוכיחה שהוא לרפואה. וגם לגרור ואח"כ לבלוע אסור. ואפילו להשהות אסור. [ניל"ע כמה שניות נקרא 'השהיה'].

אמנם בס' חוט שני הנז' (ס"ק מח) כתב שאם שפתיו פצועות, מותר לאכול לחם המרוח במרגרינה (אע"פ שאינו אוכל כך בכל שבת), כיון שהוא מאכל בריאים, וגם מותר לשפשף את שפתיו זו בזו כדי שכל החלקים של השפתים יהיו עם המרגרינה, כי עדיין

לא ניכר ממש שהוא עושה רפואה. (ועי"ש ס"ק מד שמאכל בריאים מותר, אפילו כשאוכל כן שלא בשעת האכילה הרגילה, כגון שאוכל או שותה כנ"ל קודם האכילה. ופשוט.) ומ"מ אין זה סותר לנדרוננו, אלא כמו שכתב איהו גופיה, דמצמוץ השפתים זה בזה עם המרגרינה לא מוכח עדין כ"כ שהוא לרפואה, ודרך עיסוקו של האוכל הוא גם לחכך שפתיו זו בזו. משא"כ גרגור משקה תמציות בתוך גרונו, שאין עושים כן אם לא לרפואה, ולכן אסור בשבת.

להשתמש בתרסיס או סירופ לפני התפילה, בחול או בשבת

ז) עתה בוא נבוא לשאלת התרסיס בגרון, או סירופ של תמציות הנ"ל, שהחזן שותה לפני התפילה. הנה, הסיירופ והתרסיס מתוקים הם, ואע"פ שיש בהם חריפות מה, נעימים הם לחיך. ובכה"ג כתב בשו"ת מהר"ח אור זרוע (ס"ו) שאין להתיר לשתות, אבל בצינעא מותר. והוא דין שרשים מתוקים האמורים בשו"ע דלהלן. ע"ש לשון השאלה: "יורנו רבינו על מה שראיתי בני אדם אוכלים שרשים מתוקים בשבת להנעים קול ודברים אחרים שאין דרך לאכלם, ואנו לא שנינו אלא כל האוכלים אוכל אדם לרפואה, אבל אלו אין דרכם לאכול אלא לצורך הנ"ל". ע"כ השאלה, והשיב ע"ז רבינו שמחה משפירא, "ועל לעיסת בשמים בשבת לבסומי קלא, הואיל ואין שם מכה ואינו חושש בגרונו ששמן זית רפואתו, דמי להא דתניא בתוספתא (שבת פ"ג ה"ז) אין לועסין מצטכין בשבת, אימתי בזמן שמתכוין לרפואה. ואם מפני ריח הפה, ה"ז מותר. וגם זה אינו מתכוין לרפואת הגוף ומותר. ע"כ הביא השואל. וכתב לו מהר"ח או"ז שם, "יפה הבאת ואנהרית לעייניך ממתניא, אך משם נראה טפי לאיסור, כי שמא זה בכלל החושש בגרונו, שאין לך חושש גדול מזה שנקלף הבשר וניחר גרונו ואינו יכול להוציא קול כרצונו אם לא באכילתו דברים שאין דרכן לאכול. ואינו דומה לריח הפה שהרי אינו מתרפא בזה כו', אבל לעיסה וגמיעה מועלת ומצהלתו ומעברת כל ערעור בגרונו. ומ"מ משום כבוד הבריות נראה להתירו בצינעא. וכ"ש דאיכא נמי כבוד שמים בבסומי קלא סיום תפלה. עכ"ל. והנה נחלקו במציאות, שר"ש משפירא קרא לו אינו חושש בגרונו, שאם היה כן היה צריך ליקח שמן זית, ואילו מהר"ח אור זרוע קורא לו נקלף בשרו וגרונו. ולכן אסר. וצ"ל דלא פליגי אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי במציאות. וכשהוא חושש בגרונו ממש אסור, וכשאינו חושש ממש אלא רק להצליל קולו מותר. והלכה ערוכה היא בשו"ע (ס"י שכה סל"ח) "מותר לאכול שרפים מתוקים ולגמוע ביצה בבחיה כדי להנעים הקול". וא"כ היכי מיירי בשבת, הלא אם משהה בגרונו אסור כמ"ש לעיל. ומוכח שמיידי בבולע מיד, וכדרך אכילה, ולכן מותר.

ולכן אותם 'ספריי' שיצרו עבור הצללת הקול, והם מיועדים להתזה לתוך עומק הפה, ואז הוא בולע אותם תיכף וכדרכו, אין בהם איסור מצד השבת, מאחר שהם מתוקים והם נעימים גם אילולי הרפואה, ובצירוף זה שהם אינם רפואה כנגד חולי ממש, אלא רק להיטיב את הגרון. [ואולם במי שהוא צרוד עד שאינו יכול לדבר, יש מקום לאסור בשבת, וכחילוק מהר"ח או"ז הנ"ל, והביאו בילקו"י בלא שום הערה]. וגם אין בהם איסור מצד לפני התפילה, כי כל האוכלים ומשקים שאדם שותה אותם לרפואה, מותרים לפני התפילה; ולענין זה אין צריך שיהיו לרפואה ממש, אלא כל שאינו עושה אותם משום 'ואותי השלכת אחרי גוון', ומשום גאוה, אלא לצורך הטבת גרונו, מותר. ובפרט במקום שיש כבוד הציבור, וכנ"ל.

לשתות כדור רפואי או כדורי מציצה עבור הגרון לפני התפילה בשבת

(ח) אחר כל הנ"ל, עיין בס' שיח שמואל (פ"ח הל' לא) שדן בש"צ הרוצה ליטול כדורים לצורך קולו (כגון שיש לו בצקת בגרונו ורוצה ליטול כדורי קורטיון), וכתב שאע"פ שנטילת גלולה בשבת יש בה משום שחיקת סממנים, הנה כאן הוא לצורך מצוה, כדי שיוכל להתפלל כש"צ כראוי לפני הצבור. ונחלקו האחרונים אם יש להתיר שחיקת סממנים לצורך מצוה, ועיין בשו"ת מנחת יצחק וי"ס (ח"א ס' קח) שמתיר לקחת תרופה בשביל קיום מצוה, ע"ש.

וכן פסקו לו הגר"ח קנייבסקי והגר"י זילברשטיין. ושוב פסק לו כן הגרש"א שטרן, שכיון שש"צ חשיב כדבר מצוה לענין נטילת שכר בשבת, וכמבואר בס' שח, יש להתיר גם שחיקת סממנים במקום מצוה כזו. אמנם הביא שם ששאל גם להגר"ר מרדכי גרוס שליט"א, והשיבו שרק בחזן קבוע יש להתיר, בצירוף הא דהוי מצוה, וכבוד הצבור וכבוד הבריות שלו - שלא יתבייש. אבל בחזן שאינו קבוע אין להתיר, ויעלה חזן אחר.

וכדורי מציצה, כיון שאין בריאים מוצצים אותם, דינם כמו התמצית ושאר תכשירים של החזנים שאסור להשהותם בפה, כמ"ש לעיל אות הקודמת. וכיון שהם כדורי מציצה אין לך השהייה גדולה מזו^א. (ושאני מסוכריות שהדרך למוצץ, ולכן גם סוכריות המיוחדות לצרידות מותר, משא"כ כדורי מציצה, היינו כדורים רפואיים שאין דרך בריאים לקחתם. וק"ל). ונמצא שבשבת אסור לקחתם.

אמנם בחול מותר לקחתם אפילו לפני התפילה, שכיון שהם אוכלים ומשקים לרפואה הם מותרים לפני התפילה. ולא יברך עליהם כלל, אע"פ שהכדור מצופה דבר מתוק כדי שיוכל להשהותו בגרונו, דכיון שהציפוי הוא רק כדי להעביר את הטעם המר, הוי טפל ואין מברכים עליו. (כ"פ הגר"י נויבירט בחו' עטרת שלמה ח, תשס"ג, ס' קי-קיא).

וע"ע למרן הראש"ל בילקוט יוסף (שבת ד ס' שכח סעיף ס"ב) שהסובל מצרידות מותר לו למצוץ בשבת סוכריות המיוחדות לצרידות שגם בריאים מוצצים אותם, או סוכריות דבש וכדומה, אף שכל כוונתו למניעת הצרידות. ואם הוא בצרידות שאינה מחמת חולי בגרון, נראה דשרי בכל אופן. עיי"ש.

כללים העולים מהנ"ל (מסודר לפי סדר התועלת, ולא לפי סדר האותיות הנ"ל):

א. ש"ץ שגרונו ניחר, מותר לו לשתות באמצע התפילה מים, שהיא שהייה בשתיקה בלבד, ולצורך התפילה וכבוד הציבור. וכל זה בניחר גרונו ואינו יכול בלי המים. ונראה שגם לא יברך עליהם.

ב. ש"ץ הרוצה לשתות תה באמצע התפילה, כאשר גרונו ניחר, רשאי. כי שהיה בשתיקה בלי דיבור לצורך התפילה מותרת. (וה"ה לשתית מיץ, או עראק, כאשר אין לו שתיקה אחרת). וכ"ז כאשר כבר בירך שהכל לפני התפילה, שאל"כ אין לו להפסיק עבור הברכה (במקום שאסור

^א א.ה. לכאורה שהייה כזו אין בה גריעותא, דדמי למי 'שכולע' לאט דודאי שרי, דסו"ס לא מנכרא כמעשה רפואה אלא כדרך אכילה, וה"ע מציצת כדור לא מנכרא כרפואה אלא כדרך אכילת סוכרית מציצה. ואם מצד שאין דרכם בכדורים אלו, אי"כ גם בלא שהיה יהא אסור, דמה שחומץ מותר הוא מפני שלשתותו הוא דרך בריאים. ואם משום שלצורך מצוה התירו מה שאינו מאכל בריאים, שהוא רפואה ממש, א"כ כ"ש שאין לאסור שהיה בעלמא שאינו אלא משום 'שנראה כמו' רפואה ובפועל אינו רפואה.

להפסיק בדיבור), וממילא אינו יכול לשתות, ויחליפו את החזן אם אינו יכול להמשיך.

ג. מן הראוי לש"צ להתרגל שלא לשתות דבר באמצע התפילה, שאין זה כבוד ממ"ה הקב"ה. (וכדי להציל גרונו ולהוריד הליחה מעצמו בבוקר, מומלץ לו להתפלל בקול כחצי שעה לפני התפילה, בביתו, באופן שכאשר יעמוד להיות ש"צ כבר יהא חם גרונו ופועל כהלכה).

ד. מותר לשתות כוס תה בשבת לפני התפילה, בין בחול ובין שבת, ואפילו בנחת, ואע"פ שכוונתו לרפואת המיתרים בלבד. אבל אסור לגרגר את התה, וכ"ש שאסור לפלוט החוצה אחר הגרגור.

ה. מותר לשתות לפני התפילה תה, אפילו עם תמציות, או דבש, אם אכן זה עוזר לקולו, כיון שהוא קצת רפואה. וכן מותר לשתות זאת גם בשבת, כיון שהוא משקה בריאים. (ונראה לענ"ד שגם כאשר הוא אינו זקוק לכך לצורך קולו, הדבר מותר, אם אין לו תה אחר בבית).

ו. מותר לגמוע ביצה חיה לפני התפילה, בין בחול ובין בשבת, ויברך לפניו שהכל, ולא יברך אחריה בורא נפשות. וא"צ לעשות לפניו בשבת קידוש. ועדיף לעשות כן בצניעא, וגם כאשר הוא כבר אחרי ברכות השחר וקצת זמירות ופסוק ראשון של ק"ש.

ז. מותר לקחת כדור רפואי לגרונו, או כדורי מציצה ביום חול, לפני התפילה. ואין מברכים על זה כלל. אמנם בשבת אין להשתמש בכדורי מציצה, אלא כשהוא חזן קבוע ויש בזה כבוד הבריות.

ח. מותר לשתות בש"ק ויסקי או משקה חריף כיוצ"ב, אף אם כוונתו לרפואה. כיון שהוא משקה בריאים. ומותר לעשות כן אף לפני התפילה אם אין כוונתו אלא בתור רפואה למיתריו הצרודים, כמבואר בשו"ע שרפואה מותר, ואפילו כשהוא מאכל בריאים. (והיינו כשהוא שותה מעט מאוד באופן שאינו משתכר). אולם בשבת אסור להשהות את הויסקי הנ"ל על המיתרים. (ויל"ע כמה היא שתיה איטית שנקרא ששוהה על המיתרים).

ט. מותר לגרור לפני התפילה ביום חול תמצית שצמחים לניקוי הגרון. ואם הוא פולט אותה אחרי הגרור לא יכרך, ואם הוא בולע אותה וטעמה מתוק, יכרך.

י. אסור לגרגר בש"ק (לפני התפילה או אף אחריה) את תמצית הקול העשויה לחזנים, כיון שאין היא משקה בריאים כלל. וההשהיה בפה מוכחא מילתא שהיא לצורך רפואה, ואסור. וגרגור חמור מהשהייה בפה. וכ"ש אם הוא מגרגר ופולט החוצה, שאסור.

יא. מי שגרנו פצוע ומיתריו נפוחים וכואבים, מותר לקחת תרסיס לרפואת הגרון ביום חול לפני התפילה, מאחר ואין זה אוכל ואין בזה איסור לפני התפילה, שאין זה אלא רפואה המותרת לפני התפילה. (ואם טעמו מתוק לחיד, יברך לפני כן "שהכל"). אבל בשבת אסור ליקח תרסיס זה, שאין עושים שום דבר לרפואה בשבת, כאשר אינו מאכל בריאים ואין הבריאים רגילים לקחתו.

יב. מי שאין גרונו פצוע, אלא שהוא רק רוצה לצחצחו, כיון שאין זו רפואה ממש, מותר (אפילו בשבת) להשתמש בתרסיס המתוק המיועד לכך. ואין בזה איסור לא מצד לפני התפילה, ולא מצד רפואה בשבת, ולא מצד אכילה לפני הקידוש. ואם טעמו מתוק יש לברך עליו לפני כן ברכת שהכל.

סימן לד

הרצ אברהם מאיר שלום
ראב"ד חיפה

חזיון גט במאוס עלי

בפנינו תביעת גירושין שהגישה המבקשת מול תביעת שלום בית שהגיש המשיב. מזה כשנה וחצי שהצדדים גרים בנפרד והמבקשת נחרצת בתביעתה להתגרש. לבקשת המשיב בית הדין הפנה את הצדדים ליעוץ מתאים. מתגובת היועץ נראה כי אין כל סיכוי לשלום בית, וכפי שהמבקשת חוזרת ומצהירה בכל עת אך למרות זאת עד כה המשיב ממאן להתגרש.

טענות המבקשת מלמדות כי המשיב מאוס עליה הן מחמת האלימות הפיזית והמילולית והן מחמת ההשפלות הרבות מהם סבלה ועל כולם המעשים הפסולים המיוחסים למשיב שקבלו חיזוק משמעותי מהעדויות שהתקבלו בבית הדין. הן אמת כי המשיב הכחיש את כל המיוחס לו וכדבריו 'שום דבר ממה שנאמר פה אינו נכון' אך למרות זאת 'הודה במקצת' כי בחר לנטוש את המבקשת לבדה למרות בקשתה שיפנה אותה לבית החולים כמו כן סירב להצעת המבקשת להיבדק בפוליגרף.

בדיקת פוליגרף וסירוב בדיקה

וזהנה, הסכמת המבקשת להיבדק בפוליגרף עשויה ללמד כי טענות המבקשת נכונות הם ולפחות היה כרגליים לדבר לכל טענותיה. זאת לעומת התנגדותו הגורפת של המשיב לבדיקה זו העשויה לשמש כהודאה בנטען עליו. וכיצא בזה נקבע גם בפסקי דין רבניים (כרך יב עמ' 93) ודבריהם תואמים להפליא את נדון דידן וז"ל שם: הנכון הוא שמכונה זו בדרך כלל - ורק בדרך כלל - מצליחה לחשוף דברי שקר של אדם, ובמשפט פלילי כשלנאשם ששמורה לו זכות השתיקה, הסירוב להיחקר במכונה זו איננו עומד לו לרועץ. אך דבר זה אין לו ולא כלום עם הליך אזרחי שבו יתכן ולפעמים די בראיות נסיבתיות שיוכיחו כמו רגליים לדבר ואז הסירוב של צד אחד להיחקר במכונת האמת יכול שיהא נסיבה נוספת המוכיחה את הרגליים לדבר. כך הוא הדבר לכאורה גם בענייננו כשהתנהגות האישה, בריחותיה, טענותיה וסירוב הבעל להיחקר במכונת האמת מצטרפים לראיות האחרות שהובאו בפני בית הדין בקשר עם אלימות הבעל.

ורבר זה כבר נפתח בגדולים שבשו"ת מהרש"ם (חלק ב' סי' כד) נשאל אודות שוחטים שיצא עליהם קול שאין להם הרגשת הסכין וההלכות אינם שגורים בפייה ומשמיטים עצמם מלעמוד למבחן גם אחר שהזמינום, וכתב שם: הדבר פשוט דכל כהאי גוונא אם מונעים מזה יש מזה ראייה שהקול אמת וכמו שכתב הרמב"ם (פרק ג' מהלכות סוטה הלכה ב') דאם אמרה איני שותה יוצאה בלא כתובה. ובכסף משנה כתב משמע לרבינו דכל שאמרה איני שותה אף על פי שלא אמרה בפירוש טמאה אני מפסדת כתובתה דכיון שפחדה מלשתות מוכחא מלתא ודאי שהיא טמאה שאלו היתה טהורה לא היתה נמנעת

מלשונות. והניף ידו שנית בתשובתו הרממה (חלק ו' ס"י קלג) עיין שם.

ומרן החיד"א בשו"ת חיים שאל (חלק ב' ס"י ד אות ב) כתב להעיר על הכסף משנה שהרי מפורש כן במשנה (כד). 'ואלו לא שותות ולא נוטלות כתובה האומרת טמאה אני ושבאו עדים שהיא טמאה והאומרת אני שותה'. וכן תמה הרב פרי חדש בנימוקיו במים חיים ע"ש. ועל כל פנים לפי דרכנו למדנו שהאומרת אני שותה אנו דנים אותה כאילו שתתה ונמצאה טמאה.

וכבר כתב הרא"ש בתשובותיו (כלל קז) שצריך הנתבע להשיב לכל השאלות שנשאל על ידי בית הדין ואם אינו רוצה להשיב ... אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות וכיון שנראה לדיין שאם היה זה משיב על שאלותיו היה הדבר מתברר, ומחמת שלא התברר הוא כובש דבריו, יעשה הדיין כאילו השיב ונתברר שקרו ... עיין שם.

וכן יש ללמוד מהמבואר בשו"ת אמרי יושר (ס"י עו) כי המתחמק לבוא לבית הדין הוא כמודה בטענות הנטענות עליו ע"ש. ודון מינה נמי למסרב להיבדק ולברר טענותיו כי הינו בכלל זה. וראה עוד בשורת הדין (חלק ז עמ"ס נו – נח וחלק יב עמ"ס רסט) וכן נעשה מעשה בבית הדין דידן (תיק 586734/1) ועיין עוד באגרות משה (אבן העזר חלק ד ס"י צח) ע"ש.

הן אמת שיש המפקפקים בבדיקה זו ומהימנותה ולדבריהם אין לחייב צד הנמנע מבדיקה ואין לראות בזה ראייה ברורה לצד שכנגדו כמבואר בפסקי דין רבניים (חלק יג עמ"ס 224 פסק דין מאת כבוד מרן הראשון לציון הרב ציץ אליעזר והרב א. שפירא זצ"ל) ופסק הדין נדפס גם בשו"ת יביע אומר (חלק ז חושן משפט ס"י ח) וגם בשו"ת ציץ אליעזר (חלק טז ס"י מז אות י) וראה עוד בשורת הדין (חלק י עמ"ס רכו) ובשו"ת משפטיך ליעקב (חלק ד ס"י כג) ע"ש. אולם בנדון דידן מגרעות נתן, מאחר וסירובו של המשיב להיבדק בפולגראף עולה בקנה אחד עם הטענות הפסולות המיוחסות לו שנטענו גם מפי שלושת העדות שהציגה המבקשת אשר חיזקו בצורה משמעותית את הנטען עליו.

זאת ועוד, הגם שלגבי ממון צריך ראייה ברורה כדי לחייב ממון אך לענין חיוב בגט יש להקל יותר לפחות לגבי אומדנא. וכמבואר בדברי הגר"ח שאנן בספרו עיונים במשפט (חלק א ס"י ז עמ"ס עג), ושכן מוכח מדברי הבית שמואל (ס"י עז סק"ב) בשם הפרישה שהרי הטוענת אין לו גבורת אנשים נאמנת משום דאינה מעיזה פניה נגד בעלה אבל אינה נאמנת בטענה זו עצמה להוציא ממון. ע"ש. ולפי דרכנו למדנו שאף טענה דלא מהני בה להוציא ממון, מהני לחייב בגט.

משיאה שם רע בשכנותיה

איברא, דאף בלאו הכי יש לומר כי טענות המבקשת שכאמור קיבלו חיזוק מהעדויות שנשמעו בבית הדין בכלל משיאה שם רע בשכנותיה, שוודאי גנאי גדול הוא לאישה שבעודה נשואה מכנה הארץ זמירות נשמעו על מעשה בעלה.

וכיוצא בזה מבואר בשו"ת תומת ישרים (לרבנו תם י' יחיא - ס"י פד) שנשאל על אודות אישה ששהתה עשר שנים ולא ילדה ובעלה נשא אחרת עליה וכעת תובעת גט וכתב שם: וקרוי אני עוד לומר דאפשר לדמות להנהו דמייתי פרק כל המדיר (כתובות עא:); דהדירה שלא תלך לבית האבל וכן שלא תשאל משום שמשיאה שם רע בשכנותיה. ובדורות הללו שאין נושאים שתי נשים וכל האנשים יש להם אישה אחת גנאי גדול הוא

לאישה שישא אחרת עליה ואין לך שם רע גדול מזה. הרי שאף הנושא אישה כדת על אשתו, גנאי הוא לה וקל וחומר כשנשמעים קול ועדויות על מעשה המשיב באיסור ולא בהיתר שוודאי גנאי גדול הוא לאישה וברור דלא גרע מהמדיר אשתו שלא תשאיל נפה וכברה שיוציא וייתן כתובה. וראה עוד בפסקי דין רבניים (חלק ז עמ' 201 ואילך) ואכמ"ל.

והנה כתב הרמ"א (סי' קנד סעיף א): מי שהוא רועה זונות ואשתו קובלת עליו אם יש עדות בדבר, שראו אותו עם מנאפים או שהודה יש אומרים שכופין אותו להוציא. (חידושי אגודה דיבמות).

וכיוצא בזה כתבנו בעבר בבית הדין בפתח תקוה (תיק 981250/3) שהרי טעמא שכופין לגרש בעל הרועה זונות לפי שאין דעתה של האישה סובלת זאת ואינה יכולה לגור עמו. ודון מינה לנדון דידן דסגי אף באומדנא דמוכח שהוא כך, כדי שדעתה של האישה לא תסבול להמשיך לחיות עמו ועם הלעז שעליו, ולפיכך יש מקום לחייב את המשיב בגט הן מחמת הנטען עליו והן מחמת השם רע שמשאיה בשכנותיה וכמבואר.

טענת מאיס עלי

אולם בר מן כל דין, טענות המבקשת על המשיב שקבלו חיזוק מהעדויות שנשמעו, וודאי בכלל אישה הטוענת מאיס עלי, ובפרט כאשר יש אמתלא לטענתה ולפיכך אין מקום לחייבה לשוב לבעלה. וכן מבואר בשולחן ערוך (סי' עז סעיף ב) שפסק וזה לשונו: האישה שמנעה בעלה מתשמיש היא הנקראת מורדת ושואלין אותה מפני מה מרדה אם אמרה מאסתיהו ואיני יכולה להיבעל לו מדעתי ... אם רצה הבעל לגרשה אין לה כתובה כלל ... והוסיף הרמ"א (סי' עז סעיף ג וראה בית שמואל סכ"ז): ויש אומרים דכל זה באינה נותנת אמתלא וטעם לדבריה למה אומרת מאיס עלי. אבל בנותנת אמתלא לדבריה כגון שאומרת שאינו הולך בדרך ישרה ומכלה ממונו וכיוצא בזה אין כופין אותו לגרש ולא אותה להיות אצלו (טור בשם תשובת מהר"ם מרזבורג).

ובשו"ת חוט המשולש (חלק א סי' ב) כתב לדקדק מתשובת המהר"ם מקורו של הרמ"א דעובדא התם הוה שלא יכלה לברר האמתלא ואף שלא בררה דבריה אין כופין אותה להיות אצלו. ע"ש.

וכן מבואר בתשובת הרשב"א (המיוחסות סי' קלח) שכתב: האומרת מאיס עלי אינה צריכה לתת טעם ואמתלא לדבריה מפני מה הוא מאוס בעיניה. לפי שכשם שהדעות במאכל כך הדעות באנשים ונשים. וזו שאומרת שהוא מאוס בעיניה ואינה רוצה בו ובכתובתו שומעין לה. ע"ש. ושנה ופירש' כן גם בח"א (סי' תקעג) וזת"ד: במה שהסתפקתם במה שאמרה היא מאיס עלי אם ניוחש שענינה נתנה באחר מפני שהוא חזק ותקיף בחור כארזים ואיש כזה אין בו שום דבר לתלות בו שיהיה מאוס עליה ואינה יכולה לומר מאיס עלי אלא במה שאפשר שיש לו דבר שהוא מאוס אבל לא על איש יפה תאר וחזק כמו שאמרתם ... אינו זה, שאין החן והמיאוס תלויים אלא ברצון הלב. וכמה אנשים מכוערים מוצאין חן בעיני בעליהן ובעיני נשיהם, ויפים וטובים וסברי טעם בעיניהם, אלא אין הכול תלוי אלא ברצון הבעל. וכן נראה עוד מתשו' הרשב"א (ח"ז סי' תיד) ע"ש.

אם צריכה אמתלא בטענת מאיס עלי

הן אמת שכתב הרב המגיד (פרק יד מהלכות אישות הלכה ח) בשם התוספות והר"מ שאף לדברי

האומרים דבטענת מאיס עלי כופין להוציא, היינו דוקא בנותנת אמתלא לדבריה וטענה הנראית למה הוא מאוס עליה, והביאו הבית יוסף (סי' עז) וסיים שכן כתבו המרדכי והרא"ש (סי' לה) בשם הר"מ ע"ש. וכתב עוד (בסוף סי' שם בבית יוסף) בשם הרשב"א בתשובה, שאינה נאמנת במה שאומרת מאיס עלי עד שנכיר מתוך דבריה שהוא מאוס בעיניה כמו שאמרה. וסיים הבית יוסף שזה כדברי הר"מ הנזכר וכבר כתבתי כן בסימן זה בשם כמה גדולים ע"ש. ולכאורה הני מילי סתרא"י נינהו (כתובות פה). שהרי הרשב"א עצמו שנה ופירש' שהאומרת מאיס עלי אינה צריכה לתת אמתלא לדבריה, וכמבואר.

והלום מצאתי בשו"ת יביע אומר (חלק ג אבן העזר סי' ח אות ב) שכתב ליישב בשם המהרימ"ט (חלק ב אבן העזר סי' מ) דלעולם אין האישה צריכה לתת טעם לדבריה למה הבעל מאוס עליה כדברי הרשב"א בתשובה, אך מכל מקום בית הדין צריך להכיר ולבחון מדבריה שכן הוא האמת שהוא מאוס בעיניה וכמבואר בתשובת הרשב"א שהביא הבית יוסף עכת"ד.

וקצת קשה, שהרי אחר שהביא הבית יוסף את דברי הרשב"א שצריך להכיר מדבריה שבעלה מאוס בעיניה, סיים שכן הוא דעת הר"מ וכמו שכתבתי בשם כמה גדולים ע"ש. נמצא שהבית יוסף השווה את דעת הרשב"א לדעת הר"מ לכל דבר, ומבואר שאינה נאמנת לומר מאיס עלי בלא לתת טעם לדבריה. וזה שלא כדברי הרשב"א בתשובה.

ושוב מצאתי ביביע אומר (חלק ה אבן העזר סי' יג אות ז) שכתב בשם מהרי"ש צרור בשו"ת פרי צדיק (סי' ב), דמה שכתב מרן בבית יוסף דסבירא לרשב"א כדעת מהר"ם, אפשר שהוא משום שלא ראה מרן את תשובת הרשב"א שבמיוחסות שמפורש בה שאין צריכה שום אמתלא ע"ש. וכן כתב עוד מרן הראש"ל בפסקי דין רבניים (חלק ו עמ' 345) ע"ש.

וגם זה קצת קשה, שהרי הרשב"א גילה דעתו לא רק בתשובות המיוחסות לרמב"ן, אלא גם בתשובות הרממה בחלק א (סי' תקעג), ולדברי הפרי יצחק נמצא שהבית יוסף שהשווה את דעת הרשב"א לדעת הר"מ לא ראה גם את תשובה זו של הרשב"א. וי"ל.

ועל כל פנים כן מפורש גם בתוספות רי"ד (כתובות סד) שכתב, אמרה מאיס עלי אנוסה היא בדבר ולא מדעתה עושה כן, ואפילו אישה כשרה אי אפשר לה להיבעל לשנוא לה, שהרבה פעמים אישה מואסת בבעל ואף על פי שאין שום מום ניכר בו, וזה דומה לאדם שאינו יכול לאכול מאכל הנתעב לו. ע"ש. ומבואר בזה, שהטענת מאיס עלי אינה צריכה לתת טעם לדבריה וקל וחומר במקום שנתנה אמתלא לדבריה דודאי שאין לחייב אותה לחיות עם בעלה.

וכיוצא בזה מבואר בפסקי דין רבניים (חלק ג עמ' 89 פסק דין מהרב י. הדס הרב י.ש. אלישיב והרב ב. דולטי זצ"ל) ונדפס גם בקובץ תשובות (חלק ב סי' צא) שכתבו 'בנקודה זו שאין האישה משועבדת לחיות עם מי ששנוא לה נראה שאין חולק על זה, וכמו שאין חיוב על אישה חולנית אשר התשמיש קשה לה לחיות חיי אישות, כי לחיים ניתנה ולא לצער, הוא הדין כשהבעל שנוא עליה וכמו שכתב הרמ"א (סי' עז סעיף ג) אבל בנותנת אמתלא לדבריה (למה היא אומרת מאיס עלי)... ואין כופין אותה להיות אצלו שאין האישה יכולה

להתגבר על רגשי שנאה שהתפתחו אצלה ...'.

ולפי דרכנו למדנו שהטוענת מאיס עלי אף שלא בררה דבריה אמרנו שאין מחייבין אותה לחיות עם בעלה משום שהיא מוחזקת בגופה שלא לדור ולחיות עם מי שמאוס עליה. וכן מפורש בשו"ת הרשב"ש (סי' צג) ע"ש.

וכתב בשו"ת היכל יצחק (אבן העזר א סי' ב) דמאס עלי הוא לא רק ענין של שנאה, אלא בחילה נפשית להיבעל לגוף זה, והוא סוד מסודות הנפש, ובזמננו חכמי הרופאים גילו מחלה הידועה בשם מחלת המגע והיינו שמסיבה שאי אפשר להתחקות על טיבה, בן אדם נפשו סולדת מלנגוע בבן אדם ידוע או בחפץ ידוע וזה יש לו מקום באישה נשואה לבעלה ... ע"ש. (והובא גם בפד"ר חלק יא עמ' 204 ועוד). ומשכך בהעדר הסכמה אין מקום לבקשת 'שלום בית'.

דעת הפוסקים בטענת מאיס עלי

והנה פסק הרמב"ם (פרק ד מהלכות אישות הלכה ח): האישה שמנעה בעלה מתשמיש המטה היא הנקראת מורדת ושואלין אותה מפני מה מרדה, אם אמרה מאסתיהו ואיני יכולה להיבעל לו מדעתי כופין אותו להוציא לשעתו לפי שאינה כשבויה שתבעל לשנוי לה. אולם הטור (סי' עז) כתב שרבונו תם (בתוספות כתובות ג:): פירש שלעולם אין כופין אותו לגרש. וכן היא מסקנת א"א הרא"ש ז"ל ע"ש. ומרן הבית יוסף (שם) כתב שרבים לוחמים על דברי הרמב"ם וסברי מרנן שאין כופין את הבעל לגרש בזה ושכן כתב הרא"ש בתשובה (כלל מג סי' ו) וז"ל: אף על פי שרבינו משה כתב דכי אמרה מאיס עלי כופין אותו להוציא, רבינו תם ור"י חולקין עליו. וכיון דאיכא פלוגתא דרבוותא למה נכניס ראשינו בין הרים גדולים לעשות גט מעושה שלא כדין ולהתיר אשת איש. ועוד כי בעוונותינו בנות ישראל הן פרוצות בזמן הזה ואיכא למיחש שמא נתנה עיניה באחר. וכל המעשה בטענה זו מרבה ממזרים בישראל.

איברא שהרא"ש גופיה בתשובה (כלל לה סי' ב) כתב: כך היה מעשה שאלמנה אחת בת גדולי מלכותנו היה דר עמה בביתה מלמד תינוקות ואירע שקדשה בפני שני עדים ... כי היא אומרת שמואסת בו, וקודם שתנשא לו היא רוצה להיות עגונה כל ימיה ... נהי דקידושין לא נפקיע מכל מקום יש לסמוך בנדון זה על דברי קצת רבותינו שפסקו בדינא דמורדת דכופין אותו לגרשה. אמנם יש לנסות אם יוכלו לפייסו בריצוי כסף ואם לא יאות אני נגרר אחריכם לכופו לגרשה. הרי שהרא"ש סמך על דעת הרמב"ם לכוף לגרש בטענת מאיס עלי וזה שלא כמו שכתב בתשובה (כלל מג סי' ו) שכל המעשה בטענה זו מרבה ממזרים בישראל.

והראשון לציון הגאון רבי יעקב שאול אלישר זצ"ל בשו"ת מעשה איש (אבן העזר סי' יב) אך בחלקות ישית למו, דדוקא בדליכא שום צד אמתלא לדבריה שאומרת מאיס עלי בלי שום טעם, וכופין אותו להוציא מרבה ממזרים בישראל. אבל אי איכא ריח אמתלא לדבריה, סומכין לכתחילה כי ההיא דהרא"ש שהייתה בת טובים ואינו ראוי שידבק בה ולכך כופין. ונמצא לדבריו שאף לדעת הרא"ש שאין כופין בטענת מאיס עלי מכל מקום כאשר יש 'ריח אמתלא' שפיר דמי לכוף על הגט. גם בשו"ת יביע אומר (חלק ג סי' יח אות ג) חילק כיוצא בזה ונסמך על מה שכתב בשו"ת חוט המשולש (סי' לה) שדעת

מהר"ם מרוטנבורג שאף שאין כופין בטענת מאיס עלי משום דחיישינן שמא עיניה נתנה באחר, מכל מקום אם נתנה אמתלא לדבריה כופין אותו לגרש, ושכן כתב בשמו הרא"ש בפסקיו. ע"ש.

אמנם בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ס"ה כו) כתב דמעיקרא אין לדמות כלל תשובות הרא"ש זו לזו, שרק במקום שעשה שלא כהוגן והיה מקום לדון אף על הפקעת קידושין, בזה צירף הרא"ש את דעת הרמב"ם לכופו לגרש. מה שאין כן כאשר הקידושין היו ברצון ורק זמן רב לאחר מכן באה האישה בטענת מאיס עלי, שאין טענתה טענה. עיין שם. וכבר חילק כיוצא בזה רבנו החזון איש (ס"ט סט אות כג). ע"ש.

אמור מעתה שכפיה בגט בטענת מאיס עלי במחלוקת היא שנויה. אולם רבנו יונה (שטתה מקובצת כתובות סד.) כתב דאף לפוסקים שאין כופין את הבעל בגט, מודיעים לו שמצווה עליו לגרש. ואם לא יגרשנה מצווה לקרותו עברין. וזה לשונו: דאף על גב דאין כופין לתת גט באומרת מאיס עלי, היינו כפייה בשוטים. אבל בית דין מודיעים לו שמצווה עליו לגרשה ונותנין לו עצה שיגרשנה, ואם לא יגרשנה הוי בכלל מאי דאמרינן (שבת מ.) האי מאן דעבר אדרבנן שרי למקרייה עברינא. ורבנו תם היה אומר שאפילו זה לא נאמר לו אלא שאם יבא להימלך אם יגרשנה בלא כתובה בית דין נותנין לו עצה שיגרשנה לאלתר.

והנה באוצר הפוסקים (ס"י עז סקט"ז אות כא) כתבו שדברי רבנו יונה צריכים תלמוד שתחילה כתב 'מצוה לגרשה' ושוב כתב 'נותנים לו עצה' וסיים 'אם לא יגרשה הרי עברייך' והרי אין קוראים עברייך אלא למי שעבר על הוראת חכמים ולא לעובר על עצת חכמים ע"ש. אולם הגר"ח איזנר שליט"א בשורת הדין (חלק ב עמ'סד – קיח, ושנה ופיר'ש כן בפסק דין מיום ד' תשרי תשע"ב 5.10.11 תיק מספר 819158/3) כתב, שהעיקר כהסיפא שיש עליו חיוב דרבנן לגרשה, ומה שכתב תחילה 'נותנים לו עצה' היינו לפי שכל דבר כלפי כפיה הוא כעצה. ושכן מוכח מהמשך דברי רבנו יונה. ועיין עוד אופנים שכתב ליישב שם. ואחר שהאריך בזה מסיק התם שיש על הבעל חיוב לגרש ונקרא עברייך כשאינו מגרש, לפי שאותם הרחקות שקבע רבנו תם לטוענת מאיס עלי הן מחמת דשרי למיקרי עבריינא ע"ש. וראה עוד בדברי הגר"ח מוואלוז'ין בספרו חוט המשולש (ס"ב) ואכמ"ל.

והנה הרמ"א גופיה ביורה דעה (ס"ו רכח סעיף כ) כתב: אם האישה אומרת ששונאת אותו ונתנה אמתלא טובה לדבריה, מתירין לה שלא מדעתו, דאפילו אם כבר נשאה האומרת מאיס עלי חייב להוציא. ולכאורה הני מילי סתראי ניהו שהרי הרמ"א באבן העזר (ס"ו עז סעיף ג) כתב 'ואין כופין אותו לגרש ולא אותה להיות אצל', ואיך כתב כאן שחייב להוציא.

ובט"ז (שם יורה דעה סקל"ד) כתב, שדברי הרמ"א 'שחייב להוציא' היינו לדעת הרמב"ם אבל לדידן לא קיימא לן כן, וכמו שכתב באבן העזר. ע"ש. ומדלא כתב לחלק בין כפייה לחיוב מבואר דסבירא ליה שלדעת הפוסקים דפליגי על הרמב"ם כשם שאין כופין לגרש הוא הדין שאין חייב לגרש.

אמנם מרן הראש״ל בשו״ת יביע אומר (חלק ג אבן העזר סי' יח אות יג) בחלקוֹת ישׁת בין כפייִת גט לחיוב גט, ויש לפרש דברי הרמ״א כדעת רבנו יונה דבטענת מאיס עלי

חייב לגרשה והיינו מכח המצווה, שהרי אם לא יעשה כן שרי לקרותו עבריין, אלא שאין כופין אותו על כך אך שפיר הוה חובה.

וכיוצא בזה פירש הגר"ש ורנר זצ"ל בספרו משפטי שמואל (סי' כב אות ד) שכתב: מקור דברי הרמ"א הם משו"ת מהר"י ווייל (סי' קלז), והרמ"א שינה מלשונו. דהרי" ווייל כתב דאפילו אישה שישבה תחת בעלה ימים רבים ... כופין אותו להוציא, והרמ"א שינה לשונו ודקדק וכתב חייב להוציא כיון דלא קיימא לן כהרמב"ם שכופין, אבל פסק שחייב לגרש אם אשתו טוענת מאיס עלי וזהו כדעת הרבינו יונה. גם בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ה סי' כו אות ד) דקדק מדברי הרמ"א שאין שיטת הרמב"ם דחווה מההלכה. ע"ש. וכיוצא בזה כתב מדיליה הגר"ש דיכובסקי שליט"א בשו"ת לב שומע לשלמה (סי' ז) שאף לרמ"א דפליג על הרמב"ם במאיס עלי, ניתן לחייב בגט וכדמוכח מדבריו ביורה דעה (שם) וכמבואר.

וכן מפורש במאירי (כתובות ג:): שכתב: וקצת חכמי הדורות מפרשין בדבריהם יהיב לה גיטא, שחייב, אלא שמכל מקום אין כופין אותו. ע"כ. ונראה כוונתו כדעת רבנו יונה שהבעל חייב לגרש ולכך שרי לקרותו עבריין כשלא מגרש, אלא שאין כופין אותו. וכך פירש גם במשפטי שמואל (שם) ע"ש.

אכן מדברי הש"ך (שם סקנ"ו) נראה שאין ראייה כלל מדברי הרמ"א, שהרי מקורו בתשובת מהר"י ווייל (סי' קלז) וכפי שפסק בשולחן ערוך שם: איש ואישה שקבלו חרם או שנשבעו זה לזה לישא זה את זה ... אבל אם האישה אומרת ששונאת אותו ונתנה אמתלא טובה לדבריה מתירין לה שלא מדעתו, דאפילו אם כבר נשאה האומרת מאיס עלי חייב להוציא.

ובמקור תשובת מהר"י ווייל הוסיף: ואפילו לרבנו תם ויתר גדולים שכתבו שאין כופין אותו להוציא, הני מילי באישה נשואה כבר דאין כופין להוציא אלא אותם השנויים במשנתנו (כתובות ז:). אבל באישה זו כיון שאינה נשואה לו כולו מודים דאין כופין אותה להינשא לו. וכן כתב הש"ך שם (סקנ"ו) דאפילו מאן דפליג באבן העזר שאין כופין להוציא, היינו באישה הנשואה מה שאין כן הכא. וכוונתו פשוטה לפנייה ופשוטה לאחריה, שדוקא בנשואה נחלקו הפוסקים אם יש לכופו לגרש משום חומרת אשת איש אבל כשלא נישאה ורק קבלו על עצמם בחרם להינשא ושוב טוענת מאיס עלי, ודאי שיש להתיר השבועה. ומעתה אין כל ראייה מהרמ"א שהטוענת מאיס עלי חייב לגרשה דהרמ"א הביא דעת הרמב"ם שבנשואה כופין לגרשה ללמוד בקל וחומר לאינה נשואה שמתירין שבועתה.

ועל כל פנים הא קמץ דברי הפוסקים ועל צבאם מרן הראש"ל זצ"ל שפירשו דברי הרמ"א דאף שאין כופין על הגט בטענת מאיס עלי מכל מקום חיובא מיהא איכא.

מנהג בתי הדין

הן אמת שבתי הדין בפסיקתם לא השוו מידותם בטענת מאיס עלי באמתלא מבוררת, שיש שפסקו לכופה את הבעל לגרש. ראה בפסקי דין רבניים (חלק א עמ' 18) וכן נפסק שנית (חלק ח עמ' 124). ועוד בה שלישיה (חלק ג עמ' 224) אודות בעל שניסה לפגוע באשתו ייש לומר דבכגון אמתלא גדולה ומבוררת כנידוננו כולי עלמא לא פליגי דכייפין כי גם

שביתת חרב אינה נתונה למות בידי שוביה⁸. ועל ארבעה ל'י אשיבנו (חלק טו עמ' 145 ואילך) ובדברי הגר"ח שאנן זצ"ל שם ונדפסו גם בספרו עיונים למשפט (סי' נד) ואכמ"ל.

ויש שפסקו שהבעל חייב לגרש את אשתו וכמבואר בפסקי דין (חלק ז עמ' 204 פסק דין מהראש"ל הגר"י נסים הגרי"ש אלישיב והגר"א גולדשמידט זצ"ל) דלעולם בטענת מאיס חייב לגרשה אלא שאין כופין, דמי בוחן כליות לדעת אם אכן מאיס, ולכך אין מקום לכפיה. אך ודאי חייב הוא לגרש ע"ש.

ובפסקי דין רבים כתבו שיש לפחות לצרף דעת הרמב"ם לשאר סיבות (חלק ה עמ' 157) כיון שבאמתלא ברורה רבים מסכימים לדעת הרמב"ם וסיימו שם 'אמנם יש שחולקים על זה אבל אפשר לצרף דעה זו לנדון דידן'. וכן מבואר עוד (חלק א עמ' 38 וחלק ד עמ' 251 ועוד) דבאמתלא מבוררת מצרפים דעת הרמב"ם לנימוקים נוספים.

ומאידך יש שכתבו דבטענת מאיס עלי אפילו יש לה אמתלה מבוררת אין כופין אפילו בדברים ואין מחייבים (חלק ז עמ' 3 וחלק יב עמ' 103 ועמ' 339 וע"ע חלק ד עמ' 244).

וכתב הגר"ח איזור (שם תיק 819158/3) שאף הרא"ש (כלל מג סי' ח) דפליג וסבירא ליה שאין כופין את הבעל לגרש, היינו רק משום דחיישינן שמא האשה משקרת כשטוענת מאיס עלי ובאמת אינו מאוס עליה. ולכך לדינא פסק הרא"ש (כלל מג סי' ו) דאם כבר נעשה מעשה וכפו גט בטענת מאיס עלי לא תצא והגט כשר (ושלא כהרב המגיד). וביאר שם דאפשר שהוא משום ספק ספיקא, שמא הלכה כרמב"ם שאפשר לכפות על הגט, ואף לדעת רבנו חם שאין לכופו על הגט, שמא האמת איתה דאכן מאיס עליה ואינה משקרת. ואף שלעניין כפיה יש לדון בזה, אבל לענין חיוב גט יש מקום לסמוך על ספק ספיקא גם לכתחילה. ע"ש⁹.

וכבר כתב כן בשו"ת יביע אומר (חלק ג סי' חי אות ד) ליישב דעת הרשב"ש, שבאמתלא ברורה כופין לגרש והיינו מכח ספק ספיקא דכבר האמור. ע"ש. ובפרט שגם רבנו חננאל (במרכי כתובות סי' קפו) סבירא ליה כדעת הרמב"ם וכן כתב הר"ן (שו"ת סי' יג) בשם קצת רבותינו הצרפתים. וכן דעת הגאונים כמו שכתב הרי"ף (כתובות כז). וכך העיד הרמב"ן במלחמות (שם). וכתב עוד שם (אות ה) שכבר העיד בגדלו מהר"א בן טוואה בשו"ת חוט המשולש (סי' לה), שדעת רש"י רשב"ם הסמ"ג ור"י שכופין בטענת מאיס עלי. ע"ש.

תקנת הגאונים

וכתב בהגהות אשרי (כתובות פרק ה סי' לה): רב האי גאון כתב אף על פי שאין לכופו את בעלה מכח הלכה מכל מקום גאוני הישיבות של בבל תקנו שכופין את הבעל ליתן גט מיד. ויותר מג' מאות שנה היה בימיהם שנכתב זו התקנה. וכן כתב רבינו גרשון מאור הגולה שכופין. ע"כ. ומקור התקנה בתשובת הגאונים חמדה גנוזה (סי' פט) בשם רב נטורנאי גאון, ותשובת הגאונים שערי צדק (חלק ד שער ד סי' טו) בשם רב שרירא גאון. וכן

⁸ והוסיף עוד הגר"ח איזור (שם) בשם הגר"י כהן אב"ד ירושלים זצ"ל שכל הספקות בדין זה שיש בפסקי דין רבניים (בשנים תשט"ו – תשכ"ח) הן מחמת שלא ראו את פסק הדין המקיף של הרא"ה קוק זצ"ל בעזרת כהן (סי' נה – נו נדפס בשנת תשכ"ט) שיש חיוב גט במאיס עלי כשאינה משקרת, ואילו היה ידוע להם בעבר היו סומכים עליו ולא מתלבטים. ע"ש.

כתב גם באור זרוע (חלק א' ס' תשנ"ד) שגאוני הישיבות של בבל, רבנן סבוראי שהיו אחרי ההוראה תקנו שיכופו את הבעל ליתן גט למורדת מיד, וכן כתב בה"ג וכך כתבו גם רב האי ורב שרירא וכל הגאונים שיותר מג' מאות שנה היה בימיהם שנתקנה זו התקנה ואין לזוז ממנה. וכן כתב בנו בשו"ת מהר"ח אור זרוע (ס' קנ"ז) ע"ש.

הן אמת שבשורת הרשב"א (חלקו ס"ב עב) כתב שלא פשטה תקנת הגאונים ברוב המקומות, ואף הם שמא לא תקנו אלא לדורם לצורך שעה. אבל עכשיו אין מקילין בדבר. וכיוצא בזה כתבו גם בשו"ת הרא"ש (כלל מג ס"ח) ורבנו זרחיה בעל המאור (פרק אף על פי) ע"ש. אולם הרמב"ן (פרק אף על פי במלחמות) העיר שמדברי הרי"ף נראה שלדורות תקנו ונהגו בה עד ימי רבינו ז"ל, וכחמש מאות שנה שלא זוה תקנה זו מבניהם. וכן כתב גם בחידושו (כתובות סג:) ע"ש.

וּכְתָב הַבַּיִת יוֹסֵף (ס"ז עז) בַּשָּׁם הַרְשָׁב"ש (ס"ח צג), שֶׁאֲפִילוֹ הָאוֹמְרִים שֶׁאֵין כּוֹפֵין לַגֶּרֶשׁ בְּטַעֲנַת מֵאִיס עָלֵי מִשּׁוֹם דְּחִיּוּשִׁינֵן שֶׁמֶא עֵינִיה נִתְּנָה בְּאַחֵר וּפְלִיגִי עַל הַרְמַב"ם, הֵן הֵם יוֹדוּ כִּשֵּׁי אֲמַתְלָא וְהוֹכַחָה לְדַבְרִיהָ, דְּלֹא חִיּוּשִׁינֵן שְׁעֵינִיה נִתְּנָה בְּאַחֵר שְׁכּוֹפִין אוֹתוֹ לַגֶּרֶשׁ. ע"ש.

וכיוצא בזה כתב בשו"ת התשב"ץ (חלק ב סי' ח) אודות אישה שבעלה מצער אותה וז"ל: קרוב הדבר בזה שיוציא ויתן כתובה דקיימא לן לחיים ניתנה ולא לצער דנפקא לן מקרא דכתיב כי היא היתה אם כל חי. ואפילו במדיר את אשתו בדברים שאין לה צער כל כך אמרינן יוציא ויתן כתובה כדאיתא בהמדיר. כל שכן בצער תדיר שיש לנו לומר יוציא ויתן כתובה לפי שאין אדם דר עם נחש בכפיפה. ואפילו לכופו אותו להוציא יש לדון קל וחומר מבעל פולפוס (שם עז). דהשתא מפני ריח הפה כופין, מפני צער תדיר שהוא מר ממות לא כל שכן. עיין שם. וכן כתב עוד התשב"ץ (חוט המשולש חלק ד טור ג סי' לה) שלדעת מהר"ם מרוטנבורג אף שאין כופין את האיש לגרש בטענת מאיס עלי, דחיישינן שמא נתנה עיניה באחר. מכל מקום אם נתנה אמתלא לדבריה כופין אותו לגרש. ועיין עוד במהר"ח אור זרוע (סוף סי' ככו וסי' קנה) ע"ש.

מאִים עלי בזמן הזה

ומרן הראש"ל בשו"ת יביע אומר (חלק ג סי' חי אות יג) האריך בזה טובא מפי ספרים וסופרים ומסיק התם: אפילו לדעת הפוסקים שאין כופין אותו להוציא בטענת מאיס עלי, יש אומרים שמצווה מוטלת על הבעל לגרשה. וכל שכן כשיש חשש שעל ידי השהייתו תצא לתרבות רעה, וכדאשכחן בשטה מקובצת (כתובות סד.) בשם רבנו יונה. וגם אני בעניי אומר שבזמן הזה דאחסור דרי בארצות החופש והדרור ואיש הישר בעיניו יעשה ורבתה החוצפה בעולם, והניסיון הורה שכאשר עוזבות את בעליהן בטענת מאיס עלי, ואשתהויי אשתהו מבלי לפטרם בגט, הולכות ויושבות עם גברים אחרים, וגם בוש לא יבושו גם הכלם לא ידעו ומרבין ממזרים בעולם. בעקבתא דמשיחא כי השתא ראוי להתחשב מאד בתקנת הגאונים. וכל שכן כשהיא צעירה ויש חשש ממשי שתצא לתרבות רעה ואין סיכויים כל כך שתחזור לבעלה. שנראה שהרוצה לעשות מעשה לכופו להוציא יש לו על מה שיסמוך, שהרי חזרה חששת הגאונים פן תצא לתרבות רעה למקומה, והכל לפי העת והזמן.

וכן ראיתי לגדול הדור האחרון הגר"ח פלאג"י בשו"ת חיים ושלום (חלק ב' ס' לה) שכתב, כל שעברה שנה או שנתיים לכל היותר מיום שנפרדו זה מן זה נראה דכופין אותו לגרש. ופוק חזי כמה הקילו הפוסקים בעיגונא דאיתתא, ובפרט כשהיא צעירה, עד שהפריזו לומר דסמכינן על סברא יחידאה. וכל שכן שהחיוב מוטל על כל דיניי ישראל להקל בזה, כדי שלא יבאו לידי תקלה מצד האיש ומצד האישה. עכת"ד. והוא אילן גדול שראוי לסמוך עליו בזמנינו זה. והוא הדין בכל נידון שאפשר לצרף מחלוקת הפוסקים, לבד טענת מאיס עלי דעבדינן עובדא להקל. וכתב עוד בשו"ת חיים ושלום (חלק ב' ס' קיב) שאם יש מחלוקת בין איש לאשתו והאישה רוצה להתגרש והבעל מסרב, יש לתת זמן וקצבה לדבר, ואם המתינו עד י"ח חדשים וכבר נלאו לתווך השלום ואין להם תקנה, ונראה לבית הדין שאין תקנה להשלים ביניהם, יפרידו הזוג, ויכופו אותו לתת גט עד שיאמר רוצה אני. כל זה כתבתי לכבוד השי"ת ותורתו. עכת"ד. ע"כ מיבי"א.²

והן אמת, שביביע אומר כתב ע"ד, ואפשר דלאו כפייה בשוטין קאמר, אלא בדברים למקרייה עבריינא וכדומה. ע"ש.¹

וראה עוד בפסקי דין רבניים חלק ט (עמ' 213) וחלק יב (עמ' 207-205) וחלק יג (עמ' 362-363). גם בית הדין בחיפה (תיק 580813/1) הביא פסק דין מבית הדין הרבני הגדול (לא פורסם) בו כתבו הגר"א שרמן והגר"ח איזירר שליט"א שאין הכוונה בדברי הגר"ח פלאג'י לכופ את בני הזוג לתת גט, אלא זו עצה טובה לדיינים שכאשר קיים מצב של פירוד, יש למנוע מצב של חטא אצל בני הזוג, וכופין על המצוות לעשות הכל כדי להציל את הזוג מאיסור, ואולי גם חובה על בני הזוג להישמע לבית הדין. אולם מובאת שם דעת המיעוט של הגר"צ בוארון שליט"א שלא הסכים עמהם, וסבר שאינו נכון בדברי הגר"ח פלאג'י, שהרי שם נאמר היפך דבריהם, שכופין את הזוג ליתן גט, וסיימו שם שדבריו צוטטו פעמים רבות בפדרי"ם ובפסקי דין רבים ע"ש.

והנה התוספות (כתובות ע.) כתבו שלשון יוציא ויתן כתובה נראה דהוה כפיה בשוטים ולבסוף הביאו דעת ר"ח שאין כופין אלא היכא שמפרש בהדיא כופין, אבל היכא דאמור רבנן יוציא אומרים לו כבר חייבך חכמים להוציא, ואם לא תוציא מותר לקרוך עבריינא. ע"ש. ובשו"ת מהרש"ך (חלק ב סי' קס) דקדק מדבריהם: עד כאן לא קאמרי התוספות אלא ביוציא ויתן כתובה המוזכר במשנה או בבריתא, אבל ביוציא ויתן כתובה שנוכר רק בדברי האחרונים כהרא"ש והר"ן והריב"ש וכיוצא בהם, הבנתו האמתית היא כופין כמו שכתבו התוספות דלשון יוציא משמע כפיה. ורק בלשון חז"ל הקדמונים אפשר לחוש לדעת ר"ח ז"ל, אבל בלשון האחרונים שנקטו יוציא ויתן כתובה ודאי היינו כפיה בשוטים דאם לא כן אמאי נקטו לישנא דיוציא ויתן כתובה דאיכא למטעי דכופין ממש, הוה להו למינקט כופין בדברים דהוי לישנא דברירא טפי וליכא למיטעי ביה. אלא ודאי דהוי כפיה ממש דלא באו לסתום אלא לפרש. וכל שכן במקום שהוזכר בדברי

² ובפסקי דין רבים סמכו על דברי הגר"ח פלאגי לעשות מעשה, כמבואר בפסקי דין רביניים חלק ז (עמ' 111) וחלק ט (עמ' 150) וחלק יא (עמ' 206) וכהנה רבות.

א. ה. וע"ש (הע' 5 במהדור"ח), שכ', וע"י בישיב"ע ח"ו (אה"ע סי' כד) שביאר כוונת החיים ושלום שמחייבין אותו מזונות.

האחרונים המפרשים ז"ל כופין היינו כפשוטו בשו"ת. עכ"ד. ולדבריו ברור שכוונת הגר"ח פלאג"י לכפיה ממש וכמו שביאר הגר"צ בוארון שליט"א.

גם בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ד ס"ו כא) האריך בזה טובא ומסיק: מכל האמור יש כר נרחב לדון בדבר כפיה לגרש במקום שישנו בטענת המאים עלי אמתלא מבוררת, ובית הדין רואה צורך השעה לכופף את הבעל לגרש כדי שלא תצא האשה לתרבות רעה. ולפי דרכנו למדנו דפשיטא לציץ אליעזר שיש על הבעל חיוב גט ואדרבה הוסיף שיש מקום גם לדון בדבר כפיה לגרש.

כפיה דרך ברירה

וכן נראה מהמשך דבריו שכתב: מכיוון שעל אף הכל יש עדיין מקום לדיין לומר מה לי ולצרה הזאת להכניס ראשי בין הרים גדולים ולהיכנס לחשש גט מעושה. לכן כדי להניח את הדעת נוסף ונאמר שאופן נוהג כפייתנו אנו אינה כאופן הכפייה המדוברת בפוסקים, כי אופן הכפייה המדוברת בפוסקים הוא כפייה ממש בשוטים על ידי ישראל או על ידי עכו"ם. אבל אופן כפייתנו הרי היא על ידי פסיקת מזונות, שאם אין הבעל נענה לפסק בית הדין לגרש, פוסק בית הדין מזונות לאשתו בלי לחייב אותה לשבת תחת בעלה. ואם כן אין זה נקרא ממש כפיה לגט אלא כפיה דרך ברירה, או לגרש או לשלם מזונות לאישה, ובאופן כזה אנו יוצאים מידי החשש של עשיית גט מעושה. וציין שם שכיוצא בזה כתב בשו"ת פרי צדיק (ס"י יז) וכן כתבו הבית מאיר (ס"י קנד סק"ד) והרב פתחי תשובה (שם סק"ח), שחייבו במזונות כדי שיסכים לגרש. ע"ש. וסוף דבר העלה דמי שעדיין לבו נוקפו אפשר לו להתחכם בלי להזכיר כלל גם ענין ברירה זו, כי אם להחליט שאין חיוב על האישה לגור עם בעלה, ועל הבעל לתמוך בה בדירה ומזונות כשהיא יושבת בנפרד ממנה. (א"ה, כיוצא בזה כבר מבואר בריב"ש ס"י קצו ע"ש).

וכיוצא בזה כתב הרי"ח הטוב ברב פעלים (חלק ד אבן העזר ס"ו ט) על אודות מי שארס אישה על אשתו ובית הדין אסרו עליו לקחתה משום תקנת בנות ישראל לפי שיש לו אישה, והארוסה טוענת או יכנס או יפטור ונשאל שם אם אפשר לחייבו במזונות כדי שיגרשה או שמא הוה גט מעושה. וכתב שם לחדש דכל שמחייבים את הבעל, וכדי לפטור את עצמו מהחיוב הוא מגרש, אין זה גט מעושה. ושכן הסכים מהר"א אשכנזי זצ"ל בספר בני בנימין (חלק א ס"ו לה), וכתב שהמקור לזה בתשובת המבי"ט, והדברים יצאו מפה קדוש התשב"ץ (חלק א ס"י א). ע"ש.

וכן הסכים הגר"ש משאש זצ"ל בשו"ת שמש ומגן (חלק ב ס"ו כט). ועיין עוד מה שכתב בתבואות שמש"ש (אבן העזר ס"ו ט"ז). והרב ציץ אליעזר (חלק ה ס"ו כו) הניף ידו שנית וכתב: בהשיתנו אל לבנו להאזין גם להמולת הפוסקים הגדולה העומדים במערכה לצדה השנית של המטבע, לכופף לגרש לתקנת בנות ישראל, ובהעריכנו מערכה מול מערכה גם דברי כת האריות השניה הזאת, אשר בחלק אחד צועדים בראש רבנן סבוראי שהיו סמוכים לחכמי התלמוד והגאונים ז"ל, ואחריהם חבורת הראשונים והפוסקים שהזכרנו. ואחרי זאת בקחתנו גם בחשבון חומר השעה המיוחדת שאנו חיים בה בתקופתנו, אשר רבו שוטני התורה וכן בראותנו פרצת הדור הצעיר המנוער מתורה ויראת שמים, וכשלא מוצא אוזן קשבת לדבריו עושה במחשך מעשיו. ולפי הדור שלפנינו נדמה שהחשש של

תרבות רעה הוא יותר גדול ויותר חמור מהחשש שיתנו עיניהן באחר כשלא נדון בה כי אם רק אחרי אמתלא ברורה גלויה ומפורסמת. ובלבד שתהא כוונת הדין לשם שמים ויחקור על הדבר כראוי ע"ש. וכיוצא בזה כתב גם ראב"ד פתח תקוה הגר"מ מלכה זצ"ל בספרו מקוה המים (אבן העזר ס' ל). וכן הסכים הגר"צ בוארון שליט"א בספרו שערי ציון (ס' ו) ע"ש.

ועל כל פנים בנדון דידן לא נדרשנו כלל לכפיה אלא לחיוב, ולאור האמור הדבר ברור כי על הבעל לגרש את אשתו. וכן נראה גם מדברי הרב ישכיל עבדי (חלק ו ס' כא) כי בטענת מאיס עלי מבוררת הבעל חייב לגרש את אשתו ואם לא יסכים ניתן לחייבו במזונות. ע"ש.

וגדולה מזאת חידוש הרב ישכיל עבדי (חלק ו ס' צו אות ג) וז"ל: לענ"ד יש ללמוד שאם היתה הכפייה לשם קיום מצוה אחרת ואגבה נגרר חיוב הגירושין, אף דאינו מאותם שכופים לגרש, מכיוון שאי אפשר לקיום המצווה ההיא אם לא על ידי גירושין לא הוה בגדר גט מעושה. שזה הוא מכלל המצוות שכל אדם חייב לשמוע לבית דין ככל אשר יורוהו שעל זה נאמר לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך. וזה הסר מדבריהם הרי הוא עובר על כל תסור. אם כן כאשר כופים אותו לכבד דברי בית הדין הרי הכפייה היא לשם קיום המצווה של לא תסור, ואף שמה נמשך כפיית הגט, אם היה המקרה שפסק הדין היה על חיוב מתן גט, מכיוון שאין ענין הכפייה ישר לשם מתן הגט אלא לשם קיום מצוה אחרת שהוא כבוד דברי בית הדין, שזה שייך בכל מין ענין ולא דווקא בענייני גירושין לא מקרי גט מעושה. ע"ש. ואף שלא מצאנו שהתקבלו דבריו למעשה לענין כפיית הגט, לפי דרכנו למדנו גודל חיוב האדם לשמוע לבית הדין ובפרט שכאמור בשלב זה לא עסקינן כלל בכפיה אלא בחיוב גט כאשר המבקשת טוענת מאיס עלי באמתלא מבוררת וכמבואר.

ומעתה מצאנו פתח פתוח על פי כל האמור לדון בצווי הגבלה אם יסרב המשיב להתגרש, וכן מבואר גם בשו"ת מהריב"ל (חלק ב ס' יח) שכתב: רבינו תם שהוא ראש המחמירים בדין כפיית גט בטענת מאיס עלי, כתב, שמכל מקום יכולים בית דין לגזור שיתרחקו ממנו בכל מיני הרחקות שבעולם. עד שיגרש ושב ורפא לו, והסכימו על ההרחקה הזאת הסמ"ק ומהר"י קולון, ולא מצינו מי שיחלוק עליהם. וכן מבואר ברמ"א (ס' קנ"ד סעיף כא) שכתב: וכל מקום שאין כופין בשוטים, אין מנדין אותו גם כן ומכל מקום יכולין לגזור על כל ישראל שלא לעשות לו שום טובה או לישא וליתן עמו או למול בניו או לקברו ... עד שיגרש. ובביאור הגר"א (סקס"ז) כתב דכל זה עושין לו משום שעבר על דברי חכמים, ואין בזה כפיה לפי שיכול להינצל מזה לילך לעיר אחרת ע"ש. וכן מבואר במהרשד"ם (אבן העזר סמן מא) ע"ש. וכן עשינו מעשה בבית הדין באשדוד (תיק 25988/4 ותיק 16135/8) ובבית הדין בפתח תקוה (תיק 202187/2) ובבית הדין דידן (תיק 1084285/7) ע"ש. וכן מבואר בדברי הגר"ח צימבליסט בשורת הדין (ח"ה ס' שמד) וראה עוד בתשובות והנהגות (חלק ג ס' תיח ובחלק ה ס' שמד) ובתבואות שמ"ש (אבן העזר ס' לט) שהסכימו לזה, וכבר האריך בזה בשו"ת יבי"א (ח"א ס' כג ו"ח ס' כה) מפי ספרים ומפי סופרים ומשם באר"ה.

לאור האמור הבעל חייב לגרש את אשתו בהקדם יפה שעה אחת קודם.

סימן לה

הרב מאיר פרימן

אב"ד תל אביב

אֲשֶׁה שִׁתְּבַעָה רַק חֶלֶק מִסֵּךְ הַכְּתוּבָה הָאֵם מִחֻלָּה הַשִּׁאָר*⁸

ב"ה ג' בניסן התשע"ז.

תיק 988491/3

להלן סעיפי הסכם הגירושין הנוגעים להכרעת הדין: "1) הצדדים מסכימים להתגרש באופן מיידי [...]. 2) הצדדים מסכימים כי הזכויות הפנסיוניות וכל ענייני חלוקת הרכוש של הצדדים ידונו בבית הדין הרבני. 3) הצדדים מסכימים כי הכתובה תידון בדיון נפרד על פי ההלכה לאחר הגט. 4) הצדדים מסכימים כי סמכות הדיון הרכושי נתונה לבית הדין הרבני תל אביב. 5) מעבר לאמור לעיל אין כל תביעות הדדיות זה על זה."

האישה הפילה שלוש פעמים – כולן משום שהעובר הפסיק להתפתח. הטענה שמעלה הבעל להפסד הכתובה היא היות האישה מוחזקת לנפלים מאחר שעברה שלוש הפלות. והארכנו במקום אחר דלא מפסידה כתובתה משום היות האישה מוחזקת לנפלים. ואף שיש שכתבו שיש לפשר, כאן שהאשה מחלה על מרבית סכום הכתובה, יש מענה גם לדעתם. ובלא"ה יש להשיב על דבריהם. אלא שאין כאן מקום להאריך בנדון זה מפאת קוצר הגליון.

לאחר הקביעה העקרונית שהאישה זכאית לכתובה ולתוספת הכתובה, יש לבחון את תביעת האישה ביחס לגובה הכתובה.

תביעת הכתובה

בכתובה עצמה נכתב שסך עיקר הכתובה, הנדוניה והתוספת עולים לסך של מיליון ש"ח. למרות הסכום הכתוב בכתובה, בכתב תביעת הכתובה, תבעה האישה רק חמש מאות אלף ש"ח. להלן העתק מסעיף 64 לכתב התביעה: "על כן מתבקש בית הדין כדלקמן: א. במקרה של גירושין להורות לבעל לשלם לאישה את כתובתה ופיצויי כתובתה בשל ההתעללות ואופן ההתנהגות הבוטה שלו כלפיה בעוד האישה מסתמכת על חייה עמו להיות אם ובעלת משפחה, סך 500,000 ש"ח."

לא מדובר בטעות של האישה – שתבעה רק 500,000 ש"ח לכתובתה שעה שכתובתה עומדת על 1,000,000 ש"ח, שכן אמרה "ב"כ האישה: הכתובה היא על סך מיליון ₪, אנחנו מבקשים מחצית מהכתובה כדי שלאישה תהיה התחלת דרך."

מכאן שתביעת הכתובה מראש הועמדה על מחצית סך הכתובה – על 500,000 ש"ח. במהלך הדין האמור הציע בית הדין להעמיד את סכום תביעת הכתובה על סך

^א נערך מתוך פסה"ד ע"י המערכת. המערכת.

של 50,000 ש"ח, ושבת הדין יחליט בזכאות הכתובה לפי שיקול דעת. באת כוחה של האישה התנגדה להעמדת התביעה לסך של 50,000 ש"ח, אך הסכימה להעמיד את תביעת הכתובה על סך של 250,000 ש"ח אלא שבא כוח הבעל התנגד לכך. בסופו של דבר הצדדים הגיעו להסכם שבית הדין יפסוק את הכתובה על פי ההלכה לאחר הגירושין. הצדדים התגרשו והחלו דיונים בתביעת הכתובה לאחר הגירושין.

בדין שהתקיים ביום כ"ט באייר התשע"ה (18.5.2015), בפני ההרכב השני, עלתה שוב שאלת גובה תביעת הכתובה, להלן קטע מפרוטוקול הדיון: בית הדין: מה סכום הכתובה? באת כוח האישה: סכום הכתובה הוא מיליון ש"ח. אני מסכימה לסכום של 300,000 אלף. בית הדין: האם בהסכמה ניתן לקצוב את סכום הכתובה – הצדדים ייתנו לבית הדין שיקול דעת בהחלטת בית הדין בהחלטתו על זכאותה או אי זכאותה של האישה? באת כוח האישה: אני לא מסכימה להצעת בית הדין. האישה חמשעשרה שנה סובלת מהתעללות. אם בית הדין יעלה את הסך הכתובה לסכום של 300,000 ש"ח אנחנו נסכים. בא כוח הבעל: אנחנו לא מסכימים. בית הדין: האם תסכימו לסך של 150,000 ש"ח? בא כוח הבעל: אני מכיר את ההצעות של בית הדין. אני דיברתי עם הבעל על הנושא הזה. זה עלה בשיחות בינינו. התשובה הייתה: 'אני לא יכול להתחייב'. אני לוקח את זה בחשבון. אני לא מוכן שהסכום יעמוד על סך של 150,000 ש"ח. גם לא לסכום של 100,000 ש"ח. באת כוח האישה: האישה כבר חמשעשרה שנה סובלת. לבעל יש ילד. הוא צריך לראות מה הוא עשה. מדובר באדם שלא רוצה לשלם שקל. שייתן 100,000 ש"ח עכשיו מזומן עכשיו נסגור את התיק. אין לו שום דירה. יש לו רק עסקים על הדרך. אני מבקשת סך של 300,000 ש"ח."

מהאמור בפרוטוקול הדיון עולה שהאישה הסכימה לקבל מאה אלף ש"ח בעבור כתובתה, אם הבעל יסכים לשלם לאלתר במזומן ללא צורך בדיונים, כמו כן הסכימה שאם יתקיימו דיונים בתביעת הכתובה, גובה הכתובה יעמוד על סך שלוש מאות אלף ש"ח. הבעל לא הסכים והחלו הדיונים על הזכאות בכתובה.

בית הדין, בהרכבו הנוכחי, המשיך לעסוק בשאלת הזכאות העקרונית לכתובה ולא עסק בשאלת גובה הכתובה. בינתיים החליפה האישה את ייצוגה המשפטי ובא כוחה החדש הגיש ביום כ"ח באדר א' תשע"ו (8.3.2016) כתב תביעה לחלוקת רכוש שבו מפורטת תביעת האישה לחלוקת הרכוש ולקבלת פיצוי בסך 250,000 ש"ח וכן נזכרת תביעת כתובה כשהיא צמודה. תביעת הכתובה הועמדה בסך 1,350,000 לפי חישוב ערך הכתובה בסך 1,000,000 ש"ח ובתוספת הצמדה בסך 350,000 ש"ח. בנוסף תבעה האישה תביעה נזיקית בסך 100,000 ש"ח. בסיכומים שהגיש בא כוח האישה מבוקש לחייב את הבעל בכתובה צמודה בסך 1,350,000 ש"ח ועוד פיצוי בסך 1,000,000 ולהמשיך לדון בתביעת חלוקת הרכוש.

הרי לפנינו סכומים שונים ביחס לגובה תביעת הכתובה שהוזכרו על ידי האישה עצמה במהלך הדיונים. החל מסך 100,000 ש"ח, וכלה בסך של 1,350,000 ש"ח כשבאמצע הוזכרו הסכומים: 250,000 ש"ח, 300,000 ש"ח ו-500,000 ש"ח. מהו אפוא הסכום שבו יש לחייב את הבעל. לצורך הכרעה יש לעיין בסוגיית דינו של התובע בבית

הדין פחות ממה שמגיע לו.

תובע פחות ממה שמגיע לו

בשולחן ערוך (חושן משפט סימן יז סעיף יב) נפסק בדברי הרמ"א: "בעל דין שתבע חבירו בעד דבר מועט, והדיין רואה שיתחייב לו על פי הדין יותר ממה שתבע – אין לו לדיין לפסוק יותר ממה שתבע. ואם פסק לו יותר, הוי טעות בדין וחוזר. (דעת עצמו מפרק קמא דבבא בתרא: רוניא אקפיה רבינא וכו', וכן כתב הריב"ש בסימן רכז)."

לדעת הרמ"א על הדיין לפסוק לפי התביעה שבפניו ולא לפי זכויותיו האמתיות של התובע. מקור ההלכה נלמד מהמעשה ברוניא וברבינא המובא במסכת בבא בתרא (דף ה ע"א). שם מבואר שרבינא תבע מרוניא בפחות ממה שהגיע לו, ורבא פסק שרוניא ישלם לרבינא את הסך הנמוך שבתביעה ולא את החיוב הגבוה שבו חייב רוניא באמת לפי הדין. להלן לשון הסוגיה: "רוניא – אקפיה רבינא מארבע רוחותיו. אמר ליה: 'הב לי כמה דגדרי' – לא יהיב ליה. 'הב לי לפי קנים בזול' – לא יהיב ליה. 'הב לי אגר נטירותא' – לא יהיב ליה. יומא חד הוה קא גדר דיקלי, אמר ליה לאריסיה: 'זיל שקול מניה קיבורא דאהני'. אזל לאתויי, רמא ביה קלא, אמר ליה: 'גלית דעתך דמינח נחא לך, לא יהא אלא עיזא בעלמא, מי לא בעי נטירותא?' אמר ליה: 'עיזא בעלמא לאו לאכלויי בעיא.' אמר ליה: 'ולא גברא בעית דמיכלי לה?' אתא לקמיה דרבא, אמר ליה: 'זיל פייסיה במאי דאיפייס, ואי לא, דאינא לך דינא כרב הונא אליבא דרבי יוסי.'"

בהבנת ההלכה נאמרו הסברים שונים במפרשי השולחן ערוך, בפסק דין של בית הדין הרבני הגדול – הרבנים: הרה"ג יעקב הדס זצ"ל, הרה"ג יוסף שלום אלישיב זצ"ל, והרה"ג בצלאל זולטי זצ"ל (פסקי דין רבניים חלק ד עמודים 178–179) נסקרו הדעות בהבנת ההלכה, כדלקמן: "יהנה הלכה זו כי אין לו לדיין לפסוק יותר ממה שתבע היא מהלכות עמומות וכמה שיטות נאמרו בזה: להב"ח והסמ"ע סובר הרמ"א דאין לדיין לפסוק יותר גם אם לא תבע יותר מחמת שלא היה בקי בדין. והש"ך חולק על זה כי למה יפסיד מפני שלא ידע הדין על בוריו, הלא מחילה בטעות היא. והתומים מוסיף דאין לך 'פתח פיך לאלם' גדול מזה. גם להר"י הסובר דפתח פיך לאלם הוא לנתבע דוקא – לא כמשמעות לשון הרמב"ם והשולחן ערוך – זה רק בטענה שהיה לו לטעון ולא טען, אבל במה שלא ידע הדין ולכן אי אפשר לו לטעון, פשיטא שיש לדיין לטעון. ולכן דעת הש"ך כהלבוש, וכן דעת הט"ז וכן פסק התומים דאם ברור לדיין שהבעל דין טעה, רשאי לפסוק כפי המגיע לו ורק באופן שהדבר ספק אם זה מחמת חסרון ידיעה בדין או דהאי מחילה או ויותר בשביל איזה חשבון על זה וכיוצא בו, נאמר דאין לדיין לפסוק יותר ממה שתבע. ויש הבדל בין אם התובע הוא תלמיד חכם או עם הארץ, דבעם הארץ יש להניח שאיננו יודע את הדין – עיין תומים (סימן יז אורים ס"ק כח). ולדעת הנתיבות (חידושים ס"ק כ) כשידעין שהוא טועה בדין הוי מחילה בטעות ומחוייב לפסוק ויש לנו לתלות בטעות ולא במחילה, ובכדי שהדעת טועה לא תלינן במחילה רק בטעות ואין לך בכדי שהדעת טועה יותר מדין תורה בזמן הזה שנתמעטו להלכות ומכל שכן בעם הארץ שאינו יודע בשום דין. ולפי שער המשפט אם התובע תובע בסתם פחות ממה שמגיע לו על פי הדין, אין לנו לפסוק יותר ממה שתבעו דאמרינן דילמא מחל לו יותר מכדי שאין

הדעת טועה, דכיון שתבעו לבית דין מסתמא כל אדם דרכו להרבות בטענות וזכויות לפני בית דין אף בדברים שאין בהם ממש, ומדטען בפחות ממה שמגיע לו על פי הדין מסתמא מחל לו על המותר.

ועיין גם בערוך השלחן (חור"מ סימן יז אות יט) שכתב: וכן כל זכות שרואה הדיין לתובע והוא לא תבע – אם ברור אצל הדיין שהתובע לא הרגיש כלל בזכות זה צריך הדיין לומר לו: 'דע שיש לו זכות בענין זה.'"

מהדיון במפרשי השולחן ערוך עולה שיש להבחין בין המצבים השונים של התביעה המופחתת. במצב שהתובע טעה ולכן תבע פחות ממה שמגיע לו, התובע לא יפסיד את זכויותיו ועל הדיין לפסוק לתובע את מלוא זכויותיו. אמנם במצב שאפשר לתלות שהעובדה שהתובע תבע פחות נובעת ממחילה, הרי שאין לדיין לפסוק יותר ממה שמבקש התובע. כך העלו להלכה בפסק בית הדין הרבני הגדול – הרבנים הראשון לציון הרב הראשי לישראל הרה"ג יצחק נסים זצ"ל, הרה"ג יוסף שלום אלישיב זצ"ל והרה"ג בצלאל זולטי זצ"ל (פסקי דין רבניים חלק ב פסק דין בעמוד 165): "העלו האחרונים שאין הדברים כפשוטם, ודווקא באופן שיש להניח שזה שלא תבע את כל המגיע לו לפי הדין הוא מפני שמחל לו על זה רק במקרה זה אין לו לדיין לפסוק יותר ממה שתבע התובע, אבל אם הסיבה שלא תבע יותר נובעת מהעלם דבר או מצד חסרון ידיעה בהלכה, או בעובדה לא הפסיד את זכותו בזה. עיין בש"ך ובנתיבות המשפט שם."

לדעת הש"ך גם אם מתעורר ספק שמא התובע מחל, אין להוציא מהנתבע יותר מכפי שהתובע תבע. ולא רק במחילה ודאית נאמרה ההלכה. להלן לשון הש"ך (חושן משפט סימן יז ס"ק טו): "[...] שהבעל דין תובע בסתם דבר מועט, לא יפסוק לו הדיין יותר ולומר בודאי התובע טועה בדין, אלא יכול להיות שמוותר כנגדו או מחל לו, ולכן מספק לא יוציא ממון."

לפי האמור, יש לבחון אם בנידון דנן קיימת מחילה או ספק מחילה ביחס ליתרת סכום הכתובה, או שמדובר בטעות. אם מדובר בטעות הרי שאין להתחשב בתביעה הפחותה ויש לפסוק את מלוא הסכום. אך אם מדובר במחילה, או בספק מחילה הרי שיש לפסוק בהתאם לתביעה.

ההלכה האמורה נאמרה במקרה שבו בעל הדין לא תבע בשום שלב את כל המגיע לו או יותר מכך. נותר עדיין לברר אם בעל דין שלא תבע בתחילה את כל זכויותיו, יוכל לאחר מכן להשלים את תביעתו ולדרוש את כל מה שמגיע לו, שכן בנידון דנן בא כוח החדש של האישה העלה את גובה תביעת הכתובה תוך התעלמות מהסכומים שנתבעו בתחילה.

התשובה לכך תלויה בשאלה האם הייתה מחילה על מה שלא נתבע בתחילה: אם הייתה מחילה הרי שלאחר המחילה אין יכולת לחזור ולתבוע היות שהמחילה ביטלה את שאר הזכויות, בעוד אם העדר התביעה אינו נחשב כמחילה, הרי שאפשר לתבוע בשלב מאוחר יותר את שלא נתבע בתחילה.

המפתח לקביעה אם הייתה מחילה או לא תלוי בידיעה ובהבנה של התובע על מהות התביעה: אם ברור שבשעת התביעה התובע ידע שיכול לתבוע יותר ובכל אופן

תבע פחות, הרי שיש לראות כאן מחילה, בעוד אם התובע לא ידע על שאר זכויותיו, קשה לתלות את העדר התביעה במחילה.

החילוק האמור נלמד מתוך תשובת מעיל צדקה (סוף סימן נג, מובא בפתחי תשובה חושן משפט סימן יז ס"ק יח). המעיל צדקה חולק על הש"ך וסובר שאם יש ספק אם הייתה מחילה, הדין רשאי לפסוק יותר. לדעתו בעל הדין גם נאמן לטעון שטעה ולכן תבע פחות. מכל מקום כתב בעל המעיל צדקה שאם ברור שהתובע ידע שיכול היה לתבוע יותר ולא תבע, רואים את העדר התביעה כמחילה. להלן לשון הפתחי תשובה: "[...] אולם בתשובת מעיל צדקה (סוף סימן נג) הקשה על הש"ך בזה, ומסיק לדינא דדוקא אם ברור שידע לתבוע יותר כי היא דרבינא שמתחילה תבע כל דמי גדרו כו', בזה הוא דאמרינן דמה שלא תבע יותר הוה כמחילה מפורשת ולכן אין לו לפסוק יותר, אבל כל שמסתפקים אם מחל לו המותר או טעה בדין, הא ודאי דרשאים הבית דין לומר לו שעל פי הדין מגיע לו יותר."

לפי האמור, נערוך עתה בחינה ביחס לסכומים שהוזכרו בתביעת הכתובה של האישה. סכום של מאה אלף הוצע על ידי בא כוח האישה אך ורק בתנאי שהבעל ישלם במזומן, בהסכמה וללא צורך בדיונים. הרי שיש כאן מחילה מותנית. הבעל לא הסכים לשלם את הסך הנדרש ללא דיונים, על כן אין לראות בסכום הסכמה ומחילה על שאר הזכויות, מאחר שהבעל לא קיים את חלקו בהתנאה.

סכום של מאתיים וחמישים אלף ש"ח הוזכר במסגרת המשא ומתן בפני ההרכב הראשון של בית הדין. בית הדין ניסה להביא את הצדדים לסכום מוסכם לתביעת הכתובה עם הסכמה דיונית שבית הדין יכריע לפי שיקול דעתו. האישה אמנם הסכימה להעמיד את סכום הכתובה לסך מאתיים וחמישים אלף ש"ח, אך גם כאן נראה שההסכמה הייתה מותנית בכך שהבעל ייתן הסכמתו לכך שבית הדין יפסוק לפי שיקול דעת. הבעל לא הסכים לכך ועל כן אין כאן משום מחילה.

בסופו של דבר הצדדים הגיעו, כאמור, להסכם גירושין שבו נאמר שבית הדין יפסוק את הכתובה לפי ההלכה, הרי שלא הגיעו להסכמה לא ביחס לגובה התביעה ולא ביחס לסמכות בית הדין להכריע לפי שיקול דעת. ואין לראות כאן מחילה.

סכום של שלוש מאות אלף ש"ח הועלה בדיון בפני ההרכב השני של בית הדין. כאן נאמר בפרוטוקול שהאישה תובעת סך שלוש מאות אלף ש"ח. מההקשר משתמע שיש כאן העמדת הכתובה על הסך האמור ללא תנאי כלשהו – מהקשר הפרוטוקול משתמע שאם הבעל היה מסכים לשלם מאה אלף ש"ח לאלתר ללא דיונים האישה הייתה מסתפקת בכך, אלא שאם הבעל לא יסכים לשלם מאה אלף ש"ח, הרי שהאישה תתבע סך של שלוש מאות אלף ש"ח.

נראה שקיימת כאן מחילה על שאר סך הכתובה: לפי דעת הש"ך די בכך שמתעורר ספק שמא האישה מחלה על יתרת כתובתה כדי שבית הדין לא יוציא מהבעל יותר מהסכום המבוקש, היינו שלוש מאות אלף ש"ח. כך הדין גם לדעת מעיל צדקה, שהרי ברור שהאישה ידעה שניתן לתבוע יותר, שכן מוכח שהאישה ידעה שכתובתה הינה בסך מיליון ש"ח. לכן בתביעה הפחותה יש מחילה. מאחר שלאישה היה ידוע שבכתובתה

נכתב מיליון ש"ח ובכל זאת תבעה רק שלוש מאות אלף ש"ח אין זאת אלא משום מחילתה הוודאית על ההפרש.

אמנם בשו"ת הגר"א הרצוג זצ"ל (פסקים וכתבים חלק ט חושן משפט, סימנים צו – צז) הוכיח בארוכה שאמירת "איני תובעך" אינה נחשבת למחילה על זכות התביעה בעתיד, אלא שבנידון שם מדובר בשתי תביעות שונות: האחת – תביעת החזר הגנבה והנזק, והשנייה – תביעת הפסד הרווח שנגרם. כמו כן התביעה השנייה יכולה להתברר גם בערכאות אחרות. לכן בנידון שם אין באמירת "איני תובעך" את התביעה השנייה משום מחילה, שהרי לא היו עוסקים כלל בתביעה האחרת שאותה אפשר להגיש גם בערכאות אחרות.

לא כן בנידון דנן: מדובר בתביעה אחת, תביעת הכתובה, שיכולה להתברר רק בבית הדין. מדובר בשטר אחד הוא שטר הכתובה שאותו האשה מבקשת לגבות. משעה שהתובעת העמידה את סך תביעת הכתובה בבית הדין על סך מסוים יש לראות בכך מחילה על שאר הסכום. בנוסף לכך: בשעת תשלום הסך שביקשה האשה, הבעל יכול לבקש מהאשה לקבל את שטר הכתובה, בטענה שפרע את התביעה הנדרשת, וכיצד אפוא תגבה האשה את השאר. אין זאת אלא שיש לראות כאן מחילה ודאית של האשה על שאר סך הכתובה.

גם אם נראה את התביעה בסך שלוש מאות אלף ש"ח רק כספק מחילה על שאר הסכום ולא כמחילה ודאית, לא נוכל לחייב את הבעל בשאר. זאת לא רק לדעת הש"ך האמורה שלדעתו אפילו בספק מחילה אין להוציא ואם הוציאו – צריך להחזיר, אלא גם לדעות החולקות על הש"ך (וראה נתיבות המשפט סימן יז ס"ק, ושער משפט סימן כב ס"ק ה) אי אפשר להוציא מהבעל בספק מחילה של כתובה, שכן הבעל מוחזק בכספו ולא ניתן להוציא ממנו ממון כשקיים ספק במחילת האשה על הכתובה. הדבר שנוי במחלוקת בראשונים, וכך הכריעו האחרונים וכפי שמתבאר בדברי מרן הגאון רבי עובדיה יוסף זצ"ל בפסקי דין רבניים (חלק ו עמוד 108)² "וכדלקמן: ... וליכא הכא מחילה ודאית, מכל מקום יש לומר דבכי האי גוונא נמי אמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה. ועיין בבבא בתרא (קלב ע"ב) גבי שכיב מרע שכתב כל נכסיו לבניו וכתב לאשתו קרקע כל שהוא איבדה כתובתה (שכיון שעשאה שותף בין הבנים מחלה כתובתה – רשב"ם). ובעי רבא: בבריא היאך – מי אמרינן דדוקא בשכיב מרע ידידעה דלית ליה וקא מחלה, אבל בבריא סברה הדר קני, או דילמא השתא מיהת לית ליה. תיקו. וכתב בבית יוסף (אבן העזר סימן ק) דהרמב"ם והרא"ש פסקו שאיבדה כתובתה (ובהרי"ף שבידינו כתב דמוקמינן כתובה אחזקתה, אבל המהריב"ל בתשובה [סימן פב] כתב שהוא טעות סופר בהרי"ף) וכן פסק בשולחן ערוך שם. **ומוכח שבספק במחילה לא מפקינן ממונא.**

וכתב בשו"ת מהרי"ט (חלק א סימן קיט), דהיינו טעמא משום דאנן קיימא לן כבית הלל שאינן שותות ולא נוטלות כתובה, דשטר העומד לגבות לאו כגבוי דמי (סוטה כה ע"ב, ועיין בברכי יוסף ובנחל יצחק חושן משפט סימן יב) – אלמא דמספיקא לא גביא, האי נמי מספיקא לא גביא. אבל רבינו ברוך מארץ יון כתב דבבריא מספיקא לא מפסדא כתובתה,

² רע"ע ביבי"א ח"ג (חור"מ סי' ג אות יח), ח"ה (אה"ע סי' יג אות ט), וח"ו (חור"מ סי' ה אות ג ט). **המערכת.**

והובא בהגהות אשרי. ואף על גב דאנן קיימא לן כבית הלל, אפשר שדעת רבינו ברוך דהכא כיון דמשום טענת מחילה אתינן עלה, והיורשים אינם יודעים שמחלה בודאי, דהא מספקא ליה להש"ס בהא, הווי ליה כדין 'הלויתני ואיני יודע אם פרעתיך' דחייב, דברי ושמא ברי עדיף בכי האי גוונא, כיון שהוא מודה שחייב לה כתובה מקודם אלא שמסתפק במחילתה, עיין שם. ולפי זה לדידן דנקטינן כהפוסקים דפליגי על רבינו ברוך אף בספק מחילה לא גביא כתובתה, ודלא כמו שכתב בתשובת הרדב"ז (חלק א סימן שסד) הנ"ל, ולא דמי ל'איני יודע אם פרעתיך', דהתם הווי ליה למידע מה שאין כן הכא, וכמו שכתב המשנה למלך (ריש פרק ד מהלכות שאלה ופקדון). ועוד יש לומר כמו שכתב הנימוקי יוסף (בבא בתרא קלב ע"ב) דהיינו טעמא משום דלית ליה לשטרא דכתובה שעת הכושר כלל, שלא ניתנה כתובה לגבות מחיים, ומשום הכי הווי ליה בעל השטר מוציא מן המוחזק, עיין שם. ועיין עוד בשו"ת פרח מטה אהרן (חלק א סימן כא דף נו ע"א), שמחלק גם כן בין כתובה לשטר חוב אחר על פי דברי הנימוקי יוסף הנ"ל, עיין שם. ומעתה בנידון דידן אמרינן שאינה יכולה להוציא מן המוחזק וחשיבא שפיר מחילה גמורה על כתובתה.

מבואר שבספק מחילת הכתובה אי אפשר להוציא מהבעל המוחזק. כך הסיקו והעלו להלכה בבית הדין בחיפה – הרבנים: הרה"ג ישראל שחור שליט"א, הרה"ג מימון נהרי שליט"א, והרה"ג יצחק מרוה שליט"א, לאחר בירור ארוך בניהון (בתק' מס' תשס"ח/1888, הובא בפסקי דין רבניים במאגר המקוון שבפרויקט השו"ת של בר אילן פסק דין עד) בספק עובדתי אם האישה מחלה על כתובה: "[...] ובדין זה של ספק מחילה על כתובה רבו הפוסקים הסוברים שהבעל הוא המוחזק והאישה נחשבת למוציאה ממנו, ועליה להביא ראיה [...] היוצא מדברינו שגם אם נתחשב בעמדת התובעת ובא כוחה ונניח שיש ספק מחילה, מכל מקום כבר הכריעו הפוסקים שבמקרה זה חובת ההוכחה מוטלת עליה."

הכרעת הפוסקים היא שאין מוציאים מהבעל את תשלום הכתובה גם כשקיים ספק עובדתי שמא האישה מחלה על כתובתה. וראה באמרי בינה (דיני דיינים סימן מז) המבאר את טעם הדין לפי דברי הנימוקי יוסף בסוגיה בבבא בתרא (דף ס מדפי ה"ף). הנימוקי יוסף הסביר שם ששטר הכתובה נחשב לשטר שאין לו "שעת הכושר", וביאר האמרי בינה את דבריו, כדלקמן: "ובאמת בנימוקי יוסף בבא בתרא שם כתב וזו לשונו: 'ועליה להביא ראיה, דכל היכא דלית ליה לשטרא שעת הכושר מקרי בעל השטר המוציא'. ולשון זה צריך ביאור, וכנראה דכוונתו הוא דוקא בכתובה הואיל דלא נתנה לגבות מחיים ולא ברור חיובו עד שימות הבעל או תתגרש לא מקרי חיוב עד עת ראוי לגביה."

מבואר מדברי האמרי בינה שמאחר שקיימים ספקות בחיובי הכתובה, לכן הבעל נחשב מוחזק ולא האישה. נראה שגם בנידון דנן, הגם שמדובר בזוג שכבר התגרש, מאחר שקיימים ספקות בחיוב הכתובה לכן כשקיים ספק במחילה הבעל הוא המוחזק ולא ניתן לחייבו מספק. וראה בשו"ת יביע אומר (חלק ג חושן משפט סימן ג) – שם מובא הסבר נוסף לטעם הדין שבספק מחילת הכתובה לא יוציאו מהבעל, והוא – לפי דברי שו"ת הרשב"ץ – משום שחיובי הכתובה הם בגדר "מקולי כתובה": "[...] ועיין בשו"ת הרשב"ץ (חלק ב סימן רעב דיבור המתחיל "וכתב") דמה שכתבו הפוסקים כההיא דבבא בתרא (קל"ב ע"ב) שמחלה כתובתה, משום דמקולי כתובה דיינינן לה. עיין שם [...]"

כמו כן מבואר בדברי נחל יצחק (חושן משפט סימן צח) שלדעת הרשב"א אם קיים ספק באומדנה על המחילה, המחילה תקפה, ואלו דבריו: "[...] ולשיטת הרשב"א [...] אף היכא דליכא רק ספק אומדנא אם מחלו או לא גם כן הוי מחילה [...]"]

עדיין נותר לברר מה תוקף המחילה? הרי לכאורה המחילה היא רק בלב ודברים שבלב אינם דברים, וכיצד אפוא חלה המחילה? אמנם כאשר לדברים שבלב מצטרפת הוכחה לקיום המחילה שבלב, יהיה תוקף למחילה שבלב. הדברים נלמדים מדברי שו"ת מהרי"ט (חלק ב חושן משפט סימן מה) שכתב: "ונראה לי דמחילה בלב לאו כלום היא דהא קיימא לן דדברים שבלב לא הוו דברים [...] אלא נראה דעיקרא דמלתא בהכי תליה דודאי כל היכא דליכא הוכחה למה שבלבו דברים שבלבו לאו מידי הויין אבל היכא דאיכא הוכחה הוו דברים."

מדבריו עולה שאם קיימת הוכחה לקיום המחילה שבלב, המחילה תקפה. בנידון דנן, קיימת הוכחה גדולה וברורה על מחילת האישה. האישה עמדה בפני בית הדין תוך ידיעה שכתובתה בסך מיליון ש"ח, כמו כן האישה ידעה שתביעת כתובה ניתנת להיתבע רק בבית הדין. כאשר האישה הסכימה להעמיד את תביעתה על סך של שלוש מאות אלף ש"ח, מתוך ידיעה שרק על הסך האמור יתקיימו הדיונים, הרי שהאישה הסכימה שאת יתרת הכתובה לא תקבל לעולם בהעדר ערכאה אחרת שבה תוכל לגבות את היתרה. בנוסף לכך: יתרת הכתובה אינה תביעה אחרת שאפשר לומר לגביה שהאישה שמרה על זכותה לתבוע את השאר, שכן מדובר על תביעה אחת שהיא תביעת הכתובה שהועמדה להכרעת בית הדין. בבית הדין התקיים דיון עקרוני האם לאישה יש זכאות לכתובה או לא, כשכל הדיונים התייחסו לתביעה האחת והיא תביעת הכתובה שאותה העמידה האישה על סך של שלוש מאות אלף ש"ח בלי יכולת להשאיר לעצמה את הזכות לתבוע בהמשך את השאר. התנהלות האישה בבית הדין כמוה כמחילה על יתרת הכתובה. בנוסף לכך: האישה אף לא באה כיום בהסבר או בטענה מדוע שינתה את סך התביעה. פרט לעובדה שהאישה שינתה את הייצוג המשפטי שלה, לא הובא כל הסבר הגיוני לשינוי סך התביעה.

נראה שהסך האמור נותן מענה גם לטענות בגין כתובה מוגזמת וודאי שיכול להוות לפחות סכום לחיוב על דרך הפשרה כמענה לכל אותן דעות שיש בהן כדי לפטור את הבעל מהחיוב.

על כן יש להעמיד את תביעת הכתובה על סך שלוש מאות אלף ש"ח ולראות כאן מחילה של האישה על שאר סך הכתובה. יש להבין את מחילת האישה ממספר סיבות אפשריות: ייתכן שהאישה חששה שתביעת כל הכתובה בסך מיליון ש"ח תעלה מנגד את הטענה שהכתובה מוגזמת או שנכתבה לכבוד בלבד. על כן לא רצתה להיכנס לספק ההלכתי והעדיפה לתבוע סכום הגיוני שיתקבל. כמו כן ייתכן שהאישה הכירה את מצבו הכלכלי של הבעל וסברה שסך הכתובה אותו יוכל לשלם, בלי שיוכרו כפושט רגל, הוא הסך המופחת. ייתכנו סיבות הגיוניות נוספות למחילת האישה. אם כן, הרי שמחילת האישה לא נעשתה בטעות אלא בסברה הגיונית.

המחילה נעשתה בפני בית דין ותוך רישום בפרוטוקול, ודינה כמחילה בקניין. גם לולי

כן – מחילת הכתובה לאחר שהתגרשו אינה צריכה קניין ומועילה אפילו בעל פה – בשולחן ערוך (אבן העזר הלכות כתובות סימן קה סעיף ה) נפסק: "המוחלת כתובתה אינה צריכה לא קנין ולא עדים." ובחלקת מחוקק (סימן קה ס"ק יד) נאמר: "משמע אף שלא החזירה לו הכתובה מהני מחילה." וראה בית שמואל (סימן סו ס"ק ט) שמחלק בין מקום גירושין, אז מועילה מחילה בעל פה, לבין מחילה כשאנים מתגרשים, שם צריכה לכתוב שמוחלת.

בנידון דנן המחילה על מה שמעבר לסך שלוש מאות אלף ש"ח הייתה לאחר הגירושין ועל כן מועילה בעל פה, אלא שכאמור לאמירה בפני בית דין עם רישום בפרוטוקול יש אף דין של מעשה קניין – ראה על כך בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יב סימן עד) שהסיק וכתב: "[...] ועל כן לית דין צריך בושש דמה שנעשה בפני בית דין אין צריך קניין." על כן יש לראות כאן מחילה גמורה על יתרת הכתובה, למרות מוחזקות האישה בשטר הכתובה.

מאחר שהאישה זכאית לכתובתה, ומאחר שהאישה תבעה סך שלוש מאות אלף ש"ח בעבור כתובתה, על הבעל לשלם לאישה כתביעתה סך של שלוש מאות אלף ש"ח. ובית הדין רואה בתביעה זו מחילה מצד האישה על שאר סך הכתובה.

נוסיף כי הסכום של חמש מאות אלף המופיע בכתב התביעה ובדין הראשון, מהווה מחילה ודאית על שאר יתרת הכתובה. כאמור קיימת מחילה גדולה יותר, אלא שעובדת המחילה על מחצית הכתובה והעמדתה מלכתחילה על סך חמש מאות אלף ש"ח, יש בה כדי לחזק את הקביעה שאכן קיימת מחילה עד לסך של שלוש מאות אלף ש"ח, שכן מתברר שהתביעה בסך שלוש מאות אלף ש"ח קרובה לסכום הנתבע תחילה.

הסכום של 1,350,000 שהוזכר על ידי בא הכוח החדש כסכום הכתובה עם הצמדה, הוא בכלל המקרים שעליהם נאמר שאין בעל דין יכול להיות בבחינת "טוען וחוזר וטוען", שכן הייתה מחילה ודאית על ההצמדה ועל מחצית מהכתובה, והוכח שיש לראות מחילה עד כדי העמדת הכתובה לסך של שלוש מאות אלף ש"ח בלבד.

עם העמדת תביעת הכתובה כל הסך האמור, אין צורך להיכנס לדיון בשאלת הכתובה המוגזמת, ולדיון בטענה שהכתובה נכתבה רק בדרך כבוד, היות שבסך האמור קיימת סבירות להתחייבות גמורה ללא גוזמה ולא רק לשם כבוד. אפשר גם לראות את החיוב בסך המופחת של הכתובה כפשרה מחייבת שיש בה כדי לתת מענה לכל אותן סברות או דעות הפוטרות מחיוב הכתובה בנדון דנן.

תביעות נוספות

ביחס לתביעות הנוספות של האישה לקבלת פיצויים ותביעה נזיקית: התביעות האמורות סותרות את הסכם הגירושין. בהסכם הגירושין, שהתקבל בקניין, הוגדרו המחלוקות שבין הצדדים והוגדרה המחלוקת ביחס לכתובה וביחס לחלוקת הרכוש. הצדדים הסכימו שתביעת הכתובה תידון על פי ההלכה לאחר הגט. כמו כן הצדדים הסכימו כי הזכויות הפנסיוניות וכל ענייני חלוקת הרכוש של הצדדים יידונו בבית הדין. מעבר לנושאים האמורים נאמר במפורש בהסכם שאין כל תביעות הדדיות נוספות בין הצדדים. על כן יש לדחות את תביעת הפיצויים ואת התביעה הנזיקית.

ביחס לחלוקת הרכוש: לאישה טענות על רכוש רב המצוי בידי הבעל. לא התקיים דיון

מסודר בעניין הרכוש. על כן האישה רשאית להגיש לבית הדין בקשה למתן צווים לגילוי מסמכים כדי להוכיח את טענותיה בדבר קיומו של רכוש המצוי בידי הבעל.

יובהר שעם תשלום סך של 300,000 ש"ח לאישה בעבור הכתובה, יוכל הבעל לראות את הסך האמור גם כתשלום עבור חלוקת הרכוש, שכן אין בית הדין מחייב בכפל חיובים – גם חלק ברכוש הבעל וגם בכתובה. על כן לעניין רכוש העולה עד לסך של 600,000 ש"ח יוכל הבעל לטעון שהאישה כבר קיבלה את המחצית בעבור חלקה ברכוש, עם תשלום הכתובה בסך 300,000 ש"ח. אם תוכיח האישה שיש לבעל זכויות ביותר מסך של 600,000 ש"ח, תהיה זכאית לקבל מחצית מהזכויות שיימצאו.

הרב מאיר פרימן – אב"ד

סימן לו

הרב יצחק לוי

רצ העיר נשר

מח"ס "שו"ת אבי בעזרי" ו"השיעור השבועי"

שאלה ותשובה זו מוקדשת לכבוד זכרו ולעילוי נשמתו הטהורה של מרן רבינו עובדיה יוסף זיע"א, אשר שפט את ישראל למעלה משבעים שנה, והעמיד דור שלם של חכמים וסופרים, וכל יומא שמעתתיה ממלא בפומא דרבנן ותלמידיהון ותלמידי תלמידיהון, ואלמלא הוא ח"ו נשתכחה תורה מישראל, ובפרט מעדות המזרח הע"י. יהי רצון שזכותו תעמוד לכל רבבות תלמידיו שיבלחטו"א ההולכים בדרכו הישרה והטובה, ובפרט לאחראים על הירחון החשוב "משנת יוסף" בנשיאות מרן הראשון לציון רבינו יצחק יוסף שליט"א, יאריך ה' ימיו בטוב ושנותיו בנעימים, ויזכה להעמיד עוד תלמידים רבים והגונים, ולהעמיד הדת על תלה, מתוך בריאות איתנה ונהורא מעליא, עדי זקנה ושיבה, ברכות הטובה.

בענין מילה דחוייה ביום שישי

י"א תשרי תשע"ח

נשאלתי מאת ידידנו המוהל הותיק רבי **יוסף אורז** שליט"א, בענין תינוק שנולד על ידי ניתוח קיסרי ביום חמישי ח' תשרי תשע"ח, ואי אפשר למולו ביום חמישי בשבוע שאחריו, מפני שהוא ט"ו תשרי יום טוב ראשון של חג הסוכות, ואין מילת יוצא דופן דוחה יום טוב, וכמבואר ביורה דעה (סימן רסו סעיף ב). האם ימולו תינוק זה ביום ששי א' דחול המועד, למנהג הספרדים שאין מליץ מילה דחוויה סמוך לשבת?

תשובה. הן אמת שמנהגנו שלא למול מילה דחוייה סמוך לשבת, דהיינו ביום חמישי וששי, שמא יבוא לחלל עליו שבת, וכמ"ש בשו"ת התשב"ץ ח"א (סימן כא), והובא להלכה בבית יוסף בבדק הבית (סימן רסב, וסימן רסח), שתינוק שחלה ונתרפא בחמישי בשבת, אין למולו ביום חמישי. וכתב הט"ז (סימן רסב סק"ג) דהוא הדין וכל שכן שאין למולו ביום ששי, וכן כתבו עוד אחרונים. מ"מ כתב התפארת למשה (סימן רסו סעיף יד) דדוקא חלה ונתרפא אין למולו סמוך לשבת, שיש להמתין לו יותר שיתרפא עוד, משא"כ בנוולד בין השמשות, או קודם שבת ויום טוב, ומוצאי יו"ט חל ביום חמישי, ודאי דנימול ליום חמישי דזה זמנו מקרי. ובזה תירץ מה שהקשה הש"ך (ס"ק יח) על התשב"ץ, דא"כ משכחת לה שקטן נימול ל"ד [כצ"ל. יבי"א ח"ה חיו"ד סימן כג אות ג], כאשר נולד ביום שני בין השמשות, ובשבוע הבא ראש השנה חל ביום שלישי ורביעי, שאין למולו ביום שני משום ספק ז', ואין למולו ביום שלישי ורביעי משום ספק מילה דחוייה ביום טוב, ואין למולו בחמישי וששי מפני שהיא מילה דחוייה סמוך לשבת,

וּמֵאֵי שְׁנֵינוּ בִּשְׁבַת (קלז). שְׁקָטָן נִימּוֹל לִשְׁמֵנָה, לְחֻשְׁעָה, לַעֲשֻׁרָה, לְאֶחָד עֶשֶׂר, לְשֵׁנִי עֶשֶׂר, לֹא פָחוֹת וְלֹא יוֹתֵר. וְהִשְׁתָּא אֲתֵי שְׁפִיר, כִּי בֵּאֵמֶת תִּינּוֹק זֶה נִימּוֹל בְּיוֹם חֲמִישִׁי, כִּיּוֹן שְׁמִילְתּוֹ לֹא נִדְחָתָה מִחֻמַּת חוּלִי, אֲלֵא מִחֻמַּת סְפִיקָא דְיוֹמָא. ע"כ.ד. וְהוּבָא לְהִלְכָּה בִּפְתָחֵי תְּשׁוּבָה (ס"ו רסו ס"ק טו). וּמֶרְן רַבִּינוּ עֹבְדֵיהִי יוֹסֵף זַע"א בְּשׁו"ת יֵבִיעַ אוֹמֵר ח"ה (חיר"ד ס" כג) פֶּסֶק גַּם כֵּן לְחֻלֵּק בְּזֶה, שֶׁאִם מִילְתּוֹ נִדְחָתָה מִחֻמַּת חוּלִי אֵין לְמוֹל סְמוּךְ לְשַׁבָּת, מִשָּׂא"כ כִּשְׁנִדְחָתָה מִחֻמַּת סְפִיקָא דְיוֹמָא, וְכִדְבָרֵי הַתְּפָאֶרֶת לְמִשְׁה. ע"ש. וְכ"כ בְּשׁו"ת דְּבָרֵי יִצִּיב (חיר"ד סימן קנא אוֹת ב) ע"פ"ד הַתּוֹס' חוּלִין (טו: ד"ה כגון), שְׁרִגִּילוֹת הוּא שְׁחוּלָה שֶׁהִבְרִיא חֹזֵר לְחִלּוֹ, וְלָכֵן דּוֹקָא תִּינּוֹק שֶׁהִיא חוּלָה וְנִתְרַפָּא, יֵשׁ לָנוּ לְחוּשׁ שִׁיחֻזֹּר לְחִלּוֹ וּבְצִירּוֹף כָּאֵב הַמִּילָה יִסְתַּכֵּן, מִשָּׂא"כ בְּשֹׂאֵר מִילָה שֶׁלֹּא בְּזִמְנָה. ע"ש. וּלְפִי זֶה בְּנִידוּנָנוּ יִמּוּלוּ הַתִּינּוֹק בְּיוֹם שֵׁשִׁי, כִּיּוֹן שֶׁלֹּא נִדְחָתָה מִילְתּוֹ מִחֻמַּת חוּלִי, אֲלֵא מִחֻמַּת שְׁהִיָּה יוֹצֵא דּוֹפָן.

ואמנם בשו"ת יביע אומר שם (אות ד) הביא מה שכתב הגר"ח בן עטר בספר ראשון לציון (דק"א ע"ג) לחלק באופן אחר קצת, דדוקא באופן שהיה התינוק חולה וחל עליו יום שמיני, ואיהו לא חזי, ונתרפא ביום ה', שנפקעה ממנו מצות מילה בזמנה, יש לדחות המילה ליום ראשון, מה שאין כן בנולד בבין השמשות וסמוך לשבת ויר"ט הו"ל עדיין כאילו לא הגיע זמנו למול, לפיכך כשהגיע יום חמישי מלין אותו, דהו"ל לדידיה כיום שמיני. ע"ש. ולפ"ז י"ל בנ"ד דרמי למי שנדחה מחמת חולי, שחל עליו יום שמיני, אלא דאיהו לא חזי, ותינוק זה שנפקעה ממנו מצות מילה בזמנה, יש לדחות מילתו ליום ראשון, ולא דמי למי שנדחה מחמת ספיא דיומא, דהו"ל כאילו עדיין לא הגיע זמנו למול. וא"כ יש לומר דנ"ד תלוי בין התפארת למשה לראשון לציון. וע' למרן החיד"א בספרו ראש דוד (פרשת מקץ דל"ב ע"א ד"ה ועוד), שכתב גם כן לתרץ את קושיית הש"ך, שלא אמרה התשב"ץ לשמעתיה אלא בחולה, מה שאין כן בבריא ונתעכב משום בין השמשות ויום טוב. עכ"ד. ולא פירש לנו אם כטעמו של התפארת למשה, או כהראשון לציון.

והנה כתב הרב כנסת הגדולה בשו"ת בעיי חיי (חיו"ד סי' רכו'), לגבי יליד בית שלא טבלה אמו עד שילדה, ויום השמיני שלו חל ביום טוב, שאין מילתו דוחה שבת וכמבואר ביו"ד (סימן רסו סעיף י'), ולכן נדחתה למחרת ביום חמישי, לא מלין אותו עד לאחר השבת כדי תינוק שחלה. ע"ש. ובספר עיקרי הד"ט (חיו"ד סימן כח אות ז) תמה על זה ממ"ש הרב בעיי חיי עצמו לעיל מינה (בסימן רכד'), לגבי יליד בית שיום השמיני שלו חל ביום חמישי, שאין לדחות את המילה. והן נסתר מחמתו. אך בשו"ת שערי עזרה טראב (חאו"ח סימן כג, דכ"ג רע"ב) תירץ לנכון, שיליד בית ששמיני שלו חל ביום חמישי, אין לדחות את המילה מפני חששו של הרשב"ץ, כי סוף סוף יכול לקיים מצות שמיני. משא"כ כשכבר נדחתה מילתו, אין לעשותה ביום חמישי, אלא לדחותה לאחר השבת. ע"ש. ולפ"ד הרב בעיי חיי נראה דה"ה לענין יוצא דופן, שאם נולד ביום חמישי נימול ביום חמישי, אבל אם מילתו כבר נדחתה מפני יום טוב, אין לעשותה סמוך לשבת, שהרי בשלחן ערוך (סימן רסו סעיף י') בחדא מחתא מחתינהו ליוצא דופן וליליד בית, ואם כן יגיד עליו רעו.

וכן לפי מה שכתב בשו"ת חכם צבי החדשות (סימן ט אות יד) לתרץ קושיית הש"ך הנ"ל ע"ד הרשב"ץ, דא"כ משכח"ל שקטן נימול ליותר מ"ב. ותירץ החכם צבי דמתני' מילתא פסיקתא קתני, דלעולם לא נימול ביום טוב. משא"כ בדינא דהרשב"ץ אם לא

ימצא מוהל לאחר השבת, מותר לו למול ביום חמישי, דהו"ל מצוה עוברת. ע"ש. ולפ"ז להרשב"ץ אין למול שום מילה דחוויה ביום חמישי, גם אם אינה דחוויה מחמת חולי, אא"כ לא ימצא אח"כ מוהל. וא"כ ה"ה בנ"ד שאין למולו קודם השבת. וכן מתבאר לפי מה שכתב לתרץ בשו"ת עדות ביעקב (סימן ט), והובא בשו"ת יבי"א ח"ה (חיד"ד סימן כג אות ד בסופה). ע"ש. ודו"ק. ודע שנידוננו אינו ענין למ"ש בשו"ת יביע אומר ח"י (חיד"ד סימן נח בהערות לח"ד אות טו) בזה"ל: והנה ראיתי באיזו חוברת שציידו בנולד בניתוח קיסרי ביום חמישי, אם נימול בזמנו ביום חמישי. ושחכם אחד הורה שלא למולו ביום חמישי, ולדידי הדבר פשוט וברור שנימול ביום חמישי בזמנו, דלא עדיף מספק מילה בזמנה שנימול ביום חמישי. ואין שום ספק בדבר. עכ"ל. דהתם מיירי שנוולד ביום חמישי ונימול בחמישי והוא מילה בזמנה, משא"כ בנ"ד שהיא מילה דחוויה. ופשוט.

ומכל מקום למעשה נראה שימולו אותו ביום ששי, שהרי בלא"ה דברי התשב"ץ אינם מוסכמים, וגם יש אומרים שבזה"ז נשתנו הטבעים, כי עיינו הוראות שכמעט אין תינוק שמגיע לידי סכנה מחמת הברית, וכמ"ש המגן אברהם (סי' שלא סק"ט) וסיעתו. וכל שכן בדורנו זה, שכמעט לכל בעיה שמתעוררת, יש פתרון מיידי ב"ה, בלי צורך לחלל עליו שבת. וגם מרן לא הביא דין זה בשלחן ערוך, רק בבדק הבית, וידוע שהאחרונים נתחבטו בדעת מרן אם סובר להלכה את הדינים המושמטים מהשלחן ערוך, ומרן החיד"א בברכי יוסף (סימן שב סק"ד) הביא מה שכתב רבי גבריאל איספראנסה, דכמה דינים מוסכמים אשכחן דאין מרן כותבם, וסומך על מה שכתב בבית יוסף. והרב חיד"א פקפק על זה, וכתב שכעת לא מצא כלל ברור בזה בדעת מרן בשלחן ערוך, בהשמטת דינים שהם מוסכמים. אולם נראה דבתר דאיבעיא ליה הדר פשטה, כי כתב מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סימן כט סד"ה ואני), שיש פעמים שמרן משמיט מהשלחן ערוך דינים שהובאו בבית יוסף, אע"פ שמסכים להם להלכה, אבל זה דבר השמיטה תחת שלש, או מפני שהדין ההוא מציאות רחוקה, או שהוא פשוט, או שהוא כלול ונלמד מעיקר הדין שנפסק בשלחן ערוך. וע"ע בשו"ת חיים שאל ח"ב (סי' מה). ובמחזיק ברכה יו"ד (סי' פד ססק"ק 1). ע"ש. ודו"ק. וע' בשו"ת יחיה דעת ח"ב (סימן מ) שסמך ע"ד החיד"א הללו לנידונו לענין קיפול טלית בשבת, שממה שמרן לא הביא בשלחן ערוך את חידושו של הכל בו, מכלל דלא סבירא ליה כוותיה. ע"ש. ולכאורה גם בנ"ד אין אחד משלש הדברים הללו, שהרי הדין הזה מצוי, ואינו פשוט, ולא נכלל ולא נלמד מעיקר הדין.

אלא שהדברים מגיעים לשאלה אם בדק הבית התחבר לפני השלחן ערוך, או לאחריו, ואין בזה הכרעה ברורה, כי היד מלאכי (כללי השלחן ערוך אות טו) כתב בשם הכנה"ג, שהש"ע חובר אחר בדק הבית. וכ"כ הכה"ח (יו"ד סי' צה סק"א). ע"ש. אולם מרן החיד"א במחזיק ברכה (סי' קא סק"א) ס"ל איפכא, שבדק הבית התחבר אחרי השלחן ערוך. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ט (חיד"ד סימן ד אות ב). ע"ש. ורמז לזה בשו"ת שערי עזרה (חאו"ח סימן כג, דכ"ג ע"ג). ע"ש.

וכן ראיתי להגאון שואל ונשאל ח"ב (חיד"ד סימן מו) שצייד להקל ולמול מילה שלא בזמנה ביום חמישי, דלא כהרשב"ץ, מהטעמים הנ"ל. אלא שסיים שהנהגים להחמיר בזה, אין להקל להם. והן אמת שמרן היביע אומר ח"י (חיד"ד סימן נח בהערות על ר"פ ח"ד אות טו) נראה דלא שמיעא ליה כלומר לא ס"ל טעמים אלו, וכתב שאפילו אם נאמר

שבדק הבית לפני השלחן ערוך, מכל מקום מצאנו כמה פסקים שנכתבו בב"י והושמטו מהש"ע, והלכתא נינהו. ע"ש. וק"ק מדוע לא נאמר בנ"ד שלא היה לו למרן להשמיט דין זה אם הוא להלכה, כיון שאינו פשוט וכו'. ודוחק לומר שמרן סמך על מה שכתב בשלחן ערוך (סי' רמח סעיף א), שאין להפליג בספינה שלשה ימים קודם השבת. כי בודאי אין זה בגדר "כלול ונלמד מעיקר הדין", רק זהו חידושו של הרשב"ץ אשר משם חפר אוכל ולמד לדין מילה שלא בזמנה. ועוד שהרי דרכו של מרן השלחן ערוך לחזור ולשנות את אותו הדין ממש בשני סימנים, לפי ריחוק המקומות, כגון דין קריעה על ירושלים והמקדש באו"ח (סי' תקסא), וביו"ד (סי' שמ סעיף לח). ודיני עונה באו"ח (סי' רמ), ובאה"ע (סי' עו). וכן דיני מילה בשבת באו"ח (סי' שלא), וביו"ד (סי' רסו). וע"ע בכה"ח (סי' צה ס"ק ט"ב). ע"ש. וכ"ש בנ"ד. ואפשר שעיקר סמיכתו של מרן זיע"א היתה מפני המנהג שנהגו כדעת הרשב"ץ. ודו"ק.

איך שיהיה למעשה אנו נוהגים כמ"ש מרן הבית יוסף, שלא למול מילה שאינה בזמנה ביום חמישי וביום ששי. ובתדריך למוהלים שיצא לאחרונה ע"י הרבנות הראשית לישראל והוועדה הבין משרדית להסמכה ופיקוח על המוהלים, הדגשנו שאין לספרדים למול מילה דחוייה מחמת חולי ביום חמישי וששי, ע"פ הוראת מרן הראשון לציון רבינו יצחק יוסף שליט"א. ומכל מקום כשנוסף עוד ספק יש להקל בזה למולו ביום חמישי וששי, וכמ"ש כיו"ב בשו"ת יביע אומר ח"י (חי"ד סימן נח בהערות על ר"פ ח"ד אות טו), שתינוק שנולד ביום רביעי בין השמשות, יש למולו ביום חמישי, דהו"ל ס"ס, שמא בין השמשות לילה ויום חמישי זמנו הוא, ושמא לא יצטרכו לחלל שבת עבורו, "ובפרט שענינו הרואות בזמנינו שהתינוק אחר יום מן המילה, ע"פ הרוב, הוא כבר בריא". [ונראה לפע"ד דמרן המחבר זיע"א לרווחא דמילתא כתב כן, שהרי בלא"ה מילתו לא נדחתה מחמת חולי, אלא מחמת ספיקא דיומא, ובכה"ג מלין אותו סמוך לשבת, וכו"ל]. וה"נ יש למולו ביום ששי.

וכן ראיתי לידידנו המוהל המומחה רבי מרדכי ששון שליט"א בספרו תורת הברית הנד"מ (פ"ב סימן מח), שפסק בענין יוצא דופן שחל יום שמיני שלו ביום טוב, שניתן למולו למחרת אף בימי חמישי וששי. ע"כ. ובהערה ס הביא שכן כתב הפתחי תשובה בשם התפארת למשה [הנ"ל]. ע"ש. ומבין ריסי עיני ניכר שהבין שהתפארת למשה איירי ביוצא דופן, וליתא, אלא מיירי בנוול ביה"ש, ויום טוב הוא ספק שמיני ספק תשיעי שלו. אלא שלפי הדין יפה פסק, כי הוא הדין והוא הטעם ביוצא דופן, וכו"ל. וגם היום ראיתי אחרי רואי בשו"ת דברי דוד טהרני ח"ד (חי"ד סימן מז) שהאריך לדון בנידונו, ומסקנתו גם כן שיש לחלק בין ברית שלא בזמנה מפני חולי שאין לעשותה סמוך לשבת, מה שאין כן כשנדחתה הברית מסיבת שנולד בין השמשות, או שהיה יוצא דופן והשמיני שלו חל ביום טוב או ביום הכיפורים, הרי זה נימול בימי חמישי וששי. וכתב שהסכים עמו הגר"י תופיק, ושכן הורה הגר"ש מחפור. ע"ש. ורק יש להעיר על מה שכתב שם (אות ד), שלאור דברי התפארת למשה והראשון לציון בדעת התשב"ץ, לא נאמר דין זה אם נדחתה הברית מחמת שהיה יום טוב או שנולד ביה"ש. ע"ש. וכבר מילתי אמורה, שלפי טעמו של הראשון לציון, יש לחלק בין נולד ביה"ש שמלין אותו בחמישי וששי, דהוי כשמיני שלו, משא"כ בנ"ד שנפקע ממצות שמיני. אלא שלמעשה

יש להורות למולו ביום ששי, ע"פ כל הטעמים שהזכרנו. הנלע"ד כתבתי. והיעב"א.

ואחרי כתבי כל זאת שמעתי מפי מגידי אמת, שכן הורה מרן הראשון לציון רבינו **יצחק יוסף** שליט"א בשנה שעברה, במקרה דומה שהתינוק נולד ביום רביעי בשבוע ע"י ניתוח קיסרי, וביום רביעי שאחריו חל יום הכפורים, והורה הרב שליט"א שיש למולו ביום חמישי, ואין לדחות את המילה עד לאחר השבת, כי דברי הרשב"ץ הם חידוש, והבו דלא לוסף עלה. עכ"ר. ושמחתי שכיוונתי לדעתו הגדולה.

סימן לז

הרב אליהו בחצוט

ראש ציהמ"ד לדיונות "צרכת אברהם" ירושלים

מח"ס "ללקוט פושנים" ו"ח ו"פושנת העמקים" ד"ח ועוד

ישיב דברי מרן מאור ישראל זצ"ל בנושאים שונים

(עשיית טלית קטן מטלית גדול, אם שביעיות בזה"ז מן התורה, הטעם שאין מברכים

על ההגדה, טעם לאמירת הא לחמא עניא בארמית, ועוד)

לכבוד מעלת קדושת. מורנו ורבינו. הגאון הגדול העצום. מעין המתגבר. נחל נובע מקור חכמה. אשר עיניו כיונים על אפיקי התלמוד והפוסקים. עמוד הענוה. כמוהר"ר אליהו בחבוט שליט"א. ראש ביהמ"ד ברכת אברהם. ובעל ספר שושנת העמקים ועוד.

אחר הקידה קמיה דהדרת גאון קדשו נר"ו.

רצייתי לשאול לכבוד הדר"ג נר"ו כמה שאלות בכמה ענינים אם יוכל לעיין בהם אשמח ואודה מאד.

א. מרן הקדוש רבינו הגדול רשכבה"ג רבינו עובדיה יוסף זצוק"ל זיע"א בשו"ת יביע אומר ח"ב (סימן א), כתב לדון אם מותר לעשות מטלית גדול טלית קטן. וכתב שהוא ולוי במחלוקת האור זרוע בשם רבו והנמוקי יוסף. שלדעת האור זרוע אינו יוצא ידי חובה בט"ק והוי הורדה, ומעלין בקדש ואין מורידין. אך להנמק"י דקי"ל כוותיה דס"ל שיי"ח לא הוי הורדה ומותר. וכ"כ בשו"ת בית יהודה. אך הגר"ח פלאג"י העיר שזהו רק לפי הפשט אבל ע"פ הסוד מעלת הט"ג יותר ויותר מהט"ק ולכן אסור. ע"ש. ולא זכיתי להביין הטעם שלהנמק"י משרא שרי, דהא כתבו הראשונים שאף לפי דעה זו אי"ז מן המובחר וא"כ תיהוי הורדה, דאפילו רק ממעלה יתירא הוי הורדה כמבואר בדברי הגר"ח פ. וצל"ע. ושוב ראיתי להרה"ג ר' רחמים משה שעיו שליט"א בשו"ת מחקרי ארץ (ח"ג סימן יב) שהעיר כע"ז על הכן איש חי שכתב שלפי הסוד יש איסור משום מעלין בקדש ואין מורידין. והקשה ע"ז, דהא גם לפי הפשט יש מעלין בקדש ואין מורידין, דהא ודאי יש מעלה יתירתא בטלית גדול מט"ק וכו'. אלא ע"כ דזה לא חשיב מעלין בקדש ואין מורידין וכו'. ע"ש. וצ"ע.

ב. בשו"ת יביע אומר ח"י (חיד"ד סימן לז) הביא דברי הרמב"ן בספר הזכות שכתב להביא ראיה דשביעית נוהגת מן התורה, ממ"ש ריו"ח וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה, דאילו בשל סופרים מדמים ועושים. וכתב מרן זיע"א בהערה דלכאור' יש לדחות, די"ל דמסברא נראה לריו"ח דמכיון דק"ל כב"ה, דשטר העומד לגבות לאו כגבוי דמי, לא מסתבר למימר אינו משמט וכו'. ע"ש. ולדידי הפעוט לאו בר זכיה ולאו בר הבנה, לכאורה הא מבואר שם ברש"י דמסברא היה נראה לריו"ח דאינו משמט, ורק משום

דלא קיבל כן מרבותיו לא פסק כן.

ג. בחזון עובדיה פסח (ח"ב עמוד נג) הובא מכתב מהגאון רבי מנשה קליין זצ"ל בענין מ"ש מרן בשו"ת חזון עובדיה בשם החסד לאברהם דהטעם שאין מברכין על ההגדה משום שהוא תלוי במצה ומרור, וכתב הרמב"ם גבי הפרשה ונתניה דמברך רק על ההפרשה משום דתלוי זה בזה, וע"כ מברך על הראשונה ונפטור בזה את המצה שהיא השניה. והגאון ר"מ קליין זצ"ל כתב לתמוה ע"ז, דהא א"כ נברך על ההגדה שהיא הראשונה ונפטור בזה את המצה שהיא השניה. ע"ש. ולפע"ד לכאורה הא לא תברא, דנראה דראשון ושני לאו דוקא אלא הכל תלוי במצוה העיקרית, וכמו שביאר החסל"א דכיון דהמצה הוא המצוה "העיקרית" דהיינו שההגדה אינה יכולה להתקיים בלי מצה משא"כ איפכא, ע"כ מברך על המצה. והוי דומה להפרשה ונתניה שהנתניה אינה יכולה בלי הפרשה משא"כ איפכא. ומ"ש הגר"מ קליין טעם לפמ"ש הרמב"ם במצוה שאחר העשייה יש צווי נוסף, לכאורה היה נראה לחלק דהכא בעצם נגמר החיוב אלא שיש תנאי ע"י מצה. משא"כ התם אחר עשיית הסוכה בעצם אינו נגמר החיוב. ודו"ק. ורציתי לדעת אם כ"ז נכון.

ד. נודע ומפורסם הפירוש על הא לחמא עניא דהטעם שאומרים אותו בלשון ארמית הוא משום שהקב"ה בא ורק הוא מבין בארמית ולא המלאכים. וראיתי לחכם אחד שהעיר ע"ז, דהא בזוה"ק מבואר דבא ה' עם פמליא דיליה, וא"כ הוה לן לאומרה בלשון הקודש בכדי שיבינו המלאכים שעמו. ע"כ. ולפע"ד נראה דכוונת המפרשים הוא שאנו אומרים אותו בלשון ארמית כדי "להראות" שהקב"ה בא בכבודו ובעצמו, ולא איכפת לן אם המלאכים לא מבינים, שאין אנו צריכים להם. וכן מדויק בלשון האמת ליעקב אשר הובא בחזון עובדיה הגדה של פסח, שכתב: "להדגיש" מ"ש בזוה"ק וכו'. ע"כ. וק"ל. ברם אי קשיא לי הא קשיא לי, דמהיכא חזינן מהזוה"ק שהקב"ה בא, דלכאור' הרי לא כתוב אלא ששולח המלאכים לבא.

ה. בקובץ "בתורתו" ביאר הדר"ג נר"ו הא דמרן רבינו הגדול היביע אומר זיע"א היה מורה לבטל שידוך אם חתן רוצה פאה משא"כ בכלה,^ק משום דכלפי הכלה חובא רמיא עלה משא"כ החתן רק מצווה בתוכחה. ולכא' י"ל עוד, דכלה ברוב הפעמים כל חברותיה לובשים פאה וקשה לעמוד בזה ועל כן לא מוכח ממה שמסרבת שהיא רשעית, משא"כ חתן.

ו. **רצייתי** לשאול בענין התרת שרוכי מנעליי אם יתיר שרוך ימין תחילה או של שמאל, דהנה ראיתי למו"ר הגאון הגדול המפורסם כמוהר"ר דוד יוסף שליט"א בספרו הלכה ברורה (ח"א סימן ב) שהביא מהגהות מהרל"ח על הטור שיתיר שרוך ימין תחלה. אולם מרן הגאון האדיר הראש"ל כמוהר"ר יצחק יוסף שליט"א בספר ילקוט יוסף החדש (ח"א סימן ב) כתב משו"ת אז נדברו שיתיר שרוך שמאל תחילה שכן נראה מסתימת הש"ס

* ביאור כוונת הרב השואל: מודעת זאת שאם חתן (משורך) היה בא לשאול את מרן זצוק"ל על דבר כלתו שמתעקשת לחבוש פאה, היה מרן זצ"ל מורה לחתן שאין צורך לבטל את השידוך על זאת, משא"כ אם כלה (משורכת) היתה באה לשאול על דבר חתנה שמתעקש שתחבוש פאה, היה מורה ובא לכלה לבטל את השידוך.

והראשונים שהכל בכלל חליצה. ורציתי לדעת חוות דעתו של כבוד הדר"ג נר"ו בזה.

ז. ראיתי להדר"ג נר"ו בספרו שושנת העמקים על הלכות חופה וקידושין (שורש ד'), בענין החקירה אם חופה הוא מציאות או קנין, שהביא שיש שכתבו שאם הוא מציאות נחא דברי התוס' ריש כתובות שכתבו דאי הוה תני נושאין את הבתולה הו"א אפילו בע"כ, דלכאורה תמוה היאך יועיל בע"כ. אמנם אם הוא מציאות מובן שפיר דאינו תלוי בכוונתם. וכתב הדר"ג נר"ו שלא צריך להגיע לזה, שהרי אפילו בקידושין י"א דמהני בע"כ מה"ת וכו'. ע"כ. ולכאורה אכתי יקשה על דברי התוס', דכיון דאשמועינן בקידושין דלא מהני בע"כ, ה"נ בנישואין. ומפני זה לכאורה צריך לומר שנישואין הוא מציאות, וס"ד דשאני נישואין מקידושין.

ביקרא דאורייתא

רחמים לניאדו

וזאת תשובתי אליו. בעזר האל ורחמי

יום ט' לחודש הרחמים והסליחות,

שנת "שואל כענין לך בכחך והצלח" (עם הכולל - תשע"ז) לפ"ק

לכבוד מעלת הרב הנכבד חריף ומחודד הרה"ג רבי רחמים לאניאדו שליט"א, אבן יקרה בעוב"י ניו ג'רסי יע"א, ארה"ב.

שלמא דמר ישגא, ומריה משאלותיו ימלא, ויתרומם ויתנשא, אכי"ר.

הגי'עני הלוס אגרתו, נועם אמרתו, וכל מעשה תוקפו וגבורתו, ברוך ששלח מחכמתו, שואל כענין להניח דעתו, בא העיר"ה ומבקש לאמית"ו, וספיקא דרבנ"ן מעלה ברשתו, אשרי יולדתו ירבו כמותו. ואולם מדוע באתם אלי למען ענות"ו, ואני עני ואביון דחלשה דעתו, הוא הקטן הוא בקטנותו, הצעיר כצעירותו, עפר דל אשר מלא את אשפתו. ומיהו מפני כבוד מעלתו, שלא תהא לריק יגיעתו, כל טורח שטרח לשלוח אמרתו, לא אעבור ממצותו, להשיב שבו"ת עני" כעניותו, אך בזאת אבקש סליחתו, כי בקצ"ר אמיץ תבואהו תשובתו, דין קטיעה ימלל וייק"ץ משנת"ו, מקצר ועולה וממהר לעשותו, והאל הטוב ינחנו בדרך תבונתו, ויראנו נפלאות בתורתו.

א. כבר עמד על זה בשו"ת לבעל הפלא יועץ (תאו"ח סי' ד' ד"ה אך קשה), דאם שייך הורדה

מ"מצוה מן המובחר" א"כ לכאור' יהיה אסור לשנות מטלית גדול לטלית קטן (כלומר

בהנחת דגם בתשמיש שייך איסור הורדה וכו'), וכתב לדייק להתירא ממש"כ הב"י (יו"ד סי' נט"ד)

בשם שו"ת מהרי"ק שורש הק"ח דמותך לשנות ממצות שנתרמו עבור ריבוי שמן למאור

בביהכ"ס, אצ"פ שיש "מצוה מז המובחר" בריבוי השמן, והוסיף שם לישא וליתן

באמונה אם יש להביא גם עולת רא"ה מהסוגיא במגילה (דף נו ע"ב) "האז תיבוחא

באירפאט. מײַעבדע חײַבדע וואָרטן. שרײַ. צײַט.ש. ווערד ישינע מסכת ארבייט? בעאי מזלעא

דהורדת מצוה "מז המובחר". אך לפקצ"ד בוידנו דנו איז און נצרכים לזה (ואזי אחי שפיר

והיה זה מצבו "מן המובחר", אין לפקפק בביטחון דתן אֵין אִנּוּ נִצְרָתָם לַלֵּוֹי (ואִי אֵת שֶׁפִּי

יוסיפ שברכובו הזכיר (הוא רבלי) ציינים דאס יא' צו"ר: "ומה שהיו מברכין להשאטם ובו למאנה

מז המורכב ואפשר שהחלמוד מדבר לפי מובנם שלא היו רגילים ללבוש זולים כם

מן המובחן, ואפשר שהתלמוד מדבר לפי מנהגם שלא היו רגילים ללבוש טלית בתי ארבע כנפות אלא טלית גדול כדאמרנו טלית של ת"ח צריך שיהא נראה מתחתיו טפה.

אבל משורת הדין כל כסות של ד' כנפות חייבת בציצית ויוצא בו ממצות ציצית אף על פי שאין בו לא כיסוי ולא עטוף, דרחמנא בגדיכם וכסותך קאמר, וכל מלבוש וכסות כמשמע ובלבד שיהא לו כנפות. וכו'. ומ"מ מצוה מן המובחר שיהא כולו מעוטף במצוה וזו דרך ירא שמים לחבב המצוה וכ"ש מצות ציצית השקולה כנגד כל המצות ולא שיהא מעכב כלל "עכ"ל. עיניכם הרואות ד"מ מצוה מן המובחר" הניציבת עמכם בזה, איננה בדיני מצות הטלית, אלא הוא דחיבוב מצוה הוא להיות כולו מעוטף במצוה, ועל כן נוסח הברכה המוזכר בגמ' הוא על האופן הזה, ומעתה יאמר נא ישראל, לדעת הנימוקי יוסף טלית גדול אינו "טלית מן המובחר" יותר, כי ענין חיבוב מצוה האמור בזה הוא ענין חיצוני (ואינו ענין למה שכתבנו בעניינו לחקור בספרי הדל שושנת העמקים ח"ב שורש ב' סימן ד', האם "זה אלי ואנוהו" נחשב כמצוה בפני עצמה או כהידור בעצם המצוה שמהדרין בה), ותדע דהרי לו יצויר שהיתה קיימת מצוה אחרת שאפשר "להתעטף" בה, והיה מתעטף מקצתו בטלית ומקצתו במצוה האחרת, פשיטא דהיה מקיים חיבוב מצוה זה להיות "כולו מעוטף במצוה", אלמא דגם כאשר הוא מעוטף כולו בטלית אין זה דין בטלית אלא שהשתמש בטלית למעלה חיצונית בכך שמראה חיבתו למצוות ע"י שכולו מעוטף. ולפיכך לענין שיהיה נחשב כ"הורדה" מה שעושה ממנו טלית קטן, אין כאן כל הורדה בעצם הטלית עצמו.

ב. אפריון נמטייה על הקושיא הנאה. והנה דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר, ודברות מרן הגרע"י זלה"ה בענין זה נתבארו בארוכה יותר בחלק חר"מ מאותו כרך (חלק י', סי' ד' אות ה' עד יב), וזאת תורת העול"ה מתוך הדברים, דרבי יוחנן החשיב להאי הלכתא (שטר שיש בו אחריות נכסים אם משמט) כספיקא דדינא, וכיון דקיי"ל כבית הלל דשטר העומד לגבות לאו כגבוי דמי, א"כ אם יגבה בשטר זה, הוי כמוציא מיד המוחזק, ולכן אע"פ ששמיטה בזה"ז דרבנן לא עבדינן עובדא על סמך "דעת נוטה" לחוד, כיון שכאמור הוא להוציא ממון מן המוחזק (וממילא אין הכרח לסברת הרמב"ן שכתב דהטעם שאין עושין מעשה הוא משום דשמיטה בזה"ז דאורייתא), והדברים עולים בקנה אחד עם דברי רש"י שהזכיר מעלתו שליט"א. ומעתה בינו נא זאת, דמה שכתב מרן מלכא זלה"ה בקצ"ר אמיץ ביבי"א חיו"ד (ס' לו) שמובא במכתבו של כת"ר שליט"א, "דמסברא נראה לרבי יוחנן וכו' לא מסתבר למימר וכו'" אין פירושו שכן מכרעת סברתו של רבי יוחנן, אלא רצונו רצון יראיו לומר דיש לו לרבי יוחנן "צד" הסתברות לומר דאף שטר שיש בו אחריות נכסים ג"כ משמט (ולעולם נשאר הדבר בגדר ספיקא דדינא אצל רבי יוחנן, כמו שכתב ביבי"א חחר"מ הנ"ל), ודבר זה הינו מוכרח מיניה וביה בכונת הרב יבי"א, דהרי לא יחלוק הגאון יבי"א על מה שכתוב שם בגמ' כמה שורות לפני כן דרבי יוחנן וריש לקיש אמרי דשוויהו דשטר שיש בו אחריות אינו משמט (דעל זה מפרש ואילל רבי יוחנן בעצמו דהיינו לולי שאינו רוצה לעשות מעשה, והיינו דאין לרבי יוחנן הכרעה ודאית בדין זה ולכן אין עושה מעשה). וראה גם בפאת השלחן (פ"י סק"ד). ובתפארת יעקב (חר"מ ס' סק"ג).

והבט נא וראה גם בשו"ת יביע אומר ח"ב (א"ע ס' ט"ו אות ב), שכתב לדחות ראית הרמב"ן באורחא אחרנא, דלאחר שהביא דברות הירושלמי (פ"ח דשביעית ה"ד) דלרבי יוחנן שביעית בזה"ז דרבנן, כתב דא"כ יש לחלוק על הנח"ה סובר"ת שהניח הרמב"ן בדברבנן מדמין ועושין מעשה, אלא "אלמא דאף בדרבנן אמרינן וכי מפני שאנו

מדמין נעשה מעשה" עכ"ל. עיי"ש.

ג. לפי מיעוט השגתי וקוצר יד שכלי ודלות מזג הבנתי, אכן שני הערותיו של כתר"ר על דברות קדושו של הגאון הגדול מהר"מ קליין זצ"ל נאמנו מאוד, חזקים כראי מוצק, וניכר מבין כותלי אגרתו הרמה של הגר"מ קליין דאין זו תשובה הלכתית אלא איגרת שלומים מחיבת הקודש לרגל קבלת ספרו של מרן מוהרע"י זצ"ל (שו"ת חזו"ע) כי על כן לא נחית לדיוקא כולי האי. וגם כשעלתה אגרתו על מזבח הדפוס בשו"ת משנה הלכות (חלק י"ג סי' סח), נדפס"ו באו לך הדברים תחת הכותרת "טעם שאין מברכין על סיפור יצ"מ", כי בניגוד לשו"ת חזו"ע, לא היתה מטרת הגר"מ קליין זצ"ל להכריע בדין אם סיפור יצ"מ הוא דאורייתא למי שאין לו מצה (אף שהכריע בזה אגב גררא), כי אם להשתעשע מעט בדברי תורה סחור סחור לנימוקי תקנת חז"ל. ומה שמרן הגרע"י זלה"ה בספר חזו"ע החדש מדפס ועול"ה את כל מכתבו של הגאון משנה הלכות כדמות תבניתו ולא משיג עליו מיד, אינו משום שבהסכמ"ה עלה לכל פרט וכלל המוזכר בו, אלא משום דסוף סוף הגאון משנה הלכות באגרתו הלזו נעשה תנא דמסייע ליה למרן זצ"ל במה שהעלה דאף מדאורייתא מצות סיפור יציאת מצרים איננה תלויה באכילת מצה ומרור, וזה היה עיקר הנושא אצל מרן זצ"ל ולא הציצין שאינם מעכבים הסובבים חוד"ו של הנידון.

ד. מה שכתב מעלתו שליט"א לדייק מדברי החזו"ע (בפירושו על ההגדה בשם הרב אמת ליעקב) שאנו באים "להדגיש" שהקב"ה בעצמו שומע, אע"פ שאמת נכון הדבר שגם המלאכים שומעים, כל דבריו אמת וצדק וזו בודאי כוונת החזו"ע והרב אמת ליעקב זלה"ה לכל החזו"ים בו. [ומה שתמה אותו חכם באור תורה אייר תשנ"ג על דברי מרן זצ"ל בחזו"ע, וז"ל: "צ"ע דהתם בזוהר איתא דקוב"ה כניש לכל פמליא דיליה ואמר לון זילו ושמעו וכו' וכדין אתיין ואודן ליה לקב"ה וכו', ולפ"ז היה ראוי דוקא בלה"ק כדי שיבינו המלאכים, וצריך ישוב" עכ"ל, לדידי אנה עניא בעניותא לא קשיא מידי, דרק הפיסקא הראשונה של ההגדה ("הא לחמא עניא") הינה בארמית, כדי "להדגיש" בפתיחת הסיפור את חיבתו של מקום אשר הוא יתברך בעצמו ובכבודו בא לשמוע את ההגדה מפי עמו, ואח"כ שאר כל הסיפור כולו נאמר בלש"ה"ך כך שגם המלאכים יכולים להבין, והדברים הינם כמעט כמפורשים במתק לשון החזו"ע שכתב "לכך תיקנו הפיסקא הראשונה **שבתחילת ההגדה** בלשון ארמית". עכ"ל. ודו"ק. ועל זה הדרך הב"ט היטב היטב הב"ט בדברי הגאון בעל שו"ת ערוגת הבשם, בהגדה של פסח דיליה הכי קרא שמה "הלל נרצה" (דף כה ע"א), שכתב וז"ל: "והכי נמי, כיון דקוב"ה ציית למילולו כדאיתא ברעיא מהימנא, מצי לאשתערי אפי' בלשון תרגום. להורות על גדולה מעלות מצוה זו של סיפור יציאת מצרים ארמי, תקנו **פסקא קמייתא** בלשון ארמי, **דממנו נקח דקב"ה** ציית למילולו." עכ"ל.]. ובמה שהקשה מעלתו שליט"א על דברי החזון עובדיה, דהיכן כתוב בזוה"ק שגם הקב"ה יורד לשמוע, והרי לא כתוב אלא "זילו ושמעו" דהיינו ששולח את מלאכיו לשמוע, בעניי שפר קדמי לומר דהרב אמת ליעקב (וכן הרב ערוגת הבשם הג"ל, ומהר"ד מבעלזא, ועוד) פשיטא להו הכי מתוך הבנת המושג של "פמליא דיליה", אשר המה כבודו של מלך להיותם ניצבים עליו ומלווים אותו כדמות מלכותא דארעא, ולא מסתברא כי יירדו כל פמליא דיליה וכביכול ישאר המלך לבדו ללא פמליא. אלא בודאי

דירידת כל מפליא של מלך פירושו ירידת המלך וכל פמליא עימיה. ואיכא נמי רגלים לדבר מתוך לשון הזוהר הנ"ל ד"כניש קב"ה לכל פמליא דיליה" דמשמע שהירידה הינה ביחד עם המלך. [ולשון "כדין אתיין" בהמשך הזוהר, יש ליישב, והבן]. וראה גם להמקובל מוהר"ח הכהן מארס צובא זלה"ה בספרו מקור חיים טור ברכת (סי' תפ"א סק"ב) שכתב וז"ל: "אמרו חז"ל שהשכינה הולכת מבית לבית ומקשיב אותו הסיפור והשבח שאומר איש הישראלי וכו'." עכ"ל. ולכאור' מקורו טהור מדברי הזוהר הנ"ל. ולכו חזו נמי למוהר"ר דוד זכות מודינה זצ"ל בספר זכר דוד [מאמר ג' דף צ"ט ע"א] (ומיהו משמע שם דהבין דשני מאמרים הם ואכמ"ל), עיי"ש.

ה. סברת כבודו נר"ו, יאה אף נאה כשלעצמה (ואפשר גם להוסיף באותו רוח, שנערות דעתן קלה ואין לדון אותן בדינא קשיא על מה שמתפתות ללכת אחר הזרם, משא"כ בחורים בני תורה שעסקו בתורה שנים רבות עליהו קפדינן טפי שישכילו בחומרת הענין ושידעו להבדיל בין הטמא ובין הטהור אפי' נגד המקובל בחברה), ואולם לפקצ"ד לא לכך נתכוון מרן מלכא זלה"ה, כי הנידון היה אם "לבטל" את השידוך ולא לענין אם לקבל את ההצעה לשידוך, ומשמע א"כ שנימוקו של מרן זצ"ל היה הכרחי ממש עפ"י דין ולא בתורת עצה לבחירת בן הזוג. כנעל"ד.

ו. איני כדאי להכניס ראשי ראש שועלים קטנים בין אחים בני חיל הרבנים הגאונים עמודי ההוראה שליט"א. ועכ"פ לגופו של ענין מילתא תליא קצת במאי דמייתינא בעניי בספרי הדל ללקוט שושנים (ח"ה עמ' רכד), והבן. ולא נפלאות ולא רחוקה היא הסברה לומר, ששניהם כאחד טובים וישרים צדקו יחדיו, כי טענת הרב אז נדברו היתה דכיון שכל הפוסקים (מלבד הגהות מהרלב"ח) לא כתבו הדין בזה, ש"מ דעבדינן כחליצה, ואיכא למימר דלא היא אלא מה שלא מוזכר דין זה בפוסקים הוא משום דליכא קפידא בדא, כי התרת השרוך אינו מעשה דמינכר כולי האי וממילא כל אחד יעשה כרצונו. וא"כ דעביד כמר עביד, ודעביד כמר עביד.

ז. לפקצ"ד יש לחלק בכמה אנפי. דהנה מאי דלא מהני קידושין בעל כרחיה הוא כמבואר בגמ' בבא בתרא (דף מח ע"ב) דתליוה וקדיש קידושיו קידושין, אלא דכיון שעשה שלא כהוגן קנסוהו רבנן והפקיעו לקידושין מיניה. [וכגירסת רוב ככל הראשונים ודלא כדעת הסמ"ג (עשיין מח דף קכה סוע"א), שהוא יחידאה וככל שהבאנו בדלותינו בשושנת העמקים שם], ולכן אתי שפיר דקס"ד דשייך נישואין בע"כ גם אם לא שייך קידושין בע"כ, ולא מטעם דנישואין הוי מציאות, די"ל דלא קנסינן הכי כי אם בקידושין ולא בנישואין, דבקידושין עביד שלא כהוגן טפי טובא להכריח בת ישראל להתקדש שלא כרצונה וכן לא יעשה, משא"כ לגבי נישואין דכבר קדמו לו קידושין מרצון והיא ארוסתו, דאע"ג דבדואי לאו שפיר עביד למהר את הקץ עד שתתפץ מ"מ לא קנסינן ליה על דא. [ואף דמקצת האחרונים חביבים כתבו לדון בגדרי "עשה שלא כהוגן" ללמוד מילתא ממילתא, עכ"פ בענין הצורך של המשנה לאפוקי מקס"ד לגבי נישואין אתי שפיר ברווח ולא בצמצום].

ושניים יסעו, דכלך לחלק בדרך זו, די"ל דבנישואין קס"ד דלא אמרינן בהכרח דעביד אדעתא דרבנן (וממילא לא שייך אפקעינהו, וכל שכן אי אפקעינהו קאי אמנותא דקידושין, ועיין יבמות דף קי ע"א) יען כי אינו כקידושין וגייטין שהם מעשה הלכתי מובהק, דאפי' לפי הצד

שחופה הוי קנין סוף סוף אינו כדמות תבניתם, וק"ל. ועל זה הדרך המצא תמצא חילוקים נוספים בין קידושין לנישואין, תן לחכם ויחכם עוד. כמובן כל הנ"ל אינם סברות מוכרחות, ולכן באמת שפיר נפסק דלא מהני תלויה ונסיב, אלא בדרכים הנ"ל אשכחנא שפיר "קא סלקא דעתין" מיהא שלא ללמוד נישואין מקידושין, אשר על זה טרחה מתניתין לאפוקי לפי דברות התוס' דריש כתובות. ובשושנת העמקים לא השגנו בעניינו אלא על הנחת כמה מחברים שהבינו בעין עיונם דאם חופה הוי קנין, מצד עצם "הסברא" לא שייך כלל וכלל קס"ד דיועיל תלויה ונסיב, דע"ז כתבנו בדלותינו דשייך שפיר, כדמצינו דתלויה וקדיש מועיל מדאורייתא, דאי משום קנסא דרבנן לא ננעלו שערי חילוקים וכנ"ל, ומאידך גם אין קושיא על התוס' כי כאמור אין "הכרח" לחלק וקיי"ל לדינא דלא מהני תלויה ונסיב.

בברכת הדיוט לכתובה וחתומה טובה,
וכל מילי דמיטב גם עד זיקנה ושיבה,
מנאי אזוב הקיר קש וגבבה,
הצעיר אליהו בחבוט סין וקטין

סימן לח

הרב שמעון ללוז
ראש כולל "חכמת שלמה"
מח"ס "נשמע קולם"
אלעד

**אורח בשיבת חנוכה באיזה בית ידליק
(במרחק בדעת מרחק זי"א)**

ז' דחנוכה התשס"ט

שאלה: מי שיוצא מביתו בערב שבת חנוכה, להתארח אצל קרוביו, וחוזר לביתו במוצאי השבת, איך ראוי שינהג בענין הדלקת נרות חנוכה של ערב שבת קודש, וכן של מוצש"ק.

ענף א - אם רשאי למנות שליח (ויודע שלא יהיה בביתו כלל)

תשובה: א) לענין ערב שבת קודש, הדבר ברור שאם יוצא מביתו קודם פלג המנחה, אינו רשאי להדליק בביתו נרות חנוכה בברכה כלל. שהרי עדיין לא הגיע הזמן (ש"ע סי' תרעב ס"א), והברכות הו' לבטלה. אלא שיש לדון אם יוכל לעשות את שכנו שליח, ולהשאיר לו נרות מוכנות בשמן ופתילות כראוי, כך שסמוך לכניסת השבת יכנס שכנו לביתו וידליק עבורו את נרות החנוכה ובברכה, מדין שלוחו של אדם כמותו. או דלמא, דעיקר החיוב תלוי בבית, וכיון שנמצא באותו הלילה בבית חברו ולא נמצא בביתו כלל, ממילא אין שום מצוה בהדלקה שבביתו רק בבית חברו, ושוב לא שייך שהשליח ידליק בביתו.

מצות נר חנוכה על האדם לא על הבית

ובגמרא (שבת כא.) אמר רב ששת, אכסנאי חייב בנר חנוכה. אמר רבי זירא, מתחילה כשהייתי לומד בבית מדרשו של רב והייתי רווק, הייתי משתתף עם בעה"ב שהיה מארח אותי, בשמן של נרות החנוכה, ע"י כמה פרוטות שהייתי נותן לו. ובכך הייתי יוצא ידי חובת הדלקה ביחד עמו במה שהיה מדליק. ואחר שנשאתי אשה אני אומר, עכשיו ודאי איני צריך בכך. שכבר מדליקים עבורי בתוך ביתי. ע"כ. וכתב הר"ן (שם), שרב ששת דאמר אכסנאי חייב בנר חנוכה, כוונתו לחדש, שלא תאמר שדין נר חנוכה כדין מזוזה, דמי שאין לו בית פטור מן המזוזה, ושלכן גם אכסנאי שאין לו בית פטור מנר חנוכה. זה אינו, אלא מצות נר חנוכה חייב בה אפילו מי שאין לו בית. ע"כ.

ומשמע מדבריי, שעצם מצות הדלקת נ"ח אינה על ביתו או רשותו של אדם, אלא על האדם עצמו. ומה שהצריכו שידליק ברשותו, בביתו וכיו"ב, זהו מפרטי המצוה, שכך תקנו חכמים לעשותה, ברשותו. אבל לא שתקנו אותה דוקא לאדם שיש לו רשות. ולכן אדם שאין לו רשות השייכת לו, יקיים המצוה בכל אופן אחר שיוכל. וזה מה

שעשה רבי זירא, שהשתתף בפרוטות עם בעה"ב, ובוזה יצאו שניהם ידי חובת ההדלקה, ואף שלא היתה לו רשות השייכת לו.

עוד ראינו להגאון הפני יהושע (שבת כא:) שכ' לחדש, דעכ"פ מצות הדלקת נ"ח, אינה כשאר מצוות המוטלות על כל יחיד ויחיד שאפשר לעשותם אפילו בלא בית, אלא מצוה זו עיקרה הוא בבית שבו הוא שוכן, והוא סמוך לרשות הרבים, והטילו המצוה כאילו היא חובת הבית. ובספר חזון עובדיה למרן רבנו הגדול [זיע"א] (חנוכה עמ' קנו והלאה), הביא בזה מדברי הפוסקים מערכה לקראת מערכה, אם צריכים דוקא בית או שבשעת הדחק אפילו באמצע הרחוב יכול להדליק. וסוף דבר העלה שמי שנמצא במקום שאין בית, וכגון חיילים שבשטח, ידליקו בלא ברכה. אבל עכ"פ לכל הדעות, אינה חובת הבית כמו מזוזה, ששם הדין הוא שמי שיש לו בית מוטל עליו לקבוע בו מזוזה, ומי שאין לו בית לא חל עליו חיוב מעולם. לא כן הדבר כלפי נר חנוכה, שבכל יום מימי החנוכה מוטל על כל אדם חיוב להדליק נר, לא שנא יש לו בית ל"ש אין לו, רק שמדיני המצוה הוא שתהיה ההדלקה בתוך בית. אין לו בית, ישתתף בשמן מארחו שבביתו הוא לן. אין לו בית חברו, בזה נחלקו האחרונים אם דבר זה מעכב במצוה ואנוס הוא מלקיימה, או שאינו מעכב, ולכן למעשה בכה"ג ידליק בלא ברכה.

ומן האמור יש לפשוט הספק בנ"ד שהולך לבית חברו לשבת, דאף שלא יהיה בביתו כלל רק בבית חברו, לא אמרינן שבית חברו בלבד שייך במצות הדלקה, דלעולם החיוב אינו תלוי בבית שנמצא בו אלא מוטל על האדם מצד עצמו, ורק יש תנאי שיהיה בתוך בית, וזה מתקיים שפיר ע"י שהשכן נכנס לביתו של זה ומדליק בשליחותו.

שייך דין שליחות במצות נר חנוכה (אף לענין הברכה)

ב) ורואה הייתי להגאון רבי שלמה זלמן אוירבך זצ"ל (הוב"ד בחזו"ע חנוכה עמ' קיח), שכתב, שבחנוכה שעיקר חיוב ההדלקה הוא על הבית כמו שאמרו מצות חנוכה נר איש וביתו, ועיקר החיוב על מי שהבית שלו, ושליח המדליק נר חנוכה דומה קצת למי שמניח תפילין על ידו של חברו (המשלח), שאינו עושה שום מצוה ואינו יכול לברך, ורק זה שהתפילין מונחים על ידו הוא שמקיים המצוה, ולכן אין השליח יכול לברך כלל מדין שליחות, ומ"מ אם הבעה"ב עומד שם שפיר מברך השליח ומוציאו מדין שומע כעונה. ע"כ. ונראה דר"ל, כמו שבתפילין החיוב על היד שיהיה עליה תפילין, ולכן גם אם השליח יעשה זאת (להניח על יד המשלח) לא עשה את המצוה עצמה, רק הביא למצב שהמצוה מתקיים מאליה ביד הזו, ולכן לא שייך שיברך מדין שליחות רק מדין שומע כעונה, ה"ע לגבי חנוכה החיוב על הבית שיקיימו בו הדלקה, וכאשר השליח מדליק לא עשה המצוה רק הביא למצב שהמצוה מתקיים בבית מאליה, ולא שייך שיברך מדין שליחות רק מדין שומע כעונה. ולפ"ז בנ"ד נמי לא מהני שבעה"ב ימנה את שכנו שליח שידליק בביתו בברכה, דהא בעינן עוד שיהיה במקום ליתן דעתו לשמוע הברכה מהשליח מדין שומע כעונה. וכ"ש בנ"ד שבאותו היום לא יהיה בביתו כלל, דאפשר לפי"ד הגרשז"א הנ"ל מעיקרא לא חל חיוב של הדלקה על בית זה.

אולם אחר המחי"ר מכת"ר זיע"א, לפקו"ד יסוד דבריו נדחה מדברי הר"ן הנ"ל, שכתב להדיא גבי נר חנוכה שאין החיוב מוטל על הבית, אלא חייב בה אפילו מי שאין לו

בית. ואף להפנ"י וסיע' שכתבו דבעינן בית (כנ"ל), היינו דעיקר החיוב הוא על הגברא להדליק בסתמא, וכמ"ש הר"ן, אלא שמצריכים בנוסף גם שיהיה בבית. אבל ודאי שההדלקה היא מעשה המצוה שבו הגברא מחוייב, ולא דמי כלל לתפילין שאינו מחוייב אלא שיהיו תפילין מונחים על ידו. ותפילין הוו ממש כמזוזה לענין שרק מי שיש לו בית מחויב שתהיה קבועה בביתו. וכבר כתב הר"ן להדיא דאין דין נר חנוכה כמזוזה לענין זה.

ובפרט יש להוכיח כן ממאי דקיימא לן "ההדלקה" עושה מצוה, והלכה פסוקה היא דמשסיים להדליק נרות ההידור, שוב אין מברך אם שכח. משא"כ גבי תפילין שמברך כל זמן שמונחות עליו⁸. ולכן כפי הנראה, אפילו אין בעה"ב שומע ברכת השליח, שפיר דמי להדליק ולברך בשליחותו. ובזה אתי שפיר מה שנראה בדעת מרן (יצי"ו) זיע"א שם בחזון עובדיה בגוף ההלכה (עמ' קטז), דבכל גיוני רשאי השליח לברך ע"ש.

גדר אי אפשר ע"י שליח (לענין שמברך "להדליק" בלמ"ד)

ג) ואל תשיבני מדברי הר"ן עצמו רפ"ק דפסחים (י:), שבתחילה כתב ליתן כלל במטבע הברכות, דמצוות שברכתך ב"על" כגון על המילה, אפשר לעשותן ע"י שליח, ואילו מצוות שברכתך בלמ"ד כגון להניח תפילין, הרי הן מצוות שבגופו ואי אפשר לעשותן אלא ע"י עצמו, ושוב כתב וז"ל: ומיהו איכא למידק בהאי כללא, דהא הדלקת נ"ח שאפשר לעשותה ע"י שליח ואפ"ה מברכין עליה להדליק, ואיכא למימר, דכיון דאמרינן בפרק במה מדליקין דצריך לאשתתופי בפריטי, כיון שאינו יוצא אלא בשל עצמו, הרי אין מצוה זו יכולה להתקיים ע"י אחר. עכ"ל. ומוכח לכאורה כדברי הגאון הנ"ל דנר חנוכה א"א לעשותה ע"י שליח, וכדין תפילין.

אולם תשובתו בצדו, ואדרבא מתחילת דבריו שכתב להקשות בפשיטות מהא דהדלקת נ"ח אפשר ע"י שליח, מוכח דפשיט"ל דשפיר שייכא בשליחות. ותו איכא למידק, מאי האי דקאמר דכיון שאינו יוצא אלא בשל עצמו, "הרי" שאינה יכולה להתקיים ע"י אחר, ולשון "הרי" ר"ל נמצא מבואר מדין זה, שאינה יכולה להתקיים ע"י אחר, והיכן ראה כזאת, דלמא אע"ג דבעינן בשמן של עצמו, מ"מ אכתי אפשר ע"י שליח. ועל כרחין למימר בביאור מה שכתב ליישב, דרצונו לומר, שאינו יכול לומר לשלוחו הדלק עבורי בשמן שלך, אלא חייבת להיות יד עצמו באמצע, דהיינו שיהא השמן משל עצמו. ולכן אי אפשר לעשותה "לגמרי" ע"י אחר. ודו"ק.

וזהו לבד מאי דאיתא כבר בדברי הרא"ש שם בפסחים (פ"א ס"י) משם הריב"א, שגם הוא יצא לחלק כדברי הר"ן, בין ברכה ב"על" שהיא ע"י שליח לבין כשא"א ע"י שליח דמברך בלמ"ד, וכתב ע"ז וז"ל: ולהדליק נר של חנוכה, אע"ג דאפשר לעשות ע"י שליח, אורחא דמלתא הוא שכל אדם מדליק בביתו מפני חביבות הנס, וכן נר של שבת. עכ"ל. וכ"כ עוד ראשונים כדברים הללו עי' עליהם, ומכולם אתה שומע דפשיט"ל גבי

⁸ ולכאורה ה"ה מזוזה נמי כתפילין לענין ברכה כל זמן שהיא קבועה, וכמו שהרחיב בזה בהליכו"ע ח"ח (עמ' רמא), אלא שבחזו"ע חנוכה (עמ' קלב) הדר הוא ע"פ דברי רבנו אברהם בן הרמב"ם. וצ"ל לפי"ז דאף שחיוב המצוה תלוי ביש לו בית, מ"מ לר"א קביעת המזוזה היא עשיית המצוה ולא ההנחה שאחריה. ודו"ק.

נר חנוכה דאפשר ע"י שליח. (ובעצם חילוקם של הני רבנותא, הנה בשו"ת חזו"ע סי' ל' מבואר דאנן לא קי"ל הכי, ולכן מברכים "על" אכילת מרור, וכן במצה. קחנו משם.)

במעשה המצוה יש קדושה (אף ש'תשמישי מצוה' נזרקין)

(ד) ומידי דברי בזה, אזכור מה שהיה קשה לי מכבר אהא דתניא גבי נר חנוכה (בשבת כא:), בית הלל אומרים יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך וכו', ולחד מאן דאמר טעמא דבית הלל דמעלין בקודש ואין מורידין. ע"כ. והרי להלן (שם כב.) אמר שמואל, וכי נר חנוכה קדושה יש בו, בתמיה. ומבואר שאינו תשמיש קדושה אלא תשמיש מצוה. ומפורסם בפוסקים דלא אמרינן מעלין בקודש וא"מ אלא גבי תשמישי קדושה, ולא גבי תשמישי מצוה (מגילה כו:), ואיך פירשו בגמ' לחד טעמא דעת ב"ה משום מעלין בקודש. וכ"ר שנגע בזה בספר מאור ישראל (שבת כא:).

ועלה בדעתי ליישב בס"ד, דהא דשרינן אצל תשמישי מצוה להוריד בדרגת חשיבותם, אינו אלא גבי גוף הדבר שקיימו בו המצוה. וכגון לעשות מטלית גדול טלית קטן.

(שבגוף הדבר לא כתוב איזה דברי קדושה ככתפלין וכדומה, רק שקיבל חשיבות מחמת שקיימו בו מצוה. ולפיכך אף שאסור לבזותו מחמת חשיבותו, מ"מ מותר להורידו מחשיבותו.) אבל "מעשה" המצוה עצמו, כגון מעשה העיטוף, ודאי שקדושה יש בו, וכן אנו מברכים עליו אשר "קדשנו" במצוותיו, שע"י מעשה המצוה מתקדש האדם. ומכיון שמעשה המצוה קדושה יש בו, שפיר איכא למימר ביה מעלין בקודש ואין מורידין, וה"נ גבי "הדלקת" נ"ח, שביום הראשון מדליק אחד, מכאן ואילך מוסיף והולך.

וזה עולה יפה עם הא דקי"ל "הדלקה" עושה מצוה, דאם הנחה עושה מצוה, א"כ כל שעתא ושעתא כשדולק, יש בו קדושת המצוה, שעשייתה נמשכת. וכדין המעוטף בצצית, הלבוש בתפלין, היושב בסוכה, וכיו"ב, "שעשייתם" נמשכת, (ולחכי שייכא בהו ברכת אשר "קדשנו" כל זמן שלא פירש מהם, ואף שסיים "פעולת" עשייתם, דעשייתם עכ"פ נמשכת, וקדושה יש בעשייתם.) ואיך יכון זה עם מה שלמדנו משמואל שאין קדושה בנר חנוכה שדולק. אבל אחר דקי"ל שהדלקה עושה מצוה אחי שפיר, דאחר שהדליק כבר סיים מעשה המצוה שבו יש קדושה, ושוב אין כאן קדושה². ובזה מתחזק החילוק שבין הדלקת נ"ח שהחויב על פעולת ההדלקה, ולכן ודאי שייך בה שליחות ככל מצוה אחרת, לבין הנחת תפלין שהחויב על מצב הנחתן על ידו. ועכ"פ נלפע"ד כמו שמשמע מדברי מרן (י"צ) זיע"א בחזו"ע (שם), וכנ"ל דשפיר שייכא שליחות במצות הדלקת נ"ח כמו בשאר מצוות, ורשאי השליח לברך אפילו כשאין משלחו שומע. ואינו דומה לתפלין.

² ואח"י ראייתו בס"ד למרן היבוע אומר (י"צ) זיע"א בתשובה בח"א (סי' ב א"ד) משם מהר"ם ש"ק, שכתב כיו"ב ליישב דעת השל"ה ע"ש. ועוד כתב שם כיבוע אומר, שבס' מאורי אור (חלק באר שבע דט"ז ע"א) עמד ע"ד האר"י ז"ל, שלא חשש להניח עטרה בראש הציצית [לסימן שאותן צציות שלפניו יהיו לעולם לפניו], מההיא דמנחות (לט). דאמר' מעלין בקדש וא"מ [גבי עשיית הקשרים, דלחכי מסיים עשייתם בשל לבן דחשוב הוא. חזינן דמעלין בקודש נמי אצל צצית, ומדוע האר"י ז"ל לא חש]. ותיירך דלשון הברייתא [דמנחות] כשהוא מתחיל וכו', היינו שהאדם ראוי לעלות נפשו בקדושת חוב מצות התורה. וכן בעשיית הקשרים כפירש"י ותוס'. אבל בגוף הכלי שהוא תשמיש מצוה ליכא למילף מקדושת המשכן וס"ת ותפלין, ע"כ. ותנא דמסייע ליה המדרכי. וניחא נמי בהכי ההיא דשבת (כא:) לגבי נר חנוכה, וכמ"ש ג"כ בס' מאורי אור שם. ובה"ג קי"ל (בס' תרעט) נו חנוכה ואח"כ נר שבת. וכי הברכ"י שם משום דמעלין בקדש ואין מורידין, ע"ש. ואע"ג דתרווייהו תשמישי מצוה נינהו, ודו"ק. עכ"ל. ותעלזנה כליותי.

מצוה שבגופו ע"י שליח

וַאֲעִיקְרָא לפע"ד אפשר, דלעולם יש דין שליחות אפילו במצוה שבגופו כהנחת תפילין, אלא שבכל מצוה צריך השליח לעשות בדיוק את המעשה המוטל על המשלח. ולכן אף שודאי לא יועיל אם השליח יניח תפילין על היד של עצמו בעבור חברו, דלא עשה מה שחברו מחוייב, וכמו שיטביל כלי סעודה של עצמו עבור טהרת כלי חברו. אולם אם יניח התפלין על יד המשלח, אפשר דיועיל שפיר מדין שליחות, ויברך גם מבלי שישמע המשלח. דאף שאין המצוה להניח אלא שיהיו מונחים, ולכן השליח לא עשה המצוה עצמה רק עשה שתתקיים מאליה על היד, מ"מ גם כשמניח לעצמו בלי שליח אינו עושה המצוה עצמה רק עושה שתתקיים מאליה על היד, אלא שבמעשה הזה הוא מחוייב, וע"י שליח נמי עכ"פ שלוחו הוא לקיים החיוב לעשות שיהיו מונחים, ושלוחו של אדם כמותו. (ולשון 'להניח' תפלין 'לעשות שיהא מונח', עי' מ"ב ס"י כה סקב"ד, ושע"ע שם סוף ס"ח ודר"ק). ואם זה נכון, נצטרך לומר דהא דקאמרי הריב"א והר"ן הנ"ל (באות ג) גבי הנחת תפלין וכדומה "שאינם נעשים ע"י שליח" ולכן מברכים עליהם להניח כלמ"ד, אין הכוונה שהם שונים בדינם ובהם לא מועיל שליח, דלעולם כשיעשה השליח את המצוה בגופו או רכושו של המשלח מהני, אלא ר"ל דאותם מצוות א"א לעשותם ע"י שליח בלבד בלי גופו או רכושו של המחוייב בהם, שבשביל קיום מצותו מוכרח הוא להיות מעורב במצוה. ואה"נ כשישתתף במה שמוכרח ומעשה המצוה עצמו יעשה ע"י שליח אפשר בהחלט דמהני, דמנ"ל להוציאם מדין שלוחו של אדם כמותו. וזה מסתייע מעט מדברי הר"ן הנ"ל בתירוצו רפ"ק דפסחים גבי נר חנוכה, עי' בדברינו לעיל ודר"ק.

ועכ"פ גבי דידן בהא סליקנא עד כאן, דחייב מצות נר חנוכה אינו מוטל על הבית, אלא חייב בה אפילו מי שאין לו בית. ולכן מלבד דלא דמיא לתפלין ושפיר מצי לקיימה ע"י שליח ובברכה (ואפשר אף בתפלין כן הוא כנ"ל). עוד בה דאף כנ"ד שהולך לבית חברו לשבת ויודע שלא יהיה בביתו כלל, לא אמרינן שאין בביתו חיוב רק בבית חברו, דלעולם החיוב מוטל על האדם מצד עצמו, ורק יש תנאי שיהיה בתוך בית, וזה מתקיים שפיר ע"י שהשכן נכנס לביתו של זה ומדליק בשליחותו, והרי שלוחו של אדם כמותו, ולא גרע ממי שאשתו מדלקת עליו ואינו נמצא בביתו (וע"ע להלן בזה). ולכן נראה, דכיון שמתפרסם הנס ע"י הדלקה זו שנעשית בשליחותו, שפיר נחשב לו שקיים את המצוה.

ביתו עדיף ממקום לינה

(ו) ולכאורה מקום יש בראש לומר, דאדרבא כך ראוי יותר לעשות, שמקיים את המצוה באופן היותר שלם, דמפרסם הנס בביתו שלו, וכך היא עיקר תקנת חכמים. וכמו שכתב כיוצא בזה המגן אברהם (סי' תרעז סק"ז), עיין שם ובמשנה ברורה, דהסודע אצל חברו לא ישתתף עמו, אלא ילך לביתו וידליק. ואם אינו רוצה לזוז משם, יצוה לאשתו להדליק עליו, ע"ש. (ובכל אופן שמדליקים עליו במקום אחר, לענין ברכת שעשה ניסים וכן שהחיינו ביום הראשון, יתכוין לצאת י"ח בשמינית המברך במקום שנמצא, לפי שאינם באים למצות ההדלקה המוטלת עליו בלבד.)

ואם נפשך לטעון מהמבואר בחזון עובדיה (עמ' קנח) דלעולם בתר מקום שינה אזלינן,

דלפ"ז גם כאן כיון שהגיע לבית מארחו עוד קודם זמן ההדלקה ע"מ לישן אצלו, נעשה הבית של מארחו כביתו לענין זה שחיוב הדלקתו דוקא שם, ולא שייך חיוב בשני בתים, ושוב אין להדליק בביתו ע"י שליח. לפע"ד אין לומר כן. חדא, דכבר הוכחנו שאף למחמירים דבעינן בית, אין החיוב על הבית, אלא על האדם, שידליק באיזה בית. וא"כ ה"נ ודאי שהחיוב אינו בשני בתים, אלא שרשאי לקיים חובת הדלקתו באחד משני הבתים ששייך בהם. ועוד, דאם איתא שמחוייב להדליק בבית זה, לכאורה היה צריך להמשיך הדין ולומר שיוצא י"ח בהדלקת בעה"ב אף בלא שישתתף עמו, דאין החובה אלא על הבית, ורק אם בעה"ב לא ידליק יהא מחוייב הוא להדליק, שכעת הוא מבני הבית ומחוייב לדאוג שתהא בו הדלקה. אולם כבר אמר רב ששת בגמ' שאכסנאי חייב, והסביר הר"ן דהיינו לומר שאפילו אין לו בית, דלא דמי למזוזה, ולכן רבי זירא השתתף בפרוטות עם בעה"ב, לפי שהיה מחוייב מצד עצמו, לא משום הבית. רק שהיה צריך לעשות זאת בתוך בית ששייך בו. זאת ועוד, דנ"ד לא גרע ממי שאשתו מדלקת עליו ואינו עתיד לשוב לביתו כלל באותו היום, וכגון ר"ז דמשמע שלן חוץ לביתו, ומוכח דכיון שאשתו הדליקה עליו בביתו שוב א"צ להדליק עוד באכסניא. ואין לומר דכיון שאשתו בביתו החיוב בביתו חל גם עליו, דא"כ ה"נ נימא כיון שהוא באכסניא החיוב שלו באכסניא חל גם על אשתו, וטפי הו"ל להדליק במקום שמתאכסן ולפטור את אשתו שבביתו, אלא ודאי היא אינה יוצאת כשידליק באכסניא שאין לה כל שייכות שם, משא"כ הוא יוצא בהדלקה שבביתו, כי שם ביתו תמיד גם שאינו שם.

מתי אזלינן בתר לינה

וטעם הדבר, דכל דין אכסנאי הוא כשאין לו בית (לפי שעה), דממילא נגרר החיוב עמו למקום מתאכסן. משא"כ כשיש לו בית, המצוה שבביתו נשארת כל עוד שבידו להדליק שם, שבזה לא נכנס לדין אכסנאי. ולכן אכסנאי אשתו מדלקת עליו אף שהוא לן במקום אחר. והרי זה כמי שנמצא בביתו בזמן החיוב וחושב להתאכסן באותו לילה במקום אחר, דאף דבתר לינה אזלינן, פשיטא דלא אמרינן שאינו מחוייב אלא באכסניא., דעד כאן לא קאמרינן שידליק באכסניא אלא כשאינו בביתו, שאז דנים אותו לפי המקום שבו ילין, אבל כל שנמצא בביתו מעיקרא לא נכנס לדין אכסנאי.

ומה שכתב הפרי חדש (סי' תרעז סק"א) דהמתארח עם ב"ב בכל ימי החנוכה, אף אם אוכל עראי בביתו, אינו מדליק אלא אצל אכסניא שלו ששם מקום לינתו, דכיון שאין אדם בביתו למי ידליק, וכ"ש האידנא שההיכר בעיקר לבני הבית. ע"כ. והביאו בבאזה"ל (שם ד"ה במקום שאוכל). לשונו מוכיח דלאו מדינא קאמר דאינו רשאי להדליק שם, רק אין ראוי קאמר, ומחמת הסברות שכתב. וכמו שאכתוב בסמוך אי"ה (אות ז). ומ"מ כל מה שכ' הפוסקים דבתר שינה אזלינן, וזה דוקא כשאינו בביתו, וכגון שאוכל באכסניא אחת וישן באכסניא אחרת, (א"נ שאוכל במקום אחר וחוזר לישון בביתו). משא"כ כשהוא בביתו בשעת חיוב כגון שבא לאכול שם, פשוט הדבר שלא מתחיל הדיון האם בתר אכילה או בתר שינה אזלינן, שכל אלו לא נאמרו אלא לענין שיקנה שם קביעות, ע"י אכילה או שינה במקום. אבל זה כיון שנמצא בביתו בשעת ההדלקה, ואין צריך לקנות שם קביעות ע"י אכילה או שינה, דקבוע ועומד הוא במקומו, בודאי שזהו המקום הראוי

לו ביותר להדלקה. וזה ברור מאוד לפע"ד.³

ואחר הדברים האלה, נמצא בנ"ד שהוא יוצא מע"ש להתארח אצל קרוביו בשבת, דאף שמן הדין לא מצריכים אותו למנות את שכינו שליח להדליק בשבילו נר חנוכה בזמנו בביתו, דעכ"פ לא הגיע זמן חיובו עד שתכנס השבת, וכשתיכנס השבת והוא כבר השתתף עם בעה"ב יצא בזה י"ח, אבל מכל מקום אין למחות בידו בטענת דין אכסנאי, אלא מעיקר הדין רשאי לעשות כן בשביל כל סיבה שתהיה, למנות את שכינו שיכנס לביתו בזמן ההדלקה וידליק הנרות עבורו, ויברך עליהם כדין ברכת להדליק נר חנוכה בלבד. (ולגבי ברכת שעשה ניסים, וכן שהחיינו כלילה ראשון, יצאו כל המשפחה בשמיעת בעה"ב שאצלו הם מתארחים). ואדרבא מקום יש בראש לומר שכך ראוי לו לעשות לכתחילה.

ענף ב - מן המובחר להיות נוכח במצוה

(ז) אלא דכל קבל דנא יש לדון בזה מהא דקי"ל מצוה בו יותר מבשלוחו, דבודאי עדיף טפי שיצא י"ח המצוה ע"י שידליק הוא בעצמו, או לכל הפחות שיהא נוכח במעמד ההדלקה שבה הוא יוצא י"ח (להיות שותף בפועל ומשום חיוב מצוה), ובנ"ד הרי ליבו במזרח וחברו מדליק עליו בסוף מערב. ובפרט לגבי מצות נר חנוכה שעיקרה חביבות הנס.

אשתו כגופו ולא כשליח

הן אמת דמי שאינו בביתו אשתו מדלקת עליו אף שלא יגיע לביתו כל אותו היום, ומרן בב"י (ר"ס תרעז) דחה דברי תרומה"ד שכ' דרשאי להדליק גם במקומו משום הידור, והפר"ח (שם סוף אות א) דחה אף דברי האומרים, שמי "שאינו רוצה" לצאת בהדלקת אשתו יכול להדליק בברכה דממילא חל החיוב עליו, וכתב דטעות הוא בידם, ומבואר דלא אמרינן בזה מצוה בו יותר מבשלוחו. אולם החילוק בזה ברור, דשאני אשתו ובני ביתו דעכ"פ מחויבים אף הם במצוה זו, שאף הנשים היו באותו הנס, ובפרט שחיובם של כל בני הבית אחד הוא, ואינו נפרד לכל אחד בפ"ע (ברכ"י שם סק"ב). ולכן כשאשתו מדלקת, עדיין המצוה נעשית ע"י מי שמחוייב בה, ויש לה שייכות עצמית במצוה. והרי בעלה מחוייב בזאת ההדלקה ביחד עמה ועם בני הבית, ולא חיובים נפרדים על כל אחד בפ"ע, ולכן כשהיא מדליקה בשליחותו, אינו דומה לשליח דעלמא, שהרי כל בני הבית

³ וכ"כ ללמוד ממ"ש הט"ז (ס"י תרעז סק"ב) בדעת הרמ"א דאזיל בתר מקום אכילה, והוכיח דאירי במי שיש לו תמיד חדר מיוחד לאכילה והוא העיקר, וחדר אחר לשכיבה, משא"כ במי שיש לו דירה בעיר ופעם אחת סועד אצל חברו, דפשיטא שלא יניח ביתו וידליק בבית שהוא אוכל שם פעם אחת, והגם שראיתי קצת בני אדם וכו' סומכים על הג"ה זו טעות הוא בידם ואינם מבינים דבר זה. ע"ש. וביאר בחזו"ע (עמ' קנו), דליד אוכל שם פעם אחת, אלא הוא הדין כאשר מתארח אצלו בשב"ק ואוכל שם, ע"כ. והיינו דהגם שאוכל שם כמה סעודות וישן ועושה כל עיסוקיו שם, אבל כיון שיש לו בית משלו ואינו אצל חבירו אלא כאורח זמני, נחשב למקום עראי ביחס לביתו הקבוע ועליו להדליק בביתו. ולפ"ז, כי היכי דהרמ"א דאזיל בתר אכילה מודה כאשר ביתו קבוע לכל ורק אוכל באקראי חוצה לו, שביתו ודאי עיקר. ה"נ לדידן כרש"ל וסיע' דבתר לינה אזלינן (כמבואר שם בחזו"ע), מ"מ לא אירי בכה"ג שנמצא בזמן הדלקה בביתו הקבוע ומתכוין לישן באקראי חוץ לביתו, שבוה בודאי ביתו עיקר. ודו"ק. ושו"מ בס"ד שכ"כ להדיא בשו"ת מנחת יצחק ח"ו (ס"י מח ד"ה והנה גם) בד' הפר"ח כדבריני, ושכן יש ללמוד מהט"ז, ע"ש. וכן מוכח נמי ממקור נידון זה בדין עירוב (ס"י שם ע"ה), וכמו שנו"נ במנח"י הג"ל ע"ש ואוקי באתרין. וכן זכינו ביום ל' בכסלו תשע"ד לשאול מפיו של מו"ר הראש"ל הגר"ר יוסף יצ"ו בדין משפחה שנמצאת בביתה בזמן ההדלקה, ובכוונתה לישון באותו לילה במקום אחר, והשיב, "כיון שנמצא בבית שלו זה הבית שלו, זה ביתו, הפוך לא מועיל". ע"כ. ולכן למעשה כיון שביתו לעולם יותר עיקר מכל מקום אחר, לפיכך יש לו להדליק בביתו כדרכו בזמן ההדלקה.

בעיקר הדין מחוייבים באותה מידה, ושליחות זו אינה אלא כעין נטילת רשות מראש המשפחה, ומשום כבודו, וגם מכיון שחכמים הטילו את מעשה המצוה בעיקר על "איש" וביתו, כלומר שהאיש שבבית ידליק, לכן כשמדליקה היא במקומו היא בזה כעין שליחה שלו לענין זה. אבל עכ"פ אין זה בתורת שליחות דעלמא שנאמר בה מצוה בו יותר מבשלוחו. ולכן לא ראה ר' זירא להשתתף עם בעל האכסניא ולהיות נוכח במצוה, אלא סמך על ההדלקה שאשתו עושה בביתו¹.

משא"כ בנידון דידן, שהמצוה נעשית ע"י שליח שאינו מחוייב בעצמו באותו חיוב עם בעה"ב. ובפרט במצוה זו שיש בה חביבות מיוחדת, ושעיקרה בשביל הפרסום, ולזכור בעצמו הניסים והנפלאות הישועות והנחמות, וכיון שאינו עומד שם, הרי שנעשית המצוה כמו גוף בלא נשמה. (וכבר הזכרנו לעיל אות ו' עיקר סברא זו מהפר"ח שהובא בבאיה"ל.) ומיהו לא נפסדה המצוה לגמרי, דהא עכ"פ איכא פרסומי ניסא לעוברים ושבים, ואף זה ודאי מנשמת המצוה הוא.

ולכן נראה לדינא לגבי מי שיוצא מביתו קודם פלג המנחה, דכיון שאם יקיים המצוה ע"י שליח אין זה מעשה המצוה באופן המשובח ביותר, שהרי יש פנים לכאן ולכאן, ומצד הדין יצא י"ח בכל אחד מהבתים שידליק, ובפרט שיותר יש חביבות המצוה והנס במה שיוצא י"ח במקום שמתאכסן, לפיכך אוריי מורינן ליה דבכה"ג שב ואל תעשה עדיף, ויצא י"ח בהדלקת בעה"ב במקום שמתארח. ומ"מ העושה כן ומדליק בביתו ע"י שליח, אין למחות בידו. מה גם שפעמים הזמן והמקום גורם מאיזה סיבות שבאמת אין חביבות ועדיפות אצל המארח וכיו"ב, ונעשה הכל כמו דיעבד, שבמקרים כאלו אה"נ יש לו להעדיף לצאת י"ח בהדלקה שבביתו ע"י שליח, והשליח יברך רק להדליק נ"ח, אבל שעשה ניסים ושהחיינו יכווננו הם לצאת י"ח בשמיעה במקום שנמצאים.

ענף ג - יוצא מביתו אחר פלג המנחה ידליק בביתו ויצא

ח) ומכאן נסעה ונלכה לדרך באופן שזה ההולך לבית קרובו יוצא מביתו אחר פלג המנחה, שמא עדיף שידליק בביתו קודם שיצא. דעד כאן לא קאמרינן דעדיף שיצא י"ח המצוה בבית קרובו ע"י שישתתף עימו, אלא משום חביבות המצוה שאינו נמצא בשעת ההדלקה במעמד קיום המצוה, וכן אינו מפרסם את הנס בזה כלפי עצמו וב"ב, וכן משום מצוה בו יותר מבשלוחו. משא"כ באופן זה, דלכו"ע כבר הגיע זמן הדלקת נ"ח עוד קודם שיצא מביתו לבית קרובו, דהא מיירי בערש"ק, שכולם מדליקים קודם שקיעת החמה משום יום השבת, וא"כ כבר הגיע זמנה, ושפיר יעשה אם ידליק אחר פלג המנחה, ויתן שמן בנרות שידלוקן עד חצי שעה אחר צאה"כ, ושתהא מונחת במקום שאינו מסוכן, וכשר לראיית העוברים ושבים. שהרי בזה, לבד ממה שמקיים המצוה

¹ ויש ליתן טעם לזה, דהמעלה של קיום המצוה בגופו או עכ"פ להשתתף בשביל חיוב, אינה מעלה אלא על אופן קיום המצוה, ולא תוספת שליליות בצורת המצוה מצד עצמה, ולעומת זאת כשיוצא י"ח בבית חברו, מגרע פורתא בעצם צורת המצוה היותר מכוונת ושלמה. שמכלל פרטי מצות נר חנוכה ביסודו, הוא שידליק בביתו היותר אמיתי, שהוא מקום קביעותו העיקרי (ולא קביעות על דרך השאלה), ורק כאשר אינו בביתו, אז יש לו לקיים המצוה לכל הפחות במקום היותר דומה לביתו, שהוא מקום קביעותו הזמני. ולכן הדין נותן שתהא אשתו מדלקת בביתו, והוא יוצא בזה י"ח.

כתקנתה, דהיינו בביתו שהוא מקום קביעותו העיקרי, עוד בה שמקיים את המצוה בעצמו ולא ע"י שליח, וגם יש בזה חביבות המצוה והנס ובקרב בני ביתו.

הדלקת נ"ח מפלג המנחה

ואף שמצד הפרסום כלפי עצמו וב"ב בשעת עיקר מצות הפרסום, אפשר שאין כאן, שלכאורה עיקר זמנה הוא אחר צאה"כ (לדעת כמה ראשונים, ראה להלן), ואז לא יהא בביתו, מ"מ חביבות יש כאן בשעת ההדלקה, ובשביל עצם הפרסום בשעת המצוה, די בעוברים ושבים שיכולים לראות. ואף הוא עצמו בשעת המצוה הרי די לו במה שרואה אצל קרובו ובבית הכנסת וכדומה, שהרי אין אלו הדברים מפרטי דיני המצוה אפילו לענין לכתחילה בעלמא, רק חיבוב מצוה, כ"ש שאינם מעכבים, וכ"ש שאינם כדאיים לדחות את מעשה המצוה כתקנתה העיקרית שהיא בביתו שלו כראוי, ולא בהשתתפות בלבד עם המארח. שגם אינו מקיים בבית שלו, רק במקום קביעתו הזמני מפני שא"א בענין אחר והעמידו הדין כן בדאי אפשר, וגם אינו מקיים המצוה בעצמו רק יוצא י"ח בהדלקת המארח. וזה ודאי גרע טפי לפע"ד.

וכבר נתבאר לעיל דאף שאין איש שם בבית בשעת החיוב עצמו, אין זה מעלה ולא מוריד לענין הדלקת נ"ח. ואינו דומה בזה למצות הדלקת נר שבת שצריך בפועל ליהנות לאורם בתוך השבת, דשאני נרות שבת שכל עיקרם לכבוד השבת, משום עונג, ושלא יכשל בהליכתו ויהיה שלום בבית, ולכן בעינן התם ישישה בביתו איזה זמן בשעה שהם דולקים בתוך השבת ע"מ ליהנות לאורם בפועל (וכמ"ש האחרונים במקומו). משא"כ נרות חנוכה דאין לנו רשות להשתמש בהם, וכל עיקרם אינו אלא לפרסם הנס כלפי הרואים, וזה נעשה יפה אף אם ידליק בביתו קודם לכן ומיד ילך אצל מארחו.

וכל זה לשיטת הראשונים הסוברים שעד צאה"כ לא הגיעה שעת המצוה כלל, ואפילו בערב שבת, כמובא בספרא דבי רב (חזו"ע עמ' קמב), שלשיטתם הוצרכנו לחילוקים אלו. אולם לדעת רבותינו הראשונים סוברים דודאי זמנה נמי מפלג המנחה, וזמן משתשקע החמה אינו לעיכובא (עי' שם עמ' סט), וכן ע"פ מה שפסק להלכה שם (בעמ' קמב), שהרואה בעש"ק נרות חנוכה שדולקות, והוא קודם כניסת השבת, רשאי לברך עליהם ע"ש. לפי זה בודאי שבנידון שלנו שפיר טפי למנקט הכי, שידליק בביתו מבעוד יום אחר פלג המנחה, קודם שיצא לבית קרובו להתארח, דחשיב כמי שמדליק ביום חול בצאה"כ בביתו ואח"כ הולך לבית קרובו ללין. ועכ"פ שפיר יצא י"ח בכה"ג, וכמשנ"ת באורך דאף שאינו בביתו באותה שעה יצא י"ח.

ואולם רשאי מכל סיבה שהיא אף בנידו"ד שלא להדליק בביתו, ולצאת י"ח אצל מארחו, רשאי, כיון שעכ"פ לא הגיע עיקר זמן המצוה, שהיא משתקע החמה כלשון הברייתא, ולכן אין לחייבו כלום, וכשיגיע הזמן כבר נכנסה השבת והוא בבית קרובו, וכבר יצא י"ח בהדלקתו. אלא שלכתחילה ראוי לו שיהא זריז נשכר, וידליק בעצמו, ובבית שלו, לאחר פלג המנחה, ויתן שמן שיספיק עד חצי שעה מצאה"כ, ואח"כ ילך אצל קרובו להתארח ביום השבת. ובזה עשה כדת וכדין, ואף בהידור וחיוב כדבעי.

ענף ד - במוצאי שבת קודש ידליק בביתו

(ט) פש גבן לברורי דינא דהאי גברא, באשר ישוב אל ביתו במוצאי השבת. והנה כבר העלה מרן היביע אומר (יצי"ר) זיע"א בספרו חזון עובדיה (יום טוב, עמ' קנח) דגבי אכסנאי בתר שינה אזלינן, ולכן בנידון שלנו, מכיון שאינו ישן אצל מארחו במוצש"ק אינו חשוב אכסנאי לענין מוצש"ק, ועליו להדליק נר חנוכה כשילך וישוב לביתו.

כוונה נגדית לברכת שעשה ניסים

אלא שאם ביתיים עמדו לשמוע ברכות ההדלקה מבעה"ב כדי לענות אמן, היה מקום לומר שלא יחזור לברך בביתו אלא להדליק נ"ח בלבד, דמן הדין "הרואה" נר חנוכה מברך שעשה ניסים, ובלילה ראשון גם שהחינו, אף שאינו מדליק. וכמו שנתבאר כל זה בחזו"ע (שם עמ' נד). ואף שלא נתכוין לצאת י"ח, מ"מ למ"ד מצוות אינם צריכות כוונה יצא גם בשמיעה (ב"י סי' ריג), כיון שהיה בדעתו לשמוע (ב"י סי' קצג בשם סמ"ג). ונהי דאם יש מב"ב שלא שמעו הברכה, יכול לברך בביתו בשביל להוציאם י"ח אע"פ שכבר יצא הוא עצמו י"ח ברכה זו (חזו"ע שם), מ"מ באופן שכל ב"ב כבר שמעו הברכות כמו בנידון שלנו למי יברך.

אולם לפי מ"ש תר"י (ברכות ו. מדפי הרי"ף) ובחידושי הר"ן (ר"ה כח), בשם רבנו שמואל, ליתן טעם למה שנהגו להבדיל בבית, אליבא דמ"ד מצוות אצ"כ, אף שכבר שמעו כל בני הבית הבדלה בביהכ"נ, וביארו, שבשעה ששמעו אותה בבהכ"נ, בודאי "היתה כוונתם שלא לצאת בה" כי אם באותה שמבדילים בביתם. וכ"פ מרן זיע"א בחזו"ע יו"ט (עמ' רלא בעהרה) לענין ספיה"ע שהציבור שומע מהש"צ ואח"כ סופר, ושכ"ד מרן הש"ע (סי' ו ס"ד) לגבי אותם ששומעים ברכות השחר מחבריהם לענות אמן ואח"כ מברכים בעצמם, ע"ש. הנה לפ"ז נראה פשוט דה"נ בנ"ד, דמאחר שלא היה ברצונו לצאת י"ח בשמיעת הברכות כי אם באותם שיכרך כשידליק בביתו, ובפרט דהכא איירי בברכות השבת וההודאה ולא בברכת המצוות (עי' ביבאי ח"ח ס"ו ח), הלכך שפיר יש לו לברך בביתו כל הברכות בשעת ההדלקה. אלא שלכתחילה מהיות טוב שיפרש בפיו כוונה נגדית, שאינו יוצא בשמיעתו, ובזה הכל על מקומו יבא בשלום.

לסיכום: ההולך עם בני ביתו להתארח בשבת חנוכה אצל מכריו, לגבי ההדלקה של ערב שבת הדבר תלוי. שאם יוצא מביתו לאחר פלג המנחה, נכון יותר שידליק נרות חנוכה בביתו קודם שיצא. ואם יוצא קודם פלג המנחה, אע"פ שרשאי למנות את שכנו לשליח שידליק לו בביתו בזמן ההדלקה (וגם יש בזה צד של מעלה ויתרון), מ"מ במצוה זו שמיוסדת בעיקר על חביבות, משום פרסום הנס, במטרה לזכור בעצמו עם בני ביתו הניסים והנפלאות הישועות והנחמות, עדיף יותר שיצא י"ח בהדלקה שבבית מכריו ויהיה נוכח במעמד קיום המצוה. (ובעה"ב יאמר שמקנה לו מן השמן ודיו, לפי שאינם מחשבים בהוצאות. חזו"ע עמ' קמו.) ואם בכ"ז מדליק בביתו וע"י שליח לא הפסיד. ולעולם כשמשאיר נרות דולקים בביתו מבעוד יום ויוצא, יראה ליתן שמן כשיעור שיכולים לדלוק לפחות חצי שעה אחר צאת הכוכבים. וראו"ה שיהיו במקום שכשר לראיתם של העוברים

^א **ה.** לכאור לא רק ראוי שהרי אין חוץ מהעוברים מי שרואה למעט המדליק ברגע ההדלקה, וזה פחות משיעור חצי שעה, והרי הוא כמי שלא נתן שמן כשיעור. וק"ל.

ושבים. כך הדין לענין ערב שבת.

ולגבי מוצאי שבת קודש, עליו להמתין שיגיע לביתו ושם ידליק נרות החנוכה עם כל הברכות כראוי, ולא יתכוין לצאת י"ח בהדלקת הנרות אצל מכריו. ולכתחילה קודם שמכריו מברכים על ההדלקה יפרש האורח בפיו, "הנני מתכוין שלא לצאת ידי חובת הברכות שאני שומע". ובכך יזכה לפרסם הנס כראוי ולחבבו ותבא עליו ברכת טוב. הנלע"ד כתבתי. והי"ת יקיים בנו הפסוק "כי אתה תאיר נרי ה' אלקי גיהה חשכ"י" (תהלים יח כט), וכמ"ש מהר"ח או"ז בדרשותיו (סי' ח), ויחיש גאולתנו בחן בחסד וברחמים מרובים אכ"ר.

סימן לט

הרב שלמה שרגא
ראש כולל "צרוך שאמר"
ירושלים

מז"צ שיטאלוהו איזה אתרוג להעדיף אם יכול לקנות השני (בירור דיני לא תחמוד)

נשאלתי ע"י מורה הוראה שבאו לפניו שני אתרוגים, והקונה קיבל את תשובתו לקחת את האחד, ולא ידוע לו מה החליט הקונה לגבי האתרוג האחר, והמורה רוצה לקחת את השני לעצמו מרוב יופיו כשרותו והידורו האם רשאי או שיש לחוש בזה משום לא תחמוד.

תשובה:

הנה בכדי לבאר דבר זה צריכים אנו תחילה לבאר תורף איסור דלא תחמוד מהו מהותו, וזה ההתחלה בעזר יוצר אורה:

כתב הרמב"ם (פ"א מגזלה ואבדה ה"ט): כל החומד עבדו או אמתו או ביתו וכליו של חברו או כל דבר שאפשר לו שיקנהו ממנו והכביד עליו ברעים והפציר בו עד שלקחו ממנו, אף על פי שנתן לו דמים רבים, הרי זה עובר בלא תעשה שנ' (שמות פ"ב פס' טז) לא תחמד. ואין לוקין על לאו זה מפני שאין בו מעשה, ואינו עובר בלאו זה עד שיקח החפץ שחמד, כענין שנ' (דברים פ"ד פס' כה) "לא תחמד כסף וזהה עליהם ולקחת לך", חימוד שיש בו מעשה.

והראב"ד השיג על דברי הרמב"ם שכתב: "ואין לוקין על לאו זה מפני שאין בו מעשה", וכתב: "א"א לא ראיתי דבר תמה גדול מזה, והיכן מעשה גדול מנטילת החפץ. אבל היה לו לומר מפני שהוא חייב בתשלומין, שהרי הוא כגזלן שחייב להשיב את הגזלה ולפיכך אינו לוקה, וגם זה חייב להשיב את החפץ לבעליו.

ובביאור מחלוקתם של הרמב"ם והראב"ד כתב המגיד משנה לבאר בהקדם מחלוקת אחרת שלהם שנמצאת באותה ההלכה, שכתב הרמב"ם: כל החומד עבדו או אמתו או ביתו וכליו של חברו, או כל דבר שאפשר לו שיקנהו ממנו, והכביד עליו ברעים והפציר בו עד שלקחו ממנו, אף על פי שנתן לו דמים רבים הרי זה עובר בלא תעשה. וכתב הראב"ד ע"ד: "א"א ולא אמר רוצה אני".

וז"ל המ"מ: הלך הרב המשיג לשיטתו שכתב שאם אמר רוצה אני המוכר, שהלוקח פטור אבל דעת רבינו ז"ל שהאיסור אף ברצון המוכר הוא, וע"כ כתב שאין בו מעשה, לפי שנטילת החפץ - ברצון המוכר הוא נעשה, אבל ההשתדלות אשר השתדל כדי לרצותו - הוא האיסור, ונגמר בשעת המקח, ובהשתדלות לא היה מעשה, ולכך לא

נתן טעם לפי שהוא חייב להחזיר החפץ, שכיון שברצון המוכר נעשה אין כאן חיוב השבה. זהו הנראה מדברי הרב ז"ל, ומ"מ שיטת הר"א ז"ל נכונה יותר.

ועי' במנח"ח (מצוה לח ד"ה וכתב הר"מ) שהאריך לדון לדעת המ"מ, מה ישיב הרמב"ם על קושית הראב"ד במקום שלא אמר רוצה אני, שהרי גם בזה יש איסור לא תחמוד ובוזה הרי היה בו מעשה, ורוצה לומר שבוזה הוא מודה להראב"ד, ופלא עליו שלא שת ליבו שהמ"מ רק מוכיח מכך שיש לא תחמוד גם באומר רוצה אני, שהאיסור הוא על החמדה ולא על המעשה, וא"כ גם במקום שבסופו של יום לא אמר רוצה אני אלא היה מעשה גזילה, מה אכפ"ל שהיה גם מעשה הרי האיסור הוא החמדה?

שורר שכבר עמד בקושיא ות' זה האבן האזל כאן מעצמו (לא על דברי המנח"ח), רק שהוא כותב שהוא צ"ע לבאר כן בלשון המ"מ, וע"כ מסיק כדעת המנח"ח, וצ"ע כנ"ל דלכאורה הדברים מאירים בלשון המ"מ שאין כוונתו לתרץ רק באופן של רוצה אני אלא להוכיח ממקרה זה שהאיסור איננו על המעשה אלא על החמדה.

ועוד צ"ע על המנח"ח והאבן האזל, מה הבינו בדעת הרמב"ם וכי יש שתי סוגים של איסורים א. איסור על החמדה. ב. איסור על חמדה עם מעשה? והרי הרמב"ם והמ"מ לא הוכירו יותר מאיסור אחד של חמדה?

וראיה לדברי שזהו הביאור בדברי המ"מ מצאתי ביד המלך (לאנדא – כאן ד"ה נסתפקתי בעבירת לאו) שכתב שלהרמב"ם אין ההשבה מתקנת כלום וז"ל: וגדולה מזו אף בהשבה גמורה שהשיב לו אח"כ כשלקחו לרשותו, הדבר ברור דלא מיתקן בזה עבירת הלאו דלא תחמוד, דלאו זה לא הונח עיקרו על המעשה רק על הדיעה והמחשבה אשר תצא מכח אל הפועל ע"י מעשה, ומעוות זה לא יוכל להתקן כלל בהשבה, וכמו שאכריע עוד לקמן בענין זה. וכ"כ להדיא בשוהם וישפה כאן.

וא"כ על כרחך דהם לומדים בדעת המ"מ כמש"כ שמה שאמר שבאומר רוצה אני, אין זה לאו שאין בו מעשה, אין הכוונה שאם לא אמר רוצה אני הרי זה לאו שיש בו מעשה, ושבוזה הוא מודה להראב"ד, דהרי כתב להדיא דלא כהראב"ד שאין זה נחשב השבה, וע"כ שזה הוא כדברינו שזה רק הוכחה שאין העבירה במעשה אלא רק בהשתדלות והרצון לכך.

מקור הראב"ד שאין לא תחמוד בנתרצה המוכר

ובביאור דעת הראב"ד י"ל דהרי אמרה הגמ' (ב"ב מח ע"א): "אמר רבא, הלכתא תליהו וזבין וזבינה זביני". ופסקה הרמב"ם (פ"י ממכירה ה"א): "מי שאנסוהו עד שמכר ולקח את דמי המקח, אפי' תלוהו עד שמכר ממכרו ממכר. בבין במטלטלין בין בקרקעות, שמפני **אונסו** גמר ומקנה". והרי איתא בגמ' תמורה (ד ע"ב): אמר רבא, כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני מידי, והאי דלקי משום דעבר אמימרא דרחמנא.

ועל כן הביין הרבב"ד שלא יתכן לומר שיש איסור דלא תחמוד אף אם נתרצה המוכר, שהרי אפילו בלא נתרצה אומרת הגמ' שזה נחשב ריצוי כשקיבל דמים, והמקח קיים, והרי אם היה לאו דלא תחמוד במקום ריצוי המוכר מה מועיל מה שזה נחשב ריצוי של המוכר, הרי יש כאן לאו, והרי אמר רבא שכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי

עביד לא מהני, ואם כן איך יתכן שאותו רבא בעצמו אומר שהמקח קיים. ועל כרחך הביי הראב"ד שאכן במקרה כזה איז איסור של לא תחמוד.

אמנם הרמב"ם ס"ל שאין זו ראייה, שכיון שלגבי לקנות גזילה מצינו שהוא קונה בשינוי אף שעובר איסור בזה, כמו בגזל צמר ועשה ממנו בגד שאינו משלם אלא כשעת הגזלה, וקנה הדבר בשינוי (ע"י בגמ' ב"ק צג: ותמורה ו), והדבר הוא כן אף שהוא עובר איסור, ואף כאן קנה בדמים. כלומר, כיון שנתן הדמים המקח קיים, ואפ"ה עבר על לאו דלא תחמוד.

ובעצם הדבר עדיין צ"ע שאף שמצאנו ראייה לזה שהמקח קיים אף שעובר בלאו, אבל עדיין צ"ע למה באמת המקח קיים הרי הוא עובר בלאו. והנה בדברינו הכרחנו בדעת הראב"ד משום שרבא הוא אומר את שתי המימרות, אבל אין זה קושיא על הרמב"ם שהרי הרמב"ם יכול לפסוק כמו אב"י שסבירא ליה שאי עביד מהני, ובאמת כן דעת מהר"ש יפה זצ"ל (ע"ד הרמב"ם שם) שהרמב"ם פוסק כמו אב"י, ואם כן לדעת מהר"ש יפה נמצא שמחלוקת הרמב"ם והראב"ד אצלנו תלויה במחלוקת עיקרית אחרת ביניהם הדיינו אי עביד מהני או לא מהני, לדעת הראב"ד העושה עבירה ועל ידיה רוצה ליצור דבר, הרי והיא לא תצלו ואי עביד לא מהני, ואם כן מאחר והמקח קיים ודאי אינו עובר בלאו דלא תחמוד. אבל לדעת הרמב"ם הרי אין קשר בין העבירה למעשה, ועל העבירה יענש בשמים אבל כאן בעולם השקר המקח קיים, ועל כן יתכן שהוא עובר בלאו של לא תחמוד והמקח קיים.

אמנם הלח"מ (פ"ח ממלוה ולוה ה"א ד"ה מי שיהיה) דוחה את ראיית המזהר"ש יפה ולדעתו להרמב"ם ג"כ הלכה כרבא, וא"כ לא ניתן להסביר שזהו טעם מחלוקת הרמב"ם והראב"ד, וא"כ אף שיש לנו ראייה שהמקח קיים אף שהוא עובר עבירה במקרה כזה כמו מי שגוזל ועושה שינוי עדיין צריכים להבין מפני באמת המקח קיים?

אי אמרינן בכה"ג אי עביד לא מהני

והנה הלח"מ שם מחלק בין שני סוגי מקח שיש בהם איסור, דהיינו במקום שהאיסור הוא המעמיד את המקח הרי שבזה לדעת הרמב"ם אין המקח חל, אך במקום שהאיסור נעשה על ידי המקח אך אינו מעמיד את המקח המקח קיים.

ואם כן לפי כלל זה הבה ונבחון מה קורה במקרה שלנו לגבי 'לא תחמוד' והנה המגיד משנה הנ"ל כתב לבאר בדעת הרמב"ם אמאי מיקרי לאו שאין בו מעשה, הרי בפועל הוא קנה פה חפץ שהעביר מרשות חבירו לרשותו ועוד שהכביד עליו רעים ושידלו וכו'. וביאר שצ"ק האיסור הוא ההשתדלות אשר השתדל כדי לרצותו, כמ"ש הרמב"ם "והכביד עליו ברעים והפציר בו עד שלקחו ממנו".

ואם כן מאחר והמקח איננו עושה את האיסור כאן אלא רק מוכיח שההשתדלות שהשתדל היא השתדלות רצינית עד כדי קנין, נמצא שאין המקח עושה את האיסור, ובוזה אף שהרמב"ם פוסק כמו רבא שאי עביד לא מהני, כאן זה לא חל. וולפי זה מבוואר גם כן למה בגזול ועושה שינוי המקח חל אף שאי עביד לא מהני, כיון שמקח אינו מה שעושה את העבירה ועל כן המקח חל.

האם דעת הרמב"ם כאב"י או כרבא

אמנם בדעת הלח"מ צ"ע שהרי הלח"מ בעצמו סותר את דבריו שבהל' בכורות (פ"ו ה"ה) כתב: ולתרץ קושיא זו נ"ל לומר דאע"ג דבכולי גמ' אב"י ורבא הלכה כרבא הכא פסק רבינו ז"ל כאב"י משום דאמרו שם בסוף הסוגיא אלא כי קא מיפלגי אב"י ורבא בשינוי קונה, ופירש"י ז"ל בחד לישנא בשינוי קונה כגון גזל עצים ועשאן כלים צמר ועשאן בגדים, דלאב"י קני ואינו משלם אלא עצים וכו', וכיון דק"ל דשינוי קונה וכסתם מתני' דהגזל עצים ועשאן כלים וכו' משלם כשעת הגזילה, לא ק"ל כרבא. זה נ"ל טעמו של רבינו ז"ל והוא נכון במה שנראה שפסק כאן כאב"י. הרי דהוא מכריע במקום אחר כהמהר"ש יפה ולפ"ז לא קשה כל הקושיא וכמ"ש"כ.

ובהמשך דבריו כתב: אבל מ"מ נתקשו אצלי דברי ה"ה ז"ל בפ"א מהל' גזילה שכתב גבי חומד עבדו וכו', שרבינו ז"ל סובר שמקחו קיים אף על פי שעובר בלאו, ואף על גב דאמר רבא בתמורה כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני וכו', הוי כעין גזל צמר ועשה ממנו בגדים וכו'. משמע מדברי ה"ה ז"ל שדעת רבינו ז"ל לפסוק כרבא ואית ליה לרבא שינוי קונה. ומ"ש שם דפליגי בשינוי קונה סובר דהיינו דפליגי בתירוצם דמתרצין, וכדפירש שם רש"י ז"ל באידך לישנא, יע"ש. ולפי אותם הדברים שכתב ה"ה ז"ל אין מקום למה שכתב רבינו ז"ל כאן וצ"ע.

וע"ע במ"ש שם בכתר המלך להוכיח שדעת הרמב"ם לפסוק כרבא ולא כאב"י, ולפ"ז לא קשה כלום. ובמעשה רקח שגם הוא עמד בזה, והביא את דברי המל"מ בהל' מלווה ולוה שהבאנו, אלא שלא שם ליבו שם אלא רק למה שהוא מביא את דברי המהר"ש יפה אבל לא שם ליבו שהמל"מ בעצמו שם מכריע דלא כמהר"ש יפה אלא דהרמב"ם פסק כרבא, וא"כ דבריו סיתראי נינהו. וצ"ע. וע"ע במנח"ח (מצוה לח ד"ה והנה לאו זה, וד"ה והנה בשו"ת פנים מאירות) שהאריך בענין זה ע"ש. ובבתי כהונה כאן שהאריך גם הוא בזה, ובהמאיר לארץ כאן, וצורר החיים כאן, וימי שלמה מה שציין בזה.

וע"ע ב'אברהם יגל' כאן שגם הוא פשיט"ל שהרמב"ם ס"ל דלא מהני, ומיישב בדרך דומה למש"כ. ע"ש.

אבל דעת הראב"ד שהאיסור הוא מה שעובר חפץ לרשותו וזה נחשב מעשה, והוא סניף מסניפי הלאו של גזל ועל כן הוא חייב להשיבו, וזה לא שייך כשאומר רוצה אני, ועל כן הוכרח לומר שבמקרה שאומר רוצה אני שהמקח חל לא יתכן שיש איסור של לא תחמוד.

תורף מחלוקת הרמב"ם והראב"ד

נמצא שכמה מחלוקות הרמב"ם והראב"ד תלויות במחלוקת אחת עיקרית מהו האיסור של לא תחמוד, האם ההשתדלות לקנות חפץ שאיננו שלו, ומה שצריך שהחפץ יעבור לרשותו הוא רק כדי להוכיח שההשתדלות הייתה אכן רצינית. או שהאיסור הוא העברת חפץ של אחר לרשותו לאחר שחמד בו. וכדברים האלו ממש כתב בברכת פרץ (להגר"י קנייבסקי) פר' יתרו ע"ש.

וכדומה לזה קצת כתב ביד המלך (לאנדא) כאן, דיש מחלוקת הרמב"ם והראב"ד אם כשיש איסור על דבר שצריך גם מעשה אם זה נחשב לאו שיש בו מעשה או לא,

והרמב"ם לשיטתו בכמה מקומות שהמעשה הוא רק תנאי ואי"ז נחשב לאו שיש בו מעשה, והראב"ד לשיטתו דהמעשה הוא חלק מן העבירה.

אמנם יש לדחות את מש"כ, ומש"כ בברכת פרץ, מדברי ס' החינוך (פרשת יתרו מצוה לח) שכתב: שלא לחמוד, שלא להעלות במחשבתנו לעשות תחבולה לקחת לנו מה שהוא לזולתנו מאחינו. שנאמר (שמות פ"ב פס' יד) לא תחמוד בית רעך וגו'. וכבר הוכיחו זכרונם לברכה מפסוק אחר, דכתיב (דברים פ"ז פס' כה) לא תחמוד וגו' ולקחת לך, שאיסור לאו דלא תחמוד אינו נגמר עד שיעשה בו מעשה. ואפילו נתן הדמים לחבירו על החפץ עובר גם כן על לאו דלא תחמוד, שאין לאו דלא תחמוד נתקן בנתינת הדמים כל זמן שדרך הכרח לקחו ממנו, כן הוא הפירוש האמיתי לרבותינו זכרונם לברכה. ... ועובר עליה וחמד, ואפילו עשה בו שום מעשה, אינו חייב מלקות, לפי שהוא דבר שניתן להשבון, שהרי אפילו אנסו ממנו להשבון ניתן. ומכל מקום הרי הוא כעובר על מצות מלך יתעלה, וכמה שלוחים יש למלך יתעלה ליטול נקמתו ממנו.

הרי חזינן שהוא סובר לגמרי כהראב"ד שהרי לדעתו אין לאו באומר רוצה אני, (ומש"כ המנח"ח בסוף מצוה לח שגם הרמב"ם מודה לטעם זה, הוא לדבריו שכן למד בדברי המ"מ, וכבר כתבנו לכאור שאין הדברים כן) והטעם שאין לוקין הוא משום שהוא ניתן להשבון ואעפ"כ מבאר שהאיסור הוא על החמדה רק שצריך שיהיה בו מעשה ג"כ?

ונראה דאי"ז סתירה לדברינו שבאמת גם הראב"ד מודה שהאיסור לא תחמוד כמו שמשמע לשון המצוה הרי שהאיסור הוא על החמדה, רק שהראב"ד ס"ל שהאיסור הוא לא תחמוד ולקחת לך, דהיינו שיש שני חלקים באיסור - חמדה ולקחה בהכרח, ואילו הרמב"ם סובר שהאיסור הוא רק על החמדה וכמו שחזינן מכך שבפ' יתרו כלל לא נזכר ענין הלקיחה, ורק צריכות הלקיחה היא להוכיח על החמדה שהיא חמדה צניית ביותר אבל אינה כלל חלק מן המצוה.

דעת שאר הראשונים

וכ"כ התוס' (סנהדרין כה ע"ב ד"ה מעיקרא) כהראב"ד וז"ל: וא"ת וליפסול מדאורייתא דקא עבר אלאו דלא תחמוד וי"ל דלא תחמוד משמע דלא יהיב דמי וכי יהיב דמי ליכא לאו דחמוד כלל, וא"ת והא אמרינן בפ"ק דבבא מציעא (ה ע"ב) לא תחמוד בלא דמי משמע להו, משמע לאינשי דווקא הוא דמשתמע כך, אבל הם טועים דלא תחמוד הוו אפי' בדיהיב דמי וי"ל דמשמע להו דקאמר ר"ל נמי דכן הוא האמת ועי"ל דהכא הכי קאמר דמי קא יהבי והיו מפייסים אותם עד שיאמרו רוצה אני אם כן לא עברי אלאו דלא תחמוד כיון דחזו דשקלי בעל כרחייהו ולא היו חוששין אם יתפייסו פסלינהו.

וכן בסה"מ לסמ"ג (אות קנח) סובר כהראב"ד שכתב: מצינו, תניא במכילתא (שמות פ"ב פס' יד) לא תחמוד, יכול יעבור על לאו זה אפי' בלא מעשה אלא בדיבור בלבד, ת"ל (דברים פ"ז פס' כה) "לא תחמוד כסף וזהב עליהם" ולקחת לך" מה להלן עד שיעשה מעשה אף הכא עד שיעשה מעשה.

והיינו על כרחך כהראב"ד כמש"כ בהמשך דבריו שם: לפירוש זה משמע אף על פי שנתן לו דמים יקרים הרי זה עובר בלא תחמוד. ובהמשך הביא גם הוא דברי התוס' הנ"ל דסברי כהראב"ד. הרי שרוב הראשונים סוברים כהראב"ד שבמקום שאומר

רוצה אני אין בו איסור של לא תחמוד, ודעת הרמב"ם שבמקום שאומר רוצה אני ג"כ אסור משום לא תחמוד.

האם בהכרח מי שעובר על לא תחמוד נחשב חמסן

והנהגה בלחם משנה על הרמב"ם בהל' מכירה שם הק' על דברי המגיד משנה כאן: ועוד אני תמה על ה"ה ז"ל שכתב שם בהלכות גזילה דדעת רבינו ז"ל דאע"פ שעבר על לאו דלא תחמוד מקחו קיים. ובאמת שהוא תמוה שא"כ מה הקשו בגמ' אי יהיב דמי חמסן קרית ליה, והא אמר רב הונא תלויה וזבין וזבינה זביני וכו'. דמאי קושיא הא אף על פי שהוא חמסן ועבר על לאו דלא תחמוד, מקחו קיים כמו שהוא לפי האמת לדעת רבינו, ואין כאן מקום לקושיית הגמרא ולא לתירוצה, ודבר מתמיה הוא זה. וצ"ע.

ובאמת בכדי להבין את הדברים צריכים אנו להביא את דברי הגמ' בשלימותם (בבא קמא סב ע"א): א"ל רב אדא בריה דרב אויא לרב אשי: מה בין גזלן לחמסן? א"ל: חמסן יהיב דמי, גזלן לא יהיב דמי. א"ל: אי יהיב דמי, חמסן קרית ליה? והאמר רב הונא: תלויה וזבין וזבינה זביני! לא קשיא: הא דאמר רוצה אני, הא דלא אמר רוצה אני.

דהיינו מקושיית הגמ' רואים שחמסן שקונה את המקח איננו חמסן, והגמ' מבארת שאימתי קונה - הכופה את חבריו לכשאמר בסופו של יום רוצה אני, ואילו החמסן הוא הכופה את חבריו למכור ואיננו אומר רוצה אני. והלחם משנה הבין שמי שעובר על לאו של לא תחמוד נקרא חמסן, ועל כן הקשה על הרב המגיד שאינו מבין את דברי הגמ' שהרי בגמ' משמע שכיון שחל המקח כבר אינו חמסן, ולדעת הרב המגיד בדעת הרמב"ם הרי אף שהמקח קיים הוא עובר בלאו של לא תחמוד וא"כ למה אומרת בגמ' שאינו חמסן, כיון שהמקח קיים?

ובאמת קטונתי מלחלוק על דברי הלחם משנה, אך צריך עיון בעיקר הנחתו שהגדר של חמסן הוא "מי שעובר על לאו של לא תחמוד", שהרי לדעת המגיד משנה יש לומר שבאמת חמסן הוא מי שמטיל כסף על השולחן והולך בלי ריצוי של בעל החפץ, ומי שמרצה את בעל החפץ הרי הוא עובר על לאו של לא תחמוד אבל חמסן איננו, ואם כן לא קשה כלום מדברי הגמ', וצ"ע בביאור קושייתו של רבינו הלח"מ על דברי הרב המגיד. וה' יאיר עיני.

שו"ר שכבר עמד בקושיא זו על דברי הלח"מ הרב מגן שאול על הרמב"ם שם ולא מצא ישוב לקושיא זו, ומחנה יהודה כאן, ומעשה רקח כאן, וכן האריך בזה הרב מלך שלם שם, והרב צרור הכסף שם, וכן ב'הלכה למשה' כאן (ד"ה וע"פ הדברים האלה) ואם כן דברי המ"מ מבוארים היטב, ועי' מרכה"מ (חעלמא) כאן שתי' באופן אחר מהמ"מ, וע"ע ביתר הבז כאן שהביא להקשות על המ"מ מגמ' זו באופן אחר. ע"ש.

דעת האבן עזרא

דעה שלישית מצאנו שיש איסור בחמדה לבד אפילו בלא מעשה ובלא דיבור והיא דעת האבן עזרא (שמות פ"כ פס' יד) שכתב על הפסוק "לא תחמוד": אנשים רבים יתמהו על זאת המצוה איך לא יהיה אדם שלא יחמוד דבר יפה בלבו כל מה שהוא נחמד למראה עיניו, ואתן לך משל, דע כי איש כפרי שיש לו דעת נכונה והוא ראה בת מלך שהיא יפה לא יחמוד אותה בלבו להיות עמה, כי ידע כי זה לא יתכן, וזה הכפרי אינו מן המשוגעים

שיתאווה שיהיה לו כנפים לעוף השמים וכו', ככה כל משכיל צריך שידע כי אשה יפה או ממון לא ימצאנו אדם בעבור חכמתו ודעתו רק כאשר חלק לו ה'. על כן יבטח בבוראו שיכלכלנו ויעשה הטוב בעיניו.

ועי' בבית הלוי עה"ת (שם) שביאר, היאך האדם יכול להתגבר על התאוה, דנדימין לעצמנו שאדם רץ אחרי התאוה, ולפתע החליק ונשברה רגלו, הרי באותו הרגע נתבטלה כל תאוותיו וחשקו, לפי זה אחר שידע האדם איסור לא תחמוד, יוכל לכבוש יצרו ולא להתאוות עוד בדבר האסור לו.

ומכאן יש להתפלא על מש"כ בשו"ת דברי יציב (חו"מ סימן סה): אבל לא נמצא בפוסקים שלא תחמוד יהא בחמדה גרידא בלי חסרון חבירו. והרי אף שלא נמצא בפוסקים, הוא נמצא ברבותינו הראשונים, ומה יעשה הדברי יציב עם דברי האב"ע?
ובדעת האבן עזרא צריך להבין מה יעשה עם דברי המכילתא שהביא הסמ"ג שדרשו מפסוק מפורש שצריך לעשות מעשה?

והנה הרמב"ם בעצמו כבר עמד בזה שבחמדה יש איסור בפנ"ע והוא לא שתו תחת הלאו דלא תחמוד אלא בלאו דלא תתאוה וכך כתב בספר המצוות להרמב"ם (לה"ת רסו): לא תחמוד, הוא דוקא שיעשה מעשה בפועל ויקח החפץ, ולא תתאוה זה בלב גרידא. והוסיף, וביאור זה, שאם ראה דבר יפה אצל אחריו, אם גברה מחשבתו עליו והתאוה בו, עבר על אמרו יתברך "לא תתאוה". ואם התחזק בו אהבת הדבר ההוא עד שישתדל להגיעו אצלו ולא יסור מחלות פניו ולהכביד עליו עד שימכרהו או יחליף אותו אליו במה שהוא יותר טוב ממנו ויותר שוה, ואם יגיע אל בקשת הנה כבר עבר על "לא תחמוד" גם כן אחר קנה הדבר שיהיה לחבירו ולא היה רצונו ולמכרו אבל הכביד עליו והערים עד שלקחו ויהיה שלו כבר עבר שני לאוין לא תתאוה ולא תחמוד כמו שביארנו. ע"כ. הרי שבלא תחמוד צריך דווקא מעשה וכדברי המכילתא, ורק בלא תתאוה אפשר אף בלי מעשה.

לא תחמוד בחכמה

והנה יש לדון מה הדין במפציר בחבירו עד למאד שילמדו חכמה מסוימת שצריך לה למלאכה או כל דבר אחר, וחבירו מסרב ולבסוף נתרצה. דהנה הרמב"ם (שם הלכה י) כתב: כל המתאוה ביתו או אשתו וכליו של חבירו וכל כיוצא בהן משאר דברים **שאפשר לו לקנותן ממנו** כיון שחשב בלבו היאך אקנה דבר זה ונפתה לבו בדבר, עבר בלא תעשה, שנאמר, ולא תתאוה, ואין תאוה אלא בלב בלבד. ובהל' יב כתב: הא למדת, שהמתאוה עובר בלאו אחד, והקונה דבר שהתאוה בהפציר שהפציר בבעלים או בבקשה מהן, עובר בשני לאוין, לכך נאמר "לא תחמוד" ו"לא תתאוה".

ובש"ע (סי' שנט סעי' י) כתב "או כל דבר שאפשר שיקנהו ממנו", ובדרישה וכן בסמ"ע (סקי"ח) כתב לבאר אמאי שינה הש"ע מלש' הטור שכתב **שאי** אפשר לו לקנותו ממנו, וביאר דהלשון שאפשר לקנותן ממנו הוא הנכון לפי שבדברים שא"א לקנותן אינו עובר בלא תתאוה כיון דלא יבואו לידי מעשה כמו דלא יבואו לידי לא תחמוד כל שלא באו לידי לקיחה. ובב"ח כתב דלדינא אין חילוק בין הנוסחאות. אמנם הסמ"ע כתב שהטור כתב רבותא אפי' בדברים שא"א לקנותן עובר כ"ש בדברים האפשריים.

ואפש"ל דדוקא היכא שהבעלים אינם רוצים למכור אז יש הלאו אבל אם אינו יודע או שרק רוצה לשאול אפשר שבכח"ג אין האיסור של ל"ת ולת"ת וזה מדויק מהלש' אפשר שיקנהו ממנו, או שהוא דבר שהוא עומד למכירה אין בו כלל איסור של לא תחמוד.

אולם בערוך השלחן (שנט סע"י) כתב לבאר הלשון בזה וז": וזה שכתב כל דבר שאפשר שיקנהו ממנו נ"ל שכיוון למה שדרשו במכילתא לא תחמוד – כלל, בית שדה ועבד ואמה ושור וחמור – פרט, וכל אשר לרעך – חזר וכלל. והוי כלל ופרט וכלל מה הפרט דבר שהוא קונה ומקנה, אף הכלל דבר שהוא קונה ומקנה. עכ"ל.

וביאור הדבר נראה שאם ראובן למד איזה חכמה ואיזה מלאכה ושמעון חמד בלבו חכמה זו או מלאכה זו והשתדל והרבה רעים על ראובן עד שלמדו, הייתי אומר שגם זה הוא בכלל דלא תחמוד, לזה מיעטה התורה דוקא דבר שהוא בקנין שכשהיא אצל ראובן איננו אצל שמעון, לאפוקי חכמה ומלאכה אינם בקנינים. ע"כ. והנראה לומר בדבריו שאיסור לא תחמוד הוא כשהשני מחסר תחפץ מחבירו דאם זה אצלו הוא אינו אצלי ובוזה נמצא מחסרו אבל בחכמה או בכל דבר רוחני אחר הרי גם אחר שימסרנה לחבירו עדין לא חיסר ממנו כלום לפי שזה עדיין נשאר אצל ראובן רק כעת זה גם אצל שמעון ככה"ג לא אמרי' איסור דלא תחמוד. וזה מדויק מהפס' "ולקחת לך" שלקחת ממנו אליך אבל הכא שנשאר גם אצלו ככה"ג לא עבר על איסור דלא תחמוד.

וְעֵינַיִן בְּסוֹמָ"ע (ס"ק יז) שכתב: אבל בלא לקיחה אינו עובר בלא תחמוד, כ"כ ברמב"ם (שם) בהדיא, ולמדו שם מדכתיב (דברים ז, כה) לא תחמוד כסף וזהב עליהם "ולקחת" לך. הרי שהוא למד חידוש גדול יותר שצריך שיהיה דבר שיש בו מעשה לקיחה ודבר שלא שייך בו מעשה לקיחה אין בו איסור של לא תחמוד.⁸

לא תחמוד בחכמת התורה

והנה בדומה לחכמה מצאנו גם בדברי הזוהר הקדוש שכתב (שמות דף צג:) לגבי חכמת התורה: לא תחמד לא פסיק טעמא כלל [פי' וזה ראייה שהוא אסור מכל וכל], ואי תימא אפי' חמודא דאורייתא אסיר כיון דלא פסקא, ת"ח בכלהו עבדת אורייתא כלל ובהאי עבדת פרט, בית רעך שדהו ועבדו וגו' בכל מילי דעלמא, אבל אורייתא איהי חמודת תדיר שעשועים גנזי דחיי ארכא דיומין בעלמא דין ובעלמא דאתי.

⁸ וכן משמע קצת ממש"כ המל"מ בהל' גזילה: "וזל"מ מהרש"ך (ח"ב סי' קע"ט) מ"מ אין מקום להכחיש שהדין נתן שקונה המולק"י (פי' שהקונה משעבד את גוף הקרקע לעבודת המלך, עי' מהר"ט חו"מ ח"ב סי' קב-ג) להוציא את היהודי המחזיק מחזקתו נקרא רשע דהא אפילו המהפך אחרי החזרה לקנותה אף על גב דאכתי לא מטא לידיה ולא קנאה ובא אחר ונטלה נקרא רשע, כ"ש בקונה מולק"י מהבית שישראל חבירו מחזיק בה ומטא לידיה וזכה בה כמה ימים, דודאי נקרא רשע ועובר על לאו דלא תחמוד בית רעך אף אם יפרע לו דמי שייין חזקתו כו', יע"ש. ויש לפקפק בהוראו זו כי לא מצינו שקרא רשע במי ששכר בית ובה אחר ולקחה. ודו"ק.

חזיון שהיה פשוט להמשל"מ שאין איסור לא תחמוד על דבר שא"ל לקחתו ביד, רק שהמהרש"ך אחז שחזקת רביית (מה שאנו קוראים היום דמי מפתח) יש לזה דין של "בית רעך" והמשל"מ מדמה את זה לשכירות רגילה, ובבשכירות רגילה ברור שאין לא תחמוד כי זה ודאי לא נקרא בית רעך וכל מה שיש לו זה רק חזקה, ובזה כו"ע מודים שאין איסור של לא תחמוד ורק הוא מוסיף שגם לא נשמע שהוא נקרא רשע, וזה חידוש גדול ויל"ע בזה עוד.

כלומר, דבתורה היות והיא חמדת שעשועים ליכא ביה לא תחמוד כלל. והשאלה היא האם בכל מצוה זה כך, או דוקא בדברי תורה, והנפק"מ כמובן בנידו"ד שאם הוא חומד את האתרוג הרי מאחר ומדובר בחפצא דמצוה אין הוא עובר על שום איסור, או שעובר בכל אופן. וקא חזינון לכאורה שבחכמה רגילה יש בזה איסור, אלא שבחכמת התורה לפי שהיא חמדת שעשועים כמש"כ על כן אין בזה איסור.

והנה, בשו"ת דברי יציב (חו"מ סי' סה) כתב: נראה להדיא דלאו מטעם מה אני בחנם אלא משום דהיא חמדה גנוזה ולא שייך בה שום שויות דכל חפצין לא ישוו בה, וליכא בה ענין קונה ומקנה ודו"ק. אמנם צ"ב ההו"א שיהא שייך בתורה לא תחמוד, והלא קנאת סופרים תרבה חכמה (ב"ב כא.). וגם דהרי אינו רוצה לקחת כלום מחבירו אלא חושק שגם הוא יבין וישכיל כמותו, ולהרמב"ם (פ"א מגזילה ה"ט) אינו עובר בלאו זה עד שיקח החפץ שחמד, ורק בלא תתאוה עבר כיון שחשב בלבו היאך יקנה דבר זה עיין שם (הל' י). ולהסמ"ג (ל"ת קנח) החמוד והתאוה הכל אחד ובעי מעשה עיין שם, וכן הוא גם ביראים (סימן רנד קטז). אבל לא נמצא בפוסקים שלא תחמוד יהא בחמדה גרידא בלי חסרון חבירו. ומ"מ צ"ב סברת ההו"א לאסור עד דאצטרין למיעוט שאינה כהפרט.

אם יש לאו דלא תחמוד במצוות אחרות

והנה כל זה הוא רק בתורה ויל"ע מה הדין לגבי מצוות. הנה במאה שערים למהר"מ ריקאנטי (שער ס"ח) שכתב, ואמנם מצינו חמדה שהיא מותרת והיא חמדת התורה והמצוות, כמ"ש רז"ל קנאת סופרים תרבה חכמה, והחמדה והקנאה זאת, היא מותרת ויש לו לאדם שכר עליה עיין שם.

וכ"כ בדרך פקודין (מצוה לח חלק המעשה אות ב) דחמדת תורתו של חבירו מותר, ואדרבה מצוה היא לחמוד ולהתאוות מתי יגיעו מעשי וכו', ולהשתדל ג"כ להשיג תורה ומעשים טובים כמוהו, ואמרז"ל קנאת סופרים תרבה חכמה עיין שם. הרי דגם הדרך פיקודין כתב דמותר לחמוד תורתו של חבירו ובסופו של דבר כתב דצריך להשתדל לעשות תורה ומעשים טובים כמותו. אלא דהוא מדבר על לעשות כמותו, אבל על לקחת את המצוה של חבירו בזה לא אמר כלל דיש היתר, ולפמש"כ לעיל הרי יתכן דבתורה מותר לקחת את החידוש של חבירו בעצמו, שבזה בדרך כלל יש בו איסור, ואעפ"כ כיון שהוא תורה מותר, וכאן מדבר רק על לקחת כעין מה שעשה חבירו.

והנה גם בזה כתב רבנו יוסף חיים בספרו רב ברכות (מערכת הל' אות ב ע' קנא מהד' חדשה) : ועל כן לכאורה נראה בס"ד דהסברא נותנת כל שהוא מתאוה וחומד בית או חפץ של חבירו לקנותו מממונו לצורך ההקדש ומצוה, ואינו רוצה אותו לצרכו כלל, הרי זה מותר בלתי שום פקפוק כן נ"ל.

אמנם עי' בשו"ת בצל החכמה (ח"ג סי' מג) שדן לגבי מי שרוצה חפצים של קדושה אם יש בו לא תחמוד, ומביא ראיה משו"ת מחנה חיים (ח"ב א"ח סי' לח) שמוותר לחמוד אתרוג יפה מגוי², ומשמע שמישראל אסור, ורק שהוא מחלק בין חפץ שיש בו שימוש

² אמנם דברי המחנה חיים בעצמם צ"ע שהרי כתב בילקוט שמעוני (יתרו רמז רעו) על אע"ה: אף הוא קיים לא תחמוד אם מחוט ועד שרוך נעל. הרי דאע"ה קיים לא תחמוד גם בגוי, אמנם יש לדחות שמצינו ענין זה באבות הקדושים אבל לא שהיה איסור באמת בחמדה זו ויל"ע.

גם לצורך חול, שבזה פשוט שאסור. לחפץ שיש בו שימוש רק לצורך קדושה, שזה מסתפק לדעת הזוה"ק הנ"ל אם מותר או אסור, ועכ"פ מסיק לאיסור לדעת המרכה"מ ע"ש. ומאידך מביא מס' תולדות שמואל (מצוה לח ס' א אות ו) שפשיט"ל שמותר באופן שאין דרך אחרת לקיים המצוה אלא לקנות מאחד שבזה מותר לחמוד.

והנה לכאורה בנד"ד באתרוג, הרי לדעת המחנה חיים כיון שהוא ביד ישראל יש בזה איסור חמדה, וכמו שביאר הבצל החכמה שהחפץ הזה אף שהוא חפצא דמצוה כיון שיש בו שימוש גם לחול, אם כן לא עליו דיבר הזוהר הקדוש שמותר מצד שהוא חפצא דמצוה. ואפילו לדעת התולדות שמואל שמביא שם, הרי שהוא מתיר חפצא דמצוה רק כשא"א לו לקיים את המצוה באופן אחר, וכאן מי מעכב על ידו של המוציא לירד לשוק ארבעת המינים ולבחור לעצמו אתרוג כחפצו. ומה שזה כרוך בטירחא או במחיר גבוה יותר אם ירצה אתרוג שכבר נבחר ע"י מישהו לקנותו וירצה זאת בשבילו הרי אין זה נחשב כא"א. אבל לדעת רבינו יוסף חיים שתלה הדבר ברצונו, האם רצונו הוא לצורך מצוה או שרצונו גם לצורך חול, יבחן בזה המורה את את נפשו אם הוא רוצה הדבר באמת רק לצורך מצוה או גם לצורך חול, ואם הוא רוצה רק לצורך מצוה, מותר בזה לדעת הרב ברכות'.

לחמוד חפץ העומד למסחר

אך באמת יש להתיר בזה גם מצד אחר שהרי לכאורה מדובר באתרוג העומד לקניה, ובזה מותר לחמדו שהרי כל האיסור כמש"כ לעיל הוא רק במקום שחומד דבר שאחר ייחד אותו לשימושו האישי אבל מה שהוא העמיד למסחר בזה כבר ביארנו שאין בזה איסור לא תחמוד.

והנה אתרוג זה שלפנינו תלוי של מי הוא, שאם הוא של המוכר עדיין, הרי ודאי שהוא עומד למסחר ומותר למו"ץ לקנות אותו לעצמו, ואף שהמו"ץ רוצה לזכות בו כדי למכור אותו לאחר, לכאורה אי"ז יותר טוב ממה שהבאנו מהמשל"מ שחזקת בתים אין בה איסור לא תחמוד, ואף כאן מה שיש כאן שהוא מה שהלוקח תפס בו אין ע"ז איסור לא תחמוד, וגם מה שטרח לחפש וללכת לשאול את המו"ץ אי"ז יותר מחכמה שאין על זה איסור לא תחמוד.

אמנם בזה יש לפקפק קצת, שהרי אף שאינו לוקח ממנו את הידיעה שזהו שוויו של האתרוג אבל כבר לא יהיה לו מה לעשות בידיעה זו, ואין זה דומה לשאר חכמה לכאורה.

אמנם נראה להביא ראיה לדעת האומרים שיש איסור לא תחמוד גם בגוי, שאין איסור

וכפשטות הבנת הילקו"ש כן משמע גם בתנא דב"א שכתב (פכ"ד): ולא זו בלבד אלא שם הגדול כן נח שנתנבא ארבע מאות שנה על כל העובדי כוכבים ולא קבלו ממנו כך אמר להם שם הגדול לא תרצח לא תנאף לא תגנב ולא תחמד וכו'. ומשמע קצת דיש בזה איסור גם בגוי, ויש לדחות דשם אמר להם הדברים הראויים ולא שגם הגוים חייבים בזה.

אמנם באמת החזיקו בדעה זו שאין איסור לא תחמוד לגוי עוד אחרונים הלא הם המנח"ח (מצוה לח אות ח), וכ"כ בשו"ע הרב (או"ח סי' תמ קו"א ס"ק יא), והמלבי"ם (פי' יתרו שם), ומנגד מצינו עוד להקת אחרונים שמסתפקים בזה ה"ה הפמ"ג (או"ח סי' תרד מש"ז ס"ק א), ודבר משה (תאומים) — מה"ת סי' צח אות י', ושו"ת בית שלמה (יו"ד ח"ב סי' רט בהג"ה), והו"ד בשו"ת בית דוד (לייטער — סי' לט).

בחכמה בכלל אף שבאופן שלאחר שהאחר ידע את החכמה כבר לא יהיה לבעל החכמה תועלת ממנה מדאיתא בגמ' (יומא פד.): רבי יוחנן חש בצפידינא, אול גבה דההיא מטרוניתא, עבדא ליה מלתא חמשא ומעלי שבתא. אמר לה: בשבת מאי? אמרה ליה: לא צריכת. - אי מצטריכנא מאי? - אמרה ליה: אישתבע לי דלא מגלית. - אישתבע: לאלהא דישראל לא מגלינא. נפק דרשה בפירקא. - והא אישתבע לה! לאלהא דישראל לא מגלינא, הא לעמו ישראל מגלינא. - והא איכא חלול השם! - דמגלי לה מעיקרא. וקשה הרי עבר רבי יוחנן באיסור לא תחמוד כשחמד את חכמת המטרוניתא, ולאחר שפירסמה הרי החכמה לא הייתה שווה כלום ואעפ"כ לא חשש לזה, ואם לא נתרץ ששאני התם שהיתה גויה, חזינן שבחכמה אין איסור לא תחמוד כיון שאינו מחסר אותה ואף שלה בעצמה לא יהיה מה לעשות לאחמ"כ בחכמה זו.

וה"ה באחד שבוחר אתרוג שלא יהיה לו מה לעשות בחכמה - אם נעקוף אותו ונקנה ישר מן המוכר, אין בזה איסור לא תחמוד. ויל"ע בזה.

ואם הוא של הקונה שקנה ושילם על שני אתרוגים ויש לו את הזכות להחזיר, הרי הקונה הזה אינו מעמיד את האתרוג למסחר ורק אנו יודעים שלכאורה כוונתו להחזיר את האתרוג למוכר כדי לקבל את הכסף בחזרה, אבל עד להחלטת הרב הרי האתרוג הזה עצמו לא עמד למסחר אלא לשימוש אישי, וגם יתכן שהקונה רוצה למכור לאחר, לאחר שכבר בחר אותו והוא שווה בעיניו יותר ממחירו אצל המוכר שיחזיר אותו לקופסא, ועל כן הוא רוצה אותו לעצמו או כדי למכרו לאחר במחיר יותר גבוה וכיון שהמו"צ הרי ודאי בירר אצלו את מחיר האתרוג (שהרי מחיר האתרוג הוא שאלת חובה למו"צ הרוצה לענות דבר ה' זו הלכה שלפעמים במחיר מסוים של האתרוג יאמר שזה מקח טעות וצריך להחזיר ובמחיר אחר הרי אדרבה יאה המחיר לאתרוג) לא יהיה לו נעים למכור לו את האתרוג במחיר מופקע, ועל כן יאלץ למכור לו את זה במחיר רגיל שבעצם אינו רוצה בו ועושה את זה רק מפני אי הנעימות מן הרב, והרב לעולם לא ידע אם היה בזה איסור לא תחמוד או לא.

אם יש להקל יותר בספק במציאות או בספק בדין

נחזור לענייננו הרי מצאנו שיש לנו כאן שני ספיקות ספק במציאות אם האתרוג כעת הוא עומד למסחר בסכום גבוה והוא חומד אותו בסכום נמוך, וספק בדין אם באתרוג דמצוה יש בו איסור של לא תחמוד (ומאחר שאינו יכול לברר שהוא שווה יותר והוא רוצה את זה רק בשביל לקיים את המצוה הרי ודאי יש בזה חמדה דמצוה לדעת הרב ברכות), והנה אף שהוא ספק דאורייתא, הרי כבר מרן זיע"א האריך בשו"ת יבי"א ח"י (חיד"ס סי' ו' אות ט"ו) להוכיח שבין בספק בדין ובין בספק במציאות לד' הרמב"ם מדאורייתא לקולא ורק מדרבנן לחומרא. וכמש"כ הפר"ח (יור"ד סי' קי' סוף אות א ד"ה כללא), ובשו"ת תורת חסד מלובלין (תאה"ע ס"ס לו דף צא ע"א). ושכ"כ מרן הבית יוסף בתשובה, וכ"כ המהרימ"ט בפירושו דברי הרי"ף פ"ק דקידושין. ע"ש. ובשו"ת ברית יעקב (תאה"ע סי' ב, דף ב' סוף ע"ד), וכ"כ הגאון רבי שמשון פולונסקי בספר דברי אהרן (עמוד קטו), והגאון מהר"י טייב בספר חקת הפסח (סי' תלב, דף ו' סע"א), ובשו"ת דובב מישרים ח"א (סי' לד עמוד מה ד"ה עכ"פ). ע"ש. וכ"כ בטה"ב ח"א (סי' ח' עמ' תטו). ונציינו בחזו"ע תרו"מ עמ' טו], ובעוד דוכתי³. וכן כתב מורנו הראש"ל שליט"א (ילקוט

³ ע"ע יבי"א ח"א (סי' לו אות ז). וח"ב (ארי"ח סי' לג אות ג). וח"ז (ארי"ח סי' לג אות ה-ו). וסי' מב אות ט).

יוסף שובע שמחות א הערות פרק כב - פרטי דינים בהלכות קידושין) שיש בזה מחלוקת אם אומרים בזה ספיקא דאורייתא לחומרא מדאורייתא או מדרבנן. והאריך בזה טובא בספרו עין יצחק ח"ב קונטרס הספיקות. לך נא ראה ותרוה נחת.

והנה בכפות תמרים (קו' הספקות) צידד לחלק בין ספק במציאות לספק בדין, דדוקא בספק במציאות הוא דסבירא ליה להרמב"ם דחומר הספיקות הוי מדרבנן, אבל בספיקא דינא כגון בעיות שעלו בתיקו, אפשר דספיקן להחמיר מן התורה. ע"ש. והיינו, דאם בבעיא שעלתה בתיקו דחשיב כספק גמור, ולא הוי כספק מחסרון ידיעה, כיון שהוא חסרון ידיעה לכל העולם, ואפילו הכי בכהאי גוונא הוא מדאורייתא, אם כן כל שכן בספק פלוגתא דרבוותא דאף על פי שהכתות שוות מכל מקום יש מציאות להכריע באיזה צד, ולכן יש צד לומר דחשיב ספק חסרון ידיעה, דלא הוי ספק וליתסר מדאורייתא. אולם דעת החקרי לב (ח"א מו"ד סי' פז) להיפך, דבספק במציאות הרי קמי שמיא גליא מה היא המציאות, ולכן ספק דאורייתא במציאות אולינן לחומרא מן התורה. מה שאין כן בספיקא דדינא שהקב"ה מסר את ההכרעה ביד חכמי ישראל, שהראה לו הקדוש ברוך הוא למשה מ"ט פנים להתיר ומ"ט פנים לאסור, ושאלו היאך ההלכה, ואמר לו זו היא מסורה ביד חכמי ישראל. אם כן אם נחלקו הפוסקים ולא נפסקה ההלכה כמו מי, ממילא מי שיעשה כאחת הדעות יש לו על מה לסמוך, היות וקמי שמיא לא גליא כמי ההלכה, וספק דאורייתא לחומרא בכהאי גוונא לכולי עלמא הוא מדרבנן.

וּנִמְצָא שיש לנו כאן מחלוקת מן הקצה אל הקצה אם מקילים דווקא בספק בדין או דווקא בספק במציאות ולבד מכל זה יש אומרים שיש להקל בכל אופן, ומאחר שהוא לצורך מצוה נראה שיש להתיר באופן זה.

ועל כן למעשה: מותר להמו"צ לקנות האתרוג השני, ואין לחשוש משום 'לא תחמוד'. והיעב"א.

וּח"ח (י"ד ס' יגב) אות ה). וּח"ח (א"ח ס' לו אות ו). וּח"ח (א"ה ס' פח אות י). וּבִיח"ד ח"ה (ע"מ) יב בהע'). וּח"ו (ס"ו ס' יב) וּבִחזו"ע שבת ח"א (ע"מ קי'). וּח"ג (ע"מ פטס). וּחזו"ע פסח ב (ע"מ מג). וּבִהלִיכ"ע ח"ה (ע"מ קנט ורפו). וּבשו"ת חזו"ע (ע"מ תקסב). וּבִהלִיכ"ע ח"א (ע"מ רמ). וּבמשא עובדיה (ע"מ קנו). [וע"ע לעיל סימן לא אות ו]. **המערכת.**

סימני מ

הרב אורן נזרית
ראש כולל "יגדיל תורה"
באר שבע

ברירת אוכל דק שקשה יותר לבררו מתוך רוב פסולת ביו"ט

שאלה: האם מותר ביום טוב לברור אוכל שיש בו טורח יותר לבררו מתוך התערובת שרובה פסולת.

תשובה: במשנה בביצה יד: הבורר קטניות ביום טוב, בית שמאי אומרים: בורר אוכל ואוכל, ובית הלל אומרים: בורר כדרכו, בחיקו בקנון ובתמחוי, אבל לא בטבלא ולא בנפה ולא בכברה. רבן גמליאל אומר: אף מדיח ושולה. ובגמרא: תניא, אמר רבן גמליאל: במה דברים אמורים - כשהאוכל מרובה על הפסולת, אבל פסולת מרובה על האוכל - דברי הכל נוטל את האוכל ומניח את הפסולת. פסולת מרובה על האוכל מי איכא מאן דשרי? - לא צריכא, דנפיש בטרחא וזוטר בשיעורא.

ופרש"י במה דברים אמורים - דשרי בית הלל ליטול פסולת ממש ולהשליך. מי איכא מאן דשרי - ואפילו לטלטלו, והא בטילי ליה מיעוטא לגבי רובא, והוה ליה ככוליה פסולת ולא חזי. דנפיש בטרחא - שישנו דק, והכי קאמר: במה דברים אמורים - בזמן שטורח האוכל מרובה על של פסולת, הוא דקא אמרי בית הלל נוטל פסולת, דמעוטי בטרחא עדיף, אבל אם טורח הפסולת מרובה על של האוכל - דברי הכל כו'. ע"כ.

טעם היתר הברירה ביום טוב

כלומר לבית שמאי אין היתר לברור פסולת מתוך אוכל ביום טוב, אלא יש לברור אוכל ואוכל כדין שבת (וראה בחידושי הריטב"א (שם) שהביא ב' גירסאות בזה ע"ש), ולבית הלל בורר כדרכו, אפילו פסולת מתוך אוכל, וכמו שהסביר המגיד משנה (פ"ג מהלכות יר"ט ה"טו-טז) והובא בב"י (סימן תק"י) שאין חילוק ביום טוב בין בורר לאלתר לבורר לבו ביום, אלא הרי דינו כאופה ומבשל שמותר לאכול בו ביום, ונחלק בזה על הרשב"א (ע"ה"ק ש"א ס"ה) שלא התיר לברור אלא לאלתר. [וראה בצ"ח (שם) מה שיישב דעת הרשב"א]. וכ"כ רבינו יהונתן מלוניל (שם): ב"ה מתירין אפילו כדרכו, ולא בעינן שינוי אפילו בדבר שאפשר לעשותו מערב יום טוב, אלא כשהן מכשירי אוכל, כגון תבלין למתק הקדירה. אבל באוכל עצמו, לא בעינן שינוי. אבל לא בטבלא גדולה ובנפה ובכברה, דבכלים אלו דרכן לעשות בעת הקציר הרואה אומר אין דעתו לצורך יום טוב אלא להניח באוצר. ע"כ. וכן כתב הריטב"א (שם) שלב"ה בורר אפילו פסולת מתוך האוכל, דפסולת גופיה בטל הוא לתוך האוכל, וטפל הוא לו, וראוי לטלטול לצורך ברירתו מיהת ע"כ.

ובחידושי רבי עקיבא איגר (שם) הקשה איך הותר לברור הפסולת מתוך האוכל הא

הפסולת הוי מוקצה ואינו רשאי לטלטלו, וכתב דמכאן ראייה למי ש תוס' (ביצה דף ח' ע"א ד"ה אר"י) דמותר לסלק אפר כירה המוקצה בשביל לאפות פשטיד"א, דלטול מוקצה לצורך אוכל נפש מותר ב"ט. וכו' תוס' לקמן כח: (ד"ה גריפת) ולא: (ד"ה אר"י). ואם כן ניחא דמותר לטלטל הפסולת שמוקצה בשביל אוכל נפש. ע"כ. וברש"ש ובשפת אמת (שם) העירו עליו מתוס' שבת (קמ"ב) דכיון דאוכל מרובה על הפסולת כדמוקי לה רשב"ג, בטלה ברוב ליטלה מן האוכל ולזורקה, וממילא אין למיעוט פסולת שם מוקצה, ע"כ.

כשהפסולת מרובה מהאוכל

מבואר מרש"י בביאור שאלת הגמרא בפסולת מרובה מי איכא מאן דשרי, שאין היתר לטלטל הפסולת מפני שהאוכל בטל ברוב פסולת והוי ככולו פסולת ולא ראוי בטלטול. [וכ"כ הריטב"א (ש) דכיון דפסולת מרובה הוי כמאן דקאי בעיניה, ואינו נעשה טפל לאוכל ואינו בר טלטול, ולולי שהאוכל חשוב ממנו היה ראוי שיתבטל בו. ע"כ.] ולתירוצן הגמרא שמדובר שנפיש בטרחא וזוטר בשיעורא, היינו שאם הרוב פסולת אבל היא דקה והמיעוט אוכל והיא גסה, בזה יש לברור האוכל, שבית הלל שהתירו לברור הפסולת דוקא כשהרוב אוכל, וקל יותר לברור הפסולת, אבל אם יש טורח יותר בברירת הפסולת כגון שהפסולת דקה בזה יש לברור האוכל. והביאו הר"ן (ו. מדפי הרי"ף) והוסף וז"ל: במה דברים אמורים דשרי ב"ה ליטול פסולת ממש ולהשליך. מי איכא מאן דשרי. היכא דאיכא טרחא יתירא כגון הכא דאיכא פסולת מרובה וטרחא יתירא דמוטב ליטול האוכל. דנפיש בטרחא וזוטר בשיעורא. כגון שהפסולת אבנים דקות ואחד מן האוכל גם כשנים מן הפסולת, והכי קאמר במה דברים אמורים בזמן שטורח האוכל מרובה על של פסולת, דבהא הוא דקא אמרי ב"ה דנוטל פסולת דמיעוטא טרחא עדיף, אבל אם טורח פסולת מרובה על האוכל דברי הכל וכו' כך פרש"י ז"ל, **ואחרים פירשו** דאאוכל קאי דנפיש בטרחא, כגון שהוא דק אבל הוא מעט, והפסולת מרובה והוא גם זוטר בטרחא, דמהו דתימא דמעוטי בטרחא עדיף ונוטל את הפסולת, קמ"ל דכיון דפסולת מרובה אסור, ואפשר דתרווייהו אתנהו. עכ"ל.

כלומר לפירוש אחרים שהביא הר"ן אם הרוב פסולת ומיעוט אוכל, והאוכל דק יותר וקשה יותר לבררו, יש לברור בכה"ג את האוכל אף שיש בו יותר טורח כיון שהוא המיעוט. וכ"כ הריטב"א (ס) ופרקינן לא צריכא דנפיש בטירחא וזוטר בשיעורא. פירש רש"י ז"ל כי הפסולת מרובה הוא בטורח לפי שהוא דק כגון אבנים דקות, והאוכל דבר גס אבל מועט הוא בשיעור ולא הוי כמאן דקאי בעיניה, ומשום דנפיש בטירחא איצטריך לומר שבוור האוכל ומניח הפסולת, וה"ק במה דברים אמורים בזמן שטורח האוכל מרובה על טורח הפסולת, אבל בזמן שטורח הפסולת מרובה על של אוכל דברי הכל נוטל את האוכל, ואין פירוש זה מחוור, דאכתי פשיטא דמעוטי טירחא עדיף, והנכון דהכי קאמר כי האוכל נפיש בטירחא שהוא דק הרבה וזוטר בשיעורא, והא קא משמע לן דאף על גב דמפיש בטירחא כשבוור האוכל, אפילו הכי כיון דזוטרא בשיעורא הוה ליה פסולת כמאן דקאי בעיניה ואינו בר טלטול ולפיכך בוור את האוכל שהוא בר טלטול, וכן פירש מורי הרב הכ"ס, וכן עיקר. עכ"ל. וכ"כ הרא"ה (ס). וכ"כ המאירי (ס).

אמנם המאירי הבין ברש"י שבפסולת מרובה גם את האוכל אינו רשאי לטלטל, וכ"ד

התורה הבורר קטניות (שם) וכ"כ הרא"ש (שם), לפי שבטל ברוב פסולת.

והמאירי לא הסכים עמם בזה, וז"ל: יש מי שאומר שאם היה הפסולת מרובה על האוכל בשיעור אף האוכל אין ראוי לטלטל בטל הוא אגב אותו דבר שעליו שאין ראוי לטלטלו, ואף חכמי הצרפתים כתבוה כן, ממה שאמרו כאן פסולת מרובה על האוכל מי איכא מאן דשרי, והם מפרשים כלומר אף ליטול את האוכל, אלא שאינו נראה שהרי בפגה שטמנה בתבן וחררה שטמנה בגחלים אמרו (שבת קכ"ג א') שתוחבין בכוש או בכרכר, אלמא אין אוכל בטל מצד דבר שאינו ניטל שעליו, אלא שאנו מפרשין פשיטא דנוטל את האוכל דמי איכא מאן דשרי ליטול את הפסולת. ע"כ, וכ"כ בפסקי רי"ד (שם) כשהפסולת מרובה על האוכל פשיטא שנוטל האוכל. וראה מהרש"א (שם חידושי הלכות) שהביא את ב' השיטות בפסולת מרובה על האוכל שיש מפרשים שמודו בית שמאי ובית הלל שאין דרך ברירה בכך לפי שהאוכל בטל ובורר פסולת, ויש שגורסים שאפילו אוכל אינו נוטל, וכתב עיקר חסר מן הספר.

וכן נראה דעת הטור כרש"י, דהטור ס"ל דבפסולת מרובה אסור לגמרי וז"ל הטור (בסימן תקי סעיף ב'): הבורר קטניות או שאר דבר, אם יש טורח בברירת האוכל יותר מפסולת, כגון שהאוכל מרובה, בורר כדרכו לזרוק הפסולת. ואם טורח יותר בברירת הפסולת כגון שהוא דק, נוטל האוכל ומניח הפסולת. ודווקא כשהאוכל מרובה על הפסולת בכמותו וכו', אבל אם הפסולת מרובה בכמותו, אסור אפילו לטלטלו שהאוכל בטל ברוב. ומ"מ לזוים ובטנים שנשתברו ועדיין מעוררין בקליפיהן, אף על פי שהפסולת מרובה על האוכל, מותרין, דלא מקרו פסולת מרובה על האוכל, כיון דאורחיהו בהכי והוה כמו שומר לפירי ולא דמי לעצמות וקליפין כיון שנפרדו לגמרי מן האוכל. עכ"ל. וכתב בערוך השולחן (שם סעיף ד') מובן מדבריו דגם לזוים ובטנים אם אינם מעוררין בקליפיהן, דינם ככל הדברים דאם הפסולת מרובה אסור לטלטלם, דכיון דאינן מעוררין אינן עוד שומר לפירי, וא"כ הוויין ככל הדברים דהמיעוט בטל להרוב, והרמב"ם לא ס"ל ביטול זה, לפי שכן דרך כל הדברים להיות האוכל מעורב בפסולת ופעמים שהאוכל מרובה ופעמים שהפסולת מרובה ע"כ.

והנה לשון הרמב"ם (הלכות יום טוב פרק ג הלכה טו-טז): וכן הבורר קטניות ביום טוב בורר כדרכו בחיקו ובתמחיו, אבל לא בנפה ולא בטבלה ולא בכברה. במה דברים אמורים בשהאוכל מרובה על הפסולת. אבל אם היתה הפסולת מרובה על האוכל בורר את האוכל ומניח את הפסולת. ואם היה טורח בברירת הפסולת מן האוכל יתר מטורח ברירת האוכל מן הפסולת, אף על פי שהאוכל מרובה, בורר את האוכל ומניח את הפסולת. וכ"פ בשו"ע (סימן תקי"ט סעיף ב') כלשון הרמב"ם.

והגאון רבי חיים בן עטר זצ"ל בספרו ראשון לציון (שם) כתב וז"ל: קשה א' למה הוצרך לומר חלוקת פסולת מרובה מהאוכל כיון דהגמרא פריך עלה פשיטא, ומה גם דכיון דאדכר בסמוך לה חלוקת פסולת מרובה בטורח דבורר האוכל, הגם דנפיש בשיעורא, מה צורך לומר חלוקה ראשונה. ותו למאי דאמרין דלא אזלינן בתר ריבוי הטורח ולא בתר ריבוי המתברר הגם כי רב הוא, כיון דזוטר בטרחא, א"כ כי היכי דהתנה הרמב"ם בסיפא דבורר את האוכל אם הוא רב בטורח דצריך לברור האוכל, כמו כן

וכ"כ החיי אדם (כלל פב סעיף ב) דבפסולת מרובה אף על גב דיש טורח בברירת האוכל מחמת שהוא דק, אפילו הכי דוקא אוכל מפסולת מותר, דכיון שהפסולת מרובה, שם פסולת עליו על כל פנים לענין זה שאסור לטלטל הפסולת, וכן כתב הסמ"ג בשם רא"ה וכן כתב באליה רבה. ע"כ. וכ"כ בשו"ע הרב (שם ס"ק ד), וכ"כ האליה רבה (ס"ק ג) שכן מבואר בר"ן (ביצה ז. מדפי הרי"ף) וברבינו ירוחם, וכן בתוס' (שבת קמב:), אלא שבתוספתא מבואר שאפשר לברור את הפסולת, וסיים אם לא שהתוספתא פליג על הש"ס וצ"ע.

וכ"כ נחלת צבי (שם ס"ק ב) והאריך לבאר הסוגיא. ע"ש. דהרמב"ם שהוא כלשון הש"ע כאן מפרש סוגיא זו במה דברים אמורים דבית הלל סבר דבורר כדרכו דהיינו הפסולת, דוקא כשהאוכל מרובה מהפסולת, אבל אם הפסולת מרובה מן האוכל בורר האוכל, והקשו בגמרא מי איכא מידי מאן דשרי לברור הפסולת, וצריך להבין שהלא פשוט שיברור האוכל ומה חדשה הגמרא שבורר האוכל, שהרי אפילו כשהאוכל מרובה מהפסולת בורר הפסולת אעפ"י שאסור לטלטל הפסולת, אפילו הכי בורר הפסולת משום שעדיף למעט בטורח, א"כ מכל שכן אם הפסולת מרובה מהאוכל שבורר האוכל שיותר לטלטלו וגם ממעט בטירחא, ותרצו בגמרא לא צריכא דנפיש בטרחא, כלומר וכו' להורות שיש חילוק ביניהם לענין נפיש בטרחא וזוטר בשיעורא דהיינו באוכל מרובה מן הפסולת אם הפסולת מרובה בטירחא בורר האוכל, אבל בפסולת מרובה מן האוכל בורר האוכל לעולם אף שמרובה בטירחא. כן נלע"ד ברור לפרש דברי הרמב"ם, שכן משמע להדיא מלשונו דבפסולת מרובה מן האוכל כתב סתם שבורר האוכל, דמשמע אפילו באם האוכל מרובה בטירחא, ובאוכל מרובה מן הפסולת כתב לחלק בין אם הפסולת מרובה בטירחא או לא. וכך נלע"ד עיקר דלפי זה מתיישב שמעתא על נכון. ע"כ.

וכ"כ בחידושי הרש"ש (שולחן ערוך פרידמן בקובץ מפרשים) דמוכח מדברי המחבר דבפסולת מרובה בכמות על האוכל, בורר האוכל, אף שיש טירחא יותר בברירתו כגון שהוא דק, וכמו שכתבו התוספות בשבת (קמ"ב ב' ד"ה שאוכל) וכן הר"ן בביצה (ו א ד"ה גמ') במה

ואחרים פירשו כו', והטעם כיון שהפסולת מרובה בכמות, אף דלא אלימא לבטל האוכל להיות כולו אסור בטלטול, מכל מקום אינהו גופייהו אסורים בטלטול, דלא בטלי כיון שהם מרובין, וכן איתא בשיטה מקובצת (שם יד ב בסוף ד"ה מחי"י) בשם הרא"ה ע"ש, והוסיף הרש"ש דגם דעת הרא"ש (שם פ"א סימן כג) כהרמב"ם והשו"ע, וכן נראה שהבין הרבינו ירוחם בדעת הרא"ש מדסתם כדעת הרמב"ם ולא הביא כלל דעת הרא"ש שחולק עליו, ועיין מ"א (סימן תקנ"ט ס"ק ח') ודלא כהטור (עמוד עו) והאחרונים שהבינו בהרא"ש שהולך בשיטת רש"י הפשוטה לפי הגירסא שלפנינו. ע"כ.

והביאו בספר משמרת המועדות (שם עמוד שלג), והוסיף לבאר כוונת הרמ"א באופן אחר קצת, והוא עפ"י דרכו של המרכבת המשנה שפירש בדעת הרמב"ם דפסולת מרובה על האוכל דשרי היינו פסולת הראויה למאכל בהמה או להסקה, ומסתברא דבסוג כזה של פסולת אף שמרובה על האוכל שרי אף לטלטל הפסולת, אם יש טורח יותר בברירת האוכל, ואף הרש"ש הנ"ל יסכים לזה וד"ל, ומעתה נמצא מרגוע בביאור דברי הרמ"א שהעתיק דברי הטור מלוזים ובטנים דלאורויי לן אתא, דאע"ג דפסולת מרובה על האוכל דשרי אף להוציא הפסולת באופן שטרחתו מועטת מהוצאת האוכל, וכגון שהאוכל דק מיירי רק מפסולת הראויה למאכל בהמה וזולת זה אין היתר להוציא הפסולת אף שברירת האוכל טרחתו מרובה יותר וכדכתב ברש"ש הנ"ל, מ"מ לוזים ובטנים שנשברו וכו' אף שהקליפה שלהם אינה ראויה למאכל בהמה, אפ"ה שרי לטלטלינהו דכיון דאורחייהו בהכי ועדיין מעורבים לא מיקרי הקליפה פסולת, ורשאי לברור אפילו הקליפות, משא"כ בשאר פסולת המרובה על האוכל באופן שאינו ראוי למאכל בהמה דמותר רק להוציא האוכל אף שטרחתו מרובה וכו"ל. ע"כ.

וכ"כ הגאון רבי יצחק טייב זצ"ל בערך השלחן (סימן תק"י אות ב) שבפסולת מרובה מאוכל אפילו שיש יותר טורח באוכל יש לברור האוכל כמו שכתב הר"ן בשם אחרים ע"ש, וכ"כ בספר שתי לחם (לוריא) (סימן תק"י אות ב), וכ"כ בכף החיים (שם ס"ק יד) בפשיטות כהגר"ז שאם כמות הפסולת מרובה מן האוכל יש לברור האוכל, אע"פ שיש טורח יותר בברירת האוכל מהפסולת כגון שהאוכל דק מאוד, כיון שכמות הפסולת מרובה מן האוכל.

ודלא כהלבוש (סימן תקי סעיף ב) שכתב אם כמות הפסולת מרובה מכמות האוכל, אסור הכל אפילו לטלטלו שהאוכל בטל ברוב אצל הפסולת, וכבר דחאו האליה רבה (שם ס"ק ג) והביא ראייה מתוספתא (ביצה פ"א ה"ד) ע"ש, וכ"כ ט"ז (שם ס"ק ב) דאף ברוב פסולת שרי לברור האוכל, ובשני פעמים מצינו בורר אוכל א' אם אוכל מועט, והשני אפילו באוכל מרובה, כגון שהפסולת דק וטירחתו מרובה, והוסיף הט"ז ולדברי הכל אם האוכל והפסולת שוין בכמותן ובטיחתן בורר כדרכו, דהיינו זורק הפסולת, אלא דנראה דהרשות לברור איזה שרוצה, אבל אם כמות הפסולת והאוכל שוין והאוכל הוא דק אז אסור לברור האוכל, כמו שיש איסור לברור הפסולת אם הוא דק, ובכסף משנה מיישב הגמ' אליבא דהרמב"ם במה דפרכינן פסולת מרובה מי איכא מאן דשרי, ה"ק פשיטא דצריך לברור האוכל ע"כ.

וכ"כ המ"ב (ס"ק ח') שאם שוין האוכל והפסולת בכמותן בורר איזה מהם שירצה, אכן אם

האוכל הוא דק יברור הפסולת, וכתב הגרש"ז אוירבך (שש"כ תיקונים ומילואים פ"ד ד"ה גם, ובספר שלחן שלמה סימן תקי עמוד קפט) שגם המ"ב שכתב לברור את הפסולת לא כתב כן אלא כשהם שוים, אך כשהפסולת מרובה מבואר בשו"ע הרב ובחיי אדם שיש לברור את האוכל ולא את הפסולת, וכן כתבו להלכה במ"ב (מהדורת איש מצליח ודרשו), ובספר כי בא מועד (יום טוב עמוד סה). ודלא כדמשמע מהפמ"ג בספרו ראש יוסף (שם) שכתב בין אוכל מרובה בכמות או פסולת מרובה בכמות. אם טרחת שניהם שווין הולכין אחר הכמות. ואם א' נפיש בטרחא הולכין אחר הנפיש בטרחא ובוררין הקל בטרחא אפילו נפיש בשעוריה. ע"כ.

ומרן מופת הדור בספרו חזו"ע יו"ט (עמוד עו) כתב וז"ל: מותר לברור ביום טוב לצורך בו ביום, אע"פ שאינו לצורך לאלתר. וכשהמאכל מרובה והפסולת מועטת יברור הפסולת מתוך האוכל, וכשהפסולת מרובה יברור אוכל מתוך פסולת, כדי למעט בטריחה ביום טוב, ובהערה שו"ע (סימן תק"י ס"ב) ע"כ. וכ"כ מו"ר מרן הראש"ל שליט"א בילקוט יוסף מועדים עמוד (תפא-ב) ובקצור שו"ע (עמוד 119), וכ"כ באור לציון (ח"ג עמוד רב), ובהליכות מועד (דיני יו"ט הלכה ט). ונלע"ד שמסכימים לדין כשהפסולת מרובה מאוכל אף שיש יותר טורח באוכל שיש לברור האוכל, מפני שכך הכרעת רוב הראשונים והאחרונים בדעת הרמב"ם ושו"ע וכו"ל, ומה שכתבו כדי למעט בטרחה ביום טוב, קאי על תחילת דבריהם באופן שהאוכל מרובה, וכן בסתם כשהפסולת מרובה יש בה יותר טורח מהאוכל, אבל אה"ע אף אם יש יותר טורח בברירת האוכל מהפסולת והפסולת מרובה מהאוכל, יש לטול את האוכל ולא את הפסולת, לפי שאסור לטלטלה מחמת רבוייה. ודו"ק.

לסיכום:

א. מותר לברור ביום טוב לצורך בו ביום, אע"פ שאינו לצורך לאלתר.

ב. כשהמאכל מרובה והפסולת מועטת יברור הפסולת מתוך האוכל, אא"כ יש טורח יותר בברירת הפסולת כגון שהוא דק, אז יברור האוכל.

ג. כשהאוכל והפסולת שוים יברור מה שרצה, אא"כ באחד יש יותר טורח יברור מה שיש בו פחות טורח.

ד. אם הפסולת מרובה תמיד יש לברור האוכל מתוך הפסולת אף אם יש יותר טורח בברירת האוכל כגון שהוא דק, כיון שהפסולת מרובה אינה בטלה ואסורה בטלטול.

והנראה לענ"ד כתבתי, והשם יתברך יאיר עינינו במאור תורתו.

ע"ה אורן נזרית ס"ט

סימן מא

הרב אליהו עזריאל
ראש כולל "מאור ישראל"
אלעד

הנאה מתבשיל שהונהג ע"ג פלאטה ובתוכו ג'חנן שיאנו מבושל (ביטול בשוגג דבר שלא נתבשל כמאכל בן דרוסאי)

מעשה שבשילוח תבשיל החמין מערב שבת כל צרכו, ואח"כ הניחו בתוך החמין ג'חנן (מאכל מבצק) בשתי שקיות "קוקי" קשורות ואטומות, ולפני כניסת השבת הניחו החמין על הפלאטה של שבת, ואחר זמן הרגשה בעלת הבית ששכחו להדליק את הפלאטה, וסברה שכיון שהתבשיל עדיין רותח מותר להעבירו על הפלאטה של השכנים, אע"פ שהג'חנן עדיין לא הספיק להתבשל ואפילו כמאכל בן דרוסאי, ואח"כ נתבשל גם הג'חנן, מה דין הג'חנן והחמין.

תשובה: א. הנה הג'חנן אסור באכילה בשבת כדין תבשיל שנתבשל בשוגג שאסור באכילה בשבת בין לו בין לאחרים, וכמו שפסק מרן בש"ע (סימן שיח ס"א), שהמבשל בשבת בשוגג אסור בו ביום גם לאחרים, ולערב מותר גם לו מיד. וק"ל דאומר מותר שוגג הוא, וכמו שכתבו הפוסקים. וכ"ה בשו"ת יביע אומר (ח"י חאו"ח סוף סימן כה).^{*} ואין לומר דכיון שרוב הקדרה מבושלת אין לאסור, וכעין הא דק"ל גבי

^{*} ולכאורה היה מקום להקל אם הניחו התבשיל על הפלאטה של השכנים בזמן שלר"ת יום חול הוא, והרי הנאה ממעשה שבת מדרבנן הוא, וספיקא דרבנן לקולא. וכן כתב המשנ"ב בביאור הלכה (סימן רסא ס"א ד"ה ואין מדליקין), שמי שעבר והדליק או עשה מלאכה בזמן שלדעת ר"ת הוי יום גמור, אין לאוסרו בהנאה, דבריעבר יש לסמוך על הפוסקים דשרי, וכמו שכתב המג"א (סימן שכג ס"ק יא) לענין עבר והטביל כלים חדשים בשבת. ע"ש. אלא שהקצות השלחן (חלק ג סימן עה בבדי השלחן סק"א) העיר ע"ד המשנ"ב הנ"ל, שהנוהג כהגאונים היאך יסמוך על דברי ר"ת בזה. ע"ש. וכן דעת הגרש"ז אורבך, שלפי מנהגינו בארץ ישראל, שנוהגים כהגאונים, שבין השמשות הוא מיד בהתכנסות השמש, אם בישראל אחר השקיעה המאכל נאסר, ואין לסמוך על דעת ר"ת להתירו. (הובא במשנ"ב מהדורת דרשו, סימן רסא שם, בשם ספר ביצחק יקרא). וכ"כ הגאון הראש"ל רבי יצחק יוסף נר"ו בילקו"י (שבת כרך ג עמוד כו) בשם אביו מרן הראש"ל זצ"ל, שאין להקל בבית אחר צאת הכוכבים שלנו קודם צאת הכוכבים לדעת ר"ת, וביאר הטעם, דכיון שהמנהג פשוט כהגאונים, נמצא שעשה מלאכה בזמן שבת ואסור בהנאה. ע"כ. וכן מבואר כיוצא בזה בחזון עובדיה (שבת ג, עמוד תפט:) שכתב וז"ל: ואנכי הרואה בשו"ת אגרות משה (חאו"ח ח"ד סימן סב עמוד צה) שכתב, במאי דק"ל שלא גזרו על השבות בבין השמשות במקום מצוה או שעת הדחק, שעל ידי נכרי יש להקל ולסמוך על שיטת ר"ת, בזמן שהוא חול, שהוא משך שלושה מיל ורבע, (חמישים ושמונה דקות וחצי), כיון דהוי ספיקא דרבוותא, דק"ל טפי מספק במציאות וכו'. וכתב ע"ז מרן הראש"ל זצ"ל: וצ"ע אם אפשר להקל בזה בארץ ישראל, שפשטה ההוראה כדעת הגאונים שבזמן ההוא נחשב לילה ודאי אף לקולא, כגון בילד שנוהל ביום ששי בערב אחר עשרים דקות מן השקיעה, לענין מילה, שמלין אותו בשבת. ע"ש.

אלא דאכתי יש מקום להקל בזה שהניחו התבשיל על הפלאטה בזמן שעדיין יום הוא לר"ת, כיון שנעשה בשוגג, והרי לדעת כמה פוסקים הלכה כר"מ, דמעשה שבת בשוגג מותר, ואף דלא קי"ל הכי, (ועיין באורן בעין יצחק ח"ב עמוד רחצ והלאה), מ"מ חזי לאיצטופי סברת ר"ת דאכתי יום הוא. וכבר צירף בשו"ת יביע אומר (חלק י חאו"ח סוף סימן כה) סברת הפוסקים כרבי מאיר לנידונו. ע"ש. וכיו"ב כתב בטהרת הבית (ח"ב

הוצאה (שבת צג:) המוציא את החי במיטה פטור אף על המיטה, שהמיטה טפלה לו. והכא נמי המיעוט שאינו מבושל בטל, ואף דאסור מדרבנן, מ"מ מעשה שבת דרבנן בשוגג שרי, וכמו שפסק הרמב"ם (פכ"ג מהלכות שבת ה"י). וז"א, דשאני התם שהמיטה משמשת את החי, ולהכי הרי היא טפילה לו ופטור גם עליה, אבל בנידו"ד אין הג' חנון משמש לשאר התבשיל ולכן אינו טפל אליו. ותדע דהא קי"ל בשבת (קמא:) שהמוציא תינוק חי וכיס תלוי בצוארו חייב משום כיס. ואקשינן: וליבטל כיס לגבי תינוק, מי לא תנן, את החי במיטה פטור אף על המיטה, שהמיטה טפילה לו. ותריצין, מיטה לגבי חי מבטלי ליה, כיס לגבי תינוק לא מבטלי ליה. וכתב הרשב"א שם, דטעמא דמילתא משום דקסבר דכל שאינו צורך תשמישו אינו בטל לגביה. וכ"כ המשנ"ב (סימן שח סוף ס"ק קנד). וכן מש"כ הב"י (בסו"ס רסו) בשם הגהות מרדכי (פב ע"ג) שהרוכב על סוס והחשיך לו בדרך מוטב לו לרכוב ולבוא דאז אינו עובר אלא משום שבות אם הוא בתוך התחום, דהחי נושא את עצמו, ואי משום האוכף שעל הסוס הואיל ופטור על רכיבתו "פטור על האוכף

עמ' שטו), שאשה שבדקה ביום הראשון, ושכחה לבדוק ביום השביעי, וזכרה בבין השמשות של ר"ת, דהיינו אחר שעה מהשקיעה, תבדוק עצמה מיד, ואם תמצא עצמה טהורה תטבול ותטהר לבעלה, שראוי לצרף ספק זה לסברת רוב הפוסקים בדיעבד די בתחילתן אע"פ שאין סופן. ע"ש. והניף ידו שנית בהליכות עולם (חלק ה עמ' פה הערה יב). ע"ש. הרי שצירף סברת ר"ת אף שהוא נגד המנהג.

אלא שיש לדחות, דשאני התם דבלאו הכי רוב הפוסקים ס"ל דסגי בתחלתן בלבד. ועוד, שהוא כדי להתיר אשה לבעלה, ודבר גדול הוא, שנשתבח בו דוד בברכות (ד). וגם למנוע מהבעל חשש מכשול, עכ"פ מהרהור, וכמו שכתב כיו"ב בשו"ת שערי רחמים פרנקו (ח"ב חיו"ד סימן כ). ע"ש. ותדע שהרי בחזו"ע (יו"ט, עמוד רמב) לא רצה לצרף סברת ר"ת לסברת רוב הפוסקים דלא בעינן תמימות, כדי להתיר לו לספור מכאן ואילך בברכה, ואמאי, הא איכא ס"ס, ועבדינן ס"ס בספירת העומר, כיון דאיכא מאן דאמר שספירת העומר מה"ת, והברכה נגזרת אחר המצוה. ומשמע שלא רצה לצרף סברת ר"ת כיון שהיא נגד המנהג, ורק בצורך גדול כמו לענין טבילה ראה לנכון להקל.

אלא שהדבר צריך לי תלמוד, דכיון ששיטת ר"ת לאו שיטה יחידאה היא, ואדרבה רבים מרבתינו הראשונים סבירא להו הכי, וגם מרן הש"ע הכי ס"ל, ובכמה מקומות נהגו לגמרי כדבריו אף לקולא, וכמו שכתב בשו"ת יביע אומר (חלק ב חלק אורח חיים סימן כא אות ח). א"כ אמאי לא נצרף סברתו להתיר לו לספור העומר כפי היום שלפני כן, ומכאן ואילך יספור בברכה, ולא הוי ס"ס בברכות, כיון שהברכה נגזרת אחר המצוה, ואיכא מ"ד שספירת העומר מה"ת, ושפיר עבדינן ס"ס לענין ספירת העומר מהאי טעמא, וכמו שכתבו הפוסקים בסיומן תפס ס"ח. וא"כ גם בנידו"ד יש לסמוך על סברת ר"ת לענין הנאה ממעשה שבת, אף אם היה נעשה במזיד, דאטו תנאי שקלת מעלמא. ולכאורה מה בכך שהמנהג כהגאונים, סוף סוף הנאה ממעשה שבת מדרבנן, ובדיעבד יש לסמוך על הסוברים שלא נעשה באיסור, וכמו בשאר דברים שנפסקה בהם ההלכה בש"ע, ואעפ"כ סמכין להקל בדיעבד על שיטת החולקים.

ואפשר לומר דשאני היכא שהנידון אינו רק על המעשה, אי הוי מעשה איסור או לא, אלא על עצם הזמן, אי הוי שבת או לא, וכיון שהמנהג פשוט בארץ ישראל כהגאונים דשבת גמור הוא, ואף לקולא, אין ראוי להתחשב בדיעבד על הסוברים שאינו זמן של שבת, משא"כ בשאר דברים שנחלקו בהם הפוסקים אי הוי בתורת תפס, שפיר יש לסמוך על המקילים, כי אין המחלוקת על עצם השבת, אלא על המלאכה. וכמו כן לענין ספירת העומר, שלא רצה מרן הראש"ל וצ"ל לצרף סברת ר"ת, משום שעיקר הנידון על עצם היום, וכיון שהמנהג פשוט כהגאונים שחלף הלך לו אותו יום לגמרי, אין ראוי להתחשב בסברת ר"ת להקל. ולכן אילו היה נעשה במזיד אין להקל לסמוך על סברת ר"ת לענין דיעבד. ומ"מ בנידון דידן שנעשה בשוגג יש מקום לצרף סברת הפוסקים כר"מ שמותר בהנאה בשבת, עם סברת ר"ת. וכשהצעת עיקר הדברים לפני הגאון הראש"ל מוהר"ר יצחק יוסף שליט"א אמר שבמקום צורך אפשר להקל, אבל אם יכול להחמיר שיחמיר, דסוף סוף הוא גג המנהג. עכ"ד.

[וע"ע בגליון יג (תשרי חשון תשע"ו, עמ' שלח) במדור "צריך עיון" שעמד בזה הרב השואל. ובמש"כ ליישב במדור "מצוה ליישב", בגליון יד (כסלו טבת תשע"ו, עמ' קיז) ובגליון טז (ניסן אייר תשע"ו, עמ' פג) המערכת].

שהיא טפלה לו". ע"ש. היינו טעמא שהאוכף משמש אותו ומוכרח אליו. [ועיין בנדה (יד רע"א) החמרים וכו'].

ב. ומה שיש אחרונים שנסתייעו מהא דמוציא את החי במטה לענין רוב יבש, וכמובא בשו"ת יביע אומר (ח"ז חא"ח סימן מב אות יא), ובחזו"ע (שבת ד, עמוד שמג), י"ל, שגם מיעוט הרוטב חשיב כמשמש לרוב היבש, שאינו נאכל כראוי בלתי הרוטב, יבש היה כעץ. ולכן מיעוט הרוטב בטל לעיקר. משא"כ בנידו"ד שהג'חנן אינו משמש כלל את שאר החמין, אלא עומד בפני עצמו. וכן מבואר כיו"ב בש"ע (סימן שיה ס"ט), שאסור ליתן בשר שור בכלי ראשון משום שהלחלוחית שבו מתבשלת. ע"ש. ומשמע שיש בזה איסור בישול גמור. (עיין במאור ישראל שבת עד. ויומא עד.). והיינו טעמא, שאין הלחלוחית משמשת את הבשר, שהרי הבשר עצמו אינו מתבשל, ולכן לא שייך לומר שהלחלוחית בטלה וטפלה אליו, והאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי. ודון מינה ואוקי באתרין, שיש איסור בישול על הג'חנן, כיון שאינו טפל לתבשיל שבקדרה.

וכן מצאתי כיו"ב להגאון רבי אברהם יצחקי בספר שלחנו של אברהם (סימן שי"ה סק"ד) דפשיטא ליה דמי שנתן במזיד ביצים בתוך הקדרה ונתבשלו, שהביצים עצמן בודאי אסורות. וכ"ה בכף החיים (סופר סימן שי"ה אות כא), ובילקו"י (שבת ג, סימן שי"ה עמוד כח). וכן מבואר בחזון עובדיה (שבת ד, עמוד תכ. ד"ה מעשה).

ואין לומר דשאני התם שנותן הביצים לבד לתוך התבשיל, ונמצא שכל הנתינה באיסור, משא"כ בנידו"ד שכבר הג'חנן נמצא בתוך הקדרה, ונותן הכל יחד על הפלאטה. ושמא יש להקל בזה יותר. וז"א, שהרי כבר נתבאר בש"ע (סימן שיח ס"ט) שאע"פ שנותן חתיכת בשר לכלי ראשון שאינו על האש, אסור משום בישול הלחלוחית. הא קמן דאע"פ שנותן הכל יחד אסור. ועוד, דהוי כמו ריבוי בשיעורין שלדעת הר"ן ועוד פוסקים אסור מה"ת. ועיין בשו"ת יביע אומר (ח"ח חא"ח סימן לד אות 1). וכן פסק בשו"ת אדני פז (ח"ד סימן מ), במי שהניח בשבת על הפלאטה תבשיל שנתבשל כל צרכו, והיו בו תפוחי אדמה שלא נתבשלו כל צרכן, שהתפוחי אדמה אסורים באכילה. ע"ש. וכ"כ עוד כיו"ב בשו"ת אדני פז (ח"ד סימן לח עמוד כג). בשם מרן הראש"ל הגרע"י זצ"ל, ועוד מרבני דורינו יצ"ו, שאין לחמם על הפלאטה דג שסחט עליו לימון. ע"ש. וכ"כ בשו"ת מעיין אומר (תשס"ח ח"ב עמוד קצב) בשם מרן הראש"ל הגרע"י לענין עירוי רותחין על קפה עם הל, דפשיטא שאסור. וזה דלא כמו שהשיב להרב השואל תוך כדי שיעור, להקל (כמובא במעיין אומר שם עמוד ריט). וכבר בזמנו (בשנת תשס"ה) אחר ששמעתי הדברים יוצאים מפי כהן גדול מרן מופת הדור (נר"ו) זצ"ל, שהשיב להקל, שאלתי לכמה מחכמי זמנינו המפורסמים אודות הוראה זו, והמה ראו כן תמהו. ואכמ"ל². וכן הסכים הגאון הראש"ל

² אשׁל׃ אולם לפמ״שכ״ בענ״י בגליון יט (ס״ גן אות׳ ה-ו) לבאר הראיה מהמוציא את החי במטה, וכן מדין ביטול ברוב, ע״ש. (וע״ע עוד הע׳ ג מה שהעיד לי נכד מרן זצ״ל שזכה להאריה ממנו בנ״ד.) אתי שפיר נמי מה שהשיב מרן זיע״א בשיעורו הנ״ל, דמעיקר הדין אף קפה עם הל מותר, דגבי רוב הפעולה לא קחשיב בישול כלל אלא חימום גרידא, והפעולה נקראת ע״ש רובה, משא״כ כשנותן הביצים לבדם בתבשיל. ובשר שור שאני, וכמ״שכ״ שם (אות ח) ליישב קושיית הרב נחלת לוי על מרן זיע״א, דשאני התם שגם הבשר אינו מבושל, ושפיר חשיב עם לגביה התחלת בישול, וכלל הפעולה חשיבא בישול ולא חימום, אף שמקצתה בלבד מניעה לתכליתה, ע״ש. (אולם ודאי דלמעשה אין ראוי לסמוך על הוראה זו של קפה עם הל, שיש בה רק מקצת מטעמי ההיתר, אולם לגבי גידונו של ידי״נ הרח״כ נר״ו לפע״ד אכן יועיל ויציל.)

מוהר"ר יצחק יוסף שליט"א, דבנידור"ד הג'חנן אסור.

ג. ויש לדון אם שאר החמין שהיה מונח בו הג'חנן נאסר, שמא עבר טעם איסור מהג'חנן ונתערב בחמין, ואף שיש בחמין רוב נגד כל הג'חנן, (וסגי בהכי אף שאין ששים, וכמו שפסק בהליכות עולם ח"ד פרשת בא עמוד ל), מכל מקום יש לחוש משום דהוי דבר שיש לו מתירין, שהרי במוצאי שבת יהיה התבשיל מותר לכל, וקי"ל דדבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל, גם במילי דרבנן. וכדאיתא בביצה (ד.), ובש"ע (יו"ד סימן קב ס"א). וכ"כ המשנ"ב (בשער הציון סימן שיח ס"ק יב), דבשוגג לכולי עלמא הוי דבר שיש לו מתירין במוצאי שבת ואינו בטל. ע"כ. אבל באמת אין לחוש לזה, כי הג'חנן היה עטוף בשתי שקיות היטב, ונשאר במראהו כאילו נתבשל לבדו, ולא עבר טעמו לחמין³.

ואמנם אם היה טעמו עובר לחמין היה מקום לאסור משום דבר שיש לו מתירין, שהרי ע"י הבישול נאסר הג'חנן, וכל ששוהה שם נותן טעם בחמין, והוי כניכר האיסור לפני התערובת, כי דוקא אם לא היה ניכר האיסור בפני עצמו לפני התערובת, לא היה נאסר משום דבר שיש לו מתירין, וכמו שכתב מרן הג"י (סימן שכ ס"ב) בשם המרדכי (סוף פ"ק דשבת סימן רנט), דשרינן יין היוצא בשבת על ידי שמתבטל ביין שיצא מערב שבת, ולא דמי לדבר שיש לו מתירין שיכול להמתין עד לאחר השבת ואפילו באלף לא בטיל (ביצה ג:), דהני מילי "כשהאיסור בעין מתחלה ואחר כך נתערב בהיתר, אבל הני לא ניכר מעולם אלא מעט מעט שיוצא מתערב עם המשקין שיצאו מאתמול". וכן פסק מרן בש"ע (סימן שכ ס"ב). וכ"ה ביו"ד (סימן קב ס"ד). וכן מבואר בספר שבולי הלקט (סימן פו) בשם רבינו שמחה על המלח שנתנו ביורה רותחת במזיד בשבת, שאין לאסור התבשיל משום דבר שיש לו מתירין, ולא מטעם שאור ותבלין דלטעמא עבידי, דהיכא דלא יהבי טעמא בטלי כשאר איסורי, והכא הוי זה וזה גורם, דמסתמא נמלח מערב שבת, אלא שלא נמלח כל צרכו, "ומטעם דבר שיש לו מתירין אינו נראה לאסור, שהרי נתבטל קודם שנעשה אסור על ידי בישול, דצריכא מילחא בישולא כבישרא דתורא, ומשעה שנימוח נתבטל". והובא בבית יוסף (סימן שיח ס"ט). והיינו דאילו נאסר המלח בפני עצמו לפני שהיה נימוח, שפיר יש לאסור משום דבר שיש לו מתירין, דהא האיסור שהוא המלח, היה ניכר בפני עצמו לפני שנימוח ונתערב. ודון מינה ואוקי באתרין. אבל כל זה לפי מה שפסק המשנ"ב בשער הציון הנ"ל, שבבישול בשוגג ונתערב אינו בטל משום דהוי דבר שיש לו מתירין. אבל באמת שאין דבריו מוסכמים, כי הגאון רבי ישועה בסיס בספר אבני צדק (ריש סימן שיח) כתב בפשיטות, דדבר שנתבשל בשוגג בשבת ונתערב, אין לאוסרו משום דבר שיש לו מתירין, כיון דשוגג אינו אסור אלא אטו מזיד, וכיון

³ אש"ל: ר"ל כמו שפשטה ההוראה להתיר לחמם במקרוגל בשרי מאכל חלבי וכדומה ע"י ב' שקיות קשורות היטב, דמנין תבא לחלוחית ביניהם, וכלל גדול בדינו אין הבלוע עובר מחתיכה לחתיכה או מכלי לכלי ללא רוטב (ש"ע יו"ד סי' קה). והלחלוחית אינה נעשית אלא מלחות שיש במאכל וכדומה, אבל שקיות יבשות שקושר אחת בתוך השניה באטימות, אין מקום לחוש ללחלוחית.

ואין לחוש שמא ניקב וכדומה, דכלל גדול בדינו אחזוקי איסורא לא מחזקינן, וכמבואר בדרכי משה יו"ד ר"ס פז, (והובא בקצרה בהגה לסעי' ו שם) ע"ש. [ומה שהוסיף דמראהו נשאר כאילו נתבשל לבדו נראה דר"ל דמאחר שעניינו הראות שנשאר כמות שהוא לבדו ולא נתערב בו מן הרוטב, בזה סר גם חשש נוסף והוא שמא ניקבו השקיות וחשיב מעורב בתבשיל ע"י הרוטב].

דבנתבשל במזיד אינו אסור משום דבר שיש לו מתירין, מטעם שלמבשל הוא דבר שאין לו מתירין, וכמו שכתב מרן בב"י (יו"ד סימן קב), וכן פסק הרמ"א שם. לא יתכן שדין שוגג יהא חמור טפי. וכ"ה בשו"ת יביע אומר (ח"י חאו"ח סימן נה אות יח עמוד קח:). ושכן צידד הישועות יעקב. ע"ש. וכ"כ בחזון עובדיה (שבת ד, עמוד תכב). ולפי זה גם בנידו"ד אילו היה נותן טעם יש להקל. אלא שאין צריך לזה כי לא נתן טעם כלל בתבשיל.

ד. ולענין אם לחוש משום מוקצה לדבר שנתבשל באיסור, הנה רש"י בכתובות (לד. ד"ה לא לו ולא לאחרים) כתב להדיא, שרשאי למוכרו או ליתנו במתנה לעובד כוכבים. ע"כ. וכתב על זה השטה מקובצת (שם ד"ה רבי יוחנן), דדוקא באכילה אסור אבל בהנאה מותר, "ואפילו בו ביום נותנו לעכו"ם". ע"ש. והתם קאי אליבא דרבי יוחנן הסנדלר דמעשה שבת אסור באכילה מן התורה, ואפילו הכי אינו אסור בהנאה. וכל שכן למאי דקי"ל כרבי יהודה, דמעשה שבת אינו אסור אלא משום קנס מדרבנן (וכדאייתא בכתובות לד.), דלא אסרו ליתנו לעכו"ם במתנה אפילו בשבת. ומוכח דלא אסרו טלטול. ולכן גם בנידון דידן אפשר ליטול הג' חנון מהחמין ולשמרו במקרה לאחר השבת.

אלא שלכאורה יש להעיר, דשמא הג' חנון הוא מוקצה משום שבבין השמשות לא חזי (וכמו שפסק בחזון עובדיה שבת ג, עמוד קג, שבצק הוא מוקצה), ומיגו דאיתקצאי וכו'. אבל י"ל, דכיון שנתנו הקדרה מערב שבת על הפלאטה על דעת שיתבשל הג' חנון, לא אסחו דעתייהו מיניה, ולא נאסר משום מיגו, וכעין שאמרו בביצה (כו רע"א) דבגומרו בידי אדם לא נאסר משום מיגו. וכיו"ב כתב בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן י אות ב ד"ה וזהו), שאם בישל דג וכדו' סמוך לבין השמשות, אע"פ שלא היה ראוי בבין השמשות, אינו מוקצה. והניף ידו שנית בשו"ת מנחת שלמה (תנינא סימן יז אות ג). וכן פסק במנוח"א (ח"א עמוד שח סעיף עה). ע"ש. ואע"ג דשאני התם שהתחיל בבישול קודם השבת, משא"כ הכא שסבר כן בטעות, ששכח להדליק הפלאטה, ובבין השמשות עדיין לא היה מבושל, מ"מ הנה ראיתי במשנה ראשונה (תרומות פ"ב מ"ג ד"ה שוגג) דפשיטא ליה שאם סבר דשרי אע"פ שבאמת היה אסור לא נאסר משום מיגו. ובשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן סב אות יא) השיג עליו, דאזלינן לפי האמת. ע"ש. אבל בפסקי הרי"א² (ביצה דף לא: עמוד לט אות ה) מבואר להקל בזה, שכתב וז"ל: ואם נפחת מאליו נוטל ממקום הפחת, שלא הסיח דעתו מהן בערב יו"ט, שהיה דעתו ליטול מהן ושכח, או שהיה בידו מפתח ואבד ביו"ט כמבואר בקונטרס הראיות. עכ"ל. הא קמן דאע"פ שאסור לפחות הבית, ולא היה יכול ליטול הפירות, לא אמרינן מיגו דאיתקצאי וכו', משום שסוף סוף לא הסיח דעתו מהם. ואע"ג דלא אשכחן לחד מן קמאי שיבאר כן, וכמו שהעיר הרב המו"ל שם, מ"מ מילתא דמסתברא היא. ומי יבוא אחר המלך (ועיין בחזון עובדיה ימים נוראים עמוד רג). ובפרט במילתא דרבנן כמוקצה. וגם הגרשז"א גופיה בספר שלחן שלמה (שבת ח"ב סימן שי ס"ד עמוד קב). אחר שכתב בפשיטות דאזלינן לפי האמת, הדר תבריה לגזיזה מדברי "פסקי הרי"ד ביצה (לא:). וט"ס הוא וצ"ל פסקי הרי"א³. ודון מינה ואוקי באתרין. ומעתה יש להעיר ג"כ על מה שפסק בשש"כ (ח"א מהדורא חדשה פרק כה סעיף יח), דאזלינן לפי האמת, והרי הזכיר (בהערה לו) דברי הרי"א⁴. ועכ"פ יש מקום להקל בזה כאמור⁵.

¹ וחכ"א נר"ו העיר בזה, דלכאורה פלוגתא היא בין בסיס לדבר האסור שדעתו ליטלו בשבת, אי חשיב בסיס,

ה. ואין בזה משום בורר, כיון שניכר הוא בפני עצמו. ועיין בשו"ת יביע אומר (חלק ה חא"ח סימן לא אות ב והלאה). וגם אין בזה משום מכין משבת לחול, כי אם ישאירו בקדרה עד מוצאי שבת, עלול להתקלקל, ובכה"ג ליכא משום מכין משבת לחול, שאינו עושה כן לחסוך זמן בחול אלא שלא יפסד, וכמו שכתב בשו"ת מהרש"ג (ח"א סימן סא), שגדר איסור הכנה משבת לחול הוא בכה"ג שכונתו להרויח זמן שלא יצטרך לעשות כן בימי החול, כגון הדחת כלים או הצעת המיטות, אבל במקום שאם לא יעשה כן בשבת יפסד הדבר, לא אסרו, וראיתו מהא דהתירו בש"ע (סימן שח ס"ד) לטלטל כלי שמלאכתו להיתר מחמה לצל, ושלא ישבר או יגנב. ע"ש. (ועיין עוד לו שם בסימן סג ובחלק ב סימן קנה). והו"ד בשו"ת באר משה (ח"ח סימן רב), ובשערים המצויינים בהלכה (ח"ב סי' פ ס"ק כז), ובילקו"י (שבת כרך ב עמוד שסא), ועוד. והכי מוכח נמי מהא דפסקו הטור ומרן הש"ע (סימן שמ ס"ה) שמותר לרשום בצפורן על הספר וכו'. וכן העלה מרן הראש"ל הגרע"י בחזון עובדיה (שבת ה, עמוד קסח). ע"ש. והרי עושה כן לסימן לתקן איזה ט"ס וכדו' אחר השבת, וכמו שביאר המשנ"ב והביאור הלכה שם. ולכאורה אמאי לא אסרו משום מכין משבת לחול, אלא ודאי דליכא בהכי משום הכנה, כיון שחושש שמא ישכח ואינו כמזלזל בשבת.

העולה מן האמור, שהג'חנון שנתבשל באיסור בשוגג אסור לכולם בשבת, ומותר מיד במוצאי שבת, ושאר החמין מותר גם בשבת. ואם נעשה הדבר בזמן שלר"ת יום הוא, יש מקום להקל לאכול גם הג'חנון, עכ"פ במקום צורך. ומותר לטלטל הג'חנון ולשמרו לאחר השבת, ואין בו משום בורר ומשום מוקצה.

דלרש"י הוי מוקצה, דלא אזיל בתר דעתו אלא לפי האמת, וכן פסק מרן הש"ע וכו'. עכ"ד. ובמחכ"ת אינו ענין לנידוד, דשאני התם שהוא יודע שכל עוד שהמוקצה עליו אינו ראוי לטלטלו, הן בבין השמשות והן אח"כ בשבת, שהרי הוא משמש למוקצה, אלא שחושב לעשות מעשה לנער המוקצה מעליו בשבת כדי לטלטל הבסיס, וס"ל לרש"י, דמחשבתו לא מהניא מידי, כיון שלא היה ראוי בין השמשות. אבל בנידוד שהוא סובר שעתידי להיות ראוי מעצמו, בלא שום מעשה נוסף, י"ל שיודה נוסף, דסוף סוף לא אסח דעתיה מיניה. ודו"ק.

סימן מב

הרב משה פרקוביץ

אב"ד זיה"ד מודיעין ודומ"ץ זיה"ד לונגוואר
מח"ס "ילקוט מעט לועז – איוב"
ירושלים

מה לעשות כשאין אשה שתעשה טהרה לגפטרות ישראליות

לכבוד הר"ר רב העיר ... באוקראינה

שלום רב!

אשר שאל שבעירו אין נשים יהודיות שמוכנות לטהר את המת, ושאלתו האם עדיף להניח ללא טהרה, או לעשות טהרה ע"י גוים, ונראה שלא עלתה על דעתו לעשות טהרה על ידי ישראל.

והנה דין זה מבואר בשו"ע (יו"ד סי' שנב ס"ג): האיש אינו כורך ומקשר האשה, אבל האשה כורכת ומקשרת האיש. וטעם ההבדל בין איש לאשה כתב הש"ך (ס"ק ב): האיש אינו כורך משום הרהור, אבל באשה ליכא הרהור כל כך. וכ"כ הלבוש שם. אבל בשלחן גבוה (מולכו) שם (ס"ק ב) כתב שהטעם משום חשש שיזנה עמו, ולפ"ז במקום רבים מותר, אבל אי"ז מועיל כי לדעתו יש גם חשש הרהור ולא רק חשש זנות.

וכתב בערוה"ש (ס"ב): ועתה ראיתי שמצווין לבן לכרוך החגורה לאמו ולקושרה וכן הבעל לאשתו ולענ"ד אין נכון לעשות כן. ע"כ. ומקור המנהג משום שבעל אצל אשתו לכאורה אין בו הרהור כ"כ, כמש"כ בשו"ע (אור"ח סי' עג ס"ב) לגבי קר"ש: אם היה ישן עם אשתו, קורא בחזרת פנים לצד אחר, ואפילו בלא הפסקת טלית, משום דחשיבא כגופו. ויש מי שאוסר, ונכון לחוש לדבריו. וטעם היש מי שמתיר כתב בעטרת צבי שם (ס"ק ו) שכיון שרגיל בה והיא כגופו אין בו הרהור כ"כ, וכ"כ במשנ"ב (שם ס"ק ה).

ובן אצל אמו, הרי אין לו תאוה לאמו, כמש"כ הגמ' (סנהדרין קג ע"ב). ואעפ"כ כתב בערוה"ש שאין נכון לעשות כן, היינו שלדעתו אף שאין הרהור כ"כ בכל אופן אסור לחגור חגורה לאמו ולאשתו, וע"ע בזה בתשו' שמש צדקה (יו"ד סי' סד) ובשו"ת בית יצחק (יו"ד ח"ב סי' יח אות ב)^א.

והנה מקור דברי השו"ע במסכת שמחות (פ"ב ה"). וכל זה לכתחילה ולא נכתב מה הדין בדיעבד, והנה בגמ' (סוטה ח ע"א, סנהדרין מה ע"א) איתא שלדעת רבנן הכהן מגלה את ליבה של הסוטה ואין חושש להרהור, ולר"י אין מגלה, ולגבי סקילה לר"י מכסים רק את ערוותה ולרבנן מכסים לגמרי. ואמר רבה הכא טעמא מאי, שמא תצא מב"ד זכאית ויתגרו בה פרחי כהונה, התם הא מסתלקא. וכי תימא אתי לאיגרוי באחרנייתא, האמר

^א א. ה. ועי' למרן זצ"ל בחזו"ע אבלות א (עמ' פו) שהתיר שבעל יטהר את אשתו אפי' נדה.

רבא גמירי דאין יצר הרע שולט אלא במה שענינו רואות. הרי דלכו"ע אין חוששים להרהור במתה, ומסיקא הגמ' (סוטה ח ע"ב): אמר רבא כל הרוצה לראות בה רואה לא שנא גברי ולא שנא נשי. וקא חזינן שלמעשה אין חשש הרהור במתה, וכיו"ב אמרו בירושלמי (קידושין פ"ד ה"א): אבא שאול לא מודי לר"ש, שאין יצר הרע מצוי בבית הקברות. וצ"ע ממסכת שמחות, ולכא' צ"ל שזה דין של לכתחילה ובדיעבד.

וראיה שאפי' במקום שאין הרהור צריך לזהר בזה מירושלמי (סוכה פ"ה ה"ה): וספידו הארץ משפחות משפחות לבד (זכריה פ"ב פס' יב), תרין אמורין חד אמר זה הספידו של משיח וחורנה אמר זה הספידו של יצר הרע. מאן דאמר זה הספידו של משיח מה אם בשעה שהן אבילין את אמר האנשים בפני עצמן והנשים בפני עצמן בשעה שהן שמחים לא כל שכן מאן דאמר זה הספידו של יצר הרע מה אם בשעה שאין יצר הרע קיים את אמר האנשים בפני עצמן והנשים בפני עצמן בשעה שיצר הרע קיים לא כל שכן. ובקיצור בבבלי (סוכה נב ע"א): לעתיד לבא שעוסקין בהספד ואין יצר הרע שולט בהם אמרה תורה אנשים לבד ונשים לבד.

הרי אף שאין יצה"ר קיים שזה דומה לשעה שאין הרהור וכמש"כ לקמן מירושלמי שאין יצה"ר בבית הקברות, בכל אופן שיש עניין של אנשים בפנ"ע ונשים בפנ"ע, ואף שכאן היה אפשר לחלק שאף שאין יצה"ר, יש מצוה של ונשמרת שלא ירהר ואף בלי יצה"ר אפשר שיהרהר, אמנם זה אינו כמש"כ הגמ' (יומא סט ע"ב): אמרו הואיל ועת רצון הוא נבעי רחמי איצרא דעבירה בעו רחמי ואמסר בידיהו, אמר להו חזו דאי קטליתו ליה לההוא כליא עלמא חבשוהו תלת יומי ובעו כיעתא בת יומא בכל ארץ ישראל ולא אשתכח. הרי כשאין יצה"ר אין הרהור בכלל ואפי' בבהמה, אמנם בכל אופן חזינן שיש בזה ענין של אנשים לבד ואנשים לבד.

והנה בגמ' (ב"ב ג ע"ב): הורדוס עבדא דבית חשמונאי הוה, נתן עיניו באותה תינוקת יומא חד שמע ההוא גברא בת קלא דאמר כל עבדא דמרדד השתא מצלח קם קטליניהו לכולהו מרותיה ושיירה לההיא ינוקתא כי חזת ההיא ינוקתא דקא בעי למינסבה סליקא לאיגרא ורמא קלא אמרה כל מאן דאתי ואמר מבית חשמונאי קאתינא עבדא הוא דלא אישתיירא מינייהו אלא ההיא ינוקתא וההיא ינוקתא נפלה מאיגרא לארעא טמנה שבע שנין בדובשא איכא דאמרי בא עליה איכא דאמרי לא בא עליה דאמרי לה בא עליה הא דטמנה ליתוביה ליצריה ודאמרי לה לא בא עליה האי דטמנה כי היכי דנאמרו בת מלך נסב.

ולכאורה יש מכאן ראייה שאף לאחר מיתתה היה צריך ליתוביה ליצריה, וזה דלא כמש"כ מגמ' דסוטה הנ"ל, אמנם באמת אי"ו ראייה כלל, ראשית שמה ראייה מאדם אחד שעשה מה שעשה, ועוד הורדוס עבד היה ולא פסקה זוהמתו כמבואר בגמ' (שבת קמו ע"א): ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן עובדי כוכבים שלא עמדו על הר סיני לא פסקה זוהמתן אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי גרים מאי אמר ליה אף על גב דאינהו לא הוו מזלייהו הוו.

הרי דגרים פסקה זוהמתן והורדוס לאו גר היה ולא עבד משוחרר אלא עבד ולא פסקה זוהמתו, וכיון שכן חיישינן ליה מבהמות ואפי' מעופות כמש"כ הגמ' (ע"ז כב ע"ב):

אמר רב יהודה אמר שמואל משום רבי חנינא אני ראיתי עובד כוכבים שלקח אוזן מן השוק רבעה חנקה צלאה ואכלה וא"ר ירמיה מדיפתי אני ראיתי ערבי אחד שלקח ירך מן השוק וחקק בה כדי רביעה רבעה צלאה ואכלה. וא"כ שפיר יש לחשוש לו גם ממתים אבל ישראל שפסקה זוהמתן לא חיישינן להו [ויל"ע אם בעבדים משוחררים נאמר שפסקה זוהמתן כמו גרים מאחר שסו"ס הם הצטרפו לכלל ישראל אף שאי"ז מבחירה כמו גרים, או שמא דווקא גרים אבל עבדים שנצטרפו בע"כ לכלל ישראל לא פסקה זוהמתן, וביותר תימא לומר על עבד שנהיה ישראל ע"י שהרג את אדונו שבהריגה זו פסקה זוהמתן, ואין לומר שפסקה זוהמתו בהר סיני וכעת רק נתגלה, שסו"ס תמוה לומר שהקב"ה יזכה לנשמה שתיכנס לכלל ישראל לאחר מעשה של רציחה שתיפסק זוהמתה אבל למעשה אי"ז נפק"מ לנידוד"ש שבאותה שעה שהייתה אותה תינוקת לא היה עדיין הורדוס עבד משוחרר, שהרי לא נשתחרר הורדוס מעולם אלא לאחר שמתו כל משפחת אדונו והו"ל הפקר וממילא נשתחרר].

ועוד שהרי כאן כתב שנתן עיניו באותה התינוקת, א"כ אי"ז ראייה שצריך לחשוש שלאחר המיתה יתן עיניו בה, שמה שכתב כאן שהיה ליתוביה ליצריה לאחר המיתה זהו משום שכבר קודם המיתה נתן עיניו בה, [ועי' בח"א למהר"ל מפראג שם שמבאר שלא בא עליה ממש לאחר מיתה].

ועוד שיש להסתפק בביאור דברי הגמ' מה שאמר איכא דאמרי בא עליה ואיכא דאמרי לא בא עליה אם הכוונה לאחר המיתה, ויש מכאן ראייה או שמא הכוונה קודם המיתה, וכיון שבא עליה כבר קודם המיתה לכן נתקעה אהבתה בליבו והיה צריך ליתוביה ליצריה כמו שמצאנו שמי שבא על אשה נתקעת אהבתו בליבו יותר, בגמ' (תענית ה ע"ב) אמר רבי יצחק כל האומר רחב רחב מיד נקרי אמר ליה רב נחמן אנה אמינא ולא איכפת לי אמר ליה כי קאמינא בידועה ובמכירה (ובמזכיר את שמה). ופירשו התוס' שם: בידועה ומכירה קאמינא - פי' בידועה שבא עליה ומכירה שראה אותה. הרי שכיון שבא עליה מועיל לו זכרה ביותר עד כשאומר את שמה מיד נקרי, וא"כ אין ראייה מכאן לאשה שלא בא עליה.

עוד יש לדון בזה ממש"כ הגמ' (ב"ב נח ע"א): ר' בנאה הוה קא מציין מערתא כי מטא למערתא דאברהם אשכחיה לאליעזר עבד אברהם דקאי קמי בבא א"ל מאי קא עביד אברהם א"ל גאני בכנפה דשרה וקא מעיינא ליה ברישיה א"ל זיל אימא ליה בנאה קאי אבבא א"ל ליעול מידע ידיע דיצר בהאי עלמא ליכא.

ולא אמרה הגמ' שאין הרהור במתים אלא שבעוה"ב אין יצה"ר, ויש ליישב בכמה אופנים א. י"ל שזה הכוונה בהאי עלמא כיון שהם מתים. ב. ששם היו נראים כחיים ואי"ז דומה למתים שאין בהם הרהור. ג. מה שגאני בכנפה הכוונה למילי דצניעות וזה חשש בפני עצמו וכן זה כמו לראות אשה מתה סתם.

למעשה העולה מכל הנ"ל שמדברי הגמ' משמע שראיה של אשה מתה אין בה הרהור כמו אשה חיה, וגם אם נאסר הדבר לכתחילה יש מקום להתיר בדיעבד.

שו"ר בשו"ת הב"ח (ישנות סי' יז) שגם הוא מביא ראייה מהגמ' בסוטה וסנהדרין ומסיק: איכא למדחי ולמימר דעכ"פ איכא חששא והרהורא במקצת. והיינו כמש"כ

שלכתחילה אסור ובדיעבד או בשעת הדחק מותר, אמנם מה שהמשיך הב"ח להוכיח שם שאם מכיר את האשה יש הרהורים גם לאחר מיתה צ"ע טובא שהרי בסוטה ודאי יש גם מכירין של האשה וכן בנסקלת, ולא מצאנו חילוק בזה אלא הותר לכולם, ומשמע שלאחר מיתה (אם לא שנתקעה אהבתה בלבו) אין הרהור בכל אופן וצ"ע.

טהרה ע"י גוי

והנה כל זה לגבי אם יהיה מותר לישראל לעשות טהרה לאשה, אבל לגבי גוי יש לדון בזה באופן אחר, ותחילה יש לדון אם מותר לתת לגוי לטהר, והנה איתא בשו"ע (או"ח סי' תקכו ס"א): מת המוטל לקברו, אם הוא ביום טוב ראשון (לא יתעסקו בו ישראל ואפילו יסריח ואי אפשר בעממין, אבל) יתעסקו בו עממין אפילו מת בו ביום (וע"ל סימן ד"ש), ואפילו אם יכולין להשהותו עד למחר שלא יסריח; וכל זה בעשיית (קבר) וארון ותכריכין, אבל להלבישו ולחמם לו מים לטהרו ולהוציאו ולשומו בקבר, מותר על ידי ישראל. הגה: וטוב ליזהר לטהרו ע"י קש על גב עור או נסר, ולא ע"י סדינים, שלא יבא לידי סחיטה (תה"ד סי' פ"ב). הרי שלקברו מותר לעשות ע"י גוי, אבל לטהרו אסור על ידי גוי, והטעם כתב בעטרת צבי (שם ס"ק ו): משום דאינו כבוד למת שיגעו בו עממין. וביתר ביאור כתב בשו"ת יביע אומר למרן הגר"ע יוסף זצ"ל (ח"ו יו"ד סי' ל) בשם המרדכי (שבת קלט ע"א) שהגויים הם כזבין לכל דבריהם ואין ראוי שיגעו במת².

הרי שמותר לעבור על איסורין דרבנן בכדי שלא לבזות את המת שאין כבוד שיגעו בו עממין, וכתב המג"א (ס"ק ג): המנהג לטהרו לגמרי בלי סיוע עכו"ם דלא כרדב"ז. והיינו דהרדב"ז (הו"ד בשע"ת שם ס"ק ב) כתב: שטהרה יהיה שישראל ישליך המים והעכו"ם ירחץ, ובסוף אחר שישלך העכו"ם ידו, ישליך הישראל מים על גופו ולא יזיז בו אבר כלל, והרי זה סוף טהרתו ע"י ישראל, ולא חללנו עליו אפי' מנהג. [והו"ד ללא חולק בנזהר שלום (ווינטורה - ס"ק א), ובכרם שלמה (האס)].

ולזה כתב המג"א שאין לסמוך ע"ז אלא כל הטהרה תהיה ע"י ישראל אף שעובר בזה על חילול יו"ט מדרבנן, וכ"כ בפשיטות בכנסת הגדולה (הגהות ב"י), וא"ר (ס"ק ד), וכ"כ בנזה שלום (חזן - מנהגי נא אמן אות יב ע' כג) שהמנהג במצרים שעושים טהרה ע"י ישראל, אבל במשנ"ב (ס"ק יג) כתב שלמעשה יש החולקים על הוראה זו כיון שסו"ס יגעו בו גויים בקבורה ואין להתיר לחלל יו"ט עבור זה, אבל למעשה הרוצה לנהוג כדעת השו"ע אין מוחין בידו, ועי' כף החיים (סופר - ס"ק יח) שהאריך בזה.

ועי' בבתי כנסיות בית מועד (סי' תכד צד ע"ב) שדן למה לא כתבו הראשונים שמי שמת לו מת ביו"ט הוא אונן משום שמוטלת עליו החובה לטהרו, ומיישב שאי"ז חובה אלא רשות לעשות ע"י ישראל אבל יכול לעשות גם על ידי גוי, וע"ע בבית מאיר שמיישב שהרמב"ן שסובר כן לשיטתו שאסור לעשות ע"י ישראל איסורים דרבנן ביו"ט לצורך טהרה, וא"כ משמע שלהלכה שנפסק שישראל מטהר אי"ז רשות אלא חובה לישראל. **ובנוגע** לנידוד, הנה חזינן שיש מן הראשונים והאחרונים שמתירים לעשות טהרה

² א. ה. וכ"כ בחזו"ע אבלות ב (עמ' פ). ושם החיר מטע"ז שכהן יטמא למת מצוה אף אם אפשר לקבור ע"י גויים. ע"ש.

אפילו ביו"ט על ידי ישראל לעוצם חשיבותה, אפי' אם עי"ז יעבור הישראל על איסור דרבנן ואף שאמרו חז"ל (שבת ד ע"א) אין אומרים לאדם חטא בכדי שיזכה חבריך, בכגון דא אמרינן. ואף שיש שנחלקו ע"ז, הרי אמרו הטעם משום שבלא"ה בסופו של דבר תהיה הקבורה ע"י גוי, וזה לא שייך בנידו"ד. ומאידך י"ל שגם מדעת הראשונים הסבורים שמתור לעשות טהרה ע"י ישראל תוך כדי חילול יו"ט עדיין אין ראייה גמורה לנידו"ד משום ששם בלא"ה אם לא יעבור הישראל את האיסור דרבנן בעצמו, הרי יעבור על איסור של אמירה לגוי שהוא גם דרבנן, ואף שד"כ אמרינן דאמירה קיל מעשה בעצמו (ראה ערך השלחן ס"ק ב) הרי סו"ס שניהם איסור דרבנן, ואף שהוא שבות דשבות לצורך מצוה שהתיר בזה הרמ"א הרי יתכן דהראשונים הללו ס"ל כדעת היש אוסרים שהובאה בשו"ע (או"ח סי' שז ס"ה), וא"כ שוב אי"ז ראייה למקום שאין איסור כלל באמירה להגוי. (ולחלן נראה אם באמת אין בזה איסור) אך יש לדחות קצת דבאמירה לגוי לכאורה הוא אומר לו אמירה אחת ולצורך הטהרה אי"צ להוסיף לו אמירה נוספת, משא"כ המעשה דרבנן שצריך לעשות כל איסור בנפרד, אמנם מדברי הערך השלחן שם שכותב שיש איסור אמירה בזה משמע שאכן אמירה אחת לעשות מלאכות רבות עובר באיסורים ככמות המלאכות, וע"כ הוא מדמה את זה לאיסור דרבנן בעצמו.

ועכ"פ חזינו לכל הדעות כמה חשוב הדבר לעשות טהרה ע"י ישראל והטעם בזה כתב המרדכי (שבת קלט ע"א) משום שלא יגעו בו הנכרים שהם כזבים לכל דבריהם ע"כ, ואף שנוגעים בו בשעת הקבורה צ"ל שמשגיחים שלא יגעו בו בשעת הקבורה או כיון שנוגעים בבגדיו אין בזה איסור. וראיה לזה הביא בשו"ת עבודת הגרשוני (ס' צז): וכן מצינו זכר לדבר יעקב שציוה לבניו שבניו מן הכנענית לא יגעו במתו.

ועי' בשו"ת יבי"א הנ"ל שכתב לרחות ראי' זו שאין להביא ראיה מאבותינו הקדושים לאחרים, ועוד שהרי הרופאים שחנטו אותו היו גוים ע"כ, והנה ראיה ראשונה יש לרחות שאפי' האבות היו קודם מ"ת בכל אופן הקפידו שלא יגעו בהם ישראל הבא מן הנכרית וק"ו נכרי בעצמו, ומה שחנטו הרופאים את ישראל י"ל שהיה זה על פיהם ולא שהם עצמם נגעו בו, וגם דהרי מצינו שנענש יוסף שנתן לרופאים לחנוט את אביו ויתכן שזה היה חלק מהסיבה שיעקב אבינו ע"ה לא רצה שיגעו בו גוים.

וא"כ לכאורה אף אם היו יכולים לעשות ע"י נשים גויות אין מקום להתיר כיון שאפשר לעשות ע"י ישראל, ואף שיש בישראל חשש הרהור קא חזינן שאי"ז הרהור רגיל שאסור לגמרי כיון שבמתה עסקינן וכמש"כ, וא"כ לכאורה בשעת הדחק היה מקום להתיר בזה, ובפרט לפמש"כ בגשר החיים (ח"א פ"ט ע' צו) שהמנהג לעשות הטהרה כשגופת המת מכוסה בסדין לבן מפני הצניעות, א"כ אין רואים כלום, ואם יש חשש הרהור משום הנגיעה במת, הרי אפשר שיעשו עם כפפות וכדומה, ויוצאים בזה ידי חובת (כתובות מו ע"א) "ונשמרת מכל דבר רע" ואמר רבי פינחס בן יאיר שלא יראה ויהרהר ביום ויבא לידי טומאה בלילה.

והנה כל זה אם היו מטהרות נשים גויות שגם אז עדיף שיעשה ישראל כמש"כ ולא גוי, אבל כשהמצב הוא שגוי עושה טהרה, הרי יש בזה גם איסור לומר לגוי שהרי יש כמה דעות בראשונים שס"ל שגם הגוי מצווה על השחתת זרע, כמו שכתב הרמב"ן (נדה

יג ע"א): נשים דלאו בנות הרגשה נינהו משוכחות. קשיא ליה לר"ת ז"ל למה ליה האי טעמא תיפוק ליה משום דלא מיפקדי אפריה ורביה ... אבל כל עיקר אין דינו של הרב ז"ל נראה לי שאע"פ שאינן מצוות על פריה ורביה ורשאי מן התורה ליבטל, איסור הוא בהשחתה, ... אבל בהשחתה כל בשר כתיב.

דהיינו הרמב"ן לומד מהמקרא שנאמר בפ' נח (בראשית פ"ו פס' יב) **פִּי הַשְּׁחִית כָּל בָּשָׂר אֶת דְּרָכּוֹ עַל הָאָרֶץ** שזה כולל גם נשים כי כל בשר כתיב, ולכאורה זה כולל גם בני נח מהאי טעמא כי כל בשר כתיב. ומאידך בתוס' (סנהדרין נט ע"ב ד"ה והא פ"ד) כתוב מפורש שבני נח לא נצטוו על השחתת זרע והיינו כדעת ר"ת שהרמב"ן חולק עליו. ועי' במשל"מ (הל' מלכים פ"י ה"ז) שהביא מחלוקת זו בין הרמב"ן לתוס', וכדעת הרמב"ן כן ס"ל גם הרשב"א והר"ן.

ומקור האיסור מבואר שם בגמ' שנלמד ממקרא של ער ואונן והובא להלכה במ"מ (פכ"א מאיסורי ביאה ה"ט), ועי' בשלה"ק (עה"ס סו"פ וישב), ואגרו"מ (או"ח ח"ד ס"י קטז) שנתכוונו שניהם לדעת אחת שער ואונן נענשו אף שלא הוזהרו על כך, ע"כ, וצ"ע איך למד מכאן ר' יוחנן מקור לאיסור הרי אפשר להענש אף שאין מוזהרים וא"כ מה ראייה מכאן ?

וע"ע בשד"ח (ח"א כללים מערכת ז כלל כ קסא ע"ד) בשם מרן החב"י"ף בחיים ושלום (סי' טז לה ע"ד) שפשיט"ל שיש לב"נ איסור השחתת זרע. ומשם הרב מטה אהרן (מערכת הא' – אין למדין מקודם מת"ת) שאף שב"נ לא נצטוו להדיא על השחתת זרע, כיון שהוא אביזריהו דשפיכות דמים הרי הוא בכלל איסור זה שנצטוו עליו. וע"ע מה שהאריך שם שיש הרבה הסוברים שיש חיוב פו"ר לב"נ, ולפ"ד יתכן שיש גם איסור השחתת זרע כמוכן.

וא"כ מאחר שיש הסוברים שיש איסור השחתת זרע לגוי א"כ גם לגוי אסור לטהר אשה, ועוד שהרי כפי שהבאנו לעיל מגמ' הרי שגוים שלא פסקה זוהמא מהם יש חשש שיבואו גם על בהמה וגם על מי שאינו חי, וא"כ יש חשש שיבואו עליה וגם זה הו"ל, וכמו שאפשר להוכיח ממעשה דהורדוס שהיה עבד ובא על מתה ז' שנים (ובעצם הראיה הזו יש לפקפק כמש"כ לעיל).

והנה ידידי הגר"צ קוק שליט"א יצא לעורר שיש בזה בושת לאשה מתה שגבר יהודי יטהר אותה, אמנם מפורש בגמ' שאין בושת למת כמש"כ (בבא קמא פו ע"ב): בעי ר' אבא בר ממל ביישו ישן ומת מהו מאי קמבעיא ליה אמר רב זביד הכי קמבעיא ליה משום כיסופא הוא **והא מית ליה ולית ליה כיסופא**. הרי שאין בושת למת ואין נשנה הדין בשביל בושת של מת.

אמנם יש לדון מצד אחר שהחיים מתביישים במה שיהיה להם לאחר שימותו ונמצא הנשים החיות מתביישות, ומצאתי לסברא זו בית אב והוא מש"כ הגמ' (מועד קטן כז ע"ב): בראשונה היו מניחין את המוגמר תחת חולי מעים מתים והיו חולי מעים חיים מתביישין התקינו שיהו מניחין תחת הכל מפני כבודן של חולי מעים חיים בראשונה היו מטבילין את הכלים על גבי נדות מתות והיו נדות חיות מתביישות התקינו שיהו מטבילין על גבי כל הנשים מפני כבודן של נדות חיות בראשונה מטבילין על גבי זבין מתים והיו זבין חיים מתביישין התקינו שיהו מטבילין על גב הכל מפני כבודן של זבין חיים. הרי חזינו שיש כושת לחיים בכך שעושיין להם דברים לאחר המיתה, וכיו"ב כתב בתויו"ט

(אבות פ"ב מ"ז) ע"ש, אמנם נראה מאחר וכעת גוים עושים זאת ולא נשמע שיש בכך בושת, וגם החיות בעצמן הולכות לרופא נשים ולא נשמע שיש להן בושת, וגם שהרי עושים טהרה בלא"ה מתחת לסדין אין כאן טענת בושת. שו"ר שכן הביא בשו"ת יבי"א הנ"ל בשם שו"ת בית אבי (פי' קלד) שיש לעשות טהרה תחת הסדין, ומשו"ת ר' אליהו גוטמאכר (יו"ד סי' קכ) הביא שיעשו על ידי נכריות ואם אין נכריות שלא יעשו בכלל כדין הרוגים שקוברים אותן בבגדיהן. ומסיים והבוחר יבחר.

ומאחר והניח לנו מרן היבי"א הורמנא לבחור, ולא ראיתי שנדרש לכל הראיות שהבאתי ולא דן בדברי הגמ' שאין הרהור בכגון דא בכלל, ועאכו"כ שמדבר כאן בגוי ולא בגויה, נראה שעדיף לעשות עם כפפות תחת סדין לבן, ולכתחילה אם אפשר יעשו על ידי זקן שבזה גם אין חשש הרהור כמש"כ בירושלמי (סוטה פ"ג ה"א): היה נוטל את מנחתה מתוך כפיפה מצרית ונותנה לתוך כלי שרת ונותנה על ידיה וכהן מניח את ידו תחת' ומניפה ... ואין הדבר כאור? מביא מפה. ואינו חוצץ? מביא כהן זקן ואפי' תימר ילד שאין יצר הרע מצוי לשעה.

הרי חזינן דבכהן זקן אין הרהור, וה"ה כאן, ואפי' בילד אין יצה"ר מצוי לשעה, וכמו שמפרש בקרבן העדה שם שהכוונה לשעה מועטת.

וברור שחובה מוטלת עליו לפייס הנשים שם בקהילה שתמצא מי שתעשה מצוה זו ולהסביר לה גודל השכר ורוב המצוה בזה, וכמו שכבר כתב כן ביבי"א הנ"ל.

סימן מג

הרב יוסף חי סימן טוב

מח"ס "כרם יוסף" ר"מ זישיצת "אהלי תורה"

זיהמ"ד לדינות "זרכת זכרהס"

המקדש אשה ע"מ שיחלל שבת

נשאלתי אודות האומר לאשה הרי את מקודשת לי בטבעת זו ע"מ שאחלל שבת, האם התנאי בטל והמעשה קיים ומקודשת היא לו אף אם לא יחלל שבת, כדין מתנה על מה שכתוב בתורה שהתנאי בטל והמעשה קיים. או שמא תנאו קיים וקידושו תלויין בקיום התנאי?

תשובה: א) בגמרא גיטין (פד.) נחלקו חכמים ורבי יהודה בן תימא גבי המגרש אשה על תנאי שאי אפשר לקיימו, כגון ע"מ שתעלי לרקיע, ע"מ שתרדי לתהום, ע"מ שתבלעי קנה של ד' אמות, ע"מ שתביאי לי קנה בן מאה אמה, ע"מ שתעברי את הים הגדול ברגליך. לדעת חכמים אינו גט, שהרי אינה עתידה לקיים את התנאי, כי אי אפשר לה לקיימו. ורבי יהודה בן תימא סובר דהרי זה גט, דכל תנאי שאי אפשר לקיימו בסופו והתנה עליו מתחילתו, אינו אלא כמפליגה בדברים לצערה בדברי הבאי ומגורשת. ואמר רב נחמן אמר רב הלכה כר' יהודה בן תימא, שהמתנה בדבר שאי אפשר לקיימו, אין התנאי חל.

והנה נחלקו אב"י ורבא אודות האומר לאשה הרי את מגורשת ע"מ שתאכלי בשר חזיר, אב"י אמר הרי זה מגורשת, כדין כל תנאי שאי אפשר לקיימו, ורבא חולק וסובר דהרי זה תנאי שאפשר לקיימו, כיון שיכולה לאכול חזיר וללקות. וידוע דבכל מחלוקת אב"י ורבא, הלכה כרבא (קידושין נב.), וכן פסק הרמ"א (אבה"ע סי' לח ס"ד) לענין האומר לאשה הרי את מקודשת לי ע"מ שתאכלי בשר חזיר או שאר איסור דאורייתא, דהרי זה נקרא תנאי שאפשר לקיימו, דהתנאי חל. ולפי זה י"ל דהוא הדין בנידון דידן גבי האומר לאשה הרי את מקודשת לי ע"מ שאחלל שבת, הרי זה תלוי במחלוקת אב"י ורבא, לפי אב"י מקודשת דהוי כתנאי שאי אפשר לקיימו ואינו אלא כמפליגה בדברים. ואף בתנאי של קידושין אמרינן כן כמו שכתב הרמ"א כנזכר, ומקורו בדברי הטור שם. ולפי רבא התנאי חל, והקידושין תלויין בקיום התנאי, דהוי תנאי שאפשר לקיימו, שיכול לחלל שבת ויענש. וכיון דהלכה כרבא אם יחלל שבת תהיה מקודשת לו, ואם לאו אינה מקודשת.

טעם דלא הוי כמתנה על מה שכתוב בתורה

ב) **והנה** מצינו בגמ' שם (פד:) שמקשה למה האומר הרי את מגורשת ע"מ שתאכלי בשר חזיר, התנאי אינו בטל משום מתנה על מה שכתוב בתורה, וכל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל. ומסקנת הגמרא בתירוצו הקושיא בשם רבינא, דדוקא בתנאי כגון

שארה כסותה ועונתה דודאי עוקר, הרי זה בטל. אבל כאן שאמר לה ע"מ שתאכל חזיר, הרי יכולה היא שלא תאכל חזיר ולא תתגרש. כלומר דבתנאי שעוקר דבר תורה לאחר הנישואין, כגון ע"מ שאין לך עלי עונה, בזה חשיב מתנה על מה שכתוב בתורה, וכן כגון אדם שאומר הריני נזיר ע"מ שאשתה יין (גזיר יא.). אבל בתנאי שהוא בקידושין עצמן לא הוי כמתנה על מה שכתוב בתורה, כיון שיכולה האשה שלא לקיים התנאי ולא לתקדש לו. והוא הדין כשמתנה כלפי עצמו, יכול שלא לעבור ולא יחולו הקידושין, וכן מדוקדק מלשון הטור (אבה"ע סי' לח) גבי המתנה לאשה בקידושין ע"מ שתאכל בשר חזיר דאין זה מתנה על מה שכתוב בתורה, שהרי אפשר לה שלא תאכל ולא תתקדש.

וכן כתב להדיא הב"ש (שם ס"ק יב) דהמתנה בקידושין ע"מ שתאכל בשר חזיר, לא הוי תנאי על מה שכתוב בתורה, דבידה שלא לאכול ולא להתקדש, משא"כ בתנאי שאחר נישואין הרי זה ודאי עוקר, כגון ע"מ שאין לו עליו עונתה. ולפי"ז בנידון דידן שהתנאי הוא קודם נישואין, התנאי חל. וכ' עוד הב"ש בשם הדרישה דבע"מ שאין לו עליה חיוב עונה הוי עוקר, לפי דעיקר אישות שאני. ולפי"ז בנידון דידן שהתנאי בדבר אחר מאישות לגמרי, כגון שמתנה שהוא יחלל שבת, התנאי חל, ולא חשיב כמתנה על מה שכתוב בתורה.

והנה אף אם לא כפל את תנאו, התנאי קיים, שכבר פסק השו"ע (אבה"ע סי' ל"ח ס"ג) בסתם שכל האומר מעכשיו, או ע"מ, אינו צריך לכפול תנאו ולא להקדים תנאי למעשה, אבל צריך להתנות בדבר שאפשר לקיימו. ואח"כ הביא סברת החולקים. וכבר ידעת שסתם ויש הלכה כסתם.

אם יחלל שבת במקום פקו"נ האם קוים התנאי

ג) והנה יש לדון אם יחלל שבת בהיתר, במקום פקד"נ כגון שיתנדב שבת אחת ב'הצלה' וכדו', האם יצא ידי חובת קיום תנאו ותהיה מקודשת לו. ולכאור' י"ל שדין זה תלוי במחלוקת הפוסקים אם שבת דחוויה היא אצל פקוח נפש, או הותרה לגמרי, דהנה המהר"ם מרוטנבורג (דפוס קרימנה ס' ר' ובדפוסים אחרים ח"ב ס' מא) ביאר שמותר לשחוט לחולה בשבת, למרות שיש בשחיטה איסור סקילה, ויש לפנינו נבילה שהיא בלאו בלבד אין מאכילין אותו ממנה, דכיון שפקוח נפש מותר בשבת, כל מלאכה שהיא לחולה שיש בו סכנה מותרת כמו בחול, והובא להלכה ברא"ש (פ"ח דיומא ס' יד, ובתשרי כלל כו ס' ה').

אך הרשב"א (סי' תרפ"ט, וע"ע ח"ז סי' שמג, והובא בב"י א"ח סי' שכח) כתב שאכן דין שחיטת בהמה לחולה שיש בו סכנה במקום שיש נבילה, תלוי במחלוקת אם שבת דחווה אצל פקוח נפש או הותרה, שאם נאמר הותרה אצל חולה שוחטים לו בשבת כדרך ששוחטים בחול. וכמו שאמרו ביומא (י:) לסברת האומר טומאה הותרה בצבור, שאם נטמא הכוס אפילו יש שם כוס אחר נותן מהכוס שנטמא. אבל למאן דאמר דחווה היא מאכילים לחולה נבלה ואין שוחטים לו, שבמקום שיש לו בשר לאכול לא נחלל שבת בשבילו. וכמדומה שהלכה כמי שאומר שבת דחווה היא ולא הותרה. וסיים הרשב"א דמכל מקום אם אין שם נבלה אין אומרים לגוי לשחוט לו כיון שהיא דחווה אצלו, ושנינו (יומא פד:) אין עושים דברים הללו על ידי גויים ולא על ידי קטנים אלא על ידי גדולי ישראל. וכן כתב הר"ן (ביצה יז:), ששבת דחווה היא אצל חולה שיש בו סכנה.

ובדעת הרמב"ם מצינו מחלוקת אחרונים אם שבת הותרה או דחיה אצל סכנת נפשות, ראה אריכות בכל זה בשו"ת יחיה דעת (ח"ד סי' ל').⁸

אחר הדברים האלה לכא' אפשר היה לומר שהמתנה לאשה הרי את מקודשת לי ע"מ שאחלל שבת, או ע"מ שהיא תחלל שבת, וחילול שבת בהיתר, כגון במקום פקוח נפש, הרי זה תלוי במחלוקת הפוסקים אם שבת דחיה היא במקום פקו"נ שאז קיים תנאו, דנחשב שחילל שבת כביכול, אלא שהחילול היה בהיתר. אך למאן דאמר שהשבת הותרה אצל סכנת נפשות, אין מעשהו נחשב לחילול כלל, אלא אדרבה מצוה קעביד.

ומצאתי בשו"ת חוות יאיר (סי' רלו) שכתב כאמור שכיון ששבת דחיה אצל פיקוח נפש, יש סברא שצריך כפרה על חילול שבת אפילו במקום פיקוח נפש, וכן כל מקום שאמרו גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה צריך כפרה. ונכון ליחיד לענות בצום נפשו אם ירצה, אך ציבור שהוכרחו לחלל שבת בפקו"נ אין להורות להם שיעשו תשובה, וכל שכן לא לגזור עליהם תענית פן תכשילם לעתיד לבוא, שעל ידי זה ימנעו בעתיד לחלל שבת במקום פיקוח נפש, כמו שמטעם זה מחללין על ידי גדולי ישראל. וסיים שכל שכן אם לא חיללו במלאכה דאורייתא שאין צריך תשובה כלל. והנה לפי דבריו מי שבא להימלך אם ראוי להתנדב בשירות אירגוני ההצלה ומד"א העוסקים בהצלת חיים בשבת, יש ליעץ לו שלא יתנדב בשבת, כיון שיש סרך עוון אף בחילול שבת במקום סכנת נפשות.

ואולם אחר העיון נראה מסברא שאף למאן דאמר ששבת דחיה היא אצל סכנת נפשות, אין צריך לעשות תשובה על מעשהו, דהמעשה בהיתר גמור, ואדרבה הרי הוא מצווה על פי התורה לחלל את השבת ומקיים מצוה גדולה של הצלת נפשות, ולא שייך לתבוע ממנו כלל לעשות על זה תשובה, ומטעם זה אין כל מניעה מלהתנדב בשירותי הצלה בשבת, באופן שאינו בא לידי חילול שבת שאינם מותרים. ומטעם זה נראה שהמקדש אשה על תנאי שיחלל שבת, אם יחלל שבת במקום פקו"נ לא יצא ידי חובת תנאו, דלא הוי "חילול" שבת.

וכן ראיתי למרנא ורבנא רבינו החפץ חיים במשנה ברורה (סי' שלד ס"ק עח) שהביא מספר נזר ישראל בשם זכור לאברהם, שכתב: "מי שחילל שבת משום פיקוח נפש אין צריך לכפרה כלל, ומה שנהגו נשים המדליקות הנר בשביל יולדת בשבת להתענות אחר כך, הוא הוללות וסכלות". וכן כתב מרן רבינו עובדיה יוסף זצוקל"ה בספרו חזון עובדיה (שבת ח"ג עמ' רלא בהערה, וע"ע בעמ' רפג), וז"ל: "מי שחילל שבת לצורך חולה שיש בו סכנה, אינו צריך כפרה כלל, כיון שהתורה התירה לחלל זה כאילו עשאו ביום חול, ואין כאן שום חשש כלל. שאם לא כן, מילה שדוחה שבת, יצטרך המוהל לעשות כפרה על שחילל את השבת, וזה דבר שאין הדעת סובלתו".⁹ והוסיף שאפילו למאן דאמר ששבת

⁸ א.ה. וע"ע יחיד ח"ו (סי' לט). ובי"א ח"א (יו"ד סי' כב אות ד' בהע'). וח"ב (סי' כו אות ו. וסי' לד הע' 8. ויו"ד סי' ה הע' 5). וח"ז (סי' נב אות א. וסי' נג אות ב. והא"ע סי' ח אות טו). וח"ח (סי' לד אות ב. וסי' לו אות יב). וח"ט (סי' נה. וסי' צז אות טו. וסי' ק אות יא). וח"י (סי' ל). ובחזו"ע ימ"נ (עמ' שב-שג, ועמ' שו). ושבת ח"א (עמ' קבר). וח"ג (עמ' שכג). וח"ד (עמ' קלח). ואבלות א (עמ' נג). והליכור"ע ד (עמ' קמו, ועמ' קנו). ולוית חן (סי' פה). ומאור ישראל (יומא לו:).

⁹ א.ה. וע"ע יבי"א ח"י (יו"ד סי' ל' בהע'). וחזו"ע יו"ט (עמ' קנד). והליכור"ע ג (עמ' עד). ולוית חן (סי' צח).

דחוייה ולא הותרה אצל פקוח נפש, זה רק בשעת מעשה אם לעשותו בשינוי בנקל. ואדרבה הזריז לחלל שבת במקום פיקוח נפש הרי זה משובח. והביא ראיה מהש"ע (או"ח סי' שכח סעיף טו) שאם התכוונו הרופאים במחלת החולה ושיערו שצריך גרוגרת אחת, ורצו עשרה בני אדם והביאו לו כל אחד גרוגרת, כולם פטורים "ויש להם שכר טוב מאת ה' אפילו הבריא בראשונה".

אם יחלל שבת באונס אם קיים תנאו ומקודשת

(ד) ויש עוד מקום לדון אם יצא ידי חובת תנאו באופן שיחלל שבת באונס. ונראה לחלק בזה בין אם חילל שבת באופן שהוא גורם להביא עליו את האונס, דבזה יוצא ידי חובת תנאו, כיון שיש עליו תביעה שהביא עצמו לידי כך. וכמו שכתב המהרי"ט (ח"א סי' כא) שאונס שאדם מביא על עצמו לא מיקרי אונס, והביאו בס' ראשי בשמים (קראטשין מע' א' אות ב'). וכן האריך בזה השדי חמד (כללים מע' א' אות שלו, ועוד) ודקדק כן מדברי הרדב"ז (ח"א סי' קנז).

ואולם בחילל שבת באונס שלא מרצונו כלל, נראה דלא גרע מחילול שבת במקום פקו"נ וכדו' דלא מקרי חילול שבת. וכמבואר בפוסקים דמעשה באונס לא נחשב לעבירה ואין צריך כפרה על זה. וכמפורש ברמ"א (יר"ד סי' קפה) בשם רבותינו הראשונים, שעל חטא באונס גמור אין צריך לעשות תשובה, וז"ל: "ואם שמשא שלא בשעת וסתה, ומצאה אחר התשמיש דם, אפילו נמצא על עד שלו, מקרי אונס, אפילו לא בדקה תחלה. ואין צריך כפרה לא הוא ולא היא", ומקורו במרדכי והרא"ש (כלל כט) בשם המהר"ם מרוטנבורג (ח"ד סי' תרכ"ב). ויש להביא ראיה לדבר מדברי הרמב"ם בריש הלכות תשובה (פ"א ה"א), שכתב: "כל מצוות שבתורה, בין עשה בין לא תעשה אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות לפני האל ברוך הוא". ומוכח שעל חטא באונס אין צריך כפרה, שהרי לא הזכיר אונס, ואם צריך לעשות תשובה גם על חטא באונס, ממילא היה צריך להתודות גם על זה. ולכן נראה דאינו יוצא ידי חובת תנאו על ידי חילול שבת באונס.

העובר עבירה באונס אם צריך כפרה

ובספר בית האוצר (ח"א מע' א' כלל כ"ד) כתב להוכיח ממה שאכלה אסתר קדלי דחזיר, לפירוש רש"י כמבואר במסכת מגילה (יג.), שמעשה באונס לא נחשב עבירה כלל. ועיין שם בכרם יוסף שכתבנו לצדד דהתוס' שפירשו שאכלה זרעונים סוברים דחשיב כמעשה איסור וצריך לעשות תשובה. ואינו מוכרח, כי יש לפרש כמו שכתבנו שם מתחילה שגנאי הוא לצדיק שיאכל מאכל איסור (תוס' גיטין ד, ו) ולכן אף אם אין צריך לעשות על זה תשובה, לא מסתבר שאסתר אכלה מאכלות אסורות. ובחי' בית יצחק (מגילה טו) כתב שמטעם זה שמעשה באונס לא חשיב מעשה איסור, לא גירש מרדכי את אסתר למרות שהיתה נבעלת לאחשוורוש, דכיון שהיתה אנוסה לא הוי איסור, והביא שכן כתב בשו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' קמז).

ובספר לקט יושר (יו"ד דף מט ד"ה וזכורני) כתב, פעם אחת אכלו הבחורים מהכבש ואח"כ

נמצא בראש הכבש תולעת, ואמר התרומת הדשן זצ"ל טריפה הוא. ואחר פטירת התרומת הדשן הרהרתי בליבי למה לא נתן תשובה לבחורים על מה שאכלו טריפה, ושאלתי למה"ר יוסף דקלון ולמה"ר אוברניק זצ"ל ואמרו לי לפי שהבחורים היו אנוסים, ומה"ר יוסף דלעיל אמר שהיה חומרא יתירה שיהא טריפה בשביל התולעת.

וידידי המופלא רבי נהוראי יוסף אוחנה שליט"א מחה"ס עין במשפט, הוסיף שכן מבואר בעוד חבל אחרונים, שכן כתב הפתחי תשובה (י"ד סי' כט סק"א) בשם הפנים מאירות (ח"ב סי' מא), שהאוכל עוף ואח"כ נמצא בו אחד מ"ח טריפות שלא היה צריך לבדוק, אין צריך כפרה על מה שאכל דהוי אונס. והפרי מגדים (בשול"ח מגידות סי' ע"ד ובפרי מגדים פתיחה לסי' לה, ד"ה ועתה, ראש יוסף ביצה כה:), ובשול"ח חמדת שלמה (סי' א') ושול"ח נודע ביהודה (מהד"ת י"ד סי' צו), ושכן מוכח בתוספות ישנים (יבמות לה: ד"ה ונמצאת). וכן כתב בכנפי יונה (סוף סי' לא) והחתם סופר (בתשו' או"ח סי' פג ובחי' לחולין ט: ד"ה מי) שמי שסמך על הרוב במקום שנתערבו טריפות בכשרים, ויצא לו מן הטריפות, לא עביד שום איסור, כי כך הדין מעיקרא שיאכל בשר מן הרוב. וכן כתב בשול"ח בית שער (או"ח סי' י') שמי שאכל מבהמה וסמך על הרוב שהיא כשרה, ושוב נתברר שהיתה טריפה, אין בזה עוון ואין צריך כפרה אף שאכל טריפה ודאי, כיון שבשעה שאכל היה הדבר מותר לו לכתחילה לסמוך על הרוב. וכ"כ בזבחי צדק (סי' כט אות ג'), כדברי הפנים מאירות. ובשול"ח ערוגת הבשם (י"ד סי' קעט), ובשול"ח דברי חיים (מצאנו ח"ב י"ד סי' סח), ובשול"ח בית יהודה (עייאש ח"א סי' לג), ועוד הרבה אחרונים.

וכן מבואר בדברי רבינו יוסף חיים זצוקל"ה בשול"ח סוד ישרים (סו"ס רב פעלים ח"ד סי' ו'), אודות שוחט מוסמך וירא שמים ששגג לשחוט בסכין פגומה ולא הרגיש, ואכלו מבשרו אנשים כשרים. וכן אודות שוחט הקהילה אשר נבדק והופקד על פי חכמים והיה מוחזק ליר"ש, אך בפועל היה רשע בסתר, והאכיל לישראל נבילות וטריפות. דבזה לא נאמר ונטמאתם בם, דאין רשות לכת הטומאה ליכנס באדם כאשר אכל מאכלות אסורות באונס גמור. וכן מבואר בשול"ח תורה לשמה (סי' רי), אך סיים שבעל נפש יחמיר לעשות כפרה גם על אונס. וכיוצא בזה כתב עוד בשול"ח רב פעלים (ח"ד או"ח סי' ב') אודות מי שהניח תפלין בחזקת שהם כשרות, לאחר שנבדקו, ואחר כמה שנים נודע שהיו פסולות, ולא קיים מצוה כמה שנים וברכותיו היו לבטלה, דודאי לא הפסיד מצותו, וכמו שכתב מרן החיד"א בספרו דבש לפי (מע' ד' אות ד') בשם שיבולי הלקט (סי' ה'), שכל אדם מקבל שכר על מה שרואה ומבין בדעתו, אם דעתו מכוונת לשמים, שהרי קי"ל שתפילין שתפרן בפשתן פסולות, ואמרינן במכות (יא). אמר רב חזינא לתפילין של בית רבי חייא שתפורים בפשתן, ואין הלכה כמותו. והנה בודאי רבי חייא הגדול היה לו שכר מצות תפילין כשאר החסידים, אע"פ שהתפילין שלו היו תפורות בפשתן. וכן כתב עוד בספרו בן איש חיל (בקונטרס שני אליהו דף כב ע"א). וכן כתב כדברים האלה הגר"ח פלאגי זצ"ל בשול"ח לב חיים (סימן י'). וראיתי בשול"ח יביע אומר (ח"ו או"ח סי' ה') שדחה ראייה זו מדברי הראשונים שאין הכוונה שרבי חייא הניח תפילין פסולות, אלא שהס"ת שלו היה תפור בפשתן, כי לא יתכן שנחלקו בדבר שהוא הלכה למשה מסיני, או שהיה לו גם תפילין התפורות בפשתן, אבל היה מניח תפילין שאינם תפורות בפשתן. ולקוצ' עדיין יש לקיים ראיית השיבולי הלקט וסיעתו שאף אם אין ראייה מתפילין דבי רבי חייא, מכל

מקום יסוד סברא זו נכונה אף בשאר דברים, שמצינו בהרבה דברים שנחלקו בגמרא או הראשונים בדבר מצוה, ועשו מעשה, ואחר כך הוברר שאין הלכה כן, כגון שנמצא תנא דמסייע לאמורא וכדומה, האם נאמר שאותם גדולים וחכמים לא קיימו את המצוה³. ובשו"ת אגרות משה (ח"א חו"מ סי' מט) כתב בפשיטות שאין צריך שום כפרה ועונש לעובר עבירה באונס, אא"כ גרם לעצמו אונס זה.

והנה אף שמצינו לכמה פוסקים שכתבו שאף העובר עבירה באונס הרי הוא פוגם, וכמבואר בדברי הרמ"ע מפאנו (כנפי יונה ח"ב סי' קיא): שאף מי שאכל נבילה, בין באונס בין ברצון הרי הוא פוגם. ובשו"ת חת"ס (או"ח סי' פ"ג) דן אודות נער שוטה אם מותר לשולחו לבית ספר מיוחד ששם יודעים לפקח שוטים ולעשותם כאדם מן היישוב, ובאותו בית ספר מאכילים נבילות וטריפות, וכתב שמוטב שיהא שוטה כל ימיו ואל יהא רשע שעה אחת לפני המקום (עדויות פ"ה מ"ו), כי מאכלות נבילות וטריפות מטמטמים את לב האדם, למרות שמן הדין הדבר מותר. והשלה"ק (יומא הל' תשובה) כתב, אמרו רבותינו בירושלמי, מעשה בריבה אחת שנשבת לבין הגויים וכשפדאה הטבילה על מה שהאכילה איסורים, הרי שאפילו מי שנאנס לעשות איסור צריך טבילה. והכף החיים (או"ח סי' רמח סקכ"ד) כתב שמדברי האריז"ל משמע שאף מי שעושה באונס, ואנוס רחמנא פטריה יש לו איזה עונש וצריך כפרה, והחי יתן אל לבו.

מכל מקום בנידון דידן גבי האומר לאשה הרי את מקודשת לי ע"מ שאחלל שבת, אין בפגם הנולד ממעשה אונס נקרא "חילול" באופן שאינו מביא על עצמו את האונס, ומסתבר שלא יצא בזה ידי חובת תנאו.

³ א.ה. וע"ע ביבי"א (שם בסוף הסי') שהביא עוד מההרצאה (או"ח סי' לה) לדחות דשאני התם דאין לך אלא שופט שבימיך. ובח"ט (סי' נה הע' לח"ד הע' א) דחה שר"מ ור"י הל' כר"י, וא"כ כ"ז שלא פסקה הגמ' הל' כר"מ, עשה ר"ח כהלכה. וק"ל.

סימן מדר

הרב שי עזרא

מו"ל בית הוראה יד רפאל - ז"צ

ישיבת "חוט של חסד" ירושלים

הסרת שיער ע"י סב או אפילציה וכדו'

בס"ד בר"ה, מנחם אב תשעו

שאלה: אדם שרוצה להסיר השער ע"י סם או באמצעות אפילציה (שזוהי פעולה של הסרת שיער) בפלג גופו העליון או בבית השחי או שאר מקומות שבגוף, האם דבר זה מותר מן הדין?

בראשית נסביר אופן פעולת הסרת השער ע"י סם או אפילציה. סם להסרת שער הינו משחה העשויה מחומר כימי ומורחים אותה במקום שרוצים להסיר השער שם, ולאחר מכן מעבירין המשחה ע"י מקל פלסטיק וכדו' ובהעברה זו מסיר המשחה יחד עם השערות שהחומר כימי שבמשחה גרם להסירם ממקומם שבעור. ואפילציה זוהי בעצם פעולה של הסרת שער לצמיתות ע"י שתוחבין מחט עד שורש השער וע"י זה מוציאים אותו. כן עולה ממה שביררתי עם מספר נשים שעוסקות בתחום הסרת שער, וכן ראיתי בכמה ספרים שהסבירו כיצד עובדות פעולות אלו של הסרת שער. וזה החלי בעזרת צורי וגואלי.

תשובה: איתא בגמרא (נזיר נח:) אמר רב מיקל אדם כל גופו בתער. מיתיבי המעביר בית השחי ובית הערוה הרי זה לוקה. הא בתער הא במספרים. והא רב נמי בתער קאמר. כעין תער. ופירש רש"י (ד"ה אמר רב), ואין בו משום לא ילבש גבר שמלת אשה. וכן כתבו התוס' (ד"ה אמר רב). ע"ש.

ובטור ובב"י הובאה מחלוקת ראשונים בגרסת הגמרא, דלגירסא זו (הנ"ל) פירש ר"ת שדין העברת תער בשאר הגוף, ובית השחי ובית הערוה - שוה, שאסורין בתער ומותרים במספרים. ובב"י הביא בשם סמ"ג (לאוין ס דף יא ע"ג) שכתב על זה, משמע דבמספרים כעין תער מותר אפילו בית השחי ובית הערוה. והא דבעי רב מר' חייא מהו לגלח שער בית הערוה, מפרש ר' יעקב מהו לגלח בתער, אמר לו אסור. ע"כ. והביא שכן כתבו התוס' (נזיר נח: ד"ה בעו מיניה) ובסוף פרק החולץ (יבמות מח. ד"ה לא), ושכן כתב הרא"ש בפרק מצות חליצה (פי' ח) בשם ר"ת. ע"ש.

ולפי גירסת בעל הלכות גדולות (פי' לח עו:) שכתבו התוס' סוף פרק החולץ (יבמות מח. ד"ה לא), מותר במספרים. אבל של בית השחי ובית הערוה אסורים אפילו במספרים. שהוא גורס (בה"ג) אמר רב מיקל אדם כל גופו בתער. מיתיבי המעביר בית השחי ובית הערוה הרי זה לוקה. כי קאמר רב בשאר איברים, אבל בית השחי ובית הערוה לא אמר. ושאר איברים מי שרי, והא תניא העברת שער אינה מדברי תורה אלא מדברי סופרים. כי

קאמר רב במספרים, וכי תניא ההיא בתער. והא רב בתער קאמר, מאי תער כעין תער. וכן היא גירסת הרי"ף (ד). והרא"ש (ס"ד) בסוף מכות, וכך הם דברי הרמב"ם (עבודה זרה פ"ב ה"ט). ע"ש. פירוש הדברים הוא דבתער אסור כל הגוף, ובמספרים מותר כל הגוף לבד משער בית השחי ובית הערוה דאפילו במספרים אסור. והא דאסור במספרים בשער בית השחי ובית הערוה, הוא דוקא במספרים שהם כעין תער אבל שלא כעין תער, אפילו בית השחי ובית הערוה מותר וכמו שסיים הב"י ז"ל ומאחר שהרי"ף והרא"ש והרמב"ם מסכימים לאסור אין להקל. ומכל מקום משמע שכל מספרים האמורים בענין זה, כעין תער הם, אבל שלא כעין תער אפילו בית השחי ובית הערוה שרי, דבכהאי גוונא לא הוי תיקון אשה כלל. עכ"ל. ע"ש. ונפקא מינה בנידוד באפילציה שנעשית ע"י מחט, וכן נפק"מ במשחות למיניהן שמשירות השער.

וכתב הנימוק (דף ד. מדפי הרי"ף ד"ה מכת מרדות), וז"ל: ונמצא כתוב על שם הרי"ף ז"ל שכתב בתשובה וששאלת על העברת בית השחי ובית הערוה אם הוא מותר או לא, ראיתי בזה תשובה לרבינו שרירא גאון ז"ל דהאידנא יש בו צד היתר והטעם כי עתה רגילים להעביר אנשים ונשים, ואיסורו היה משום לא ילבש גבר שמלת אשה. ועתה אינו עדי הנשים בלבד אלא עדי האנשים והנשים. וכן כתב הרמב"ם ז"ל (פ"ב מהלכות עכו"ם ה"ט) העברת שער משאר הגוף כגון בית השחי ובית הערוה אינו אסור מן התורה אלא מדברי סופרים, והמעבירו מכין אותו מכת מרדות. במה דברים אמורים, במקום שאין מעבירין אותו אלא נשים, כדי שלא יתקן עצמו תיקון נשים, אבל מקום שמעבירין השער הנשים [אבל בהוצאת פרנקל ליתא לתיבת הנשים] והאנשים, אם העביר אין מכין אותו. ומותר להעביר שער [שאר]. כן הוא בהוצאת פרנקל אברים במספרים בכל מקום. עכ"ל הנימוק. ע"ש.

ומדברי הרמב"ם הנ"ל משמע דגם במקום שהגברים מעבירים שער בית השחי ובית הערוה, אין לעשות כן לכתחילה דכתב "אם העביר", וכן מדויק ממרן השו"ע (יו"ד ס"י קפב ס"א) שהעתיק דברי הרמב"ם. וכן הבין רבנו הרמ"א שכתב "ואפילו לכתחילה שרי", ומשמע שהבין בדעת מרן שרק בדיעבד מותר. וכן היא דעת הגר"א (אות ג).

ותבט עיני בשו"ת יחו"ד לגאון עוזנו מרן רבי עובדיה יוסף זצ"ל (ח"ו ס"י מט) שגם הבין כן בדעת מרן הב"י דלכתחילה אסור לאנשים להעבירו אפילו במקום שגם האנשים מעבירים. אמנם הביא שם בשם שו"ת גנת ורדים (חיו"ד כלל ו ס"י יב) דכתב להשוות דעת הרמב"ם לדברי הגאונים המתירים אף לכתחילה, דאגב דנקט הרמב"ם ברישא מכים אותו מכת מרדות כתב בסיפא אין מכים אותו, ושכן הסכים לזה בשו"ת פרח שושן (חיו"ד כלל ו ס"י ב). ע"ש. [אמנם ביבי"א ח"י (חיו"ד ס"ח נה בהערה לרב פעלים ח"ג אות טז) נראה שדעתו נוטה כהפוס' שהתירו לכתחילה. ע"ש. וצ"ע]. ועיינתי בדברי הגנת ורדים וראיתי לו דגם הוא ס"ל בדעת מרן לחלק בין דברי הרמב"ם לדברי הגאונים, רק שהוא פליג על הבנת הב"י וכתב להשוות דברי הרמב"ם עם הגאונים, כיון דלדעת הגאונים ההיתר ברור ולדעת הרמב"ם האיסור נפיק מדיוקא. ע"ש. ודבריו צריכים לי עיון, דלאורה זהו דוחק להשוות דברי הגאונים עם דברי הרמב"ם ולומר דדעת

הרמב"ם שאסור לכתחילה נפיק מדיוקא, דהלא בהדיא כתב הרמב"ם "אם העביר", ואם כן זהו אינו דיוק בדברי הרמב"ם אלא מפורש בדבריו דלכתחילה אסור. ואדרבא לכאורה יש לתמוה על הרב גנת ורדים שהעמיד דברי הרמב"ם דאגב דנקיט ברישא מכים אותו מכת מרדות, נקיט בסיפא אין מכים אותו מכת מרדות. והא דכתב הרמב"ם בסיפא אין מכין אותו מכת מרדות אתא להשמיענו דהכאה ליכא מיהא איסורא איכא, וכמ"ש הב"י בהדיא וז"ל דלדעת הרמב"ם אפילו במקום שנוהגים האנשים להעבירו, "אסור" לישראל שיעביירו וכו'. עכ"ל. וכן ראיתי בשו"ת רב פעלים לגאון רבנו יוסף חיים מבבל חיו"ד (ח"א ס"ו יח) ואביאו לקמן.

עוד כתב שם הרב גנת ורדים דדעת הרמ"א בהגה להשוות דעת הרמב"ם עם דעת הגאונים שהגיה וכתב דעת הגאונים וסינפה לדעת הרמב"ם. ע"ש. ונראה שכוונתו לומר דכיון שהרמ"א לא כתב "ויש אומרים" שזוהי לשון של מחלוקת, לכן הבין שאינו חולק על מרן השו"ע אלא שזוהי דעתו של השו"ע גם כן. ויש לדחות, דאע"ג דלא כתב הרמ"א "ויש אומרים" פעמים מצינו שאפ"ה חולק וכמ"ש היד מלאכי (כללי השו"ע והרמ"א כלל יט) וז"ל, דרכו של רמ"א בהגה בכמה מקומות שכותב איזה דין או איזה פרט על דברי הש"ע בסתם כאילו הרב מוהריק"א מודה לדבריו ואינו כן והא דלא קאמר וי"א הוא משום שבדברי הש"ע אין הכרע כל כך. עכ"ל. ע"ש.

לכן נראה דכו"ע ס"ל דדעת מרן לחלק בין דברי הרמב"ם לגאונים. וכמו שכתב בהדיא הב"י עצמו וז"ל: ומכל מקום נראה שיש חילוק בין דעת הרמב"ם לדעת הגאונים, ולדעת הרמב"ם אפילו במקום שנוהגים האנשים להעבירו אסור לישאל שייעבירונו אלא שאם העבירו אין מכין אותו, ולדעת הגאונים שכתבו הר"ן ונימוק"י נראה דלכתחילה נמי מותר לישאל להעבירו כיון שמנהג המקום להעבירו האנשים. עכ"ל. ע"ש. וכן דעתו בשו"ע (יו"ד סי' קפב סע' א), דהעתיק דברי הרמב"ם להלכה. לכן נראה דדעת מרן השו"ע לפסוק כהרמב"ם וכמש"כ.

ומ"ש אפילו במקום שנוהגים האנשים וכו', הנה בפרישה נראה שמסתפק בזה ולא הכריע בדבר, אי למדים מאנשים מישראל שנוהגים כן או אפילו אנשים גויים שנוהגים כן, והביאו גם הגאון רעק"א סי' קפב. ע"ש.

והנה בשו"ת רב פעלים הנ"ל חיו"ד (ח"ג ס"י יח) כתב וז"ל: והנה אנן אתכא דמין ז"ל סמכינן דסתם בשו"ע כהרמב"ם ז"ל דס"ל הכאה ליכא אבל איסורא איכא אפילו במקום שנהגו להעבירו גם האנשים, אך פה עירנו בגדאד יע"א נהגו באמת בזה כסברת המתירין אפילו לכתחילה כמו שכתב מור"ם ז"ל בהגהה, כי פה המנהג פשוט וברור להעביר שער בית הערוה בסם. עכ"ל. [הנה גם מדברי הרב פעלים חזינן דדעת מרן דאסור לכתחילה]. אמנם בשו"ת תורה לשמה חיו"ד (ס"י רטו) כתב לאסור. ע"ש. וביחודה דעת הנ"ל כתב דלפי דברי הגנת ורדים והפרח שושן מנהג בגדאד נכון אף לדעת הרמב"ם. ע"ש.

לכן נראה הלכה למעשה דאסור לאיש להעביר שער בית השחי ובית הערוה ואפילו במספרים כעין תער ואפילו במקום שגם האנשים מעבירים אותו, ורק במקום צורך יש להקל ולסמוך על המתירים (במקום שהמנהג דגם האנשים מעבירים), דשעת הדחק כדיעבד

דמי. ומה גם דחזינן דכבר בזמן הרמב"ם והנימוק"י נהגו להעביר שער בית השחי ובית הערוה. ובמקום חולי כגון שיש לו חטטין באותו מקום ומצטער מזה מותר לכתחילה, וכמו שפסק מרן בסע' ד. וכל זה הוא בשער בית השחי ובית הערוה, אבל בשאר הגוף מותר להעביר אפילו במספרים שהם כעין תער וכמו שהסבירו בפשטות הש"ך (סק"ג) והט"ז (סק"ב) בדעת מרן השו"ע (סע' א). ובמספרים שלא כעין תער מותר אפילו בבית השחי ובית הערוה.

ובנידו"ד כאשר רוצה להעביר השער ע"י סם או באמצעות אפילציה, אסור לעשות כן בבית השחי ובית הערוה אלא רק בשאר חלקי הגוף, דדמי ממש למספרים כעין תער שמסירים השער לגמרי. ועיקר טעם האיסור הוא משום שהוא תיקוני אשה וכדאיתא בגמרא (נזיר נט.). וכן מפורש בב"י (סי' קפב סוד"ה ומ"ש ויש אומרים), ודרך הנשים להעביר השער ושיהיה כמה שיותר חלק וכמספרים שהם כעין תער, דהשער גנאי הוא להן וכפרש"י (נזיר נט. ד"ה איכא דאמרי), וזוהי פעולת הסם והאפילציה ממש להעביר השער לגמרי.

ומלבד דמסתבר כן דהעברת שער בסם או באפילציה דמי ממש למספרים שהם כעין תער, עוד מוכח גם מהרב פעלים (הנ"ל), דכתב שבבגדאד נהגו בזה כסברת המתירים, להעביר שער בית הערוה בסם. ואם איתא דסם אינו כמספרים שהם כעין תער אפילו לאוסרים יהיה מותר, אם כן מדוע צריכים את סברת המתירים, אלא ודאי כדכתבתי דסם או אפילציה דינם כמספרים כעין תער. ופשוט*.

מ"מ לענ"ד מי שמחזיק עצמו מהחרדים ויראי השם, ירחק מכל הנ"ל כמטחוי קשת אם לא במקום צורך כגון לרפואה וכדו', כי דבר זה להעביר שער בית השחי ובית הערוה, בעוונותינו הרבים השתרש בדורינו אצל הציבור שאינם שומרים כל כך תורה ומצוות (בלשון המעטה) שנמשכים אחרי מנהגי העולם (גוים) ומחקים מעשיהם. וכן נראה מדברי הרמ"א (סי' קפב סע' א), ומהגליון מהרש"א (סי' קנו סע' ב) שכתבו, דמ"מ החברים נמנעים בכל מקום. ופירושו שהיו נמנעים במספרים שהם כעין תער, אבל שלא כעין תער לאו דוקא שהיו נמנעים. אבל לענ"ד נראה דבזמננו אפילו שלא כעין תער יש להימנע (ומהטעמים שכתבתי בתחילת דיבור זה, אם לא מחמת צורך מסוים). אח"כ ראיתי לדרכי תשובה (סק"ד) דס"ל דגם במספרים שלא כעין תער אוסר בזה, והביא שם (סק"א) בשם הכנה"ג בהגהות ב"י שהרשב"א בתשובה (סי' קו) אוסר אפילו במספרים שלא כעין תער. ע"ש. וגם עצם מעשה זה של הסרת שער בחלקי הגוף דבר מגונה הוא, אם לא לשם רפואה או שממש מתבייש לצאת כך לרחוב וכמ"ש המרדכי (שבת סי' שכז) והביאו בדרכי משה (סי' קפב אות א). ע"ש. ועיין עוד שו"ת מחקרי ארץ שעיו (ח"ב חיד"ד סי' ג). ע"ש. עכ"פ במספרים שלא כעין תער, מעיקר הדין מותר ואפילו בבית השחי ובית הערוה. והמחמיר (גם בכל חלקי הגוף) תע"ב. והנלע"ד כתבתי.

* רע"ע בשו"ת הראשון לציון ח"א (חיד"ד סי' ח) מ"ש על כיו"ב, ואוקי באתרין. **המערכת.**

סימן מה

הרב אברהם ישעיהו דיין

בית מדרש "נר מיכאל"

מושב עלמה

שתיית יין בחנוכה

עמדת ואתבונן האם יש לשנות יין בחנוכה ויש לדון בזה משני טעמים. א. האם נקבעו ימים אלו לשמחה. ב. האם במעשה יהודית היין היה גורם לשכרותו ומשום כך יש לעשות לו זכר כמו שעושים עכ"פ לגבינה. ובזה החלי בעזר צורי וגואלי.

תחילה וראש אלקטה באומרים אם נקבעו ימי החנוכה לימי שמחה או רק להלל והודאה.

דעת הסוברים שיש מצות שמחה בחנוכה

הנה במגילת אנטיוכוס הנדפסת באוצר המדרשים אייזנשטיין ע"פ נוסח סלוצק כתוב לאמר: 'על כן קיימו בני חשמונאי קיום וחזקו איסר ובני ישראל עמם כאחד לעשות שמונה ימים האלה ימי משתה ושמחה כימי מועדים הכתובים בתורה'. עכ"ל. ובמגילת הנדפסת בלשון ארמי (נספח לפירוש רס"ג לדניאל מהדורת קאפח) 'על כן קיימו בני חשמונאי הדין קימא, ואסרו הדין אסרא, אנון ובני ישראל כולהון, להודעא לבני ישראל, למעבד הדין תמניא יומין, חדוא ויקר כיומי מועדיא דכתיבין באורייתא'. עכ"ל. ורס"ג תרגם 'סרור ופרח'. שבהם השתמש בכמה מקומות בספריו לתרגום תיבת 'שמחה' וכיו"ב.

ובמדרש עשרת מלכים (ילקוט מדרשים ח"ב עמוד צד. הו"ד בבירור הלכה ח"ז עמוד קמה) איתא: 'וכיון שהגיע וכו' לחנוכה וכו' זמן שישראל שמחין וששין וכו' ושמחה ומשתה ויו"ט בכל מקום שישראל שם'. עכ"ל

ועיין בתוספות (תענית יח: ד"ה הלכה) שכתבו: פי' הא דקפסק הלכה מתענה ומשלים, אר"ח קאי, דאי אחנוכה ואפורים אינו יכול להתענות, **דיום משתה ושמחה כתיב**. עכ"ל. ועיין מעשה רוקח על הרמב"ם (הלכות תענית פרק א הלכה ו) שהעיר דבחנוכה אינו פסוק. ובהגהות חשק שלמה (תענית שם) ביאר דדעת התוספות כדעת המרדכי הארוך שימי חנוכה נקבעו לימי שמחה. וכן מצאתי למרן מלכא בספרו הבהיר מאור ישראל (תענית שם) שדייק כן בדעתם.

וכן כתוב להדיא בראבי"ה (ברכות סימן קלא) דאי שכח על הנסים ופתח ברחם חוזר הן בחנוכה והן בפורים משום **'דימי שמחה ומשתה כתיב בהך דחנוכה ופורים'**. ומטי בה בשם הירושלמי. ע"כ.

וכ"כ הכלבו (סימן מד) 'התקינו חכמים שבאותו הדור שהיו עושין אלה הימים בכל שנה ושנה ימי משתה ושמחה'. עכ"ל. אולם בארחות חיים מלוניל (הלכות חנוכה אות א)

מופיע 'ימי שמחה והלל'. כלשון הרמב"ם. ועיין לקמן מש"ב.

וכן כתב רבינו מימון אבי הרמב"ם (קובץ שריד ופליט ירושלים תש"ה) **'ויתחייב עשות ימי משתה ושמחה בחנוכה לפרסומי ניסא'.** עכ"ל.

דעת הרמב"ם

ואמנם הרמב"ם לא הזכיר בלשונו (חנוכה פ"ג הלכה ג) לשון 'משתה' אולם הזכיר לשון 'שמחה'. וכבר מצינו להב"ח (סימן תרע, תרפב), ולהרב מטה משה (סימן תתקצג), ולהרב מעשה רקח (על הרמב"ם שם) שכתבו לדייק שדעתו דהוי כיו"ט. וכן ראיתי למהר"ש קלוגר בספרו בנין שלמה (שם) שכתב: 'הנה מדברי הרמב"ם הללו מבואר מפורש דס"ל דחנוכה הוי ימי שמחה, והוי מצוה לאכול בו, דאין לומר דלשמחה לבד ולא למשתה, דודאי זה תלוי בזה, דבמה ישמח? והרי ביום טוב אמרו חז"ל דאין שמחה אלא בבשר' וכו' ומכש"כ בשאר הימים, ובלשון הטוש"ע אמר שלא קבעוהו למשתה ושמחה, והרי מפורש ברמב"ם שקבעוהו לשמחה, ולכך תימה שלא הביאו הפוסקים דעת הרמב"ם בזה'. עכ"ל. וכן כתב בדעת הרמב"ם בחשק שלמה הנ"ל. ובחזון עובדיה (חנוכה עמוד טז) הביא שכן כתבו בדעתו בסדר משנה, ובנמוקי מהרא"י. וע"ע נזירות שמשון (סימן תרע). וע"ע לקמן מה שהבאנו בשם מהר"י זק, והרב יד נאמן. ועיין תורה תמימה (הערות בראשית פרק לב הערה כ) שעיקר שמחה בא ע"י משתה ולכן בדרך כלל לשונות אלו סמוכים.

אולם לעומת השרפים הנ"ל ראיתי בספר ידי אליהו גאליפפא (שם) שכתב: 'ראיתי לבעל מגן דוד שכתב בשם רש"ל דמצוה לשמוח בחנוכה, כי כן נראה מהרמב"ם דימי שמחה נינהו, וכוונתם לחיוב סעודה דהיינו שמחה. ואני אומר שלא עלה על דעת רבינו דבר זה כלל, ומה שכתב ימי שמחה והלל לא כתב כן אלא על צד העברה לשמוח בהלל, שהרי לא הזכיר 'משתה' כמו בפורים שכתב 'שמחה ומשתה'. והראיה על זה מה שכתב תכף אחר זה 'והדלקת הנרות בהן מצוה', הרי שלא ייחס המצוה אלא להדלקה, ובפורים כתב 'מצוה להיותם ימי משתה ושמחה', והדבר ברור כמו שכתב מרן ז"ל שלא קבעום למשתה ושמחה. עכ"ל. ומרן מלכא בספרו הבהיר מאור ישראל (תענית יח:) כתב לפרש שכוונתו על שמחת הלב. וציין לדבריו בהלכות חנוכה. [נוחפשתי במאור ישראל ח"ג ע"ד הרמב"ם הנ"ל ולא מצאתי, וכנראה כוונתו למ"ש בחזון עובדיה חנוכה הנ"ל שהביא כמה מהפוסקים שביארו ברמב"ם דהווי ימי שמחה ממש. וכנ"ל].

אולם אחמה"ר ונשיקת כפות רגליו של הרב ידי אליהו הנ"ל, נראה שנעלמה ממנו תשובת הרדב"ז (ח"ה סימן אלף תסא/פח) שכתב להדיא לבאר בדעת הרמב"ם דימי משתה ושמחה נינהו. ע"ש. אלא שמצאתי בהלכות ומנהגי מהר"ש מנויישטאש לרבו של המהרי"ל (סימן תקמ) כתוב לאמר: 'ומוה"ר שלום אמר שבחנוכה יש לנהוג שמחה ומשתה וכן הוכיח קצת מן המיימוני'. עכ"ל. ומדכתב קצת משמע דאינו מוכרח בדעת הרמב"ם.

גם הלום ראיתי לרבי דוד הנגיד נכד הרמב"ם בספרו מדרש דוד (בראשית עמוד קפב) 'ולולא זאת היו קובעים את שמונת ימי חנוכה ימים טובים שהנס שארע בהם והישועה שקרתה גדולה יותר ממה שארע בפורים, שאותה גזרה היתה על הנפש, ובחנוכה על הדת, והפגיעה בדת קשה יותר שכן המות של העולם הזה אינו מות, ואין מות גמור אלא

לבר מינן שעזב את עקרי דתו שנתחייב מיתה לעולם הבא, ולכך היתה הישועה של חנוכה גדולה ואמתית במלא המובן. ולכן אסור לצום בהם ולהספיד ולבכות וצריך שיהיו ימי שמחה, ורק משום כך כפי שהקדמנו שלא היתה להם השמחה שלמה בסבת מות בנו הקטן של מתתיה, אין עושין חנוכה יום טוב. עכ"ל. ועיין לו עוד (עמוד קצ)

קבעו לנו החכמים עליהם השלום שיהיו שמונת הימים אלה הבאים עלינו ימי שמחה וששון. עכ"ל. וע"ע בהמשך דבריו (עמוד קצט, 16).

וע"ע בספר מנהגים דבי מהר"ם (סדר חנוכה) ו'כל ישראל נהגו לשמוח בחנוכה לעשות משתה ושמחה, ויש שקורין אותו 'סעודת הרשות', וראייתם בגמ' מדאמר 'לשנה אחרת עשאן י"ט להלל ולהודאה' וכו', משמע אבל לא למשתה וליום טוב. ועוד ראייה מנוסח דעל הניסים וקבעו שמונת ימי חנוכה להודות ולהלל' ולא למשתה ויו"ט. עכ"ל.

ולכאורה יש להעיר במה שכתבו בלשון 'ויש שקורין אותו'. דמשמע דמהר"ם לא סבירא ליה הכי. ולקמן נכתוב כמה ראשונים שכתבו בדעתו דהוו סעודות הרשות.

ובחזון עובדיה (חנוכה עמוד טז) הביא מדרשות רבינו יונה מגירונדי (סוף פרשת מקץ) 'ולכן תקנו חכמים שיהיו ימים אלו ימי **משתה** ו**שמחה** על נס הצלת הנפשות ונצוח הצדיקים המועטים ברשעים המרובים'. עכ"ל.

עוד הביא שם מתשובת הרשב"א (ח"א סימן תרצט) לענין הנשבע על דבר ואמר חוץ ממועדים וימים טובים. ומפרש שהיה בדעתו לכלול חנוכה ופורים, נאמן, כי אף באלו יש שמחה ועונג, אע"פ שאינם בכלל מועדים וימים טובים. ע"כ.

ובמחזור ויטרי (כת"י לנדון בלבד) סוף הלכות חנוכה 'ומדכתביה עם המועדות למדנו שהוא יום טוב כשאר ימים טובים' עכ"ל.

וראה עוד לרבינו אברהם אבן עזרא (במדבר י') 'וביום שמחתכם ובמועדיכם - ששבתם מארץ אויב, או נצחתם האויב הבא עליכם וקבעתם יום שמחה כימי פורים ושבעת ימי חנוכה שמחה'. עכ"ל.

ולפי זה מה שיש שכתבו לדחות דעת האומרים שהוא חיבר הפיוט 'אכלו משמנים' מכח דברי מהר"ם מרוטנבורג שאמר שאינם סעודות מצוה. אינו מוכרח, דאיהו פליג עליה.

אולם יש גירסא באבן עזרא 'חזקיה' במקום 'חנוכה'. ולכאורה היא גירסא יותר ברורה, דבחנוכה יש שמונה ימים ולא שבעה. (דדוקא בחנוכה המזבח היה שבעה). ובר מן דין עיינ קובץ אור ישראל (ל עמוד קמד) מה שכתב על פיוט זה.

וּכֹחַ מִשְׁמַע בִּסְפָר מְשִׁיבַת נֶפֶשׁ לַחַד מִן קִמְאֵי ה"ה רַבִּי יוֹחָנָן לִוְרִיא (דְּרִימֵי כֹא יג) שְׁכַתְּבִי: **לַעֲת הַשְּׂמִיחָה כְּגוֹן מוֹעֲדִים וְשִׂמְחַת חֲנוּכָה** וּפְּוֹרִים וְסַעֲוֹדַת נְשׂוּאִין וּבְרִית מִלֵּה יִזְהַר הָעַם קֹדֶם הַמַּעֲשֶׂה שֶׁלֹּא יִנְהוּג קִלּוֹת רֹאשׁ מִתּוֹךְ הַשְּׂמִיחָה. עכ"ל. וְאוֹלָם בַּחֲלָק מַכְתְּבֵי הַיָּד לֹא נִזְכַּר 'חֲנוּכָה'.

ובספר מועדים לשמחה (פריינד) הביא ממחברת הערוך לרבינו שלמה אבן פרחון (ערך חנך) שכתב: 'חנוכת הבית אכילה בבית חדש בשמחה ומזה נקרא ימי חנוכה שאוכלין ושותין ושמחין בהם'. עכ"ל.

עוד הביא שם מדרשות ר"י אבן שועיב (סוף פרשת מקץ) שכתב: ותקנו ז"ל שלא להתענות ולספוד באלו הימים **ולעשותן כמועדים שהם ימי שמחה**. עכ"ל. ובדרכי משה (סימן תרע) כתב בשם מהר"א מפראג שנהגו **במשתה ושמחה**.

ועיין עוד למהרש"ל בספרו הבהיר ים של שלמה (בבא קמא פרק ז סימן לו) שכתב 'ואותן סעודות שעושים בימי חנוכה. נראה שהם סעודות מצוה. ולא כדברי מהר"ם (טור אר"ח סימן תר"ע), שפסק שהן סעודות הרשות. דלהודות ולהלל נתקנו, ולא למשתה ושמחה. אלא כדברי הרמב"ם (חנוכה פ"ג ה"ג) שהן ימי שמחה והלל. וכן נמצא במרדכי ארוך (חדושי אנשי שם פסחים פ"ד אות א'), דלהודות והלל נקבעו משום הנס. וימי משתה ושמחה נמי נקבעו, כדאיתא במגילת תענית. דקבעו י"ט, משום חנוכה המזבח. ובתלמודא משמע דנתקנו נמי **למשתה ושמחה**. מדאמרינן בפרק במה מדליקין (שבת כ"א ע"ב) לשנה האחרת קבעו ועשאו י"ט בהלל ובהודאה. ומדאמר י"ט, ולא קאמר קבעו ח' ימים להלל ולהודאה, ש"מ די"ט נמי **כפשוטו הוא, למשתה ושמחה**, ואף רש"י פ' שם, לא שאסרום במלאכה, אלא להלל ולהודאה. משמע דלא אפיק רק עשיית מלאכה. וכן מצאתי. ועוד נ"ל, דקל וחומר הוא. דהא לא גרע מבי ישוע הבן, דע"כ סעודות מצוה נינהו. מדאזיל רב להתם. והיינו טעמא, מאחר שהוא לפרסם מצוה, או הנס, כדי ליתן שבח והודיה למקום, נקרא מצוה. ק"ו ימי חנוכה, דניתנו לשבח והודיה, ולפרסם בהן הנס'. עכ"ל. וכן דעת הב"ח (סימן תרע, תרפב)..

וכ"כ ר' משה מת תלמיד מהרש"ל במטה משה (סימן תתקצג) 'אמר מהר"ם שרבו הסעודה שמרבים בחנוכה הם סעודות הרשות, שלא קבעוה אלא להלל ולהודות לא למשתה ושמחה (תשב"ץ קטן סי' ק"ע). ומורי הגאון ז"ל (שור"ת שם) כתב דמצוה לשמוח, ומשום הכי קראו יום טוב והם **ימי שמחה**, וכן פסק הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ג ה"ג) והמרדכי ארוך, ואנו נוהגין לזמר זמירות ושבחות בסעודות שמרבים בהם, והוי סעודת מצוה לדעת כולם. וכן מצאתי בהגהות מרדכי (שלטי הגבורים פ"ה ע"ט ע"א) שיש קצת מצוה וז"ל, אני יום טוב הכותב קבלתי סימן אחר בפרשת ויהי מקץ, וטבוח טבח והכן (בראשית מג, טז) והחיי"ת מטבח והתיבה והכ"ן הם אותיות חנוכה. וסמך לסעודות שעושים בחנוכה, ואותיות טבוח טבח בגימטריא מ"ד כמו הנרות ע"כ.

וכ"כ הגאון רבי יצחק מגאריסו בילקוט מעם לועז (במדבר עמוד קא) ונהגו לעשות ימי חנוכה ימי **משתה ושמחה** לפי שבהם נשלמה גם מלאכת המשכן'. עכ"ל.

וכן נראה דעת היראים (סימן צב) הובא בסמ"ג הלכות ברכת המזון דבחנוכה **חייב לשמוח** אלא שאינו חייב לקבוע על הפת ויכול לאכול מעשה קדירה וטיגונין ובשר ויין.

והאיר ה' עיני ומצאתי בקובץ המעיין (מח ב) להגאון רבי יהודה זק המכונה רבי זעלקלי (חי בדור שלפני הרמ"א) שכתב על דברי הסמ"ג הנ"ל: 'חנוכה ג"כ בכלל, מאחר שאמרינן הלל דכתיב ביה 'זה היום וגו' נגילה ונשמחה בו' ואין שמחה בלא בשר ויין, **וכן כתב המיימוני** בהלכות חנוכה כ"ה בכסליו ימי הלל ושמחה כו', ולפי זה מה שכתב מהר"ם שריבוי הסעודות רשות, יש לפרש שאין מחוייב לפרסם בסעודה כמו פירסום הנרות אלא משמח עם בני ביתו, או יש לפרש 'רשות' קצת מצוה ואין מצוה גמורה כמו ההדלקה, כדתנן בפרק משילין (ל"ז) אלו משום רשות, שיש בהן קצת מצוה כדלעיל בסוף

הלכות יום טוב'. עכ"ל. ועיין שם עוד שחיבר פיוט להכריח שסעודות אלו סעודות מצוה הן 'שמעו דברי רמב"ם ז"ל, שכתב ימי הלל ושמחה, ומדכפל לישנה מסיק ואזל, מתכווין למשתה תמיד וארוחה, והדברים קל וחומר, ומה ר"ח שבו הלל מדלגין, מזונותיו אין קצובין, חנוכה שהלל שלם בו עורגין, כ"ש שלא יספוק בקב חרובין, ועוד יש לי לומר קושיא ממלאכה ליכא למיפרך, דתפילת חנוכה על נגילה ושמחה, ואין מלאכה במילת שמחה נכרך, כי אם משתה עונג ומנוחה, ועוד צריך ליישב שמהר"מ מרוטנבורג זצ"ל, על פלפולי אינו חולק, שבודאי כל שבמשתה מתעצל, כאילו אינו דולק, אך בסעודת ת"ח לבת ת"ח לא יתחשב. עכ"ל.

[ועיין לקט יושר (ח"ב הלכות תשובה אות ו) משמיה דמהרי"ל שהשווה חנוכה ופורים ור"ח לשבת ויר"ט לענין אכילת בשר ושתיית יין. עכ"פ לנמנע מהם בשאר השנה משום תשובה. ועיין תשובת בית יעקב (סימן עג). ואינו ראיה לכאן דהתם אף מהר"ם מרוטנבורג ס"ל שלא תמנע מאכילת בשר ושתיית יין בחנוכה, אע"ג דס"ל דסעודות חנוכה הן סעודות הרשות. ורק משום שסדרו לה (אשה שהמיתה את בנה בשינה) להתענות כל השנה ולהמנע מאכילת בשר ויין בלילה. אמר כן. שהרי אסור להתענות בהם].

וחזי הוית לגאון עוזנו מרן זצוק"ל בספרו הבהיר חזון עובדיה (חנוכה עמוד טז) שהביא ראיה מספר מאה שערים לרי"ץ גיאת (סוף עמוד נט), תורת האדם לרמב"ן (שער הסוף), שערי תשובה (סימן ל), והריטב"א במו"ק (כז:): שכתבו שאין לומר בחנוכה 'צדקתך' משום שהללו ימי שמחה נינהו, ואמרינן בהו הלל. וע"ע באבודרהם (סדר תפלות השבת), ובאגור (סימן תיג, תקעה).

ואנכי אי"ש צ'עיר עני בדעת אחר בקשת אלף המחילות, אמינא דשמא מאבלות אין ראיה לענין סעודות בימי חנוכה. דהא הרא"ש (מור"ק ס"ס פז) והטור (אור"ח סימן תכ) הביאו דברי רי"ץ גיאת הנ"ל, ועם כל זאת הביא הטור בסימן תרע דברי מהר"ם שלא נקבעו לימי משתה ושמחה ולא חלק עליו. וע"כ לומר דשמחה דהכא לאפוקי מימי עצב והיינו שמחת הלב. ובפרט שהריטב"א הנ"ל בהמשך דבריו חילק להדיא בין פורים שנוכר בו מצוות 'משתה ושמחה' לחנוכה שלא נאמר בו כן (וכתב זכ"ש חנוכה). עי"ש. ודו"ק*.

האם מרן השו"ע נטה בכוונה תחילה מכללו

ולא אכחד כי ראיתי במועדים לשמחה (הנ"ל) שרצה ללמוד מכאן שדעת הרא"ש שימי שמחה הם כדעת הרמב"ם הנ"ל וא"כ הו"ל תרי עמודי הוראה דס"ל שנקבעו לימי שמחה. וכבר קדמו בזה הגר"ח סופר שליט"א בספרו חקי רצונך (ח"א סימן ח) והעיר שם

* א.ה. בסי' תכ לא כתב הטור אלא דעות הפוסקים בענין צידוק הדין להקל ולהחמיר, וכל אחד מטעמו הוא, וביניהם דעת ריא"ג הנ"ל שאין אומרים, דקחשיב להו עם שאר ימי שמחה כהרמב"ם, ומכאן למד בחזו"ע דעת ריא"ג לנ"ד. והטור לא גילה דעתו בזה כלל. משא"כ בסי' עת"ר שעסק בזה גופא, הבי"ד מהר"ם בלבר דכוותיה ס"ל שאינם ימי שמחה. וכן למד בחזו"ע ממ"ש הריטב"א להדיא, דבחנוכה ופורים כיון "דימי שמחה" והודאה וימי הלל נינהו וכו'. הרי דנקיט כהרמב"ם דימי שמחה נינהו. ומ"ש הריטב"א שם "ואע"ג דפורים ימי משתה ושמחה לשמות ולעשות סעודה" וכו', וכן מ"ש עוד להלן "אבל הכא גבי פורים וכ"ש חנוכה דליכא חלול כלל למצות הנהגות בור" וכו', מבואר שם דלענין "חיוב" סעודה קאמר, ודן אם נדחה החיוב מפני אבלות יחיד, וזה ודאי אין בחנוכה, ע"ש.

על מרן השו"ע דנטה קו מכללו לילך אחר עמודי ההוראה ושביק נמי לרוב הראשונים. וציין למ"ש איהו בקובץ זכרון יהודה דכלל זה של מרן אינו קבוע ופעמים רבות שמרן נוטה ממנו.

והביאם לזה מ"ש בהוספות לשו"ע הגר"ז (סימן תרע) שיש חולקים על סברת מהר"ם מרוטנבורג וס"ל שנקבעו למשתה ושמחה, וצויין במקורות (בין היתר) טור ורא"ש סימן תך.

האחר בקשת המחילה ממני"ר לא זכיתי להבחין דב"ק דמלבד שעל כותב הציונים לשו"ע הרב (שו"ת דברי נחמיה ח"ב דף עז ע"א) קשה איך למד כן בדעת הטור, בעוד שהטור כותב להדיא בהלכות חנוכה את דעת מהר"ם מרוטנבורג ללא חולק², והוא עצמו הביאו בציון שקדם לציון זה. גם על הגאון היח"ס שליט"א תעבור כוס התימיה' דהלא הוא האיש אדוני האר"ש אשר עיניו כיונים על אפיקי ים התלמוד וכל רז לא אניס ליה. וכיצד נמשך אחריו. הלא כמה תמיהות יש בדבר. זה יצא ראשונה' בדעת הרמב"ם מצינו פלוגתא, ואף שלדעת רוב המפרשים (בעיקר אחרונים) כוונתו לשמחה ממש, מ"מ אין זה מפורש בדבריו להדיא, ומהר"ש מנויישטאט נזהר בלשונו לכתוב **וְכֵן מוֹכֵחַ קִצְת מִן הַמִּימּוּנִי**. ועל ידו השני' דעתו של הגאון היח"ס שליט"א באיזהו מקומין שהתלמיד הולך אחר רבו [ומוסיף את התלמיד כעוד פוסק, אפילו שלא כתב כן להדיא] וא"כ לפי זה יותר פשוט לומר דהרא"ש ס"ל כמהר"ם מרוטנבורג דסעודות רשות הן. ואל השלישי ל'ו בא מה שכתב שדעת רוב הראשונים (רמב"ם, רא"ש, רשב"א בתשובה, מרדכי הארוך, תוס', רא"ש פרחון, ר"י אבן שועיב) נגד מהר"ם מרוטנבורג. ומדוע שביק מרן לכל הני רברבי. לא זכיתי להבחין דבריו, וכי כל הראשונים שצויינו בדבריו של הגר"ח סופר שליט"א נדפסו בזמן מרן השו"ע והיו למראה עיניו, ובכוונה תחילה התעלם מהם?, והלא רא"ש פרחון, רא"ש מנויישטאט, מרדכי הארוך לא היו למראה עיניו³, וגם רא"י אבן שועיב נזכר לענ"ד בב"י בהלכות פסח סימן תצג בלבד. ומכאן שלא בכל סימן משעסק בדק בדבריו. וכיצד נהיה זה דעת רוב הראשונים? להיכן נעלמו רבותינו הראשונים (עיין לקמן) שהביאו דברי מהר"ם בהסכמה?, ומה נעשה ביום שידובר בנו ראיית מהר"ם מרוטנבורג מלשון הגמ' 'בהלל ובהודאה' שלא נקבעו לימי שמחה. וכך היא גירסת הרבה ראשונים (כולל הרא"ש)? וא"כ היאך אפשר להקשות על מרן השו"ע ולהסיק שנוטה מכללו?. וה' יאיר עיני.

דעת הסוברים שאין בחנוכה חיוב שמחה

כתב התשב"ץ (סימן קע) בשם מהר"ם מרוטנבורג דהוו סעודות הרשות, וכ"כ בלקט יושר (הלכות תנוכה אות ב). [ומשום כך כתב מהר"י מברונא (סימן קלז) בשם מהר"א הכהן דהזמר 'אכלו משמנים' לא נתחבר ע"י ת"ח]. וכ"כ הטור (סימן תרע), וע"ע מטה משה (סימן תשמז).

וכן מצאתי לתלמיד מהר"ם בתשובות מיימוניות (שופטים סימן טז) שכתב דדוקא פורים

² ולע"ע לא ראיתי מי שכתב להקשות דדברי הטור סתרא' ניהו. ומשמע כדאמרן.

³ ואף שנזכר בסימן תסז בב"י, וזה מהעתקת לשון האגור, ולא שמרן ראהו והביאו בעצמו.

מפסיק לאבילות משום דכתיב ביה 'שמחה ומשתה', אבל חנוכה לא. וכ"כ בהגהות המנהגים (חנוכה אות כט, אייר הגהה מז). וכן העלה מרן על שלחנו הטהור (סימן תרע סעיף ב), וכ"כ במעגלי צדק (דפ"ח עמוד קנא), וכ"כ בחמדת ימים (חנוכה פרק א סימן מ, מא) בשם ספר עוללות אפרים, ועי"ש שכתב להעיר על מנהגם שהיו משתכרים ומחליפים מלבושיהם כפורים ועושים איסורים. וע"ע בינה לעתים לרבי עזריה פיגו (דרוש יט). וע"ע אלשיך (אסתר ב, ה) מש"ב.

ושמא יש לומר אילו ראה מרן דברי כל הראשונים הנ"ל דלא ס"ל כמהר"ם מרוטנבורג ותלמידיו, ובראשם רס"ג שהעתיק מגילת אנטיוכס בלא שהעיר כלום. לא היה מביא דברי מהר"ם הנ"ל להלכה.

וציין להרב יפה ללב (ח"ב סימן תרע אות ג) שתמה על השו"ע מדוע לא פסק כהרמב"ם דימי שמחה נינהו וממילא אין הסעודות רשות. וציין להרב יד נאמן. יובאו דבריו לקמן.

האם יש להוכיח מלשון הגמרא

בגמרא שלפנינו (שבת כא:) מופיע 'לשנה האחרת קבעום ועשאוּם ימים טובים בהלל ובהודאָה' וכ"ה בשאילתות (שאילתא כז), ובריי"ף (אולם בכח"י וברפוס קושטא ליתא לתיבות 'בהלל ובהודאָה', והרב נמוקי יוסף שם כתב בשם הרי"ף דלא גרס תיבות אלו. ועיי"ש שמשמע מדבריו חילוק בין הגורסים תיבות אלו לאותם שאינם גורסים). וברא"ש (פרק ב סימן ד), בריטב"א, ובספר המנהיג, באור זרוע, ובספר הנייר, ברוקח (סימן רכה), ובסמ"ג, ובספר האשכול.

וציין בפסקי ריא"ז ובפסקי רי"ד, ברש"י ובתוספות, ברא"ש ובשבלי הלקט (סימן קפד),
 באור זרוע במאירי ובאבודרהם שמצד אחד ביארו שבא לרבות הלל והודאה ולא
 הזכירו שמחה ומאידך כששללו מלאכה גם לא שללו שמחה. וצ"ע כוונתם. ולעיל
 הבאנו דמהר"ם מרוטנבורג דייק מלשון זה דלא נתקנו למשחה ושמחה, ואילו מהרש"ל
 דייק מרש"י הנ"ל שדעתו שחייב בשמחה.

אולם במגילת תענית, ובבה"ג (סימן ט), ובספר העיטור (קיד ע"א), ובספר מצוות זמניות. ובמגיד משנה (הלכות חנוכה פרק ג הלכה א), ובראבי"ה (סימן תתמג), ובהלכות חנוכה לרבי ברוך ב"ר יצחק (קובץ המועדים חנוכה עמוד י), ובמאורות הראשונים (עמודים קנד, קסא) בדברי תלמידי רש"י ורבינו אפרים מבונא נזכר רק שנקבעו יו"ט. ולא נזכרו חיבות 'בהלל ובהודאה'. ועיי' מילי דמרדכי (ס"ס כג).

ואחר זמן ראיתי בעלי תמר (הלכות תענית פ"ב הלכה יב) שדחה הראיה מלשון הגמרא, דמשום שאינו חובה ממש לא ראו לכותבו בברייתא והוי רשות דמצוה, וכמו תפלת ערבית דרשות. ע"ש. ועין שזכתה לראות בספר החיים¹ לאחיו של המהר"ל מפראג (ספר פרנסה וכלכלה פרק ג) שכתב לבאר לשון 'סעודות הרשות' וז': 'ומה שנקראו 'סעודות רשות' זהו לפי שכל מי שעושה סעודה שהוא מחוייב בה כגון סעודת הנשואין והמילה אין מחזיקין לו עליה כל כך טובה אחר שהוא דרך החיוב, אבל העושה סעודת מריעים בזה ניכר נדיבתו הואיל ועושה אותה אע"ג שאינו מחוייב בה'. עכ"ל.

ויש להביא ראיה לדבר דהנה באור זרוע גרס בגמרא 'בהלל ובהודאה' ועם כל זאת למד

⁷ אחר שציין לדבריו במועדים לשמחה.

מהר"א מפראג בדעתו שנתקן גם לשמחה משום חנוכה המזבח. וכן מהרש"ל גרס 'בהלל ובהודאה' ואע"פ כן דייק מלשון 'ימים טובים' דקבעום נמי 'למשתה ולשמחה' ולא אתו לאפוקי אלא עשיית מלאכה.

ואנכי הוראה^ה להגאון רבי חיים אברהם מיראנדה בספרו יד נאמן (דף ד ע"א) שכתב: שסברת המחלוקת אם סעודות הרשות הן או בסעודות החובה תלויה בפירוש התיבה 'ימים טובים' האם היא בפני עצמה או שהיא חוזרת לתיבות שאחריה 'הלל והודאה'. וסיים שם 'באופן שהמרבה בימי חנוכה במשתה ושמחה דהיינו רבוי מאכל ומשתה לכבוד הנס, לדעת הרמב"ם לא הפסיד כי לאו סעודות רשות גמורה נינהו שעליה הזכירו עונש בגמרא דשבת, וקצת מצוה אית בהו וכסעודת ימים טובים קצת דמו'. עכ"ל

האם יש הבדל בין משתה ושמחה לבין שמחה ומשתה

הנה במרומי שדה (מגילה ה: ד"ה משתה מלמד שאסור בתענית) כתב לחלק בין היכא שמקדים שמחה להיכא שמקדים משתה וז"ל: קשה אחרי שאסור בהספד פשיטא שאסור בתענית, כמו שכתבו התוס' במנחות דף ס"ה בד"ה אלין. איברא עוד קשה דהרי גם בסעודה חייבין, ולמאי קאמר שאסור בתענית. אלא ודאי מדהקדים שמחה למשתה וידענו חיוב לסעודה, דאי לאסור בתענית לא ליצרנו. והא דקאמר מלמד שאסור בתענית, בא ללמדנו דבלי הכרח אפשר לפרש משתה לאסור תענית לחוד. ומש"ה בחנוכה דאי' במגילת תענית שקבלו למשתה ושמחה, אין כל מצוה לעשות סעודה אלא לאסור תענית. עכ"ל. אולם מהמגן אברהם (סימן תקעב סק"ד) לא משמע כן שהרי כתב הטעם שאם התחילו להתענות בר"ח משלימין משום דאע"ג דאיכרי מועד מ"מ לא כתיב ביה יום משתה ושמחה. עכ"ד. ומשמע דאע"ג שהקדים משתה לשמחה היינו לומדים שצריך להפסיק התענית משום שחייב בסעודה. וכן משמע להדיא מתוספות בתענית הנ"ל.

ומ"מ אף אם נאמר שאין בו חיוב אכילת בשר ושתיית יין, בכל זאת מצינו שהיו נוהגין בו משתה עיין שו"ת מהר"ח או"ז (סימן מא).

העושה סעודה הרי זה משובח

ועיין בשכנה"ג (סימן תרע הגה"ט אות ה) כתב: והעושה סעודה בכל יום של חנוכה הרי זה משובח. עכ"ל. וכ"כ בחמדת ימים (חנוכה פרק א סימן מח). ועיין מועדים לשמחה (פריינד) שהביא מספר החיים לאחיו של מהר"ל מפראג, מהעב"ץ ומסידור הגר"ז שכתבו כן. ואחר זמן בא לידי מאמרו של הגאון רבי גדליה אובלענדר בקובץ אור ישראל (כב עמוד קצא ואילך) וראיתי שהאריך בזה כיד ה' הטובה עליו. עי"ש ותרו"צ.

האם יש לשתות יין בחנוכה משום מעשה יהודית

כבר נודע בשער בת רבים מה שנהגו לאכול מאכלי חלב זכר למעשה יהודית. אמנם יש להתבונן אם אכן בהם היה הנס. דהן אמת שבר"ץ (שבת י. מדפי הרי"ף) נזכר שיהודית האכילה את ראש האוייבים גבינה לשכרותו. והובא בדרכי משה (סימן תרע), ובספר יסוד משנה תורה על הרמב"ם (פ"ג הלכה ג), וביש"ש בבא קמא פ"ז סימן לז, וכן הוא בלבוש

^ה אחר שציין לדבריו היפה ללב הנ"ל.

(סימן תרע סעיף ב), וע"ע בספר חנוכת הבית לרבי שאול ב"ר דוד (דפ"ח עמוד פה) שכתב 'בעת לוקחה למשכב ערלים, גבינה הקריבה וחלב בספלים' עכ"ל. ובספר מאור עיניים לר"ע מן האדומים'. אולם בארחות חיים (הלכות חנוכה אות יב) כתוב 'והאכילתו תבשיל של גבינה כדי שיצמא וישתה לרוב וישתכר מן היין וישן וירדם'. עכ"ל. וכעין זה בכלבו (סימן מד). ובספר שלשלת הקבלה (הר"ד בספר חשמונאי ובניו עמוד קכה), ובפירוש מהר"י אבוהב לטור (סימן תרע). ובחמדת ימים (חנוכה פרק ב אות מ) כתוב 'ותפתח את נאד החלב ותשת, וגם את המלך השקתה וישמח ויגל המלך עמה מאוד וישתה יין הרבה מאוד ממה ששתה כל ימי חייו'. עכ"ל. והובא בילקוט מעם לועז (במדבר עמוד צט). וכן נראה מרבינו בחיי שכתב בספרו כד הקמח (ערך חתן על השלחן) 'נס חנוכה היה על ידי משתה'.

וכן נראה ממדרש לחנוכה הנדפס באוצר המדרשים ובבתי מדרשות ח"א שכתב: 'ועשה המלך משתה גדול ושתו ונשכרו'. וכעין זה בשאליות דרב אחאי גאון (סם), ובגנוזות (חלק א עמוד קסז).

ובפשיטות נראה שאף אותם שלא הזכירו שהיה על ידי יין, מסתמא על ידי יין היה שכן משמעות 'משתה' בדרך כלל. ועכ"פ לא על ידי חלב וגבינה¹.

וא"כ לא היה לנו לאכול מאכלי חלב אלא יין (או עכ"פ גם יין) מאחר והנס נעשה בעיקר על ידו. ואילו הגבינה היה רק אמצעי כדי שישתכר מהיין. ובאמת הרמ"א שהביא מנהג זה (סימן תרע סעיף ב) כתב 'לפי שהנס נעשה בחלב'. וא"כ מקור דבריו מהר"ן. אלא שהמעין בדרכי משה יראה שכתב ע"ד הר"ן הנ"ל 'וכ"כ בכלבו'. ואולי כוונתו לעצם המנהג שנהגו לאכול גבינה בחנוכה. ולכן גם במקורות לדבריו שבהגה ציינו את הר"ן והכלבו יחדיו. [ואמנם על הארחות חיים והכלבו הנ"ל אין קושיא משום שלדעתם כבר שותים יין על עצם נס חנוכה וכנ"ל, א"כ רק רצו לעשות זכר לגבינה].

עכ"פ חזינן דס"ל שעושים זכר לנס במה שנעשה בו נס. וא"כ לפי זה מאחר ומצינו לכמה ראשונים שכתבו שהנס נעשה ביין (וחלקם אפילו לא הזכירו גבינה) יש לנו לנהוג בשתיית יין בחנוכה.

והוא על דרך שכתב הרלב"ג בפירושו למגילת אסתר (אסתר ט, יט) 'והנה הענין ביום משתה ושמחה היה לפרסם הנס, ולפי שבא התחלתו ע"י משתה בעזר הצור, רצו לפרסם זה הענין שיהיה יום משתה, וזה אמנם הוא לאכול מטעמים ולשתות לשובע, ואולם יקרא משתה מפני קביעות הסעודה על היין כי כן ראוי זכר למשתה אסתר ואחשורוש והמן שנקרא משתה היין כמו שקדם, והשמחה היתה להראות שכבר הפך להם ה"ת זה היום מיגון לשמחה'. עכ"ל.

ואנכי הרואה להגאון רבי יוסף משאש בספרו נר מצוה (דפ"ח עמוד לו) שכתב 'מצאתי בספר טעמים כת"י שעל מ"ש מרן בסי' תר"ע ס"ב 'שלא קבעום למשתה

¹ עיין מ"ש עליו בספר חשמונאי ובניו פרק ח.

² וראה זה חדש מצאתי במדרש דוד הנגיד (עמוד קצט) 'זעם קרוב הלילה צוה להביא משקאות והורה שלא ישאר אדם אלא הוא והנערה ובקש שתשב ותשקה אותו את המשקאות והיו עמה מן הסמים המפילים תרדמה שמה אותם בתוך היין והשתכר ונרדם'. עכ"ל. הנה לא נזכר בדבריו גבינה או חלב, ואף היין לא היה אלא אמצעי.

ושמחה', כתב וז"ל: **המנהג פשוט מימי הראשונים ז"ל לקבוע מעט משתה ושמחה, גם לחלק יין לעניים בחנוכה, זכר למשתה היין שבו הרגה יהודית את האויב, וגבינה וחלב לא נהגו לאכול כי לא היו אלא סבה קטנה להוסיף בשתייה, ובלא הם היתה משכרתו כי עיקר המשתה היה אצלם רק בייין, ועל כן נקרא משתה היין וכן מפורש באסתר פעמים הרבה משתה היין עכ"ל.**

[עוד רגע קט אדברה מדוע נהגו בו שמונה ימים. דבשלמא אם נאמר שהוא על עצם נס החנוכה מובן מדוע הוא כל שמונת הימים, אבל אם הוא רק זכר לנס יהודית לכאורה היה לקבועו יום אחד. וגם לא להמתין עד שיהיה נס נצחון ופך השמן. וכן יש לעיין בנוהגים לאכול מאכלי חלב זכר למעשה יהודית.]

וראיתי להגאון רבי יוסף דוד מסאלוניקי בספרו ימי דוד (דרוש ג) שכתב שאחר מעשה יהודית שרדפום ישראל עד אנטוכיא חזר אנטיוכוס ושלח את נקנור ואח"כ את בגריס וכל הענין שעליו קבעו חנוכה. והכל דבר אחד. ועל כן אע"פ שנס הנרות לא היה לנשים עם כל זאת חייבות הם בנר חנוכה. עי"ש ותרו"צ. ואמנם כל זה להאומרים שמעשה יהודית היה באותה תקופה וכפי הנראה מכמה מרבותינו הראשונים אולם י"א שהיה זה בזמן אחר. עיין בספר חשמונאי ובניו (פרק ח) שהאריך בזה].

המורם מכל האמור: נכון לשתות יין בחנוכה ולעשות בו סעודות הן מצד שיש אומרים שנתקנו ימי חנוכה למשתה ולשמחה, והן משום מעשה יהודית שלדעת כמה מהחכמים היה על ידי יין. ומ"מ לא ירבו בשתיית יין עד לשכרות שזה לא מצינו נזכר אלא בפורים, ונכון לומר בסעודות דברי תורה ושירי תשבחות שאז הם סעודות מצוה לכל הדעות.

סימן מז

הרב ישראל ינון פרץ
ר"מ בישיבת "תורת משה"
ירושלים

בדין ברהמ"ז למי שאכל בחדר יחוד שנמצא מחוץ לאולם*

א. ידידי הרב יצחק כהן שליט"א העירני שבחתונת בתו שנערכה באולמי וולף בירושלים, שם אל ליבו שחדר היחוד נמצא מחוץ לאולם, ומנהג המקום שנותנים בחדר היחוד לחתן ולכלה אוכל ושתייה ונוטלים ידיהם, ולאחר זמן הולכים למקום החתונה וממשיכים את סעודתם ושם מברכים ברהמ"ז. ולכאור' הרי נפסק בשו"ע (או"ח סי' קע"ח) שמי שאכל במקום אחד, אפילו היה דעתו לאכול במקום אחר אם שנה מקומו מבית לבית שוב צריך לברך במקום השני ברהמ"ז, ולאחמ"כ יברך המוציא שוב.

והנהגה החתן והכלה אחר שאוכלים במקום זה, אסור להם לילך למקום אחר, שהרי אם ילכו יצטרכו לחזור למקומם ולברך ברהמ"ז, ולאחמ"כ להתחיל סעודה חדשה במקום החדש, וא"א שלא יאכלו שוב שהרי צריך סעודת חתן וכלה כדי לברך ז' ברכות. וכבר כתב בשו"ת יביע אומר (ח"ג חאהע"ז סי' יא אות ו') שכדי שיוכלו לברך ז' ברכות צריך שהחתן והכלה יאכלו פת או פת כסננין בשעור סעודה שיוכל לברך ברהמ"ז. וכ' שכ"כ בס' חנא וחסדא (ח"א דף קיב סוף ע"ג), [ולא כהמקנה (קונטרס אחרון סי' סב ס"ט)]. וכ' הרב יבי"א שדבריו למנהג אשכנז וצרפת שמצריכים ב' כוסות ולא לדידן. ע"ש.

האם מועיל שדעתם מלכתחילה לצאת מחדר היחוד לאולם החתונות

ב. והנה בשלמא לדעת הרמ"א שסובר שבסעודת פת אין היסח הדעת, שפסק כרב חסדא, אף שלכתחילה גם לרמ"א אסור לצאת, מ"מ כתב המשגיב (ס"ק לג') שאם מזמינים אותו לאכול פת במקום אחר שאין חשש שמא ישכח לחזור למקומו ולברך, וכגון פה שהולכים למקום הסעודה המרכזית ולא חיישינן שישכחו מלברך, וכן דעתו מתחלת הסעודה לעשות כן מועיל אף לכתחילה לאכול בחדר היחוד על דעת להמשיך ולאכול באולם החתונות, שהכל נחשב מקומו (וכן נהגו קהילות החסידים בסעודה שלישית לאכול בביתם על דעת להמשיך אצל האדמו"ר).

אמנם לא תועיל עצה זו לדעת מרן שהציאה באכילת פת מחייבת שוב ברכה. ואף שבדיעבד ביצא חיישינן לספק ברכות להקל ולא מחייבין ליה לברך שוב ברהמ"ז והמוציא (כ"ה בבא"ח בהעלותך אות ט. וכ"כ מרן הגר"ע יוסף הליכ"ע ח"ב עמוד ט"ל). מ"מ לכתחילה אין לעשות כן. וגם לדעת הגר"צ אבא שאול זצ"ל (בספרו אור לציון ח"א סי' יז)

* אמר הכותב: הנה ידועים דברי מרן זיע"א ביבי"א ח"ה (חאה"ע סימן ח) שאין לעשות חדר יחוד. ונדרשת לשאלה זו, מפני ששיש בזה נפק"מ למקרה שיושבים חתן והכלה בחדר זה ואוכלים כשהדלת פתוחה, וכן נפק"מ למקרים נוספים, או לאנשים אחרים שאכלו בחדר זה.

שסובר שאין בזה סב"ל כיון שהוי ברכה שאינה צריכה, ורק בברכה לבטלה אמרינן סב"ל, מ"מ גם הוא מודה שאין לכתחילה לצאת. וא"כ מה יעשו אלו החתן והכלה שאוכלים בחדר היחוד, שלכאורה אין להם לאכול על דעת לצאת, אלא לכתחילה צריך לומר להם שיברכו ברהמ"ז בחדר היחוד ושוב יטלו ידיהם באולם החתונות ויסעדו שוב פת כדי שיוכלו לברך ז' ברכות.

כשהמקום במתחם אחד אי הוי כמחדר לחדר

ולא אכחד שכבר מזה זמן טובא כתבתי בקובץ מקבציאל (לה) בענין יציאה בבתי המדרש של ישיבתנו אהבת שלום, שאין צריך לברך שוב מי שיוצא להביא ספר וכדו' וחזור, אף בדברים שאין טעונים ברכה במקומם, משום שהרי זה כדעתם של האברכים לילך מביהמ"ד זה לזה להביא ספר או לבית הכסא ודעתם לכך, והרי דעת לצאת מועילה גם למרן הב"י ביוצא מחדר לחדר או במקום מוקף מחיצות. ואף שבישיבתנו יוצאים אף לרה"ר, מ"מ כתבתי שכיון שהמקום מתוחם ומוגדר כ'הישיבה' וכולם יודעים שפה זה ישיבת אהבת שלום וכמקום אחד נדון הוא, א"כ הרי"ז כמקום מוקף מחיצות, ואף שלא הכל מוקף מ"מ דין מוקף מחיצות של היסח הדעת אינו כמקף מחיצות של עירובין, שבעירובין צריך מוקף לגמרי ואילו בהלכות סעודה גמי במוקף בעיני האנשים שנראה כמקום אחד. ועיד"ז לא מסיחים דעתם שהולכים מהכא להתם. וכיון שגם פה חדר היחוד מתוחם בתוך האולם וכחלק ממנו, א"כ אין בזה היסח הדעת וכיון שדעתם לילך מחדר היחוד לאולם אין בזה היסח הדעת. ועי"ש במקבציאל שהארכת. ולכן נלע"ד פשוט וברור שאין זה היסח הדעת ולכתחילה יכולים לילך ולהמשיך לאכול באולם החתונות, אמנם יש לברר המציאות בכל מקום האם חדר היחוד במתחם האולם או לא.²

עוד עצה שלכתחילה יוכלו להמשיך לאכול ולברך ברהמ"ז באולם

והנה אחר כתבי כל הנ"ל העירני ידידי הנ"ל שליט"א לדברי הרב פעלים (ח"ד סי' לד), והיינו שכידוע מרן פסק (סי' קצח סא) שמי שאוכל בגן ורוצה לאכול מכל הגן מותר אם היה דעתו לכך, אבל מגן לגן לא מהני דעתו. מוכח שאין מועיל דעתו לכך אם הולך מבית לבית. וכן מוכח ממש"כ מרן (סי' רע"ג סא) שלא מועיל דעת אלא מחדר לחדר ולא מבית לבית. עי"ש.

ולכאורה מרן בסעיף אחר כך (סי' קע"ח סעיף ד) כתב שאם אכל פת במקום א' וממשיך במקום אחר, מברך במקום השני, וכמו שנהגו הולכי דרכים שמברכים בסיום אכילתם. ולכאורה הדברים מתמיהים שהרי למרן לא מהני דעתו לכך באוכל מבית לבית. ולמה מהני בהולכי דרכים ובמי שממשיך במקום אחר.

ונחלקו בדבר הזה המג"א והט"ז: שהמג"א (ס"ק י) כתב שכל מה שכתב מרן בסעיף ד' שמועיל דעתם של הולכי דרכים ומי שדעתו לאכול במקום שני, זה רק באופן שיצא דיעבד, אבל לכתחילה אין לצאת. ורק ביצא ואכל במקום השני נקרא ברכה במקומו. ע"ש.

² אמנם העירני שבאולם וולף הנ"ל החתן נשאר במתחם האולם, אבל הכלה צריכה לילך ברחוב כדי לחזור לאולם, ולכן טעם זה לא יועיל אלא לחתן, ותלוי במציאות.

וכ' הר"פ שהאחרונים כתבו שלדברי המג"א כ"ז בלא היה דעתו לכך אבל בהיה דעתו לכך מתחילה, מהני אף לכתחילה. וכ' שכ"כ הגאונים מהר"ם ומהרי"ש ז"ל בספר מגן גיבורים, וכ"כ שו"ע הרב.

ולעומת זה הט"ז (שם סק"ט) כתב שגם למרן כל מה שלא מהני דעתו מבית לבית היינו באוכל רק בבית השני, (וזה הדין המבואר בסי' רע"ג הנ"ל), אבל אם אוכל בשני המקומות ודעתו לכך מהני דעתו גם בשני בתים. ומוסיף הט"ז שלכאורה מאי שנא מהמבואר בסעיף ג' שלא מהני דעתו מגן לגן באכילת פירות. וע"ז כתב הט"ז ששאני פירות מפת, שפת שיש לו קביעות, מהני דעת ממקום למקום אם מתחלה דעתו לכך ואוכל בשני המקומות, אבל לא בפירות שאין קשר בין אכילה לאכילה שאין להם קביעות. ולדברי הט"ז מהני לעולם אם מתחלה היה דעתו לאכול במקום אחר ואוכל בשני המקומות, כל שעשה כן בשעת הברכה, שדעתו לילך למקום אחר, ורק אם לא אוכל בשני המקומות לא מהני דעתו לכך (בשני בתים), וכן בפירות לא מהני דעתו לכך.

א"כ העולה עד עתה, שיש לנו שני ישובים בסתירת הדברים במרן א' המג"א סובר שמועיל דעתו מבית לבית היינו דיעבד. והגאון ר"פ ב"ל שאם דעתו לכך מתחילה מודה המג"א שמועיל לכתחילה (ולקמן אכתוב החולקים). ב' הט"ז מתרץ שאם אוכל בשני המקומות פת מהני דעתו מבית לבית, ורק בלא אוכל בשני המקומות, לא מהני דעתו מבית לבית. וכן לא מהני דעת בפירות.

דעת הט"ז לא כהרמ"א אמנם כמה אחרונים הסכימו עמו

אמנם הוסיף הט"ז שדעתו לא כהרמ"א, שהרי רמ"א בסעיף א' קאי על דברי מרן שאוכל בשני המקומות, ומ"מ כתב רמ"א של"מ דעתו לאכול בשני המקומות אלא בשני חדרים, ולא בשני בתים. ע"ש.

והנה דעת המגן גיבורים (ס"ק כא' במגן האלף) כהט"ז שמהני דעתו. ע"ש (אף שחלק בחלק על הט"ז). וכן הפמ"ג (א"א יא) כ' שמדויק לשון מרן כהט"ז, ממש"כ "כמו" שנהגו הולכי דרכים, משמע שאותו טעם של הולכי דרכים מהני באכל פת פה והולך למקו"א. ע"ש. ויש להוסיף שמש"כ מרן בסי' רע"ג שלא מהני דעתו מבית לבית, כי שם לא אוכל בשני המקומות, אבל כל שאוכל בשני המקומות ודעתו לכך, מהני גם למרן השו"ע (לפירוש הט"ז).

והנה כדבריו בר"פ כתב גם בבא"ח בהעלותך (ש"א הלכות ב-ד) שמהני דעתו אם אוכל בשני המקומות ואפילו בשני בתים, וכ"ז בפת ולא בפירות. ע"ש. ומיושב דברי הבא"ח למה פעם א' כתב שמועיל דעתו אף מבית לבית, שמיירי בפת שאוכל בשני המקומות. ואילו פעם אחרת כתב של"מ דעתו מבית לבית כי מיירי בפירות. וכדבריו מבואר גם בס' אור לציון (ח"ב פ"ב הט"ו) שכל שעשה מעשה המוכיח, מהני דעתו מבית לבית ג"כ, וכהולכי דרכים, ונראה שהלך כסברת הט"ז והבא"ח.

ונראה שחתן וכלה שאוכלים בחדר היחוד הנ"ל אין לך דעתם גדול מזה שחושבים לילך למקום החתונה, ולכן פשוט שהיו כעשו מעשה שמתכוונים לילך למקום אחר שלדעת הרב פעלים מהני, וכן למש"כ האור לציון הנ"ל, וודאי שבזה ששלחו הזמנות שישמחו עמו בחתונה הרי זה כדעתם עוד מעט להכנס לאולם החתונות, ואין לך מעשה

גדול מזה. ע"כ.

והלום ראיתי בס' הליכות עולם (ח"ב עמוד מא) למרן הגר"ע יוסף זצ"ל שג"כ הסכים לדברי הבא"ח. והביא שהגה"ח ר' אליהו מני בספרו זכרונות אליהו (הלכות ברכות מערכת ש' אות ו' עמוד קיג) כתב בפשיטות כהבא"ח [עיין כפי אהרן (אפשטיין) שדן בדבריו]. ולכן כתב הגר"ע יוסף זצ"ל (שם) שאי"ז שינוי, ויש להם ע"מ שיסמוכו. ולכן אוכלי גרעינים או סוכריה מותרים להתחיל בביתם ולהמשיך ברחוב, (וזה לכו"ע שרי). ע"ש. [כמובן חוץ מהלכות דרך ארץ. ואכמ"ל]. ובספר הלכה ברורה (ס' קצח עמוד רכח) לבנו יבלחט"א הגר"ד יוסף שליט"א הביא שכן הסכים הגר"ח צאנזר לזה, והמגן האלף (נא). (ואינם תח"י, וכבר הביאו הר"פ). ושם בשו"ת אוצרות יוסף (סי' ד' עמוד לח) תמה על בא"ח, ולכאור' דברי הבא"ח כסברת הט"ז הנ"ל, וכיון שהיה דעתו קודם אכילה לאכול בשני מקומות, גם למרן מהני בפת. ע"ש.

[והנה מש"כ הבא"ח בדעת מג"א שמורה שלכתחילה אם היה דעתו לכך מהני, קשה לומר כן שהרי כתב לשון דיעבד, וכן נראה במאמר מרדכי (ס"ק יא), וכן כתב שדברי הט"ז הם דחוקים. ע"ש. וכ"ה בשעה"צ (ס"ק לב) שלמג"א דיעבד הוא, ול"מ דעת מבית לבית. ע"ש. ומצאתי בשו"ת יביע אומר (הנד"מ, חלק י' עמוד רלח בגליונות ומילואים הערה 94) שג"כ כתב על דברי הרב פעלים אלו שכתב שמג"א ג"כ מתיר לכתחילה בהיה דעתו "נ.ב. אבל המשנ"ב (ס"ק מ) לא כתב כן, ע"ש בשעה"צ (לב). וזה כדברי]. וע"ע מש"כ בשו"ת מאמר מרדכי להגר"מ אליהו זצ"ל (ח"א) ובתבואות שמש להגר"ש משאש זצ"ל והנלע"ד כתבתי.

העולה למעשה:

שחתן וכלה שאוכלים בחדר היחוד והרי דעתם להמשיך לאכול באולם, לדעת הרב פעלים (וחזר על זה בספרו בן איש חי) והסכים לזה בספר הליכות עולם למרן הגאון רבי עובדיה יוסף זצ"ל, וכן כתב האור לציון (הג"ל), שכל שאוכל סעודת פת ומתחלה דעתו לילך למקום אחר, מהני דעתו לכך אם מתחלה חשב לילך למקום אחר, ובמקרה שאוכל בשני המקומות וכסברת הט"ז, והשו"ע הרב, והמגן גיבורים, והפמ"ג.

ואף לפוסקים כהמג"א ומשנ"ב שסוברים שלא מהני דעת מבית לבית גם בחשב מתחלה לילך מבית לבית ואוכל בשני המקומות, מכל מקום חזי לאצטרופי הסברא שכתבתי שהכל כמקום א' הגם שאין מוקף מחיצות ממש, ולכן יכולים לכתחילה לאכול על דעת להמשיך ולסעוד בתוך האולם. וכל זה לדעת מרן אבל לדעת רמ"א ודאי שמהני דעתו להמשיך לאכול באולם החתונות. [אמנם טעם השני שכתבתי יועיל רק במקום שסמוך לאולם החתונות והרי הוא במתחם א' וכמו שבארתי לעיל] והארכתי בזה במקבציאל (גליון לח).

סימן מז

הרב אוהד שלום ישי

מח"ס "תורה בטהרה"

כולל חושן משפט

ירושלים

רכישת תוכנות מועתקות*

נשאלתי מת"ח אם מותר לו לרכוש מחשב באופן שיודע שהתוכנות שבמחשב השייכות לחברת מייקרוסופט הוריד המוכר מהאתרים ללא רשות?

א. בגיטין מה. מבואר שקונסים את הלוקח כדי למנוע את המוכר מכיון שהלוקח יוצר את השוק. וכן פסק מרן (שנו: א) שאסור לקנות מהגנב. ולכאור' אם משלם לגנב עבור הורדת התוכנה, אסור משום דלאו עכברא גנבא אלא חורא גנבא, ומחזיק ידי עבירה ומסייע לו לגנוב שנית.

ולפ"ז אם כבר נגנב התוכנה ואפשר להוריד את הדבר בחנם, הרי הפקיר הגנב את התוכנה². וכיון שלא שייך השבת הגזלה בכה"ג, לכאור' אין איסור למוכר להוריד את התוכנה. דאף די"ל דאין התוכנה נקנית בקנין גזלה, מ"מ לא אמרינן דהתוכנית שנגנבה עדיין ברשות הבעלים כדי לעכב אחרים מלהורידה. וגם לא שייך באיסורא אתא לידיה לגבי המוריד אע"ג דליכא שינוי רשות, משום דנראה דיש להגדיר את גנבת התוכנה כמזיק או יורד לאומנות חברו על ידי שגול התוכנה, אבל לא מצינו שהדבר נאסר בהנאה באופן שאין סיוע לגנב בדבר. ואף שיש לדון שכל שמוריד נקרא ממשיך הנזק וא"כ יאסר להוריד מדין מזיק, זה אינו אלא גורם לממון.

אבל קודם יאוש לא נעשה התוכנה הפקר. ולכן נראה דאסור להוריד, דהוי של החברה ויש לה כח לאסור אחרים מלהוריד.

ולפ"ז אם התוכנית של ישראל, נראה דיש לאסור הורדת התוכנה וכן רכישת התוכנה באופן שהישראלי משווק את אותה תוכנה למכירה. דכיון כשיכל בעצמו לקנות את המוצר ועכשיו התוכנה בחנם נמצא שהמוריד ומשווק את התוכנית ממשיך את הנזק. ולכן גם הלוקח נמצא מסייע להזיק בגרמי בכל פעם שמוריד התוכנה במקום לשלם למייצר.

אבל אם אין כוונתו לשלם או לקנות את התוכנה מהמייצר, ורק בגלל שזה בחנם מוריד

* ע"ע בגליון יא (סיון תמוז תשע"ה, סימן צד-צה, ותגובה ד), ובגליון יב (אב אלול תשע"ה, תגובה ד). ובמש"כ הרה"כ בתגובות והארות שבסוף הגליון (תגובה ו). **המערכת.**

² א. ה. נראה דהרה"כ ס"ל שזכות היצירה נפקעת בעת שחכמת הממציא ידועה לכל. אמנם לכאור' אפ"ל הסוברים לקנין רוחני, הוא גם אחר שכל העולם יודעים מהחכמה, דהא הנדון המפורסם הוא בהדפסת ספרים, והרי אחר הדפיס את הספר, מצוי הוא לכל, ובאפשרות כל אחד להדפיסו.

הדבר, אז נראה מדמינא שרי דאין בהורדתו שום תוספת היזק. ורק אם היה מוכן לשלם על המוצר ועכשיו נודע לו שאפשר להשיג הדבר בחנם מהגנב, יהא אסור להורידו דעל ידי הורדתו ממשיך הנזק. וכמדומני ששמעתי כעין הסבר זה בשם מו"ר הגרצ"ש שליט"א.

ב. ובקונטרס האינטרנט בהלכה (ליכטנשטיין) דימה דין זה למש"כ בנו"ב (ח"מ כד) דחייב שנהנה מהעתקת סידור אותיות לדפוס משום דמחסירו קונים עתידים ועכשיו המחיר ירד והוי זה נהנה וזה חסר דמגלגלין עליו הכל כההיא דשחרוריתא ע"כ. וכ' שם דה"ה המוריד שגורם שלא יקנו אחרים. ברם הג"ר ברוך פרנקל זצ"ל השיג על הנו"ב וכן בישועות מלכו (ח"מ כב) דלא חיסר, ודומה לרוכב על עגלת חבירו דנהי דאשתרשי אבל לא חיסר, וגם לא נהנה ממש מממון חבירו. ונמצא שאין לנו מקור מהש"ס שהנהנה מהוצאות חבירו חייב. עכ"ד. וכן נראה ממה שפסק מרן גבי מקיף וניקף (סימן קנח) דחייב דוקא שברשות חבירו¹ משמע דלא כהנו"ב. אבל מתוס' דס"ל דחייב תשלום הניקף הוא בכל גווני יש מקום לסברת הנו"ב.

ג. ברם יש אוסרים בכל גווני מטעם דינא דמלכותא דינא או מסברא דואהבת לרעך כמוך שמה ששנאוי לך אם היית באותה מצב אל תעשה לחבירך. וכ"ש הכא שפוסק לחיותו בידים. וע' ביבי"א (ו ח"מ ט) שציין למח' אם יש זכות יוצרים בין השו"מ (א מד) ובית יצחק (י"ד עה) דלא גרע מיורד לאומנות חבירו, דכל שפרס מצורתו אסור לאחר לפסוק חיותו. וע"ע ביבי"א (ד י"ד ט) מש"כ לגבי חלות חרם השגת גבול בהדפסת ספרים.

שו"ר במעין אומר [ח"י ד יג] ששאלו את הגרע"י זצוק"ל אם מותר להעתיק דיסק של נכרי כדי למוכרו או להעתיק תוכניות לצורך ד"ת. וע"ש בהערה דתמה מה שייך (ח"מ סח) דינא דמלכותא בדברים שאין נוהגים מצד יראת המלכות. ותירץ שכל שלתיקון בני המדינה בענין משא ומתן שביניהם הם בכלל דינא דמלכותא. עכ"ד. ומבואר שם שהתיר מרן מלכא זיע"א להעתיק בשביל דברי תורה באופן שאינו סוחר את מה שהעתיק.

ד. גם נראה ממש"כ ביבי"א, דדוקא לענין הדפסת ספרים שהם כרוכים בהוצאות גדולות להעתיקם ולהוציאם, בזה נקבע מנהג וחרם שאסור להעתיק. אבל עניני טכנולוגיה ודיסקים וכיו"ב מעולם לא פשט המנהג לאסור ואפשר שטעמו משום דמתחילה נהגו העולם להעתיק. ולכן מראש כרוך במחיר תוכניות "סופטווער" אלו את הסיכון שיש חלק מהציבור הפיראטי שמעתיק¹. ולא שייך מנהג באופן שהרבה מהציבור אינו מתנהג

¹ הנה נח' התוס' והרמב"ם בסוגית מקיף וניקף בפ"ק דב"ב (ד:), תוס' סובר שחיובו מדין זה נהנה וזה אינו חסר באופן שגילה דעתו דניחא דליה דחייב. אבל הרמב"ם ס"ל שפטור זה נהנה ואינו חסר הוא דוקא בשימוש שמחזיר את הגוף אבל באופן שמשמש בגוף או בקרקע של חבירו לעולם, ליכא פטור של בזה נהנה וזה אינו חסר. ולכן הרמב"ם כ' בסוגית מקיף וניקף היא באופן שבונה על רשות חבירו וכשגילה דעתו קנה מה שנבנה ברשותו, כמש"כ המגיד משנה דהא דמגלגלין עליו את הכל, דוקא אם נבנה הכותל על החלק המשותף דאמרינן שקנה האבנים בקנין חצר. וכן פסק מרן בסימן קנח כהרמב"ם. ונמצא דסוגית מקיף וניקף להרמב"ם ומרן היא דין בשותפות קרקע שאינו נוגע לנידון דידן. דלפמש"כ הרמב"ם אין לנו מקור לחייב מי שגילה דעתו דניחא ליה להתחייב מדין נהנה אלא אדרבה פטור משום זה נהנה וזה אינו חסר כיון שאין מחסר לו מגוף הדבר אלא מונע ממנו ריוח.

¹ סופטווער כולל תוכנית כמו מיקרוסופט אופיס וכדו' שלמשל עולה מאה דולר. הטעם שזה יקר משום

כן שלא להעתיקם, וא"כ אמרינן דאדעתא דהכי נכנסה החברה לסיכון זה כל שלא פירשו. ולכן אין מקום לאסור ע"פ מש"כ ביבי"א מצד המנהג אלא לגבי ספרים שהעתקה כרוך בהשקעה. ולפיכך ממ"ש במעין אומר (ה"י) משמע דמצד קפידת המוכר משום ואהבת לרעך יש לאסור. ונמצא שבנכרי שאין מצות ואהבת לרעך אין איסור. ולכן במעין אומר לא אסר הגרע"י לגבי נכרי.

וע"ש במעין אומר שדן אם השגת גבול ותקנת השוק בכלל גזל עכו"ם או דשרי מק"ו דהפקעת הלואה, והביא בשם ספר משנת זכויות היוצר בשם הגר"ש אלישיב זצוק"ל שלא תקנו בנכרי השגת גבול או זכויות היוצרים כל שאין חילול ה' בדבר ע"כ. דדוקא אומנות חבירו אסרו, ונכרי לאו בכלל חבירו. דילפינן מאשת רעהו לא טימא (סנהדרין פא) ונכרי לאו רעהו. ע"ש.

ה. וע' ביד רמ"ה (סנהדרין צד:) דגזל עכו"ם נקנה ביאוש ללא שינוי רשות. ובמשנת המשפט (עמ' קצח) בשם האחרונים (כפות תמרים שער המלך) כ' דהוא כיון דליכא חיוב השבה (נתיב"מ שמת. חת"ס סוכה ל.). אבל בשער המלך כ' דאיכא חיוב השבה ומ"מ יאוש לחור קני. ונ"מ באופן דלא ידעו, דהוי כיאוש שלא מדעת ואיכא דין השבה. ונראה דיאוש שלא מדעת לא קני דוקא במקום שיש חיוב השבה. וע' מחנה אפרים (חצר ה' ח) דבפקדון נכרי קונה הישראל ביאוש, דאין חיוב שמירה לנכרי. ע"כ. וכן נראה דעת הסמ"ע (סימן רפג). וע' ט"ז שם דכשאין יודע הנכרי שאביו הורישו, הישראל קנה את הירושה ביאוש^ה). ולפ"ז י"ל דאחר שכבר נגנבה התוכנית ממייקרוסופט והעתיקו אותה באתרים וכדו' או למחשבים, כיון שהמוכר הישראלי שהוריד את התוכניות הגנובות מהאתרים אף שמכרם לאחר מ"מ זכה מן ההפקר^ו, מכיון דאין שמירה לנכרי, כל שתוכנית זו באתרים לכל מאן דבעי פשיטא דנקנית ביאוש. ולכן מי שמוריד את התוכנה אין בזה פעולת גזלה. וזכותו למכור את מה שהוריד.

ו. נמצאנו למדים דמכיון שאין כאן פעולת גזלה אין לנו אלא משום מזיק נכרי או מזיק חברת בע"מ. דהיינו דהמוריד את התוכנית ומוכר אותם לאחרים יורד לאומנות

שיודעים שעל כל תוכנית שימכרו מסתמא הרבה יעתיקו את התוכנית ולכן מוכרים במחיר גבוה יותר לכל לוקח כי מסתמא יעתיקו ממנו אחרים. ולכן הלוקח משלם גם על הזכות שיעתיקו ממנו אחרים. משא"כ "הדרווער" הם חפצים כמו מחשבים וכדו' שמחירים הוא מחמת שווי החפץ ואין בו חשש שיעתיקו כי אי אפשר להעתיק חפץ ולכן יחסית זולים יותר. ונמצא דמחיר הסופטווער אינו רק מחמת שווי החכמה כמו למשל בספרים וכדו' אלא גם כלול בו את מחיר סיכון שאחרים יעתיקו אותו בקלות.

^ה כשמוכר חמץ לנכרי המנהג שנותן הנכרי אחוז דמי קדימה וקונה בחזרה בכפול וכיו"ב. ומעשה בהגר"י טייטלבוים דיע"א שהיה רב צעיר (בשינבא או קרולי) ומכר את חמץ הקהילה. הנכרי אמר בשעה האחרונה שרצונו לקנות באלף ולמכור בעשרת אלפים. והסכים האדמו"ר לקבל אלף דמי קדימה. ובמוצאי הפסח כשהלך לקנות בחזרה החמץ נודע לו שבאותה שעה פתאום מת הנכרי ולא נתחייבה הקהילה להשיב החמץ ליורשי הנכרי. [אם הנכרי היה מת בתוך הפסח ונמצא החמץ ברשות הישראל נהי דחצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו מ"מ אינו קונה בעל כרחו. ונמצא דלהסמ"ע אם יודיע ליורש הנכרי לא קנה הישראל, ואם לא הודיע להסמ"ע זכה הישראל משום ראה ויתר גוים. ולהתומים כל שלא הפקיע בפועל יכול לסלק עצמו. וע' פ"ת (ס"ס רפג) דמשמע דהפקעת הלואה היא ממילא דלא כהתומים. אבל להט"ז ההודעה לא מועילה דרך מטעם חילול ה' יש חילוק בין נודע ללא נודע, אבל מעיקר הדין הוי יאוש שלא מדעת לגבי היורש].

א. ה. לכאוי כיון שלא רוצה לקנות, לכו"ע לא יקנה, דאין אדם זוכה בע"כ.

^ו **א. ה. לכאוי** אפ"ל דאם אין זכויות יוצרים, הרי שאין בעלות על חכמה, וא"א לזכות בה.

והנה בב"ק (לז:) פטרו המזיק ממון עכו"ם. ובע"מ לא גרע משורו דהזיק ממנו. ואף דבחזו"א (י יד) דייק אדם המזיק שור של נכרי דחייב, מתוס' (ב"ק ו) לא משמע כן. וע' יש"ש (ב"ק ד ח) דפוטור משום דהוי הפקעת הלוואה. וע' מנחת חינוך (יא קומץ מנחה) מהא דישראל חייב לבער חמץ של נכרי שחייב באחריות מוכח דליכא איסור להזיק ממנו. וגם פטור מלשלם דהוי השבת אבידה. ברם בחזו"א (ק"ה ה) דחאו דהב"ע דמבער על מנת לשלם. ואולי יש לחלק בין אדם המזיק ממנו של נכרי לאדם המזיק נכרי.

ועוד דהמזיק בדינא דגרמי י"א (ע' נמו") דדינו כממון המזיק, והורדת התוכנית למכרה לא עדיף מגרמי. וע' בשו"ת חכם צבי (כו) וצ"ע. וע' נתה"מ (שמח) דמשמע דמשום חילול ה' חייב לשלם. וע' תשובות והנהגות (אחתכר) דלפיכך אם רכב יהודי הזיק רכב עכו"ם ואין העכו"ם יודע וליכא חילול ה' כיון שאם באמת פטור יש איסור השבת אבידה לעכו"ם אין לחייבו.

ז. ובשו"ת יורו למשפטין להרה"ג גדעון בן משה שליט"א (ואינו תח"י) האריך בדינא דמזיק נכרי, והעיר דאף דלהטור יש איסור להזיק כשם שאסור לגזול, מ"מ ליכא דין והשיב את הגזלה בעכו"ם, וה"ה דליכא דין השבה גבי מזיק אלא משום חילול ה', לפיכך במקום דליכא חילול ה' לא רק שפטור מלשלם, אלא גם יש איסור השבת אבידה לעכו"ם. ע"ש.

ז. ולענ"ד לכ"ע אין איסור השבה בכה"ג, דהשבת עכו"ם אסור לרש"י משום 'למען ספות הרוה', וסברא זו שייך רק בהשבת אבידה, כמבואר ביונת אלם שמדינא המוצא היה צריך לזכות, אלא דהתורה נתנה זכות לישראל שיחזירו אבדתו דאח"כ הוא, ודמי למצות הלוואה ללא ריבית שהוא דין רק בין ישראל לישראל, ולכן המשיב אבדה לנכרי עובר על למען ספות הרוה. משא"כ במזיק נכרי כיון שאם הנכרי היה מזיק ישראל היה חייב לשלם, נהי דאם נסבור כהמנחת חינוך דאין איסור להזיק מ"מ תשלומי לניזק אין זה זכות ייחודית לישראל אלא השלמת מה שהחסיר לו, ולכן אין כאן איסור תשלום.

וגם לטעם הרמב"ם דיש איסור השבה משום שמחזיק ידי רשעים, נראה דדוקא בהשבת אבידה שמדינא המוצא זכה בו ועתה נותן מתנה ומחזיק, אבל מי שהזיק ומשלים מה שהחסיר, הוי כלא הזיק כלל ולא הוי נחשב כמחזיק את הרשע. וכ"ש שיש פוסקים הסוברים דחייב לשלם, נהי דיכול לטעון קים לי כש"ע הרב שפוטור, מ"מ כמו שמי שלא מפקיע הלוואה ומשלם אין עובר על השבת אבידה או למען ספות הרוה, ה"ה המשלם למה שהזיק.

ומ"מ באופן שהוריד תוכנה כיון שלא חיסר את החברה דהרי כבר הוציאה את הוצאות יצירת המוצר ועתה רצונה לכסות את ההוצאות על ידי מכירת התוכנה. ולכן תשלום ההורדה נחשב כהשבת אבדה ואינו נחשב כהשלמת מה שהזיק.

ח. ברם החזו"א (ב"ק י"ד) הוכיח דדעת מרן (שעח"ט) דהמזיק נכרי חייב בתשלומין. דבש"ע כתב שאם ראובן שאל מנכרי סוס ושמעון הזיק את הסוס, אם העליל הנכרי

את סכום הסוס, אין יכול ראובן לגבות משמעון את מחיר העלילה ורק יכול לגבות את מחיר הנזק. והקשה החזו"א דכיון ששואל מנכרי פטור מאונסין, א"כ כל הסכום נחשב עלילה שהרי מדינא ראובן פטור לגמרי מלשלם לנכרי? ותירץ דהנכרי גבה את הנזק שמגיע לו על ששמעון שהזיקו חייב לו, שהזיק נכרי, וגבה הנכרי חובו מראובן, ולכן גובה ראובן משמעון מדין שעבודא דר' נתן. עכת"ד.

ולענ"ד [לפמש"כ במשנ"ב תמ:ב] אין הכרח, דאפשר דמיירי באופן שהשואל עשה קנין או חוזה עם הנכרי שיתחייב בנזקי הסוס ולכן לא הוי עלילה אלא הפקעת הלוואה. ועוד דאפילו אם לא נתחייב בדיננו שואל מנכרי, אימא דמיירי דעל פי דינא דמלכותא דחייב השואל על הנזיקין לנכרי ולכן כיון דמדינא דמלכותא נתחייב לשלם לנכרי יכול לגבות את מה שהפסיד מהישראל שהזיק. ואף שדוחק לפרש כן בדעת מרן דהא למרן דדמ"ד דוקא בדבר הנוגע למלכות, מ"מ אין הכרח מהש"ע דמזיק נכרי חייב מדינא.

וע' בדברות משה (ב"ק חלק ג עמ' ס) שחקר אם חיוב מזיק מדין א. עונש ב. אחריות ג. ממוני גבך. וע"ש מה שהאריך גבי חיוב מזיק בהקדש. ובקהילות יעקב דן אם חיוב מזיק גזל או השבת אבדה ונ"מ לנכרי. ומ"מ נ"מ לנד"ד גבי חברת בע"מ דכהקדש.

ט. זאת ועוד אפילו להסוברים שאסור להזיק עכו"ם שאני נד"ד דעדיף מנזק בגרמא ושרי, כדמוכח מלא יחפור, דבנד"ד הוי מניעת ריוח וביטול כיס בעלמא, וע' ביבי"א (ה) דאעבורי אחסנתא של מומר שרי דהוי כגרמא, מק"ו דמסור ע"ש. ואף אגן נדון דגרמא כהפקעת הלוואה.

י. ואף שלרוב חברות בע"מ יש בעלי מניות ישראלים ונמצא שמזיק ישראל ונכרי, מ"מ אין דרך חברות אלו להעניק "דיבידנד" לבעלים אלא דרכם להשתמש בכל ההכנסות למחקר וייצור. וידוע דהריוח של רוכש המניה היא מעלות המניה שאינה תלויה בריוח החברה לשעבר אלא בציפיות הריוח להבא ושאר השערות ולכן אין ברכישת מחשב זו שום הפסד לבעל המניות הישראלי. דהיינו שריוח בעל המניות הישראלי של מיקרוסופט נובע מרכישת המניה במחיר נמוך ומוכרו במחיר גבוה. ומחיר המניה נקבעת בשוק השני דהיינו שוק הבורסה שאינו נמדד לפי ערך ההכנסות והריוחים של החברה אלא לפי היצע השוק המשערים אם בעתיד החברה תרויח או תפסיד. ולא מבעיא שבטווח הקצר עלות וירידת מחיר המניה אינה קשורה כלל בערך המניה, גם בטווח הארוך אין משמעות רצינית למחיר המניה מחמת השוק הפיראטי, כיון ששוק הבורסה יודע מזה וכבר התחשב בכך במחיר המניה.

יא. ומש"כ כמה אחרונים דיצירה הוי קנין מהא דאומן קונה בשבח כלי, וכן היורד בשדה הפקר דפירות ידידה, וא"כ יכול לשייר בעל המניה הישראלית את בעלותו על מה שיצר לאסור לאחרים להוריד או להעתיק, וכ"כ בחת"ס (ח"מ עט) ע"ש. מ"מ לא מצינו גזל על שיוור, דטוה"נ אינו ממון. וע' יש"ש (ב"ק טא) דהוכיח מרמב"ם תרומות (יב:טו) דאסור ליטול טובת הנאה אף שאין בו דין ממון. עכת"ד.

ועדיין יש לחלק דלפירות יש בעלים בדבר שיש בו ממש, משא"כ תוכנית דאין בו ממש גרע מטוה"נ. אבל מב"ק צא. מהא דיכול לגבות זהובים על כיסוי הדם משום

ששחט משמע שיש בעלות גם על דבר שאין בו ממש נאם לא נחלק דדוקא במצוה קנסו, אבל בעלמא לא וכ"ש לדידן דקנס בעלמא ואין גובין. וא"כ ראייה הפוכה דדבר רשות אין זוכה. וכיון דלא אמרינן אומן קונה בחזותא אלא בשבח כלי שבעין, א"כ ליכא בעלות על יצירת דבר שאין בו ממש. וכעת צ"ע.

גם נראה דביבי"א לא ס"ל דיש בעלות, מדכ' דמצד דמ"ד ומנהג יש לאסור. ואף דבמעין אומר כ' דלכאור' אין חילוק בין נכרי לישראל, וכן מוכח מתוס' בע"ז דגם בנכרי אמרינן אומן קונה שבח כלי. מ"מ מספיקא לא נפקא, דלגבי טבילת כלים יש חולקים וס"ל דאין שם בעלות נכרי על האומן. ונראה טעמם משום דאין בעלות של נכרי אלא בדבר ממשי ולא בשבח וחכמה. וכ"ש לפמ"ש"כ הרשב"א דאומן קונה החומר ומקנה הכלי בתורת שליחות. וכן פסק מרן (י"ד קכ"י) דישאל שנתן כסף לנכרי לעשות כלי, שאין הכלי צריך טבילה מוכח שאין אומן נכרי קונה דאין שליחות לעכו"ם.

גם מקור בעלות היוצר מבואר ביבי"א מהא דתורה דיליה, שאינו שייך בנכרי דמשפטים בל ידעום¹. ולא משום אומן קונה בשבח כלי. והטעם דנראה דדוקא שבח בעין אמרינן הכי אבל חכמה כחזותא דמי.

העולה מן האמור:

לפ"ז כיון שהמעתיק תוכניות של נכרים יש לו על מי לסמוך י"ל שהרוכש תוכנית זו אין בכלל מסייע לדבר עבירה, כיון שיש לנו כמה ספקות, האם יש בעלות לנכרי ואפילו אם יש לו בעלות האם זה נחשב כמעשה גזלה או נזק או רק מניעת ריוח בגרמא לישראלים שבעלי המניה. ואין זה אלא לפלפולא בעלמא ולא למעשה.

¹ א. ה. לכאור' הא דלא שייך תורה בגוי, אי"ז הוכחה שאין לו חכמה, דהא חכמה בגוים תאמין. וכיוון דראינו דיש בעלות על חכמה בד"ת, כ"ש במילי דעלמא.

סימן מה

הרב יואל רועי מושדי

מח"ס "אולא דין רובו ככולו" ועוד

ר"מ בישיבת "נזר התורה"

מגדל העמק

בדין רצועת תפילין שנקרעה מעט או נתכווצה ברוחה

בשוע סימן כז סעיף יא נפסק, שרוחב רצועת התפילין, צריך להיות כאורך שעורה לפחות^א. ויש לדון, היאך הדין ברצועת תפילין שמתחילה היתה כדי שיעור שעורה כדין ברוחה, אך לאחר מכן נתכווצה או נקרעה מעט במקום מסוים, ונפחת מהשיעור. אם יש להכשירה כיון שרוב השיעור קיים. או דילמא אין אומרים בזה רובו ככולו, וצריך שכל רוחב הרצועה יהיה בשלימות ללא שום פגם.

א) והנה לכאורה לא שייך לדון בזה רובו ככולו להכשיר, דהנה אחד היסודות בדין רובו ככולו, לימדנו רבנו החתם סופר (או"ח סוס"י קמ), והוא - 'רובו מתוך כולו'. כלומר, שאין דנים דין רובו ככולו, אלא כאשר כל השיעור לפנינו, ומתוך כולו יעשה מעשה ברובו. אך כשימיעוטו חסר לפנינו לא שייך לומר בזה רובו ככולו. וכגון גבי שיעור הדס, דדוקא באופן שהגבעול כולו קיים לפנינו בשיעור ג' טפחים, אזי אפשר לדון להכשיר באופן שנשרו מקצת העלים ונותרו רובם, כיון דסו"ס כל השיעור כולו קיים לפנינו. אך אם נחתך אף הגבעול עצמו, אף שנשאר רוב משיעור ג' ט, בזה אין דנים דין רובו ככולו. ואם כן, כיון שנקרע או נתכווץ עד שנפחת משיעורו אין אומרים בזה רובו ככולו. ואותו מקום הרי הוא כנחתך לגמרי מכלל הרצועה ופסול^ב. וכן מצאתי בס' חלק לוי (להגאון רבי מנחם סגל פאלאק. תרצ"ד. חלק התשובות או"ח סי' טו), דבאופן זה ל"א בזה רובו ככולו, וזאת ע"פ ד' רבינו החת"ס הנ"ל, וה"ה בנידון זה כיון שנקרע אין כולו קיים לפנינו. וכ"כ לצדד בשו"ת שיח יצחק (סימן יא), דבאופן שנתקמטה הרצועה ועי"ז אין

^א ושיעור שעורה: להגר"ח נאה 10 מ"מ. (ס' שיעורי תורה סי' ג' סעי' לו ואילך). ולמידת החזו"א 10.7 מ"מ. ואולם, כיון שא"א לצמצם, אין להקל בפחות מרוחב 11 מ"מ. (חזו"א או"ח סי' לט ס"ק ז). ועי' בבירור הלכה (זילבר), דבזמננו אורך שעורה היא ס"מ אחד, ודי שנחמיר 11 מ"מ ותו לא. ועי' באור לציון (ח"ב פ' מד הלכה כג), שיש לשער רוחב הרצועה כתשעה מילימטר. ונהוג כיום לעשות רצועות רחבות כ - 15 מ"מ, להידיור מצוה וכדי לצאת כל הדיעות, עיין שו"ת משנת יוסף (ח"ב סי' י"ג) עפ"י ליקוטי הערות על שו"ת חת"ס או"ח סי' קיז, דלדעת רבינו החת"ס שיעור שעורה 13.5 ס"מ ולדעת אדונינו הגר"א אף מגיע לקרוב 15 ס"מ. אך כ"ז לענין לכתחילה כאמור, ואולם כל שנשאר רוחב של 9 מ"מ יכול עדיין לברך על התפילין, אבל פחות מכך אין לו לברך עליהן. [נו"ע בשו"ת אור לציון (הנ"ל), שהביא להחזו"א (בסימן ד' ס"ק א') שכתב שאין הקשר חלק מהרצועה, ואין צריך שיהא שם שיעור רצועה, ע"ש. ואולם הגאון רא"ח נאה, בספרו קצות השולחן (סוף חלק א' בהערות דף פט), כתב לתמוה מנין לנו לחדש שקשר אינו בכלל רצועה, ולכן כתב שאף במקום הקשר בעיניו כשיעור. ע"ש. וכן ראוי להחמיר כדבריו. שו"ר שדן בזה בשו"ת משנה הלכות (ח"י סי' ז). עיי"ש].

^ב **אש"ל**: לכא' בנקרע, כולו קיים, רק נחלק במיעוטו, ושלא איירי בנקרעה חתיכה ונפרדה לחלוטין.

ברוחבה שיעור שעורה. אף שאין חסר ממנה, נידונית כאילו חסרה משיעור הרוחב.

וכבר מבואר כן בד' רבינו המשנ"ב (ס"ז כז סקמ"ב), שכתב, שצריך לזהר מאד במקום כפל ההידוק, שרגיל שהרצועה נתקמטה שם או שנפסקת עד שלא נשאר בה כשיעור. [ונתקמטה' היינו באופן שנתכווצה עד פחות מכשיעור, ואם מותחה אינה חוזרת לשיעורה. אבל אם נתכפלה ונתקמטה ולא נפתחה משיעורה, וכגון שאם יפשוט הרצועה ויישרנה יהיה בה כשיעור שעורה, אין בכך חשש כלל. כן ביארו הפו' בדברייו. יעויין בס' אורחות רבנו (ח"א עמ' כט) בשם הקהילות יעקב זצ"ל. וכן ראיתי בשו"ת קנה בושם (ח"ג ס"א), דעל כרחק כוונת המשנה ברורה 'להזהר באם נתקמטה' היינו שנתכווצה ונפתחה משיעורה, אבל לא כאשר נקמטה ונתקפלה במקום ההידוק, דאז פשיטא דעדיין בכשרותם הם עומדים, דמחמת שנקמטו ונתקפלו לא נגרע משיעורם כלום, והרי כי כן מפורש להדיא בדברי המשנה ברורה, שכתב שרגיל שהרצועה נתקמטה, ולא כתב שהרצועה נקמטה. והביא עוד כמה ראיות לזה].

נוכל דברינו אינם אלא שנפסקה מעט או נתכווצה הרצועה ברוחבה בתוך שיעור אורך הרצועה, (וכגון במקום כפל ההידוק שהזכיר במשנ"ב הנ"ל). ואורך רצועה של יד, כדי שתקיף את הזרוע ויקשור ממנה הקשר, ותמתח על אצבע אמצעית ויכרוך ממנה על אצבעו שלשה כריכות ויקשור. ונוהגין העולם לכרוך על הזרוע ששה או שבעה כריכות. שו"ע סי' כז ס"ח. וברצועות תפילין של ראש, שיהיו תלולים לפניו ויגיעו עד הטבור, או למעלה ממנו מעט. שו"ע שם סעי' יא. וע"ע במשנה ברורה ס"ק מא. אך באופן שנפסקה הרצועה במקום שהוא יותר משיעור זה, יעויין בזה להלן בסוה"ד].

(ב) ואולם, לכאור' אין זה מוסכם, דהנה בשו"ת יבי"א (ח"ו סי' ז אות ד) דן בזה מרן זיע"א, וציין משו"ת תשורת שי (ח"ב סימן קסג) שהביא מה שכתב הפרי מגדים (אשל אברהם סימן כו ס"ק יח) בדבר המצוי שבמקום ההידוק של קשר היד נפחת משיעור כשעורה, ואין העולם נזהרים בזה, וגרדומי רצועות פסולים דתשמישי קדושה הן (וכדאמרינן במנחות לה ע"ב). והאר"י שם הרהמ"ח ליישב מנהג העולם להקל בזה, ובפרט שדין רוחב הרצועה אינו מדינא דגמ' אלא מהמדרש והגאונים וכו'. ע"ש. והביא עוד משו"ת מהרש"ג (ח"א סוף סי' י) שכתב להקל בזה, שכל שנפסק במקום כל שהוא ולא נשאר שם שיעור כשעורה לא חשוב כנפסקה לגמרי לפסול הרצועה, וכדק"ל גבי שופר (בסי' תקפו ס"ט) שאם נסדק לרוחבו, כל שלא נסדק ברובו כשר, אלמא דחשיב חיבור, והוא הדין לכאן וכו'. ע"ש. וציין עוד שכיוצ"ב כתב הגאון מהר"י קצין בשו"ת רועי ישראל (סי' ב), שאם נפסקה הרצועה במקום אחד כשרה, לא מבעיא להסמ"ג והרא"ש והטור דס"ל שאין השיעור הנ"ל לעיכובא, דפשיטא דמכשרי הכא, אפילו אם מתחילתה לא היה בה שיעור, וכל שכן בנידון דידן שהיה בה שיעור, אלא שנפסקה ונפחת מהשיעור מעט במקום אחד מאורכה, דכשרה. אלא אף להרמב"ם אם היה בה שיעור מתחלה ונפסקה מעט במקום אחד, ולא על פני האורך כולו, כשרה ויכול לברך עליה, כיון שאין השיעור הזה הלכה למשה מסיני, אלא מדברי פוסקים, ואפשר שלא אמרו כן אלא בשעת עשייה, אבל מכאן ואילך אם נפסקה יש להכשיר וכו'. ע"ש. ואולם, ציין ביבי"א שם, דלכאור' יש לדון בזה, שהרי מצאנו במדרש תנחומא (ס"ו פ"ב), שרוחב הרצועה כאורך שעורה. ואם כן השיעור

מפורש בדברי חז"ל ולא רק בפוסקים, ומ"מ, אי משום הא לא איריא, שיש הרבה הוספות מאוחרות במדרש נחומא, וכמו שכתב בשו"ת יביע אומר חלק ג' (חאו"ח סי' ג אות ו) ובס' טהרת הבית (ח"ב עמוד קלח). ע"ש. אבל בס' מלאכת שמים (כלל כ אות ו) כתב שכן היתה גירסת הפוסקים בש"ס, ושקרוב לומר שזהו בכלל מה שאמרו שיעורים הלכה למשה מסיני.¹

אם שייך לומר בכה"ג רובו ככולו

ג) ואמנם, אם לדין יש תשובה, דהנה כלל גדול בדינו דבמקום שנאמר בו שיעור מסוים, ל"ש להקל ולפחות מהשיעור מטעם רובו ככולו, והארכתי בזה במק"א והבאנו ללמוד כן ממקור דין רובו ככולו הנלמד מגילוח שער הנזיר כמבואר בנזיר מב ע"א, וכתב רבנו בעל האילת השחר בספרו עמ"ס גיטין (בסוה"ס, בגדר ביטול ברוב ורובו ככולו), שביאר דין רובו ככולו אינו מתקיים אלא במקום שאין שיעור להדבר, דומיא דהמקור לדין רובו ככולו, והיינו מגילוח שער נזיר, דאין שיעור למספר השערות שצריך לגלח. ורק באופן כזה דאין שיעור להדבר, בזה חשבינן כאילו הרוב היה הכל. ע"כ. עוד ציינתי שם, ממש"כ בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' נג), שביאר מדוע ישנם מקומות שאומרים בהם רובו ככולו כמו בשחיטת סימנים, ובמקומות אחרים לא אמרינן רובו ככולו. והטעם הוא, כיון דדבר שיש לו שיעור או מדה או משקל או מנין אין אומרים רובו כמוהו שיהיה די ברובו. והראיה לזה, דהנה במ' סאה הוא טובל, במ' סאה חסר קורטוב אינו יכול לטבול (ר"ה יג), [אם לא מטעם ביטול, כגון י"ט סאין שאובין (יבמות פב:), אבל לא מטעם רובו ככולו]. ורק בשחיטת סימנים, מהני רוב, שהרי אגמריה רחמנא שחוט רובא (חולין כ"ח:), אבל כגון שיעור לולב ד' טפחים (סוכה לב:), הדס ג', שופר טפח, שליא טפח (נדה כו), בזה אין מועיל לדון דין רובו ככולו. ע"כ. וכן הוא דבר פשוט ומוסכם שבמקום שנאמר בו שיעור מסוים, ל"ש לדון בו דין רובו ככולו כאמור. וע"ע בס' דברי ירמיהו (תרל"ו) פ"ח מהלכות תפילה ה"ד, שציין לד' חז"ל 'לא תלולזל בשיעורין' (חולין צח ע"א). ואין לדון דין רובו ככולו בכ"מ, אלא היכא דשייך כולו כמו כל הסימנים, או כל העדה, אזי אמרינן רובו ככולו. אבל בשעורין לא שייך רובו ככולו, דודאי מצומצמים ומדויקים המה. עיי"ש. ועיין בזה בשו"ת דברי יציב (אר"ח סימן כג). וע"ע בשו"ת בית אבי (ח"ב סי' א), ובמועו"ז (ח"ד סי' ננה), דמש"ה לא שייך לצאת י"ח ברוב כזית מצה וכדו', כיון דשיעורו חז"ל כזית, לא שייך לומר רוב כלל, דלא מיקרי אכילה בפחות מכזית. עיי"ש.²

ומה לי אם שיעור זה נאמר בגמרא או שהוא דין מפורש בשו"ע, מ"מ כיון שכך נפסקה ההלכה, ודאי שיש להקפיד בזה לגמרי. (מלבד אם אינו מוצא אחרות דמניחן כמות שהן בלא ברכה "עד שימצא אחרות כשיעור". עי' שו"ע שם). ובפרט שאין זה ברור כלל שדין זה לא נאמר כבר בד' חז"ל וכמו שציין בזה ביבי"א הנ"ל מהמדרש נחומא סו"פ בא. (ואי"צ להדחק שזוהי הוספה מאוחרת וכו', דמהיכ"ת לומר כן). וציין עוד מס' מלאכת שמים (כלל כ אות ו) שכן היתה גירסת הפוסקים בש"ס, ושקרוב לומר שזהו בכלל מה שאמרו שיעורים הלכה למשה מסיני. ע"כ. [והגם אמנם שמצאתי כענ"ז בשו"ע הרב (סי' כז סעי' כא), שציין ג"כ

¹ א.ה. לכאור' לד' החת"ס הנ"ל כל הראיות נדחו, כיוון שהוא מטעם שאין הכל לפנינו ולא מטעם שנאמר שיעור. וא"כ שייך כאן רובו ככולו, דהכל לפנינו. [ואפשר שגם זהו טעמו של הלק"ט].

שכל השיעורים הללו לא נזכרו בגמרא. עיי"ש. וכיוצ"ב כתב בערוך השולחן (סעיף כב). עיי"ש. מכל מקום כאמור מאחר שכך נפסק בשו"ע הרי יש להקפיד על כך, הן מחמת קיום המצוה כדת והן מחשש ברכה לבטלה].

ומ"ש המהרש"ג הנ"ל להוכיח מדין שופר שנסדק מעט לרוחבו דכשר, הנה לכאור' יש לחלק, דבשופר לא מצאנו שיעור ברוחבו, לפיכך יש מקום להקל בזה ולסמוך על דין רובו ככולו. משא"כ בנידו"ד גבי רצועת התפילין שנאמר בה שיעור מסוים היינו כשעורה, אזי הדין לכלל דבמקום שנאמר בו שיעור אין לסמוך על דין רובו ככולו.

וכן יש לדון במש"כ להקל בשו"ת רועי ישראל הנ"ל, שכתב דאפשר שלא אמרו להקפיד כן אלא בשעת עשייה, אבל מכאן ואילך אם נפסקה יש להכשיר וכו'. ע"כ. לענ"ד יש להעיר גם בזה, דהנה מה שמצאנו כיוצ"ב גבי מצות ציצית בגמ' (מנחות מב ע"א) ונפסק בשו"ע (סימן יא סעיף י), שאם היה רחוק מהכנף מלא קשר גודל, ונתקו מחוטי הערב עד שלא נשאר בו כשיעור, כשר, כיון שהיה בו כשיעור בשעה שהטיל בו ציצית זה, היינו טעמא משום דלא הקפידה התורה אלא אשעת עשייתה שנאמר (במדבר טו, לח) ועשו להם ציצית. וכיון שישנו פסוק מפורש, לפיכך ילפי' הלכה זו דאין קפידא אלא בשעת עשייה. אך מהיכ"ט ללמוד כיוצא בזה גם בתפילין שלא נכתב בו פסוק מיוחד ללמוד כן. ולפיכך אין לחלק בין אם נקרעה הרצועה מתחילה לבין אם נקרעה לאחר מכן.

ד) גם בשו"ת לבושי מרדכי (או"ח מהדו"ק סי' ה), דחה דברי מי שרצה להביא ראייה להכשיר בנידו"ד מדין פגימת מזבח שאם נפגם פחות מטפח כשר (ועי' רמב"ם הלכות בית הבחירה פ"ב ה"ח), וכן דחה הראייה מכח דברי הרב שבות יעקב בתשובה (ח"א סימן לה), גבי אתרוג שנשבר פטמתו עם דרו והוא העץ, אך עדיין הוא מחובר ודבוק בו, דמותר לברך עליו ביו"ט הראשון, שהרי עיקר הטעם דאין לברך בניטל פטמתו משום דהוי כחסר, וכתוב ולקחתם דבעינן לקיחה תמה, וכל שעדיין דבוק בו ומחובר במקצת, עדיין שלימה ותמה אקרי. וראיה ברורה לזה מהא דאיתא בחולין (יא ע"א), בהא דאזלינן בתר רובא. רב נחמן בן יצחק אמר אתיא מאליה, דאמר רחמנא חלבו האליה תמימה. וליחוש שמא נפסקה חוט השדרה ומקשה הש"ס ע"ז, ממאי דלמא דפתיח ליה וברדיק לה, ואי משום תמימה הני מילי היכא דחתכה לגמרי אבל היכא דלייף לית לן בה, (ופרש"י דלייף מחובר). הרי דפשוט להש"ס כל היכא דמחובר בו מקרי תמימה ושלימה. עיי"ש. והשיב על דבריהם, דבנידון דידן לא שייכים כלל הסברות הנ"ל, דהנה גבי פגימת מזבח כיון דלא תליא בשיעורא, רק שצריך להיות שלם או רבוע כמזבח, לפיכך אם אירע פגימה אינו מפסיק כלל, דהא שיעור המזבח ג"כ אינו מעכב, כמש"כ הרמב"ם ז"ל סוף"ב מהלכות בית הבחירה, רק שישאר צדי המערכה. אבל במקום דתליא בשיעור, פשיטא דאם חסר כל שהוא דפסול, ולא מהני כלל, כמש"כ במס' ר"ה (יג ע"א), מ' סאה חסר קורטוב המקוה פסולה. כביצה אוכלין מטמא, חסר כל שהוא אינו מטמא. וכן הוא בכל השיעורים, כגון כזית באכילת איסורין, או לצאת ידי מצות מצה, ושיעור אתרוג כביצה, ודאי דאם חסר כל שהוא פסול. והוא הדין הכא לענין שיעור רוחב הרצועה, דאם חסר ממנו כל שהוא פסול. ולפיכך, אם ההפסק הוא באורך שיעור הרצועה שמעכב, דבתוך שטח זה נפסק לרחבו, ודאי דפסול, ול"ש בזה רובו ככולו, וזוהי כוונת הפרי מגדים. ולפיכך אין לנו

אלא דברי הפמ"ג (סי' כז סק"ח), דמזה שערור שהעולם אין נזהרין וכו', מתבאר בבירור מדבריו, שאין להקל בזה כלל. וע"ע בקסת הסופר (סי' כד ס"ו) בשם הפמ"ג (סי' לג משב"ז סק"ז) דמסופק אי מהני תפירה בזה, משמע דפשיטא ליה דבלא"ה פסול. ע"כ. (וע"ע בשו"ת בית שערים חיו"ד סימן תמט, תשובת אחי הרב המחבר בענ"ז ומה שדן בהראיה מד' הגמ' בחולין הנ"ל).

(ה) ונראה בפשיטות שגם רבינו בעל היבי"א שהביא דברי הפו' המקילים הנ"ל, לא נתכוון בזה אלא לצרפם לסניף בנידון דבריו שם אודות מש"כ רבינו הבא"ח בס' עוד יוסף חי (פרשת וירא אות כג), שבספרו רב ברכות (מע' ת אות ד) העלה, שאם נצטרק קצת מרוחב הרצועה, אף אם נשאר בה כשעורה, צריך להחליפה, לדעת היש אומרים שהביא מן (בס' תקפו ס"ח), בדין שופר שנסדק במיעוטו לאורכו פסול, ומשום שמחמת חוץ התקיעה הסדק הולך ומוסיף עד כולו, והואיל ועומד להסדק כסדוק דמי. וכמ"ש הלבוש שם. וה"ה כאן גבי הרצועה, שע"י שמושך בה בכל יום לכורכה על ידו, הצרימה הולכת ומתוספת עד שתפסק לגמרי. ע"כ. וכתב להשיב ע"ד, דהנה מרן בשלחן ערוך (שם) כתב, שאם נסדק השופר לאורכו, יש פוסלים בכל שהוא, ויש אומרים דוקא ברובו. וידוע דק"ל יש אומרים ויש אומרים הלכה כיש אומרים בתרא, וא"כ דעת מרן להכשיר, וה"ה בנ"ד⁷. וציין שכ"כ להעיר הגאון רבי אליהו מני בהשגותיו על ספר רב ברכות, (ונדפסו דבריו בספר הוד יוסף הנד"מ בקונטרס ברכות בחשבון), שהרי דעת מרן בס' תקפ"ו כדעת יש אומרים בתרא להכשיר, ועוד שי"ל שאף לדברי הפוסל שם יש להכשיר כאן וכו'. ע"כ. ועיין להפרי מגדים (סי' לג מש"ז סק"ז) שכתב, ואם נפסק קצת מהרצועה ונשאר רוחב פחות מכשעורה, י"ל דרשאי לתפור. וצ"ע. ע"כ. ומוכח שאם נשאר בה כשעורה בודאי שמותר לתופרה, כדי שלא תיפסק עוד ותיפסל. ואפשר שגם בלא תפירה כשרה כיון שנשאר בה שיעור שעורה. וגדולה מזו כתב בספר מנחת פתים על יורה דעה (בקונט' שיירי מנחה על א"ח סי' לג), שאם לא נפסקה הרצועה לגמרי, אלא שנפסקה קצת ונפתח שיעורה בפחות מכשעורה. מותר לתופרה אפילו שלא בשעת הדחק, כי אין שיעור זה מעכב בדיעבד. וכמו שכתב בשלחן ערוך הגר"ז (סימן כז). עכ"ד. וע' בשו"ת חלקת יעקב ח"ב (סי' קסו) שנשאל ברצועה של יד שנפסקה קצת, אבל נשאר שיעור כשעורה ברחבה, אבל קרובה היא להפסק לגמרי, אם מותר לתת מטלית תחתיה, ולתופרה בחוט, כיון שאין לו גידין לתופרה, והשיב להתיר, שכיון שנשאר ברצועה כשיעור והיא עדיין כשרה, והמטלית והתפירה הן לחזק בלבד כדי שלא תופסק הלאה, לכן א"צ גידין, ומותר אף לברך עליה. וכיצא בזה כתב הפתחי תשובה יו"ד (סי' רעח סק"ב) בשם בני יונה וכו'. ע"ש. ועל זה הוסיף וציין עוד מדברי הפוס' המקילים הנ"ל. (וראיתי ששנה פרקו לחלוק ע"ד הבא"ח, בעוד כמה מקומות, עי' יבי"ח ח"ה חא"ח סימן מב אות ו'. וח"ט חא"ח סימן צז אות כב. ובסימן קח אות קצב)⁸.

⁷ והוסיף, דהן אמת דבעלמא ק"ל ספק ברכות להקל אפילו נגד מרן, מ"מ זהו כשהמחלוקת בברכה עצמה, אבל אם המחלוקת היא במצוה אם כשרה או לאו, נקטינן כדעת מרן. שהרי מרן החיד"א הוא שחידש לנו בשו"ת חיים שאל חלק ב' (סי' טו), שאף על פי שהעושה כדעת מרן בברכות אין מוחים בידו, שהרי קבלנו הוראות מרן, מכל מקום העיקר לחוש בעניני ברכות לדברי האחרונים שחולקים על מרן, ואינו מברך, ושכן קיבל מרביתו. ע"ש. ונמשכו אחריו רוב האחרונים. והחיד"א עצמו בספרו שם הגדולים ח"ב (ליורנו תקמ"ו, דף צב ע"א), כתב, שאם המחלוקת במצוה, סמכינן על מרן גם לענין הברכה. וכן כתב עוד בספרו לדוד אמת (בקונטרס אחרון סי' כא). ע"ש. וכן כתבו עוד אח'. ולכן יש להורות להכשיר בשופר שנסדק פחות מרובו. ובעצם נידון זה שנקרע מעט ונשאר שיעור כשעורה דכשרה, הנה כ"ד רבינו הקהילות יעקב (אורחות רבנו

כלומר, דאין הכרח כלל שדעת רבינו זצ"ל ביבי"א שם להקל בשופי באופן שנתכוון או נקרע ועומד על פחות מכשיעור, ולא הביא דעת המקילים אלא לחיזוק דבריו דבאופן שנקרע מעט ונשאר שיעור כשעורה, דמהני, וכאמור לעיל. ואכן, בסו"ד שם ציין לשו"ת לבושי מרדכי הנ"ל דס"ל להחמיר בזה.

לענין הלכה

א. רצועה שנקרעה מעט ברוחבה, ונפחתה באותו מקום משיעור שעורה, אין לדון בזה דין רובו ככולו, והרי היא כרצועה בשיעור פחות משעורה, המבואר בשו"ע סי' כז סי"א (ובמשנ"ב שם ס"ק מג), דאין להקל בזה, כיון די"א דפסולה אף בדיעבד, וכן הדין בנתכווזה ברוחבה דפסולה. ומ"מ אם אינו מוצא אחרות, מניחן כמות שהן בלא ברכה, מפני שיש מכשירין בזה, לפיכך יניחם ללא ברכה. אך ישתדל לאחמ"כ להשיג תפילין כשרות להניחן ולצאת יד"ח כל השיטות, וכן ימהר להחליף את רצועת התפילין שנקרעה, ברצועה כשרה, היות ודעת מרן השו"ע להחמיר בזה כאמור¹.

ב. וכ"ז שנקרע מעט או נתכוון בתוך שיעור אורך הרצועה של יד ושל ראש כ"א כדינו המבואר בשו"ע בסי' כז סעי' יא וסעי' ח. (וכגון במקום כפל ההידוק שהזכיר במשנ"ב הנ"ל). אך באופן שנתכווזה או נפסקה מעט במקום שהוא יותר משיעור זה, אזי יש לדון אם התוספת על השיעור מכלל השיעור ומגרע אם לאו. והארכתי בזה במק"א, ושם העלנו שיש להקפיד בזה לכתחיל².

ג. אך אם נפסקה מעט או נתכווזה ברוחבה, ונשאר בה רוחב שעורה, כשרה. ואף אפשר לברך על תפילין אלו לכתחילה, ואין לחשוש שסופו ליסדק כולו וכסדוק דמי, (אלא שטוב שיקרע חצי עיגול במקום הקרע, כדי שלא יתרחב עוד. כמב' באול"צ הנ"ל). ומועיל לתפירה אפילו בכל חוט שהוא כדי לחזקה שלא יתרחב הקרע, (פתחי תשובה יד"ד סי' רעח ס"ק הני"ל, ושו"ת חלקת יעקב ח"ב סי' קס"ו הנ"ל). וכמו כן אם אירע ברצועה נקב או קרע באמצעה, שפיר מצרפינן הרוחב שנשאר משני הצדדים לשיעור שעורה, ואין הנקב מפסיק השיעור. (שו"ת גנין תורה ח"ו סי' א').

ח"א עמ' כט). וכ"ד רבינו האור לציון (ח"ב פרק מד סעי' כ). ורצועות תפילין שנקרעו מעט לרחבן, אם נשתתיר אחר הקרע רוחב כשיעור, אין לפסול את הרצועות, ומכל מקום טוב שיקרע חצי עיגול במקום הקרע, כדי שלא יתרחב עוד. וכתב לדחות ד' הבא"ח הנ"ל שהחמיר בזה, דהנה תפילין אין חיוב להניח כל היום, ודי שיניח רגע אחד, וברגע אחד אין לחוש לקריעה, ואף שמדרבנן יש להניח בשעת קריאת שמע ועוד, מ"מ אין לגזור גזירה זו בדבר דרבנן, ועוד שאף בשופר לא כתב מרן כן אלא בשם י"א, אבל בסתם פסק שכשר, ולכן אין לפסול את הרצועות מחמת כן, וכן משמע מדברי המ"ב (סימן לג ס"ק כט), שאין נפסל אלא אם נחסר פחות מכשיעור, ע"ש. ועל כל פנים יתחור ברצועה במקום הקרע חצי עיגול, כדי שלא יתרחב הקרע.

¹ ואם מהני תפירה בנפסקה ולא נשאר בה רוחב שעורה, נסתפק בזה הפמ"ג (סי' לג משו"ז סק"ז) הנ"ל. ואולם, דעת כמה אחרונים בשעת הדחק להקל לכתחילה ואף לברך עליה, (תפארת אריה פנ"ב אות ב', מנחת פתים שיורי מנחה סי' לג, שו"ת חזון נחום ח"א סי' י'. קול יעקב סקכ"ג בשם אמרי שפר כלל י"ט). אך יתפרנה כדין מצד פנים ובחוטי גידים הכשרים לתפירת תפילין. כמבואר במשנה ברורה סי' לג ס"ק כו.

² ולכא"ו יש להוכיח קצת ממש"כ בשו"ע סימן לג סעי' ה, ש"כל יתרון האורך שהוא בשביל שכורך הרצועה כמה פעמים סביב הזרוע, ובשל ראש מה שתלוי ממנה, אין התפירה והקשירה פוסלים בה". ומוכח שמה שהוא חוץ להשיעור, אינו מעכב. והגם דיש לדחות דהתם מיירי שיש מכשירין לתפור אף בתוך השיעור, וכפי שהביא השו"ע שם והעלה דבשעת הדחק יש לסמוך על המתירים, כדי שלא יתבטל סמל מצוות תפילין. ולפיכך יש להקל בזה מחוץ להשיעור. מ"מ, גם בנידוד"ד גבי שיעור שעורה, נתבאר במשנ"ב סי' כז ס"ק מג בדעת השו"ע דאינו מוסכם הדבר לפסול, ולפיכך מניח בלא ברכה. ויש להאריך ולדון בזה עוד.

סימץ מטי

הרב יואל שבתאי

כולל "דברי חזקיהו"

ירושלים

בדיני מנין בני ישראל

שאלה: האם וכיצד ניתן למנות בנ"א לדבר מצוה ולדבר הרשות?

תשובה: א) נאמר בתורה (שמות ל יב) כי תשא את ראש בני ישראל לפקודיהם ונתנו איש כופר נפשו וכו' ולא יהיה בהם נגף. ופרש"י כשתחפוץ לקבל סכום מנינם אל תמנע לגולגולת שהמנין שולט בו עין הרע והדבר בא עליהם כמו שמצינו בימי דוד המלך (שמנה את עמ"י ומתו שבעים ושבעה אלה). ע"כ. ולכן הרוצה למנות ימנה ע"י דבר אחר כמו שמצינו בשאול שמנה ע"י חרסים וטלאים.

ובהסבר הדבר איך מנה דוד את עמ"י ולא חשש. מסבירים הרא"ם והרמב"ן במקום. שמא י"ל שמפני שראה דוד המלך שכתוב ולקחת את כסף הכיפורים מאת בני"י ונתת אותו על עבודת אהל מועד, שזוהי עשו את האדנים, חשבו שלא היתה הגזירה הזאת אלא לפי שעה בעבור האדנים ולא שהכתוב מקפיד על מנין הגלגולת. ומש"כ ולא יהיה בהם נגף הכוונה לנגף הבא לעולם. על דרך שצדקה תציל ממות וע"י שימנה אותם עכשיו עם חצאי שקלים זה יהיה מזכרת לפני ה' בכל עת שיבוא נגף לכפר. ולא ידעו שזו גזירה לדורות.

ונראה עוד להסביר ע"פ דברי הכלי יקר (במדבר א, ב) ששואל מדוע במנין הראשון של עמ"י מנו אותם ע"י שקלים ואילו במנין השני בחומש במדבר מנו אותם לגולגלותם. [ודלא כפרש"י שגם שם המנין היה ע"י שקלים]. ומתרץ דטעם השקלים כדי להציל מעין הרע השולט בדבר מנוי, והוא דוקא במנין שהוא דבר חידוש. דרך משל שרואין אצל עני מאה זהובים זה יותר עושה עין הרע מאשר אצל עשיר אלף זהובים מפני שזה הוחזק לאמיד וזה לא. כך עמ"י שיצאו ממצרים היו מוחזקים למתי מעט שירדו בשבעים נפש ונתמעטו שם ע"י הצרות והשעבוד והשלכת הבנים ליאור, ופתאום נמצאו שישים ריבוא לבד מנשים וטף ודאי היה מקום לחוש לעין הרע לכן מנאום ע"י שקלים. אך בשאר המניינים שכבר הוחזקו לעם רב ועצום לא היה צורך בשקלים. ולפי"ז מובן מדוע דוד המלך לא מנאם ע"י שקלים דכבר היו מוחזקים לעם עצום.

ושואל עוד הרא"ם הרי כשפקד דוד את העם פעם אחרת לצורך מלחמה וחילק אותם שליש שליש שליש מדוע לא היתה מגיפה אלא אדרבה נצחו. ותירץ ושם י"ל שכ"ז דווקא כשנמנץ כל עמ"י יחד אך כשמונה מקצתן אין בכך כלום. והקשו עליו מנין החילוק בין כל עמ"י למקצתו הרי בשאול שמנה חלק מעמ"י מנה אותם ע"י טלאים. ותירצו דצ"ל דווקא לענין איסור דאורייתא ושלשית הנגף אז זה דווקא כל עמ"י, אך

מדרבנן אה"נ יש איסור אפי' במקצת עמ"י, ומפני כן במקדש שהיו רוצים לעשות פייס להקריב הקרבן וכן להקטיר הקטורת, היו מונים את אצבעות הכהנים ולא אותם ממש כמובא ביומא (כא.). והגמרא שם (ע"ב) מביאה את דברי ר' יצחק שאמר שאסור למנות את עמ"י אפילו לדבר מצוה. והביאו בשם הרב חיד"א בנחל קדומים, שהיה הו"א כיון שזה מצוה וקיי"ל שומר מצוה לא ידע דבר רע, קמ"ל שאסור. והראיה משאול שזה היה לצורך מצוה (מלחמת מצוה) ובכ"ז מנה אותם בטלאים. ואומרת הגמרא שם שהמונה עובר בלאו והיה מספר בני" כחול הים אשר לא ימד. ורנב"י אומר בשני לאוין לא ימד ולא יספר. וא"כ יוצא שאסור לספור את עמ"י אפילו לדבר מצוה אלא ע"י דבר אחר.

אך באופן שרוצה למנות ע"י דבר אחר שלא לצורך מצוה. נחלקו בזה הראשונים. דמהרמב"ם (פ"ד מהלכות תמידין ה"ד) משמע שמוותר. שכתב לפי שאסור למנות את ישראל אלא ע"י דבר אחר. משמע שאם זה ע"י דבר אחר שרי בכל גוונא. אך הרמב"ן (במדבר א, ג, ד"ה תפקדו אותם) והתוס' רי"ד יומא (כב:) כתבו שאם זה שלא לצורך, אסור אפילו ע"י דבר אחר. [ועיין במג"א (אור"ח סי' קנו סק"ב) שכתב שאסור למנות את ישראל אפי' אינו מכון למנות אלא רק להטיל גורל אפי' לדבר מצוה. אלא מוציאין אצבעותיהן ומונין אצבעותיהן].

טעם האיסור

ב) והטעם לכך שאסור למנות. ברש"י לעיל הבאנו משום עין הרע שע"כ בא נגף, והספורנו (שמות ל, יב) פירש שהמנין מזכיר עוון. ולכן יתן כופר נפשו לה' ויכפר עוון. ורבינו בחי עה"פ ולא יהיה בהם נגף כתב שע"י המנין יש חשיבות לכל או"א ודנים אותם באופן פרטי ואז ימצאו בו עוונות ובא הנגף. אך כשכולם כאחד, דנים אותם בכללות ולא נענש, וכמו שמצינו באשה השונמית שאמרה "בתוך עמי אנוכי יושבת" ורצתה להכלל עם כל עמ"י ולא בנפרד. [שכידוע אותו יום היה יום הדין].

מקור האיסור

ג) ושואלים המפרשים מדוע כשהגמ' רצתה להביא ראיה מפסוק לאסור את מנין בני" הביאה מספר שמואל "ויפקדם בטלאים" שזה נביאים ולא הביאה פסוק מהתורה בפרשת כי תשא.

ובתוס' ר"י הלבן (יומא כב:) תירץ דאי מפרשת כי תשא, הו"א דווקא התם שאינו לצורך מצוה לכן בעינן שקלים, אך היכא דהוא לצורך מצוה לא צריך שקלים. קמ"ל משמואל הנביא שאפי' שהוא לצורך מצוה (מלחמת מצוה) מנה אותם ע"י דבר אחר.

והמהרש"א תירץ דאי מהפסוק דפרשת כי תשא, הו"א דווקא כאן לכפר על עוון העגל שנאמר לכפר על נפשותיכם, לכן לא ספרו אותם בגופם אלא הביאו מחצית השקל. אך היכא שזה לא כפרה שרי ולא בעינן ע"י ד"א. לכן הביאה הגמרא ראיה מספר שמואל ששם לא היו צריכים כפרה דהרי הטלאים לא היו שלהם ואין אדם מתכפר בדבר שאינו שלו ועכ"ז לא מנו אותם אלא ע"י ד"א.

וכ' המהרש"א דהטעם שלא הביאו ראיה מאברהם אבינו שהקב"ה אמר לו "ושמתי את זרעך כחול הים אשר לא יספר מרוב", דהתם זה לא איסור, אלא ברכה שהקב"ה בירכו שהסופר לא יוכל לספור מרוב ריבוי האנשים.

והשפת אמת (יומא כב:) תירץ דאי מהפסוק בכי תשא, הו"א דווקא את כל עמ"י אסור אך חלקו מותר. קמ"ל משאול שאפילו שזה רק חלק אסור. ולכאורה זה לא כדברי הרא"ם שאמר שכל האיסור זה את כל עמ"י אך חלקו מותר. ואולי יש לומר דאה"נ כן ס"ל כהרא"ם אך כאן יש לפרש כמו שפירשו לעיל שגם אם זה לא כל עמ"י מ"מ איסורא דרבנן מיהא איכא.

היתר מנין האצבעות

ד) ומעתה לפי"ז צריך להבין מדוע בפייס בביהמ"ק התיירו למנות הכהנים ע"י אצבעות. והנה האברבנאל (שמות ל יא) חידש שכל חשש עיה"ר זה בראית פני האדם שהיזק מרובה מארס היצא מעינו של המזיק לעינו ואוזנו ופיו של הניזק ועובר משם למח הקרוב אליהם. אך בשאר איברים אין קפידא. והכלי חמדה כתב מזה שהתורה אמרה 'את "ראש" בני"י רואים שהקפידה דוקא על ראש שהוא איבר שהנשמה תלויה בו משא"כ אצבעות. ובשו"ת אבני נזר (י"ד סי' תנ אות י) כתב שהאצבע לא נחשבת מעצם האדם ולכן שרי למנותה. וצ"ב.

החתם סופר שואל מאי נפק"מ אם סופר אצבעות, חרסים, טלאים או שקלים. סו"ס הרי התורה לא רצתה שידעו את מספרם, ועי"כ שסופר אח"כ החרסים וכדו' כן יודעים, ותי' דמכיון שאם א' מהנמנין ירבה בשקלים או ימעיט או יוציא ב' אצבעות או לא יוציא כלל ממילא נתבלבל המנין ולא נדע מספר מדויק [מלבד מחצית השקל שהתורה אמרה העשיר לא ירבה וכו'] ולכן אין חשש. משא"כ כשסופר גולגולות וגופים שיש מספר מדויק אסור. א"כ מדברי החת"ס יוצא דאם מונה מספר מועט של אנשים ע"י ד"א שלא שייך כ"כ שאחד לא יתן או שאחד יתן פעמיים ואפשר להגיע למספר מדויק דאה"נ יהיה אסור. ודר"ק.

ובספר מנחם משיב נפש (יומא כב:) הביא בשם ספר זכרון שארית יוסף ששואל מדוע שאול המלך לא מנה אותם ע"י אצבעות כמו שמצינו בכהנים? ותי' דאה"נ לספור אצבעות אסור כמו שאסור בגופים, רק שבכהנים דא"א למנות באופן אחר מפני שצריך לדעת באיזה כהן נגמר המנין כדי להתחיל בפייס אחר. לכן חייבים למנות באצבעות.

בשו"ת תורה לשמה (סימן שפו) דן באדם שיש לו אורחים ורוצה לדעת מספר הכפות שצריך להביא. ואינו יכול למנותם ורוצה למנות את רגליהם ועי"כ ידע מספרם האם שרי בהכי או לא. וכתב שם שמותר ונימוקו עימו כמו שמצינו במקדש שהתירו למנות אצבעות הכהנים. ואפי' שהם חלק מהגוף מ"מ כיון שלא מתכוין לגוף אלא לאצבעות מותר. ה"ה הכא במנין הרגליים. אך בחת"ס המובא לעיל שהסביר דהטעם בכהנים שמותר למנות האצבעות הוא משום שיכול להיות שלא כולם יוציאו אצבעותיהם ונמצא מנין לא ברור. א"כ הכא שלא שייך טעם זה דאין אחד שיכול להסתיר רגלו או להחביאה. א"כ ודאי יגיע למנין ברור. לכאורה יהיה אסור.

באגרות משה (י"ד ח"ג סי' קיז) נשאל האם מותר למספר את המצבות בבית החיים, ע"מ שיהיה יותר קל למשפחות למצוא את הקבר? והשיב שאין לעשות כן. והטעם דכיון שבחיייהם היה אסור למנותם ועכשיו הוא מונה אותם הוי לועג לרש. ולא עוד אלא

אפילו אם כבר עשו כן צריך למחוק זאת. [אך מורינו מרן הראש"ל שליט"א אמר לנו על כך שזה חידוש גדול ואין נראה לאסור זאת].

בשורת שבט הלוי (ח"א סי' לד) נשאל לגבי ילדים בתלמוד תורה העומדים בשורות ומונים אותם האם יש היתר בדבר או לא. והשיב לאסור זאת. משום שאפשר ע"י הקראת שמות ולא צריך להגיע למנין. ואפילו אם המונה הוא קטן. אסור כיון שזה איסור דאורייתא ולא ספינן ליה בידיים. ועוד דהא הטעם כשסופר נכנס עין הרע ואולי זה ע"י קטן נמי [אך קצת צריך ביאור בדבריו דהא לעיל שהבאנו דברי הרא"ם שביאר שכל האיסור הוא דווקא במנין כל עמ"י אך מקצתו מותר והקשו על דבריו ממעשה שאול ותיצרו שאם זה מקצת העם זה איסורא דרבנן, לכאורה משמע דלכו"ע מקצת העם אינו דאורייתא ודו"ק].

דעת מרן זיע"א - ודין מפקד אוכלוסין

(ה) מרן זצ"ל ביבי"א ח"ב (ס"ז אות ט) הביא את ספר פני מבין ששאל מדוע הרמב"ם והשו"ע לא מנו איסור זה של מנין בנ"י. ותירוצו משום שאינו איסור ממש רק מנהג טוב ולא הביאו הפוסקים אלא מה שנראה להם מוכרח ע"פ הדין. וכתב עליו מרן זצוק"ל ודבריו תמוהים דהא הרמב"ם (פ"ד מהלכות תמידין ה"ד) כתב בהדיא שאסור למנות את בנ"י אלא ע"י דבר אחר ולכן הכהנים מוציאים אצבע במקדש. [אך לכאורה לא תירץ בזה מדוע מרן השו"ע השמיטו. וצ"ב].

ועתה נבוא לדון בקצרה בנושא מיפקד האוכלוסין הנעשה בא"י האם מותר לפקוד וכן האם מותר להיפקד. הגר"א וולדינברג זצ"ל בשו"ת ציץ אליעזר ח"ו (סי' ג') דן בזאת בארוכה והביא דעות המתירין ודחאן. והוא ס"ל דיש בכך איסור של לאו הבא מכלל עשה, ולא עוד אלא אפי' סכנתא. ולכן אם היה מיפקד ונפקדו, בין הפוקד ובין הנפקד עברו באיסור וצריך הנפקד ליתן סך חצי מטבע היוצא באותו מקום לכפר על נפשו. אך בבחירות המתקיימות לצורך ממשלה עיריה וכדו' שאח"כ מונין את הפתקים לית לן בה מכמה טעמים: א. דהא המנין ע"י דבר אחר שזה הפתקים, וע"י כך יודעים כמה כל אחד קיבל. ב. זה לא תמיד מנין אמיתי כי בד"כ נמצאים זיופים או קולות פסולים וכדו' ואין לך מנין מדויק כמה אנשים הצביעו כאן. ג. במנין הזה נמצאים ג"כ גויים ולא יהודים בלבד, וכל האיסור הוא למנות יהודים לבד. וזה לא דומה למפקד אוכלוסין שיש גויים, דהתם מסמנין בספירה מי גוי ומי יהודי והמנין של היהודים הוא ברור, משא"כ כאן לא יודעים מי גוי ומי יהודי. ד. אין כאן מטרה בספירת האנשים ולדעת את מספרם אלא רק את חוות דעתם במי בחרו. ה. ע"פ דברי החתם סופר שאם הספירה היא לא באותו יום אלא לאחר כמה ימים מותר וכידוע שבבחירות זמן ספירת הקולות נמשך כמה ימים ובכה"ג לית לן בה.

ומרן זיע"א ביבי"א ח"י (ח"מ ס"ב) דן בזה ולאחר שהאריך כיד ה' הטובה עליו והביא חלק מהנ"ל. ועוד הביא מהפוסקים [פ"ח, פלא יועץ, וכן בספרו חסד לאלפים, וזהוהגר"ח פלאג'י] שאין למנות האנשים לדעת האם יש מנין כדי לומר דבר שבקדושה אלא רק ע"י פסוק שיש בו עשרה תיבות ורבים טועים ומונים א' ב' ג' וטעות הוא בידם אלא יראו במראית העין וימנו אותם במחשבה בלבד. מ"מ בנידון דידן העלה להקל

מכמה טעמים :

א. ע"פ דברי הרא"ם שכל האיסור ועונש הנגף זה דווקא במנין כל עמ"י. אך במנין מקצתו אין איסור כלל ולא נגף. א"כ בנד"ד שרוב עמ"י לא שוכן בא"י אלא בחו"ל, ליכא איסורא. [ואולם הביא שהאחרונים העירו על דברי הרא"ם נהי דאיסורא דאורייתא ליכא מיהא איסורא דרבנן איכא, וכ' לבאר דאף הוא מודה להו. ע"ש].

ב. ע"פ הסברו של הכלי יקר. שכל האיסור הוא רק שלא יודעים אפילו בערך את המנין וכמו שמצינו במנין הראשון אחר חטא העגל אך במנין הידוע בערך אין איסור. א"כ בנד"ד שמנין התושבים כן ידוע בערך ע"פ מס הכנסה ומרשם התושבים וכל המנין הוא רק ליתר דיוק ולדעת את המצב הכלכלי של המשפחות לא שייך עין הרע.

ג. ע"פ דברי הרלב"ג שכל האיסור הוא דווקא שמונה בפה אך שמונה ע"י כתב לית לן בה. [כי עיקר האיסור במנין הוא משום עינא בישא שמונים אותם בגופם ובפניהם אך לא שמונים את הכופר או הטלאים או אפי' אצבעות שאינם גופי האנשים. וכ"ש כאן שמונה מס' סידורי. ואפי' שבשו"ת כת"ס (חיו"ד ס"ס קו) הביא בשם אביו החת"ס שאפי' בכתב אסור למנות מ"מ מבואר בפי' הרלב"ג בריש במדבר שלא מנו את האנשים אלא את שמות הנכתבים].

ולכאורה ניתן לצרף עוד סניף להקל ולהתיר מפקד זה ע"פ דברי החת"ס המובא לעיל. ששאל מדוע שרי ע"י חרסים וכדו' ס"ס הרי יודעים את מנין בני"י. ותי' כיון שע"י חרסים ישנה אפשרות שאחד יתן שניים או לא יתן בכלל ועי"כ לא יגיעו למספר מדויק וכל הקפידא היא על מספר מדויק א"כ בנד"ד (מפקד אוכלוסין) שבודאי לא יגיעו למספר מדויק שהרי תמיד חלק לא נפקדים. א"כ ליכא קפידא ושרי. ודו"ק.

העולה מן האמור

א. אין למנות אפי' חלק מעם ישראל, ואפי' לדבר מצוה, ע"י הגופים ממש. אלא ע"י דבר אחר או ע"י קריאת פסוק וכדו'.

ב. לצורך דבר הרשות נחלקו הפוסקים האם שרי ע"י דבר אחר, ונהגו להקל.

ג. מפקד אוכלוסין נחלקו בזה אחרוני זמננו, ודעת מרן זיע"א להקל.

ד. בחירות לצורך עיריה וועד וכדו', אף לאוסרים במפקד, יש להתיר.

סימן ב

הרב חסי ילחקוב
 רב ביהכ"נ "עולי לוב"
 מח"ס "אשרי מסכיל" ב"ח
 יפו

בדין קימה לפני חכם וזקן

עד מתי יש לעמוד בפני תלמיד חכם

(א) בגמרא קידושין (לג:) א"ר אבדימי דמן חיפא חכם עובר עומד מלפניו ד' אמות, וכיון שעבר ד' אמות יושב. ע"כ. ופירש רש"י עומד מלפניו, משמתחיל ליכנס לתוך ארבע אמות, ואינו יושב עד שיעבור הימנו ארבע אמות השניות. ע"כ. ומבואר מדברי רש"י, שאחר שעבר מלפניו החכם מרחק ד' אמות יכול לישב, ומה שכתב, ד' אמות השניות, היינו ד' אמות שהחכם יוצא מלפניו, דד' אמות הראשונות היו שנכנס החכם בגבולו.

ולעצם חיוב קימה לפני חכם בד' אמות, ילפינן בגמרא קידושין (לב): יכול יעמוד מפניו ממקום רחוק, ת"ל תקום והדרת, לא אמרתי קימה אלא במקום שיש הידור, ופירש רש"י בעמידתו, דהיינו תוך ד' אמות דמוכחא מילתא שמפניו הוא עומד. ע"כ.

והנה, הרמב"ם (פרק ו מהלכות ת"ת הל' ו) כתב, הרוואה חכם, אינו עומד מלפניו עד שיגיע לו לארבע אמות, וכיון שעבר יושב. ע"כ. ומבואר דהרמב"ם לא ס"ל כפירוש רש"י דבעינן שיעבור ד' אמות ממנו, אלא כיון שעבר החכם ישב, וכן כתבו הב"י (סימן רמד סע' ט), והחיד"א (ברכי יוסף סימן רמד סע' יב) לפרש דברי הרמב"ם.

ואף שבגמרא גרסינן, וכיון שעבר ד' אמות יושב, ולכאורה דברי הרמב"ם דלא כהגמרא, י"ל שהרמב"ם גורס אחרת בדברי הגמרא בקידושין (שם), וכן איתא בביאור הגר"א (ס"ק ז וס"ק טו) דלא גרסינן בגמרא (קידושין שם) לגבי חכם, 'וכיון שעבר ד' אמות יושב', דלגירסא זו משמע שצריך להמשיך ולעמוד עד שיעבור החכם ממנו ד' אמות.

ונו"ל ליישב דברי הרמב"ם כגרסת הגמרא דידן, דהא דאיתא כיון שעבר ד' אמות יושב, קאי הד' אמות הראשונות, והכי פירושו, כיון שנכנס החכם בד' אמותיו עומד, וכיון שעבר החכם את ד' האמות הראשונות שבהם קם לפניו יושב מיד, כיון שעבר מלפניו.

ולכן מה שכתב הרמב"ם (סו) בהל' א' ומאימתי חייבין לעמוד מפני החכם, משיקרב ממנו בארבע אמות עד שיעבור מנגד פניו. י"ל שכונתו כפי שפירש בהל' ו היינו שעבר מלפניו. ועוד, שלאחר שכתב הרמב"ם (הל' ו) דין קימה לפני חכם, כתב דין קימה לפני אב בית דין, ושם פסק שיש לעמוד לפניו עד שיעבור מאחוריו ארבע אמות, ומוכח שבחכם דעלמא יכול לישב אף שלא יצא מד' אמותיו.

והב"ח (אות ו) כתב, דרש"י גירסא אחרת היתה לו במימרא דר' אבהו, ושכן היא גירסת

הרא"ש (סימן נג), וסיים הב"ח שיש להחמיר כגירסת רש"י, וכ"כ הש"ך (ס"ק ד), אולם הטור והשו"ע (סימן רמד ס"ט) פסקו בדברי הרמב"ם שכיון שעבר החכם יושב, וכתב בספר ברכת נפתלי (ח"א עמ' כו) בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל שהאשכנזים צריכים לנהוג כדעה זו כיון שכן היא דעת הש"ך.

וראיתי בספר תורת חכם (להרה"ג מנחם גיאת נר"ו ח"ב עמ' תריט) שכתב שיש לעמוד לפני החכם עד שיצא מד' אמותיו, ובהערה (שם סי' תלג) כתב לפרש דברי רש"י דס"ל שאינו רשאי לישב עד שיעבור החכם חוץ מד' אמותיו עוד ד' אמות. ובמחכ"ת לענ"ד אין פירוש רש"י כן, דמה שכתב רש"י אינו יושב עד שיעבור ממנו ארבע אמות השניות, רצונו לומר ד' אמות שהחכם יוצא מלפניו, שד' אמות הראשונות היו שנכנס החכם בגבולו. ודו"ק.

עוד כתב שם לחלק בדברי הרמב"ם, שמה שכתב בהל' א עד שיעבור מכנגד פניו, היינו שיתכסה מעיניו, ומה שכתב בהל' ו כיון שעבר מלפניו יושב, פירוש ד' אמות, ותלה דבריו בדברי הב"י, והנה המעיין בב"י יחזה איפכא, דמין הב"י לאחר שהביא דברי רש"י כתב בזה"ל, אבל מדברי הרמב"ם בפרק ו מהלכות ת"ת (ה"ו) נראה דכיון שעבר מלפניו יושב מיד אפילו תוך ד' אמות שניות ואחריו נמשך רבנו. עכ"ל. והנה הרמב"ם כתב 'כיון שעבר יושב', ומרן הב"י הוסיף על דברי הרמב"ם וכתב כיון שעבר יושב "מיד" אפילו תוך ארבע אמות שניות, ומבואר דס"ל להב"י בהבנת הרמב"ם שיכול לישב מיד, ואין צריך שיצא החכם מד' אמותיו.

ומש"כ לפרש בדברי הרמב"ם, י"ל בפשטות שדברי הרמב"ם בהל' א ובהל' ו כי הדדי נינהו, ולשון כ'נגד פניו' היינו עובר מלפניו, וכן מוכח בדברי הפרישה (ס"ק יב) שכתב לבאר דברי הטור, דבסע' ב כתב ומאימתי חייב לקום מפניהם וכו', עד שיעבור מכנגד פניו, ובסע' ט כתב וכיון שעבר מלפניו יושב, וכתב הפרישה, שמה שחזר הטור וכתב שוב דין זה בסע' ט, קמ"ל שבסע' א אין הכוונה שיש לעמוד עד שלא יראהו עוד, אלא כיון שעבר החכם יושב, עוד כתב לתרץ שבסע' א כלל דין זקן וחכם הכל ביחד, ובסע' ט כתב דין החילוקים בחכם, וכלשון הטור כתב השו"ע בסע' א' וט'.

שיעור מצות קימה

ב) בגמרא קידושין (לג:) א"ר אייבו אמר ר' ינאי אין תלמיד חכם רשאי לעמוד מפני רבו אלא שחרית וערבית, כדי שלא יהיה כבודו מרובה מכבוד שמים. מיתיבי, ר' שמעון בן אלעזר אומר, מניין לזקן שלא יטריח ת"ל זקן ויראת, ואי אמרת שחרית וערבית בלבד אמאי לא ניטרח. עוד בגמרא שם אמר ר' אלעזר כל ת"ח שאין עומד בפני רבו נקרא רשע, ואינו מאריך ימים, ותלמודו משתכח. ע"כ. ופירש רש"י, כבוד שמים, שהרי פני יוצרו אינו מקבל אלא שחרית וערבית, הלכך מי שעומד מפני רבו שחרית אינו רשאי לעמוד מפניו אלא ערבית.

והנה, התוספות (ד"ה אין) כתבו דדין זה אינו נוהג אלא באותם הדריין בבית הרב דמסתמא עמדו שחרית וערבית, אבל תלמידים אחרים חייבין לעמוד אפילו מאה פעמים ביום שמא יראה אחר ויחשדם, ואפילו אותם שדריין בבית הרב נמי אם באו פנים חדשות צריכין לעמוד. ע"כ. וכ"כ המורדכי (סימן תק) בשם ר"י.

והרי"ף (יד.) כתב את דברי ר' אלעזר והשמיט לדברי ר' אייבו אמר ר' ינאי דאין ת"ח רשאי לעמוד בפני רבו אלא שחרית וערבית, וכתב הרא"ש (סימן נו) שטעמו משום דמשמע ליה דר' אלעזר פליג עליה דר' ינאי וס"ל דהילכתא כרבי אלעזר שלא נתן קצבה, וגם רבי עקיבא השוה מורא החכם למורא שמים, ואם אדם מקבל פני שכנה כמה פעמים ביום צריך לעמוד באימה ובמורא. ע"ש. ומבואר דס"ל לרא"ש כדברי הרי"ף שיש לקום אפילו כמה פעמים ביום, וכתב מרן בבדק הבית (י"ד סימן רמב סע' טז) שכן פסק הרשב"א בתשובה (ח"א סימן קמד).

ובביאור שיטה זו שיש חיוב לקום מפני חכם יותר מפעמיים ביום ולא חיישינן דיהיה כבודו מרובה מכבוד שמים, כתב בשו"ת נודע ביהודה (תנינא אור"ח סימן צד), דס"ל שבכך שהוא עומד מפניו בכל עת שרואהו אין נחשב שכבודו גדול מכבוד שמים, דאטו אם היה רואה פני השכנה בכל רגע מי לא היה קם.

אולם הרמב"ם (פ"ו מהלכות ת"ת הל' ח) כתב, תלמיד שהוא יושב לפני רבו תמיד אינו רשאי לעמוד מפניו אלא שחרית וערבית בלבד שלא יהא כבודו מרובה מכבוד שמים. ע"כ. ומבואר דפסק הרמב"ם כדברי ר' אייבו אמר ר' ינאי, וכדברי הרמב"ם כתב הרמ"א (י"ד סימן רמב סע' טז) וז"ל, י"א דאין אדם חייב לעמוד לפני רבו רק שחרית וערבית, ודוקא בבית הרב, אבל בפני אחרים שאין יודעים שעמד לפניו חייב לעמוד. עכ"ל. והנה הרמ"א שינה מלשון הרמב"ם, דברמב"ם איתא דאין אדם רשאי, והרמ"א כתב דאין חייב, ועמד בזה בש"ך (ס"ק לו) והוסיף שכן כתב הב"ח, וכן הוא בסמ"ג (סוף עשין יג), וע"ע בביאור הגר"א (ס"ק נג).

והנה מרן בשו"ע השמיט דין זה, וכתב מרן החיד"א (ברכי יוסף סימן רמב סע' כא) דדעת מרן לפסוק כהרי"ף הרא"ש והרשב"א שחייב לעמוד בכל פעם ומשום הכי השמיטו בשו"ע, ואתיא כי האי כללא דכיל לן מרן דבמקום דהרי"ף והרא"ש שווים והיו לאחדים פסק כמותם נגד הרמב"ם, ואנן בדידן בארץ הצבי וארץ מצרים וכיוצא דקבלנו הוראות מרן יש לקום לכבוד הרב תדיר. ע"כ. וכ"פ בילקוט יוסף (כיבוד אב ואם ח"א עמ' רסט).

איברא, דדברי הגמרא והפוסקים מיירי ברבו ולא בת"ח וזקן, וכתב בספר חסידים (סימן כט), ואם עמד אדם בדבר מצוה וכו', ולהיות זהיר ולקום בפני זקן אפילו מאה פעמים ביום בל יהי עליו למשא באהבת הבורא. ע"כ. וכתב החיד"א בפרושו ברית עולם (ס) דדברי ספר חסידים אפילו בקימה לזקן עצמו יקום כמה פעמים ביום, והיינו כדעת הרי"ף והרא"ש והרשב"א דסברי דליתא לדרכי ינאי, וכו'. אלא צריך לקום כמה פעמים כמבואר בב"י סימן רמד ובבדק הבית, וכן בשו"ע השמיט דעת הרמב"ם שפסק כרבי ינאי. ע"כ.

וכן ראיתי בשו"ת שבט הלוי ח"ה (סימן קל) שנשאל בזה, דלכאורה גם ר"א לא אמר רק ברבו, וכבוד רבו יותר חמור, ואם כן י"ל דלעניין כבוד שיבה עדיין סברת ר' ינאי קיים דאינו חייב אלא שחרית וערבית, והשיב דלפי דרך הרא"ש פשטות הש"ס יראה דאין חילוק, מדקאמר מורא זו איני יודע מהו, כשהוא אומר ויראת מאלקיך הרי מורא זו קימה, ופסוק זה של ויראת מאלקיך הלא קאי גם אקימה לפני שיבה, ועוד גם ר' ינאי לא

קאמר אלא אין ת"ח רשאי לעמוד בפני רבו אלא שחרית וכו', דבת"ח עם רבו שייך ביותר שלא יהיה כבודו מרובה כיון שכבוד רבו כבוד אדנות, משא"כ בשיבה סתם גם לר' ינאי צריך לקום אפילו כמה פעמים. ע"ש.

ובספר ברכת נפתלי (ח"א עמ' פה) כתב בשם הגר"צ אבא שאול זצ"ל שלדעתו כל מחלוקת מרן והרמ"א אם צריך לעמוד אפילו מאה פעמים ביום או שסגי שחרית וערבית, נאמרה רק לענין רבו, אבל לענין זקן או ת"ח אפילו הרמ"א מודה למרן שצריך לעמוד מפניהם אפילו מאה פעמים ביום, והטעם לכך שקימה מפני רבו היא מדין מורא, שהרי צריך לקום מפניו כמלא עיניו אע"פ שמצד כבוד אין בזה כבוד חוץ לד' אמות, מ"מ מדין מורא שחייב ברבו, צריך לעמוד כמלא עיניו, ולכן אמרו שסגי בשחרית וערבית כדי שלא יהא מורא רבו גדול ממורא שמים שמקבל עול מלכות שמים בק"ש פעמיים ביום, משא"כ לענין קימה מפני זקן או ת"ח שהיא מדין כבוד, נאמר בגמרא ונפסק כן בשו"ע שצריך לעמוד רק תוך ד' אמות, כי מחוץ לזה אין ניכר שקם לכבודו, ומאחר וקימה היא מדין כבוד, צריך לכבדו ע"י קימה אפילו מאה פעמים ביום, וכ"כ שם בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל שדין זה הוא גם בזקן.

האם בעינין קימה מלא קומתו מפני ת"ח וזקן

ג) הנה בשאלות (סי' קא) איתא, ומחייב למיקם מקמי רבנן וכו', וראיתי לפוסקים שכתבו לדקדק מלשון "למיקם" דבעינן קימה מלא קומתו, וכן מבואר מדברי הטור (סימן רמד סע' א) ובאורחות חיים (יו"ד עמ' סח). וכתב הרמב"ם (פרק ו מהלכות ת"ת הל' א) וז"ל, כל תלמיד חכם מצוה להדרו, ואע"פ שאינו רבו שנאמר מפני שיבה תקום והדרת פני זקן, זה שקנה חכמה, ומאימתי חייבין לעמוד מפניו, משיקרב ממנו בארבע אמות עד שיעבור מכנגד פניו. עכ"ל. והנה אף שכתב הרמב"ם בתחילת דבריו "מצוה להדרו" אין הכוונה שאין לעמוד אלא רק להדר, אלא הידור היינו לעמוד לפניו, כפי שכתב בהמשך דבריו, ומאימתי חייבין לעמוד וכו', וכן מבואר מדבריו בהלכה ו' שכתב, הוואה חכם אינו עומד מלפניו עד שיגיע לו לארבע אמות וכו', ומוכח דס"ל להרמב"ם שיש לעמוד מפני ת"ח ולא סגי בהידור.

וכן מוכח מלשון המאירי (קידושין לב:): שכתב וז"ל, תלמיד חכם שאינו רבו אע"פ שאינו חייב בכבודו ומוראו כל כך, מצוה להדרו אע"פ שאינו זקן. שנאמר, והדרת פני זקן, ואין זקן אלא מי שקנה חכמה, כיצד היה התלמיד עובר, יעמוד מפניו כל זמן שהוא עובר לפניו וכו'. ע"כ. ומוכח מדברי המאירי דהידור היינו קימה, כמבואר בדברי הרמב"ם.

וכן מבואר מדברי השו"ע בכמה דוכתי, בסימן רמד סע' א' כתב מצות עשה לקום מפני כל חכם אפילו אינו זקן וכו'. ומשמע לקום היינו מלא קומתו, ובסע' ח כתב, שני חכמים ושני זקנים אין אחד צריך לקום מפני חבירו אלא יעשה לו הידור, ומשמע שרק ת"ח לת"ח סגי בהידור, אבל כל אדם שאינו ת"ח צריך לקום מלא קומתו, עוד יש להוכיח כן מדברי השו"ע בסע' יד', שכתב וכולם שמחלו וכו', ואף על פי כן מצוה לכבדם ולקום מפניהם קצת, ומשמע שרק ע"י מחילה סגי בהידור אבל בלא מחילה צריך לקום מלא קומתו, וע"ע בערוך השולחן (שם אות ד), ובפלא יועץ (ערך קימה). ובספר ברכת נפתלי (ח"א עמ' עו).

אמנם כתב הש"ך (ס"ק יא) וז"ל, ועכשיו נהגו שלא לקום אלא מפני ראש ישיבה ואב"ד, ואפשר שלא לחלק בין חכם לחכם השוו מדותיהם שכל שהוא תופס ישיבה או אב"ד נקרא חכם לעמוד מפניו. ועדיין צ"ע. עכ"ל. ומבואר מדברי הש"ך דהאידנא נהגו שלא לקום בפני כל ת"ח.

ומצינו בפוסקים שעמדו ע"ד הש"ך דהאיך ביטלו מצות עשה דאורייתא שלא לקום מפני ת"ח אלא אם כן הוא ראש ישיבה או אב"ד, דהנה בספר מועדים וזמנים ח"ב (סי' עו) הביא דברי הגאון הראג"צבי מהר"י רוזין בתשובה שנשאל בקושיה זו ע"ד הש"ך, והשיב דהא דעומדים מפני ת"ח ילפינן בקידושין (לב:) מדכתיב אספה לי שבעים איש מזקני ישראל, והתם מיירי בסמוכים דוקא, אלמא דמדאורייתא אין חיוב לעמוד אלא מפני ת"ח שנשמך, אבל ת"ח בעלמא אינו אלא מדרכנן. עכת"ד. אמנם בשו"ת יביע אומר ח"ב (יו"ד סימן טז אות ב) העיר ע"ד, דמדברי הרמב"ן הרשב"א הריטב"א והר"ן (שבועות ל:) מוכח להדיא דאף בת"ח שלא נשמך יש מצות עשה מהתורה לקום מפניו, ושכן מוכח להדיא בספר חינוך (מצוה רנו).

וכן בשו"ת שלמת חיים (יו"ד סימן שכו) נשאל על דברי הש"ך וכתב בתשובה לשואל דאין ראייה ממה שנהגו. היכא דנהוג בודאי נהגו ע"פ גדולים, וקבלו הת"ח ויתרו על כבודם להגדיל כבוד התורה, כמבואר בסוף הוריות באשר דברוב המקומות יותר שכיחי שאינם בגדר ת"ח ויכול לבוא לקטטה ולהעדר כבוד התורה, אבל במקום שרובם ת"ח כנראה טוב יותר לקיים כפשוטו.

וראיתי בשו"ת שבט הלוי ח"ו (סימן קמו) שנשאל בדברי הש"ך אם דבריו בזה להלכה, והשיב, כיוון שהש"ך בעצמו סיים בצ"ע אנו חוזרים להלכה פסוקה לקום בפני כל חכם באמת, מכ"ש חכם מופלג אע"פ שאינו לא תופס ישיבה ולא אב"ד. והוסיף דגם לדעת הש"ך יראה דעכ"פ הידור חייב לעשות מכל מקום.

האם בעיני קימה מלא קומתו מפני זקן

כתב המאירי (קידושין לא:) וז"ל, זקן מופלג שאינו חכם אין חייבין לעמוד מפניו מלא קומה, אלא שמכל מקום מצוה להדרו, שנאמר מפני שיבה תקום והדרת. עכ"ל. ומבואר דס"ל להמאירי דאין צריך לקום לכבוד הזקן שאינו חכם מלא קומתו, וסגי בהידור.

אמנם מדברי שאר הראשונים לא משמע כן, דהנה כתב הרמב"ם (פ"ו מהלכות ת"ת הל' ט) מי שהוא זקן מופלג בזקנה אע"פ שאינו חכם עומדין לפניו, ואפילו החכם שהוא ילד עומד בפני הזקן המופלג בזקנה, ואינו חייב לעמוד מלא קומתו אלא להדרו. ע"כ. והטור (סימן רמד) הביא לדברי הרמב"ם וביאר, דמה שכתב הרמב"ם ואינו חייב לעמוד מלא קומתו, אינו חוזר על הרישא, מי שהוא זקן וכו', אלא על הסמוך לו, ואפילו החכם שהוא ילד עומד בפני זקן, ועל זה כתב הרמב"ם שאין צריך לעמוד מלא קומתו אלא יעשה לו הידור.

וכן מוכח מדברי השו"ע שכתב (סע' א') מצוה לקום מפני שיבה. משמע דקימה ממש בעינן. וכן בסע' ז' כתב, ואפילו חכם שהוא ילד עומד בפני זקן המופלג בזקנה, ואינו חייב לעמוד מלא קומתו אלא כדי להדרו, וכתב הגר"א (ס"ק יא) ר"ל חכם, אבל כ"א חייב,

דקימה בשיבה כתיב ועיין טור. עכ"ל. ומבואר דס"ל להגר"א דחייב כל אדם לעמוד מפני זקן מלא קומתו. וכ"כ מרן מופת הדור בשו"ת יביע אומר ח"ג (יר"ד סימן יג) שיש לעמוד מלא קומתו בפני זקן.

ובשורת תשובות והנהגות ח"ג (סימן רעט) כתב שכיום הזקנים ניחא להו בהידור ומוחלים, ואף שמעיקר הדין דין הכיבוד הוא לעמוד מלפניהם (ת"ח וזקן) מלא קומתו, אבל אם בהידור מסתפקים כיון שמתכבדים גם בזה מקיימים בכך המצות עשה. וכ"כ בספר ברכת נפתלי (ח"א עמ' ל) בשם הגר"ש אלישיב שאותם אנשים שאינם מפני זקן מלא קומה אלא עושים הידור, צריך לומר שסומכים ע"ז שמתמא אמרינן שהזקן מוחל על כבודו ומחילה מהני.

סיכום:

א. העומד לפני חכם, לדעת השולחן ערוך צריך לעמוד עד שיעבור החכם מלפניו.

ויש אומרים שיש לעמוד מפניו עד שיעבור ממנו מרחק ארבע אמות.

ב. החיוב לעמוד לפני תלמיד חכם וזקן, לדעת מרן השולחן ערוך הוא בכל פעם שעוברים לפניו החכם והזקן ואפילו מאה פעמים ביום, וכן צריכים לנהוג בני ספרד. ולדעת הרמ"א חייב לעמוד מפני חכם וזקן פעמיים ביום, שחרית וערבית.

וכאשר נמצא במקום שישנם אנשים שאינם יודעים שכבר עמד לכבודם, חייב לעמוד אפילו מאה פעמים ביום לכל הדעות. (תוס' קידושין לג. ד"ה אין, וכ"כ האחרונים).

ג. החיוב לקום לפני חכם וזקן היינו קימה גמורה, ולא מספיק שמגביה גופו, אלא יש לעמוד מלא קומתו.

סימני נא

הרב יעקב קארפ

מח"ס "שמואל וזקנים"

קרית ספר

מור"מ בכמה עניינים בדברי מרן זיע"א

[הדלקת ב' נרות ביום א' וחנוכה, פרוכת לנוי סוכה, תרומ"מ בשמן שומשמן, זהות

מחבר ספר "אוצר ההלכה" שביבוי"א חי"א]

המדליק ביום א' של חנוכה ב' נרות האם יצא יד"ח

(א) בחזו"ע חנוכה (עמ' כט סק"ז) האריך מאוד לקיים דברי הגרש"ק ז"ל בחכמת שלמה על השו"ע ר"ס תרע"א דמי שטעה והדליק ביום א' של חנוכה ב' נרות, דיצא יד"ח, וחיליה מדברי הרמ"א בסי' רס"ג בנרות שבת דמותר להוסיף על המכוון, והשיג בחזו"ע על כל המחמירים בזה יעו"ש.

ולכאורה צע"ג מדברי הראב"ה בשבת [הנדמ"ח בסי' קצט. ורבינו הרמ"א לא ראה את הראב"ה אלו שלא הודפסו בחייו] המפורשים לגבי נרות שבת וחנוכה שאין להוסיף על המכוון, וז"ל "אין להוסיף נר שלישי ואם צריך לו ירחיקנו להכירא כמו נר חנוכה". ומשמע דאין ללמוד כן דשרי להוסיף על המנין המכוון בנרות שבת וחנוכה. ואף הסברא שכ' באחרונים דאדרבה בשבת יש ענין להוסיף אור בבית אבל מ"מ להרחיקם משניים אלו שהם כנגד זכור ושמור^א.

וא"ת מה עם כל דברי הראשונים [הרא"ש בפ"ד דר"ה במדרכי ר"ה (סי' תש"כ), ובריטב"א (שם לב:), ובר"ן שם, ובדרשת הרמב"ן לר"ה (פי"ב)] שכתבו דשרי להוסיף על דבר המכוון, ועוד יותר דהראב"ה עצמו בר"ה ג"כ כתב כן (בנדמ"ח ח"ב עמ' קג ד"ה ואל). הנה היטב ביאר לחלק בזה בספר בני ציון להגר"צ ליכטמאן זצ"ל (בח"ד סי' רסג עמ' פג סק"ב) באורך, דאימתי אמרינן דהמנין בדוקא ואין להוסיף עליו, היינו כשכלפי הגבירא מנין הדבר בעי שיזכיר לו ענין פלוני ופלוני כב' נרות שבת כנגד זכור ושמור, (כמ"ש האחרונים דפליגי על הרמ"א הנ"ל, ע"י הל' שבת בשבת לאאמור"ר שליט"א ח"א פ"ד הערה 35), וכנרות חנוכה כנגד מנין הימים של הנס (כמ"ש בזה אאמור"ר שליט"א לבאר ד' התוס' בס' נר ישראל סי' ח' סק"ג ע"ש), אבל היכא דהמנין רק כנגד דבר פלוני ואי"צ הגבירא לזכור מהו, ורק די שמתקיים הדבר ויחול כנגד ענין פלוני, בזה שרי להוסיף, דהדבר המכוון כבר חל ולא גורע מידי בהוספתו,

^א א. ה. לא ידעתי מה ראה בד' ראב"ה סתירה לד' הגרש"ק וחזו"ע, וז"ל החזו"ע שם: וכ"כ עוד בקנין תורה ח"ז (סי' נא), שהמעין בדברי הגרש"ק יראה שאין שום תימה על דבריו, שלא כתב אלא דבדיעבד מיהא יצא וכו'. וכן העלה בשו"ת שרגא המאיר ובשו"ת שבט הקהתי, וכן נ"ל עיקר דבדיעבד יצא וכדברי הגרש"ק. עכ"ל. ובאמת שמדברי ראב"ה אין שום ראיה שבדיעבד לא יצא. ואדרבא משמעות לשון הראב"ה בפנים שאף מה שכתב שלא להוסיף הוא חידוש בעיניו.

מאחר שהגברא לא בעי לכוון הדבר ורק הדבר מצד עצמו כנגד ענין פלוני, וכלפי שמיא גליא. והוכיח כן הבני ציון גם מדין איסור הוספה על ד' כוסות דליל הסדר יע"ש².

ופסק דברי הראב"ה הנ"ל הלכה למעשה לגבי נרות שבת וב' לחמים ללחם משנה דאף כשמוסיף יעשה היכר לב' בלבד ע"ש. ופלא שלא הביאו הלכה למעשה המחברים בדורנו בהל' שבת מהראב"ה הנ"ל להרחיק שאר הנרות מב' הנרות שיהא היכר לזכור ושמור. (עי' שש"כ, ובחזו"ע שבת ח"א סוף עמ' קעב, ופסקי תשובות סי' רסג ס"ב, ומנוחת אהבה ח"א). ובמאמר מרדכי סי' רס"ג סק"ב כתב כן מדנפשיה. והו"ד בשו"ת צי"א ח"ג (סי' כו). וע"ע בס' מאורות נתן (קופרשטוק, חשמל בשבת, פ"ז סי' יב), ובשו"ת נשמת שבת (ח"א סי' שי"ט), ובקונטרס אשי אהרן (עה"ל חנוכה, תשע"ג, סי' א' עמ' כ' ואל"ך) מש"כ בזה.

וראיתי לאאמור"ר שליט"א בהל' חג בחג חנוכה (פ"ב הע' 14) אחר שהביא פסק הגרש"ק, כ' וז"ל: אך אין ללמוד מדבריו שיצא גם יד"ח ההידור של הימים, שי"ל שבוה עיקר התקנה היא להכירא ואין כאן היכר, אך לענין חובת המצוה שפיר למד משם שיצא. ע"כ.

ויש לדון דבשלמא הדליק ביום א' ב' נרות [לא לשם יום ב' רק בטעות שהניח השמש על ידו] אזי לא היה צריך לכוין מיוחד היום להיכר ולא למצות נר איש וביתו בלבד אלא רק למצות הדלקה [אף שכלול בזה היכר של יום א'], אך ביום ב' שהדליק ג' נרות הרי כל כונתו היה לקיים המצוה עם ההידור של היכר ולא פחות מזה, ואם טעה בהידור י"ל דאדעתא דהכי לא כיון לקיים כלל כל המצוה, דרצונו היה מצוה בהידור ולא בנר א' לבד, ונדומה לזה לכמה שיטות דסבור שהיום הוא ו' נרות ואחר ההדלקה נודע לו דהיום הוא ז' ובעי להוסיף נר, האם יברך על ההוספה או לא, די"א דכיון שבדעתו להיות מהמהדרין לא יצא בהדלקת נר איש וביתו ושפיר יכול לברך על ההוספה (עי' תשו' רעק"א תנינא סי' יג ושו"ת כת"ס אור"ח סי' קלה ועוד) ואכמ"ל, ואולי י"ל דאם נזכר בתוך זמן ההדלקה של חצי שעה אזי איכא לימור דאדעתא דהכי לא הדליק וידליק ויברך שוב³, אך בנוזר אחר זמן ההדלקה י"ל דאדעתא דהכי דלא יקיים המצוה היום כלל ודאי לא הדליק, אלא הדלקתו היתה לשם קיום עיקר המצוה ויצא יד"ח. וצ"ע.

בדין השתמשות בפרוכת לנוי סוכה

ב) בדין השתמשות בפרוכת לנוי סוכה. ראיתי בס' קיצור הל' מועדים "סוכות" שיצא לאור כעת למוהגר"ש דבליצקי שליט"א (פרק י"א מו"ה ד') שכתב וז"ל, "מותר לתלות פרוכת של ביהכנ"ס בסוכה, דכיון שנהגו כך הרי זה כאילו התנו מראש, חזו"ע סוכות (עמ' עד סעי' ג'), וסוכה כהלכתה (עמ' 95). ונראה דבזמנינו זה דוקא בסוכות של ביהכנ"ס ולא של אנשים פרטיים, דלא ראינו שישאלו פרוכות מבתי כנסת לצורך סוכות יחידים". עכ"ל. ובספר הלכות חג בחג שמח"ת לאאמור"ר שליט"א (פ"ט סעי' מ"ח) כתב וז"ל: עטרות בראש

² **אש"ל**: לכאורה 'כנגד' זכור ושמור נמי א"צ לכוין ולזכור, והדבר מתקיים בלא"ה וכלפי שמיא גליא.

³ **אש"ל**: אולם כנגד זה י"ל דאדרבא, דע"י שמדליק שוב בכרכה בגלל שבטלה הדלקתו הראשונה, נמצא שמשוי להדלקה ראשונה עם ברכתה שהיו לבטלה, וא"כ שוב נאמר להיפך, דאדעתא דשוויי ברכתו בהדלקה ראשונה לבטלה לא כמכיון, ואמדינן דעתו שודאי מעדיף שתעלה לו הדלקה ראשונה לפחות כעיקר הדין ולא תהיה ברכתו לבטלה.

חתנים במקומותינו לא נהגו להניח עטרות ס"ת בראש המסיים, ולכן אף אם רוצים להניחו בראש החתן תורה אחר שסיים אסור להשתמש בו.

ובמקורות וז"ל: הרשב"א במיוחסות סי' ר"ס כ' דבמקום שנוהגים ליתן עטרה בראש חתן תורה כשמסיים התורה אין למחות בידם דהואיל ונהגו, לב ב"ד מתנה עליהם, ושרי. וכ"פ בש"ע קנ"ד ס"י. ואמנם כ"ז בזמננו אבל בזמן הזה לא נהגו כלל בזה בכל הקהלות אשכנזים וספרדים, ולכן לא שייך לומר לב ב"ד מתנה עליהן, והדר דינא כמ"ש הגאונים בתשו' שהביא הרשב"א שם [שע"ת סי' רעז], העטרה שמניחין על ס"ת אסור להניחה על המסיים ביום שמחת תורה, דמעלין בקדש ואין מורידין, ואף הרשב"א שם כ' אילולי שנהגו היה טוב להשמר ממנו מפני שנשתמש בו קדש וכו' ע"ש. וכ"ז שייך גם בענין פרוכת לנוי סוכה בזה"ז. [וראה עוד מש"כ במוריה תשרי תשע"ח].

בענין הפרשת תרומ"מ בשמן שומשמן

ג) בחזו"ע תרומ"מ (עמ' פד) כ' דמה שכתב הרב השואל בישכיל עבדי ח"ו (י"ד סי' יד) דהחזו"א היה מורה ובא להחמיר לעשר השמן שומשמן כדעת שער המצות מ"י יאמין לשמועתו". (ונדפס כבר ביב"א ח"ה י"ד ס"ס כט).

הנה הרב השואל ה"ה ציס"ע מוהגר"ש דבליצקי שליט"א מתלמידי מרן החזו"א זלה"ה [שהסתופף בצילו מעל עשר שנים וקיבל ממנו הרבה הוראות הלכה למעשה] אשר מושבו בבני ברק יחד עם שאר תלמידי החזו"א. וכל כהאי מילתא לא ימצאו לבד, והאמת דהחמיר כן לא מחמת דעת השער המצוות אלא מחמת הטעם דחשש גמר מלאכה בעשיית השמן כשאר פוסקים שמצינו שחששו בזה. וע"ע בישכיל עבדי ח"ו שם בסוה"ס בהשמטות (עמ' שה סי' ר' סק"ח)⁷.

והנה לעיל בחזו"ע (בעמ' סו) הסתמך על דברי ר' בצלאל חיים בלוי במאמרו (בקיבוץ תפארת ח"ו עמ' סא והלאה) להכחיש השמועה מהחזו"א בשמן סויה, והנה הרי הגר"ב בלוי (עמ' סט) כ' שם דבזמן החזו"א היה מצוי שמן שומשמן באר"י, ורובם עומדים להוציא מהם שמן ע"ש, ובעמ' ס"ז שם. ומ"מ עיקר השמועה היתה על שמן סויה, וכנראה שלא חילק החזו"א כלל בין השמנים וחשש לעשר כולם, וכמ"ש במועדים וזמנים (ח"ה עמ' נא ריש טור ב') דדעת החזו"א שחייבין לעשר כל השמנים הנעשים בארץ אצל יהודים שזיעה כפירי מדרבנן ע"ש. וכ"כ בקיצור הלכות להגר"י בויאר (פ"ז ס"ט) דע"פ מרן החזו"א נוהגין להחמיר לעשר שמן מזרעוני כותנה וסויה ע"ש.

ומה שהגר"ב בלוי מפקפק על השמועה בשם החזו"א על שמן סויה, אהמח"ר א"ל שחר, וכל חקירתו בזה שמענו מחכ"א ממשפחת מרן החזו"א זצ"ל שהוראת

⁷ **אש"ל:** הא ודאי שאם היה הגר"ש דבליצקי שליט"א מעיד שהחזו"א הורה לחייב שמן שומשמן במעשרות, היה מרן היביע אומר מקבל דבריו באמונה תמימה, ורק דן להקשות על החזו"א מיניה וביה ממ"ש בספרו על מעשרות בדין זיתים. אולם באמת בישכיל עבדי וביב"א מבואר להדיא שהרב השואל (הוא הגר"ש דבליצקי שליט"א) רק "שמע שמועה" שהחזו"א היה מורה ובא למעשה לעשר שמן שומשמן, והוא כדברי שער המצוות (לא ע"פ הסוד אלא מסברת הפוס' דהוצאת שמן הו"ל גמר מלאכתן). וע"ז קאמר ביב"א שלא מסתבר לסמוך על 'שמועה' זו כנגד דברים מפורשים שכתב בחיבורו חזון איש על מעשרות (סי' ה אות ב), לסמוך על הרב פאת השלחן לפטור ממעשרות זיתים שעמדים רובן לאכילה ונכבשו ע"י ישראל, אף שבוה הוכשרו לאכילה, וק"ו שמן שומשמן הנ"ל, וכמבואר ביב"א לעיל מיניה ק"ו זה עפ"ד הרדב"ז ועוד, ע"ש.

החזו"א בזה ברורים אצלם, והמפקקים בזה אינם צודקים, וכך היתה ההוראה על שמן סויה לעשר כשנגמר מלאכתן באר"י. ולכן כל ההכחשה הזאת אינה נכונה, וכל תלמיד החזו"א מחמירין לעשר שמן סויה עד היום הזה. וכן הובא בדרך אמונה (דף יג ס"ב) בציון ההלכה רנ"ד, וכן להלן שם בדף יט ע"ב בצה"ל ס"ק שצ"ה). ע"ש. וכ"ה באגרות ומכתבים דרך אמונה בהוראות והנהגות ממרן החזו"א (בפכ"ג ס"ט). וע"ע לגבי שמן כותנה בכתבי קהלות יעקב החדשים (זרעים ס"י לא-לג), ובקריינא דאגרתא ח"א (ס"י קמח), ובקובץ נועם ח"ג בדברי הרב פלקסר ז"ל והקה"י שם⁷.

ובמכתב הגר"ח גריינימן זצ"ל כתב לגבי שמן סויה וז"ל: שלו' רב וגו' יקרת דבריו הגיעני ושמתני כי נסתים הדבר כהוגן וקיבלו לנהוג כהלכה. ואשר שאל בענין המעשרות, האמת כי הדבר כואב, בהיות ובשאר האיסורים מדקדקים הרבה, ולא מקילים אפילו בדברים הרבה יותר קלים מנידון המעשרות. ואילו בזה סומכים על סברות מסברות בדברים שאין להם יסוד בגמ' ובפוסקים, וגם הרי ראוי להמנע מבהמה שהורה בה חכם מסברא, וגם הדבר קל לתקן שישאר הטבל המיועד לתרו"מ ברשותם ויעשרו רק כשהחטים יעברו לרשות הטוחנים, וקרוב לי לחשוב כי הרבנים הגאונים שליט"א טרם שמו עין עיונם בדבר כראוי, ולמותר להוסיף כי הוספת דקדוק רק יוסיף תפארת לעושיה ותפארת להם מן האדם. כמו"כ מה שאינם מפרישים תרו"מ משמן סויה, ג"כ קשה להבין, דהא גם בשמן שומשומין רבים המחייבים והמה המהרשד"ם ור"ב אשכנזי ובל"י ושיירי כנה"ג, ושמעתי שכן מביאים גם בשם האר"י, ונהי דסמכו בזה על המקילים שהביא הברכ"י, אבל הרי אפשר דסויה גרע טובא, שאינו ראוי כמעט כלל למידי אחרוני כמות שהוא, משא"כ שומשומין דנאכלין כמות שהם, וא"כ הרי לא מצאנו כלל מי שמיקל בזה. והנני בברכה מוקירו ומכבדו חיים שאול כ"ד למב"י תשמ"ב בני ברק. עכ"ל.

ובישועות כהן (אדלר, חלה ס"ס לו) כ' משא"כ שומשומין ופולי קטניות דרך לאוגרן באצרות ימים רבים, ולאח"ז סוחטין אותן. וגם אין משקה שלהן חשוב כ"כ ע"פ שימוש אכילה שלהן, מיהו מידי ספיקא לא נפקא דמ"מ גם משמרין אותן בתורת שמן ימים רבים, ונמצא שיש להן שתי גרנות ואיכא למימר דגורן שניה נמי קובעת למעשר, וכן יש סברא דמפני שמיועדין לכך לא שנא מזתים וענבים. ואין הכרח להקל וכן שמעתי ממנו"ז שליט"א (הגר"י שפירא זצ"ל). וע"ע שם בכל אריכות דבריו בטוטו"ד. ובסוף דבריו כ' ומנהגנו להפריש תרו"מ מן השמן הנעשה בארץ ע"פ הוראת מרן החזו"א ז"ל אבל אין מברכין על הפרשתו.

⁷ **אש"ל:** לא ידעתי מה הוסיף לסתור בירורו ומחקרו של הגר"ב בלוי בסתירות שבין השמועות מהחזו"א, והרי גם שם הביא מכאן ומכאן, והביא מגדולי החכמים שעסקו בזה ומהם שסתרו ומהם שקיימו השמועות, ודן בדברים בטוטו"ד. וכן לגבי דעת הגר"ח גריינימן הרי שהביא עדות מאחיו הגר"מ גריינימן שאחיו הגר"ח מפפק בשמועה מהחזו"א, 'ונוטה' לומר שהסויה פטורה, ע"ש. והמאמר שם נכתב בקרוב לשנת תשס"ג, כעשרים שנה לאחר המכתב שצירף להלן הרה"כ מהגר"ח, ואף במכתב אינו מחליט לחייב, רק מצדד שיש לחוש. ושמו עד אחר כ' שנה כבר נתיישב יותר ונתרווח אצלו ההיתר, וזהו שהעיד בשמו אחיו הגר"מ. ומי כהחכם יודע. אולם לעצם השמועה מהחזו"א, לא מצאתי בדברי הרה"כ נר"י שהוסיף איזו טענה בעלת משקל שמשנה את ההכרעה בזה, אחר כל מאמרו הכל כך ארוך ומושקע ומלא בירורים ומור"מ בשמועות של הגר"ח בלוי בקובץ תפארת. ע"ש.

נועל מנהג הבר"ץ העדה החרדית שאין מקפידין בזה¹ כתב הראב"ד הגר"מ שטרנבוך שליט"א בתשובות ונהגות ח"ג (ס"ס שלה) וז"ל, ומה שמביא עוד להחמיר בשמן סויה להפריש תרומ"מ לכ"ע, כיון שאינו ראוי כלל אלא אחר שעובר עיבוד בארץ. יש לומר סברא להיפך שמדרבנן חייבו זיעה רק כשבא מפרי וירק הדומה לתיירוש ויצהר, אבל כשנעשה אוכל רק כזיעה לא חייבו, וכש"כ בזה שעובר תהליך עיבוד גדול עד שיחא ראוי לאכילה וע"י עיבוד כהיום יכולים להוציא אף שמן מעץ, ואני לא מכריע בזה דבר ולעצמי לבד נהגתי להחמיר בביתו להפריש מכל מיני מאכלים שהעדה מקילין לא להפריש וכמנהג עיה"ק. רק ע"פ רבינו החזו"א שהורה כן בדרך חומרא בלבד ולדעת תלמידיו לא קבע להחמיר בשמן סויה המעובד כאן רק נהג כן לפי שלא מצא כדי להקל אבל לא ערער שאין מקום להקל, אבל הקולות יחדלון ויש לזהר מאד במנהגי ישראל ע"פ בעלי הוראה שלא לפרסם נגד דבריהם וכבר הזהירו הפוסקים שיש לחוש להוצאת לעז על הראשונים. ולכן לא אוכל להצטרף לדעת האוסרים והנח לישראל כמנהגם והמחמיר יחמיר לעצמו ודי בכך. ע"כ.

ובחלק ד' (סימן נה) כתב וז"ל, ומוסיף עוד לעורר על שמן סויה שבעדה החרדית לא מפרישין תרומ"מ ולדבריו לדעת החזו"א זצ"ל חייבין מפני שהמיצוי מקומי, ולדעתו מכיון שהרבה מצרכים מעורב בהן שמן סויה היה ראוי להפריש לצאת שיטת החזון איש זצ"ל. ראשית דבר החזו"א זצ"ל לא חייב ומעולם לא פסק כן בספרו לרבים רק נהג כן לעצמו. ואנו מחמירים בדרך כלל כפסקי החזו"א, אבל בהנהגותיו להחמיר אף שהוא עצמו לא הורה כן לא שמענו. ויש בזה להבית דין חשש לעז על הראשונות וכמבואר בגיטין ה' שחוששין ללעז להחמיר בדבר שבתי דינים קודמין לא חשו להחמיר בו, אמנם האמת היא שבלאו הכי בזמנינו גם להחזו"א אין שום חשש, שבזמנו צמח הסויה עמד לשמן ולא היה ראוי אלא לשמן ולכן שפיר חשש בכה"ג דחשיב שנעשה פרי רק בארץ ישראל ולכן חייבין לעשר. אבל היום נשתנה המציאות ואוכלים את הסויה עצמה והוה כשומשום שעשה ממנו שמן בארץ ישראל שמעיד בברכי יוסף שהמנהג לפטור ומה לנו לשנות היום, דגם לחזו"א זצ"ל מסתברא שהיה פוטר. ע"כ.

וכענין כ' בס' בירור הלכות (תשמ"ב, עמ' כח) וז"ל, ואמנם מרן החזו"א זצ"ל החמיר בזה, ושמענו מכמה באי ביתו של מרן זצ"ל שלא הכריע להחמיר אלא חשש להחמיר ולכ"ע לא קבעו בספר, ומנהגנו להחמיר כמרן זצ"ל, אבל אין בזה טעם לקבוע בסתם שחייבין ולהתעלם מכל גדולי הפו' הנ"ל וממנהג ירשלים ע"ש. ולהלן (בעמ' ע' ד"ה והנה) כתב וז"ל, הנה האידנא שאר השמנים שאינם של זית, בעיקר מצוי שמן סויה שבא מחו"ל ומיצוי השמן בארץ, שאנו מחמירים לעשרו כהוראת מרן החזו"א זצ"ל שחשש להחמיר להחשיב גמ"מ וכו' ע"ש. וע"ע בס' זכרון יוסף זרעים תשנ"ט (עמ' מב).

זהות מחבר ספר אוצר הלכה

ד' ביבי"א החדש מכת"י. חלק י"א חיו"ד סימן ל"ו (עמ' שמח) בהערות לספר אוצר הלכה, כתבו המו"ל דלא ידועה לנו זהות המחבר.

¹ וע"ע בס' תורת רבינו שמואל מסלאנט זצ"ל ח"א עמ' שנט לענין הוראת הגרש"ס ז"ל שלא לעשר שמן שומשמן.

ונראה פשוט דהוא ספר "המעשר והתרומה" להרב הגאון אוצר כלי חמדה הר"ר חנוך זונדל גרוסברג זצ"ל מח"ס רבים בהלכה, וביבי"א מזכירו שם כסדר בשם "בית האוצר", וכוונתו להערות שם שנקראו כן עד היום הזה^א אלא שנשתנה העמודים ממה שהגיע להגרע"י זצ"ל לפני ההדפסה. וכן נשתנה שם הספר מאוצר הלכה להמעשר והתרומה.[והלשונות שמעתיק ביבי"א שם אינו ממש כנדפס שם, וכנראה שניתן להגרע"י זצ"ל במהדורא טיוטא ואח"כ שינה הדברים הרהמ"ח זצ"ל להדפסה^ב]. וספר זה יצא לאור בירושלים תשי"ח^ט.

ונציין ההערות כיבי"א הנ"ל (לפי האותיות שביבי"א), לפי הנדפס בהמעשר והתרומה שם.

אות א. בדין שליח עושה שליח בתרומה - יע"ש עמ' ה' סק"ד (ועמ' יז סקל"ב).

אות ב. בדין הפרשת חלה לאשה מתורת בעלים או מתורת שליחות - יע"ש פ"ד עמ' כ' סקכ"ב.

אות ג. בדין ערום שאין לתרום משום ברכה - יע"ש פ"ד עמ' י'.

אות ד. בדין ערום ושכור וסומא - יע"ש בפ"ד עמ' י'.

אות ז. בדין חרש המדבר ואינו שומע דלעצמו מועיל הפרשת תרו"מ - יע"ש עמ' ט' סק"י.

אות י. מי נשאל על ההפרשת חלה המשלח או השליח, ואם נשאל הבעל או האשה - יע"ש עמ' כד סק"ל.

ובס' משנת חנוך (ס' יד עמ' סה) כתב הגאון ר' חנוך זונדל זצ"ל בזה"ל: ובדברי בנדון זה עם מיודענו הרב הגאון בקי בחדרי תורה רבי עובדיה יוסף שליט"א אמר לי שגם הוא דן בזה להיתר בחוברת קול סיני סיון תשכ"ה ומסיק וכו'. יע"ש.

והגהמ"ח ר' חנוך זונדל זצ"ל נלב"ע בתענית אסתר תשל"ז. ובודאי היתה ביניהם ידידות נאמנה בד"ת בכתב ובע"פ. וספריו נזכרים רבות בספרי חזו"ע ויבי"א וכו'. זכות תורתם ויראתם יגן עלינו ועל כל ישראל אמן.

¹ והדבר ידוע שהרבה שמות של ספרים הנזכרים בכת"י וכדו' שלא מזדהים כלל מחמת שאינו שם הספר עצמו אלא שם פנימי, ויש תמיד לחקור עד"ז.

^ח לא מצאנו 'שהעתיק' משם לשונות, רק הביא משם תורף הדברים וציון לסימנא בעלמא בלשונו ולא בלשון המחבר. **המערכת.**

^ט באוצה"ח מובא רק מהדורת שניה שבשנת תשי"ח, אולם ע"י בהסכמותיו שניתנו בשנת תפרי"ח, ובעמ' 9 מובא מהקדמתו למהדו"ק בשנת תרצ"ט. ואפשר אז נקרא בשם אוצר הלכה וצויון כפי העמודים שצוין מרן היב"א. **המערכת.**

הוספנו כאן ציון האותיות שביי"א ע"מ להקל על הקורא למצא דברי חפץ. **המערכת.**

סימן גב

הרב מחור כהן מח"ס "מורא מקדש" אומר לציון ועוד ירושלים

המאמר הבא מוגש לע"נ הטהורה של מרן פאר הדור והדרו אביר הרועים אשר מימיו אנו שותים המאיר לארץ ולדירים ובתורתו אנו הוגים רשכבה"ג מו"ר עט"ר הגאון הגדול ר' עבדיה יוסף זצוק"ל, אשר זכינו ליהנות מזיו אורו בספריו הנפלאים ואף להשתעשע בדבריו המרהיבים, ועתה אמרתי אציגה נא בזה מאמר שספון אצלי כמה שנים לרגל ארבע שנים להסתלקותו לגנוי מרומים, וכבר לימדנו מרן ע"ט לעשות לה', וכל מי שביכולתו לברך בורא פרי הע"ט ולהעלות דברים על הכתב יעשה זאת ויפיץ אור התורה וההלכה, ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונו בלבב שלם.

אלו בגדים פטורים מקריעה (ובירור דין אפרקסותו) [ביאור ויישוב ד' מרן זיע"א ביב"א ח"י וי"ד סי' לב]

הנה דין אפרקסותו דאמרינן בגמרא מו"ק (כב:) שאינה מעכבת את הקריעה, רבו פירושו ופירותיו, לכן אמרתי אדון בהאי סוגיה סבוכה כדי לדעת מה להורות בדבר ה' זו להלכה. וזה החלי בעזרת ה' צורי וגואלי:

א) ראשית כל יש לברר מהו אפרקסותו דאמרינן בש"ס, דהנה מצינו בזה מחלוקת בדברי רבותינו הראשונים. רש"י (שם ד"ה ואפרקסותו) כ' דהוי בגד שעל ראשו. וברש"י על הרי"ף (מו"ק יד:, וכת"י) פי' יותר וז"ל: סודר שעל ראשו שתלוי על כתיפו אינה מעכבת ואינה צריכה קריעה, ולאחר שקורע נופל אותו אפרקס על החזה ומכסה קריעת החלוק ופעפ"כ אינה חייבת בקריעה, עכ"ל^א. הובא ג"כ באור זרוע (אבלות סי' תיח, ותפילה סי' צח), ובאבודרהם (דיני י"ח). וכ"כ בשבחה"ל (שמחות סי' ב). וכ"כ ר"י מלוניל (ברכי' טו:), וז"ל, סודר שבראשו ושני ראשי הסודר תלויין לפניו, עכ"ל. ושור"ר שכ"כ הריטב"א (מו"ק שם) להוכיח דוודאי כרש"י מסתברא, ע"ש.

ובשו"ת גינת ורדים בגן המלך (סימן צא), כתב עוד סמך לדברי רש"י, והוא ממה דאיתא בנדה (מח:) לענין היכר סימן שתי שערות, רשב"א אומר בנות עשירים צד ימין ממהר לבוא שנישוף באפרקסותן, בנות עניים צד שמאל ממהר לבא מפני ששואבות כדי

^א וכן פי' רש"י בברכות (כג:) דתניא התם, צורר אדם תפיליו עם מעותיו באפרקסותו, והיינו בגד שעל ראשו. וכ"ה שם (כד:) דתניא, היה עומד בתפילתו ונזדמן לו רוק- מבליעו בטליתו, ואם טליתו נאה היא- מבליעו באפרקסותו וכו', ע"כ. ופירש"י (ד"ה אפשר) וז"ל, להבליע באפרקסותו, סודר שבראשו ושני ראשין תלויין בפניו, ע"ש.

מים עליהם. ופרש"י, מעפורת והוא סודר ותולה על דד הימין, אבל בנות עניים אין להם מעפורת, עכ"ל. וע"כ לפרש דהוי סודר העליון דאילו הוי בגד זיעה (וכדלקמן) לא הוי מקום לומר שצד ימין יקדים להביא ב' שערות תחלה שהרי בין צד ימין בין צד שמאל שניהן נישופין בו בשוה, ותו דנראה דעניות נמי אית להן בגדי זיעה, עכ"ד הגינ"ו. וע"ע בהשגות הראב"ד (פכ"א מכלים ה"א) שפי' ג"כ דאפרקסותו היינו המעפורת המוזכר בש"ס. [וע"ע בחזו"א (כלים סי' לד ס"א)]².

(ב) אולם הרמב"ם (פ"ח מאכל הג') פירש שהוא בגד הזיעה הדבוק לבשרו. וכתב בהגמ"י (אות ב) שכ"פ הערוך (ע' אפירקסין) דהוא לבוש התחתון ופתוח בכתפיו וכשלו בשו קושרו, וכדמשמע בירושלמי (ברכות פ"ב ה"ג) גבי מלבושיה דר"י, דא"ר חייא בר אבא, אפירקסין היה לבוש מבפנים. ופירש הפני משה ובוזה"ל, 'ומשני ר"ח בר אבא, אפירקסין היה לובש מבפנים קודם שיצא, להפסיק בין לבו לערוה, אפירקסין הוא לבוש התחתון שעל הבשר והוא פתוח בכתפיים וכשלו בשו קושרו על הכתף, וכמו ששנינו בפ"י דמקוואות (מ"ד) הקשר שבפירקסין שבכתף, עכ"ד. וכ"פ בספר חסידים (שם).

ושוב מצאתי שכ"מ ברמב"ם הל' כלים (פכ"א ה"א) שהאריך בביאור אפרקסותו ונקט בהאי לישנא, החוטין וכו' כמה שיעורין וכו', 'ושל חלוק שהוא קרוע מתחילתו ועד סופו ואחר שלובשין אותו מקבצין אותו בלולאות" שיעור חוטיו עשר אצבעות, ע"כ. והוא פ'י למה דאיתא במשנה כלים (פכ"ט מ"א) דתנן, נומי הסדין והסודרין והטרטין והפליון של ראש שש אצבעות, "של אפרקסין עשר נימי" וכו', ע"ש. וכ"פ להדיא בפיה"מ דהוא חלוק צר מקום הראש ממנו והכתפיים פתוחות, ואחר לבישתו יתחברו הכתפיים בלולאות ויתחבר עם טבעת כמו זה אשר ילבשו במצרים, ע"כ. וכ"פ הרא"ש, ר"ע מברטנורא, ר' שמשון, והתו"ט שם. וע"ע שכ"כ הכס"מ (בכלים, ובמקוואות פ"ג ה"ב).

וכן מוכח להדיא להדיא במס' דרך ארץ (רפ"י) דמיירי התם בהנהגת האדם הנכנס לבית המרחץ דתנן, הנכנס למרחץ וכו' וקודם שיכנס כיצד יעשה, חולץ את מנעליו ומסלק את כובעו ומסלק את טליתו ומתיר את חגורו ופושט את חלוקו ואח"כ מתיר פורקסו התחתונה, רחץ ויצא וכו' מניח פורקסו התחתונה וכו', ע"כ. ומבואר פשוט דהוא בגד הסמוך לבשרו. וכ"פ הנחלת יעקב שם ובשמחות (פ"ט), ע"ש.

והרמב"ן בתוה"א (סי' יא ד"ה על) כתב דלפי שאינו אלא קשור ואין עושין אותו ללבישה אלא שיקבל הזיעה ולא יתנפו מלבושיו כדאמר' (שם) מבליעו באפרקסותו, לפיכך אינו מעכב הקריעה, ע"כ. וכ"פ הרא"ש (מו"ק סי' מג), האשכול (ח"ב עמ' קסג), גנימוק"י (יד). וכ"כ בשיטת ריב"ב (שם). וכ"נ ד' הארח"ח (אבל סי'), יעו"ש.

ותוספת ראה אית לן מתוספתא דברכות (פ"ב ה"ט) דתניא, לא יכניס אדם את ראשו לתוך אוכו [קובו, פ'י חללא דבי צוארא] ויקרא את שמע, ואם היתה אפורוסו חגורה

² **ובמסכת** ציצית (פ"א ה"ה) תניא, "אפירקסין" פטורה ור' עקיבא אומר חייבת, ע"כ. ונראה לפרש בדעת ת"ק הטעם דאפירקסין פטורה משום דלא חשיב בגד החייב בציצית דהא אינו מתכסה בה וכדאיתא בספרי (דברים פיסקא רלד) עה"פ "גדילים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה", ודרשי' "בה" - פרט למעפורת שלא תכסה ראשו ורובו, ע"כ. (ועי' שו"ע סי' י ס"י). ואם כנים דברינו דהא דתניא במס' ציצית "אפירקסין פטורה" היינו משום הא דאמר' בספרי 'בה' פרט למעפורת, יש מכאן ראייה לדברי רש"י ודעימיה, ודו"ק.

לו מבפנים [ג"א, אפרקסית חגורה עליו מבפנים, (אור הגנוז)] ה"ז מותר, ע"כ. ומבואר דהוי בגד הסמוך לבשר דע"ז הוי חוצץ בינו ובין בשרו ושרי לקרוא ק"ש. [וכ"מ בס' המנהיג (תפילה עמ' סט, קטו)].

ג) ומצאתי ברבינו יונה (ברכות טו: ברי"ף) שהביא את פי' רש"י והקשה עליו, דהיאך שייך למימר מבליעו כבובעו דודאי אסור להסיר הכובע בשעת התפילה, ודוחק לומר שמבליעו בחוטין התלויין ממנו, אלא הנכון כמו שפי' רבינו האי גאון ז"ל דאפרקסותו הוא בגד התחתון ולובש אותו תחת החלוק וע"ז אמר צורר אדם מעותיו ותפיליו באפרקסותו ובודאי אינו רוצה לומר ביחד אלא זה בפנ"ע וזה בפנ"ע, ומפני שזה המלבוש מנהגם היה לעשות בו כיסים סביב הצואר מש"ה אומר שצורר המעות בכיס אחד ותפילין בכיס אחר, וה"נ מבליעו באפרקסותו, ר"ל שמבליעו בכיס אחד מאפרקסותו והכי אמרי' בהל' דר"א, עכד"ק. ועי' במעדני יו"ט (ברכ' פ"ג סי' לט אות ג) שתירץ שהראשין התלויין על כתיפו יש בהן רוחב מה ואינן כחוטין בלבד. (ומ"מ כתב גם הוא כפי' רב האי גאון דאפרקסותו הוא הבגד התחתון).

ודברי רבינו האי גאון הם בפיה"מ כלים (פכ"ט מ"א) שלשון אפירקסין הוא לשון יווני, וא"ד אפיקרסית, פירוש לבוש תחתון שיש לו איתקה כמו שפירשנו כרוספדין, וגרסי' במו"ק (כב:) ואפירקסותו אינה מעכבת, והוא פתוח בכתיפו וכשלוכשו קושרו, כדנתן במקוואות הקשר של אפירקסין שבכתף, ע"כ.

ד) ושיטה חדשה חזינן והוא במאירי (מו"ק כב: ד"ה מלבוש) שכ', דאפרקסותו הינו מלבוש שאינו מכלל מלבושיו אלא שהוא עשוי להתכסות בו בשעה שיוצא מביתו לילך דרך רשות הרבים לצניעות. וממה שאמרו מבליעו באפרקסותו, אין חובה בקריעתו אף באביו ואמו, ולשאר מתים אין דינו כבגד עליון כדי לקורעו אלא קורע את שהוא תחתיו שהוא עליון לבגדים שהוא לובש בביתו וכו', וגדולי המחברים פי' בענין אפרקסותו חלוק של פשתן הסמוך לבשר בשביל הזיעה ממ"ש בדרך ארץ וכו' פורקסו התחתונה וכו', מ"מ נראה לי מאחר שהזכיר בה 'התחתונה' אלמא יש בה עליונה והיא אותה שהזכרנו, ומ"מ רבותי פי' כפירוש ראשון ויצאה להם הוראה מזה על גלימות שלנו שאינם בדין קריעה לא על אב ואם שאינה בכלל בגדיו ולא על שאר מתים שאינה קרויה בגד עליון לפטור שאר בגדים בקריעתה, ועכשיו נהגו שעל שאר מתים אין קורעין אותה כלל ובגד שתחתיה הוא שקורין בגד עליון וקורעין אותו, אבל על אב ואם מנהג חלוק מקומות מקומות וכו', עכ"ד המאירי. וכ"כ בסמ"ג (עש' דרבנן ב אבלות), דרבותינו שבצרפת רגילין לומר שהמטרונו"ה אין בה חיוב קריעה שהיא מענין אפרקסותו שהוא סודר העליון שאינו אלא לצניעות וכו', ע"כ. ושור' שכ"כ המכתם (מ"ק כב:) והפרנס (סי' רלא) בשם הראב"ה, יעו"ש. ובס' המאורות (מ"ק כב:) כ' אפרקסותו פי' מלבוש עליון שמכסה כל בגדיו כגון הגלימה, ע"ש. וע"ע בפסקי תוספות (מו"ק סי' קיח) שכ' שהסרבל הסודר והקפ"א אינן בכלל קריעה.

וראה ראיתי למ"ש הר"י מקורבל בעל הסמ"ק (רי"מ צו) שכ' ג"כ, נהגו העולם שלא לקרוע בגלימה העליונה שקורין גרנק"א או טב"ר או מנ"ט או קאפ"א משום דכי אפקרסותא חשיבי וכו', וצריך לקרוע כל בגדיו אפי' לבוש מאה בגדים וכו' ואינו קורע

באפרקסותו שקורין קאפ"א וכו' גם האשה קורעת כל בגדיה על אביה ועל אמה ואפילו התחתון שקורין קמיו"א וכו', ע"כ. הא לך דס"ל דבגד העליון חשיב אפרקסותו וכמ"ש המאירי.³

ה. הרי ג' שיטות ברבותינו הראשונים בפי אפרקסותו, א] שיטת רש"י ודעימיה דהוא סודר שעל ראשו ותלוי על כתפו ונופל אותו אפרקוס על החזה [מעפורת בלשון חז"ל], ב] שיטת רה"ג הרא"ש הרמב"ם ודעימייהו דהוא בגד הסמוך לבשר והוא בגד הזיעה, הגלימה העליונה (קאפ"ה וכד') חייבת קריעה בכל המתים, ובגד הזיעה שקורין קאמיז"ה פטור מקריעה אפילו על אביו ואמו. ג] שיטת המאירי ודעימיה דהוא הגלימה העליונה שיוצא בו לילך דרך רשות הרבים לצניעות. ובגד הזיעה חייב בקריעה על או"א (דעל שא"ק קורע בגד עליון דווי כנז' בס"ט). וכ"כ בסמ"ק. וכן ביאר האי פלוגתא בהגהות הר"ף (על הסמ"ק אות ט, יח). [וע"ע בפרנס שם].

ובשמחות (פ"ט) תנן, אפיקרסין אין מעכבין את הקריעה, רבי בנימין משום ר"ע אומר קורעין אפיקרסין, ע"כ. ובש"ס דילן אמרי' 'אפרקסותו אינה מעכבת' ונחלקו רבותינו הראשונים הא דאינה מעכבת היינו אפילו לכתחילה או אינו אלא בדיעבד. ולהלכה פסק מרן הב"י (סימן שמ"ס"י) כיון דרובא דרבוותא סברי דאפילו לכתחילה אינה מעכבת, הכי נקטינן. ושכ"כ הרא"ש הרמב"ן ושאר, ודלא כהראב"ד דס"ל דאינה מעכבת הקריעה ולכתחילה בעי קריעה. ועי' פ"א בריטב"א ובקרב"נ (אות ג).

ביאור דעת מרן השו"ע והרמ"א

ועתה הבוא נבוא לבאר בס"ד דעת מרן השו"ע וההלכה בזמנינו מה היא, דהנה כתב מרן בשולחנו הטהור (סימן שמ ס"ו) וכך לשונו, אפרקסותו אינו צריך לקרוע, (והיינו כהרמב"ן הרא"ש ועוד ודלא כהראב"ד), יש מפרשים שהוא בגד הזיעה הדבוק לבשרו (רה"ג הרמב"ם ועוד), ויש מפרשים דהיינו בגד העליון שקורין קאפ"ה (המאירי הסמ"ג ועוד), ופשט המנהג שלא לקרוע הקאפ"ה על שום מת אפילו על אביו ואמו, ולקרוע על אביו ואמו גם החלוק שקורין קאמיז"ה (וכנ"ל בסמ"ק דהכי נהוג), עכ"ל.

והרמ"א כתב בדמדיניות אלו אין נוהגים לקרוע לא בגד הזיעה ולא הסרבל העליון, ע"כ. וס"ל כדברי הגהת הר"ף שהוסיף אחרי מ"ש הסמ"ק שהמנהג שלא לקרוע הגלימה העליונה ובזה"ל, "וכן לא יקרע בחלוק התחתון שקורין קמיש"א לפירוש הערוך שפירש אפרקסותו החלוק התחתון וכו', והלכה רווחת היא בכל ישראל כי לפי רבינו משה [הרמב"ם] והערוך צריך קריעה לכל המתים בקוט"ה (בגד עליון), ובחלוק שקורין קמיש"ה (בגד הזיעה) א"צ קריעה אפילו על אביו ועל אמו. ולפירוש רבותינו אין צריך קריעה בגרנק"ה (בגד עליון) ככל המתים וגם אין די אם יקרע בה, ובחלוק שקורין קמיש"א [לא] בעי קריעה כשקורע על אביו ועל אמו, ואחרי שהלכה רווחת היא הלך אחר המנהג, [דאמרינן בירושלמי (פ"ה ממעשר שני ה"ב) במקום שהלכה רופפת הלך אחר המנהג], עכ"ל. וכ"כ הכל בו (ס' קיד ד"ה איין). הרי שתלה בדבר במנהג.

³ ולפום ריהטא נראה מד' מרן ה"ב' שכתב בדעת הסמ"ק דס"ל שאין לקרוע לא בגד הנקרא קאפ"א (העליון) ולא בגד הנקרא קמיו"א (בגד יזעה). וכאשר תחזה עיני המעיין ימצא דאין אלו ד' הסמ"ק, שהרי כתב להדיא שקורעים הקמיו"א, אלא דע כי סו"ד הינם מדברי הגה' הר"ף.

יוצא איפוא דשורש המחלוקת בין השו"ע לרמ"א בהאי דינא במנהג תליא, וכדאמרן כל הלכה שהיא רופפת בידך פוק חזי מאי עמא דבר⁷.

חליפה או פראק בחיוב הקריעה

והנה בפירוש הסרבל העליון מצינו בראשונים הנ"ל ובאחרונים דלקמן כמה כלים מכלים שונים וכל עם ועם כלשונו כנז"ל, ואילו היינו יודעים מה הם בדיוק, היינו יכולים לדמות דבריהם למציאות דילן [החליפה ומלבוש הרבנים הנקרא פראק] אי חייב בקריעה, אך אין מאתנו יודע בדיוק מה מתכונתם. לכן לא נותר לנו אלא ללכת בתר טעמים של הנך ראשונים ומשם נלמד בעזה"י גם לנידור⁸.

ובטעם פטור הקריעה בסרבל העליון מבואר במאירי ובסמ"ג שהוא משום שאינו בא אלא לצניעות [ובריטב"א (ס) הוסיף, או ששובש על בגדיו דרך ניקיון, יעו"ש]. וכ"כ הט"ז (סק"ה) בשם, וכ' שזהו טעם הרמ"א שאין לקרוע הסרבל העליון, ורצונו לומר מה שקורין רא"ק [חליפה, כפי מה שבידברתי]. ובמשאת בנימין (ס"ו פ"ד"ה ולענין) כתב שהרא"ק צריך קריעה מן הדין, שהוא מלבוש גמור. ולא בא הרמ"א כאן לפטור אלא המלבוש שקורין שו"ל מנטי"ל שהוא בגד שראשו מקיף האדם סביב צוארו ומשתלשל למטה שהולכים בו קצת זקנים בקראקא לצניעות בבית הכנסת, (ולא הביא ראיה לדבריו). וכתב הט"ז דדבריו תמוהים, חדא, דאותו מנטי"ל אין הולכין עמו לביה"ק ואיך ירמוז עליו הרמ"א במה שאינו בנמצא, דאותו מנטי"ל לכבוד והידור הוא ואין האבל הולך בו בעת צרתו. ועוד דכ' האגודה (במ"ק) וז"ל, י"מ כמו קאפ"ה בצרפת או סרבל הואיל ולצניעות נעשית ובשבתו בביתו אינו לובשו. עכ"ל. והרי גם הרא"ק אין אדם לובשו בביתו, ואם לפעמים לובשו בביתו דעתו בטילה נגד רוב בנ"א. וכתב דאין ראוי לקורעו דהוי חומרא דאתא לידי קולא בשאר קרובים, וע"כ כתב ברור דדברי הרמ"א שכ' סרבל היינו הרא"ק שלנו, דאף שהוא מלבוש חשוב מ"מ לאו בחשיבות תליא מילתא אלא במה שהוא לובש תמיד, עכ"ד הט"ז. והסכימו עמו שבט יהודה (ס"י שמ אות כג) ובית לחם יהודה (ס"י שמ אות ד).

והמעין בד' המשא"ב (הוב"ד לקמן) יראה ויבין דכמה תמיהות של הט"ז אכן מיושבים, שהרי אותו הבגד הנקרא רא"ק היה בזמן המשא"ב משמש את האדם קצת אחרת, וכגון שהיה אדם רגיל ללבושו בביתו ויוצא בו לשוק, ושכן ראה רבותיו, וגם ראה שכך היו נוהגים ללבושו תדיר בק"ק קראק"א שהיה דר שם בסוף ימיו של הרמ"א, וכן היה מנהגם ללבוש המנטי"ל כשהולך לבית הקברות וכו', ע"ש. וכן העיר לנכון הש"ך בנקודות הכסף, יעו"ש היטב. וכן פסק בעצמו (בסק"ב) כהמש"ב. וע"ע בשו"ת שואל ונשאל ח"ג (חי"ד ס"י רטו).

עכ"פ מבואר טעם כעיקר לפטור הסרבל העליון דבעינן שיהיה בגד הלבוש בו תדיר

⁷ ויש להקשות לכאורה למנהג הרמ"א שתפס כשתי הפירושים להקל דהא הוי תרתי דסתרי, ושוב מצאתי שכבר הרגיש בזה העורך השלחן (ס"י שמ ס"ט), שכ' שצ"ע על המנהג (של הרמ"א), דהא בגמרא לא מיעשה רק בגד אחד, ותיירצו קצת דחוק, עיי"ש. אמנם לענ"ד אפשר ליישב זאת עפ"י המאירי שביאר בד' רבותיו שלמדו פטור הגלימה העליונה מפטור בגד הזיעה כנז"ל. וא"כ אין זה בכלל תרתי דסתרי. וגם המאירי כהר"ף, [אלא שהמאירי סיים דבאו"א מנהג חלוק מקומות], ועיין.

בביתו ובחוצה לו, וכמו שהדגישו האחרונים הט"ז המשאת בנימין השב"י שו"ת שואל ונשאל ועוד וכן נזכר באגודה. ושו"ר שכ"כ להדיא בס' המכתם (מ"ק עמ' 328) וז"ל, ואפשר שעל זה נהגו במקצת מקומות שלא לקרוע הגלימה אפי' על אביו ואמו, והטעם מפני שאינה מלבוש קבוע "שאינו לבוש בתוך ביתו", עכ"ל. ואפשר דאף המאירי והסמ"ג שכתבו טעמא לפטור משום שאינו אלא לצניעות מודים שעיקר הטעם הוא משום שאינו בגד הלבוש בו תדיר וכן"ל באגודה, ודו"ק.

ומהאי טעמא נפקא לן דהחליפה או הפרא"ק, אף דהינו בגד חשוב שכן הולכים בו בני תורה וחשובים, מ"מ אין צריך לקורעו, דהא כיום כשבאים לביתם וכן כשיושבים ללמוד בביהמ"ד וכדו', רובם ככולם פושטים בגד זה, וגם הלוכשים בטלה דעתם אצל כל אדם וכן"ל בט"ז וכ"נ דעת רוב ככל הפוסקים, ודלא כמ"ש הש"ך בנקה"כ דהרא"ק שולבושו כשהולך בשוק, ומי שהולך בשוק בלא רא"ק גנאי לו וכאחד מן הפחותים יחשבו הוי מלבוש, ומשמע דס"ל דאזלינן בחר חשיבות הבגד^ה, ע"ש.

איברא דמצאתי תנא דמסייע להרב נקודה"כ דבתר חשיבות הבגד אזלינן, והוא הריטב"א (שם) שכ"כ וז"ל, "ויש שפי' כי אפרקסות הוא לבוש שלובש על בגדיו דרך נקיון או לצנעא וכו' ומזה למדנו כי הגלימא שאנו לובשין אינו חייב בקריעה, ואינה ראייה דגלימא מלבוש חשוב הוא וקבוע", עכ"ל. הא לך דס"ל דבחשיבות תליא מילתא^ה.

ובזמנינו שלא לובשים החליפה או הפרא"ק בשבתך בביתך אלא בלכתך בדרך, נראה פשוט שאין צריך לקורעם וכדאים הם האגודה המכתם ודעימייהו לסמוך עליהם בהאי דינא, ובפרט שכן דעת מרן השו"ע לפטור מלקרוע הקאפ"ה אפילו על או"א. וכ"ש שכן הוא מנהגנו אנו הספרדים כיום וכמו שהעיד מרן זיע"א בשו"ת יביע אומר ח"ו (חייד"ס' לב אות ד) ובחזו"ע אבלות (א עמ' רל ורלא), ושכן העיד הגר"ע אבורביע בס' נתיבי עם (עמ' שטו). וע"ע בשלחן גבוה (ס' שמ סע' י ס"ק לה). וכ"כ מרן הראש"ל הגרי"י שליט"א בילקוט יוסף (אבלות ס' ט ה"ז), וכ"כ בחיים וחסד (פ"ז ה"ח) ועוד.

והלום ראיתי להגרי"מ הלל שליט"א בשו"ת וישב הים ח"ב (סימן יח) שכתב הפך הדברים בסוגיה זו וס"ל שחייב לקרוע החליפה, ושכן העלה על הכתב אחרי שעשה מעשה בפטירת מו"א ודיברו עמו גדולים בנושא זה והעירו שחליפה פטור מקריעה

^ה א. ה. לכא"פ אפ"ל דהש"ך סובר דכיוון דגנאי לילך בשוק בלעדיו, לא מוגדר בגד העשוי לצניעות, נולא משום דאינו בגד חשוב. וי"ל דכך הבין הדברי סופרים (שהביא הה"כ בהע' הבאה), ומיושב מהע' הה"כ. והראיה מהריטב"א, אולי אפ"ל דכתב מלבוש חשוב הוא **וקבוע**. היינו כד' הט"ז דאזלינן בחר קביעות.

^א ובדברי סופרים (שם אות עג) הביא דעת הט"ז, ודעת המשא"ב וכיאר בדעתו, דבגד הנקרא רא"ק צריך לקרוע שלובשים אותו כשהולך בשוק, ומי שהולך בשוק בלא רא"ק גנאי הוא לו וכו' ולכן הוי מלבוש שצריך לקרוע, וכן הסכים הש"ך, עכ"ד. ואחמה"ר מכת"ר לא דק, דהא הו"א יראה בדברי המשא"ב שגם הוא לא כתב דהרא"ק חייב בקריעה אלא משום שהולך בו תדיר, וכמו שהדגיש כמה וכמה פעמים דזהו התנאי שיתחייב הבגד בקריעה, ואצטט דבריו: "והסרביל העליון שאין קורעין בו להרב רמ"א ז"ל אין זה המלבוש שקורין ראק אלא מלבוש שקורין אותו מנטיל וכו', ואין לובשין אותו המנטיל לא בבית ולא בשוק רק לצניעותא בעלמא מפני הכבוד כשהולכין לדבר מצוה כגון בב"ה או בבית הקברות או כיוצא בזה וכו', אבל המלבוש שקורין ראק הוא מלבוש גמור וכו', שרגילין ללבושו בבית ויוצא בו בשוק תמיד לעשות צרכיו, וחייבים לקרוע בו הן על אביו ואמו הן על שאר מתים וכן ראיתי נוהגין כל רבותי", עכ"ד. הא לך דגם הוא ז"ל ס"ל דבעינן שיהיה הבגד שהולך בו תדיר, וטעם זה דבגד חשוב לא הוזכר אלא בדברי הנקה"כ וטעמא דנפשיה הוא, ודו"ק.

ושכ"ה המנהג, ואפ"ה העלה לחייב הבגד בקריעה, ובמחכ"ת אין דבריו נראים כאשר עיני המעיין תחזינה מישרים שכ"מ בראשונים ואחרונים ואחר המנהג אנו הולכים וכדכתיבנא¹.

סוודר בחיוב הקריעה

אמנם יש במה לדון בבגד הנקרא סוודר, דהא רבים בימות החורף הקרים כשמגיעים לביתם נשארים מלובשים בו והוי כלבוע הקבוע שהולכים עמו תדיר וחייב בקריעה. וכ"כ בדברי סופרים (הקצר פ"ט סע' קכט) לחייב הסוודר בקריעה.

סעיד וסמך הוי לן והוא ממשמעות ד' המאירי (במו"ק כד.) שכתב וז"ל, 'מי שהחליף בגדיו, כגון שנתחדש לו קור או חום והוצרך להחליף בגדיו לשאר מתים אינו קורע אף תוך שבעה', ע"כ. והנה ד' המאירי מיירי בדין המחליף בגדו בתוך ז' דקיי"ל (שם ס"ד) דעל שאר מתים מחליף ואינו קורע ועל אביו ואמו מחליף וקורע, ואתא לאשמועינן שכל מה שהתירו להחליף בגדו אינו אלא כשנתחדש לו קור או חום, ובשאר קרובים אינו קורע. משמע שעל אביו ואמו גם כאשר מחליף בגדו לבגד יותר חם ואינו בא אלא לסייע לו לשמור עצמו מהקור חייב בקריעה, ודו"ק^ה.

והכי נמי משמע בשו"ת משא"ב שם, שכ' טעם נוסף לבגד הנקרא רא"ק דחייב קריעה וז"ל, 'ולפעמים רגילין לתפור בו פליצ"ה מעורות שועלים או שאר עורות חיות ובהמות וקורין אותו שוי"ב כדי לחמם את הגוף ולהנצל מן הקור, ואם כן אין לך מלבוש גדול מזה, ע"כ אני אומר שהמלבוש הרא"ק הוא הבגד העליון שתחת הסרבל ויש לקרוע בו בין על אב ואם ובין על שאר המתים', עכ"ל. הא לך דס"ל דכל היכא דאתא להגן מן הקור חשיב בגד וחייב בקריעה. וכן אמר לי הג"ר יעקב יוסף זצ"ל לחייב הסוודר בקריעה.

אולם מאידך גיסא חזינן לרבנו הגדול שר התורה מרן פוסק הדור בשו"ת יביע אומר (שם), שצייד להקל שלא לקרוע הסוודר בחורף, שכ' במאמר המוסגר ובזה"ל, 'ולא אכחד שיש מקום לדון שלא לקרוע הסוודר בחורף, שאינו לובשו אלא להגן מפני הצינה, וכמ"ש הארחות חיים (ח"ב עמ' תקסו) בשם הראב"ד, לפטור מקריעה בגד שלובש מחמת הקור', ונשאר בצ"ע, ע"ש.

עינא דשפיר חזי למ"ש בנו מרן הראש"ל הגר"י יוסף שליט"א בס' ילקוט יוסף (אבלות סי' ט עמ' רכ) שבא לקיים מילי דאבות, וכתב דאף שנשאר בשו"ת יבי"א בצ"ע, הנה למעשה הורה כן שא"צ לקרוע הסוודר דאינו אלא לשם קור ואינו כחולצה שהוא לבוש

¹ ולעת **התימנים** מצאתי להרש"י הלוי בשו"ת דברי חכמים (חיו"ד ס"ו לט) שהעלה ארוכה בזה והסיק דאין מנהגם לקרוע החליפה, יעו"ש. וכ"כ הגרי"צ רצאבי בס' נפש כ"ח (עמ' יד) והגרי"פ קורח בענף עץ אבות (בי"מ עמ' תרפח) ובבי"מ ח"א (פ"ה הי"ב) דהמנהג להקל שלא לקרוע עיקר. ומנהג **אשכנז** לקרוע החליפה וכמו שהעידו גדולי החכמים האשכנזים, וכ"כ הגר"ש דבליצקי בזכור"ב (עמ' מ), ע"ש. וכי"כ בחוט שני (ס"ו שם ה"ד). והלוי ראי' להגר"מ בגשעה"ח (ח"א עמ' נט) שכתב דעל או"א קורע כל הבגדים זולת המעיל המעלין (ראק) ולא כתונת היזעה והוסקין וכוזה"ל, "ומשום שיש פסקות מבהות המעיל שאמרו כדי לצאת מספיק כדאי שלא לא ילבש את המעיל העליון", ע"ש. והוב"ד בפנ"ב (ס"א ה"ז).

^ח **א.ה.** לכא' יש לדחות, דכוונת המאירי במחליף לבגד עבה אבל אינו מיוחד לשמור מקור [כגון חולצה עבה], אבל במיוחד לשמור מקור (כסוודר). אפשר שידה שפטור.

הקבוע של האדם. ושוב מצאתי בס' הערות במסכת מו"ק (כב:) שכ' לפטור הסוודר מקריעה ואת"ד, והא דבקריעה על או"א צריך שיהא לבו גלוי היינו בשעת הקריעה עצמה, אך אח"כ בכל השבעה יכול ללבוש מלמעלה סוודר או מעיל וטלית קטן וכדו' ע"כ. והיינו דס"ל שאותם בגדים פטורים מהקריעה, ע"ש. וכ"כ הגר"ח רבי ביקרא דחיי (סי' ג ס"ק טו) ועי' בהערה שם מ"ש לתמוה על הגאון הנאמ"ן בטעמו לפטור הסוודר מקריעה, וצ"ב.

והמעייין בד' הארח"ח יראה לפום ריהטא כי לכאורה אין להביא ראיה לפטור הסוודר מקריעה שכ' וז"ל, "על אביו ועל אמו קורע עד שמגלה לבו ומבדיל שפת הבגד וכו', ואם בא להחליף קורע כל שבעה על אביו ועל אמו פירוש לכבודם. ודוקא מחליף אבל מרבה בגדים מחמת הקור אינו קורע, וכ"נ דעת הראב"ד ז"ל, וכן נמי דעת הבעל השלמן ז"ל, עכ"ל. וא"כ לכאורה היה נראה לחלק, דעד כאן לא פטר בגד שלובשו מחמת הקור אלא במוסיף ללבוש בגדים נוספים על הבגד שקרע מכבר, אבל בשעה שבא לקרוע מתחילה והוא לבוש בסוודר אפשר שגם הוא בכלל הבגדים שהולך בהם תדיר וחייב לקרעם. וכן ראה לדחות דברי מרן זיע"א בס' בית מועד ח"א (פ"ה ה"ד), דאין ראיה מהארחות חיים והראב"ד, ונשאר בצ"ע.

ולענ"ד אין דבריו מוכרחים כלל ועיקר, דהא ממ"ש הארחות חיים ודוקא מחליף, אבל מרבה בגדים מחמת הקור אינו קורע. איכא למימר דזיל בתר טעמא שכתב שמחמת הקור פטור מלקרוע, ומסברא כיון דבאביו ואמו כל שמחליף את בגדיו תוך ז' חייב בקריעה וכמבואר בשו"ע (שם סי"ד) והוי כאילו מתחילה היה לבוש בגד זה, א"כ מה לי מחליף בגדים ומה לי מוסיף, והא בגד זה חייב בקריעה דהוספה הוי כאילו היה לבוש כמה בגדים בשעת קריעה שחייב לקרוע באו"א, אלא ע"כ מה שפטור כשמוסיף אינו אלא משום שלובשו מחמת הקור אפילו שלובשו תדיר, זאת ועוד שכן מוכח מסתימות הש"ס ושאר' והשו"ע שלא חילקו בין החלפת הבגדים להוספה, ומאי דאמרי' התם המחליף בגדו וכו' שחייב לקרוע באו"א ה"ה אם מוסיף (וכמ"ש במקרא באורך) פרט למוסיף בגד המציל מן הקור, והבן. ודברי מרן חיים וקיימים^ט. ושור' בספר חזון עובדיה (אבלות ח"א עמ' רל) שכ' בפשיטות ובזה"ל: וכן אם הוא לבוש סוודר, להגן עליו בחורף מפני הצנח, אין חיוב לקרועו. ובהע' (עמ' רלג) כ' דהוא 'כמ"ש הארחות חיים ח"ב (עמ' תקסו) בשם הראב"ד, לפטור מקריעה בגד שלובש מחמת הקור, ע"כ. ושם לא נשאר בצ"ע כנזכר ביבי"א, ודו"ק.

ואכתי צריך אני עיון אם יש להביא ראיה מד' גן המלך דלקמן (בדין קריעת הגופיה) שכ' טעם לפטור מקריעה את הגופיות שלנו משום דבתר עשייתה אזלינן, וכיון שעיקר עשייתה אינו אלא לקבל זיעה אף שלובשים הבגד תדיר ומגינה ולובשים אותה דרך הנאה פטורה מקריעה, והוכיח כן מהקאפ"ה דאף שיש בה הנאת והגנת מלבוש מ"מ כיון שעיקר עשייתה לצניעות פטורה מקריעה. וה"נ כיון שעיקר עשיית הסוודר להציל מהקור אף שיש בה הגדרת מלבוש פטור מקריעה, וצ"ע.

^ט א. ה. לכאו' אפ"ל דאדרבה כיוון שאין הברל בין מחליף למוסיף, ע"כ שהפטור הוא מחמת עצם הבגד של קור שפטור. וא"ש ראיית מרן זצ"ל בחזו"ע [שהביא ה"כ לקמיה] מהארחות חיים.

ועיין להגר"ש פנחס שליט"א בס' חיים וחסד (פ"ז ה"ח) שהעלה דלכתחילה יש להחמיר לקרוע הסוודר ובפרט על או"א, והסתייע ממ"ש בשו"ת תורה לשמה (סי' שכו) שהביא תשובת הרשב"א דגלימה היא המעיל העליון שקוראים קאפ"ה, אבל מה שמוסיפים בחורף ללבוש בגדים מסויימים מתחת לגלימה אינם בכלל הגלימה, ולפי"ד יוצא שבסוודר יש להחמיר, ועוד הואיל ובימינו גם תוך בית מוסק נשארים עם הסוודר, נראה שסוודר הוי כחלק מבגדיו וכו', ע"ש. ולכאורה אין הנידון דומה לראיה, דהא התם מיירי בדיני ממונות מה נקרא גלימה לענין שכיב מרע שציוה לתת גלימה לפלוני בן פלוני, וכיון שאותם בגדים שמוסיף להצילו מן הקור באים מתחת לגלימה תו לא מיקרי גלימה ושם אחר אית ליה וכמ"ש שם, אבל מהיכי תיתי לומר דהוא הנקרא בגד לחייבו בקריעה, וי"ל.

מן הבא"ר ההיא נראה להלכה שא"צ לקרוע הסוודר אפילו על או"א, דכיון דחזינן פלוגתא בד' רבותינו האחרונים, וראיות ודיוקים לשתי הצדדים מרבותינו הראשונים, הו"ל כספק דרבנן לקולא. ואף שמה שאמרו הלכה כהמיקל באבל, לא שייך זה בדיני קריעה, וכמבואר במו"ק (כו:). דאבלות לחוד וקריעה לחוד, מ"מ הני מילי לפסוק הלכה כיחיד במקום רבים וכמבואר שם (כ:), משא"כ ברבים נגד רבים, דהדר הוי ליה סדר"ל דאזלי' לקולא [ואף שעיקר המדברים בפלוגתא זו הם אחרונים], וכמ"ש הרמב"ן הריטב"א (מו"ק כו:). הב"י הגר"א (סי' שמ) וש"פ. וכמ"ש ביבי"א גבי ט"ק וכדלקמן. ובפרט אחרי שראיתי למ"ש המהר"י מלכו בספר שלחן גבוה (סי' תב סק"ב) דס"ל שגם בקריעה אפי' דעת יחיד נגד רוב הפוסקים אזלינן לקולא שיש להקל, [הביאו ג"כ בס' חיים וחסד (בהקד' אות ה בסופו)]. ומה גם שכן המנהג שלא קורעים הסוודר, וקיי"ל כל מקום שהלכה רופפת בידך הלך אחר המנהג ופוק חזי מאי עמא דבר.

אולם הרוצה להחמיר לקרוע הסוודר רשאי ואינו עובר בזה משום בל תשחית וכמ"ש במקור"א שכ"מ בתוס' ושכ"כ גשה"ח, יעו"ש. וטוב יותר שלפני הקריעה יפשוט את הסוודר מעליו ואז יקרע החולצה לבד והעושה כן תבוא עליו ברכה'.

גופיה בחיוב הקריעה

ולענין מ"ש מרן השו"ע שצריך לקרוע על או"א גם החלוק שקורין קאמיז"ה והוא בגד הזיעה הנקרא גופיה, ושכך פשט המנהג. כ"כ המהר"י מולכו בס' שלחן גבוה (שם סי' ס"ק לה) שנהגו כדברי מרן. וכן העיד מהר"ם מרדכי במנחם אבלים (עמ' כה) שמנהג הספרדים דגירי בתריה דמין.

כיום רובם ככולם נוהגים שלא לקרוע הגופיה על אביו ואמו, ונראה שסמכו על רה"ג ודעימיה דאפרקסותו בגד הזיעה הוא וכמנהג שהביא הרמ"א שהוא כדעת י"מ

¹ וכדלעיל מגשר החיים לענין המעיל העליון. ע"ש. ובפני ברוך (שם בהערה נג) הביא מי שתמה דמה מועיל בזה כי גם אם ילבשו אח"כ צריך לקרוע. אולם אישתמיט מיניה מ"ש המאירי (מו"ק שם) שכ' בסו"ד ובזה"ל, ועכשיו נהגו שעל שאר מתים אין קורעין אותה (סרב"ל העליון) כלל ובגד שתחתיה הוא שקורין בגד עליון וקורעין אותו, אבל על אב ואם מנהג חלוק מקומות, ואף במקום שנהגו לקרעה כשהם מחליפים אותה תוך שבעה אינו קורע אע"פ שבשאר בגדים אם החליף תוך שבעה קורע באב ואם, עכ"ל. מבואר דס"ל דאף אם נהגו לקרוע מ"מ אם לא היה עליו בשעת הקריעה ובתוך השבעה נזדמן לו ללבשו אינו חייב לקרוע, ודו"ק. ודלא כמ"ש בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ד סי' רעד אות ג) שכ' שגם אבל הלוכש סוודר תוך ז' חייב לקרועו.

קמא שהובא בשו"ע, וכמ"ש ביבי"א שם דכבר מצאנו הרבה מנהגים שנשתנו מזמן מרן השו"ע לזמנינו, וכמו שראינו בהרבה מקומות בהלכות שמחות, וכמו שהאריך בשו"ת יבי"א ח"ד (חיד"ד סי' כה אות ד), ולכן מנהג זה יש לו ע"מ שיסמוך. וכ"כ הגאון מהר"א הלוי זצ"ל אב"ד מצרים בשו"ת גינת ורדים בגן המלך שם שאין קורעים הגופיה. וכ"כ הלבוש (סי' שמ ס"י), והחכמ"א (כלל קנב ס"ו).

צא וראה שכ"כ הגר"ד טירני זצ"ל בס' עקרי הד"ט (סי' לו אות א) בשם שו"ת מהרב עזריאל דאינא (סי' ק"ו וק"ח) שכ' להקל בענין הקאמיז"א ושכן ראוי לסמוך. ושכ"מ בקיצור שו"ע (סי' קצה ס"ג) שכ', דעל אביו ואמו צריך לקרוע כל הבגדים עד כנגד לבו, חוץ מן הכתונת שאינו קורע, וכן הבגד שהוא לובש רק לעתים למעלה מכל בגדיו, ולפעמים הוא יוצא לשוק גם בלעדיו (כגון מעיל) בגד זה גם כן אינו צריך לקרוע, עכ"ד. ובנהר מצרים (דקל"ו סע"ב) הביין שהקאמיז"ה הוא הבגד הנגלה והנראה, וכבר תפס עליו הרב ביבי"א שאינו וכמבואר.

והלום ראיתי שיש שכתבו לדון בגופיות שלנו שאינם באים רק להציל מזיעה אלא גם ללבישה דרך הנאה דשמא חשיב בגד לענין קריעה, ועיקר חיליהו מדכתבו הראשונים הרא"ש הרמב"ן הריטב"א ועוד בפי' דברי רב האי גאון והערוך שכתבו בסתמות דאפרקסותו הוא לבוש התחתון ופתוח בכתפיו וכשלובשו קושרו ולא נתנו טעם לפטור, והם כתבו וזה לשונם, ולפי שאינו אלא קשור ואין עושין אותו ללבישה אלא שיקבל הזיעה ולא יתנטפו מלבושיו וכו', לפיכך אינו מעכב בקריעה, ע"כ. ומשמע דדוקא בכה"ג שאינו לובשו בלבישה גמורה אלא בקשירה בעלמא הוא דפטור, משא"כ בגופיות שלנו שלובשים אותם ג"כ לשם מלבוש דבעי קריעה, דהא בחורף לובשים אותם יותר עבים מחמת הקור, ואם היתה הכוונה רק לאצולי מזיעה היו עושים אותה שוה בקיץ ובחורף. ובאמת שכבר הרגיש בזה הרב שבט יהודה (סי' שמ ס"ט) שכ', דבגד הזיעה הוא חלוק דק ביותר שאינו עשוי ללבישה, משא"כ חלוק שלנו עיקרו עשוי ללבישה [שחייב בקריעה], עכ"ד.

והנה ראה ראיתי למ"ש לדון בזה בגן המלך הנ"ל, וכתב ג"כ שמה שנוהגים לקרוע הקאמיז"ה הוא משום שדוקא בגד שאינו עשוי אלא לזיעה פטור [והיינו בגד דק ביותר שאינו עשוי ללבישה], אבל בגדים שלנו שעשוי ג"כ ללבישה דרך הנאה ומגינה ג"כ בלבישתה חשיב בגד לענין קריעה, אולם בסו"ד כ' להוכיח דאף בגד כזה אין צריך לקרוע, ובא הוא וטעמו עמו דבתר עיקר עשייתה אזלינן, ועיקר עשייתה הוא לקבלת הזיעה ולא חיישינן להגנת מלבוש שבה, ודכוותה מסתברא דהקאפ"ה תוכיח שגם יש בה הנאת והגנת מלבוש על הגוף ואע"פ כן פשט המנהג שלא לקרוע כיון דעיקר עשייתה היא לצניעות, וא"כ ה"נ בבגד העשוי לזיעה שיש בו גם הנאת מלבוש וא"צ לקרועו, עכ"ד.

ובינתי שוב בד' הראשונים מצאתי כי דבר זה מרומז קצת בדבריהם שכתבו "לפי שאינו קשור 'ואין עושין אותו' ללבישה אלא שיקבל הזיעה ולא יתנטפו מלבושיו וכו' אינו מעכב בקריעה", משמע דבתר עשייתה אזלינן, וכיון שעיקר עשייתה הגופיה לאצולי מזיעה אף שלובשים אותה ג"כ בלבישה גמורה אפ"ה פטור מקריעה. זאת ועוד שכ"נ

מסתמות שאר הראשונים (עי' בכלבו בהר"ף וברמ"א) שסתמו דבריהם לפי הערוך וכתבו "חלוק התחתון שהוא מפשתן", ולא חילקו בהא. ובפרט כיום שפשט המנהג אצל כולם שלא לקרוע הגופיה בין בחורף בין בקיץ בין גופיה עבה ובין גופיה דקה, וע"ד זה אמרי' האי כללא דכל מקום שהלכה רופפת בידך פוק חזי מאי עמא דבר. וכן העידו כמה גדולים וטובים שאין המנהג לקרוע הגופיה בימינו ומהם, הרב נתיבי עם, גשה"ח, ילקו"י, פנ"ב, נפש כ"ח, ענף ע"א ועוד, והכי הלכתא.

עיני עיני ירדה מים בראותי לת"ח אחד מזכה רבים שיצר לו דרך חדשה בהאי הלכתא ויצא חוצץ כביכול לקיים ד' מרן השו"ע דאנן גריריה בתריה ושצריך להחזיר עטרה ליושנה לחייב הגופיה בקריעה שכ' בשו"ת שלו יעלת חן (ח"א סימן מה אות יג) וזת"ד, והנה בשו"ע מבואר להדיא דבגד הזיעה קורעין על או"א, ומהר"י מולכו בס' שלחן גבוה כ' שכן נוהגין וכו' וכן העיד על המנהג בס' מנחם אבליים, ע"ש. 'ושמא מנהג זה הנפוץ בדור האחרון שאין הספרדים קורעין הגופיה על או"א, למדוהו ממנהגי אשכנז דס"ל שלא לקרוע בגד הזיעה, וכד' הרמ"א שם דפליג על מרן. וידוע כי מחמת ריבוי הגלויות ותוקף הצרות ומיעוט הלבבות, בכמה מן הארצות אשר התגוררו בהם הספרדים, לא היה להם מורי הוראה מתוכם כי אם מעדות אשכנז, וחלקם הדריכו בנתיבותיהם לצאת ביד רמ"א, וכן לא יעשה, כי מנהג אבותינו בידינו כיתד בל תמוט לעולם וכו', אכן נראה טוב יעשה מי שיש בידו להחזיר עטרה ליושנה ויהיה שוב המנהג לפי דעתו של מרן ולקרוע הגופיה באו"א וכו' כדינא, עכת"ד.

ועמדתי משתומם איך העלה בדעתו לכתוב כדברים האלה לחייב הגופיה בקריעה נגד מנהג ישראל קדושים ולהכניס למאמר חז"ל (מו"ק כד.) שכל מי שאינו קורע חייב מיתה רח"ל. חדא, דמ"ש כביכול לקיים ד' מרן השו"ע, הרי מי לנו גדול ממרן פוסק הדור הגאון הגדול ר' עובדיה יוסף זצוק"ל שנלחם להפיץ תורת מרן השו"ע ולקיים פסקיו, ואפ"ה כ' בהאי דינא ביכ"א שהמנהג נפוץ וידוע כי"מ קמא שהביא בשו"ע לפטור בגד הזיעה מקריעה, וכבר מצאנו הרבה מנהגים שנשתנו מזמן מרן השו"ע לזמנינו וכו"ל, ואיך כתב שכביכול הספרדים נגררו אחרי האשכנזים מחוסר ידיעת ההלכה, ובפרט שגם מרן לא הכריע בפי' אפרקסותו אלא בתורת מנהג שכן נהגו במקומו, ואפשר שבמקו"א היה מנהג קדום כדעת רוב הראשונים שלא לקרוע בגד הזיעה ואנחנו המשכנו במנהגם, (וע"ע בארוכה בעין יצחק (ח"ג עמ' שעא והלאה) נ"א דוגמאות למנהגים שנפוצו קודם פסקי מרן דאוליין בתרייהו וכמ"ש בב"י בהקדמתו, שאם יש מנהג קדמון אע"פ שאני יכריע בהיפך יחזיקו במנהגם), והרי גם הגר"ע אבורביע בנתי"ע וגם מהר"א הלוי בגינ"ו העידו שכן המנהג שלא לקרוע הגופיה וכבר ציין להם ביכ"א, ופלא שציין לו החכם הנ"ל בסופו, ואפ"ה כתב את דבריו הנ"ל. זאת ועוד הרי בהאי דינא כ' לנו הראשונים האי כללא דכל מקום שהלכה רופפת בידך הלך אחר המנהג, וכיום שגם אם המנהג הקדמון לא ברור צא וראה בדורנו אנו מה נוהגים והדבר ראוי לעין כל שלא נהגו לקרוע הגופיה, וודאי שיש לסמוך בכגון דא על להקת ראשונים דס"ל דבגד הזיעה פטור מקריעה ומהם: רה"ג, הרא"ש, הרמב"ם, הרמב"ן, הערוך, נימוק"י, שיטת ריב"ב, הר"ש, ס' חסידים, האשכול, המנהיג, הארח"ח ועוד ושכ"מ בכ"מ בש"ס, וכדאים הם להליץ בעד מנהג כלל ישראל שלא לקרוע הגופיה על אביו ואמו.

הלובש ב' גופיות ומי שעיקר בגדו הוא גופיה

ונראה פשוט שאף הלוכש שתי גופיות זו ע"ג זו אפ"ה פטורה גם הגופיה השניה, דעצם הבגד גרע שאין עליו שם בגד לענין קריעה, יתירה מזאת אפילו כל מלבושו הוא רק הגופיה אפ"ה פטור, וכמ"ש להדיא הש"ך (סי' שמ ס"ק כו). וכ"פ בזכרו"ב (סעי' י ע"א לו) ובחוט שני שם. אולם בחולצות המצויות בימינו הנקראות **טריקו**, שרבים מדלי העם לובשים אותו בתור חולצה שלהם, אף הלבנה כגופיות שלנו וכ"ש המצוייר והצבעוני שלובשים, בגד זה פשוט הוא שחייב לקרוע דהוי כחולצה שלנו לכל דבר. **[ובגד בסיס של הנשים חייב בקריעה]**.

ותצא דינא, חייב אדם לקרוע על אביו ואמו כל בגדיו והיינו אם לבוש כמה וכמה חולצות ומצוי לפעמים אצל אותם שחולצתם אינה כשלנו מכופתרת אלא שלובשים בגד הנקרא טישר"ט, אולם החליפה, הפראק, המעיל חורף, הפיג'מה, הגופיה (בין דקה בין עבה), והסוודר אינם חייבים בקריעה, וכן הסוודר פטור מקריעה והמחמיר לקרוע הסוודר או לפושטו קודם הקריעה תע"ב, והנלע"ד כתבתי. והי"ת יצילנו מכל מכשול וטעות, ויאיר עינינו במאור תורתו הקדושה אכ"ר.

סימץ בג

הרב לבי הרשפינום

רמת אהרון

בני ברק

ביאור דברי מרן זצ"ל בהא דהורינו דר' זירא לא הדליקו עלינו

ראיתי למופת דורנו מרן הגר"ע יוסף צוק"ל בשר"ת יחזה דעת (ח"ו סי' מ"ג) שנשא ונתן האם בחורי ישיבה הלנים בחדרי פנימיה של הישיבה אם מחוייבים להדליק נרות וזנוכה בברכה בחדריהם, ובתחילת דבריו העתיק את לשון הגמרא בשבת (דף כ"ג ע"א) אמר רב ששת אכסנאי (אורח, רש"י) חייב בנר חנוכה אמר רבי זירא מריש הוינא בי רב הוינא משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא לבתר דנסיבנא איתתא אמינא השתא ודאי לא צריכנא דקא מדלקי עלי בגו ביתאי, ע"כ. ושוב הביא מש"כ במחזור ויטרי (סי' רלה) הבאים ממקום אחר ללמוד תורה חוץ לביתם או אורח אינו צריך להשתתף בפרוטה אם יודע שאשתו או אביו ואמו מדליקין במקומם. עכ"ל. וע"ז כתב וז"ל: ולפי זה צריך לומר שרבי זירא קודם שנשא [כצ"ל] אשה לא היו הורים מדליקין עליו בביתם ועיין תוס' חולין מו ע"א בד"ה ערוקאי. ודו"ק. עכ"ל. ומשום שראיתי כמה מרבני דורינו שהסתפקו בביאור דברי מרן זיע"א אמרתי על ליבי שאשלח הנלע"ד בזה לירחונכם הנפלא הנודע בכל הארץ לשם לתהילה והרוצה להעיר או להאיר על הדברים תבוא עליו ברכת טוב.

ואתה תחזה דאיתא בגמ' בחולין שציין אליה מרן, פולמוסא אתא לפומבדיתא ערקו רבה ורב יוסף פגע בהו רבי זירא א"ל ערוקאי וכו'. וכתבו התוס' ערוקאי, רבי זירא לא היה צריך לברוח דאביו גבאי של המלך היה דנהג בגבאותא י"ג שנין כדאמרינן בפרק זה בורר (סנהדרין כה סע"ב) דכי הוה אתי ריש נהרא למתא כי הוה חזי רבנן אמר להו לך עמי ובא בחצריך. עכ"ל. ונראה לע"ד שכוונת מרן ברורה, במה שציין לדברי התוס' הללו, ר"ל שכיון שהתוס' כתבו שאביו של רבי זירא היה גבאי, א"כ ממילא היה תלוי במלכות ושמא לא היתה תמיד באפשרותו מחמת כן להדליק אפילו לצורך עצמו, ומשום כך לא סמך ר' זירא על אביו, ואין להקשות שאם כך היא כונת מרן א"כ למה ציין לתוס' היה לו לציין לגמ' בסנהדרין, ומה מצא יותר בתוס', ולק"מ משום שמהתוס' משמע שהיה גבאי חשוב אצל המלך ולא סתם גבאי, וזה מוכרח מכך שר' זירא לא פחד ולא רעד מהפולמוס, שאת"ל שאביו גבאי פשוט היה, א"כ למה לא חש שמא הפולמוס לא מכיר או לא זוכר את אביו, אלא ודאי שמסתמא היה גבאי חשוב, וא"כ מסתבר שלא תמיד היה הפנאי עמו להדליק נר חנוכה ושפיר לא סמך עליו ר"ז בנו.

וואתה הראת לדעת שבשו"ת נשא פריו (ח"א סי' ז"ך ד"ה ותבט) ביאר כונת מרן בקרוב לזה, שאביו של ר' זירא הסתיר יהדותו והמלכות לא ידעו בזה ולכן לא יכל להדליק. ולענ"ז זה אינו, משום שמדברי הגמ' בסנהדרין מובן בפשיטות שאביו של ר' זירא כשר

לעדות היה ולכאורה לפי דברי הרב הנזכר קשה להכשירו לעדות, וכן מובא שם בגמ' שבכל המוכסין עיקר הבעיה להכשירם לעדות היא משום גזל, ולכאורה תיפוק ליה שכיון שמסתירים יהדותם מסתמא עוברים עוד איסורים, ובלאו הכי פסולים לעדות [ואין זה חשוב בע"כ שלא כולם היו צדיקים כאביו של ר"ן].

ותבט עיני להגאון ר' אליהו בחבוט שליט"א רה"כ ברכת אברהם ב"ם שכתב בקובץ "בתורתו" (תשע"ד, עמ' נז) לבאר כונת מרן ע"ד אחרת וז"ל: **המעייין בעין יפה בתוס'** שם בין יבין דכוונת מרן זלה"ה היתה אחרת לגמרי. דהנה בתוס' שם מבואר להדיא דר' זירא לא קם ולא זע מעירו מפני שהיה לבו סמוך ובטוח על כך שאביו הוא קרוב למלכות, משא"כ רבה ורב יוסף יצאו מן העיר מחמת השמדים שגזר אותו המלך (ועיקר הפחד והפחת היה על החכמים, כלומר שהשמדים היו על לימוד התורה, דהרי בגמ' בסנהדרין אשר עליה ציינו התוס' משמע ששאר היהודים לא היו צריכים לצאת מן העיר). ומעתה יאמר נא ישראל, דאם מצינו בגמ' בשבת (הניצבת פתח השער) שר' זירא אח"כ הלך לעיר אחרת ללמוד תורה (כפי שהדגיש רש"י שזו היתה סיבת יציאתו), בהכרח דהיינו אחר פטירת אביו, וכשאר חכמי ישראל שנצרכו לברוח מן העיר כדי לעסוק בתורה, ודו"ק. עכ"ל.

ולכאורה יש לדקדק במה שכתב שמהגמ' בסנהדרין משמע ששאר היהודים לא היו צריכים לצאת מן העיר, שזה לשון הגמ' אבוה דר' זירא עבד גביותא תליסר שנין כי הוה אתי ריש נהרא למתא, כי הוה חזי (אבוה דר' זירא, רש"י) רבנן (מיושבי העיר) אמר לך עמי ובא בחדריך (דלא נחזינא בך ריש נהרא, שהוא שר העיר ורואה שרבים יושבי העיר ושואל ממון הרבה לכל השנה, והוא היה מיקל עליהם המס ומדחה את שר העיר לאמר שיושביה מועטין ואין ממי לגבות) כי הוה חזי אינשי דמתא, אמר ריש נהרא מתא למתא והאידנא נכיס אבא לפום ברא וברא לפום אבא, ומיגנזו (ומתחבאין) כו"ע, כי אתי א"ל ממאן נבעי וכו'. ע"כ. והנה המעייין יראה שמדברי הגמ' משמע להדיא שהיו המלכות גובים מכל יושבי העיר המס, ואולם מה שבתחילה הודיעה לחכמים ואח"כ לשאר י"ל משום שלרבנן רמז במקרא והם הבינו, משא"כ שאר עמא דארעא לא יבינו דרך המקראות, ולהם הוצרך לומר להדיא שיש להתחבאות, וא"כ משמע שאין למוכסין חילוק בין ת"ח לבין שאר העם. וממילא לפ"ז אין לומר שמשום כן הלך לעיר אחרת.

אלא נלע"ד שהטעם שהלך לעיר אחרת הוא משום שרצה ללמוד שם מרבו שאין כמוהו במקומו, כדרך האמוראים שהיו גולים מביתם ע"מ ללמוד תורה ולא משום שהיה אסור ללמוד במקומם אלא משום שלא מצאו כרעם במקומם כעין מה שמצאנו בכתובות ס"ב ע"ב ועוד (וכן מה שציין לרש"י בשבת, נלע"ד לפרשו על דרך אחרת שהוקשה שם לרש"י שמאחר שר"ז התחתן א"כ למה הוצרך שתדליק עליו אשתו, שכיון שנשא אשה ממילא יש לו בית ואינו צריך יותר לגלות, א"כ שידליק הוא עצמו יחד עמה עליה ועל שאר אנשי ביתו, ומשום כך כתב שלעיתים שהיה גולה מביתו ע"מ ללמוד תורה והיה אכסנאי ואז הוצרך לצאת בהדלקת אשתו).

וראיתי עוד שכתב שם וז"ל; ואולם בעיקר דברי הירושלמי הנ"ל דר' זירא יתום היה מעת לידתו, נתקשה בשו"ת הרב"ז שפרן חאו"ח סי' ט"ל בהערה (וכן הקשה בספר שלמי תורה פלמן על חנוכה סי' יט' בשם הגר"ח קנייבסקי שליט"א), דהנה במו"ק דף כ' ע"ב נאמר: "והתניא איסי אבוה דרבי זירא, ואמרי לה אחוה דרבי זירא וכ' עני רבי זירא בתריה וכו'".

ע"כ, הרי דללישנא קמא אבוה דר' זירא היה היה בחיי חיותו בזמן ר' זירא. ומיהו לפקצ"ד ומיעוט ערכי עלי היה נראה, דאין כאן דררא דקושיא כלל (ואכן הרגיש בזה בשלמי תודה שם), דכיון דנאמר "והתניא", היינו דמיירי ברבי זירא מן התנאים, ולא ר' זירא האמורא, וכמש"כ התוס' במנחות דף מ' ע"ב ד"הר' זירא, שהוכיחו דהיה רבי זירא בתנאים שאינו רב זירא האמורא (כך היא כוונת התוס' – ראה להרב סדר הדורות, בספר התנאים והאמוראים אות ז'), וגם רשי מודה הכא. עכ"ל.

ואחר המחילה לע"ד נראה שקשה לפרש כן בלשון הגמ' במו"ק, שזה לשונה: והתניא אסי אבוה דר' זירא ואמרי לה, אחוה דר' זירא קמיה דר"ז מי שאין וכו' וענו ר"ז בתריה במה דברים וכו' ע"כ.

ונלע"ד שכונת הגמ' היא כדרך לשון "תני" אבוה דר"ז, והיינו שאביו של ר"ז שנה ברייתא, ולא שהוא עצמו היה שנוי בתוך לשון הברייתא, משנה זו. (וכ"ש שיש שגורסים שם להדיא תני, כמ"ש שם בהגהות וצינונים במהדורות עוז והדר בשם היעב"ץ) והראיה שכך הוא פשט הגמ' משום שאין הוא דרך הברייתא לדבר כאנדרוגינוס מקצתה בעברית ומקצתה בארמית, וראה בכיו"ב להרב חסדי דוד על התוספתא במסכת מכות (פרק א' הלכה ב').

ועוד במה שציין לתוס' במנחות אתה הראת לדעת שכונתם שם לומר שבאמוראים תרי הוו חד רבי זירא וחד רב זירא שלא כדעת רש"י, אולם מעולם לא אמרו דאיכא תנא דקרו ליה ר' זירא, ושו"ר להרב פורת יוסף במו"ק שם שמשמע מדבריו שהבין כדברינו גם בסוגיא במו"ק וגם בתו"ס במנחות (שם) וששתי כמוצא שלל רב. ודו"ק^א.

^א א. ה. לענ"ד נראה דכוונת מרן להיפך, דמהתוס' מוכח דלא כהמחזור ויטרי, דלמחזור ויטרי צ"ל דר"ז היה יתום כד' הירוש' שהביא הה"כ, (דודאי אי היו חיים היו מדליקים). אך מהתוס' מוכח להיפך, דכ' דלא היה צריך לברוח כיון דאביו היה גבאי, נואז היה כבר אחר שנשא, דהא לימד לרבה ורב יוסף. ע"ש], וא"כ היה עדיין חי, דאל"כ מאי נ"מ במה שהיה אביו גבאי קודם לכן, הא שנינו באבות (פ"ב מ"ב) 'הוו זהירין ברשות כו', נראין כאוהבין בשעת הנאתן, ואין עומדין לו לאדם בשעת דוחקו'. [וע"ע למרן הראש"ל שליט"א בספרו ילקוט יוסף חנוכה (מהדו"ב עמ' תעח) שביאר טעמא דר"ז לא יצא י"ח ע"י הוריו בכמה טעמים, ע"ש. המערכת].

סימן נד

הרב נחום חנן

מו"ל וראש כולל תורת אר"צ

מח"ס "חזון נחום" ו"מועדי ה'"

מודיעין עילית

שימוש בתנור אחד ובחצובות לבשר וחלב*

ישנם רבים שנהגו היתר להשתמש באותו תנור לשימוש בשר וחלב, זה אחר זה, ושאלו אם יש להם על מה לסמוך במנהג זה. ב. נשאלתי בזה למי שנתן באותו תנור תבנית עם בורקס בשרי ובטעות הכניס גם תבנית מכוסה עם עוגת גבינה, מה הדין בזה.

ביאור דין זיעה

א) הנה בדין זיעה, מצינו לדברי הרא"ש בתשו' (כלל כ' סי' כו), בתשובה לבנו, ששאל על מחבת חלבית שמניחים בכירה תחת קדרה של בשר, שהשיב שבכה"ג אסור ואפי' נעשה בדיעבד, שהזיעה העולה מן האלפס היא כחלב. והוכיח לזה ממתני' (מכשירין פ"ב), מרחץ טמאה (של מים שאובין), זיעתה טמאה. וטהורה (כגון של מי מעין), בכי יותן. בריכה שבבית והבית מזיע מחמתה, אם טמאה, זיעת כל הבית שמחמתה טמאה. וכן, זיעת האדם טהורה. שתי מים טמאים והזיע, זיעתו טהורה. בא במים שאובין והזיע, זיעתו טמאה (וע"ז כיו"ב שם פ"ה משנה יא). מכל אלו נלמד שזיעה היוצאת מן הדבר חשובה כאותו דבר. ולפ"ז זיעת המחבת החלבית היא כחלב, והרי זה כטיפת חלב שנפלה על קדרה מבחוץ, שאוסר הקדרה. ואפילו יש בקדרה ס' נגד הטפה, כי הטפה אוסרת כל סביבותיה. ודעת רבינו מאיר ז"ל שאם יש בתבשיל שבקדרה ס' פעמים ס' של הטיפה, מותרת. וטעמו, שהטיפה אינה אוסרת אלא עד ס', ואם יש בתבשיל ס' לבטל את אותם ס', מותר. וכ"פ בש"ע (סי' צב ס"ח) בטיפת חלב שנפלה על קדרה שלא כנגד התבשיל. וכיו"ב אסר בשו"ת ריב"ש (סי' רנה) זיעת שכר שנעשה מסתם יינם, וכדבריו פסק בש"ע (סי' קכג סכ"ד). ועי' בפמ"ג (א"ח בהנהגת הוראות או"ה סדר שני אות לז), שכתב בדעת הרמב"ם (פ"ז מהל' טומאת אוכלין ה"ד), שדוקא זיעת משקין כמוהו, אבל אוכלין, כגון חלב מהותך, אין זיעתו כמוהו. וא"כ יל"ע אם היה מחבת מִחֻלָּב למטה חם ולמעלה סמוך דבר כשר, והזיעה עולה, אפי' יד סולדת בזיעה אפשר שמותר. וע"ע בשו"ת ב"ח החדשות (סי' כד).

ויש שתמהו שאיסורא מטומאה לא ילפינן, וכן תמה בשו"ת בית יעקב (סי' נז) על הריב"ש, שמה שהוכיח ממתני' (מכשירין פ"ה משנה יא) האשה שהיו ידיה טהורות ומגיסה בקדרה טמאה, אם הזיעו ידיה טמאות, היו ידיה טמאות ומגיסה בקדרה טהורה, אם הזיעו ידיה הקדרה טמאה, ר' יוסי אומר אם נטפו. וקי"ל כת"ק. הרי שהזיעה תחבר המשקין שבקדרה למטה ממנה, ולגבי איסור לא אמרינן הכי, וכמ"ש הרא"ש במחבת,

* ע"ע בגליון יט (תשרי חשון תשע"ז, סי' לד). המערכת.

ופשוט שאף שהמחבת של חלב אוסרת הקדרה של בשר, מ"מ אין החלב שלמטה נאסר, שאין הזיעה יורדת למטה, וא"כ פשיטא דאיסורא מטומאה לא ילפינן. ע"כ. וענה ע"ד בשו"ת פרי הארץ (ח"ב י"ד סי' יד) שגם הרא"ש בתשו' למד כן וכוונ"ל, ומעיקרא קושיא ליתא, דשאני גבי טומאה שהידים כנגד הקדרה בלי הפסק, ולכך הזיעה שפיר מחברת למשקין אף למטה, ולגבי איסורא, אם תופס חתיכת בשר בידו ומגיס בקדרה חולבת אשר על האש, עד שעולה הזיעה כנגד חתיכת הבשר שבידו, ודאי שיש לאסור, בין חתיכת הבשר ובין את החלב שבקדרה, שהן זה כנגד זה והזיעה מחברת אותם. אך הרא"ש מיירי שהזיעה עולה מהמחבת החולבת למעלה ואוסרת את הקדרה, אך מהבשר שבקדרה לא יוצא זיעה כלפי מטה לאסור את החלב, ששולי הקדרה מפסיקים. ועוד הביא שגדולי ההוראה למדו איסור מטומאה. וגם מרן זצוק"ל בשו"ת יביע אומר (ח"ה יו"ד סי' ז' אות ב') כתב שאפשר שלענין סברא ילפינן איסור מטומאה, ושכן כתב בבית שמואל (אה"ע סי' ר' ס"ק לד). וכמה פוסקים נקטו לדינא שדיני איסור וטומאה כהדדי נינהו והלכתא גמירי מהדדי, והכי מורין בבי מדרשא, וכ"כ בשו"ת משאת משה (יו"ד סי' ב') והב"ד ביד מלאכי (כלל מח). ולפ"ד המחבת שלמטה אינה נאסרת.

זיעה עולה ואינה יורדת

ב) ועל פי הביאור של הרב פרי הארץ למד ביבי"א (שם) להתיר לנד"ד, שהרי הזיעה אינה יורדת למטה כדי לאסור, אא"כ המאכלים זה על זה בלי הפסק בינתים, אך בזה אחר זה לית לן בה. ואמנם יש שחלקו על יסוד זה, שכתב בפרי תואר (סי' צב ס"ק טז) שגם הכלי התחתון נאסר, וכ"כ בדגול מרבבה (ס"ס צב), ולכאור' כן מוכח בבית יוסף (סי' צב) בשם הגה' שערי דורא שאם כיסו תבשיל של בשר בכיסוי קדרה של חלב או להפך, צריך ס' כנגד כל הכיסוי, וכ"פ מור"ם (סי' צג). וכן נקט הפמ"ג (מש"ז ס"ק כט) וכ"כ ביבי"א (שם) כסברא זו. ואמנם יש לחלק בזה שהרי בקדרה הוי כמתבשל ממש יחד, והוי כקדרה אחת שהתבשיל מפעפע בה ועובר בכל הקדרה, ולא אמרינן שאוסר רק כנגד התבשיל, ולעומת זה זיעה שעולה, אין זה כדיון זה, והראיה שנצרכו לדין זיעה עולה ולא אסרו מדין קדרה אחת. [ואמנם לפ"ד הגר"א בביאור דין זה שמקורו ממתני' במכשירין היינו בדין זיעה, ולפ"ז גם דין כיסוי הקדרה הוא מדין זיעה, ויל"ע].

ואמת שכעין זה כתב בשו"ת טוב טעם ודעת (תליתאה ח"א סי' קצו), ושם נשאל בנדון זה, בתנור של אבן, ונקט להקל מכמה טעמי, חדא, שהזיעה שעולה נפגמת מחמת האבן. ועוד, שמה שחששו בש"ע ורמ"א לזיעה, היינו רק כשהזיעה מכלי הבלוע מהמאכל עצמו, אבל אם בתחלה נבלע מכח זיעה, להיות זיעה מחמת זיעה, זה ודאי אין בו ממש, והיא גופא ראיית הרא"ש. ומה שאסר הדגול מרבבה גם את המחבת התחתונה, היינו משום שהעליונה בלועה מהבשר עצמו ולא זיעה מחמת זיעה, ולכן לית חשש. ותמה עליו ביבי"א (שם אות ג') שעדיין יש קושיא מדין כיסוי של קדרה, ומה יענה ביום שידובר בו. ואף לא הסכים להתיר בזה משום זיעה דזיעה וכמ"ש בשו"ת אדמת קודש (ח"ב יו"ד סי' ג') שהתיר זיעה דזיעה של יין נסך, ודי לנו במה שהריב"ש אסר זיעה ראשונה. שהרי מרן החיד"א במראית העין (ליקוטים סי' א') דחה דבריו, והחזיק אחריו בשו"ת רב פעלים (ח"א יו"ד סי' כד) מדין כיסוי הקדרה.

ג) ולכאור' לפ"ד לעיל שיש חילוק בין זיעה העולה מן המחבת לזיעה הנמצאת בתוך קדירה המכוסה, יובן שפיר כל הנידונים הנזכרים. אך לא כן יצא מפי קדשם של מרנן ורבנן, הבא"ח והיב"א. אך לכאור' כן מוכח בש"ע (סי' קח ס"ג) בדין ב' קדרות בתנור א', שמותר, והטעם שאין ריח המתבשלים כ"כ אוסר, וגם משמע שמדובר בתבשיל ממש (ולאו דוקא בברב יבש שדיברו בו הבא"ח והיב"א). ושו"ר שבערוך השלחן (סי' צב סנ"ה) כתב כאמור, שלא שייך זיעה אלא במקום המוקף, כמו בכירה שהמחבת נתונה בתוכה ועליה הקדרה העליונה, והזיעה עולה סביב, ואין לה מקום לצאת, אבל במקום גלוי כמו תנורים שלנו שיש איר, הזיעה מתפשטת באויר ואינה אוסרת את הקדרה הסמוכה לה, ו[להלן יובא ש"כ"כ בישכיל עבדין].

ואמת שביביע אומר (אות ה') הביא לזה סיוע מדברי מור"ם (סי' קח ס"א), שכתב, איסור והיתר שאפאן או צלאן תחת מחבת א' מגולין, אסור אפי' בדיעבד, ובוה אחר זה אין לחוש, אא"כ הזיע המחבת משניהם שאז יש לאסור אפי' בזה אחר זה, דהוי ככיסוי של קדרה, ע"כ. דהתם מיירי בכירה סגורה ואין לזיעה מקום להתפשט, וגרע מדין תנור שבזמן חכמי הגמ' (עי' ערה"ש סי' קח סי"ז ובשור"ת ישכיל עבדי ח"ז י"ד סי' ד'). ולפ"ז דחה ביבי"א את הראיה מהגמ' בפסחים עו: שאין זיעה באוכלין.

חילוק זיעת משקין מזיעת אוכלין

(ד) והנה לעיל נתבארו דברי הפמ"ג לחלק בין זיעת משקין שהיא כמשקין לבין זיעת אוכלין, שאין זיעתן כמותן, וס"ל כן בדעת הרמב"ם, וכיו"ב כתב בשו"ת משאת משה (יו"ד סי' ד'), ונסתמכו על זה בשו"ת חכם צבי (סי' כ') ובשו"ת משכנות הרועים (סי' כד). וכך נקט גם בשו"ת טוב טעם ודעת (תליתאה ס"ס קצו), שלא שייך זיעה אלא ברתחת משקה, אך בצלי לא, וגם ראיות הרא"ש הם רק ממשקין ודבר לח שיש להם הרבה זיעה, אך בדברים יבשים, אין בזה ממש.

וע"ע בערוך השלחן (סי' צב ס"ק נד) שכתב שהחילוק הוא בשומן ולא בין זיעת אוכלין למשקין. וכן הוכיח ממתני' במכשירין (פ"ה משנה י'), המערה מחם לחם ומצונן לצונן ומחם לצונן, טהור, מצונן לחם טמא. ר"ש אומר אף המערה מחם לחם וכוחו של תחתון יפה משל עליון, טמא. ופי' הרמב"ם שאין הלכה כר"ש, שכיון ששניהם חמים, אע"פ שהתחתון יותר חם מן העליון, לא יראה לו פעולה ברורה במשקה אשר שופך ממנו. וגם הוכיח בערוך השלחן (ס"ק נה) ממ"ש בפי' הרמב"ם על המשנה 'מחם לצונן טמא', לפי שעמוד המשקה אשר יקרא ניצוק יתחמם בהיות קצחו בכלי החם הטמא, ויחמם המשקה אשר בכלי העליון, וע"כ שב טמא לפי שהכל החם יחבר ביניהם והוא עולה מן הטמא אל הטהור. ע"כ. הרי מבורר דדווקא כשקצחו בכלי החם הטמא, כלומר שקצחו מוקף בתחתון, אבל בלא זה אין הזיעה פועלת בו. עכ"ד ערוך השלחן.

ומזה למד בישכיל עבדי (שם בכיסוי הקדרה אות ד') שאיסור זיעה לא שייך אלא כשהקדרה נתונה ממש על התחתונה, שהזיעה עולה מסביב ואין לה מקום לצאת, וכן אפי' במונחות זה על זה, אם התבשיל העליון גם כן חם שזיעה עולה ממנו, אין הזיעה של התחתון פועלת בו ואין העליון נאסר מהזיעה של התחתון.

חילוק דיין תנור לכיסוי חררה

ה) ואמנם, הנה כתב הטור (א"ח סי' תנא), כיסוי של ברזל שמשמין אותו על חררה שנאפית על הכירה, צריך ליבון, כי ברוב פעמים נוגעת בו. ועוד, שהוא מזיע מהבל החררה שתחתיו. וכן פסק מרן בשלחן ערוך (שם ס"ט"ו). וא"כ לכאור' חשש לזיעה. אך בתורת חטאת (כלל לה סי' ו') הביא כיו"ב מתשו' מיימוניות (סוף הל' מאכלות אסורות) שהביאו תשו' ר"י, שאם אפו על כירה פשיטדא וכיסו עליו כיסוי של ברזל, ושוב אפו תחתיו פלאדין בלא ליבון, או להפך, מותר, שלא נמצא ריחא ופיטום לכלי שיחזור ויפטם לאוכל, ואפי' הכלי בן יומו, רק שלא יגע ממש. ותמה בתורת חטאת מאי שנא מכיסוי הקדרה שאסור, וכתב לחלק, שבזה דיברו ביבש שאינו מעלה זיעה כמו קדירה, ולכן לא קיבל אלא ריחא בעלמא שאין בו ממש. ותמה ע"ז במנחת יעקב (שם ס"ק כא) מדברי הטור שהחמיר בזה אף בדבר יבש, ותירץ, שהטור מדבר בהשתמש בו כל השנה, ויש חשש שהיה קצת זיעה אף בלי רוטב, משא"כ כאן שהשתמש רק פעם אחת. ועוד, שהטור דיבר לענין ליבון והגעלה לכתחילה, משא"כ בדיעבד. ועוד, שאף שאינו מזיע כ"כ ככיסוי קדרה, מ"מ מזיע קצת, וחמץ בפסח במשהו.

נמצא שיש בזה מחלוקת הטור ור"י, ואף שבש"ע פסק כדברי הטור, אינו בהכרח מטעם של זיעה, אלא גם מחשש שפעמים שנוגע הכיסוי במאכל, ובפרט שמשתמש בו בקביעות במשך כל השנה, לא ימנע שנגע בו, וכיו"ב חילק בבית מאיר (סי' תסא), וכ"נ ביבי"א. ועוד ראה בשו"ת בית היוצר (י"ד סי' כ') שחילק בדין חררה שכיסויה סמוך אליה מאוד והזיעה מגיעה אליו, לשאר זיעת אוכלין. וע"ע ביד יהודה (סי' צב) שכתב כן. וכ"כ בשו"ת ישיביל עבדי (ח"ו י"ד סס"ד) לחלק בתנור מדין כיסוי קדרה, דשאני התם שהכיסוי סותם כל הקדרה והזיעה נדבקת בו, משא"כ בנד"ד שהכיסוי רחוק מהקדרה וההבל מתפשט בכל החלל של התנור, וכשפותחים דלת התנור תיכף ומיד יוצא ההבל החוצה, ואם נשאר מן ההבל מקצת מן המקצת, הוא מתפשט בכל חלל התנור ואין שום ממשות של זיעה למעלה כדי שיפול לתבשיל הבא אחריו. וכ"ז ראינו לדברינו שיש חילוק גדול בין סמוך ממש שהוא כקדירה אחת לבין תנור שיש בו אויר ויש הפסק בין התבשיל לתנור.

הוכחה לנד"ד מדברי הש"ע

(ו) והוכחה גדולה יש מדברי מרן בשלחן ערוך (סי' קח ס"א וב'), וז"ל: אין צולין בשר כשרה עם בשר נבלה או של בהמה טמאה בתנור א', ואע"פ שאין נוגעים זה בזה. ואם צלאן, הרי זה מותר. ואפילו הייתה האסורה שמנה הרבה והמותרת רזה. ואם התנור גדול שמחזיק י"ב עשרונים ופיו פתוח, מותר לצלותם בו ובלבד שלא יגעו זה בזה. ואם אחד מהם מכוסה בקערה או בבצק וכיוצא בו, מותר לצלותם אפילו בתנור קטן ופיו סתום. בד"א, בצלי. אבל אם בא לבשלם בקדרה, זה לעצמו וזה לעצמו, אפילו בתנור קטן ופיו סתום, מותר, ואע"פ שפי הקדרות מגולה. ע"כ. וסתם ולא חשש לזיעה, וכן ברמב"ם (פט"ו מהל' מאכלות אסורות ה"ג) פסק שאין צולין בשר שחוטה עם בשר נבלה או בהמה טמאה בתנור א', ואף שאין נוגעים זב"ז, ואם צלאן ה"ז מותר, ואפי' היתה האסורה שמנה הרבה והמותרת רזה וכו', ולא אסר מדין זיעה, והתיר מדין ריח, דריחא לאו מילתא היא (וכן הוא בש"ע סי' צז ס"ג). ונע"י בס"י קח בחילוק שבין צלי לקדרה, ובערוך השלחן (סי"ז) מה

שחילק בין סתום סתם לסתום לגמרי כחמין ששורקין פי התנור^ב.

טעם להתיר משום שהזיעה נשרפת

(ז) טעם נוסף להתיר, כתב בשו"ת אבן יקרה (ח"ג סי' יח), שתנור שהיסקו מבפנים ומבשלין בתוכו בשר ואח"כ חלב, י"ל שאין לחוש לזיעה, כי הזיעה העולה מן המאכל נשרפת טרם הבלעה בעלינו של תנור, שכל שהתנור חם, אפילו בעת שהוא גורף, דינו כאש עצמו, וכפי' רש"י (פסחים עה ד"ה אאש קפיד רחמנא), וחו"מ התנור תולדת אש הוא, ואם נתן בו בגד נשרף ונעשה פחם. עש"ע. ומה שנסתפק הפמ"ג, היינו בתנורים שהסיקם מבחוץ (לכא"ו כן משמע מדברי הפמ"ג), דאם האש שורפת הכל, איך יעלה על הדעת לחוש שם לזיעה, הא כל בליעה, אף אחר שהיא נבלעת בכלי חום האש שורפה והוא תורת הליבון, ק"ו את הזיעה טרם נבלעה, וזה ברור מאוד. והוכיח לזה מהגמ' (פסחים עו:): בבשר שחוטה שמן שצלאו עם בשר נבלה כחוש, רב אוסר ולוי מתיר, משום דריחא לאו מילתא. והק' הגמ' על לוי איך התיר, והא אמרו שאין צולין שני פסחים כאחד מפני התערובת, מאי לאו תערובת טעמים. ומברייתא זו יש להקשות על שניהם (כנראה בדברי הגמ' שם שנסתפקו אם החשש הוא תערובת גופים וקשיא לרב, או תערובת טעמים וקשיא ללוי), וגם היא עצמה קשה, שהרי כתב רש"י (שבת לח:): שתנור הוא רחב למטה וקצר למעלה, ונקטו הפוסקים שזיעה היא כממשות הדבר המזיע, וא"כ קשה בין לרב ובין ללוי, שיהיה אסור לצלות ב' פסחים גם זה אחר זה, ולא רק ביחד. עכ"ד האבן יקרה.

טעם להתיר משום ספק דרבנן

(ח) עוד צד להקל בזה, שאיסור זיעה הוא מדרבנן, וכמ"ש להוכיח הפני יהושע (קטנ"ו) אחרון לקידושין בפסק חדש, שכתב הרמב"ם (פ"א מה' מאכלות אסורות הכ"ב), הטבל והחדש והערלה ומשקין היוצאין מהן, אסורין כמותן, ואין לוקין עליהם, חוץ מיין ושמן של ערלה וכו'. וכתב מרן בכסף משנה, ברייתא בחולין (ק:), ואע"ג דיליף לה מקראי ס"ל לרבינו דאסמכתא בעלמא הוא, וכדתנן (תרומות פ"א משנה ג') אין סופגין מ' אלא על היוצא מזיתים וענבים, וה"ה לאינך, דמאי שנא, ע"כ. וא"כ כל היוצא מהפרי אין איסורו אלא מדרבנן משום שהוא זיעה בעלמא, וכן מבואר בגמ' (חולין ט:). שאני ציר דזיעה בעלמא הוא, ופי' תוס' שאיסורו מדרבנן. ועוד (ברכות לח), האי דובשא דתמרי מברכין עליו שהכל נהיה בדברו, מ"ט זיעה בעלמא הוא. ועוד (פסחים כד:), שמשקה ממש מדרבנן, שמדאורייתא אין איסור אלא ביוצא מזיתים וענבים, הא בלאו הכי הוי שלא כדרך הנאתו. והלך בזה בדרכו של זקנו בתשו' פני יהושע (או"ח סי' יג). ובשו"ת חקרי לב (יו"ד ח"א ס"ס נד) נראה שהסכים לדבריו. וכ"כ בשו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' נז אות ה') שזיעה אין בה ממש, ואנו רואים בחוש הטעם שאין בזיעת החלב טעם חלב כלל. וכ"כ בגנזי יוסף על הפמ"ג באו"ח (על הפתיחה כוללת, ח"ג אות יח, עש"ב) שזיעה קלה מציר שאמרו בו (חולין ט:). שאינו אסור אלא מדרבנן, ופשוט אצלי דמכל שכן שזיעה היוצאת ע"י הבל מהמאכל

אשׁלׁ: ובשׁוׁת יביע אומר הנ״ל (אות ח) כתב לחלק בזה מפי ספרים וסופרים, ע״ש. והוא מתבאר יפה עם חילוקו של הרב ערוך השלחן שציין כאן הרה״ח נר״ו, לחלק בין תנור סתום דאיירי הפוס׳ והש״ע, לבין אטום באטימה מגורה והשׁע לחלק בו. וכן הוא בתחומים רדין שיש גומי ואין שום חריצים. (משא״כ בתנור ק״טן וסתום) של השׁס והשׁע סתומם רק ״מפתחים נמרים״, אבל יש בו חריצים לרוח בכל סביבות הפתח ובמקום חיבור חלקי במנה התנור). ולכן לא ידעתי מדוע החלטת הרה״ח נר״ו דברי השׁע״ע לומר ככל זאת לראיה.

של איסור אינה אלא מדרבנן. וע"ע בתש"ו שב יעקב (י"ד ס' סא) ומגן האלף (דף צג ע"א) בדברי הלחם משנה על המשניות שסבר כן.

ובש"ת בית שלמה (י"ד ס' קסב) כתב דהיינו בשאר איסורים שנא' בהם אכילה, אך לא בבשר וחלב שלא נאמר בו אכילה וחייב כרת אפילו שלא כדרך הנאתו, ובזה ודאי זיעה אסורה מן התורה.

ומאידך, בחינוך (סוף מצוה רפד) כתב להדיא, שהיוצא מן המשקין כמותן, אך אף שאסורים מה"ת אין חיוב המלקות על המשקין אלא על גוף הפירות וכו'. וכן נקט בתש"ו חכם צבי (ס' כ') שכתב בדין חדש ושאר איסורין שמשקין היוצא מהן כמותן מדאורייתא. וכ"כ בשו"ת פרי הארץ (ח"ב י"ד ס' יד). ואחיינו בתשובה המובאת בשו"ת אדמת קודש (ח"ב י"ד ס' יג) כתב לחלק שרק בערלה לא החמירו במשקה היוצא מהפרי, שנא' (ויקרא יט, כג) "וערלתם ערלתו את פרו", משא"כ ביי"נ שנא' בו (דברים לב, לח) "ישתו יין נסיכם", ונקיט לשון שתייה, ולכן אסור אף בזיעה ממש. אך לפ"ד באיסור שנא' בו אכילה אין חשש בזיעה, ודחה זאת בביי"א (שם אות ו') מדברי הטור וש"ע (ס' תנא ס"ד) לגבי חמץ בפסח, שאסרו כיסוי הקדרה משום זיעה.

ולכך בהיות ויש מחלוקת הפוסקים אם יש דין זיעה באוכלין, ואף א"ת שיש, איסורו מדרבנן לדעת רוב פוסקים, והוי ספק דרבנן¹, וגם בהצטרף שאפשר שנתיישב הזיעה מחמת חום התנור, ועוד, שמא אין הזיעה יורדת למטה לתוך התבשיל, ולכך אין לחוש להחמיר בזה, ולכה"פ יש להתיר בדיעבד. ושו"ר שכן כתב מרן הראש"ל שליט"א בילקוט יוסף הל' פסח הנד"מ (ח"ב ע"מ' סבס) שכל שיש צד להתיר, חזי לאצטרופי הא דזיעה אוסרת מדרבנן, וחשיב הדבר בגדר ספק דרבנן ולקולא, וס"ל להתיר בדין בשר וחלב, כל שעבר ליבון קל.

טעם להתיר משום היסק התנור

ט) ועוד צד להתיר, כתב מרן ביי"א (שם אות ז') שרגילים להסיק את התנור כרבע או שליש שעה לפני כל אפייה ובישול, וחום התנור בנקל יכול לשרוף חוט או קש הבא במגע עם התנור, ולכך אף אם נשאר משהו מהזיעה וההבל, אש אוכלתו, כלה ענן וילך (איוב ז, ט) ולא ישאר ממנו מאומה. וע"ש שסמך ידיו על המג"א (או"ח ס' תסא) שא"צ הסקה מיוחדת בשביל זה וכדין חמץ ומצה, והסקה אחת עולה לכאן ולכאן. וגם אין צריך ליבון שיצאו ממנו ניצוצות, שכאן היתרא בלע וכבולעו כך פולטו, וגם לגבי פסח יש שהקלו בזה (עי' ארחות חיים הל' חמץ ומצה אות צג ובבית יוסף ס' תנא בשם הכל בו). וגם האפייה כאן אינה בקרקעית או דפנות התנור, אלא בתבניות המיועדות לכך, ורק יש חשש שנגעה העיסה בכותלי התנור, וכתב בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ו אה"ע ס"ס פח) לדמות לחצובה שהתיר המשנ"ב (ס' תנא ס"ק לד) בליבון קל ובדיעבד אין לאסור אפי' ללא ליבון. ודי

¹ דדעת האחרונים שבמקרה ויש ספק אם הוא דאורייתא או דרבנן, אמרין ס"ס, וכמ"ש בשו"ת דברי ריבון (ס' יד), כנה"ג אה"ע ס' סח בהגה"ט ס"ק יז, ארעא דרבנן (מה"ק אות תלו), צרור הכסף (א"ה ס' יא), דבר משה (ח"ב ס' קיג), פנים מאירות (ח"ב ס' קמה), יד אהרן (אה"ע ס' סח בהגה"ט ס"ק יז), זב"צ (י"ד ס' קי ס"ק קסב). וצ"ע כ"ז הכף החיים בכללי הס"ס (ס"ק יא). וגם סמך על זה ידו מרן אביר הרועים זיע"א בשו"ת יביע אומר (ח"ט או"ח ס' לג אות ה').

בחימום כ"כ עד שקש נשרף עליו מבחוץ. ועוד כתב (ח"י י"ד ס"ד) לסמוך על מה שמסיקים מעט קודם האפיה. וכן בשו"ת מנחת יצחק (ח"ה סי' כ') נקט להקל בדיעבד להשתמש בתנור א' ויקח תנור שהסיקו מבפנים, שאז ע"י ליבוץ קל, לכו"ע שרי אף מלכתחילה, כיון דהתירא בלע. וכיו"ב נמצא גם בשו"ת שאלת יעב"ץ (ח"א סי' צג) שסמך על היסק התנור וכן בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' רח) לעניין דיעבד. וגם בשו"ת אור לציון (ח"ג סי' י"ט ס"ב) כתבו להקל בנד"ד. עש"ב. וכן בשו"ת שער שמעון אחד חירארי (ח"א סי' ה').

דעת האגרות משה בנד"ד

(י) וצ"ע בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סי' מ') שנטה קו להחמיר בזה, וכתב שמה שסברו להתיר מג' טעמים, הם קלושים, טעם ראשון שיש מרחק רב בין הקדרה לכותלים, מה שהקלו בזה אם העליון לא מתחתם מחמת המתבשל, היינו כשהעליון קר, אך בנד"ד הרי הוא חם בפני עצמו. וטעם שני, שלתנורים יש פתח להוציא עשן, בתנורי הגז אין להם פתח, וגם מה שיש, אף לאיסור ריחא לא יועיל (עי' ש"ך סי' קח סק"ג) וכ"ש לענין זיעה. ובטעם שלישי שאם אינו ממש בזה אחר זה, יש תלות שנתייבשה ונשרפה מחמת חום התנור, הרי עיקר החשש הוא משום בליעה, שמצד הבעין הרי יכול לסלקו. ולתלות שנשרפה, ודאי אין טעם, שאינם חמים כ"כ עד שישרוף (ובזה י"ל שדי בחום התנור המצוי בזמננו בשביל זיעה שממילא היא דבר קלוש). ולכך חשש שלא להתיר במגולים. ואמנם גם הוא נסתפק אם חוששים בסתמא לזיעה, שהרי הרמ"א (סי' קח ס"א) כתב שבזה אחר זה אין לחוש אא"כ הזיעה המחבת משניהם, שאז אסור אפי' בזא"ז אם היו שניהם מגולים, משמע שבסתמא אין חוששים. ואמנם בתנורים שלנו, שנראה שודאי מזיע, או שיותר נוטה להזיע, לכן יש להחמיר שלא לבשל בתנור בקדירות מגולות. ובדיעבד אין לאסור אם היה אחר מעת לעת, שהבליעה נותנת טעם לפגם, ואף אם יש חשש שנפלו טיפות מהזיעה, הוא יותר מס' לפי המסתבר, וכיון שהוא רק ספק, איכא ס"ס, שמא לא היה זיעה כלל, ואת"ל שהיה, שמא נפלו רק טיפות.

אך גם לשיטתו, כתב עוד (שם ס"ט נט) שאין חשש אלא בבישול בקדרה מגולה, אך באפיה אין לחוש לזיעה, וכן כשהאש למעלה אין לחוש לזיעה אף בקדרות מגולות, כיון שהוא נשרף עוד קודם שתגיע הזיעה לתנור (וע"ע בח"ג סי' י').

וע"ע בעמודי הבית נידאם (סי' צב) שנקט לחומרא בכל גוונא, גם שזיעת משקים כמשקים וזיעת אוכלין כאוכלין, והאיסור מן התורה, וגם מחמת אטימות התנורים שלנו והאש חזקה, ושכן הורה להחמיר בזה הגר"ש וואזנר (עי' בקובץ מבית לוי).

חשש ריחא בתנור בזמנינו

יֵא **וּמַצֵּד** רִיחָא, אֵין לַחוּשׁ, שֶהרִי כֹתֵב מוֹרֵם (ס"ק קח) בְּשֵׁם תְּשׁוּבוֹת מֵיִמוֹנִי שֶׁאֵין לַחוּשׁ בִּזְה אַחֵר זֶה, וְע"ש בִּשְׁ"ךְ (ס"ק יב) שֶׁלֹא נִמְצָא רִיחָא וּפִיטוּם לְכֹלֵי שִׁיחֻזּוֹר וּפִלּוּט לֵאכּוֹל וְאִפִּי כֹלֵי בֶן יִמּוֹ, רַק שֶׁלֹא יִגַּע מִמֶּשׁ. וְע"י בִּע"ז (סו:) שְׂדֵעַת אֲבִי שְׂרִיחָא מִילְתָּא הִיא וְאִסּוּר, אֶךְ בְּהָא דִתְנֵן תְּנֹר שֶהֲסִיקוּ בְּכֻמוֹן שֶׁל תְּרוּמָה וְאַפְּהּ בּו פֶּת, הַפֶּת מוֹתֶרֶת, לִפִּי שֶׁאֵין טַעֲמוֹ שֶׁל כְּמוֹן בִּפְת אֵלֶּא רַק רִיחוֹ, וּמוֹדָה שְׁמוֹתָר מִטַּעַם דְּמִיקְלָא אִיסּוּרָא. וְכֹתֵב הִפְר"ח (ס"ק) שֶׁבְּמַחֲלוּקַת אֲבִי וְרַבָּא קִי"ל כְּרַבָּא, וְלֹא שֶׁאֵין לִיה בֵּין קְלִי אִיסּוּרָא לֵלֵא קְלִי, וּבְכֹל גּוּוֹנָא מִשְׁמַע שֶׁאֵם אִפּו פֶּת, וְכֻמוֹן שֶׁל תְּרוּמָה בְּצִדּוֹ לִיתֵן בּו רִיחַ, מִשְׁרָא

שרי, ואף בתנור קטן ופיו סתום שרי בדיעבד. וכ"ז דלא כאו"ה (כלל לט דין ט') שאסר בדיעבד.

וגם לגבי הרשת, לכאור' יש להקל בזה, כמ"ש האג"מ (י"ד ח"א סס"מ) שבהיות והוא חם מאד ומיד נשרף, ואין מניחים עליו בשר ממש אלא הוי בליעה מכלי לכלי ביבש שמותר.

חצובה אחת לבשר וחלב

(יב) לעניין החצובה, הנה כתב מרן בשלחנו הטהור (י"ד סי' צב ס"ו) נהגו העולם לאסור כשנפלה על הדופן שלא כנגד הרוטב, ודוקא כשנפל באותו צד שאינו כנגד האש, אבל אם נפל כנגד האש, מותר, שהאש שורפו ומייבשו. וכן הוא באגור (סי' אלף ר"ג) ובתו"ח (כלל נו דין ג'). וכן נראה להדיא בדברי הט"ז (סי' צב ס"ק כט) בתנור שאפו בו פלאדין של חלב (ונראה דמייירי באפה הפלאדין ישירות על התנור ללא הפסק קדירה ומחבת) ואח"כ באותו מקום רותח הושיבו קדירה ובתוכה בשר, שכל שאין החלב בעין במקום ההוא בתנור, הוי כקדירה של חלב, ושתי קדירות לא אסרי אהדדי. ומקור הדין במ"ש בש"ע (סי' קה) שאין בלוע יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב.

והנה כתב מור"ם (אר"ח ס"ה תנא סס"ד), חצובה צריכה ליבון, וכתב המג"א שפעמים נשפך עליה תבשיל חמץ. אך כבר כתב המאמ"ר (ס"ק יא) שהוא חשש רחוק, ואפי' אם אירע כן, נשרף החמץ מיד, ואפי' אם החצובה בלועה מחמץ, הרי אין מניחין עליו מאכל, ואין הבלוע יוצא מדופן לדופן, וכ"כ מור"ם (ס"ב צב ס"ח) לעניין ב' קדרות הנוגעות זב"ז, וכ"ש בזיעה. ומרן אביר הרועים בספרו חזון עובדיה (פסח עמ' קלו) נקט שלהכשיר מחמץ, מלכתחילה יגעיל ברותחין, אך די גם בעירוי מכלי ראשון. וכיו"ב כתב בילקוט יוסף הל' פסח הנד"מ (ח"ב עמ' שפז).

ולנד"ד, כתב בספר בית דוד (ס"י רח) לאסור לחמם עליה לחם בכל השנה, כי לפעמים נשפך עליה רוטב מבשר וכן מחלב. והב"ד כמה מהאחרונים. וכתב בשו"ת יביע אומר (ח"י אר"ח סי' לה אות י') שזו חומרא יתרה, ונסמך ע"ד המאמ"ר הנו" ושיכ"כ גם הגאון יעב"ץ בספר מור וקציעה שהוא תמוה, שאפילו אם היה שם חמץ, האש שורפו, ואין שם דבר בעין שיפגע, ואין זו אלא חומרא יתרה משום חומרא דחמץ. ע"ש. וכן כתב בתשו' בשאלת יעב"ץ (ח"א סי' צג), ותדע, שהרי מעשים בכל יום שמבשלין בשר בתנור וכיריים שמבשלין שם חלב וכן להפך באין מונע, אע"פ שא"א שלא נשפך שם מהתבשיל מאומה, מעולם לא עלה על הדעת לאסור הבשר, וכל אלה דברים פשוטים, כמעט לא ניתנו להכתב וכו'. וכ"כ במשנ"ב (ס"י תנא ס"ק לד) שלא החמיר הרמ"א כן מלכתחילה אלא משום חומרא דחמץ, שבאמת ב' קדרות הנוגעות זב"ז אין יוצאת הבליעה מזו לזו, וגם יש לתלות שאף אם נשפך כבר נשרף והלך לו, כיון שבכל שעה היא על האש. וא"כ אין לחוש בזה כל השנה. ועוד נסמך ביבי"א ע"ד מור"ם (יר"ד סי' פו ס"ט): הקדרות שבתנורים שבבית החורף שניתנים עליהם בשר וכן חלב, יש לאסור להשתמש בהן, ובדיעבד אין לחוש לזה, ואף לכתחילה אין בזה אלא חומרא בעלמא, והמיקל לא הפסיד. וכתב ע"ז הש"ץ: ובתורת חטאת (כלל עז) משמע שבקדירות של מתכת אין להחמיר אפילו לכתחילה, משום שאף אם היה ניתז עליהן, הרי הן חוזרים

ומתלבנים ע"י האש. ע"כ. וה"ה בחצובה.

גם באג"מ (י"ד ח"א ס"י נט) נקט קולא בזה, ותמה על החכמת אדם שהצריך ליבון בבב"ח, שהרי הכל נשרף ולא נבלע כלל ומותר גם בבן יומו, ויש לסמוך על טעמים אלו שלא להחמיר. ולפ"ז יש ללמוד לנדרון דלעיל שאם בנשפך ממשות אמרינן שמיד נשרף ההבל והזיעה שיוצאת מהאפיה, פשוט שנשרף מיד בחום גבוה של התנור, ויל"ע שבזה החמיר ובזה היקל.

ועוד נמצא בדברי מור"ם (ס"י קה ס"ז), כלי שבלע איסור אוסר ההיתר שנוגע בו, אך כתב ביבי"א לחלק שזה כשהיה ברור שאיסור נבלע בכלי, אבל כאן הרוטב של בשר שנשפך על החצובה מיד נשרף והולך לו, ואם אח"כ נשפך עליה חלב, גם הוא נשרף וחלף הלך לו, ומעולם לא הוחזק הכלי באיסור כלל. וכ"ש דאמרינן סתם כלי אינו בן יומו. ובכ"ז סיים ביבי"א שהמחמיר תע"ב, וכן מנהג העולם שמאכל שנופל שם אין אוכלים אותו, אבל אין לחוש לבליעה בקדירות המונחות על החצובות, ולא ראינו מי שחשש לזה. וכן התיר בזה באגרות משה (י"ד ח"א ס"י מ' נו"ט). ובהליכות שלמה (הל' פסח פ"ג הערה 9). ובאור לציון (ח"ג פ"י, עמ' קיז) התירו משום רוב תשמישו, ואכמ"ל.

וע"ע בשו"ת כתב סופר (חיו"ד ס"י נד) שרצה לאסור עפ"ד הרשב"א שכלי מפליט לכלי אחר בלא רוטב, ולמעשה נקט להתיר, ורק מלכתחילה יזהרו בזה לייחד חצובות נפרדות לבשר וחלב. וע"ע בשו"ת מנחת יצחק (ח"ה ס"י כ').

ולעניין פלטה יש עוד לעיין בזה, שאין חומו רב כאש ששורפת מיד. וכן חילק בזה בילקו"י הל' או"ה.

הכלל העולה:

א. מעיקר הדין לית חשש להשתמש בתנור א' לבשר וחלב בהפסקה ביניהם, ולכתחילה יחמירו לייחד תנור לבשר ותנור לחלב, אך אם אינו מתאפשר, אפשר להשתמש באותו תנור. ולכתחילה יחמירו להמתין כ"ד שעות בין שימוש של בשר לשימוש של חלב ולהיפך, וכן יסיקו את התנור כעשרים דקות בחום הכי גבוה לפני שמכניס בו. [צריכים להשתמש בתבניות אחרות לבשר ולחלב, שבתבניות אין היתר].¹

ב. בדבר השאלה הנזכרת בראש דברינו, בהיות והעוגת גבינה הייתה מכוסה, וכל אחד נמצא בכלי בפני עצמו, אין בזה כל חשש ויכולים לאכול את שניהם ואין התנור צריך הכשרה כלל, שהוא כשר ועומד.

ג. מעיקר הדין אין צורך לייחד חצובות נפרדות לבשר וחלב.

¹ אולם דעת מרן זיע"א בשו"ת יביע אומר ח"ה (חיו"ד ס"י ז), שבתנורים של זמנינו אין להקל לאפות בשרי וחלבי אפילו בזה אחר זה אלא ע"י שיכשירו התנור, ועשה חילוק בתנאי ההכשר בין תבשיל לח חלבי, לבין מאכל חלבי כגון עוגה וכדומה, ע"ש. ובכל אורך ורוחב תשובתו הזכיר מכל צדדי דעות הפוסקים וסברות ההיתר שבאו כאן, ואעפ"כ הכריעה דעתו הרחבה כאמור. ונראה שגם אם יש שנהגו כן (כמ"ש הרה"כ נר"ו בתחילת דבריו), אם נהגו ע"פ הוראת חכם, מעיקר הדין רשאים להמשיך במנהגם. אבל אם מחוסר ידיעה נהגו כן, נראה שאין עליו שם מנהג ויחזור לשורת ההלכה. **המערכת.**

סימן נה

הרב נהוראי יוסף אוחנה

רב הישוב "כפר הרי"ף"

ראש כולל "פערי הלכה" – תל-זיון

מח"ס "שו"ע המוסר" ז"ח ועוד

נגיעה או היכוך בזקנו בשבת

שאלה: האם מותר ליגע בידיו ולחכך שערות זקנו בשבת, או שאסור לעשות כן דשמו יתלשו שערות. ומה הדין לעשות כן בימות החול, כי לדעת המקובלים אסור ליגע ולתלוש משערות הזקן. ושאלתנו התעוררה בהיות שראינו לגדולי ישראל וצדיקים וחסידים רבים צוק"ל ושליט"א שנגעו בזקנם וחככו בו ביום השבת כבימות החול, דלכאורה מה ההיתר בדבר?

א) תשובה: במשנה שבת (צד:): "הנוטל צפורניו זו בזו, וכן שעריו וכן שפמו, רבי אליעזר מחייב וחכמים אוסרים משום שבות". ובגמרא אמר רבי אלעזר, לא נחלקו ר"א וחכמים אלא ביד, אבל בכלי גם לחכמים חייב. ועכ"פ הלכה כחכמים, וכ"פ הרמב"ם בהלכות שבת (פרק ט הלכה ח), ומרן בש"ע (סימן שמ סעיף א), שאין ליטול שעריו, שפמו, זקנו, בין ביד ובין בכלי, וחייב על שתי שערות. ע"ש. ובב"י (סימן שמ) הביא דברי הר"ן (שבת לו. ד"ה מחלוקת) בשם רבינו חננאל (בשבת צו:): שהלכה כרבי אליעזר דאיסור דאורייתא הוא ולחומרא עבדינן. ע"ש. וכתב על זה הב"י: ואיני מבין דבריו, דכיון דחכמים נמי אסרי, מה שיך לומר לחומרא עבדינן. ועוד, מאי קאמר משום איסור דאורייתא הוא, הלא זה הוא המחלוקת אי מיתסר מדאורייתא או מדרבנן. וגם, שבגמרא אמר רבי אלעזר מחלוקת ביד אבל בכלי חייב וכו'. עכ"ד. ועיין היטב בביאור הלכה (סימן שמ, ד"ה וחייב) בקושיית האחרונים על דברי הרא"ש והטור ומרן הש"ע שהעתיקו הדין דחייב, כי הלא פסקו כרבי שמעון דמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה. ואם כן גם על שני שערות יהיה פטור. ולכן כתב המגן אברהם (סימן שמ ס"ק א) דלא חייב בשני שערות אלא כשצריך את שערן. ע"ש. ובביאור הלכה הקשה, שא"כ מדוע במלקט לבנות מתוך שחורות אפילו באחת חייב, הרי מכל מקום אין צריך להשער וכו'. ע"ש.

ב) והנה דעת רוב הראשונים, שכל מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה, וכ"כ בתוספות שבת (צד: ד"ה אבל), וברמב"ן (שבת קו. ד"ה כל, וקכא:), והוסף שכן דעת הר"ף (שבת צד:), ובריטב"א (מכות כ:), וברא"ש (בכורות פרק ג סימן ה), וברשב"ם (הובא בתוספות מכות כ:): ובר"ד (שבת עד:), וברבינו ישעיה הראשון (שבת קז:), ובשבולי הלקט (סימן רנג), ובשו"ת הריב"ש (סימן שצד), ועוד. וכן היא דעת מרן הש"ע, כמבואר מדבריו בכמה דוכתי (בסימן שלד סעיף א) שכתב: גחלת המונחת במקום שרבים יכולים להנזק בה, יכול לכבותה בין אם היא גחלת של מתכת בין אם היא של עץ. והרמב"ם אוסר בשל עץ. עכ"ל. ובשבת (מב).

מבואר, שדעת הסתם שכתב מרן (ודעתו לפסוק כמותה, עיין רמ"ע מפאנו סימן צג), היא דעת רבי שמעון האומר דכל מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור. וכן מוכח עוד מדברי מרן הש"ע (סימן של סעיף ח) שפסק: "בן שמונה, אמו שוחה עליו ומניקתו מפני צער החלב, וכן היא בעצמה יכולה להוציא בידה החלב שמצער אותה". ומקורו מדברי הרא"ש (שבת קלה). דקיימא לן דכל מלאכה שאינה צריכה לכופה פטור, ובמקום צער לא גזרו רבנן. ע"ש. ועיין בשו"ת תורת רפאל (סימן מ) מש"כ בדברי הש"ע הנ"ל. ומש"כ מרן בש"ע (בסימן רסה סעיף א) בלשון "ויתחייב משום מכבה" (וכיוצא בסימן רסד ס"ג), לאו דוקא שהרי אין כיבוד זה לצורך פחמים והו"ל מלאכה שאינה צריכה לגופה, אלא שגזרו בה חכמים. וכ"כ בשו"ת בתי כהונה (דף עו ע"ד) ובמחצית השקל (סימן רסה) ובשו"ת מהר"ם שיק (סימן קנח), ובברכי יוסף (סימן שטס ס"ק ה), ובטהרת המים (שירי טהרה מערכת ש אות ז) ובשו"ת מעט מים (סימן טט) ובשו"ת שארית יוסף ח"ב (סימן ו), שלדעת מרן הש"ע כל מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה. וכן עיקר. ולפי"ז צ"ל כמו שתירץ המגן אברהם את דברי מרן הש"ע, דלא חייב באם תלשו בידו אלא כשצריך להשער.

(ג) אלא, שכבר כתב בשו"ת חכם צבי (סימן פב) שדעת רוב הפוסקים והש"ע כהריב"ש (סימן שצד) ורבו הר"ן (שבת דד:) הנ"ל שלענין תולש שערו הו"ל מתקן בגופו והרי זה כמלאכה הצריכה לגופה לכולי עלמא (וכ"מ בראבי"ה ח"א סימן קצד עמוד רכט). וכ"כ גם בשו"ת דבר אברהם (סימן כד אות ו) ובשו"ת זרע אמת (ח"ב חיו"ד סימן פט, דף צג ע"ב) ובמאמר מרדכי (סימן שמ ס"ק ב), ובווי העמודים למהר"י טייב (סימן קב אות יא), ובשו"ת מהר"ם שיק או"ח (סימן ח), ובשו"ת תורת רפאל (סימן מד) ובשו"ת עמק שאלה להנצי"ב (סימן קה), במנחת חינוך (מוסף השבת מלאכה לט, מלאכת גזוז) ובספר אגלי טל (מלאכת גזוז אות ג), ובשו"ת ערוגת הבושם (חאו"ח סימן פ אות יב), ובקרבן נתנאל (פרק י דשבת אות ט), ובחידושי החתם סופר (שבת דצד:), ובשו"ת עטרת חכמים (חיו"ד סימן כו). ובשו"ת בית יצחק (חאו"ח סימן לה אות ו), בדעת מרן הש"ע ושכן העיקר להלכה, שלענין מלאכת גזוז הוי מלאכה הצריכה לגופה לכולי עלמא.

טעמי ההיתר משום תלת דרבנן

(ד) ואמנם, גם הריב"ש (בסימן שעד) גופיה מסכים שכל זה דוקא כשעושה כן בכונה תחילה לייפות עצמו, אבל אם נתלש שלא מרצונו, וכגון היכא שמחכך בזקנו וכיוצ"ב, יהיה מותר מה"ת, דמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור. וכן לא שייכים דברי הריב"ש במסרק (וכמ"ש בשו"ת רח"ש ל" כת"י לענין מסרק, וכ"כ בשו"ת מהר"ם שיק סימן קנח, ובדעת תורה למהרש"ם סימן שמ סק"ב, ועוד). וכן כתב בביאור הלכה (סימן שמ ד"ה וחייב) שאם תולש לצורך אחר, גם הריב"ש מודה שמותר. ולכן אשה שחל טבילה שלה בשבת מותר להביא עו"ג שתיטול צפורניה, שכיון שאינה עושה לשם נוי אלא לשם טבילה לא הו"ל כצריכה לגופה. ע"ש. וכל שכן מי שמכניס אצבעותיו לתוך זקנו כדי לסדרו, שאין כוונתו כלל להשיר השערות, וגם אינו מייפה אותו אלא מחסיר מזקנו, שבכל כי האי גוונא אינו לנוי ולא הוי כמלאכה הצריכה לגופה, ואף להריב"ש יהיה רק איסור דרבנן.

(ה) ובאמת שכן מבורר להדיא בבית יוסף (בסימן שג סעיף כז) דלא קאמר הריב"ש (בסימן שצד) שיש איסור משום פסיק רישיה לסרוק במסרק, אלא כשעושה כן במסרק, אבל

לחוף ולפספס ביד מותר. וכן כתב הרמ"א בהגהת ש"ע בשם הב"י (סימן שג סעיף כז), וזה לשונו: "אבל מותר לחוף ולפספס ביד". עכ"ל. וכתב המגן אברהם (סימן שג ס"ק כג) בשם רש"י והתוספות, דהיינו שמותר להבדיל השערות זו מזו בידיו. ולחוף דקאמר, היינו אף לעשות כן בנתר וחול, או לנפץ שערו בידו. ע"ש. וכ"כ במגן אברהם (סימן שח ס"ק ט), ובערך השלחן (סימן שג סעיף לב). ועיין בשו"ת אבני נזר חאו"ח (סימן קצא אות א), במה שהקשה על כמגן אברהם, ובמה שתירץ. ע"ש. וכן כתב במשנה ברורה (סימן שג ס"ק פח), וז"ל: ולפספס ביד, היינו שמבדיל בידיו שערותיו זו מזו. וברמב"ם (הלכות שבת פרק א הלכה ג) איתא: חופף על שערו בידו וחוכך בצפורניו, ואף אם נפל שער על ידי זה אינו חושש, שהרי אין כוונתו להשיר, ואפשר שלא ישיר. ועיין לקמן (סימן שכו סעיף ט), שלא יחוף בדבר שמשיר שער ודאי. עכ"ל. ומבואר שטעם ההיתר הוא משום דהוי דבר שאינו מתכוין, שכל שאינו ודאי שתעשה המלאכה אף שרואה שנעשתה בכל זאת בעצם עשייתה בדרך כלל אינו בודאי שיקרה. וכן מצאתי בפירוש בחידושי הריטב"א (שבת נ: ד"ה איבעית) שכתב, וז"ל: וש"מ דלר"ש אפילו בבעל זקן חופף פניו, ומכאן קושיא גמורה על האוסר להעביר ידו על זקנו בשבת שמא ישיר שער, דהא קיימא לן כרבי שמעון. עכ"ל. ומבואר שמותר לכתחילה ליגע בזקנו ואין לחוש שמא יתלשו שערות.

ו) וגם, שבתלישה ביד ולא בכלי אסור רק מדרבנן (וכמ"ש הרמב"ם פ"ט מהלכות שבת ה"ח). וכשאינו מתכוין הוי פסיק רישיה דלא איכפת ליה דשרי בדרבנן, כמו שכתבו התוספות (שבת קג). וכן היא דעת הרשב"א בכתובות (ו). ובתוספות מהר"ם מרוטנבורג (יומא לד:). ע"ש. וכן פסקו האחרונים להדיא על פי דברי התוספות הנ"ל, וכמבואר בשו"ת שואל ומשיב קמא (ח"א סימן רי), ותליתאה (ח"ג סימן ג, דף ב סע"ב). וכן כתב הגאון רבי יצחק טייב בווי העמודים (דף ע"א), ובשו"ת צור יעקב הורביץ (ס"ס קעב), ובשו"ת אגורה באהלך (דף כט רע"א). וכן כתב מהר"י אלגאזי בארעא דרבנן (סימן קעח), ובשו"ת שואל ונשאל ח"ז (סימן כב) ובשו"ת אגרות משה (חאו"ח סימן קלג), ובשו"ת משאת משה חברוני (פסחים, סוף סימן טז). ע"ש. וכן יעויין בפרי מגדים (סימן שטז אשל אברהם ס"ק ו) דבתרי דרבנן אפילו היכא דהוי פסיק רישיה מותר. וכן הובא לדינא בספר משנה ברורה (סימן שטז בשער הציון ס"ק יח), וכ"כ בשו"ת קרן לדוד ובשו"ת מהר"ם בריסק. ואם כן בודאי שיהיה מותר לפספס בזקנו, כי אינו בהכרח שיתלשו שערות (ובזה י"ל ע"ד הכף החיים בסימן שג ס"ק קכז, שיובא להלן). ואף אם יתלשו שערות, הרי כבר ביארנו לעיל דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, שהרי אין כוונתו ליפות עצמו בתלישתם, וכל שכן היכא שאינו נעשה בכונה לשם תלישה ולא ניהא ליה, וכנ"ל, אם כן הוי דבר שאינו מתכוין באיסור דרבנן של מלאכה שאינה צריכה לגופה, וכן הו"ל פסיק רישיה בתלת דרבנן (מלאכה שאינה צריכה לגופה, אינו מתכוין, וביד) וכנ"ל, שבודאי דשרי ואין בזה שום בית מיחוש. ואי לא גזרינן גזירה חדשה, כל שכן שלא גזרינן גזירה לגזירה חדשה, וכן לא גזרינן גזירה לגזירה לגזירה (תלת גזירות) חדשה. וז"פ למעיין היטב.

שו"ר שכ"כ גם בספר הנדפס מקרוב ה"ה מנחת יעקב דהן (ח"ד פ"א אות כ), ושם דן בזה, וכתב שהדבר פשוט בלא ספק שמותר לחכך בשיער זקנו בשבת, ואין לחוש משום השרת שיער, דהא דוקא בסירוק אסור משום דהוי פסיק רישיה משא"כ בחיכוך בעלמא, ותלמוד ערוך הוא בשבת (ג:). דלרבי שמעון אף בשיער זקנו שרי לחוף בנהר ובחול,

ויראה בתוספות (ד"ה במאי) דשיער פנוי עורנו מחזיק במ טפי משיער ראשו. ע"ש. כ"ש
חיכוך דליכא בית מיחוש. וכ"כ הריטב"א שם וכו'. גם שבלאו הכי איסור קל הוא, שהרי
אין הגוזה חייב כי אם בכלי אבל ביד פטור כמבואר בשבת (צד:) וכו'. ואף גם זאת כלאחר
יד הוא, ושבות כלאחר יד קיל משאר שבותים, כמבואר בפסחים (סו: ברש"י). ועוד, שאין
צורך בתלישת שיער, ועד כאן לא חידשו הרמב"ן והריב"ש דהגוזה שערו בכלי חייב
בשגם אינו צריך את השיער, הני מילי כי מתקן ומיפה עצמו וכו', משא"כ בתולש
בעלמא וכו'. ומה"ט בחופף שער ראשו וזקנו מותר וכו'. עכת"ד. גם בשו"ת שיה כהן
ח"ג (סימן כא, ד"ה אלא) האריך בזה, ומסיק שבדאי מותר הדבר לכתחילה להושיט ידו
לזקנו ואין בזה בית מיחוש, וכך ראינו לרבים וגדולים שחיככו בזקנם ביום השבת וכו'.
כיע"ש. וכ"כ גם בשו"ת משנה הלכות ח"ו (סימן סח). ע"ש. וכן עיקר.

במעשה על האריז"ל

(ז) ולאור כל האמור, יש לתמוה הרבה על המעשה המפורסם בשם האריז"ל, שלא הוציא ידו מתלמי הזקן עד למוצאי שבת (עיין רוח חיים פאלאגי סימן שג ס"ק א). וזה תמוה, כי מלבד שאין בזה שום שורש ויסוד של חומרא מכל הני טעמי תריצי, אלא שטעם אחר היה לו ולא משום איסור גוזז בשבת, אלא משום שלא רצה ליגוע בזקנו כלל, וכמ"ש בכף החיים (סימן שג ס"ק קכז), מדבריו בשער המצוות (פרשת קדושים). וזה לשונו: והאריז"ל החמיר מאוד אפילו בחול שלא ישים ידו בזקנו למשמש בה כדי שלא יעקור ויתלוש איזה שער. והיה אומר שאיסור גדול מאוד הוא לעקור או לתלוש בידו אפילו שער אחת בלבד בכל מקום זקנו, כי הוא צנורות השפע, כמבואר בשער המצוות (פרשת קדושים). עכ"ל. ומבואר דעיקר הקפידא הוא משום צנורות השפע. ומי שאינו מקפיד בזה בחול, גם בשבת יהיה מותר לו. ועיין בברכי יוסף יו"ד (סימן רפב ס"ק יד) דמותר לגזוז שערות הזקן ע"י מספרים למי שאינו בא בסוד ה'. ע"ש. וכ"כ בשו"ת רב פעלים (סוד ישרים, סימן ו) שאף להבאים בסוד מותר לגזוז זקנם. ע"ש. וגם אם נחמיר לאסור נגיעה בזקן ע"י תספורת או סכין או ביד באופן שמתכוין להשיר, וכמו שכן צריך לכתחילה, מכל מקום כשאינו מתכוין להשיר מאן דכר שמיה, ועיין היטב במכות (כ): במלקט או רהיטני דאפילו איסור דרבנן ליכא. וכיוצ"ב כתב גם בשו"ת צמח צדק חיו"ד (סימן נט). וע"ע במש"כ בנהורא מעליא ח"ב (מהדורת תשסט, סעיף טז) באריכות. וא"כ בודאי שאין כאן אפילו בית מיחוש לענין שבת.

ח) ומעתה, מה שכתב בחמדת ימים (חלק שבת פרק טו, דף קב ע"ב), וז"ל: וכל שכן שיזהר לבל יושיט ידו בזקנו בשום צד ואופן, והחסידים הראשונים היו אומרים יד לזקן בשבת תספה וכו'. עכת"ד. וברוח חיים פאלאג'י (סימן שג ס"ק א, דף נב ע"ג) הבי"ד, וכתב שכל זה היינו ממידת חסידות כי כבר כתב הרמ"א שלחוף ולפספס ביד מותר וכו'. כיע"ש. ואמנם כמה פוסקים כתבו שיש ליהזר בזה בכל אופן, וכמבואר בכף החיים (סוף סימן שג ס"ק קכז). וכיוצא בדین זה ראיתי להגרי"ח בבן איש חי (פרשת כי תשא אות יד שם), שהחמיר שלא לקנח בחוזק את צואת החוטם שיבשה קצת, שלא יעקור שערות. ע"ש. וכן כתב הגר"ח פאלאג'י גופיה בספר רוח חיים (סימן שמ). ובספרו כף החיים (סימן ל אות קה) הוסיף שאף על פי שדבר שאינו מתכוין מותר, וכאן אינו מתכוין לתלישת שער, מכל מקום בפסיק רישיה יש להחמיר. ע"ש. ואחרי נשיקת עפרות רגליהם, ובקשת המחילה

כדבעי, מלבד שלא ידעתי מיהם האחרונים הנ"ל שמזהירים שלא יושיט יד בזקנו, והרי כבר כתב הריטב"א בשבת (נ:): שיש לתמוה על האוסר להעביר ידו על זקנו, וזה לשונו: "ומכאן קושיא גמורה על האוסר להעביר ידו על זקנו בשבת שמא ישיר שער, דהא קי"ל כרבי שמעון". עכ"ל. וכ"כ גם התוספות (שבת נ: שם). אלא שבעיקר הדבר, הרי אם תולש בידו בכוונה אף למרן הש"ע אינו אלא איסור דרבנן, וכ"כ הכף החיים גופיה בסימן שמ (ס"ק ז, ושם ס"ק א וס"ק ה), וז"ל: "וחייב על שתי שערות. היינו אם חתכן בכלי, אבל ביד או בשינים פטור אבל אסור". עכ"ל. ומבואר דאינו אלא איסור דרבנן (והוא מדברי הגמרא בשבת צד: והרמב"ם הנ"ל. ופשוט). וגם אם תרצה לומר שדין יד שזה לכלי, וכן את"ל שבזקנו קרוב יותר לודאי שיתלש משערות ראשו (אף שאינו נכון, דכל שאינו "ודאי" הו"ל אינו מתכוין וכמבואר ברמב"ם שם, וכ"כ גם הריטב"א בשבת נ: והתוספות שם להדיא, ועוד), מכל מקום כיון שאין כוונתו לייפות את עצמו, ואף לא ניחא ליה בתלישת אותם השערות, הו"ל לכולי עלמא כמלאכה שאינה צריכה לגופה ופטור, וכנ"ל בשם הראשונים והאחרונים. ומהיכן הדין הזה שהחמירו רבותינו החסידים הנ"ל אם לא מתורתנו הקדושה, הרי התבאר ע"פ ההלכה הטהורה שאין כאן שום בית מיחוש, ואף לא מקום של חומרא כלל. וכשם שאסור להתיר האסור כך אסור לאסור המותר. וכן ראיתי שהעיר בהליכות עולם ח"ד (עמוד רלד) על הגרי"ח הנ"ל מדין דבר שאינו מתכוין. ע"ש. ולדברינו ההיתר הוא מרווח יותר בלא מקום לחומרא כלל, דהא הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה וכדמשמע מדברי כל הראשונים הנ"ל. ורק מי שהוצרך להחמיר על עצמו משום סייג, כגון שתפס את עצמו שתולש בכוונה תחילה ב' שערות כדי לייפות עצמו, הוא עצמו רשאי להחמיר ולעשות גדר וסייג על עצמו, אבל מי שלא נכשל בזה, וגם אם נתלשים שערות לא בכוונה עושה כן, מניין לנו שמץ של חומרא או איסור או זהירות בזה. [ולכן אם לא נאמר שהאריז"ל החמיר רק משום החומרא ליגוע בזקן אף בחול, עכ"פ צ"ל שגזר על עצמו כן מפני סייג ממידת פרישות, וכמ"ש הרמב"ם בשמונה פרקים (פרק ד) שהחסידים גוזרים על עצמם פרישות כדי להרחיק עצמן מן העבירה, רפואה היא לאדם החולה לגדור גדר ולעשות סייג, אבל הרפואה הזאת עצמה אינה מועילה אלא אף מזיקה לאדם הבריא וכו'. כיע"ש. וכ"כ הרמח"ל במסילת ישרים (פרק יח) ועוד. וראה בהרחבה בספרי ש"ע המוסר ח"א (שער א פרק ג) בביאור הלכות מידת הפרישות והראויים להחמיר בה. ולכן גזר והחמיר כן האריז"ל על עצמו, שלא יבוא ליגוע בזקנו ותלש ב' שערות כדי להתייפות בכוונה].

ט) ונלע"ד שאף לדעת המקובלים שהזהירו על כך בימות החול, וכמו שנזכר למעלה, מכל מקום בחיכוך בעלמא אין לחשוש כלל. וראה בשו"ת רב פעלים (סוד ישרים סימן ה), שהביא דברי האר"י ז"ל בשער טעמי המצוות (פרשת קדושים), שאיסור גדול הוא לעקור או לתלוש בידו אפילו שער אחת בכל מקום, כי הם צינורות השפע, ולכן צריך אדם להזהר שלא ישים ידו בזקנו למשמש בו, כדי שלא יעקור ויתלוש איזה שער. ע"ש. וכתב, שאין להקפיד כי אם בתולש ועוקר, אבל אם נשאר עיקרו של השער במקומו, ורק הוא חותך מארכו, אין לחוש, כי לא נעקר הרמז הנרמז מן השמים באותו שער, ועל המדה אין לחוש. וזה ברור. עכ"ד. והגם שבשו"ת מנחת אלעזר ח"ב (סוף סימן מח) דחה מכל וכל את המבארים כדבריו בדברי האריז"ל, וכתב שהוא שחוק (וכן משמע גם בשו"ת

תורה לשמה סימן רטו, שתלישה קיילא טפי). מכל מקום גם לפי"ד הרב פעלים, דוקא אם עקר בכונה תחילה בידיו אסור, אבל אם נעקרו או שנפללו, אין לחשוש בזה. וכל שכן לפי מה שכתבנו בשו"ת רחש"ל כת"י (בדין הסתלקות בשבת בימינו), שכל השערות הנפלות ע"י חיכוך וכיוצ"ב, הם נימין המדולדלין שבלאו הכי היו צריכין ליפול מעצמן, ואינם מחוברים היטב לבשר. ע"ש. א"כ בודאי שגם להאריז"ל לא חמירא האי מילתא אלא כשתולש שערות שיש להם קיום, אבל שערות שאין להם קיום אינם בכלל צינורי. וראה עוד בברכי יוסף יו"ד (סימן רפב אות יד), שלא נאמרה אזהרת האריז"ל לאסור תלישת שערות אלא דוקא להבאים בסוד ה' וכו'. כיע"ש. וכ"כ בשו"ת חיים שאל (סוף סימן נב), ובשו"ת דברי מלכאל ח"ב (סימן פא), ובשו"ת חקקי לב (דף יא ע"א) ועוד, שלא נאמר האיסור הנ"ל אלא להבאים בסוד ה'.

[וכ"כ בשו"ת כרך של רומי (סימן ו, דף יא ע"א) שיש לפטור את ההמון מהתנהג על פי הקבלה. ע"ש. וכ"כ בשו"ת בית דינו של שלמה חאו"ח (סימן יב, דף כב ע"ד) ובשלמי ציבור (דף רלב ע"ג), ובשו"ת מקום שמואל (סימן פ), ובשו"ת חיים לעולם (סימן יב, דף לב ע"ב), ובשו"ת גנת ורדים חאו"ח (כלל ב סימן יג), שאין חיוב לקיים הליכותיו ע"פ הקבלה. ע"ש. וכ"כ עוד, והובאו ביביע אומר ח"ט חיו"ד (סימן י אות ה שם). ע"ש].

וגם יעויין במקור דברי האריז"ל בשער רוח הקודש (דף יא ע"ב) שלא כתב איסור לאותם הנוגעים בזקנם אלא לשון של "זהירות" בלבד. ע"ש. ושור"ר בשו"ת יביע אומר ח"ט חיו"ד (סימן י) שהבי"ד הגר"ח ברב פעלים הנ"ל, והוסיף ע"ז משם ספר אגרות הראי"ה ח"ב (סימן תסו) שכתב בשם הגר"ח מוואלז'ין, דמ"ש בזה"ק (פרשת נשא, דף קל ע"ב): "וי למאן דאושית ידיו בדיקנא", היינו במגלח בתער, והיינו שליחות יד באיסור. ע"ש. עכת"ד. ולפי זה הכי נמי יש לבאר בדברי האריז"ל הנ"ל. וכיון שאם ליקטם ביד, אינו עובר באיסור לא מה"ת ולא מדרבנן (כמבואר במכות כא. ובש"ע יו"ד סימן קפא סעיף ג), אם כן כשתולש השערות בידיו גם להאריז"ל אין איסור, דאינו שולח ידו באיסור תער כלל. וז"פ. ולכן פשוט הדבר שמותר לחכך בזקן גם להאריז"ל, כי גם אם לדעתו הוא איסור חמור, מכל מקום היינו בנימין שאינן מדולדלים, ודוקא כשעושה כן בכוונה. משא"כ בחיכוך בעלמא. ולכן כשם שאיננו מזהירים על כך בחול, ורבים הדברים שיש להזהיר עליהם עד שנגיע להזהיר על דברים שיש בהם דקדוקי מצוות וחסידות השייכים לשרידים אשר ה' קורא (ואיננו חייבים בהם, וכנ"ל בשם החיד"א). כל שכן שגם בשבת אין שום סיבה להזהיר. וכן עיקר. וכן ראינו רבים וטובים מגדולי ישראל צוק"ל ושל"ט"א שהיה מנהגם בשבת כבימות החול, והיו ממשמשים בזקנם ואפילו הרבה, ולא חששו כלל לאיסור תולש וכיוצ"ב. [שוב ראיתי שמרן היב"א בחזון עובדיה שבת ח"ה (עמוד יד) העלה עפ"ד המהר"ם שיק וסייעתיה שאיסור סריקה בשבת אינו אלא דרבנן, ובידים משרא שרי וכ"ש היכא שאינו עושה כן להתיר קשרים וכיוצ"ב רק לסדר שערותיו. ע"ש. וכ"כ גם בילקו"י שבת ח"ב (עמוד ק), שכל שעושה כן ביד שרי. ע"ש].

(י) ולכן בסיכום, בודאי שאין שום איסור לחכך שערות זקנו ביום השבת, ואף אין כאן שום שמץ של איסור או סיבה להחמיר ולהזהר. ואף מדרבנן אינו אסור אלא כשתולש ב' שערות כדי ליפות את עצמו, וכשמתכוין בכונה תחילה לתלוש השערות. וביארנו

בס"ד שכל זה נכון אף לדעת המקובלים בימות החול, ואין כאן מקום לחומרא כלל. **[ואחרי זמן ראיתי בשו"ת ש"ך ח"ג (סימן כא, דף סג ע"א) שהביא הסיפור הנ"ל על האריז"ל שלא הסיר ידו מזקנו עד מוצאי שבת, וכתב: ברם על כגון דא אומר אני אשרי המאמין, דסיפור זה פרוך מעיקרו דהרי האריז"ל היה נזהר מאוד שלא יושיט ידו לזקנו אף בחול, ואם כן איך נכשל בזה. וכל שכן ביום שבת וכו'. ועוד, אם הניח ידו עד שחשכה איך התפלל, הרי אין דעתו מיושבת עליו, שמפחד כל רגע שמא יוציא את ידו. ועוד איך נטל ידיו לסעודת שבת, ואפילו תימא דהיה אחר חצות, אם כן סעודה שלישית איך אכל, והוא תמוה מאוד שיחמיד בדבר שאין בו שום מקום לחומרא וימנע לעצמו עונג שבת. ואשרי המאמין. עכת"ד. והדברים מסתברים מאוד].**

סימץ בי

הרב יחזקאל מועלם

כולל "בנין אב"

ירושלים

בדין כבוי הנר והדליקה ביו"ט שני של גלויות

שאלה: א. בית מגורים או מפעל בחו"ל העולה בלהבות כיו"ט של גלויות, האם מותר לכבות הדליקה.

ב. שכח לכבות אור החשמל בחדרו, האם יש היתר לכבותו ביו"ט של גלויות לצורך מצוה.

תשובה: בגמ' ביצה כב. בעא מיניה אבא בר מרתא מאביי, מהו לכבות את הנר מפני דבר אחר, אמר לו אפשר בבית אחר. אין לו בית אחר מאי, אפשר לעשות לו מחיצה. אין לו לעשות מחיצה מאי, אפשר לכפות עליו את הכלי. אין לו כלי מאי, אמר ליה אסור. איתיביה, אין מכבין את הבקעת כדי לחוס עליה ואם בשביל שלא יתעשן הבית או הקדרה מותר. אמר ליה, ההיא רבי יהודה היא כי קאמינא אנא לרבנן.

בעא מיניה אביי מרבה, מהו לכבות את הדלקה ביו"ט משום אבוד ממון א"ל אסור. איתיביה וכו' ההיא ר' יהודה היא. בעא מיניה רב אשי מאמימר, מהו לכחול את העין ביו"ט וכו' כי קמבעיא לי סוף אוכלא ופצוחי עינא מאי, א"ל אסור. איתיביה אין מכבין את הבקעת, ושני ליה כדשנין.

תו אמרינן התם, אמימר שרא למכחל עינא ביו"ט שני של ראש השנה. ע"כ. והגם דבהא לא קיי"ל כוותיה מ"מ גבי יו"ט שני של גלויות קיי"ל כמותו להתיר, וכמ"ש הרייף (יא:). והרא"ש (ס' כ) והרמב"ם (פ"א הכ"ד) וכן פסק השו"ע (ס' תצו ס"ב).

והנה גבי כבוי הנר לד"א וכבוי הדליקה משום הפסד, שנזכרו בגמ' בחדא מחתא עם כיחול העין, לא נתפרש היאך דינם ביו"ט שני של גלויות. וכתב הר"ן (יא: מדפי הרי"ף), ושמענין נמי משמעתין דמותר לכבות הנר מפני ד"א ומותר לכבות את הדליקה משום אבוד ממון ביו"ט שש"ג, דבגמרא מוכח דהני כולהו כי הדדי ניהו ושרו לרבי יהודה ואסירי לרבנן, וכיון דבמיכחל עינא סמכינן אדר"י ביוטש"ג אף בהני סמכינן עליה ביטש"ג^א. ע"כ.

^א ואף שהר"ן גופיה לא התיר במלאכה דאו' ביו"ט שני כדכתב שם, מ"מ הכא לא חשיב הכיבוי מלאכה דאו', דהא קי"ל מלאכה שאצל"ג פטור. כ"כ הגרעק"א בתשובה (ח"א סי' יז).

ומזה יש להעיר אזהמ"ר על הגאון מהר"ש חיון בספרו בני שמואל (קלג). שהביא ד' הר"ן ותמה עליו שהרי הוא גופיה לא התיר באיסור דאורייתא וכביו דאו' הוא כמ"ש הרמב"ם, ומכאן זה חלק על דבריו. ולא זכיתי ללהבין, דאך אפשר להקשות מדידה אדידיה במ"ש תוך כדי דבור ועפ"י לדחות דבריו, ועי"כ לומר כמ"ש לבאר האחרונים הנ"ל. ודברי הרמב"ם שהביא אינם ראייה במחכ"ת. דהוא לשיטתיה איל דמחייב במלאכה

אלא שבבית יוסף סימן תצו, הביא דבריו וכתב עליהם, והדבר ברור שאין דעת רבינו כן, שהרי כתב שאין חילוק בין ראשון לשני אלא לענין מת ולכחול את העין בלבד, וכן נראה שהוא דעת הפוסקים. עכ"ד². ומה שכתב מדעת הפוסקים, כוונתו לכל הראשונים³ שסתמו להתיר ביו"ט שני רק במת ומיכחל עינא, ושמע מינה דשאר אסורים, וכמו שפירש הגאון יעב"ץ במור וקציעה (כאן)⁴. ועפ"ז פסק בשולחן הטהור (שם ס"ב) כדברי הטור, שאין חילוק בין ראשון לשני אלא לתרי מילי הנ"ל וש"מ דלא הותר כבוי⁵, וכן דעתו של הרמ"א בדרכי משה (בספרו הארוך שם).

החילוק בין כחילת העין לכבוי דליקה

אמנם שומה עלינו להבין, דהלא שפיר קאמר הר"ן⁶, ואמאי בקושטא אסרינן בהני ומאי שנא מכחול. וראיתי במאירי בבית בחירתו שפירש וז"ל: שלא התירו אלא במיכחל עינא שיש בו צער הגוף ואין בו מלאכה, והוא צורך נפש השוה לכל נפש, וכן שיש בו צד חולי, אבל שאר דברים לא הותרו לא ע"י גוי בראשון ולא ע"י ישראל בשני. ע"כ. וכע"ז כתב בחידושו. ומהרש"ל בים של שלמה (סוסי"א לא) כתב באופ"א, "דשמא לא התירו אלא כחול העין אף שאין בו סכנה אלא למאירת עיניים התירו מה שהתירו, משום שהוא אבר חשוב לכל האיברים בפרט לתלמוד תורה". ואיך שיהא, לדבריהם צ"ל דהגם שמתחילה השוותה הגמ' לכולהו כחדא כחוט המשולש, למסקנה (גבי יו"ט שני) לא הותר אלא לכחול העין ומטעמים הנזכרים, ולא קרב זה אל זה (ודחק). וע"ע בס' מרומי שדה כאן.

דעת המתירים

אלא, שהגאון בעל פרי חדש (סק"ב ד"ה וכתב הר"ן) כתב להתיר כדברי הר"ן והביא לו חברים מן הראשונים, וזהו לשונו: "מצאתי להרשב"א בספרו ספר עבודת הקודש (שער ב סימן ח) שכתב וז"ל, ויראה לי שלא אסרו אלא ביו"ט א' של גלויות וכן ביו"ט ב' של ר"ה, אבל ביו"ט שני של גלויות מכבין אף משום ד"א כדרך שהתירו בו לכחול את העין¹ ואעפ"כ ראוי לחוש ולאסור ע"כ. וכ"כ הרא"ש מלונל ובאו דבריו בספר תמים דעים (סימן ק"כ) יע"ש, וכ"כ הרא"ה בשם רבו הרמב"ן². וכן נ"ל עיקר, כדמוכח בהדיא בגמ' וכו' דכולהו כי הדדי ניהו ולרבנן אסור ולר"י שרי וכו' ולפיכך יש להתיר ביום

שאצ"ל. שו"מ בשער המלך (פ"א הכ"ד) שתפס עליו בזה כאמור.

ב וציין לזה בס' תקיד וז"ל, בס' תצו נתבאר אם יש חילוק בין יו"ט ראשון ליו"ט שני בענינים אלו. ע"כ. ומבואר שכאן כוונתו לפסוק הלכה בזה.

³ ראה להלן בדברי הקרבן נתנאל.

⁴ וכן מצינו עוד למרן הב"י בסימן תצה אות ג, ובסימן תצח ס"ה ובסי' תצט ס"ג ובכמה דוכתי, שמשמש בלשון זו כן נראה מדברי הפוסקים וכוונתו מסתימת דבריהם.

ה וכמ"ש בדעתו בכה"ח תקיד, טז, ובעולת שבת תקיד, א.

⁵ וראה לשון המו"ק "שדברי הר"ן מפורשים ומוכרחים בגמרא".

⁶ וכן מתבאר בדבריו בחידושו שם שכתב: "ולא סמכו על רבי יהודה אלא ביו"ט שני".

⁷ גם בשיטמ"ק כתב כזאת, אמנם לפנינו לא מצינו להרא"ה שכתב כן משם רבו, וצ"ב בקושטא איך דעתו של הרמב"ן בדבר, כי בספרו תורת האדם (סוף שער המיחוש) הביא כן בשם "יש אומרים" אך מאידך הוא גופיה נראה דפליג, כמבואר במלחמות (יא). וכדכתב משמיה בר"ן (יא: סוד"ה כי קאמינא), וצ"ע.

טוב שני של גלויות כבוי הנר מפני דבר אחר, ואף למעשה, וכמ"ש הרמב"ם והרא"ש והר"ן ז"ל כיון דיטש"ג הוי מדבריהם מצינו למסמך עליהו, וכ"ש דפשט הסוגיא הכי מוכחא וכ"ש שכן דעת הרשב"א להלכה והכי נקטינן. ומיהו אם אפשר בבית אחר וכו' איז להתיר כנ"ל. עכד"ק.

וטרם אפנה אל גוף דברי קדשו, אציין כי בסו"ד נפלה כנראה ט"ס במאי דמנה להרמב"ם בין המתירים, שהרי לא נזכר בו כלום להתיירא, וצ"ל "הרמב"ן" כאשר הזכירו למעלה^ט. גם מ"ש בשם הרא"ש אינו מובן כי הרא"ש לא התייר, ובודאי כוונתו להרא"ש מלוניל^י.

אמנם בגוף דבריו נפלאתי אההמ"ר, דנמצא דתנא ופליג הוא על דברי מרן הב"י, והגם כי באמת נמצא כזה הרבה פעמים", ובפרט הכא דאיכא קמאי דמסייעי ליה, מ"מ היה לו לכל הפחות להעלותו על דל שפתותיו ולציין לדבריו. ומ"ש שם מן הרשב"א, הגם שהוא סיים דיש לחוש ולאסור, כנראה צ"ל דאחר שמצא לו חברים לשיטתו הביא גם דבריו דסו"ס לגוף ההלכה מתיר.

וכדבריו כתב גם האליה רבה (תקיד, ד) וזה לשונו: **ו"ל להקל ביו"ט שני ש"ג, חדא, הא**
הר"ן הביאו ב"י סימן תצו מתיר, וכן בעבודת הקודש. ועוד, הא ראיתי בשבלי
הלקט הכריע כרבינו ישעיה דמותר לתשמיש ומשום הפסד ממון אפילו ביו"ט ראשון,
וכ"פ בספר תניא (סי' נח ס"ב ע"ד) ובאגודה פ"ב דביצה בשם ראבי"ה (ח"ג סי' תשנו)
ורשב"ט^{יב}: עכ"ד.

ועמם בעצה אחת, הגאון יעב"ץ בספרו מור וקציעה (סי' תצו), אשר סמך סמיכה בכל כוחו על דברי הר"ן (לבדו) שהרי מוכח בגמ' כמותו³⁷, ואפי' היה מפורש איפכא בפוסק אחר בלי ראיה והוכחה גמורה, אזלינן ביה לקולא במילתא דרבנן. גם בס' בגדי ישע (סי' תצו) כתב להקל כהפר"ת, אלא שהוא כתב משום שהפוסקים האוסרים ס"ל כהרמב"ם דמלאכה שאצל"ג חייב עליה ואנן דלא קיי"ל הכי שרינן. אמנם דבריו אלו תמוהים³⁸, דהא הטור והב"י דאסרי פוסק דלא כהרמב"ם ואעפ"כ אוסרים.

וכן צידד הגרעק"א בתשובה (ח"א סימן יז) משם השיווי טהרה (קצו ס"ט) לפסוק כהר"ן, אלא דשם ביאר שסמך ע"ז רק לענין מלאכה ע"י גוי ולא בישראל ע"ש. וראה עוד לחתנו החתם סופר בתשובה (או"ח סי' קמה, קמז) שפסק להקל כדברי הר"ן והפרי"ח.

^ט שו"מ כן בשולחן גבוה (סק"ו).

ו' יש דפוסים מאוחרים שתקנו כן מדנפשייהו בגוף דבריו בשני הערות אלו, ולא שפיר עבדי שהשמיטו לגמרי נוסח הדפוס"ר.

יא וראה מה שכ' בזה בשו"ת גנת ורדים (כלל ג סימן ג). ואמנם ודאי דאף הוא מודה לקבלת הוראות מן ה"ב"י, וכמ"ש בספרו מים חיים (שאלה ט): "מאחר שקבלו לרבן של כל בני הגולה מרן מוה"ר יוסף קארו ז"ל לרב עליהם וכו' מי יוכל לעשות מעשה להקל שלא כדבריו ז"ל".

^{יב} הוא רבינו שמואל בן נטרונאי, כמ"ש בספר שובי השולמית (ח"ז סי' יד, טו) להגרי"ח סופר שליט"א.

²⁷ אמנם זה לכאור' אינו מוכרח, הדגם שמתחילת הגמ' מבואר דכולהו כי הדדי וכאמור, מ"מ מזה שלא התיר הגמ' ביו"ט שני לבסוף אלא במיכחל עינא, אדרבא ש"מ איפכא דאית חילוקא (וכ"כ בס' נתיבות הבית עמ' שכד, ובהערות איש מצליח עמ' קנה) ואנו בעינן לפרושי טעמא, וכדאייתנין לעיל מד' המאירי והרש"ל.

י' וכמ"ש גם בשו"ת מחקרי ארץ (ח"א עמ' שיא).

כיבוי ביו"ט ראשון כשא"א - בדעת הט"ז

והנהגה מ"ש בא"ר הנ"ל בשם הני ראשונים להקל בכיבוי הנר אף ביו"ט ראשון^{טו}, באמת שדעת הט"ז (תקיד סק"ב) להכריע כמותם להלכה, דלא איתמר הלכה כרבנן לגמרי אלא שאין מורין כר"י, וכדברי הרוקח (סי' רצט) שהובאו בב"י כאן^{טז}, ע"ש בכל לשונו.

אלא שכל האחרונים נחלקו על דבריו, וראה במאמ"ר (סק"א, ב) שדחאו וכתב עליו, תמנהי איך העלים עינו מדברי הר"ן הה"מ והרמב"ן ושאר פוסקים שדבריהם מבוארים היפך דבריו ע"ש.

ושם כתב, דדברי הט"ז הללו מתלי תלי בב' תירוצי התוס' (שם ד"ה ההיא), דהן אמת שכן הוא לתירוצא קמא, אך אנן נקטינן כתירוץ בתרא שכתבו דלא שרינן מדרשא דלכם אלא אלא בדבר שהוא אוכל נפש אבל לתשמיש בעלמא וכדו' אסור. וחילוק זה נזכר בכמה ראשונים. ולפ"ז אין להקל הכא.

וכ"כ בנהר שלום ו"אני אומר ח"ו לא תהא כזאת בישראל, דהרי רבים הם האוסרים כמו הרי"ף והרא"ש בתי' השני והרמב"ם (פ"ד ה"ד), רבינו ירוחם (לב ע"א), הרמב"ן בס' המלחמות (יא. ד"ה אמר), הרשב"א בעבוה"ק (פ"ח אות א) ובתרייהו גירי כולו רבנן בתראי. עכ"ל. וכ"כ במאמר מרדכי (אות ב).

ועכ"פ יש לציין^{יז}, דכבוי דליקה יש לאסור אף לדברי הט"ז, דמילתא דפרהסיא הוא והוי כמורין לרבים דאסור, וכמבואר במשנב סי' ל סק"ח.

דעת האוסרים

ואשובה לגדון דידן, הנה רבים מהאחרונים הסכימו לאסור ביו"ט שני, וכמ"ש מהרש"ל (פ"ב סימן לא) דקולא היא לעשות פשרה מעצמינו לדמות כל צרכי האדם לכחול העין (הוב"ד לעיל^{יח}), וכ"כ הקרבן נתנאל (סי' כ אות ג): "ואני אומר שאין לסמוך על הוראה זו,

^{טו} ומה יש להעיר אחרמ"ר עמ"ש בשו"ר כנה"ג (תצו, הגהב"י ב) שהראב"ה שמתיר כיחול העין ביו"ט ראשון יחידאה הוא. ולהאמור אינו כן, דכל הני ראשונים המוזכרים בא"ר סברי כוותיה. וכזה יש לדקדק בדברי הר"מ (תצו, א) שכ' שכל הפוסקים לא התירו אלא ביו"ט שני ודלא כהמרדכי.

^{טז} ומה תמיהא לי אחמה"ר על דברי מרן הגרע"י צוק"ל (כת"י, נדפס בקובץ בנין אב רפואה ומילה בשבת עמ' ה) שמנאו להרוקח עם דעת הר"ן, ובאמת תרי מילי ניהו דהא הרוקח מתיר אף ביו"ט ראשון ככתוב כאן. שוב נדפסה תשובה זו ביבי"א חלק יא הנד"מ (סימן לט), וצ"ע.

^{יז} ואש"ל: אולם ראה שם שלא הביא ללמוד מהם לענין יו"ט שני, רק למד מדבריהם בזה"ל: "אלמא דאיסור שבות דכיבוי נדחה מפני מצות עונה", ע"כ. ולגבי זה אין חילוק בין דברי הר"ן לדברי הרוקח.

ובהיותי בזה, אבוא העיר"ה במ"ש שם להוכיח דיש להתיר שבות ביו"ט שני לצורך מצוה מהא דהתיר הר"ן לכבות הנר לצורך מצות עונה ביו"ט שני. אלמא דאיסור כבוי נדחה מפני מצות עונה. אלא שהב"י (סי' תצו ד"ה וכתב עוד) חלק על זה. ע"כ. ופלא, דהלא אין טעמו של הר"ן מפני צורך מצוה דהרי מתיר גם כבוי דליקה מפני הפסד ממון. והיינו משום דסמכינן אדריבי יהודה להתיר כל צרכי האדם ביו"ט שני. וצ"ע.

^{יח} ואש"ל: אולם גם הרה"כ כבר הזכיר לעיל (הע' ראשונה) שהר"ן מודה עכ"פ לאסור בדאורייתא, וזהו שביאר מרן יצ"א בקובץ בנין אב הנו' דשם מרן הבי' דפליג היינו משום דכיבוי הוי כעין איסור תורה, ע"כ. כלומר דאפשר מרן הבי' מודה לדברי הר"ן בשאר שבותין בצורך מצוה (או הפסד).

^{יט} הערת ידידי רבי ראובן מאיר בן משה שליט"א.

^י אלא שבס"ל ל' נראה מדבריו שמיקל, כאשר העיר בעולת שבת (סי' תקיד), ועכ"פ נראה פשוט דדבריו בס"ל לא עיקר, שהם סוגיא בדוכתא ופירט יותר מאשר בא ברמזיה לעיל. שו"ר להביאור הלכה (דלקמן) שכתב ליישב שמ"ש שם "אסור לכבות א"ל ביו"ט שני" אין ביאורו "אם לא" אלא צריך לומר "אפילו". עכ"ד. ואני יודע אם כוונתו בדרך ראשי תיבות (ד"ר"ת כזה דחוק הוא ולא מצינו כוותיה) או להגיה כן, אך עכ"פ מילתא

זו, דהא לא אשתמיט אביי לחלק בין יו"ט ראשון לשני גבי כביה משום דבר אחר או משום דליקה, ומה שעיקר ההיתר לסמוך על רבי יהודה, הא לר"י אסור לכבות ביו"ט שני דאב מלאכה הוא, דס"ל משאצ"ג חייב, ומש"ה לא אמר אמימר אלא גבי כיחול, אבל כבוי אסור לרבנן דמכשירי אוכ"נ הוא, ולר"י אסור דהוא אב מלאכה. והרשב"א בעצמו כתב שראוי לאסור והפוסקים האוסרים רבו על המתירים, הלא המה הלכות גדולות^ט, הרמב"ם, רא"ש וטור, רי"ז וראב"ן ואלפס לא חילקו בין יו"ט ראשון לשני, וכל האחרונים גם מהרש"ל מסיק לאסור^י. ע"כ. [איברא, דמ"ש בסו"ד דהכא לר"י אסור דמחייב במשאצ"ג תמוה טובא, דהא הוא ס"ל דשרינן מכשירי אוכ"נ ואפילו ביו"ט ראשון. שוב מצאתי בס' נתיבות הבית עמ' שכה שהעיר כן]. וכ"כ להחמיר בעולת שבת (תקיד, א).

גם השולחן גבוה (תצו, ו) כתב בהאי לישנא: "ולענין מעשה, לדין דקבלנו הוראותיו של מרן ז"ל לא דחינן דבריו מפני דברי פר"ח, כ"ש דהרשב"א ז"ל כתב דאף עפ"כ ראוי לחוש ולאסור".

ועתה אשוב לסיכום שיטות הראשונים בזה, הנה בצד המתירים (גבי יו"ט שני) נצבו הר"ן, הרשב"א (מעיקר הדין), י"א שהביא הרמב"ן (בספרו תורת האדם), הרא"ה, הרא"ש מלוניל, (והראב"ד שהביאו)². ומאידך, המאירי בבית הבחירה הכריע לאסור בזה^{כא}, וכן דעת הטור וכל הראשונים המנויים לעיל שסתמו ולא הזכירו קולא בזה (וכמו שלמד הב"י בדעתם^{כב}).

דמסתברא הוא, שהרי סיים עלה "וכמו שנפרש לקמן" ואין יתיר ע"פ האמור לקמן שאסור. ^ט באמת שמדבריו קשה להוכיח, כי לא כתב אלא "אסור לכבות את הנר ביו"ט" ותו לא מיד, ודבריו צריכים ביאור ובידור, ועי' בהגהות בן אריה שם ואכמ"ל.

² הנה כפי הנודע כל פוסק שמעתיק דברי פוסק אחר בשתיקה שמע מינה שמסכים לו, וכדכתב בארוכה הגרי"ח סופר שליט"א בספרו ברכת יעקב (עמ' יא, רט) מפי ספרים וסופרים. רק בנדוננו קצת צל"ע, כי הראב"ד מעתיק כמה וכמה דפים מדברי הרא"ש מלוניל ככתבן וכלשונן, ואינו דין מסוים שמעתיק בשמו, ויתכן דבכה"ג לא חל הכלל הנ"ל.

ואגב דע, כי הראב"ד מחבר ספר תמים דעים הנ"ל הוא הראב"ד השלישי בעל ההשגות, וכמ"ש בס' שובי השולמית (ח"ח עמ' סט).

^{כא} ולפלא על מה שכתבו בהערות איש מצליח (סוה"ס, עמ' קנה) משם המאירי, בן הרמב"ן ותלמיד הרמב"ן, שפסקו להתיר כהר"ן. ואינו נכון, כי המאירי בהדיא אסר, וגם בד' בן ותלמיד הרמב"ן לא מוזכר שהתירו ואדרבא משמע להיפך.

ומינה נמי תמ'א אקרא על שבסוף דבריהם שם כתבו דהמיקל כהר"ן יש לו על מה שיסמוך, דמצינו כמה וכמה ראשונים דס"ל כן בהדיא ומילתא דרבנן הוא. ע"כ. ולא ידעתי היאך כתבו כן נגד דברי מרן ורמ"א המפורשים, ובפרט ששלשה מתוך הראשונים שהזכירו, ממתנה האוסרים המה וכאמור. והגם שהזכרנו כאן כמה ראשונים דשרו, הלא ישנם שאסרו וכהבנת הב"י בדבריהם, ואין לנו בזה אלא דברי מרן.

^{כב} ומ"מ יש להדגיש, כי בדעת הטור מוכח כן טפי, כי הזכיר בהדיא שאין בין יו"ט ראשון לשני אלא תרתי (ועי' כ' הבי"ד ב"רור" שדעתו פליגא אר"ן), משא"כ שאר ראשונים שלא כתבו זאת ורק העתיקו היתר הגמ' וכיחול העין ביו"ט שני ותו לא, לכאורה אין מהם ראייה מכרחת כ"כ. ומ"מ מד' הבי"ד שכתב שכ"ד שאר ראשונים, נראה שהבין שגם מסתימתם זו יש להוכיח דפליגי, ועכ"פ כנראה דמה"ט כתב עליהם ד"נראה" שכן דעתם ולא "ברור" כדכתב ע"ד הטור ודוק.

וכעת אוסיף בזה מדברי תשובות הגאונים (שערי תשובה סי' שיד) בשם רב שרירא גאון (ושוב נדפס בשו"ת רב שרירא גאון סי' סד) וזה לשונו, דיו"ט שני ש"ג הוא כיו"ט ראשון לכל דבר ואין בו שום קולא יותר מהראשון חוץ ממה שפירשו בו חכמים לענין מת ביו"ט שני וחולה שאין בו סכנה, אבל בכל דבר אין בו שני

אילו היה רואה מרן

וכעת נבוא לדון, אי יש לומר הכא אילו ראה מרן הב"י כל הני ראשונים שהורו להקל היה פוסק כמותם. וראשית נקדים, כי באמת רובם לא נגלו לעיניו, והיינו הרשב"א¹² בעבודת הקודש¹³, הרא"ש מלונל והראב"ד שהביאו¹⁴, (והרא"ה¹⁵).

אלא, דהכא נראה דאין לומר כן, בהיות שדעת עמודי ההוראה, הרי"ף הרא"ש והרמב"ם לסתום ולאסור בזה וכמו שהביא והבין הב"י¹⁶, ומנין לנו שהיה חוזר בו בראותו שאר ראשונים שכתבו להקל בזה. ושוב מצאתי שכן דעת הגר"י ידיד הלוי בשו"ת ימי יוסף בתרא (ח"מ סי' יז), הוב"ד בס' ברית יעקב (עמ' שיא)¹⁷. ובאמת, שבלאו הכי כל ענין זה דאילו היה רואה מרן הוה הדר ביה תלי בפלוגתא, כי הן אמנם שכן דעתו של המג"א (רעא, כד) והגחיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' פב ד"ה ולענין), אבל יש שחלקו בזה, כפי שהביא בס' ברית יעקב הנ"ל (עמ' שיא).

גם אין לומר דאיכא הכא רוב מנין נגד רוב בנין – ג' עמודי ההוראה, וכעין שכ' הב"י או"ח רס"י רנט¹⁸, דבכה"ג פסקין כמותם, דלו אתינן למימני אלו כנגד אלו (היינו אם נחשב את הראשונים שסתמו דבריהם והב"י החשיבם לאוסרים, כאמור בריש דברינו), תמצא כי רבים המה¹⁹.

הלכה למעשה

ולעיקר ההלכה, הנה מאחר שדעת מרן מפורשת בב"י ובשולחנו הטהור (כדלעיל) וכן דעת הרמ"א בדרכי משה לאיסורא, הכי אית לן למנקט, ואין להתיר כבוי הנר לצורך ד"א או כבוי הדליקה להצלת ממנו אף לא ביו"ט שני.

וראה עוד בשו"ע (סי' תקיד ס"א) שפסק: אסור לכבות דליקה ביו"ט ואפילו אם רואה ביתו

ביו"ט ראשון (הביאו מרן הגרע"י במאמר הנד' לעיל בהערה). וריהטת לשונו הרי היא ממש כהטור, ומינה ודאי אית לן למילף לאסור כבוי הדליקה והנר.

¹² והלום העירני ידידי רבי יהודה טל שליט"א, למ"ש הב"י יו"ד (סי' קצ סל"ו) עמ"ש הרשב"א גבי עד שאינו ברוק ע"ש, ופסק בתורת הבית שמותר אלא שסיים והמחמיר תע"ב. וכ' ע"ז הב"י, משמע דלענין מעשה לא מלאו לבו להקל בדבר. ע"כ. ולפ"ז כ"ש כאן דכתב לחוש וש"מ שמורה לאסור א"כ ודאי לא הדר ביה הב"י אף אילו ראה דבריו. אמנם לדידי קצ"ע בגוף דברי הב"י התם כמובן לכל מעיין, ועכ"פ לענין עיקר הדין יתכן שהיה סומך עליו, ועדיין צ"ע.

¹³ דתמיד מביאו מן הארחות חיים או הרב המגיד. שוב מצאתי בס"ד למו"ר הגר"ח סופר שליט"א בספרו זכרון משה (ח"ג עמ' צו) שהאריך בזה והביא מהרבה אחרונים שכתבו בהדיא שמרן ז"ל לא ראה ספר עבודת הקודש, ומתוכם, האליה רבה, הגחיד"א, והמאמר מרדכי.

¹⁴ דבסעיף ד הביא דבריו מן הר"ן. ואגב, קצת יש להעיר, שמאחר שדברי הרא"ש מלונל היו נגד עיניו של הר"ן היה לו להזכירו אף בהיתר הנך תרתי דעסקינן בהו, ואמא" כתבו מדנפשיה.

¹⁵ פעמים שלא היה תחת ידו כפי שצידד בביאור הלכה סי' רח ס"ח ד"ה על, והביאו בס' נר יהודה עמ' קס, שם כתב כע"ז על ספר שבלי הלקט שלא היה בתדירות תח" מרן ע"ש. וכ"כ בבית הל" סי' תקיח הנז"ל בהערה.

¹⁶ וכן משמעות ראשונים נוספים, כמו רבנו ירוחם (נ"ד ח"א), ובעל העיטור והראב"ן שנמנו בקרב"נ. וכ"ה בסמ"ג (כז ע"א), ובסמ"ק (סוף סימן קצד), ובכלבו (סימן נח).

¹⁷ אלא דיתכן דהכא דאינו מפורש בהדיא בדברי הרי"ף והרמב"ם אחרת, אם נראה ראשונים שכותבים בהדיא אחרת שאני, וע"ז מ"ש לעיל הערה 20.

¹⁸ א.ה. לכא"ו יש לחלק, דהתם הרא"ש ע"ס רוב הראשונים, ורק רוב בנין אוסרים. משא"כ הכא דכל ג' עמודי ההוראה אוסרים, והוא כל בנין.

¹⁹ וכדברי הקרב"נ דלעיל דהפוסקים האוסרים רבו על המתירים, אא"כ נחשב אף את הראשונים שמתירים בכל יו"ט ודוחק.

שנשרף אם אין שם סכנת נפשות (ולא חילק בין יו"ט ראשון לשני). ובביאור הלכה (בר"ה א) הביא דברי הט"ז הנ"ל, דבעצם ההלכה גם בראשון מותר לכבות באין לו עצה אחרת ורק אין מורין כן לאחרים, ומיהו מדברי האחרונים (א"ר, נה"ש, הגר"ז והחיי אדם) מוכח שלא סמכו עליו להקל בזה, רק ביו"ט שני יש מתירים (פר"ח וא"ר) משום דיש לסמוך על הראשונים המתירים, ובקרבן נתנאל מצדד להחמיר אף ביו"ט שני וכ"ד הח"א, אם לא כשיצרו מתגבר עליו או ליל טבילה או יש לסמוך על המתירים ביו"ט שני. ע"כ. וכ"כ עוד שם (בר"ה אסור), דבדאי מן הנכון להחמיר^{לז} בכל זה אם לא באופן שכתב הח"א היינו ליל טבילה או דיצרו גובר עליו. ע"כ.

ומריש הוקשה בעיני לסמוך על זה אפי' בליל טבילה, דאחר שמרן ורמ"א אסרו בהחלט, מה פשרה היא זו להתיר איסור דרבנן במקום מצוה וכדו', והלא כמה פעמים מצינו שהעמידו חכמים דבריהם במקום מצוה. שוב מצאתי שגם הגאון בעל חוות יאיר בספרו מקור חיים (תקיד) כתב להתיר בליל טבילה, וכן בכה"ח (ס"ק טז) הבי"ד החיי אדם להקל, ואחר דאית ליה חברים י"ל שבוה שפיר סמכינן להקל דמילתא דרבנן הוא, ובפרט דאיכא כמה צרופי שיטות בזה כאמור. מה גם דיש לצרף בזה סברא להקל, עפמ"ש כמה אחרונים דביו"ט (ראפי' יו"ט ראשון) לא העמידו חכמים דבריהם במקום מצוה, עי' להגר"ש קלוגר בס' החיים (דף מה סע"ב) וקצאתי בזה.

אם יש להתיר מטעם שבות דשבות

ועד דקאימנא בהאי דינא, אמינא דיש להתבונן בכל זה להיתר מצד אחר לגמרי, והיינו מטעם שבות דשבות במקום מצוה או הפסד (כמפורש בס' שו"ס^ה), דכיון דביו"ט שני המלאכות האסורות איסור דרבנן המה, א"כ כשמכבה (דהוא דרבנן) לצורך מצוה^ב או הפסד יהא שרי לנא. אלא שאם כנים אנו, פלא על ה"כ וכל קדושים עמו שהורו להחמיר בזה כאמור, ולא פסקו להקל מהאי טעמא^ב.

ונבוא לברר זה הענין מג' פנים: ראשית יש לדון בעיקר היתר שבות דשבות הכא, דיש לומר שלא הותר זאת מעולם אלא דוקא ע"י גוי דהוי שבות דלית ביה מעשה ולא הכא שכל השבותין ע"י ישראל המה.

ומילתא דא בפלוגתא דרבוותא קיימא, דדעת הפמ"ג (ס"ז שז א"א סק"ז) דדוקא ע"י גוי שרי ולא ע"י ישראל אפילו במקום מצוה, וכ"כ הגר"ז (ס"ז שז ס"ס ב), ובשור"ת מהר"ם שיק (אור"ח ס"י קכא). אלא שמאידך, רבים וכן שלמים סברי מרנן להקל בשבות דשבות אף ע"י ישראל, וכאשר עולה מדברי המג"א (שז סוף סק"ז) וכן כתב הפמ"ג גופיה בדוכתי אחרינ^ל (ס"י שכה א"א סק"ו ובמש"ז סק"א, וס"ז שז א"א סק"ח) וכן מבואר בד' הגר"ז גופיה (ס"ז שג

^{לא} אמנם לדידן אי"ז רק "נכון להחמיר" אלא אסור, אחר שכ"ד מן והרמ"א בדרכי משה (וצ"ב דעת המשנ"ב בכל כי האי שהרמ"א מכריע לאסור ויש כמה ראשונים ואחרונים שמתירים).

²⁶ ואף די ש בה גם הנאת הגוף, עי' במאור ישראל ח"ג (עמ' קכב) שהעלה דאף בה אמרי' להתירא דשבות דשבות.

^אה. א. עיינן למרן זיע"א בחזו"ע י"ט (עמ' נז-ח) שכתב גבי גרם כיבוי דבוח שמושה פחם בכיבוי הפתילה הו"ל כיבוי דאורייתא ולחומרא. ואע"ג דהוי מלאכה שא"צ לגופה, מ"מ גבי כיבוי החמירו, כמ"ש התוס' שבת (מו ס"ב), והר"ן (שבת קמא.). ע"ש.

וַיֵּשׁ לְהַתְּבוֹנֵן א"כ בַּסְתִּירָת דְּבָרֵי הַפֶּמ"ג. וְהִנֵּה הָא דְּכָתַב ס' שׁו (א"א ח) דִּיבֵר בְּדַעַת הָא"ר, וְאוּלֵּי פְּלִיג

סעיף כג), ובשור"ת האלף לך שלמה (סי' קמד, קמו), ואחרונים נוספים כמו שהובאו בחזו"ע שבת ח"ג (עמ' תעד), והכריע כמותם^{לה}.

ומטעם נוסף יש לפקפק בהיתר זה, דיש פוסקים הסוברים דיי"ט שני לא חשיב חד דרבנן לצרפו לשבות דשבות, כי חמיר טפי, וכמו שכתב הגאון בעל נודע ביהודה בתשובה (מהדו"ת אר"ח סי' מד) "אף שיו"ט שני הוא דרבנן, מ"מ אינו כשאר שבות וכמה דברים החמירו בו מחמת שלא רצו לחלק בין יו"ט ראשון לשני דלא לזלוולי ביה וכו'. ועוד, אם איתא דיו"ט שני מיקרי רק שבות ושייך בו שבות דשבות, א"כ למה אסור לערב עירובי חצירות ביו"ט שני לשבת והרי קניית שביתה אינה אלא שבות ואפ"ה אסור ביו"ט שני^ל". אלא שדבר זה לאו מילתא פסיקתא הוא, כי המהריק"ש בשו"ת אהלי יעקב (סי' מא) החשיב יו"ט שני לשבות להחזיר בו שבות דשבות לצורך חולי, וכ"כ הערך השולחן (תצו סק"ב) לענין אמירה לגוי ביו"ט שני במקום הפסד, והביאם מרן הגרע"י זצוק"ל בחזו"ע יו"ט (עמ' ק), וסמך עליהם להקל עכ"פ במקום מצוה (וא"כ יעזור ההיתר רק בכבוי הנר לצורך ד"א שהוא מצוה ולא בכבוי דליקה מפני הפסד)^ל.

ועתה אבוא אל החוט המשול'ש, דיש להסתפק מטעם נוסף בהאי התירא, והיינו משום דשבות דהכא היא מלאכה שאינה צריכה לגופה, וכבר אשכחן בה חומרא על שאר שבותין וכמ"ש הר"ן (שבת קמח.) דבכבוי דליקה ל"א שבד"ש. אלא דבאמת דבר זה אף הוא שנוי במחלוקת, כי יש שלמדו מדבריו דבכל משאצל"ג ל"א שבד"ש, ויש שסברו דשבות דכבוי דליקה שאני דאדם בהול על ממונו ואתי לכבויי משא"כ שאר משאצל"ג (ולפ"ז לא אשכחן פתרי בדוכתינן גבי כבוי דליקה אלא דוקא בכבוי הנר). אך מדברי כמה ראשונים נראה שלא חילקו כלל בזה ואפי' בכבוי אמרי' שבד"ש^ה, והובא כ"ז בספר טהרת הבית ח"ג

עליה. ובסי' שכה דייק כן מהב"י ומג"א (עכ"פ היכא דא"א בגוי'), רק דלא כתב בהדיא לחלוק עליהם ונראה שמשמסכים לזה. מה גם שבא"א סק"ז דאסר כתב "יש לומר דאסור", ויש להבין סגנון לשונו בזה אם כודאי או כספק.

ומעתה, אי נימא דלפנינו סתירה בדעתו, כבר קיימא לן "שכל פוסק שסותר דברי עצמו אזלינן בחר רוב מקומות, ואמרין סמי היא מקמי תרתי וזה כלל גדול בהוראה, וכמו שכתבו רבים ושלמים כיעויין בשו"ת תשב"ץ (ח"ד הטור השלישי סימן ל"ה ד"א ע"ד) ושו"ת הגאון במב"ש (ח"ב סימן כ"ו) ולגו"ח פאלאג'י ז"ל בשו"ת נשמת כל חי (חור"ם סימן י) ובמקומות רבים נוספים", כלשונו של הגר"ח סופר בספרו מנחת שלום (חיי"ב עמ' פה). וזה אחר שברוב מקומותיו כתב להחזיר, כן שי לתפוס בדעתו.

גם בדעת הגר"י שזכרנו דבריו סתרא"י, הלא "קבלנו מגדולי הדורות ז"ל שכל שפוסק סותר דברי עצמו יש לנו לנקוט בדעתו את הסברה שמסכמת לדעת רוב הפוסקים, וכדכתב הגאון רבי עקיבא איגר ז"ל בתשובותיו מהדורה תנינא (סימן ל"ו סדיה השבתי די"ג ע"א), והגר"ח פאלאנאי ז"ל בשו"ת חיים ביד סימן קכ"ה אות ע"ג) כתב "וקיימא לן פוסק שסותר דבריו אהרדי שמכינן אדעתיה שהיא כסברת רוב הפוסקים", כאשר הביא כ"ז בספר כרם עקב (סי' ג עמ' לה). וא"כ אחר שנתברר שרוב מנין ובנין הדפוס' ס"ל להחריף שבות דשבות ע"י ישראל, כזו נקומט אצל אנו בדעתו של הגר"י.

^{לה} רז קו פליאה רבתא אצלי, במה שראיתי להגרע"י זצוק"ל בתשובתו הנדפסת (בס' בנין אב רפואה ומילה עמ' נמ' ד) ושם כתב דגם הש"ך בבוקה"ו י"ד (קצח ע"ד הט"ז ס"ק כא) מתיר בשבות דשבות ע"י ישראל. והמע"ן שם יראה דאינו כן כי לא התיר אלא ע"י עכ"ס, והיא כשגגה היוצא מלפני השליט.

וְדוֹק מַלְשׁוֹנוֹ דִּמְתִּיר הוּא שְׁבוֹת דְּשְׁבוֹת אֶף ע"י יִשְׂרָאֵל, וְכִשִּׁיטַת הַפּוֹסְקִים שֶׁנִּזְכְּרוּ לַעֲיִל בְּסֻמוֹךְ.

וְעַ"ע בדבריו בתשו' שנדפסה בקובץ בנין אב רפואה עמ' ד.

^{לח} כן עולה מדברי ההמב"ן (שבת קל:), והאור זרוע ח"ב (סי' פה אות כה), והריטב"א במס' ראש השנה (לב:), הובאו כולם בטה"ב שם.

(עמ' צו - צח). וע"ע בזה בשו"ת ברכת יהודה (ח"ב סי' כז) וכעת לא נפנית לעיין בכ"ד.

סוף דבר, שמדברי הב"י בדוכתי' נראה דלא שמי'עא ליה כלומר לא סבירא ליה אחת מאלו השלש קולות בשבות דשבות שזכרנו כאן, אך אנו לא נדע איזו מהם^ט לדחות דברי המקילים בה. רק דסוף סוף גם לא נוכל להחזיר כאן מטעם שבות דשבות, כי הוא כתב לאסור איסר יהא מאיזה טעם שיהא.

אם יש להקל בכבוי דליקה בהפס"מ

ודע, דהא ודאי דהיתרו הנז' של הח"א אין זה היתר של שעת הדחק וכדו', דהא בשריפה לא התיירו לכבות אפילו ביתו עולה באש והוא ישאר חסר כל, ורק הכא משום הפסד רוחני דחמיר טפי שרינן (או במקום מצוה כאמור), ודוק.

ואמנם נודעה מח' האחרונים אם יש להקל בהפסד מרובה נגד מרן, דדעת הגר"ח בשו"ת רב פעלים ח"ב (חידו"ס יז) שאין להקל נגד מרן אפילו בהפסד מרובה הגם שחלוקים עליו האחרונים. אך רבו הזבחי צדק (ס"י יח ס"ק ע, וס"י צב אות יב) פסק להקל בזה, וכו"כ הרב שולחן גבוה (ס"י תמו ס"א), ועוד, ובאו לציון בחזו"ע יו"ט (עמ' יט). ולפ"ז יש להתיר לכאור' כבוי הדליקה במקום הפס"מ.

אלא דפשוט שכאן אין שייך זה, שהרי מרן בעצמו שאסר דיבר על הפסד מרובה שהרי זהו נדון הגמ' בביצה אי שרי לכבות במקום הפסד ממון, ואם נפסוק כהמקילים בטלנו הוראת מרן לגמרי.

ומ"מ יש לציין דברי הכה"ח (סוף ס"ק ל) דאפשר דע"י גוי יש להקל לכבות הדליקה כיון דיש מתירין ובפרט ביו"ט שני של גלויות.

הדין בכבוי החשמל

והנה, כל נדוננו הנ"ל הוא בכבוי הנר כגוונא דגמרא, אמנם בזמנינו לענין כבוי החשמל, להחוששים לדעת החזו"א (סי' נ סק"ט) דיש בהדלקת החשמל ובכבוי משום מלאכת בונה לכא' בודאי אין להתיר, דאיסור דאורייתא לא שרינן אף ביו"ט שני כדכתב הר"ן (הוב"ד בב"י).

שוב העירוני^מ, דאף לדעת החזו"א הכבוי הוא רק מדרבנן דהוי סותר שלא ע"מ לבנות. ובינתיים בספרים וראיתי שאכן רוב אחרוני זמננו נקטו כן בדעתו, עי' מנוחת אהבה (ח"ב עמ' מה) שכ' כן בפשיטות, וכן הביא בספר מאור השבת ח"ד (סד יד עמ' קל) משם כמה גדולים^{מא}. והגם דיש שנסתפקו בזה^{מב}, בפשטות נראה כהבנה קמייתא.

^טאלא שמהפמ"ג ס' שכה שזכרנו לעיל נראה שהב"י מיקל בשבות דשבות ע"י ישראל ולפ"ז הא ודאי שריא לדעתו וסמי חד מהני.

^ב ידידי רבי דוד ביטון שליט"א.

¹²⁴ כ"ד הגרס"ק שליט"א בעיקרא דמילתא (אלא דלפי שפעמים מכזיב גם לצורך שמירתו של הגוף חימום של יניקת וזה מיקרי מלאכה הצר"ל, לכן יש לאסור לדעתו בכל כבוי נורה), וכן סבר הגר"א גניחובסקי זצ"ל, כמצינו שם.

^{כב} עי' ס' מתנת משה (מיומן, ח"ב עמ' תשה), שי"ל הדוי ע"מ לבנות כיון דהוי תיקון בחסכון החשמל. ועתה ראייתי בספר מאור ישראל ח"ב (עמ' שח) שכתב "והגאון מופה"ד החזו"א חידש שיש **חיוב** בהדלקת חשמל **וכיבדו** משום בונה ומשום סותר". ע"כ. אלא די"ל דלאו דוקא הוא והבן.

אלא דלעיקר דינא, בלאו הכי נודע שכבר נחלקו רבים על חידושו זה של החזו"א, וכמ"ש הגרש"ז א' (מנחת שלמה סי' יא), ובשו"ת יביע אומר (ח"ז סי' לו אות ג)^{כג}, ובשו"ת שבט הלוי (ח"א סי' קכא).

איברא, דמאיך גיסא יש הסוברים דחשמל קיל טפי ביו"ט, וסבירא להו שאין איסור כלל בכבוי אור החשמל ומותר לכתחילה הוא, וכמ"ש בשו"ת קרית חנה דוד (ח"ב סי' מ), ובשו"ת משפטי עוזיאל (סי' יט דס"ט ע"ב), והגר"י משאש בשו"ת מים חיים (ח"א סי' צד) ובקונטרס מאור החשמל. אלא, דכבר השיבו הפוסקים על דבריהם לאסור איסור, ומכללם רבנו הגרע"י זיע"א בשו"ת יבי"א ח"ב (סי' כו). אלא דעכ"פ חזי לאצטרופי להקל בשופי לצורך מצוה או במקום צורך גדול, כדעת האחרונים הנזכרים לעיל.

העולה מן האמור בס"ד:

אסור לכבות הנר או אור החשמל לצורך מצוה ביו"ט, ואפילו ביו"ט שני של גלויות. אמנם כשנחייב במצוה או במקום צורך גדול, נראה להקל ביו"ט שני ובפרט בכבוי החשמל.

אין לכבות ביו"ט שני שריפה שפרצה בביתו או בשאר נכסיו אם אין חשש לסכנת נפשות^{כד}, וע"י גוי נראה דיש להקל. (ולדעת הרמ"א, אף ביו"ט ראשון מותר לכבות בעצמו אם אין לו מקום אחר לאכול בו).

^{כג} ואמנם בספרו מאור ישראל ביצה לו: (עמ' שח) חשש קצת לדעתו, אלא דפשוט שלא הביאו אלא לצרפו להחמיר מה שבלא"ה נוקט כן.

^{א.ה.} וע"ע למרן זצ"ל ביבי"א ח"ז (אור"ח סי' לו אות ג) ובחזו"ע שבת ג (עמ' קצד), שכ' ששמע ממורנו הגאון רבי עזרא עטיה זצ"ל, שסברת החזו"א בזה אינה מחוורת. וכ' 'הילכך אין לחוש לזה כלל'.

^{כד} א.ה. אמנם כידוע היום כמעט שאין שריפה שאין בה חשש נפשות, אא"כ במקום לא מיושב ולא מיוער. והזריז בפקדו"נ ה"ז משובח. [וכעין מ"ש הרמ"א (סי' שלד סכ"ו) דבזמן שאנו שרויין בין אינם יהודים כתבו הראשונים והאחרונים ז"ל שמותר לכבות דליקה בשבת משום דיש בה סכנת נפשות והזריז הרי זה משובח. ומכל מקום הכל לפי הענין דאם היו בטוחים ודאי שאין שום סכנה בדבר אסור לכבות]. וע"י למרן זצ"ל בחזו"ע שבת ח"ו (עמ' קמג) שכ': והנה בזמנינו רגילים להניח מיכלי גז סמוך לבתי המגורים, וכשתפול דליקה ח"ו עלולה האש להתפשט במהירות ולהגיע למיכלי הגז ולפוצצם, ועל ידי כך יסתכנו ממש בני אדם. הילכך מותר לקרוא את מכבי האש, לקדם פני הרעה, שהרי זה בכלל פיקוח נפש. עכ"ל. וע"י שם במ"ש עוד.

סימן נו

הרב יצחק כהן

בני ברק

בענין העברת נפטרים בכבישי ישראל ובמנהרות

[ובענין אי אולי' בתר סטטיסטיקה]

ראיתי לנכון לעורר המציאות כיום שנוהגים שהמכונית של הח"ק מעבירה נפטרים בכבישי ישראל, ובכלל זה גם במנהרות הקיימות כמעט בכל הכבישים המהירים בארץ, והרי מכיון שבתוך המנהרה עוברים בו זמנית כמה עשרות בנ"א, והרי הסטטיסטיקה קובעת שאחד מכל אותם האנשים הוא כהן, כפי שהמציאות מראה שלפחות שבעה אחוזים מהאוכלוסיה הם כהנים, וא"כ הרי זה כמטמא כהן בידיים, דהדין הוא שעובר בל"ת ד"לא יטמאו" כמב' בנזיר (מ"ד, א'), וזאת מלבד הלאו של לפני עור, משום שהרי לכהן ישנו ג"כ איסור להיטמאות, ואף חייב מלקות ע"ז, [כמב' ברמב"ן (פ"ג מה"ל אבל ה"ה) וא"כ קמה הקושיא וגם ניצבה היאך מעבירים מתים בכבישים המהירים ובתוכם גם במנהרות, ולא ראינו מי שמיחה בדבר, ויתירה מזו דלכהן לכאור' לא שבקת חיי, דא"כ א"א לעבור כמעט מעיר לעיר, [אמנם על כהן י"ל דהו"ל ספק טומאה ברה"ר וכפי שיבואר להלן]. וראיתי שבקובץ זה (אב תשע"ז) כתב ע"ז הרב רפאל סויד והריני בוזת להוסיף ולפלפל בצדדים אחרים בענין זה.

ויש להקשות עוד בענין זה דהיאך שותים חלב בזה"ז, שהכל נעשה בצורה תעשייתית, ונמצא בתוך מיכל אחד חלב מהרבה פרות שסטטיסטית אחד מכולם הוא טריפה, וזאת אעפ"י שעל כל פרה ופרה בפנ"ע ישנו רוב שהיא לא טריפה.

והנה על קושיא זו יש מי שכתב דל"מ [עי' מנחת אשר (שמות סי' מ"ד אות ד'), מש"כ בזה] משום דדנים כל פרה ופרה בפנ"ע, אולם נראה להוכיח דלא כדבריו מהא דאי' בשבועות (יט, א) לגבי שני שבילין שאם עבר באחד ונכנס למקדש וטבל, ואח"כ עבר בשני ונכנס למקדש, דחייב חטאת, (ועי' תוס' שם) ואי נימא דשרי כיון דדנים כל ספק בפנ"ע, א"כ לא יתחייב חטאת וכמב' בתוס' ביבמות (להב) לגבי דבר שהותר עפ"י רוב דאינו חייב חטאת ככה"ג דכיון דשרי לי' אנוס מיקרי, ואמנם במתני' ריש האשה רבה (יבמות פז, ב) מב' דאשה שנשאה ואח"כ בא הרוג ברגליו חייבת חטאת, מ"מ כבר ביארו האחרונים דהחילוק הוא שאשה שנשאת עפ"י עדים והוזמו העדים, או שהתברר במציאות שהם דוברי שקר, א"כ הרי ההיתר אינו קיים, משא"כ בהיתר עפ"י רוב, הרי כל ההיתר לקח בחשבון שישנו גם מיעוט, ואעפ"י כן היתירו, וע"כ חשיב אנוס, ומהגר"ד מילר שליט"א שמעתי לומר בזה עוד, דהחילוק הוא שברוב הרי שא"א לעמוד על הטעות, כי כך הוא הדין דאפשר לסמוך על הרוב, משא"כ בעדים הרי שאם היו חוקרים ודורשים היטב, לא היתה הטעות באה לעולם, ועכ"פ לענייננו במידה והיה מותר לו להכנס למקדש, ודאי שאינו מתחייב חטאת ע"ז, [וזאת מבלי להכנס לנידון האם ספק

טומאה ברה"ר הוא דין לכתחילה או רק בדיעבד – ע"י מנחת חינוך מצוה רס"ג אות ל"ד, ועוד]. והרי לנו ראי' ברורה לכאן שאסור לאדם לעשות מעשה שגורם שלמפרע יתברר שעבר עבירה, וכמשנ"ת. ואמנם יש לדון ולחלק דבשני שבילין הוי מדין "חזקה", שהיא הנהגה בלבד, משא"כ ב"הכרעה" של רוב, דהוי הכרעה ספציפית בנידון דידן.

ובתוס' רי"ד (ב"ב לא,ב) מביר' להדיא דמי שאוכל ג' חתיכות (שאחד מהם אסור) בבית אחת חייב חטאת, ונראה דהא ודאי דאם היה מותר לו לאכלם לא היה מתחייב חטאת, אולם אפש"ל דשאני התם דכבר שאוכל את החתיכה השניה ליכא רוב.

ויעזר ובאמת דאיכא בהא פלוגתא דקמאי האם מותר לאכול את כל החתיכות בזה אחר זה דיעזר ברשב"א (בתורת הבית בית ד' שער א' ובתשרי ח"א סי' רע"ב) שכתב דגדר ביטול ברוב הוא, דעל כל חתיכה תולין ליומר שלא זו היא החתיכה האסורה, וכשאוכל האחרונה אומרים שהאיסור היה במה שכבר אכל, ולכן אסור לאדם אחד לאכול את כל התערובת בב"א, ועי' בבדק הבית להרא"ה (שם) שהקשה היאך מותר לאכול את החתיכה האחרונה והא בהך חתיכה א"א לתלות, ועי"ש במשמרת-הבית, וכך פסק השו"ע (יור"ד סי' ק"ט ס"א) ועי' בש"ך (סק"ז) ובביאור הגר"א (סק"ה). ודעת התוס' בחולין (ק, א ד"ה בריה) והסמ"ג (לאוין קמ"א) והשו"ע (שם ס"ב יש מי שאומר) שאדם אחד לא יאכלם אפי' בזה אחר זה, וכן מב' ברש"י (ע"ז עד, א ד"ה תרתי). ודעת הרא"ש בחולין (פרק גיד הנשה סי' ל"ז) וס"ל דמותר לאכול כל התערובת יחד מכיון שהאיסור נהפך להיתר [והיינו דוקא בביטול ברוב] וכן משמע לכא' מרש"י (ב"מ נג, א ד"ה דאורייתא ודרבנא לן מיצטרפי) וצ"ע שסותר למש"כ בע"ז, ועי' רש"י זבחים (עז, א ד"ה אי אפשר) וע"ע בחזו"א (עוקצין סוף סי' א') מש"כ בדברי הרא"ש.

וכדברי התוס' רי"ד הנז' שחייב חטאת אם אכלם בב"א, כן נראה דנקטו המשנה למלך
(פי"ט מהל' אבות הטומאה ה"ב ד"ה ועוד) והקרבן אורה (נייר לה, ב) והבאר יצחק (י"ד סי' י')
והגרי"ד (בכתבים עמ"ס זבחים עד, א), ואמנם בט"ז (י"ד סי' ק"ט סק"א) ובפרמ"ג (שם) ובשו"ע
הרב (א"ח סי' תמ"ב) מבו' שהוא דין דרבנן, וכן משמע קצת במג"א (סי' תע"ב סק"א) וכ"כ
המלבושי יו"ט (דיני ברירה סי' י"ד), והשער הציון (סי' תמ"ז סק"ל) ועיי' במש"כ הט"ז (א"ח סי'
תרל"ב סק"ג).

כעת נתחדש לי בחילוק בין המשנה בטהרות לשאלת הסטטיסטיקה בהיתר החלב, מדברי רבנן ותלמידהון, די"ל דבמתני' דטהרות אין הנושא על כל אדם שעבר הוא מהרוב, דאין זה נכון להעמיד כן הספק, דמאן יימר בכלל עבר כאן אדם, והסיבה לומר שעברו כאן אנשים, כיון שידוע שיש סיבות רבות שאדם יצא מביתו לשוק, וסיבות אלו קיימות כמובן גם ביחס לטמאים, וממילא אנו דנים סברא זו על נטמאים לחוד אולי יצאו מביתם, וזהו מוגדר כספק, ואם טהורים יצאו או לא אינו מעניננו, ולפי"ז מש"כ בר"ש רוב אנשים חיישינן דלמא חד מינייהו זב, אינו מחמת הסטטיסטיקה, שבוודאי מתוך כך וכך חד מינייהו טמא, אלא דננים על הטמאים לחוד, וכמו שרוב אנשים יש להם סיבה לבא, כן ה"נ למיעוט ואכתי יל"ע דאטו יש להם סיבה לעבור דווקא במקום זה.

ועכ"פ דו"ק להנ"ל במה שהובא לעיל משמיה דהגר"ד לנדו שליט"א להכניס מת כשיושבים במטוס מטעם כל דפריש, ולכאן א"צ לדון על כל אחד הנמצא אם הוא מן הרוב, אלא אם יש סיבות לכהנים לנסוע, וזה לכה"פ ספיקא ולכאן סד"א לחומרא, ונכמובן לא שייך כאן ס"ט ברה"ר, דהספק על הכהנים אבל הטומאה וודאית,

וחד מחכמי דרום רצה לחלק באופ"א, דמתני' דטהרות דנים כל הטמאים כחד, כיון דאין נפק"מ ממי נטמא ובזה יש מקום לצרף מקרים רבים לאשוויי ספיקא, או אפי' לדנו כרוב אבל לענין החלב דכל צד האיסור כאן הוא מצד התערובת, י"ל דאין דנים כל חד בפני עצמו, וכן במתני' דיבמות י"ל כיון דכל יבם הוא אוסר מצד עצמו, י"ל דאין דנים אם האשה עומדת ליבום, אלא דנים כל חד בפנ"ע, ולדבריו כשהכל נחשב לנידון אחד אכן דנים בזה דין רוב, ולפ"ז נראה דבנידון שאחד נשא הרבה נשים ונתעברו ושוב הוכרח ללכת למדה"י וא"י מה ילדו די"ל דמיפטר מפריה ורביה כיון דהוא נידון אחד, אבל לענין להכניס טומאה למטוס י"ל דהנידון על כל כהן בפנ"ע, ומותר דאין להם הצטרפות,

עוד בענין הסטיסטיקה יש להביא ראיה לכא' דא"צ להחמיר כלל מחמת סטיסטיקה, מדברי הרמב"ם (פט"ו אה"ט ה"ה) איזו היא חזקה ששורפין עליה ברשות היחיד, עיסה בבית ושרצים וצפרדעים מטפלין [בפרנקל הגי' מנופלין] שם, ונמצאו חתיכות מבשרן בעיסה, אם רוב המטפלים [מנופלין] שרצים העיסה טמאה ותשרף, ואם הרוב צפרדעים טהורה, ומשמע דאפי' נמצאו בעיסה הרבה חתיכות מ"מ ברוב צפרדעים טהורה, ואף דסגי בחתיכה א' לטמאות, ועי' רש"י ע"ז (נר ב ד"ה ודאי ישראל מומר) דלפי מה שפי' הסוגיא נראה להדיא דמתחשבים בסברא, דא"א דליכא חד שנוטה ליבו לעבודת כוכבים, דלכא' הוא נגד חזקת כשרות, וע"כ הוא ענין סטיסטיקה, ולפ"ז יצא לכא' להחמיר בהדינים הרשומים לעיל כגון להכניס מת למנהרה, ולדינא ילע"ע בכ"ז.

וראיתי בגליון הגרעק"א (או"ח שכת ס"ח) דמספק"ל היכא דרואים ספינה המטורפת בים בשבת וא"י אם יש שם ישראל, ומדייק מלשון השו"ע דאין מצילין, ומניח בצ"ע. ולכא' להך דיוקא אין חוששין כלל לסטיסטיקה אפי' לחומרא בנפשות דהא בכל ספינה יש הרבה נוסעים, וסתמא כיון דאיכא מיעוט ישראל, יש סברא גדולה לומר דעכ"פ חד מינייהו ישראל, אך אולי מחמת הא גופא מספק"ל להגרעק"א, ויל"ע בסוגיא דאין הולכין בנפשות אחר הרוב.

ובשאלת החלב לכא' לדברי החו"ד יאסר החלב [דמערים חלב מהרבה בהמות וכוודאי אין שישים נגד האיסור], והגדרת הדברים דמגדירים להחו"ד כל רובא עכ"פ דליתיה קמן דהמיעוט ג"כ קיים לפנינו, וממילא בכפילת המעשים נכפלים הסיכויים, וע"כ בשהתה חמותה כמה שנים יש לחוש לזכר.

ומ"מ יש לדון ב' סברות להתיר את החלב גם להחו"ד, האחד די"ל דווקא מחצה זכרים מחצה נקבות דכן הוא בטבע העולם, אמרינן דע"כ יש מיעוט לפנינו ויש לצרפו לרוב, אבל לא במיעוט טריפות, דאדרבה טבע העולם דאינו טריפה, והידיעה על העבר אינה משפיעה על העתיד, וי"ל דאין טריפה כלל, ועכ"פ יש לדנו כספק אם הוחזק בעדר זה טריפה, ולענין דרבנן דמין במינו חד בתרי בטיל הוי סד"ר לקולא, וילע"ע.

עוד יש לומר דאפי' למ"ד מין במינו לא בטיל יש תקנה אם יתערב מים בשיעור שהחלב הטריפה לחוד היה פוגם במים, כנגד החלב הטריפה מדין סלק ואף דהמים לחוד אין בהם לבטל, מ"מ הוי נטל"פ במים ושרי.

ובמשנה בטהרות (פרק ה' משנה ד') איתא לגבי אדם שהלך לישן ברה"ר, דלדעת ר"מ טמא, מכיון שאחד מכל עוברי רה"ר חיישי' שמא הוא זב, וצריך לחשוש שמא נגע

בו, ואף רבנן לא פליגי אלא משום החשש שמא נגע בו, ומוכח דרננים את כולם יחדיו. **ואמנם** כ"ז היינו דוקא לביאור הרמב"ם בפירוש המשניות (שם), והר"ש (שם), הרא"ש (שם), רע"ב (שם), ובתוס' יו"ט (שם), וכמ"ש בחי' רבי מאיר שמחה (חולין י"א, א) לבאר מדוע לא אזלי' בתר רובא כשהרוב אינם טמאים, משום דהרוב אינו סותר למיעוט, ומספיק שיהיה אדם אחד טמא, כדי שאותו אדם שהלך לישן יהיה טמא, אולם יעוי' בביאור הגר"א (שם) דביאר דמייירי ברוב טמאים, ויעוי' בחזו"א (שם) דכתב דהוי דין דרבנן, ולדברי הגר"א והחזו"א אין ראי' מהך מתני'.

אולם יש לדון בראיה זו, מכיון דבאדם ישן אפשר דחיישי' שמא עבר זב ידוע ורק משום שישן לא ראהו, אבל אם אדם עומד ברה"ר ולוחץ ידיים למאה אנשים, אפשר דאיה"נ ויהיה טהור, מכיון שעל כל אחד ואחד יש רוב שאינו זב.

והנה במה שהבאנו את הקושיא המפורסמת היאך שותים חלב בזה"ל, כיון דידוע שמבחינה סטטיסטית מתוך מאה פרות יש מתוכם כעשר טריפות [במנין המדויק איננו מתמצא, ובכל ספר כתוב מנין אחר, אולם לפי כל המספרים הכתובים, השאלה במקומה עומדת]. וא"כ אפי' אם כשחולבים פרה אחת בפנ"ע שרי לאכול חלבה מדין רוב, אולם כשחולבים מאה פרות ומכניסים לתוך מיכל אחד את כל החלב, הרי שיש לפנינו מיכל שיש עליו ידיעה סטטיסטית שיש בתוכו עשרה אחוזים של טריפות, וא"כ אי"ז בטל בשישים.

ובעצם האיסור לשותות חלב של בהמה טריפה, יעוי' בזה הסוגיא דחולין (קטז, ב) דפשיטא ל' לגמ' לאסור, [ואף לחלב בהמה טהורה, הוצרכו לפסוק להתיר כמבו' בכורות (ו, ב)]. ובר"ן בחולין (יט, א מדפי הרי"ף) כתב דכי היכי דביצת טריפה אסירא חלבה נמי אסורא, וכ"כ שם (פ"ג סי' נ"ב) הרא"ש, וע"ע בבית יוסף (יו"ד ריש סי' פ"א) ובשו"ע (שם).

והנה בפרי חדש (יו"ד סי' ל"ט סק"ג) כבר הקשה על גוף הבשר, היאך סומכין על הרוב וז"ל ואע"ג דהאידינא ברוב המקומות הטריפות שכיחי טפי מהכשרות, וא"כ איך סומכין על הרוב בנאבדה הריאה], טעמא דמילתא משום שמחמירין הרבה חומרות שאינם מעיקר דין התלמוד, וכן איכא מילי טובא דבעו בדיקה ולא בקיאין בבדיקה ומטריפין להו, וכן כמה בהמות מחמת ספק מטרפין להו, אבל היכא שנאבדה הריאה, ודאי אזלי' בתר רובא שמעיקר הדין כשרות הן וכו', עי"ש בפר"ח. ויעוי' בכף החיים (יו"ד סי' כ"א אות ל') שכתב וז"ל יש מקומות דרוב הבהמות הם טריפות, והבודק לא יכשיר א' מעשרה, ואפ"ה מגבנין גבינות מחלבן ולא היה אדם שערער, ונראה דסמכו דרוב הטריפות אינן מעיקר התלמוד, ואיכא נמי כמה טריפות דבעו בדיקה, ולא בקיאין וכו', עכ"ל הכף החיים.

והנה ראיתי בענין זה דברים מהג"ר אברהם לויסון שליט"א מר"י חברון, וס"ל להגר"א לויסון דלא בעי' למיחש להאי קושיא, ולגודל חביבות הדברים נביא את דבריו של הגר"א לויסון במלואו, וז"ל:

בענין לעשות מעשה, אפי' שיש בו ודאות של איסור, לכאורה הוא מותר לעשותו, כל עוד אין ברור עפ"י יסוד הלכתי שהוא אסור, וכגון דבר שיש עליו עד פסול [וכגון גוי או קטן] המעיד על איסור, אפי' שידוע שהוא אדם נאמן, וסומך עליה בכל עניניו ומסתבר שדובר אמת, עכ"פ אינו צריך לחוש לדבריו ולהחמיר, על אף שברור לו בסברא

שעובר איסור, וכן אין צריך לחוש לעדות של כמה נשים צדקניות על ענין ערוה אפי' שודאי לנו בסברא שהדבר אסור. [ואפי' במקום שא"א לסמוך על חזקה, כגון בדין יוחסין שלא סמכי' על חזקה.] מ"מ לא אסרה לנו התורה, ורק כשידוע לנו ע"י מקור ידיעה שהתורה סומכת עליו, והוא עדות כשירה וכדו', וראי' לזה דהנה בגמ' בכתובות (פה, ב) איתא, ההיא איתתא דאחייבא שבועה בי דינא דרבא, א"ל בת רב חסדא [אשת רבא] ידענא ביה דחשודה אשבועה, אפכה רבא לשבועה אשכנגדה, זימנין הא יתבי קמיה ר"פ וראב"מ אמתו ההוא שטרא גביה, א"ל ר"פ ידענא בי' דשטרא פריעא הוא, א"ל איכא איניש אחרינא בהדי דמר, א"ל לא, א"ל אע"ג דאיכא מר עד אחד לאו כלום הוא א"ל ראב"מ ולא יהא ר"פ כבת רב חסדא, א"ל בת רב חסדא קיים לי' בגויה, מר לא קיים לי' בגויה, והיינו אע"פ שר"פ קדוש עליון, ואין בו שום חשש שקר מ"מ לא סמך עליו רבא, ועשה דין שעפ"י הסברא ברור שאינו כמו שהיה במציאות. [והא דנאמנת בת ר"ח טפי מר"פ, כתב הח"ח בהל' רכילות (כלל ג' באר מים חיים ס"ק י"ב) בשם המהרי"ק שרק מי שמצוי אצלו תדיר, ומכירו כעצמו שלא משקר בשום מצב ואפי' כשיש לו נסיון גדול נאמן משא"כ ר"פ שאע"ג שברור שהיה כשר והגון מאוד בעיני רבא, וגם היה תדיר אצלו ומכירו הרבה כדמוכח בכולי תלמודא, אפ"ה לא סמך עליו רבא. והיינו דלא סמכינן אסברא אלא על דין קיים לי' בגויה, ומשמע שם שגם לגבי להחמיר בעריות לא חיישי' להחמיר על נאמן מושלם כדו'פ].

והיינו שהתורה הקדושה לא חייבה אותנו לחוש לאיסורים אפי' בודאות גמורה בסברא, כל עוד אין לנו יסוד ומקור עפ"י הלכה לחוש לו, ואמרי' בזה מהיכי תיתי להסתפק, אפי' שבעינינו הוא ספק גמור, מ"מ אין כאן ספק הלכתי, ומה"ט אם שלח קטן לטבול כלי המחוייב בטבילה מדאורייתא, ואומר הקטן שטבלו אינו נאמן, כמב' בשו"ע (יו"ד סי' קכ סעיף יד) אין מאמינים קטן על טבילת כלים, ולכא' הדין כן גם שיצטרך לברך שוב, ואפי' אם מסתבר שדובר אמת. [כהא דר"פ אינו נאמן בלא דין עדות, ויל"ע אי יש בקטן דין מהימן כבי תרי, וקיים לי' בגויה, ועי' בח"ח שכתב שאין בדורינו אדם ש"ל קיים לי' בגויה.] וכן הדין לכא' באדם שלא זוכר שאמר "יעלה ויבוא" או "רצה" שצריך לחזור, ואמר לו בנו ששמע שאמר שאינו נאמן, אעפ"י שלא חושדו שמשקר*.

ויש לדון האם יש סיבה להסתפק עפ"י הלכה בלוקח חלב ממאה פרות יחד, שאמנם בסברא ודאי לנו שיש שם כמות של טריפות לאסור, דהנה הדין דחלב טריפה אסור מדאורייתא ואסור מדרבנן בנותן טעם, [דהיינו אחד כשישים] ואם יש לנו תערוכת של חלב ממאות פרות ואחת משישים מהם טריפה, כל החלב אסור. והא דמותר לשתות חלב של בהמה בודדת, אזלי' בתר רוב פרות דאינם טריפות, ולא חיישי' למיעוט, אך כל זה בבהמה אחת, אך כשלוקחים חלב מהרבה בהמות יחד בעי' רוב שאין באחד משישים מכולם טריפה וע"ז כבר אין רוב, [ולכא' הוא להיפך דמקבוצה גדולה של בהמות יש סבירות שיש כמה טריפות.] ויסוד הנידון אם התורה מחייבת אותנו לדון על כל הבהמות יחד, או דהספק ההלכתי הוא בכל בהמה בפנ"ע, ועל כל בהמה לבד יש לנו רוב, אעפ"י שלכלל הקבוצה אין רוב.

* עי' למורנו הראש"ל שליט"א בספרו הגדול עין יצחק ח"ב (עמ' צד-צה) מש"כ בזה, ומה שהביא מחזו"ע ברכות (עמ' רכה). המערכת.

והנה ביבמות (ק"ט,א) איתא האשה שמת בעלה, ולא היו לו אחים כאן, הייתה לה חמות אינה חושששת שילדה, יצאה מלאה חושששת, רבי יהושע אומר אינה חושששת, והטעם בגמ' דהלך אחר רוב נשים ורוב נשים מתעברות ויולדות, מיעוט מפילות, וכל היולדות מחצה זכרים ומחצה נקיבות, סמך מיעוטא דמפילות למחצה דנקבות והווי להו זכרים מיעוטא, ויש לדון אי אמרי' רוב דלא יולדת זכר חי גם בהרבה לידות, וכתב בשו"ת נודע ביהודה (תניינא אהע"ז סי' קמה) בילד שנמצא אסופי בברית מילה ובנה היה ידוע שהוא יהודי, ונשא אשה ומת בלא זרע, ועתה אלמנתו רוצה להנשא לאיש, ודינו תלוי אם צריך לחשוש שיש לו אח זכר, וכתב הנוב"י דסוגיין דרוב [אינם ידועים] אין להם אחים, דמסתימת כל הפוסקים משמע דאמרי' רוב זה גם בזמן מרובה, שמסתבר שילדה הרבה לידות, ומשמע שאעפ"י שהסברא האנושית אומרת שבכל שני ילדים שיש זכר אחד, מ"מ בדין התורה בכל לידה דיינינן בפני עצמן, ובצדדים של עצמה ואין מעמידים את צדדי הספק על כולם יחד, דכל הסיבה להסתפק היא הטבע שמחייב מחצה זכרים ומיעוט וכח הסיבה הטבעית היא בכל לידה בפנ"ע.

וסברא זו גם בחלב טריפה שאין הנדון על כל הפרות יחד, דסיבת הספק היא משום שכל בהמה יש בה סיבה לטבע מיעוט טריפה, ובזה נתחדש בתורה שאולנין בתר הטבע שמביא שאין טריפה בבהמה זו, ולא דנים על כל הבהמות יחד, שאין קשר בסיבת הטריפות בין אחת לשניה, ואעפ"י שתמיד מצוי בכל שישם לפחות טריפה אחת ויותר, מ"מ אין הספק ההלכתי בכולם יחד, והדרך היא רק בכל אחת לעצמה, ולא אזלי' בתר ההסתברות לדון על הכלל כולו יחד, ואפי' לסברתנו שיש כאן איסור, מבחינת ההלכה הוא שאין סיבה לספק.

ובמקום שיש הרבה זקנים או חולים ויש נידון אם מת אחד מהם, ואסור לכהן להיכנס משום טומאת מת, לכאז"ל ג"כ אמרי' על כל אחד שם חזקת חי ואין סיבה לחוש אפי' למת אחד דאין סיבה להסתפק, אפי' שבסברא לא מסתבר שאין כאן אפי' מת אחד, דלא דנים על כולם יחד אלא על כל אחד בפנ"ע, ויש לו חזקת חי, ועוד שאין סיבה כלל להסתפק ולחדש שמת.

אמנם צ"ע דראיתי בספר אבני חן לדון במקום שיש מאה יהודים, אם מותר להכניס למקום זה מת, שכן יש כהן ביניהם ואסור לטמאותם, דאם נדון על כל אחד בפנ"ע יש רובא דליאת קמן דכל דפריש מרוב שאינם כהנים פריש, אבל אם נדון על כל המאה יחד, לא מסתבר שבקהל של מאה יהודים אין אפי' כהן אחד, וכתב להביא ראיה מהמרדכי פרק הזרוע והלחיים (סי' תשל"ז) שדן בחיטים שמצאו בשדה תבואה אי חיישי' ללקט ושכחה, וכתב וז"ל אע"ג שמה שנמצא בחורי הנמלים הוא דבר שנפרש ממקומו, וא"כ נימא כל דפריש מרובא פריש, י"ל דאי אפשר שלא יהא בו שום דבר מלקט שכחה וכו' והיינו דאמנם אם נדון על כל גרגיר חיטה הנמצא כאן לבד יש רוב שאינו מלקט שכחה, אבל בתוך כל המקום יש ודאי מעט מהם ולכן חיישי'. וכמו כן נימא לגבי ספק כהנים שבמקום כאן אי אפשר שלא יהא אפי' כהן אחד, והוא לכאז"ל להיפך ממה שכ' לגבי ספק ולד זכר בתוך כמה לידות, וספק טריפה שא"א שלא תהא אפי' אחת בתוך הרבה פרות, ונראה לחלק בין ספק המתעורר לפני הלידות, וחליבת הפרה, דדנין על כל לידה אם נולד זכר, ועל כל חליבת פרה אם חלבנו טריפה, ולכן לא דנים על כולם יחד,

משא"כ במקום שיש בו כבר מאה יהודים, אין דנים עכשיו על כל הנכנס קודם אם הוא כהן או לא, דאז היה הדין לדון על כל אחד לבד ולא היינו חוששים לכהן, אבל כיון שלידת הספק היא לאחר שכבר נכנסו כולם, העמדת הספק היא על כולם יחד, אם יש בהם כהן [או לקט ושכחה], ובזה אמרי' שאין לנו ודאות שלא נכנס אחד מהמיעוט ואסרי' מספק. וי"ל שכל חילוק זה שהמספק הוא פרישה מהמיעוט, שאז אין סיבה להעמיד נידון על כל אחד לבד, אבל במקום שהנידון הוא משום ספק התחדשות או ספק סיבת טבע שהוא מיעוט, בכה"ג אין מעמידים את הספק רק על כל מספק בפנ"ע, ולא חיישי' לסברא הסטטיסטית. עכ"ל הגר"א לויסון שליט"א.

והנה יל"ד בדבריו, בכמה מהסברות שהעלה במכתבו, דהנה לדבריו על הנידון הוא רק משום שההסתברות אומרת דהוי טריפה, והקביעה ההלכתית אומרת דאי"ז טריפה, וע"כ יל"ד מה הדין בכה"ג שההסתברות אומרת דבר המנוגד לקביעה ההלכתית, אולם לפי משנ"ת לעיל להוכיח ממתני' בטהרות (פ"ה מ"ז) לגבי מי שהלך לישן ברה"ר, דלר"מ טמא כיון דאחד מכל עוברי רה"ר הוא זב, ואף לרבנן דטהור היינו משום דלא חיישי' שמא נגע בו, ולא פליגי על הסברא דודאי אחד מכל עוברי רה"ר הוא זב, והיינו לביאור הרמב"ם (שם) והר"ש (שם), וכ"ה ברע"ב (שם), ובתוס' יו"ט (שם), וראה בחי' רבי מאיר שמחה (חולין יא, א) דכתב דבכה"ג לא אזלי' בתר רובא, כיון דהרוב אינו סותר למיעוט, כלומר דמספיק זב אחד כדי לטמא אותו, [ואולם לביאור הרא"ש (שם) רבנן פליגי אף על ההנחה דאחד מכל עוברי רה"ר זה הוא, והיינו דס"ל דדנים כל אחד ואחד בפנ"ע וכן בביאור הגר"א (שם) מבו' דהתם מיירי ברוב טמאים, ויעוי' בחזו"א (שם) דכתב דהוי דין דרבנן גרידא.] וא"כ אין מקום לכל הדיון של הגר"א לויסון כאן כיון דהקביעה ההלכתית קובעת שהולכים אחר סטטיסטיקה, איברא, דיש לדון בזה וכמשנ"ת למעלה.

ובעצם טענת הגר"א לויסון דאזלי' בתר הקביעות ההלכתיות, ולא אחר ההסתברות השכלית, הנה כבר השיב לו חכ"א שליט"א במכתב (שנדפס בקונטרס סידור זבח כהלתו סי' י"ג) והוכיח מכמה סוגיות בש"ס דאזלי' בתר ההסתברות השכלית, ולא בתר הקביעה ההלכתית הרגילה כביכול, חדא, מהא דאמרי' בנדרים (צ, ב) האשה שאמרה טמאה אני לך אינה נאמנת, ולכמה ראשונים הוי מדאורייתא [וכן נראה מסקנת ההלכה עי' שו"ע אה"ע סוס"י מ"ח, ודו"ק היטב, וגם לסברת הראשונים דרק מדרבנן אינה נאמנת, הרי לסברת הריטב"א יבמות (פח, א ד"ה מתוך) שוב הדר להיות דאורייתא] ומ"מ אם בעלה מאמינה אסורה עליו, ואפי' אם לא קים לי' בגווה, כמפורש שם בנמוק"י ועוד ראשונים, ואי"ז דוקא מדין נאמנות דשויא אנפשי' חד"א, כמ"ש בשו"ת חתם סופר (ח"ב אה"ע סי' צ"ה סוד"ה ומ"מ) נ"ל דאפי' רק בליבו מאמינה הרי היא אסורה עליו (ועי' בחי' הרשב"א נדרים שם), ומבו' דאעפ"י שהתורה לא סמכה עליה, אם נראים לו דבריה מחויב לחשוש לזה.

ועוד תנן בפרק האשה רבה (יבמות פז, ב) דאשה שאמרו לה מת בעליך ונישאת ואח"כ בא בעלה חייבת בקרבן, ופירש"י דהוא משום דהו"ל לבדוק אחר העדים, ואעפ"י שהעדים שהעידו בפני' היו עדים כשרים, מ"מ כיון דלבסוף נמצא שקר תלינן שהיתה צריכה לחשוש לזה מתחילה ולהמתין עוד, ומשום שלא עשתה כן חייבת קרבן, ואעפ"י דודאי סמכה התורה על ב' עדים כשרים כיון דהיה ליבה נוקפה היתה מחויבת להמתין

וואס אין ליבה נוקפה זהו מחמת זלזול בחומר אשת איש דהא חזי' דשקרנים הם). [אולם על ראי' זו נראה לומר בפשיטות, דכיון דאמר' התם "מתוך חומר שהחמרת עליה בסופה הקלה עליה בתחילתה" א"כ הו"ל איפכא, דמעיקר הדין אסור ורבנן הקילו עליה, וזהו רק משום החומרא בסופה, מדו"ק].

ועוד דאיתא בשבועות (ל,ב), כל דיין היודע בדין שהוא מרומה יסתלק מן הדין, ובאמת די"ל דאיירי שיוודע בבירור שהעדים משקרים או פסולים (וכדמשמע מפירוש²), אבל לשון הרמב"ם אינו מורה כן דכתב (פכ"ד מהל' סנהדרין ה"ג) אבל אם היה ליבו נוקפו שיש בדין רמיות או שאין דעתו סומכת על העדים וכו' אסור לו לחתוך את הדין כו', עיי"ש. ומשמע שאי"ז דוקא אם מבורר לו שהעדים שקרנים אלא גם אם רק מסברתו נראה לו כך הוי דין מרומה, ואעפ"י שהתורה סמכה על עדים אלו גם נגד סברתו, ומבו' דיש משקל גדול לסברא האנושית. [אולם יל"ד בטענה זו, דהא לא מצינו שמותר לדיין לפסוק אחרת עפ"י סברתו בניגוד לכללי הפסיקה, ומצינו רק שמותר לו להסתלק מהדיון ולא להכריע, כי ההכרעה צריכה להיות בלב שלם, ואמנם זה ראי' כנגד הגר"א לויסון שכתב דאין מתחשבים כלל בסברא האנושית, אולם רואים שיש לסברא האנושית משקל מסוים אך לא מכריע]. אולם אותו חכ"א שליט"א לא השיב לטענותיו של הגר"א לויסון שליט"א ולראיותיו מכמה דוכתי, אלא הביא מקומות אחרים שבהם נראה דשם הדין הוא להתחשב בתחושת הלב, ואי"ז מכריח על מקומות בהם לא נכתב דאולי' נמי בתר תחושות הלב³.

וראייתי שהביאו ראי' מדברי החזון איש בקובץ אגרות (ח"ג אגרת ק"ה) [וכן הוא בכרך החדש – שו"ת וחיידושים (ס' ק"ד)] שכתב דא"א לסמוך על העירוב המקיף את העיר. שלא נזדמן אף פעם אחת כשבדקים את העירובים ביום ה' ובערש"ק, שימצאו שהצורות הפתח כולם קיימות, באופן שאי אפשר להתיר בשבת שלא נבדק – על סמך שבדקו לפני שבת שעברה, שהדבר ברור בלא ספק שכבר אין מחיצות העיר קיימות, וזה יותר מרוב תינוקות מטפחין, ואין הדבר ידוע אימתי נתקלקל, ובכל פעם שמוציאין מקולקל הספק אם נתקלקל השבת או קודם השבת, [לאחר התיקון] וכו', עיי"ש. [ויל"ע מדוע לא דמי להא דאמר' (מקואות פ"ב מ"ב וגיטין לא, ב) לגבי מקוה שנמדד ונמצא חסר, דכל טהרות שנעשו על גביו טמאות למפרע, והיינו משום דמעיקר דינו העמד טמא על

² **אש"ל**: ובעני' לז"ל דברי הגר"ל שהובאו לעיל, שנראה בבירור שמדמה דיני איסור והיתר לדיני ממונות ושאר מחויבויות שבין אדם לחבירו, ותימה דהא גבי איסור והיתר להדיא קי"ל עד אחד נאמן באיסורים, ואפילו אשה ואפילו קרובו, אם יעיד על חתיכה שאינה שומן אלא חלב אסור מן הדין לאכלו, אף שהתורה הצריכה ב' עדים, גברים, ושאינם קרובים. והינו טעמא ביארו רבותינו שבאיסור והיתר דאינו אלא 'גילוי מלתא בעלמא', ואינו צריך "להחיל" דין (כמו קידושי אשה למ"ד), או להוציא ממון או שאר מחויבויות מזולתו, כזה כיון שאי"צ שום "עדות", רק "ידיעה במציאות" גרידא, ודאי 'תועיל הידיעה במציאות'. ולכן מה שהבי' שרובא שסמך על בת ר"ח ולא על ר"פ דלא קי"ל בגויה, התם הוא בדיני ממונות ולחייב שבועה, ע"ש. (גם סו"ס קאמר להדיא דלא קים ליה בגויה, על אף שמכברו למעלה ראש, אבל כנראה לא הכירו 'בפן האישי' כדי לסמוך בענייני ממון, והוא חב לאחרני). ומה שהביא מנאמנות קטן לענין שצריך לחזור ולהטביל הכלי, ע' בחזו"ע ברכות (עמ' רכה, צו"ח ב' להעיל), דכל שהוא בר דעת וכמסיה לפי תומו, שפיר חיישין לדבריו בדבר שאינו אלא 'גילוי מלתא בעלמא', והיינו כדאמרן. (ולכן גם אם מחייבים טבילה מחדש, היינו משום דלא נפיק מספיקא דאורייתא, אבל ודאי שאין לברך, כמבואר שם להדיא). הרי שהידיעה' לבד מהוה חלק חשוב ביותר, ואפילו את החלק העיקרי, בהכרעת ההלכה. וברוב ההכרעות ההלכתיות, ע"י 'חכמה בגויים' או מכירים את המציאות, ורק אז נדים להכריע את הדין כפי דעות רבותינו במציאות המבוררת שלפנינו.

חזקתו, אבל אי לאו הכי היינו מעמידים מקוה על חזקתו, וה"נ גבי עירוב דנעמיד עירוב על חזקתו, וצ"ל דכיון דרוב הפעמים העירוב אינו מתוקן, א"כ הו"ל כרובא וחזקה רובא עדיף, ודו"ק].

וע"ע באמונה ובטחון (פ"ד אות י"ח) וז"ל ונושא משא בשבת בהגררו אחר האומרים שהעיר הזאת מתוקנת, ועל ה"רוב" יש בזה מכשולים וכו', עכ"ל. וחז"י מדברי החזו"א דס"ל דליכא חזקה היתר [דהעירוב כשר] נגד מקום שאף פעם אחת לא מצאנו שהעירוב מתוקן, ולכן א"א לסמוך על חזקה שהעירוב מתוקן, ובנוסח אחר, ודאות גם שהיא בנויה על סטטיסטיקה מכיון שהדבר ברור יש לו תוקף הלכתי, כך נראה לכאור' לפור', אולם יש להביא עוד ראיות לכאן ולכאן בספק זה.

ויעוי' בסוגיא דזבחים (ע"ג, ב) גבי זבח פסול דנתערב בהרבה זבחים כשרים, דכולם פסולים ולא אזלי' בתר הרוב, ורוצה הגמ' לבאר דהוא משום גזירה שמא יקחו עשרה כהנים בבת אחת, ופירש"י דהוא כגון דעשרה אלו הם הרוב, וחיישינן דהאיסור נמצא ברוב. עיי"ש. ומב' דפחות מרוב החתיכות אפשר להוציא בבת אחת, ולא חיישי' לסטטיסטיקה.

והנה יל"ד לכאור' משום "קמא קמא בטיל", (כמשנ"ת בתחילת המאמר), והיינו דאפי' לפי הסטטיסטיקה שהפרה העשירית כל פעם מתוך המאה פרות היא טריפה, מ"מ מכיון שהחלב מגיע לאט לאט הרי שכל טיפה וטיפה בטלה בשישים, אולם יל"ד בטענה זו דיעוי' במשנ"ב (ס"ו ש"כ ס"ק י"ד) שכתב דלא אמרי' קמא קמא בטיל היכא דהאיסור היה ניכר בפנ"ע קודם, וא"כ כפי שהתברר לי אצל יודעי דבר, המציאות היא כיום שקודם כל החלב יוצא מהפרה ונכנס לצינורות, ורק לאחר מ"כ הוא נכנס לתוך המיכל הגדול, ולפ"ד המשנה ברורה [שהם מספר התרומה (ס"ו רכ"ג)]. בכה"ג לא אמרי' קמא קמא בטיל.

אולם יש לדחות הראי' מהמשנה ברורה, דהתם בא המשנ"ב לומר דאם לא הי' ניכר בעין לא חשיב תערובת כלל, וע"כ בדבר שיש לו מתירין שרי, אבל מדינא דקמא קמא בטיל אפי' בכה"ג שהיה ניכר בעין קודם שנתערב אמרי' בכה"ג קמא קמא בטיל, ודו"ק. והשי"ת יאיר עינינו בתורתו.

ובשו"ת ויאסוף שלמה (דף פ"ז ע"ג) כתב ללמוד הלכה למעשה מדברי המשנה למלך להתיר למכונת ליסוע על גבי קברים, דשפיר הויא חציצה בין הטומאה למכונת ושפיר דמי, ע"ש. וכן העלה בשו"ת כפי אהרן – אפשטיין (ס"ו ס"ו) בהסתמכו ע"ד המשנה למלך, ע"ש. ועי' לשדי חמד (מערכת א' כלל רכ"ח) שלמד מדברי המל"מ שאם הסוכה היא ע"ג עגלה, והעגלה מהלכת על הארץ לכו"ע חשיבא אהל, אלא שהרב אהל יעקב מנשה כתב להוכיח דלא כדברי המל"מ, ע"כ. ועי' בספר כל בו הל' אבילות (ח"א עמ' ע"ח) שמביא בשם הגאון רבי ישעיה זילברשטיין וצ"ל שהסתמך ע"ד המל"מ להתיר להלכה למעשה, וכן בשו"ת זכרון יוסף – שטיינהרט (חידו"ד ס"ו כ"ג ד"ה ומיהו) כתב כהמשנה למלך, שכיון שרגלי המכונות נוגעות בקרקע הוי כמונח על הארץ דהוי אוהל מעליא, וכן שמעתי מהגרי"ג אדלשטיין שליט"א, ולא דמי כלל לעוף הפורח באויר (אהלות פ"ח מ"ה), ע"ש. וכן הגאון רבי יצחק אלחנן [הובאו דבריו בשו"ת מלמד להועיל (חידו"ד ס"ו קס"ג), ובשו"ת ברכת רצ"ה (ס"ו י"ב)] שיש להתיר לנסוע ברכבת שע"ג קברים, ואע"ג דאהל זורק לאו שמיה אהל, מ"מ יש סמוך על המשנה למלך שאם השירה נגררת ע"ג

קרקע לכו"ע הוא אהל. ולפי"ז במכונת בתוך מנהרה יש להקל, מכיון לדבר המל"מ לא חשיב אהל זרוק, וא"כ הר"ז חוצץ מפני הטומאה, לגבי הכהן היושב במכונת, וכן חוצץ את הטומאה מהמכונת של החברא קדישא.

אולם יעוי' בטעם ודעת על הרמב"ם (הל' טומאת מת פ"א ס"ק ל"ח) שכתב וז"ל: "הפורחין באויר: אין הכוונה שפורח באויר ממש בלא סיוע מלמטה, אלא בין בנישאין ע"י אדם בין בנישאין ע"י שוורים, בין שנגררים ע"ג הארץ, בין שיש להם גלגלים, ובין שאין להם, בכל אופן בשעת טילטולו כיון שהוא מיטלטל ואינו מונח הוא אהל זרוק ואינו חוצץ, והמל"מ צידד בתירוצו אחר דמש"כ הרמב"ם פורחין באויר הוא דוקא, אבל אהל הנגרר ממש ע"ג הארץ הר"ז אהל וחוצץ, אבל האחרונים הסכימו שגם הרמב"ם לא נתכוין לזה, וגם המל"מ בתירוצו זה מודה דדעת שאר ראשונים אינה כן" עכ"ל הטעם ודעת. ועי' שם בשער הציון (ס"ק ק"ד) שכתב וז"ל: "ועי' בשו"ת זכרון יוסף (ס"י כ"ה) שכתב שפשוט שאם יש לתיבה גלגלים גם המל"מ מודה דלאו שמי' אהל, והיה נראה דאין נפק"מ בין עם גלגלים ללא גלגלים אלא עיקר הכוונה לחלק דבמקום שלאחר הדחיפה הר"ז הולך מעצמו, ובו מונח כח ההנעה לאו שמי' אהל, [וה"ה בתיבה שתגלגל בשיפוע ההר וכיוצ"ב, אפי' לדעת המל"מ לא תהא אהל]. אמנם לכאור' מההיא דעירובין מוכח טפי מינה, דהא היו יכולים לדחוף בנחת ומשמע דלעולם מיקרי אהל זרוק כיון שהוא מצד עצמו נוסע, וצ"ע בזה".

ועי' בשו"ת יביע אומר (ח"י יו"ד ס"י נ"ב) שפסק להלכה להתיר למכונת לנסוע ע"ג קברים, בהסתמך ג"כ ע"ד המל"מ, וצ"ע דאפי' אי נימא דלא מיקרי אהל זרוק, מ"מ הוא הו"ל דבר המקבל טומאה, וכל דבר המקבל טומאה אינו חוצץ מפני הטומאה, וצ"ע. וראה בחזון עובדיה (אבלות ח"ב עמ' נ"ז) שהביא בשם כמה אחרונים, דמכונת לא מקבלת טומאה, והיינו עפ"י המשנה באהלות (פ"ח ח"א) דכל נטיות האהלים כאהלים, אולם יעוי' בחזו"א (אהלות ס"י ט' ס"ק י"ג) דס"ל דבכלי מתכת, לא אמרי' להך כללא, יעוי' ש.

ומצד כלי הבא במידה דמכיון וכמעט כל המכונות ראויות לקבל יותר מארבעים סאה, וא"כ לכאור' שלא יקבל טומאה, א"א לומר כן, מתרי טעמי, חדא דמבו' בר"ש (אהלות פ"ד מ"א) דהיינו דוקא בכלי עץ, ומכונת הו"ל כלי מתכת, ועוד דבמתני' בכלים (פט"ו מ"א) מבו' לגבי דרדור, דאם זה עם גלגלים לא אמרי' הך דינא דכלי הבא במידה. [ודינא דכלי העשוי לנחת אינו מקבל טומאה] (תגיגה כו, א וברמב"ם פ"א מהל' מטמאי משכב ומושב ה"א), היינו דוקא בייחד אותו לנחת, ודו"ק.]

ולכאור' יש להקשות עוד דהאיך מותר לטוס עם מת מעל מקום ישוב, הא מבחינה סטטיסטית הוא מאהיל על כהן ומטמא אותו, ואמנם בזה יש לדון, דעל כל רגע ורגע ישנו רוב, ולא דנים את כל זמן הטיסה, וכמו הנידון לגבי פס"ר, האם דנים את כל זמן הפעולה, או כל רגע ורגע.

ויש להקשות באופן נוסף, דאם כנים דברינו יאסר לכהנים לעבור בכל המנהרות בארץ משום דינא דסוף טומאה לצאת, שהרי המת עתיד לעבור שם, והיינו לדעת התורה"ד (עי' פסקי מהרא"י ס"י כ"ה) שהובא ברמ"א (יו"ד ס"י שע"א ס"ד) וכן דעת הכל בו להחמיר לגבי שער העיר, ועי' בש"ך (שם סק"ט) שנהגו להחמיר בזה. [עי' רש"י חולין (קכח, ב) ודו"ק] ועי' בדגול ומרבכה ובפתחי תשובה (שם סק"ח) שצידדו להקל בזה, וכ"כ

להקל במהרי"ל (סי' ק"ג), תרומת הדשן (ח"ב סי' כ"ד) בשם הר"ש, ודב"ז (סי' תצ"ו) ביאור הגר"א (יו"ד סי' שע"א), חזו"א (אהלות סי' ט"ו סק"ב) שהוכיח שכן דעת הראב"ד, ועכ"פ מדי ספיקא לא נפקא, ותליא אי סוף טומאה לצאת הוי דין דאורייתא או דרבנן דיעורי ברש"י ביצה (יח, א), עירובין (סח, א), ספר האשכול (הל' טומאת כהנים), ראב"ה (סי' תתקפ"ה), ח"י הר"א (נדה כז, ב), שטמ"ק (ביצה שס), מהר"י קורקוס [פ"ז מהל' טומאת מת ה"ב], וכן דעת הרמב"ן והריטב"א בכתובות י"ז דהוי הלכה למשה מסיני, וא"כ ספיקא לחומרא [וזאת מבלי להיכנס לענין ס"ט ברה"ר אי הוי דין לכתחילה או בדיעבד, וכמשנ"ת]. ומאידך גיסא יעורי ברש"י (ביצה י, א) ובחולין (קכה, ב), ר"ש (אהלות פ"ג מ"ר), מאירי (ביצה י, א), רע"ב (אהלות פ"ז מ"ג), וכן דעת היש"ש (פ"ה דב"ק דיני ברייה) דאי"ז אלא עיקרו דאורייתא, וכן דעת המבי"ט בקרית ספר (פ"ז מהל' טומאת מת ה"ב), ובשו"ת מהרי"ט (סי' י"ד) דלא הוי אלא מדרבנן.

אולם הגר"א גרבוז שליט"א ר"י ארחות תורה כתב לי לחלק עפ"ד הש"ך (י"ד סי' שצ"ט) דדוקא הפתח שעומד לצאת מהחדר, בזה אמרי' סוף טומאה לצאת, אבל עיקר החדר אמרי' אין דרך טומאה ליכנס, וה"נ כאן המנהרות חשיב כמו סוף טומאה ליכנס, אמנם י"ל בדמנהרה חשיב כמו דאיכא ב' פתחים פתח יציאה ופתח כניסה. אך י"ל דלא חשיב פתח יציאה, אלא הוי ב' מקומות דכניסה, ולכאן לא חשיב דרך טומאה לצאת, דזה רק בפתחי המת, ולא בבית שדרך טומאה ליכנס שם. עכ"ל הגר"א גרבוז במכתבו. אולם לפ"ז יל"ע במנהרה חד כיוונית [וכגון בכביש 443] דא"כ הרי הפתח יציאה משמש רק ליציאה, וצ"ע. והגר"ר משה זאב איתן שליט"א מר"י נתיבות חכמה אמר דודאי שבמנהרה לא אמרי' סוף טומאה לצאת, דאטו בכל עץ וגגון וכדו' יהיה אסור לעבור, משום סוף טומאה לצאת. ויל"ד בטענתו, מכיון דבכל עץ יש רוב שאינו יעבור תחת עץ זה, משא"כ במנהרה. ועי' במש"כ בזה הגרי"ב שרייבר שליט"א בספרו "נתיב הדעת" (אהלות סי' כ"א). ובחוט שני על טומאת כהנים כתב דלא חיישי' להך חומרא דהרמ"א לגבי שער העיר.

ומצד ספק טומאה ברה"ר, אי נימא דאי"ז דין לכתחילה, ולכתחילה אסור לכהן להיכנס לספק טומאה ברה"ר מדין ספק דאורייתא לחומרא, מ"מ משום הא גרידא אין לאסור לכהן להיכנס למנהרה, משום דקי"ל (טהרות פ"ו מ"ד) דהיכא דיש רוב לטרה אפי' בספק טומאה ברה"י טהור, וא"כ ברוב הזמן אין מתים שעוברים בפועל בתוך המנהרה, ודו"ק.

[וכשהצעתיו ענין זה לפני הגר"מ אורחי שליט"א ר"י עטר ישראל אמר דאין לחשוש מצד איסור לטמאות כהן, כיון שהכהן הוא מתעסק, ובמחכ"ת זה אינו, דהא מבו' ברמ"א (י"ד סי' שע"ב ס"א) דמחוייבים להעיר כהן שישן, והא אין לך מתעסק גדול מזה.]

ושמא יש לדון באופן שהמת יהיה בתוך פשוטי כלי עץ, אולם שמעתי דהג"ר יצחק קורלנסקי שליט"א דחה פיתרון זה, משום דפשוטי כלי עץ אינו דין כשלעצמו, וכמו שהאהל עצמו נחשב זרוק, ה"ל הפשוטי כלי עץ נחשב זרוק.

אולם יערי' בחידושי הריטב"א (עירובין ל, ב) דבפשוטי כלי עץ לא אמרי' דין "אהל זרוק", והביאור בזה נראה לומר, דדוקא ב"אהל" איכא דינא דבעי' קבוע ולא זרוק,

משא"כ בפשוטי כלי עץ דהוי מדין "חציצה" לא בעי' דבר קבוע, וראה בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ב סי' ס"ב) דהביא פתרון זה בשם המהרי"ל דיסקין לגבי רכבים שנוסעים על קברים, ועי' בתשובות והנהגות (ח"א סי' תרע"ח) שהביא פתרון זה לגבי מטוסים, וכן כתב הגר"מ משה שאול קליין שליט"א בספרו עה"ת (פרשת חוקת). וכעת מצאתי בספר "אשרי האיש" (יור"ד ח"ב עמ' של"ז) מפסקי הגר"ש אלישיב זצ"ל שאמר דא"צ הח"ק לחוש לכהנים, משום דאי"ז מוחזק, ודבריו צ"ב.

והן עתה מצאתי בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ו סי' רל"ח) שכתב על דברי הגר"י זילברשטיין שליט"א (כמדומה שכוונתו אלין), שעורר על כך שאסור להכניס מת לתוך מטוס, משום שמטמאים את הכהנים הנמצאים במטוס, ועי"ש שהעלה להקל משום שהסדר הוא שמכניסים את המת, ולאחמ"כ עולים האנשים, וא"כ אי"ז מטמא כהן בידיים, [ויעו"ש שביאר מדוע אין לפנ"ע] וסיים וכתב וז"ל: "ולכן אם כי שאיני מורה היתר לשלוח מתים במטוס, מ"מ גם אין בדעתי לאסור, ואיני מצטרף ליוזמתו להחתים רבנים שאסור מן הדין לשלוח מתים לקברים באר"י". ומעתה הרי במנהרה ל"ש היתר זה משום שמכניסים את המת בזמן שהאנשים נמצאים כבר במנהרה, ובחווה"מ פסח דהאי שתא עליתי להגר"מ שטרנבוך שליט"א ושאלתיו על נושא המנהרות ואמר דאיה"נ, דלפי החזו"א דמכונת הו"ל אהל זרוק יהיה אסור. וראה בכ"ז מש"כ בספר "אפיקי מים" בפתיחה למס' טהרות. ואפשר להאריך עוד בהאי עניינא, אך את אשר הלב חושק הפנאי עושק ועוד חזון למועד בעזה"ש"ת.

ולאחרונה (תמוז תשע"ז) יצא מכתב מהגאון רבי נתן קופשיץ שליט"א ורבני העיר בית שמש לחברה קדישא שלא להעביר מתים דרך מנהרות הראל בכביש 1, משום החשש של טומאת כהנים.

וכמו"כ בעלון "אמור ואמרת" (גליון מס' 2) הביא מהגאון רבי מנחם מנדל לובין שליט"א שראוי לחברה קדישא לחוש ולהחמיר שלא לעבור דרך כביש 1 אלא דרך כביש 443 שבו המנהרה קצרה יותר וחד צדדית.

ומהגאון רבי איתמר גרבוז שליט"א שמעתי על מעשה שכהן שהיה בתוך המנהרה, וראה לצידו רכב של חברה קדישא, וידע שיש בתוכו מת, והסתפק האם היה צריך לצאת רגלית מהרכב לכיוון ההפוך, כדי שלא להיות עם המת במנהרה, אולם ע"ז י"ל שבדרך כלל מבחינת הזמן, ללכת רגלית יקח לו יותר זמן מאשר להמשיך ולעבור במנהרה בתוך הרכב. והשי"ת יאיר עיני.

סימן בת

הרב נתנאל חנו

ישיבת "אור החיים"

ירושלים

הדברים לעילי נשמתו הטהורה והזכה של מורינו ורבינו עטרת ראשינו
עטרת תפארת עם ישראל, גאון הדורות ומאוזן של ישראל, סיני ועוקר
הרים, מריה דכולא תלמודא, רבינו עובדיה יוסף צוק"ל זיע"א שעלה
בסהרה השמימה ביום המר והנמהר ג' במר חשון תשע"ד יום בו נצחו
אראלים את המצוקים ונשבה ארון הקודש לגנוי מרומים, יום בו עמד
ה'קנה' הגדול בעולם במקומו ונעצר בידי שמים באמצע כתיבת ספרו
החשוב והבהיר "חזון עובדיה" חלק ו' חבל על דאבדין (ואם נעצור לרגע לחשוב
איילו הרב צ"ל היה עמו עוד כמה שנים בחדות כמה תורה היתה מתוספת וכמה ספרים היו
יוצאים לאור עולם).

אולם זאת היא נחמתנו, שמרן צ"ל השאיר אחריו דוד ישרים מבורך – בניו, המאירים כספירים, מורי הדרך וההלכה, ובראשם מו"ר עט"ר הראשלי"צ הרה"ג יצחק יוסף שליט"א. וכן אנו מתנחמים בספריו הקדושים, שבהם אנו מוצאים בו את מבוקשנו בכל תחום – אם זה בפלפולים בגמ' או בהלכה מי שמחפש בספרי מרן מוצא את שאהבה נפשו בבקאות ועמקות עצומה ונפלאה וביחוד מקיפה ונרחבת. יהי"ר מלפני אבינו שבשמים שנזכה לביאת משיח צדקנו במהרה בימינו אמן.

דין "מראית העין" – בשר בחלב

שאלה: האם מותר לשתות חלב סויה או חלב שקדים וכיוצ"ב אחר סעודה בשרית, וכן לאכול גלידה צמחית אחר סעודה בשרית, או שמא יש לאסור בזה משום מראית העין שיאמרו הרואים שאוכל חלב אחר בשר. וכן מה הדין לטגן נקניק סאלאמי העשוי מצמחים בחמאה, או ליתן קוביית מרגרינה על בשר צלי שאצל האש. ובכלל זה, מה הדין לבשל בשר בחלב סויה או חלב שקדים, וכן חלב אישה?

ומכאן נבוא לרדן, בדבר מסעדה המגישה ללקוחות "צ'יז-בורגר" העשוי מגבינה צהובה צמחית שנצלית ע"ג בשר, האם ניתן לתת כשרות למסעדה כזאת או לא?

(א) בגמ' כריתות (דף כא:): מבואר שאע"פ שדם דגים מותר מ"מ אם קבצו בכלי אסור לשתותו משום מראית העין שיאמרו דם בהמה חיה ועוף הוא שותה, אא"כ נתן בו קשקשים דאז מינכר שדם דגים הוא שותה. ונפסק בשו"ע יו"ד (ס"ו סו ס"ט). ומזה למד הרשב"א בתשובה (ח"ג ס"ו רנז) שיש לאסור לבשל בשר בחלב אשה, והובאו דבריו בב"י (ס"ו פז), ונפסק להלכה בשו"ע (שם ס"ד).

והנה הדרכי משה (סי' פז סק"ב) הקשה על דברי הרשב"א הנ"ל, שהרי מותר לבשל בשר

בהמה טמאה בחלב בהמה טהורה וכן איפכא בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טמאה, מפני שלא אסרה תורה אלא בהמה טהורה בחלב טהורה דומיא דגדי בחלב אמו, וזו משנה ערוכה (חולין ק"ג). ונפסק בשו"ע (שם ס"ג), ולא אסרו מפני מראית העין, ונשאר בצריך עיון. וברמ"א בהגהה (שם ס"ד) כתב על דברי השו"ע שהעתיק לשון הרשב"א, דלפי"ז יש לאסור לבשל בשר בהמה טמאה בחלב טהורה וכן איפכא משום מראית העין, וסתם כן להלכה.

ועל פסק זה תמה הש"ך (סק"ז), דהלא משנה ערוכה היא שמותר ומוסכם מכל הפוסקים וכן פסק השו"ע לעיל, וכמו שתמה הוא עצמו בד"מ, א"כ היאך הכריע רמ"א לאסור משום מראית העין? ותיירץ הש"ך ג' תירוצים (הא' אליבא דרמ"א, והשניים הנוספים כתבם אליבא דהשו"ע דמשמע מיניה שאין מה"ע בבשר טמא בחלב טהור ואיפכא):

א. דמתני' מיירי רק מצד דין בשר בחלב, אבל אה"נ שיש איסור משום מראית העין, ונפ"מ היכא דליכא למיחש למראית העין כגון שיש היכר או לחולה שאין בו סכנה [וכ"כ הט"ז סק"ה דלחולה שאב"ס יש להתיר איסור מראית העין, ובזה קיל איסור מראית העין משאר איסור דרבנן דאין מאכילים לחולה שאין בו סכנה כמבואר בס"י קנה בהגה עי"ש, ואכמ"ל].

ב. יש לחלק בין אכילה לבישול, דדווקא באכילה יש מראית העין ומש"כ השו"ע שאסור לבשל בחלב אשה היינו לאכול, ולישנא דקרא נקיט, אבל בבישול אין מראית העין, דהא יכול להיות שמבשל לצורך רפואה. [פ"י, דהרואה אינו חושד דהא יכול להיות שמבשל לצורך איזה חולה שיש בו סכנה, אבל באכילה לא שייך זה דידוע שאינו חולה. כן נראה לבאר, ובזה נסתלקה תלונת האחרונים על הש"ך].

ג. יש לחלק בין חלב או בשר טמא - דמותר, לבין חלב אשה - דאסור, מפני כי החלב והבשר הטמאים מראיתם שונה מן החלב והבשר הטהור, כדאמר'י בע"ז (לה): חלב טמא ירוק, אבל חלב אשה דומה לחלב טהור יותר מן החלב הטמא. [אין כוונת הש"ך שהחלב הטמא שונה לגמרי מן החלב הטהור, דא"כ פשוט שלא היה שום חשש מראית העין לכו"ע, וגם עניינו הרואות שאינו כן, אלא ר"ל שהם שונים קצת].

וסיים הש"ך דהעיקר כתירוץ ב' – לחלק בין בישול לאכילה [כן כוונתו שם להמעיין, וכן מבואר בכל האחרונים מפרשי הש"ך, ופשוט לפי עניות דעת]. והנה בט"ז ובבאר היטב יש עוד תירוצים לזה, ולא אאריך, מפני כי התירוץ הראשון שתיירץ הש"ך הוא הנכון למעשה, דכן מבואר בהרשב"א עצמו בפנים וז"ל: "עוד שאלת, בשר בחלב אשה מהו, כיוון שחלב אשה אחר שפירש מותר א"כ אין בזה איסור כלל, וכמו שהוציאו מגדי בחלב אמו חלב בהמה טמאה בהדי בשר בהמה טהורה וחלב בהמה טהורה בהדי בשר בהמה טמאה שאין בהם שום איסור לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים, או אסור משום מראית העין כמו שחששו בדם דגים בזמן שאין בו קשקשים. תשובה: מסתברא דאסור לבשלו כ"ש לאוכלו, מאותה דם דגים ומדם שעל הכיכר דאמרו גורדו, ומה שהוציאו בשר בהמה טהורה בהדי חלב בהמה טמאה ובשר בהמה טמאה בהדי חלב בהמה טהורה, לא דברו אלא בחיוב אכילתו ובישולו שאין באלו חיוב כלל לא מד"ת ולא מד"ס, אבל באיסור מראית העין לא דברו ואין זה בכלל מה ששנינו במשנתנו כלל. וסיים שם: מיהו אם נפל לתוך התבשיל, בטל ואין צריך שיעור". עכ"ל. וכפי הנראה

תשובת הרשב"א גופא לא היתה לפני הד"מ והש"ך ולא ראו אלא מה שהעתיק הב"י בקוצר, ובהגלות לפנינו דברי הרשב"א שכותב בפירוש דמתני' לא מיירי מצד מה"ע אלא מצד בב"ח בלבד ואה"נ שיש לאסור בישול בשר טמא בחלב טהור מפני מה"ע, כן הלכה, שו"ר שציין לזה הרעק"א, גם החיד"א במחבר"ר (סי' פו סק"ח) כתב בהדיא ככל הנ"ל, והועתק גם ביבי"א (חיו"ד סי' ח). עי"ש. ולפי זה אין נפק"מ בין בישול אכילה או הנאה או בין בשר וחלב טמאים לחלב אשה, אלא הכל אסור משום מראית העין.

מראית העין באיסור דרבנן

(ב) אם שייך מראית העין באיסור דרבנן, כגון עוף בחלב שקדים או בחלב אשה?

הנה הדרכי משה (בס"ט טו) הביא מה שכתב מהרש"ל דמדברי הגמ' הנ"ל שאסרה לשתות דם דגים אם לא שיתן בתוכו קשקשים, יש ללמוד דמה שנוהגים לעשות חלב משקדים ולאוכלו עם עוף שצריך ליתן שקדים בתוכו או בצידו. והעיר עליו הד"מ דלא דמי, דהתם הוא חשדא בדאורייתא שיחשדוהו ששותה דם בהמה חיה ועוף, אבל הכא אין כאן חשד כ"א בדרבנן בלבד, כדק"ל עוף בחלב דרבנן. ועל פי זה כתב הרמ"א בהגה (א"ט) וז"ל: ונהגו לעשות חלב משקדים ומניחים בו בשר עוף הואיל ואינו אלא מדרבנן, אבל בשר בהמה צריך להניח אצל החלב שקדים [וגם בבשר בהמה דווקא במבושל שיש חשדא בדאורייתא אבל אם אינם מבושלים מותר אף ללא שקדים, דלא אסרה תורה אלא בשר בחלב בדרך בישול. ש"ך סק"ן].

אולם הש"ך שם העתיק דברי הרש"ל הנ"ל והסכים עמו, וכתב שכן דעת הבאר שבע ושכן הסכימו האחרונים, והביא ראיה לכך דחזי' שגזרו חז"ל מה"ע גם באיסורי דרבנן, כגון הא דתנן (שבת דף נד) לא תצא בהמה בזוג שבצוארה אע"פ שהוא פקוק, משום דמחזי כמאן דאזיל לחיננא. ופרש"י למכור בשוק והיינו איסור דרבנן בלבד משום מקח וממכר, וגם הט"ז (סק"ד) כ' שיש להחמיר לכתחילה להניח שקדים אף בבשר עוף. ע"ש.

ובישוב שיטת הרמ"א, מצאתי ב' ישובים: א. הפר"ח (סי' פז סק"ז) כתב - דאמנם ישנם איסורים שתקנו חז"ל משום מראית העין באיסורי דרבנן, אבל אנן אין לנו לגזור גזירות מדעתינו, ולכן מה שמצינו מפורש בתלמוד גבי דם דגים שהוא חשדא דאורייתא, אסרי'. וכן בשר בחלב אשה או חלב שקדים, הוא דומיא דדם דגים ממש דשניהם דאורייתא (וגם זה חידוש שחידש הרשב"א לרמותם, והבו דלא לסיף עלה). אבל עוף בחלב שקדים לא אסרינן דבזה אין לנו מקור בתלמוד.

ב. הנחלת צבי, וההפלאה (וגם היר אברהם רמז לזה) תירצו — דודאי גם הרמ"א מודה דאפילו בדרבנן חיישי' למראית העין, אך היינו דווקא במראית העין גמור הנעשה בפרהסיא במקום רואים, משא"כ הכא דמיירי שמבשל בביתו ואין חשש לאסור, דהא דקי"ל דכל מקום שאסרו חז"ל משום מראית העין אסור אפילו בחדרי חדרים, היינו דווקא באיסורא דאורייתא, אבל באיסורא דרבנן אין איסור כשעושה כן בצנעא. [כן מבואר להדיא בתוס' כתובות דף ס. ד"ה ממעכן, וברא"ש ר"פ כירה, וכן מוכח בשו"ע או"ח סי' רמד ס"א וכמוש"ש הט"ז סק"ג עיי"ש, וכ"פ המשנ"ב (סי' שא ס"ק קסה), וכן דעת כל האחרונים להלכה. ונראה פשוט שבזה גם מהרש"ל והש"ך מודים, ולא חלקו על הרמ"א אלא מפני שהבינו דמיירי בכל גווני ואפילו בפרהסיא, אבל בצנעא אין לחוש].

(ג) והנה היוצא 'לכאורה' לדינא לפי כל הנ"ל כי הרוצה לשתות חלב סינטטי בתוך

סעודה בשרית או אחריה, דאם עושה כן בצנעא בתוך ביתו מותר, אך אם עושה כן בפרהסיא ראוי להחמיר. וזה קל מפני שהוא רק איסורא דרבנן, אך אם רוצה לבשל תבשיל בשר עם מרגרינה, יש לאסור אף בתוך ביתו בצנעא, וכן לצלות בשר על האש ולמרוח עליו קוביית מרגרינה (לדעת הסוברים שצליה אסורה מה"ת), אם לא שיעשה היכר כגון שבעת שנותן המרגרינה או הגבינה צהובה יניחם לידו בעטיפתם המעידה עליהם שאינם עשויים מחלב אמיתי [וכמ"ש בבבא"ש (ס' פז סקמ"ז) דעטיפת המוצר הוא כמו קשקשים] ולא יביאם אליו ללא עטיפתם.

ואולם כל זה הוא רק 'לכאורה', מפני כי ראיתי חבל אחרונים שכתבו דבומן הזה לא שייך האי חששא דמראית העין, משום דמוצרי הסויה דמויי החלב מצויים בנינו לרוב, ומיד עולה בלב הרואה שמא אין זה חלב אמיתי אלא סינטטי ואינו חושד. זה יצא ראשונה בספר כרתי ופלתי להגרי"א אייבשיץ (ס' פז סק"ח), הוכיח כן ממה שהיו נוהגים במקומו דר' יוסי הגלילי לאכול עוף בחלב ואמאי לא חששו משום מראית העין שיחשבו שזה בשר, [ואין לומר דעוף מינכר, דפעמים נחתך באופן שאינו ניכר, ועוד חששות - יעו"ט ז"ט סק"ה שהאריך בזה, ומה שהתיר הרמ"א בעוף מפני שהוא דרבנן ולא חשש שיחשבו שזה בשר בהמה כי הוא מיירי בחלב שקדים ולשתי טעויות לא חיישי', כ"כ הפמ"ג. ועי"ש]. אע"כ דכיוון שאצלם היה דבר מצוי עוף בחלב ליכא למיחש, וכיוצא"ב כתב בשו"ת יגל יעקב (גוטליב, ס' כג) דמותר לטגן קציצות בשר בקוקוס טחון הדומה לחמאה ואין לחוש בזה משום מה"ע, כיוון שנתפשט מאכל זה והכל יודעים ממנו, עי"ש, וכ"כ בדעת תורה (ס' פז ס"ג בהגה), וכ"פ במעדני השולחן (ס' פז סק"ב) וציין שכ"כ בשו"ת חשב האפוד (ח"א ס' כ), וכ"כ עוד אחרונים. ומהם שהביאו ראיה מדברי הרמ"א (ס' חצר ס"ב) שכתב דבמקום שנהגו לארוג בגדים עם קנבוס מותר לאורגו עם הצמר ולא חיישי' למה"ע, ומקורו ברא"ש, וביאר שם הש"ך שאפילו לא מינכרא מילתא וא"א להבחין שזהו קנבוס שרי, וטעם הדבר פשוט דמפני שנתפשט המנהג תו לא חשדי, וכעין מה שכתב התפארת ישראל (כלכלת שבת אות לד) שכל מקום שאין קצת ראיה לאיסור יותר מלהיתר אין לאסור מפני מראית העין, וכעיי"ז כתב השדי חמד (מע' חמץ ומצה ס' ו אות יא) לגבי יין שגר הנעשה בתפוז"א בפסח דאין לחוש בו משום מראית העין. והובאו עיקר דברים אלו ביבי"א ח"ו (חיד"ו ס' ח), וביחוד"ד ח"ג (ס' נט). עי"ש.

אלא שלכאורה דבריהם צריכים עיון, כי בלשון הרמ"א בנידונינו מוכח שיש לאסור אעפ"כ, שהרי כתב **"ונהגו לעשות חלב משקדים..."**, ויותר מפורש בלשון הט"ז (ס"ד) **"וכבר נתפשט המנהג כן"**, משמע מכל זה שהיה דבר מצוי אצלם החלב שקדים ואעפ"כ אסרו זאת משום מראית העין? ולכאורה הרמ"א סותר את עצמו ליסוד שכתב בס"י חצר. ויעזרי' בבדי השולחן (ס"י פז סקמ"ח ובביאורים שם) שהביא דברי הדע"ת להתיר, ודייק מדברי הרמ"א כנ"ל והעלה לאסור לדינא, גם בפלתי (ס"י פז סק"ח) הנ"ל אחר שהוכיח שבמקום שנהגו ליכא למיחש למה"ע, העלה דלפ"ז יש להתיר בשר בחלב שקדים, ונראה שהרגיש מדברי הרמ"א שאוסר זאת דעל כרחק לא ס"ל כהיסוד הנ"ל.

אולם נראה לפענ"ד שאין זו קושיא כלל, דבזמן הרמ"א לא היה מצוי החלב שקדים כל כך ומאידך לא היה דבר חריג שאינו מצוי כלל, אלא היו משתמשים בו לעיתים כמו פעם או פעמיים בשנה בזמנים מיוחדים (וכנ"ז מלשון הש"ך סק"ו שכתב שנהגו לעשות חלב

משקדים ומניחים בו בשר עוף **בפורים** וכיצ"ב [ג.ב נ"ל שנהגו כן משום 'ינהפוך הוא'], ובכה"ג ודאי יש לאסור לאכול החלב שקדים עם הבשר במשך השנה משום מראית העין, דהרואה אינו תולה שזהו חלב שקדים, אבל בזמן הזה שתחליפי החלב מצויים לרוב בכל המקומות בכל עת ובכל שעה, וקונים מהם בנ"א רבים הרואה משער מיד שמא אי"ז חלב אמיתי אלא סינטטי. ואפילו בזמנים קדמונים יותר, שלא היה מצוי כולי האי כבימינו, מ"מ אם מצוי יותר מזמן הרמ"א והדבר שכיח יש להתיר. ופשוט.

(ד) ולפי זה העולה לדינא: שבזמן הזה שמצויים תחליפי חלב רבים העשויים מחומרים סינטטיים ומשמנים מן הצומח, יש לסמוך על האחרונים שכתבו שאין בזה חשש מראית העין כלל, ואפילו אוכל הבשר עם החלב (הסינטטי) ואפילו בדרך בישול וללא היכר ובפרהסיא, אלא שמהיות טוב ראוי להחמיר לעשות היכר אם עושה כן בפרהסיא, אבל בביתו אין להחמיר (והרוצה להתחסד ולהחמיר גם בביתו יחמיר בבשר בהמה ובדרך בישול, אבל בעוף בביתו אין מקום כלל להחמיר).

וק"ו בן בנו של ק"ו שיש להתיר לשתות לאחר הסעודה של בשר משקה חלב סינטטי, דאיסורו קיל טפי, יעוי' בכנה"ג (סי' פז הגב"י או' ח) ובשולחן גבוה (שם סק"ב, והובא נמי בדרכ"ת).

והנה מו"ר עט"ר מרן מלכא זצ"ל בשו"ת יביע אומר ח"ו (חי"ד ס"ה) אחר שהאריך בנידונינו באורך ורוחב בעמקות ובקיאיות עצומה כדרכו, העלה להלכה בזה"ל: "מסקנא דדינא שהמנהג הזה בדין יסודו, ואין להחמיר עליהם שיתנו שקדים עם החלב וצמחוני הזה. והנה להם לישראל", וקצת משמע מזה שאין ההיתר הזה לכתחילה כל כך אלא רק 'הנה להם לישראל', אולם ביחוד"ד (ח"ג ס"ה נט) מפורש להתיר בזה לכתחילה וז"ל: "מותר לשתות חלב סינטטי אחר ארוחה בשרית. וכן גלידה מחלב סינטטי לאחר ארוחה בשרית. ואין לחוש בזה משום מראית העין", וידוע כי יחוד"ד יצא לאור עולם אחר היבי"א הנ"ל ומשנה אחרונה עיקר. ובלא"ה נ"ל שכך כוונת הרב מעיקרא וגם ביבי"א נתכוון להתיר לכתחילה וכמו שכתב שם בתחילה 'שהמנהג הזה בדין יסודו ואין להחמיר עליהם' ומה שסיים 'והנה להם לישראל' הוא ביטוי מן לשונות הפוסקים בעלמא. שו"ר מה שכתב מורינו הראשל"צ הג"ר יצחק יוסף שליט"א בילקוט יוסף (איסור והיתר כרך ג, עמ' רעא) שעמד בלשונות היבי"א והיחוד"ד הנ"ל וכתב דמשנה אחרונה עיקר. וכן ראיתי שם שכתב גבי צליית נקניק צמחי עם גבינה דבצנעא מותר לכתחילה, ובפרהסיא ראוי להחמיר, וזה ממש כמו שכתבנו בס"ד, דבמקום שיש רואים רבים מהיות טוב יש לעשות היכר נולא דמי למה שהתיר מרן זצ"ל לשתות חלב סינטטי בבתי המלון לכתחילה, אף דהתם הוי פרהסיא, דהתם קיל טפי ששותה לאחר הארוחה וכמו שכתבנו, וגם דהתם כל לקוחות המלון יודעים שזהו חלב סינטטי אפשר דדמי לצנעא וכמו שכתבו הפוסקים גבי בני ביתו. ואכמ"ל].

(ה) ומכאן נבוא לדון בדבר מסעדה אחת שנפתחה בעיר תל-אביב (לפני כמה שנים, וכעת איננה), המגישה ללקוחות המבורגר צלוי על הגריל וגבינה צהובה (סינטטית) על גביו, ונשאלתי אם יש לחוש בה משום מראית העין או לא?

הנה יש לחקור במוצרים שאינם מצויים כ"כ בחנויות ובבתים (כמו הגבינה צהובה צמחית הנ"ל) שמא בזה יש מה"ע, או דלמא י"ל שבימינו אנו שמצויים תחליפי חלב באופן כללי

וכמעט כל מוצר יש לו תחליף גם בזה נאמר שהרואה מעלה בדעתו שמא זהו איזה תחליף סינטטי. וצ"ע בזה.

אלא שמצד אחר יש לדון בה להיתר, דכיוון שמפורסם על ה"לוגו" של המסעדה 'כשר' למהדרין' הוי כמפורסם, ואדרבה זה מפורסם טפי – שכל עובר אורח שרואה את הסועדים רואה ג"כ שהמסעדה כשרה למהדרין, וגם דהכא אינו יכול לשקר כלל משום דמרתת ואם יכתוב כשר בלא תעודה מהרבנות יתבע בקנס כספי גדול, א"כ למאי ניהוש לה. ואף לפי מה שכתב בס' בדי השולחן (ס"ו פז בבאורים ד"ה שקדים) דלא מהני לכתוב על נייר תיבות 'חלב שקדים' דאל"כ צא ופרנס מה שדנו הט"ז ורעק"א וכו' ורק בקופסא ידידה או נייר עטיפתו דהוא כלי שלו מהני כשקדים עצמם, ע"ש. הכא מודה להיתר משום דודאי בעל המסעדה אינו משקר, דמרתת לעשות כן מפני חוקי המדינה שהעושה כן נקנס בקנס כספי גדול מאוד [דכל הסברא לחלק בין נייר עטיפת המאכל לכתובה בעלמא, דבכתיבה יכול לשקר אבל בנייר עטיפת המאכל עצמו הוי ראייה טפי, משום דהעטיפה מעידה שיש לו מאכל כזה פרווה העשוי מחומר סינטטי ולמה לן לחושדו שאוכל מאכל אחר ומניח עטיפה אחרת כיוון שיש לו כזה ואוכל כזה מנ"ל לומר שיש לו גם אחר ואוכלו. ויש כיוצא בסברא זו הרבה מאוד גם בדיני ממונות וגם באיסורים, ואכמ"ל, וא"כ הכא שלא שייך חשש זה משום דודאי אינו משקר דמרתת שפיר דמי].

ועוד, דבלא"ה [אף אם אינו מפורסם כלל בשום אופן] י"ל שאין בזה איסור מן הדין והמיקל יש לו על מה שיסמוך – דדעת הרמ"א דעוף בחלב שקדים שרי, משום דהוא דרבנן וליכא למיחש בכה"ג לאיסור מה"ע. ואע"פ שיש חולקים, מ"מ כבר כתבנו שמעיקר הדין יש להקל ורק 'ראוי להחמיר'. והכא בנידוננו הלא אינו ברור כלל שיש בזה חשדא דאורייתא, משום דיש אומרים שצליית בשר בחלב יחד לא הוי דרך בישול ואינו אסור אלא מדרבנן (כ"כ המאירי חולין קח. וכן דעת החו"ד ס"ו פז סק"א ועוד), ובהליכו"ע ח"ז (עמ' יד) פסק הרב דהוי ספיקא דדינא ובצירוף ספק נוסף יש להקל. וזה אפי' בדאורייתא להקל בצירוף ספק נוסף, אבל הכא לא הוי אלא איסור דרבנן, ולא עוד אלא שזהו איסור דרבנן קיל טפי מכל איסורי דרבנן (כמו שכתבו הפוסקים שיש כמה קולות במה"ע יותר משאר איסורי דרבנן, כמו חולה שאב"ס ועוד), ולכן – אע"פ שבודאי 'ראוי ונכון להחמיר' דאף בדרבנן גמור יש פוסקים רבים שאוסרים משום מה"ע כנ"ל מיהו המיקל י"ל על מה שיסמוך. וזה כתבנו להקל אף כשאינו מפורסם, אבל בנד"ד שהוא מפורסם ע"י השילוט ודאי שרי.

אלא שיש לתת את הדין ביד גדולי הדור והאחראים בתחום הכשרות, אולי יש בזה משום פירצה מסוימת, ולכן ודאי שהדין נתון בידם אם לתת למסעדה כזאת כשרות או לא. ושמעתי שלמסעדה הנ"ל היה כשרות מהרבנות הראשית לישראל^א. (וכעת נודע לי שבחור"ל מצויות מסעדות כאלו הרבה מאוד, ויש מהם גם עם כשרות מהודרת).

^א **אש"ל**: אין 'כשרות' מהרבנות הראשית לישראל, שאינה 'גוף כשרות', אלא צריך להיות הכשר מגוף כשרות, ואז יש 'אישור' מהרבנות הראשית לישראל. (ומ"ש שבחור"ל יש כאלו בכשרות, אפשר שיש לחלק בין מקומות ששם לפחות מצילים מה שאפשר, למקומות שאדברא עושה פרצה ונפיק חורבא, וכדברי הרה"כ נר"ו שנתון לשיקולם של חכמי ישראל והיה ה' עם השופט).

סימן נט

הרב יוסף חיים שחר

כולל "יוסף דעת"

בני ברק

בדין ברכת המלכים על נשיא ארה"ב

(בירור דעת מרן רבינו הגדול זיע"א)

ב"ה. א' תמוז תשע"ז. ויקח את עטרת "מלכם מעל ראשו". לפ"ק.

הנה בשו"ת יחזו דעת ח"ב (ס" כח) העלה מרן רבינו הגדול זיע"א, שרק אם המלך לבוש בבגדי מלכות, שבהם ניכר כבודו, שייך לברך הברכה, משא"כ כשלבוש בבגדים אזרחיים. עש"ב. והניף ידו שנית בשו"ת יביע אומר ח"ח (ס" כב אות כה), וכתב, וכן עשינו מעשה בביקורו של נשיא ארה"ב ניקסון בארץ ישראל, שבידנו עליו בלי שם ומלכות כיון שהיה לבוש בלבוש אזרחי, ואיה מקום כבודו להעריצו. ע"ש. [וע"ע בח"ט ס" צח אות כה]. וכן הורה בכמה משיעוריו במוצאי שבת בלויין, כמו במוצ"ש בא תשס"ד [ושב נדפס בס' פניני יוסף ח"ה עמ' קב], שביאר הענין שצריך שיהיה לבוש בגדי מלכות, והוסיף, וכן הורתי לפני כשלושים שנה בשעה שביקר נשיא ארצות הברית ניקסון בארץ ישראל, ונשאלתי אם יש לברך עליו ברכת "שנתן מכבודו לבשר ודם", והשבתי שכיון שאין הוא לבוש בבגדי מלכות אלא בלבוש אזרחי רגיל, יש לברך עליו ברכה זו בלי שם ומלכות. לעומת זאת בעת בקורי בספרד, כשנפגשתי עם המלך קרלוס, ברכתי עליו בשם ומלכות ברכה זו, כיון שהיה לבוש בבגדי מלכות. עכ"ל.

ושוב יצא לאור ספר חזון עובדיה ברכות, ושם ג"כ דן בכל זה, וכתב (בעמ' תיב) וז"ל: נשיא המדינה כשהוא מופיע בבגדי השרד יש לברך עליו ברכת המלך, ובלבד שיש בידו לתת חנינה על מי שנגזר עליו משפט מות. וכל שכן נשיא של ארצות הברית שבידו להכריז מלחמה על מדינה אויבת פשוט שמברכים עליו. עכ"ל. ולכאורה נראה שמרן ע"ה הדר הוא לכל חסידיו. אולם לאחר העיון נראה ברור שמשנה לא זזה ממקומה, דהנה מכל דברי מרן בענין זה נמצא, שכדי לברך צריכים להתקיים ב' תנאים: א) שיהיה לבוש בגדי שרד. ב) שיהיה בידו להרוג. והנה בהלכה הזו דן מרן לגבי התנאי השני גרידא, ומבאר שאין צריך שיוכל ממש להרוג, אלא שמספיק אף אם יש בידו לתת חנינה למי שנגזר עליו משפט מות, ועל זה כתב שמכל שכן נשיא ארה"ב שיש בו אף יותר מזה, שיכול להכריז מלחמה על מדינה אויבת. אך מ"מ עדיין צריך את התנאי הראשון שיהא לבוש בבגדי שרד [וכמ"ש איהו גופיה בהלכה הקודמת]. וכן במקור ההלכה שם מתחילתו ועד סופו דיבר מרן רק בענין זה, ולאחר כל הפלפול בגדר בידו להרוג וכו', כתב בזה"ל: ונשיא כמו הנשיא של ארצות הברית, שיש לו סמכות לצאת למלחמה, בודאי מברכים עליו ברכת המלך. ודלא כמ"ש הרה"ג מאיר בלומנפלד בשו"ת רבבות אפרים ח"ג (ס" תקמ), שאין לברך על נשיא ארצות הברית מפני שלא נבחר אלא לתקופה של ארבע שנים. ע"ש. דליתא. וימיהו כל זה בנשיא המופיע בבגדי מלכות, והעם רואים

את גדולתו ואת תפארתו, אבל אם הוא לבוש בגדים אזרחיים כאחד העם, לא עדיף ממלך כזה שביארנו לעיל שאין לברך עליו ברכת המלכים". עכ"ל. הא קמץ שתולה את שני התנאים זה בזה, וכל מה שכתב בענין נשיא ארה"ב וכו' זהו רק אם לבוש בבגדי שרד. וק"ל.

ואמנם ראיתי למר בריה דרבינא הגאון ר' דוד שליט"א בס' הלכה ברורה כרך יא (סי' רכז בירור הלכה ס"ק יז), שהביא דברי מרן ביחוד דעת וחזון עובדיה הנז', וכתב, שנראה שאף הוא לא מיירי אלא באופן שמחמת כן אין ניכר כבודו ותפארתו, אבל כשניכר כבודו ותפארתו וכגון כששריו ועבדיו מקיפים אותו וכל העם חולקים לו כבוד גדול, אף הוא יודה שצריך לברך עליו. וכן משמע מדבריו בחזון עובדיה שם [ונראה שכוונתו כנזכר לעיל]. אלא שמדבריו בשו"ת יביע אומר ח"ח משמע שבכל ענין אין לברך כשאנו לבוש בבגדי מלכות, וצ"ע. עכ"ד.

ואהמח"ר לענ"ד תחלה יש להעיר, שהנה מבואר בדבריו שמה שכתב לבאר בדבריו מרן זהו אף במ"ש בשו"ת יחוד דעת, ודבר זה צ"ע שנמצא שבתחלה (כשכתב את יחוד דעת) סבר מרן שכשניכר כבודו א"צ שיהא לבוש בבגדי שרד, ושוב חזר בו ביביע אומר ובשיעוריו הרבים, ושוב חזר בו בחזון עובדיה. וזה תמוה מאוד. [ניתרה מכך, הנה בדקנו אימתי הנשיא ניקסון ביקר בארץ, והוברר לנו שהיה זה בחודש סיון תשל"ד, וזה הרבה שנים קודם חיבור יחוד דעת, ולפי דבריו נמצא שהרב חזר בו שוב כשכתב את יחוד דעת (שבביקור ניקסון הרי היו שריו ועבדיו מקיפים אותו וכו', שזה היה ביקור רישמי בארץ, ובכל זאת מרן לא בירך עליו), ושוב חזר בו ביביע אומר, ושוב חזר בו בחזון עובדיה. ועד כמה שזכור לי מרן דיבר בזה בשיעוריו הלויין אף לאחר שנת תשס"ז (שבה יצא לאור ספר חזון עובדיה), ושוב הצריך שיהא לבוש בבגדי מלכות]. ומה גם שאין שום איזכור בספרי מרן על המשנה הראשונה וכו'. ועוד, שמ"ש שכן משמע בחזון עובדיה וכו'. הנה כבר ביארנו שבאותה הלכה מרן לא דיבר כלל על התנאי הראשון שצריך שיהיה לבוש בבגדי שרד, אלא התמקד רק בתנאי השני שצריך שיהא בידו להרוג [ואת התנאי הראשון דיבר בו מרן בהלכה הקודמת], וביאר שא"צ שיוכל להרוג ממש וכו' כאשר עיניך תחזינה מישרים. ועוד, היאך יבאר את סיום דבריו מרן בחזון עובדיה: "ומיהו כל זה בנשיא המופיע בבגדי מלכות והעם רואים את גדולתו ואת תפארתו אבל אם הוא לבוש בגדים אזרחיים" וכו', שמבואר להדיא שתולה הכבוד בבגדיו דוקא [ולא נתן כלל אפשרות שניכרת גדולתו ותפארתו בזה ששריו ועבדיו מקיפים אותו]. ואף הגאון ר' דוד שליט"א נראה מדבריו שהבין דוחק הענין, ולכן אחר שהב"ד מרן ביביע אומר וכו', הניח בצ"ע. ולהאמור אתי שפיר. ודו"ק.

וחזי הוית להגר"ד יוסף שליט"א בס' ארחות מרן ח"ב (עמ' תשנט והלאה) שהניף ידו שנית ככל האמור לעיל, אלא שבגוף ההלכה כתב בהדיא שדעת מרן היתה שכל מלך או נשיא מדינה שיכול להחליט וכו' יש לברך עליו בשו"מ וכו', "אלא שהיתה דעתו דהיינו דוקא כשניכר כבוד שלטונו ותפארתו על ידי שהוא לבוש בבגדי מלכות". [ואמנם מ"ש קודם לכן שכשמרן נפגש עם מלך ספרד בארמונו וכן כשנפגש עם נשיא ארה"ב בירך בלא שו"מ, צ"ב, דבחדא מחתא מחתינהו, שהרי על מלך ספרד מרן בירך בשו"מ, וכפי שנתבאר לעיל. ואולי כמה פגישות היו, ובאותה פגישה "בארמונו" היה מלך ספרד בלא

בגדי מלכות].

והנה בשלהי חודש אייר השנה הגיע לבקר בארץ נשיא ארה"ב דולנד טראמפ, והיו כמה ת"ח שהורו בטעות לברך עליו מכח דברי החזון עובדיה. ואף הוסיפו וטענו, שהרי אין אף נשיא ארה"ב שהולך בבגדי מלכות, ופשוט שכוונת מרן שיש לברך עליו וכו'. והנה לאחר זמן מה ביקרתי בבית הגאון ר' גד יזדי נר"ו מתלמידי מרן המובהקים, ודברתי עמו בזה, והראה לי קטע וידאו בו צולם מרן ע"ה ביום ט' ניסן תשע"ג (כחצי שנה קודם הסתלקותו!) שדן בכל זה, [שבאותו יום הגיע לבקר לארץ נשיא ארה"ב ברק אובמה], ולתועלת הרבים אביא את תוכן הדברים: נשאל מרן ע"י משמשו ר' צבי חקק נר"ו, כבוד הרב, לגבי מה שהרב נשאל מהרב ראובן אלבז אם לברך על נשיא ארה"ב, והרב אמר לו שלא לברך כיון שהוא לבוש בבגדים אזרחיים. והנה בספר (חזון עובדיה) האריך הרב שצריך שילבש בגדי שרד, ואחרי זה הוסיף הרב: וכל שכן נשיא של ארה"ב וכו'... כאן קטע מרן את דבריו וביאר: "כשהוא מופיע בבגדי שרד". ואח"כ לקח מרן את הספר ועיין בהלכה הנ"ל, וביאר שוב בזה"ל: "הכוונה שלי כשהוא מופיע בבגדי שרד". והמשיך ר' צבי ושאלו, והרי אף נשיא ארה"ב לא לבש מעולם בגדי שרד. וענה לו מרן: "זה לא מעניין". עד כאן. [וכוונתו היא, שאמנם מעיקר הדין נשיא ארה"ב ראוי לברכה מחמת שנכלל בכלל מי שבידו להרוג, אולם בפועל א"א לברך עליו עד שיקויים התנאי הראשון שילבש בגדי מלכות]. והדברים ברורים. וכעת עמד קנה במקומו.

סוף דבר בהא נחתין ובהא סלקינן, שדעתו של מרן רבינו הגדול זיע"א ברורה שאין לברך על נשיא ארה"ב כיון שאינו לובש בגדי שרד. וזה ברור. [וכן שמעתי ממגידי אמת שבעת ביקור נשיא ארה"ב הנ"ל בארץ בחודש אייר, הורה מר בריה דרבינא מרן הראש"ל שליט"א, שאין לברך עליו בשם ומלכות מכיון שאינו לבוש בגדי מלכות]. והנראה לענ"ד כתבתי.

סימן ס

הרב משה חי עסיס

מח"ס "ויחל משה"

כולל "אור ישראל" בת-ים

בענין המסופק אם שאל מטר בחורף

שאלה: אדם שזוכר שאמר "ברך עלינו" בימות החורף [בשלושים ימים הראשונים אחר שמתחילים לשאול על המטר], אך מסופק אם אמר "ותן טל ומטר לברכה" שהרי הנוסח שאחר "ברך עלינו" דומה לנוסח "ברכנו" שבשניהם אומרים "ה' אלקינו", מה דינו האם חוזר או לא?

תשובה: א) הנה בדין חזרה בטועה שלא שאל מטר בימות הגשמים מבואר בגמ' ברכות (לג.), אמר רבא ומותיבינן אשמעתין טעה ולא הזכיר גבורות גשמים בתחית המתים ושאלה בברכת השנים מחזירים אותו. וכך פסק הרמב"ם בהל' תפילה (פ"י ה"ט), מי ששכח השאלה מברכת השנים אם נזכר עד שהשלים כל תפילתו, חוזר ומתפלל שניה, עכ"ל. וכ"פ מרן בשלחנו הטהור (סי' קיז סעי' ד), שאם לא שאל מטר בימות הגשמים מחזירים אותו אף על פי ששאל טל, אבל אם שאל מטר ולא טל, אין מחזירים אותו.

ב) והנה לענין ספק בהזכרת גבורות גשמים כתב מרן בשו"ע (סי' קיד סעי' ח), וז"ל, בימות החמה אם נסתפק אם הזכיר מוריד הגשם אם לא, עד שלושים יום בחזקת יום בחזקת שהזכיר הגשם וצריך לחזור. הג"ה: וה"ה לדידן דאין מזכירין טל בימות החמה, אם נסתפק לו אם אמר מוריד הגשם, כל שלושים יום חוזר, וכו'. והנה ביאור הוספה זו של הרמ"א ע"ד מרן מבואר בבית יוסף (שם), דאיתא בירושלמי (פ"ק דתענית ה"א), התפלל ואינו יודע מה הזכיר אמר רבי יוחנן על שלושים יום מה שהוא למוד מזכיר מכאן ואילך מה שהוא צריך מזכיר. והר"ן פירש דמיירי כגון שעומד בטל [בקיץ] והתפלל ואינו יודע אם הזכיר גשם אם לא, שאילו הזכיר גשם מחזירים אותו, ואמר רבי יוחנן כל שלושים יום מה שהוא למוד מזכיר, ומסתמא הזכיר גשם כמו שהוא למוד להזכיר בימות הגשמים, ומשום הכי מחזירין אותו. אבל אי אפשר לפרש דמיירי במי שהוא עומד בגשם, שאפילו מה שהוא למוד בימות החמה, דהיינו טל ולא גשם אין מחזירים אותו, ע"כ. אבל רבינו [הטור] מפרש דמיירי גם בעומד בימות הגשמים, וכן נראה מדברי הרא"ש (סי' א) והמרדכי (סי' תרטז) וכך הם דברי סמ"ק (סי' יא, ט). וכתב מרן דנראה דלמנהג אשכנז מיירי שאינם מזכירים בימות החמה לא טל ולא מטר, והילכך כשעומד בימות הגשם תוך שלושים יום חזקה מה שהוא למוד מזכיר, וא"כ חזקתו שלא הזכיר לא טל ולא מטר וצריך לחזור כמו שנתבאר. ואם עומד בימות החמה, תוך שלושים יום חזקה שהזכיר גשם כמו שהוא למוד והילכך צריך לחזור. והר"ן איירי למנהג ספרד דבימות החמה מזכירין טל ומשום הכי לא מצי לאוקמה דמיירי בעומד בגשמים, ע"כ.

הרי מבואר דכל העיכוב הוא בהזכרת הטל, ואין הבדל בין הזכרת הטל להזכרת המטר

אלא למנהג בני אשכנז, שאם לא זוכרים בחורף אם הזכיר מטר, כיון שאין מנהגם להזכיר בקיץ טל, הרי בוודאי שלא הזכיר כלום ולכן חוזר. יוצא שאם יש מילים קודמות שיכולים להביא לטעות משום הרגל הלשון חיישינן שמא אמר כמו שהוא רגיל, כל' שמזכיר רב להושיע כיון שגם בקיץ וגם בחורף מזכיר זאת, אין חזקה שהזכיר טל או שלא הזכיר שום דבר למנהג אשכנז, מאשר שהזכיר וחוזר. ולכן נראה דאף בנידון דידן שקודם שמבקש על המטר התיבות בקיץ ובחורף דומות נראה דחיישינן שמא לא הזכיר מטר ולכן דינו שחוזר⁸.

ג) והנה מרן בב"י (שם) הביא דברי ספר אוהל מועד (תפלה, דרך ב' נתיב ט) וז"ל, נסתפק אם הזכיר גשם או "שאל מטר", כל שלושים יום הולך אחר הרגל לשונו, ואפילו יחיד שהוא בציבור שעדיין יכול לשמוע משליח ציבור חוזר, ומיהו רבים מהגאונים יש שאמרו דיחיד שטעה כשהתפלל, יוצא הוא כששומע משליח ציבור והוא שיהיה מתחילה ועד סוף וכו'. הרי יוצא שאף בשאלה שייך ספק זה בשלושים יום הראשונים, ובשאלה הספק הוא בין בקיץ ובין בחורף, וכמו שפסק כאן מרן השו"ע. וכ"פ הט"ז (שם ס"ק יג) והמג"א (ס"ק יב).

וראה בטור ובבית יוסף (ריש סי' קיז) שיש חילוק בנוסחאות ברכת השנים שהטור כתב, דבאשכנז אין משנין בה כלל אלא אומרים בימות הגשמים 'ותן טל ומטר לברכה' ובימות החמה 'ותן ברכה'. וביאר מרן בב"י, נראה דתרתני קאמר, חדא דבאשכנז אין משנין בנוסחתה מימות החמה לימות הגשמים ולא כמנהג ספרד שבימות החמה אומרים 'ברכנו' ובימות הגשמים 'ברך עלינו' וכו'. הרי יוצא דלפי מ"ש מרן בשם האוהל מועד, דאם הוא בספק אם שאל מטר, צריך לחזור אף למנהג ספרד שמשנים את תחילת הברכה, שהרי הספק אם שאל מטר, וכלשון האוהל מועד 'נסתפק אם הזכיר גשם או "שאל מטר"' שעיקר הספק הוא שאלת המטר, ולכן בעינן גם בזה חזרה. כלו' אף שזוכר שהתחיל בנוסח של החורף מ"מ אין מוכיח עליו שהמשיך ושאל המטר עצמו, ולכן צריך לחזור על תפילתו². [וראה למרן הראש"ל זצ"ל בקול סיני (חשון תשכ"ה, סעי' א) שהביא חילוק הנוסחאות בין האשכנזים לספרדים בברכת השנים. וכן הביא (בסעי' ז) דברי מרן הב"י בשם האוהל מועד במסופק אף בברכת השנים חזור, ושאין חילוק בין האשכנזים לספרדים בזה].

(ד) עוד יש לצרף לזה פסקו של מרן הראש"ל זצ"ל בחזון עובדיה (סוכות, עמ' תנד. ופסח, עמ' רכו) שאם אמר בתפילתו אתה בחרתנו ויעלה ויבוא, ובהיותו סמוך למודים הסתפק אם סיים כהוגן והשיאנו וכו', וחתם בא"י מקדש ישראל והזמנים, או שמא אחר יעלה ויבוא טעה ואמר מיד ואתה ברחמך הרבים וכו' ותחזינה עינינו, וסירכא דר"ח וחוה"מ נקט, ונמצא שלא חתם ברכת קידוש היום. צריך לחזור מתחילת והשיאנו ויחתום בברכת קידוש היום, ואח"כ ימשיך תפילתו, ע"כ. והביא שכ"כ הגינת ורדים (אר"ח כלל ד סי' ט), ושהטעם שעל הרוב רגל לשונו שאחר יעלה ויבוא אומר ואתה ברחמך, ומה שהוא

^א **ה. א.** אמנם י"ל דרנים כל המשפט 'ברך עלינו ה' אלוקיננו', יחד. ובוה לא רגיל להמשיך 'בכל מעשי ידינו'. ו'ולא דמי ל'השיאננו', שהוא משפט בפנ"ע].

^א **ה. א.** לכאור' אין כ"כ הכרח שמש"כ האוהל מועד 'שאל מטר' היינו תיבות 'ותן טו"מ', דאפשר דהכוונה על כל נוסח הברכה.

למוד מזכיר. ואפילו אם תרצה לומר ספק שקול, י"ל דצריך לחזור. ושכן הסכים בשו"ת פרח שושן (כלל ד ס"ג), ושכן העלה בבית השואבה (דף קסט ע"א אות י). והקשה מרן זצ"ל דהרי קי"ל ספק ברכות להקל וא"כ שימשיך מודים וכו', אלא שמא באמת דילג חתימת ברכת קדושת היום, ואז כל שממשיך הוא מברך ברכות לבטלה, וגם לא יצא ידי חובת תפילה, ושכ"כ האחרונים. ע"ש כיד ה' הטובה עליו. הרי יוצא שאף שזוכר ואמר כהוגן, מפני שיש חשש שהמשיך שלא כהוגן, אמרינן סירכא דר"ח נקט וחזור. וא"כ ה"ה לדידן.

(ה) והנה בקובץ משנת יוסף (גליון כא, אב-אלול תשע"ז) הקש' (במדור צריך עיון) דלכא"ו מרן זצ"ל סתר משנתו בהלכה זו, שבחזון עובדיה (סוכות עמ' תז) כתב ע"פ הרמ"ע מפאנו דמי שנסתפק אי הזכיר יעלה ויבוא בליל ראשון של פסח או סוכות, לא חוזר שחומרו של יו"ט גורם שיזכיר ומסתמא הזכיר. וכ"כ ביביע אומר (ח"י סימן כח) גם גבי רצה, ע"ש. ולמה לא תועיל סברא זו שלא יחזור ביעלה ויבוא בתפילה, ע"כ. ונראה שיש לחלק, שחומרו של יום יזכיר רק את תחילת ההוספה של אותו יום, כל' שבלייל שבת ויו"ט חומרו של יום יזכיר לומר יעלה ויבוא, ועל סברא זו נסתמך כשהוא מסופק אי הזכיר יעלה ויבוא, אבל על המשך הנוסח בזה חומרו של יום לא יוציא מידי ספק דקי"ל בירושלמי (פ"ק דתענית ה"א) מה שהוא למוד הוא מזכיר, כל' אף שהוא בספק אנו מתירים לו ספק לחומרא כיון שבוודאי אמר כהרגלו. ולכן שפיר מה שפסק מרן זצ"ל דאף אם זוכר שאמר אתה בחרתנו ויעלה ויבוא, שלא יועיל לזה שבוודאי חתם מקדש ישראל והזמנים.³

יש להביא לזה ראייה מדבריו מן זצ"ל בחזון עובדיה (ימים נוראים, עמ' סח) שדן באחד שזוכר שאמר בתפילות ר"ה את נוסח ברכת מלכויות שאמר את כל 'ובכן' אך אינו זוכר אם חתם המלך הקדוש או האל הקדוש, והביא שבשול"ת מים חיים רפפורט (אור"ה סימן כב אות י) כתב, נסתפקתי בהא דק"ל בשול"ע (סי' תקפב) שהמסופק אם אמר המלך הקדוש מחזירין אותו, מה הדין בימי ר"ה וכיפור, שמוסיפים בברכת אתה קדוש, ובכן יתקדש שמך וכו', ובכן תן פחדך וכו', ואחר שאמר כל זה על הסדר, נסתפק אח"כ אם בסיום הברכה חתם המלך הקדוש או האל הקדוש. שאפשר שלא שייך לומר בכה"ג שאמר כהרגלו לשונו בכל ימות השנה הואיל והוסיף כל התוספת הנ"ל "קודם חתימת הברכה" מה שאינו אומר כל השנה כולה, וצ"ע. והביא שבשול"ת גליא מסכת (תא"ח סי' א דף ע"א סע"א) פסק לקולא מהטעם הנ"ל שבתפילת ר"ה וכיפור לא שייך הרגל לשונו דהאל הקדוש, אחר שסמוך לברכה אומר הנוסח המיוחד לר"ה ויוה"כ, ושכ"כ הרש"ש בהגהותיו לשול"ע (סימן תקפב) מאותו טעם והשדי חמד (מערי"ה סי' ג אות ח) פסק להחמיר משום שנוסח 'ובכן' וכו' קדמון הוא ואם איתא כהך הוי ליה לפוסקים לחלק בזה. וכתב עליו מן הראש"ל זצ"ל דדברי הגליא מסכת והרש"ש ברורים בטעמם, ושכ"פ להדיא החיי אדם (כלל כה סי' ס), וכן בשול"ת בית הלוי (ח"א ס"ס מב) וכן במשנ"ב (סי' תקפב ס"ק ד'), עכת"ד, ע"ש. הרי שלא היקל מן זצ"ל משום שחומרו של יום יזכיר לו, אלא משום שהחתימה לא באה אחר הנוסח של כל השנה¹. ובזה גם יש ראייה לנידון דידן דמפני

^ג עי' גליון קודם במדור צריך עיון (עיון יג), ולהלן במדור מצוה ליישב. **המערכת.**

⁷א.ה. לכאור' אפשר לומר שלא שייך 'חומרו של יום', לגבי האל הקדוש, כיוון דאינו מחמת חומרת היום, דהא

שאומר "ה' אלקינו", אף אם זוכר שאמר "ברך עלינו" או "ברכנו" אך אינו זוכר אם שאל טל ומטר, שצריך לחזור.

וכ"פ מר בריה דרבינא מורינא הראש"ל הגר"י יוסף שליט"א בילקוט יוסף (סי' תקפב סעיף יא) כדברי הפוסקים והכף החיים (אות ו). ודלא כהאור לציון (ח"ד, פ"ד אות ב) שפסק כהשדי חמד. והביא שבספר אשרי האיש (ח"ג, עמ' ז) כתב בשם רבינו הגר"ש אלישיב זצ"ל שאף שיש אומרים שאם מסופק בר"ה אם חתם המלך הקדוש או האל הקדוש, שחזור אא"כ מתפלל מתוך המחזור שאינו צריך לחזור, וכתב דמשמע שאם לא מתפלל מתוך המחזור, צריך לחזור. וסיים עליו דנראה שלדינא בכל אופן גם אם התפלל בעל פה אינו חוזר, דסב"ל. אלא שסיים, ובפרט דאימת ר"ה עליו וכמו שמצינו בכיו"ב גבי מי שמסופק אם אמר רצה והחליצנו בברהמ"ז בשבת, דאימת שבת עליו ומסתמא אמר רצה והחליצנו, [והיינו כדברי מרן הראש"ל זצ"ל ביביע אומר (ח"ז, סי' כח)] וה"ה בנידון דידן, ע"כ. אמנם זה שלא כמו שנתבאר שמה שלא חוזר זה מפני שזוכר שאמר "ובכן" וכו' ולא בגלל שאימת ר"ה עליו. ואולי לרווחא דמילתא נקט כך, וצ"ע. עכ"פ גם הגר"ד יוסף שליט"א בתורת המועדים (ימים נוראים, סי' ג סעי' ו) פסק בפשיטות דלא חוזר בשהזכיר נוסח תפילת הימים הנוראים, וכן"ל.

בסיכום: המתפלל בשלושים יום הראשונים של שינוי ברכת השנים בקיץ או בחורף וזוכר שאמר כהוגן ברך עלינו בחורף או ברכנו בקיץ, ולא זוכר אם שאל על הגשמים או על הטל, צריך לחזור על תפילתו, אא"כ זוכר שאמר אחר ה' אלוקינו "את השנה הזאת ואת כל מיני תבואתה" וכו' שאת זה לא מזכירים בקיץ שנאמר שודאי המשיך כהוגן ושאל על המטר, וכן להיפך בברכנו בקיץ שאם זוכר שאמר את ההמשך ודאי שלא שאל מטר בקיץ ואינו צריך לחזור. אבל במקרה הרגיל שזוכר שאמר רק "ברך עלינו" או "ברכנו" (כגון שאמר תיבה זו בקול) חוזר על תפילתו.⁷

בכל עשי"ת אומרים אותו.

⁷ ומכאן יש ליישב מה שהקשו בפסקי תשובות (סי' קיד הע' 107) ובהערות איש מצליח על המשנ"ב (שם, הע' 3) ע"ד הכה"ח (סי' קיד אות ס) שהרוצה להרגיל לשונו בתחילת הזמן שמתחילים לומר ברך עלינו יש להרגיל לשונו לומר מרופא חולי עמו ישראל עד ותן טל ומטר לברכה ועד בכלל ולא יזכיר ה', ע"כ. והעירו שיותר נכון לומר ירופא חולי עמו ישראל ברך עלינו ותן לא, דסירכיה נקיט ואזיל, עכ"ד. ולפי המבואר א"ש שאף שהורגל לשונו לומר "ברך עלינו אין מחייב שהורגל לשונו לומר גם 'ותן טל ומטר'. וע"ע לדידי ר' יהודה שמסיאן נר"ו בקובץ בית יוסף (תשרי תשע"ו, במכתבים ב) מש"כ בזה ולפי המבואר ילע"ד.

סימן טא

הרב יוסף רפאל סאסי

מח"ס "מענה יוסף"

בני ברק

שומע כעונה אי הוי כמוציא מפיו ממש

(א) בשו"ת תפילה למשה ח"ב (הל' מועדים סי' יב) לגר"מ לוי צ"ל דין במנהג חלק מעדות המזרח [בעיקר יוצאי תוניס וג'רבא] שבני הבית אומרים את הקידוש בליל פסח יחד עם המקדש, דהיינו שבפתיחה וחתומה הם שותקים ושאר נוסח הקידוש הם אומרים עם המקדש, אי שפיר למיעבד הכי. והאריך שם בעניין דין ברכה לחצאין, ובסוף דבריו העלה שאם בחתימה הם שותקים ועונים אמן אחר המקדש הרי זה מותר לכתחילה, מכיון ששומע כעונה לאו כעונה ממש דמי אלא רק יוצא י"ד", וכשאומר בפיו הרי זה משובח יותר, כמ"ש התוס' בסוכה (לח: ובברכות (כא:)) דאף דקי"ל שומע כעונה, מ"מ ודאי שהאומרה בפיו משובח יותר, ומדברי הראשונים מוכח שאם עונה אמן אחר המברך נחשב לו כאילו הוציא מפיו ממש, וכן מוכח מהרמב"ם (הל' ברכות פ"א ה"א) שכתב כל העונה אמן אחר המברך הרי זה כמברך. וכן מוכח מהכס"מ והמעשה רוקח ע"ש, וא"כ אם אומר הכל בפיו ובחתימה הוא שותק ושומע ועונה אמן, הרי זה כאילו הוציא כל הברכה מפיו ומותר לכתחילה. עכ"ד.

ובאות ג' שם כתב וז"ל: ומרן הראש"ל הגר"ע יוסף (שליט"א) [דצל] בשו"ת יחוד"ח כ"ו (סי' גח) ג"כ דין בזה והעלה שלכתחילה ישמע הכל מבעה"ב או שיאמר עימו כל הקידוש כולל הפתיחה והחתימה, ומ"מ הנהוגים לומר רק חלק ולא לומר את הפתיחה והחתימה, מנהג זה אינו נכון לכתחילה, אבל יש להם על מה שיסמוכו. עכת"ד. ולפיה"א א"ש מנהגם אף לכתחילה. עכ"ל התפילה למשה.

(ב) והנה מו"ר מרן זצוק"ל ציין שם במסקנתו לרמב"ם בהל' ברכות הנ"ל ולעוד ראשונים דס"ל דהעונה אמן כמברך דמי, והוסיף שיש חולקים על זה, וציין שם את השיטות בראשונים דס"ל שגדול העונה אמן יותר מן המברך. ע"ש.

ונראה שרצה לומר בזה שמ"ש הרמב"ם דהעונה אמן כמברך, אין הכוונה שהיות שענה אמן הרי זה נחשב לו כמוציא מפיו וזו המעלה בשומע כעונה ועונה אמן, דאי נימא הכי מהי סברת החולקים שגדול העונה אמן יותר מן המברך, וכי עדיף לצאת יד"ח מאשר לומר בעצמו. אלא ע"כ שהראשונים נח' גבי שכרו של העונה אמן, כמ"ש הפרישה (סי' קכד) ועוד אח', או כמו שמשמע מהספרי (פר' וזאת הברכה) שע"י המילה "אמן" משבח יותר את הקב"ה, ע"ש, אבל אין הכוונה שרק כשעונה אמן נחשב כמוציא מפיו ממש. ועיי' בילקו"י למו"ר מרן הראש"ל שליט"א מועדים פורים (מהדורת תשע"ב עמ' תנא) מ"ש בזה.

וכ"כ בשו"ת הרי יהודה ח"ב (אר"ח סי' כ' ענף ה' אותיות כא-כב), וז"ל: ומה שחילק הרמב"ם

בין היכא דענה להיכא דלא ענה, לא אתי אלא לעניין המעלה מדין מה שאמרו גדולי העונה אמן יותר מן המברך או כמברך, ופסק הרמב"ם דהשומע היכא דענה אמן, מלבד זה שיצא יד"ח, מעלתו כמברך, ולא קאי בחילוק אי יצא מדין שמיצה או דהוי כעונה ממש. והראיה, ממ"ש הרמב"ם - כל השומע ברכה וכו' יצא יד"ח ואע"פ שלא ענה אמן, וכל העונה אמן אחרי המברך הרי זה כמברך. עכ"ל הרמב"ם. ויש לדקדק למה כתב על העונה בכלליות בלשון - "כל העונה", הא הוה ליה למיכתב בלשון הקשורה לעצם העניין שאנו עוסקים בו - "ואם ענה אמן הרי זה כמברך". ומזה יש לדקדק דהרמב"ם לא בא להורות מהו הגדר שומע כעונה, אם הוי כמברך ממש או דרך מדין שמיצה יצא יד"ח, דלעולם אפשר דס"ל דהוי כעונה ממש, אלא שעניין מעלה לא הוי כמברך אלא רק כשעונה אמן, ודינא הכי לעניין מעלה אף בעונה שלא ע"מ לצאת יד"ח. וא"ת למה כתב הרמב"ם עניין זה דוקא בתוך ההלכה של שומע כעונה, זו אינה קושיה דבאמת שייכא הכא ללמדנו שאף שיוצא יד"ח מדין שומע כעונה, אפ"ה אין לו מעלה כמברך עד שיענה אמן על אף שהוא שומע כעונה. עכ"ת.

ג) וכבר חקרו האחרונים בדין שומע כעונה האם הפשט הוא שע"י השמיעה יוצא יד"ח במה שהיה מוטל עליו לומר, אבל אין זה נחשב לו כאילו הוציא מפיו ממש, או דיילמא שנחשב לו כאילו הוציא מפיו ממש. עיי' בחזו"א (או"ח סי' כ"ט) ובקה"י ברכות (סי' ט) ועוד באח'.

ולפי זה אפשר דמו"ר מרן צוק"ל ס"ל כצד ב' בחקירה זו ששומע כעונה נחשב כאילו הוציא מפיו ממש גם אם לא ענה אמן, ואם ענה אמן הוי מעלה נוספת בעלמא ולא בדין שומע כעונה. וכבר הביא הגר"מ לוי זצ"ל את דברי התוס' בברכות ובסוכה שכתבו שהאומר בעצמו הוי משובח טפי, וא"כ למרות שנחשב לו כמוציא מפיו ממש, יש הבדל באופן אמירת הברכה כשאומרה בעצמו, וממילא לאו שפיר למיעבד הכי לומר חצי ברכה בפיו וחצי לשמוע ולענות אמן אחר המוציאו יד"ח, דאין זה מן הראוי לברך בב' דרגות שונות את אותה הברכה, וזו כוונת מו"ר מרן צוק"ל במ"ש ביחוד הנ"ל שאין זה לכתחילה.

ותמכתי יתדותי בעשרה ראיות מספריו של מו"ר מרן זצוק"ל דהכי ס"ל ששומע כעונה
הוי כמוציא מפיו ממש, ולא רק שעשה את המוטל עליו.

הראיה הראשונה: שו"ת יחו"ד ח"ג (סי' נג עמ' קסג) שכתב וז"ל: והשומעים מפי הש"ץ שהוא בר חיובא ומכוון להוציאם, הרי הם כאילו הוציאו בפיהם את הקריאה. עכ"ל.

השניה: שו"ת יחו"ד ח"ו (סי' כח עמ' קמו) שכתב גבי המקדש שהוא בעה"ב ומוציא את השומעים יד"ח, דהכי עדיף טפי משום ברוך עם הדרת מלך, והביא את דברי התוספת שבת בסי' רע"ג סק"י להוכיח כדבריו וז"ל: שמכיון שהדין הוא שומע כעונה נחשבת המצוה כמו שעשאה הוא בעצמו בפיו ממש גם בשמיעה לבד וכו'. עכ"ל.

השלישית: שו"ת יבי"א ח"ד (או"ח סי' ג' אות כא ד"ה וריאתי) וז"ל: הנה באמת שומע כעונה וכו' דחשיב כמוציא בשפתיו וכדמוכח בתוס' בברכות כ: ד"ה כדאשכחן בסיני וכו' וכן מבואר במג"א סי' פ"ה סק"ב דאע"ג דערום מותר להרהר בדברי תורה אסור לו לשמוע ברכה מחבירו לצאת יד"ת דשומע כעונה והוה ליה כמוציא בשפתיו.

עכ"ל.

הרביעית החמישית השישית והשביעית: מדבריו ביבי"א [ח"ד או"ח סי' ג' אות י"ד במילואים, ובסי' ד' אות כ"ה, ובח"ו או"ח סי' ט"ז אות א', ובח"י או"ח סי' נ"ד אות ב'] שהביא את דברי הגר"ש קלוגר וצ"ל בעניין השומע ד"ת מחברו אם צריך לברך ברכות התורה כיון דשומע כעונה, וכתב הגרש"ק לתלות זאת במח' רש"י ותוס' בסוכה (לה:) בנמצא בשמו"ע ושומע קדושה אם מפסיק ושותק ויוצא יד"ח מדין שומע כעונה או דלמא לא כיון הוי הפסק, וכתב היבי"א וז"ל: ובעיקר דינו יש להעיר דלא דמי לנידון דרש"י ושאר הפוס', דשאני התם שאין נקרא הפסק מכיון שמפסיק לשבח הבורא וכמ"ש בס' האשכול עמ' כ"ב מחשבה טובה מצטרפת למעשה ולא מחשבה רעה מצטרפת למעשה וכעין זה כתב במלא הרוצים ע' הרהור כדיבור דמי אות ז' וכו' אבל לעולם שומע כעונה ממש וכמ"ש המג"א (ס"ו פה) וא"ר (ס"ו עה) והט"ז והש"ך ביו"ד (ס"א א' סע"י י') ושאר אח'. עכ"ל.

ועיין בילקו"י מועדים פורים (מהדורת תשע"ג עמ' תתכז) שכתב ליישב באופ"א דיתכן דשומע כעונה תורת דיבור עליו ונחשב מבחינה דינית כאילו דיבר והוציא בשפתיו, אך לעניין דין הפסק זה אינו אלא במציאות ולא בדבר שהוא מבחינה דינית. ע"ש.

ולפייז יש לדחות את ראיית התפילה למשה שהוכיח ששומע כעונה לא נחשב כמוציא בשפתיו ממש, דאל"כ היאך אנו נוהגים להפסיק ולשתוק בשמו"ע כששומעים קדושה, אלא בע"כ דלא חשיב הפסק. ע"ש. ולפיה"א אין פה ראייה, אף אי נימא דשומע כעונה הוי כמוציא מפיו ממש.

השמינית והתשיעית: שו"ת חזו"ע ח"א (ס"י כא בהצ"י) וחזו"ע פסח (דיני מגיד עמ' מזנב הע' ג'), שכתב שיש דין שומע כעונה אף בהגדה השל פסח, שראש המשפחה אומר בקול וכל בניו יוצאים יד"ח סיפור יציאת מצרים לילדיהם מדין שומע כעונה. והנה אי נימא דשומע כעונה נאמר רק גבי הדין שעשה את מה שמוטל עליו לעשות ותו לא, א"כ אין דין שומע כעונה בהגדה של פסח, שהרי נאמר שם והגדת לבנך שצריך דיבור בפיו, ובע"כ דס"ל למו"ר מרן זצוק"ל דשומע כעונה הוי כמוציא מפיו ממש. וכ"כ להוכיח בילקו"י מועדים פורים (תשע"ג עמ' תתכב).

הראיה העשירית: חזו"ע פורים (עמ' ה' הע' ד') שכתב וז"ל: ומה שכתב במעשה רב (סי' קלג) שהגר"א בעצמו קרא פרשת זכור, יש לומר שהוא משום מצוה מן המובחר. כי הטעם של מצוה בו יותר מבשלוחו לא שייך הכא, דשומע כעונה ממש. עכ"ל. ועוד ע"ש.

הא קמן עשרה ראיות מדברי מו"ר מרן זצוק"ל דס"ל דשומע כעונה דינו כמוציא מפיו ממש, ולא רק שנחשב לו כאילו עשה את המוטל עליו.

ומעתה א"ש מש"כ לעיל ליישב דברי מו"ר מרן זצוק"ל גבי קידוש בליל פסח מדוע כתב להחמיר לכתחילה שלא יהיה חצי ברכה בפיו וחצי ברכה בשמיעה.

(ד) אלא שלכאור' יש להק' על דבריננו ממ"ש בשו"ת יבי"א ח"ח (אור"ח סי' כד אות ד') בעניין המתכוון לצאת יד"ח מדין שומע כעונה בברכת הנהנין אם רשאי אח"כ שלא לאכול או דלמא דהוי ברכה לבטלה, והעלה דיש לחלק בין שומע כעונה בלי שענה אמן שאם

לא טעם לא הוי ברכה לבטלה, לבין שומע כעונה שענה אמן דהוי ברכה לבטלה. וה"ה לעניין לחזור ולברך אחר ששמע ברכה מחבירו ונתכוון לצאת יד"ח.

ושם באות ג' כתב לדייק דהוי כאומר בפיו ממש מהרמב"ם בהל' ברכות ועוד דייק כן מהרמב"ם (הל' שבועות פ"ב ה"א) [וזכה לכוין מדנפשיה לדברי המהר"ם שיק (ס"י נא) והובא בשד"ח (אסיפת דינים מע' ה' אות ט') ע"ש].

ולפי"ד צ"ב דכיון דס"ל שאין חילוק בין אם ענה אמן ללא ענה אמן ולעולם שומע כעונה הוי כמוציא בשפתיו, א"כ למה שומע כעונה בעלמא ואח"כ נמלך ולא אכל לא הוי ברכה לבטלה וכן בשומע כעונה בעלמא ובירך שוב, לא הוי ברכה לבטלה.

ונראה ליישב בב' דרכים. הראשונה דלעולם היבי"א ס"ל שומע כעונה הוי כמוציא מפיו ממש, אולם כבר הבאנו לעיל בראיה הרביעית שהיבי"א כתב בשם הפוס' שהדין של שומע כעונה שנחשב כמוציא מפיו זה רק לטובתו דמחשבה טובה מצטרפת למעשה, אבל כשזה לרעתו אמרינן דאין מחשבה רעה מצטרפת למעשה. ומטעם זה שומע כעונה כשלא ענה אמן אם נמלך ולא טעם מהמאכל לא הוי ברכה לבטלה, משום שאין מחשבה רעה מצטרפת למעשה, והיות שכעת הוא לא מעונין בזה, הוי למפרע כמחשבה רעה לגביו, וה"ה לעניין לחזור ולברך שוב.

וכל זה כשלא ענה אמן, אבל כשענה אמן אחר המברך, כיון שזה מועיל גם גבי שבועה וכיו"ב וכמו שדייק שם מהרמב"ם, א"כ הרי זה יצא מכלל מחשבה וחשיב מעשה, וכיון שכך אם לא טעם וכן אם חוזר ומברך הוי ברכה לבטלה, אבל לעולם ודאי ששומע כעונה בין כשענה אמן ובין כשלא ענה אמן, דינו כמוציא מפיו ממש.

והדרך השניה היא דלעולם ס"ל ליבי"א דשומע כעונה הוי כמוציא מפיו ממש, אלא שכבר כתב הילקו"י [והבאנו דבריו לעיל אחר הראיה השביעית] שיש חילוק בין בחינה דינית לבחינה מציאותית. ואף אנן נימא הכי דשומע כעונה הוי כמוציא מפיו ממש, רק שברכה לבטלה שייכת רק כשמוציא מפיו במציאות, אבל דבר שהוא רק מבחינה דינית נחשב כמוציא מפיו, אין בזה ברכה לבטלה.

ושו"ר שכן כתב בשו"ת הרי יהודה ח"ב (סי' כ' ענף ה' אותיות כב-כג) וז"ל: ונראה לומר שעניין ברכה לבטלה לא שייך ביוצא יד"ח שלא בדיבור, וכעין מה שכתבתי לעיל דלא שייך לומר מציאות של הפסק כשלא מפסיק בדיבור ממש, דעל אף דהוי כעונה ממש, מ"מ עניין הפסקה לא שייך בשומע שלא מניע את השפתיים בפועל. אבל כשיוצא יד"ח ע"י עניית אמן, לא רק דהוי כעונה ממש, אלא יש לו מעלה כהמברך לעניין זה שעשה מעשה בעצמו כדי לצאת יד"ח, ועל כה"ג לא שייך לומר דהוי רק בגדר מחשבה לקרותו שלא בירך ברכה לבטלה אם יחזור לברך. ועיין בשו"ת משנה הלכות מהדו"ת אור"ח סי' קל"ד. ובאות כ"ג הוכיח מהא דאמרו בברכות (נד:) רב יהודה חלש ואתפח. על לגביה רב חנא בגדתאה ורבנן, אמרי ליה בריך רחמנא דיהבך ניהלן ולא יהבך לעפרא. אמר להו פטרתון יתי מלאודויי. והא אמר אביי בעי אודויי באפי עשרה, דהווי בי עשרה. והא איהו לא קא מודה, לא צריך דעני בתרייהו אמן. ע"כ. ולכאור' יש להק' דלא שייך שהעונה אמן כמברך ממש, כי לפי"ז רבי יהודה בירך בנוסח "דיהבך לך" ולא שייך שהוא יאמר נוסח זה בעצמו. אלא בע"כ דהא דר"י יצא יד"ח, הוא מכיון דע"י עניית אמן נמצא שאף הוא משתתף בברכת ההודאה ויוצא בה יד"ח כי העונה אמן

חשיב כעושה מעשה. ומוכח דהעונה אמן חשיב כעושה מעשה במציאות ממש. ועיין בגרעק"א (ס' ריט סעי' ד') ובשו"ת אבני נזר (או"ח סי' מ' אות א') שכתבו כן וכו' וזכר לדבר עיין בשבועות (כט:): משיביעך אני ואמר אמן. עכ"ל. ותאזרני שמחה.

וממוצא דברינו אתה למד שיש ליישב את קושיית הגר"מ לוי זצ"ל בספרו ברכת ה' ח"א (פ"ד סעי' ה' הע' 29) ששם כתב וז"ל: והלום ראיתי למרן הראש"ל הגרע"י (שליט"א) [זצ"ל] בשו"ת יבי"א ח"ח (אור"ח סי' כד אות ד') שחילק בזה בין כשענה אמן דהו"ל כמוציא בשפתיו ממש שאז אינו יכול לחזור ולברך, לבין כששמע ולא ענה אמן דיצא אבל לא נחשב כמוציא ברכה מפיו שרשאי לחזור ולברך וכו', ולפע"ד אחה"ר מהדר"ג נר"ו איני רואה סברא לחלק בזה בין ענה אמן ללא ענה אמן שסוף סוף כיון שפטור מלברך איך יוכל לברך שנית, אתממה! וכן מדויק מלשון האוהל מועד שאין לחלק בזה וכו' וכן נראה לי עיקר. עכ"ל. ולהנ"ל לא קשיא מידי⁸.

ה) אלא דלכאוי' יש להק' שהרי בשו"ת יב"א ח"ד (או"ח סי' כג אות יג) הביא את דברי התוס' בסוכה (לה:) דהאומר בעצמו ולא יוצא יד"ח מדין שומע כעונה הוי יותר מצוה מן המובחר, וכתב שזהו דוקא כשאין עדיפות בשלוחו יותר ממנו, אבל אם עושה אדם אחר לשלוחו מחמת שהוא ת"ח יותר גדול, או בגלל שנותן לבעה"ב לכבודו, אין בזה עדיפות, ובכה"ג לא אמרינן מצוה בו יותר מבשלוחו, ע"ש שהאר"ק להוכיח דבר זה. ולכאוי' קשה שהרי לפי האמור יש חילוק בין שומע כעונה לבין אומר בפיו, שהאומר בפיו הוא מצוה מן המובחר, ומטעם זה אין ראוי לשמוע חצי ולומר חצי, ומכאן לכאוי' מוכח להיפך שאם נותן לבעה"ב אין באומר בפיו דרגה יותר חשובה באמירת הברכה.

ונראה לומר דלעולם האומר בפיו הי מצוה מן המובחר יותר משומע כעונה למרות שעונה אמן, והוי דרגה אחרת באופן אמירת הברכה, אלא שפעמים עדיף שישמע הכל ויכוון לצאת יד"ח מדין שומע כעונה כגון שיש הידור של ברוב עם הדרת מלך או כשמכבד לת"ח חשוב וכיו"ב, כי למרות שבעלמא הידור מצוה בו והידור מצוה דברוב עם, הידור מצוה בו עדיף, זהו מכיון שבהידור מצוה בו הוא מקיים את המצוה באמירה בפיו, ובהידור מצוה דברוב עם הוא מקיים את המצוה בשמיעה, אבל הכא כשענה אמן כבר נתבאר לעיל דהוי כעושה מעשה בעצמו, א"כ ודאי דהיכא דאיכא הידור מצוה דברוב עם או שמכבד לת"ח וכיו"ב, עדיף. וע"ע בחזו"ע פורים (עמ' ה' הע' ד'). ודוק.

^א ושוב ראיתי שכן העיר עליו מו"ר מרן הראש"ל שליט"א וז"ל שם: בס' ברכה ה' ח"א (עמ' קפג פ"ד ס"ה הע' 29) חלק על היביע אומר (ח"ח סימן כד אות ז) במי ששמע ברכה מחבירו ונתכוון לצאת, דאם ענה אמן אינו רשאי לברך בעצמו, אך אם לא ענה אמן, רשאי לברך א"ח כ' בעצמו. ובס' ברכה ה' כתב, "איני רואה סברא לחלק אם ענה אמן או לא, ובכל אופן אינו רשאי לחזור ולברך". וחלק על מרן זיע"א רק מפני שלא הבין חילוקו. וע' ברמב"ם (הלכות ברכות פרק א ה"א) שז': כל השומע ברכה מן הברכות מתחלתה ועד סופה ונתכוון לצאת בה ידי חובתו יצא, ואף על פי שלא ענה אמן, וכל העונה אמן אחר המברך הרי זה כמברך. ע"כ. הרי שיש חילוק בגדר שומע כוונה בין אם ענה אמן או לא. עכ"ל מו"ר מרן הראש"ל שליט"א. והוא כדברינו שכתבנו ששנה אמן מזה מכלל מחשבה וחשיב מעשה.

מבי מדרשא

סימץ סב

הצה"ח נתנאל חיים יוסיפוב

ישיבת "פורת יוסף" העיר העתיקה

בדיני חרש המדבר ואינו שומע – ובשומע ע"י מכשיר^א

(אם עונה אמן, ואם ניצא או מוציא אחרים יד"ח)

שאלה: אדם חרש שאינו שומע והוא מדבר, אם נכון מה שעונה אמן וכדומה כשרואה שכל הציבור עונין, ומה הדין בשומע ע"י מכשיר שמיעה?

מחלוקת הראשונים בגדר אמן יתומה

תשובה: א) איתא בגמ' סוכה (נא:) "תניא, רבי יהודה אומר מי שלא ראה דיופלוסטון של אלכסנדריא של מצרים לא ראה בכבודן של ישראל, אמרו, כמין בסילקי גדולה היתה סטיו לפנים מסטיו, פעמים שהיו שם ששים רבוא כיוצאי מצרים ואמרי לה כפלים כיוצאי מצרים וכו', ובימה של עץ באמצעותה וחזן הכנסת עומד עליה והסודרין בידו, וכיון שהגיע לענות אמן הלה מניף בסודר וכל העם עונין אמן". ובתוס' (נב. ד"ה וכויו) הביאו דברי הערוך (ערך "אמן") שהקשה רבנו נסים גאון מהא דאמרין (ברכות מז.) "אין עונין אמן יתומה", והרי כאן לא שמעו הברכה וענו לפי הנפת הסודרין, ותיריך ע"פ המבואר בירושלמי (ברכות פ"ח ה"ח, ועוד) שלא אסרו לענות אלא כשרוצה לצאת י"ח ולא שומע, אבל שאר ברכות מותר, ובגמ' סוכה מייירי בברכות קריאת ס"ת, ורב כהן צדק גאון אומר "חייב הציבור לשתוק ולשמוע כל ברכה וברכה מפי החזן ואח"כ יענה אמן לאחר שתכלה הברכה מפי המברך". והתוס' כתבו לתרץ שמדובר שידעו על איזה ברכה הם עונים ולא הוי אמן יתומה, וכן תרץ רש"י בברכות שם (ד"ה יתומה) והתוס' (ד"ה אמן יתומה). והרי"ף בברכות כתב כביאור ר' נסים גאון, וכ"פ הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות ה"ד), וכן כתבו תלמידי ר' יונה בשמו (שם, וכתבו גם כתידין התוס'), וכ"כ המרדכי (שם), והריטב"א והר' פרץ (סוכה שם). ובהרא"ש בברכות ובתוס' הרא"ש בסוכה הובאו תירוץ ר' נסים ותירוץ התוס'. ובמאירי (בברכות) ובאבודרהם (עמ' קד, ד"ה וחזור ש"ץ), ובשל"ה (ענייני התפילה וקריאה בס"ת, ד"ה וז"ל אחי הגדול) מבואר שאמן יתומה היינו שעונה אמן אחר זמן מסיום הברכה [דהיינו אחר כדי דיבור, ולדינא אם זה מעכב ראה לקמן אות ו.].

^א ע"ע בגליון ג (אדר א-ב תשע"ד, סי' כט), ובגליון ה (סיון תמוז תשע"ד, סי' נו), ובגליון ו (אב אלול תשע"ו, סי' עא). **המערכת.**

דברי מרן הב"י בביאור דברי הראשונים והכרעתו

ובטור (ס' קבר) נראה שהסכים לדברי רב כהצ"ג שחובה לשמוע הברכה, אלא שבדין שאר ברכות שלא בא לצאת בהם י"ח ס"ל כרש"י ותוס' שכיון שיודע על מה עונה רשאי לענות. ומרן בב"י תחילה הסביר ליישב דברי הטור, שמה שהביא הטור דברי ר' יונה, ורצ"ג, ורק אח"כ דברי הגמ', כיון שדברי הגמ' באים לסייע לדעת רצ"ג, שלא קשה עליו מהגמ' בסוכה כי מה ששם ענו אע"פ של שמעו היינו כיון שידעו על מה ענו, (ועיין במ"ש כעין זה במגן גיבורים, שלטי הגיבורים אות ב), ואח"כ הביא דברי מהר"י אבוחב שכתב שלדעת רצ"ג בגמ' שם מיירי בקריאת ס"ת, וכתב להקשות עליו דלפי דבריו יוצא שרנ"ג ורצ"ג אינם חולקים, ולכן רצה לומר דאולי באמת רצ"ג חולק על רנ"ג ולדעתו חובה לשמוע כל ברכה, ואפי' שכתב שם "חזן" אין כוונתו לתפילה דווקא אלא כוונתו על כל ברכה ששומע מכל אדם (ודלכמ"ש הדרישא שם, ע"ש), אלא שעדיין אין זה נראה בכוונת התוס', ולכן מסביר הב"י, שבאמת אינם חולקים ובא רצ"ג לסייע לרנ"ג שמה שאמר שאם מחוייב ורוצה לצאת י"ח צריך לשמוע, היינו אף בחזרת הש"ץ ואפילו שהוא בקי וי"ח בתפילתו בלחש, משא"כ ברכות קריאת ס"ת שאע"פ שתקנת חז"ל היא שיברכו, אין הברכות לצורך הציבור, אלא מפני שהקורא בתורה ראוי לו לברך, וכן הסביר הערוך לנר (סוכה סם). וסיים הב"י: "וכיון דהרמב"ם מסכים לתירוץ ר' נסים והר"י, וגם הרא"ש כתב כן בתירוץ בנפול ונפול ומפורש בירושלמי כדבריהם הכי נקטינן", ואח"כ הביא מ"ש באורחות חיים תשובה לרב האי גאון שכתב: "אם שומע ציבור שעונין אמן וחזקתן שאין עונין אמן אלא אחר ששמעו הברכה כתקנה אין חוששין לאמן יתומה ורשאי לענות קדיש קדושה וברכו כששומע שעונין, אבל לא יענה אם שמע יחיד שעונה".² והב"ח כתב לחלוק על הסבר הב"י ולדעתו, מ"ש הטור ר"י אין זה ר' יונה אלא אחד מבעלי התוס' וכו' יעו"ש, והעלה להחמיר דגם בחזרת הש"ץ רשאי לענות רק אם שומע הברכה, אבל בברכה"ת והנהנין אפילו שאינו שומע שרי, כי שם העיקר זה המברך שנהנה, ואין השומע נהנה, ולכן יכול לענות אפילו אינו שומע ויודע.

ובשור"ע (ס"ח) פסק כמסקנתו בב"י שדווקא במחוייב לצאת י"ח ולא שמע הברכה מקרי
אמן יתומה, אבל שאר ברכות מותר לגמרי, והרמ"א כתב להחמיר אף כדעת
רש"י והתוס' בדשאר ברכות בעינן שידע, וגם הביא דברי האבודרהם הנ"ל.

ביאור דברי הירושלמי בזה

ובט"ז (ספ"ד), אחר שהעתיק דברי הטור ומ"ש הב"י, כתב לתרץ מה שהביא הטור דברי הגמ' אחר דברי רכצ"ג, שבאמת בגמ' סוכה מיירי בחזרת הש"ץ, ולר"י (שבעצם זו דעת רנ"ג דס"ל כוותיה, כנ"ל) גם בזה כדי לענות חייב לשמוע אפי' שיצא כבר י"ח, אלא שבא למעט גודל האיסור בזה, שאם ענה בלי שמיעה לא עשה איסור אמנן יתומה אלא איסורא בעלמא, דאי לאו הכי, מדוע הזכיר דין חזרת הש"ץ, הרי פשוט שחייב לענות, שבשביל זה תיקנו שיחזור הש"ץ על התפילה, ובגמ' סוכה הוכרחו לעשות כן לכתחילה דאי אפשר בענין אחר, משא"כ לרכצ"ג שחייב שידע אף בשאר ברכות על מה עונה לכן לדבריו שייך התירוץ שבגמ' מיירי שהיו יודעים על מה ענו, ולא קשיא, ולכן הביא הטור

² ועיין במ"א (ס"ק ז'), ובמור וקציעה (ס"י קכד) שכתבו שבא רב האי לתרץ קשיית הגאונים בערוך הנ"ל, ועיין בבאה"ל (ד"ה וש"ץ) שמרן לא ס"ל הכי, וע"ע במ"ש עפ"ז בשו"ת חלקת מחוקק או"ח סימן כ'.

דברי הגמ' מיד אחר דברי רכצ"ג. ובסוף דבריו הקשה, שהרי דברי ר' יונה והגאונים מקורם בירושלמי אז א"כ מדוע כתב הטור דעה זו בשם ר' יונה שיכתוב בשם הירושלמי, ועוד, איך בא רכצ"ג וחולק על הירושלמי הרי קימ"ל דמ"ש בירושלמי אם התלמוד שלנו אינו חולק, הלכה כהירושלמי¹. ומתוך, שרכצ"ג בא להסביר דמ"ש בירושלמי: "איזה אמן יתומה, אמר רב הונא דין חייב לברכה ולא ידע מה הוא עונה", הכוונה שלכתחילה חייב לשמוע, וביודע סגי, ולפי זה מובן, שקודם הביא הטור את דברי ר' יונה שהסביר את הפשט הנכון בירושלמי, ואח"כ דברי רכצ"ג שהסביר הסבר אחר.

ובאמת, לכאורה קשה גם על רש"י והתוס' שהסבירו דביודע סגי, וזה דלא כמבואר בירושלמי, וכבר הרגיש בזה הבה"ח (שם), וכתב לתוך וז"ל: "ומיהו יש לומר כיון דרש"י והתוספות בפרק שלשה שאכלו לא הביאו הך דירושלמי בדבריהם, נראה מדבריהם דהם תופסים דלתלמודא דידן אין חילוק בין נתחייב לברכה ובין לא נתחייב בה דאם היה חילוק זה אמת הוה מדכר ליה תלמודא דידן, ומדלא אדכר לחלק בכך אלמא דאין חילוק ואידיחא ליה הך ירושלמי דמחלק בכך מקמי תלמודא דידן", (וע"ע בעין יצחק שם, עמ' שכה והלאה). ובנחלת צבי (סק"ח) כתב לתוך, דס"ל לרש"י והתוס' דמ"ש בירושלמי "חייב" לרבותא נקט וביודע סגי. ובבאה"ל (ד"ה ויש מחמירין) תירץ, דבירושלמי יש שני גרסאות, והגרסה שכתוב "חייב" זו גרסת הר"ף, אבל אנו גורסים: "דין דיתב למברכה".

ובמ"א (ס"ק יג), ובבאר היטב (ס"ק טו) הביאו דברי הבה"ח הנ"ל, והוסיפו, דלדעתו מה שמותר לענות בברכות התורה והנהנין היינו בידע, וכ"כ מרן החיד"א (קשר גודל, ס"ט ט"ה). ובמחצית השקל (שם) כתב, דבב"י נקט כהירושלמי, והרמ"א החמיר ג"כ כהתוס', והבה"ח החמיר יותר שבברכה שבא המברך להוציא אחרים י"ח כגון חזרת הש"ץ וכד' בעינן שישמע כדי לענות, והמ"א החמיר עוד שאף בברכה שלא בא המברך להוציא אחרים י"ח צריך שידע, והביא הטעם שחילק הבה"ח שחזרת הש"ץ נתקן להוציא י"ח, משא"כ ברכות התורה והנהנין שזה הנאת המברך בלבד, והוסיף, דאע"ג דקימ"ל (סימן קלט ס"ו) דהקורא בתורה צריך לברך בקול רם כדי שישמעו הציבור ויענו אמן, מ"מ כתב הבה"ח (הנ"ל) שלא נתקנו הברכות לצורך הציבור אלא שהקורא בתורה ראוי לו לברך. ובעולת תמיד (אות ז) שכאן דעת הבה"ח להקל במ"ש שבברכה"ת והנהנין רשאי לענות אף שאינו שומע או יודע. ובמאמר מרדכי (שם) הבין בדברי הבה"ח כהמ"א שבשאר ברכות צריך שידע על מה עונה, ותמה טובא על מ"ש העולת תמיד שהבה"ח מתיר לענות בשאר ברכות אפילו אינו יודע או שומע, והביא מ"ש האליה רבה (ס"ק טו) להעיר על המ"א דלא דק בהבנת דברי הבה"ח, וכתב ע"ז: "ואיזהו ניהו לא דק וכד ניים ושכיב אמרה למילתיה ודברי הרב מ"א נכונים וברורים" וכו', וע"ש מה שהוכיח שהמסקנא בב"ח אין זה דבריו אלא דברי רכצ"ג וכו'. ובקושטא דמילתא במחכ"ת, דבריו תמוהים קצת, דכל דחזי למילתיה דהבה"ח תחזנה עינו דמה שהחמיר אין זה אלא בחזרת הש"ץ, וכן הבינו בדבריו המקור חיים (פ"ח), והאליה זוטא (סק"ז), והפמ"ג (א"א, ס"ק יג), והבאה"ל (שם), והכה"ח (ס"ק

¹ ויעיין בזה למורנו הראש"ל שליט"א בעין יצחק (ח"א, כללי הירושלמי סי"א), שהביא לזה בהערה ראיות מהפוסקים ומקורות רבים מספרי מרן רבינו הגדול זיע"א ע"ש.

(מז), ואף הוא תמה עליו וז"ל: "ומ"ש המאמ"ר בדברי הב"ח הנזכר כדי ליישב דברי המ"א, אינם אלא דברי נביאות" יעו"ש. וכ"כ מרן רבינו הגדול זיע"א בהליכות עולם (ח"א, פ"ד תרומה ס"י בעהרה). לכן נראה כוונת הב"ח כמו שהסביר העולת תמיד.

עניית אמן על ברכות החזרה באופן שלא כיון לשמוע

(ב) ונחלקו הפוסקים, לדברי האומרים שבברכה שיוצא בה ייח חייב שישמע, האם מחוייב לשמוע ג"כ ברכות חזרת הש"ץ או שכיון שהתפלל כבר תפילת שמו"ע בלחש יצא יי"ח ורשאי לענות אף שאנו שומע, שבב"י כתב דלדעת ר' יונה לא חייב, אמנם מה שמבואר בב"י הנ"ל בדעת הטור, שס"ל שרכצ"ג בא לסייע לרנ"ג, ולדעת שניהם חזרת הש"ץ חובה עליו, כוונתו רק לדברי הטור, כי בשו"ע כתב וז"ל: "ולא יענה אמן יתומה, דהיינו שהוא חייב בברכה אחת וש"ץ מברך אותה וזה אינו שומעה, אף על פי שיועד איזו ברכה מברך הש"ץ, מאחר שלא שמעה לא יענה אחריו אמן, דהוי אמן יתומה", דהיינו דוקא שחייב [בגוונא שלא התפלל וכד'] [ועיין מ"ב ס"ק לא], וכן משמע מדברי הרמ"ע מפאנו (סימן קב) שכתב וז"ל: "אף שאנו מחזיקים עצמנו בקיאים בתפילה ראוי להסתפק כאילו אין אנו בקיאים, ואם לא כיוונו בתפילה כל הצורך נכוון בחזרת הש"ץ, ולפי זה אנו נכנסים בספק אמן יתומה ולכן מה טוב שלא לעסוק בדברים אחרים ולכוון ולענות אמן" [ועיין בזה בא"ר ס"ק יב, ובשו"ת מגדנות אליהו ח"א סי' לא]. והב"ח שם כתב להדיא שחייב לשמוע, וכ"כ הלבוש (ס"ד), והמחה"ש והמקור חיים, והתורת חיים, וכ"כ הרב בא"ח (ש"א, פר' תרומה סי"ג). ובהגהות רעק"א (על מ"א ס"ק יג) הסתפק בזה ע"ש, ויש פוסקים שמחמירים בזה כהרמ"א שבכל ברכה בעינן שידע כמ"ש הפר"ח (סק"ה), והא"ר (שם), אלא שכתב בלשון "עדיף", והנחתל צבי, והחיי אדם (ח"א, כלל ו' ס"ה), וכ"כ המ"א, והבה"ט, והאמא"ר, והחיד"א הנ"ל, ולדעתם אף הב"ח ס"ל הכי. ומ"מ דעת מרן השו"ע כהירושלמי ודעימה.

ובבא"ח (שם) כתב וז"ל: "וכל זה הדין באמן יתומה הוא רק בברכה שזה העונה חייב בה, שהוא מתפלל עמהם, אבל אם הוא אינו חייב בה דאינו מתפלל עמהם, כיון דשמע עונים עונה עמהם". וכתב מו"ר זיע"א בהליכו"ע (שם) שנראה שהחמיר יותר ממרן ונראה דטעמו ע"פ הסוד שהחזרה חובה היא, [שכן דעת הרב האר"י ז"ל שמעלת החזרה גדולה מן הלחש, ועיין בזה בכה"ח (סק"ב) שהביא לזה מקורות משעה"כ, ופרע"ח ועוד]. וכתב לדחות שהרי עכ"פ אין היחיד מחוייב בה אלא היא חובת ציבור, וסיים: "ולעניין הלכה נראה דנקטינן להחמיר שאפילו ברכות הנהנין וברכות קריאת ס"ת אין לענות אמן אחר המברך אא"כ יודע מה היא הברכה, והוא ששמע מקצת הברכה", [וכמ"ש הא"ר הנ"ל, והכה"ח (סק"ב) (מז)].

ביאור דעת מרן זיע"א בזה בהליכות עולם

אמנם צריך לומר, שמה שכתב הרב בהליכו"ע שצריך שישמע, כתב כן בתור חומרא, שהרי כתב שם (לעיל, פר' ויחי ה"ב) גבי קדיש שהשומע ציבור שעונים אמן יהא שמיה רבא, אם עונה אמן יש לו ע"מ שיסמוך, שיודע על מה קאי ה"אממן", וכן יש להוכיח ממ"ש בשו"ת יחו"ד (ח"ב סי' ס"ח) שמותר לכתחילה לענות כל דבר שבקדושה ולהשתתף עם הציבור, כששומע דרך הלווין בשידור חי, וממ"ש בשו"ת יבי"א ח"ז (תאוצ"ח סי' י"ח, והאזה"ע סי' י"ז אות ב' בהערה) גבי השומע ע"י מכשיר שמיעה שיכול לענות.

דהנה ראיתו שמתיר לענות אפילו שאינו שומע ממש את קול המברך כיון שמ"מ יודע על מה עונה. [וראה עניין זה בהרחבה לקמן אות ו]. וכ"כ בילקו"י (ס"ח) שהביא בהערה מ"ש בהליכו"ע וכתב, דהיינו לכתחילה ולרווחא דמילתא. ובדברי הרב בא"ח צ"ע קצת, דבפר' תרומה (שם) כתב, שבחזרת הש"ץ חובה לשמוע אבל בשאר הברכות מותר לגמרי, אך בפר' ויחי כתב שאף בשאר ברכות יש להחמיר ובעינן שידע, והביא שכ"כ בספרו מקבציאל (פר' ויחי ס"ז), וכ"כ בעוד יוסף חי (ש"א פר' ויחי ה"ט), אמנם בפר' תרומה (שם) משמע דלא בעינן שידע, דשם דיבר באדם היוצא י"ח שצריך שישמע הברכה, ולא זכר כלל מדין שאר ברכות, ואפשר שבכ"ז ס"ל שעדיף שידע כמ"ש בספריו שם, ויש לעיין בזה.

וא"כ לדינא קיימ"ל בזה כמון, אלא שמחמירין בזה מפני חומר איסור אמן יתומה, [שאמרו חז"ל (ברכות שם) "כל העונה אמן יתומה יהיו בניו יתומים"], כמ"ש הרמ"א והפוסקים הנ"ל שבשאר ברכות בעינן שידע, וכ"כ הבאה"ל (ד"ה ויש מחמירין), והאגרות משה (יו"ד, ח"ד סי' ס"א), והאול"צ (ח"ב, הערות פ"ה הל' פס"ד), וראיתי שדן בזה בספר הלכה ברורה (ח"ו שו"ת אוצרות יוסף סי' ו) והעלה כן לדינא ע"ש. ולכן, בחזרת הש"ץ כמו בשאר ברכות בעינן שידע, ועדיף גם שישמע משהו מהברכה כמבואר. [ועיין בזה עוד בפר"ח ס"ק יח].

חרש המדבר ואינו שומע בעניית אמן

אחר הדברים האלה, נמצאנו למדים שאף חרש המדבר ואינו שומע רשאי לענות דדי במה שיודע, אבל אם אינו יודע לא, וכמבואר. וכן מצטרף לעשרה, שהרי הוא כפיקח לכל דבריו וחייב בכל המצוות כמבואר במשנה בתרומות (פ"א מ"ב), ובגמ' חגיגה (ב:, גיטין ע"א), וגדה (יג:), ושכן פסק מרן השו"ע להדיא באו"ח (סי' נה ס"ח), וכן בחו"מ (סי' רלה ס"ז), ובאה"ע (סי' קא ס"ו) - [ולא קשיא ממה שאסר שם מרן בקנין קרקע, עיין בנתיבות המשפט (משפט האורים ס"ב) דקרקע שאני]. ואפי' שכתב (סי' קד ס"ד) שאם אין ט' מכוונים לברכותיו קרוב להיות ברכותיו לבטלה, היינו קרוב ולא ממש, [עיין בדרישא שם], שהרי פסק בשו"ע (סי' נה ס"ו) שאף מי שעדין מתפלל, וכן ישן, שמצטרפים לכתחילה, ועיין בב"י (אות ו-ז). נמצא, דאין זה תלוי בשמיעה, אלא דכל שיש עשרה גדולים דבני מצוה ניהו שכינה שריא. ומ"ש הט"ז (סק"ט) להקשות, אפשר ליישב קושיותיו ע"ש ודו"ק, ועיין במ"ש בזה רבינו זיע"א בילקו"י (ח"א, עמ' רצב), וע"ע במ"ב (ס"ק ל"ח ובשה"צ שם) ואכמ"ל.

ג) ויש לדון בחרש המדבר ואינו שומע: א. אם יכול לצאת י"ח מאחר, ב. אם יכול להוציא אחרים י"ח.

דלענין לצאת י"ח, בפמ"ג (סי' נה, א"א סק"ח) הסתפק (בספקו הראשון) איך יצא י"ח והרי היוצא י"ח חייב לשמוע הברכה [שו"ע סי' ריג ס"ג], ואין לומר כדברי התשב"ץ (המובא לקמן) שכתב, שמה שחייב לכתחילה להשמיע לאוזנו כל ברכה, חרש שאני דהרי אינו יכול, שהרי כל דין של שומע כעונה שחייב לשמוע זה כדי שיהיה דבר המקשר בין השומע למשמיע, [ועיין בזה בחזו"א או"ח הל' ברכהמ"ז סי' כט], ואם לא שמע אפילו בדיעבד לא יצא, ולא דמי למברך, דלכתחילה צריך להשמיע לאוזנו ואם לא השמיע לאוזנו יצא י"ח. לכן נראה דאין החרש יכול לצאת י"ח ע"י אחר דהרי אינו שומע, וכמ"ש הבאה"ח (ש"ב פר' ויצא ס"ז) וז"ל "מי שאוזניו כבידות ואינו יכול לשמוע ברכת המבדיל מש"ץ, ואין

לו יין להבדיל עליו, הרי זה מסתכל ורואה בכוס היין שביד הש"ץ ואומר ברכת המבדיל כולה, ואע"פ שאין אווז הכוס בידו, שעת הדחק שאני דזה הכרח גדול", וכ"כ בשו"ת רב פעלים (ח"ב סי' מא) ע"ש. והפמ"ג שם ובהלכות מגילה (סימן תרפט, משב"ז סק"א). כתב דבמגילה צריך שיקרא בעצמו, ואולי כוונתו בזה ליישב הספק הנ"ל שהסתפק בו ולומר שצריך החרש לצאת י"ח בעצמו ולא דוקא במגילה, אלא שאין זה מוכרח, דאולי מגילה שאני דיש בו עניין פרסומי ניסא שדבר גדול הוא, וכמו שמצינו במשנה בפסחים (ט:): גבי ד' כוסות בפסח, וכן בנר חנוכה (ועיין בשו"ע אור"ח סי' תעב סי"ג, וסי' תרעא ס"א). וכן משמע ממרן שם שצריך שיקרא, וכמו שכתב מרן בב"י שם (המובא להלן בדיבור הבא) דחרש אינו מוציא י"ח כיון שחסר בזה בפרסומי ניסא, אבל ודאי שהוא מחוייב בזה (עין במ"ב סק"ה), וע"ע בחזו"ע פורים (עמ' נה), ובילקו"י פורים (עמ' תצו). ויכול לקרוא אף בלא טעמים כמ"ש בבאה"ל (ד"ה חרש). והטעם שחייב מפני שאף הוא היה באותו הנס, וכמו לעניין נשים ע"ש, ואכמ"ל.

ובעניין להוציא אחרים י"ח, במשנה במגילה (יט:): איתא "הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן, ר' יהודה מכשיר בקטן", ובגמ' אמרו מאן תנא חרש דיעבד נמי לא א"ר מתנה ר' יוסי היא, דתנן הקורא את שמע ולא השמיע לאוזנו יצא, ר' יוסי אומר לא יצא וכו', והסיקה הגמ' (כ:) שהלכה כר' יהודה שהקורא את שמע ולא השמיע לאוזנו יצא. ובתוס' (ד"ה חוץ) כתבו דהכא מיירי במדבר ואינו שומע שהרי הוא כפיקח לכל דבריו, ובכ"ז נחלקו, דכיון שכאן צריך שישמיע לאוזנו, והוא אינו יכול, אז אולי בזה פטור. ומרן בב"י (סימן תרפט) כתב להקשות על הרמב"ם (פ"א מהל' מגילה ה"ב), וכן על הרי"ף והרא"ש שם, שפסקו שאין חרש מוציא י"ח ואפי' בדיעבד, הרי קימ"ל במסקנא דהלכה כר' יהודה דכל שלא השמיע לאוזנו יצא י"ח בדיעבד, ותירץ די"ל בדוחק שהם סוברים באמת כר' יהודה, אלא שבמגילה ס"ל דהלכה כר' יוסי, שהרי כתב רבי במשנה בסתם שלא יצא ולא הביא מי שחולק, משא"כ גבי ק"ש שכתב בסתם שיצא, ואח"כ הביא דברי ר' יוסי שס"ל שלא יצא, ומשמע שחשש במגילה להחמיר כדעת ר' יוסי לגמרי מפני שחסר בזה בפרסומי ניסא, ומ"מ כתב דזה דוחק שהרי משמע דק"ש ומגילה שווין הם ומנין לנו לחלק, וכ"כ בכס"מ (שם). והביא הב"י דברי האורחות חיים (הל' מגילה אות ג) שברמב"ם לא כתב חרש, וכתב שנראה שנוסחת הרמב"ם שבידו מחולקת משלנו, ואח"כ הביא דברי הר"ש בר צמח בתשובה שכתב וז"ל: "בירושלמי (מגילה, פ"ב ה"ה) אמרין אמתניתין לית כאן חרש, ולפי גמרא דידן מיירי במדבר ואינו שומע ואתיא כמ"ד צריך שישמיע לאוזנו... ויוצאין אחרים בקריאתו, אבל בשופר אינו מוציא וטעמא משום דבשמיעה תליא מילתא דהא מברכים על השמיעה וכיון שאינו שומע אינו מחוייב בדבר ולא מפיק אבל במגילה דבקריאה תליא מילתא כיון דיועד לקרות בר חיוב הוא", וכ"כ הגר"א (ס"ב) וז"ל: "בנוסחת הכל בו לא כתב חרש ברמב"ם וכן בנוסחא שלפנינו וכן באורחות חיים, ועי' מ"א וכן הוא בירושלמי שם א"ר מתנא דר' יוסי היא כו' ר"ח אמר לית כאן חרש באשגרת לישנא היא מתנייא". וכתב הב"ח לתרץ, דלא קשיא על הרמב"ם הרי"ף והרא"ש, דבק"ש מיירי בפיקח, ובמגילה מיירי בחרש ולכן אסור, ומ"מ העלה שבדיעבד חרש מוציא י"ח במגילה, וכ"כ בשמו המ"א (סק"ג) וכתב שכן משמע מהגמ', [דהיינו דלא שאני לן בין מגילה לק"ש, וכמו שהסביר הפרמ"ג (א"א סק"ג) ע"ש], וכ"כ המחצית השקל (שם). ובט"ז (סק"א) העלה כדברי הב"י שאינו מוציא י"ח, וכתב שבאה

הגמ' למעט בזה אדם פיקח, שאם לא השמיע לאוזנו יצא, שראוי הוא לביילה. גם בלחם משנה שם פסק כדברי הב"י. וכ"כ הפמ"ג (פתיחה כוללת ח"ב אות ג). ובסימן נה (א"א סק"ח), הסתפק הפמ"ג (בספקו השני) האם חרש מוציא י"ח בברכהמ"ז, וכתב, דמהט"ז הנ"ל משמע שלא רק במגילה חרש אינו מוציא י"ח אלא ה"ה לכל דבר.

ומ"מ מדברי מרן בב"י רואים, דלדעתו אפי' במגילה היה יכול להוציא י"ח, שכן משמע בפשטות מהגמ', והתוס' שם, ושכן מבואר בירושלמי וכ"כ עוד פוסקים כנ"ל, וכיון שאלו ג' עמודי ההוראה תירץ דבריהם בדוחק ופסק כך בשו"ע שם (ס"ב) [וגם לא מוכרח שהרמב"ם ס"ל לאסור שיש נוסחאות שלא הזכיר בהם חרש כלל כנ"ל וכן ברמב"ם שלפנינו], ועיין בזה בילקו"י פורים (קונטרס אחרון ס"ו). אבל שאר דברים כגון חזרת הש"ץ, הלל, קידוש, ובכמהמ"ז וכד', לכאורה נראה דס"ל למרן דשפיר מוציא י"ח אף לכתחילה [נחץ משופר דתליא בשמיעה, כנ"ל בדברי הר"ש בר צמח, וחרש פטור לגמרי כמש"פ מרן (סימן תקפט ס"ב) ע"ש]. ויש להוכיח עוד, דגבי חזרת הש"ץ כתב מרן (ס"ו נג ס"ד) שסומא מותר להיות ש"ץ, אלא שלא יקרא בתורה משום דדברים שבכתב אין אתה רשאי לאומרם על פה, שהיה מרן צריך לכתוב דין סומא כדי להזהיר בו לעניין קריאת התורה, אבל חרש פשיטא ליה דמותר, אלא שאם נאמר כך תמוה, דהרי קימ"ל שבכל הברכות לכתחילה צריך להשמיע לאוזנו, וכמו שפסק מרן בהלכות ק"ש (ס"ו סב ס"ב), ובהלכות ברכות (ס"ו רו ס"ג), וכן בהלכות ברכהמ"ז (ס"ו קפה ס"ב), אז א"כ מדוע לא כתב מרן גבי ש"ץ וכדו' שלכתחילה חרש לא ישמש כש"ץ או יברך בציבור וכד'. ולכאורה אפשר לתרץ ע"פ מ"ש התשב"ץ (ח"ג ס"י קיג) שחרש אינו מוציא י"ח רק בשופר שהרי שם מברכים על השמיעה ולא על התקיעה, וכיון שאינו שומע, פטור ואינו מוציא י"ח, אבל בשאר המצוות חייב ומוציא י"ח שהרי נפסקה הלכה כר' יהודה שאם לא השמיע לאוזנו יצא י"ח בדיעבד, וכיון שהוא חרש ואינו שומע כלל יוצא י"ח אפי' לכתחילה, וכל זה אפילו מוציאם י"ח בקריאתו בשמיעתם לבד, וכ"ש עכשיו שהכל נוהגים לקרוא ק"ש והלל. וכעין זה כתב בשו"ת חסד לאלפים (תאומים, תניא או"ח ס"י יח), ובצוף דבש (ס"קעד). אלא שממרן בב"י לא משמע כן ע"ש ודו"ק, וכ"ש גבי מגילה שפסק מרן לאסור. וכ"כ בחדושי רעק"א (ס"ו נג ס"ד) דאין להעלות ש"ץ שהוא חרש דהרי לכתחילה צריך להשמיע לאוזנו, ואפי' שהחרש אנוס בזה, אסור, והקשה על דברי התשב"ץ איך התיר בזה לגמרי. וכדברי התשב"ץ כתב בנו הרשב"ש (בתשובה סימן תד), שיכול החרש להיות ש"ץ, ועיין בזה למרן החיד"א בברכ"י (סק"ד), ובשע"ת (ס"ק יח), ובאשל אברהם (סק"א), ובכה"ח (סק"ז). ועיין במסקנה בדין זה להלן אות ה.

ד) אמנם יש מהפוסקים שהחמירו שלא להעלות ש"ץ שהוא בעל מום, משום שאין זה ראוי. דבשו"ת מהר"י ברונא (ס"י כה) כתב דלכתחילה אין להעלות בעל מום שהרי מבואר בקידושין (יז:) שבעל מום פסול לעבודה והתפילה במקום קרבן היא, ובדיעבד מותר. אך מרן לא חשש לזה כלל כמו שפסק שם (ס"ו נג ס"ד) להתיר בסומא עפ"ד הרמב"ם (פ"ח מהל' תפילה), והרא"ש בתשובה (כלל ד), וע"ש בב"י. ובפרישא (ס"ק יב) הביא ראייה מסומא שמוותר שה"ה כל בעל מום. והב"ח (סוף אות ג) כתב בשם המהר"ם מרטנבורג, שאדם שנפלו לו זרועותיו מותר להיות ש"ץ וראוי הוא, ואדרבה מצוה מן המובחר דמלך מלכי המלכים חפץ בכלים שבורים, ולא כדרך בני אדם, וכדכתיב "לב נשבר ונדכה אלהים לא תבזה" ולא נפסלו במומין אלא כהנים. [ועיין בשכנה"ג הגהות ב"י

סק"י, ומ"ש ע"ד בספר שלחן גבוה ס"ק כב]. והמ"א (סק"ח) חשש לדברי הזוה"ק (פר' אמור דף ז'): שיש איסור בבעל מום, ולכן פסק שאסור להעלות ש"ץ בעל מום, ולא קשיא ממ"ש המ"א הנ"ל באות ג להצדיק דברי הב"ח שמותר להעלות ש"ץ חרש, דשם מיירי הב"ח בדיעבד]. והרב חות יאיר (בתשובה סי' קצו) כתב, דבימים נוראים לכתחילה אין להעלות ש"ץ סומא אם יש אחר טוב ממנו, ואפי' שחפץ הקב"ה בכלים שבורים היינו דוקא אדם שלבו שפל, משא"כ מום בגופו ממש, וע"ש עוד מ"ש דרמ"ח אברים הם כסא ודמות לרמ"ח אורות העליונים וכו'. וכתב הא"ר (סק"י) דנעלם ממנו דברי כמה פוסקים שכתבו שמומין פוסלין רק בכהנים ולא בש"ץ, ואדרבה "לב נשבר ונדכה" וכו' וע"ש עוד. ובמחזיק ברכה (סק"ו) כתב, שהעלה בברכ"י (סק"ז) כדברי החות יאיר רק בימים נוראים, ומ"מ כתב, דודאי יש לסמוך על הרמב"ם, והרא"ש, ושאר פוסקים ומרן, שהוא כשר, ומי יחלוק עליהם, ובפרט בארץ מצרים שנהגו שהרבה סומים הם ש"ץ, אמנם בימים נוראים יש לחוש לחו"י, וכתב, שאפילו שדיבר החו"י על ימים נוראים, מהטעמים שכתב משמע דלדעתו אסור אף בשאר ימות השנה, וכ"כ בשע"ת (ס"ק יח) אך פסק דבימים נוראים יש להחמיר בחרש משום דגורם בלבול ע"ש. ובבאר היטב (סק"ז) הביא דברי המהרש"ל בפ"ק דחולין (פ"א סי' מח) בשם המהרמ"מ הנ"ל שהתיר, שדרך הקב"ה להשתמש בכלים שבורים דכתיב "לב נשבר ונדכה" וכו'. והגר"י עייאש בבני יהודה (דף פז) כתב, דודאי מותר לסומא להיות ש"ץ ואין נדחה מפני אחר. ובמ"ב (ס"ק מא) כתב, דאף לדברי החות יאיר שאין למנות סומא, היינו לכתחילה, אבל לא להוציאו אם נעשה סומא (ועיי' בשה"צ אות ל). ובערוך השלחן כתב כדברי האוסרים בזה ע"פ הזוהר, והביא שהשל"ה בשם המהרמ"מ מתיר. ובכה"ח (סק"ד) הביא תחילה דעות הפוסקים שמתירים, אלא שכתב להחמיר שמשמע מהזוהר (שם) שאין זה ראוי, ואע"פ שדיבר הזוהר על כהנים, מהזוהר (פר' ויקרא) משמע שה"ה ש"ץ, ובסוף סק"ה כתב שבשעת הדחק שא"א, יש לסמוך על הרמב"ם והרא"ש ומרן והאחרונים. אך מו"ר זיע"א בילקו"י (ח"א, עמ' פז) כתב לדחות דבריו ע"פ מ"ש בספר אדני פז להתיר בזה, והטעם, כמ"ש הרמ"א בתורת העולה שעיקר הכפרה באכילת קדשים שהכהנים אוכלים והבעלים מתכפרים, וכנהן בעל מום אוכל, ולא נפסל אלא לעבודה, וה"ה ש"ץ שאפי' שהוא בעל מום כשר להתפלל בעדנו, עוד כתב, שבזמננו שהכל בקיאים בתפילה ומתפללים בעצמם, והש"ץ חוזר התפילה רק בשביל קדושה וברכת כהנים אין להקפיד כ"כ בזה אפי' לדעת הזוהר, והביא מ"ש במחב"ר הנ"ל, וכתב ע"ז, דעינינו הרואות שהמנהג פשוט במצרים שיוורדים ש"ץ סומים אף בימים הנוראים ואין פוצה פה, ושכ"כ להתיר בנהר מצרים (הל' תפילה אות ד), ובשו"ת הרשב"י (ח"א סי' א), וכן עיקר, עכ"ד. והוב"ד בילקו"י (סי' נג סלי"ב בהערה), וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ט (סי' פח אות א). ובהלכה ברורה (ח"ד עמ' צב), דשם חשש בחרש אף בשאר ימות השנה מהטעם שכתב השע"ת דגורם בלבול [אלא שהשע"ת חשש רק בימים נוראים].

ה) ומ"מ לדינא נלע"ד לדעת מרן השו"ע לכתחילה חרש אינו יכול להיות ש"ץ, וכ"ש שאינו יכול להוציא אחרים י"ח, שהרי פסק מרן בהלכות תרומות (יו"ד סי' שלא ס"ב) - המדבר ואינו שומע לא יתרום ואם תרום תרומתו תרומה, ומקורו במשנה בתרומות (פ"א מ"ב), וכן בהלכות שחיטה (יו"ד סי' א ס"ו) פסק מרן שלכתחילה חרש לא ישחוט מפני שאינו שומע הברכה, ודין זה נלמד מהמשנה בתרומות שם, כמ"ש הרא"ש פ"ק דחולין (אות ג), שהביא שם דברי הרמב"ם (פ"ד מהל' שחיטה ה"ט) וז"ל: "מומחה שנשתתק והרי הוא

מבין ושומע ודעתו נכונה הרי זה שוחט לכתחילה, וכן מי שאינו שומע הרי זה שוחט.¹ וכתב, שמה שכתב הרמב"ם בנשתתק ששוחט לכתחילה, ובאינו שומע כתב "הרי זה שוחט" ולא כתב לכתחילה, כיון שדין זה נלמד מתרומה דבדיעבד י"ח. ובב"י (שם), [והו"ד במעני יו"ט שם] תמה על דברי הרא"ש, דא"כ גם בנשתתק היה צריך הרמב"ם לכתוב שלכתחילה אינו שוחט, ומאי שנא נשתתק ממדבר ואינו שומע, ותירץ, שבאמת לכתחילה לא ישחוט, אבל הביא הרמב"ם פיתרון לנשתתק שאם רוצה לשחוט, שמישהו אחר יברך במקומו, וכך פסק בשו"ע שם, [נוע"ש בש"ך]. ומשמע שיש תקנה דוקא לאילם דאינו יכול לברך כלל, משא"כ חרש שאע"פ שלכתחילה צריך להשמיע לאוזנו בדיעבד אפשר, ואף רשאי לברך בעצמו, דהרי בדיעבד אם לא השמיע לאוזנו יצא י"ח, ודלכמ"ש בפ"י תפארת ישראל (שם) שמה שכתוב במשנה שחרש שתרם תרומתו תרומה, הטעם מפני שאין הברכות מעכבות, דזה אינו, דכל מה דאמרינן אין הברכות מעכבות היינו על שאר הפסולים המבוארים שם (מ"ח), שאם תורמים בדיעבד אינם רשאים לברך כלל, כמ"ש התוס' יו"ט שם, משא"כ כאן דשפיר יכול לברך. ולכן נראה דלדעת מרן ה"ה לכל, שלכתחילה לא ובדיעבד שפיר דמי, חוץ משופר דתליא בשמיעה, וכן מגילה, כיון שכן דעת ג' עמודי ההוראה כנ"ל. ולכן לא הזכיר מרן דין חרש בהלכות ש"ץ וכד', דהרי בדיעבד אם לא השמיע לאוזנו י"ח וכמ"ש בשו"ע בכמה מקומות כנ"ל באות ג. וכן לדעת רעק"א הנ"ל יהיה מותר לחרש להוציא י"ח כשאין ברירה כמ"ש בשו"ע (ס"ג נג אות

לח ע"ש).

(ו) ובעניין חרש השומע ע"י מכשיר שמיעה, תחילה וראש יש לדון באדם השומע ברכה או דבר שבקדושה דרך "טייפ" או רדיו, שאם אין זה שידור "חי" פשוט וברור שאינו עונה ואיסור אמן יתומה הוא, עיין בזה בתשובת מרן רבינו הגדול זיע"א בירחון או"ת (אב תש"ל סי' כה) וז"ל: "הנה הדבר פשוט שאין לענות אמן על ברכה זו כיון שאינו שומע הברכה מפי בר דעת, ואע"פ שהמברך בתחילה היה ישראל בר דעת, מ"מ כיוון שנפסק כוחו ואין זה אלא הקלטה הבאה מגלי הקול שלו, לא נחשבת הברכה כבאה מאדם בר דעת אלא כאבן מקיר תזעק וכפס מעץ יעננה, והרי אפילו שומע מפי קטן שאינו הגיע לחינוך דעת הראב"ד דאינו עונה אמן, וכן פסק מרן השו"ע (סימן רטו ס"ג), והמ"ב (ס"ק טז) בשם הפרי מגדים (ראש יוסף, סוף פ"ח), וכה"ח (ס"ק יט), [נוע"ש בשו"ת יבי"א (ח"ב סימן יג אות ז), ובספר ברכת ה' (ח"א פרק ו אות י)], וכ"ש כאן דהוי בכלל אמן יתומה ויש להזהיר על זה עכ"ל, וכ"כ הרב משפטי עוזיאל (ח"א חאר"ח סימן ה), אך מ"ש שם לאסור להשמיע הקלטות עם פסוקי תורה וקטעי תפילה כבר כתב לחלוק עליו בשו"ת יבי"א (ח"ג, חאר"ח סימן טו אות ה, וכן בח"ד חיו"ד סו"ס כ), ולהתיר באופן שנעשה לשמחה של מצוה כגון שמחת חתן וכלה וברית מילה וכיו"ב, ובאופן שהשומעים יושבים בכובד ראש הראוי ויראת ה' על פניהם ע"ש. אולם השומע דרך רדיו והוא שידור "חי", וכן דרך "לוויין" או טלפון העלה מו"ר זיע"א בשו"ת יחיה דעת (ח"ב סימן סח) שיש לו לענות, ואף יכול להשתתף עם הציבור כגון בסליחות וכד' ולא דמי לשומע הקלטה דשם אין הקול יוצא מפי בר חיובא, משא"כ הכי שבמקום מסויים אומרים כעת קדיש, או י"ג מדות וכד' ועונה על אזכרה הנאמרת עכשיו, וכבר אמרו בגמ' פסחים (פה:) "אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים", וכ"כ בשו"ת הלל אומר (סימן א). והגם שהשומע בכה"ג אינו שומע את קולו של האדם עצמו אלא קול שבא דרך החשמל באמצעות

ה"ממברנא", וכמו שביאר בטוב טעם הגרש"ז אורבך במנחת שלמה (קמא, ח"א סימן ט), מ"מ עונה על הזכרה הנאמרת כעת, אלא שלצאת י"ח אינו יכול דבזה בעינן שישמע ממש את קולו של האדם המוציא י"ח, [עיין לעיל ריש אות ג].

אמנם תמוה מ"ש הגרש"ז שם (ענף א, אות ד) שבכה"ג אין לו לענות אא"כ נמצא עימהם, מידי דהוה אאלכסנדריה של מצרים, אך אם הוא רחוק לא יענה כלל, דמה ראה לדמות דין זה לענייני צירוף עשרה דשם בעינן לכתחילה שיהיו כולם במקום אחד, (שו"ע אור"ח סימן נה, ס"י"ג והלאה), וכן תמה עליו בילקו"י פורים (עמ' תס"ט). ואף מה שכתב לחשוש שמא מתעכב הקול לבוא ונמצא ששומע הקלטה, אין לחשוש, שבדקו המומחים בתחום ומצאו שהקול מגיע מיד [בתוך כדי דיבור], אם זה ברדיו, ובלוויין, וכן בטלפון. (עיין בספר השיעור השבועי ח"א פרשת ויצא אות טז). אמנם יש לפעמים עיכובים כשמגיע הקול דרך הטלפון, וכגון מה שמצוי היום שעושים כל מיני "קווי תוכן" ומעבירים שידורים "חיים", וכיוון שאינם מעבירים תמיד מאותו המקום בו נמצאים הציבור, אלא דרך הרדיו או הלוויין, נמצא שאין הקול מגיע אלא אחר כמה שניות, מ"מ כבר כתב מורינו הראש"ל בספרו הבהיר עין יצחק (ח"א, כללי הירושלמי עמ' שלו), וחזר ושנה בילקו"י (שם עמ' תס"ב) שאף בכה"ג אין זו אמן יתומה לדעת מרן השו"ע, דהרי בב"י הביא כל פירושי הראשונים (הנ"ל) בענין אמן יתומה, אך בשו"ע פסק כהירושמי ודעימה שאמן יתומה היינו שעונה אמן על ברכה שמחוייב לצאת בה י"ח ואינו שומעה, ולא זכר שם שאר דעות הפוסקים, משמע דלא ס"ל הכי, והביא להקת ראשונים דלא סבירא להו כהמאירי והאבודרהם בזה, ומ"מ סיים דמסתבר דדוקא שניכר על מה הוא עונה, דודאי אינו יכול לענות אחר זמן מופלג מהאזכרה. ואף שהשומע דרך רדיו או לוויין וכד' מסתמא יש טינוף או עבודה זרה בין מקומו למקום שבו נמצא המדבר, ופסק מרן (סימן נה ס"ב) וז"ל: "עשרה במקום אחד ואומרים קדיש וקדושה, אפילו מי שאינו עמהם יכול לענות. וי"א שצריך שלא יהא מפסיק טינוף או עבודה כוכבים", ועיין בכה"ח (ס"ק צה) שהסביר מדוע כאן אין הי"א בא לחלוק אלא לבאר, אפילו הכי אין לחשוש, דכל האיסור הוא דוקא כשורואה, וכאן אינו רואה וכמ"ש הגר"א מוילנא במעשה רב (סימן מה), ועיין בשו"ת יחוד (שם), ובשו"ת מעיין אומר (ח"ג, עמ' רכו) שכן השיב מרן זיע"א לשואל, ובעין יצחק (שם), ובילקו"י (שם עמ' תסג והלאה). ובספר השיעור השבועי (שם פר' שופטים).

וה"ה בשומע ע"י רמקול, אלא שבזה יכול גם לצאת י"ח באופן שגם לולי הרמקול היה שומע את קול החזן או המברך, וא"כ ה"ה בשומע ע"י מכשיר שמיעה, שלולי המכשיר אמנם לא היה שומע טוב, או אולי אפילו היה שומע רק "הד" וכדומה, מ"מ אין זה גריעותא וכמו ברמקול, ואף יכול להוציא אחרים שהרי נחשב כפיקח לכל דבריו כמו שפסק מרן בשו"ע (חור"מ, סימן רלה ס"ט) וז"ל: "מי שאינו שומע אא"כ מדברים עמו בקול, אין זה חרש אלא הרי הוא כפיקח לכל דבריו". וכן העלה מור"ר זיע"א בשו"ת יבי"א (ח"ז, חא"ח סי' יח, וחסא"ע סי' יז, אות ב בהערה), וכתב, דהקורא והוא עם מכשיר שמיעה דמי לקורא ע"י משקפיים דשפיר יוצא ומוציא י"ח, וה"ה בקורא ע"י שיניים תותבות⁷.

⁷ ובעניין שמיעה ע"י רמקול ג"כ ס"ל למור"ר הכי, ובעניינו ראינו שכן נהג בביהמ"ד שבביתו, שהיה קורא בפורים את המגילה אל מול המקורפון ומוציא את הציבור ידי חובתם, וכמו שפסק בשו"ת יחוד (ח"א סימן נד) ובחזו"ע פורים (עמ' נה), ושבת (ח"ה, עמ' רמב), וע"ע בילקו"י (שם עמ' תנח והלאה). [נמ"ש בשו"ת ים הגדול (אור"ח סי' כט) להתיר אף לצאת י"ח אם שומע ע"י טלפון וכד', עיין מה שהשיג עליו בשו"ת ירך יעקב

מסקנא דמלתא

יעלה ויבא, דחרש המדבר ואינו שומע רשאי לענות אמן וכל דבר שבקדושה עם הציבור אם יודע על מה עונה. וכ"ש שומע ע"י מכשיר שמיעה שאף יוצא ומוציא י"ח.

גוד אסיק מתשובה זו, שחרש מצטרף למניין לכתחילה. ואינו יכול לצאת י"ח מאדם אחר כלל שהרי אינו שומע, אלא יצא י"ח בעצמו, ולעניין ש"ץ וכן להוציא אחרים י"ח, לכתחילה אינו רשאי, ובדיעבד מוציא, ואין לחוש לאסור בזה משום בעל מום.

(א"ח סי' נד, ד"ה ומ"ש בסי' כט). וזה דלא כמ"ש כמה מהאחרונים להחמיר בזה, עיין להגרצ"פ פראנק במקראי קדש (דיני חנוכה ופורים סי' יא), וכן במכתבו להרב מנחת יצחק (הובא בח"ב סי' קיג). ובמנחת שלמה (שם, ענף א, אות א ואות ו), ועוד. ודלא כמ"ש בירחון או"ת (שבט תשע"ד סי' נד) להוציא מדברי מרן ביחוד"ד (שם) הסבר שאינו שייך כלל, דבחינם כתב לדמות עניין זה לתוקע בשופר בבור או דות שלא יצא, דשאני התם שעיקר הקול אינו קול שופר אלא "הד" והברה, משא"כ רמקול ומכשיר שמיעה שבאים לחזק לשומע את קולו של המדבר והוא קול כשר מעיקרו, ובמשנה שם (מגילה כז:): מבואר שאם שמע קול שופר יצא ודו"ק. ויש אילן גדול להיסמך עליו בחילוק זה, הוא הגר"מ פינשטיין באגרות משה (או"ח, ח"ב סי' קח). ואף שהעלה לאסור, מ"מ אין זה סותר, דהחילוק במקומו עומד ע"ש. ועוד יש להשיב על זה ע"פ מה שכתב הרשב"ץ בתשובה (עיין לעיל סוף אות ג) דשופר שאני ע"ש. ואין להאריך עוד דכבר דיבר בזה בילקו"י (שם)

ואחר הודיע אותנו אלוקים כל זאת, אמרתי ליישב העניין שדנו בו בחורים בישיבה, שבזמן נסיעה באוטובוס לחתונות או טיולים וכדומה, שמתחייבים כולם בתפילת הדרך, והמנהג שאחד מוציא את כולם, אלא שיש שחששו לצאת י"ח בשמיעה דרך הרמקול וטענו שהבחור המוציא י"ח צריך לעמוד באמצע האוטובוס ולצעוק בקול גדול כדי שישמעוהו כולם ללא רמקול, ובחינם חוששים לזה דלפי מה שנתבאר, יוצאים י"ח בשמיעתם דרך הרמקול שהרי אף בלעדיו היו שומעים, אלא שיש רעש של דיבורים וכד' ובא הרמקול להגביר הקול שישמעו ברור וחלק כנ"ל.

סימץ סג

הצה"ח אברהם מייזל
ישיבת "פורת יוסף" – גאולה
ירושלים

בעניין סעודות ושמחה בחג החנוכה^ז

כתב מרן בשו"ע (סימן תרע סעיף ב') "רבויו הסעודות שמרבים בהם (בחג התנוכה) הם סעודות הרשות, שלא קבעום למשתה ושמחה. הגה: וי"א שיש קצת מצוה ברבויו הסעודות, משום דבאותן הימים היה חנוכה המזבח" וכו'.

כך גם דעת המהר"ם מרוטנבורג (בשו"ת מהר"ם ב"ר ברוך סימן ת"ר), **והמרדכי** (פסחים סימן תרה), ולקט יושר (עמ' קג), **וכן פסק הטור** (סימן תרע"ע ס"ב).

ומוכח מהתוס' במס' תענית (יח: ד"ה הלכה) שבחנוכה יש מצוה של משתה ושמחה, שהרי כתבו "דבחנוכה ופורים אינו יכול להתענות, דימי משתה ושמחה כתיב". ובספר "חשק שלמה" (על התוס' הנ"ל) מקשה: צ"ע דהא בחנוכה לא מצינו שקבעום למשתה ושמחה רק דאסור בהספד ותענית ולא חמיר מר"ח, ונראה דהתוס' ס"ל כדעת "המרדכי הארוך" שהובא בד"מ (אור"ח סי' תרע) "שקבעו למשתה ושמחה ג"כ משום שהיה אז חנוכה המזבח" עכ"ל.

וכן הקשה בספר "אור ישועה" (על התוס' ה"ל): **"צ"ע איפה כתיב כן בחנוכה, דהא לא רמיזא כלל במקראות. ובקרבן נתנאל בפירקין (סק"ג) כתב: דר"ל דהמה כתובים במגילת תענית לעשות יו"ט עכ"ל. וברש"י כ' (תענית טו: ד"ה כל הכתוב): "דאית יומא וכו' ואותן שהם חמורים ואסורים בהספד, לפניו אסור בהספד, דילמא אתי למיעבד ביו"ט גופיה" ע"כ.**

וּכְתַב מֶרֶץ רַבִּינוּ הַגָּדוֹל רַבִּי עֻבְדִּיהַּ יוֹסֵף זְצִיק"ל בִּסְפָרוֹ "מֵאוּרֵי יִשְׂרָאֵל" עַל הַתּוֹסֵף הַנֶּלֶכְתָּ
(תַּעֲנִית שֶׁם ד"ה הִלְכָה): "דְּלֹא שְׂמַחָה בְּאִכִּילָהּ וּשְׂתִיָּה קָאֵמֵר, אֲלֵא שְׂמַחַת הַלֵּב".
וְהוּבְאוּ דְבָרֵיו ג' כ"ב בְּשׁוּ"ת רַבְבּוֹת אֶפְרַיִם (ח"ח סִימָן תַּקְעֵד). וְכ"כ הַט"ז (סִימָן תַּרַע ס"ק ד')
"דְּמַצּוּהָ לְשִׂמּוּחַ בַּחֲנוּכָה, דְּבִרְמַב"ם (לִקְמָן) מִשְׁמַע דִּימֵי שְׂמַחָה נִינְהוּ". (וְהַיֵּד אֱלִיהוּ" עַל
הַרְמַב"ם [לִקְמָן] חוֹלֵק, וְאוֹמֵר שֶׁהַרְמַב"ם אוֹמֵר יְמֵי שְׂמַחָה הַכּוֹנוּנָה הִיא לְשִׂמּוּחַ בַּהֵל, שֶׁהָרִי לֹא הוֹכִיר מִשְׂתָּה,
וְהַבֵּיא רֵאזִי מִהַדְלֻקַּת נִירוֹת עִי"ש).

ועיין בספר "שערי אברהם" (לר' יעקב ברונופמן) שהביא מספר "אור ישראל" (צמ"ב סב) שפעם סיפרו לפני הגאון ר' זונדל מסלנט בימי חנוכה, סיפור שיש בו צער, והשתיק את המספר, באומרו הס כי אין לומר דברים המצערים בחנוכה (וכמו שכתב המשנ"ב לגבי סיפור מצער ביום שבת (ס"ו ש"ז ס"ג ע"ג) וז"ל: "ואסור לספר בשבת איזה דבר שמצטער בו". ע"כ). וכתב שם בספר "שערי אברהם" דנפקא לן לדינא, שאם שמע אדם בחנוכה שמועה לא טובה ח"ו כאדם

^x ע"ע לעיל סימן מה. המערכת.

שחלה או כל כיוצ"ב ואין צורך לספר זאת מיד, אין לו לספר זאת בחנוכה, ע"כ.

וכן נכנסתי קמיה, בקודש פנימה - אל מרן הראשון לציון פוסק הדור רבינו יצחק יוסף שליט"א ושאלתיו, מה דעת הרב בענין לספר או לדבר דבר מצער, בחג החנוכה, והשיבני: שכדאי להימנע לספר סיפור מצער בחג החנוכה, ע"כ.

וכתב הרמב"ם (פ"ג מהלכות תנוכה ה"ג) "ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת ימים האלו שתחילתן כ"ה בכסלו ימי שמחה והלל" וכו'. ועיין ב"יפה ללב" (ח"ב סק"ג) שהעיר על מרן השו"ע, שפסק היפך דברי הרמב"ם שכתב שהם "ימי שמחה", וק"ל אין שמחה אלא בבשר ויין, וא"כ יש דין סעודה אף בחנוכה, ע"ש.

וכן ב"מעשה רוקח" על הרמב"ם (שם ד"ה ימי שמחה) הוכיח מלשון הרמב"ם שכתב "ימי שמחה והלל" וז"ל: "מדקרי להו ימי שמחה משמע דס"ל דהסעודות באלו הימים אינם רשות - אלא מצוה, דהא ק"ל אין שמחה אלא בבשר והיינו דרך סעודה" עכ"ל.

וכן הוכיח במישור המהרש"ל ביש"ש (ב"ק פרק ד' סימן לו) וז"ל: "ואותן סעודות שעושין בימי חנוכה, נראה שהם סעודות מצוה, ולא כדברי מהר"ם שפסק שהן סעודות הרשות, דלהודות ולהלל נתקנו ולא למשתה ושמחה. אלא כדברי הרמב"ם שהן ימי שמחה והלל".

וכן פסקו בתשובת הגאונים שערי תשובה (סימן ל'). ע"ש.

וע"ע בשו"ת המהרש"ל (סימן פה) ובמטה משה (חלק חמישי סימן תתקצ"ג) וז"ל: "ואנו נוהגין לומר זמירות ותשבחות בסעודות שמרבים בהם - והיו סעודות מצוה לדעת כולם" וע"ע שם. ובב"ח (סימן תרע אות ד') ובט"ד (שם) ע"ש. וע"ע בחידושי אנשי שם על המרדכי (פסחים סימן תרה) שדחה את דברי המרדכי וכתב: "ואעפ"כ נראה, דהואיל וחנוכה הוא ימים שנתחייב בהם באכילה - שהרי אסור להתענות בהם, אין בהם משום סעודות הרשות, ועוד הרי בכל סעודה אומר על הניסים ומהללין לקב"ה על נסיו ועל גבורותיו והוא פירסום, ועוד בפרק כמה מדליקין וז"ל במגילת תענית אמרו דנקבע יו"ט משום חנוכה המזבח והכא קאמר משום הנס. וי"ל דמשתה משום הכי קבעו, אבל הלל והודאה קבעו בשביל הנס". ע"ש.

וכתב הכף החיים (סימן תרע אות יג) "שהעושה סעודה בכל יום מימי החנוכה הרי זה משובח", וע"ע בחזו"ע למרן רבינו הגדול זצוק"ל (חנוכה עמ' טז) מה שכתב בזה. ומה שפסק הרמ"א שיש קצת מצוה ברובי הסעודות, כתב הבן איש חי (ש"א פרשת וישב אות כח) "שירבה בסעודות שבת של חנוכה יותר משאר שבתות, וכ"ש אם חל בו ר"ח גם כן, וכן ירבה בר"ח טבת, שהוא בתוך ימי החנוכה, בשביל פירסום הנס".

וכ' הרמ"א (סימן תרע ס"ב) "ונוהגין לומר זמירות ותשבחות בסעודות שמרבים בהם ואז הוי סעודות מצוה".

ובכף החיים הוסיף: (שם אות טז) "ואז מותר לת"ח ליהנות ממנה". ובחזו"ע חנוכה (עמ' יח) כתב: "ומה טוב ומה נעים לנצל מסיבות כאלה לדרשות בד"ת ויראת ה' טהורה לקרב את ישראל לאביהם שבשמים, ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד ואז בודאי שנחשבות הסעודות הללו למצוה". (וכן כתב מרן הראשון לציון בילקו"י חנוכה סימן תר"ע סכ"ג). וע"ע ב"אור לציון" (ח"ד פרק מ"א ס"ב) שכתב שאם מוסיפים בסעודת חנוכה שירות ותשבחות

וד"ת נחשב לסעודת מצוה, וע"ע שם בהערה.

והנה הב"ח (בסימן תר"ע אות ד') כתב וז"ל: "דמנהג זה שמרבים בסעודה, כבר נהגו בו גדולי הדור הקדמונים" וע"ע ברמב"ם (שם), וז"ל מהר"ש מאוסטריך, דבחנוכה יש לנהוג שמחה ומשתה וכן מוכח קצת ברמב"ם עי"ש. וע"ע למרן הראשל"צ פוסק הדור שליט"א בילקו"י מועדים - חנוכה (מהדורת תשע"ג עמ' עה בהערה) מה שהאריך בזה.

ובליקוטי מהרי"ח (סדר ומנהגי חנוכה) כתב: דמנהג אצל צדיקים לעשות סעודה גדולה ביום השמיני של חנוכה הנקרא "זאת חנוכה" ואפשר שהוא מפני גמרה של מצוה, על דרך שכתב הרמ"א (באור"ח סימן תרס"ט) שעושים סעודת משתה לגמרה של תורה, והוסיף שם "האליה רבה" (אות ג') דה"ה לגמרה של מצוה.

אולם שאלתי את מרן הראשל"צ פוסק הדור רבינו יצחק יוסף שליט"א בענין חיוב סעודה בזאת חנוכה מדין גמרה של מצוה, והשיבני: "לא שמענו על זה", ע"כ.

ועוד אפשר לומר לדברי הליקוטי מהרי"ח ע"פ מה שכתב בספר "טעמי המנהגים" (עניני חנוכה עמ' שס"ג) מספר "בני בנימין" שמר"ח אלול עד חנוכה מאיר ברקיע כעין תבנית יד הפשוטה לקבל אותם בעלי תשובה אשר מאיזו סיבה נידחו מלשוב בעשיית ומתקבלת תשובתם עד חנוכה, וכן כתוב בליקוטי מהרי"ל שחנוכה היא גמר החתימה של יוהכ"פ. ע"כ. ואיתא בירושלמי (ר"ה פ"א ה"ג) שישאל אוכלים ושותים ושמחים בר"ה לפי שיודעים שהקב"ה יעשה להם נס להוציא לאור משפטם לחיים טובים ולשלום. ומאחר ויום השמיני של חנוכה הוא יום גמר החתימה של יוהכ"פ, נוהגים בו ביום לעשות סעודה גדולה, להראות שבטוחים אנו שהקב"ה יעשה לנו נס לקבל את תשובתנו ולהוציא לאור משפטנו לחיים טובים ולשלום אמן. ע"ש.

צריך עיון

עיונים וקושיות בדברי מן פוסק הדור ובנו עובדיה יוסף זצוק"ל זיע"א

ניתן לשלוח עיונים, ויישובים (כשאז"ל "מצוה ליישב דבריהם של צדיקים") למייל המערכת. יש לכתוב את הדברים בתימצות ובקיצור, ובעז"ה בגליונות הבאים נפרסם את התשובות. [ואף שיש בידינו יישובים לקושיות, מ"מ אין דעותיהם שוות וממילא הוחלט שמעתה]

בין השולחים "יישובים" יוגרל בעז"ה מנוי שנתי לקובץ, (למנויים קיימים יוארן המנוי בשנה).

עיון (יד) בענין פס"ר דלא ניח"ל בדרבנן

לכבוד מערכת הקובץ התורני "משנת יוסף" עבור המדור "צריך עיון" המנפיק תועלת רבה בבירור מקחו של מרן מלכא, שלום וברכה!

ידוע ומפורסם מש"כ מרן פאר הדור זיע"א להתיר פס"ר דלא ניח"ל בדרבנן (חזו"ע ח"ה עמ' טו, קי), ע"פ דברי הרשב"א (כתובות ו).

א. וצ"ע שהרי בחי' הרשב"א (עירובין ק:) כתב לגבי המהלך ע"ג עשבים בשבת, שטעם ההיתר משום דלא הוי פס"ר, משמע דאם הוי פס"ר אסור, אע"פ דהתם מיירי בדרבנן, כדכתב בחזו"ע (שבת ד' עמ' עד), ושם הוכיח כן מדר' התוספתא (שבת פ"י ה"א), שהתולש ברגלו חשיב כלאחר יד, ופטור. מוכח שדעת הרשב"א דפס"ר דלא ניח"ל בדרבנן אסור. ברגלו חשיב כלאחר יד, ופטור. מוכח שדעת הרשב"א דפס"ר דלא ניח"ל בדרבנן אסור. [וכ"כ הריטב"א שם].^א

ב. ועוד יש עמי מקום לעיון דבחזו"ע שם האריך לאוקמיה דהרמב"ם (פ"א ה"ה) לא פליג אתוספתא הנ"ל. ודחה את דברי הרב פעלים שהעמיד דס"ל להרמב"ם דהליכה ע"ג עשבים חשיב דאורי, אלא הרמב"ם איירי גם בדרבנן, ושם כ' הרמב"ם שמדובר "שאפשר שתעשה המלאכה ואפשר שלא תעשה", משמע דאם הוי פס"ר אסור אפי' בדרבנן.^ב ונ"ל דוחק לומר דכתבם הרמב"ם אנב המקרים דאסיורי מדאורי, דהוה ליה לחלקם ולומר דבדרבנן אפי' פס"ר שרי.

פ. ק.

אלעד

^א ועיקר הקושיא היא על מרן זצוק"ל ולא על הרשב"א, דעל הרשב"א איכא תרופי דמ"ש בכתובות (ו). להתיר למעט ענבים וכו' [דמכאן מקור מרן בדעת הרשב"א להתיר בכל מקום] זה דווקא התם, דמיעוט תיקון מועט הוא, כהבנת החזו"א בדברי התוס' [שבת קג]. אך מרן דחה הבנה זו [יבי"א ח"ה כז, ב, ובעוד כמה דוכתי] וס"ל בדעת הרשב"א להתיר בכל מקום א"כ קשיא, ודר"ק.

ולכאור' היה אפשר להסביר את ד' הרשב"א דבאמת טעם ההיתר הוא משום דבר שאינו מתכוון [כדאמר' בגמ'], ואתא למימר דגם משום פס"ר אין כאן אע"פ שודאי יתלוש, כיון דהוי דרבנן.

וזה אינו, דא"כ הול"ל "ובכחלהו שרי משום דקי"ל כר"ש דאינו מתכוין מותר, ומשום פס"ר נמי ליכא וכו'", ולא היה לו לומר דטעם ההיתר משום פס"ר.

^ב ומש"כ "מלאכה" לדעת החזו"ע צ"ל דלאו דווקא דאורי, דא"כ מדוע נקט הרמב"ם דוגמאות דרבנן [דלא כר"א בן הרמב"ם, מובא בריש ספר הליקוטים מהדורת פרנקל].

מצוה ליישב

יישובים לעיונים שהוקשו בדברי מרן זיע"א במדור "צריך עיון" בגליונות קודמים.

קיצור עיון ה

בחזו"ע יו"ט (עמ' רמב בהע') כ' מרן זיע"א, שאם לא ספר את העומר בלילה ונזכר למחרת רק אחר יג דקות וחצי מהשקיעה, אע"פ שנוהג להחמיר במוצ"ש כר"ת, אין לצרף סברת ר"ת וסיע' ולהרשות לו לספור מכאן ואילך "בברכה", כיון שפשט המנהג בא"י כהגאונים, ולכן מכאן ואילך יספור בלא ברכה, דסב"ל. וצ"ע דלכאור' הגם שהמנהג כהגאונים, סוף סוף מכח ס"ס היה לנו להתיר לו גם בסברא דחוויה ואף כששני הספקות נגד מרן.

ישוב לעיון ה - בענין צירוף דעת ר"ת לס"ס אחר זמן צאה"כ דהגאונים^א

ה) אפשר לומר דשאני היכא שהנידון אינו רק על המעשה, אי הוי מעשה איסור או לא, אלא על עצם הזמן, אי הוי שבת או לא, וכגון הנאה ממעשה שבת שנעשה אחר צאה"כ דהגאונים, שכתב מרן הראש"ל שליט"א בילקו"י שבת ח"ג (מהדו"ק עמ' כו) בשם מרן אביו זיע"א שאין להקל. וכן אמירה לעכו"ם אחר צאה"כ דהגאונים, שבספר חזו"ע שבת ח"ג (עמוד תפט) העיר שבאר"י שנוהגים כהגאונים לכאורה אין להקל. ע"ש. וכיון שהמנהג פשוט בארץ ישראל כהגאונים דשבת גמור הוא, ואף לקולא, אין ראוי להתחשב בדיעבד על הסוברים שאינו זמן של שבת, משא"כ בשאר דברים שנחלקו בהם הפוסקים אי הוי בתורת מלאכה, ונפסקה הלכה כדעת המחמירים, או שנהגו על פיהם להחמיר, שפיר יש לסמוך על המקילים, בהצטרף ספק נוסף, כי אין המחלוקת על עצם השבת, אלא על המלאכה. וכמו כן לענין ספירת העומר, שלא רצה מרן הראש"ל זצ"ל (בחזו"ע יו"ט עמ' רמב) לצרף סברת ר"ת, משום שעיקר הנידון על עצם היום, וכיון שהמנהג פשוט כהגאונים שחלף הלך לו אותו יום לגמרי, אין ראוי להתחשב בסברת ר"ת להקל.

הרב אליהו עזריאל

ראש כולל "מאור ישראל"

אלעד

קיצור עיון יג

בחזו"ע סוכות (עמ' תנד) כ' דמי שנסתפק ביו"ט אי המשיך אחר יעלה ויבא, 'ואתה ברחמיך', או 'והשיאנו'. וסיים תפלתו, חוזר לראש. וצ"ע דמאי שנא ממ"ש בעמ' קז דמי שנסתפק אי הזכיר יעלה ויבא בליל א' של פסח או סוכות, לא חוזר שחומרו של יו"ט גורם שיזכור. וכ"כ ביבי"א (ח"ז סי' כח) גבי רצה בשבת.

יישובים לעיון יג - המסופק אם שכח מעין המאורע ביו"ט

א) אולי יש ליישב, דבסעודות איכא היכרא טפי ששבת היום, יום טוב היום, שלחן ערוך

^א נערך ע"י המערכת, מתוך דברי הרה"כ לעיל (סימן מא הע' א). ע"ש. ובמה שצויין שם ליישובים שנכתבו במדור "מצוה ליישב" בגליונות קודמים. המערכת.

בשמחה, מאכלים מעדנים, וכיוצא בזה. ולכן ברצה והחליצנו וכן ביעלה ויבא בברכת המזון אמרין מסתמא הזכיר. אבל בתפלה מה ששגור בלשונו אומר, שאין ניכר כל כך יום טוב כמו בסעודה.

(תשובת מורנו הראש"ל שליט"א)

ב) יש לחלק שכיון שכבר הזכיר יעלה ויבוא, שוב אינו חושש שישכח, ואין אימת היום עליו, דסמך על עצמו שימשיך כהוגן. ודברי הרמ"ע מפאנו אינם אלא שלא יזכיר כלל.
דוד שאלתיאל

ג) לכבוד מערכת הקובץ החשוב משנת יוסף.
לכאנ' נראה שיש לחלק שחומרו של יום יזכיר רק את תחילת ההוספה של אותו יום, כלו' שבליל שבת ויו"ט חומרו של יום יזכיר לומר יעלה ויבוא ועל סברא זו נסתמך כשהוא מסופק אי הזכיר יעלה ויבוא, אבל על המשך הנוסח, בזה חומרו של יום לא יוציא מידי ספק, דקי"ל בירושלמי (פ"ק דתענית ה"א) מה שהוא למוד הוא מזכיר, כלו' אף שהוא בספק אנו מתירים לו ספק לחומרא כיון שבוודאי אמר כהרגלו².

משה-חי עסיס

כולל "אור ישראל"

בת-ים

ד) נראה ליישב, דבלא השלים 'והשיאנו' אפילו בספק חוזר ולא אמרין חומרת יום טוב עליו, כיון שכבר הזכיר יום טוב, מה שאין כן ב'יעלה ויבוא'³. ודוק.

דוד הנה

² וע"ע מ"ש הרה"כ באורך (לעיל סימן ט). **המערכת.**

³ **א. ה.** נר' דשונה יישוב זה מהיישוב הקודם, דליישוב זה זהו דוקא כשהזכיר את היום עצמו, אבל ליישוב הקודם, מספיק שהתחיל הנוסח של היום, גם אי לא הזכיר היום עצמו. (ונפק"מ במש"כ הרמ"ח עסיס שם אות ה ד"ה ויש).

תגובות והארות

א. תגובה - בענין נדה אי הוי ערוה

א) במש"כ הגאון רבי אביגדר נבנצל שליט"א לעיל (סי' כח). בהורמותיה דהגאון שליט"א, להבנת הענין נרחיב כי נידון זה מתחלק לעניינינו ל'ד' חלקים: א. אם נדה הוי ערוה. ב. דעת הרמב"ם בזה. ג. דעת מרן השו"ע. ד. דעת מרן הראש"ל זיע"א.

א. והנה לנידון הראשון ראוי להבהיר שיש חילוק בין הגדרה כללית של "איסור" נדה לבין המהות בפרטי "דיני" נדה. בהגדרה הכללית ודאי שאין מי שיאמר שאיסור נדה אינו נכלל בהגדרה של איסורי ערוה, ומקרא מלא כתיב (ויקרא יח, יט) ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב גלות ערותה, אלא שבפרטי הדינים יש לדון האם דינם ככל איסורי ערוה.

ב. בדעת הרמב"ם כפי שציטט הגאון נר"ו אכן לשונו היא דנדה הוי ערוה, ובכ"ז נלע"ד פשוט שגם לדידה אינו ערוה לגמרי, שהרי הוא עצמו התיר להסתכל בה בימי טומאתה אע"פ שהיא ערוה לו, כיון שסופה להיות מותרת, ודוק היטב בלשונו (פכ"א מאיסור"ב ה"ד) ומותר לאדם להביט באשתו כשהיא "נדה ואע"פ שהיא ערוה" ואע"פ שיש לו הנאת לב ממנה בראייה, הואיל והיא מותרת לו לאחר זמן אינו בא בזה לדבר מכשול. ע"כ.

וחילוק זה מדוקדק היטב בלשונותיו הזהב של מרן זיע"א המצוטטים להלן, שאם כי לענין עצם האיסור באופן כללי אין ספק שגם נדה נכללת בגדר ערוה, אך לגבי פרטי הדינים יש להסתפק דהן אמת שמרן בשו"ע סי' קצה התייחס לאיסור זה כאיסור עריות גם בפרטי הדינים, אך מאידך גיסא עינינו הרואות שאינו ממש כדיני ערוה שהרי הולד אינו ממזר ותופסים בה קידושין ועוד.

ג. והנה בדעת מרן השו"ע, האריכו רבים מהאחרונים אודות מ"ש בב"י (ביו"ד סי' קצה סי"ז) דאם הוא חולי שיש בו סכנה ואין שם רופאים, נראה מדברי הרמב"ן שמותר לבעל למשש הדופק משום פיקוח נפש. **אלא** שאפשר שהרמב"ן אזיל לטעמיה דס"ל בהשגותיו לספר המצוות (מצות לא תעשה שנג), שנגיעת הנדה אסורה מדרבנן, ולהרמב"ם דס"ל שנגיעת ערוה אסורה מהתורה, הכא אע"פ שיש בו פיקוח נפש אפשר שאסור משום אביזרא דגילוי עריות. וצ"ע. עכ"ד הב"י. ופסק בשו"ע לאיסורא. ועי' האריכו האחרונים דמשמע דדעת מרן כהרמב"ם דהוי גילוי עריות ולהכי אסר. ורוב ככל דברי מרן זיע"א שאציין בסמוך, סובבים על דין זה או מתייחסים לדברי השו"ע הללו, ולא אכפול הדברים [והתבוננתי קצת דהא חזינן שהטור ומרן שילבו את הל' נדה בחלק יו"ד הנוגע לאיסורים, ולא בחלק אה"ע הנוגע להל' ערוה, ואילו הרמב"ם הכניסו בחלק איסורי ביאה, ומסתמא אינו לחינם].

ד. ובדעת מרן זיע"א, הנה נידון זה לכאור' נתון במבוכה, דמאחר שכאמור חזינן דדעת מרן השו"ע דנדה הוי דבר שבערוה וקבלנו הוראות מרן א"כ יש מקום להחמיר בדינים רבים, והמעייין היטב בדבריו ימצא שיותר ס"ל שאין דין הנדה כדבר שבערוה, ואציין בראשי פרקים דבריו בזה. ביבי"א ח"ו (סי' כה או' ג) כ' שהרי לדעת מרן הב"י (יו"ד סי' קצה הנ"ל), איסור נדה הוא בכלל איסור גילוי עריות וכו'. וכי"כ בח"ו (יו"ד סי' טו או' ג), [אחר שהביא דעת התוס' דל"ה דבר שבערוה], 'ומוכח מדברי מרן שאיסור נדה בכלל ג"ע'. וכי"כ בטו"ב ח"ב (עמ' רכג) 'ובאמת שבעיקר מאי דפשיט"ל למרן הב"י שדין נדה כדין כל העריות שדינם ירהג ואל יעבור, דעת כמה אחרונים שאין הדבר כן וכו'.

ומאידך, עי' ביבי"א ח"ט (או"ח סי' צא, הע' לח"ט או' יא), שכ' עמ"ש המחבר להחמיר בנדה נגד מרן: 'פה העיר המגיה נכדו, שהרמה"ח עצמו בהל' למשה (מע' נ) הביא ד' הישא איש וחלק עליהם, וחילק בין דיני גיטין וקדושין דאיכא לתא דממזרות, לשאר דיני ערוה. וכו' ודפח"י. ע"ש. וע"ע שם ביבי"א ח"ט (או"ח סי' קז או' ב) שכ': מ"ש בס"י קפג סעיף טז, שאיסור נדה הוא בכלל גילוי עריות, שנאמר עליהן "ירהג ואל יעבור", הנה הארכתי בזה בספרי שו"ת יביע אומר ח"ו (חיו"ד סי' טו), ובטהרת הבית ח"א בהקדמה, ומכל מקום הבאתי שם דעות הרבה פוסקים דס"ל דנדה אינה בכלל גילוי עריות לענין ירהג ואל יעבור, כיון שאין הולד ממזר. ... ועכ"פ נקטינן בכל מה שפסק מרן להקל בדיני נדה, שכן הלכה ומורין כן, אפילו לכתחלה, ולא כשאר דיני עריות. וכן העלתי שם. ע"כ. וע"ע ביבי"א ח"ו (סי' טו או' ה) שכ': שמאחר שכל עצם הדבר שכ' מהריט"א

להחמיר בדיני ערוה החמורה, אינו אלא לכתחלה ושללא במקום עיגון, הבו דלא להוסיף עלה בדיני נדה, כיון שלדעת התוס' ורבינו תם בס' הישר נדה לא חשיבה כדבר שבערוה. ועוד שמאחר שהגאון מהר"ש לניאדו חולק על מהריט"א, וס"ל שקבלנו הוראות מרן גם בדיני ערוה החמורה, וכן דעת החקרי לב לסמוך ע"ד מרן, כל שאין רוב הפוסקים נגד מרן, הו"ל כספק ספיקא להקל, שמא כהחולקים על מהריט"א, ושלא נדה לא חשיבה כדבר שבערוה. ע"כ. וכ"כ ביבי"א ח"י (יו"ד סי' נח הע' לח"ג או' יא), 'זהו דוקא בגיטין וקידושין, שיש בהם חשש ממזרות לדורי דורות, משא"כ בדיני נדה'. ולאחמ"כ כ' 'וכבר הארכתי נדה לא חשיבה כדבר שבערוה'.

ולענין אי נדה ביהרג ואל יעבור. עי' בטה"ב (ב עמ' רטו-רכו) שהאריך בפתגמא דנא, אי קריבה לנדה ביהרג ואל יעבור. וגבי קריבה שאינה של חיבה העלה בביורר (עמ' רטו, ובהע' עמ' רכא) דלא אמרינן יהרג יאל יעבור, [וכמ"ש (עמ' ריח) בשם החיד"א דמה שסיים מרן צ"ע, הוא מפני שיש להתיר קריבה שאינה של חיבה גם בנדה. או כמ"ש שם משו"ת ויוסף אברהם. ע"ש].

ויש להוסיף בזה מ"ש בטה"ב ח"א (עמ' רמב) שנאמנת אשה להעיד על פצע של חברתה כדמוכח מד' התוס' (גיטין ב:) שנדה ל"ה דבר שבערוה שאינו בפחות משנים. ופסק כן בגוף ההלכה שנאמנת חברתה, "כדין עד אחד שנאמן באיסורים". ובטה"ב ח"ב (סוע"מ לט) בדין המתנת מ' ופ' אחר לידה, על הישא ברכה שכתב לדמות דיני נדה לדיני גיטין וקידושין ואיסורי עריות שמחמירים בהם לכתחילה כדעת כל הפוס' ואפי' נגד דעת מרן וכמ"ש המהריט"א, העיר בזה"ל: הגה רב המרחק ביניהם כי דוקא בענייני גיטין וקידושין שיש מהם תוצאה של איסור ממזרות החמירו לכתחלה לחוש לכל דברי הפוס' אפי' בניגוד לדעתו של מרן, אבל בדיני נדה שלא שייך בהם טעם זה אורווי מורינן לכתחלה כדעת מרן אף להקל כו'. וחזינון כאן שהשתמש בנימוק הנ"ל דוקא בכדי כן לקבל את הוראות מרן. ודוק.

(ב) ואודות דברי הרה"ג השואל שליט"א בביאור ד' התוס', לכאורה הן הן דברי המעיל צדקה וסיע' שהובאו בטה"ב (ח"א בהקדמה) בקיצור נמרץ, ובשו"ת יבי"א ח"י (חיו"ד סי' טו אות ב) יותר בהרחבה, דס"ל כיון דהוי דבר שבערוה ובעינן תרי, קמ"ל שנאמנת אף שהוא דבר שבערוה. ע"ש. (והוא כד' הרב השואל דרך לענין עדות ל"ח ערוה). אבל כבר הביא ביבי"א ובטה"ב דברי האחרונים שדחו פירוש זה, שהוא נגד פשט לשון התוס'. והוסיף שבשו"ת מהרש"ם נמי כתב שנראה ברור כן במסקנת התוס' דלא הוי דבר שבערוה, ושכן מבואר להדיא בס' הישר לר"ת (דפ"ג ע"ד), שהאריך להוכיח בראיות דנדה לא חשיב דבר שבערוה. ע"כ. ובאמת שבס' הישר ביאר בזה סוגיות שאינם קשורות בעדות, כגון ההיא דיבמות (ג:), מה אחות אשתו מיוחדת שהיא ערוה וכו', וכתב בס' הישר לאפוקי נדה. ומבואר דלאו לענין עדות קאמר, אלא במהות גדר ושם ערוה האמור בתלמוד, ע"ש.

המערכת

ב. תגובה - בענין תולדה ותולדה במלאכת בורר

מה שכתב הראש"ל בגליון כד (אב אלול תשע"ז, סימן קלב עמ' כא) האם יש תולדה ותולדה (בשם האור שמח), עיין בספר תוצאות חיים (סימן ו) שלומד ברין' בשבת (סוף פרק יד) ובירושלמי (פ"ז דשבת) שאין תולדה לתולדה.

עיין בעל המאור (שבת קו) שכל בורר הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, אלא גזה"כ שחייב. משנ"ב (סי' שיט ביאור הלכה ד"ה לאכול מיד) בשם הישועות יעקב שהמלאכה היא תקון האוכל, וירושלמי שאם האוכל מעורב עדיין בפסולת אינו בורר, ולומד האגלי טל שהוי תיקון האוכל, ומוסיף בעל המאור שחייב גם על תולדה, כלומר שבעלמא מלאכה שאינה צריכה לגופה תולדה פטור, שהוי תולדה ותולדה. אבל בבורר כיון שהיה במשכן מלאכה שאינה צריכה לגופה, הוי אב. ולכן כאן חייב על התולדה.

רבינו חננאל (שבת עג) כ' שיש תולדה לתולדה. ומחלק הבנין אפרים שרק שם במהות זה כמו אב, זה בזרעים וזה באילנות, לכן יש תולדה ותולדה, אבל דבר שבמהות תולדה, פטור.

כן נראה לבאר וליישב דעת מרן זיע"א.

אליעזר יחיאל קונשט

מראשי ישיבת "קול תורה"

וראש כולל "דעת משה"

ג. תגובה - בענין גרמא בשבת

במש"כ (בעמ' כד) בענין גרמא בשבת, בפשטות הגמ' בב"ק (ס). חייב לגבי זורה, למרות שכתב רק בזורה שכל זורה זה גרמא. עיין שם ברש"י ורבינו חננאל שחולקים. עיין ביאור הלכה (סוף סימן שיט) בשם אלפי מנשה שמוציא בשבת חייב, על אף שמשכחת לה מוציא בידיים. וטוחן ברחיים ע"י גרמא נחלקו המג"א והאבן העזר הגם שמשכחת לה טוחן בידיים.

הנ"ל

ד. תגובה - בענין הטועה בעשי"ת וחתם האל הקדוש בקדושה ללא חזרה

הובא לפניכם מכתב בגליון כד (אב אלול תשע"ז, ס" קלג) בעניין קדושה שמפסקת ברכה לשטים, והתחיל להוכיח שכל הדין נאמר רק לש"ץ ולא ליחיד דהרי יחיד שטעה בחתימת יוצר אור בודאי צריך לחזור לראש ולא לקדושה עיי"ש.

ונראה כי בזה לא חלוקים יחיד וצבור. דהנה ש"ץ שהתחיל יוצר אור ונשתתק או טעה ואינו יודע להמשיך, הרי הסברה אומרת שיכול אחר לירד תחתיו ולהמשיך הברכה, אלא כיון שיש דין שאין חולקין ברכה לשנים לכן צריכים שהבא אחריו יתחיל הברכה מתחילתה, ועל זה חידש הירושלמי כיון שכבר ענו קדושה הוי כברכה אחת לענין זה שהשני לא יצטרך להתחיל מתחילת הברכה.

אבל אם ש"ץ חתם מעריב ערבים במקום יוצר אור ונמצא שלא אמר הברכה כראוי, בודאי צריך לחזור ולהתחיל מתחילת הברכה, שהרי סיום הברכה מצטרפת לתחילתה אף שעונים בה קדושה, וכיון שלא תיקן מיד צריך לחזור לראש ולא דוקא יחיד.

וכך היה צריך להיות גם לענין ש"ץ שסיים הקל הקדוש, אלא כיון דבאמת אתה קדוש היא ברכה בפני עצמה, ורק כיון שג' ברכות נחשבות כחדא צריכים לחזור לראש, לכן מחדש המאירי דגם לענין זה מהני קדושה שלא יצטרך לחזור לראש.

ומה שהביא הכותב ראייה מהחיי אדם (הובא גם במ"ב) אינו שייך כלל לחילוקו, דכוונתו פשוטה כיון שכל אחד - יחיד וש"ץ - מברכים בפני עצמם, יכול השני להמשיך את ברכתו היכן שהוא עומד, שהרי אינו מוציא את הצבור, ולאו דוקא משום שנחשב כיחיד.

דוד אריה שלינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב

ה. תגובה - בדין אמירת קטעי הסליחות בארמית ביחיד

הבה"ה שמואל סעדיאן האריך (שם, ס' קמא) בענין לשון ארמי ליחיד וציין לשו"ת יביע אומר, וראיתי שם שכתב שמרן סתם דלא כתלמידי רבינו יונה עיי"ש, ולא הבנתי הרי סתם בתחילה דכל הלשונות אסור ולא רק ארמי*.

הנ"ל

ו. תגובה - בענין זכויות יוצרים^ב

בס"ד לכבוד הרה"ג שליט"א במאי הדראני מר להערה ד' בספרו החשוב (קובץ משנת יוסף גליון יא, סיון תמוז תשע"ה).

א. מש"כ הרה"ג הנאמן שליט"א ק"ר ממש"כ מרן זיע"א ביבי"א ח"ו (אור"ח סי' לד אות ג) שהמודר הנאה מחבירו אסור לו ליהנות מקולו הערב. ולפי"ז דכ"ש שיכול לאסור הקלטת קולו על אחרים. ע"כ. הנה לענ"ד לפמ"ש ביבי"א שאין יוצאים יד"ח בהקלטה משום דלאו קולו וכן היתר לענין קול באשה עורר דפשוט ושא"ל לענין נר"ד דנהי דקולו נאסר אין יכול לאסור הקלטת קולו לענין גידול אסור וזו ופשוט. ואדרבה משם נשמע דמשרא שרי (וע"ש ש"ב) ביבי"א שאין

^אה. ז"ל מרן זצ"ל בחזו"ע (ימים נוראים עמ' יב) : וכן פסק מרן בש"ע (ס"ס קא) בסתם שהיחיד לא יתפלל אלא בלשון הקודש, ולא כתר"י, ואח"כ הביא דברי הת"י בלשון י"א. וידוע שהלכה כסתם. וגם אחר דברי הת"י בשם י"א, סיים, וי"א שאף יחיד כששואל צרכיו, יכול לשאול בכל לשון שירצה "חוץ מלשון ארמית". ע"כ.

^ב ע"ע במש"כ בזה הרה"כ לעיל סי' מז. המערכת.

ראיה מנדרים מא: שאין הקול בזה אלא גרמא בעלמא, שאין הנאה מן הקול עצמו, אלא מהתוצאה ממנו שהיא רפואת הבהמה, ומש"ה משרא שרי. וכמ"ש כיצא בזה הריטב"א בחידושו לסוכה (לא:): דלא חשיב נהנה מאיסורי הנאה אלא כשנהנה בגופו של האיסור, אבל כל שאין ההנאה מגוף האיסור, אף על פי שגורם לו הנאה וריוח ממקום אחר, לא היא הנאה... [אבל כשנהנה מ]הקול של איסור הנאה, כגון המודר הנאה מחבירו ויש לו קול ערב אסור לו ליהנות משמיעת קול זמר שלו ע"כ. וא"כ הקלטת קול אינה הנאה מגוף האיסור אלא גרמא כיון שאינו הקול עצמו ושרי. תדע דאפילו הט"ז (יו"ד רכא מג) אסר רק הנודר הספר עצמו אבל לא אסר חידושים שכתב המחבר בספר בהנאה. דהיינו כיון דגוף הספר נאסר עליו בכלל זה נאסר איסור קול ומראה שבו. אבל מי שהעתיק מגוף הספר לא נאסר ההעתקה בהנאה כיון דאין גופה אסור.

ב. מש"כ שיש חילוק בין שירה לד"ת. נראה דלאו משום דמצות לאו להנאה ניתנו אלא נראה הטעם משום השגת גבול שאין לירד לאומנות חבירו ולאו מטעם גול וכן משמע מסידור חזו"ע ולא משום נדר. דאי משום נדר אין לחלק בין שירה לד"ת דתורה דיליה הוא לאוסרה. אלא הטעם דלגבי תורה שהיא מורשה לכל ישראל אין איסור השגת גבול דאמרינן להגדיל תורה ולהאדירה או משום קנאת סופרים כמבואר ברמב"ם ובפרק לאי חפור. משא"כ לגבי שירים [וכן נראה מחילוק הראש"ל שליט"א שהביא כ"ת בר"ט שו"ת] ולכן בשירים וכדו' יש כאן איסור של פסקא לחיותא או יורד לאומנות חבירו או הויזק כמיעוט ירוח. וכיו"ב. ולפי"ז אפילו אם לא אסר בלשון נדר עדיין חל איסור כל שהבעלים מקפיד משום מה ששנאו לך.

ג. מש"כ כת"ר שיש לחלק בין מסחר לבין צורך לעצמו העתקות של ד"ת מחמת מכתבים שחתום עליהם גדולי הדור. לענ"ד אין לסמוך על מכתבים כאלו אא"כ חתום עליהם בכתב ידו של אותו גדול [ומה שטרי חול צריך קיים שטרות, כל שכן דברי תורה...]. אלא דנראה דגם לצורך עצמו באופן שהעתקה גורמת מניעת ריוח וכדו' אין הדבר פשוט שמותר. דלגבי היוצר יש אותו נזק אם אחר מעתיק לאחרים בשכר או בחנם. וכן אם היה אסור לאחד להעתיק לעצמו והיה צריך לקנות את המוצר שנית, א"כ בזה שמעתיק לעצמו גורם אותו "נזק" של מניעת ריוח ליוצר.

בברכת התורה ולומדיה

אוהד שלום ישי

ז. מכתב - בענין אם הבא"ח היה בקי במנהגי בגדאד

בס"ד, אלול תשע"ז

במה שהביא מרן זיע"א בהליכות עולם ח"ב (עמוד ריא) דברי הבא"ח (פרשת שופטים סעיף טז) שהמנהג בבגדאד שחתן לא מתענה בארבע העניות שאירעו בתוך שבועת ימי חופתו. והביא עוד שהגאון רבי אלישע דננור כתב בגדולות אלישע (סימן תקמ"ט ס"ק ה') שהמנהג בבגדאד שהחתן כן מתענה בהנ"ל. וכתב על זה הרב זצ"ל שחכם יהושע שהרבאני אמר לו שהרב בן איש חי לא היה בקי כ"כ במנהגי בגדאד, לרוב טיירתו ושוקירתו בתורה. [וכמו שכתב כיוצ"ב מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"ב (סימן לה אות ב) על מרן השוע"י - שלרוב קדושתו וטירתו לימודו לא דקדק, וסבר שהמנהג כך, ואינו כן].

ועוד שם בהליכות עולם (עמוד רנב), כתב הרב, וזת"ד: ועדותי נאמנה ששמעתי מפי רבי אפרים זלכה הכהן, שהעיד שבשעה שהגאון הרי"ח דרש ברבים שבדיעבד האומר מלך אוהב צדקה ומשפט אינו חוזר וכו', קם רבי אברהם הלל מלא קומתו וחלק על זה, ואמר שאין כן המנהג בבגדאד, ושצריך לחזור כדעת מרן השו"ע וכו', ועכ"ז לא אבה הגרי"ח לשנות דעתו בזה. ע"כ.

ולכאורה הדברים צריכים ביאור. א. כמה שאמר הרב שראבני שהגרי"ח לא היה בקי במנהגי בגדאד, מאוד קשה להבין, הרי במנהגי ירושלים היה בקי, לא כ"ש במנהגי שער עירו? ! ב. ועוד שרבי אברהם הלל אמר לאור היר"ח במפורש שהמנהג בבגדאד לא כן, ובכל זאת לא אבה לשמוע לו, והעלה את ההלכה עלי ספר.

ושמעתי ביאור בזה משם הרב מיכאל פרץ (ממקסיקו), שנראה שלעולם ודאי שהגרי"ח ידע אף ידע במנהגי בגדאד. והמנהג בבגדאד היה שהחתן כן מתענה בארבעה תעניות, וכן שהמנהג בבגדאד היה שהאומר מלך אוהב וכו', כן חוזר. אבל כשהיה נראה להגרי"ח לשנות המנהג, עשה

זאת בחכמה ע"ד "התלה באילן גדול" ואמר שמנהג בגדאד כך וכך, ואפילו שלא היה כן המנהג³.

בברכה ובהערכה רבה

איתן כהן

מח"ס "חומות ירושלים" על מנהגי ירושלים

ח. מכתב - בענין בחורי ישיבה בהדלקת נר חנוכה

ידועה דעת מרן זיע"א בחזון עובדיה (חנוכה עמ' קמד) והאור לציון (ח"ד עמ' רפ) שבחורי ישיבות שהוריהם מדליקים עליהם בביתם נר חנוכה פטורים מהדלקה בישיבה ואסור להם לברך ע"כ. ויש להעיר שאם ההורים לא נמצאים בבית ומתארחים במקום אחר לא מבעיא אם נפטרים ע"י המארח ולכן לא מדליקים בעצמם שלא יכולים לפטור את בניהם כי אדם שהוא רק נגרר אין לו כח לפטור אחרים וכמ"ש האול"צ (שם מ"ז, ב), אלא אפילו שהם בעצמם מדליקים שם אינם פטורים את בנם שבישיבה כיון שאינם מדליקים בביתם שהוא הבית של הבחור ישיבה (כמו שהוכיח בספר נר ציון (חנוכה עמ' קג) מהלקט יושר עמ' קנ"ב: שפעמים שאיש ואשתו חייבים בהדלקת נר חנוכה בשני אופנים, או שאין דלוק בביתם המיוחד או שלא היו ביחד ע"כ. ובציור שלנו גם לא היה יחד עם ההורים וגם לא הדליקו בביתו, ולכן צריך להדליק. והיוצא מהנ"ל שכל בחור ספרדי פטור מהדלקה רק אם מדליקים עליו בביתו, שאם לא כן צריך להדליק בישיבה ובברכה אפילו שההורים מדליקים במקום שמתארחים שם⁴. שו"ר שכן העיר בזה הרה"ג אופיר מלכא שליט"א בקונ' שלו על חנוכה (הליכות מועד עמ' נח). [אמנם מה שנראה שם, שהבין שהאור לציון, והגרש"ז איזעבראך בהליכות שלמה (פי"ג דבר הלכה אות יג), כתבו לחייב גם באופן שהאב המתארח מדליק בעצמו, המעיין באול"צ ובהליכות שלמה יראה שלא דיברו באופן זה, אלא באופן שהאב עצמו אינו מדליק ויוצא בהדלקת המארח עיי"ש].

בברכה

יואב דהן

מודיעין עילית

ט. תגובה - בענין חומרת תערוכת בלימודים ובחתונות

בס"ד אלול התשע"ז

לכבוד המערכת הנכבדה, רבת פעלים לתורה ולתעודה, אוצר כל כלי חמדה, **משנת יוסף**, יהי ה' עמכם, ויכונן מעשי ידיכם, יגדיל ויאדיר תורתכם, תזכו לשנים רבות נעימות וטובות, אכ"י"ר.

בגליון יט תשרי-חשון התשע"ז (סי' ב-ט, טז) הובאו מכתביו ודברות קודשו של מרן קה"ק זיע"א, אודות תערוכת אנשים ונשים בנים ובנות בלימודים וריקודים מעורבים בחתונות, ע"ש. וכן מרן הגאון שליט"א בשו"ת הראשון לציון ח"ב חאו"ח סי' כה אות ה, וחאה"ע סי' ג, ובספריו ילקוט יוסף [אור"ח ג עמ' תרעא, יג מועדים עמ' תכט, אוצר דינים לאשה ולבת עמ' קג, תפט, תשעח, תשצז-ח, תתד, כבוד אב ואם וכבוד רבו עמ' קמח, תקח-י, פורים עמ' תמה, ראש השנה עמ' רי, צג, שיח, שובע שמחות ח"א עמ' שח, רסט-עא, שובע שמחות ח"ב עמ' שסח, תפילה עמ' רנח, ימים נוראים עמ' שו, פט, תקח, ביקור חולים ואבילות עמ' תקפ, שבת א-א עמ' רכא. [וע"ע שו"ת אבי בעזרי ח"א חאו"ח סי' קמד, קנה, קסט, וחיו"ד סי' עב, להרב יצחק לוי הי"ו רב העיר נשר].

והנני לצרף לאלה הדברים המאירים כספירים לארץ ולדרים, מה שכתב הגאון הקדוש רבי כלפון משה הכהן זצ"ל ראב"י ג'רבא יע"א, בספרו "יד משה" על התורה (פרשת וילך אות ה) על

³ א. ה. צ"ע הרי הבא"ח דיבר לבני בגדד, ומה יעזור לומר להם שמנהגם אחרת, הרי הם יודעים שאינו נכון. [ומה שידע מנהגי ירושלים הוא מפי ספרים וסופרים].

⁴ **אש"ל**: אולם לפי המבואר בחזו"ע חנוכה (עמ' קמו, קמט, קנא), ובילקוי" חנוכה (תשע"ג, עמ' תפ, תפכ, ותפג ד"ה נמצא), שבחורי ישיבה אפשר שיוצאים י"ח גם בהדלקת הנרות שבישיבה, או של ראש הישיבה וכדו', ע"ש. לפ"ז גם בנ"ד שאינם יוצאים בהדלקת הנרות, אינם מחוייבים להדליק בעצמם. אולם אם רצו להדליק בעצמם בישיבה ובברכה, הרשות בידם, וכמ"ש להדיא בילקוי" שם (עמ' תצג). (ונראה דוקא אם יקדים להדלקת הנרות של הישיבה, ושל ראש הישיבה, לפמ"ש בשו"ת יחוד ח"ו סי' מג בהע', ובילקוי" שם עמ' תפא-ב. וכ"נ ממ"ש בחזו"ע עמ' קמו "דאנן סהדי" וכו', ומשמע דלא תלי בדעתו. וצ"ע.)

בברכת התורה החיים והשלום

יצחק גבריאל מימראן

ביתר עילית

י. מכתב - נוסח חתימת ברכת המינים "זדים" או "מינים"

לכבוד מרן הראש"ל הגר"י יוסף שליט"א^ה

מצורף צילום כת"י שכתב חכם הלל הלל זצ"ל (אחיו של הגאון ר' אברהם הלל זצ"ל, חכם ראשי וראב"ד בבגדאד) בצעירותו כשהתרגל לכתוב. הסידור נכתב בערך בשנת התר"א (כשהגרי"ח היה אז ילד כבן שש). בצילום נראה דף מסידור, שהגירסא בו היא "זדים" ולא "מינים". ומוכתב שהגרי"ח שינה את המנהג הקדמון בבגדאד בזה, ובתחילה היו נוהגים לומר "זדים".

אברהם בשט נ"י



יא. תגובה - בענין לשון צריך עיון בפוסקים

לכבוד קוראי ומעייני הקובץ התורני "משנת יוסף", השלום והברכה.

ראה ראיתי מ"ש הרב הכותב בגליון כב (ניסן אייר תשע"ז, עמוד קי), לתמוה על מה שכתב מרן הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר ח"ד (סי' יט סוף אות ד) על מה שכתב באשל אברהם בלשון "צע"ג", שהוא לשון ענוה. ע"ש. והרי לשון "צע"ג" מורה ובא שלא הכריע לדינא. וצ"ע. עכ"ד. ובאמת דלא קשיא ולא מיד, כי נודע שהגאון בעל אשל אברהם מבוטאטש זצ"ל, דרכו על

^ה מכתב זה נשלח למורנו הראש"ל שליט"א. וביקש לפרסמו לתועלת המעיינים. וע"ע בגליון יט (תשרי חשון תשע"ז, סי' מג) שהרה"ג הכותב האריך להוכיח שכן היה הנוסח מימי קדם. המערכת.

פני כל חיבורו לכתוב דבריו בלשון ספק, "צ"ע", "אולי", וכדומה, וכן היא דרכו ז"ל, וממילא מוכחא מילתא שאינו אלא דרך ענוה בלבד, ואף על דברים שכותב בלשון "צ"ע" וכדומה, לאו דמספקא ליה מילתא, אלא שדרך ענוה היא.

וכיוצא בזה מצינו גבי הפרי מגדים זצ"ל, שכל דבריו באים בלשון ספק, והפוסקים סומכים על דבריו לדינא, כיון שאינו אלא דרך ענוה, וכמ"ש הגרי"ח סופר שליט"א בקונטרס יודוך סלה (סי' א עמוד תקפד, בסוף ספר כל החיים החדש) מפי ספרים ומפי סופרים. ומיניה לנ"ד. ודו"ק.

בברכה רבה

אהרן פרץ

ירושלים

יב. תגובה - בדין ברכת שהחיינו על הטלית בחופה הנערכת אחרי השקיעה לכבוד הקובץ החשוב "משנת יוסף" שלום וברכה!

בגיליון ו' (אב אלול תשע"ד סי' עב) כתב הגר"א בר שלום שליט"א בעניין הברכה על הטלית בחופה, שראה מסדר קידושין שערך חופה אחר השקיעה ואמר לחתן שקודם ילבש הטלית ואח"כ יברך שהימין, וטעמו הוא שגם בבגד חדש עושים כן שקודם לובש ואח"כ מברך. והרה"צ הכותב שליט"א תמה על זה, דלא מביעא למ"ד שגם בברכות השבח בעינן לובש לעשייתן שבבגד חדש קודם יברך ואח"כ ילבש. אלא אף לחולקים, שגם מפרש חדש שבמברך לפני האכילה. והביא שכ"כ מרן החדיד"א והבא"ח והפ"ח וצו"ר מרבותינו האח"ז זלה"ה עכ"ד.

והנה בדין בגד חדש אם מברך עליו שהחיינו או לפני הלבשיה או לאחריה, מצינו בזה מח' אח' דבשו"ע הגר"ז (סדר ברכת הנהנין פ"ב אות ד') כתב שיברך מיד אחר הלבשיה הראשונה. וכ"כ באוצרות ההלכה (זכאי, הברכה והלכותיה סי' סא הע' 1) ושכן הוא המנהג.

אולם מאידך פשטות דברי החיד"א הבא"ח והכה"ח שהביא הה"כ שליט"א היא שאין הבדל בין בגד חדש לבין פרי חדש וכשם שבפרי חדש מנהגינו הוא לברך שהחיינו קודם האכילה, כך בבגד חדש יש לברך קודם הליבשה. ע"ש היטב בדבריהם. נזכ"כ בס' פרדס יוסף עה"ת (בראשית ג, כא) בשם ה"ס צפנת פנחס, שהעטם שהקב"ה עשה לאדם וזהו דוקא כוננת עור, הוא מכיין שאדם הראשון היה ערום ואינו יכול לברך, וצריך לברך על מלבוש חדש קודם הליבשה, ולכן הליבשו הקב"ה כוננת עור שאין מברכין עליהם (למנהג העולם שהובא ברמ"א סו"ט רכג). ע"ש.

וְכִי בִס' בִּרְכַת הַבֵּית (שַׁעַר כַּד סַעִי לֹט) שִׁישׁ לַבֶּרֶךְ קוֹדֵם הַלְבִּישָׁה. וְכִי בִסְבוּת אַבְנֵי יִשְׁפֹה (פִּינְהֶנְדֵּלֶר, ח"ח ס' מֵט עֶנְף יֵא) וּבִכְרַת שְׁמֹאֵל (זְכַאִי, עַמ' הָלֵב) וּבִנְחֻמִּים מִזֹּהֵב (זִבְחִי, עַמ' תִּקְנָה) וּבִסְבוּת אֲשֶׁר הָאִישׁ (אֹזוּלָאִי, ח"א ס' ד') וּבִסְבוּת אַמְרֵי כֶּהֱן (סִי יֵד) וְעוֹד. וְעֵינֵי הַיֵּטֵב בַּלְשׁוֹן סֵפֶר הַחַיִּים לְמַהֲרַת פִּלְאָגִי זֶלֶה"ה (סִי ד' אוֹת ז') וְהַשְׁמַח נֶפֶשׁ (גֶּאגֶּנִי, עַמ' פֶּא) וְכִס' לִשְׁוֹן כַּחֲמִים לְרִי"ח הַטּוֹב זֶלֶה"ה ח"ב (סִי ז'). וְדוּק.

ובביאור הצדדים בזה שמעתי לבאר, דהשיטות דס"ל שיש לברך קודם הליבישה הוא מחמת שהשמחה יותר גדולה בצפייה קודם ההנאה, מלאחריה. והשיטות דס"ל לחלק בין פרי חדש לבין לבוש, הוא מכיון שהרי מעיקר הדין היה צריך לברך בשעת ראיית הפרי או בשעת קניית הבגד חדש, אלא שנהגו שלא לברך עד שעת האכילה או הליבישה, ואחד הטעמים הוא מחמת שמא החפץ שעליו מברך אכתי לא מתוקן כראוי להנאה ממנו, וכיון שכן כתבו הפוס' שיברך בשעה שנהנה ממנו, וא"כ בפרי חדש שמברך עליו קודם אכילתו, באותה שעה ודאי שהוא ראוי ומתוקן לאכילה, וא"כ יברך עליו שהחיינו בין הברכה על הפרי לבין אכילתו, אולם בכגד חדש שאין זמן קבוע שהוא ודאי ראוי ומתוקן לליבישה ואף כשאוחזו בידו עד מנת ללבוש היה אם יראה בו דבר מה שאינו מתוקן לא ילבשו, יש לברך עליו רק מיד אחר הליבישה הראשונה.

ולענ"ד נראה שיש מקום לחלק בין בגד חדש לבין טלית חדשה, שבטלית חדשה גם הסוכרים שיש לברך על בגד חדש אחר הלבשה הכא מודו שיש לברך קודם הלבשה, דאיכא בזה מעין ס"ס, שמא בכל בגד חדש יש לברך קודם הלבשה וכדין פרי חדש, ואת"ל שיש לחלק בין פרי חדש לבין בגד חדש וכדלהלן, שמא בטלית הטעם שמברכין עליה שהחיינו הוא משום שהיא מצוה שיש בה התחדשות של קניין וכמ"ש הרמב"ם (י"א מהל' ברכות ע"ט), והוי כמו מצוה הבאה מזמן לזמן שמברך עליה שהחיינו קודם עשייתה.

אלא שידידי רבי דוד מיתא נר"ו הק' על זה דהן אמת דמלשון הרמב"ם ביד החזקה מוכח שהוא מטעם התחדשות במצוה והוי כמצוה הבאה מזמן לזמן, שכתב וז"ל: כל מצוה שהיא מזמן לזמן, כגון שופר וסוכה ולולב ומקרא מגילה ונר חנוכה, וכן כל מצוה ומצוה שהיא קניין לו, כגון ציצית ותפילין ומזוזה ומעקה וכו' מברך עליה בשעת עשייתה שהחיינו. עכ"ל. וכן הבינו בדבריו מרן הב"י (סי' כב) והאח". אולם מלשון הרמב"ם בתשובה לא משמע כן, דהנה בשו"ת הרמב"ם (פאר הדור סי' מט) כתב וז"ל: כל מצוה אשר חייבים בה תמיד, כגון ציצית ותפילין ומזוזה ומעקה, ודאי צריך לברך בפעם הראשונה שהחיינו, שכל אחד מאלו הם מצוות שהם קניין לו, לא תהיה זו פחותה מקונה כלים חדשים או בונה בית חדש. ולזה אמרו בברייתא, חיוב הזמן על הציצית ועל התפילין, וכמו שאמרו כל המצוות מברכים עליהם שהחיינו. עכ"ל. ומוכח מלשוננו שגם איהו ס"ל שאין מברכין על הטלית מטעם שזו מצוה שיש בה התחדשות, אלא שהוא מטעם קניין כלים חדשים, וס"ל שאין לחלק בין כלים חדשים שהם לצורך גופו לבין כלים חדשים שהם לצורך נשמתו, וכמ"ש לבאר כן מהר"ח בן עטר זלה"ה בספרו ראשון לציון (ברכות נד:), ומדברי הרמב"ם בתשובה נלמד לדברי הרמב"ם ביד החזקה, שאף שם כוונתו מטעם כלים חדשים, ורק הביא סוג נוסף של מצוות שמברכים עליהם שהחיינו מטעם אחר, ואילו מרן הב"י והאח"י היה רואים את תשובת הרמב"ם, לא היו מפרשים את דבריו שהוא מטעם התחדשות במצוה. עכ"ד. והרגיש בזה מעט באורחות מרן ח"ב (עמ' תשנ).

ויתכן שאע"פ שמדברי הרמב"ם בתשובה משמע דלא כמו שהבין מרן הב"י בדבריו ביד החזקה, מ"מ השתרש לברך שהחיינו על הטלית קודם הלבשה או מחמת דברי הב"י, או בגלל דמיוני להו לאינשי כברכת שהחיינו על המצוות, ומאחר שאין הדבר מעכב והפשוט יותר היא לדמות בגד חדש לפרי חדש, יש לברך על הטלית קודם הלבשה, אולם בבגד חדש אחר יש לכתחילה לברך אחר הלבשה.

והנה ראיתי מעשה רב במו"ר מרן הראש"ל שליט"א בעת הכתרתו לכהן במשרת הראשון לציון, שלבש הגלימה ולאחר מכן בירך שהחיינו, ולכאור' מכאן ראינו דס"ל שיש לברך אחר הלבשה. אלא שיש לדחות דוקא התם יתכן שיש לברך אחר הלבשה, מאחר שעיקר ברכת שהחיינו שם היא על המינוי, וכמ"ש השמח נפש (גאגין, הנד"מ עמ' קצח) והנתיבי עם (אבורביע, עמ' קיט) והמינוי הוא רק לאחר שלובש את הגלימה¹, ולכן דוקא שם יש לברך אחר הלבשה, ובסתם בגד חדש יש לברך קודם הלבשה. וכעת (י"א אלול תשע"ז) שאלתי את מו"ר מרן הראש"ל שליט"א האם יש לברך על בגד חדש אחר הלבשה או לפניו, והשיב שיש לברך אחר הלבשה, והוסיף שכך נהג מו"ר מרן צוק"ל והורה לבני משפחתו לנהוג.

ומאידך איהו גופיה הביא בספרו ילקו"י הל' ציצית ותפילין (סי' כב עמ' רס והלאה) וכן הוא בספרו חופה וקידושין (ח"א עמ' קצא) את דברי מו"ר מרן צוק"ל בהערותיו לס' דמשק אליעזר שבטלית מברך להתעטף ואח"כ שהחיינו ומתעטף, וכך גם נהג מו"ר מרן צוק"ל בעצמו כמ"ש באורחות מרן ח"ב (עמ' תשנ). ולהנ"ל הדברים עולים בקנה אחד, וא"ש.

בברכת התורה

יוסף רפאל סאסי

מח"ס מענה יוסף"

יג. תגובה - בענין הזמנה לסעודת מצוה (ולברית)

במשכ"ה הרה"ג ר' מנחם ישראל שטרית נר"ו בגליון כד (אב אלול תשע"ז, סי' קלה) בטוטר"ד בענין הזמנה לסעודת מצוה וסעודת הברית, והביא משו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב, סימן צה ד"ה ואף שביד"ד) שכתב שהגרא" (בביאוריו ליו"ד סי' רסה סעי' יב) ע"ד הרמ"א שכ' "והנה כל מי שאינו אוכל בסעודת מילה, הוי כמנודה לשמים, ודווקא שנמצאו שם בני אדם מהוגנים, אבל אם נמצאו שם בני אדם שאינם מהוגנים, א"צ לאכול שם". וציין הגר"א "תוספות פסחים". וביאר באג"מ שכוונת הגר"א להקשות על הרמ"א, היות ומקור דבריו בתוס' שלא חילקו בין ברית

¹ אולם מורנו הראש"ל שליט"א נתמנה מיום יז אב ה'תשע"ג, ולבש הגלימה רק י"ב תשרי ה'תשע"ד, בהכתרתו בביהכ"נ רבי יוחנן בן זכאי. **המערכת.**

לנישואין, מדוע לא פסק כן אלא לעניין ברית. ע"ש.

הנהגה לכאורה הגר"א לא בא להק' אלא לסייע ד' הרמ"א, דהנהגה התוס' (פסחים קיד.) כ' "ואין מיסב בסעודת מצוה: היינו סעודת מילה דאמר במדרש דניצול מדינה של גיהנם, וסעודת נישואין בת"ח ובת כהן לכהן, ודוקא שיש שם בני אדם מהוגנין, כדאמר' בזה בורר (סנהדרין דף כג.) נקיי הדעת שכירושלים לא היו מסובין בסעודה אלא כן יודעין מי מיסב עמהם". עכ"ל. ויש לפרש דבריהם רמש"כ ודוקא שיש שם בני"א מהוגנים חוזר רק על סעודת נישואין, אבל על סעודת מילה בכל גוונא הוי כמנוחה. דהנהגה ידועה רמש"כ בספח"ק בני יששכר (תשרי מאמר ד אות ז) שכל העומדים בברית נמחלין כל עונותיהם¹, וא"כ כל המסובים בברית הינם מהוגנים ולכן הזכיר הרמ"א דין זה רק על סעודת ברית.

ומש"כ הרה"כ מד' מרן ביחוד"ח ב' (סי' כט, עמ' קי) שכ' משם הרה"ג רבי אברהם מוספיא, שסעודת בת מצוה הויא סעודת מצוה. ונפקא מינה שאם קוראים לו ומזמינים אותו להשתתף בסעודה זו, חייב ללכת, (וכמו שפסק הרמ"א הנ"ל לענין סעודת ברית מילה). לאו למימרא דמורי ליה בהאי, רק דזה דעת הגר"א מוספיא.

ואף שמד' היבי"א ח"ד (יו"ד סי' יט אות ג) שכ' שבד"כ נמצאים בברית אנשים שאינם מהוגנים, משמע דלא ס"ל הכי. מ"מ לפמשנת' בהע' מד' הגרשז"א זצ"ל דמהני מחילת העונות רק עם היתשובה. אתי שפיר. ודו"ק.

¹ 'בענין כל העומד אצל הברית נמחלין עונותיו'

וז"ל 'והנה לשמע און שמעתי שיש מדרש חז"ל [ע"פ הדברים שאמרו בזהר (ח"א רט): על שאליהו אמר (מלכים-א יט, י) קנא קנאתי וכו' כי עזבו ברייתך וכו', אמר לו הקב"ה על שאמר עזבו ברייתך יצטרך הוא להיות אצל כל ברית מילה ויבא להעיד שישאל שומרים הברית, והנה שמעתי שיש באיזה מדרש] שאמר אליהו רבש"ע כיון שמדתי שאני מקנא ולא אוכל לסבול חטא ועון פן יהיה אבי הבן המכניס לברית בעל עבירה, והשיב לו הקב"ה הנה אכפר לו עונותיו, ואמר עוד פן יהיו הבעל ברית והמוהל בעלי עבירות, והשיב הש"י אכפר להם ג"כ, ואמר עוד פן יהיו העומדים שם בעלי עבירות, והשיב הש"י שיכפר לכל העומדים בברית. כך שמעתי שיש באיזה מדרש ולא ראיתי וכו'". עכ"ל. [וכ"כ בספרו אגרא דפרקא (אות קמו) בשם הרה"ק מה"ר שלמה מקרלין זללה"ה].

וכ"כ בשלחן גבוה (סי' רסד ס"ק יב) בשם הרב חמדת ימים, ושמשעם זה אין צריך להדר אחר מוהל וסנדק תם וישר, וסיים ואח"כ ראיתי בלבוש שכתב להדר אח"ז, הא ודאי הדין עמו.

[ובמנורת המאור (נר ג' כלל א' סוף ח"א) כתב דאמרו חז"ל בדוכות המילה ג' ניצולים מגיהנם אב ואם והמוהל. וכתב ע"ז בס' כורת הברית בהקדמה (פתח אליהו ס"ק לו, דף י' ע"ב) לא ידעתי מקומו (וכ"כ הרב המגיה למנורת המאור מוה"ק). (ועוד הביא מבעל הנחל אשכול דאלי צ"ל והמהול. וצ"ב איזה עונות יש למהול דנמחלין)].

ואמנם הגר"ח קנייבסקי (הו"ד בס' דרך שיחה) אמר שאין מדרש כזה ונמצא רק כע"ז בתוס' פסחים (הנ"ל) דניצול מדינה של גיהנם. (ובס' שמע שלמה [פר' פנחס] בהע' ישרש יעקב הביא מהגרונ"ג הכהן אב"ד קאלביעל דהתוס' רמזו למדרש זה).

ובעיקר הדבר שנמחלין עונותיהם ע"י לגרשז"א זצ"ל בהליכות שלמה-מועדים (יו"כ פ"ד הע' 3) ובספר אוצר הברית (עמ' יז) שכ' שהוא רק עם תשובה, ושהגה"צ רבי יחזקאל לוינשטיין ז"ל המשגיח דפוניבו' נתווכח עימו. והקשה דא"כ מה הועילה ההבטחה הרי עליו להופיע גם כשלא שבו הנמצאים בתשובה. ע"ש. (וע"ע בשו"ת אבן ישראל פישר, ח"ז סי' לו אות ט').

ועי' בס' אשמה בה' (חירארי, יו"ד סי' כא) שכ' דלכאורה כיון שכל קנאת אליהו היא רק על פגם עון מסוים שהוא נקרא סתם עבירה [כמ"ש בה' התורות חיים (סנהדרין עה). ע"פ ד' רש"י בפ"ק דר"ה אהא דאמרי' 'פושעי עובדי כוכבים ומזלות בגופן, וכן סימן לעבירה הדרוקן (יבמות ס'). ע"כ. ועוד הביא להוכיח כן מהזהר"ק (קצ). ע"ש. ועי' לה"כ בקובץ בית יוסף גליון כה (עמ' עו) שכ' שכ"כ המהרש"א (שבת לג: ד"ה כל הממרק). ושכ"כ הגר"א בביאורו לזהר. וע"ש מש"כ בזה], אם כן יש לומר הא דאמר אליהו אם יהיה בעל הברית בעל עבירה הכוונה היא לאותו עון עליו מקנא, ועל זה הובטח לו שיכופר לו, אבל שאר עבירות לא התכוון להם אליהו ולא הובטח לו, ואפילו שכתוב יהיה ריקן מעבירות, יש לומר מעון זה הנקרא בשם עבירה. (והשי"ב על מה שכתב הרב תורת חיים משם רש"י דלפ"ר לא ראה זאת ברש"י, אבל כן כתבו התוספות שם). וסיים ומיהו חלילה לי מלומר זאת ולמעט בכפרתן של ישראל ומה גם הלשון שהוא מבני יששכר כתוב מתכפרין עונותיהן ולא עבירותיהן ומשמע קצת דעל כל עונות קאי. עכ"ל. ובמק"א הארכתי בזה.

העוליה מן האמור: דרך בסעודת מילה יש להזהר שלא להזמין בנ"א לסעודה, ובשאר סעודות מצוה לא חיישי' שלא ימצאו שם בנ"א שאינם מהוגנים. אך גם בסעודת מילה אם הזמינוהו וחקקה נפשו לעסוק בתורה (או שנבצר ממנו להשתתף מסיבה אחרת), יכול לסמוך שמה ימצאו שם בנ"א שאינם מהוגנים (ועוד צירופים, שנתבארו ביבי"א הנ"ל).

יהודה בן דוד

ירושלים

יד. מכתב - בענין ישיבה בברכה אחרונה

כתב מרן השלחן ערוך בס' קצת ס"ה וס' קפד ס"ג, י"א ששבעת המינים טעונים ברכה לאחריהם במקומם, וי"א דדוקא מיני דגן. הגה וי"א דדוקא פת לבד ע"כ. ולפי הכלל דיש ויש הלכה כיש בתרא, א"כ ס"ל למרן דדוקא מיני דגן טעונים ב"א במקומם. והקשה באול"צ ח"ב (בהקדמה בענף א' אות יח) מס' קפג ס"י דכ' מרן, י"א שגם ברכת מנין שלש צריך לאומרה מיושב, ע"כ. ולא כ' דדוקא מיני דגן?

ומכאן כתב להוכיח כיסודו שכ' באות ב' בדעת מרן, שאע"פ שבכמה מקומות שיש מח' הראשונים הכריע מרן כצד אחד, מ"מ במקום שראה שאין דברי החולקים דחויים לגמרי, חשש לדבריהם במקום שבקל יכול לעשות כמותם. ולכן כיון שלישב בשעת הברכה הוא דבר שאפשר בקל הביא מרן בסי' קפג רק את הדעה להחמיר בזה, ע"כ.

ומן זצ"ל ביב"א (ח"ט סי' קח) ובהל"ע (ח"ז ע' טו) כ' דרבדור תמוהים, דבסי' קעח המח' היא אם צריכים ברכה "במקומם" והכריע מרן שדואק מיני דגן צריכים ברכה במקומם ואילו ההיא דסי' קפג מייירי לפעיק דין ישיבה בברכה אחת וזהו כל שבעת המינים שווים לחומרא זו. וזה ברור, ע"כ. וכפי שפירשן בהל"ע (ח"ב ע' טו) ז"ל, כשם שצריך לשבת בשעה שמבדק ברכת המזון, כך צריך לשבת בשעה שמבדק ברכה מעין שלש. וראה בעין יצחק (ח"ג ע' טז).

אכן בביאור הגר"א (הו"ד במשנ"ב סי' קפג סקל"ה) כ' דדין זה דצריך לישב במעין שלש תלוי בדין ברכה אחרונה במקומו והרמב"ם (פ"ד ה"א) שהוא בעל דעה זו אזיל לשיטתו שם, ע"ש.

ונראה דמרוז צ"ל הבין כד' הלבוש, דמה שצריך לברך ב"א במקומו זה לא בגלל הברכה אלא בגלל החשיבות של מה שאוכל, וז"ל בס' קצת מ"ג, ודברים הצריכין ברכה במקומו, ו"א שהם כל שבעת המינים הואיל וחשיבי שמברכין אחריהן ברכה אחת מעין שלש הוי קביעותן, וי"א דווקא פת ושאר מיני דגן הואיל ומשביעין, וי"א דווקא פת לבדו שהוא החשוב שבכולן וצריך קביעות מקום יתור, עכ"ל.

ואילו הדין דצריך לברך בישיבה שהוא מדין כוונה, א"כ במעין ג' שצריך לברך בישיבה הוא ג"כ מדין כוונה כיון שהיא ארוכה קצת. וכמ"ש הלבוש (סי' קפג ט) בזו הלשון: צריך לישוב בשעה שהוא מברך, הוא וכל המסובין, מפני שברחמ"ז ארוכה היא ויוכלו לכוון בה יותר כשהן יושבין מכשהן עומדין. ובס"י כ', י"א שגם כשמברכין ברכה אחת מעין שלש, אע"פ שאינה ארוכה כ"כ, אפ"ה צריך לאומרה במיושב כדי שיכוין בה יותר, עכ"ל. וא"כ לפי"ז ל"ש לחלק בין אכל ה' מיני דגן לשאר כל המינים, ודו"ק.

וכן מדויק מד' מרן הש"ע דבס' קצח ה וקפד ג כ', ו"א ש'שבעת המינים' טעונים ברכה לאחריהם במקומם, וי"א דירוקא 'מיני דגן' דוקא, הגה וי"א דוקא 'פת לבד', ע"כ. ומשמע הדטעם הוא בגלל החשיבות של מה שאוכל, וכמ"ש הלבוש. ויש לדחות. וראה עוד בהלכ"ב (ברור הלכה סק"ל) דכ', מסתימת ד' מרן בקפג א"ל ש'שמע דאין חילוק בין ה' מיני דגן לשאר שבעת המינים. ואולי גם הגר"א לא כ' זאת דעת מרן אלא כתב דעת עצמו.

וכתב הגר"י אבא שאול בשו"ת שמחה לאיש (ח"א ע' קסו) דהנפ"מ בין הפירושים היא, באופן שנמצא בין אנשים היושבים ע"ג הכיסאות, דלד' האול"צ לא יאמר לקום מפניו כי זה רק חומרא בעלמא לחוש לסכרא ראשונה, וכלל בידני דאין לאדם להחמיר על חשבון אחרים. ולפ"ד מרן זצ"ל הדיו מעיקר הדין דו' המינים שווים לה' מיני דג, א"כ רצוי שקודם שמברך יבקש מהיושבים שיעמוד א' מהם.

וכ' שם, דפּעם הייב בביתו של מרן זצ"ל במוצש"ק כששתה בעל בית כוס של הברלה ואמר מרן שראוי לומר ליושבים שיקומו מפניו כדי לברך ברכה אחוונה מיושב. זולת לח"ח ומשום עשה

דכבוד תורה עדיף. (אכן מ"ש שם ליישב הסתירה בש"ע אליבא דמרן וצ"ל, במחילת כבוד תורתו, המעייין יראה דבריו תמוהים, וצ"ע).

יהודה שמסיאן

ישיבת תורה והוראה

חולון

טו. תגובה - בענין הלואה ברבית קצוצה למחלל שבת בפרהסיא

בס"ד

לכבוד הרה"ג רבי שמעון ללוש שליט"א

לדידי חזי לי מש"כ להשיב על דברי במאמר לקובץ משנת יוסף (גליון כד ס' קלט) בענין הלואה ברבית קצוצה למחלל שבת בפרהסיא. ובאמת שכת"ר האריך לבאר הדברים בטוט"ד וניכר מבין השיטין עוצם ידיעתו בדברי הפוסקים ותוקף עיונו, אישר חיליה לאורייתא. ועל של עתה באתי להאיר בדבריו כדרכה של תורה. וכת"ר ישית עינו על דברי ויבחן הדברים^ה.

ראשית לדינא כמעט ואין בינינו מחלוקת עקרונית, משום שכת"ר כתב (בהערה 5) שכל הסברות שהוזכרו בפוסקים להקל במחללי שבת בפרהסיא אינם שייכים על הרוב בזמנינו כמו שהארכתם לבאר. וא"כ הוא הדבר, אף אני לא רציתי להחמיר בכה"ג שאין שום צירוף להקל, ופשיטא הוא דבכה"ג דהדרין לעיקר הדין ליתן לו דין מומר לכל דבריו.

אלא שבעונתי אני סבור שאי"ז נכון במציאות, ולפחות ישנם אנשים רבים ששייכים בהם הסברות הנ"ל, וממילא ודאי שכשאנו באים לפסוק הדין למעשה אנו מחוייבים לפרט הדברים באר היטב ולנקוט זהירות יתירה בלשונונו ולא לחרוץ הדין בפשטות ולכתוב שמוותו להלוות ברבית למחלל שבת בפרהסיא בלי להתייחס אפי' ברמז לצירופים השונים (א)^ו. ואבאר כוונתי.

א. מש"כ כת"ר שאינם עושים קידוש כל ליל שבת. הנה כפי שהוגד לי ישנם רבים העושים קידוש בביתם בשבתות וחגים ובפרט בקרב יוצאי עדות המזרח. ודבר זה ניתן לבירור פשוט (ב).

ומש"כ כת"ר שאינם זורקים הסיגריה מהיד בהתקרב "רב השכונה", אמינא, שנראה שכת"ר נתכוון לדחות בזה הסברה שהבאתי בשם מרן זצוק"ל דהיינא שבש שחלל שבת בפני אדם גדול אינו נקרא מומר, אולם באמת שלא כל רב שכונה נקרא אדם גדול, והא לך לשון היביע אומר (בח"א שם) "וכמו כן מצאנו להגאון תורת חיים (בעירובין סט), בהא דאמרינן התם, ההוא דנפק בחומרתא דמדושא, כיון דחזייה לר' יהודה נשיאה, כסייה, אמר כגון זה מבטל רשות לר'". וכ' התו"ח, דהא קמ"ל דאע"ג דנפיק בפרהסיא לפני כל אדם ולא כסייה אלא לפני ר"י נשיאה שהיה בוש לפני הנשיא, אפ"ה מחלל שבת בצינעא קרינן ביה, כיון דכסייה מיהא לפני הנשיא. ע"כ. וכ"כ הא"ר והתוספת שבת (ס' שפה) שאם אינו מחלל שבת בפני הנשיא לא מקרי מומר. עכ"ל. הרי לן שלא ברב סתמא מדובר כי אם בנשיא שהוא החשוב שבדור. ובאמת שמעתי בשם הגר"י גואלמן רב קהילת רמות א' שבזמננו הדוגמא לזה היא אילו היה החילוני רואה את מרן הגרע"י זצוק"ל ששמעו יצא בכל העולם, אם היה מתבייש לחלל שבת בפניו. והשתא דאתינן להכי פשוט בעיני שרבים ואולי אפי' רוב ככל החילונים (מקרב יוצאי עדות המזרח) כשהיו רואים את מרן זצוק"ל היו נרתעים מלחלל שבת בפניו, וא"כ שפיר שייך לצרף סברא זו לדינא (ג).

ובר מן דין נראה לי קצת תמוה שלפ"ד כת"ר שעל הרוב כל סברות אלו אינם שייכות בזה"ז, א"כ כיצד צירף מרן זצוק"ל כל סברות אלו בעשרה מקומות לפחות (ואלו הם: בח"ח יו"ד ס' כא, ובח"א יו"ד ס' יא, ובח"ח אור"ח ס' טו, ובח"ז אור"ח ס' טו, ובח"ח אה"ע ס' ה, ובח"ח אה"ע ס' יא, ושם ס' יב, ובח"ט אור"ח ס' צא, ושם ס' קח הערה עג) ולדבריהם אין זה שייך אלא במיעוט דמיעוט אתמהא. ולענ"ד מוכח מכל זה שאדרבה סבירא ליה למרן זצוק"ל שבסתמא שייך לצרף סברות אלו בחילונים שבזמננו. ואדרבה יעייך כת"ר בכל אותם המקומות ויחזה לפי תוכן התשובות אם היה מדובר באותם שידוע עליהם שבדרך כלל הם שומרי תומ"צ או בסתמא. ועתה ראיתי בח"ז אור"ח ס' כב שכתב מרן בזה"ל "מ"מ כבר כתבנו בכמה מקומות בשם האחרונים שבזמן הזה רובם

^ה לשלימות הענין מכתב תגובתו של הרב ללוש שליט"א מובא להלן בסיום מכתב זה. **המערכת.**

^ו סימונים אלו שייכים למכתב התגובה הנ"ל. **המערכת.**

של אלה המחללים שבת בפרהסיא דינם כתינוק שנשבה בין העכו"ם. עכ"ל. ומבואר להדיא כמשנ"ת (ד).

ועתה אבוא על סדר דבריכם ואעיר בקצרה הנלע"ד בזה.

בהערה 3 כתב כת"ר שחידוש החזו"א לא יצא מכלל ספק וכיון שגם בזמנו של מרן היו אנשים שהיה שייך בהם, ומדכיילו רבונותא ובכללם מרן את ההלכה שמחלל שבת נידון כמומר שמע מינה דלא סבירא להו סברא זו. וכת"ר כתב הדברים בלשון "אלא ודאי". ולענ"ד דחוק מאוד לומר כן, שהרי לא אישתימיט בספרי מרן זצוק"ל אפי' פעם אחת שכתב כדבריכם לדחות את דברי החזו"א מכח סתמות הראשונים ודברי השו"ע. ואדרבה, הלא עיקר כלל זה שכתב כת"ר בשם הבית מאיר שנוח לנו ללמוד מסתימת הראשונים יותר מפירושם של האחרונים הובא בספרי מרן זצוק"ל לעשרות. וכיצד יתכן שע"ד החזו"א הללו לא כתב כן מרן זצוק"ל אפי' פעם אחת, הלא דבר הוא. ובדואי דמוכח מזה שלא שמיעא ליה כלומר לא סבירא ליה למרן זצוק"ל כדבריכם. ועיי' (ה).

עוד אעיר על מה שכתבתם שגם בזמנו של מרן והראשונים היה שייך זעיר שם איזה משפחות ששייכת בהם עיקרא דהאי סברא דהחזו"א ואפ"ה לא חשש מרן לסברא זו וסתם הדברים. עכת"ד.

ואנכי לא כן עמדי, דעיין בלשוננו של החזו"א שכתב בזה"ל "ונראה דאין דין מורידין אלא בזמן שהשגחתו יתברך גליה, כמו בזמן שהיו ניסים מצויין, ומשמש בת קול, וצדיקי הדור תחת השגחה פרטית הנראית לעין כל, והכופרין אז הוא בנליות מיוחדות בהטיית היצר לתאוות והפקרות, ואז היה ביעור רשעים גדרו של עולם, שהכל ידעו כי הדחת הדור מביא פורעניות לעולם ומביא דבר וחרב ורעב בעולם, אבל בזמן ההעלם שנכרתה האמונה מן דלת העם, אין במעשה הורדה גדר הפרצה אלא הוספת הפרצה, שיהיה בעיניהם כמעשה השחתה ואלמות ח", וכיון שכל עצמנו לתקן, אין הדין נוהג בשעה שאין בו תיקון, ועליו להחזירם בעבודות אהבה ולהעמידם בקרן אורה במה שידינו מגעת".

עוד כתב במקורו וז"ל "ועוד יש בזה תנאי שלא יהיה אנוס, וכמש"כ הר"מ (פ"ג מהלכות ממורים ה"ג) דבניהם ותלמידיהם חשיבי כאנוסין וכתינוק שנשבעה, ותינוק שנשבעה וכו' מצוין אנו להחיותו ואף לחלל עליו את השבת בשביל הצלתו. ובהגה"מ פ"ו מהלכות דעות כתב דאין רשאין לשנאתו אלא אחר שאינו מקבל תוכחה. ובסוף ספר אהבת חסד כתב בשם הגר"י מולין דמצוה לאהוב את הרשעין מה"ט, והביא כן מתשובת מהר"ם לובלין כי **אצלנו** הוא קודם תוכחה שאין **אנו** יודעין להוכיח ודיינאן להו כאנוסין, ולכן אי אפשר לנו לדרן בזה לפטור מן היבום וכן לענין שאר הלכות".

אתה הראת לדעת ששפתי החזו"א ברור מללו שעיקר חילוקו הוא בין **הזמנים השונים** וכל היתרו הוא דווקא מחמת שבזמן הזה נשתנה הענין ואין ביעור הרשעים גדרו של עולם מחמת שנכתרה האמונה מן דלת העם וכו'. וא"כ כיצד כותב כת"ר שגם בזמן מרן והראשונים היתה שייכת סברת החזו"א אצל איזה משפחות, הלא אין סברת החזו"א סברא מסויימת השייכת להיאמר במשפחות מסויימות, אלא סברא כללית היא לחלק בין הדורות, ובדאי הברור שבזמן מרן והראשונים לא היתה קיימת סברתו של החזו"א, וממילא אזדא לה ראיית כת"ר מדכיליו לך מרן הראשונים את הדין בסתמא. והדברים ברורים. ושור"ר ביביע אומר (ח"ו חאו"ח סי' טז) שכתב בזה"ל "ועכ"פ **בזמנינו** שאין מי שיועד להוכיח, הו"ל כולוהו קודם התראה, וקודם תוכחה, וכתנינן שנשבה בין העכו"ם, וכ"כ החזון איש" וכו'. עכ"ל. אתה הראת לדעת מלשון היביע אומר גופיה שסברת החזו"א שייכת רק בזמנינו. וכמשנ"ת (ו).

גם מה שהאריך כת' במחלוקת הרמב"ם והנימוק"י בדין הקראים וכתב שחילונים שבזמננו לא דמו לקראים שבזמן הרמב"ם וודאי שגם הרמב"ם אזיל ומודה בכה"ג לנימוק"י ואף כתב כת"ר שכן משמע מדברי הב"י ודקדק ומצא קושטא. עכ"ל. במחילת כת"ר, הלא בחזו"א שציטטנו מבואר להדיא שדימה אותם לדין הקראים בתקופת הרמב"ם וא"כ דברי כת"ר הם דלא כחזו"א. אולם לא כלבד, אלא שדברי כת"ר נסתרים להדיא אף מדברי מרן היביע אומר (ח"צ אור"ח סי' טו, ובח"ח יו"ד סי' ס"י, ובח"ט אור"ח סי' קט הערה עז ובעוד דוכתי) גופיה שכתב להדיא בשם האחרונים לדמות את החילונים שבזמננו לדין הקראים בתקופת הרמב"ם ולא העיר ע"ז מומה. וא"כ מבואר דשפיר ס"ל כדבריהם. ואף את"ל שכוונתו רק בדרך צירוף, מ"מ הא ודאי שמעת מינה דלא ס"ל

כדברי כת"ר שמבואר בב"י גופיה למדקדק בדבריו דדמו לדברי הנימוק"י ולא לדברי הרמב"ם. ובפרט בלשון שכתב כת"ר "הא לא צריכא למימר דדמו לדברי הנימוק"י בשם ר"ת בדין מי שעומד בין ישראל, ולא לדברי הרמב"ם בדין הקראים". עכ"ל. וכאמור דברים אלו הם דלא כמון היביע אומר. ודי בזה (ז).

וגם מה שכתב כת"ר שלכל היותו סברת החזו"א היא חילוק דק מאוד וכו' ועל המחדש להביא ראיה, ויש לנו להעמיד הדין על חזקתו וכו'. הנה לדעתי מדברי מרן צוק"ל מבואר להדיא שחושש לסברת החזו"א ובשום מקום לא כתב מרן מה שכתבתם שיש להעמיד הדין על חזקתו וכסתמות הראשונים. וכמו שהערנו לעיל בדבריהם. ובר מן דין שאילו היתה זו סברא יחידאה להחזו"א החרשנו, אולם מה נעשה עם כל שאר הסברות שהובאו בדברי הפוסקים והאריך מרן צוק"ל להביאם כבעשרה מקומות. אטו דברי כולם לעו והיו כלא היו אפי' לקולא באיסור דאו' של רבית קצוצה (ח).

וממילא מש"כ כת"ר לבאר בדעת מרן הראש"ל שליט"א שאחר שהדבר לא יצא מידי ספק הדרינן לדעת מרן דמשמע דלית ליה סברת החזו"א. לפמשנית' לעיל אודא לה ביאור זה בדעת הראש"ל מחמת שעיקר סברת החזו"א כלל לא שייכא בתקופת מרן ואין שום ראיה מדעת השו"ע דלא ס"ל כסברת החזו"א וכמו שהארכנו בזה (ט).

גם מש"כ כת"ר שמוכח מדברי היביע אומר לגבי יין נסך שאינו מיקל בזה אלא בשומר תומ"צ ומבואר שאינו מחשיב סברות אלו אפי' לספק דרבנן. הנה אמת נכון הדבר ויתכן דס"ל למרן צוק"ל שהדין נוטה יותר לסברת האומרים שאינו נחשב כתינוק שנשבה ולכן לא פסק להקל מדין ספק דרבנן לקולא. אולם מ"מ עדיין אין בזה ראיה שבדאו' לא נחוש להם לחומרא, משום שגם אם נאמר שרוב הצדדים הם שאינו נחשב כתינוק שנשבה אכתי בדאו' נראה דצריך לחוש למיעוט צדדים אלו (י).

ומש"כ כת"ר לחלק בין רבית שכרוך בהפסד ממון ובוה אין חוששים לדברי החזו"א לבין כיבוד אב שאינו כרוך בהפסד. עכת"ד. לענ"ד נראה שמכל מקום גם לחייבו בכיבוד אב כרוך לעיתים בהפסד ממון ובטורח גדול. ובפרט שכאן אין הנידון להפסיד לגמרי את כספו ואכתי יכול להלוות בהיתר עיסקא או להלוות לגוי ברבית (יא).

ומש"כ עוד משם היביע אומר (ח"י או"ח סי' נה בהערות על הרב פעלים ח"ג סי' יב) שאחר שהביא את דברי החזו"א כתב בזה"ל "אולם כל זה שייך במקומות הנדחים שאין שם יהדות, ורוב ככל התושבים עכו"ם, אבל לא יעשה כן במקומינו, שמאחר שהכל רואים בתי כנסיות ובתי מדרשות, ועיניהם הרואות יהודים רבים החרדים לדבר ה', שומרי שבת כהלכה, כן ירבו, ובכל זאת אינם נרתעים מלחלל שבת בפרהסיא, יש לדונם כעכו"ם. וכן מוכח בשו"ת המבי"ט ח"א (סי' לז)". עכ"ל. הנה באמת שאני מתחבט טובא בביאור דברי היביע אומר בזה, שהרי מדבריו כאן נראה בעליל דלית ליה סברת החזו"א כי אם במקומות הנדחים. אולם מה נענה לכל אותם המקומות שמביא מרן גופיה את דברי החזו"א הללו בשתיקה בלא להעיר מאומה על דבריו. ומהם ישנם מקומות שנראה בעליל שהראה לו פנים מסבירות (ומהם בח"ו או"ח סי' טו ד"ה ובהיותי, ובח"ח יו"ד סי' כא, שם כתב בזה"ל ויש להוסיף על דברי מרן החיד"א הנ"ל, שבדורינו זה רבים מאלו הנקראים חילוניים הם כתינוק שנשבה בין הגוים, וכמו שכתב הגאון מופת הדור החזון איש יורה דעה (סימן ב' אות כח) וכו' עכת"ד) ולדעתי צ"ע טובא בזה לברר דעתו של מרן צוק"ל, ועכ"פ מקום זה הינו היחיד למיטב ידיעתי בו כותב מרן צוק"ל נגד דברי החזו"א (יב).

ומש"כ כת"ר בסו"ד לבאר דברי הראש"ל שהוכיח מהא דאנו מתירים ממזרים דלית לן סברת החזו"א דלא נתכוון הראש"ל להביא את כל החילוקים, ונקיט נפשיה בקצירי וכו'. הנה לדעתי שפתי הראש"ל ברור מללו שנתכוון לדחות את סברת החזו"א וז"ל "שאנו מתירים ממזרים כאשר עדי הקידושין הם מחללים שבת בפרהסיא ולא חוששים לסברת תינוקות שנשבו, ודלא כהחזו"א הסובר דהוו כתינוקות שנשבו ואין להתיר ממזרים בעדי קידושין כאלה". והדברים ברורים בכוונת הראש"ל שלהחזו"א אין להתיר ממזרים בעדי קידושין כאלו. ודחיית כת"ר לא מובנת כלל. ודי בזה למבין (יג).

וגם מש"כ כת"ר בזה"ל "לא בא להוכיח מדין זה דלית לן סברת החזו"א כלל, שהרי אפילו על הספק אנו מתירים ממזרים, דממזר ודאי אמר רחמנא ולא ספק". נראה דלא בדקדק כתב כן כת"ר,

שהרי פשיטא שבכדי **להתיר** לא די בזה שהינו ספק ממזר, כיון שמ"מ גם ספק ממזר אסור מדרבנן כמבואר בגמ' ובפוסקים, ובכדי להתיר בעינן לנקוט בודאי שאינו ממזר כלל' (ד).

ומש"כ כת"ר שמדקדוק דברי מרן היביע אומר בסיום דבריו שלא הביא אלא את דברי הבנין ציון משמע דלא מצא חשש אחר בכדי להחמיר. אמינא דאטו כל סברות הפוסקים שהזכיר בכמה דוכתי נעלמו מעיניו, וודאי שנקט חדא מינייהו ופשיטא שישנם עוד כמה סברות אלא דנקיט נפשיה בקצירי. ודו"ק (טו).

ובסיום דברי כת"ר שכתב דמדאיירי מרן להלכה ולמעשה ודאי שנתכוון להורות כן למעשה וכר הנה אף אני מודה שכן היא המשמעות הפשוטה של דברי מרן זצוק"ל, אולם מה אעשה שלא זכיתי להבין כיצד דבריו מתיישבים עם מה שצירף במקומות רבים את סברות הפוסקים לענין תינוק שנשבה. ולכן נראה דיש לנו לדחוק בדבריו בכדי שלא יסתרו לדבריו בכמה וכמה דוכתי.

קנצי למלין. שלדעתי לא נוכל אף פעם להוכיח באותות ומופתים שמרן צוק"ל החליט באופן ודאי לדינא שאין לחוש לסכרות הפוסקים הסוברים דחילונים שבזמננו דינם כתינוק שנשבה, וממילא באיסור דאו' החמור של רבית קצוצה ודאי שיש לחוש ולהחמיר. וכת"ר בדעתו הרחבה יבחן הדברים.

בברכה

מאתי הצעיר דניאל הכהן סיטון

טז. תגובה - בענין הנ"ל

ב"ה

לכבוד ידידנו העורך הנכבד שלום וברכה. להלן תגובתי בתשובות שהשבתי על מכתבו של הרה"ג רבי דניאל הכהן סיטון נר"ו בשולי הגליון, והנני להציג כאן הדברים לפי סדר האותיות שסימנתי בתוך מכתבו.

(א) נראה שהמחלוקת יותר מהותית, דלפֿעֿד דעת מרן זיע"א דלא סגי מה שעושה קידוש או כל אחד מן הצדדים הנזכרים שם, אלא כאשר זה מבטא את כלל התנהגותו שהוא נמנה על הנחשבים כשומרי מסורת, שמשתדלים בשמירת המצוות, ורק נכשל בחילול שבת בפרהסיא לצורך פרנסתו, וכמבואר ביבי"א ח"א (חיו"ד סי' יא אות כו) להדיא. וכמש"כ לבאר בזה בענייני (בהערה ה, וע"ע הערה ג סוד"ה וזה, במוסגר), ע"ש. כלומר, שלא בשביל מה שמתקיים בו אותו "פרט נקודתי" שכתב כל אחד מן האחרונים בנידונו, הוא הגורם שלא יהיה נידון כמחלל שבת בפרהסיא, אלא שאותו פרט הוא רק אות וסימן שיש בו כדי ללמד על כלל התנהגותו של אותו יהודי, שאינו כחילוני שהוא פורק עול בכלל התנהגותו, אלא שלהיפך הוא שומר מה שיכול, ורק עדיין חלש בנושא שמירת השבת בשביל דוחק השעה והפרנסה וכדומה. וזה גם כבודו מסתמא מסכים שאינו מצוי אלא בין הנחשבים שומרי מסורת, שעליהם בודאי לא דברו בהליכות עולם ובילקוט יוסף.

(ב) ראשית, כבר נתבאר במכתב קודם (ובהע' קודמת) שלדעת מרן זיע"א כ"ע ל"פ דמי שאינו משתדל בשמירת מצוות לא סגי מה שעושה קידוש. אולם גם למטוניה דסגי במעשה קידוש גרידא, כלומר שאינם בכלל ציבור שומרי המסורת, למיעוט ידיעתי לא נמצא (רק אולי מיעוטא דמיעוטא) שנמנים על שאינם שומרי מסורת ובכל זאת מקפידים על קידוש בליל שבת. (ואולי ביהודי אמריקא וכד' יש לומר כן, וכמו שמשמע בשו"ת מלמד להודיע ועוד, אבל אלו לא נחשבים חילוניים גמורים, ארבא משמע להדיא בדבריהם דככלל שומרי מסורת נחשבו. ע"ש.)

(ג) בעיקר הערתו נראה שהצדק עמו, שלא מודדים בזה לפי רב שכונה, אלא לפי אדם גדול שמיחד בדורו, וכמו שדייק לנכון. וכן באמת הבין בשו"ת ערוגת הבושם (חאו"ח סי' עז) דקאי על אחד המיוחד בדורו, ע"ש. ואפרי"ן שהעירני לזה. ולפ"ד לא דוקא לפני אישיות כמו מרן זיע"א, שכלפיו בודאי יש סיבות וסוספות שגורמות להירתע מפעל הרושם שנתקבל כלפיו גם אצל כלל החברה, (בפעולותיו המדיניות והפוליטיות הכבירות שפצל גם שם וצדומה), אבל אפשר לקחת דוגמא של כל גדול דור, כגון הג' חזו"א או הגר"ע עטיה זצ"ל בזמנו.

מיהו למעשה, בשו"ת ערוגת הבושם הנ"ל אחר שכתב לחלוק על חידושו של התורת חיים, וכמו

'א.ה. לא בעי' שיהא ודאי לא ממזר, דבס"ס ודאי שרי.

שהזכיר מזה בבי"א, סיים וז"ל, ומ"מ אף לשיטת התורת חיים הנ"ל, היינו דוקא אם רק בענינו ראינו שמתבייש, "אבל מסתמא, כיון דפקר לחלל שבת בפרהסיא הני רשיעי בוש לא יבושו כלום לא ידעו, והוא פשוט וברור לפע"ד, ע"כ. ומבואר יוצא שכמעט אינו מצוי, דרך אם ראינו להדיא שמתבייש יצא מחזקתו. ובמהדו"ב של היבי"א בהערה מכת"י (הערה י"ג) הביא גם משו"ת דברי מלכילא, שהידושו של התורת חיים הוא נגד כל הפוסקים ביו"ד ואו"ח, ושלכן נראה שדעתו דוקא שראינו שמתבייש, אבל כשעשה בפני י' ולא היה בתוכם אדם גדול מקרי פרהסיא, "דכל זמן שלא ראינו שמתבייש מפני אדם גדול, אמרינן כיון דהחציף בפני י' יחציף גם בפני אדם גדול". ע"כ. ועכ"פ כבר ביארתי בעניוטי שמרן זיע"א לומד בכל הצירופים הללו, שבאו לדון רק כאשר זה מלמד על האדם שהוא אכן משתדל בשמירת המצוות, וכנ"ל בהע' קודמות. וסיוע גדול לדבר, שהרי ביבי"א אחר שהבי"ד התו"ח הנ"ל, סיים "אבל בשו"ת ערוגת הבורשם ובשו"ת מנחת אלעזר ח"ב (כצ"ל סי' כד), חולקים על זה. ע"ש". והמעין במנחת אלעזר יראה שלא זכר מסברת התו"ח כלל, רק מסברות הבנין ציון ומהר"א אסאד וחלק עליהם, ועל כרחין שמרן זיע"א כיליינהו לכלהו סברות האחרונים בזה בחדא מחתא, שהעיקר להכיר על ידם שזה המדובר הוא שומר מסורת ואינו חילוני גמור. ומכיון שראה למנחת אלעזר שחלק על סברות הבנין ציון מההיר"א, ס"ל דממילא הוא הדין שיחלוק גם על סברת התורת חיים.

(ד) ראשית זה דואי שסברות האחרונים הנ"ל שייכות ומצויות הרבה גם בזמנינו, אצל כל אותם שאנו רואים אותם כשומרי מסורת אם מעט ואם הרבה, ובעבורם צירף מרן זיע"א ביבי"א בכמה נידונים מסברות אלו הפוסקים. ואנו לא כתבנו אלא שאינן מצויות בקרב מי שמוגדר אצלנו כחילוני מחלל שבת בפרהסיא. ומה שהביא מיבי"א ח"ז שרובם כתינוקות שנשבו, אינו עניין לסברות הבנין ציון וסיע' שהם דואי שייכות דוקא בשומרי מסורת כאמור, אבל סברת תינוקות שנשבו אדרבא שייכא טפי דוקא ברוחקים יותר. וברקתי בכל המקומות שציין לי כאן לעיין ולא מצאתי מקום טענה, דהנה ביבי"א ח"ח חיו"ד סי' כא לא הזכיר סברות אלו כלל, רק שיטת החזו"א (שדואי נאמרה רק בחילוניים גמורים), כתוספת על עיקר הדין דבלא"ה חייב בכבוד אביו רשע. ע"ש. ובח"א יו"ד סי' יא, פירש שם להדיא במסקנא אות כו דאיירי במשתדל לשמור מצוות רק נכשל בשמירת שבת עבור פרנסה. ובח"א אור"ח סי' טו, במח"כ אין שם כלום מזה. ובח"א אור"ח סי' טו, באות ג' פתח דבריו יבאיר דמכיון שאם ימנעו את הכהן המחלל שבת לישא כפיו יכולים לבא ליד קטטה ואיבה מזה ומריבה, ואין בנו כח להעמיד כל משפטי הדת על תלם, הלכך ראוי לנכון [לגבב קטלות בנידון זה]. וגם אח"כ שהביא סברות הבנין ציון, מהר"י אסאד, ושא"פ, הדגיש כל הזמן דאיירי במתפללים ועושים קידוש, וכן סיים באות ו' דאיירי בלא פרק עול מלכות שמים לגמרי, וגם הדגיש שאינו הותר בקום עשה, אלא בדמקום צורך כזה גדול יש "להעלים עין" ואין חיוב "למנוע מהם" לישא כפיים, וגם כ"ז לא הועיל אלא בשביל הנחיצות הנ"ל למנוע קטטה, וכן בשביל מה שהוסיף בסוף דבריו שלא להרחיקם אלא לקרובם, וכן שלא ישכחו כהונתם הם ובניהם וחלילה יצאו מכשולות חמורים שישאו פסולי כהונה ויטמאו למתים וכדו'. וגם אחר כ"ז סיים שאם אין שם כהן אחר אם אפשר טוב לשכנעו שיצא חוץ לבהכ"ז ולא ישא כפיו, ורק אם א"א יש "להעלים עין" גם בזה וישא כפיו. ובח"א אה"ע סי' ה, לא ראיתי שהוזכרו סברות האחרונים הנ"ל כלל, רק סברת תינוקות שנשבו שהיא בודאי ביותר בחילוניים גמורים. ובח"א אה"ע סי' יא וסי' יב, גם שם לא הוזכרו סברות האחרונים הנ"ל, רק סברת תינוקות שנשבו, ובכלל שם הוא לעניין הפלאשים והקראים שהמציאות אצלם היתה אחרת לגמרי ואינו עניין לנ"ד. גם בח"ט אור"ח סי' צא, הוזכרה רק סברת תינוקות שנשבו, ושיש עוד סברות. והיינו כדכתב בח"א סי' יא שמשתדל בשמירת מצוות ורק נכשל בשמירת שבת בשביל פרנסה. ובח"ט סי' קח הערה עג, כתב שמעיקר הדין אינם עולים למנין שבעה, רק לעולים הנוספים, ולזה הוסיף לפרש שהכל לפי הזמן והמקום, וכגון יהודי אמריקא שמצבם שונה כמ"ש בשו"ת מלמד להועיל, וכן אותם שמתפללים ומקדשים וסבירות הבנין ציון וסיע' ע"ש. ונמצא שבכל הציונים שציין כאן במחכ"ת אין בהם הערה על מה שביארנו ברעת מרן זיע"א, אדרבא מכמה מהם יש סיוע מפורש שכך תפס בסברות אלו, דלא איירי בחילוניים גמורים אלא בשומרי מסורת. וסברת תינוקות שנשבו דואי דשייכא טפי דוקא בחילוניים גמורים.

(ה) במחכת אבל מרן זיע"א גופיה דחה חידושו של החזו"א ממקורות אלו שכתבתי בעניותי, וכמ"ש ידידי הרב המגיה בסוף הערה ג משו"ת יבי"א ח"י תאו"ח סי' נה על ר"פ ח"ג סי' יב. (ושמחתי על מציאה זו כמוצא שלל רב, שכיוונתי לאמת בדעת מי שגדול).

ומלבד זאת, הרי עיקר דברי הראשונים ומרן הש"ע, שמסתמות לשונם למדנו כן, נכתבו ונשנו בהליכו"ע וביבי"א ח"ט בנ"ד בהרחבה, והם הבסיס לכל הפסק. וזו עיקר כוונתנו, דמכיון שבסיס ההלכה מראה שסתם מחללי שבת בפרהסיא דינם כגוי, וכמו שהביא כ"ז כבסיס לנידון שלנו למעשה, ומאידך דברי הגאון חזו"א סברא מחודשת בדין מחלל שבת בפרהסיא, ולא יצא הדבר ממחלוקת, יש לחזור למשמעות הפשוטה במקורות של בסיס ההלכה. [ומעיקרא טענות מסוג זה של מדלא כתב כן משמע דלא ס"ל, לפע"ד אין להם מקום אם לא במקרים מיוחדים שהשתיקה מוכיחה בעליל. ואכמ"ל.]

(ו) במחכ"ת אולם עירוב פרשיות יש כאן, דמ"ש מהחזו"א גבי החילוק בין "הדורות", הוא לא לענין סברת תינוקות שנשבו כלל, שעניינו להשאיר לו דין ישראל בכל ההלכות, אלא לענין דין מורדין גרידא, דקאי במי שיצא מכלל ישראל לכל ההלכות, דאעפ"כ בדורות אחרונים שאין היד תקיפה אין לנהוג בו דאינו תיקון אלא קלקול. ורק מה שהביא מהחזו"א (והוא ביו"ד סי' ב אות כח), דבזמנינו שאין אנו יודעים להוכיח וכו', הוא לדוננו כישראל בשאר הלכות מסברת תינוק שנשבה, ובזה לא חילק כלל בין דורות שאין היד תקיפה, רק בכלליות שכבר מתקופת הגמ' (ערכין טז:) אין אנו יודעים להוכיח וכו', ומבואר דלדידיה אף בדורות קדמונים הנ"ל שייכא סברתו, ובודאי שאם נדון כדבריו לכל בני הדור הרי שדבריו נסתרים מדברי כל הראשונים ומרן הבי"ו וכו' שכתבו להדיא דין מומרים ומחללי שבת בפרהסיא שאינם בכלל ישראל, ודנו על הקראים וכו'. ולכן שפיר הוכרח לבאר ביבי"א ח"י (עמ' קנט, ובמהדור"ב עמ' רג), שדברי החזו"א הנ"ל שייכי רק במקומות נידחים וכו', אבל במקומות מבוואר בכל דברי הקדמונים שיש לדונם כעכו"ם, ע"ש.

(ז) מ"ש דהחזו"א כן דימה אותם לקראים שבתקופת הרמב"ם, מה טענה מצא, דע"ז עצמו ביארנו שדברי הקדמונים והש"ע שלא סיגו דבריהם אף דשכיחי בדורותיהם כה"ג, מבואר דלא ס"ל כהחזו"א לדמות כן. ולכן הדרך היחידה שמצא מרן היבי"א בח"י (עמ' קנט) הנ"ל ליישב סברת החזו"א עם דברי הקדמונים, הוא במה שכתב שיש מקום לדברי החזו"א רק במקומות הנידחים שאין שם יהדות וכו' אבל לא יעשה כן במקומינו וכו' ושכן מוכח בשו"ת המבי"ט בשו"ת הרדב"ז במהריק"ש וכו', ע"ש. הרי שדחה מכח דברי הקדמונים, את סברת החזו"א שרצה לדמות במקומינו את החילוניים לקראים שברמב"ם. והסכים עם עיקר סברתו רק למקומות הנידחים וכו', שלזה אין סתירה מפורשת. גי' מ"ש מיבי"א ח"ז וח"ח וח"ט, הוא פשוט לצרף סברת החזו"א לאותם נידונים לרווחא דמלתא ובמקום צורך גדול וכד', שהרי לדעתו נסתרת מד' הקדמונים כמבואר ביבי"א ח"י, ועי' בהע' דלעיל במאי איירי בח"ח ח"ח וח"ט שציין כאן, ולכן לא ידעתי מה חידוש מצא במקומות שציין כאן ועל סמך מה דוחה דברים המפורשים בדעתו ביבי"א ח"י.

(ח) שוב לע"ד יש כאן עירוב פרשיות, דלגבי סברת החזו"א כבר הארכנו בזה בגליון קודם (הע' ג) מדוע לא חש לה בדין ריבית, ולגבי סברות האחרונים הבנין ציון וסיע', כבר ביארנו שם (הע' גה) ובהע' דלעיל, בדעת מרן זיע"א, דאיירי בבא לביכ"נ בשבת ועושה קידוש ומגדר אצלנו כשומר מסורת, ולא בחילוני המוגדר אצלנו מחלל שבת בפרהסיא, כמבואר להדיא ביבי"א ח"א (חיו"ד סי' יא אות כו), ע"ש.

(ט) ולהאמור בהע' דלעיל הכל אתי שפיר בס"ד, ולק"מ.

(י) שוב, סברת תינוק שנשבה לענין לחוש לה כנגד משמעות ד' הקדמונים ומרן הש"ע, נדחה קרו לה, ובפרט לענין ממון, וכמבואר בגליון קודם (הע' ג), וסברות שאר פוס' אינה אלא בשומרי מסורת ולא בחילוני גמור וכו"ל.

(יא) אה"נ, מרן זיע"א פסק לפום דינא, ובודאי שבכל כיו"ב המהדר לצאת כל הדעות קדוש יאמר לו. ומ"ש לגבי כיבוד אב, כבר הבאנו בהע' לעיל שביבי"א לא הביא סברת החזו"א אלא בתוספת על עיקר הדין, דבלא"ה קי"ל כדעת מרן הש"ע שחייב בכבוד אביו רשע, ולכן שפיר דמי לחייבו אף שיש טרחה או הוצאת ממון, ע"ש. (וזה דלא כפי שסברנו בגליון קודם שהוא רק בגדר חומרא טובה).

(יב) אולם להאמור הכל אתי שפיר, שבכל המקומות דברי החזו"א באו כצירוף בעלמא לנימוקים חזקים אחרים, וגם שהוא במקום צורך גדול מאוד וכדו', ובאלו מהניא סברת החזו"א לרווחא דמלתא. (והוא ממש מ"ש בח"ח שציטט כאן, דאחר דברי החיד"א "שמדינא" חייב בכבוד אביו רשע, והיינו אף שיצא מכלל ישראל, יש להוסיף סברת החזו"א שעדיין בכלל ישראל הוא וכתנינו

שנשבעה. וכיש לדברי החזו"א הנוספים בדין מורידין, דאף ביצא מכלל ישראל חילק בין הדורות שהדין משתנה ע"מ להועיל ולקרב, לתקן ולא לקלקל, וה"נ לענין כיבוד אב, ודו"ק.) אולם בח"י דאיירי בצירוף חילוני גמור לתפילה במנין, שיש כאן איסור של ברכות לבטלה בחזרה ומאידך אין לנו עוד נימוקים מבוססים ואמיתיים זולת דברי החזו"א וכיו"ב, כמבואר ביבי"א ח"י הנ"ל, כאן הוכרח מרן זיע"א לעמוד על הדבר ולבאר כראוי שיטתו, מדוע "במקומנו" אין לסמוך על סברת החזו"א, והיינו עפ"ד המבי"ט הרדב"ז מהריק"ש ודכוותיהו, ומכאן למדנו לכל שאר דוכתי שאינו אלא צירוף בעלמא לרווחא דמלתא, א"צ במקומות הנידחים וכו' דשפיר קיימא סברת החזו"א למסמך עליה במקום צורך. (ועכ"פ כאן הוא משנה אחרונה, ותואם ליבי"א ח"ט בדין ריבית שהוא גם משנה אחרונה.) ונמצאו כל דברי מרן זיע"א ביבי"א עולים בקנה אחד בריאות וטובות.

(יג) בממכת"ת דבריו שלא בהשגחה, שגם אנו ביארנו שכן נתכוין מן הראש"ל שליט"א להראות דוגמא נוספת בין מכלול הדוגמאות שציין שם, דלמעשה לא קי"ל כחזו"א, אחר שפוסלים ידים כאלו להפקיע קידושין. אלא שביארנו דסו"ס בחדא מחתא מחתינהו לכל ההיתחסות שלנו למחללי שבת באופן כללי בכמה וכמה דינים, אף שבכל דין יש את החילוקי דינים השייכים אליו. ושלכן הביא דוגמא גם מענין עדות, דלפי רהיטת הדברים הדבר כן תלוי גם בסברת החזו"א, וכמ"ש באמת ה' משפטי עזיאל וזקן אהרן שהוזכרו ביבי"א הנ"ל, אלא דלפי המסקנא אה"נ, לענין עדות יש לחלק אף לשיטת החזו"א. ולא בא לרקדק בכל דוגמא עד הקצה האחרון שלה. שוב נוכחתי שבמכתב מן הראש"ל לרב הכותב (בגליון קודם עמ' עה-עט) כתב בזה"ל: ולענין לפסול עדים מחללי שבת בפרהסיא כדי להתיר איסור ממזרות, ראה מה שהארכנו בזה בשו"ת הראשון לציון ח"א (חאה"ע סי' ז). ראה שם. וחזינן מכל זה שאין כאן הכרעה ברורה ואיכא ספק, ולכן בנידון דידן אזלינן בתר מה שמפורש בשלחן ערוך. עכ"ל. ורק אח"כ במכתב הישן שצירף מן הראש"ל במכתבו, כתוב מעין הלשון שציין כאן הרה"כ נר"ו. ולא ידענא משום מה הרה"כ בחר להביא מלשונו שבמכתב ישי שצירף אליו, אחר שלהדיא נזהר בלשונו במכתבו הנוכחי לאור מה שנתברר לו בזה, ואף ציין לדבריו בשו"ת הראש"ל שבבואר כן להדיא. ומה לו כי ילין על מן הראש"ל שליט"א. (ואדרבא זה מחזק את הביאור הנ"ל שבתחילתו דיבר בכללותו דלפ"ר תלי בס' החזו"א ואף יש מגדולי האחרונים שלמדו כן.)

(יד) הצדק עמו ואפריון נמטייה.

(טו) ולהאמור היא גופא, דאה"נ סברת הבנין ציון ושאר סברות האחרונים בזה כולוהו חדא סברא אית בהו, שלא נטש לחלוטין אלקיו ועמו, אולם על סברא זו גופא כתב שם דאף הבנין ציון לא כתב אלא בדרך לימוד זכות, כלומר ולידונו, אבל לבא מכת סברא זו ולאסור הלואה בריבית, ובזה למנוע ממנו להורית, זה אינו נראה כלל, שהרי ברור מאוד שסו"ס סברא זו הינה מחודשת לחלוטין, ביחס לסתמות לשון כל הראשונים ועמם לשון מרן הש"ע העומדים מנגד, שסתמו "מחלל שבת בפרהסיא" דינו כגוי, ואף להקל בשל תורה, והאיך לא חששו לקולות שבודאי יצאו מדבריהם נגד הדין, ע"פ סברות האחרונים הנ"ל, וכי בזמנם לא היה שום מחלל שבת שבא לבית הכנסת, או שלא העידו עליו, או שפוסק מפני גדול כדורו, וכיו"ב מכל סברות האחרונים הנ"ל, ודו"ק. [שוב הראני ידי"נ ועמיתי הרב המגיה נר"ו שדברינו בדעת מרן זיע"א מתחזקים מהמבואר בשו"ת יביע אומר ח"א (חאו"ח סי' ט אות ג) שיצא זה עתה לאור עולם. וששתי. אפריון נמטיה.]

ולסיום אנא קאמינא, בברכת חזק ובורך לכבוד הרה"ג הכותב שליט"א, ותחזקנה ידיי על הביטור החשוב שבה על ידו ובזכותו בקובץ דנן, בנושא נרחב זה, שהוא כ"כ יסודי במסילות ההלכה ודרכי ההוראה, ובאמת יחסית היה די עמום עד כה בתורתו של מרן זיע"א. וכבר קיבלנו ברכות יש"כ על מה שנתברר בגליון קודם בזה (לכאן ולכאן). איישר חיליה.

ועכ"פ לא באנו אלא בדרך מו"מ לבאר הנראה בעני' בזה, וככל ההנכת לחיים בשולי מכתבו בגליון זה, ובגליון שלפניו (גליון כד ס' קלט), לבאר ולברר דברי קדשו של מרן הראש"ל שליט"א בתשובה לרב הכותב נר"ו. בדעת אביו מרן רבנו הגדול זיע"א. והיעצת"א.

שמעון ללוש ס"ט

כולל חכמת שלמה אלעד

יז. תגובה - תיקון טעות

במה שהובא בגליון אב אלול מכתב מכת"י ממרן הגרע"י זצ"ל (עמ' יג-יד) בענין הנחת תפלין לאיטר. הנני להעיר, שהסיומת בסוף התשובה מס' ויאמר אברהם **אינה מכתב ידו של הגרע"י** כמו שיראה הרואה והמבין יבין שזהו כתיבתו של מר בריה הג"ר יעקב זלה"ה, שכפי הנראה רשם זאת לעצמו על העתק המכתב. ודי בזה.

בברכה, **יחזקאל מועלם**

ירושלים

יח. תגובה - אשכנזי שאומר לגוי עבור ספרדי

ע"י בגליון כד (סי' קלז, סוף אות ב) שכתב, שאין לספרדי לומר לאשכנזי - שסומך על בעל העיטור, לומר לגוי לעשות מלאכה דאורייתא, כגון להדליק נורת להט או פלוורוסנט, במקום צורך גדול וצורך מצוה, ע"פ מ"ש הרמ"א בהגהה (סי' רעו ס"ב), כיון דבלא"ה לא יוכל ליהנות מזה כיון שעכ"פ נעשה ע"י גוי.

ויותר נראה, שכאשר עושים כפי ההלכה אין בזה איסור הנאה ממעשה גוי. וכאן האשכנזי עושה כפי ההלכה שלו על פי סברת העיטור והרמ"א, ולכן אין שום איסור ליהנות מזה בשבת. ולכן גם מה שסיים שם שאח"כ מצא כן באור לציון, ושזה פשוט לדעתו, להאמור אינו פשוט כלל, שהרי האשכנזי עשה כדין, ולמה נאסור ליהנות ממה שנעשה כדין.

אבד"א

יט. תגובה - להתיר איסור דרבנן מטעם בהול על ממונו

עוד שם (אות ה) הביא הרה"כ מדברי רבותינו במה שהתירו דברים מסויימים משום שאדם בהול על ממונו, שאם לא תתיר לו ע"י גוי יעשה בעצמו ויעבור על דאורייתא. אולם למעשה, מה שמצינו שחכמים הקילו משום בהול על ממונו, מצינו, ואין לנו להוסיף עוד היתרים בגלל שאדם בהול על ממונו. ומה שאמרו אמרו ואין לנו להוסיף.

הנ"ל



קדמורס אבן העזר

חלק ד

חידושים פסקי דין ותשובות
ממרח פוסק הדור רבנו עובדיה יוסף זיע"א
בענייני אבן העזר גיור רבנות וחז"מ

❖ תוכן העניינים ❖

❖ אבן העזר ❖

סימן א	בענין הבחנה ג' חדשים בגירות שחיתה עם ישראל	תכט
סימן ב	דיני עגונה, אבלות, וירושה, כשהאבא נעלם	תלב
סימן ג	החזרת גרושתו כשנישואין שניים בעדים קרובים	תלד
סימן ד	נוסח "תנאים" שבין הורי החתן והורי הכלה	תלה
סימן ה	לצרף לביה"ד רב הבקי בגטין וחליצה	תלו
סימן ו	בענין גט מעורר בשתי עיניו	תלט

❖ גיור ❖

סימן ז	בענין לקבל לגירות משפחה שהוחזקה כיהודים [ואשת אח שנתגיירה]	תמב
סימן ח	בענין בן גיורת שגיירה בארגנטינה נגד התקנה שם	תמד

❖ רבנות ❖

סימן ט	איסור השגת גבול זריעת מחלוקת במינוי רב נוסף	תמה
סימן י	בענין החיוב להגיש מועמדות לרבנות כשצריך	תמו
סימן יא	להמשיך לכהן ברבנות או לחזור להתעלות בתורה	תמט

❖ חו"מ ❖

סימן יב	בענין קנס כספי לתלמיד בת"ת	תג
סימן יג	בענין מחילת חוב בשבת	תנא
סימן יד	שיש לשמוע את שני בעלי הדין	תנב
סימן טו	בענין הנ"ל	תנג
סימן טז	תוכחה ודרישה נמרצת לבטל עתירה לבג"ץ	תנד
סימן יז	בענין חומרת מינוי ראש עיר חופשי בדעות	תנה

תנו	בענין לעבור ברכב דרך שדה חרושה	סימן יח
תנה	בענין פיטורין לר"מ שפגע בכבוד המנהל	סימן יט
תנט	בענין רופא שהזיק	סימן כ
תס	קציצת דקלים מרה"ר לסוכה	סימן כא



סימן כב	ליזהר מלטנף הולכי הרגל מהשלוליות	תסא
סימן כג	בענין שמירת הנפש - "חגורת בטיחות" בהלכה	תסב
סימן כד	בענין הנ"ל - "מהירות מופרזת, וחוקי התנועה"	תסד
סימן כה	בענין הנ"ל - להזהר שלא לפגוע ולהפגע בתאונות	
	דרכים	תסה
סימן כו	תשלומין ברכב שפגע ברכב אחר מאחור	תסט
סימן כז	דיני קדימה בין רכבים בדרך צרה	תע

סימן א

בענין הבחנה ג' חדשים בגיורת שחיתה עם ישראל^א

(אה"ע סי' יג ס"ה)

ב"ה, ירושלים: כט תמוז תשל"ז

לכבוד

ידידנו היקר הרב יהודה לנדאו שליט"א

מנהל מחלקת נישואין

תל-אביב יפו

שלום וברכה,

הנדון: רישום נישואין של מר י. א. ונ.ד.

בהמשך לשיחתי הטלפונית עם כב' היום הנני להורות לכב' לפתוח להנ"ל תיק נישואין. הגב' נ. הנ"ל התגיירה בת"א ביום רביעי כ' תמוז, בבית הדין, ולפי הצהרתה לא היה לה מעולם שום מגע של אישות, לא עם הבחור הנ"ל, ולא עם מי שהוא אחר, ודברי אמת ניכרים.

לפיכך ע"פ הדין אין הגב' נ. הנ"ל זקוקה להמתין שלשת חדשי הבחנה מיום גיורה, ורשאית היא להנשא בהקדם האפשרי לבחור הנ"ל.

^א להבנת הענין להלן סיפור המעשה מהרה"ג עובדיה יפעי שליט"א, רב שכונת הדר יוסף בתל אביב (באדיבות מערכת "בבת עינינו"): ביום ג' בתמוז ה'תשל"ז, בערך בשעה 12:20, הופיע זוג בלשכת הרב הראשי הגאון רבי יצחק ידידיה פרנקל זצוק"ל, שניהם בדמעות. שאלתי על מה הבכי, ותשובתם היתה כי הבחורה הגישה בקשה לגירות, וזה חדשים שהיא ממתינה לפגישה ראשונה בפני בית הדין ואין, וכל בקשותיהם ותחנוניהם לא נענו. שאלתי, ומי הביאכם לכאן. השיבו, כי זו עצה שקיבלו מעובדי בית הדין, לעלות ללשכת הרב הראשי, איש האשכולות. הצעתי להם שימהרו להביא את התיק, כיון שבעוד כעשר דקות הרב עוזב את הלשכה. הם הספיקו להביא את התיק, וכנסתי ללשכת הרב, ציינתי את אשר ראו עיני בדמעות, וביקשתי מהרב שיזאיל לטפל בהם. הרב שאל מהיכן האשה, אמרתי מהולנד. תשובתו היתה חד משמעית, הוא לא יטפל בהם. שאלתי האם ניתנת לי רשות לטפל בהם, ותשובתו היתה, אם תוכל אין מניעה.

יצאתי ושאלתי את הזוג היכן הם גרים, אמרו ברחוב אברכנאל בכני ברק. אמרתי, כיני לביניכם מפריד הכביש הראשי, אני גר בשיכון ה'. בערב תבואו לביתי. כשבאו לביתי, התחלתי לחקור את האשה, היכן היא גרה. אמרה, בבית הורי האיש. שאלתי את השאלה המתבקשת, ותשובתה היתה, יש לי חדר נעול במפתח, ואיני נותנת לאיש להיכנס לחדר. גם בהיותנו בהולנד, נפגשנו רק ביום ומחוצ לבית. שאלתי, מדוע. ותשובתה היתה מיידית, איסור יחוד. שאלתי, מה מעשיך. השיבה, אני אחות בבית החולים בלינסון בפתח תקוה. שאלתי, כיצד את מגיעה לבית החולים בשבת. השיבה, אני הולכת ברגל. דיברתי עמה במלאכות שבת, והתרגשתי מהידע המקיף שיש לה.

למחרת, בנסיעתי לרבנות, פגשתי את הגאון הרב שלמה טנא זצוק"ל, אב בית דין בתל אביב. כשקרבו לבית הדין, העזתי ואמרתי לו, יש לי לזכות את כת"ר לעולם שכולו טוב. שאל, במה. השבתי, בגיורת. להפתעת, הרב נחרד מן הרעיון, ואמר לי, מעולם לא גיירתי. הפצתי ברב, עד שהדברים חלחלו, וזכיתי לשמוע מפיו: אלך ואתייעץ עם חברי בית הדין. התשובה מיהרה לבוא, אחד הדיינים עלה אלי והודיע לי שחברי בית הדין מבקשים שארד אליהם. נחקרתי על ידי בית הדין, וחזרתי למקומי. כעבור שעה, שוב מופיע אותי ותשובה בפני, האשה תבוא מחר לבית הדין. האשה הגיעה לבית הדין, נחקרה במשך שעה תמימה וגילתה ידע רב ואת האמת שיש בקרבה.

ומה' ישא ברכה.

בכבוד רב,

עובדיה יוסף

ראשון לציון הרב הראשי לישראל

כעבור שלוש שעות, שוב מופיע אותו דיין ובשורה בפיו, בית הדין החליט לגייר את האשה לאלתר. ואכן, באותו השבוע טבלה האשה, וקיבלה תעודת גירות. הבאתי את התעודה יחד עם תיק הגירות, לפני הרה"ר הגויי" פרנקל וצ"ל, כדי לקבל את חתימתו כמתחייב. הרב החל לדפדף ולעצין בחיך, ולפתע עמד כמשתומם ושאל אותי, האם זאת היא ההולנדית שדיברה עמי אודות גירוה. אמרתי לו, כן. ולא זו כלבר, אלא כיש הרב ויראה מה הוא בא בית הדין שגייר אותה. כשראה שבית דינו של הגאון הרב שלמה טנא הוא המגיייר, נשמעה קריאה, היתכן, הרי הוא מעולם לא גייר. כיצד עשית זאת. לאחר מכן, אושרה הגירות על ידי הרב הראשי.

הגיוורת ניגשה עם הבחור לפתיחת תיק נישואין, וכאן מרן זיע"א נכנס לעובי הקורה, בגין החלטת רב מחלקת הנישואין בתל אביב, ידידי ורעי הגאון הרב יהודה לנדא שליט"א, לעכב את הדבר, כפי שמתייבת ההלכה המתנה של שלושה חודשים. אני העזתי ואמרתיה שההלכה לא דיברה במקרים כעין נדון דידן, אף שמרן השולחן ערוך לא חילק. בסופו של דבר פניתי ללשכתו של מרן מאור ישראל, ועוד באותו יום השיב מנהל הלשכה, שהזוג יעלו לירושלים למחרת.

ואכן, נתקבלה תשובתו הרמתה של מרן זי"ע"ה הנ"ל. פסק דין זה הכה גלים בקרב חברי בתי הדין, ונשמעו קולות שונות, מי לאסור ומי להחזיר, וכולם לפלפולא דאורייתא, אך היה ברור לכולם, כי אין מי שיבוא אחר הארי, סכינא חריפא.

עם קבלת ההיתר של מרן זיע"א, הוזג נרשם לנישואין, וכעבור שבועיים סידרתי להם חופה וקידושין. עם קבלת תעודת הנישואין, פניתי שוב אל מרן הרב הראשי הגאון רבי יצחק ידידיה פרנקל, כדי לקבל את חתימתו כמתחייב. הרב עמד כמשתומם ושאל אותי, מי התיך לך לעשות כן כשעדיין לא עברו שלושה חודשים. הצגתי בפניו את חתובתו של מרן פאר הדור הרב הראשי לישראל רבי עובדיה יוסף, ועם תום קריאת התשובה אמר בקול נרגש, זהו האיש וזהו כוחו. [לכל הענין ראה בשו"ת 'ביע אומר חלק ט' אבן העזר סי' י"ז, ובאותו ג' ציין למעשה בתל אביב ונחמד כאן].

סימן ב

דייני עגונה, אבלות, וירושה, כשראש המשפחה ועלם

(אה"ע סי' יז סכ"ט—לו, וי"ד סי' שי"ג ס"ז, חו"מ סי' רפ"ד)

בס"ד כ"ה בסיון תשס"ב

לכבוד

מרן הראשל"צ שר התורה ופוסק הדור הגאון רבי עובדיה יוסף (שליט"א) [זיע"א] רח' הקבלן 45, הר נוף, ירושלים ה' עמך.

חנדרון: שאלות הבהרה הלכתיות בדבר דיני אבילות והיתר עגונה.

בזאת אחלה את כת"ר בכל לשון של בקשה להשיב על מספר שאלות הלכתיות הקשורות בדבר דיני אבילות והיתר עגונה.

אחינו י.ז. הי"ו, יהודי שומר מצוות, חזן ונעים זמירות ישראל, התגורר בארה"ב, נשא אשה בשם ב., נעלם בפתאומיות בנסיבות שאינן ידועות וברורות לנו עד היום. השאיר את אשתו עגונה ואת שני ילדיו ללא אב ומחנך.

כל המאמצים והנסיונות לעלות על עקבותיו לא צלחו. ומאז היעדרותו אין איש יודע דבר על מצבו, האם חי הוא והיכן, או שמא אינו ח"ו בין החיים.

הוֹבֵר לָנוּ ע"י פִּרְקָלִיטוֹת הַמִּדִּינָה בִּישְׂרָאֵל שֶׁעַל פִּי הַחֲקִירָה שֶׁנַּעֲשֶׂתָה בַּמִּשְׁטָר הַיּוֹרֵק, עוֹלָה, שֶׁאֲחִינוּ י., "לֹא הִיָּה מֵאוֹשֶׁר בַּחֲיֵי הַנִּישׁוּאִין שְׁלוֹ" כְּמוֹ-כֵן, עוֹלָה, שֶׁהַעֲדָרוֹת נִבְעָה, עַל "רִקֵּעַ סִכְסוּךְ מִשְׁפָּחָתִי" בֵּין בְּנֵי הַזּוּג.

למרכה הצער, האשה- ב. אשת אחינו י. אינה מוכנה לשתף פעולה עם המשפחה בגילוי עקבות בעלה. האשה נתקה כל קשר עם המשפחה, שינתה לה ולילדיה בעודם קטינים את שם המשפחה ל"ב.י."

האשה לא קבלה היתר נישואין רשמי ע"י בית דין רבני כלשהוא, לא בארה"ב ולא בישראל וחייה בניו-יורק. הוברר, כי האשה לא פתחה תיק בבית דין רבני בל שהוא לא בעבר ולא בהווה, ומה גם, שאין תיק בבית-הדין הרבניים על שם אחינו י.ז. לא בארה"ב ולא בישראל. לפיכך, משפחת הבעל מעוניינת לדעת בכל לבה לקבל תשובות הלכתיות בנדון. להלן השאלות:

א. האם על פי "פסק דין של יחיד שנעשה במסגרת פרטית ולא במסגרת בתי-הדין הרבניים", או על פי"חוות דעת הלכתית גרידא", יש היתר עגונה לאשה ולהגיע למסקנה לדינא כמותרת להנשא לעלמא?

מה מעמדה של האשה במקרה זה? האם האשה נחשבת כאשת איש או חל עליה היתר נישואין.

ב. האם יש היתר לאשה ולבנים לעשות קריעה ? ! ולאמר קדיש של יתום ולערוך אזכרה מידי שנה ?

ג. האם חלים על בני המשפחה של הבעל דיני אבילות? לעשות קריעה? ! לאמר קדיש ולשבת שבעה?

ד. האם חלים על בני המשפחה של הבעל בדבר ירושה או ממון אחרים?

אודה לכת"ר מעומק הלב, באם ישיב למשפחה הסובלת והמתייסרת תשובות הלכתיות מפורטות ומנומקות ככל שניתן על מנת להביא לרגיעה נפשנו.

ה' יעזרנו על דבר שמו, יאריך ה' ימיו ושלשונותיו בנעימים, ושובע שמחות וגיל בבריאות איתנה ונהורא מעליא, אכ"ר.

אודה לכת"ר על ההתיחסות

תודה מראש

.T.X

תשובת מרן זיע"א:

ירושלים ג תמוז תשס"ב

לכבוד

מר א.ז. רמת-גן

שלום וישע רב,

בתשובה למכתבו מיום כ"ה בסיון תשס"ב, הריני מכתבד להשיב בקיצור נמרץ.

א. הבעל י.ז. יש לו חזקת חיים, כל עוד לא יתברר להיפך.

ב. האשה בחזקת אשת איש.

ג. אין לאשה ולבנים לנהוג שום דבר של אבילות. ולא קריעה ולא קדיש, כיון שיש להנ"ל חזקת חי.

ד. אין דין ירושה למשפחתו.

בברכת התורה

עובדיה יוסף

ראשון לציון ונשיא מועצת חכמי התורה

סימן ג

החזרת גרושתי ראשונה כשישואין שניים בעדים קרובים

(אה"ע סי' מב ס"ה, חו"מ סי' לו ס"א)

בס"ד יט' סיון התשע"א

לכבוד מוריני ורבינו הראשון לציון

הרב הגאון הרב עובדיה יוסף (שליט"א) [זיע"א]

שלום רב, ה' אריך ימיו בטוב ושנותיו בנעימים.

הופיעה בפנינו אישה שהתגרשה מבעלה (זוג חרדים הבעל אברך ולהם ילד), לאחר זמן מה הכירה בחור ונישאה לו, לאחר כעשרה ימים עזבה את הבחור לדבריה התברר שהוא שתיין, וכן העדים החתומים על הכתובה הם גיסים נשואים לאחיות, בית הדין חקר את העדים והתברר שהם גיסים הנשואים לאחיות (יש לציין שהם חרדים אך טענו שלא ידעו שאסור להם להיות עדים), ולדבריהם הזמינו אותם במיוחד להיות עדים ובאו מתוך מטרה להיות עדים אחרת לא היו באים, אחד טען שהרב המקדש שהוא אבי החתן אמר להם אתם עדים, והשני אמר שהרב אמר לו תסתכל היטב איך הוא שם לה את הטבעת כי אתה עד. האישה מעוניינת לחזור לבעלה הראשון בגלל הילד המשותף, וטענה שעשתה טעות שהתגרשה והיא מתחרטת, מאחר והעדים פסולים מהתורה ונוכל לבטל את הנישואין, בנוסף לדברי האישה היו רק בני משפחה בחתונה ולא היו אנשים אחרים כך שאין לחשוש לחתם סופר אם אמת כדבריה (וכן אין לחשוש לאגן סהדי), מה עוד, ידועה דעת מוריני ורבינו שה' יאריך ימיו ושנותיו שלא חושש לדעת החתם סופר וכו', שאלתינו אם יש לעשות גט לחומרא ולהתירא לחזור לבעלה הראשון או עדיף שלא לעשות גט.

כל הרכב בית הדין מקבלים את דעת מוריני ורבינו.

בברכת התורה ובאהבה רבה - שבת שלום

הרב דניאל אדרי - אב"ד חיפה הרב איל יוסף - דיין הרב דוד בר שלטון - דיין

תשובת מרן זיע"א:

נראה לי על פי מה שהעלתי בשו"ת יביע אומר חלק ח' (חאה"ע סימן ג' אות ט') שלא לעשות גט לחומרא, ואם יעשו אין בכך כלום*.

ע. יוסף

נראה לי כי א"י א"י א"י א"י א"י
 יביע אומר חלק ח' (חאה"ע סי' ג' אות ט')
 א"י א"י א"י א"י א"י א"י א"י א"י
 ח"י יוסף

* וע"ע בגליון יג (תשרי חשון תשע"ו) קונטרס אבן העזר ח"ב (סי' ז), ובהרחבה בגליון יט (תשרי חשון תשע"ז, סי' מו, וסי' נט). **המערכת.**

סימן ד

נוסח "תנאים" שבין הורי החתן והורי הכלה

(אה"ע סי' נא, הו"מ סי' רז סעי' טז)

תנאים

בשעתו"מ מוצש"ק פר' פקודי כג אדר א תשכ"ז
בין החתן חמד בחורים ר' אליהו ר. ואביו מר יהודה ר. הי"ו והכלה היקרה חנה בת מר
ראובן כ. הי"ו.

התנאים כפי שהסכימו ביניהם
מר יהודה ר. מתחייב לשלם סך חמש מאות ל"י בקגו"ש^א למר ראובן כ. ולא יהיה פטור
מהסך הנ"ל אלא בעת קיום וסידור החופה וקידושין כדת.
וכן מר ראובן כ. מתחייב לשלם סך חמש מאות ל"י למר יהודה ר. בקגו"ש ולא יהיה
פטור מהסך הנ"ל אלא בעת קיום וסידור החופה וקידושין כדת.

ולראית אמו"צ באעה"ח^ב

יהודא ר. אליהו ר.

כ. ראובן חנה כ.

הננו מאשרים חתימת ידי הצדדים הנ"ל לאחר שקבלו בקגו"ש על הנ"ל כדעת חכמי
ספרד ביום הנ"ל.

יוסף עדס

יאודה צדקה

עובדיה יוסף

^א ר"ת: בקנין גמור ושלם. **המערכת.**^ב ר"ת: אמת וצדק באנו על החתום. **המערכת.**

סימך ה

לצרף לבוה"ד רב הבקי בגיטין וחליצה

(אה"ע סי' מט' ס"ג, וסי' קנר סדר הגט סעיף קא)

ב"ה, ירושלים: כא חשוון תשמ"ה

לכבוד ידידנו היקר והנעלה הרה"ג ר' א. א. שליט"א.

רב ומו"צ בניו דה ג'ניר

שלום וברכה

הריני להודיעו כי בנו היקר ר' יעקב הי"ו אשר לומד אצלנו בבהמ"ד ר' "חזון עובדיה" למד כהלכה הלכות גיטין וחליצה, ושלחתי אותו לבית הדין בתל אביב ללמוד דברים אלה הלכה למעשה. וברוך ה' שהצליח בידו. ובקרב יקבל סמיכה לגיטין וחליצה.

בדעתי לשלוח את בנו ר' יעקב למחנה קדשכם, לעזור לכם בסידורי גיטין וחליצות, ולהשקיע ריב ומדנים המדברים סרה על כבודו, שכותב גיטין שלפעמים יש בהם פקפוקים מצד ההלכה. וכבר כתבו אלי כמה רבנים שאכתוב לכבודו שיחדל לסדר גיטין בגלל כך. ועוד בשבוע שעבר נתקבל מעשה בית דין מכבודו ע"י אשה שנתגרשה אצלכם, והיו פקפוקים רבים בשמות האיש והאשה, ושלחו אלי בית הדין את התיק כי האשה בוכה על מר גורלה, ודחקתי עצמי להכשיר. וכשיהיה בנו ר' יעקב על ידו, יהיו הדברים על כנם, אין פרץ ואין יוצאת ואין צוחה ברחובותינו.

לפיכך אבקש מאד מכבודו שיסדר לבנו ר' יעקב משרה ציבורית, שיהיה רב של בית כנסת, או רב של עדה, וישב יחד עמו בבית דינו, במשרד, ותשועה ברוב יועץ בשביל סידור הגיטין וכתובת השמות כהלכה. והעיקר שכב' מעתה ידאג שתהיה לו פרנסה לכלכל את ביתו. ויהיה לו לעזור ולאחיסמך, שיהיו הדברים ערוכים בטוב טעם ודעת. ולא ימצא מי שיערער עוד על הגיטין הנעשים בבית דינכם.

אבקש שכבודו יכתוב אלי תשובה בענין סידור מקור הפרנסה לבנו ר' יעקב שיחיה, קודם שיעזוב את הארץ לבוא אליכם, שזה יהיה בעוד כמה חדשים בעזה"י.

ויה"ר שכבודו ירוה רוב נחת מכל בניו, וכל בניו לימודי ה' ורב שלום בניו. ברוב אושר עושר וכבוד וכל טוב.

עובדיה יוסף



OVADIA YOSSEF

עובדיה יוסף

RINCON LEZION CHIEF RABBI OF ISRAEL

ראשון לציון הרב הראשי לישראל הרב

JERUSALEM יום 11/10/42 ת"ש ס"ב

৭৮৩।

ישיבת הער והנחלה הרה"ק ר' א. אגס.

77 וי' 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100 101 102 103 104 105 106 107 108 109 110 111 112 113 114 115 116 117 118 119 120 121 122 123 124 125 126 127 128 129 130 131 132 133 134 135 136 137 138 139 140 141 142 143 144 145 146 147 148 149 150 151 152 153 154 155 156 157 158 159 160 161 162 163 164 165 166 167 168 169 170 171 172 173 174 175 176 177 178 179 180 181 182 183 184 185 186 187 188 189 190 191 192 193 194 195 196 197 198 199 200 201 202 203 204 205 206 207 208 209 210 211 212 213 214 215 216 217 218 219 220 221 222 223 224 225 226 227 228 229 230 231 232 233 234 235 236 237 238 239 240 241 242 243 244 245 246 247 248 249 250 251 252 253 254 255 256 257 258 259 260 261 262 263 264 265 266 267 268 269 270 271 272 273 274 275 276 277 278 279 280 281 282 283 284 285 286 287 288 289 290 291 292 293 294 295 296 297 298 299 300 301 302 303 304 305 306 307 308 309 310 311 312 313 314 315 316 317 318 319 320 321 322 323 324 325 326 327 328 329 330 331 332 333 334 335 336 337 338 339 340 341 342 343 344 345 346 347 348 349 350 351 352 353 354 355 356 357 358 359 360 361 362 363 364 365 366 367 368 369 370 371 372 373 374 375 376 377 378 379 380 381 382 383 384 385 386 387 388 389 390 391 392 393 394 395 396 397 398 399 400 401 402 403 404 405 406 407 408 409 410 411 412 413 414 415 416 417 418 419 420 421 422 423 424 425 426 427 428 429 430 431 432 433 434 435 436 437 438 439 440 441 442 443 444 445 446 447 448 449 450 451 452 453 454 455 456 457 458 459 460 461 462 463 464 465 466 467 468 469 470 471 472 473 474 475 476 477 478 479 480 481 482 483 484 485 486 487 488 489 490 491 492 493 494 495 496 497 498 499 500 501 502 503 504 505 506 507 508 509 510 511 512 513 514 515 516 517 518 519 520 521 522 523 524 525 526 527 528 529 530 531 532 533 534 535 536 537 538 539 540 541 542 543 544 545 546 547 548 549 550 551 552 553 554 555 556 557 558 559 560 561 562 563 564 565 566 567 568 569 570 571 572 573 574 575 576 577 578 579 580 581 582 583 584 585 586 587 588 589 590 591 592 593 594 595 596 597 598 599 600 601 602 603 604 605 606 607 608 609 610 611 612 613 614 615 616 617 618 619 620 621 622 623 624 625 626 627 628 629 630 631 632 633 634 635 636 637 638 639 640 641 642 643 644 645 646 647 648 649 650 651 652 653 654 655 656 657 658 659 660 661 662 663 664 665 666 667 668 669 670 671 672 673 674 675 676 677 678 679 680 681 682 683 684 685 686 687 688 689 690 691 692 693 694 695 696 697 698 699 700 701 702 703 704 705 706 707 708 709 710 711 712 713 714 715 716 717 718 719 720 721 722 723 724 725 726 727 728 729 730 731 732 733 734 735 736 737 738 739 740 741 742 743 744 745 746 747 748 749 750 751 752 753 754 755 756 757 758 759 760 761 762 763 764 765 766 767 768 769 770 771 772 773 774 775 776 777 778 779 780 781 782 783 784 785 786 787 788 789 790 791 792 793 794 795 796 797 798 799 800 801 802 803 804 805 806 807 808 809 810 811 812 813 814 815 816 817 818 819 820 821 822 823 824 825 826 827 828 829 830 831 832 833 834 835 836 837 838 839 840 841 842 843 844 845 846 847 848 849 850 851 852 853 854 855 856 857 858 859 860 861 862 863 864 865 866 867 868 869 870 871 872 873 874 875 876 877 878 879 880 881 882 883 884 885 886 887 888 889 890 891 892 893 894 895 896 897 898 899 900 901 902 903 904 905 906 907 908 909 910 911 912 913 914 915 916 917 918 919 920 921 922 923 924 925 926 927 928 929 930 931 932 933 934 935 936 937 938 939 940 941 942 943 944 945 946 947 948 949 950 951 952 953 954 955 956 957 958 959 960 961 962 963 964 965 966 967 968 969 970 971 972 973 974 975 976 977 978 979 980 981 982 983 984 985 986 987 988 989 990 991 992 993 994 995 996 997 998 999 1000 1001 1002 1003 1004 1005 1006 1007 1008 1009 1010 1011 1012 1013 1014 1015 1016 1017 1018 1019 1020 1021 1022 1023 1024 1025 1026 1027 1028 1029 1030 1031 1032 1033 1034 1035 1036 1037 1038 1039 1040 1041 1042 1043 1044 1045 1046 1047 1048 1049 1050 1051 1052 1053 1054 1055 1056 1057 1058 1059 1060 1061 1062 1063 1064 1065 1066 1067 1068 1069 1070 1071 1072 1073 1074 1075 1076 1077 1078 1079 1080 1081 1082 1083 10

சுமம் ௭௩

הדיוט ארומבא. ב"ר ה' יצחק ה' 184 ארומבא. ארומבא. ארומבא.

למד בנצח העבוד ימים ואלוהים, ופניתי אליו לביית הבין דלת חזיתי

ללא חשש בדברים אלה הוצגו למחשבה. ומדוע ה' שפלה בידו, ומעורר יקרא
מאחורי ארסין וחלוצים.

בשנת תשס"ח חנן ר' יצחק אהרן קצנא, אבדור אבא דסידורי גילן

אוליב, אלהנטיס ריב ובעים האמריקאים סרה א פראו, אכא

ନିମ୍ନ ଲିଖିତ କାର୍ଯ୍ୟକ୍ରମ ଅନୁଯାୟୀ କାର୍ଯ୍ୟକ୍ରମ ପ୍ରସ୍ତୁତ କରାଯିବ ।

דברים אברהם אבינו יחיד לומר יסין דגל כ. ואם לומר

אשר נתקל אצלה בית בין אברהם וד' אשר שנתחברו אצל יצחק, והוא

עשרים רבים במוסד האזרחי, והאזרחי, ואילו בית דין זה תוקן

כ' חשון ב'תש"ז, ודעתי עמך. ושיהיה כן.

ר' יצחק אהרן יהודה העניינים אל כנס, חזון ספר ודין יוצא ודין

3. אלוהים

סימן ו

בענין גט מעור בשתי עיניו

(אה"ע סי' מב ס"ה, חו"מ סי' לו ס"א)

לכבוד ידידי וחביבי המאור הגדול מעוז ומגדול הרה"ג ר' אבישי טהרני שליט"א

קבלתי את אגרתו המעולפת ספירים שאלת חכם חצי תשובה. ומאן דמתני כולא לא משתבש. אודות הבעיה בסומא בשתי עיניו, איך יכול לגרש בגט, והא לא מצי עביד, וכל דלא מצי עביד לא משוי שליח. הנה מלבד מש"כ בשו"ת יביע אומר חלק ו במילואים^א, שכבר דן בזה במימרי חיים (סי' נא), והזכירו כת"ר. כעת בראשית ההשקפה אמרתי ליישב ע"פ מ"ש מהרימ"ט^ב, שהפירוש הוא דמסתמא אין דעת המשלח לעשותו שליח אלא למידי דמצי עביד דלא אסיק אדעתיה למשוי שליח, אבל אם פירש שעושהו שליח אפילו על דבר שאינו יכול לעשותו, שפיר מהני. ותנאי דמסייעי ליה, בעל התרומה (סי' פג), שכן פירש דברי הגמרא, ויישב בזה מה שנהגו שאשה אומרת לחבירתה קחי קמח ולושי עוגות, אע"פ שבשעת הציווי היה קמח, והמפריש חלתו קמח לא עשה ולא כלום, אלא דהכי קאמר, לאו דעתא דאיניש לשוויי שליח לקדש אשה אחר גירושיה. (וע' במפתחות לספר התרומה). וכ"כ בספר הפרנס (סי' קז), ובספר ארחות חיים (בהל' חלה עמוד רי), והכל בו (סי' פט עמוד כז:). וכ"כ המרדכי (פרק כל הבשר סי' תרפט) בשם ספר התרומה. וכן יש לדייק מלשון רבינו ירוחם (נתיב כב ח"ג דף קפז ע"ב). וכן דיין מלשוננו הרב המגיה במשנה למלך (פ"ט מהל' אישות ה"). וכ"כ החתם סופר (חאה"ע סי' יא) לדייק כן מדברי רבינו ירוחם. גם הגאון הנצי"ב בהעמק שאלה (פר' חיי שרה סי' יז) כתב בשם בה"ג, ריש הל' קידושין, שפירש כן, ודייק מדבריו, שאם פירש דעתו בהדיא שפיר מצי משוי שליח. ושכן יש לדייק מלשון הרי"ף. וכמו שפירש המהרי"ט. ע"ש. גם הישועות יעקב אה"ע (סי' קיט) כתב שכן דעת הרמב"ם. וכ"כ הגאון מהר"א פלאמבו בספר יד המלך (דף טז ע"ב), שהרמב"ם ס"ל כמ"ש מהרימ"ט. וכ"כ הקובץ על יד (פ"ט מהל' גירושין ה"). וע"ע בספר ישא ברכה על רבינו ירוחם (דף קמד ע"ג) שסייע לדברי המהרימ"ט מדברי ספר התרומה הנ"ל. והמהריק"ש בהגהותיו באה"ע (סי' לה סעיף יא) כתב, שמדקדוק לשון מרן נראה דס"ל שכל שמפרש בהדיא שפיר מצי משוי שליח. ומה שהקשה המחנה אפרים מנזיר (יב:) האומר לאפוטרופוס וכו'. וכן הקשה המשאת משה (חיו"ד סי' יא). הנה גם המהר"ח אבולעפייא בשו"ת נשמת חיים (דף נז ע"א) עמד בזה, וכתב, ושוב אחר ימים ושנים מצאתי תירוץ לזה. וכן כתב הרב אמרות טהורות (דף נד ע"א) ליישב קושיא זו. וע"ע בשו"ת אריה דבי עילאי (חאה"ע סי' כה דף קכא ע"ד), ובשו"ת מהרש"ם ח"ז (סי' קכד). הילכך אע"פ שבשטה מקובצת (נזיר יב). כתב בשם רבינו עזריאל שאפילו פירש לא מהני, וכ"כ המאירי ורבינו אברהם מן ההר שם, הא לא תברא, דהא איכא קמן אשלי רברבי דקיימי בשיטת מהרימ"ט. והשואל

^א ביי"א ח"ו מילואים לחיו"ד סי' ל (אות ג, במהדור"ב עמ' שו הע' 2). **המערכת.**

^ב חו"מ סי' כג. **המערכת.**

ומשיב³ כתב שדברי המהרי"ט הם דברים ברורים להלכה, והובא בשד"ח (מע' כ כלל פח). ובהכי נחא מאי דקי"ל (גיטין ע:): שחט בו רוב שנים ורמז לכתוב גט לאשתו כותבים ונותנים. ומכאן הוכיח הרא"ש (קידושין פ"ד סי' טז), שאף מי שהוא גוסס, יכול לעשות שליח לגרש, שהרי אין לך גוסס גדול מזה. ע"ש. ולא נעלם ממני שכמה אחרונים חולקים על מהרימ"ט, ומהם המשנה למלך (פ"ט מהל' אישות ה"ו), והגר"ד פרידמן בספר יד דוד ח"ב בפסקי הלכות (דף רכג סע"א), והגר"מ אפשטיין בערוך השלחן (חו"מ סי' קפב סק"ד). וכן מסקנת החת"ס (חאה"ע סי' יא). אולם מאחר שהבאנו לעומתם כמה ראשונים דקיימי בשיטת המהרימ"ט. וגם הגאון הנצי"ב הביא שכן דעת בעל הלכות גדולות, שדבריו דברי קבלה. וכן הישועות יעקב ומהר"א פלומבו והקובץ על יד, כולם כתבו שדעת הרמב"ם כהמהרימ"ט. וכ"כ המהריק"ש בדעת מרן הש"ע. ומעתה דברי מהרימ"ט שרירין וקיימים. וע"ע בפתחי תשובה אה"ע (סי' לה ס"ק יג) שכתב, שהמרכבת המשנה (פ"ו מהל' גירושין) האריך לקיים דברי המהרימ"ט, ודחה מעליו כל השגות המשנה למלך. ע"ש. וכן הגאון בעל משכיל לאיתן בספרו נחל איתן (הל' גירושין פרק ו) קיבל דברי המהרימ"ט בסבר פנים יפות ונסתייע מהם לנידונו. וכן הגאון מהר"א לנדא בספר יד המלך (פ"ט מהל' אישות) כתב ליישב דברי המהרימ"ט. הילכך התירץ הנ"ל לענין הסומא שיוכל לגרש בגט את אשתו שריר וקיים. וע"ע להגר"ח בספר רב ברכות (דף עו ע"א).

ומלבד כל זה יש לצרף מ"ש החקרי לב (חאה"ע ס"ס מו), שעמד על דבר גידם או גוסס היאך יכולים למנות שליח לכתובת הגט ונתינתו, וכתב, ולכן נ"ל דכי קי"ל כל מידי דלא מצי עביד לא מצי למשווי שליח, היינו רק כשהמניעה היא מצד הדין, דרחמנא אמר לא תעביד, אבל גידם או גוסס שאין המניעה מצד הדין לא נקרא לא מצי עביד וכו'. וכ"כ הגאון מהר"ש קווטש בשו"ת חכמת שלמה (סי' א). וכ"כ בשו"ת זכרון יהונתן חאה"ע (סי' ב אות פג). וכ"כ מהר"ם ישראל בשו"ת משה ידבר (דף סט ע"א). ע"ש. ומיהו בשו"ת יהודה יעלה אסאד (חאה"ע סי' קעב) כתב לתרץ, שגידם לא מקרי לא מצי עביד, שהוא יכול לגרש על ידי שילמד לכתוב בפיו או ברגליו, דלגבי גט חשיבא כתיבה, אך לא תירץ כלום על ההיא דגיטין (ע:), בדין שחט בו רוב שנים וכו'. אולם לפי דברי האחרונים הנ"ל, שכל שאין מניעה מצד הדין לא נקרא לא מצי עביד, אתי שפיר.

עובדיה יוסף

³ מהדר' תליתאה ח"א סי' עג. המערכת.

לכבוד ידידי וחביבי המאור הגדול מעוז ומגדול הרה"ג ר' אבישי טהרני שליט"א

קבלתי את אגרתו המעולפת ספירים שאלת חכם חצי תשובה. ומאן דמתני כולא לא משתבש. אדרת הבניה בסומא בשתי עיניו, איך יכול לגרש בנט, והא לא מצי עביר, וכל דלא מצי עביר לא משוי שליח. הנה מלבד מש"כ בשו"ת יביע אומר חלק ו במילואים, שכבר דן בזה במימר חיים (ס' נא), והוכיחו כת"ר. כעת בראשית ההשקפה אמרתי ליישב ע"פ מ"ש מהרי"ט, שהפירוש הוא דמסתמא אין דעת המשלח לעשותו שליח אלא למידי דמצי עביר, דלא אסיק אדעתיה למשוי שליח, אבל אם פירש שעשוהו שליח אפילו על דבר שאינו יכול לעשותו, שפיר מהני. ותנאי דמסייעי ליה, בעל התרומה (ס' פג), שכן פירש דברי הגמרא, ויישב בזה מה שנהגו שאשה אומרת לחבירתה קחי קמח ולושי עוגות, אע"פ שבשעת הציווי היה קמח, והמפירש חלתו קמח לא עשה ולא כלום, אלא דהכי קאמר, לאו דעתא דאיניש לשוויי שליח לקדש אשה אחר גירושיה. (וע' במפתחות לספר התרומה). וכ"כ בספר הפרנס (ס' קו), ובספר אריות חיים (בהל' חלה עמוד רי'), והכל בו (ס' פט עמוד גז). וכ"כ המדריכ (פרק כל הבשר ס' תרפט) בשם ספר התרומה. וכן יש לדייק מלשון רבינו ירוחם (נתיב כב ח"ג דף קפו ע"ב). וכן דייק מלשון הרב המהני במשנה למלך (פ"ט מהל' אישות ה"ו). וכ"כ החתם סופר (חאה"ע ס' יא) לדייק כן מדברי רבינו ירוחם. גם הגאון הנצי"ב בהעמק שאלה (פר' חיי שרה ס' יז) כתב בשם בה"ג, ריש הל' קידושין, שפירש כן, ודייק מדבריו, שאם פירש דעתו בהדיא שפיר מצי משוי שליח. ושכן יש לדייק מלשון הר"ף. וכמו שפירש מהרי"ט. ע"ש. גם הישועות יעקב אה"ע (ס' קיט) כתב שכן דעת הרמב"ם. וכ"כ הגאון מהר"א אבולעפיא בשו"ת נשמת חיים (דף נו ע"א) עמוד בזה, וכתב מהרי"ט. וכ"כ הקובץ על יד (פ"ט מהל' גירושין ה"ו). וע"ע בספר ישא ברכה על רבינו ירוחם (דף קמד ע"ג) שסייע לדברי המהרי"ט מדברי ספר התרומה הנ"ל. והמהריק"ש בהגהותיו באה"ע (ס' לה סעיף יא) כתב, שמקדוק לשון מרן נראה דס"ל שכל שפירש בהדיא שפיר מצי משוי שליח. ומה שהקשה המתנה אפרים מנזיר (יב:) האומר לאפטרופוס וכו'. וכן הקשה המשאת משה (תו"ד ס' יא). ונה גם מהר"ח אבולעפיא בשו"ת נשמת חיים (דף נו ע"א) עמוד בזה, וכתב, ושוב אחר ימים ושנים מצאתי תירוץ לזה. וכן כתב הרב אמרת טהורות (דף גז ע"א) ליישב קשיא זו. וע"ע בשו"ת אריה דבי עילאי (חאה"ע ס' כה דף קכא ע"ד), ובשו"ת מהרש"ם ח"ו (ס' קנד). הילכך אע"פ שבשטת מקובצת (נזיר יב.) כתב בשם רבינו עזריאל שאפילו פירש לא מהני, וכ"כ המאירי ורבינו אברהם מן ההר שם, הא לא תברא, דהא איכא קמן אשלי רברבי דקיימי בשיטת מהרי"ט. והשואל ומשיב כתב שדברי המהרי"ט הם דברים ברורים להלכה, וחובא בשו"ת (מ"ז כ כלל פת). ובבחי ניהא מאי דק"ל (גישין ע:) שחט בו רוב שנים ודמו לכתוב גט לאשתו כותבים ונותנים. ומכאן הוכיח הרא"ש (קידושין פ"ד ס' טז), שאף מי שהוא גוסס, יכול לעשות שליח לגרש, שהרי אין לך גוסס גדול מזה. ע"ש. ולא געלם ממני שכמה אחורנים חולקים על מהרי"ט, ומהם המשנה למלך (פ"ט מהל' אישות ה"ו), והגר"ד פרידמן בספר יד דוד ח"ב בפסקי הלכות (דף רכב סע"א), והגר"מ אפשטיין בערוך השלחן (ח"מ ס' קפב סק"ד). וכן מוסקת החת"ס (חאה"ע ס' יא). אולם מאחר שהבאנו לעומתם כמה ראשונים דקיימי בשיטת המהרי"ט. וגם הגאון הנצי"ב הביא שכן דעת בעל הלכות גדולות, שדבריו דבר קבלה. וכן הישועות יעקב ומהר"א פלומבי והקובץ על יד, כולם כתבו שדעת הרמב"ם כהמהרי"ט. וכ"כ המהריק"ש בדעת מרן הש"ע. ומעתה דברי מהרי"ט שרירין וקיימים. וע"ע בפתחי תשובה אה"ע (ס' לה ס"ק יג) שכתב, שהמכבת המשנה (פ"ו מהל' גירושין) האריך לקיים דברי המהרי"ט, ודחה מעליו כל השגות המשנה למלך. ע"ש. וכן הגאון בעל משכיל ליתן בספרו חתל איתן (הל' גירושין פרק ו) קיבל דברי המהרי"ט בסבר פנים יפות וגמתייע מהם לגיזונ. וכן הגאון מהר"א לגדא בספר יד המלך (פ"ט מהל' אישות) כתב ליישב דברי המהרי"ט. הילכך התירוץ הנ"ל לענין הסוגא שיוכל לגרש בנט את אשתו שריר וקיים. וע"ע להגר"ח בספר רב ברכות (דף עז ע"א). ומלבד כל זה יש לצרף מ"ש החקרי לב (חאה"ע ס"ט מז), שעמד על דבר גידם או גוסס היאך יכולים למנות שליח לכתובת הגט ונתינתו, וכתב, ולכן נ"ל דכי ק"ל כל מידי דלא מצי עביר לא מצי למשוי שליח, היינו רק כשהמניעה היא מצד הדין, ודחמנא אמר לא תעביר, אבל גידם או גוסס שאין המניעה מצד הדין לא נקרא לא מצי עביר וכו'. וכ"כ הגאון מהר"ש קוטוש בשו"ת חכמת שלמה (ס' א). וכ"כ בשו"ת זכרון יונתן חאה"ע (ס' ב אות פג). וכ"כ מהר"ם ישיאל בשו"ת משה ידבר (דף סט ע"א). ע"ש. ומיהו בשו"ת יהודה יעלה אסאד (חאה"ע ס' קעב) כתב לתרוץ, שגידם לא מקרי לא מצי עביר, שהוא יכול לגרש על ידי שלימו לכתוב בפיו או ברגליו, דלגבי גט חשיבא כתיבה, אך לא תירץ כלום על ההיא דגישין (ע:). בדין שחט בו רוב שנים וכו'. אולם לפי דברי האחרונים הנ"ל, שכל שאין מניעה מצד הדין לא נקרא לא מצי עביר, אתי שפיר.

י"ב תמוז תש"ז

סימן ז

בענין לקבל לגירות משפחה שהוחזקה כיהודים

[ואשת אה שבתגירה]

(ויר"ד סי' רסח סי"ב, רסט"ס"ה)

ו' אייר תשכ"ט (24.4.69)

לכבוד

הרב המופלא שמן תורק שמו ר' אוריאל דוידי שליט"א

חבר בית הדין בטהראן

טראגאדיע

שלום וברכה !

בתשובה למכתבו מיום כ"ה ניסן תשכ"ט, אתכבד להשיבו !

אם האשה הנכריה מקבלת על עצמה באמת ובתמים לשמור על כל דיני היהדות לאחר גיורה, שמירת שבת כהלכתו וטהרת המשפחה (עם טבילה במקוה), וכו', וכבודו ישתכנע בכנות דבריה, שהיא תשמור לעשות ככל מצות תוה"ק, אפשר לקבלה ולגיירה כדת משה וישראל, וגם להשיאה לאח השני שהיא יושבת עמו כיום (ואין שום איסור של דין אשת אח, מאחר ולא נתפסו קידושין ונשואין עם האח הראשון, להיותה נכריה).

ובזהיות שלפי דברי כבודו, בניה ובנותיה חונכו על ברכי דת היהדות, מצוה לקרבם ולגייסם ולהכניסם תחת כנפי השכינה לבל ידח ממנו נדח. ומכל שכן שיש לחוש לתקלה ומכשול שיטמעו ללא גירות ויתערבו בישראל, היות והם מוכרים כיהודים*.

בכבוד רב,

עובדיה יוסף

הרב הראשי לת"א-יפו

דרישת שלום מיוחדת לידידנו הרה"ג ידידיה שופט שליט"א.

^x ע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ח (חיו"ד סי' כד), וחלק יא (חיו"ד סי' כח-כט). המערכת.

ו' אייר תשכ"ט

(24.4.69)

לכבוד
הרב המופלא שמן תורק שמו ר' אוריאל דוידי שליט"א
חבר בית הדין בטהראן
ט ה ר א

שלום וברכה!

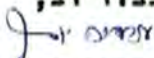
בתשובה למכתבו מיום כ"ה ניסן תשכ"ט, אתכבד

להשיבו:

אם האשה הנכריה מקבלת על עצמה באמת ובתמים
לשמור על כל דיני היהדות לאחר גיור, שמירת שבת
כהלכתה וטהרת המספחה (עם טבילה במקוה), וכו', ופבורו
ישתבש בכנות דבריה, שהיא תשמור לעשות ככל מצות
תוה"ק, אפשר לקבלה ולגירה כדת משה וישראל, וגם
להשיאה לאח השני שהיא יושבת עמו כיום (ואין שום
איסור של דין אשת אח, מאחר ולא נתפסו קידושין ונסואין
עם האח הראשון, להיותה נכריה).

ובהיות שלפי דברי כבודו, בניה ובנותיה חונכו
על ברכי דת היהדות, מצוה לקרבם ולגידם ולהכניסם
תחת כנפי השכינה לבל ירח ממנו נדה. ומכל שכן איש לחוש
לתקלה ומכשול שיטמעו ללא גירות ויתערבו בישראל, היות
והם מוכרים כיהודים.

בכבוד רב,



עובדיה יוסף

הרב הראשי לת"א-יפו

דרישת שלום מיוחדת לידידנו הרה"ג
ידידיה שופט שליט"א.

סימני ח

בענין בן גיורת שגיירות בארגוני חסידות היפך התקנה שם

(יו"ד סי' רסה-ט)

העתקה

יט' טבת תש"ל

לכבוד

הרה"ג המפורסם שמן תורק שמו

כש"ת הרב ד"ר דוד כהנא שליט"א

הרב הראשי בארגוני חסידות

שלום וברכה,

זה עתה קבלתי מכתבו מיום יד' כסלו תש"ל ואתכבד להשיבו: כי לאחר העיון הנני מסכים עם כת"ר לקבל לגירות את מר ל. ר. אשר אמו התגיירה בשעתו ע"י הרב יוסף לוי ז"ל, וע"כ יש לקבלו ולסדר לו גירות כדת וכדין, לאחר שיקבל עליו עול מצוות, כנודע.

וחפץ ה' בידו יצלח לקרב רחוקים בעבותות אהבה לתורתנו הקדושה ולמסורתנו המפוארת, ובכל אשר יפנה ישיכל ויצליח, להגדיל תורה ולהאדירה.*

בכבוד רב

בידידות רבה עוז ושלום

עובדיה יוסף

הרב הראשי לת"א-יפו

* שוב חזר להשיב לשאלה זו בהרחבה בשו"ת יביע אומר ח"ט (חיו"ד סי' טז), ראה שם השאלה בביאור, ושם העלה במסקנא דדינא, שהגיור שעשה הרב יוסף לוי ז"ל בארגוני חסידות, לאמו של האיש הנצב בזה, היפך התקנה שתיקנו הרבנים הקודמים דהתם, שלא לקבל גרים, בדיעבד מה שעשה עשוי. ומ"מ אם אפשר בנקל טוב לחזור ולעשות לאיש הזה גיור לחומרא בעיר אחרת, ואח"כ ישיאו אשה כדמו". עכ"ל. ועל עצם התקנה ע"ע בגליון יט, קוני' אבן העזר ח"ג (סי' יג בהערה). **המערכת.**

סימן ט

איסור השגת גבול וזריעת מחלוקת במינוי רב נוסף

(ז"ר סי' רמה סכ"ב)

בס"ד, ט"ו חשוון תש"נ

לכבוד ידידי היקר והנעלה רב הפעלים לתורה ולתעודה הרה"ג רבי יצחק דוויק שליט"א
רב קהלת הקדש ב"דיל" ניו ג'רסי.

שלום וברכה וישע רב

שמח אני לציין כי בבקורי בארצות הברית נוכחתי לראות את פעולתיו הפוריות, בקרב בני הקהלה של כת"ר, בהפצת התורה ויראת שמים, ובהשבת רבים מעון, ועוד כהנה וכהנה, תבורך מפי עליון, ובפרט על מעשה החסד שכת"ר עושה יום יום, איישר חיליה לאורייתא.

והנה שמעתי מפי מגידי אמת שיש אנשים מסויימים שחותרים תחת הנהגת כת"ר, ועושים מעשים שגורמים להצר את צעדיו המבורכים, במינוי רב נוסף יחד עם כת"ר. ואני מגלה דעתי דעת תורה, שלפי הדין אסור לשום תלמיד חכם להורות הוראה במחניכם בלי רשות כת"ר, שיש בזה משום השגת גבול האסור ע"פ התורה. מלבד שיש בזה משום זריעת פילוג ומחלוקת בקהלה, וכבר אמרו כל המחזיק במחלוקת עובר בלא תעשה וכו'.

ואני שולח לכת"ר המכתב שכתבתי לועד הקהלה של כת"ר. ואני מחזק את ידי כת"ר להמשיך בהנהגת כת"ר בתורה וביראת ה' טהורה. והשי"ת יתן לו עוז ותושיה ובכל אשר יפנה ישכיל ויצליח להרים קרן התורה וקרן ישראל, בבריאות טובה ובנהורא מעליא, ברוב עושר וכבוד ושובע שמחות וכל טוב.

בכבוד ובברכת התורה

עובדיה יוסף

סימן י

בענין החיוב להגיש מועמדות לרבנות כשיצריך^א

(הו"מ סי' ה סעי' א, ג)

ירושלים, יב אדר ב תשס"ג

כבוד ידיד נפשי הגאון המפורסם רבי ישראל גרוסמן (שליט"א) [זצ"ל]

הריני להודיעו כי בהיות והזמן קרוב לבחירת הרבנים הראשיים לישראל, נועצו כל גדולי הדור יחדיו. ושמו עיניהם - להצלת הרבנות הראשית - על בנו יקירו הגר"י דוד גרוסמן שליט"א. ואפילו אם כת"ר יגזור עליו לבל יגיש מועמדות לרבנות, אין ביד כת"ר לאסור עליו, כי זה לא נוגע כלל למצות כיבוד אב ואם, וכמו שפסק מהר"י קולון, והביאו הרמ"א בהגה (ס"ס רמ). לכן כת"ר כבודו במקומו מונח, אל יתערב בענין כלל, והיה אשר יבחר ה' הוא הקדוש. ואל יגרום כת"ר ח"ו לחורבן הרבנות והיהדות. כי האחריות גדולה בזה. וכבר אמרו חז"ל בשמך יקראוך ובמקומך יושיבוך. וכבר נגזר עליו מאדון כל להציל את מדינת ישראל ואת הרבנות ואת היהדות. ויקבל מר שכר על הפרישה. ובזכות זה יקויים בכת"ר "עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו". והאמת והשלום אהבו.

נ.ב. אני אישית נרתם להיות אחיעזר ואחיסמך בכל הנוגע לבחירתו ולהנהגתו בכל מכל כל.

בכבוד רב ידידו עוז

עובדיה יוסף

^א ראה כיו"ב ממש בשו"ת יביע אומר ח"ט (תחור"מ סי' ט). המערכת.

סימן יא

להמשיך לכהן ברבנות או לחזור להתעלות בתורה

(ח"מ סי' ח ס"ג)

ב"ה, ירושלים יח תמוז תשנ"ה

לכבוד ידיד נפשי תלמידי היקר והנעלה. מיחידי סגולה. נעים זמירות ישראל. חכו ממתקים וכולו מחמדים. תהלתו בקהל חסידים. מרביץ תורה לעדרים. דובר צדק ומגיד מישרים הרה"ג רבי ש. .. שליט"א. רבה של קהלת "אהבה ואחוה", וראש ישיבת "מגן דוד". ברוקלין, ניריורק.

אחרי עתירת החיים והשלום וכל טוב סלה.

אשר שאלת בעצתי אם עליך להעתר להפצרת ראשי הועד של ישיבת "מגן דוד", וראשי קהלת "אהבה ואחוה", להשאר בארצות הברית ולהמשיך בעבודת הקודש המוטלת על שכמך, או שמא עדיף יותר לחזור ולהתיישב בארץ ישראל, ותחדש ימך כקדם, ולעסוק בתורה, כמו שנהגת בהיותך עמנו למשקל ולמטרי לשאת ולתת באמונה, בשאלות ותשובות בהלכה, בדברי רבותינו הפוסקים, לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא? - הנה לאחר שחקרתי ודרשתי היטב, הנני להשיבו כאשר עם לבבי, כי הן אמת שטובתו האישית של כבודו לשוב לארצנו הקדושה, ולעסוק בתורה"ק, אשר היא חיינו ואורך ימינו, ועל ידי כך יזכה לחבר חיבורים טובים ומועילים לזכות את הרבים ולהגדיל תורה ולהאדירה, וזאת בידועי ומכירי את כשרונותיו הברוכים, אך מאידך גיסא יש להביא בחשבון את טובת הצבור בקהלה המפוארת, אשר כב' מכהן פאר בתוכה זה מספר שנים, והם מחבבים אותו וסרים למשמעתו, ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה. ובפרט שמעתי כי כבודו הצליח במענה פיו לשכנע את ראשי ועד "מגן דוד", להתחיל בהדרגה תהליך ההפרדה בין הבנים לבין הבנות אף בלימודי חול. ולדעתי ענין זה חשוב מאד, ובפרט בנערים ונערות גדולים, וכמו שביארתי בס"ד בשו"ת יביע אומר ח"ד (חאה"ע סי' ד), שיש להחמיר מאד בזה. והמקילים בזה אין רוח חכמים נוחה מהם. ולכן בודאי שעל כבודו להשאר בתפקידו ולהמשיך בעבודת הקודש לבצע את תכניתו ולהוציאה מן הכח אל הפועל, ולקרב את אחינו בית ישראל לצור מחצבתם. חזק ואמץ אל תערוץ ואל תחת כי עמך ה' אלהיך בכל אשר תלך. וחפץ ה' בידך יצלח, ותזכה לאורך ימים ושנות חיים ושובע שמחות וכל טוב^א.

בברכת התורה ובאהבה רבה

עובדיה יוסף

^א ועיין עוד בספר טהרת הבית ח"ב (בהקדמה עמ' יד, ד"ה אזכרה). **המערכת.**

סימץ יב

בענין קנס כספי לתלמיד בת"ת

(חז"מ סי' י ס"ד. סי' ס"ד)

ב"ה. כו אייר תשכ"ט

לכבוד הרב י. מ. קורלנסקי (שליט"א) (זצ"ל)

מנהל ת"ת יבנה

בני התלמיד ... נ"י מסר לי כי חייבתם אותו קנס לירה אחת ושהוזהר שאם לא יביא את הקנס לא יורשה ליכנס היום לכתה.

הנני שולח לכם את הלירה, למרות שלא קיבלתי שום הודעה בכתב, אולם בעיני יפלא על סמך איזה יסוד בהלכה חייבתם אותו קנס, חסדא חסדא קנסא קא מקבית בבבל^א? והאם היה בירור יסודי שהיה אשם בעבירה כל שהיא? לדברי בני אין עליו אשמה במה שעשה, ושחבריו הנוכחים יוכלו להעיד על כך.

עכ"פ אינני יודע אם זוהי דרך ישרה וחינוכית לאיים על תלמיד שלא יורשה ליכנס לכתה אם לא יביא קנס.

ואני רוצה גם לדעת לשם איזה מטרה תשתמשו בלירה.

הכותב בצער

ע. יוסף

הרב הראשי וראב"ד לת"א-יפו

^א ב"ק כז:, ושם פד.: המערכת.

סימן יג

בענין מחילת חוב בשבת

(חז"מ סי' יב ס"ה, או"ח סי' שו ס"ז)

ב"ה ח' אלול תשל"ח

כב' הראשון לציון הרב הגאון ר' עובדיה יוסף (שליט"א) [זיע"א]

הרב הראשי לא"י

אחדשה"ט ושלמעכ"ת

אבקש את סליחת כת"ר, אם אמנם אני מטריח את רום מעכ"ת, אבל כבר שאלתי רבים ולא היו בהאי מסכתא.

עומד אני ממש לפני ההוצאה לאור של מהדו"ת של שמירת שבת כהלכתה, וחסרה לי ההלכה בענין מחילת חוב בשבת.

זכורני שראיתי ברשב"א או בריטב"א, אבל יגעתי ולא מצאתי אל תאמין. אהיה אסיר תודה לכת"ר, אם אמנם יוכל להעמידני על האמת.

בברכה"ת כערכו הרם יהושע נויברט

תשובת מרן זיע"א:

כבוד ידידי הדגול הרב הגאון המפו' ר' יהושע נויברט (שליט"א) [זצ"ל] שלום וישע רב בענין שאלתו שאלת חכם בדין מחילת חוב בשבת, לכאורה עלה על דעתי שדין זה תלוי במחלוקת הראשונים אם המחילה היא סילוק שעבוד בלבד, ואפילו במחילה בעל כרחו של הלוח מהני, או המחילה הקנאה היא, ואין מחילה בע"כ. ובשו"ת מחנה אפרים (הל' זכיה מהפקר סי' יא) כתב שד"ז שנוי במחלוקת, שלד' התוס' (קידושין יט.) ד"ה אומר אדם, מחילה לא הוי הקנאה אלא סילוק שעבוד בעלמא, וכמ"ש הרשב"א שבב"י חו"מ סי' קצה, ולפ"ז מהני מחילה בע"כ, אבל לד' הריטב"א בחי' לקידושין טז. מחילה הויא הקנאה, וא"כ ל"מ בע"כ. ע"כ. ובהר"ן כתובות נג. ד"ה מוחלת, כתב בשם הרא"ה, דמהני מחילה בע"כ. אלמא דס"ל דהוי סילוק שעבוד בעלמא. ולפ"ז כשם שמותר להפקיר נכסיו בשבת, כדאמרינן (בשבת קכז:) גבי טלטול דמאי, מגו דאי בעי מפקר נכסיה וכו'. וכן הוכיח במישור המאירי בס' מגן אבות (סי' יח.) ובשבת (קכז:). ה"נ הכא מותר למחול חוב בשבת. ואמנם הפרי חדש (סי' תלד) שכתב שאסור להפקיר בשבת, וכ"כ הגאון יעב"ץ במור וקציעה (סי' רמו). ולא זכרו מההיא דשבת (קכז:). וכן השיג הרש"ש בערובין (עא.) על הפר"ח. וע"ע בברכי יוסף (סי' רמו סק"ד ובסימן שלט.) ובס' מגילת ספר (לאוין רמב דקכ"ז ע"א). ובשואל ומשיב קמא ח"ב (ס"ס מ).^{*}

בברכת התורה

עובדיה יוסף

^{*} וע"ע בילקו"י שבת ח"ב (מהדר"ק, עמ' קמט, ותרכו). ובהליכו"ע ח"ג (עמ' קע והלאה). המערכת.

סימן יד

שיש לשמוע את שני בעלי הדין

(חז"מ סי' יז ס"ה)

ב' שבט תשל"א

לכבוד

הרב היקר והנכבד ר' א. דרמר שליט"א

שלום וברכה.

קבלתי מכתבו וגליתו האחרונה מיום יג' טבת.

צַר לי מאד שלא אוכל לענות על שאלתו, בענין השגת גבול רקמת יד, שלדעת כמה פוסקים גם בכה"ג צריך לשמוע מפי שני הבעלי הדין.

מלבד כל זה עומס טרדותי העצומים לא יתנוני השב רוחי, והלא עמכם הכרתי והפלתי בעה"ק ירושלים עיר גדולה של חכמים ושל סופרים. ומאתה הסליחה. בטוחני שכב' ידיננו לכף זכות והקב"ה ידינהו לכף זכות.

בכבוד רב

עובדיה יוסף

הרב הראשי לת"א - יפו

סימן טו

בענין הג"ל

ב"ה, ירושלים יח חשון תשד"מ

לכבוד מר אליהו דיינ נר"ו

שלום וברכה וישע רב

אודות שאלתך במכתב מיום ט"ו חשון, הנה בענין זה נאמר: שמוע בין אחיכם ושפטתם צדק. לפיכך צר לי שלא אוכל להשיב לך כל עוד לא שמעתי טענות האשה.

עצתי שתפנה לפני אב בית דין צדק בפריז, ותציגו לפניו כל הענין, והוא ידרוש ויחקור היטב, והיה ה' עם השופט, להוציא לאור משפטיך. ויהי רצון שיקויים כך: ששון ושמחה ישיגו וכו'.

בכבוד רב ובברכת התורה

עובדיה יוסף

OVADIA YOSSEF
NICHON LEZION CHIEF RABBI OF ISRAEL

עובדיה יוסף
ראשון לציון חרב הראשי לישראל

בית דיינים יח חשון תשד"מ

לכבוד מר אליהו דיינ נר"ו

שלום וברכה וישע רב

אודות שאלתך במכתב מיום ט"ו חשון, הנה דעתי זה נאמר: שמוע בין אחיכם ושפטתם צדק. לפיכך צר לי שלא אוכל להשיב לך כל עוד לא שמעתי טענות האשה.

עצתי שתפנה לפני אב בית דין צדק בפריז, ותציגו לפניו כל הענין, והוא ידרוש ויחקור היטב, והיה ה' עם השופט, להוציא לאור משפטיך. ויהי רצון שיקויים כך: ששון ושמחה ישיגו וכו'.

בכבוד רב ובברכת התורה

עובדיה יוסף

סימן טז

תוכחה ודרישה נמרצת לבטל עתירה לבג"ץ

(חז"מ סי' כו ס"א)

ב"ה, ירושלים כא כסלו תשמ"ט

לכבוד ר' מ. הי"ו חבר מועצת העיר ירושלים.

שלום רב

נדהמתי לשמוע שכב' הגיש עתירה לבג"ץ נגד ההקצבות של העיריה למוסדות דת ותתי"ם.

עצם העתירה גובל עם חלול ה' רבים, ותמהני אם תועיל לו תשובה ויום הכפורים לכפרה. עם מי נועץ ויביעו בדבר חמור כזה?

עתה אנו מבקשים מכב' להסיר מיד את החרפה הזאת מעל ישראל, ויבקש מיד מבג"ץ להוריד את הצו, שהוציאו נגד ההקצבות, כי הוא חוזר בו מטענותיו.

ואם יש לכבודו תביעות כספיות, יש דין ויש דיין בישראל. ואם לא יעשה כן, ידע כי לא נשקוט ולא ננוח, ונעשה עמו כדת של תורה, להסיר חרפה מעל ישראל. והאמת והשלום אהבו.

עובדיה יוסף

נ.ב. העתק להרב מנחם פרוש (שליט"א)

סימן יז

בענין מינוי ראש עיר חופשי בדעות

(הו"מ סי' לז סכ"ב)

ב"ה, תל-אביב-יפו

בדבר מינוי ראש העיר חפשי בדיעות. ע' רמ"א חו"מ ס"ס לז שטובי הקהל הממונים לעסוק בצרכי רבים או יחידים הרי הן כדיינים ואסור להושיב ביניהם מי שפסול לדין משום רשעה. ע"כ. ובשו"ת חת"ס בליקוטים ח"ו (סי' מט) כ' ג"כ שמי שסידר קידושין למי שנשא אשת אחי אביו פסול להיות מנהיג צבור ולכל דבר הנוגע לדת ישראל וכו'. ע"ש. ובשו"ת לבושי מרדכי תליתאה חאו"ח סי' נה החזיק ג"כ בהנ"ל. ע"ש. וע"ע במשפטי שמואל סי' כו. וכן בשו"ת מהר"ש ענגיל ח"ו (קצח ג) וכו'.^א

^א וראה עוד בגליון יג, קונטרס אבן העזר ח"ב (סי' כח). המערכת.

סימן יח

בענין לעבור ברכב דרך שדה חרושה

(חז"מ סי' רעד)

ב"ה, ירושלים עש"ק אמור ז' אייר תשל"ו

שאלה האם מותר לנסוע ברכב דרך שדה תבואה, שהיא חרושה, או זרועה, כדי לקצר את הדרך.

תשובה במס' ב"ק פא. מהלכים בשבילי הרשות עד שתדר רביעה שניה, כלומר, לאחר שנקצרה התבואה ונאספה מהשדה, רשאי כל אדם לעבור בשדה לקצר את הדרך שלא יצטרך להקיף, שעל מנת כן הנחיל יהושע בן נון את הארץ לשבטי ישראל, שלא יהיו מקפידים על כך. אבל לאחר זמן רביעה שניה, מיום י"ז בחשון, שהיא עונת הגשמים, והשדה חרושה או זרועה, אסור לעבור בתוך השדה, שדריסת הרגלים קשה לשדה ולזריעה שבה. וכן הוא בתענית (ו:). ועי' במס' שבת (פא:) אסור לפנות בשדה ניר בשבת, מ"ט אילימא משום דוושא (פרש"י, ובשדה חבירו שהוא דש את נירו ומתקשה החרישה) אפי' בחול נמי. וע"ע בש"ע א"ח סי' שיב ס"ט. וע' בתבואות שור בחי' לב"ק (פא.). ודו"ק. ובמס' עירובין (נג:) מסופר: אמר ר' יהושע בן חנניה, מימי לא נצחני אדם חוץ מאשה תינוק ותינוקת, וענין התינוקת מבואר שם: פעם אחת הייתי מהלך בדרך וראיתי דרך כבושה עוברת בתוך שדה, והייתי מהלך בה לקצר את הדרך, פגשה אותי תינוקת אחת ואמרה לי, רבי! ולא שדה היא זו? כלומר, ואיך אתה הולך בתוכה, ואינך חושש לגרימת נזק לבעליה ע"י דריסת רגליך, אמרתי לה, ולא דרך כבושה היא? אמרה לי: לסטים שכמוך כבשוה, כלומר, שסתם בני אדם שאינם הגונים עברו בה שלא ברשות בעלים, ונעשית כדרך סלולה, ואם הם עשו שלא כהוגן לא היה לך להמשך אחריהם בעינים עצומות. ומכאן מוסר השכל שלא ימשך אדם אחר הנהגת אחרים כסומא בארובה, ללא ביקורת ענינית הייטב בעיני ה' אם לא. ועכ"פ אין ספק שאסור לנסוע ברכב בתוך שדה של תבואה, בזמן שהיא חרושה או זרועה, שההיזק ברכב יותר ודאי מדריסת רגלים. ורק בזמן שאין עונת חרישה וזריעה כלל, מותר. וע"ז אמרו בשבת (לא.), ואהבת לרעך כמוך דעלך סני לחברך לא תעביד.

אבן העזר

ש א ל ה : האם מותר לנסוע ברכב דרך שדה תבואה שהיא חרושה, או זרועה כדי לקצר את דרכו ?

ת ש ו ב ה : בזמן עונת חרישה וזריעה אין נהקל בזה, דמאי דט' לך לא תעביד לחברך. ואף שגם אחרים עושים כן לקצר את דרכם, לא ימשך אחריהם בזה.

נימוקי התשובה ומקורותיה :

[illegible][illegible]

סימך ימי

בענין פיטורין לר"מ שפגע בכבוד המנהל

(חז"מ סי' שילד ס"ד, וסי' שילה ס"א בהג"ה)

ב"ה, ירושלים י"ט אלול תשל"ח

לכבוד הרב א. שמואל הלפרין שליט"א.

שלום וישע רב,

בתשובה למכתבו מיום ה' לסדר שופטים תשל"ח, הריני מתכבד להשיבו בקיצור נמרץ.

כי לפע"ד צדקו רוב חברי ביה"ד שאין לפטר את הר"מ על מה שפגע בכבוד המנהל, אלא שעל הר"מ לפייס את המנהל, ועל המנהל לקבל פיוסו, וכמ"ש חז"ל ובלבד שלא יהי המוחל אכזרי. ויזכו להגדיל תורה ולהאדירה, ברבות הטובה.

בכבוד רב ובברכת התורה,

בברכת כתיבה וחתימה טובה,

עובדיה יוסף

ראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימון ב

בענין רופא שהזיק

(יו"ד סי' טלו)

כ"ד סיון תשל"ז

לכבוד הרב הראשי לישראל ראשון לציון הרה"ג ר' עובדיה יוסף שליט"א!

הנידון: רופא ברשות בית דין

(תוספתא בבא קמא ט', ש"ע יורה דעה של"ו)

אחדשה"ט אני מציג לפני הדרת כבודו את השאלה כדלקמן:

האם נמצא בספרות ההלכתית, למשל בשו"ת, ענין רופא והזיק, פסק או דיון הלכה למעשה? אני זקוק לתשובה לשם השלמת עבודת מחקר היסטורית בימים הקרובים. אודה להדרת כבודו אם יואיל לענות לי. כדי למעט את הטרחה, אשמח לקבל בשולי מכתב זה את תשובתו הרמתה בנוגע למראה מקום ויאיר עינינו בתורתו.

בכבוד ויקר, פרופ'...

תשובת מרן זיע"א:

ג תמוז תשל"ז

ציינתי:

שו"ת הרשב"ץ ח"ג (פב). תורת האדם, שער הסכנה (די"ג ע"א). בשמים ראש (סי' שפו). מעשה אברהם חיו"ד (סי' נה). שו"ת חתם סופר (חאו"ח קעז). ובחידושי סוגיא דמצרף (עמוד כד) ובנין ציון (ס"ס קיא). **ע. יוסף**

סימן כא

קציצת דקלים מרה"ר לסוכה

(ח"מ סי' שינ"ט ס"א, יו"ד סי' קט"ז ב"י סק"ו)

ב"ה, ירושלים

אודות השאלה מאת רשות שמורות הטבע בדבר פגיעותם של כמה מבוני הסוכות, בעצים, שכורתים ללא הבחנה מעצי יער ודקלים ושדרות נטועות, הגורמות לפעמים גם למותם של העצים, האם אין מצות בל תשחית עומדת נגד הנוהגים כן.

הנה אמנם מבואר בפסקי תוס' פסחים ה"ד קה"ע^א אלגזי תוס' דרבנן או' קסז שגם באילן סרק יש איסור "בלי תשחית", וכן בשו"ת בית יצחק ח"א מיו"ד סי' קמב כ' שגם הקוצץ ענפי אילן ואינו קוצצם עם גוף האילן יש בו משום בל תשחית, שאין חילוק בין משחית מקצתו או כולו. מכל מקום דעת כמה מגדולי האחרונים שבמקום מצוה כגון עשית סוכה, אין בזה איסור משום בל תשחית. מכיון שאינו עושה דרך השחתה, אלא לקיום המצוה. כפי שמדייק בלשונו הרמב"ם בפ"ו ממלכים ה"ח שכל הקוצץ אילן מאכל בכל מקום דרך השחתה לוקה, אבל מותר לקצוץ אם היה מזיק אילנות אחרים, או שדמי העצים שלו יקרים, לא אסרה התורה אלא דרך השחתה. ע"כ. וכן כתב ההפלא"ה בס' פנים יפות ס"פ שופטים שלצורך סוכה מותר לקצוץ שאין זה גרוע ממה שהתירו בגמ' אם היה מעולה בדמים, וכ"כ בשאלת יעב"ץ ח"א סי' עו. ובשו"ת דברי חיים מצאנז ח"ב חיו"ד סי' נז. ובשו"ת ויעתר יצחק סי' סד. ועוד. אלא שבס' עקרי הד"ט חיו"ד סי' יד אות ב חושש בזה משום סכנה. ע"ש.

ובאמת שכל זה באופן שקוצץ אילן שלו, אבל הקוצץ אילן השייך לרשות ממשלתית שמקפידים על כך, כמו בנ"ד, לצורך סוכה, בודאי שיש בזה איסור גזל, והיא מצוה הבאה בעבירה, ואסור לברך ברכת "לישב בסוכה" על סוכה כזאת, כמו שכתב בס' מאמר מרדכי סי' תרלז אות ד. וכ"כ המשנה ברורה בבאה"ל שם סעיף ג בזה"ל: ודע שאיסור סוכה גזולה הוא בין בסכך בין בדפנות, וכמבואר בפמ"ג ובכורי יעקב, והרבה אנשים אינם נזהרים בזה, ולוקחים קרשים שלא מדעת בעליהם להעמיד מהם הדפנות לסוכה, ובאמת שאין יוצאים י"ח בסוכה כזאת, אפי' כשכוונתם להחזיר הקרשים לבעליהם תיכף ומיד לאחר חג הסוכות, שעכ"פ הרי הוא משתמש בהם באיסור גזל, שכל שואל שלא מדעת גזלן הרי, ואסור לברך על סוכה כזאת. ע"כ.^ב

^א ראשי תיבות: הביא דבריהם קהלת יעקב. **המערכת.**

^ב עיין עוד מזה בהרחבה בחזון עובדיה סוכות (עמ' נז והלאה). **המערכת.**

סימן כב

ליזהר מלטינף הולכי הרגל מהשלוליות

(חור"מ סי' תיב ס"ה)

ב"ה, ירושלים עש"ק ויחי תשל"ז

בימים אלה שהם ימי עונת הגשמים, וקשה ההליכה לעוברי אורח, שהם צרכים לעקוף שלוליות מים וביצות, ולהזהר משוחות ומהמורות, מרפש ומטיט, ועל כל אלה עליהם להזהר גם מפגיעתם של כלי רכב, המתזים מים ורפש מגלגלי המכוניות, בפרט כשהמכוניות נוסעות במהירות רבה, ולא פעם קרה שאנשים מכובדים טונפו בגדיהם במים לא נקיים על ידי התזתם בגלגלי המכוניות.

לכן בימים אלה שומה על בעלי הרכב לנהוג בזהירות יתר, שהרי אין הולכי הרגל יכולים להזהר מפניהם.

וראה בחושן משפט סימן תי"ב, שיש חיוב תשלומי נזיקין בכגון זה, על המטנף בגדי חבריו במי שופכין. ועיין בחושן משפט סימן קנה סעיף ד. (וכבר אמרו בבא מציעא דף קיז ע"א, מודה רבי יוסי בגירי דיליה).

ובמסכת בבא מציעא דף ל ע"א, הרוצה להיות חסיד עליו לקיים ולהזהר במילי דנזיקין, כלומר: שישמור את עצמו מלגרום נזק כל שהו לחבירו. ובירושלמי נדרים פרק ט אמרו: ואהבת לרעך כמוך, זה כלל גדול בתורה^{*}.

יהי רצון שיהיו גשמים אלה שהביא לנו הקב"ה גשמי רצון וברכה ונדבה, ותהי אחרית השנה חיים ושבע ושלוש כשנים הטובות לברכה.

^{*} ועיין עוד בשו"ת הראשון לציון ח"ב (חור"מ סי' ו) כמה עניינים כיו"ב עבור הנהגים. **המערכת.**

סימן כג

בענין שמירת הנפש – "חגורת בטיחות" בהלכה

(חז"מ סי' תכז)

ב"ה, ירושלים: עש"ק נשא תשל"ז

תורתנו הקדושה שהיא תורת חיים, הקפידה מאד על שמירת נפשו של האדם, והזהירה: "רק השמר לך ושמור נפשך מאד". ואפילו מצות החמורות של התורה נדחות מפני פיקוח נפש, כאמור: ושמרתם את משפטי ואת חוקותי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, ודרשו חז"ל (יומא פה:): וחי בהם ולא שימות בהם.

הנהיגה ברכב, לצערינו הרב, היא בדרך כלל דבר הרה סכנות, ומה גדול הצער והכאב על נפשות יקרות מישראל שנפגעות בתאונות דרכים, לעתים קרובות מאד.

בשנים האחרונות נמצאה המצאה חשובה המסייעת לשמירתם ובטיחתם של היושבים ברכב, ובפרט במושב הקדמי, שהסכנה שם מצויה ביותר, והיא "חגורת הבטיחות", אשר הודות למאמציהם של נציגים דתיים בכנסת אף התקבל חוק על כך המחייב לחגור את חגורת הבטיחות.

לדעתי אף מצד ההלכה על היושבים ברכב במושב הקדמי לחגור את חגורת הבטיחות, ויקיימו בזה את מעלת מצות התורה: "ונשמרתם מאד לנפשותיכם".

שמא יאמר האומר, מה להם לאחרים בנוגע לבטיחותי. האומר כך, עליו לדעת, כי נפשו של אדם אינה קנינו הפרטי, אלא קנינו של הקב"ה, כפי שנאמר (ביחזקאל יח) הנפשות לי הנה. וכמו שהסביר כן הרב"ז על הרמב"ם בהלכות סנהדרין פרק יח הלכה ו. ולכן כתב הרמב"ם (בפרק יא מהלכות שמירת הנפש) שכל העובר על דברים שאסרו חכמים מפני שיש בהם סכנת נפשות, ואומר, הריני מסכן את נפשי, ומה להם לאחרים עלי בכך, מכים אותו מכת מרדות. והטעם לזה, כפי שהסברנו שהנפשות קנינו של הקב"ה, ופקדון הוא בידו ועליו לשמרו מכל משמר. והשי"ת ישמור צאתם ובואם של כל אחינו בית ישראל ולא יאונה להם כל און, לא ישמע שוד ושבר בגבולנו, וקראת ישועה חומותינו ושערינו תהלה.

סימן כד

בענין הנ"ל – "מהירות מופרזת, וחוקי התנועה" בהלכה

(חו"מ סי' תיח סעיף יז, וסי' תכו)

ב"ה, ירושלים: בעש"ק ויצא תשמ"ג

נניח את שיחתנו היום לענין "הבטיחות בדרכים בהלכה".

מהירות מופרזת מצדם של הנוהגים ברכב בלי ספק עלולות להביא לאסונות ונזקים. וכיצא בזה מבואר בשו"ת הרא"ש (כלל קא סי' ה), שהרוכב על סוס, אינו רשאי לדהור במרוצה ברשות הרבים, שמא לא יוכל להעמיד את הסוס כשירצה בכך, כדי למנוע פגיעה באחרים, ואם רץ והזיק, פושע הוא, ומזיק בגופו הוא, שהואיל והוא רוכב על הסוס והזיק בגופו של הסוס או באוכף שעליו, הרי זה כאילו הזיק בגופו ממש, וחייב לשלם כפי שישומו בית דין את הזיקו. ע"כ. וכן פסק הרמ"א בחושן משפט². וראה עוד בתשובת הרדב"ז ח"ב סימן שד³, שכתב, ההולך במרוצה וכלי משחית בידו ופגע בחבירו בלי כוונה והרגו, שגגתו עולה זדון, ואין הגלות לערי מקלט מכפרת עליו כשאר הורג נפש בשוגג, אלא נידון כאילו היה מזיד, שהרי היה לו להזהר מאד ללכת בנחת, כיון שכלי משחית בידו ועלול לגרום לאסון. ע"כ. ומכל שכן לנוהג ברכב ברשות

^א מכיון שמצויים בדינו ג' העתקים מתשובה זו ויש בהם שינויים רבים, אמרנו נציגה נא בזאת את ההעתק השני (ואת השלישי שילבנו בשני בתוך סוגריים הפותחות "נ"א") לתועלת המעיינים. **המערכת.**

נאמר בתורה "השמר לך ושמור נפשך מאד". ונאמר "ונשמרתם מאד לנפשותיכם", ובדברי חז"ל במס' ברכות (לב ע"ב) (נ"א. ביאור) שהכתוב מזהיר על שמירת נפשו של האדם, שלא יביא את עצמו לכלל סכנה. ולא יסכן את אחרים, ולכן ציוותה התורה על מצות מעקה פן יפול הנופל ממנו. וכן כל מכשול שיכול לגרום לסכנת נפשות, מצוה מן התורה להסירו ולהשמר ממנו מאד. ואם לא עשה כן, עבר על מה שנאמר בתורה "ולא תשים דמים בביתך", וכמו שכתב הרמב"ם בפרק י"א מהל' רוצח ושמירת נפש. והוסיף, שהרבה דברים אסרו חכמים מפני שהם גורמים לסכנת נפשות, וכל העובר עליהם ואמר הריני מסכן עצמי, ומה להם לאחרים עלי בכך. מכים אותו מכת מרדות. וכן נפסק בחושן משפט (סימן תכ"ז). והדבר ידוע שאין האדם בעלים על גופו ונפשו, שהרי המאבד עצמו לדעת אין לו חלק לעולם הבא. ולכן נאמר בתורה "אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש". ופירשו חז"ל שזוהי אזהרה למי שמאבד עצמו לדעת, שדינו כדין רוצח. וגדול עונו מנשוא.

והנה מהירות מופרזת מצדם של נהגים הנוהגים ברכב, עלולה להביא לאסונות רבים, וכבר כתב הרא"ש בתשובה כלל קא סימן ה', שהרוכב על סוס, אינו רשאי לדהור על סוסו במרוצה ברשות הרבים, שמא לא יוכל להעמיד את הסוס ולרסן אותו כשצטרך לכך, כדי למנוע פגיעה באחרים, ואם רץ והזיק, פושע הוא, ומזיק בגופו הוא, שהואיל והוא רוכב על הסוס והזיק בגופו של הסוס או באוכף שעליו, הרי זה כאילו הזיק בגופו ממש, וחייב לשלם כפי שישומו בית דין את הזיקו. וכן פסק הרמ"א בחושן משפט (נ"א. שע"ח ס"ט). גם הרדב"ז בתשובה ח"ב סימן שד (ע"י כמה שצויין בתשו' למעלה. **המערכת**) כתב, שההולך במרוצה וכלי משחית בידו ונתקל ופגע בחבירו בלי כוונה והרגו, שגגתו עולה זדון, ואין לו כפרה אף בגלות לערי מקלט, אלא נידון כמזיד וכרוצח ממש, שהרי היה לו להזהר מאד ללכת בנחת, הואיל וכלי משחית בידו ועלול לגרום לאסון, ודמו של הנהרג ודם זרעיותיו מידו יבוקש. ע"כ. וכל שכן הנהגה במכונית ברה"י שאם נהג במהירות מופרזת וגרם לאסון, אשר אם עבר ורמס וטרף ואין מציל, גדול עונו מנשוא, וכמו שאמרו בסנהדרין לו, שכל המאבד נפש אחת מישראל כאילו איבד עולם מלא. כמו שנאמר אצל קין קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה דמו ודם זרעיותיו. והוא הדין למי שאינו עוצר את רכבו במקום שיש תמרוז "עצור", וכן בכל יתר חוקי התחבורה, העובר עליהם סכן את חייו ואת חיי אחרים. ושימוע לנו ישכון בטח ושאנן מפחד רעה. ושומר ישראל ישמור שארית ישראל.

² סי' שעח ס"ט.

³ ח"ה (לפינוי אלף תרס"ז). **המערכת.**

הרבים, שאם נוהג במהירות מופרזת, או שאינו מציית לתמרור "עצור" וכיוצא בזה, עלול להזיק ולסכן חיי אדם וכיוצא בזה, שהרכב הוא כלי קטלני ביותר, אשר אם עבר ורמס וטרף אין מציל. והרי הוא בגדר המאמר התלמודי בבא קמא (כג.) אשו משום חציו. שדינו כאילו ירה חיצים בידים והזיק. וכן מבואר בחושן משפט סימן סעיף יז. ומכל שכן אם יצאה תקלה וגרם לתאונה קטלנית, שעונשו בידי שמים חמור מאוד, כמאמר חז"ל בסנהדרין לז. כל המאבד נפש אחת מישראל כאילו אבד עולם מלא. וכמו שנאמר אצל קין שרצח את הבל אחיו, קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה, "דמי" אחיך בלשון רבים, דמו ודם זרעיותיו. זאת מלבד שהעובר על חוקי התחבורה מסכן את חייו שלו, וכמה הקפידה התורה על שמירת נפשו של האדם, כמו שנאמר רק השמר לך ושמור נפשך מאד. ונאמר ונשמרתם מאד לנפשותיכם. ושמא יאמר האומר, מה להם לאחרים בנוגע לבטיחות שלי, הנה עליו לדעת שאין האדם בעלים על נפשו וגופו. אלא הכל של הבורא יתברך, כי ממנו הכל. והמועל בפקדון ענוש יענש. וכמ"ש הרמב"ם והובא להלכה בחושן משפט סימן תכ"ז.

סימץ כה

בענין הג"ל – להזהר שלא לפגוע ולהפגע בתאונות דרכים

(חושן משפט סימן תכז סעיף ה-י).

ב"ה, ירושלים כ"א סיון תשל"ד

קריאה קדושה

הנני פונה בקריאה קדושה אל כל אזרחי מדינת ישראל להשמר מאוד לנפשותם, כמאמר הכתוב בתורתנו הקדושה: "ונשמרתם מאד לנפשותיכם". ונאמר: "רק השמר לך ושמור נפשך מאד". (ראה ברמב"ם פרק י"א מהלכות רוצח הלכה ד-ה, ובחושן משפט סימן תכז סעיף ח-י).

על הנוהגים ברכב לשפר את התנהגותם בכבישים, ולהשתדל בכל עוז להמנע מאסונות. תאונות הדרכים, הפוגעים בנו קשה, וגורמת צער ויגון, סבל ואבל לאלפי משפחות. נזכור נא מאמר חז"ל (בסנהדרין דף לו ע"א): כל המאבד נפש אחת מישראל, כאילו איבד עולם מלא, וכל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא.

חובה קדושה, איפוא על כל הנהג ברכב, לנהוג בזהירות מירבית, ולשמור על חוקי התנועה בקפדנות, ולא לגרום סכנה חס ושלום לחיי אדם.

וכן הולכי רגל ישמרו נפשם מכל משמר לבל תאונה אליהם רעה, ואין מזרזים אלא למזרזים.

כל הנוהג ברכב מתבקש לנהוג באדיבות רבה, ולעזור לחברו, ויקיים מאמר חז"ל "ואהבת לרעך כמוך, זה כלל גדול בתורה". (ירושלמי נדרים פרק ט'). ובמדה שאדם מודד בה מודדים לו. (מגילה יב:). האדיבות והזהירות משתלמת, מתוך מתוך ארבע מאות זוזי שו"א (ברכות כ). "כפר לעמך ישראל אשר פדית ה' ואל תתן דם נקי בקרב עמך ישראל".

עובדיה יוסף

ראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן כו

תשלומין ברכב שפגע ברכב אחר מאחור

(חושן משפט ס"ס טיעה)

ב"ה, ירושלים עש"ק מטו"מ תשל"ו

כמה מחוקי התנועה והתעבורה כיום יש להם סמך בהלכה. למשל: אנו מוצאים בשלחן ערוך (חושן משפט ס"ס שעח), שאם בא אחד רוכב על סוסו מאחרי חברו ופגע בסוס שחבירו רוכב עליו, וניזוק הסוס, חייב לשלם ככל מה שישומו בית דין מה שנפחת שוויו של הסוס ע"י הפגיעה. אף רכב שנסע לאחר רכב אחר, ופגע בו מאחוריו, מוטלת עליו האשמה בדרך כלל, וחייב לשאת במלא האחריות ובהוצאת הנזק שגרם מפגיעתו.

דוקא משום כך חייב הנהג שמאחור לנקוט באמצעי זהירות מרביים כדי למנוע תאונה, במקרה שהרכב שלפניו יעצור באופן פתאומי. וראה בתשובת הרא"ש (כלל קא סי' ה), שהרוכב על סוס דוהר אין לו רשות לרוץ במקום שבני אדם רוכבים שמא לא יוכל לעצור את הסוס כשירצה, ופושע הוא, ודינו כאילו הזיק בגופו, וחייב לשלם כאשר ישיתו עליו בית הדין.

סימן כז

דיני קדימה בין רכבים בדרך צרה

(חושן משפט סי' ערב)

ב"ה, ירושלים: עש"ק בהעלתך

מכוניות הנוסעות אחת מול השניה, ואין מעבר לשתיהן כאחת, בגלל מכוניות חונות מצדי הכביש, או בגלל שהכביש צר, על כיוצא בזה נאמר במס' סנהדרין (לב ע"ב) שתי ספינות העוברות בנהר ופגעו זו בזו, ואם יעברו שתיהן בבת אחת, הרי שתיהן טובעות, ואם יעברו בזו אחר זו שתיהן עוברות, וכן שני גמלין שהיו עולין במעלות בית חורון, שהמסילה צרה ביותר, והתהום פעורה מימין ומשמאל משני צדי המסילה, ואין מעבר אלא לאחד מהם כיצד ינהגו? אם היתה אחת טעונה והאחת אינה טעונה תידחה זו שאינה טעונה מפני הטעונה. שהרי אמרה תורה "צדק צדק תרדוף" אחד לדין ואחד לפשרה, והסביר הגאון הנצי"ב מוואלוז'ין בשו"ת משיב דבר, שבאו חז"ל ללמדנו שאפילו אם האחת מהן חזקה ביותר אינה יכולה לעשות דין לעצמה לעבור תחילה, ותאמר כל דאלים גבר, אלא יש ללכת לפי כללי הצדק והישר שהטעונה תעבור תחילה. והלכה זו נפסקה בשלחן ערוך (חושן משפט סי' רע"ב). ומכאן אנו למדים שיש קדימה לרכב העולה מפני שהנסיעה קשה עליו יותר.

כיוצא בזה כותב ר' יהודה החסיד בספר חסידים (סימן תקנ"א). לגבי אדם ההולך במדרכה צרה, ופוגע באדם הטעון משא, עליו לפנות הדרך עד שיעבור נושא המשא, אע"פ שבצידי המדרכה יש רפש וטיט. ואפילו הנושא משא הוא גוי. ונראה שמקור דבריו מהתלמוד הנ"ל. ויש להוסיף שאם בנידון שלנו היה רכב ציבורי ורכב פרטי, יש לתת משפט הקדמה לרכב ציבורי, שבכל מקום החשיבו חז"ל את הציבור וכבודו. כמובא במס' סוטה (לט ע"ב).

על כל פנים אדם הנדחה מפני חבירו, ונוהג לפנים משורת הדין, השעה נדחית מפניו, וגם שוכן מרומים ינהוג עמו לפנים משורת הדין, כמאמר הכתוב: "אמת מארץ תצמח וצדק משמים נשקף". וכבר אמרו חז"ל בבבא מציעא (ל ע"ב) לא חרבה ירושלים אלא על שהעמידו עצמם על דין תורה ולא נהגו זה עם זה לפנים משורת הדין. וכן אמר שלמה בחכמתו: "למען תלך בדרך טובים ואורחות צדיקים תשמור".

ועמדה ספר

(דברי הימים ב יז, ט.)

"אמת על תילה" – הזמת טענת זיכוי גט לבעל הנמצא במצב "צמח" – וכו' מובאים כ-
מאתים ראשונים ואחרונים ששללו במפורש את האפשרות לזכות גירושין עבור בעל מחוסר
הכרה הנמצא במצב "צמח", מעשרה טעמים שונים. ומכיל מאות ציונים ומובאות מדברי
הראשונים והאחרונים הנוגעים ישירות לענין זה. ואגב יתבררו עשרות טעויות חמורות
וסתירות גלויות מדברי הפוס' היפך ממה שטען בשמם כותב ההיתר. בספר הובאו מכתביהם
של גדולי הרבנים נגד זיכוי גט, ביניהם, מורנו הראשון לציון רבנו יצחק יוסף, חברי ביה"ד
הגדול הגאונים: הרב זלמן נחמיה גולדברג, הרב שלמה פיישר, הרב חגי אזיזר, הרב ציון
בוארון, הרב שרמן, ועוד רבנים חשובים. כ-700 עמודים. ניתן להשיג במערכת. (ניתן גם
לקבל מהדר' פי.די.אף חניס. וכמו"כ ניתן לקבל חניס את קונ' "הגט מצפת" אסופת מאמרים
מגדולי הת"ח בענין, ע"י פניה למייל המערכת).

"טו"ת יורו משפטיך" – חקירות וביורוי הלכה בד'חלקי השו"ע, מאת הרה"ג רבי גדעון
בן משה שליט"א. ובסופו ט' קונטרסים בהלכה. ניתן להשיג במוסדות "יורו משפטיך" טל'
02-6540222

"השיעור השביעי – ה"ב תשי"ז" – אוצר בלום של הלכות פסוקות פלפולים נחמדים
עובדות והנהגות והשקפה טהורה מאוצרו הבלתי נדלה של מרן הראשון לציון רבינו יצחק
יוסף שליט"א הרב הראשי לישראל ונשיא ביה"ד הגדול, כפי שנמסרו מידי מוצש"ק בבית
הכנסת תפארת ירושלים לעדת היזדים. בעריכת הרה"ג יצחק לוי שליט"א רב העיר נשר.
הפצה ראשית "ספרי חיים" 054-8481926

"בירורי יהדות לאור מחקרים גנטיים" – הצעה וניתוח של היסודות המדעיים
וההלכתיים בסוגיית בירורי יהדות על בסיס סימנים גנטיים הייחודיים לאוכלוסיות יהודיות.
ניתן להשיג בטל' 050-4163175

"ויחל משה – מעשר כספים" – בו ג' שערים: שער האגדה בו מאמרי חז"ל ומאמרי
גדולי ישראל בשבח קיוו מעשר כספים, כולל משלים ומעשיות המעוררים לב האדם
לקיום מצוה זו. ונכלל בו השאלה מדוע יש שמעשרים ואינם מתעשרים, עם עשרה תירוצים
לכך. שער החידושים בו חידושים וביאורים פרי עטו של המחבר בעניני מעשר כספים. שער
ההלכה בו הלכות שמיטת כספים לפרטיהם, כולל נושאים אקטואליים וענייניים. ניתן להשיג
בטל' 053-3119893

"חזון יוסף" – וכו' ג' שערים נפתחים הא' "ההשכלה והדקדוק קשר הדוק" להשיב
תשובות ניצחות על מה שכתבו עורכי הסידור "איש מצליח" ו"עבודת השם" נגד רבינו יוסף
חיים ומרן החיד"א וכל גדולי ישראל לשנות המנהג שנהגו מדורי דורות לומר כ"ף הכינוי
בשוא, ואת המנהג לומר "הגפן" בסגול. הב'. "מלך חיים" בענין הנחת תפלין דרש"י ור"ת
יחד לדעת רבינו האריז"ל והמקובלים. והג' "חמדת יוסף" אודות הספר "חמדת ימים"
ותפילותיו. ניתן להשיג בטל' 02-5382016 או 052-7684586 (ניתן לקבל גם במייל
המערכת)

"נשמע קולם-לדקדק באמונה" - קונטרס מקיף ופורס כלל עניין המחלוקת הפולמוסית, בעניין האם לשנות נוסחאות בתפילה ע"פ הדקדוק או לא, בדרך קצרה ובלשון קולחת, ובסגנון בהיר ומאיר עיניים. ושם חושף לראשונה דברים שלא היו ידועים עד כה כי אם למעט דמעת, ונתגלו רק בשנים האחרונות, ולטענתנו גם מאותם המעט דמעת שנחשפו לזה הרי שבמכוון אינם מציגים אותם כלפי ציבור הלומדים. גם בחלק נוסף של הקונטרס, באו כל טענות הסוברים לשנות בקצרה בציון מקורותיהם, וכנגדם כל הטענות שהשיבו כבר לפני כמאתיים חמישים שנה ומרן החיד"א וזקני אותם הדורות סמכו עליהם בשתי ידיים, אלא שנתגלו רק לאחרונה, ובדבריהם תשובה מוצאת מאליה לכל הטענות שבא מיני אז ועד היום. ניתן להשיג את הקונטרס בטלפון 052-7198745, או בכתובת מייל 0527198745@OKMAIL.CO.IL

"ישימה משה" - שו"ת בהלכה בענייני או"ח מאת הרה"ג רבי משה חדר שליט"א. ניתן להשיג אצל המחבר בטל' 052-5384972

"שימחתי בישיעתך א-ב" - שו"ת אקטואלי בהלכה ומאמרי חיזוק בענייני קדושה וצניעות. בהסכמת מרן ורובן גדולי ישראל. ניתן להשיג בטל' 077-2716406 שלוחה 2* יש להשאיר הודעה.

"גם אני אודך" - תשובות הגאון המופלא רבי משה שמואל דיין שליט"א לשאלות מעניינות במיוחד שנשאל ע"י ידידנו הרה"ג המפו' רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א. ניתן להשיג בטל' 052-7128536

"בנין אריאל" - קובץ מערכות תלמודיות ותשובות הלכתיות, ובו נ"ה מערכות בכל מקצועות התורה, ובפרט ביאר את דעת מרן זצ"ל בהרבה סוגיות ותשובות הלכתיות, הספר מעוט בהסכמת מרן הראש"ל רבינו יצחק יוסף שליט"א, ניתן להשיג בפל' 052-7175655

"ויזאת ליהודה" - ביאורים בירורים וחידושים, על שו"ע אבן העזר סימן יז - דיני עגונות, כלולים בכללי הפוסקים, ובפסקי מרן זיע"א. ניתן להשיג בטל' 058-3210400 (חינם ללומדים סוגיה זו) או במייל המערכת.

מחברי ספרים המעוניינים שספריהם יפורסמו במדור זה ישלחו עותק מהספר למערכת, (יש ליצור קשר עם המערכת בטל' במייל/בפקס) ואנו נפרסמם בעז"ה בגליון הבא.

כמו"כ מחברי ספרים המעוניינים להכניס את ספריהם ל"אוצרות התורה", ול"אוצר החכמה" ול"היברו בוקס" ישלחו את הספר בפ.די.אף. למערכת ואנו נכניסם למאגרים תורניים אלו לזיכוי הרבים.

ואלה יעמדו על הברכה





ברכות שמים ממעל יחולו על ראשו של ידידנו, אוהב תורה ולומדיה, רחים ומוקיר רבנן, מוכתר בשם טוב, ובמעלות המידות

מר **אולי מור** הי"ו מנכ"ל **מרפאת שיניים "שלו"**

על אשר נשאו ליבו להיות לעזר ואחיסמך, והוזיל מכיסו לסייע בהוצאת קובץ זה, בעין טובה וברוח נדיבה. ישלם ה' פעלו ותהי משכורתו שלמה מעם ה', יפתח לו ה' את אוצרו הטוב להתברך ממקור הברכות בכל מילי דמיטב, ימלא ה' כל משאלות לבו לטובה, מתוך בריאות איתנה ונהורה מעליא. אמן.

לעילוי נשמת אביו

 **דוד (מוסא משה) בן גורג'יה ז"ל**
נלב"ע ט"ו בסיון התש"ע 
ת.נ.צ.ב.ה

ברכות שמים ממעל יחולו על ראשו של ידידנו, אוהב תורה ולומדיה, רחים ומוקיר רבנן, מוכתר בשם טוב, ובמעלות המידות, העומד לימין הקובץ מהיווסדו

ר' **חגי חגולי** הלוי הי"ו

על אשר נשאו ליבו להיות לעזר ואחיסמך, והוזיל מכיסו לסייע בהוצאת קובץ זה בעין טובה וברוח נדיבה. ישלם ה' פעלו ותהי משכורתו שלמה מעם ה', יפתח לו ה' את אוצרו הטוב להתברך ממקור הברכות בכל מילי דמיטב, ימלא ה' כל משאלות לבו לטובה, מתוך בריאות איתנה ונהורה מעליא, אמן.

זכות מרן רבנו זיע"א תעמוד לו

ואלה יעמדו על הברכה



ברכות שמים ממעל יחולו על ראשו של ידידנו, אוהב תורה ולומדיה, מוקיר רבנן, מוכתר בשם טוב, ובמעלת המידות

מר רחמים זאראץ הי"ו

על אשר נשאו ליבו להיות לעזר ואחיסמך, והוזיל מכיסו לסייע בהוצאת קובץ זה, בעין טובה וברוח נדיבה. ישלם ה' פעלו ותהי משכורתו שלמה מעם ה', יפתח לו ה' את אוצרו הטוב להתברך ממקור הברכות בכל מילי דמיטב, ימלא ה' כל משאלות לבו לטובה, מתוך בריאות איתנה ונהורה מעליא. אמן.

זכות מרן רבנו זיע"א תעמוד לו.

לזכות לברכה ולהצלחה עבור:

ונדה בת נסריה, רמי בן ונדה, סמדר בת מרגלית

והילדים: מורן, בר, אלדר, שילת, אודל, נחמן, מוריה - בני סמדר

לע"נ



פרחה בת שמחה
יוסף חיים בן מזל
נסריה בת גזלה
מאיר בן פורטונה

ברוך מבורך בן ליוה
מורנו יוסף בן כדן
רחמים בן ברכה
שמעון בן גזלה



סנדרה שולמית בת סבינה

ולהצלחת כל עם ישראל

ברכות שמים ממעל יחולו על ראשו של ידידנו, אוהב תורה ולומדיה, רחים ומוקיר רבנן, מוכתר בשם טוב, ובמעלות המידות

ה"ה גאל בן ציפורה פלבני הי"ו

על אשר נשאו ליבו להיות לעזר ואחיסמך, והוזיל מכיסו לסייע בהוצאת הקובץ בעין טובה וברוח נדיבה. ישלם ה' פעלו ותהי משכורתו שלמה מעם ה', יפתח לו ה' את אוצרו הטוב להתברך ממקור הברכות בכל מילי דמיטב, ויזכה לרוב נחת מכל יוצאי חלציו, ימלא ה' כל משאלות לבו לטובה, מתוך בריאות איתנה ונהורה מעליא, אמן.

זכות מרן רבנו הגדול זיע"א תעמוד לו ולזרעו להתברך ברוחניות וגשמיות.

ואלה יעמדו על הברכה



ספר זה יוצא לאור בסיוע הרבני הנגיד הנכבד
הגאון המפורסם לשם ולתהילה

רבי שמואל דוד הכהן פריעזמאן שליט"א

ניו יארק

מחבר סדרת הספרים הנפלאים "שדה צופים" על הש"ס, "באר בשדה", וש"א"ס
ישלם ה' פעלו ותהי משכורתו שלמה מעם ה', יפתח לו ה' את אוצרו הטוב להתברך
ממקור הברכות בכל מילי דמיטב, ויזכה לרוב נחת מכל יוצאי חלציו, ימלא ה' כל
משאלות לבו לטובה, מתוך בריאות איתנה ונהורה מעליא, אמן.
וזכות מרן רבינו הגדול זיע"א תעמוד לו ולזרעו להתברך ברוחניות וגשמיות.



לעילוי נשמת הוריו

הרב יום טוב ליפא הכהן בן הגה"צ שמואל דוד הכהן זצ"ל

נלב"ע ג' שבט

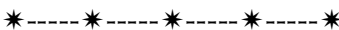
ת.נ.צ.ב.ה



מרת בילא בת הרב חיים משה ע"ה

נפטרה ט' אדר

ת.נ.צ.ב.ה



ברכות שמים ממעל יחולו על ראשו של ידידנו, אוהב תורה ולומדיה,
רחים ומוקיר רבנן, מוכתר בשם טוב, ובמעלות המידות

מר בנימין נחמיה הי"ד

על אשר נשאו ליבו להיות לעזר ואחיסמך, ומוזיל מכיסו לסייע בהוצאת הקובץ,
בעין טובה וברוח נדיבה. ישלם ה' פעלו ותהי משכורתו שלמה מעם ה', יפתח לו ה'
את אוצרו הטוב להתברך ממקור הברכות בכל מילי דמיטב, ימלא ה' כל משאלות
לבו לטובה, מתוך בריאות איתנה ונהורה מעליא. אמן.

לע"נ הוריו ואחיו

רחל נחמיה בת גורג'יה ז"ל

נחמה נחמיה בת רחל ויחזקאל ז"ל



יחזקאל נחמיה בן פרחא ז"ל

מנשה נחמיה בן רחל ויחזקאל ז"ל



בהשתדלות ידידנו הרב אברהם חזן שליט"א

לע"נ יחזקאל בן נונא נלב"ע טו ניסן תשע"ד

ואלה יעמדו על הברכה



ברכות שמים ממעל יחולו על ראשו של ידידנו, אוהב תורה ולומדיה, רחים ומוקיר רבנן, מוכתר בשם טוב, ובמעלות המידות, העומד לימין הקובץ

ה"ה גרשון ח'טמן הי"ד

מנכ"ל רשת מעיין 2000

על אשר נשאו ליבו להיות לעזר ואחיסמך, והויל מכיסו לסייע בהוצאת קובץ זה. ישלם ה' פעלו ותהי משכורתו שלמה מעם ה', יפתח לו ה' את אוצרו הטוב להתברך ממקור הברכות בכל מילי דמיטב, ויזכה לרוב נחת מכל יוצאי חלציו, ימלא ה' כל משאלות לבו לטובה, מתוך בריאות איתנה ונהורה מעליא, אמן. זכות מרן רבנו הגדול זיע"א תעמוד לו ולזרעו להתברך ברוחניות וגשמיות.

לעילוי נשמת



מרים בת רחל ע"ה נפטרה י' כסלו תשס"ט
משה בן מלכה ז"ל נפטר י"ד אלול תשס"ה
לוי בן מרים ז"ל



לזכר עולם צדיק



איש אלהים קדוש הוא, הצדיק והמקובל האלהי, שר צבא ה' נעים זמירות ישראל המלומד בניסים, בעל אותות ומופתים עמוד התורה והיראה, בסודות ורזים, ארי במסתרים, סבא רבא קדישא

כמוהר"ר לוי בן רבי ישועה חמדי זצ"ל וזיע"א

נתבש"ם ה' סיון ה'תר"ץ

* * *



איש תם וישר משכים
ומעריב לבתי כנסיות
המרוחם היקר

רבי אהרן פתיחי זצ"ל

נ"ע כ"ח שבט ה'תשע"ז

תנצב"ה

מזכה הרבים ומרביץ תורה
בתלמידים, מזקני חכמי
יהודי תימן בירושלים ת"ו
כאאמו"ר ועט"ר

הגה"צ רבי יוסף ב"ר

שלום פתיחי זצ"ל

וזיע"א

נתבש"ם י"ח מרחשון

ה'תש"ס

תנצב"ה



והסבתא רבא הצדקנית

הרבנית מרת רחל

חמדי ע"ה

נ"ע ד' שבט ה'תשכ"ו

תנצב"ה

ואלה יעמדו על הברכה

ברכות שמים ממעל יחולו על ראשו של ידידנו, אוהב תורה ולומדיה,
רחים ומוקיר רבנן, מוכתר בשם טוב, ובמעלות המידות

מר בנימין נחמיה הי"ו

על אשר נשאו ליבו להיות לעזר ואחיסמך, ומוזיל מכיסו לסייע בהוצאת הקובץ,
בעין טובה וברוח נדיבה. ישלם ה' פעלו ותהי משכורתו שלמה מעם ה', יפתח לו ה'
את אוצרו הטוב להתברך ממקור הברכות בכל מילי דמיטב, ימלא ה' כל משאלות
לבו לטובה, מתוך בריאות איתנה ונהורה מעליא. אמן.

לע"נ הוריו ואחיו

רחל נחמיה בת גורג'יה ז"ל

נחמה נחמיה בת רחל ויחזקאל ז"ל

יחזקאל נחמיה בן פרחא ז"ל

מנשה נחמיה בן רחל ויחזקאל ז"ל

בהשתדלות ידידנו הרב אברהם חן שליט"א

לע"נ יחזקאל בן גונא נלב"ע טו ניסן תשע"ד

לזכרון עולם בהיכל ה'

לעילוי נשמת

האשה הכשרה רבת המעשים זכתה וגידלה דור

ישרים מבורך מרת לורט ויזגאן ע"ה

י"ז מרחשון התשע"ח

ר' חנניה בן ר' משה ואסתר ויזגאן זצ"ל

מח"ס "אמרי חן" על התורה

נלב"ע ה' חשון תשע"ד

ת.נ.צ.ב.ה.

הוקדש ע"י בנו יבדל"א הגאון רבי יהושע ויזגאן שליט"א

רב קהילת "חניכי הישיבות" ירושלים ומח"ס בחגוי הסלע ב"ח

-----*

לעילוי נשמת

אשר בן אברהם ורחל טאג'י ז"ל

נלב"ע ל' ניסן תשע"ד ת.נ.צ.ב.ה.

הוקדש ע"י בני משפחתו

-----*

לעילוי נשמת מרת סבתי

יעל בת רבקה ז"ל

נלב"ע ב' אלול תשס"ח

ת.נ.צ.ב.ה.

הוקדש על ידי בעלה יבדל"א מר סבי ר' אברהם הנה הי"ו

ימלא ה' כל משאלות ליבו לטובה לעבודתו יתברך מתוך בריאות איתנה, ונהורא מעליא. אמן.

שיעורי מרן הראשון לציון

פוסק הדור שליט"א

מיסודו של מרן רבינו עובדיה יוסף זיע"א



השיעור השבועי "הגדול בתבל"

מביהכנ"ס "היזדים"

בכל מוצש"ק בשעה 21:30 (בשעון קיץ) ובשעה 20:30 (בשעון חורף)

ב"קול חי" תדרים 92.8 ו-93 FM

ב"רשת מורשת" תדרים: 90.5 90.8 92.5 FM

ובבאר שבע וצפון הנגב 100.7 FM ובתדר הארצי 531 AM

וכן בקווי הטל': בית יצחק 079-5852000 077-2660880, קול מרן, ועוד

פינת ההלכה

בכל ערב שבת קודש (יום שישי) בשעה 15:40

ב"רשת מורשת" - בתדרים הנ"ל

'שמעו ותחלי נפשכם'



הודעה חשובה

בעקבות הצמא הגובר בקהל המאזינים לשיעורו השבועי של מרן פוסק הדור הראש"ל רבינו **יצחק יוסף שליט"א**, מיסודו של רבינו הגדול מרן רשכבה"ג רבינו **עובדיה יוסף זיע"א**, המבקשים לצפות בשיעור. אנו מעוניינים לארגן רשימה מסודרת של כל מוקדי הליון, בכדי להקל על המעוניינים להגיע.

על כן נבקש את עזרת הציבור להעביר אלינו את רשימת מוקדי

הליון באזור מגוריהם

(שם העיר/שכונה/שם ביהכנ"ס או ביהמ"ד/כתובת מדוייקת רחוב ומספר).

! כל נקודה חשובה, נא לשלוח אפי' מקום אחד !

פרטים אפשר לשלוח ל:

Email: a0583210400@gmail.com

פקס: 02-9929972

טלפון: 079-9165000 שלוחה 82 - 24 שעות ביממה

פלא': 058-3210400 (מהשעה 5.30 בערב).



להתבשם מתורתו של מרן רבינו עובדיה יוסף דצוקלה"ה

מבצע מנויים

מצטרפים למנוי לשנת תשע"ח
לקובץ "משנת יוסף" במחיר סמלי
בסך 50 ש"ח, ל- 5 גליונות דו
חודשיים + ספר שנתי היוצא ליום
פטירת מרן זיע"א.

ומקבלים 3 חוברות מהמלאי

לבחירה **במתנה**

ניתן להזמין את כל הגליונות
שבמלאי במחיר סמלי, וכן את ג'
הספרים ב-15 ש"ח לכרך



להצטרפות למנויים חייגו כעת:

054-84155852