ב״ה

קובץ תורני

מה טובו אהליך יעקב

מגדולי וחכמי התורה ולומדיה

פסקים ותשובות חדשות
בענינים העומדים על הפרק
ובארבעה חלקי שו״ע וענינים שונים

לזכרו של הרב הנכבד והיקר
אוהב תורה ולומדיה
רבי **טלי סקוצילס** זצ״ל

העורך והמו״ל
הרב **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט״א
מח״ס ״גם אני אודך״

גליון ח׳

שבט תש״פ

©

כל הזכויות שמורות

המערכת מקבלת מאמרים ותשובות

בשמחה רבה

בכתובת:

ת.ד 539 בני ברק

טלפון: 052-7128536

7128536@gmail.com

למנויים נא ליצור קשר עם המערכת

קובץ הבא יופיע אי"ה בחודש הבא.

ב״ה

הקדמה

״מה טובו אהליך יעקב״,

מה מאד מתאים השם הזה לקובץ החדש והנפלא שיוצא עתה לאור ב״ה מיוחד לזכרו הטהור של הרב הנכבד והיקר מאד, אוהב תורה ולומדיה בכל לבו ונפש עד אין קץ, ואהב ללכת לאהלי יעקב לבתי כנסיות ומדרשות בכל עת מצוא תפלתו היה מיוחד מאד בהתעלות רוחניות עצומה כידוע, וכן השיעורים הרבים שהיה הולך עליהם במסירות ובנאמנות אין קץ, והנה הקובץ נקרא **״מה טובו אהליך יעקב״**, והנה ראשי תיבות: ״מ׳ה ט׳ובו״, גימטריא **״טלי״**, וההמשך ״אהליך יעקב״ , רמז לידידנו עוז הגאון הנפלא מרביץ תורה ברבים ומו״צ בבית הוראה המפורסם יד הרמ״ה בראשות מרן הגה״צ רבי מתתיהו דייטש שליט״א, ה״ה רבי **יעקב אהרן סקוצילס** שליט״א מח״ס ״אוהל יעקב״ י״ג כרכים, ששמח מאד על רעיון זה שהוציא לאור קובץ תורני מכובד לזכר אביו היקר מאד זצ״ל.

וכן ראשי תיבות ״מ׳ה ט׳ובו א׳הליך י׳עקב״, גימטריא ס׳, רמז למשפחת **ס׳קוצילס**.

ויהא רעווא שימליץ טוב לכל משפחתו וכל מכיריו ולכל ישראל וזנכה בקרוב ממש להמשך הפסוק ״משכנתיך ישראל״, שנזכה למשכן קבע של בנין בית המקדש בתפארתו במהרה בימינו אמן כן יהיה רצון.

תפילתנו שהקב״ה יפקוד בפקודת ישועה ורחמים וחסדים גדולים מאד להגה״צ רבי רבי דוד יוסף בן זהבה שליט״א, ולהגה״צ רבי רחמים בן שושנה שליט״א, ולהגה״צ רבי יעקב שמואל בן שיינדיל שליט״א, ולהגה״צ רבי אליהו עזרא בן נורמה שליט״א, שנשמע ונבשר תמיד רק בשורות טובות אמן כן יהיה רצון.

בברכת כהנים באהבה

כעתירת **גמליאל הכהן רבינוביץ** [רפפורט]

מח״ס ״גם אני אודך״

ו״פרדס יוסף החדש״ על המועדים.

הסכמת כ"ק מרן האדמו"ר משאן שליט"א

יעקב מאסקאוויטש

באאדמו"ר הגה"צ כ"ק מהרי"מ זצוקללה"ה

משאן

חופ"ק בני ברק ת"ו

בס"ד. י"ב שבט ערש"ק שירה תהא שנת פדות לפ"ק פה בני ברק ת"ו

דברי ברכה

שמחה נתתי בלבי בעת קבלני **קובץ מה טובו אהליך יעקב** גליון ז' בבחינת כל שביעין חביבין והוא אכסניא חשובה ונפלאה למאמרי תורה ובירורי הלכה, בעיקר מאמרים חדשים שראו אור לראשונה בקובץ זה. חשיבותו לא יסולא בפז הן מחמת קנאת סופרים שרבנים ומו"צ שעדיין לא השתלמו בבירורי הלכה וסוגיות הש"ס ולהעלותם על הכתב משנסים מתנים ונכנסים לזירה זו, והן כי בפרסום מאמרי תורה דרכה של תורה שזה בונה וזה סותר ע"מ לבנות, מיניה ומיניה מסתייעא שמעתתא כי היכי דלימטיין שיבא מכשורא.

בוא ונחזיק טובה להרב הגאון המפורסם לשבו"ת בר אוריין ובר אבהן והוא עצמו מחשובי בעלי הוראה בעיר רחובות גומרים עליו הלל השלם ה"ה **כמוהר"ר גמליאל ראבינאוויטש שליט"א** בעל האכסניא העושה לילות כימים בהרבצת תורה ויראה, שבהשתדלותו ועבודתו הרבה בעזרת השי"ת רואים קובצים אלו אור ומאירים שמי לומדי התורה והוגיה כנתינתם מסיני, ברוך יוצר המאורות.

למותר לציין שאין בדברינו הסכמה על הכתוב בקובץ ואינני כשר המסכי"ם, כי גדולי ישראל היושבים על מדין דפקיעו שמייהו שקטנם עבה ממתנגו ומאמריהם תופסים מקומות מכובדים בקובץ זה, אינם צריכים לא לדידי ולא לדכוותי. ועל עצמי אני אומר הגם שאול בנביאים להעריך ד"ת של אחרים, חס מלהזכיר. מ"מ חובה עלינו להכיר טובה להגה"צ המחבר שליט"א שבנה אכסניא מפוארת להגדיל תורה ולהאדירה.

חזי אנא לאצטרופי בברכת הדיוט, נא בכל מדה נכונה בדין הוא שיטול שכרו ולפעלא טבא אמינא יישר כחו וחיליה. בשכר הרבצת תורה יזכה לראות בנים ובני בנים עוסקים בתורה ובמצוות לשמה באמת כראוי למזכי הרבים ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד, ועד זקנה ושיבה באריכות ימים ושנים טובות דשנים ורעננים ישכיל ויצליח בכל אשר יפנה בבריות גופא ונהורא מעליא בשמחה ובטוב לבב מרוב כל בכל מכל כל. בימי השובבי"ם הק' יטהרנו השי"ת ויקדשנו בקדושתו העליונה עדי נזכה לקבלת פני משיח צדקנו ובנין בית מקדשנו ותפארתנו במהרה בימינו אלה ברוב רחמיו וחסדיו, וכהבטחת חז"ל לעוסקים בתורה ובגמ"ח ייתי ויחמיניה ואזכי דאיתיב בטולא דכופיתא, אמן.

הכ"ד החותם בידידות וברכת התורה

יעקב מאסקאוויטש
באאדמו"ר
הגה"צ כ"ק מהרי"מ זצללה"ה
משאן
חופ"ק בני - ברק ת"ו

תוכן הענינים

גנוזות

מרן הגה"ק מהרי"ל דיסקין זיע"א
הלכות ברית מילה ..... **ג**

מרן הרב מהרש"א אלפנדרי זיע"א
לקט עובדות והנהגות מאת זקן הגאונים הסבא קדישא מרן מהרש"א אלפנדרי זלה"ה ..... **ז**

הגאון רבי שלום יצחק מזרחי זצוק"ל
הנהגות ופסקים ממרן בעל דברי שלום י"ב חלקים ..... **יד**

מרן הגראי"ל שטינמן זצ"ל
הליכות והנהגות ..... **כא**

הגאון הגדול רבי מאיר בראנסדורפער זצ"ל
פסקי הלכות בהלכות איסור והיתר מתוך ספר "פסקי בושם" ..... **כט**

הגאון הצדיק רבי שריה דבליצקי זצוק"ל
הנהגות ודקדוקי הלכה על השכמת הבוקר ..... **מ**

הגאון הגדול רבי אליהו כ"ץ זצללה"ה
זמן נתינת השם לבן ולבת, והאם יש להזהר ולהקפיד שלא לומר את שם הנולד טרם מילתו ..... **נט**

הגאון רבי ישראל פסח פיינהנדלר זצ"ל
מספר שאלות בעיניני גזל בטלפון. ..... **עב**
בעניני גזילת קרקע ..... **עד**
לקרוא בעיתון של השכן ..... **עז**
בענין מי שפרע ובהוצאת שוכר שלא שילם השכירות ..... **עח**
לשכנע אדם שיעבור לקופת חולים אחרת על ידי נתינת ממון ..... **פ**
המחותנים החליטו שהחתן והכלה ישלמו חלק מן ההוצאות והחתן והכלה טוענים שהם לא התחייבו בזה ..... **פא**

הגאון רבי פסח אליהו פאלק זצ"ל
הלכות הכנה משבת לחול ..... **פג**
הספד מר על מו"ר הגאון רבי פסח אליהו פאלק זצ"ל שהעמיד רבבות תלמידים ותלמידות במשך כיובל שנות הרבצת התורה..... **צב**
דבר הלכה הנוגע לט"ו בשבט ששמעתי ורשמתי ממו"ר ר' פאלק זצ"ל ..... **צט**

הגאון הגדול רבי שאול מרדכי אריאלי שליט"א
קונטרס אהל יצחק
סימן א חיוב תרומות ומעשרות ושביעית בירושלים..... **ק**
סימן ב כהנים ולוים בהבאת בפורים..... **קז**
סימן ג גירות ..... **קיא**
סימן ד טומאת עבד..... **קיד**
סימן ה הפקר ומעשר שני לענין חלה ..... **קיז**
סימן ו משלוח מנות ומתנות לאביונים מדמי שביעית..... **קכא**
סימן ז ביעור מעשר שני ..... **קכד**
סימן ח חיובו של אדון לזון את בני עבד עברי ..... **קכו**

אורח חיים

מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א
שאלות ותשובות בענינים שונים באורח חיים ויורה דעה..... **קלה**
שו"ת עם מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א בהלכות ציצית וטלית..... **קנד**

הגאון הגדול רבי משה שטרנבוך שליט"א
פסקי הלכות בענינים שונים..... **קסז**

הגאון הגדול רבי יוסף ליברמן שליט"א
בעניני אכילת הפירות ביום ט"ו בשבט ..... **קסט**
אם יש איסור בל תשחית במים..... **קע**
ברכת פירות מסוכרים..... **קעא**
ברכת פירות מיובשים..... **קעב**
ברכה על מאכל באמצע האפיה ..... **קעב**

התחיל לברך על פרי קטן ומצא גדול כיצד ינהג ..... **קעג**
עניית ב"ה וברוך שמו על הברכות – ברכה בהזכרת שם צדיק ..... **קעד**
ברכת הגומל בטיסה מעל המדבר ..... **קעד**
ברכת הטוב והמטיב כשילדה אשתו זכר ועומד לגרשה ..... **קעה**
לצאת בשהחיינו של קידוש על ספר או בגד ..... **קעו**
ברכת שהחיינו על משקפיים חדשים ..... **קעו**
בירך שהחיינו כשלא צריך אי חשיב הפסק ..... **קעז**

הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א
בפלוגתת הראשונים אם הפסוק כי בא סוס וגו' הוא חלק משירת הים, וביאור שיטת הגר"א בזה, ובדין כתיבת צורת השירה ..... **קעט**

מרן הגאון רבי יצחק יוסף שליט"א
הזכרת השאלה בהלכה בשם אומרו ..... **קפח**

הגאון רבי שמאי קהת הכהן גרוס שליט"א
שאלות ותשובות קצרות באורח חיים ויורה דעה ..... **קצב**

הגאון רבי יודה טשזנר שליט"א
בענין גוי שקנה שתיה עבור סעודת שבע ברכות בשבת-ענינים שונים ..... **קצז**
אברך שמקבל כסף מהורים אם צריך להפריש מעשר ..... **קצח**
לבקש מקטן לפתוח פקקים בשבת עבורו ..... **קצח**
לתת ממתק חלבי לקטן בתוך ו' שעות מאכילת בשר ..... **קצח**
להתיר חלב סתם לקטנים ..... **קצט**
אכל מאכל פרווה שאפו עם בשר אם צריך להמתין ו' שעות ..... **קצט**

הגאון הגדול רבי חיים יוסף דוד וייס שליט"א
לטלטל פלאט"ה של שבת ..... **ר**
נכרי העובד בקבלנות, ומשלמים לו לפי היום, אם הוא כשכיר או כקבלן ..... **רא**

הגאון רבי אוריאל אייזנטל שליט"א
בענין הנחת כובע על גבי בימה וקדושת בית הוראה ..... **רו**

הגאון רבי אליקום דבורקס שליט"א
בענין חיוב ברכת הנהנין ..... **רח**

הגאון רבי ירמיה מנחם כהן שליט"א
שהחיינו על מרקחת העשויה מאתרוגים..... **ריז**

הגאון רבי אהרן ליברמן שליט"א
תעודת הערכה אם מוקצה בשבת..... **רכ**

הגאון רבי אהרן שיף שליט"א
בענין ברכת כהנים ברמקול..... **רכא**

הגאון רבי נפתלי צבי ראטטענבערג שליט"א
בירורים שונים בדיני השלמת קריאת התורה..... **רכג**

הגאון רבי אליעזר הכהן רבינוביץ שליט"א
חקירות שונות בדיני היינות לקידוש והבדלה..... **רכז**

הגאון רבי אשר פרוכטר שליט"א
בענין איסור חזרה גבי דבר צונן ונ"מ לגבי פלטה חשמלית בשעון שבת
וכיוצ"ב..... **רלא**

הגאון רבי יואל יחיאל מיכל פרנקל שליט"א
ביאור ענין הנחת בלע"ך על גבי האש להחשב כקטימה ובירור שיטתו של מרן
החזון איש ז"ל בזה..... **רמא**

הגאון רבי חיים שלום הלוי סגל שליט"א
באיזה אופן שרי ליתן מים מהדוד לתוך תבשיל החמין..... **רנ**
נטילת ידים..... **רנח**

הגאון רבי יהודה בצלאל שפיץ שליט"א
בעניין הברכה על הקינוח בסוף הסעודה והאם פוטרים הברכה על גלידה ע"י
אכילת סוכר בזמנינו..... **רסב**

הגאון רבי מתתיהו גבאי שליט"א
ברכת שהחיינו על האתרוג בט"ו בשבט, ובראש השנה..... **רסז**

הגאון רבי חיים רוטר שליט"א
גליונות שערי חיים על משנה ברורה הלכות תפילין (סימן כ"ה)..... **עדר**

יורה דעה

מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א
פסקים בהלכות צדקה ומעשר כספים..... **רפא**

הגאון הגדול רבי אביגדר נבנצל שליט"א
שאלות ותשובות בהלכות יין נסך ועבודה זרה ..... **רפו**

הגאון הגדול רבי יוסף ליברמן שליט"א
קריעה על מת בבגד שעטנז..... **שיג**

הגאון הגדול רבי מתתיהו דייטש שליט"א
תשובות קצרות למעשה בהל' מעשר כספים..... **שטו**

הגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א
פסקי הלכות בהלכות יורה דעה חלק ג'..... **שיח**

הגאון רבי אברהם צבי הכהן שליט"א
מזוזה במלון..... **שכג**

הגאון רבי אליעזר הכהן רבינוביץ שליט"א
הבטיח לרב ליתן לו את ספרו ושוב בא אחר והקדימו ונתן לרב ספר זה, האם הוא עדיין מחוייב לקיים הבטחתו..... **שכה**

הגאון רבי בניהו דיין שליט"א
בענין לא תחנם במתנת שי לנרשמים לבנק..... **שלג**

הגאון רבי איתמר הלוי מחפוד שליט"א
לצלם השמש והכוכבים, ואם אונן מותר לקרוא תהלים..... **שלז**

הגאון רבי מרדכי הלוי פטרפרוינד שליט"א
בענין בן חו"ל הנמצא בא"י אם יברך שהחיינו על מצות מילה ..... **שמא**

הגאון רבי מתתיהו גבאי שליט"א
ניחום אבילים כשהאבל ישן..... **שמה**

הגאון רבי אלחנן שפיגעל שליט"א
בענין תשלום מכסף מעשר על נזק שגרם לבנו ..... **שנא**

הגאון רבי אליעזר קרביץ שליט"א
תשלום הוצאות והפסדים שיש למלוה בגלל ההלואה..... **שנד**

הגאון רבי יוסף קדיש בראנדסדארפער שליט"א
פדיון הבן באשה שיש לה שני רחמים..... **שעב**

הגאון רבי יהודה זאב הלוי ספריא שליט"א
לעשות בורקס עם גבינה ..... **שעד**

אבן העזר

הגאון רבי אברהם יהודה הכהן רבינוביץ שליט"א
האם קודם מצות גירושין אומרים לשם יחוד ..... **שפא**

הגאון רבי מתתיהו גבאי שליט"א
בענין הפסק אחר ברכת נישואין ..... **שפג**

הגאון רבי אלחנן פרינץ שליט"א
חתן שענה ברוך הוא וברוך שמו בברכת האירוסין ..... **שפח**

חושן משפט

הגאון הגדול רבי יוסף ליברמן שליט"א
הזיק רכב של גוי האם צריך לשלם לו ..... **שצג**

הגאון רבי יחיאל נחמן שטיינמעטץ שליט"א
בענין שדכן שרצה לשלם לו רק חלק ולקחת שדכן אחר ..... **שצה**

ענינים שונים

מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א
תשובות בכמה ענינים בש"ס ..... **תה**

הגאון רבי דוד כהן שליט"א
חידוש בסוגיא דבת כהן ריש מסכת מכות ..... **תיז**

הגאון רבי אלחנן פרינץ שליט"א
לימוד עברית בכפרים ערביים ..... **תכ**

מכתבי ברכה תגובות והערות

הגאון רבי יעקב אהרן סקוצילס שליט"א ..... **תכט**

הגאון רבי משה חליוה שליט"א.....**תכט**

הגאון רבי מרדכי קוט שליט"א.....**תלד**

הגאון רבי מתתיהו גבאי שליט"א.....**תלו**

הגאון רבי יוסף אביטבול שליט"א.....**תלח**

גנוזות

מרן הגה"ק מהרי"ל דיסקין זיע"א

הלכות ברית מילה

לקט הנהגות ופסקים מתורתו של מרן הגה"ק מהרי"ל דיסקין זלה"ה לפי סדר הש"ע יו"ד הלכות ברית מילה, מתוך הספר "אהל יהושע" העומד לראות אור בקרוב אי"ה. ערך וסידר להפליא הגאון רבי נחום סילמן שליט"א.

נבקש מכל מי שיש תח"י שמועות והנהגות חדשות מרבינו [דברים שלא התפרסמו עדיין] להעבירם אלינו וזכות הרבים תהא תלויה בו. כן נבקש בשורות אלו מנדיבי עם אשר לבם חפץ לסייע בהדפסת הספר ולזכות את הרבים בהנחלת תורתו של האי גברא לפנות אל המערכת בטל 052-7682413 מייל adratkodeshail.com

בברית מילה ביום הכפורים, לדעת רבינו יש למול לאחר אשרי קודם תפילת מוסף וכשיטת הרמ"א משום שאשרי תדירה לגבי ברית מילה, שנאמרת בכל יום תמיד[א].

בתינוק שהתעלף בלידתו, הורו רבינו והגר"ש סלנט שמאז שנתפקח יש להמתין שבעה ימים מעת לעת ואז אפשר למולו[ב].

א. שו"ת מהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון, סימן ה ס"ק צא). וז"ל: "בסי' תרכ"א סע"ב [למול ביו"כ אחרי אשרי], כן נ"ל משום תדיר דאשרי תמיד" עכ"ל.

וביאור הדברים, דהנה בשלחן ערוך (סדר קריה"ת ומילה ביום כפור, סימן תרכא סעיף ב) פסק "מילה ביום הכפורים, מלין בין יוצר למוסף אחר קריאת התורה, ולאחר המילה אומרים אשרי". וטעם המחבר שמלין בין יוצר למוסף, מבאר ה"משנה ברורה" (ס"ק ו) "דתפלת שחרית קודם שהיא תדיר, מה שאין כן מוסף". והרמ"א בהג"ה כתב "והמנהג למול אחרי אשרי". וע"כ כתב רבינו דנ"ל כדברי הרמ"א, משום שאשרי תדיר שהוא תמיד בסדר התפילה ולכן קודם למילה.

ועל שיטת הרמ"א שנוהגין אחר קודם אשרי, כתב ב"מגן אברהם" (ס"ק ב) דיש נוהגין למול קודם אשרי. וכ"כ ה"משנה ברורה" (ס"ק ז) "ויש נוהגין למול קודם אשרי. ועיין באליה רבה (סימן תקצא) שהסכים גם כן דכן נכון לעשות מכמה טעמים".

וכדעת הרמ"א והסכמת רבינו שיש למול אחרי אשרי, כן סתם ב"מטה משה" (סימן תתעה) דמלין אחר אשרי קודם יהללו. וב"מטה אפרים" (סעיף ב) כתב דיש מלין קודם אשרי ויש מלין אחרי אשרי. וכל אחד יעשה כמנהגו.

ב. הגאון רבי יהודה ליב גרויבארט זלה"ה בשם הגאון רבי צבי רובינשטיין זלה"ה משיקאגו - שו"ת "חבלים בנעימים" {לודז' תרפ"ח} (ג, מילואים לחיו"ד אות ה). וז"ל: כתב לי הרב הג' ר' צבי רובינשטיין יחי' משיקגו כי בנו נולד מתעלף בירושלים בשנת תרנ"ז, והורו **הגאונים ר' יהושע ליב דיסקין ור' שמואל סאלאנט** ז"ל להמתין שבעה מעת לעת".

וכן הורה הגאון רבי אברהם שאג זלה"ה והסכים עמו הגאון רבי יהודה אסאד זלה"ה בתשובה (יו"ד סימן רסד) שתינוק שנתעלף מחמת קושי הלידה וכמעט לא הרגישו בו רוח חיים עד שעל ידי תרופות

מעת בואו לירושלים היה משתמט מקבלת כבוד סנדקאות בברית מילה מלבד מקרים נדירים שבהם חרג ממנהגו[ג].

אחר שעה נמצא בו רוח חיים, אין למולו עד שיעברו עליו שבעה ימים מעת לעת עד שעה שנולד בה. וכ״פ הגאון ממונקאטש והו״ד בספר ״דרכי חיים ושלום״ (הלכות מילה, אות תתק).

ועוד בדעת הגר״ש סלנט בזה, עי׳ בקונטרס ״נשמת חיים״ {ירושלים תרס״ח} וכת׳ שם על הספר במבוא ״יסודתו על דבר הילדים הנולדים מתעלפים בדמות מות, ורק אחרי רוב עמל והתנועעות בגופם שבה רוח אפם. מברר [בעל הקונט׳] בראיות ברורות שאסור למול אותם ביום השמיני בבקר, רק שצריכין להמתין שבעה ימים מעל״ע מעת ששבה נשמת חיים לאפם״. ומביא שם בהקדמת הקונט׳ מכתב ששלחו לו הנהלת ישיבת עץ חיים בירושלים שהדפיסו את הקונט׳ הזה ״בהסכם הרב הגאון הגדול ציס״ע זקן גאוני הדור והדרו כבוד קדושת מוהר״ר שמואל סלאנט שליט״א מרא דארעא קדישא״. וזה תוכן המכתב מישיבת עץ חיים ״כ״א תמוז תרס״ז. מכתבו הפתוח הגיע לידי אדמו״ר הגאון סבא קדישא רבינו שמואל סלאנט שליט״א, והנה יפה הורה הדר״ג כי זהו דין דחלצתו חמה וכו׳. וכן הוא בפרטות בס׳ יהודה יעלה. וכן הוא בעינינו ברור מאד וכבר קרה כן פעמים אחדות בעה״ק והורה כן למעשה מרא דארעא קרישא גאון עוזנו הגרש״ס שליט״א״.

וכ״כ הגר״ש סלנט במכתב להרב מחבר הקונטרס בזה״ל: ״ובדבר הקונטרס שחפץ להוציא לאור לפרסם כי כשנולד בהתעלפות הר״ז כחלצתו חמה, יישר חילו ע״ז ובודאי הצדק אתו. וכן אני מורה מאז ידעתי מקרים אלו״ עכ״ל.

וכ״כ עוד בדעת הגרש״ס בזה, הגרע״י שלזינגר בשו״ת רבי עקיבה יוסף (יו״ד ב, סימן קסד) וז״ל: ״מעשה היה בנכדי נחום בן הרש״ז שיחי׳ שהיה נולד נתעלף ועברו כמה שעות עד אשר התחיל לבכות וחזר לחיים הי״ו, וצוה הגרש״ס שליט״א למולו באותה שעה אשר שב לחיים ומסתעיה דבר זה הוא מן הכתוב ביו״ד (סימן רסב סעיף ב) דאין מלין אותו עד שיתרפא וממתינים לו מעת שנתרפא מחליו שבעה ימים מעת לעת. בד״א? בחולי בל הגוף וכו׳״. וכן נעשה מעשה בס״ד. ובהיות כי מצוי דבר כזה, ע״כ טוב למוהל לדרוש אם נולד כראוי בלא עילוף״ עכ״ל. וע״ע עוד מש״כ בזה בדעת הגרש״ס ב״אדרת שמואל״ (עמ׳ ערב).

אכן בשו״ת ״בית ישראל״ להגר״י לנדא (ב, יו״ד סימן נו) הביא תשובת מהר״י אסאד הנ״ל אבל כתב ״אבל האמת אגיד ולא אכחד כי מעולם לא ראיתי ולא שמעתי מעשה כזה שתינוק שנולד ונתעלף עד שאין בו רוח חיים, ועשה תרופות ונענועים עד שבא לו רוח חיים והוא ברי וחזק כשאר תינוקות הבריאים, שימולו אותו ביום השמיני שלו לאחר חצות דוקא כשהשלים השבעה מעת לעת שלו... וזה דבר השכיח בכל עת שנולד תינוק שאין בו רוח חיים שנתעלף ע״י לידה, ומ״מ לא ראינו שהמוהלים יצטרכו בזה להמתין עד ז׳ מעל״ע שלמים ולמול אותו לאחר חצות ביום השמיני אם נולד לאחר חצות״. ובסו״ד כתב דמכיון דכל גדולי הפוסקים הסכימו לחומרא זו, ״ע״כ בודאי אין להקל נגד דבריהם בפרט בדבר שיש בו חשש סכנה לנפש כי אולי יזיק לילד זה כשימולו אותו קודם ז׳ שלמים מעת לעת.

ג. מפי השמועה.

אולם היו מקרים נדירים בהם רבינו שימש כסנדק, ביניהם בברית מילה לבן הגאון רבי נפתלי פרוש זלה״ה – הלא הוא הגאון רבי עקיבה פרוש זלה״ה בשנת תרמ״א וכמובא בספר ״משנת ר׳ עקיבה״ (בפתיחת הספר) ״רבן של ישראל גאון ישראל וקדושו הגרי״ל דיסקין זיע״א היה סנדקו, ולא כדרכו בקדש, הלך אחר הברית לבית הרש״ז, גם יצא מגדרו לא לאכול שום דבר על שלחן אחרים, והוא טעם אז מזונות מסעודת המצוה. ויהי הדבר למופת ולשיחת היום. אמרו אז כי הרש״ז זצ״ל זכה לזאת בשביל שחרף את נפשו להכריז את החרם על בתי הספר שקאלעס, ואמנם הוכה אז קשות וגם נפצע עד זוב

כן באחת הפעמים שהסכים לקבל על עצמו סנדקאות, איחר להופיע במועד הברית מילה שנקבעה בהשכמה מיד לאחר תפיילת ותיקין, ואבי הבן לקח את הסנדקאות לעצמו כדי שלא להשהות המצוה, וכשהופיע רבינו ראה שכבר נימלו הילד, ואמר לאבי הבן שיפה עשה ולא המתין לו משום דזריזין מקדימין למצוות והחזיק לו טובה על כך שקיים את המצוה כהלכתה[ד].

דם". וכן בברית מילה לנכד הגאון רבי אליעזר דן חרל"פ בשנת תרנ"ב, שהיה הגרא"ד קרוב משפחתו [בן דודתו הרבנית רבקה ע"ה אחות אביו הגאון רבי בנימין זלה"ה. ומזכירו רבינו בכתביו בתואר שארו "ושארי הרב מוהרא"ד נ"י"].

וראה בספר "בטוב ירושלים" להגאון רבי בנציון יאדלר זלה"ה (עמ' שמג) שמספר: "כשנולד לר' שלמה זלמן [פרוש] בן שנתעלה ברבות הימים והוא הרה"ג ר' עקיבא פרוש, שימש הרב מבריסק כסנדק, וכן היה נוכח בסעודת הברית מילה אע"פ שמיום בואו לירושלים לא היה הולך לשום סעודת מילה מלבד לש"ב ר' אליעזר דן רלב"ג, משום כבודו של ר' שלמה זלמן שמסר נפשו על קידוש השם שינה ממנהגו".

והנה טעמו של רבינו שנמנע מקבלת סנדקאות הלא הוא חתום וכמוס ולא נודע לנו. אולם ראה מש"כ בספר "אדרת שמואל" (עמ' ערה) שכן היה נוהג הגאון רבי שמואל סלנט זלה"ה להשתמט מקבלת סנדקאות בברית מילה עפ"י מה שקיבל מהגאון רבי יעקב ברלין – אביו של הגאון הנצי"ב זלה"ה ראה בכך משום ביטול תורה. ועי"ש בהערות מה שנו"נ הפוסקים האם ראוי לבבטל תלמוד תורה בשביל סנדקאות בברית מילה.

כן מובא שם באדר"ש אודות הגאון רבי זעליג ראובן בענגיס זלה"ה שהיה משתמט מקבלת סנדקאות מטעם שחשש ליוהרא.

ד. הגאון רבי ישראל טויסיג זלה"ה - ספר "בית ישראל" (ח, עמ' דש): "מעשה בצדיק הירושלמי ר' זעליג בראוערמאן שנולד לו בן, וכיבד בסנדקאות את הגאון **ר' יהושע ליב דיסקין** זצ"ל, כאשר גמרו תפילת שחרית כמנהג ותיקין ועדיין לא בא הגאון מבריסק, הלך אבי הבן ונעשה סנדק בעצמו. כאשר בא מהרי"ל דיסקין זצ"ל וראה שכבר הוכנס הבן לבריתו של אברהם אבינו, ניגש לר' זעליג ואמר לו: יפה עשית שלא המתנת לי, זריזין מקדימין למצוות".

וכ"כ הגאון רבי שריה דבליצקי זלה"ה - ספר "בריתי יעקב" (עמ' ג). וז"ל: "ושמעתי מזקני ירושלים כי פעם אחת הגאון ציס"ע **רי"ל דיסקין** זצ"ל להיות סנדק בברית שיעשו בהשכמה, והוא איחר מעט לבא ולקחו תיכף סנדק אחר ולא חיכו לו, וכשבא אח"כ החזיק מאד טובה אודות זה" עכ"ל.

וכבר ראינו בכיו"ב להרבה מהפוסקים שהזהירו שיש לקיים מצות ברית מילה בהשכמה כלל האפשר ולא להמתין להמון העם שיגיעו משום ברוב עם וכן שלא להמתין מחמת סיבות אחרות, עי"ש בבריתי יעקב שציין למש"כ ב"ערוך השלחן" (סימן רסב סעיף ח) וז"ל: "ויש לנו לצווח על מנהג זמנינו שמאחרין המילה כמה שעות ביום מפני שטותים שלא באו כל הקרואים וכדומה שטותים כאלה. ויש מקומות שמאחרין עד אחר חצות היום והוא עון פלילי". וציין עוד למש"כ ב"חיי אדם" (כלל סח סעיף ו) דאפילו אם ימתין אזי יעשה ברוב עם, מ"מ מוטב להיות מן הזריזין המקדימין.

וע"ע ב"תוכחת חיים" להגר"ח פלאג'י (פרשת לך לך) שכתב תוכחת מגולה בענין זה בזה"ל: "גם יש להיזהר לעשות המילה בבקר תיכף ומיד אחר יציאתם מבית הכנסת... וכך מנהג כל ישראל לעשות בבוקר, זולת כמה מקומות דכדי להמתין לנשים עד שיתקשטו מוכרחים לאחר מצות מילה, וזה איסור גדול לאחר עד חצות היום... ולא ישמע בדבר הזה כלל, אלא ימול מיד אחר יציאתם מבית הכנסת ותבא עליו ברכת טוב מהא-ל טוב והמטיב".

וב"שדי חמד" (מערכת ז כלל א-ג) האריך לדון האם מצות ברוב עם קודמת לזריזין מקדימין, ומסקנתו דודאי עדיף להקדים את הברית מילה ככל

האפשר. ובסו״ד כותב דצר לו על מנהג איזה אנשים שמאחרין את הברית מילה עד קרוב לחצי היום עד שיתקבצו המוזמנים כדי שתעשה ברוב עם, כי מוכח מהש״ס דאין לדחות הא דזריזין מקדימין משום ברוב עם.

וראה עוד בזה בשו״ת ״מכתב סופר״ (ו״ד סימן כח) שמעיד בשם אדירי תבל ובתוכם אביו מרנא החתם סופר זלה״ה שהיו מדקדקין ביום שיש ברית מילה להקדים בתפילת שחרית ולסדר המילה מיד לאחר התפילה.

וכן בשו״ת ״חשב האפוד״ (ג, סימן ס) כתב דשפיר יש להתרעם על שאינם זהירים בענין זריזין מקדימין למצוות וקובעים ברית מילה באיחור זמן מחמת ענין אשר אינו כדאי בשבילו לבטל מצות זריזין.

ובספר ״אדרת שמואל״ (עמ׳ רעו) הובא מעשה שקראו להגר״ש סלנט לשמש כסנדק בברית מילה, והגיע מעט לפני השעה שנקבעה והמתין מחוץ לבית הכנסת. אולם בעל הברית לא ראהו ומיד בשעה היעודה כיבד מישהו אחר בסנדקאות, וכשהתחילו הברכות נכנס הגרש״ס לביהכנ״ס ואמר לאבי הבן: טוב עשית שהתחלת בזמן ולא המתנת, ואני הייתי כאן ורציתי לראות איך תתנהג.

והגר״מ שטרנבוך שליט״א בשו״ת ״תשובות והנהגות״ (ה, סימן רצג) כתב ״ואביא עובדא אצלי עם מרן הגאון דבריסק הגריז״ס זצ״ל, דכשנולד לי בן הלכתי אליו וכיבדתי אותו בסנדקאות, והשיב שלצערו אינו יכול, וכשהתחלתי להפציר בו אמר אני לא אמרתי שאני לא רוצה, רק שאיני יכול. ואח״כ שמעתי נימוקו מדוע לא קיבל סנדקאות, כיון שלעיתים תכופות האריך בשחרית עם עבודתו אח״כ עד קרוב לחצות, ולא רצה שיבטלו מצות זריזין כדי שיהא סנדק. ויש מוסיפים שאמר אני לא רוצה שאליהו ימתין עלי״.

ודע עוד כי הגאון יעב״ץ ב״מגדל עוז״ (נחל ט, ראש א, יאור ד) העלה דאם נתאחרו המוהל או הסנדק ולא באו בזמן שנקבע לברית והקהל ממתינין זמן רב, שמותר לאבי הבן למנות מוהל או סנדק אחר ואין למוהל או לסנדק תביעה עליו, לפי שאין לו להמתין ולאחר את המצוה בסיבתם.

מרן הרב מהרש"א אלפנדרי זיע"א

לקט עובדות והנהגות
מאת זקן הגאונים הסבא קדישא מרן מהרש"א אלפנדרי זלה"ה

נלקטו ונערכו ע"י הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס גם אני אודך - ראש המכון

תפלת שחרית דבר יום ביומו

תפלת שחרית היה מתפלל בבוקר השכם כותיקין אחרי הנץ החמה בכל יום ויום וגם בימי חולשת גופו ואף כשהיה בבית החולים וסבל מכאובים קשים כל הלילה בכל זאת החובר כארי להתפלל מיד אחרי עלות השחר. והיה מניח ב' זוגות תפילין יחדיו ובהם התפלל תפלת שחרית עד גמירא כמנהג גדולי ספרדים הראשונים.

זמן תפלת ערבית בכניסת שבת

היה מנהגו להתפלל מעריב של שבת מבעוד יום ואחרי תפלת מעריב אמר מיד "שלום עליכם" מפני שאין דרך ארץ שהמלאכים יחכו, ואח"כ דיבר עם הריא"ז מרגליות עד שהגיעה שעת צאת הכוכבים שלשיטת ר"ת וקראו עוד פעם קריאת שמע והסבא קדישא הושיט לו ידו ואמר לו שבת שלום ומבורך ואחר כך אמר לו יש לך ילדים קטנים בבית שב לביתך.

אמירת ברכת מעין שבע במנין המתקיים בבית

כך היה מנהגו של המופלא כמהרש"א אלאפנדרי נר"ו זצ"ל [בתפלת ערבית של שבת בביהכ"נ שבביתו ובחומותיו] דהס"ת היה למעלה, ולמטה היינו מתפללים ערבית של שבת, והיינו אומרים ברכה מעין ז'. והא ודאי דהיה טעמו חדא דהיינו מתפללים שם תמיד כל הימים בקבע, ועוד דמאחר דביום ש"ק בעת קריאת התורה היינו מביאים הס"ת לשם וכן ביו"ט וכיוצא, מש"ה ליכא קפידא בדבר.

זמן תפלת ערבית במוצאי ש"ק

סיפר לי דודי הרה"ח ר' יצחק קרישבסקי זצ"ל נוהגים היינו לקבל את פני הסב"ק מהרש"א אלפאנדארי זצ"ל בכל פניא שבתא ועל פי פקודתו התפללנו ערבית, הוא ז"ל היה נוהג לצאת החוצה ולהסתכל על השמים, כשראה כוכבים אמר לנו לכו להתפלל ערבית וזה היה מוקדם לפני ע"ב דק' דר"ת. ועיין בספרו אפקעתא דמלכא עמ' סח.

מיהו הראוי לתקוע לו בשופר

מעשה היה בשנה אחת בתחילת הקיץ בשנות שהותו של רבינו בירושלים, פנה הסבא קדישא ליהודי פשוט שהיה מהמתפללים אצלו במנין הקבוע שבביתו ובקש ממנו שבראש השנה הבעל"ט הוא יהיה הבעל תוקע בשופר במנין שמתקיים אצלו. ענה לו אותו האיש כי לדעתו "חכם אשר" צריך להיות הבעל תוקע מפני שהוא ראוי יותר [כונתו היתה למקורבו של רבינו, הרה"צ רבי ישעיה אשר זעליג מרגליות זלה"ה]. אמר לו הסבא קדישא: חכם אשר

בראש השנה מתכוון לשהות במירון ליד ציונו של התנא האלקי רשב״י זיע״א. ענה לו האיש: אבל חכם אשר יודע היטב את הכוונות מספרי המקובלים לתקיעת שופר ואני לא. ענה לו הסבא קדישא: מכיון שחכם אשר נוסע למירון, אתה תתקע בלי כוונות. ענה לו האיש: אודה על האמת שגם הלכות שופר הכתובות בשלחן ערוך איני יודע, ועל אחת כמה וכמה שאיני יודע את כל פרטי הדינים, החומרות והדקדוקים. השיב לו הסבא קדישא: אני אלמדך, ובעת התקיעות אני אעמוד לידך והוריתיך כדת מה לעשות אם תתקע שלא כדין. ויהי הדבר לפלא גדול בעיניו של אותו האיש למה בתחילת הקיץ - זמן רב לפני ראש השנה - הסבא קדישא כבר מדבר איתו על התקיעות בראש השנה ומה הענין שהתעקש שדוקא הוא זה שיתקע, אבל כיון שאמר לו הסבא קדישא קבל עליו.

ואכן נודע הדבר כי באמצע הקיץ נסע לקרובי משפחתו שבאמריקא ואירע לו נסיון גדול של עבירה, והדבר היחידי שמנע אותו כי באותו הזמן עמדה דמות דיוקנו של הסבא קדישא בפניו, וחשב בנפשו שאם יעבור עבירה ואח״כ יחזור לירושלים ועליו להיות הבעל תוקע לפני הסבא קדישא, באיזה פנים יטול השופר ביד?! ואז הבין מה שחזה מראש הסבא קדישא.

זמן קריאת שנים מקרא דפרשת וזאת הברכה

כתב תלמידו הגאון רבי יעקב ארגואיטי זצ״ל: עיקר דבר זה הוא משום שאין ללמוד שמו״ת בשבת ויו״ט ומשו״ה נהגו לקרותה בהושענא רבה, וזכורני שהרה״ג כמהרש״א אלפאנדארי זלה״ה כשהיינו מתפללים בביתו ובחומותיו, כך היה מנהגנו לקרותה ביום הושענא רבה הכל כאשר לכל כמו שאנו עושים ביום שמיני עצרת. וגם אנא זעירא אח״כ גופא בתר רישא גריר והייתי נוהג בעצמי לילך לישיבה יחידי ביום הושענא רבה לקרותה בספר תורה לבדי מהאי טעמא.

מנהג ההקפות לכבודה של תורה בשמחת תורה ושבת בראשית

הקפות היה עושה הגאון מהרש״א בליל שמיני עצרת והיינו שמחת תורה בארץ ישראל וגם ביומו אחר תפלת מוסף ובמנחה ובליל מוצאי יו״ט שהוא שמחת תורה בחוץ לארץ ובשבת בראשית אחר תפלת מוסף, ורקד בעצמו וספר תורה קטנה של קלף צבי בידו ואמר שהוא מנהג ישן מחכמי וגאוני קושטא לעשות הקפות בשבת בראשית, והיה מדקדק מאוד שבשעת ההקפות יעמוד אחד וספר תורה בידו אצל השלחן, וככה יקיפו מסביב את התיבה והספר תורה

קריאת פרשת בראשית

בשבת בראשית עלו חמשה קרואים בפרשה הראשונה - היינו לכהן סדר יום אחד ללוי יום שני וכו׳ ולסדר יום הששי עלה הוא וקודם הברכה אמר בזה הלשון ׳בסימנא טבא׳, והתחיל בפה קדשו לקרות בתורה חוזר מפרשת בראשית וכל סדר הפרשה עד אשר ברא אלקים לעשות.

קבלת הוראות מרן הבית יוסף

מעשה ששמע רי צבי מושקוביץ מרבי יהושע אשר זעליג מרגליות ששמע מפה קדשו של הס״ק מהרש״א אלפנדרי שבעת שמרן הקדוש רבינו יוסף קארו זיע״א הדפיס ספרו בית יוסף על הטורים, באותו הזמן היה הרב בסאלוניקי הגאון המופלא רבי יוסף בן לב - מהריב״ל זיע״א, ועשה חרם ששום איש לא יביא לעירו את ספרי הטורים עם הבית

יוסף, לפי שקודם שיצא ספר הבית יוסף, כל מי שרצה ללמוד את ספרי הטורים היה מוכרח להתמיד ולשקוד בעיון הדק היטב את סוגיות הש"ס עד שיהא בקי למצוא את מקורו של הטורים בש"ס, ועל ידי שילמדו בבית יוסף שם ימצאו את המקורות בש"ס בלי יגיעה, ועי"ז יתמעט הלימוד בש"ס. לפיכך אסר להביא לעירו את ספרי הטורים עם הבית יוסף.

והוא המהריב"ל בעצמו היה לו קביעות ללמוד עם תלמידיו הגאונים בישיבתו בכל יום שיעור הטורים, וכך היה הסדר בשיעור הזה, כי כל אחד מתלמידיו בשיעור הזה, מלבד שהיה צריך להיות בקי ושקדן בש"ס, היה צריך להיות בקי במסכת אחת במיוחד, ולא היה קוראו בשמו אלא "מסכת פלוני", וכל תלמיד מן התלמידים של השיעור הזה היה מנסה אותם בטרם נכנסו לשיעור הזה, ואחר שהתקבלו כתלמידים מן המנין היה מכנה כל אחד בשם "מסכת פלונית". ודרכו בקודש של מוהריב"ל בשיעור הזה של הטורים, שהוא הרב מהריב"ל היה מלמד לפני התלמידים את גוף הטור, ובכל ענין קרא לתלמיד "מסכת פלונית, אמור המקור". ואם אותו תלמיד לא היה יודע להשיב תיכף על אתר את המקור בש"ס בגמרא פלונית של זאת ההלכה, היה מוציאו מן השיעור הזה עד שהיה חוזר על המסכת הזאת ועמד עוד הפעם בנסיון לפני הרב מהריב"ל. לפיכך לא הסכים ולא רצה שיבוא אפילו לאחד בעיר ספרי הטורים עם הב"י כדי שלא יתמעט הבקיאות בישיבתו בתלמידים.

פעם אחת קרה שהרב מהריב"ל לימד את השיעור לפני תלמידיו והגיע לאיזו הלכה, וכדרכו שאל לתלמיד מסכת פלוני והוא לא השיב. חכה מעט וזמן שאלו עוד הפעם ואותו תלמיד לא השיב. חכה עוד מעט ושאלו פעם השלישית ולא השיב. לתלמידים היה זאת דבר פלא, כי דרכו היה אם התלמיד לא השיב, שאל לתלמידים האחרים עד שאמר אחד מהם את המקור, ועתה שאל שלשה פעמים לאותו התלמיד.

אח"כ חכה הרב מהריב"ל איזה רגעים ושאל לתלמידים: מי מכם יודע המקור של הלכה זו בש"ס? ומכולם נעלם ולא השיבו לו. נתלבנו פניו של הרב מוהריב"ל והניח ראשו בין ברכיו זמן מה וקם ואמר: תלמידיי היקרים, דעו שעתה אני רואה אשר משמים רוצים שנלמוד בהבית יוסף הקדוש, והתיר את איסור החרם, ושלח שליח מיוחד לקושטא להביא את ספרי הטורים עם הבית יוסף ואמר כי הסכימו עליו משמים, ועי"ז נסתם ונעלם מכולנו יחדיו מקור ההלכה בש"ס כדי שנלמד את הטור עם פירוש הבית יוסף.

חביבות תורת רבי עקיבא אייגר

שמעתי מפיו קדשו של מהרש"א אלפנדרי שבפעם הראשונה שהביאו לקושטא את השו"ת רבי עקיבא אייגר, חיבבו הלומדים מאוד ספר זה, והוא עוד היה צעיר לימים והיה לו שיעור קבוע יום יום בלמדו עם תלמידיו - חכמי ורבני הישיבה ללמוד גם בתשובות רעק"א.

פעם נסע רב חכם וזקן מארץ אשכנז ועבר דרך קושטא וילן שם ונכנס לישיבתו, וראה איך שיושב בראש צעיר בשנים ולומדים לפניו זקנים רבנים בתשובות הרעק"א והוא מקשה ומתרץ ומפלפל בתשובותיו בגבורה של תורה ובמלחמת אש

דת השערה. והנה האורח נתפעל מאוד מזה והוא לא יכול להתאפק והמתין עד שגמרו את השיעור, והלך וקרא באזני רבינו ז״ל הצעיר ואמר לו: מחמת אהבה שהנני רואה שאתה חכם בישראל, לכן חס אני עליך ואומר לך הלא אם לא ידעת ולא שמעת כי בארצותינו - ארצות אשכנז מפחדים מאוד להשיג ולפלפל בדברי השו״ת של רעק״א ז״ל, וידוע שכמה נענשו על זה, וחס אני עליך ועל ימי נעורך.

והוא השיבו במענה: רבי עקיבא ז״ל אולי הוא מקפיד על מי שאינו מבין דבריו, אבל תהלות לאל שאנחנו מבינים דברי קדשו הדק היטב. ומובטחני אם רבינו רבי עקיבא היה יושב ושומע כיצד שאנו שמחים בדברי קדשו ומפלפלים בהם בפלפולא דאורייתא, הלא עונג ושמחה היה לו.

שמעתי מפי קדשו [של רבינו] זצ״ל שבהיותו רב בדמשק, לא התערב כלל בעניני העיר אלא במה שנוגע לעניני הדת, ועי״ז מלך ביד חזקה בכח המלכותא דרקיעא ובכח מלכותא דארעא. ופעם הקול נשמע בעיר שבאו חבורת אורחת תיירים מאירופה - עשירים ונדיבי לב גדולים וידם פתוחה לכל כמו ארבעים איש ומבני ישראל המה, ושהו שם כמו שתי שבועות וכל בני העיר הלכו אצלם לבית מלונם מקטן ועד גדול, ופזרו הון רב בעיר. גם שלחו אחרי הקהלה של העיר שיבואו אליהם ושיציעו לפניהם איזו ענינים טובים שיעשו בשביל עניי העיר. ואז באו כל פני העיר גם הרב פני יצחק אבואלעפיא ז״ל עמהם, ובקשו מרבינו ז״ל שגם הוא ילך עמהם והוא סרבם בזה.

ויהי בבואם אליו יום יום ובאמת באותו הזמן היה דחקות גדול ותקופה דחוקה במדינה ועניי ישראל רבו מאוד, לכן אחרי בקשת ימים רבים נענה להם והלך עמהם לבית מלונם, וכמובן שקבלוהו בכבוד גדול והושב בראש. גם היהודים הביאו עמהם מגדולי שרי המלוכה מאוהבי ישראל לשם בכדי לחלק כבוד גדול להאורחים ולהוציא מהם נדבה גדולה לצרכי עניים ולטובת העיר. וביני לביני עד שהגיעו לסדר היום ולדרוש, רבינו הקדוש זצ״ל ישב לימינו הגדול שבאורחים, ורבינו דבר אתו איזו רגעים והרגיש שהם כולם מכת הריפורם ממדינת אונגרן, ורבינו הצטער עד מאוד למה בא עד הלום. וגם רבינו הבין כי אלו אינם נותנים כסף חנם, ומי יודע איזו חורבנות יעשו בעיר. ומצא עצמו לפי שעה במצודה גדולה ובצר מאוד, וחשב מחשבות בנפשו מה יעשה. לעזוב האסיפה ולילך משם, קשה ואי אפשר מפני כבוד העיר וכבודו וכבוד שרי הממשלה, ואינו מן הנימוס ומי יגיד בראש, הלא הוא רב העיר החכם באשי הוא רבינו זצ״ל, וקם גבור כארי ובמחשבתו ביקש והתפלל מהשי״ת שיפר עצת הרשעים.

כשהגיע זמנו לדבר, פתח פי קדשו ושפתיו דברו להבות אש תוכחת מוסר ובחמימות הגדולה פנה אל האורחים ואמר: יען שהאורחים הם ממדינת אונגרן, ופלא הוא שהיום יום היארצייט של הרב הגדול ממדינתם, לכן אדבר בשבחו וסיפר רבות בשבחיו. והעיקר שאמר שעל כל צדקו ותורתו ועבודתו, עולה על כולנה ההבדל בין ישראל שעשה שהפריד האורטודוקסים מעל הריפורם. וסיים: אלמלא לא בא לעולם הזה אלא בשביל זה, די לו. וכל הנאספים שם לא היו יודעים כל זה עד היכן דברי קדשו הגיע כחץ באזניהם, והאורחים כמעט שנשתגעו

ויצאו מדעתם, ודברו ביניהם בלשון מדינתם שלא יבינו אותם אנשי העיר דמשק. ונתבלבל כל האסיפה ונתפזרו כולם.

למחרתו הקדימו לביתו של הרב ז"ל ודחקו ויבואו פנימה, והניחו לפניו כוס מלא דינרי זהב ובקשו ממנו שיקבל זה המנחה מידם עבור כל דבר טוב שהוא רוצה. ורבינו סרבם וצוה שיוציאו כל איש מעליו, רק האורחים לבד נשארו. ואמר להם אל תחשבו כי כסף וזהב נחשב אצלי, ואומר לכם בלחישה הנני מבקש מכם שהיום תעזבו את העיר, ואם לאו תתחרטו. וסוף סוף בקשו ממנו אולי רוצה הרב איזה דבר, אזי ישלחו לו זאת ממדינתם ויהיה להם זכיה גדולה, ובההיא הנאה דקא מקבל מינייהו. וירא כי לא יכול להפטר להם, השיבם: הנה בבואי מקושטא לדמשק נאבד לי בדרך שק ספרים ובהם השו"ת "חתם סופר", ופה קשה להשיגם. לכן במטותא מינייכו שתשלחו לי זאת ואשלח לכם מחירו בסבר פנים יפות. ויצאו מביתו בחרי אף גדול, אבל לא גילו לשום איש צערם. ותיכף הקול נשמע שעזבו האורחים את דמשק. ע"כ שמעתי מפי קדשו.

שפת העברית

ידעתי נאמנה כי גם גאון חכמי הספרדים בדור העבר הרש"א אלפאנדרי זצ"ל דיבר במרירות על העברית המודרנית הזאת, וידוע מה שאמר פעם: במקדש נהגו לומר כל יום עשרת הדברות שניתנו בסיני, ויכולים אנו לתאר את גודל התעוררות שהביאה אמירתה ברוב עם הדרת מלך בבית מקדש ה', וכי יש לך דבר גדול מזה? יסוד האמונה והדת! ובכל זאת משקלקלו המינים ואמרו כי רק עשרת הדברים הן הן עיקר התורה, אמרו חז"ל שלא לאמרם מכיון שהמינים לקחו אותם לעיקר.

כח התורה

החכם רבי חיים אליאושולי זלה"ה זכה בגיל צעיר לשמש את הס"ק מהרש"א אלפנדרי, וסיפר מעשה שאירע בעת שרבינו נסע באניה:

פעם באחת ממסעותיו הפליג רבינו באוניה כאשר לפתע השתנה מזג האוויר וגשמים עזים נחתו על האניה, גלים ענקיים הרימו את האניה לגובה רב ואחר כך הנחיתו אותה בחזרה, כך שהאניה עמדה להישבר. רב החובל של האניה אסף את כל הנוסעים ואמר להם: אנו עומדים לפני טביעה, אין לנו שליטה על האוניה, נשאר רק שנתפלל כולנו להקב"ה שיציל אותנו. כל הזמן הזה הרב יושב בחדרו ועוסק בתלמודו וכלל לא מרגיש בסערה המתחוללת סביבו. לפתע נזכר אחד הנוסעים שעל האוניה ישנו נוסע בדמות רבנית עם מראה הדור שנראה כצדיק.

נוסעי האוניה ששמעו כי שוכן איתם יהודי חשוב, נגשו לחדרו של רבינו, דפקו על הדלת והרב פתח את הדלת. מראהו כמלאך ה' מרוב קדושתו, הנוסעים כרעו ברך והתחננו אליו: כבוד הרב, אנחנו טובעים, תתפלל לה' שהים יירגע.

מיד הכריז רבינו בקול גדול: שר של הים, שר של הים, גלי ים התלמוד לא הצליחו להטביע אותי, ואתה רוצה להטביע אותי? אני גוזר עליך שתירגע, מיד תחזור לגבולותיך ותן לנו להגיע למחוז חפצינו.

מיד הים נירגע והאניה הגיעה למחוז חפצה בשלום.

כבוד תלמידי חכמים

סיפר לי רבינו מהרש״א ז״ל איך יש להתנהג אל תלמידי חכמים החלוקים בדעותיהם, כי בנעוריו היה לו בעיר קושטא חילוקי דעות עם רב זקן למדן גדול, אבל היה יותר מידי מתון בדעותיו ההלכתיות ומכבד עשירים, והזדמנו יחד בסעודה בחתונת בתו של ראש הקהל אשר שם סביב משרתים נכרים יהלכון לתת מים על ידי המסובין. הרב הזקן למנוע רעש סמך על הא דנקט בשלחן ערוך (או״ח סימן קנט סעיף יא) דעובד כוכבים כשר ליתן מים לידיים. אבל כשהגיעו אצל רבינו, רמז להם שאינו רוצה ליטול ידיו, עד אשר בעל הבית קפץ ממקומו ובעצמו יצק מים על ידי רבינו ז״ל.

[סיבת חומרתו של רבינו עפ״י דברי הט״ז (ס״ק טו) שם שכתב ״ואשרי מי שיכול להיזהר שלא ליטול מן המים אפילו ששאבן עכו״ם או נדה, וכל שכן שלא ליטול ידיו מהם״].

אז הגבירים המסובין התחילו להתלוצץ על הרב הזקן ובצחוק שאלו אותו: ילמדנו רבינו, מותר ליטול ידיים ע״י נכרים? והזקן התאדמו פניו מהבושה כי יאמרו שהרב הצעיר זהיר ממנו, וכדי לדחות השיבם ״מה זה לשאול כאן? איני משיב רק בישיבה״! רבינו ז״ל אף שהיו לו חילוקי דעות עם הרב הזקן, הצטער על ביזיון ת״ח ונוסף גם הוא עליו באומרו בבדיחותא אבל בקול רם: תשובת כבודו מרומזת בגמרא (קדושין ל:) ״אם פגע בך... זה משכהו לבית המדרש״, ובזה קיבלו הצעירים את תשובתו.

זהירות בדיני ממונות

למהרש״א היה שותף ששמו אלזרוד שהיה לו בית חרושת של יצירת בגדים במצרים, וכאן בירושלים היה לו רואה חשבון בשם יחזקאל מטלון, וכל שלושה חדשים היה שולח את החשבונות והרוחים. באחד מן הימים קרא לי הסבא קדישא וביקש ממני שאקרא ליחזקאל מטלון וגם הוא יבוא ביחד אתו לביתו, וכן עשה. וכשהגיע, אמר ליחזקאל מטלון שיכתוב עכשיו מברק אקספרס להשותף אלזרוד במצרים על פירוק העסק, ושיחזיר לו את כל כספו.

כשעזבנו את הבית שאלתי את יחזקאל מטלון האם רבינו שמע שאלזרוד לא מתנהג כהוגן. השיב לי יחזקאל מטלון, שאצל הסבא קדישא לא שואלים שאלות, רק מקבלים פקודות. וכן עשה. והשותף אלזרוד שלח חמש מאות לירות שזה היה סכום גדול בימים ההם. וכעבור שלשה שבועות שמעו שפורסם בעתונים שהשותף אלזרוד פשט רגל, כששמע זאת נכנס להסבא קדישא ואמר לו שזה רוח הקודש גלוי. אמר לו הסבא קדישא שזה לא רוח הקודש, אני קראתי לך שתראה את המעשה הזה, ויודע אני שאין לך שום שייכות בשותפות הזאת, רק רציתי להודיע לך כי הרגשתי שהעסק הולך לטמיון, והרי הנך אברך, ולכן אתה צריך לדעת שזה הכסף היה כסף כשר מה שהתורה זכתה אותי ע״י ירושה דאורייתא, וכסף כשר אינו הולך לאיבוד.

מי הראוי לברכה

סיפר אדמו״ר הבאבא סאלי זיע״א: כאשר ביקרתי אצל הס״ק מהרש״א בביקורי בארץ הקודש בשנת תרפ״א, בירך אותי

הסב"ק. אמרתי לו כי אף אני מבקש לברך אותו והוספתי "אל נא תהי ברכת הדיוט קלה בעיניך" (ראה ברכות ז.). שמע זאת הסב"ק וענה לי: חלילה, אין זו ברכת הדיוט, כבודו ראוי לברך ולו נאה לברך, וכבר נאמר (תהלים קכח, ד) "הנה כי כן יבורך גבר ירא ה'", כבודו הוא ירא ה' של הדור והוא ראוי לברך, כי אל תקרי הנה כי כן יבורך גבר ירא ה', אלא הנה כי כן יברך גבר ירא ה'.

כתב הגאון רבי ישראל יצחק רייזמאן הראב"ד דירושלים זצוק"ל: שמעתי מהסבא קדישא הגאון הק' ר' שלמה אליעזר אליפנדרי זצללה"ה: 'הראיני את מראיך' - כי קודם צריך להיות מראיך מצויין בפאות וזקן ובמלבושים של ת"ח ויר"ש, ואח"כ 'השמיעיני את קולך' בתורה" עכ"ל.

הגאון רבי שלום יצחק מזרחי זצוק"ל

הנהגות ופסקים ממרן בעל דברי שלום י"כ חלקים

במלאות חצי יובל לפטירתו כ"ו טבת תשנ"ה
נערך ע"י נכדו הגאון רבי מתתיהו גבאי שליט"א מח"ס "בית מתתיהו ומועדי הגר"ח"

תפילה וברכות

א) כל ימיו נהג להשכים קום לפני עלות השחר כחסידים הראשונים, ומכין עצמו שעה לפני התפילה באמירת תיקון חצות.

ב) מעולם לא החסיר מלהתפלל תפילת ותיקין.

ג) היה יוצא מביתו כשהוא עטוף בציצית ומעוטר בתפילין [ועיין במכתבו שבשו"ת שו"ת ישכיל עבדי ח"ה ס"ד אם עדיף על מעלת עשרה ראשונים עי"ש, ומה שהארכנו על זה בספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ד' סימן ב' עיין שם, ומש"כ בשו"ת ירוץ דברו להג"ר אמיר ולר ח"א ס"א עי"ש].

ד) נשאל אם יש לעשות הכריכות שבאצבע בעמידה או בישיבה והשיב בעמידה. [כן כתב לי הגרמ"ר שעיו בעל מחקרי ארץ ששאל לו, ושאלתי למרן הגר"ח קנייבסקי כריכות התפילין באצבע אם מעומד או מיושב, והשיב ע"ז מסתמא לכתחילה ראוי מעומד, ועי' בדעת נוטה תפילין תשו' קע"ה, אם צריך לעמוד כשכורך הרצועה על האצבע, והשיב יתכן, ויעו"ש בהערות שבשעה"ד יכול להקל בישיבה עי"ש, וכן מבו' במג"א ס' כ"ה ס"ק י"ח, דכריכות הרצועה צריך לעשותן בעמידה, וכתב המחצית השקל שם, דכן הוא ע"פ קבלה עי"ש, ובמשנ"ב ס' כ"ח סק"ו, ובמה שכתב בזה בספר ישראל במעמדם ח"א סימן ג' סעיף י"ד, ובספר דרך ישרה חלק א' פרק ד' סעיף כ"ו בשם הגר"ש דבליצקי זצ"ל].

ה) טלית גדול היה נוהג בסדר העיטוף כדברי המקובלים שמתעטף בכל גופו ואח"כ מגביה כל הטלית מאחוריו ומתעטף בזה רק בראשו. [כן העיד בנו מו"ח הגאון רבי דוד מזרחי שליט"א בירחון יתד המאיר שבט תשע"ד ס' פ"ד ועי' בשו"ת דברי שלום ח"ה עמ' תי"ז או"ב יעו"ש].

ו) כל ימיו היה לומד חק לישראל עם טלית ותפילין לאחר התפילה, ואח"כ היה עושה מנוחה נכונה לאביו ואמו וזקנו וזקנתו.

ז) היה מקפיד להתפלל בבית כנסת קבוע, וגם שם קבע מקום לתפילתו, וכשעבר דירה קבע ביהכנ"ס קבוע ומקום קבוע.

ח) כל ימי חייו נהג להתפלל כשהוא עטור בתפילין של רש"י ואח"כ תפילין של ר"ת ושוב חזר והניח תפילין של רש"י ור"ת יחד לצאת מידי כל ספק אודות מקום הנחת התפילין וכן מטעם שהכתיבה של התפילין הגדולות הינם בהידור רב, יותר מהקטנות. [ומובא מנהגו זה בשו"ת שערי יושר להגאון רבי אשר חנניה זצ"ל ח"ה ס' י"ב עי"ש].

ט) בתפילת העמידה היה מאריך יותר מהציבור, ומכיון שעל ידי זה היה

מפסיד חזרת הש"ץ היה מחכה למנין הבא לשמוע את חזרת הש"ץ דלפי דברי הקבלה המעלה של החזרה יותר מתפילת הלחש.

י) היה מקפיד שיתפללו תפילת שמונה עשרה, בעשרה ממש, ולא לצרף לעשרה מי שכבר התפלל, וכמש"כ החיי"א, [ועי' בשו"ת דברי שלום ח"ו יו"ד עמ' ת"ע או"ב].

יא) נשאל על כת הדרדעים הכופרים בתורת הזוהר אם מצטרפים למנין, והיה פשוט לו שהם כאפיקורסים ואין להעלותם לחזן ולצרפם למנין. [וכן פשיטא ליה למרן הגר"ח קניבסקי בס' נזר החיים עמ' קע"ו שהם כאפיקורסים לכל דינהם, אולם בשו"ת דברי בניהו חט"ז ס"ב בשם בעל אור לציון זצ"ל שהם מצטרפים למנין, ועי' בשו"ת יפה שעה להג"ר מכלוף אבוחצירא זצ"ל יו"ד סו"ס ע"ד ובשו"ת יפה תאר ס"ה ובשו"ת אדרת תפארת ח"ז עמ' י', ובקובץ המשביר ח"ה עמ' שמ"ח, ומש"כ בשו"ת תשובות ישראל להג"ר ישראל טוייב ח"ד ס' קמ"ג. וע"ע בשו"ת שערי חיים ח"ב ס' פ"ד או"ב לענין שחיטת דרדעי אם כשירה, ובס' יין לנסך עמ' ע' לענין יין נסך עי"ש, ובס' בתים לבדים ח"ב עמוד תקמ"ו הביא מבעל השבט הלוי זצ"ל בדרדעי שכתב ס"ת הוי כמין שכתב ס"ת עי"ש].

יב) היה רגיל לקום לאחר חצות לילה, ולשמחות לא היה הולך בכדי שלא יפריע לו מסדר הנהגתו וגם בשמחות של נכדיו לא נשאר זמן רב והיה מקצר.

יג) היה נזהר משיחה בטילה כל ימי חייו, וסדר לימודו היה בתענית דיבור.

יד) מודים דרבנן היה מקפיד לעמוד כדברי הלקט יושר, שכן עשה רבו התרומת הדשן, [ועי' בשו"ת דברי שלום ח"ה עמ' תכ"ג אות י"ט.

טו) במודים דרבנן בסופו כשהיה אומר ברוך אל ההודאות היה כורע קצת כמבואר בשו"ע או"ח ס' קכ"ז ס"א.

טז) כל יום סיים ספר תהילים, וגם בדרכו היה אומר תהילים.

יז) אמר שתהילים יותר קשה לו מלימוד תורה וצריך ישוב הדעת יותר לכוון.

יח) בנפילת אפים נהג כל ימיו ליפול על פניו כמש"כ השו"ע, ולמבואר בזהר דיש ליזהר דמי שאינו מכוין בכל תיבה ותיבה יכול להזיקו לכן היה מכוון במיוחד בכל תיבה ותיבה, ובתפילת מנחה שהיו גומרים כבר את התפילה היה הולך לביתו, ושם היה נופל על פניו ומכוין בכדי שיוכל לומר במתינות יותר. [ובקובץ מוריה שבט תשע"ח עמ' ר"ז כתב הגר"ש דבליצקי זצ"ל שמנהג ספרד שלא ליפול אי"ז יותר ממאה שנה עי"ש].

יט) בערוב ימיו היה נוהג להקפיד להתפלל מנחה גדולה דווקא, וכשנשאל ע"ז הביא לשו"ת הרי"ף ס' ש"כ, שאפשר לכתחילה להתפלל מנחה גדולה. [וכן מקפיד מרן הגר"ח קנייבסקי כמובא בס' אלא ד' אמות של הלכה פכ"ו ס"ג עי"ש, ובשו"ת שמחת יהודה ח"א ס"י ובס' עבודת עובדיה ח"א פי"ז ס"ז, ויעו"ש בעמ' שע"ב. ובספר דרך ישרה פרק כ"ז סעיף ה', בשם הגר"ש דבליצקי זצ"ל].

כ) נוהג היה לפני ברכהמ"ז ללמוד ברייתא קבועה ולומר אח"כ מים אחרונים חובה כמש"כ הבן איש חי, [וראה בס' נוהג כצאן יוסף עמ' י"ז שסיפר הגר"ע מועלם זצ"ל על

ימי בחרותו שהיה מסיים סעודתו אחרי כולם כי היה מתנהג בחסידות, והיה קורא כמה תפילות ופיטום הקטורת שתיקן הבא״ח בספרו רפואת הנפש לומר בסעודה ומחמת זה התארך סעודתו עי״ש].

כא) בערוב ימיו נהג לברך ברכהמ״ז מתוך מחזור של ר״ה, ואמר שעושה כן לזכור הדין, ומובא מנהגו זה בס׳ דבר תורה על השלחן להגר״א זכאי סו״פ י״ח עי״ש.

כב) בברכת מעין שלוש סיים ונודה לך על הארץ, ולא אמר ה׳ אלוקינו, [ומובא בס׳ שערי ישועה עמ׳ ש״ד, שהגה״צ רבי יוסף עדס ביקרו וראה מנהגו זה, ושאלו וא״ל האם אנו מכוונים בכל שם ה׳ שהוא אדון הכל, וכן באלוקינו שהוא תקיף ובעל היכולת לכן עדיף למעט באזכרות]. [ועי׳ בס׳ מעשה ניסים עמ׳ קי״ב דהט״ז והמג״א לא גרסו תיבות אלו, ודלא כהבן איש חי פר׳ מסעי, ועי׳ בחסד לאלפים ס׳ קפ״ח].

כג) ברכת מעין שלוש היה מוסיף אחר התיבות ארץ חמדה טובה ורחבה ברית ותורה, כמש״כ האו״ז והרוקח, שהרי ברכהמ״ז הוי לעיכובא, ומ״ש מעין שלוש. [כן הביא מו״ח הגאון רבי דוד מזרחי בקובץ יתד המאיר שבט תשע״ד ס׳ פ״ד, והביא שכן נהג האדר״ת עי״ש].

כד) היה מקפיד לא לשתות מים ושאר משקין בסעודה עד שיברך על סוכר ברכת שהכל לפטור המשקים [כמש״כ הבא״ח] אף שהמנהג לשתות בסעודה ללא ברכה.

כה) בברכת הגומל לא היה מברך כשהיה נוסע מת״א לירושלים וחוזר באותו היום, מפני שהיום אין סכנות דרכים ולא כל הדרכים מוחזקים בחזקת סכנה כמו שהיה בזמנם. [ועי׳ בשו״ת דברי שלום ח״ה עמ׳ תל״ב ס׳ מ״ד עי״ש].

כו) כשהיה שותה רביעית כוס משקה ומברך בורא נפשות נזהר לומר לאחריה ברוך שם כבוד מלכותו, מחשש שמא עבר שיעור עיכול, ולאחר שתית המים ובפרט בקיץ, [ועי׳ בשו״ת דברי שלום ח״ב או״ח ס׳ מ״ב או״ד].

כז) כשבירך ברכה היה פונה לבני ביתו שישמעו הברכה ויענו אמן, בכדי שתהא ברכתו מושלמת ע״י אמן.

כח) העיד על עצמו שמעולם לא הוציא שם שמים מפיו ללא כוונה.

כט) אם קרא שהתחיל ברכה והרגיש שלא כיון כראוי כשאמר ברוך אתה ה׳ סיים למדני חוקיך.

ל) נמנע מלעלות בס״ת שלא היה ברור לו שהוא מהודר בכתיבה ומסופר מובהק מחשש ס״ת פסול, אף שהמיקל יש לו על מה לסמוך כמש״כ המשנ״ב ס׳ קמ״ג ס״ק י״ג.

לא) היה מקפיד לאחר נט״י מבית הכסא לא לדבר שום דבר עד שינגב הידים ויברך אשר יצר.

לב) ק״ש על המטה היה אומר בכוונה גדולה כמונה מעות.

שבת

לג) בנר שבת נהגו בביתו קודם להדליק ואח״כ לברך. [ועי׳ בספרי שו״ת דברי שלום ח״ג או״ח ס״ג, שלפי״ד השו״ע מברכין על הנרות ואח״כ מדליקין ובכ״ז שינה בביתו מהמנהג שנהגו, וכן סבר בעל אורל״צ זצ״ל כמובא בס׳ זכות יצחק

להגרי"ח סופר ח"ב ס' נ"ט, וכ"ע בס' קיצוש"ע להג"ר רפאל ברוך טולדנו זצ"ל פרק רמ"ה סכ"ז, ועי' בשו"ת תורה מציון ס' ק"ב ובשו"ת ישמח משה [חדד] ח"א ס"ז, ובספר עטרת אבות מנהגי מרוקו ח"א פרק י"ד סעיף י"ז, ובארוכה בספר להדליק ולברך, ובדברי הגאון רבי יהודה ברכה שליט"א בקובץ ויען שמואל חלק כ' עמוד רנ"ח.

לד) מקפיד היה להתפלל מנחה גדולה בערב שבת כדי שיוכל להתכונן לשבת, וסיים כל ההכנות מוקדם כדי להקביל פני מלך כמש"כ הרמב"ם.

לה) בשבת לא היה מקפל טליתו אפי' שלא כסדר קיפולו הראשון, ובמוצ"ש היה מקפל כרגיל. ועי' בשו"ת דברי שלום ח"ג ס' פ"ה.

לו) באמירת לכה דודי שאומרים ה' אחד ושמו אחד, אמר בלחש השם, ולא אדנות, וכשנשאל על כן אמר שצריך לשים לב מאוד שמזכירים שם ה' ואין להרבות בשם ה' כשלא מכוונים. [והובא מנהגו זה בשו"ת חמדת אברהם ח"ב ס"א עי"ש].

לז) הקפיד לומר כל עש"ק שיר השירים מתוך מגילה של קלף.

לח) מקפיד היה להחליף לכבוד שבת גם הציצית והנעליים מיוחדות לכבוד שבת וכמש"כ הכה"ח ס' רס"ב [ועי' בשו"ת רב פעלים ח"ד או"ח ס' י"ג שא"צ לייחד נעליים ומה שהארכנו על זה בספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ה' סימן ח', עמוד ע', עיין שם, ומה שכתב הג"ר אמיר ולר שליט"א בקובץ מה טובו אהליך יעקב [בעריכת הגר"ג רבינוביץ שליט"א] חלק ה' עמוד רל"ו עי"ש.

לט) נזהר שלא לטלטל בשבת ברה"ר, אף שיש עירוב וגם את משקפיו לא טלטל כי אם ע"י אחד מהילדים לחוש לחיי"א הל' שבת כלל נ"ו ס"ג. [ועי' בשו"ת דברי שלום ח"ב ס' א', וע"ע לאביו בשו"ת דברי משה ס"ה, ומה שכתבנו בזה בספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ד' סימן ג' אות א' עיין שם. ובספר דרך ישרה פרק מ"ט סעיף י"ג בשם מרן הגר"ש דבליצקי זצ"ל].

מ) היה מקפיד לעשות לחם משנה על פיתות, ואמר שהחלות בדרך כלל חסרות במקצת ובעי שיהא שלם. [ובספרי מועד הגר"ח ח"ב תשו' שמ"ו השיב ע"ז מרן הגר"ח קנייבסקי לא שמענו, ועי' מה שכתב על הנהגת רבינו בזה הרה"ג רבי אברהם דברה בקובץ יתד המאיר אייר תשע"ג ס' תרכ"ז עי"ש, וע"ע בשו"ת דברי אור ח"א ס' י"ד אם בעי לח"מ נאה עי"ש.

מא) פעם נשאל מה הדין מי ששכח רצה בסעודה שלישית, והשיב שאינו יודע, ושאלו מה עושה כשהוא שוכח, והשיב מעולם לא שכחתי.

מב) סעודה שלישית סיים קודם השקיעה לחוש לסוברים שאם סיים במוצש"ק אין מזכיר רצה כמובא בב"י סי' קפ"ח.

מג) פעם נשפך יין הבדלה קודם ששתה ומזג שוב ולא בירך בופה"ג. [ועי' בשו"ת דברי שלום יו"ד בהערות והנהגות ס' י"ג שהוכיח כן עי"ש, ומה שהארכנו ע"ז בבית מתתיהו ח"ג ס' י"ג אות ו', ומש"כ ע"ד רבינו בשו"ת מנחת פרי ח"ה ס' י"ז עי"ש, ומה שכתבנו בספר גם אני אודך מתשובתי, חלק א' סימן י"א עמוד פ"א, ומש"כ ע"ד

רבינו זצ״ל בשו״ת משנת יוסף חי״ד סי׳ ס״ד עי״ש.

מד) סבר שבן ספרד השומע ברכת הלל מבן אשכנז יענה אמן. [ועי׳ בשו״ת דברי שלום ח״ה או״ח בהערות והנהגות ס׳ נ״ד, וכ״כ בשו״ת אור לציון ח״ג פ״ג ס״ב, וכן פשיט״ל בשו״ת משנת יוסף חי״ג ס״ח חי״ד ס׳ רמ״ט, ועיין מה שהוכחנו כן בספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ד׳ סימן ג׳, עמוד מ״ח, עיין שם, ובשו״ת חמדת יוסף ח״ו ס׳ נ׳, וע״ע לידידי הגר״א דורי בשו״ת אדרת תפארת ח״ה ס״ט ח״ו ס׳ כ״ה, ומש״כ יד״נ הגרמ״ש דיין בקובץ המשביר ח״ד עמ׳ שמ״ז עי״ש ובשו״ת בארו של אברהם ח״ד ס׳ י״א, ובשו״ת מחקרי ארץ ח״ז ס׳ י״ז ובשו״ת השואל ח״ב ס״כ].

מה) בר״ח הקפיד לשמוע ברכת ההלל מהש״ץ לצאת יד״ח הפוסקים שבציבור צריך לברך.

מועדים

מו) כשכיבדוהו בביהכנ״ס לברך ספיע״ה קודם ברכת הקהל היה משתמט, בכדי שיוכל לספור עם הציבור יחד ופעם אחת מיהר באלוקי נצור בכדי שיגיע לספיע״ה עם הציבור ולפני שפסע ג׳ פסיעותיו לאחוריו בירך על ספיע״ה שברוב עם עדיף.

מז) בספירת העומר היה נוהג לומר כל הנוסחאות של הספרדים ושל האשכנזים.

מח) עורר במנהג נוסח לשם יחוד בספיע״ה שיש לחוש לבל תוסיף כשאומר לקיים מ״ע כמש״כ בתורה. [ועי׳ מה שכתב לתרץ הערת רבינו בשו״ת משנת יוסף חי״ג ס׳ קס״א, ומה שהארכנו ע״ז בבית מתתיהו ח״ב ס״כ, ועי׳ בס׳ הליכות אמרי סופר ח״ב עמ׳ קי״א ובס׳ תספרו חמישים יום פ״ט ס״ו, ומה שציינתי במועדי הגר״ח הנדמ״ח ח״א תשו׳ ק״נ עי״ש].

מט) היה מחמיר על עצמו כר״ת וגם בתעניות דרבנן החמיר שלא לאכול עד זמן ר״ת ואף שרבים היו נוהגים להקל אף ביוה״כ לאכול מיד לאחר צאת הכוכבים. [וראה בס׳ נוהג כצאן יוסף מנהגי פורת יוסף עמ׳ קע״ז, שמנהג הישיבה דלא כר״ת בתעניות ומועדים עי״ש].

נ) היה נוהג לקרוא שמו״ת גם פרשיות של כל חג וחג כמש״כ התה״ד. [ועי׳ בבית יוסף ס׳ רפ״ה ובשו״ת דברי שלום ח״ה הערות עמ׳ תל״ב ס׳ מ״ד].

נא) סבר שאפשר לברך ברכת אילנות אף בשבת. [ודלא כהכה״ח ס׳ רכ״ו ס״ד עי״ש ומה שציינתי בזה במועדי הגר״ח הנדמ״ח ח״א תשו׳ ב׳ ובס׳ שפתי אייל עמ׳ כ״ט ומה שכתב בספר גם אני אודך תשובות הגרח״ש סגל, חלק ג׳ סימן מ״ח, ובספר דרך ישרה פרק ו׳ סעיף כ״ט בשם הגר״ש דבליצקי זצ״ל, ובס׳ דברי שמואל מועדים ס׳ ל״ב].

נב) סבר שא״צ להקפיד על בדיקת הספרים מחמץ. [ודלא כהחזו״א או״ח ס׳ קט״ז ס״ק י״ח. ומה שציינתי בזה במועדי הגר״ח הנדמ״ח ח״א תשו׳ נ״ח, ועיין עוד מה שכתב על זה בספר גם אני אודך תשובות הגרח״ש סגל, חלק ג׳ סימן נ״ב, ובשו״ת ברכת אלעזר ח״א ס״כ ובשו״ת מאיר ההלכה ח״ב ס״מ ובשו״ת קול אליהו [טופיק] ח״א ס׳ י״ט, ובהגדש״פ מחשבת בצלאל עמ׳ ר״ט

שהגר"ש דבליצקי זצ"ל אין בודק הספרים מחמץ עי"ש].

נג) העיד שמנהג ירושלים לומר מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, ולכן הנוהגים כן אין למחות בידם, [ועי' בשו"ת דברי שלום ח"ה או"ח הערות והנהגות ס' נ"ט, ובס' נוהג כצאן יוסף מנהגי פורת יוסף עמ' קכ"ט מה שהביא בזה, ומש"כ ע"ד רבינו זצ"ל בס' האמת תורה דרכה עמ' ר"ז עי"ש].

נד) בליל הסדר היה רגיל לאכול כזית ממצות מכונה ומצות יד, והחמיר בשיעור הכזית כפי כל השיטות המחמירות באכילת המצה.

נה) נהג לאכול אורז בפסח וקודם ימי הפסח היה בודק בעצמו את האורז, ובזמן הבדיקה לא היה פוסק פיו מלמלמל בד"ת. [ועיין עוד בשו"ת המאיר לארץ ח"ב סימן ד']

נו) בשלושת החגים נהג לקרוא שלושת המגילות מתוך מגילה של קלף עשירה ומהודרת, שהזמין מסופר מומחה שיכתוב עבורו, ומאחר והקריאה בביהכנ"ס נעדרה היה קורא המגילות בביתו כמבו' באבודרהם, שנהגו לקרוא ברגלים, עפמש"כ במס' סופרים וברמ"א או"ח ס' ת"צ.

נז) אחר תפילת מנחה נהג לומר שיר של יום כמש"כ החקרי לב ח"א או"ח ס' נ', ואף שאי"ז מנהג העולם החמיר על עצמו.

נח) הקפיד לומר את הסליחות בחודש אלול באשמורת הבוקר ולסיימו קודם עמוד השחר ואפי' שלא היה ציבור שאומר ביחד וכפי המנהג הקדום שהיה נהוג לומר סליחות קודם האשמורת כמש"כ הטור ס' תקפ"א, וגם מה שאומרים בלשון ארמית היה אומר ביחידות. [ועיין בשו"ת דברי שלום ח"ה עמוד תמ"ג, ובמה שכתב בדעת רבינו זצ"ל בספר צלותא דשמואל להגאון רבי שמואל כהן שליט"א עמוד תק"צ]

נט) בסוכות היה מקפיד לא לצאת מהסוכה כל השבעת ימים, כי אם לבית הכנסת. [ועי' מה שציינתי בזה במועדי הגר"ח הנדמ"ח ח"א תשו' ת"ק, וכן בס' אלא ד' אמות של הלכה פס' ס"ח שמרן הגר"ח קנייבסקי מקפיד לא לצאת, וכן בס' הליכות אמרי סופר פס' ס"ח עי"ש].

ס) היה מקפיד לשלם את מחיר של ארבעת מינין המהודרים כפי אשר יושת המוכר עליו וע"פ דברי האר"י שלא להוריד מהמחיר.

סא) לא מחה בנשים ספרדיות שביקשו לו הלולב לברך נתן להם לברך.

[ועי' בשו"ת דברי שלום ח"ה עמ' תנ"א, באשה שרוצה להכניס עצמה בחיוב לולב יכולה לברך עי"ש, וכן סבר בעל אור לציון זצ"ל דאין למחות בנשים המברכות, כמובא בס' מאמר יעקב להגרי"ח סופר ס' כ"ב עי"ש, וכ"כ בשו"ת תורה מציון להג"ר ציון לוי זצ"ל ס' רי"ז עי"ש ומש"כ בשו"ת יפה שעה אחת ח"א ס' כ"ב ובס' עטרת אבות מנהגי מרוקו ח"ב פי"ח ס' כ"ז עי"ש.

סב) בפורים אמר ליהודים הייתה אורה זו תורה ואין לעשות ביטול תורה ביום זה.

סג) שהיה גר בת"א היה מקיים פורים יומיים לצאת מידי ספק שמא יפו מוקפת חומה.

סד) סבר שאין למחות בנוהגים לברך ברכת חתנים אפילו שלא בבית החתן. [ועי' בשו"ת דברי שלום יו"ד עמ' תע"ב, ומש"כ בזה בס' נוהג כצאן יוסף עמ' קכ"ז, ובספר בנין שמואל להגאון רבי שמואל כהן

שליט״א אבן העזר עמוד שנ״ה, ובשו״ת וישב הים ח״ב סימן כ״א, ובשו״ת אורחותיך למדני ח״ד סימן קל״ח].

סה) פעם הוזמן לסידור קידושין ולבסוף נתן הכיבוד לרב אחר, ושמח שמחה גדולה שלא סידר קידושין, ואמר שיש לחוש שהברכות מוטלות על החתן דווקא א״כ הוי ברכה לבטלה, [כן העיד הגרמ״ר שעיו בעל המחקרי ארץ במכתבו אלי].

סו) כשהיה מברך לנשים היה נזהר מאוד שלא תגע ידו בראשן אפילו שהיה כיסוי לראשן, וכן נהג גם כשהיה מברך לבנותיו ונכדותיו. [ועיין בספר עוד יוסף חי להבן איש חי זצ״ל פרשת שופטים הלכה כ״ב להקל לאשה לנשק ידי חכם, ע״ש, ובשו״ת ברכת יהודה חלק ו׳ אבן העזר סימן ט׳ אות ג׳ ובספר בנין שמואל להגאון רבי שמואל כהן שליט״א אבן העזר עמוד קכ״ג]

סח) הקפיד מאוד בכבוד הספרים אם מבחין בספר שהיה מונח בצורה הפוכה נחשב בעינו כזילזול בספר. [ועיין בספר אהל יעקב לי״ד נ הגר״י סקוצילס כבוד ספרים פ״ב ס״א מה שהביא בזה עי״ש].

סט) נשאל אם יש לדחות ברית ביום שבת ליום ראשון כשיש חשש מחילולי שבת ע״י המוזמנים, והשיב ודאי שאין לדחות. [כן הבאנו משמו בבית מתתיהו ח״ב ס׳ כ״ח, ויעו״ש כל השיטות בזה, ועיין מה שהבאנו עוד בזה בשם בעל אור לציון זצ״ל בספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ה׳ סימן י״ח, סעיף כ״ג, עיין שם, ומש״כ בשו״ת אור ישראל [שוורץ] ח״א ס׳ י״ח אות י״ח עי״ש].

מרן הגרא"ל שטינמן זצ"ל

הליכות והנהגות

הליכות והנהגות ממרן הגראי"ל שטינמן זצ"ל עם ביאורים והוספות מהגאון רבי יהודה כהן שליט"א כולל באר התלמוד ירושלים

זאת למודעי שאין לסמוך על שום דבר כאן למעשה, אע"פ שהשתדלתי לדקדק בדברים ולא לשנות מלשון רבינו, מ"מ שמא לא הבנתי נכון או לא שמעתי טוב או שהיו דברים להוראת שעה בלבד. ויה"ר שלא תצא תקלה מתחת ידינו אכי"ר.

נ"ב: הכתוב בסוגריים מרובעות הם דברי רבינו, ובסוגריים עגולות הם ממני הקטן.

או"ח

א] אמר רבינו שיש ג' שיטות מתי לכוין בשם ה' [אדון הכל וכו'] י"א לפני הזכרת ה' וי"א באמצע וי"א אח"כ, והראה רבינו בס' תהילת חיים להגר"ח קרויזר שהביא מכמה ספרים שצריך לכוין לפנ"כ. (והיה נראה שכך היתה דעתו נוטה).

ב] החזו"א אמר מי שסיים ברכת אבות ולא כיון שיהרהר הברכה בליבו. ושאלו לרבינו אם ה"ה בפס' ראשון של ק"ש, והשיב: כן. (עי' קונ' לב זהב במערכות עמ' א מש"ב).

ג] אם דילגו בקדיש את "תתקבל" יגידו אח"כ.

ד] דיבר רבינו על חזקת כהונה בזה"ז וכו', ואמר אחד לרבינו שיש קהילות שהיו רוצים להיות כהן והיו נודבים בעליה לתורה שיהא כהן כך וכך שנים, והגיב על זה רבינו שהיום יש תאוות אחרות יותר גדולות מזה. ושאלוהו על אחד שעלה מבוכארה ומחזיק עצמו שהוא כהן ונושא את כפיו האם אפשר להעלותו לס"ת. והשיב: כן, כי אצל הספרדים היו הרבה כהנים. [וסיפר שסטאלין אהב את הגרוזינים ונתן להם לשמור יהדות וכו'].

ה] אם מישהו בירך בורא פרי האדמה וחזר בו תוכ"ד ואמר בורא פרי העץ כי רצה לאכול פרי העץ וכיון להוציא מי שרצה לאכול פרי האדמה האם יצא ידי חובה ? נראה שזה תלוי, אם שומע כעונה זה דוקא בחלות דין - הרי כאן לא חל דין שהמברך יכול לאכול פרי האדמה, אבל אם שומע כעונה זה במילים - הרי נתכוון השומע לצאת רק במילים של בורא פרי האדמה ומה אכפת לנו מה שהמשיך. וזה נפק"מ לגבי ברכה לבטלה (דהיינו אם אחד בירך לבטלה והשומע התכוין לצאת), שאם הוי חלות דין - אין לשומע ברכה לבטלה שהרי כאן לא חל דין, אבל אם זה במילים - חשיב מברך לבטלה, ובפשטות כצד א' אך יש סוברים כצד ב' (וכמדו' שציין רבינו לשד"ח שהביא המח' בזה). ולגבי שמו"ת אפשר להוציא

יד"ח כמ"ש הט"ז כי זה דין דרבנן לקרות שמו"ת, אך אמירת והוא רחום א"א להוציא יד"ח. ויש להוכיח מתוספות בברכות כ ע"ב לגבי בעל קרי שאסור בת"ת דילפינן ממתן תורה דהתם שומע כעונה - ואינו חלות דין שהרי הקב"ה לא מצווה בת"ת.

ו] שאלו לרבינו לגבי מה שתיקן בכמה מקומות (חוץ לירושלים) לקבל שבת חצי שעה לפני השקיעה, אם כדאי להחמיר ארבעים דק' כמנהג ירושלים. והשיב: לא כדאי כי לפעמים אדם לחוץ ושוכח איזה דבר ושמא יזכר אחרי הארבעים דק' ונמצא שלא יכול לעשות. (ואיני זוכר אם השאלה היתה לגבי התקנה לכלל הציבור או על אדם פרטי).

ז] עוד אמר רבינו על התקנה הנ"ל לקבל שבת מוקדם, שזה רק לגבי שביתת מלאכה לעשות סייג שלא ליכשל בחילול שבת אבל אין זה קבלת שבת, ולכן ל"צ לומר בפה שמקבל וגם מותר אח"כ לאכול ולשתות, ואם במקרה ואונס שכח איזה דבר אדעתא דהכי לא קיבל.

ח] אמרו לרבינו שהגר"ש וואזנר אמר (על בני ברק) שאפי' אם רוב העיר לא קיבלו שבת חייבים לשמור על 22 דק' משום תקנת ז' טובי העיר. ורבינו חכך בדעתו זמן רב, ואמר: מנין שתקנו לקבל שבת, אולי תקנו רק להדליק נרות ורק האשה מקבלת שבת בהדלקתה ולא האיש. אח"כ אמר: אולי, אפשר.

ט] מי שלא הקשיב לקידוש אלא חשב בדברים אחרים לא יצא יד"ח, דכאילו לא שמע.

י] החזו"א אמר שאין בא"י חמר מדינה חוץ מיין, והפוסקים דיברו במקומות שלהם שלפעמים לא היה יין בכלל.

יא] בברכת האילנות בר"ח ניסן היו הולכים עמו בני הישיבה לחצר של ר' יצחק רוזנגרטן וראינו שהיה מתאמץ לראות את הליבלוב שבאילנות קודם הברכה. (עי' שו"ת שבט הלוי ח"ו סס"י נג וחזו"ע פסח עמ' כח אם הראיה מעכבת).

יב] שאלו על ילדים קטנים שאוכלים בט' באב במוצ"ש אם צריכים לעשות הבדלה, ואמר שחייבים וישתו היין ואין לעשות על חמר מדינה כי החזו"א אמר שאין בא"י חמר מדינה חוץ מיין והפוסקים דברו במקומות שלהם שלפעמים לא היה יין בכלל. ושאלו האם הם ישתו, ואמר שבתשעת הימים זה רק מנהג לא לשתות יין אבל הבדלה זה חיוב ורק בסעודה מפסקת זה איסור אבל בט' באב עצמו דינו שוה לתשעת הימים בזה.

יג] שאלוהו בשנה שחל ט' באב במוצ"ש מתי לחלוץ הנעליים. והשיב: כמו הזמן שמוציא אצלו שבת תמיד כגון מי שמחמיר ר"ת א"כ אצלו השבת זה עד הזמן הזה וא"צ לחלוץ לפנ"כ, ואפי' מי שמוסיף סתם שעות ולא לחומרא. ושאלוהו על שיטת הרמב"ם שצריך להוסיף שעתיים. ואמר: אין כזה רמב"ם אלא הכס"מ הסתפק שמא כך ברמב"ם ודוקא ביו"כ, ואה"נ מי שחושש גם בכל מוצ"ש לרמב"ם הזה יכול לנהוג כן גם בט"ב שחל במוצ"ש.

יד] שאלו לרבינו לגבי נרות חנוכה אם בזה"ז שיש חלונות בבתים גבוהים ממול, אפשר להדליק גם למעלה מכ' אמה? והשיב:

לא. ושאל השואל א״כ עדיף להדליק בפתח הבית שיש שם רק קצת עוברים ושבים שהרי להחזו״א א״א להדליק בפתח הבנין? והשיב רבינו: כן. ושוב שאל השואל מה הדין אם יש מול החלונות שלו ישיבה של הרבה בחורים והרבה רואים את הנרות, וענה רבינו: אמנם מסברא זה טוב (אולי אמר רבינו ״יותר״ טוב) אבל בגמ׳ זה לא כתוב. וחזר על זה ג׳ פעמים.

טו] שאל אחד את רבינו אם העולה לס״ת בפרשת זכור יוצא יד״ח בקריאה של הבעל קורא או של עצמו, והשיב: בקריאה של עצמו. ושאלוהו אם זה נחשב בציבור, והשיב: למה לא, הרי אפי׳ עשרה אנשים שקוראים בס״ת זה נחשב בציבור, ואפי׳ אם הוא לא קורא את הטעמים מ״מ זה לא מעכב. (עי׳ בס׳ עולת כהן הל׳ קס״ת מש״ב).

טז] אמר אחד לרבינו שהגר״א היה מקפיד בעצמו לעלות בפרשת זכור, ושאל רבינו מה המקור לזה וענו לו שכן כתב בשו״ת בנין שלמה ומשום מצוה בו יותר מבשלוחו, ותמה רבינו וכי כל העולם לא מקיימים את המצוה בהידור, ושאל אחד האם זה אכן מדין שליחות, והשיב רבינו שכן והראה את המשנה בברכות פרק ה׳ משנה ה׳ שמשמע כך.

יז] אמר לו אחד מה שרה״י הנהיג בישיבה לקרות זכר (בצירי) זכר (בסגול) [דהיינו לחזור רק על המילה הזו] שמעתי שכך נהגו אצל החזו״א, ואמר רבינו: ודאי, וכי מה צריך לחזור עוד מילים, ואמנם אפשר אבל לא צריך, וגם במגילה מספיק לחזור על אותה מילה כגון בפניהם לפניהם וכן ולהרוג להרוג, ויש חילוק בין כאן למגילה כי שם זה משנה את המשמעות והתוכן אבל כאן אין הבדל אם אומר זכר או זכר שהרי זה אותה משמעות, אבל עושים כן לחומרא כי יש ספק איך הגר״א עשה, אבל אפילו אם הגר״א קרא זכר (בצירי) ואנו נקרא זכר (בסגול) אין בכך כלום וכן להיפך, וכן בברית מילה יש מחלוקת איך לקרוא אם ציוה או צווה - וזה שינוי משמעות - מספיק לחזור על המילה לבד. ושאל אחד האם החזרה תוך כדי דיבור לא עוקר את הראשונה, והשיב רבינו שדעתו לצאת במה שאמיתי וזה לא הפסק כי זה לצורך.

יח] נשאל רבינו האם מי שנתן משלוח מנות לשיכור כלוט יצא יד״ח. והשיב דדמי לישן ולא יצא. עוד נשאל במי שנתן לאדם ישן ואח״כ התעורר וראה ששלח לו חבירו האם יצא. והשיב: כן.

יו״ד

יט] הקשה רבינו על הגר״ח מבריסק שכתב דאיסור טריפה הוא משום שלא התירה השחיטה, אם כן למה טריפה בעוף אסור למ״ד אין שחיטה לעוף מן התורה.

כ] אמר רבינו לגבי בשר ועופות שגם בהכשרים הטובים לפעמים לא מולחים טוב ולכן כדאי למלוח בבית. ושאל אחד האם גם במקום שזה על חשבון ביטול תורה. והשיב רבינו: דם שבישלו דרבנן וספק דרבנן לקולא.

כא] שאל אותו אברך על ילד בן עשר שחזר בתשובה והוריו חילונים ואוכלים טבל האם הוא יכול להפריש לעצמו כמו שיכול לעשות ציצית לעצמו, והרהר מרן וענה בזה״ל: מסתמא שא״א וזה לא דומה לציצית כי כאן צריך לעשות חלות. ושאלו האברך אם אפשר לומר שהוא תורם על דעת אביו

ומהני, וענה מרן שלא (ולא שמעתי למה). ושאלו האברך אם כן איזו עצה יש כאן, ואמר מרן שיתן לגדול להפריש לו.

כב] גוי יכול לעשות נדרי איסור כמו שעושה

נדרי הקדש אבל כיון שאינו מצווה אין לו איסור בל יחל ויכול לעבור על הנדר, ואם אוסר לישראל בקונם יש איסור על הישראל, וכשאוסר על עצמו אפילו שאין נפק״מ אבל זה נדר בלי נפק״מ.

כג] שאל אחד האם בעל יכול לעשות אשה

שליח להפר נדרי אשתו, והשיב רבינו שכן דהיא נחשבת בתורת נדרים. ושאל השואל האם יכול לעשות את אשתו שליח שתפר לעצמה, והשיב רבינו אולי, ושאל באיזה נוסח תפר, והשיב רבינו עם הלשון אפשר להסתדר.

כד] הקדש זה איסור גברא [לשיטת הריטב״א

(בנדרים) שכל איסורין דאורייתא הם איסורי גברא], ואע״פ שחל קדושה בחפצא אבל האיסור ״שהאדם עושה״ הוא רק איסור גברא, וכן בנזיר אפי׳ להשיטות שחל אחפצא אבל ״הוא״ עושה האיסור על הגברא, משא״כ בנדרים שחידשה התורה ״שהאדם״ יכול לעשות איסור בחפצא, ולפי״ז מיושב קושיית האבני מילואים בשו״ת סי׳ י״ב למה הגמ׳ אומרת שחל איסור הקדש על חלב משום שזה כולל או מוסיף ותיפו״ל משום שאיסור חפצא חל על איסור גברא, אלא שגם הקדש זה נקרא איסור חפצא. אבל מה דפשיטא לראשונים שאיסור חפצא חל על איסור גברא צ״ע מנין להם הרי בגמ׳ זה לא כתוב, ואם מסברא – הרי גם איסור חפצא זה אסור רק ליהודי וא״כ זה איסור על הגברא ואיך זה יחול על איסור גברא. (והאריך בזה רבינו בשיעור כללי בעצם יום חג השבועות).

כה] שואלים העולם מדוע עדי שקר שהעידו

באדם שחייב מיתה ואח״כ התחרטו כמו במעשה עם ר״ש בן שטח (בסנהדרין מד ע״ב) לא יצטרכו לקצוץ את ידיהם (ועי״ז יפטר הנידון כדאי׳ שם מה ע״ב) שהרי הם רוצחים שגורמים לו מיתה בחינם, ואף שכל אחד יטעון לשני אתה תקצוץ - נאמר ששניהם יקצצו, ולא מדין רודף שהרי כבר רדפו אלא שאפשר להציל מחיוב מיתה, וצריך לומר דאה״נ אלא שהם לא היו בסדר, ויש שאלה אם אדם חייב לקטוע אבר שלו כדי להציל מישהו אחר, וכתבו הפוסקים ביו״ד שמותר למסור ישראל שגנב למלכות ויתנו לו עונש מאסר גדול [אני לא יודע אם אפי׳ לכל החיים] כדי להציל את שאר היהודים שלא יהרגו אותם הגויים מחמת שהוא גנב. (עי׳ שו״ת רחש לבב להגרח״ש בירינבוים חתן הגרעק״א בשאלה הנ״ל).

כו] הרא״ש סובר שמצות כתיבת ס״ת בזה״ז

[שכבר כתוב התורה שבע״פ] זה גם בתורה שבע״פ, וא״כ מי שהוא מחדש בתורה מקיים המצוה הזאת.

כז] יש להסתפק אם מה שמביא הגר״א

בפאה בשם הירושלמי שיש מ״ע בכל מילה של ת״ת, זה גם במי שחושב בלימוד – שכל מילה זה מצוה.

כח] שאל אחד את רבינו מי ששכח דבר

מתלמודו ואח״כ נזכר האם יש בזה איסור השוכח דבר מתלמודו, (איני זוכר מה השיב בדיוק אבל המשמעות היתה שאין בזה איסור).

כט] עיקר התורה זה ההלכה, ומה שלומדים בישיבות שור שנגח וכו׳ זה כדי לחדד השכל שכשיבוא שאלה להלכה נדע איך לפסוק. (וכן משמע בס׳ אור ישראל להגרי״ס סי׳ כז ועי״ש בסי׳ לא, וכ״כ הקה״י בספרו חיי עולם ריש ח״ב ובקריינא דאיגרתא ריש ח״א וריש ח״ב).

חו״מ

ל] עיקר האיסור בגזילה הוא לא מה שמוציא מהבעלים אלא מה שלוקח לעצמו, וראיה לזה מגונב ע״מ למיקט (ב״מ סא ע״ב) והשיטמ״ק הביא פירוש שלוקח כדי לצער ואפילו לא ע״מ להחזיר ומשמע דל״ה גזלן, שהרי הקצות הסתפק אם הוא חייב באונסין, וגם ממה שצריך לזה פסוק מיוחד משמע שאינו מדיני גזלן.

לא] אמר שאין בא״י דינא דמלכותא דינא (ידוע שכן דעת החזו״א ויש חולקים ואכמ״ל), ושאלו אם כן מותר לגנוב מהמדינה? והשיב: למה שיהיה מותר וכי הם לא יהודים, ובעירייה שהם חרדים ושומעים לכל דבר מהרבנים יש להם דין ז׳ טובי העיר ולגזול מהם זה יותר חמור.

לב] פעם הזכירו לפניו דעת אחד מהפוסקים שמותר לגנוב ממון מסויים ולא היה ניחא ליה לרבינו בזה, והפטיר על זה ״ומלאה הארץ חמס״.

לג] בית דין הדיוטות זה דוקא אנשים עם מידות טובות.

אה״ע

לד] סיפר מעשה שמרן הרב שך סידר קידושין ואח״כ נמצאו העדים קרובים ועשו שוב קידושין. ושאל אחד האם צריך לברך שוב ברכת אירוסין, והשיב רבינו שלא – כי אין הבדל אם מקדש מיד או אחרי עשר דק׳, וגם ז׳ ברכות א״צ לברך שוב [משום שי״א שגם אם מברך קודם הקידושין יוצאים יד״ח וסב״ל] (איני יודע אם הטעם הזה הוא מרבינו).

לה] סיפר שהיה בזמן הרעק״א אדם בלי שכל שחפץ באשה לקדשה, ואמרו לו שיתנו לו אשה אחרת ונתנו לו גויה ועשו כאילו קידושין.

לו] סיפר שהיה מעשה בקנדה שאחד רב עם אשתו ואמר שהוא קידש את בתו הקטנה ולא יגלה למי קידש אא״כ יתנו לו כך וכך סכום גדול של כסף, וזה ״שקרן״ שהרי הוא רוצה לסחוט כסף ולא נאמן, וגם אין רגילות לקדש בלא חופה ואם היה חופה היה צריך להיות קול, וזה ״שקרן״ ולא נאמן. (עי׳ בקובץ בית הלל גליון מט עמ׳ כד וגליון נ עמ׳ רמב).

לז] שאלו מה הדין בחתן שהיה מרוגש ומבולבל ולא נתכוין לקדש אלא עשה מעשה קוף בעלמא האם חלו קידושין. ואמר רבינו: ״זה שאלה״. ושאלו הרי זה דברים שבלב ומה איכפת לנו שלא התכוין. ואמר רבינו: אולי אין כאן אפילו דברים שבלב כי אין לו לב.

לח] אם הכלה לא הבינה את לשון הקידושין ואפי׳ שאמר בשפה שהיא לא מבינה, אך כיון שעומדים תחת החופה היא יודעת שהיא עומדת להיות אשתו ומקודשת.

לט] אם בזמנינו אדם קידש בפרוטה היא לא מקודשת כי זה עלבון בשבילה ואפילו שראוי לקנות בזה סוכריה.

מ] מי שקנה טבעת לקידושין ואח״כ אמר שלא התכוון לקנות ואח״כ קידש בזה אשה אינה מקודשת, ואע״ג שמה לא התכוון לקנות זה דברים שבלב ולא הוי דברים אבל כאן שכך אמר בפיו שוויא אנפשיה שזה לא קנוי לו.

מא] שאלו למרן לפי הגמרא בגיטין כ״ח בנותן גט לאשתו שיחול שעה אחת קודם מיתתו דחיישינן שמא ימות ואסורה לאכול בתרומה אם אשת כהן היא, מדוע מותר להם לחיות ביחד ולא חשיינן שמא ימות ונמצא בא על גרושה, והשיב: אולי באמת אסור - איפה כתוב שמותר.

מב] יש להסתפק אם אב רשע או גזלן נאמן לומר שקידש את בתו, וכן לגבי דין ״יכיר״.

מג] צריך באור מה שהתירו אשה על פי גוי מסל״ת, הרי בד״כ אנשים מספרים שקרים ורובא דרובא משקרים או מגזימים ומספרים סתם סיפורים כמו בגן ילדים ׳בובע מעשה׳ (סיפורי סבתא) שלא היו ולא נבראו. [היה אחד שהיה מספר שהוא עורך דין ושהיה עושה במשפט כל מיני דברים, וזה היה סתם]. (והמשגיח הגרח״י משקובסקי אמר בשם ר׳ הלל זקס ששאלו את הח״ח איך כתב בח״ח שלא להאמין למספר לשוה״ר וכי אנשים משקרים? וענה הח״ח: רוב העולם משקרים, כולם מגזימים).

מד] מה שעד מפי עד נאמן וא״צ לשאול את העד הראשון זה דוקא אם הוא לא נמצא, אבל אם אפשר לשאול אותו - צריך לעשות כן, וכמו שמצינו בפסחים ד׳ ע״ב.

מה] אולי חליצה זה כמו מגרש שא״א לחזור בו תוכ״ד .

ענינים שונים

מו] שאל הרב ש׳ על אודות איזה אברך שהתחשמל במקוה והיה מצבו קריטי ובחסדי ה׳ ניצל וכבר שאל את רבינו אם לעשות סעודת הודיה וא״ל רבינו שלא לעשות מפני עין הרע, ועתה שואל כי אחד מחביריו קיבל על עצמו לעשות סעודת ״הושע בן בארי״ אם ינצל, ומה יעשה. ואמר רבינו: מה ענין לעשות סעודה שאנשים שבעים יאכלו, שיתן את האוכל לעניים. (בענין סעודת הושע בן בארי עי׳ ויען שמואל ח״ט סי׳ עב במקור סגולה זו ופרטיה).

מז] שאלוהו על סגולות לעין הרע, ואמר: אני רק אומר מה שכתוב בס׳ הצדיק ר׳ יוסף זונדל מסלנט (לומר לחש מסויים), והעתקתי אותו (הובא הצילום מכת״י רבינו בקונטרס שוש אשיש אילת השחר מאת הגרמ״י שניידר) ומסרתי להדפיס 100- 200 עותקים, ומי שבא ואומר לי שיש לו עין הרע אני נותן לו את זה, ומ״מ איני יודע אם באמת זה עוזר אבל כך כתוב בספר. ושאלו לרבינו האם מועיל לומר זאת קודם שיעשו עין הרע כדי שלא יחול, וענה (ג׳ פעמים) שאין בזה שום תועלת, כי זה סגולה ומועיל רק לאחר הבעיה, ודומה למי ששותה תרופה קודם שיש לו המחלה שאין בזה שום תועלת. ומה שמזכירים שם של מלאך (כנראה כוונתו משום שהאריז״ל הזהיר על זה כמ״ש בשער המצוות שמות דף ריז: ובשו״ת תורה לשמה סי׳ תכו), צ״ל כיון שזה לתועלת מותר (ומצאתי שכן מבואר בחיי אדם כלל ה אות כז, וע״ע בס׳ ארחות ציון ח״ג עמ׳ כח, וראיתי כתוב בשם רבינו שהפסיק לעשות לאנשים את הלחש כי לא רצה להזכיר שם מלאך ומי שרוצה יעשה לעצמו). ומה

שאומרים פלוני בן פלוני היינו שם האדם עצמו ואימו. ומה שכתוב שם ״לישנה ט׳ פעמים״ הכוונה שאם עשו לו עין הרע לפני הרבה זמן יאמר הנוסח ט׳ פעמים.

מח] שאלו לרבינו אם יש ענין ללמוד כל הלילה כשמגיע לגיל כ׳ (ונקרא בעולם הישיבות ליל תפח). וענה: כך כתוב בס׳ אור השנים שזו סגולה. ושאלו אם לעשות כן גם כשישן ביום ולא יבוא אח״כ לסדרים. והשיב: לא יודע, לא יודע, אבל זה לא כתוב לא בשו״ע ולא ברמב״ם ולא בגמ׳ אלא אור השנים כותב כך.

מט] בסיום הש״ס בישיבה אמר: אני לא סיימתי אבל אקרא בשבילכם, וקרא את ה׳יהי רצון׳ בלשון רבים.

נ] מסתמא כהן שמטמא נגע א״א לחזור בו תוך כדי דיבור שהרי הוא נטמא עפ״י דין וא״א נגד הדין .

נא] אמר רבינו שטוב לקרות גם את המקורות שמציינים כדי לזכור היכן זה נמצא. (ואמר כן כשקראו לפניו בס׳ שב שמעתתא בדפוסים החדשים וציינו שם את כל המקורות של הראשונים והאחרונים שציין הש״ש, ואילו בש״ש של רבינו שהי׳ דפו״י לא צויינו המקורות, וכיון שהקורא קרא גם את המקורות נהנה מכך רבינו). ושאלוהו אם זה נחשב ת״ת, והשיב: מסתמא שכן.

נב] אמר על הרמב״ם שלא ציין מקורות והוא עצמו לא זכר תמיד כששאלוהו מה המקור. ופעם שאלו את הרמב״ם היכן המקור להלכה פלונית ואמר במקום פלוני ואמרו לו שלא נמצא שם, ואמר אולי במקום פלוני ושוב אמרו לו שלא נמצא שם, וכך המשיך ד׳ או ה׳ פעמים, והנצי״ב פירש בכל מקום מה היה ההו״א להוכיח ומה הדחיה. [ואמר ע״ז רבינו: זה אגוטע קונץ. ופעם אחרת אמר: זו גאונות].

נג] החזו״א אמר שא״א להוכיח ממה שהשמיט הרמב״ם הלכה שהוא לא פסק כן, אם אותה הלכה לא נמצאת בסוגיא שלה, שהרי אפשר שהוא שכח, ואפי׳ אצל אמוראים מצינו בגמ׳ אשממטיתיה.

נד] החזו״א אמר שבני ספרד הם סיני והתוס׳ הם עוקר הרים ולכן הרמב״ם שיבח מאוד את הר״י מיגש כי הוא היה גם עוקר הרים. ושאלו לרבינו א״כ מה כל הפלפולים ברמב״ם, והשיב שהמגיד אמר להב״י על מה שכתב בב״י (יו״ד סי׳ קצה) ב׳ תירוצים על הרמב״ם שא׳ נכון וא׳ לא נכון ואעפ״כ לא ימחוק התירוץ הב׳ כי הקב״ה חדי בפלפולא דאורייתא [והוסיף רבינו: בתנאי שהדין נכון]. ובירושלמי איתא כל פטטיא בישין בר מפטטיא דאורייתא, ורואים שיש מעלה אף בפטפוטי אורייתא שזה סתם פטפוטים אפי׳ לא של אמת בתנאי שהדין אמת.

נה] במח׳ הט״ז והש״ך הלכה כהש״ך, אפי׳ שאפשר להיות טעות לכל אדם, כי זה תלוי בסייעתא דשמיא לכוין לאמת. ואומרים שהיה לש״ך שם קדוש ועי״ז כתב הרבה.

נו] שאלו לרבינו אם זה נכון מה שאומרים ששמן דקלים זה סכנה לעקרות. והשיב: מסתמא זה שטות גדול, והיום אומרים זה עושה כך וזה עושה כך כל מיני סגולות והכל שטויות, והסגולה הכי טובה זה תפילה, וצריך להיות הכנעה – שכך תתקבל התפילה, אדם שבא למלך ואומר לו ״תביא לי כך וכך״

(בלשון עזות) הרי המלך יזרוק אותו אלא צריך הכנעה.

נז] שאל הרב ש׳ את רבינו איך צריכים האברכים הליטאים להסתכל על השובבי״ם, והשיב: ״להוסיף ללמוד״. וחזר על זה ג׳ פעמים. (ועי׳ בגליון כאיל תערוג 239 עמ׳ ה טור ב ד״ה וגם בענין).

נח] שאלתי את מרן הגרח״ק שליט״א האם מותר לקלל את הרשעים שרוצים לגזור על הגיוס, והשיב לי שאסור. ושאלתי הרי מרן הגראי״ל קילל (שאמר על י. ל. ימח שמו), והשיב: זה היה לצורך. (והארכתי בזה בקונטרס ״יתמו חטאים״ אשר עמדי בכתובים).

נט] היה מקפיד אחרי שגוזר שערות של חלאק׳ה ליטול ידים, ולפעמים לא היה משב״ק שיביא לו קערה עם נטלה ומים ליטול והיה צריך לטרוח לקום ממקומו וללכת לברז ולחזור ולשבת שכל זה היה מאמץ גדול בשבילו ואעפ״כ לא הקיל בזה. (וראיתי כתוב שדעת הגרח״ק היתה שא״צ ליטול אבל כשנודע לו מנהג רבינו אמר כבר הורה זקן ושינה דעתו).

הגאון הגדול רבי מאיר בראנסדורפער זצ"ל
חבר בד"ץ העדה החרדית
מח"ס קנה בושם

פסקי הלכות בהלכות איסור והיתר מתוך ספר "פסקי בושם"

נכתב ונערך על ידי תלמידו הג"ר יואל יחיאל מיכל פרנקל שליט"א (מח"ס מלכי צדק)

בשר שנתעלם מן העין

א. הורה בבשר שהיה מונח ללא שומר, שאם אנשים מסתובבים שם, אין בו איסור משום בשר שנתעלם מן העין אפילו אם אין לו סימן על הבשר[א].

ב. ואם ניכר על ידי טביעות עין או סימן מובהק שהבשר לא נתחלף, מותר אפילו אם היה מונח ברחוב, ואף אם מצויים שם אינשי דלא מעלי[ב].

ג. בשר שהיה במפעל משומר, שאי אפשר להוציא או להכניס לתחומי המפעל שום דבר מבחוץ בלי אישור מיוחד מן השומרים שבפתח, ובכל המפעל אין נמצא אלא בשר כשר, והפועלים הערלים הסתובבו שם בלי שהשגיחו עליהם, אין לחוש בזה לאיסור בשר שנתעלם מן העין.

ד. אמנם זהו דוקא כשהבשר נמצא במקום שהניחו, אבל אם נמצא במקום אחר יש לחוש בו לאיסור בשר שנתעלם מן העין, זולת כשיש לתלות שטלטלוהו לצורך, וכגון אם הפועלים הניחוהו במקפיא כדי שלא יתקלקל הבשר, שהרי זה נחשב כנמצאו במקום שהניחו[ג].

ה. אף תבשיל פרוה אסור לשלוח על ידי נכרי בלי חותם, כיון שיש איסור אכילה בדבר שנתבשל על ידי עכו"ם, ובפרט היכא שיש לחוש שיערב בו דבר איסור, אמנם מאחר שאין איסורו אלא מדרבנן סגי בחותם אחד ואין צריך חותם בתוך חותם.

ו. אך בדיעבד היכא ששלח על ידי נכרי בלא חותם, אם הוא מקום מעבר לרבים מותר, מפני שהנכרי ירא שמא יראנו אחד מהעוברים ויתפס עליו כגנב, אבל לכתחילה לא ישלח בלא חותם אפילו באופן הזה[ד].

מליחה

ז. הורה שאין להשתמש במכונת ה'רינסן שילד' המזריקה מים קרים ביותר וחומר חיטוי אל תוך הוריד הראשי של הבהמה תיכף אחר השחיטה, מפני שהדם פורש

א. כתבי נכדו הרב מרדכי דוד ברנדסדורפר שליט"א.

ב. כתבי נכדו הרב מרדכי דוד ברנדסדורפר שליט"א.

ג. שו"ת קנה בושם (ח"ג סימן מ"ט שאלה א').

ד. שו"ת קנה בושם (ח"ג סימן מ"ט שאלה ב').

ממקום למקום, ושוב לא מהני בה מליחה וצלייה[ח].

ח. קודם מליחת העוף בעת חיתוך הורידים, יש לחתוך חתך גם תחת הכנפיים[ו].

ט. הורה בבשר שעדיין לא נמלח, וספק אם כבר שהה שלשה ימים אחר השחיטה, שמותר למלחו ולבשלו[ז].

י. ואם ידוע שכבר עברו שלשה ימים משחיטתו, אך יש ספק אם הודח תוך שלשה, אף שלכתחילה נכון להחמיר לצלותו ולא להכינו לבישול, במקום הצורך יש להקל למלחו ולבשלו[ח].

יא. ולא זו בלבד, אלא אפילו כשנתערבה חתיכה ששהתה שלשה ימים בחתיכה שלא שהתה שלשה ימים, במקום הצורך יש לסמוך למלחם ולבשלם[ט].

יב. ואם נתערבה החתיכה בשתי חתיכות שלא שהו שלשה ימים, הרי החתיכה מתבטלת ברוב, ואף שלא במקום הצורך מותר לכתחילה למלוח את כולם ולבשלם[י].

יג. היה מורה, דבשר ששהה ג׳ ימים אין להתיר למולחו, אף אם שהה באותם הימים בהקפאה[יא].

יד. וכאשר אחד מועדי הכשרות הציעו לעשות שחיטת בקר בחו״ל, ולייבא את הבשר לארץ קודם המליחה כשהוא קפוא, לחם רבינו בתוקף נגד זה ולא הניחם לעשות כן, מאחר שכל גדולי האחרונים הסכימו פה אחד לאסור זאת[יב].

טו. אמנם פעם כאשר נשאל על כך במקום שהיה בזה הפסד מרובה ולצורך יום טוב, הקיל שימלחנו כל צרכו, ויצלהו אחר כך, ואחר כך יבשלו על ידי שיתננו בתוך מים רותחים דהוי כחליטה, וסמך עצמו על הפוסקים המתירים על ידי חליטה לאחר מליחה וצליה[יג].

ח. ספר היכל הוראה (ח״א סימן ק״ט).

ו. מפי בנו הרה״ג רבי יצחק שליט״א, - ובדרך כלל כהיום מכינים את העוף בבית השחיטות כראוי.

ז. שו״ת קנה בושם (ח״א סימן נ״א).

ח. שו״ת קנה בושם (ח״א סימן נ״א).

ט. שו״ת קנה בושם (ח״א סימן נ״ב).

י. שו״ת קנה בושם (ח״א סימן נ״ג).

יא. הלכה פסוקה היא בשו״ע (סימן ס״ט סעיף י״ב) דבשר ששהה ג׳ ימים מעת לעת בלא מליחה, נתייבש דמו בתוכו ושוב אינו יכול לצאת על ידי מליחה ואין לאוכלו מבושל אלא צלי, אמנם ראה בערוך השולחן (סימן ס״ט סעיף ע״ט) שכתב שאם בתוך הג׳ ימים היה הבשר קפוי הרי אותו הזמן שהבשר קפוי אינו עולה למנין שלש ימים, דכיון שהוא קשה כאבן לא שייך לומר שהדם מתקשה בתוכו עיי״ש, אך רבינו כותב שאין לסמוך על סברתו להקל, מאחר שכל גדולי האחרונים הסכימו פה אחד לאסרו ולא נחתו כלל לסברא זו, אלא אדרבה מיפשט פשיטא להו דאף אם היה הבשר קפוי באותן שלשת הימים נתקשה הבשר ותו אין מועיל בו מליחה, - פנקס הקנה בושם, ד׳ תשרי תשמ״א, נדפס בקובץ נשיח בחוקיך (חלק ב׳ עמוד ס״ח).

יב. ספר היכל הוראה (ח״ב מילי דהוראה סימן ק״ו).

יג. פנקס הקנה בושם, ד׳ תשרי תשמ״א, נדפס בקובץ נשיח בחוקיך (חלק ב׳ עמוד ע׳), - וראה שם מה שכתב רבינו עוד היכא דאירע שאלה זו בבשר שצריכים לאכלו בליל פסח שאין אוכלים בו בשר צלי, מאי תקנתיה.

טז. הורה בעופות שנמלחו בלא הדחה ראשונה ונתבשלו, שיש להתירם במקום הפסד מרובה, אמנם המקומות שניכר שהיה שם דם בעין צריך לקלוף[יד].

יז. עצם שכבר נמלח והודח כראוי, שחזרו ומלחוהו עם בשר להוציא דמו, אין העצם בולע את הדם הנפלט מן הבשר, וגם המוח שבתוכו מותר, זולת אם היה העצם שבור, שאז המוח בולע מן הדם ונאסר[טו].

יח. אם לאחר המליחה נודע שמקצת מן החתיכה יצאה מחוץ למים בשעת השריה, ולא היתה לה אלא הדחה, אפשר לחזור ולשרותה עכשיו ולמולחה, ואם אין ידוע איזה חלק היה מחוץ למים ישרה את כולה וימלחנה ומותר[טז].

יט. בשר מלוח ששהה במלחו שיעור מליחה, ובעודו במלחו נפל לתוך המים שנשרה בו קודם המליחה, אין בו שום בית מיחוש, אלא מדיחו ומותר[יז].

כ. מה שמבואר בפוסקים דבשר שכבר נמלח והודח שנפל לתוך הציר שנטף על ידי המליחה נאסר, מפני שבולע את הדם המעורב בציר, זהו דוקא בנפל לתוך ציר ממש, אבל אם נפל על לחלוחית של ציר מועט שאין בו טופח על מנת להטפיח אינו נאסר בדיעבד[יח].

כא. ריאות של עופות קשה לנקותם, וממילא אין מועיל בהם מליחה, כיון שלא יוכל המלח להגיע לכל מקום (כן כתבו האחרונים בסימן ע"ב), ואף בדיעבד אם בישל ריאה

יד. שו"ת קנה בושם (ח"א סימן נ').

טו. שו"ת קנה בושם (ח"א סימן נ"ד).

טז. דמעיקרא דדינא נקטינן דטעם השריה היא בשביל להעביר את הדם בעין, ולפי זה סגי בהדחה לבד, רק לכתחילה שלא במקום הפסד מרובה אנו מחמירים כשיטת הסוברים דהשריה היא כדי לרכך את הבשר ולפי זה צריך לשרותו ממש, ולפיכך יחזור וישרנו וימלחנו כיון דלכתחילה צריך שריה ממש, ואף דלהלכה נקטינן דהדחה שלאחר המליחה סותמת את נקבי הפליטה ושוב לא יועיל מה שימלחנו אחר כך, מכל מקום בהפסד מרובה אנו מתירים גם בזה, וכאן הלוא כמעט כל החתיכה היתה לה מתחילה שריה ומליחה כדין, והשאלה היא רק על מקצת החתיכה שבלטה מן המים, ולגבי כל החתיכה נחשבת היא כהפסד מרובה, ובהפסד מרובה הלוא בודאי יש להתיר, אי מפני דמקילינן דסגי בהדחה לבד והמליחה הראשונה הועילה, אי משום דלא אמרינן בזה דההדחה סותמת נקבי הפליטה והמליחה השנית מועילה, - פנקס הקנה בושם, ה' תמוז תש"מ, נדפס בקובץ נשיח בחוקיך (חלק ב' עמוד ס"ו).

יז. דאפילו אם נאמר שמי השריה אסורים מפני שמעורב בהם הדם שהיה על הבשר בעין בשעת השריה, מכל מקום הבשר אינו נאסר מחמת כך, דאף שנפל בעודו מליח שדינו כרותח, אך תיכף ומיד שנפל לתוך המים הלוא ביטלו המים את כח רתיחת המלח שעל הבשר ושוב אינו יכול לבלוע את הדם המעורב במים, ובשלהי התשובה הוסיף רבינו, ששוב הראו לו כי כן מבואר להדיא בשו"ת נודע ביהודה (סימן מ"א) - פנקס הקנה בושם, כ"ז תמוז תש"מ, נדפס בקובץ נשיח בחוקיך (חלק ב' עמוד ס"ז).

יח. פנקס הקנה בושם, י"ז טבת תשמ"א, נדפס בקובץ נשיח בחוקיך (חלק ב' עמוד ע').

לאחר מליחה אסור לאכלה, והכלי שנתבשלה בו צריכה הגעלה[יט].

צלייה

כב. לא נזכר בפוסקים שיש לשרות את הבשר אלא קודם מליחה, אבל בשר לצלייה אין צריך לשרותו תחילה אלא סגי לכתחילה בהדחה, וכמבואר בשו״ע, ומכל מקום, הנוהגים להחמיר גם בצליה לשרותו תחילה כחצי שעה, יש להם עיקר וסמך על פי הלכה[כ].

כג. אמר, דמה שהזכירו כמה פוסקים דסגי בנטילת המרה מן הכבד, שאז אין צריך לקרעו שתי וערב, כוונתם מפני שבנטילת המרה נתלש גם חתיכת בשר, אבל בודאי שבנטילת המרה לחוד לא סגי[כא].

כד. הורה, דאף כשהכבד נצלה ונתייבש היטב מבחוץ, אם בפנים לא נצלה לכל הפחות כשיעור חצי צלייתו אסור הכבד באכילה, ואין היתר לאכלו אלא אם נצלה מעבר לעבר.

כה. והיכא שאנו מסופקים אם נצלה גם מבפנים כשיעור צלייתו, יש להתיר לאכלו בלי בישול, אבל אם רוצים לבשלו יש לידע בוודאות שנצלה כשיעורו אפילו מבפנים[כב].

כו. בעת צליית הכבד, כל מה שהאש בוערת בנחת ובמתינות עדיף טפי, מפני שהאש חודרת היטב גם בפנים, אבל אם צולהו על אש חזקה יִמָּצֵא שמבחוץ יצלה וישרף הכבד היטב, ואילו מבפנים ישאר כמעט חי לגמרי.

כז. ולפיכך עדיף יותר לצלות את הכבד על אש גז, מאשר על אש של פרימוס שהלהבה בוערת בחוזק, ובפרט בכבד של בהמה שכמעט מן הנמנע לצלותו כדין על חום אש הבוער בחוזק[כג].

בשר בחלב

כח. הורה שמותר לאכול דג עם חמאה, ואין לחוש בזה לסכנה, דכיון שדשו בו רבים שומר פתאים ד׳[כד].

יט. פנקס הקנה בושם, י״ג אייר תש״מ, ראה בקובץ נשיח בחוקיך (חלק ב׳ עמוד ס״ה, ובהערה כ״ז).

כ. היינו דלפי מה שכתבו הר״ן ואו״ה בטעם השרייה שקודם המליחה שהיא כדי לרכך את הבשר ויפלוט דמו, אין זה שייך אלא במליחה, דאילו בצלייה הלוא נורא משאיב שאיב אפילו היכא שלא נתרכך הבשר, אמנם לפי הפוסקים שכתבו דטעם השרייה הוא כדי להעביר את הדם בעין הרי סגי מעיקרא דדינא בהדחה בעלמא, ואפילו הכי עושים לכתחילה שרייה ממש בתוך המים, וממילא גם בצליה יש מקום לעשות לכתחילה שרייה ולא להסתפק בהדחה בעלמא, - פנקס הקנה בושם, כ״ז אייר תש״מ, נדפס בקובץ נשיח בחוקיך (חלק ב׳ עמוד ס״ה).

כא. וכמבואר להדיא במקור הדברים ברמ״א (סימן ע״ג סעיף א׳), שאם ניטל המרה וחתיכת בשר מן הכבד אין צריך לנקבו שתי וערב, הרי דבעינן גם שיתלש גם חתיכת בשר מן הכבד, - מפי בנו הרה״ג רבי יצחק שליט״א.

כב. שו״ת קנה בושם (ח״ד סימן מ״ה).

כג. שו״ת קנה בושם (ח״ד סימן מ״ה), וראה בספר תפארת בנים (סימן ל״ו סעיף כ׳, עמוד רנ״ט).

כד. מקור הקפידא שלא לאכול דגים עם גבינה הוא מדברי הבית יוסף (סימן פ״ז סעיף ג׳), שכתב שאף על פי שאיסור מדינא אין בזה, מכל מקום אין לאכול דגים בחלב מפני הסכנה וכמבואר באורח חיים סימן קע״ג, וכן פסק בלבוש (שם).

אלא שכבר תמהו עליו הדרכי משה והט״ז (שם סק״ג) והש״ך (שם סק״ה) והמג״א (או״ח ריש סימן קע״ג),

כט. אמר, דמן הראוי להיזהר שלא לשרוף פחי אשפה ברחוב, מפני שכמעט לא ימלט שלא יהיה שם לפחות שקית אחת שיש בה שיירי הגבינה של ארוחת הבוקר ושיירי הבשר של ארוחת הצהריים, וכשנשרפים יחדיו יש בזה משום איסור בישול בשר וחלב לפי דעת כמה פוסקים, ובעיקר יש להיזהר בזה בימי חול המועד שאז מצוי בשר בהמה ברוב הבתים[כה].

ל. הורה שיש ליזהר שלא להניח בקבוק של תינוק ששותה בו חלב, על שולחן שאוכלים עליו בשר[כו].

לא. היה מורה, שמותר להניח במקרר מוצרי חלב ומוצרי בשר, בין באותו מדף בין בשני מדפים, ובלבד שלא יגעו הבשר והגבינה ממש זה בזה, אך במקום שיש חשש שינטף מן החלב על הבשר או להיפך יש

דשם באורח חיים כתוב רק שאין לאכול דגים עם בשר משום הסכנה, אבל לא נזכר שם שגם בדגים בחלב יש סכנה, ולא שמענו ולא ראינו מי שנזהר בזה, אלא כל יומא ויומא נהגינן לבשל דגים בחלב ולאכול, ולפיכך חלקו על הבית יוסף והלבוש, והש"ך מביא שגם בספר באר שבע ושאר אחרונים השיגו עליו, וכן הביא הפתחי תשובה (שם סק"ט) בשם החתם סופר.

ובפתחי תשובה (שם) הביא עוד מכמה גדולי אחרונים שכתבו שיש סכנה בדג עם גבינה, אלא שסוף דבריו הם דנראה דהאידנא שכל העולם מבשלים דג עם חלב או עם חמאה יש להתיר זאת דכיון דדשו ביה רבים שומר פתאים ד'.

ושאלתי את רבינו דלכאורה יש לדון, דאם ננקוט שכל עיקר הקולא בדג עם חמאה או עם חלב מבוססת רק על סמך מה שדשו בה רבים, א"כ בזמנינו שאין רוב העולם רגילים בכך אפשר ששוב אין להקל, אבל רבינו התרעם עלי על הפלפול, ואמר בתוקף ועוז, אין לנו אלא מסקנת דברי הפ"ת בשם האחרונים שהעלו להתיר זאת, ובודאי דלהלכה למעשה אפשר לאכול דגים עם חמאה בלא לחוש בזה למידי, (ליל שב"ק א' אייר תשס"ט, - וזהו פסק ההלכה האחרון שזכיתי לשמוע מפה קדשו זללה"ה זי"ע).

כה. בהגהות רעק"א (סימן פ"ז סקי"ד) כתב דהמחתה בכלי שיש בו בשר בחלב ונשרפים יחדיו אסור, ואף כשאינו יודע אם יש שם בשר וחלב ואינו מתכוין לכך אסור, דכיון שהספק הוא לשעבר הרי זה נחשב פסיק רישיה, ואף שכותב שם שיש ללמד זכות על המקילים בזה על פי דברי הט"ז (סימן שט"ז סק"ג) הסובר שאם אינו יודע את המציאות אינו נחשב פסיק רישיה, מכל מקום מסיים שם שלא כתב זאת אלא כדי שלא להיות האיסור חמור כי כמעט אי אפשר לעוברי דרכים להזהר בזה, ומשמע דעיקר דעתו לדינא היא דספק לשעבר נחשב פסיק רישיה, ואם במציאות יש שם בשר וחלב הרי הוא עובר באיסור תורה של בישול בשר בחלב.

ומעתה לפי זה נמצא שאין נכון לשרוף פחי אשפה, כי מצוי בהרבה בתים שבבוקר אוכלים גבינה ובצהריים אוכלים בשר, ושופכים את שיירי שני הסעודות באותה שקית זבל, ואחר כך כשנזרקים עשרות שקיות האשפה של כל הדיירים לתוך פח האשפה המשותף, כמעט שלא ימלט שלא יהיה בתוך הפח לכל הפחות שקית אחת שיש בה בשר וחלב מעורבים יחדיו, וממילא השורף את פחי האשפה הרי הוא קרוב להכשל באיסור בשר בחלב, וכמבואר בשו"ת חתם סופר (יו"ד סימן צ"ב) דאף בשריפה דרך כילוי יש איסור של בשר בחלב.

[אמנם לאידך גיסא יש סיבה להקל כי כהיום אין מצוי כל כך בשר בהמה, ואפשר דתו אין לחוש לספק רחוק, אך למעשה יש לידע את המציאות בזה, ובפרט בתקופת החגים שאז יש בשר בהמה ברוב הבתים].

כו. כתבי נכדו הרב מרדכי דוד ברנדסדורפר שליט"א.

להזהר להניחם כשהם סגורים או קשורים כל אחד בנפרד[כז].

לב. אולם במקפיא שדרכו להעלות קרח על כל סביבותיו[כח], יש ליזהר שלא להשים מוצרי חלב עם מוצרי בשר ועופות באותו מקפיא אפילו רחוקים זה מזה, מפני ששניהם נכבשים יחד בתוך הקרח, ויש בזה משום כבוש כמבושל לדעת כמה פוסקים[כט].

לג. ובדיעבד אם עברו ונכבשו הבשר והחלב יחד במשך מעל"ע בתוך הקרח יש לאוסרם באכילה שלא במקום הפסד מרובה, אך במקום הפסד מרובה יש להקל[ל].

לד. מלח בשרי שהיה מונח על שולחן שאכל עליו גבינה, אם לא נתלכלך מהגבינה מותר להמשיך להשתמש בו לבשרי[לא].

לה. הורה, שילדים קטנים כשצריכים לאכול, יש להקל להם שאינם צריכים להמתין אלא שעה אחת לאחר אכילת בשר[לב].

לו. אבל ילדים גדולים יש לחנכם בהמתנת שש שעות, אך אם טעו בחשבון השש שעות ובאים לאכול גבינה אין צריך לעורר להם[לג].

לז. הורה שמעוברת ומניקה נחשבים כחולה קצת, ואפשר להקל להם שימתינו רק שעה אחת לאחר אכילת בשר[לד].

לח. גבינה צהובה הנפוצה בזמנינו, איננה בכלל גבינה קשה שעליה כתבו הפוסקים שצריך להמתין אחריה שש שעות לפני אכילת בשר, ואולם היה רבינו אומר שכבר נתפשט המנהג להמתין שש שעות

כז. שו"ת קנה בושם (ח"ד סימן מ"ח).

כח. אמנם כהיום רוב המקפיאים החדשים אינם מייצרים קרח על סביבות הדפנות, וליתא בהו לחשש זה, (זולת אם הם נשארים פתוחים זמן מרובה, מתחילה להווצר שכבת קרח בכל סביבות המקפיא, וכן מצוי שהמקפיאים מתקלקלים מהרה ומתחילים לייצר קרח, ולכן צריך לשים לב אל מציאות הדבריו בזה).

כט. שו"ת קנה בושם (ח"ב סימן ט"ו ט"ז, ח"ד סימן מ"ח).

ל. שו"ת קנה בושם (ח"ד סימן מ"ח).

לא. כתבי נכדו הרב מרדכי דוד ברנדסדורפר שליט"א.

לב. כתבי נכדו הרב מרדכי דוד ברנדסדורפר שליט"א.

לג. כתבי נכדו הרב מרדכי דוד ברנדסדורפר שליט"א.

אף שמבואר ברמ"א ובפוסקים (סימן פ"ט סעיף ב') דמה שאנו ממתינים שש שעות אינו מדינא, והוא רק מחמת מנהג המדקדקין, אמנם כבר כתב הרא"ה בבדק הבית (ב"ג ש"ד דף פ"ז ע"א), והובא להלכה בחכמת אדם (כלל מ' הלכה י"ג) שבמקום שנהגו איסור באכילת גבינה תוך שש שעות לאכילת בשר יש בזה איסור משום אל תטוש תורת אמך, וכפי הנראה דמטעם זה איכא ביה גם דין חינוך לקטן, וכן המנהג.

לד. כתבי נכדו הרב מרדכי דוד ברנדסדורפר שליט"א.

בפתחי תשובה (סימן פ"ט סק"כ) הביא מתשובת חתם סופר (יו"ד סימן ע"ג) שהקיל בחולה שצריך לשתות מימי חלב לרפואתו, דאפילו אם הוא רק חולה קצת אינו צריך להמתין אחר אכילת הבשר יותר משעה אחת, ואחר שכבר בירך ברכת המזון ישתה וירווח לו, וכן כתב גם החכמת אדם (כלל מ' הלכה י"ג) שהוסיף שיש להקל בזה גם לאחר שאכל בשר בהמה, ועל פי זה הורה רבינו דמעוברת ומניקה הם בכלל חולה קצת ויכולים להקל לאכול גבינה לאחר שהמתינו שעה אחת.

אחרי כל סוגי הגבינות הצהובות כמו אחר אכילת גבינה קשה, ואין להקל בזה[לה].

לט. אכל גבינה ורוצה לאכול בשר עוף, יש לו לעשות קינוח ונטילה והדחה[לו].

מ. שתה חלב או כוס קפה עם חלב ובא לאכול אחריו בשר, מעיקר הדין אין צריך לעשות קינוח והדחה ונטילה, אבל המנהג הוא ליזהר בזה[לז].

מא. אם המתין שעה שלמה לאחר אכילת הגבינה, שוב אינו צריך לעשות קינוח והדחה ונטילה[לח].

לה. כתבי נכדיו הרב מרדכי דוד ברנדסדורפר, והרב משה ברי"ק ברנדסדורפר שליט"א, וכן הורה לי להלכה למעשה (אדר תשס"ט).

ובהזדמנות אחרת הוסיף רבינו, שמצינו דמיון לדבר זה מה שאין אוכלים ביצה דספנא מארעא שנמצא בה טיפת דם, ואף שעל פי הלכה זורק את הדם ואוכל את השאר ולא מצינו שום מקור להחמיר בזה, מכל מקום כבר נתקבל ונתפשט בכלל ישראל לנהוג בביצה דספנא מארעא כמו בביצה שנולדה מזכר, והכי נמי נהגו ישראל שלא לחלק בין סוגי הגבינות המוצקות אלא ממתינים שש שעות אף לאחר גבינות צהובות, ומכיון שנתקבל כן המנהג תו אין להקל בזה, - כתבי נכדו הרב משה ברי"ק ברנדסדורפר שליט"א.

לו. כן השיב לי רבינו להלכה למעשה (אדר תשס"ט).

בשו"ע (סימן פ"ט סעיף ב') איתא, דאם אכל גבינה סגי בקינוח והדחת הפה ונטילת הידים, ואז מותר בבשר מיד אפילו באותה סעודה, במה דברים אמורים בבשר בהמה וחיה, אבל אם בא לאכול בשר עוף אחר גבינה אין צריך לא קינוח ולא נטילה, הרי דדעת המחבר היא דבין גבינה לבשר עוף אין צריך קינוח ונטילה.

ואולם הרמ"א חולק על קולא זו וסובר להלכה דגם בין גבינה לבשר עוף בעינן קינוח ונטילה, והיא לו בדבריו שסיים שם על דברי המחבר, וכן נוהגין שכל שהגבינה קשה אין אוכלין אחריה אפילו בשר עוף כמו בגבינה אחר בשר, ויש מקילין, ומסיק הרמ"א על זה, ואין למחות רק שיעשו קינוח והדחה ונטילת ידים. ופשוט דמה שכתב הרמ"א דבעינן קינוח ונטילה כוונתו היא גם על בשר עוף, וזהו מוכח הן משום דעל זה קאי דבריו, והן משום שאם כוונתו היא על בשר בהמה מאי קא משמע לן בזה, ולכאורה מבואר בדבריו שבא לחלוק בזה על המחבר וסובר להלכה דיש לעשות קינוח ונטילה קודם בשר עוף.

ופשוט שדברי הרמ"א אמורים גם לאחר גבינה רכה, כי לענין קינוח ונטילה אין מקום לחלק בין גבינה רכה לקשה, ולא מצינו הבדל זה אלא לגבי המתנת שש שעות ומפני שגבינה קשה נדבקת בין השיניים, וכן מבואר להדיא ביד יהודה (סק"ג) שדברי הרמ"א נאמרו על כל מיני גבינות דבעינן קינוח ונטילה ואפילו אם אוכל בשר עוף אחריה, ויעויין בחכמת אדם (כלל מ' הלכה י"ב) שפסק נמי שהאוכל גבינה צריך קינוח ונטילה, ולא כתב האי במה דברים אמורים שכתב המחבר, וחזינן שלא חילק בין בא לאכול בשר בהמה וחיה או בא לאכול בשר עוף דבשניהם צריך קינוח ונטילה.

לז. כן השיב לי רבינו להלכה למעשה (אדר תשס"ט).

עיין ברש"ש פרק כל הבשר (דף ק"ד ע"ב) שמדייק מדברי המשנה, דאין צריך קינוח ונטילה לאחר שתיית חלב, והובאו דבריו בדרכי תשובה, ומכל מקום אמר רבינו דהמנהג הוא לעשות קינוח ונטילה.

לח. בסימן פ"ט נחלקו בזה הפוסקים, דהט"ז (סק"ב) סובר דאף אם המתין שעה צריך לעשות קינוח ונטילה, והש"ך (סק"ז) סובר שהמתנת שעה היא במקום קינוח ונטילה, והפרי חדש והחכמת אדם (כלל מ' הלכה י"ג) כתבו בפשיטות כהש"ך, ואמר רבינו שכן נתפשט לדינא להקל כהש"ך, ולא שמענו ולא ראינו למי שיעשה קינוח ונטילה קודם סעודת צהריים בשרית אם אכל גבינה בסעודת הבוקר, (אדר תשס"ט).

מב. אכל גבינה ורוצה לאכול בשר עוף או בהמה, מנהג העולם להמתין חצי שעה ולעשות קינוח והדחה ונטילה, אך יש מקום להחמיר להמתין ביניהם שעה שלמה, וכן נהג רבינו[לט].

מג. נכון להחמיר שבשש השעות לאחר אכילת בשר לא יאכל דבר חריף שנחתך בסכין חלבי או שנכבש בקדירה חלבית אפילו זמן מועט, או מאכל שנתבשל בקדירה חלבית בת יומה[מ].

מד. אמנם אם אכל דבר חריף שנחתך בסכין בשרי יכול לאכול גבינה תיכף ואין צריך להמתין אחריו כלום[מא].

מה. וכמו כן, באכל דבר שנתערב בו שמנונית של בשר, כגון על ידי שתחבו בו כף מלוכלכת בבשר, מותר לאכול גבינה תיכף אחריו, אבל ביחד עם גבינה אסור[מב].

מו. מעולם לא שמענו, דמי שיש לו סתימות בשיניו ואכל בשר בקר, שיהא נזהר שלא לאכול דבר חלבי חם באותו יום, ואף המחמירים לא נהגו ליזהר בזה אלא בפסח.

מז. וכל שכן שמעולם לא שמענו שיהיה אחד נזהר שלא לעשות סתימות בשיניו משום חששות של בליעות בשר בחלב[מג].

מח. ואף רבינו עצמו שהשתמש בשנותיו המאוחרות עם שיניים תותבות, היה

לט. מעיקר הדין אין צריך להמתין כלום אחר אכילת גבינה, אלא עושה קינוח ונטילה ואוכל בשר כמבואר בשו״ע (סימן פ״ט סעיף ב׳), אמנם העולם נהגו להמתין חצי שעה, ולשאלתי מהו מקור המנהג, אמר לי רבינו שמנהג זה נובע מדברי הזוה״ק (משפטים דף קכ״ה ע״א) שהפליג בחומר נורא שלא לאכול גבינה ובשר בשעתא חדא, אלא שהעולם נקטו דמה שכתב הזוהר שעה אין הכוונה לשעה ממש שהיא אחד מכ״ד במעל״ע, אלא הכוונה היא עת אחת, ונקטו שזהו שיעור זמן של חצי שעה, וכדאשכחן בעלמא דסמוך למנחה היינו חצי שעה שזהו השיעור של פרק זמן הקצר ביותר.

אמנם לגופו של ענין אמר לי רבינו, שבאמת יש מקום להחמיר להמתין שעה שלימה, מפני שכן מבואר בדברי כמה מגדולי האחרונים, [א״ה: כן מבואר בפרי חדש (סק״ו) ובשל״ה למסכת שבועות (אות ח׳), ובשיירי כנסת הגדולה (או״ח סימן תצ״ד), ובמנחת יעקב (כלל ע״ו סק״ה), וכן מבואר בדברי הגר״א (סימן פ״ט סק״ו) שכתב דמה שהביא הרמ״א (שם סעיף ב׳) שנוהגים להמתין שעה אחר אכילת בשר נובע מדברי הזוהר אלו, הרי שהגר״א הבין בפשיטות דשעתא חדא הכוונה לשעה אחת של אחד מכ״ד ביום, וכן העלה ביד יהודה (סימן פ״ט בפיה״ק סקכ״ד)], וכן הוא בעצמו חושש לשיטה זו ונוהג להמתין שעה שלימה לאחר אכילת גבינה, (ליל שב״ק פרשת יתרו כ׳ שבט תשס״ט).

וראה בספר כף החיים (סימן פ״ט סק״י, ובאו״ח סימן קע״ג סק״ב) שכתב וז״ל, דכל ירא שמים יחמיר לעצמו ולאחרים הנשמעים לו שלא יאכל בשר אחר גבינה אפילו רכה או אחר מאכלי חלב או שתה חלב עד אחר שעה אחת וסעודה אחרת וכו׳.

מ. בדבר חריף שנחתך בסכין חלבי או שנכבש בקדירה חלבית הוא אפילו אם אינם בן יומו, כי חריפותו מחליא ליה לשבח, אבל דבר שאינו חריף שנתבשל בקדירה חלבית הוא דוקא אם היתה הקדירה בת יומה, - כתבי נכדו הרב מרדכי דוד ברנדסדורפר שליט״א.

מא. כתבי נכדו הרב מרדכי דוד ברנדסדורפר שליט״א.

מב. וכמו שפסק הש״ך בסימן פ״ט (סקי״ט), כתבי נכדו הרב מרדכי דוד ברנדסדורפר שליט״א.

מג. שו״ת קנה בושם (ח״ד סימן כ״ו).

אוכל עם אותם השיניים הן סעודות חלביות והן סעודות בשר, ולא החמיר שיתקינו לו שיניים מיוחדות לבשר ושיניים מיוחדות לחלב[מד].

מט. הורה, שאם הניח מאכל פרוה [בלי כלי] לחמם על כיסוי קדירה שמתבשל בו בשר, והיתה היד סולדת בכיסוי, הרי הטעם ראשון של הבשר נבלע במאכל, ונחשב כאילו נתבשל בתוך הקדירה, ויש להמתין אחריו שש שעות[מה].

נ. קדירות שלנו נחשבים דופנותיהן דקות, לגבי שיש בתכולתה ששים כנגד דופני הקדירה[מו].

נא. היה מורה שמותר לכתחילה לאפות בשרי (בלי רוטב) בתנור שאפה בו חלבי (בלי רוטב) לאחר שעבר מעל"ע מאפיית החלב, וכן איפכא, אלא שיש להיזהר שלא יהיה מודבק בדופן או גג התנור לחלוחית גבינה או בשר בעין שיכול ליפול על המאכל[מז], ויותר טוב שיגעילנו תחילה על ידי שידליק את התנור בשיעור חום הכי גבוה וישאירנו דולק כחצי שעה, ואז ירויח גם שלחלוחית הבשר או הגבינה תתייבש ותשרף ולא יצטרך לנגבו[מח], (ובנוגע למעשה יתייעץ עם חכם איך לנהוג בכל זאת).

נב. מיקרוגל, אין להשתמש בו בין לבשרי ובין לחלבי, אך בדיעבד אם עבר

מד. מפי בנו הרה"ג רבי אהרן שליט"א.

מה. שו"ת קנה בושם (ח"ד סימן נ').

מו. בשו"ע (ריש סימן צ"ג) מבואר שאם נתבשל מאכל בקדירה של איסור נאסר המאכל, מפני שאין בתכולת הקדירה ששים נגד דופנותיה, אמנם כתבו הפוסקים שאין הדברים אמורים אלא בקדירה שדפנותיה עבות שבלוע בה איסור מרובה, אבל קדירה רחבה שדופנותיה דקין אם ממלא את הקדירה לגמרי יש בתכולתה פי ששים נגד הבלוע בדפנות ואין המאכל נאסר, ועל זה אמר רבינו דקדירות שבזמנינו נחשבים דופנותיהם דקות, - ספר דרכי הלכה (פרק ט' הערה ד').

מז. היינו אפילו כשאופה חלות או שאר דברים צריך ליזהר שלא ינטף עליהם לחלוחית החלב, וכל שכן כשאופה שם בשר ממש.

מח. רבינו בהוראה זו בא לאפוקי שלא נאמר שאין לאפות בשר בתנור שאפו בו חלבי, מפני שזיעת הגבינה נספגת ונבלעת בדופני התנור, ועתה נוטפת הזיעה החלבית על הבשר, וכמבואר דין זיעה בשו"ע (סימן צ"ג ובעוד כמה דוכתי), דזה אינו, מפני שאין מתייצרת זיעה אלא במאכל המתבשל עם רוטב אבל לא בדבר הנאפה בלי רוטב, ורבינו נימק את טעמו, דהנה בסימן ק"ח יש סוגיא שלמה בנידון אפיית איסור והיתר בתנור אחד יחדיו, וכל הנידון שם הוא אי ריחא מילתא או ריחא לאו מילתא, אך לא הוזכר שם כלל שיהיה איזה סיבה נוספת לאסור בזה משום זיעה, ועל כרחין דזיעה אינו שייך בדבר הנאפה כי הזיעה המועטת מתייבשת מחום התנור תיכף ואין סיפק שתיבלע בקירות התנור. אלא דמכל מקום הוסיף רבינו שלמעשה לא יקילו בזה אלא כשהתנור כבר אינו בן יומו, וגם יוודא שלא נשארה לחלוחית גבינה או בשר בעין, - מפי בנו הגאון רבי משה שליט"א, וכתבי נכדיו הרב מרדכי דוד ברנדסדורפר, והרב משה ברי"ק ברנדסדורפר שליט"א, וכן שמענו מהרה"ג אהרן פוקס שליט"א שדיבר עם רבינו רבות בענין זה.

ויותר טוב שיגעילנו על ידי שידליק את התנור בחום הכי גבוה שיש וישאירנו דולק חצי שעה, אך אף כשעושה כן עדיין יש להמתין מעל"ע כדי שלא יהיה התנור בן יומו, כי אין ברור שהגעלה זו מועילה, - כתבי נכדו הרב מרדכי דוד ברנדסדורפר שליט"א.

והשתמש בו לשניהם ינגב היטב את המיקרוגל, וימתין מעת לעת לאחר ההשתמשות האחרונה, ומעתה יוכל לחזור להשתמש בו רק לבשרי בלבד או לחלבי בלבד[מט].

דבר חריף

נג. הורה בבצל שחתכוהו בסכין בשרי, ואחר כך חתכוהו בסכין פרוה, שהסכין נעשה בשרי כמו הבצל[נ].

נד. סכין שחתך בו מאכל איסור שאינו חריף אינו נאסר, וסגי ליה בהדחה בעלמא, דאף דדוחקא דסכינא מפליט, אך אין מה שיגרום בו את הבליעה.

נה. ואין חילוק בזה בין סכין למדוכה, ולכן אף 'מיקסר' שדכו בו בטעות מאכל איסור, אינו נאסר אלא אם היה האיסור דבר חריף[נא].

נו. דבר חריף שנכבש בקופסא בשרית נעשה המאכל בשרי, ואפילו אם אין הבליעות בני יומם, והיינו לגבי שאסור לאכלו עם חלב, אבל אין צריך להמתין אחריו כלום[נב].

נז. בבצל מטוגן תלוי בכמות השמן, שאם טיגנו במעט שמן יש להחמיר להחשיבו כדבר חריף, אך אם ניטגן בהרבה שמן אפשר להקל ולומר שפג חריפותו וכבר אינו נחשב דבר חריף[נג].

נח. במלפפון חמוץ תלוי בכל פעם לפי המציאות, כי יש כאלו שקיים בהם חריפות ויש שאינם חריפים[נד].

תערובות

נט. כשהפוסקים כותבים שיש להקל במקום הפסד מרובה, הרי זה היתר מן הדין, כלומר, שבמקום הפסד מרובה כך דינו שיש להתיר לכתחילה, ולא הוי כדיעבד בעלמא[נה].

ובהזדמנות אחרת התבטא רבינו, שמצד ההלכה אין מניעה מלקנות תנור של יד שניה מ'חילוני' שמסתמא אפה בו נבילות וטריפות ובשר בחלב, ולאחר שינקנו היטב מממשות בעין יוכל להשתמש בו, ורק את התבניות יצטרף להחליף, (כך היא להלכה, אבל בנוגע למעשה צריך לידע אם גם לא בישל שם דברים עם רוטב שאז עולה זיעה ונספגת בקירות, ויש לעשות שאלת חכם איך לנהוג בזה), - מפי בנו הגאון רבי משה שליט"א.

מט. כתבי נכדו הרב מרדכי דוד ברנדסדורפר שליט"א.

נ. כי סכין הבשרי מכניס את הבליעות בבצל, והבצל הבשרי מכניס את בליעותיו בסכין הפרוה, - כתבי נכדו הרב מרדכי דוד ברנדסדורפר שליט"א.

נא. שו"ת קנה בושם (ח"א סימן נ"ה).

נב. כתבי נכדו הרב מרדכי דוד ברנדסדורפר שליט"א.

נג. ספר דרכי הלכה (פרק י"ג הערה י"ג).

נד. כתבי נכדו הרב מרדכי דוד ברנדסדורפר שליט"א.

נה. כתבי נכדו הרב מרדכי דוד ברנדסדורפר שליט"א.

ראה מה שכתב הרמ"א בהקדמתו לתורת חטאת, שאל יטעה הקורא לחשוב שיש פעמים שהוא מיקל בהפסד מרובה, שכאילו במקום הפסד מותר לשנות מההלכה, כי ח"ו לא תהא כזאת בישראל, אלא נקוט האי כללא בידך שכל מקום שהעיקר לדינא הוא כדעה אחת החולקת על ראשונים אחרים, נהי דלכתחילה אנו חוששים לדעות אלו, אולם בהפסד מרובה וכדו' אנו מעמידים על עיקרא דדינא, אבל בודאי אם דעת איזה ראשון נדחית מהלכה, אי אפשר להקל על סמך דעתו אפילו בהפסד מרובה, עכת"ד יעו"ש.

ס. היה מורה, שדין ניצוק חיבור אינו אלא כשיוצק ישירות על מה שלמטה, אבל אם יוצק על דופן הסיר ומשם ניצק למאכל, אין זה בכלל ניצוק חיבור[נו].

סא. נשאל ממי ששחט ומלח מ"ג עופות, ולאחר מכן נמצא ספק טריפה ב'מרה' של אחד מן העופות ואין ידוע של איזה היא, וספק ספיקא גמור לא הוי, דהוי ספק אחד בגוף וספק אחד בתערובת, והורה שיש להקל למעשה כהכרעת הש"ך (קיצור כללי ס"ס אות א'), דבמקום הפסד מרובה וצורך סעודת מצוה יש לסמוך להתיר אף בספק ספיקא של אחד בגוף ואחד בתערובת, כשלא נודע הספק עד לאחר התערובת[נז].

נו. ספר הכשרות (עמוד נ"ד, הערה קל"א).

נז. כן הורה רבינו להלכה למעשה בחורף תשס"ח - כתבי נכדו הרב משה ברי"ק ברנדסדורפר שליט"א.

ושוב מצאתי שכבר העלה רבינו הכרעה זו להלכה בספרו שו"ת קנה בושם (ח"א סימן נ"ו אות ב'), ועיי"ש שהביא עוד מכמה אחרונים שהסומך להקל בזה אפילו שלא בהפסד מרובה לא הפסיד.

הגאון הצדיק רבי שריה דבליצקי זצוק"ל
מח"ס זה השלחן ושא"ס, בני ברק

הנהגות ודקדוקי הלכה על השכמת הבוקר

עם ביאורים והוספות "עקבי דרך" מהגאון רבי אשר ברוך פורת שליט"א מח"ס הנפלא "דרך ישרה".

מעורר השחר

א. מאד היה זהיר וזריז להתגבר כארי לעמוד בבוקר לעבודת בוראו[א].

ב. הקפיד מאד להשכים קום להיות מעורר השחר, ודקדק לקשר לילה ויום מתוך עסק בתורה ותפילה[ב].

א. וכמו שכתב בשו"ע (סי' א' ס"א) "יתגבר כארי לעמוד בבוקר לעבודת בוראו, שיהא הוא מעורר השחר", ע"כ, ובמשנה ברורה (סק"א) כי לכך נברא האדם, כמו שאמר הכתוב 'כל הנברא בשמי ולכבודי בראתיו' וגו', ואף אם ישיאנו יצרו בחורף לומר איך תעמוד בבוקר כי הקור גדול, או ישיאנו בקיץ לומר איך תעמוד ממטתך ועדין לא שבעת משנתך, יתגבר עליו ואל ישמע לו, ויחשוב בנפשו אילו היה נצרך לעמוד לשרת לפני מלך בשר ודם, כמה היה זהיר וזריז לעמוד בהשכמה להכין עצמו לעבודתו, כל שכן וקל וחומר לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, ע"כ.

ואמת מה נהדר היה מראה רבינו ז"ל בכל יום באשמורת הבוקר, איך תכף שניעור משנתו, עוד לפני שטרח להביט בשעון הנצב לנגדו, קודם כל התנער והתיישב וקם בזריזות מופלאה, ורק לאחר מכן "נזכר" לברר אם בכלל הגיע הזמן להתחיל עבודת היום החדש [ואמנם לא פעם אירע שנתברר כי עברו רק איזה רגעים מועטים], כאשר אף באותן שעות שכבר ייחד למנוחת גופו, היתה שנתו בדרך עראי כחייל בשדה הקרב, בהיותו מוכן ומזומן לקימת חצות והשכמת הבוקר וכו', וכמעט תמיד גם ישן בלא שמיכה [ועכ"פ מבלי להתכסות בנוח], ובלבד שלא להתגרות בשינה יותר מדאי (ועי"ע 'קצור הלכות מועדים' ימים נוראים, פ"כ סנ"ג).

גם לרוב חרדתו שלא להפסיד התפילה, מימיו לא הסכין למסור שנתו לשעון מעורר וכיוצ"ב, רק מעצמו כלביא יקום וכארי יתנשא לחטוף את המצוות, הן להיות מעורר השחר והן לקימת חצות, ויהי לפלא, וכבר נשאל על זה מתלמיד אחד, היאך מצליח לכוין עיתותיו בהיותו ישן [וכפי שנזהר כל ימיו שלא לבטל קימת חצות ותפילה כותיקין], ויאמר לו רבינו, כי הנה על השכמת הבוקר של ראש השנה או יוהכ"פ בודאי לא היה מתפלא, כי דרך אנשים הוא להקיץ משנתם לגודל יראתם שלא להפסיד התפילה ביום אשר יעמדו למשפט, ולדידו החרדה הלזו קיימת בכל יום ויום, וממילא לא יפלא הדבר, ע"כ, והרואה יראה כי ערבך ערבא צריך, ועל זאת ייאמר בספר תהלות ישראל 'דרך מצותיך ארוץ... כי בו חפצתי', אשרי עין ראתה.

ב. הוא הדין הראשון בשו"ע אורח חיים (סי' א' ס"א) "יתגבר כארי לעמוד בבוקר לעבודת בוראו, שיהא הוא מעורר השחר", ע"כ, ומבואר בטור (שם) דיסודו בהנהגת דוד המלך ע"ה שאמר על עצמו (תהילים נז, ט) "וכנור אעירה שחר", אני מעיר השחר ואין השחר מעיר אותי, ע"כ, ועל פי רבינו האריז"ל בשער הכוונות (דף נד ע"ד) ענין ההשכמה קודם עלות השחר לעסוק בתורה עד שיאיר היום, הינו חלק בלתי נפרד מענין קימת חצות לילה.

נטילת ידים שחרית

ג. תכף שניעור משנתו נזהר ליטול ידיו כדין ד׳ פעמים לסירוגין[ג], אבל לא הקפיד שתהא הנטילה בתוך ד׳ אמות, ואפילו בחדר אחר [ועיין הערה][ד].

והנה מצינו בשל"ה (מס׳ חולין, דרך חיים, דף פט ע"ג, בנדמ"ח סק"ה) שכתב סוד גדול לקשר יציאת הלילה בהכנסת היום וכן יציאת היום בהכנסת הלילה, לעסוק אז בעבודת השי"ת בדבר מצוה או עסק התורה וכו׳, והוא מיסוד דברי הזוה"ק בכמה מקומות על הפסוק ׳ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד׳ (עי׳ פר׳ אמור דף צג ע"ב, ועוד), ונרמז גם בגמרא ברכות (דף יא ע"ב) שתקנו להזכיר מידת יום בלילה ולילה ביום וכו׳ יעוי"ש, והובא דבריו במגן אברהם (סי׳ א׳ סק"א) ומשנה ברורה (סק"ב) דענין גדול לחבר יום ולילה בתורה או בתפילה הן בבוקר והן בערב, ע"כ, ומדברי הבן איש חי (ש"א פר׳ וישלח אות ב׳) מבואר שהבין דגם ענין זה בכלל דברי האריז"ל בשער הכוונות (הנ"ל) אודות ההשכמה קודם עלות השחר לעסוק בתורה, כדי לקשר לילה ויום בקדושה, וכתב שם (אות ג׳) שבכלל זה גם עסק בתפילה או בשירות ותשבחות [ויסוד לזה נמצא גם בדברי הזוה"ק פר׳ מצורע (דף נב ע"ב) דעסקי באורייתא ׳ובשבחא דקוב"ה׳ עד דאתי צפרא עי"ש, וכעין זה בגמרא ברכות (דף ג׳ ע"ב) דמחצות ועד הבוקר היה עוסק בשירות ותשבחות עי"ש].

ובענין קביעת זמן עמוד השחר לעניינים אלו, ראה מה שהבאנו להלן (פ"ח) בתחילת הנהגות פסוקי דזמרה, דכבר הוקבע המנהג בארץ ישראל לחשוב את עמוד השחר כפי הזמן הראשון המופיע בלוחות (90 דק׳ במעלות קודם הנץ), ועפי"ז כתב רבינו בשו"ת ׳שומע ומוסיף׳ (בכת"י) דגם לענין דין השו"ע להשכים קודם עמוד השחר, יש לקיים זה כפי הזמן הראשון, אמנם לענין קישור הלילה ביום שאינו אלא מדברי האריז"ל, לענין זה שפיר אפשר להקל כפי הזמן השני של ע"ב רגעים קודם הנץ, ורק אם קשה לו הדבר אזי יש להקל גם לענין ההשכמה כפי הזמן המאוחר יותר [והוסיף שם דבכהאי גוונא יוכל להקל גם בחישוב ע"ב רגעים פשוטים ולא זמניים], וכן כתב גם בחיבורו ׳לפני שמש׳ (פ"א אות ז׳) דיש להקל בכגון דא, דסוכ"ס גם פרט זה להיות מעורר השחר אינו דין גמור יעוי"ש.

ולמעשה היה רבינו משכים קום עוד הרבה לפני עלות השחר לפי כל החישובים, ובזה נתקיים בהידור דין השו"ע להיות מעורר השחר, ובעת עלות השחר היה עוסק בתורה ותפילה [על פי רוב בזמן הראשון עסק בתורה ובזמן השני בתפילה (ראה להלן ריש פ"ז וריש פ"ח)], ובזה נתקיים השלמת ענין ה׳קימת חצות׳ במה שעוסק בתורה גם קודם עלות השחר וענין קישור לילה ויום בקדושה, וכמשנ"ת.

ג. מעיקר דינא דגמרא אין צריך ליטול שחרית רק ג׳ פעמים להעביר הרוח רעה, וכדאיתא בגמרא בשבת (דף קט ע"א) ובשו"ע (סי׳ ד׳ ס"ב), אולם לדעת רבינו הגר"א ז"ל במעשה רב (אות ה׳) יש להוסיף עוד נטילה רביעית כדי להעביר המים שנטמאו, וכן כתב בקב הישר (פי"ג), ועיין בכף החיים (שם סק"ח) דכן נוהגין אנשי מעשה ושכך ראוי לנהוג, והובא גם במשנה ברורה (סק"י) – ובדברי רבינו האריז"ל בשער הכוונות (דף א׳ ע"ד) מבואר דנטילת שחרית צריכה להיות לסירוגין דוקא, וכן הוא במשנה ברורה (שם) בשם האחרונים [אמנם נטילה זו האחרונה לכאורה אין צריך שתהיה לסירוגין, דאינה אלא להעביר המים שנטמאו, ועיין].

ד. טעמו היות והיה רגיל להיות ניעור בנקודת חצות לאמירת התקון חצות וכו׳, ודעת הרש"ש זי"ע בספרו נהר שלום (דף כ׳) דבהיה ניעור בנקודת חצות לילה לא שליט עליה רוחא מסאבא וכו׳, ויש לסמוך על זה עכ"פ לענין איסור הליכה ד׳ אמות שלא נזכר עניינו בגמרא, והוא לכל היותר מדברי קבלה [שמעתי מרבינו] – והנה ברש"ש עצמו (שם) מבואר דבכדי להמלט משליטת החיצונים יש לברך אז בחצות גם את ברכות השחר [מלבד אמירת התקון חצות, או עסק התורה], ולמעשה רבינו לא נהג לברך הברכות אז כי אם בבוקר כשניעור משנתו (וכדלהלן פ"ב), וחזינן לדעתיה דסבירא ליה דאין פרט זה מעכב, ועכ"פ לא לענין תוקף הקפידא בזה לאסור אף הליכה ד׳ אמות

ד. ברכת ׳על נטילת ידים׳ היה ממתין מלברך עד הנטילה האחרונה הסמוכה יותר לתפילה[ה].

קודם הנטילה. ולמעשה גם בשבת ויו״ט שלא נהג בקימת חצות, אעפ״כ לא הקפיד על נטילת ידים בתוך ד׳ אמות, וכנראה משום דבשבת בלאו הכי אין כ״כ שליטת החיצונים [דמהאי טעמא לא נהגו אז בקימת חצות, וכדכתב בכף החיים (סי׳ א׳ סק״ט)], ועיין עוד בנספחים שבסוף הספר (סי׳ א׳) מה שהבאנו אודות עיקר קפידא זו, ובדברי רבינו בזה.

ה. כידוע הראשונים נחלקו בטעם נטילת ידים שחרית, לדעת הרמב״ם (פ״ד תפילה הל״ב, ופ״ו מברכות הל״ב) נטילת ידים לתפילה נתקנה משום נקיות, וכן דעת הרא״ש (ברכות פ״ט סי׳ כג) ״לפי שידיו של אדם עסקניות הן ואי אפשר שלא ליגע בבשר המטונף בלילה, תיקנו ברכה קודם שיקרא שמע ויתפלל, וכו׳, ומזה יש ללמוד דהוא הדין בתפילת המנחה ובתפילת הערבית, אם עשה צרכיו ונוטל ידיו מברך על נטילת ידים, אבל כל היום כשעושה צרכיו אין צריך לברך כי אם אשר יצר, דלא נתקנה ברכת ׳על נטילת ידים׳ כי אם לסעודה ולתפילה״, עכ״ל, ועיין בארצות החיים (סי׳ ז׳, מאיר לארץ סק״ב) שהביא עוד הרבה ראשונים דקיימי בשיטה זו לברך לפני כל תפילה [ועכ״פ אחר שעשה צרכיו לגדולים].

ואילו דעת הרשב״א (שו״ת ח״א סי׳ קצא) דמשום נקיות גרידא לא היה צריך נטילה בכלי ומים דוקא, והיה סגי אם יקנח ידיו בצרור או קיסם וכיוצ״ב, אלא יסוד תקנת הנטילה היא על השכמת הבוקר לעבודת השם, וז״ל ״ואם תשאל מאי שנא תפילת השחר מתפילת מנחה וערבית, יש לומר לפי שבשחר אנו נעשין כבריה חדשה וכו׳, וצריכין אנו להודות לו יתברך על שבראנו לכבודו לשרתו ולברך בשמו, ועל דבר זה תיקנו בשחר כל אותן הברכות שאנו מברכין בכל בוקר ובוקר, ולפיכך אנו צריכים להתקדש בקדושתו וליטול ידינו מן הכלי ככהן המקדש ידיו מן הכיור קודם עבודתו״, עכ״ל.

ולמעשה הכרעת השו״ע (סי׳ ז׳ ס״א; סי׳ רלג ס״ב) דאין לברך כי בשחרית, ובעקבותיו המשנה ברורה (שם ושם), אבל לדעת רבינו הגר״א ז״ל בביאורו (סי׳ ד׳ סק״ג) ובמעשה רב (אות ג׳ ואות סג) העיקר כהרמב״ם והרא״ש דנטילת ידים לתפילה נתקן וגם למנחה וערבית נוטל ידיו בברכה [וראה להלן (פכ״ט) הנהגת רבינו בזה בתפילת מנחה וערבית].

והנה בפשטות לפי סברת הרשב״א דהנטילה מצד בריה חדשה, היה נראה דהזמן הראוי לברכת ׳על נטילת ידים׳ הוא סמוך להשכמה, וכן נראה באמת מדברי השערי תשובה (סי׳ ד׳ סק״ד) וערוך השלחן (סי׳ ד׳ אות ה׳) שדעתם לברך בנטילה הראשונה, אולם כפי סברת הרמב״ם והרא״ש נראה דמן הראוי להסמיך אותה לתפילה דייקא כשמנקה ידיו לתפילה, דכיון שעבור התפילה היא באה, מה בצע שיטול ויברך אם בדעתו עוד לטנף ידיו בינתיים, ואפשר דלדעתם בכהאי גוונא יצטרך לחזור וליטול ידיו לתפילה בברכה, דהנטילה הראשונה כמאן דליתא דמיא [אף שלמעשה ודאי לא יברך, משום ספק ברכות שמא הלכה כהרשב״א, וכמו שאין אנו מברכים על נטילת ידים למנחה וערבית] – והנה מהאי טעמא גופא מן הראוי כבר להתנהג בזה כסברת הרמב״ם והרא״ש לברך בנטילה השניה הסמוכה לתפילה, ולא תכף בהשכמה, כי לדעתם נראה שהטינוף בינתיים מבטל הנטילה וכנ״ל, ואילו לדעת הרשב״א אפשר דגם באיחר מלברך עד סמוך לתפילה לא הפסיד עדיין הברכה, ועכ״פ בדיעבד.

ואמנם כן מצינו כבר למנהג אשכנז הקדמון (שהובא בשו״ע סי׳ ו׳ ס״ב), שהיו ממתינים מלברך אותה עד שהגיעו לבית הכנסת [כדי שיוכלו לענות אמן או כדי להוציא מי שאינו בקי וכו׳, וכמובא בב״י], ואף שהאחרונים העירו דזה היה שלא כדין שהרחיקו הנטילה מהברכה (כמשנ״ב שם סק״ח), אבל עכ״פ לא מצינו ערעור על זה מחמת הרחקת הנטילה מן ההשכמה לפי סברת הרשב״א, ומשמע דאין בהרחקה זו חשש מדינא.

וכן כתבו להדיא החיי אדם (כלל ז׳ אות ו׳) והגר״ח צאנזר (בגליון השו״ע ריש סי׳ ד׳) דהיותר נכון הוא להמתין מלברך עד סמוך לתפילה, ושבזה יוצא לכולי עלמא, וכן הוא בסדר היום (בסדר תפילת שחרית), וכן מצדד למעשה במשנה ברורה (שם סק״ד), ובפרט אחר שהגר״א הסכים לדינא עם הרמב״ם והרא״ש

ה. בהגיע זמן עלות השחר לא נהג להפסיק כדי לחזור וליטול ידיו, אלא סמך לענין זה על הנטילה שיטול מאוחר יותר קודם שיֵצֵא לבית הכנסת סמוך לתפילה[1].

ודעתו להדיא להמתין מלברך עד הנטילה האחרונה הסמוכה יותר לתפילה.

והנה בביאור הלכה (שם) הוסיף תנאי בענין זה, וכתב דהממתין מלברך עד סמוך לתפילה ורוצה לצאת גם דעת הרשב"א, אזי יצטרך לברך אותה בדוקא עם שאר ברכות השחר יעו"ש, ועכ"פ מסתימת דברי החיי אדם וסדר היום והגר"ח צאנזר הנ"ל משמע דתנאי זה אינו לעיכובא אף לדעת הרשב"א, וכן כתב בספר 'אור חדש' על המעשה רב (הו"ד בס' 'הלכות הגר"א ומנהגיו' עמ' ה') יעו"ש שהאריך, וכנראה שכן היתה גם הנהגת הגר"א ז"ל – וכן היה מנהג רבינו לברך 'על נטילת ידים' בנטילה שקודם היציאה לבית הכנסת [אחר שנפנה וכו'], אף שכבר בירך שאר ברכות השחר מלפני כן.

ובאמת בדרך כלל הנטילה הראשונה בשחרית היתה אצל רבינו עוד לפני עלות השחר, ובכהאי גוונא נוסף עוד צירוף להמתין עם הברכה להנטילה השניה דוקא אף לדעת הרשב"א, וכמבואר בביאור הלכה (סי' ד' סי"ג ד"ה כל הלילה) דלדעת הרשב"א דהנטילה בבוקר היא על שם 'חדשים לבקרים', נראה דלא שייך נטילה זו עד אחר עלות השחר דוקא, ולכן אף אם נטל כבר קודם עלוה"ש צריך לחזור וליטול אחר עלות השחר בברכה יעו"ש [אמנם יל"ע ממה שכתב במשנה ברורה (שם סקל"ב) דלהרשב"א אם נטל כבר קודם עלות השחר אין מקום לחזור וליטול, דפעם אחת אדם נעשה בריה חדשה ולא שתי פעמים עי"ש, וצריך עיון].

והנה בדברי האריז"ל בשער הכוונות (דף א' ע"ג) מבואר דעל פי הסוד ברכת 'על נטילת ידים' מברך אותה עם שאר ברכות השחר תכף בקומו משנתו, אולם לא נתבאר שם איך הדין באופן שיהא זקוק נטילה נוספת קודם התפילה [זולת כי ריהטת הדברים היא דאין חילוק בזה, וכמו שדייק רבינו בספרו 'זה השלחן' (ח"ג) ברשימת ה'ניגודים' שבין האריז"ל להגר"א], ובאמת מצינו להרש"ש בהגה"ה שבספר 'חסד ואמת' (ומובא בגליון סידורי הרש"ש) שכתב דהיכא שצריך להיפנות אחר נטילה הראשונה, דלא יברך ענט"י עד הנטילה השניה, וגם הכוונות יקיים בהנטילה ההיא יעו"ש, וחזינן דסבירא ליה כי גם על פי הסוד אינו מעכב לקיים זה בנטילה הראשונה בדוקא, ואם כן דרך זו אתי שפיר גם לדעת רבינו האריז"ל. אמנם עיין לרבינו בספרו 'פתח עינים החדש' (ח"א לדף ה' ע"א) מה שכתב בזה.

ו. בשו"ע (סי' ד' סי"ד) כתב דהמשכים קודם עמוד השחר ונטל ידיו, יש להסתפק אם צריך ליטול ידיו פעם אחרת כשיאיר היום, דשמא ענין הרוח רעה אינו מחמת השינה אלא מחמת הלילה, וממילא בהסתלק הלילה מגיע הצורך בנטילה להעביר הרוח רעה, אולם שמעתי מרבינו, היות וזמן זה של עלות השחר רבו השיטות אודותיו [ראה להלן (ריש פ"ח) מה שהבאנו בזה], והרי אי אפשר ליטול ידים כולא יומא, והרי סוכ"ס עיקר חיוב נטילה זו אינו אלא מספק, ובשגם יש אומרים דעיקר ענין הרוח רעה קייל טפי בזמנינו [ראה מה שהבאנו בזה בנספחים שבסוף הספר (סי' א')], הלכך מחמת הספק אין צריך להפסיק מלימודו וכו' בשביל ליטול ידיו, רק אח"כ כשיטול ידיו לתפילה ידקדק ליטול ד' פעמים כדין, ע"כ. ולמעשה אצל רבינו נטילה זו היתה בדרך כלל כ-50 רגעים קודם הנץ הנראה.

וכעין זה כתב רבינו בספרו 'קצור הלכות מועדים' (ימים נוראים, פ"א סי"ט), דהמשכים לסליחות קודם עלות השחר, אין צריך להפסיק ליטול ידיו מיד בעלות השחר, אלא יטול אחר כך כשיגמור הסליחות, ע"כ, וכן הוא בלשון הקצור שלחן ערוך (כלל קכח אות ה') ד'אחר הסליחות' יטול ידיו שנית [ועיין גם בשו"ת מהרש"ם (ח"ח סי' ג') ובספרו דעת תורה (או"ח סי' ד') שצידד להקל בזה, אך מטעם אחר יעו"ש, ובדברי נכדו הגר"ש שבדרון זצ"ל (בהגה"ה בשו"ת שם)].

ועיין עוד לרבינו בחיבורו 'לפני שמש' (פ"א אות ו', ובהע' שם) שכתב בענין זה, וז"ל "זמן נטילת ידים שנית למי שקם קודם עמוד השחר או למי שהיה ער כל הלילה, הוא בזמן עמוד השחר של ע"ב רגעים –

לבישת הבגדים

ו. דקדק תמיד להקדים לבישת ימין תחילה ואח״כ שמאל, וכמו כן בפשיטה שמאל תחילה ואח״כ ימין[ז].

ז. בהחלפת הבגדים אין צריך לדקדק שיהיה תחת המכסה דוקא, רק שיהא בזריזות ומבלי להשתהות שלא לצורך[ח].

הגם שהוא קולא, דאם עמוד השחר הוא שעה וחצי קודם הנץ, א״כ הוא בלי נטילת ידיים, מכל מקום אין צריך להחמיר ליטול ב׳ פעמים, דהא קיימא לן (סי׳ קס סי״א) דכל ספק בנטילת ידיים טהור, אף שיש לחלק מעט בין נטילה דרוח רעה מסתם נטילת ידיים, דחמירא סכנתא, מכל מקום הא כל החיוב בנידו״ד הוא גם כן רק מצד הספק (כבסי׳ ד׳ סעיף יג-יד), ואם כן אין להחמיר, ופשוט״, עכ״ד רבינו שם.

ז. בגמרא בשבת (דף ס׳ ע״א) נזכר כן לענין מנעלים, דיש להקדים לבישת ימין לשמאל וחליצת שמאל לימין, וברש״י (שם ד״ה חולץ) דזהו כבודה של ימין, ועיין להבית יוסף (סי׳ ב׳) שכתב דאף שהראשונים השמיטו דין זה [דנראה מזה שהסכימו כמאן דאמר בגמרא שם דאין קפידא במילתא], אבל הטור (שם) הביא זה לענין הלבישה, ובספר היראה לרבינו יונה (בנדמ״ח אות כ׳ ואות רצב) הביא זה גם לענין הפשיטה, וכן פסק בשו״ע (שם ס״ה), וכתב הגר״ז (ס״ד) דהוא הדין והטעם כשלובש חלוקו ושאר מלבושיו שילבש יד ימין תחילה, וכמו״כ במכנסיים ואנפילאות רגל ימין תחילה, וכן הוא בסידור יעב״ץ (ח״א, דף שכט ע״ב) ובקצור שולחן ערוך (סי׳ ג׳ אות ד׳) וערוך השלחן (אות ז׳) וכף החיים (סי׳ ב׳ סקי״ב), וכן מבואר גם מדברי רבינו האריז״ל בשער הכוונות (דף ב׳ ע״ב, הו״ד במשנ״ב סק״ד) דדין זה הוא גם בשאר מלבושים יעוי״ש.

[ואף בטעה והקדים שמאל לימין, ממידת חסידות שיפשוט ויחזור וילבש כסדר ימין ואח״כ שמאל, וכמבואר מדברי רש״י בסוגיא בשבת (שם ד״ה ואזדא), אולם מדינא אינו מחוייב לעשות כן, ואפילו להמחייבים בזה לענין הקדים תש״ר לתש״י (סי׳ כה משנ״ב סקכ״ב), התם שאני דהסדר הוא מן התורה – כן כתב רבינו בקובץ ׳מוריה׳ (שבט תשנ״א, עמ׳ צו)].

וכן הקפיד רבינו להקדים תמיד לבישת ימין לשמאל, בין דיד ובין דרגל, ובפשיטה להקדים שמאל לימין, ואף כשהוזקק למריחת משחה ברגליו באופן שהיה צורך לקפל המכנסיים מחלק התחתון של הרגל, הקפיד לקפל מקודם של שמאל ואח״כ של ימין, ולאחמ״כ פשט קודם הקפל דימין ולאחריו דשמאל [אמנם המריחה גופא, תחילה בשל ימין ואח״כ בשל שמאל], וגם לעת זקנתו וחולשתו אזר כגבר חלציו שלא להפך הסדרים בזה [ופעם כשחשש שנעשה שלא כהוגן אמר ״לומדים כל כך הרבה ובסוף טועים״], וכה היה מעשהו גם ביום השישי האחרון לחיי חיותו ז״ל, מתוך חולשתו העצומה שעות ספורות טרם עלותו בסערה השמימה, וקיים בעצמו ׳סיב ובלה בה ומינה לא תזוע׳, זי״ע [מרשימות נכדו הרה״ג ר׳ יעקב וינוגרד שליט״א].

ח. בשו״ע (סי׳ ב׳ ס״א) כתב דלא ילבש חלוקו מיושב, אלא יקח חלוקו ויכניס בו ראשו וזרועותיו בעודנו שוכב, ונמצא כשיקום שהוא מכוסה, ע״כ, והנה זה לפי מציאות זמנם שהיו ישינים בלא בגדים, באופן שתכף בקומם מהמיטה היו לובשים החלוק לכסות גופם, ולזה כתב דתחילה יכניס בו ראשו בעודנו שוכב, ועי״ז נמצא דכשיקום שהוא מכוסה, אבל כתב רבינו (בכת״י) דהיכא שהוא כבר מלובש בבגדים ובא להחליף בגדיו, לא מצינו בשום מקום שהטריחוהו לילך ולהתכסות בשעה שמחליף, אלא כיון שהפשיטה אח״כ היא לצורך - לית לן בה, רק העיקר שימהר בפשיטה והלבישה כפי האפשרי כדי שלא יהא גופו מגולה בלא הכרח, ע״כ, וכן נהג בעצמו.

ובענין המקום הראוי להחלפת הבגדים, כתב רבינו (בכת״י) דאין חילוק בזה בין חדר הרחצה לבין חדר אחר בבית [כל שאין שם אדם זולתו], דאיסור הגילוי הוא מפני השי״ת אשר מלוא כל הארץ כבודו, והעיקר הוא שלא יתעכב בלבישתו שלא לצורך [וראה גם

ח. היה מחייב נטילת ידים על נגיעה בשרוכי המנעלים, כמו נגיעה בנעליים גופא[ט].

אכילה ושתיה קודם התפילה

ט. מעת קומו משנתו ועד עלות השחר [הראשון], לא נמנע משתיית קפה עם סוכר, ומעלות השחר ואילך נזהר אפילו משתיית מים, אמנם לענין אכילה החמיר לגמרי כבר מחצות [זולת במקום צורך מיוחד, וגם אז רק עד עלות השחר]'.

בספרו 'זה השלחן' (ח"א סי' ג') שצידד דמהאי טעמא אין שום קולא בענין הגילוי בבית הכסא מחמת שמוקף מחיצות והדלת סגורה, דהלוא כבודו ית"ש מלא עולם יעוי"ש].

ט. וכן כתב רבינו (בכת"י) דמאחר והשרוכים מיועדים לתשמיש הנעל וקבועים בו, פשיטא דבטלים לגבי הנעל והנוגע בהם כאילו נגע בנעל גופא, וסייג לדבר, מה שמצינו במשנה בפסחים (פ"ג מ"ב) דבצק פחות מכזית שבסדקי עריבה, אם עשוי לחזק הרי זה בטל להכלי ואין צריך לבערו בפסח וכן לענין הטומאה שהנוגע בו כנוגע בעריבה יעוי"ש, ואף אם איתא דשרוכים הוי כבצק שיש בו כזית שאמרו שם דאינו בטל לעריבה, היינו דוקא שם דאין דרך הכל תמיד לחזק עריבה בבצק, ומשום זה מחלקינן בין פחות מכזית לבין כזית, אבל בנידו"ד שזהו דרכו לתת שרוכים בנעלים, פשיטא שבכל אופן בטלות לגבי הנעלים והנוגע בהם כנוגע בנעלים עצמן, וכעין זה לענין יציאות השבת דרצועות של זהב לא בטילות לגבי הוצאת שבת ורצועות פשוטות בטילות כן, וכעין זה גם במשנה בטבול יום (פ"ב מ"ג) השום והשמן של חולין שנגע טבול יום במקצתן - פסל את כולם, והטעם כיון שעשויים לתבלין הוי ליה חיבור יעוי"ש, והוא הדין והטעם לכאן [א"ה. וראה גם בגמרא בשבת (דף צב ע"א) שנצין אגידא מגוואי], וזה דלא ככמה גדולים זצ"ל שנקטו להקל בזה, יעויין בספר 'פסקי תשובות' (ח"א עמ' נה הע' 218) מה שהביא שם [ואולי מטעם זה היה רבינו מדקדק תמיד ללבוש נעלים ללא שרוכים, כדי שלא להתחייב נטילה בכל פעם שיוצרך להדק השרוכים וכדו'].

י. הנה בענין זה של אכילה ושתיה בקומו משנתו קודם התפילה, ישנם באמת ב' עניינים נפרדים [וכדהעיר רבינו בהסכמתו לספר 'קומי רוני בלילה',

דלא ככמה שהרכיבו העניינים]: א' איסור אכילה קודם התפילה מדינא דגמרא, ב' איסור אכילה ע"פ הזוהר הקדוש משניעור משנתו עד אחר שהתפלל. ויש ביניהם כמה חילוקים, וכדלהלן.

מקור איסור אכילה ושתיה קודם התפילה - הוא מדינא דגמרא בברכות (דף י' ע"ב) ונפסק להלכה בטור ושו"ע (סי' פט ס"ג) דאסור לאכול ולשתות עד שיתפלל תפילת שמונה עשרה, ובגמרא שם אסמכוה אקרא ד'לא תאכלו על הדם' לא תאכלו עד שתתפללו על דמכם [וראה בקב הישר (פרק סא) מה שהרעיש על זה], ועניינו מבואר בגמרא (שם) דהוא משום לתא דגאוה, ואמרו שם דכל האוכל ושותה ואח"כ מתפלל עליו הכתוב אומר 'ואותי השלכת אחרי גויך' אחר שנתגאה זה קיבל עליו עול מלכות שמים, ע"כ – ומטעם זה כתב השו"ע (שם) דאין איסור בשתיית מים, שאין בזה דרך גאוה, וכן כשהוא לצורך רפואה אין איסור באכילה ושתיה, כיון שאינו עושה משום גאוה [ומשמע דיש ב' דרגות באיסור זה: א' אכילה ושתיה קודם קבלת עול מלכות שמים, ב' אכילה קודם שיתפלל שמונה עשרה, ועל כן כתב בביאור הלכה (שם ד"ה ולא) דגם באופנים שהתירו לאכול משום רפואה, טוב שיקרא מקודם קריאת שמע ויקבל על עצמו עול מלכות שמים, דמהיות טוב וכו', יעויש"ה].

ועפי"ז האחרונים יצאו לדון לאותם הרגילים בשתיית טא"י או קפה ואין מתיישב הדעת בלתם, דיש מקום להקל בזה דחשיב נמי כצורך רפואה, דהכא נמי אינו עושה משום גאוה - ראה דעת תורה למהרש"ם (שם) וכף החיים (ס"ק ל-לא לד) וקיצור שלחן ערוך (סי' ח' ס"ב) וערוך השלחן (סכ"ג), וכן מצדד במשנה ברורה (סקכ"ב) דיש להקל בזה [וגם על זה כתב המשנ"ב (שם) דטוב שיקרא מקודם קריאת שמע לקבל עליו עול מלכות שמים, ובאמת אחר זה לכאורה

יהיה מותר לשתות גם לכתחילה, דבאמת לא מצינו בגמרא שיהיה קפידא לענין שתיה קודם 'תפילה' דוקא אלא רק קודם 'קבלת עול מלכות שמים', ועיין, ועי"ע בתשובות והנהגות (ח"א סי' עג) מה שהביא בשם ספר 'עטרת צבי'].

והנה לענין הטעמת הקפה עם סוכר וחלב, כבר דיברו האחרונים דהיה מקום לאסור, דאפשר דזה כבר יוצא קצת מצד ההכרח וממילא אית ביה משום דרך גאוה, אולם למעשה כתב המשנה ברורה (שם) דנהגו להקל דגם נתינת סוכר בכלל ההיתר, ואמנם בהמשך דבריו (שם) לחלק יצא בין אם נותן הסוכר בתוך המשקה דאז הוי דרך גאוה, ובין כשלוקח מעט סוכר בפיו בעת השתיה שבלתי זה אין יכול לשתות דלית לן בה, אך כבר העירו כמה גדולים, דכפי הרגילות בזמנינו אין שום גרעון בנתינת הסוכר בתוך המשקה [ואולי אדרבה בנתינתו בפיו במיוחד ייחשב טפי דרך גאוה] – הגרש"ז אויערבאך זצ"ל (הליכות שלמה פ"ב אות ב') והגרי"ש אלישיב זצ"ל ('הערות' עמ"ס ברכות, דף י' ע"ב), הגרב"י זילבר זצ"ל ('בית ברוך' על החיי אדם, כלל טז סקכ"ה, אך בשו"ת אז נדברו חלק יב סי' כז חזר ונסתייג קצת בזה), ועי"ש דבזמנינו יש להתיר אפילו בנתינת חלב אם יש לו צורך ורגיל בזה.

ועכ"פ כל האמור בזה מדינא דגמרא, הוא מדין קודם התפילה או הקריאת שמע, ואינו נוהג אלא מעלות השחר ואילך דהוא זמן תפילה וקריאת שמע [וכן על החצי שעה שלפנ"כ, כדין סמוך למנחה], אבל קודם זמן זה אין שום איסור מדינא דגמרא, ויכול לאכול ולשתות כרצונו בלא שום חשש, וכמבואר להדיא בשו"ע (סי' פט ס"ה) ומשנה ברורה (שם).

אלא שבזוה"ק פרשת ויקהל (דף רטו ע"ב) מבואר דגם המשכים קודם עלות השחר אסור, וזה כבר מחצות הלילה, ע"כ, והובא במשנה ברורה (סקכ"ח), וכתב דנכון לכתחילה ליזהר בזה אם אינו מוכרח, ע"כ – והנה לא נתבאר להדיא אם גם שתיה בכלל הקפידא או דוקא אכילה, ובאמת לשון הזוה"ק (שם) היא מאן 'דאכיל' בלא צלותא דצלי על דמיה, ומשמע דדוקא אכילה אסור אבל בשתיה אין קפידא, וכן כתב בחמדת ימים (אלול פ"ד, בנדמ"ח אות קכא) ד"מעולם לא ראינו למי שנוהג בזה איסור, ואדרבה ראינו חכמים גדולים אשר מעולם אנשי השם תקיפי ארעא דישראל [ש]היו שותים אותה כשהיו קמים בעוד לילה, והדין עמהם" עי"ש, וכן כתב בכף החיים (סי' פט סק"ל) דשתיה שרי אף לדעת הזוהר [למעט בירה (שם סקל"ג)], וכן כתבו בפרי מגדים (אש"א סקי"ד) ומשנה ברורה (סקכ"ח).

וגם לענין אכילה, אם יש צורך מיוחד [שחלש לבו וכדו'], מבואר בפוסקים דאין צריך להחמיר בזה, וכבר העידו על מהרח"ו ז"ל בעצמו שהקיל בזה בכהאי גוונא באכילת דבר מה לחזק גופו [ועיין בכף החיים (סקל"ב) בשם הברכ"י, דזה דוקא במקום צורך מיוחד, אבל לא סתם כדי שתתיישב דעתו עליו].

ועכ"פ בזה פשיטא דאין צורך לומר מקודם קרי"ש או שאר כיוצ"ב, וכן אין שום הגבלות באופן השתיה, דכל החילוקים נאמרו דוקא כלפי האיסור מדינא דגמרא שתלוי בדרך גאוה וכו', משא"כ כאן דמיירי באיסור שמדברי הזוה"ק, אמנם לענין שתיית חלב, בכף החיים שם (סק"ל) משמע קצת דחלב דינו כאכילה היות וגם הוא תכונתו לסעוד הלב, אבל ממשמעות הזוה"ק וסתימת החמד"י ושאר פוסקים משמע דכל שתיה שרי, וכן כתב רבינו בקונטרס 'דיני זמני הלילה' (מעורר השחר, אות ד'), ואולי במעט חלב המעורב עם הקפה גם הכה"ח יודה.

נמצא מכל זה, דקודם עלות השחר - מדינא דגמרא הכל מותר, ורק על פי הזוה"ק יש להמנע מאכילה [ובמקום צורך מיוחד, אפשר להקל גם באכילת דבר לחזק גופו], אבל שתיה שרי גם להזוה"ק, ובזה אין שום חילוקים באופן השתיה [רק שבכה"ח אוסר שתיית חלב, ויש לדון בזה וכנ"ל]; ומעלות השחר ואילך - אז מצטרף גם האיסור מדינא דגמרא, וכלפי איסור זה [שהוא משום לתא דגאוה] מצינו כמה חילוקים והגבלות, וכמו שכתבו הפוסקים דשתיית מים שרי דלא שייך בזה כ"כ דרך גאוה, וכן אכילה ושתיה לצורך רפואה שרי דאינו שותה משום גאוה [והסכימו האחרונים דבכלל זה גם שתיית ט"א וקפ"ה להרגילים בזה, דג"כ אינו שותה משום גאוה], ועיין בבית יוסף (שם) דיש חולקים דבכל גוונא אסור קודם התפילה, וכתב בכף החיים (שם סקל"ד) דהמחמיר

י. אין בכלל זה כשהיה ניעור כל הלילה, שאז מותר הכל עד סמוך לעלות השחר'י'א, ובכלל זה אם בקומו משנתו אחר חצות היה עוד בדעתו לחזור ולישן, שלא נמנע מלאכול אז'יב.

טבילה בכל יום

יא. נהג לטבול בכל יום לפני התפילה [כולל בשבת ויו"ט]'יג, ובטבילה זו היה מקיים המצוה לרחוץ לכבוד קונו בכל יום'יד.

לימנע גם משתיית מים [מעלות השחר ואילך] תבוא עליו ברכה, דנראה שגם דעת הרי"ף והרמב"ם כן, יעוי"ש.

ולמעשה לענין הזמן שקודם עלות השחר [הראשון] - בזה החמיר רבינו דוקא לענין אכילה דמפורש בזוה"ק לאיסור, אבל לא לענין שתיה שלענין זה כבר הסכימו להתיר אף לדעת הזוהר וכמשנ"ת [אמנם כמדו' דמשתיית קפה עם חלב היה נמנע, וכדעת הכה"ח דזה דינו כאכילה], ועכ"פ אין שום צורך לומר מקודם זה קריאת שמע או כיוצ"ב, וכמשנ"ת [אף שלמעשה רבינו כן היה רגיל לברך תחילה ברכות התורה, בכדי שיוכל להרהר אז בדברי תורה לדעת הגר"א (סי' מו ס"ג) המצריך ברכה"ת גם על לימוד בהרהור], ורק במקום צורך מיוחד ראיתי שהקיל גם באכילה, וכדאיתא על מהרח"ו ז"ל שהקיל בכהאי גוונא, אולם מעלות השחר ואילך שאז אסור מדינא דגמרא - בזה היה נמנע לגמרי, ואפילו משתיית מים וכמו שכתב בכף החיים הנ"ל.

יא. וכן כתב רבינו בחיבורו 'דיני זמני הלילה' (דיני תקון חצות בפרטות, אות טז), וז"ל "אדם שהיה ער מהתחלת הלילה, יכול לאכול ולשתות כחפצו עד עמוד השחר", והוסיף שם, דזמן עמוד השחר להאשכנזים הוא כפי הנדפס בלוח ארץ ישראל של הרב טוקצ'ינסקי [שהוא הזמן הראשון בלוחות המצויים], ולמנהג הספרדים יש דעות בזה, יעוי"ש.

יב. וכן כתב רבינו בחיבורו 'דיני זמני הלילה' (מעורר השחר אות ד') בשם ספר 'אמרי פנחס' (שער סדה"י אות ד'), וכן ראיתי לרבינו כמה פעמים בלילות שבת ויו"ט, כשהקיץ משנתו באמצע הלילה ועוד היה בדעתו לחזור ולישן, שהיה מדקדק לברך אז על איזה מיני מאכלים, בכדי להשלים למנין מאה ברכות. וראה להלן (פמ"ג) הנהגתו בענין השלמת 'מאה ברכות' בשבת ויו"ט בפרטות.

יג. אף שמעיקר הדין אין צורך לטבול בכל יום, בפרט מי שהוא טהור, ואפילו תלמידי חכמים לא היה דרכם לטבול ללא צורך וכדמוכח מעצם תקנת עזרא (יעויין רמב"ם פ"ד מתפילה הל"ד), ועיין גם בירושלמי (פ"ב דברכות) מה לטובלי שחרין הכא, ובאמת אמרו בגמרא ברכות (דף טו ע"א) דנטילת ידים שחרית הוי כאילו טבל כל גופו.

מכל מקום כידוע הרבה חסידים ואנשי מעשה נהגו לטבול גופם בכל יום, וכבר העידו על הגרעק"א ז"ל (ספר 'חוט המשולש' דף ס' ע"ב) שבכל יום היה טובל עצמו טרם האיר השחר, ולא עצרוהו ברד רוח גשם ושלג, גם בימות החורף והמים נקרשים לא מנע עצמו מזה ופתח לעצמו פתח בתוך הקרח, ויעוי"ש עוד מעשה מופלא בזה, ובספר יסוד ושורש העבודה (שער ח' פ"א) דכל המרבה בטבילה הרי זה משובח, שבכל טבילה שאדם טובל את עצמו יותר ממשיך עליו קדושה ביותר הן בחול והן בשבת, ע"כ, והעיר על זה שם בעוד מקומות (שער ג' פ"ה; שער י' פ"א ופ"ד), ובספר 'צבי לצדיק' על הגריצ"מ שפירא זצ"ל שהיה זהיר מאד לטבול בכל לילה אחר חצות, ויש שטבל כמה פעמים ביום, ובפרט בימי התעניות וכו' יעוי"ש, ובשם הגר"ח קנייבסקי שליט"א מובא שדייק כן מעצם דברי הגמרא הנ"ל 'כאילו טבל', דמשמע דיש מעלה במה שיטבול, ועיין לרבינו בקונטרס 'המעלות' שאסף ל"ט מעלות עצומות ונשגבות לנזהרים בטבילה תמיד, ובפרט שלא לבטל טבילת עזרא (ועי"ש בהערה עמ' כג-כד).

ובספר י"ג מאמרות (עמ' טז) הביא רבינו טעמים לזה: א' בתור גדר וסייג של טבילת עזרא, מחשש קרי

יב. השתדל לקיים טבילה זו במקוה שאינה בחשש מים שאובים[טו].

יג. בימים בהם מוציאים את פחי האשפה לרוקנם, היה נזהר בלכתו לבית הטבילה באשמורת הבוקר שלא לומר דברים שבקדושה כנגדם[טז].

סדר הפשיטה והלבישה

יד. סדר פשיטת ולבישת הבגדים: הנעליים והאנפילאות ראשונים לפשיטה, ולאחריהן - כובע, פלג גוף עליון, פלג תחתון, כיפה; והלבישה - כאשר יחנו כן יסעו באותו הסדר מהסוף להתחלה [ועיין הערה][יז].

של מים עכורים או ניצוצות וכיוצ״ב, וכדאיתא גם בבן איש חי (ש״ב פר׳ לך לך אות טז) ובכף החיים (סי׳ רס סק״ה) כעין זה; ב׳ משום לתא דתשובה, וכמו שכתב ב׳לקט הקמח החדש׳ (סי׳ נג סקמ״ו) דאחר שאדם צריך לשוב בכל יום מעבירות הרגילות והתדיריות, עי״ז נעשה בבחינת ׳בעל תשובה׳, והרי מבואר באור זרוע (ברכות סי׳ קיב) דכל בעל תשובה צריך טבילה יעוי״ש; ג׳ לתוספת קדושה וטהרה, וכדמצינו אצל הכהן הגדול ביום הכפורים שהיה טובל ה׳ טבילות, אף שכבר היה טהור מקודם.

ולמעשה ראינו לרבינו איך שהיה מתאמץ לקיים טבילה זו בכל יום מבלי שום ביטולים, והכל מתוך זריזות מופלאה בהליכתו וחזרתו, וגם בימי שיבה וזקנה לא ניאות לבטל הנהגה קדושה זו [ובשבתות אף היה כרוך ביתר מאמץ היות והיה הולך אז בלא מקל ההליכה שלו, מחשש טלטול], ובפנקס קבלות שלו נמצא כתוב בזה״ל: ״להשתדל בכל עוז לטבול לפני התפילה דוקא בכל יום, ולעמוד בזה במסירות נפש״, ע״כ. ובענין הטבילה בשבת ויו״ט, ראה להלן (פל״ז) בהנהגות ההשכמה דשבת שחרית.

יד. וכן העיר רבינו בחיבורו ׳דיני מרחץ ודרך ארץ׳ (בכת״י), וז״ל ״אם רוחץ, בפרט בחמין, או שיורד למקוה חמה, יש לו לכוין שרוצה לקיים מצוות רחיצה, וכדאיתא בשבת (דף נ׳ ע״ב) דתניא רוחץ אדם פניו ידיו ורגליו בכל יום בשביל קונו שנאמר ״כל פועל ד׳ למענהו״, ונפסק דבר זה להלכה בספר ההשלמה על שבת (פ״ד אות ד׳)״, עכ״ד, וכן הוא בשל״ה (שער האותיות אות ד׳) ובמשנה ברורה (סי׳ ד׳ סק״ב), וכעין זה העיר רבינו גם בקונטרס ׳המעלות׳ (במעלות הטבילה, אות כ׳), וז״ל ״הטובל בכל בוקר, מקיים אגב גם דעת הרמב״ם (פ״ד מתפילה הל״ב) ודעת האריז״ל בשער הכוונות (דרוש א׳ מתיקו״ח, דף נח ע״ב) דצריך לרחוץ בשחרית גם רגליו״, עכ״ד [אמנם במשנה ברורה (שם) כתב דבזמנינו שאין הולכים יחף אין חיוב לרחוץ רגליו].

והוסיף רבינו, דמי שטובל באשמורת הבוקר של מוצאי שב״ק, מרוויח עוד ענין נוסף, דאיתא בגמרא בשבת (דף קיט ע״ב) חמין במוצאי שבת מלוגמא, ופרש״י ״לשתות ולרחוץ״, ובזה שטובל בחמין מקיים זה על צד היותר טוב (מהרה״ג ר׳ שי כפיר שליט״א). וראה עוד להלן (פמ״ז) מה שהבאנו בזה.

טו. ראה מה שהארכנו בזה להלן (פ״ל) בהנהגות הטבילה דערב שבת.

טז. בענין אמירת דברים שבקדושה כנגד פחי האשפה, האריך רבינו במכתבו הנדפס בספר ׳נקיות וכבוד בתפילה׳ (עמ׳ קלט) בחילוקי הדינים בזה ואכ״מ, וכתב שם דאף שהיה מקום להקל לענין האיסור של כמלוא עיניו היכא שאין הזבל נראה להדיא, מכל מקום מחמת חומר האיסור שיש בזה, מן הראוי לחוש ולהחמיר, ומסיים שם ״ולכן בימים שמוציאים כאן הפחים החוצה, אינני אומר שום דבר שבקדושה בלכתי בבוקר ברחוב למקוה, וכן ראוי לכל אחד לדקדק ולהחמיר בזה״, עכ״ד רבינו שם. ובשאר ימים היה רגיל לנצל את דרכו לבית הטבילה לאמירת נוסח ה׳תנאים׳ שסידר בחיבורו ׳תנאים טובים׳.

יז. הנה בענין סדר פשיטת ולבישת כיסוי הראש, המנהג פשוט כמו שכתב הבן איש חי (ש״א פר׳ וישלח אות יז) דכיסוי הראש האחרון לפשיטה והראשון ללבישה, ואף דבמסכת דרך ארץ רבה (פ״י)

מובא הסרת כובעו בראשונה ולבישתו באחרונה, כתב רבינו בספרו 'זה השלחן' (ח"ב סי' ב') דנראה דשם מיירי בלובש כובע גדול שמפריע לפשיטת ולבישת הטלית והחלוק והאפרקסת, שהיו נוהגים ללבשם ולפשטם דרך ראשם, ואם יהיה לו כובע גדול על הראש זה יפריע לפשיטת ולבישת המלבושים, ולכן בהכרח לסלקו בראשונה וללובשו באחרונה, אבל בכובע קטן שאינו מפריע כלל [וכמו 'כיפה' בזמנינו], בזה לכולי עלמא יש לפשטו באחרונה וללובשו בראשונה כדי למעט בגילוי הראש, עכתו"ד רבינו שם [ועיין להלן (בהמשך הפרק) דלעצמו נהג לפשוט הכיפה בסמוך לבור הטבילה כפי האפשרי.

ובענין סדר הפשיטה והלבישה של שאר הבגדים, הנה בפרט זה כידוע יש חילוקי מנהגים בין הפרושים לבין החסידים, דאצל החסידים נוהגים לאחֵר בפשיטה ולהקדים בלבישה את פלג הגוף העליון, ואילו אצל הפרושים נוהגים להקדים ללבישה ולאחֵר בפשיטה את פלג הגוף התחתון, והאריך בזה רבינו בחיבורו 'דיני מרחץ ודרך ארץ' (בכת"י) מדברי המסכת דרך ארץ רבה (שם) ודר"א זוטא (פ"ח) וכלה רבתי (פ"י), ובחוסר ההתאמה של הכתוב שם לבגדים דידן.

ותוכן דבריו שם, דהנה במסכת דר"א רבה (שם) איתא בסדר הפשיטה: חולץ את מנעליו, ומסלק את כובעו, ומסלק את טליתו, ומתיר את חגורו ופושט את חלוקו, ואח"כ מתיר את פורקסו התחתונה, וסדר הלבישב - באותו הסדר מהסוף להתחלה, ע"כ, והנה מה שהמנעלים [וכנראה גם הגרבייים] הם ראשונים לפשיטה ואחרונים ללבישה, זה ודאי יבואר לנו משם להדיא, אולם שאר הסדר בבגדים דידן שיש בהם פלג תחתון ופלג עליון, לכאורה לא נוכל ללמוד משם, דנראה דבבגדיהם לא היתה חלוקה כזו אלא כיסו את הלובש מלמעלה למטה, וממילא אין מזה ראיה לדידן שאנו מסתפקים איזה חלק של הגוף להקדים לפשיטה וללבישה.

והנה בספר 'מאסף לכל המחנות' (סי' ב' אות ה') הביא דברי ה'תורת יקותיאל', שהבין דמה שכתוב 'מתיר את פורקסו התחתונה' לבסוף, היינו המכנסיים המכסים את פלג הגוף התחתון, ורצה להוכיח מזה כמנהג הפרושים שמאחרים את פשיטת פלג הגוף התחתון, אבל כתב רבינו (שם) "ואנכי לא מבין מהיכן לקח דאפרקסותו התחתונה פירושו מכנסיים, ולמעשה אין זה אלא חלק תחתון כבגד הזיעה [מה שנקרא גופיה בזמנינו], וכדמבואר להדיא בהלכות קריעה (יו"ד סי' שמ ס"י), ולא מדבר הדר"א רבה ממכנסיים כלל וכלל", עכ"ד.

ובמסכת דרך ארץ זוטא (שם) איתא בסדר הפשיטה כדלהלן: מעביר את המנעלים, ואח"כ מעביר את המכנסיים ואח"כ מפשיט את החלוק, ע"כ, והנה ה'תורת יקותיאל' (שם) רצה לדייק מזה להקדים את פלג התחתון בפשיטה, וכדאיתא שם דקודם פושט המכנסיים ורק אח"כ החלוק, אולם כבר כתב רבינו (שם) "דמדכתב מכנסיים ואח"כ חלוק, מובן איפוא דהחלוק שלהם היה בגד ארוך שמכסה גם מקום הערוה, וממילא יש לומר דעד כאן לא אמר הדר"א זוטא להקדים מכנסיים לפשיטה, אלא בגוונא דידיה שהחלוק הנשאר עליו מכסה גם מקום הערוה, משא"כ לדידן, שאם פושט המכנסיים אזי נשאר מקום הערוה מגולה ואין הגופיה והחולצה מכסים אותו, בזה אפשר דכולי עלמא מודו דיש לאחֵר פשיטת המכנסיים, דמאד הקפידו על גילוי אותו מקום, דכל מה שניתן שלא לגלותו יש להקפיד בכך, ולמעט בגילוי או"מ עדיף", עכ"ד.

ולמעשה ב'תורת יקותיאל' (שם) צידד כמו הנהגת החסידים, וחיליה מדברי הטור (סי' ח') דהבגד הראשון שילבש הוא בגד הציצית, וא"כ בכדי ללבוש ציצית צריך מקודם ללבוש החלוק, ונמצא שהחלוק קודם למכנסיים, וזהו גם טעם החסידים, בכדי להקדים את לבישת הציצית, עכתו"ד, אולם כתב רבינו (שם), דלהמבואר הרי שגם מדברי הטור אין ראיה לגבי דידן, ד"גם הטור מיירי בחלוק ארוך המכסה הערוה, משא"כ גופיה גרידא, דודאי אין דרך כבוד ללבוש הט"ק ויגעו הציציות במקום הערוה המגולה", עכ"ד – ונמצא דלמעשה עדיין הדבר צריך בירור.

והוסיף רבינו, דגם אין להביא ראיה מהא דברוחץ וסך, הדין הוא דראשו תחילה ואח"כ גופו, דמשמע דיש לתת כבוד יותר לחלק העליון של הגוף, וא"כ נימא גם כאן דכבודו שיהיה מלובש יותר זמן מחלק התחתון, אולם באמת יש לחלק בקל, דכאן יש

טו. פשיטת ולבישת הבגד המכסה לערוה, דקדק שתהיה בבית הפנימי סמוך לבור הטבילה כפי האפשרי, דבאופן זה אין כאן חשש נראה כמתבייש בבריתו של אאע״ה יח.

להקפיד שחלק התחתון יהיה מגולה פחות זמן, דודאי גילוי חלק תחתון חמור יותר מגילוי החלק העליון, ומהאי טעמא דייקא יהיה מן הראוי לאחֵר בפשיטת המכנסיים ולהקדים בלבישתן, וכנ״ל.

ולמעשה כתב רבינו (שם), דנראה ללמוד לזה מסדר לבישת הכהנים, דאיתא ברמב״ם (פ״י מכלי המקדש הל״א) כיצד סדר לבישת בגדים: לובש המכנסים תחילה וחוגר את המכנסים למעלה מטיבורו מעל מתניו, ואח״כ לובש הכתונת, ואח״כ חוגר את האבנט וכו׳, ע״כ, נמצינו למדים, שאת המכנסיים היה לובש תחילה, ועיין גם ברמב״ן על התורה (פר׳ תצוה) שהמכנסיים היו לובשים קודם לכל, בצנעא בעצמם, ולא על ידי משה רבנו עי״ש, ואם כן יש ללמוד משם ללבוש המכנסיים קודם, וכן לפשטן באחרונה.

[ועיין בתשובות והנהגות (ח״ז סו״ס ב׳) שהעיר, דאם טעם מנהג הפרושים הוא בכדי למעט בגילוי מקום הערוה, א״כ לא נוכל ללמוד זה מהכהנים, דאצלם גם בלבישת הכתונת היה מתקיים זה שהרי היתה מכסה כל הגוף, ע״כ, ונראה לפרש, דכיון שבפשיטה בכדי למעט בגילוי הערוה נצטרך בהכרח לאחֵר פשיטת המכנסיים דייקא, ממילא הוקבע כן גם בסדר הלבישה, וכמבואר בברייתא דסדרן שוה כאשר יחנו כן יסעו, וגם בלאו הכי י״ל, דמכל מקום נלמד מהכהנים שיש איזה טעם לסדר זה, וכל שכן באופן שיתוסף גם הענין של כיסוי מקום הערוה].

והגם שלענין זה של כיסוי בשר הערוה, היה די לכאורה בהקדמת לבישת המכנסיים התחתונים, ולאחריהן כבר אפשר היה להקדים לבישת פלג הגוף העליון לפני לבישת המכנסיים העליונים [ומינה דגם בפשיטה להקדים לפשוט המכנסיים העליונים, ואח״כ החלק העליון מהגוף, ואח״כ התחתונים], אולם משום כבוד הציצית שלובש נראה דעדיף טפי שבזמן שמלובש בציצית יהיה מלובש גם במכנסיים העליונים וגם בתחתונים.

נמצא איפוא, דהנעליים והאנפילאות הם ודאי ראשונים לפשיטה, והכיפה האחרונה, ובין שאר הבגדים נתבררו עכ״פ שני פרטים: א׳ דכיסוי מקום הערוה יהיה מאוחר בפשיטה, ב׳ דמשום כבוד הציצית אין ראוי להיות מלובש בה בלא מכנסיים תחתונים ועליונים – ועפי״ז מסיק רבינו (שם) לנהוג בסדר הפשיטה כדלהלן: נעליים גרביים, כובע גדול, בגדים עליונים, ואח״כ מכנסיים עליונים ותחתונים, כיפה; ובלבישה - כאשר יחנו כן יסעו באותו הסדר מהסוף להתחלה. ע״כ, וכן נהג בעצמו.

ולפעמים היה מקדים פשיטת המכנסיים העליונים להבגד זיעה העליון [הנקרא גופיה], והיינו דאחר פשיטת הציצית תכף מכנסיים עליונים ואח״כ בגד זיעה עליון וכו׳, וכן בלבישה, אחר לבישת הכיפה ומכנסיים תחתונים תכף בגד זיעה עליון ואח״כ מכנסיים עליונים וכו׳ – ואמנם להמבואר לעיל (ד״ה ואף) יוצא דאין הכרעה ברורה בסדר ההקדמה שאחר פשיטת הציצית, אם לפשוט קודם המכנסים או קודם בגד זיעה העליון, ואולי מפני הצינה בבית הטבילה וכדו׳ העדיף להתנהג שם בסדר זה, ועיין.

יח. בענין זה האריך רבינו בחיבורו ׳דיני מרחץ ודרך ארץ׳ (בכת״י), ותוכן דבריו שם, דהנה בגמרא בשבת (דף מא ע״א) איתא, א״ר אבא אמר רב הונא אמר רב כל המניח ידיו כנגד פניו של מטה כאילו כופר בבריתו של אברהם אבינו [דנראה שהוא בוש בדבר (רש״י)], ע״כ, אמנם למעשה בגמרא שם מבואר דהיו אמוראים שלא חששו לכסות באופן שכוונתם היתה לשם צניעות, וסתימת הדברים שם, דרבא ור׳ אבהו היו מכסים בכל גווני, ואילו ר׳ זירא החמיר שלא לכסות כלל, ורבנן דבי רב אשי לחלק יצאו, דבירידתם לנהר לא היו מכסים ובעלייתם היו מכסים יעוי״ש.

והנה ברי״ף ורמב״ם ורא״ש וטור ושו״ע לא הובא כלל דין זה, ויש לפרש סברתם, היות והדעות בזה בגמרא חלוקות לכאן ולכאן, לכן הניחו הדבר לפני האדם דאיך שינהג יש לו על מי לסמוך, ובעקבותיהם הושמט גם בהרבה אחרונים כהלבוש וחי״א וקצוש״ע וערוה״ש וכה״ח, אולם רבינו חננאל (שם) ופסקי ריא״ז (הלכה ב׳ אות יז) הביאו כן להלכה, וכדעת

רבנן דבי רב אשי דבירידתו לא יכסה ובעלייתו יכסה [דהם כרבים נגד שאר האמוראים], וכן הובא במגן אברהם (סי׳ ב׳ סק״ב), ובעקבותיו בשו״ע הגר״ז (ס״ב) וסדור יעב״ץ (סדר לבישה אות א׳) ובמשנה ברורה (סק״א) דכשיורד לא יכסה וכשעולה יכסה – והנה אף שבגמרא מיירי לענין רחיצה בנהר, אבל הוא הדין והטעם לרוחץ בבית המרחץ, וכן הוא להדיא בדברי הגר״ז ובסדור היעב״ץ (שם) [הגם שהם הזכירו תיבת ׳מרחץ׳ רק בדין עלייתו שצריך לכסות, פשוט דכן הוא הדין גם לענין הירידה שאין לכסות, דמאי שנא].

ואולם למעשה לא נתבאר מאיזה מקום בדיוק מתחיל איסור הכיסוי בירידתו, האם רק בסמוך לירידתו לנהר, וכהאי גוונא במרחץ רק משעה שנכנס לבית הפנימי סמוך לבור הטבילה, או דכבר מבית האמצעי אסור לכסות בדרכו אל בית הפנימי, וכתב רבינו (שם), דאף דסתימת הדברים משמע דבכל גווני אין לכסות, ושכן העיד בפניו עד נאמן שהיה נוכח איך מרן החזון איש זצ״ל הלך מאמצעי לפנימי בלא כיסוי, מכל מקום הרוצה לצאת מידי ספק, יש דרך ישרה לפניו, לדקדק שלא לפשוט הבגד המכסה לערוה עד אחר הכנסו לבית הפנימי סמוך לבור הטבילה, דבכהאי גוונא שהכיסוי אינו מגיע כפעולת כיסוי בפני עצמה אלא רק כמי שלא סיים עדיין פשיטת בגדיו, בזה נראה דכולי עלמא יודו דאין זה נראה כמתבייש וכו׳ [אמנם בלכתו מרחיצה בפנימי אל המקוה, גם זה לא ניתן לעשות על פי רוב, ועל כן אין לכסות בהילוך ההוא].

אלא שבאמת היה מן הצורך להתבונן תחילה מהו בכלל טעם החילוק בין ירידתו לעלייתו, והנה אילו היינו נוקטים דכל הגמרא מיירי דוקא כשהוא היחידי הרוחץ אז בנהר, אזי היה אפשר לפרש בפשיטות, דבירידתו לנהר אין לכסות היות ולא שייך טעמא דצניעות, מאחר ואין אדם בנהר שיראהו, משא״כ בעלייתו ששייך צניעות כלפי העם העומדים שם, וכן נראה לכאורה מלשון הריא״ז (שם) והערוך (ערך פן ג׳, פנים) וכן משמע גם מפרש״י (שם) דזהו טעם החילוק בין ירידתו לעלייתו – ולפי זה כל האמור לעיל שאין לכסות בירידתו, הוא דוקא ברוחץ יחידי, אבל היכא שיש עוד אנשים בנהר או במקוה, אזי החיוב לכסות יחול גם על הליכתו מהאמצעי לפנימי ואף בפנימי גופא עד המקוה, וכל שכן בעלייתו מהמקוה לבית הפנימי [ועיין עוד בחידושי הגר״א עמ״ס שבת (שם) וגם מדבריו שם נראה לכאורה שדעתו כן, וצל״ע עוד].

אלא דבאמת קשה מאד לקבל דרך זו, מכמה טעמים: א׳ דסתימת הדברים בגמרא והפוסקים דבירידתו אין לכסות משמע דזה גם באופן שהנוכחים הנוספים ג״כ רוחצים שם, ולאו דוקא כשהוא הרוחץ היחידי מביניהם; ב׳ דאם איתא דיש חילוק בזה בין רוחץ יחידי לרוחץ עם שאר אנשים, א״כ מדוע חילקו רבנן דבי רב אשי בין ירידה לעליה, ליפלוג וליתני בירידה גופה, בין יש עוד אנשים לבין רוחץ יחידי [וגם מה שהקשו בגמרא על ר׳ אבהו שנהג לכסות דלא כרב שאסר, היה אפשר ליישב בפשיטות דר׳ אבהו שם רחץ עם עוד אנשים ובזה מודה רב]; ג׳ דאם איתא שאין עוד אנשים בנהר זולתו, א״כ אינו מובן מדוע יש בכלל חשש בהכיסוי דנראה כמתבייש וכו׳, דהלוא אין שם אדם רואהו שיהא נראה כמתבייש בפניו – ומכל זה נראה דהסוגיא מיירי אפילו ברוחץ עם עוד אנשים, דלכן בירידתו לנהר אין לכסות שלא יהא נראה כמתבייש בפניהם.

ובטעם החילוק של רבנן דבי רב אשי בין ירידתו לעלייתו, יתכן לפרש, דבירידתו לנהר אזי שאר האנשים שלפניו ג״כ עומדים שם ערומים, ולכן במה שהוא מתחכם לכסות הרי זה נראה כמתבייש וכו׳, אבל בעלייתו מהנהר שהוא כנגד העם, והעומדים על שפת הנהר אינם ערומים, אזי גם הוא יש לו לכסות משום צניעות, וכן פירש גם בספר ׳בית מנוחה׳ (הורוויץ, עמ״ס שבת שם) יעוי״ש [א״ה. ובאופן אחר יתכן לומר, דהרוחצים בנהר היתה דרכם להיות פניהם לנהר, ולכן מן הסתם אין צורך לכסות בירידתו, ואף דיתכן שבדיוק אז יהיה איזה אדם עולה מהרחיצה לנגדו, אעפ״כ לא חששו לכסות מפני המהלך הזה שטרוד בהליכתו, וממילא אדרבה אם יכסה בירידתו יש לחוש לנראה כמתבייש בעיני זה העולה לנגדו, משא״כ בעלייתו מהנהר אל נוכח פני העומדים בשפתו, אז שפיר יש להצריך כיסוי מחמתם, ודרך זו

טז. דקדק שלא לפשוט הכיפה עד סמוך לבור הטבילה כפי האפשרי[יט].

יז. בלבישת הט״ק לאחר הטבילה, נזהר לכוין לשם מצוה על הלבישה החדשה [והלבישה בבית האמצעי][כ].

(סדר רחיצה וסיכה, ראה להלן פרק ל׳ בהנהגות הרחיצה לכבוד שב״ק).

כיסוי הראש

יח. הקפיד על כיפה שמכסה את רוב הראש[כא].

אתי שפיר גם עם לשונות הראשונים הנ״ל דבירידתו אין צריך לכסות משום שאין אדם רואהו, ועיין].

וכתב רבינו (שם), דלפי זה יצא נפק״מ גדולה בזמנינו, היות שעל פי רוב בעלייתו מהמקוה נכנס אל הבית הפנימי שרוחצים שם ערומים, א״כ מן הראוי שיחול איסור הכיסוי גם על עלייתו מהמקוה אל הפנימי, דזה הוי כמו ירידתו לנהר, ורק בצאתו מבית הפנימי לחיצוני יחול דין הכיסוי [וזה נכון גם להדרך השניה הנ״ל דאין חיוב כיסוי מפני העומדים שם הטרודים ברחיצתם] – אלא דסוכ״ס אין אתנו יודע האם אכן זהו יסוד החילוק בין ירידתו לעלייתו, ואולי דין מרחץ שווה לדין נהר לגמרי והחיוב לכסות חל מיד בצאתו מהמקוה לפנימי, וצריך תלמוד.

לכן מסיק רבינו (שם), דהרוצה לצאת אף מידי ספק זה, ידקדק גם בצאתו מהטבילה ללבוש תכף הבגד המכסה לערוה, דבאופן זה מתקיים הכיסוי מבלי חשש נראה כמתבייש וכו׳, היות ונעשה בתור התחלה של ההתלבשות, ולא כמעשה כיסוי בפני עצמו, וכנ״ל – וכן נהג לעצמו לחוש לכל הצדדים, והיינו פשיטת הבגד המכסה לערוה בבית הפנימי - מחשש שמא הדרך מהאמצעי לפנימי מחוייבת בכיסוי, ולבישתו תכף ביציאה מבור הטבילה - מחשש שמא בבית המרחץ יש איסור כיסוי עד היציאה מבית הפנימי, וכמשנ״ת.

יט. וכן כתב בבן איש חי (ש״א פר׳ וישלח אות טז). ועיין לעיל בסדר פשיטת ולבישת הבגדים יתבאר דהכיפה היא האחרונה לפשיטה והראשונה ללבישה.

כ. בענין הצורך לכוין לשם מצוה בלבישה החדשה, ראה מה שהבאנו להלן (פ״ג) בהנהגות הסרת הטלית. וכתב רבינו בספרו ׳זה השלחן׳ (ח״א סי׳ ח׳) דמבואר מדברי הביאור הלכה (ר״ס תקפח סוד״ה שמע) שאסור לכוין לקיים המצוה בכל מקום האסור בהרהור, ולכן בבית המרחץ יש להשתדל ללבוש הט״ק בבית האמצעי דשם מותר בהרהור, עכ״ד. אמנם למעשה טבילת שחרית של כל יום היתה בדרך כלל קודם התפילה עוד לפני זמן ׳משיכיר׳ שעדין אינו זמן ציצית.

ובהסכמתו לספר ׳נקיות וכבוד בתפילה׳ (ינאי), כתב רבינו להעיר בדבר המצוי, במקוואות שיש חדר פנימי ששם אסור בהרהור ויש חדר אמצעי ששם מתלבשים ומתפשטים ומותר בהרהור, ויש מחמת סיבות קור וכדו׳ מתפשטים ומתלבשים בחדר הפנימי, דתלמיד חכם צריך להקפיד שלא ישהה בחדר הפנימי יותר מצורך הרחיצה והטבילה, וכדאיתא בגמרא בברכות (דף כד ע״ב, ונפסק ברמ״א יו״ד סי׳ רמו סכ״ו) דתלמיד חכם אסור לו לעמוד במקום הטנופת לפי שאי אפשר לו לעמוד בלי הרהור תורה, ולכן יראה לעשות הכל בחדר האמצעי דשם מותר בהרהור, עכ״ד רבינו שם.

כא. וכן כתב רבינו בשו״ת ׳שומע ומוסיף׳ (בכת״י), דאף שמדינא סגי בכיפה המכסה כגודל היד, וכדמצינו בפוסקים בין לענין גילוי הראש - שלזה מהני אפילו ביד של עצמו, ובין לענין ברכות - עכ״פ בכיסוי היד של חבירו (שו״ע סי׳ צא ס״ד, ומשנ״ב סי׳ ג׳ סקי״א), והרי היד בדרך כלל אינה מכסה אלא מקצת מהראש, מכל מקום לכתחילה בודאי צריך שיכסה את רוב הראש, ורובו ככולו, עכתו״ד, וידוע שכן היה מורה ובא מרן החזון איש זצ״ל.

ובאמת מצינו למהר״ש קלוגר זצ״ל בשו״ת ׳האלף לך שלמה׳ (ח״א סי׳ ג׳) שמצדד לומר דכיסוי רוב

הנהגת ביהכ"ס

יט. החמיר שלא להכנס עם דברי תורה לביהכ"ס זולתי בכיס בתוך כיס[כב].

כ. מאד היה זהיר ממחשבת דברי תורה במבואות המטונפות, ולכן הרגיל שיהו מצויים בביהכ"ס דברי חול לעיין בהם לעת הצורך [אמנם נזהר מלהכניס שם עיתונים שעל פי רוב בלול בהם גם דברי תורה][כג].

הראש הוא חיוב מדינא, ולא רק כמעלה בעלמא, וביאר שם דיש ב' דרגות בענין גילוי הראש: א' אינו מכוסה כלל - דאז אסור לילך אפילו כלשהו; ב' מכוסה מיעוטו - דאז אסור רק הליכה של יותר מארבע אמות יעוי"ש, ואולם כבר הקשה על זה בשו"ת אגרות משה (ח"א או"ח סי' א') מדברי הפוסקים הנ"ל דמבואר שם דעכ"פ מדינא די בכיסוי היד על הראש [ודוחק לאוקמי דברי הפוסקים שם באדם שראשו קטן וידו גדולה באופן שמכסה באמת רוב הראש, ולומר דמיירי במכסה בשתי ידיו, לא משמע כן בשו"ע שם], ועל כן מסיק האגרו"מ דדברי המהרש"ק יחידאה נינהו, ומדינא אין חשש בזה וכו' יעוי"ש – אמנם בספר 'דעת נוטה' (עמ' עה) מובא מהגר"ח קנייבסקי שליט"א אודות הוראת מרן החזו"א בזה, דהיה נראה ממנו ז"ל כי מה שמצריך כיסוי של רוב הראש, מדינא קאמר וכדעת מהרש"ק הנ"ל, ועיין.

כב. מרשימות הרה"ג ר' יעקב קארפ שליט"א. ואמר רבינו, דאמנם מעיקר הדין היה סגי לזה כיסוי אחד, אבל למעשה נהג להחמיר שלא להכניסם כי אם בכיס בתוך כיס, ע"כ – ראה במשנה ברורה (סי' מד סקכ"ה) שסתם להקל בכיס אחד אפילו בספרים וכתבים שיש בהם שמות, אך הביא דיש מחמירים בזה שיהא כיס בתוך כיס, ע"כ, ולא נתבאר להדיא אם לדעת המחמירים הכוונה אפילו בדברי תורה בלא שמות הק', וראה בספר 'גנזי הקודש' (פיינהנדלר, פ"ד אות א' ובמלואים סי' א') שהאריך בענין זה, והביא הרבה פוסקים שמקילים בזה, ודדעת כמה גדולים להחמיר יעוי"ש.

כג. בגמרא ברכות (דף כד ע"ב) איתא דתלמיד חכם אסור לו לעמוד במקום הטנופת לפי שאי אפשר לו לעמוד בלי הרהור תורה, ע"כ, ונפסק להלכה ברמ"א (יו"ד סי' רמו סכ"ו), וראה גם בגמרא מגילה (דף כח ע"א) דר' זירא היה תולה אריכות ימיו המופלגת במה שנשמר מכל הרהור בדברי תורה במבואות המטונפות [והיינו למרות מה שהעיד על עצמו (שם) דמימיו לא הלך ד' אמות בלא תורה, דדוקא משום זה גדלה מעלתו במה שבכל זאת היה מתאמץ להמנע מזה במבואות המטונפות], וכבר הזכרנו לעיל לדברי רבינו בהסכמתו לספר 'נקיות וכבוד בתפילה', דמהאי טעמא ראוי לתלמיד חכם לדקדק בבית הטבילה על פשיטת ולבישת בגדיו שיהיה בבית האמצעי המותר בהרהור יעוי"ש.

וידוע כמה היו גדולי ישראל זי"ע חרדים על דבר זה, לרוב שקיעותם בעסק התורה בכל עת ובכל שעה והקושי להסיח מחשבתם מזה, עד שהיו נוקטים בכל מיני תחבולות להבטיח שלא יכשלו בהרהור תורה בביהכ"ס, וכבר מצינו בשו"ת 'שאלת יעב"ץ' (ח"א סי' יא) שהביא על הרמב"ן ז"ל שהיה מעיין שם בספרי לשון לעז של חכמי אומות העולם, ושכן היה גם מנהג אביו בעל חכם צבי ז"ל להשתמר עי"ז מהרהור תורה יעוי"ש, ומהאי טעמא הרגיל רבינו שיהו מונחים שם ספרי הסטוריה או שאר חכמות לעיין בהם לעת הצורך.

והוסיף רבינו, דבאופן זה יקויים ממילא גם דברי התפארת ישראל באבות (פ"ו מ"ו) לענין מ"ח דברים שהתורה נקנית בהם, ואחד מהם הוא 'בישוב', וכתב התפא"י שם בזה"ל "ויש אומרים שיהא בקי בישובו של עולם, הן בדרך ארץ והן בחכמות טבעיות ולמודיות, שעי"ז יכולים אלה להיות לו לרקחות ולטבחות לתורה הק', דהיינו שיהיו אלה משרתיה להבינה על ידן היטב, דכולם כלולים בה, גם עי"ז יהא נחמד ונעים לבריות", וכן כתב גם בפירושו לסנהדרין (פ"י מ"א, יכין סק"ח) דראוי לתלמיד חכם לנהוג כן שעי"ז יידע מה שישיב לאפיקורוס יעוי"ש (רשימו"ת).

אמנם היה נמנע מלהכניס שם עיתונים וכיוצ"ב, שבדרך כלל יש בהם מאמרים של דברי תורה או עכ"פ

כא. היה רגיל לעורר למה שכתב המשנה ברורה (סימן עו סקי״ח) דיש לרחוץ פה״ט במים דייקא אחר יציאה לביהכ״ס[כג].

כב. אחר נטילת ידיו היה נמנע מלדבר או להתעסק בשום ענין עד שיברך ׳אשר יצר׳, כדי להבטיח שלא ישכח מלברך[כה].

נזכר איזה פסוק וכדו׳ דרך הבלעה בין השיטין, וכן כתב בשו״ת שלמת חיים (סי׳ תקנג) דאפילו בכתוב דרך מליצה יש להמנע מלהכניסו שם [ועיין תשובות והנהגות (ח״ב סי׳ תסו) שחתר למצוא יסוד להמקילים באופן שאין שם ד״ת להדיא רק בהבלעה וכדו׳, כיון שלא נעשה דרך בזיון ואינו לשם תלמוד תורה, אבל גם הוא מסיק שם דהמדקדקים נזהרים בזה אף כשלא נכתב לשם דברי תורה כלל יעוי״ש, וראה גם בספר ׳גנזי הקודש׳ (פיינהנדלר, פי״ד אות ח-ט) מה שהביא בזה]. וראה עוד להלן (פי״ט) מה שהבאנו בענין קריאת עיתונים בכלל.

כד. בשו״ע (סי׳ עו ס״ה) איתא, דביש לו צואה בפי הטבעת, אפילו אם היא מכוסה - אסור לקרות קריאת שמע, ואפילו אינה נראית כשהוא עומד אם נראית מיהא כשהוא יושב [ובדיעבד צריך לחזור ולקרות, והרבה אחרונים כתבו דגם לענין תפילה צריך לחזור ולהתפלל. משנ״ב שם סקי״ז], ע״כ, וכתב במשנה ברורה (שם סקי״ח, ובסו״ס ג׳) דעל כן יש לו לאדם להתעורר ולראות תמיד שיהא נקי פי הטבעת שלו ׳ולרחצו במים או ברוק׳ שלא ישאר שמה אפילו משהו מצואה, ע״כ, וידועים דברי מרן החזון איש זצ״ל (הובא ב׳מעשה איש׳ ח״ד עמ׳ קמה) בהגדרת ׳אנשים שאינם מהוגנים׳ הפוטרים מלהסב בסעודה של מצוה (עי׳ רמ״א יו״ד סי׳ רסה סי״ב), דבכלל זה אלו שאינם זהירים בקינוח בית הכסא כראוי, ע״כ.

וכבר הזהירו כן הרבה פוסקים דכמעט אי אפשר לקנח ולטהר יפה אם לא במים, יעויין בחיי אדם (כלל ג׳ אות ב׳) ובשו״ע הגר״ז (סי׳ ג׳ אות כה) ובעמק ברכה (לאבי השל״ה, בהנהגות ביהכ״ס) ובחסד לאלפים (הל׳ נט״י סי ג׳ אות יא) ובשלמי צבור (נט״י שחרית, אות א׳) ובבאר היטב (סי׳ ג׳ סקט״ז) ובשולחן הטהור (סעיף א׳) ובמשמרת שלום (קוידנוב, סי׳ א׳ אות ז׳) ובן איש חי (פר׳ ויצא אות יא) וכף החיים (סי׳ עו סקכ״ו) ולקט הקמח (אות יב), וכן הוא גם ביסוד ושורש העבודה (שער האשמורת סופ״א) ובפלא יועץ (ערך ׳טהרה׳), וכן איתא באמרי נועם (ברכות כד ע״ב) בשם הירושלמי דצריך לנקות במים, וכבר הביאו האחרונים בשם האריז״ל רמז לדבר ״וּמְצֹאָתוֹ לֹא רֵחָץ״ (משלי ל, יב), והגריעב״ץ במור וקציעה (סי׳ ג׳) כתב דאביו בעל שו״ת חכם צבי זי״ל היה נוהג ללחלח הניר היטב במים קודם שיקנח בו יעוי״ש.

ושמעתי מרבינו, דאף שבזמנינו הניירות הם דקים ורכים ונוחים לקינוח, אעפ״כ מי שאינו זהיר ברחיצה דייקא קרוב להגיע לידי מכשול ח״ו, ואפילו הקינוח ע״י מגבונים לחים [כעין מנהג החכ״צ הנ״ל] עדיין אינו מועיל בכל גוונא, ושבזמנינו שיש את המקלחונים המיוחדים לכך, הרי בנקל אפשר לקיים הדין הזה כראוי, ע״כ, וכן ציוה שיתקינו מכשיר כזה בביתו, וכן גם בביהכ״ס של בית הכנסת, ובפרט שבזה אפשר לקנח כראוי גם בשבת ויו״ט מבלי להכנס לחששות של סחיטה וכו׳.

כה. מנכדו הרה״ג ר׳ בצלאל דבליצקי שליט״א. וכן יעץ פעם לאחד מתלמידיו, שיקבל על עצמו זהירות זו שלא לדבר או להתעסק בשום דבר עד שיברך, כי בלא זה עלול מאד שישכח (רשימו״ת). ועובדא הוה לעת זקנתו, שלרוב חולשתו הרגיש שאין בכוחו לברך תכף ברכת ׳אשר יצר׳, והעמיד ׳שומר׳ מיוחד להזכירו לברך מיד כשיתחזק מעט [אגב, כשאחר איזה זמן נראה רבינו מתחיל לדבר באיזה ענין, תכף הזכירו ה׳שומר׳ מענין הברכה, והשיבו רבינו כי אמנם לא שכח מזה, אלא שבכל זאת בכדי לומר ברכה עדין לא אזר כח!].

תנאי על כוונת השמות הק' והאמנים

כג. הקפיד לומר בכל יום נוסח הגילוי דעת על כוונת השמות הק', עם כמה הוספות שנתבארו בחיבורו 'תנאים טובים'[כו].

כו. מקור התנאי הזה על כוונת השמות הק', הינו בדברי הרה"ק מבוטשאטש זצ"ל בסידורו 'דעת קדושים' (אות כא), והסכימו לזה גם הגאון בעל האפיקי ים ז"ל בספרו (ח"ב בהנהגות שבסוה"ס אות ג'), ועוד גדולים, ובנוסח התנאי שסידר רבינו בחיבורו 'תנאים טובים' נוספו כמה שינויים נחוצים לתועלת הענין, כמו השמטת ההגבלה שכתב שם דהוא רק עד למחר בעת הזאת [דשמא ישכח או יאנס למחר], וכן הוספת כמה כוונות שלא נזכרו בנוסח התנאי הנפוץ, וכמבואר הכל בחיבורו שם. ויחד עם תנאי זה היה רגיל לומר עוד איזה תנאים טובים, ונוסח ה'תנאים' העתקנו להלן בנספחים שבסוף הספר.

ובענין אמירתו בכל יום, כתב רבינו ב'תנאים טובים' (בנדמ"ח עמ' יא), דאף שמצד הדין היה מספיק לאומרם פעם אחת ויועיל לכל השנה, וכמו שמצינו בנדרים (דף כג ע"ב) דיעמוד בראש השנה ויאמר וכו', ונפסק בשו"ע (יו"ד סי' ריא ס"א), מכל מקום לחיזוק יתר של הענין ראוי לאומרם בכל יום, ובפרט התנאי של כוונת השמות וברכות הנהנין, ועיין עוד ב'מעשה רב החדש' מהנהגות בעל הפרדס (עמ' נו בהערות, בחלק המלוקט מבנו, סי"ג) דנראה שכן יש ענין לאומרם בכל יום דוקא, עכתו"ד.

הן אמת שמצינו גם למי שפקפק בתועלת התנאי הזה הלכה למעשה, יעויין שו"ת אז נדברו (ח"ב עמ' קמב, ח"ג עמ' ל' אות ח') וספר אוצרות הברכה (מצות קרי"ש עמ' קלד סקל"ד ד"ה ובדומה) וילקוט יוסף (בנדמ"ח שנת תשס"ד, ח"א סי' ה' עמ' תסו), אולם כבר כתב רבינו בחיבורו 'תנאים טובים' (בנדמ"ח עמ' יח), דאילו מקור החיוב לכוונת היה והוה ויהיה וכו' שהביאו הטור ושו"ע (סי' ה'), היה מדינא דגמרא [וכנראה לכאורה מדברי הגר"א בביאורו (שם) שהעמיס זה בכוונת הגמרא בברכות (דף מז ע"א) דבלא זה הוי בכלל זורק ברכה מפיו], אזי היה מקום יותר לפקפק אם לסמוך על התנאי בזה, אבל לפשטות הגמרא דזורק ברכה מפיו נאמר כלפי המברך בחפזה וכדפרש"י שם, הרי שלא מצינו מקור לכוונות אלו בגמרא, ויסודם הוא לכל היותר בדברי רבינו יונה בספר היראה (אות סב), וכיון שכן הרי בודאי שהדבר קל יותר, וכן הוא גם בהליכות שלמה (פ"א אות ג') בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל [א"ה. ולמעשה גם ברבינו יונה שם מיירי לענין קרי"ש, ורק באורחות חיים (דין מאה ברכות, אות ג') מצינו שהביא זה גם לענין שאר ברכות].

והוסיף רבינו שם (בנדמ"ח הע' יא), וז"ל "והנה אם מי שהוא מורגל לכוין תמיד בכל שֵם קדוש שהוא מזכיר [או עכ"פ במרבית השמות], ומעתה ירצה לחדול מזה ולהסתמך על אמירת התנאי לראש אשמורות לכל היום כולו - זה בודאי לאו שפיר עביד, אבל הלא התנאי הזה מיוסד לאנשים כערכנו, שבלאו הכי אין אנו מכוונים בעוה"ר כוונת השמות הק', לא בברכות ולא בתפילות, ובקושי ובהתאמצות מכוונים בפסוק ראשון של 'שמע', ואם כן מה מנהו יהלוך אם יאמר התנאי הזה, אם כלפי שמיא יועיל, יועיל, ואם לא יועיל לא יזיק [וכמובן שזה ג"כ בתנאי שלא יביא רפיון במי שרוצה להתרגל מעתה לכוין כן בשמות וכו']. ומה גם שיסודו מפי גדול הדור הגה"ק מבוטשאטש זצ"ל, וגם האפיקי ים זצ"ל שהיה מגדולי הדור הסכים על זה וזירז ע"ז בהנהגותיו שבסוף ספרו (שם), גם בספר מעורר ישינים בר אבהן (עמ' יא) כתב וז"ל: טוב לומר בשחר קודם הברכות והתפילה, שמתכוין לומר כל האזכרות כנדרש, הוי"ה כך אדנות כך אלקים כך, וזה יועיל אם ישכח אח"כ ויאמר איזה אזכרות בלא כוונה", עכ"ד רבינו שם. וראה עוד בהערה הבאה מה שהבאנו עוד בזה.

והוסיף עוד רבינו בזה"ל "ועכשיו שנדפסו סידורים שאצל כל שם קדוש מודפס אדון הכל וכו' ואצל שם אלקים מודפס תקיף וכו', ישתדל בל"נ כל ירא ד' להתפלל בסידור כזה שיוכל לכוין בשעת האמירה בקל, אך אעפ"כ לא יחדל מאמירת התנאי בבוקר", עכ"ד רבינו שם. ועיין עוד להלן (פ"ה) בהנהגות

כד. אמירת התנאי לכתחילה מתוך השתדלות לקיים הכוונה בפועל בברכה הראשונה שמברך באותו יום, באופן שיוכל לכוין לאחמ״כ שיהא הכל על דעת ראשונה[כז].

כה. גם על כוונת עניית ׳אמן׳ נהג לומר נוסח גילוי דעת מיוחד בכל בוקר, דכל ׳אמן׳ שיענה תהיה כוונתו כפי הענין שיענה עליו[כח].

התפילה בענין כוונת השם, ובהערה שם.

כז. וכן כתב רבינו בחיבורו ׳תנאים טובים׳ (שם) דליתר שאת ישתדל בברכה הראשונה שמברך בבוקר לקיים כוונת השמות בפועל, ואזי יכוין שכל השמות שיזכיר יהיו על דעת ראשונה ובצירוף אמירת התנאי, וכמו שכתב בספר ׳אמרי פנחס׳ להגה״ק רבי פנחס מקוריץ זצ״ל (אות צא), וזה כעין שמצינו בכוונת השמות בכתיבת סת״ם דמהני כוונה על דעת ראשונה (עיין יו״ד ר״ס רעד ובט״ז שם סק״א, וכ״ה באשכול ח״ב הל׳ ס״ת ר״ס יג), וכן כתב גם בסדור ׳סדר העבודה׳ כוונת השם (י-ם תשל״ד, בהקדמה, סי׳ ד׳) בשם הרב מבארניב זצ״ל [לענין כוונת השילוב], ובקונטרס ׳עיון תפילה׳ מהג״מ שמריה מהרמילאב זצ״ל כתב, שכן שמע כבר מהגאון מבוטשאטש ז״ל, והביא שם דוגמא לזה מדברי התוס׳ בזבחים (דף ב׳ ע״ב סוד״ה הא) דבתחילת השחיטה יאמר שעושה כל השחיטה לשם פסח ואין צריך לומר כן כל השחיטה, והרי התפילה במקום קרבן, ע״כ [אכן זה ראיה לענין כוונה בהתחלת התפילה דמהני לכולה, אבל אינו מוכרח שיועיל גם לכל היום].

ובעיקר הענין דכוונה על דעת ראשונה, הראה רבינו (שם) שכן נמצא כבר בדברי המקובל הרב הירץ ש״ץ זצ״ל, בסידורו הנדפס בשנת ש״כ (לפני כ-450 שנה) בתור עצה להחפץ לקיים הכוונה בכל ברכה וברכה כתיקונה, שהוא בלתי אפשרי להמתפלל בצבור שבדרך כלל נחפזים בתפילתם, שקודם התפילה יכוין באיזה ברכה ואח״כ יכוין שיהא הכל על דעת ראשונה יעוי״ש.

ומסיים רבינו (שם), בזה״ל ״אם כן בודאי מי שיכול לכוין בכל שֵׁם ושֵׁם קדוש שמוציא מפיו - בודאי דאין למעלה מזה, אבל מי יאמר זכיתי לבי וכו׳, על כן טובות העצות האלו לאנשים כערכי, לומר בבוקר התנאי וכנ״ל, וגם לכוין בברכה ראשונה שמברך ביום עד כמה שיכול, ויועיל זה לכל היום, וכעצת ר׳ הירץ ש״ץ והאמרי פנחס מקוריץ והעיון תפילה הנ״ל״, עכ״ד.

וראה להלן (פ״ה) בענין הזכרת שם הוי״ה ב״ה, דאין צריך לכוין בו רק פירוש קריאתו שהוא ׳אדון הכל׳, למעט בפסוק ראשון של קרי״ש דשם צריך גם פירוש כתיבתו ׳היה והוה ויהיה׳, אך למעשה שם בלאו הכי לא סמכינן על התנאי.

כח. בענין זה כתב רבינו בחיבורו ׳תנאים טובים׳ (עמ׳ כג הע׳ יח), דהנה מצינו בכתר ראש מהגר״ח מוואלאז׳ין זצ״ל (אות כה) שכתב ״לכוין הפירוש ׳הלוואי שיהיה כן׳, ובשו״ע (סי׳ קכד ס״ו) כתב שיכוין בלבו ׳אמת היא הברכה שבירך המברך ואני מאמין בזה׳, ע״כ, ובמשנה ברורה (שם סקכ״ה) משמע דבברכה שמבקשים צריך לכוין ג״כ ׳הלואי שיהיה כן ויהי רצון שיקויים דבר זה׳, ע״כ, וכתב עוד שם (סקכ״ד) בשם החיי אדם (כלל ו׳ אות א׳) דבכל הברכות יש לכוין כוונת ׳שיהא מבורך׳ עי״ש, ומקורו מאמרי נועם בברכות (דף ס׳ סוף ע״ב) משם הגר״א, ועיין עוד בכף החיים (סי׳ ה׳ סקי״ד) החילוקים בכוונת האמנים.

ומסיים רבינו שם בזה״ל ״ומי יאמר זכיתי לבי לכוין בכל ׳אמן׳ מה שצריך שם לכוין, אולי אחד מאלף, וה׳ הטוב יכפר בעד, ולכן סדרתי הכוונות האלה בנוסח התנאי, ולהתנות גם על זה״, עכ״ד, ולמעשה היה כולל בנוסח זה כדלהלן: שזה אמת, ואני מאמין בזה, והלואי שיהיה כן, ושהוא מבורך ויתברך עוד, ושהוא אל מלך נאמן – הכל כפי ענין הברכה והענין שיענה עליהם. ונוסח ה׳תנאי׳ בשלימות מובא בנספחים שבסוף הספר.

והוסיף עוד שם, דבכלל זה גם כוונת שילוב השמות, וכמובא בכף החיים (סי׳ ה׳ סקי״ג) בשם האריז״ל דכמו שבהזכרות השמות הק׳ הוי״ה ב״ה צריך לכוין שילוב הויה ואדנות, כך גם בעניית האמנים, אלא דיש הבדל בין ׳אמן׳ דקדיש ל׳אמן׳

כו. אמירת ה'תנאים' דקדק שתהיה אחר שכבר ברך ברכות התורה[כט].

כז. כשהזמן בבוקר היה דחוק, כלל הכל בנוסח מקוצר "אני מתנה שכל התנאים שאני רגיל לאומרם, יחולו כפי נוסח התנאים שבספר תנאים טובים"[ל].

'לשם יחוד' כללי

כח. בכל בוקר נהג לומר נוסח 'לשם יחוד' כללי על כל התפילות והמצוות שיקיים היום, שיהיו לשם יחוד קוב"ה ושכינתיה וכו'[לא].

דברכות וכו' יעוי"ש. ונוסח תנאי הזה בשלימות נדפס להלן בנספחים שבסוף הספר, ונתבאר בהרחבה כל פרט ופרט בדברי רבינו בחיבורו 'תנאים טובים' במקומו יעוי"ש.

כט. בענין זה כתב רבינו בהקדמת חיבורו ל'תנאים טובים', וז"ל "לענין אם מותר לומר ה'תנאים' לפני ברכות התורה, הנה בסידור 'דעת קדושים' להגאון מבוטשאטש זצ"ל [שהוא הראשון שחידש אמירת התנאי של השמות הק'] כתב לומר זה לפני ברכות התורה, ומשמע דסבירא ליה דהוי דומיא מה שכתוב בשו"ע (סי' מז ס"ד) שמותר לפסוק דין בלי נתינת טעם, דהוי כהרהור שמותר לפני ברכות התורה, ולפי זה גם שאר תנאים יוכל לומר אז, אמנם נראה, כיון דדעת הגר"א זצ"ל (בביאורו שם, והו"ד במשנ"ב סק"ז) דגם להרהר אסור לפני ברכות התורה, לכן עדיף לומר כל זה לאחר ברכות התורה, וברכות התורה וכן הברכות שקדמו להן, יהיו ממילא כלולים ב'תנאים' דאתמול, כיון דב'תנאים' לא הגבלתי זמן עד כמה יועילו", עכ"ד רבינו שם.

ל. וכן כתב רבינו בהקדמת חיבורו ל'תנאים טובים', דבשעת הדחק יאמר כן, ולא גרע ממה שסומכים על כהאי גוונא לענין תרומות ומעשרות וכו'.

לא. בענין זה כתב רבינו בחיבורו 'תנאים טובים' (אות א', בנדמ"ח הע' ב'), וז"ל "הנה המקובלים כתבו דלפני עשיית מצוה ולפני כל תפילה וכו', יש לומר 'לשם יחוד', ומקורו גם בדברי רבינו האריז"ל בשער רוח הקודש (דף יב ע"ב) ופרי עץ חיים (שער הזמירות פ"ה) וספר הליקוטים (פר' ראה), ואף שהנודע ביהודה (קמא, חיו"ד סי' צג) הרבה לחלוק וסובר דאין לומר, מכל מקום נראה דזה הכל שדעתו דאין להרבות בזה ולומר לפני כל דבר ודבר, דאם יתרגל בזה לא יהיה אלא כצפצוף הזרזיר, אבל לומר פעם אחת בבוקר ושזה יחול על הכל - נראה דגם הנודב"י יודה בזה", עכ"ד.

והוסיף עוד רבינו (שם), וז"ל "ואף אם נאמר שגם על זה אין דעת קדשו מסכמת, אבל אחר שהאריז"ל וכל קדושים עמו הסכימו דיש לומר כן, בודאי דיש לחוש לדעתם, ואמנם הם כתבו לומר לפני כל דבר ודבר בפרטות, מכל מקום תפסת מרובה לא תפסת תפסת מועט תפסת, ועל כן ענין גדול לומר זה בבוקר, ושיחול על כל היום, וכן כתב להדיא ה'דעת קדושים' בסידורו שם (אות כא) לפני התנאי", עכ"ד, ויעוי"ש עוד מה שהביא בזה. ונוסח ה'לשם יחוד' שנהג בו רבינו, הובא להלן בנספחים שבסוף הספר.

עוד כתב רבינו (שם) בענין דעת הגר"א ז"ל בזה, וז"ל "והנה רבינו הגר"א זצ"ל לא נהג לומר 'לשם יחוד' וכו', דלדעת הגר"א אין לומר שום יחודים קודם עשיית המצוה, כדהביא בסדור 'אשי ישראל' (סדר מצות ציצית, בהע' מתחת הגליון), ע"כ, וביתר ביאור במעשה רב כת"י סינסנטי (הו"ד בסידור ר' שבתי סופר ז"ל ח"ב בנספח למילואים עמ' קטז) בשם הגר"א, שלא היה אומר 'לשם יחוד' קודם מצוה וברכה, ואמר כי "ה' אלקים" הוא יחוד קוב"ה, ועל כן יש לומר בתכיפות זה אחר זה, ולא להפסיק כלל, ע"כ.

והנה הדברים סתומים ולא מבוארים, ולכאורה יש להבין, דרצונו לומר, כי אמירת "ה' אלקינו" בברכה, זה גופא כבר היחוד של קוב"ה ושכינתיה, וממילא לא צריך להקדים ולומר 'לשם יחוד' וכו'. אך זה קשה, דהתינח במצוה שיש עליה ברכה, ומה יהיה על המצוות שאין עליהם ברכה לפני עשייתם, ועוד, מה שכתב וה' אלקים [או אלקינו] הוא יחוד קוב"ה

ושכינתיה, הנה בכל ברכות המצוות והנהנין, מבואר בדברי האריז״ל בכמה מקומות, כי בתיבות - אתה ה׳ אלקינו, אנחנו ממשיכים שפע מלמעלה לספירות חסד גבורה תפארת, באופן ש״השם״ הוא תפארת, ו״אלקינו״ הוא גבורה, ואין כאן שום יחוד, ואם תאמר שהגר״א ז״ל תנא ופליג, הלוא הוא בעצמו ז״ל בסידורו כת״י על פי הסוד (המודפס בסידור הגר״א הישן עמ׳ ד׳) הסכים בזה לדברי האריז״ל, וסידר שם ג״כ כמו שכתב האריז״ל, וא״כ צריך להבין מה שכתוב במעשה רב הנ״ל, וצריך עיון״, עכ״ד רבינו שם [והוסיף עוד, וז״ל ״ודע עוד, דלפי דעת רבינו האריז״ל שצריך לכוין בכל שם הוי״ה - הוי״ה ואדנות בשילוב, וכפי שנדפס בסידורי הספרדים, וא״כ זה גופא יחוד קוב״ה ושכינתיה כידוע, ואפילו הכי כתב לומר מקודם לשם יחוד קוב״ה ושכינתיה, וכפי הנ״ל יצא שהגר״א ז״ל יחלוק גם על זה. לא אדע למה ומדוע ומה מגרעות נתן״, עכ״ד].

ומסיים רבינו (שם), וז״ל ״ולמעשה, לומר בתוך התנאים ׳לשם יחוד׳ וכו׳, אין בזה שום הפסד גם לדעת הגר״א ז״ל, דאפילו אם יש איזה קפידא לדעתו שלא לומר, זה דוקא כשאומר סמוך למצוה או ברכה, משא״כ באופן כזה, ועיין עוד באדרת אליהו (דברים א, ו בסופו) שכתב הגר״א שם ׳כמו שאומרים לשם יחוד קוב״ה ושכינתיה׳ וכו׳, ועיין עוד בספר ׳הלכות חג בחג׳ (ספיה״ע, פ״ד הע׳ 1, עמ׳ לא)״, עכ״ד רבינו שם.

הגאון הגדול רבי אליהו כ"ץ זצללה"ה
אב"ד ור"מ קהל יטב לב' ד'סאטמאר בני ברק
ובעל השו"ת 'ראש אליהו'

זמן נתינת השם לבן ולבת,
והאם יש להזהר ולהקפיד שלא לומר את שם הנולד טרם מילתו

בעזהי"ת, יום עש"ק לסדר 'וכל חכם לב בכם', שנת ברכה טובה לדור דורים (תשמ"ט) לפ"ק.

בחודש אדר, שלמא אשדר, לפרי עץ הדר. לכבוד ידידי הנעלה, איש המעלה, לשבח ולתהלה. איש חמודות, בעל מדות, תורה ויראת שמים צמודות. הלא הוא ירא וחרד, המופלא ומופלג. מוהר"ר אברהם משי זהב שליט"א.

אחרי הושטת שרביט השלום כמשפט.

יקרת מכתבו לנכון קיבלתי ושמחתי לקראת הבשורה הטובה בהולדת בתכם למזל טוב ובשעה טובה ומוצלחת. יעזור השי"ת שתזכו לראות ממנה רב נחת ולגדלה לתורה וליראת שמים לחופה ולמעשים טובים אמן כן יהי רצון.

וכעת: על דבר מה ששאל במה שרבים נמנעים מלקרוא בשם הבן הנולד לפני ברית מילה, ובבית החולים שואלים על שמו של הנולד ואי אפשר לומר להם, ושאלתם להרבה בני תורה ולא ידעו מקור למנהג זה, וצריך עיון אם לחוש לזה.

כמו כן שאל עוד: על דבר קריאת שם לבת שיש בזה הרבה מנהגים, או לתת תיכף בהזדמנות הראשונה בקריאת התורה ביום ב' וה', או להמתין עד יום השבת קודש, ושגם הרב הצדיק וכו' כ"ק האדמו"ר רבי מאיר מאמשינוב זצ"ל ביקש ממנו לברר המקור להא דנהגו ליתן השם דוקא בשעת קריאת התורה, כי לפי דעתו אפשר לתת לה שם תיכף כשנולדה ולא להמתין עד קריאת התורה, עד כאן תוכן שאלתו.

א.
דברים מפורשים מהחסד לאברהם, בקפידא לקרוא השם דייקא אחר המילה

הנה, מקור מקומו טהור למנהג ישראל שלא לקרוא בשם הבן הנולד עד אחר הברית מילה, הוא מספה"ק חסד לאברהם (להגה"ק רבי אברהם אזולאי זצ"ל. מעין השני סוף נהר נ"ב) שכתב וזה לשונו: דע, שהאדם לא יקרא בשם אדם רק על ידי מצות מילה ופריעה, ובלעדה יקרא 'שד' ולא 'אדם', כי כדי שיקרא בשם 'אדם' צריך שיהיה בצלם אלוקים, באומר (בראשית ט' ו') "כי בצלם אלוקים עשה את האדם". עיין שם שמבאר אחר כך בענין מהות הצלם שהוא מלבוש לנשמה, ושהעכו"ם אין להם נשמה, שהנשמה נקנית על ידי חוקים והתורה דעל ידם יקנה שלימות להנשמה, וזהו שאמרו חכמינו ז"ל (בבא מציעא קיד:) "אתם" קרויין אדם ואין "אומות העולם" קרויין אדם. ואחר ביאור הענין כתב בזה הלשון:

ולזה, כל עוד שיש לו אחיזה בערלה וטומאה באדם אי אפשר שיחול עליו הנשמה, ולזה אי אפשר שיקרא בשם ישראל, ולזה נהגו, שלא יקרא לו שם רק אחר המילה שכבר נסתלקה הערלה והטומאה, אז ודאי תחול עליו סוד הנשמה וכו׳, ובזה יקרא בשם אדם ישראלי ׳שמעון׳ ו׳ראובן׳ וכיוצא, אם כן נתבאר, שנקרא ישראל על ידי מצות מילה וזמש״ל, עכל״ק. ולפי דבריו, הרי לן מקור למנהג ישראל תורה וקודש הוא, שלא לקרות השם להנולד ולא יאמר לאחרים שהוא נקרא כך וכך, רק אחר הסרת הערלה ועשיית הפריעה אז יקרא שמו בישראל בשם הקודש.

ב.
טעם נוסף מהחס״א בהנ״ל, וטעם פלא ממנו שלא לקרוא שם לנקבה אלא אחר מ׳ יום

אמנם בספרו על התורה - ספר ׳בעלי ברית אברם׳ (פרשת תזריע סוף ד״ה אשה וכו׳) כתב טעם אחר על זה, וזה לשונו: ודע. שאין הבן ישראלי ראוי להקרא בשם עד שנימול, שעל ידי המילה ניתקן אברהם [א] זכרות להיות כשר וראוי לבוא בקהל להוליד בנים, וכן הבת אין ראוי לה שתקרא בשם עד שיברא לה שורש אבר הרחם שהוא אחר ארבעים יום ללידתה, כי משם ואילך ראויה לבוא בקהל, שכן מצינו שלא נברא הרחם לשרה אלא עד שנקראת ׳שרה׳ לרמוז שאין עיקר הבריאה אלא לקיום המין וכו׳, עכ״ל. הרי שכתב כאן טעם אחר ממה שכתב בחסד לאברהם, ויותר פלא מה שכתב ליתן שם לנקבה ״אחר ארבעים יום״.

ג.
מנהג: דשם ׳החול׳ נותנים לילד בשעת הליכת אמו מלידתה לביהכ״נ, ושם ׳הקודש׳ נותנין לו ביום המילה

ודבר פלא מובא בספר יוסף אומץ (מנהגי פרנקפורט. דף 362) שמסיים החיבור שלו בדבר הלכה, ומפרש לשון ״חול קרייש״ המורגל בינינו, מפני שאנו בגלותינו המר רגילים לקרות להילדים שני שמות, שם של קודש שעולה בו לספר תורה נותנין להם ביום המילה, ושם של חול המורגל בינינו על ידי האינם נימולים שמכנים שם של קודש לשם אחר, נותנין להילד בשבת שהולכת אמו מלידתה לבית הכנסת. וזה לשון חו״ל קרייש, רצוני לומר צעקת חול, שבאמת המנהג להרים קול גדול בשעת קריאת השם בשבת

א. עיין בכורת הברית (סי׳ רס״א באמצע אות ה׳. כט:) שכתב להגיה מה שכתב החסל״א: ניתקן ״אברהם״ זכרות, דצריך לומר נתקן ״אבר״ הזכרות. וגם העיר שהוא נגד הדין. ומפרש דאין כוונתם לאיסור, רק דהוי מום, כמה דאיתא במדרש (רבה, פרשת לך פרשה מ״ו סימן י״א) על הפסוק (בראשית י״ז א׳) התהלך לפני והיה תמים: כך אמר הקב״ה לאברהם, אין בך פסולת אלא הערלה, העבר אותה ובטל המום, התהלך לפני והיה תמים, עיין שם עוד מה שכתב בזה.

ועיין עוד בספר ברית אבות (להג״ר שבתי ליפשיץ ממונקאטש ז״ל. שנת תרע״ד. על הלכות מילה סימן ח׳ סק״א) שהביא מקור לדברי החסד לאברהם הנ״ל מדברי הזוהר הקדוש פרשת יתרו (פו.) בדברי ר״ש, עיין שם היטב. והנה שם איתא לגבי זה, דישראל אקרי אדם בשביל מצות מילה, אבל ישמעאל, אף על פי שנימול לא אקרי ׳אדם׳ אלא ׳פרא אדם׳, כיון שלא קיבל מצות התורה. אבל שייכות לקריאת שם בשעת מילה אינו מבאר שם.

ההוא, כן ראיתי בסדר גט ישן ומוכח גם כן מזה בתשובת המהר"ם מינץ בכמה דוכתי, עכ"ד. ועיין עוד בשו"ת נחלת שבעה (סימן י"ז) שכתב כן, ומפרש יותר, דשם הקודש כגון 'שמואל' ושם החול כגון 'זנוויל' או 'אליעזר' ו'ליזר', וגם מציין לתשובת מהר"מ מינץ (סימן י"ט).

ד.
מקור למנהג נתינת השם בשעת הברית, ורמז לברכת היולדת ב'מי שבירך'

וראיתי בספר מנהגי בית יעקב (נדפס באמריקע שנת תרס"ז. סימן קס"ז) משמיה דהגאון הרב משה שמעון זיוויטץ ז"ל [ב], שהביא מקור למנהג זה ליתן שם לבן זכר דווקא ביום המילה, מהפסוק (בראשית י"ז, ד' - ה') אני הנה בריתי אתך וגו', והיה שמך אברהם, ע"כ. והוא רמז נאה. וגם כתב שם רמז לברך את היולדת ב'מי שברך', על שם הפסוק (בראשית י"ז ט"ז) 'וגם נתתי ממנה לך בן - וברכתיה'. ולנקבה קורין שם דוקא ב'מי שברך', משום שנאמר (שם ט"ו): כי שרה שמה - וברכתי אותה. הגם, דבמה שכתב הרמז לקריאת שם הבן דוקא ביום המילה מהפסוק אני הנה בריתי אתך וגו'. יש להעיר, דלפי מה שמשמע שם הרי עדיין לא נימול כשקראו אברהם, אבל האמת הוא שזה כבר מובא במטה משה בעניני מילה (לתלמידו של המהרש"ל זי"ע, חלק שביעי סי' י"ח) וזה לשונו: תניא וקורא לו שם, כי אברם לא נקרא אברהם כי אם בשעת המילה, עכ"ל. הרי שכתב בפירוש, דהמקור למנהג זה, הוא מה שנקרא אז אברה"ם שזה אכן היה בשעת המילה דייקא, ומפורש יוצא כן מהמדרש תנחומא (פרשת לך לך סוף סי' ט"ז) דאיתא שם: כשמל אמר לו הקב"ה, לא יקרא עוד שמך אברם והיה שמך אברהם הוסיף לו ה' וכו', ע"כ. דמזה נראה, שאחר שנימול ניתוסף לו אות ה' ונקרא שמו אברהם.

מנהג: דקודם המילה נתנו שם 'ערלות' ואחר המילה שם 'יהודי'

וכן בספר כללי המילה לרבי יעקב הגוזר (בדין 'להקרות שם לנער', דף 95) כתב מקורו מדברי חז"ל כנ"ל, ומציין שם להמדרש תנחומא בפרשת קרח (סימן י"ב, דאיתא התם: אמר רבי אמי בר אבא, אברהם עד שלא נימול ולא הוליד, היה חסר חמשה איברים, ניתוסף ה' ונעשה שלם והוליד. ונקרא אברהם מנין אותיותיו, ע"כ), וכתב על זה וזה לשונו: ומכאן, שמשנין שם הנער לשבח תיכף למילה - משם 'ערלות' לשם 'יהודי', עכ"ל. ומשמע מזה, שהיה שם ערלות לפני המילה, ואחר המילה שינו את השם לשם יהודי.

אמאי קראו לדורות את מרע"ה בשם 'משה', והלימוד מזה לענינינו

ומצינו גם כן בפרקי דרבי אליעזר (פרק מ"ח): רבי נתנאל אומר, ראו אבותיו של משה תארו של משה כמלאך אלוקים, מלו אותו לשמונה ימים וקראו שמו יקותיאל, רבי שמעון אומר 'טוב' קראו אותו וכו', ע"כ. הרי, שאף על פי כשנימול קראו אותו 'יקותיאל' או 'טוב', כמבואר שם. מכל מקום

ב. הוא הבעל מחבר ספר 'משבי"ח' על הירושלמי ועוד ספרים, והוא השואל בשו"ת מהרש"ם (חלק ג' סימן שנ"ב) ובשו"ת דברי מלכיאל (חלק ה' סימן ר"ו).

אחר כך קראה אותו בתיה בת פרעה בשם 'משה', ואכן נשאר בשם זה שנתנה לו בתי' בת פרעה. וניתן לומר פשוט, שבאמת היה ראוי להיקרא 'יקותיאל' כמו שנתנו לו שם זה בשעה שנימול, אלא דנקבע לו שם משה מטעם שכתבו חז"ל במדרש רבה שמות (א' כ"ו): ותקרא שמו משה, מכאן אתה לומד שכרן של גומלי חסדים, אף על פי שהרבה שמות היו לו למשה - לא נקבע לו שם בתורה אלא כמו שקראתו בתיה בת פרעה, ואף הקב"ה לא קראהו בשם אחר, ע"כ. הרי שהמדרש מתרץ למה נקבע לו שם זה, ובפרט, דכפי שאמרנו נתכוין המדרש לתרץ - דהרי השם 'משה' לא ניתנה לו בשעה שנימול, ואם כן היה ראוי ליקבע לו השם שנתנו לו בשעה שנימול. אלא זהו שכרן של גומלי חסדים. וממילא הוא מקור טוב לקרוא שם תיכף כשנימול.

ועיין עוד בספר כורת הברית (להגאון רבי אליהו פוסק ז"ל. ח:, בפתח אליהו אות ל"ב) דגם כן הביא מקור המנהג לקריאת שם בשעת המילה ממה שמצינו באברהם אבינו, ומביא גם מפרקי דרבי אליעזר (פרק כ"ט), ששמו של יצחק אבינו ניתן לו 'בשעת המילה', וכן מספר חוקי דעת (יורה דעה אות מ' ס"ק רי"ב) שהביא המקור מפרקי דרבי אליעזר הנ"ל בפרק מ"ח שקראו יקותיאל וכו'. ופלא הוא, שהעיר שם על מה שלא קראו את משה רבינו ע"ה בשם 'יקותיאל' אלא שינו את שמו אחר כך ונקרא בשם משה, דמזה על כל פנים ראי', דאין השם הניתן בשעת מילה קובע. ואולי דוקא בנולד מהול כן הוא, עיין שם. אבל לפי מה שכתבנו כאן מהמדרש הרי שאין ראיה מהא דלא נקבע שמו יקותיאל וכדומה, דהרי זה היה משום ענין מיוחד דהיינו משום שכרן של גומלי חסדים.

ה.
להנ"ל אכן איכא קפידא שלא להוציא מהפה את שם הנולד טרם מילתו, ומסקנת הדברים למעשה בזה

היוצא לנו מכל זה: שמקור דבר זה לקרוא להבן שם, דוקא בשעה שכבר נימול, הוא מדברי חז"ל שלמדו כן מהתורה הקדושה באברהם אבינו ומשה רבינו ע"ה, וטעם הקפידא הרי מבואר לעיל (ענף א' - ב') מהחסד לאברהם. ומה שכתב בלשונו הק': ולזה נהגו "שלא יקרא לו שם רק אחר המילה", מבואר, שיש קפידא לא לקרוא בשם קודם.

וממילא מובן מנהג זה ששאלתם, שאם שואלים בבית החולים וכדומה - אמאי נהגו שלא לומר להם השם.

ודבר זה מובא בפירוש בספר גילת הזהב (על הלכות מילה. להר"ר חיים צבי שאטלאנד ז"ל. דף י"ג אות ל') בשם ספר זכר דוד על הלכות מילה. שאם על פי גזירת המלכות צריך שיקרא בשם לפי דיניהם, יזהר שלא לבטא בשפתיו השם שלו, אלא יכתוב על הנייר - לא זולת, למען יצא מן הכח דוקא בשעת מילה מהטעמים הנזכרים, דכתב הרב אות ברית וכו' (פי"א) וזה לשונו: ולהיות השם שקוראים לבנים בשעת המילה סוד הנפש, לכן מזכירין אותו "בחשאי" תחילה קודם שיכריזו אותו, להורות, כי השם הוא כח הנפש וכח האדם. וגם אין מפרסמין אותו קודם לכן, לפי שהוא מונח על דבר המילה הבאה להעיד על חידוש היצירה והתולדה מאתו יתברך ואינה טבעי בלבד, ועל כן צוה

למול את בשר הערלה לתקן האבר, כדי להראות כי הוא היוצר. ואם תאמר, והלא ביצחק נראה בהיפך וכו', דהיה על פי הדיבור וכו', מה שאין כן אנן, עכ"ל.

ודבריו ברורים לנו לנידון דידן, דיש להקפיד שלא לבטא בשפתים בבית החולים וכדומה את שמו של הרך הנולד. רק לכתוב על הנייר, או אולי אפשר לכתוב ולרשום את הרך הנולד על שם משפחתו, ולאחר הברית לילך לשם להוסיף שם הקודש שלו.

ו.

האם מנתינת שם ליצחק אבינו ע"ה יש ראי' לאחד מן הצדדים הנ"ל

והנני להעיר בזה, שכפי הנ"ל (ענף ה' ד"ה ודבר) הרי הקשה האות ברית, דלכאורה רואים ביצחק אבינו את ההיפך, שמתחילה קרא אברהם אבינו שם ליצחק אבינו - כדכתיב (בראשית כ"א ג') ויקרא אברהם את שם בנו הנולד לו וגו' יצחק, ורק אחר כך נאמר שמל אותו כנאמר (שם ד') וימל אברהם את יצחק בנו. ותירץ, דשאני התם שהיה על פי הדיבור. ובספר ברית אבות (סימן ח', שצויין לעיל 'עטרה לראש' סק"א) השיג על מה שכתב בספר זכרון ברית לראשונים (חלק ב' סימן י"ב) בשם ספר חמודי דניאל (כתב יד. וכבר נדפס בארץ ישראל, והוא בהלכות מילה דין כ"ב) שכתב, דאין קפידא לקרוא שם דוקא "אחר" שנימול וראייתו מיצחק כנ"ל, וגם הוא מתרץ ליה דמשם אינו ראיה, כיון דהיה על פי הדיבור כמו שאמרו רז"ל בבראשית רבה (פרק מ"ה סימן י"א), עיין שם [ג]. אבל מצאתי בספר מטעמים (החדש, ערך מילה סעיף ל"ב) שהביא ראיה מאברהם אבינו כנ"ל (ענף ד') שקראוהו בשם אברה"ם בעת המילה, ופלא הוא, דהביא שם עוד ראיה לזה, דייקא ממה שכתב גבי יצחק (שם) ויקרא אברהם את שם בנו הנולד לו יצחק וימל אברהם וגו', שגם מזה ראיה הוא שיש לקרוא בעת המילה. אשר לכאורה משם הוא ראיה להיפך, דהיה אפשר לקרוא את הנולד בשמו, גם קודם המילה וכנ"ל, וצריך ביאור.

ז.

שעת קריאת השם: לנקבה. לבן שמתו אחיו מחמת מילה או שא"א למולו. למי שלא נימול ובא זמן פדיונו

ועכשיו נבוא לגבי שאלתכם השניה, בענין נתינת שם לבת בשעת קריאת התורה.

הנה, הבאנו לעיל (ענף ב') מספר בעלי ברית אברם שכתב ליתן שם לנקבה למ' יום מהלידה, אשר כבר כתב על זה הכורת הברית (ט. פתח אליהו אות ל"ב. וכן בדף כט: טור ב' [במוסגר] סימן רס"א סק"ה) שאין כן המנהג, ומשמע מדבריו שם, שנותנים השם להבת בעת עליית אביה לתורה, דהרי כתב שם, שלגבי בן שאין מלין אותו כשמתו אחיו מחמת מילה, קורין לו שם בעת עליית אביו לתורה שעושין לו מי שברך, "כמו בבת הנולדה", רק כתב, שטוב שלא יהיה תוך ח' ללידתו, רק בבת קורין לה אפילו תוך ח' ללידתה. אשר בזה מצינו גם ההיפך בספר זוכר הברית (סי' כ"ד ס"כ) בשם ספר זכב"ל

ג. אבל החמודי דניאל גופא שם, כבר כתב, דאם היה בזה איזה דבר הגון לקרוא דוקא "אחר" המילה, משהינן, כמו שכתב בשו"ת תרומת הדשן (סימן ל"ה ד"ה ועוד).

במלואים בשם חמודי דניאל (שם דין כ״ג), דמי שיודעין בו שאי אפשר למולו, שקורין לו שם בקריאת התורה [ד] תוך ח׳ ללידתו שעדיין אינו ערל, ונראה טעמו, דכיון שאין חיוב עוד למולו הרי אינו ערל עוד, ועל כן יותר טוב לקרוא לו שם אז, ומביא שם גם את הדיעה הנ״ל ליתן את השם אחר ח׳ ללידתו. ובאם לא נתנו לו שם ולא נימול עד שבא פדיונו מחמת שהיה חולה, יתנו לו שם בשעת הפדיון בעת שנעשה התינוק חפץ של מצוה, כן כתב בשם ספר פדיון נפש (סימן ה׳ ס״י. עיין שם שכתב כן משמיה דנפשיה).

ובספר ברית אבות (סי׳ ח׳ ס״ג) מביא כמה מנהגים אודות זמן קריאת השם לבת: א) בשעה שהאב עולה לתורה. ב) בשעת לידתה - היינו ביום הלידה. ג) בסוף חדשן, לפי שהאשה משולה לירח, וכשיש לה ימים כימי מולד הלבנה נקראת בשם, כמו שכתב בספר זכר דוד מ׳ א׳ פ׳ פ״א. וכן מביא מספר גילת הזהב (הנ״ל. שם אות ל״א) שינוי מנהגים בזה. ומקור למנהגינו ליתן שם בשעת קריאת התורה כשעושין מי שברך, מביא מספר אוצר דינים ומנהגים בשם ספר מנהגי בית יעקב (משמיה דבעמ״ס המשבי״ח על הירושלמי) ממה שכתב בתורה (בראשית י״ז ט״ו) ויאמר אלקים אל אברהם שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי, כי שרה שמה, ותיכף אחר זה כתיב (שם פסוק ט״ז) וברכתי אותה וגו׳. דהוא רמז ליתן לה שם דווקא בשעה שעושין מי שברך, והוא רמז נאה [ה]. ובספר מטעמים (מערכת אות י׳ - יולדות, סעיף ח׳) מביא רמז לזה שקורין לה בשבת בשעה שאביה עולה לתורה, משום דכתיב (ישעיה ס״ב ב׳) וקרא לך שם חדש אשר פי ה׳ יקבנו (ישעיה ס״ב ב׳), פי ה׳ זו תורה, ע״כ. הרי כתב רמז למה שנהגו ליתן שם ״בשעת עליה לתורה״, אבל אם צריך להיות דוקא ״בשבת קודש״ אין רמז מהפסוק שהביא. רק ממה דכתב כן, כנראה, שכן היה המנהג.

שייכות בין דברי הפרישה לבין דברי הספר חסידים בענין קריאת השם בבית היולדת

ודבר פלא הוא מה שכתב בדרישה (הלכות אבילות סימן ש״ס סק״ב) בזה הלשון: נלע״ד. דמה שנוהגין כשמלוין החתן בשבת ביציאתו מבית הכנסת ויש גם כן תינוקת לקרוא לה שם כנהוג, [ד]הולכין עם החתן וכלה אצל התינוקת בקצת מקומות ומשם הולכין עמהם לבית החתן. היינו נמי דסבירא להו, דקריאת שם לבנות הוא במקום קריאת שם דזכר בשעת מילה, וצריך לאקדומי דמילה קודם לחתן, עד כאן לשונו הנצרך לכאן. ומשמע מדבריו, שאז היה המנהג ללכת לבית התינוקת לקרוא לה שם. ואם כן לכאורה לא היו נותנים השם בשעה שעולה לתורה אלא במקום שנמצא התינוקת שם. ובפשטות: מדבריו שכתב ״כשמלוין החתן בשבת״ נראה, שהיו עושין זה בשבת קודש, הגם שאינו מוכרח - ומטעם דהרי יתכן שכוונתו על אם יצא במקרה שיהיה בשבת. אבל יותר פשוט לומר, דנהגו כן לעשותו בשבת.

ואולי יש שייכות בין מה שכתב הדרישה לבין מה שהביא הכורת הברית הנ״ל בשם

ד. אמר העורך: עיין בפנים דברי החמודי דניאל גופא, שם לא כתב תיבות אלו ׳בקריאת התורה׳.

ה. עיין עוד לעיל (ענף ד׳ ד״ה ורואיתי).

ספר חסידים (סימן תתש״מ) וזה לשונו: דבר אחר זה ספר תולדות אדם. מכאן רמז, כשמשימין הנער בערס וקורין לו שם, משימין תורת כהנים מראשותיו וכו׳, ע״כ. וכתב על זה הכורת הברית שם: ואין נוהגין כן, אלא אחד מחזיקו בשעת ברכה, עכ״ל. ונראה, שהכורת הברית הבין בכוונת הספר חסידים, שהיו נוהגין שאחר המילה קראו לו השם כשהוא מוטל בערס, ועל זה כתב שאין נוהגין כן, אלא אחד מחזיקו בשעת הברכה. אבל אולי אפשר לראות מזה, שהיה אז המנהג שהלכו להילד או הילדה ליתן השם כשהיה מוטל בערס, כאשר נראה מדברי הדרישה, ולא נתנו השם אחר שנימול. ועל כל פנים הדבר צריך ביאור.

ח.
דעת הבני״ש לקרוא שם לנקבה בקריאת התורה הא׳ שאחר לידתה * סמך נאה לנתינת שם בעת המילה או בעת קריאה״ת, עפ״י השו״ת הרשב״א

ועל דבר איך להתנהג למעשה יש חילוקי דיעות, האם ליתן לה השם תיכף בהזדמנות הראשונה אפילו בימי החול כשעולה לתורה, או להמתין עד יום השבת קודש ואז ליתן לה השם בקריאת התורה. ועיין בספר תפארת בנים על התורה (בסוף. בתשובה, סי׳ ה׳ אות ב׳) שנשאל בזה, והביא בשם זקנו הבני ישששכר זי״ע שהזהיר לקרוא לה שם תיכף בקריאת התורה הסמוך, באמרו: דבשלמא כשנולד בן כן ציותה התורה [ו] להמתין שמונה ימים עד מילתו ואז יקראו לו שמו, אמנם בנקבה מדוע נמתין אפילו יום אחד מבלי לקרוא לה שם בישראל, כי את אשר יקרא לו נפש חיה הוא שמו (עיין בראשית ב׳ י״ט) וממשיך קדושת ישראל על הולד, ואיך יאחרו זה מקריאת התורה הראשונה, עד כאן תוכן דבריו הקדושים. והתפארת בנים מביא שם סמך ורמז על זה על פי קבלה, ואין לו ענין כלל עם הקריאה בשבת דייקא, וכן היה נוהג אחריו הגה״ק ממונקאטש זצ״ל (מובא בדרכי חיים ושלום אות רי״ט).

[**ועיין** בשו״ת אדמו״ר הזקן ז״ל (סימן כ״ג) שמביא שם, שהתניא זי״ע אמר להאדמו״ר האמצעי כשנולדה לו אחת מבנותיו, שאף שיש טעם הנותן לומר להמתין בקריאת השם עד קריאת התורה בשבת קודש, בכל זה מפני טעמים ידועין אין לעשות כן אלא יקדים שמו לבתו ביום הקריאה הקרוב ליום הלידה. ובהגהות שם מציין לספר זכר דוד (מאמר א׳ סוף פ״א) ולספר תורת בנים בשו״ת (סוף סימן ה׳)].

וסמך לזה הביא עוד בספר שאר ישוב על התורה (לנכדו של הבני יששכר זי״ע), בפרשת בראשית על הפסוק (בראשית שם) ויצר וגו׳ ויבא אל האדם וגו׳ הוא שמו, דממה שכתב רש״י ז״ל (שם בד״ה ויצר) וזה לשונו: ועוד למדך כאן, שבשעת יצירתן מיד בו ביום הביאם אל האדם לקרות להם שם וכו׳, ע״כ. הרי זה סמך להמנהג הנ״ל לקרות שם לנקבה בקריאת התורה הראשונה. ועוד מוסיף, שהמנהג הוא, דגם כשנולדה בשבת קודש אחר התפלה, יקרא לה שם במנחה, ע״כ.

והנראה לענ״ד לומר בפשטות טעם למנהג זה ליתן שם לזכר דייקא כשנימול, או

ו. מדבריו הללו: שציותה התורה וכו׳. יש לדייק שמרומז בתורה הקדושה, שיתנו שם להנולד אחר שנימול.

לנקבה בשעת עליה לתורה, על פי מה דאיתא בשו״ת הרשב״א (חלק ד׳ סימן ל׳), על מה שנשאל למה אמר הכתוב בכל אותם הדורות שהיו מאדם עד אברהם אבינו ע״ה בענין התולדות, ׳ויולד פלוני לפלוני׳ - ולא אמר ׳ויולד לפלוני בן ויקרא את שמו פלוני׳, (והפלגת ראובן) [והתכת מובן] הכתוב יורה, שכבר נמצא הוולד את המוליד, ע״כ. ועל זה השיב, דקריאת השם יורה על הקיום, ובדבר המתפסד ואין לו קיום אין ראוי לקרות לו שם, ויורה על זה שם רשעים ירקב (משלי י׳ י״ז), ולא שם לו על פני חוץ (איוב י״ח י״ז). וההיפך: ונתתי להם בביתי ובחומותי יד ושם (ישעיה נ״ו ה׳). לפני שמש ינון שמו (תהלים ע״ב י״ז). ועל כן תמצא דקדוק בכתוב, כל התולדות שנולדו מאדם ועד שת שנמחו כולם ולא נשאר להם שורש, לא הזכיר באחד מהם ויקרא את שמו עד שנולד שת וכו׳, ונח שנשאר ונתקיים ממנו העולם חזר ואמר בו קריאת שם וכו׳, עד כאן דברי הרשב״א.

היוצא לנו מדבריו: שענין השם שהזכיר בתורה הקדושה הוא לאלה שהיה להם קיום. ולפי זה, כיון שאמרו חז״ל בנדרים (לב.): דבר אחר, גדולה מילה שאילמלא מילה לא נתקיימו שמים וארץ שנאמר אם לא בריתי יומם ולילה וגו׳, על כן יש סמך טוב דדייקא כשמקיים מצות המילה שעל ידי זה יש קיום להעולם, דייקא אז - ינתן שם להנולד כיון שהשם יורה על הקיום. וכן לפי זה יש סמך טוב גם לשיטה זו דקריאת השם לנקבה הוא בשעת העליה לתורה כשמברך עליה אשר בחר בנו ואשר נתן לנו תורת אמת, כי גם על התורה הק׳ נאמר כן שם בגמרא הנ״ל, והיינו: ופליגא דר׳ אליעזר, דאמר ר׳ אליעזר גדולה תורה שאילמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ. והרי דגם על התורה נאמר זה שהוא קיום העולם. ועל כן, דייקא אז נהגו ליתן לה השם שיורה על הקיום, ולכן גם מברכין אז את אביה שיזכה לגדלה ״לתורה״.

והגם, שלפי דברי הגמרא שם, הרי מאן דאמר אילמלא מילה לא קאמר לה להא דאילמלא תורה - דהרי אמרו שם ׳ופליגא׳ וכו׳. מכל מקום יש לתרץ, שמצינו גם במקומות אחרים שענין תורה הוא קיום העולם, כידוע דברי חז״ל (שבת פח.): תנאי התנה הקב״ה עם מעשה בראשית אם יקבלו ישראל התורה מוטב ואם לאו אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו, וכדומה לזה - יש מאמרי חז״ל הן לענין תורה והן לענין מילה, ויש לתרץ ולפרש למה אמרו חז״ל כאן ופליגא, ובעזהי״ת כבר תרצתי על כמה אופנים ואין עת האסף פה, והעיקר הוא, ששניהם עושים וגורמים לקיום העולם, ועל כן טוב הוא מה שנהגו ליתן שם דייקא בברית מילה ובעליה לתורה[ז].

ועיין עוד בדברי יואל על התורה לרבינו הקדוש מסאטמאר זי״ע (פרשת שמות, דף ל״ג - ל״ד) מה שכתב בענין שמו של האדם. כמו כן, עיין גם שם פירוש יפה בנוסח הברכות שלאחר המילה ״קיים את הילד הזה וכו׳ ויקרא שמו בישראל״ וכו׳. כמו כן עיין עוד שם בפרשת ויקהל (שנט:). ועיין עוד בשו״ת מחנה חיים (אבן העזר חלק ג׳ סימן מ״ג) ביאור נאה וארוך בענין שמות בני האדם.

ז. ועיין עוד השייך לענין זה בענין ׳נפש חיה הוא שמו׳, בספר ׳ערבי נחל׳ בפרשת פנחס על הפסוק ושם איש ישראל, וכן עיין שם בענין אדם ההולך בדרך התורה, שמתגדל חיותו על ידי שאותיות שמו מקבלים מילוי וכו׳.

ט.

ענין קריאת שם לבת, ביום שבת קודש, ובאיזה שבת קודש יהיה קריאת השם

ועל כל פנים: לפי כל האמור כבר מובן המנהג לקרוא השם בשעה שעולה לתורה. ורק דיש שנהגו לעשותו בשבת קודש דייקא, ולא בחול וכדעת הבני יששכר זי"ע (הנ"ל ענף ח'). עיין בטעמי המנהגים בקונטרס אחרון (אות תתקכ"ט) שהביא בשם הרה"צ הקדוש מהר"ש מבעלזא זצוק"ל, שאם נולדה לאחד בת אין לקרות לה שם קודם חמשה ימים, אבל אם יום השלישי הוא בשבת קודש יכול לקרות לה שם בשבת קודש, ע"כ. ומזה רואים שיש בזה ענין ליתן השם דייקא בשבת קודש. ועיין עוד בספר מגדול עוז להיעב"ץ (בשוקת ב' סקט"ז - י"ז) וזה לשונו: ביום שבת קודש שהולכות היולדות נקבה לבית הכנסת, עושין מי שברך לילדה וקורין לה שם בישראל. ואם אינן הולכות, מכל מקום האב או אחרים נותנין לה שם בסוף ארבעה שבועות משקרובה לצאת מספק נפל, ואין משגיחין להמתין לה שלושים. ובסקי"ט כתב: בשבת ההיא עושין קצת שמחה, בחילוק קליות ואגוזים לילדים המבקרים הילדה, עכ"ל. הרי גם כן ראיה, שהיה מנהג לכתחילה להשתדל לקרות השם ביום שבת קודש, ולא להקפיד להקדים כל מה שאפשר, ואדרבא היה עושין זאת באותו שבת קודש שהיולדת הלכה לבית הכנסת, אשר מן הסתם לא היה בשבת הראשונה, ובאם לא הלכה, הרי יש להמתין ד' שבועות "ואז" ליתן לה השם.

אבל בזמננו היום, הלא ידוע, שיש שנהגו ליתן תיכף בהזדמנות הראשונה, ויש שנהגו להקפיד להמתין על יום שבת קודש. ולפי האמור, הרי יש מקור לשניהם.

י.

סיכום בקצרה הדיעות - על זמן נתינת שם לבן ולבת

לבן:

א] בשעת הברית מילה [ח]. **ב]** שם החול (הכינוי) שלו, בשבת שהולכת אמו מלידתה לבית הכנסת [ט]. **ג]** שם ה'ערלות' לפני המילה ושם יהודי בשעת המילה [י]. **ד]** אחר המילה כשמשימין את הנער בערס [יא]. **ה]** לבן שאין מלין אותו מחמת שמתו אחיו מחמת מילה, יקראו את שמו בשעת קריאת התורה שעושין מי שברך, אבל טוב שלא יהיה תוך ח' ללידתו [יב], ויש סוברים, שבכהאי גוונא מותר (ואולי אף עדיף יותר) אף תוך ח' ללידתו [יג]. **ו]** למי שלא נימול עד הפדיון, יתנו לו שם

ח. החסד לאברהם (לעיל ענף א' - ב'). מנהגי בית יעקב (לעיל ענף ד' ד"ה וראיתי. ועיין עוד היטב שם ד"ה וכן). הכורת הברית (שם ד"ה ועיין). האות ברית (לעיל ענף ה' ד"ה ודבר). התפארת בנים (לעיל ענף ח' ד"ה ועל).

ט. היוסף אומץ (לעיל ענף ג').

י. הכללי המילה (לעיל ענף ד' ד"ה וכן).

יא. מנהג שהובא בספר חסידים (לעיל ענף ז' ד"ה ואולי).

יב. הכורת הברית (שם ד"ה הנה).

יג. החמודי דניאל (שם).

בשעת הפדיון [יד]. ז] 'כתיבת' שם הנולד על הנייר, מותר במקום שצריך כן על פי גזירת המלכות[טו].

לבת:

א) רק אחר ארבעים יום ללידתה [טז]. ב] בשעת עליית אביה לתורה בשעה שעושין מי שברך [יז] - ואפילו תוך ח' ללידתה [יח]. ג] כנ"ל, 'וביום השבת' [יט]. ד] כנ"ל, אבל לכאורה היינו - לא בשעת עלייתו לתורה אלא בבית התינוקת [כ]. ה] ביום הלידה [כא]. ו] בסוף החודש ללידתה [כב]. ז] תיכף בקריאת התורה הסמוך, אף כשהוא בימי החול [כג], ולפי זה, אף כשנולדה בשבת קודש אחר התפילה, יקראו לה שם במנחה שבשבת קודש [כד]. ח] רק אחר חמשה ימים מלידתה, ואם יום השלישי הוא בשבת יכולים לקרות לה שם בשבת [כה]. ט] בשבת הראשונה לביאת היולדת לביהכנ"ס [בשעת המי שברך] אף שאינו השבת הראשונה "אחר לידתה", או לסוף ד' שבועות מהלידה (כשאין היולדת באה לביהכנ"ס) משקרובה לצאת מספק נפל - אף שעדיין לא מלאו שלושים יום ממש [כו]. י] אם נולדה בערב שבת, ימתינו עד שבת השני' ורק אז יקראוה בשמה [כז].

יא.
מסקנת הדברים - למעשה

זאת תורת העולה ההלכה למעשה בב' השאלות ששאלתם:

א) על דבר לקרות ולפרסם את שם הנולד עוד קודם ברית המילה: הרי וודאי שאינו נכון כלל, ומקורו הוא בדברי חז"ל. ובמקום הצורך כגון בבית החולים ששואלים על שמו של הנולד, לא יבטאו בשפתיים את שם הנולד, רק יכתבו להם את שמו על הנייר ויראוהו להם. או יבקשו מהם שירשמו את הנולד על שם משפחתו, עד לאחר הברית.

יד. הפדיון נפש (שם).

טו. הזכר דוד (לעיל ענף ה' ד"ה ודבר).

טז. בעלי ברית אברם (לעיל ענף ב').

יז. הכורת הברית (לעיל ענף ז' ד"ה הנה). המנהגי בית יעקב (שם, ד"ה ובספר).

יח. הכורת הברית שם.

יט. ספר מטעמים (שם ד"ה ובספר).

כ. כפי המוכח מהדרישה (שם ד"ה ודבר פלא).

כא. הברית אבות (שם ד"ה ובספר).

כב. שם.

כג. הבני יששכר (לעיל ענף ח' ד"ה ועל דבר), "והזהיר" על זה (עיין שם).

כד. השאר ישוב (שם ד"ה וסמך).

כה. הרה"ק מהר"ש מבעלזא (לעיל ענף ט').

כו. היעב"ץ (שם).

כז. לקמן (ענף י"א אות ג').

ב) על דבר המנהג לקרוא שם הבת, 'בקריאת התורה' דווקא ולא מקודם עוד 'בשעת הלידה': נתברר בזה דאין הכי נמי, יש שיטה דכבר אפשר לקרוא את השם אכן עוד ביום "לידתן", אבל לרוב השיטות יקראו לה שם בשעת "קריאת התורה". ובהא גופא יש שיטות, באיזה קריאת התורה יהיה זה, וכנ"ל. ובזמנינו היום יש שנהגו ליתן תיכף בקריאת התורה "שבהזדמנות הראשונה", ויש שנהגו להקפיד להמתין על "יום שבת קודש".

ג) וראיתי מה שהביאו בספר דברי יחזקאל (החדש - על התורה. להרה"ק משינאווא זיע"א. דף קי"ח) בשם הספר פרי צדיק (עמודים קע"ב - ג'), שהגה"ק משינאווא זי"ע הקפיד, שלא לקרוא שם לבת לא בימות החול ולא ביום טוב כי אם בשבת קודש דווקא. ומשמי' דהגה"ק מראפשיץ זיע"א הביאו, שבאם נולדה בערב שבת קודש ימתין עד שבת שניה ואז יתן השם, עיין שם טעם הדבר, ועיין שם גם מה שהביאו בשם הגה"ק מנאסוד זי"ע.

ופליאה לי זה, כי כ"ק אאמו"ר הגאון הצדיק זצוק"ל שהיה מקושר למנהגי ודיני בית צאנז - שינאווא - נאסאד (בהיותו זוכה עוד להסתופף בצילם של הרה"ק משינאווא ונאסאד), לא הקפיד על ההמתנה עד שבת אצל הולדת נכדותיו, ואילו אם היה בזה קפידא בדווקא, מהגה"ק משינאווא או מהגה"ק מנאסאד זי"ע על זה, בוודאי היה גם כן מקפיד על זה, כידוע מהליכותיו ודרכיו, שכולם סובבו סביב הצדיקים הללו שעוד זכה לשהות בצילם הרבה. וצריך ביאור.

▩

ובזה הנני לסיים עוד הפעם מעין הפתיחה, עם כום מלא ברכות, שיזכה לראות רב עונג ונחת מכל צאצאיו, עדי נזכה לישועת ישראל ושמחתן ברוב רחמיו וחסדיו אמן כן יהי רצון.

ידידו הנאמן לעד,
המצפה לבשורות טובות ולרחמי שמים
המרובים
חק' **אלי' כ"ץ**

▩

תמצית וקיצור כל האמור:

א) דברי בעל החסד לאברהם זי"ע בגודל ונחיצות הענין שלא לקרות להנולד בשמו עד לאחר המילה - הסרת הערלה והטומאה ממנו, דרק אז מקבל צלם אלקים וחל עליו שם אדם וכו', (ענף א').

ב) טעם נוסף מהחסל"א במקום אחר אמאי לא יקראו שם לנולד אלא אחר שנימול * שם כתב דבר פלא, שבבת אין ראוי לה להקרא בשם עד אחר מ' יום ללידתה שאז נברא שורש אבר הרחם הראוי להוליד וכו', (ענף ב').

ג) בספר יוסף אומץ הביא מנהג שהיו נותנין ב' שמות: שם של חול דהיינו הכינוי כ'זאנויל' וכדומה, ושם של קודש, וזמנה של נתינת כל שם ושם, (ענף ג').

ד) סמך להמנהג לתת השם דייקא ביום המילה, מאברהם אבינו שרק אחר המילה נשתנה שמו לאברה"ם, וסמך

מפורש לזה מדברי המדרש תנחומא * מספר כללי המילה משמע, שעד שנתנו 'השם היהודי' בשעת המילה נתנו בינתיים להילד 'שם ערלות' * בפרקי דר"א מבואר, "שבשעת" מילתו של משה רבינו קראוהו בשם 'יקותיאל' וכו', וטעם הדבר במה שנשאר בשם משה - אף על פי ששם זו היה "לאחר" מילתו וכן "שבתי' בת פרעה" היא שנתנה לו שם זו, והכל משום ללמדך שכרן של גומלי חסדים * פלא הוא, שבכורת הברית מוכיח מהא דלא קראו את מרע"ה בשם יקותיאל, דעל כרחך דאין השם "שבשעת המילה" קובע - ואולי דוקא בנולד מהול כן הוא וכו', דהא לפי המבואר מהמדרש הנ"ל אין ראי' מזה, ומצד הטעם המיוחד של שכרן של גומלי חסדים, (ענף ד').

ה) מהחסל"א הנ"ל מבואר על כל פנים, דאיכא 'קפידא' שלא לקרוא לנולד בשמו טרם שנימול, וממילא אכן אינו נכון לומר השם בבית החולים להרופאים השואלים את שמו * הזכר לדוד כתב, שאם עפ"י גזירת המלכות צריך שיקרא בשם לפי דיניהם, אז לא יבטא בשפתיו את השם אלא יכתבנו רק על הנייר וכו' * טעם האות ברית במה שמזכירים את השם בחשאי קודם שיכריזוהו, והטעם במה שאין מפרסמין אותו קודם לכן * גם מדבריו מתחזקת הקפידא שלא לבטאות בשפתיים את שם הנולד, וממילא במקום צורך גדול יכתוב את שמו על הנייר ולא יבטאנו בשפתיו, או שירשמנו בבית החולים על שם משפחתו וכו', (ענף ה').

ו) דברי האות ברית והברית אבות במה שאברהם קרא שם ליצחק קודם המילה, שזה היה על פי הדיבור * פליאה על הספר מטעמים שהביא ראי' להא דלא לקרות בשם "קודם" המילה, מהא דיצחק אבינו, כשמשם איכא ראיה "להיפך", (ענף ו').

ז) על דבר זמן נתינת השם לנקבה: הבעלי ברית אברם כתב לתת "אחר מ' יום מהלידה" * הכורת הברית כתב לתת לה שם "בשעת עליית אביה לתורה" ואף כשהוא 'תוך ח"' ללידתה * בבן שמתו אחיו מחמת מילה כתב שם, דיתן לה שם בשעת עליית אביו לתורה במי שברך, אבל בתנאי שלא יהיה תוך ח' ללידתו * החמודי דניאל כתב על מקרה כזאת, שאדרבה, קורין לו שם אף "תוך ח'" ללידתו כיון דבכהאי גוונא תו אינו ערל * בספר פדיון נפש כתב, דמי שלא קראוהו בשם ולא נימול עד הפדיון, יתנו לו השם בשעת הפדיון * רמז נאה מהברית אבות לקרות שם להבת בשעת המי שברך בעליית אביה לתורה * גם בספר מטעמים כתב רמז נאה להנ"ל אבל מרמז ההוא אין ראי' שנצרך לקרות השם דייקא 'בשבת' - וכמו שכתב שם שהוא רמז להמנהג במי שברך בשבת * מדברי הדרישה משמע, שקריאת השם לבת הנולדה, הוא בביתה ולא בבית הכנסת בשעת העלי' לתורה, ולכאורה גם מוכח מדבריו, שעל כל פנים היה זה

בשב"ק * מהספר חסידים מתבאר, דהיו נותנים שם להרך הנולד כשהוא מוטל בערס וכו', והשינוי שבין דעת הדרישה לבין המנהג שבספר חסידים, (ענף ז').

ח) קפידת בעל הבני יששכר "להזהר" לקרות שם לבת תיכף בהזדמנות הראשונה בשעת קריאת התורה ולא להמתין דייקא עד השבת * סמך התפארת בנים לדבריו עפ"י הקבלה ומנהג הגה"ק ממונקאטש אחריו * מדברי הבני יששכר יש להוכיח, דלגבי 'בן' מרומז 'בתוה"ק' לתת השם אחר המילה דייקא * סמך נאה מהספר שאר ישוב לקרות שם לבת בהזדמנות הראשונה, ודעתו, שאף אם נולדה בשבת קודש אחר התפילה יקראו לה שם במנחה דשבת * מהשו"ת הרשב"א עולה, שענין הזכרת קריאת השם בתורה הקדושה היה רק לאלו שהיה להם קיום * מבאר לפי זה טעם נאה בקריאת השם לבן דייקא בשעת 'המילה' או לבת בשעת 'העליה לתורה', כיון דהן 'במילה' והן 'בתורה' אלמלא הם לא 'נתקיימו' שמים וארץ, וממילא קוראים השם שהוא 'קיום' בשעת מצוה אחר המורה על 'קיום', ועוד בזה, (ענף ח' ובהערה סק"ו).

ט) דעת הרה"ק מהר"ש מבעלזא זצוק"ל, שאם נולדה לאחד בת אין לקרות לה שם קודם 'חמשה ימים', ואם יום השלישי הוא בשב"ק יכול לקרות לה שם בשב"ק * המנהג שהובא ביעב"ץ, דבשב"ק הולכות היולדת נקבה לבהכנ"ס, ועושין מי שברך לילדה וקורין לה שם בישראל, ואם אינן הולכות, אז האב או אחרים נותנין לה שם בסוף ארבעה שבועות משקרובה לצאת מספק נפל ואין משגיחין להמתין לה שלושים, ועוד מדבריו בזה * מדבריו מוכח ג"כ, שהיה מנהג לכתחלה להשתדל לקרות השם ביום שב"ק כשהיולדת הלכה לביהכנ"ס אף שלא היה בשבת הראשונה ללידתה וכו', ושאין צורך להקפיד להקדים * בזמננו היום ידוע שיש שנהגו ליתן תיכף בהזדמנות הראשונה, ויש שנהגו להקפיד להמתין על יום שב"ק, ולפי האמור הרי יש מקור לשניהם, (ענף ט').

י) סיכום בקצרה כל הזמנים לפי השיטות השונות, בקריאת שם לבן ולבת, (ענף י').

זכה קובצנו להיות אכסניא של תורה ולמלאות במקצת את בקשת הגאון זצללה"ה, ומתפרסמת כאן לראשונה תשובה מאותן החלקים אשר עדיין לא ראו אור עולם, ויהא רעווא שיהא לנייחא דנשמתו הטהורה.

התודה והברכה לבנו של הגאון זצללה"ה, הרב הגאון רבי אברהם שלמה כ"ץ שליט"א מקרית יואל בני ברק יצ"ו, אשר סידר וערך בטוב טעם ודעת תשובה זו המופיעה כאן, לעילוי נשמת אביו הגדול זצוק"ל. יהא רעווא שזכותו הגדולה של הגאון זצ"ל יגן על להבחל"ח - כל בני משפחתו ויוצאי חלציו החשובים, ועל להבחל"ח זוגתו הרבנית הצדקנית תליט"א.

הגאון רבי ישראל פסח פיינהנדלר זצ"ל
מח"ס אבני ישפה

מספר שאלות בעיניני גזל בטלפון.

ח' מרחשון תשס"ג

ענף א: להתקשר ולהזמין שיחת גוביינא כאשר אין דעתו לעשות כן

שמעתי שיש כמה בני אדם המשתמשים בשיחת גוביינא כדי להודיע להורים שיתקשרו אליהם. והם מבקשים מן המרכזיה להתקשר להורים ולבקש מהם לקבל שיחת גוביינא, וההורים מסרבים לקבל את השיחה, ובמקום זה הם מתקשרים לבן כי כעת הם יודעים שהבן רוצה לדבר אתם. ושאלו אותי אם הדבר מותר כי שמא יש בזה משום גניבת דעת או איסור גזל.

מצד איסור גזל נראה שאין בזה שאלה שהרי בחברת התקשורת יודעים שכל אחד יכול לבקש שיחת גוביינא והשני לא חייב להסכים לזה וממילא הם לא ירויחו. ולכן לא שייך לומר שהמבקש שיחת גוביינא גוזל כיון שאין הם בטוחים ברווח כדי שנאמר שיש כאן איסור גזל, אלא הם עצמם נתנו אפשרות למקבל השיחה להחליט אם יסכים לשרות הזה או לא.

אבל נראה שעיקר השאלה כאן הוא מצד גניבת דעת, שהרי הוא עושה את עצמו כאילו שהוא מעונין להשתמש בשירות שלהם ולתת להם אפשרות להרויח שכר עבור שיחת גוביינא, בה בשעה שהוא יודע שאין ברצונו לבצע גוביינא, ואין זה אלא קנוניא כדי להודיע להורים שיתקשרו אליו. ופרטי הל' גניבת דעת מבוארים בגמ' חולין צ"ד א' ע"ש.

ומאידך יש לומר שיתכן שאין בזה גניבת דעת כיון שהוא לוקח בכל אופן סיכון כאשר הוא מבקש שיחת גוביינא, כי שמא ההורים ישכחו ויסכימו לשיחה, או אולי איזה אדם אחר מן המשפחה יסכים לשיחה, וממילא חברת התקשורת תרויח. ואין זה כדברי הגמ' שם שמסרהב בחברו לאכול ויודע בו שאינו אוכל גונב דעתו, כי שם מדובר שאינו רשאי לאכול כי הוא צם באותו היום וממילא יש בזה גניבת דעת. אבל כאן אין דבר שמונע מן חברת התקשורת להרויח ויש גם אפשרות שהם ירויחו וממילא אין לקרוא לזה גניבת דעת.

וכן נראה למעשה שמותר להזמין שיחת גוביינא אף שיודע שאין הרבה סיכויים שהשני יקבל את השיחה, ואין בזה לא משום גזל ולא משום גניבת דעת.

ענף ב: צלצול בטלפון לשני כסימן ביניהם

יש בני אדם שמשתמשים בטלפון כסימן ביניהם, והיינו שאחד מהם מצלצל צלצול אחד או שנים וכך יודע חבירו את הסימן שיש ביניהם לאיזה ענין. והשאלה אם מותר לעשות כן שהרי משתמשים בשרות של חברת הטלפון בלי לשלם להם דבר.

ונראה שאין בזה שום חשש שהרי אין חברת הטלפונים מקפידה אלא על דבר שהם יכולים לשלוט בו, ומה שהאדם מצלצל בטלפון אין להם שליטה בזה ואין הם מבקשים על זה כסף. ואין הם מבקשים תשלום על מספר צלצולים בלא לדבר, אלא רק על השיחות שהוא עושה בטלפון, וממילא רשאי אדם להשתמש בטלפון עבור סימן לצלצל לאחר.

ענף ג: להכנים פרסום או עניניו כאשר מתקשרים אליו

הסתפקתי בענין מה שנוהגים אנשים שמקבלים שיחת טלפון, וכאשר השיחה היא על חשבון המתקשר אליו, מתחיל לדבר על הענינים שלו או שמפרסם עניני מסחרו. והשאלה אם זה מותר או שמא אסור משום איסור גזל או איסור חמס.

ומסתבר שכל מי שמרים את הטלפון ומקבל שיחה, הרי הוא גם רשאי לומר שהוא רוצה לדבר בטלפון שהרי על דעת זה התקשרו אליו שגם מוכנים לשמוע מה שיש לו להגיד. וכיון שכך נהגו כולם שכאשר מקבלים שיחה בטלפון הם אומרים מה שיש להם להגיד והמתקשר מטלפן על דעת המנהג שכך כולם עושים, וממילא אין כאן שום חשש של גזל או איסור חמס.

ענף ד: אם אורח בבית חברו מותר להשתמש בטלפון לשיחה מקומית

שאלה מצויה בגזל לענין טלפון היא, אם אורח רשאי להתקשר מבית המארח בלי קבלת רשות מבעל הבית.

וכבר בארנו במקום אחר שהשואל שלא ברשות אינו מועיל שיודע שהבעלים מסכימים, ולא הותר אלא באופן שכך נהוג שאין בני אדם מקפידים על דברים כאלה, וכדברי השו"ע חו"מ סי' שנ"ט סע' א' שכתב וז"ל: ואם הוא דבר דליכא מאן דקפיד ביה שרי כגון ליטול מהחבילה או מהגדר לחצוץ בו שיניו ואף זה אוסר בירושלמי ממדת חסידות עכ"ל. וכן באופן שבעל הבית זה כבר נתן בעבר רשות להשתמש, שוב אין איסור להשתמש וכמו שכתב שו"ע הגרש"ז בהל' אבידה.

ונראה שכאן בודאי השימוש בטלפון הוא דבר שבני אדם אינם מקפידים אם האורחים משתמשים כיון שזה אחד מתשמישי הבית הרגילים. וכמו שאין האורח צריך לשאול רשות להשתמש בבית הכסא אף שהשימוש כרוך בהוצאות כגון מים וכדו', או לשאול רשות לקחת דבר מאכל מן המקרר כאשר הוא רעב, כן ענין השימוש בטלפון. ולכן מותר לאדם שהוא אורח בבית חברו להשתמש בטלפון בלי בקשת רשות מבעל הבית.

ענף ה: אם אורח בבית חברו מותר להשתמש בטלפון לשיחה מחוץ לעיר

עד כאן דברנו על אורח שרוצה להשתמש בטלפון עבור שיחה מקומית, אבל כידוע שיחה מחוץ לעיר עולה יותר משיחה עירונית, ויש לעיין אם מותר לאורח לעשות שיחה כזאת.

ונראה לי שבענין זה הכל לפי המצב של האורח. והיינו אם הוא אורח שבא מחוץ לעיר ודאי שדעתו להתקשר משפחתו שהגיע לשלום, וכן צריך להתקשר למקום שהוא צריך להגיע לשם. אבל להתקשר מחוץ לעיר לדבר עם חברים זה אסור. אבל אם הוא אורח שהגיע לעשות עסקים או לאסוף כסף לאיזה

ענין, כיון שידוע שאנשים כאלה מתקשרים הרבה גם מחוץ לעיר לצורך הענין שלהם, הרי זה מובן שמותר לו להתקשר בלי לבקש רשות מבעל הבית. ואדרבא אם דעת בעל הבית להקפיד, עליו להודיע לאורח דעתו.

ענף ו: לשלוח לשני פאקס של פרסום

יש בני אדם שמנצלים את העובדה שיש לשני מכונת פאקס, ושולחים לו כל מיני פרסומים בלי לבקש את רשותו. ודבר זה כרוך בהוצאות של המקבל בלי רשותו, שהרי עולה לו הנייר והדיו וגם השימוש במכונה. ויש לעיין אם מותר לשולח לעשות זאת בלי לבקש רשות ממקבל הפאקס.

ובשאלה זאת טענו לי שזה דומה לזוטו של ים דהוי יאוש, שהרי אין אדם יכול לעשות דבר למנוע מאנשים מלשלוח לו פאקסים, וממילא כיון שהוא משאיר את מכונת הפאקס פתוחה כל הזמן הרי הוא כאומר שזה הפקר לשלוח לו מה שרוצים. ואם היה רוצה לשמור על בני אדם שלא ישלחו לו פאקס בלי רשותו, היה צריך להשאיר הפאקס סגור ורק לפתוח אותו כאשר אדם רוצה לשלוח פאקס. וכיון שאינו עושה כן הרי הוא מפקיר את הפאקס לכל מי שרוצה לשלוח לו פאקס. והדברים נראים למעשה ומותר לשלוח לאדם פאקס של פרסום גם בלי שיסכים לכך מראש.

ענף ז: לטלפן לאדם שמשלם על שיחות נכנסות

יש מדינות שמשלמים בהן על שיחות נכנסות, ואם כן נשאלת השאלה אם מותר להתקשר לאדם כדי למכור לו דבר כאשר הוא משלם על השיחה הזאת.

ומסתבר כיון שהוא יכול בכל רגע לסגור את הטלפון ולא לשמוע את השיחה, אם הוא מחליט שהוא רוצה לשמוע, הרי זה מרצונו ואין כאן שום ענין של גזל. ואף שברגע הראשון לוקח מעט זמן לשמוע מי מדבר, אבל בזה שייך הסברא שהבאנו בענף הקודם ע"ש.

בעניני גזילת קרקע

ו' אדר ב' תשס"ג

לכבוד ידידי היקר הרב משה ישר שליט"א

אחדשה"ט,

ענף א: קנה דירה וראה שחפר שטח ממנה

בענין השאלה שאחד קנה דירה וגילה שחסר שטח של שלושים ס"מ שנלקח מלפני שנים על ידי דייר קודם על ידי שהזיז את קיר המרפסת כלפי פנים, ושאלת אם יש לך זכות לתבוע את המקום שנלקח מלפני שנים על ידי דייר קודם שכפי הנראה הזיז את הקירות. והסיבה להקטנת השטח היא בגלל שמדובר במרפסת שנבנתה ע"י כל דיירי הבנין כתוספת על דירתם. גם ידוע שהדייר שיש לו יותר מדי, חסר לו מן הבנין בצד שני. עוד ידוע שגם חסר שטח לדייר שגר בקומה התחתונה.

ראשית, נבאר מה הסברא בזה. האדם שקנה את הדירה בא מכח קודמו שמכר לו

את הדירה, שהרי אין לו כח יותר מן הקודם לו. וכיון שהקודם לא היתה לו אלא דירה מוקטנת כנ"ל, הרי גם הקונה יש לו אותו שטח דירה. ועוד שזו חזקה שאין עמה טענה שהרי אינו יודע למה דירה זו יותר קטנה מחברתה, ויכול להיות שמי שקנה ממנו מכר את השטח החסר לשכנו, וממילא שוב אין לו רק מה שהוא קנה ולא יותר. ומה שטוען שכל השכנים התחלקו בצורה שוה כאשר חלקו את שטח המרפסת, אינה טענה כיון שאינו יודע כלל איך התחלקו שני הדיירים האלה, וממילא אין כאן טענה שהרי אינו טוען אלא ספק וע"י טענת ספק אינו יכול להוציא ממון.

וכן מבואר ברמב"ם הלכות טוען ונטען פרק יד הלכה יב ומקורו במשנה ב"ב מ"א א' וז"ל: כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה, כיצד הרי שאכל פירות שדה זו כמה שנים ובא המערער ואמר לו מאין לך שדה זו שלי היא השיבו ואמר לו איני יודע של מי היא וכיון שלא אמר לי אדם כלום ירדתי לתוכה אין זו חזקה שהרי לא טען שלקחה ולא שנתנה לו ולא שירשה עכ"ל.

והרי בציור שלנו יש לו לבעל השטח שנטען עליו טענה טובה שהרי הוא קנה את הדירה שלו כדין מהבעלים הקודמים והיא כללה את השטח הנוסף. ומה שטוענים עליו ששטח זה נגזל לפני שנים, הרי זו טענה שאין עמה שום הוכחה שהרי אינו יודע כלל מה קרה בין השכנים. ואף שיש לטוען פחות מן השכנים, אבל אינו יודע מה הסיבה לכך שהרי זה לא היה שלו מעולם. ואין זה דומה לאדם שהיה לו שטח וכעת הוא רואה שהשטח שלו התקטן, שהרי אז הוא יודע ששטחו נגזל ממנו. אבל כאן מעולם לא היה לו השטח הזה שהרי מראש קנה את הדירה בשטח מוקטן, ולכן אינו יודע שהדבר נגזל וממילא אין לו שום טענה.

ויותר מזה חשבתי שאף שיש לשכנים שטח גדול יותר בחלוקת הדירות, הרי אין אנחנו יודעים למה זה קבל פחות וזה קבל יותר. אם כן מה שייך לומר שנגזל ממנו כאשר מעולם לא היה לו הדבר הזה. הרי אין לו שום טענה שמגיע לו השטח הזה רק בהשערה בלבד, וממילא לא שייך לטעון טענה על פי השערה בלבד.

וכן מצאנו בשולחן ערוך חושן משפט סי' קמ"ו סע' ח' שכתב וז"ל: לא אמרו למחות בסוף כל ג' וג' אלא כשעמד בתוכו אותו הראשון אבל כשמכרו הראשון אינו צריך למחות בלוקח, לפי שהלוקח הזה אינו בא אלא מכח הראשון עכ"ל. הרי מבואר שמי שקונה דירה אין לו יותר ממה שהיה לזה שהוא קנה ממנו, וכיון שבנידון שלנו הרי ברור שלא היה לזה שקנה ממנו השטח הזה, אם כן מעולם לא קנה אותו ממנו, ואין לו שום טענת בעלות על שטח זה.

גם כך מבואר בשולחן ערוך חושן משפט סי' קנ"ד ברמ"א סע' י"ט וז"ל: אם העכו"ם היה צריך לסתמו בדיניהם או שכתוב בשטר שמראה ראובן שאין לו חזקה בחלונות כי נעשו שלא כדין או בדרך שאלה שמעון הבא מכח עכו"ם לא עדיף מיניה עכ"ל. הרי ברור שכיון שאדם מכח אחר שמכר לו אין הוא עדיף ממנו, וכיון שהראשון אין לו זכות אז גם מי שקנה ממנו אין לו זכות.

עוד הוכחה יש לנו מדברי השו"ע חו"מ סי' שי"ב סע' י"ג שכתב וז"ל: מכר הבית או נתנו או הורישו אין השני יכול להוציאו עד

שיודיענו מקודם ל׳ יום או מקודם י״ב חודש שהרי השוכר אומר לו אין כחך יותר מכח זה שזכית בבית זה עכ״ל. וכאן מדובר לענין שחייב המשכיר להודיע לשוכר שלושים יום לפני הזמן שהוא רוצה שיצא מן הדירה אם השכיר לו סתם ולא פרט זמן השכירות וכמ״ש השו״ע שם סע׳ ה׳, ובכל אופן גם השני שקנה את הדירה חייב לנהוג לפי הכלל הזה משום שאין כוחו יותר מן הראשון שהוא בא ממנו.

ומצד שני אין לומר ששתיקת השכן שחסר לו משטח הדירה נחשבת מחילה, שהרי הוא לא ידע שחסר לו שטח וממילא הוי כמו מחילה בטעות, וכן כתב השו״ע סי׳ קע״ה סע׳ ל״ב וז״ל: אם שהה המצרן שיעור שילך ויביא מעות ויתבענו בדין ולא תבעו איבד זכותו, הגה היה אנוס לא אבד זכותו וכן אם שתק מכח טעות כגון שהיה סבור שדמי המכירה יגיעו לו ואח״כ כשנודע לו שיגיעו למצרן שלו בא לסלק הלוקח הדין עמו עכ״ל.

ולמעשה היוצא מדברינו שהטוען שחסר לו שטח מדירתו זו טענה בלתי מבוססת שהרי אינו יודע למה בנו את הדירה בצורה כזאת, שהרי יתכן שמשהוא קנה כדין בכסף והרי אינו טוען אלא טענת שמא בלי שום הוכחה. ואדרבא כיון שגם השכן מלמטה יש לו קירות מקבילים, מוכח שהיה הסכם בין השכנים, וממילא אין לו יותר ממי שבא מכוחו וכמו שהוכחנו לעיל מכמה מקומות.

ענף ב: אם נודע לו שהקרקע נגזלה מן האדם שהוא קנה ממנו

עד כאן דברנו במקום ספק, אבל יש לעיין מה הדין אם יביא הוכחות שבאמת היתה כאן גזילה שגזל הבעלים הראשון מן הבעלים הנוכחי, וכעת ראובן קנה דירה מן הנגזל ושמעון קנה מן הגזלן, אם יש טענה לראובן על שמעון.

אף שיביאו עדים שהיתה פה ממש גזילה, יש לעיין איזו טענה יש לראובן לקבל את השטח הזה כיון שלא גזלו ממנו כלל אלא גזלו מקודמו. ואם כן מה הוא יכול לטעון כאשר לא נעשתה לו שום עולה אלא לאחר. ושמעון יכול לומר לראובן לאו בעל דברים את, אלא זה הנגזל ילך לגנב.

ויתכן שראובן יכול לומר שכיון שהוא קנה את הדירה הרי קנה מן המוכר גם כל הזכויות שיש לדירה שהיו למוכר, ואחת הזכויות של המוכר היא לתבוע את הגזילה ממי שגזל. וכן נראה לדינא שאם באמת הקונה יביא הוכחות ברורות שאמנם היה כאן גזל ולא מכירה וגם לא מחילה, אז שפיר יכול לתבוע את השטח שלו בחזרה.

לקרוא בעיתון של השכן

י"ח סיון תשס"ג

ענף א: אם יש איסור גזל בקריאת עתון מתיבת דואר של חברו

ראיתי שאחד הוכיח את שכניו שהם מוציאים עתון מתיבת הדואר שלו, וטען שכיון שלא קבלו על כך רשות, הדבר אסור משום גזל. ויש לעיין אם טענה נכונה היא או לא.

זה ברור שהשואל שלא מדעת גזלן הוא כדאיתא בגמ' ב"מ מ"א א', ולכן אף שכוונתו להחזיר את העתון בגמר הקריאה, הוא נחשב גזלן על השימוש בעיתון. וכן הגונב על מנת לשלם כפל או על מנת למיקט עובר על איסור כדאיתא בגמ' ב"מ ס"א ב'. ולכן לכאורה אין שום היתר לקרוא בעתון אף שאינו לוקח אותו לביתו אלא קורא בו במקום על יד תיבת הדואר.

אולם חשבתי שאולי יש היתר בדבר ע"פ דברי הירושלמי שהובא בחו"מ סי' שנ"ט סע' א' שבדבר שאין אנשים מקפידים בו וכמו קיסם מן הגדר לחצוץ בו שיניו, והיינו שהערך שלו מועט ואין בני אדם מקפידים בדבר כל כך קטן מותר, אף שמידת חסידות להקפיד גם בזה ע"ש. אם כן יש לומר שגם הקריאה בעתון לכמה דקות אין לה ערך כלל, שהרי העתון עולה כמה שקלים, ולקרוא בו על יד התיבה שהוא מונח בה אין אנשים רגילים להקפיד על כך בגלל שאין בזה שום נזק, וגם לא מחסירים מהם דבר.

ואם תאמר שאסור לקרוא בספר של אדם אחר דבר שלא למד מעולם שמא יקרע אותו וכמבואר בשו"ע חו"מ סי' רס"ז סע' כ' ובסמ"ע ס"ק כ"ח לענין אבידה. ויש לומר ששאני התם שהספר נקרא לאורך זמן אבל עתון אי אפשר לקרוא בעמידה יותר מכמה דקות, ולא שייך שיקרע אותו בזמן כה מועט. ועוד יש לומר שכיון שכל העולם נוהגים בדבר הזה היתר, אם היה אדם שמקפיד על העתון שלו היה צריך להודיע זאת על התיבה שלו, וכיון שלא הודיע דבר שפיר נחשב שהוא מוחל.

סוף דבר נראה לי שמותר לקרוא בעתון המונח בתיבת דואר של שכן אם האדם אינו עוזב את המקום ובלבד שיחזירנו למקומו. ואם בעל העתון הודיע שמקפיד שלא יקראו בעתון אפילו זמן קצר, פשוט שאסור משום גזל.

ענף ב: תלוי מודעה שאסור לקרוא בעתון אפילו לרגע משום גזל

ראיתי בבית אחד בשכונה בירושלים שמאן דהוא תלה מודעה שאסור לקרוא שום עתון אפילו לרגע. ונשאלתי אם זה מחייב את האנשים שרוצים לקרוא עתון שם.

ואמרתי שאם היה תולה מודעה על התיבת דואר שלו שאינו מרשה לקרוא בעתון שלו אפילו לרגע, בודאי אסור לקרוא כי הוא גילה דעתו שהוא מקפיד. אבל כיון שהוא תלה מודעה באופן כללי, הרי שכוונתו לפסוק הלכה ולומר שכולם צריכים לשמוע להלכה שלו. ולכן ברור שאין זה מחייב אף אחד שהרי כל אחד ישאל את רבו לשמוע את ההלכה, ואין לו כח לאכוף את ההלכה שהוא פוסק על כולם. ונמצא ששפיר מותר לקרוא בעתונים אשר בתיבות הדואר וכמו שבארנו לעיל.

בענין מי שפרע ובהוצאת שוכר שלא שילם השכירות

י״ג כסלו תשס״ד

לכבוד האברך היקר הרב אשר שר שליט״א

אחדשה״ט

ענף א: מוכר שחוזר בו לפני חתימת החוזה כי הציעו לו מחיר יותר גבוה

בענין מה ששאלת אם מותר למוכר לחזור בו אחר שכבר קבעו זמן לחתום על החוזה, אבל הוא עדיין כעת לפני חתימת החוזה, כאשר מציעים לו מחיר גבוה יותר.

כתב הרמ״א בחו״מ סי׳ ר״ד סע׳ י״א וז״ל: אעפ״י שבדברים בלא מעות יכול לחזור בו וא״צ לקבל עליו מי שפרע מ״מ ראוי׳ לאדם לעמוד בדיבורו אע״פ שלא עשה שום קנין רק דברים בעלמא וכל החוזר בו בין לוקח בין מוכר אין רוח חכמים נוחה מימנו והני מילי בחד תרעי אבל בתרי תרעי אין זה ממחוסרי אמנה וכל האומר לתת לחבירו מתנה מועטת ולא נתנה לו הרי זה ממחוסרי אמנה וע׳ לקמן סי׳ רמ״ט וי״א דאפילו בתרי תרעי אסור לחזור ואם חזר בו יש בו משום מחוסרי אמנה וכן נראה עיקר עכ״ל.

והענין של תרי תרעי מבואר ברש״י ב״מ ע״ד ב׳ שכתב וז״ל: דכי פסק לאו אדעתא דתרעא זילא פסק עכ״ל. ולפי זה נראה שלא רק כאשר המחיר של הדירה השתנה בשוק, אלא אפילו כאשר מציעים לו מחיר אחר עבור הדירה גם נחשב תרי תרעא, שהרי גם בזה שייך לומר דכי פסק לאו אדעתא דזילא פסק, משום שהוא לא ידע שיבואו ויציעו לו מחיר גבוה יותר עבור הדירה שלו.

ואף שפסק הרמ״א שגם בתרי תרעא יש דין של מחוסר אמנה, אבל כבר כתב הש״ך שם ס״ק (ה׳) [ח] שהב״ח נסתפק בזה לדינא. וכיון שכן ברור שאין חיוב לאדם לעמוד בדיבורו שהרי יכול לסמוך על הפוסקים שאין כאן משום מחוסר אמנה בתרי תרעא.

עוד שאלת למה אין כאן משום מהפך בחררה, שהרי הקונה החדש בא אחר שהראשון כבר סיכם את המחיר וקבע זמן לחתימה, וא״כ לכאורה אין לך מהפך בחררה גדולה מזו. אבל באמת לענין מהפך בחררה יש פוסקים שאומרים שהוא רק לענין מכירה ולא לענין מציאה וכמו שכתבו התוס׳ קידושין נ״ט א׳ ד״ה מהפך, וכן כתב השו״ע חו״מ סי׳ רל״ז סע׳ א׳ בשם יש אומרים וז״ל: וי״א שאם בא לזכות בהפקר או מקבל מתנה מאחר ובא אחר ודמו אינו נקרא רשע כיון שאינו דבר המצוי לו במקום אחר עכ״ל. ועל פי זה כתב הרמ״א שם וז״ל: וכן אם קונה דבר אחד ובא חבירו ויוכל לקנותו בזול שאינו מוצא לקנותו כך במקום אחר הוי כמו מציאה ויוכל לקנותו כל זמן שלא זכה בו הקונה עכ״ל. והש״ך שם ס״ק ג׳ כתב שהרמב״ן חולק על זה וסובר שאפילו לקח בפחות מכדי דמיו הואיל ומכר הוא אין לחלק ע״ש.

וכיון שקשה מאד למצוא דירות במקומות שרוצים לקנות, במחיר שהוא סביר, נראה שיש להחשיב את זה כמו מציאה, שהרי אטו בשופטני עסקינן שבא השני ומוסיף עוד חמשת אלפים דולר כדי שהוא יוכל לקנות את הדירה. אלא שזה מוכיח שאין מוצאים דירות במחיר סביר

במקום שרוצים לקנות, ולכן גם בחמשת אלפים דולר יותר עדיין הדבר בגדר מציאה כי אין אפשרות לקנות במחיר כזה.

ולמעשה כיון שהדבר ידוע שאין להשיג דירות בשכונה זו במחיר סביר, הרי זה כמו מציאה ולא שייך כאן האיסור של מהפך בחררה. וכבר בארנו שגם אין איסור מצד שאין רוח חכמים נוחה הימנו מצד המוכר כיון שיש כאן הצעה טובה יותר בשבילו. ולכן לדינא שפיר יכול השני להציע יותר כסף ומותר המוכר לחזור בו מן המקח שסיכם עם הראשון.

ענף ב: אם מותר להביא בריונים להוציא מעותיו

נשאלתי על אודות מעשה ששוכרים בריונים כדי להוציא חובות מאנשים שמוחזקים שלא משלמים חובותיהם. וכבר תבעו אותם לדין ולא שלמו וכל דבר אחר שעשו כדי לאלצם לפרוע חובותיהם לא עלה בידם כי אינם מוכנים לשלם בשום אופן.

שאלה זו תלויה בדין של עביד איניש דינא לנפשיה שמבואר בחו"מ סי' ד'. ומבואר שם שאם רואה את שלו ביד חברו יכול להכותו עד שיניחנו. וכתב הרמ"א שלא הותר רק אם לא יכול להציל באופן אחר. עוד כתב הרמ"א שי"א שרק בחפץ מבורר אבל אם כבר נתחייב לו ממקום אחר לא. ממילא, בענייננו שהוא חוב ה"ז כמו נתחייב לו ממקום אחר ולא יוכל לעשות דין לעצמו. אלא שכיון שהוא פלוגתא בפוסקים ודאי שיש לו על מי לסמוך למרות שזה חוב.

והרמ"א הוסיף שכל זה מותר רק בעצמו ולא על ידי גוי. והעירו לי שלפי זה יתכן שאסור לקחת אנשים שהם לא שומרי מצות, שהרי קיי"ל שמומר דינו כמו גוי. אבל הגר"א שם כתב שטעמו של הרמ"א הוא על פי דברי השו"ע בסי' כ"ו. וכוונתו להלכה שאסור ללכת לערכאות של גוים. ואם כן מסתבר שמה שאדם עושה דין לעצמו נקרא בשם דין שהרי כך קראו לזה חז"ל, ואם כן אסור לשלוח גוים לעשות זאת משום שזה נחשב כמו שהולך לדון בפני ערכאות של הגוים. אבל אם העושים הם מומרים אין לקרוא להם ערכאות של גוים.

ולכאורה יש איסור של לא תבוא אל ביתו לעבוט עבוטו. ובזה יש מחלוקת כי יש מתירין כמו שליח בית דין שמותר להכנס לביתו לעבוט עבוטו. אבל בשאלה שלנו נראה שלא צריך לזה כי בלא"ה מדובר שמכין אותו עד שהוא נותן מעצמו, וגם לוקחים ממנו ממון ולא משכון.

ובחו"מ סי' צ"ז סע' ט"ו כתב וז"ל: יש מי שאומר שאין שליח ב"ד אסור ליכנס לביתו למשכנו אלא במשכנו להיות בטוח ממעותיו ולא הגיע זמן הפרעון אבל כשהגיע זמן הפרעון ובא לגבות חובו וזה אינו רוצה לפורעו והוא בחזקה שיש לו מטלטלין ומבריחם, שליח ב"ד נכנס לביתו למשכנו ויפרע לזה חובו שפריעת בעל חוב מצוה ומכין אותו עד שתצא נפשו עכ"ל.

ולכן נראה שמי ששוכר בני אדם להכות עד שהרשע משלם חובו, שפיר עבד.

והריני חותם בברכה רבה,
ישראל פסח פיינהנדלר

לשכנע אדם שיעבור לקופת חולים אחרת על ידי נתינת ממון

י״ד שבט תשס״ד

ראיתי בעתון יתד נאמן שאלה בענין קופת חולים אחת שמנסה לשכנע בני אדם מקופה אחרת שיעברו לקופה שלהם על ידי נתינת כסף להם. והובא שם פסק שאין ראוי לעשות כן. ואמרתי לעיין בהלכה זו כדי לדעת את המקורות.

בשו״ע חו״מ סי׳ רכ״ח סע׳ י״ח כתב וז״ל: מותר לחנוני לחלק קליות ואגוזים לתינוקות כדי להרגילם שיקנו ממנו וכן יכול למכור בזול יותר מהשער כדי שיקנו ממנו ואין בני השוק יכולים לעכב עליו, הג״ה ועין לעיל סי׳ קנ״ו סע׳ ה׳. עכ״ל. ומקורו במשנה בבא מציעא ס׳ א׳ וכדעת חכמים. והטעם אמרו בגמ׳ דאמר ליה אנא מפליגנא אמגוזי ואת פליג שיסקי ע״כ.

ומה שהרמ״א ציין לעיין בסי׳ קנ״ו סע׳ ה׳ נראה שכוונתו למה שהוא כתב שם וז״ל: שני בני אדם הדרים ביחד והאחד רוצה להוזיל בהלוואת הרבית לעובדי כוכבים אין חבירו יכול למחות בו וה״ה בכל כיוצא בזה ועיין לקמן סימן רכ״ח סע׳ י״ח עכ״ל.

ואם כן בשאלה הנ״ל קופת חולים מחלקת כסף למשוך אנשים שיעברו מקופה אחרת, הרי זה דומה למי שמוזיל הלואות או מחלק קליות ואגוזים, שמותר הדבר משום שכמו שקופה זו מחלקת כסף גם הקופה השניה יכולה לחלק כסף.

ואם תאמר שמא כל הדברים שנאמרו להיתר הוא באופן שרוצים לשכנע קונים מן הרחוב שהם לא שייכים לאף אחד, אבל בקופה הרי כל אדם חתם על טופס חברות לקופה הזאת שהוא משתייך אליה. ואם כן זה כבר בגדר יורד לאומנות חברו או מהפך בחברה שהרי קופה אחת כבר זכתה בחתימתו של אדם זה והקופה השניה רוצה לקחת אותו ממנה.

עוד שאלת למה אין בזה משום מהפך בחברה, שהרי הקופה החדשה באה אחר שהראשון כבר סיכם את המחיר וגם כבר חותם לקופה הראשונה, וא״כ לכאורה אין לך מהפך בחברה גדול מזה. אבל באמת לענין מהפך בחברה יש פוסקים שאומרים שהאיסור נאמר רק לענין מכירה ולא לענין מציאה וכמו שכתבו התוס׳ קידושין נ״ט א׳ ד״ה עני המהפך, וכן כתב השו״ע חו״מ סי׳ רל״ז סע׳ א׳ בשם יש אומרים וז״ל: וי״א שאם בא לזכות בהפקר או מקבל מתנה מאחר ובא אחר וקדמו אינו נקרא רשע כיון שאינו דבר המצוי לו במקום אחר עכ״ל. ועל פי זה כתב הרמ״א שם וז״ל: וכן אם קונה דבר אחד ובא חבירו ויוכל לקנותו בזול שאינו מוצא לקנותו כך במקום אחר הוי כמו מציאה ויוכל לקנותו כל זמן שלא זכה בו הקונה עכ״ל. והש״ך שם ס״ק ג׳ כתב שהרמב״ן חולק על זה וסובר שאפילו לקח בפחות מכדי דמיו הואיל ומכר הוא אין לחלק ע״ש.

והנה חברות בקופת חולים דומה למכר שהרי משלמים ממון כדי לקבל טפול רפואי ואינו דומה למציאה שזוכים בה בחנם. ולכן כיון שהוא דומה למכר תלוי במחלוקת הפוסקים שהבאנו לעיל ולפי הרמ״א מותר ולא הוי מהפך בחברה שהרי הוא דבר

שמשתלם עבורו שהרי יכול להרויח ממון אם הוא עובר לקופה אחרת ולכן ודאי שהדבר מותר לפי דעת הרמ"א. אבל לפי הש"ך יש להחמיר בזה.

היוצא מדברינו שמי שמשכנע אדם שיעבור לקופה אחרת ומציע לו ממון שיעשה זאת, רשאי לסמוך על דברי הרמ"א שאין כאן משום מהפך בחררה שהרי הוא עושה טובה לאדם זה כדי שהוא ירויח. ומה שהזכרנו לעיל שיש שכתבו שאין ראוי לעשות כן, היינו משום שחששו לדעת הש"ך בשם הרמב"ן.

המחותנים החליטו שהחתן והכלה ישלמו חלק מן ההוצאות והחתן והכלה טוענים שהם לא התחייבו בזה

י"ד סיון תשס"ד

בדבר השאלה שההורים של החתן והכלה סכמו ביניהם שהם ישלמו את כל הוצאות החתונה וכן את הרהיטים והדירה פרט לסכום של עשרת אלפים דולר שסכום זה על החתן והכלה לשלם בעצמם. וכעת אומרים החתן והכלה שהם לא צריכים לשלם שהרי הם לא שמעו מזה כלום וגם לא התחייבו כלום, ורק המחותנים חתמו על ההתחייבות הזאת וממילא אין זה מחייב את החתן ואת הכלה.

והנה קודם כל, יש לשאול אילו היו ההורים מודיעים לחתן ולכלה שכך סיכמו ביניהם, אם חל חיוב על החתן והכלה לקיים את מה שההורים סכמו כאשר ידעו זאת לפני שנכנסו לחופה. והשאלה היא אם ההודעה לבדה מחייבת את החתן והכלה.

למעשה, נהוג היום שההורים משלמים הרבה כסף עבור הדירה, הרהוט והחתונה של החתן והכלה, ויש לעיין אם ההתחייבות היא על תנאי, והיינו שהם מתנים שהם משלמים רק באופן שהם סכמו ביניהם, והיינו בגדר הלוואה עד שהחתן והכלה יפרעו את ההלוואה. ואף שהם לא פרטו את הדברים, יש לומר שהם דברים שהם בלב כל אדם.

וכן מבואר בגמ' קידושין נ' א' ההוא גברא דזבנינהו לנכסיה אדעתא למיסק לארעא דישראל סליק ולא איתדר ליה אמר רבא כל דסליק אדעתא למידר הוא וכו' ע"כ. וכן פסק השו"ע חו"מ סי' ר"ז סע' ג' שאם הוא פירש בשעת המכירה שהוא מוכר כדי לילך למקום פלוני ולא נסתייע לעלות הרי זה מחזיר לו הדמים ע"ש. ואף שכתב שם הרמ"א שהוא דוקא בקרקעות, זה משום שמטלטלים פעמים אדם מוכר אותם וכמ"ש הסמ"ע ס"ק ט'.

ועוד שכן מבואר בקצות החושן סי' י"ב ס"ק א' וכן בסי' קפ"א ס"ק א' ובסי' ר"נ ס"ק ה' ובסי' רס"ט ס"ק א' וסי' שמ"ח ס"ק ד' שגם כאשר לא מפרשים דבר שכיון שהוא דבר שמסתמא הוא כך, הרי זה כמו דברים שבלב כל אדם ע"ש.

ולפי זה נראה לי ברור שמה שהמחותנים משלמים את הוצאות החתן והכלה, הרי זה לפי מה שהם מחליטים שהם רוצים שהחתן

והכלה ישלמו את חלקם, וזה לא נחשב דברים שבלב אלא דברים שלב כל אדם כי איזה חתן וכלה יעיזו לומר שהם רוצים שיתנו להם הכל בלי שהם ישתתפו כלל בהוצאות, והרי הדבר ברור שרק את אשר יתנו להם הוריהם הם יקבלו במתנה אך מה שניתן להם כהלוואה הם צריכים לפרוע. ולכן בשאלה הנ״ל צריכים החתן והכלה לשלם את העשרת אלפים דולר שהתנו המחותנים ביניהם שהם ישלמו.

הגאון רבי פסח אליהו פאלק זצ"ל
בעל שו"ת מחזה אליהו ושא"ס

הלכות הכנה משבת לחול

שאלות ותשובות בעניני 'הכנה משבת לחול' מה שזכה לדון הגאון רבי מנחם מענדל אייברמסאן שליט"א מח"ס הנפלאים "בני אברהם" ג' חלקים בפני הגאון הגדול רבי פסח אליהו פאלק זצ"ל בעמח"ס שו"ת מחזה אליהו [בשנת תשע"ט]

א. הכנה קודם שעברו 72 דקות אחר השקיעה

שאלה: מצאנו בהרבה מקומות בפוסקים ששבות דהכנה קל יותר משאר שבותים, דיש מקילים להכין ע"י נכרי אף שלא במקום מצוה חולי וכו', עי' בפמ"ג ריש סי' תקג, ובדע"ת סי' תמד. וכמו"כ עי' במ"ב סי' רצט ס"ק מ לענין יו"ט שני, שמיד בלילה מותר להכין יין לקידוש, שכתב שם בזה"ל: אף שלא התפלל עדיין וגם לא קידש אפ"ה שרי, 'דהא אין בזה משום מלאכה, רק משום הכנה מיו"ט לחבירו', וכיון שנתקדש היום שרי, ע"כ. וחזינן דאף שלדעתו אסור במלאכה קודם קידוש, הכנה קלה מותרת.

וע"פ כל דברינו, יש להסתפק במי שמחמיר במוצ"ש ויו"ט שלא לעשות שום מלאכה עד זמן 72 דקות, אבל במשך השנה הוא מתפלל מעריב לפני 72 דקות, וכן רגיל להפסיק התענית [חוץ מט"ב ויה"כ] קודם 72 דקות [למשל 45 דקות], האם עכ"פ יש להתיר הכנה בזמן הזה כיון דלדידיה הוא כבר צאה"כ, ובצירוף שמצינו בהרבה מקומות שהכנה קלה משאר שבותים.

תשובה: אף את"ל שיש מקום להקל, למעשה קשה להורות כן, שהרי אם ינהג הרבה זמן קודם צאה"כ להכין לחול, יבואו הנשים והמון העם לזלזל בקדושת שבת. [מקומו בספר בני אברהם על הלכות הכנה משבת לחול, שיצא לאור בשנת תש"פ, פ"א הע' טז].

ב. שיטת החיי"א ב'הכנה קלה'

שאלה: החיי"א (כלל קנג ס"ו) מחדש שיש חילוק בין שני סוגי הכנה. ההכנה אסורה, היא רק 'הכנה גמורה', דהיינו שבהכנתו הוא גומר ומתקן את הדבר ליום הבא, כגון כשגולל הס"ת, או כשמדיח הכלים, שבכל אלו יש בהכנתו גמר הענין ותיקונו, אבל 'הכנה קלה', דהיינו באופן שאין בהכנתו משום גמר ותיקון, אלא רק הבאה וטלטול בלבד [שהוא מטלטל חפצים ממקום למקום], כגון שמוציא בקבוק יין מהמקרר להשלחן לצורך הלילה, אין זה בכלל הכנה האסורה.

אמנם גם ב'הכנה קלה' אין להקל אלא בתנאים הבאים: א'. שהוא לצורך מצוה. ב'. שקשה להכינו בלילה. ג'. שאינו ניכר מתוך מעשיו שמכין לחול. אבל כשחסר אחד מהתנאים הנ"ל, אין להתיר. ודברי החיי"א הובאו להלכה במ"ב (סי' תרסז ס"ק ה).

ויש להסתפק במה שכתב החיי״א בתנאי השלישי שלו שאסור כשיהיה ניכר שמכין לחול, האם כוונתו לאסור רק כשמוכח מתוך מעשיו שדעתו להכין לחול, אבל כשאינו מוכח מתוך מעשיו רק שבני ביתו יודעים את כוונתו, זה עדיין נחשב לאינו ניכר, ומותר, או דילמא כיון שבני ביתו יודעים את כוונתו, זה נחשב שניכר שדעתו להכין לחול.

תשובה: בפשטות יש מקום להקל, שכל שאינו מוכח מתוך מעשיו רק שבני ביתו יודעים את כוונתו, זה עדיין נחשב לאינו ניכר ומותר. [מקומו בספר שם פ״ב הע׳ ו].

ג. הצלה מהפסד זמן

שאלה: בפיה פתחה בחכמה (ח״ב פ״ח הע׳ כו, ופ״ט סי״ב) הביא בשם מרן לחדש שגם הצלה של ׳הפסד זמן׳ נכללת בהיתר של הצלה מהפסד, וכגון באופן שאם לא יביא עמו איזה חפץ לצורך מחר, אלא ישאירו במקום שהולך משם, יצטרך לחזור למקום ההוא למחרת כדי להביאו, שבכה״ג כיון שהחזרה לשם מחר כרוכה בטירחא מסויימת, ועוד שזה לוקח שיעור זמן חשוב, אזי הוי הבאתו היום בגדר ׳הצלה מהפסד׳. ורציתי לדעת באיזה מקום ראה מרן לחדש כזה.

תשובה: מפורש בשו״ע (סי׳ שח ס״ד) שמותר לטלטל כלי שמלאכתו להיתר מחמה לצל כדי שלא יתקלקלו. ופשטות נכלל בהיתר זה כשיש כלים שמונחים בחוץ ורצה להביאם לביתו כדי שלא ירטבו מהגשמים. ואף שהרבה פעמים אין עצם הכלי נתקלקל מהגשמים, דיכול להמתין עד שיתייבשו, מ״מ מותר להצילו, שהרי יכול לטעון שרצה להשתמש עם הכלי קודם שיתייבש. הרי שאף ׳הצלה מזמנו׳, נכלל בהיתר של הצלה מהפסד. [מקומו בספר שם פ״ג הע׳ ג].

ד. לקרר משקאות לצורך הלילה

שאלה: הובא במ״ב (סי׳ שכג ס״ק כו) מהתוספתא שמאחר שמותר להדיח כלי לצורך היום, שוב מותר להדיח אפילו עשר כלים, דהואיל וראוי לו כל אחד מהם הותר להדיח את כולם. וא״כ לכאורה ה״ה בבקבוקי משקאות, כשעתיד לשתות מהמשקה שמכניס להמקרר קודם הלילה, שוב מותר להכניס עוד משקאות להמקרר.

תשובה: כנראה שאה״נ יש להתיר. [מקומו בספר שם פ״ו הע׳ כו].

ה. לקרר משקאות לצורך הלילה דרך הערמה

שאלה: לפי מה שהסכים מרן שמותר להכניס כמה בקבוקי משקאות להמקרר מאחר שעתיד לשתות מאחד מהם באותו יום, האם לפי״ז מותר להערים ולשתות מבקבוק אחד קודם הלילה אף שאין לו שום צורך ורצון בזה, ושוב יהא מותר לו להכניס עוד בקבוקים להמקרר, ע״פ ההתיר הנ״ל.

תשובה: קשה להתיר, שהרי כל ההיתר של התוספתא להדיח י׳ כלים אם צריך לאחד מהם, הוא חידוש לדינא, וא״כ הבו דלא להוסיף עליה. [מקומות בספר פ״ו הע׳ כח].

ו. הדחת הרבה כלים כשנצרך רק לאחד מהם כשכולם שוים

שאלה: במחזה אליהו (סי׳ סב אות א) הביא מרן ראיה לדברי הפמ״ג, מהמג״א (סי׳ רנד ס״ק כג) שכתב, דמותר להוציא כמה ככרות מהתנור בשבת אם דעתו לאכל אחד מהם. והטעם שמותר להוציא את כל הככרות אף כשאוכל רק אחד מהם, כתב בביה״ל (שם ס״ז ד״ה מותר) משום דכל חדא וחדא י״ל

שהוא הפת שיאכל. ומכאן יש ראיה להתיר אף שכולם שוים, ואפילו כשיש ביניהם גרועים, ע"ש. האם יש מקום לומר שאף הפמ"ג לא התיר אלא בזמנם שהגם שהכלים היו דומים זה לזה, היה קצת משונה האחד מחבירו, אבל בזמנינו שהם דומים לגמרי האחד לחבירו, אפשר שאין ההיתר של 'כל חדא וחדא חזי ליה', שהרי אי אפשר לומר על כל אחד דילמא ירצה להשתמש עם כלי זה דוקא, שהרי כולם דומים ממש זה לזה.

תשובה: אה"נ, אכן הוא חידוש, ובפשטות יש להתיר אף כשהם דומים ממש זה לזה. [מקומו בספר שם פ"ז הע' ח].

ז. הדחת הרבה כלים כשנצרך רק לאחד מהם כשיש טירחה מרובה

שאלה: בשו"ת מחזה אליהו (סי' סב אות ד) נשאל מרן במי שעשה שבע ברכות בליל שבת ליותר מחמישים משתתפים, וקשה היה לפניו להניח הדחת כל הכלים על מוצאי שבת, באשר היה זה בימות הקיץ, שזמן מוצאי שבת מאוחר מאוד באנגליה, ושאל אם מותר לו לצוות לנכרית להדיח את כל הכלים. וכתב המחזה אליהו, שלפי סברת התוספתא 'שכל חדא וחדא חזי ליה', ומותר להדיח י' כוסות, יהא מותר אף להדיח את כל הכלים, דמאי שנא, ע"ש.

אמנם אף את"ל שמותר להדיח הרבה כוסות ע"פ התוספתא ולאו דוקא י' כוסות, מ"מ כשהוא טירחה מרובה, יש כמה ראיות לאסור. שהרי המ"ב (סי' תקג ס"ק יד) הביא מהפוסקים שאם צריך לבשל מים לצורך יו"ט, שוב מותר לבשל באותה קדירה הרבה מים, דהוא רק ריבוי שיעורים, וכתב דהיינו דוקא היכי דממלא פעם אחת מהדלי, ולא פעמים רבות ע"י כלים, ע"ש. והנה מצד איסור הכנה אין לאסור למלאות המים בהרבה כלים, אף שלא נעשה בבת אחת עם מה שצריך ליו"ט, שהרי מבואר בתוספתא [הובא לעיל] שמותר להדיח י' כוסות אע"פ שאינו צריך אלא לאחד מהם, כיון שכל אחד ראוי לו, וא"כ גם בניד"ד יש להתיר למלאות הרבה כלים מהבור. ויש להקשות על כך, דמאי שנא ממה שכתב המ"ב (שם ס"ק ה) שמותר להוסיף הרבה חתיכות של בשר על השפוד קודם שצלאו כיון שהוא חד טירחה. וע"כ שמילוי בהרבה כלים של מים הוא טרחא גדולה, ואין להתיר אף שיש סברא של 'כל חדא וחדא חזי ליה'. וכ"כ במחזה אליהו (ח"א סי' נח ס"ק כב וכג).

עכ"פ למדנו מכל הנ"ל, שאף התוספתא שהתירה להדיח י' כלים, ד'כל חדא וחדא חזי ליה', היינו דוקא כשאין טירחה מרובה, אבל להדיח הרבה כלים באופן שיש טירחה מרובה יש לאסור. ולכן יש להסתפק מכח זה על מה שהשיב מרן לגבי הדחת כל הכלים כשהיה חמישים משתתפים, שלכאורה יש לאסור להטריח הרבה.

תשובה: אה"נ אם יש טירחה מרובה בהדחת הרבה כלים, לכאורה אין להתיר. [מקומו בספר שם פ"ז הע' י].

ח. גדר טירחה מרובה שאסורה אף לפי התוספתא

שאלה: מרן השיב לי שאף לפי התוספתא שהתירה להדיח י' כלים ד'כל חדא וחדא חזי ליה', היינו דוקא כשאין טירחה מרובה, צריך ביאר הגדר מהי הטירחה מרובה שאסורה.

תשובה: צ"ע, דקשה לומר דאסור להדיח מעט יותר מעשר כוסות, שהרי יותר קל להדיח עשרים כוסות מלהציע י' מטות, וצ"ע

לאסור מה שחז״ל לא הגדירו לנו. ואמר דלסתם משפחה מותר להדיח הכלים שלהם אחר סעודת שבת ע״פ התוספתא, אבל אם יש הרבה אורחים או שיש שמחה בביתו, אפשר שבאמת יש לאסור, וגם תלוי איך מדיח את הכלים, שאם יש כלי גדול מלא מים חמים, הרי יכול להניח הכלים בתוכו לזמן מה, ושוב יכול להדיחם מהרה, ואין שום טירחה מרובה, וקשה ליתן גדר בכל זה. [מקומו בספר שם פ״ז הע׳ י].

ט. לשרות כלים מלוכלכים במים

שאלה: המחזה אליהו (סי׳ נה אות ה) כתב להתיר לשרות הכלים במים למנוע את הלכלוך מלידבק בהדפנות, שהרי פעולה זו הרי הוי בגדר ׳הצלה מהפסד׳, והביא ראיה לדבריו מהרמ״א סי׳ תנט ס״ד דכלי שלש בו עיסה בפסח מותר ליתנו לתוך צונן כדי שלא יתחמם העיסה שעליו. וכ״כ בשמו בפיה פתחה בחכמה (ח״ב פ״ט ס״ד). אכן הוסיף שם דאם הלכלוך כבר נדבק בהם, ומטרת השרייה היא כדי לרכך את הלכלוך ולהפרידו מדיבוקו לכלי, בכה״ג אין הפעולה בכלל הצלה מהפסד, אלא הוי הכנה גמורה והיא אסורה, עכ״ד.

אמנם ראיתו לכאורה דחוקה, שהרמ״א איירי בהפסד הכלים, ואין ראיה להתיר לשרות הכלי שלא יצטרך טירחה יתירא להדיח במוצ״ש, דמיכי תיתי מהרמ״א דגם הפסד ׳זמן׳ נחשב להפסד.

ועוד הביא (שם) ראיה לדבריו מהמג״א סו״ס תק. אמנם דבריו אינו נכון לענ״ד. שהרי כתב המג״א (סי׳ תק ס״ק יג) כשחל יו״ט ביום השלישי מהשחיטה ואם לא ישרה הבשר במים, שוב יהא אסור לאכלו ע״י בישול, מותר ליתן מים עליו, ואין לאסור משום הכנה, דכיון שמותר לבשל את הבשר ביו״ט, הרי זה דומה למה שנפסק להלכה בשו״ע (סי׳ שכא סי״א) דמותר לשפוך מים על ירקות שלא יכמושו כיון שהם ראויים ליומו, והוא הדין בבשר כיון שראוי ביו״ט לבשלו, מותר ג״כ לשפוך מים עליו, דשמא דעתו לאכלו היום, וממילא אינו ניכר שמכין לחול. והקשה המג״א דא״כ למה אסור להדיח כלים בשבת אם אינו צריך להם היום (סי׳ שכג ס״ו), והרי הכלים ראויים לשימוש היום ולא מוכחא מילתא שעושה לצורך חול. ותירץ המג״א דהדחת כלים שאני דהתם עושה מעשה בידים ומדיחן, משא״כ כאן שרק נותן על הבשר מים. ודברי המג״א הובאו בקצרה במ״ב (סוף סי׳ תק). וכ״כ הגר״ז (סי׳ תק ס״כ) ״ואע״פ שאסור לעשות שום מעשה לצורך חול אף שאין בו מלאכה כגון להדיח כלים ולשפשפן כמש״כ בסי׳ תקג, מ״מ כיון שאינו מדיח הבשר בידיו רק ששורה אותו, אינו דומה להדחת כלים שעושה מעשה בידים שמדיחן״. [וע״ע בזה במה שכתב במחזה אליהו (סי׳ סד ס״ק מב והלאה)].

ויוצא מדברי המג״א [והגר״ז ומ״ב] דכמו שמצינו שמותר להשרות הירקות בשבת, כיון שהם ראויים לאותו היום, הוא הדין שמותר להדיח בשר שחל יום ג׳ משחיטתו ביו״ט, שכיון שיכול לאכול הבשר ביו״ט, אינו נראה שמכין לחול. וה״ה שאם אינו מדיח הכלים בידים, אין איסור לשפוך עליהם מים, דהרי אינו עושה מעשה בידים. וא״כ בכלים שלא ניכר בהם שמכין אותם לצורך חול, כגון צלחות וכוסות שאפשר שישתמש עמהם עוד באותו היום, יש להתיר

לשרות הכלים המלוכלכים במים למנוע השיורי מאכל להתדבק להכלי.

עכ"פ נראה פשוט דכל ההיתר הוא דוקא אם אינו ניכר שדעתו להכין לחול, שכן יוצא מדברי המג"א (שם, ובסימן שכא ס"ק ז), אבל בכלים שמובן מאליו שאין דעתו עוד להשתמש עמהם בשבת, כגון הקדירה שבישל בה החמים, שודאי אינו עתיד להשתמש עמו באותו היום, אין שום היתר לשרותו במים, דניכר מאד שמכין לחול. ולכאורה זה שלא כדברי המחזה אליהו סי' נה אות ה.

תשובה: אף את"ל שאין ראיה מהמג"א והרמ"א, עדיין יש להקל, שהרי מפורש בשו"ע (סי' שח ס"ד) שמותר לטלטל כלי שמלאכתו להיתר מחמה לצל כדי שלא יתקלקלו. ופשטות נכלל בהיתר זה לטלטל לחול כל מיני כלים כדי שלא ירטבו מהגשמים. ואף שהרבה פעמים אין עצם הכלי מהגשמים, ויכול להמתין עד שיתייבשו, אעפ"כ יש להקל להצילו, שהרי רצה להשתמש עם הכלי קודם שיתייבש. ולכן יש להתיר לשרות הקדירה במים כדי שלא יתדבקו שיירי המאכל להקדירה [שאינו מעשה חיובית, אלא מבריח ארי], שלא תהא קשה להסירן במוצ"ש שזה דומה להצלה הכלי מהגשמים. [מקומו בספר שם פ"ז הע' טז].

י. עצות איך יהיה מותר לשרות כל סוגי הכלים במים

שאלה: האם מותר לסתום בשבת את הכיור כדי למנוע מהמים לצאת ממנו, ואין זה מעשה הכנה, אלא בגדר מבריח ארי, ואז כל פעם שהוא פותח את הברז לצורך, כגון למלא ספל מים לנטילת ידים, או לכל צורך אחר שנצרך לו לשבת, שוב יכול להשאיר את הברז פתוח, ועי"כ יתמלא הכיור מים, ולאחר מכן יהיה מותר להשרות שם את הכלים במים כגון שלקחו מע"ג השלחן אחר הסעודה, שכיון שהוא צריך כעת להניחו במקום מסוים, שוב יכול לבחור להניחו בכלי הגדול בתוך המים, אע"פ שעי"ז נגרם לו רווח שהכלי שרוי במים ושוב יהא קל להדיחם במוצ"ש.

תשובה: בפשטות יש להחמיר בזה, דסו"ס הסתימה הוא ע"מ למלאותו כדי שיוכל לשרות הכלים לצורך לחול. [מקומו בספר שם פ"ז הע' כ].

יא. לצוות לנכרית מערב שבת להדיח הכלים או כשהיא באה מעצמה

שאלה: כתב הרדב"ז (ח"ד סי' קלב) בזה"ל: שאלה שאלת ממני אם מותר לשמוע כלי שיר בשבת לפי שראיתי חילוף מנהגות בזה כי בארץ יון נוהגין היתר ובארץ ישראל ומצרים ודמשק נוהגין איסור, על מי יש לסמוך. תשובה: דע כי באותם הארצות סמכו על אבי העזרי שכתב דאפילו קול שיר לא אסרו אלא לישראל המנגן, אבל נכרי המנגן בכלי שיר בנשואין שרי אפילו לישראל אומר לנכרי, דאמירה לנכרי שבות, ובמקום מצוה שרי, כדמוכח גבי ההוא ינוקא דאשתפוך חמימי, ואין שמחה לחתן וכלה אלא בכלי שיר. וכ"ש בנידו"ד דבישראל גופיה ליכא אלא משום גזירה שמא תיקן כלי שיר, ע"כ [אבי העזרי]. אבל באלו הארצות אסור דבר זה, לפי שאין ראוי להתיר אמירה לנכרי אלא בדבר שהוא בעצמו דוחה שבת, כגון מילה או כגון חולי וכן כתבו קצת פוסקים. ועוד סומכים כי מה שאמרו שאין שמחה אלא בכלי שיר אפשר בארצותם הוא, אבל

בארצותינו יש שמחה בבשר ויין ושיר בפה לשורר ולשבח את השם יתברך בשירים וקרובות שתקנו הראשונים ז״ל. ולכל הפירושים אם בא נכרי ונגן מאליו אין מונעין אותו ולא משתקין אותו, ומדינא מותר לומר לנכרי בערב שבת שיבא לנגן למחר, דעד כאן לא אמרינן דאמירה בערב שבת אסורה אלא כשאומר לו לעשות מלאכה, אבל הכא שישראל עצמו אינו אסור אלא משום גזירה ואיכא נמי מאן דס״ל דמותר לומר לנכרי לנגן בשבת, הבו דלא להוסיף עלה, עכ״ל. ודבריו הובא להלכה במג״א (סי׳ שלח ס״ק ד), כנסת הגדולה (הגהות על הטור), א״ר (ס״ק ד), ומ״ב (ס״ק ח וי).

והנה אף שפסקינן שאף מערב שבת יש איסור אמירה לנכרי גם באיסורי דרבנן, כמבואר בשו״ע סי׳ שז ס״ב וס״ג (ומ״ב סי׳ שו ס״ק מ, וסי׳ תקיז ס״ק ט), בנידו״ד שהוא רק ׳גזירה׳ [שמא יתקן כלי שיר], וגם יש מתירים לצוות הנכרי בשבת, הבו דלא להוסיף עלה. [ועי׳ בפמ״ג (סי׳ שלח א״א ס״ק ד), ולפי דברינו ניחא. וע״ע בהלכה ברורה (סי׳ שז ס״ק יג)].

ועלה מדברי הרדב״ז שתי נקודות, א. כו״ע מודו שאם נכרי בא מעצמו אין צריך למחות, ב. מערב שבת מותר לצוות לנכרי לנגן בשבת כיון שאינו אלא גזירה בצירוף שיש מקילים לצוות לגוי בשבת, הבו דלא להוסיף עלה.

ולפי״ז י״ל דמותר לצוות לנכרית מערב שבת להדיח כלים בשבת או כשהיא בא מעצמה להדיחם אין צריך למחות בידה, שהרי הכנה אינו שבות גמור [אלא טירחה (מ״ב סי׳ שכג ס״ק כח) וזילוזתא דשבת (גר״ז סי׳ של״ח ס״ח)], וגם יש מתירים להדיח כלים ע״י עכו״ם (הפמ״ג מסתפק בזה, ודע״ת הקיל בזה, וכ״נ דעת הא״ר ומאמר מרדכי.

תשובה: יש להסתפק אם יכול לצרף שיטת הפמ״ג ודע״ת כנגד המג״א ומ״ב בהרבה מקומות, ולא דמי להרדב״ז שמצרף שיטת הראשונים וכן הובא בשו״ע, וצ״ע. אכן מטעם אחר אין ראיה כ״כ מהרדב״ז, שמצינו רק להקל באיסור מחמת ׳גזירה׳, אבל אין ראיה להתיר באיסור דרבנן, הגם שהוא איסור קל [הכנה]. ואף שמצינו שהכנה יותר קל משאר שבותים, עלך להביא ראיה, שאיסור הכנה משבת לחול שוה לאיסור דרבנן מחמת גזירה. [מקומו בספר שם פז הע׳ מד].

שאלה: שו״ר בשו״ע הגר״ז (סי׳ רצט סט״ו) שכתב דאע״פ שיצא השבת והוסיף מחול על הקודש, אסור לאדם שיעשה חפציו קודם שילוה את המלך דהיינו שיבדיל וכו׳, וכן יש מתירין כל איסורי דברי סופרים שאין בהם סרך מלאכה, ואינן אסורים משום שבות אלא משום עובדין דחול וכו׳, ע״ש.

ומדבריו יש ללמוד, דהוא הדין באיסור הכנה יש להקל קודם הבדלה, שאיסור הכנה ג״כ אינו סרך מלאכה [כמו שכתב הגר״ז (סי׳ רנד ס״י) בזה״ל: מדרבנן אסור לעשות פעולות אף שאין בו שום ׳סרך מלאכה׳, כשאין צריך בהן בשבת כלל, אלא מטרתן הוי כדי להכין ליום הבא, ע״כ], והוא עובדא דחול, כמו שכתב הגר״ז (סי׳ שלח ס״ח) בביאר האיסור של הכנה בזה״ל: מפני שטורח בדבר שלא לצורך שבת, ׳ומעשה חול׳ הוא וזלזול לשבת, ע״כ. ובפשטות איסור כלי שיר שהוא גזירה שמא יתקן כלי,

שיש בו סרך מלאכה אין שום היתר לנגנן כלי שיר קודם הבלדה.

ולמדנו מכל הנ"ל, שאיסור הכנה משבת לחול, יותר קל משבות דכלי שיר. ואחר שמצינו שהרדב"ז הקיל לומר לנכרי מערב שבת לנגן כלי שיר בשבת, כ"ש שיש להקל לומר לנכרית ערב שבת להדיח הכלים בשבת. ועוד ראיה שעובדא דחול יותר קל משבות דכלי שיר, שהרי הביה"ל (סי' שלח ד"ה הואיל) הקיל בשעת הדחק כשאינו יכול לכנוס לבית בלא להקיש על הדלת בכלי שאינו מיוחד לשיר, משום שכיון שאינו כלי שיר, האיסור אינו אלא עובדא דחול, וכמו שמצינו בסי' של"ג בפמ"ג הובא גם בביה"ל שם, ששבות דעבודה דחול הותרה במקום מצוה, גם בנידו"ד יש להקל. יוצא לדינא, שעובדא דחול הותרה במקום מצוה ושעת הדחק, אבל לא לנגן כלי שיר, על אף שהוא רק שבות של גזירה אטו לתקן כלי, וכמו שהקיל הרדב"ז לצוות נכרי מערב שבת לנגן בשבת, כ"ש שיש להתיר לצוות נכרית ערב שבת להדיח הכלים בשבת.

תשובה: אעפ"כ אפשר שהרדב"ז הקיל רק בצירוף שהוא לשמחת חתן וכלה, דהוא עכ"פ לצורך מצוה, אבל אין ראיה להתיר הכנה כרהיטת הפוסקים, ולכן אין להקל. [מקומו בספר שם פז העי' מד].

יב. לחבר הגרביים][זה לזה קודם שמכניסים למכונת כביסה

שאלה: הרבה נוהגים לחבר זוג גרביים זה לזה] ÷ɾ/÷[או להכניסם לתוך שק המיוחד להם]• § £[, כדי שלא יפרדו זה מזה ויהא קשה לזוגם אחר הכביסה, האם יש מקום להתיר לעשות כן בשבת, שהרי מכין משבת לחול.

תשובה: נראה שיש להקל בזה, שהרי הדרך בימות החול לחגבר הגבריים זה לזה שלא יצטרך אחר הכביסה להטריח למצאם, הוי כהצלה מהפסד [ראה לעיל בשאלה ג]. [מקומו בספר שם פ"ח העי' יא].

יג. החזרת הטלית מבית הוריו לביתו בעיר שיש עירוב כדין

שאלה: האם מותר להחזיר הטלית מבית הוריו לביתו כשנושא הטלית בידו [בעיר שיש עירוב כדין].

תשובה: אם אינו עתיד לחזור לבית הוריו קודם שיצטרך להשתמש עם הטלית בפעם הבאה, מותר להחזירה לביתו דהוי 'הצלה מהפסד' [ראה לעיל שאלה ג], אבל אם עתיד לחזור לבית הוריו קודם שיצטרך להשתמש עם הטלית בפעם הבאה, אין היתר להחזיר הטלית לביתו. [מקומו בספר שם פ"ח העי' יד].

יד. הבאת רפלקטור לבית הכנסת לצורך מוצ"ש

שאלה: ראיתי בפיה פתחה בחכמה (ח"ב פ"ט ס"ח) בשם מרן וז"ל: היוצא מביתו בשבת אחר הצהרים ורוצה לקחת עמו בגדים שיצטרך להם רק במוצאי שבת, אם הוא לצורך 'הגנה' מהקור או מהגשם, שסיבת הבאת הבגדים היא מפני שחושש שבמוצ"ש יהא קור או ירדו גשמים, ויצטרך אז למעיל או לאפודה, אזי הוי הבאתם בשבת מותרת, משום דהוי בכלל 'הצלה מהפסד', דמסתברא דאף מה שמציל את בגדיו מלהיות נרטבים מהגשמים, או את גופו מהקור, ג"כ הוי בכלל הצלה מהפסד, וכל פעולה קלה כהבאה בעלמא מותרת במקום הצלה, ע"כ.

לפי"ז מי שהולך לביהכנ"ס בשבת מבעוד יום, ורוצה להביא עמו את הרפלקטור

כשנושא אותו בידו [כשיש עירוב כדין], כדי שיוכל ללובשו בחזרתו לביתו במוצ״ש. ולכאורה יש להתיר ע״פ הנ״ל, שהרי מציל עצמו מסכנה והוי כהצלת חפץ מהפסד.

תשובה: לכאורה אה״נ יש להתיר ע״פ הסברא הנ״ל. ומעוד סברא יש להקל, ׳שהתירו סופן משום תחילתן׳, דכמו שהתירו חז״ל להביא בחזרה לביתו את המחזור שהביא לביהכנ״ס, דאם לאו לא היה מביאו מתחילה, עי׳ סי׳ תקיח (ס״א ומ״ב ס״ק ו), כמו כן בני״ד יש חשש שאם לא נתיר להביא הרפלקטור בחזרה לביתו, לא היה הולך להתפלל בביהכנ״ס. [מקומו בספר שם פ״ח הע׳ ל].

טו. גלילת ס״ת לצורך מהר כשקורא מעט פסוקים מהס״ת

שאלה: המג״א (סי׳ תרסז ס״ק ג) הביא המהרי״ל שאין לגלול הס״ת משבת ויו״ט לחול, משום איסור הכנה. וכן הובא במ״ב (שם ס״ק ה), והוסיף דגם אין לגלול הס״ת מיו״ט ראשון ליו״ט שני. וכתב בערוך השלחן (סוף סי׳ תרסז) דאם קורא כמה פסוקים במקום שגולל יש להתיר. ויש להעיר דלכאורה הוא הערמה ניכרת, שאין הדרך לסתם אדם לקרות מתוך ס״ת שלא בשעת קריאת התורה, וניכר מאד שמכין לחול. וצ״ל דאעפ״כ כיון שלומד מהס״ת, ומקיים מצות לימוד, לא איכפת לן אם ניכר שמכין לחול. ודוחק לומר שבזמנם דוקא הותר, לפי שלא היה ניכר שכוותנו להכין לחול, אבל בזמנינו שניכר שמכין לחול אין להתיר ע״פ עצת הערוה״ש.

תשובה: יש לצדד להחמיר בזה, שהרי מאחר שאין רגילים כלל לקרות בס״ת מלבד היכא שקורין בו בציבור, נראה דאין להגדיר קריאה זו כהשתמשות, והוי הערמה הניכרת בעלמא, ואכתי יש בזה משום זלזול בשבת, כיון דברור דמטרת הגלילה באמת היא רק בשביל מחר בלבד, ודברי הערוה״ש צריכים ביאר. [מקומו בספר שם פי״א הע׳ ג].

טז. לקיחת סידור מארון הספרים בשבת לתפילת מעריב שבמוצ״ש

שאלה: בפיה פתחה בחכמה (ח״ב פ״ט הערה מג) כתב דנראה פשוט דאין בלקיחת הסידור למעריב שום איסור הכנה, ואף שעדיין לא אמר ׳ברוך המבדיל׳ ותפילת ערבית הרי שייכת לחול, משום דמהותה של ׳הכנה׳ היינו היכא שפעולת ההכנה איננה נעשית ביחד ובסמיכות למטרה הסופית, אך בכה״ג שהכל נעשה בהמשך אחד, אין זה בגדר ׳הכנה׳ אלא הוי אופן עשיית הפעולה ואין בזה שום זלזול לשבת. וכן מסתבר, שהרי כל הציורים של הכנה שנזכרו בפוסקים לאסור הם אינם באופן כזה.

אמנם אם יקח את הסידור למקומו זמן רב לפני התחלת תפילת ערבית, באמת יהיה בזה משום הכנה, ע״כ. האם יש מקום להקל אם קשה לו לחזור שוב ליטול את הסידור בזמן מעריב.

תשובה: במצבים מיוחדים, כגון למי שבא לביהכנ״ס זמן מסוים קודם מעריב, אלא שאם לא יקח את הסידור בדרך כניסתו לביהכנ״ס יהיה קשה לו לחזור שוב ליטול את הסידור בזמן מעריב, כגון שהוא זקן או חולה, יש להתיר, שהרי ממילא הוא עובר בכניסתו אצל ארון הספרים, ויכול בקל ליטול הסידור, ואם יצטרך לחזור ליטול הסידור לאח״כ יהא טירחה גדולה. [ראה לעיל שאלה ג]. [מקומו בספר שם פי״א הע׳ לב].

יז. החלפת השלט של ספירת העומר, משיב הרוח, יעלה ויבוא, וטל ומטר

שאלה: האם יש מקום להקל לגבאי בית הכנסת להחליף בשבת וביו"ט השלטים שבלוח של ספירת העומר, וכן ליתן השלט של משיב הרוח, יעלה ויבוא, וטל ומטר לברכה, במקום המיוחד לכך, כיון שזה לצורך מוצ"ש ויו"ט.

תשובה: שאם יש חשש שישכח להחליפו בלילה, הרי זה דומה להכנה במקום הפסד שהותרה [ראה לעיל שאלה ג]. [מקומו בספר שם פי"א הע' מא].

יח. להביא לביתו את זמני התפילות של החג

שאלה: האם מותר לקחת בשבת מביהכנ"ס את דף זמני התפילות של החג שחל לאחר השבת, להביאו לביתו, ואם מועיל כשמעיין מעט בדף בשבת, לאחר שהביאו לביתו, דאפשר שיש ידיעה ממנו היום, אף שאינו נצרך היום.

תשובה: אין להתיר, ואף אם קורא מהדף, יש להחמיר בזה, שהרי אם באמת אין שום צורך לדעת זמני החג היום, אין זה נחשב לצורך היום. [מקומו בספר שם פי"א הע' מג ומד].

יט. לעיין בספר המונח כדוגמא לדעת אם ירצה לקנותו

שאלה: האם מותר לעיין בספר המונחים כדוגמה בבית הכנסת, לדעת אם ירצה לקותו אחר שבת, אף כשאינו לומד ממנו.

תשובה: שלא מצינו שיש איסור הכנה בקריאה, שחז"ל דן רק מצד 'שטרי הדיוטות', והטעם לזה, שקריאה, דיבור, שינה, הליכה, כולם הם מעשים קלים מאד, ואין בהם איסור הכנה [כמו שהסביר בספרו מחזה אליהו (ח"א סי' נו ונז) ופיה פתחה בחכמה (פ"ח ס"ח)], ולכן בניד"ד יש להתיר. [מקומו בספר שם פי"א הע' נב].

כ. הבאת חפצים מבעוד יום כשהולך לאכול סעודת הלילה במקום רחוק [בעיר שיש עירוב כדין]

שאלה: המוזמן לאכול סעודת ליל יו"ט שני של גליות במקום רחוק מביתו, האם יש מקום להקל להכניס כל החפצים שצריכים לו בערב בשק אחד או תחת העגלה מצד שהוא חד טירחה.

תשובה: אין להתיר, אבל כשמונח בערב יו"ט את כל הדברים בשק אחד או תחת העגלה יש להקל דהוי חד טירחה. [מקומו בספר שם פי"ב הע' כד].

כא. לקיחת הקיטל כשמתארח בליל הסדר במקום אחר

שאלה: מי שמתארח בליל הסדר במקום אחר, ויוצא מביתו ביו"ט ראשון מבעוד יום, לא יקח הקיטל בידו, אף שיש בעיר עירוב כדין, שהרי ניכר מתוך מעשיו שמכין ללילה, האם מותר להביאו דרך לבישה.

תשובה: אין להקל, שהרי ניכר שלובשו לצורך הלילה. [מקומו בספר שם פי"ג הע' ז].

כב. סיגרת השלא"ק בסוכה ליום הבא

שאלה: האם מותר לסגור השלא"ק אף סמוך לשקיעה, כדי שהסוכה לא יטרבו מהגשמים, ומיד בלילה יכול לפתוח השלא"ק ולאכל בסוכה ואף סמוך לשקיעה יש להתיר.

תשובה: שמותר לסגור השלא"ק למונע הסכך להרטיב מהגשמים, ודומה לכפיית כלי ע"ג ביצה שלא ישבר (סי' תקיג ס"ד), וכן

בנד"ד מותר לסגור השלא"ק שלא יטרבו הסכך מהגשמים, ולכן אף בשמחת תורה סמוך לשקיעה יש להקל בזה, הגם שאינו עומד לאכול עוד בסוכה. [כת"י].

כג. פתיחת השלא"ק בסוכה לייבשו ע"מ לפרקו מיד

שאלה: האם מותר לפתח השלא"ק בשמחת תורה כדי שיתייבשו הסכך היטב מרטיבת הגשמים כדי שיוכל לפרק הסוכה מיד במוצאי יו"ט.

תשובה: נראה שיש לאסור, שהרי יכול לייבש הסכך בלילה או למחר, וכל הטעם שעושה כן היום כדי להציל זמנו של מוצאי יו"ט, וזהו ממש איסור הכנה לחול, דהיינו שרצה להציל מהזמן של חול, ואינו דומה לסגירת הסכך מהגשמים [ראה לעיל שאלה כב], ששם דומה ממש לכפיית כלי ע"ג ביצה של ישבר, אבל לעשות מעשה חיובית לפתח הסכך לייבשו לצורך מחר בפשטות יש לאסור. אמנם אפשר שיש להקל כשיש הרבה בנ"א שיכול לעזור לו לפרק הסוכה מיד במוצאי יו"ט, וקשה להם לבוא בחזרה למחר, דבזה יש מקום להתיר שהרי הוא הצלה זמנו שלא יצטרך לבוא בחזרה למחר, מאחר שהם כבר בביתו ויכול לעזור [ראה שאלה ג]. [כת"י].

הספד מר על מו"ר הגאון רבי פסח אליהו פאלק זצ"ל
שהעמיד רבבות תלמידים ותלמידות במשך כיובל שנות הרבצת התורה

ע"י תלמידו מעורכי ספריו הגאון רבי משה צבי רוטשטיין שליט"א
בכולל הוראה בית מרדכי יצחק
ב' שבט תש"פ

הֵם אָמְרוּ שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים, הֱוּוּ מְתוּנִים בַּדִּין, וְהַעֲמִידוּ תַּלְמִידִים הַרְבֵּה, וַעֲשׂוּ סְיָג לַתּוֹרָה

הקדמה – לא להתעצל

כששמעתי המספידים, נכנס מחשבה בראשי שכמי שיצק מים על ידי אליהו, אולי יש חובה עלי להספיד את מו"ר ר' פאלק זצ"ל? ומיד חשבתי מי אני ומה אני שאספיד את מו"ר ר' פאלק זצ"ל? הרי לא למדתי ממנו אפילו ככלב המלקק מן הים!

אך נזכרתי בדברי הגמ' (שבת קה:) א"ר יהודה אמר רב כל המתעצל בהספדו של חכם ראוי לקוברו בחייו. ושמעתי ממו"ר מהר"ש הירשלר שליט"א להקשות למה חייב עונש כ"כ כבד, הלא אין זה אחד מהמצוות שחייבים עליה מיתה? והתירוץ הוא "טוֹב לָלֶכֶת אֶל בֵּית אֵבֶל מִלֶּכֶת אֶל בֵּית מִשְׁתֶּה בַּאֲשֶׁר הוּא סוֹף כָּל הָאָדָם **וְהַחַי יִתֵּן אֶל לִבּוֹ**" (קהלת ז), ואם המספיד מתעצל בהספדו, קהל השומעים לא יבינו עד כמה אפשר ללמוד מהנפטר, וכל התכלית של ההספד נאבד, והחיים ימשיכו לחיות כמקדם ולא ישנו מאומה בהליכותיהם, ולמה לי חיים? "הַצַּדִּיק אָבָד וְאֵין אִישׁ שָׂם עַל לֵב" (ישעיה נז), כך קונן ישעיהו על יאשיהו, זה שהצדיק נפטר זה חצי צרה כי בכל אופן זהו גזרת ה'

ומברכים עליו דיין האמת בדעת שלימה ונפש חפצה (טור א"ח רכב), אבל אם אין איש שם על לב זהו צרה גדולה, כי עלינו להפנים מה אפשר ללמוד מהצדיק, איך חיינו אמורים להשתנות בעקבות פטירת הצדיק.

האם זה מה שרצה מו"ר ר' פאלק זצ"ל, שאתעצל? מו"ר ר' פאלק זצ"ל שלא התעצל מלכתת רגליו כל יום להגיד שיעורים בישיבות ובסמינרים, אני אתעצל להספיד? הדרך לחדר השיעורים היה דרך בית המדרש, ואכן כשראש הישיבה שליט"א הגיע מביתו להגיד שיעור, היה נכנס בכניסה הראשית והלך לחדר השיעורים דרך בית המדרש, אך מו"ר ר' פאלק זצ"ל היה הולך דרך ארוכה מסביב דרך מבוי אחורית, כדי להיכנס בכניסה האחורית של הישיבה ומשם היה עולה 3 קומות כדי להגיע לחדר השיעורים, כולו מתנשף, רק שלא יעשנו קפנדריא.

וכמו כן היה מתאמץ בכוחות עצומים כדי לברר הלכה, היה מהפך את כל הענין ישר והפוך ומברר כל היבט ונקודה, ולא היה מסתפק בראיה או טעם אחת ולפעמים בתשובותיו היה מביא כמה ראיות ליסוד אחד, למשל שמונה טעמים למה נשואה חייבת בכיסוי שערות ולא בתולה, עשר טעמים למה אסור ללכת לערבי שירה, והכל כדי לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא, ולהעמיד הדת על תילה.

על מה לדבר?

אם הייתי שואל מו"ר ר' פאלק זצ"ל מה אני אגיד, ברור לי הן מה היה אומר לי **לא** להגיד, והן מה היה אומר לי **כן** להגיד. אם הייתי מציע להרבות בשבחים אישיים, הוא היה אומר כדרכו בצורה נחרצת: "Absolutely not! Out of the question!"

באשר אין לזה שום תכלית. מי שישמע שהנפטר היה גאון בתורה וגאון במדות טובות יחשוב לעצמו, מה זה שייך לי, אני אדם פשוט מן השורה, אין לי את הגאונות של הנפטר, ומה רוצים ממני. אולם ידוע לי היטב על מה היה רוצה שאדבר:

לקראת פורים תשס"ז פנה אלי הגבאי וביקש ממני לדרוש בפורים בביתו של מו"ר ר' פאלק זצ"ל באמרו שמו"ר ר' פאלק זצ"ל מחפש מישהו שיעורר את הבחורים לבא ולהשתתף בשיעורים, הן בכמות והן באיכות. ואכן בפורים עמדתי על כסא ועוררתי את השומעים שלא יתכן לחיות חיים יהודיים בלי ללמוד הלכה, ומי שחושב שיכול ללמוד עוד שתי סעיפים בשולחן ערוך בזמן שר' פאלק מלמד בשיעורו רק שני סעיפים קטנים במשנה ברורה, טועה טעות מרה! הסיבה שכל שיעור של ר' פאלק היה כולל רק כמה ס"ק במ"ב ולא יותר, היה פשוט שעמל להסביר דברי המ"ב כך שלא יהיו סתירות נגדו לא משאר פוסקים ולא מדברי המ"ב עצמו במקומות אחרים, ומי שלומד לבד בלי ר' פאלק עלול ח"ו להכשל בהבנת דברי המ"ב ובדבר הלכה! וממש שייכים לכאן דברי חז"ל (עירובין נג:) שמי שהלך לשיעורו של ר' פאלק הלך בדרך ארוכה שהיא קצרה. היה ניכר על פניו המאירות של ר' פאלק שהיה לו קורת רוח מהדברים... ובעז"ה ובעזרת אווירת הפורים דברי היו נשמעים ולאחר חצי שנה אמר לי בחור אחד שהשתכנע על ידי טענותי ללכת לשיעור ואכן נודע הדבר שאין תחליף לשיעורו של ר' פאלק...

אם בחייו היה עז רצונו שאדבר על חשיבות השיעור, ולצערנו השיעור כבר איננו, במותו היה רוצה שאדבר על הדרך, על המטרה, על החשיבות של לימוד הלכה והחשיבות של בירור הלכה, וזה שייך לכל אחד ואחד שחייב ללמוד וללמד כדי לשמור ולעשות, כל אחד לפי כוחו ומדרגתו.

הדרכה מפרקי אבות

תנן (אבות א א), משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה, הם אמרו שלשה דברים, הוו מתונים בדין, והעמידו תלמידים הרבה, ועשו סיג לתורה, ע"כ.

הנה עוקבים אנו פה אחרי מסירת התורה מדור לדור, ועומדים אנו בתקופה רגישה ומיוחדת – המעבר בין גלות בבל לבנין בית שני. מצפים אנו בקוצר רוח מאנשי כנה"ג להגיד דברים יסודיים, להזהיר על יסודות הדת, על אמונה, על שבת, על טהרה, על שמירת הלשון, והנה כל מה שיש להם להגיד הם דברים צדדיים ופשוטים לכאורה, לחשוב טוב לפני שפוסקים, להרבות תלמידים, מה ראו אנשי כנה"ג להזכיר דוקא ג' דברים אלו? ונלענ"ד לפרש שאין זה מס' שבת או מס' נדה, אלא מס' אבות, והמשנה הראשונה מלמד אותנו את תהליך מסירת תורה שבעל פה מדור לדור, ומאז שמשה רבינו קיבל התורה, היה תמיד מנהיג הדור שהיה נביא, וה' היה נגלה אליו כל אחד לפי מדרגתו, ואפילו אנשי כנה"ג היו בהם נביאים ואנשי רוה"ק. והנה הבינו אנשי כנה"ג שבתקופה שלאחריהם המצב ישתנה, ולא יהיה סמכות מרכזית כנביא כדי להימלך בו, ומשמתו חגי זכריה ומלאכי נסתלקה רוח הקודש מישראל (סוטה מח:), וכתר תורה יהיה מונח לכל באי עולם כל הרוצה ליקח יבא ויקח (יומא עב:, קידושין סו.). והמסורה של תורה שבעל פה שנשמר בקנאות ונמסר מנביא לנביא, נמצא עכשיו בסכנה! ולכן ג' דברים שאמרו אנשי כנה"ג היו **כדי לשמור על שלמות וקדושת תורה שבעל פה כפי שקיבל משה מסיני!** מדברים פה על **המסורה**, על מסירת התורה מרב לתלמיד! וע"ז אמרו שלשה דברים! ולפ"ז מובן היטב למה אמרו דוקא ג' דברים אלו:

1) הוו מתונים בדין

ראשון לכל אמרו להיות מתונים בדין. ופירש רבנו יונה וז"ל, למורים הוראות ולפוסקים הוראות אמרו לבל יסמכו במחשבה ראשונה אך בהמתנה גדולה ובעיון הדק, עכ"ל. היה קריטי שהרב יחשוב הרבה פעמים וידקדק מאד בדבריו לפני שהוא מעביר תושבע"פ לתלמידו שלא יטעה התלמיד.

היו תשובות שישב עליהם ר' פאלק לא שבעה נקיים אלא שבעה חודשים! היו תשובות שכתב עליהם עשרות דפים, חמשים דפים, ששים דפים, היה בונה וסותר, מביא ראיות ודוחה ראיות, באריכות גדולה, מברר כל נקודה ונקודה בפני עצמו. והיה עובר עליהם שוב ושוב והיה מוסר לאחרים לבדקם, כנראה מתוך ספריו שכ"פ הביא דברי משיגים עליו ומתייחס להערותיהם. כל נקודה היה מקבל 'אות' בפני עצמו ולא היה קופץ כמו שכותבים ממחברי זמננו "ואין לדחות הראיה ע"פ מה שנכתוב לקמן יע"ש..." אלא היה מסביר כל שלב לחוד, עד שנעשו ענף א' ענף ב' וכו', ולפעמים משאלה אחת יצא לא רק כמה ענפים אלא קונטרס שלמה של כמה סימנים, כל סימן עסק בהיבט אחר של אותו שאלה, וכל סימן היה כולל כמה ענפים! בזמננו נדיר למצוא בשו"ת אריכות וריכוז כ"כ, ואפשר לומר שבזמננו לא רק שאין לנו את הכח להתרכז על נושא אחד ולכתוב חמשים דפים עליו, אלא אין לנו את הכח אפילו לקרוא את התשובה מראשו ועד סופו! ור' פאלק בחכמתו ובבהירותו כ"פ הקפיד לסכם את התשובה ואת הדינים היוצאים להלכה בסוף התשובה.

אני ישבתי פעם אצל מו"ר זצ"ל בביתו וצלצל הטלפון, על הקו היה מנהל בית ספר לבנות משיקגו, מורה אחת בבית ספר רצתה להראות לתלמידות סרט על הריון ולידה והמנהל שאל את מו"ר זצ"ל אם מותר או אסור. יש רבנים שהיו נזעקים "השתגעת, חס ושלום" וע"ז הדרך היו נרתעים

מהדבר. אך לכל חומרא יש מחיר, וגם בנד"ד אם היו מונעים הדבר מהבנות (שלא כדין) היו מפסידים הזדמנות להסביר דבר מאד טבעי בצורה מושכלת ובוגרת, שדרכו אפשר למנוע הרבה מכשולות. מאידך יש רבנים שהיו עונים "מה השאלה בכלל, מדובר בבנות, אז אין כאן הסתכלות".

ביודעו שהוא מדבר עם מנהל בית ספר שמסתמא לא היה ר' עקיבא איגר, ומאידך מסתמא היה יודע ספר, מו"ר זצ"ל הקדים את דברי החינוך (שפז) שאזהרת "ולא תתורו" נוהגת בכל מקום ובכל זמן בזכרים ובנקבות. הרי שגם אצל בנות שייך שראיית העיניים תביא אותם לידי הרהור עבירה. אך בנד"ד אם רואים הדברים מהיבט רפואי/בריאותי טהור, מותר הדבר כל זמן שלא רואים בו דבר מפורש. ככה ענה תשובה אמתית שהיה מבוסס על עיון והבנה בדברי הראשונים ולא על השקפות או רגש.

בהקדמה לשו"ת מחזה אליהו ח"א (אקדמות מילין להוצאה שניה, תש"ס) כתב מו"ר זצ"ל שבאמת מהראוי להדפיס כמה הערות שקיבל בעקבות הוצאה ראשונה של הספר, אך אין לו את הזמן לעבור על ההערות. וכמו כן בהקדמה לזכור ושמור מהדורה קמא שי"ל בשנת תשנ"ד (באנגלית בלי מקורות) כתב מו"ר זצ"ל שהוא מתכנן להוציא לאור מהדורה שניה עם מקורות בלשון הקודש. אך הדבר התאחר ומעולם לא עשה זאת (תלמידיו עשו זאת ע"פ הוראתו). לכאורה יפלא, אם קיבל כמה הערות על מחזה אליהו ח"א כמה זמן לוקח כבר להדפיסם בהוצאה שניה, וכמו כן זכור ושמור, הלא כל הספר כתב על פי המקורות במ"ב ושאר פוסקים שכבר למד וכבר היו ידועים לו, וכמה זמן לוקח להוסיף המקורות שכבר נמצאו אצלו בראשו ובגליון המ"ב? והתשובה היא שאצל מו"ר זצ"ל לא היה כזה דבר להדפיס צ'יק צ'אק אלא אם היה מביאו לבית הדפוס היה עובר עליו בדקדוק גדול כאילו זה עתה למדו. ודבר זה היה דורש המון זמן ואפילו שנים.

התשובות שנדפסו בשו"ת מחזה אליהו ח"ב היו אצלו במחשב שנים והתאחרה הדפסתם גם אחרי שהוציא לאור ספרו על צניעות, בגלל שהיה צריך לעבור על הדברים בעיון רב להכינם לבית הדפוס. כשיצא לאור שו"ת מחזה אליהו ח"ב התקשרתי למו"ר זצ"ל לברכו ולהודות לו. מו"ר זצ"ל שאל אותי איך הספר נתקבל בארץ ישראל, והשבתי שכולם נהנים ממנו וכבר מצפים אנו בקוצר רוח לשו"ת מחזה אליהו ח"ג. ואז שמעתי אותו גונח "אוי זה לא כ"כ פשוט, יש לי הרבה תשובות להוציא לאור, אבל אני צריך לעבור עליהם, אני חייב לבדוק אותם, אני לא יכול להדפיסם בלי לעבור עליהם שוב..." ושוב היה ניכר אותו מידה של מתונים בדין.

היה לי פעם שאלה מסובך שהיה נוגע לאו"ח יו"ד ואה"ע. נכנסתי לאחד מגדולי ההוראה בירושלים שליט"א והצעתי את הצדדים לפניו, הגדול אמר לי שהוא לא יכול לפסוק והפנה אותי לרב אחר. התקשרתי למו"ר זצ"ל שהתייחס לכל פרטי השאלה ואמר לי בפרוטרוט מה לעשות ומה לא לעשות וגם הסביר לי טעמו. כשסיימתי את השיחה היה לי ההרגשה שהפסק שקיבלתי הוא הלכה למעשה ביודעי שמו"ר ר' פאלק זצ"ל גם הבין את השאלה וגם הבין את התשובה, וכאילו יצאו הדברים מלשכת הגזית.

2) והעמידו תלמידים הרבה

בהקשר של המשנה מובן על פי דרכנו שהיה קריטי שכל רב ינסה ללמד כמה שיותר תלמידים כדי להמשיך המסורה של תורה שבעל פה בתקופה רגישה, ולא תשכח תורה ח"ו מישראל.

מו"ר ר' פאלק זצ"ל לא היה רב ראשי, לא היה רב עיר, לא היה רב בית הכנסת, לא היה ראש

ישיבה, לא היה אב בית דין ולא עמד בראש מערכת כשרות (למרות שפשוט שכל הכשר שעליו היה מתנוסס שמו של ר' פאלק הסמל של אחריות עצומה ובקיאות בהלכה, היה מקבל אמון רב ביותר).

ר' פאלק היה ראש וראשון מגיד שיעור, רב"ה לתלמידיו.

חושבני, שהשיעורים היו תופסים אצלו מקום של חשיבות יותר מכתיבת חיבוריו, ומסר נפשו להכין ולמסור את השיעורים במשך כמעט יובל שנים. הוא עצמו היה אומר שהדרך היחיד להבין הלכה הוא ללמדו לאחרים (כדאי' (תענית ז.) ומתלמידי יותר מכולן), כי אם לא משקיעים ועמלים כדי להבין ההלכה על בוריו, התלמידים כבר יעמידו הרב על טעותו... (באנגלית אמר they'll wipe the floor with you). הדקדוק הגדול והעיון הרב שהזכרנו לעיל היו גורמים לכך שהסבריו בדברי המ"ב נאמרו בבהירות נפלאה, והיה מתקיים אצלו מאמר חז"ל (קידושין ל.) ושננתם שיהו דברי תורה מחודדים בפיך שאם ישאל לך אדם דבר אל תגמגם ותאמר לו אלא אמור לו מיד שנאמר אמור לחכמה אחותי את.

אני ישבתי בביתו פעם בשעה שהיה מכין את השיעור, היה מסיר המשקפיים וטומן ראשו בתוך המשנה ברורה ולומד אותו במתיקות, וכל חמש דקות הטלפון היה מצלצל, עד שהוא נאלץ להוציא הטלפון מתוך השקע, תוך שהוא היה גונח בצער ומתנצל לעצמו "אוי, אני צריך להכין את השיעור, אין לי ברירה, אני צריך להכין את השיעור". והיה אפשר לחשוב שמדובר במי שמכין השיעור בפעם ראשונה, אבל לא, זה היה לפחות הפעם העשירית שדיבר על הלכות אלו ברבים, ומכל מקום היה חשוב לו מאד לבא אל השיעור מוכן ומזומן עם כל ס"ק של המ"ב בראשו כדי שיוכל להסביר הכל כראוי מבלי לגמגם.

וזוכרני שהיה שיעור אחת בחורף, שמחוץ לכותלי חדר השיעורים עמדו כמה גוים שירו זיקוקים לעבר החדר, וכל כמה דקות היה קול רעש גדול של פיצוצים וממש הפריעו לשיעור עד שהיה קשה להתרכז, אבל לר' פאלק לא הפריע כלום, והמשיך בהסבריו העמוקים בריכוז מלא, חוץ מפעם אחת שחייך אלינו חיוך של אהבה ואמר לנו "נו רבותי, נו רבותי, הבה נתרכז".

אבל יש עוד נקודה חשובה מאד שלדעתי מו"ר זצ"ל היה רוצה שאדבר עליו. הנה יש לשאול על לשון המשנה מה זה **העמידו** תלמידים, היה צריך לכתוב תלמדו תלמידים הרבה?

מו"ר זצ"ל אמר לי פעם שכל אברך בהגיעו לגיל שלושים חייב לשבת ולכתוב תשובות לשאלות שמתעוררים אצלו בבית, לברר הסוגיא מהגמ' והראשונים והאחרונים, ולאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא, לפני שהוא רץ לשאול המורים. ואמר לי שהמהר"ם שיק זכה לכתוב שו"ת מהר"ם שיק מפני ש**לא** רץ לשאול כל דבר לרבו החת"ס [איני יודע למה בחר דוקא במהר"ם שיק מכל זוג רב ותלמיד]. והוסיף מו"ר שאין כוונתו שהאברך יחדש וילך נגד המוסכמות, אלא שחייב קודם כל להבין את השאלה ולפיו לערוך תשובה, ולאחר זה יכול להתייעץ עם רבותיו אם קלע למטרה, אבל אם לא יברר קודם כל בעצמו לעולם לא יזכה לכתרה של הוראה. והצביע מו"ר על ספר על הל' תפלה שהיה על שולחנו ושיבחו מאד שניכר שהמחבר עמל ויגע הרבה בתורה, אך בסוף הספר יש מאות שו"ת בין המחבר לגדול אחד, והתבטא מו"ר בחריפות לא אופיינית ואמר שזה בזיון לספר, שכל השאלות (חוץ משתים אולי, כך אמר מו"ר) היה על המחבר לברר בעצמו ולא לשאול את אותו גדול. והיה עוד ספר שליקט פסקי הלכות מאחד מגדולי הפוסקים והתבטא מו"ר ואמר שעל חצי הספר הוא יכול לחלוק! וכמו כן כאב לו שמדפיסים ספרים בזמננו ומצטטים פסקי הלכות בשם

פוסקי זמננו שזה אמר מותר וזה אמר אסור, בלי לתת הסבר ורקע להסוגיא שמאחורי הפסקים וגם כאן התבטא בחריפות לא אופיינית ואמר שהמחבר יצא שכרו בהפסדו שסגנון זה רק מבלבל את הקורא ומקשה עליו להבין דברי המ"ב. והיה מצטט ספרים כאלו בשיעוריו והיה מראה איך הפסק שהובא בספר בשמו של אותו גדול לא יתכן ואולי איזה תלמיד טועה כתבו. או במקרה של שולחן שלמה היה אומר שהגרש"ז היה חושב על שאלה ולא היה לו זמן לעיין כראוי ולכן כתב כמה מילים על נייר כזכרון דברים לעיין בו כשהזמן גרמא, ומה שכתב היה רחוק מאד מלהיות הכרעתו הסופית, ושוב מצא אותו פיסת נייר את דרכו לתוך השולחן שלמה ומשם כבר נדפס סמוך ונראה לדברי המשנה ברורה עצמו!

וכשביררתי כמה דינים בהל' טבילת כלים והדפסתי אותם ביחד עם הפסקים ששמעתי ממנו בס' כוס של אליהו, חששתי שלא ימצאו חן בעיניו הרבה הלכות מה שהוספתי מבלי להתייעץ אתו, מה גם שהדפסתי אותם בספר שנושא את שמו, היות שיתכן מאד שלא הסכים להלכה עם מה שהוספתי. אך אדרבה, כשעבר על הספר ניכר שהיה לו קורת רוח מזה שלא שבעתי במה ששמעתי ממנו אלא עמלתי לברר בעצמי. ואף הזכיר את זה לשבח בהסכמתו.

עכשיו מובן למה נאמר במשנה **העמידו**, מטרתו של ר' פאלק היה לא רק להעביר הלכות וידיעות בעלמא, אלא מטרתו היה להנחיל דרך הלימוד, אהבת וחשיבות לימוד ההלכה, להעמיד תלמידיו על רגליהם שיהיו יכולים ללמוד וללמד לשמור ולעשות באופן עצמאי, להבין את ההלכה ולהיות מורים בעם, כל אחד לפי מדרגתו. וזה היה גורם לו נחת אדיר לראות את תלמידיו מוסרים שיעורים או כותבים חיבורים.

3) עשו סיג לתורה

בהקשר של המשנה מובן שכדי לשמור על שלמות התורה חייבים לתקן תקנות (לפי מצב הדור) כדי שלא יכשלו באיסורי תורה. וכמובן שזה היה בזמן התנאים, ולאחר חתימת התלמוד כתבו הפוסקים שאין לנו לחדש גזרות מדעתנו.

עד כמה ר' פאלק עמל להעמיד ולחזק הסייגים האלו שיסדו חז"ל! היה מסביר כמה פעמים שחז"ל הבינו את רוחנו ואת יצרנו יותר טוב משאנחנו מכירים את עצמנו, וכשחז"ל אסרו משהו שמא יכבה, שמא יבשל, אטו זה ואטו זה, אין מקום להתחכם ולומר "לי זה לא יקרה", וכשהיה מסביר למה חז"ל אסרו דבר מה בהל' שבת או בהל' צניעות היה אומר בגלל שיש **סכנה** (danger) במצב כזה לעבור על איסור דאורייתא, וככה החדיר ללבות שומעיו שיש פה **אש מסוכן** רח"ל! סכנת העבירה היה דבר מוחשי אצלו, וסכנה זו הצדיק את כל הגזירות של חז"ל אפילו אלו שהיו נראים קצת רחוקים מהמציאות.

וכאן צריך לשאול למה קראו לו ר' פאלק? היו צריכים לקרוא לו ר' אליהו כמו שקראו לשאר רבני הישיבה בשם הפרטי שלהם? התשובה, שיותר ממה שהיה רב'ה לבחורים היה מורה דרך לתלמידותיו, וכך קראו לו ר' פאלק. אני אומר 'יותר', כי בסך הכל נכחו בשיעור יומי שלו כחמישים בחורי ישיבה בלבד, ואילו בסמינרים היה מוסר 3 או 4 שיעורים כל יום, בסך הכל יותר מ003 תלמידות כל יום! ולא זו בלבד, אלא יש הבדל מהותי בין תלמידיו לתלמידותיו, תלמידיו היו בכל מקרה מחוברים לעולם התורה, אבל תלמידותיו (לפני ואחרי שהיו לומדים בסמינר) לא היו חיים בעולם התורה, ובסמינר היו נחשפים לאהבת ה' ויראת שמים ודקדוק הלכה שהקרין ר' פאלק, היו

לומדים מר' פאלק תורת חיים, איך לחיות עם אהבת ה' ויראת ה', ושיעוריו בהל' שבת היו יסוד גדול בחיי בנות ישראל, ועוד יותר מזה כפי ששמעתי שנתן שיעור בספר תהילים שהיה מאד פופולרי ודרכו הנחיל והשריש רגשי קדושה וטהרה בתלמידותיו.

היה תלמידה אחת שתפקידה היה Halacha Rep לרכז כל השאלות שהיו לתלמידות, ולהביאם לפני ר' פאלק לקבל מענה, וככה היו לומדות מגיל 61 שכל שאלה צריך להתייעץ עם רב ולא להתבייש.

אך היהלום שבכתר היה בלי ספק חיבוריו ושיעוריו בהל' צניעות, בלי גוזמא יש להקיש למה שעשה החפץ חיים להל' לשון הרע, שאסף וקיבץ כל הדינים לספר אחד, וכמו כן ר' פאלק עמל ובירר שנים על גבי שנים עניני צניעות, והיו הרבה שחשבו שצניעות הוא בסך הכל מדה טוב כמו מדת וותרנות ומדת השלום, והוא באריכות גדולה הראה שעל כל דבר יש הלכות מפורשות או בגמ' או בראשונים או בש"ע או באחרונים, וכל דבר קיבל אצלו התייחסות, איזה חלק מהרגל הוא ערוה מדאורייתא, איזה חלק מדרבנן, ואיזה חלק הוא מנהג המקום, ועד כמה צריך לכסותו, ומאיזה גיל, ובאיזה מקום, לא היה נושא שלא בירר בירור הלכתי. ומי יוכל למדוד ולשער את גודל ההשפעה על בנות ישראל ועל צורות בתי ישראל שהקימו עקרות הבית ונשות החיל, כשכתב ספרו עוז והדר לבושה ולימד הל' צניעות לבנות ישראל, דבר זה בלתי ניתנת לשער, וממש א"א לדמיין איך העולם היה נראה היום לולא היה עומד בפרץ. ובחכמתו הרבה ידע להנחיל את דיני צניעות בצורה חיובית, וכשהעיר מישהו שלא כדאי לכתוב בכריכת הספר המילה 'צניעות' שיוצר הרתעה אצל הרבה נשים, ענה ואמר ר' פאלק "אבל זה מילה כ"כ יפה!" ואכן אין לך יפה מן הצניעות, והיה מצטט דברי מהר"ל שהשבח הכי גדול שאפשר לשבח אשה, שהיא אשה צנועה. היה משתמש בביטויים חיוביים ונעלים כדי להחדיר היופי שבצניעות, למשל היה אומר:

How can our precious daughters walk in the street like the Umos HaOlam?

ככה הצליח ללמד מתוך אהבת ה' ואהבת התורה, לא כמו שיש אנשים בלתי אחראים שלצערנו מטיפים לצניעות מתוך שנאת הפריצות ועל ידי מודעות רחוב עם תמונות של גדולים עם פנים זועפות, אוי לעינינו שכך רואות... היה ניכר מתוך ספריו כאבו הגדול מפריצות, הוא לא שנא אף אחד, רק היה כואב לו. והאריך לכתוב על מעלת אשה שמתלבשת בצורה שתמצא חן בעיני בעלה, ככה שלא יחשבו הנשים שהיה נגד יופי, אדרבה היה בעד יופי במקום ובזמן הנכון.

גם כאן שייכים דברי שכתבתי לעיל על **והעמידו,** שלא הסתפק להעביר מידע לתלמידותיו אלא נתן להן הרגש והתחושה שאין לך יפה מן הצניעות, נתן להן הכוחות וההערכה העצמית לעמוד חזקה מול היצה"ר ונסיונות הזמן.

שמעתי מו"ר ר' פאלק זצ"ל (בשיעורו ההלכה הראשון לאחר פטירת מו"ר הגרחש"ק זצ"ל), שכתוב ביערות דבש שכשמת צדיק המדות של הצדיק שקנה אותם בחייו, מעופפים הפקר באוויר, ואפשר לכולם לקנותם. הלוואי שכולנו נזכה לאמץ מדרכי מו"ר ר' פאלק זצ"ל ונעשה נחת רוח ליוצרנו.

ת.נ.צ.ב.ה.

דבר הלכה הנוגע לט"ו בשבט
ששמעתי ורשמתי ממו"ר ר' פאלק זצ"ל

בליל י"א כסלו תשס"ו
(בהרחבה ובתוספת מ"מ)

"יום ט"ו בשבט, נוהגים האשכנזים יצ"ו להרבות בו במיני פירות אילנות לכבוד שמו של יום" (תקון יששכר, הובא במ"א (קלא טז) ובמ"ב (קלא לא)).

על פי גדרי קדימה בברכות היה ראוי לברך ברכת בורא פרי העץ על זית, כדכתיב (פ' עקב ח ח), אֶרֶץ חִטָּה וּשְׂעֹרָה וְגֶפֶן וּתְאֵנָה וְרִמּוֹן אֶרֶץ זֵית שֶׁמֶן וּדְבָשׁ. ומבואר בש"ע (ריא ד) שכל הסמוך לארץ בתרא חשוב מהמאוחר ממנו לארץ קמא, ולפ"ז סדר קדימה בברכת בפה"ע הוא 1) זית, 2) דבש (תמר), 3) גפן (ענבים), 4) תאנה, 5) רמון.

אך בט"ו בשבט אם אוכלים את הפירות לאחר סעודת ערב של פת (כנהוג), אי אפשר לברך על הזית, בגלל שהוא מהדברים הבאים מחמת הסעודה כירקות, שדינם שאינם צריכים ברכה בתוך הסעודה. וזה ברור על פי הנהוג שאוכלים זיתים בתוך הסעודה בתוך סלט או בתוך כריך, ולפעמים מוגשים אפילו בפני עצמם כתוספת. ומאידך כשיושבים לאכול פירות לקינוח לאחר הסעודה, או בשבת אחה"צ, אוכלים תפוח ותפוז ואף אחד לא אוכל זית, וזאת בגלל טעמו המיוחד. וכבר מצינו בביאור הלכה (קעז א ד"ה כגון) שלפעמים גם פירות נחשבים כדברים הבאים מחמת הסעודה ואין מברכין עליהם תוך הסעודה.

וכיון שזית א"צ ברכה תוך הסעודה אין לטעות ולחשוב שהיות שמברכים עכשיו בפה"ע צריך לברך על הזית, אלא יש לברך בפה"ע על שאר פרי משבעת המינים על פי סדר הנ"ל. וודאי עדיין יש ענין לאכול הזית כמנהג של יום, אך אין שום נפק"מ מתי אוכלים הזית אם מתחילה או לבסוף.

הגאון הגדול רבי שאול מרדכי אריאלי שליט"א
מרא דאתרא ומח"ס משנת אריאל

קונטרס
אהל יצחק

לזכר נשמת ר' טלי ב"ר אברהם זצ"ל מוותיקי המתפללים בבית הכנסת

סימן א
חיוב תרומות ומעשרות ושביעית בירושלים

רמב"ם פ"יד מטומאת צרעת ה"יא: ירושלים וחוץ לארץ אינם מטמאים בנגעים דכתיב בבית ארץ אחוזתכם. וירושלים לא נתחלקה לשבטים. ומקורו הוא מהירושלמי פ"א דערלה ח"א דירושלים וחו"ל אינם מטמאים בנגעים דלא הוו ארץ אחוזתכם.

ובשאילת דוד להגר"ד מקרלין זצ"ל יו"ד סי' ח' הקשה דלפי"ז תבואה שנזרעה בירושלים לא תחוייב בתרומות ומעשרות דהרי בעינן תבואת זרעך, וכיון שלא נתחלקה ירושלים א"כ לא הוי תבואת זרעך עיי"ש שנשאר בצ"ע.

וכעין זה תמה הגרצ"פ פראנק זצ"ל בקובץ "כרם ציון" ח"ד סי' א' לדעת רש"י בכתובות כד דבשבע שכיבשו ושבע שחילקו לא נהג תרומות ומעשרות בארץ ישראל כי אם לאחר הכיבוש והחילוק. לפי"ז למ"ד דירושלים לא נתחלקה לשבטים איך יהיה חיוב להפריש תו"מ בירושלים דהרי לרש"י חיוב תו"מ תלוי בכיבוש וחילוק. וכן הקשה במקדש דוד תרומות סי' יד. וכמו"כ תמה מהמשנה מעשרות פ"ב מ"ה: אמר ר' יהודה מעשה בגינת ורדים שהיתה בירושלים והיו תאיניה נמכרות בג' וד' באיסר ולא הופרש ממנה תרומה ומעשר לעולם. ובירושלמי שם מינה דאין מקח קובע בדבר שלא נגמרה מלאכתו הרי דירושלים חייבת במעשר. והגרצ"פ ז"ל כתב דלא קשה כלל ממשנה זו כיון שר' יהודה אזיל לשיטתו ביומא דירושלים לא נתחלקה לשבטים, אבל להלכה נקטינן שירושלים לא נתחלקה לשבטים וא"כ מעולם לא נתחייבה בתו"מ.

[**ודברי** רש"י הנ"ל נוגדים למה שחידש הערוך השולחן בה' תרומות סי' נ' דתיכף שנכנסו לארץ ישראל נתחייבו בתו"מ, אף דשמיטין ויובל לא נהגו אלא לאחר י"ד שנה של כיבוש וחילוק, הוא רק לגבי שביעית ויובל משום דכתיב "שדף" ו"כרמך" ובעינן שדך המיוחד לך משא"כ תרומות ומעשרות דלא כתיב בהו שדך לפיכך נתחייבו מיד בבואם]

וכמו"ב העיר בשאילת דוד שם לנרד דירושלים לא נתחלקה לשבטים, לפי"ז דיני שביעית לא ינהגו בירושלים, ובפרט להירושלמי הנ"ל דלטומאת נגעים ירושלים וחו"ל שוין הם דלא מיקרי ארץ אחוזתכם.

ובהר צבי זרעים ח"א סי' יח כתב לחדש שגדולי ירושלים אכן פטורים משביעית ומתו"מ משום דלא נתהלקה לשבטים. וכבר העירו על דבריו מדברי הרמב"ם בפ"א מתרומות הט"ו שכתב דירושלים חייבת בתרומה מן התורה.

אולם בפשיטות היה אפשר לומר דרק מקומות שהם בני חלוקה חייבין הן בתו"מ, וחיוב תו"מ תלוי בחלוקה וכל עוד שלא נתחלקה הארץ פטורים הם מתר"מ. משא"כ ירושלים שלא הייתה בכלל חלוקת הארץ הרי היא כלאחר חלוקה וחייבת היא בתו"מ.

אלא שראיתי במלבי"ם פר' מצורע אות עד בביאור הספרא בקרא דכי תבאו אל ארץ כנען אשר אני נתן לכם לאחוזה ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחזתכם. ודריש הספרא, "אחוזתכם" אחוזה מטמאה בנגעים ואין ירושלים מטמאה בנגעים. וביאר המלבי"ם דאחוזה היינו לאחר כיבוש וחילוק. וא"כ ירושלים שלא נתחלקה הרי אינה בכלל אחוזה ומשום כך לא נוהג בה נגעי בתים. הרי מבואר דעצם הכבוש והחילוק הוא הגורם לדיני נגעי בתים ולא נאמר דירושלים אחר חלוקת הארץ נחשבת כלאחר כיבוש וחילוק. ובמנחת חינוך מ' רפד נסתפק אם בירושלים יהיו נוהגין כל מצוות התלויות בארץ כגון תרומות ומעשרות בזמן הזה, שהרי קדושתה לענין קרבנות שהיא קדושה חמורה אינה כשאר ארץ ישראל, וכש"כ שתהא ירושלים עומדת בקדושתה לענין מצוות התלויות בארץ. ובקרן אורה ליבמות כתב זה לדבר פשוט דירושלים אף בזמן הזה קדושה אף לתרומות ומעשרות. וכן הוא בשו"ת פרי הארץ שכתב לחדש דירושלים חייבת בתו"מ ושביעית נוהגת בה מן התורה, משום קדושתה ולא משום קדושת ארץ ישראל, שהרי הרמב"ם כתב בהל' בית הבחירה שקדושת ירושלים אינה כקדושת ארץ ישראל, שקדושת ירושלים לא בטלה ועד עתה בקדושתה היא עומדת לפי שקדושת ירושלים לא בטלה.

[אולם ביסוד חידושו שהוא מדברי הר"ם שקדושת ירושלים לא בטלה כלל ולכן חייבת היא בשביעית ובתו"מ מן התורה יש לדחות שהרי הר"מ מביא הא דקדושת ירושלים לא בטלה רק בהל' בית הבחירה, והיינו לדיני עיר המקופת חומה וקדושת העיר דדעת הר"ם בפי"א מטומאת צרעת ה'ו דדיני נגעי אדם נוהג אף שלא בפני הבית, וכתב הצל"ח בברכות ה' לחדש דאף שבזמנינו ליכא דין שילוח מצורע אבל אין זה בירושלים דודאי טעון שילוח דלא נתבטלה הקדושה. אבל לתו"מ ומעשרות אדרבה הר"ם עצמו כתב בסוף פ"ב מתרומות דבזמן הזה הוא רק מדרבנן ולא חילק בין ירושלים לשאר ארץ ישראל. ומפורש כן בתשב"ץ ח"ג סי' רא דאע"פ שקדושת עזרא בטלה כ"ז לגבי תו"מ ושאר קדושת הארץ אבל לא לגבי קדושת חומה והעיר שנשארה במקומה ובקדושתה. וכן הוא בחזון איש הל' שביעית סי' ג' ס"ק יד דאע"פ שקדושת ירושלים לא בטלה וקדושת הארץ בטלה בכ"ז אין דין תרו"מ נוהג אף בגדל בירושלים מהתורה, משום שאין קדושת החומה מחייבת הפירות במצוות תו"מ, אלא רק קדושת הארץ היא המחייבת ודין ירושלין לתרו"מ הוא כשאר ארץ ישראלן

ובאבני נזר יו"ד סי' תלז כתב להדיא דאין חיוב הבאת בכורים חל על ירושלים כיון דלא נתחלקה לשבטים. וכן מובא

במכתבי תורה בשם הרוגצ׳בער לחדש דירושלים פטורה מן תו״מ משום דלא נתחלקה לשבטים. והנה דעת הרמב״ם בפ׳א מהל׳ תרומות ה׳ כו דתרומה בזמן הזה היא מדרבנן ואפילו בימי עזרא אינה מן התורה אלא מדבריהן דבעינן שכל ישראל יהיו שם שנאמר כי תבואו ביאת כולכם כשהיו בירושה ראשונה וכמו שהן עתידין לחזור בירושה שלישית, ובימי עזרא שהיתה ביאתן במקצת לפיכך לא נתחייבו מן התורה. הרי שחיוב תרומה ומעשרות לדעת הר״ם הוא משום דבעינן ״ביאת כולכם״. וכן כתב הר״ם לענין חלה בפ״ה מבכורים דחיובה בזמן הזה הוא רק מדרבנן דכתיב בה בבואכם ביאת כולכם ולא ביאת מקצתכם. לפיכך ״חלה״ בזמן הזה אפילו בימי עזרא בארץ ישראל אינה אלא מדבריהם כמו שביארנו בתרומה. וכן כתב בפ״כ מאיסורי ביאה ה׳ג דלחלה ותרומה בעינן ביאת כולכם ולא ביאת מקצתכם. וכן הוא בשו״ע יו״ד סי׳ שלא דבזמן הזה אפילו במקום שהחזיקו עולי בבל ואפילו בימי עזרא אין חיוב תרומות ומעשרות מן התורה אלא מדבריהם מפני שנאמר כי תבואו ומשמע ביאת כולכם ולא ביאת מקצתן כמו שהיתה בימי עזרא ויש חולקין וסבירא להו דחייבין עכשיו בארץ ישראל בתרומות ומעשרות מדאורייתא אך לא נהגו כן. וכתב שם הט״ז דזו היא דעת הטור דדוקא בחלה דרשינן ביאת כולכם אבל לא בתו״מ. (ועי׳ עוד בזה בשאגת אריה החדשות סי׳ ח׳ שהאריך בדברי הטור והט״ז) והנה מה שה הר״ם דבתו״מ בעינן ביאת כולכם, כתב המהרי״ט בת׳ ח״א סי׳ כה דבואכם אל הארץ לא נאמר בתרומה אלא ילפינן תו״מ מחלה. והוא מהספרי במדבר דדריש קרא דוהיה באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה לד׳, בתרומה קאי ואיתקש תרומה לחלה דבעי ביאת כולכם.

מבואר מדבריו דלתו״מ לא בעינן כיבוש וחילוק אלא חוה כחלה דתלוי בביאת כולכם. וכמו ערלה דמבואר בירושלמי במשנה פ״ק דערלה: עת שבאו אבותינו לארץ ומצאו נטוע פטור נטעו אעפ״י שלא כבשו חייב. ופירשו הר״ש והר״ם שם ״שלא כבשו ישראל״ חייב, הרי דלערלה לא בעינן כיבוש וחילוק. ועי׳ באור שמח שם שכתב בביאור ביאת כולכם שנאמר בחלה ותרומות ומעשרות, היינו דבעינן ביאת כולם בעת הכיבוש וכמו שהיה בעת כיבוש יהושע, דקודם גמר הכיבוש לא נתחייבו וא״כ הכיבוש הוא הגורם לחיוב. ולפי״ז חידש דכל שלא פקע הכיבוש אפילו שאין כל יושביה עליה כמו בימי חזקיה שנתמעטו יושביה לא נפטרו מחלה.

אולם הגר״ח בחידושיו על הרמב״ם שם בהל׳ תרומות כתב דלחלה לא בעינן כיבוש וחילוק אלא מיד בבואם לארץ ישראל נתחייבו בחלה. דרק לתו״מ בעינן כיבוש וחילוק ולכן בימי עזרא דלא נחשב הכיבוש משום שהיו משועבדים למלכי פרס וגם חילוק לא היה שהרי רק מקצתן באו לארץ, ולכך חיוב תו״מ בימי עזרא הוא מדרבנן. ומקורו הוא מדברי רש״י בכתובות הנ״ל שכתב מפורש דלא נתחייבו בתו״מ בשבע שכיבשו וחילקו. דתרומות ומעשרות מיתלי תלי בשביעית ויובל שנתחייבו בהן רק לאחר כיבוש וחילוק. והכריח הגר״ח שם שהר״ם אזיל בזה כרש״י דאף לתו״מ בעינן כיבוש וחילוק יעו״ש. הרי שנחלקו אי חיוב תרומות ומעשרות נלמד מחלה, דבביאתן לארץ נתחייבו בחלה וכמו״כ הוא בתר״מ או דנלמד

הוא משביעית ויובל דרק לאחר כיבוש וחילוק נתחייבו. ונראה בביאור הפלוגתא, דהנה הכפתור ופרח בפ"י הובאו דבריו ברדב"ז בפ"ד מסנהדרין ה'ו כתב בדין א"י וקדושתה,דקדושת ארץ ישראל ומעלתה היא משעת נתינתה אל האבות הקדושים ולא משום הכיבוש לחוד. ואין הפרש ביניהם אלא בחיוב קצת מצוות התלויות בארץ, ותרומות ומעשרות שביעית ובכורים הכל תלוי בכיבוש. והוכיח זאת דקדושת ארץ ישראל היא מעת נתינתה לאבות מהמשנה דפ"א דערלה מ"ב: עת שבאו אבותינו לארץ ומצאו נטוע פטור נטעו אעפ"י שלא כבשו חייב. כלומר נטעו אעפ"י שלא כבשו הכל חייב שהרי הארץ היתה קדושה מעצמה.

ועי' במקדש דוד תרומות סי' ז' שהביא את המהרי"ט(ח"א סי' כה) דאין צריך קידוש נוסף לתרומות ומעשרות אחר הכיבוש כיון דעומדות רגלינו בשערי ירושלים ממילא מתקדשת. ולא כמו שכתבו התום' יבמות פב: ד"ה ירושה, דמלבד הכיבוש בעי קידוש מיוחד. והביא עוד שם דברי רש"י חולין דף ז דלחיוב תו"מ ושביעית א"צ רק כבוש. ועי' בחזון איש שביעית סי' ג' סק"ב דלחיוב חלה א"צ לתנאי של קידוש הארץ ע"י כבוש וקידוש, אלא בזה שניתנה הארץ לאברהם אע"ה סגי לחיוב חלה. נראה מדבריהם שארץ ישראל אף שכבר נתקדשה מעת שניתנה לאברהם וקדושתה זו אינה מחייבת לא לתרומה ומעשר וכן לא לערלה וחלה. ורק חלוקים הם מהו המחייב לחלה וערלה ומה מחייב לתו"מ אחרי שבאו לארץ. דלדין חיוב חלה פשוט הוא דלא בעי כיבוש וחילוק אלא מיד כשבאו לארץ בימי יהושע נתחייבו בחלה כדכתיב "בבואכם".

ולדעת המהרי"ט תרומה הוה כחלה כמו שדריש בספרי וא"צ כיבוש וחילוק ונתחייבו בהן מיד כשבאו לארץ.

אולם לרש"י והרמב"ם דחיוב תו"מ בלמד משמיטה ויובל וא"כ הכיבוש והחילוק הוא המחייב למצוות תו"מ. והיינו דבכיבוש וחילוק הוה זרעך המיוחד לך.

ונראה עוד דחלוק "בואכם" הנאמר בשמיטה מ"בואכם" הנאמר בחלה וערלה. דהנה בתורת כהנים פ' בהר איתא: כי תבואו אל הארץ - מנין אתה אומר כיבשו אבל לא חילקו חילקו למשפחות ולא חילקו לבתי אבות ואין כל אחד ואחד מכיר חלקו יכול יהיו חייבים בשמיטה ת"ל "שדך" שיהיה כל אחד ואחד מכיר שדה "כרמך" שיהיה כל אחד מכיר את כרמו. הרי שבשמיטה ויובל מלבד מה שנאמר בהן "בבואכם" נאמר בהן "שדך" ו"כרמך" וזה רק ע"י כיבוש וחילוק. אבל בחלה נאמר רק "בבואכם" בלבד לכן נתחייבו מיד בבואם אף שעוד לא כבשו. ולפי"ז יראה לחדש דכיון דבעי כיבוש וחילוק בשמיטה אין זה דביאת כולם הנאמד בשמיטה ויובל אף הוא המחייב, אלא ביאת כולם הוא תנאי בכיבוש דאם נכבשה הארץ ע"י כולם אזי הכבוש הוא כיבוש והוא הוא שמחייב במצוות אלו ולא ביאת כולם, משא"כ לחלה ולערלה עצם ביאתם לארץ הוא המחייב בהן.

והנפק"מ בזה היא אי לאחר שנתמעטו יושביה אבל הכיבוש היה ע"י כולם אי נשאר החיוב מן התורה לתו"מ שהרי ביאת כולם לתו"מ הוא תנאי בכיבוש וכל שנכבשה ע"י כולם אף שלאחר מכן נתמעטו יושביה לא נפקע החיוב וכמו שהיה בזמן חזקיה המלך כמו שה האו"ש הנ"ל. אולם לחיוב חלה

ואיסור ערלה שביאת הארץ היא המחייבת בעינן כל יושביה עליה ואם נתמעטו באמת יהיו פטורין. אבל דאיתי בחזון איש שכתב דאף לחלה אם נתמעטו יושביה לא פקע החיוב כיון שבעת בואם היה ביאת כולכם התחילה כבר המצוה וכיון שהתחילה ונתחייבו בה חייבין הן אף שאין כל יושביה עליה. אולם יעוי׳ בריטב״א כתובות שם וז״ל: כלומר וחיוב חלה נהי דלא תליא בכיבוש הארץ שהרי נהגו בה קודם חילוק וכיבוש שהיה רובה ביד ישראל מכל מקום בעינן שיהיו ישראל או רובם בארץ כמו שהיה בזמן כיבוש וישיבה עכ״ד. הרי מפורש בדבריו דאם נתמעטו יושביה אין חובת חלה מהתורה.

ואולם בראה אף דבעינן לתו״מ כיבוש וחילוק מ״מ חלוקים הן כיבוש מחילוק, דכיבוש הארץ הוא המקדש לענין עצם חובת תו״מ אבל לענין ניהוגן הוא דין בחלוקת הארץ דרק לאחר שנתחלקה הארץ ינהגו מצוות אלו דבעינן ״דגנך״ ו״תבואת זרעך״ וזה רק ע״י חלוקה, וכמו שכ׳ הגר״ח דהא דלא נהג יובל בירושה שניה משום דלא היו כל יושביה עליה ולא הוה פטור בעצם הקרקע דלזה בעינן ירושת הארץ והיא המחייבת. ונראה שמפורש כן בדברי הר״מ בה׳ג שכתב: הארצות שכבש דוד חוץ לארץ כנען כגון ארם נהרים וארם צובה ואחלב וכיוצא בהן אע״פ שמלך ישראל הוא ועל פי בית דין הגדול הוא עושה אינו כא״י לכל דבר ולא כחוצה לארץ לכל דבר כגון בבל ומצרים אלא יצאו מכלל חוצה לארץ ולהיותן כארץ ישראל לא הגיעו ומפני מה ירדו ממעלת ארץ ישראל מפני שכבש אותם קודם שיכבש כל ארץ ישראל אלא נשאר בה משבעה עממין, ואילו תפס כל ארץ כנען לגבולותיה ואח״כ כבש ארצות אחרות היה כיבושו כולו כא״י לכל דבר והארצות שכבש דוד הן נקראין סוריא.

והרדב״ז שם העיר בדברי הר״מ, דמשמע מדבריו שאם נכבשה כל ארץ ישראל ואח״כ הלך מלך ישראל על עפ״י בי״ד וכבש מקומות אע״פ שאינן מן הארץ שניתנה לאברהם אבינו יש להן קדושה כשאר ארץ ישראל. וליבי מהסס בה דדילמא דווקא לענין שנוהג בה תרומות ומעשרות מן התורה אבל לענין קדושת ארץ ישראל ממש לא וצ״ע ע״כ. הרי דהכיבוש מחייב בתו״מ וגם לניהוגן ורק בא״י בעינן חלוקה לניהוג תו״מ. וטעם הדבר נראה, דחלוקת הארץ לשבטים נאמרה רק בארץ שהובטחה לאברהם, אבל הארצות שהן מחוץ לגבול א״י שנכבשו אחר כבוש א״י לא נאמר בהן חלוקה כא״י. וכמו שכ׳ הר״מ בהל׳ שמיטה ויובל פי״ג הי׳א: יראה לי שאין הדברים אמורים אלא בארץ שנכרתה עליה ברית לאברהם יצחק ויעקב וירשוה בניהם ונתחלקה להם אבל שאר ארצות שכבש מלך ממלכי ישראל הרי הכהנים באותן ארצות ובביזתן ככל ישראל. הרי שדין חלוקה לשבטים הוא דק בארץ שהובטחה לאבותינו.

והנה בחזון איש או״ח סי׳ קכו סק׳ח תמה למאי דקיי״ל ביומא וכן בב״ק כדעת חכמים דירושלים לא נתחלקה לשבטים, הרי מפורש בכתובים שירושלים נתהלקה לשבטים כדכתיב ביהושע טו ג׳: ואת היבוסי יושבי ירושלים לא יכלו בני יהודה להורישם וכן להלן והיבוסי היא ירושלים.... זאת נחלת בנימין עיי״ש שנשאר בצ״ע.

והנראה בזה דשתי הלכות נאמרו ביסוד חלוקת הארץ, חדא שהיא באה לקבוע גבולותיה של ארץ ישראל אשר הובטחה לאבותינו, ועוד שזכות השבטים בארץ היא מדין נחלה שירושה היא מאבותם כדכתיב למטות בית ינחלו והחלוקה מקנה בעלות לכל שבט ושבט וכן לכל בית אב.

אשר לפי"ז נראה דמה דאיתא בספר יהושע דירושלים נתחלקה בין שבטי יהודה ובנימין הוא רק לקביעות גבולות ירושלים, אבל לא שנעשו לבעלים על ירושלים שתהיה ממונם. כמו שאיתא בערכין לב דאין הבית נחלט בירושלים דכתיב "לקונה אותה" וירושלים מאן קא מקני לה דלא נתחלקה לשבטים. וזהו ביאור דעת חכמים דירושלים לא נתחלקה לשבטים היינו לקנין הממוני. ומשום כן יראה דבאמת ירושלים מצד קדושתה תתחייב בבכורים ובתו"מ אבל מצוות אלו לא ינהגו בה, דהרי לביכורים בעינן "אדמתך" וכן בתו"מ בעינן ,תבואת זרעך" וכיון דירושלים לא נתחלקה לשבטים לענין הבעלות עליה ולא נהייתה קניינם של שבטי יהודה ובנימין א"כ לא הוי אדמתך לביכורים ולא זרעך לתו"מ. וכמו שכתב הגר"ח הנ"ל בהל' תרומות דלשמיטה ויובל ביאת כולכם היא המחייבת אבל הקיום הוא רק ע"י יושביה עליה. אבל שאר ארצות שנכבשו אע"פ שתקדשו בקדושת א"י ע"י כיבוש, לא נאמרה ההלכה של חלוקה. ולפי"ז ארצות אלו חיובן בתו"מ הוא משום דנעשו תבואת זרעך ע"י כיבוש בלבד, אבל ארץ ישראל גופא לא נעשית לזרעך כל עוד שלא נתחלקה הארץ.

ואולם עצם חידוש זה שירושלים מצד הכבוש חייבת היא בתו"מ אבל לא נוהגות מצוות אלו משום דלא נתחלקה לשבטים טעון בירור, א"כ מתי הקדושה תחייב במצוות אלו, דהרי בשאר ארץ ישראל כל עוד שלא נתחלקה הארץ אין זה שהיא מופקעת מחיובה דהרי הכיבוש מחייב בתו"מ ורק שאין הניהוג בה משום דלזה בעינן כל יושביה עליה וכשניתיישבה נהגו מצוות אלו אבל ירושלים דגם לאחר שנתיישבה א"י אין תרו"מ נוהגים בה א"כ למאי מהני קדושתה.

והנה נחלקו הראשונים באלו מינין חייבה התורה בתו"מ, דדעת רש"י בפרק כיצד מברכין דף לו שהתורה לא חייבה לעשר אלא דגן תירוש ויצהר וכן הוא בתום' בכורות דף נד. וכן היא דעת הרמב"ן. ומקורם הוא מהגמ' נדרים נח למימרא דדגן כל דמידגן משמע וכר דמוכח דרק דגן תירוש ויצהר חייבין הן מדדת אבל שאר מינין פטורין הן. אן דעת הר"ם בפ"ב מתרומות ה'א דכל המינין חיובן בתו"מ הוא מה"ת. ועי' באור שמח שם שהאריך בזה והביא עוד מה שכתב הכפתור ופרח בשם הראב"ד בפ' העור והרוטב דאין חייבין מיתה אלא על תרומת דגן תירוש ויצהר ועל הטבל שלהן אבל שאר מינין תרומה נוהגת בהן וכן מעשרות אבל אין חייבין על תרומתן מיתה ולא על טיבלן. [עי' בישועות מלכו בפ"ב מתרומות ה'א שתמה דהראב"ד סותר עצמו דבפ'א ממעשרות כתב דדוקא דגן ותירוש ויצהר הוי מדאורייתא, ואולם בשיטה מקובצת בבא מציעא מביא בשם הראב"ד דכל שבעת המינים חיובם הוא מדאורייתא. ונדחק שם וכתב דאולי תרי ראב"ד נינהו או דחזר בו. אולם להראב"ד הנ"ל ל"ק כלל דאה"נ שבעת המינים חיובם בתרומה הוא מן התורה אבל רק עונש מיתה הוא רק על דגן תירוש ויצהר.

וכן להראב״ד יש ליישב אף תמיהת הרעק״א בתוספותיו לתרומות פ״ב מ״ו דאיתא שם דתורמין משמן על זיתים הנכבשים וכו׳ וקשה לדעת רש״י והרמב״ן דרק דגן תירוש ויצהר הוה מה״ת הרי זה מפריש מחיוב על הפטור דאפילו בדיעבד אין תרומתו תרומה ונשאר בצ״ע. אולם י״ל בזה דס״ל להני ראשונים דאף בשאר מינים איכא חיוב תו״מ רק דאין חייבין עליהן מיתה וכמו שכתב הראב״ד. אבל עצם תמיהתו של הרעק״א צ״ב דהרי הרמב״ן עצמו בב״מ כתב דזיתים העומדים לאכילה חיובן בתרומה הוא מן התורה וא״כ בתודמין שמן על זיתים הנכבשים לא מן החיוב על הפטור. ועי׳ עוד בזה בישועות מלכו הנ״ל]

ונראה לומר בדעת הר״ם שאף בשאר מיני האילן חובת התרומה והמעשר היא מן התורה מ״מ חלוקין הן אף בביהוגן. דהא דבבואכם בלבד לא מהני לתו״מ אלא דבעי אף חילוק הארץ לשבטים, הוא רק לדגן תירוש ויצהר שבהן נאמר ״זרעך ״ או ״דגנך״ ורק ע״י כיבוש וחילוק נעשו לזרעך או דגנך. משא״ב בשאר מיני אילן שלא נאמר בהן ״זרעך״ חל החיוב דתו״מ מיד בבואם כמו חלה וערלה שנתחייבו בהן מיד בבואם. אשר לפי״ז נראה דירושלים פטורה היא מתו״מ רק בדגן תירוש ויצהר היות שבהן נאמר דגנך תירשך ויצהרך תבואת זרעך, וירושלים שלא נתחלקה לשבטים אינה זרעך ולא אדמתך לענין בכורים. אבל בשאר מיני אילן לא נפטרה ירושלים מחובת מצות תרומות ומעשרות דקדושת ירושלים מהני לה. ואשר לפי״ז מיושבת תמיהת המקדש דוד הנ״ל מהמשנה דמעשרות דמבואר שדין מעשר נוהג בירושלים. אולם להאמור דירושלים פטורה מתו״מ הוא בדגן תירוש ויצהר אבל שאר מיני אילן ירושלים לא נפטרה לא קשה כלל דהרי המעשה דגינת ורדים שהיתה בירושלים היתה גינה של ״תאנים״ ובתאנים לא נאמר זרעך לכן איכא חיוב תו״מ אף בירושלים.

אולם נראה לחדש עוד דאף שירושלים לא נתחלקה לשבטים מ״מ ירושלים ושאר ארץ ישראל שוין הן לתו״מ שביעית וביכורים כאשר יבואר.

הנה כבר הובאה הברייתא דתו״כ הנ״ל פר׳ בהר וז״ל: כי תבואו יכול משבאו לעבר הירדן תלמוד לומד אל הארץ ארת המיוחדת יכול משבאו לעמון ומואב תלמוד לומר אשר אני נותן לכם ולא לעמון ומואב מנין אתה אומר כיבשו אבל לא חילקו, חילקו למשפחות וחילקו לבית אבות (לגירסת הגר״א שם) ואין כל אחד ואחד מכיר את חלקו יכול יהיו חייבים בשמיטה תלמוד לומר שדך שיהא כל אחד ואחד מכיר שדהו. כרמך שיהא כל אחד ואחד מכיר את כרמו. נמצאת אתה אומר כיון שעברו ישראל את הירדן נתחייבו בחלה ובערלה ובחדש. הגיע ששה עשר בניסן נתחייבו בעומר. שהו חמשים יום נתחייבו בשתי הלחם לארבעה עשרה נתחייבו במעשרות, התחילו מונים לשמיטה לעשרים ואחת עשו שמיטה לששים וארבע עשו יובל. מבואר דמצוות התלויות בארץ כל מצוה יש לה מחייב לניהוג, כגון מצוות הפרשת חלה נהגו בה אחר שעברו את הירדן וכן ערלה וחדש, ובטז ניסן נתחייבו בהבאת העומר. והמחייב לנהוג מעשרות ושביעית, חלוקת הארץ היא המחייבת.

ונראה ששתי הלכות נאמרו ביסוד חלוקת הארץ לשבטים, חדא, עצם החלוקה קובעת

נחלתו של כל שבט ושבט ולא רק את גבולות הארץ, וע"י החלוקה כל שבט קונה את חלקו, ובזה יצאה ירושלים שאינה נחלת אחד מהשבטים כיון שלא נתחלקה לשבטים. ועוד נאמר בחלוקת הארץ שהחלוקה עצמה היא המחייבת בניהוג מצוות תו"מ ושביעית. ונראה דלאחר שנתחלקה הארץ דינה של ירושלים כלאחר חלוקה ואף ירושלים חייבת במצוות אלו. ומדיני שביעית בעינן שיהא "שדך" או "כרמך" ואין זה תלוי בנחלת השבט אלא צריך שיהא קנין פרטי וירושלים יש בה קניין פרטי כדי שתהא שדך אף שאינה נחלת השבט. ורק דיני נגעים לא חלים בירושלים, דלזה בעינן נחלת השבט מדכתיב "אחוזתכם" וירושלים לא הוה אחוזה. וכן לדין עגלה ערופה כתיב בה "לרשתה".

אשר לפי"ז נראה דלחיוב מצוות אלו לא בעינן שיהיה נחלה אלא רק חלוקה שהיא המחייבת בשביעית ותו"מ וא"כ ירושלים לא נפקעה מחיוב מצוות אלו היות והארץ נתחלקה, ושדך או כרמך או אדמתך וכן דגנך שהם דינים שנאמרו לענין קיום מצוות אלו זה שייך אף בירושלים.

סימן ב
כהנים ולוים בהבאת בפורים

רמב"ם מהל' בפורים ה"ג: הגר מביא וקורא שנאמר לאברהם אב המון גויים נתתיך הרי הוא אב לכל העולם כולו שנכנסין תחת כנפי השכינה. ולאברהם היתה השבועה תחילה שירשו בניו את הארץ. וכן כהנים ולוים מביאין וקורין מפני שיש להם ערי מגרש.

ובספרי דבי רב בפ, כי תבא העיר בדברי הרמב"ם שכתב דהא דגרים מביאין וקורין משום שנאמר לאברהם אב המון גויים נתתין, ואילו גבי כהנים ולוים כתב הטעם משום שניתנו להם ערי מגרש. נראה שיפה כחן של גרים מכהנים ולוים. והנה כתב הרדב"ז שם אע"ג דלא נטלו חלק בארץ אבל כיון דבמצוות הקב"ה ניתנו להם הערים ומגרשיהן שפיר מצי למימר אשר נתת לי. ונראה ביאור דבריו דהרי פסק הר"מ כר' יוסי דמביאין וקורין כיון שנטלו ערי מגרש הרי דלמקרא בכורים לא בעינן נחלה דוקא הבאה מכח חלוקת הארץ, אלא כל שניתן לו אדמה חייב במקרא ביכורים, והכהנים וכן הלוים שניתן להם ערי מגרש עפ"י ציווי ד' יכולין לומר "האדמה אשר נתת לי" וכן גרים כיון שנשבע הקב"ה לאברהם הרי זה ציווי ד' לתת להם הוא כמו הציווי שיתנו לכהנים ומשום כן גר מביא וקורא. ולא הוו גרים עדיפי מכהנים ולוים, אלא דדין גר אשר מביא וקורא נלמד מכהנים ולוים.

ובראה שמבואר כן בספרי דכהנים ולווים וגרים דין אחד להם, ודל הספרי פרשת פנחס: לאלה תחלק הארץ בנחלה במספר שמות, הכל במשמע ישראל נהנים ולוים גרים נשים ועבדים וכר ויאמר ד אל אהרן בארצם לא תנחל יצאו כהנים, ובתוך בני ישראל לא ינחלו יצאו לויים, לשמות מטות אבותם ינחלו יצאו גרים ועבדים ע"כ. הרי

כמו שנתמעטו כהנים ולוים בנחלה כן גרים אין להם נחלה בא״י. ומ״מ ס״ל לר׳ יוסי דלמקרא בכורים לא בענין בר נחלה אלא די בקנין בארץ לחיוב קריאת הפרשה.

והנה הרמב״ן ב״ב דף פא עמד בהא דגר מביא וקורא, אין יכול לומר אשר נתת לי הרי אין לו חלק בארץ. וכתב וד״ל: ויש מפרש פירוש אחר באותה שמועה דבכל גרים קאמר ר׳ יוסי קורין מפני שהן בני אברהם וראויין הן לירושה שלו אלא שנתחלקה הארץ ליוצאי מצרים והרי הן כטפילים שראוין הן לירש ואין להם אעפ״כ הרי הן כשאר כל אדם. מבואר מדבריו דגרים בני נחלה הם ויכולים מצד הדין לומר האדמה אשר נתת לי ומה שלא היה להם חלק בארץ הוא משום שלא היה מה לירש היות ונתחלקה הארץ ליוצאי מצרים. אולם דבריו מוקשים מדברי הספרי הנ״ל אשר מפורש דלא היו בני נחלה. מדכתיב לשמות מטות אבותם ינחלו, יצאו גרים ועבדים.

ואולם נראה דהאי ספרי הוא כר׳ מאיר דגרים וכהנים ולוים דין אחד להם דאינן בני נחלה. ומה שכתב הרמב״ן דגרים בני נחלה הם, הוא,לדעת ר׳ יוסי אף דכהנים לאו בני נחלה הם, אבל גרים בני נחלה אלא שנתחלקה הארץ רק ליוצאי מצרים. ומפורש כן הוא בספרי שם, דלהלן שם מובאים דברי ר׳ יאשיה האומר דליוצאי מצרים נתחלקה הארץ מה ת״ל לאלה תחלק הארץ. וגירסת הגר״א היא להוציא את הקטנים. הרי דלר׳ יאשיה גרים לא נתמעטו והוו בני נחלה אלא הא דלא נטלו משום שלא היו בכלל יוצאי מצרים.

והנה מקורו של הר״מ הוא מהמשנה דסוף מעשר שני מי״ד: דשם נחלקו ר׳ מאיר ור׳ יוסי אי חייבים כהנים בוידוי מעשר. ודעת ר׳ מאיר דאינם חייבים משום דלא נטלו חלק בארץ אבל לוים מתודין. ור׳ יוסי ס״ל כיון שיש להם ערי מגרש לכך חייבין בוידוי ומזה נלמד לביכורים יעוי׳ בכ״מ שם. אולם בתוספתא בכורים איתא דלר׳ מאיר דאף כהנים אין קורין דלא נטלו חלק בארץ ועלה אמר ר׳ יוסי ״אני אומר כשם שנטלו הלוים כן נטלו הכהנים.״

והנה בדברים (יח ו) ״וכי יבא הלוי מאחד שעריך מכל ישראל אשר הוא גר שם ובא בכל אות נפשו אל המקום אשר יבחר ד׳ ושרת בשם ד׳ וכו״. וכמה ביאורים נאמרו על ״אשר הוא גר שם״ ובפי׳ רבינו הלל על הספרי פי׳ דקאי על הכהנים שלא ניתנו להם ערים יצאו לוים שנטלו והיינו מה עיר. וכך פי׳ הראב״ד שם. ולפי״ז כתבו דמאחד שעריך האמור בתחילת הכתוב איירי על הכהנים שלא נטלו ערים מיוחדים לעצמם כמו הלוים, והכהנים היו מפוזרים ודרים בין ישראל. וזה הפירוש לדעתם אשר הוא גר שם לרבות הכהנים המפוזרים בין ישראל. נמצא לפירושם דלכהנים לא ניתנו כלל ערים אלא היו מפוזרים בכל ערי ישראל והיתה להם רק זכות ישיבה. ובהגהות וביאורים על הספרי שם תמה ממקרא מפורש ביהושע דהכהנים נטלו יג ערים.

אולם נראה שלא כך פירשו הראב״ד והרבינו הלל דלא ניתנו ללכהנים ערים בארץ ישראל אלא היו מפוזרים בכל ערי ישראל. אלא כוונתם כמו שראיתי בדברי מנחם שהביא את דברי הנצי״ב בהעמק דבר וכן המלבי״ם בהתורה והמצוה שביארו הכתוב, דאף כהנים שהיו מפוזרים בכל ערי ישראל ולכן לא היה עליהם חיוב לבא ולעבוד בבית

המקדש מ"מ אם באו במקרה לבית המקדש הזהיר הכתוב לקבלם וליתן להם עבודה. וכן הוא בהתורה והמצוה: על שאמר מכל ישראל אשר הוא גר שם כי כהני המשמר, היה כל משמר גר בעיר מיוחד וכשבא זמנו הלכו כולם לעבודה.

ולפי"ז כהן יחידי הבא לשם שבא מכל ישראל אשר הוא גר שם לא מעיר שמשמר שלו הלכו ביחד רק הוא בא יחידי ממקום אחר שלא בזמן משמרתו ע"כ. הרי לדבריהם ודאי נתנו לכהנים ערים בא"י אלא דמקרא זה איירי בכהנים שאין להם משמר קבוע לעבודה משום שאינם דרים בערים שניתנו לכהנים ופזורים בכל ערי ישראל מ"מ ניתן להם לעבוד.

והנה במס' מעשר שני פ"ה מי"ד מובא שנחלקו ר' מאיר ור' יוסי אי כהנים ולוים מתוודין, ודעת ר' מאיר כמו שגרים ועבדים משוחררים אינם מתודים כיון שאין להם חלק בארץ ישראל אף כהנים ולוים שלא נטלו חלק בארץ ישראל אינם מתודים. וע"ז השיב ר' יוסי דמתודין כיון שיש להם ערי מגרש.

ובירושלמי שם איתא לפי גי' הגר"א תני למחלוקת נתנו דברי ר' יוסי ר' מאיר אומר לבית דידה ניתנו. אתיא דר' יהודה כר' יוסי ור' מאיר כדעתיה, דתנינן מעלות היו שכר ללוים דברי ר' יהודה ר' מאיר אומר לא היו מעלות להם שכר. ופי' הפני משה דס"ל לר' יוסי דערי הלוים ניתנו להם לחלקם ולאחוזתם וזהו כר' יוסי דהכא שאמר שיש להן ערי מגרש ויכולין לומר אשר נתת לנו ומה"ט ס"ל לר' יהודה במס' מכות דמעלין הרוצחים שכר ללוים לפי שהן שלהם.

ור' מאיר ס"ל דלבית דירה בלבד ניתנה להם ולא שתהיה להם נחלה ואחוזה. לכן לא היו מעלין להם שכר. (ועי' בחזקוני שדקדק בדברי המקרא בפ' מסעי (לה ב) "ערים לשבת" דר"ל רק לישיבה ולא לנחלה.)

והנה מבואר במשנה בכורים פ"א דהקונה אילן אחד אינו מביא בכורים ושני אילנות מביא אבל אינו קורא אבל הקונה שלושה אילנות מביא וקורא וזוהי דעת ר' מאיר. והרמב"ם בהל' בכורים כתב אע"ג דלא קנה קרקע אלא כיון שקנה שלשה אילנות הרי הוא כמו שקנה קרקע. וביארו האור שמח והגר"ח על הרמב"ם הא דקונה שלושה אילנות מביא וקורא אע"פ שאין לו אלא אילנות בלבד, דכיון שיש לו זכות נטיעה וזריעה הרי הוא כמי שיש לו קרקע ומשום דלענין זכות נטיעה וזריעה הרי הקרקע קנויה לו לעולם ע"כ הוה שפיר בכלל האדמה אשר נתת לי ומקרי שפיר אדמתך עיי"ש.

וכן ביאר כן הקצות בסי' רנו בדעת הרמב"ם בפכ"ג ממכירה דהיכי דקונה לזמן קצוב ויש לו רשות לבנות ולחפור הוי כקנין הגוף לכו"ע. וראיתי מקשים לר' מאיר הסובר בגיטין דקנין פירות כקנין הגוף, א"כ אמאי לר' מאיר כהנים מביאין ואינם קורין מערי מגרש שלהן והרי הקנין שיש להם בעריהם לא גרע מהקונה שלש אילנות דמביא וקורא דאמרינן קנין פירות כקנין הגוף. והנראה בזה דיסוד פלוגתת ר מאיר ור' יוסי בדין מקרא ביכורים, דלר' מאיר לא סגי בזה שהגוף קנוי לו לחייב בקריאה אלא בעי שיהיה בר נהלה והוא נלמד מקרא, "בארצם לא תנחל ובתוך בני ישראל לא ינחלו" כמפורש בספרי ולכן כהנים ולוים שלא נכללו בחלוקת הארץ ועריהם לא ניתנו להם בתורת נחלה, לכן אינן

יכולים לומר את האדמה אשר נתת לי. אבל ישראל הקונה שלושה אילנות דמביא וקורא, הוא משום דהוה בר נחלה. אולם לר׳ יוסי דלמקרא בכורים לא בעי דוקא שיהיה בר נחלה אלא כל שבא לו ע״י קנין והוה אדמתו חייב הוא במקרא בכורים. והנה המשנה למלך שם בפ״ד תמה על הר״ם שכתב דגר מביא וקורא דמאי שנא מוידוי מעשר שכתב הר״ם בסוף הל׳ מעשר שני דגרים אינם מתודים מפני שאין להם חלק בארץ. ומביא שם את דברי המהר״ם בן חביב שכתב דהחילוק הוא בזה דגבי ביכורים נקט קרא לישנא דלעתיד דכתיב אשר נשבע לאבותינו לנו וגר יכול לומר כן דאע״ג דלא נטלו חלק בארץ מ״מ לעתיד לבא יטלו הגרים נחלה בתוך בני ישראל כמבואר בספר יחזקאל. אבל גבי וידוי מעשר דכתיב אשר נתת לנו ד׳ כאשר נשבעת לאבותינו אין הגר יכול לומר וידוי כיון שלא נטל חלק בארץ.

וכבר העירו על דברי מהר״ם בן חביב מדברי הרשב״ם בבא בתרא דף קכב שכתב דלעתיד לבא יטלו הכהנים חלק בארץ, ולפי״ז קשה מהמשנה בכורים דלפיכך כהנים ולוים קורין פרשת בכורים משום שיש להם ערי מגרש, ולדבריו למה לי לטעם זה תיפוק ליה דהרי יטלו לעתיד חלק בארץ כגרים ופרשת בכורים אומרים בלשון עתיד ״אשר נשבע לאבותינו.

ואשר נראה בזה דאף דכהנים ולוים חייבים במקרא ביכורים ובוידוי מעשר חלוקים הם ביסוד חיובם. דהנה כתב הרמב״ן במדבר יה על הפסוק ויאמר ד׳ אל אהרן ״בארצם לא תנחל״ שתהיה נוחל חלקן כאחד מכל שבטי ישראל וחלק קטן לא יהיה לך בארצם כלל וכר נראה בביאור דבריו דאף שניתן להם ערי מגרש, לא ניתן להם מתורת שבט כמו שאר שבטים אלא מצד היותם כהנים או לוים חובה על השבטים ליתן להם הערי מגרש והוה כמו מתנות כהונה או לויה הניתנים להם. ונראה דבזה חלוק ביכורים מוידוי מעשר, דלחיוב מקרא ביכורים בעי קנין ממון באדמה וזה נלמד מקרא ד״האדמה אשר נתת לי״ וכל שקנוי לו קרקע כקונה שלש אילנות חייב בקריאת הפרשה, אולם לוידוי מעשר לא סגי במה שהאדמה קנויה לו אלא בעי שיהיה לו חלק בארץ והכהנים שניתנו להם ערי מגרש מצד היותם כהנים הוו כיש להם חלק. וזהו ביאור דברי הרמב״ם בהל׳ מעשר שני דכהנים ולויים אף על פי שלא נטלו חלק בארץ יש להם ערי מגרש, היינו דלא קבלו חלקם מדין שבט אבל קבלו הערי מגרש מדין מתנות כהונה, ויעוי׳ בקרית ספר שם שכתב דיכולין לומר ״את האדמה אשר נתת לנו״ שהרי יש להם ערי מגרש. והביאור הוא דלוידוי מעשרות בעינן מי שהובטחה לו הארץ ע״י השבועה שנשבע הקב״ה על נתינת הארץ לאבותינו ושבועה זו היא אף לכהנים ולוים ואין נפק״מ אין זכו בארץ, כל השבטים זכו בחלקם ע״י הלוקת הארץ והכהנים קיבלו הערי מגרש מהשבטים. ולכן יכולין לומר אשר נתת לגו כמו שכתב הקרית ספר.

אולם גרים אף שיש להם קנין קרקע, זה ניחא למצוות הבאת ומקרא בכורים דבעי קנין ממון וכמו בני קיני שקיבלו קרקע איתא בירושלמי בכורים דהיו חייבים במקרא ביכורים כן הוא בגר שקנה קרקע לא הופקע מחיוב קריאת הפרשה. אבל לא לוידוי מעשרות דלא הוו בכלל השבועה.

כל זה הוא לדעת ר' יוסי, משא"כ לר' מאיר בעי שיהיו בני נחלה בחלוקת הארץ וכהנים לוים וגרים שנתמעטו מדין חלוקת הארץ נתמעטו אף מוידוי מעשרות.

סימן ג
גירות

טעמים שונים נאמרו בסיבת קריאת מגילת רות בחג השבועות. מובא בשם השפת אמת שמעשה רות ובועז מראה לנו את כח התורה שבעל פה שע"י דרשתו של בועז את הפסוק לא יבא עמוני ומואבי בקהל ד' שהלכה זו נאמרה רק על הזכרים ולא על הנקבות בזה רואים את כוחה של תורה שבע"פ. ובשעת מתן תורה לא רק תורה שבכתב ניתנה אלא אף תורה שבע"פ, ובקריאת מגילת רות בחג השבועות רואים אנו את תורה שבכתב עם תורה שבעל פה.

ונראה עוד בזה, כניסת הגר להיות תחת כנפי השכינה נלמדת בגמ' מסכת כריתות ט' מהפסוק בפרשת שלח "ככם כגר יהיה לפני ד' "/רבי אומר ככם כאבותיכם מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים אף הם לא יכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים. מבואר שאבותינו עברו תהליך גיור לאחר צאת בני ישראל ממצרים קודם

מתן תורה ומאותו גיור נלמדים דיני הגירות. וכך כתב הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פי"ג הל' א-ר וז"ל: גשלש דברים נכנסו ישראל לברית במילה וטבילה וקרבן, מילה היתה במצרים שנאמר וכל ערל לא יאכל בו וכו' וטבילה היתה במדבר קודם מתן תורה שנאמר וקדשת היום ומחר וכבסו שמלותם, וקדבן שנאמד וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות על ירי כל ישראל הקריבום. וכן לדורות כשירצה העכו"ם להיכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן, ואם נקבה היא טבילה וקרבן שנאמר בכם כגר מה אתם במילה וטבילה והרצאת קרבן אף הגר לדורות במילה וטבילה והרצאת קרבן ע"כ.

והנה איתא במדרש מגילת רות רשום הלכה לא נלמדת ממגילת רות,לא איסור והיתר ולא ענייני טומאה וטהרה רק ענייני חסד. והעיר הגרי"ד דהרי כמה ענייני גירות נלמדין מרות כמבואר בגמ' יבמות מז. אמר רבי אליעזר מאי קראה דכתיב ותרא כי מתאמצת היא ללכת איתה ותחדל לדבר לדבר אליה. אמרה לה אסיר לן תחום שבת, באשד תלכי אלך, אסיר לן יחוד, באשר תליני אלין מפקדינן אשש מאות מצוות וי"ג, עמך עמי אסיר לן עבודה זרה ואלוקין אלוקי וכר אולם נראה שחלוקה היא קבלת מצוות ממעשה הגירות שהיא המילה וטבילה, דקבלת המצוות היא עצם מהותה של הגרות דבזה שהגוי מקבל עליו מצוות שהיא דת חדשה הרי הוא מנתק עצמו מעברו הקודם והמילה והטבילה מקדשתו בקדושת ישראל ומבלי זאת מעשה הגירות לא יחולו עליו כלל ולא יכנס לקדושת ישראל.

מהותה של גירות נלמד מרות, בזה שאמרה לנעמי "באשר תלכי אלך באשר תליני אלין עמך עמי ואלוקיך אלוקי" הכירה בדת האלוקים וניתקה עצמה מעברה הקודם. אבל לא חלות הגירות שהיא ע"י מילה וטבילה והרצאת דמים שהיא נלמדת מהפסוק ככם כגר כמבואר במס' כריתות הנ"ל מה אבותינו לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים אף הם לא יכנסו אלא במילה וטבילה והרצאת דמים. ומבואר זאת בדברי הגר"א בביאורו בשו"ע ביו"ד סי, רסח במה שכתב השו"ע שם ד"מודיעין אותו המצוות" וציין הגר"א לדברי הגפר "ותרא כי מתאמצת היא" ולדברינו שמהות הגירות היא קבלת מצוות וזה נלמד מרות מתבאר טעם קריאת מגילת רות בחג השבועות, כשם שישראל לא זכו לקבלת התורה רק אחר שאמרו נעשה ונשמע שזהו המהות של ישראל ונתקדשו בקדושת ישראל ע"י המילה והטבילה והרצאת דמים כן הוא הגוי הרוצה להסתופף תחת כנפי השכינה. לא יתקדש במילה וטבילה מבלי קבלת מצוות. והנה בגפד שבת פח איתא על הכתוב ויתייצבו בתחתית ההר מלמד שכפה הקב"ה עליהם הר כגיגית ואמר להם אם אתם מקבלים את התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם. מפורש שגירותם בזמן קבלת התורה לא היה מרצונם אלא מתוך כפייה, וצ"ב איך חלה גירות זו הרי דין הוא שגירות הבאה מתוך כפייה אינה גירות.

הנה איתא בגמ' בכמה מקומות הכלל גר שנתגייר הרי הוא כקטן שנולד דמי. כלומר הרי הוא כאדם שנולד מחדש ובגירותו הרי פוקעת ממנו היחס המשפחתי, ואף אם בני משפחתו נתגיירו עמו נפקעה הקורבה, ומעיקר הדין מבואר בגמ' דמותר לגר לשאת את אמו או את אחותו שהרי אין לו עוד יחס להן והריהן לו כנשים זרות לגמרי. אולם חכמים אסרו זאת שלא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה, היינו שיאמרו גוי שנתגייר יורד ממעלתו כי קודם שנתגייר היה אסור לו לישא קרובותיו ואף הוא מתחייב עונש מיתה ואילו עתה לאחר שנתגייר הדבר מותר לו, משום כך חכמים אסרו זאת.

וכך כותב הרמב"ם בהל' איסורי ביאה עכו"ם שנתגייר ועבד שנשתחרר הרי הוא כקטן שנולד וכל שאר בשר שהיו לו כשהוא עכו"ם או כשהוא עבד אינן שאר בשר ואם נתגייר הוא והם אינו חייב על אחת מהם משום ערוה כלל, דין תורה שמותר לעכו"ם שישא אמו או אחותו מאמו שנתגיירו, אבל חכמים אסרו דבר זה כדי שלא יאמרו באנו מקדוש חמורה לקדושה קלה שאמש היתה לו זו אסורה והיום מותרת.

כלל זה דגר שנתגייר הרי הוא כקטן שנולד אמור הוא אף בהל עדות, דין הוא דאין אדם נאמן להעיד על קרובו אולם הגר שנתגייר נאמן להעיד גם על קרוביו שכן שני אחים שנתגיירו ואפילו תאומים יכולים להעיד יחדיו כשני אנשים זרים זה על זה. וכן הוא ברמב"ם הל' עדות פי"ג ה"ב: הגרים איבן כדין הקרובים אפילו שני אחים תאומים שנתגיירו מעידין זה על זה שהגר שנתגייר כקטן שנולד הוא חשוב ע"כ. ואולם יש להסתפק בגר שנתגייר הוא ואחותו או הוא ובתו או הוא ואמו האם יהא אסור לו להתייחד עמהן משום שהם כנשים זרות לו או שמא נאמר כי מכיוון שלבו גס בהן יהא מותר על אף שמן הדין הרי הן לו כנשים זרות.

ושמעתי שכבר נשאל בזה הגרח"ק שליט"א ואחר שעיין בכמה ספרים בנידון לא העלה דבר ברור והשיב שכדאי להחמיר מספק הלכה למעשה. אולם בשו"ת אגרות משה להגר"ם זצ"ל אבן העזר ח"ד סי' סד דן בזה והעלה בפשיטות שמשפחה שנתגיירה כולה אין בא איסור יחוד לא אב בבת ולא באם ובנה ואח באחותו אע"פ שמן הדין אינם נחשבים כבר כקרובים מ"מ לגבי יחוד עמהם מסתבר שהוא ענין של טבע ואין הגירות מסלקת את הטבע.

מעתה אחר שנתברר דאבותינו נתגיירו אחר מתן תורה וכמו"כ הגר מותר לישא את קרובותיו צריך ביאור מאמר הכתוב בפרשת בהעלותך "וישמע משה את העם בוכה למשפחותיו איש לפתח אהלו ויחר אף ד מאד ובעיני משה רע. וכתב רש"י מה היתה סיבת בכייתם, ורבותינו אמרו למשפחותיו על עסקי משפחותם על העריות הנאסרות להם והוא מהגמ' שבת קל. היינו שרבים מבני ישראל היו נשואים מכבר לקרובתיהם כמו שמצינו שעמרם נשא את יוכבד שהיתה דודתו ועתה שניתנה תורה הרי הם נאלצו להיפרד מנשותיהם.

פירוד זה היה קשה מאוד על בני ישראל שהיו נשואים באושר רב מזה שנים רבות ועל כן בכו. על קושיה עצומה זאת עמד כבר המהר"ל מפראג(בגור אריה בראשית) וחידש חידוש עצום, דין זה "שגר שנתגייר הרי הוא כקטן שנולד' אינו אמור אלא במי שנתגייר מרצונו החופשי, ברם זה שנתגייר מתון אונס לא נאמר דין זה. שהרי הוכרחו לקבל את התורה דהא כפה עליהם הר כגיגית ולא אמרינן דכקטן שנולד דמי דודאי מי שנתגייר מעצמו כגון גוי כיון דלא היה צריך לגייר והוא מגייר עצמו הוי בריה אחרת לגמרי אבל ישראל שיצאו ממצרים כיון שהיו מחויבים לקבל את התורה והיו מוכרחים לזה אין זה כקטן שנולד.

ודברי המהר"ל טעונין ביאור איך אפשר לחלק בין מי שנתגייר מרצון לזה שנתגייר מאונס, הרי סוף סוף הוא גר שנתגייר וגיורו הועיל והרי הוא התנתק מעצמותו הגויי והרי הוא נכנס תחת כנפי השכינה. אולם להאמור דבגירות יש שתי ענינים מהות הגירות ודיני הגירות, מהותה של הגירות היא קבלת המצוות שהיא ההכרה בדת ישראל והיא התנאי להתקדש בקדושת ישראל ולהיכנס תחת כנפי השכינה והיא הפועלת לעשייתו של הגר כקטן שנולד כלומר גריה חדשה אבל לא מעשה המילה שהיא המילה והטבילה.בקבלת מצוות מתנתק הוא מעברו ומיהוסו ונפקעה ממנו הקירבה והקשר המשפחתי.

אולם זה אמור רק בגוי הבא להתגייר, אבל ישראל בגידותן לא רק שנתקדשו במילה וטבילה אלא אף בזה שאמרו נעשה ונשמע קיבלו עליהם עול מצוות, הקבלת מצוות שלהם היתה מדיני הגירות ונתקדשו בקדושת ישראל הן בקבלת המצוות והן במילה וטבילה. עם ישראל בני אברהם יצחק ויעקב לא ניתק עצמו מיחוסו ונשארו בני אברהם והקירבה המשפחתית לא נותקה. נמצא לפי"ז שדין גר שנתגייר הרי הוא כקטן שנולד לא נאמר על ישראל ובגירותן לא נעשו בריר, חדשה. אשר לפי"ז מבואר מדוע בכו על זה שנאסרו בקרובותיהם כי הכפייה היתה לקבל מצוות כדי להתקדש בקדושת ישראל אבל יחוסם לא נותק ונשאר כמקודם. וזהו ביאור דברי המהר"ל.

סימן ד
טומאת עבד

כתבו התוס׳ בנזיר סא ע׳ב ד״ה אי הכי, דעבד כיון שאין לו טהרה אין לו טומאה. ומבואר דעבד אינו מקבל טומאה. ותמה הגרע״א שם בגליון הש״ס דלמה לא יקבל טומאה ולא יהיה לו טהרה במקוה כיון דהוי כבשים.

ובספר מי נפתוה על טהרות, נסתפק לדעת רבי שמעון בן יוחאי רעכו״ם אינו מטמא באהל, איך הדין בעבד כבעבי אם חשוב כעכו״ם ואיבו מטמא באהל או בימא הואיל ומל וטבל ומהוייב במצוות כאשה דיבו כישראל ומטמא באהל, ובשאר בצ״ע.

והמהרי״ט אלגאזי בתוספת דרבבן סי׳ ריג אף הוא העיר כן בדעת התוס׳ בזיר הב״ל וז״ל: דהא קיי״ל דגמר לה לה מאשה וכל מצוות שהאשה חייבת העבד חייב, וכיון דאשה יש לה טומאה ויש לה טהרה ה״ה עבד במי הכי. אף אם באמר דעבד שבטמא ובכבס למקדש לא מחייב כרת דהא שפיר יש למעט אותו מכרת מקרא דאיש אשר יטמא ולא יתחטא ובכרתה הבפש ההיא מתוך הקהל, דמשמע מי שיש לו קהל יצא מי שאין לו קהל כדאמריבן בשמעתין לעבין גוי וה״ה בעבד דכיון דאיבו ראוי לבא בקהל לא חשיב קהל. מ״מ דלמא כרת הוא דלא מחייב אבל אטמויי מטמא.

והמהרי״ט שם הביא מקור להא דעבד מקבל טומאה מדברי הספרי פר׳ מטות פיסקא קבז אשר מובא ברש״י במדבר יט על הפסוק: כל הורג בפש תתחטאו ביום השלישי וביום השביעי אתם ושביכם. וז״ל הספרי: תתחטאו במי ברה כדין שאר טמאי מתים. אתם ושביכם, לא שהנכרי מקבלין טומאה וצריכים הזאה אלא מה אתם בני ברית אף שביכם כשיכנסו לברית ויטמאו צריכים הזאה עכ״ד הספרי. וביאר המהרי״ט דהכובה היא פשוטה ״דאתם ושביכם״ דבא ללמד דשביכם מקבלים טומאה לאו למימרא כשיכנסו לברית וישחררו לגמרי, רהא פשיטא דגרים מקבלים טומאה כישראל. ועוד רפשט הלשון דכשיכנסו לברית נראה דאינו אלא עד שיכנסו לברית שימולו ויטבלו לשם עבדות. דאי לא תימא הכי איך קרי להו שביכם כיון שאינו אלא אחר שחרור גמור. אלא הכונה דכיון דנכנסו לברית היינו דמלו וטבלו לשם עבדות ויש להם דין עבד כנעני ומקבלין טומאה וצריכי הזאה. ובכל דוכתי בתלמוד קרו לעבד כנעני בן ברית כדאמרינן בגיטין כג מה אתם בני ברית לכלול דאף דעבד במילתיה דאיתיה נעשה שליח יעו״ש בהמשך דבריו.

עוד תמהו על התוס׳ מטומאת לידה דשפחה מטמאה בטומאת לידה וכמו כן בטומאת זיבה ובתורת כהנים בפרשת זבים נלמד מקרא ואמרת אליהם לרבות גרים ועבדים ומפורש במשנה זבים פ״ב: הכל מטמאין בזיבה אף הגרים והעבדים בין משוחררין ובין שאינן משוחררין. וכן דרשו בתורת כהנים לענין טומאת לידה וכתבו התוס׳ ביבמות עד דשפחה שאינה משוחררת שטמאה בטומאת לידה אתיא לה לה מאשה. וכן הוא ברמב״ם בפ׳ג מהל׳ מחוסרי כפרה ה׳ו וכן הוא בטומאת צרעת איתא בנגעים פ׳ג

הכל מטמאין חוץ מן העכו"ם וגר תושב משמע דוקא הני אבל עבדים שישנן במצוות שאשה חייבת מטמאין. וכתב הכסף משנה דהוא מקורו של הרמב"ם שכתב בהל' טומאת צרעת פ"ט הל' א דעבדים מטמאים בנגעים. וא"כ מנ"ל להתוס' דאין טומאה לעבדים.

הנה ביבמות מז: דעבד וגר שווים הם בטבילה כשבאין לכלל ישראל. אולם לגבי קבלת מצוות לא בעי העבד קבלת מצוות בשעת טבילה אחר שמשתחרר דכבר שיין הוא במצוות בזמן שטבל לעבדות. ובתום' שם ד"ה שם כתבו דבכולי שמעתין משמע דעבד בעי טבילה אחר שחרור ולא מהני טבילה קמייתא. וקשה דהרי בהשולח גיטין מ. אמריבן דהכותב שטר אירוסין לשפחתו ואמר לה צאי בו והתקדשי בו, משמע דמקודשת אע"ג דלא טבלה וי"ל דאיירי כגון שטבלה מקודם לשם שחרור שהטבילה של שחרור קודמת לגט.

נראה מבואר מדברי התום' דכשם שגר נכנם לקדושת ישראל רק לאחר טבילה כן הוא העבד שרק בטבילה לאחר השחרור נתקדש בקדושת ישראל ולכן בכותב שטר אירוסין לשפחתו היא מקודשת רק לאחר טבילה לשם שחרור ואז נתקדשה בקדושת ישראל. והיה בראה שכן היא דעת הרמב"ם בפי"ג מאיסורי ביאה בי"ב: כשישתחרר העבד צריך טבילה אחרת בפבי שלשה ביום שבה תיגמר גירותו ויהיה כישראל ואין צריך לקבל עליו מצות ולהודיעו עיקרי הדת שכבר הודיעוהו כשטבל לשם עבדות. וממה שכתב שבה תיגמר גירותו ויהיה כישראל בראה דבזה בתקדש בקדושת ישראל כדברי התוס' בגיטין. אולם הגר"ח בחידושיו על הרמב"ם בפי"ג מאיסורי ביאה ה"יב למד בדברי הר"מ דהטבילה צריכה להיות לאחר השחרור ולא תיהבי טבילה קודם השחרור. ולפי"ז תמה הגר"ח איך בהן דצאי בו והתקדשי בו דתפסי בה קידושין והרי כל זמן שלא טבלה הרי היא לאו בת קידושין היא. וכתב בדעת הרמב"ם דטבילת עבד לשם עבדות היא מקדשתו בקדושת ישראל והטבילה לאחר השחרור היא הוספה שיש לישראל על העבד, והא דאין הקידושין תופסין הוא רק לפני השחרור, והוא מקרא דעם הדומה לחמור שהוא דין מסויים בעבדים דקידושין אין תופסין וא"כ לאחר שחרור חוזר דינו להיות כישראל והוי בר קידושין אף קודם טבילה. דהרי כבר אינו עבד. הרי דעת הגר"ח בדעת הר"ם דהא דלא תפסי קידושין הוא רק קודם שיחרור, אבל אחר השחרור איכא תפיסת קידושין אף בלא טבילה דאין השחרור מפקיעה הקדושה הימנו רק דיני עבדות נפקעים בשחרור. נמצא שנחלקו התוס' והר"ם האם עבד קדוש הוא בקדושת ישראל דלדעת התוס' אינו קדוש בקדושת ישראל ולאחר השחרור כשטובל לשם יהדות נתקדש בקדושת ישראל. אולם דעת הר"ם היא דהטבילה לאחר השחרור היא רק מוסיפה עליו עוד מצוות, אבל נתקדש כישראל בטבילה הראשונה לעבדות.

והנה החזון איש בגיליונותיו על הגר"ח תמה דלפי"ז יהא מותר בבת חורין קודם טבילה כיון דבר קידושין הוא, וכן שפחה קודם טבילה תהיה מותרת לבן חורין, והרי ביבמות מז ע"ב אמר ר' שמעון ב"א דחוזר ומטבילה לשם שחרור ומשחררה ומותר בה מיד, ולדברי הגר"ח יהא מותר בשחרור בלבד בלא טבילה. ועוד טבילה בשפחה

לאחר שחרור למה לן הרי אחר טבילה ג״כ אינה חייבת רק במצוות של אשה, אלא ודאי דקודם טבילה עדיין אסורין בקהל ישראל בין בעבד בין בשפחה.

והנה בשו״ע אבן העזר סי׳ ד׳ סעיף יב איתא: לאחר ששחררו רבו הוא כישראל לכל דבר. ובביאור הגר״א שם כתב וז״ל: והיינו לאחר שהטבילו אבל קודם לכן ה״ה כעבד. הרי מבואר לא כהגר״ח דאין השחרור מפקיע מעבדות ולא בעשה ישראל רק לאחר הטבילה, וכמו שכתב הגאון ז״ל וא״כ לית ביה תפיסת קידושין.

עוד צריך לי ביאור בדעת הגר״ח דשם בשו״ע סעיף יט איתא דעכו״ם ועבד שבאו על בת ישראל בין בפנויה ובין באשת איש הולד פגום לכהונה. וכתב הבית שמואל, דקיי״ל דכל מקום שאין קידושין ולא קרינן כי תהיינה לא קרינן וילדו לו. ולדברי הגר״ח דרק קורם השחרור ליכא תפיסת קידושין אבל לאחר שחרור אפי׳ קודם טבילה יש תפיסת קידושין א״כ עבד שנשתחרר ובא על אשת איש קודם טבילה יהא הולד ממזר דהרי איכא תפיסת קידושין, וזה לא מצאנו דעבד קודם טבילה שבא על אשת איש דהולד הוא ממזר. ובהגהות רעק״א מביא שם מה שנסתפק הפרי מגדים בחרש שוטה הבא על אשת ישראל אי הולד ממזר שהרי אין בהם תפיסת קידושין. ומסיק הפמ״ג דהולד ממזר שיש במינם קידושין, ודוקא עכו״ם ועבד אין הולד ממזר שאין במינם קידושין וצ״ע. והנה אף שדברי הגר״ח צ״ב בדבר תפיסת קידושין לאחר שחרור וקודם טבילה, מ״מ נראה שלמד הגר״ח בדעת הר״ם דעבד יש בו קדושת ישראל אף קורם טבילה שטבילה זו לאחר שחרור היא להוספת מצוות. והוא כהנמוקי יוסף שהביא המגיד משנה שם שכל ששחררו רבו אע״פ שלא טבל אם קידש בת ישראל קידושיו קידושין דטבילה לא מעכב, רק דנחלקו היא טבילה זו היא מן התורה.

הרי שעבד יש בו קדושת ישראל ורק שהוא מוגבל במצוות כאשה וכן ליכא תפיסת קידושין בו כל שלא נשתחרר. אולם לדעת התוס׳ דלתפיסת קידושין בעי קדושת ישראל ואף שנשתחרר לא מחני דרק בטבילה נתקדש בקדושת ישראל. אשר לפי״ז יתבארו דברי התום׳ בנזיר דעבד אין לו טהרה משום דאין לו טומאה, ותמה הרעק״א דהרי הוא מחוייב במצוות כאשה. ונראה דהתוס׳ לשיטתם אזלי דדין טומאה וטהרה הוא רק במי שקדוש בקדושת ישראל, ועבד אף שחייב במצוות כאשה משום הג״ש דלה הלה, אבל אינו קרוש בקדושת ישראל לענין טומאה. אולם התוס׳ בפסחים דף ט. ד״ה בשפחתו, הביאו התורת כהנים דטומאת לידה איכא בשפחה בין במשוחררת ושאינה משוחררת. וכמו כן הוא מפורש בתוספתא סוף נזיר דכמו שרבו יכול לכופו לשתות יין כך יכול לכופו להיטמא למתים. ומזה הוכיח באמבוהא דספרי דעבד מקבל טומאה. ועי׳ עוד באור שמח במלואים פי״ג מאיסורי ביאה הי״ב לענין טומאת נרה בשפחה וכן טומאת קרי בעבד. וכן בבית האוצר להגר״י ענגיל זצ״ל הוכיח מדברי הגמ׳ כתובות כח ע״א דעבד מקבל טומאה. בדברי המשנה שם, ואלו נאמנין בגודלן מה שראו בקוטנן, ושהיה איש פלוני יוצר מבית הספר לטבול לאכול בתרומה, ומקשה בגמ׳ ודלמא עבד כהן הוא. הרי מבואר דעבד מקבל טומאה ובעי טבילה כדי לאכול תרומה.

והנה המהרי"ט הביא את הספרי בפרשת מטות "תתחטאו במי נדה כדין שאר טמאי מתים אתם ושביכם לא שהנכרים מקבלין טומאה וצריכים הזאה אלא מה אתם בני ברית אף שביכם כשיכנסו לברית ויטמאו צריכים הזאה" וביאר המהרי"ט דברי הספרי דבא ללמד דשביכם מקבלין טומאה על עבדים שמלו וטבלו לשם עבדות דמקבלין טומאה וצריכין הזאה לטהרה, והוא לא כהתום'.

אולם ברביבו הלל שם פירש דברי הספרי באופן אחר וז"ל: כלומר אתם בבי ברית ומקבלין הזייה אף שביכם דהיינו נשיכם הפחותות מבת שלש שנים ויום אחד דכתיב בהו החיו לכם כשתבואו לברית היינו ותגיירום ותטמאו אז יהיו מקבלות טומאה וטעונות הזייה. הרי שלא פירש הספרי דמיירי בעבדים שמלו וטבלו לשם עבדות, אלא בפחותות מבת שלוש שנתגיירו ונטמאו טעונות הזאה.

ונראה בביאור הרבינו הלל דאין הכי נמי דין עבד לקבלת טומאה הוא כאשה, אלא דחלוקין הן בטהרתן, דטהרת אשה מטומאת מת היא ע"י הזאה ג' ושביעי אבל לא כן עבד אף שמקבל טומאה אינו נטהר בהזאת ג' וד. והוא משום דטהרה ע"י הזאה היא רק לזה שקדוש בקדושת ישראל, ועבד אף שנשתחרר ולא טבל, לדעת התום' לא נתקדש עוד בקדושת ישראל לכן דעת התוס' בנזיר דאין לו טהרה מטומאת מת אבל לקבלת שאר טומאות דלא נטהר בהזאה הרי הוא כאשה לכל דבר. וזה ביאור הספרי מה אתם בני ברית אף שביכם בני ברית כשיכנסו לברית ויטמאו צריכין הזאה, דרק לאחר כניסה לברית שהיא המקדשת בקדושת ישראל איכא טהרה בהזאה. וכמו שכתב המהרי"ט דעבדים נתמעטו מעונש כרת על ביאת מקדש בטומאה משום דלא איקרו קהל כן נראה דאף לטהרה ע"י הזאה נתמעטו דלא הוו קהל. וכעין סברא זו מצאתי להרמב"ן ב"ב דף כ' שכתב דהא דאתרבי חרב הרי הוא כחלל אלא לטמא טומאת שבעה ולא לטמא דליבעי הזאה ומייתי לה מדכתיב וכבסתם בגדיכם ביום השביעי וטהרתם, הבה הזהירן על טומאת שבעה ועל הטבילה ולא על החיטוי.

סימן ה
הפקר ומעשר שני לענין חלה

רמב"ם הל' בכורים פ"ה ה'ג: הלקט והשכחה והפאה ותבואה שלא הביאה שליש אע"פ שהן פטורין מן התרומה חייבין עליה בחלה וכן מעשר ראשון שהקדימו בשבלים שניטלה תרומתו. והוא מהמשנה חלה פ"א: אלו חייבין בחלה ופטורין מן המעשרות, הלקט והשכחה והפאה וההפקר ומעשר שני והקדש שנפדו ומותר העומר ותבואה שלא הביאה שליש. רבי אליעזר אומר תבואה שלא הביאה שליש פטורה מן החלה.

כל הפלוגתא בין ת"ק לר' אליעזר היא רק לגבי תבואה שלא הביאה שליש אי איכא חיוב הפרשת חלה. אולם לגבי הפקר לא נחלקו ואיכא חיוב חלה אף שלא הביאה

שליש. ובפי׳ המשניות שם כתב הרמב״ם לגבי הפקר דחמשה מינין החייבין בחלה אפילו שזכה מן ההפקר אע״פ שפטור מן המעשר כמבואר במשנה מעשרות פ׳א דרק נשמר חייב במעשר לאפוקי הפקר אפילו כן חייבין הן בחלה.

והנה לקמן בפ׳ח ה׳ו כתב הר״מ דהמפקיר העיסה קודם שנתגלגלה וזכה בה ואח״כ גילגלה או שהפקיר אחר אחר שנתגלגלה וזכה בה הרי זו חייבת בחלה. ומבואר דאם היתה הפקר בשעת הגלגול אינה חייבת בחלה, שהרי כתב דאם הפקירה קודם הגילגול וזכה ואח״כ גלגלה או הפקיר אחר שנתגלגלה דלא מחני לפוטרה מן החלה ורק אם היתה הפקר בשעת הגלגול.

וראיתי במרחשת ח״א סי׳ שתמה תמיהה עצומה בדברי הרמב״ם שהרי בה׳ז כתב: הקדישה קודם שתתגלגל ונתגלגלה ביד ההקדש ואח״כ פדאה פטורה שבשעת חובתה היתה פטורה. וצ״ב הא דלא הביא הר׳מ דין זה לגבי הפקר דאם הגלגול היה בשעת הפקר דאין חיוב חלה כהקדש. ולכאורה נראה דעתו דאין הפקר פוטר הגלגול מחלה וצ״ב דמאי שנא מהקדש. וכן מאי שנא מבכורה דהפקר פוטר מן הבכורה והוא מהתוספתא בכורות הובא בריי״ט אלגאזי בהל׳ בכורות להרמב״ן. (ותוספתא זו היא סתירה למה שחידש הטורי אבן בראש השנה יג דהפקר אינו פוטר מן הבכורה מחא דבכורות פ״ק דמקרא דבקרך ממעטינן רק דעכו״ם פוטר מן הבכורה ולא הפקר וע״ז תמה החתם סופר מהתוספתא ודל: בהמת המדבר וגר שמת ואין לו יורשים פטורה מן הבכורה. הרי מפורש דהפקר פוטר מן הבכורה. והמנחת חינוך בה׳ יח נסתפק אי הפקר פוטר מן הבכורה. ומצדד לומר דחייב בבכורה משום דמהאי קרא מבקרך ממעטינן נכרי ולא הפקר והוה כעיסה שנתגלגלה בעודה הפקר שלא מצינו שפטורה מן החלה והוא פלא שהרי מפורש בר״ם ובשו׳ע הנ״ל שהפקר פוטר מן החלה)

ובעצם הדבר אי עיסת הפקר בשעת הגלגול פטורה מן החלה מצינו שנחלקו בזה הראשונים. דהנה הרשב״א בפסקי חלה שער א׳ הביא הירושלמי דהפקר חייב בחלה וזה נלמד מקרא ״והיה באכלכם מלחם הארץ״ מאיזה לחם שיהיה אפילו של הפקר לקט שכחה ופאה. וכן הוא במאירי חלה פ׳א דאפילו היה הגלגול בשעת ההפקר איכא חובת חלה שהרי זה נלמד מקרא הנ״ל.

ובתש׳ הרשב״ץ ח״ב סי׳ רצא בדיני חלה כתב ודל: עיסה של הקדש פטורה מן החלה שנאמר עריסותיכם ולא של הקדש, וכן עיסה של הפקר, לפיכך הקדיש עיסתו או המפקידה קודם שתתגלגל ופדאה או זכה בה ואח״כ גילגלה או שהקדישה או הפקירה אחד שנתגלגלה ופדאה או זכה בה חייבת. גלגלה בעודה הפקר והקדיש ואח״כ זכה בה או פדאה פטורה שבשעת חובה היה פטורה.

הרי שהתשב״ץ לא מחלק בין הקדש להפקר דאם בשעת הגלגול היתה העיסה הקדש או הפקר פטורה העיסה מן החלה. וכן מפורש בטור והמחבר בסי׳ של שכתבו, הפקירה ונתגלגלה בעודה הפקר ואח״כ זכה בה פטורה. וכתב הב״י שם דהוא מהגמ׳ מנחות פר׳ ר׳ ישמעאל דף סז. ובחידושי הגהות שם העיר דבהך גמ׳ איתא רק לענין הקדש ולא להפקר. וכתב דכיון דהקדש והפקר שוין הן לענין חלה לפטורא ממילא מה דמפלגינן בהקדש ה״ה בהפקר. וכן הוא

בלבוש יו"ד סי' של ודל: הפקירה ונתגלגלה בעודה הפקר

ואח"כ חזר וזכה בה פטור כיון דנעשה הגלגול בשעה שהיתה הפקר.

והנה בירושלמי על המשנה דאלו חייבין בחלה ופטורין מן המעשרות פ"א ה'ג. רבי הושיעה שאל לכהנא מניין שהן חייבין בחלה ופטורין מן המעשרות, א"ל לא תימר לי תרימו וכן תרימו, חזר ואמר מארבעה עשר מה ארבעה עשר חייבין בחלה ופטורין מן המעשר אף אילו חייבין בחלה ופטורין מן המעשרות. ובפירוש הירושלמי נאמרו שני פירושים, הר"ש שם ביאר דשאילת ר' הושיעה היתה אמאי לא נילף חלה ממעשר דכמו שהפקר פוטר מן המעשר יהא הפקר פטור מן החלה. משום דכתיב ובא הלוי וכן היה לן לומר בחלה דהרי חלה הוקשה לתרומה. וע"ז השיב ר' כהנא לא תימר לי "תרימו וכן תרימו" כלומר דלא תיקשי מטעם ההיקש דוכן תרימו משום דילפינן ממקום אחר לחיובא בחלה מי"ד שכבשו וחלקו. וכן הגר"א שם ביאר השאילה דר' הושיעה היא דנלמד חלה ממעשר לפטור ההפקר מן החלה כמו במעשר דהפקר פטור משום דילפינן לה מקרא דובא הלוי. וכתב הגר"א דר' כהנא השיב שני תירוצים, חדא דקרא ד"וכן תרימו" הוי ריבוי לחייב הפקר בחלה, ועוד מי"ד שכבשו וחלקו נלמד לחייב הפקר בחלה. ונראה דהירושלמי המחייב הפקר בחלה הוא רק בעיסה הבאה מהפקר שלא היה לה בעלים כלל אבל בשעת הגילגול כבר זכו בה וכמו בשעת ביאתם לארץ ובאותם שנים שכבשו וחילקו דמקרא דוכן תרימו או מקרא דלחם הארץ שהביאו הרשב"א והמאירי נלמד דאף הפקר חייב בחלה וקרא דובא הלוי הוא ללמד רק לפטור מן המעשר. ומבואר כן בתוספתא חלה פ"א: האשה שהפקירה עיסתה פטורה מן החלה. היינו עיסה שהיתה לה בעלים ובעת הגלגול היתה הפקר ההפקר פוטרה מן החלה.

אשר לפי"ז נראה דאי בשעת גילגול, העיסה היא הפקר לא נחלקו בזה הראשונים ואליבא דכולהו ליכא חיוב חלה והוה כמו הקדש דאי בשעת הגלגול העיסה היא הקדש ההקדש פוטרה מן החלה. אולם נראה בדעת הרמב"ם לחלק בין הקדש להפקר בשעת הגלגול וכאשר יבואר. הנה הטור והמחבר ביו"ד בסי' של כתבו הפקירה ונתגלגלה בעודה הפקר ואח"כ זכה בה פטורה מן החלה.

ובב"י שם כתב דהמקור הוא מהגמ' מנחות סד. ובחידושי הגהות שם העיר דבהך גם' איתא רק לענין הקדש ולא לענין הפקר. וכתב דכיון דהקדש והפקר שוין הן לענין חלה לפטורא ממילא מה דמפלגינן בהקדש ה"ה להפקר.

ונראה דדעת הר"ם לחלק בין הקדש להפקר לחיוב חלה מקורו הוא מהא דמנחות סז מכיון דמובא בגמ' שם רק הפטור דהקדש מחלה ולא הפקר הרי שהפטור נאמר דוקא בהקדש דאי בשעת הגלגול היא הקדש לא חלה חובת חלה אבל לא בהפקר.

הנה נחלקו הב"י באבקת רוכל והמהרי"ט בגדר שדהו בשנת השביעית אי הוה הפקר. ודעת הב"י היא דלא הוה הפקר וחייב בתרומות ומעשרות. והקשה עליו המהרי"ט מכמה מקומות דאף שגדר שדהו מ"מ הוה הפקר כיון דשביעית הוה אפקעתא דמלכא.

וראיתי בספרו של אאמו״ר זצ״ל עטור בכורים פ״ב הל״א שכתב דהפקר של שביעית אין זה סוג הפקר דעלמא, והוה כמו שאין הוא בעלים על הפירות דבאמת כל זמן שלא זכו בפירות שביעית הוא עדיין בעלים על הפירות לכל דבר ושלו ממש הוא, ואפילו לרבנן בנדרים מד הסוברים דהפקר יוצא מרשות הבעלים מיד, נראה דיודו דהפקר בשביעית לא הוה כהפקר דעלמא, ורק דהתורה התירה לזכות בהפירות, ואין בזה משום גזל אבל כל זמן שלא זכו הרי הם בעלים. יעו״ש שהוכיח כן מסוגיית הגמ׳ בבכורות יב. וכן ראיתי בבנין אפרים סי׳ א׳ שכתב לחדש בדעת הב״י דאף שחייב בתרומות ומעשרות מ״מ ליכא איסור גזילה על מי שנטל פירות אלו. אלא דכל שלא הופקר עדיין הפירות ברשות הבעלים הם ואין בהם זכיה. וביותר מפורש באבקת רוכל להב״י שכתב וז״ל: ישראל שגדר כרמו ולא הפקירו, איכא למימר בכה״ג שהיא חייבת אע״ג דרחמנא אפקריה כיון דאיהו לא אפקריה. הרי דכל עוד שלא הפקירו חייב במעשר. וכתב שכן נראה מדברי הרמב״ם בספר המצוות(עשה קלח וז״ל: שציונו להפקיר וכר והותר צמיחת הקרקע לכל אדם בשביעית. הרי מבואר מדבריו דאע״פ שמצוה להפקיר הותר ממילא לכל אדם אף קודם שיפקיר.

ונראה לפי״ז לחדש דכמו דלענין שביעית הוו הפירות הפקר וליכא בהן איסור גזילה אבל לא לענין תרומות ומעשרות דכיון שגדר שדהו לא הוה הפקר לתר׳מ. כן נמי במפקיר עיסתו והבעלים מגלגלים העיסה לא הוה הפקר גמור לענין פטור חלה, והיכי שהמפקיר עצמו מגלגל העיסה הוה כמו גדר שדהו שחייב בתו״מ והוה עוד ברשותו לענין חיוב חלה אבל אין הוא בעלים על גוף העיסה וכל אחד יכול לזכות בעיסה. ונראה שהדברים מבוארים כן בירושלמי פסחים פ׳ב ה״ג: עשה כרי והשתחוה לו ומירחו ואח״כ אכלו אם התרו בו משום משום אוכל טבל אינו לוקה, משום אוכל עכו״ם לוקה איסור חמור חל על איסור קל. וכן לעיל מיניה איתא בירושלמי ד רבעים בפני עצמן וחימצן וארבעה רבעים בפני עצמן ועירבן, אם התרו בו משום אוכל חמץ לוקה, משום אוכל טבל אינו לוקה. איסור חמור חל על איסור קל. מבואר מהירושלמי דעיסת חמץ חייבת בחלה וכן כדי של ע״ז חייב בתו׳מ אף שמירחו לאחר שהשתחווה ואע״פ שאסורים בהנאה אלא שאין לוקה משום דאין איסור חל על איסור. ותמוה הוא דהרי הן אסורים בהנאה ואיסור הנאה הוא כהפקר ויד כל אדם בו והפקר פטור מן המעשר וכן פטור מחלה. ועוד הא אין בה דין ממון וא״ב אמאי עיסת חמץ חייבת בחלה וכן כרי של עבודה זרה. וכבר עמד בזה במנחת ברוך הובא בדגל ראובן סי׳ ד. וכתב דצ״ל דס״ל להירושלמי דלחיוב תו״מ וחלה לא בעינן זכות ממון ובעלות, אלא רק שיהיה שלו ולא יצא מרשותו ואיסורי הנאה כל זמן שלא זכה אחר הוי שלו ולא יצא מרשותו וכמו שהכריחו הקצות החושן בסי׳ ת׳ה והנתיבות המשפט בסי׳ רע׳ה דאיסורי הנאה דבעלים הוו ומשום כך יש חיוב באיסורי הנאה להפריש תו״מ וחלה דמיקרי עריסותיכם.

אשר לפי״ז נראה דדעת הר״ם דחלוק הקדש מהפקר לחלה, דבהקדש בעינן שיהיה ממון בעלים לחובת חלה ועיסת הקדש לא

הוי שלו אף שהיא ברשותו וזה נלמד מעריסותיכם. משא"כ בהפקר כל עוד שהעיסה ברשותו אף שאינה שלו מ"מ איכא חובת חלה. לבאר עוד חיוב חלה היא אפילו אם העיסה לא שלו אלא דק ברשותו די הוא לחייב בחלה אבל בהקדש לא הוי רשותו וזה בלמד מקרא דעריסותיכם שיהיה ברשותו והקדש לא הוי רשותו וחידוש זה בראה שהוא על פי ביאור של הגר"א הב"ל.

ונראה בביאור הדברים לענין חיוב חלה באיסורי הבאה, דהרי מלבד מצות הפרשה שבאמרה בחלה הרי איכא חובת בתיבה לכהן והחילוק ביניהן הוא דההפרשה מפקיעה האיסור טבל מן העיסה וחיוב זה אף על העיסה שאסורה בהבאה וכל זמן שהעיסה היא ברשותו איכא חיוב להפקיע האיסור טבל מינה משא"כ הבתיבה לכהן החיוב הוא רק היכי שיש לו ממון בעיסה.

סימן ו
משלוח מנות ומתנות לאביונים מדמי שביעית

רמב"ם פ' ו מהל שמיטה ויובל ה"י: דמי שביעית אין פורעין מהן את החוב ואין עושין מהן שושבינות ואין משלמין מהן תגמולין ואין פוסקין מהן צדקה לעניים בבית הכנסת. והוא מהתוספתא פ"ז דשביעית.

ובגט' עבודה זרה סב מבואר הטעם הא דאין פורעין חוב מפירות שביעית משום "לאכלה ולא לסחורה" וכשפורע חובה מפירות שביעית הרי הוא משתכר בפירות שביעית ולאו לאכלה קרינן ביה(תום' שם)

הנה המהרי"ל סי' נו נשאל אם אדם יוצא ידי מתנות לאביונים במה שנותן להם מעות של מעשר, מי אמרינן דהמעשר בלאו הכי שייך להם לא יצא רהא נותן להם משלהם, או דלמא עיקר תקנה כדי לשמחן, אם כן יצא לאביונים כי אינם מקפידים אם נותן להם מעשר אם לא, רק שהם שמחים וטובת הנאה של מעשר הוא של בעלים וכשנותן לזה העני ולא לאחר אז הוה ליה שמחה.

והשיב דלא נפיק במעות מעשר כיון דתקנתא דרבנן היא הוה דבר שבחובה ונמצא פורע חובו ממעשרו ואין לו בו אלא טובת הנאה.

וכן היא דעת השל"ה הובא במגן אברהם סי' תרצד דאין לתת משלוח מנות ומתנות לאביונים ממעות מעשר דבעי שיהיה משלו.

וכבר נסתפקו אי יוצאין ידי מצות מתנות לאביונים ומשלוח מנות מדמי שביעית דאינו דומה למעות מעשר, דהרי מעשר לא הוי ממונו משא"כ דמי שביעית הוה ממונו מפורש דמקדשין אשה בדמי שביעית, וא"כ להמהר"ל והשל"ה יתכן דיוצא במצוות אלו מדמי שביעית. אולם צריך בירור אי מתנות לאביונים הוי כפריעת חוב והוא כמו שושבינות או כצדקה שכתב הר"מ דאין פוסקין מהן לעניים וקיי"ל דמי שביעית אין פורעין מהן את החוב. והנה במשנה שביעית פ"ח: אין לוקחין עבדים וקרקעות ובהמה טמאה מדמי שביעית וכר ואין מביאין קיני זבין וקיני זבות ויולדות מדמי שביעית. והוא משום דאין עושין סחורה מדמי שביעית. ובתוס' יו"ט כתב דהוא משום דאין

דבר שבחובה באב דלא מן החולין. ובתפארת ישראל שם תמה הא דלא מובא במשנה שאר קרבנות כעולה וחטאות ואשמות ושלמים. ואולם בשנות אליהו כתב דבלאו איסור סחורה אין מביאין אלו הקרבנות משום שיש בהם הקטרת אימורים ואמרינן לאכלה ולא לשריפה.

ובמשנת יעב״ץ בפ׳ו משמיטה ויובל כתב דהר״ם כלל בהל׳ זו אף חטאות ואשמות שאין מביאין, בהך דינא דאין פורעין חוב מדמי שביעית והוא מדיני שביעית וכמבואר בעבודה זרה שהוא משום לאכלה ולא לסחורה. הרי שכל פריעת חוב אפילו לגבוה הוי סחורה בפירות שביעית, ואשר ע״כ אין מביאין מהן קרבנות חובה משום דהרי זה פורע חובה מדמי שביעית. ולפי״ז הסיק דלהמבואר בדעת הרמב״ם הא דאין פורעין חוב מדמי שביעית אינו רק בחוב של הדיוט אלא אף בחוב לגבוה, ולכן נראה דה״ה שאין לקיים מצות משלוח מנות בפירות שביעית כיון שיש חיוב לשלות מנות בפורים הרי זה פורע חוב מרמי שביעית והתורה אמרה לאכלה ולא לסחורה.

אולם נראה דיש לחלק בין חוב הבא מחמת מצוה לחוב שבא מחמת התחייבות ממון. דהנה יש להסתפק אי יוצא ידי מצות פדיון הבן בדמי שביעית שהרי פדיון הבן גופא יש לחקור אי הוה חוב ממון וא״כ אין יכול לפרוע חובו מדמי שביעית. או יש לומר דהוא חיוב מצוה והפדיון שהוא הנתינה לכהן היא תוצאה מהמצוה וא״כ אפשר שיכול לקיים המצוה בדמי שביעית.

והנה הקצות החושן בסי׳ רצ הביא את דברי הכסף משנה שכתב דממונו של אדם משועבד לעשות ממנו צדקה. וכתב בקצות, נראה דס״ל דאיכא שיעבוד נכסים בצדקה כמו בשאר חוב, והוסיף שנראין כן הדברים דכיון דקי״ל דשיעבודא דאורייתא במלוה ע״פ כ״ש במלוה הכתובה בתורה. א״כ לא גרע צדקה ממצות פדיון הבן דשעבודא דאורייתא כמבואר בבכורות מח. ואולם הקצות שם הביא רעת הר״ן בכתובות ועוד ראשונים הסוברים דליכא שיעבור נכסים בצדקה, והא דכפינן הוא משום חיוב המצוה דרמיא עליה יעו״ש. וע״כ צ״ב דמאי שנא צדקה מפדיון הבן דאיכא שיעבוד נכסים אף שהחיוב הוא משום המצוה. והנראה בזה דבמצות צדקה איכא תרי אופני חיובי, יש צדקה שבאה מהתחייבות על ידי דיבורו ליתן צדקה והוה כנדר שחייב לקיים דברו. ויש צדקה הבאה על ידי פסיקת בי״ד או החיוב לפרנס בניו ובנותיו שהוא מדין צדקה. וחלוקין הן בדיניהן, דהיכי שמחייב עצמו ליתן צדקה לא הוי כמו חוב ואין ע״ז שיעבוד נכסים. אולם כשבי״ד פוסקין צדקה או פרנסת ילדיו הוי כחוב בעלמא ויש ביד בי״ד לירד לנכסיו. ועוד נראה דהיכי שמחייב עצמו ליתן צדקה הוי ממון שאין לו תובעין אבל בשאר אופני הצדקה אשר מחוייב ליתן הוי ממון שיש לו תובעין והוה כמו שאר חוב שהוא ממון שיש לו תובעין. ומצאתי כדברינו בנתיבות המשפט שחולק על הקצות שדעתו שצדקה הוי חוב ואיכא שעבוד נכסים וכתב הנתיבות לחלק דצדקה הבא ע״י דיבור הוי כנדר וליכא שיעבוד נכסים. אבל לפרנס קרובו או ליתן לתמחוי של צדקה יש שיעבוד נכסים.

ומעתה נראה לחלק בין חוב הבא מחמת מצוה לחוב אשר בא מחמת חיוב עצמי לענין פורע חוב מדמי שביעית. דכל שהחוב בא

מחמת התחייבות עצמית כגון הלואה או שושבינות או חיכי שבי"ד מחייבין הצבור כלשון הרמב"ם "ואין פוסקין מהן צדקה לעניים בבית הכנסת" אבל חיכי שהמצוה מחייבת ליתן לא הוה חוב כשאר חובות ומצות צדקה הבאה מעצמו לא הוי כחוב אלא המצוה דצדקה היא המחייבת ולא הוי ממון שיש לו תובעין וגם ליכא שיעבוד נכסים. ולפי"ז היכי דמצות הצדקה היא המחייבת יכול ליתן מרמי שביעית. והנה הפרי חדש במים חיים כתב כשנותן מתנות כהונה לכהן ואין הכהן רוצה לקבלו דיצא ידי נתינה דנתינה בע"כ שמה נתינה, ואף לשיטת הפוסקים דפסקו להחמיר לגבי נתינה בגיטין בפרק מי שאחזו עד מ"מ כיון דהכא ממונא הוא מספיקא לא מפקינן ממונא וכיון שהישראל נתנו בע"כ לכהן אף שלא רצה לקבלו הוי נתינה ושפיר קרינן ביה ונתן לכהן. ומבואר מדבריו דעתו דדין זה אמור אף לגבי פדיון הבן דנתינת הפריון לכהן בע"כ הוה בכלל ונתן וקיים המצוה.

אולם האמרי בינה יו"ד סי' ב' כתב דיש לחלק בין מתנות כהונה לפדיון הבן. והוא על פי הרשב"א בתשובה סי יח דלכך אין מברכין על נתינת מתנות כהונה דאין הישראל נותן משלו אלא שהש"י זכה אותן לכהן ומשולחן גבוה זכו קא זכו, אבל בפדיון הבן ועל הפרשת חלה מברן מפני שאינו מברך על הנתינה אלא על ההפרשה ועל הפדיון התלויין בו. ויעו"ש בהמשך דבריו דבפדיון הבן דאע"ג דמימנע הכהן לפדות אכתי רמיא מצות פדיון על האב ומחוייב לפדות את בנו או לפדות הבן עצמו.

ובנתיבות המשפט סי' רמג כתב לחדש דבמתנות כהונה וכיו"ב ליכא חיוב על הבעלים לקיים הנתינה רק שרחמנא זיכה להבעלים בטובת הנאה שהם יכולים ליתן לאיזה שכהן שירצו. אולם ביר אפרים יו"ד סי' סא נחלק עליו בזה ודעתו שיש חיוב ומצוה מיוחדת על הבעלים לקיים מצוות ונתן.

ונראה שכל מחלוקתם הוא רק בשאר מתנות כהונה דכהנים משולחן גבוה זכו ונחלקו אי איכא מ"מ מצות נתינה. משא"כ בפדיון איכא חיוב נתינה אפילו לדעת הנתיבות דכל שלא נתן לכהן לא נפקעה המצוה ואפילו אם מחל הכהן לא מחני מחילתו. ונראה שאף שפדיון הבן הוא חיוב ממון האב ואין הכהן זוכה משולחן גבוה כשאר מתנות כהונה ואיכא שיעבוד נכסים מ"מ חיוב זה הוא מחמת המצוה דונתן שהמצוה היא המחייבת לפדות הבן. וכן כתב החזון איש קידושין כט במצות עלייה לרגל ופדיון הבן איזה מהן קודם. וכתב דיש לעיין כיון דפדיון בנו הוא מלוה א"כ פשיטא דנותן לכהן דלעלות לרגל ולפרוע חובו פשיטא דפורע חובו שהרי המלוה גובה חובו בע"כ. וכתב שאין הכהן כבעל חוב כיון דהחיוב הוא מצד המצוה של פדיון הבן הרין נותן שלעלות לרגל קודם. וכן הוא בקובץ

שיעורים קידושי דגדר פריון הבן הוא מצוות נתינת חמש סלעים לכהן וממצוה זו איכא תוצאה של חיוב ממון שהחוב הוא כתולדה מהמצוה. הרי שפדיון הבן לא הוי כשאר חובות אלא שמצוות הפדיון יוצרת חוב ולא נאמר בזה הדין דאין פורעין חוב בדמי שביעית. ונראה דהא רחטאות ואשמות שאינם נפרעים משביעית משום דאין מצוה בהבאתן וחיובן הוא כחוב בעלמא.

ואשר יראה להאמור דכל חיוב הבא מכח המצוה אין ע״ז דין חוב כן היא מצוות מתנות לאביונים שאינה כחוב שיש לו תובעין, ולכן אפשר לקיים המצוה בדמי שביעית. ונראה שמפורש כן במהר״י קורקוס שם בפ׳ו משמיטה ויובל במה שכתב הר׳ם דשושבינות אין פורעין מדמי שביעית, משום דיוצאה בדין ותשלום גמולין הוא כפריעת חוב. הדי דרק דבר שיש לו תובעין הוי חוב.

וראיתי מובא טעם אחר לאסור קיום מצוות מתנות לאביונים מרמי שביעית משום דדבר שבחובה אינו אלא מן החולין. אבל זה אינו דכבר כתב בשו״ת פגי יהושע או״ח סי׳ א׳ דכל דבר שבחובה דאינו בא אלא מן החולין נאמר רק בקרבנות ולא בשאר דברי מצוה. וכן בתש׳ בנין ציון סי׳ קלז כתב לדבר ברור דלא שייך זה רק בחיוב קרבנות לגבוה, אבל לא במה שהטיל הכתוב עליו לאכול וכר. ועור כתב בסוף דבריו, שהרי דבר שבחובה וכר ילפינן מקרא דוזבחת פסח וזה גבי קרבן כתיב.

סימן ז
ביעור מעשר שני

יבמות עג. יש במעשר ובבכורים מה שאין כן בתרומה שהמעשר והבכורים טעונין הבאת מקום וטעונין וידוי ואסור לאונן ור׳ שמעון מתיר וחייבין בביעור וכר. ואופן הביעור כתב הרמב״ם בפי״א ממעשר שני ה׳ה בא״ד: נשארו אצלו פירות מעשר שני של ודאי או נטע רבעי או מעות פדייתן ה״ז מבערן ומשליך לים או שורף. והמאירי שם מביא דעת גדולי הדורות שאין לשרוף מעשר שני בידים אלא שמחלל על המעות ומעלה המעות לירושלים.

והנה הדמב״ן על אתר כתב דביעור מעשר שני בשנה הרביעית וכן בשנה השביעית הוא כדין ביעור חמץ דבעי שיהיה מבוער מן העולם ולא מהני ממה שמוציאו מרשותו. וכבר העיר אדו״ז בספרו ״עינים למשפט״ קידושין דף כז דסותר הרמב״ן עצמו ממה שכתב בפירושו על התורה ויקרא כה על הפ, ולבהמתך ולחיה, שכתב מפורש דביעור מעשר שני הוא כביעור שביעית דהיינו הפקר.

ובתחילה עלה בדעתי לחלק דרק בהגיע זמן הביעור והמעשר שני הוא חוץלירושלים ס״ל להרמב״ן דמצוות הביעור הוא ע״י הפקר בזה שמפקירו לכל אדם נתקיימה הביעור משום דזמן הביעור אינו אוסר הפירות מעשר שני אשר הם חוץ לירושלים באכילה, דהרי הן אסורים באכילה מצד המקום שאוסר המעשר שני באכילה ואין גוף הפירות נאסר ומשום כך הביעור הוא ע״י הפקר.

אולם בירושלים שהוא מקום אכילת מעשר שני ובהג^ע זמן׳ הביעור נאסרו הפירות באכילה והוו הפירות חפצא של איסור הילכן מצוות הביעור היא בשריפה כחמץ. ולפי״ז מיושבים הם דברי הרמב״ן, בפירושו על התורה שכתב רהביעור הוא ע״י הפקר הוא רק מחוץ לירושלים. ובפרושו

ליבמות שכתב דהביעור הוא בשריפה הוא בירושלים כיון דהביעור אוסרן באכילה.,

אולם זה אינו, דהנה המנחת חינוך במ' תרז נסתפק באם לא ביער אי נאסרו חפירות באכילה. דהרי הרמב"ן כתב בפירות שביעית דכשהגיע זמן הביעור לא נמצא בחז"ל דבעינן שריפה וא"ב אף בפירות מעשר שני לא בעינן שריפה. ובדבר אליהו להאדר"ת זצ"ל העיר מהרמב"ן הנ"ל שכתב מפורש דבעי ביעור כמו חמץ רבעי ביעור בהגיע זמן הביעור ונאסר באכילה. הרי דזמן הביעור אוסרו באכילה. והביא עור מהשער המלך בפ"י ממאכלות האסורות דפשוט הוא דלאחר הביעור נאסר באכילה. וכן הוא בביאור הגר"א בירושלמי פ"ה ממעשר שני ה"ה דלאחר הוידוי נאסר באכילה וכן הוא בקרית ספר בפי"א ממעשר שני וגם במלאכת שלמה על משניות. הרי שלאחר הביעור נאסרו פירות מעשר שני באכילה לעולם.

וראיתי שהגרשז"א זצ"ל בספרו מנחת שלמה שעמד ברברי מרן החזון איש בדמאי סי' ב' שכתב שאף שהגיע זמן הביעור ולא ביער ולא בחג את המעשר שני אינו נאסר, ולא הזכיר החזון איש דעת השער המלך והגר"א והמבי"ט והמלאכת שלמה שכתבו בפשיטות לאסור אם לא בתבערו.

והבראה בזה דהנה בתוס' קידושין כז ע"א בא"ר כתבו כשהגיע זמן ביעור מעשר שני וביכורים ולא הביאם לירושלים כיון שאי אפשר לאכלם בכל מקום הרי חייב לבערם מן העולם. ונסתפקתי בדעת התוס' אם היו בירושלים בזמן הביעור ולא נתבערו אי נאסרו באכילה, שהרי כתבו רק אם לא הובאו לירושלים כיון דאי אפשר לאוכלם בכל מקום וא"כ ירושלים שהוא מקום אכילתן אף שטעונין ביעור מ"מ לא יאסרו באכילה. ובאמת שמלשונו של המאירי ביבמות שכתב דמעשר שני ובכורים "כל שלא העלם לירושלים צריך לבערם מן העולם" הרי שהביעור הוא רק אם לא העלום לירושלים אבל בירושלים לא טעון ביעור. וכן נראה אף מדברי רש"י סנהדרין יא: וז"ל: שאם לא העלוהו לירושלים קודם הפסח היה מבערו ערב פסח ומתודה בערתי הקודש מן הבית.

אשר לפי"ז נראה דהא דנאסר מעשר שני באכילה וצריך ביעור הוא רק בחוץ לירושלים, אבל בירושלים לא נאסרו באכילה אף שאיכא מצות ביעור ולכן מה שכתב בחזון איש דלא נאסרו באכילה אף ראיכא מצוות ביעור, כוונתו בירושלים ולא נעלם ממנו דעת גדולי האחרונים הנ"ל. ואולם כ"ז הוא רק לדעת הרמב"ן דביעור מעשר שני הוא הפקר כביעור שביעית ולכן אינן נאסרים באכילה. אבל להרמב"ם דביעור הוא בשריפה הרי הם אסורים באכילה אף בירושלים.

ומעתה נראה ליישב דברי הרמב"ן שאינן סותרין זא"ז, דמה שכתב בפירושו על התורה דביעור מעשר שני הוא ע"י מה שמפקיר ובכן מתקיים המצוה דביעור כמו בשביעית כוונתו רק על פירות מעשר שני שהם בירושלים והגיע זמן הביעור כיון שלא נאסרו באכילה בירושלים מצוות הביעור הוא ע"י הוצאה מן הבית שהוא הפקר ואף אינן נאסרין באכילה. ודברי הרמב"ן ביבמות שטעונין הן שריפה כחמץ מיירי בחוץ לירושלים כיון שאסורין הן באכילה טעונין

הן ביעור מן העולם וכמו שכתבו התוס׳ בקידושין.

אולם עדיין צ״ב לדעת התום׳ דבעי ביעור חוץ לירושלים משום דאסורים הן באכילה. הרי איסור האכילה לא הוה איסור בגוף הפירות כמו מאכלות האסורים וא״כ למה בעי ביעור וכמו שכתב המאירי בשם גדולי הדורות דאין לשרוף מעשר שני בידים אלא שמחלל על המעות ומעלה המעות לירושלים. וצ״ל לדעת התום׳ דכיון דהגיע זמן הביעור נאסר המעשר שני באכילה לא רק משום המקום אלא אף משום חובת הביעור וחילול לא מהני להפקיע איסור האכילה. אולם לדעת גדולי הדורות אין זמן הביעור אוסר באכילה והא דאסורים הם באכילה הוא משום דלאכילה בעינן ירושלים וליכא. אולם צ״ב איך לדעתם תתקיים מצות הביעור. ונראה דלגדולי הדורות הביעור הוא ע״י החילול במעות זה גופא הוה ביעור וכמו דלדעת הרמב״ן הפקר בירושלים הוה ביעור של מעשר שני כן הוא לדעתם בכל מקום חילול מעשר שני הוי הביעור רמעשר שני ויש עוד להאריך בזה.

סימן ח
חיובו של אדון לזון את בני עבד עברי

רמב״ם פ״ג מהל׳ עברים ה״א: כל עבד עברי הרי האדון חייב במזונות אשתו הנשואה, לא ארוסה ושומרת יבם והוא שתהיה מותרת לו וכו׳ וכן חייב במזונות בניו ובנותיו. מקור הלכה זו היא מהגמ׳ קידושין כב וכן בהוא במכילתא משפטים. ובכסף משנה מסתפק בדעת הד״ם אם חיוב המזונות שחייב האדון לזון את בניו הוא אף יותר מבני שש או לא. וכן הוא במשנה למלך שם שהעיר שלא ביאר רבינו עד איזה זמן חייב האדון לזונם. ומביא רעת הרמב״ן בפ׳ משפטים שאין האדון חייב במזונתן רק בקטנן. וכתב המל״מ בדעת הרמב״ן דהוא עד שיהיו בני שתים עשרה שנה. אולם במרכבת המשנה על המכילתא שם כתב, דחיוב האדון במזונות בני העבד עברי הוא אפילו שהם גדולים. ולמר זאת מדברי הר״ם בה״ב שכתב: שאע״פ שחייב במזונתיהן אין לו במעשה ידיהן כלום. דמיירי בגדולים דבני מיעבד נינהו ואפ״ה חייב במזונתיהם. אולם דעת הרמב״ן והריטב״א שם היא דמעשה ידיהן ומציאתן שלו תוך זה הזמן כמו שהיה של אביהן שהאדון עומר במקום האב והבעל. וצ״ב מחלקותם בזה ויבואר להלן.

והנה המשנה למלך בפי״ב מאישות ה״יד הביא דעת הר״ן דהא דהאב חייב במזונות בניו הקטנים רק כשאימן קיימת וחיוב המזונות לבניו הוא מדין מזונות אמם נגעו בה שכיון שהם נגררים אחריה אי אפשר לה להעמיד עצמה שלא תזון אותם אבל כשאין אמן קיימת אינו חייב במזונותיהן עכ״ל ואין דעת הר״ם והרא״ש כן דהאב חייב במזונות בניו אף שאשתו אינה קיימת, שהרי מרן הב״י הביא משמם בדין הבא על הפנויה שאם מודה שהוא בנו שהוא חייב לזונו מוכח דפליגי על הר״ן וס״ל דמזונות בניו ובנותיו

הקטנים לאו מדין אמם נגעו בה. אולם המגיד משנה שם כתב בדעת הר"ם דס"ל כהר"ן וז"ל: ומדברי רבינו שכתב כשם שאדם חייב במזונות אשתו כך הוא חייב במזונות בניו הקטנים עד שיהו בני שש, משמע דס"ל כהר"ן דמזונות בניו מדין מזונות אמן נגעו בה ראם לא כן למאי הילכתא אקשינהו לימא חייב ארם לזון את בניו ע"כ.

מעתה יש להסתפק בחיוב האדון במזונות בניו אם הוא רק כשאמם קיימת כמו בחיוב האב או אפילו כשאין אמם קיימת. דהנה הר"ם שם בהל' עבדים כתב: וכן חייב במזון בניו ובנותיו. ולא כללם יחד אם אשתו של עבד כמו שכתב בפי"ב מהל' אישות הי"ד וז"ל: כשם שארם חייב במזונות אשתו כך הוא חייב במזונות בניו ובנותיו הקטנים עד שיהיו בני שש. הרי דחיובו של אדון אינו מחמת זה שחייב אף לזון את אשת העבד דאף דאין אמן קיימת חייב לזונם. והנה האבני מלואים בסי' עא א' כתב בדברי הר"ם שכתב בהל' אישות, כשם שאדם חייב לזון את אשתו כך הוא חייב במזונות בניו הקטנים, לא כהמגיד משנה שכתב רס"ל להר"ם כהר"ן, ודעתו בדעת הר"ם דאף שאין אשתו קיימת מ"מ חייב במזונות בניו. וז"ל: ולכן נראה היקשא דהרמב"ם שכתב כשם שחייב במזונות אשתו היינו דלא נימא דמדין צדקה חייב לזון את בניו ובנותיו הקטנים ואי אית לחו נכסי לדידהו לא יהיה חייב לזון אותם קמ"ל כשם שחייב במזונות אשתו ואפילו אית להו נכסי לדידהו וכמ"ש הרא"ש פ' נערה ואפילו יש להם נכסים שנפלו להם מבית אבי אמם פסק רבינו מאיר דחייב לזונן כיון רתקנת חכמים היא זכו במזונתיהם אפילו יש להם להתפרנס משלהם דומיא דמזונות האשה רקתבי ומוסיפין לה על מזונתיה בשביל הקטן אלמא דין אחד להם עכ"ל והיינו היקישא דהדמב"ם. ובדברי האבני מלואים יבואר הא דהר"ם לא הביא בהל' עבדים דין חיוב האדון במזון בניו של עבר כשם שהאב חייב במזונות אשתו כך חייב במזונות בניו, דאין החיוב לזון את בניו משום שחייב לזון את אשתו, אלא כשם שתקנו חכמים לזון את האשה כך תקנו לזון את בניו וחיוב זה לא נפקע כשאין אשתו קיימת. אבל חיובו של האדון לזון בניו של עבד אין זה כחיובו של האדון לזון את אשתו של העבד. כאשר יבואר להלן.

בחתם סופר על התורה בתורת משה פר' בהר העיר על המקרא "וכי ימוך אחיך עמך ונמכר לך לא תעבוד עמו עבודת עבר כשכיר כתושב יהיה עמך עד שנת היובל יעבוד עמך ויצא מעמך הוא ובניו עמו ושב אל משפחתו". ואולם בפרשת משפטים נאמר "ויצאה אשתו עמו" ואילו בניו לא הוזכר כלל.

וביאר ע"פ הגמ' קידושין שהאדון חייב במזונות בניו, ומבואר בשו"ע אבהע"ז סי' ע' דחיובו של אב במזונות בניו הוא עד שיגיעו לשש שנים ובודאי שאין להכריח האדון לפרנס את בני עברו יותר מאביהם. ומעתה יבואר הפסוק במשפטים כיון שהכתוב מירירי בעבד עברי שיוצא לאחר שש שנים של עבדות אם כן בניו שהיו עמו בעת שנמכר לעבד בעת יציאתו לחירות הם כבר למעלה משש שנים וכבר פסק האדון לפרנסם עוד לפני יציאתו לחירות. לפיכך נאמר בפרשת משפטים ויצאה אשתו עמו שרק אותה מחוייב האדון לפרנסה עד תום הששׁ. אולם

בפרשת בהר הכתוב מדבר בעבד שיוצא ביובל אשר יכול היובל לחול גם לפני מלאות השש שנים לעבדותו, וא״כ יתכן שכמה מן הבנים טרם מלאו להם שש שנים ועדיין מחוייב האדון לפרנסם לכן נאמר ״הוא ובניו״.

מבואר מדברי החת״ס דאף שהאדון חייב לזון את בני העבד מן התורה מ״מ אינו חייב לזונם כל ימי עבדותו אלא חיובו הוא כמו האב שתיקנו חכמים שחייב לזונם עד שש, כן היא חובת האדון לזונם עד שש. ומדבריו מבואר דאשת העבד חייב האדון לזונה כל ימי עבדותו ונלמד זה ממה שנאמר ויצאה אשתו עמו שהוא כל ימי עבדותו, משא״כ בבניו החיוב הוא עד שש. והנה המהר״ל בגור אריה פ׳ משפטים הקשה בדברי הגמ׳ קידושין הנ״ל דחיוב מזונות האדון הוא מן התורה, הרי הבעל עצמו אינו חייב במזונות אשתו ובניו מן התורה, דמזונות רבנן תקנו לאשה ומכל שכן בניו. ותירץ כיון שטוב הוא לו להעבד כאשר יש לבניו ולאשתו מזונות וכתיב אצל עבד עברי כי טוב לו עמך לכן חייב האדון במזונתיהם. מבואר מדבריו דחיובו של אדון במזונות אשתו ובניו הוא מדין וטוב לו עמך דכשזן אותן הרי הוא טוב לו להעבד, ולפי״ז הרי אין נפק״מ אם בניו הם למטה משש או יותר. ואולי אף אם הם גדולים מ״מ הרי הרי זה בכלל ״וטוב לו עמך״.

הרי שנחלקו המהר״ל והחתם סופר בביאור וטוב לו עמך האם הוא דין מיוחד שחל על האדון כלפי העבד רוקא שצריך האדון להשוות אורח חייו של העבד כאופן חיי האדון, וכמו שכתב הר״ם בפ״א ה׳ט: כל עבד עברי או אמה העבריה חייב האדון להשוותן לו במאכל ובמשקה בכסות ובמדור שנאמר כי טוב לו עמך וכו. אבל משפחתו של העבד אף שחייב האדון לזונם אבל אינם בכלל וטוב לו עמך. דההשוואה לאורח חיי האדון היא רק כלפי העבד ולא למשפחתו. וזוהי דעת החתם סופר דחיובו של האדון במזונות בניו הוא רק עד שש ואין זה משום וטוב לו עמך דאי חייב לזונם משום וטוב לו א״כ יהא חייב לזונם עד גמר ימי עבדותו של העבד. ולכאורה לדעת המהר״ל יראה דאף כלפי בניו נאמר כי טוב לו עמו שהרי למד דחיוב האדון במזונות בניו נלמד מטוב לו עמך וא״כ צריך לנהוג בבני העבד כהעבד עצמו. אולם זה אינו דאף להמהר״ל נראה פשוט דאין האדון חייב להשוות בניו של עבד כבאדון עצמו, ראף שחיוב מזונות למד המהר״ל מטוב לו עמך, אבל ההשוואה נאמרה רק בעבד שהוא חייב לעובדו ואמרה תורה כיון שהוא עבד חייב האדון לראות שלא ירגיש עצמו כעבד. וזה לא נאמר בבני העבד שאינם עבדים בעצם.

ויש להסתפק בעבד שברח אי מחוייב האדון במזונות בניו, דהנה כתב הרמב״ם בפ״ג מעבדים ה״ג: מי שמכרוהו בי״ד יש לרבו ליתן לו שפחה כנענית וכו׳ והרי היא מותרת לו ״כל ימי עבדותו״. ובדברי יחזקאל בסי מב שנסתפק במה שכתב הר״ם ״כל ימי עבדותו״ אם ימי עבדותו ביאורו הוא כל עוד שיש לו שם עבד ואפילו אם אינו עובד את רבו מותר הוא בש״כ, או דנאמר דהיתר שפחה כנענית הוא רק אם עובד את רבו. ויש בזה נפק״מ על פי מה שיש להסתפק בעבד שברח דמחוייב להשלים, אם מותר בשפחה כנענית באותו זמן כיון שאין עולה בחשבון העבדות אלמא דאינו בכלל עבד או דלמא

דאפילו באותו זמן חשיב עבד ואף דחייב להשלים הוא מגזירת הכתוב ראף שעברו כבר שש מזמן מכירתו מ"מ חל עליו עבדות חדשה כפי הזמן שנתבטל בפשיעתו. וכתב להוכיח מלשון הרמב"ם בפי' המשניות וז"ל: מכרוהו ב"ד רבו מוסר לו שפחה כנענית והיא מותרת לו כ"ז שהוא עבד. וכ"כ בהל' עבדים הנ"ל מי שמכרוהו ב"ר יש לרבו ליתן לו שפחה כנענית והרי היא מותרת לו כל ימי עבדותו.

ומביא שם את האור שמח שם שכתב בדעת הר"ם דאף לאחר שיש עליו מעשי ידיו בשווי פחות משוה פרוטה גם כן מותרת לו עי"ש. הרי דנקט בדעת הר"ם דכל עוד שיש לו שם עבד הוא מותר בשפחה כנענית.

אולם הסמ"ג כתב ג"כ כדברי הרמב"ם אבל שינה מלשונו וכתב והרי היא מותרת לו כל ימי "עבודתו" והטעם הוא משום דמלשון הר"ם משמע דלהתירו בש"כ לא בעינן שיעבוד בפועל אלא דכ"ז שלא יצא עדיין לחירות מותר הוא בש"כ. ובזה חידש הסמ"ג דבעי רוקא בזמן עבודותו בפועל להתירו בש"כ. נמצא דנחלקו הר"ם והסמ"ג בהיתר ש"כ אם העבדות בפועל מתירתו בש"כ ואם אינו עובדו כגון שברח אין לו היתר, או ההיתר בש"כ משום שיש לו שם עבד והוא המתירו. ויראה לפי"ז דהרמב"ם והסמ"ג נחלקו אף לגבי חיוב האדון במזונות בניו לאחר שברח דלדעת הר"ם דכל שהוא מותר בשפחה כנענית לא נפקע מהאדון חיוב מזונות, אולם להסמ"ג דכל שאינו עוברו בפועל אסור הוא בש"כ אף אין עליו חיוב לזון את בניו.

אולם נראה דחיובו של אדון במזונות בני העבד אין זה תלוי אי השם עבד הוא המחייב במזונות בניו או עבודתו בפועל מחייבתו לזון את בניו כמו שנחלקו הר"ם והסמ"ג בהיתר שפחה כנענית. דהנה איתא במכילתא דרשב"י: יכול יהא מעשה אשתו ובניו של רבו ת"ל הוא, הוא מעשה ידיו של רבו ואין מעשה בניו ובנותיו של רבו. והמכילתא היא מקורו של הרמב"ם בפ"ג מעבדים ה"ב, דאע"פ שהאדון חייב במזונות אשתו ובניו אין לו במעשה ידיהן כלום אלא הרי מעשה האשה ומציאתה לבעלה ע"כ.

והנה הדיטב"א בקידושין כ' ב תמה בדברי הגמ' מכאן שרבו חייב במזונות אשתו ובניו, והא אמאי כיון שהוא אינו חייב במזונותיהן מן התורה לא מחייבא תורה לאדון מה שאין העבד מחייב ומשועבד, ואיכא למימר דכיון דסתמא דמילתא כל אדם זן ומפרנס אשתו ובניו, רצתה תורה שלא יפסידו מפני מכירתו ושיהא הרב זן ומפרנס אותן דקים ליה שאילו לא נמכר היה מפרנס אותם, ומסתברא דמעשה ידיהן ומציאתן שלו תוך זמן זה כמו שהיה של אביהם דהא קאי בהדיקיה. וכן הוא דעת הרמב"ן דמעשה ידהם הוא לאדון. הרי שנחלקו הר"ם והריטב"א והרמב"ן אי מעשה ידיהם ומציאתם הם של האדון או לאו.

ונראה בביאור מחלוקתם, דמה שחייב האדון לזון את אשתו ובניו אין זה שהאדון חייב לזונם והוי חיוב שנתחייב לאשתו ובניו, אלא הוא חיוב שנתחייב האדון להעבד לפרנס אותו, ומזון האשה ובניו הוי בכלל פרנסתו, וכמו שכתב הריטב"א דסתמא דמילתא כל אדם זן ומפרנס אשתו ובניו ורצתה תורה שלא יפסידו מפני מכירתו ושיהא הרב זן ומפרנס אותן. ומה דנחלקו הר"ם והריטב"א והרמב"ן לגבי מעשי ידיהן,

נראה דלהר״ם דמה שחייב האדון לזונם הוא רק משום רהט ברשותו של האדון וכל שהם ברשות האדון חייב בפרנסתם ולכן אפילו בניו הגדולים של העבד חייב האדון במזונתיהם כמו שהוכיח המרכבת המשנה בדעת הרמב״ם וזה מדין וטוב לו עמן כמו שכתב המהר״ל. ולכן אינו זכאי במעשי ידיהן. אולם לדעת הריטב״א והרמב״ן דבזה שמפרנסם נעשים הם כקנויים הם לאדון ולכן הוא זכאי במעשה ידם ומציאתן וכמו שכתב הריטב״א דהא קאי בהדיקיה פירוש ״במקומו״(רש״י כתובות סא.). ובמשנת יעב״ץ הל׳ שמיטה ויובל נסתפק בעבד עברי היוצא ביובל אם חייב האדון לזונו מראש השנה ועד יום כפור. ונראה שכמו כן יש להסתפק אם בימים אלו נמשך החיוב לזון את אשתו ובניו. ומביא את המנחת חינוך שמראש השנה נאסר כבר בש״כ, ומקורו הוא מדברי הטורי אבן בראש השנה שכתב הטעם דלא נפטרין העבדים לבתיהן רק לאחר יום כפור אע״ג דמראש השנה חייל יובל, כיון דשלשתן מעכבין את היובל היינו אם לא תקעו בי״ד בשופר או לא החזירו השרות או שלוח עבדים, א״כ מראש השנה עד יום כפור מיתלא תלי וקאי דלמא לא יתקעו או לא יחזירו השדות ולא יהיה יובל כלל, ואח״כ ביום כפור כשעושין שלשתן חל יובל למפרע על כן לא משתעבדין דלמא יהיה יובל ואין נפטרין דלמא יבטל יובל וא״כ פשוט דמראש השנה עד יום הכפורים אסורים העבדים בשפחה כנענית רלמא יהיה יובל ויצאו לחירות מראש השנה ואסורים מראש השנה עכ״ר.

והנה במשך חכמה פרשת בהר איתא דבשנת היובל כבר מראש השנה נאסר עבד עברי בשפחה כבעבית והוא משום דכבר אינו יותר עבד. לכן אמר הכתוב ״עד שבת היובל יעבוד עמך׳ ולא שבת היובל בכלל ומראש השבה הרי הוא איבו עובד.

ומתבאר מדבריו דאיסור עבד עברי בש״כ בימים אלו הוא משום דתמו ימי עבודותו, וכל דיבי עבד עברי בפקעו ממבו בהגיע שבת היובל. ואין זה שהעבדים איבם משועבדים משום דבי״ד עוד לא תקעו בשופר לכך ימים אלו מתלי תלי ולכן באסר בש״כ. דהך שלשה דברים המעכבים את היובל הוא לקידוש שבת היובל דכל שלא בעשו שלשה דברים אלו לא בתקדש שבת היובל ושנת החמישים אינה קדושה. ואולם לדיני עבד עברי כיון שהגיע שנת היובל נפקעו ממנו וכמו שכתב המשך חכמה בכוונת המקרא עד שנת היובל יעבוד עמך ולא שנת היובל בכלל ודיני עבד עברי נפקעים הימנו ואין זה תלוי בקדושת שנת החמישים. ונראה שמבואר כן מדברי הר״ם בפ׳ משמיטה ויובל הי׳ג שלשה דברים המעכבים ביובל בהל׳ שמיטה ויובל, תקיעה ושלוח עבדים והחזרת שדות לבעליהן וזו היא שמיטת קרקע. ובהל׳ יד: מראש השנה עד יום הכפורים לא היו עבדים נפטרים לבתיהן ולא משתעבדין לאדוניהן ולא השדות חוזרות לבעליהן אלא עבדים אוכלין ושותין ושמחים ועטרותיהם בראשיהם כיון שהגיע יום הכפורים תקעו ב״ד בשופר נפטרו לבתיהן וחזרו שדות לבעליהן. ובפ״ב ה״ב מהל׳ עבדים כתב: אבל אם פגע בו שנת היובל אפילו נמכר שנה אחת לפני היובל הרי זה יוצא לחירות שנאמר עד שנת היובל יעבוד עמך בשנת היובל הזאת. ואולם דין זה דמראש השנה ועד יום הכפורים דלא נפטרו העבדים לבתיהן

ושאינם משתעבדין לאדוניהן לא מביא הר"ם בהל' עבדים, ואשר נראה מוכח דשחרור העבד אין זה משום קדושת היובל אלא שבת החמישים היא המוציאותו לחירות. ורק לקידוש שבת החמישים בעיבן שלשה דברים אלו והביאם הר"ם בהל' שמיטה ויובל בדיבי קידוש היובל.

ובראה דאף דבהגיע היובל באסר מיד בשפחה כבעבית מ"מ חיוב האדון במזוובותיו של עבד ובביו לא בפקעים ממבו, דאף שאיבו חייב במזוובו משום דפקע קבייבו מ"מ בימים אלו הרי הוא עוד ברשותו של האדון וכל שהוא ברשותו של אדון חייב בפרבסתו. וכן פשוט הוא דקרא דוטוב לו עמן לא באמר כשהגיע יובל אף שעוד לא בפטר עד יום כפור, דזה באמר רק בימי עבדותו שהוא קבוי לרבו.

אורח חיים

מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א

שאלות ותשובות בענינים שונים באורח חיים ויורה דעה

נכתב ונערך עם הוספות ומראה מקומות על ידי הגאון רבי יעקב אהרן סקוצילם שליט"א מח"ס אהל יעקב

הרהור בדברי תורה בבריכה בלי כיסוי ראש

א) שאלה: אחד ששוחה בבריכה או בים בלי כיסוי ראש האם מותר לו לחשוב בדברי תורה?

תשובה: אין ראוי[א].

החזרת סידור לתוך בית הכנסת אם צריך לומר פסוק

ב) שאלה: אחד שצריך להחזיר רק סידור או ספר לתוך בית הכנסת, האם הוא צריך לשבת ולומר פסוק או דברי תורה?

תשובה: כן[ב].

א. בכל ענייני כיסוי ראש ראה בשו"ע (סימן ב' סעיף ו') ובמשנה ברורה שם, ולענין נידון דידן הרי מבואר מדברי הפוסקים שם שדוקא באמירת דברי תורה או ברכות יש חשש כשהראש אינו מכוסה, אך להרהר בדברי תורה לכאורה אין חשש, והרוצה להחמיר בזה כמ"ש מרן שליט"א תע"ב. ולמעשה מרן הגר"א נבנצל במח"ס שבט הקהתי הגר"ש דבליצקי והגר"ע אויערבאך שליט"א כתבו שזה מותר.

ב. בדין של עשיית הבית הכנסת לקפנדריא כתבנו קצת בזה בספרי שו"ת מציון תצא תורה חלק א' ושם בחלק המילואים הבאנו מאמר ארוך מידידי הגר"י שוב שליט"א ואכמ"ל בזה שוב, מיהו לעת עתה מן הראוי לציין בקיצור מה שכתב הגאון הגדול רבי יוסף ליברמן שליט"א במח"ס משנת יוסף חלק י"ג (סימן נ"ג) תשובה לידידי הגר"א פרינץ שליט"א במח"ס אבני דרך שגם כן הרחיב בזה בספרו.

בספר משנת יוסף הל' בית הכנסת (סימן ל"א) הביא מספר סדר משנה של בנו של המחצית השקל שכתב לבאר ביסוד איסור קפנדריא שחקר אם זה איסור עצמי ונחשב כקלות ראש לבית הכנסת, או שזה רק מטעם ביאה ריקנית שנכנס שלא לצורך תפילה. ודייק מלשון הרמב"ם הל' תפילה (פרק י"א הלכה ח') שכתב לא יעשנו קפנדריא וכו' שאסור להכנס להן אלא לדבר מצוה. שכונתו שזה איסור קפנדריא, מכח כניסה לחוד שלא לדבר מצוה.

מעתה אם נכנס לבית הכנסת לשם מצוה, שמקומה לעשותה בבית הכנסת אין זו ביאה ריקנית, ומותר. כגון שרוצה להכניס צדקה לקופת בית הכנסת. וכמו כן להחזיר הסידור שהוציא שיש בזה מעין השבת אבידה, וכבוד ספרי קודש לא להשאירם בחצר, וא"כ אין צריך בכניסה זו לומר פסוק או דברי תורה. ושאלתי את מרן הגר"א נבנצל שליט"א וכתב לי שלא צריכים לומר פסוק וכדומה בכה"ג וכן דעת הגר"ש דבליצקי זצוק"ל והגר"ע אויערבאך שליט"א, ובמח"ס שבט הקהתי שליט"א כתב לי שלכאורה לא צריכים לומר פסוק.

וקדשתו בהקדמת שלום ולחיצת ידו

ג) שאלה: אחד שמגיע לומר שלום לב׳ אנשים אחד מהם כהן ואחד מהם ישראל האם יש ענין ללחוץ ידיו ולומר שלום להכהן לפני הישראל?

תשובה: כן[ג].

לא אמר והוא רחום בבוקר אם להשלימו במשך היום

ד) שאלה: אחד שנאנס ולא אמר בבוקר והוא רחום בשני וחמישי האם עליו להשלים את זה במשך היום?

תשובה: כן[ד].

אם מברכים ברכת הגומל אחרי כל ניתוח

ה) שאלה: האם אחרי כל ניתוח שעושים הרדמה צריכים לברך ברכת הגומל?

תשובה: ראוי[ה].

ברכת הגומל לאחד שכמעט נחנק מעצם

ו) שאלה: אחד שאכל דג ועצם היה תקוע בתוך הגרון שלו עד שכמעט הרגיש שלא יכול יותר לנשום וברגע אחרון נעשה נס והעצם יצא מפיו, האם הוא נחשב שהוא היה במקום סכנה מספיק שיכול לברך על זה ברכת הגומל בשם ומלכות?

ג. והנה כבר ידוע שמרן שליט״א מקפיד בענין וקדשתו אף כשעונה למכתבים לכהנים לפני כולם, וכבר העיר את זה ידידי המפורסם הגר״ג הכהן רבינוביץ שליט״א בספרו גם אני אודך, וכן הגר״מ גבאי שליט״א בספרו בית מתתיהו, וראה שם עוד אריכות ופרטי דינים בכל זה. ומ״מ נראה שכן ראוי לנהוג וכ״כ לי בתשובה במח״ס שבט הקהתי שליט״א שיש ענין להקדים שלום עליכם לכהן כשעומד לפניו עם ישראלים או לויים וכדומה.

ד. בשו״ת משנת יוסף חלק י״ג (סימן מ׳) נשאל בזה וכתב שתפילת והוא רחום נשגבה מאד, ונתקנה תיכף אחר חורבן בית שני על פי נס ורוח הקודש, ראה בשו״ת משנת יוסף חלק ד׳ (עמוד קכ״ח). התפילה נתקנה כדי לעורר רחמים על ישראל. ולכן אם נאנס בבוקר יש לו להשלימה כל היום מתי שיוכל, וכ״כ בשו״ת רבבות אפרים חלק ו׳ (סימן ס״א). ועוד כתב שם דאיתא בשו״ע (סימן קל״ד) דמי שאינו אומרה הוא פורץ גדר. ואין לזה שייכות לתחנון במנחה, ולכן במקרה שאחד נאנס בשחרית מלומר והוא רחום, ובמנחה הגיע חתן ולא אמרו תחנון, עדיין חייב ב״והוא רחום״ אפילו לפני מנחה. או אחר מנחה, וכמו תפילת תשלומין שצריך להתפלל קודם תפילת החיוב ואח״כ מתפלל התשלומין (סימן ק״ח) וא״כ מה שהיה בדעתו להשלימו אחר מנחה אינו פוטר לגמרי. וכ״כ לי הגר״א נבנצל שליט״א.

ה. דעת הגר״מ פיינשטיין זצ״ל הובא בספר מסורת משה חלק ב׳ (או״ח אות פ״ב-פ״ג) שיש לברך אחרי ניתוח אף שעשו הרדמה מקומי, וזה סיבה בלבד שמחייב לברך הגומל אח״כ. ומרן הגר״א נבנצל שליט״א כתב לי שאחרי הרדמה כללית צריך לברך, והגר״י שוב שליט״א כתב לי דרק אם ניתוח שהיה בו סכנה מברכים, כן שמעתי מהגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט״א, ומהגאון רבי שריה דבליצקי שליט״א שמעתי דעל כל הרדמה כללית יש לברך.

תשובה: יברך[ו].

לא בירך שהחיינו בלבישה ראשונה אם יכול לברך בשניה

ז) שאלה: נשאלתי מאחד שקנה חליפה ושלח את זה לחייט ולא תיקן אותו לגמרי ואמר לו ששבוע הבא יתקן הכל, וכעת בשבת לא היה לו ללבוש אלא אותו חליפה בדוחק, האם ולא בירך עליו שהחיינו, כעת הוא שואל האם מותר לו לברך שהחיינו בשבוע הבא אחרי התיקון הסופי מהחייט?

תשובה: יכול[ז].

ברכת שהחיינו כשקנה בגד בתשלומים

ח) שאלה: אחד שקנה בגד חדש ומשלם עליו בתשלומים האם מותר לו לברך שהחיינו אפילו לפני שגמר את כל התשלומים?

תשובה: לא[ח].

הזכרת שם השם בזמירות פעמיים

ט) שאלה: האם יכולים לומר שם השם באמצע זמירות או צריכים להגיד ״השם״, ואם כן יכולים האם מותר לומר אותו פעמים, וכגון אלו ששרים את המשפט פעמיים לכל משפט האם בכל פעם מותר להזכיר שם השם?

תשובה: אין ראוי[ט].

ו. ראה באו״ח סימן רי״ט ובמשנה ברורה שם וכן בספר פסקי תשובות כמה פרטי דינים בזה וכגון אחד שהכניס את עצמו לסכנה אם צריך לברך או אחד שהיה במצב של סכנה אם הוא מברך, ולמעשה ראיתי עוד כמה פוסקים הסכימו לכלל של מרן שליט״א לברך, ובמח״ס שבט הקהתי שליט״א כתב לי בזה שיברך בלי שם ומלכות כי הוא נס בדרך העולם.

ז. והנה בענין מי שלבש בגד חדש ושכח לברך שהחיינו כתב בספר הליכות שלמה (פרק כ״ג דבר הלכה אות כ״ב) שיכול לברך כל זמן שניכר בו חידושו. וכן דעת הגר״ע יוסף זצ״ל הובא בספר שהחיינו (פרק ג׳ הערה 2), וכן כתב לי הגר״א נבנצל שליט״א. ובספר שהחיינו שם הביא מעוד כמה פוסקים שנקטו שבלבישה שניה כבר לא יברך שהחיינו אלא יכול לברך כל זמן שעודנו בתוקף שמחתו בלבישה הראשונה.

ח. והנה לכאורה ממנ״פ צריך לברך הרי הזכרנו לעיל שנחלקו הראשונים והאחרונים אם מברכים שהחיינו בשעת הקניה או בשעת הלבישה וכאן שקנה כבר את הבגד כבר ראה אותו ויכול גם ללבוש אותו כיון שעשה קנין עליו מהחנות, וכ״כ לי הגר״א נבנצל שליט״א. בספר חוט שני הל׳ שבת חלק ג׳ (עמוד רכ״ז) ובספר חוט שני הל׳ ברכת הודאה (עמוד ק״פ) פסק שאם קנה בגד ולא שילם במזומן אלא בתשלומים, יכול לברך שהחיינו בשעה שמתחיל להשתמש ואף שעדיין לא שילם על כל הבגד, כיון שהבגד כבר שלו ומה שחייב כסף למוכר זה חוב בעלמא.

ט. והנה כבר דנו בזה הרבה פוסקים ויש מנהגים שונים כיצד נוהגים למעשה וכל אחד יכול לברר אצל רבו מה מקובל או לפעמים נמצא שיש קבלה מבית אבא וכדומה, עכ״פ ראיתי בספר מסורת משה חלק ב׳ (או״ח אות צ״ב) שנשאל בזה וכתבו שם מהגר״מ פיינשטיין זצ״ל שהשיב שבפעם הראשון שמזכיר השם, מותר להזכירו, ואם ירצה לחזור עוד פעם על

החלפת כל הבגדים לכבוד שבת

י) שאלה: האם צריכים להחליף את כל הבגדים לכבוד שבת כגון כיפה גרביים נעליים, או מספיק חולצה מכנסיים ומעיל?

תשובה: הכל'.

נפל תפילין לקטן אם צריך לצום

יא) שאלה: קטן עד גיל י"ג שנים שנפל ממנו תפילין האם הוא צריך לצום?

תשובה: חצי יום'א.

פרשיות שנפלו באמצע הכתיבה אם צריך לצום

יב) שאלה: אחד שכתב רוב הפרשיות של התפילין ובאמצע הכתיבה הפרשיות נפלו על הרצפה האם הוא צריך לצום?

תשובה: לא'ב.

איש ששכח להדליק נרות שבת אם קונסין אותו

יג) שאלה: איש ששכח להדליק נר שבת כגון שאשתו היתה מדלקת מחוץ לבית וכדומה האם צריך להוסיף נר משום קנס לשבתות הבאות?

תשובה: לא'ג.

כל המשפט גם כן מותר, ואם רק רוצה לחזור על השם לבדו, אז אף שבעצם מותר, מ"מ יותר טוב שיגיד בפעם השני "השם" ולא שם השם האמיתי, דקשה לשער מחשבות המשוררים, ויותר טוב להחמיר. והביאו שם שהוא עצמו החמיר לא להזכיר שם ה' בזמירות, רק במקום שזמר פסוקים כגון מזמור לדוד.

י. ראה במשנה ברורה (סימן רס"ב ס"ק ה') שכתב טוב שלא ילבש בשבת מכל מה שלבש בחול אפילו חלוק, וראה עוד בשו"ת נשמת שבת חלק א' (עמוד ט').

יא. עי' בשו"ת משיב נבונים חלק ג' (סימן ב') שנשאל בזה, והביא כמה צדדים להקל והוסיף שאפילו אצל גדול יש מקילים בזמן הזה ובפרט שלא מצאו מקור לזה מדברי חז"ל אלא שדין זה נלמד מספר תורה שנקרע. ועוד דאפילו לגבי גדולים מצאנו שכתבו בשם הרה"ק מלובלין זצ"ל להקל מלצום אם ילמד חמישה דפים גמ' עם פירוש רש"י או שני דפים גמ' רש"י וראו"ש בו ביום או אם לומד שעה אחת יותר ממה שרגיל, והכל לפי כשרונו ויכולותיו. והגר"א נבנצל שליט"א כתב לי שאין צריך לצום בכה"ג.

יב. ראה בבירור כל זה בשו"ת משיב נבונים חלק ג' (סימן א') במה שהאריך לברר פרטי דינים בין פרשיות שנגמרו כתיבתם לבין פרשיות באמצע כתיבתם. וכן מה שיש לדון לגבי יריעות ספר תורה שנגמרה כתיבתן ועדיין לא נתפרו בגידין. וכ"כ לי הגר"א נבנצל שליט"א שאין צריך לצום.

יג. הרמ"א (סימן רס"ג סעיף א') הביא שאם אשה שכחה להדליק נרות שבת קונסין אותו לשבתות הבאות להוסיף נר. ויש לעיין אם הקנס הוא דוקא עבור האשה או אפילו אם איש כשהיה צריך להדליק ושכח אם צריך להוסיף גם כן, וקבלתי להורות בזה שאיש לא צריך להוסיף, וצדדי הספק הם, מאחר והאיש גם כן מחויב בהלדקת נרות לכן הקנס שייך אליו או כיון שאצל האשה בדרך כלל מוטלת החיוב הדלקה אצלה ממילא הקנס שייכת רק אליה. בשו"ת באר משה חלק ח' (סימן ס"ג) כתב בפשיטות שלא

אם יש למזלג דין של דוחקא דסכינא

יד) שאלה: מה שקיימא לן דוחקא דסכינא לגבי סכינים האם אומרים דוחקא דסכינא כשמשתמשים עם מזלג, וה״ה לגבי כפית שחותך בו בשר אם גם נחשב כדוחקא דסכינא לענין דבר חריף וכדומה?

תשובה: כן[י״ד].

ספרי היסטוריה עם דף אחד שיש בו תמונה של ספר תורה פתוח להכנס לבית הכסא

טו) שאלה: נשאלתי מאברך בחוץ לארץ שבתו שלומדת בסמינר יש לה ספר חולין שלומדת ממנה היסטוריה, ואחרי שגומרת יכול להיות שזורקת את זה לאשפה וכן כשלומד לפעמיים קוראת ממנו בבית הכסא, ומצאו שם דף אחד עם תמונה של שם השם, הוא שואל האם יש בזה קדושה וצריך לקרוע אותו מהספר אחרי הלימוד, ומה עושים למעשה?

תשובה: לקרוע.

שכח להדליק סיר איטי של טשולנט והכל חי אם מותר לטלטל בשבת

טז) שאלה: נשאלתי מאחד בליל שבת ששם לב שהסיר בישול שלו לא נדלק החשמל לפני שבת ובתוך הסיר יש בשר חי ירקות חיות וכדומה שלא ראויים כעת לאכילה כי לא התבשלו בכלל, הוא שאל אם מותר לו להזיז את זה על ידי שינוי לתוך המקרר כדי שלא יתקלל הבשר חי שלו?

תשובה: על ידי גוי[ט״ו].

תיקנו חז״ל קנס לאיש. וכן בקובץ מבית לוי חלק י״א (עמוד ל״ב הערה י׳) הביא שאמר הגר״ש וואזנר זצ״ל דיש לומר שרק האשה שעליה מוטלת ההדלקה בבית מפני שצרכי הבית עליה חייבת להוסיף ולא האיש. וכן כתב לי מרן הגר״א נבנצל שליט״א שדוקא האשה קונסים. ובספר נטעי גבריאל (פרק צ״א הערה ז׳) הביא כן משו״ת שיח יצחק (סימן קל״ה) אולם הביא שם עוד שהחמירו בזה וטעמם על פי השו״ע הרב (קו״א ס״ק ב׳) שנקט דעיקר החיוב הוא על האיש והאשה היא רק שלוחו בודאי שייך לקנוס אותו אם שכח, וכך קיבל מרבנים. וציין למה שכתב בששׁ״כ (פרק מ״ג הערה ל״ה) שהסתפק אודות אלו שמחמירים על האיש לקנוס אותו האם זה דוקא בשבתות אלה שהוא מדליק בהם, או קונסין גם אשתו כשהיא מדליקה עי׳ שם. וכן בספר הליכות אבן ישראל הל׳ שבת (פרק ד׳ סעיף נ״ד) פסק הגרי״י פישר זצ״ל שגם האיש קונסים לו להדליק נר נוסף, אך הוסיף שאפשר להדליק את הנר הנוסף במקום אחר ולאו דוקא ליד הנרות. וכן נקט בשו״ת משנת יוסף חלק ו׳ (סימן ע״ט) דאו דוקא אשה אלא ה״ה איש קונסין ולא כתב הרמ״א לשון האשה אלא שדיבר בלשון הווה. מיהו להלכה למעשה פוסקים שנוהגים לקנוס רק את האשה ולא את האיש. וראה בסמוך מה הדין באיש ששכח להדליק בביתו בשבת שאשתו יולדת ונמצאת בבית חולים.

יד. עי׳ דרכי תשובה סימן צ״ד ס״ק ק״א בשם שו״ת ריב״ם שינטוך סימן ל״א שכתב דגם בדחיקת מזלג בדבר חריף איכא דוחקא ומפליט מהמזלג כמו מסכין, וכן פסק הגרח״פ שיינברג זצ״ל הובא בשו״ת דברי חכמים יו״ד עמוד ק״פ. ועי׳ בספר דבר חריף (פרק א׳ הערה ע״א) מה שכתב בזה.

טו. אולם הגר״א נבנצל שליט״א כתב לי שיכול הזיז את הסיר במקרה כזה, וכן כתב לי במח״ס שבט הקהתי שליט״א, וברשימות הגרי״י שוב שליט״א כתב

המתנת שש שעות אחרי שבלע בשר בין שיניו

יז) שאלה: בלע בשר בין השינים שלו בתוך ו׳ שעות מאכילת הבשר האם הוא צריך להמתין כעת עוד ו׳ שעות מאכילת הבשר?

תשובה: כן[טז].

שמותר כלאחר יד מותר להכניסו למקרר כן שמעתי מהגאון רבי שריה דבליצקי זצוק״ל והגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט״א.

והגר״נ גראס שליט״א במח״ס שו״ת שאירת אברהם כתב לי וז״ל: לענ״ד מהיות שווי הבשר החי יותר משווי הירקות והמים, שכן הוא בדרך כלל במרק הרגיל להתבשל לכבוד השבת, נמצינו דנין בעיקר על דין הבשר החי וממנו נדע דין שאר המרק כי קדירה זאת הינה בסיס לבשר ולירק ולמים וכפי שיתבאר בס״ד.

הנה בסי׳ ש״ח סעי׳ ל״א מבואר שבשר חי של עוף מותר בטלטול בשבת והוא מפני דחזי לאומצא. ובטו״ז כתב להתיר אפילו בשר בהמה מפני שראוי לכלבים עיי״ש. והמשנה ברורה כתב להתיר במקום הדחק גם בבשר בהמה. ולפי״ז הרי כיון שהבשר עוף אינו מוקצה כלל הו״ל הסיר בסיס לאיסור ולהיתר וההיתר חשוב יותר כנ״ל שערך הבשר בדר״כ שוה יותר מערך היקר והמים. ולפי״ז בדרך כלל אין כלל שאלה של מוקצה ומותר לטלטל סיר זה כדרכו להכניסו למקרר (ואין חשש משום הכנה כידוע שמפני דבר המפסיד אין זה נקרא הכנה ואכמ״ל).

אלא שיש מקום לדון שהאידנא אין מי שיאכל בשר חי אפילו של עוף וניחוש לה מפני איסור מוקצה. ואכן כן טען בערוך השולחן (ס״ק נ״ח) שכהיום נתבטל היתר זה כיון שאין מי שיאכל בשר חי וגם לכלבים אין נותנים כיון שחסים על הבשר. אך מסתימת המשנה ברורה שהיה בדורו של הערוה״ש, נראה שלא חש לזה ומשנה לא זזה ממקומה להתיר, ועי׳ שבה״ל ח״ג.

מיהו נראה שעכ״פ ניתן בזה בשופי לסמוך על טלטול בין אצילי ידיו (עלנבויגע׳ן), שמבואר בשו״ע הרב סי׳ רע״ו שנחשב כטלטול כלאחר יד שהוא כטלטול בגופו, והותר אפילו לצורך המוקצה ממש (כמבואר בסי׳ שי״א). ואע״פ שלא נראה כן במהרש״ם (דעת תורה שי״א ס״ח) והביא ראיה מירושלמי. מ״מ נראה שלא היה לפני עיניו הק׳ את דברי השועה״ר המתיר (כי לא היה נמנע מלהביאו), וגם שיש המיישבים הראיה מהירושלמי. ולכן כיון שבלא״ה סתימת המשנ״ב להתיר בשר חי גם האידנא, אלא שאין אנו מתירין שלא לצורך (עי׳ שבה״ל ח״ג), מ״מ בודאי שלענין טלטול באצילי ידיו ניתן לסמוך בשופי אהיתרו של רבינו השועה״ר.

טז. והנה בספר בדי השלחן (ס״ק י״ג) חידש דהמוצא בשר בין השיניים אן לו לבולעו דאז יצטרך להמתין ו׳ שעות לפי דעת רש״י שהבשר מושך טעם ואף שהוא רק דבר מועט, דלא חילקו חכמים בין רב למועט, וציין לדברי ההפלאה בחידושיו לשו״ע (סימן פ״ט).

אמנם עי׳ במגילת ספר שהביא דברי הבדי השלחן שהחמיר והקשה עליו מדעת הר״ן דף ל״ז: מדפי הרי״ף שכתב דנראין הדברים מי שאכל בשר ושהה קצת ואח״כ מצא בשר בין השיניים אינו צריך לשהות מאותו זמן שנטל הבשר משם אלא מאכילה ראשונה מחשיבים את זמן השהיה וצריך לקנח את פיו עכ״ד, הרי שבהדיא כתב הר״ן שאינו צריך להמתין משעת אכילת בשר בין שיניו, דאי אמרינן שכוונת הר״ן הוא שיש להוציא הבשר בין שיניו פשיטא דמהיכי תיתי שיצטרך להמתין עוד שש שעות, אלא ודאי מסתבר דזוהי גופא כוונת הר״ן שבא לחדש שאפילו אם בלע הבשר אין צריך להמתין מאותה שעה שמצא, אלא משעת אכילה, ועוד דהסברא נותנת שאין להבשר שבין שיניו דין בשר אחרי שש שעות, אפילו שהוא בין השיניים משום דתחילת העיכול מתחלת כשהבשר בתוך שיניו, עכת״ד. ועי׳ עוד בשו״ת החשוב מעדני מלכים (סימן פ״ב).

ועכ״פ מה שאין העולם נזהרים בזה ראיתי בשם הגאון רבי ישראל זאב גוסטמאן זצ״ל שאמר להקל

להתנות עם הלוה לקבל תמיכה מהממשלה

יח) שאלה: אחד שמלוה כסף ללוה על מנת שאח"כ הוא יתחיל לרשום את עצמו לקבל תמיכה מהממשלה וכדומה כפי מה שמגיע לאיש כמוהו האם יש חשש ריבית בזה ששומע לדרישה של המלוה.

תשובה: יש"ז.

בנידון דידן משום שבאמת ב' טעמים אין כאן, שהרי ליכא בשר בין השיניים כיון שודאי בלע כולה, וגם דבר קטן כזה אינו נותן טעם הנמשך, ומ"מ צריך להחמיר מחמת לא פלוג, וכהאי גוונא שאינו אכילה חדשה, רק המשך אכילה ראשונה, לא שייך לא פלוג אטו אכילת חתיכה גדולה.

ומצאנו בפוסקי הזמן שהקילו בזה, עי' בספר ריח הבשם פרק ג' הערה ז' בשם בעל הבאר משה שמיקל בזה, וראיתי שכך השיב הגר"א נבנצל שליט"א בספר "גם אני אודך" על ענינים שונים, ח"ב סימן ס"ב, אות ה', וכן דעת הגרח"פ שיינברג זצ"ל.

ובספר הכשרות-פוקס (פרק י' הערה ע"ח) שהביא בשם הגר"מ הלברשטאם זצ"ל שהיקל על פי הט"ז שאין לבשר זה משמעות, ועי' בשו"ת מעדני מלכים סימן פ"ב דפסק שאין צריך להמתין עוד שש שעות, ועי' בשו"ת חיי הלוי חלק ה' סימן ס' אות ה'. וכן דעת הגר"ע אויערבאך שליט"א להקל בזה, וכן שמעתי ממו"ר הגאון רבי מתתיהו דייטש שליט"א להקל בזה.

יז. והנה הזכרנו בכמה מקומות את דברי הט"ז (סימן ק"ס ס"ק ה') וז"ל שבזה שמצוה עליו והוא נכנע לו הוה רבית דברים, ע"כ. והעתיק שו"ע הרב את לשונו, הרי שעצם הדבר שהלווה נכנע למלווה כדי לקבל ההלואה הוא בגדר ריבית דברים. וביאר הגר"פ וינד במח"ס ברית פינחס הל' ריבית, דמה שלמדו חז"ל כמה דינים מהפסוק עבד לוה לאיש מלוה, אין הכוונה שמותר למלוה להכניע את הלוה תחתיו, אלא לאותם דברים שלמדו חז"ל בלבד, כגון לילך אצל הבית דין של המלוה וכדו'.

ויש לעיין בנידון דידן שהמלוה לא מקבל על זה הנאה אלא שכל מטרתו בזה לדאוג ולעשות רק לטובות הלוה, אולי אין כאן חשש רבית כיון שהבקשה כל כולו לטובת הלוה עצמו, ואולי מה שנכנע לו לא נכלל באיסור כיון שיש מקום לחלק בין נכנע לעשות ציווי המלוה כשהוא מקבל משהו עבור זה אפילו הנאה גרידא, ואילו זה לא נחשב כך. וביררתי אצל מרן הגר"א נבנצל שליט"א וכתב לי שלענ"ד אין בזה חשש רבית. וכן כתב לי במח"ס שבט הקהתי שליט"א וכן דעת הגר"ש דבליצקי שליט"א והגר"ע אויערבאך שליט"א. אמנם מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א כתב לי שיש חשש רבית בכה"ג, וכן דעת במח"ס מנחת חן שליט"א, ולכאורה חששו גם בכה"ג שיש בזה סרך רבית.

ובנידון דומה במקום אחר ביררנו אודות שאלה ששמעתי ממו"ר הגר"צ ריבלין שליט"א מו"צ עדה החרדית לגבי ראובן שרצה ללוות כסף לשמעון בתנאי שיעשה דיאטה ויוריד מהמשקל שלו האם יש בזה חשש ריבית או שוב אולי מותר כיון שמבקש את זה רק לטובת הלוה, ולמעשה מו"ר שליט"א פסק שאין בזה חשש ריבית כיון שעושה הכל רק לטובת הלוה. ולמעשה כמה מורי הוראה שליט"א השיבו שאין לעשות תנאי כזה שיש בו חשש ריבית, ויש פוסקים שהתירו. וידידי הגר"נ גראס שליט"א מו"צ עיה"ק ומח"ס שו"ת שארית אברהם כתב לי בזה וז"ל: אודות ראובן שאמר לשמעון שילווה לו מעות אם יתחיל לעשות דיאטה או לאכול ירקות לבריאות גופו, האם יש בזה חשש רבית. והנה מה שאין הלוה נותן שכר במעות פשוט שאין בזה בכדי להתיר הדבר, כמבואר ביו"ד סי' ק"ס שגם רבית דברים אסורה או כל טובה אחרת וכגון הודיעני אם בא איש פלוני וכו', וכפי שציין מעכ"ת. אך הספק כאן הוא בהיות שהמלוה מתכוין רק לטובת הלוה ואין נצרך כלל לטובה זו עבור עצמו, שמא בכגון זה אין זה נכלל בגדר אגר נטר כי אינו נוטל השכר לעצמו ולטובתו.

ובתשובת דבר זה אומר בקצרה הנראה לעני בדעת

כמוני. ביו״ד סי׳ קס״ו סעי׳ ג׳ ברמ״א, מי שאינו צריך ללוות מעות רק לטובת מלוה וכו׳ מותר הואיל ואין כאן הלואה רק עשה לטובת מלוה. והמבואר שם במי שיש לו דירה חריבה ואין נצרכת לו כעת כלל ולא היה בדעתו לבנותה, ויודע בחבירו שאין לו דירה ואין לו מעות די הצורך לקנות או לשכור, ולכן אומר לחבירו אתה תבנה החורבה על חשבונך ממעותיך ואני אתחייב לפרוע לך כאשר ארצה לדור בעצמי בדירה זו, ובנתיים תדור בו בחינם. שאע״פ שנמצא בעל הדירה חייב מעות לחבירו שבנה אותה, וא״כ לכאורה יש כאן איסור רבית במה שמניח לו לדור בו בחינם כדין מלוה שדר בחינם בדירה של הלוה, אעפי״כ הדבר מותר מפני ״שאין כאן הלואה״ (כלשון הרמ״א), כי אינו צריך כלל למעות ועשה רק לטובת המלוה.

אמנם לכאורה יש סתירה לדין זה מדין מפורש בסי׳ קע״ב סעי׳ ו׳, הנותן חורבתו לחבירו שיבנה וידור בה עד שיכלו דמי ההוצאה וכו׳. עיי״ש שהמדובר שראובן בונה חורבת שמעון ממעותיו ותמורת זה מקבל את דמי השכירות בזול לדור בו עד שיפרע לו שמעון את מעותיו, ומבואר שם שבסתם אסור ולא התירו אלא באופן שידור בו עד שיופרעו כל דמי ההוצאה ע״י ניכוי דמי השכירות (בזול), שאז הרי הוא בגדר ״משכנתא דסורא״ הנזכר שם ריש סי׳ קע״ב. ולכאורה קשה מאי שנא בסי׳ קע״ב שלא התירו אלא בכגון משכנתא דסורא ממה שהתירו בסי׳ קס״ו בכל ענין ליתן לחבירו לבנות ולדור עד שיפרע. ובתשובת דבר זה כבר העיר רבינו הש״ך בסי׳ קס״ו (ס״ק י״ג) בקצרה, וכתב בזה״ל אבל אם בנה חורבה זו לצורך בעל החורבה אסור וכו׳ וע״ל סי׳ קע״ב ס״ו, ע״כ. ורצון הש״ך ליישב סתירה זו, שדוקא בכגון הא דסי׳ קס״ו שאין רצון הלוה כלל לבנות כעת את החורבה וכל מטרת הבנייה אינה אלא לטובת חבירו שנעשה כעת המלוה, ולכן ״אין שם הלואה כאן כלל״ כי אינו נצרך הלוה כלל למעות (שזהו ענין הלואה להיות נצרך למעות להשתמש בהם לצרכו), משא״כ בסי׳ קע״ב שבעל החורבה רוצה לבנות חורבתו, אלא שאין לו כעת מעות לזה ולכן פונה למלוה שיבנה על חשבונו ויפרע לו לאט לאט ע״י ניכוי דמי השכירות, וזה ודאי הלואה רגילה הנצרכת ללוה ולא לטובת המלוה גרידא.

ובחילוק זה נבין היטב דברי המהריב״ל (ח״ג סי׳ ס״ד) שהביא רע״א בסי׳ קס״ט סט״ז, שמותר לקבל מעות מחבירו וליתן לו כל הרווחים אע״פ שהוא מקבל על עצמו כל האחריות ״דאין שם הלואה עליו״ כיון שאין מבקש לעצמו שום הנאה כלל, עיי״ש. ורע״א כתב שם שבעצם דין זה כבר מבואר בשו״ת הר״ן (סי׳ כ״ג) והוא נפסק להלכה בשו״ע ריש סי׳ קע״ז, במקבל צאן ברזל שאם נותן כל הרווח לבעל העיסקא מותר אע״פ שמקבל כל האחריות עליו ומשום דמתנה ש״ח להיות כשואל, עיי״ש שזהו יסוד ההיתר וכמבואר בבית יוסף שם מפני שאין על זה שם הלואה כלל. ועי״ע מ״ש הברכי יוסף סי׳ קס״ו בשם החס״ל בכגון זה למי שלוה מעות מת״ח כדי להרוויח לו בעסקיו עיי״ש.

חילוק בין נטילת הלואה לטובת המלוה ולבין נטילת רבית לטובת הלוה

והנה נדו״ד הוא להיפוך שאין המלוה דורש כלל טובת עצמו אלא אך ורק דורש הנאה זו בכדי להיטיב עם הלוה ולדרבן ולחזקו להוסיף אומץ בבריאות גופו, ולכאורה היה מקום לומר בהשקפה ראשונה שכמו שהתרנו כאשר הלוה מתכוין רק לטובת המלוה כמו כן יש לומר כאשר המלוה מתכוין רק לטובת הלוה.

אך בשים לב נלענ״ד בס״ד שאין זה נכון, כי יסוד ״שם הלואה״ הוא שבאם יש לראובן מעות להלוות ושמעון צריך להם להשתמש בהם, הרי זה ״הלואה״. משא״כ באם יש לראובן מעות ושמעון אין צריך להם כלל להשתמש בהם, שאז אין כאן שם ״הלואה״ אלא שם אחר על נטילת מעותיו של ראובן, וכגון לפעמים הוא שליחות עבור ראובן ולפעמים שם אחר. ולכן כאשר מטרת נטילת מעותיו של ראובן ע״י שמעון אינה כלל לטובת עצמו ואין עושה כלום לצרכיו הפרטיים במעות אלו, הרי ״אין כאן הלואה כלל״, וממילא גם אם ירויח ראובן המלוה מזה אין זה הרווחה של שכר הלואה כלל.

לא כן כאשר יש לראובן מעות להלוות ורצון התורה הוא שילוום לכל הצריך להם בחינם, והנה

אם המלוה יכול לדרוש הוצאות המונית מהלוה

יט) שאלה: אחד שהוא בא להלוות כסף למלוה ומגיע אליו עם מונית האם יש חשש ריבית בזה שדורש שהלוה ישלם בשבילו עבור המונית?

תשובה: יש יח.

שמעון נצרך למעות אבל ראובן מסרב להלוות לו בחינם, הרי מיד עושה נגד רצון התורה שהוא דוקא להלוות לכל נצרך ובלי בקשת תמורה כנגדם. ולכן גם אם התמורה שראובן מבקש הינה אך ורק טובת הלוה, עדיין לא נפלט מחיובו להלוות לשמעון גם אילו לא היה צריך לרדת במשקל וכיו"ב. ונמצא ודאי יש כאן שם הלואה אלא שאנו רוצים להתיר איסור נטילת הרבית מטעם שנטילת הרבית היא לטובת הלוה, ולזה אנו עונים שאין היתר כזה כיון שמיד בהוודעו שלשמעון נצרכים מעות בהלוואה (ויש בידו להלוותם לו) היה מיד רצון התורה להלוותם לו בלי תנאים כלל. ולא יתבטל חיוב זה במה שהשכר שדורש הוא טובת הלוה כי סו"ס יש חיוב הלואה בלי השכר הזה, ועל כרחך שטובה זו שעושה הלוה בציווי המלוה הינו "שכר עבור ההלוואה שלא רצה להלוות בלעדי הטובה הזאת".

הן אמת שאם יש לראובן סיבה למה אינו יכול להלוות כעת לשמעון הרי באמת יכול ליתנם לו בעיסקא ואין צריך ליתן לו דוקא בהלוואה. ואין הכי נמי שגם בנדו"ד יכול להצטדק שאין לו אפשרות להלוות לו ורק מוכן ליתן לו בעיסקא דהיינו שותפות, ויכול להתפשר עמו שאם יעשה לו טובה זו של התאמצות להוריד במשקל (דיאטה) הרי הוא מוכן להתפשר עמו ולוותר על נתינת הרווחים (כיון שטובה זו שוה ממון). וזהו ענין ההתפשרות בהיתר עיסקא.

ולכן אין היתר להלוות באופן שאין המלוה צריך להנאת הרבית כיון ש"שם הלואה יש כאן", ולא דמי ללוה שאינו לוה אלא לטובת המלוה שאז כל עיקר נטילת המעות אינו כלל בדרך הלואה כנ"ל (וממילא נתינת הרווח אינו בגדר שכר הלואה). וכאמור יכול לעשות היתר עיסקא בהתפשרות הורדת המשקל.

יח. יש לעיין במקרה שאחד שבא להלוות כסף מהמלוה ובמקרה הזה המלוה הגיע אליו עם מונית משום איזה סיבה שהוא האם יש חשש ריבית בזה שדורש מהלוה שישלם בשבילו גם עבור המונית או לא, ויש לבאר הגדר בזה מתי מותר לשלם עבור הוצאות הכרוכות בעצם השגת ההלואה לבין הוצאות אחרים.

והנה מבואר מגמ' בב"ב (דף קס"ז:) וכן נפסק בשו"ע חושן משפט (סימן ל"ט סעיף י"ז) שהלוה נותן שכר הסופר אפילו הוא שטר עיסקא. וטאמא דמילתא מבואר שם בשו"ע משום שכל ההנאה היא שלו, והוא הדין בשטר עיסקא גם כן הנאה למלוה, וכתבו האחרונים שה"ה שאר הוצאות של ההלואה כגון דמי השטר דמי גוביינא לבנק וכדומה. ובביאור יסוד ההיתר נראה שהוא משום שאין כאן אגר נטר כל עיקר וכדמוכח מהגמ' שם שמשלם עבור דמי השטר אע"פ שאינו אלא לטובת המלוה.

ונתבאר מדברי הפוסקים כלל חשוב בענינים אלו, שכל הוצאה שהמלוה היה צריך לעשותה עבור עצמו באם רוצה להשתמש בכסף, אסור ללוה לשלם את ההוצאה הזו כיון שהמלוה נצרך לפעולה זו כעת, וכמו שאם הכסף שרוצה להלוות נמצא בים או בבור עמוק וצריך לשכור פועל שיביא את הכסף משם, פשיטא שאסור ללוה לשלם הוצאה זו, דהוי הוצאה לצורך המלוה ואסור ללוה לשלם את זה.

אך אם הפעולה הזו אינה נצרכת כעת למלוה, מותר ללוה לשלם עבור זה כיון דאינה מתייחסת רק ללוה, ואף שבעתיד יצטרך המלוה להוציא הוצאה זו, ונלמד מכאן שכל שכן הוצאות שיש לו בבצוע הכסף כדי להלואת ללוה אין בהם שום חשש ריבית להחזיר למלוה, וכגון מעות שנמצאים במקום אחר שצריך להוציא הוצאות כדי להביאם ולהמציאם ללוה, או מעות שנמצאים בבנק ועל ידי מעשה ההלואה יחויב בדמי ניהוך חשבון עבור פעולות אלו, כיון שהפעולה מתייחסת כעת רק ללוה ומותר, והוי הוצאה לצורך ההלואה ומותר.

ולפי זה היה נראה בפשיטות שיש להתיר ללוה לשלם עבור המונית שהמלוה לוקח כדי להביא לו את הכסף להלואה ואין בזה חשש ריבית. ורציתי לברר את שאלה דידן אצל מרן הגר״א נבנצל שליט״א וכתב לי למעשה שאין בזה חשש ריבית לשלם עבור המונית. ובאמת כדבריו כך עולה כעין זה משו״ת דובב מישרים חלק א׳ (סימן י׳) שהובא בשו״ת מנחת יצחק חלק ה׳ (סימן ק״ט) שנשאל שם אודות גמ״ח שנותן הלואות האם מותר לקחת תוספת כסף עבור הוצאות הגמ״ח כגון ניהול שכירת המקום וכדומה. והביא שם דלכאורה ד״ז תלוי בפלוגתת הפוסקים, דלשיטת המבי״ט, כיון דאינן מקבלים יותר מהראוי בשביל ההוצאה אין איסור, ולשיטת הרמ״א יש עכ״פ איסור דרבנן, אמנם נראה דבכעין נד״ד גם הרמ״א מודה, דדוקא כמו בנדון דידהו, דעכ״פ יש הנאה להמלוה, אף דגם בלא הלואה הי׳ מגיע לו שכר פעולתו, מ״מ כשהתנה יש בזה משום אבק רבית, משא״כ היכא דאין להמלוה שום הנאה, רק לשלם ההוצאות, לא גרע ממה דנותן הלוה שכר הסופר כנ״ל, וביותר דאף אם הוי אבק רבית, י״ל כיון דהוי לצורך מצוה אין איסור, עי׳ בש״ע ופוסקים (יו״ד סי׳ ק״ס סעיף י״ח) עיין שם, ובמה שכתבתי בספרי (ח״ד סי׳ י״ז) עיין שם.

ושוב ראיתי בתשו׳ דובב משרים (סי׳ י׳), שנשאל בכעין נד״ד בחברה של גמ״ח, ומלוים לסוחרים עניים ובלתי אמודים, באופן שהלוה נותן וועקסעל /שטר/ על איזה סכום יותר בהבלעת שכר טרחת הגבאים (אדמיניסטראציאנס שפעזין /הוצאות המנהל/), כדין שהלוה צריך לשלם שכר הסופר, אמנם הגבאים מותרים על טרחתם ונותנים המותר להחברה בתור מתנה. ומצדד בכמה צדדים להקל, היינו עפי״ד המבי״ט הנ״ל, ודברי מהרי״ט והמל״מ (פי״ב מה׳ מלוה) במעות של עניים, ועפי״ד הלקט הקמח היכא דאין מלוים אלא לבני חבורתם, דהוי כמלוה לעצמו, דאין כאן נושך ונשוך, והובא בתשו׳ מהרש״ם (ח״א סי׳ כ׳), ופקפק בזה, ועוד הביא תשו׳ בית אפרים (יו״ד סי׳ מ״א, הובא בפת״ש סי׳ קע״ג סק״ג), דהביא שם בשם תשו׳ מים רבים להתיר כה״ג, היכא שנוטל יותר עבור שכר שליח ושכר הכנת הדרך, אך הביא שם בשם שו״ת ב״ע שהחמיר בזה, (וי״ל דפלוגתתם תלוי בפלוגתת הרמ״א והמבי״ט כנ״ל, ואין אצלי הספרים הנ״ל לעיין בהם, הכותב), וסיים סוף דבר, יש הרבה צדדים להקל וכו׳ עכ״ז למה לנו להקל בזה במקום שיש עצה המבוארת בשו״ת מהרש״ם (ח״א סי׳ כ׳) הנ״ל לעשות ה״ע ובהכרזה ע״י ב״ד כמבואר שם, ולמה לנו לחפש קולות במקום שאפשר עצהיו״ט עכ״ל, אבל כנודע דיש הרבה ת״ח עניים הלומדים תורה מתוך הדחק, ואין עוסקים במסחר, שענין ההיתר עפ״י היתר עסקא בהם אף שכמה גדולי האחרונים הקילו בזה מטעמים המבואר בדבריהם, אבל כ״ז ע״צ הדוחק, ויש הרבה מחסידים ואנשי מעשה אשר לבם נוקפם כאשר צריכים לזה, נרויח להסתייע מדברי הגאון בתשו׳ דובב מישרים הנ״ל, דכל מה שהצריך לה״ע הוי רק מחומרא בעלמא, והיכא דבאמת לוקחים רק דבר מועט כדי לכסות ההוצאות אפשר להקל אפי׳ בלא ה״ע כנלענ״ד. וראה עוד בברית יהודה (פרק ט׳ הערה י״ג-ט״ו), וכן בספר רבית לאור ההלכה (פרק ה׳ הערה י׳) הביא ששמע כן מהגרי״ש אלישיב זצ״ל שמותר לשלם עבור הוצאות הבאת המעות ממקום אחר, וטעמו משום שכל ההנאה היא של הלוה, ודלא כדברי ספר קונ׳ דיני רבית המצויים (פרק ג׳ סעיף ז׳).

ואח״כ ראיתי כדברי הגר״א נבנצל שליט״א כך כתב רבו זצוק״ל בשו״ת מנחת שלמה חלק ב׳ (סימן ס״ח אות ו׳) שפשוט שאם אחד ביקש מחבירו שילוה לו כסף והלה השיבו כי הכסף נמצא בביתו וזה שהיה נחוץ לו אמר לו סע לביתך ואנכי אשלם לך, מסתבר דאין כאן שום איסור רבית כיון דנותן לו מה שהוציא. ונמצא שאם משלם עבורו כסף כדי להשיג הלואה עבורו ועלה לו הוצאות הוי כאילו הוציא לצורך נסיעה ואין זה כלל שכר הלואה דהלא אינו מרויח כלום והוא רק נותן לו מה שהוא מוציא עבורו. וכן דעת הגר״ש דבליצקי זצוק״ל ובמח״ס שבט הקהתי שליט״א, וכן שמעתי ממו״ר הגר״צ ריבלין שליט״א דומ״ץ עדה החרדית ירושלים. וכן פשטות רוב האחרונים ופוסקי זמנינו נקטו לדינא כדעות המקילים שאין חשש.

ובהזדמנות אחרת זכיתי לשאול את מרן הגר״א נבנצל שליט״א אודות שאלה דומה באחד שהוציא

לומר תודה רבה

כ) שאלה: כיצד פוסק הגאון שליט"א לענין אחד שקבל הלוואת כסף מהשני אם מותר לו להגיד "תודה רבה" על זה שקיבל הלוואה?

תשובה: לא'יט.

כסף מהבנק כדי לתת הלואה לפלוני ועלה קצת יותר בעמלות וכדומה, וביקש מהלוה רק לכסות את ההוצאות של העמלות, האם יש בזה חשש רבית. והשיב לי וז"ל: מדוע המלוה צריך להפסיד, אין בזה חשש רבית, עכ"ל. הרי על פי יסוד הנ"ל ובהסכמת כל הפוסקים אותו סברא קיים בנידון זה שהמלוה לא צריך להפסיד כדי לתת את ההלואה לפלוני, והלוה רק מכסה את ההפסדים שכתבנו כבר שאין בזה חשש רבית.

יט. והנה יש לברר דבר הידוע לכל בהלכות רבית שאחרי שלוקחים הלואה מהמלוה נוהגים למנוע מלומר "תודה רבה" ויש לעיין האם בזמן הזה מקובל לא לומר את זה וא"כ האם יש עצה אחרת להודות למלוה על החסד שעושה עמו. הנה איתא בשו"ע (סימן ק"ס סעיף י"א) אם לא היה הלוה רגיל להקדים לו למלוה שלום אסור להקדים לו. ובשו"ע הרב כתב דכ"ש שאסור לקלסו בפניו או להודות ולהחזיק לו טובה או לברכו בפניו על שהלוהו, דכל זה הוא ריבית דברים. וראה בשו"ת מנחת שלמה חלק א' (סימן כ"ז אות א') שנוטה לומר שדוקא קילוס וברכה אסור ולא הודאה, אך בחלק ב' (סימן ס"ח אות ב') חזר בו אחרי שראה דברי הגר"ז. ומהאי טעמא כתב בספר חוט שני הל' ריבית (עמוד ס"ג) שאסור לומר למלוה תודה, יישר כח, וכן אסור לברכו וכדומה כשלא היה רגיל לעשותו קודם ההלואה. ומרן הגר"א נבנצל שליט"א כתב לי שאין איסור לומר תודה רבה אבל אין לומר לו יישר כח (וכן שמענו ממנו כשהייתי נוכח עם ראש הכולל הגר"א שליט"א). ואח"כ ראיתי ביצחק יקרא משנה ברורה חלק ו' קונטרס ההנהגות הל' צדקה (אות כ"ה) של מרן הגר"א נבנצל שליט"א שכתב, דאיסור ריבית דברים בהלואה הוא רק באחולי ברכה וכדו', כגון לומר תזכו למצוות, שזו ברכה. אבל באמירת תודה רבה אין איסור, שהרי אין זו ברכה אלא הכרת טובה. וכן ראיתי בספר פסקי הגרי"ש אלישיב זצ"ל (עמוד ק"א) שפסק דמותר לומר תודה רבה למלוה או תזכו למצוות דהיום אין לזה חשיבות כהקדמת שלום.

ובספר חלקת בנימין (סימן ק"ס ס"ק ק"ח) כתב על פי דברי הפוסקים, דלכאורה נראה דבשעה שהמלווה נותן לו הלואה או בשעת פרעון רשאי לומר לו תודה דאין זה אלא מדת דרך ארץ בעלמא שלא להתעלם כאילו לא עשה עמו כלום, ומה שאסור להודות לו היינו דוקא להרבות בהודאתו יותר ממדה זו כגון לשבחו ולקלסו, אולם במנחת שלמה שם למעשה אסר לומר תודה רבה עי' שם. ועי' עוד בדרכי תשובה (ס"ק פ"ח), ובספר דינים והנהגות חזון איש (פרק ד' סעיף ה'). ובשו"ת חיי הלוי חלק ה' (סימן ס"ט אות ו') כתב בענין לומר יישר כח שיש שדנו להתיר, אבל למעשה נראה דיש לומר ישר כח על הטירחא דבזה מגלה דעתו שאינו על עצם ההלואה. וראה עוד בספר גם אני אודך תשובת הגר"מ חליוה שליט"א חלק י"ג מה שכתב בזה.

כתב בספר חשוקי חמד (ב"מ עה: עמ' שיב) שרבי שמעון שוואב סיפר שבישיבת מיר בחו"ל היה מנהג שלפני שנסעו הבחורים לביתם בסוף הזמן, היו נכנסים למשגיח ר' ירוחם, מקבלים ממנו הלוואה לנסיעה, וכשחזרו בתחילת הזמן החזירו את ההלוואה, והוא כבחור צעיר ניגש בסוף הזמן הראשון שלו בישיבה לקבל את ההלוואה, ולאחר שקיבל את הכסף אמר 'תודה', והמשגיח געה בו האם אינך יודע שתודה זו אסורה מדין ריבית דברים. ויהי בסוף הזמן השני, כאשר קיבל רבי שמעון את ההלוואה, לא אמר תודה. ור' ירוחם געה בו שוב, אינך מתבייש, קיבלת הלואה ואינך אומר תודה, הלא יש בכך חוסר נימוס ודרך ארץ. משהתפלא ר' שמעון על ההוראה הסותרת, הסביר לו המשגיח דמיר צריך להיות ברור שהאדם מצד עצמו רוצה לומר תודה, וחייב לומר תודה, על כל טובה שעושים לו. אלא מאי, שהשלחן ערוך פוסק

הנצחה למלוה בתוך ספר שמוציא לאור

כא) שאלה: אחד שקיבל הלוואה "פתאומית" מאיזה ידיד שהיה לו כסף להלואות לצורך הוצאת ספר לאור, והמחבר רוצה לכתוב עליו דברי שבח בתוך הספר, האם יש בזה חשש ריבית?

תשובה: כן[כ].

בעל שעובד בהצלה אם מותר לטפל באשתו נדה

כב) שאלה: אחד שעובד בהצלה ואשתו חולה הרבה פעמים וצריכים לקרוא להצלה האם מותר לו לטפל בה בעת נדתה. ואת"ל שזה אסור מה הדין בשבת האם עדיף שהוא יטפל בה כדי למנוע חילול שבת מאנשים אחרים?

תשובה: על ידי גוי[כא].

שאסור, וממילא אסור לומר, אבל משהתבוננתי בפניך ראיתי שקיבלת את הוראתי הקודמת כדבר המובן מאליו שלא אומרים תודה וזהו.

כ. ראה בשו"ת שו"ת אגרות משה יורה דעה חלק א' (סימן פ') שנשאל אם מותר ליתן תודה בספרו שמדפיס למי שהלוו לו כסף להדפסת ספרו. והשיב נראה לע"ד שבלשון תודה כמו שאסור לומר להמלוה עבור הלואתו מדין ריבית דברים אסור גם לכתוב ולהדפיס אבל יכולין לכתוב בלשון הודעה שיתברך מן השמים, כי הא זה אמת שיתברך בזכות מצותו הגדולה ונמצא שהוא רק הודעה וספור דברים בעלמא שודאי מותר לפרסם איך שלוה מפלוני סך כך וכך אף אם יהיה מזה להמלוה הנאה ממה שנתפרסמו חסדיו כי מצוה לפרסם עושי מצוה אם אין מקפידין להסתיר לכן גם בכתב ודפוס רשאין לפרסם לכתוב בנוסח כזה: ברכה נתונה מהשי"ת לפלוני הגומל חסד והלוה להדפסת הספר כך וכך או דוגמא של נוסח זה. שלשון כזה הוא רק הודעה וספור דברי אמת שיש ברכה מהשי"ת לפלוני שגמל חסד בהלואתו.

ועי' עוד בדרכי תשובה שם, ובשו"ת חיי הלוי שם (אות ז'). ובספר חוט שני שם כתב שיש איסור להדפיס בספר אמירת תודה או ברכות למלוה אא"כ אין המעות של המלוה אלא הוא גבאי יש הגמ"ח וכדומה דאז אין הוא המלוה ומותר להקדים לו שלום.

כא. והנה בעבר כתבנו תשובה בזה לידידי הגאון המפורסם רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א במח"ס גם אני אודך וז"ל: והנה כבר הארכנו בכמה חיבורים בס"ד בדברי הרמב"ם והרמב"ן ודעות האחרונים בנוגע לנגיעה בערוה ואשה נדה, וכתב הבית יוסף בנגיעה באשה שמוגדר כחולה שיש בו סכנה, תלוי במח' בין הרמב"ן והרמב"ם, לדברי הרמב"ם שאיסור נגיעה הוי מדרבנן אין שום איסור לנגוע בה, ואילו לדעת הרמב"ם שחשש לאיסור דאורייתא אפשר דאסור משום דהוי אבזרייהו דגלוי עריות דיהרוג ואל יעבור, וראה בבית שמואל (סימן כ' ס"ק א') ודלא כדברי הש"ך (סימן קצ"ה ס"ק כ') שכתב דאף הרמב"ם אין דעתו לאסור מדאורייתא אלא בנגיעה דרך חיבה, אבל נגיעה ריפוי אף הרמב"ם מודה דלא הוי מדאורייתא, וא"כ וודאי דאף לדעת הרמב"ם במקום סכנה אין לאסור. ועוד כתב שם בש"ך דאפילו שלא במקום סכנה מותר, וכן הוא מנהג בישראל שישראלים ממששים הדפק של אשת איש או נכריות אע"פ שיש רופאים אחרים, הרי אפילו בלי סכנה מתירים עי' שם.

אמנם לגבי אשתו נדה כתב הרמ"א (סימן קצ"ה סעיף י"ז) דרק במקום סכנה מותר, וכן כתב הש"ך שם דאין להתיר אלא במקום סכנה, וראה עוד בש"ך יורה דעה (סימן קנ"ז ס"ק י'). וכבר הזכרנו בספרי דברי הכרתי ופלתי שכתב כדעת הש"ך דכן נוהגים דאשה שיש לה מכה וכדומה שאין לטפל בה אלא במקום סכנה, וטעם הדבר שמחמירים לגבי אשתו נדה מאשר סתם ערוה כיון דלבו גס בה יותר וקרוב לבוא לידי עבירה.

אם אין רופא אחר

והנה יש לעיין בגדר שאין רופא אחר שכתב הרמ"א שמותר לבעל לנגוע באשתו נדה לצורך חוליה אפילו כשאין בו סכנה, ויש להקדים שבדרך כלל אם אין אחר הכוונה היא אפילו שהאשה סומכת יותר על בעלה לעשות את הטיפול או שמשום הפסד ממון שבעלה כמובן עושה בחינם, או אפילו מחשש עצבות או מתח כבר התירו הגר"ד פיינשטיין שליט"א שבעלה יכולה לטפל בה בצירוף שאין כאן נגיעה של חיבה וצריך ללבוש כפפות. ולמעשה אע"פ שיש מחמירים מ"מ נראה להורות כמ"ש לי מרן הגר"א נבנצל שליט"א כדברי הש"ך בצירוף דברי הפ"ת שכה"ג נחשב כאין לו רופא אחר ויש לטפל בה עם כפפות.

ולענין אגב הזכרתי בספרי אהל יעקב הל' הרחקות נדה מה שדן בשו"ת אבני ישפה חלק ז' (סימן ק') אודות בעל שהוא רופא ויכול ליילד את אשתו, והיא צריכה ללדת בשבת האם עדיף שהוא יעשה בעצמו במקום לחלל שבת או שמא יותר טוב שאחר יעשה כיון שהיא אסורה לו כנדה. והשיב דמסתבר דכיון שצריכים לחלל השבת כדי להשיג רופא אחר, הרי זה נחשב שאין לה מי שישמשנה שהרי ההיתר לחלל השבת הוא רק עבור פיקוח נפש, אבל לא בשביל להחמיר בהלכות נדה, ולכן בעל שהוא רופא ואין להשיג רופא אחר בלי לחלל השבת, יכול ליילד את אשתו, ויכסה ידיו בכפפות, כמ"ש בפתחי תשובה ס"ק ט"ו שהתיר אם אי אפשר אפילו לרחצה, ואם כן ה"ה כאן אם אי אפשר על ידי כפפות, יהיה מותר גם בלי כפפות, עכ"ד.

[ולענין אגב מצאתי לנכון להוסיף הערה שראיתי בספר פותח שער מילואים (סימן ט"ו אות מ"ה) שהביא את דברי הפתחי תשובה בשם המקור מים חיים להורות שאם אין רופא אחר יש להניח בגד על הדפק ואז מותר לבעלה הרופא למשש לה הדפק על אותו בגד המפסיק. וצע"ק בדברי הפתחי תשובה שם (ס"ק ב') שהביא משו"ת נודע ביהודה דאם אי אפשר בענין אחר להתיר לבעלה לעמוד עליה בשעת טבילה ולתמוך בידיו לכוף ראשה לתוך המים, ולא הזכיר מה שכתב כאן שהיכן שאפשר על ידי הפסק בגד. וגם צע"ק בנודע יהודה גופיה שפלפל באיסור נגיעה באשתו נדה והעלה דאם אי אפשר לה לטבול בענין אחר, רק שבעלה יסייע לה לכוף ראשה לתוך המים דשרי ליגע בה אז. והלא עצה פשוטה היא לעשות על ידי הפסק בגד דעכ"פ קיל יותר מנגיעה בבשרה ממש ומהני אפילו לשיטת הבית יוסף בדעת הרמב"ם דהנגיעה מצד עצמה היא איסור דאורייתא בין אם היא לצורך טבילה או לא, עי' שם].

עדיפות לאדם זר לנגוע באשה נדה

והנה לענין איש יהודי אם יש לו עדיפות לנגוע ולטפל באשה בעת נדתה מאשר בעלה כשצריכה לכך, בספר תורת היולדת (פרק י"ט סעיף ו') כתב לגבי יולדת שהיא נדה וצריכה תמיכה, כגון שקשה לה להיכנס לרכב בכוחות עצמה ואין נשים אחרים לעזור לה, מעיקר הדין יתמוך בה הנהג ולא בעלה והכל לפי הענין. וטעמא דמילתא על פי מה שמבואר בשו"ת זרע אמת חלק ג' (סימן קט"ז) ובשו"ת אגרות משה יורה דעה (סימן צ') שלאדם זר מותר לנגוע בנדה כשאינו בדרך חיבה, ואיסור הנגיעה הוא סייג לבעל, מאחר ולבו גס בה כמבואר בסימן קצ"ה. וכן משמע מדברי השו"ע (סעיף י"ז) שכתב דאם אין שם אדם אחר, התירו לבעל שהוא רופא למשש דופק אשתו נדה. משמע שאם יש שם אחר עדיף הוא על פני הבעל ודוחק להעמיד דברי השו"ע באופן שיש שם נשים רופאות או נכרים. אמנם אם אין שם אחר, מותר לבעל לתמוך באשתו, שתמיכה זו, שאינה בדרך חיבה מותרת. ובנידון דידן יש כמה צדדים לומר שבמקרה כזה נידון כאין לו אחר.

ולמעשה לענין הלכה למעשה ביררתי אצל כמה גדולי ההוראה כיצד לנהוג למעשה אצל רופא שינים וכן לגבי איש שעובד בהלצה, ומרן הגר"א נבנצל שליט"א כתב לי שמותר לבעלה לעשות הטיפול עם כפפות. וכן לגבי אחד שעובד בהצלה מותר לו לטפל באשתו עם כפפות מאשר לקרוא לאחר לחלל שבת. וכן שמעתי ממו"ר הגר"מ דייטש שליט"א. מיהו הגר"ע אויערבאך שליט"א פסק שאין לבעל לטפל באשתו נדה בשינים.

גר שהתגייר אם מותר לתת מתנה לאביו

כג) שאלה: האם גר שהתגייר יכול לתת מתנה לאביו הגוי, או שיש בזה איסור דלא תחנם?

תשובה: אסור[כב].

לבישת לבנים בעונת הוסת

כד) שאלה: האם אשה צריכה ללבוש בגדי לבנים בעונת הוסת?

תשובה: לא[כג].

נאבד מוך דחוק אם מעכב

כה) שאלה: אשה שעשתה הפסק טהרה ויצא טוב ואח"כ עשתה מוך דחוק, וזה נאבד לפני שהיא יכולה לראות אותו, האם היא יכולה להמשיך בז' נקיים כיון שהמוך דחוק בדיעבד אינו מעכב ולא היה כאן רעיותא?

תשובה: מעכב.[כד]

אבל ללבוש קיטל בליל הסדר

כו) שאלה: אם אבל תוך י"ב חודש או שלושים נוהג ללבוש קיטל ושותה בהסיבה בליל הסדר?

תשובה: אין אבילות ביו"ט[כה].

כב. אמנם הגר"א נבנצל שליט"א כתב לי שיכול לתת לו מתנות (שו"ת מציון תצא תורה חלק א'), ועי' בשו"ת ודרשת וחקרת חלק ג' חו"מ (סימן י"ז אות ה') שנשאל בזה והביא הט"ז שם שאם מכירו לא הוה עלייהו שם מתנה אלא כמכירה שהרי משלם גמולו, ולכן בנידון הנ"ל פשוט שמותר לו לתת להם מתנות.

כג. ועי' בפתחי תשובה (סימן ק"צ ס"ק כ"ב) שהביא בשם ספר עמודי כסף שכתב, בזה נראה שאשה תלבש תמיד בגדי צבעונים, אבל כדי להציל בימי נדתה ובימי ליבונה לא, עכ"ל. וראה עוד בשו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ג' (סימן מ"ח) שכתב דעצה טובה שתלבש בגד לבן הסמוך בהידוק יפה לגופה כל אותה העונה.

ויש לעיין אם ימי ליבונה קאי על ימי הוסת או לא, ובספר בדי השלחן (סימן ק"צ ציונים ס"ק ר"ה) כתב דאולי ר"ל ביום וסתה. ועי' בספר חוט שני בציונים (ס"ק קע"ד) שכתב דלא חייבו לבישת לבנים בעונת הוסת, ולכן אם לבשה צבעונים קודם עונת הוסת, אינה מחוייבת להסירן וכנ"ל, אמנם הא פשיטא דאסור לה בכוונה לעשות מעשה וללבוש צבעונים בעונת וסתה כדי להמלט מבירור טהרתה, וכן היה מורה הגר"מ הלבארשטאם זצ"ל כפי שמסרו תלמידיו.

אולם כדברי מורינו הרב שליט"א כ"כ ידידי הגר"י שוב שליט"א בספר פסקי משנה הלכות (פרק כ"א סעיף י"א) שמסתבר שאין ללכת צבעונים ביום הוסת כמו בז' נקיים, והביא עוד שכן היה דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל.

כד. מה שכתב מרן שליט"א לכאורה הוי קצת חידוש כי הרי כתב הרמ"א (סימן קצ"ו סעיף א'), שאם בדקה עצמה שחרית בלי מוך דחוק סגי, ורק יש "להחמיר לכתחילה" לעשות מוך דחוק כל בין השמשות, וא"כ נראה שאם נאבד המוך דחוק וההפסק טהרה יצא טוב שיכולה לספור ז"נ מיד, וכך שמעתי מהרבה מורי הוראה שליט"א, וכ"כ לי בשו"ת ודרשת וחקרת חלק ו' יור"ד (סימן מ"ד).

כה. עי' בט"ז (סימן תע"ב ס"ק ג'), ובמשנה ברורה

אם יש קדימה בברכות לאונן

כז) שאלה: אונן שפטור מן המצוות האם יש לו דין קדימה איזה מאכל לאכול קודם (האם הדין קדימה הוא בברכה או באכילה)?.

תשובה: כן[כו].

שם (ס"ק י"ג) שהביא בשם אחרונים שנהגו לא ללבוש קיטל, ומ"מ הלובש אין מוחין בו, ובשער הציון שם כתב דצידד להתיר משום דהט"ז והחק יעקב הסכימו שיכול ללבוש.

ובספר הליכות שלמה (פרק ט' הערה 136) הביא דעת הגרשז"א זצ"ל שנוהגים ללבוש קיטל אפילו בשנת אבילות כבכל השנים.

ובספר אשרי האיש (עמוד שפ"ח) הביא דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל בכל זה וז"ל והמנהג ללבוש קיטל או חאלאט לבן בליל הסדר, אף מי שמתארח אצל אחר. וגם המתארח אצל אחרים כגון חמיו, שאינם נוהגים ללבוש קיטל בליל הסדר, מ"מ הוא ילבש, כיון שכך המנהג.

ובהגדה של פסח להגר"מ פיינשטיין זצ"ל (עמוד רע"ג) הביא שהגאון זצ"ל נהג ללבוש קיטל בליל הסדר. ובהגדה של פסח בית הלוי הביא שהגרי"ז מבריסק זצ"ל בארץ ישראל לא לבש קיטל לסדר. ומנהג וויזניץ, בעלזא וסקווירא שהמסובים אינם לובשין הקיטל רק הבנים של הרב הנשואים, כ"כ בספר נטעי גבריאל (פרק ס"ד הערה ב'). ומנהג פולין היא שלא נהגו ללבוש קיטל.

כו. והנה ידידי במח"ס סוכת חיים שליט"א כתב בספרו אודות ספק הנ"ל בספר סוכת חיים הל' ברכות וז"ל: יש להסתפק באונן שפטור מכל המצוות, ואין עושה ברכה לפני האכילה, האם חייב בקדימה באיזה מין אוכל ראשון. והספק הוא האם הדין קדימה הוא דין בברכות, דכ"ז שמברך צריך לברך עליו קודם, ואונן שאינו מברך אין כאן דיני קדימה, או דהוא דין באכילה, דכ"ז שהאוכל חביב עליו צריך לאכלו קודם, ואינו משום הברכה.

הגר"א גרינבלאט זצ"ל (בעל הרבבות אפרים, הו"ד בקובץ נזר התורה ח"ח עמוד רכו) כתב בזה וז"ל, ונראה בזה, דלפי דברי הרמב"ם בהל' ברכות (פ"ח הי"ג) משמע שמה שחביב עליו לאכול מברך על החביב עכשיו ופוטר את השאר, ואפי' אם הוא משבעת המינים מברך על החביב לפטור את כולם, ואם בחביבות כולם שווים שם השבעת המינים קודמים לברכה וכו', אבל רוב רבותינו חולקים והם סוברים דמין שבעה עדיף מחביב, וכן האדמה קודם לשהכל, אפי' אם מה שברכתו שהכל הוא חביב אצלו יותר, ויש חילוק אם ברכותיהן שוות וכו'. וא"כ יוצא שהוא במחלוקת, דלהרמב"ם החביב קודם, ושאר הראשונים סברי דשבעת המינים קודמים, ולפי"ז להרמב"ם אוכל את החביב ולשאר הפוסקים האדם יאכל את השבעת המינים, וכיון דרבו בזה הדעות, נראה דיאכל קודם הפירות משבעת המינים, ואח"כ יאכל את החביב, כך נראה לנו דיש לו לעשות. ובדיבור עם לומדי תורה בליקווד בסוכות תשס"ד יצא לנו כך להלכה לפסוק, עכ"ל.

ולא הבנתי כלל וכלל מש"כ בזה, דהרי הרמב"ם והרא"ש נחלקו רק מה קודם חביב או ז' מינים, אבל לגבי השאלה אם הוא דין בהאכילה או דין בהברכה לא נחלקו בכלל, ואמאי פשיטא לי' דלהרמב"ם גם אונן צריך להקדים ולברך על החביב, הלא יתכן שהדין חביב הוא רק ביחס להברכה, שמפני חשיבות הברכה יש לברך תחילה על החביב, אבל בלא ברכה מנא לי' שיש חיוב להקדים לאכול את החביב. ועוד מש"כ לבסוף דכיון דהוי מחלוקת יאכל תחילה השבעת המינים, הרי אין זה משום המחלוקת, זהו רק משום דלא קיי"ל כדעת הרמב"ם, וצע"ג.

מסברא הי' נראה דדין קדימה הוא רק מצד הברכה, שמצד חשיבות הברכה יש ענין לברך על החשוב, אבל בעצם האוכל איזה ענין יש לחייב אדם להקדים לאכול החשוב קודם, אטו אכילה חשיבות אית בה. וכן פסק הגר"ש וואזנר זצ"ל (הו"ד בס' מלבושי מרדכי סי' א' סעיף ד') שדיני קדימה נאמרו רק על הברכה ולא על

השתתפות אבל בסעודת פורים

כח) שאלה: באיזה סוג סעודת פורים אבל בתוך השנה יכול להשתתף, הכוונה האם הוא יכול להשתתף רק בסעודה שרגיל בו כל השנים או אפילו יכול ללכת לסעודה חשובה שהזמינו אותו לכבוד פורים?

תשובה: תפוס לשון ראשון[כז].

סדר האכילה, ולכן אחרי שבירך והתחיל לאכול לפי סדר הקדימה יכול להמשיך ולאכול כפי שירצה.

וכ״כ בתורת חיים (סק״י ד״ה אמנם) וז״ל, דעיקר הפלוגתא מה שיקדים הוא יען שמברך עליו, דבזה מראה חשיבות אותו דבר שעליו הוא מברך ומשבח להשי״ת, וסובר ר״י דמברך על מין ז׳ קודם שהוא חשוב מחשיבות א״י וחשוב קודם, ורבנן סוברים חביב קודם וכו׳, אבל אם כבר בירך או שאוכל בתוך הסעודה שהפת פוטרת כל מיני מאכל, אז ליכא עוד שום חשיבות במה שיקדים, ובודאי רשאי לאכול ולהקדים מה שירצה וכו׳, עכ״ל.

בקובץ נזר התורה (ח״ח עמוד רצ) טען חכ״א דלכאו׳ יש מקור מפורש שיש דין קדימה בעצם המאכל, דהנה המ״ב (סי׳ ריי״א סק״י) כשהוא מתייחס למחלוקת הרמב״ם והרא״ש מה נקרא חביב, מה שחביב עליו עכשיו או מה שחביב עליו תמיד, כתב וז״ל, ומשמע מדברי הפוסקים דיתנהג כך יברך על המין שרגיל להיות תמיד חביב עליו ויטעום קצת ממנו, ואח״כ יאכל המין שחפץ לאכול ואחר גמר אכילתו יחזור לאכול המין הראשון, עכ״ל. וצ״ב דהרי המ״ב כבר הכריע לברך על המין החביב עליו תמיד, ואמאי כתב שיאכל המין החביב עליו עכשיו, ואח״כ יחזור ויאכל המין החביב עליו תמיד, והלא כיון שבין כה וכה כבר בירך על המין החביב אצלו תמיד, שוב מה שירצה יעשה, ומה איכפ״ל סדר אכילתו עכשיו. וע״כ מוכח דיש דין קדימה גם בעצם האכילה, שיאכל תחילה מין החשוב יותר, ולכן אע״פ שכבר בירך על החביב עליו בדרך כלל, מ״מ עדיין נשאר לו חיוב הקדימה בעצם המאכל, וכיון שכן מכריע המ״ב שלאחר שבירך על מין החביב בדרך כלל, מיד יחזור לאכול המין החביב עליו עכשיו, ואח״כ יחזור ויאכל מין החביב עליו תמיד.

ולפי״ז נמצא חידוש, שאם למשל כבר בירך בפה״ע, ושוב הביאו לפניו עוד מיני פירות מהם שלמים ומהם שבורים, צריך לאכול תחילה מהשלם, כי יש דין קדימה בעצם אכילת השלם, אפי׳ אם אינו מברך, עכ״ד.

אך נראה דאין זה כוונת המ״ב, דבאמת בדברי הראשונים שכתבו דין זה הוא הרא״ש ורבינו יונה, ובדבריהם משמע דאין בזה חיוב וצורך להתנהג כן, אלא מכיון שהוא רוצה עתה המין השני, לכן אומרים לו שיכול לאכול רק מעט מן המין הראשון ויכול אח״כ לחזור ולאכול המין הראשון שוב בלא ברכה. דכתב ברבינו יונה (ד״ה מחלוקת כשברכותיהן) וז״ל, ואע״פ שאינו רוצה לאוכלו אלא אחר שיאכל האחר, אפ״ה יש לו להקדימו ויאכל ממנו תחילה מעט כדי שיברך עליו תחילה וכו׳, עכ״ל. הרי מבואר דמכיון שהוא הי׳ רוצה לאכול המין השני, לכן אמרינן לו שיאכל תחילה מעט מן הראשון ומיד אח״כ יאכל השני, אבל אינו משום הכרח לנהוג כן, דודאי אם הוא רוצה יכול גם לאכול המין הראשון לגמרי, ואח״כ המין השני שפיר יכול לנהוג כן. וכן מבואר בהרא״ש (סי׳ כ״ה). וכן ביאר באור החמה דברי המ״ב.

כז. הנני מעתיק תשובה שכתבתי בזה לידידי הגאון המפורסם רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט״א במח״ס גם אני אודך: הנה נוהגים להורות שאבל על אביו או אמו יכול להשתתף בסעודת פורים כמו שעושה בכל שנה, רק שנוהגים למעט משמחה וכ״ש ליצנות, ונבאר את הפסק במקור הדין בס״ד.

בשלחן ערוך יורה דעה (סימן שצ״א) הובא הדינים הנוגעים להשתתפות אצל אבל בשנת האבילות וכבר הארכנו בזה במקום אחר, מיהו לגבי נידון דידן כבר ידוע דברי הזקן אהרן (קדמון סימן ריי״ג) הובא בספרי הפוסקים שנקט להקל לאבל כל י״ב חודש על אביו או אמו וכל שלושים על שאר קרובים לאכול סעודת פורים עם בני ביתו. וצירף שם שסעודת פורים נחשב

סעודת מצוה, והרי אבל חייב בכל מצות היום. מיהו לפי זה לדעת הרמ״א (סימן שצ״א סעיף ב׳) שכתב שהמנהג לא ליכנס בכל סעודת מצוה לכאורה אין להתיר מטעם זה בלבד.

עוד סברא כתב שם שכיון שאבל חייב בכל המצוות של פורים, גם בסעודת מריעות חייב. [ועדיין יש לעיין לדברי הרמ״א שהרי בזקן אהרן דן להתיר בגלל שכל שמחה של מצוה שריא, וכל שכן כאן שמחויב במצוה בעצמה, וא״כ לכאורה לרמ״א אין להתיר, ספר אבילות כהלכתה עמוד תל״א].

מה שהזכרנו שאבל מחויב בכל מצוות של פורים, יש להדגיש מה שכתב בבאר היטב (סימן תרצ״ה ס״ק ט׳) שחיוב סעודה זו הוא לקבץ את משפחתו וחביריו, וממילא זהו מצותו, ומכח זה בספר דברי סופרים (סימן שצ״א ס״ק ל״ד) רצה להתיר לאכול אצל בית אחר. ואף שיש חולקים על זה כמ״ש בספר שלמי תודה הל׳ פורים (עמוד של״ו) בשם הגר״נ קרליץ שליט״א, מ״מ מצאנו שגם מי שלא עושה כן בכל שנה עדיין יש מקום להקל לסעוד אצל בית אחר ובפרט בנידון דידן שרוצה לסעוד ביחד עם בני משפחה שהם עצמם אבלים על אותו אבא. אבל לאחר ל׳ מותר לצאת מביתו לצורך סעודת מצוה שאינה של שמחה אם הוא עצמו בעל השמחה וכמ״ש או״ח (סימן תרס״ט) לענין שמחת תורה דמותר לאבל להשתתף בשמחת חתן תורה היות והוי כבעל שמחה עצמו, הכי נמי אבל בפורים אחרי ל׳, הוי כבעל שמחה עצמו ומותר לילך לסעוד אצל אחרים גם חוץ לביתו, ראה בבדי השלחן (סימן שצ״א ס״ק כ״ט).

וכן נראה המנהג להקל לאכול גם במקום אחר וגם עם אחרים אפילו שאין דרכו בכך, ונחשב כמיני שמחה שהמשנה ברורה כתב התיר רק שצריך למעט. עוד חידוש ראיתי בספר ציוני הלכה (עמוד תקמ״ב) שפסק מרן הגרי״ש אלישיב זצ״ל לגבי השתתפות בסעודת פורים שאפילו עם כמה אנשים שלא קרובים מגיעים לסעודה של משפחה מותר לסעוד שם כי עדיין נקרא סעודה משפחתית.

ובספר אשרי האיש (עמוד שי״ז) כתב לגבי משפחות של ב׳ אחים שהיו רגילות מידי שנה לסעוד סעודת פורים יחד, בשנת האבלות שלהם מותר להם לסעוד יחד כמנהגם. ולאו דוקא ב׳ אחים אלא גם כל המשפחה של האבלים, יכולים לאכול יחד סעודת פורים, אך לא יקראו לאורחים, ויסיימו קודם השקיעה. ודע דאך מי שאכל ארוחת בוקר, מותר להשתתף בסעודת פורים אחרי הצהרים. ואם המנהג של המשפחה לעשות את הסעודה עם מוזיקה, ימעטו כמה שיכולים.

והנה יש לדון לגבי מוזיקה בסעודה כזה האם ניתן להקל או לא, בשו״ע יורה דעה שם מובא שאבל אחרי ל׳ הקילו לו לישא וכדומה, ובספר בדי השלחן (שם ס״ק ט׳ וביאורים שם) הביא מאחרונים להקל לשמוע בכלי זמר דהיות והתירו סעודה של שמחה הקילו נמי בכלי זמר דלא הגבילו צורת השמחה, וראה שם עוד שדן בס״ק ל׳ אם סעודת פורים הוי כמו נישואין או כשאר סעודת מצוה בעלמא ואסור לשמוע כלי שיר, ולדינא המנהג היא להקל ולסמוך על דברי הזקן אהרן שם, וכן הובא מהגרי״ש אלישיב זצ״ל, אלא שהוסיף שרק אם רגילים כן כל שנה, וכן הוא בדרך כלל במציאות. ולגבי ריקוד פסק לבני הבית מותר, והוא בעצמו צריך למעט פחות מבכל השנים, וכן הוא לגבי הקפות בשמחת תורה כ״ש בסעודת פורים שהריקוד אינה מעיקר המצוה, ולכן נוהגים למעט בריקוד כמ״ש במשנה ברורה וראה עוד בשער הציון (סימן תרצ״ו ס״ק י״א). וכן הורה למעשה הגר״ע אויערבאך שליט״א. והגר״א נבנצל שליט״א כתב לי שאולי לא ילך לסעודה חשובה, אבל יאכל סעודה חשובה.

וראיתי עוד מגדולי הפוסקים בספר שושנת ישראל הל׳ פורים (עמוד ריי״ג) הביא שהגאון רבי שלמה מילר שליט״א גאב״ד טורנטו פסק שמותר לאבלים לסעוד סעודת פורים חוץ מביתם, ואף אם יש שם כלי זמר אין צריך לצאת, וכן בביתם אין צריך למחות בעד בני הבית השומעים לכלי שיר.

ולענין מה עושים לגבי אבלים כשנהיה לילה האם חייבים להפסיק, הנה כבר ידוע דעת מרן הגרי״ש אלישיב זצ״ל הובא בספר ציוני הלכה שם שבודאי בשקיעה צריך להפסיק הסעודה, כי הרי אחר שקיעה אין כלום, וכמובן שהכל לפי הענין כי לפעמים קשה להפסיק פתאום באמצע הסעודה אבל מי שרוצה

השתתפות אבל במסיבת פורים

כט) שאלה: לגבי כלי זמר שיש הרבה מקומות שעושים סעודות פורים או ישיבות שיש להם מסיבות ושם שרים בכלי זמר, האם אבל בתוך השנה יכול ללכת לשם בפורים?

תשובה: לא[כח].

אמירת המקום ינחם בפורים

ל) שאלה: כשחל פורים בערב שבת כמו השנה תשע"ו בירושלים, האם נוהגים בבית הכנסת לפני קבלת שבת לומר לאבל המקום ינחם?

תשובה: לא[כט].

כל המתאבל עליו מתאבל עמו בבני ברק וירושלים

לא) שאלה: לענין הדין של קרובים שמתאבלים עליהם מה שיש נוהגים לא לנהוג מנהגי אבילות אם האבל יושב שבעה בעיר אחרת, האם בני ברק וירושלים ובית שמש וירושלים נחשב כעיר אחרת לענין זה שהקרובים לא יצטרכו לנהוג מנהגי אבילות?

תשובה: לא[ל].

לנהוג כדין צריך להפסיק בשקיעה, עכ"ד. וכן דעת הגר"ש מילר שליט"א שם שראוי לפרוש אבל אין צריך למחות, ובמוצאי שושן פורים בירושלים יש להפסיק.

ולענין חסידים וכדומה שנוהגים לאכול סעודה אצל האדמו"ר שלהם וכמעט כל שנה מתאחר הסעודה אחרי השקיעה ראה בספר היכל הוראה חלק ב' (עמוד קנ"ז) מה שכתב ללמד זכות עליהם להקל להם להמשיך לסעוד שם.

העולה לדינא: אבל תוך השנה על אביו או אמו או בתוך ל' לשאר קרובים מותר להשתתף בסעודת פורים עם קרובי משפחה ואף עם חברים אצלם בבית וכ"ש בביתו. ומותר לשמוע כלי שיר ולרקוד קצת מעט מהרגיל, ובפרט אם רגיל בכך כל שנה, ולכתחילה ראוי להשתדל להפסיק את הסעודה מיד בשקיעה.

כח. וכ"כ לי הגר"א נבנצל שליט"א שלא ילך, ובספר הליכות אבן ישראל שם (סעיף י') כתב שנשאל הגרי"י פישר זצ"ל בזה והשיב שאם אחרים מפעילים לעצמם, אין לאדם כח לאסור על חבירו ויכול להיות שם. ובפסקי הגר"ע אויערבאך שליט"א (רשימות הגר"י שוב שליט"א) פסק שמותר לאבל תוך י"ב חודש על אביו ואמו לאכול סעודת פורים עם כל המשפחה המורחבת באולם עם כלי זמר ובדחן.

ובספר אשרי האיש שם כתב ולגבי בחור שנמצא בתוך י"ב חודש על אביו ואמו, מותר לו להיות בפורים בישיבה, אף אם רוקדים בשמחת פורים עם תזמורת אך הוא עצמו לא ירקוד, עכ"ד. וראה בספר יסודי שמחות (פרק ז' הערה 198) בדעת הגר"מ פיינשטיין זצ"ל.

כט. וכך כתב לי הגר"א נבנצל שליט"א.

ל. ראה ביורה דעה (סימן שע"ד סעיף ו') אודות הדין של קרובים שמתאבלים עליהם מתאבל עמו, שכל זה רק באותו העיר ורק עד מוצאי שבת. ובספר לעילוי נשמה (עמוד ל') פסקי הגרי"ש אלישיב זצ"ל נקט שבני ברק וירושלים הוי עיר א' לענין זה, שאף אם יושבים שבעה בעיר בני ברק הקרובים לאותו אבל בירושלים מקפידים מנהגי אבילות עד מוצאי שבת. אולם הגר"א נבנצל שליט"א כתב לי שלענין זה הוי כעיר אחרת.

שקר לתועלת

לב) שאלה: האם מותר לאבא או למלמד לעודד בנו או בחור במעלות שכאילו יש בו כדי לעודד אותו אע"פ שאין לו את זה באמת?

תשובה: מדבר שקר תרחק.

לספר לילדים סיפורים שלא אמיתים לחזק תלמידים

לג) שאלה: האם מותר לספר לילדים או תלמידים סיפור על צדיק שלא אמיתי אלא כדי שיקבלו או ילמדו מזה יותר כמ"ש במגן אברהם (סימן קנ"ו) לגבי הלכה למעשה?

תשובה: כנ"ל. (מדבר שקר תרחק).

מלמד שלקח חפץ מתלמיד אם דינו כשומר שכר

לד) שאלה: מלמד שלקח חפץ מתלמיד שהפריע הכיתה האם יש לו דין שומר חנם או שומר שכר, או שהוא פטור מכל פשיעה?

תשובה: שומר שכר.

לשנות פשט בתורה למען צניעות

לה) שאלה: כשאבא או מלמד לומד עם בנו או תלמידו דברים שהצניעות יפה להם האם מותר לו לשנות פשט של הדבר אפילו שזה לא אמת פשט של התורה?

תשובה: חלילה.

שו"ת עם מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א בהלכות ציצית וטלית

מתוך קונטרס עזרת אליעזר להגאון רבי אליעזר קרביץ שליט"א

ש. רבו השיטות בין גדולי הדורות כמה זמן לפני הנץ הוא זמן הציצית, מה דעת רבינו שליט"א.

ת. עמוד השחר. [לא]

ש. האם עד כמה שיש בזה הרבה שיטות, יצטרכו להיזהר לברך רק לפי השיטה המחמירה ביותר, שסוברת שזה כמה שיותר קרוב לנץ, כי ספק ברכות להקל וצריך שלא יהא ברכה לבטלה אם יברך לפני הזמן לפי שאר השיטות.

ת. לא חייבים.

ש. מי שהלביש טלית גדול לפני הזמן של עטיפת טלית גדול, מה עליו לעשות כשמגיע הזמן של עיטוף הטלית, האם סגי שימשמש בטלית ויברך, או עדיף לפשוט הטלית ולברך ולהתעטף שוב כדי שיהא עובר לעשייתו הברכה.

ת. ימשמש. [לב]

ש. אם יש ענין לפשוט הטלית שלבש קודם הזמן ואז לברך כשמגיע הזמן ולהתעטף שוב, האם בזה אפשר לבאר מנהג העולם בימי הסליחות באשמורת הבוקר שלא מתעטפים בטלית לפני הזמן ואח"כ ימשמשו

לא. בפסקי תשובות סימן יח' אות ה' האריך בענין ובסוף כתב, וגדולי הדורות ע"פ המסורת אשר בידם ועפ"י הבחנתם נתנו לנו זמן קבוע ומוגדר ושני דיעות עיקריות מצינו בזה. א', שעה אחת לפני הנץ החמה, ובחישוב קבוע תמיד לפי שעות שוות, דהיינו שישים דקות. ב', חמישים ושתים דקות לפני הנץ. עוד מביא שמצינו עוד דיעות בזה, המוקדמת שבהם 57 דקות לפני הנץ והמאוחרת שבהם 42 דקות לפני הנץ. ויש שאיחרו הזמן עד 45 – 35 דקות לפני הנץ ועיין שם במקורות.

בספר החדש "הספרים", על ספרי רבינו שליט"א עמוד רכח' ראיתי שמובא שאמר, בירושלים זמן עטיפת הטלית הוא 50 דקות קודם לנץ, אבל אני נוהג 45 דקות כיון שאני עצמי בדקתי כמה וכמה פעמים בציעורתי מתי הוא השיעור משכיר את חבירו, ויצא לי 45 דקות קודם לנץ. והוסיף, שמרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל יש לו זמן אחר לזה, ואף על 45 דקות לא מסתמך אלא יותר מאוחר, וראה כמה פעמים שבהושענא רבה בירך באמצע פסוקי דזמרה, והיה בעיני רבינו לחידוש, ופעם אחרת אמר רבינו, העולם נוהגים בימים נוראים לברך על הטלית באמצע פסוקי דזמרה אבל אני איני רוצה לברך באמצע, ע"כ אני מחכה שיגיע הזמן ומברך, ומזדרז אח"כ כדי להספיק.

בטעם שלובשים טלית ומניח תפילין דוקא בתפלת שחרית, הראוני מה שאומר המשך חכמה בפרשת לך לך שמצינו בחז"ל שהביאו מה שאמר אברהם מחוטועד שרך נעל, ודרשו חז"ל שבזכות זה זכו בניו לשני מצוות, חוט של תכלת ורצועה של תפילין, ויתכן שבתפלת שחרית שאברם תיקנה, כל ישראל מלובשים בתפילין וטלית גדול משום זה.

לב. בדברי שי"ח גליון 247 הביאו בשם רבינו שליט"א שמותר לכל אחד ואחד להתעטף בטלית שלו לפני סליחות ולא לברך, ולאחר הסליחות יפשיטנו, ויברך עליו.

בפסקי תשובות סימן ח' אות כא' הביא את דברי השו"ע סימן ח' סעיף י' שאם לובש טלית קטן בעוד שאין ידיו נקיות ילבשנו בלא ברכה, וכשיטול ידיו ימשמש בציצית ויברך עליו. והוסיף, שיש הכותבים שנכון שיפשטנו

בטלית כשיגיע הזמן, כי הרי כשיגיע הזמן יצטרכו לפשוט הטלית כדי לברך עובר לעשייתן, א״כ עד כמה שיצטרכו לפשוט הטלית כשיגיע זמן הטלית, ממילא כבר אין ענין להתעטף בטלית קודם שיגיע זמן חיובו, כי זה לא נחשב שמתעטף בטלית, כל עוד אין בזה מצוה.

ת. כנ״ל.

ש. מי שאומר סליחות בבוקר לפני ותיקין בשעה שאסור עדיין להתעטף בטלית, האם ברגע שמגיע הזמן שאפשר להתעטף בטלית, יש ענין להזדרז לברך על הטלית הגם שהוא באמצע סליחות או שיכול להמתין עד סוף הסליחות.

ת. אין מוכרח.[לג]

ש. האם אפשר לדעת אורחות רבינו שליט״א בסליחות לפני ותיקין, ובתחילת הסליחות עדיין אסור להתעטף בטלית ותפילין עד אמצע סליחות, כיצד הרב שליט״א נוהג בעצמו. האם מיד כשאפשר

מעליו ויחזור וילבישנו בברכה ובעטיפה כרגיל. ומצוי הדבר בשבת לאלו הדרים במקום שאין עירוב ומקפידים על טבילת עזרא, וטורח להם ללכת לטבילה ולחזור לביתם כדי להתעטף בטלית, אזי יתעטפו בטלית בלי לברך עליו, ויזדרזו ללכת לבית הטבילה ולא יתמהמהו שם, ומיד לאחר מכן יתעטפו שוב בטלית בברכה. וציין לשבט הלוי ח״ח סימן קסד׳.

עוד מביא בפסקי תשובות סימן יח׳ הערה 26 בשם המטה אפרים סימן תקפא׳ סעיף יד׳ שמי שמתעטף בטלית לפני הזמן, עדיף שיפשטנו כשהגיע הזמן ויחזור ויתעטף בו ויברך, וכ״כ בכף החיים ס״ק כג׳ בכל ענין שלבש הטלית בלי ברכה יראה לחשוש לדעת המרדכי בהלכות תפילין בשם ר״י שמצריך להפשיטו כדי לברך עליו, וכיון דאין פסידא בזה המחמיר תבוא עליו ברכה.

לג. הרה״ג ר׳ גדליה הוניגסברג שליט״א אמר לי שמרן הרב שטיינמן זצוק״ל סובר שזמן עטיפת טלית זה חצי שעה לפני הנץ, ולכן נוהג לגמור את הסליחות ואח״כ מתעטף בטלית. ואף אם הגיע הזמן מעט קודם, על זמן מועט אינו מזדרז לברך על הטלית קטן כשעוד מעט יתעטף בטלית.

אולם שמעתי שמרן הגרי״ש אלישיב זצוק״ל גם אוחז שזמן עטיפת טלית זה חצי שעה לפני הנץ, ומקפיד לברך על הטלית קטן מיד באופן שהגיע הזמן ועדיין שוהה מלהתעטף בטלית גדול. ובימים שנהג להתפלל ותיקין, כגון הושענא רבה, היה מתפלל פסוקי דזמרה כנוסח ספרד שאומרים ברוך שאמר באמצע פסוקי דזמרה ואז בירך על הטלית.

בכאיל תערוג גליון 183 הביאו שהרבה שנים נהג הגראי״ל שטינמן זצוק״ל להניח טו״ת בביתו כ-40 דקות קודם הנץ החמה, והולך או נוסע לבית הכנסת מעוטר בטלית ותפילין. אך לציבור לא העיר על מה שנוהגים להניח טלית ותפילין כ-52 דקות לפני הנץ החמה, רק לעצמו החמיר בזה. אולם בשנים האחרונות הביאו לפניו פסק מרבינו הגרי״ש אלישיב זצוק״ל כי זמן ברכת עטיפת הציצית משיכיר את חבירו אינו זמן קבוע מאז ולתמיד, אלא אם הראיה משתנית במשך השנים משתנה הדין, והביא ע״כ ראיה מסוגיא דמעשר בהמה (בכורות נד, ב׳) ולכן כיום שהתרגלו לאור החשמל והעינים לא חדות להבין בבוקר כבר מארבעים דקות לפני הנץ, ראוי ליזהר שלא לברך על הציצית יותר מחצי שעה לפני הנץ. ואחרי ששמע הגראי״ל זצוק״ל דבר זה, שיגר לשאול את פי מרן הגרי״ש זצ״ל אם נכון הדבר או שזו שמועה בעלמא, ומרן הגרי״ש השיב שאכן כך סובר, ולכן מחמיר הגראי״ל זצוק״ל לעצמו בלבד להימנע מעיטוף טלית לפני חצי שעה, ואינו מורה כך לאחרים. ואמרו לגראי״ל שטינמן זצוק״ל שכמה אברכים יצאו מיוחד לבדוק את זמן משיכיר, והלכו למקום חשוך מאד ובערך כ-45 דקות לפני הנץ כבר הכירו אחד את השני. והשיב להם, שגם הוא בדק והתוצאה של יהיתה כך, אבל היות ואמר מרן הגרי״ש זצ״ל לחוש לדבר, א״כ יש שאלה ברכה לבטלה שבמאמץ פורתא אפשר ליזהר ממנו, ולכן ממתין

להתעטף בטלית ולהניח תפילין, עושה כן הרב שליט״א באמצע סליחות או שהרב ממתין עד גמר סליחות לפני שחרית.

ת. לא לובשים. [לד]

ש. יש ענין להיכנס לבית כנסת כשעטור עם תפילין ולכן יש נזהרים להניח התפילין מחוץ לבית הכנסת. מעתה יש לעיין כיצד יש לנהוג בימי הסליחות לאלו שאומרים סליחות לפני ותיקין, בזמן שעדיין אסור עוד בהנחת תפילין, האם כשירצו להניח תפילין יצטרכו לצאת מחוץ לבית כנסת ולהניח שם תפילין, או מכיון שהם כבר בתוכו, יכולים להניח בתוך בית הכנסת.

ת. יצא ויכנס. [לה]

עד כחצי שעה קודם הנץ. ובשבתות ויו״ט שמתחילים את התפילה מוקדם יותר, נוהג להתעטף בטלית ולברך בי ישתבח ליוצר. ואמרו לו שמרן הגרי״ש נוהג בשבועות ובהושענא רבה שהתפלל ותיקין, לומר ברוך שאמר כמנהג ספרד רק באמצע פסוקי דזמרה, ואז בירך לפני ברוך שאמר, אבל אמר הגראי״ל זצוק״ל שמכיון שאצלו זה דבר קבוע כל שבוע לארוצה לשנות סדר תפילתו בגלל זה.

בשערי הימים הנוראים עמוד לה׳ בתוך דבריו כותב ״ומן הראוי היה, שאלו האומרים סליחות בבוקר, יתעטפו לכל הפחות בטלית גדול בשעת אמירת הסליחות, שהרי יש ענין חשוב לומר הי״ג מידות כשמעוטפים בטלית. וכמו כן טוב להתעטף בטלית לאמירת הסליחות שהוא בגד מיוחד לתפלה, ובפרט מי שרגיל לפטור את הטלית קטן שלובש בברכת הטלית גדול כי אין להמתין זמן רב מלברך על הטלית קטן שלובש. ולכן אם אינו לובש הטלית גדול לפני הסליחות צריך לברך על הטלית קטן. ורוב העולם נוהגים לומר הסליחות ורק אח״כ לפני שחרית לובשים את הטלית והתפילין. אבל אדרבה יש לנצל את ההזדמנות לתוספת מצוות יקרות אלו וע״ש עוד.

לכאורה כל דבריו זה באופן שמתפללים סליחות אחרי הנץ, אבל מתוך דבריו נראה שגם אלו שמתפללים סליחות לפני הנץ ועדיין לא בירכו על הטלית קטן, לא ראוי שתיעכבו מלהתעטף בטלית גדול, כי נמצא שהניחו טלית קטן ומקיימים מצוה ועדיין לא בירכו.

לד. בדעת נוטה הלכות ציצית עמוד עה׳ מובא שאלה שנשאל רבינו שליט״א, במי שמשכים לקום ויודע שלא ילבש להטלית גדול עד אחר כמה שעות האם בכה״ג צריך לברך על הטלית קטן, והשיב, אם אין שום חשש על הטלית קטן לכאורה יש לברך.

עוד נשאל מה הדין כשמפסיק בין לבשיטת הטלית קטן להטלית גדול משך זמן של שעה, והשיב המנהג לא לברך.

עוד נשאל, מה דינם של אלו האומרים סליחות בלא טלית גדול ורק כשמתחילין להתפלל מתעטפים בהטלית גדול, ומשתהים מעת לבישת הטלית קטן משך זמן למעלה משעה האם בכה״ג יש לברך על הטלית קטן, והשיב יתכן שנקרא זמן מועט ובפרט אלו שאומרים סליחות באשמורת שאי אפשר לברך על הטלית קטן. ובהערה 174 כתבו ששמעו מרבינו שליט״א דכמדומה שהמנהג גם בזה לפטור. ומש״כ כאן בלשון יתכן, משום שיש מקום לומר דמאחר שמשתהה באמירת סליחות מסיח דעתו טפי. והוסיפו שמש״כ רבינו ובפרט אלו שאומרים סליחות באשמורת וכו׳ כוונתו דאף שמגיע זמן הברכה בעוד הם אומרים סליחות, מ״מ אין משתהין בעטיפת הטלית גדול כי אם זמן מועט.

הגאון ר׳ מנחם מנדל לובין שליט״א אמר לי שבסליחות לא לברך על הטלית קטן כשמגיע הזמן אלא להמתין לפטור זאת על הטלית גדול כשיתפלל, שמשמוש זה בלית ברירה. ולא צריך להזדרז כשמגיע הזמן להתעטף בטלית גדול.

לה. בכאיל תערוג גליון 186 הביאו הנהגת מרן הגראי״ל שטינמן זצוק״ל שלאחר הסליחות מניח רבינו שליט״א

ש. בימי הסליחות קמים מוקדם בבוקר ולבשים הטלית קטן לפני שמגיע הזמן של מצות ציצית ולכן לא מתעטפים בטלית ולא פוטרים את הטלית קטן. עתה יש לעיין, כשמגיע זמן חיוב ציצית באמצע הסליחות, מה ראוי לעשות בשביל הברכה על הציצית, הרי אם לא מזדרז להתעטף בטלית באמצע הסליחות ולא מברך על הציצית, לכאורה נמצא שמקיים מצות ציצית בטלית קטן מהרגע שהתחיל המצוה בלא ברכה.

ת. שיתעטף.[לו]

ש. בימי הסליחות למי שאומר באשמורת הבוקר לפני שמגיע זמן עיטוף בטלית מתי

טלית ותפילין במקומו בבית הכנסת, כמדומה שאמר שמאחר שכל רגע יש מצוה להיות בבית הכנסת כמבואר ברמב"ם פי"א מהלכות תפילה ה"ט כמ"ש אשרי יושבי ביתך, לא כדאי לצאת להניחן בחדר חציון.

לו. בספר הליכות האיש מהנהגות מרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל עמוד י' מביא כשאירע שלבש רבינו הטלית קטן לפני זמן ציצית, והגיע הזמן ועדיין אינו הולך להתעטף עכשיו בטלית גדול, אעפי"כ אינו מברך על הטלית קטן (ע"י משמוש בו) אלא ממתין כבר לברכה שיברך על הטלית גדול ופוטר בזה הטלית קטן, ואף שמפסיד הברכה בינתיים. ומביא ששאל לרבינו זצוק"ל מדוע בכה"ג לא מברך על הטלית קטן, והשיב, כי כל הענין הזה של ימשמש בציצית ויברך, זהו בלית ברירה. והוסיף שם בהערה, שאע"פ שמפסיד הברכה כעת לא יברך בצורה כזאת על הטלית קטן, ויתכן כונת רבינו דיש ראשונים דס"ל דלא מועיל בציצית למשמש ולברך, כן הביא המקדכי בהלכות תפילין בשם ר"י, והכף החיים סימן יח' אות כג' הביאו וסיים והמחמיר (לפשוט וללבוש) תבוא עליו ברכה, ולכן ס"ל לרבינו בכה"ג שמתעטף אח"כ בטלית גדול, לא יסמוך על משמוש, אלא ימתין.

מצאתי בחוט שני הלכות ראש השנה עמוד מג' שהאריך מאד בענין עטיפת הטלית באמירת הסליחות באשמורת הבוקר וע"ש באריכות, ובסוף דבריו כותב "נמצינו למדים.

א. המתעטף בטלית לומר סליחות באשמורת הבוקר, בחצות הלילה או לאחר מכן ומסיים את אמירת הסליחות קודם הזמן שיכיר בין תכלת ללבן ופושט טליתו, הרי זה ספק לדינא אם מחוייב אז בציצית כיון שהוא כסות יום בלילה, ולכן אינו יכול לברך, והעצה לזה ליקח טלית מחבירו בלא שיקנהו ולא יברך עליו.

ב. המתעטף בטלית לומר סליחות קודם אור הבוקר ויסיים הסליחות לאחר זמן חיוב ציצית, וכמו שנוהגים העולם בזמנינו, יתעטף בטלית שלו ולא יקח מאחר, וכשיגיע זמן חיוב ציצית ימשמש בציצית ויברך, ואין לו ליקח טלית מחבירו בלא שקונהו שאז מפסיד מצות ציצית".

אולם מצאתי בתורת המועדים על שונה הלכות בהלכות ראש השנה עמוד רלו' שהאריך בענין של הטלית ובסוף דבריו הביא בשם הגאון ר' יעקב מאיר שטרן שליט"א שכיון שלכתחילה צריך לברך לפני המצוה על כן אין ראוי לגרום להשהות את הברכה עד אחר המצוה.

בלקט הלכות לימים הנוראים מהדורת תשע"ב לג"ר יהודה אריה דינר שליט"א עמוד נז' מביא בנוגע לבחורים המברכים על טלית קטן בכל יום, שצריכים להיזהר בימי הסליחות כשילבשו טלית קטן לפני זמן ציצית, שעדיין לא לברך עליו. אולם דעת הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל שמיד שיאור היום ימשמשו בטליתם ויברכו.

בחוט שני על שו"ע או"ח ח"א הלכות ציצית כתב בעמוד פג' "לבש בגד של ציצית בלא ברכה מאיזה סיבה שאפשר, דאין אחר כך על כל רגע שמאחר את הברכה משום קיום מצוה בלא ברכה, כיון דמשמע דהברכה שאח"כ פוטרת את הכל, אלא דאיכא דין דעובר לעשייתן וכיון דכבר עבר זמן זה תו ליכ נפק"מ.

עוד מובא בחוט שני הלכות ציצית עמוד פו', צ"ע דמי שמשכים מוקדם בבוקר ולומד קודם התפילה לאחר שכבר לובש טלית קטן, ואח"כ קודם התפילה מברך על הטלית גדול, מאי טעמא לא נוהגין לברך על הטלית קטן כיון שיש הפסק גדול ביניהם.

למעשה יתעטף בטלית. האם באמצע הסליחות יתעטף ויברך על הטלית כשהגיע זמן טלית, או לא מחויב להפסיק באמצע הסליחות ויתעטף לפני התפילה.

ת. כרצונו.

ש. אם מתעטף בטלית רק לאחר הסליחות לפני שחרית, מה יעשה עם הברכה על הטלית קטן, הרי נמצא שלובש טלית קטן בלי ברכה עד אחרי הסליחות הגם שכבר הגיע הזמן.

ת. כשיגיע הזמן יברך.

ש. בדעת נוטה הלכות ציצית עמוד שנ׳ מובא שרבינו שליט״א נשאל המתפלל בשבת קודש כותיקין וצריך ללבוש הטלית קודם לכתו מביתו היאך יעשה, האם יתעטף בטלית קודם הזמן וילך לבית הכנסת וכשיגיע הזמן ימשמש בו ויברך, או דלמא יתחיל להתפלל בביתו וכשיגיע הזמן יתעטף בו ויצא, ורבינו שליט״א השיב, תפוס לשון ראשון. מבואר שיכול להלביש טלית של עצמו וכשיגיע הזמן ימשמש בו ויברך.

לפי״ז צ״ע הלכה למעשה לימי הסליחות מדוע לא נוהגים כל הציבור שאומרים סליחות באשמורת הבוקר לפני ותיקין שכולם יתעטפו בטליתותיהם לפני הסליחות בלא ברכה, וכשיגיע הזמן ימשמשו בטלית ויברכו.

ת. טירחא גדולה.

ש. עוד צ״ע לדינא, מדוע המנהג שהש״ץ בסליחות רק הוא מתעטף בטלית ולוקח טלית של אחר כדי לא להתחייב בברכה, לכאורה יש עצה פשוטה כדלעיל שהש״ץ יתעטף בטלית של עצמו לפני שהגיע זמן טלית, ואח״כ כשיגיע הזמן ימשמש בטליתו ויברך ולא יצטרך ליקח טלית של אדם אחר, ומדוע לא נוהגים כן.

ת. אין צריך לכך.

ש. מי שהלך לטבול טבילת עזרא לפני התפילה, מה יעשה בנוגע לברכה על הטלית קטן. האם שלא יברך כלל על הטלית קטן, ורק לפני התפלה כשמתעטף בטלית גדול יכוין לפטור גם את הטלית קטן, או שמיד בצאתו מהמקוה יברך על הטלית קטן בדרכו הביתה, והאם יברך על הטלית קטן בביתו בדרכו למקוה, כי הרי אח״כ פושט את הטלית קטן, ונמצא שהיה זמן שהלך עם טלית קטן בלא ברכה, ומה שלובש אחרי המקוה, זה לבישה חדשה.

ת. תפוס לשון אחרון.[לז]

לז. ראיתי באשרי האיש או״ח ח״א עמוד טו׳ שהביא דעת מרן הגרי״ש אלישיב זצוק״ל שהנזהר בטבילת עזרא יכול להתעטף בלא ברכה, (כשיש לו איזה צורך ללובשה, כגון בשבת שאינו מטלטל) ויכוון לא לצאת ידי מצוה, ויברך לאחר הטבילה. אולם לא הביאו דעתו לגבי הטלית קטן מה לעשות.

הראוני שבדעת נוטה הלכות ציצית עמוד צו׳ מובא שנשאל רבינו שליט״א, הנה מנהג העולם לברך על הטלית גדול ולפטור בזה להטלית קטן, וכמש״כ במ״ב סימן ח׳ ס״ק כד׳, ונסתפקתי אם יש לנהוג כן כשבדרך הליכתו לבית הכנסת קודם שיתעטף בהטלית גדול הולך לטבול במקוה, דאפשר דחשיב זה הפסק וצריך לברך בתחילה על הטלית קטן, והשיב, מסתבר שאין זה נקרא הפסק.

עוד נשאל, לכאורה יש לדון דכשהולך לטבול במקוה קודם שיתעטף בהטלית גדול צריך לברך על הטלית קטן דמאחר שמסיר הטלית קטן כשטובל נמצא דלבישתו הראשונה נסתלקה והיאך יפטרנה בברכה שמברך

ש. מי שהתעטף בטלית ושכח לברך, האם יכול לברך כל עוד שהוא עטוף בציצית כמו שהמשנה ברורה כתב לגבי תפילין בסימן כו' ס"ק ג'.

ת. כן.

ש. כמדומה שבהלכה לא נזכר מפורש הדין לגבי זה, מדוע המ"ב לא כתב זאת כמו בתפילין.

ת. היינו הך.

ש. לאחר הברכה על הטלית קטן מובא לומר יהי רצון כאילו קיימתיה בכל פרטיה וכו'. כיצד באופן שמברך על הטלית גדול ופוטר את הטלית קטן, האם גם ראוי לומר יהי רצון זה לאחר שגומר להתעטף בטלית גדול, או שיהי רצון זה נועד רק כשמברך על הטלית קטן.

אח"כ על טיפתו בהטלית גדול. והשיב, מוציא עראי אינו הפסק.

עוד שנאל, האם יש חילוק בזה בין מי שרק טובל למי שמלבד הטבילה גם מתרחץ שם, והשיב אם הרבה זמן ודאי הוי הפסק ותלוי בשיעור השהיה.

בהערה 226 כתבו דפשוט דזה דוקא למנהגינו כדעת הפוסקים דהפושט טליתו ודעתו לחזור וללבשו דאין צריך לחזור ולברך ומשום דלא חשיב הפשיטה הפסק, דלדידהו יש לומר דהוי כמאן דלא פשט כלל. וממילא מועלת ברכת הטלית גדול לפטור הטלית קטן אף על לבישה ראשונה דהכל לבישה אחת, ברם לדעת המחבר ודעימיה דס"ל דהפשיטה הוי הפסק, לדידהו פשיט דבכה"ג צריך לברך על לבישה ראשונה של הטלית קטן.

בדעת נוטה הלכות ציצית עמוד ק' תשוב הר' מובא שנשאל, מצוי שבשבת מתעטף בטליתו בביתו והולך לטבול במקוה ומסירה וחוזר ולובשה, לדעת המחבר סימן ח' סי"ד צריך לחזור ולברך. האם אפשר שילבשנה בביתו בלא ברכה ויכוין שלא לצאת ידי חובת מצות ציצית וכשיחזור ויתעטף בה בצאתו מהמקוה יברך עליה, ותירץ, יתכן שאפשר. וכתבו בהערה ששמעו מרבינו שליט"א, דעצה זו אין ראוי לעשותה מאחר ולדעת הביאור הלכה סימן ס' ד"ה וי"א הלובש ציצית ואנו מכוין לשם מצוה עובר בזה על המצות עשה דדומה כמי שלובש ד' כנפות בלא ציצית, ומ"מ כתבתי דיתכן שאפשר כי יש יש הרבה שתמהים ע לדברי הביאור הלכה. ולדינא, בן ספרד הנוהג לחזור ולברך כשפושט הטלית על דעת לחזור וללובשה, יברך ויחזור ויברך. ובן אשכנז יברך בתחילה ושוב אין צריך לחזור ולברך בצאתו מן המקוה, ואף אם הוא בעל קרי מן הדין יכול לברך וכדאמרינן בברכות דף כב' א' דבטלוה לטבילותא דבעלי קריין, ואם נזהר בזה יכול ללובשו בתחילה בלא ברכה ולסמוך על הברכה שיברך אח"כ בצאתו מן המקוה.

הגאון ר' מנחם מנדל לובין שליט"א אמר לי שיברך מיד בתחילה כי ברגע שפשוט הטלית במקוה וחוזר אח"כ ללבוש שוב, הברכה לא הולכת על הלבישה הראשונה, הגם שאם בירך מקודם והפשיט הטלית אין זה הפסק. דאחרי שהברכה חלה כבר, אין זה נחשב להפסק, אבל אם לא בירך בתחילה והסירה במקוה, הברכה אח"כ לא תלך על הלבישה ראשונה ולכן שיברך לפני שהולך למקוה.

מצאתי בשלמי תודה – חוט שני עמוד פח בתוך דבריו דו, מי שלובש טלית קטן בבית, ואח"כ הולך למקוה, ופשוט הטלית קטן, וטובל, וחוזר ולובש, והולך לבית הכנסת ומברך על הטלית גדול, יש לעיין אם הברכה על הטלית גדול תפטור למפרע גם את הלבישה הראשונה של הטלית קטן או דילמא כיון שכבר הפשיטו אין הברכה עתה פוטרת את הלבישה הראשונה, וממילא צריך לברך בתחילה על הטלית קטן בפני עצמו. ואף דהמ"בבסימן ח' סקל"ח פסק דהפשוט טליתו על דעת לחזור וללבוש מידאין צריך לחזור ולברך, משום דלא הוי הפסק, מ"מ כאן שהברכה עתה להועיל על לבישה למפרע יש לומר דלא מהני. והגאון ר' נסים קרליץ שליט"א פסק דפשוט שאין הברכה עתה על הטלית גדול פוטרת את הלבישה הקודמת, והלכך צריך לברך בתחילה בשעת הלבישה הראשונה קודם שהולך למקוה.

ת. יאמר . . .

ש. ציצית צריך שיהא כסותך ולא של אחרים. האם גם בקטן צריך להקנות לו את הציצית.

ת. כן. [לח]

ש. אם גם לקטן צריך להקנות לו את הציצית כדי שיהא שלו, מה יעשה אבא שזכה לכמה בנים, האם צריך להקנות את הבגד לכל בן באופן פרטי שזה יהא רק שלו.

ת. כן.

ש. אם צריך להקנות את הציצית לכל קטן שהבגד יהא שלו לקיים כסותך, האם צריך לעשות סימן איזה בגד שייך לכל ילד כדי שלא יחליפו הבגדים זה עם זה ואין כח לקטן להקנות או להשאיל בגדים לאחרים, וכך כל אחד יקח את הציצית שלו לבד.

ת. ראוי.

ש. עד כמה שצריך לדאוג שיהא כסותך בציצית גם אצל ילדים, האם מועיל שאבא יקנה את הבגד לכל בניו בשותפות, וכל אחד יוכל להשתמש בבגד עם ברכה בלי לייחד לכל ילד בגד מיוחד רק לו שלא ישתמש בזה אחר.

ת. לכל אחד בגד. [לט]

ש. אדם שהתעורר לאחר זמן טלית קטן של שחרית כדי לטפל בבנו וכדומה, ובדעתו לחזור לישון עד שמתפלל יותר מאוחר במנין קבוע, האם יש ענין ליטול ידיו כדין נטילת ידים שחרית וללבוש את הטלית קטן כדי להיות לבוש כבר בציצית, או עד כמה שחוזר לישון אין ענין להחמיר ללבוש טלית קטן. ואם יש ענין להלביש ציצית, האם יברך עליה או ימתין לתפילה ויפטור בברכה שמברך על הטלית גדול.

לח. בענין גיל ציצית בקטן עיין בספר בין פסח לעצרת עמוד שנא׳ אות טו׳ ובספר ציצית עמוד שמא׳ . ועיין אשרי האיש ח״א עמוד טו׳.

לט. באשרי האיש או״ח ח״א עמוד טו׳ כתב שבציצית נאמר כסותך ולא של אחרים, ולגבי לולב נחלקו הראשונים אי מהני לקטן בשאול, ולמעשה נקטינן שלא מועיל, ולפי״ז דעת מרן הגרי״ש אלישיב זצוק״ל שכל אב חייב להקנות את הטלית קטן לבנו קטן.

בדעת נוטה הלכות ציצית עמוד רסב׳ מובא כבר שנשאל רבינו שליט״א, בית שיש שם כמה בנים האם צריך להקפיד שיתן כל אחד סימן להטלית קטן שלו שישתמש כל אחד בשלו ולא יחליף בשל חבירו, דהא בציצית כתיב כסותך ודרשינן דצריך שתהא שלו. והשיב, יתכן וצ״ע, ונכון שכל אחד ילבש את שלו. והשאלה היא גם לגבי בניו מעל גיל בר מצוה.

בהערה 571 כתבו שלכאורה יש לדון עצה נוספת בזה שיקנה הטליתות לכל בניו דהוי ליה טלית השותפין דחייבת בציצית והסכים לזה רבינו שליט״א. עוד אפשר שמעיקרא לא יתן להם אביהם הטלית קטן בהקנאה גמורה רק במתנה ע״מ להחזיר ויכוין בתחילה ליתן לכל אחד תמיד במתנה ע״מ להחזיר כשיטלנו אחר שיחזירו אחיו, וגם לזה הסכים רבינו שליט״א. ומיהו סיימו, עצה זו לא שייכא בקטנים שהרי אין יכולים לחזור ולהקנות וגם בגדולים הא מיהא בעינן שיכוונו בכל פעם לקנות את הטלית.

בהליכות שלמה תפלה עמוד לח׳, בדבר הלכה אות לד׳ הביאו שדעת הגרש״ז אויערבאך זצוק״ל, שב׳ אחים יש להם להזהר שיהיו הטלית קטן שלהם מיוחדים לכל אחד ואחד ולא יחליפו זה עם זה, שהרי אין לברך על טלית קטן שאינה שלו.

ת. ראוי ליטול ידיו אבל אין צריך ללבוש ציצית.[מ]

ש. מי שקם אחרי עלות השחר ובדעתו לחזור לישון עד המנין הקבוע שלו לשחרית, ורוצה בכל אופן ללבוש ציצית להרוויח עוד מצוות ע"י לבישה זו עם ברכה, האם יעשה כן וירוויח מצוות, או מכיון שחוזר לישון אין לעשות כן.

ת. יכול.[מא]

ש. האם מותר לחתוך חוטי הציצית בסכין פלסטיק או סכין חד פעמי שאינו מברזל.

ת. יותר טוב.

ש. האם מותר לנקות משקפים עם הטלית קטן או שזה ביזוי בתשמיש של מצוה.

ת. אין ראוי.[מב]

ש. אדם שלובש טלית בתפלה, בפשטות בכל רגע מקיים מצוה. האם צריך ליתן את טליתו לכהן בחור שאין לו טלית על מנת שיוכל לעלות לישא כפיו לברך ברכת כהנים, או עד כמה שאני מקיים מצוה בכל רגע עם הטלית, אינני מחויב להפסיד מצוות כדי לקיים מצות חסד בנתינת הטלית.

מ. אולם נוסיף את דברי הגאון ר' נסים קרליץ שליט"א (חוט שני שבת ח"א עמוד ריג') שהמשכים בעלות השחר כגון לעשיית צרכיו וכדומה אם הגיע זמן עלות השחר אסור לו לילך לישן עד זמן הקבוע לו להתפלל, דכיון שהגיע זמן זה מוטל עליו החיוב להתפלל ולא לעסוק בענינים אחרים. ואמנם אם הוא רק התעורר משנתו ועדיין נשאר שוכב במטתו, הרי זה נחשב כהמשך שנתו ומותר לו להמשיך לישן עד זמן תפלתו. ואמנם מי שמכיר בעצמו שאם יתפלל בשעה זו לא תהיה דעתו מיושבת עליו מחמת עייפותו, אין לו להתפלל אז.

נעתיק מדברי הפסקי תשובות סימן ח' אות ב' "יתעטף בציצית ויברך מעומד מיד אחר נטילת ידים כדי שלא ילך ד' אמות בלי ציצית. ונכון ליזהר אפילו בפחות מהליכת ד' אמות, אלא מיד כשמציג רגליו על הארץ לאחר נטילת ידיו ילבש הציצית, וכו'. ודע כי לדברי המחצית השקל אפילו כשמשכים קודם אור היום ילבש מיד הטלית קטן כדי שיתעטף מיד במצוה אמנם בחיי אדם כתב שאין דין זה אמור אלא אם כבר האיר היום, ואז אם מתעורר וקם ממטתו לאיזה צורך, אף אם רוצה לחזור לישון צריך ללבוש הטלית קטן, כי ביום מצוה גמורה היא וכו'".

מא. ואין זה סותר לתשובה לעיל. כי לעיל מדובר האם צריך, ועל זה התשובה שאין צריך. אבל מי שרוצה בכל אופן ודאי יכול.

מב. מצאתי בדעת נוטה ח"ב עמוד שס' תשובה תרסה' שנכון ליזהר גם בטלית קטן. ובהערות הביאו בשם הגרי"ש אלישיב זצוק"ל שאמר שאין רואה בזה שום איסור. וכן הביאו במ"ב דרשו במהדורה הישנה סימן כא' הערה 4 שכן כתב מרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל בקובץ תשובות ח"א סימן ג' שמותר כי דרך בני אדם לעשות כן גם בבגד חשוב. והביאו עוד שבספר נפש דוד אות סז' הובא שהאדר"ת היה מנקה משקפיו בטילתו בזמן התפילה והלימוד.

בענין צורת קיפול הטלית, עיין דעת נוטה הלכות ציצית עמוד שצו' תשובה תשמה'.

הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל (הליכות שלמה תפלה ח"א עמוד לא' בדבר הלכה אות יט') סובר שמה שמנקים המשקפים בטלית קטן או גדול, נראה דאין לעשות כן, ואולי אף מדינא אסור שהרי דעת הפוסקים דבשעה שלובש הטלית אסור אף בתשמיש שאינו מגונה.

בשבט הלוי חלק יא' סימן רכט' אות ב' לגבי לנקות משקפיים בציצית או בטלית גדול, שנראה דיש בזה בזיון מצוה.

ת. אינו חייב אבל ראוי.[מג]

ש. כמו כן כיצד הדין באופן שבחור מבקש טלית על מנת לעלות לתורה, האם צריך ליתן לו, או שאני מפסיד מצוות ואין צריך ליתן לו.

ת. כנ״ל.[מד]

ש. מדוע נשים פטורות ממצות תפילין וציצית, הרי עד כמה שזה אות לזכור מצות הש״י, מה יזכיר לנשים לעשות את המצוות.

ת. למה נשים אין צריכות אות מילה.

ש. מדוע הכהנים לא הוצרכו ללבוש ציצית כדי לזכור מצוות הש״י כשאר האנשים.

ת. ציצית אינו חובת גברא רק שאין ראוי להשתמט ממצוה אבל הכהנים שהתורה נתנה להם בגדים אחרים אין חייבין.[מה]

ש. האם אפשר לפרש שהטעם שלא הוצרכו ללבוש הכהנים ציצית, כי עד כמה שהיו כל הזמן בבית המקדש, ודאי קיבלו שם

מג. נראה לבאר הטעם בזה, ששמעתי פעם בשם מרן הגראי״ל שטיינמן זצוק״ל שאמר בנוגע למחול למישהו שפגע בו, שבעקרון חבל למחול לו על מה שפגע בי, כי הרי ע״י שפגע ודיבר נגדי אותו פלוני, לקח ממני את כל העבירות וקבלתי את המצוות שלו עד שנשארתי בלי עבירות, א״כ ברגע שאני ימחול לו, אקבל בחזרה את העבירות שלי, ואיזה ענין יש למחול לו, אבל אמר, יהודי לא עושה חשבונות, אם כעת רצון ה׳ שאני ימחול לו, אני מוחל לו. כוונת הדברים, בכל דבר צריך לדעת מה רצון ה׳ שנעשה, ולא לעשות חשבונות גם לשם שמים, ואם הקב״ה רוצה שאני יתן לו את הטלית, עלי לא לעשות חשבונות אלא ראוי לתת לו את הטלית, גם אם נדמה לי שאני מפסיד מצוות.

בס״ד מצאתי בדעת נוטה ח״ב עמוד קב׳ תשובה רג׳ שכבר נשאל רבינו בענין האם לא כדאי שישתמט מליתן כדי לא להפסיד מצוה באותו הזמן, ותירץ חסד. ובמקורות וביאורים הוסיפו בשמו ״אדרבה, טפי עדיף ליתן טליתו שהרי אין חיוב לילך בטליתו כל היום ומאידך חסד כיון שביקשו ממנו הוי מצוה שמחויב בה, ולא מיקרי מצוה שיכולה ליעשות ע״י אחרים, דכל אחד יכול לומר כן ואף אחד לא יתן״.

בכאיל תערוג גליון 182 הביאו שבשיעורים בהלכות ציצית ציין מרן הגראי״ל שטינמן זצוק״ל שהגרש״צ שפירא זצ״ל שהיה כהן, היה קונה לבניו הבחורים טלית כי הם היו צריכים לברך ברכת כהנים, שלא יקחו מבחורים אחרים, דעי״ז הם מכשילים אותם בספק ברכה כאשר יחזירו להם אח״כ את הטלית.

והביאו שם בהערה שבספר ארח דוד להגר״ד בהר״ן שאמר הגר״ד, שאין לקחת טלית בשביל ברכת כהנים או לקריאת התורה מבן עדות המזרח, דכיון דלשיטת השו״ע סימן ח׳ סעיף יד׳ צריך לברך שוב כשמחזיר לו א תהטלית, והם נוהגים לא לברך, נמצאת משכיל אותם בנטילת טלית בלא ברכה. רק יקח מאשכנזי שנוהגים כשיטת הרמ״א שאין צריך לברך כשמחזיר לו את הטלית ושוב אינו מכשילו.

ובספר הליכות שלמה עניני תפילה פ״ג ארחות הלכה 27 הביאו בשם הגרש״ז אויערבאך זצ״ל שבציערותו היה מזהיר את הכהנים שבבית הכנסת שלא יטלו טלית ממתפלל בן עדות המזרח שהיה שם, מפני שחשש שהלה אינו יודע הדין, שלפי דעת המחבר עליו לברך שוב כשמתעטף בה. אולם אח״כ נתברר לו שלא נהגו בזה הספרדים כדעת המחבר, וכל שלא הסיחו דעתם אין מברכים.

עיין עוד בדעת נוטה ח״ב עמוד יד׳ בענין להקפיד להיות עם טלית כמה שיותר.

עיין בדעת נוטה ח״ב עמוד צב׳ ובהערות בענין להיות לבוש בכמה שיוכל טליתות.

מד. עיין בפסקי תשובות סימן קלט׳ אות ט׳ בענין בחור שעולה לתורה ביום חול האם צריך ללבוש טלית.

מה. בדף השבועי דברי שי״ח על פרשת תצוה גליון 52 הביאו בשם ספר אשיחה שנשאל רבינו שליט״א כעין

יראת שמים וזכרו את הקב"ה, שהרי התוס' בב"ב כא' ע"א אומרים שכל הטעם שבתחילה תיקנו ללמד תינוקות דוקא בירושלים, כי שם ראו כהנים בעבודתם וקיבלו מהם יראת שמים, הרי שהכהנים היו מלאים בעבודת הש"י שזה הזכיר להם את מצות הש"י, ולא עוד שגם ראו את הבגדי כהונה של כהן גדול שהיה שם תכלת כמו המעיל שודאי הזכיר להם את כסא הכבוד כהתכלת שבציצית, משום כך לא הוצרכו לציצית כשאר האנשים.[מו]

ת. אין צריך טעמים לתורה.

ש. מדוע נוהגים לעשות טלית גדול עם כמה פסים בצבע שחור, וכן בטלית קטן מצמר.

ת. לנוי.[מז]

ש. שמעתי שיש נוהגים לקפל את הטלית גדול בצורה כזו, שבסוף הקיפול יראה הצד שבטלית בלי הפסים השחורים שבו. האם יש בזה באמת ענין לעשות כך.

ת. לא שמענו.[מח]

ש. האם כשאדם פושט את הטלית בגמר התפלה צריך לפשוט זאת ביד שמאל שיהא

זה מדוע לא היו ציציות בבגדי כהונה, והשיב עי' מה שכתבתי ריש מסכת ציצית ושם מבואר בארוכה עפ"י המבואר בערכין ג' ע"ב, הכל חייבין בציצית לאתויי כהנים סד"א הואיל וכתיב לא תלבש שעטנז גדילים תעשה לך והני כהנים הואיל ואישתרי כלאים לגבייהו בבגדי כהונה לא לייבו בציצית קמ"ל נהי דאישתרי בעידן עבודה בלא עידן עבודה לא אישתרי. הרי לבגדי כהונה הי' דין של בגדים שאולים הפטורים מציצית. עוד עפ"י הרמב"ם פ"א מציצית הי"א דאם עשה ציצית מהקדש פסול דצריך משלכם.

עיין עוד בדעת נוטה הלכות ציצית עמוד תא' מה שהאריך בענין.

מו. אולם מצאתי בספר שערי אהרן שמביא שמצות הפעמונים זה כמו ציצית, רק שציצית זה מועיל להזכיר בראיה וכאן היו צריכים גם את חוש השמיעה. שמלבד התכלת שראו אצל הכהן גדול, היו צריכים את הפעמונים להזכיר להם ע"י חוש השמיעה. ולפי"ז מבואר שלא מספיק מה שעבדו בבית המקדש, וכנראה ההסבר בזה, שבכדי שלא יחיו חיי מלומדה, כסדר היו צריכים זירוז כמה שיותר וא"כ קשה מדוע לא הלבישו ציצית, ועל זה צריך את דברי רבינו שליט"א.

מז. שמעתי אומרים שפעם היו עושים בצבע תכלת לזכור את התכלת וזה היה דומה לשחור ואח"כ התחילו לעשות רק שחור.

ועיין דעת נוטה הלכות ציצית עמוד קמו' תשובה רפה' שנשאל רבינו שליט"א האם יש מקור למנהג שעושים פסים שחורים על בגד טלית גדול, ותירץ שהוא לנוי ועי' מ"ב סימן ט' סקט"ז ובספר מנהג ישראל תורה שם ס' ב'.

והביאו בהערה 345 בשם הפרי מגדים א"א ס"ק ו' דמה שעושין בטליתות שלנו בשפת הבגד כעין תכלת בתר עיקר הבגד אזלינן ומשמע שם דמה שנהגו כן הוא זכר לתכלת, ובספר מנהג ישראל תורה שם כתב דכהיום המנהג לעשות צדדי הטלית בצבע שחור, וכפי הנראה הוא ג"כ מטעם הנ"ל זכר לתכלת., דמבואר ברמב"ם (הובא בב"י ד"ה וכתב הרמב"ם, דצבע שחור דומה לתכלת, ובעיקר הטעם דעושין זכר לתכלת מייתי שם שמצא בלקט יושר שכתב דהתרומת הדשן היה מהדר בטילתו לעשות עטרה הצבועה בתכלת.

מח. בכאיל תערוג גילון 185 הביאו שהחזו"א קיפל הטלית כשהעטרה לצד הפנימי, כדי שהצד הנאה יהיה בפנים, וכן הוא מנהגו של מרן הגראי"ל שטינמן זצוק"ל לקפל טליתו לצד הפנימי.

לו יותר קשה כמו שמצינו בעת שמסיר תפילין.

ת. לא שמענו מקפידין.

ש. מדוע כשמסירים טלית בסיום התפלה לא נזהרים להוריד ביד שמאל כמו תפילין ומאי שנא.

ת. יותר קל. [מט]

ש. בחורים ספרדים נוהגים ללבוש טלית מהבר מצוה, כיצד באופן שלומדים בישיבות ליטאיות שלא נוהגים הבחורים ללבוש עדיין טלית, האם הבחורים הספרדים ילבשו טלית כמנהגם.

ת. כמנהגם.[נ]

ש. כיצד ינהג בחור ספרדי באופן שמתבייש ללבוש טלית מה יעשה.

ת. אין לו מה להתבייש.

ש. אם רואים חברים שבצהרים הולכים לישון בלי טלית קטן, במה אפשר לעוררם שישנו עם טלית קטן.

ת. לא עושים כראוי.[נא]

מט. מצאתי בס״ד בדעת נוטה הלכות ציצית עמוד יג׳ שנשאל רבינו שליט״א, הנה כתב המ״ב סימן כח׳ ס״ק ו׳ דיש מהחכמים שהיו נוהגים לחלוץ התפילין של ראש ביד שמאל שהיא יד כהה להראות שקשה עליו חליצתן, האם גם כשמסיר הטלית יש ענין זה להסיר הטלית ביד שמאל, והשיב, לא שמענו. ובהערה 24 הביאו ששמעו מרבינו שליט״א דבטלית לא שייך זה ולא ראינו נוהגים כן. והוסיפו לבאר, שהרי לובשים טלית קטן כל היום וטלית גדול עיקר לבישתו לצורך התפילה הוא כדי להתעטף בו ולהתפלל בכובד ראש.

אולם הביאו שבבן איש חי פ׳ נח אות טז׳ ובכף החיים סימן כח׳ אות ח׳ בשם כמה אחרונים כתבו דגם הטלית יחלוץ ביד שמאל, וכ״מ בשיטה מקובצת בערכין דף ב׳ ב׳ אות ג׳ בשם רש״י כת״י דכשמתעטף יתעטף בימין וכשיפשוט יפשוט בשמאל.

נ. באשרי האיש או״ח ח״א עמוד טז׳ מביא דעת מרן הגרי״ש אלישיב זצוק״ל לגבי בן חוץ לארץ שהגיע ללמוד בארץ ישראל, ומנג המשפחה להתעטף בטלית גדול בימי הבחרות, אמר לו רבינו זצוק״ל, אביך אינו יכול לפטור אותך מהחיוב של אל תיטוש תורת אמך, היות ומנהג אבותיכם הוא שבחור מתעטף בטלית.

בספר תורת הישיבה עמוד כה׳ כותב בשם הגאון ר׳ בן ציון אבא שאול זצוק״ל שבני הישיבות ספרדים הלומדים בישיבות שרובם הם מבני אשכנז הנוהגים להוציא את הציציות מחוץ לבגדיהם, רשאים אף הם לנהוג כמותם.

בטעם שבני אשכנז לא נוהגים להתעטף בטלית גדול לפני הנשואין, כבר אומרים המפרשים, בגלל שכתוב כי יקח איש אשה וסמיך ליה גדלים תעשה בזה. אולם בפסקי תשובות ח״ו סימן תרנז׳ הערה 4 כתב בזה ביאור אחר בשם הבני ישכר.

נא. מורי ורבי הגאון ר׳ מיכל יהודה ליפקוביץ זצוק״ל כתב לי, בנוגע לישון במנחות הצהרים בלי הטלית קטן, יש לברר על פי הכתוב בשו״ע הלכות ציצית סוף סימן ח׳ ובמפרשים שם.

נביא עוד ממה שהתפרסם בשמו שהביא בשם הגאון הרב מפונביז׳ זצוק״ל, בענין שמנישים עידן דיתחא, שבעיתות שלום, כאשר חייל בצבא מסרב לאכול, אז הוא לא אוכל, אבל בשעת מלחמה, חייל שמרסב לאכול, הרי הוא מורד במלכות, שכן מחמת כך לא יהיה לו כח להלחם בשדה הקרב. וכן הדבר כאן, מלבד עצם מצוות ציצית היא מכילה בקרבה את למען תזכרו, שזה כבר איננו ענין למצות ציצית בלבד, אלא לכל שדה הקרב היהודי. לפיכך בעידן ריתחא נפרעין ממנו שכן בעקיפין היעדרות הציצית מחלישה את כל המערכה.

המשנה ברורה (סימן ח׳ ס״ק א׳) כתב שאדם צריך להתעטף בציצית מיד אחר נטילת ידים כדי שלא ילך

ארבע אמות בלא ציצית. ובמשנה ברורה בהוצאת דרשו הביאו בהערות בשם הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל שכתב שאין הכוונה שאין לילך ארבע אמות ואילו לשהות סתם מותר, אלא אף בלא הליכה אסור לשהות בלא ציצית, וצריך להזדרז ללבוש את הטלית קטן מיד כשקמים מן המיטה.

בדעת נוטה ח"ב עמוד קכב' תשובה רמא' ראיתי שנשאל כבר בזה ותירץ דראוי לישן עם ציצית ואין להסיר הט"ק בשעת שינה ביום.

בעלון מים חיים לגאון ר' יהודה אריה דינר שליט"א גליון 289 מביא שאלה, הלך לישון בצהרים והוריד את הטלית קטן, האם צריך לחזור ולברך עליו כשחוזר ולובשו לאחר השינה, והשיב, דאיתא בשו"ע סימן ח' סעיף יד' דאם פשט טלית על מנת ללובשו מיד צריך לברך, והרמ"א חולק וסובר שאם דעתו ללובשו מיד, אין צריך לברך .וכן נוהגים בני אשכנז.

והביא בשם מרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל שהנה כל זה כשלא הסיח דעתו ממנו, אבל אם הלך לישון בודאי נחשב היסח הדעת וצריך לברך עליו אם לא המשיך ללבוש הטלית גם בשעת השינה. והוסיף, שמה שידוע על החזון איש שהוריד טליתו ביום הכפורים לאחר מוסף והלך הביתה, וכשחזר למנחה לא בירך, צריך לומר שלא הלך לישון בינתיים דא"כ בודאי היה מברך, ואכן ידוע שהחזו"א הלך הביתה ולמד, הגם שהיה צום.

נוסיף את מה ששמעתי מהגאון רבי מנחם צבי ברלין שליט"א ראש ישיבת רבינו חיים עוזר שהביא את דברי הרבינו יונה בשערי תשובה (שער ג' אות כב') שאומר וז"ל "ועל מצות ציצית אמרו רז"ל שהציצית מוספת קדשה, שנאמר למען תזכרו ועשיתם את כל מצותי והייתם קדשים לאלקיכם. וגם כי אין מצות ציצית זולתי על מי שיש לו בגד אשר לו ארבע כנפות, ואם אין לו בגד כזה אינו חייב לקנותו, אף גם זאת אמרו רז"ל כי ענוש יענש לעתות בצרה על דבר אשר לא חמד בלבבו יפי המצוה ושכרה, לבעבור סבב פני דבר חיובה עליו ולקחת לו בגד שיש לו ארבע כנפות לעשות בו ציצית על כנפיו". ודלא כתוס' בערכין שאדם לא צריך להביא את עצמו לידי חיוב. אולם ידוע שהגר"א בכה לפני פטירתו בשעה שהחזיק את הציציות, כמה מצוותת אפשר לזכות בעולם הזה בכמה פרוטות מה שלאחר מיתה אי אפשר. ע"כ כמה ראוי לחפש להביא את עצמנו לחטוף יותר ויותר מצוות, להראות את היופי והשמחה בקבלת המצוות, וכל כמה שקשה יותר, חם וכדומה, אשרי מי שבכל אופן נשאר לבוש בציצית.

נוסיף את מה שראיתי בציץ אליעזר (שו"ת חלק יד' סימן מט' אות ב' בתוך דבריו) שמביא בשם המהר"י אלגאזי כמה הנהגות שאנשים עושים להנצל מהחום ואין ראוי לעשות כן, ובתוך דבריו מביא "על מה שראה קצת אנשים שמרוב החום קצת אנשים חולצים בביתם קצת מבגדיהם ופושטים גם הטלית קטן והולכים בלא ציצית, וכותב דאין זה נכון ולא ראוי לעשותו, טלית קטן צריך להיותו עליו תמיד כדי שיראהו ויזכור המצות ולהיזהר שלא לילך ד' אמות בזולותו, ולפום צערא אגרא וכך היו נזהרים חכמי התלמוד וכו'".

נוסיף את מה שראיתי שאומר הגאון הגדול ר' ברוך מרדכי אזרחי שליט"א (ברכת מרדכי מועדי השם עמוד תח') שהנה מצינו שכתוב בנביא (שמואל א' כד', פסוק ד') "ויכרות את כנף המעיל אשר לשאול בלט, ויהי אחרי כן ויך לב דוד אותו". פתאום דוד הרגיש שמשהו מכה את לבו ממש, מכה שאין לה תרופה. כל כך למה, על זה מביא את חז"ל בילקוט שאומרים "ר' נחמיה אומר, שביטלו ממצות ציצית שעה אחת".

במה מדובר כאן, במצוה, שחיובה רק כשיש לבגד ארבע כנפות, כשאין ארבע כנפות, לא קיימת המצוה מעיקרה, ובכל זאת "ויך לב דוד אותו". אלא הפשט, אילו היה האדם מכיר מה מרויח על ידי מצוה, ומה חסר לו לאדם כשאינו מקיים מצוה, לא היינו משתוממים. היינו מבינים את דוד המלך מדוע הרגיש שלבו מכהו כאב עצום באין מזור. אולם דוד המלך שידע את ערך המצוה, הרגיש שביטל משאול ממצות ציצית שעה אחת, על זה הרגיש "ויך לב דוד אותו". זה היה דורות הראשונים שידעו מה הפשט להפסיד בידים מצוה.

בפסקי תשובות סימן כד' אות א' כתב "אם אין אדם לובש טלית בת ארבע כנפות אינו חייב בציצית, וטוב

ש. בחור ספרדי שנוהג בביתו להכניס הציציות בתוך המכנסיים, האם כשלומד בישיבה ליטאית יצטרך להוציא הציציות החוצה.

ת. ראוי.

ש. חתן ביום הראשון שמתעטף בטלית בתפלה בשחרית, האם צריך לברך שהחיינו על הטלית החדשה.

ת. כן. נב

ש. אם חתן צריך לברך שהחיינו על הטלית החדשה כשלובשה בבוקר בשחרית, האם צריך לכוין גם על כך שזוכה עתה פעם ראשונה להתעטף בטלית גדול.

ת. אולי.

ש. חתן בשחרית ביום הראשון של השבע ברכות שכח לברך שהחיינו על הטלית החדשה עד שנזכר באמצע פסוקי דזמרה, האם יכול לברך שהחיינו בתוך פסוקי דזמרה או יחכה עד אחרי שמו״ע.

ת. אחר שמו״ע.

ש. כיצד הדין בנזכר בברכות קריאת שמע, האם יכול לברך שהחיינו על הטלית בין הפרקים.

ת. כנ״ל.

ש. חתן בימים הראשונים של השבע ברכות שמתחיל להתעטף בטלית גדול, שכח בברכה לכוין לפטור את הטלית קטן, וחשב לברך בנפרד על הטלית קטן, האם נפטר בברכה על הטלית גדול וגם על הטלית קטן הגם שלא חשב לפטור, או שיצטרך לברך בנפרד על הטלית קטן.

ת. סתמא דעתו כדינא.

ונכון להיות כל אדם זהיר ללבוש טלית קטן כל היום כדי שיזכור המצוה בכל רגע. וכבר נאמר בגמ׳ מנחות מא׳. דברי המלאך לרב קטינא שבעידנא דריתחא מענישים על אי קיום מצות עשה אפילו אינו מחויב בה, כי אין הדברים אמורים אלא בעושי טצדקי ותחבולות ליפטר מהמצוה ולא כמשתדל לקיים המצוה אע״פ שלעיתים מחמת סיבה או קושי אינו מקיימה, מ״מ כבר נהגו כל ישראל ללכת בטלית קטן כל היום, וגם לרבות לאחר רדת החשיכה, וכיון שנהגו בכך אסור לאדם שלא יקיים מצוה זו תמיד, ואפילו בזמן שקשה ללכת בטלית קטן כגון ביום שרב, או בשעת עבודה מפרכת, או בעת שמתעמל וכיוצא בזה, אין להסיר הטלית קטן, וכבר נאמר בכתבי האר״י הק׳ שאין זמן שיש להסיר הטלית קטן זולת בכניסתו לבית כסא ובית מרחץ״.

כמו כן ידוע שהגר״א בכה לפני פטירתו בשעה שהחזיק את הציציות, במה מצוות אפשר לזכות בעולם הזה בכמה פרוטות מה שלאחר מיתה אי אפשר. ע״כ כמה ראוי לחטוף יותר ויותר במצות ציצית, להראות את יופי המצוה, וכל כמה שיותר קשה, זוכה ליותר מצוה גדולה.

ראוי להוסיף את מה שכתב בציץ אליעזר שו״ת חלק יד׳ סימן מט׳ אות ב׳ בתוך דבריו שמביא בשם המהר״י אלגאזי כמה הנהגות שאנשים עושים להנצל מהחום ואין ראוי לעשות כן, ובתוך דבריו מביא ״על מה שראה קצת אנשים שמרוב החום קצת אנשים חולצים בביתם קצת מבגדיהם ופושטים גם הטלית קטן והולכים בלא ציצית, וכותב דאין זה נכון ולא ראוי לעשותו, טלית קטן צריך להיותו עליו תמיד כדי שיראהו ויזכור המצות ולהיזהר שלא לילך ד׳ אמות בזולתו, ולפום צערא אגרא וכך היו נזהרים חכמי התלמוד וכו׳״.

נב. כתב השו״ע סימן כב׳ ״קנה טלית ועשה בו ציצית מברך שהחיינו דלא גרע מכלים חדשים״. וכתב הרמ״א ״ואם לא בירך בשעת עשייה מברך בשעת עיטוף״. וכתב המ״ב בס״ק ג׳ בתחילה מברך ברכת להתעטף ואח״כ שהחיינו. אולם בהליכות שלמה תפלה פ״ג אות יג׳ ראיתי שכתב המתעטף בטלית חדשה מברך תחילה שהחיינו ואח״כ להתעטף בציצית ודלא כהמ״ב וע״ש בהערה מה שכתב ליישב בדעת המ״ב.

הגאון הגדול רבי משה שטרנבוך שליט"א
ראב"ד העדה החרדית ירושלים
ומח"ס תשובות והנהגות ושא"ס

פסקי הלכות בענינים שונים

נכתב ונערך על ידי הגאון רבי יוסף שוב שליט"א, מו"צ בבית הוראה אהבת שלום וקרית ספר

א. האוכל בשוק אין למנותו כש"ץ קבוע אבל אפשר להגיש אותו כש"ץ לא באופן קבוע. ובודאי שאין למנותו כש"ץ בימים נוראים אולם אם הוא שוגג בזה אפשר למנותו כש"ץ קבוע.

ב. האוכל בשוק שפסול לעדות אינו עובר בלאו דאם לא יגיד ונשא עוונו דהרי מוכן להעיד רק בי"ד אין מקבלים עדותו.

ג. אשה האוכלת בשוק אינה נפסלת להעיד בדברים שאשה נאמנת כנדה וניקור וכדו'.

ד. כיום אין מקפידים על אכילה בעמידה דבזמנו אכלו על הרצפה ובלט חוסר הד"א כשאכלו בעמידה משא"כ בזמנינו שאוכלים בישיבה על כסא.

ה. הצריך לאכול בבוקר קודם התפילה לרפואה אין לאכול בשוק בדרך לביהכ"נ כדי לא לאחר תפילה בציבור אולם אם אין אנשים ברחוב כמו לפני ותיקין אפשר להקל לאכול ברחוב במקום צורך.

ו. הרוצה לקנות בשוק ורוצה לטעום מהמאכל קודם שקונה אין בזה משום אוכל בשוק.

ז. האוכל בשוק דומה לכלב היינו כל מקום שרבים מצויים שם תדיר ולכן כתוב שוק ולא רשות הרבים דברשות הרבים אין מצוי שם רבים תדיר.

ח. האוכל בשוק פסול לעדות אף בזמן הזה והיינו דוקא אם רגיל לאכול בשוק אבל אם אכל פעם אחת אינו נפסל ואם יפסיק לאכול בשוק יחזור להכשרו.

ט. מותר לאכול על שפת הים ואינו חשיב כאוכל בשוק דרגילים לאכול שם.

י. מותר לדבר בפלאפון בשוק ואין זה כאוכל בשוק.

יא. הא דאיתא בשו"ע סימן ק"ע סעיף ד' דאין מסתכלין בפני האוכל ולא במנתו שלא לביישו. אולם מי שאוכל בשוק מותר להסתכל בו שהרי חזינן שאינו מתבייש.

יב. הא דאיתא ברמ"א (חו"מ סימן רכ"ח סעיף א') שהמאנה את עצמו מותר לאונות אותו. לכאורה אף מי שאוכל בשוק אין איסור לאונות אותו.

יג. מלמד בת"ת שהוא אבל מותר לו לנסוע לטיולים עם תלמידיו דלא חשיב בכה"ג כטיול.

יד. מלמד בת"ת שהוא אבל מותר לו לשיר עם תלמידיו דזה חשיב כצורך פרנסה.

טו. אבל ששינה מקומו בבית הכנסת בשנת אבילתו ראוי לחזור למקומו הקודם בסוף השנה כדי שיהא ניכר ששינה את מקומו לכבוד אביו ואמו.

טז. אבל שגר בשכירות והדירה שלו נהיה מוכן בתוך שנת האבילות מותר לו ליכנס לדירתו החדשה כדי שלא יצטרך לשלם את דמי השכירות.

יז. אין לקנות בית אבות בחו״ל כשיש שם במקום חדר אחד שמשמש עבור המבקרים והעובדים ככנסיה לתפילות שלהם.

יח. מותר לשכור דירה מגוי כשיש בתוכו ע״ז או צלם אם מכסהו או סגרו בתוך ארון.

יט. הנוסע במונית של גוי שהנהג תלה שם צלב שתי וערב אין הנוסע צריך ליזהר לא להרדם כדי שלא יראה כמו שמשתחוה ח״ו דזה לא נראה כמשתחוה בכה״ג.

כ. הא דאסור להרים כסף שנפל ליד ע״ז כיון שזה נראה כאילו משתחוה לע״ז היינו הע״ז ממש אולם מול כנסיה מבחוץ מותר להרים את הכסף.

כא. המחמם בתוך תנור בשר ביחד עם מאכל פרוה ואכל אח״כ רק את המאכל הפרוה צריך להמתין שש שעות לאכילת חלב כיון דקיבל טעם בשר מהזיעה של הבשר ואף אם אומר שלא הרגיש טעם בשר במאכל הפרוה יש להחמיר דאנן לא בקיאין בטעם.

כב. מת שהביאו מחו״ל לא״י וחלק מהמשפחה נשארו בחו״ל הרי הם מתחילים את השבעה מיד כשיצאו לא״י והאבלים שנסעו לא״י וחוזרים אח״כ לחו״ל אם גדול הבית נשאר בחו״ל הרי הם מסיימים את השבעה ביחד עם גדול הבית אולם אם גדול הבית לא נשאר בחו״ל הרי הם מסיימים את השבעה ביום השביעי לקבורה וכן האבלים שהיו לכתחילה בא״י ונסעו לאחר הלויה לחו״ל אם יש שם גדול הבית מסיימים את השבעה ביחד עם גדול הבית ואם לא מסיימים את השבעה ביום השביעי לקבורה.

כג. יין מפוסטר אינו חשיב יין מבושל לגבי יין נסך אולם כשיש עוד צירופים להקל אפשר לצרף את זה שהיה מפוסטר כיון דלדעת הגר״א די שהתבשל לחום של יד סולדת בו והש״ך חולק.

כד. אם נשאר בשבת בחדר ילדים צבעים או לורדים וכדו׳ על הרצפה וחושב שהתינוקות יקחו את זה במשך השבת ויצבעו על הקירות אינו נחשב לצורך גופו ומקומו להתיר לטלטלם אלא יזיזם ברגלו למקום שאין התינוקות מגיעים.

כה. מרק שהתבשל עם הרבה אטריות ברכתו מזונות אף שבצלחת שלו אין כמעט אטריות.

הגאון הגדול רבי יוסף ליברמן שליט"א
מח"ס משנת יוסף
ראש כולל שומרי החומות

בעניני אכילת הפירות ביום ט"ו בשבט

בס"ד, י"ז שבט תשע"ז

בימי השובבי"ם, יתברך מגנזי מרומים, מע"כ הרה"ג המופלג בתורה, חריף ובקי טובא, מו"ה רועי צבי תמיר שליט"א, מח"ס 'בסוכות הושבתי' ועוד, רמת בית שמש.

אחדשה"ט, ע"ד שאלתך בענין מנהג ישראל לאכול פירות ביום ט"ו בשבט, אם המנהג הוא לאכול הרבה פירות או לברך על כמה שיותר פירות, ונפק"מ אם סגי לקנות ב' מיני פירות שברכתן אינן שוות כבפה"א ובפה"ע, או שמא אדרבה ירבה באכילת פירות. וכן אם צריך להקפיד שלא לאכול הרבה פירות בבת אחת, ואז יברך כמ"פ על הפירות, או שיכול לאכלם בבת אחת כי העיקר להרבות באכילה, ולא בברכה. וכן באחד שיש לו פרי שברכתו שהחיינו אם עדיף להימנע מלאכול עד ט"ו בשבט כדי שיברך אז עוד ברכה, או שאין ענין להמתין, דעיקר המצוה היא לאכול פירות. — והבאת מירושלמי (סוף קידושין פ"ד הי"ב): אמר ר' יוסי בי ר' בון אף אסור לדור בעיר שאין בה גינוניתא של ירק, רבי חזקיה ר' כהן בשם רב עתיד אדם ליתן דין וחשבון על כל שראת עינו ולא אכל, ר' לעזר חשש להדא שמועתא ומצמיח ליה פריטין ואכיל בהון מכל מילה חדא בשתא. ומשמע שיש מצוה בעצם האכילה ולא משום הברכה.

אין זו מצוה, אלא מנהג ישראל לברך ביום זה על פירות ולאכול מהן, אפילו רק טעימה בעלמא מכל מין ומין. וכמ"ש בכנסת הגדולה (או"ח סי' קלא) בהגהות הב"י בשם ספר תיקון יששכר (דף סב), נוהגים להרבות באכילת מיני פירות של אילנות ביום ט"ו בשבט, להראות בזה שהוא ר"ה לאילנות, ולברך עליהם ברכות הראויות להם, ומנהג יפה הוא. והובא במג"א (סי' קלא סקט"ז) "נוהגין האשכנזים להרבות במיני פירות של אילנות". וכ"כ בא"ר (שם סקי"ד) ופר"ח (סק"ו). ובספר שבט מוסר (פרק טז) כתב בצוואתו לבנו שיהיה זהיר לברך על הפירות בט"ו בשבט שמנהג ותיקין הוא. וכ"כ המקור חיים (להחו"י, תרפ"ד) ראיתי ותיקין שמברכין על כל מיני פירות אילן הנמצאות ביום ט"ו בשבט. וכן נהגו אצל כ"ק מרן גיסי הרה"ק מהר"א מבעלזא זי"ע שהי' הרבה מיני פירות, ולא רק הרבה פירות.

דושה"ט בברכה

אם יש איסור בל תשחית במים

בס״ד, י״ז אייר תשע״ו

שוכט״ם לכבוד הרה״ג החריף ובקי, משנתו קב ונקי, מו״ה אלחנן פרינץ שליט״א, מח״ם ׳שו״ת אבני דרך׳ י״ח בד׳ חלקי השו״ע

אחדשה״ט, אודות שאלתו החשובה אם יש איסור בל תשחית במים כשמשתמש בהם בצורה מופרזת. ונתן כמה דוגמאות: אם מותר לשטוף הרצפה בשפע של מים. אם מותר לשטוף רכב עם צינור מים, או רק ע״י דלי. אם מותר לעמוד פרק זמן ארוך תחת ברז פתוח במקלחת. אם מותר לילדים לעשות מלחמת מים, דהיינו ששופכין זה על זה מים להנאה.

העיקר בזה כשאין השחתה, דהיינו שמותר לאדם להשתמש בהם כדרך הרגילה, ולכן מותר לשטוף את הבית, כי כל העולם לא נברא אלא לשמשני. ומה שאמר אברהם אע״ה לאורחים ״יוקח נא מעט מים ורחצו רגליכם״, אין זה משום חשש השחתה, אלא כדי שלא יסרבו בכדי שלא להטריחו. וכמו שמצינו ששחט בשבילם ג׳ בקר כדי לתת להם ג׳ הלשונות, והגם דאפשר שגם שאר בשר הבקר האכיל לאנשים אחרים, בכל זאת לא היו מצויים אורחים אצלו בימים אלו כחום השמש, ואעפ״כ לא מצינו שחשש בזה לענין של בל תשחית.

ומה שהביא מע״כ ראיה ממה שאמר אברהם אבינו לאורחים והשענו תחת העץ, שהרחיצה של המים תהיה תחת העץ כדי להשקותו ולא ילכו לאיבוד, וראה שכן פי׳ בספר אם למקרא (והובא בשו״ת מעגלי אליהו ח״ג יו״ד א). לענ״ד דברים אלו אמורים רק דרך דרש וצחות, כי בפשטות היתה כונתו בכדי שיהנו מצלו. ואף לפי פירושו, עדיין אינו מוכרח שכן היא ההלכה, רק כיון שיכולים המים להועיל להשקאת האילן ג״כ, ודאי שטפי עדיף להרויח גם זה ולא ילכו לאיבוד סתם, אבל אין שום איסור למי שאינו עושה כן.

ומה שכתב המחבר בשו״ע (יו״ד קטז, ה) שלא ישן במיטה שיש תחתיה מים מפני שהם נאסרים. ולכאורה מה איכפת לנו שהמים יזרקו וישפכו, וע״כ מוכח שיש להימנע מלהשחית אפילו מים. — מזה אין ראיה, כי חששו שמא יבוא לשתותם, ולא משום בל תשחית. אי נמי, משום שהולכים סתם לאיבוד בלא שום השתמשות בהם, אבל כשמשתמש בהם לצרכו א״צ לדקדק שלא ילכו קצתם לאיבוד.

ועיין ט״ז (יו״ד ס׳ צ סק״י) דבמים ליכא משום התורה חסה על ממון של ישראל, ולכן אף אם בלעי רק פגם בשר וחלב נוהגין בהם איסור, אע״ג דבשאר אוכלין אינו כן. ובפמ״ג (סי׳ צג משב״ז סק״ט) מסיק דמיירי אפילו במים שהוחמו כבר לשתיה, וכ״ש כשהם להדחה בעלמא. וע״ע ברמ״א (שם סי׳ קכב, ו) ובש״ך (סק״ה) ומ״ש הפמ״ג הנ״ל לחלק בזה. וכ״כ המהרש״ם (שו״ת ח״ג סי׳ שעה, ובדעת תורה יו״ד סי׳ קטז סק״ה) דבמים ליכא בל תשחית. והביא ראיה מהשו״ע (או״ח סו״ס קע) דלאחר שתיית יין יקנח מקום נשיקת הפה, ולא ישפוך משום בל תשחית, אבל אם שתה מים ישפוך. — ובפי׳ מתא דירושלים על הירושלמי ברכות (פ״ו) הביא ראיה מהפסוק (דברים יב, טו) על

הארץ תשפכנו כמים, דליכא איסור בל תשחית במים.

אכן בכל זאת נראה, דכל זה כשיש לו איזה סיבה או תועלת בשפיכת המים, אבל אם שופך מים במידה מופרזת ללא שום סיבה או צורך, הרי זה בל תשחית. ולכן בשטיפת כלים, אם משאיר הברז פתוח הרבה זמן והמים נוזלים בשפע, יש בזה משום בל תשחית, אלא א"כ נוח לעקרת הבית בצורה זו. — ומטעם זה התקינו בהרבה מקוואות ציבוריות ברז אוטומטי במקלחות, שנסגרת מעצמה אחרי פרק זמן, בזמן שהאדם רוחץ עצמו בסבון.

ולגבי שטיפת רכב, נוהגים בעלי המוסכים לשטוף עם צינור מים, כי כך נוח להם יותר, וכאמור דאם זהו הדרך הרגילה, הרי זה מותר לאדם. — וה"ה לענין מלחמת מים לילדים, אם יש להם הנאה מרטיבות המים, אין בזה בל תשחית, דלא שנא מבריכת מים שג"כ נעשה רק להנאה. אמנם יש ליזהר שיהיה משחק זה בצורה סבירה וחינוכית, כשהמטרה העיקרית היא לצנן הילדים מהחום רק עושים זאת באופן שיש בו משחק והנאה. אבל אם נעשה רק למטרת מלחמה וכדו', אין זה מדרכי חינוך ילדי ישראל הטהורים, ויש להמנע מכך.

דושת"ה בברכה

ברכת פירות מסוכרים

בס"ד, כ"ו שבט תשע"ז

ברכה ושלום, לספיר ויהלום, ה"ה הרה"ג מוכה הרבים, מו"ה מרדכי חיים שליט"א, מחבר ומו"ל גליון החשוב 'פנינים', ירושלים ת"ו.

אחדשה"ט,

ע"ד שאלתו איזו ברכה צריך לברך על פירות יבשים שיש בהם סוכרים הרבה ונעשה כסוכריה, וטעם הפרי כמעט ואינו ניכר, האם צריך לברך בורא פרי העץ מכיון שצורתם לא נשתנתה וגם רובו הוא הפרי ולא הסוכר, או מחמת הספק עדיף לברך שהכל נהיה בדברו.

הנה, אף שהדרך לאכול רוב אלו הפירות חיים ולא יבשים, וא"כ לכאורה ברכתן שהכל כמבואר בשו"ע (סי' רב, יב). מ"מ זהו דוקא כשנשתנו לגריעותא ע"י הייבוש או הבישול, וכדמשמע ברמ"א (סי' רה, א), אבל כשלא נשתנו לגריעותא, ואדרבה כאן הסוכר ממתיקן, וגם צורתן קיימת, מברך עליהן ברכתן הראויה.

דושה"ט בברכה

ברכת פירות מיובשים

בס״ד, כ״ח שבט תשע״ז

בימי השובבי״ם, יתברך מגנזי מרומים, מע״כ ידידי הרה״ג המופלג בתורה, מעוטר בכל מדה נכונה, מיחוסי כהונה, מו״ה גמליאל רבינוביץ שליט״א, מח״ם 'גם אני אודך' ו'פרדם יוסף החדש' על מועדים.

אחדשה״ט,

בדבר שאלתך בענין פירות יבשים הנקראים באנגלית פריזער דרייד, והיינו שהפירות מתייבשים על ידי קרירות גדול [ובארץ ישראל נקרא ״ייבוש מקפיא׳], איזו ברכה לברך עליהם, אם לברך עליהן ברכתן הראוי להם בופה״ע ובופה״א, כיון דעדיין טעם פירות בהן, אף שאין בהם שום לחלוחית, והם ממש נפרכין בציפורן, או שהכל נהיה בדברו מחמת הספק.

לפי התיאור משמע שכל גוש הפרי נשאר שלם אלא שהוציאו ממנו הלחלוחית (יותר מפירות שמיבשים בחום כמו צימוקים), אם זהו המציאות לכאורה פשוט שיש כאן גוף הפרי ממש, ונשאר בברכתו הקודמת, אפילו אם יתפורר תוך כדי אכילתו. ואף שהדרך לאכול רוב אלו הפירות חיים ולא יבשים, וא״כ לכאורה ברכתן שהכל כמבואר בשו״ע (סי׳ רב, יב). מ״מ זהו דוקא כשנשתנו לגריעותא ע״י הייבוש, וכדמשמע ברמ״א (סי׳ רה, א), אבל כשלא נשתנו לגריעותא, וגם צורתן קיימת, מברך עליהן ברכתן הראויה. — אולם אם הוא כבר בצורת אבק ממש, אזי יש לברך שהכל.

דושה״ט בברכה

ברכה על מאכל באמצע האפיה

בס״ד, כ״ח תמוז תשע״ו

בימי בין המצרים, יזרח אור לישרים, וקרנו ירים, ה״ה הרה״ג החריף ובקי, משנתו קב ונקי, מו״ה אלחנן פרינץ שליט״א, מח״ם שו״ת 'אבני דרך'.

אחדשה״ט, ע״ד השאלה כשאופים בבית מיני מאפה, מצוי מאד שבשעת הברכה על מאכל אחד, עדיין לא היו כל המאכלים אפויים לגמרי, ולא ראויים עדיין למאכל, ושואל מע״כ, האם יצטרך לברך שוב כאשר ירצה לאכול מהמאכל השני, כי בשעה שבירך תחילה על המאכל הראשון, היה המאכל השני בגדר דבר שלא בא לעולם.

הרי זה דומה לנוטל ידיו לסעודה ומטגן לו ביצה באמצע, שאמנם היתה הביצה בעולם, אבל היתה ראויה רק לגמוע אותה חיה, בכל זאת עלתה לו הברכה לסעודה גם על זה, והגם שביצה חיה אפשר לגמוע אותה, בכל זאת אין דרכו בכך. א״כ גם הכא, הרי הקמח והשמן ושאר המצרכים היו לפניו וכבר התחיל האפייה, ובדעתו היה לאכלם כשתגמר האפייה, וא״כ שפיר עלתה לו הברכה גם על זה, ואין זה כדבר שלא בא לעולם.

אבל אין להביא ראיה ממה שדן הכף החיים (סי׳ קסט סקי״ח) לגבי לומדי תורה

העוסקים בתורה בלילות שנוהגים לשתות קאווי [קפה] פעמיים ושלש כדי להעביר השינה, ואין מבשלין אותן בפ"א אלא לאחר ששותין שוהין איזה זמן ואח"כ חוזרין ומבשלין, אי הוי כנמלך וצריך לברך בכל פעם או די בברכה אחת. ומסיק שצריך לברך בכל פעם, כיון שאינם מזומנים לו עתה, ומחוסרים מלאכת הבישול והוי כדבר שלא בא לעולם, ע"ש. — דשאני התם שעדיין לא התחילו כלל במלאכת בישול הקאווי, ורק לאחר זמן יתחילו בה, ונמצא שעתה בשעת שתייתו הראשונה אין הברכה עליו כלל. אבל הכא שכבר התחיל במלאכת האפייה, וכבר עומדת להסתיים ובדעתו לאכלו עתה, שפיר הוי כמזומן לפניו וכדבר שבא לעולם.

דושת"ה בברכה

התחיל לברך על פרי קטן ומצא גדול כיצד ינהג

בס"ד, אייר תשע"ב

שוכט"ס לידידי הרב רועי צבי תמיר הי"ו, רמת בית שמש.

אחדשה"ט,

אודות מה שהבאת במכתבך מגליון פרי חיים (מס' קטז) שאלה נפלאה שהסתפק בה הגאון האדיר רבי אברהם גניחובסקי (שליט"א) [זצ"ל], במי שלקח פרי כדי לברך עליו, ולאחר שאמר ברוך אתה ה', ראה שיש לפניו פרי יותר גדול, האם מפני כבוד הברכה לברך על הגדול יסיים תיכף למדני חוקיך, ויקח את הפרי הגדול ויברך עליו, או יסיים את הברכה על הפרי הקטן. ורצה להוכיח מהא דאמרינן במנחות (סד.) דאם שחטו לקרבן בהמה כחושה ואח"כ מצאו שמינה ממנה, שוחטין את השמינה ואפי' בשבת, הרי דבשביל הידור מצוה שתהיה שמינה, שוחטין אפילו בשבת. וא"כ ה"ה כאן י"ל דכדאי שיסיים למדני חוקיך ויחזור ויברך על הגדול, עכת"ד.

האמנם שהיא הברקה נפלאה, אבל יש לחלק, דלקרבן שמן ניתנה שבת לידחות, משום הקריבהו נא לפחתך, שעצם הקרבן שמן משובח. משא"כ הברכה שוה על פרי גדול כקטן, רק הפרי שהוא הסיבה עדיף על גדול, ובשביל זה לא מתקנים הברכה בדיעבד.

בדשה"ט

עניית ב״ה וברוך שמו על הברכות — ברכה בהזכרת שם צדיק

בס״ד, ח׳ סיון תשס״ד

שוכט״ם להבחור היקר, פרי עץ הדר, מופלג בתוי״ש בנש״ק, כמר חיים יצחק ראטענבערג נ״י, נכד כ״ק האדמו״ר מטשערנוביל שליט״א, בני ברק.

אחדשה״ט,

במכתבך שאלת מדוע אין רגילים העולם לענות ״ברוך הוא וברוך שמו״ על כל הברכות, כנפסק בשו״ע (סי׳ קכד, ה).

הטעם הפשוט עפמש״כ המשנ״ב (בסקכ״ב) ובשעה״צ (סקכ״ד) שהש״ץ לא ימהר לחתום הברכה, דאל״ה ע״י העונים ב״ה וב״ש לא שומעים איזה ברכה מסיים, וחשש אמן יתומה. וכ״כ הכף החיים (סי׳ קכד, כח). — ולכן כיון שמברכים במהירות לא יספיקו לענות ב״ה וב״ש עד שיסיים הברכה, ולא יוכל לענות אמן כהלכתה. אבל אה״נ כשמברך לאט ובנחת, בודאי יש לענות.

ואולי נולד מעוד טעם, כיון שהעוסק בתורה פטור מלענות ב״ה וב״ש, כמש״כ הפת״ש (סי׳ קכד) בשם שו״ת דברי דוד, וגם באמצע פסוד״ז אין עונים ב״ה וב״ש (משנ״ב סקכ״א), לכן הורגלו העולם להקל בו. — והלואי שיענו אמן כהלכתו ולכוין בו כראוי (כבשו״ע סי׳ קכד, ו).

ואגב, באשל אברהם (בוטשאטש, סי׳ קכד סעי׳ ה) כ׳ דנוהגין לומר ב״ה וב״ש רק על ברכות. וא״כ יל״ע בנשיאת כפים, עיי״ש. וראה באר היטב (סי׳ קכח סקכ״ח) מה שהביא בזה משו״ת דבר שמואל והפר״ח, עיי״ש ואכהמ״ל.

ב. מה ששאלת עוד, מה שהביא הרא״ש (בתשו׳ כלל ד סוס״י יט) מאביו, שאפי׳ כשמזכיר בו״ד צריך לברכו שנא׳ (משלי י, ג) זכר צדיק לברכה, אם זה חוב גמור, ואיך יברך אדם חי. — פשוט שצדיק שמת אומר עליו זכר צדיק לברכה [ובמק״א דנתי אם די בר״ת ״זצ״ל״ (ונדפס בינתיים בשו״ת משנ״י ח״ח סי׳ עג)], וכששומע שֵם צדיק חי יברכו ״שיהי׳ בריא״ (זאל זיין געזונד) וכדומה. ומעטים היודעים מזה ונוהגים כן. ואינו חיוב גמור, אבל הנהגה טובה הנלמדת מקרא דד״ק.

דושה״ט בברכה מרובה לעלי׳ בתורה ויר״ש

ברכת הגומל בטיסה מעל המדבר

בס״ד, כ״ג שבט תשע״ח

שוכט״ם להיקר והמופלג בתוי״ש ושוקד עה״ת, כמר משה גולדשמיד הי״ו, מבחירי תלמידי ישיבת אור אלחנן, ארגנטינה.

אחדשה״ט, אודות השאלה שהציע לפני במי שטס באוירון מעל פני המדבר (ומצוי בטיסה מארגנטינה לצי׳לה) ואינו עובר מעל הים הגדול, אם צריך לברך הגומל.

לכאורה צריך לברך, וכפי שכתבנו בשו״ת משנ״י (ח״ט סי׳ סו) דמאי נפק״מ אם נוסע בתוך המדבר ועל פני הים, או טס

מעליהם. דבנוסע במדבר הסכנה היא כמ"ש (בתהלים קז) "תעו במדבר בישימון דרך", וכשתועה מהדרך יכול למות ח"ו מצמאון, או מחיות ולסטים, ולא ישאר רח"ל זכר ממנו. לעומת זאת באוירון הסכנה היא בצורה אחרת, אם ח"ו פתאום יהי' קלקול ויתרסק האוירון, ואם טס ע"ג הים לא נשאר שריד ופליט, וכשטס ע"ג המדבר אפשר למצוא חלקי גופות ה' ישמרנו. וא"כ סכנת הטס באויר דומה ממש לסכנת הים והמדבר, אלא שהיא בצורה אחרת, והאם ניתן להיאמר שכאשר צורת הסכנה תשתנה, תתבטל הברכה. וכ"כ הקצות השלחן (סי' סה בדה"ש ב) דאפילו טס מעיר לעיר, הגם דלא נהגינן לברך מעיר לעיר, בכ"ז עצם טיסה באוירון יש בה סכנה ה"י, ונמצא באויר שהוא מקום שאין אדם יכול להתקיים שם בדרך הטבע, כמו במדבר ובים.

אמנם אפשר לחלק קצת בין טס מעל הים לטס מעל המדבר, שכאשר טס מעל המדבר יש אופנים שאפשר להינצל, כגון לקפוץ מהמטוס כשבידו מטריה שפורחת ברוח [מצנח] בשעת הקפיצה. וגם כשרואה הקברניט שדבר מה אינו כהוגן, אם הוא מעל המדבר, לפעמים יכול לעשות נחיתת חירום ולהציל את המטוס, וכן יכול להזמין עזרה לקראת נחיתתו ובכה"ג אולי אינו כ"כ סכנה. משא"כ אם נמצא מעל הים שכמעט אין לו שום דרך הצלה.

ומנהג העולם שמברכים הגומל רק בטיסה מעל הים, ולא על טיסה מעל ליבשה מיושבת, כגון מקצה א' של אמריקה לקצהו השני. אבל בכה"ג שטס מעל המדבר אולי עדיף שיברך בלי שם ומלכות, וכהוראת כ"ק גיסי הרה"ק ציס"ע מהר"א מבעלזא זיע"א לברך הגומל בלא שם ומלכות גם כשטס מעל פני הים. — או שיעשה כחידושו של ההליכות שלמה (תפלה כג, ח) שהמסופק אם חייב בברכת הגומל, יברך בבוקר בברכת השחר "הגומל חסדים טובים לעמו ישראל" בפני עשרה, כגירסת כמה ראשונים (ברכות נד:) בנוסח ברכת הגומל, וזה עדיף מלברך בלי שו"מ (עי' שם בהערות).

דושה"ט בברכה

נ. ב. אודות שאלתו בענין מילוי טבק לסיגריה ביו"ט, ראה שו"ת משנ"י (חי"ג סי' קע), ומש"כ בשו"ת משנ"י (ח"א סי' יח, וח"ה עמ' ריד) בענין עישון ביו"ט בזמנינו.

ברכת הטוב והמטיב כשילדה אשתו זכר ועומד לגרשה

בס"ד, י"ב תשרי תשע"ג

תחל שנה וברכותיה לידידי היקר הרה"ג המו"מ בתוי"ש ר' שמואל יעקב אברהמי שליט"א.

אחדשה"ט,

ע"ד השאלה באיש ואשה הפרודים ל"ע מספר חודשים, וילדה זכר, אם יברך הטוב והמטיב, דסוף סוף יש כאן הנאה לשנים, או יברך רק שהחיינו, מאחר ואין לו כל ענין להודות על שמחתה.

הנה, בענין ברכת הטוב והמטיב ראה בביה"ל (רס"י רכג) שצ"ל "הנאה של תועלת לשניהם יחד", ובאשתו השנואה עליו ועומד לגרשה, וכש"כ כשגרשה, אין לו שום הנאה

מהנאתה, ולא שייך לברך הטוה״מ. ולגבי ברכת שהחיינו היא רשות (רמ״א שם, ומ״ב רכה סק״ט) ואין להחמיר בה, בפרט כשיש חשש ברכה לבטלה. אלא דסו״ס הוא בנו, והגם דבבן גרושה יש צרות רבות, קשה לראותו וכש״כ לחנכו, נשאר עליו עול מזונות וכו׳, אבל עכ״פ בנו הוא, והוי מרא לחוטרא לזקנותו (לא תמיד), לכן נראה שיברך שהחיינו בעת הברית מילה (אם ידע מתי הוא ולא יעלימוהו ממנו, כמו שקורה במצבים אלה) ותו לא, כנלענ״ד. — (מפני חוסר זמן לא רשמתי מראי מקומות).

בברכת פתקא טבא ושמחת יו״ט, וכט״ס

לצאת בשהחיינו של קידוש על ספר או בגד

בס״ד, כ״ה תשרי תשע״ז

שוכט״ס לכבוד ידידי היקר הרה״ג החריף ובקי, משנתו קב ונקי, מיחוסי כהונה, מו״ה גמליאל רבינוביץ שליט״א, מח״ס ׳גם אני אודך׳ ו׳פרדס יוסף החדש׳ על מועדים.

אחדשה״ט,

ע״ד שאלתך במי שהוציא ספר חדש לאור בערב ר״ה, ונוהג לברך שהחיינו על ספר חדש, האם יברך מיד בערב ראש השנה בבוקר, או עדיף שימתין לשהחיינו שאומר בקידוש על החג. — וכן מי שנוהג לפטור השהחיינו על ספר ע״י אכילת פרי חדש, האם יברך שהחיינו בערב ר״ה בבוקר על פרי חדש ויפטור הספר החדש, או עדיף שימתין על שהחיינו שאומר בקידוש על החג ויפטור בזה הספר החדש.

ידוע מש״כ הגרשז״א זצ״ל במנחת שלמה (ח״א סי׳ כ ד״ה והנה מצד) לא לצאת בשהחיינו של קידוש על חיוב אחר או בגד, דהשהחיינו של הקידוש הוא על עצם היום, ועל הבגד הוא על הנאת האדם. ואף שיש לחלק דהוצאת ספר הוא דבר מצוה ואין בו הנאת האדם, דמצות לאו ליהנות נתנו. מ״מ גם בזה אין הברכה על עצם היום. וגם למה להמתין עד הערב ולא לברך מיד בהוצאתו לאור ושמחתו גדולה, הרי אין זה ברכה שאינה צריכה. ועיין מש״כ בזה בשו״ת משנ״י (ח״ז סי׳ קכט).

דושה״ט בברכה

נ. ב. על שאלתך אם סכין שחתכו בו ״בצל קלוף״ שעבר עליו הלילה, נאסר. — בצל קלוף כל הלילה אין להשתמש בו, אבל בליעות לא מצינו שיהיה אסור.

ברכת שהחיינו על משקפיים חדשים

בס״ד, אדר״ח כסלו תשס״ז

שוכט״ס להכ׳ המו״מ בתוי״ש כמר יעקב ישראל הגר נ״י.

אחדשה״ט,

בענין ברכת שהחיינו על משקפיים חדשים, הגם שעל בגד ועל תכשיט מברך,

אבל כתב בשו"ע הרב (ח"א סדר ברכת הנהנין פי"ב ס"ה) שעל שאר כלי תשמישי אדם אפילו כלי כסף וזהב, אין נוהגין לברך כלל לא בקנייתם ולא בתשמישם וכן עיקר וכן בספרים, עכ"ל. — וא"כ משקפיים הם משאר כלי תשמישי אדם, ואפילו היו של זהב, אין לברך. ובפרט שהוא מידי דפורענות, שראייתו לקוי, דבלא"ה לא היה לובש משקפיים. — ואפילו קנה אותם לשם תכשיט [כמו שיש בעוה"ר זכרים המתקשטים בזה כנקיבות], אין נוהגים לברך על תכשיט, כש"כ שזה משמש בעיקר כלי לראות. — וכבר כתב רמ"א (רס"י רכה) שברכת שהחיינו רשות, וא"כ היכא שיש ספק אין לברך.

דושה"ט בברכה לעלי' בתורה ויר"ש

בירך שהחיינו כשלא צריך אי חשיב הפסק

בס"ד, כ"א טבת תשע"ז

שוכט"ם לכבוד ידידי היקר הרה"ג החריף ובקי, משנתו קב ונקי, מו"ה יוסף הלוי ירוסלבסקי שליט"א, מחשובי תושבי שכונת 'שומרי החומות' ברמות פעיה"ק ירושלים ת"ו.

אחדשה"ט, ע"ד השאלה שנשאלת מאדם שבירך בחנוכה בשעת הדלקת הנר השני גם ברכת שהחיינו, ולאחר שסיים הברכה נזכר שאי"צ לברך שהחיינו כיון שכבר בירך אתמול, ונסתפק אם השהחיינו הוי הפסק בין ברכת 'להדליק נר חנוכה' להדלקה וצריך לחזור ולברך, או דהוי כשח בעניני הברכה ולא חשיב הפסק, וכמבואר לענין אמירת הביאו מלח לאחר שבירך המוציא (שו"ע סי' קסז, ו), דכיון שהוא מענין הברכה לא חשיב הפסק.

והבאת דברי השערי תשובה (סי' קסז סק"ג) בשם הפנים מאירות (ח"ב סי' ה) שאין לענות אמן אחר ברכת חבירו עד שיטעום אחר ברכתו. וכ"כ המשנ"ב (סי' רו סקי"ב) שלא יפסיק אפילו לעניית קדיש וקדושה וברכו.

לענ"ד אף שאסור לכתחלה לברך שהחיינו בליל שני, מ"מ בדיעבד לא הוי הפסק במה שבירך, דסוף סוף הרי הוא עוסק במצות הדלקת נר חנוכה ואינו מסיח דעתו ממנה, ואדרבה מכוין להוסיף בשבח המקום. ובפרט בנר חנוכה שבכל יום ניתוסף הנס יותר והוי נס חדש, בודאי יש מקום לברכת שהחיינו [כמובן, לא לענין לכתחלה, רק לבדיעבד]. וכעין זה מבואר בשש"כ (פמ"ז, מג) במי שטעה ובירך שהחיינו בקידוש ליל שביעי של פסח, שאינה ברכה לבטלה ואינו הפסק ע"ש.

ואף בדינו של הפנים מאירות הנ"ל שהעונה אמן אחר ברכתו צריך לחזור ולברך, לאו כו"ע ס"ל הכי, ועיין בזה בפסק"ת (קסז, ט) שהביא דעות הפוסקים בזה. ואף שמבואר שם שאם ענה איש"ר או קדושה אחר הברכה, דעת רוב הפוסקים שחוזר ומברך, כיון דהוי הפסק יותר מכדי דיבור. י"ל דדוקא התם שמפסיק בדבר שאינו מענין הברכה שבירך ואין לו שייכות אליה כלל, הוי כהפסיק בסתם שיחה. אבל בנדו"ד שמכוין

בברכה למצות נר חנוכה ויש לה עכ״פ איזה שייכות למצוה, אינה הפסק בדיעבד.

וראה מ״ש בשו״ת משנ״י (ח״ז סי׳ קכט) במנהגו של המהרש״ל לברך שהחיינו בליל ב׳ של חנוכה על שרגות קטנות חדשות של כסף. איך עשה כן הלא הוי הפסק בין הברכות להדלקה. וביארנו דכיון שהיה לו שמחת הלב מהידור המצוה, הי׳ השהחיינו מעין הברכות על המצוה, ולכן לא נחשבה לו להפסק, עיי״ש באורך, ומסקנת דברינו שם, דהיינו דוקא למהרש״ל, אבל סתם אדם לא יברך שהחיינו בליל ב׳ על מנורה חדשה, והוי הפסק לדידיה. — אבל עכ״פ בנדו״ד שטעה ובירך שהחיינו על שמחת לבו שמקיים מצות נ״ח, הוי מעין ברכות המצוה ובדיעבד לא הוי הפסק.

וכן באשה שברכה שהחיינו בהדלקת הנר ביו״ט, ואח״כ שמעה קידוש מבעלה, לא תענה אמן על הברכת שהחיינו שמברך, ואף על פי כן אם כן אמרה אמן לא הוי הפסק (ראה שש״כ פמ״ז הערה רטו). [אבל התם קיל טפי מנידו״ד, כי היא עצמה אינה מברכת רק שומעת הברכה מפי אחר, ולכן אינו הפסק כ״כ. וכמ״ש במטה אפרים (תרכה, מח) לגבי היוצא קידוש מאחר, ולפני שטעם שומע אחר לברך ברכת הקידוש, שמותר לענות אמן לכתחילה, אבל מחמיר על המקדש עצמו שלא יענה אמן משום הפסק בין הברכה לשתיה].

דושה״ט בברכה

הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א
ראש ישיבת ומוסדות כנסת יהודה - תוספות יו"ט
וראש ישיבת זכרון מאיר סנהדריה המורחבת ירושלים

בפלוגתת הראשונים אם הפסוק כי בא סוס וגו' הוא חלק משירת הים, וביאור שיטת הגר"א בזה, ובדין כתיבת צורת השירה

א) בשירת הים הפסוק האחרון הוא "כי בא סוס פרעה ברכבו ובפרשיו וגו' ובנ"י הלכו ביבשה בתוך הים", ונחלקו האבן עזרא והרמב"ן אם פסוק זה הוא מכלל השירה ששרו בנ"י או לא. האבן עזרא (ט"ו י"ט ושם י"ד כ"ט) כתב דלפי דעתו גם פסוק זה מהשיר, דהשירה בפסוק זה הוא על מה שנעשה פלא בתוך פלא דהקב"ה השיב את הים על המצריים בעוד שהיו בנ"י עוברים בתוך הים, דבמקום שהיו ישראל עוברים היה רוח קדים מייבש, ובמקום פרעה וחילו הביא ה' רוח אחרת להמס המים שנקרשו ונעשו חומות, והנה שתי רוחות בים ושני המקומות קרובים עכ"ד. וע"ז אמרו שירה "כי בא סוס וגו'".

אולם הרמב"ן חולק על האב"ע, וכתב דאין לשון פסוק זה בלשון השירה והנבואות, [וכוונתו דאין הפסוק בלשון מליצי כדרך פסוקי השירה], וע"כ דאין פסוק זה מכלל השירה, אלא דבא לומר דמיד באותו יום שבא סוס פרעה וגו', אמרו השירה ולא למחרת או אח"כ, או דבא לומר דאז באותו שעה שבא סוס פרעה בים ובנ"י הלכו בו ביבשה אמרו כבר השירה יעו"ש.

ב) ומצינו עוד להרבה ראשונים דנקטו לדבר פשוט כדעת הרמב"ן, דהנה ברש"י כאן כתב דפי' הפסוק "כי בא" הוא "**כאשר** בא", וכ"כ רש"י בגיטין צ' ע"א ד"ה כי, דכוונת הפסוק לומר ד"**מפני** שבא סוס וגו' **לפיכך** ותקח מרים וגו'", וכ"כ תוס' בגיטין שם וכן בר"ה ג' ע"א ד"ה אלא. וברור דס"ל דאין הפסוק מעצם השירה אלא דבא לבאר המשך הפסוקים. וגם רבינו בחיי כתב עה"פ ה' ימלוך וז"ל ויש לדעת כי פסוקי השירה הזאת הם י"ח פסוקים", ואת כי בא סוס פי' כהרמב"ן.

וכן הוא להדיא בסדר רב עמרם גאון (פסוקי דזמרה) וז"ל, [ואומר] **עד סוף השירה** ה' **ימלוך** וגו', כי לה' המלוכה וגו'.

ובפסיקתא זוטרתי (פ' בשלח פט"ו סי י"ח) איתא וז"ל, "שירת משה רבינו י"ח פסוקים, וכנגדן תקנו רבותינו י"ח ברכות של תפלה". ומבואר להדיא כדעת הרמב"ן, דפסוקי השירה הם י"ח בלבד, ופסוק ה' ימלוך הוא הוא פסוק האחרון וסוף השירה.

וכ"כ הרוקח (בפירושי סידור התפילה[סו] אלקי נצור עמ' שסז), וז"ל ועתה אכתוב לך כנגד מה תיקנו י"ח ברכות וכו', י"ח פסוקים מאז ישיר עד ה' ימלוך וגו', ...ולמה י"ח פסוקים באז ישיר וכו'.

ובאבודרהם (בשחרית של חול סוף שער ב׳, תקון התפילות וענייניהם) הביא כ״ז מהמדרש, וז״ל ובויקרא רבה אומר שנתקנו [י״ח ברכות] גם כנגד י״ח הזכרות שבשירת משה וכו׳, ובמדרש אומר שנתקנו גם כנגד י״ח פסוקים שבשירת הים. ע״כ. וכ״ז כהרמב״ן דפסוק ה׳ ימלוך הוא סוף השירה.

עוד כתב האבודרהם (והוב״ד בב״י סי׳ נ״א), וז״ל וכן בשירת הים כופלים פסוק ה׳ ימלוך, **מפני שהוא סוף השירה**, ואם לא היו כופלים אותו לא היה נראה כי הוא סוף השירה. וכ״כ האו״ח הל׳ מאה ברכות אות כ״א, ובכלבו סי׳ ד׳, וז״ל בסוף שירת הים כופלים ה׳ ימלוך וגו׳ **להזכיר שבו נשלמה השירה** והפסוקים שאומרים אחריו אינם מן השירה״ עכ״ל.

וכ״כ רש״י בספר הפרדס, והראב״ן, ור״ש ממגנצא, דהא דמסיים שירת הים בפסוקי דזמרה בפסוק ה׳ ימלוך, **דזה סוף השירה**. וכן לשון תלמיד הראב״ד בספר התמיד ״דעד הנה היא השירה״. ובמרדכי סופ״ג דסוכה אות תשנ״ה וז״ל ״כופל פסוק ד׳ ימלוך **להבחין דמסיים בזה השירה**״. וכן מוכח מהמחזור ויטרי (להלן אות ד׳).

הרי שפתי כל הנך ראשונים ברור מללו כדעת הרמב״ן ולא כדס״ל לאב״ע בזה.[א]

ג) והנה בדברי חמודות על הרא״ש הל׳ ס״ת אות ס״ה, הביא פלוגתת האב״ע עם הרמב״ן ואבודרהם, והקשה מהא דקיי״ל במגילה ט״ז ע״ב דכל השירות כולן נכתבות אריח ע״ג לבינה, ומכללם הוא גם שירת הים, והרמב״ם בהל׳ ס״ת סופ״ח סידר צורת שירת הים וכתב דגם פסוק כי בא סוס וגו׳ נכתב אריח ע״ג לבינה. ובשלמא לשיטת האב״ע אתי שפיר דהרי פסוק זה מעצם דברי השיר, אבל לרמב״ן ואבודרהם צ״ע למה נכתב בצורת שירה, הא אינו חלק מהשירה כלל. וסיים שם הדב״ח דאנו לענין כתיבת ס״ת אין לנו אלא דברי הרמב״ם כי הוא יגע ומצא ולכן אליו תאמין, וכ״ה בספר ברוך שאמר וכו׳ עכת״ד. ומסקנת דבריו, דבאמת הרמב״ן ואבודרהם נחלקו על הרמב״ם בצורת כתיבת פסוק זה, וס״ל דאינו נכתב אריח ע״ג לבינה, ואנו אין לנו אלא דעת הרמב״ם וכדברי האב״ע שהוא כן מעצם השירה.

וגם במעשה רוקח פ״ח מהל׳ ס״ת נקט לדבר פשוט דתליא זב״ז, וז״ל ״ולדעת הרמב״ן אין פסוק כי בא סוס נכתב אריח ע״ג לבינה, ולא קיי״ל כלל כרמב״ן בזה״.

וכן במחצית השקל סי׳ נ״א במג״א סק״ט עמד ג״כ בכ״ז, וכתב דאכן לדעת הרמב״ן אין כותבים פסוק זה בצורת שירה, וכתב דנמצא הרבה ס״ת שאינו כתוב בצורת שירה והוא דסבירא להו כהרמב״ן. וסיים שם דבאמת להנך דס״ל כאב״ע אין להם לכפול פסוק ד׳ ימלוך דהרי עדיין לא סיים השירה ואדרבה עליהם לכפול פסוק כי בא סוס, יעו״ש.

ד) אולם תמוה מאד, דהרי מקור דברי הרמב״ם הוא ממסכת סופרים פי״ב הי״א, ושם איתא להדיא ״דגם הפסוק כי בא סוס וגו׳ נכתב אריח ע״ג לבינה והוא מכלל שלושים שיטין של שירת הים״, וא״כ קשה

א. ומדברי המכילתא שם (י״ח י״ט) נ׳ דאין הכרע, ושפיר יל״פ כרמב״ן דאין פסוק כי בא סוס מעצם השירה אלא התורה היא מסיימת כן, ועפ״ד המלבי״ם שם. ודלא כמש״כ התקון תפילה בסי׳ אוצר התפילות.

על כל הנך רבוותא הנ"ל (רב עמרם גאון, פסיקתא זוטרתא, רש"י, תוס', רבינו בחיי, הרוקח, מרדכי, ראב"ן, או"ח, כלבו, ספר התמיד, אבודרהם ומחזור ויטרי) דס"ל כהרמב"ן דהשירה מסתיימת בפסוק ד' ימלוך וגו'. ודוחק לומר שהיה להם גירסא אחרת במס' סופרים, וגם תמוה דלפי"ז כל ס"ת דידן כולם כדעת האב"ע שלכאורה נראה כדעת יחידאה.

ומדברי הרמב"ן עצמו מבואר דפשיט ליה דלא תליא זב"ז, דהרי לא הזכיר דלפי דבריו [שחולק על האב"ע] תשתנה צורת הכתיבה של פסוק זה, ולא הביא ראיה כלל מס"ת דידהו אם נכתבו אריח ע"ג לבינה או לא. ועל כרחן דס"ל דלא תליא כלל זב"ז.

אמנם שו"ר שכבר תמה כן בשו"ת גינת ורדים או"ח כלל ב' סי' ח', והקשה על הרמב"ן ממס' סופרים הנ"ל, ודחה מכח זה את שיטתו, וסיים שם וז"ל "ואין מי שיחלוק בזה זולתי הרמב"ן בפי' התורה שכתב דאין פסוק זה מכלל השירה ובקשתי לו חבר ולא מצאתי" עכ"ד.אך לפמש"כ לעיל אות ב', אדרבה נראה דדעת האב"ע יחידאה היא, וא"כ נשאר קמן צ"ע ממס' סופרים על כולהו רבוותא הנ"ל. וגם תמוה לומר דכל ספרי תורה דידן דלא כוותייהו.

וקושיא זו חוזרת ע"ע גם במחזור ויטרי. דבהל' ס"ת (אות תקי"ט עמ' 663) כתב דפסוק כי בא וגו' הוא אריח ע"ג לבינה, וסיים ע"ז "הנה השירה לפניך כתובה כהלכתה, ולא תסור ממנה ימין ושמאל, והלכתה בשלושים שיטין כאשר היא כתובה כאן". הרי להדיא דס"ל דהוא משירת הים. ומאידך בסדר תפילת שחרית (עמ' 6), כתב דכופלים ד' ימלוך בפסוד"ז כדי להגיע לחשבון י"ח אזכרות יעו"ש. ומוכח שם מדבריו דס"ל שאין אומרים פסוק דכי בא סוס וגו'. ולכאורה ממ"נ אם זה מהשירה למה לא אומרים.

ה) והנה שיטת הגר"א בזה צ"ע, דבמעשה רב (אות כ"ט, הוב"ד במ"ב נ"א סקי"ז) כתב וז"ל, "שירת הים עד ה' ימלוך וכו' ואין אומרים פסוק כי בא סוס". ונראה מזה ברור דהכריע ככל הנך רבוותא הנ"ל דה' ימלוך הוא סוף השירה.

ומאידך, בדיוקים לנוסח התפילה מהגר"א (נדפס במהדורות ישנות של השו"ע בסוף או"ח ח"א אחרי האבן העוזר, ובמהדורת מכון ירושלים הביאו דבר זה בהגהות והערות לסימן נ"א אות י"ח), נראה לפום ריהטא סתירה בדבריו. דז"ל שם "בשירת אז ישיר אין לומר פסוק כי בא סוס וגו', **אף שהוא מהשירה** אך לא תיקנוהו בתפילה, והעד ע"ז, **שכופלים פסוק ה' ימלוך לסיום השירה** כמו שכופלים פסוק כל הנשמה לסיום פסוקי דזמרה עכ"ל, ודברי הגר"א לכאורה סותרים את עצמם מיניה וביה, דבתחילת דבריו כתב דפסוק כי בא סוס אף הוא מהשירה, ולבסוף כתב דכופלים פסוק ה' ימלוך לסיום השירה, הרי דפסוק כי בא סוס אינו מהשירה. והדבר צריך תלמוד.

ו) ואשר נראה לומר בזה, דהנה יש להסתפק בעיקר ההלכה שנאמרה בשירה דנכתבת אריח ע"ג לבינה, האם הלכה זו נאמרה בעצם פסוקי השירה, דגוף דברי השירה צריכים להיכתב אריח ע"ג לבינה, או דהיא הלכה שנאמרה ב"פרשת" השירה, ואף פסוקים שאינם מגוף דברי השירה, מ"מ אם הם מכלל פרשת השירה, דינם להיכתב אריח ע"ג לבינה.

ולכאורה מוכח דזו הלכה שנאמרה בכתיבת הפרשה, דהרי פסוק ראשון דשירת דבורה "ותשר דבורה" נכתב אריח ע"ג לבינה, וכן הפסוק האחרון "ותשקוט הארץ ארבעים שנה" נכתב אריח ע"ג לבינה ולבינה ע"ג לבינה, אף דאינם שייכים כלל לגוף דברי השירה. וכן פסוק ראשון דשירת דוד "וידבר דוד את כל דברי השירה הזאת" וגו' נכתב בצורת שירה אף דאינו מעצם השירה. ועל כרחן דהלכה זו נאמרה על כתיבת פרשת השירה, ומכיון דגם פסוקים אלו מכלל הפרשה הם, דינם להכתב בצורת שירה. וכן איתא במס' סופרים (פי"ב הי"ב) דשירת דבורה ששים וחמש שיטין, **ותשר דבורה, לאמר**, וכו'. הרי להדיא דפסוק זה בתוך מנין השיטין, וע"כ כנ"ל דאף דאינו מעצם השירה, מ"מ מכלל הפרשה, והך הלכתא דכתיבת השירה על הפרשה נאמרה.[ב]

ז) אך מאידך לכאורה מוכח להיפך, מהא דכתב הרמב"ם בפ"ח דס"ת, "דשיטה ראשונה דשירת הים כותב כדרכה", וכ"פ בשו"ע יו"ד רע"ה ס"ד. ובגינת ורדים או"ח כלל ב' סי' ח' דייק כן ממס' סופרים פי"ב הי"א, דאיתא שם "שיטה ראשונה דשירת הים מתחלת באז ושיטה שניה מתחלת לאמר". והרי"ז בלתי אפשרי לכתוב עשרה מילים דשיטה ראשונה עם הרווחים שביניהם [אריח ע"ג לבינה] הכל בשורה אחת, ועל כרחן דנכתבת כדרכה. עכ"ד. ולכאורה היה נראה הטעם משום דשורה זו דאז ישיר משה וכו', אינו מגוף דברי השיר, ואשר לכן אינה נכתבת בצורת שירה. וכן הבין הגינת ורדים שם, דפסוק זה סיפור דברים בעלמא, ותחילת השירה היא מ"אשירה לה'". ולכאורה מבואר מזה דהלכה דאריח ע"ג לבינה נאמרה אך ורק בגוף דברי השירה, ודלא כמש"כ.

אמנם כד נדייק היטב בלישנא דהרמב"ם, נראה להדיא דהא ודאי דפרשת שירה הים מתחלת בפסוק דאז ישיר וגו', אלא דכך גופא נאמרה הלכה זו, דשיטה ראשונה דפרשה זו נכתבת כדרכה, ורק שאר השיטין נכתבין אריח ע"ג לבינה. וז"ל הטהור של הרמב"ם, "שירת הים כותבים אותה בשלושים שיטה, שיטה ראשונה כדרכה ושאר שיטות וכו'", הרי מבואר מדבריו דשיטה הראשונה משלושים השיטין, נאמרה בו הלכה דכותבין אותה כדרכה. ולעולם פרשת השירה כוללת כל השלושים שיטין וכדאיתא במס' סופרים שם.

וכן מדויק להדיא ברמב"ם שם פ"ז ה"י דגם פסוק אז ישיר וגם פסוק דכי בא הם מכלל פרשת השירה, דז"ל שם "נהגו הסופרים וקבלה היא בידם איש מפי איש וכו' ושיהיה למעלה משירת הים חמש שיטין, ולמטה מן השירה חמש שיטין" ומנה הרמב"ם שם דחמש השיטין דלמעלה מתחילים קודם שיטה דאז ישיר, וכן חמש דלמטה מתחילים לאחר הפסוק דכי בא סוס. הרי מבואר להדיא דשירת הים היא מאז ישיר ועד סוף פסוק דכי בא, ועליה יש חמש

ב. א"ה, כ"ה בכתר ארם צובא המיוחס לבן אשר, חוץ מפסוק ותשקוט הארץ וגו' שנכתב רגיל. אך שמעתי די"א דהטעם הוא, דהריוח שקודם ותשקוט הארץ הוא הפסק פרשה, ומשו"ה אינו נכתב בצורת שירה, דהוי פרשה בפני עצמה. עוד יש להעיר, דיש צורות אחרות בצורת כתיבת שירת דבורה ושירת דוד, וצריך בדיקה בכ"ז.

למעלה וחמש למטה. וע"כ כדברינו דפרשת השירה מתחלת מאז ישיר, אלא דנאמרה בה ההלכה דשיטה ראשונה נכתבת כדרכה. ודו"ק.

וכה הם דברי הגר"א באד"א פ' האזינו אופן ב' (ל"ב ג') וז"ל, "ושירת הים ל' שיטין, ושיטה חלק לפניה ולאחריה, הרי ל"ב וכו'. שיטה ראשונה אז ישיר נכתבת ככל שיטות שבתורה וכו'". הרי שפתיו ברור מללו, דפרשת השירה היא בעצם מקשה אחת של ל"ב שיטין הכוללת שורה חלקה לפניה ולאחריה (ע"ש בביאור הגרי"א חבר דזה בסוד ל"ב נתיבות חכמה). אלא דכך נאמרה ההלכה, דשיטה הראשונה שבה נכתבת כשאר התורה. והן הן הדברים.

ח) ובאמת הדבר מוכרח כמש"כ, דזו הלכה מסויימת דשיטה ראשונה של שירת הים נכתבת כדרכה, ואי"ז משום שאינו מכלל השירה, דהנה בעיקר מה שנקטנו לדבר פשוט דהפסוק אז ישיר אינו מעצם השירה, לכאורה יש בזה מחלוקת, דבסוטה ל' ע"ב מבואר דבאמת פסוק זה אינו מעצם השירה, דנחלקו שם התנאים איך אמרו את השירה, ורבי עקיבא סבר שאמרו כגדול המקרא את ההלל והן עונין אחריו ראשי פרקים משה אומר אשירה לה' והם אומרים אשירה לה' וכו' ע"ש, וכן מבואר שם בשיטת ר"א בנו של ריה"ג, דס"ל דצורת אמירת השירה היה כקטן המקרא את ההלל והן עונין אחריו משה אמר אשירה לה' וכו' עי"ש. ומבואר מזה דתחילת השירה היא "אשירה לה' כי גאה גאה", ולפי"ז אז ישיר באמת אינו מעצם השירה.

אבל התוס' בסוטה שם הביאו מהתוספתא, דלשיטת רבי נחמיה דאמרו שירה כסופר הפורס על שמע בבית הכנסת והן אומרין אחריו, **משה אמר אז ישיר משה**, וישראל אומרין אשירה לה', ומבואר לפי"ז דלשיטת רבי נחמיה אף פסוק אז ישיר הוא מגוף דברי השירה, וכ"ה גם בזה"ק פרשת בשלח (דף נ"ד ע"א), וא"כ כיון דיש שיטות דגם פסוק אז ישיר הוא מעצם השירה, ע"כ דמה דכותבין שיטה ראשונה כדרכה, אי"ז מחמת דאינו מעצם השירה, דהרי לשיטת רבי נחמיה גם פסוק זה הוא מעצם השירה, וע"כ דזהו הלכה מסויימת דשיטה ראשונה נכתבת כדרכה וכמש"כ.

ומעתה נתיישב כמין חומר שיטת הרמב"ן וכל הנך רבוותא שהבאנו באות ב' דס"ל כוותיה. דהן ודאי גוף דברי השירה מסתיים בפסוק ה' ימלוך וגו', ואשר לכן כופלים פסוק זה בשחרית להראות דבזה מסתיים דברי השירה, ומ"מ פשיטא להו דהך פסוק דכי בא סוס וגו' הוא מכלל "**פרשת** השירה", והוא שורה האחרונה דל' השיטין של פרשת שירת הים, ואשר לכן דינו להיכתב אריח ע"ג לבינה ככל הך פרשתא, ולק"מ קו' הדב"ח וגינת ורדים הנ"ל.

וכן אתי שפיר מה דנקיטי כו"ע לכתוב בס"ת דידן את הפסוק כי בא וגו' בצורת שירה, וכמו שסידרו הרמב"ם והמחזור ויטרי, דלפי"ד איב"ז שום סתירה דאף דאין הפסוק מגוף דברי השירה. מ"מ מכלל הפרשה הוא, וצורת הכתיבה בפרשה נאמרה. ודו"ק.

ט) ולכאורה יסוד זה, דצורת השירה בפרשתא תליא, מדויק להדיא מלשון הרמב"ם בפ"ז הי"א. דהנה איתא בשבת ק"ג ע"ב, "כתבה כשירה או שכתב את השירה כיוצא בה הרי אלו יגנזו". והרמב"ם בהביאו הלכה זו הוסיף בה מילה וז"ל, "או שכתב

השירה כשאר הכתב או שכתב **פרשה אחת** כשירה הרי"ז פסול". ומדויק מלשונו הטהור, דבא לאפוקי דלא מיפסל ס"ת ע"י שורה אחת לחוד, אלא רק אם כתב פרשה שלימה אריח ע"ג לבינה הוא דמיפסל בהכי, דכך נאמרה ההלכה על **פרשה אחת** דוקא.

וצ"ב מנ"ל להרמב"ם הך דיוקא, דאינו פסול אלא ב"פרשה" אחת שנכתב כשירה, ואולי נאמרה הלכה זו גם בשורה אחת או לחילופין בכל הכתב כולו, דהלא לשון הגמ' שם "**כתבה** כשירה", ולא נתפרש על מה קאי.

ואף דאמנם לא מסתברא כ"כ לומר דצריך דוקא כל הכתב שבס"ת להיכתב כשירה כדי לפוסלו, אך אכתי מנ"ל להרמב"ם להכריע דבעינן פרשה אחת ולא סגי בשורה אחת.

ועל כרחן צ"ל דמיפשט פשיט ליה להרמב"ם דהך הלכתא דכתיבת השירה, על **פרשת** השירה נאמרה, ולא על פסוקי השירה עצמה, אלא דהפרשה כולה צריכה להיכתב אריח ע"ג לבינה. וממילא ס"ל דגם הך "שירה" דנקט בגמ' שבת דכתב **השירה** כשאר הכתב, ג"כ הכוונה **לפרשת השירה**. ורק אם כתב כל הפרשה כשאר הכתב מיפסל ולא סגי בשיטה אחת. [וכ"ה בריא"ז (שלטי הגיבורים הל' ס"ת ד' ע"א) דרק בכתב כל השיטין כשאר הכתב הוא דפסול]. ואשר לכן השווה הרמב"ם הנך תרי דינא שנאמרו שם כחדא, דכמו ד"כתב השירה כשאר כתב", הכוונה **לפרשת** השירה, ה"ה ד"**כתבה** כשירה" דפסול, נאמר ג"כ רק על פרשה שלימה שכתבה כשירה, דדון מינה ואוקי באתרה, והכל בפרשתא חליא, ודו"ק.

וגדר הך דינא נראה, דיסוד הפסול דשינוי הכתב הוא בזה ששינה פרשה אחת מצורתה וכתבה כפרשה אחרת. וכל שנשאר פסוק או שורה אחת כצורתה, עדיין שם צורת הפרשה עליה, ולא חשיב שנשתנה לפרשה אחרת. ואשר לכן כל שנשאר שיטה אחת בפרשת השירה כצורתה, לא חשיב "כתבה לשירה כשאר הכתב" ולא מיפסל. וה"ה להיפך כל שנשאר משאר פרשיות שיטה אחת כדרכה, עדיין צורתה עליה ולא חשיב "כתבה כשירה", ולא מיפסל אלא בנשתנה כולה לאריח ע"ג לבינה. ודו"ק.

ושו"ר שגם במעשה רוקח (פ"ח דס"ת) ובשיורי ברכה (יו"ד רע"ה ה"ב בשם הרד"ק) כתבו לדייק הכי, דממש"כ הרמב"ם **פרשה אחת** כשירה, משמע דס"ל דה"ה שירה עצמה לא נפסלת ע"י שיטה אחת וכריא"ז הנ"ל. והשיגו שם על מהר"ש אבוהב (בשו"ת דבר שמואל סי' שכ"ה), דהחמיר לפסול אף בשורה אחת, יעו"ש דבריהם.

י) ומדאתינא להכי, מיושבים היטב דברי רבינו הגר"א שהבאנו לעיל אות ה', וז"ל "דאין לומר פסוק כי בא סוס וגו' **אף שהוא מהשירה**, אך לא תיקנוהו בתפילה, והעד ע"ז, **שכופלים פסוק ה' ימלוך לסיום השירה**". והקשינו דלכאורה סותר דברי עצמו. ולמש"כ מיושב היטב, דהגר"א בא לתרץ למה אין אומרים בשחרית גם הך פסוק דכי בא סוס, דהרי אף הוא מכלל **פרשת** השירה. ותירץ דמ"מ לא תיקנוהו בתפילה, דלא תיקנו לומר אלא גוף דברי השירה עצמה, ופסוקי השירה מסתיימים בה' ימלוך וגו', והעד ע"ז, דהרי כופלים פסוק זה לסיום השירה. ודו"ק.

ובשנו"א פ"ד דברכות מ"ג, כתב ג"כ די"ח ברכות דשמנו"ע תיקנו כנגד י"ח פסוקי השירה (וכמו שהבאנו לעיל אות ב' ד"ז מהפסיקתא זוטרתא). ומבואר להדיא דס"ל דפסוקי השירה עצמם מסתיימי בה' ימלוך וגו'. ואשר לכן לא תיקנו ברכה כנגד הפסוק דכי בא סוס.

ואילה"ק, דאם התקנה היתה לומר רק פסוקי השירה, א"כ למה מתחילים בפסוק דאז ישיר, [דהרי לפי הסוגיא דסוטה ל' ב' אינו מדברי השירה]. דזה לק"מ, דהא מקדימים גם פסוק דויושע, וזה לכו"ע ל"ש לפרשת השירה, ואף מקדימים פסוק דנחמיה ח' והים בקעת וגו', אלא דכ"ז הקדמה כדי להיכנס לדברי השירה, וכ"ש פסוק דאז ישיר דא"א להתחיל מאשירה לה' בלי להתחיל מאז ישיר. ומה גם דקיי"ל כל פסוקי דל"פ משה אנן לא פסקינן. ופשוט.

י"א) והנה עד כה הבאנו דעת כל הנך רבוותא (לעיל אות ב') והכרעת הגר"א, דאין אומרים בפסוד"ז הפסוק דכי בא סוס וגו' [ואדרבה כופלים פסוק ה' ימלוך כדי להדגיש סיום השירה], וגם מהב"י סי' נ"א מבואר דכך היה המנהג פשוט [יעו"ש ממה שהביא מהא"ח בחשבון י"ח שמות], וכן פשוט ליה למהרי"ל במנהגיו (הל' תפילה אות ט') והוב"ד בדר"מ שם אות ט', וכ"ה בשו"ת הריב"ש סי' קל"ג, ובלבוש סי' נ"א ובמט"מ פסוקד"ז סי' נ"ה (א.ה. וכ"ה בכל סידורי אשכנז הישנים).

אך כידוע מנהג הרבים כן לאומרו, והוא ע"פ דברי האריז"ל המובא במ"ב נ"א סקי"ז, "שיש לומר פסוק כי בא סוס **דגם פרשה זו מעיקר השירה**". (ומש"כ המ"ב דגם "פרשה" זו, לכאורה ט"ס וצ"ל גם "פסוק" זה וכלשון הבאה"ט מספר נגיד ומצוה לתלמיד האריז"ל הל' תפילה עמ' צ"ד). וכ"כ בשער הכוונות (דרוש עלינו לשבח ונוסח התפילה דרוש א' ובפרע"ח שער הזמירות פ"ו) וז"ל "וצ"ל כי בא סוס **דכ"ז הוא מן השירה**", אלא שכ' שם מהאריז"ל דמ"מ יש לכפול פסוק ה' ימלוך וגם לומר תרגומו כדי להגיע לחשבון האזכרות יעו"ש.

ולפום ריהטא היה נראה דמה דפליגי האריז"ל והגר"א, תליא בפלוגתת האב"ע ורמב"ן, דהאריז"ל נקט כהאב"ע דכי בא סוס הוא מהשירה, ולכן צריך לאומרו. והגר"א נקט כהרמב"ן וכל אינך רבוותא דאי"ז מהשירה. ואמנם כך הבינו בזה הגינת ורדים ומעשה רוקח הנ"ל דדעת האריז"ל כהאב"ע וכ"כ במחה"ש נ"א מג"א סק"ט.

אבל לפי מה שנתבאר, נראה לומר דלא נחלקו כלל בעצם השירה, וכו"ע ס"ל כהרמב"ן ושא"ר דאין פסוק כי בא סוס מגוף דברי השירה, אלא מכלל **פרשת** השירה, וכמבואר ברמב"ם ומחזור ויטרי ואד"א וכמדויק ממס' סופרים כנ"ל, דנכתב אריח ע"ג לבינה וכן הוא בכל ס"ת דידן. אלא דבהא פליגי, דהגר"א ס"ל דלא קבעו לומר בפסוד"ז את "פרשת" השירה, אלא עצם פסוקי השירה לחוד, ולזה כתב "**והעד ע"ז דלכן כופלים ד' ימלוך לסיום השירה**". אך האריז"ל ס"ל דכן קבעו לומר "פרשת" השירה, ומכיון שכן גם פסוק זה הוא מהפרשה וצריך לאומרו.

וכה הם דברי היעב"ץ במור וקציעה סי' נ"א וז"ל, "במג"א העתיק מכתבים שטוב לומר כי בא סוס וגו'. ובודאי שראוי ונכון הוא, דהא כל פרשה דלא פסקה משה ודאי לא פסקינן, אף כי בצבור. ומ"ט לא נסיים

הפרשה ונשאיר פסוק אחד בחנם, וכך היה מנהגו של אבא מורי הגאון ז"ל ע"כ. וכ"כ בסדורו בשירת הים וז"ל, צריך לומר גם פסוק כי בא סוס כי גם הוא מהשירה ועד כאן לא נשלמה הפרשה וכל פרשה דלא פסקה וכו' וכן דעת האר"י וכן היה מנהגו של אמ"ה. ע"כ.

ומדבריו נראה ברור, דס"ל בדעת האריז"ל דהא דכי בא סוס הוא מהשירה, היינו דהוא מפרשת השירה, ו"**עד כאן לא נשלמה הפרשה**". וכל עיקר טענתו הוא משום דכל פרשה דלא פסקה משה וכו'. וברור כוונתו כמש"כ, דהאריז"ל ס"ל דקבעו לומר הפרשה, וממילא צ"ל גם פסוק דכי בא סוס, דהרי כל פרשה דלא פסקה משה אנן לא פסקינן. ודו"ק.

י"ב) ומה דלא חשו הגר"א וכל הנך רבוותא לטענה זו דכל פרשה דלא פסקה, נראה בזה, דהוא גופא משום דס"ל דלא נאמר הלכה זו אלא בשקבעו ותיקנו לומר "פרשה", משא"כ הכא דקבעו לומר עצם פסוקי "השירה", לא שייך כלל דין זה.

דהנה מקור הלכה זו הוא מברכות י"ב ב', דאיתא שם דבקשו לקבוע פרשת בלק בקריאת שמע משום שכתוב בו הפסוק כרע שכב כארי וכלביא מי יקימנו ומפני מה לא קבעוה מפני טורח ציבור, ומקשינן ולימא האי פסוקא ותו לא, ותירצה ע"ז הגמ' גמירי כל פרשה דפסקה משה רבינו פסקינן, דלא פסקה משה רבינו לא פסקינן. ונראה לומר דדין זה דפרשה דלא פסקה משה לא פסקינן, הוא דוקא היכא שבאים לומר את הפסוקים בתורת פרשה, וכמו בקר"ש דשם תקנו חכמים לומר פרשיות, וכמבואר בלשון הגמ' "בקשו לקבוע **פרשת** בלק" וכן בהמשך הגמ' שם "**פרשת** ציצית מפני מה קבעוה", דבזה יש הלכה דאין אומרים מקצת פרשה, ולכן אם היו קובעים פרשת בלק היו צריכים לקבוע כל הפרשה, משא"כ היכא דאין אומרים את הפסוקים בתורת פרשה, בזה ליכא שום הלכה שלא להפסיק באמצע פרשה. ודו"ק.

י"ג) ונראה להוסיף נופך בדעת הגר"א בזה, דהנה שורש הדברים שתיקנו וקבעו לומר כל יום בפסוד"ז את שירת הים, הוא עפ"ד הזוה"ק פ' בשלח (נ"ד ע"ב והובא תוכ"ד בקצרה במ"ב נ"א סקי"ז), דאיתא שם תנינן כל בר נש דאמר שירתא דא **בכל יומא** ומכוון בה זכי למימרה לזימנא דאתי וכו', ויאמרו לאמר, לדרי דרין וכו' ע"כ. והיינו דאסמכוהו אקרא ד"ויאמרו לאמר" לרמוז שיש לומר זה לדורות כל יום ויום. עוד הפליגו בזוה"ק פ' תרומה קל"א ע"ב "בגין דא בעי בר נש לשואה רעותיה בהאי שירה", וכן בפ' בא מ' ע"ב "כל בר נש דאשתעי ביצי"מ ובההוא סיפור חדי בחדוה זמין הוא למחדי בשכינתא לעלמא דאתי וכו' וקוב"ה חדי בההוא סיפור וכו'".

והנה כתב המ"ב שם "ויאמר שירת הים בשמחה **וידמה בדעתו כאילו אותו היום עבר בים** והאומר בשמחה מוחלין לו עוונותיו". ומקור הדברים הם מספר החרדים (בחתימת הספר פ"ה דמצות התשובה פע"ג) וז"ל, סגולה הג', יכוון בשירת הים שאומרים בכל יום לאומרה בקול ובשמחה רבה **כאלו אותה שעה יצא ממצרים** שהרי אמרו במדרש ויסע משה את ישראל מים סוף שהסיעם מעונותיהם שנמחלו על ידי השירה שאמרו שכל מי שנעשה לו נס ואומר שירה מוחלין לו על כל עונותיו **והנה אחר שצונו לומר**

שירה זו בכל יום כדכתיב ויאמרו לאמר וכדכתב רשב"י שר"ל שנאמר אותה בכל יום בשמחה רבה כשעה ראשונה שאמרנו אותה על הים [ודאי כח סגולתה כל יום כשעה ראשונה למהדרין].

וכ"כ החיד"א (בעבוה"ק ובצפורן שמיר סי' ב' אות כ"ד), וז"ל, הפליגו בזוה"ק באמירת שירת הים וסודה אחר פסוד"ז שהוא עילוי מאד ונח"ר לשכינת עוזינו, וע"כ צריך לאומרה בשמחה רבה ובנעימה **ויצייר בדעתו כאלו עומד ביבשה בתוך הים והמצריים נטבעים והוא ניצול** והוא סגולה לכפרת עוונותיו כידוע. עכ"ל.

ואשר לכן נראה בזה, דהאריז"ל (והיעב"ץ כנ"ל) ס"ל, דאף דעיקר התקנה הוא עפ"ד הזוה"ק, מ"מ כאשר קבעו לומר כל יום את שירת הים, קבעוה לומר בתורת פרשה, וכעין דמצינו שקבעו לומר פרשת ציצית וכנ"ל אות י"ב. ולכן הוא דצ"ל כל הפרשה כולה כולל פסוק דכי בא סוס.

אך מאידך כל הנך רבוותא והגר"א ס"ל, דמכיון דעיקר שורש התקנה היה לצייר ולדמות בדעתו כאילו ממש עובר בים באותה שעה, ולכוון בשמחה עצומה לומר את השירה ממש כאותה שעה שאמרו על הים, ממילא עיקר התקנה שקבעו, היה לומר גוף דברי השירה, וממש כאילו אומרים אותם על הים. ולכן פשיטא להו דלא אמרינן פסוק דכי בא סוס וגו' דלא שייכא האי פסוקא לאמירת עצם השירה. ודו"ק.

מרן הגאון רבי יצחק יוסף שליט"א
מח"ס ילקוט יוסף ושא"ס

הזכרת השאלה בהלכה בשם אומרו

בס"ד, ט"ו טבת תש"פ

לכבוד הרב הגאון כש"ת כהר"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, מח"ס גם אני אודך ועוד.

שלום וישע רב,

אודות שאלתו בפרק השואל, מדוע לא מקפידים לציין בספרים את שמות השואלים בדבר ה' זו הלכה, הרי עצם השאלה היא חלק בלתי נפרד מהתשובה, שכן לולי שאלת השואל, לא היה החכם חושב לכתוב על כך, ולכן צריך לומר דבר בשם אומרו.

בוודאי שישנה חשיבות לציין לשם השואל, וכפי שמצאנו ראינו בתשובותיהם של גדולי וחכמי ישראל לדורותיהם, שציינו את שמות השואלים בספריהם. אולם אם המחבר כותב בלשון שאלוני, נשאלתי וכדומה, אין בכך גזל דעת, שכן הלומדים יודעים ששאלה זו הגיעה אליו מאדם אחר ולא שחשב עליה מדעתו. והיכא שהשואל הפנה לפוסקים הדנים בזה, או שכתב תשובה משלו וביקש חוות דעת הנשאל, כמו בתשובת הרמ"א שו"ת סימן מח, בודאי שצריך להזכיר שם השואל.

והנה, מצינו לכמה מחברים שהעלימו את שמם הטוב של השואלים מספריהם, וכעין שו"ת תורה לשמה, ובמקרה זה שהמחבר חפץ בעילום שמו, אם יציין את שמות השואלים, יוכלו בנקל לעלות על עקבותיו. ולכן אינו מחוייב להזכיר. אך באופן כללי, חשוב שמחברי הספרים יציינו לשמות השואלים ולא ימנעו טוב מבעליהן, ובפרט בשאלות שלא מתעוררות לכל אחד, וכדוגמת כת"ר שהינו כמעיין המתגבר בשאלותיו המחכימות. מה גם שאין למחבר כל נפ"מ בכך, ואדרבה, מחברים רבים לכבוד יחשב להם שדורשים מהם דבר ה' זו הלכה. וכאשר רואים חכם שמשיב לשאלות הציבור, מוסיפים לו עוד כהנה וכהנה, ומלאה הארץ דעה את ה'. אולם אף אם לא ציינו לדברי השואל, בוודאי שיש לו חלק בלתי מבוטל בזיכוי הרבים שנעשה מכך. וע"ע בספרנו שלחן המערכת ח"א (בהקדמה עמ' יב) מה שכתבנו בעניין שפתותיו דובבות בקבר, וצרף לכאן.

רק זאת אציין במה שראיתי בדורינו לכמה מחברים שלוקחים סימנים שלמים מספרי מרן זיע"א או מילקוט יוסף, ושמים בכליהם וקוראים זאת על שמם, ראיתי לנכון לדון אם אכן מותר להעתיק קטעים מספר אחר, וכן לציין לפוסקים רבים שציין אותם בספר אחד, בלא להזכיר מקור הדברים, הנה במשנה (אבות פרק ו' מ"ו) שנינו: והתורה נקנית במ"ח דברים, ואלו הן וכו', והאומר דבר בשם אומרו, הא למדת שכל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם, שנאמר

ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי. וכ"ה במגילה (טו.) אמר ר"א אמר רבי חנינא, כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם וכו'. וכ"ה בסוף מסכת כלה.

ויש שהוסיפו, דמלבד שהוא מכלל מ"ח דברים שהתורה נקנית בהם, ומביא גאולה לעולם, זאת ועוד עובר על איסור גזל במה שלוקח חידוש מחבירו ואומרו בשם עצמו. וכן הוא בספר חרדים (פרק מז ס"א), תני ר"ח כל שאינו אומר דבר בשם אומרו עובר בלאו, שנאמר אל תגזול דל, כי דל הוא, וכ"כ המג"א (סי' קנו סק"ב). [אלא דמה שציינו החרדים והמג"א מפ"ק דנדרים, לא נמצא שם, וראה להלן]. וכ"ה במדרש תנחומא (במדבר סי' כב) על הפסוק (משלי כב, כב) אל תגזול דל. ומה שהעתיק בשמו בגנזי חיים (מערכת האל"ף אות כא) דיש בו משום "סרך גזל", והיינו דרך רמז, הנה אין כן הלשון במדרש תנחומא כיעו"ש.

ובספר חסידים (סי' תקפו) כתב, לא יחטא אדם לאחר מות האדם בשביל אבותיו, אם יודע שאביו לא עשה פירוש של אותו ספר, ואביו ציוה לו תכתוב שמי עליהם שאני עשיתי אלה הפירושים, כדי שיאמרו עלי ז"ל, לא יכתוב הבן אלא שם פלוני הרב שעשה אותם. וכן דרשו בספרי, לא תשיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים, שלא ייחס דברי רבי אליעזר לרבי יהושע וכו'. ע"כ.

ובשו"ת נודע ביהודה (תנינא או"ח סי' כ') הביא שהגאון רבי ישעיה ברלין שאל, איה מקום מאמר המובא בילקוט, כל שאינו אומר דבר בשם אומרו, עובר בלאו, ומציין שם נדרים פ"ק, ואינו לפנינו. והשיב לו הנודע ביהודה, שהוא בתנחומא, וסיים, ומ"ש רמז בפסוק אל תגזול דל, דבריו מתוקים כדבש. [והיינו, דלשון דל הוא מלשון דלה דלה לנו, מה שדלתה נשמתו]. ועיין בהערות מקור חסד על ספר חסידים הנז'. גם במחצית השקל העיר מזה דלא נמצא כן בנדרים. אך בספר מר קשישא (כללים בתלמוד לבעל החות יאיר, עמ'קי) פירש, דבנדרים ח: אמרו, אמר רבי שמעון בר זביד אמר רבי יצחק בר טבלא, ומנו שם שמונה חכמים שאמרו עד ר"י בר אלעאי, ומבואר דצריך לומר דבר בשם אומרו גם בכהאי גוונא. ובשו"ת משיב דבר ח"א (או"ח סי' קמז אות ב') כתב שיש טעות סופר במגן אברהם, וצ"ל פרק ד' דנדרים, והיינו במה שאמרו שם (לח.) דהפלפול ניתן למשה רבינו במתנה, והוא בעין טובה נתנה לישראל. ולפי זה החידושים שאדם מחדש בפלפול הם מכח המתנה שקיבלו ממשה רבינו, ולכן הוי גזל אם לא מזכיר בשמו.

ובכנה"ג (יו"ד סי' סד הגה"ט אות כג) הביא דברי המהרי"ק, וכתב, ובספר בנימין זאב (סי' שכא) כתבו בשם עצמו, כמנהגו לכתוב כל דברי הגדולים שקדמוהו בסתם כאילו הם מתורתו, וכמה נתרעם עליו המהרש"ל בים של שלמה (ב"ק עז.).

ועיין להחת"ס בתורת משה על הפסוק ואני שמעתי עליך לאמר תשמע חלום לפתור אותו, שכתב, ולא אמר בשם אומרו ששמעתי משר המשקים, על כן הביא גלות לעולם, ולא גאולה. ע"כ. ומשמע דכיון דהוי כלל גזל, לכן גם בגוי שייך דין זה. אי נמי, שיש אומרים דכל דבר שהוא מסברא גם גוי שייך בו, וכמו שכתבו כן גבי כיבוד אב ואם, דבני נח נצטוו על מצוה זו ואם בתוך ל' מצוות שקיבלו עליהם. ועיין בחולין (צב.) ששלשים מצות קיבלו עליהם בני נח, וכתב רש"י שם,

שלא נתפרשו. ועיין בעשרה מאמרות (מאמר חיקור דין ח״ג פרק כא), ששבע מצוות שכליות כלליות הן, ובפרטן שלשים הן, ופירש את כולן. אבל הרב המחבר בשער נ״ו (עמ׳רלח) לא פירש הגמ׳ כן, אלא שבני נח לא נצטוו במצות כיבוד אב ואם. וכן מתבאר מפירוש רבינו ברוך לקידושין שם (אור הגנוז א׳, עמ׳תריט) שכתב, כיבוד אב ואם אין לו שיעור כי הא דתנן בראש פיאה, דהא הנהו גויים דלא איצטוו על כיבוד אב ואם, דלא איצטוו בני נח אלא על ז׳ מצוות, אפסיד כל חד מינייהו שיתין ריבי זוזי כי היכי דלא לאועורי אבוהי׳. וכן כתב בפירוש רבינו חננאל בן שמואל שם. ומ״מ נראה שלא אמר רבינו רק שלא נצטוו על כיבוד אב ואם, ולא בא אלא לפרש אינו מצווה, אבל איננו שולל שקיבלוה עליהם. ועיין להנצי״ב בהסכמתו לספר אהבת חסד שכתב, שגם אומות העולם מצווים על כיבוד אב ואם. וראה מה שכתבנו עוד בזה בילקו״י על כיבוד אב ואם (פרק טז הערה ה׳).

ויש שכתבו דכיון דגמילות חסדים היא מקיום העולם, וכדכתיב עולם חסד יבנה, והוא חובת האדם וזהו צורתו, משום הכי גם אומות העולם מצווין על גמילות חסדים. וכיו״ב אמרו לגבי מצות פריה ורביה דעכו״ם מצווה על לא תוהו בראה לשבת יצרה. וה״ה לגבי גניבת דעת. וראיתי שהביאו משם הגר״ח קנייבסקי שהביא מקור לזה, מתוס׳ ב״ב טז: ד״ה בא, אהא דאמר רבי יוחנן חמש עבירות עבר אותו רשע באותו יום, בא על נערה המאורסה וכו׳. והקשו התוס׳, וא״ת והא בן נח לא נצטוה על נערה המאורסה כדאמרינן בפרק ארבעה מיתות וכו׳. ואומר ר״י, דאף על פי שלא נצטוו מכל מקום מכוער הדבר כמו ושט את הבכורה, אף על פי שאינו מצווה על כך.

וע״ש בגנזי חיים שציין לכמה פוסקים שדיברו זה, ומכללם בש״ך וסמ״ע וט״ז (חו״מ סי׳ עב), ובתשובת הרי״ף (סי׳ קלג), ובמור וקציעה בהקדמתו לאו״ח, ובספר בן יוחאי (שער ז׳ דף קח), ובמשק ביתי (מערכת ד׳ אות רלד), ובשם הגדולים ח״א (מערכת זי״ן אות ה׳), ובח״ב (אות כה דף כח.), ובספר ועד לחכמים ח״ב (אות וא״ו), ובשו״ת חות יאיר בהקדמתו (דף א:), ובשו״ת חיים שאל ח״ב (סי׳ כא).

והיכא שראה בספר שציין לכמה מראה מקומות בענין מסויים, אם מחוייב להזכיר שראה דברי אותו ספר בספר פלוני, הנה מהר״י ניניו ז״ל בספרו אמת ליעקב (בקונטרס שפת אמת דף קכד) כתב: וזאת למודעי, איך בהיותי בעיר תהלה איזמיר, גליתי רז זה של המ״ב מסעות מספר מעלות אלהים, שאינו נמצא שם, וטרחתי להעתיקו, ואחר כך ראיתי בספר עתרת חיים למהר״ח פלאג׳י שהדפיס אותם בלשון הזה אות באות תיבה בתיבה, ולא הזכיר אותי, וכדי שלא יחשבו העולם שאני העתקתי אותו מספרו, יען שהלשון הוא אחד, לכן באתי להודיע שהדבר הוא להיפך. ע״ש. ומהר״ח פלאג׳י השיב לו בגנזי חיים הנ״ל, דאף שספר מפעלות אלהים לא היה בנמצא באיזמיר, כיון שהדברים הובאו בשמו, א״צ להזכיר מי העתיקו. ומלבד זאת הספר מפעלות אלהים נמצא בבית מדרשינו, זה למעלה מארבעים שנה, והעד בנו שהעתקתי משם הדברים, ע״ש. ומסתבר, דבאופן שאחר שראה הציון פתח אותו ספר וראה הדברים במקורם, א״צ להזכיר שציינו לספר זה בספר פלוני. וכן

שמענו מכמה גדולים. וכן ציינו לשו"ת מחנה חיים (אהע"ז בסוף הספר) שהביא ראיה לד"ז ממדרש תנחומא (פרשת במדבר סי' כז) ששנו רבותינו, אמר ר' נחום הלבלר, מקובל מייאשא שקיבל [מאבא, שקיבלו מן הזוגות, שקיבלו] מן הזקנים, הלכה למשה מסיני. ומי שאינו אומר דבר בשם אומרו, עליו הכתוב אומר אל תגזול דל.

ובשד"ח (פאת השדה מערכת א' כלל קמג) הביא משם ספר תפארת זיו, בפתיחה, שנסתפק בתלמיד חכם שחידש דבר תורה מדעתו, ושוב מצא שכבר קדמו גברא רבה בספר, אם מחוייב לאומרו בשם זה שקדמו, או דנימא כיון שהוא חידש זאת מדעתו קודם שראה בספר רשאי לאומרה משמיה דנפשיה, והעלה, דא"צ להזכיר זה שקדמו, ורשאי להגיד משמיה דנפשיה, והוכיח כן מחולין עה. אמר רב חסדא השוחט את הטריפה ומצא בה בן ט' חי טעון שחיטה וכו', ושם מבואר דרב חסדא ידע שדין זה אמרו רבי חייא, ואפי' הכי הזכיר זאת משמיה דנפשיה. אלא שבתוס' שם באמת הקשו, דכיון דשמיע ליה ברייתא, לימא ברייתא. ולכן כתב שם, דהאידנא נהוג עלמא דבכה"ג כותבים החידוש שחידש מדעתו בלשון ונראה לי וכו', ואם אח"כ ראה באיזה ספר, יכתוב שוב ראיתי בספר פלוני. וע"ש עוד.

ובשיורי פאה (מערכת א' אות לה) הביא מכתב שכתב לו חכם אחד, להוכיח דהיכא שידע הדבר א"צ לומר בשם אחר, דהנה בהגהות מעשה רוקח על הש"ע (בסי' קנו) כתב ע"ד המג"א דמי שאינו אומר דבר בשם אומרו עובר בלאו, נדרים פ"ק, כתב, טעות סופר, דליתא בנדרים והוא בילקוט שמעוני (משלי כב). כל זה שמעתי בשם הגאון רבי ישעיה ברלין. ע"כ. וכבר הזכרנו משם הנודע ביהודה שציין לדברי הילקוט, ועכ"ז לא הוצרך לומר זאת, ומוכח שכל שידע הדבר א"צ לומר ששוב ראה כן בספר פלוני.

ואסיים בברכה, שיזכה כת"ר להמשיך ולשקוד על דלתות תורתנו הקדושה לילה כיום יאיר כחשיכה כאורה מתוך בריות גופא ונהורא מעליא. והיה כעץ שתול על פלגי מים אשר פריו יתן בעתו ועלהו לא יבול, וכל אשר יעשה יצליח, מעלה מעלה לגאון ולתפארת. אכי"ר.

בברכת התורה,
יצחק יוסף
הראשון לציון הרב הראשי לישראל
ונשיא הרבנות הראשית לישראל

הגאון רבי שמאי קהת הכהן גרוס שליט"א
דומ"ץ מחזיקי הדת
מח"ס שבט הקהתי

שאלות ותשובות קצרות באורח חיים ויורה דעה

נכתב ונערך על ידי הגאון רבי יעקב אהרן סקוצילם שליט"א

אורח חיים

אם נחשב שינוי מקום לרגע

שאלה: לגבי שינוי מקום מבואר בכמה מקומות במ"ב ששינוי מקום היינו אפילו לרגע-האם פוסקים למעשה כך שאחד בירך על קפה ורצה לומר שלום עליכם לפלוני שעומד מחוץ לבית הכנסת ומיד חוזר שגם כן הוי שינוי מקום?

תשובה: לכתחילה יש להקפיד, דיעבד אפשר להקל.

בירך בביתו על קפה ויוצא לדרך מהו לענין ברכה

שאלה: עוד בשינוי מקום מה שכתב בשו"ת אגרות משה חלק ב' סימן נ"ז שאם אחד כמעט הולך להתכונן לצאת מן הבית ומחזיק קפה למשל ובירך עליו ואח"כ יוצא לחוץ אינו מברך שנית והוי כמו מחדר לחדר בבית אחד כיון שהוא עשה מעשה שמוכיח שהוא יוצא החוצה האם פוסקים כך כי במ"ב שם (ס"ק מ"ב) נראה בהדיא שהכל תלוי במציאות איפה עומד ולא תלוי בדעת?

תשובה: אפשר להקל כהאג"מ.

מכירת תפילין של ר"ת לצורך ספרי קודש

שאלה: מתי ואיך מותר למכור תפילין של ר"ת עבור צורך אחר כגון ספרי קודש האם מותר?

תשובה: לא ימכרנו.

להכניס סימניה בספר בשבת לימי חול

שאלה: אחד שהוא מגיד שיעור בימי החול ובשבת לוקח הרבה ספרים ומכניסים דפים קטנים לשמור את המקום בלפחות עשר מקומות האם יש בזה חשש הכנה?

תשובה: יש חשש, אך ילמד קצת בכל מקום.

אם מותר לשים איפור על אשתו לפני השקיעה

שאלה: אשה שכחה לשים איפור בליל שבת לפני השקיעה אם בעלה יכול להניח איפור על פניה?

תשובה: אם אינה מסייעת מותר מדינא.

לבקש מגוי להביא עגלה עם תינוק ברשות הרבים לצורך סעודת שבת

שאלה: זוג שרוצים להשתתף בשבע ברכות במקום שאין עירוב אם יכול לבקש מגוי להשיא את התינוק שלהם בעגלה למקום הסעודות?

תשובה: ברשות הרבים לא כדאי בכרמלית יש להקל.

אשה אמרה בהדלה ושכחה לומר שם השם

שאלה: אשה עשתה הבדלה ואמרה ברוך אתה השם בלי שם השם האם יצא ידי חובת הבדלה, ומדוע?

תשובה: בלי שם לא הוי ברכה סימן רי"ד.

אריזות אם הוי מוקצה

שאלה: כשיש על הריצפה כמה עטיפות של ממתקים או ציפס וכדומה האם הם מוקצה או לא?

תשובה: רק אם הם בגדר גרף.

שכח צבעים על הרצפה בשבת ויש חזק נזק אם מותר להזיז אותם

שאלה: אחד שכח לנקות חבילה של צבעים (לורדים) לפני שבת ורואה שנשאר בחדר של ילדים קטנים וחושש שבמשך כל השבת אם לא יזיז אותם הילדים יצבעו על הקירות כדרך ילדים האם נחשב לצורך גופו או מקומו ולהזיז אותם למקום משומר בשבת אפילו שהם מוקצה?

תשובה: אם אפשר לטלטל כלאחר יד מה טוב.

קריאת תפריט בשבת

שאלה: איך נוהגים למעשה במי שכתב תפריט של מנות שהכין עבור יום טוב ושבת סעודות האם מותר לקרוא אותם בשבת ויו"ט?

תשובה: אסור.

שרשרת עם פסוק אם מותר להכנס לבית הכסא

שאלה: נשאלתי אודות חנות א' בעיר העתיקה מוכרת תשכיטים עם חריטה של הפסוק לפי האותיות של הבן אדם בלי שם השם אבל פסוק שלם האם מותר להכנס לבית הכסא עם כזה תכשיט?

תשובה: אסור וצריך לכסות.

יורה דעה

שכחו להדליק התנור עבור הטשולנט ליל שבת

שאלה: מעשה שהיה בליל שבת אברך הכניס סיר עם טשולנט בתוך התנור עבור הרבה אורחים בבין השמשות הבחין שלא הדליק את התנור, האם במקרה כזה אפשר לתת עצה כזאת: בבין השמשות יכול לקרא לגוי אחד ולומר לו לסגור את החשמל הראשי של הבית, או שעוד גוי יסבב את כפתור התנור שידלק או יהודי כלאחר יד יסבב אותו כיון שהתנור כעת מכובה מחשמל, ואח"כ הגוי ידליק את החשמל בחזרה וממילא יתבשל השטולנט ולא יהיה שאלה של בישול עכו"ם כיון שלא כיון לבשל רק להדליק את החשמל, האם אפשר להורות כך למעשה בשעת הדחק כנ"ל, ואם לא מדוע?

תשובה: אפשר להקל בשעת הדחק אם אי אפשר ליקח משכן בתנאי שישאל לעוד רבנים.

לצלם אנשים ברקע של כנסיה

שאלה: נשאלתי מאחד שעבר דרך כנסיה ועמדו שם גויים שביקשו ממנו לצלם אותם עם הרקע של הכנסיה האם מותר לעשות כן ומדוע?

תשובה: הרחק מן הכיעור אבל מדינא גם כן אין חשש.

לקנות תכשיט שתי וערב בזול ולהפוכו לתכשיט אחר

שאלה: יש אנשים בחו"ל שבזול יכולים לקנות תכשיטי כסף אבל הם עשויים בצורת שתי וערב ואח"כ מביאים את זה לאחד לנמס אותו ולעשות תכשיט חדש שמתאים להם האם יש בזה בעיה?

תשובה: מדינא מותר אבל בנתיים יש מראת העין והרחק מן הכיעור.

לבישת צמיד עם כוכב

שאלה: אשה שאלה שקנתה צמיד עם כוכב אחד עליו האם יש חשד להשאיר אותו או פוסקים כמ"ש בשבט הלוי וחוט שני שכוכב עם זויות לא אסר משום חשד?

תשובה: אפשר להקל.

כרית עם דיסקתים בצורת שמש וירח

שאלה: נשאלתי מאחד שיש לו כרית עם דיסקתים קטנים כאלו שיש בהם שתי צבעים וכשמעבירים את היד על הכרית רואים צבע אחד ואם הופכים עם היד רואים צבע אחר, וכבר דנו פוסקי זמנינו לגבי כתיבה בשבת וכדומה. ושאלו אותי מה הדין אם בצד אחד רואים צבע שחור ובצד השני מייצר שמש וכוכב האם דבר כזה אסור או מאחר ואינו מתקיים כלל אלא אחרי כמה שניות זה יכול להפוך בהעברה של היד מותר?

תשובה: לכאורה מותר.

לתרום עבור תיקונים לכנסיה

שאלה: במקום איבה גוי שמבקש תרומה קטנה מיהודי עבור תיקונים ושיפוצים בכנסיה שלהם האם מותר לתת להם, ולתלות שבאמת לא כל הכסף הולך לצורך הבית תיפלה אלא גם לדברים שאינם ע"ז?

תשובה: לא יתן.

קבלן יהודי לשלוח פועליו לתקן מעלית בכנסיה

שאלה: אחד שעובד בהתקנת מעליות בבנינים והתקשרו אליו כנסיה של נוצרים בעיר שרוצים מעלית, האם מותר לו לשלוח הפועלים הגויים לעבוד שם?

תשובה: לכאורה מותר עי' יורה דעה סימן קמ"ב סעיף יב ובט"ז שם.

להשהות אריה על גבי גלובוס עם כיתוב מלך העולם

שאלה: בעל תשובה אחד שלח מתנה לרב שלו שהיה דמות אריה שיושב על גבי עולם (גלובוס) וכתוב עליו "מלך העלום" האם מותר לו להשהותו בביתו?

תשובה: למחוק מלך העולם ולהפחית הצורה קצת.

אולם שמיועד לכניסה לשאר צרכים אם מותר להכנס לתוכו

שאלה: אולם מיוחד עבור כינסים או פגישות וסמינרים עבור רופאים וכדומה ושאר פגישות חשובים-בכל יום ראשון אותו אולם מיועד לתפילת כנסיה של נוצרים-האם ישראל מותר להכנס לתוכו בשאר ימות השבוע להשתתף בכנס רופאים וכדומה או שזה נחשב ככנסיה כיון שקבעו יום להכנס להתפלל-או שמא מותר כיון שבסוף של דבר המקום הוי אולם לצורך כמה דברים ולא דוקא נחשב ככנסיה?

תשובה: לכאורה מותר דלא שם כנסיה עליו.

הפרשת חלה מעיסה שעתיד להתחלק

שאלה: יש אשה שאופת עוגות לישיבה עבור הבחורים ומה שלא אוכלים מישהו זורק לפח, האם העיסה חייבת בחלה מתחילה או פטורה כיון שהיא על מנת לחלק ולא אמורים לאכול מה שנשאר?

תשובה: כיון שעשוי לחלק רק לאחר האפיה חייבת בחלה.

אם מותר לתת מטריה לגוי בסוף עבודתו

שאלה: אם מותר לתת מטריה לפועל נכרי בסוף עבודתו כשאינו אמור לחזור לביתו כגון שסיים את העבודתו?

תשובה: לכאורה אינו לא תחנם.

לתת אוכל לנהג אוטובוס גוי

שאלה: לתת ממתקים לערבי נהג באוטובוס משום לא תחנם?

תשובה: יכול ליתן דעל ידי זה יכול לנהוג הרכב בישוב הדעת.

זוג זקנים עם עובד זר בבית חשש בישול עכו"ם בכיריים אינדוקציה

שאלה: הורים גרים בחו"ל זקנים מאוד ויש להם עובד זר מהו לענין בישול עכו"ם על כיריים אינדוקציה?

תשובה: אפשר להקל כשאין ברירה אבל יש להזהר מחשש שמא הגוי יזרוק לתוך הסיר בשר אסור או יערב בשר וחלב.

כד זכוכית שהחליפו הברז אם טעון טבילה

שאלה: נשאלתי מאחד שקנה כד מים מזכוכית והברז שלו היה עשוי מפלסטיק והוא רצה להחליף אותו לברז של מתכת, וכדי לעשות כך, הוא היה צריך להוריד את הברז ולחבר שוב עם דבק חזק, האם בכה"ג הכלי פטור מטבילה כי כעת יכול להשתמש בו ואילו לפני כן שהסירו את הברז הפלסטיק היה חור בתחתית הכד ואינו יכול להשתמש עמו?

תשובה: יטבול בלי ברכה.

חתיכה מלחמניה של אשתו נדה

שאלה: לגבי שיריים בהרחקות נדה אם אשה נדה אכלה מלחמניה וכדומה ובעלה חתך חתיכה פרוסה חדשה ממנה מהצד השני האם אומרים שכל החפצא קיבל שם שיריים ואסור לקחת ממנו לגמרי, או שכעת יש שם חדש וחתיכה חדשה ומותר לאכול אותו?

תשובה: מסתבר דמותר.

תרומת דם למלוה

שאלה: שאלו אותי מה הדין לגבי ראובן שלוה כסף משמעון האם מותר לראובן לתרום דם עבור שמעון כשלא היה רגיל לעשות כן לפני ההלואה, ומדוע?

תשובה: אסור חוץ אם זה פיקוח נפש ואין אחר.

מצאה כתם פחות משיעור חצי שעה אחרי הפסק טהרה

שאלה: אשה עשתה הפסק טהרה ויצא לה טוב ואחרי חצי שעה מצאה כתם של דם פחות מכגריס על הבגדי לבן התחתון שלה האם יש בזה חשש ומגרע את ההפסק טהרה?

תשובה: אין חשש.

קניית בגדים עבור נכדים מכסף מעשר

שאלה:סבתא א' שאלה, שיש לה בנים שלומדים ויש להם נכדים בתלמוד תורה ורוצה לדעת האם מותר לה לקנות בגדים

עבור הנכדים מכסף מעשר כיון שהבן אברך ובקושי עובר החודש?

תשובה: מותר.

אבל בתוך השבעה לומר ברכת הבנים

שאלה: אבל בתוך השבעה האם הוא יכול לומר ברכת הבנים בליל שבת?

תשובה: יכול.

אונן להתפלל מעריב מוצ"ש מבעוד יום

שאלה: אונן במוצאי שבת האם יכול להתפלל מעריב מבעוד יום שזה עדיין שבת בשבילו, במקום להמתין למוצ"ש אחרי הלויה אחרי חצות?

תשובה: ימתין עד אחרי חצות.

איזה קדיש אומרים בסיום בשבת

שאלה: כשעושה סיום בשבת האם יש לומר קדיש דרבנן או קדיש הרגיל בסיום מסכת?

תשובה: יאמר מה שרגיל.

השתתפות דוד בחתונה של אחיינו

שאלה: דוד שאחיין שלו מתחתן, האם מותר לו להשתתף משום שיש סברא לומר שההורים שלו שהם הסבים וסבתות של החתן היה שמחים שהוא הדוד היה מגיע (כמו שהביאו בספר ציוני הלכה בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל), א"כ הם בודאי מוחלים על זה וממילא מותר ללכת, או לא?

תשובה: רק שישמש ולא יאכל עמהם.

אבל בתוך השנה ללבוש בגדי שבת באירוסין של ילדיו

שאלה: אבל שיש לו אירוסין של בת שלו בתוך השנה האם מותר לו ללבוש לשם בגדי שבת?

תשובה: מותר.

אבל בתוך השבעה ללכת לבית חולים עם אשתו ללדת

שאלה: אבל ל"ע בתוך השבעה שאשתו צריכה ללדת האם מותר לו ללכת עמה לבית החולים באמצע השבעה?

תשובה: אם אין אחר מן המשפחה מותר.

הגאון רבי יודה טשזנר שליט"א
דומ"ץ קהל עדת חרדים, אופקים

בענין גוי שקנה שתיה עבור סעודת שבע ברכות בשבת-ענינים שונים

בס"ד יום ב' פ' בא תש"פ פה אופקים

לכ' הרה"ג ר' יעקב אהרן סקוצילם שליט"א, רב ומו"צ וראש כולל בירושלים, ובעהמ"ח סדרת ספרי הלכה "אהל יעקב,"
אחדשה"ט.

קבלתי לפני כמה ימים שלש שאלות מכת"ר אבל היות שאני טרוד אסתפק בנתיים להשיב על אחת מהם, ועם כת"ר הסליחה.

השאלה היא, שהיתה סעודת שבת של איזה שמחה ובעל הבית של הקייטרינג שם לב ששכח להביא כמות מספקת של בבקבוקי שתיה. הוא לבד הגיע לגוי וביקש ממנו ללכת לקנות בשבת בבוקר שתיה מהחנות והגוי עשה כן והביא את זה אליו. האם יש בעיה להנות מזה?

תשובה:

א) אם בעל הבית ביקש מהנכרי להביא השתיה מחנות של נכרי אחר, נראה לכאו' שמותר גם לבקש זאת לכתחילה, כי זהו שבות דשבות במקום צורך גדול שמותר. היינו אמירה לנכרי היא שבות וגם קניית המצרכים היא שבות. ומה שבעל החנות מוציא חשבונית ואולי עושה שאר מלאכות דאורייתא, אין זה ענין של היהודי כי עושה כן עבור עצמו.

ב) אמנם איך ישתה הקולה הרי הבקבוקים הם סגורים, ורבים הפוסקים הסוברים שיש איסור תורה לפתוח הבקבוק בשבת. ואולי יוכל לומר לגוי שהביאם אם אתה רוצה לשתות קח לך. ואז הנכרי יפתח הבקבוק לצורך עצמו. אבל זהו רק בקבוק אחד, ואיך יפתח השאר, וצ"ע.

ג) אולם הרי יש רבנים המתירים לפתוח פקקי הבקבוקים בשבת [אע"פ שרבים אוסרים לעשות כן] מ"מ דבר שיש מתירים ע"י יהודי עכ"פ מותר לבקש מגוי לעשות עבורו בשבת. ומי שרוצה ניתן לסמוך על זה.

ג) וכ"ז בעיר שיש בה עירוב, שאין איסור טלטול ברחובותיה [שאף אם הוא עצמו אינו מקיל לטלטל, מ"מ ע"י גוי ניתן להקל]. אבל כשאין עירוב הרי אסור להביא את הבקבוקים מהחנות לבית לכל הדעות.

ד) ואם בעה"ב ביקש מהגוי לקנות עבורו בחנות מסויימת שבעליו הוא יהודי, או שביקש ממנו סתם ורוב החנויות באזור הם של יהודים חילוניים, אסור לבקש מהנכרי לקנות אצלם כי מכשיל אותם בחילולי שבת. ואם הגוי הביא משם לכאו' אסור להנות ממה שהביא עד מוצאי שבת כבדי שיעשה.

ו) ואם בה"ב לא ביקש מהגוי באופן ישיר לקנות השתיה עבורו אלא ברמז (כגון

שאמר שכחתי להביא שתיה ואיני יודע מה מה לעשות) והגוי הבין הרמז והלך וקנה את השתיה, נחלקו בזה הפוסקים. ראה בארחות שבת (פרק כ״ג בפתיחה להל׳ כ״ב) שהאריך לבאר את הדעות בזה. וכתב שהמנהג רווח בישראל כדעת המתירים בזה.

אברך שמקבל כסף מהורים אם צריך להפריש מעשר

שאלה: מהו ההכרעה למעשה לגבי אברכים שמקבלים כסף מההורים האם צריכים להפריש כסף מעשר, ומה הדין במי שקיבל על עצמו להפריש, ואח״כ שמע מאביו שלא מסכים שהוא יפריש מעשר כי הוא טוען הושא כבר הפריש מעשר מהכסף שהוא נותן לבנו שלומד בכולל?

תשובה: כל הכנסה שאדם מקבל חייב במעשר, וזוהי גם כן הכנסה כלפי הבן. וראה בפתחי תשובה יורה דעה (סימן רמ״ט ס״ק א׳ בתו״ד) בשם השל״ה דף רסב. שכתב דגם מירושה שירש מאביו צריך ליתן מעשר אף שאביו היה נזהר כל ימין במעשרות מ״מ צריך הו ליתן מחדש ע״כ. וא״כ ה״ה כאן, גם כסף שאביו נותן לו בחייו, אף שכבר עישרו אחרי שהבן מקבל הכסך נהיה זה הכנסה שלו, וחייב לתת מזה מעשר. אולם אם אביו מקמדי שלא יפריש ממנו, הרי אסור לעבור על דעת הנותן ומעשר כספים אינו חיוב גמור שיחול על זה הדין של לשומע לאביו אם אומר לעבור איסור, ישתמש בכל כספי אביו לצרכו, ויפריש המעשר על ההכנסה הזו ממקום אחר. אולם אם בקושי מתפרנס מהכנסותיו כולל תמיכת ההורים, ואם יעשר על זה יצטרך לבקש מאביו יותר כסף, זהו כבר חשש גזל, שהרי לוקח מאביו כסף שלעדת אביו אינו מוצדק. וממילא הו פטור מנתינת מעשר מכסף זה.

לבקש מקטן לפתוח פקקים בשבת עבורו

שאלה: מי שמקפיד לא לפתוח פקקים בשבת, ולא מפני שלמד את הסוגיא ויצא לו להחמיר מן התורה, אלא משום חומרא, וכעת באמצע שבת רואה ששכח לפתוח את הפקק האם מותר לו לומר לילדיו הקטנים לפתוח את הפקק בשבת?

תשובה: לדעתי, אסור לפתוח פקקים בשבת מעיקר הדין, בים פקקי מתכת ובין פקקי פלסטיק, ולכן בודאי שגם לקטנים אין לומר להם לפתחם, ועובר בזה באיסור ״לא תעשה מלאכה וכו׳ ובנך ובתך״ (שמות כ׳ י׳) כדפירוש רש״י שם.

לתת ממתק חלבי לקטן בתוך ו׳ שעות מאכילת בשר

שאלה: מה שמקילים לילדים קטנים שלא צריכים להמתין ו׳ שעות אחרי אכילת בשר, האם מותר להם לאכול גם ממתקים וכדומה, וכן נשאלתי כמה פעמים אודות

נשים מעוברות שלא ממתינים שש שעות, ורוצים לאכול שוקלד, האם יש אומרים שאין לאכול מאכלים אלו אלא מה שהקילו להמתין פחות זמן הוא כדי שלא יהיה רעבים, אבל לבלות עם ממתקים אולי לא כיוונו לזה?

תשובה: נראה שיש הבדל בין קטן לאשה מעוברת:

קטן מותר לאכול מאכל היתר בזמן איסור שזה צורך גידולו. ואף שבאכילת ממתקים אין כל כך צורך, מ"מ קשה מאוד להזהר בזה, ונראה שגם נחשב צורך גידול הילד, ולא חייבים להקפיד בזה. ועוד שהרי לגבי קטן ניתן לסמוך על דעת המקילים שאין צריך להמתין רק שעה. ולכן גם ילד קצת גדול שמחנכים אותו להמתין שלש או ארבע שעות בין בשר לחלב, אין צריך להחמיר יותר מזה אף לסוכריות וכדומה.

אמנם אשה מעוברת או מניקה, בעצם חייבת להמתין חייבת להמתין שש שעות (כפי מה שנוהגים כיום כפוסקים אלו) ורק משום חולשתה הקילו לה לצורך, לכן אין רק במה שמחזק אותו, דהיינו אוכל בריא, אבל לא ממתקים וכדומה.

להתיר חלב סתם לקטנים

שאלה: מה הדין לגבי חלב סתם, או אפילו שוקולד שלא חלב ישראל, בצירוף לסמוך על המתירים לגבי פיקוח ממשלה שיענש אלו שיעברו משהו אחר חוץ מהחלב, האם מותר לתת מאכל או חלב כזה לקטן או שחייבים לזרוק אותו או לתת אותו לגוי? ומה הדין לגבי אבקת חלב עכו"ם בענין זה?

תשובה: לסמוך על פיקוח ממשלתי אינו כ"כ פשוט ורק בשעת הדחק ניתן לסמוך על זה וע"פ התנאים שקבע באגרות משה. ולא ראוי לתת לקטן מאכל זה כל עוד שאינו נצרך מאוד. וה"ה אבקת חלבי נכרי.

אכל מאכל פרווה שאפו עם בשר אם צריך להמתין ו' שעות

שאלה: אחד הכניס לתוך התנור תבנית עם עוף ורוטב, וגם תבנית עם תפוח אדמה ואפו אותם בבת אחת אבל בב' תבניות, האם מי שאוכל מהתפוחי אדמה צריך להמתין אחריו ו' שעות, כתבשיל של בשר?

תשובה: אחר אכילת תבשיל של בשר (היינו כגון תפוח אדומה שהתבשלו בסיר אחד עם בשר ואוכל התפוח אדמה בלא בשר) צריך להמתין בינם לאכילת חלב שש שעות לא מדינא רק מצד מנהג (כדאיתא ביורה דעה סימן פ"ט סעיף ג').

ונראה שכל זה, רק אם תבשלו ממש ביחד, אבל כשצלו אותם בתנור אחד באופן נפרד, כל מין בתבנית אחרת, ואין טעם בשר מורגש בתפוח אדמה, אין צריך להמתין שש שעות, ורק לא לאכלם ביחד עם חלב.

ואסיים בברכת התורה,
יודה טשונר.

הגאון הגדול רבי חיים יוסף דוד ויים שליט"א
אב"ד אנטורפען
מח"ס שו"ת ויען דוד ושא"ס

לטלטל פלאט"ה של שבת

לכבוד האברך היקר מו"מ מה"ר מנחם אדלר נ"י
אחדש"ה,

במי שהיה צריך למקום הפלאט"ה בש"ק, אחר שהעכו"ם הוציא החוט מחיבורו להעלעקטר"י (בכותל), באופן שלא היה מחובר עוד, וטילטל הפלאטה למקום אחר כדין כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ומקומו, והעירו חבירו דאסור בטלטול, מטעם מגו דאתקצאי בין השמשות, אם עבר איסור מוקצה.

א

השבתי דלכתחלה לא היה מותר לטלטל, ואמנם בדיעבד לא עבר שום איסור, ומקודם יש לדון על כלי כזה, אם הוא בכלל כלי שמלאכתו לאיסור.

לכאורה יש צד לומר דדומה לגחלת ולנר (הדולק בשבת), שהרי כלי זה אחר שבוער, נעשה גחלת ממש, והוי כמוקצה מחמת גופו, (ועיין מש"כ בח"ד סימן מ"ו לענין שוועבי"ל), ואמנם היות שנעשה להחזיק עליו כלים, לע"ד הוי בגדר כלי, וכן מצאתי בשו"ת באר משה (ח"ז קו"ע סימן ד').

אלא דבתשובתו שם כתב, דהעיקר כשיטת הרז"ה, דכלי שמלאכתו לאיסור שא"א לטלטלו לצורך גופו, אסור לצורך מקומו, ואולם כבר דנתי בזה (שם) והבאתי כמה מקילים.

ב

עוד יש לדון מחמת שהיה בסיס לדבר האסור, והוא הגחלת, כלומר חוטים (עלעקטר"י) שמתלבנים בתוך הכלי, וראיתי בשו"ת באר משה (ח"ו קו"ע סימן ע"ג) לענין באטער"י שבתוך הזייגע"ר, שמתיר לטלטלו, ואמנם (בסימן כ"ו אות א') זייגע"ר שיש בו מנורה מאירה, אוסר לטלטלו, ולכאורה הטעם דהוי בסיס להנר, אך בנדון דידן לא גרע מנר הדולק בשבת אחר שנכבה וכדלהלן, ולע"ד יש לחלק בין אם הכלי נעשה בסיס לדבר המונח על גבו, לאם שנעשה איסור בעצם הכלי, ואינו משמש כבסיס לדבר אחר.

ג

ועוד דאפילו את"ל שנעשה בסיס, הרי בדעתו היה לבטל הגחלת באמצע השבת (ע"י העכו"ם), ובכהאי גוונא מצינו שיטת הט"ז, (או"ח סימן רע"ט סק"ב), דלא נעשה בסיס, ובזה מבאר שיטת המרדכי והאגור בשם ר' ישעיה, והגם דהרמ"א חולק, וכ"מ בט"ז (סימן ש"ט סק"א), מ"מ בדע"ת הביא מעיקרי הד"ט, (סימן י"ד אות א'), דלצורך

שלא יטנפו הבאים להתפלל את בגדיהם שרי, וכן בכל שעת דחק קצת עכ"ל, ונראה דבדרבנן יש לסמוך אשיטת יחידאה בשעה"ד, וא"כ כ"ש כשנעשה מעשה בדיעבד, דכשעת הדחק דמי.

ועתה נדון לענין מגו דאתקצאי בין השמשות, הנה ידוע שיטת רבי שמעון במוקצה מחמת איסור (שבת דף מ"ד ע"א וביצה דף ל' ע"ב), דבעומד ומצפה מתי יכבה נרו דמותר לטלטלו, והמחבר כתב, (בסי' רע"ט סעיף ד'), דבהתנה מערב שבת שיטלטלו משיכבה מותר לטלטלו, אך הרמ"א כתב דיש אומרים דלא מהני תנאי, וכן נוהגין במדינות אלו וכו', ונוהגין לטלטלו ע"י אינו יהודי ואין בזה משום איסור אמירה, הואיל והמנהג כך הוי כאילו התנה עליו מתחלה ושרי עכ"ל, ובכהאי גוונא הותר להמחבר לכתחלה.

ד

ובנדון דידן יש לצדד עוד, דהיות שהיה בדעתו להסיר את החיבור בשבת ע"י עכו"ם, ומצינו בספר תוספות שבת, (הובא בביאור הלכה שם ד"ה אפילו), דע"י עכו"ם נחשב כמו יושב ומצפה מתי יכבה נרו, וברמ"א (סעיף ד') דאם המנהג לטלטל ע"י עכו"ם, הוי כהתנה שאינו בודל כל בין השמשות, (אלא שאין סומכין ע"ז לטלטלו בעצמו וכאמור), ואמנם לשיטת המחבר, כל שהתנה שיטלטלנו משיכבה, מותר לטלטלו כנ"ל, וא"כ היות שהיה בדעתו לסלקו בשבת, ויש סוברים דהוי כהתנה, בדיעבד יש לסמוך על שיטתם ועל שיטת המחבר דשרי בטלטול, ובזה תבין מה שאמרתי, דהגם דלכתחלה אסור, בדיעבד אין צריך תשובה.

ה

אך שוב העירוני דהיות שבבה"ש היו קדירות על הפלאט"ה נעשה בסיס לאיסור ולהיתר, ולא גרע ממש"כ התוס', (שבת דף מ"ז ע"א ד"ה הנח), דאם השמן שבנר בסיס גם להיתר, אינו מוקצה, ונעשה בסיס לאיסור (הפתילה והאש), ולהיתר (השמן).

והנני דו"ש וכט"ס

נכרי העובד בקבלנות, ומשלמים לו לפי היום, אם הוא כשכיר או בקבלן

במי שיש לו נכרי העובד אצלו באופי"ס של עסקי נדל"ן, שעליו לסדר החשבונות, ולגבות משוכרי הבתים, ולשלם להבאנק וכו', ולהזמין פועלים לעת הצורך, ומקבל משכורתו לפי הימים שעובד, ואך הוא בא והולך כפי שירצה, ואין עליו שום שעבוד מתי לעשות מלאכתו, ולפעמים הוא בא בשבת ויו"ט, והוא עובד באופי"ס של בעה"ב במקום רחוק בין הנכרים, באופן דלא שייך שם מראית העין כלל, אם יש לחוש לחילול שבת ויו"ט אם יעשה איזה פעולה.

א

תשובה: יש לדון מחמת הפועל ומחמת המקום.

מחמת המקום

הנה האיסור שעכו"ם יעשה מלאכה בבית ישראל עבור הישראל, הוא משום מראית העין, (עיין בסימן רמ"ד סעיף א' וסימן רנ"ב סעיף ב'), והנה רבינו שמחה (בהגהות מרדכי שבת סימן תנ"ב) כתב וז"ל, לא ישכיר אדם מרחץ וכו', ואע"פ שעושה לצורך עצמו ומעצים שלו, ואין לך נקראת על שמו יותר מביתו של ישראל שדר בו, ועוד דמשמע בירושלמי וכו', מכלל דנכרי העושה מלאכה בביתו של ישראל חייב לגרשו מביתו, ויש ללמוד שהשפחות אין רשאות לעשות מלאכות בבית ישראל, עכ"ל רבינו שמחה ז"ל, והט"ז (סימן רמ"ד סק"א) הביאו וכתב וז"ל, והטעם מפני הרואים שלא יאמרו מלאכה של ישראל הוא עושה עכ"ל, ועיין בביאור הלכה (שם ד"ה ובצינעה).

ובספר התרומות (סימן רכ"ב) דשרי, הובא במרדכי (סימן ר"נ) ובהגהות מרדכי (תנ"ד) ובהג"מ (פ"ו דשבת) ובאליה רבה (שם ס"ק י"א) ובבאורי מהרש"ל (על סמ"ג) ובשו"ת אבני נזר (סימן ק"ה) ובשו"ת מהרש"ג (ח"ב סימן פ"ג ד"ה ומש"כ).

ב

מחמת הפועל

לע"ד נחשב כקבלן ולא כשכיר יום, מכיון שאינו מושכר לישראל ליום מסויים, והולך ובא כרצונו, ואין לו התחייבות למספר שעות, העיקר שתיעשה המלאכה, (ואף אינו מודיע להישראל מתי יבא, וכשהוא שם יוכל לעזוב כל רגע, ואין הישראל יודע כלל אם הוא שם, וז"ל פירש"י (בבא מציעא דף ע"ז ע"א ד"ה שאני), אבל קבלנות אין זה עבד אלא לעצמו עכ"ל, וז"ל המחצית השקל (סימן רמ"ג סק"ב), דהתירו ליתן שדהו לגוי באריסות, דגוי אדעתא דנפשיה עביד, אע"ג שחלק ישראל מתרבה ע"י מלאכת גוי בשבת, כ"ש שמותר לשכור גוי לבנות לישראל בית בקבלנות, אע"ג שבונה בשבת, גוי אדעתא דנפשיה עביד, דהא כה"ג אין ישראל נהנה, דהא שכרו בקבלנות וכו' עכ"ל, וביד אפרים כתב וז"ל, דמדינא שדה מותר בקציצה, אלמא אע"פ שאין לנכרי ריוח במלאכת אותו היום דוקא שרי, כיון דעכ"פ לוקח דבר קצוב, שייך אדעתיה דנפשיה קעביד, וא"כ ה"ה בריחיים בקציצה, ואי משום דבריחיים איכא ריוח לישראל, הא מוכרח מריחיים באריסות, דלא קפדינן בריוח לישראל כל שיש ריוח לעכו"ם עכ"ל, ובשו"ת נודע ביהודה (תנינא חאו"ח סימן ל"ח בד"ה הנה), דאם יש תועלת לישראל במה שעושה בשבת, בעינן שיהיה תועלת לעכו"ם במה שעושה אז, וכשאין תועלת לעכו"ם במה שעובד בשבת, בעינן שגם לישראל אין תועלת, ועיי"ש היטב.

ובשו"ע הרב (שם קונט"א) וז"ל, שהביאו הירושלמי (שבת פ"א ה"ח) לחלק בין שכיר יום לקבלנות וכו', דכה"ג מקרי קבלן, משום דהתם קבל עליו כל המלאכה, שבודאי לא יחזור באמצע הדרך וכו', אפילו אם אינו משלם לו בעד כל היסק אלא בעד כל יום, רק שקיבל עליו כל המלאכות הצריכות, אינו דומה לשכיר יום שלא קיבל עליו לגמור המלאכה אלא לעמול כל היום בלבד, אבל זה שקיבל לגמור המלאכות, הרי

זה נקרא קבלן וכו', דבקבלנות ואף שמשלם לו בעד כל היום לא נפיק מתורת קבלן בהכי, כמש"כ (בסימן רמ"ז סעיף ג') וכו', והרי הוא שכור לשנה ולחדש לעשות כל המלאכות המצטרכות בהם, והרי הוא דומה לקבלן עכ"ל.

ואמנם כשלא שכרו לעשות המלאכות, ומשלם לו לפי היום, אסור אף אם לא פירש שיעבוד ביום השבת, עיי"ש (סעיף ד') וז"ל, וכ"ש שאם שכר הנכרי לימים, שאמר לו בעד כל יום ויום שיתעסק במרחץ וכו' אתן לך כך וכך, אע"פ שלא אמר לו שיתעסק בשבת, והנכרי מעצמו הולך ומתעסק גם בשבת, צריך למחות בידו ולא יניחנו להתעסק בשבת, שאף שהנכרי מתכוין לטובת עצמו כדי ליטול השכר שקצץ לו בעד כל יום, מ"מ כיון שהוא עשה כן מחמת דיבורו של הישראל ששכרו להתעסק איזה ימים, הרי זה כעוסק בשליחות ישראל וכו', שהוא שכירו של ישראל היום וכו' עכ"ל.

ובשו"ת צמח צדק (או"ח סימן כ"ט קיצור אות ב') וז"ל, דעת התוספות גבי מרחץ, אם הישראל קוצב להאינו יהודי שכר על כל יום ויום שיסיק, ואינו מקפיד באיזה יום יסיק, אף שהישראל יקבל כל הריוח, שרי מדינא (היכא דליכא משום מראית עין), ואאזמו"ר הגאון נ"ע (בסימן רמ"ג סעיף ד') נראה שחולק עליו וכו', אעפ"כ לדבריו ג"כ אפשר לחלק בין שוכרו לימים סתם ולא התנו כמה וכמה ימים, אזי כשהא"י יהודי עושה בשבת אסור להיות שם, אבל אם קצבו ביניהם כמה ימים הם השכירות, כגון ל' יום מתוך משך ס' יום עד"מ, והא"י עושה מעצמו בשבת, י"ל דשרי, ובקיצור (אות ג') כתב וז"ל, אבל בשכרו לי' ימים עד"מ, והוא מעצמו בוחר לעשות בשבת, אינו חשוב שלוחו כלל בשבת, וכמו בקבלן. ובמחצית השקל (בסימן רנ"ב סק"ו) וז"ל, יודע הגוי שישראל ישלם לו, וגם הקצבה ידוע, לכן התיר הגמ"ר דזה מקרי קציצה גמורה עכ"ל

[א"ה: וכגון לענין מציאה, עיין בגמרא (בבא מציעא דף י' ע"א) דיד פועל כיד בעה"ב דמי, ובאומר לו עשה עמי מלאכה היום (שם דף י"ב ע"ב), פשוט שהוא שכיר יום של הבעה"ב].

ג

ובשו"ת חתם סופר (חאו"ח סימן ס' ד"ה ועוד) כתב וז"ל, שהרי ידוע ששוכר את הפועל לעשות עמו ששה ימים בשבוע, וכן משלמים לו ששה ימים לשבוע, וא"כ דעת הישראל שינוח ביום השביעי ש"ק, ואך רק הוא הפועל על דעת עצמו מחליף קודש בחול ונח ביום חגו, נמצא מה שעובד בשבת, לדעת עצמו עושה שינוח ביום א' עכ"ל, (וכ"ש בנד"ד שלא קבע שיעבוד איזה ימים כלל, ואין לו שעבוד כלל על איזה זמן מהזמנים, ורק הנכרי יוצא ונכנס כאדם העושה בתוך שלו, ואם יוסיף על הימים כדי להרוויח יותר, א"צ לעשות שום מלאכה אצלו כדי לתבוע שכר ההוספה, כי באמרו שנכנס לשם לאיזה צורך סגי, ולא עוד אלא שאינו צריך אפילו ליתן דין וחשבון ע"ז, רק בסוף החדש הוא נוטל בעצמו כפי הימים שהיה שם (לפי חשבונו) ותו לא), ובשו"ת כתב סופר (או"ח סימן מ"ב) כתב דזה קיבולת הנזכר בשו"ע ובפוסקים דמותר מדינא, ודוקא כשהנוגשים אצים שיעבדו דוקא בשבת אסור.

וכ״כ בשו״ת הרי בשמים (מהד״ת סימן כ״ד) וז״ל, שאפילו בדרך קרובה דהיינו וכו׳, וחיוב עבודתם הוא בכל שבוע ששה ימים, וכמה ימים שיחסרו היינו שיהיה להם עבודה ויתבטלו ממלאכתם, מחוייבים להשלימם אחר שיעבור הזמן שהוגבל ביניהם, וא״כ ממילא בדרך זה אין שום איסור אם הפועלים יעבדו בביתם ביום ש״ק, כיון דאין הישראל תובע לו מלאכתו בשבת, דהרי הרשות נתונה בידם לבחור למו בששת ימי המעשה.

ד

ובשו״ת אמרי יושר (ח״א סימן מ״ב) הקשה עליו וז״ל, לע״ד הוא תמוה, דהיתר זה הוא רק בקבלנות ולא בשכיר יום, והרמב״ם ז״ל כפי דברי המג״א, מיירי בשכרו לכתוב לו בכל מה שיצטרך, הוי כענין קבלנות, משא״כ בשכרו לעשות לו תמיד, הוי שכיר יום ממש, ואין היתר בשכיר יום אף שלא קבע לו הזמן, ואף שהגוי עושה ע״ד לקבל שכרו אסור, כיון שאין לו נ״מ בהשלמת המלאכה, רק לעבוד, ועיין בשו״ע הרב (סימן רמ״ב סעיף א׳) וכו׳ עכ״ל.

ה

ובשו״ת חשב האפוד (ח״ב סימן ק״ט) כתב להתיר, עפ״י מש״כ בשו״ע הרב (שם ובסימן רמ״ז סעיף ז׳), וכשיטת הר״ן (שבת דף י״ט ע״א), וז״ל הר״ן, ששכרו לימים, דבר קצוב בכל יום ויום בהליכתו ובחזרתו, אלא שאינו מקפיד עמו מתי ילך וכו׳, בד׳ וה׳ מותר, הואיל ואינו מקפיד עמו מתי ילך עכ״ל.

ו

ונדון דידן שמשלם לפי שעות עבודתו, אף שקצב לו כן מראש, מכיון שבשעה שעובד אינו משועבד לזה, ובשלמא אם משעבד עצמו לעבוד שעות קצובות בשבוע, דאף שיכול להחליט בעצמו איזה שעות יעבוד, מ״מ כשעובד ע״ד הבעה״ב עושה, משא״כ כשאין עליו שעבוד כלל, דאינו תלוי בחשבון התשלום או בעצם קבלת השכירות, ובידו להחליט בעצמו וכו׳.

עוד יש לצדד להיתר, עפ״י מש״כ בשו״ע הרב (מהד״ב קונט״א), דכשעליו לעשות מלאכה מיוחדת דמי לקבלן, וז״ל, משום דמלאכה מיוחדת י״ל דדמי קצת לקבלן, מאחר שקיבל עליו מלאכה זו לעשותה כל השנה או חודש או שבוע, ויום השבת מובלע ביניהם, משא״כ בשכיר יום לימים רבים, דמאחר שיכול לחזור בסוף כל יום, הרי השבת מקבל עליו בפני עצמה, ונעשה שלוחו בשבת עצמה, וחילוק זה וכו׳ בברייתא (ריש פ״ב דמו״ק) וכו׳ עכ״ל, והאריך בזה מאד. ובנד״ד לא השכיר לימים כלל.

ויש להגדיר הענין כדלהלן, הנה האיסור לשכור מעכו״ם לעבוד בשבת, הוא כשהסכים עמו מראש, וכאן המדובר שלא סיכמו לפני שבת, אך לאחר שבת הנכרי מודיע אם עבד גם ביום השבת, ואז הוברר הדבר שהיה שכירו, ובאופן שלא אמר עשה עמי מלאכה היום, אלא עשה עמי ליום א׳, בלי לקבוע איזה יום, והשכיר יבוא ליטול שכרו על יום מסויים, ובאותו יום מצא מניעה נראה דתלוי בדין ברירה, (עיין בגמ׳ בב״ק דף ס״ט ע״א) ולענין שבת הרי בדרבנן יש ברירה, (ביצה דף ל״ז ע״ב), ולא הסכים עמו על ימים כי על המלאכה, ואמנם ז״א כי מיד כשהנכרי

עושה מלאכה בשבת, ומחשב לפי שכירות, נמצא שהיה כשכיר יום באותה שעה.

ז

ושאלה כשלא דיבר עמו ליום מיוחד נוגע גם לבל תלין, ואומן קונה בשבח כלי (עיין בגמ' ב"ק דף צ"ח ע"ב), ולחזרה (עיין ריש פרק האומנין), עיין בשו"ע הרב (שם במהד"ב).

ואמנם בצמח צדק (שם קיצור אות ד') כ' וז"ל, שאין לומר דטעמא דקבלנות הוא משום דאומן קונה בשבח כלי, דהא גם מ"ד אין אומן קונה בשבח כלי, מתיר בשבת בקבלנות, ואם משום בקבלנות כשהקבלן חוזר בו ידו על התחתונה, משא"כ בשכיר יום, י"ל זה אין נפקותא, דהא הכא גבי שבת נקרא קבלן לענין אגרת, אף ששכרו לפי הימים, ובכה"ג י"ל דאין ידו על התחתונה עכ"ל.

היוצא לנו מהנ"ל:

כשקבע עמו על מלאכה, ועושה בשעה שרוצה, (ומשלמים לו לפי השעות), וליכא מראית עין, א"צ למחות שלא יעסוק בשבת.

חיים יוסף דוד וויים

הגאון רבי אוריאל אייזנטל שליט"א
במח"ס מגילת ספר
מרא דאתרא רמות

בענין הנחת כובע על גבי בימה וקדושת בית הוראה

לכבוד הרה"ג ר' יעקב אהרן סקוצילס שליט"א מח"ס אהל יעקב

שאלה: רואים לפעמים בבתי מדרשים שאנשים אין להם מקום להניח את הכובע וחליפה ומניחים את זה על הבימה, האם זה אסור ואם לא מה הלימוד זכות לזה. וכן רואים שמניחים קופסא עם ספרים למכירה האם זה אסור?

תשובה: בענין המניחים על הבימה של הספר תורה כובעים וחליפות אף דהוי תשמיש קדושה ואסור בתשמיש של חול, הלימוד זכות שיש בזה שהרי על ידי תנאי מועיל להשתמש בו תשמיש חול וכמבואר בסימן קנ"ד סעיף ח', וכתב הרמ"א שם שנהגו להנות כמה הנאות מדברי קדושה, כגון מטפחות של ספרים ושולחן שבבית הכנסת ומעילים של ספר תורה, וכתבו הטעם משום דכיון שנהגו כן ואי אפשר להזהר לב בית דין מתנה עליהן מעיקרא כדי שלא יבואו בני אדם לידי תקלה ואע"ג דלא התנו כאילו התנו דמי.

ב) הסתפקתי מה הדין לגבי "בית הוראה" שרבנים יושבים ומשיבים לשאלות למעשה אם יש לו קדושת בית הכנסת או בית המדרש ויהא בו כל הנפק"מ כמו אצל בית מדרש או שמא אין לו קדושת בית המדרש מכיון שהוא מיוסד ומיועד גם לשוח שם עם זוגות וכדומה בענינים של הדרכה וכדומה או אפילו קצת שיחת חולין במקום הצורך ולכן זה מוריד מקדושה או לא מכיון שעונים שם תמיד לשאלות וגם לומדים שם בין גברא לגברא יש בו דין בית המדרש, ולפי זה רציתי לדעת אם מותר לנשק ילד בתוך הבית הוראה לפי מה דאיתא ברמ"א סימן צ"ח או שמא שאני הכא. ועוד יש לעיין אם מותר לעשות קפנדריא דרך בית הוראה וזה נפקא מינה גדול לפי הענין. ועוד נפקא מינה לגבי אחד שמשיב לשאלות בחדר מיוחד בביתו האם גם שם יגיד שיש באותו חדר דין כמו בית הוראה?

תשובה: בענין "בית הוראה" שרבנים יושבים שם ומשיבים על שאלות הלכתיות האם יש לבזה קדושת בית מדרש, נראה שאין לזה קדושת בית מדרש כיון שאינו מיוחד ללמוד שם, ואף שעומד להורות בו הוראות אין זה נחשב לתלמוד תורה בפה אלא רק כהרהור, וכמבואר בר"ן ע"ז דף מ"ד: לגבי בית האמצעי של בית המרחץ שאסור לדבר בו דברי תורה ומותר להרהר בו בדברי תורה, הוא הדין שמותר להשיב בו את הדין אם אסור או מותר, דכשאינו אומר עיקר טעמו של דבר אינו אלא כהרהור, וכעין זה כתב הרמ"א בסימן מ"ז סעיף ג' דמאחר והמהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך ברכת

התורה הוא הדין דיכול לפסוק הדין בלא נתינת טעם לדבריו, דעצם הפסק אם אסור או מותר אינו נחשב לדיבור בדברי תורה וטעם הפסק שהוא עיקר הדין אינו אלא מהרהר בלבו.

ואף שבביאור הגר"א שם חולק וסובר שגם על פסיקת הדין צריך לברך ברכת התורה היינו

משום שלדעתו גם על הרהור צריך לברך דגם בהרהר מקיים את המצוה, וכדכתיב והגית בו יומם ולילה והגיון הוא בלב וכדכתיב "והגיון לבי".

והנה עיקר הצורה של תלמוד תורה היא כשלומדה בפה, ומצינו גרי"ז הל' תלמוד תורה בפרק ב' הלכה י"ד שהרחיק וכתב שאם מהרהר ויכול להוציא בשפתיו ואינו מוציא אינו יוצא, משום דכתיב ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם וכמו שכתוב לא ימוש ספר התורה הזה מפיך, וכמו בכל המצוות שתלויות בדיבור שאינו יוצא ידי חובה בהרהור עכ"ד. ואפשר גם להטעים את דבריו, דהמצוה של תלמוד תורה נמסרה באופן שמלמדה לאחרים וכדכתיב "ולמדתם אותם את בניכם" ולכן צריכה להיות דוקא על ידי דיבור שרק באופן כזה אפשר למוסרה לאחרים.

ואפילו לדעת הגר"א שגם בהרהור מקיימים את המצוה, מ"מ נראה שגם הוא מודה שעיקר מצותה הוא בפה אלא שגם בהרהור מקיים את המצווה, עיין במגילת ספר ענינים באו"ח חלק ב' (סימן ד') שבארנו מדוע לדעת הגר"א מברכים על הרהור בדברי תורה דאף שיש בזה קיום מצוה הרי לא תקנו לברך על מצוה שהקיום שלה הוא במחשבת הלב, וכמו שכתב הטור בסימן תל"ו שלכן אין מברכים על ביטול חמץ דהואיל ואפשר לבטל בלב לא מצינו ברכה על מחשבת הלב, וכתבנו לבאר דביטול חמץ עיקרו בלב ועל מצוה שעיקר קיומה וצורתה הוא בהרהור הלב לא תקנו חז"ל ברכה, משא"כ בתלמוד תורה שעיקרו בפה וכדכתיב לא ימוש ספר התורה הזה מפיך וכמו שכתוב ולמדת אותם את בניכם לדבר בם אף שגם בהרהור מקיים את המצוה מ"מ עיקרה בפה ולכן תקנו על זה ברכה, ואחר שתקנו לברך תמיד יש לו לברך אף כשמקיים את המצוה בהרהור הלב.

ונראה שקדושת בית המדרש היא רק במקום המיועד ללמוד בו תורה כצורתה העיקרית כשלומדה בפה ובאופן שאפשר גם למוסרה לאחרים, משא"כ בבית הוראה שזה רק כהרהור בדברי תורה ואין זה הצורה העיקרית של תלמוד תורה אין לזה קדושת בית המדרש, ואף שלפעמים מבארים בפה את טעם הדין וגם בין גברא לגברא הרבנים לומדים שם בפה, מ"מ עיקר יעודו של המקום זה הוא לפסוק את הדין אם אסור או מותר וזה נחשב רק כהרהור בדברי תורה ולא סגי לתת לזה קדושת בית המדרש.

ואחתום מעין הפתיחה שבנחמת ציון וירושלים תנוחמו

מוקירו
אוריאל אייזנטל

הגאון רבי אליקום דבורקם שליט"א
מו"ץ בד"ץ "שארית ישראל", ומח"ס בשבילי 'הפרשה' 'הלכה' 'מנהג' ועו"ס

בענין חיוב ברכת הנהנין

תקנו חכמים לאדם לברך את ה' יתברך לפני שנהנה מדבר שיש בו נאה ממשית לגופו, והטעם שתקנו כן חכמים כדי שלא ליהנות מהעולם הזה בלי נטילת רשות מה' יתברך שברא את העולם והכל שייך לו

מובא בגמ' ברכות ל"ה ע"ב "אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה, וכל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה מעל, אמר רב יהודה אמר שמואל כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו גוזל להקב"ה וכנסת ישראל".

בילקוט שמעוני תהלים ל"ד מובא עה"פ "טעמו וראו כי טוב ה'", אמר הקב"ה הוי מקיים כל המצוות שנתתי לך בתורה, אם אכלת מפירות הארץ או מן האילן הוי מברך עליהם, שאם אכלת ולא ברכת אתה גוזל את הפירות ואת האילן ואת הארץ ולמי שהוא מגדלן, ואם אכל אדם ובירך הוא ממליך לבוראם, הוי טעמו וראו כי טוב.

רבינו בחיי בס' כד הקמח ערך "ברכה" כתב דכל מטרת הברכה הוא שמעיד על ההשגחה שהוא יתברך המציא מזון לשפלים כדי שיחיו ובזכות הברכה התבואה מתברכת והפירות מתרבין, והנהנה ואינו מברך הנה הוא גוזל ממנו ההשגחה ומוסר הנהגת השפלים לכוכבים ומזלות, ובסו"ד כתב שיש לו לאדם חובה עצומה להזהר בברכות הנהנין וכל הזהיר בהם הרי הוא מופת על אמונתו הטובה ועל זכות לבו והוא מעיד על עצמו שיש ליהדותו שורש ועיקר והוא חסיד וירא חטא.

גדר ברכת הנהנין

מהות הברכה היא להתיר את המאכל ולהוציא מידי איסור מעילה, וכבר הובא בירושלמי (ברכות פ"ו ה"א): "כתוב (תהילים כ"ד): "לה' הארץ ומלואה", הנהנה כלום מן העולם מעל, עד שיתירו לו המצוות". וכתב הגר"א לפרש, דהיינו הברכות שמברכים קודם שיהנה מן המאכל. ובהמשך שם: "אמר רבי אבהו, כתוב (דברים כ"ב): "תקדש המלאה הזרע אשר תזרע ותבואת הכרם", העולם כולו ומלואו עשוי ככרם, ומהו פדיונו - ברכה", דהיינו, כמו שכרם בשנה הרביעית צריך פדיון וחילול כדי להתיר ענביו באכילה, כך העולם - תקדש המלאה, כלומר לנהוג בו כהקדש ולפדות דבר שרוצים להנות ממנו. ומהו הפדיון - ברכה. בחיי אדם (כלל מ"ט ס"א) כתב להגדיר את מהות הברכה וז"ל: "דהכל הוא הקדש, וכמו שאסור ליהנות מהקדש כי אם אחר פדיון, כך הנהנה בלא ברכה כאילו מעל בקדשי ה'".

כתב רבינו יונה (ברכות פ"ו) לפרש את שאלת הגמ' בברכות (שם) "מאי תקנתיה", וז"ל: כלומר, מי שאינו יודע הברכות באיזה ענין יוכל לאכול, שאם יאכל יתחייב קרבן

מעילה בכל פעם ופעם, ומהדרינן (רבא) ילך אצל הבקי וילמדנו הברכות של כל דבר ודבר".

כמו כן מובא בגמ' ברכות (לה.): "ר' לוי רמי, כתיב "לה' הארץ ומלואה", וכתיב "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם"?, לא קשיא, כאן קודם ברכה כאן לאחר ברכה". ומבואר, דכיון שאמר הכתוב "לה' הארץ ומלואה", הכל עומד ברשות גבוה והרי הוא כהקדש. וכדי להתיר את האיסור נתקנה ברכה.

בגמ' בברכות (מג:) מובא: "אמר רב זוטרא בר טוביה, מנין שמברכין על הריח, שנאמר "כל הנשמה תהלל י-ה הללוי-ה", וכתב הצל"ח להקשות מדוע צריך פסוק מיוחד ע"ז הרי אסור להינות מן העוה"ז בלא ברכה?, ותירץ דמה שאסור ליהנות בלא ברכה הוא משום שזה נחשב למעילה, ומכיון ששנינו בגמ' פסחים (כ"ו) שלגבי קול מראה וריח לא נאמר איסור מעילה, ע"כ צריך לימוד מיוחד לברכת הריח, (עי' ב"ח ר"ס רט"ז). עי' בעל הטורים קדושים פרק י"ט וז"ל "סמך לא תאכלו על הדם לערלה לומר שאסור לאכול בלא ברכה כערלה בלא חילול".

מובא בס' פתח הדביר סימן ר"ג בשם הרא"ש דמה דאמרו בברכות ל"ה אסור להינות מעוה"ז בלא ברכה וכל הנהנה מעל, היינו אפילו יברך ברכה כוללת כגון שהכל וכדומה מחסרון ידיעה, אע"ג דבדיעבד אם בירך שהכל יצא, מ"מ בכהאי גוונא כל שלא בירך ברכתו המיוחדת חשוב לענין מעילה כנהנה בלא ברכה. ז"א שצריך לברך על כל מין ומין ברכה הראויה לו ואם לא יברך ברכה הראויה נחשב כמעילה.

וכתבו האחרונים להעיר מדברי הגמ' ברכות ל"ה כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה מעל מאי תקנתיה ילך אצל חכם, מאי ילך אצל חכם מעיקרא וילמדנו הלכות ברכות כדי שלא יבוא לידי מעילה", ויש להעיר הגם דצריך בודאי ללמוד הלכות ברכות מ"מ אפשר להנצל מאיסור מעילה אם מברך על כל דבר שהכל וכל בר בי רב יודע לברך שהכל ואין צריך חכם לזה, ומוכח דגם בזה לא ינצל מאיסור מעילה עד שילמד ברכה הפרטית שעל כל מין ומין. וכך כתב בס' ארץ החיים עמ"ס ברכות (לבעל באר מים חיים) שהמברך שהכל במקום ברכה פרטית מועל ג"כ, והחידוש דילך אצל חכם, היינו שלא יסמוך עצמו בברכת שהכל, וכ"כ בס' אוצר החיים עמ"ס ברכות.

אולם יעוין בשערי תשובה סימן ר"ב ס"ק ר"ח שמדברי רבינו יונה משמע דאם מברך ברכת שהכל יצא מידי מעילה, וז"ל: "וה"ה שאפילו שאם לא ידע אלא ברכת שהכל יצא בה מידי מעילה דתנן ועל כולם אם אמר שהכל יצא אלא שצריך ללמוד כדי שיברך הברכה הראויה לכל דבר ודבר". וכך מובא בחידושי הריטב"א ברכות ל"ה.

בקובץ ישורון חי"ד עמ שכ"ג מובא מהגאון רבי משה פינשטיין זצ"ל מציין הראיה כמו שהבאנו לעיל דכשאינו מברך ברכה הראויה אלא שהכל ג"כ מעל דללמוד רק ברכת שהכל א"צ להגיע לחכם דכל אדם יאמר את ברכת שהכל ובהכרח שצריך ללמוד ברכה הראויה לכל מין ומין, ומציין דברי רבינו יונה הנ"ל ומעיר מדברי הגמ' שהבאנו, וכתב דצ"ל דאף דע"י ברכת שהכל יצא מידי מעילה ממש מ"מ לענין לכתחילה הוא דלא יצא בו והוא כמעט דיש בזה קצת

איסור כיון שאין לו תקנה שאינו יכול לברך שוב ברכה הראויה.

המג"א בסימן ר"ב ס"ק ל"ו כתב דכל הדין שמותר לברך שהכל על מאכל שלא יודע ברכתו זה דווקא אחר שלמד, אבל מי שלא למד לא יאכל עד שילך לחכם ללמוד ברכות, דאין בזה היתר דספק ברכות, דהיינו שאין זה ספק אלא חסרון תבונה, ועוד שכאן שהוא מחויב לברך אלא שאינו יודע יודו שיש איסור הנאה מן העוה"ז בלא ברכה, וכן פסק המשנ"ב בסימן ר"ב ס"ק פ"ד, ובסימן ר"ו סק"צ.

אולם יעוין בחידושי רבי אריה לייב מאלין זצ"ל ס"ב כתב דאם יש לו ספק בברכה לפניה מברך שהכל משום דע"י ברכת שהכל מסלק את איסור מעילה, וכיון שאין חיוב מעילה ממילא כבר נפטר מחיוב ברכה, ונמצא דבאמת ברכת שהכל אינה כלל במקום שאר ברכות אלא רק דמתרת האיסור הנאה וממילא נפקע ממנו חיוב ברכה, ולכן אם בדיעבד אמר שהכל ניתר האיסור הנאה וחסר המחייב של ברכה ולכן יצא בדיעבד, ודלא כמש"כ העמק ברכה כפי שיובא להלן שהאיסור מעילה נובע מזה שיש חיוב ברכה ולא להיפך.

שיעור אכילה לברכת הנהנין

מלשון הירושלמי המובא לעיל: "הנהנה כלום מן העולם מעל", משמע לכאורה דאפילו הנאה כל שהיא, שזהו לשון "כלום", וכתב בחידושי הראי"מ זצ"ל להעיר, שלכאורה אין דין מעילה בהקדש, שוה לדין הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה, כי מעילה בהקדש אינה אלא בשוה פרוטה, ואילו לגבי הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה לא נאמר שיעור שוה פרוטה, ואפילו בכל שהוא אסור להנות בלא ברכה. ואע"פ שגם בפחות משוה פרוטה יש איסור מעילה, מ"מ הרי דין מעילה לא קיים בזה. אמנם, אם נדייק בלשון הגמרא בבבלי, נוכל לומר שדין הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה ומעילה בהקדש אכן שוים, שכן הגמ' לא דייקה כלשון הירושלמי שואמר "כלום" אלא סתם "כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה מעל". וא"כ יש לומר דדין מעילה של הנהנה מן העוה"ז נאמר דוקא אם יש במאכל שיעור שוה פרוטה או לכה"פ כזית, אבל במקום שאין איסור מעילה בהקדש, לכאורה אין גם איסור הנאה במאכל.

אולם חילוק זה הוא בניגוד למה שמפורש בתוס' בברכות (ל"ט. ד"ה בציר ליה בשיעוריה) דז"ל שם: "היינו דוקא בברכה שלאחריו דבעינן שיעור, אבל בברכה שלפניו אפילו בפחות מכשיעור, דאסור להנות מהעוה"ז בלא ברכה". א"כ, משמע להדיא מדבריהם שנהנה מהעוה"ז בלא ברכה נאמר גם על פחות מכשיעור, וחיוב ברכה חל על מזון כלשהו, וזה לא כמו במעילה בהקדש.

והנה הגמ' בב"מ (נ"ה): לומדת מהפסוק "ואת אשר חטא מן הקודש ישלם" "לרבות פחות משוה פטורה להישבון להקדש", כלומר שאע"ם שבגזל הדיוט אין דין להחזיר פחות משו"פ, בהקדש לומדים מהפסוק שיש דין להשיב. עכ"פ מוכח משם שלהקדש יש בעלות אפילו על פחות משוה פרוטה, ולכן אסור להנות אפילו בפחות משו"פ בהקדש ויש עליו תשלומין, וא"כ אפשר לומר שלזה מכוונת הגמ' בברכות שמשוה איסור הנאה מהקדש לאיסור להנות מהעוה"ז בלא ברכה,

כלומר לא לדין מעילה שאינו אלא בשוה פרוטה, אלא לדין בעלות הקדש הקיים אפילו בפחות משוה פרוטה.

ולפי"ז כתב הראי"מ ליישב מדוע מברכים על הבשמים, שלכאורה יש להקשות מדין הגמ' במעילה (י"ח) שבדבר שדרכו ליפגם אין מעילה עד שיפגום, וא"כ במריח מן הבשמים הרי לא פגם בהם כלום, וכמו שהמריח מבשמים של הקדש לא מעל כך לא חל על המריח ללא ברכה דין דהנהנה מהעוה"ז בלא ברכה? אולם לפי היסוד דלעיל דמה שלמדו דין ברכת הנהנין מהקדש היינו מבעלות הקדש ולא ממעילה, מיושב שפיר, דאמנם אין דין מעילה במריח, אבל הבעלות קיימת גם על ריח, ולכן חייבו בברכה על הריח.

אח"כ מצאתי שהצל"ח (ריש פ"ו דברכות) כבר כתב שהדין שצריך שוה פטורה במעילה נאמר רק לגבי קרבן או מלקות במזיד, אבל האיסור בעצמו להנות מהקדש קיים גם בפחות משוה פרוטה, דקיימא לן כר' יוחנן דחצי שיעור אסור מן התורה, ודין הנהנה מהעוה"ז בלא ברכה נלמד מאיסור מעילה ולא מדין קרבן מעילה, וכך מוכח מלשון הרי"ף (ברכות פ"ו) שכתב וז"ל: "אבל הכיא דליכא כזית תחילה, בעי ברכה שאסור להנות מהעוה"ז בלא ברכה", וכן הוא לשון רש"י סוכה כ"ו ע"ב ד"ה נטל, ויש להעיר דמלשון רבינו יונה הנ"ל בריש פרק כיצד מברכין, משמע אחרת דכתב "דאם יאכל (בלא ברכה) יתחייב קרבן מעילה בכל פעם ופעם" ומשמע דאף בפחות כזית מתחייב בקרבן מעילה וצ"ע.

ההבדל בין ברכה ראשונה לברכה אחרונה

מכל האמור לעיל יוצא, שיש הבדל יסודי בין ברכה ראשונה שלפני האכילה לברכה אחרונה שלאחר האכילה, שברכה ראשונה מתירה את איסור המעילה, ולכן צריך לברך אפילו על משהו, אבל ברכה אחרונה היא שבח והודאה לקב"ה, ולכן אין מברכין אלא אם אכלו שיעור אכילה, וכן מוכח מדברי התוס' שהבאנו לעיל, (עי' טור סי' ר"י).

מובא בגמ' ברכות (נ"א.): "בעו מיניה דרב חסדא, מי שאכל ושתה ולא בירך (ברכה ראשונה) מהו שיחזור ויברך וכו', אמר רבינא הלכך אפילו גמר סעודתו יחזור ויברך". וכתב בספר עמק ברכה (פומרנצי'ק – דיני ברכת הנהנין) להקשות, דהרי ברכת הנהנין נתקנה במיוחד לפני האכילה משום דאסור ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה וא"כ איך שייך שיברך ברכת המוציא לאחר שכבר נהנה מן האיסור?, מכח קושיא זו כתב לחדש, דבברכת הנהנין נאמרו שני דינים, א. להתיר האיסור, שאסור להנות מן העוה"ז בלא ברכה. ב. דין מצוה, שתקנו מצות ברכה לפני המזון, כמו ברהמ"ז שלאחר אכילה, כדמוכח בגמ' ברכות (מ"ח): שמובא שם: "אין לי אלא לאחריו, לפניו מנין, אמרת קל וחומר – כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כל שכן". וכתב רש"י כשהוא שבע מצוה להודות ולברך על שבעו כשהוא רעב והוא בא להפיק את רעבו ע"י ברייתו של הקב"ה "לא כש"כ שזה צריך לברך להקב"ה יותר", ומבואר דברכה הוא גדר הודאה. ולכאורה מדוע צריך ללמוד ברכה ראשונה מק"ו הרי אסור להנות מן העוה"ז בלא ברכה, אלא על כרחך שמלבד זה שברכה ראשונה מתירה מן

האיסור, יש בה גם מצוה, ואת זה למדו בק״ו מברכת המזון.

עפי״ז כתב לבאר דברי רבינא דלעיל, שמי שלא בירך ברכה ראשונה לפני האכילה יברכנה לאחר האכילה, שאמנם בזה שיברך ברכה ראשונה לאחר האכילה כבר אינו יכול לתקן את האיסור להנות מן העוה״ז בלא ברכה. דכיון שכבר מעל, אינו יכול לתקן ולהתיר למפרע ע״י הברכה את האיסור, אבל המצוה לברך ברכה ראשונה שלומדים מברכה אחרונה לא פקעה ממנו ושייך לקיימו ולברך גם לאחר האכילה. עי׳ במשנ״ב בסימן ס״ב סק״ט דכתב דנראה פשוט דהשותין בבית המרחץ שלא כדין עושין דהרי שם אסור אפילו בהרהור ואינו אנוס לשתיה זו. ובביאור הלכה (שם) הוסיף דאין להתיר משום דהוא אנוס על הברכה שאינו יכול לברך דזה היה שייך לומר רק אם היו אומרים חז״ל דהוא מצוה לברך ובאמת הרי אמרו חז״ל דאסור להנות בלא ברכה משמע דיש חיוב הודאה ודין איסור לאכול בלא ברכה, וא״כ אם היה רק חיוב הודאה שייך שהוא אנוס על הברכה, משא״כ שיש עוד חיוב דברכה להסיר האיסור הנאה המוטל על המאכל ע״ז לא שייך לומר שהוא אנוס, ולכאורה משמע מדבריו דאין איסור מעילה בלא ברכה נובע מדין המצוה, דאם נאמר שהמחייב לברכה הוא דין מצוה, א״כ בכה״ג שהוא אנוס על הברכה לא שייך האיסור.

ספק ברכת הנהנין

המהרש״א בפסחים דף ק״ב ורעק״א בברכות דף י״ב מחדשים שבברכות הנהנין לא אומרים ספק ברכות להקל, כיון שכל עיקרן נתקנו כדי שלא להנות מן העוה״ז בלא ברכה, וכיון שבמקום ספק יש חשש מעילה, לא שייך להקל בזה. אמנם, דעת הרבה אחרונים שגם בברכת הנהנין אומרים ספק ברכות להקל, ולא חוששים לנהנה מן העוה״ז בלא ברכה במקום ספק, (עי׳ שדי חמד אסיפת דינים מערכת ברכות אות י״ח). עפ״י דבר המהרש״א והרעק״א כתבו האחרונים לתרץ מה שדקדקו בדברי רב יהודה אמר שמואל (ברכות ל״ה): ״כל הנהנה מהעוה״ז בלא ברכה כאילו נהנה מקדשי שמים״. דלכאורה מה בא לחדש יותר מהברייתא שם ש״אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה, וכל הנהנה מן העוה״ז בלא ברכה מעל״, כי מעילה היינו מקדשי שמים, אבל לפי דברי המהרש״א והרעק״א, מיושבים דבריו שפיר. שמדברי הברייתא משמע רק ש״אסור לו לאדם שיהנה מהעוה״ז בלא ברכה״, אולם כל זה רק במי שיכול לברך, אבל במי שאינו יכול לברך כגון שיש לו ספק ברכה לכאורה היה מקום לומר שלא חל עליו האיסור משום שספק ברכות להקל, לפיכך בא שמואל ואומר: ״כל הנהנה״, דהיינו אפילו מי שיש לו ספק ברכות. אם לא בירך ״כאילו נהנה מקדשי שמים״, כי בברכת הנהנין לא נאמר דין ספק ברכות להקל.

אולם להלכה לא נפסק כדעת המהרש״א והרעק״א. כמבואר בשו״ע (או״ח סי׳ קס״ז ס״ט) וז״ל: ״אם הוא מסופק אם בירך המוציא אם לאו, אינו חוזר ומברך״. וכך נפסק גם בסימן ר״ט ס״ג עי״ש. אכן צריך עיון מה נענה לטענת המהרש״א והרעק״א הנ״ל דס״ל דיש איסור מעילה במי שלא מברך דלכאורה יהיה ספק איסור.

מובא במשנה ברכות (כ׳): ״בעל קרי וכו׳, ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך

לפניו". ופירש"י: "ואינו מברך לפניו דלאו דאורייתא הוא". א"כ רואים שאע"פ שבאכילה בלא ברכה לפניה יש חשש מעילה, מ"מ בע"ק יכול לאכול ולשתות בלא ברכה. ולא אומרים שיהא אסור באכילה עד שיטבול. כמו"כ מצינו (שם ט"ז): "הפועלים שהיו מלאכה אצל בעל הבית, אוכלין פיתן ואין מברכין לפניה", כך היא גירסת רש"י ותוספות. וטעמם מפני שברכה ראשונה אינה מן התורה. וכן שנינו (שם י"ז ע"ב) "מי שמתו מוטל לפניו וכו' ואינו מברך" ופירש"י: "ואינו צריך לברך ברכת המוציא" (ודלא כמו שפירש במו"ק כג: דאינו מברך, היינו להוציא אחרים בברכתו, דמשמע שהוא לעצמו חייב לברך ברכה שלפניה, עיי"ש).

על דין אונן שפטור מברכה ראשונה, כתבו האחרונים (אבני נזר או"ח סי' ט"ז ובהגהות דעת קדושים יו"ד סי' שמ"א ובשו"ת מנחת שלמה (אויערבאך) סימן י"ח) להעיר, דאה"נ דאונן פטור רק מקיום המצוות אבל הוא מחויב בכל האיסורים אפילו מדרבנן (עי' שו"ת חכם צבי סי' א'), וכיון שאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה, א"כ אונן שאוכל בלא ברכה עובר על איסור מעילה, ומן הראוי היה לחייבו בברכה שלפניה?, ומצאתי שהכל בו בהלכות אבל סימן קי"ד מביא: "יש מי שאומר שאונן אינו מברך המוציא. ולי נראה שמברך מפני שאסור להנות מן העוה"ז בלא ברכה". ואמנם ביד אפרים (או"ח סי' קצ"ט) הביא מדברי הר"ש (פ"ק דדמאי) שכתב דאונן אינו מברך רק להוציא אחרים ידי חובתם. אבל לעצמו חייב לברך המוציא, וכבר קדמו בשבלי הלקט (הלכות שמחות סי' ו') (ועי' שדי חמד מערכת אונן אות ט"ו ובס' מנחם פתים לר"מ אריק יו"ד סי' שמ"א).

וכתבו כל האחרונים דלעיל ליישב שיטת רש"י ותוס' שאונן פטור מברכת המוציא, שעיקר ברכות הנהנין נתקנו משום שחכמים חייבו להודות ולהלל לה' לפני האכילה והשתיה, וחיוב זה הוא מסברא, משום מידת דרך ארץ, וכמו שאנו מוצאים שיש חיוב לברך לפני קיום המצוות. אולם הבדל אחד יש בין ברכת הנהנין לברכת המצוות. דאילו מצוה אפשר לקיימה קודם ואח"כ לברך עליה, אבל לברכת הנהנין רצו חכמים לתת תוקף כדי לחייב הרוצה להנות מהעוה"ז שיברך דוקא לפני שנהנה, ולכן אסרו לאכול לפני הברכה ואמרו שמי שנהנה בלא ברכה מעל.

ולפי"ז יוצא שמה שאמרו כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו מעל, אינו משום שהברכה באה להתיר את האכילה, אלא רק שחכמים חייבו לברך, וכדי לחזק את החיוב אמרו שהנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו מעל. ולפי"ז אונן ובע"ק הפטורים ממצוות, פטורין גם מברכה, ולכן הותר להם לאכול ולשתות בלא ברכה, כיון שאיסור אכילה בלא ברכה אינו איסור בפני עצמו, אלא הוא מסתעף ממה שחייבו חכמים בברכה, וכל מי שהוא פטור מברכה לא חל עליו האיסור כלל. ודין זה דומה לדין שאסור לאכול לפני התפילה או לפני קידוש והבדלה, שבודאי שהללו אינם באים להתיר את האכילה, אלא להיפך, כיון שמחוייב עתה במצוות קידוש והבדלה או תפילה, לכן אסרו חכמים לאכול ולשתות עד שיעשה המוטל עליו.

עפי"ז מובן מדוע פסק השו"ע דספק ברכות הנהנין להקל, כיון שמה שאסור

לאכול בלא ברכה הוא רק משום חיוב ברכה, ולא שהברכה באה להתיר את האכילה. ולכן במקום שיש ספק ברכות, כיון שנפסק ספק ברכות להקל, פקע חיוב הברכה וממילא מותר לאכול, ואדרבה אסור להחמיר ולברך משום לאו דלא תשא.

על פי הנ״ל יובן מה שכתוב בתוספתא (ברכות פ״ד): ״לא יטעום אדם כלום עד שיברך, שנאמר לה׳ הארץ ומלואה. הנהנה מן העוה״ז בלא ברכה מעל, עד שיתירו לו כל המצוות״. וכך הוא גם לשון הירושלמי שהבאנו לעיל. והתקשו האחרונים בהבנת לשון: ״עד שיתירו לו כל המצוות״. ויש מן המפרשים שפירשו שהכוונה היא עד שיפרישו מהפירות תרומות ומעשרות. אכן זה דוחק, כי מה ענין ברכה לענין תרומות ומעשרות. אמנם בשו״ת מהרי״ל דיסקין זצוק״ל (סי׳ ה׳) כתב להסביר דהרי אונן ובע״ק או פועלים פטורים מלברך ברכה שלפניה, הגם שאסור ליהנות מן העוה״ז בלא ברכה, וע״כ צ״ל שהאיסור מעילה לאוכל בלא ברכה הוא כתוצאה מחיוב מצות ברכה, וכיון שחכמים הפקיעו מהם חיוב מצוות ובכלל זה ברכה, ממילא פקע גם האיסור הנאה מהאוכל ויכולין לאכול בלא ברכה. וזה מה שכתוב בתוספתא: ״הנהנה מן העוה״ז בלא ברכה מעל עד שיתירו לו מן המצוות״, כגון אונן בע״ק ופועלים, שחכמים פטרו אותם ממצוות, וממילא פקע מהם איסור אכילה בלא ברכה. והיינו שהתירו לו המצוות. (עי׳ שו״ת תורת מיכאל (שפרלנגר) סי׳ א׳).

ברכה על מאכל אסור

מובא בגמ׳ ב״ק צ״ד ע״א ובסנהדרין י׳ ע״ב ״ר׳ אליעזר בן יעקב אומר הרי שגזל סאה של חיטין טחנה לשה ואפאה והפריש ממנה חלה כיצד מברך, אין זה מברך אלא מנאץ, וע״ז נאמר ״בוצע ברך נאץ ה׳״, דעת הראב״ד שהאוכל איסור מברך בלא זימון, דמה שאמרו במשנה שאינו מזמן על טבל היינו דווקא זימון ולא עצם הברכה, וכפי שהסביר הרשב״א את דבריו דאין מזמנין על מי שאכל איסור מפני שאין רשאין להתחבר עמו בחבורה שאין קבע וחיבור לדברים האחרים. וכ״כ בחידושי המאירי ב״ק צ״ד ע״א. ולמעשה מצינו דעת הרמב״ם בהלכות ברכות פ״א הי״ט שכתב ״כל האוכל דבר האסור בין בזדון בין בשגגה אינו מברך עליו לא בתחילה ולא בסוף״ וכ״כ בחידושי הריטב״א הלכות ברכות פ״ה הי״ט ומסביר משום שאין זה הנאה, וכתב הב״י לדייק בדעת הרמב״ם מלשון הגמ׳ שהבאנו לעיל מי שגזל חטים וכו׳ כיצד מברך אין זב מברך אלא מנאץ, ובמשמע שתמה כיצד אפשר שיברך והלא אם יברך אינו אלא מנאץ הלכך לא יברך.

אולם הראב״ד (שם) השיג וז״לך ״אבל ברכה תחילה וסוף למה לא יברכו הואיל ונהנה״, הרא״ש במסכת ברכות פ״ז סימן ב׳ מעיר על הרמב״ם מלשון הגמ׳ ב״ק צ״ד ע״א ״הרי שגזל סאה חטים וכו׳ אין זה מברך אלא מנאץ״ משמע שחייב לברך אלא שברכתו ניאוץ. וכן מתבאר מדברי המאירי ב״ק צ״ד ע״א כדבריו. בס׳ מחנה אפרים (נזקי ממון סימן ג׳) מבאר מחלוקת הרמב״ם והרא״ש האם האוכל דבר איסור יש לו מזה הנאה ואכילתו נחשבת אכילה או לא, וכבר העיר בס׳ זכרון חי סימן ב׳ ענף ז׳ האם ברכת הנהנין צריך שיהיה דין הנאה, הרי סוף סוף יש לו במציאות הנאה ולמה לא יברך.

אולם עדיין צריך ישוב על הערתו של הראב"ד על הרמב"ם מדוע לא יברך על אכילת איסור הרי אסור לאדם שיהנה מן העוה"ז בלא ברכה וא"כ יש עליו חיוב ברכה להתיר את איסור מעילה? ויש ליישב עפ"י דברי הקרית ספר על הרמב"ם (שם) שמבאר דמה שלא מברכים על אכילת איסור הטעם שכתוב "ואכלת ושבעת וברכת על הארץ הטובה אשר נתן לך" לאכילה בהיתר ולא באיסור, ולפי"ז י"ל דהיות ואין מצות ברכה על איסור ממילא אין איסור הנאה מהעוה"ז בלא ברכה, ולכן אין מברכין ע"ז, (עי' שו"ת אבני נזר או"ח סימן ל"ז) אח"כ מצאתי שבס' אבן האזל ברכות פ"א ה"ט כתב דאוכל אסור נחשב לאוכל שאינו ראוי לאכילה, דדין ברכה לא נאמר אלא כשאוכל מאכל המותר לאכול שנין לנו לאכילה, אלב זה שאינו רשאי לאכול אין בו דין ברכה כלל, דהרי לא ניתן לאכול והוא נחשב אין ראוי לאכילה, וכמבואר בפסוק "וברכת על הארץ הטובה אשר נתן לך" לדבר איסור לא נתנו ה' לאכול ואין בו דין ברכה.

ולכן נפסק בשו"ע סימן קצ"ו ס"ב "אם אכל דבר איסור במקום סכנה מברכים עליו" וכן נפסק בסימן ר"ד ס"ט, ומסביר המשנ"ב בסימן קצ"ו סק"ה "דאפילו אם אכל איסור דאורייתא במקום כגון מפני חולי מברך ע"ז דכיון דסכנה הוא היתירא קאכיל ואדרבה מצוה קעביד להציל נפשו וכדכתיב "וחי בהם", ואחז"ל "וחי בהם ולא שימות בהם". ובפרט לפי דברי הקרית ספר שייך בכלל וברכת על הארץ הטוב אשר נתן לך בהיתר ולא באיסור וכיון שמותר לו לאכול במקום סכנה נקרא "אשר נתן לך".

בס' פרדס יוסף (ויקרא עמ' ט"ו) מציין מש"כ בס' משפט שלום להעיר עפ"י דברי הנתיבות סימן רל"ד באיסור דרבנן בשוגג לא הוי איסור כלל (עי' ש"ך יו"ד סימן פ"א ס"ק כ"ו ובשער הציון סימן של"ד ס"ק ס"ה) א"כ מדוע אין מברכים על איסור דרבנן בשוגג, וכן מעיר בהגהות בני בנימין על הרמב"ם הנ"ל. אולם לפי דברי הקרית ספר מובן היטב דאיסור דרבנן אין האדם עובר איסור כלל אבל עצם החפץ הוא אסור מדרבנן ממילא זה לא נקרא "אשר נתן לך", אולם האוכל מפני הסכנה שנפסק בשימן ר"ד שמברך המאכל הוא היתר בשבילו, א"כ נקרא "אשר נתן לך" היות ויש מצוה של וחי בהם כדברי המשנ"ב הנ"ל.

בס' דבר אברהם ח"א סימן ט"ו ס"ק כ"ח כתב להעיר דדעת הרא"ש ברכות פ"ז סימן ב' כדעת הראב"ד שמברכים אל איסור בתחילה וסוף, ואילו הרא"ש בפסחים פ"ב סימן י"ט מביא דברי הירושלמי פ"ק דחלה דמצה גזולה אסור לברך עליה משום דהוא נהנה, וכתב ליישב דמה שהביא בפסחים מהירושלמי שאין לברך על מצה גזולה היינו ברכת המצוות דאיך יאמר שהקב"ה ציוה לאכול מצוה זו והוא שקר שהרי יש עבירה בדבר ואדרבה ציוהו שלא לעשות כן, אולם לענין ברכת הנהנין שהוא הודאה על הנאתו, האם בשביל שעשה איסור נפטר, ומה דאינו מברך על מצה גזולה היינו על אכילת מצה אבל המוציא מברך.

לאור דברי הקרית ספר נראה דאף שמצינו דכל הנהנה מהעוה"ז בלא ברכה כאילו גזל מ"מ ב"נ אין חייב לברך וממילא אינו גוזל, דהיות וכתוב "ואכלת ושבעת

וברכת על הארץ הטוב אשר נתן לך" דיש חיוב ברכה על עם ישראל לברך שיהיה המאכל בהיתר ולא גזול אבל בבן נח לא נאמר זאת, ויש להביא בנותן טעם, מש"כ בחידושי מהרש"א ברכות ל"ה ד"ה ל"ק דהטעם דהקב"ה נתן לנו לאכול הוא כדי לתת לו כבוד דהיינו לברך על המאכל ומי שאינו מברך לא ניתן לו רשות לאכול, וכן מפרש החת"ס ברכות ל"ה דכל מה שנותן לנו הקב"ה אמצעים כדי לקנות אוכל הוא רק כדי לעשות בו תכלית דהיינו לעבוד את ה',

ואם אינו מברך קודם שאוכל לא עשה בו שום תכלית ואין המאכל קנוי לו כלל, אולם בב"ן שאין הקב"ה חפץ בברכתם וכמובא בתענית כ"ה ע"ב "משל לעבד שמבקש פרס מרבו אמר להם תנו לו ואל אשמע קולו" אין חיוב ברכה (עי' שו"ת מנחת שלמה למרן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל ח"א סימן י"ח ובשו"ת להורות נתן ח"ד עמוד י"ג, ובהסכמת האדמו"ר מגור זצ"ל על ספר פרדס יוסף עה"ת משכב"ז בענין ברכה בב"נ.).

הגאון רבי ירמיה מנחם כהן שליט"א
אב בית דין פארים
מחבר ספרי והרים הכהן

שהחיינו על מרקחת העשויה מאתרוגים

ב"ה ירושלים ת"ו ז' שבט תש"פ

כבוד ידידינו הנכבר הרה"ג רבי מתתיהו גבאי שליט"א, מח"ס בית מתתיהו ושא"ס

א.ד.ש.ה.ט.

הנני בזה לענות לכב' על מכתבו האחרון, היותינו עתה ימים ספורים לפני ט"ו בשבט שביום זה נוהגים עם ישראל לקחת המרקחת העשויה מאתרוגים ובכל שנה מתעוררת השאלה האם אפשר לעשות עליה ברכת שהחיינו ומובא בבאה"ט בסימן רכ"ה והביא מהשער אפרים שהיות והוא דר באילן משנה לשנה אין לברך עליו כלל שהחיינו. וכן מובא באחרונים שהיות ובירכו עליו שהחיינו בברכתו בסוכות והיות ועיקר ברכתו היא בשעת ראיה, לא גרע ברכה זו שיצא בה. זמהבן איש חי משמע שכן מברכים עליו שהחיינו אבל הוא מדבר בראש השנה לפני חג הסוכות וכן מובא הטעם באשל אברהם משום דהוא נעשה בבישול עמוק א"כ לא ניכר מאיזה שנה הוא .. וכבר דנו ע"כ בכמה שו"ת ידועות ורובם בדעה שלא יעשו שהחיינו כיון שיצאו ידי חובה בברכתו הראשונה בסוכות והבאת חלק גדול מהדעות בתוכם האלף לך שלמה ושאר הפוסקים.

תשובה ראינו שהאחרונים מתקשים להתיר לברך עליו שהחיינו אבל מי שדיבר בהרחבה בשאלה זו הוא ההרי בשמים להגאון רבי אריה ליב רבה של סטניסלב בסימן י"ב וכותב שאמנם כידוע ברכת שהחיינו על הפרי הוא משעת ראיה, רק הרא"ש כתב בפ"ג דעירובין שמנהגו של עולם לברך בשעת האכילה וכמו שקובעין הברכה בסוכה ובלולב על שעת עשיית המצוה.וברמ"א כתב דבדיעבד יוצא משעה שראה הפרי.וא"כ לא גרע מה שבירך כבר עליו בשעת לקיחת הלולב. ובט"ז ר"ח סק"ג ובפנים מאירות סימן ס"ה כתב דעל אתרוג מטוגן בדבש מברכין בורא פרי העץ , וביותר מזה כתב המג"א סימן ר"ב סק"יז דאפילו על קליפת תפוז מרוקח בדבש בופה"ע ועי"ש סברתו וראיותיו , וא"כ כ"ש על מרקחת האתרוג. והובא מהרדב"ז שעיקר שהחיינו הוא על הנאתו מהפרי וזה הוה צורת הנאתו בשעת אכילה.

וכתב ההרי בשמים דמ"מ עיקר הנאתו של פרי כשנאכל חי, משא"כ בזה ששאינו נאכל חי רק נאכל מטוגן או מבושל, אבל הביא ראיה מהגמרא דאמר רבי יהודה אנא על קרא חדתא נמי אמרינן זמן, והרי הוא אינו נאכל חי כידוע. ומסתפק שם דאיך נצא מהברכה על האתרוג שהיא על קיום המצוה

ולא על האכילה. והביא ראיה מהגהות אשר״י דזמן דקידוש אינו פוטר זמן דשופר דיום ב׳ דר״ה , כיון דזמן דקידוש מדרבנן ושופר מדאוריתא. וא״כ זמן דפרי חדש משמע בראשונים דהוא רק רשות. והובא כן בטואו״ח רכ״ג מדברי הרא״ש. כי תלוי בדעתו ושמחתו בזה. ורבינו שרירא גאון באמת אינו סובר שיש לברך זמן על הפירות . ולפי״ז יכול לפטור זמן דאמרינן על ברכת הד׳ מינים את חיוב הרשות של שהחיינו על הפירות.

בשו״ע ת״ר ס״ג איתא דבליל ב׳ דראש השנה כיון דהוה ספק בשהחיינו יניח פרי חדש ויפטור ספיקא דשהחיינו , ובמרדכי כתב דאם קידש על יין חדש נפטר בזה מספיקו. וחזינן דזמן של קידוש שפיר פוטר זמן של היין, אע״פ שזה על היום וזה על ההנאה מהפרי. וכן מצינו בשו״ע הלכות הפסח ובתו״ס פסחים דזמן של קידוש בליל פסח פוטר אפילו זמן שהיו חייבים בשעת בדיקת החמץ. וחידש סברא דכיון שאינו יכול לאכול האתרג מיד בברכתו שהרי הוקצה למצוותו, ממילא יש סברא שאינו יכול להוציא בזה שהחיינו של אכילתו. וכן הובא במחצה״ש דאשה בליל ב׳ דר״ה לגבי ספק שהחיינו כיון דהוה כיומא אריכתא תלבוש בגד חדש לשהחיינו, ולמה לא תיקח הפרי של בעלה שיקח בקידוש לצאת עימו בספק. אלא מאי כיון שאינה יכולה לאכלה מיד שהרי חייבת עדיין בקידוש, וכבר קיבלה יו״ט , לכן תיקח דייקא בגד חדש ולא פרי חדש..כדי שתהיה הנאתה מיד. ולמסקנא אף שצידד כמה פעמים שאפשר לברך שהחיינו על המרקחת,. אבל נשאר בפסק דמשום ספיקא של הוצאת ברכה לבטלה, לא יברך על מרקחת האתרוגים שהחיינו. רק על פירות חדשים אחרים. .

ומה שכתב בהרי בשמים הסברא שכיון שאינו יכול לאכול מיד אינו יכול להוציא בברכתו לאחר זמן, אפשר להביא ראיה לסברא זו מהתוספות פסחים דף מ׳ז. ד״ה ואי אמרת בסוגיה דהואיל ודיבר שם התו״ס למה שתי הלחם שאוכלים אותם בחג השבועות עצמו אין דוחה אפייתם היום טוב כמובא במשנה שתי הלחם אינן נאכלות לא פחות משנים ולא יותר על שלשה כיצד נאפות ערב יו״ט וכו׳ וכתב רש״י שם דלרבה לא אמרינן הואיל משום דההיא שעתא לא חזי עד שישחטו עליהן הכבשים ויזרוק דמם. והקשה הר״י דכיון דבו ביום יהיו ניתרין לאכול הוה כמו עיסה שג״כ אינה ראויה לאכול עד שתעשה ותאפה, ושלמי חגיגה אסורין עד שיזרוק דמם אעפ״כ מותר לשחטן ביו״ט וכו׳ עי״ש ומיישב תו׳ס ע״פ רש״י דשתי הלחם אין בהם שום חסרון בגופו, ואעפ״כ אסורים עד שישחטו הכבשים ולכן לא שייך להתירם ע״י הואיל. וכאן אנו רואים הסברא שאע״פ שהדבר מוכן רק כיון שיש עיכוב בדבר לאכלו או מטעם שהאתרג מוקצה או מטעם שעדיין לא קידש, הוה אין ראוי , משא״כ היין שעושה בו קידוש מותר לשתותו מיד בגמר הקידוש ודו״ק.

ובכתב סופר סימן כ״ג הביא בקיצור המו״מ שהרי בשעת אכילה מברך מפאת המנהג, ומה שבירך על הלולב והאתרג הוה כמו שלא כיוון לצאת על שעת אכילתו, והדבר תלוי בכוונת הלב, שאין לו בדעה אז בשעת הברכה על הד׳ מינים להוציא ברכת

שהחיינו על המרקחת, ולכן נראה לו שכן יכול לברך שהחיינו על מרקחת האתרגים, וביותר נלענ"ד דכיון דהברכה ראשונה בסוכות היא על נטילת לולב, ולא מזכירים כלל האתרג. מהיכי תיתי יצא על ברכת שהחיינו דאתרג בשעה שכלל לא מזכירים אותו. וגם היא כמו כוונה הפכית לגבי ברכתו כמו שכתב הכת"ס, שהוא זצ"ל היה רבם של זקיני לכן נראה ע"פ מסקנתו שאם יברך עליה שהחיינו אין מזחיחין אותו .

הנראה לעניות דעתי כתבתי ואשאר בזה ידידו מוקירו, ותודה על משלוח ספריו.

ירמיה מנחם כהן

הגאון רבי אהרן ליברמן שליט"א
ראש כולל אור עמרם
מח"ם משנת אהרן, בני ברק

תעודת הערכה אם מוקצה בשבת

בס"ד, ד' אדר ראשון תשע"ד לפ"ק

שוכט"ם לכבוד ידידי המו"מ בתוי"ש חו"כ טובא כהן שדעתו יפה הרה"ג ר' גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, מח"ם "גם אני אודך" ו"פרדס יוסף החדש".

אחדשה"ט, ע"ד שאלתו אם תעודת הערכה – שרשום בו הישגיו של התלמיד בלימודים והתנהגותו בין אדם לחבירו ומידות טובות – מוקצה בשבת, כדין שטרי הדיוטות, שכתב הב"י (סימן שז) והביאו הט"ז (שם סקי"ג) דכל הדברים האסורים בקריאה אסורים ממילא בטלטול, מלבד דבר שראוי לצור על פי צלוחיתו, כמבואר במשנ"ב (שז סקנ"ה) בשם תוס' (שבת קטז:).

הנה כת"ר הניח דאסור לקרות תעודה זו בשבת כדין שטרי הדיוטות, וממילא ייאסר אף בטלטול. אבל לענ"ד נראה דכיון שמוטל על האב לחנך את בניו ולעקוב אחר התנהגותם ועלייתם בתורה ועבודה, מותר לו לעיין בתעודות אלו בשבת, ועפ"י מה שכתב המג"א (שז סקט"ז) דכשם שהתירו (שו"ע שו, ו) לעסוק בשבת בחשבונות של מצוה, כך מותר לעיין בכתב העוסק בדבר מצוה, עיי"ש.

ונראה דאפילו תעודה שכתוב בה ציונים ללימודי חול בלבד ג"כ מותר לעיין בה בשבת, וכדאיתא (שבת קנ. ושו"ע שו, ו) דמותר לפסוק בשבת על חינוך ללמדו אומנות, דהוי בכלל חפצי שמים, וראה ביה"ל (שו ד"ה וללמדו ספר או אומנות). וכמו"כ תעודה זו שמציינת את ידיעות התלמיד בכתיבה, חשבון, דקדוק וכו', הם ג"כ בכלל חפצי שמים, לא מבעיא שמקצועות אלו הכרחיים ומסייעים ללימוד התוה"ק, אלא אף מצד אומנות חשיבי חפצי שמים.

ומסתבר דאפילו תעודות לימודי חול של לימודי הבנות הם בכלל חפצי שמים, דהגם שאינם נצרכים כל כך לחינוכם, מ"מ מצד מצות חינוך למשמעת וציות למורות ומחנכות, נכלל העיון בתעודה כדבר מצוה, בראות הבת שהוריה עוקבים אחר התנהגותה והשקעתה בלימודים הרי זה מדרבן להתנהג כשורה. ולמותר להאריך בנחיצות הענין לעקוב אחרי התנהגות הבנות, ולהעסיקם בלימודים שלא תהיינה פנויות לדברים האסורים רח"ל.

ויה"ר שנזכה לראות בנים ובני בנים עוסקים בתורה ובמצוות

ידידו דושה"ט באה"ר
אהרן ליברמן

הגאון רבי אהרן שיף שליט"א
גאב"ד אנטווערפען

בענין ברכת כהנים ברמקול

בס"ד, ז"ך למטמונים תשע"ח

כבוד האברך החשוב כפשוטו וכמדרשו, חובר חיבורים מחוכמים, כש"ת הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א

בדבר שאלתכם כהן שהוא צרוד, האם יכול לברך ברכת כהנים ברמקול.

הנה במ"ב בסי' קכ"ח סקנ"ג כתוב והנה מי שקולו צרוד (שאינו יכול לדבר בקול בינוני כ"א בלחש) לכאורה פשוט שאינו יכול לישא את כפיו, וטוב שיצא קודם רצה. והמקור הוא בגמ' סוטה דף לח. תניא אידך כה תברכו בקול רם או אינו אלא בלחש ת"ל אמור להם כאדם שאומר לחבירו, ובטור בסי' קכ"ח איתא ואין מברכין אלא בלשון הקודש ובעמידה ובנשיאות כפים ובקול רם.

ובספרי מסמיך להו אקרא כה תברכו, ומקשה הב"י דלמה כתוב בשם הספרי הלא בגמ' דידן נמי מסמיך להו אקראי ובב"ח כתב משון דבגמ' דידן משמע דקול רם אתי לאפוקי דבלחש לא דאמרינן או אינו אלא בלחש תלמוד לומר אמור להם כאדם שאומר לחבירו, אבל בספרי מוכח דקול רם דווקא דהכי איתא התם כה תברכו שיהא כל הקהל שומע או אינו אלא בינו לבין עצמו תלמוד לומר אמור להם שיהי' כל הקהל כולו שומע.

והנראה בזה דלגמ' דידן הוא דין באמירה שיהא צריך לומר ולברך כאדם שאומר לחבירו אבל לפי הספרי זה דין כדאי שיצא ברכת כהנים צריך המתברך לשמוע. ולכן לפי גמ' דידן סגי שישמעו י' אנשים והשאר ישמעו ע"י רמקול, דעיקר שיש עשרה אנשים והכהן מברך כאדם שאומר לחבירו סגי, אבל לפי הספרי דזה דין בשומע כדאי שיחול עליו הברכת כהנים הוא צריך לשמוע מפי הכהן, ולכן ברמקול שהקול היא לא הקול של הכהן לכאורה אינו יכול לצאת בזה.

(**ועי'** בטור דבר אחר במעלה שבקולות לא גדול ולא קטן, אלא בינוני זה לכאורה כגמ' דידן).

והנה בבית הלוי עה"ת בסוף קונטרס לחנוכה אם כהן אחד יכול לברך והשאר כהנים יצאו מדין שומע כעונה כתב הבית הלוי דאינו יוצא דשומע כעונה שייך רק בדבר שאינו צריך אלא אמירה לחודא אבל ברכת כהנים דצריך קול רם ובזה לא שייך שומע כעונה, דהרי ענייתו של הכהן השומע אינו נשמע להעם, ולא עדיף השומע מאם הי' אומר מפורש בפה רק בלחש דלא יצא. (ולכאורה אם הי' מהני רמקול הכהן שמוציא הוא אומר בקול רם האם הי' סגי). אבל החזו"א בסי' ז' מחולק וסובר דשומע כעונה דמתייחס הדיבור של חבירו גם לשומע

ולפי״ז יכול לצאת בשמיעה מכהן חבירו דהא איכא קול רם של חבירו, ועי׳ בספר קהילות יעקב מס׳ ברכות סי׳ י״ג.

אבל לפי מה שביארנו לעיל דלספרי שמביא הטור הוא דין כדאי לצאת צריך המתברך לשמוע מפי הכהן בזה לא שייך שומע כעונה, דשומע כעונה עושה כמו שדיבר בעצמו אכל לגבי חלק השמיעה שהמתברך צריך לצאת בזה לא שייך שומע כעונה ובנוסף לזה אם זה עושה קול משונה לגבי שאר הכהנים ג״כ אסור, עי׳ בשו״ע קכ״ח סעיף ל״ג דלא כפמ״ג שם.

ואסיים בכל מילי דמיטב שנזכה בקרוב לכהנים בעבודתם, בבנין בית המקדש בב״א.

נ.ב. עי׳ בלבוש סי׳ קכ״ח דקול משום קול השם בכוח.

בברכת התורה
אהרן שיף

הגאון רבי נפתלי צבי ראטטענבערג שליט"א
רב ואב"ד דק"ק עטרת משולם - קאסאן בית שמש
ומו"צ העדה החרדית

בירורים שונים בדיני השלמת קריאת התורה

איזה הפטרה אומרים בשבת שמשלימין שני הפרשיות

א. כתב הרמ"א בסימן קל"ה (סעיף ב') אם בטלו שבת אחת קריאת הפרשה בצבור, לשבת הבאה קורין אותה פרשה עם פרשה השייכה לאותה שבת.

ולענין ההפטרה נראה פשוט שאומרים הפטרת שבת זו כיון שזהו סיום הקריאה שהרי קורים את הפרשיות כסדרם, אכן בדיעבד אם קראו הפטרה של הפרשה הקודמת יתכן שיצאו יד"ח כיון שסו"ס קראו גם פרשה זו, והבן.

והלום ראיתי בערוך השלחן סימן קל"ה (סעיף ז') ועוד נ"ל דכשלא קראו הסדרה ומשלימין אותה לשבת הבא שאז צריך המפטיר לומר שני ההפטרות כיון שקראו הסדרה שלה. – וזהו פלא היכן מצינו שקורים שני הפטרות, ור"ח אלול שחל בשבת פרשת ראש שמשלימים הפטרה זו עם ההפטרה של פרשת כי תצא, שאני דהתם הכל המשך אחד, וצע"ג.

נעשה בר מצוה בשבת שמשלימים בו קריאה של השבת שעברה

ב. ויש לדון באופן שמשלימים בשבת הבאה, ולדעת הגר"א הוי ממש בגדר תשלומין האם נער שנעשה בר מצוה בשבת זו רשאי לעלות לתורה לפרשה הקודמת שהרי בזמן החיוב והיינו בפרשה הקודמת לא היה בר חיובא בקריאה זו, ועיין.

השלמת פרשה שלא בשבת הסמוכה

ג. במשנ"ב (סק"ו) ואם בטלו כמה שבתות י"א דאין לקרות בשבת הבאה כ"א הסדרה האחרונה הסמוכה לזו, וי"א דצריך להשלים בצבור כל הסדרות שביטלו, ומביאור הגר"א משמע דס"ל כהדעה הראשונה.

ולא נתפרש לסוברים שאפשר להשלים כמה פרשיות מה הדין כשדילגו פרשה אחת ובשבת שלאחריה קראו פרשת השבוע ולא השלימו פרשה החסירה ובשבת שלאחריו רוצים להשלים האם עדיין אפשר להשלים, דהרי דיעה זו סוברת שאין זה דומה ממש לתפילה שיש תשלומין רק מתפילה לתפילה.

והנה אם נאמר שאפשר לדלג לאחר זמן, יש לדון כשחיסרו לקרוא פרשת יתרו אם יוכלו להשלימו בחג השבועות ולקרוא אז כל הפרשה, וכן בשאר הפרשיות שקורים מהם במועדים שיוכל להשלים אז כל הקריאה.

כשחל יו"ט בשבת שלאחריו

ד. עוד יש לברר לסוברים שדין השלמה הוא רק בשבת הסמוכה, מה הדין כשלא קראו בשבת זו ובשבת שלאחריה חל יום טוב האם אפשר להשלים קריאת הפרשה בשבת זו

שחל בה יום טוב, או שמא כיון שאין קורים פרשת השבוע ביום הזה ממילא לא שייך השלמה.

ואם נאמר שמשלימים יתכן שיש לקרות קודם פרשה של יום טוב ואח״כ להשלים פרשה זו כי חובת היום קודמת לתשלומין וכמשנ״ת לעיל.

ואת״ל שביום טוב א״א להשלים יש לדון אם אפשר להשלים בשבת שלאחריו ואף שכבר עברו שתי שבתות מ״מ הרי עדיין לא דילגו עוד קריאה, ותדע שהרי גם בשבת שחל בו יום טוב במנחה עדיין ממשיכים לקרוא את הפרשה הבאה.

כשיש שני פרשיות וקראו רק פרשה אחת האם ישלימו במנחה

ה. כתב המשנ״ב (סק״ה): אם בטלו וכו׳ - מחמת קטטה וכדומה ומיירי שלא קראו כל היום אבל אם בטלו רק בשחרית הקריאה ובמנחה כבר מצאו מנוחה אם יש פנאי לקרות כל הסדרה יקראו במנחה כל הסדרה ויקראו שבעה גברי כי כל יום השבת הוא זמן הקריאה.

ויש לחקור בשבת שקורים בו שני פרשיות, וטעו וקראו רק פרשה אחת, ובמנחה נודע להם שהייה צריך לקרוא עוד פרשה, האם ישלימו תיכף הקריאה, או שמא רק כשלא קראו בשחרית אז משלימים הקריאה כל היום, אבל הכא שכבר קראו אזי עדיף שבשבת הבאה יקראו ב׳ פרשיות.

השלמת הפרשה בשני וחמישי

ו. עוד כתב המשנ״ב (שם): אבל אם גם במנחה לא היה מנוחה לא יקראו בשני או בחמישי כל הסדרה משבת העבר כי בחול יש בטול מלאכה לעם, אלא יקראו וכו׳.

ומשמע כי לולי הטעם של ביטול מלאכה היה אפשר להשלים בשני וחמישי ולא אמרינן שהתקנה היתה לקרות דוקא בשבת, וכפי הנראה דס״ל להנוב״י דמ״מ מדין תשלומין אין קפידא שיהא דוקא בשבת.

והלום ראיתי בערוך השולחן (סעיף ו׳) שכתב כך: ונראה דרק בשבת הבא יכולים להשלים אבל אם ירצו להשלימה באמצע השבוע א״א דלא נתקן שבעה קרואים רק בשבת ושיקראוה בשני או בחמישי בג׳ קרואים ביחד עם הפרשה לא תהיה כתקנת חכמים

והנה אם היינו אומרים דבעינן השלמה דוקא בשבת, יש לדון באופן שלא קראו בשמחת תורה פרשת וזאת הברכה שיהא אפשר להשלימו ביום חמישי שלאחריו כיון שמעיקרא אין זמן קריאתו דוקא בשבת, ויש שסוברים שלכן אינו נמנה בכלל הנ״ג פרשיות שיש בתורה כי פרשה זו אינה נקראת בשבת, ודו״ק.

איזה פרשה קורים במנחה לפני ההשלמה

ז. עוד כתב שם המשנ״ב: אבל אם גם במנחה לא היה מנוחה לא יקראו בשני או בחמישי כל הסדרה משבת העבר כי בחול יש בטול מלאכה לעם אלא יקראו רק הפרשה מן הסדר של שבת הבא ולא מן שבת העבר [דגמ״ר ע״ש מילתא בטעמא].

והנה בדגמ״ר שם כתב הטעם כי חובת הזמן של עכשיו קודם, והיינו דפשיטא ליה דאף שהם לא קראו עדיין פרשה זו מ״מ למעשה כבר עבר הזמן דאזלינן בזה כלפי רוב העולם, ועוד שיש חשש שמא יטעו ויסברו שזהו הפרשה של השבוע.

ויתכן דבדיעבד אם קראו פרשה שלפניה בשני וחמישי יצאו יד"ח, והיינו גם למחמירים שציין המשנ"ב לעיל (סק"ד) שסוברים שזהו לעיכובא דוקא בפרשת השבוע, הכא שאני דהם עדיין לא קראו פרשה זו וממילא הכל מודים שיצאו יד"ח.

שבת ראש חודש ולא קראו בשל ראש חודש

ח. יש לדון בשבת ראש חודש ושכחו ולא קראו בשל ראש חודש, דלכאורה יש להשלים הקריאה במנחה דכל היום זמנו.

אך יל"ע אם רק עולה אחד יעלה או שצריך לקרות לכל הפחות ג' קרואים ויתחילו מפרשת התמיד כמו בראש חודש, או שמא אפשר לחבר קריאה זו עם הקריאה של מנחה, ועיין.

כשמשלימים הקריאה במנחה שיש בה קריאה אחרת איזה קריאה קודמת

ט. והנה בשעה"צ בסימן קל"ה (סק"ה) כתב כלפי השלמת קריה"ת במנחה של שבת וז"ל: ויקראו הסדר של שחרית קודם התחלת המנחה, ואחר כך יאמרו אשרי ובא לציון, ואחר כך יקראו קריאה של מנחה כנהוג, כן נראה לי. [וראה בתורת חיים שם כמה וכמה דיעות בזה באופן ההשלמה במנחה].

ויל"ע מדוע אין להקדים מנחה ואח"כ להשלים הפרשה מדין תדיר, והיינו לפי הבנת האחרונים הנ"ל דבאמת תפילה יש לה דין קדימה אלא שכך היתה התקנה בשבת במנחה, וא"כ תינח על הקריאה שזמנה עכשיו, אבל לא על מה שמשלימים משחרית.

ואולי עדיף כן כדי שלא יוציאו הס"ת שני פעמים כי יצטרכו להחזירו לארון הקודש לפני תפילת שמו"ע.

י. והנה במשנ"ב מבואר עוד דתחילה יש לקרות פרשת השבוע שלא קראו בבוקר ואח"כ יתפללו מנחה ויקראו הקריאה של מנחה, ויש לברר טעם הדבר מדוע קריאת הבוקר קודמת לקריאת המנחה.

ולכאורה נראה דטעם המשנ"ב הוא דכיון שבמנחה קורים משבת הבאה ממילא מוכרחים לקרות קודם הפרשה הקודמת דלעולם יש לקרות כסדר, שהרי מטעם זה גם כשמשלימים הפרשה בשבוע שלאחריו קורים תחילה הפרשה של השבוע הקודמת אף שבתשלומי תפילה הכלל הוא שקודם מתפללים החיוב החדש. – וכן מבואר בקצות השלחן הנ"ל.

אכן יש לחקור כלפי שבת שחל בו יום טוב ולא קראו בשחרית ומשלימים במנחה שאז ליכא לסברא הנ"ל, וכן בתשעה באב שבשחרית קורים כי תוליד בנים ובמנחה קורים ויחל, וגם בזה יש לדון איזה קריאה קודמת, וכן ביוה"כ שאין המשך בין הקריאה של שחרית לקריאה של מנחה.

ולכאורה היה נראה דבכה"ג חזר הכלל למקומו שלעולם קורים תחילה החובה של עכשיו ואח"כ משלימים את החוב הקודם, ולכן בתשעה באב לכאורה יש להקדים הקריאה של ויחל לפני הקריאה של כי תוליד בנים.

ומיהו זה תלוי האם הקריאה של שחרית כעת היא בגדר תשלומין או שכל היום זמנו.

יא. והנה בדגמ"ר מבואר כלפי שבת שכל היום זמנו, אבל יתכן לומר דהתם שאני שהקריאה בשחרית הוא תקנת מרע"ה ובזמנו לא היתה עדיין תקנה לקרות במנחה, ולכן היתה התקנה לקרות כל היום, ואף שאח"כ

הוסיף עזרא תקנה לקרות גם במנחה, מ״מ תקנה ראשונה לא זזה ממקומה ועדיין חיובה כל היום.

משא״כ בת״ב שקורים ב׳ פעמים ביום אחד, ולכאורה אין חילוק ביסוד התקנה בין שני חיובים אלו, ובזה לא מסתבר שחובת הקריאה של שחרית נמשכת כל היום, שהרי במנחה יש תקנה אחרת של קריאה, ולכן אף אם נאמר שבמנחה אפשר עדיין לקורא מה שלא קראו בשחרית, מ״מ זהו בגדר השלמה גרידא, וא״כ חובת היום קודמת.

וכמו כן ביוה״כ לכאורה חיוב שני הקריאות שוים וא״כ הוי רק כשהשלמה ויתכן שיש לקרות קודם הקריאה של מנחה ורק אח״כ להשלים הקריאה הקודמת, ועיין.

אכן בשבת שחל בו יום טוב אזי שני הקריאות הם כעת בגדר חובת היום, ויל״ע אם זה שייך בזה דין קדימה לאחד מהם, ועיין.

כשמשלימין הקריאה בו ביום אם יש להתחיל מתחילת הפרשה

יב. כתב הבה״ל (ד״ה קריאת): כתב המ״א דה״ה אם התחילו ולא סיימו מחמת קטט, ועיין בשערי אפרים שמצדד עצמו שלא להתחיל בשבת הבא ממקום שפסקו אלא יתחיל עם הכהן מראש הסדר של שבת העבר, ולקרות עמו כל מה שקרא בשבת העבר, ולהוסיף עוד ג׳ פסוקים או יותר מה שלא קרא בשבת העבר ושם יפסיק הכהן ויברך לאחריה ושוב יקראו כדרכן וכו׳.

ויש לדון באופן שמשלימים הקריאה בו ביום וכמבואר במשנ״ב דלכאורה בזה אפשר להתחיל מהמקום שהפסיקו בו שאין זה בתורת השלמה רק המשך הקריאה, וראה בבה״ל להלן בר״ס ק״מ ששהה כדי לגמור את כולו אינו מעכב בקריה״ת.

כשחל ב׳ פרשיות וקראו רק פרשה אחת

יג. והנה השער אפרים מיירי באופן שקראו רק מקצת הפרשה, ויש לברר מה הדין באם היה צריך לקרות בשבת זו שני פרשיות וקראו רק פרשה אחת, האם באופן זה ישלימו הפרשה השניה בשבת שלאחריו, או שמא כיון שלדעת השער אפרים א״א לחלק קריאה ולקרות רק מקצת ממילא יהא צריך לקרוא שוב שני הפרשיות, וממילא לא נוכל כלל להשלים שהרי לא מצינו ב׳ פרשיות בשבת אחת.

אך יתכן דבאופן זה מודה השע״א דסגי לקרות רק פרשה אחת דהקפידא הוא רק שלא להתחיל באמצע הפרשה.

והנה בפתחי שערים שם (סעיף י״א) כתב הטעם לדבריו שהוא משום הנכנסים, שיסברו שקוראים במה ששייך לאותה שבת, והכהן מתחיל באמצע, ואף אם יתנו לב שהיא הקריאה של שבת שעברה, מכל מקום לא יתלו שהפסיקו בשבת שעברה את הקריאה באמצעה, אלא יסברו שלא קראו בשבת שעברה כלל, ועתה התחילו מראש הפרשה, וכהן זה עלה לשלישי או לרביעי [שהרי לא מסתבר שקראו עם הכהן כל כך הרבה מתחילת הפרשה]. ועוד טעם כתב שם, שאין לשנות את התקנה שתחילת הקריאה היא מראש הפרשה. – ויש לדון בטעמים אלו כלפי נידו״ד.

הגאון רבי אליעזר הכהן רבינוביץ שליט"א
דומו"ץ דק"ק שומרי אמונים בי"ש
וראש כולל דז'קוב ויזניץ
ומח"ס חינוך הבנים כהלכתו ושא"ס, בית שמש

חקירות שונות בדיני היינות לקידוש והבדלה

יין הפסול לספרדים וכשר לאשכנזים מה דין ספרדי השומע קידוש מאשכנזי

א. הנה ידוע מחלוקת בני ספרד ובני אשכנז בשיעור מזיגת היין, כי לדעת הרמ"א גם ברוב מים הוי יין משא"כ לדעת הכה"ח בעינן דוקא רוב יין, ויש לחקור מה הדין כלפי יין הפסול לספרדים וכשר לאשכנזים מה דין ספרדי השומע קידוש מאשכנזי

וראיתי בשו"ת עטרת פז (ח"א סימן י"ד הערה ט') שכתב להקל בזה וז"ל: דאפשר לומר שלפי מה שהסכים החזו"א דשומע כעונה פרושו, שכל מעשיו של המשמיע השייכים למצוה מתיחסים לשומע, ובעת שזה שומע וזה משמיע שניהם מתאחדים כאחד, א"כ י"ל דה"ה הכא היות ולזה שמקדש עתה חשיב היין הזה כיין גמור הראוי לקידוש וכל מעשיו מתיחסים לשומע, נמצא דגם לגבי השומע יחשב הדבר כאילו קידש על היין. כי הא דחזינן לדעת מהר"י כולי דאם שותה המקדש רביעית יין והווי לגביו קידוש במקום סעודה מועיל הדבר לכל השומעים, הכא נמי מועיל הקידוש שעושה המשמיע בכך שלגביו חשיב יין, דנעשה כאילו כל השומעים קדשו על יין גמור. וכן הסכים בספר ילקוט יוסף (סימן ער"ב). - ובעל הפסק"ת (סימן ער"ב הערה 54) העתיק הכרעה זו להלכה.

ולענ"ד אין זה מסתבר כלל דכיון שלדעת בני ספרד אין כאן יין א"כ לא שייך לומר שהוא יצא יד"ח אף שכלפי המקדש יש כאן יין, ואין זה דומה לכל הדוגמאות שהביא שם כלפי שומע כעונה.

כל היינות הפסולים מה דינם כלפי שתיית הכוס

ב. ודע כי בכל היינות שאינם ראויים לקידוש יש לדון האם הם פסולים רק לקדש עליהם והיינו לומר עליהם ברכת הקידוש או שמא גם לשתייה אינם מועילים.

ונפק"מ במי שקידש על יין טוב ונשפך הכוס ורוצה לשתות יין פסול לקידוש דאולי לשתייה מועיל כיון שסו"ס הוא יין, ואם כנים הדברים יש נפק"מ גם לכתחילה כשאין רצונו לשתות היין הכשר שיכול להניחו בבקבוק שלפניו ולכוין בקידוש עליו ולשתות מן הכוס שבידו, ודו"ק.

והנה ראשית יש לדון בזה כלפי הפסול של הקריבהו נא לפחתך אם הוא פסול רק במעשה הקידוש או שמא גם בשתיית הכוס שייך פסול זה דכיון שהוא שתייה של מצוה שייך בו סברא זו של הקריבהו נא וכן מסתבר.

וכן יש לחקור לדעת הרמב״ם הפוסל לקדש על יין שמעורב בו דבש וסוכר וכדומה מה הדין כלפי השתייה, ונפק״מ במה שיש אנשים שמקדשים על יין יבש ומכניסים לתוכו סוכרזית למתקו ונמצא שהיין פסול למזבח האם יועל אם יכניסו אותו אחר הקידוש לפני השתייה.

ולענ״ד מסתבר טפי דגם בשתייה יש כל דין קידוש כי הוא המשך של הקידוש ולא שייך לחלק זה מזה.

ועדיין יש לברר ביין שהוא כשר מן הדין ורק שאינו מהודר, האם יש מעלה אם עכ״פ יקדש על היין המהודר אף שלא ישתה ממנו.

להוסיף סוכרזית ליין יבש לפני השתייה

ג. ויש להוסיף כי כעין שאלה זו יש לדון אליבא דהרמב״ם (שבת פכ״ט הי״ד) שפוסל יין שנתערב בו מעט דבש או צוקער, והובא דיעה זו בשם יש אומרים בדברי השו״ע בסימן ער״ב (סעיף ח׳) והנה גם בזה יש לברר מה הדין כלפי אותם האנשים שמקדשים על יין יבש שאינו מבושל והוא כשר לדעת הרמב״ם, ובשביל שתהא להם השתיה עריבה, הם מוסיפים לתוכה כדור סוכרזית להמתיק קצת את היין [ולכאורה דינו כסוכר הרגיל שפוסל לדעת הרמב״ם, ועיין], האם יש מעלה אם יעשו כן לאחר הקידוש לפני השתייה, וזה תלוי בספק הנ״ל האם כל פסולי היינות נאמרו רק כלפי עצם הקידוש או שמא ה״ה כלפי השתייה, ולהלכה מסתברא שאין לחלק בכך כי השתייה הוא המשך של הקידוש, וכל שאינו ראוי לקדש אין מועיל גם לשתייה, וממילא להרמב״ם צריך יין כשר גם בשעת השתייה וכל שנפסל היין בין קידוש לשתייה הוי כנשפך הכוס.

ומ״מ נראה שיש קצת מקום להדר להכניס הסוכרזית רק אחר הקידוש, והיינו לפי״ד התוס׳ בפסחים (ק״ו ע״א) שכתבו לחדש כי גם למ״ד שחיוב קידוש על היין הוא מן התורה מכל מקום דין טעימת הכוס הוא רק מדרבנן, ולפי״ז יוצא כי עדיף שעכ״פ בשעת עצם הקידוש על היין יהא היין כשר לשתייה לכל הדיעות, וגם יש לצרף כסניף קלוש את הסוברים שאין השתייה מעכבת, וכפי שהביא הרה״ג הנ״ל המקורות לזה, וא״כ עדיף שבשעת הקידוש עדיין לא יהא מעורב בו סוכר.

ולפי״ז אף מי שרוצה למזוג את היין במיץ ענבים שהוא פסול להרמב״ם כיון שהוא מבושל יכול לקדש על כוס יין ולאחר הקידוש יערב בו מיץ ענבים [ויכוין בעת הקידוש שיחול על הקידוש על מיץ ענבים], והרויח שעכ״פ קידש על יין כשר לכל הדיעות, אבל יש לדון אם ראוי לחוש בזה שעושה קצת הפסק בין הקידוש לשתייה משא״כ בהכנסת הסוכרזית שהיא פעולה קטנה ואין בה שיהוי, ועוד דלכתחילה יש לשתות את כוס הקידוש כמות שהוא בלא להוסיף עליו (ראה שו״ע הרב סימן ק״צ). - ובעיקר הענין האם להלכה יש לחוש לדעת הרמב״ם, הארכנו במקום אחר, ואכ״מ.

לקדש על מיץ ענבים ולכוין על בקבוק יין העומד לפניו

ד. והלום ראיתי בפסקי תשובות (סימן ער״ב הערה 36) שכתב כלפי הרוצים להחמיר במיץ ענבים שאינו ראוי לתסוס שאינו ראוי לקידוש בזה״ל: וכמו״כ יוכל להניח על השלחן בקבוק יין משובח וטוב, ולכוין

בקידוש עליו, ואף על גב ששותה מלוא לוגמיו מהמיץ ענבים שבכוסו, קידוש על היין מצוה אחת, ושתיית מלוא לוגמיו מצוה אחת, ואין חייב להיות מאותו היין, וכדלעיל סי' רע"א אות ל"ח (עכ"ד), ולפי האמור מעיקר הדין ממש גם בשתייה בעינן יין כשר ורק שיש מקום להחמיר יותר בעיקר הקידוש.

לקדש על יין או מיץ ענבים ולכוין גם על הפת

ה. כתב בספר תשובות והנהגות (ח"ב סימן קס"ב) וז"ל: ואני נוהג בעזהשי"ת גם כן לפעמים לקדש על מיץ ענבים, (או יין מבושל) אבל היות שיש ספיקות אם יוצאין ביין מבושל, ויש אומרים שברכתו שהכל לכמה פוסקים, ואני נוהג בס"ד לא להסיח עד המוציא ומכוון בקידוש גם עלה אם לא יצאתי קודם בהיין, ואף שמדינא קיימא לן שיוצאין במבושל וכמבואר בירושלמי ערבי פסחים, יש בזה הידור לצאת כל הדיעות שביינות שלנו במבושל נאבד ממנו עיקר טעם יין גמור וגרע. - ומיהו במקדש על הפת נראה שצריך שתהיה הפת בידו או עכ"פ לא מכוסה, ושפיר נהגתי מיד לאחר ברכת בורא פרי הגפן, שאז צריך שתהיה הפת מכוסה לא לראות בושתו, אני מגלה הפת ואומר ברכת קידוש כשכוס בידי והפת פתוח כהנ"ל ומכוון לצאת ממ"נ ביין או בפת ולא מסיח כלל עד לאחר ברכת המוציא ויוצאין בזה בלי ספק כמ"ש (עכ"ל).

והנה במה שהקיל לגלות הפת תיכף אחר המוציא ראה בסימן רע"א ס"ט דיעות הפוסקים אם מותר לגלות הפת תיכף אחר ברכת בפה"ג.

ומשמע עוד מדבריו כי לא שייך שיחול קידוש על הפת אם הפת מכוסה, וראה במשנ"ב מה שהביא בשם הרדב"ז כלפי נשפך הכוס ששייך שיחול קידוש על הפת ולא נזכר להדיא דדוקא כשהפת היה מגולה, אכן המשנ"ב שם פסק דלפני נטילה לא שייך לומר שיחול על הפת [ואגב יש לציין כי גם מדברי רעק"א (סקי"ג) מוכח שא"א לסמוך על הפת], אך שם מיירי בסתמא אבל הכא שמכוין להדיא מסתברא דמועיל ואף שלפי"ז יוצא שנוהג כב"ש, י"ל דהכא שעשה כן מספק ש"ד.

ו. ובעיקר דבריו יש לי להעיר לכאורה ממש"כ השו"ע בסימן ער"ב ס"ט וז"ל: במקום שאין יין מצוי, יש אומרים שמקדשים על שכר ושאר משקין, חוץ מן המים. וי"א שאין מקדשין, ולהרא"ש, בלילה לא יקדש על השכר אלא על הפת, וכו'. - ומוכח שאין לנו תקנה לקדש גם על חמר מדינה וגם על פת, ומדוע לא נאמר שם עצה זו שיקש על חמר מדינה ויכוין גם על הפת.

עוד יש להעיר דמדברי המג"א שם (סק"ט) שכתב כלפי קידוש שביום וז"ל: ולי נראה דטעמם משום דבמדינתינו השכר הוי חמר מדינה וא"כ אפי' יש יין בעיר רשאי לקדש עליו אלא שי"א שאין מקדשין עליו מ"מ הא י"א דמקדשין אריפתא אם הוא חביב עליו אלא לר"ת אין מקדשין על הפת ולכן כ' רמ"א דאם יש יין בעיר לא יקדש על הפת ומ"מ בבקר שמקדש על שניהם דהא מברך גם כן המוציא וא"כ יוצא ממ"נ, אבל בערב א"א לעשות כן יקדש איין (עכ"ל), - והרי שרק ביום אפשר יקדש כי שם כל הקידוש הוא רק הברכה ראשונה ושפיר מברך בזה אחר זה משא"כ בלילה שצריך לומר ברכת הקידוש וזה לאשייך שיחול על שניהם.

אכן מדברי המג״א אין הכרע גמור, דבמחצית השקל שם העיר סו״ס האיך מותר לטעום לפני שמקדש על הפת, ותירץ דיש לסמוך לענין זה על הראב״ד כי טעימה ביום מותרת, ולפי״ז י״ל כי בלילה דלכו״ע אסור לטעום לפני קידוש לכן לא רצו לסמוך כלפי טעימה על קידוש של חמר מדינה וגם בלא״ה י״ל דהוי הפסק גמור, וק״ל.

ושו״מ מקור קדום לעצת הגר״מ שטרנבוך בספר משמרת שלום (מהדו״ב סימן כ״ז) שכתב שנוהגין כשאין יין לקדש על חמר מדינה, אבל יכוין גם על הפת שלפניו, ואף שנוטל ידיו רק אחר קידוש, לית לן בה, כיון שכוונתו להדיא על הפת, ומשום קדימת ברכת הקידוש לפני הפת (וכבית שמאי) ליכא, כיון שבשעת הקידוש מברך על הכוס קודם (הובא בפסק״ת ער״ב הערה 63), ולכאורה זה נסתר מדברי השו״ע דמפורש שבלילה פת עדיף ומדוע לא נתנו עצה זו, וי״ל.

להחליף היין באמצע הקידוש

ז. כתב הפסק״ת (סימן ער״ב אות ז׳) וז״ל:

ודע, כי הממלא כוסו ביין, ולאחר מכן נודע לו שיש ברשותו יין המשובח יותר לחיכו, רשאי להחזיר היין לקנקן ולמלא כוסו ביין השני. ובמקורות שם (הערה 51) כתב: כדאיתא בשו״ת חכם צבי סימן מ״ה ושו״ת האלף לך שלמה סי׳ שע״ז לענין הכין מנורת חנוכה בנרות שעוה שרשאי להחליף לשמן זית, לעשות מצוה מן המובחר, ואין בזה משום אין מעבירין על המצוות, ודלא כשו״ת שבות יעקב ח״א סי׳ ל״ז.

ויש לדון אם כבר התחיל לומר ויכולו האם עדיין יכול להחליף היין בשביל הקידוש וכן בהתחיל לקדש על חמר מדינה ושוב נזדמן לו יין, ויסוד הספק הוא דיתכן דגם לדעת החכ״צ דלעולם המובחר קודם הני מילי שלא התחיל עדיין במצוה, אבל כל שכבר התחיל מודה שאין לבטלו ולהפקיעו כדי לעבור למובחר יותר.

ואם נאמר דאה״נ דכשכבר התחיל מודה החכ״צ עדיין יש לבאר האם אמירת ויכולו הוי התחלה כי יש מקום לומר כי ויכולו הוא ענין בפנ״ע, וכן שמעתי לחקור ממו״ח שליט״א האם ויכולו הוא חלק מן הקידוש, או שמא הוא ענין בפנ״ע שאומרים אותו סמוך לקידוש ועל הכוס אבל אין לו שייכות לעצם הקידוש.

ונפק״מ אם אחר אמירת ויכולו יוכל להעביר יין זה ולמלאות יין אחר לאמירת הקידוש ובאופן כזה אולי צריך אח״כ לשתות ב׳ הכוסות לסוברים דגם כוס של ויכולו טעון שתייה, ודו״ק.

התחיל לקדש על כוס חד פעמי ורוצה להחליף הכוס באמצע

ח. וכן נפק״מ בכל זה במי שהתחיל לדוגמא לקדש על כוס חד פעמי ושוב הביאו לו כוס מהודר האם ישפוך היין לכוס השני, ובאופן זה י״ל דלא שייך כ״כ אין מעבירים וממילא גם השבו״י מודה כי הכוס אינו חלק מעיקר המצוה רק היין, ויש לברר האם בהכשר מצוה שייך הכלל של אין מעבירים על המצות, ויתכן שזה תלוי במחלוקת המשנ״ב והשבט הלוי אם יש דין כוס שלם לעיכובא בכוס של קידוש, והבן.

וכן יש לדון כלפי הבדלה, ושם בהתחיל הפסוקים שהם רק מנהג לכאורה מותר להחליף.

הגאון רבי אשר פרוכטר שליט"א
ראש כולל להוראה בית מרדכי יצחק ירושלים
מח"ס פירות הבית

בענין איסור חזרה גבי דבר צונן ונ"מ לגבי פלטה חשמלית בשעון שבת וכיוצ"ב

בענין עודה רותחת מו"מ בפוסקים אם הוא מתנאי חזרה ויישוב לפסקי המג"א שלכאו' נר' שסותרים זא"ז

עי' מג"א סקי"ט שכ' עפ"י ב"י בשם רבנו ירוחם שתנאי זה לא דומה לשאר תנאי חזרה, כי הדין שמחזירים רק אם עודה רותחת הוא דין בישול [ולא דין חזרה] ולכן לפי שיטת הרמ"א בסי' שי"ח סט"ו שכל זמן שלא נצטנן לגמרי אין בישול א"כ גם כאן יש מותר להחזיר כל זמן שלא נצטנן לגמרי. [והמשנ"ב סקנ"ד מביא את דברי המג"א סקי"ט לדינא].

וע"ע במשנ"ב (סקס"ח) שמביא את דברי המג"א (סקל"ו) שאם נצטנן לגמרי א"כ אין היתר להחזיר כי נתבטלה שהייה ראשונה. אמנם עי' בביאו"ה (ס"ה ד"ה ובלבד) שהקשה על דבריו כי לכאו' תנאי של עודה רותחת אינו אלא לגבי בישול, ולכן אם שאר תנאי חזרה נתקיימו או אם סומכים על ל"ב דלא בעינן עודו בידו וסגי בדעתו להחזיר א"כ אין טעם להחמיר ביבש שנצטנן. ומשמע מזה שהמשנ"ב לא הביא את דברי המג"א במקומו בסעי' ה' שלא פסק כוותיה, כי שם בסקצ"א המשנ"ב פירש את דברי הרמ"א שם שאיירינן דוקא בדבר לח. [אכן עי' באג"מ או"ח ח"ד סי' ע"ד אות ל"א שכ' שמחמירים למג"א סקל"ו שאסור להחזיר יבש שנצטנן לגמרי].

והנה יל"ע אם מוכרח שדין זה מתלא תלי בדיני בישול גרידא כמש"כ המג"א (סקי"ט) או שהוי אחד מתנאי חזרה (כדמשמע במג"א סקל"ו). והנה הב"ח [הביאו המג"א סקי"ט] בהדיא כ' שהוי תנאי חזרה. והוסיף המג"א שהוא דלא כרבנו ירוחם המובא בב"י. אמנם לכאו' דברי מג"א צע"ג שהרי לכאו' רי"ו משמע שהוא סבר שהוא דין חזרה אלא חידש שמותר גם אם נח קצת מרתיחתו, דאלת"ה מה ההו"א לאסור, הרי לכאו' אין בישול כלל בגוונא שהוי יס"ב. (ועי' בסי' שי"ח שהארכנו בסברא הנ"ל לחייב בישול גם אם הוא כבר יס"ב ומחממו עוד). וא"כ קשה איך מג"א ראה שם ראיה לדבריו.

ותו לכאו' איכא ראיה מוכחת דלא כהמג"א בשם רי"ו שעי' בדרכ"מ הארוך (אות ד') בשם הר"ן שכ' שאע"ג שאין תנאי חזרה בכה"ג שהסירו בשב"ק מ"מ בעינן שהוא עדיין חם. ולכאו' היא ראיה מוכחת כהב"ח שהרי הר"ן ס"ל שאין בישול אחר בישול [וגם בדבר לח סבר אין בישול אחר בישול], וא"כ ע"כ הוא תנאי חזרה מש"כ הרמ"א אליבא דהר"ן שהוא עדיין חם. אמנם

לאחר העיון כנר׳ טע״ס נפל בדברי הדרכ״מ הנ״ל שהרי לא אשכחן לפנינו שהר״ן כ׳ הכי, וגם בב״י שממנו לקח הדרכ״מ את דבריו ליתא לפנינו שהר״ן ס״ל שיש תנאי שהוא עדיין חם. ולכאו׳ י״ל כמו בשאר מקומות שבמובא דברי הר״ן בדרכ״מ שהתנאי שיהיה עדיין חם הוא כפי מה דקיי״ל להחמיר לבישול, אבל לא שהר״ן גופיה פסק הכי שהרי איהו סבר אין בישול אחר בישול.

אבל לכאו׳ ג״ז צע״ג כי מה להרמ״א לסתום כשיטה שאינו פוסק כמותה. שהרי לכאו׳ הרמ״א לא ס״ל לדינא שיש איסור בישול אפי׳ נצטנן לגמרי, וא״כ איך סתם בפשיטות שיש איסור בדבר אם לא הכריע כן בהדיא. ואפשר לומר שהרמ״א סתם כי סומך על מה שהביא לקמן (אות ז׳) את דברי האו״ז בענין הטמנת קדרות וחזרתם לתנור, ושם משמע שיש איסור אם נצטנן לגמרי. אכן גם שם יש לדון אם הוי מדין בישול או מדין חזרה, וצל״ע כעת בדעת הדרכ״מ שם. [וגם תרוה״ד סי׳ ס״ו שהזכיר איסור אם נצטנן לא כ׳ אם הוא מדין חזרה או בישול, ודו״ק].

ושו״מ שחי׳ הריטב״א לקמן (לח:) כ׳ בהדיא שיש תנאי חזרה שאין היתר לחזור אם נצטנן. וכ׳ שהטעם הוא משום מחזי כמבשל ולא משום בישול, וכן סיים שם שסמיכה מותר אפי׳ נצטנן והיינו ודאי כי ס״ל שאין בישול אחר בישול, וא״כ מוכח אליביה שיש תנאי חזרה שלא יצטנן וניחא טובא דברי הב״ח. אמנם דברי המג״א גבי רותח שנצטנן קצת יש לדון מנליה להקל בכה״ג ששוב אינו יס״ב. ונר׳ לומר שס״ל להמג״א שע״כ לא שייך להחמיר בענין חזרה שנחשב כבישול חדש אם פוסקים שלכת׳ מותר לבשלו. שהרי לכאו׳ כל הטעם שנוהגין שמותר לבשלו הוא משום שאינו נר׳ כבישול חדש וכדכ׳ הפמ״ג והחזו״א (לקמן סי׳ שי״ח), וא״כ לדיני חזרה ג״כ נימא הכי. (ועי׳ לקמן בסוף הענין שעפ״י סברא זו אפשר לפרש את דברי הב״י והדרכ״מ גם אם איירינן דוקא בלח שנצטנן ולאפוקי דברי מג״א שיש איסור חזרה גם ביבש שנצטנן).

ואמנם שהגמ׳ לא הזכיר תנאי זה שהוא עדיין חם, מ״מ סברא פשוטה היא שיש לחלק בין שהייה חדשה בשבת שאסורה לבין המשך שהייה ראשונה שיש להתיר בכה״ג שמוכח שהוא המשך [וכגון שעדיין יש בו חמימות משהייה ראשונה]. וברור שסברא זו לחלק היא נכונה בין למ״ד שאסור משום מחזי כמבשל ובין למ״ד שאסור משום שמא יחתה. [עי׳ ברש״י וברן שכ׳ משום מחזי כמבשל ועי׳ בר״ת שמובא דבריו בתוס׳ (לח:) שהוא גזרה משום שמא יחתה, וכן הביא שעה״צ (סקל״ז) בשם ר״ת בספר הישר]. וא״כ אע״ג שאין מקור שיש תנאי חזרה דבעינן יס״ב (כדמשמע השתא אליבא דהב״י) מ״מ נר׳ שיש תנאי שלא נצטנן לגמרי כדי שנוכל לומר שהוא המשך שהייה ראשונה (וכדברי המג״א אליבא דהרמ״א כדנפרש ואזיל).

ולפ״ז מיושב פסקי המג״א, שבסקי״ט כ׳ שאין להוכיח שיש איסור לחזור אם אינו יס״ב שי״ל שדוקא לפי שיטת המחבר שמחמיר לבישול אחר בישול בעינן כל זמן שהוא יס״ב, אמנם לדידן סגי בתנאי שלא נצטנן לגמרי כי עי״ז אין חשש בישול, ובסקל״ו כ׳ שמ״מ אם נצטנן לגמרי אסור לחזור משום תנאי חזרה. ויש לפרש שהרמ״א ס״ל כפי שיטת הריטב״א והאו״ז שיש תנאי

בחזרה שלא נצטנן לגמרי, אע"ג שאין איסור בישול ולכן מחמיר גבי יבש צונן. (ומ"מ לא מחמירים לתנאי חזרה שיהיה יס"ב מחמת סברא הנ"ל שכל זמן שפוסקים שהוא המשך בישול למנהגנו דידן להקל לכת' הה"נ לגבי איסור חזרה מקילים).

וק"ק שהרי שאר תנאי חזרה כגון עודו בידו ולא הניחו בקרקע מבואר בגמ' פ' כירה (לח:), ולכאו' הו"ל להגמ' להזכיר גם תנאי זה שעודו חם. ומזה קצת משמע כהמג"א סקי"ט [וכפסק הגר"א] שאין תנאי בחזרה שהוא עדיין חם אלא שהוא דין בישול.

אכן מזה שהרמ"א פסק הכי דבעינן עודו חם אליבא דהר"ן אפשר לפרש שהגמ' שם לא איירי אלא בתנאי חזרה ששייכים אם הסירו קודם שבת. ולכן אע"ג שס"ל להר"ן שמותר להחזיר בשבת גם בלא הנך תנאים דעודו בידו ולא הניחו ע"ג קרקע מ"מ תנאי שהוא עודנו חם ודאי בעינן דאי לאו הכי ודאי מחזי כמבשל [או לפי שיטת ר"ת ודאי יבוא ויחתה אחר שנצטנן. (ואפשר גם שהר"ן מודה לר"ת אם נצטנן שיש חשש חיתוי כמו שלכאו' מבואר בגמ' שבת ס"פ ב"מ דף ל"ד ע"א בענין הטמנה בשבת לפי מ"ד שחולק על רש"י וס"ל שאין בישול אחר בישול בדבר לח)]. וכבר הערנו לעיל שלא נמצאים דברי הר"ן לפנינו אמנם הריטב"א כ' בהדיא שיש תנאי שלא נצטנן דבלא"ה אסור כי מחזי כמבשל.

וילה"ע דלכאו' יש דרך אחרת בדברי המג"א, והוא שלכאו' הנך דברי מג"א מתלא תלי בהבנת הרמ"א לקמן סי' שי"ח סט"ו. דעיי"ש שכ' שנהגו להקל שאין בישול אחר בישול בדבר לח אא"כ נצטנן לגמרי. ונח' המפרשים אם יש בזה צד איסור מדינא או שהיא חומרא בעלמא כי מחזי כבישול חדש כאשר לא נשתאר שום חמימות מבישול קמייתא. (והמנ"ח וס' תהלה לדוד פירשו את הסברא כדי שנוכל לחלק מעיקר הדין בחיובי בישול בין נצטנן לגמרי לבין לא נצטנן לגמרי, ואכ"מ ועי' במו"מ לקמן סי' שי"ח). ולענ"ד דוחק לומר שהרמ"א חידש חיוב בישול שלא נמצא בכל הראשונים, ולכן ע"כ אם נפרש דכוונת הרמ"א היא שיש חיוב בישול מעיקר הדין אם נצטנן לגמרי ע"כ דבריו מבוססים עפ"י דברי האו"ז (המובא בדרכ"מ כאן אות ז').

דעי' באו"ז שהביא את נידון דההחופה, וכ' שם שאם לא נצטנן לגמרי ודאי אין בזה בישול ואין לחוש לאיסור חזרה, ואפי' אם נצטנן לגמרי כ' שאפשר להתיר. וז"ל האו"ז שם, ראיתי בבית מורי שירליאן שפעמים מתקררים השאלינ"ט שלהם ובשבת קודם האוכל מדליקין העבדים אש סמוך לקדירות כדי שיתחממו בטוב, ויש שמסלקין אותם ונותנים אותם סמוך לאש ומפרשים להתיר מפני שאין לחוש לאוסרן דמסתמא חמין הן קצת קרוב שהיד סולדת בו וכשמוסיפין להם חום מותר שהרי גם בישול אין בהן, ואפילו יתקררו הרבה אין לאוסרן שגם כוונתן בעבורן הן ואפי' מתכוונים בעבור ישראל אין לחוש דמסתמא אין הישראל רוצה בכך שאילו ידעו שהקדירות נתקררו לגמרי לא היו מניחים לחמם אותם כלל וכשהעבדים עושים לאו כל כמיניהו לאסור לנו התבשיל בעל כרחנו וכו', עכ"ל. והנה אם כוונת האו"ז שיש איסור בישול בנצטנן לגמרי אע"ג שאין איסור בישול גבי פחות מיס"ב כל זמן שהוא חם, א"כ יש לומר שהרמ"א ג"כ פסק כוותיה לקמן שאסור מעיקר הדין אם נצטנן לגמרי.

אבל אם כוונת או״ז הוא שאין בישול כי אין בישול אחר בישול בלח, וכוונתו כאן הוא דוקא בדיני חזרה, א״כ צע״ג על הנך פוסקים שסוברים שהרמ״א ס״ל מעיקר הדין שיש חיוב בישול כאשר נצטנן לגמרי. דמנלן לומר שהרמ״א בדה בלבו מסברא דנפשיה שיטה מחודשת במלאכת בישול. (ובמקו״א הערנו כי רו״פ דזמננו ובהם חזו״א ואג״מ ומנחת יצחק וכן נראה במשנ״ב בכמה מקומות כולהו פסקו כשיטת הפמ״ג בסי׳ שי״ח שקיי״ל שאין חיוב בישול כאשר נצטנן לגמרי. וע״ע בביאו״ה סי׳ רנ״ג ס״ה מש״כ בשם ברכי יוסף להתיר ע״י אמירה לעכו״ם בישול אחר בישול גם כשנצטנן לגמרי בכה״ג שאינו ע״ג האש ממש. ועי׳ בחזו״א סי׳ ל״ז סקכ״א שכ׳ שהדבר מסתבר להקל באמירה לעכו״ם כאשר אין איסור חזרה כי קיי״ל שאין בישול אחר בישול). נמצא שמה שיש להסתפק בדברי או״ז גופייהו הוא ספק הנ״ל אם הדרכ״מ פירש דבעינן עדיין הוא חם משום בישול או משום חזרה.

אמנם אם דעת המג״א להחמיר משום בישול דוקא (וכלו׳ שאין תנאי חזרה שהוא עדיין חם וכדפי׳ הגר״א) א״כ צ״ע כי לכאו׳ סתרי דבריו אהדדי. דהרי לקמן סקל״ו משמע [כפירוש הנ״ל אליבא דהאו״ז] שכל זמן שלא נצטנן לגמרי מותר לחזור, אבל אם נצטנן לגמרי אסור לחזור אע״ג שאין בזה איסור בישול (כי הוא יבש). ולכן קצת משמע שהמג״א אזל לשיטתו שאין תנאי חזרה אלא שלא נצטנן לגמרי ומה שנח׳ המחבר והרמ״א בענין יס״ב היינו לשיטתם לגבי איסור בישול. ולפ״ז דברי המג״א לא סתרן אהדדי כלל. אכן ילה״ע שבסקי״ט המג״א לא הביא כלל את דברי האו״ז שיש תנאי חזרה שלא נצטנן לגמרי, ומשמע התם שרק משום איסור בישול נגעו בה. ואי נימא שפירש את דברי האו״ז כפירוש הראשון הנ״ל אתי שפיר שס״ל שיש איסור בישול כאשר נצטנן לגמרי (אע״ג שמתנאי חזרה לא בעינן שיהיה עודו חם), אבל א״כ דבריו סתרן אהדדי.

ותו נר׳ להעיר שיש ראיה מוכרחת שהרמ״א ס״ל שיש איסור חזרה גבי צונן שהרי הרמ״א בסעי׳ ב׳ כ׳ שלכ״ע יש איסור אם נצטנן. שעיי״ש שכ׳ כמש״כ בדרכ״מ שאע״ג שנוהגין להקל כהר״ן מ״מ בכה״ג שנצטנן לכ״ע אסור. ולכאו׳ הלשון תמוה, שהרי הרמ״א גופיה בסי׳ שי״ח סט״ו מביא את ב׳ דעות בראש׳ אם יש איסור לבשל לח שנצטנן, וא״כ איך סתם כאן שלכ״ע אסור. והנה דעת הרמב״ם והרשב״א והר״ן כולהו ס״ל שאין איסור בישול כלל אם נצטנן, ולכאו׳ זה ראיה ברורה לדברינו הנ״ל שהרמ״א החמיר מטעם חזרה ולא מטעם בישול.

ועי׳ באג״מ (ח״ד סי׳ ע״ד אות ל״א ול״ב) שס״ל שנקטינן כדברי המג״א סקל״ו שיש תנאי חזרה שלא יהיה צונן. משא״כ המשנ״ב (סקצ״א ובביאו״ה סעי׳ ה׳ ד״ה ובלבד שלא יצטנן לגמרי) פסק כהגר״א שאין תנאי כזה ורק משום איסור בישול מחמירים שהוא עדיין חם. ושו״ר שגם החזו״א (או״ח סי׳ ל״ז סק״י) לכאו׳ מצדד כהמשנ״ב עפ״י הגר״א שאין לחוש ביבש צונן. והעירני ידידי הרב שלום סקלאר שיחי׳ שיש נ״מ גדולה ובכה״ג שנתקלקל החשמל וכבר נצטנן המאכל שע״ג הפלטה חשמלית, שלכאו׳ יש לדון שאין בזה הניח ע״ג קרקע, ועדיף מהר״ן שמיקל בתנאי חזרה (וכ״כ הגרש״ז והאג״מ), אבל מ״מ אם נצטנן כבר לכאו׳

תלוי בפלוגתא הנ"ל בין המג"א והגר"א אם יש היתר להחזיר יבש צונן. (ועוד נ"מ בכה"ג שיש לו אורחים המגיעים אחר הסעודה ורוצה לסמוך על הר"ן כמו שנהגו בעת הצורך אם יש היתר להחזיר בכה"ג שנצטנן לגמרי. שאפי' אם נחמיר כהבנת החזו"א שנוהגין להקל דוקא בכה"ג דעתו להחזיר ולא כהמשנ"ב שנהגו להקל גם אם אין דעתו להחזיר מ"מ י"ל שאין להתיר להחזיר יבש צונן כהמג"א והאג"מ. וקשה להקל בשופי כהמשנ"ב והחזו"א עפ"י הגר"א שהרי הרמ"א הביא כמה ראשונים ובהם או"ז ותרוה"ד שכ' בהדיא דבעינן עודו חם, וכן איתא בריטב"א וכנ"ל).

דברי הלבוש והמג"א בענין תוך תנור כדאיתא בסס"י רנ"ג

ולכאו' היה נר' שקשה להקל כנגד דעת אג"מ עפ"י מג"א מאחר שלשון הרמ"א משמע שיש בזה איסור. וא"כ בהיכ"ת הנ"ל היה צריך לאסור אם נצטנן לגמרי. אמנם שו"ר שיש כאן דעת שלישית בסוגיא בהבנת הענין שאין להחזיר כאשר נצטנן. דעי' במג"א סקל"ה שמציין לדברי הלבוש, ועי' בלבוש כאן סס"י רנ"ג שפירש את ענין הצינון דלא כהמג"א שפירש שיש תנאי חזרה שעדיין חם ולא כהגר"א שפירש שהוא משום איסור בישול. [ונ"מ ביניהם יבש צונן וכנ"ל]. דהלבוש ס"ל שאין תנאי חזרה ומ"מ סבר להחמיר בצונן יבש, אמנם היינו דוקא כאן בס"ה תוך תנור ובכה"ג שהתנור לא חם כ"כ.

ונר' לפרש את כוונת הלבוש עפ"י מה שמותר להושיב תחלה קדרה כנגד המדורה בריחוק קצת כדאיתא בהדיא במג"א סי' שי"ח סקל"ח עפ"י הרא"ש [וכ"פ אג"מ או"ח ח"ד סי' ע"ד אות מ"ב]. ונר' שהפירוש הוא שאם אין כאן תנור או כירה אלא אש בעלמא א"כ אין חשש לא משום חיתוי ולא משום מחזי כמבשל וכדהארכנו לעיל שאין לחוש לשניהם בכה"ג שאינו מבשל בדרך שמבשלים בעלמא.

ולכן נר' שבכה"ג שהתנור לא חם כ"כ (ונח' הפוסקים אם היינו דוקא פחות מיס"ב או אפי' ביס"ב, עי' בגר"א ובמג"א ובשא"פ מש"כ כאן בזה) י"ל שאין כאן תנור כלל ואין בזה איסור חזרה. דאע"ג שבעלמא קיי"ל שאפי' על תנור גו"ק אסור להחזיר הכא שאני כי אין להחשיב תנור כזה ולא עדיף ממדורה. [וכ"פ אג"מ או"ח ח"א סי' צ"ד שלחמם תוך תנור אין היתר אא"כ נעשה באופן שלא כבישולו בחול, עיי"ש]. ולכן כמו שמתירים להושיב תחלה אצל מדורה אע"ג שהוי יס"ב הה"נ הכא. [ונח' הפוסקים אם מתירים תוך תנור גם כאשר יס"ב, ועי' בסמוך]. וע"ז כ' הלבוש שמ"מ אם התנור מועיל לחממו כאשר היה צונן, א"כ ליכא למימר שלא עשה ולא כלום שהרי הושיבו תוך התנור ונעשה חם, משא"כ בכה"ג שכבר היה חם אין לאסור כי אין בתנור כזה חשש בישול ודומה לכנגד המדורה. נמצא שהלבוש ס"ל שיש היתר להושיב תחלה אך ורק כאשר לא מוכח מיניה וביה שהועילה לו התנור.

ואע"ג שלכאו' אין מקום לחילוק זה שהרי ממ"נ אם דינו כגו"ק גם בעדיין חם יש להתיר אם לא מחמירים על דין תוך תנור (עי' מג"א סקל"ה), ואם אין דינו כגו"ק איך מתירים כאשר הוא נשאר חם. אכן כחילוק זה מצינו גם בדברי המג"א סק"ט, שאע"ג שיש לו צד להתיר גבי תנור שאין יס"ב להחזיר ע"ג גם כשאינה גו"ק, מ"מ רוצה לאסור תוך התנור. ומשמע מיניה שהטעם

לאסור הוא משום שתוך התנור חמיר טפי, ולכאו׳ יש לפרש עפ״י פירוש המשנ״ב (סקנ״ח) שכ׳ כי שם מבשלים בה תדיר. [ואע״ג שלא נמצא הך לישנא לא ברשב״א ולא בר״ן, ודלא כדמשמע במשנ״ב, מ״מ הראני ידידי הרב אברהם איזרעל שיחי׳ שכן כ׳ מהר״ם לובלין בריש פירקין לפרש את דברי רש״י שם. שמהר״ם פירש את לשון רש״י שרוב פעמים היו מבשלים תוך הכירה]. נמצא שאע״ג שהמג״א ס״ל שפחות מיס״ב לאו כתנור דמי ולכן מותר להחזיר ע״ג (בגו״ק ואפשר גם אינה גו״ק, ואין נ״מ גבי תנור כי שניהם אסורין) מ״מ תוך התנור חמיר וא״א להושיב שם. וע״כ היינו כי תוך תנור אסור להושיב כי מחזי טפי כמבשל במקום שמבשלים בה תדיר. והיינו כלבוש הנ״ל שאע״ג שמותר להושיב אצל תנור שלא חם כ״כ (ולדמותו למדורה) מ״מ אם מחזי טפי כמשבל יש לאסור. אלא שהלבוש ס״ל שיש להחמיר דוקא בכה״ג שחזינן איך שמועיל התנור (שחימם דבר צונן) מטעם דמחזי טפי כמבשל.

והשתא דאתית להכי אפשר לומר שבנידון דלעיל יש לסמוך על משנ״ב וחזו״א ולהחזיר דבר צונן. כי לעולם יש לפרש את דברי הרמ״א בדרכ״מ כהלבוש והוא סברא לאסור נתינה לכתחלה תוך תנור ואין זה תנאי חזרה. ותו ילה״ע שדילמא מג״א גופיה ס״ל שאין זה תנאי חזרה אלא בכה״ג שסומך על הר״ן. שדוקא שם בסעי׳ ה׳ כ׳ שאם הוא צונן א״כ הוי כמושיב תחלה ואסור, אבל בכה״ג שעודו בידו ודאי אפשר לומר שלעולם לא דומה למושיב תחלה. (ואם מהני דעתו להחזיר אי לאו תלוי בדברי משנ״ב וחזו״א במש״כ הרמ״א נהגו להקל לעיל סעי׳ ב׳ עיי״ש). ולפ״ז ג״כ ניחא שהמג״א לא פירש את דברי הרמ״א בסעי׳ ב׳ שיש תנאי חזרה שהמאכל אינו צונן, ומשמע שפירש כהט״ז וכפשטות לשון הב״י שמשום בישול נגעו בה. דדילמא דוקא במושיב תוך התנור נר׳ כמושיב תחלה וכנ״ל אליבא דהלבוש. [אלא שק׳ כדהק׳ לעיל שהרמ״א כ׳ בסעי׳ ב׳ לכ״ע אסור ולא ברור מדוע כ׳ הכי אם ס״ל שמעיקר הדין מותר, ורק שנהגו כהיש מחמירים, אבל ודאי שלכ״ע אינו אסור משום בישול]. ולכן נר׳ לפרש שהמג״א גם בסעי׳ ב׳ ס״ל שהרמ״א בעי עדיין חם כי ליתא לשאר תנאי חזרה כי איירי בשיטת הר״ן, ולכן קפיד לתנאי שעדיין חם. אבל אם עודו בידו י״ל שלעולם היה מודה המג״א דלא בעינן עדיין חם.

וא״כ בנ״ד בהפסקת חשמל י״ל שלכ״ע יש להתיר אם הוא יבש צונן, שהרי לפי משנ״ב וחזו״א עפ״י הגר״א אין איסור בישול ומותר, ולפי הלבוש אין איסור אלא תוך תנור, ולפי המג״א י״ל שאין איסור אא״כ עוקרו את המאכל ממושבו הראשון שנוכל לומר שאם הוא צונן ודאי הוי כמושיב תחלה. אבל בכה״ג שלא עקר את המאכל אלא שממילא נפסק החשמל ועתה נעשה צונן הרי אין לקרותו מושיב תחלה כי לא דמי להניח ע״ג קרקע [וכדהסביר האג״מ לתלמידו הגר״ש איידער ז״ל]. ואע״ג שאינו דומה להיכ״ת של עודו בידו ודעתו להחזיר ולא הניח ע״ג קרקע, עכ״פ אין להכריח שהמג״א גופיה יחמיר בזה. ולכן נר׳ שודאי יש להתיר כי אפי׳ אם הרמ״א גופיה החמיר בצונן [ולאו משום איסור בישול כדפי׳ הגר״א] מ״מ אין הכרח שיש תנאי חזרה שאסור אא״כ המאכל עדיין חם.

פירוש חדש אליבא דהרמ"א ובזה א"ש לשונו גם בדרכ"מ וגם בהגהותיו בשו"ע וי"ל דהה"נ פירש דברי הב"י

והשתא דאתית להכי יש להוסיף שלפי הרמ"א אפשר לומר שאע"ג שמעיקר הדין קיי"ל שאין בישול אחר בישול גם גבי לח [כהרמב"ם והרשב"א והר"ן] מ"מ לגבי איסור חזרה לכ"ע יש איסור. דהיינו כעין סברא הנ"ל שא"א להחזיר דבר בכה"ג שנר' כנתינה תחלה. ולכן גבי יבש צונן שלא חוזר לטבעו הראשון אפשר שלא החמיר רמ"א (ודלא כהמג"א), אבל לגבי דבר לח ס"ל להרמ"א שכ"ע מודו שאסור להחזיר.

אלא שאכתי יש לדון אם דבריו הוא דוקא כאשר אינו בידו (ואין דעתו להחזיר), או י"ל שבכל גוונא אין להקל להחזיר לח שנצטנן לגמרי. דודאי בסברא יש לחלק בין היכ"ת שעודו בידו ודעתו להחזיר לבין ציור שאין לו תנאי חזרה כלל וסומך על דברי הר"ן [שלא נאמרו הנך תנאים אלא כאשר הסירו את הקדרה קודם שבת]. דעי' ברמ"א שגם בסעי' ב' וגם בסעי' ה' לא הזכיר את הענין של חמימות אלא אליבא דהר"ן (וכלו' רק כאשר הזכיר היכ"ת שמחזיר בשב"ק בלא תנאים של עודו בידו ודעתו להחזיר). די"ל שהרמ"א ס"ל שלח שנצטנן ודאי לכ"ע נחשב כחזר לקדמותו ולגמרי נתבטל שהייה ראשונה. ואע"ג שנח' בזה הראש' וקיי"ל לקולא, מ"מ היינו גבי בישול, אבל לענין חזרה כ"ע מודו להך סברא ואסור.

ואם כנים הדברים היה נלענ"ד שגם אליבא דהב"י והמג"א סקי"ט דבהדיא התקשרו את הענין לדיני בישול דסי' שי"ח מ"מ גם הם כוונתם לדין חזרה. שהרי לכאו' קשה איך סתמו כאן בדבר שעדיין לא דיברו בו, ולא הזכיר הב"י כאן את דברי הטור והרא"ש דלקמן וכל הראשונים שנח' עליהם. ואיך סתם כאן בפשיטות לאסור דבר עפ"י רי"ו, אע"ג שלכאו' מתלא תלי בפלוגתת אשלי רברבי. ולכן נר' לומר שכמו שיש סברא שיש כאן נתינה לכת' או סברא שאין זה המשך שהייה ראשונה ה"נ יש סברא שלח שנצטנן הרי חזר למהותו הראשון [ונתבטל שהייה ראשונה] וא"כ כאן גבי חזרה ודאי אסור כאשר יש טעם לאסור בישולו. וי"ל ששא"ר מודו לסברא זו גבי חזרה דלא אשכחן בהדיא שנחלקו בזה.

דהב"י טען שאם יש איסור בישול כ"ש שיש בעיא דחזרה, אבל אפשר שיש בעיא דחזרה מחמת סברא זו גם אם אין איסור בישול (והיינו כעין סברות הנ"ל דהלבוש ומש"כ אליבא דהרמ"א בדעת הר"ן). וממילא הב"י לא נחית לפלוגתתם כאן. ותו נר' לומר שהיינו הטעם שהרמ"א כאן כ' לכ"ע אסור, אע"ג שבהדיא הביא את דעת המתירים בסי' שי"ח. [ואפי' אם נבאר כהמג"א והט"ז שדברי המחבר והרמ"א בסעי' ב' לגבי בישול (דהיינו דאזלינן לשיטתם לקמן סי' שי"ח). ושו"ר שהחזו"א סי' ל"ז סקי"ג סד"ה וכתב הרמ"א מרמז לדרך הנ"ל לפרש את דברי הרמ"א גם לקמן סי' שי"ח וגם כאן סי' רנ"ג, והעיר בזה שרק שייך ללח שנצטנן ולא יבש, דהיינו אמנם שהוא סברא בחזרה שבטלה שהייה ראשונה היינו דוקא כאשר חזר לקדמותו. ולכן לא הוי ממש כסברת המג"א סקל"ו שכ' שיש ביטול שהייה ראשונה גם ביבש צונן].

(וכבר הערנו לעיל שאפשר לפרש את דברי הרמ"א בסי' שי"ח עפ"י סברא זו שגבי חזרה קיי"ל שאסור אם נצטנן לגמרי וממילא

נוהגין כן גבי בישול אע״ג שלכאו׳ איכא ממ״נ בראש׳ או שודאי יש בישול בכל לח שפחות מיס״ב או שאין בישול אפי׳ נצטנן לגמרי. ולכן הרמ״א שם ציין לדברי סי׳ רנ״ג כי כוונתו שכאן איכא איסור בנצטנן לגמרי ולכן נוהגין להחמיר גבי בישול אע״ג שרו״ר התירו לגמרי).

לפי הנ״ל יל״ע אם מותר לקבוע שעון שבת על פלטה חשמלית גם כאשר המאכל נצטנן לגמרי ופסקי החזו״א בזה

ועתה יש לדון בהיכ״ת שהניח דבר לח מתחלה בערב שבת ושהה בהיתר ומניחו שם ע״ג הכירה ובאופן שבאמצע הלילה יצטנן ואח״כ בבוקר שוב יודלק התנור. והנה בזמן השו״ע היה אפשר היכ״ת כזה אם הגוי היה מדליק את התנור בבוקר, ובזמננו הרי אפשר להפעיל שעון שבת בכה״ג שלכמה שעות באמצע הלילה יכובה ויצטנן, ובבוקר יידלק שוב ויתחממו המאכלים שנשארו ע״ג הפלטה. ויש לדון כאן גם בדיני חזרה [גם לגבי דין להחזיר דבר צונן וגם לענין גו״ק] וגם בדיני בישול [שאסור לבשל לח שנצטנן לגמרי].

והנה לפי כל הנ״ל בענין חזרה לכאו׳ יש מקום לדון ולומר שנ״ד עדיף מציור דהר״ן, ולא דומה כלל להניח ע״ג קרקע. וכן לכאו׳ נר׳ מפסקי הגרש״ז אויערבך והאג״מ ששניהם התירו בהפסקת חשמל להחזיר ע״ג כירת חבירו. דהיינו ששניהם סברו שאין כאן ביטול שהייה ראשונה ומותר להחזיר [ועדיף מדברי הר״ן שכ׳ הרמ״א שסומכים עליו במקום הצורך]. וא״כ נר׳ שאפשר להקל דלא בעינן שיהיה עדיין חם מחמת איסור חזרה, וכן פסקו המשנ״ב והחזו״א עפ״י הגר״א שחזרה מותרת גם אם נצטנן כבר. (ולפי מש״כ לעיל אליבא דהרמ״א שס״ל שיש בזה איסור חזרה וכהמג״א או יש לפרש כהלבוש דהיינו דוקא בהיכ״ת של נתינה לכת׳ או יש לפרש דהיינו דוקא כאשר סומכים על הר״ן שאע״ג שנתבטל שהייה ראשונה מ״מ מותר להחזיר בשבת דדוקא התם בעי שלא נצטנן לגמרי).

אלא שאכתי יש לדון דדילמא אסור מחמת שיש בזה איסור בישול כי הוי לח ונצטנן, ואיך שייך להתיר בכה״ג שיגרום לבישולו כאשר מניחו במקום שיחזור ויתבשל. אמנם עי׳ ברעק״א בסי׳ שי״ח שלכאו׳ מתיר בהדיא בנ״ד. שעיי״ש שכ׳ שדילמא מותר להניח לח רותח בשבת ע״ג כירה קודם שהוסק, שהרי בעת הנחתו הרי מותר לו להניח כי עדיין חם, ואע״ג שרק לאחר מיכן אחר שיצטנן יודלק האש, מ״מ בעת ההיא מאי עביד.

ולכאו׳ כאן עדיף טפי מנידון דרעק״א, כי התם יש לדון שמ״מ נחשב כגרם בישול בשבת, שהרי אע״ג שהשתא מותר לו להניחו ע״ג אש, מ״מ לאחר זמן כשנצטנן קיי״ל שאסור, וא״כ יל״ע אם יש היתר להניחו במקום שיגרום בישולו. אמנם בנ״ד הרי הוא משהה אותו בהיתר גמור בער״ש ע״ג האש, ואם רעק״א מצדד להתיר בשבת שמותר להניחו [ואין חיוב להסירו] כ״ש הוא שבנ״ד אין חיוב להסירו.

והעירוני דכן לכאו׳ פסק שש״כ בהלכות בישול פרק א׳ סעיף ל״ב. דעיי״ש שלכאו׳ כ׳ בהדיא שגם בנ״ד וגם גבי לח שנצטנן שמותר לכת׳ לקבוע שיחומו בערב ואח״כ נצטנן באמצע הלילה ובבוקר שוב יוחמו המאכלים. ומותר להתיר את זה בכה״ג שהיא גו״ק (דבלא״ה יש איסור חזרה).

ולכאו' גם בזה יש להעיר שדילמא לא בעי גו"ק כלל בהיכ"ת שהפלטה הודלקה ואח"כ נכבה ושוב הודלקה בבוקר, שהרי אין כאן מעשה חזרה כלל, ודילמא רק לגבי ביטול שהייה ראשונה בעינן גו"ק כי בלא"ה מיחזי כמבשל או משום שמא יחתה בעת חזרה (והערנו בזה לעיל). ולכאו' נר' בהדיא מדברי או"ז שמובא בדרכ"מ כאן (אות ז') בהיכ"ת שהגויים מתקנים את האש בשבת ושם לא מובא שהוא גו"ק, ולכאו' מוכח בהדיא שם שאינו גו"ק. וא"כ לגבי נידון דהפלטה היה אפשר להקל גם אם אין הפלטה מכוסה [בדרך שמצננו וכיוצ"ב]. אמנם החזו"א בהדיא פסק דבעי גו"ק (סי' ל"ח סק"ב) והעיר שם (סי' ל"ז סקכ"ו) שאפשר לפרש חזרה ע"י א"י בשבת שאין חיוב להסירו כגון החזיר שלא מדעת ישראל או דשגג שמותר להחזיר ע"י א"י, אבל בלא"ה חייב להסירו אם החזירו א"י לצורך ישראל, וממילא א"א להקל בלא גו"ק (כי חוששין לחיתוי כדפי' החזו"א שם). [ואכתי צל"ע איך נדחה את לשון או"ז שבהדיא נר' שהתיר בזה גם בהחזיר א"י לצורך ישראל ובאינה גו"ק. וקשה לומר שס"ל שאין חשש חיתוי ורק אסור מטעם מחזי כמבשל, ואם נעשה ע"י א"י אין איסור, שהרי שם בדרכ"מ בהדיא כ' שגם ר"ת לא החמיר בזה והוא גופיה סבר שמשום שמא יחתה נגעו בה. וודאי שיש לומר שר"ת גופיה רק חשש בעת הנחתו, אמנם א"כ קשה איך החזו"א סבר לגזור משום חיתוי בכה"ג שהראש' גופייהו הקילו בזה].

ועיי"ש שהחזו"א פירש (וכן פי' בסי' ל"ח שם) שאין חזרה נאסר מחמת המעשה חזרה אלא המצב של חזרה גופה הוא מה שאסורה, ולכן גם בלא מעשה חזרה בעי גו"ק. ודבריו מובא לדינא גם בשש"כ (שם) וגם בספרו דהגר"ש איידער זצ"ל. ולכן אמנם שלכאו' מבואר באו"ז דלא בעי גו"ק וכנ"ל, מ"מ יש לחוש ואין להתיר בנידון דידן אלא בכה"ג שהפלטה מכוסה באופן שנחשב כגו"ק.

נמצא שבכה"ג שיש הפסק בחום הפלטה (או משום שעון שבת או משום הפסקת חשמל) יש נ"מ בכה"ג של לח שנצטנן. שאם הוי גו"ק לא בעי להסירו ואפשר להשאירו על הפלטה, משא"כ בכה"ג שאינה גו"ק הרי אסור להתיר חזרה כפי דברי החזו"א הנ"ל [שאין חזרה איסור במעשה חזרה דוקא] וחייב לעשותו גו"ק (ע"י דבר שאינו מוקצה או כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו) אבל א"כ גבי לח שנצטנן לא יהיה אפשר להחזירו כי אסור להניחו בשבת. [אכן אם שגג בזה והחזיר לח שנצטנן קיי"ל בדיעבד שיש לסמוך על הראשונים שהתירו דאין בישול אחר בישול גם בדבר לח, וק"ל].

והאמת נר' לאחר העיון שהחזו"א גופיה לא כתב את חומרתו דבעינן גו"ק אלא דוקא גבי שעון שבת ולא בכה"ג שנפסק החשמל ושוב הודלק. ולכן אמנם שכתבנו שאם יש לו לח שנצטנן ובעי להסירו מחמת דבעינן גו"ק וא"כ בזה יהיה אסור להחזירו בגלל איסור בישול (וגם קודם שהוסק האש אסור כדאיתא בסס"י רנ"ג וכן מבואר ברעק"א שם סי' שי"ח על דברי המג"א שם), מ"מ יש להחמיר דוקא גבי שעון שבת כדפסק החזו"א (והובא פסקיו דבעי גו"ק בספרים הנ"ל). ששוב הראה לי ידידי הרב זאב קליין שיחי' את דברי החזו"א סי' ל"ז סקכ"א ושם לכאו' בהדיא העיר דלא בעי גו"ק וכמו

שהערנו מדברי או״ז. שאמנם שלא מביא את דברי האו״ז, מ״מ התם הוה עסיק בדברי הרמ״א סס״י רנ״ג וא״כ נר׳ שהודה החזו״א שמדברי האו״ז מבואר דלא בעי גו״ק. ופירש שם שע״כ היינו כי מאחר שהניחו את הקדרות קודם שהאינו יהודי הסיק את התנור א״כ יש לדונו כשהייה ולא כחזרה.

ולכאו׳ הדבר טעון ביאור, שהרי עיי״ש וגם בשאר מקומות שהחזו״א הסביר שאם המצב הוא שהקדרה הוחזרה ואינה גו״ק א״כ אסור. שהרי לא משום מעשה חזרה אסרוה אלא משום שיבוא לחתות בקדרה שהוחזרה. אכן החזו״א חידש שלכאו׳ אם הונח קודם היסק הרי דומה להיכ״ת של שהיית מאכל שהוא נתבשל כמאב״ד שלפי חנניה מותר לשהותו גם באינה גו״ק. וודאי אין חיוב להסירו בשבת, ולכן חזינן מיהת היכ״ת שיש קדרה ע״ג גחלים בשבת ואינה גו״ק ואין המצב מחייבו להסירו. ופירש החזו״א שגם הניח קודם היסק דומה לשהייה ונר׳ שכוונתו היא שאם התירו באופן שאינו מקושר בשעת הנחה לאש א״כ אין חשש שמא יחתה. והיינו בין הניח ער״ש כאשר כבר הוסק ובא לבשלו (לאפוקי תוס׳ שדרך חזרה אסור מבעו״י) שאין חשש שמא יחתה אם נתבשל כמאב״ד או הניח קודם הוסק ג״כ י״ל שדמי לזה שבעת הנחתו אין אש ולכן אין בהנחת קדרה [וכן במצב שהיא מונחת שם] חשש חיתוי (ודומה לאצל המדורה שאין הקדרה מקושר לאש). [ותו העיר החזו״א שלפ״ז מבואר דברי המשנ״ב בסי׳ רנ״ג סקפ״א וסקק״ג עפ״י המג״א סקל״א וסקמ״ג כי לא בעינן גו״ק בהיכ״ת שהניח קודם שהוסק].

אמנם א״כ בין שעון שבת ובין הפסקת חשמל היה צריך להתיר, כי גם שם הויא הנחה קודם שהוסק. שהרי הקדרה היתה שם מבעו״י, ובאמצע הלילה הופסק החשמל וכל הזמן הקדרה מונחת ע״ג פלטה. וא״כ כמו בעובדא דאו״ז מותר בלא גו״ק הה״נ בנ״ד. וא״כ צ״ע מדוע החזו״א (סי׳ ל״ח סק״ב) החמיר בשעון שבת דבעינן גו״ק ולא התיר כעובדא דאו״ז. וכנר׳ כי החזו״א סבר שאם איהו גופיה קבע שהנחתו מבעו״י גם תהיה שם בעת שחוזר החשמל א״כ דמי להיכ״ת שהניח גם לאחר שהוסק. כי איך נוכל לומר שאינו מקושר לאש, הרי איהו גופיה קבע שיחזור, ולכאו׳ מש״ה לא נחית להתיר עפ״י דברי או״ז הנ״ל. אמנם היינו דוקא בשעון שבת, אבל בהיכ״ת שנפסק החשמל הרי ודאי דומה לדברי האו״ז ומדוע נאסור גם כאשר אינה גו״ק. וממילא אין חיוב להסיר את המאכל ולעשותו גו״ק, וא״כ אם היה על זה לח שנצטנן יש להשאירו שם ומותר לכת׳ כפי פסק הרמ״א עפ״י או״ז.

הגאון רבי יואל יחיאל מיכל פרנקל שליט"א
מח"ס מלכי צדק ושא"ם, בית שמש

ביאור ענין הנחת בלע"ך על גבי האש להחשב כקטימה ובירור שיטתו של מרן החזון איש ז"ל בזה

נודע בישראל דעתו הגדולה של מרן החזון איש זללה"ה, אשר רמזם בספרו, ועיקר הדברים הוא תורה שבעל פה, שפקפק על השהייה הנהוגה במאה השנים האחרונות שמשימים בלע"ך על גבי האש, ומחשיבים זאת כקטימה להתיר בין שהייה ובין חזרה, אך מרן ז"ל היתה דעתו שאין זה נחשב קטימה ואין זה גורם שום היתר, אלא שלא העלה על הכתב לא את מקורו לזה ולא את טעמיו ונימוקיו בזה, ואמרתי בסייעתא דשמיא להעלות עלי גליון את עיקרי הדברים המתבדרים בבית מדרשא בענין זה.

אם מדברי רש"י בענין כיסוי שעל חללה יש מקור דהנחת בלע"ך לא מהני לקטימה

א. הנה ממרוצת דבריו שבספרו (סימן ל"ז סק"ט, וסקי"א) ובמכתבו (הנדפס בשו"ת שבט הלוי ח"א סימן צ"א) נראה דעיקר מקורו לאסור זאת הוא על פי דברי רש"י בפרק כירה (דף ל"ז ע"א), על מה דמבואר שם בגמ' דאיסור השהייה (בבשיל ולא בשיל) הוא גם במניח הקדירה על גבה של הכירה, ופירש"י (ד"ה גבה) דעל גבה היינו על עובי שפתה או על **כיסוי שעל חללה**, וכן הוא בטור, הרי דלכאורה שמעינן מינה דאף שיש כיסוי מפסיק בין הקדירה לאש אין זה מועיל להחשב קטימה.

איברא דלכאורה אין זה נכון בכוונתו, ובודאי שלא נתכוין החזון איש להוכיח או להוציא את דינו מדברי רש"י אלו, דהרי הדבר פשוט שאין שום צד ראיה מזה, דמאחר שכך היה הרגילות תמיד להניח את הקדירה על גבי הכיסוי אפילו בשעת הבישול (כדי לשמור על החום שלא יברח לחוץ אלא ישאר בתוך הכירה, וכך תוכל הקדירה להתבשל יותר טוב, או שהיו מניחים את הכיסוי להפסיק בין האש ולקדירה כדי שלא ישרף המאכל מרוב החום) הלוא פשיטא שאין שום פעולת קטימה על ידי הפסקת הכיסוי, דאיזה היכר יש כאן שמסיח דעתו מן הגחלים והלוא אדרבה הוא מבשל כדרך בישולו הרגיל, ואיך יהיה מזה ראיה נגד הנחת בלע"ך שמשימים זאת רק כדי למעט את חום האש מן הקדירה ולהוכיח על ידי כך שמסיח דעתו מן החיתוי (ולפום ריהטא היה אפשר לומר דהחזו"א הבין בפשיטות דכיסוי זה היה משמש רק בלילה בעת שלא היו משתמשים בכירה שאז היו מניחים את הכיסוי כדי לשמור על חום הגחלים, אבל בעת הבישול היו מסירים את הכיסוי ומניחים את הקדירה מעל האש ממש, דמעתה נמצא דמי שהניח את הקדירה על גבי הכיסוי בעל כרחין שעשה זאת כדי למעט את השפעת חום האש מכפי הרגיל, ולפי זה שפיר יש

ראיה ברורה דהנחת הפסק בין הקדירה לאש אינו נחשב קטימה. אמנם הדבר רחוק לומר שלזה כוונת החזו״א, דהלוא מאחר שדברי רש״י אינם מוכרעים אם הכיסוי היה משמש גם בעת הבישול או רק בלילה, הלוא פשיטא שאין שום הוכחה מדבריו נגד מנהג העולם, וגם מהמשך דברי החזו״א שכותב דהכיסוי הזה דרכו בכך משמע קצת שרצונו לומר דדרך הוא לבשל באופן זה).

ב׳ דרכים המתבדרים בבי מדרשא בפשר טעמו ונימוקו של החזו״א

ב. והנה מפי השמועה מתבדרים בבתי מדרשא ב׳ דרכים בביאור טעמו ונימוקו של החזון איש בזה, יש שפירשו דטעמו ונימוקו היה, מפני שסבר דאף בהנחת בלע״ך על גבי קדירה אכתי הוי דרך בישול בכך ואין ניכר שיש כאן פעולה של היסח הדעת מן החיתוי בגחלים, ויש שמפרשים בטעמו ונימוקו, מטעם שסבר דהבלע״ך אינו ממעט כל כך את החום ולכך אין זה מועיל להחשב קטימה.

וב׳ הבנות אלו נובעים מלשונותיו של מרן החזו״א ז״ל בספרו (שם סק״ט) שכתב בזה״ל, והנה הא דמהני הפסק קדירה ריקנית נראה דהוא שינוי שאין דרך בישול בכך וגם ממעט את החום הרבה, אבל הכיסוי **שדרכו בכך ואינו ממעט את החום כל כך** הוא בכלל על גבה, ע״כ, ומעתה יש שהבינו דעיקר טעמו הוא מה שכתב שהכיסוי דרכו בכך, ויש שהבינו דעיקר טעמו מה שכתב שאינו ממעט את החום כל כך.

איברא דמלבד מה שיתבאר בהמשך דברינו (אות ה׳) להוכיח מדברי החזון איש בספרו דטעמו ונימוקו אינו אחד מב׳ סברות אלו, הרי גם עצם הדברים אינם מובנים לכאורה כפי שנבאר.

פירכות ותמיהות על ב׳ הסברות הנ״ל

ג. תחילה נתייחס על הטעם הראשון מצד שדרכו בכך, ומטו בבי מדרשא לבאר כוונת הדברים, דאף שסתם בני אדם רגילים לבשל על אש גלויה ולא על אש מכוסה, מכל מקום הלוא ישנם כמה וכמה אנשים אשר גם בימות השבוע מבשלים על גבי אסבסט (או בלע״ך), כגון בנשים העוסקות בשעות הבוקר מחוץ לבתיהן, שמעמידים את סעודת הצהריים על האש כבר בבוקר, וחוזרים רק בשעות הצהריים, וכיון שרוצים שהתבשיל לא יתחרך או ישרף מעמידים אסבסט בין הקדירה לאש להחליש את חום האש ובאופן זה שהבישול הוא איטי ביותר לא יתחרך התבשיל, ואשר מחמת כן היתה דעתו של מרן החזון איש ז״ל דשוב אי אפשר להחשיב זאת כקטימה, דאדרבה זהו דרך בישול הרגיל גם בימות החול.

איברא דלכאורה דברים אלו אינם מובנים כלל, חדא, דאדרבה מעיקרא דדינא פירכא, והלוא בעצמינו אמרנו דכל אלו שמניחים אסבסט על גבי האש בימי החול עושים זאת אך ורק מפני שאינם רוצים באש גדולה אלא דוקא באש קטנה, ואם כן הלוא שפיר נמצא ששוב יש לנו להחשיב זאת כקטימה גמורה אחר דכל מי שעושה זאת מגלה בזה את דעתו שאינו רוצה בחיתוי האש ובהגדלתו אלא רצונו באש קטן ביותר. דבשלמא אם כל העולם היו רגילים לבשל על גבי אסבסט אין הכי נמי שלא היינו יכולים להחשיב זאת כקטימה כי אז היה נמצא דדרך בישול הרגיל הוא בהחלשת כח האש על ידי האסבסט ואין כאן שום ראיה שרוצה באש קטנה או שמסיח

דעתו מן החיתוי בגחלים (וזהו הטעם בכיסוי שעל חללה דלא חשיב קטימה וכפשנ"ת), אבל מאחר ששום אדם לא יעשה כך בלא סיבה צדדית, אלא הבישול הרגיל הוא רק על אש גלויה, **ואין מי שמבשל על גבי אסבסט אלא מי שאינו רוצה בישול רגיל מאיזה טעם שיהיה**, מעתה פשיטא שאי אפשר להחשיב זאת כדרך בישול רגיל, אלא אדרבה כל מי שעושה כן מגלה דעתו שהוא חפץ באש קטנה ובכך מתייאש ומסיח דעתו מלחתות בגחלים כדי להגדיל שלהבתם, וממילא פשיטא דמי שעושה זאת בשבת מהני זאת לקטימה.

וגם מצד המציאות אין טענה זו נכונה, דאטו בזמן הגמ' לא היו אנשים שרצו לבשל בישול איטי, הלוא מסתמא גם אז היה דבר כזה, ומה היו עושים אז, היו גורפים את התנור ומוציאים ממנו את הגחלים, ומי שלא היה בכוחו לטרוח להוציא את הגחלים היה מפזר עליהם אפר או נעורת להחליש את כוחם או שהיה מבעיר גחלים בבוקר ומחכה עד שיתעממו ואז הניח עליהם את התבשיל, ואם כן הרי לא נשתנה שום דבר בזמנינו מבזמן הגמ', דבכל התקופות ובכל המצבים היה המצב שאדם רגיל מבשל את תבשילו על אש גלויה, ואילו מי שאינו רוצה באש גדולה אלא באש קלושה דוקא עושה גריפה או קטימה שלפי המציאות של פעם היה זה גריפה וקטימה כמשמעו וכהיום זה בתחבולות אחרות הגורמות למעט את השפעת חום האש מן הקדירה שלא יהיה כפי הרגילות של סתם בני אדם המבשלים דוקא באש רגילה וגלויה (והגע בעצמך, אילו לא היתה מתפתחת הטכנולוגיה והיו מבשלים עד היום על הגחלים, הלוא בודאי היה מתהוה המצב כהיום שהנשים העוסקות לפרנסתן יעמידו את האש על גבי כירה גרופה וקטומה או גחלים עוממות כדי שיהיה להן בישול איטי, והאם היה עולה על הדעת לומר שכהיום כבר אין מועיל גריפה וקטימה מצד דהוי דרך בישול בכך, הלוא בודאי דהס מלהזכיר דברים אלו, אלא הדבר פשוט דבמה שיש הרבה שעושות זאת מחמת סיבה צדדית ולא מצד טיב ודרך הבישול אין זה נהיה גדר של דרך המבשלים, ואדרבה הלוא כל העושה זאת אינו עושה זאת אלא מפני שיש לו מטרה להחליש את כח האש **שלא יהא כפי רגילות המבשלים**, ואם כן מה נשתנו האסבסט והבלע"ך מן האפר).

ובנוסף לכל זאת יש לציין, שבעשרים השנה האחרונות נאסרו ה'אסבסט' לשיווק מטעמי בריאות, דנמצא שאין כבר מי שרגיל לבשל בישול איטי על גבי אסבסט, וכל הרוצה לעשות בישול איטי משתמש בסיר קראפקאט או בפלטה חשמלית וכיו"ב (והבלע"ך אשר נמצא כהיום אינו משמש אלא בשבתות, שאנשים מניחים זאת למטרת קטימה, או מכיון שאין רוצים שהטשולינ"ט ישרף במשך ליל שבת על ידי חוזק האש הגלויה מניחים תחתיו בלע"ך עבה לשבר את כח האש, אבל בעת הבישול ממש אין מי שיניח כהיום בלע"ך או הפסק פח בין הקדירה לאש) דמעתה נמצא שאפילו אם היה אמת בטעם זה, מכל מקום כבר אין זה שייך בזמנינו.

ד. וכל שכן הנוסח השני המתבדר בבי מדרשא דטעמו של מרן ז"ל היה מצד שהבלע"ך אינו ממעט את החום כל כך, גם זה אינו נכון, דהלוא המציאות הנראית לעינים היא שהבלע"ך שובר את כח החום

ממש (וכידוע דכשמניחים קדירת טשולינ״ט קטנה על אש גלויה של הכיריים, אפילו על הלהבה הקטנה ביותר, ישרף המאכל עד הבוקר, ולעומת זאת אם מניחים בלע״ך על האש אין המאכל נשרף אפילו אם יניחוהו מעל הלהבה הבינונית כשהיא מוקטנת, כי כח הבלע״ך משבר ומחליש במידה גדולה את חוזק כח רתיחות האש מן הקדירה).

מדברי החזו״א בספרו מוכח בהדיא שלא היתה כוונתו מצד אחד מב׳ סברות אלו

ה. והנה מלבד שטענות אלו מכריעות לבדנה שבעל כרחין לא היתה כוונת מרן ז״ל לאחת מב׳ סברות אלו, גם יש להוכיח כן בפשיטות מעיקר דבריו (סק״ט), שמביא את דברי ההגמ״ר המובאים להלכה בשו״ע סעיף ג׳ דהמשכים בבוקר וראה שהקדיח תבשילו יכול להסיר ולהניח קדירה ישנה ריקנית על פי הכירה והוה ליה כירה כגרופה וקטומה ואז ישים הקדירה שהתבשיל בתוכה ע״ג הקדירה ריקנית. ובפשטות מתבאר בדברי ההגמ״ר והשו״ע אלו דהפסקת קדירה ריקנית בין התבשיל לאש חשיב גריפה וקטימה. אלא דמרן ז״ל הלוא פשיטא ליה דהנחת דבר המפסיק בין הקדירה לאש לא נחשב גריפה וקטימה, ולכך נדחק לבאר דגרוף וקטום דנקט ההגמ״ר אינו אלא סמך בעלמא, ועיקר כוונתו דהוי כגרוף ועדיף מינה, והיינו שהחזו״א מפרש דכוונת ההגמ״ר הוא **שמהפך קדירה ריקנית** ומניח את תבשילו על גביה **וטעם ההיתר הוא משום דתו הוי ליה כסמיכה**, והנה אם נאמר דעיקר התנגדותו של מרן ז״ל על הבלע״ך הוא מצד שדרך בישול בכך או שאינו ממעט את החום, מה דחקו להוציא את דברי ההגמ״ר מפשוטם ולפרש דגו״ק דנקט הוא סמך בעלמא, והלוא אדרבה בקדירה ריקנית הפוכה הלוא שפיר אין דרך בישול בכך וגם ממעט את החום הרבה, ואם כן הלוא בזה שפיר יודה החזון איש דזה נחשב קטימה, ואילו מדברי החזו״א חזינן דפשיטא ליה דאפילו קדירה ריקנית הפוכה נמי אינה נחשבת גרופה וקטומה, ואי לאו דין סמיכה לא היה באפשר להתיר זאת.

פתרון כוונת דברי החזו״א בספרו ומה נתכוין בהבאת דברי רש״י

ו. ואכן כד מעיינינן היטב בדברי מרן החזון איש זללה״ה בספרו (שם) חזינן דכל דבריו שכתב בענין זה באים רק לבאר אמאי לא נחשיב את הכיסוי שעל חללה כסמיכה, ומאיזה טעם גרע זאת מקדירה ריקנית, ועל זה מבאר החזון איש דדוקא קדירה ריקנית חשובה שפיר סמיכה מצד שאין דרך בישול בכך וגם ממעט את החום הרבה, ומשא״כ על גבי כיסוי התנור כיון שדרכו בכך (ר״ל, אפילו אם נאמר דבעלמא רגילים לבשל בלא הפסק הכיסוי, מכל מקום כיון שמניח את הקדירה במקום שרגילים תמיד להניחו הרי זה נחשב דרכו בכך ותו לא חשיב כסמיכה) וגם אינו ממעט את החום כל כך, וכמו כן בהמשך דבריו בספרו (סקי״א) כשבא לפקפק על השהייה הנהוגה בארצינו שפתילת האש למטה תחת הפטפוט ושופתין את הקדירה למעלה על הפטפוט והאש תחת שולי הקדירה, ובזה מחדש דלא מהני הנחת פח על גבי הפטפוט, משום דלא חשיב כקדירה ריקנית אלא הרי זה דומה לכיסוי הכירה, גם בדבריו אלו לא נחית מרן ז״ל לבאר אמאי לא תחשב הפח גרופה וקטומה, כי כאמור בספרו אינו מתייחס לדבר זה, וכל דבריו נסובים רק לבאר דאי אפשר להחשיב זאת כסמיכה, דאף שהקדירה מוגבהת מעל האש

ומונחת על גבי פח, מכל מקום אינו דומה לקדירה ריקנית אלא הרי זה דומה לכיסוי שעל גבי הכירה.

וכמו כן דבריו שבמכתבו (בשבט הלוי שם) אינם מתייחסים לבאר כלל אמאי הבלע"ך אינו נחשב כקטימה, וכל עיקר אינו מתייחס אלא שאי אפשר ללמוד היתר על הבלע"ך מדברי ההגמ"ר, וכפי שכותב לבעל השבט הלוי זצ"ל בזה"ל, רואה אני את דבריכם דמה שהתיר ההגמ"ר בקדירה ריקנית מיירי אף כשהניח את התבשיל בתוך שולי הקדירה, אבל ממה דאסרינן בכיסוי שעל חללה מתבאר שאין היתר באופן זה, ובעל כרחין שאין היתר אלא בקדירה הפוכה ומצד דכשמפסיק אויר קדרה ריקנית חשיב הפסק דזה שינוי שמינכר טפי וממעט החום מיעוט מינכר טפי, והפסק טס ברזל דק לא עדיף מכסוי הכירה וגרע ממנו, עכ"ל. וכוונתו בכל זה לבאר אמאי קדירה ריקנית נחשבת כסמיכה ואילו הפסק פח אינו נחשב כסמיכה, אבל בטעם מה שלא יחשב גרופה וקטומה לא נחית החזון איש בדבריו שם (ומפי השמועה אומרים, דמתחילה היה בדעת מרן זללה"ה לכתוב בהדיא את חידושו דהנחת הבלע"ך אינו נחשב גרופה וקטומה, אך אחיו הגר"מ ז"ל הניא אותו מזה, וכנראה דמחמת כן לא כתב מרן ז"ל כל זאת אלא ברמיזה, ולא נתייחס בדבריו אלא לבאר החילוק בין קדירה ריקנית לבלע"ך שעל האש, ומינה נשמע ממילא דגם מטעם גרופה וקטומה אין הפח מועיל).

כללו של דבר, דכל מה שכתב מרן החזון איש ז"ל בספרו בענין זה, לא בא לבאר אלא אמאי כיסוי שעל חללה אינו נחשב סמיכה כמו קדירה ריקנית, אבל מה שהבלע"ך לא יחשב גריפה וקטימה לא הזכיר בספרו כלל, וכל שכן שלא כתב טעם ונימוק בזה.

טעמו ונימוקו של החזו"א מפני שסבר דבעינן לקלקל את גוף הגחלים עצמם

ז. ומעתה פש לן לברורי מה אכן היה טעמו ונימוקו של מרן החזון איש זללה"ה, ומאיזה טעם אחז דהנחת הבלע"ך למעט את החום האש אינו נחשב כקטימה.

ושמענו בשם כמה מגדולי הת"ח ובשם תלמידי החזו"א זללל"ה (וכשדברתי בענין זה עם הגר"מ אטיק שליט"א ד' ירפאהו במהרה בשנת תש"ע היה הדבר פשוט בכל השיחה דזה הוא טעמו ונימוקו של מרן ז"ל), דעיקר טעמו ונימוקו היה בזה, מצד שהראשונים כתבו בדבריהם דקטימה היינו שמקלקל את האש וממעט חום הגחלים, ומשא"כ הנחת בלע"ך הלוא אינו מקלקל את חום הגחלים כלל, ואין פעולתו אלא במה שממעט את השפעת חום הגחלים על הקדירה, ועל דבר זה אין לנו מקור שיהא נחשב קטימה, ולפי הבנתו זו הוי פשיטא ליה למרן ז"ל דמעתה הנחת קדירה ריקנית על גבי האש אינו נחשב קטימה, כיון שלא קלקל את גוף האש, ולפיכך נדחק לפרש את דברי ההגמ"ר דכוונתו שנותן קדירה ריקנית הפוכה בדוקא, ומצד דכיון שיש אויר מפסיק בין הקדירה לאש הממעט את החום הרבה וגם אין דרכו בכך הרי זה נחשב שפיר סמיכה, ואינו דומה לכיסוי שעל חללה דכיון שדרכו בכך וגם אינו ממעט את החום אי אפשר להחשיבו סמיכה (אבל מה שאין הכיסוי נחשב קטימה אפילו את"ל שלא היו רגילים להניח הקדירה ע"ג הכיסוי, זהו מצד שלא היה קלקול הגחלים).

וראה גם בספר קצות השולחן (סימן ע״א סק״ד) שכבר נתעורר מעצמו להסתפק ולדון בזה דאולי קטימה מהני רק כשיש שינוי בגוף הגחלים, אבל הנחת בלע״ך להפסיק בין הגחלים לקדירה שמא אינו מועיל.

אמנם בדברי הראשונים (רשב״א, הגמ״ר) וגדולי האחרונים (שוע״ה, ב״מ, חיי״א, רעק״א, אגל״ט) מבואר בפשיטות דגם הפסק בלע״ך הויא קטימה

ח. איברא דמצינו מקור ברור בדברי הרשב״א דלא חיישינן לטענה זו, והוא בריש פרק במה טומנין (דף מ״ז ע״ב) על מה שאמרו שם בגמ׳ דקופה שטמן בה אסור להניחה על גבי גפת של זיתים, והרשב״א מדקדק מלשון הגמ׳ דמיירי אפילו באופן ששולי הקופה מפסיקים בין הקדירה לגפת, ולפי דרכו מסיים הרשב״א בזה״ל, **ושמע מינה שאין קטימה מועיל להטמנה וכל שכן הוא.** וכלומר, דאילו היתה קטימה מועלת להטמנה היה צריך להתיר את ההטמנה מכח הפסק שולי הקופה המבדילים בין הקדירה לבין הגפת. והנה זה ברור דכשהוא נותן דף על גבי הגפת הרי אין משתנה שום דבר בגופו ועצמו חומו של הגפת, דבשלמא במפזר אפר ע״ג גחלים גורם האפר לכבות את שלהבתן ולצנן ולהחליש את חומם של הגחלים, אבל במכסה את הגפת בדף או עץ פשיטא שאין נפעל שום שינוי בגוף הגפת או בשיעור חומו העצמי, וכל עיקר לא הועיל הדף אלא למעט **את השפעת חום הגפת על התבשיל**, ואפילו הכי מבואר להדיא בדברי הרשב״א דהוי קטימה מעליא, ואם כן הכי נמי כיסוי האש בבלע״ך הוי קטימה מעליא במה שמחליש את כח האש.

ומלבד זאת הלוא אין להתעלם דפשטות דברי ההגמ״ר מורים נמי הכי, שכתב בזה״ל, אומר אני שיכול להסיר ולהניח קדרה ריקנית ע״פ הכירה והוה ליה כירה כגרופה וקטומה **שהרי הקדירה סותמת את הכירה** ואז ישים את הקדרה שהחמים בה ע״ג קדירה ריקנית, ומשמע להדיא מלשונו דההיתר הוא מצד מה שהקדירה סותמת את הכירה, וזהו לא כפי שהבין מרן ז״ל בפשיטות דזהו דוקא במניח קדירה הפוכה ומצד שאויר הקדירה מפסיק בין הקדירה לתבשיל, אלא פשטות הלשון מורה מצד מה שהקדירה סותמת את פי הכירה ומונעת את חום הכירה מלהגיע במלואה לתבשיל ולפי זה סגי אף כשמניח את קדירת החמין על שולי הקדירה הריקנית.

גם בדברי גדולי האחרונים שמעינן הכי בהדיא, דבשו״ע הרב (קונט״א סק״י, בתירוצו השני) ביאר בפשיטות דכוונת ההגמ״ר הוא שמניח את קדירת החמין בתוך הקדירה הריקנית ומצד דהוי ליה ככירה גרופה (ואף לפי מה שכתב שם שוב בדרך את״ל דמיירי בקדירה הפוכה, היינו אף בקדירה הפוכה דגם היא תיחשב רק כקטימה ולא כנתינה כנגד המדורה, אבל בודאי דאף בקדירה שאינה הפוכה הוי כקטימה), וכן כתב הבית מאיר (סעיף ג׳) דהך קדירה ריקנית לא דמיא לכיסוי שעל חללה, דשאני התם שהכיסוי מונח תמיד בעת הבישול דנמצא שלא הניחו כדי למעט את חום האש, ומשא״כ קדירה ריקנית זו שהניחה בכיון כדי למעט את חום האש חשיב כקטימה, גם בנשמת אדם (כלל כ׳ אות ט׳) כתב דמהני הנחת קדירה ריקנית מעל האש אפילו בתוך התנור, והא פשיטא דאי משום דין סמיכה בודאי שאין זה שייך במניח הקדירה תוך התנור, ובעל כרחין דנקט דההיתר הוא מצד שמניח הפסק בין הקדירה לבין האש למעט

ולשבור את כח חומם, וגם באגלי טל (מלאכת אופה סקנ"ד) כתב הכי בפשיטות דטעמו של ההגמ"ר הוא מצד דהוי קטימה גמורה דמה לי אם כסה האש באפר דסליק דעתיה מהגחלים, מה לי אם סתם פי הכירה בקדירה מלמעלה.

[ויש להוסיף בזה, דלא מבעיא אם נפרש דקדירה ריקנית היינו שמניח קדירה גדולה על האש ובתוכה נותן את החמין באופן שרק שולי הקדירה מפסיקים בין החמין לבין האש, דלפי זה בהכרח דכוונת ההגמ"ר לקטימה כפשוטו, אלא אפילו אם נפרש כפי שהבינו הרבה אחרונים דמיירי שמניח קדירה ריקנית הפוכה, מכל מקום גם לדידהו יתפרש טעם ההיתר מצד מה שהקדירה ריקנית מפסקת בין החמין לבין האש (ולא מטעם סמיכה), ולפי האמת יהיה היתר זה גם באופן שרק שולי הקדירה מפסיקים, ומה שהבינו דמיירי במהפך קדירה ריקנית זהו משום דאורחא דמילתא הכי הוא, כי על פי רוב כל הקדירות שוות ואין קדירת החמין יכולה ליכנס בתוך הקדירה הריקנית, או יש לומר דכיון שרוצה שלא יקדיח תבשילו לא סגי ליה במה שיהיה הפסק רק של שולי הקדירה, אלא רוצה להגביהו מן האש הרבה באופן שלא יושפע על החמין אלא חום מעט, אבל לעולם כל ההיתר הוא רק מצד גריפה וקטימה].

גם מדברי הגהות רעק"א (סו"ס רנ"ט) יש לדייק כן, דהקשה שם על המג"א שהתיר ליתן תבשיל שנצטנן על מעזיבת התנור על ידי הפסק לבינה, דלכאורה צ"ע דמכיון שכל עיקר ההיתר בזה הוא מחמת דהוי כגרופה וקטומה א"כ אמאי מותר כשנצטנן הא מבואר בדברי המג"א בסימן רנ"ג דאם נצטנן התבשיל שוב אסור להחזירו. **וחזינן להדיא שהבין שההיתר של הנחת לבינה על גבי המעזיבה הוא משום דין גריפה וקטימה, ואף שלא עשה שום קלקול בגוף האש** (ואין לדחות דכוונת הרעק"א הוא לדין סמיכה, ומה דנקט גרופה וקטומה הוא לאו דוקא, זה אינו, משום דאחר כך מסיק הרעק"א עוד דמהאי טעמא יש לדון שאסור אף להניחו אצל התנור, דהא מבואר ברמ"א דאף בסמיכה בעינן תנאי חזרה, יעו"ש, והרואה יראה להדיא שלא הוצרך להביא את דברי הרמ"א אלא מפני קושייתו השניה, אבל את קושייתו הראשונה הקשה גם לולא דברי הרמ"א, ומזה מוכח שכוונתו היתה לדין גריפה וקטימה ממש).

נידון על הבלע"ך שבזמנינו שמכסה גם סביבות הלהבה ומשמש להעברת החום

ט. איברא דשוב עוררו בזה, דאם כי שלעצם הנידון נתבאר שפיר מדברי הראשונים והפוסקים דאף הנחת דף או פח בין הקדירה ולאש מהני כקטימה, מכל מקום אכתי יש לפקפק מטעם אחר על הבלע"ך הנהוג בזמנינו שהוא גדול ומכסה את מקום כל הלהבות של הכיריים, ולהיות שטבע הבלע"ך הוא שקולט את החום ומעבירו על כל סביבותיו שוב אפשר להניח קדירה אפילו בסמיכות ללהבה שיתחמם במקצת (וכפי שרבים עושים שמדליקים ב' להבות בב' פינות הכיריים מתחת לבלע"ך, ומכח ב' הלהבות יחד אפשר לחמם אפילו ד' או ה' קדירות המונחות על הבלע"ך, דאם כי שעיקר החום הוא רק מעל הלהבה וקצת סביבו, מכל מקום נמשך חום גם בכל הבלע"ך ובייחוד בין שתי הלהבות), ולפי זה מתעוררת טענה דאולי מעתה נמצא דמה

שאנשים מניחים את הבלע״ך אינו למטרת קטימה כדי להחליש את האש אלא אדרבה הם מניחים זאת כדי להשתמש בחום האש עבור כמה קדירות, וכפי שעינינו רואות שגם ביום טוב משתמשים עם הבלע״ך בכמה בתים כדי שיוכלו לחמם כמה קדירות בבת אחת על להבה אחת או שתים.

והנה יש שהגדילו לטעון דמחמת מציאות זאת שוב נגרם פקפוק חדש על הבלע״ך (היינו אפילו במי שמניח על הכיריים רק קדירה אחת ואין לו מטרה של התפשטות החום ע״י הבלע״ך), דאחר שנתפשט הדבר שאנשים משתמשים עם הבלע״ך למטרה זו מעתה שוב יש לדמות זאת לכיסוי שעל חללה, דהלוא מעתה יש להחשיב זאת כדרך בישול. איברא דנראה פשוט דזה ודאי שאינה טענה כלל, דהלוא לעולם לא יהיה מי שיבשל באופן זה, וכל עיקר אין משתמשים בכך אלא להחזיק את החום של התבשיל במידה מועטת (וברוב הפעמים לא יוכל התבשיל להתחמם אפילו כשיעור שהיד סולדת בו כשהוא מונח על הבלע״ך רחוק מעט מן האש), וכל מה שיש לנו לדון הוא רק במי שמתכוין בפועל להשתמש עם הבלע״ך כדי לפשט את חום האש על כל הקדירות.

ומה שנראה בזה, דאם כי שלכאורה יש כאן טענה נכונה, **דבמי שמטרתו בהנחת הבלע״ך הוא רק כדי שיוכל להניח עליו קדירות נוספות לחימום שוב פשיטא שאין כאן קטימה**, דאדרבה הנחת הבלע״ך היא למטרת השתמשות עם החום ולניצול החום מה שיותר ולא כדי להחליש את כוחו, מכל מקום ליישב ולהסביר את מנהגן של ישראל שלא חשו לטענה הנ״ל יש לומר בפשיטות, דמאחר שעיקר כוונתם בהנחת הבלע״ך הוא כדי לאשוויי קטימה המתרת או כדי לשבור את חום האש כדי שלא ישרף התבשיל אם יהא מונח עד הבוקר על אש גלויה (כידוע מן הנסיון, וכפי שעינינו רואות דאף דמעיקרא דדינא נקטינן כחנניה אעפ״כ בכל בתי ישראל מניחים בלע״ך, ואף אותם הנוהגים כהוראות מרן החזון איש ז״ל שלא החשיב את הבלע״ך כקטימה, מכל מקום גם הם מניחים בלע״ך עבה בין האש לקדירה, וזהו אף באלו שאינם משהים על האש אלא קדירה אחת ואינם צריכים לפישוט החום, והנחה זו הוא משום דבלא״ה ישרף הטשולינ״ט אם יהא מושהה על אש מגולה עד הבוקר), ואילו הנחת הקדירות סביבות הלהבה הוא רק כבדרך אגב, דכיון שממילא יש בלע״ך וטבעו שהוא מפשט את החום שוב מנצלים זאת להניח עליו קדירות נוספות, ואם כן מעתה אין לנו לחוש בזה למידי, דכיון דעיקר דעתו היא כדי לשבור את החום שוב יש כאן היסח הדעת מן החיתוי בגחלים.

כמה חקירות במי שהניח בלע״ך ולא נתכוין בזה למטרת קטימה

י. יש לדון במי שלא למד הלכות שבת ואינו יודע כלל מהי מטרת הנחת הבלע״ך, ומה שהוא מניחו בביתו על אש הכיריים הוא כמעשה קוף בעלמא כפי שראה כן אצל אביו. ונראה פשוט שאין זה מועיל להתיר את השהייה, דהלוא מעולם לא הסיח דעתו מלחתות באש (ולגבי חזרה תליא בב׳ הטעמים שכתבו בזה הראשונים, דלטעם דחיתוי אסור, אבל לטעם דמיחזי כמבשל מותר כיון דסו״ס אין דרך לבשל על גבי אש מכוסה וממילא מותר להחזירו אם יתקיימו

תנאי החזרה, אלא שבדברי הפוסקים מבואר דנקטינן את ב' הטעמים ולפי זה יש לאסור לדינא גם את החזרה), ולא זו בלבד אלא אף במי שיודע שבהעדר הבלע"ך אסור להניח את הקדירה והבלע"ך בא משום איסור שבת, אך אינו יודע מהי המשמעות והתכלית של הבלע"ך נמי נראה דאין זה מועיל, דהרי סוף סוף מעולם לא נתכוין לשבור את חום האש ומעולם לא הסיח דעתו מן החיתוי בגחלים (ואף אם היה סבור דתכלית הבלע"ך הוא לכסות את הכפתורים ולהזכירו שלא יחתה, הדבר נוטה יותר שאין זה מועיל, כי לכל היותר נחשב זאת כמו שכיסה רק את הכפתורים, וזה הלוא אינו מועיל לאשוויי קטימה, כי חז"ל הצריכו היסח הדעת מן הגחלים על ידי החלשת חומם ודבר זה הרי לא עשה).

וכל שכן בעובדא ששמענו על אברך צעיר שהיה סבור בתומו דמה שמניחים את הבלע"ך הוא משום מטרה טכנית בלב כדי לפשט את חום הלהבות על כל הקדירות והתבשילים, דפשיטא דהנחת בלע"ך זו לא הועילה מידי להתיר את השהייה וכפי שכבר נתבאר (ובכל האופנים הנ"ל שאנו אומרים דלא מהני לאשוויי קטימה, אם נודע לו באמצע השבת צריך להסיר את הבלע"ך ולחזור וליתנו למטרת שבירת כח החום, אבל בעודו מונח כך אין לכירה דין קטומה).

אמנם במה שמצוי אצל הנמשכים אחר הוראותיו של מרן החזון איש ז"ל שאינם מחשיבים את הבלע"ך כקטימה, ומכל מקום גם הם מניחים בלע"ך על גבי האש כדי שלא ישרף הטשולינ"ט מן האש הגלויה (והיינו דוקא במי שאכן יודע שבשביל מטרה זו הוא מניח את הבלע"ך, ודבר זה ידוע לבעלי הנסיון, דאחר שמשימים את קדירת הטשולינ"ט על אש גלויה ורואים שהתבשיל מקדיח עד הבוקר, שוב משתמשים מכאן ואילך בבלע"ך כדי לשבור את כח החום, הא לאו הכי נתבאר דבודאי אין זה מועיל לקטימה), בזה נראה דשפיר יש לזה דין קטימה, ומותר להשהות או להחזיר קדירה בשבת על בלע"ך שלהם, דאף שבעת הנחת הבלע"ך לא נתכוין בעל הכירה לשם היסח הדעת מן החיתוי בגחלים וכדי להתיר את השהייה והחזרה, מכל מקום סוף סוף הלוא מטרת הנחת הבלע"ך היה כדי לשבור את חום הגחלים, ומעתה לכאורה גם דבר זה מתיר את השהייה והחזרה, כי בפשטות נראה דלא בעינן שיגרוף או יקטום לשם היתר השהייה והחזרה בדוקא, אלא אף במי שלא ידע הלכות שבת, ובעת הטמנת החמין בתנור גרף או קטם כדי להחליש את חום האש כדי שלא ישרף הקדירה, דשוב מותר להשהות בכירה כזו, דהרי סוף סוף היה כאן היסח הדעת וייאוש מן החיתוי בגחלים, דכיון שגילה דעתו שאינו צריך לחום מרובה אלא לחום מועט שוב אין אנו חוששים שמא יחתה, וכל שכן לגבי חזרה דלפי הסוברים דטעם האיסור הוא משום מיחזי כמבשל והיתר הגו"ק הוא מצד שאין דרך לבשל כל כך על אש גרופה וקטומה, דפשיטא שלא בעינן שעשיית הקטימה תהא נעשית במטרה להתיר את החזרה.

הגאון רבי חיים שלום הלוי סגל שליט"א
מו"צ בבית ההוראה דהגרי"מ שטרן שליט"א
ור"מ בישיבת 'כנסת מרדכי' פאדיגורה
ומח"ס שו"ת 'בירורי חיים ח"ח', ו'לקט הלכות' ד"ח, ועוד

באיזה אופן שרי ליתן מים מהדוד לתוך תבשיל החמין

שאלה: ראה בצפרא דשבתא שתבשילו הולך ומקדיח, ורוצה ליתן בו מים כדי שלא יקדיח, באיזה אופן שרי ליתן מים מהדוד לתוך תבשיל החמין.[א]

תשובה: **א)** בגמ' (שבת לח, ב) בעי רב אשי פינן ממיחם למיחם מהו, תיקו. וברש"י (ד"ה פינן) פירש, מי הוי כמטמין לכתחילה ואסור להחזירן לכירה או לא ע"כ, ביאורן של דברים דאיירי שהניח את המים מע"ש ע"ג הכירה, אלא שבשבת רוצה להעביר תכולתן לקדירה ריקנית אחרת שלא היתה ע"ג האש מע"ש, מי אמרינן דאזלינן בתר המים, והמים הרי היו ע"ג האש מע"ש, וכיון שכן אזי הוי חזרה, דשרי עפ"י התנאים שנתבארו בשו"ע (סימן רנ"ג ס"ב), או דילמא אזלינן בתר הקדירה, שלא היתה מע"ש ע"ג הכירה, ואזי חשיב כנתינה חדשה בשבת. ולא איפשיטה בעיא דגמ'.

ובמג"א (שם סק"כ) כתב, דהב"י ס"ל דוקא בהניחה ע"ג הקרקע אסור, אבל הניחה ע"ג מיטה או ע"ג ספסל 'או שפינן ממיחם למיחם' שרי, אבל הרמ"א (שם) דכתב דאחד מהתנאים דשרי לחזרה 'עודה בידו', ס"ל דכל אלו אסור ע"כ, כיון דלדעתיה בעינן דוקא שהקדירה בידו. ובשעה"צ (סקמ"ז) כתב, דלא הזכיר הני דברי המג"א שכתב דלהרמ"א 'פינה ממיחם למיחם' אסור, כיון דבלא"ה יש דיעות שמקילין במיחם שני, עיין בתוס' ור"ן, על כן לפענ"ד פשוט דיש לסמוך על המקילין בבעיא זו ע"כ. והיינו דשרי לפנות ממיחם למיחם בשבת, וכיון שכן אזי שרי ליקח קדירה ריקנית מהארון, וליתן לתוכה את תכולת המים החמים, וליתנה בשבת ע"ג הכירה, ואינו חשיב כנתינה חדשה.

ב) הנה מה שכתב השעה"צ הנ"ל מדברי התוס' (שם ד"ה פינה) דהקשו, מאי שנא מהטמנה דלא אסרו אלא באותו מיחם, אבל פינה ממיחם למיחם שרי, והכא משמע איפכא דממיחם למיחם גריעי, ותירצו דהיכא דהשהה מע"ש ע"ג הכירה, אזי כשהוא באותו מיחם והוא חם, לא אתי לחתויי, אבל במיחם אחר שהוא קר אתי לחתויי, אבל

א. בקובץ מה טובו אהליך יעקב (ח"ה עמ' קז) הביא הגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א מאביו הגרש"ז זצ"ל 'שופך היתר לתוך היתר, אין בזה משום ניצוק חיבור' ע"כ. אביא מה שכתבנו בספר בירורי חיים (ח"ד עמ' רלז אות ט'), ובשו"ת בירורי חיים (ח"ו עמ' רלח) בזה.

בהטמנה כשהוא קר שרי טפי, דממילא לא יועיל החיתוי, ואזי לא אתי לחיתוי ע"כ. הרי לן מדבריהם דממיחם למיחם חמירי ואסירי, ואילו בשעה"צ הרי לציין לדברי התוס' שמקילים במיחם שני. וה' יאיר עיני.

ובר"ן (שבת יז, ב מדפי הרי"ף ד"ה בעי) כתב לתרץ הנ"ל, דבהטמנה איירי בדבר שאינו מוסיף הבל משו"ה שרי, אבל הכא דפינה למיחם אחר, נראה טפי 'מחזי כמבשל' במיחם שני מבמיחם ראשון. ועוד כתב, דאיירי הכא שפינה ממיחם למיחם שני, ועתה רוצה להחזירו למיחם הראשון, אי שרי ליתנו ע"ג הכירה בשבת ע"כ, והיינו כיון דבזה נראה שכבר הסיח דעתו מלהשהות יותר, וחזר בו. ומ"מ לתירוץ זה בפינה ממיחם למיחם יש להקל. ולזה נתכוין השעה"צ דיש מקילין ממיחם למיחם.

ג) ולהילכתא, הגם דכאמור בדברי השעה"צ חזינן דנקט להקל, מ"מ בתוספת שבת (סימן רנ"ד סקכ"ד) ובשו"ע הרב (שם סי"ד) כתבו להחמיר, וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"ג סימן צ"ג אות ב') דלמעשה קשה להקל כהשעה"צ. וכן החמיר בשו"ת אגרות משה (ח"ב סימן ס"ט).

ד) וההנהגה למעשה, הנה בשש"כ (ח"א עמ' ז' בנדמ"ח הערה מט) כתב, ע"ד לשפוך מים מן הדוד לתוך כוס וליתנם לקדירה העומדת ע"ג האש, הביא מהגרש"ז אויערבאך זצ"ל דכיון דהמג"א פסק בדעת הרמ"א לאיסור בפינה ממיחם למיחם, ורק השעה"צ (סקמ"ז – הנ"ל) מכריע להיתר, נראה דאין להוסיף על דבריו, ולא שרי אלא ליתן מהמיחם העומד ע"ג האש לתוך קדירה שמעמידה ע"ג האש [והיינו דאת הקדירה הוציא עתה מהארון], אבל אם עירה באמצעות כלי לתוך הקדירה, אפשר דחשיב כהניח ע"ג קרקע ואסור.

אך אח"כ שוב אמר הגרש"ז זצ"ל, דאפשר דכיון דמותר להעמיד את הכוס עם המים שבה ע"ג האש, לא מסתבר כלל לאסור להעביר את המים ע"י עירוי לתוך הקדירה שעל האש. וגם דהא בתוס' ור"ן הנ"ל כתבו דאיירי בפינה למיחם קר, וא"כ אף זה בכלל הבעיא, ופסק השעה"צ דיש לסמוך על המקילין. והגם שכתב המ"ב (סימן שי"ח ס"ד) בביאור הלכה (ד"ה אם נצטנן) דכלי שני חשיב כנצטנן אפילו ביד סולדת עיי"ש, וא"כ הכא שמעביר את המים לתוך הקדירה ע"י כוס, הא הכוס הוי כלי שני וחשיב כנצטנן, ואמר (הגרשז"א) דהא להרמ"א (שם סט"ו) שרי כל זמן שלא נצטנן לגמרי עיי"ש, וא"כ נפקא לן דלאשכנזים דנוהגים כהרמ"א שרי, אבל להמחבר דלא ס"ל הכי אסיר, כיון דאין ליתן מכלי שני לכלי ראשון בשבת.

ותו אמר הגרש"ז זצ"ל דלדידן בני אשכנז דשרי כל זמן שלא נצטנן, פשיטא דאין להחמיר, כיון דמכניס הכף בתוך הכלי שעומד ע"ג האש, י"ל דלא דמי לפינה ממיחם למיחם, דהתם המיחם השני לא היה בכלל ע"ג האש, משא"כ במצקת דמכניס לתוך הכלי ראשון, ובפרט לדעת הרא"ש (ע"ז פ"ב סימן כ"ב) דדין המצקת אחרי שהכניסה לכלי ראשון, דינה כהכלי שנמצא בתוכו. ע"כ. [וכבר הרחבנו בהא דמצקת בספר בירורי חיים ח"א (עמ' תמח- תנ)].

העולה מן הדברים: אין להעביר מים חמים מהדוד ע"י כוס לתוך קדירת החמין,

לבני ספרד. ושרי רק באופן שנותן את המים ישיר מהדוד לתוך קדירת החמין[ב].[ג] ומ״מ לבני אשכנז מעיקר הדין שרי אף ע״י כוס. והמחמיר תבוא עליו ברכה[ד].

ב. וראה עוד מה שכתב בספר חזון עובדיה – שבת (ח״ד עמ׳ שפח), דהנה מצינו בב״י (סימן רנ״ג ס״ד עמ׳ סו בנדמ״ח ד״ה כתוב בנמוקי יוסף) שהביא דכתב הנמוקי יוסף (ב״ב י, א) בשם רבינו יונה בזה״ל, ומכשלה גדולה תחת מקצת העם שטומנין קומקום של מים חמים ליתן לתוך הקדירה בשבת כשהתבשיל מצטמק, ופעמים שהאחד אין היד סולדת והאחר [והשני] היד סולדת בו ומתבשל זה עם זה, ונמצאו מבשלין בשבת, ואעפ״י שהן רותחין אם פסקה כח רתיחתן יש בהם משום בישול. ע״כ. מדבריו למדנו דכיון שהאחד יד סולדת והשני אין היד סולדת הרי זה מתבשל על ידו.

אלא שבהגהות והערות על הטור (אות פו) הביאו את המשך לשונו של רבינו יונה, שהביא הר״ן (שבת כב, א ד״ה והרב) ונמצאו מבשלין בשבת, ואפילו אם שניהם יד סולדת בהם, איכא מ״ד בירושלמי עירוי אינה ככלי ראשון, וכשמערין המים לאלתר שיצאו מן הכלי, אעפ״י שהן רותחין, פסק כח רתיחתן מלבשל, כדין כלי שני שאינו מבשל, ומתבשלין בתוך כלי ראשון וכו׳ ע״כ. הרי לן מדבריו דאף שעדיין הם רותחין, מ״מ כיון דאיירי בעירוי, והא עירוי אין בכוחו לבשל ככלי ראשון, אסירי.

ובביאור דברי רבינו יונה אמרתי בעניי, הנה מצינו ע״ד כלי שני דאינו מבשל, הגם שהוא רותח, ופעמים רותח הוא אף יותר מכלי ראשון. ובהסבר הדבר כבר הבאנו לעיל (סימן נ׳ אות א׳) מדברי התוס׳ (שבת מ, ב ד״ה ושמע), שכתבו לבאר החילוק בין כלי ראשון שמבשל לכלי שני שאינו מבשל, שכלי ראשון דפנותיה חמין ומחזיק חומו זמן מרובה [ואזי הדפנות מסייעים להחזיק חומו], משא״כ בכלי שני שאין דפנותיו חמין [אזי הדפנות מנוגדים למים], וממילא הולך ומתקרר אף שהיד סולדת בו ע״כ (תוס׳), והובא בש״ך (סימן צ״ד סק״ל – ק״ה סק״ח). ועפי״ז נימא אנן נמי לענין עירוי דס״ל לרבינו יונה שעירוי מבשל אך כדי קליפה, וממילא יותר מזה חשיב שעתה בישל. ושמחתי שהראוני שכיוצא בזה ביאר הגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ״ל בספר שלחן שלמה (ח״א סימן רנ״ג ס״ד עמ׳ צג).

ועפי״ז כתב בחזון עובדיה הנ״ל, מאחר דבשו״ע (יו״ד סימן ס״ח ס״י) מצינו באמת דעירוי אינו מבשל אלא בכדי קליפה, א״כ אין לערות בשבת מכלי ראשון לתוך קדירת החמין. ומ״מ בדיעבד התיר.

ג. בספר ילקוט יוסף הראוני שכתב, דאין להתיר להעביר מדוד מים לקדירת החמין אא״כ מעביר באופן שהקדירות צמודות, וכל זה כדי שלא יקרר אותם האויר. עיי״ש.

והלום הראוני משו״ת תפילה למשה להגאון רבי משה לוי זצ״ל (ח״א סימן ה׳) שכתב, דהנה בשו״ע (סימן רנ״ג ס״ד) כתב השו״ע דיש למחות ביד הנוהגים לערות מקומקום של מים חמין לתוך קדירת החמין וכו׳ עיי״ש, ומקור דבריו מאגרת התשובה לרבינו יונה (יום ה׳ כלל א׳) ׳אסור להוסיף מים חמין לתוך קדירה של תבשיל להחמין בשבת, והמוסיף הרי הוא כמבשל בשבת׳ עיי״ש, ורצה לפרש (תפילה למשה) את דברי רבינו יונה דמיירי שהמים החמים הם דוקא בשיעור יד סולדת ׳בדיוק׳, וממילא כשיערה אותם מתוך הקומקום תרד רתיחתם לשיעור פחות מיד סולדת, ובהגיעם לקדרה שהיא כלי ראשון חוזרים ומתבשלים. ומה שכתב רבינו יונה, וכשמערים המים אעפ״י שהם רותחים מיד פסק כוח רתיחתם, לאו למימרא שגם אחר שיצאו מהכלי עדיין הם רותחים, אלא כלומר שהיו רותחים לפני שעירה מהם, והלשון מסורס וכו׳. ולפי״ז אם היו המים חמים יותר מכדי שיעור שהיד סולדת בו מותר לערות מהם לקדרת התבשיל ע״כ.

אולם הגר״ע יוסף זצ״ל בהסכמתו לספר העיר עליו, דכבר כתב בספרו יחוה דעת (ח״ד סימן כב) לאסור בזה, דקיבלנו הוראות מרן השו״ע. ודוחק גדול לומר ולסרס את דברי רבינו יונה. ותו, הא הוי דבר שאי אפשר לצמצם, שמא חם קצת יותר משיעור יד סולדת, באופן שגם בצאתו מהכלי ישאר יד סולדת בו, ואז הרי לדברי מר אין בכך שום איסור, אלא ודאי דליתא וכו׳. ע״כ. [וראה עוד להלן (הערה הבאה) בזה].

שלא להצמיד את קדירת החמין לדוד משום בשר בחלב

ה) עוד רגע אחד אדבר, הנה באופן דמעביר את המים מהדוד לתוך הקדירה שעל האש. יש ליזהר שלא יצמיד את הדוד לקדירת החמין, דפעמים משתמש עם המים לשתיית קפה עם חלב, ואיכא למיחש משום זיעה מילתא.[ה] וכבר הרחבנו בספר בירורי חיים (ח"ד עמ' רלז-רלט) בזה, ואביאן הנה.

שאלה: כוס חלב חם שנתנו לתוכו מים חמים ממיחם פרווה, והניצוק מחברן, אם אמרינן דזיעת החלב עולה, ואזי המיחם נעשה חלבי. וכיוצא בזה מצוי בש"ק שנותנים לתוך קדירת החמין (טשולנט) מים מהדוד כדי שלא ישרף, אם הדוד נעשה בשרי.

תשובה: בשו"ע יו"ד (סימן צ"ב ס"ח) איתא, מחבת של חלב שנתנו בכירה תחת קדירה של בשר, הזיעה עולה ונבלע בקדירה ואוסרתה. הגה. א] וכל זה מירי שהמחבת מגולה והזיעה עולה מן המאכל לקדירה שעליה. ב] וגם מירי שהוא בקרוב כ"כ שהיד סולדת בזיעה במקום שנוגע בקדירה, אבל אם אין היד סולדת בזיעה הכל שרי, ולכן תולין בשר לייבש על קדירות של חלב ולא חיישינן לזיעה שעולה, [כיון שאין היד סולדת]. ג] אבל אם היה המחבת מכוסה הכל שרי. ד] וכמו"כ אם איכא שישים בקדירה נגד החלב לא נאסרה הקדירה. ה] מיהו לכתחילה יש ליזהר בכל זה. עכתו"ד.

והנה בנד"ד החלב שבכוס מגולה, ואפשר שהזיעה העולה ממנה היד סולדת בו.

אולם יש לחלק ולצדד לקולא. דבביאור הגר"א (שם סקל"ט) כתב, דמה דאמרינן דהחלב שבמחבת אוסר הקדירה, אינו אלא בכיסה, דאזי ההבל מתפשט בכולו וכאילו כולו בתוך הרוטב ע"כ.

ובביאור הדבר אביא מה שכתב בשו"ת הב"ח החדשות (סימן כ"ד)[ו], דנשאל ע"ד בשר יבש שתלאוהו בבית גוי בחדר שאופין בו לחם תמיד, ושם מבשלים הגוים והזיעה עולה, והביא מדברי השו"ע הנ"ל שמקורו מדברי הרא"ש, ואהא כתב ונראה דמירי בכירה שלהם שעשויין כקדירה ושופתין על פי' הקדירה, דהתם ודאי כיון דהמחבת היא למטה בחלל הכירה, וקדירה של בשר עפ"י הכירה, אין מקום לזיעה להתפשט לצדדים, וא"כ בעלות הזיעה בא אל הקדירה ואוסרתה, ולפיכך לא נתן הרא"ש ז"ל שום גבול אלא כתב בסתם ונבלע בקדירה ואוסרתה. אבל בנד"ד שהחדר רחב ומבשלין ע"פ התנור בכירה שלנו, דאין לה חלל,

---

ותלמידי הבה"ח דניאל ק. נ"י אמר עיצה, ליתן מים בתוך שקית מע"ש בתוך קדירת החמין, ואזי כשרואה שהקדיחה תבשילו, מנקב את השקית בכדי שיישפך תכולת המים לתוך הקדירה.

ד. משום דיעות הפוסקים הנ"ל - השו"ע הרב ודעימיה דס"ל דלא שרינן פינה ממיחם למיחם. וכך העלה בשו"ת שבט הלוי (ח"ג סימן צג אות ב'), למעשה קשה להקל, כיון דגם בתוספת שבת (סקכ"ד) פסק להחמיר, וכ"ה בשו"ע הרב, ושו"ת רב פעלים.

ה. בספר פני שבת (ח"א עמ' רנא) כתב עיצה, דיזהר לפתוח המכסה של קדירת החמין 'חצי דקה' קודם נתינת המים מהדוד, כדי שכל ההבל מהקדירה יצא ויתפזר. עיי"ש.

ו. צויין בהגהות רעק"א על גליון השו"ע, ובפתחי תשובה (סק"ו).

דהמקום מגולה והזיעה מתפשט גם לצדדין, אעפ״י שעולה ג״כ למעלה אין לנו לומר שנבלע בודאי בבשר שתלה למעלה, ואין לנו לאסור הבשר מפני אותה זיעה.

וגדולה מזו קיי״ל [בשו״ע (סימן ק״ח ס״א)] בדין בשר שחוטה שצלאו עם בשר נבילה, דבתנורים מגולים שלנו שפיהם סתומים אין לחוש לריח, ולכן נ״ל להלכה דאין הנבלה אוסרת את השחוטה. אלא שמהרא״י פסק דאינו אוסר אא״כ היד סולדת בקדירה של בשר מחמת הזיעה וכו׳, ולדבריו אנו שומעין אעפ״י שאין לו ראיה מן התלמוד, וכן פסק הרמ״א (סימן צ״ב ס״ח – הנ״ל). אבל באם ספק לן אם היד סולדת אין לאסרו מספק, מאחר שאפילו ודאי היד סולדת שרי מדינא לדעתינו כדפרשתי, הלכך אין לאסרו אא״כ היד סולדת בו בודאי. ע״כ.

ולפי זה נימא אנן בנד״ד, הא אינו מיירי הכא שהמים שנשאבו מהמיחם לחלב, כהא דמחבת שהקדירה עליה סותמת ואוטמת כל ההבל שאינו מתפשט, דבגוונא דידן ההבל מתפשט לצדדים, וכיון שכן יש לחלק. ותו, בפשטות איכא ששים במים נגד החלב[ז].

ובהיותי בבית ההוראה הוסיף הגאון רבי יעקב מאיר שטרן שליט״א להסביר הענין, דהנה מצינו ע״ד הצולה בשר שחוטה ונבילה בתנור אחד, דאף אם נפתח את דלת התנור ייראה לעינינו כתמי זיעה הנוטפים, עכ״ז אמרו חז״ל דלא מקרי זיעה האוסרת, והדא הוא דמקרי ׳ריחא׳ וריחא קבעו לנו הם ז״ל דלאו מילתא היא. וזיעה שאסרו היינו כגון שמרתיחים קומקום דאזי יצא עשן עם זיעה כמין קיטור, הדא הוא דמקרי זיעה מילתא היא.

ותו, אני (הגרי״מ שטרן) בדקתי כמה פעמים, וראיתי שהזיעה העולה מתבשיל וכדומה במרחק של כעשרים ס״מ מהקדירה אין היד סולדת בו. ותו, מאי דאמרינן שהניצוק מחברו, זה אינו אלא באיסור, אזי הוא דאמרינן שע״י הניצוק שחיברן נאסר, אבל בדבר היתר לא אמרו שהניצוק מחברן[ח],

---

ז. ובאמת פעמים שהמיחם היה כבר כמעט ריק ממים, ובכוס היה הרבה חלב, [ולא כדמצוי אצל רובא דעלמא ששותים קפה עם חלב שנותנים רק 7מעט8 חלב בו], דאזי ליכא ששים.

ח. א״ה: ויש לעיין מדברי רש״י בשבת (מ, ב ד״ה בכלי שני) בסוגיא דאמבטי שכתב בזה״ל, דהך אמבטי שהחמין נמשכין לה מן המעיין חשיב לה ככלי ראשון שנרתחו בו, שאעפ״י שהעבירו מעל האור מבשל, כדתנן לקמן (מב, א) האלפס והקדירה שהעבירן מרותחין לא יתן לתוכן תבלין עכ״ל. ביאור הדברים, דאמבטי זו שהמשיכו מים אליה מחמי טבריה, דינה ככלי ראשון, אף שעכשיו אינה מחוברת עוד בניצוק לחמי טבריה, דומיא דכלי ראשון שהעבירו מעל האור שמבשל.

וכך כתב נמי להדיא, הפרי מגדים (א״א סימן שי״ח סקל״ג) בזה״ל. ומין אמבטי גומא בקרקע שהומשך ממעיין חמי טבריה לתוכה, ״הוה אמבטי כלי ראשון אף עפ״י שנפסק [הקלוח] אח״כ ממעיין, הואיל 10(ובדעת) [ובעת] המשיכה הוה ממעיין״, הוה לה לאמבטי דין כלי ראשון שהוסר אח״כ מהאש כפירוש רש״י שם עכ״ל.

וכן ידוע מפי השמועה שהחזון איש סבר כן, הובא באורחות רבינו (הלכות שבת אות קפ״ח) שרבי שמשון קרליץ זצ״ל שמע ממרן בעצמו. וכן בספר שמירת שבת כהלכתה (פ״א הערה קכ״ב) כתב ששמע כן בשם החזו״א [וע״ע בספר בירורי חיים (ח״א עמ׳ תלז הערה א׳) בדעתיה דהחזו״א בזה], והביא (שש״כ) דהפרי מגדים ביו״ד (סימן צ״א משב״ז סק״ה, וסימן צ״ה ש״ד סק״ח) נמי כתב הכי, וכן בחיבורו ראש יוסף (שבת מ, ב)

לבר מחמץ בפסח[ט]. לכן נ"ל דאין המיחם נעשה חלבי. ע"כ.

העולה מהדברים: המיחם **לא** נעשה חלבי, לבר אם בעת ששאב מים הקריב מאוד את הכוס חלב למיחם, וליכא ס' במים.

בדיעבד אם הצמיד, המיקל יש לו על מי לסמוך

ו) ומ"מ בדיעבד אם הצמיד, המיקל יש לו על מי לסמוך. ואבאר את הדברים ביסודן. איתא במתני' (מכשירין פ"ה מ"ט) כל הניצוק טהור, חוץ מדבש בזיפין. וברע"ב פירש אם מערה מכלי טהור לתוך כלי טמא, אזי מה שבעליון טהור, כיון דניצוק אינו חיבור. חוץ מהני דחשיב, מפני שסולדים לאחוריהם, כשהקילוח נפסק חוזר הנשאר למעלה ע"כ, והיינו דדבש הוא דבר סמיך, ואזי כששופך ומערה מישך שייך עדיין שיחזור לכלי. ולכן אך בזה הוא דאמרינן דהניצוק הוא חיבור, משא"כ בשאר מילי דעלמא, מה שיצא מהכלי אינו חיבור, ולא אמרינן דהניצוק מחברן.

ושם משנה י', המערה מחם לחם, ומצונן לצונן, ומחם לצונן טהור. 'מצונן לחם טמא'. ופירש הרע"ב, דאירי הכא שהמשקין שבכלי העליון טהורים, ואילו המשקין שבכלי התחתון טמאים. וכיון דכשהתחתון חם אזי הוא מעלה הבל לעליון הצונן ומטמאו – שהענן העולה מן החם כמשקה הוא חשוב ע"כ. מדבריו למדנו דהניצוק מחברן ולכן התחתון מטמא את העליון.

ז) ומצינו בדרכי משה (יו"ד סימן ק"ה אות ה') שהביא לדברי מתני' הנ"ל, וז"ד במרדכי (פרק כ"ה סימן תשטו) מצאתי דאסור לשפוך מכלי כשר שיש בו שומן כשר לתוך נר דולק ובו חלב או שומן טריפה, דתנן במתני' (מכשירין פ"ה מ"י – הנ"ל) ...אלמא כו"ע צונן לתוך חם טמא, 'וה"ה לאיסור והיתר' ע"כ, והיינו דגם באיסור היתר אין לשפוך צונן לתוך חם. וכ"כ בביאור הגר"א (סקכ"א) דילפינן ממתני' דמכשירין, והיינו דמטומאה ילפינן לאיסור והיתר ע"כ, וכן הביאו הרמ"א להילכתא במפה (שם סוס"ג) בזה"ל, אסור לערות מכלי שיש בו שומן כשר לנר דולק שיש בו חלב או שומן איסור, 'ובדיעבד אין לחוש' ע"כ, וכתב הט"ז (סק"ו) דבספר איסור והיתר (כלל כט דין ו') כתב, דהטעם לאסור בזה כיון דתתאה גבר ומחברו בניצוק וכו' ע"כ. ובש"ך (סקי"א) כתב, משום דההבל עולה מהנר למעלה ע"כ, ובפרי מגדים (משב"ז סק"ו) כתב דדברי הט"ז והש"ך אחד הם.

וראה בספר בדי השלחן (סימן צ"ב עמ' רח ביאורים ד"ה תולין) שהביא מיד יהודה (סימן ק"ה ס"ג) שכתב להסביר דנחלקו הט"ז והש"ך, דהט"ז אזיל בשיטת הרמב"ם בפירוש המשניות (מכשירין שם) בהא דהמערה מצונן לחם טמא, דע"י הניצוק חיבור הוי ליה כאילו ממשו של האיסור הוא למעלה. ולפירוש הש"ך אזיל בשיטת הר"ש,

---

כתב כן, וכ"כ בדרכי תשובה (סימן ק"ה סקס"ט). ע"כ.

ט. .. והוסיף הגרי"מ שטרן שליט"א שאמנם כהיום שיש לנו כלים חד פעמיים פחות מצוי הדבר, אבל לפני שנים עת שהיה חל ערב פסח בשבת אזי כשהיו רוצים להוריק מרק מהקדירה לקערה, אזי לא היו יכולים לשפוך מיד לצלחת חמץ, כיון דהקדירה של פסח והניצוק מחברן ואוסרן, אלא היו קודם מוריקים לצלחת של פסח – דהוי כלי שני, ואזי היו נותנים לצלחת חמץ.

דההבל של האיסור שלמטה מתערב לתוך מה שלמעלה.

ח) אולם בספר חכמת אדם (כלל נ״ט ס״ה) כתב, דומיא דחזינן במתני׳ הנ״ל דחם לתוך חם לא נטמא, כן הוא לענין איסור והיתר באם מערה ממיחם מים חמים לתוך קדירת חמין לא נאסר. ויש לומר דהוא משום שהחם אינו מקבל זיעה.

וע״ע בספר יד יהודה הנ״ל, שכתב דיש להחמיר בזה, דלא מצינו במתני׳ דמכשירין הנ״ל להקל רק בדיעבד ולא לכתחילה. עיי״ש.

כל שהזיעה מתפשט גם לצדדין, אעפ״י שעולה ג״כ למעלה אינו נבלע

ט) ולבר מכל הני מצינו לדברי שו״ת הב״ח החדשות (סימן כ״ד) שכתב, ע״ד בשר יבש שתלאוהו בבית גוי בחדר שאופין בו לחם תמיד, ושם מבשלים הגוים והזיעה עולה, והביא מדברי השו״ע הנ״ל שמקורו מדברי הרא״ש, ואהא כתב ונראה דמיירי בכירה שלהם שעשויין כקדירה ושופתין על פי׳ הקדירה, דהתם ודאי כיון דהמחבת היא למטה בחלל הכירה, וקדירה של בשר עפ״י הכירה, אין מקום לזיעה להתפשט לצדדים, וא״כ בעלות הזיעה בא אל הקדירה ואוסרתה, ולפיכך לא נתן הרא״ש ז״ל שום גבול אלא כתב בסתם ונבלע בקדירה ואוסרתה. אבל בנד״ד שהחדר רחב ומבשלין ע״פ התנור בכירה שלנו, דאין לה חלל, דהמקום מגולה והזיעה מתפשט גם לצדדין, אעפ״י שעולה ג״כ למעלה אין לנו לומר שנבלע בודאי בבשר שתלה למעלה, ואין לנו לאסור הבשר מפני אותה זיעה.

וגדולה מזו קיי״ל [בשו״ע (סימן ק״ח ס״א)] בדין בשר שחוטה שצלאו עם בשר נבילה, דבתנורים מגולים שלנו שפיהם סתומים אין לחוש לריח, ולכן נ״ל להלכה דאין הנבלה אוסרת את השחוטה. אלא שמהרא״י [פליג] פסק דאינו אוסר אא״כ היד סולדת בקדירה של בשר מחמת הזיעה וכו׳, ולדבריו אנו שומעין אעפ״י שאין לו ראיה מן התלמוד, וכן פסק הרמ״א (סימן צ״ב ס״ח – הנ״ל). אבל באם ספק לן אם היד סולדת אין לאסרו מספק, מאחר שאפילו ודאי היד סולדת שרי מדינא לדעתינו כדפרשתי, הלכך אין לאסרו אא״כ היד סולדת בו בודאי. ע״כ.

העולה מן הדברים: יש ליזהר שלא להצמיד את קדירת החמין לדוד משום בשר בחלב, אבל אם הצמיד לא נעשה המיחם בשרי, כיון דכאמור הרמ״א היקל בדיעבד. וכן הבאנו להחכמת אדם, דמיקל בחם לתוך חם כדמצינו במתני׳ דמכשירין.

האם בזה שמקבלים המים טעם חדש חמירי לענין בישול

י) עוד יש לדון, דהנה בעת ששופך מים לקדירת החמין, הרי מקבלים המים טעם חדש. ומצינו בשו״ת האלף לך שלמה (סימן קל״ו) שכתב, דאף להר״ן דס״ל דאין בישול אחר בישול, מ״מ אם מקבל טעם חדש יש בישול אחר בישול ע״כ׳.

י. וכיוצא בזה הביא בעקרי הד״ט (או״ח סימן י״ד סק״מ) משו״ת אורח לצדיק שכתב, דלחם שנאפה ומחתכו לחתיכות דקות, אסור ליתנו אצל התנור, כיון שחתיכות הפת משתנים למעליותא כשצולים אותם וקונים טעם חדש משובח מבראשונה, הרי נהנה ממלאכת שבת בטעם חדש, דהא דאין צלי אחר צלי היינו דוקא היכא שהצליה השניה כצליה ראשונה, אבל היכא דאיכא שינוי ביניהם אסירי. ע״כ.

ברם בשו"ת השיב משה (סימן י"א) כתב דליכא איסורא. והביא ראיה מהא דאיתא בגמ' (שבת קמה, ב) דכל דבר שבא בחמין שורין אותו בחמין, וכך איפסק בשו"ע (סימן שי"ח ס"ד) דמותר לשרותו בחמין. ומשמע דבכל מיני וסוגי חמין שרינן, ואמאי הא מפליט ומבליע ומקבל טעם חדש, אלא ודאי דאין בישול אחר בישול אף במקום שמפליט ומבליע. ומסיק דזה פשוט וברור אצלי בלי ספק. וכיוב"ז ס"ל להמג"א (סו"ס שי"ח) דמותר לטוח שומן על הצלי בעודו כנגד המדורה, אע"ג דהשומן מקבל טעם הבשר שרינן. ע"כ. וכן מבואר בשו"ת חת"ס (או"ח סימן ע"ד). וע"ע בספר פני שבת (ח"א עמ' רמח).

יא) עוד יש לדון היכא שהחמין כבר נתייבשו ונעשו כצלי קדר, ואזי שופך מים הוי כבישול אחר צליה ובישול. וראה בביאור הלכה (סימן שי"ח ס"ה ד"ה יש) שאסר בזה. אולם יעויין בדברי הפרי מגדים (א"א סקי"ז) דס"ל דליכא בישול אחר צלי ובישול. וכן כתב באגלי טל (אופה סקט"ו אות כא) דדעת רוב הפוסקים להקל בזה. וכ"כ בשביתת השבת[יא].

מגיס

יב) עוד יש לדון בנתינת המים לקדירת החמין משום מגיס.

הנה מצינו בדברי המאירי, דהיכא שהכירה גו"ק, ואזי אין דינו כעל האש, והכלבו שהחמיר שלא להגיס איירי דוקא כשהקדירה מונחת ע"ג האש ממש. וז"ל (שבת יח) וכן משהין על כירה קטומה ואין חוששין להגסה, ולא עוד אלא שנוהגין בסעודות גדולות להגיס אף על הכירה, הואיל ומ"מ הכירה קטומה ע"כ.

ותו איכא לאוסופי, בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סימן תי"א) כתב, לענין להוציא בכף מהקדירה כשעומדת על הכירה. ודייק מדברי הרא"ש (שבת פ"ג), דלא אמר (הרא"ש) דאיכא במגיס בישול אלא בדבר שאינו מבושל כל צרכו, מדתלי טעמא במגיס, ומגיס לא שייך אלא בדבר שאינו מבושל כל צרכו. וכ"כ בהדיא המגיד משנה בזה"ל, ונראה לי שאין דברי הרב אמורים במבושל כל צרכו, דהתם ודאי אפילו מחזירין ע"ג האש ומבשלין פטור וכו', וכיון שכן אין לגזור בהכנסת המגרפה, אבל כשאינו מבושל כל צרכו ודאי יש לחוש לדעתו.

הלכך בנד"ד לדעת המפרשים הוי גזירה שלישית, א] אם נתבשל כמאכל בן דרוסאי, אין בו חיוב תורה, ורק גזירה מדרבנן, אטו פחות ממאכל בן דרוסאי. ב] אם נתבשל כל צרכו, אין בו איסור. ג] כ"ש המכניס את המגרפה להוציא מן הקדירה שהוא מותר לכתחילה.

והוי יודע שרוב המפרשים אמרו, דלא אמרינן המגיס כמבשל אלא בהגרפה ראשונה, שאינו מתבשל מהרה אלא בהגרפה

יא. וראיתי בספר פני שבת (ח"א עמ' רמח-ט) שהביא מאדמו"ר מקלויזנבורג זצ"ל, דלא חשיב כבישול אחר צלי ובישול, אלא הוי כהמשך הבישול. ע"כ. וכיוב"ז כתב בשלחן שלמה (סימן שי"ח סקכ"ו ב') מהגרש"ז אויערבאך זצ"ל, דמה שנוהגים לשפוך מים לחמין אפילו נתייבש התבשיל לגמרי, ואין חוששין לבישול אחר צלי, אפשר כיון דרבים חולקין וס"ל דליכא בישול אחר בישול וצליה, וכיון שהבישול הוא המשך הבישול הקודם, יש לסמוך דגם צלי קדר חשיבי כמו בישול. ואפשר דחשיב כה"ג התייבשות ולא צלי. ע"כ.

זו, אבל משהגיס פעם אחת, דאזי אף בלא הגסתו יתבשל אף המגיס פטור. וא״כ הכנסת המגרפה, שאין דעתו לבשל אלא להוציא המאכל ודאי מותר וכו׳, ואע״ג דע״י המגרפה מתהפך מה שלמעלה למטה ומתקרב אל חמימות הקדירה יותר וכו׳ מ״מ אין כוונתו לבשל, ומותר לכו״ע הלכך הנח להם דיש להם על מה שיסמוכו. ע״כ (רדב״ז).[יב]

נטילת ידים

שאלה: האם צריך לנגב הידים אחר מים שניים, כשנטל ידיו פחות מרביעית.

תשובה: א) בגמ׳ (סוטה ד, ב) אמר רבי אבהו כל האוכל פת בלא ניגוב ידים כאילו אוכל לחם טמא, שנאמר (יחזקאל ד, יג) ויאמר ה׳ ככה יאכלו בני ישראל את לחמם טמא וגו׳. וברש״י (ד״ה כל) כתב, כל האוכל בלי ניגוב ידים, דבר מאוס הוא, וחשיב כטומאה וכו׳, אלמא דבר מיאוס קרי טומאה ע״כ. וכתב הטור (סו״ס קנ״ח) וינגבם היטב קודם שיבצע דאמר רבי אבהו ...׳לחמם טמא׳ בגימטריא ׳בלא ניגוב ידים׳. ע״כ.

ובב״י (שם עמ׳ קג ד״ה כתב המרדכי, בנדמ״ח) ציין לדברי המרדכי (ברכות פרק אלו דברים סימן ר״ב) שהביא מהתוספתא (ידים פ״ב ה״א), שהמטביל ידיו אינו צריך לנגב ידיו. ואהא כתב הב״י, ונראה לי שהטעם מפני שאין שם מים טמאים כלל, ומטעם זה נראה דה״ה לשופך על שתי ידיו רביעית בבת אחת שאינו צריך ניגוב, כיון שלא נטמאו הידים כלל. ואם נטל כל יד בפני עצמה צריך שישפוך על כל יד רביעית בבת אחת, כדי שלא יהיו שם מים טמאים כלל, ולא יצטרך ניגוב.[יג] ע״כ. מדבריו למדנו דאיירי על טומאה[יד].

וכמו שכתב בפרישה (סימן קנ״ח אות יא) דדבר מיאוס קרוי טמאה, ועל כרחך מיירי בנטל שלא שפך רביעית בפעם אחת, וכן נמי שלא טבל ידיו, שבאלו אין שייך טומאה, עד שיקרא טומאה בשם מיאוס.

יב. וראה עוד בשו״ת בירורי חיים (ח״ו עמ׳ רנב סימן נו אות א) מה שכתבנו בדינא דמגיס.

יג. .ובמשנה ברורה (שם סקמ״ה) הביא לדברי הבית יוסף שכתב, דהיינו משום דמים הראשונים ששופך על ידיו טמאים הם, שנטמאו מחמת ידיו. ואף דשופך מים שניים לטהר המים, מ״מ לכתחילה צריך להעביר את הראשונים לגמרי ע״י ניגוב. ע״כ.

ובאמת יש להבין, הא מים שניים באו לטהר. ונראה לומר, דאף אחר מים שניים עדיין איכא קצת טומאה, ורק אחר שיתנגב תסתלק הטומאה לגמרי. וכן כתב להדיא הפרישה (אות יא) שהבאנו להלן - ׳שנטל בשתי פעמים שהיו כאן מים טמאים בלועים בתוך מים השניים, כל זמן שלא נתנגבו׳ עי״ש. והלום ראיתי בספר משא המלך – נטילת ידים (עמ׳ כט אות ג׳) שעמד בזה, ופלא שלא ציין לדברי הפרישה.

יד. וכתב הריטב״א (חולין קז, א ד״ה גרסינן) כל האוכל פת בלא נט״י כאילו אוכל לחם טמא וכו׳, פירוש שהרי מימי נטילת ידים טמאין מחמת הידים, שכל הפוסל בתרומה מטמא משקין להיות תחילה, ׳ומוטב לאכול בלא נט״י כלל מליטול ולא ינגב׳, דאילו ידים גופייהו לא מטמא ללחם שהוא שלישי, ומשקים מידים מטמא ליה וכו׳ ע״כ.

וכמו"כ לא מיירי הפסוק שיאכלו בטומאה בלא נטילה כלל, שזהו טמא ממש. וע"ז לא יקראו טומאה בסמיכת מיאוס. אלא על כרחך מיירי, 'שנטל בשתי פעמים שהיו כאן מים טמאים בלועים בתוך מים השניים, כל זמן שלא נתנגבו', דזה אינו כ"כ טומאה, רק טומאה של מיאוס ע"כ. מדבריו למדנו, דאף שנטל שני פעמים כל זמן שלא נתנגב עדיין איכא קצת טומאה.

אין צריך ניגוב כשנטל מים שלישיים

אבל אם נטל מתחילה ג' פעמים, אזי ליכא כלל טומאה, כמו שכתב (שם אות יב) בזה"ל, דאעפ"י שהידים טהורים מיד במים שניים, 'מ"מ צריך להעבירם במים שלישיים', או לנגבם, או לשפוך על הידים רביעית בפעם אחת. ע"כ.

לדעת רבינו חננאל הניגוב משום דנהיה מוכשר לקבל טומאה

ב) וראה עוד בביאור הלכה (סימן קנ"ח סי"ב ד"ה כאילו) דהביא לדברי רבינו חננאל (סוטה ד, ב) שכתב נמי דהוא משום טומאה ממש, והיינו שהמים מכשירין לטומאה[טו]. ודלא כדברי הב"י דהמים טמאים. והנפק"מ דאילו לדעת רבינו חננאל אף הנוטל מרביעית אית ליה טומאה, לבר בטובל את ידיו דלא תיקנו בו כל דיני נטילה. אבל להב"י כל שנטל ידיו מרביעית לית ביה טומאה. עיי"ש.

ג) אולם המהרש"ל כתב, דעיקר הניגוב משום נקיות, דכשידיו לחים ממי הנטילה יש בו משום מיאוס. והובא במשנה ברורה (שם סקמ"ה).

האם סגי שיתנגבו מאליהן

ד) כתב הלבוש (סימן קנ"ח סי"ג) בזה"ל, אי נמי י"ל שהוא מפרש הך ברייתא דתניא שהמטביל ידיו אינו צריך לנגב במטפחת, אבל מ"מ אסור לאכול עד שיתנגבו היטב מאליהם, וכשיתנגבו מאליהן מיהא מותר לאכול כיון שלא היו כאן מים טמאים, לאפוקי הנוטל ידיו כדינם שהיו כאן מים טמאים אפילו המתין עד שנתנגבו ידיו מאליהן אסור לאכול, כיון שהמים הטמאים עודן עליהם, אלא שנתנגבו, דס"ל דלעולם צריך לקנחם במטפחת כדי שיתקנחו המים טמאים. ע"כ. ודברי הלבוש צויין במג"א (שם סקי"ח). וכן כתב בספר יפה ללב (סימן קנ"ח אות י') להחמיר לנגב במטפחת דוקא, ולא מאליהן. ע"כ. והובא בכף החיים (שם סקפ"ז).

הנה הנוטל ידיו בפחות מרביעית, ע"י מים ראשונים שניים, הא המים השניים טיהרו את המים הראשונים, וכיון שכן אלמה צריך בדוקא לנגב בכדי להסיר את הטומאה. ומצינו בשו"ע הרב (שם סי"ז) שכבר תמה בזה, וז"ל יש מפרשים שטומאה זו היא ממים הראשונים שנטמאו מהידים אם אין בהם רביעית, ואף שמים השניים מטהרין את הראשונים, מ"מ לכתחילה צריך להעביר את הראשונים לגמרי ע"י ניגוב, ולא די שיתנגבו מאליהן אלא צריך לשפשפן במפה, או בשאר דברים שהשפשוף מטהרן ביותר. אבל

טו. וראה בספר משא המלך – נט"י (עמ' כח אות ב') שכתב, דיש להקשות על ר"ח, דהרי פת נילושה במים, וכבר הוכשרה לקבל טומאה גם אם יהיו ידיו יבשות. וכתב ליישב בדוחק, דפת יבשה נטמאת רק אם יגע בה דבר שהוא ראשון לטומאה, אבל פת רטובה נטמאת גם אם יגע בה שני לטומאה. עיי"ש.

המטביל ידיו, וכן הנוטל שתי ידיו בבת אחת ושפך עליהם רביעית בבת אחת, וכן אם שפך על ידו אחת רביעית וכו׳ שאין שם מים טמאים כלל, אין צריך לנגבן. ע״כ. מדבריהם למדנו דכל היכא שנוטלים רביעית דליכא טומאה מיסודו ושרשו, ובזה מהני גם היכא שנתגנב מאליו.

ולאור זה כתב בשו״ת אז נדברו (ח״ח סימן נ״ב) דכהיום דהמים מצוים בשפע, וממילא בדרך כלל הנטילה נעשתה מרביעית לפחות, וא״כ אין המים טמאים כלל, שפיר מהני אף שהמים נתנגבו מאליו. ע״כ.

ה) ומאידך מצינו להחזון איש[טז] (סימן כ״ה סק״י) דפליג, וז״ל ונראה דה״ה דיכול להמתין עד שינגבו, דהא עיקר הטעם משום מים שנטמאו, או משום מיאוס, וכל שנתנגבו לית לן בה. ושם (ד״ה ונראה) כתב עוד, וא״כ לא משכחת לן דין ניגוב ידים משום מים טמאים, דקודם שניים גם הידים טמאות. ולאחר שניים **גם המים טהורים**, וע״כ הניגוב משום מיאוס ע״כ. וכן מסיק בשו״ת אז נדברו (ח״ט סימן ס״ד) בזה״ל, גם אם נאמר דבעינן ניגוב ממש גם בנוטל מרביעית, אין שום הבדל בין המנגב במגבת, ובין מקרב [את] ידיו להמכונה [בכדי] לנגב הידים – ׳יש כאן מעשה ניגוב ממש׳. ע״כ.

העולה מן הדברים: נראה דכל היכא שנתנגבו הידים מאליו, נמי מהני, דהא נטילת ידים דרבנן, וכל היכא דאיכא פלוגתא דרבנן אזלינן להקל, כדפסק הש״ך (יו״ד סימן רמ״ב) והמשנה ברורה (סימן ק״ס סקמ״ז).[יז]

האם שרי לאכול לחם בידים רטובות - שלא מנטילת ידים של חובה

ו) וראה בשו״ת אגרות משה (או״ח ח״ב סימן נ״ג) שכתב, שאין האיסור אכילה דקודם ניגוב איסור ממש, דלרש״י (סוטה – הנ״ל) הוא משום מיאוס[יח]. והט״ז (סימן קנ״ח סקי״ג) כתב, שטעם זה הוא העיקר[יט]. ׳וחזינן דלא סגי לאסור בידים לחות שלא ע״י נטילה׳, וכן לא במטביל ידיו משום דאינו

טז. והובא בשונה הלכות (סימן קנ״ח ס״ט).

יז. וראה בקובץ מה טובו (ח״ה עמ׳ קיג אות מו) האם אפשר לנגב את הידים במכונת ייבוש. והשיב הגאון רבי נתן קופשיץ שליט״א ׳אני מסופק בזה׳. ע״כ. ולדברינו נפשט הספק.

יח. וברש״י (ד״ה כל) כתב, כל האוכל בלי ניגוב ידים, דבר מאוס הוא, וחשיב כטומאה וכו׳, אלמא דבר מיאוס קרי טומאה ע״כ.

הרי לן דלא איירינן כלל מטומאה אלא ממיאוס, כדמצינו בפסוק ביחזקאל (שם יב) ועֻגת שעורים תאכלנה, והיא בגללי צואת האדם תעוגנה לעיניהם. ביאור הדברים כדפירש המצודות דוד העוגה – החררה תיאפה על גחלים הנעשים מגללי צואת אדם שהדליקום באש אחר שנתייבשו. וזה יהיה לסימן שכן יאכלו בנ״י את לחמם מאוס, במקומות אשר אדיחם שם בגולה, כי לא יוכלו לשמרם בנקיות מפני היותם גולים, כי חררה האפויה על גללי צואה הוי דבר נמאס.

יט. דהביא הט״ז לדברי המהרש״ל שכתב על דברי הב״י (סו״ס קנ״ח ד״ה כתב המרדכי – הנ״ל) דהוא משום טומאה, דלא דיבר נכונה, כי הניגוב הוא תיקון חכמים ומשום מיאוס כדברי רש״י (סוטה ד, ב ד״ה כל – הנ״ל), ולא תקנוהו אלא בנטילת ידים, אבל בטבילת ידים שבא מצד טבילת גופו שהיא דאורייתא לא תקנו מידי. ע״כ. והובא במשנה ברורה (שם סקמ״ו), דטבילת הידים הוי כעין טהרה דאורייתא של טבילת הגוף, ושם בודאי אין צריך ניגוב, ולכן גם בטבילת ידים לא תיקנו ניגוב. ע״כ.

מאוס כ"כ שיהיה בזה איסור דבל תשקצו, ׳ולכן רק בצירוף טומאה דהחמירו בשעת נטילה אסרו׳. ואף להב"י (שם ד"ה כתב המרדכי – הנ"ל) דהוא משום טומאה דמים ראשונים, דאף שנטהרו ע"י השניים החמירו לכתחילה שיהיה בניגוב, מ"מ אין זה איסור ממש[כ]. וגם בלשון הגמ׳ לא נאמר איסור, אלא כאילו אוכל לחם טמא, שודאי אין הכונה כאוכל לחם טמא דתרומה וקודש, אלא כאוכל לחם טמא דחולין, שאין זה דבר אסור ממש, רק לחברים האוכלים חוליהן בטהרה. ע"כ. מדבריו למדנו דהידים רטובות נאסרו, רק בצירוף שהוא מחמת טומאה דנטילה.

כ. והוסיף, דאף אם החשיבו את האוכל בשעת אכילה לטהור, מצד הנטילה, הא אין זה איסור ממש כיון שאין זה דבר האסור לכל, ומסתבר דלא יהיה עבריין ע"ז [אם לא ינגב], אבל כשאוכל בלי נט"י כלל, הוא עבריין וכו׳. ע"כ.

הגאון רבי יהודה בצלאל שפיין שליט"א
נו"נ בכולל הלכה אור לגולה שע"י ישיבת אור שמח ירושלים
בעמח"ס משלחן יהודה על ענייני הלכה
גבעת זאב החדשה

בעניין הברכה על הקינוח בסוף הסעודה והאם פוטרים הברכה על גלידה ע"י אכילת סוכר בזמנינו

א.

ידוע הכלל שקבע הגמ' ברכות (דף מ"א ע"ב) "אמר רב פפא הלכתא דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה אין טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם, ושלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה טעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם." וכן נקט הטור ושו"ע למעשה (או"ח ס' קע"ז סע' א'; כפירוש הר"י בתוס' שם ד"ה והלכתא, ושיטת הרא"ש שם), וכתבו שדברים הבאים בתוך הסעודה אם הם דברים הבאים מחמת הסעודה דהיינו דברים שדרך לקבוע סעודה עליהם ללפת בהם את הפת, כגון בשר ודגים וביצים וירקות וגבינה ודייסא ומיני מלוחים אפילו אוכלם בלא פת אין טעונין ברכה לפניהם, דברכת המוציא פוטרתן ולא לאחריהם דברכת המזון פוטרתן. ואם הם דברים הבאים שלא מחמת הסעודה דהיינו שאין דרך לקבוע סעודה עליהם ללפת בהם את הפת כגון תאנים וענבים וכל מיני פירות אם אוכל אותם בלא פת טעונין ברכה לפניהם דברכת המוציא אינה פוטרתן דלאו מעיקר סעודה הם.

ויש לעיין בהקינוח ('דעסערט') שכולם נהגו לאכול האידנא לפני ברכת המזון (ובפרט בשבת ויום טוב) אם זה מיקרי בא מחמת סעודה או לא. כלומר האם אמרינן שבזמנינו מכיון שקינוח הזה כבר הוי סטנדרטי, עכשיו מוגדר כ'בא מחמת סעודה', דזה חלק של הסעודה עצמו וסתם דעת האדם על כל מה שמביאין לו בסעודה, או לא - שאעפ"כ מכיון שהקינוח אינו בא להשביע ואין דרך לקבוע סעודה עליהם, דעדיין נמצא בגדר בא שלא מחמת הסעודה וטעון ברכה, וכמשמעות הפשטות בטשו"ע.

וכבר ידוע מה שפסק המשנה ברורה בס' קס"ח, סע' ח' בביאור הלכה (ד"ה טעונים) שאין לברך על כל פת הבא בכיסנין באמצע סעודה, ואפ' בא שלא מחמת סעודה ואפ' אם כוונתו הוא רק לקינוח ולתענוג בעלמא (ושלא כדעת הפשטות בשו"ע שם, והמגן אברהם שם ס"ק כ"ב [ועיין במחצית השקל שם], ושל"ה ואליה רבה שם, וכן הערוך השלחן שם ס"ק ל"ב ול"ג) מטעם שספק דרבנן להקל ושמא מין פת הוא ונפטר בברכת המוציא, וכדעת כמה אחרונים שאפ' לקינוח אינו מברך עליו (כולל הט"ז שם ס"ק י', והדגול מרבבה, רעק"א, שו"ע הרב שם ס"ק ד' וחיי אדם חלק א' כלל מ"ג ס"ק ט'), [וע"ע בקיצור שו"ע ס' מ"ג סע' ו' שלא רצה

להכריע ומסיק דאם אוכל מהן רק לתענוג יש ספק בברכה, וע"כ ראוי לכוין בשעת ברכת המוציא לפטור כל מה שיאכל ממינים אלו, עיי"ש], ומדברים אלו נבע ה'מנהג העולם' שלא לברך על עוגות ועוגיות וכדומה בתוך הסעודה ואפ' הבא רק לקינוח.

ב.

והשאלה הנשאלת היא על פירות מבושלים הנקרא 'קמפוט' או גלידה (פרווה) שכמה אנשים אוכלים לקינוח, האם צריכים ברכה.

ומצינו שהמשנה ברורה הורה בשער הציון ס' קע"ז (ס"ק ז'; וכנראה זה כמו דעת הלבוש שם ס"ק ב', וע"ע האליה רבא שם ס"ק י' משכתב בזה) וז"ל, "ואף במקומות שנהגו לאכול פרות מבושלים בכל סעודה לבסוף ג"כ מסתברא לכאורה דלא חשיבי כדברים הבאים מחמת סעודה כיון שעכ"פ רק לקינוח הם באים ולא ללפות הפת וגם לא למזון ולא לשובע," עכ"ד. וא"כ כנראה שהמ"ב פסק שלמרות שבזמנינו כולם אוכלים קינוח, מ"מ חייב לברך קודם האכילה (אא"כ הוא בגדר פת הבא בכיסנין, וזה לשיטתו).

מאידך, המהרש"ם בדעת תורה (או"ח ס' קע"ז סע' א') הביא מספר שערי רחמים (ס"ק ע') שכתב דדברים הבאים מחמת הסעודה היינו דברים **הקבועים** להיות בין תבשילי הסעודה. ומבואר מדבריו שאף אם באים לקינוח אך כיון שהם קבועים בסעודה שוב אין מברכים עליהם. וכעין זה יש לצדד מדברי השו"ע הרב (שם סע' ב'), וז"ל, "ואם הם דברים הבאים שלא מחמת סעודה, דהיינו שאין דרך לקבוע סעודה עליהם לא ללפת ולא והשביע, כגון כל מיני פירות וכיו"ב בין חיים ובין מבושלים וכו', אינן נפטרים בברכת המוציא כיון שאינן מעיקר הסעודה ואין דרכם לבוא מחמת הסעודה לעולם **אלא דרכם לאכלם כל היום אפ' שלא בשעת סעודה**, עיי"ש. ולכאורה יש לדייק מדבריו שאם אין הדרך לאוכלם אלא בסוף הסעודה יתכן שאינם צריכים ברכה לפניהם, ואף שבאים לקינוח שהם כחלק הסעודה. ואכן מצינו בית אב לשיטה זו, והוא דעת המאירי בספר מגן אבות (ס"ק י"ז) דכל שהדרך לאכלו בסעודה ודעתו עליו אין מברכים עליו, עיי"ש, אך זו שיטה מחודשת שלא הובאה בפוסקים.

ויותר מזה, רבים וטובים הרימו קולם לומר שהחפץ חיים עצמו חזר בדין זה, וכתבו שהוא עצמו נוהג **שלא לברך** על פירות מבושלים הבאים לקינוח. ושמעתי שמועה זו כמה פעמים בשם הגר"י רודערמאן זצ"ל, ראש ישיבת נר ישראל באלטימור, שפגש חתנו של הח"ח והגיד לו שהח"ח חזר מדבריו בשער הציון, וסבר דבמקום שרגילין לאכל קינוח כחלק הסעודה לא לברך, וכן הורה הגר"י רודערמאן זצ"ל למעשה לתלמידיו להקל בזה ולא לברך על קינוח. וכן כמה מתלמידי החפץ חיים העידו שבאמת חזר בו בסוף ימיו - כולל הג"ר שלמה בלוך זצ"ל, הג"ר יוסף שלמה כהנמן זצ"ל - גאב"ד פונבז', והג"ר אברהם אליהו קאפלאן זצ"ל מראקאוו (דבריהם הובא בספר תשובות הפוסקים עמ' קמ"ב הערה 1). וע"ע בספר אורחות רבנו של הסטייפלר גאון (חלק א' או"ח ס"ק ס"ו), ובשו"ת תשובות והנהגות (חלק א' ס' קע"ז), שגם קיבלו שמועה זו, והגר"מ שטרנבוך שליט"א הוסיף שזה גם

דעת הגר״א. ולמרות ששניהם אינם תפסו כזה למעשה, [מאידך, שמעתי ממו״ר הגרי״י בלויא זצ״ל חבר בד״ץ עד״ח ירושלים ובעמח״ס פתחי חושן ועוד, שעכשיו המנהג הוא להקל מחמת שעכשיו הקינוח נחשב כחלק הסעודה], מ״מ יש לעיין שכנראה לכל הפחות שיש ספק בדין בעניין שאמרינן ספק ברכות להקל.

ג.

ואם אמרינן שאעפ״כ אין לזוז מפשטות בטשו״ע ומה שכתב המשנה ברורה להדיא, עדיין צריך לעיין אם יש נפקא מינה לגבי גלידה לקינוח. דלכאורה יש סברא נוספת להקל, דהיינו שרק אוכלים גלידה כשמוקפא [וכמו משמעות שמו - ע״ע בתרגום אונקלוס בפרשת ויצא פרק ל״ט פסוק מ׳], אבל אחרי כמה דקות חוץ מהמקפיא פשרה הגלידה ונמסה וחזרה לנוזלי. וע״כ כמה פוסקי זמנינו סברו [כולל הגר״מ פיינשטיין זצ״ל, הגר״ע יוסף זצ״ל, והגרב״צ אבא שאול זצ״ל - דעתם הובא בספר וזאת הברכה (עמ׳ ע״ד הערה י״ב) ובשו״ת ודברת בם (חלק א׳ ס׳ ל״ז); וכ״כ הגר״מ שטרנבוך שליט״א סברא זו בספרו ברכות כהלכתה] לגבי גלידה, כיון שמהותו הוא בעצם דבר לח שמוקפא, אין לברך ברכה לפניו דדינו כקפה ותה וכדו׳ ששותים בסוף הסעודה - וכהכרעת המשנה ברורה (ס׳ קע״ד סוף ס״ק ל״ט; שכתב שהחילוק של החיי אדם לגבי עיכול אינו מוכרח) והערוך השלחן (שם ס״ק י״ב-י״ד; אבל הוא מחלק בין תה לקפה השותה לפני הסעודה) לגבי כל שתיה של סעודה [למרות שיש גם מחלוקת בכל העניין של שתייה באמצע הסעודה – ע״ע באו״ח ס׳ קע״ד סע׳ ז׳ ומש״כ הבן איש חי (שנה א׳ פרשת נשא ס״ק ב׳) על זה, עיי״ש], ואפ׳ רק לפני ברכת המזון.

[והכרעה זו בא לאפוקי דעת החיי אדם (חלק א׳ כלל מ״ג ס״ק י״א) וקצשו״ע (ס׳ מ״ג סע׳ ז׳), שמחמירים בזה מטעם שרק שותים הקפה או תה אחרי הסעודה לעזור את העיכול, ולכן מוגדר כ׳אינו בא מחמת הסעודה׳. וע״ע בכף החיים (או״ח ס׳ קע״ד ס״ק מ׳) שהביא דעות שסברו שאפ׳ אחרי ברכת המזון על כוס של יין אין לברך על שתיית קפה שעדיין מיקרי בא מחמת הסעודה, עיי״ש משכתב על זה]. וע״ע בשו״ת תשובות והנהגות חלק ה׳ (ס׳ ס״ג ס״ק י׳) שחזר על מש״כ בשו״ת תשובו״ה חלק א׳, ומסיק דהאידנא גלידה לקינוח בודאי הוי כחלק הסעודה ולא מברכין עליה. ולמרות שיש פוסקים שלא מחלקים בזה, ומחמירים גם בגלידה [לדוגמא, עיין בספר וזאת הברכה (עמ׳ רל״ב), וכעין זה כתב לי הגרחי״פ פיינהנדלר זצ״ל (בעמח״ס שו״ת אבני ישפה)], לפע״ד יש לעיין בזה למעשה, שלכאורה הלא הוא בגדר ספק ספיקא בעניין שכללו הוא ספק דרבנן לקולא.

ולמרות שי״ל שבודאי הנכון הוא שמוטב לחשוש לכל הדיעות ולפטור הברכה בסוכריה או טופי וכדו׳ שאינו מזין או משביע ובודאי אינו בא מחמת הסעודה, מ״מ ראיתי דבר שנראה מוזר בעיני - שיש אנשים ששופכים משקית של סוכר (אבקה) לצלחת, ולקח ׳קמיצה׳ של גרגירי סוכר ביד ומברכים שהכל על זה כדי לפטור הגלידה לקינוח, מחמת ספקו. ולפע״ד הקלושה זה מעשה חריג ביותר. שלמרות שהשו״ע (או״ח ס׳ ר״ב סע׳ ט״ו) העתק דברי הרמב״ם (הלכות ברכות פרק ח׳ הלכה ה׳) למעשה, ש׳על

סוכר מברך שהכל', מ"מ נלע"ד שזה לא פשוט כ"כ, שהמ"ב שם ס"ק ע"ו, ובאריכות רב בביאור הלכה שם ד"ה על סוקאר (וכן הוא בערוך השלחן שם ס"ק מ"ד) מסביר שיש פלוגתת ראשונים ואחרונים באיזה ברכה נכונה יש לסוכר - בין ברכת העץ או האדמה או שהכל, והטעם שנהיגין בשהכל הוא רק מפני שיצא בדיעבד עם ברכה זו מ"מ, ולא מחמת פסק מוחלטת [וכמו שמצינו שיטת הדברי חיים זצוק"ל לגבי הברכה הנכונה על תפוחי אדמה - וע"ע בזה בשו"ת דברי יציב (או"ח חלק א' ס' פ"ב), ובשלחן הטהור (של האדמו"ר מקאמרנא ס' ר"ד ס"ק ג' וזר זהב שם ס"ק ב'), ובשו"ת מגדלות מרקחים (או"ח ס' י"ח), ובשו"ת שרגא המאיר (חלק ו' ס' קי"ט)]. והאם יתכן לפטור דבר שמסופקים אי חייב בברכה כלל עם דבר שמסופקים בברכתו?

ועוד, חייבים אנו לדעת באיזה סוג סוכר דיבר השו"ע - שכל הסימן מיירי בפירות ודברים שבָּרֵי אכילה - וגם הנזכר קני סוכר בעצמם שיש לברך שהכל כשמוצץ אותם, ומי יימר כן לגבי אבקה של סוכר שבזמנינו משתמשים כתבלין ולא בתורת אוכל [והלכה מוחלטת שאין אנו מברכים כלום על תבלין, משום שאין דרך לאכלם אלא ע"י תערובות (עיין טשו"ע ונוש"כ לאו"ח ס' ר"ב סע' ט"ז)]. הנמצאים כזה אנשים שבאמת אוכלים סוכר ישר בצורה כזו?

ורואים שבדורות הקדמונים שמשו בסוכר באופן וצורה אחר לגמרי - כמו שמצינו לגבי שתיית קפה עם סוכר לפני התפילה שאף שאמרינן שזה אסור בזמנם (עיין באר היטב או"ח ס' פ"ט ס"ק י"א בשם שו"ת הרדב"ז חלק א' ס' ש"ט [ובמהדורה חדשה חלק ד' ס' רל"ח], ועוד), מ"מ כתב המשנה ברורה שם (ס"ק כ"ב) עצה - לקחת מעט צוקער בפיו בעת השתייה [ואכן מצאתי עצה זו בפירוש האלף המגן על המטה אפרים (ס' תקפ"ד ס"ק ג')]. והמ"ב הניף את ידו שנית בס' קע"ד סע' ב' בביאור הלכה (ד"ה יין) שמיירי ב'הצוקאר שנוטל בפיו למתק הקפה'. והאם יתכן שמיירי בסוכר הנפוצה עכשיו - דהיינו אבקה של גרגירי סוכר, ושים לפיו ושותה שתיה חמה ככה? אלא בודאי מיירי במה שנפוץ בזמנו - דהיינו בקוביה של סוכר, שיש לזה חפצא ותואר של אוכל (וגם אפשר לאחוז ביד) דאם לא אמרינן כן, מה היה הה"א ומהו כוונת הרדב"ז לאסור?

וע"ע במה שכתב הערוך השלחן שם (ס"ק כ"ג) על עצת המ"ב, שלא צריך לזה, דהוספת קצת סוכר בקפה בודאי אינו בגדר אכילה - ונמצא שסבר שבודאי אין לסוכר בצורת אבקה דין של אוכל. וכן פשוט מלשונו באו"ח ס' ר"ב (ס"ק מ"ד) לגבי הברכה הנכונה בסוכר - והאם יתכן ש'יערי עם דבשי' מיירי באבקה בעלמא? ובאמת, הערוך השלחן החליט כן להדיא בהלכות מאכלי עכו"ם (יו"ד ס' קי"ג סוף ס"ק כ"ג) וז"ל, 'ובצוקער לא שייך כלל בישולי עכו"ם מכמה טעמים, ובפרט שאינו כצורתו הראשונה לא במראה ולא בטעמו ואינו בגדר אכילה ושתיה כלל'. [ולכאורה זה כמו הכלל שקבע האבני נזר (שו"ת יו"ד חלק א' ס' צ"ו ס" ק ב') בהעניין ש'אלו שחשיבותיהם רק לפרפרת הפת, לא לעצמם, שפיר בטלים', ולא הוי בגדר בישול עכו"ם.] ומצאתי כעין זה בבן איש חי (שנה א' פרשת נשא ס"ק ו') שכתב על אביו שהיה 'לוקח **חתיכת סוכר** ומברך'.

וא״כ לכאורה צריך לעיין איך אפשר לפטור הברכה על גלידה הבא לקינוח - דהוי כבר ספק ספיקא במקום שנקטינן ספק ברכות להקל - עם דבר שכנראה אינו מוגדר אוכל, ויותר קרוב לגדר של תבלין שהלכתו שאין לברך עליהם כלום (עיין או״ח ס׳ ר״ב סע׳ ט״ז ונוש״כ שם), ובכל מקרה ברכתו הוא כנראה רק מטעם ספק ברכה? האם נכון לפסוק כזה להלכה?

ומצאתי כנים לדברי בספר שמירת שבת כהלכתה (מהדורה חדשה חלק א׳ עמ׳ תרס״ב הערה רל״א) שכתב על מה שכתב המשנה ברורה בס׳ קע״ד (ס״ק ל״ט) שבירך על מעט סוכר לפטור את הקפה – שאולי כוונת המשנה ברורה **שאוכל הסוכר בשביל הסוכר**, ולא בשביל להמתיק את הקפה כמו שכתב בביאור הלכה שם (סע׳ ב׳ ד״ה יין).

ד.

ומכל הנ״ל נראה לפע״ד שאין לאכול סוכר בצורה כזו (אבקת גרגירים - בלי צורת אוכל אמיתי) לפטור הברכה על הקינוח, ומכל שכן בקינוח כמו גלידה, שיש כמה מגדולי הדור שנקטו שאין לברך עליה בזמנינו שהוא כ׳בא מחמת סעודה׳.

שוב הסכים עמי בנקודה זו הגאון רבי אשר וייס שליט״א (בעמח״ס מנחת אשר; בתשובה אלי), למרות שבו פסק שיש לברך על כל קינוח (כולל גלידה), וז״ל, ״נוטה אני לקבל דבריו, ואכן נראה דהאוכל סוכר בטלה דעתו אצל כל אדם, ואינו מברך, ורוב בני אדם אינן נהנים כלל מאכילת סוכר בפני עצמו מרוב המתיקות, ולכן דאין עצה זו עצה טובה. וכבר כתבתי בשו״ת מנחת אשר (חלק א׳ ס׳ י״ח) דבדיני ברכה הכל תלוי אם זה כדרך או לא, ואינו תלוי באדם הספציפי ומצבו הספציפי. וכבר כתבתי דבאמת יש לברך על גלידה שנ״ב ואין צריך כל עצה לפטרו וכל המוסיף גורע.״

הגאון רבי מתתיהו גבאי שליט"א
מח"ס בית מתתיהו ושא"ס, ירושלים

ברכת שהחיינו על האתרוג בט"ו בשבט, ובראש השנה

אורך ימים ושנות חיים למע"כ יד"נ הרה"ג המפורסם לשו"ת מזכה הרבים רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים, שלום רב,

ע"ד שאלתו אם אפשר לברך שהחיינו על האתרוג כשאוכלו בט"ו בשבט, אם בירך על האתרוג בנטילת הארבעת מינים.

א. בס' יפה ללב או"ח ס' תרס"ד ס"ק ט"ו, כתב דמנהג ישראל תורה, אשר האתרוג שנטלוהו למצוה בחג הסוכות עושים ממנו מרקחת, ואוכלים אותו ביום חמישה עשר בשבט ר"ה לאילנות ע"ש, והו"ד בס' אורחות חיים ספינקא ס' תרס"ד שם, ובכף החיים ס' תרס"ד סק"ס, [ומקור המנהג לאכול אתרוג בט"ו בשבט, י"ל משום שמתפללין על האתרוג בט"ו בשבט שיהא נאה לד' מינין, וכמש"כ בס' לשון חכמים ח"א ס' ל"ח], וגם בבן איש חי שנ"ר פר' ראה ס' י"א, הביא מנהג ירושלים לאכול האתרוג בליל שני של ר"ה במקום פרי חדש ומברכין עליו שהחיינו ע"ש, ובס' שהחיינו פי"ט ס' י"ד, מה שהביא בזה.

ויש לדון אם יש לברך ברכת שהחיינו על אכילת מרקחת של אתרוג כשאוכל בט"ו בשבט, אחר שכבר בירך שהחיינו על האתרוג בסוכות, בשעה שנטל האתרוג, ובשו"ת האלף לך שלמה להגר"ש קלוגר זצ"ל ס' צ"ב, כתב דודאי מי שבירך שהחיינו על נטילת לולב אין לו לברך עוד על אכילת המרקחת, והוי ברכה לבטלה כי לדינא דש"ס עירובין מ' ע"ב, עיקר ברכת שהחיינו זהו בשעת ראיה ולא בשעת אכילה, רק נהגו להמתין על שעת אכילה כמבו' בשו"ע או"ח ס' רכ"ה ס"ג, אבל אם כבר בירך בשעת ראיה אין לו לברך יותר וכמש"כ הרמ"א שם עי"ש, וכבר מבואר כן דעת התרומת הדשן כמובא בס' לקט יושר ח"א עמ' קמ"ט ענין ב'. דלעולם כשאכל האתרוג אינו עושה שהחיינו על האכילה כיון שעשה שהחיינו על המצוה ואמר אפי' אם עשה שהחיינו על הראיה א"צ לברך שהחיינו על האכילה יעו"ש, וכן נקט בשו"ת מהר"י אשכנזי או"ח ס"ט, דאם בירך שהחיינו בשעת נטילת לולב לא יברך שוב כשאוכל מרקחת אתרוג אחרי חג הסוכות עי"ש, וכ"כ בשו"ת הרי בשמים מה"ת ס' י"ב עי"ש, וכ"פ מוח"ז הגרי"ח רבי שלום יצחק מזרחי זצ"ל בשו"ת דברי שלום ח"ב סו"ס צ"ד עי"ש, וכ"כ בשם הגריש"א זצ"ל בס' וישמע משה ח"א עמ' צ"ב, וכן בס' ועלהו לא יבול עמ' קכ"ב בשם הגרש"ז זצ"ל עי"ש.

אולם בתשו' כתב סופר או"ח ס' כ"ג מסיק דאף למנהגינו שאין מברכין שהחיינו בראיית הפרי, א"כ אף כשנטל האתרוג בנטילת הארבעת מינין ובירך שהחיינו, מ"מ הו"ל כמכוין שלא לצאת בברכת שהחיינו

שמברך על המצוה לצאת גם על הראיה ואכילת הפרי וכיון שכוונתו לא לצאת לכו״ע לא יצא עי״ש, הרי שס״ל להכת״ס אף אם בירך שהחיינו על האתרוג במצות נטילת הלולב, כיון דהמנהג דאין לברך שהחיינו על הראיה אלא באכילת הפרי הוי כמכוין בשעה שמברך שהחיינו על מצוה שלא לצאת יד״ח הברכה על ראיית הפרי, וא״כ יש לברך שהחיינו על המרקחת כשאוכל אחר חג הסוכות בט״ו בשבט, אף שכבר בירך על האתרוג בשעת קיום המצוה עי״ש, ובשו״ת דברי סופר ס״ד.

ובס׳ נתיבי הלכה [מלכא] ס׳ רכ״ה עמ׳ רמ״ב כתב ע״ד הכת״ס, די״ל שברכת שהחיינו היא על השמחה שהגיע לזמן של תשלום גידול הפרי ולא על ההנאה מהפרי, ולא איכפ״ל אם מכוין לו לצאת עד שעת אכילה ומתחייב בשהחיינו בשעת ראיה וכבר נפטר בברכת שהחיינו שבירך על האתרוג בנטילת הלולב עי״ש, ומש״כ בשו״ת דברי בניהו חי״ג ס״ט עי״ש, ובס׳ בקובץ מועדים סוכות עמ׳ תשכ״ז, ובס׳ ברכת שהחיינו הכי איתמר ס״ו אות י״ז.

ובביאור הך פלוגתא אם מברכין שהחיינו על מרקחת אתרוג אף שכבר בירך על האתרוג שהחיינו על האתרוג בשעת נטילת ארבעת מינין, ביאר בס׳ באר המועדים להגאון רבי אברהם בנדיקט ח״ב ס׳ כ״ד, דפליגי בגדר ברכת שהחיינו אם הוי מברכת הנהנין, כששמח בראיית פרי חדש, והברכה מברכה״נ על השמחה בראיית הפרי, או״ד הוי מברכי השבח והודאה להשי״ת על הפרי, וכתב הבאר המועדים לתלות בהכי מח׳ ראשונים ואחרונים בגדר ברכת שהחיינו אם הוי מברכת הנהנין או מברכת השבח, ועפ״ז כתב נפק״מ אם מברכין שהחיינו על מרקחת האתרוג אחר שכבר בירך על האתרוג בנטילת הלולב, דאם נימא שברכת שהחיינו הוי מברכת השבח, כיון שכבר שיבח והודה להשי״ת על אתרוג זה אין האכילה סיבה חדשה לחייבו שוב בברכת שהחיינו, ומשא״כ אם נימא שברכת שהחיינו הוי מברכה״נ, י״ל דאין ההנאה על ראיית הפרי פוטרת הנאת האכילה עי״ש, וע״ע בשו״ת מגדל השן ס׳ ע״ב, ומש״כ בס׳ ברכת שהחיינו הכי איתמר ס״ב ס״ו בגדר ברכת שהחיינו על הפירות, אם הוי מברכת השבח או הנהנין, [ועמש״כ נפק״מ בבית מתתיהו ח״ד ס״ג או״ח, אם בברכת שהחיינו אמרי׳ אע״פ שיצא מוציא אם הוי מברכה״נ או השבח, וכן בבית מתתיהו ח״ד סי׳ י׳ או״ד, אם סומא מברך שהחיינו עי״ש, ועי׳ בהגהת רעק״א או״ח ס׳ רכ״ו להסתפק אם מברכין שהחיינו על פרי ערלה עי״ש, וכ״ז תליא בגדר ברכת שהחיינו, אם הוי מברכה״נ או ברכת השבח.

וכעי״ז כתב לבאר בס׳ מנחת מאיר [רויז] ס׳ ל״ח או״ג, הך מנהגא לברך שהחיינו על מרקחת בט״ו בשבט אף שכבר בירך שהחיינו בנטילת הלולב, שיש לחלק בין ברכת שהחיינו שאומרים על מצוה הבאה מזמן לזמן, לבין ברכת שהחיינו שאומרים על פרי חדש שברכת הזמן שאומרים על המצוה מסתבר טפי שהיא ברכת השבח שמודה ומשבח שהגיעו לזמן קיום המצוה ומשא״כ ברכת שהחיינו על פרי חדש מסתבר טפי לומר שהוי מברכה״נ, א״כ י״ל דכשבירך ברכת שהחיינו על האתרוג בשעת נטילת הד׳ מינין, שהוי מברכת השבח על המצוה, אין יוצא יד״ח הברכה שיש לו לברך משום

ראיית פרי חדש שהיא מברכה"נ, ולהכי יש לו לברך שנית כשאוכל מרקחת האתרוג בט"ו בשבט, אף שכבר בירך שהחיינו בשעת קיום המצוה בנטילת הלולב, ומברך שהחיינו על הנאתו שנהנה באכילת פרי חדש, ואולם התרוה"ד ודעימיה דס"ל דאין לו לברך שהחיינו באכילת המרקחת, ס"ל דאין לחלק בברכת שהחיינו על המצוה ועל הפרי, די"ל דשניהן הוי או מברכת השבח, או מברכת הנהנין, ושפיר י"ל שיוצא בברכה שבירך שהחיינו בשעת קיום מצות ארבעת מינין, ולא יברך שנית שהחיינו באכילת האתרוג עי"ש ובקובץ המועדים סוכות עמ' תשכ"ג בזה עי"ש.

ובהכי י"ל במש"כ בתשו' תשובות ישראל לידידי הג"ר ישראל טוייב ח"א עמ' ת"י, אם בירך שהחיינו על המצוה בנטילת לולב לא יברך שהחיינו כשאוכל האתרוג דאין כאן שמחת הלב כיון שכבר בירך על המצוה, ועי"ש, ולפמש"נ י"ל דמה שבירך שהחיינו בנטילת הלולב אי"ז על שמחת הלב אלא על המצוה, וכעת מברך שהחיינו על הנאת אכילה, וגם י"ל כמש"כ בשו"ת דברי שלום [מזרחי] ח"ב סו"ס צ"ק דרק אם נהנה מראיית האתרוג בשעת הברכה י"ל דאין מברך בשעת אכילה עי"ש, ובשו"ת הרי בשמים מה"ת ס' י"ח כתב להסתפק אם מצי פטר נפשיה בברכת שהחיינו דמצוה מלברך על גוף הפרי המתחדש, דהם חלוקים זמ"ז דברכת שהחיינו על פרי חדש זהו על שמחתו שיהנה מהפרי, וברכת שהחיינו על המצוה זהו הודאה ושבח להשי"ת שהאריך ימי חייו שזוכה לקיים המצוה עי"ש. ובשדי חמד אסיפ"ד או"ב.

אולם ילה"ק בזה מהמבו' בשו"ע או"ח ס' ת"ר ס"ב, דקידוש ליל שני בר"ה ילבש בגד חדש, אך מניח פרי חדש ואומר שהחיינו וכו' עי"ש, והרי דשהחיינו על הפרי מוציא גם שהחיינו על יום ב' דר"ה לצאת מפלוגתא אם יום ב' דר"ה הוי קדושה אחת ליום א' דר"ה או ב' קדושות וחזינן שברכת שהחיינו על הפרי שהיא מברכה"נ פוטר גם שהחיינו על ר"ה ומוציא בברכה אחת דשהחיינו על הפרי גם ברכת שהחיינו על הזמן, דהוי תרי סוגי ברכות, הרי שבדיעבד יצא יד"ח ברכת שהחיינו בתרי סוגי ברכת שהחיינו וא"כ ה"ה כשבירך על האתרוג שהחיינו בשעת נטילת הלולב יוצא בברכת שהחיינו על האכילת אתרוג אף שהוי מברכה"נ, ועי' בשו"ת כת"ס או"ח ס' כ"ו מש"כ בזה ובשו"ת מנחת שלמה או"ח מה"ק ח"א ס"ב, ובקובץ שערי הוראה ח"ח עמ' ק"ז, ובשו"ת דברי סופרים ס' כ"ג, ובספר פרדס יוסף החדש לידי"נ הגאון רבי גמליאל רבינוביץ שליט"א, ראש השנה אות ר' מה שהביא בזה.

וביותר הוכחנו בבית מתתיהו ח"א ס"ח אות מ"ז, מהמבו' בפסחים קכ"א, דאבי הבן מברך שהחיינו על פדה"ב ומוציא בברכת שהחיינו את הכהן על הנאתו מקבלת ה' סלעים, וכמבו' בשו"ת הרשב"א ח"א ס' של"ח וברש"ש פסחים קכ"א שם, ואף שאבי הבן מברך שהחיינו על המצוה בפדה"ב, והכהן יוצא בשהחיינו על ההנאה דהוי תרי סוגי ברכת שהחיינו עי"ש, ואם מהני שוכ"ע להוציא אחר בתרי ברכת שהחיינו כ"ש כשהוא מברך שהחיינו על המצוה יוצא יד"ח שהחיינו על הפרי.

ושו"ר בשו"ת רבי עקיבא יוסף [שלזינגר] ח"ב או"ח ס' קפ"ב דכתב

הסתפקתי במרקחת אתרוג אם צריך לברך שהחיינו כיון שכבר בירך שהחיינו על מצות אתרוג בחג הסוכות, וא״כ אפשר שכבר יצא גם על אכילתו דהא עיקר ברכת שהחיינו בראיה, או״ד התם מברך על המצוה וכאן מברך על הנאת אכילה, וכתב על כן נהיגנא לאכול עוד פרי חדש ולהוציא את המרקחת בברכת שהחיינו עי״ש, הרי דהסתפק די״ל דאין יוצא במה שבירך שהחיינו על האתרוג משום המצוה אי״ז פוטר השהחיינו משום אכילת הפרי, ומש״ה נהג לאכול עוד פרי חדש וכ״כ בשו״ת דבר יהושע ח״ב ס׳ ל״ג לפטור ע״י פרי אחר עי״ש, וע״ע בשו״ת דברי סופרים ס׳ כ״ג, ועי׳ בשו״ת הרי בשמים מה״ת ס׳ י״ב ר״ל הא דיוצאין בברכת שהחיינו בשעת ראיית הפרי זהו דווקא בפרי שנאכל כמו שהוא ומשא״כ אתרוג שאינו נאכל אלא ע״י טיגון לא יתכן לברך עליו בשעת ראיה עי״ש. ובשו״ת ויעתר יצחק סימן י״ב.

אשה שלא בירכה על האתרוג אם תברך שהחיינו

ב. ולכאו׳ י״ל נפק״מ בזה לאשה שאין מברכת על הלולב בשעת נטילת לולב להשו״ע דאין אשה מברכת על מ״ע שהזז״ג כמבו׳ בשו״ע ס׳ תקפ״ט ס״ו ועוד א״כ כשאוכלת האתרוג בט״ו בשבט, שפיר תברך שהחיינו על האתרוג, ואף להמבו׳ בלקט יושר הנ״ל והגר״ש קלוגר הנ״ל דאין לאיש לברך שהחיינו על אכילת האתרוג זהו משום שכבר בירך על האתרוג בשעת נטילת הלולב, ואשה שלא בירכה שהחיינו שפיר תברך באכילת המרקחת, ומצאתי כן בשו״ת יורו משפטיך לידידי הגאון רבי גדעון בן משה ח״א או״ח ס״ה אות ג׳, דכתב הני נפק״מ לאשה שלא בירכה שהחיינו רשאית לברך שהחיינו בשעת אכילת האתרוג בט״ו בשבט עי״ש, וכ״כ הך נפק״מ בס׳ נר ציון ט״ו בשבט פ״ב ס׳ ל״ו דנשים יברכו על האתרוג בט״ו בשבט כשלא בירכו על הד׳ מינין עי״ש. וכ״פ בס׳ הברכה והלכותיה להגר״א זכאי ס׳ ס׳ י״ט הערה 28 דנשים שלא בירכו על האתרוג יברכו בשעת אכילה ומש״כ בזה בשו״ת שש משזר ח״ב או״ח ס״ז ובשו״ת מחוקק במשענותם ח״א עמ׳ רי״ב, וע״ע בס׳ אהלי שמעון להג״ר שמעון לוי תפילה ס׳ כ״ג עמ׳ ת״ב, ומש״כ בס׳ שהחיינו פ״כ ס׳ כ״ג.

אולם יש לדון בזה, מהמבו׳ בשו״ע או״ח ס׳ רכ״ה ס״ו פרי שאינו מתחדש משנה לשנה אפי׳ ימים רבים שלא אכל ממנו אינו מברך, וכתב הבאר היטב שם ס״ק י״א, דפרי שאינו מתחדש משנה לשנה היינו שפירותיו עומדים על העץ יותר משנה אינו מברך שהחיינו ובשו״ת שער אפרים ס׳ ל״ה, דאתרוג שהוא דר באילנו משנה לשנה אין לברך עליו ומובא בשערי תשובה ס׳ תרמ״ט ס״ק י״ד, וא״כ נפיק דאין לברך כלל על אתרוג שהחיינו אף לאשה שלא בירכה על האתרוג, משום דאתרוג דר באילנו משנה לשנה, וכ״כ בשו״ת הלקט ח״ב ס׳ רנ״ז עי״ש ובשו״ת משכנות הרועים ס״כ עי״ש, ואולם בשו״ת משנה הלכות חי״ח ס׳ קל״ח תמה ע״ד הבאה״ט שהעתיק מהשער אפרים דאין לברך על אתרוג משום שאינו דר משנה לשנה דאי״ז מסקנת השער אפרים עי״ש, ובס׳ תשובות הפוסקים עמ׳ תל״א עי״ש, ומש״כ בשו״ת יורו משפטיך ח״א ס״ה עי״ש, ובשו״ת שערי יושר להגר״א חנניה זצ״ל ח״ה ס׳ פ״ד עי״ש, ומש״כ בס׳ נר ציון ט״ו בשבט פ״ב ס׳ ל״ו, ומש״כ בשו״ת דברי סופר סו״ס

ד', וגם בשו"ת רבי עקיבא יוסף ח"ב או"ח סו"ס קפ"ב חשש לברך שהחיינו על מרקחת אתרוג משום דלרובו נאכל רק במרקחת וכה"ג מתקיים כל השנה, וגם בשו"ת דעת בחן [ספינקא] ס' י"ב הביא מזקינו זצ"ל, שהקפיד מאוד שלא לברך שהחיינו על האתרוג, ועי"ש בהגהות מראה כהן, ובס' ברכת השיר והשבח עמ' קצ"ד, ובקובץ המועדים סוכות עמ' תשכ"ח, ובשו"ת דבר יהושע ח"ב סו"ס ל"ג, ובשו"ת אבני דרך חי"ב ס' מ"ח, ובס' ברכת שמואל [זכאי] ס' רכ"ה ס"ו ס"ק י"ב ובס' ברכת דוד ט"ו בשבט עמ' רכ"ה ובס' ברכת שהחיינו הכי איתמר ס"ו אות י"ז הערה 10, ובס' שהחיינו פי"ט ס' י"ד, ובשו"ת מנחת דוד [רוזנברג] סוף ח"ג.

ואכן הבן איש חי שנ"ר פר' ראה ס' י"א, כתב על ברכת שהחיינו באתרוג, שהעיד הרב פרי האדמה, שנוהגים לברך עליו שהחיינו בעיה"ק ירושלים, שאוכלים אותו בליל שני של ר"ה במקום פרי חדש, ופה עירנו האתרוג הוא מתוק אך אינו מצוי הרבה כי אם מעט, ומנהגינו בביתנו שנאכל האתרוג קודם חג הסוכות ונברך עליו שהחיינו אבל קהל עדתינו אין מצוי אצלם לאכלו קודם סוכות, ורק אוכלים אותו בט"ו בשבט, ואולי א"צ לברך שהחיינו מפני שכבר בירכו שהחיינו ביו"ט ראשון של סוכות בנטילת הלולב, ובזה נפטר גם מברכת שהחיינו של האכילה עי"ש, הרי שס"ל להבן איש חי דשפיר מברכין שהחיינו על האתרוג ורק אם אוכלו אחר סוכות אין מברך שהחיינו משום שנפטר בברכת שהחיינו שכבר ברך בשעת נטילת הלולב, אולם אם אוכל קודם חג הסוכות שפיר מברך שהחיינו, וממילא ה"ה אשה שלא בירכה על האתרוג בנטילת הלולב תברך שהחיינו באכילת האתרוג, וע"כ ס"ל להבא"ח, דאפשר לברך שהחיינו על האתרוג דס"ל דהאתרוג מתחדש ממש כל השנה ויש פירות חדשים על העץ כל העת, וכמש"כ להעיד כן בשו"ת שש משזר להגרש"ז רווח ח"ב ס' או"ח ס"ז עי"ש, וכ"כ להעיד כן בשו"ת בירורי חיים להגרח"ש סגל ח"ג ס' כ"א עי"ש.

אם מברכין שהחיינו על פרי מבושל או מטוגן

ג'. והנה האשל אברהם מבוטשאטש ס' רכ"ה ס"ו, כתב עוד דאין לברך שהחיינו על אתרוג מטוגן שהחיינו מצד שאין ניכר אחר הטיגון בין חדש לישן, ומה"ט כתב המג"א ס' רכ"ה ס"ק י"ד, דאין מברכין על ירק שהחיינו דאין ניכר בין חדש שגדל בשנה זו לישן שגדל אשתקד, וא"כ ה"ה אתרוג מטוגן שאין ניכר אחר הטיגון בין חדש לישן אין לברך עליו עי"ש, וא"כ נפיק דאם עושה מרקחת אתרוגים ומטגנם אין לברך ע"ז שהחיינו דאין ניכר בין חדש לישן, ואולם שאלתי למרן הגר"ח קנייבסקי, אם אפשר לברך שהחיינו על פרי שהתבשל וכתב לי כן, ולכאו' גם פרי שבושל אין ניכר אחרי הבישול בין חדש לישן, וכן מפורש בברכי יוסף או"ח ס' רכ"ה או"ד, דאין חילוק בין פרי הנאכל חי לפרי שאינו נאכל אלא ע"י בישול שמברך ע"ז שהחיינו עי"ש, וא"כ לכאו' ה"ה פרי שטוגן מברך ע"ז שהחיינו, ובשו"ת דעת כהן [ספינקא] ס' י"ב, הביא על ברכת שהחיינו בט"ו בשבט, דעל פירות מבושלים או על מרקחת יש דיעה שלא לברך שהחיינו עי"ש, ובס' שהחיינו פ"א ס' ל"ז, וגם בשו"ת שבט הקהתי ח"ב סו"ס קצ"ז, כתב להסתפק אם מברכין שהחיינו על פרי

מבושל וכמש״כ הא״א דאין לברך על מטוגן שאין ניכר בין ישן לחדש עי״ש, ובשו״ת שבט הקהתי ח״ג סו״ס ע״ו ובס׳ ברכת שהחיינו הכי איתמר ס״י אות י״א עי״ש.

ושו״מ בשו״ת שש משזר ח״ב או״ח ס״ז אות ג׳ דכתב ע״ד הא״א מבוטשאטש דאין לברך על פרי מטוגן שהחיינו דלא ניכר בין חדש לישן, מדברי הברכ״י לברך שהחיינו על פרי שבושל, דלכאו׳ לא שמיע ליה להברכ״י לפטור מברכת שהחיינו היכא דלא ניכר דין חדש לישן שהרי במבושל אין ניכר, וכתב דהרוצה ימצא מקום לחלק ולומר דכ״ז כאשר הפרי חדש לפניך רק צריך לבשלו כי כן דרכו ולכן פשוט שמברך שהחיינו אולם אם הפרי רקוח לפניך, ואין אתה יודע ומבחין אם חדש או ישן אין שמחת הלב בזה, יעו״ש, ובשו״ת שערי יושר ח״ה ס׳ פ״ד, וע״ע בס׳ וזאת הברכה הנדמ״ח פי״ח ס״ו דאין מברך שהחיינו על פרי מרוסק עי״ש.

לברך שהחיינו על פרי הנסחט

והלום ראיתי בשו״ת שערי יושר ח״א ס׳ ל״ב אות ג׳, שהביא בשם הגאון רבי יעקב מוצפי זצ״ל [ראב״ד העדה החרדית], לגבי תותים שיש בהם תולעים וקשה לינצל מהם שיסחט לתותים ויסננם ויברך שהחיינו על המיץ יעו״ש, הרי שס״ל דאפשר לברך שהחיינו על פרי הנסחט, וא״כ כ״ש על פרי שהתבשל דרשאי לברך עליו שהחיינו, ואולם צ״ע דהא לא ניכר אחר שנסחט בין ישן לחדש, וכמש״כ הא״א מבוטשאטש הנ״ל, דמה״ט אין לברך על אתרוג שטוגן דלא ניכר בין חדש לישן, ואמנם בס׳ פתח הדביר ס׳ רכ״ה אות ו׳ הביא מס׳ אות חיים לעולם, אם מברך שהחיינו בשותה משקה מפרי חדש אם יברך שהחיינו על הפרי עצמו, ומבו׳ שם באות חיים לעולם, דכיון שמיץ פירות הוי כזיעה בעלמא ומברך עליו שהכל, לא חשיב פרי גם לברכת שהחיינו עי״ש, וכ״כ בשו״ת שבט הקהתי ח״ד ס׳ ע״ג שאין מברכין שהחיינו על מיצי פירות שהוי כזיעה בעלמא, ומברכין ע״ז שהכל, והטעם דהנסחט אינו גוף הפרי אלא זיעה בעלמא, וכתב עפ״ז דאם אוכל אח״כ הפרי יברך שהחיינו על הפרי, שעדיין לא אכל הפרי עצמו ורק זיעת הפרי אכל עי״ש, וכן ראיתי בשו״ת בית ההוראה [אהבת שלום] ח״א ס׳ קמ״ד, משמיה דמרן הגר״נ קרליץ זצוק״ל, במי ששתה מיץ טבעי מתפוז חדש לפני שאוכל תפוז באותו שנה יכול לברך שהחיינו כשיאכל התפוז, דכיון שא״א לברך שהחיינו על המיץ יכול לברך שהחיינו על הפרי אף שכבר שתה מהמיץ של הפרי עי״ש.

ואולם בספר גם אני אודך תשובות בעל אבני ישפה זצ״ל, סימן נ״ז, דן בענין אם יש לברך שהחיינו על הפרי אחר שכבר שתה מאותו פרי, וכתב כיון דהברכה על מיץ של הפרי הוא ברכת שהכל, שהרי אינו כמו הפרי עצמו, וא״כ י״ל ה״ה לענין ברכת שהחיינו שאינו כמו הפרי עצמו, אלא די״ל דאף שאין לו החשיבות לברך עליו בורא פרי העץ, אבל עדיין הטעם נמצא בו, ושוב אין החידוש בפרי כי כבר הוא טעם טעמו במיץ, וכתב שלמעשה אחר ששתה המיץ של הפרי אין לחזור ולברך שהחיינו על הפרי, עי״ש ובס׳ שהחיינו פ״ב ס׳ קכ״ד ובס׳ ברכת שמואל עמ׳ תע״ה וכתב לי הג״ר ישעיהו רוטנברג בעל המנחת פרי, על מיץ תפוזים, נראה דמיץ הוי זיעה בעלמא ול״ש לברך ברכת שהחיינו, אלא שגם להמ״ב מיץ תפוזים הוא ספק זיעה דתליא בפלוגתא הרא״ש והרשב״א, ובפרט

להחזו"א דנקט דלא פליגי, ולכו"ע אם רוב נטיעתו לכך ל"ה זיעה, א"כ לא יוכל לברך שוב על תפוז שהחיינו אחר ששתה מיץ עכ"ל, וכוונתו להרשב"א בברכות ל"ח, ולהחזו"א או"ח ס' ל"ג סק"ה עי"ש.

ושו"ר בשו"ת רבי עקיבא יוסף [שלזינגר] ח"ב או"ח ס' קע"ט שנסתפק בנידון זה, בשתה מיץ רימון או מיץ פירות ולא בירך ע"ז שהחיינו, ואח"כ בא לאכול גוף הפרי אם יברך שהחיינו על הפרי כיון שכבר טעם ממיץ הפרי אין יכול לברך שהחיינו, או"ד הוי זיעה בעלמא ושפיר יברך שהחיינו על הפרי עי"ש, ובשו"ת שערי יושר ח"ו ס' ובס' הברכה והלכותיה להגר"א זכאי פס' ס' ט"ו, ובשו"ת יחוה דעת ח"ז ס' ל"ד ובשו"ת יפה שעה אחת ח"א ס' ס' עי"ש.

ושאלתי למרן הגר"ח קנייבסקי, אם אפשר לברך שהחיינו על פרי שנסחט והשיב כן, ולכאו' אזיל לשיטתו וס"ל דמיץ הנסחט ל"ה כזיעה בעלמא וכמו שהשיב במועדי הגר"ח ח"ב תשו' תשצ"ג, דמותר לסחוט תפוזים בשביעית, ואפשר להפריש תרו"מ מפרי הנסחט וע"כ שאי"ז כזיעה בעלמא, ובס' בד קודש מועד א' ברכות ס' י"א הביא בשם מרן הגרי"ז הלוי זצ"ל דא"א להפריש תרו"מ ממיץ הנסחט דאי"ז פרי עי"ש, ומש"כ בזה בס' בין המשפתיים זרעים ס' מ"ה ובס' מנחת אשר במדבר ס' ל"ד ובס' באר בשדה תרו"מ פ"ד ס' כ"ה, ובס' פניני רבינו הגרי"נ ס' כ"ב ובס' באר חיים תרו"מ ס' מ' עי"ש, ולדברי הגרי"ז זצ"ל ל"מ להפריש תרו"מ אחר שנסחט הפרי דבעי להפריש תרו"מ מפרי עצמו ופרי שנסחט ל"ח כפרי, ובדעת החזו"א י"ל שס"ל שגם פרי הנסחט חשיב כפרי וממילא יכול לברך שהחיינו דאי"ז כזיעה בעלמא, כדחזינן שיכול להפריש מפרי הנסחט תרו"מ, וה"ה שיכול לברך ע"ז שהחיינו, ואולם צ"ע בכ"ז דהא לא ניכר אחר שנסחט בין חדש לישן וכה"ג אין מברך שהחיינו, וע"כ שיש במיץ איזה הכר בין חדש לישן, דאל"ה ל"ש כלל ברכת שהחיינו וכ"כ לי הג"ר איתמר מחפוד בעל ברית הלוי, ועי' בתשו' והנהגות ח"ב סו"ס ק"נ בפרי הנסחט שעיקרו מיץ ומכוון לשתות כשקצת פרי בתוכו ולא לסנן יפה ראוי לברך ע"ז בורא פרי העץ גם על המיץ בפרי עי"ש, וכה"ג י"ל שלכו"ע יברך שהחיינו על המיץ שנסחט כשקצת פרי בתוכו.

ושו"מ בתשו' שרגא המאיר ח"ו ס' כ"ה שנשאל על מיץ פירות שנחשב בעיני בני אדם כהפרי עצמו מחמת הטעם שבהם ומחמת שמשלמין הרבה עבורו, אם אפשר לברך ע"ז שהחיינו בליל שני של ר"ה כעל פרי חדש, וכתב לדון שלא יברך כי אין ניכר בין ישן לחדש, א"כ לא יברך שהחיינו על המי פירות, ושאני מתירוש לשאר מי פירות דהן מופקדין בתוך הפירי והם משקין מתולדותן, ומשא"כ בשאר מי פירות שהם רק זיעה בעלמא דלא מופקדין בתוכם מתולדותם רק יוצאין מהפרי גופא, וע"כ הוי כזיעה בעלמא, ולאו דבר חדש הוא ואין מברכין ע"ז שהחיינו יעו"ש, ועפ"ז י"ל בסוחט תותים כשניכר בתוכו הפרי הנסחט שפיר יברך ע"ז שהחיינו שה"ז תולדה מגוף הפרי, ומשא"כ בשאר מיצי פירות כתפוזים, דהנסחט הוי כזיעה בעלמא ולא ניכר הפרי בתוכו לא יברך שהחיינו על מה שנסחט.

הגאון רבי חיים רוטר שליט"א
מח"ס שו"ת שערי חיים ושא"ס, אלעד

גליונות שערי חיים על משנה ברורה
הלכות תפילין (סימן כ"ה)

סימן כ"ה
דיני תפילין בפרטות

בדין מעלין בקודש בטלית קטן

סעיף א': אחר שלבש טלית מצויץ יניח תפילין שמעלין בקודש והמניחין כיס התפילין והטלית לתוך כיס אחת צריכין ליזהר שלא יניחו כיס התפילין למעלה, כדי שלא יפגע בהם תחילה ויצטרך להניחם קודם הטלית כדי שלא יעבור על המצוה, (סעיף ב') מי שהוא זהיר בטלית קטן ילבשנו ויניח תפילין בביתו, וילך לבוש בציצית ומוכתר בתפילין לבית הכנסת ושם יתעטף בטלית גדול.

ולפי"ד צ"ל דבסעיף א' מיירי במי שאינו זהיר בטלית קטן, אולם איה"נ מי שזהיר בטלית קטן אינו צריך ליזהר כלל היכן יניח כיס התפילין, דהלא אין דעתו כלל ללובשו רק אחר הנחת התפילין וכמש"כ במ"ב (סק"ט).

אולם לדידן דנוהגין כהרמ"א שגם מתעטפין בטלית גדול קודם הנחת תפילין, וכן נוהגין כהיום גם הספרדים ע"פ המקובלים עי' בכף החיים סקי"ב, צריכין ליזהר שלא יניחו כיס התפילין למעלה וכמש"כ המחבר, וע"ע בספר בן איש חי סוף פרשת בראשית שנה ראשונה.

שם הג"ה מיהו אם תפילין מזומנים בידו ואין לו ציצית "אין צריך" להמתין על הציצית וכו' ובמ"ב (סק"ז) מפני שאין משהין את המצוה אע"פ שיש לומר שיעשה אח"כ יותר מהמובחר וכו' ולכאורה הרמ"א סותר דברי עצמו דלקמן (סי' תכ"ו סעיף ב' כ' דמשהין מצות קידוש לבנה לעשותה במוצש"ק מפני שאז היא מצוה מן המובחר עיי"ש, ועי' לקמן (סעיף ו') בבה"ל ד"ה פגע וכו' (ועי' במש"כ בשע"ח ח"א סי' י"ז בדין שהוי מצוה לא משהינן).

שיפוץ תפילין או קניית טלית חדשה, מה קודם

שם מ"ב סק"ב: וכ"ש לענין לקנות תפילין מהודרים וטלית נאה, דתפילין קודמין לכולי עלמא והעולם נכשלין בזה, וביאור דבריו דהכא מיירי במי שיש לו תפילין רק אינם מהודרים ובזה בעוה"ר עד היום נכשלין בזה שקונים טלית גדול חדשה לפני שנותנים את התפילין לשיפוץ להדרם בהלכה ובנוי.

בדין מי שאין ידו משגת לקנות ציצית ותפילין

שם: מי שאין ידו משגת לקנות "ציצית" ותפילין אין מחויב לחזור על הפתחים כדי לקנותן וצ"ב דמהיכי תיתי לחייבו במצוות עשה קיומית ועי' בפמ"ג מ"ז (סי' תרע"ח סק"ב) שכ' דכל מצוה חיובית מדרבנן עדיפא

מציצית שאינה מצוה חיובית, ואפשר דהו"א דציצית שאני שאחז"ל שהיא שקולה כנגד כל המצוות, ועוד עי' לעיל בשו"ע (סי' כ"ד) ושם במ"ב (סק"ג) וע"ע לקמן במ"ב (סי' ל"ח סקל"ז) וע"ע בבאר היטב ובשע"ת (סק"א) ובתהל"ד (סק"ג).

שם: אבל מי שידו משגת אך סומך על מה ששואל מאחרים "אחר שיצאו בהן" [צ"ב למאי נפק"מ שכ' דשואל מאחרים "אחר שיצאו בהן" וכי אם שואל קודם שיצאו בהן לא יוצא ידי חובתו].

כתב הב"ח דעונשו גדול עי' במחנה ישראל (פ"ה) דמרחיב קצת בדברי הב"ח וכ"ה בנדחי ישראל (פ"ז).

שם בגליון: גם מצוי שעי"ז אינו מקיים מצוות תפילין כדין "וגם מברך לבטלה ועובר על לא תשא" כעי"ז כ' לעיל (סי' ח' סקכ"ב וסי' ט"ז סק"ד) וכן לקמן (סי' כ"ז סקל"ג) וע"ע לקמן (סי' רט"ו סעיף ד').

בדין לשנות את קשר התפילין

שם: כי לפעמים הקשר קטן או גדול לפי מדת ראשו, והוא מתעצל לתקנו או שחבירו מקפיד ע"ז וכו' וכהיום גם נדיר מי שיודע לעשות קשר של תפילין [ביחס לכמות לובשי התפילין].

והנה מדבריו משמע דס"ל [דעכ"פ בשעת הדחק] דליכא איסור לשנות את הקשר מדין מעלין בקודש ואין מורידין אף דנראה דס"ל דדין זה הוא מדאורייתא וכמש"כ בבה"ל ד"ה שלא יניחו, וע"ע בבה"ל לקמן (ריש ס' מ"ב) ושם בבה"ל ד"ה מהם וכו', ובמ"ב (סק"ג).

ומבואר מדבריו דתפילין אין צריכין קשר של קיימא דהלא יכול להשאיל את התפילין לכמה אנשים באותו יום אף שלכל אחד צריך לשנות את הקשר כמדת ראשו, וזה דלא כמש"כ בשו"ת אבנ"ז או"ח (סי' קפ"ג) [ובדין קשר של ציצית עי' לעיל סי' כ"ג סעיף ב'].

בדין דאין מעבירין על המצוות

שם מ"ב סק"ג: אבל אם עדיין אין רוצה להניחם רק לאחר זמן, לא שייך בזה "אין מעבירין על המצוות" ומבואר דאינו יכול להחליט לאחר שהקדים את התפילין דעתה אינו רוצה להניח כלל את הטלית ולהתעסק באמירת תהלים וכל כיו"ב, ולאחמ"כ לחזור ולהניחם כסדר, דאל"כ היה למ"ב לתת עצה זו.

הנה הכא מירי בדין דאין מעבירין על המצוות, בין מצות טלית לתפילין, הרי דדין זה הוא גם בין מ"ע קיומית לבין מ"ע חיובית, ואין עדיפות למ"ע חיובית בדין זה.

בדין אם עבר על דין אין מעבירין על המצות

שם מ"ב סק"ה: קודם הטלית, ואם עבר והניחם מידו ונטל הטלית שוב אסור לעזבו וליטול התפילין ובשעה"צ סק"ה כ' פשוט, והיה א"ל דלאחר שהקדים ונטל התפילין, ואיכא עליו איסור להניחם מידו וליטול הטלית מדין דאין מעבירין על המצות, גם אם עבר והניחם מידו ונטל הטלית, צריך לעזבו לחזור וליטול התפילין, דהלא חל עליו חיוב להניח את התפילין קודם הטלית, ולא יועיל לו עזיבתו את התפילין להפקיעו מחובתו זו דחל עליו מדין דאין מעבירין וכו', אולם מהא דרבינו המ"ב כ' בפשיטות לא כן, מוכח

דס״ל דיסוד האיסור דאין מעבירין וכו׳ הוא מחמת ביזוי המצוה ולכן אם עבר והניחם מידו ונטל הטלית, שוב אסור לעזבו וליטול התפילין, דאל״כ הוא שוב יבזה את הטלית וא״כ לא יועיל בזה כלום וא״כ עדיף שכבר יניחם על הסדר וכעיקר הדין.

ובספר אור החמה כתב לדייק מהא דכתב ״ואם עבר והניחם מידו ונטל הטלית״ וכו׳ דמשמע דדוקא אם נטל כבר את הטלית בידו לאחר שעזב את התפילין דאוסר בזה לעזוב את הטלית, אבל אם רק הניח את התפילין ושניהם עכשיו לפניו צריך הוא לחזור וליטול את התפילין מכיון שכבר נטלם ונתחייב בהם ולא מהני מה שהניחם בידו, וצ״ע.

שם בה״ל ד״ה שלא יניחו וכו׳ בא״ד דמסיק בנשמת אדם בכלל ס״ח וכן משמע מהפמ״ג במ״ז סק״ה דדינא ״דאין מעבירין על המצות הוא דבר תורה״ ע״ע בעני״ז במש״כ בבה״ל לקמן ריש (סי׳ מ״ב).

סעיף ב׳ וילך לבוש בציצית ומוכתר בתפילין לבית הכנסת וכו׳, ועני״ז עדיף על דין עשרה ראשונים, וכמש״כ במ״ב לקמן (סי׳ צ׳ סקמ״ז).

בדין הקורא ק״ש בלא ציצית

סעיף ד׳: צריך שיהיו תפילין עליו בשעת קריאת שמע ותפילה ובמ״ב מביא את דברי הגמ׳ (ברכות יד ע״ב) כל הקורא ק״ש בלי תפילין הרי הוא כאילו מעיד עדות שקר בעצמו ח״ו, ומהא דלא אמרינן כן על ציצית משמע דס״ל לגמ׳ דמכיון דהוי מ״ע קיומית לית בי׳ חשש דעדות שקר, [ועיי״ש בתוס׳] ועי׳ לעיל בשו״ע (סי׳ כ״ד סעיף א׳) לפחות יזהר שיהיה לבוש ציצית בשעת תפילה וקריאת שמע, וזאת על פי דברי הזוה״ק דהקורא ק״ש בלי ציצית מעיד עדות שקר, אולם זה ברור דגם המ״ב לא ס״ל דזה מעיקר הדין דהא לשון השו״ע ״לפחות יזהר״ וכו׳ הרי דאי״ז מעיקר הדין וכ״ה לקמן במ״ב (סי׳ ס״ו סקט״ז) לבאר מדוע לשיטת הרמ״א אין לברך על טלית בין הפרקים משא״כ בתפילין, וז״ל דבציצית אינו חובת גברא, שאם אין לו טלית פטור מציצית ויוכל לקרות קריאת שמע בלי ציצית, על כן מקרי הפסקה על ידי הברכה, אבל תפילין דהוא חובת הגוף, וגם בלתי התפילין הוא כמעיד עדות שקר בעצמו חס ושלום שאומר ״וקשרתם״ ואיננו קושר ע״כ נקטינן כדעה הראשונה דלא חשיבה הפסק.

עוד בעני״ז עי׳ במג״א (סי׳ ס״ו סקי״ב) דכ׳ דעדיף להתפלל ביחידות עם תפילין, מאשר בציבור בלי תפילין עיי״ש ומשמע דכ״ז במי שאין לו תפילין אבל לא במי שאין לו ציצית.

בדין הקורא ק״ש בלא תפילין

שם: עי׳ במ״ב, ובמש״כ בשו״ת שערי חיים (ח״א סי׳ י״ח) בדין הקורא ק״ש בלא תפילין ואלו הם הדינים העולים שכ׳ שם.

א) תפילין וקריאת שמע תרי מצות הם ואין מעכבין זה את זה ואפילו איסורא ליכא, דלא אמרו כל הקורא ק״ש וכו׳ רק במזיד ולא כשיש לו אונס [מ״ב סימן מ״ו ס״ק ל״ג וסימן נ״ח ס״ק ה׳] ולכן במקום דאיכא חשש לביטול המצוה צריך לקרות בלא תפילין וליכא חשש דעדות שקר.

ב) הזהיר לקרות בותיקין עדיף שיקרא בותיקין בלא תפילין מחמת מעליותא

דותיקין, והאי מעליותא עדיפא על חשש דעדות שקר, וכן מעליותא דותיקין [לזהיר בה] עדיפא על תפילה בציבור [ביאור הלכה סימן נ"ח בד"ה ומצוה מן המובחר].

ג) עדיף להתפלל ביחידות עם תפילין, מאשר בציבור בלא תפילין, ולכן מי שאין לו תפילין עדיף שיתעכב עד לאחר תפילת הציבור להשאיל תפילין מחבירו כדי שיקרא ק"ש ויתפלל בתפילין [מג"א סימן ס"ו ס"ק י"ב לקט יושר עמוד 13].

ד) הקורא ק"ש בלא תפילין אף אם בדעתו להניח תפילין בתוך זמן ק"ש ולקרותה, הוי כמעיד עדות שקר, וכ"ש אם בדעתו להניח תפילין לאחר שיעבור זמן ק"ש [נו"ב בדגול מרבבה. וחידושי רעק"א. מובאים במ"ב סימן מ"ו ס"ק ל"ג וסימן נ"ח ס"ק ה'. ובספר נדחי ישראל פ"ו בד"ה ודע וכו' וביאור הלכה בסימן כ"ו בד"ה מניח אותה שיש לו וכו'].

ה) הנוהג לקרות ק"ש בזמן הגר"א אפשר דעדיף שלא יקרא בזמן המג"א בלי תפילין אלא יקרא כדרכו עם תפילין בזמן הגר"א [וכן דעת אאמו"ר והגרח"ק שליט"א].

ו) כתב המ"ב (בסימן פ"ח ס"ק ב') דאפשר דאין מקום להחמיר לטבול טבילת עזרא אם עי"ז יתבטל מתפילה בציבור, ועיי"ש בערוך השלחן (סעיף ב').

ז) ולפי"ד אדם שרגיל בטבילת עזרא, ובאפשרותו או לקרוא ק"ש בזמנה בלא תפילין ולטבול, או לא לטבול ולקרוא ק"ש בזמנה עם תפילין, ודאי דחייב לקרוא ק"ש עם תפילין על אף שעי"ז ימנע מלטבול טבילת עזרא.

עוד בענין הנ"ל

נשאלתי מי שהוא עשירי למנין, ואין לו תפילין האם צריך להתפלל עמהם בלי תפילין, והשבתי דעדיף שישלים להם המנין גם שהוא בלי תפילין, וזאת ע"פ המעשה בגמ' שר"א שיחרר את עבדו להשלים לעשרה, ועי' בשו"ע לקמן (סי' נ"ה סעיף כ"ב) ובמ"ב שם, אולם כ"ז במקום שלא יהיה לו עוד מנין להתפלל, אולם בלא"ה יכול להשלים להם מנין גם אם הוא אינו מתפלל עמהם, ועי' לקמן בשו"ע (סי' צ' מ"ב סקכ"ח) ובספר בירור הלכה (זילבר) ובמש"כ שם בגיליון.

נסתפקתי במי שהתפלל בר"ח תפילת י"ח ולא אמר יעלה ויבוא, ונזכר בזה לאחר שחלץ התפילין האם כשחוזר ומתפלל תפילת י"ח צריך לחזור ולהניח תפילין, ובעניותי נראה מכיון דרבותינו בעלי התוס' ס"ל דיצא ידי חובת התפילה ולא נחשב כאילו לא התפלל רק דצריך לחזור ולהתפלל בשביל ההזכרה דר"ח שעדיין לא קיים ומקומה הוא בתפילה, לכן אינו צריך לחזור ולהניח תפילין, ועי' בקה"י ברכות (סי' ט"ז) ובשו"ת שערי חיים (ח"ב סי' י"ט אות ב').

יורה דעה

מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א

פסקים בהלכות צדקה ומעשר כספים

עם הוספות ומראה מקומות מהגאון רבי מתתיהו גבאי שליט"א מח"ס בית מתתיהו ומועדי הגר"ח

צדקה לת"ח או לאלמנה

שאלה: יכול ליתן צדקה או לת"ח או לאלמנה מאי עדיף.

תשובה: ת"ח.

ובשיעורי הגרב"ד פוברסקי ב"ב ח'. כתב שעדיף ליתן לאלמנה דמלבד מצות צדקה מקיים מ"ע לשמח לב אלמנה, וכן מסיק בשו"ת תשובות ישראל להג"ר ישראל טוייב ח"ד ס' פ"ז עי"ש והגר"א נבנצאל כתב לי ליתן לאלמנה.

מצוה בו בצדקה

שאלה: אם בצדקה אמרי' מצוה בו יותר מבשלוחו שיתן בעצמו.

תשובה: יש אא"כ התבייש.

ובבית מתתיהו ח"ב ס"ב אות ט"ז, כתבנו לדון שבמצוה שעיקרה התוצאה לא איכפ"ל ממצוה בו, ושכ"כ בס' מנחת אשר קידושין ס' מ"ד, וא"כ בצדקה שעיקרה שיהא לעני לא איכפ"ל ממצוה בו, וכיו"ב כתב מרן בס' דרך שיחה ח"א עמ' קנ"ג שבמצות פריעת בע"ח ליכא דין מצוה בו שעיקרה התוצאה ויעו"ש בבית מתתיהו, לתלות אם צדקה הוי מ"ע למקום או מ"ע לחבירו יעו"ש.

להתחבא לעני

שאלה: רואה עני מרחוק אם מותר להתחבא בכדי שלא יבקש ממנו צדקה.

תשובה: אם אין לו כסף יכול.

ובבית מתתיהו ח"ב ס"ח אות ט' הבאנו מהאדר"ת שבמצוה לחבירו שרי להפקיע עצמו מהמצוה, ויעו"ש לתלות אם צדקה הוי מ"ע למקום או לחבירו עי"ש, ומש"כ בזה בס' מלכים אמניך להגר"י זילברשטין עמ' קי"א, ובס' מצווה ועושה ח"ב עמ' תרס"ו בשם מרן עי"ש.

צדקה במקום מטונף

שאלה: אם מותר ליתן צדקה במקום מטונף, די"ל שבמ"ע לחבירו לא איכפ"ל שמקיים במקום מטונף שסו"ס יש לעני צדקה.

תשובה: מותר.

וכ"כ בשו"ת לב אברהם ח"א ס' י"ז ובס' חוט שני ר"ה ס' תקצ"ו, ועמש"כ בזה בס' הליכות שלמה תפילה פ"ב ס"ק ל"ו ובשו"ת ישועות משה ח"ג ס' כ"ב ובשו"ת לב חיים ח"ב ס' קע"ג ובשו"ת ברכת ראובן שלמה ח"א ס"ב ובשו"ת שביבי אש ח"א ס' י"ג ובס' קנה חכמה פ"ו מת"ת ה"ו ובס' נתיב מצוותיך ס"ד ובשו"ת מציון תצא תורה שאלה תקל"ז, וכן השיב מרן בס' דולה

ומשקה עמ׳ רפ״ב, ועי׳ מה שהארכנו ע״ז בבית מתתיהו ח״ב ס״ג אות ט׳ יעו״ש, ומש״כ בשו״ת אבני דרך חי״ב ס׳ קע״ב.

צדקה ע״י קבר

שאלה: הרמ״א או״ח ס׳ תקפ״א, דנוהגין לילך על הקברות בער״ה, ונותנין צדקה לעניים, ומ״ט אי״ז לועג לרש.

תשובה: חוץ לד״א.

וכ״כ בס׳ חוט שני אבילות עמ׳ שכ״ג עי״ש, ומש״כ בזה בשו״ת משנה הלכות חי״ט ס׳ רנ״ב, ובשו״ת יעלת חן ח״א ס׳ ס״ג ובס׳ אהלי יעקב ח״א ענינים ס׳ י״ז ענף ז׳, ובשו״ת אבני דרך חי״ב ס׳ קע״א, ומש״כ בבית מתתיהו ח״ב ס״ה אות ח׳, ומש״כ בס׳ מחקרי ארץ צדקה פ״ב ס׳ י״ג, ומה שהשיב מרן בס׳ דולה ומשקה עמ׳ כ״ט עי״ש.

צדקה בסוכה

שאלה: היושב בסוכה ובא עני לבקש צדקה אם חייב, די״ל דעוסק במצוה בישיבת סוכה פטור מצדקה.

תשובה: לכאו׳ חייב.

ובס׳ משברי ים כללי המצוות ס״ד, הביא ממרן שחייב משום תשבו כעין תדורו עי״ש, וכ״כ בס׳ חוט שני למרן הגר״נ קרליץ זצוק״ל סוכות ס׳ תר״מ עי״ש, אולם בשו״ת מי יהודה או״ח ס״ה שיושב בסוכה פטור מצדקה עי״ש, ובריטב״א סוכה כ״ה, דשייך פטורא דעוסב״מ בסוכה עי״ש, ועי׳ בספר שפתי איל [היו״ל ע״י מכון גם אני אודך בראשות הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט״א] עמ׳ ל״ח בשם מרן הגראי״ל שטיינמן זצוק״ל ובקובץ בנתיבות ההלכה ל״ב סוכות עמ׳ 82, ובס׳ מראה אליהו ס׳ כ״ג, ובס׳ שערי אושר ח״ג ס׳ צ״ג, ומה שהארכנו בזה בבית מתתיהו ח״א ס״א אות ו׳ עי״ש, ובקובץ מה טובו אהליך יעקב [בעריכת הגר״ג רבינוביץ] חלק ד׳ עמוד ק״מ בשם הגר״ש דבליצקי זצ״ל דהיושב בסוכה אין פטור מצדקה עי״ש, ובספר פרדס יוסף החדש להגאון רבי גמליאל רבינוביץ שליט״א, על שבת, אות נ״ג, בדברי הגר״מ חליוה עי״ש.

צדקה ע״י עבירה

שאלה: אם קיים צדקה ע״י עבירה אם יצא יד״ח צדקה, דסו״ס יש לעני צדקה.

תשובה: לא קיים מצוה.

וכן מבו׳ במהרש״א כתובות ס״ז, שבצדקה שייך מצוה בעבירה עי״ש, ובבית מתתיהו ח״א ס״ג אות כ״ז, כתבנו לדון שבמצוה שעיקרה התוצאה לא איכפ״ל ממצוה בעבירה וכמש״כ הקובץ שיעורים כתובות אות רמ״ט ועוד רבים מהאחרונים, א״כ גם בצדקה עיקרה שיהא לעני לא איכפ״ל שבא ע״י עבירה דסו״ס יש לעני עי״ש.

מעשר כספים כשלא עשה פרוזבול

שאלה: לא עשה פרוזבול ובא הלוה לשלם החוב ולא אמר משמט אני, והלוה שילם לו, אם צריך ליתן ע״ז מעשר כספים.

תשובה: צריך להחזיר.

ובס׳ באורח צדקה פ״ט ס׳ י״ז כתב שא״צ ליתן מעשר, ובשו״ת שבט הקהתי ח״ו ס׳ של״ז שצריך לעשר עי״ש, וכ״כ בשם מרן בס׳ שיח התורה ח״ב עמ׳ נ״ח יעו״ש.

פשט יד ליתן צדקה והעני נעלם

שאלה: נתן ידו ליתן צדקה לעני והעני נעלם אם צריך לחפש העני.

תשובה: אם יכול ואם לאו יתן לאחר.

ובס' באורח צדקה עמ' שפ"ו דמעשה כזה אירע עם מרן, והחזו"א א"ל שיתן לאחר, וכ"כ בס' דרך שיחה ח"א עמ' תקנ"ח, ובשו"ת ישועות משה ח"ג ס' פ"ו שיחפש העני, ואם לא מוצא ישאיר אצלו, ומש"כ בזה בשו"ת ישועת משה להגרי"מ אהרנסון זצ"ל ח"ג ס' פ"ו ובשו"ת ישיב יצחק ח"ח ס' צ"א עי"ש.

ללוות מסתם קופת צדקה

שאלה: אם מותר ללוות מקופת צדקה שאינו שייך לעני מסויים אלא סתם קופת צדקה.

תשובה: צ"ע.

ללוות מקופת צדקה

שאלה: אם מותר ללוות מעות מקופת צדקה ששייך לעני.

תשובה: אין ראוי.

ובשו"ת שערי שלמה ח"ב חו"מ ס"ג הביא בשם מרן הגר"נ קרליץ זצוק"ל שדעת בנ"א אי"ז על צדקה זו דווקא, ומש"ה שרי ללוות עי"ש, ובדע"ת יו"ד ס' רנ"ח ובשו"ת משנה הלכות ח"ז ס' קנ"ז ובשו"ת ויצב אברהם ח"א ס' קי"ג בשו"ת אמרי פז ס' מ"ג ובס' חקת משפט פ"ח ס"ז ובס' צדקה ומשפט פ"ח ס"ט, ובס' באורח צדקה פי"ז ס' י"א ובס' יגל יעקב עמ' קל"ז.

ומש"ה בזה בשו"ת אות חיים ח"ב ס' ס"ב ובשו"ת ישא יוסף יו"ד ח"א ס' מ"ב ובס' מנחת אברהם (שקלאר) ח"ג עמ' ק"ע ובס' עטרת ארי ס' ס"ח, ובס' ויען שמואל י"ג עמ' תק"ב, ובשו"ת אבני דרך ח"ח ס' תקע"ד ומש"כ מרן בדרך אמונה פ"ח מתנ"ע צה"ל ס"ק כ"א ובשו"ת באר שרים ח"ה סי' ובשו"ת חיי הלוי ח"ו ס' קמ"ג או"נ, ובשו"ת משנה הלכות ח"ט ס' ר"ז, ובס' אשרי האיש יו"ד פמ"י ס' ל"ז.

מחילת חוב אם יוצא יד"ח צדקה ומעשר כספים

שאלה: מחל חוב לעני אם יוצא בזה יד"ח מצות צדקה ומעשר כספים.

תשובה: יתכן.

ועמש"כ בזה בשו"ת חבצלת השרון מה"ת ס' נ"ח לענין מחילת חוב לעני אם יוצא יד"ח צדקה עי"ש, ובשו"ת בית דינו של שלמה יו"ד ס"א אם יוצא יד"ח מעשר כספים ע"י מחילת חוב עי"ש, ובס' מילתא דשכיחא ח"ג ס' ל"ג ובס' מחקרי ארץ צדקה פ"ט ס"ז ובס' אהבת צדקה, ובבית מתתיהו ח"ב ס' י"ג אות ה' כתבנו לתלות בזה בחקירת המחנה אפרים הל' כיה מהפקר ס' י"א בגדר מחילה אם הוי כהקנאה שפיר יוצא יד"ח צדקה ומעשר כספים דמחילת חוב, ומשא"כ אם נימא שהוי כסילוק עי"ש.

מעשר כספים לקמחא דפסחא

שאלה: אם אפשר ליקח ממעשר כספים לקמחא דפסחא.

תשובה: כמנהג המדינה.

והיינו דאם אין קצבה שרי, וכ"כ בס' חוט שני פסח פ"א ס"ב, דאם לא הטילו קצבה על כל יחיד שרי, ובזמנינו שרי עי"ש, וכ"כ בס' הליכות שלמה פסח פ"ב ס"ב, דשרי. וכ"כ בשו"ת שבט הקהתי ח"א ס' קל"ז, וע"ע בס' צדקה ומשפט להגר"י בלוי

זצ״ל פ״א אות ה׳ ובס׳ אשרי האיש ח״ג מועדים עמ׳ שכ״ח ס׳ י״ג ובשו״ת מגדנות אליהו ח״ד ס״א ובשו״ת דברי בניהו חכ״ט ס׳ ס״ה ובשו״ת אבני דרך ח״ח ס׳ שט״ז.

מעשר כספים להידור באתרוג

שאלה: אם אפשר ליקח ממעות מעשר לאתרוג נאה ביותר.

תשובה: אסור.

ועמש״כ בזה בשו״ת משיב דבר ח״ב ס׳ ע״ה ובשו״ת מהר״ם שיק יו״ד ס׳ ר״ל ובשו״ת משנה שכיר ס׳ פ״א ובשו״ת אגרות משה ח״ג ס׳ צ״ג ובשו״ת בצל החכמה ח״ד ס׳ קס״ד ובשו״ת עמק התשובה ח״ו ס׳ רכ״ה ובס׳ הליכות שלמה סוכות פי״א דה״ל אות ב׳ ובשו״ת מנחת יצחק ח״ח ס׳ פ״ב, ובשו״ת קנה בושם ח״א ס׳ קי״ג ח״ג ס׳ פ״ד, ומש״כ מרן בדרך אמונה פ״ז ממתנ״ע ס״ק כ״ז.

מעשר כספים לתפילה בר״ה

שאלה: אם אפשר לקנות מקום לתפילה בר״ה מכספי מעשר.

תשובה: לא.

וכ״כ בשו״ת אזנדברו ח״ו ס׳ נ״ח ובשו״ת משנת יוסף ח״ח ס׳ ס׳ ל״ג, ועמש״כ בשו״ת משנה הלכות חי״ט ס׳ קע״ד אות ד׳, וכן השיב מרן במועדי הגר״ח ח״ב תשו׳ תמ״ה עי״ש.

מעשר כספים לאביו מצרכים לפסח

שאלה: אם מותר ליתן מעשר כספים לאביו למצרכים לפסח.

תשובה: תבוא מהרה למאכיל לאביו מ״ע, ועמש״כ בדר״א פ״ו מתנ״ע ס״ק ע״ח.

ועמש״כ בשו״ת יפה שעה אחת ח״א ס׳ ע״ט, ובשו״ת דברי בניהו ח״ל ס׳ ל״ז עי״ש.

מעשר כספים למקליד אברך

שאלה: אם מותר לשלם למקליד אברך, ממעות מעשר כשמקליד לו חידושי תורה.

תשובה: לא.

מעשר כספים מרווח של דירה שהתייקרה

שאלה: קנה דירה והתייקרה אם צריך ליתן מעשר כספים על הרווח של הדירה.

תשובה: לכאו׳ לא.

ועמש״כ בזה בשו״ת אגרות משה ח״ד יו״ד ס׳ קי״ד, ובשו״ת שבט הלוי ח״ט ס׳ ר״א אות ד׳ ובשו״ת אות חיים ח״א ס׳ ס״ט.

מצא כסף שנאבד לו אם יתן מעשר כספים.

שאלה: איבד כסף שכבר עישרו ומצאו אם צריך ליתן ע״ז מעשר כספים שוב.

תשובה: אולי נתיאש.

ועי׳ בס׳ באורח צדקה עמ׳ קל״א בשם מרן הגר״נ קרליץ זצוק״ל שא״צ לעשר שנית עי״ש.

מעות מעשר להדפסת ספר

שאלה: אם מותר ליתן ממעות מעשר להדפסת ספר.

תשובה: לא.

וכ״כ מרן בדרך אמונה פ״ז ממתנ״ע בצה״ל סק״ס בשם החזו״א, וכ״כ בס׳ באורח צדקה עמ׳ שע״ג בשם מרן הגר״נ קרליץ זצ״ל, אולם בשו״ת להורות נתן ח״ז ס׳ פ״ב להקל ליקח עי״ש.

בהנ"ל

שאלה: צ"ע מהמבו' בס' אורחות רבינו ח"א עמ' רצ"ה שהקל ליקח להדפסת ספר ממעות מעשר.

תשובה: אולי הקל בספר של אחר.

ועי' עוד בזה בס' דרך שיחה ח"א עמ' תקנ"ג ובס' הוראות והנהגות חזו"א עמ' ע"ו, ובס' אהבת צדקה פ"ד ס"ה סק"ט בשם מרן, ובשו"ת דברי שלום [קרויז] ח"ז ס' פ"ד ובשו"ת משנת יוסף חי"א ס' קי"ז, וכ"כ להקל בשו"ת אמר שמואל יו"ד ס"ד, ומש"כ בשו"ת ודרשת וחקרת ח"ד יו"ד ס' ל"ו ומש"כ בפתיחה לבית מתתיהו ח"א אות ג'.

מעשר כספים על מחילת חוב

שאלה: אם מחלו על חוב שהיה חייב אם צריך ליתן ע"ז מעשר כספים.

תשובה: לא.

ובס' באורח צדקה עמ' קל"א הביא ממרן הגר"נ קרליץ זצוק"ל שא"צ לעשר עי"ש.

לעשר מצדקה שקיבל

שאלה: קיבל כסף מצדקה אם צריך לעשר ע"ז מעשר כספים.

תשובה: אם יכול [אם לא שירשום שחייב].

מעשר כספים לאימוץ ילד

שאלה: מאמץ ילד אם יכול להוציא ההוצאות ממעות מעשר.

תשובה: אם הוא עני.

ועמש"כ בס' על בן אמצת לך להגר"א דבורקס פי"ב ס"ה.

מעשר כספים לסעודת סיום מסכת

שאלה: אם אפשר ליתן לסעודת סיום מסכת מכספי מעשר.

תשובה: מעשר רק לעניים.

ובס' באורח צדקה פי"א ס' ל"ד אות נ"א הביא בשם מרן הגר"נ קרליץ זצוק"ל דמותר ליקח מכספי מעשר לסעודת סיום מסכת שהוי סעודת מצוה עי"ש.

הגאון הגדול רבי אביגדר נבנצל שליט"א
רבה של ירושלים שבין החומות

שאלות ותשובות בהלכות יין נסך ועבודה זרה

נכתב ונערך עם הוספות ומראה מקומות על ידי הגאון רבי יעקב אהרן סקוצילם שליט"א
מתוך ספרי שו"ת מציון תצא תורה חלק ב' כת"י-חלק מהתשובות עם הערות

הלכות יין נסך

לתת כוס יין לחתן וכלה חילונים

שאלה: מה דעת הגאון שליט"א אודות השאלה הידועה ומצויה שמסדר קידושין לזוג חילונים לא מכשילים אותם בחשש יין נסך בשתיה מכוס יין שאינו מבושל, ועוד איך מותר לכלה לשתות אח"כ אחרי ששתה החתן החילוני?

תשובה: אולי אינם חשודים לנסך יין של קידושין שלהם[א].

א. והנה יש לעיין במה שנוהגין ליתן לחתן ולכלה תחת החופה מכוס של ברכה, ואם כן כשהחתן והכלה מחללי שבת בפרהסיא האיך מותר ליתן להם לשתות והרי בשתייתם נאסר היין ואם כן יש לפני עור דשותים יין שנאסר.

והנה המרדכי במסכת עבודה זרה (סימן תשצ"ה) כתב דאסור ליתן יין נסך למומר דאע"פ שחטא ישראל הוא, עכ"ד. הא חזינן שרק לתת לו יין נסך אסור, אבל לתת לו יין כשר אע"פ שמיד כשישתה מזה הוא אוסר את היין, ואין בזה משום לפני עור, ומצאנו כמה טעמים בדברי הפוסקים להתיר בזה.

בשו"ת אגרות משה או"ח חלק ה' (סימן ל"ז) כתב הטעם שמותר ליתן למומר לשתות הוא משום שכל האיסור בשתיית יין שנגע בו מומר הוא באמת רק משום מנהג, כיון שאין כאן איסור של חתנות, וגם לא משום ניסוך לעבודה זרה, כיון שאינו עובד עבודה זרה, וע"כ אינו אסור אלא משום מנהג. ומשום כך רק במקום שאנו נוהגין איסור צריך להחמיר, אבל לתת למומר לשתות אין אנו נוהגין איסור ואין צורך להחמיר בזה.

ועי' בשו"ת חלקת יעקב יורה דעה סימן מ"ט שכתב לגבי מה שנוהגין ליתן לחתן ולכלה תחת החופה מכוס של ברכה, וכמבואר בפוסקים דטעימת כוס תחת החופה הוא משום שלא יהא גנאי שיאמרו דברכה שלא לצורך היא, ואם כן כשהחתן והכלה הם מחללי שבת בפרהסיא האיך מותר לתת להם הכוס של יין, הרי מובא לקמן בסימן קכ"ד סעיף י"א כיצד היא נגיעה שאוסר בה יין, או שכשך אפילו בפיו כגון ששתה ממנו, ואם כן יש לפני עור דשותה יין שנאסר, וכן האיך מותר לתת אח"כ היין להכלה, ולמעשה לא ראינו שמקדשין על שכר או שנותנים לשתות לאחר, והרי המסדר קידושין עובר משום ולפני עור לא תתן מכשול. והאריך להוכיח למה אין כאן לפני עור או מסייע לדבר עבירה כפי שנביא דבריו בסמוך, מיהו למעשה הסיק דלגבי יין בחופה של מחללי שבת ומומרים יש לומר דכיון שעומד תחת החופה וטריד טירדא דמצוה עדיף טפי ממי שמדד היין ביד דמותר אפילו אם נגע עכו"ם כמבואר בסימן קכ"ד משום דטריד במלאכתו הוא עוסק, מכש"כ הכא דבמצוה הוא עוסק, ועי' בסימן קכ"ט שהביא דעכו"ם שהכניס

גוי שהקיש כוס יינו עם כוס יין של ישראל

שאלה: מה שנוהגים הגויים להקיש כוס יין עם כוס יין של חבירו, מה הדין אם יהודי רצה לומר לחיים ולהקיש כוס יין שלו עם כוס יין של גוי ועל ידי כך לכאורה היין התנענע האם אסור בשתיה, ומדוע?

זונה וסגר הדלת אחריו ומצא הישראל יינו כמו שהניחו, והתירו הרא"ש משום דעבודתו טריד ואין שום פנאי לנסך, ואף דבנידון דידן הוא ודאי נוגע בפיו מ"מ קצת דמיון יש, ואף דמבואר בסימן קכ"ד דאף מדדו מותר דאין לדמות מילתא למילתא דאין לך אלא על מה שאמרו רז"ל, מ"מ במגע מומר דיש עוד סברות להתיר ודאי הוא דמותר, ואין להרהר אחר המנהג שאין נזהרין בזה.

ושוב הביא שמצא בספר תבואות שור בחידושי דינים להלכות יין נסך ס"ק ס"ד שכתב דאע"ג דהמחבר בסימן קכ"ד סעיף י"א פסק דבשתה נכרי בפיו דהוה מגע עכו"ם ונאסר בהנאה, אפילו הכי בזמן הזה במקום הפסד מותר אפילו בשתיה ומביא כמה פוסקים מובהקים להתיר, הרי לן גדול לסמוך עליו, עכת"ד.

ועי' בשו"ת תשובות והנהגות חלק ה' סימן קנ"א עמוד רכ"ט שהביא שכבר ביאר במקום אחר דכאשר מסדר קידושין למחלל שבת בפרהסיא, מותר ליתן לחתן לשתות מהיין, ואין לחשוש שמכשיל את החתן בשתיית יין נסך, על ידי שבמגעו ביין ששותה נעשה יין נסך ונאסר גם לו עצמו במגעו שלחומרא דינו כיהודי, דמ"מ כיון דרובם כתינוקות שנשבו, וכל הטעם שמגעם אוסר הוא כדי להתרחק מהם, הרי ביחס לעצמו שלא שייך שיתרחק מעצמו לא אסרו מגעו על עצמו, ולכן יכול למסור לו לשתות ואין חשש שמכשילו ביין נסך, וכן בעם הארץ שגזרו עליו טומאה כדי להתרחק ממנו, עכ"ד.

ובספר הלכות איסורי הנאה במסחר (אנגלית, עמוד 148) הביא עוד טעם להקל מהגאון רבי שלמה מילר שליט"א אב"ד דלייקווד, והוא שיש סברא להתיר לתת למומר יין לשתות כיון שדינו הוא רק כעכו"ם ולא יותר מעכו"ם, וכיון שבין ישראל ובין נכרי מותרין במגע עצמן, אם נאמר דמחלל שבת אסור במגע עצמו אם כן דינו אף חמור מנכרי וכ"כ לא גזרו, והביא שכעין זה ראה בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל. ולפי זה יש לציין שאין זה מתרץ מה שמותר לכלה לשתות אחרי החתן כיון שמומר אוסר את היין לאחרים על ידי נגיעתו, ועי' בשו"ת חלקת יעקב שכתב שמ"מ יש על מי לסמוך גם לזה כיון דבעיקר האיסור יש להקל. ויש לציין עוד שיש לדון בכלל אם הם מומרים ממש או תינוק שנשבה וכדומה ואכמ"ל.

ועי' בשו"ת אבני ישפה חלק ב' סימן ס"א ענף ד' שנשאל אודות אם רשאי למזוג כוס יין לשתיה עבור מחלל שבת, ומקור השאלה הוא כיון שהמחלל שבת אוסר היין על ידי ששותה ממנו, אם כן נמצא שמאכילו דבר האסור. והשיב דלכאורה יש להתיר כיון שמה שנותן לו לשתות הוא דבר היתר ואח"כ נהפך לאיסור, אלא שזה לא ברור שהרי אסור לתת גם דבר היתר אם המקבל לא יברך עליו או שלא יטול ידיו, אסור לנו לסייעו. ואף כאן נימא שאינו מועיל מה שהוא היתר בזמן שנותנו לו. אמנם יתכן לומר שמה שאנו אוסרים יינו של מחלל שבת, הרי זה קנס עליו כדי שיחדל ממעשיו ומשום כך אין אנחנו שותים את יינו ומחשיבים אותו כמו גוי שיינו נאסר במגעו. אבל למרות שאנחנו נותנים לו דין של גוי בכ"ז לו עצמו מותר לשתות את יינו שהרי אין איסור לגוי לשתות יין עצמו אלא אסור לנו לשתות את יינו, ואם כן אין המחלל שבת יותר חמור מן הגוי עצמו שהאיסור נאמר עלינו לשתות את יינו ולא שאסור לו לשתות יין עצמו, אמנם אין זה ברור דיש לומר דרק נתנו לו דין של גוי לחומרא, אבל לא לקולא שמותר לו לשתות.

והגרי"ש אלישיב זצ"ל הסכים כן לדינא להתיר לתת למחלל שבת כוס של יין, אבל לא הסכים להסברא שכתבנו לעיל, רק אמר שטעם ההיתר הוא כדעת המנחת פתים ביורה דעה סימן קנ"א שמסיק להתיר על פי החוות יאיר סימן קפ"ה שהתיר מטעם שאין מסייע במומר וכדברי הש"ך שם ס"ק ו'. וקשה שגם החוות יאיר סיים שמתיר רק משום ההפסד, ויש

תשובה: אם הישראל עשה את הנענועים מותר[ב].

משרתת גויה שמנקה בית ישראל והגביה בקבוקי יין מתוך ארון שלא מבושל והיה פתוחים בלי פקק עליו והחזירו אותם אחרי שניקתה הארון האם היין מותר בשתיה?

להחמיר עיי״ש. אך למעשה מותר לתת למחלל שבת לשתות כוס יין, עכ״ד.

ב. והנה בביאור הדבר כתב לי תשובה במח״ס מנחת חן שליט״א וז״ל: הנה מקודם נשיב על השאלות הנ״ל, כדאי לרשום בכאן כמה הלכות נחוצות בענין יין נסך וסתם יינם, א) המערה יין מבושל של היתר לתוך יין שנאסר, הוי ספק אם היין המבושל נאסר, ויש אוסרים מספק, (כלומר הספק הוי אם איסור ניצוק, הוא מטעם נגיעה וא״כ מותר, או דילמא איסור ניצוק הוא מטעם תערובות, דהוי כאילו נתערבו א״כ יש לאסור, כמו שנתערב יין אסור ביין מבושל, עי׳ בשו״ת אמרי אש יורה דעה סימן מ״ה).

ואם שכח ועירב מיין מבושל זה (שעירה לתוך יין אסור) לתוך יין כשר, יש להקל באופן שיש הפסד קצת עי׳ שם.

ב) חיבור ניצוק שאוסר את היין הוא דוקא אם מוזג יין ביין, אבל אם הנכרי מוזג מים אל תוך היין לא נאסר היין, וכן אם ישראל מוזג מים אל תוך יינו של נכרי לא נאסר המים. (עי׳ ש״ך יורה דעה סימן קכ״ה ס״ק י׳ ועי׳ בחזון איש (סימן נ״א ס״ק ו׳) שמבאר שרק יין החשיבוהו חז״ל כחטיבה אחת, ואחרי שמקצתו נסך כולו נסך, משא״כ בשאר משקים.

ג) בקבוק יין שסגור עם כיסוי, אע״פ שאינו חתום, ואע״פ שאין היין מבושל, ונגע הנכרי מבחוץ ואפילו טלטלו ממקום למקום, אם ברור שלאפתחו מותר לשתות היין, (עי׳ יורה דעה סימן קכ״ד סעיף כ״ה) עי׳ שם בט״ז וש״. וכן (סימן קכ״ה סעיף ט׳). ולפי זה כשעוזרת נכריה מנקב למשל, את המקרר (fridge) ומטלטלת את בקבוקי היין, אם הם סגורים, גם אם אינם חתומים אין כל חשש לשתות מהם, ועי׳ (סימן קכ״ט סעיף א׳) ובדרכי תשובה בשם יין המשמח.

ד) אם הבקבוק היה פתוח והנכרי נגע רק בכלי ולא טלטלו, ואף לא נתן ידו לתוכו מותר לשותו היין [עי׳ סימן קכ״ד סעיף י״ח ובש״ך שם שכתב בשם הד״מ שתמה על קצת המחמירים ומפסידין ממונם של ישראל אסור יין על ידי שנגע העכו״ם בכלי בלא שום שכשוך דאין לחוש כלל].

ה) ובאמת עוד יותר דאפילו אם הגוי הגביה הבקבוק כל שלא שכשוך ולא נגע ביין מותר לשתותו, כמ״ש במחבר בשו״ע (סימן קכ״ד סעיף י״ח) הגביה ולא שכשך ולא נגע מותר, עי׳ שם, וכן פסק הלכה למעשה בשו״ת חשב האפוד חלק ג׳ (סימן ע״ה) לענין מה שנשאל בהא שיש נוהגים בחתונות אשר משמשים ערלים וויטערס בלע״ז (מלצרים) מטלטלים בקבוקי יין פתוחים ממקום למקום, ואין חוששין בזה, והשיב דאין בזה שום צד לאסור שהרי פסק המחבר להדיא דהגביה ולא שכשך ולא נגע מותר, [והוסיף בחשב האפוד דאולי יש מי שיחשוב שכל שהעכו״ם מגביה הכלי, הרי זה שכשוך, זה אינו דהנה לשון המחבר ברור, דהגביה ולא שכשך ולא נגע מותר, הרי דהגבהה אינו עדיין שכשוך].

ו) ומעתה נחזור ונפק לנידון השאלות בראש דברינו, לגבי מה שנוהגים הגויים להקיש כוס יין עם כוס יין של חבירו באמירת לחיים, מה הדין אם יהודי נמצא במקום שקיבל כוס יין כשר שלא מבושל, והגוי הקיש את כוסו עם הכוס שלו, האם נאסר היין בכה״ג בשתיה.

ז) ונראה פשוט שאין בזה שום חשש כלל, ומותר היין אפילו בשתיה, דהנה נחזי אנן למאי ניחוש לה, דלפום ריהטא כשהגוי מקיש בכוס יין שלו עם כוסו של היהודי, מה שאירע אן לכל היותר הוא שכשך בלא הגבהה, והיינו דהגוי הא לא הגביה כוסו של ישראל, ולכל היותר מה שעשה הגוי על ידי חיבור הכוסות הוא שגרם לשכשך יינו של ישראל, וא״כ אף אם נימא שבאמת אירע כן, הי פסק הרמ״א (סימן קכ״ד סעיף י״ז) דשכשך בגופו של כלי בלא הגבהה אין להחמיר במקום פסידא, מ״מ כאן בנידון דידן יש למר דמותר לגמרי אפילו שלא במקום פסידא מכמה טעמים.

ח) וביאור הדברים, דהרי יש בכאן ספק ספיקא להקל, דהנה הט״ז יורה דעה (סימן קכ״ד ס״ק ו׳)

תשובה: כן ג.

הביא שהבית יוסף נסתפק אי בעינן שכשוך גדול, או אפילו כל דהו, ועי' שם דגם הוא כתב בספר משמרת הבית (דף קל"ג) בפשטות דלא מצינו הפרש בין שיכשוך רב לשיכשוך מועט אלא הכל אסור, ע"כ. וכן בדרכי משה (סימן קכ"ד אות ה') פליג על סברת הבית יוסף בדעת הרמב"ם, ולפי זה כתב בשו"ת ארחותיך למדני חלק ב' יורה דעה (סימן ס"ח) דיש בכאן ספק ספיקא להקל (הוא כותב כך בנידון דידה, ושייך גם בכאן בנידון דידן). דהיינו שמא העיקר כפירוש הבית יוסף בדעת הרמב"ם שאין נענוע קל נחשב לשכשוך, ואת"ל שהעיקר כפירוש בדעת הרמב"ם הוא מש"כ בדרכי משה הנ"ל שאך בנענוע קל יש שכשוך, אז יש לומר שמא ההלכה שאין שכשוך אם אין הגבהת הכלי של יין, או שמא אין שכשוך אם העכו"ם אינו נוגע ביין עצמו כמ"ש הרשב"א עי' ברמ"א (סימן קכ"ד סעיף י"ז) שכתב ורבים חולקים לומר, דאם שכשך בגופו של כלי בלא הגבהה לא מקרי שכשוך, ולכן אף בנידון דידן יש להקל.

ט) ויש להוסיף עוד סברא דכאן בנידון דידן קל עוד יותר, שהרי הרמ"א הנ"ל (הובא לעיל באות ז', וח') שכתב דשכשוך בגופו של כלי בלי הגבהה אין להחמיר במקום פסידא, הלא מיירי באופן שבידו שכשך בגופו של כלי היין, ולכן מקיל דוקא במקום פסידה, אולם בנידון דידן כשהגוי הקיש בכוס שלו את כוסו של ישראל, הרי לא שכשך בידו את הכלי, אלא גרם השכשל על ידי כלי, והיינו שהיה כלי בכלי, א"כ בכה"ג יש לומר דגם הרמ"א מקיל לגמרי אפילו שלא במקום פסידא.

י) וכ"ז שכתבנו עד כאן הוא רק לרווחא דמילתא (דנקטינן שהיה כאן שכשוך על ידי שהקיש הגוי כוסו בכוס ישראל, אבל באמת נראה לי, דבנידון דידן אינו בכלל בגדר שכשוך, והרי זה דומה להא דפסק הרמ"א (סימן קכ"ה סעיף י') בהיה גוי נושא כלי פתוח ובו יין וישראל הולך אחריו אם הוא חסר ולא שכשכו מותר בשתיה, וכתב הרמ"א ויש אומרים דאפילו שכשכו בכלי שרי כאן, וביאר הש"ך (ס"ק י"ט) את דברי הרמ"א שהתיר את היין אפילו בשכשך הכלי, היינו משום כיון דהכלי הוא רחב, דמהאי טעמא חיישינן במלא שמא נגע בו, והלכך בחסר שרי וכמ"ש הר"ן, דכין שהוא רחב לא ניחא ליה בשכשוך דילמא תשתפך, והלכך אפילו הגביה שרי כאן עי' שם.

יא) הרי דברי הש"ך ברורים דכל היכא שיש חשש שישתפך היין אמרינן דלא ניחא ליה בשכשוך ושרי, וא"כ ה"נ בנידון דידן שנוהגים הגויים להקיש כוס ין עם כוס יין של חיבור, הרי ברור דלא רוצה לגרום שישתפך היין מכוס של חבירו, וא"כ אין השכשוך בגדר שכשוך כלל, דבכה"ג ודאי לא לא ניחא ליה בשכשוך, וכמ"ש הש"ך בנידון דידי'.

ג. והנה הרמב"ם בפרק י"ב הלכות מאכלות אסורות הלכה א' פסק דאם אחז גוי כלי של יין פתוח ושכשכו אע"פ שלא הגביהו ולא נגע בו, היין נאסר. ועי' בבית יוסף שכתב דלכאורה הרמב"ם מיוסד על דברי הגמ' במסכת עבודה זרה (דף ס.) דאמר רב פפא האי גוי שאחז בנוד קשור עם יין והלך ישראל אחריו וראה שלא נגע בהיין עצמו, אם מלא מותר ואם חסר אסור, ורב אשי התיר את היין בין אם חסר או לא כיון דאין דרך ניסוך בכך, ופירש הדברים שהתיר משום שהנוד סתום, ומשמע מהכא דאם היה פיו פתוח היה נאסר מפני שהיין נשתכשך על ידי הילוכו, וכך נפסק להלכה בהדיא ברמב"ם שם הלכה ד' דאם העביר גוי נוד ממקום למקום והוא אוחז פי הנוד בידו בין שהיה הנוד מלא או חסר מותר ואע"פ שהיין מתנדנד, והיינו כיון שהוא סתום וקשור, ועי' שם אריכות בבית יוסף בזה. וכן הובאה שיטת הרמב"ם בטור, אולם הסיק דהרא"ש לא סובר כן. והבית יוסף כתב דמצא לחפש כזה רא"ש ולא מצא, ואדרבה נראה ממקום אחר שהרא"ש סובר כהרמב"ם, כיון שבסימן קכ"ה הביא הטור שהרא"ש סובר כריב"ם, ולדעת ב"י שיטת הריב"ם היא שיטת הרמב"ם. מיהו הב"ח שם כתב דאולי הרא"ש מסר הך דין בעל פה להטור, וכתב דנראה ששיטת הרא"ש היא כדעת הרשב"א שאפילו אם אחז הגוי ושכשך קצת כיון דאין זה דרך ניסוך הכל מותר אפילו בכלי פתוח.

ולהלכה פסק השו"ע (סימן קכ"ד סעיף י"ז) כדעת הרמב"ם על פי ביאורו ממשמעות הגמ' דאם אחז בכלי שיש בו יין ושכשך אותו והבקבוק היה פתוח

נאסר היין. והש״ך (ס״ק ל״ט) כתב דלשיטתו נאסר אפילו בהנאה, וראה עוד בבן איש חי בלק (סעיף י״א).

והנה בדרכי משה (ס״ק ח׳) האריך לחלוק על כל דברי הבית יוסף שם, וכתב דמי שמיקל כדברי כל הני ראשונים הרא״ש והרשב״א והראב״ד ועוד דלא כדעת הרמב״ם לא הפסיד, דאפשר דגם הראשונים שהביא הבית יוסף לסיוע לדברי הרמב״ם גם הם מודים הכא להקל כיון שלא הגביה וממילא לא הוי דרך ניסוך בכלל. ואף בשו״ע הגיה הרמ״א והביא הדעות שמקילים בזה, והסיק דאין להחמיר במקום הפסד.

ועוד הוסיף בדרכ״מ שם דדברי הכל מודים שכל הנידון הוא אם שכשך, אבל אם נגע סתם בבקבוק וכדומה פשיטא דשרי ויובא להלן בסעיף י״ט, ולכן תמה הדרכי משה על המחמירים שמפסידים ממונם של ישראל לאסור יין על ידי שיגע הגוי בכלי בלא שום שכשוך, ולזה נראה דאין לחוש כלל.

עי׳ בט״ז (ס״ק ט״ו) שכתב דמשמע מדברי הרמ״א שאין להקל אלא בלא הגביה, אבל בהגביה ושכשך יש להחמיר אע״פ שאינו נוגע רק בכלי. אבל הסיק שם שנראה דיש להקל אפילו במגביה וכדעת הרשב״א כיון דלא מצאנו שכשוך שאוסר אא״כ נגע ביין עצמו בין בגופו בין על ידי דבר אחר, אבל סתם להגביהו ולהוליכו מותר כיון דאין דרך ניסוך בכך. והוסיף בסוף דבריו דכל זה לענין הנאה, אבל בשתיה אסור במגע לחוד. ועי׳ בנקודות הכסף במה שהשיג עליו בהבנת דברי הרשב״א, שדעת הרשב״א לא כן דאם היה הגבהה בידו ושכשוך גם הרשב״א מודה לדינו של הרמ״א להחמיר, והרשב״א לא היקל אלא במוליכו על כתפיו דלא מקרי הגבהה שהרי הוא כמונח על הקרקע אבל בהגבהה בידו עם שכשוך גם הרשב״א מודה לאסור.

ועי׳ בדרכי תשובה (ס״ק ל״ד) שהביא כל הנ״ל ועוד הביא מספר אחד שנשאל בשאלה חמורה לגבי שכשוך והגבהה, ורצה ללמוד למעשה מהבנת הנקודות הכסף בדעת הרשב״א דבהגבהה ושכשוך הוא מודה לאסור עי׳ שם במה שרצה להחמיר.

ולהלכה עי׳ בדגול מרבבה ומובא בפתחי תשובה (ס״ק ג׳) שכתב על דברי הרמ״א דבמקום פסידא נראה דאפילו אם הגביהו ושכשך מותר לדידן, דודאי לא גרע זה ממגע העובד כוכבים על ידי דבר אחר דאינו אסור לדידן כמ״ש בסעיף כ״ד ובודאי שאין חילוק בין שכשך או לא. ועי׳ בגליון מהרש״א שכתב נמי דבמקום פסידא גם בשכשוך שרי לדידן משום דהא לא גרע ממגע על ידי דבר אחר שהרמ״א התיר, וכמ״ש הנודע ביהודה. וכן הביא היד אברהם דברי הנודע ביהודה והוסיף דהתם בסעיף כ״ד הרי הגוי הגביה ושכשך. ועי׳ בחכמת אדם (כלל ע״ו דין ט׳) שהביא ב׳ דעות, והוסיף דכל שכן בשיטת הרמ״א דבנגיעת הכלי לחוד בלא הגבהה ושכשוך מותר, וכל זה בכלי פתוח אבל אם היה הכלי סתום בין שהיה מלא או חסר אע״פ שהגביה ושכשך מותר בשתיה לכולי עלמא דאין דרך ניסוך בכך.

וראיתי הערה חשובה בספר בינה ודעת (פרק י״ג הערה כ״ט) שיש לעיין ביינות שהדרך לנערם לפני השימוש, דלכאורה מצד אחד אין לך הגבהה ושכשוך גדול מזה, ומאידך מכיון שעושה כן מטעם אחר הוי ליה כמגע גוי שלא בכוונה ובגדר העברה בעלמא. ובט״ז (סימן קכ״ה ס״ק י״ב) כתב דאם הוא לצורך היין מקרי שכשוך ולכאורה הוא הדין כאן. אמנם לפי הדגול מרבבה שם דלדידן מותר דהוא מגע על ידי דבר אחר דשרי בהפסד מועט, והיינו בגויים בזמן הזה, ולכן לכאורה לגבי מומר מחלל שבת דבלאו הכי אסור רק בשתיה בכוחו או טלטול הכלי נחתינן חד דרגא ומותר גם בלי הפסד.

נמצא שמצאנו לגבי גוי שמגביה וגם משכשך שיש מקום להקל, ולגבי נידון דידן שרק הגביהו והניחו בחזרה במקום כבר כתב בשו״ע (סימן קכ״ד סעיף י״ח) שאם הגביה גוי כלי או נשאו אינו נאסר אלא אם כן שכשכו. הא חזינן דהעברת כוס או בקבוק של יין ממקום למקום לא מקרי שכשוך, כל זמן שלא נגע בין עצמו, כ״כ בט״ז (ס״ק ט״ו) ומה שכתב הט״ז לעיל (ס״ק ו׳) דאפילו שכשוך מועט אסור היינו בכוונה לשכשך ולא כנידון דידן. וראה עוד בביאור הגר״א (ס״ק מ׳) וכן לקמן (סימן קכ״ה ס״ק כ״ב) שאפילו נטיית בקבוק אינו מקרי שכשוך ולא נאסר שם אלא משום שיצא יין מדין כוחו.

ובענין הנ"ל מה הדין אם אח"כ הישראל לקח הבקבוק ובישל איתו תבשיל של בשר לכבוד שבת האם ניתן להקל יותר?

תשובה: כש"כ שמותר.

פקק בקבוק יין אם חור שטלטל גוי

שאלה: נפסק לדינא שאין דרך ניסוך בכלי סגור כך רואים בגמ' ע"ז רמב"ם ושו"ע סימן קכ"ה והסתפקתי מה הדין לגבי בקבוק יין שעשו בו חור בפקק כגון בשבת קודש האם בקבוק כזה עדיין נחשב כבקבוק סגור לענין הדין של יין נסך או כפתוח?

תשובה: אולי כפתוח, כי אפשר זה ישפך על הצד[ד].

וכתב בש"ך (ס"ק מ"ג) שבדרכי משה כתב וז"ל, לכן אני תמה על קצת המחמירין ומפסידין ממונם של ישראל לאסור יין על ידי שנגע הגוי בכלי בלא שום שכשוך, עכ"ל. וכ"ש לדידן דודאי מותר.

וראה עוד בחזון איש (סימן מ"ט ס"ק ב') שכתב דאע"ג דבנגע ביין אפילו על ידי קנה אסור אפילו לא ראינו ששכשך, מאחר וכל נגיעה יש בה שכשוך, מ"מ בכלי שאני וכל שאינו משכשך בהדיא מותר. וכן ראה (שם סימן נ"א ס"ק ד') מה שכתב לגבי נשיאת כובא שהוא קרוש דממילא ולא נאסר. וראה להלן סעיף כ"א דמגע בכלי שיש בו כבר את היין קיל טפי ממגע ביין על ידי דבר אחר, עיי"ש.

והלום מצאתי חידוש בשם הגר"ש מילר שליט"א בספר הלכות מסחר באיסורי הנאה שפסק שאפילו אם מעביר כוס עם יין ואינו משכשך אסור משום שההילוך נחשב כשכשוך, ושאלוהו מ"ש מהמבואר לעיל שהגבהה אינה נחשבת כשכשוך וכפי שביאר החזון איש שבשכשוך על ידי כלי כל שאינו משכשך בהדיא מותר. והשיב שם הגר"ש מילר שליט"א דעצם מעשה ההולכה דהכוס או הבקבוק הוא גופא חשוב כמעשה שכשוך, כיון שאי אפשר בלאו הכי משא"כ במגביה. ומה שכתב החזון איש שצריך שכשוך בהדיא אין ר"ל דצריך לשכשך בכוונה ממש, אלא שצריך לעשות מעשה של שכשוך, ואם הביא היין ממקום למקום זה מעשה שכשוך ואם היין פתוח הרי זה אסור.

ועל כן פסק דבאמת הוי שכשוך אלא דמ"מ אין זה אלא שכשוך על ידי דבר אחר, דהיינו הכלי, כיון שסוף סוף לא נגע בגוף היין, ותלוי בנדון שהבאנו לעיל לענין הגבהה ושכשוך בלא נגיעה, ומ"מ לא גרע ממה שכתב הרמ"א (סימן קכ"ד סעיף כ"ד) שבזמן הזה כל נגיעה של גוי נחשב שלא בכוונה וא"כ הוי נגיעה של עכו"ם שלא בכוונה על ידי דבר אחר ומותר אפילו בשתיה, אפילו אם הגוי העביר בקבוק פתוח שאינו מבושל מהשלחן לתוך המקרר, מיהו מאחר והש"ך (ס"ק ע"א) כתב שאין לסמוך על זה רק במקום הפסד, לכן נקט שם דלכתחילה אין לתת לגוי להעביר בקבוק פתוח ממקום למקום כי רק במקום הפסד מקילין. ולדינא נראה דלפי פשטות דברי שאר הפוסקים שלא חילקו בהכי, וע"פ הבנת החזון איש שם נראה להקל לכתחילה, דלא כחידושו של הגר"ש מילר שליט"א.

העולה לדינא שאם גוי שהגביה בקבוק יין פתוח ולא שכשך אותו ולא נגע בו, מותר. וכ"ש גוי שנגע בבקבוק יין פתוח בלבד מותר. ולכן בדוגמא המצויה באולמות אירועים שמונחים כוסות של יין על השולחן, ולעיתים מגיע מלצר גוי או מחלל שבת ומגביה את הכוס של יין כדי לנקות מתחתיו או שמסיר את המפה ומיד מוריד את הכוס אין חשש בזה. וראה עוד בזה בשו"ת ויען דוד חלק י' (סימן קכ"ב) אריכות, ובקובץ מבית לוי יורה דעה (הל' יין נסך).

ד. בחזון איש (סימן מ"ז ס"ק י"ד) הסתפק לגבי נקב המינקת האם נחשב כפתוח או לא, וראה בספר באר חיים (עמוד רכ"ח). ולמעשה בספר מראה דבר חלק ד' (עמוד קפ"ח) הסתפק בזה לדינא. ואח"כ ביררתי

מיץ ענבים אם הוי כיין לענין מגע עכו"ם

שאלה: גוי שנגע במיץ ענבים אם הוי יין נסך כמו יין, או שאני מיץ ענבים?

תשובה: יכול להיות שהוי כמבושל שאין מנסכים אותו[ה].

יין מפוסטר אם הוא צירוף להקל

שאלה: הרבה פעמים שואלים אותי אחרי שמגיעים שאלות חמורות בהל' יין נסך עד כמה היום אפשר לצרף למעשה שהיין פיסטור הוי כמבושל בדיעבד-האם בכל שאלה של בדיעבד של הפסד אפילו בקבוק אחד או לא מצרפים בכלל בשום מקרה של הפסד?

תשובה: כמדומני פיסטור אינו כבישול[ו].

אצל גדולי הרבנים שליט"א ובמח"ס שבט הקהתי שליט"א כתב לי שמשמע מדברי השו"ע וש"ך (ס"ק י"ז) שמותר בכה"ג. מיהו הגר"א שלזינגר שליט"א כתב לי כלי פתוח הוא כלי שיוצא ממנו המשקה שאדם חפץ בו, ועל כן אם יוצא, נחשב לכלי פתוח, אם לא יוצא נחשב לכלי סגור, עכ"ד. ואף שיש שהסתפקו בזה, מ"מ נראה לי שלמעשה אפשר להקל בזה.

אח"כ כתב לי תשובה במח"ס מנחת חן שליט"א וז"ל: ולענין השאלה לגבי אחד שיש לו פקק לבקבוק יין סגור עם חור שעשו על גביו, וכעת נשאר פקק עם חור קטן, וגוי העביר את הבקבוק ממקום למקום, האם בכה"ג עדיין פוסקים להקל, נראה דגם בכה"ג שיש חור קטן נחשב הבקבוק כסגור, דזיל בתר טעמא, דכל עיקר מעלת סגור דאי אפשר ליגע בהיין נחשב כסגור. ועי' בש"ך (סימן קכ"ט ס"ק י') שכתב שיכולין להוציא ממנו, כל שאין יכולים להכניס לתוכו ליכא למיחש לחלופי, ופשוט הוא עי' שם.

ה. ראה בהערה הסמוך אריכות בכל זה.

ו. לענין הלכה למעשה, מאחר שמצאנו אריכות גדולה בדברי הראשונים והאחרונים ופוסקי זמנינו בענין יין מבושל מצאתי לנכון לסכם השיטות של פוסקי זמנינו בענין יין או מיץ ענבים מבושל ומפוסטר.

הנה בשו"ת אגרות משה חלק ג' יורה דעה (סימן ל"א), ושו"ת יביע אומר חלק ב' יורה דעה (סימן ט"ו) כתבו להקל בזה, וביביע אומר שם כתב דהמנהג להקל בזה ורק מהיות טוב נכון לכתחילה להזהר ממגע גוי גם ביין מפוסטר, אבל בדיעבד אין לאסור כלל שהתורה חסה על ממונם של ישראל.

ובספר יין המשומר (יורה דעה סימן א') האריך בזה וכתב לדינא שיש צד גדול לקיים המנהג שנוהגין בכל יהדות ארה"ב לסמוך על יין מפוסטר כמבושל ולהתירו כמגע גוי ביין מבושל, והוסיף שם דכיום מצויים בשוק יינות עם אחוז אלכוהול נמוך, וביינות אלו אף אם רשום עליהם 'אינו מבושל', עוברים הם פיסטור בערך מאה ושלשים מעלות פארנהייד [כ-55 מעלות צליוס] אשר לרוב הפוסקים כבר נחשב יד סולדת בו, ולכן בדיעבד אם נגע גוי ביין שיש בו פחות משתים עשרה אחוז אלכוהול יש להתירו.

אמנם כנגד קולא זו התייצבו גדולי עולם שהחמירו בזה להדיא. ובהם מרן הגרשז"א זצ"ל במנחת שלמה שם שפסק לענין יין או מיץ ענבים מפוסטר שלנו, דאף דכח דהתירא עדיף וכבר כתב הש"ך (סימן קכ"ד ס"ק ל"ג) על מגע נכרי כיון שהוא רק מדרבנן יש להקל בספק, ולמרות שכלל גדול הוא דאין לנו אלא מה שגזרו חז"ל ולא להוסיף על גזירתם, מ"מ כיון דכל מהות הפסטור נעשה באופן שאינו משנה את טעם היין כלל, ולעיתים אפילו מומחים גדולים לא יכירו ביין אם עבר תהליך של פסטור, נראה שזה לא נחשב בישול לכל הדעות. וסיים שם וז"ל, מכל הלין טעמי דאמרן אינני יודע איך אפשר להקל ולסמוך על פיסטור שרק ממית את החיידקים לחושבו כמבושל, אע"ג שלא ניכר בו שום שינוי, ולא נחסר כלל מהמדה, וגם לא נשתנה כלל טעמו וריחו, וכולם קורין אותו בשם יין סתם ולא יין מבושל, וגם הרי יין כזה הוא מצוי ושכיח מאוד, ולכן חושבני דיש להקפיד

ולהזהר ממגע גוי או מאלו שדינם כגוי בין ביין בין במיץ ענבים, ע"כ.

וכן דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל בקובץ תשובות חלק א' (סימן ע"ה) שהאריך לבאר שורש הדין וטעמו וכתב בתו"ד וז"ל, ובכן במקרה ונשתנו סדר עשיית היין ועיקר עשיית היין הוא ע"י הפיסטור, וכולם רואים אותו כיין רגיל אשר שמו עליו, הרי חוזר וניעור גזירת חז"ל, וכן שייך כאן טעם הרא"ש הנ"ל, "דנמצאו שותים תמיד עם הנכרים ומתוך כך יבואו להתייחד עם בנותיהם". ועל כן הסיק למסקנא שאם יתברר שכך הוא סדר עשיית היין בזמנינו, וכל היינות הם מפוסטרים, הרי לפי האמור יש להזהר לא לשתות יין שנגע בו גוי או מחלל שבת בפרהסיא על אף שהוא מפוסטר.

וכן בשו"ת אור לציון חלק ב' (פרק כ' הערה י"ח) כתב דבמיץ ענבים מפוסטר לא חשיב כיין מבושל, כיון שאינו מתמעט ממדתו, שהרי הוא מונח בכלי סגור, והרי הש"ך בשם הרשב"א והר"ן כתב דבעינן שיהיה מתמעט ממדתו. [וסברא זו העלה תחילה גם במנחת שלמה שם, אך לבסוף הסיק דמחמת כן אין להחמיר כיון שלמעשה נתחמם היין בדרגת חום הראויה לבוא לכדי מיעוט היין, וכל מה שלא נתמעט הוא מחמת חוסר היכולת להתאדות]

ואף בשו"ת משנה הלכות (חלק י"ב סימן ל"ד) פסק דאין להקל לכתחילה להתיר במגע נכרי והגם שהוא ספיקא דרבנן, כבר החמיר בזה הגרשז"א זצ"ל, ולמעשה כתב דאף שאין להקל ביין מפוסטר מ"מ הכלים לא נאסרים מהם בדיעבד.

וכבר הבאנו לעיל שבשבט הלוי החמיר בזה ביותר דאפי' בישול קל לא מהני, ומ"מ כתב להקל בבישול קל לגבי מחללי שבת בצירוף שיטת הרמ"א להקל בסתם יינם בזמן הזה, וצ"ע אם דעתו להקל בזה אף ביין מפוסטר שהוא פחות מבישול קל, ועיין בשבה"ל (ח"י סימן ס"ד) שכתב שדרכו להחמיר ביין מפוסטר, וציין לעיין בתשובתו הנ"ל שבחלק ב' ויתכן שכוונתו אף לגבי הקולא במחללי שבת, וכן מטו תלמידיו בשמו שהיה נוטה להקל ביין מפוסטר לגבי מגע מחללי שבת, ולדינא נראה כפי שכתבנו למעלה שראוי לשאול שאלת חכם בזה.

ועי' בשו"ת תשובות והנהגות חלק ב' (סימן ת"א) שהאריך בזה והביא שיטת בעל המנחת שלמה שאסר בפיסטור, ובסוגריים השיג עליו שבפיסטור הנוהג ביקבים אף שערב לחיך השותה, מ"מ על ידי הפיסטור משונה משאר יינות בטעמו, וודאי שנכנס לגדר מה שכתבו הראשונים שנשתנה טעמו וריחו, ואפילו אם במיץ ענבים לא ישתנה טעמו על ידי זה מ"מ אפשר שלא יהא חמור מיין, ואכמ"ל. ובכל אופן כתב שם דמה דתהליך הפיסטור נפגם טעמו מעט, לכאורה דדין זה תלוי בטעמים דיין מבושל אין בו משום יין נסך ומותר בשתיה, ועי' שם. ולהלכה למעשה הסיק שם לכאורה שיש מקום להחמיר לעצמו במגע נכרי ביין מפוסטר, אבל במבושל ממש עד שמעלה אבעבועות אין לחשוש, שמשתנה בכך לגמרי מיין ולא גזרו בו, אבל במחלל שבת בפרהסיא בזמנינו במקום שהם כתינוק שנשבה שיש מפקפקים בעיקר הדין שפוסל יין במגעו כיון שאינם מתחצפים כמחלל שבת בפרהסיא, רק שההשגחה נסתרת ולא חונכו וכאנוסים, אף שאין לסמוך על זה ואדרבה הם מסוכנים ללמוד מדרכם מ"מ המיקל במפוסטר במחלל שבת שנגע ביין שלנו לכאורה יש לו על מי לסמוך.

ועי' בשו"ת מנחת יצחק חלק ז' (סימן ס"א אות א') שהאריך בזה וכתב להקל במחללי שבת שנוגעים ביין כזה.

ובספר הליכות חנוך לבעל החשב האפוד זצ"ל בפרק ב' הלכות יין נסך סעיף צ' הביא שפסק דגדר מבושל ביין נסך הם כפשטות דברי הש"ך שנחסר ממדתו על ידי הרתיחה, אבל פיסטור לא מקרי מבושל, ודלא כדעת בעל האגרות משה דס"ל דפיסטור מקרי מבושל. ועוד הוסיף על זה הגאון זצ"ל שאין בכוחינו להקל נגד המבואר בש"ך להחמיר, וייעץ לתלמידו שהיינות שתחת השגחתו ידאג שיחסרו ממדתם על ידי הבישול. ובביאור שיטת הגאון זצ"ל ביאר שם בנו הרב יוסף שליט"א שפסק כן על פי סברא שמתאמרא בבי מדרשא משמיה דהגאון רבי מאיר אריק זצ"ל דבישול שהוא חלק מעשיית היין אינו בישול להפקיע שם יין, ואמר את זה בנוגע ליין צימוקים שמבשלים לעשות יין, ולפי זה יש לומר דגם

גוי שהסתכל בבקבוק יין

שאלה: האם נוהגים להקפיד אם גוי הסתכל בבקבוק יין שאינו מבושל לא לשתות ממנו, ואם כן או לפי המקפידים בזה האם הם צריכים להקפיד גם שלא יראה אותו מחלל שבת?

תשובה: אין להקפיד[1].

בפיסטור לא חשיב בישול מכיון שהוא חלק מעשיית היין.

ובספר מראה דבר חלק ד׳ (סימן מ״ד) הביא שם ששמע בשם מומחים ביין שלא הוכח כלל שפיסטור פוגם את היין אם נעשה הפיסטור בצורה הנכונה ולכל היותר מומחה יכול להרגיש שינוי בטעם אך אין הכרח שהטעם נפגם, ומה שיש מדינות שמקפידים לא לפסטר את היין אין זה אלא סילסול בעלמא, אולם לא תמיד עושים את הפיסטור בצורה נכונה ואז נפגם היין.

ועוד הביא ששמע ממשגיחי העדה החרדית שיש יינות שלא עוברים פיסטור, ופיסטור הוא חימום של 85 מעלות לזמן קצר. ושמע שהיום הרבה מהמיץ ענבים עובר רתיחה של מאה מעלות כדי להוציא את הביסולפיט שהוכנס לו כדי למנוע תסיסה, ובתהליך זה אף ביקבים שיש להם מכשירים משוכללים למנוע את פגימת היין, מסתבר שיש איזשהו פגימה למיץ ענבים מחמת הרתיחה. ואף שיש מעט מיץ ענבים שלא מכניסים בהם ביסולפיט, מ״מ כיון שעובר רתיחה יש לזה דין יין מבושל ובפרט ביקבים שאין להם מכשירים משוכללים שמונעים את פגימת היין, ומ״מ הגרי״ש אלישיב זצ״ל החמיר בזה דכל שזהו תהליך יצור הרגיל של היין אין בזה היתר של יין מבושל כיון דלא מקרי יין פגום.

ובספר בין ישראל לעמים (עמוד קס״ד הערה 53) כתב דרוב המיץ ענבים בזמנינו מפוסטרים בכלי פתוח בכדי שיתנדף הביסולפיט, ולכן דינו כמבושל לכו״ע.

ז. והנה עי׳ בספר השל״ה (שער האותיות ק׳ קדושת האכילה כלל צ״ד) שכתב בשם ספר טעמי מצוה מהרב מנחם הבבלי וז״ל דאנשי מעשה מחמירים על עצמם לא לשתות יין שהגוי ראה אותו, ואע״פ שהיין בידיו של הישראל והגוי לא נגע בו כלל רק נתן בו עיניו, מ״מ כיון שראה הגוי את מראה היין או ריחו, נתאוה לו במחשבתו וסתם מחשבת גוי לעבודה זרה, ואל תתמה על החומרא הזו דנשמר ממנו זוכה ליין המשומר, עכ״ד. וכן הביאו דבריו בספר רוח חיים להגר״ח פאלאג׳י (סימן קל״א אות ב׳) ובדרכי תשובה (סימן קכ״ג ס״ק ב׳) וכתבו להזהר בזה.

וכ״כ בשו״ת זבחי צדק החדשות חלק ג׳ (סימן קס״ה) שהוא מנהג חסידות, ועי׳ בספר בן איש חי שנה ב׳ (פרשת בלק אות ט״ז) שכתב דבגוי שאינו עובד עבודה זרה כגון ישמעאלי אפילו וחומרא ומדת חסידות ליכא.

בספר אשרי האיש (יורה דעה פרק ח׳ סעיף יט-כ) הביא פסקי הגרי״ש אלישיב זצ״ל שאם גוי ראה יין, מדינא מותר בשתיה ומותר לקדש עליו, ורק כשנגע בו הגוי נאסר היין.

עי׳ בשו״ת דובב מישרים חלק א׳ (סימן קכ״ד) ד״ה ואם שכתב דנראה שהחומרא של יין שראה גוי החמירו לא לקדש עליו. ועי׳ בשו״ת קנין תורה חלק ו׳ (סוף סימן ס״ד) שהעיר על דברי הדובב מישרים שהחומרא של השל״ה הוי שלא לשתותו כלל.

וראה עוד מה שדן בספר מקדש ישראל הלכות פורים (סימן ר״פ) וז״ל: שאלה - מהו לשלוח ע״י שליח נכרי יין סגור (וחתום) בבקבוק, ומה בבקבוק שקוף.

תשובה - שפיר דמי. מבואר בטו״ז (תרצ״ה סק״ד) משם התרה״ד (קי״א) והמג״א (סקי״א) משם השלה״ק שיוצאים נמי מצות משלח״מ במידי דשתיה, וכ״כ במ״ב (סק״כ) [ויותר מזה ראיתי מדייקים מלשון הלבוש שיוצאים אף ע״י שני מיני משקאות, ובאמת שכ״נ משמע מסתימת לשון הטו״ז והמג״א (הגם שמן הגמ׳ (דף ז סוע״ב) ששלח עיגלא תלתא וגרבא דחמרא אין ראיה), וכ״ה בערוה״ש (סי״ד), ובשו״ת שבט סופר (סי׳ כ״ג), דלא כהא״ר (סק״ט) דמשמע דוקא חד מאכל וחד משקה, ובס׳ בית יצחק עמ״ס

מלצר חילוני הרים כוס יין כשניקה את השלחן

שאלה: בשבע ברכות הכינו הכוס יין בגביע ועבר מלצר אחד חילוני והרים את הכוס עם היין בתוכו כדי לנקות את המפה מתחתיו והיין לא היה מבושל, האם היין נאסר בשתיה על ידי זה?

תשובה: לא[ח].

מלצר חילוני מילא בקבוקים של יין

שאלה: ומה הדין בכלל כשמלצר חילוני מנקה בקבוקים של יין וממלאה בקבוקים אחרים עם היין כדי לזרוק בקבוקים ריקים האם היין שנשאר בתוך הבקבוקים נאסרו משום יין נסך?

תשובה: כן[ט].

מגילה (ז: ד"ה אמנם) מספק"ל בכה"ג]. וצ"ע מש"כ בהגהות פעולת שכיר שעל ס' מעשה רב (אות ר"מ) דאינו יוצא מצות משלח"מ במידי דשתיה (על פי הגר"א ששלח למשלח"מ בשר ודגים).

ומעתה לנידון שאלתינו יל"ד שגוי שהביא בקבוק יין סגור וחתום (בב' חותמות) אין בזה שום חשש של יין נסך, אף שהגוי מנענע הכלי דרך טלטולו [וכן כשגוי מטלטל בקבוק יין פקוק (אפילו שאינו סגור ומחותם) כגון המצוי שמשרתת שבתוך הבית מנקין הארונות או המקרר ומיטלטלת את בקבוקי היין אנה ואנה, אינן נאסרין (כשיש ישראל יוצא ונכנס בתוך הבית), וטעות בפי הבריות לשפוך יין כזה, והארכנו בזה בתשובות ליו"ד ח"ב, ולאחרונה עורר נמי בזה הגר"י שטיין שליט"א בקובץ גינת ורדים (חכ"א ע' ס"ח).

ובנוגע שאלה שניה (שגוי רואה היין) הגם שהמנהג שלא לקדש על יין שראוהו נכרים אפילו ע"י אמצעות כלי זכוכית אטום (עשו"ת נשמת שבת ח"ב סי' ק"ז), אבל מ"מ כשירה לקיים עמה "חייב אדם לבסומי בפוריא" וכו', שלא נתפשט מה שכ' השל"ה להחמיר שלא לשתותו כלל (ואף את"ל להחמיר מ"מ בכה"ג בראיה דרך הבקבוק ודאי שיש להקל).

ואגב יש לדקדק שלא לשלוח על ידי עכו"ם שום דבר שיש חשש דילמא אתי למיחלף בטריפה (אפילו רק איסור דרבנן) מלבד אם הדבר עטוף באופן שהעיטוף מחשיבו לחותם (בתוך חותם במידי דאורייתא).

ח. שו"ע שם, כתב שאם הגביה גוי כלי או נשאו אינו נאסר אלא אם כן שכשכו. הא חזינן דהעברת כוס או בקבוק של יין ממקום למקום לא מקרי שכשוך, כל זמן שלא נגע בין עצמו, כ"כ בט"ז (ס"ק ט"ו) ומה שכתב הט"ז לעיל (ס"ק ו') דאפילו שכשוך מועט אסור היינו בכוונה לשכשך ולא כנידון דידן. וראה עוד בביאור הגר"א (ס"ק מ') וכן לקמן (סימן קכ"ה ס"ק כ"ב) שאפילו נטיית בקבוק אינו מקרי שכשוך ולא נאסר שם אלא משום שיצא יין מדין כוחו.

וכתב בש"ך (ס"ק מ"ג) שבדרכי משה כתב וז"ל, לכן אני תמה על קצת המחמירין ומפסידין ממונם של ישראל לאסור יין על ידי שנגע הגוי בכלי בלא שום שכשוך, עכ"ל. וכ"ש לדידן דודאי מותר.

וראה עוד בחזון איש (סימן מ"ט ס"ק ב') שכתב דאע"ג דבנגע ביין אפילו על ידי קנה אסור אפילו לא ראינו ששכשך, מאחר וכל נגיעה יש בה שכשוך, מ"מ בכלי שאני וכל שאינו משכשך בהדיא מותר. וכן ראה (שם סימן נ"א ס"ק ד') מה שכתב לגבי נשיאת כובא שהוא קרוש דממילא ולא נאסר. וראה להלן סעיף כ"א דמגע בכלי שיש בו כבר את היין קיל טפי ממגע ביין על ידי דבר אחר, עיי"ש.

ט. והנה בנידון דידן מצאנו סברות מקצה אל קצה, ולעיל כבר הזכרנו שלדינא הסכימו כל הפוסקים שמחלל שבת בפרהסיא אוסר יין בשתיה, ולכן יש לדון באולמות ובמסעדות שעובדים בהם פועלים מחללי שבת, ולפעמים אחרי השמחה לוקחים את היין

שנשאר ושופכים אותו לבקבוקים כדי להגיש אותם לשמחה הבאה, האם מותר לשתות מיין אצל שמחות כאלו.

עי׳ בשו״ת שבט הלוי חלק ב׳ סימן נ״ג שכתב שבאופן דידן דאיכא חשש שמא נתערבו היינות מחדש ע״י מלצר מחלל שבת איכא כמה צדדים להקל. חדא, דנסוך יין ע״י נגיעת מחלל שבת איכא רק ספיקא דדינא להחמיר, וא״כ מצטרף כאן לס״ס דילמא לא ערבי כלל, ואפילו אם ודאי ערבו מכ״מ אין דרך ליגע אז ביין רק ביותר להגביה הצלוחית ולערות לאחר, וכל כה״ג אסור מן הדין רק בשתי׳ ומותר בהנאה גם בגוי גמור בזמן חז״ל, ובכה״ג כ׳ הש״ך הנזכר (ס״ק ע״א) דבמקום הפסד בזמן הזה לגמרי מותר אפילו בגוי ממש, ונהי דבגוי ממש כתב הש״ך דאין להורות ולפרסם קולא זאת, מ״מ במחלל שבת דאיכא בלא״ה ספיקא דדינא כאמור מצטרף להקל אפילו שלא במקום הפסד. ועוד מצורף לזה גם מש״כ הבנין ציון (ח״ב סימן כ״ג) להקל במחללי שבת בזה״ז אם מאמינים במעשה בראשית, ונהי דעל הא לחוד לא סמכינן, כמבואר בדרכ״ת ריש סימן קכ״ד, ובשבט הלוי ח״א סימן כ׳, מכ״מ בצרוף כל הנ״ל סמך הגון הוא.

ואף דאיכא ספק דילמא נגע בשעת העירוי הא כ׳ הש״ך (ס״ק ל״ג) בשם תשובת הרא״מ (סימן נ״ו) דספק נגיעה מותר כשאר ספיקא דרבנן, מכל הלין טעמי נראה להקל בשאלה הזאת, מכ״מ אשרי אנוש יעשה זאת שלא לסמוך לאכול ולשתות יין באולמות אלא א״כ בדוק לו כשרותו בלי פקפוק כלל, עכ״ד בעל השבט הלוי.

והנה בשו״ת להורות נתן חלק א׳ נ״ט נשאל בזה, והאריך לישב להקל, וסברתו להקל הוא על פי דברי הרמ״א בסימן קכ״ד סעיף כ״ד שהאומות בזמנינו לאו עובדי כוכבים הן וכל מגען מקרי שלא בכוונה ולכן אם נגע ביין על ידי דבר אחר אע״פ שהוא יודע שהוא יין וכוון ליגע בו מותר אפילו בשתיה. וכל שכן לגבי ישראל מחלל שבת דיש לומר דקיל טפי ואפשר דשרי אף שלא במקום הפסד, וכל זה נוגע לעצם דין אם בדיעבד מחללי שבת אוסרים יין במגעם, אולם הכא נוסף לכל הנ״ל יש לומר דאין שום מקום לחשוש לשתות יין באולמות שמחה מספק פן שתה מאותו יין מומר לחלל שבתות, דאף אם נגע המומר בצלוחית ושפך ממנו לתוך כוסו, לא אסרו כיון שלא נגע בידיו ביין בתוך הצלוחית שהרי אינו מהדרך ליגע ביין שבצלוחית. ואף אם שפכו יין מצלוחית לצלוחית מ״מ אין דרך לנגוע ביין עצמו, ולכן אין מקום לחשוש כלל. ומכ״ש שהדבר נוגע לאיסור דסתם יינם דרבנן הוא ואין לעשות ס״ס לחומרא, עכת״ד.

ועי׳ בשו״ת משנה הלכות חלק ה׳ סימן ק״ה שנשאל גם כן בזה, והשיב דהרי יש כאן כמה ספיקות, ספק שמא לא שתה, ואת״ל דשתה שמא לא נגעו בבקבוק דאפשר אדם כשר שפך לו בכוסו יין, ואפילו אם שפך בעצמו שמא לא נשאר מאותו בקבוק וכו׳, ומאידך מדגיש במפורש שח״ו להקל בסתם מחללי שבתות לפי שכל רבותינו הצדיקים האחרונים מחמירים בזה. ועיי״ש שתמה על אופן השאלה דבמקום שיש בעה״ב יר״ש או השגחה כדין ודאי שיש לסמוך עליהם, ואם אין הבעה״ב יר״ש הר לא ניתן לסמוך גם על המאכלים.

אמנם מצאתי בשו״ת ציץ אליעזר חלק י״ב סימן נ״ו שנשאל בזה, והביא את ב׳ התשובות של בעל המשנה הלכות ובעל הלהורות נתן וכתב ע״ז בזה״ל, והנה עיינתי בב׳ התשובות שבספרים הנ״ל, וראיתי שלא ראי זה כראי זה, הספר משנה הלכות בא על כך מכח ס״ס וספק ספיקא דס״ס, דשמא לא שתו ואפי׳ שתו שמא לא נגעו בבקבוק דאפשר אדם כשר שפך לו בכוסו יין, ואפילו אם שפך בעצמו שמא לא נשאר מאותו בקבוק וכו׳ וכו׳, ומאידך מדגיש אבל מפורש שח״ו להקל בסתם מחללי שבתות שכל רבותינו הצדיקים האחרונים מחמירים בזה. יעוין בדבריו. ולזה גם אני מזדהה אתו שכל שישנו במציאות כ״כ ס״ס שפיר יש להתיר.

אבל הספר להורות נתן חותר בדברי תשובתו לשדות נרגא בכל עיקר האיסור שנהגו עד כה הרבנים הצדיקים והחסידים ליזהר עד לאחת מלשתות מבקבוק יין שנגע בה ושתה ממנה מומר לחלל שבת, עד שבסוף דברי תשובתו כתב להתיר אפילו אם הגביה הצלוחית ושפך ממנו יין לתוך הכוס כל שלא נגע ביין עצמו ואף שלא במקום הפסד, ועל כן סיכם

גוי שהתייחד עם יין בחדר נעול

שאלה: נשאלתי מאחד שהיה אצלו בבית ערבים פועלים ונעל חדר אחד עם יין שלא מבושל האם הכל מותר?

וכתב דאין שום מקום לחשוש לשתות יין באולמות שמחה מספק פן שתה מאותו יין מומר לחלל שבתות, דאף אם נגע המומר בצלוחית ושפך ממנו יין לתוך כוסו לא אסרו כיון שלא נגע בידיו ביין בתוך הצלוחית, ואף אם שפכו יין מצלוחית לצלוחית מ"מ אין דרך לנגוע ביין עצמו, ולכן אין מקום לחשוש כלל עכ"ד. וע"ז צדק כתר"ה במה שצועק ככרוכיא על כך, ובצדק מרגישה נפשו הטהורה שזה מהוה פרצה חמורה בחומת הזהירות וההתרחקות בזה.

ואני תמה על מחבר הספר בתרתי, ראשית, הא עיקר בנינו בזה הוא כפי שכותב בדבריו על הרמ"א בסימן קכ"ד סעיף כ"ד שמתיר בזמן הזה בנגע על ידי דבר אחר, ועל הנו"ב בדגול מרבבה שם סעיף י"ז ובתשובותיו מהדו"ת חלק יורה דעה סימן ס"ט שמוסיף להתיר אפילו הגביה ושכשך, והא הרי הרמ"א שם כותב שאין לפרסם הדבר בפני עם הארץ, והש"ך בס"ק ע"א מבאר שזהו דוקא במקום הפסד, ומביא לזה אמבוה דספרי שחלקו ע"ז, ושאין להקל בזה ע"כ אלא במקום הפסד מרובה. וכן הדגול מרבבה והנו"ב שם מדגיש מפורש שהתירו הוא דוקא במקום הפסד, ואיך בא מחבר הספר להוסיף עוד מדעתו להשיב לפרסם ולהקל אפילו שלא במקום הפסד כלל, אין זה אלא מפני שסובר קולא בעיקר האיסור של מומר לחלל שבת בזה, ועל זה יש להרעיש, דזהו נגד מה שקבלו עליהם בני ישראל הכשרים לנהוג לחומרא בזה כדיעות קבוצות רבותינו הראשונים והאחרונים ז"ל שגמרו אמרו להחמיר בזה שלא לשתות ממה שנוגעים, עיי"ש עוד בהמשך התשובה.

ועי' בשו"ת אבני ישפה חלק ב' (סימן ס"א ענף ה') שכתב לענין היין שמגישים בחתונות והבקבוקים פתוחים על השלחן, והביא שם שבעיניו ראה אצל חתונות איך שלוקחים המלצרים שאריות היין מהחתונה הקודמת ומצרפין יחד מכמה בקבוקים, ובחתונה החדשה מגישים את זה כאילו הוא בקבוק חדש שרק כעת פתחו אותו. ואם כן יש לחשוש שמא היה כאן מגע עכו"ם או מחלל שבת בחתונה הקודמת ונאסר היין. ובשו"ת שבט הלוי חלק ב' סימן נ"ג חתר למצא לימוד זכות גם מטעם שכיון שרק מזגו מן הבקבוק ולא נגעו ביין עצמו דבזה היקל הש"ך בזמה"ז ביורה דעה סימן קכ"ד ס"ק ע"א. ובהשגחת כשרות מפורסמת שמע שמרתיחים כל היין לאחר פתיחת הבקבוק, וביין מבושל אין איסור יין נסך. אמנם כתב שם דנראה לו דדברי הש"ך נאמרים היכא ששפך העכו"ם לפנינו, ואם כן ראינו שלא נגע בגוף היין רק דרך הבקבוק ובזה יש מקום להקל, אף שכבר הזכיר בענף לעיל מהגרי"ש אלישיב זצ"ל להחמיר. אבל בנידון דידן אף אדם לא השגיח על זה והוא אינו מירתת לגעת ביין שהרי הוא מוזמן לסעודה ויש לו רשות לאכול, וכמ"ש במשנה במסכת עבודה זרה דף ס"ט. היה אוכל עמו על השלחן ופירוש רש"י ד"ה מה שעל השלחן אסור דמימר אמר עכו"ם זה ישראל זה זמנני לאכול ולשתות ולגעת, עכ"ל. וכך פסק בשו"ע סימן קע"ט סעיף ז'.

והביא שם מעשה שהיה דומה לזה ששאלו את הגרי"ש אלישיב זצ"ל לגבי אחד שאמו המחללת שבת נשארה בביתו ביחוד עם היין שלא היה חתום, ופסק דכיון שהיא אמו ואינה נתפסת כגנב צ"ע להתיר היין. ואם כן כאן הרי הוא מוזמן לסעודה והיין הוא ברשותו, ובזה לא אמרינן שמסתמא שתה בלא נגיעה דכיון שהיין ברשותו כל היין נאסר ולא סמכינן על האי סברא להקל, ולכן פסק דנראה שאין לשתות בחתונה אם יש לחשוש שהיין כאן הוא שארית מחתונה קודמת שהיו בה מחללי שבת, אולם בשבט הלוי כתב לימוד זכות דבזמנינו אין הדרך לגעת כדי לנסך ולכן לא חוששים בכה"ג, אמנם אפילו בלי סברא זו יש להחמיר מצד ברמת הבקבוק, ולכל הפחות נשאר לנו הפסק של הגרי"ש אלישיב זצ"ל שנשאר בצ"ע אם אפשר להתיר בכה"ג, עכת"ד.

תשובה: אם ניכר שלא נגעו מותר'.

לתת סתם יינם למתנות לפועלי גוים

שאלה: חברה של יהודים רצו לקנות מתנה לגויים פועלים שעובדים איתם בבית חרושת ושואלים אם מותר להם לקנות סתם יינם כדי לתת אותם לגויים?

תשובה: במדה שמותר בכלל לתת מתנה לגויים[יא].

י. ובבית יוסף הביא דמקור שיטות האוסרים הוא מדברי הרשב"א שסיים להדיא דאפילו בדיעבד אסור, וכ"כ הלבוש דאפי' דיעבד אסור בשתיה. אמנם בש"ך (ס"ק ד') דייק מדברי הרמ"א שלא כתב שאסור בדיעבד היינו משום דס"ל דהרשב"א אזיל לטעמיה דלא ס"ל כלל מההיתר של סתם יינם בזמה"ז דכיון דלפעמים מנסכים הוין עובדי ע"ז לכל דבריהם, אבל לדידן דשרינן מגען וסתם יינם בהנאה מטעמא דלאו עובדי עבודת כוכבים הן, אם כן ה"ה הכא, דאם יחדו אצלו שרי בדיעבד, כמו גר תושב וישמעאלים אלא דלכתחלה מיהת אסור.

והביא ראיה לזה ממאי דקי"ל לקמן (סעיף ד' בהג"ה) דבזמן הזה אפילו נכנס עובד כוכבים בבית שיש בו יין של ישראל, ואפילו סגרו במפתח, ואפילו אינו נתפס כגנב, שרי בשתיה, היכא דליכא למיחש שנגעו לשתות, והרי אין לך יחוד גדול מזה, ואפ"ה שרי. והביא שם שגם הלבוש מסכים עמו לדינא, ואף הב"ח תלה לה להאי דינא בפלוגתא של דין הנכרים בזמן הזה, אלא שהב"ח הסכים עם הרשב"א. וסיים הש"ך שלדעת כל הראשונים שהקילו כדברי הרמ"א בסעיף ד' יש להקל נמי הכא לענין דיעבד.

וראה בדרכי תשובה (ס"ק ד') שהביא מכנה"ג שהשיג על הש"ך ופסק לאסור אף בדיעבד. ועי' עוד בספר יין המשמח (ס"ק א', ג') מה שכתב בכל זה.

ועי' בפתחי תשובה (ס"ק א') ובגליון מהרש"א שהביא משו"ת צמח צדק (סימן פ"ז) שלכתחילה אין מייחדים אצלם יין אך בדיעבד מותר, וכל זה דוקא יחוד לשעה אבל פקדון לימים גם בדיעבד אסור. ועוד כתב שכ"ז דוקא כשאין חשש נגיעה, אבל אם יש חשש נגיעה להנאתו לשתות כגון שהברזא לא היתה חתוכה, גם ביחוד בעלמא אפשר שאסור בדיעבד כמ"ש לקמן (סעיף ד' בהג"ה). וראה לעיל בהערה שאף הש"ך מסכים לדין זה דהיכא דאיכא חשש נגיעה אזיל לה היתרא דגר תושב.

יא. יסוד ההיתר בזמננו מיוסד על שי' הרמ"א המבוארת בריש (סימן קכ"ג) שבזמננו מותר להנות מסתם יינם, אלא שבסוף דבריו כתב דלכתחילה אסור לקנותו ולמכרו כדי להשתכר בו, וסיים דיש מקילין בזה וטוב להחמיר.

והנה בשו"ת שב ורפא חלק ג' (סימן ל"ב) מביא שנשאל הרבה פעמים, אם מותר לתת בקבוק מסתם יינם למנקה או מזכיר עכו"ם במתנה, והביא את דברי חידושי חתם סופר על הל' יין נסך שכתב דיש כאן ג' שיטות, א' דעת התוס' דלאו משום גזירת יין שנתנסך אסרו בהנאה אלא משום דאיכא בעלמא מין יין עכו"ם שאסור בהנאה והיינו שנתנסך ע"כ אסרו גם סתם יינם בהנאה אף שעיקר הטעם משום בנותיהם, ולא משום גזירה נגעו בה, ולשיטה זו גם בזמן הזה אסור בהנאה. ב' שיטת הר"ן דמשום גזירת יין נסך ממש אסרו גם סתם יינם בהנאה, ולדבריו בזמן הזה דלאו עובדי עבודה זרה נינהו בטל הטעם ובטל גם כן הגזירה ושרי בהנאה. ג' שיטת הרשב"א דס"ל ב' גזירות הוה, בראשונה גזרו בית דין רק על שתיה דומיא דפתם ושמנם, הכל משום בנותיהם, ובית דין שלאחריהם הוסיפו לאסרו בהנאה משום יין נסך ממש, ולדבריו אתי שפיר טפי להתיר הנאתו בזמן הזה. והנה בנידון דידן אינו ענין של פרנסה או חשש הפסד גדול. אך מאידך גיסא ציין לדברי הלבושי שרד בחידושי דינים סימן קס"ב שכתב דלא נאסר סתם יינם בזמה"ז אלא בשתיה, ואפילו ירא שמים אין צריך להחמיר מלקנותו להשתכר בו.

ולענין דינא הביא ששאל את הגאון רבי משה הלברשטאם זצ"ל במח"ס שו"ת דברי משה והשיב להתיר לתת הבקבוק דסתם יינם לאיזה מנקה או מזכיר

הלכות עבודה זרה

שאלות הנוגעים לשתי וערב

שאלה: שתי וערב שתולין בצואר האם מותר רק כשיודע שלא נעבד או גם אם לא יודע?

תשובה: רק כשיודע.

שאלה: שתי וערב על צואר של גלח האם אותו דין או שאולי אדוק יותר וחוששים שעובד לו?

תשובה: ודאי יש לחוש.

הגיע לבית מלון ותמונה של צלב מונח על הטמה

שאלה: אחד הגיע לבית הארחה ועל המטה היה תמונה של צלב שתי וערב האם מותר לו לישון על זה?

תשובה: כן.

שאלות הנוגעים לצורות אדם שמש כוכבים וירח

שאלה: בובה של קטנים שמיועד לשחק בו האם צריכים להחסר אבר אחד או אפשר לסמוך על דברי המהרי"ט שכל שהוא מיועד למשחק כמו צעצוע אין חשש ולא צריכים להסיר מהפרצוף?

עכו"ם כדי שיעבוד יותר מהר. עי' עוד בשו"ת מהר"ם שיק יורה דעה (סימן ק"נ) כתב דהירא את דבר ה' ומדקדק במצוות ואין הפסד כי אם מועט כדאי הם הגאונים האוסרים בהנאה לחוש להם ולהפסידו.

ואח"כ מצאתי גם בשו"ת ויען דוד חלק ו' בסוף הספר בקונטרס ראש דוד סימן ט"ז שכתב דהרי דבר פשוט הוא דכל שיש תועלת במתנתו אין בו משום לא תחנם, עי' בט"ז סימן קנ"א ס"ק ח', אך הנידון מחמת סחורה בדברים אסורים הגם דבאיסורים דרבנן לא נאסר, מ"מ סתם יינם חמיר יותר, וכבר קדמו האחרונים בזה ויש מחמירים ויש מתירים בעניני סחורה בסתם יינם. אך העצה היא שישלח באופן שמעולם לא קנה עצם היין ולא היה לו רשות לשתותו בשום אופן, דבהא ליכא איסורא כלל, עכ"ד.

ועי' בשו"ת חיי הלוי שכתב דיש להזהר לאותן הקונים מתנות ליום חגם, דיש להם להזהר שלא ליתן המתנות ביום חגם כמבואר בשו"ע (סימן קנ"ח סעיף ה'), וגם בזמן הזה יש לכתחילה להזהר בזה כמבואר ברמ"א שם סעיף י"ב שכתב וז"ל "וכן אם שולח דורון לעכו"ם בזמן הזה בזמן שיש להם סימן אם יגיע להם דורון בחג ההוא, אם אפשר ישלח לו מבערב, ואם לא ישלח לו בחג עצמו", עכ"ל עיי"ש. ועכ"פ יזהר שלא יאמר שנותן בשביל חגם, אולם כהיום לכאורה היה עצה טובה לומר שנותן המתנה בשביל השנה החדשה דלכאורה אין זה מכלל חגם, והגם שלנו בני ישראל לא נתחדש השנה רק בראש השנה, עדיין יש לומר דעכ"פ אין בזה שייכות לחגם, אכן למעשה צ"ע גם בזה דראיתי בהשמטות שנשמט על ידי הצענזאר מדברי הרמ"א תיבת האלו "ביום ח' שאחר הניטל שקוראים נייע יאר", ולפי זה לכאורה גם הנייע יאר הוא מחגם, וע"כ גם בזה יש להזהר לכתחילה ליתן המתנות מקודם יום הנייע יאר, אכן בענין הדיבור נראה דאין לחוש מלומר שנותן בשביל הנייע יאר.

תשובה: אין חשש[יב].

יב. הנה מצאתי לנכון להרחיב קצת בסוגיא דידן להבנת הענין ולכן נציין כאן שוב ממקור הגמ׳, הנה בגמ׳ במסכת עבודה זרה (דף מ״ג ע״ב) הביא את הפסוק ׳לא תעשון אתי׳, לא תעשון אותי, דהיינו שאסור לעשות פרצוף אדם, ופירוש אותי היינו בדמות שאני מתראה בו לנביאים, ובתחילה רצה הגמרא לומר שאין האיסור רק על העשיה, אבל אם אחרים [גויים] עשו לו יהא מותר להשהותו. והקשה הגמ׳ שם והא רב יהודה דאחרים עשו לו, וא״ל שמואל לרב יהודה שיננא סמי עיני׳ דידן, ע״כ.

וכתבו התוס׳ (ד״ה סמי) טעמא דמילתא משום שיש לחוש שיחשדוהו שעבר על לא תעשון, והגמ׳ מתרץ שם דאיירי בחותמו בולט, ופירשו הראשונים משום חשד דעבודה זרה, וראה עוד בראי״ש (פרק ג׳ סימן ה׳), וכ״כ בטור יורה דעה (סימן קמ״א) וראה בביאור הגר״א שם (ס״ק כ״א בסופו) שכתב דדעת התוס׳ והרא״ש שמדרבנן אסור להשהותן משום חשדא דעשייתן עי׳ שם, וכבר העירו על דברי הגר״א דהרי תוס׳ כתב בהדיא שהחשש הוא משום עבודה זרה ולא משום לא תעשון, ועי׳ בשו״ת חיי הלוי חלק א׳ (סימן נ״ח) ובחלק ב׳ (סימן ע״ב אות ג׳).

וראה עוד בבית יוסף שם שכתב בשם הר״ן שאמנם האיסור בעשיה הוא אפילו במבוזין אבל האיסור להשהות בביתו היינו דוקא על המכובדין. ולפי זה יש מקום היתר לדון לגבי משחקים כגון בובות שעושין הגויים ואין חשש רק על עצם איסור שהייתן, דאם אינן יקרין ואין מקפידים עליהן לזורקן על הארץ יש לומר דהוי כמבוזין, וראה בספר שערים מצויינים בהלכה (סימן קס״ח אות ב׳). ובשו״ת חיי הלוי (שם) כתב עוד יותר מזה דאפילו לשיטת האחרונים שלמדו בדעת הרמב״ן שהביא הטור שבצורות אדם יש איסור דאורייתא בעשייתם ויש גם איסור דרבנן בשהייתן משום חשד דלא תעשון, מ״מ בבובות שלנו יש להתיר טפי, וטעם הדבר משום שהרי כל האיסור אינו רק שיחשדו אותו שעשה הצורה בעצמו, אבל בכלי משחק האלו ידוע לכל שאין עושין אותן בעצמו.

והנה הזכרנו כבר לעיל דברי המהרי״ט חלק ב׳ יורה דעה (סימן ל״ה) ד״ה ומסתייע שכתב לפרש דברי הרמב״ם שכתב דהא דאסור לעשות צורות לנוי היינו דבר קבוע שיטעו לומר שיש בהם ממש, לאפוקי דרך ארעי לפי שעה כגון שמשחק בהן או להתלמד דשרי דלא אתי למטעי, וכתב על זה המהרי״ט לפי דרכנו למדנו באותן הפרצופות שעושין לתינוקות לשחק בהן, הואיל ולא בדרך קבע עבידא שרי. ולפי זה יש לומר אפילו באופן שיש חשדא בעשייתן גם כן אין איסור להשהותן, שהרי במבוזין שעומדים לצרכי משחק אין איסור אפילו לעשותן לפי דעת המהרי״ט.

ועוד ראיתי שיש מצרפים עוד תירוץ מהגמרא שם דהובא ברמ״א שם (סעיף ד׳) שאין חשדא ברבים, ולכן גם אלו צורות נעשה לרבים, וכולם יודעים שלא נעשה לעבודה זרה, וממילא הוי כאילו שרבים יודעים מזה וליכא חשדא, ואע״פ שהחתם סופר כתב בתשובה או״ח חלק א׳ (סימן ס׳) דדוקא דבר ששיך לרבים ליכא חשדא משום רבים, ולא דבר ששייך רק ליחיד והרבים יודעים מזה, מ״מ לגבי הבובות והמשחקים שנעשו מתחילה לצורך מכירה לרבים, יש לומר דלכו״ע הוי כרבים.

ובנוסף על זה יש לצרף סברת החכמ״א שהובאה לעיל דבזמה״ז אין כלל איסור שהיה על צורת אדם בעלמא, כיון שידוע שאין עובדין אותו.

וראה עוד שם בנו״כ, ובפתחי תשובה (ס״ק י׳) שמציין לדברי היעב״ץ ועוד אחרונים שדנו אם יש איסור אפילו בצורת הראש לחוד או דוקא כל הגוף, דשיטת היעב״ץ היא דאם ניכר פרצוף הפנים כמו שנעשו המטבעות לכו״ע אסור, וע״כ באותן הצורות שנעשו לנוי ומבקשין להשחיתם יש להשחית החוטם או העין, וראה עוד להלן בענין במה פוגמין, ובשעת הדחק יש להקל גם במכובדין, כך הסיק בשו״ת חיי הלוי שם, ועי׳ עוד בחכמת אדם (כלל פ״ה דין ו׳) שכתב דבזמן הזה אין חשד להשהותן כיון שאין דרך לעבוד עבודה זרה בצורות אלו.

ולדינא פוסקים רבים מקילים בזה מהטעמים האמורים שיש מקילים בזה, וכ״כ בשו״ת חיי הלוי שם, ושו״ת ויברך דוד חלק א׳ (סימן צ״ט), אך בקובץ עם התורה חלק ג׳ (עמוד צה אות ג׳) הביא שהגר״מ

פיינשטיין זצ"ל פסק שיש להוריד אבר כגון אף או אוזן של הבובה. ובשו"ת חיי הלוי חלק ז' (סימן ל"ז אות ב') הביא את מה שציין כבר בחלק ג', וכן ציין לספר שערים מצויינים בהלכה (סימן קס"ח אות ב') וכן הביא משו"ת פרי השדה חלק ג' (סימן ל"ח) טעם אחר להתיר, דכיון שדרך התינוקות לגלגלם על הרצפה ממילא הוי כמבוזים שמותר. וכן הביא ששמע מבעל הבאר משה זצ"ל שפסק לגבי בובות שאינם יקרים רק כמה דולרים שודאי מותר, ואם יקרים כמו שלשים דולר זה חשוב ואסור אא"כ יפחת מהם איזה דבר.

ונציין כאן עוד דעות שהחמירו בזה, דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל בכל זה הו"ד בספר אשרי האיש יורה דעה חלק א' (פרק י' סעיף כ"א) שמה שעושים בובות בשביל הילדים שישחקו בהם, אמנם המהרי"ט רצה לחדש שזה כעשיית עראי ואין כאן עשייה חשובה ולא נאסר, אך האחרונים חלקו עליו בזה והוי שאלה באיסור דאורייתא, ואסור. וכעין סברא זו יש באו"ח סימן ש"ח סעיף מ"ה, שמשחקי ילדים הם מוקצים בשבת, דכיון שעשויים לזמן הוי כמאן דליתא, והרמ"א שם חולק. ודע שכשמשחית בובה שלא תהיה כצורת אדם צריך שישחית עינו או כלל צורתו, אך להשחית את האוזן בלבד אינו מתירו כיון שאינו משחית פני הצורה ממש. ובובה של חתיכות, לפי כל הדעות עובר בעשייתה ממש באיסור דאורייתא של לא תעשון אתי, ובקיומה איסור דרבנן של חשדא, עכ"ל. עי' עוד בספר מנשים באהל פסקי הגרי"ש (אות נ"ב). וכן בספר בית כהלכה (עמוד 361) שהביא שם בהערה מה שטען שלא הבין דברי החתם סופר עי' שם.

עוד ראיתי בספר בית דוד יורה דעה (סימן ע"ה) לגבי נידון מעשה שהביאו בשמחת תורה לבית הכנסת דמות אדם בולטת העשויה לנוי או לשחוק, וכתב שם למחות על כך, דהא אף השהיה אסורה. ואף דבשל רבים לא שייכא חשדא, ומשום הכי קיימא לן דמותר להחזיק צורות שבמדור התחתון בבית הכנסת, היינו דוקא כגון צורת חמה ולבנה, דאיסור השהייה הוא משום חשדא, אבל בצורת אדם אין האיסור משום חשדא דעבו"ז, אלא משום חשש שעבר על לא תעשון [כמבואר בדברי הגר"א לעיל ועיי"ש], ומה יועיל מה שמשהנו במקום רבים, ועי' עוד בשו"ת נהרי אפרסמון יורה דעה (סימן קי"ד).

ובספר חוט שני הל' פסח (עמוד רל"ה) כתב לגבי מי שיש לו בובה שלימה, אפילו הראש בלבד, אם הוא צורה בולטת של פרצוף הפנים, לכתחילה יעשה בה פגימה הניכרת, כגון באף או בעין באופן שיהיה ניכר שהוא חסר, ומ"מ אין לגעור על אלו שמקיימין צורות אלו, אך ראוי להחמיר לפגום בהם פגימה הניכרת. ובובה שחסר לה אוזניים אפשר שאין נחשב כחסרון, אחרי שכל צורת הפנים קיימת. ואם יש צורות הפנים עם ב' עיניים ועם אוזן אחת, אפשר דמיקרי צורה שלימה, ורק כשיש עין אחת הוי חצי צורה ומותר. וישנם בובות שבמקום העיניים יש חור, ונראה כמו עין, ונראה דחשיב עין כיון שנראה כעיניים ואסור לעשותם.

ובראש של בובה בלי שאר הגוף, שאין בה צורה בולטת של החוטם והפה אלא רק מצוייר בה האברים, חשיב רק כציור, ולפי פסק השו"ע אין בזה איסור, ואם מחמירים בציור וכמ"ש הש"ך, א"כ אסור לעשותו אא"כ פוגמו, עכ"ד ספר חוט שני.

אמנם כבר הבאנו במק"א דרוב הפוסקים מקילים בראש בלא גוף, עכ"פ לגבי איסור שהיה, בצירוף סברת החכמ"א והסברא דהוי מבוזין.

ולתועלת הענין נציין כמה מראה מקומות חשובים בנידון דידן, שו"ת ויברך דוד חלק א' (סימן צ"ט) ספר שו"ע המקוצר חלק ד (סעיף קמ"ה הערה ל"ג-ל"ד) שו"ת תשובות והנהגות חלק א' (סימן תת"ד), שו"ת שבט הלוי חלק ז' (סימן קל"ד), שו"ת יביע אומר חלק ג' יורה דעה (סימן ח'), דרכי תשובה (סימן קמ"א ס"ק כ"ז). שו"ת משנת יוסף חלק ח' (סימן י"ד) וחלק י"א (סימן קמ"ו).

אח"כ ראיתי בספר מעדני שלמה מהדורה חדשה (עמוד רנ"ב) שהביא שם דעת הגרשז"א זצ"ל אם מותר להחזיק בובה של ילדים שהוא בצורת אדם בתוך הבית, ואמר שזוכר עוד מילדותו שהיו כאלו שהחמירו, אך רובם הקילו בזה, והטעם להקל הוא היות וזו צורה גרועה בעצמותה, וגם לא נעשה כדי לעובדה ולא לשם צורת אדם באמת כמו בפסל, וגם

לגבי הדין של שהיית בובות של קטנים בבית ישראל שכבר כתב לי הגאון כדעת הגרשז״א שאין בזה חשש להשהות, הסתפקתי למעשה האם אפילו לדעת הגאון שליט״א יש חשש לתקן בובה כגון אם הראש נופל או יד ורגל נופל ממנו, אם מותר גם לחבר אותם שוב?

תשובה: לכאורה מותר.

ואם אסור בענין הנ״ל מה הדין אם האברים מאוד רפויים כגון שהראש או היד ורגל נופלים הרבה האם מותר לחבר אותם ואין בזה חשש עשיית צורת אדם?

תשובה: שיפגום תחילה את הצורה.

פגימת בובה על ידי צביעת עין

שאלה: אחד שרוצה לפגום בובה האם מספיק לצבוע את העין במקום להוציאו, או צריך דוקא לחסר ולא מספיק לצבוע עליו?

תשובה: מספיק[יג].

יש לצרף לזה דעות הפוסקים כמו החכמת אדם שס״ל דבזמן הזה אין עובדים לצורות ולכן מותר להשהותם. מיהו לעשות פסל גמור כגון מה שעשו בבתי חולים הדסה פסל של אדם ממש, דבר זה אסור מן התורה.

והוסיף שם שכבר שאלו את הגרשז״א אודות אותם דמויות אדם הנמצאים במוזיאון אם יש להתירם, והמתיר רצה לסמוך על מה שמביאים בשם הגר״ש סלנט זצ״ל שאמר שכיון שצורת אדם צריכה להיות מושלמת, לא מצוי שעושים צורת אדם ערום לגמרי רק כשהוא בלבוש, ולכן סובר שיש להתיר דאין זה צורת אדם. אולם לדינא אין זה נכון, כי צורת אדם היינו הצורה של האדם הרגילה כפי שנראית לפנינו, ואמר מרן שהלכה למעשה דבר זה אסור בהחלט.

ובדעת האגרות משה זצ״ל ראיתי בקונטרס עם התורה (שם) ובספר רשומי אהרן חלק א׳ (עמוד ל״ז) הביא דעתו שיש להקל כשיטת החכמת אדם בעניין הבובות שאינו צריך לעשות בהם שום מום, ובכל זאת כדאי להחמיר ולעשות שריטה עליהם. וכן ראה בספר מסורת משה חלק ג׳ (יורה דעה אות ע״ח) שהביא שאע״פ שהחכמת אדם כותב סברא יפה מ״מ זה חידוש ולכן כדאי להחמיר, ועוד הביאו שם שהיה מורה לשואלים שכדאי לעשות איזה קלקול להבובה כמו להסיר אוזן וכדומה, כך שמע ממנו תלמידו הגר״ש פירסט שליט״א.

ועי׳ עוד בשו״ת יחוה דעת חלק ג׳ (סימן ס״ד) שהקיל לקנות בובות לצורך תינוקות לשחק בהן. וראה עוד בשערים מצויינים בהלכה (סימן קס״ח ס״ק ב׳).

וראה במשנת יוסף (חלק י״א סי׳ קמ״ו) שכתב שהעולם מקילים בבובות למשחק ילדות שהוא צורך גדול, כי אחרת אי אפשר לסבול השעמום שלהם, ובזה משחקות בשקט ומתלמדות לדאוג לתינוקות, אבל יש לקטום ראש האף עפ״ד החת״ס המובאים בסעיף להלן. וראה להלן בענין החזקת בובות נוי של יודאיקה שהבאנו אריכות תשובתו בנוגע לכל המסתעף.

יג. וכן הגרחפ״ש זצ״ל הקיל בזה (דברי חכמים יו״ד אות מ״ו), וכתב ״שסומכין על החכמת אדם שמקיל בזה, (שזאת רק לקטנים ולא לע״ז) וטוב להחמיר לצבוע עין אחד - שלצבוע מהני, ולא צריך להוציא העין. ובמח״ס שבט הקהתי שליט״א כתב לי שצבע שמחזיק הרבה זמן והצבע מכער הצורה סגי בזה. אמנם בחיבור עם התורה מחמיר בזה, דצביעה אינה נחשבת לפגימה. (עם התורה מהדורא ג׳ חוברת ה׳ סוף עמ׳ נ״ה).

אם מותר לעשות בובת שלג

שאלה: האם יש היתר של עשיית צורת אדם בבובות שלג וכדומה כיון שאינו מתקיים?

תשובה: לא, יעשה צורה פגומה[יד].

העמדת בובות שלימות בחלון של חנות

שאלה: יהודי שיש לו חנות של צעצועים האם מותר לו להעמיד בובות שלימות בחלון ראוה שפונה לרבים?

תשובה: כן[טו].

יד. אודות שאלה המצויה לעשות צורת אדם משלג, אם מותר לצייר אדם שלם משלג או שצריך לפגום את הגוף או להסיר אבר אחד וכדומה. והנה יש לדון בכה"ג בעשיית צורות של אדם משלג שהרי הוא דבר שאינו מתקיים, האם ניתן להקל יותר או לא. ובאמת בספר שלמי תודה פסקי הגר"נ קרליץ שליט"א (עמוד נק"ט) כתב להחמיר והטעם כיון שלא מצינו היתר של אינו מתקיים אלא בהלכות שבת, ולכן אי אפשר להקל בכה"ג, וצ"ע למעשה. ושוב ראיתי בספר חוט שני הל' פסח (בסוף החיבור) כתב - צורת אדם, לעשותה משלג או מפלסטלינה, אם זה צורה שלימה של הראש, ידים, רגלים וכל הגוף, אסור לעשותו, אף אם אין בה את איברי פרצוף הפנים. ואם אין בה את כל הגוף, אם יש בה את איברי פרצוף הפנים אסור. ואם פוגמם מותר. אח"כ שאלתי לכמה מגדולי ההוראה שליט"א וכתב לי מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א שאין ראוי לעשות כן (אולם ראה בספר דיני שלג בשבת הערה קמ"ט ובספר דולה ומשקה). וכן מרן הגר"א נבנצל שליט"א כתב לי שיש לפגום אבר א' וכדומה. מיהו הגר"ש דבליצקי זצ"ל פסק שמותר לעשות צורת אדם משלג.

ומן הראוי לציין שלפי דברי המהרי"ט ניתן להקל בנידון דידן גם כן וז"ל (ח"ב יו"ד סי' ל"ה ד"ה ומסתייעא), "וי"ל דמ"ש אסו' לעשו' צורות לנוי היל"ל אפי' לא עשאן אלא לנוי בעלמא אלא ה"ק אסור לעשות צורה לנוי דהיינו דבר קבוע שיטעו לומר שיש בהם ממש לאפוקי דרך עראי לפי שעה כגון משחק בהם או להתלמד דשרי דלא אתו למטעי, ולפי דרכנו למדנו באותם הפרצופות שעושין לתינוקות לשחק בהם וכן אותם שעושים המשחקים לשחק בהם הואיל ולאו בדרך קבע עבידא שרי.

אולם בספר תולדות שמואל (ח"ג מצוה ל"ט סי' א' אות ו') – "אם עושה אחת מהצורות האסורות בדבר שאינו מתקיים כגון שעושה צורת אדם וכיוצ"ב משלג או שמצייר צורת חמה ולבנה וכיוצ"ב בעפר או בחול וכיוצ"ב, צ"ע לענ"ד אם עובר גם בכה"ג על הלאו דלא תעשון אתי ולכאורא הי' נראה דכי היכי שמצינו בשבת שהעושה דבר שאינו מתקיים אינו חייב הרי שזה אינו חשוב מעשה א"כ ה"ה בנ"ד, אלא שבאמת יש לחלק ראשית כי התם בשבת ידוע דמלאכת מחשבת בעינן וא"כ אם אינו מתקיים אולי אין זה בגדר מלאכת מחשבת, ועוד דלפי"מ שנתבאר לעיל בס"ב בשם הגה"ק מקאמארנא עיקר האזהרה פה ה"ה ההגשמה חלילה, וא"כ אפי' עושה בשאינו מתקיים אם מתכוין עכ"פ לשם הרוחניות ה"ז ג"כ ענין הגשמה, וכן מסתבר לענ"ד [כן נ"ל]". וראה עוד בספר לא תעשו אתי (עמוד ל"א) שהביא מפוסקי זמנינו להקל בכעין זה.

טו. בריש הלכות צורות חמה ולבנה הבאנו שהרמ"א כתב שבמקום רבים אין חשד, ואילו הש"ך כתב בשם רבנו ירוחם דעדיין מכוער הדבר. ומ"מ העיר בזה בספר החשוב דמות הגוף (עמוד ד' ובשו"ת שם סימן ד' אות ה-ו) דאף לפי המחמירים בכה"ג מותר כיון שיש לצרף השיטות שמתירים לגמרי בבובות בזמה"ז, וכן דעת המקור מים חיים שבמקום שנהוג להניחו לנוי לא חיישינן לחשד, וכן את דעת הרמב"ן שסבר ש'מכוער הדבר' היינו דוקא בבית הכנסת, ובצירוף כל זה ובפרט במקום רבים נראה לכו"ע שאין ענין של מכוער הדבר עי' שם.

בית כנסת קיבלו מנורה חשמלית ז' קנים והתקינו מה עושים

שאלה: בית כנסת קיבל מנורה חשמלית בת ז' קנים והתקינו אותו כבר האם מותר לקיימה אותו שם?

תשובה: מסתמא אינה כמנורת המקדש[טז].

שאלה: נשאלתי מאחד שיש לו משרד והשכיר חלק מהמשרד לגוי שהגיע עם פסל להניח על השלחן עבודה שלו, האם זה נחשב כאיסור שכירות לגוי שמביא ע"ז לביתך, או המשרד לא נחשב כביתך לענין זה ומותר לו להשאיר את הפסל על השלחן שלו?

תשובה: אסור.

להכנס לחדר סמוך לכנסיה לצורך בחירות

שאלה: באותו ענין האם פוסקים להקל במקרה של בדיעבד שפותחים מקום לבחירות בחדר הסמוך לכנסיה כמ"ש בכמה שו"תים שאם יש פתח אחר ואין מקום אחר להצביע לבחירות יכול ללכת לשם?

ובשו"ת אז נדברו חלק ח' (סימן נ"ט) כתב אודות בעלי חנויות ששמים בחלון בובה מפלסטיק ומלבישים עליה את הבגדים, וכתב להתיר, והרוצה להחמיר יחתוך איזה אצבע.

ובספר בית כהלכה (פרק י"ח סעיף כ"ה-כ"ו) כתב לגבי בובות המיועדת לתצוגה בבתי ממכר של בגדים או חלון ראווה אם מדובר בצורה שלמה אסור להרכיב אותם, אך בבובה שלימה היקל שם רק אם אין הבובה שלם ע' שם.

וראה עוד בשו"ת פאת שדך יורה דעה (סימן מ"ד) דן האם מותר לשים צורת אדם בחנות, אשר עליה מלביש בגדים אשר בכוונתו למכור ועיין שם שהביא את פסיקת הרמ"א (יורה-דעה קמא, ז) על-פי התוספות והרא"ש (עבודה-זרה מג, ב) שהקל אם אין צורתו שלימה. אך הזכיר כי רבים מאחרונים החמירו בזה ובהם שו"ת שאילת-יעב"ץ (א, קע), שו"ת רב-פעלים (ד יורה-דעה י) ועוד. ולמעשה הכריע שאם יש שינוי ניכר, כקטיעת החוטם או האוזן יש להתיר, וראה עוד בשו"ת אבני דרך חלק ה' (סימן י"א). ושבט הקהתי שליט"א הורו לי שבכה"ג מותר להניח את הבובות ליד החלון בחנות.

מיהו ראה בספר היכל הוראה חלק א' (הוראה קט"ז) שהביא שם שיש חנות של תשמישי קדושה בשכונה שלו שהמוכר העמיד צורת אדם גבוה שנראה כחרדי והורה לו להסיר אבר מגופו של הצורה וכך עשה, אבל לפי פוסקים הנ"ל נראה שאין צריך להחמיר בזה בהנהגה למעשה.

טז. ראה בשו"ת חבלים בנעימים חלק ג' (סימן נ"ד) שאסר אפילו מנורה של חשמל, וכן הובא בספר חיי הלוי חלק ז' (סימן ל"ז אות ז').

אמנם ראה בשו"ת יביע אומר חלק א - יורה דעה סימן יב שהארוך בכל זה עי' שם, והסיק להיתר אף לדעת הבכור שור וסייעתו. וכן כתב לי במח"ס שבט הקהתי שליט"א שמותר בכה"ג, ומסתמא המנורה לא הוי כמנורת המקדש כלל. והגר"א שלזינגר שליט"א כתב לי שמעיקר הדין אפשר להשאירו בבית הכנסת אבל ראוי להוסיף קנה א' עליו. וראה בשו"ת יביע אומר (שם) בסופו שכתב להזהיר לגבי מנורת בית הכנסת שלא להסיר קנה אחד, משום איסור לא תעשו כן לה' אלוקיכם.

ובספר שו"ת תורה מצוין פסקי הלכות מאת הגאון רבי ציון לוי זצ"ל רבה של פנמה (עמוד רל"ז) פסק שמותר להתקין מנורות של שבעה קנים בבתי כנסיות, שעליהן יש נורות חשמליות, ובלבד שיכבה אחת מהנורות חשמל.

תשובה: כן יז.

אם מותר לקבלן להכיט בכנסיה כדי לקבל רעיון בבניה

שאלה: עוד באותו ענין אחד שהוא קבלן ורוצה לבנות בנין או חדר ורוצה לקחת דוגמא ממה שבנו בתוך בית עבודה זרה האם מותר לו להכנס לתוכו בשביל זה או להסתכל בתמונה של הפנים בשביל זה?

תשובה: לא.

קבלת מתנה מסבתא גוי ביום חגם

שאלה: בעלת תשובה שקיבלה פרחים מסבתא שלה אמא של אביה הגוי (אמא שלה יהודיה) האם מותר לה להנות מהם כששלחה לה את ביום חגם?

תשובה: אם לא אמרה בפירוש שזה לכבוד אותו האיש-מותר.

להכנס לחדר סמוך לכנסיה עבור לויה של גוי שעבד בבית הכנסת

שאלה: שאלתי את הגאון במה שנשאלנו מגבאי בית הכנסת שנפטר להם את הגוי של שבת ועושים לו כעין לויה בתוך חדר המחובר לכנסיה האם מותר להם להשתתף למען השלום אם יש פתח נפרד לאותו חדר?

תשובה: כן יח.

יז. כן דעת הגר"מ פיינשטיין זצ"ל הובא בספר רשומי אהרן חלק א'. וכן בשו"ת תשובות והנהגות חלק ב' (סימן ת"י).

יח. לגבי האיסור להכנס לבית ע"ז כמו כנסיה כבר כתבנו את המקורות והדינים העולים, אלא שבנידון דידן הסתפקנו כי הרי כמה פוסקים החמירו בכל אופן להכנס למקום ששייך לבית עבודה זרה, אלא שהכא היה נראה שהוא צורך וממילא צריך לחפש מקום להקל כמ"ש שפסק לי רבינו שליט"א. וכבר ביררתי שוב את הנושא עם הגרנ"א אהלבוים שליט"א במח"ס מנחת חן, וכתב לנו שנראה מפני דרכי שלום מותר להכנס לחדר שהוא סמוך למקום התיפלה, ולא בתוך מקום התיפלה ממש. שהרי חדר זה או אולם שהוא חדר נפרד ומשמש לכל מיני וועידות וכנוסים שאין להם שום קשר עם אליל שלהם. וגם ניכר שבאים לשם להשתתף בלויה, שרואים מבחוץ המכונית השחור שנושא את המת חונה שם מלפנים, וכמו שכתב בשו"ת תשובות והנהגות חלק ב' (סימן ת"י) להתיר להצביע בחדר המחובר לכנסיה כיון שלא מתפללים שם, ולכן גם במקום כזה של דרכי שלום נוכל להתיר להם להכנס לשם במקרה כזה שהוא מצב של בדיעבד.

ומה שכתב בשו"ת יביע אומר יורה דעה חלק ב' (סימן י"א) שהוא החמיר אפילו במקום דרכי שלום, אינו ענין לכאן, דשם מיירי לענין כניסה לתוך בית תיפלתם ממש, אבל בנידון דידן שאינו נכנס לתוך מקום תיפלתם אלא לחדר הסמוך, יש מקום להתיר בכה"ג שהוא לצורך ענין דרכי שלום.

ובשו"ת שבט הלוי חלק ב' (סימן ס') נשאל אם מותר לשכור חדרים במנזר של עכו"ם, שרוצים ליתן להם בשכר חלק מהבנין אם מותר, וכתב שאסור משום דין מהנה לע"ז, שהרי שוכר החדרים מהם ונותן להם ממון, משא"כ אם נופל השכר להמדינה ואינו מהנה לע"ז, בכה"ג התיר הרמ"א עי' שם.

ובנוגע לבית תיפלתם ממש, עי' בדרכי תשובה (סימן ק"נ ס"ק ב') שתכ בדאסור ליכנס לשם אפילו לכבוד מלכות, אע"ג דבזמן הזה לאו עובדי ע"ז הם והנכנס לשם צריך טבילה כשיוצא משם וקונסין אותו שישל קנסות על שנכנס לשם, עי' עוד בשו"ת יביע אומר בזה.

שאלה: ראיתי שבשו״ת יביע אומר חלק ב׳ יו״ד סימן י״א נשאל כעין שאלה הנ״ל שהיה לויה בתוך הכנסיה עצמו והחמיר אפילו במקום דרכי שלום, האם קיימא לן כן למעשה שלא מקילים אפילו מפני דרכי שלום?

תשובה: כן.

להכנס לכנסיה לצורך בחירות לנשיא ארה״ב

שאלה: בארה״ב יש מקומות שמעמידים לצורך בחירות לנשיא ארה״ב באולם שמחובר לבית תפליתם של כנסיה וכדומה האם מותר לבחור שם בחירות?

תשובה: כן.

לצלם אנשים ברקע של כנסיה

שאלה: נשאלתי מאחד שעבר דרך כנסיה ועמדו שם גויים שביקשו ממנו לצלם אותם עם הרקע של הכנסיה האם מותר לעשות כן ומדוע?

תשובה: אני חושב שמותר, ואינו נותן בזה כבוד לכנסיה.

פגישה במשרד שבתוך כנסיה

שאלה: כמה יהודים יש להם פגישה עם גויים והזמינו אותם בתוך הבנין של כנסיה ורק במשרד שלהם האם לעת הצורך של פרנסה מותר לכה מהם להכנס לתוך הנבין ביחד?

תשובה: לענ״ד מותר.

אולם מיועד לכניסה ולשאר דברים אם מותר להכנס בתוכו

שאלה: אולם מיוחד עבור כינסים או פגישות וסמינרים עבור רופאים וכדומה ושאר פגישות חשובים-בכל יום ראשון אותו אולם מיועד לתפילת כנסיה של נוצרים-האם ישראל מותר להכנס לתוכו בשאר ימות השבוע להשתתף בכנס רופאים וכדומה או שזה נחשב ככנסיה כיון שקבעו יום להכנס להתפלל-או שמא מותר כיון שבסוף של דבר המקום הוי אולם לצורך כמה דברים ולא דוקא נחשב כנסיה?

תשובה: מותר.

לקנות בית חולים שיש בתוכו חדר עבור כנסיה

שאלה: נשאלתי מניו יורק אודות יהודי אחד שהציעו לו לקנות בית חולים או בית אבות ובתוך המקום הזה חדר א׳ משמש עבור המבקרים והעובדים ככנסיה לתפילות שלהם, האם מותר לו לקנות ולהיות בעל הבית של הבית חולים בכה״ג?

תשובה: כן.

יהודי ששוכר בית שיש בתוכו ע"ז

שאלה: אחד ששוכר בית מגוי ויש בתוכו ע"ז האם מותר לו לשכור את המקום אם הוא יכסה אותם?

תשובה: כן.

בענין הנ"ל

שאלה: והאם דמות של ע"ז וכדומה שנמצא בבית הנ"ל עומד לנוי האם חייבים לכסותו בכלל?

תשובה: לא.

להרדם מול צלב

שאלה: אחד נכנס במונית בחו"ל שהנהג תלה ליד החלון שלו צלב שתי וערב-האם הנוסע היהודי צריך להזהר כל הזמן לא להרדם שמא יראה כמו השתחוה ח"ו?

תשובה: לא.

להשתחות בפני ע"ז

שאלה: ועוד בקשר לאיסור השתחוה האם הכוונה שאסור להרים כסף מהריצפה מול כנסיה אפילו שאין צלב מבחוץ או דוקא מול עבודה זרה ממש ומאחר וזה רק הבית ע"ז ורק מבפנים יש החדר של הבית תיפלה אין איסור להרים הכסף?

תשובה: אין איסור.

הכנסת ע"ז בתוך ארון שבבית ישראל

שאלה: באיסור לא לא תועבה אל ביתך-האם יהודי שוכר דירה לגוי שמכניס ע"ז ומשאיר אותו סגור בתוך ארון כל הזמן האם גם בכה"ג אסור?

תשובה: כן.

להסתכל בצלם כדי לדעת היכן צד מזרח-וכן הסתכלות בשעון על גבי כנסיה

שאלה: צורת צלם שעל גבי כנסיה האם מותר להסתכל בו כדי לדעת היכן צד המזרח?

תשובה: לא.

ומה הדין להסתכל בשעון שמונח על גביו אם מותר לבדוק את הזמן?

תשובה: כן.

אם מותר להכנס למוזיאון של שעוה

שאלה: כיצד מורין למעשה לאלו שרוצים לדעת אם מותר להם להכנס למוזיאון השעוה שיש שם צורות אדם העשוית משעוה?

תשובה: כן יט.

צילום במכונת צילום שמש וכוכבים

במה שאסוור לצייר שמש וכוכבים מהו לצלם במכונת צילום שמש וכוכבים אם מותר?

תשובה: לענ"ד אסור.

שאלה: מה שאסרו לעשות תבנית מנורה של ז' קנים מדוע הוא כן הרי המנורה לא מחזיקה חצי לוג?

תשובה: יתכן שבכה"ג מותר.

ומה הדין אם הנרות לא יכולים להחזיק שמן להדליק יותר מחצי שעה האם גם אסרו?

תשובה: כנ"ל.

ועוד האם יש איסור גם לצייר ציור בולט של תבנית מנורה של ז' קנים וכגון מטבע שנחקק עליו צורה בולטת של מנורה ז' קנים?

תשובה: מותר.

שאלה: איסור כוכבים משום לא תעשון באיסה צורה הכוכב?

תשובה: בכל צורה.

שאלה: חמה ולבנה וכובים האם מותר לצייר במיני צבועים שלא בולטים ולא שקועים?

תשובה: לא.

הלכות לא תחנם

לשבח אומה שלימה אם יש בזה משום לא תחנם

שאלה: בענין לאו דלא תחנם האם ניתן להביא ראיה מגמ' במסכת שבת לג: דרבי יהודה אמר כמה נאה מעשיהם של אומה זו וכו' שלהלכה למעשה ניתן להקל לשבח אומה שלימה

יט. והנה בעצם איסור של עשיית צורות יש לחקור האם האיסור אינו אלא על הבעלים שעשו הצורות, או על כולם וממילא אפילו מי שמבקר מקום כזה אסור לו להכנס לשם, או שמא נוכל לצרף הפוסקים דבזמן הזה שלא עובדים הצורות יכול להשהות בכל אופן וממילא מותר גם לבקר לשם, ובאמת כבר הקדימו הרבה פוסקי זמנינו בזה, והיה נראה שלפי אותם אחרונים שהתירו בזמנינו שאין עובדין הצורות מותר להכנס לשם, ראה בחכמת אדם (כלל פ"ה דין ו') ובשו"ת יביע אומר יורה דעה חלק ג' (סימן ח') ובשו"ת אז נדברו (חלק ח' סימן נ"ט).

אולם ראיתי תשובה בשו"ת משנת יוסף חלק ח' (סימן י"ד) שכתב בזה שראוי מאוד להמנע מלבקר ולטייל במוזיאון השעוה הן מטעם דהוי חילול ה', כיון שבביקור במקום הנ"ל נהנים ממעשה עבירה והן מצד מסייע לעוברי עבירה. וראה עוד בשו"ת תשובות והנהגות חלק ג' (סימן רס"ג) ובשו"ת אבני ישפה חלק א' (סימן קנ"א ענף ג') ובשו"ת להורות נתן חלק ה' (סימן ס"ד). שו"ת רבבות אפרים חלק ג' (סימן תק"ד).

ולא גוי א' בפרט. וכגון שמשבח שכונה מסוים של גויים או אפילו שחקנים של חברה של גויים כיון שלא משבח איש בפרט רק כל החברה וכדומה?

תשובה: איני יודע.

החלפת דירה גדולה לבין הזמנים עם גוי באר"י

שאלה: האם מותר להחליף דירה עם גוי בארץ ישראל כגון לבין הזמנים לישן בבית גוי שאינו עובד ע"ז והוא דירה פחות קטן מדירה שלו, ולתת לו לישן בדית ישראל שהוא יותר גדול, האם יש כאן מתנת חנם?

תשובה: אם זה רק לבין הזמנים אין זה מתנה, ומותר.

יהודי נשוי לגויה אם מותר לשמוע לצוואה שלו לתת לה מתנות

שאלה: יהודי של"ע יש לו בן יהודי ובסוף ימיו לצערינו חיי עם גויה, האם מותר לשמוע לציווי שלו שרוצה לתת חלק מהירושה לגויה אחרי מותו, או פשוט שיש איסור לא תחנם ואסור לשמוע לצווי שלו?

תשובה: אסור[כ].

ליתן לגוי קטן סוכריה כשבוכה

שאלה: אם מותר ליתן לגוי קטן סוכריה כשבוכה, או שמא יש בזה משום לא תחנם?

תשובה: אולי בכלל מפרנסים עניי עכו"ם.

לתת גוי מתנה של הפקר

שאלה: האם מותר לתת לגוי חפץ של הפקר כיון שאין זה ממונו?

תשובה: לענ"ד אסור.

נתן מתנה לגוי ולא קיבל אם עובר במתנת חנם

שאלה: נתן לגוי מתנה והגוי לא קיבל המתנה האם עובר הנותן בלא תחנם, שהרי רצה לתת לו?

תשובה: נתכוון לאכול בשר נבלה ועלה בידו בשר כשר.

כ. בספר נשמת כל חי (סימן נ"ג וסימן נ"ה) כתב לגבי אדם שציוה לפני מותו ליתן לנכרי מהירושה שאין שומעין לו כמו שציוה לעבור על עבירה, שאף שהנכרי עשה עמו טובה לא סגי בהכי שרק הותר ליתן לנכרי המכירו שיזחיר לו הנכרי תמורה בכל שעה, אבל שכיב מרע שהולך לעולם האמת ולא יקבל מהנכרי עוד תמורה יש כאן איסור לא תחנם, ועוד כתב שאם בניו או יורשיו הבאים אחריו יקבלו תועלת מהנכרי שרי ליתן לו,

אם מותר לומר "טראמפ נשיא טוב"

שאלה: נשאלתי מאחד מארה"ב האם מותר לו לומר "טראמפ נשיא טוב" וכדומה אם יש חשש לא תחנם, או שלא מגדירים מילים כאלו כמו שהוא משבח אותו בשביל מה שהוא?

תשובה: איני יודע.

לבישת חולצות של שחקנים אם עובר בלא תחנם

שאלה: לצערנו זכור לי שבארה"ב היו הרבה יהודים שהיו לובשים חולצות של שחקנים של ספורט של הגויים, ויש כאלה אפילו שתולים את התמונות של הגויים בחדרם בבית וכדומה, ונסתפקתי אם יש עצם זה איסור של לא תחנם כי על ידי זה הוא משבח אותם ואת מעשיהם בודאי, אלא שחסר שלא אומר זה בפה?

תשובה: נראה שאינם עוברים[כא].

כא. א) והנה איתא בגמ' במסכת עבודה זרה (דף כ.) אמר קרא "לא תחנם" לא תתן להם חנייה בקרקע ...לא תתן להם חן, ופירוש רש"י שם שלא יאמר כמה עובד כוכבים זה נאה. וברמב"ם הל' עכו"ם (פרק י' הלכה ד') כתב, וכן אסור לספר בשבחן ואפילו לומר כמה נאה עובד כוכבים זה בצורתו. וא"כ ק"ו שיספר בשבח מעשיו, או שיחבב דבר מדבריהם, שנאמר ולא תחנם לא יהיה להם חן בעיניך, מפני שגורם להדבק עמו וללמוד ממעשיו הרעים, ע"כ. וכך נפסק להלכה בשו"ע (סימן קנ"א סעיף י"ד).

ב) ומדברי הרמב"ם ושו"ע שם נראה פשוט שיש איסור לא תחנם לספר בשבח שחקנים גויים, ויותר מזה יש חשש שידבק מהם ממעשיהם ח"ו. אלא שמה שיש לדון כאן הוא לגבי תליית תמונות של השחקנים או לשחק עם קלפים עם תמונות שלהם וכדומה, האם גם זה נכלל באיסור דלא תחנם.

ג) ובאמת מלשון הרמב"ם "שיחבב דבר מדבריהם" או להדבק עמו וללמוד ממעשיו הרעים" רואים להדיא שאף תליית תמונות של השחקנים או לבישת חולצות עם תמונותיהם כלול באיסור דלא תחנם. וראיתי שכך פסק הגאון רבי ישראל בעלסקי זצ"ל מגדולי הפוסקים בארה"ב. ולמעשה בשו"ת אור יצחק (עבאדי) חלק א' יורה דעה (סימן כ"ו) כתב שם לאסור בנידון דידן, ואף בקלפים כתב שיש בזה אותו איסור ולמד מכן מדברי הרמב"ם שם, עי' שם בתשובה מה שכתב עוד בענין הסתכלות ברשע. וידידי הרה"ג רבי אלחנן פרינץ שליט"א במח"ס אבני דרך כתב לי תשובה ארוכה והעלה לדינא להחמיר. והגר"י שוב אמר לי שהגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א פסק שאין בזה איסור לאו דלא תחנם אבל מכוער הדבר מאוד. ושמעתי מהגאון רבי יוסף ליברמן שליט"א במח"ס משנת יוסף שאין בזה לאו דלא תחנם אבל הוי בכלל אבזרייהו דלא תחנם, וכאותו לשון כתב לי בתשובה במח"ס שבט הקהתי שליט"א. ומהגאון רבי משה אלישיב שליט"א שמעתי שיש להסתפק בזה אם באמת עוברים באיסור דלא תחנם, והוסיף דאולי אין זה באמת השבחה לשחקנים במה שתולים תמונות שלהם, כי הרבה אנשים מכסים את הקירות עם כל מיני קישוטים ותמונות וכדומה ויכול להיות שעושים כן לצורך היופי של הבית או החדר ולכן קשה לומר אם באמת עוברים בלאו, וצ"ע. (נמסר לידי על ידי ידידי הרה"ג ר' בנימין קירשנער שליט"א).

והגר"י שוב שליט"א אמר לי ששמע מהגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א שאין בזה איסור לא תחנם כמובן שהוא מכוער, וטעמו משום שהוא מתנהג כך כדי לשבח אותם אלא זה נחשב כהנאת עצמו. והשיב לי בתשובה במח"ס שבט הקהתי שליט"א וז"ל אפילו גוי לבד או רשע לבד אסור רק בהתבוננות מרובה, ולא ראיה בעלמא, ואין צריך להזהיר הילדים.

לשבח נאום של גוי

שאלה: האם מותר לשבח נאום שאמר גוי?

תשובה: אם יש צורך אפשר לשבח את הנאום.

להמליץ טוב על עיר שרובם גויים ליהודי שמעוניין לגור שם

שאלה: אחד שמעוניין ללכת לגור למקום מסוים בארה"ב שמעורב כמובן עם גויים וקצת יהודים הוא שואל חבירו האם הגויים מתנהגים יפה שם וכדומה, האם מותר לחבירו לספר לו בתורת שבח על הגויים שם שהם מנומסים ומכבדים אף את היהודים או בזה חשש לא תחנם שמשבח אותם?

תשובה: אבל זה לצורך הישראל.

לשדך גוי

שאלה: קורה שיש אחד שמחזיק משרתת גויה וכדומה בביתו, והיהודי אף מכיר גוי ששאל אותו אודות המשרתת כדי לשדך ביניהם, האם מותר לישראל הזה להגיד שבחים לאיש הגוי כדי שהוא ירצה לשדך איתה או שיש בזה חשש לא תחנם?

תשובה: נדמה לי שאין משום לא תחנם כשמשבחים גוי באזני גוי.

איסור לא תחנם כשמספר לאוזני גוי

שאלה: פעם הגאון שליט"א כתב לנו לגבי לא תחנם שאולי אין איסור לשבח גוי באוזני גוי אחר, האם יש מקור לזה, והאם אפשר לפסוק כן למעשה?

תשובה: המקור כי האיסור הוא שימצאו חן בעיני ישראל, למעשה איני יודע.

לשבח גוי שנפטר

שאלה: עוד בלא תחנם האם יש מקור שמותר לשבח גוי שכבר נפטר ומדוע?

תשובה: איני יודע.

מכירת דירות באר"י לספק יהודים

שאלה: האם מותר למכור דירה בארץ ישראל לאחד שיש להסתפק אם הוא יהודי כגון עולי רוסיה וכדומה?

תשובה: ספיקא דאורייתא לחומרא.

לתת משכנתא לגוי לקנות באר"י

שאלה: ועוד בענין לא תחנם אחד שעובד עם משכנתות האם מותר לו לתת משכנתא לגוי שרוצה לקנות דירה בשכונה של ערבים בארץ ישראל כגון במזרח ירושלים או שאסור לו לסייע לדבר כזה משום לא תחנם?

תשובה: מותר.

לתת טיפ לגוי

שאלה: האם בכל מקרה ניתן לתת טיפ לגוי כגון נהג מונית או מלצר בשמחה וכדומה על סמך שהוא יעבוד יותר טוב בשביל היהודים אח"כ?

תשובה: כן.

הגאון הגדול רבי יוסף ליברמן שליט"א
ראש ישיבת "כולל שומרי החומות"
ורב דקהל סדיגורא ירושלים ת"ו
מח"ס "משנת יוסף", ירושלים תובב"א

קריעה על מת בבגד שעטנז

בס"ד, ד' אב תשע"ו

בימי האבל על ירושלים, יתברך מן השמים, בכפלי כפליים, הרה"ג החריף ובקי טובא, מו"ה מתתיהו גבאי שליט"א, מח"ס 'בית מתתיהו' ו'מועדי הגר"ח'.

אחדשה"ט, ע"ד שאלתך אם הקורע על מת בבגד שעטנז יצא ידי חובתו, או לא יצא כיון דהוי מצוה הבאה בעבירה. וכמבואר בשו"ע (יו"ד סי' שמ, כט) שהקורע בגד גזול לא יצא ידי חובתו. ואף שפסק המחבר (שם, כח) שהקורע בשבת יצא ידי חובת קריעה. כבר כתב הש"ך (שם סקמ"ב) דהתם אין העבירה בגוף הבגד אלא שהמעשה היה בעבירה, ולפי זה בבגד שעטנז שהעבירה הוא בגוף הבגד לא יצא ידי חובת קריעה. אלא שיש לעיין מדברי התוס' (סוכה לא.) שכתבו שלא אמרו מצוה הבאה בעבירה אלא כשהמצוה נעשית על ידי העבירה, כגזל שמחמת העבירה בא המצוה, עיי"ש. א"כ ה"נ יש לחלק בין קורע בגד גזול שע"י העבירה נעשית המצוה, לקורע בגד שעטנז שאין העבירה והמצוה תלויים זה בזה, אבל בספר השעטנז להלכה (פ"ט סי' טו) כתב, דה"ה בנידו"ד כיון דהאיסור בגוף הבגד הו"ל מצוה הבאה בעבירה ולא יצא יד"ח. עוד הארכת בעניני מצוה הבאה בעבירה ושפיר ראו עיניך מש"כ בשו"ת משנ"י (ח"ג סי' כד וח"י סי' עז).

הנה מקור הדין הוא בירושלמי (שבת פי"ג ה"ג) הקורע בשבת על מתו יצא ידי חובתו, ופריך התם מ"ש מצה גזולה דלא יצא דהוי מצהב"ע, ומשני "תמן (בגזילה) גופה עבירה, ברם הכא (בקורע) הוא עבר עבירה, כך אני אומר הוציא מצה מרה"י לרה"ר (בשבת) אינו יוצא בה יד"ח בפסח (בתמיה)", ע"כ. ובשו"ת משנ"י (ח"ג סי' כד אות ב ד"ה ובשו"ת) הבאתי דברי הכתב סופר (חאו"ח סי' קכז) שהאריך לבאר דברי הירושלמי, דהקורע בשבת יצא יד"ח הגם שעשה הקריעה על המת בשבת בבת אחת, מ"מ לא הוי מצהב"ע, כי התורה לא ציותה לו לקרוע בשבת, אדרבא דחתו ליום א', ובמה שקרע בשבת לא הועיל למצוה כלל, כי היה יכול לקיימה בחול, לכן הגם דהוי בפעולה אחת לא הוי מצהב"ע, עיי"ש.

והיינו שלא בכל תועלת מהעבירה למצוה, ה"ז נחשב למצהב"ע, אלא הא דבעבירה המועלת למצוה הוי מצהב"ע, הוא רק בתועלת כזו שבלעדה לא הי' אפשרות לקיים המצוה. וא"כ אין שום הבדל בין בגד גזול לנדו"ד, דהרי גם שם קודם הוא גזל את

הבגד ורק אח״כ קרע אותו, וה״ה כאן. – וכיון דאעפ״כ רואים שבבגד גזול אינו יד״ח קריעה, על כרחך שהביאור בזה משום שלולי העבירה שעשה וגזל הבגד, לא היה לו בגד לקרוע, ולכן חשיב מצהב״ע, משא״כ בקורע בשבת שאין לזה שייכות עם הבגד כלל. וא״כ ה״ה בנדו״ד שלולי העבירה שלובש בגד שעטנז לא היה לו בגד לקרוע. ואדרבה י״ל דשעטנז חשיב טפי עבירה בגוף הבגד מאשר בגד גזול, כי בגזילה אין הבגד עצמו אסור, רק עשה מעשה איסור, משא״כ בשעטנז הבגד עצמו אסור ללבוש.

וגם לפי מה שציין בשאגת אריה (סי׳ צט) לתוס׳ (פסחים קיד. וסוכה ל.) שבמצוה דרבנן לא חיישינן למצוה הבאה בעבירה, ועיי׳ שו״ת משנ״י (ח״י סי׳ עז אות ד) בענין זה ואכמ״ל, והרי קריעה היא רק מדרבנן כמובא בש״ך (יו״ד סי׳ שמ סק״ב). מ״מ יש לדון להחמיר כשניכר שהבגד הוא שעטנז, דיש לחוש שהרואים יאמרו שאינו חס עליו שלא לקורעו כיון שהוא שעטנז, ועיקר מצות הקריעה היא להביע צער על המת שבזה מכבדו כמש״כ רש״י (מו״ק יד:), וכן מצינו בפסוקי נ״ך בכמה מקומות במלך ישראל שקרע מעילו להראות צער (מלכים ב ה, ז) ועוד. - והגם דלפי״ז יוצא דכשאין ניכר שהבגד הוא שעטנז לכאורה י״ל שיצא יד״ח, עדיין יש לצדד להחמיר, דבאנשים חילונים אם יאמרו להם בשעת קריעה על המת שאסור ללבוש בגד שעטנז, ישמעו ויחזרו בתשובה ולא ילבשום עוד.

ולמעשה יש לנו להחמיר, דכבר נחלקו בזה המחבר והרמ״א (תרמט, ה) גבי לולב הגזול בשאר ימי החג חוץ מיו״ט ראשון, דהמחבר מכשיר והרמ״א פוסל, וחזינן דדעת הרמ״א דאפי׳ במצוה דרבנן חיישינן למצהב״ע.

דושה״ט בברכה מרובה

הגאון הגדול רבי מתתיהו דייטש שליט"א
רב ואב"ד רמת שלמה ובעמח"ס שו"ת נתיבות אדם

תשובות קצרות למעשה בהל' מעשר כספים

[נערך ע"י חו"ר מכון נתיבות אדם - מתוך הפנקסים בכת"י מורינו הרב שליט"א]

תמצית דין 'מעשר כספים' והמקורות בזה – קניית "עליה לתורה" מכספי מעשר

נשאלתי הרבה פעמים אם מותר לקנות 'עלי' לתורה' מכספי מעשר. ואאריך קצת במקורות ופרטי הדינים בזה.

הנה חז"ל הורו לנו שכספי המעשר צריכים להינתן בדווקא לעניים כדאי' בגמ' כתובות (דף סז ע"ב) ונפסק בשו"ע (סימן רמט). ומבו' ברמב"ם (פרק ט ממלכים, הלכה א) שיצחק אבינו ע"ה תיקן מעשר כספים. ובראב"ד (שם) השיג עליו דמצינו שאברהם תיקן מעשר.

ומצינו ג' דרכים בגדר החיוב של מעשר כספים. א. י"א שהוא מן התורה, והמקור לזה הוא בספרי המובא בתוס' בתענית (דף ט ע"א, ד"ה עשר). ב. רוב הפוסקים סוברים שחיוב מעשר כספים מדרבנן, [וקרא אסמכתא בעלמא]. ג. הט"ז (יו"ד, סימן שלא, ס"ק לב) מביא דעת הב"ח שמעשר כספים אינו חיוב לא מדאו' ולא מדרבנן אלא הנהגה טובה. ונ"ל דכדעה ג' משמע שיטת הרמב"ם בהל' מתנות עניים (פרק ז, הלכה ה) עי"ש ואכמל"י.

ולענין דבר מצוה כ' הרמ"א (סימן רמט, סעיף א) בשם מהרי"ל בזה"ל: ואין לעשות ממעשר שלו דבר מצוה כגון נרות לבית הכנסת או שאר דבר מצוה רק יתננה לעניים. ובט"ז (שם, ס"ק א) חולק וס"ל דאם בשעת קניית העלי' מכוין לשלם מכספי מעשר שפיר מהני ויכול ליתן ממעשר, ורק אם לא נתכוין בשעת הקני' אסור דהוי כפורע חובו ממעשר.

ועי"ש בפתח"ת (ס"ק ב) דמבו' שלא נחלקו המהרי"ל ומהר"מ אלא כשהנהיג ג"פ להביא כספי מעשרותיו לעניים, אבל כו"ע מודו דאם התנה מתחילה שישתמש מכספי ממעשר לצורך קניית מצוות מועיל.

והט"ז והש"ך (שם, ס"ק ג) מביאים כן מתשובות מהר"מ דמהני לקנות דבר מצוה. וכן מביאים להלכה שאם רוצה לקנות 'סנדקאות' או 'סידור חו"ק' או לקנות ספרים ולהשאילן לאחרים מותר ממעשר. ונ"ל דבפרט לדעת הב"ח המובא בט"ז שכל הענין של 'מעשר כספים' אינו אלא ענין של הנהגה טובה בוודאי מהני שינהיג עצמו שקונה דבר מצוה במעשר כספים.

והנה הרעק"א (שם) כתב בשם השל"ה (דף רסב) פשרה בזה, שיכול ליתן ממעשר רק מה שהוסיף על חבירו. דהיינו אם מכרו העלי' במאה ₪ והוא הוסיף עוד 50 ש"ח ולבסוף מכרו ב-150 ₪ יכול ליתן רק 50 ממעשר והשאר מכספו הפרטי.

ולהלכה למעשה, לכתחילה ראוי לנהוג כדעת הרעק"א ז"ל, ורק מה שהוסיף יכול

ליתן מכספי ממעשר, וכן שמעתי מרבינו מו״ח זצ״ל. אך מי שאין ידו משגת וצריך לקנות הכל מכספי מעשר, ובפרט בימים טובים ובימים נוראים שהעליות עולים הון רב שפיר מותר לשלם הכל מכספי מעשר ויחשוב כן בשעת הקני׳ וכפשטות ל׳ הט״ז ז״ל. ושמעתי מבני הרה״ג ר׳ הילל מרדכי אליעזר שליט״א ששמע מדודו ידי״נ הגאון רבי משה שאול קליין שליט״א שמותר לכתחילה לקנות עלי׳ מכספי מעשר ולשלם הכל ממעשר ובתנאי שחשבו כן בשעת הקני׳.

אך זה ברור, שאין להביא כל מעשרותיו לצורך דברי מצוה, דהעיקר חסר מן הספר שצריך ליתנם לעניים, אלא לאחר שנותן חלק לעניים מותר גם לקנות בהם לצורך מצוה, ופשוט הוא.

תשלום שכירות מכספי מעשר לבית של הקדש

נשאלתי מא׳ ששוכר חנות מהקדש [דהיינו שההכנסות של השכירות הולך להקדש של גמ״ח וכדו׳] אם מותר לו לשלם דמי השכירות מכספי מעשר כי ממילא זה הולך לצדקה.

והוריתי לאיסור, כי נמצא פורע חובו בכסף מעשר, ואף לא הסכמתי לעשות שיסכימו מתחילה שכאילו המחיר הוא רק 100 דולר ושאר ה900 דולר נותן עבור צדקה, כי זה ערמה, ואין זה ראוי ונכון.

תשלום מכספי מעשר לנסיעה במונית

נשאלתי האם אפשר להשתמש בכסף מעשר בכדי לנסוע במוניות ולא באוטובוס משום פריצות.

והשבתי דמותר, כמו כל דבר מצוה, אלא שיוריד את הכסף שהיה משלם לאוטובוס.

ניצול שואה שמצא נכסיו האם צריך להפריש מעשר

נשאלתי מידידנו היקר וו״ח מוה״ר שלמה גראס שליט״א מיקירי הבעה״ב פה שכונתינו הק׳, שכעשרים שנה לאחר המלחמה הנוראה מצא חלק מרכושו במרתף ביתו שהיה בפולין, וכעת הוחזרו לידיו, ושאלתו בפיו האם צריך להפריש מהם מעשר.

הנה מצינו חידוש לבעל ההפלאה ז״ל (כתובות, דף נ ע״א) שאם השקיע אדם כספו בעסק והפסיד ושוב הרויח צריך לתת מעשר מהכל, ואינו מנכה מה שהפסיד תחילה דאותו כסף כבר היה אבוד, ומה שחזר והרויח כולו הוי רווח חדש. ומביא מקור לדבריו ממעשר דגן, ומבאר כן בפרשת מלחמת אברהם אע״ה עם המלכים עי״ש.

וא״כ לכאו׳ נראה דכיון שהתייאש מלמצוא נכסיו הו״ל כזוטו של ים שאפילו עומד וצווח שאינו מתייאש הוי יאוש וכבר אינו שלו, וא״כ צריכים לחזור ולעשר ממונו.

וכעין סברא זו כתב בתשובות מנחת יצחק (חלק ח, סימן סט, אות ב) שנשאל על מי שמצא כתב יד לאחר המלחמה אם צריך להחזירו ליורשים, וכתב דמדינא אי״צ להחזיר דהוי כאבידה ששטפה נהר והוי דידיה, ובוודאי באופן זה שנתייאשו אפילו מהחיים ר״ל ומכל שכן שנתייאשו מרכושם, עכ״ד. ולפ״ד רבינו הגדול ז״ל י״ל דאף לענין מעשר, כיון שהתייאש מלמוצאם חייב לעשר כמי שזוכה לראשונה בנכסים.

קיבל חוב ישן שכבר התייאש מלפורעו, אם חייב במעשר

נשאלתי מידידי מוה״ר משה ג׳ שליט״א בעל הגמ״ח פק״ק רמת שלמה ת״ו, שקיבל

החזר חוב ישן ע"ס 5000 דולר, מאדם שלוה הימנו לפני עשר שנים וכבר התייאש מלפורעו, אם צריך להפריש מעשר.

והוריתי דראוי שיפריש מעשר, וכדעת ההפלאה בכתובות (דף נ ע"א) שאם התייאשו מקבלת המעות בכל אופן שהוא צריך הלפריש מעשר.

הפרשת כספי מעשר ממתנות שקיבלו בחתונה

היום השתתפתי בש"ב לנכד גיסי האדמו"ר מגארליץ שליט"א, ונכח שם כקש"ת אדמו"ר מגור שליט"א, ושאל אותו החתן אם צריך להפריש מעשר מהמתנות שקיבל בחתונה. ענה לו הרבי שממתנות של מעות בוודאי צריך להפריש.

ואמרתי להרבי מגור שליט"א שאכן סברא זו מטינן משמיה דמרנא החזו"א ז"ל שנשאל על כך מאחיינו מרן הגרח"ק שליט"א, והשיב שממתנות שקיבל חפצים אין צריך אבל ממתנות של מעות צריך אפילו אם נתנו לו מעות לקנות דבר מסוים. [עי' בס' ארחות רבינו (חלק ב, עמ' קלח). ועי"ש בחלק א' (עמ' רצו) הסברו של מרן הסטייפלער זצ"ל בזה]. אמנם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל סבר דראוי להפריש מעשר אף ממתנות חפצים, ולמעשה ראוי לנהוג כן.

חיוב מעשר מהמילגה של הכולל

נשאלתי הרבה פעמים מאברכי כולל אם צריכים להפריש ממעשר מהמילגה שמקבלים, והוריתי שצריכים להפריש, וכן שמעתי ממרנא הגרשז"א זצללה"ה. ועי' לזקיני הגה"צ מוהרע"י שלעזינגער זצ"ל בשו"ת שלו (יו"ד, סימן קמז), ובשו"ת מנחת יצחק (חלק ו, סימן קא).

ורבינו מו"ח זצ"ל היה מורה לאברכים ליתן המעות מעשר שלהם להוריהם הזקוקים לכך, ויזהרו ליתן בדרך של כבוד. [ואגב, למו"ח זצ"ל היה כיס מיוחד במכנסיו שהיה מיועד אך לכספי מעשר, וגם לאחר פטירתו מצאנו שם 400 ֵ והיה ע"ז דף עם הידוק 'מעשר'].

קרוב עני או תלמיד חכם מי קודם – 'הסכם ישכר זבולון' ממעשר

נשאלתי מגביר שרוצה להפריש בקביעות מידי חודש מעות מעשר לאדם אחד, ושואל אם להקדים קרוב עני או תלמיד חכם, ואם יכול לעשות עם המעות 'הסכם ישכר זבולון'.

והוריתי לו שצריך להקדים קרוב עני, כי כן מפורש בחידושי רעק"א בהל' צדקה (יו"ד, סימן רנא, ס"ק ג). ואם יכול יוסיף ליתן גם לתלמיד חכם. אבל בת"ח רבו, הוא קודם, כדאי' שם.

ולענין 'הסכם ישכר זבולון' במעות מעשר, הן תליא בפלוג' הפוסקים, דבשו"ת חלקת יעקב (יו"ד, סימן קלז) מתיר בזה, דהשכר בעוה"ב הוא כמו טובת הנאה ומצינו בד' הט"ז (סוף סימן שלא) שמותר אף במעשר עני מתבואה דהוי חיוב גמור שטובת הנאה שלו. אמנם בשו"ת מנחת שלמה (חלק ב, סימן צז) דן בזה ומסיק דהוי כעסק ששניהם מרויחים בו ואין להשתמש מכספי מעשר.

ולמעשה אם הת"ח הוא עני ממש אפשר להקל בזה, וכמש"כ בשו"ת אגרות משה (יו"ד, חלק ד, סימן לז) ובפרט אם מתנה מתחילה שנותן המעות מעשר שלו עבור 'ישכר זבולון' ומנהיג עצמו בזה.

הגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א
אב"ד בבית וגן
מח"ס לבושי עז

פסקי הלכות בהלכות יורה דעה חלק ג'

נכתב ונערך על ידי הגאון רבי יוסף שוב שליט"א מו"צ בירושלים וקרית ספר

ריבית

לוה ביצים ומצא דם באחד מהם מעיקר הדין יכול להוציא את דם ולאכול את הביצה דהביצים בזמנינו הם ספנא דארעא. וחייב להחזיר את הביצה ולכן בודאי אין בזה משום ריבית כשמחזיר כמנין הביצים שלוה, ואף בביצים שאינם ספנא דארעא ומצא דם באחד מהם מותר להחזיר כמנין הביצים שלוה כיון שאין מקפידים על זה.

לא ילבש

אין להתיר לאיש לגלח שערות שבגוף בזמנינו אף שרוב אנשים שאינם שומרי תורה ומצוות מורידים את השער שבגוף דאין מתחשבים בזה במי שאינו שומר תורה ומצוות.

מותר לאיש לגלח מעט שערות משער בית השחי אם זה מפריע לו.

אסור לאיש לתלוש שער בזקנו שחציו לבן וחציו שחור.

מי שהלבינו חלק משערות ראשו וזקנו באופן יוצא דופן נחלקו הפוסקים אם מותר לו ללוקטן או לצובען כיון דאין כוונתו כדי להתנאות רק להסיר ממנו את המום והמיקל יש לו על מי לסמוך.

נשים הלובשות שעון או משקפיים שמיוחד לגברים או איש הלובש שעון או משקפיים שמיוחד לנשים יש בזה איסור לא תלבש.

נדה

אף דנקטינן דוסת שאינו קבוע אין צריך לחשוש לו לאחר הלידה אולם לימים הנבוכים יש לחשוש.

אשה שמדלקת נרות שבת ארבעים דקות לפני השקיעה שתעשה את ההפסק טהרה לפני הדלקת נרות וזה עדיף מלבדוק אחר הדלקת נרות בתוך חצי שעה לשקיעה.

את הרחיצה לפני ההפסק טהרה אפשר לעשות לכתחילה בשחרית אם כבר אין לה דם.

במקום ששקיעת החמה הנראית הוא אחרי השקיעה האסתרונמי אין לחשוש כלל לשקיעה האסתרונמי כיון דהשמש עדיין נראית זה בודאי יום.

אסור לאיש להחזיק כוס לאשתו נדה והיא תשתה מזה בקש אולם אם היא חולה ואין מי שישמשנה אפשר להקל.

מכסה של כלי שמשתמשים באותו כלי בסעודה אינו יכול לשמש כהיכר דהמכסה

הוא חלק מהכלי וכלי שמשתמשים בו אינו יכול לשמש כהיכר.

אשה בימי טומאתה אין לה לילך לקברי צדיקים אף שאינם בתוך בית הקברות כגון מערת המכפלה קבר רחל רשב"י ורבי מאיר בעל הנס.

אלמנה שנתאלמנה בעוד שראתה דם וכעת כבר אינה רואה מותר לה ליכנס לבית הקברות לקברי אבותיה ובעלה אף שלא טבלה אולם אם רוצה מותר לה לטבול ללא שבעה נקיים ובלי ברכה ותבדוק פעם אחת לפני הטבילה, ואם תתחתן שוב תעשה שבעה נקיים ותטבול עם ברכה.

פרוסת לחם או כוס או סכו"ם לא מהני להיות היכר בין איש לאשתו בשעת נדתה לאכילה על שולחן אחד.

תינוק שביד אביו לכאורה מותר לאשתו בשעת נדתה ליטול ידיו של התינוק.

טבילת נדה

אשה המתארחת ביום הטבילה אצל אחרים וחוששת שיבחינו בה שאינה אוכלת בשר וגורם לה הדבר לבושה אם אינה יכולה להתחמק בשום פנים ואופן אפשר להקל לה לאכול.

נוהגים שאין אשה טובלת כשאין בעלה בעיר משום סכנה. ואם טבלה כשבעלה איננו בעיר שישן עמה בלילה תינוק [היינו באותו מטה] או תשים סכין מתחת הכר [לאו דוקא סכין העיקר חתיכת מתכת] או תתכסה בבגד של בעלה. ויש להקפיד לעשות את אחד מהעצות הנ"ל רק בליל טבילה אבל בשאר הלילות עד שיבוא בעלה אין צריך לעשות את זה. ואף אם היא טובלת לילה אחת קודם ביאת בעלה גם יש לה לעשות את אחד מהעצות הנ"ל. ואם בעלה עמה בבית אין בזה משום סכנה כשטובלת ואינה משמשת.

אשה שחל ליל טבילתה בעונת וסתה יש לה לדחות טבילתה דחיישינן שמא יבוא לידי מכשול.

אשה שאי אפשר לה לקיים מצות עונה כגון שהרופאים אסרו עליה לשמש מ"מ שתטבול בזמנה בכדי להתיר נגיעה ושאר קריבות דשמא יבוא עליה חיישינן [ולכן לא תטבול בעונת הוסת] ולשמא יבוא לידי הוצאת שז"ל לא חיישינן, אולם אם יבוא על ידי הקירבה לידי קישוי יש לחשוש שיבוא לידי הוצאת שז"ל, ולא תטבול עד שיהיה אפשר לה לשמש.

מי שקולו צרוד ואינו יכול לזמר זמירות שבת אין להקל שאשתו בעת נדתה תזמר זמירות שבת ביחד עם הילדים.

התרת נדרים

התרת נדרים אי אפשר לעשות דרך הטלפון אע"פ שהדיינים שומעים את קולו.

בהתרת נדרים צריך הנודר לומר את הפתח בפירוש ואינו די בכך שהחכם יודע שיש לנודר פתח ולהתיר על סמך כן.

כבוד אביו וכבוד ת"ח

המדבר בטלפון ויש לו שיחה ממתינה מאביו או אמו יש לו לעבור אליהם, ואם מדבר איתם בטלפון ויש לו שיחה ממתינה אסור לו לעבור לזה.

אין לשאול שאלה למעשה בכל ד' חלקי שו"ע לשני רבנים משום חכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר דזהו משום כבוד החכם.

אם מבזים ת"ח ואם ימחה יבזה יותר אין למחות משום לפני עיור לא תתן מכשול.

אשת חכם פטורה מלקום בפניו דמסתמא בעלה מוחל.

הל׳ תלמוד תורה

נשים שקיבלו על עצמם ללמוד משניות לעי״נ אינו נחשב לכלום אף אם זה משניות אבות. ונשים שרוצות לעשות משהו לעי״נ שיתחזקו בצניעות לעי״נ.

מי שאינו יודע לחדש חידושי תורה אינו צריך לתמוך בתלמיד חכם המחדש בתורה כדי ליטול חלק בחידושיו.

אין צריך לחזר על הפתחים כדי ללמוד תורה.

הא דאמרינן בסוטה (דף מ״ט ע״א) שני ת״ח המהלכים בדרך ואין ביניהם דברי תורה ראוין לישרף באש, היינו דוקא כשממילא מדברים יחד, אבל אם יושב באוטובוס ואינו מדבר עם זה שיושב לצידו אין חיוב לדבר אתו בדברי תורה.

אברכים ובחורים בימי בין הזמנים אין חייבים לקבוע עיתים לתורה דהיינו שיהיה זמן קבוע תמיד לימים אלו שבו ילמדו, אלא די שלומדים בכל יום בשעה שיש להם פנאי.

נוהגים להקל להוציא ילד קטן מהת״ת קודם גמר הלימודים בשביל להשתתף בשמחה משפחתית דאל״כ יהא ממורמר ולא ילמד כלל.

יש לבטל לימודו כדי לחפש ד׳ מינים מהודרים אף כשיש כשרים ומהודרים קצת לפניו.

מבטלין תלמוד תורה דרבים בישיבה או כולל לומר פרק תהילים על חולה שהוא בסכנת חיים, ועדיף אם אפשר שיתחזקו בלימוד התורה לרפואת החולה מלומר תהילים באמצע הסדר.

בשו״ע אבה״ע סימן ע״ו סעי׳ ה׳ איתא: ת״ח יוצאין לת״ת שלא ברשות נשותיהם ב׳ וג׳ שנים. דבר זה אינו נוהג בימינו דזה יגרום לחוסר שלום בית משא״כ בזמנם.

אם אביו מבקש ממנו שילך לאיזו שהיא שמחה משפחתית, מן הדין אין צריך לבטל תלמודו לכך, אולם יש לדון כל מקרה לגופו האם על פי מידת דרך ארץ יש לו לבטל תלמודו ולהשתתף בשמחה.

בענין אם חייבים לתת צדקה לעני באמצע הלימוד עי׳ מש״כ בהל׳ צדקה.

בבאר היטב (או״ח סי׳ רל״ח סק״ב) כתב בשם האריז״ל דאין לקרוא מקרא בלילה. והיינו רק עד חצות, ולכן אין לקרוא תהילים בלילה לפני חצות אולם לצורך חולה מותר לומר תהילים אף לפני חצות, וכן מותר ללמוד מקרא עם פירוש רש״י אף לפני חצות.

הלכות סיום מסכת

קדיש של סיום מסכת יכול לומר המסיים אף שיש לו אב ואם.

אמירת הדרן עלך בסיום מסכת אין בזה חשש נדר דהוי כתפילה ולכן אין צריך להוסיף ולומר בלי נדר.

סיום סדר משניות חשיב סיום לגבי תענית בכורים ותשעת הימים. ואומרים קדיש בשעת הסיום.

אין שייך סיום אצל נשים לכן אשה שסיימה תנ״ך ועושה סעודה אינו חשיב סעודת מצוה.

קטן שמבין את הענין של ללמוד לעי״נ יכול לקבל על עצמו לימוד משניות לעי״נ.

סעודת סיום מסכת לא הוי בכלל ההבטחה כמו סעודת שבת ויו"ט ור"ח שמקבלים את זה בחזרה.

הל' צדקה

החיוב לתת צדקה לעני זה רק אם מבקש ממנו אבל אם רואה עני שאוסף כסף בביהכ"נ אבל לא ביקש ממנו באופן אישי אינו מחויב ללכת אליו ולתת לו.

מי שאינו נותן צדקה לגבאי צדקה אינו עובר על לא תאמץ ולא תקפוץ ואל תשיב דך ונכלם.

נחלקו האחרונים בנודר לעני מסוים אם יכול לשנות ולתת לעני אחר ולמעשה יש להחמיר בזה. והוא הדין הנודר לקופה מסוימת אסור לו לשנות ולתת לקופה אחרת.

עני המסבב בבית הכנסת ומבקש מאדם אחד כמה פעמים באותה תפילה או שיושב בפתח בית הכנסת ומבקש ממנו צדקה בכניסתו לבית הכנסת וביציאתו מבית הכנסת אין צריך לתת לו יותר מפעם אחת משום הא דאיתא ברש"י (דברים ט"ו י') בשם הספרי נתון תתן אפילו מאה פעמים, דזה נחשב באותו מעמד.

יש חיוב לתת צדקה לעני אמיתי אף באמצע הלימוד.

חתם הוראת קבע לצדקה היינו כל זמן שיהיה לו כסף לזה ואם רוצה לתת כעת למוסד אחר מסתבר שאחרי שנה אפשר לבטל ולתת למוסד אחר. ואם אין לו כסף מותר לבטל אף בפחות מי"ב חודש דלא התכוין לתרום אם לא יהיה לו כסף.

התחייב לצדקה מסויימת סכום כסף ונודע לו שאחד מקרוביו עני אין לו לבטל את התחייבותו וזה לא נחשב נדר בטעות.

הא דצריך לתת חומש לצדקה שקיימי עניים - היינו רק אם העני בא לפניו ומבקש צדקה, ולא כשרק גבאי צדקה באים לבקש ממנו צדקה.

מעשר כספים

אין לשלם שכר לימוד בזמנינו מכספי מעשר, רק אם לוקח לילד מורה פרטי חוץ מהת"ת והישיבה יכול לשלם ממעשר.

אין לקנות מקום בבית הכנסת מכספי מעשר.

נוהגים להפריש מעשר כספים רק מכסף ולא משוה כסף שקיבל על מנת להשתמש בו וכן אם קיבל כסף לקנות בזה דבר מסוים כגון שקיבל כסף מהוריו לקנות דירה אף שזה לא כל הסכום אי"צ להפריש מעשר כספים. וכן אם קיבל כסף עבור דבר מסוים ונשאר לו עודף אי"צ להפריש מעשרות רק על העודף. אולם אם קיבל מתנה חפץ או ירושה ואינו משתמש בזה רק משכיר את זה יש לו להפריש מזה מעשר כספים ואי"צ למכור את זה כדי להפריש מזה מעשר אלא יפריש מעט מעט. וכן אם קיבל מתנה להשתמש בזה ומכר את זה יש לו להפריש מעשר כספים מהכסף שקיבל מהקונה.

מותר לקנות מכספי מעשר פרסים לילדים לעודד אותם ללמוד.

אין להשתמש בכסף מעשר כדי לשלוח את בתו ללמוד בסמינר בארץ ישראל.

המוצא כסף שעל פי דין הרי אלו שלו ואי"צ להחזיר ורוצה להחזיר את זה לבעלים

לפנים משורת הדין צריך המחזיר להפריש מזה מעשר כספים מקודם.

איש ואשה שנתגרשו ומחזירים זה לזה את המתנות לנוהגים להפריש מעשרות ממתנות מ״מ אין הבעל צריך להפריש מעשרות מהתכשיטים שהאשה מחזירה דלא חשיב שקיבלה את זה במתנה גמורה ולכן אי״צ הבעל כעת להפריש מעשרות מזה.

אדם שיש לו דירה והוא משכיר אותה ובאותה כסף שוכר דירה אחרת לגור בה אי״צ ליתן מעשר מהכסף שמקבל בעד הדירה שמשכיר, ואין נפק״מ בין היכא שמטרת קניית הדירה היתה לגור בה ורק בינתים משכירה ושוכר דירה אחרת לבין היכא שעיקר קניית הדירה היתה על מנת להשכירה.

המקבל כסף מהוריו ואוסרים עליו לעשר את הכסף אפשר להקל לא לעשר את הכסף דיש לומר דזה כנתנו לו את הכסף לקנות משהו מסויים דהרי נתנו לו את הכסף לקנות לחם וחלב וכדו׳ ואינו יכול לקחת את הכסף לחסכונות.

תלושי קניה צריך להפריש מזה מעשר כספים אף למקילים לא להפריש מחפצים דזה נחשב ככסף אף שאפשר לקנות בזה רק בחנות מסוימת, וכן אפשר למכור את התלושים.

כסף שהרויח ונאבד לו לפני ההפרשה אעפ״כ יש לו להפריש על זה מעשרות.

הפריש מעשר ואבד הכסף אף ללא פשיעה צריך לעשר שוב.

החזירו לו חוב ישן שנתייאש מלקבלו אין צריך לעשרו דזה עדיין נחשב ככסף שהיו חייבים לו.

הקונה כרטיס הגרלה של מוסדות תורה צדקה וחסד מכספי מעשר הכרטיס שייך לצדקה ואם הכרטיס יעלה בגורל יש לתת את כל הפרס לצדקה אף אם המתנות נתרמו לעודד את התורמים ולא ניקנו מכספי ההגרלה. ואין לעשות תנאי שאם יעלה הכרטיס בגורל ישלם את דמי הכרטיס מכספו ואם לאו הכסף ששילם זה מדמי מעשר.

הגאון רבי אברהם צבי הכהן שליט"א
רב "קהל חסידים" שיכון ה'
ודומ"צ ור"מ בעיה"ק בני ברק

מזוזה במלון

בס"ד כ"ז אדר ב' תשע"ט

לכבוד ידידי הגאון הנודע, שמו מפארים... שליט"א

אחדשה"ט.

מכתבו קבלתי, ומפני כבודו הריני נחוץ להשיב, על אף טרדות החג הממשמש ובא.

כבודו עורר על איזהו מקומן במלון מרגוע בערד שתחת השגחתי, שלא קבעו שם מזוזות, או שהמזוזות שם קטנות ביותר, ותמה על ששמע מהרב המשגיח שיחי', שאיני מוצא לנכון להשגיח על זה, כיון שהאורחים אינם שוהים במלון בדרך כלל חודש ימים, ופונדק אינו חייב במזוזה עד ל' יום, אפילו באר"י כמבואר בגמ' מנחות מ"ד ע"א ובשו"ע יו"ד סי' רפ"ו סעי' כ"ב.

ותמיהתו בשתים, אחת מחמת שפשיטא ליה למעכ"ת, שאורחים במלון אינם נחשבים כפונדקאים, אלא כשוכרי בית, והשני דפשיטא ליה למעכ"ת, דאם בעל הפונדק יהודי, הרי הוא חייב במזוזה.

ולא נתקררה דעתו, עד שכתב ללימוד זכות, שמן הסתם המשגיח לא ציטט את דברי כראוי, והוסיף: "ויתכן שמעכתה"ג היה עסוק להעמיד כשרות המטבח וכל המסתעף לחול ולשבת ויו"ט, ולא הבין בעניני המזוזה בבנין הגדול הזה".

ראשית דבר אומר למעכ"ת, תנוח דעתו, ב"ה זכיתי, והרב המשגיח שיחי' - שהוא תלמיד חכם ויר"ש מרבים, מבין היטב את דברי, ומינא מסתייעא מילתא, להעמיד כל עניני הדת במלון על תילם, כפי שנוכח מעכ"ת היטב, וציין לשבח במכתבו.

עוד יידע מעכ"ת, שלענ"ד פשוט, שבהשגחה של רב והמשגיח שלוחא דידיה על כשרות מלון, אין די רק בהשגחה על כשרות האוכל בחול ובשבת וביו"ט וכל המסתעף, אלא אחריות הרב גם על כל הענינים האחרים המאפשרים שהייה של ציבור יראי ד' במלון, ובכלל זה הקפדה על העירוב, כשרות ספרי התורה, המקוה, גדרי הצניעות ועוד ועוד, וכן אני נוהג ב"ה מאז ומעולם בכל מקום שתחת השגחתי.

לעצם הענין, במה שסיים מעכ"ת אפתח - חיוב בעל המלון עצמו במזוזה במלון, ובנושא זה אומר ברורות: חיוב זה אינו מוטל על הרב נותן הכשרות, יותר מאשר על שאר אינשי דעלמא ועל אורחי המלון, כפי שלא מוטל עליו לדאוג שבעל המלון ישמור שבת, יניח תפילין וכו'. יש הרבה מצוות נוספות מרמ"ח מ"ע, שראוי לזכות את בעל המלון בהן [שאינו שותו"מ רח"ל], וזה מוטל על כל ישראל הערבים זה בזה, ואני בתוכם - אך לא מעבר לכך.

כל זאת, אף לו היה החיוב על בעל המלון ברור. אבל בנ״ד נעלמו מעיני מעכ״ת דברי שו״ת מנחת יצחק ח״ד סי׳ פ״ט ס״ק ב׳ וסי׳ צ׳ ס״ק ג׳ ד׳, שפוטר אף את בעל הפונדק, כיון שהפונדק נעשה לדירת עראי, עיי״ש, וגריעא טפי מבית האוצר, היפך מה דפשיטא למעכ״ת.

ומה שצידד מעכ״ת, שגדר פונדק היינו כשהפונדקאי אינו יכול לסגור חדרו, ובעה״ב יכול להכנס לשם מתי שירצה, וגם יכול לשנות מקומו מחדר לחדר, משא״כ מלון נחשב לשוכר שחייב מיד, וציין לתשובת מו״ר בשו״ת שבט הלוי ח״י סי׳ ק״פ שציין, יעיין נא שנית ויראה שחילק באופן אחר, ששוכר דירה שוכר את עצם הבית, משא״כ בפונדק משלם עבור זכות לדור בו וללון בו כפי הסכמת בעל הפונדק. ולפ״ז פשיטא לכל מעיין בצדק, שגם מלון בכלל פונדק. ויראה מעכ״ת גם בשו״ת מהרש״ג ח״ב סי׳ קכ״ב שכתב, שאם אינו מביא כלי תשמישו, אלא שוכר החדר עם המיטות והשלחנות, נחשב פונדק ולא שוכר, וביאר כוונתו, דבזה מוכיח שגדר שכירותו הוא כמו שכתב מו״ר בשו״ת שבה״ל הנ״ל. והוסיף עוד, שכיון שאינו מוטל עליו לכבד את הבית ולהציע המטות ולנקות האבק, כל זה מוכיח כן, עכת״ד. וכן היא המציאות באורח במלון כידוע, ותל״מ.

ונאמנים עלי דברי מו״ר בעל שבט הלוי זצ״ל, שכל הוראה - אף לחומרא, צריך לשקול במאזני צדק, את כל ההיבטים הקשורים בה, אם אין בה חומרא דאתי לידי קולא, או שמחמת ריבוי הדרישות - אף במקום שאין צורך אמיתי, יבאו לזלזל ולהקשות אח״כ במקום שצריכים לעמוד על עיקרי הדת. כל זה מסור לרב נותן הכשרות, היודע את המצב לאשורו, לא כאורח וכפונדקאי בעלמא, וב״ה שזכיתי לשימוש רב ממו״ר זצ״ל בזה.

ואכפול בברכת כהן ובתודה על שימת הלב, ועל פרישת השלום הטובה מהנעשה במלון, יה״ר שלא ייצא מכשול מתחת ידינו מעתה ועד עולם.

כ״ד ידידו המברכו בכל מילי דמיטב

הגאון רבי אליעזר הכהן רבינוביץ שליט"א

(א) הבטיח לרב ליתן לו את ספרו ושוב בא אחר והקדימו ונתן לרב ספר זה, האם הוא עדיין מחוייב לקיים הבטחתו
(ב) חשב או הבטיח ליתן ספר לחתן בר מצוה או לאוצר הספרים אם חייב לקיים הבטחתו

כבוד אחי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס גם אני אודך, וספרי פרדס יוסף החדש על המועדים

אחדשה"ט

שורש השאלה

א. בדבר שאלתך במעשה שהיה בת"ח אחד שהוציא לאור ספר חשוב על עניני חנוכה ובהיותו אצל אחד מגדולי המורים בעיה"ת בני ברק ונסבה שיחתם על אודות הספר נענה המחבר ואמר לאותו הרב שיביא לו את ספרו, וכוונת הדברים היתה שיביאנו לו במתנה. אכן אדהכי והכי עברו כמה ימים ואז נודע לזה המחבר שאחד קנה את ספרו בחנות ומסרו במתנה להרב הנ"ל, ומעתה נפשו בשאלתו אם עדיין הוא מחוייב להביא לרב ספר זה, או שמא אדעתא דהכי לא הבטיח לו, וכיון שכבר יש לו ספר כזה הרי הוא פטור מלקיים הבטחתו.

וכן יש בזה נפק"מ כלפי מי שאמר או חשב ליתן לחתן בר מצוה מתנה לכבוד הבר מצוה, אם הוא רשאי לחזור בו ולא ליתן לו, וכבר עסקתי בענין זה בספרי חינוך הבנים כהלכתו הלכות צדקה.

והנה לענ"ד יש לדון בשאלה זו מכח שני ספיקות, א' מדין נדר לצדקה או למצוה, ב' משום מחוסר אמנה.

אם יש בזה חשש משום נדר לצדקה

ב. והנה כלפי החשש הראשון מדין נדר לצדקה, עיין בשו"ע יו"ד סימן רנ"ח (סעיף י"ב) דאיתא שם אמר ליתן לחבירו מתנה כה אם הוא עני, הוי כנודר לצדקה ואסור לחזור בו.

ואם נבוא לחוש לזה אזי החשש הוא אפילו אמר כן לאחר שהחליט ליתן לרב פלוני את ספרו, אי נמי בחשב כן בינו לבין עצמו שיתן ספרו לרב זה בהחלטה גמורה ג"כ יש לדון שחלה מחשבתו ועפ"י המבואר ברמ"א שם ביו"ד (סעיף י"ג), וז"ל: חשב בלבו ליתן איזה דבר לצדקה, חייב לקיים מחשבתו ואין צריך אמירה, אלא דאם אמר מחייבין אותו לקיים. וי"א דאם לא הוציא בפיו, אינו כלום, והעיקר כסברא הראשונה (עכ"ל).

ואכן ראיתי להגרי"ש אלישיב זצ"ל שהורה בזה במי שחישב ליתן מתנה לחתן בר מצוה שיש בזה נדר כיון שהוא עני אלא שבסתמא אין כוונתו לתת מתנה רק בבואו

למקום השמחה, ולכן אם נמנע ממנו לבוא ולהשתתף בשמחת הבר מצוה אינו מחוייב לשלוח לו את המתנה, אכן אם היה בדעתו לשלוח את המתנה גם בלא השתתפות בסעודה חייב לעשות כן מדין נדר (עכ"ד).

האם נתינת ספר לעני נחשב כצדקה

ג. **ואולם** בספר שערי צדק (פ"ה סקמ"ג) העיר בזה על הוראת הגריש"א כי חיוב נדר הוא רק באופן שיש בזה כדי מחסרו של העני, אבל בחושב ליתן לו ספר שאין בזה השלמת מחסורו אין בזה כלל משום צדקה, ואף אם מותר לו למכור את הספר ולהשתמש במעות לעצמו (עיין משנ"ב בסימן קנ"ג סקי"א וסקס"ב) מ"מ אין זה עומד לכך וממילא אין בזה משום צדקה (עכתו"ד).

והנה עיקר סברתו דלא כל מתנה נחשבת כנדר לצדקה, כן מבואר גם בספר תשובות והנהגות (ח"ג סימן רפ"ה) ותירץ בזה קושיית הגרא"ו הנ"ל בקובץ הערות (בביאור האגדות שבסוה"ס אות ו'), על הא דמבואר בסוכה (מ"ו ע"א) שאסור לו לאדם לומר שיתן איזה חפץ לקטן ולבסוף לא יתן לו מפני שהוא מלמדו בזה לשקר וכדכתיב למדו לשונם דבר שקר. דכיון שהבן רואה שהגדול מבטיח ואינו מקיים ילמד כן גם הוא שלא לעמוד בדיבורו, ותיפו"ל דכיון דסתם קטן עני הוא שהרי אין לו נכסים משלו, והרי קיי"ל שהמבטיח לעני ליתן לו איזה דבר הרי זה בגדר נדר לצדקה וחייב לקיים את דבריו, [וע"ע בזה בקהלות יעקב בסוכה (סימן כ"ט)]. - די"ל דהגמרא מירי בכה"ג באומר שיתן לו איזה ספר או שעשוע וכדומה ולא במבטיח ליתן לו לצורך מזונו וכדומה.

ואולם לענ"ד עדיין יש לדון בזה כי זה תלוי איזה ספר הוא נותן לו, דאם הוא נותן לו ספר הנצרך כעת ללימודו, ואם לא יתן לו יצטרך לקנותו בעצמו שוב י"ל דהוי בגדר מחסורו, ומיהו לכאורה זה תלוי האם יש מצות צדקה עבור צרכי מצוה וכמשנ"ת בספר תורת הצדקה, דה"נ הספר נצרך לו ללימוד תורה, ועיי"ש מש"כ בזה בפרטות כלפי קניית ספרי לימוד לעני.

וראה בספר ארחות רבינו (ח"א עמוד רח"צ אות ט') שהביא שהקה"י קנה פעם ספר במעות מעשר מאת מחבר הספר שהיה עני, ואח"כ נתן את הספר לחתן בר מצוה, ואמר שנער זה הוא ודאי עני שהרי אין לו כלל רכוש משלו, והרי לנו שגם הוא החשיב זה כצדקה.

האם בן הסמוך על שלחן אביו נחשב כעני

ד. עוד יש להעיר כי כל דברי הגריש"א הם רק אם ננקוט שנער זה דינו כעני, וגם זה אינו ברור דכיון שעפ"י רוב אביו נותן לו כדי מחסורו וגם יקנה לו ספרי לימוד א"כ יתכן דאינו כלל בגדר עני.

וכבר דנו בזה הפוסקים, ועיין בענין זה בספר קהלות יעקב ע"מ סוכה (סימן כ"ט), ובספר ארחות רבינו (ח"א עמוד רח"צ אות י"א), ובספר פורים וחודש אדר (עמוד 62), ובשו"ת משנה הלכות (ח"ט סימן שד"מ), ובספר תשובות והנהגות (ח"ג סימן רפ"ה) ובספר מועדים וזמנים (ח"ו סימן מ"ה בד"ה ועכשיו), ובספר צדקה ומשפט (פ"ב סקמ"ח), ובשו"ת וישב משה (ח"א סימן נ"א), ובספר שערי צדק (פ"ה סק"מ) מש"כ בזה.

בנותן לשם דורון אם נחשב כצדקה

ה. עוד יש להעיר דכיון שלא נתכוון בזה בשביל מצות צדקה רק לנתינת דורון בעלמא ממילא אפשר דלא נעשה עליו חיוב נדר באמירתו.

וכבר העיר בזה בתשובות והנהגות שם וכתב בתו"ד במוסגר בזה"ל: וגם עיקר הדבר שבאומר לעני ליתן לו דבר, דחייב מדין בפיך זה צדקה אף שלא נתכוין למצות צדקה, צ"ב ואכ"מ (עכ"ל).

ואם נקבל חילוק זה אזי ארווח לן בשופי ליישב קושיית הגרא"ו הנ"ל דלכן בסוגיא הנ"ל בסוכה ליכא כלל חשש נדר.

והלום ראיתי בשו"ת צמח צדק החדש (לובאוויטש, יורה דעה סימן שמ"ה סק"ג) שאף הוא הזכיר סברא זו דיתכן כי בנתינת דורון ליכא משום נדר לצדקה, וז"ל: אף כשאמר תן לפלוני והוא מסכן דלכאורה י"ל דה"ל הוציא בשפתיו ענין צדקה. מ"מ אם לא נתכוין בלבו כלל לשם צדקה כ"א לענין דורון לבד ה"ז אינו ענין לצדקה כלל. וכמ"ש הב"י בי"ד רס"י רנ"ג אהא דתנן פב"ת דפאה מי שיש לו מאתים זוז לא יטול צדקה. דכתבו בהג"א פ"ק דברכות דדורון דרך כבוד דילמא שרי אף על פי שיש לו מאתים זוז וכו', הרי דדרך דורון אינו כלל ענין צדקה. וא"כ לא שייך על זה בפיך זו צדקה (עכ"ל), וחזר וכתב כן בתשובה אחרת שם (חו"מ סימן ל"ט), אכן בדבריו מבואר שבא ליישב בזה דעת הסוברים דאם הבטיח מתנה מרובה לעני אינו בגדר נדר רק במתנה מועטת, ומשום דמתנה מרובה הוי דרך דורון, ולפי"ז לפי הסכמת שאר הפוסקים דגם במתנה מרובה הוי נדר בעני, י"ל דלא נקטינן חילוק זה, וי"ל.

וראה עוד בצמח צדק שם כלפי שוכר עני לאיזה עבודה האם הוי ההסכם ביניהם בגדר צדקה, או שמא כיון שעושה כן בדרך שכירות אין בזה שום ענין של נדר למצוה.

בהבטיח לת"ח עשיר אם הוי נדר למצוה

ו. והיוצא לנו מכל זה דאם אותו הרב הוא עני והספר נצרך לו ללימודו שפיר הוי בכלל נדר לצדקה, וממילא יש להחמיר גם כלפי מחשבה, והוא הדין כלפי נער בר מצוה דאם אבי הבן והנער עניים וספר זה נצרך לו י"ל דהוי בגדר נדר לצדקה, ואף שהוא בדרך דורון קשה לסמוך בזה להקל כיון שהפוסקים סתמו בזה.

ואולם באמת אף אם אינו עני, עדיין זה תלוי במחלוקת הכנה"ג והשבות יעקב שהובא בפת"ש שם ביו"ד (סקי"ג). ולהבנת הדברים נעתיק שורש הדברים מתשובת השבות יעקב (ח"ב סימן קנ"ט) שנשאל שם כלפי ראובן שאמר לשלוחו הולך מנה לשמעון ותן לו ושמעון הוא תלמיד חכם ועשיר והמשלח רוצה לחזור אי יש יכולת בידו לחזור או לא, ולאחר שהאריך להוכיח דבכה"ג אין המקבל זוכה כתב בזה"ל: וכן אין לזכות לו מצד שהוא ת"ח להחזיק בעץ החיים דהוי כמו שצוה ליתן לעני והוי כנדר שאין יכול לחזור וכדאי' בסי' קכ"ה ובי"ד סי' רנ"ח וא"כ ה"ה בת"ח אפילו הוא עשיר וכן ראיתי בכ"ג בהגהותיו לטח"מ שם סעיף כ"ג כתב כן להדיא וז"ל אפי' לדברי ר"ת אם המקבל בעל תורה ומשום מצוה דעץ חיים היא למחזיקי' בה שלחו אין יכול לחזור בו מהר"מ מטראני סי' קצ"ה עכ"ל, אכן המעיין שם בגוף התשובה יראה דלא פסק כן אלא דוקא בת"ח עני ולרווחא דמלתא כתב שהוא מחזיק בעץ חיים אבל באמת אם הוא עשיר

בעניין שאסור הוא ליטול מן הצדקה שיש לו כדי פרנסתו ברווח בביתו אין מחויב ליתן לו מתורת נדר וכן מבואר שם בתשובתו להדיא וכן משמע במקור הדין דהאי דעני שהוא מירושלמי הובא בב"י ס"ס ר"ד וז"ל וכתב הרי"ף ירושלמי רב מפקד לשמשיה אימת אימר לך תתן מתנה לבר נשאי הוא מסכן הב ליה מיד ואי עתיר אימלך ביה תניינא עכ"ל ומדלא מפקיד אם הוא ת"ח הב לו מיד אפי' הוא עשיר ש"מ דבעשיר אפילו ת"ח לא זכה עד שהגיע לידו אם אמר הולך ותן לו וכן מוכח בש"ס דידן בפ"ג דשבועות דף כ"ה ע"א דמחלק ג"כ סתמא בין עני לעשיר כה"ג ולא מחלק בין ע"ה ות"ח כלל אלא ודאי כמ"ש וכן משמעות הפוסקים ראשונים וכנ"ל (עכ"ל).

ומעתה בנידו"ד בנותן לרב הוי בכלל מחזיק תורה ולדעת הכנה"ג זהו ג"כ בכלל נדר לצדקה, ולדעת השבו"י רשאי לחזור בו.

מעשה רב בענין הנ"ל מבעל הקה"י

ז. ואנא זעירא עובדא ידענא באחד מגדולי האדמורי"ם זצוק"ל שביקר אצל בעל הקהלות יעקב זצ"ל, ובעת בואו לשם נטל הקה"י את ידיו ובא לישב עמהם, ואז החלו לדבר וביקש ממנו אותו האדמו"ר לקנות ממנו ספרו קהלות יעקב על אחת מהמסכתות, והקה"י נתן לו ספר זה במתנה וגמרו שיחתם ונפרדו לשלום. ושוב לאחר כמה חדשים איקלע אחד מחסידיו של אותו האדמו"ר לביתו של הקה"י, ותיכף בראותו שאלו אם הוא משתייך לאותה חסידות וכשהלה אישר לו שאכן כן הוא, אמר לו שהוא שמח מאד שבא אליו יען כי זה כבר זמן רב שהוא מחפש שליח לשלוח לאדמו"ר הנ"ל את ספרו קה"י על מסכת נזיר, וסיפר לו כי תיכף כשראה את האדמו"ר בבואו אליו עלתה בליבו ההחלטה ליתן לו כרך זה שיצא אז לאור עולם, אך כיון שלבסוף נתן לו על מסכת אחרת כפי בקשתו לא נתן לו כרך זה, ושוב נתעורר בליבו שיש בזה חשש נדר, ולכן הוא רוצה לקיים את מחשבתו ולשלוח לו כרך זה שהיה בדעתו בתחילה ליתן לו. [ושמעתי עובדא זו מחתנו של אותו אדמו"ר שהיה נוכח שם בשעת מעשה].

ולא נתפרש לי בדעתו מדוע חשב זה לנדר אם משום שיטת הכנה"ג הנ"ל, ואם משום שהיה סבור שמא הוא עני, ואם משום דעצם נתינת ספר כיון שהוא חפץ של מצוה ומיוחד ללמוד הרי זה גופא נדר של מצוה, ועכ"פ יש לנו בזה מעשה רב איך נזהרו גדולי ישראל בכל חשש ונדנוד נדר של מצוה.

האם מועיל אומדנא לבטל את הנדר

ח. אכן בנידו"ד כיון שיש אומדנא ברורה שלא היתה כוונתו ליתן באופן שיקדימנו אחר, יתכן ששוב אין כאן שום חיוב של נדר, דהוי נדר בטעות, וזהו כעין סברת הגריש"א הנ"ל כלפי מתנת בר מצוה באופן שלבסוף לא בא לשם וכנ"ל.

ומצאתי סמך לזה בספר כסף הקדשים על שו"ע חו"מ סימן קכ"ה (ס"ה) ששם הובא דין הנ"ל שאם אמר ליתן לעני מתנה הוי כנדר, וז"ל: מ"מ בשולח צדקה לאורח וקודם שהגיע השליח אליו נסע האורח, נראה לכו"ע לא שייך בזה סגנון זכייה, כי סתמיות כוונת המשלח היתה בודאי רק שבאם ימצא השליח להאורח במקומו באכסניא יתן לו ולא לטרוח לשלוח אחריו חוץ לעיר, ומ"מ צלעעע"כ היטב (עכ"ל).

ומ"מ נראה לענ"ד דקשה לסמוך על סברא זו גרידא ולקבעו כנדר טעות מחמת כן, והרי גם הקה"י החמיר בזה אף שכאן שם איכא אומדנא שאילו חשב שיבקש לו כרך אחר לא היה מתכוין ליתן לו כרך זה דוקא. ובפרט שבעת שאמר לו עדיין לא היה לו ספר זה.

ועיין ברמ"א ביו"ד בסימן רנ"א (סעיף ה') שכתב בזה"ל: אבל קודם שבאו ליד גבאי, אם נדר צדקה סתם נותנין לקרוביו העניים, דאומדין דעתו דכוונתו לקרוביו, ודוקא אם היו לו קרובים עניים בשעת הנדר, אבל אם היו עשירים אז, והענו, אין נותנין להם (עכ"ל), וע"ע בשו"ת מהר"ש ענגיל (ח"ז סימן מ'), ולכן ראוי להתיר את נדרו ויש לנו פתח לפנינו שאילו ידע שפלוני יקדימנו לא היה נודר, וכמדומה שאין זה נולד באותו רב גדול ומפורסם ששכיח לנבא שמביאים לו ספרים חדשים.

אכן כל זה אם הוא עני והוי בגדר מחסורו שיהנה בו וישתמש בו, אבל בנידון שאלתך שהוא עשיר, אף שיש קצת מקום להחמיר מכח שיטת הכנה"ג בזה מסתברא דכשיש אומדנא אפשר להקל לגמרי, ובפרט באופן שחשב כן רק במחשבתו דהוי ספיקא דדינא כמבואר ברמ"א הנ"ל אלא דאנן נקטינן בזה לחומרא.

אם יש בזה משום מחוסר אמנה

ט. וכעת נבוא לדון כלפי החשש השני של מחוסר אמנה, דמצד זה נלענ"ד דבודאי יש להחמיר בנידון הנ"ל באמר לרב עצמו שיתן לו.

וענין זה שייך גם כלפי מתנת בר מצוה שאם אמר לחתן הבר מצוה שיתן לו ספר והרי סתם ספר הוא בגדר מתנה מועטת והחתן סומך שהלה יתן לו ממילא הוי בגדר מחוסר אמנה, והרבה אנשים נכשלים בזה בעוה"ר.

וכמדומני שלזה אין מועיל שום תקנה רק אם אותו הרב וכן חתן הבר מצוה יוותרו לו להדיא על ספרו דאז ודאי אין חשש.

אכן בנידו"ד יש קצת מקום לדון עפ"י הסכמת הפוסקים דבב' תרעי ליכא משום מחוסר אמנה, וא"כ ה"נ הרי זה כהפסד לנותן, שמה שחשב בתחילה ליתן הוא כדי שיהא הספר לאותו רב אבל כל שכבר יש לו אין לו שום תועלת בכך, ובפרט אם תחתיו יתן ספר זה לרב אחר או לבית הכנסת וכדומה דהוי יותר מצוה מליתן לו הרי דעת החכ"צ (סימן ע') דבמשנה לדבר מצוה ליכא משום מחוסר אמנה, וצ"ע למעשה.

הקירות שונות בענין מחוסר אמנה

י. ובאופן שלא אמר לרב עצמו שיתן לו ולא נודע לו הדבר מסתברא דליכא כלל משום מחוסר אמנה, וכן צידד בספר צדקה ומשפט (פ"ד סקפ"ט, פ"ט סק"א וסק"ג), אך כתב שלא מצא בפוסקים דין זה, ולענ"ד דין זה פשוט מסברא, ורק משום ודובר אמת בלבבו יש ענין לקיים את מחשבתו אף בכה"ג.

ויש לעיין אם שייך מחוסר אמנה במה שהשומע את הבטחתו רואה בסוף שאינו מקיים את דברו אף שאין זה נוגע אליו, אך לזה י"ל כי מהי"ת ידע שלא קיים דבריו ואולי פייס את חבירו וכדומה, ועדיין יל"ע באופן שנודע למקבל שפלוני אמר ליתן לו כך וכך, ואולי בכה"ג ליכא משום מחוסר אמנה כיון שאין הלה סומך על הבטחתו דרק

באומר לו בעצמו מבין שבודאי אינו משחק בו וגם יתבייש מלהמנע מליתן לו, ועיין.

גם נסתפקתי באמר לאביו של חתן הבר מצוה שיתן ספר לבנו החתן באופן שהחתן אינו יודע מזה האם יש בזה משום מחוסר אמנה דהרי לא הבטיח כלום לאב, ואף שיש לאב נח״ר במה שנותנים מתנה לבנו.

וכעי״ז נסתפקתי באמר לגבאי צדקה או לגבאי בית הכנסת שיתן להם מעות או ספר [באופן שאין בזה חשש נדר], אם יש בזה משום מחוסר אמנה, או שמא כיון שהם אינם המקבלים אינו בגדר זה כיון שאינו מפסיד להם כלום בחזרתו.

חשב או אמר ליתן ספר לביהכ״נ

יא. והנה כעי״ז ממש יש לדון כלפי מי שהחליט לנדר ספר לבית הכנסת ושוב ראה שכבר נדרו ספר זה כזה לביהכ״נ, אי נמי שבלא שום סיבה רוצה לחזור בו אם רשאי.

ולפמשנ״ת הרי זה נחשב כנדר למצוה, שהרי זהו ודאי בגדר מצוה ליתן ספרים לביהכ״נ, וכדאיתא בכתובות (נ׳ ע״א) עה״פ בתהלים (ק״ו) אשרי שומרי משפט עושה צדקה בכל עת, וכי אפשר לעשות צדקה בכל עת, אלא זה הלומד תורה ומלמדה, וחד אמר: זה הכותב תורה נביאים וכתובים ומשאילן לאחרים. [ומטעם זה ברור דאף שדנו האחרונים אם רשאי אדם לקנות ספרים ממעות מעשר כספים בתנאי שישאילנו לאחרים, ובזמנינו רבים מחמירים בזה כיון שאין הדרך כ״כ ללוות ספרים, וכן מבואר בערוך השלחן ובדרך אמונה, מ״מ קניית ספרים לביהכ״נ ולביהמ״ד ודאי שרי מכספי מעשר ודומיא דשאר מצות], ולכן אף במחשבה גרידא כל שהחליט כן בדעתו אסור לחזור בוו.

אכן אם נודע לו שבשעה שנדר כבר היה בביהכ״נ ספר כזה והוא ספר שאין צורך בו יותר מאחד במקום כזה [דאם הוא גמרא או משנ״ב וכדומה הרי לא סגי כלל באחד, אא״כ יש שם הרבה כ״כ שאין בזה שום צורך], י״ל דהוי נדר טעות דאדעתא דהכי לא נדר.

ואם אח״כ נדר אחר ספר זה מועיל התרה על ידי פתח זה, שאילו ידע שגם בלעדיו יהיה לביהכ״נ ספר זה לא היה מתחייב כלל.

והני מילי ברוצה לחזור בו לגמרי, אבל אם החליט ליתנו לביהכ״נ אחר הרי זה תלוי במחלוקת האחרונים האם בנודר לצדקה לעני מסויים רשאי ליתן לעני אחר, ובמק״א הארכתי בזה.

וכ״ז במחשבה גרידא, אבל אם אמר לגבאי ביהכ״נ יש לדון משום מחוסר אמנה, אבל יתכן דלא שייך כלל משום מחוסר אמנה בכה״ג כיון שאין הספר ניתן בשבילו, וצ״ע לדינא.

דינים היוצאים

א. אמר לחתן בר מצוה או לשאר כל אדם אפילו עשיר שיתן לו ספר פלוני או חפץ פלוני במתנה, אם הוא מתנה מועטת צריך ליתן לו, ואם אינו נותן לו הרי זה מחוסר אמנה.

ב. אם נער הבר מצוה הוא עדיין קטן אז, יש מי שסובר שאין בזה משום מחוסר אמנה, ומ״מ גם לדבריו יש בזה איסור שאסור לומר לקטן שיתן לו ובסוף אינו נותן לו מפני שהוא מתלמד בזה לשקר.

ג. אכן אם המקבל מוותר לו על זה שוב אין בזה משום מחוסר אמנה, ואם רק חשב בדעתו ליתן לו או אפילו אמר לאחרים שיתן ולא נודע מזה למקבל ג"כ ליכא משום מחוסר אמנה, ובאופן שנודע לו יש לחקור אם סמכה דעתו של המקבל באופן זה.

ד. ואם אמר לאביו של חתן הבר מצוה שיתן מתנה לבנו [ולא נודע לבן] יש להסתפק אם שייך בזה מחוסר אמנה, וכן באמר לגבאי אוצר הספרים שיתן ספר לבית הכנסת, וצ"ע.

ה. ואם אמר לו שיתן לו "בלי נדר" יש לדון אם יש בזה משום מחוסר אמנה, ונראה כי הכל לפי הענין, והיינו שאם היתה כוונתו ליתן לו וגם המקבל סמכה דעתו, ומה שאמר בלי נדר הוא מפני זהירותו שלא להכשל בעון נדרים, עדיין יש בזה משום מחוסר אמנה, אבל אם היתה כוונתו שאינו מתחייב כלל וכלל ורק יתכן שיתן אזי אם לא סמכה דעת המקבל שוב אין בזה משום מחוסר אמנה, ועדיין צ"ע.

ו. אם אמר לעני שיתן לו ספר פלוני הרי זה תלוי שאם הוא נצרך לספר זה הרי זה בגדר נדר לצדקה וחייב לקיים נדרו, ויש מפקפקים בזה באופן שנתכוין לדורון גרידא ולא למצות צדקה, אבל למעשה יש להחמיר.

ז. ואם אמר כן לנער בר מצוה הרי זה תלוי גם אם דינו כעני שאם אביו נותן לו כל מחסורו דעת הרבה פוסקים שאינו נחשב בגדר עני.

ח. ואם המקבל עשיר אך הוא ת"ח יש מי שסובר דגם באופן זה הוי נדר לצדקה כיון שיש בזה של החזקת תורה, ויש חולקים.

ט. ואם חשב או הבטיח ליתן ספר לבית הכנסת או לאוצר הספרים נראה דהוי נדר למצוה וחייב לקיימו.

י. באופן דהוי נדר לצדקה אזי יש לחוש לזה אפילו במחשבה גרידא אם הסכים בפירוש בדעתו, אכן בחשב ליתן לתלמיד חכם עשיר מסתברא שיש להקל מן הדין משום דאיכא ספק ספיקא לקולא.

יא. באופן שיש אומדנא דאדעתא דהכי לא היה נודר, וכגון ששוב נתברר לו שכבר יש לפלוני או לבית הכנסת פלוני ספר זה, או שלא בא לסעודת הבר מצוה, הרי זה תלוי אם הוא אומדנא ברורה או לא, ועכ"פ רשאי להתיר את נדרו.

יב. אם המקבל עני ומוותר על מה שפלוני הבטיח לו, נחלקו הפוסקים האם מועלת מחילתו.

יג. אם אינו חוזר בו לגמרי ורק שרוצה ליתן לעני אחר או לבית הכנסת אחר, נחלקו הפוסקים אם יש בזה איסור מצד נדרו, ולהלכה נקטינן להחמיר, ורק כשיש עוד צירוף אפשר להקל אי נמי ע"י שאלה על נדרו, אכן כל זה אינו מועיל כלפי מחוסר אמנה.

יד. יש שסוברים דבאופן שלא נדר להדיא

לעשות מצוה אלא שאמר או חשב ומכח זה נעשה הדבר עליו כנדר, אזי יש לסמוך על המסירת המודעא שעושים בערב ראש השנה לבטל את כל הנדרים, אכן לכתחילה אין לסמוך על זה לכו״ע, וטוב שיאמר ויתנה תמיד שכוונתו בלי נדר.

והנה בכל פסקי הדינים הנ״ל יש עוד הרבה מה לדון, ומחמת אפס הפנאי קיצרתי בהם, ואי״ה עוד חזון למועד.

הגאון רבי בניהו דיין שליט"א
מח"ס דברי בניהו, ירושלים

בענין לא תחנם במתנת שי לנרשמים לבנק

בס"ד טז טבת תש"פ

לכבוד האברך המצוין השוקד באהלה של תורה לילה כיום יאיר כחשכה כאורה ומזכה הרבים בשיעוריו בהלכה ובאגדה, מחבר הספר "גם אני אודך" "ופרדם יוסף החדש" על המועדים הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ בן הג"ר אלחנן י.ד. כהן שליט"א בני ברק.

שלוכטו"ס.

בדבר שאלתו (בשם הגאון רבי אלחנן שפיגעל שליט"א מו"צ בבית הוראה יד הרמ"ה ומחשובי לומדים בכולל הוראה בית מדרכי יצחק ירושלים) אודות יהודי שפתח בנק חדש ונותן שי יקר לכל מי שפותח חשבון חדש בבנק האם מותר לתת השי הזה גם לגוי שבא לפתוח חשבון בבנק או שיש בזה איסור של לא תחנם.

תשובה : הנה בספר החינוך (מצוה תכו) כתב שלא לחון על עובדי עבודה זרה.(א) שלא נחמול על עובדי עבודה זרה ולא יישר בעינינו דבר מהם, כלומר שנרחיק ממחשבתנו ולא יעלה על פינו שיהיה במי שהוא עובד עבודה זרה דבר תועלת, ולא יהי מעלה חן בעינינו בשום ענין, עד שאמרו רבותינו זכרונם לברכה [ע"ז כ' ע"א] שאסור לומר כמה נאה גוי זה או מה נחמד ונעים הוא, ועל זה נאמר [דברים ז', ב'], ולא תחנם, ובא הפירוש על זה לא תתן להם חן, כענין שאמרנו. ויש מרבותינו שלמדו מלא תחנם לא תתן להם מתנות חנם, והכל שורש אחד. ובירושלמי דעבודה זרה [פ"א ה"ט] אמרו, לא תחנם, לא תתן להם חן, בלא תעשה. משרשי המצוה, לפי שתחילת כל מעשה בני אדם היא קביעות המחשבה במעשים והעלות הדברים על שפת לשון, ואחר המחשבה והדבור בה תעשה כל מלאכה, ועל כן בהמנענו במחשבה ובדבור ממצוא בעובדי עבודה זרה תועלת וחן, הננו נמנעים בכך מלהתחבר עמהם ומלרדוף אחר אהבתם ומללמוד דבר מכל מעשיהם הרעים. מדיני המצוה מה שאמרו זכרונם לברכה [ע"ז ס"ה ע"א] כשאין נותנין להם מתנות חנם דדוקא למי שעובד עבודה זרה, אבל לא למי שאינו עובד עבודה זרה ואף על פי שהוא עומד בגיותו לאכול שקצים ורמשים ושאר כל העבירות כגון גר תושב, דמכיון שקבל עליו שבע מצוות מפרנסין אותו ונותנין לו מתנת חנם. ואמרו זכרונם לברכה [ערכין כ"ט ע"א] שאין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג. ועוד אמרו זכרונם לברכה [גיטין ס"א ע"א] שמותר לפרנס עניי גוים עם עניי ישראל מפני דרכי שלום. ויתר פרטיה מבוארים במסכת עבודה זרה. ונוהגת מצוה זו בכל מקום ובכל זמן, בזכרים ונקבות. והעובר על זה ושיבח עובדי עבודה זרה

ומעשיהם, זולתי בענין שימצא שבח יתר מאד לאומתנו מתוך שבחם, עבר על לאו זה, ואין בו מלקות לפי שאין בו מעשה, אבל ענשו גדול מאד כי הוא סיבה לתקלה מרובה שאין לה תשלומין, כי הדברים ירדו לפעמים בחדרי בטן השומעים, וכל יודע דעת יבין זה עכ״ד ע״ש. חזינן מדבריו שכתב דוקא בגוי שעובד ע״ז יש איסור לומר כמה יפה הוא או מה נחמד ונעים הוא שזהו האיסור שלא תחנם לא תתן להם חן כדי להתרחק מהם. וברמב״ם הלכות עבודה זרה (פרק י הלכה ד) איתא וכן אסור לספר בשבחן ואפילו לומר כמה נאה עובד כוכבים זה בצורתו, קל וחומר שיספר בשבח מעשיו או שיחבב דבר מדבריהם שנאמר ולא תחנם לא יהיה להם חן בעיניך, מפני שגורם להדבק עמו וללמוד ממעשיו הרעים, ואסור ליתן להם מתנת חנם אבל נותן הוא לגר תושב שנאמר לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי במכירה ולא בנתינה. השגת הראב״ד אבל משכיר להם בתים לעשותן אוצר. א״א ובלבד שלא יהיה אוצר של יין ואם עשה שכרו אסור. חזינן מדברי הרמב״ם שיותר חמור לספר בשבחן מאשר לומר כמה נאה גוי זה שהרי כתב וכן אסור לספר בשבחן ואפילו לומר כמה נאה גוי זה ג״כ אסור. אלא שהרמב״ם לא כתב דוקא גוי שעובד ע״ז ומשמע שבכל גוי יש את האיסור. אמנם מהרמב״ם בספר המצות (מצוה נ) מתבאר שהאיסור הוא לשבח גוי שעובד ע״ז משמע שאם לא עובד ע״ז אין את האיסור של לא תתן לו חן. והנה בשולחן ערוך יורה דעה הלכות עבודת כוכבים (סימן קנא סעיף יד) כתב אסור לספר בשבחן של עובדי כוכבים, אפילו לומר: כמה נאה עובד כוכבים זה בצורתו, קל וחומר שיספר בשבח מעשיו או שיחבב דבר מדבריהם שנאמר ולא תחנם לא יהיה להם חן בעיניך, מפני שגורם להדבק עמו וללמוד ממעשיו הרעים, ואסור ליתן להם מתנת חנם אבל נותן הוא לגר תושב שנאמר לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי במכירה ולא בנתינה. השגת הראב״ד אבל משכיר להם בתים לעשותן אוצר. א״א ובלבד שלא יהיה אוצר של יין ואם עשה שכרו אסור. חזינן מדברי הרמב״ם שיותר חמור לספר בשבחן מאשר לומר כמה נאה גוי זה שהרי כתב וכן אסור לספר בשבחן ואפילו לומר כמה נאה גוי זה ג״כ אסור. אלא שהרמב״ם לא כתב דוקא גוי שעובד ע״ז ומשמע שבכל גוי יש את האיסור. אמנם מהרמב״ם בספר המצות (מצוה נ) מתבאר שהאיסור הוא לשבח גוי שעובד ע״ז משמע שאם לא עובד ע״ז אין את האיסור של לא תתן לו חן. והנה בשולחן ערוך יורה דעה הלכות עבודת כוכבים (סימן קנא סעיף יד) כתב אסור לספר בשבחן של עובדי כוכבים, אפילו לומר: כמה נאה עובד כוכבים זה בצורתו, קל וחומר שיספר בשבח מעשיו או שיחבב דבר מדבריהם שנאמר ולא תחנם לא יהיה להם חן בעיניך, מפני שגורם להדבק עמו וללמוד ממעשיו הרעים, ואסור ליתן להם מתנת חנם אבל נותן הוא לגר תושב שנאמר לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי במכירה ולא בנתינה. השגת הראב״ד אבל משכיר להם בתים לעשותן אוצר. א״א ובלבד שלא יהיה אוצר של יין ואם עשה שכרו אסור. חזינן מדברי הרמב״ם שיותר חמור לספר בשבחן מאשר לומר כמה נאה גוי זה שהרי כתב וכן אסור לספר בשבחן ואפילו לומר כמה נאה גוי זה ג״כ אסור. אלא שהרמב״ם לא כתב דוקא גוי שעובד ע״ז ומשמע שבכל גוי יש את האיסור. אמנם מהרמב״ם בספר המצות (מצוה נ) מתבאר שהאיסור הוא לשבח גוי שעובד ע״ז משמע שאם לא עובד ע״ז אין את האיסור של לא תתן לו חן. והנה בשולחן ערוך יורה דעה הלכות עבודת כוכבים (סימן קנא סעיף יד) כתב אסור לספר בשבחן של עובדי כוכבים, אפילו לומר: כמה נאה עובד כוכבים זה בצורתו, קל וחומר שיספר בשבח מעשיו או שיחבב דבר מדבריהם שנאמר ולא תחנם לא יהיה להם חן בעיניך, מפני שגורם להדבק עמו וללמוד ממעשיו הרעים, ואסור ליתן להם מתנת חנם אבל נותן הוא לגר תושב שנאמר לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי במכירה ולא בנתינה. השגת הראב״ד אבל משכיר להם בתים לעשותן אוצר. א״א ובלבד שלא יהיה אוצר של יין ואם עשה שכרו אסור. חזינן מדברי הרמב״ם שיותר חמור לספר בשבחן מאשר לומר כמה נאה גוי זה שהרי כתב וכן אסור לספר בשבחן ואפילו לומר כמה נאה גוי זה ג״כ אסור. אלא שהרמב״ם לא כתב דוקא גוי שעובד ע״ז ומשמע שבכל גוי יש את האיסור. אמנם מהרמב״ם בספר המצות (מצוה נ) מתבאר שהאיסור הוא לשבח גוי שעובד ע״ז משמע שאם לא עובד ע״ז אין את האיסור של לא תתן לו חן. והנה בשולחן ערוך יורה דעה הלכות עבודת כוכבים (סימן קנא סעיף יד) כתב אסור לספר בשבחן של עובדי כוכבים, אפילו לומר: כמה נאה עובד כוכבים זה בצורתו, קל וחומר שיספר בשבח מעשיו או

שיחבב דבר מדבריו. אבל אם מכוין בשבחו להודות להקב״ה שברא בריה נאה כזו, מותר. חזינן שאין לספר בשבחו וזה יותר חמור מאשר לומר כמה יפה גוי זה או גויה זו והטעם מפני שגורם להדבק עמו וללמוד ממעשיו הרעים. ומשמע לכאורה שאף שעושה את זה למטרתו שלו ולא בשביל הגוי אלא להפיק מכך תועלת בשביל עצמו יהיה אסור.

ב). אמנם ראיתי בחזון איש יו״ד (סי׳ סה אות ד) שכתב שחלוק איסור לא תתן להם חן מאיסור חנייה בקרקע, שאע״פ שלענין לא תתן להם חן כל שעושה לריוח ישראל מותר, דכן מתבאר מדברי החינוך (מצוה תכו) באיסור לא תתן להם חן, שכל שעושה לריוח הישראל מותר. וכ״כ הר״ן גיטין פ׳ השולח לענין איסור לשחרר עבדו. הכא לענין חניה בקרקע אין חילוק, דנתינת חן אינו אלא ברגש החנינה אבל לא בדורש טובת עצמו, אבל חניה בקרקע המציאות של עע״ז על אדמת ישראל בקנין שנאוי לפני המקום. חזינן שכל שעושה לטובת ולריוח הישראל אין איסור ליתן חן.

ג). וכן ראיתי בשו״ת יביע אומר חלק י יורה דעה (סימן מא אות ח) שכתב בתו״ד אלא דלכאורה נראה שיד הדוחה נטויה לומר שאין זה ענין כל כך למ״ש הרמב״ן והר״ן בגיטין (לח ב) הנ״ל, דאע״ג דאיסור מכירת קרקע לגוי בא״י, ואיסור מתנת חנם לגוי, תרווייהו נפקא לן מדכתיב לא תחנם, מ״מ יש לחלק ביניהם, דשאני גבי מתנת חנם שכל שעושה הנותן לטובת עצמו אין זה בגדר מתנת ״חנם״, ולאו משום חנינה דידהו קא עביד. ומה״ט אמרו בתוספתא (ספ״ג דע״ז), בד״א בזמן שאינו מכירו אבל אם היה שכנו

או אהובו ה"ז מותר שאינו אלא כמוכרו לו. (וכ"ה בתוס' פסחים (כב א) ועירובין (סד ב) ובכ"ד. וכ"כ התוס' והרא"ש והמרדכי בפ"ק דע"ז (כ א) ועוד). אבל לגבי איסור מכירת קרקע לגוי בא"י, בכל אופן אסרה תורה אפילו אינו מתכוין במכירתו אלא לטובת עצמו דזוזי אנסוהו, וכדאמרי' בעלמא (ב"ב מז ב) דכל דמזבין איניש אי לאו דאניס לא הוה מזבין, ואפ"ה אסרה התורה לתת חנייה בקרקע לגוי העובד ע"ז. וכן ראיתי להחזון איש (שביעית סי' כד אות ד) שחילק כן בפשיטות. ע"ש. חזינן עכ"פ שדין נתינת חן כדין מתנת חינם וכל שעושה את זה לטובת הישראל יש להתיר וכמ"ש החזון איש הנ"ל דשניהם שוים שכל שהוא לטובת הישראל אין בזה איסור משום נתינת חן. משא"כ לגבי חניה בקרקע יהיה אסור. ולפ"ז בנידון דידן שנותן שי יקר למי שפותח חשבון בבנק אין עושה זה בשביל להטיב לגוי אלא עושה כן לטובת עצמו כדי להריוח כסף מהחשבון שפותח הגוי בבנק שלו ויוכל להסתחר בכסף של הגוי ובאופן כזה שעושה את זה בשביל טובת עצמו אין בזה איסור של לא תחנם ע"ש.

ד). וכן ראיתי בשדי חמד (במערכת הלמד כלל צ) שהביא את מה שכתב הרב פתח הדביר או"ח (סימן רמו אות ד) הביא מה שכתב הרב מור וקציעה שם במה שכתבו הפוסקים שיאמר בהמתי קנויה לגוי כדי להנצל מאיסור תורה וצ"ע דהרי אסור משום מתנת חינם לעכו"ם דהוי נמי איסור תורה ואי משום לינצל מאיסור היכא אשכחן דכוותה וכו', והשיב על זה (בדף יח ע"א) ותורף דבריו הוא דלא תחנם אינו אלא בנותן מתנת חינם ממש אבל כשעוה משום איזו סיבה כגון מפני דרכי שלום כמו שכתבו התוס' בע"ז דף כ ד"ה ר"י או כדי להחניפו כמ"ש בים של שלמה פרק כל הבשר (סימן קג) ויסוד דבריו הם מהירושלמי שהביאו התוס' בע"ז א ד"ה אסור או שנותן לו מפני שמקוה טובה ממנו כמו שכתב בתשובת הרשב"א (סימן ח) ליכא איסורא דלא תחנם. וכן מתבאר משו"ת כתב סופר או"ח (סימן סא) ע"ש. חזינן שהעלו הפוסקים שכל שעושה הישראל לטובת עצמו אין בזה איסור של לא תחנם והוא הדין לנידון דידן שרוצה להשתמש בכסף של הגוי ולעשות דרכו רווחים וכמקובל בבנקים בכה"ג שנותן לו שי אפילו יקר מותר ואין בזה איסור של לא תחנם. וכן מבואר בשדי חמד (מערכת חמץ ומצה סימן ט אות ד) שהאריך להוכיח שכל שלא מתכוין בנתינת המתנה בשביל טובת הגוי אלא לטובת עצמו מותר ע"ש.

ה). וכן ראיתי בשו"ת שרגא המאיר חלק ז (סימן ק) שכתב במקום שמשבח שהעכו"ם הוא בעל אומן טוב כדי שידע ישראל לקבלו בודאי אין בכה"ג משום לא תחנם דבכל מקום שהוא לטובת ישראל ולא מתכוין לטובת העכו"ם לא שייך איסור לא תחנם. ובכה"ג כיון שמתכוין שישראל חבירו יהיה לו אומן טוב ממילא כל כוונתו בשביל ישראל חבירו ולא ליתן חן לעכו"ם בעיני בנ"י מותר. עיין בתוס' מסכת פסחים (דף כב ע"א) ד"ה ור"ש עכ"ד ע"ש. חזינן שכל שכוונתו בשביל טובת עצמו או חבירו מותר ואין בזה איסור של לא תחנם וכנ"ל. וכן מתבאר מדברי התוס' בערובין (סד ע"ב) ד"ה ולמדנו. דמבואר שם לגבי איסור לא תחנם דדרשינן מפסוק זה שלא ליתן להם מתנת חינם. כתבו התוס' שכל שיש לו איזה טובת

הנאה לתת המתנה לגוי מותר ואין בזה איסור שלא תחנם. והוא כמבואר בגמרא שם דלעכו"ם המכירו מותר ליתן מתנה. וכן אמרינן במסכת פסחים (כב.) שולח אדם ירך לעכו"ם. והיינו במכירו ומותר כיון שיש לו בזה טובת הנאה שיקבל מהגוי או שקיבל ממנו בעבר. וכך מבואר בדברי התוספתא ע"ז (פ"ג הי"ד) שבגוי אוהבו או שכנו מותר ליתן לו מתנה שאינו אלא כמוכרו לו. א"כ ה"ה בנידו"ד שמשגר מכתב לחברה בשביל לקבל טובת הנאה ממנו בעתיד שיהיה מסור עבורו ועוד עוד אנשים אחרים ובכה"ג שיש בזה טובת הנאה לישראל אין בזה איסור שלא ליתן להם חן.

בסיכום: יהודי שפתח בנק חדש ונותן שי יקר לכל מי שפותח חשבון חדש בבנק שלו ובא גוי לפתוח חשבון בבנק הזה מותר לבעל הבנק ליתן לו את השי שנותן ללקוחות ישראלים ואין בזה איסור של לא תחנם כיון שעושה את זה לטובת עצמו של בעל הבנק שירויח מהכסף של הגוי שפותח החשבון בבנק שלו והעלו הראשונים הרמב"ן והר"ן והתוס' בכמה מקומות בש"ס עיין תוס פסחים (דף כב.) ד"ה ור"ש וכן בעירובין (דף סד:) ד"ה למדנו. וכן מבואר בתוספתא ע"ז (פרק ג הי"ד) שכל שהישראל עושה את זה לטובת עצמו אין בזה איסור של לא תחנם. עיין פתח הדביר (סימן רמו אות ה). ובשו"ת כתב סופר (סימן סא). וכן העלה להלכה החזון איש (יו"ד סימן סה אות ד) בשם הרמב"ן והר"ן. וכ"כ בשו"ת נשמת כל חי (סימן כד). וכן בשדי חמד (מערכת הלמד כלל צ). (ובמערכת חמץ ומצה סימן ט אות ד). ובשו"ת ציץ אליעזר חלק טו (סימן מז). ובשו"ת שרגא המאיר חלק ז (סימן ק). ובשו"ת יביע אומר חלק י יו"ד (סימן מא אות ח ובערה ה) .

בברכת התורה
בניהו דיין

הגאון רבי איתמר הלוי מחפוד שליט"א
מח"ס ברית הלוי ושא"ס, אשדוד

לצלם השמש והכוכבים, ואם אונן מותר לקרוא תהלים

יום א' יב חשוון תשע"ט

לכבוד ידידי היקר והנעלה חו"ב משנתו רב ונקי, אוצר כלי חמדה, מרגניתא דלית בי טימי כש"ת הרה"ג מתתיהו גבאי נר"ו

אחר עתירת מבוא השלום כיאות וכמשפט. יקרת מכתבו לנכון קיבלתי כשאין אני מופנה משני צדדים, אבל לעשות רצון כת"ר שיחי' חפצתי כיון שחשוב לו לדעת את דעתי העניה.

א) בדבר שאלתו האם מותר לצלם את השמש או את הכוכבים. הנה חזינא דאף אמירה לגוי אסור בזה לולי מה שהוא לדבר מצוה וכדחזינא בהא דפריך תלמודא (ר"ה כד:) בהא דתנן דמות צורות לבנה היו לו לרבן גמליאל בטבלא ובכותל בעלייתו, שבהן מראה את ההדיוטות, דמי שרי והכתיב לא תעשון אתי לא תעשון כדמות שמשיי המשמשין לפני, כגון חמה ולבנה, כוכבים ומזלות. ומשני דשאני רבן גמליאל דאחרים עשו לו. ופרש"י (ע"ז מג:) דאחרים היינו עובדי כוכבים. ויל"פ דלא אמר להו מידי דאסור אמירה לגוי. אך מלשון הגמרא "עשו לו", משמע שאמר להם לעשות דאל"כ מנא להו שיעשו לו כלומר בשבילו וצרכו הגם דיש לדחות שהם ידעו שהוא צריך ועשו לו מיוזמת עצמם ולכן לא הוי אמירה לגוי, אבל הא בחידושי הרשב"א (ר"ה שם) כתב וז"ל: "ואף על גב דאמירה לגוי אסירא בכל מידי דמיסר לישראל למעבד וכו' אפ"ה שאני הכא דלמצוה שרי, דאמירה לגוי אינה אלא מדבריהם, והכא במקום מצוה לא גזור". וכ"מ בתוס' שם. הנה כי כן רבותינו הראשונים הבינו שאמר לאותם גויים לעשות לו דאל"כ לא מקשו מידי מאמירה לגוי, וכן מפורש בחידושי הריטב"א (ע"ז שם) שכתב וז"ל: "ולישנא דעשו לו מוכיח שלצרכו עשו, וסברא הוא נמי, כי במצותו ועל פיו עשו, כי היאך ידעו הגוים לצייר מעצמן כל אותן מראות לבנה, ואף על גב דבעלמא אמירה לנכרי שבות וכו'.

ומדברי התוס' הרשב"א והריטב"א חזינא דשלא במקום מצוה אסור לומר לגוי לעשות לו דמות שמשין כמו דאמירה לגוי אסירא בכל האיסורין כדאבעיא בגמ' (ב"מ צ.) והגם דלא קעביד מידי והגוי עושה והגוי עצמו אינו מצווה על עצם עשיית דמות חמה ולבנה, דא"כ האיך שרי היכא שהוא לצורך מצוה הא אית בזה לפני עוור מהתורה כמו שאסור ליתן אבר מן החי לבני נח כדאיתא בגמ' (ע"ז ו:), וגם התוס' לא הקשו אלא מאיסור אמירה ולא מצד הלפני עור. ומה שכתב הרמב"ם (הל' מלכים ט,ב) דאין מניחין אותו להקים מצבה ולא ליטע אשרה ולא לעשות צורות וכיוצא בהן לנוי. לאו היינו משום האיסור דלא תעשון, אלא מצד מה שמרבה הצורות שיעבדו אותן, ורואים

מזה דהגם דכתיב בהאי לאו לא "תעשון" איתי, אפ"ה אמירה לגוי בכלל האיסור. ומה שהתוס' (יומא נד. ד"ה כרובים) כתבו שאותם שמציירים במחזורים צורות חיות ועופות, ליכא איסור דלא תעשה לך פסל, דהא מסקינן שאני רבן גמליאל דאחרים עשו לו עיי"ש, והא התם אינו מצוה כלל ובכל זאת התירו. הנה כי כן נראה דהתוס' התם מיירו בענין השהייתם ולא מיירו כלל מאמירה ומתיישבא קושיית רבינו הגרע"א בגלויה"ש שם עיי' בחידושי הרש"ש. וא"כ כל שכן דגרמא אסורה וזה ודאי לא מסתבר לחלק ולומר דאמירה לגוי חשיב "עשיה" דסוף סוף היה כאן "מעשה" על ידי הגוי, משא"כ בגרמא. דזה אינו, דהא ודאי מסתברא דאמירה לגוי הוי ממש כמו גרמא דהא הגוי לא מוזהר במידי והגם שבאה ליהודי על עשייתו דגוי וא"כ הוא הדין דגרמא אסורה.

ברם לכאורה אין זה נכון, דנהי דאמירה לגוי לעשות לו שמשין אסורה כמו דאמירה אסורה בכל האיסורין וכנ"ל, מ"מ גרמא שריא וכדחזינא דגרמא בשבת שרי כדדרשינן בגמ' (שבת קכ:) מקרא דלא תעשה כל מלאכה עשיה הוא דאסור גרמא שרי ואילו אמירה לגוי אסורה בשבת. וא"כ הכא נמי נהי דאמירה לגוי אסירא מ"מ גרמא שריא דהכא נמי נדרוש לא תעשון איתי עשייה הוא דאסורא הא גרמא שריא דקילא מאמירה לגוי.

אבל לפי זה יהיה חידוש גדול דהנה חזינא דגרמא בהטלת מום כהא דלא ניח דבילה ע"ג אזנו שיאכל הכלב ילפינן זה מקרא דכל מום לא יהיה בו כמפורש (ביצה כז:) וא"כ הויא מהתורה דדרשא גמורה היא, וכ"מ מהרמב"ם (הל' איסו"מ א,ח) גבי קדשים דרק אינו לוקה ומשמע דהוי מהתורה, וא"כ כל שכן דאמירה לגוי להטיל מום הויא מהתורה ובעצם כן משמע מהא דתנן (בכורות לה.) מעשה בזכר של רחלים זקן ושערו מדולדל, וראהו קסטור אחד ואמר מה טיבו של זה אמרו לו בכור הוא, ואינו נשחט אלא א"כ היה בו מום, נטל פיגום וצרם אזנו ובא מעשה לפני חכמים והתירו. ואחר שהתירו, הלך וצרם באזני בכורות אחרים ואסרו וכו' זה הכלל כל שהוא לדעתו אסור, שלא לדעתו מותר. וקאמרה הגמ' דזה הכלל לאיתויי גרמא. חזינא בעובדא דקסדור דאמירה לגוי אסורה וקנסוהו וגרמא אתייא לה מזה הכלל. וגם מפורש ברא"ש (פ"ז דב"מ סי' ו) דאמירה לגוי שידוש בשדה של ישראל פשוט דאסור והא דבעיא הגמ' הוא רק כשאומר לו בשלו, ואילו בבעיא דרמי בר חמא בישב לה קוץ בפיה או היה ארי רבוץ מבחוץ כתב הרא"ש (שם סי' ז) דאזלינן לחומרא מספק, חזינא מזה דאמירה לגוי חמירא טפי מגרמא. ועיי' בלשון השו"ע (יו"ד סי' שיג) ודו"ק היטב.

והנה הרא"ש (פ"ז דב"מ סי' ז) כתב וז"ל: "כתב הראב"ד דהך בעיא דחסימה לא איפשיטא ואזלינן לקולא. ואף על גב דמסקינן במטיל מום בקדשים דע"י נכרי נמי אסור ואפילו בזמן הזה שאין אסור אלא מדרבנן כדאיתא (בכורות לה.) התם משום חומרא דקדשים הוא ולא גמרינן מינה". וכוונת הרא"ש להקשות, אמאי מסיק הראב"ד דאמירה לגוי בחסימה שריא ורק באיסורי שבת אסורה, מאי שנא מאמירה לגוי להטיל מום בקדשים דאסורה. ולכאורה מאי קשיא ליה, הא שאני בהטלת מום דגם גרמא

אסורה מהתורה, אמטו להכי גם על ידי גוי אסרינן מהתורה או עכ"פ מדרבנן, משא"כ בלאו דחסימה. אשר על כן מוכח מזה דהרא"ש ס"ל דאמירה לגוי קילא טפי מגרמא, וע"כ שפיר מקשה הרא"ש אמאי בלאו של חסימה שריא אמירה לגוי ואמירה להטיל מום אסור.

ונראה דזה מוכח מגוף הסוגיא (ב"מ שם) דבעיא להוכיח מהא דשלחו ליה לאבוה דשמואל הלין תורי דגנבין ארמאי ומגנחין יתהון מהו, ושלח להו הערמה אתעביד בהו, אערימו עלייהו ויזדבנון. ופרש"י שמאהבת בעליו ישראל גונבו הנכרי שהוא מכירו, ומסרסו כדי שיהא יפה לחרישה, וקנס אותם שלא יחרשו בהם, אלמא באיסור דלאו נמי אסורה אמירה לנכרי. ולכאורה מאי ראיה היא, דילמא שאני סירוס דאפילו גרמא אסורה עכ"פ מדרבנן כדאמרינן בגמ' (שבת קי:) וברש"י (ד"ה לא תעשו) ובמאירי שם וברמב"ם (הל' איסו"ב טז,יב) וע"ע מנ"ח (מצו' רצא), א"כ הו"ה אמירה לגוי, משא"כ בחסימה. אלא ע"כ דאמירה לגוי קילא מגרמא.

וגם מהא דהגמ' הקשתה על רבן גמליאל שהיו לו צורות, ולכאורה יכלה לתרץ דמיירי שעשה על ידי איזה דרך של גרמא, מוכח מזה דגרמא אסור. ומה שהריטב"א מקשה מאמירה לגוי ומתרץ: "קים ליה לתלמודא דהכא שרי דהא חומר בעלמא הוא ולא אסרינן אלא בשעושה הוא ממש כדין תורה, ואפשר שלא התירו על ידי אחרים אלא לדבר מצוה כי הא דרבן גמליאל וההיא דרב יהודה נמי לחתום בעסקי וצרכי מצוה ולא היה אפשר לו בלא הצורה ההיא. אי נמי דהתם אחרים עשו לו לצורכו ובלא מצותו וכן עיקר, וש"מ דעשיה אסורה אבל קיום מותר כל היכא דליכא חשדא". הנה כי כן לא מוכח מידי להתיר גרמא דכל דבריו בעושה ממש היינו לאפוקי אמירה לגוי, אבל גרמא דעל ידו באה לו, הגם דליכא מעשה אפ"ה אסור. וגם בזה מסיק הריטב"א דשפיר אסור. ועוד נראה, דלפי מה שמפורש אצלינו במקו"א שפעולה הנעשית מיידית על ידי מעשיו וכך היא דרך עשייתה התמידית חשיבא מעשה ממש בידים ולא גרמא כמו זורה ורוח מסייעתו (ב"ק ס.) וכמו טוחן בריחיים של מים המבואר במג"א (סי' רנב סק"כ), א"כ כיון שהמצלמה מיועדת ומתוכננת לשימוש זה, חשיב מעשה בידים. ולכן פשוט דאסור מדינא לצלם את השמש או ירח וכוכבים.

ב) ומה ששאל בדבר אונן אי שרי לו לקרוא תהילים. הנה שאלתו היא כנראה גם על מה שנהגו לקרוא תהילים על יד המת וכנראה ס"ל לעלמא שבזה אין לועג לרש כיון שהוא לצורך המת לשמירתו, וכן מה שנוהגין העולם לומר פרקי תהילים ביום האזכרה ושאר לימוד ואחרי כן אומרים קדיש כנראה מחשיבין הכל לצורך המת, אף שאני לא ידעתי שום היתר בזה שהרי השו"ע (סי' שעו ס"ד) כתב שאחר שנגמר סתימת הקבר מעפר חולצין מנעל וסנדל ומרחיקין מעט מבית הקברות, ואומרים קדיש דהוא עתיד לחדתא עלמא, הרי דלא חשיב זה לסברא שהוא לצורך המת. וגם אינו מובן מה שייך זה כשיש קברים אחרים ליד דנהי שעושין זה לצורך המת שלהם אבל אכתי כלפי מתים אחרים שבתוך ד' אמות לא שייך זה, ולומר דהמתים מוחלים אהדדי כשיגיע קרובם לומר עליהם פרקים וכיו"ב לא שמיע לי כלומר לא סבירא לי. אבל קטונתי ויראתי לשלוח יד

במנהג העולם אולי נעלם ממני איזה ענין שיש בזה אף שאני לכשעצמי נזהר מאד בזה. וא״כ י״ל דלמנהג העולם היכא שהוא לצורך המת שרי אף לאונן.

אבל הא מפורש בט״ז שם שכתב דאונן בשבת או ביום טוב ואי אפשר לקברו ביום, יאמר קדיש מיד לאחר המיתה, אבל בחול אין לעשות כן לפי שאונן פטור מן התפילה. ואף הש״ך בנקוה״כ שם דפליג הוא רק על שבת לפי שכל זמן שלא נקבר אין בו דין גיהנום עיי״ש, הרי דאף שהוא לכבודו או לשמרו ליכא שום היתר לאונן עצמו. ורק היכא דאיכא שאר אנשים שמתעסקין בצורך המת מסתבר דשרי ותלי בשני הטעמים על איסור אונן עיי׳ מה שהארכתי בספרי תועפות ראם (ח״א סי׳ ה) והא הט״ז גופיה (או״ח סי׳ עא סק״ב) כתב דמותר לכולי עלמא לבן שהוא אונן על אביו ויש מתעסקין ללכת לבית הכנסת ולומר קדיש כי זה כבודו של אביו עיי״ש. ומובן שאינו שייך זה לדיון של אמירת תהילים בת״ב שהוא ענין מצד השמחה, ובזה מסתבר שכל שהוא דרך תשובה או שיברון לב לא שייך שמחה, וכן באונן היכא שהוא לצורך כבוד המת.

בכבוד ויקר ידידו דוש״ת באה״ר
איתמר מחפוד הלוי

הגאון רבי מרדכי הלוי פטרפרוינד שליט"א
מו"צ פהעיה"ק
מח"ס בנתיבות ההוראה ושא"ס

בענין בן חו"ל הנמצא בא"י אם יברך שהחיינו על מצות מילה

דין ברכת שהחיינו על מצות מילה

א. נחלקו הראשונים אם מברכים שהחיינו בשעת קיום מצות מילה. הרמב"ם (פ"ג ממילה ה"ג) כתב שאבי הבן מברך שהחיינו, אמנם דעת התוס' (סוכה מו. ד"ה העושה) ועוד הרבה ראשונים שלא לברך. ויעויין בב"י (סי' רס"ה סע' ז') שהביא את דבריהם[א], וסיים הב"י דבכל א"י וסוריה וסביבותיה נוהגים לומר שהחיינו לפי שהם סומכים על הרמב"ם. ולהלכה נחלקו בדבר השו"ע והרמ"א (סי' רס"ה סע' ז'). ולמעשה בארץ ישראל נהגו גם האשכנזים לברך שהחיינו כדעת הרמב"ם והשו"ע, ובחו"ל נהגו הרבה כהרמ"א שלא לברך.

בן חוץ לארץ הנמצא בארץ ישראל לגבי ברכת שהחיינו

ב. והשתא יש להסתפק בבן חו"ל שמנהגו שלא לברך וכעת הוא נמצא בא"י ודעתו לחזור לחו"ל, האם יברך שהחיינו כהמנהג בא"י, או שעליו לנהוג כמנהג מקומו ולא לברך.[ב]

ושמעתי מאחד מגדולי החכמים שליט"א דיש צד גדול לומר שלא יברך, דכיון שדעתו לחזור א"כ נותנים עליו חומרי המקום שיצא משם, ולמנהג אותו מקום ה"ז חשש ברכה לבטלה, ולכן אין לו לברך שהחיינו. [ויש שהציעו שילבש בגד חדש ויכוין בברכת שהחיינו לפטור את הבגד[ג]].

ומיהו נראה להוכיח דעליו לברך שהחיינו, דיעויין בגמ' בפסחים (קו.) דרב אשי איקלע למחוזא, אמרו ליה ליקדיש לן מר קידושא רבה, הבו ליה, סבר מאי ניהו קידושא רבה אמר מכדי כל הברכות כולן בורא פרי הגפן אמרי ברישא, אמר בורא פרי הגפן ואגיד ביה, חזייה להוא סבא דגחין ושתי, קרי אנפשיה החכם עיניו בראשו.

א. יש שטענו שלא לברך משום דלא אתי מזמן לזמן, אך תמהו על זה מפדיון הבן שמברכים שהחיינו. ויש שטענו שלא לברך משום ספק נפל, אך תמהו על זה מהא דמלין אותו בשבת. ויש שטענו שלא לברך משום צערא דינוקא, אך תמהו על זה מהא דמת אביו מברך שתים וכו'. ע"ש בב"י ובביאור הגר"א (סקל"ו) שהביאו את הדברים.

ב. נראה שאין לחוש בזה מצד לא תתגודדו, כמו שהארכנו במקו"א (בקונטרס בענין זמן קריאת המגילה בשכונת רמות) שהאיסור של לא תתגודדו לא נאמר במקום שפשטו שתי ההוראות ושחילוק המנהגים הוא דבר מפורסם.

ג. ובאמת יל"ע מדוע במקומות שלא נהגו לברך לא כתבו זאת הפוסקים בתור עצה, ללבוש בברית בגד חדש כדי לצאת מידי ספק. [ובמקו"א הארכנו אם יש לחוש בכה"ג משום הפסק, ואכה"מ].

ופירש הרשב״ם ״ואגיד ביה – האריך בו לדעת אם יסרהב אחד מהם לשתות ובכך יבין דבפה״ג רגילין לומר ותו לא, שאם לא כן היה אומר להם קידוש גדול של לילה כמנהגן״. ומבואר דאף שהוא סבר שא״צ לברך, מ״מ אם מנהגם היה לברך הוא היה מברך עבורם. וחזינן דשרי לאדם לברך במקום שכך מנהגם אף באופן שלדעת המברך ה״ז ברכה לבטלה[ד]. [וע״ע לקמן (באות ה׳) מש״נ בטעם הדבר שבכה״ג מותר לברך].

ולפי זה י״ל גם בנדו״ד דכיון שבארץ ישראל המנהג הוא לברך, ממילא גם בן חו״ל הנמצא בארץ ישראל רשאי לברך כמנהג המקום.

ויש לסייע לזה מדברי החיד״א בשו״ת חיים שאל (ח״א סי׳ צ״ט) שכבר עמד בעיקר הראיה מהגמ׳ בפסחים, דיעויי״ש שדן במי שבא ממקום שנוהגים שלא לברך על ההלל בר״ח למקום שנוהגים לברך ודעתו לחזור למקומו שדינו הוא דכשמתפלל לעצמו לא יברך, ופעם אחת הוא ניגש להיות ש״ץ בר״ח, והעלה החיד״א שעליו לברך על ההלל ולהוציא את הציבור יד״ח, והוכיח כן מהמעשה הנ״ל בפסחים שרב אשי היה מברך להוציאם יד״ח קידוש אף שמנהגו שלו הוא שלא לברך. ועע״ש שכתב דאין זה נחשב שהש״ץ אינו מחוייב בדבר שלא יכול להוציאם יד״ח, [עי׳ ברכות כ:], זה אינו, דכיון שהמנהג שם הונהג על פי גדולים והם עושים כדין לשיטתם, ולסברתם אזי גם הש״ץ צריך לנהוג כן, שפיר מקרי מחוייב בדבר ויכול להוציאם יד״ח. ולפי זה גם בנדו״ד י״ל דעליו לברך כיון שזה המנהג כאן.

אם יש חילוק בין המברך לעצמו לבין המברך להוציא ידי חובה אחרים

ג. כשהדברים הוצעו לפני אחד מגדולי החכמים שליט״א, אמר שיש לדחות את הראיה מהגמ׳ בפסחים, דשאני התם שהיה מקדש כדי להוציא אותם ידי חובה, ולכן הוא יכול לברך, דעכ״פ הם מחוייבים והוא רשאי לקדש כדי שהם יצאו ידי חובה. אבל בנדו״ד הוא מברך את ברכת שהחיינו לעצמו, ולזה אין ראיה משם דאפשר לברך.

ובאמת גם בדברי החיד״א הנ״ל היה אפשר לומר כן, דמה שהתיר החיד״א לברך היינו דוקא בש״ץ שהוציא את הציבור בברכת ההלל, אבל מי שמברך לעצמו עדיין אין ראיה שרשאי לברך.[ה]

ד. והנה בהגה׳ הרא״מ הורוויץ בפסחים שם תמה על הרשב״ם איך היה מברך מה שלדעתו הוא ברכה לבטלה. ותירץ דאולי סבור שלא קידשו בלילה ובוש לישאל מאי ניהו קידושא רבה, עכ״ד. וחזינן דס״ל לראמ״ה דאפילו במקום שנוהגים לברך אסור למי שסובר שא״צ לברך להוציאם יד״ח בברכה. ושאני התם שחשב שלא קידשו בלילה ולכן היו חייבים לקדש ודוקא משום כך היה מותר לו לברך ולהוציא אותם ידי חובה. ומיהו ברשב״ם מבואר דלא כהראמ״ה אלא שאין בזה חשש ברכה לבטלה, וכ״ה בר״ן בפסחים שם, וכדבריהם נקטו הפוסקים כמו שהבאנו להלן.

ה. שו״ר בשו״ת אבני ישפה (ח״ב סי׳ צ״ד) שאכן כתב דמסתבר שהחיד״א איירי רק באופן שהחזן היה מוציא את הרבים בברכה על הלל, שאז זה דומה לגמ׳ בפסחים שהיה רב אשי מוציא את הרבים. אבל לפי מנהגינו שאין הש״ץ מוציא שום אדם בברכתו על ההלל, נראה שאינו רשאי לשנות מנהגו.

ומיהו אחר העיון נראה שאין לחלק כן. דהנה בקונטרס נתיבות הוראה ח"ב (עמ' ס"א ועוד) הארכנו הרבה בדרך ההנהגה בין חכמים שנחלקו בדבר מסוים אם הוא מותר או אסור. ונתבאר שם דכלפי כל חכם נפסקת ההלכה כשיטתו, וכפי מה שעלה בידו כאן כך מוכרע עבורו גם כלפי שמיא. אלא שלגבי החכם האוסר יש חילוק בין ההתייחסות כלפי עצמו לבין ההתייחסות כלפי אחרים. ולדוגמא מי שסבור על מעשה מסוים שהוא אסור וחבירו סבור שהדבר מותר, מותר לאוסר ליתן למתיר את הדבר ואין לו איסור מצד לפנ"ע, משום שכלפי המתיר נפסק שהדבר מותר וגם האוסר יודע שלמתיר יש על מי לסמוך ולכן לא שייך לפני עור בדבר שלשני זה באמת היתר. אבל בדברים הנוגעים לאוסר עצמו עליו להתייחס לזה כאיסור, כיון שכלפיו נפסק לאיסור, וכלפי עצמו לא מועיל שלשני יש על מי לסמוך. ולכן אסור לו לבקש מהמתיר שיעשה עבורו את הדבר שלשיטתו הוא אסור. וכמו"כ האוסר אינו יכול לצאת יד"ח בהבדלה ובעירוב וכדו' ע"י שהמתיר יעשה זאת עבורו, [כמבואר לדוגמא במשנ"ב סי' שפ"ו סקמ"ז לענין שיתוף ועירוב ובסי' רצ"ו סע' ב' ד"ה אם לענין קידוש בשכר של חדש], למרות שאצל המתיר זה באמת היתר. והבאנו הרבה ראיות לחילוק זה, דאף שאלו הם דברים הראויים למתיר מ"מ כלפי האוסר נפסק שהם אסורים.

ומדאתינן להכי יל"ע בגמ' בפסחים שם היאך רצה רב אשי להוציאם ידי חובה בקידוש על הצד שמנהגם היה לומר את ברכת הקידוש ביום, והרי לשיטתו אין צריך לקדש, וכך נפסק הדין כלפיו, וממילא אצלו זו ממש ברכה לבטלה, וא"כ קשה איך היה מותר לו לברך.

ובשלמא כלפי השאלה שמי שאינו מחוייב בדבר אינו יכול להוציא ידי חובה, בזה י"ל כמש"כ שם החיד"א דמקרי מחוייב בדבר כיון שכלפיהם נפסק שהם צריכים לברך וא"כ לשיטתם גם הוא צריך ושפיר מקרי מחוייב בדבר. אבל לדידן עדיין אין זה מספיק, דאף אם כלפי הדין של להוציא ידי חובה הוא נקרא מחוייב בדבר, מ"מ תחילה יש לדון על עצם השאלה אם מותר לו לברך או לא, וכיון שבזה ההכרעה כלפיו היא שזו ברכה לבטלה, ממילא יהיה אסור לו לברך. ומה מהני מה שכלפיהם הוא נחשב למחוייב בדבר אם מבחינתו בכלל אסור לו לברך.

ועוד צ"ע דאף אם הוא מוציא אותם ידי חובה מ"מ כיון שכלפיו נפסק שלא לברך א"כ עבורו ברכת הקידוש תהיה הפסק בין הקידוש לשתייה.

ועל כרחך צריך לומר כיסוד דברינו הנ"ל שישנה הלכה שכשיש מחלוקת ומנהגים שונים לגבי ברכות אזי גם מי שסובר שלא צריך לברך רשאי לברך במקום שנוהגים לברך, ולכן היה מותר לרב אשי לברך, ואחרי שהוכרע שמותר לו לברך, ממילא שפיר הוא נחשב למחוייב בדבר מצד שכלפי השומעים נפסק שצריך לברך וכלפיהם אזי גם הוא צריך לברך, וכמו שכתב החיד"א. ונמצא דכדי לומר שרב אשי יכול להוציא אותם ידי חובה, חייבים לומר תחילה שמותר לו לברך בעצמו. ועל כן שפיר יש להוכיח מהתם לנדו"ד בברכת שהחיינו, דאף שמברך רק לעצמו מ"מ מותר לו לברך במקום שהמנהג לברך, דאם לא שהיה כזה היתר אי אפשר היה להוציא אחרים.

ראיה לדברים מדברי האג״מ

ד. ונראה לסייע לדברים ממש״כ בשו״ת אג״מ (יו״ד ח״ג סי׳ צ״ו אות ח׳), דיעויי״ש שלמד מדברי הגמ׳ בפסחים לענין מי שלא נוהג לומר ברכת יראו עינינו במעריב ונמצא במקום שאומרים אותה, שאם הוא יכול שלא לאומרה באופן שלא ירגישו, לא יאמרנה. אך אם הוא באופן שאי אפשר בלי שירגישו, כגון שהוא עובר לפני התיבה, עליו לומר את הברכה. ובדומה לזה כתב האג״מ במקו״א (או״ח ח״ב סי׳ צ״ד) לענין אחד שאינו נוהג לומר הלל בביהכ״נ בלילי פסחים ונמצא בביהכ״נ שאומרין, דאם זה באופן שיהיה ניכר שאינו מברך, צריך לברך עמהם, אף אם הוא אינו הש״ץ. והוכיח האג״מ כדבריו מהגמ׳ בפסחים הנ״ל ע״פ הרשב״ם שם. וחזינן באג״מ שהוכיח מהגמ׳ בפסחים גם למקום שהוא אינו מוציא אחרים ידי חובה, אלא כל שניכר אם לא יברך עליו לברך כמנהג המקום. ולפמשנ״ת הדברים א״ש, דבאמת אין חילוק בין אם הוא מוציא אחרים ידי חובה או לאו, וכל היכא שיש מנהג לברך אזי אף מי שבעלמא נוהג שלא לברך מ״מ עליו לברך כשהדבר ניכר לרבים.

בטעם הדבר שמותר לברך כמנהג המקום

ה. ובטעם הלכה זו שאפשר לברך כמנהג המקום למרות שהוא עצמו סבור שלא לברך[1], נראה לבאר זאת על פי מש״כ בשו״ת משיב דבר (ח״ב סי׳ ט״ז), דיעויי״ש דאיירי במי ששכר בית מחבירו ורצה לקבוע מזוזה מיד ולברך בלי להמתין ל׳ יום, וכתב דרשאי לעשות כן דכבר נהגו ששוכר קובע מזוזה מיד, וכתב הנצי״ב בתו״ד, ״ואפשר לברך על המנהג, אפילו לדעת הרמב״ם שאין מברכין על המנהג, מ״מ **מודה שאין המברך בעון ברכה לבטלה**, ורשות מיהו הוי, וזהו דעת הר״ח בהא דאיתא בתענית (כ״ח) ביחיד לא יתחיל ואם התחיל גומר, ופירש לא יתחיל בברכה אקב״ו, ואם בירך יגמור ג״כ יהללוך, ולכאורה תמוה אחר אחר שאינו צריך לברך, ואם בירך הוי ברכה לבטלה, וכי מי שאכל שום וריחו נודף כו׳, אלא אע״ג דאין צריך אין זה ברכה לבטלה״. וע״ש עוד מש״כ בזה. ולפי זה י״ל גם בנדו״ד, דכל היכא שיש מנהג במקום מסויים לברך איזו ברכה, אזי גם מי שאינו בן המקום רשאי לברך ברכה זו, דסו״ס זה בגדר מנהג דשפיר דמי לברך עליו, ועיין.

ו. ע״ע בשו״ת הלכות קטנות (ח״א סי׳ רס״ד) מש״כ בהא דבברכת השבח לעולם אין חשש ברכה לבטלה, והדברים מחודשים ואכהמ״ל.

הגאון רבי מתתיהו גבאי שליט"א
מח"ס בית מתתיהו ושא"ס, ירושלים

ניחום אבילים כשהאבל ישן

בס"ד, כסלו תש"פ

אורך ימים ושנות חיים למע"כ הרה"ג המפורסם לשו"ת מזכה הרבים רבי גמליאל הכהן רבינוביץ, מח"ס "פרדס יוסף החדש" על המועדים, ו"גם אני אודך" ושא"ס, שלום רב, ע"ד שאלתו כשהגיע לנחם אבילים, והאבל ישן, אם יצא ידי חובת ניחום אבילים כשחודיעו לאבל אחר כך שהגיע לנחמו.

א

כתב הרמב"ם פי"ד מאבל ה"ז, יראה לי שנחמת אבילים קודמת לביקור חולים שניחום אבילים גמילות חסד עם החיים ועם המתים יעו"ש, הרי שניחום אבילים מלבד גמילות חסד עם החיים זהו ג"כ עם המת, ומשום שהנשמה נמצאת במקום האבילים וכמבו' ברמ"א יו"ד ס' שפ"ד ס"ב דמצוה להתפלל שחרית מנחה וערבית במקום שמת שם, אפי' אין אבל, כי יש בזה נחת רוח לנשמה ע"י התפילות עי"ש, וא"כ יש לדון כשהאבל ישן נהי שלא קיים גמ"ח עם החיים, מ"מ קיים הך מ"ע דניחום משום הנשמה שנמצאת שם, ובשו"ת תשובות ישראל ח"ד ס' פ"ט או"ד כתב שבלשון השו"ע אין זכר לענין ניחום אבילים משום הנשמה, וע"כ דכשבא לנחם האבילים ממילא יש נח"ר לנשמה שזהו כבודו של מת שבאים לנחם האבילים עי"ש, וע"ע מש"כ בס' משנת יעבץ יו"ד ס' ל"ז ובס' מצות ביקור חולים ס' כ"א.

אולם בקונ' שערי שיח עמ' קמ"ג השיב מרן הגר"ח קניבסקי, אם הגיע לנחם והאבל לא היה בבית שקיים קצת מצוה עי"ש, ולכאו' כוונתו משום הניחום למת ולנשמה וכמש"כ הרמב"ם שניחום אבלים הוי גמ"ח לחיים ולמתים, וא"כ כשניחם בבית האבל קיים הן מ"ע בניחום אבילים משום הנשמה, ולא משום ניחום אבילים לאבל דהוי משום גמילות חסדים לחיים, ועי' בס' דרך שיחה ח"א עמ' קכ"ה שאין יוצא ניחום אבילים בטלפון, שעיקרה משום הנשמה ואין הנשמה שומעת טלפון עי"ש, ומה שהארכנו בזה בבית מתתיהו ח"ג ס' מ"א או"ב יעו"ש, ועי' בשו"ת שואלין ודורשין ח"ה ס' ע"ט.

ביקור חולים כשהחולה ישן

אולם יש לדון בזה ממש"כ הרא"ש עה"ת ריש פר' וירא ומובא בהדר זקינים, עה"פ וירא אליו פרש"י לבקר את החולה, אמר רבי חמא יום ג' למילתו היה ובא הקב"ה ושאל לו, פי' לפירושו מלשון וירא מוכח שלא בא אלא לבקרו, מדלא כתיב אחריו לא אמירה ולא דיבור ובא ללמדך דרך ארץ שיש לו לאדם לבקר החולה ואפי' לא ידבר עמו דבר כגון שמצאו ישן, מקיים מצות ביקור חולים יעו"ש, הרי שס"ל להרא"ש

שמקיים מצוות ביקו״ח אף כשביקר החולה כשהיה ישן, והחולה לא ראה כלל שביקרו והרי ביקו״ח הוי גמ״ח לחיים והאיך קיים מצות ביקו״ח כשלא ראה כלל שביקרו, וא״כ ה״ה י״ל בניחום אבילים שמקיים מצות ניחום אף שהאבל היה ישן, ואולם י״ל שס״ל להרא״ש, בטעם מצות ביקו״ח זהו בכדי לסייע לחולה בדרכיו, ובהכי יכול לקיים גם כשהחולה ישן, לסייע לו במה שנצרך, ואילו במצות ניחום אבילים זהו לנחם האבל מצערו וכשהיה ישן ולא ניחמו כלל לא קיים המצוה, ואולם בס׳ חרדים פכ״ד אות מ״ז שיש ענין לדבר עם החולה ולהקל מחוליו יעו״ש. וא״כ כשהחולה ישן ולא דיבר עמו כלל לא הקל מחליו של החולה וכ״ז תליא בטעמי המצוה דביקו״ח, ועי׳ מה שהאריך בזה בס׳ מצות ביקור חולים ס׳ ד׳, ובשו״ת הלכתא מאורייתא ליד״נ הרה״ג רבי בנימין כהן ח״א ס״ד יעו״ש, ומש״כ נפק״מ לענין ביקור חולים עי׳ מכתב בבית מתתיהו ח״ג ס״ז אות ד׳, וע״י טלפון בבית מתתיהו ח״ג ס׳ מ״א אות ב׳ עי״ש,

ונפק״מ בכ״ז לענין חולה מחוסר הכרה שאין יכול לדבר עם החולה אם מקיים מצות ביקור חולים, כיון שאין מדבר עמו ואין החולה יודע שהגיע לבקרו, ושאלתי למרן הגר״ח קנייבסקי אם יש מצות ביקור חולים במחוסר הכרה וכתב לי כן, ובפ״א שאלתי לו במי שאביו מחוסר הכרה הרבה שנים אם יש מצוה לבקרו וכתב לי אם יש תועלת ובשו״ת בירורי חיים לידידי הגרח״ש סגל ח״ח ס׳ ע״ט הביא מהגרח״ק לענין ביקו״ח במחוסר הכרה שמקיים המצוה לטעמא דמצות ביקו״ח לדאוג לצרכי החולה עי״ש, ובשו״ת אבני דרך ח״ח ס׳ ת״ר, ובס׳ שיעורי תורה לרופאים להגר״י זילברשטיין ח״א ס׳ י״א, ובשו״ת הלכתא מאורייתא ח״א ס״ד או״ב ובקובץ בקנה אחד ח״ג עמ׳ רצ״ז ובשו״ת שואלין ודורשין ח״ז ס׳ נ״ט ובס׳ חשוקי חמד נדרים מ׳ ע״א.

ושו״ר בס׳ דרך שיחה ח״א עמ׳ ס״ה בהולך לבקר חולה מחוסר הכרה שיוצא מצות ביקור חולים, והוכיח ממש״כ הרא״ש עה״ת הנ״ל אם בא לבקר החולה כשהיה ישן מקיים מצות ביקו״ח, כי יאמרו לחולה אח״כ שהיה אצלו המבקר ויהא לו נח״ר מזה, וה״ה בחולה מחוסר הכרה עי״ש, וע״כ איירי בחולה מחוסר הכרה באופן זמני שיכול להתעורר בהכי מקיים מצות ביקו״ח כשהיה ללא הכרה כשיודיעו לו אח״כ, ואילו אם נמצא ללא הכרה שנים רבות ואין סיכוי שיתעורר ל״ש הך טעמא שיהא לו נח״ר אח״כ שיודיעו לו מי ביקרו, ונפיק עפ״ז לענין ניחום אבילים כשניחם בבית האבל כשהיה ישן, למש״כ בדרך שיחה הנ״ל שמקיים מצות ביקו״ח אף שהחולה ישן, משום שיהא לו נח״ר אח״כ שיאמרו מי ביקרו, ה״נ י״ל לענין ניחום אבילים כשהיה ישן ואמרו לו אח״כ מי הגיע לנחמו יצא בהכי מצות ניחום, וזהו שהשיב הגרח״ק שקיים קצת מצוה, היינו במה שהתנחם בזה שהגיע לנחמו וגרם לו נח״ר, וכמש״כ הרא״ש לענין ביקו״ח שהיה ישן, ועמש״כ עוד לענין ביקו״ח כשהיה ישן בשו״ת מעשה אפוד להגאון רבי ישראל שניאור ח״א או״ח ס׳ מ״ח ובשו״ת הלכתא מאורייתא ח״א ס״ד סוף אות ב׳ ובס׳ ויוסף משה [סופר] עמ׳ קס״ג וגם י״ל למש״כ הבית יוסף יו״ד ס׳ של״ה בטעם מצות ביקו״ח שמתוך שיבקרו יבקש עליו רחמים עי״ש זהו שייך גם

כשביקרו כשהיה ישן, וכ"כ בס' דרך שיחה ח"א עמ' ס"ו עפ"ז לענין ביקו"ח במחוסר הכרה עי"ש.

ב

קבלת רבו כשרבו ישן

ונשאלתי מהגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס גם אני אודך, אם יוצא ידי חובת מצות קבלת רבו, כשהגיע לבית רבו, ורבו היה ישן, והוא ראה הרב, אולם רבו לא ראה אותו אם יצא ידי חובת מצות קבלת רבו ברגל, ולכאורא לטעמא דקבלת רבו משום כבוד רבו וכמבו' ברש"י חגיגה ג', א"כ כשישן רבו ולא ראה התלמיד לא נתקיים כבוד רבו, אל"ה דנימא דסגי במה שנודע אח"כ לרבו שהגיע התלמיד להקביל פניו, וגם לטעם שכתב הרמב"ן שמות ב' ח', דעיקר מצות קבלת רבו, זהו משום שישמע מרבו ד"ת עי"ש, וכן מבו' בפרמ"ג או"ח ס' תקנ"ד ס"ק י"ב עי"ש, ומה שהארכנו נפק"מ בזה בבית מתתיהו ח"ב ס' ד' אות י"ז ובח"ג ס' י"ח וס' מ"א יעו"ש, וא"כ להך טעמא דקבלת רבו שישמע מרבו ד"ת, כיון שרבו לא ראה אותו ולא שמע ממנו ד"ת לא קיים המצוה, ושאלתי למרן הגר"ח קניבסקי אם יוצא יד"ח קבלת רבו כשבא לרבו ורבו ישן ולא ראה אותו אם יצא יד"ח קבלת רבו, והשיב לא, ועי' במועדי הגר"ח ח"א תשו' רנ"ג אם מצות קבלת רבו הוי ממצות ת"ת שישמע ד"ת, או מכבוד רבו, והשיב ע"ז, ממ"ע דכבוד הרגל, ובתשו' רנ"ד השיב בדעת הרמב"ם פ"ה מת"ת ה"ז שהזכיר קבלת רבו בהל' ת"ת, לפי שכחו מענין רבו יעו"ש. ובשו"ת פירות הדר ח"ב סימן נ"ו.

ואולי י"ל בזה עפמש"כ המלבי"ם מלכים ב' ד' כ"ג, וכן היערות דבש דרוש י"ב, דקבלת רבו בזה"ז הוי זכר למצות ראיה במקום עליה לרגל יעו"ש, וא"כ י"ל דיוצא יד"ח קבלת רבו גם שרבו לא ראה אותו והוא ראה רבו נתקיים זכר למצות ראיה.

והלום ראיתי בס' מגד הארץ מועדים להג"ר יואל מקלב ס"ה שהביא מעשה רב ממרן רבינו הגר"ד פוברסקי זצוק"ל בתלמיד שבא להקביל פניו במועד ובאותו שעה נמנם והמתין התלמיד כחצי שעה, והלך התלמיד לביתו, ושאל התלמיד להגרש"ז זצ"ל בעל המנחת שלמה אם יצא יד"ח קבלת רבו, והשיבו שיצא לפי שהעיקר שהוא ראה את הרב, ושאל זאת הג"ר יואל מקלב למרן הגר"ח קניבסקי והשיב ג"כ דמסתבר שיצא, וכשחזר התלמיד וסיפר זאת לבעל הישועת דוד זצ"ל, שבא להקביל פניו, ונמנם, ושהגרש"ז השיב שיצא, השיב הגר"ד מאחר דדרשינן מדכתיב יראה יראה דכדרך שבא לראות כך בא להראות, מסתבר שאף הרב צריך לראותו, והיינו דמצות קבלת זהו בדומה למה שנצטוינו להקביל פני שכינה, וכתב בס' מגד הארץ שם, דיתכן דהנה בפר' שמות כ"ג י"ז, שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך אל פני האדון ה', ובטעמא דקרא שם הביא מהזוה"ק שמות ל"ח א', מאן פני האדון ה' דא רשב"י, וכבר תמהו בביאור הדברים, וביאר במגד הארץ, דזה קאי אשכינה שעמו דכל המקביל פני רבו כאילו מקבל פני השכינה כמבו' בירושלמי פ"ה בעירובין ה"א, וא"כ יל"ד בזה"ז שחרב הבית, ואי אפשר לנו לעלות ולראות ולהשתחוות לפניו, אנו מקיימים בהקבלת פני הרב אף הקבלת פני השכינה ששורה עמו,

וא״כ י״ל דאף שאמרו דכדרך שבא לראותו, כך בא להראות אי״ז מחיוב האדם, רק שאמרו וכן הוא הדבר, אבל החיוב שלו לראות וכיון שראה שפיר יצא יד״ח עי״ש, והובא דבריו בקובץ אליבא דהלכתא צ״ט עמוד קפ״ג, ובקובץ מה טובו אהליך יעקב [בעריכת הגאון רבי גמליאל רבינוביץ שליט״א] חלק ז׳, עמוד קמ״ב, ועפ״ז רק בגוונא שראה את פני הרב שהיה ישן יצא יד״ח, וזהו שהשיב הגרח״ק, אולם כשבא לביתו ולא ראה פני רבו ורק הודיעו לו אח״כ שהגיע לכו״ע לא יצ״ח מצות קבלת רבו.

ומו״ר בתשו׳ משנת יוסף חי״ד סו״ס רפ״ה, בתשובה להגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט״א מח״ס גם אני אודך. אם יוצא יד״ח מצות קבלת רבו כשרבו היה ישן, ורבו לא ראהו או אפי׳ כשראה פני הרב, אלא שרבו לא ראהו, לכאו׳ ל״מ לתרי טעמי בקבלת רבו דכיון שרבו ישן אינו בדעתו ואינו מכבדו בזה, וגם אינו מתקשר עמו ואינו שומע ממנו שום דבר הלכה או ד״ת ויר״ש, ושמא י״ל לטעם קבלת רבו משום כבוד רבו, א״כ י״ל באופן שאח״כ יודע לרבו שתלמידו הגיע מרחוק ועשה השתדלות לכבדו הרי הוא נתכבד בזה, וגם להמובא מהאריז״ל שבזה שמסתכל ברבו ניתוסף לו בהירות וקדושה, אולי ה״ה כשמסתכל על רבו כשהוא ישן, אבל לטעמא דקבלת רבו שמשמע מרבו ד״ת לא מהני כשישן יעו״ש, ומה שכתב בזה בספר גם אני אודך תשובות הגרמ״ש דיין, חלק ב׳ סימן י״ח, ובשו״ת אבני דרך חי״א ס׳ פ״ז יעו״ש, וע״ע מה שהארכנו בבית מתתיהו ח״ג ס׳ מ״א לענין קבלת רבו ע״י טלפון עי״ש, ובשו״ת אהלי שמעון או״ח ס׳ כ״ג עי״ש, ומה שציינתי ע״ז במועדי הגר״ח ח״א הנדמ״ח תשו׳ רמ״ט, עי״ש.

ג

ולכאו׳ י״ל בכ״ז ע״פ המבואר בקידושין מ׳ ע״א, מחשבה טובה הקב״ה מצרפה למעשה, א״כ שפיר אף שלא ראה פני רבו כשהיה ישן או שאינו בביתו הוי כמעשה וחשיב שקיים המצוה, אולם כבר הקשו מהמבו׳ בב״ק ט״ז ע״ב שאינו מקבל שכר בנתינת צדקה למי שאין הגון, ומ״ט לא קיים מצות צדקה דמחשבה טובה מצטרף למעשה, וע״כ י״ל כמש״כ רבים מהאחרונים, הא דמחשבה טובה מצטרף למעשה זהו רק במצוות שבין אדם למקום שבהכי הוי כאילו עשאה, אולם במצוות שבין אדם לחבירו ל״ש דמחשבה טובה כאילו עשאה, דסו״ס חבירו לא קיבל, ותכלית המצוה שיהא לחבירו, וכ״כ בשו״ת חת״ס או״ח ס׳ נ״ד ובשו״ת אבני נזר או״ח ס׳ תק״א ובשו״ת עמק הלכה ח״א ס׳ מ״ה ובס׳ ברכת אהרן מבעל אבני חפץ ברכות מאמר כ״ז ובשו״ת מהר״ם שיק או״ח ס׳ של״א ובס׳ אתוון דאורייתא כלל י״ג, ובספר כלי חמדה פרשת כי תצא, ועיין בספר משנת יוסף סוגיות או״ח ח״ב סימן ל״ה. יעו״ש, וא״כ מש״ה בצדקה לאינו הגון לא קיים מצות צדקה ול״מ מחשבה טובה מצרף למעשה דסו״ס העני לא קיבל הצדקה, וכ״כ בס׳ אמרי גדליה ב״ק ט״ז ע״ב שם, וכן בס׳ רינת יצחק ירמיה י״ח כ״ג, דמה״ט ל״ש בצדקה מחשבה טובה מצטרף למעשה יעו״ש.

ואולם בשו״ת חינוך בית יצחק ס׳ נ״ב כתב בטעם שכתב הרמ״א או״ח ס׳ תרצ״ה, שיוצא יד״ח משלוח מנות כשלא רצה לקבל

המשל"מ, משום דחישב לעשות מצוה ולא עשה כאילו עשה דמחשבה טובה מצטרף למעשה עי"ש, ולכאו' משל"מ הוי כמ"ע לחבירו דל"ש מחשבה טובה מצטרף למעשה, ומשום שעיקרה שיהא לחבירו משל"מ, או לסעודה וסו"ס חבירו לא קיבל, ואולם י"ל לטעם משל"מ להרבות שמחה וריעות הוי כמ"ע למקום, וכ"כ בשו"ת משנת יוסף ח"ו ס' קמ"ח עי"ש, וא"כ די"ל שהוי מ"ע למקום להרבות שמחה וריעות שפיר יוצא יד"ח משל"מ אף שחבירו לא קיבל המשל"מ.

ואשר עפ"ז י"ל לענין ניחום אבילים כשבא לנחם והאבל ישן, או שלא היה למש"כ בס' אשר לשלמה מועד ס' כ"ג שניחום אבילים הוי גם כמצוה לחבירו כצדקה, א"כ בחלק זה ל"ש כאילו עשאה, דבמצוה לחבירו ל"ש מחשבה טובה מצטרף למעשה, וכ"כ בשו"ת תשובות ישראל להג"ר ישראל טוייב במכתבו אלי בח"ד ס' פ"ט לענין ניחום אבילים כשישן ל"ש מחשבה טובה מצטרף למעשה וכמו במצוות הלוואה שרוצה להלוות ולא הלווה ל"ש כאילו עשאה דסו"ס לא קיבל ההלוואה וה"נ בניחום אבילים כשישן ולא ניחם לא יצא עי"ש, ובהכי יל"ד במש"כ בשו"ת ודרשת וחקרת ח"ד יו"ד ס' מ"ט, בביקור חולים שהחולה היה ישן, די"ל שקיים המצוה משום דמחשבה טובה מצטרף למעשה עי"ש ולהנ"ל דבמצוה לחבירו ל"ש דכאילו עשאה דסו"ס חבירו לא קיבל ה"ה ביקו"ח כשישן לא ל"ש דמצטרף למעשה, ורק די"ל שיוצא המצוה במה שנודע אח"כ לחולה שביקרו ונעשה לו נח"ר וכמש"כ בדרך שיחה הנ"ל, ובשו"ת אבני דרך חי"א ס' פ"ז כתב לדון בקבלת רבו שהיה ישן משום מחשבה טובה מצרפה למעשה עי"ש, וה"ז תליא בטעמי המצוה דקבלת רבו אם זהו משום שישמע מרבו ד"ת ל"ש דמצטרף למעשה דסו"ס לא שמע ד"ת, ולטעם דכבוד רבו ה"ז תליא אם כבוד רבו הוי מ"ע למקום, כמו שנקט הגר"י ענגיל בגליוני הש"ס יומא פ"ה להוכיח מהשאילתות עי"ש שפיר י"ל שיצא, אולם אם נימא שכבוד רבו הוי במ"ע לחבירו, וכמש"כ בשו"ת תירוש ויצהר ס' ק"ו ל"ש בזה דמצטרף למעשה.

ומו"ר מרן הגר"י ליברמן בעל המשנת יוסף במכתבו אלי, והובא דבריו בקובץ מה טובו אהליך יעקב [בעריכת הגאון רבי גמליאל רבינוביץ שליט"א] חלק ג' עמוד רי"ט, כשהגיע לנחם האבל בשעה שישן, והביא להרמב"ם הנ"ל שניחום אבילים זהו גמ"ח לחיים ולמתים, וביאר בשו"ת משנת יוסף חי"א ס' כ"א אות ה', ובחי"ג ס' של"ח, ע"פ המבו' בכתובות ח' ע"ב, שניחום אבילים הוי גמילות חסד לחיים ולמתים, לחיים לנחמו מצערו ולדבר על לבו ולהפיג דאגתו, ויש ענין של כבוד המת שמראה שמצטער עליו ובא לנחם אבליו, וא"כ גם באופן שבא לנחם בשעה שהאבל ישן מ"מ יש בזה כבוד המת שמראה שמצטער עליו ובא לנחם אבליו, וגם לאבל יש קצת ניחום כששמע שבא לנחמו והשתתף בצערו ומתנחם בזה, ואף שעיקר הניחום זהו לשבת עמו ולדבר דברי תנחומין על לבו מ"מ הרבה באים ולא מדברים כלום ורק מנחמים באמירת המקום ינחם ונקרא תנחומי אבילים עי"ש, וא"כ ה"נ כשנודע לו שחבירו הטריח עצמו לנחמו יעו"ש, ועיקר הדבר שיוצא

ניחום אבילים אף כשלא דיבר עם האבל רק באמירת המקום ינחם, השיב מרן הגר״ח קניבסקי בתשו׳ ליד״נ הגר״י סקוצילס שליט״א והבאנו דבריו בקובץ מה טובו אהליך יעקב [בעריכת הגאון רבי גמליאל רבינוביץ שליט״א] חלק ז׳ עמוד רכ״ג עי״ש, ומש״כ בזה בשו״ת תשובות ישראל ח״ד ס׳ פ״ט ובס׳ בדי השלחן יו״ד ס׳ שע״ו.

הגאון רבי אלחנן שפיגעל שליט"א
מו"צ בבית הוראה יד הרמ"ה
מח"ס ראש לימיני

בענין תשלום מכסף מעשר על נזק שגרם לבנו

לכבוד מעכ"ת מוהר"ר יעקב סקוצילם בעמח"ס אהל יעקב ועוד,

ע"ד השאלה ששאלתם בילד שנתגדל בבית שאינם הולכים לסטיידיעם לראות האיך שהגוים משחקים כדור רגל, והלך הבן וקנה כרטיס לראות א' מהמשחקים, וכשראה האב הכרטיס ביד בנו והבין שבדעתו לילך לראות המשחק חטפו מידו וקרעו בפניו, טען הבן שעכשיו א"א לו לילך להמשחק כיון שנקרע הכרטיס אבל מכיון שהשקיע כסף בהכרטיס תובע אביו שישלם לו עבור הכרטיס, ושאלת האב בידו האם אפשר לו לשלם מכסף מעשר מכיון שעשאו להחזירו על דרך התורה?

והנה לבאר בעצם השאלה, יש בו כמה נידונים ונשתדל בס"ד לבאר אותם עד היכן שיד כהה מגעת.

הנה ביו"ד (סימן רמ"ט סעיף א') פסק הרמ"א שאין לעשות ממעות מעשר שלו דבר מצוה רק יתננו לעניים, וכתב בט"ז (ס"ק א') שכ"ש לפרוע מיסים אסור, ומביא ראי' מהא דאיתא בכתובות מאי דכתיב עושי צדקה בכל עת זה הזן את בניו הקטנים, ובודאי שאינו יכול לפרוע מכספי מעשר, אבל כתב שם הט"ז, שלקנות עליות בביה"מ וכדומה מותר לשלם מכסף מעשר אם היה בדעתו בשעת הקנייה לשלם מכסף מעשר, ואע"ג שנהנה במה שמכבד אחרים לקרות בתורה מ"מ אינו גרוע משאר נותני צדקה שגם להם יש טובת הנאה, ומביא עוד שם בשם הדרישה וגם הש"ך (ס"ק ג') מביאו שכל מצוה שלא היה עושה בלי הכסף מעשר מותר לשלמו מכספי מעשר, וראה עוד בכמה פרטים הנוגעים לזה בפתחי תשובה שם ואכמל"י.

בשו"ת משנה הלכות ח"ז (סימן קס"א) כתב שלפי"ז מותר להוציא מכסף מעשר לשלם לפרסים המתחלקים לתלמידים המצטיינים בלימודם שהוא מצוה שלא היה עושה בלא"ה, וניחזי אנן מה דשייך לנידון דידן, שהרי מצד אחד יש בו מצוה כמו שיתבאר בזה שמדריך בניו בדרך הישר, אולם מאידך, בנידון דידן אם בשעה שלקח הכרטיס מבנו וקרעו לא היה בדעתו לשלמו מכסף מעשר לכאו' אי אפשר להשיבו מכסף מעשר.

וראה בשו"ע יו"ד (סימן רנא סעיף ג') שפסק דהנותן צדקה לבניו ובנותיו כדי להדריכם בדרך ישרה ה"ז בכלל צדקה, ומבואר מזה שאם עושה דבר כדי להדריכו בדרך הישר הוא גם בכלל צדקה, ובשו"ת אחיעזר ח"ג (סימן עט אות ו') כתב שמותר אפי' לשנות ממותר מעות של בי"ס ילדים לבי"ס חרדי של בנות, וטעמו משום שמצוה רבה הוא להשריש בלב בנות שרשי אמונה

ויראת ה׳ ולהדריכן ולחנכן במסורת אבותנו, וא״כ בדידן שכוונת האב להדריכו במסורת אבותיו נראה שמותר לשלמו מכספי מעשר שבכלל צדקה הוא.

והנה יש לדון בעיניננו בעוד דין, והוא שאם מישהו אחר היה לוקח הכרטיס מחבירו האם חל עליו חיוב מיד לשלמו או לא, כי הרי קיימא לן ריש (סימן רמ״ט) ומדברי הט״ז שם שכל דבר שהוא דבר שבחובו שהוא התחייב לעשות אי אפשר לשלם מכסף מעשר, וא״כ בנידון דידן האם בכלל אביו חייב לשלם לו על זה שקרע את הכרטיס שלו.

ולענ״ד יש לומר דלכאורה באב ובן הוא פטור מלשלם עבור עצם הנזק שגרם לבנו, וכעין זה שמעתי מחברי הכולל ששאלו להגר״א נבנצל שליט״א אודות שאלה דומה שאב קרע כרטיס של בנו שרצה ללכת לראות סרט רח״ל, ופסק דפשיטא שפטור מלשלם לבנו על ההפסד כיון שאסור לבנו להשתמש עם הכרטיס ואין חיוב השבת הנזק בכלל, ולדבריו נראה בפשיטות שלא הוי בכלל דבר שבחובו, אמנם שהוא חייב ויש לו מצוה לחנך את הבנו, מ״מ כל עוד שאינו חייב להחזיר לו נראה לי שאין בזה שום דמיון לשאר מקרים של תשלום ממעשר כספים דבר שבחובה.

שוב מצאתי בספר פתחי חושן ח״ד הל׳ גניבה (פ״א סקי״ז) שכתב בהדיא לגבי מלמד שלוקח חפץ מתלמידו ורוצה להוכיחו באיזה ענין, ופסק שם שצריך להחזירו לו החפץ אם לא שהוא דבר שלוקחו לתקנת התלמיד בגשמיות או ברוחניות שאז אפשר לאבדו לגמרי, וא״כ אם הבן יוזק ברוחניות במה שילך לראות משחק הגוים מותר לאביו לקחת הכרטיס ולאבדו מכיון שעושה כן לתקנת הבן, וא״כ מעולם לא נתחייב האב מדיני תורה לשלם לבנו, וזה שהוא משלם עבור הכרטיס עכשיו, הוא רק עבור פיצוי או להראות לבנו כמה חמור הוא אצלו מעשים כאלו, והוא אף מוכן להוציא כסף מכיסו לשלם עבור הכרטיס, וממילא לפי הענין יהיה מותר לשלם אף מכספי מעשר. וראה עוד בשו״ת משיב נבונים חלק ד׳ (סימן ס״ג) שנשאל שם אודות מזיק חבירו לאפרושי מאיסורא, כגון תלמיד שהביא פלאפון שיש בו אינטרנט רח״ל, אם חייב לשלם לו אחרי שתפס אותו המלמד והזיק את זה כדי למנוע אותו מאיסורא. והביא שם כמה מקורות בהלכה מדוע הוא פטור עי׳ שם.

אכן ראיתי בשו״ת מנחת פרי כת״י תשובה לידידי בעל האהל יעקב שליט״א שכתב דבנידון דידן שאם אבא קרע כרטיס של בנו למשחק כדור רגל בטענה שזה מזיק ברוחניות, וביש הבן להחזיר לו כספו, נראה שמאחר שקרע את הכרטיס התחייבו כדיך שורף שטרו של חבירו מדינא דגרמי כמבואר בחו״מ סימן שפ״ו סעיף ב׳ וא״כ אין דבר שבחובה בא מן המעשר, וכן כתב לו הגר״י טשזנר שליט״א גאב״ד אופקים ומח״ס שערי תורת הבית, שלקרוע את הכרטיס של בנו הוא חייב לעשות את זה משום חינוך ואין לשלם עבור דבר שבחובו מכסף מעשר.

מיהו כבר נתבאר לעיל היטב שכל זה היינו אם היה באמת מחויב, אבל כיון שכרטיס למשחק הנ״ל הוי דומה כמו כרטיס לסרט שהוא אסור להשתתף שם, ממילא אין לו חיוב בזה שהוא מתקן ומיישר דרכו של הבן, ממילא פטור מנזיקין, וכמ״ש לעיל

וממילא יכול לשלם לו עבור כסף מעשר, ושמעתי שהגר"א נבנצל שליט"א פסק בנידון דידן שאע"פ שפטור מדין לשלם לו, אם האב מתעקש לשלם לבנו למען השלום, אם אין לו הרבה כסף עד שצריך לשלם לו רק עם כסף מעשר, יכול לשלם עם כסף מעשר. היינו שבעצם פטור מדין תשלום, אך לשלם עבור זה מכסף מעשר רק אם הוא עני.

העולה לדינא, שאם בן מחזיק כרטיס למשחק או להכנס לסרט וכדומה רח"ל, ואביו קרע את הכרטיס אע"פ שזה מה שהוא חייב לעשות ולכן אין לשלם את בנו בחזרה עבור הכרטיס עם כרטיס מעשר, מ"מ כיון שהוא פטור מלהחזיר את הכסף מצד מזיק, ממילא אם רוצה לשלם לו בכסף מעשר בתור פיצוי על הנזק שנגרם לו יש להמיקל לשלם לו בכסף מעשר על מה לסמוך ובפרט אם אביו אין לו כסף, והכל לפי הענין.

בברכת מרובה ידידך
אלחנן שפיגעל ירושלים

הגאון רבי אלעזר קרביץ שליט"א
מח"ס דמשק אלעזר קובץ שיחות
מח"ס עזרת אלעזר על התורה ועוד

תשלום הוצאות והפסדים שיש למלוה בגלל ההלואה

תשלום הוצאות והפסדים שיש למלוה בגלל ההלואה.[א]

ברמ"א כתב "ואם עבר ונעשה ערב בעדו צריך לשלם כל הפסד המגיע לו על ידו אבל אינו צריך לתת רבית שנותן בשבילו דאין אומרים ליתן רבית".

מבואר שהלוה צריך ליתן לערב את כל ההפסדים שיש לערב בגלל ששילם עבורו את ההלוואה, והביאו הפוסקים שהוא הדין בכל הלואה יש דברים שצריך הלווה לשלם למלוה עבור ההוצאות שהוציא עבורו שיקבל את ההלוואה, ואין בזה שום רבית אלא תשלום הפסדים והוצאות, אבל דברים שהם רבית אין הכא נמי אסור ללווה לשלם. וצריך להתבונן היטב במה מותר ובמה אסור.

בנתיבות שלום אות כא' מביא שמצינו בגמ' בב"ב שהלוה צריך לשלם את שכר הסופר הכותב את השטר, ומביא את הט"ז כאן בס"ק ג' שאין איסור על הלווה לשלם שכר לערב.

אבל מוסיף שלא נתפרש בגמ' ובפוסקים אם רשאי המלוה לתבוע מהלווה לשלם לו שאר הוצאות הכרוכות בהלוואה, וכגון אם היה המלווה צריך לנסוע כדי להביא את הכסף לצורך ההלוואה, וכן יש לעיין אם צריך לשלם את מחיר הצ'ק והעמלות שמשלם המלוה לבנק, וכן לא נתפרש אם מותר לדרוש מהלווה לשלם הוצאות הקשורות בפירעון כגון עמלת הפקדת הצ'קים, דמי משלוח תזכורת למי שלא שילם במועד, הוצאות לצורך תביעה בבי"ד וכיו"ב.

בחוברת מים חיים לגאון ר' יהודה אריה דינר שליט"א על יור"ד עמוד 25 דן בשאלה, הלווה ביקש הלואה דוקא ע"י צ'ק (המלוה היה מעדיף לתת מזומן) ומבקש המלווה שהלוה ישלם לו דמי הצ'ק והפעולה בבנק (בערך 5 ₪) או שמבקש שישלם את הוצאות עורך הדין עבור ניסוח שטר ההלוואה, האם יש בזה רבית, והביא בשם הגאון ר' נסים קרליץ זצוק"ל, שאיסור רבית הוא רק כשמשלם עבור עצם השימוש בכסף, הנקרא אגר נטר, אבל דמי הוצאות עצמן (בלי שום רווח) אין בזה שום איסור ומותר ללווה לשלם עבור זה.

א. ראש הכולל הגאון ר' יוסף ליברמן שליט"א בשיעור מט' האריך מאד בדברי הט"ז בהיתר ללוה לשלם הפסדים למלוה, מה נכלל בכלל ההיתר ומה לא, והעיר שם על כמה הלכות שמובא כאן בשם הפוסקים, וע"ש היטב.

הוצאות שאפשר לתבוע מדין חו"מ.

מוסיף הנתיבות שלום, שהוצאות אשר אפשר לחייב את הלוה מצד דיני ממונות כגון נזיקין שהם בגדר גרמי או הוצאות שאפשר לחייב את הלוה מדין שכירות פועלים (כגון שאמר למלוה סע לבנק והבא כסף עבורי ואני אשלם לך את הוצאו הנסיעה), או מצד שהמלוה מוציא הוצאות על פיו והלווה מתחייב לשלם לו כגון דמי הצ'ק וכדומה, בכל אלו פשוט שהלווה מחוייב לשלם ואין זה בגדר רבית כלל.

הוצאות ניהול חשבונות, השכרת מקום המשרד, ופקידים.

אך כתב הנתיבות שלום שיש להסתפק אם רשאי הלוה לשלם למלוה עבור הוצאות כאלו שאי אפשר לחייבו עליהן מהטעמים הנ"ל, וכגון אם המלוה הכין פנקסי קבלות וניהול חשבונות, או שכר מקום בו הוא עוסק בהלואות קרן הגמ"ח, או שכר פקידים לעסוק בהלוואות ובניהול החשבונות, באופן שגם קודם שבא הלווה ללוות נתחייב המלוה לשלם את הכספים הנ"ל, והוא בא לתבוע מהלווה להשתתף בהוצאות. האם נימא דכיון שאין הלוה מחויב לשלם תשלומים אלה מן הדין, א"כ הוי ליה רבית ממש, דמכח ההלוואה מחייב המלוה את הלווה בתשלומים שאינו מחויב בהם, או דנימא דכל אותן הוצאות שהוציא המלוה לצורך עניני ההלואה אינם בגדר רבית כלל.

ולא מצינו בזה דברים בגמ' ובפוסקים הראשונים, ורק בשו"ת מהר"ם שי"ק יור"ד סימן קנח' כתב בפשיטות מסברא דהוצאות כאלו אינן בכלל רבית, ולמד זאת מזה שהלוה משלם את דמי כתיבת השטר, והינו דנקט דאף שהלווה אינו מחוייב בהוצאות אלו מצד דיני ממונות, מ"מ לא זו היא רבית שאסרה תורה שהרי אינו משלם אלא הוצאות שהוציא המלוה כדי לאפשר לו את ההלוואה.

בברית יהודה פרק ט' אות א' כתב, הוצאות שיש למלוה ע"י ההלוואה מותר ללווה לשלם, ואפילו אין הוצאות אלא לטובת המלוה שיהא בטוח במעותיו, וכ"ש הוצאות שיש בביצוע ההלוואה עצמה. וכתב בהערה ג', כגון שהמעות נמצאים במקום שצריך להוציא הוצאות כדי להביאם ולהמציאם ללווה, וכן כשמעותיו נמצאים בבנק וע"י מעשה ההלוואה יחוייב בדמי ניהול חשבון עבור פעולות אלו, וכ"ש כששולח אדם שליח ללוות עבורו וכו'.

ויש לדון במי שמבקש מחבירו הלואה ואין לו להלוות כי אם מה שיש לו מושקע במטבע חוץ ובגללו הוצרך למכור מטבע חוץ, אם יכול לדרוש ממנו מה שהפסיד בגלל עלית שער מטבע חוץ.

עוד כתב באות ד', דמי השטר על הלוה לשלם, ובכלל זה הוצאות בולים ומסים הקשורים בעשיית השטר והסכם ההלוואה. וכתב בהערה זו, שנראה פשוט שכל מה שמוציא כדי שיהא השטר ראוי לגבות בו, ואם לא יוכל לגבות בו בבי"ד יוכל לתבוע בערכאות, הרי הוא בכלל הוצאות השטר.

ומוסיף, שיש שהמלוה גובה מהלוה דמי בולים ואינו משתמש בהם אלא בשעה שהוא צריך לכך, ופשוט שלאחר הפרעון ההלוואה חייב להחזיר ללווה אם לא השתמש בהם הן מצד דיני ממונות והן מצד איסור רבית.

וכתב באות ו', וכן מותר ללווה לשלם הוצאות הקשורות בגביית החוב, כגון דמי גוביינא לבנק וכדומה או שפרעו במקום שלא

היה המלוה מחוייב לקבל שם הפירעון, וצריך המלוה להוציא הוצאות כדי להביא המעות למקומו.

וכתב בהערה י׳ שפשוט שבכלל ההוצאות זה משלוח מכתבי תזכורת, דמי ניהול חשבון בבנק ועבור הפקדת צ׳קים דחויים, דמי החזרות צ׳קים וכדומה.

לסכם עם הלווה לשלם לו כל ההוצאות עבור פירעון החוב.

והוסיף עוד הנתיבות שלום, לפי מה שהובא לעיל מהמהר״ם שי״ק דיש להתיר למלוה לדרוש תשלום הוצאות, נראה דהוא הדין יש להתיר למלוה להתנות עם הלווה שישלם את כל ההוצאות שיידרשו לצורך הפירעון ואפילו הוצאות המשפט ושכר טירחת עורך דין, דלפי הסברא הנ״ל כל מה שהוציא המלוה כדי לקבל את כספו בחזרה אינו בכלל רבית שאסרה תורה, וכ״ש שמותר למלוה לקבל את שכר הפקידים העוסקים בקבלת הפירעונות ובניהול החשבונות בזה.

בשערי הלכה פרק ג׳ אות יג׳ כתב, מותר להתנות שהלווה ישלם את ההפסדים שיהיה למלוה בגלל שהלווה לא פרע את חובו בזמן שקבעו, כגון שהמלוה צריך לשלוח ללווה תזכורת, או שהמלוה יהיה צריך לפנות לבית דין, או לערכאות לצורך גביית החוב, שהלווה ישלם את ההוצאות.

בקיצור ברית יהודה פרק ח׳ הערה ב׳ כתב, אם עושים הסכם ע״י עורך דין, ומנהג העולם ששני הצדדים משלמים שכר טרחא לעורך דין, נראה שאסור ללוה לשלם את כל השכר טרחא.

לשלם למלוה דמי ביטוח המשכנתא.

בקיצור ברית יהודה פרק ח׳ אות ב׳ כתב, אם ההלוואה היא על משכון או משכנתא מותר ללווה לשלם הוצאות רישום המשכנתא וגם ביטוח המשכנתא.

ויש להסתפק אם רשאי המלוה לדרוש לבטח המשכנתא בחברת ביטוח מסוימת. וכתב בהערה ז׳, שהדבר מצוי בבנקים שבדרך כלל דורשים לבטח המשכנתא בחברה מסוימת, ולפעמים עושים זאת מפני שחברת הביטוח היא חברת בת של הבנק, ונמצא שיש לבנק טובת הנאה מכך, ומ״מ נראה שאם מחיר הביטוח שוה למחיר של שאר חברות הביטוח, כיון שאינו ניכר שמשום כן עושים כך, אפשר להקל. ואף במלוה פרטי שמעונין לעשות הביטוח בחברה פלונית מפני שסוכן הביטוח הוא קרובו או קשור אליו בעסקים שונים אפשר להקל. ואם הבנק או המלוה מקבלים אחוזים מעסק הביטוח, נראה להחמיר וכ״ש כשמחיר הביטוח הוא יותר גדול בחברה זו.

ומ״מ אם דרישת המלוה לביטוח בחברה זו היא משום שיודע שמתוך קשריו יוכל לקבל ביתר קלות את דמי הביטוח במקרה של נזק, נראה להתיר, אף אם המחיר הוא יותר גבוה, ובלבד שאין למלוה טובת הנאה מכך.

הוצאות של הגמ״ח לחלק לפי אחוזים מסך ההלוואה.

כתב בנתיבות שלום שיש לעיין אם רשאי המלוה או קרן הגמ״ח לגבות מהלווים את ההוצאות לפי אחוזים מסך ההלוואה דלכאורה מבחינת ההוצאות אין נפק״מ בין מי שלווה סכום גדול למי שלווה סכום קטן.

מלוה שטרח בהבאת המעות ורוצה לבקש מהלווה תשלום על הטרחה.

בחלקת בנימין סוף סימן קסא' ס"ק ח', אם המלוה בעצמו טורח בסידור ההלוואה שאין לו לקבל שום תוספת מן הלוה בשביל זה דמסתבר דלא חשיב כהוצאה. וכתב בהערה סג' דאל"כ כל מלוה יכול ליקח איזה סכום על טרחתו, אלא על כרחך שזהו מעצם מצות הלואה בחינם וממילא לא חשיב הוצאה והוי רבית.

בברית יהודה פרק ט' הערה טז' כתב שיש מתירים למלוה עצמו לחשב כהוצאות בדבר שלא הוציא עליו ממש אלא שטורח הוא עצמו בדבר שאדם אחר מקבל שכר עבור טרחא זו, ויש חולקים.

בנתיבות שלום אות כד' כתב לדון במלוה הטורח ומשקיע זמן בעניני ההלואות ורוצה שהלווים ישלמו לו שכר עבור אותה טרחא, יש לדון אם לראות אותו כפקיד של גמ"ח אשר מגיע לו משכורת, או דכיון שאין כאן תמונה גמורה של פועל הנשכר לאחרים אלא עיקר צורת הדבר הוא טורח של המלוה בהלואה זו יש לומר דכיון דאין כאן פעולה המחייבת שכר והוי ליה רבית קצוצה, עכת"ד.

ראש הכולל הגר"י ליברמן שליט"א בשיעור (מודפס בשיעור מט') העיר דהיאך יתכן לחייב את הלוה בעצמו טירחת המלוה במעשה ההלוואה, דהרי עיקר איסור רבית הוא שהמלוה יתן את ההלוואה בחינם, ובודאי דהוצאה זו היא אסורה, ואף דיש שמתירים פקיד בגמ"ח היינו דלא שייך לנהל גמ"ח בלי פקיד, אבל המלוה עצמו אינו יכול לקבל שכר על טרחתו.

וכל דברי הנתיבות שלום אם זה לשיטתו דהבין שהאיסור רבית הוא רק לשלם דמי המלוה ולא שאר הוצאות של ההלואה, אבל בפשוטו אינו כן דמותר ללווה רק לשלם את ההוצאות של מעשה ההלוואה כגון השטר וכדומה או ההפסדים שנגרמו למלוה שלא באשמתו, אבל שאר הוצאות שלא מוטלות על הלוה אסור ללוה לשלמם, ואם המלוה מתנה שישלם אותם יש בזה משום רבית קצוצה.

הוצאות של הגמחי"ם.

כתב בברית יהודה פרק ט' אות ז', חברות ואגודות גמילות חסדים, מעיקר הדין מותרים לגבות סכום ההוצאות שיש להם בביצוע ההלוואה, כולל שכר פקידי החברה ואפילו אינם גובים לפי סכום ההוצאות הממשיות שיש להלואה זו, אלא מחלקים את סכום ההוצאות וגובים מכל הלואה סכום קצוב, אם הוא סכום סביר, יש לצדד להתיר. ויש להסתפק אם מותר אם מותר לקבוע חלוקת ההוצאות לפי אחוזים ביחס לסכום ההלוואה.

בשערי הלכה פרק ג' עמוד כ' כתב, גמ"ח שמתנהל על ידי צ'קים, נראה שמותר לדרוש שהלווה ישלם דמי ניהול חשבון הגמ"ח בבנק ואת עלות דמי הצ'ק.

עוד כתב, גמ"ח המתנהל על ידי פקידים בשכר, נראה שמותר לדרוש מהלווה שישלם עלות דמי הפקידים או שאר הוצאות שיש לגמ"ח לצורך ההלואה.

בחוט שני רבית עמוד נ' כתב, מותר להנהלת הגמ"ח או למלוה לדרוש מן הלווים השתתפות בהוצאות הגמ"ח (כגון ניירת, תשלום למזכיר, פדיית הצ'קים, כרטיסי אשראי וכיו"ב) כשם שהלווה נותן שכר

הסופר, ויכול לחלק ההוצאות בממוצע בין כל הלווים, (אף שיש לוה שההוצאות עליו גדולות יותר) אמנם גמ״ח מכסף פרטי אין להטיל ההוצאות אלא במדויק על כל לווה.

כללא דמילתא בהוצאות המותרות.

עוד כתב בחוט שני שם, כללא דמילתא, כל הוצאה שהמלוה היה צריך לעשותה עבור עצמו באם רוצה להשתמש בכסף, אסור ללווה לשלם את ההוצאה הזו, כיון שהמלוה נצרך לפעולה זו כעת. וכמו שאם הכסף שרוצה להלוות נמצא בים או בבור עמוק וצריך לשכור פועל שיביא את הכסף משם, פשיטא שאסור ללווה לשלם הוצאה זו, דהוי הוצאה לצורך המלוה ואסור ללווה לשלם את זה.

אך אם הפעולה הזו אינה נצרכת כעת למלוה, מותר ללווה לשלם עבור זה כיון דאינה מתייחסת רק ללווה, ואף שבעתיד יצטרך המלוה להוציא הוצאה זו, וכגון אם יש למלוה כסף להלוות רק שצריך להוציא מחשבונו שבבנק וצריך לשלם על כך עמלה, מותר ללווה לשלם עמלה זו, כיון שהפעולה מתייחסת כעת רק ללווה ומותר, והוי הוצאה לצורך ההלוואה ומותר. וע״ש עוד כמה ענינים לדינא.

לתבוע רק הוצאות הכרחיות לצורך תפקוד הגמ״ח וכדומה.

כתב בנתיבות שלום, יש להיזהר הרבה שלא להוציא הוצאות שאינן מוכרחות (כגון להעסיק פקידים יותר מהנצרך או לשלם להם יותר מהמקובל או לקנות למשרדי הגמ״ח ריהוט מפואר ושאר מותרות) דעלול להיכשל בזה באיסור רבית קצוצה.

וכן בברית יהודה פרק ט׳ הערה יג׳ כתב שיש להסתפק בהוצאות שאינם הכרחיות אלא שהגמ״ח עושה זאת לשם נוחיות או לשם פרסום אם אפשר להכלילן בהוצאות ההלוואה, ומביא שהחזו״א פקפק בזה.

ומוסיף שכל זה מעיקר הדין, אך למעשה שמע ממנהלי גמ״ח שערי חסד בירושלים, שבאחת מישיבות הנהלת הגמ״ח העולתה הצעה לגבות היציאות מן הלווים, והגרי״ח זוננפלד זיע״א התנגד לכך, אע״פ שמצד הדין היה אפשר למצוא צד היתר, וכך הם נוהגים עד היום. ומכ״ש שאין לגבות לפי אחוזים.

ואף אלה הנוהגים לגבות הוצאות, נראה שיש להדגיש בפירוש בתשלום זה הוא עבור כיסוי ההוצאות ולגבות את זה באופן נפרד ולא לנכות מסכום ההלוואה או לצרף לתשלומי ההלוואה.

ומביא בהערה טו׳ ששמע שהגאון ר׳ איסר זלמן מלצר סירב לחתום ערבות מטעם מוסדות עץ חיים עבור הלואות שניתנו ע״י גמ״ח שנהג לגבות הוצאות לפי אחוזים מסכום ההלוואות.

בקיצור ברית יהודה פרק ח׳ הערה יד׳ הביא שוב את דברי החזו״א לגבי הוצאות פרסום, והוסיף שלענ״ד נראה שאם המטרה להגדיל שם החברה, ועי״ז יתרבו הנדיבים שיתרמו ויגדילו סכום הקופה לרבות בהלואות, אפשר להקל, שהרי גם זה לטובת הלואה זו.

ובהערה יד׳ מביא מה שכתב בשם הגרי״ח זוננפלד שהתנגד לגבות הוצאות הגמ״ח, ושם הוסיף לענ״ד לבאר טעמו, דלאו משום חשש רבית הוא, אלא דכיון שכל מעות הגמ״ח בא מתורמים שתרמו לשם

מצות גמ"ח בממונם, כל שגובים הוצאות, שוב אין זה הלואת חנם, והרי זה שינוי מדעת התורמים וכו'.

באשרי האיש על יור"ד הביאו בשם מרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל, רשאי גמ"ח לגבות עמלה מהלוה עבור הוצאות ניהול ושכר הפקידים, אך יעשו כן בסכום קבוע לכל הלואה, והיה נראה מדברי רבינו שיש לאסור לעשות שינוי תעריף מלוה ללוה. ובקביעת סכום ההוצאות לכל הלואה, נראה שיש לחלק סכום ההוצאות החדשי למספר ההלוואות שניתנות בכל חודש (כך שהעמלה משתנה, דאם היו מעט הלוואות, ממילא סכומי העמלה שמתחלקים בין הלווים גבוהים יותר), ומותר בכה"ג, דלא גרע מהיו המעות במקום רחוק, שעל הלוה מוטלות הוצאות הבאתם. וסיים רבינו, שאם מערימים בזה ליטול רווחים, פשוט שאסור.

לבקש יותר מכל לוה בגלל הלווים שאינם משלמים

בספר התשובות שע"י ברית פנחס ח"ב עמוד קיג' דן, גביר מנהל בביתו גמ"ח להלוואת כספים, כבר עשר שנים. לפי המציאות בשטח הוא יודע שתמיד יש אחוז מסוים של אנשים שאינם מחזירים את ההלואות שלקחו, אפילו אחר שרודפים אחריהם, ואפילו אחר שיש ערבים וכו'.

האם מותר לו בשביל זה להתנות עם כל לוה להחזיר קצת יותר, או לפחות לבקש בעת הפרעון מכל לוה שיוסיף משהו לגמ"ח כדי להשלים את הכסף שנחסר ע"י האנשים שאינם מחזירים, או שיש בזה איסור רבית.

והשיב, יש בזה איסור גמור, ואסור להחזיר יותר בגלל הלווים שאינם משלמים. ואם מייחד את הכסף לצורך הגמ"ח, ואין לו רשות לקח את הכסף לעצמו, מותר לבקש בעת הפירעון שיוסיפו יותר כיון שלא התנו על זה מראש, ובמעות צדקה מותר להוסיף רבית שאינה קצוצה.

וביאר את הדברים, שנפסק ברמ"א שמותר למלוה לבקש מהלוה ההוצאות שיש לו בגין ההלוואה, וא"כ היה מקום לומר דמאחר שהמלוה מפסיד בגין ההלוואות שהרי יש אנשים שאינם מחזירים, הרי זה הפסדים והוצאות הבאים ע"י ההלוואה, ומותר לבקש מהלווים שישלימו הפרש זה.

ברם, נראה שאין טענה זו נכונה, שאין שום שייכות בין לוה אחד למשנהו, ואם אחד אינו משלם למה ישלם אדם אחר ההוצאות של מי שלא שילם, וכמו שברור שאין לבקש מלוה אחד שישלם הוצאות מיוחדות שיש לו מלוה אחר, כן אין שום היתר לבקש מלוה המשלם חובו, שישלים הוצאות שיש לו בגין לוה אחר שאינו משלם, ואין אחד אחראי על מעשהו של השני. וע"ש עוד.

גמ"ח שידוע לכל שהמתעסקים לא לוקחים שכר, אם מותר להם לגבות כשכר המתעסקים.

בברית יהודה פרק ט' אות ח' כתב, אגודת גמ"ח שידוע לכל שהמתעסקים אינם מקבלים שכר, יש להסתפק אם מותר לגבות כשיעור שכר המתעסקים ולהכלילו בהוצאות הגמ"ח, וע"ש בהערות.

באשרי האיש על יור"ד הביאו בשם מרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל, אסור לגמ"ח לקחת מהלווים אפילו סכום קטן על חשבון שכר טירחה, באופן שהיו הגבאים יכולים לקחת כסף עבור טרחתם, והם אומרים שהם מוותרים על הכסף לטובת הגמ"ח, אלא יש להם לקחת את שכר הטירחא, ואח"כ לנדב

את זה לגמ״ח, ורק בצורה כזו יכולים הלווים לשלם לגמ״ח שכר טירחא.

וכן הדין בגמ״ח שמנהלים אותו העובדים בהתנדבות, ובאים לגבות דמי הוצאות על מנת להכניסם לקופת הגמ״ח, אין להתיר אלא ע״י שיקחו הפקידים שכר טירחתם לעצמם, ואח״כ ינדבו מכיסם לקופת הגמ״ח אם ירצו.

וגם בזה אמר מרן זצוק״ל שאם ניכר שזה שכר טירחא, דהיינו שזה שווה לכל הלואה ואין הבדל בגובה כדלהלן שפיר דמי.

שו״ת ממרן הגרי״ש אלישיב זצוק״ל.[ב]

ש. גמ״ח שלוקח תוספת עמלה, האם צריך לדייק בזה שזה יהי׳ מדוייק ולא יותר ממה שבאמת ההוצאות, או שאין להקפיד בזה.

ת. מותר לקחת עמלה עבור כל ההוצאות הקשורות להחזקת הגמ״ח, כולל שויו של המטפל בגמ״ח בהתנדבות אם ויתורו על שכר הוא לטובת הגדלת הגמ״ח.

לווה המתחייב לשלם כל היזק שיהי׳ למלוה.

הנתיבות שלום אות כט׳ מביא את שיטת הט״ז ריש ס״ק ג׳ שנוקט שלווה שמתנה עם המלוה שאם לא יפרענו בזמן ישלם לו כל היזיקות שלו, אסור לשלם לו רבית שהוצרך המלוה לשלם לנכרי, אם עקב עיכוב הפירעון הוצרך המלוה ללוות מנכרי ברבית, ומשמע שעצם תשלום היזיקות ע״י הלווה הוי היתר גמור.

ויש לעיין בטעם הדבר, והנה בהיזיקות כאלו שחייב הלוה לשלם מדיני נזיקין, כגון כשהוא בגדר גרמי, לכאורה פשוט הטעם שאין בזה איסור, שהרי מלבד עיכוב הפירעון גם גרם לו נזק המחייב תשלום, אך בהיזיקות שאין הלווה חייב לשלם מדינא צ״ע איך יוכל המלוה להתנות עמו שאם לא ישלם בזמן, ישלם ההיזיקות. נימא דכיון שלולי התנאי אינו חייב לשלם, נמצא התנאי מחייבו תשלום שאינו מן הדין ואמאי לא הוי רבית.

ונראה שהט״ז סובר כסברא פשוטה דכאשר התורה אסרה רבית אין איסור זה כולל תשלומי נזיקין שיש למלוה מההלווים, דאין זו רבית כלל שהרי זכאי המלוה שלא להפסיד מחמת הלואתו. ואף נזיקין כאלה שאין בהם מעשה נזק ממש, ולכן פטור הלווה מדין גרמא, מ״מ רשאי המלוה להתנות עם הלווה שישלם לו נזקים כאלו.

בדברי הט״ז במלוה שהוזקק ללוות ברבית עקב עיכוב פירעון שאסור ללוה לשלם זאת.

בנתיבות שלום אות לד׳ מביא את דברי הט״ז שאף שרשאי הלוה להתחייב לשלם כל היזיקות שיהיו למלוה אם יעכב מלפרוע מ״מ אינו רשאי לשלם למלוה רבית ששילם לעכו״ם אף שהמלוה הוזקק לקחת את ההלוואה ברבית בגלל עיכוב הפירעון.

והט״ז לא כתב טעם לדבר רק כתב דזה מוכח מדין ערב שלוף דוץ, שמבואר בשו״ע דאסור לישראל להיעשות ערב שלוף דוץ להלואה ברבית שנותן עכו״ם לישראל, דמתוך שדין ערב שלוף דוץ הוא דהרי זה

ב. שאלות שנשאלו ונכתבו ע״י חתנו הגאון רבי יוסף ישראל ישראלזון זצ״ל בדקדוק רב, ועוד ת״ח, ותודה רבה לבנו הגאון ר׳ אברהם צבי ישראלזון שליט״א על מסירת השו״ת.

נידון כאילו הערב לוה מעכו"ם וחזר והלוה לישראל הרי זה כהלואה ברבית מישראל לישראל, והרי אין הערב נוטל מישראל אלא את הרבית שהוא משלם לעכו"ם וא"כ נימא דזה בכלל היזק שיש לו עקב ההלוואה ויהא רשאי ליטול זאת מהלוה אלא מוכח דאין היתר ליטול מהלוה רבית שהוצרך המלוה לשלם לעכו"ם וע"ש עוד.

ולמעשה הוסיף לבאר מדוע לא נתיר לשלם למלוה את הרבית שהוצרך הוא עצמו לשלם לעכו"ם כדי להשיג את ההלוואה הזו עבור הלוה, הרי המלוה לא היה צריך ללוות לצורך עצמו, ולוה רק כדי שיוכל להלוות את המעות ללווה ולמה לא יוכל לשלם לו זאת כמו שמשלם לו שאר הוצאות שהיו למלוה עקב ההלוואה.

ומביא ששמע ביאור הדבר, דרבית שמשלם המלוה עבור המעות אינה בגדר היזק כלל אלא הרבית היא מחירו של הכסף, והיינו דמחיר ק' דינר לשנה אחת הוא כ' דינרים, אלא שהתורה אסרה על ישראל לקחת מחיר עבור הכסף ולכן כאשר הלוה מבקש מהמלוה שילוה עבורו ק' דינר מעכו"ם ברבית והוא ישלם לו את הרבית, אין לתשלום זה שם של תשלום היזק אלא הלוה כאומר למלוה שגם הוא ישלם לו על הכסף מחיר זהה. וכו'. ואין זה דומה כלל להוצאות שהוציא המלוה עקב ההלואה, דאין הוצאות אלו מוגדרות כמחיר הכסף אלא הן הוצאות צדדיות שנגרמו עקב ההלוואה ולכן רשאי הלוה לשלם את ההוצאות האלו, וע"ש עוד.

ראש הכולל הגר"י ליברמן שליט"א בשיעור (מודפס בשיעור מט') העיר שאולי הביאור בט"ז דסבר דההיתר של הלוה לשלם היזיקות הוא רק במה שפשע הלוה וגרם להיזק אצל המלוה, אבל מה שהוצרך המלוה להשיג את הכסף ונגרם לו הפסד אין זה נחשב היזק, דהרי הוא עושה כן על מנת להשיג את מעות ההלוואה, ואסור ללווה לשלם הפסדים אלו למלוה, והוי בכלל רבית דהוא תמורה להלוואה שהלוה מקבל מן המלוה.

לווה ששילם בצ'ק ללא כיסוי וגרם למלוה הוצאות.

בשערי הלכה פרק ג' עמוד יט' כתב, נראה שהמלוה לחבירו במזומן והלווה נותן לו צ'ק, מותר להתנות שהלווה יוסיף לו את עלות גביית הצ'ק בבנק. וביאר בהערה, דהרי המלוה מפסיד מכספו ע"י ההלוואה, וכל הפסד שיש למלוה מותר להתנות שהלווה ישלם.

עוד כתב, מותר להתנות שאם לא יהיה לצ'ק כיסוי, ישלם הלווה כמה שהבנק גובה בעד החזרת הצ'ק. והוסיף בהערה, ואפשר דגם כשלא התנו צריך לשלם מדין גרמא, ועוד אפשר כיון דהמנהג לשלם הרי זה כמו שהתנו ע"ז.

באשרי האיש על יור"ד הביאו בשם מרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל מי שנתן לחבירו צ'ק ולא היה לצ'ק כיסוי, צריך נותן הצ'ק לתת את ההוצאות שהיה למקבל בגין חזרת הצ'ק, ואין בזה משום רבית. וטעם הדבר שצריך לשלם, דהוי כמזמינו לדין והסכימו ביניהם לבוא, ואח"כ אחד לא הופיע בדין, שברור שמי שלא הופיע בדין צריך לשלם לזה שהופיע את הוצאותיו. וכך כאן, הוי כאילו הזמינו לקבל פרעון ולא קיבל. ואם רוצה, יוכל לתת בתורת מתנה, ובפרט שמדובר כאן ברבית דרבנן.

בחוט שני רבית עמוד נא׳ כתב, לווה שנתן למלוה צ׳קים לפרעון חובו והצ׳קים חזרו ונגרמו למלוה מתוך כך הפסדים, יש לדון לחייבו מדינא דגרמי, ואף אם אינו חייב ממש, מ״מ שפיר דמי שהלוה ישלם את ההפסדים ואין בזה משום רבית.

בנתיבות שלום אות מ׳ מביא בשם הברית יהודה שעוסק בלוה שפרע את ההלוואה למלוה בצ׳ק שאין לו כיסוי והצ׳ק לא כובד ע״י הבנק, והמלוה לא ידע זאת וסבר שיש לו כסף בחשבון, והוציאו הוצאות על סמך כסף זה, ואח״כ נמצא שהוצאות אלו היו בגדר לקיחת מעות בהיתר עיסקא והוצרך לשלם רווחים לבנק, וכתב הברית יהודה דנראה דבזה מותר ללווה לשלם למלוה את ההוצאות האלו כדין היזיקות, ואין זה בגדר תשלומי רבית שאסר הט״ז לשלם כיון שהטעו.

והאריך בזה בנתיבות שלום עוד, ובסוף כתב, שאף אם תמצא לומר דאין כאן חיוב תשלומי נזיקין מדינא, וכן אף באופן שהלווה עצמו לא פשע בזה שהצ׳ק שלו לא כובד וקרתה תקלה ולא נכנס הסכום הזה ולכן לא היה כיסוי לצ׳ק, מ״מ אם הלווה יודע שהיה משלם תשלומים אלו גם אם לא היה זה אדם שהלווה לו מעות, מותר לו לשלם למלוה, דאנן סהדי שאין זה אגר נטר רק תשלום עבור שגרם לו נזק.

בתורת רבית פרק ה׳ מאריך בהוצאות והפסדים שמותר או אסור ללווה לשלם למלוה, ונביא חלק מהדברים והשאר ראוי לעיין שם היטב.

באות כח׳ עמוד סח׳ כתב, נתן הלווה למלוה צ׳ק עבור פירעון ההלוואה והמלוה הפקיד את הצ׳ק בחשבונו בבנק ולבסוף חזר הצ׳ק מסיבות התלויות בלווה כגון שלא היה לו כיסוי, מותר למלוה לגבות מן הלווה את ההוצאות שהבנק מחייבו עבור החזרת הצ׳ק.

וביאר בהערה לז׳, שהוצאות אלו נגרמו ע״י הלווה, לכן הוא חייב בהפסדים אלו, ודרכם של מפקידים שאין בודקים אם יש כיסוי לצ׳ק, אבל אם הנוהג לברר מתחילה אם יש כיסוי לצ׳ק או שיש מקום לחשוש שהצ׳ק לא יכובד, רואים שהמלוה גרם הפסד לעצמו.

הפקיד המלוה את הצ׳ק של הלווה, והוציא כסף מחשבונו, ולבסוף נוצר יתרת חוב עקב חזרת הצ׳ק של הלווה.

עוד כתב בתורת רבית אות כט׳, הפקיד המלווה את הצ׳ק שקיבל מהלווה בחשבון הבנק שלו ועל סמך זה משך כסף מחשבונו, ולאחר מכן כשחזר הצ׳ק נוצרה בחשבונו יתרת חובה וחייבו הבנק ברבית על משיכת היתר, יש להסתפק אם מותר למלוה לגבות מן הלוה את הרבית שחוייב ע״י הבנק, וע״ש בהערה את צדדי הספק.

באשרי האיש על יור״ד הביאו בשם מרן הגרי״ש אלישיב זצוק״ל, שאם נתן הלוה למלוה צ׳ק בפרעון חובו, והלך זה והפקידו בחשבון הבנק, ומשך מיד מעות כנגד סכום הצ׳ק, ונתברר אח״כ שהצ׳ק חזר, וחייב הבנק את המלוה רבית על זה, אסור ללווה לפצותו על כך, דהא הוי ליה למשוך את הכסף מחשבונו של הלוה או להפקידו, ולהמתין עד שיתברר שהצ׳ק כובד ואח״כ למשוך המעות, ומדלא עשה כן גרם הוא ההיזק לעצמו, ורק באירע לו נזק מותר לפצותו.

מלווה שהוצרך ללוות בהיתר עיסקא עקב עיכוב הפירעון.

בנתיבות שלום אות לה' מביא את הט"ז שכתב שכשם שאסור ללווה לשלם למלוה רבית שהוצרך המלוה לשלם לעכו"ם עקב עיכוב הפירעון כן אסור ללווה לשלם למלוה רווחים שהוצרך ליתן לישראל אם הוצרך ללוות מישראל בהיתר. (כוונת הט"ז לכאורה לאחד ההיתרים שהיו נוהגים להלואה תמורת רווחים כגון היתר עיסקא וכו').

ומביא שבספר תפארת למשה חולק על הט"ז ואומר דיש לחלק בין היכי שהמלוה לוה את המעות ברבית מעכו"ם לבין היכי שלוה את המעות בהיתר מישראל. דכאשר לוה את המעות מעכו"ם יש שם רבית על התשלום הזה ואינו בגדר נזק, ולכן גם מה שמשלם השני לראשון את הסכום הזה מוגדר כרבית ולא כתשלום היזק, אבל כאשר המלוה לוה את המעות בהיתר עיסקא או בהיתר כסף, מוגדרים הרווחים כהיזק שהמלוה ניזק ומותר ללוה לשלמם. דבהיתר עיסקא הלוה קיבל מהמלוה מעות ונתעסק בהן והוא צריך ליתן חלק מהרווחים לנותן העיסקא, ואם היה הלוה פורע בזמן והיה המלוה מתעסק במעות היו כל הרווחים שלו ונמצא המלוה מפסיד חלק מהרווחים וכו'.

ומוסיף הנתיבות שלום שכוונת התפארת למשה מתבארת היטב לפי מה שביאר דרבית הוא מחירו של הכסף ולכן כאשר הלוה מבטיח למלוה שיפצנו על הרבית הכוונה בזה שגם הוא ישלם לו על הכסף אותו מחיר, משא"כ רווחים של היתר עיסקא אינם בגדר שכר המעות אלא הם הפסדים צדדיים הנגרמים למלוה ולכן רשאי לשלמם.

ובביאור דבר הט"ז כתב הנתיבות שלום, שנראה שס"ל דמתוך שהיתר עיסקא נעשו דרכים מקובלות של קבלת מעות תמורת ריוח לכן לענין נידון דידן כשהלוה אומר למלוה ליקח כסף בהיתר עיסקא והוא ישלמנו הרי זה כאומר לו שהוא ישלם את מחיר הכסף דמאחר שזו שיטה נפוצה הרי זה נהפך להיות דרך ליתן מחיר כסף ע"י היתר. וכיון שהלוה נותן למלוה את המחיר הזה בלי היתר הרי זה רבית וע"ש עוד.

ולפי"ז העולה מהנ"ל הוא, דלפי הט"ז אסור לראובן לומר לשמעון קח כסף בהיתר עיסקא מהבנק (בארץ ישראל) והלוהו לי ואני אשלם לך כמה שתשלם לבנק, ולפי התפארת למשה הרי זה מותר, ולכאורה יש להחמיר בזה כהט"ז.

ולכו"ע אסור לומר כן לענין לקיחת הלואה מהבנק בחוץ לארץ שזו הלואה ברבית (מעכו"ם) ובזה מודה התפארת למשה דמה שישלם הלוה מוגדר כרבית גמורה.

לווה בהיתר עיסקא על מנת להלוות זאת לאדם אחר.

בתורת רבית פרק יז' אות יד' כתב, אדם הלוקח מלכתחילה הלוואה בהיתר עיסקא במטרה להעבירה לחבירו, כגון שחבירו ביקש ממנו שישיג עבורו הלוואה, או שותף הלווה עבור השותפות, אם כשנוטל את ההלוואה מודיע למלוה שהוא נוטל את ההלוואה עבור פלוני, מועיל ההיתר עיסקא שיעשה השליח עם המלוה אף ביחס לשלוחו. ואף אם לא הודיע כלל למלוה מכך אלא שכל מטרתו לקחת את ההלוואה עבור חבירו, נחשבת אף ההלוואה שמלווה השליח למשלחו כהלוואה ע"פ היתר עיסקא.

ולכתחילה מהראוי במקרה זה שבשעה שמוסר השליח את הכסף ללווה יאמר שנותן ע״פ היתר עיסקא, אך אפילו לא הזכיר כן בפירוש נחשבת כהלוואה ע״פ היתר עיסקא.

ובזמננו שכיח המקרה הנ״ל בקבלת הלואה מבנק, כאשר הבנק מאשר הלוואה לאדם אחד (שהוא לקוח שהבנק מכירו וסומך עליו) ולשני לא, ומבקש ממנו השני שיקח הלואה מהבנק על שם עצמו וילווה לו, והוא השני יחזיר לו את הקרן והרבית שהבנק יחייבו, לכתחילה מן הראוי לומר בשעה שמוסר הראשון לשני את הכסף שנותן לו ע״פ היתר עיסקא, אך גם אם לא אמרו כן בפירוש, יש להקל וכו׳.

ואולם אם כשמשך הראשון כסף מהבנק משך את הכסף לצורך עצמו (שעדיין לא ביקש השני) ולאחר זמן אינו זקוק לזה ורוצה להלוות אותו לחבירו בתנאי שישלם לו את הרבית שהבנק גובה, דינו כמבואר לעיל שחייבים לעשות היתר עיסקא בין המלווה ללווה.

בהערה כב׳ מביא את דברי הט״ז שכתב לגבי שותף שלוקח הלוואה ע״פ היתר עיסקא דאף שהוא בלבד אחראי כלפי המלווה ונמצא שנחשב כמלווה לגבי השותף השני והרי לא עשה עמו היתר עיסקא, מ״מ אנו אומרים שכשם שקיבל את הכסף ע״פ היתר עיסקא כן נתן אותו לשותפו ע״פ היתר עסקא אף שלא אמר בפירוש.

ובעצי לבונה ובשו״ת טוב טעם ודעת למדו מזה דין באדם שביקש מחבירו שילווה עבורו והלך וילווה בהיתר עיסקא, דאמרינן שכמו שלווה הוא בהיתר עיסקא כן חוזר ומלווה בהיתר עיסקא. והסברא היא שכיון שכל מה שלווה אינו לעצמו אלא עבור חבירו, הרי ודאי שאינו מעוניין להפסיד, וכמו שהוא משלם למלוה שלו רווחים ע״פ היתר עיסקא כן נתן את הכסף באותם תנאים שקיבל. ואף שבדין נחשב כלווה ומלווה הרי הוא רואה את עצמו כשליח להשגת הלוואה. ובודאי שמתכוין להיות מלווה באותם תנאים שקיבל, וכן הסכים בשו״ת מהרש״ם ח״ז סימן סג׳.

בברית יהודה פרק ו׳ אות כ-כא כתב, כל מי שלוה מעות על שמו ואחריותו, בין שעושה זאת בשליחות הלוה או המלוה, ובין שעושה זאת על דעת עצמו, וחוזר ומלוה המעות לאחר אין עליו דין שליח אלא דין לווה מלוה.

ולכן אע״פ שלוה בהיתר על צד היתר עיסקא אין ההיתר חל על ההלוואה שמלוה לאחר, אלא א״כ נעשה היתר עיסקא בינו לבין הלוה השני. אבל אם אומר לחבירו לך ולוה עבורי בדרך עיסקא אע״פ שההלוואה היא של שמו ואחריותו של השליח, יש אומרים שאם יודע המלוה שהוא שליח ועשה עם השליח היתר עיסקא, אע״פ שהלוה לא צוה לו לעשות היתר עיסקא, מותר וע״ש בהערות.

הוצאות שמוציא המלוה עבור עצמו ועבור ההלוואה ביחד.

הוצאות שהוציא המלוה גם עבור עצמו, כגון שנסע לבנק להוציא כסף עבור עצמו ועבור הלווים, כתב בנתיבות שלום שם, שאם עיקר נסיעתו עבור הלווים ולולי ההלואות לא היה נוסע, נראה שמותר לקחת מהלווים, אם באופן שגם לולי ההלוואות היה נוסע עבור עצמו יש לעיין אם רשאי לקחת מהלווה חלק מההוצאות.

בברית יהודה פרק ט' הערה ג' כתב להסתפק בהוצאות שמוציא לצרכו ולצורך מעות ההלוואה ביחד, אם יכול לחלק שיעור ההוצאה לפי יחס דמי ההלוואה, וצ"ע למעשה וע"ש עוד.

מניעת רווח שאסור, ובאיסור לשלם למלוה בעד תכנית חסכון בבנק בדרך היתר שהלווה ללווה.

בשערי הלכה פרק א' אות לב' כתב, היה המלוה מרויח בכספו, כגון, שכספו היה מושקע בעסק, או שהלוה כסף לגוי ברבית, ומבקש הלווה שיקח את הכסף מהגוי, או יוציא את הכסף מהעסק על מנת שהוא ישלם לו סכום קצוב כמה שהיה מרוויח בעסק, או כמה שהגוי היה נותן לו רבית, הרי זו רבית אסורה מהתורה.

ולכן הוסיף באות לג', מי שיש לו תכנית חסכון בבנק בדרך היתר, וחברו מבקש ממנו שיוציא את הכסף מהבנק וילוה לו, אסור מהתורה להתנות שיתן לו הלווה כמה שהבנק היה נותן לו.

בנתיבות שלום אות לו' גם כתב שאסור לראובן לומר לשמעון שיוציא את כספו המושקע בבנק בתכנית חסכון וילוהו לו והוא ישלם לו את סך הרווחים שהבנק היה משלם לו, דבאופן זה אין כאן הפסד אלא מניעת ריוח ואסור ללווה לשלם למלוה על מה שנמנע מהלרוויח במעות דהרי זה רבית ממש.

אמנם אם הוצאת המעות מתכנית החסכון לפני זמן כרוכה בקנס על שבירת התכנית, מותר ללווה לשלם קנס זה דזה הוי בכלל היזק שהמלוה ניזק.

האם מותר לשלם למלוה דמי שחרור פקדון, ובאופן שלבסוף גם המלוה יהנה מכך.

בספר התשובות שע"י ברית פנחס ח"ב עמוד קכא' כתב, אברך הפקיד בתוכנית חסכון בבנק סכום כסף גדול, עלות הוצאת הכסף ושבירת התוכנית היא 60 ₪, חבירו רוצה ללוות ממנו סכום זה, ואמר לו המלוה שאם הוא מסכים לשלם הוצאה זו, הוא מסכים להלוותו, אבל אחר שהלוה יחזיר את ההלוואה רוצה המלוה להשאיר את הכסף בידו ולא יחזור להפקידו בבנק, ונמצא שהמלוה מרויח ע"י הלוואה 60 ₪ שהיה צריך לשלם עבור שחרור הכסף. האם יש בזה איסור שהלוה מוסיף לשלם כסף זה למלוה.

והשיב, יש להסתפק אם יש בזה איסור, ויש להחמיר. והפתרון, יסכמו שעכשיו משלם הלוה את ה-60 ש"ח, כדי לקבל את ההלוואה, אבל לאחר שיחזירנו והמלוה ירצה להשתמש עם הכסף ישלם ללווה 30 ₪ שהוא חצי מהכסף ששילם עבור שיחרור הכסף.

ולמעשה בעת שירצה להשתמש בכסף, יכול הלוה למחול ולומר שאינו צריך לשלם לו כלום, אולם יזהר שלא יפרש למלוה שמוחל לו בגלל טובת ההלואה שהיה לו ממנו, אלא לא יפרש לו כלום.

וביאר את הדברים, מבואר ברמ"א בסימן קע' סעיף א' דמותר ללווה לשלם למלוה כל ההוצאות שהיו לו בגין ההלוואה, אבל הוצאות אחרות שלא נגרמו לו ע"י ההלוואה אסור ללוה לשלם ויש בזה איסור.

והנה במעשה זה, ההוצאה היא ע"י ההלוואה, כי כדי לשחרר את הכסף צריך לשלם 60 ₪ אולם מצד שני גם המלוה מרויח מזה הנאה צדדית, דבעת שהוא יצטרך את הכסף היה צריך לשלם לבנק את ה-60 ₪ וע"י

ההלוואה משאיר אצלו את הכסף ונמצא מרויח סכום זה. ונמצא שהלוה משלם בגלל ההלוואה אבל המלוה מרויח הוצאה שהיה צריך לשלם גם בלי ההלוואה, ובשו״ע הרב סעיף יט׳ מביא בזה מחלוקת הפוסקים באופן שהלוה משלם עבור ההוצאה אבל המלוה מרויח בזה הנאה צדדית ומכריע להקל בזה לשלם דבר מועט כיון שהוא דרך מקח וא״כ במעשה דידן שהוא דרך הלואה הרי צריך להחמיר בזה.

מצד שני גם לבקש מהמלוה שישלם עכשיו 60 אינו נכון, כי המלוה אומר שהיה ממתין בהוצאה זו והיה משלם העמלה רק כעבור תקופה ארוכה בזמן שהוא צריך לכסף זה ולא עכשיו, ובגלל ההלוואה הוא צריך לשלם עכשיו את המעלה, ולמה יוציא כסף בגלל זה.

לכן היה נראה שעכשיו ישלם הלוה את ה-60 כיון שהוא רוצה שיוציא עכשיו את הכסף, אבל במקום להחזיר ההלואה למלוה יחזור ויפקיד את הכסף בבנק באותה תכנית, וכשהמלוה ירצה אח״כ את הכסף יחזור וישלם לבנק את ה-60 ברם, מבזבזים בזה כסף ללא צורך, כי במקום לשלם את הכסף רק פעם אחת הרי הם משלמים שני פעמים לחינם.

לכן נראה, להתנות עם המלוה שעכשיו ישלם הלוה 60 לבנק, כיון שהוא צריך עכשיו את הכסף, וגם אחר שמחזיר ההלוואה לידי המלוה, אין המלוה צריך לשלם לו כלום, אבל בעת שהמלוה רוצה להשתמש בכסף זה, ולולא ההלוואה היה צריך לשלם כסף זה לבנק, יתן ללווה 30 שהוא חצי מההוצאות ששילם עבור שבירת התוכנית, וכיון שגם הלוה נהנה מזה, הרי חובת ההוצאה מוטלת על שניהם וא״כ מספיק שמשלם לו 30 עבור ההוצאה.

וכשיגיע הזמן והמלוה רוצה להשתמש בכסף ולשלם למלוה, יכול הלוה למחול ולומר לו שאינו צריך לשלם, דאף שמוחל לו רק בגלל ההלוואה, כיון שהמחילה היא אחר פרעון החוב הרי זו רבית מאוחרת שמותר לשלם כל שאינו מפרש לו שזהו בגלל ההלוואה, וגם לא סיכמו ביניהם שימחול לו לאחר הפרעון, ורק כשרוצה לשלם הרי הוא מוחל לו אין בזה איסור.

ראש הכולל הגר״י ליברמן שליט״א העיר דלפי המבואר בט״ז דאסור ללווה לשלם למלוה הוצאות עיסקא שהמלוה צריך לשלם ע״מ להשיג את ההלוואה, בעל כרחך דלא כל הוצאות בגין ההלואה מותר ללווה לשלם, דרק הוצאות של גוף מעשה ההלוואה שהלוה נהנה בשעת ההלוואה מהוצאות אלה, כגון הוצאות משרד ופנסקים והעברת הכסף ללוה ע״י הבנק זה מותר ללוה לשלם ולא שאר הוצאות. והניח בצ״ע.

אולם נראה לענ״ד לבאר דאין כוונת הברית פנחס להתיר את הרווחים שאמור המלוה לקבל אילו היה משאיר את התכנית חסכון, אלא מדובר על תשלום קנס של שבירת התכנית כמו שהובא לעיל בשם הנתיבות שלום שזה דינו כנזק שמותר לבקש, כי זה באמת לצורך גוף ההלוואה, שאם לא ישבור את התכנית חסכון לא יהי׳ לו כסף להלוות, ולולי שהמלוה גם צריך אח״כ את הכסף ונהנה מזה, יש כאן הוצאת תשלום עבור השגת ההלוואה שמותר לשלם את כל הסכום שנדרש המלוה לשלם על מנת לקבל ההלוואה.

לשלם למלוה רבית החובה שנוצרה בבנק מההלואה.

באשרי האיש על יור"ד מובא בשם הגאון ר' יוסף אפרתי בחוברת בית ועד לתורה עמוד 190 בשם מרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל אדם ביקש מחבירו הלואה בסך שלושים וחמש אלף, המלוה משך סכום זה מחשבונו והלוהו ללווה, משהתברר ללוה שחבירו היה בחובה, ושילם על הסכום הנ"ל רבית בבנק, מבקש הלווה להשיב למלוה את דמי הרבית ששילם לבנק, יכול הלווה לשלם למלוה את ההוצאות שהיו לו בגין ההלוואה.

והוסיפו שבכלל זה דמי העברה מבנק לבנק ודמי עמלה במקרה שמוציא המעות מחשבונו בבנק כדי להלוותם, אך ישלם ישירות לבנק ורק את גובה ההוצאות בדיוק. עכת"ד. [ג]

לוה מחבירו צ'ק והצ'ק חזר ונגרם לו הפסדים ועגמת נפש.

בספר התשובות שע"י ברית פנחס ח"א עמוד קסג' דן בשאלה, ראובן קנה סחורה בסכום גדול של 50,000 והיות שלא היה לו תחת ידו צ'ק הרשום על שמו, ע"כ ביקש מחבירו –שמעון- שיתן לו צ'ק דחוי על שמו בסך 50,000 לחודש הבא, והוא (ראובן) יכניס לו בחשבונו סכום זה ביום שהצ'ק אמור לצאת, הגיע היום המיועד, ולראובן לא היה כל הכסף להכניס ולא הכניס את הכסף כמדובר, כמובן שהצ'ק חזר, ובנוסף לזה חזרו עוד כמה צ'קים של שמעון כיון שלא היה מספיק כסף לכסות את כל הצ'קים.

שמעון לא שקט ובא לראובן בטענות שעשה לו הרבה הפסדים ועגמת נפש בחשבון עקב עצלותו ואי הסדר שלו, ותבע מראובן שבנוסף למה שישלם לו את כל העמלות עבור הצ'ק של 50,000 שחזר, ישלם לו גם כן את כל העמלות על שאר הצ'קים שחזרו עקב צ'ק זו. והשאלה הוא, האם מותר לו לשלם עמלות אלו שאינם ישיר מהצ'ק שלו, או שיש בזה חשש רבית.

והשיב, מותר לראובן לשלם כל העמלות ששילם שמעון עבור הצ'קים שחזרו, אבל אסור לו להוסיף ולשלם לו יותר עבור העגמת נפש שנגרם לו.

וביאר את הדברים, דהנה, קודם כל יש לנו לברר האם שמעון נחשב למלוה של ראובן שאסור לתת לו רבית או לאו, ואם נתבונן נראה שאינו נחשב למלוה ישיר אבל נחשב הוא לערב שלוף דוץ, שכבר נתבאר בספרנו רבית הלכה למעשה ברית פנחס שכמו שאסור לתת רבית למלוה עצמו, כן אסור לתת רבית לערב קבלן של ההלוואה שגם הוא נחשב למלוה, וכ"ש בערב שלוף דוץ שהמלוה יכול לתבוע אותו לפני שתבע

ג. ויש לעיין בזה היטב שבט"ז בסימן קע' ס"ק ג' מבואר שכל דבר שנחשב כתשלום רבית, אסור ללווה לשלם זאת למלוה. ואולי בתשלום של בנק ע"י היתר עיסקא זה דין אחר. שראיתי בברית פנחס רבית הלכה למעשה פרק ו' אות כ' שכתב ואם המלוה לווה כסף ברבית מישראל ע"פ היתר עיסקא (או מבנק שיש לו היתר עיסקא) ע"מ להלוותו ללווה ברבית, לכתחילה צריך הוא לעשות היתר עיסקא נפרד עם הלווה, אך אם לא עשה כן, יש להקל בדיעבד לגבותו מהלווה, אם הוא התכוון ללוותו לפי תנאי היתר עיסקא, כגון בשולח חבירו ללוות עבורו מבנק, אזי אם נתכוין שבאותו חיובים שיהיה לחבירו הוא מקבל עליו, מותר, שכן ההיתר עיסקא חל גם עליו, וע"ש עוד בהערות, וצ"ע.

את הלוה ודאי נחשב למלוה ואסור לתת לו רבית.

והנותן לחבירו צ׳ק הרשום על שמו נחשב לערב שלוף דוץ, שהרי המלוה דהיינו מוכר הסחורה לוקח את הכסף על ידי הצ׳ק שתובע את הלוה שלו דהיינו הקונה, ואם לא יהיה כיסוי על הצ׳ק יכול לתבוע את בעל הצ׳ק לפני שתובע את הלוה שלו, ולכן נחשב שמעון זה למלוה של ראובן בזה שנותן לו את הצ׳ק הרשום על שמו, ואסור לו להוסיף שום תוספת על ההלוואה שקיבל ממנו.

אלא שזה ברור, שהפסדים שהיו לו בגין אי תשלום בזמן מותר ללווה לשלם, כמו שנתבאר בפוסקים, וע״כ גם בנידון דידן הרי כל העמלות עבור הצ׳קים שחזרו בגין אותו צ׳ק מותר לראובן לשלם, שהרי זה כהפסדים שהיה לו עבור ההלוואה והערבות שקיבל עליו, אבל אסור לו להוסיף על העמלות שכר טרחא ופיצוי על העגמת נפש שגרם לו, שכל מה שהוא תוספת על ההלוואה וודאי אסור מדין רבית.

כמו כן אם שמעון ראה מה שהולך לקרות כאן, וכדי שלא יחזרו עוד ועוד צ׳קים הזדרז והוציא הלוואה ברבית מהבנק או ממקום אחר כדי להכניסו לחשבון שלו, ועכשיו רוצה ראובן לשלם לו את כל הרבית שהיה צריך לשלם עבור הלואה זו, אין בזה שום היתר, שכן נקטינן להלכה שאף שמותר ללווה לשלם את ההפסדים של המלוה, מ״מ אסור לו לשלם את הרבית ששילם המלוה עבור הלואה אחרת שהוצרך להוציא בגין ההלוואה זו, וכן הוא במעשה זו, ואסור לשלם עבור רבית זו.

לא שילם בזמן וחזרו למלוה כמה צ׳קים והוצרך לשלם רבית לבנק.

בספר התשובות שע״י ברית פנחס ח״א עמוד קסה׳ דן בשאלה, אחד הלוה כסף לחבירו, וסיכמו על זמן פרעון בו ישלם את החוב, עבר זמן הפרעון והלוה לא שילם, וכיון שלא שילם, בינתיים היה צריך לצאת צ׳קים מחשבון המלוה, וכיון שלא שילם חזרו לו כמה צ׳קים, כמו כן התרבה לו החובה בבנק והיה צריך אחר כך לשלם יותר רבית לבנק, ושאלתו בפיו האם מותר לו לבקש מן הלוה שישלם לו את עמלות הצ׳קים שחזרו וכן החובה בבנק, ומהו הכלל בזה, אלו דברים מותר לבקש ואלו דברים אסור.

והשיב, מותר לבקש מן הלוה את העמלה שהיה צריך לשלם על צ׳קים שחזרו, אבל אסור לו לשלם את הרבית שהיה צריך לשלם לבנק. אם היה צריך לשלם קנס על חשבונות, אם הוא קנס חד פעמי מותר לו לשלם, אבל קנס המתרבה אסור לו לבקש מן הלוה.

וביאר את הדברים, יש לחלק בין הדברים, שהרבית שהוצרך המלוה לשלם לבנק אסור לו לבקש מן הלוה, וכבר פסק כן הט״ז בסימן קע׳ סק״ג שאם המלוה הוצרך ללוות ברבית אפילו בעיסקא אסור לו לבקש אח״כ את הכסף מהלוה, שהרי כסף זה הוא משלם עבור הרווחת הזמן וא״כ יש בזה איסור לבקש ממנו כסף זה ,וא״כ גם אם לוה בהיתר עיסקא ג״כ אסור לו לבקש את הרבית מן הלוה.

אולם הצ׳קים שחזרו עקב אי תשלום בזמן, מותר לו לבקש מן הלוה, וכנפסק בשו״ע שמותר לבקש מן הלוה כל ההפסדים

שהיו לו עקב אי תשלום בזמן, וגם הפסד זה הוא בגלל אי התשלום ואין בזה איסור.

ואם המלוה היה צריך לשלם ע"ז קנס, אם הוא קנס חד פעמי שאין בזה איסור רבית, מותר לו לקחת כסף זה מהלוה, שכיון שאין בקנס איסור רבית הרי זה בכלל ההיתר של הוצאות והפסדים שמותר לשלם למלוה בהלוואה דרך מקח, ובדרך כלל הקנס שמשלמים עבור חשבונות הם דרך מכר שהוא משתמש בחשמל וכדומה ומוסיף לשלם עבור האיחור, וא"כ אין הקנס רבית.

אולם אם היה צריך לשלם קנס המתרבה, וכגון שעקב אי התשלום בזמן לא היה למלוה לשלם לחברת חשמל, ומבקשם אח"כ ממנו קנס המתרבה לפי הזמן אסור לו לבקש כסף מהלוה וכו'.

המלוה מחכה ללווה עוד שעה והלוה לוקח אותו במכונית לחתונה.

בספר התשובות שע"י ברית פנחס ח"ב עמוד קלב' כתב, אדם מכובד מנהל בביתו גמ"ח מכספו, באחד הלילות מתקשר אחד מידידיו שהוא רוצה לקחת הלוואה מהגמ"ח, אמר לו המלוה שאם יגיע עוד שעה הרי טוב, ואם לא, יגיע רק מחר, כי הוא רוצה לצאת בעוד שעה לשמחה משפחתית המתקיימת בעיר אחרת, ולא יהיה בביתו.

הלוה שלא היה יכול להגיע עד שעה, אמר למלוה שימתין עד שיגיע, והוא יקח אותו במכונית שלו לשמחה שהוא צריך להגיע. המלוה שמח על ההצעה שמרויח עי"ז הזמן שצריך להמתין לאוטובוס, וכן את דמי הנסיעה, אלא שמסתפק אם יש בזה איסור שהרי ע"י ההלוואה מרויח דמי נסיעה.

למעשה אחר שהלוה הציע לו כן והסכים להצעתו, חשב בדעתו שבאמת יכול להניח את הכסף אצל השכן או תחת השטיח בחוץ, ואינו צריך להמתין עד שהלוה מגיע, אלא דאחר שהלוה כבר הציע לו שיקח אותו במכונית חיכה לו ולא עשה עצה זו כיון שמעדיף לנסוע עם המכונית. האם יש בזה איסור רבית שהרי בגלל ההלוואה מרויח דמי הנסיעה.

והשיב, מסתבר להקל ומותר ללווה ליקח אותו ברכבו לשמחה.

וביאר את הדברים, שמבואר בפוסקים (שו"ת הרשב"א ח"ג סימן רכז, אמרי יושר ח"א סימן קמט', חתם סופר חו"מ סימן קעח') שמותר לשלם למלוה הוצאות שיש לו בגין הלוואה, אבל אסור לשלם לו הפסדים הנגרמים מן ההלוואה,[ד] וכ"ש שאסור לשלם לו מניעת רווח בגלל ההלוואה.

ונראה לפי"ז דמעשה זה, שהוא צריך להגיע לחתונה ובגלל ההלוואה אין לו אפשרות להגיע לחתונה בזמן, ולכן לוקחו הלוה עם הרכב שלו, נחשב להוצאות ישירות שיש לו בגין ההלוואה, כי כמו שמותר לשלם למלוה מונית להביא את ההלוואה אליו, הכא נמי הרי זה הוצאות ישירות מן ההלוואה, שמותר ללווה לשלם ע"ז. ואף שעי"ז הוא מרויח דמי הנסיעה , הרי זה רווח צדדי שיש לו עי"ז שהלוה לוקחו ברכב שלו, אבל עצם הדבר שהלוה לוקחו נכנס בגדר הוצאות ישירות שע"י זמן ההלואה. וכו'.

ד. לא ברור כ"כ הדברים שהרי מבואר בט"ז שמותר ליתן הפסדים ונזקים שנגרמו למלוה בגלל ההלוואה.

ויותר מזה נראה, דאף אם באמת היה המלוה מסכים להניח הכסף אצל השכן, או להניחו תחת השטיח וכדומה וכל הסיבה שאינו עושה כן הוא רק כדי להרויח את הטרמפ של הלוה, ג״כ אין בזה איסור, דאף שהוא היה מסכים לעשות כן, הרי אינו מחוייב לעשות כן, ואינו מחוייב לתת ללווה כל האפשרויות כדי לקבל את ההלוואה, ואינו משנה מהו הסיבה שאינו מסכים לכך, ואחר שאינו מחויב לעשות כן, שוב מותר ללווה להסיעו לחתונה בגלל הזמן שהוא נותן לו. עכת״ד.

אולם ראש הכולל הגאון ר׳ יוסף ליברמן שליט״א בשיעור (מודפס בשיעור מט׳) האריך ביסוד ההיתר לשלם ההוצאות, העיר לאסור לקחת את המלוה, דהוצאה זו לא שייכת לגוף הלואה וממילא אף אם אין המלוה מחוייב לחכות ולהפסיד להגיע בזמן לחתונה, מ״מ אין הלוה מחוייב בהוצאות אלה דלא שייך לשכר הסופר שהם הוצאות של גוף מעשה ההלוואה ולכן אסור להסיע את המלוה עבור ההלוואה והרי זה אבק רבית, ואם המלוה מתנה ההלוואה בתשלום זה, הרי זה רבית קצוצה.

שקל ליום על איחור בהבאת צ׳ק פקדון.

בחוברת מים חיים לגאון ר׳ יהודה אריה דינר שליט״א על יור״ד עמוד 26 דן בשאלה, יש גמ״ח המלווה בתנאי שמביא צ׳ק פקדון, ועל כל יום שמאחר להביא את צ׳ק הפקדון צריך לשלם שקל אחד תרומה לגמ״ח, האם יש בזה שאלה של רבית, והשיב, כיון שהתשלום לא הוה אגר נטר כלל, רק על האיחור בפירעון הצ׳ק, דהיינו איחור הבאת המשכון אין בזה איסור רבית כלל.

פיצוי לערב קבלן על שטר תנאים באירוסין.

בקיצור נחלת שבעה אות כג׳ בענין נוסח שטר תנאים מביא שמזכירים ענין התחייבות הצדדים לפצות את הערבים שלא יגרם להם שום נזק ע״י קבלת הערבות וע״ש בהערות.

ומביא בהערה שבפתחי חושן ח״ח פרק ו׳ הערה מא׳ העיר מאי שנא הכא בשטר תנאים שמתחייבים לפצות את הערב קבלן ואילו בהלואה לא מצינו שמתחייבים לפצות את הערב קבלן, והניח הדברים בצ״ע. וכתב בנחלת שבעה שאולי יש לומר דחשש רחוק הוא שלא יעמדו בהתחייבותם, ולכן בהלואה לא חיישינן לה, אבל כדי שיוכלו לנישא בלא כל חשש, תקנו אף הוספה זו. עכת״ד.

לכאורה נראה שהפיצוי זה תוספת מלבד עצם כל התשלום להחזיר לערבים את מה ששילמו עבור התחייבותו, ולכאורה ברגע שהערב קבלן שילם ההתחייבות של אחד מהמחותנים, הרי נעשה מלוה עבור אותו מחותן שעדיין לא שילם התחייבותו, ואיך אח״כ יוכל המחותן להחזיר את כל הכסף לערב, וגם לפצותו על כל נזק שנגרם לערב. אלא לפי המבואר כאן בט״ז שמותר לתת היזיקות למלוה אתא שפיר.

אולם יש להוסיף מה שכתב עוד בקיצור נחלת שבעה שם ״ומיהו אין כותבין בזמנינו קנסות בשטרי התנאים״. ובהערה שם דן לדון במקום שאין נוהגים לכתוב כן, האם יש חיוב לפצות את הערב קבלן או לא.

ויש לעיין על הצד שאין חיוב לפצות את הערב קבלן על הנזקים, אם יוכל המחותן לפצות את הערב קבלן ששילם עבור התחייבותו, שאולי זה יהי׳ רבית כתוספת על ההלוואה במה ששילם עבורו. וצ״ע.

שו"ת עם הגאון רבי מרדכי צבי גרינפלד שליט"א [ה]

לומדים עתה סימן קע' בענין דברי הט"ז שמותר ללוה לשלם הפסדים שהיה למלוה לצורך ההלואה, ולא נתבאר דיו מה נכלל בהיתר ומה אסור. ונשמח לברר כמה נקודות שהתעורר בבית המדרש .

א. מי שזקוק להלוואה ומבקש מחבירו לקחת הלואה מהבנק ברבית בהיתר עסקא והוא יחזיר לו את כל ההוצאות, האם מותר ללווה לעשות כן או שזה רבית קצוצה. וצריכים היתר עיסקא בין הלוה מהבנק לחבירו.

ת. זה מחלוקת ט"ז ותפאל"מ, והט"ז מחמיר בזה, וראוי לחוש להט"ז.

ב. מלוה שהוצרך להוציא מכספו לנסוע להביא את ההלואה ממקום פלוני, או לפתוח תכנית חסכון בבנק, האם מותר לו לבקש ההוצאות האלו מהלווה.

ת. מסתבר דלא הוי ריבית.

ג. צ'ק של הלווה שחזר לאחר שהפקידו המלוה, ובגלל זה הפסיד המלוה כל מיני דברים, ובפרט שהבנק גבה ממנו את כל הכסף של הצ'ק שחזר וכדומה, אם נכלל בכלל הפסדים שמותר לבקש מהלווה .

ת. מותר.

ה. תודה רבה על התשובות שנתקבלו בכתב ידו ע"י אחד מתלמידיו.

הגאון רבי יוסף קדיש בראנדסדארפער שליט"א
דומ"ץ בטבריה עילית
ורב דקהל "קהילת החסידים" - שפיטופקי, טבריה

פדיון הבן באשה שיש לה שני רחמים

בס"ד כ"ח ניסן תשע"ט טבריה ת"ו

כב' ידי"נ הגאון הגדול מורינו גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בן ידידי כב' הרב הגאון מוה"ר אלחנן בן מו"ר הגה"צ בעל מעדני השולחן זצלל"ה

מעכ"ת שליט"א עלה ונסתפק על דבר אשה שיש לה שני רחמים וילדה ז' ילדים כולם מרחם אחד וכולם יוצאי דופן, והשמיני יצא כדרכו מרחם השני שעדיין לא הולידה מרחם זה ולד, אם הבן השמיני נידון ככבכור לפדיון.

האמת אגיד שלא הבנתי למה לו לצייר השאלה באופן שילדה תחילה יוצא דופן, דהרי לכאורה, כל אשה שיש לה שני רחמים וילדה הראשונה מרחם אחד והשני מרחם ב', הרי נמי קאי השני בשאלת מעכ"ת שליט"א לדונו ככבכור לפדיון, שהרי עיקר הנידון הוא אם אנו דנים לבכור כל הנולד ראשון מן הרחם וממילא אם יש לה שני רחמים אז שניהם בכור ששניהם ראשונים לרחם, ולצד שנאמר שאי אפשר לאשה שתהיה לה שני ולדות ושניהם בכורים אפילו בשכל אחד נולד מרחם בפנ"ע, תו אין נפקא מינא בין ילדה ראשונה דרך דופן והשניה כדרכה דרך רחם אחר, שהרי גם יוצא דופן פוטר מן הבכורה דעכ"פ קדם לשני, וק"ל.

ואולי כתב באופן שילדה שבעה יוצאי דופן אלא מפני שמעשה שהיה כך היה.

והנה בימינו מסתמא אפשר להשתיל רחם [כדרך שמשתילים לב או כליה], וא"כ יצוייר שאלתו גם באשה שכבר ילדה שמונה ילדים, ושוב השתילו בה רחם חדש מאשה שלא ילדה מעולם ויהיה שאלה על הנולד מרחמה החדש שמא בכור הוא. ולהיפך יש לדון באשה שלא ילדה מעולם והשתילו בה רחם מאשה שכבר ילדה, ואח"כ ילדה זו שהשתילה בה, זכר, אם הוא בכור לפדיון.

ולפום ריהטא יראה, דלפי מאי דקיי"ל דיוצא דופן והבא אחריו כדרכו שניהם פטורין, אעפ"י שהשני נקרא בכור לרחם (כדאיתא בגמ' בכורות מז:), מ"מ מפני שקדמו ולד אחר פטור, א"כ ה"ה גם אם היה הולד השני מרחם אחר פטור, דמה לי קדמו ולד אחר באותו רחם כבר נפטר, או קדמו ולד אחר ברחם אחר, דהא גם אם הראשון נוצר באותו רחם אלא שיצא דופן עדיין השני נחשב ככבכור לרחם ואפי"ה פטור מפני שקדמו אחר, והיינו שמה שהוא בכור לרחם כשקדמו אחר לא מחייב פדיון, א"כ גם כשנולד השני ברחם אחר אעפ"י שהוא בכור לרחם פטור, ולא מסתבר שיהיה חילוק בין

שני רחמים לרחם אחד והראשון היה יוצא דופן. [וה"ה כשנשתל רחם חדש בקרבה] כנלענ"ד, ודו"ק.

ולענין מה שהערנו בדין אשה שהשתילו בה רחם מאשה שכבר ילדה, אבל המושתלת עדיין לא ילדה, ואח"כ ילדה בכור זכר, נראה שזה הנולד מן המושתלת שלא ילדה מעולם חייב בפדיון, אע"פ דרחם זה כבר הוליד בגוף אחר, דהרחם אחר שנשתל בגוף אחר נחשב כפנים חדשות, ואין להאריך כאן יותר.

הגאון רבי יהודה זאב הלוי ספריא שליט"א
ממתפללי בית מדרש לתורה ותפלה - בית מרדכי יצחק
כולל ישיבת מיר, ירושלים

לעשות בורקס עם גבינה

יש לעיין האם מותר לעשות בורקס עם גבינה (כשאינו ניכר מבחוץ) או להשים חלב בקוגל וכדומה?

תניא (פסחים לו.) אין לשין את העיסה בחלב, ואם לש כל הפת כולה אסורה מפני הרגל עבירה, כיוצא בו אין טשין את התנור באליה, ואם טש כל הפת כולה אסורה. ובגמרא אמר רבינא כעין תורא שרי, ופרש"י כעין תורא, מעט כעין של שור מותר ללוש בחלב דאכיל ליה מיד בבת אחת ולא משהי ליה דלינשי שנילוש בחלב. והרי"ף כתב ואי שני להו ועביד להו כעין תורא שרי דכיון דשני בהו מידע ידיע דלהכירא עבד להו הכי דלא ליתי בהו לידי תקלה ולפיכך מותרין. ונפסק כ"ז להלכה בטוש"ע סימן צ"ז סעיף א'.

ובגמרא חולין (קיב.) בעא מיניה רב דימי מרב נחמן מהו לאנוחי כדא דמלחא גבי כדא דכמכא? א"ל אסור, דחלא מאי? א"ל שרי, ומאי שנא, האי איתיה איסורא בעיניה, והאי ליתיה איסורא בעיניה. ופרש"י, כמכא, כותח מי חיישינן שמא יפול מן הכותח במלח והוא לא ידע וימלחו ממנו קדירת בשר. דחלא מאי, דרך לתת חומץ לתוך התבשיל מי חיישינן שמא יפול מן הכותח בחומץ ויחזור ויתן ממנו לתבשיל. האי, כותח הנופל במלח נראה וניכר מפני שהוא עב ולא בטיל אבל כותח הנופל בחומץ ליתיה בעיניה וטעמא נמי לא יהיה כותח בחומץ. ונפסק להלכה בטוש"ע סימן צ"ה סעיף ה'.

א) והנה, בברייתא הנ"ל (דפסחים) לא הזכירו אלא פת, ויש לדון מה הדין בשאר דברים, האם מותר ליתן בהם חלב או בשר דהא לא אשכחן איסורא אלא בפת, או, גם בשאר דברים אסור, ופת דנקט, אורחא דמילתא בעלמא הוא.

ב) בתשובות צמח צדק (סימן פ') נשאל על יין לבן שאין מראיתו לבן ממש וצלול מחמת רקבון שהיה בענבים, והם יודעים לעשות סגולה שמערבין מעט חלב בהמה ומעט חלב חיטה, ומשימין לתוך היין, ועל ידי כן נראה היין לבן וצלול, אי שרי למיעבד כך, או לא, דכיון ששותין מן היין כשאוכלים בשר לא שפיר דמי למעבד כך או דלמא כיון דאין נותנין בו אלא מעט ויש בו יותר משישים אמרינן הואיל ונתבטל נתבטל, ושרי לשתותו אח"כ כשאוכלין בשר. והשיב ע"ז, דמהא דאיתא בפסחים אין לשין את העיסה וכו', הכא נמי חיישינן ביין שמא ישתנו בסעודה עם בשר. אע"ג דהתם מיירי שנותן בו חלב הרבה עד כדי נתינת טעם, כיון דאסרו לערב חלב בפת אם יש בו בכדי נתינת טעם, אסור לערב לכתחילה אפילו מעט חלב אע"פ שאין בו בכדי נ"ט משום דהוה מבטל

איסור לכתחילה, וקיי"ל דאין מבטלין איסור לכתחילה אפילו דרבנן, דמ"ש איסור דרבנן זה מכל איסורא דרבנן. ולא תימא דלא מיקרי זה מבטל איסור כיון שאין כאן איסור, דחלב בפת לאו משום איסורא הוא, הא ליתא דכיון שאסור ליתן לתוכו חלב מהא דאין לשין עיסה בחלב הרי יש כאן איסור חלב בעיסה אלא שהוא מכוין ליתן מעט לתוכו, הרי מכוין לבטל האיסור. עכ"ל בקצרה. ומבואר להדיא בדבריו דאפילו ביין יש איסור גמור מדינא דגמרא, עד כדי כך שאסור ליתן אפילו מעט חלב תוך היין שיתבטל, מדין אין מבטלין איסור לכתחילה. ולדעתו פת הוא לאו דוקא וכל דבר שיש לחוש בו שיבא לידי איסור, אסור מדינא דגמרא. [אך עיין לקמן אות ה' שהמנחת יעקב נוטה לומר דאף הצ"צ לא אסר אלא ביין.]

(ובפשטות נראה שדעת הצ"צ שאסור לערב חלב אפילו בדברים שאין הדרך לאכלם עם בשר ממש, רק הדרך לאכלם לפעמים תוך סעודה בשרית, ודלא כמש"כ בתשובות מהרי"ט המובא בפתחי תשובה אות ג' דלא גזרו אלא היכא דאיכא חשש שיאכלן עם גבינה ביחד, אך לא חיישינן שמא אחריהם יאכל גבינה דדיינו במה שאסרו ואין לנו לגזור עוד גזירה אחרת עליה,עכ"ל, אך אולי יש לדחות דהדרך הוא ליתן קצת יין בפיו תוך כדי שיש בפיו בשר, וצ"ע.)

ג) והט"ז (סק"א) כתב וז"ל: "מזה נראה לי במדוכה שדוכין בה בשמים ומשתמשין הבשמים הן עם בשר והן עם חלב, ופעם אחת דכו שם שום עם מרק של שומן אווז ואח"כ מחזירין אותו הרוטב אל האווז, נ"ל שאותה מדוכה אסורה לדוך בה עוד בשמים אפילו לאכול בבשר, שמא יבא לאכול בחלב, דומיא דכאן, וצריכה הכשר דוקא, ואפי בדיעבד אסור בלא הכשר כמו הפת דכאן, ולא דמי למ"ש בסי צ"ו (ס"ג) תבלין שנידוכו במדוכה של בשר אסור לאכלם בחלב, אבל עם בשר מותר? שם מיירי במדוכה מיוחדת לבשר דוקא ואין לטעות שם, כנלע"ד פשוט," עכ"ל. (ועיין בפמ"ג שכתב דאף להט"ז אם ייחדוה לבשר ויחד נמי מכתש חולב שרי, ולא מיירי אלא ברוצה לכתוש לפי שעה לבשר להכשירו אח"כ או להניח כך ואם יצטרך לחלב ישאל משכינו, כה"ג אסור.) ודבריו צ"ע דאי ס"ל כדעת הצ"צ דגם שאר דברים הם בכלל הגזירה, מאי מהני מדוכה מיוחדת לבשר, הא ודאי דאין שום היתר לאפות פת חלבית בתנור המיוחד למאכלים חלביים? (וזה ברור שמה שנידוכו במדוכה בשרית אינו שינוי והיכר בתבלין עצמן, ואינו מועיל מדין שינוי.) וביאר החוות דעת דמיירי בתבלין מועטין, דמצד התבלין אין שום איסור, דומיא דפת מועט שמותר, (אבל בתבלין מרובין באמת אסור אפילו במדוכה מיוחדת). רק שהאיסור מצד המדוכה, דכלי שמוחזק שאינו של בשר ולא של חלב נאסר כשנעשה של בשר כשלא סימנו לבשר, דהא יכול לבא לידי איסור לזמן מרובה. והיינו, דס"ל להט"ז דפת הוא לאו דוקא, וה"ה שאר דברים שהדרך להשתמש בהם הן עם בשר והן עם חלב, אסור. ולכן ס"ל דבכלי שלא היה מיוחד לא לבשר ולא לחלב, ונעשה בשרי, ויש לחוש שישכח שהוא בשרי, אסור מדינא דגמרא להשתמש בו אפילו לבשר, שמא ישתמש בו לחלב, ואפילו בדיעבד נאסר. וכן תבלין מרובה לעולם אסור עם בשר. ולפום ריהטא נראה

דהצ״צ והט״ז בחד שיטתא אזלי. (אך עיין לקמן דלא ברירא כולי האי.)

ד) והפ״ח הביא דברי הט״ז, וכתב ״דלא נ״ל כן, דכיון שהדרך ליחד מדוכה לבשר ומדוכה לחלב, ודכין התבלין שרוצים לאכול עם בשר במדוכה של בשר, והתבלין שרוצים לאכול עם חלב במדוכה של חלב, אין מקום לגזירה בזה. ואפילו מדוכה שמתחילה לא היתה מיוחדת לא לבשר ולא לחלב, כיון שייחדוה לבשר מיזהר זהיר ביה, ורק בפת, דסתם לחם עשוי לאכול עם בשר ועם חלב ואין דרך לייחד פת לבשר ופת לחלב בזה גזרו״, ע״כ. ונראה מדבריו דפת הוא לאו דוקא, אך רק דומיא דפת שהדרך ליקח ממנו גם לבשר וגם לחלב, אסור. משא״כ בבשמים ותבלין שהדרך שלהם היה שמייחדין אלו לבשר ואלו לחלב, בזה אין מקום לחוש. אבל במלח וכדומה אה״נ דאסור.

ומדברי הפרי חדש נראה דגם הט״ז מודה דאם ייחד מדוכה לבשר ומדוכה לחלב מותר אפילו בתבלין מרובין, ואסור רק בכלי שאינו מיוחד לבשר או לחלב ונעשה בשרי, שבזה יש לחוש שמא ישכח, וע״ז פליג הפ״ח דאין לנו לגזור גזירות חדשות. והחוו״ד שכתב דבתבלין מרובין, אפילו במיוחד לבשר אסור, נראה דס״ל דתבלין אינו דבר שהדרך ליחד תבלין ומדוכה לבשר, ותבלין ומדוכה לחלב, ולכן אם במקרה יש לו מדוכה שמיוחד לבשר, אין לדוך בו תבלין מרובין, ולכן פירש דהט״ז מיירי בתבלין מועטין.

והחוו״ד סיים דהאחרונים חולקים על הט״ז דדוקא בפת גזרו רבנן ולא בשאר דברים ושכן נראה לו עיקר.

ה) והנה, זה ברור דלהט״ז פת הוא לאו דוקא, ומהחוו״ד נראה דדעתו דפת הוא דוקא, (דהא פשיטא ליה דבתבלין מרובין יש חשש ואעפ״כ סיים דיש להקל דלא גזרו אלא בפת,) ובדעת הפר״ח נראה שיתכן שיש גזירה במלח וכיוצא בזה, אך בתבלין שהדרך היה ליחד אלו לבשר ואלו לחלב אין לחוש. והמנחת יעקב (כלל ס׳ אות ג׳) כתב וז״ל ״ואין להקשות אם כן בצנון דמבואר לקמן דחיישינן שמא שמנונית על הסכין ואסור לאכלו בחלב וכן בתבלין שנידוכו במדוכה של בשר דאסור לאכלן בחלב, משמע דבבשר מותר, ולא גזרינן שמא יבא לאכלו שלא במינו? ודוחק מאד לומר דכל הני מיירי בדבר מועט דוקא, וי״ל דדוקא פת ועיסה מצינו חומרא זו בש״ס דעבדינן הרחקה טפי משום דעל הלחם יחיה האדם כמ״ש הרא״ש ובש״ך סי׳ פ״ח (סק״ב), וכיון דלכל דבר מאכל אוכלין פת גזרינן דלמא אתי למטעי לאוכלו שלא במינו, משא״כ בשאר דברים כגון צנון ותבלין וכיוצא בו לא חיישינן כולי האי, ואף דמדברי תש׳ צ״צ משמע דאף ביין גזרינן? צ״ל דשאני יין שרגילין דוקא לשתות עם סעודת בשר (משא״כ תבלין שאוכלין בכל דבר ואינן מיועדין לבשר) ועי״ל דדוקא הכא גבי פת דידעינן בודאי שיש בו שמנונית או חלב בעין בתוכו משא״כ גבי צנון ומדוכה שאין כאן ודאי לא גזרינן כולי האי, ובט״ז פסק דאף בתבלין וכו׳ ולא ירדתי לסוף דעתו וכו׳ ולפי מ״ש הכל ניחא,״ עכ״ל. והנה, דעת המנחת יעקב בתי׳ הראשון הוא, דרק בפת, ולא בשום דבר אחר כלל, יש גזירה זו. והנה, החוו״ד כשחלק על הט״ז כתב ״והפר״ח והמנ״י חולקין וכתבו דדוקא בפת גזרו רבנן ולא בשאר דברים, וכן נראה עיקר.״ וקצת קשה, דמדברי הפר״ח משמע דשייך גזירה זו

בשאר דברים, רק בתבלין שהדרך ליחד תבלין לבשר ותבלין לחלב אין לחוש, ומדברי המנחת יעקב מבואר להדיא דהוא דוקא פת, " דעל הלחם לבדו יחיה האדם", ומדברי החוו"ד נראה דלא פליגי. וצ"ע.

ו) ובנחלת צבי דן בארוכה בדברי הצ"צ הנ"ל (אות א') ותוך דבריו כ' וז"ל: "דדוקא בפת שרגילות הוא לאכול גם עם בשר בזה גזרו ולא בדברים אחרים, כגון הכא ביין לא גזרו כלל בזה וכו', וכן מצאתי בפ"ח דדוקא בפת גזרו ולא בשאר דברים. ובאמת משמע כן ברש"י חולין (קיב.) שפירש אהא דאמר התם חלא מאי, ופרש"י דדרך לתת חומץ לתבשיל ע"ש, משמע דאם לא היה דרך ליתן בתוך התבשיל לא אסרינן מטעם שמא יתן לתבשיל. " עכ"ל. ונראה, אע"פ שכ' "דדוקא בפת גזרו ולא בשאר דברים" אין הכוונה "פת דוקא" ממש, דהא נראה מדבריו דגם לתוך חומץ יש איסור ליתן חלב, וצ"ל שכוונתו על דרך מה שביארנו בדעת הפ"ח, דדברים שהדרך ליקח מהם תמיד הן לבשר והן לחלב כגון פת ומלח וחומץ, באלו וכיוצא בהם שייך הגזירה, לאפוקי דברים שאין לוקחים מהם תמיד ליתן לתוך חלב ובשר כגון יין וכיוצא בהן (ותבלין לדעת הפ"ח) דבאלו לא גזרו.

ז) ונחזור לעיקר שאלתינו האם מותר ליתן חלב לתוך קוגל וכדומה? הנה, לדעת הצ"צ בפשטות אסור, [זולת לפמש"כ המנחת יעקב דאף הצ"צ לא אסר אלא ביין.] ולדעת החוו"ד והמנח"י (שחלקו על הט"ז) בודאי מותר, דלדעתם דוקא בפת גזרו ולא בשום דבר אחר. וכן העתיקו החכמת אדם והערוך השלחן דברי המנח"י (בתי' א' שלו) להלכה דפת דוקא ולא שאר דברים. ולדעת הט"ז לפום ריהטא יש לאסור, דמ"ש מתבלין. אך באמת נראה דמהט" ז אין ראיה לציור שלנו. והוא מטעם, שיש צד השוה בפת ותבלין, שהם דברים שבטבעם נאכלים תמיד ביחד עם דברים אחרים, בפת הדרך לאכלו תמיד עם דברים אחרים, וכן תבלין אינם מאכל לעצמם, רק נותנים אותם לתוך התבשיל ובזה גזרו חז"ל שלא לעשותם בשרי או חלבי, שהמכשול מצוי בזה מאוד. משא"כ בקוגל וכדומה שהם מאכלין הנאכלים לעצמם בזה לא שייך הגזירה. ואף שלמעשה הרבה רגילים לאכלו גם עם בשר, אינו דומה לפת כלל ולא מצינו שהיתה בזה גזירה. (וכן יש לומר בדעת הנחלת צבי והפרי חדש.)

ח) אך מה שעומד נגדינו הוא הגמ' בחולין (קיב. מובא בתחילת דברינו), שאסור להניח כלי שיש בו כזתח אצל כלי שיש בו מלח, וזה לכא' סותר דברי האומרים שרק בפת גזרו ולא בשום דבר אחר, (המנח"י וסיעתו) דהא קמן שחששו במלח שלא יפול בו כותח שמא יבא לאכלו עם בשר? ובזה י"ל ע"פ דברי רש"י שכ' וז"ל: חיישינן שמא יפול מן הכותח במלח והוא לא ידע וימלחו ממנו קדירת בשר, עכ"ל. והיינו, דכאן יש לחוש יותר, שהוא לא ידע שנפל בו כותח. ונהי דלערב חלב בידים מותר, ואין חוששין בזה שמא ישכח, אבל כאן יש לחוש שלא ידע שנפל ולא יזהר כלל. אך נימא תהוי תיובתיה דמאן דאסר בשאר דברים, למה הוצרך רש"י לפרש דחיישינן שהוא לא ידע, הא ליתן חלב למלח הוא איסור גמור, ואם יש חשש נפילה, צריך ליזהר מזה! ואפי' אם אין חשש שיפול בלא ידיעתו, הא עכ"פ אסור ליתן חלב במלח שמא ישכח אח"כ ויבא למלוח ממנו בשר? וצ"ל דמצד זה הוי כעין

גזירה לגזירה, שמא יפול ושמא ישכח, אלא דכיון דיש חשש נפילה בלא ידיעתו, קרוב הדבר לודאי שימלח ממנו בשר, דהא אינו יודע כלל שיש כאן סרך איסור. (ואפי׳ לדעת הצ״צ דעיסה עם חלב הוא חפצא דאיסורא ממש מדרבנן, עד כדי כך שיש ע״ז דין אין מבטלין איסור לכתחילה, ואסור ליתן בעיסה אפי׳ מעט חלב שיתבטל? מ״מ הוא רק איסורא דרבנן, ומצד זה לא היו חוששים לנפילה.)

ט) אך לגבי בורקס לכא׳ לא שייך כל זה.

דהרי כתב הרמ״א ״נוהגין ללוש פת עם חלב בחג השבועות וכו׳ כי כל זה מיחשב כדבר מועט גם כי צורתן משונה משאר פת וכ״ש פלאד״ן או פשטיד״א דמותרין.״ ומבואר דמיני מזונות הם בכלל הגזירה, ולכן הוצרך להתירן מטעם שינוי (שניכר בהם הגבינה או הבשר). וצ״ל דאף להסוברים דרק בפת גזרו מיני מזונות הם בכלל פת. [וכ״כ בבדי השלחן בביאורים בריש סי ׳ צ״ז בדעת החכמת אדם שפסק דפת דוקא וגם כתב להתיר במה שאין הדרך לאכלו רק לקינוח משום דבזה אין לחוש שיאכל ביחד עם הבשר. וקשה אמאי הוצרך לטעם זה הא בלא״ה לא גזרו אלא על הפת? וצ״ל כנ״ל דמיני מזונות דינם כפת.] וא״כ בורקס שהדרך לאוכלם לפעמים בצלחת אחת עם בשר לכא׳ אסור לעשותם עם גבינה אם אין בהם שינוי ואין הגבינה ניכרת מבחוץ.

אבן העזר

הגאון רבי אברהם יהודה הכהן רבינוביץ שליט"א
מח"ס פרדס יהודה

האם קודם מצות גירושין אומרים לשם יחוד

לכבוד אחי הגדול הגאון המופלג רבן גמליאל הכהן שליט"א מו"צ דק"ק קרעטשניף רחובות , בעל ה'גם אני אודך' ו'פרדס יוסף החדש' על שבת ומועדי השנה

אחדשה"ט באהבה רבה

ע"ד שאלת מעכ"ת האם המגרש את אשתו אם יש לו לומר לפני שנותן לה את גט "לשם יחוד" על מצות גירושין. או לא, כיון שגורם ההיפך ח"ו.

הנה ראיתי שחכם מפורסם אחד כתב למעכ"ת "נראה פשוט לכל בר דעת שאין לו לומר 'לשם יחוד', כי האיך יאמר שבא לייחד שם ה' ע"י מצוה זו, כאשר ע"י הגירושין מפריד אותיות שם ה'"

אמנם לפענ"ד נראה פשוט דצריך לומר 'לשם יחוד' דהנה יש להק' דמחד גיסא כנים הדברים דע"י הכריתות פועלים לעילא כביכול פירוד קוב"ה ושכינתא (מכיון שאיש הישראלי הוא מרכבה כביכול לקוב"ה והאשה מרכבה כביכול לשכינה הק') אבל מאידך גיסא הרי מודעת זאת מהזוה"ק והאריז"ל דע"י התורה והמצות שעושים ישראל מעלים בזה רפ"ח ניצ"ק מהקלי' ונתקנים בשורשם העליון ונמשכים בסוד מוחין לקוב"ה ושכינתא ועי"כ נעשה היחוד העליון וא"כ לפי"ז ה"ה במצות גירושין מעלה בזה הניצ"ק מהקלי' דמאי שנא מכל התרי"ג מצוות.

אך ביאור הענין הוא דהנה כתב הרש"ש הק' (בריש הקדמת רחובות הנהר) דיש ה' נקודות שיצאו מעינים דא"ק וכל אחת ואחת כלולה מא"ק ואבי"ע ובכל אחת מהן היה כל סדר השבירה והתיקון. ובנהר שלום (דף ל"ח ע"ד וכעי"ז ברחוה"נ דף ז' ע"ד) כתב שנקודה הד' נתקנת ע"י התפילות והמצות שעושים האנשים ונקודה החמישית נתקנת ע"י הנשים ע"י מצות שאין הזמן גרמא. עוד כתב שם שע"י נישואי איש ואשה גורמים בזה לעילא יחוד דנקודה הד' עם נקודה הה' עיי"ש. והשתא א"ש דהעלאת הרפ"ח והמשכת מוחין במצות גירושין הוא ע"י האיש בפרטות נקודה הד' וע"י האשה בפרטות נקודה הה' כבשאר כל המצות. ופירוד קוב"ה ושכינתא הוא היינו פירוד נקודה הד' מנקודה הה' דא"ק ואבי"ע דשורשם ופשוט הוא.

ובפרט אם מגרשה שמצא בה ערות דבר באופן דבית שמאי במתני' דגיטין (דף צ' ע"ב) גורם בזה לעילא שלא ינקו החיצונים מהשפע ומבדיל בין קודש לחול ועי"ז אדרבה רק מתייחד שם בן ארבע.

והלום מצאתי דבכעין שאלה זו כבר עמד בתולדות יעקב יוסף (פ' תזריע וכעי"ז

בהקדמה) וזלה״ק ׳שמעתי ששאלו את הרב הגדול מו׳ משה מקוטב כשהי׳ עוסק לסדר גט אחד, ושאלו, הא דאמרינן בכל דרכיך דעהו (משלי ג׳, ו׳) לעשות יחוד בכל דבר, כמ״ש וידע אדם את חוה (בראשית ד׳, כ״ה). א״כ מה יחוד עושין במצוה זו שהוא גרושין פירוד בין הזווג. ותירוץ - כי קודם שיעשה יחוד צריך להפריד הקליפות כנודע, - ואחר כך יעשה הייחוד - וגרושין הוא לגרש ולהפריד הקליפות, כדי שיהי׳ הייחוד שישא כל אחד זווגו הראוי לו, ואמר שזה הכוונה שאומרין לשמ״ו ולשמ״ה, לשם גירושין הקליפות ואחר כך יהי׳ יחוד הגון, ודפח״ח׳ (עכ״ל). נמצינו למדין לפי״ז דגם בגט שייך לומר ׳לשם יחוד׳ מכיון שהוא הכנה ליחוד העליון ע״י הפרדת הקלי׳.

הדושה״ט אחיך הקטן
אברהם יהודה הכהן

הגאון רבי מתתיהו גבאי שליט"א
מח"ס "בית מתתיהו" ושא"ס, ירושלים

בענין הפסק אחר ברכת נישואין

בס"ד, שבט תשע"ח.

אורך ימים ושנות חיים למע"כ יד"נ הרה"ג המפורסם מוכה הרבים רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, מח"ם גם אני אודך ופרדם יוסף החדש על המועדים, שלום רב.

במה שראית בגליון עומק הפשט פר' בהר [אייר תשע"ה] שהביאו, שבשיעורו של מו"ר הגרב"ד פוברסקי סיפר, שפגש את האדמו"ר משומרי אמונים בעל "חוקי חיים" זצ"ל, ושאלו האדמו"ר האיך אחר החופה ניגשים לומר מזל טוב לחתן ולכלה ויש שמבקשים ברכה ומאריכים עמו, הא כיון שכבר בירכו ברכת נישואין תחת החופה, הרי צריך שברכת נישואין תהא עובר לעשייתן, וצריך לעשות היחוד מיד לדעת הרמב"ם פ"י מאישות ה"א, שחופה זהו יחוד, וכן פסק בשו"ע אהע"ז ס' נ"ה ס"א, וללא היחוד לא חל הנישואין, אם כן צריך שלא להפסיק את החתן והכלה אחר ברכת הנישואין שלא יהא הפסק, ורצית לדעת האיך לתרץ קושיא זו.

הנה הרמב"ם פ"י מאישות ה"ו אירס וכנס לחופה ולא בירך ברכת חתנים ה"ז נשואה גמורה וחוזר ומברך אפי' אחר כמה ימים עי"ש, הרי שאפשר לברך ברכת חתנים אפי' אחר כמה ימים, וילה"ק ממש"כ הרמב"ם פ"ג מאישות הכ"ג, כל המקדש בין ע"י שליח בין ע"י עצמו צריך לברך קודם הקידושין כדרך שמברכין על כל המצוות, ואח"כ מקדש ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין שזה ברכה לבטלה מה שנעשה כבר נעשה, אם כן מ"ט לענין ברכת חתנים ס"ל לרמב"ם שמברך אפי' אחר כמה ימים, ואילו ברכת אירוסין ס"ל להרמב"ם שאם לא בירך קודם הקידושין אין מברך אח"כ שדין עובר לעשייתן בזה לעיכובא, ומ"ט בברכת נישואין מברך אפי' אחר כמה ימים והא אי"ז עובר לעשייתן.

וע"כ מוכח דשאני ברכת נישואין דאי"ז מברכת המצוות, אלא הוי מברכת השבח וכמש"כ הר"ן פסחים ז' ע"ב, שברכת חתנים היא ברכת שבח ותהלה, ואינה ברכת המצוות על מצות הנישואין שהרי מברכים אותה גם בשבעת ימי המשתה שאין בשעה זו קיום מצוה עי"ש, וא"כ י"ל דמש"ה מברך ברכת חתנים אפי' אחר כמה ימים, ואין מעכב בזה דינא דעובר לעשייתן, דשאני מברכת אירוסין דע"כ ס"ל להרמב"ם שהוי מברכת המצוות, וכמו שהארכנו בזה בבית מתתיהו ח"א ס"ט, ומש"ה אם לא בירך קודם הקידושין הפסיד הברכה, ואילו ברכת נישואין י"ל שהוי מברכת השבח ומש"ה מברך אפי' אחר כמה ימים, שבברכת השבח אין מעכב דינא דעובר לעשייתן, וכן מפורש בפרישה אהע"ז ס' ס"ב אות ט', והו"ד בבית שמואל אהע"ז ס' נ"ה סק"ח, בטעם שמברך ברכת חתנים אפי' אחר

כמה ימים כשלא בירך, דלא נזכר בברכה זו כלום מנישואין ומש"ה יכול לברך אח"כ, אבל ברכת אירוסין צריך לברך קודם הקידושין, דצ"ל עובר לעשייתן יעו"ש, ולפמש"נ י"ל דשאני מברכת אירוסין שהוי מברכת המצוות, ומש"ה מעכב בה דינא דעובר לעשייתן, ואילו ברכת נישואין שהוי מברכת השבח וכמש"כ הר"ן, אין מעכב דין עובר לעשייתן ומש"ה מברך אפי' אחר כמה ימים, וכ"כ בס' ערוך השולחן אהע"ז ס' ס"ב סק"ט, ועמש"כ עפ"ז נפק"מ בדין אחד מברך לכולם בברכת חתנים בבית מתתיהו ח"א ס"ד אות ג' עי"ש.

אולם הבית יוסף אהע"ז ס' ס"ב נקט בדעת הרמב"ם פ"י מאישות ה"ג, שמברכין ברכת נישואין קודם הנישואין, כדין כל הברכות שמברכין עליהם עובר לעשייתן קודם מעשה המצוה, וברכת חתנים הוי מברכת המצוות, ומש"ה מברך קודם הנישואין, וכן הפרישה אהע"ז ס' ס"ב שם נקט בדעת הטור שברכת נישואין מברכת המצוות, וכן מבו' ברמב"ן פסחים ז' שם עי"ש, וא"כ עפ"ז צ"ע אם נימא שברכת חתנים מברכת המצוות, מ"ט יכול לברך ברכת חתנים אפי' אחר כמה ימים, והא בברכת המצוות דין עובר לעשייתן לעיכובא, וכמש"כ הרמב"ם בברכת אירוסין אם לא בירך קודם הקידושין אין מברך אח"כ, וע"כ מוכח שברכת נישואין הוי מברכת השבח, ומש"ה יכול לברך אח"כ, ומה שצריך לברך ברכת נישואין קודם הנישואין משום דא"א באופ"א דללא הברכה לא תחול החופה, דבעי חופה הראויה לביאה, וכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה עי"ש, וכ"כ הב"ח אהע"ז ס' ס"ב שם, בטעם שמברך ברכת נישואין לאחר כמה ימים, שברכת נישואין מברכת השבח עי"ש, ובס' בד קודש למו"ר כתובות ס"ט, הוכיח דע"כ ברכת חתנים מברכת השבח, ממה שבעי לברך ברכת נישואין בעשרה, דאם הוי מברכת המצוות א"צ עשרה, וע"כ שברכת נישואין מברכת השבח עי"ש, ובקובץ מוריה שבט תשע"ח עמ' קכ"א מש"כ בזה.

ואשר עפ"ז י"ל אם נימא דברכת נישואין מברכת השבח, ומש"ה ס"ל להרמב"ם שיכול לברך אפי' אחר כמה ימים, לא איכפ"ל בדין עובר לעשייתן, וה"ה של"ה הפסק כשמפסיקין החתן באמירת מז"ט אחר החופה קודם היחוד, דשאני ברכת חתנים שהיא מברכת השבח ובהכי ל"ה הפסק. ועיקר ד"ז כתב בס' ישועת דוד למרן הגר"ד פוברסקי זצ"ל ח"ד ס"ד, לענין ברכת אירוסין, אם שח החתן בשיחה בין ברכת אירוסין לקידושין, דאם נימא שברכת אירוסין הוי מברכת השבח ל"ה הפסק וא"צ לחזור ולברך עי"ש, וכ"כ בשיעורי רבי ראובן יוסף גרשונוביץ זצ"ל כתובות ז', שאם ברכת אירוסין הוי ברכת השבח ל"ה הפסק כששח החתן בין ברכת אירוסין לקידושין עי"ש, ובס' עולת כהן ברכת אירוסין ס"א עי"ש, ועמש"כ בזה בבית מתתיהו ח"ב ס' י"ב אות ה' ובח"ג ס' ל"ג אות ה' עי"ש. וא"כ ה"ה י"ל דלא איכפ"ל בהפסק אחר ברכת נישואין אם נימא שהיא מברכת השבח ל"ה הפסק, וכמו דחזינן דאין מעכב בזה דין עובר לעשייתן, ועי' עוד בזה בשיעורי רבי דוד כתובות ז' ע"ב אות תל"ב תל"ה.

אמנם ילה"ק בזה ממש"כ השו"ע או"ח ס' רכ"ז ס"ג, היה יושב בבית הכסא ושמע רעמים אם יכול לצאת תוכ"ד יוצא ומברך,

ואם לאו לא יצא, הרי אף בברכת השבח דין סמוך למאורע זהו לעיכובא, ואם לא בירך תוכ"ד הפסיד הברכה, וא"כ ה"ה בברכת נישואין אף אם נימא שהיא מברכת השבח, מעכב בה דין הפסק, כדחזינן מברכת הרעמים שאם לא בירך תוכ"ד הפסיד הברכה, וכיו"ב כתב להעיר בס' שכר שכיר להגר"י מאיר זצ"ל ח"א ס' כ"ב, על הנוהגים להתייחד לא אחר החופה, אלא לאחר הסעודת נישואין, דס"ל שברכת נישואין הוי מברכת השבח וא"צ עובר לעשייתן, דהא חזינן בברכת הרעמים אם לא בירך תוכ"ד הפסיד הברכה, וע"כ דבעי לברך סמוך למאורע, וה"ה י"ל בברכת נישואין עי"ש. אמנם יש לחלק ע"פ מה שהבאנו בבית מתתיהו ח"ב ס' י"ב אות ה', משמיה דהג"ר ראובן שלמה שלזינגר זצ"ל בעל הברכת ראובן שלמה, דיש לחלק בברכת השבח היכא שמקושר הברכה להמעשה, שפיר בעי שיהא סמוך למאורע, והוי הפסק כששח, אולם בברכת אירוסין או נישואין, אם נימא שהוי מברכת השבח, הוי שבח כמו שלא עשני גוי דלא מקושר הברכה להמעשה, ומש"ה ל"ה הפסק, וה"ה י"ל שא"צ שיהא עובר לעשייתן, ושאני מברכת הרעמים דאם לא בירך תוכ"ד אין לו על מה לברך דהברכה על ראיית הברקים ולאחר תוכ"ד לא מקושר הברכה לראיית הברקים.

ובאופ"א אפ"ל בדעת הרמב"ם, אף אם נימא דס"ל שברכת נישואין הוי מברכת המצוות, וכמש"כ הב"י בדעת הרמב"ם, אפ"ה ס"ל שמברך ברכת חתנים אף לאחר כמה ימים, כמש"כ הב"ח אהע"ז ס' ס"ב שם, דכל מצוה שיש לה משך זמן שפיר הוי עובר לעשייתן, וה"נ מצות נישואין היא כל הימים אשר דבוק באשתו עי"ש, והיינו די"ל עפמש"כ הרמב"ם פ"א מברכות ה"ב, ואם היה מצוה שעדיין עשייתה קיימת מברך אחר העשיה, כיצד הרי שנתעטף בציצית או שלבש תפילין או שישב בסוכה, ולא בירך בתחילה חוזר ומברך עי"ש, הרי שכל מ"ע הנמשכת יכול לברך אחר העשיה, וא"כ זש"כ הב"ח בברכת נישואין מברך אחר כמה ימים, שמברך אח"כ דקיום המצוה נמשך כ"ז שדבוק באשתו ומצות הקידושין הוי מ"ע הנמשכת, ועמש"כ בזה בבית מתתיהו ח"א ס"ט אות ט' עי"ש, ועי' בזה בשו"ת להורות נתן ח"י ס' פ"ט, ובס' קול יהודה להגר"י צדקה זצ"ל שיעור ח' עי"ש.

ושו"מ למו"ר מרן הגרב"ד פוברסקי שליט"א בס' בד קדש כתובות ס"ט, שעמד בזה לבאר דעת הרמב"ם, שמברך ברכת חתנים אפי' אחר כמה ימים, אף שס"ל שמברך ברכה זו קודם הנישואין, דשפיר ס"ל להרמב"ם שברכה זו מברכת השבח, אבל מתקיים בברכה זו, גם דין ברכה על המצוה, ואמנם לא תיקנו ברכה בפ"ע על מצות הנישואין, אבל כיון שמעשה הנישואין מצוה א"כ ראוי שיהא עליה ברכה מדין מצוה טעונה ברכה, ולהכי כיון שיש ברכת נישואין שהיא מברכת השבח תקנו חז"ל שיתקיים בברכה זו גם חובת הדין שמצוה טעונה ברכה ויוצא בה יד"ח מצוה טעונה ברכה, ולהכי צריך לברך הברכה קודם הנישואין, אבל אם שכח ולא בירך מברך אף אחר כמה ימים, שעצם הברכה היא ברכת השבח עי"ש, ומובא גם בשיעורי הגרב"ד פוברסקי פסחים ז' ע"ב אות קל"ב עי"ש, ועי' עוד בשיעורי רבי דוד כתובות ז' ע"ב אות תמ"ו.

וכעת קיבלתי שיעורו של מו״ר בעל הבד קודש שליט״א [ע״י תלמידו המובהק הרה״ג רבי אהרן קסלר], וזהו שיעור כללי שנאמר בישיבת פונבי״ז עמ״ס פסחים, ומובא שם בזה״ל, ואדמו״ר ת״ח מובהק עורר לי על הענין שבדרך כלל לפי המנהג אין מקפידין להזדרז, ויש הפסק בין ברכת הנישואין עד היחוד, והרי לדעת הב״י שקיום דין הוא לברך ברכת חתנים עובר לעשייתן, ולדעת הרמב״ם קיום החופה הוא ע״י היחוד, ראוי להקפיד שלא יהא הפסק בין הברכה ליחוד. וכתב הבד קודש לתרץ, ולפי המבואר י״ל דברכת המצוות שעיקרה על המצוה בודאי דינא הוא שלא יהא הפסק בין הברכה למצוה, אבל ברכת חתנים הרי הם בחפצא ברכת השבח, גם לדעת הרמב״ם, ואין מברכין אלא בעשרה אלא מפני שמצוה טעונה ברכה, לכן תיקנו שיתקיים ענין זה ע״י ברכת השבח, ולכן מברכים קודם החופה, אבל מעתה כבר יתכן שאין להקפיד על הפסק, וכל שנאמרה הברכה קודם החופה כבר אין המצוה בלא ברכה ומתקיים הענין שהמצוה טעונה ברכה.

ואולם בס׳ המקנה בקו״א ס׳ ס״ב ס״א עמש״כ הבית שמואל ס׳ ס״ב סק״א, דמה שאנו מברכים ברכת נישואים תחת החופה משום שבחופה ליכא יחוד והוי עובר לעשיה קודם שאוכלים ביחד במקום צנוע, ומזה ג״כ ראיה דעיקר החופה זה האכילה במקום צנוע דאל״כ קשה על מנהג שלנו איך עושים שני דברים הסותרים זא״ז, דמברכים קודם הנישואין כדי שיהא עובר לעשייה וברכת נישואין מברכין תחת החופה, וכתב ע״ז המקנה דא״א לומר כן דאילו הוי ברכת נישואין בשביל היחוד שאח״כ הוי ההליכה מהחופה לבית חתנות הפסק בין הברכה לנישואין, כדאיתא באו״ח ס״ח ס׳ י״ג עי״ש, הרי שנקט המקנה די״ל שההליכה הוי הפסק לברכת נישואין בשביל היחוד, והו״ד המקנה בפת״ש אהע״ז ס׳ ס״ב סק״א עי״ש, וכן נקט גם בפת״ש אהע״ז ס׳ ס״ב סק״י שהיחוד צריך שיהא מיד אחר החופה שלא יהא הפסק בין הברכות תחת החופה להיחוד שאח״כ עי״ש, ועי׳ בזה בחלקת מחוקק אהע״ז ס׳ נ״ה ס״ק י״א, וא״כ עפ״ז שפיר יש ליזהר מהפסק בשיחה בין החופה ליחוד. וכן עורר בדרישת ארי אהע״ז ס׳ ס״ב סק״ה, מ״ט אין נזהרין משיחה בין היחוד לחופה עי״ש ובאוצר הפוסקים ס׳ נ״ה ס״ק כ׳ או״ד.

ונפק״מ בזה לענין חדר יחוד שיהא בעי לעשות מיד אחר החופה אף לבני ספרד, ומדין עובר לעשייתן, ולמש״כ המקנה שההליכה הוי הפסק, כ״ש דלעשות היחוד אחר גמר הנישואין שהוי הפסק, וכן השיב לי הגר״ח קנייבסקי, דאף בני ספרד צריכים לעשות יחוד מיד אחר החופה, ומובא בקונ׳ אהל יעקב הל׳ שבע ברכות עמ׳ צ״א עי״ש, וכן בקובץ שבט הכהונה ח״ח עמ׳ ל״ט עי״ש, ועמש״כ עוד בזה בתשו׳ והנהגות ח״ו ס׳ רס״ב ח״ה ס׳ של״ג ובשו״ת אבני ישפה ח״ג ס׳ ק״ו ענף ד׳ ובשו״ת ישכיל עבדי ח״ז אהע״ז ס״י ובשו״ת שמש ומגן ח״א אהע״ז ס״ד, ח״ג אהע״ז ס׳ ל״ד אות ה׳ ובשו״ת עמק יהושע ח״ז אהע״ז ס׳ י״א ובשו״ת ברכת יהודה ח״ה אהע״ז ס״ז, ח״ו אהע״ז ס׳ י״ג, ובשו״ת קול אליהו ח״א אהע״ז ס״ב ובס׳ מצעדי גבר כתובות ס׳ י״ט ובשו״ת וישב הים ח״א ס׳ כ״א ובס׳ משנת שלמה קידושין ס״ט ובס׳ עולת כהן ברכת אירוסין ס׳ ט״ו ובס׳ ברכת יצחק יחוד עמ׳ תכ״ב,

ועמש"כ בארוכה בס' שושנת העמקים חו"ק ח"א עמ' קל"ט, ובס' בתורתו חו"ק ח"א עמ' צ"ד ובס' משפט הכתובה ח"ו פנ"ד הערה י"ד ובס' מגיד הרקיע ח"ב מה שהאריך בזה ידידי הרה"ג רבי יעקב מדר עי"ש.

והלום ראיתי בס' האירוסין והנישואין השלם עמ' רע"ט ס' של"ח, להג"ר יחזקאל אהרן שוורץ, דכתב יש להקפיד שלא יפסיקו החתן והכלה בדברים שאין קשורים לנישואין בין חופה ליחוד עי"ש. הרי דכתב בזה הלכה למעשה, דאכן יש ליזהר שלא להפסיק בין החופה ליחוד, ואולם העולם אין מקפידים בזה שמאריכים באמירת מז"ט ובשירים אחר החופה וצ"ע.

ובהכי ה"ז נפק"מ במה שעוררת במה שנהוג בחצרות אדמורי"ם, לעשות החופה סמוך לבית האדמו"ר, ואח"כ הולכים למקום החתונה, אם הוי הפסק בין החופה ליחוד, ולמש"כ המקנה הנ"ל לדון דהליכה הוי הפסק בין החופה ליחוד, כ"ש בהפסק הליכה כ"כ גדול, ומצאתי בשו"ת ויברך דוד נישואין ס' נ"ט שעורר כבר בזה בעשיית חופה אצל צדיק ומשם לילך לאולם החתונה יעו"ש.

הגאון רבי אלחנן פרינץ שליט"א
מח"ס אבני דרך, בית שמש

חתן שענה ברוך הוא וברוך שמו בברכת האירוסין

במה ששאלת מדוע העירו לך שהיית צריך להזהיר את החתן והכלה שלא יענו בברכות ברוך הוא וברוך שמו. כמו כן, במה שהעיר לך העד קידושין בשעת מעשה שמכיוון שענו החתן והכלה ברוך הוא וברוך שמו, הם צריכים לברך שוב הגפן. ושאלת מה הדין בזה.

אענה התשובה ואח"כ אביא סימוכין. אכן, היית צריך להזהיר את החתן והכלה שלא יענו באמצע הברכה "ברוך הוא וברוך שמו". ומה שהעיר העד, טעות בידו, שכן בדיעבד אם ענו אין צריך לברך שנית הגפן.

בכל ברכה שיוצא בהן האדם ידי חובה ע"י ששומע מחבירו, אין לו לענות "ברוך הוא וברוך שמו", כיוון דאם יוצא בברכה, אם יענה יחשב לו הדבר כהפסק. והכי פסקו בשו"ת דבר שמואל אבוהב (רצה), המטה יהודה (אורח-חיים קכד), הדגול מרבבה (קכד, ה), החיי אדם (כ, ג), שולחן ערוך הרב (ריג, ב) וערוך השלחן (קכד, י).

וכן פסק המשנה ברורה (קכד, סכ"א) והוסיף: "וכן אם שמע ברכה שחייב בו והוא מתכוין לצאת ע"י המברך כברכת שופר ומגילה וקידוש וכה"ג אין לענות ב"ה וב"ש דשומע כעונה וכמאן דאמר בעצמו הברכה דמיא והוי הפסק בברכה. ועיין בח"א דנשאר בצ"ע לענין דיעבד ונ"ל דבדיעבד אין להחמיר בזה עיין בספר מגן גבורים מש"כ בשם מעשה רוקח". וכן איתא בשו"ת אפרקסתא דעניא (ט), בשדי חמד (מערכת הפסק אות ט), בקיצור שו"ע (ו, ט), בשו"ת אגרות משה (אורח-חיים ב, צח), בשו"ת משנה הלכות (יג, טז), בשמירת שבת כהלכתה (מז, לה. ס, כז), בשו"ת יביע אומר (ח אורח-חיים כד), בשו"ת יחוה דעת (ד, ט) ובשו"ת ציץ אליעזר (יא, י אות ג) וע"ע באריכות ובמקורות הרבים בשו"ת רבבות אפרים (ו, רטו אות מ). וכן בשו"ת חמדה גנוזה (ב, ו).

וכ"כ לגבי ברכת אירוסין שלא יענו "ברוך הוא וברוך שמו" הגרשז"א (מבקשי תורה לא עמוד שלה), עדות לישראל (עמוד לה), בית חתנים (ב, ד), בספר נישואין כהלכתם (י הערה 70), בספר נטעי גבריאל (נישואין ח"א כב, ו), בספר החופה והנישואין לגר"א זכאי (יד, א), בספר חופה וקידושין לאהל יעקב (נתיבות-אדם ט, ב) ובספר תורת הקידושין פנחסי (ב הערה קלו).

ואמנם יש החולקים וסוברים שניתן לענות "ברוך הוא וברוך שמו" גם בברכות שיוצא בהן ידי חובה, והכי איתא בספר מועד לכל חי לגר"ח פלאג'י (ד אות טז. וכן בספרו

חיים-לראש דף לח), בשו"ת שמש ומגן (ב, לד) ועוד[א]. וע"ע בשו"ת מהר"ם שיק (אורח-חיים נא), בשו"ת שפתי דעת (ג אורח-חיים נה אות ז), בשו"ת שואל ונשאל (א, כה) ובספר נתיבי עם (סי' קסז). ועיין בברכי יוסף (ריג, סק"ג) שכתב שנכון ליזהר ולא לענות "אך אין למחות במי שעונה ברוך הוא וברוך שמו", וכעין זה איתא בשערי תשובה (ריג, סק"ג).

אולם בדיעבד אם ענו "ברוך הוא וברוך שמו" בברכת אירוסין, אין מעכב, ואין צריך לברך שוב הגפן, כפי שראינו במפורש במשנה ברורה, ובייחוד דיש שיטות המתירות לענות (כפי שראינו). וכ"כ דבדיעבד אם ענו, שרשאים לשתות מהיין, וא"צ לברך שוב הילקוט יוסף (שובע-שמחות ח"א עמוד צו). וע"ע בספר נישואין כהלכתם (י הערה 70).

א. וכן חזיתי דכתב בספר אהל שם (הלכות שבת סי' שלח עמוד רב): "וכפי הידוע מנהג יוצאי מרוקו ויוצאי סוריה, חלב ודמשק, וכן יוצאי רוב ארצות המזרח, ומנהג הונגריה ועוד, הוא לענות ברוך הוא וברוך שמו, בכל הברכות. וכן היה המנהג הקדום בכל המקומות". וצ"ע בדבריו.

חושן משפט

הגאון הגדול רבי יוסף ליברמן שליט"א
ראש ישיבת "כולל שומרי החומות"
ורב דקהל סדיגורא ירושלים ת"ו
מח"ס "משנת יוסף", ירושלים תובב"א

הזיק רכב של גוי האם צריך לשלם לו

בס"ד, ט' אלול תשע"ו

כתקוע קול שופר, לחיים טובים יוחק בספר, הרה"ג החריף ובקי טובא, מו"ה מתתיהו גבאי שליט"א, מח"ס 'בית מתתיהו' ו'מועדי הגר"ח'.

אחדשה"ט, ע"ד השאלה שהעלית במי שנתקע עם רכבו ברכב של גוי והזיקו, האם עבר באיסור במה שהזיק לגוי, והאם צריך לשלם לו.

עיניך שפיר חזו מש"כ בס"ד במשנ"י (סוגיות מועד סי' מט אות ד) בסוד ענין להזיק לחבירו, שאם טעם האיסור להזיק לחבירו הוא כמו שכתב רבינו יונה (ריש מסכת אבות) וסייעתו, שהוא משום לא תגזול, א"כ גם כשהזיק לגוי, הרי קיי"ל בשו"ע (חו"מ סי' שמח, ושנט) שגזל הגוי אסור. אולם אי נימא כמש"כ המנחת חינוך (קומץ המנחה מ' יא) ועוד, שהאיסור נלמד ממצות השבת אבידה, שאם צריכים להשיב אבידה כ"ש שאסור להזיק, א"כ כשהזיק לגוי י"ל דמותר, שהרי אינו במצות השבת אבידה כבשו"ע (חו"מ סי' רסו). וגם לטעם שכתב החינוך (מ' רמג) והיד רמה (ב"ב כו.) שהאיסור להזיק נלמד מואהבת לרעך כמוך, או לטעם שכתב בים של שלמה (ב"ק פ"י ס' כג) שהוא משום לא תעמוד על דם רעך, א"כ בגוי יהא מותר שהרי אינו בכלל רעך. וכ"כ המנחת חינוך (שם אות ז) ובקובץ שיעורים (ב"ב אות נה) שמותר להזיק לגוי.

והסקתי שם שמסתבר שכל הטעמים נכונים, דאם היינו לומדים האיסור להזיק בגמ' מק"ו או גז"ש, אפשר לומר שמגזילה יליף לה, או מהשבת אבידה, וא"כ יש נפק"מ. אבל הרי בש"ס אין ילפותא, ואנו רוצים לדמותו לאיסורי תורה הדומים, אז יכולים ללמוד חומרת כל א' ולא הקולא, דמה ראית לדמותו להשבת אבידה מאשר לגזילה, אדרבא נימא הצד השוה שביניהם שחייב לשמור ממון חבירו ואתי מביניהם. וא"כ שוב אין נפק"מ בין הטעמים ואסור להזיק אפי' נכרי, עיי"ש.

ומה שהוסיפת להסתפק אם חייב לשלם לו, דלכאורה תליא זה בזה, דאם אומרים שאין איסור להזיק לגוי הוא פטור מלשלם, ואם אסור להזיק לגוי א"כ כשהזיק חייב לשלם.

הנה כיון שאסור להזיק וכנ"ל, ודאי דאם הזיקו צריך לשלם לו, וכאמור שיש ללמוד חומרת כל אחד, והרי גזל עכו"ם אסור. ובפרט לפ"ד החזו"א שהבאת (ב"ק סי' י'

סקי״ד) דדוקא שור של ישראל שנגח שור של עכו״ם פטור, אבל אדם שהזיק ממונו של גוי חייב. וכ״כ בספר פתחי חושן (נזיקין ושכנים פ״א) שמהשאגת אריה (פ״ח) חק יעקב בית מאיר ושו״ע הרב (או״ח סי׳ תמ) נראה דמזיק בידים חייב, עיי״ש. - ובודאי אם זה קרה בשכונה חרדית, שרוב הגרים שם הם שומרי תו״מ, שצריך לשלם לבעל הרכב הגוי מפני חילול השם.

דושת״ה בברכה

הגאון רבי יחיאל נחמן שטיינמעטץ שליט"א
דומ"ץ חסידי סקווירא בורו פארק
מח"ס משיב נבונים שפתי נבונים

בענין שדכן שרצה לשלם לו רק חלק ולקחת שדכן אחר

שאלה: פלוני הציע שידוך לחברו ומצא חן בעיני שני הצדדים, אלא שאין נח להם שיגמר הדבר על ידו, על כן רוצים לשלם לו לראשון דמי מתחיל, ולהכניס שדכן אחר שיביא את השידוך לידי גמר, אי שפיר דמי לעשות כן.

תשובה: הנה בשו"ת הרא"ש (כלל קה סימן א) כתב ז"ל: וששאלתם על שמעון שהיה סרסור של ראובן למכור ביתו, והלך אצל לוי ונתרצה לקנותו, ושוב לא רצה ראובן למכור ללוי, כי אמר כי היה שונאו ומכרו לאחר, ועתה תובע שמעון הסרסור דמי סרסרותו מראובן. לא ידענא במה נתחייב ראובן לו מעות, ואף שבועה אין כאן כי אמר לו תהא סרסור למכור ביתי והלך ודבר עם לוי לקנותו ולא רצה למכרו ללוי אז בטל סרסרותו, וכי אם כך מכרו ראובן לאחר ולא היה שמעון סרסור באותו מקח למה יתן ראובן לשמעון כלום, מעשים בכל יום שיש במקח אחד כמה סרסורים זה מסרסר ללוי וזה ליהודה כל מי שנגמר המקח על ידו זכה בסרסרותו, ופעמים שבעל המקח מוכר בעצמו לזבולן ואינו נותן לסרסרותו כלום, כי זה פשוט הוא שהסרסורים והשדכנים אם נגמר הדבר בלא סרסור אין המוכר נותן כלום. ודאי אם אחר שראה הסרסור אמר שלוי שונאו ולא רצה למכרו לו ואחר כך מכרו ללוי, זה היה רמאות, וצריך ליתן לו שכרו. אבל בנדון זה אינו חייב ליתן לו כלום, ע"כ. ועל פי זה כתב הרמ"א בהגה לשולחן ערוך (חו"מ הלכות שלוחין סימן קפה סעי' ו) ז"ל: ראובן היה לו בית למכור, ובא שמעון וסרסר למכרו ללוי, ואמר ראובן שלוי שונאו ואינו רוצה למכור לו, ואחר כן מכרו ללוי ע"י אחר, חייב ליתן לשמעון סרסרותו, ע"כ. נראה מדבריהם דאסור להכניס אחר שיגמור את ההצעה שהציע הלא, ואם עשה כן הרי זה מנהג רמאות, וחייב לשלם הכל לראשון. והוא הדין בשדכן דאם הציע להם ראובן שידוך ומתרצים לגמור ומכניסים שדכן אחר מנהג רמאות הוא וצריך לשלם לראשון הכל.

אין צריך לגומר שיגמור

אכן יש לדחות ולומר דהתם בסרסרות כיון שהסכים המוכר למכור שוב אין צריך לטרוח בדבר, וכיון שכן אמרינן דאם האמת היא שעל ידו הוסכם ביניהם על העיסקה א"כ עשה הראשון הכל ומשם הכי חייב לשלם לו הכל, ועל כן באופן הנ"ל דמוכח לנו שהסכים למכור ללוי ומה שאמר על לוי ששונאו ואינו רוצה למכור לו לא אמר כן אלא משום שלא רצה לשלם להסרסור את השכר המגיע לו מעשה רמאות הוא זה וחייב לשלם לו, אבל בשידוך דאפילו אחר

שהסכימו שניהם עדיין צריך להמשיך ולעסוק בדבר עד הגמר, אין איסור להכניס אחר ביניהם, רק שישלמו להראשון חלק חצי סרסרות על פעולתו שכבר עשה. אלא דלא משמע כן מדברי הרמ״א שכתב: ואח״כ מכרו ללוי ׳על ידי אחר׳, משמע שגם השני עסק בדבר ונעשה הגמר על ידו.

חלק הגומר ודאי אין צריך לשלם

ובאמת יש לחקור, מ״ש הרא״ש דאם היה רמאות צריך ליתן לו שכרו, דמשמע דאם לא היה כאן מנהג רמאות (-כגון שבאמת לא רצה למכור לו אז, ורק עכשיו מכר לו כי נשתנו הדברים מסיבה מוכחת) אינו חייב לשלם לו, במאי מיירי. אם מיירי מדמי מציע ראשון, שצריך לשלם לו חלקו על מה שעשה עכ״פ, א״כ אפילו אם לא עשה כן ברמאות למה לא ישלם לו עכ״פ על מה שעשה, וכי מפני שנגמר הדבר על ידי אחר יפסיד הלא שכר פעולה שכבר עשה. אלא ע״כ דמיירי כאן מהתשלום עבור הגמר, על זה כתב דלולי שנהג בו מנהג רמאות אין צריך לשלם, אבל שכר פעולתו כמתחיל ישלם לו בכל גווני אפילו לא נהג בו מנהג רמאות. אלא דעדיין קשה מהיכי תיתי ישלם לו (-אם נהג בו מנהג רמאות) על דבר שלא עשה כלל, הרי הוא לא הביא הדבר לידי גמר, ואמאי לא סגי שישלם לו דמי פעולתו שעשה כמתחיל בלבד. על כן נראה דבאמת מיירי כאן מדמי מתחיל, ואע״פ כן אם לא היה כאן מעשה רמאות לא היה צריך לשלם לו כלום, דכיון שאמר לו ששונא את לוי ואינו רוצה למכור לו וכן הוא האמת, א״כ לא התחיל הראשון לקרב הדבר ביניהם כלל ולמה ישלם לו. רק באופן דמוכח שהיה כאן מעשה רמאות אנו אומרים דבאמת הוא התחיל לקרב ביניהם את העסק, ומה שאמר לו הלא שהוא שונאו לא אמר כן אלא משום שלא רצה לשלם על סרסרותו, וכיון שכן חייב לשלם לו דמי מתחיל, אבל דמי הגומר ודאי אין צריך לשלם לו אפילו אם היה כאן מעשה רמאות. ולפי זה בנדון דידן שרוצה להכניס שדכן אחר לגמור הדבר, ולשלם לראשון חלקו משלם, לא מוכח מידי דאסור. וכן מבואר בשו״ת נודע ביהודה (מהדורא תניינא - חושן משפט סימן לו) עיי״ש שכתב דהרמ״א שכתב שמכרו ע״י אחר שחייב ליתן לשמעון סרסרותו כוונתו כפי חלקו, שלא תאמר כיון שמתחלה לא נכנסו דברי הסרסור באזני הסוחר שוב אין לו שום זכות להסרסור, קמ״ל הרמ״א שלא איבד זכותו. אבל ודאי שגם השני הוא שותף בסרסרות הזה, וראשון ושני הם שותפים.

טעם האיסור

אכן עיי״ש בנודע ביהודה שכתב עוד דאפילו אם יטעון הסרסור הראשון על המוכר שגם באותו פעם שהוא אמר לו שלוי רוצה לקנותו היית מרוצה בדבר בלבבך, ודחיתני בדברים לומר שאינך רוצה למכור ללוי כדי להפסידני, ואתה הכנסת בזרוע את הסרסור השני בסרסרות הזה להפסידני, אין בכח טענה זו של הסרסור אפילו לחייב את המוכר שבועה על זה, כיון שאי אפשר בזה טענת ברי, כי אין אדם יודע מה שבלב חבירו. וגם אם היה הכוונה ברמאות ג״כ אני מסופק אם חייב המוכר להשלים להסרסור ההפסד מה שהוא מפסיד על ידי הסרסור השני, כיון שהשני היה הסרסור ולוקח חלקו הוא גרמא בנזקין בעלמא, ועיי״ש שמסיק דיותר קרוב בעיניו שפטור, ע״כ. הנה מבואר בדבריו דאם הסכים בלבו להמקח, מעיקר הדבר אין

להכניס סרסור אחר ולהפסיד את הראשון את חלק הגומר, רק שאם עשה כן והכניס אחר אי אפשר לחייבו, הן משום דא"א להוכיח שבאמת הסכים מתחילה, וגם משום דאפילו אם הסכים לא הוה אלא גרמא, אבל לכתחילה וודאי אסור לעשות כן. אלא דבאמת קשה מה שייך לומר שמפסיד לו, הרי כבר כתב הנודע ביהודה לעיל מיניה דהראשון מקבל כל שכר טרחתו כמתחיל, ואת הגמר עדיין לא עשה ולמה מקרי שמפסיד לו את חלקו שלא עשה מעולם. ואין לומר דהוה הראשון כעני המהפך בחררה, דאם כן לא היה הנודע ביהודה צריך לומר דאין משלם לו משום דהוה גרמא, בלאו הכי עני המהפך בחררה ובא אחר ולקחה אף דאסור לעשות כן מ"מ אין צריך לשלם, (הגם דדעת ר"ת, -הובא בחידושי הרמב"ן לבבא בתרא (נד, ב ד"ה נכסי) ובחידושי הריטב"א (קדושין נט, א ד"ה והא) דצריך להחזיר, מ"מ להלכה עיין שו"ת מהרי"ק (שרש קלב) ושו"ת מהרש"ל (סי' לו) ושו"ת הרשד"ם (חלק חו"מ סימן רכט) כנסת הגדולה (חו"מ סימן רלז הגהות טור אות כא) לבוש (חו"מ קצד סעי' ב) ועוד שכתבו דאין צריך להחזיר המקח, ובפתחי תשובה (חו"מ סימן רלז אות ב) האריך בזה).

ממעט חלקו של הראשון

ונראה לענ"ד הטעם (-כפי שנראה מהמשך דברי הנודע ביהודה גבי שדוכין - עיין לקמן), כיון דלפעמים על ידו של הראשון נעשה כבר כמעט הכל ואין חסר רק הקנין והגמר, אין ראוי לתת לאחר לעשות את זה המעט ויקבל הראשון רק חלק חצי. והגם דכן הוא המנהג לשלם על מלאכה זו רק חצי, אין זה אלא משום דקשה לשער בכל פעם איזה חלק מההסכמה היה על ידי הראשון ואיזה על ידי הגומר, ומ"מ כיון דהרבה פעמים עושה הראשון כמעט את כל המלאכה, זכות היא לראשון לעשות המלאכה הקלה (-היינו הגמר והקנין) ולקבל עליה גם את שכר המחצית השנית, ואסור לקחת זאת ממנו, וע"כ דעת הנודע ביהודה דלולי שהיה נעשה בגרמא היה חייב לשלם לו על הפסד זה. וכעין זה מצינו גבי מקבל עיסקא עיין שולחן ערוך יו"ד הלכות ריבית (סימן קעז סעי' כג) הנותן בהמה לחבירו בעיסקא, באתונות חייב ליטפל י"ח חדש ובבהמה דקה כ"ד חודש, ובתוך זה הזמן כל אחד מעכב על חבירו, ע"כ. ועיי"ש בט"ז (ס"ק ל) הטעם משום דבשנה ראשונה יש טיפול מרובה, לפי שהיא דקה וצריך להכניסה ולהוציאה. ויש גם סברא להיפך, דאדרבה שנה שניה יש טיפול מרובה, לפי שצריכה מזונות הרבה, על כן כל אחד יש לו סברא לטובתו ומעכב על חבירו שתהיה העיסקא עד כלות שני הזמנים האלו, שכל אחד אומר אני איני רוצה בזמן אחד מהם לתת לך החצי, עיי"ש. והנה זה ודאי דאם הפסיק המקבל לעסוק בבהמה אחר מחצית הזמן מחמת איזה אונס שאירע לו, אינו יכול לתבוע שישלם לו הנותן יתר על מחצית השכר, ואף דהמלאכה של שנה ראשונה קשה יותר, מ"מ כך הוא חשבון שכרו לפי הזמן שנתעסק, ואפילו הכי מבואר בשו"ע דאם רוצה הנותן לבטל העיסקא בתוך הזמן יכל המקבל לעכב ולומר איני רוצה בזמן אחר מהזמן שהוסכם לתת לך החצי, עיי"ש. הוא הדין בנדון דידן, כיון שירד הלה לסרסר לו עיסקא, ובהתחלת הדבר עשה כמעט הכל, אסור לקחת ממנו את החצי השני ולתתו לאחר, כן נראה לענ"ד לבאר דברי הנודע ביהודה.

עסק השידוכין שאני

והנה כל זה כתב הנודע ביהודה גבי סרסור, אבל בעסק השידוכים כתב שם שהפרש גדול יש בין שידוך למקח, כי בעסק המקח אין שם דברים אמצעיים והמקח תלוי רק בדמים, וכשנתרצו שני הצדדים בדמי המקח שזה רוצה למכור בסך זה וזה רוצה לשלם סך זה שוב אין שם שום פרטים אחרים, וכיון שהסרסור הביא אותם לעמק השוה בסך הדמים כבר נגמר הדבר ולא נשאר שום עיכוב זולת הקנין, ולכן אם המוכר דחאו להסרסור בדברים ובין כך הכניס עוד סרסור בזה נסתפקתי קצת אם רמאות הזה מחייב את המוכר לשלם להסרסור הראשון הפסדו. אבל בשידוכים הדבר ידוע שיש הרבה פרטים, כי אף שנתרצו שני הצדדים בסך הנדן של כל אחד ואחד, עדיין יש הרבה פרטים, כמו התחייבות מזונות ודירה להזוג ובגדים ומתנות, והדבר ידוע שאפילו כבר באו הצדדים יחד לפעמים בשביל דבר קטן מאוד מתפרדת החבילה ומתבטל השידוך, ולכן כל זמן שלא השוה אותם השדכן הראשון על כל הפרטים עד שלא נשאר שום דבר גדול או קטן שצריך לדבר בזה עדיין, לא נגמר השידוך על ידי השדכן, ואם אחד מהצדדים מכניס את אוהבו או קרובו לגמור הדבר אפילו היה ביכולת של השדכן הראשון להשוותם ג"כ בפרטים הללו והצדדים הכניסו את אוהבם או קרובם בזה אין כאן רמאות כלל, וכזה נעשו מעשים בכל עת, ואין להשדכן הראשון על הצדדים רק תרעומת, אבל לא שום דין ומשפט כלל, ע"כ. הרי מבואר בדבריו דכיון דבשדוכין אפילו דברו כבר מענין נדן מ"מ כיון דעדיין לא נגמר הדבר ועוד הרבה יש לעסוק בעניין זה עד הגמר, על כן לא מקרי שלקח את זכות הראשון אלא כל אחד עושה חלקו ומקבל שכרו על מה שעשה, אלא דמ"מ כתב דיש לו להראשון עליו תרעומת, וידוע מש"ס ופוסקים דהיכא שאמרו 'יש לו עליו תרעומת' הוא דין והיתר לנטירה ושאר דינים, עיין בשו"ת מהרש"ג (חלק ב סימן נג) שהאריך בזה וכתב דלא נאמר דין ד'יש לו עליו תערומת' אלא במקום שעבר הלה איסור נגדו ואין לו דין ממון לתבעו, בכה"ג נאמר הדין דיש לו עליו תרעומת, עיי"ש. א"כ ממה שכתב בשו"ת נודע ביהודה הנ"ל דיש לו עליו תרעומת מבואר דאיסור יש בדבר.

כמעט גזל גמור

ובערוך השולחן (אבה"ע סימן נ סעי' מב) החמיר יותר וכתב ז"ל: ודאי אין לשום אחד מהצדדים להכניס קרובו או אוהבו להשדכנות כשהתחילו שדכנים אחרים לעסוק בזה, דזהו כמעט 'גזל גמור', ולא גרע עכ"פ מעני המהפך בחררה. ויש שאין מקפידין בזה אבל אין לזה טעם נכון, ע"כ. מבואר בדבריו שחשש בזה משום 'כמעט גזל גמור' וזהו כדברי הנודה ביהודה בסרסור, אבל כבר כתבנו דברי הנודע ביהודה שחילק בין סרסור לשדכנות. אכן כדברי הערוך השולחן משמע גם ממה שכתב בספר כרם שלמה (אבה"ע סימן נ) בשם ספר חוקי משפט מפנקס ארבע הארצות ז"ל: אם שדכן אחד התחיל לדבר בעסק השידוך ועבר רביעית שנה ולא נגמר השידוך אזי יהיה המתחיל מסולק מכל וכל ויכול המשודך להכניס שדכן אחר, ובתנאי שצריך המשודך להתרות לשדכן שיהיה מתעסק בעניין השידוך (-כשהוא עמו בעיר אחת או קרוב) ואז כשהשדכן מתרשל יכול ורשאי להכניס שדכן אחר אבל בלי התראה לא, ע"כ, וכן הוא בספר תקנות מדינות

מעהרין (אות קע) עיי"ש. הרי מבואר להדיא דבלי סיבה אמיתות מהתרשלות השדכן וזמן מרובה שעבר וכדומה, איסור גמור הוא להכניס שדכן אחר, ודוחק לומר דמיירי התם מדין לכתחילה, וע"ע בספר מחצית השקל (על אבן העזר שם סימן נ).

בעל החררה נתנה לו מעצמו

והנה מה שכתב שם דעכ"פ לא גרע מעני המהפך בחררה ובא אחר ונטלה צ"ע, דהא המשודך או אביו וכן המשודכת ואביה בעלי החררה הם, וכבר כתבו הפוסקים דאם בעל החררה מעצמו נתן את החררה לאחר, יכול השני לקבלה ואין לראשון שום טענה נגדו. כ"כ בשו"ת מהרש"ל (סימן לו) ז"ל: אין שייך דין 'עני המהפך בחררה' אלא לקרותו רשע ולא להוציא מידו כלל, ואפילו לקרותו רשע ג"כ אינו אלא היכא דהוא התחיל לבטל ולקלקל מקחו או שכירתו, כלישנא דתלמודא (קדושין נט, א) ובא אחר ונטלה כו', משמע שבא מעצמו ליטלה. אבל אם שמע האחד מן זה המוכר שאינו רוצה למכור או להשכיר לזה המהפך בה, ק"ו אם זה המוכר או המשכיר מקדים ומתחיל עם האחר שיקנה או ישכיר ממנו, ואפילו ידע שהראשון היה מהפך בה, מאחר שאינו רוצה זה המוכר למכור לראשון אם כן אין בו דין רשע כלל. מאחר שהראשון לא זכה בה כלל, רק תקנת חכמים כעין מצרנות משום הטוב והישר כדאיתא במרדכ"י, וגרוע יותר ממצרנות, דאפילו לחזור ולבטל מקחו אין מחייבים אותו, עיי"ש. וכן כתב גם בים של שלמה (קדושין פרק ג סימן ב ד"ה מכל הלין נשמע), וכ"כ בספר כנסת הגדולה (הגהות טור חושן משפט סימן רלז אות ו) ז"ל: לא אמרו עני המהפך בחררה אלא במי שבא ליטלה מיד שמהפך בה, אבל אם בעל החררה נתנה לו בעצמו בלי תביעתו לא - מהר"ם אלשיך ז"ל (סימן סז), מהר"א גאלייקו ז"ל בתשובה כתב יד, וזה נלמד ממעשה דרבין חסידא (קדושין נט, א) עיי"ש. וכן הוא בסמ"ע (סימן שפו ס"ק י) עיי"ש במעשה שאירע שבא גוי ועשה מקח עם ישראל ליקח ממנו כך וכך מדות יין שרף כל מדה בכך וכך, ונגמר המקח ביניהן כדין התגרים שמכים כף אל כף, אח"כ הלך הגוי אל ישראל אחר הדר בשכונתו של ישראל הראשון ורוצה לעשות עמו ג"כ מקח, ולא גילה שכבר דיבר עם ישראל הראשון, והיתה כונתו שאם יוזיל לו ישראל השני המקח, שיקח ממנו ויניח הראשון, וישראל הראשון הרגיש בדבר שלכך הלך בבית ישראל השני, ושלח אל ישראל זה וביקש ממנו שלא ימכור לו יין שרף כי כבר עשה עמו מקח, ולא השגיח ישראל השני על זה ועשה מקח עם הגוי ולקח הגוי מידו היין שרף, ומכח זה לא קנה הגוי מישראל הראשון. וכתב שם דנראה פשוט דאין עונשין לישראל השני על זה מאחר שהגוי מעצמו בא אליו ליקח ממנו יין שרף, כו', וגדולה מזו כתב רבינו ירוחם במישרים (נתיב לא חלק ב תשובת מוהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סימן קמח) ז"ל, ראובן שהלוה מעות לגוי בריבית ובא שמעון ואמר לו הילך בפחות ופרע לראובן אינו חייב לשלם לו כלום, דלא ברי היזקא אלא ספק גרמא, דשמא לא יוכל להלוות מעותיו בריבית, כן כתב מהר"ם, ודמי למבטל כיסו של חבירו, ומיהו יש לקרותו רשע טפי מעני המהפך בחררה, עכ"ל. הרי מבואר דלא קראו רשע אלא דוקא התם דישראל השני הדר אחר הגוי אחר שלוה מהראשון, ואמר לו קח מעות ממני ופרע להראשון, אבל בנידון זה

דהגוי מעצמו בא אצל השני והשני לא אמר לו דלא יקח מהראשון לא, עיי״ש. וכן הוא בשו״ת שארית יוסף (סימן נג) ז״ל, וגם אין לומר דהוי שמעון כעני המהפך בחררה ובא אחר ונטלה דלפחות מיקרי רשע, שהרי העד מעיד ששמעון לא היה מחזר אחר האורנדא עד שבא העד בשליחות הפריץ ע״כ, וכ״כ בתשובת חות יאיר (סימן מב) עיי״ש. הרי מבואר מדברי כל הנך פוסקים דאם בעל החררה נתנה לו אין בזה משום עני המהפך בחררה, ואיך כתב בערוך השלחן דאם הכניס שדכן אחר לא גרע עכ״פ מעני המהפך בחרר, ולפי הנ״ל גרע וגרע, כי בנדון זה בעלי החררה עצמם הכניסו את השני לשדך ביניהם.

ע״י מעשה שעשה בא מציאות הרווח ממון

ונראה לענ״ד ליישב ולומר דבנדון דידן חמיר טפי ואסור אפילו אם בא בעל החררה אליו, וכן מצינו בתוספות (קידושין נט, א ד״ה עני המהפך) בשם רבינו מאיר אביו של ר״ת, דאף למה דסבר ר״ת דבדבר הפקר אין איסור משום עני המהפך בחררה, מ״מ בדייג השם דג מת בים כדרך הדייגים להשים במצודות דג מת והדגים מתאספים שם סביב אותו הדג, כיון שזה פירש מצודתו תחילה וע״י מעשה שעשה זה מתאספים שם סביב, ודאי אם חבירו פורש מצודה ודג אותם דגים הוה כאילו גוזל לו, ויכול לומר לו תוכל לעשות כן במקום אחר, עיי״ש. וגם בנדון דידן לולי שהתחיל השדכן הראשון והציע שידוך זה, לא היתה כאן מציאות של רווח ממון על הגמר, וכיון שעל ידו בא עניין רווח ממון הזה חמיר טפי, ובכה״ג אף אם בא בעל החררה אליו אסור, והסברא פשוטה, דהא דאין איסור לקחת החררה במקום שבא בעל החררה אליו, אין זה אלא משום דמה שאמרו שלא להפך בחררה שמהפך חברו משום ועשית הישר והטוב לא נאמר אלא למי שרוצה לקנות החררה, אבל על בעל החררה אין איסור למכור למי שרוצה. אבל בעניין זה שהראשון הוא שהביא עניין הרווח לכאן, שאמרו דאף בהפקר אסור ליקח זאת ממנו, משום דהוה קצת כשלו - כעין גזל, א״כ בכה״ג אף לבעל החררה אין היתר להפקיע ממנו הרווח שהוא קצת שלו ולתיתו לאחר, ועדיין צ״ע.

יורד שלא ברשות

והנה בשו״ת נודע ביהודה מיירי כשבקש מהסרסור לסרסר לו, ויש לומר דדינו כפועל וחמיר טפי, ושמא גם בשדכן מיירי בענין זה שבקש ממנו שיעסוק בשידוך עבורו. אבל בערוך השולחן לא דיבר מזה כלום, ונראה מדבריו דאפילו אם נכנס השדכן מעצמו והציע להם השידוך גם אסור להכניס אחר תחתיו, והגם דאין שייך בכה״ג דיני פועל, ולא הוה אלא כיורד לשדה חברו בשדה העשויה ליטע, מ״מ כיון דלא מיירי כאן מתביעת ממון, אלא מאיסור לעשות עוול לחברו, א״כ אף בלא דיני פועל אסור. מה עוד דעל פי הרוב אחר שמציע לו את השדוך שולח אותו להציע להצד השני דבכה״ג ודאי לא הוה כיורד שלא ברשות.

מעיקרא אדעתא דהכי נכנס

ובשו״ת בצל החכמה (חלק ג סימן י) הכריע בדבר, וכתב על פי המבואר בכל הפוסקים דדיני השדכנות תלויים במנהג המקומות, דלפי מה שכתב הנודע ביהודה שמעשים בכל עת שאחד מן הצדדים מכניס את אוהבו או קרובו לגמור הדבר אפילו

כשיש יכולת ביד השדכן הראשון להשוותם בכל הפרטים, א"כ במקום שכך הוא המנהג א"כ השדכן הראשון מעיקרא אדעתא דהכי נכנס שאולי אחד מן הצדדים יכניס שדכן אחר לגמור הענין, ולכן גם אם היה הוא בעצמו יכול לגמור הדבר ואחד מן הצדדים הכניס שדכן אחר לגמור הענין אין לו עליו אלא תרעומות ולא שום דין ומשפט כלל. אבל במקום שאין זה מעשים בכל עת, אלא אדרבה כל שהשדכן הראשון יכול לגמור הדבר אין מכניסין שדכן אחר במקומו, אז גם אם כבר עבר זמן מה ולא נגמר הענין אין להכניס שדכן אחר אלא אם יתרה מקודם בראשון וגם אח"כ יתרשל בו, ואם לא עשה כן אלא הכניס אחר במקום שהשדכן הראשון לא התרשל כלל והיה יכול לגמור הדבר בעצמו הוי כמעט גזל גמור, שהרי השדכן הראשון על דעת כן נכנס שהוא בעצמו יגמור הדבר ויקבל שכר השדכנות כולו, כיון שבמקומותינו אין נוהגין להכניס שדכן אחר כשאפשר להראשון לגמור הענין, ע"כ.

ולדבריו יש לומר דהוא הדין אם היה המציע רך מאוד בשנים, והמחותנים אנשים נכבדים באופן שכל אחד מבין שקשה להם להכניסו להשדכן הראשון בעניני השידוך ביניהם, א"כ אף שבזמננו אין רגילים להכניס שדכן אחר ולהוציא את הראשון, מ"מ באופן כזה גם הוא לא ירד על מנת לגמור הכל, וצ"ע לדינא.

היוצא לדינא

א. אין ראוי להכניס שדכן אחר ולהפסיד את השדכן הראשון מדמי הגמר, ויש פוסקים שחשבו הדבר לכמעט גזל גמור, ויש שאסרו משום עני המהפך בחררה, אכן לכו"ע אין ראוי לעשות כן.

ב. במקום שניכר לכל שגם הראשון מבין שאין ראוי ומתאים שיגמור הוא את השידוך, יש מקום להקל ולומר דהשדכן הראשון ירד מלחתחילה לזה על דעת כן שיגמור ע"י אחר וא"כ אין איסור בדבר, וצ"ע לדינא.

ענינים שונים

מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א

תשובות בכמה ענינים בש"ס

[נערך ע"י הבה"ח חיים מלין ני"ו, ישיבת בית מדרש עליון]

א] הנה מבואר בסוכה (נ'.) שמים מגולים פסולים במקדש. וטעמא משום דחיישינן לארס נחש. וצ"ע מהא דתנן באבות (פ"ח מ"ה) שלא הויה שום נחש בביהמ"ק, וא"כ למאי יש לחשוש?

תשובה: מים מגולים דמקום אחר[א]

ב] הנה מבואר בירושלמי בקידושין (פ"א ה"ז) שדמא בן נתינה עשה מהאבן שישן עליה אביו "יראתו", ופירש הפני משה- דהיינו ע"ז. וצ"ע מהא דכתב המהרש"א

א. פירוש, דדלמא במקום דשכיחי נחשים, שם הטיל הנחש את ארסו לתוך המים וחיישינן שבאו המים לבית המקדש ולכך פסולים.

ומו"ר הג"ר מרדכי וייס שליט"א (מראשי ישיבת "באר החיים", מודיעין עילית) העיר על תירוץ מרן שליט"א, וז"ל "ראיתי מה שכתב מרן שליט"א שהחשש במים מגולים הוא דווקא כשהיו מגולים במקום אחר. ותמהתי לנפשי, דהרי דברי הגמ' בסוכה שם מוסבים על המשנה (מ"ח:) שאומרת שהיו מכסים את המים שבלשכה, ואם נתגלו- חוזרים וממלאים מהכיור, וע"ז הגמ' אומרת דהוא משום גילוי. ואיך נאמר שהחשש הוא רק במגולים במקום אחר, וצע"ג". עכ"ל.

ואולי י"ל, דלא נתכוון מרן שליט"א בתירוצו דחיישינן רק למים מגולים דמקו"א, אלא גם ממקו"א, והיינו דחיישינן שמא בא מאן דהו והוסיף מים מגולים ממקו"א או שבטעות נשפכו לשם.

וכתב לי ע"ז מו"ר שליט"א "חידוש גדול לחשוש לדבר זה, דאטו ביהמ"ק היו מקום פרוץ, וכל אחד יכול להוסיף מים בשביל הניסו כרצון איש ואיש?!, ועוד, דאם נחשוש לכך, הרי גם אם זה היה מכוסה, ניחוש שמא אדם הטיל מים נוספים בכלי וחזר וכיסהו, דלא מצינו בשום דוכתא שהיה נעול וכיוצ"ב, אלא ודאי שמסתבר שאין סיבה לחשוש שמא אדם יעשה כדבר הלז, והדרא קושיא לדוכתיה, וצ"ע", עכ"ל.

והנה בעצם הקושיא יש להוסיף ביאור, דהנה לשון המשנה באבות היא 'ולא הזיק נחש ועקרב בירושלים מעולם', ויש לעיין מהו פירוש 'לא הזיק', האם שכן היו מצויים נחשים רק שלא נשכו, או שכן נשכו רק שלא הזיקו בנשיכתם, או שבכלל לא היו מצויים נחשים.

ובאחרונים נראה, דכן היו מצויים נחשים רק שלא נשכו, ואפי' אם ארע שנשכו- לא היתה מזיקה נשיכתם (וכ"ה הפשטות, דרק לא הזיק נחש ועקרב וכו', אבל כן היו מצויים): כן נראה בתוי"ט שם דכתב, דהא דלא תנן 'לא נשך', משום דאפילו אם ארע שנשך- לא היה מזיק בנשיכתו. וכ"כ הרשב"ץ בפי' 'מגן אבות' (שם) והתפארת ישראל (יכין, אות כ"ו). וכבר קדמם בזה רש"י בפירושו לאבות, וכ"כ במחזור ויטרי, וכ"כ המאירי ביומא כ"א., ורבנו בחיי באבות שם, והוסיף שם- דבירושלים הקרקע חמה והנחשים מרובים, ואעפ"כ לא הזיקו. וכעי"ז איתא במדרש שמואל באבות (שם), דכיון דכתיב (תהלים, קכ"ה, ב') 'ירושלים ערים סביב לה', וכתיב במשלי (ל', י"ט) 'דרך נחש עלי צור', וע"כ שהיו נחשים ורק לא הזיקו (וילע"ע, דיתכן שפיר שיהיו מצויים

נחשים בהרים שמסביב לירושלים ולא בירושלים, וכמו בהרבה מקומות דבהרים מסביב לעיר איכא הרבה בע״ח שבעיר אינן, וי״ל).

ולפי כל השיטות הנ״ל, דהיו נחשים וגם היה מצוי שנשכו ורק לא הזיקו בנשיכתם, אזי לא קשה כ״כ דיתכן דכיון דבאותם מים יש ארס (או חיישינן שיש)- הגם שאינו מזיק, מ״מ אין ראוי לנסכו כך, וכדדרשינן בסוכה שם מקרא דמלאכי (א׳, ח׳) ׳הקריבהו נא לפחתך, הירצך או הישא פניך וגו׳׳, ופירושו (ע״פ האבן עזרא ורד״ק שם), דפוק חזי אם תתנהו לפחה שלך [לשר ושליט שלך], האם ירצך ויאהבך בעבור כן, והאם ישא פניך למלא רצונך בעבור כן?. ולכן פסולים המים.

רק מיתוקמא הקושיא לפמ״ש הבן יהוידע ביומא (שם), דהא דלא תנן ׳ולא נשך׳, משום דבא לכלול בזה שלא נזדמן שהנחש הטיל בכלל ארס במאכל ומשקה מגולין ושתוהו בנ״א, וע״ז תמוה דא״כ מדוע פסולים המים.

וכתב לי מו״ר שליט״א ״אמנם גם לדברי הבן יהוידע, כבר אפשר ליישב כדבריך [דהטילו ארס ורק לא הזיקו], אלא שהוא ז״ל הוסיף דלא רק שלא הזיקו בפועל אלא אפילו בגרמא, כלומר, לא הטילו ארס למאכל או משקה, וע״י כן נגרם מיתה למישהו, אבל עדיין יכול להיות גם לשיטתו שמ״מ הטילו ארס בזמן ששתו, ועדיין שייך מה שאמרו בגמ׳ ׳הקריבהו נא לפחתך׳׳, עכ״ל. ולפי״ד מו״ר צ״ל דכוונת הבן יהוידע, לא שכלל לא הטילו, אלא שמה שהטילו- לא שתה מזה אדם.

והנה, בעצם הקושיא, כתב לי מו״ר שליט״א, וז״ל ״לפי הגר״א שכידוע הקפיד על מים מגולים גם כשאין מצויין נחשים, ואמר שבכל מקום שחכמים גזרו דברים, יש להם עוד טעם כמוס ונסתר, והטעמים שנאמרו לנו הם רק בחיצוניות, וממילא יש לאסור גם בביהמ״ק. ואף אם לא נאמר כן, י״ל דאנו צריכים לעשות השתדלות מצידנו, ואין לסמוך על הנס שאין מצויין נחשים (שכן נמנה מא׳ הניסים שהיו במקדש)״, עכ״ל.

והנה א״נ דלא היו נחשים, לכאו׳ לענ״ד י״ל דבזה לא מיקרי לסמוך על הנס, דקיי״ל (קידושין ל״ט:) דאין סומכין על הנס, דהנה במקו״א ייסדתי, דהא דלומדי תורה ניצלים ונשמרים מכל רע, אינו נס כלל וכלל, אלא דכך הוא דרך הטבע ואביא בזה בקצרה מה שכתבתי שם:

דהנה ראיתי מקשים מהמבואר בב״ב ז׳: דכשבונים חומת העיר, רק עמי הארצות ישלמו המס עבור החומה, דרבנן לא צריכותא נטירותא. והקשו דבקידושין שם (וכעי״ז בברכות ל״ה:) מבואר דאין סומכין על הנס. וכן בשבת (ל״ב.) איתא דאל יעמוד אדם במקום סכנה [כה״ק בקובץ אורחות ישרים, שאלה נ׳]. ומצאתי בחזון איש בב״ב (סימן ה׳ ס״ק י״ח) דהקשה כן, וכה״ק הדברות משה בב״ב (סימן י״ב הערה ל״ח), ושם הוסיף לתמוה, דמי לנו גדול מיעקב אבינו ע״ה דאפילו שהבטיח לו קוב״ה שישמרהו, אעפ״כ היה חושש וירא שמא יגרום החטא, כדאי׳ בקראי וברש״י עה״ת (בראשית, ל״ב, י״א). ותירצו, דאה״נ, ובאמת אסור להו לסמוך על הנס, אלא דמ״מ, אם יש עמי הארצות אזי ראוי להטיל עליהם את כל הוצאות בנין החומה, דמאחר שלפי האמת תורתם מגנת בעדם ואינם נתונים תחת מקרי הטבע כשאר בני אדם, וכמו שכתב שם בזה״ל ״כי השגחתו יתברך הוא לפי מידת הבטחון שאדם משליך יהבו על בוראו יתברך״, ואע״פ דלא ראוי להו לסמוך על שמירה זו, מ״מ, כאשר יש אפשרות שע״ה ישלמו- ראוי לעשות כן. וע״ע בזה בשו״ת הרדב״ז (ח״ב, סימן תשנ״ב).

ואני בעניותי ביארתי שם ע״ד משל, הלמהד״ד, לעני פשוט שהלך ליער ובנה שם בית קטן ופשוט, ובלילה היו שומעים הוא וב״ב את שאגות החיות והיו זוחלים ורועדים, וביום א׳ נתבשר האיש שזכה בגורל בסכום עתק. ולכשקיבל הכסף, הלך ובנה לו בית גדול עם גדירות ושומרים. ומאז הוא וב״ב היו שקטים ורעננים ולא שמעו את שאגות החיות, ואפי׳ אם ארע פ״א ששמעו, מ״מ שמו מבטחם בביתם החזק ובגדירות והשומרים שהציבו. הלזאת יקרא נס- שכעת אינו חושש מכלום, דפשוט וברור דכך היא דרך הטבע, שבשעה שאדם מבצר עצמו בכל מיני מגינים- הוא שמור מכל מזיקים שבעולם. והנמשל לענייננו, דת״ח השקוע בתוה״ק ברמ״ח

בע"ז (כ"ד א') דהיה חסיד אוה"ע, וחסיד אוה"ע הוא מי ששומר כל ז' מצוות ב"נ, כמבואר בר"מ סופ"ח מהלכות מלכים?

תשובה: חשב שזה חסידות[ב].

ג] הנה מבואר בקידושין (ע.) לגבי רב יהודה בר יחזקאל ור' נחמן- שאמר ר"י לר"נ שאין שואלין בשלום אישה כלל, וידועה הקושיא דא"כ היאך אלישע דיבר ושאל בשלום האישה השונמית, ובפתחי תשובה (אה"ע, סי' כ"א סק"ד) כתב בשם שו"ת יד אפרים ליישב עפ"ד הריטב"א (קידושין פ"ב א') שמי שמכיר בעצמו שיצרו כפות בידו- יכול. וקשה, דאטו ר' נחמן לאו יצרו בידו? (ואי נימא דהחמירו ע"ע- אזי אמאי אלישע נמי לא החמיר ע"ע, ואולי אלישע עשה כן לצורך, וכעין מש"כ הבן יהוידע כאן בהאי קושיא. ואילו הם החמירו ע"ע) וצ"ע.

איבריו ושס"ה גידיו- אזי מדרך הטבע תורה מגנא ומצלא (עי' כתובות ע"ז:, וסוטה כ"א.), וכך היא הדרך שנשמר מן הפגעים והצרות. וכן נראה ברש"י עה"ת (דברים, ז', כ"ב) 'פן תרבה עליך חית השדה- והלא אם עושין רצונו של מקום אין מתיראין מן החיה, שנאמר (איוב, ה', כ"ג) וחית השדה השלמה לך, אלא גלוי היה לפניו שעתידין לחטוא' עיי"ש. וא"כ לק"מ מהגמ' בברכות, דהכא ודאי אינו סומך על הנס דלדידיה הוא דרך הטבע, וכן מגמ' דשבת לק"מ דלדידיה אינו מקום סכנה, והוא לא צריך לשלם על בניית החומה.

ומצאתי בריש ספר 'מלכים אמניך' למו"ר מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א, דהביא שם מספר 'מאור ישראל' (עמוד קל"ג) מעשה בהגה"צ ר' ישראל אבוחצירא זצוק"ל, הבבא סאלי, שהדליקו נרות בביתו להאיר את ליל השבת, שנמנעו מלהשתמש בחשמל בשבת, ולפתע נפל אחד הנרות ונתפס בשטיח והחל להתפשט בבית, וקם הבבא סאלי ואמר 'עד לכאן תגיע האש ולא יותר', ואכן כשהגיע האש למקום שהצביע, הלכה ודעכה מאליה ויהי הדבר לנס בעיני הכל. וכתב שם הגרי"ז בזה"ל 'אולי אפשר לומר שאי"ז נס, כי אם חוק בטבע, ע"פ הנאמר במסכת שבת דף קי"ט: 'אין הדליקה מצויה אלא במקום שיש חילול שבת', ולכן בית של צדיק שאין בו אף שמץ של חילול שבת, אין האש שולטת בו, ופשוט, וק"ל', עכ"ל.

ועכ"פ ראה ראינו מהתם דגם דברים שהם לשאר בנ"א בגדר 'נס', מ"מ כלפי קוב"ה ויראי שמו הוי דרך הטבע. וא"כ, אי נימא דלא היו מצויין נחשים, לכאו' הוא כעין דאשכחנא בעוד דוכתי (עי' פירוש 'בניין יהושע' על אדר"נ, פי"ב ה"ח; הובא בחלק 'בירורי עניינים', סימן א' אות י'), דמחמת קדושת ירושלים כל הנחשים בורחים [יש מקום לבאר כן היטב, דהנה נחש הוא חלק מסמל הטומאה, מחמת חטאו של נחש הקדמוני, וראיה ברורה לזה מהגמ' בע"ז כ': גבי טיפה של מלאך המוות שממנה באה כל טומאת המת וכו' וכו', ועיי"ש בתורת חיים שכתב דהוא ארס נחש הקדמוני שארסו טמא עד למאוד; הובא מזה קצת בחלק 'בירורי עניינים', סימן ב' אות ה'), א"כ מאחר דכך היא דרך הטבע כלפי קדושת ירושלים, א"כ תו לא הוי 'נס' ושפיר יש לסמוך ע"ז. וצ"ל דלא פלוג רבנן (יבמות ק"ז.).

ב. וכעי"ז השיב לי מו"ר הגר"מ וייס שליט"א, וז"ל "ראשית, היה מקום לחלק בזמנים, ולומר שאכן היו זמנים שהיו מחסידי אוה"ע, וכפי שרואים בגמ' שמתפעלת ממעשיו הכבירים, ושמא היו זמנים- או לפני כן או לאחר מכן- שהיה גוי ככל הגויים ועבד ע"ז. אמנם, לפי האמת נראה לומר דהוא פלוגתת הפני משה והמהרש"א, דשמא המהרש"א יפרש את הירושלמי באופן אחר, דהיינו שעשה מהאבן 'יראתו', דאדרבה, הירושלמי מתכוון להמשיך ולהתפעל מעומק כיבוד אביו, שאף לאחר מותו היה ירא מאותה אבן של אביו, ולא יפרש כהפ"מ שהכוונה לע"ז. והיתה לו טעות במחשבה, ולא היה כלל מזיד בדבר, ולכך נחשב כחסיד אוה"ע", עכ"ל. ושוב כתב לי על תשובת מרן שליט"א "ברוך שכיוונתי. מ"מ חידוש יש בדבר דגוי שעבד ע"ז מחמת טעות אין זה נחשב עבירה, ועדיין נקרא חסיד, ויש לעיין היטב בדבר".

תשובה: אלישע עשה בנבואה[ג].

ד] הנה מבואר בקידושין (ע"א א') שהמשמר את שם ה' זוכה לכו"כ דברים (ז"ל הגמ' שם 'והמשמרו בטהרה אהוב למעלה ונחמד למטה ואימתו מוטלת על הבריות ונוחל שני עולמים העולם הזה והעולם הבא'), ואחד מהם זה שאימתו מוטלת על הבריות. וצ"ב, דאיזה רווח יש לו לאדם שהוא שתלטן וכולם מפחדים הימנו??- ואדרבה, אנו מתפללים בכל יום "ונפשי כעפר לכל תהיה"? (ולכה"פ היה צ"ל שגופו מכובד על הבריות, כדמצינו באבות [פ"ד מ"ו] לגבי המכבד את התורה.)

תשובה: מפחדים לעשות עבירות שמא יוודע לו[ד].

ה] הנה הפרשת דרכים (דרוש א') דן אי לאבות הק' היה דין ישראל או ב"נ, וידועה הקושיא דא"כ היאך מבואר ביומא (כ"ח ב') ובקידושין (פ"ב א') שאעא"ה קיים את כל התורה כולה, והיינו נמי ששמרו

ג. ומו"ר הגר"מ וייס שליט"א העיר ע"ז, וז"ל "ומ"ש מרן שליט"א שאלישע עשה בנבואה, הרי זה פלא, כי הרי שם מבואר שהנבואה נסתלקה הימנו, ולכך הוצרך לשאול אותה למה הגיעה, ואיך נאמר שעשה בנבואה. ושמא כוונתו היא שהואיל ואלישע נביא, ודאי שכוחות גופו נתבטלו, כפי שכותב הרמב"ם בדרגת קבלת נבואה [א.ה. עי' פ"ז מהל' יסודי התורה], ולכן לא חשש לכך, וצ"ע". עכ"ל. והא דשם מבואר דנסתלקה ממנו הנבואה, הוא מקרא מפורש (מלכים ב', ד', כ"ו) 'ותבא אל איש האלהים אל ההר ותחזק ברגליו ויגש גיחזי להדפה ויאמר איש האלהים הרפה לה כי נפשה מרה לה וה' העלים ממני ולא הגיד לי'. וצע"ג.

ובעצם תירוץ היד אפרים, צ"ע כנ"ל בשאלה, דבגמ' דקידושין הנ"ל (ע'.) אמר כן ר"י בר יחזקאל לרב נחמן, דאין שואלין בשלום אישה כלל, ולכאו' אטו רב נחמן לאו יצרו בידו, ומ"ש אלישע הנביא מרב נחמן האמורא, וא"נ דר"נ החמיר ע"ע, א"כ מדוע אלישע נמי לא החמיר ע"ע?, ושמעתי ממו"ר מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א (בשיעורו, כ"ב שבט תשע"ו), שתירץ לשואל ששאל כן, דווקא אלישע שעשה כן לצורך- בצירוף הא דהכיר ביצרו שכפות בידו, שפיר עביד. משא"כ בר"נ דלא היה צורך מיוחד- גם אם מכיר בעצמו, אין להקל.

ומו"ר הגר"מ וייס שליט"א ציין לי לסוכה נ"ב ע"א, דשם מבואר בכוליה סוגיא את כוחו הגדול של יצר הרע בפרט בצדיקים גמורים, דכל הגדול מחברו יצרו גדול הימנו וכו' וכו', וע"כ חשש והחמיר ע"ע (וע"ע בספר חסידים, סימן תרי"ט). וכ"כ לי אח"ז, וז"ל "לכאו' התירוץ פשוט, שהרי מבואר שם שאפילו אביי פחד על נפשו וטען שהוא עצמו לא היה עומד בנסיון, עד שהצטער מאוד בדבר, וא"ל שכל הגדול מחברו וכו'. ומבואר שגם אמוראים קדושי עליון פחדו פחד נורא מהיצה"ר. ושמעתי שפעם אמרו לגר"א ז"ל שמקנאים בו על קדושתו, וענה, אילו הייתם יודעים כמה היצה"ר בוער בקרבי לא הייתם מקנאים. וכמובן שהכל היה בדקי דקות, אך מ"מ חזינן שאף קדושי עליון עדיין פחדו מיצה"ר דעריות, וע"כ שאלישע היה בדרגה כזו שכבר גופו נתבטל, וכבר הגיע לדרגה עצומה זו שלא פחד אף מיצה"ר זה, וכדאי' בכתובות י"ז ע"א", עכ"ל.

ובעצם קושיית הפת"ש, עי' בבן יהוידע דיישב בב' אנפי, חדא: דדווקא באדם זר הוא דחיישינן, משא"כ אלישע שהיה חייב לה הכרת הטוב, אי לאו דאמר לה היה חיסרון בהכרת הטוב, וכשכן אומר- אין בזה קירבה כלל. ועוד כתב שם, דאלישע דרש נמי בשלום בעלה והילד, ובכה"ג אין התעוררות אהבה וחיבה (ושמעתי בשיעור [הנ"ל] מהגר"י זילברשטיין שליט"א, דטען דאיכא נפק"מ גדולה בין הפת"ש להבא"ח, כגון בא' ששכנתו מטפלת בילדיו וחייב לה הכרת הטוב, ואם לא ידרוש בשלומה תפגע, דלהפת"ש אסור דבדורנו אין אחד דיודע בעצמו שיצרו מסור בידו. משא"כ להבא"ח- לתי' א' שרי תמיד. ולתי' ב' שרי רק כשדורש ג"כ בשלום בעלה וילדיה, וצ"ע למעשה).

ד. ומו"ר הגר"מ וייס שליט"א כתב לי בעצם הקושיא בזה"ל "כנראה שעיקר הכוונה היא ליראה כעין יראת

שבת, והרי קיי״ל (סנהדרין נ״ח א׳) דב״נ ששבת חייב מיתה? ושמעתי ליישב ע״ד הפלפול, דלכאו׳ גוי שיקיים מצוות סתם אין עושה לו כלום (ויל״ע מדברי הר״מ בפיהמ״ש בתרומות פ״ג מ״ט), וכן להיפך (כשעושה דבר שליהודי זה עבירה- חוץ מז׳ מצוות ב״נ) וא״כ אברהם אבינו שלח גוי שיחלל שבת, והנה בצד של היהודי הא קיי״ל (קידושין מ״ב ב׳) דאין שליח לדבר עבירה (ואכן אולי לדברי הסמ״ע בסי׳ קפ״ב זה אינו), ובחלק של הגוי- אי נימא דהיה שליחות קודם מתן תורה (תלוי בנידון החת״ס בגיטין ע״א) ולכאו׳ בגוי לא נאמר אשלד״ע מהטעם הנ״ל- דלגביהם לא הוי כלל עבירה, וא״כ שלוחו של אדם כמותו, ושפיר חשיב שחילל השבת. (ושוב, לד׳ הסמ״ע אולי לא.) מה דעת מרן על תי׳ זה.

תשובה: עדיין לא ניתנה תורה וכולם כגויים[ח].

הרוממות, היינו שדבריו נשמעים מחמת מעלתו. ופוק חזי, כשאדם עומד לפני אדם גדול (הגר״ח שליט״א וכדו׳), שאוחזו חיל ורעדה, ואי״ז מצד האדם האדם הגדול אלא הוא נמצא בכזה מצב שסביבותיו יראים ממנו מפני מעלתו. והרי גם מפני הקב״ה, להבדיל, אנו אומרים ׳וכולם עושים באימה וביראה רצון קונם׳, ואין הכוונה ח״ו כמידה מגונה, אלא אדרבה, כשהמלאכים רואים כבודו הרי הם רועדים מפני אימת כבודו, וכעי״ז במידת בשר ודם״, עכ״ל. וכעי״ז כתב לי לאח״מ גבי תשובת מרן שליט״א, וז״ל ״מה שמרן שליט״א ענה לך שמפחדים לעשות עבירות, בלי שום ספק שכוונתו ליראת הרוממות, שהרי הפחד הוא לא שמא ירביץ ויכה את מי שעבר עבירה, אלא שיש פחד מרוממותו לעשות לידו עבירות. משל לאדם שהיה צריך לעמוד לפני האר״י הק׳ שהיה רואה על מצחו של אדם איזה עבירות עבר, הרי בלי ספק שאותו אדם היה בוכה בלי הרף בתשובה לפחות חודש ימים, והאם חשש שמא חלילה האר״י יקלל אותו או יכה אותו?, פשיטא דלא, אלא שחשש שמא יראה האר״י את דרגתו, וז״ש לך מרן שליט״א שיש פחד לעשות לידו עבירות״, עכ״ל.

ח. ומו״ר הגר״מ וייס שליט״א ביאר לי תשובת מרן שליט״א, דרצה לדחות מש״כ דממ״נ, בין אם הוא גוי או יהודי וכו׳, וע״ז כתב דקודם מ״ת כולם היו ב״נ (כך שיטת מרן בכל דוכתא. וכגון כאן בתשובה מ״ב, ואכמ״ל).

והמשנה למלך בפרשת דרכים (דרוש א׳) כן יישב כעי״ז, דהיו יוצאים בשבת עם ציצית, וממ״נ אם דינם כישראל, לא הוי טלטול כיון דהוי בגד, ואם הוא גוי שאינו מצווה בציצית הרי זה סתם חוטים והוי טלטול משאוי וחללו שבת ׳כדת וכדין׳ (לבני נח).

והלום הראני הרה״ג ר׳ חמ״י אורצל שליט״א בספרו היקר למאוד ׳תורתך לישראל׳ (ח״א, פרקי הלכות, פרק ה׳ הערה י״א אות ג׳) דכבר דיברו מזה בתראי גבי דברים אחרים (שם היה הנידון גבי גר שמל ולא טבל, דשרי ליה לשמור שבת. כ״פ בשו״ת בנין ציון (סימן צ״א] ובשו״ת אבני נזר [יו״ד, סימן שנ״א אות ד׳], ובשו״ת חלקת יואב [מהדו״ת, סימן ח׳] ועוד כמה מהאחרונים. והביא שם הרהמ״ח שליט״א משמיה דהגר״מ גרוס שליט״א דיש לחוש לשיטות האוסרות ולכן יש לו לחפש עיצות איך יצא ממ״נ, וע״ז הביא שם את העצה הנ״ל [איהו הביאה מהמהר״ם שיק בסנהדרין נ״ח: בשם החת״ס בשם גאון אחד; ולפנינו ידוע שהוא מהגאון משנה למלך ז״ל בספרו פרשת דרכים, הובא לעיל בסמוך] דיצא עם טלית מצוייצת. ועוד הביא שם עצה נאה בשם הפנים יפות עה״ת [פרשת נח, עה״פ ׳יום ולילה לא ישבותו׳], וכ״כ המקנה בקידושין [ל״ז:]. ודלא כשו״ת רעק״א [השמטות לסי׳ קכ״א. וע״ע בשו״ת בנין ציון סי׳ קכ״ן], דיעשה מלאכה גם בערב שבת וגם במוצאי שבת, דאיסור שביתה בב״נ הוא ביום ובלילה שאחריו, וא״כ אי ב״נ הוא הרי חילל את השבת [במוצ״ש], ואי ישראל הוא הרי שמר את השבת כהלכתה).

והעיצה הנוספת שהביא הוא הנ״ל, דישלח שליח גוי שיחלל עבורו השבת [אלא דשם כתב קצת בשינוי, דאם

ו] והנה מצאתי באחד הקונטרסים סיכום של הלכות להולך לשריד בית מקדשינו, הכותל המערבי, ואבקש נא אם יוכל מרן שליט״א להעיר דעתו על הנצרך (ובעבור שאעשה חסד ואפרסם ברבים, בעז״ה).

א. הרואה ירושלים בחורבנה אומר ״ציון מדבר היתה ירושלים שממה״, וכשרואה בית המקדש בחורבנו אומר ״בית קדשינו ותפארתינו אשר הללוך בו אבותינו היה לשריפת אש וכל מחמדינו היה לחרבה״.

ב. חייב להשתחוות ולקרוע טפח בעמידה, בידו, ולא בכלי (ומ״מ יכול לקרוע תחילת הקריעה בכלי אם קורע טפח בידו), מצד שמאל, לאורך הבגד או באלכסון (אבל לא לרוחב הבגד), ולבכות ולהתאונן ולהתאבל על חורבן ביהמ״ק ולקונן ולומר מזמור ע״ט שבתהלים.

ג. מי שאינו קורע קריעה נפרדת על ראיית ירושלים בחורבנה יכוון בקריעתו על מקום המקדש שקורע גם על חורבן ירושלים.

ד. לפני הקריעה יאמר ״ברוך [אתה מלך העולם] דיין האמת (בלי שם ומלכות) כי כל משפטיו צדק ואמת, הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט, ק-ל אמונה ואין עוול צדיק וישר הוא, ואתה צדיק על כל הבא עלינו כי אמת עשית ואנחנו הרשענו״.

ה. נוהגים לקרוע רק את הבגד העליון, ואפשר לייחד בגד ולקרוע בו בפעם הראשונה טפח, ואח״כ כל פעם מספיק להוסיף משהו על הקריעה הראשונה, ויכול לקרוע בו אפילו ק׳ פעמים. ומיד אחרי הקריעה יכול להחליף הבגד שקרע בו וללבוש בגד אחר.

ו. בערב שבת ומוצ״ש (אפילו אם הולך עם בגדי שבת), בראש חודש, חנוכה, ופורים צריך לקרוע, אבל בחוה״מ לא צריך לקרוע.

ז. אין להקנות בגדיו למישהו אחר כדי להיפטר מקריעה כיוון שזה הערמה.

ח. כל הנ״ל הוא רק אם עבר ל׳ יום שלא ראה את ירושלים בחורבנה.

ט. בכל הנ״ל אין חילוק בין איש לאישה, אבל קטן פטור מלקרוע, וכן חתן וכלה בתוך שבעת ימי המשתה, אבל ביום חופתם לפני החופה צריכים לקרוע.

י. מותר לגשת עד הכותל המערבי, ולפי החזו״א יש ליזהר שלא להכניס אצבעותיו בין אבני הכותל, ויש מי שכתב שטוב להתרחק ממנו כשיעור י״א אגדלים. (כ- 25 ס״מ).

תשובה: הדברים נראים נכונים.

ז] כתב מרן בספרו ׳אורחות יושר׳ (סימן כ״ז- שמחה של מצוה) בשם תוספות מעשה רב שהגר״א מווילנא קנה עז מבכרת וכו׳, וקנה קרקע ד״א ונטע שם אילן וקיים ערלה ולקט שכחה ופאה ומעשרות, ולכאו׳ צ״ע דהא הגר״א גר בחוץ לארץ (בווילנא) ולקט שכחה ופאה ומעשרות נוהגים רק בא״י כמבואר בקידושין (ל״ו:)?. ולא משמע ששלח שליח דשם נראה שהוא בעצמו מחמת חביבות המצווה זרע וקצר וכו׳ (וג״כ

ישראל הוא אזי אין שליחות לגוי (וא״צ להא דאשל״ד עבירה), ואם גוי הוא הרי יש שליחות מגוי לגוי], וכ״כ המהר״ם שיק הנ״ל, ובשו״ת זית רענן ח״ב [ליקוטי חידו״ת, פרשת נח] והגר״נ גשטטנר זצ״ל בספרו ׳להורות נתן׳ עה״ת [בראשית, ח׳, כ״ב].

כידוע הגר״א לא היה בא״י, ורק רצה לעלות, והכין את אגרתו המפורסמת. אולם לבסוף לא עלתה בידו).

תשובה: קנה בא״י ע״י שליח[1].

ח) הנה שאלתי את מרן שליט״א לגבי משכ״כ בספרו אורחות יושר סימן כ״ז שהגר״א קנה קרקע והפריש מעשרות וכו׳ וכו׳, ושאלתי למרן שהרי היה גר בווילנא שבחו״ל, והשיב לי מרן שקנה בא״י ע״י שליח. והנה אח״כ מצאתי שמרן הקשה כן בדרך אמונה (פ״א מהל׳ תרומה- ביה״ל) ועמד בצ״ע, ומ״ש שלא תירץ כן.

תשובה: כי אין ברור[2].

ו. וז״ל ה׳תוספת מעשה רב׳ (סימן כ״ז; נמצא על המעשה רב בסי׳ ק״ג), ״ביקש [הגר״א] מר׳ אהרן מווירשיפ״ע שיתן לו קרקע ד׳ אמות על ד׳ אמות במתנה, ונטע שם אילן פרי, וקיים ג׳ שנים ערלה ושנה רביעית נטע רבעי, קנה שדה חיטים על שמורה ונסע עם כל המנין שלו וקצרו בשימור והניח פאה בסוף השדה, ונתן מעשר וקיים לקט, ואף נמושות, ובהזדמן קיים גם שכחה״, עכ״ל.

וז״ל מרן שליט״א באורחות יושר (שם) ״וכ״כ במעשה רב סי׳ ק״ג ג״ד ובתוס׳ מעשה רב שם שהגר״א קנה עז מבכרת ונתן הבכור לכהן ושחט עגל ונתן המתנות וביקש מא׳ שיתן לו קרקע ד״א על ד״א במתנה ונטע שם אילן פרי וקיים ג׳ שנים ערלה ושנה רביעית נטע רבעי, וקנה שדה חטים והניח פאה בסוף שדהו ונתן מעשר וקיים לקט ושכחה ע״ש, וכן ראיתי אאמו״ר זללה״ה השתדל לקיים מצות מתנות וראשית הגז ופדיון פט״ח, גם השתדל שיהי׳ לו ס״ת, והשי״ת יזכנו לקיים כל המצות בשמחה״, עכ״ל. וע״ז התימה דבקידושין ל״ו: מבואר ד׳כל מצוה שהיא תלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ׳. וע״ז תי׳ מרן שליט״א דשלח שליח שיקנה בעבורו בארץ ישראל קרקע, והשליח ג״כ חרש וזרע והפריש עבורו.

ז. וז״ל מרן שליט״א בדרך אמונה (פ״א מהל׳ תרו״מ ה״א, בביאור ההלכה, סוד״ה והחכמים) ״אמנם בתוס׳ מע״ר סי׳ ק״ו איתא שהגר״א קנה קרקע וזרע בה חטים וקצרה ונתן מעשר, משמע דס״ל דבכל חו״ל נהג מעשר מדרבנן גם היום, וצ״ע״, עכ״ל. וע״ז כתב מרן שליט״א דאין ברור כ״כ מאי הוי התם. וצ״ע.

[ועכ״פ דבר גדול לימדנו מרן שליט״א בזה, דאין כותבים בספר דברים שאינם ברורים כל צרכם, דיכול להיגרם מזה טעויות ושיבושים, ובאמת מזה הטעם מצינו באחרונים שכתבו דבטרם מוציא אדם כתביו לאור עולם במכבש הדפוס, שיעבור עליהם הרבה פעמים ויגיהם ויעשה כמה מהדורות עד שיהיו ברורים ונהירים, וכמ״ש התפארת ישראל באבות (פ״ב, בועז, אות ב׳, ד״ה וביחוד) ׳וביחוד דבר זה הוא חובה על כל מחבר ספר לעשות מהדורא בתרא על החיבור, ולפשפש בסדקיו ובזויות העמומים והכהים, ומי לנו גדול מחז״ל, והרי גם רב אשי עשה מהדורא על הש״ס (יעויין ב״ב קנ״ז:), וכמדומה לי שמסכתות נדרים, נזיר, ערכין, תמורה, מעילה, תמיד, נחטפה השעה ולא נעשה עליהן מהדורא, ולכן באמת לשון מסכתות הללו אינן כסגנון שאר הש״ס׳, עכ״ל. וכמ״ש התוס׳ בנדרים (ז׳., ד״ה תיבעי) דלשון נדרים משונה, וכ״כ התוס׳ במעילה (ט״ז., ד״ה ורבי). וע״ע מש״כ בקונטרס ׳מנוחת חיים׳ (פרשת וארא, הערה 24) משמיה דהאבי עזר שכל המחברים כותבים שני נוסחאות בחיבוריהם וכו׳, ע״ש.

ויעויין בשו״ת נחלת שבעה (בסוף ההקדמה) שכתב בזה״ל ׳עכשיו שזיכני ה׳ לעשות מהדורא בתרא, נזכרתי מה שאמרו רבותינו ז״ל (גיטין מ״ג.) אין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהם תחילה.והנה במקומות מעטים הנחתי איזה מכשולים, באתי עתה להרים מכשול ולסקל המסילה מנחלתי, לכמה תועליות להוסיף מהדורא זאת. אם לפעמים לתוספת ביאור הענין, כי לפעמים קיצרתי במקום שהיה לי להאריך, אם לפעמים לתיקון הלשון לתוספת הבנה להסופרים ותלמידים, אם שלפעמים לא דקדקתי תחילה כל צרכי במקומות מעטים והיה מקום לטעות בלשון המשתמע לשני פנים, אם מחמת איזו שגיעה פעם או שתים לכל היותר באשר הוא

ט] שאלתי פעם את מרן שליט״א, אהא דידוע שהגר״א מווילנא קנה קרקע ד׳ על ד׳ ועביד בה כל המלאכות ותרו״מ וכו׳, מאחר שהיה דר בווילנא שבחו״ל ולא נוהג שם כלל האי דינא דתרו״מ, ומרן שליט״א תירץ ששלח שליח לא״י שקנה לו. ושוב כתב לי מרן שלא תירץ כן בדרך אמונה בסופ״א מהל׳ תרו״מ משום שאין ברור מה היה שם באמת. והנה בזו הקושיא ראיתי תירוץ נחמד מזקיני הג״ר נחום ברגמן זצ״ל (מיקירי קרתא דירושלים עיה״ק, היה ידידו של מרן הגרי״ש אליישיב זצ״ל) בקונטרס ״ניב שפתיים״, דשם ביאר, דהנה כתב רש״י (דברים, י״א, י״ח) עה״פ ושמתם את דברי אלה על לבבכם, דיש מצוות הציבי ציונים שגם בגלות הניחו תפילין ועשו מזוזות וכו׳. ורבים תמהו מהיכי תיתי שתפילין לא ינהג בחו״ל (יעויין תוס׳ בקידושין ל״ז א׳ ח), והנה הגר״א

מן הנמנע אפילו לגדולי המחברים, אם לפעמים לחזק דברי הראשונים בראיות נוספות, אם לפעמים לתקן מה שנתקלקל על ידי הדפוס, אם מכמה חדושי דינים שהוספתי עליהם וכו׳, עיי״ש.

וע״ע דבר מעניין בספר ׳מרא דארעא דישראל׳ (עמ׳ נ״ז) שכתב משמיה דהגרי״ח זוננפלד זצ״ל בשם הגר״א, דהש״ס שבכתב יד מינכן שעל פיו נדפס הדקדוקי סופרים, הוא מהדורא קמא של הש״ס שכתב רב אשי, והיה נותן כל הון שבעולם לגנזו, והוא שלא כדברי התפא״י, שהרי בכת״י זה יש על כל הש״ס. ובזה באנו לנדבך נוסף, דפעמים הרבה מצינו סתירות בין האחרונים והראשונים בין חידושיהם לתשובותיהם בשו״ת, או פעמים בין תשובה לתשובה (וכן הדבר מצוי אצל מרן שליט״א כידוע, שעונה לכ״א לפי השאלה ולפי העת ולפי דבר ה׳ אשר שם ה׳ בפיו), ובד״כ הדבר מורה על שחזר בו, ועי׳ בית יוסף (יו״ד, סימן רע״ט, ד״ה ואפילו קרא) שהביא מהמהר״י בירב, שכיון שהרמב״ם כתב בתשובה להכשיר בחדא גוונא שנמצאה טעות בס״ת וכו׳, אין לומר שחזר בו בחיבורו לפסול. ובדברי חמודות (הלכות קטנות, הל׳ ס״ת, אות פ״ח) תמה ע״ז, למה אין לומר שחזר בו בחיבורו ממה שכתב בתשובה, וכי לא מצאנו בכמה דברים שהרמב״ם חזר בו בחיבורו שכתב בזקנותו ממה שכתב בצעירותו בפירוש המשניות שלו, והב״י עצמו הזכיר כן בכמה מקומות, ומהדורא קמא ומהדורא בתרא דרב אשי מוכיחות על כולם.

וכמו כן הגאון מהר״ש קלוגר זצוק״ל בספרו ׳קנאת סופרים׳ (השמטות לטוטו״ד ויוס״ד, סימן כ׳) נשאל בדבר סתירה בין ב׳ תשובות בשו״ת טוב טעם ודעת שלו, וכתב תחילה שאין זו תימה, שכבר מצאנו כן לראשונים שהמה כמלאכי אלוקים ודבריהם סותרים, שהרמב״ם סותר דבריו כמה פעמים מפירוש המשניות לפסקיו, וגם הרא״ש סותר בתשובותיו לפסקיו, וכבר מבואר באחרונים שהולכים בזה אחר פסקיו. וגם בגמרא גופא מצאנו שרב אשי במהדורא בתרא שלו חזר בו ממה שאמר במהדורא קמא, והביא ששמע ממגידי אמת, שהפמ״ג הורה פעם אחת בק״ק לבוב היפך מה שכתב בספרו, ושאלו אותו חכמו לבוב על הדבר, והשיב שאז היה נראה לו כך ועכשיו נראה לו להיפך, ואנן מה נענה אבתרייהו, עיי״ש (אכן שם מסיק לגבי האי נידון דאי״ז סתירה כלל, עיי״ש).

ח. שכתבו (ד״ה הרי), וז״ל ״״הרי תפילין ופטר חמור. פירש בקונטרס דנוהג בחוצה לארץ דהא אשכחן בכמה דוכתין ברבנן אמוראי דבבל דמנחי תפילין וכן מצינו בבכורות (דף יא.) דרמי בר חמא דהיה מבבל היה לו פטר חמור. וא״ת דלמא מדרבנן הוו עבדי, וי״ל דמ״מ פריך שפיר דכי נמי מדרבנן הוו עבדי מ״מ הוה ליה למיתניה במתני׳ חוץ מתפילין ופטר חמור דהא חשיב ערלה במתני׳ דמשמע בסמוך דאינו אלא מדרבנן דקתני יורד ולוקח וכו׳״. וא״כ בדברי התוס׳ מבואר דיתכן שחיוב תפילין בחו״ל אינו אלא רק מדרבנן, אכן זה אינו מוכרח כ״כ, וגם דלפו״ר נראה מרש״י ז״ל דהוא כן מדאו׳, דבגמ׳ שם מבואר דכל מצוה שהיא חובת הגוף נוהגת בין בארץ ובין בחו״ל, ופירש״י ״חובת הגוף. היינו אינה תלויה בארץ אינה מוטלת לא על הקרקע ולא על גידוליו אלא על גופו של אדם כגון שבת, תפילין, עבודת כוכבים, פטר חמור, מילה, עריות, וכיוצא בהם״, עכ״ל. וצ״ע בזה.

כתב שהוא ט"ס, דהיה כתוב בראשי תיבות "התו"מ", ובאמת צריך לכתוב "הפרישו תרומות ועשרו מעשרות" ובטעות פירשוהו באופן אחר. דהיינו, דלהגר"א יש מצווה של הציבי ציונים להפריש תרו"מ בחו"ל, וא"כ הגר"א לשיטתו הפריש תרו"מ בחו"ל מדין הציבי ציונים.

והוסיף שם, דהא דלא קנה ירקות והפריש עליהם, ומדוע הוצרך לגדל וכו'- משום דאם יקנה הוי לקוח, ולקוח חייב רק מדרבנן, ובמצוות דרבנן אין דין הציבי ציונים. מה דעת מרן שליט"א על תירוץ זה?

תשובה: יפה[ט].

י] ברש"י עה"ת (בראשית, ל"ו, י"ב) איתא, שאליפז הוליד את תמנע מאשת שעיר-וכשגדלה רצתה לידבק בזרעו של אברהם ונהייתה פילגשו של אליפז. וצע"ג דתמנע היתה בת נין של אברהם אבינו ע"ה, ומה

ט. וז"ל זקני הגה"צ רבי נחום ברגמן זצ"ל (בקונטרס 'ניב שפתיים' עה"ת, פרשת עקב, עה"פ 'ושמתם את דברי אלה'), "וברש"י הניחו תפילין ועשו מזוזות יעו"ש. וידוע מש"כ, הגר"א דט"ס ברש"י שהי' כתוב בר"ת ה"ת וע"מ, והוא תיבות הרימו תרומה ועשרו מעשרות יעו"ש. ולפי זה יתיישב תמיהא רבתא מש"כ בתוס' 'מעשה רב' מהגר"א אות כ"ז, שהגר"א קנה קרקע לקיים מצוות התלויות בה ונתן מעשר וכו' יעו"ש, ותמוה מאוד הרי תרו"מ בחו"ל אינו נוהג כלל, ורק בארצות הסמוכות לא"י וכמבואר ברמב"ם פ"א מה' תרומות, ומה מקום למעשר וצ"ע, ולמש"כ הגר"א שפיר מיושב שרצה לקיים הדין של הציבי ציונים, וזה מקיימים רק בשלו שחייב כדינו מדאורייתא ולא לקוח, ולכך כשקנה קרקע קיים מצות הציבי ציונים, ובודאי במקומות הסמוכים חייב מדרבנן והוי גם טבל מדרבנן, ודו"ק. אבל בכל חו"ל לשי' הגר"א הנ"ל, הוי רק מצוה של נתינת תרו"מ משום מצוה של הציבי ציונים וכש"נ. [עכ"ל התי' הנ"ל, ואביא בזה את המשך דבריו-]

והנה הרמב"ם פ"א הל' מתנות עניים הי"ד כ' שה"ה לשאר מתנות אלו שכולן נוהגות בחו"ל מדבריהם עכ"ל, ועיי"ש ברדב"ז, ואולי גם מעשר עני חייב, ולכך מש"כ בתוס' מע"ר פירושו מעשר עני, כך רצה ח"א לומר. אך נראה פשוט דמש"כ הרמב"ם 'מתנות' אין כוונתו למעשר עני, רק ללקט ושכחה, שזהו דינן ושמן מתנות עניים, אבל מעשר עני ה"ה נכלל בדין תרו"מ שכ' הרמב"ם בפ"א מתרומות, יעו"ש ודו"ק. והנה ברמב"ן כאן על הרש"י נראה שגורס כמש"כ ברש"י הניחו תפילין ועשו מזוזות יעו"ש מש"כ ע"ז, וצ"ב דבריו דמה שייך ע"ז לומר דכשתחזרו תזכרו לעשותם, מ"מ הרי עושים אותם גם בגלות, וצ"ב רב", עכ"ל.

וז"ל הגר"א ז"ל שהביא זקני זצ"ל (הו"ד בס' פנינים משולחן הגר"א עה"ת, עמוד שכ"ח; ומקורו מספר 'משאת משה' להגרמ"צ אדלשטיין ח"ב עמוד כ'; וכ"ה בשו"ת שערי צדק [לרבנו דוד בן שמעון], סימן צ"א בשם הגר"א) "ושמתם את דברי אלה על לבבכם ועל נפשכם. פירש רש"י ז"ל 'אף לאחר שתגלו היו מצויינים במצוות, הניחו תפילין עשו מזוזות, כדי שלא יהיו לכם חדשים כשתחזרו. וכן הוא אומר (ירמיהו, ל"א, כ') הציבי לך ציונים' והוא מספרי [בדברי אליהו הוסיף כאן ביאור בקושיא בזה"ל- וקשה הלא גמרא מפורשת במס' קידושין (ל"ו:), כל מצוה שהיא תלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ, ושאינה תלויה בארץ נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ. ומרש"י ז"ל משמע דמצות תפילין ומזוזה אינה נוהגת בחו"ל, רק מפני שלא יהיו כחדשים כשתחזרו לא"י, ובלא"ה היו פטורים מזו]. ונראה שיש כאן טעות המעתיקים לשון רש"י ז"ל, כי היה כתוב ברש"י ישן בראשי תיבות ה"ת ע"מ, וחשבו כי זה הוא פירושו 'הניחו תפילין עשו מזוזות', ובאמת הר"ת הוא 'הפרישו תרומות עשרו מעשרות'", עכ"ל. והביאו כבר דכעי"ז מבואר במדרש איכה (א', נ"ד) עה"פ 'קראתי למאהבי הנה רימוני': "רבי שמעון בר יוחאי פתר קריא, בנביאי האמת, שהיו מאהבין אותי להקדוש ברוך הוא, המה רימוני-שהיו מרמין בי ואומרים לי הפרישו תרומות ומעשרות, וכי יש תרומה ומעשרות בבבל, אלא בשביל לאהבני להקב"ה. הוא שירמיה אומר הציבי לך ציונים, הצטייני במצות שהיו ישראל מצויינים בהם", ע"כ.

הרוויחה שנהייתה פילגש לנין של אבהם- דהיינו לאביה? (ובעצם זה קשה ממ״נ, דהגמ׳ בנדרים ל״א. אומרת, כי ביצחק יקרא לך זרע ולא בעש, וא״כ אליפז לא נחשב לזרע של אברהם, אז מה הרוויחה שהתחתנה עם אליפז שאינו נקרא מזרע אברהם?, ואם נאמר שאכן לא היה זה ע״פ דין אלא ע״פ הרגשתה, שהיא חשבה מסברא שככה יותר תידבק בזרעו של אברהם אע״פ שבאמת ע״פ דין אינה זרעו של אברהם, וכי איזו סברא יש שבת נין שתתחתן עם אביה יהיה לזה יותר קורבה?).

תשובה: יותר קרוב׳.

יא] הנה בגיטין ל״ה. בההיא מעשה עם העני והאישה לגבי המטבע והלחם, שנשבעה ומת א׳ מבניה, וציין שם היפה עיניים לירושלמי בשבועות (פ״ו ה״ה) ששם מסופר כן עם קצת שינויים, דשם מסופר שהיה אישה שהיה לה במטפחתה מטבעות, והלכה לאפות עיסה אצל חברתה ונפלו המטבעות לעיסה ונאפה, וכששבה לביתה וראתה שאי״ז שם- תבעה לחברתה והיא נשבעה ואח״כ כשהתגלה מה קרה מת אחד מבניה. ולכאו׳ קשה נמי כקושיית התוס׳ בגיטין (ד״ה לא היו) דאמאי נענשה, הא הוי אונס ושוגג, ולא שייך לתרץ את תי׳ התוס׳ שבפיקדון היה לה ליזהר, דהא לא אירי בפיקדון.

תשובה: לא ממהרים לישבע״א.

ובעצם התמיה בדברי רש״י הנ״ל, ראיתי בקונטרס הנפלא ׳עזרת אליעזר׳ להג״ר אליעזר קרביץ שליט״א (עה״ת, פרשת עקב) ששאל כן למרן שליט״א, והשיב לו מרן בזה״ל ״שאין להם תפילין וציצית״. והיינו דהא קמ״ל שגם בגלות שאין מצוי להם תפילין וציצית [לכאו׳ הו״ל למימר ׳ומזוזות׳, וצ״ע] אעפ״כ יהיו מצויינים בכך. ושוב שאל למרן אמאי נקט דוקא הני מצוות טפי משאר מצוות, והשיב מרן שליט״א ״מצוות שכיחות״, ע״כ.

ומו״ר הגר״מ וייס שליט״א כתב לי בזה״ל ״על עיקר הדקדוק בדברי רש״י נפלאתי עד מאוד, מדוע הוצרכו רבותינו לדחוק בר״ת דחוקים אלו, והלא כבר כתב רבינו הרמב״ן (ויקרא, י״ח, כ״ה) שעיקר המצות נאמרו בא״י, וחיוב המצוות בחו״ל הוא בכדי שיתרגלו לקיימם גם בא״י (משל למה הדבר דומה, למשרת המשרת בארמון בבית המלוכה, וברור ופשוט שצריך לנהוג בגינוני מלכות, כראוי לאדם המשרת במקום נכבד זה, וציווהו שגם בביתו יתנהג כך, שיהיה מורגל הדק היטב לנהוג כמנהגים אלו, והנמשל מובן). והן הן דברי רש״י שכתב שיש לנהוג בחו״ל במצוות התורה כדי שיזכו לקיימם כיאות גם בא״י״, עכ״ל. וצ״ע בכ״ז.

י. וז״ל רש״י (שם) ׳ותמנע היתה פילגש. להודיע גדלותו של אברהם כמה היו תאבים לדבק בזרעו. תמנע זו בת אלופים היתה, שנאמר (פסוק כב) ואחות לוטן תמנע, ולוטן מאלופי יושבי שעיר היה, מן החורים שישבו בה לפנים, אמרה איני זוכה להנשא לך, הלואי ואהיה פילגש. ובדברי הימים מונה אותה (דברי הימים א׳, א׳, ל״ו) בבניו של אליפז, מלמד שבא על אשתו של שעיר ויצאה תמנע מביניהם, וכשגדלה נעשית פילגשו, וזהו ואחות לוטן תמנע, ולא מנאה עם בני שעיר שהיתה אחותו מן האם ולא מן האב׳, עכ״ל. ועיין מש״כ בזו הקושיא בקונטרס מנוחת חיים עה״ת, פרשת וישלח (אות ח׳), ונדפס בקובץ היקר ״מה טובו אהליך יעקב״ לידי״נ הגאון המופלג בזיכוי הרבים כמוהר״ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט״א (גליון ז׳), עיי״ש ות״נ.

יא. ועוד השיב מרן שליט״א בזה״ל ״צריך לחשוב הרבה לפני שמזיק״. וכן השיב בפ״א ״לא למהר לישבע שמא יכשל״. ובטרם אבאר תשובת מרן שליט״א, אביא בזה את דברי הגמ׳ בגיטין והתוס׳ שם והירושלמי שם, למען יהיו הדברים ברורים. וז״ל הגמ׳ שם ״אמר רב יהודה אמר רב מעשה באדם אחד בשני בצורת שהפקיד דינר זהב אצל אלמנה והניחתו בכד של קמח ואפאתו בפת ונתנתו לעני לימים בא בעל הדינר ואמר לה הבי לי

דינרי אמרה ליה יהנה [יועיל להמיתו. רש"י] סם המות באחד מבניה של אותה אשה אם נהניתי מדינרך כלום אמרו לא היו ימים מועטין עד שמת אחד מבניה וכששמעו חכמים בדבר אמרו מה מי שנשבע באמת כך הנשבע על שקר על אחת כמה וכמה מאי טעמא אינשה דאישתרשי לה מקום דינר [נשתכרה בו עיסה כעובי הדינר שאם לא היה הדינר היתה נותנת עוד עיסה בככר. רש"י]", ע"כ.

וז"ל התוס' שם (ד"ה לא היו) "לא היו ימים מועטים. וא"ת ומאי טעמא אינש הא אמרינן בפ"ג דשבועות (דף כו.) האדם בשבועה פרט לאנוס, כדרב כהנא ורב אסי דמר משתבע הכי אמר רב ומר משתבע הכי אמר רב, וכי אתו לקמיה דרב ואמר כחד מינייהו, אמר ליה אידך ואנא בשקרא אישתבעי ואמר ליה את לבך אנסך. וליכא למימר דלא ממעט קרא התם אלא למפטר מקרבן אבל עונש איכא, כדאשכחן בפ"ב דנדרים (דף יז.) גבי נשבע לבטל את המצוה דמיבעי לן תרי קראי חד למיפטריה מקרבן וחד למיפטריה מלאו [והכא דליכא אלא חד קרא למיפטריה מקרבן] אבל עונש דשבועת שוא איכא דהא לבך אנסך משמע ולא נשבעת לשקר ועוד דבפ"ג דנדרים (דף כה:) מייתי דרב כהנא ורב אסי אשבועות שגגות דתניא בגמרא כשם שנדרי שגגות מותרות כך שבועות שגגות מותרות ומפ' שבועות שגגות כדרב כהנא ורב אסי דמשמע דמותרות ואפי' עונש ליכא ולא דמי לנשבע לבטל את המצוה דאיכא עונש שבועת שוא דהתם מיבעי לן ב' קראי אחד למיפטר שוגג מקרבן ואחד למיפטר מזיד ממלקות וכשפטר שוגג לגמרי פטרו מעונש ומקרבן וה"ה גבי האדם בשבועה פרט לאנוס דפטור לגמרי וי"ל דהכא גבי פקדון הוה לה להזהר יותר לשמרו היטב דהוה לה לאסוקי אדעתא שתבא לידי שבועה", עכ"ל.

וז"ל הירושלמי (שם, דף ל"א.) "חגיי דריש כהדא דר' יוסי, עובדא הוה בחדא איתא דאזלת מיערוך גב חבירתה, והוה קטיר בשיטיה דקולסיתה תרין דינרין, נפלו לה ואיערכו גו עיגולא, הפכת בעייא להו גו ביתא, ולא אשכחתון. חזרת לגבה, אמרה לה, הבי לי ב' דינרין דנפיל לי גו ביתיך, אמרה לה לא ידענא, אי ידעה בהו תיקבור ברה, קברתיה. מי עלון מיקבריא, שמעת קלא, אמרה אילולא דהות ידעה בהון לא קברתיה, אמרה אין ידעה בהון היא איתא תקבור ברא חורנה, קברתיה. עלין מנחמתא וקצון חד עיגול ואשכחון תרין דינריא עריכין גו עיגולא, הדא מילתא אמרה, בין זכיי, בין חייב, לשבועה לא תיעול", ע"כ.

וז"ל הפני משה שם "חגיי דרש כהדא דר"י- ולמד מהאי עובדא שאשה אחת הלכה לערוך עיסתה של חברתה, והיה קשור בקצה המטפחת אשר לה, שני דינרין ונפלו ונערכו בתוך הככר של זו, לאחר שנזכרה משני דינרין שלה, הפכה והלכה לתוך ביתה וביקשתם ולא מצאה, חזרה אל האשה שערכה בתוך ביתה ושאלה אותה ונשבעת אי ידעת וכו', וקברתו. ומשעלו וחזרו מבית הקברות שמעו קול המדברים, אילו לא שאמרת שהיא יודעת מהדינרין לא היה מגיע לה כן. וחזרה ונשבעה, וכן הוה, ולבסוף באה לנחמה ולכאו ולאכו בסעודת המנחמין, ושברו את הככר ומצאו הדינרין שנתערבו בתוך הככר: חדא מילתא אמרה- שצריך לשמור עצמו מהשבועה, ואפילו כסבור שהוא זכאי, ואמת הוא, ולא תכניס עצמך לשבועה", עכ"ל.

והנה בעצם הקושיא חשבתי בעניותי ליישב, דיתכן דלירושלמי הנ"ל לא סבירא האי דרשא דהבבלי בשבועות הנ"ל דפרט לאנוס, ובאמת מחמיר טפי דגם הנשבע באונס ובשגגה חייב. וא"כ לשיטת הירושלמי (אי נימא כהחידוש דפליג) א"ש האי מעשה, ולהבבלי- צ"ע דסו"ס אמאי משמים הרגו לבניה. אכן זה אינו, כיון דמצאתי ביפה עיניים בשבועות שם שציין לירושלמי בשבועות (פ"ג ה"ה- דף ט"ו:) דשם איתא להדיא כדרשת הבבלי דאנוס שנשבע- פטור.

אך הנה מצאתי שכבר עמד בזה הרידב"ז בתוס' רי"ד בירו' בגיטין שם, וז"ל "כעין ההוא עובדא קאמר בבבלי בגיטין פ' השולח דף ל"ה ע"א, מעשה באדם אחד בשני בצורת שהפקיד דינר זהב אצל אלמנה אחת והניחתו בכד של קמח ואפאתו בפת וכו'. והקשו בתוס' שם מ"ט אינש דהא אונס הוא, והאדם בשבועה בעינן וכו'. ותירצו, משום דפיקדון הוה והיה לה להזהר ביותר דהוי לה לאסוקי אדעתה שתבא לידי שבועה. והך תירוצא לא שיכא בעובדא דהכא, ונ"ל דהאי ש"ס לשיטתיה אזיל, דהא עיקר קושיית התוס' התם מדאמרינן בפ"ג דנדרים,

יב] גיטין דף ל״ו ע״א- רב צייר כורא וכו׳, וביעב״ץ ביאר שכל אחד ואחד עשה כן מפני טעם, כגון, דגים מפני שלא שולט בהם עין הרע וכה״ג פירש על תורן ספינה ועוד. וקשה, דהרשב״ם בב״ב דף קס״א ע״ב כתב דהמפרש בהם סימנים אינו אלא טועה.

תשובה: טעות **יב**.

כשם שנדרי שגגות מותרין כך שבועת שגגות מותרין, היכי דמי שבועת שגגות, כדרב כהנא ורב אסי וכו׳. ומשמע דאפי׳ עונש ליכא, דמותרות קאמר. והאי אזלא אליבא דסוגית הבבלי דפסק שם דארבעה נדרים אלו אין צריכין היתר חכם. אבל לשיטתא דהאי תלמודא [הירושלמי] דס״ל בפ״ג שם שם דצריכין היתר חכם, משמע דכל שלא נשאל עליהן, אע״ג דאין חיוב קרבן בשבועות כאלו, כדאמר הכא בהדיא בריש פ״ג דמכלתין, עונש מיהא איכא, ועמש״כ בפ״ג דנדרים״, עכ״ל.

יב. ז״ל הגמ׳ בגיטין שם ׳אמר רבן גמליאל תקנה גדולה התקינו שיהיו מפרשין שמותיהן בגיטין מפני תיקון העולם ובסימנא לא והא רב צייר כורא ורבי חנינא צייר חרותא רב חסדא סמך ורב הושעיא עין רבה בר רב הונא צייר מכותא שאני רבנן דבקיאין סימנייהו מעיקרא במאי אפקעינהו בדיסקי׳, ע״כ. ופירש״י שם בהאי מימרא ׳מפני תיקון העולם. שמאחר שיתפרשו שמותם יחזרו אחר יודעיהם ומכיריהם להעיד על כתב ידם: צייר כורא. ולא היה חותם שמו: חרותא. ענף של דקל: מכותא. וילון ספינה: מעיקרא במאי אפקעינהו. במה הודיעו לבריות שאלה חותמיהן בשטרות ליכא למימר מעיקרא דהא אמרת התקינו: בדיסקי. שטרי שאלות ותשובות ושלומות״, עכ״ל.

וע״ז כתב שם בהגהות היעב״ץ בזה״ל ״צייר כורא. הוא דג, כלומר סימן טוב הוא זה, כדג שאין עין רעה שולטת בו [ברכות נ״ה:]. חרותא. סימן צדיק כתמר [ע״פ תהלים, צ״ב, י״ג], גם חריות הם שבטים שחובטין בהן, כדתנן התם יום חריות של דקל היו מביאים וחובטין [עי׳ סוכה מ״ה.]. גם הוא סימן לשבט מושל, ורודה את העם בחתימתו. סמך. כלומר שיש לסמוך על חתימה זו, וכן עין, לומר שנתן עינו על המכתב והגון הוא ולכן חתם עליו. מכותא. וילון שמוליך הספינה, וכן הוא קברניט ומנהיג הדור, מדברנא דאומתיה וראוי לסמוך על חתימתו״, עכ״ל קדשו. וע״ז צ״ע מדברי הרשב״ם בב״ב (שם) בהאי מימרא, שכתב וז״ל ״רב צייר כוורא. צורת הדג היה עושה בשטרות במקום חתימתו וכבר ידוע לעולם שזה הוא חתימתו ומועיל כחתימת שמו והמפרש טעם אמאי צייר כוורא וחרותא אינו אלא טועה ושמא על שם מעשיהם זה נהג לאכול דגים וזה נהג בתמרים וסימנא בעלמא היו עושים: חרותא. חריות של דקל וענפים היה צר במקום חתימת שמו: חתים סמ״ך. משמו: חתים עי״ן. משמו: מכותא. תורן של ספינה משט״א בלע״ז״. וע״ז התימה בדברי היעב״ץ דפי׳ טעמים. והנה לכשתדקדק בדברי הרשב״ם יהיה זה תימה מיניה וביה, דאיהו גופיה כתב לפני כן ולאחר כך דשמא היו עושים כן ע״ש מעשיהם וכו׳ [עיי״ש במהרש״ל דפי׳ קצת באופ״א, שזה קנה דגים גדולים לכבוד שבת וכו׳].

והשתא יש לברר בתשובת מרן שליט״א למאי נתכוון, ואעתיק קודם תשובת מו״ר הגר״מ וייס שליט״א, וכה כתב ״הנה הקשית בחכמה מדברי הרשב״ם על דברי היעב״ץ שכתב טעם בחתימת האמוראים, ומרן שליט״א כתב ׳טעות׳, והיה אפשר להסתפק בכוונתו בג׳ אנפי, א׳. שהשאלה היא בטעות ואינה שאלה נכונה. ב׳. שיש הבנה מוטעית בפירוש דברי הרשב״ם או היעב״ץ והטעות היא בהבנת דבריהם. ג׳. שמרן שליט״א סובר שאכן לפי הרשב״ם דברי היעב״ץ הם ׳טעות׳. ועתה נדון בכל אחד מהאפשרויות, דאפשרות קמייתא נראית מופקעת ואינה נכונה כלל, דמהית״י לומר על שאלה הגונה וישרה שהיא בטעות, ואולי נוכל לומר באופן זה או אחר אבל לא לומר עליה שהיא טעות, וע״כ שאפשרות זו אינה נכונה. והאפשרות השניה שיש טעות בהבנת דבריהם, וחשבתי בעניותי לומר עפ״י מה שהוספת להביא את המשך דברי הרשב״ם, שכל אחד היה עוסק באותם דברים, והיה נראה מדבריו שעיקר הנידון בדבריו הוא האם היה לכל אמורא ענין מיוחד שבגלל זה הוא חותם חתימתו בציור זה, וע״ז הגיב רשב״ם בחריפות, שמי שיאמר כן הוא טועה, אולם היעב״ץ דיבר על משהו אחר לגמרי,

הגאון רבי דוד כהן שליט"א
מח"ס משכיל לדוד, ירושלים

חידוש בסוגיא דבת כהן ריש מסכת מכות

מתניתין כיצד העדים נעשים זוממין מעידין אנו בא"ש פלוני שהוא ב"ג או ב"ח אין אומרים יעשה זה ב"ג או ב"ח אלא לוקה ארבעים. מעידין אנו בא"ש פלוני שחייב לגלות אין אומרים יגלה זה תחתיו אלא לוקה ארבעים.

ובגמ' הא כיצד אין העדים נעשים זוממים מיבעי ליה, ועוד מדקתני לקמן אבל אמרו להם היאך אתם מעידים שהרי באותו היום עמנו אתם ההיתם עמנו במקום פלוני הרי אלו זוממין מכלל דאין אלו זוממין.

ותירץ הגמ' תנא התם כל הזוממין מקדימין לאותה מיתה חוץ מזוממי בת כהן ובועלה שאין מקדימין לאותה מיתה אלא למיתה אחרת, ויש עדים זוממין אחרים שאין עושין בהם דין הזמה כל עיקר.

וע"ע ברש"י (ד"ה התם קאי) דיש זוממין שנשתנו במקצת מדין הזמה וכו' מבואר בדבריו וכן משמע מהשקו"ט בגמ' דיש חילוק בין ב"ג וב"ח ובת כהן דאצל ב"ג וב"ח אין שום קיום לכאשר זמם, אמנם אצל בת כהן נחשב דיש קיום לדין כאשר זמם כשנותנים חנק להם למרות שעונשה מעיקר הדין אמור להיות בשריפה. ורק נחשב שיש כאן שינוי קצת בדין הזמה.

והנה בדין הנ"ל דבת כהן, מקור הדברים הוא מסנהדרין (צ.) שאע"פ שנגמר דינה לשריפה על פיהם, הם בחנק כדילפינן הוא בשריפה ואין בועלה בשריפה אלא חנק כשאר אשת איש, והזוממין משכימין למיתת הבועל דכתיב כאשר זמם לעשות לאחיו, ולא לאחותו.

ולכאורה, פשט בגמ' סנהדרין הוא דבמצב רגיל של זנות, הבועל וגם האשה מקבלים אותו עונש מיתה, ולכן הזוממין מקבלין את דינן למיתה, ופשוט. אמנם בבת כהן שזינתה, אין לשניהם אותו עונש מיתה וכנ"ל, ולכן אינו ברור מה לעשות לזוממין, האם דינן אמור להיות חנק כעונשו של האיש או שריפה כעונשה שלה ,ולזה חידשה קרא דנותנים את מיתת האיש והיינו חנק לזוממין. והיינו שלמרות שהיו ב' אפשרויות, התורה עשה הגבלה דרק נותנין חנק במצב של הזמה.

ולפי זה, נמצא דשפיר יש קיום לדין כאשר זמם דבת כהן, אלא דרצה התורה ליתן

וכשנדייק בדבריו, נראה שהוא לא דיבר כלל על האמוראים, כי אם על הסימנים עצמם, וביאר מה הקשר בין סימנים אלו לחתימה, וביאר שיש קשר בין דג ובין תורן וכן בשאר הדברים, שהיו מקיימים דבר זה כחתימה. ואולי זוהי כוונת מרן שליט"א שיש טעות בקשר שבין דברי הרשב"ם שדיבר על האמוראים, לבין דברי היעב"ץ שדיבר על מהות החתימה", עכ"ל.

חנק דווקא. הגם דהיה אפשר ליתן שריפה. וא״כ צ״ע בגמ׳ דידן וכן צ״ע ברש״י דאיך נחשב דיש כאן ״שינוי קצת״ בדין כאשר זמם, והא שפיר יש קיום לדין כאשר זמם, אלא דהגבילה תורה את הסוגים של מיתת ב״ד השייך לזוממים

וכן צ״ע בעצם השקו״ט בגמ׳ דידן, דמבואר בגמ׳ דיש ג׳ דינים של כאשר זמם, (א) ב״ג וב״ח וגלות דאין שום קיום לכאשר זמם (ב) בת כהן דיש שינוי קצת מכאשר זמם (ג) כאשר זמם רגיל דנותנין לזוממין את עונשו של הנידון.

וצ״ע מה החילוק בין בת כהן לכאשר זמם רגיל, והא בשניהם נותנים את עונשו של הנידון, דאצל בת כהן נותנים מיתת ב״ד לזוממין אלא דהגבילה התורה איזה סוג מיתה ליתן להם.

עוד צ״ע בלשון רש״י, דכתב כאן דאין בועלה בשריפה אלא בחנק ״כשאר אשת איש״ וכן מבואר ברש״י סנהדרין (מו.) (ד״ה בועלה) ״אבל בועלה נידון כשאר בועל בת ישראל דבועל ארוסה בסקילה ובועל נשואה בחנק״. ויש לעיין למה הזכיר רש״י כלום לגבי ״אשת איש בעלמא״ והא לא צריך לדעת את כל פרטיה, והוה לי למימר רק שיש עונש חנק, ואין צורך להזכיר שזה העונש לאשת איש בעלמא.

ועוד צ״ע, בדין שהביא כמה ראשונים, דיעויין בשו״ת רשב״א וכן בתוס׳ בסוגיין (ד״ה זוממי בת כהן) דאם היה שייך לאיש להתחייב מיתה, כמו שלא היה שום התראה או שהיה רק בן ט׳ שנים, אפ״ה נותנים לזוממין עונשו והיינו חנק. ולכאורה דין זה צ״ע, דאם כל הדין הנלמד מקרא אצל בת כהן הוא דאע״פ שיש אפשרות ליתן עונש שלו וגם עונש שלה לזוממין, ואפ״ה חידשה קרא הגבלה דרק נותנין עונשו, א״כ השלב הראשון חייב להיות שהיה לו חיוב בפועל, אבל אם לא היה לאיש חיוב מיתה בפועל, איך נותנים את דינו לזוממין, והא במצב כזה אין אפשרות ליתן חנק, והיה צריך להיות דינם בשריפה דהוי עונשה שהיא חייבת בה בפועל. וצ״ע הסבר הדברים בראשונים

ואפשר להציע מהלך חדשה לבאר הענין, דהנה עד כאן הבנת הלימוד של בת כהן היה מיוסד על הנחה שבעצם יש ב׳ דרכים בעונש של הזוממין, או ליתן חנק דהוי מיתה שלו או ליתן שריפה דהוי מיתה שלה – ולזה חידשה קרא דלעולם אין כאן אפשרות אלא ליתן חנק. ולפי זה, היה כמה קושיות וכנ״ל.

ואפשר להציע דלעולם אין כאן שום הגבלה בסוג של עונש מיתה דאפשר ליתן לזוממין, אלא דחידשה קרא חידוש אחרת לגמרי, והיינו דבכל זנות דבת כהן ובועלה, יש שתי דינים של איסור א) האיסור אשת איש בעלמא ב) הדין נוסף של שריפה מחמת הא דהוי בת כהן. ואפשר לומר דלעולם חידשה תורה דכל האיסור כלפי הזוממין הוי נקבע על האיסור בעלמא, ולכן אין שום סיבה ליחייב שריפה כלל, דכל האיסור הוי מוגדר כאיסור אשת איש בעלמא שעונשו חנק .ולפי זה, מובן היטב למה הזכיר רש״י כמה פעמים אצל חנק דהוי ״כשאר אשת איש בעלמא״. והא שהיה קשה לעיל למה לרש״י להזכיר זאת כלל, לפי הנ״ל מובן היטב, דזהו כל יסוד חידוש הקרא, דאין כאן נידון וחידוש על סוגים של עונשי בית דין, אלא כל החידוש הוא שייך בגדר של הזנות

אם מוגדר עם הדין נוסף של זנות דבת כהן, או אם מוגדר כאיסור אשת איש בעלמא.

ולפי זה ארווחנא בהבנת רש"י למה נחשב ל"שינוי קצת" ואינו ככשאר זמם רגילה מאחר שנותנים כאן דין מיתה כמו שרצו העדים זוממין ליתן לנידון, והיינו דכאן העדים זוממים רצו ליתן לנידון דין של "זנות דבת כהן" דנכלל בתוך איסור אשת איש גם הדין שריפה של בת כהן שהיא בשריפה. ואפ"ה לאחר חידוש הקרא דיש כאן גדר של אשת איש בעלמא, נמצאת שהזוממין אינן מקבלין אותו דין שרצו ליתן לנידון, דביסוד הדברים היה כאן איסור אשת איש, אלא דהיה ג"כ דין נוסף של בת כהן, וא"כ יסוד האיסור דהוי עונש מיתה הוי מקויים כלפי העדים זוממים. נמצא דסוף סוף יש קיום לכאשר זמם, הגם דהיה כאן שינוי קצת.

ולפי זה שפיר מובן רש"י, וכן מובן היטב את ג' המדריגות של כאשר זמם הנזכר בגמ' והיינו דאצל ב"ג וגלות מה שרצו לחייב את הנידון ומה שהיה עונשו במלקות אינן שייכי זה לזה כלל, ובכאשר זמם רגיל כמו שהעיד שהרג את הנפש הדין שרצו הזוממין ליתן לנידון הוא גופא העונש שהזוממין מקבלין, ובת כהן הוי שונה, דהעונש של הנידון והזוממין הוי אותו דבר, והיינו חיוב מיתה אלא שהדין שרצו הזוממין ליתן לנידון, והדין שחייב בזוממין מיתה, הוי דינם קצת שונים וכהסבר הנ"ל.

עוד ארווחנא, בהבנת התוס' והשו"ת רשב"א המוזכר לעיל דהנה אם חידוש הקרא אצל בת כהן הוא רק לגבי איזה סוג מיתה נותנין, וכהגבלה בעונש וכנ"ל, א"כ במצב שהאיש אינו נענש מאישה סיבה כל שהו, לכאורה, אין לבחור מתחילה בין חנק לשריפה כדי שהעניש הזוממין, וא"כ כנראה היה נותן לזוממין שריפה דזהו החיוב מיתה שיש לפנינו, וא"כ קשה להבין דברי האשונים שאמרו דהזוממין מקבלין חנק והיינו עונש האיש, ואע"פ שלמעשה אין הוא נענש אמנם לדרכינו אתי שפיר. והיינו דלעולם אין כאן קרא האומרת דבמקום שהיה ב' דינים נפרדים של מיתה דהולכין בתר עונש דידיה, אלא דחידשה קרא דכלפי הזמה, אין כאן זנות דבת כהן כלל, אלא רק אשת איש בעלמא, והיינו דסלק התורה את דין הנוסף של זנות דבת כהן המחייבת שריפה, והעמידה על הדין של אשת איש בעלמא ולפ"ז אין שום נ"מ אם למעשה נותנים לאיש חנק, כי אין כאן חידוש ליתן את עונשו ולא את עונשה, אלא כל החידוש הוא בדין כללית כלפי הזנות, והילכך שפיר שייך ליתן חנק לזוממין למרות שהאיש אינו נענש כלל. ודו"ק היטב.

הגאון רבי אלחנן פרינץ שליט"א
מח"ס אבני דרך, בית שמש

לימוד עברית בכפרים ערביים

נשאלתי לגבי כמה מורות יהודיות המלמדות מקצוע עברית דרך משרד החינוך, והם שובצו ללמד קריאה ודקדוק בכפרים ערבים (זה המשרה שמשרד החינוך נתן לה), האם אין בזה איסור ללמד את הגויים אותיות לשון הקודש הקריאה והדקדוק. והאם הן צריכות להתפטר ולהישאר בלי פרנסה. וכן, האם מותר למורה אשר מלמדת בכיתות חינוך בכלא אסירים שרובם ערבים ללמדם קריאה, כתיבה ודקדוק בעברית.

מדברי הגמרא במסכת חגיגה (יג, א) אנו למדים כי אין ללמד גוי תורה, שנאמר: לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום. והזוהר הקדוש (ח"ג עג, א) הפליג בחומרה ללמד את הגוי אפילו אות אחת מהתורה, וזו לשונו: ""וכל מאן דלא אתגזר, ויהבין ליה אפילו אות זעירא דאורייתא, כאילו חריב עלמא, ומשקר בשמא דקודשא בריך הוא". וביאר בספר חסידים (רלח) דאסור ללמד לאדם כותי אותיות (וע"ע בשל"ה מסכת שבועות נר-מצוה פ' נה). וכ"כ בשיורי ברכה (יורה-דעה רמו, סק"ד) משו"ת דבר שמואל (עה) דלימוד אותיות הוי כלימוד תורה ולפיכך אין ללמד זאת לגוי.

וניתן להביא לכך ראיה מדברי מדרש תנחומא (פרשת האזינו) עה"פ יערוף כמטר לקחי: "מה המטר יורד מעט כך התורה תחילה קורא אבג"ד כמנין קטן, ולבסוף עולה למנין גדול ק' ר' ש' ת', כך מתחילין[א] ואח"כ עומד על התורה ודקדוקיה" (ויש משמעות לאותיות, שהרי בצלאל ידע לצרף אותיות כמבואר בגמרא ברכות נה). וכן מצינו בפלא יועץ (ערך תורה): דיותר עושה נחת רוח ליוצרו במה שלומד את בן חבירו ואת בנו אפילו א' ב' הבל שאין בו חטא, ממה שילמוד הוא נגעים ואהלות.

אלא דיל"ע, שהרי בגמרא במסכת בבא בתרא (כא, א) מובא כי אחד מבני החצר שביקש לעשות רופא אומן וגרדי ומלמד תינוקות בני החצר מעכבין עליו. ומבואר בגמרא דמיירי בתינוקות עכו"ם. היינו שיכול למנוע מהם בגלל הרעש, אך בעצם לימודם ליכא איסור. ויתכן דמשום הכי הרמב"ם והשו"ע השמיטו זאת (דס"ל כגמרא בב"ב דשרי). וכן ביאר בספר באר מים חיים מבעל

א. ולאחרונה נדפס חידושי הגר"ח מבריסק בחידושיו עמ"ס בבא קמא (עמוד שסא אות ד) כתב: "האותיות והנקודות, הם ושמותיהם, גופי תורה הנמו המקדשים עם ישראל כולו ומקדשים מוחו של תינוק, וע"כ ילמדו עם התלמידים ככל הנהוג אצלנו במסורת אבות, ולא בכל המעטדות החדשות שנתהוו עתה, המדלגות על שמות האותיות והנקודות".

הבאר שבע (יד) דמכאן דיכול ללמד את הגוי. אך בשו"ת שבט הלוי (ב, נט) חלק על כך (יתרה מכך, רבינו גרשום בב"ב כא כתב דמלמד תינוקות עכו"ם מקרא).

אולם נראה למימר דדברי הגמרא בבא בתרא להתיר בתינוקות עכו"ם ללמדם, אין הכוונה ללמדם ממש תורה, אלא צורת האותיות (אלף בית), עפמש"כ בחוט שני (ת"ת עמוד פו) דלימוד האותיות אלף בית לא חשיב ת"ת אלא הכשר לת"ת ושרי ללמוד קודם ברכת התורה. כמו כן, נראה דניתן להוכיח דאין חשיב האותיות לתורה מכך שלא מצינו שהצריכו לגנוז דף שכתובים עליו אותיות (עיין בספר גנזי הקודש עמוד שכא. וכן בשו"ת מציון תצא תורה א, תקפה). אך עיין בספר בנתיבות ההלכה (מט עמוד 259) דכתב דאין הכרח בראיה זו. וע"ע בספר בית מתתיהו (ג, מח).

ברם, נראה דזו מחלוקת שהרי לפי ספר חסידים (רלח) שציינו גם צורת אותיות אין ללמד גוי, ומשמע דהבין כי גם האותיות נחשבות כתלמוד תורה ממש, כפי שהעלה בשו"ת משנת יוסף (יג, שלד אות ב). וכן העלו דאין ללמד גוי אותיות בשו"ת פרי השדה (ד, צו) וכן משמע גם משו"ת חמדת צבי (ב, ח). וע"ע בשדי חמד (מערכת האלף כלל קב). ונראה דניתן לדייק משו"ת תשובות והנהגות (ד, יז) דהוי כלימוד תורה (דהרי הצריך לברך ברכת התורה קודם שמלמד זאת את בנו)[ב]. וכן חזיתי בספר שיח התורה לגרח"ק (ח"ג עמוד שנא) שהלומד אותיות מקיים מצוות תלמוד תורה. וע"ע בספר אורייתא דשמואל (דברים ד, ט), בספר תולדות נח (י, יא), בספר תורתך לישראל (ב, כב) ובספר גם אני אודך לגר"מ גבאי (ב, יז).[ג]

ונציין דמצינו מחלוקת גדולה בפוסקים האם מותר ללמד בתשעה באב ילדים קטנים אותיות. לפי המחמירים (שו"ת באר שרים ז, יז. שו"ת ישיב יצחק ט, טו. שו"ת מקור נאמן תקו), זהו מפני דגם האותיות נחשב ללימוד

ב. אלא דאין זה כה פשוט, וע"ע בזה בספר אגן הסהר (עמוד 561) מחלוקת בין הגר"ח קנייבסקי לגראי"ל שטיינמן בזה. וע"ע בחשוקי חמד (שבת עג, א), בספר חינוך הבנים כהלכתו (ח"א לב, יח) ובספר פתחי תורה (הלכות ת"ת א, ח סקתל"ה).

ג. והוסיף לי ע"כ הרה"ג חיים וייס (מח"ס מרקחת חיים) חתן בעל המשנת יוסף: עד שכ"ת שואל על לימוד האותיות לערבים תשאלנו אם מותר לבנות ישראל להסתובב בכפרים ערבים, ולגוף השאלה אני הקטן הבאתי ראי' דאותיות הוי כתורה מהא דגמ' שבת (כח) יליף דצריך עור הבהמה טהורה לבית של תפילין מדכתיב כי תורת ה' בפיך, וכיון דצריך לעשות צורת שי"ן על הבית של תפילין הוי "תורת ה' " וזה צריך להיות בפיך. אך זה דוקא לשיטת התוס' במנחות לה ובשבת סב דהשי"ן זה לא שם שדי רק אות לחוד, אך לרש"י דהשי"ן זה חלק מהשם של שדי אין לנוראי' לאות בעלמא.

ועוד ראיה נראה דאותיות הוי תורה, מהגרעק"א (מהדו"ק מא) דדן שם על מש"כ המהרש"א בשבת (לא) דעכו"ם הב להתגייר מותר ללמדו תורה מהא דהלל לימוד תורה להגר עד שלא גיירו, אך גרעק"א מביא מהתוס' ביבמות (כד) דהלל גיירו קודם שלימדו תורה, ומדהוצרך לגיירו מקודם ראיה דאסור ללמדו תורה קודם הגירות דאל"כ למה היה צריך לגיירו קודם. ואי נימא דלימוד האותיות לא הוי תורה א"כ במעשה דהגר שרצה להתגייר רק לקיים תורה שבכתב ולא תורה שבע"פ, והלל גיירו וסמך על זה שילמדו האותיות ולמחר יהפוך למה גיירו מקודם הרי היה צריך ללמדו האותיות קודם לכן וראיה דאותיות נקרא לימוד תורה. וכיון שיש הרבה אוסרים והזוהר הק' בראשם ודאי אין לנו למשכונא נפשא להתיר בשביל פרנסה מסוכנת כזה, שאפי' לכתחילה לא הי' לנו להתיר לבת ישראל להיכנס לגוב האריות, לכפרים ערביים, שזה מסוכן לגוף ולנפש, בגשמיות ורוחניות

תורה שנאסר ביום זה. ולפי המתירים (שו״ת ברכת ראובן שלמה א, סה. וישמע משה ח״א עמוד קפז בשם הגריש״א. שו״ת מעין אומר א, ח. ג, לח), למדים אנו דאין לימוד האותיות חשיב ללימוד תורה. וע״ע בשו״ת אהלי שמעון (אורח-חיים לד שאלה יא) ובספר נטעי גבריאל (תגלחת הילדים יט, ז).[ד]

לאור הדברים עד כה נראה דישנה מחלוקת אם ניתן ללמד אותם את האותיות, וממילא נראה לי כי אין להחמיר בזה במקום

שרבים חללים הפילו ברוחניות רח״ל ובגשמיות, והשי״ת הזן ומפרנס יעזור להן שיתפרנסו בכבוד ובדרך היתר בשלימות ולא יזדקקו לפרנסות מפוקפקות ח״ו. עכ״ל הגר״ח וייס.

ד. שלחתי את התשובה כולה לבעל שו״ת אורחותיך למדני, וזה אשר העיר על תשובה זו: לענ״ד נראה שדין ללמד אותיות א׳ ב׳ לגוי הוא דבר אחר לגמרי מדין האם יש לברך ברכת התורה על לימוד א׳ ב׳, או אם מותר ללמוד א׳ ב׳ בתשעה באב. כת״ר הביא מ״ש הזוהר בפר׳ אחרי מות וכתוב שם ״כל אינון דלא רשימין ברשימו קדישא בבשריהון לאו אינון דיליה ואשתמודען דכלהו מסטרא דמסאבותא אתיין ואסיר לאתחברא בהו ולאשתעי בהדייהו במלוי דקב״ה. ואסיר לאודעא להו מלי דאורייתא בגין דאורייתא כלא שמא דקב״ה, וכל את דאורייתא מתקשרא בשמא קדישא, וכל מאן דלא אתרשים ברשימא קדישא בבישריה אסיר לאודעה ליה מלה דאורייתא... וכל מאן דלא אתגזר ויהבין ליה אפילו את זעירא דאורייתא כאילו חריב עלמא ומשקר בשמא דקב״ה...״. נראה מזה שהטעם שהוא אסור ללמד תורה לגוי הוא מפני שהגוי ״מסטרא דמסאבותא״, וזה בכלל בזיון לתורה, ולכן מטעם זה הוא ״כאילו חריב עלמא״. ולכן ה״ה שאסור ללמד להם א׳ ב׳ שע״י זה הישראל מוסר קדושת האותיות לצד טומאה. וכן יש לפרש במ״ש בספר חסידים שהביא כת״ר.

אולם אין ללמוד מזה שישראל שלומד א׳ ב׳ צריך לברך ברכת התורה בתחילה, שהרי לימוד תורה הוא דבר אחר לגמרי ממצוות שלא לבזות את התורה. ולכן ודאי שאיש שמציל ס״ת מבזיון אינו מקיים מצוות לימוד תורה, וכן הוא אינו צריך לברך ברכת התורה קודם שהוא מציל את הס״ת! ולכן ה״ה דלא ילפינן מאיסור ללמד לגוי אותיות התורה שהוא מטעם הצלת האותיות מצד הטומאה, שלימוד אותיות בכלל מצוות לימוד תורה. ולכן נראה שהעיקר כמ״ש כת״ר בשם החוט שני דלימוד האותיות אלף בית לא חשיב ת״ת אלא הכשר לת״ת ושרי ללמוד קודם ברכת התורה. וכן י״ל לגבי איסור לימוד תורה בתשעה באב, שאין לימוד א׳ ב׳ בכלל האיסור.

וכן נראה מהספרי בפר׳ עקב, וז״ל: ״ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם... מכאן אמרו כשהתינוק מתחיל לדבר אביו מדבר עמו לשון הקודש, ומלמדו תורה וק״ש, תורה מאי הוא תורה צוה לנו משה כו׳, ק״ש מאי הוא פסוק ראשון״. נראה מזה שלימוד לשון הקודש לחוד ולימוד תורה לחוד. וזה מפני שלימוד לשון הקודש הוא רק הכשר כדי ללמוד תורה. וא״כ ק״ו שלימוד א׳ ב׳ שהוא הכשר כדי ללמוד לשון הקודש, הוא גם כן רק הכשר כדי ללמוד תורה, ואינו בכלל המצוה עצמה. וכן נראה מהתוספתא חגיגה פ״א, וז״ל ״יודע לדבר אביו מלמדו שמע, תורה, ולשון הקודש״. הרי כאן הסדר הוא שלא כסדר הספרי, אבל מ״מ עדיין מצינו שלימוד תורה לחוד ולימוד לשון הקודש לחוד, וזה מפני שלימוד לשון הקודש הוא רק הכשר מצוה, ואינו בכלל מצוות לימוד תורה עצמה. ואף דמצינו שכתוב בסוכה מב. ״ת״ר קטן היודע לנענע חייב בלולב להתעטף חייב בציצית, לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין, יודע לדבר אביו לומדו תורה וק״ש, תורה מאי היא א״ר המנונא תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב, ק״ש מאי היא פסוק ראשון״. וכאן לא הזכירו לימוד לשון הקודש, מ״מ אין לומר שזה מפני שלימוד לשון הקודש הוא בכלל מצוות לימוד תורה, שזה אינו, כיון שי״ל דשאני ברייתא זו כיון שהיא דברה רק לגבי המצוות עצמן, ולא בהכשר מצוות, ולכן כתוב כאן לולב, ציצית, תפילין שהם המצוות עצמן, ולכן אף אחרי כן כתוב רק המצוות עצמן, דהיינו לימוד תורה וק״ש, ולא הזכיר התנא הכשר מצוה של לימוד לשון הקודש.

ועוד, ראיתי לר״ רחמים נסים יצחק בן רבי חיים פלאג׳י ז״ל ביפה תלמוד שם שכתב לגבי פסוק תורה צוה לנו ״שאלוני למה אינו לומדו פסוק כ״א פסוק זה, והשבתי דהטעם היינו משום דלעיל מזה הפסוק כתוב אף

של אובדן פרנסה. וכ"ש בימינו שיכולים הם ללמוד זאת ע"י אמצעים טכנולוגים[ה] גם בלי מורה (ונראה דאז לא אמרינן דחשיב לפני עיור) או אף אם מורות אלו לא ילמדו, הם ידעו עברית ע"י אחרים.

וחזיתי דברבבות ויובלות (ב, יד) כתב דאין ללמד ("איסור חמור ומוחלט") עובד זר גוי או כל גוי שפת הקודש כיוון שע"י שמלמדים אותם בנות ישראל נופלות בידיהם (ומתחילה ערבוביה אסורה בעם ישראל), עיי"ש.

וכתב לי בזה ידידי הרה"ג יהושע בן מאיר, בריא"ז (סנהדרין ז, ב דין כב) מובא שאף שאסור בתורה מותר בנביאים וכתובים, וע"ש שנראה ממנו שהאיסור לישראל הוא רק מצד לפנ"ע. ולפי"ז בחד עיברא דנהרא, כגון שיש אחרים שילמדוהו כפי שהוא בשאלת כת"ר, להרבה דעות אין איסור בב"נ.[ו] וע"ע בתשובת הרמב"ם (בלאו סי' קמט) שהתיר ללמד תורה לנוצרים, כי הם מאמינים שהתורה מהשמים, ו'רק מגלים בה פנים בפירושם הנפסד', ולכן אם ילמדם אולי יודו על האמת (אבל אסור למוסלמים, כי הם לא מאמינים שהתורה מהשמים). וכמדומה שכן המנהג מקדמא דנא, שבכל מקום שאין חשש שלומד תורה ויהדות כדי לקנטר ולשנות ולהסית בתוך עם ישראל, מנסים להראות לגויים את היופי והאמת שבתורה"ק. וכן רבים וטובים מלמדים באוניברסיטאות בחו"ל 'משפט עברי'. רבנים

חובב כו' ישא מדבורתיך, ואח"כ כתוב הדר הוא תורה צוה לנו משה וקי"ל". הרי יש לדקדק מכאן, שבתחילה יש ללמוד לדבר, דהיינו "מדבורתיך", ואח"כ יש לקיים המצוה של לימוד תורה באמירת הפסוק תורה צוה לנו. הרי מבואר שהלימוד לדבר בלשון הקודש, אינו בכלל מצוות לימוד תורה, אלא הוא רק הכשר מצוה, כפי שביארתי לעיל. וכן יש ללמוד ממ"ש מרן (או"ח מו, ט) "לא יקרא פסוקים קודם ברכת התורה אע"פ שהוא אומרם דרך תחנונים. וי"א שאין לחוש כיון שאינו אומרים אלא דרך תחנונים, ונכון לחוש לסברא ראשונה". וכתב הרמ"א "אבל המנהג כסברא אחרונה...". וי"ל שלהסתם הטעם שצריך לברך ברכת התורה אף על פסוק שהוא אומר רק בדרך תחנונים, הוא מפני שעכ"פ הוא מבין מה שהוא אומר, וממילא הבנת הפסוק נחשבת כלימוד תורה, אף שהוא אומר אותו דרך תחנונים. ולכן י"ל שודאי אין לימוד א' ב' בכלל לימוד תורה כיון שאין כאן פסוק, והוא עדיין אינו מבין כלום בשום פסוק כשהוא לומד רק הא' ב'. ולכן מובן מ"ש בשו"ע (מז, ב) "צריך לברך בין למקרא בין למשנה בין לגמרא". וכתב הרמ"א "בין למדרש". הרי עכ"פ בעינן לימוד פסוקים או משנה וכו', אבל הא' ב' אינו בכלל זה, כיון שהוא רק הכשר מצוה, וכפי שביארתי לעיל. עכ"ל.

ה. ועיין בזה בשו"ת הלכתא מאורייתא (נד הערה ח).

ו. ע"ש במהדורת מוסד הרב קוק (הערה 47) מהמהדיר הרב אברהם וורטהיימר: "ומ"ש רבינו: ונראה בעיני שישראל המלמדו תורה הרי הוא עובר בלא תתן מכשלו כו', כ"כ תוס' חגיגה יג, א ד"ה המלמדו דברי תורה, דהמלמדו עובר אלפני עור לא תתן מכשול". ואינו נכון. על דברי הגמרא שם "אין מוסרין דברי תורה {בכתי 'סתרי', וע"ש במאירי במהרש"א} לעובד כוכבים שנאמר לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום", הקשו התוס' "תיפוק ליה דעובד כוכבים העוסק בתורה חייב מיתה כדאמר בפ' ד' מיתות... והמלמדו עובר אלפני עור לא תתן מכשול". ותירצו "הכא נמי אפילו במקום שעובד כוכבים אחר רוצה ללמדו, דליכא לפני עור, מכל מקום אסור משום מגיד דבריו ליעקב וכו' ". כלומר, לדעת התוס' יש איסור עצמאי ללמד תורה לעובד כוכבים מצד 'לא עשה כן לכל גוי וכו'. אלא שס"ל שבתרי עברי דנהרא יש גם איסור לפנ"ע. אמנם הריא"ז כלל לא הדכיר שום איסור ללמדו תורה פרט ללפני עור. לכן משמע מדבריו שיש רק את האיסור של לפנ"ע, וממילא בחד עיברא דנהרא ליכא כלל איסור.

מופיעים ודורשים בדרכי התורה והיהדות באמצעי תקשורת, ואף לפני קהלים של נכרים ועוד הרבה.

סברא נוספת בעניין לימוד עברית בכפרים ערביים כתב לי הרה״ג יהושע בן מאיר: בלימוד נכרי, הרבה תלוי בכוונת הלימוד. ונראה פשוט שלימוד שפה העברית בבתי ספר ערביים, וכן גם בבתי ספר ממלכתיים יהודיים, אינו לימוד ׳תורה׳ או ׳יהדות׳, אלא לימוד שפת המדינה. כמו לימודי אנגלית באנגליה ואמריקה, וצרפתית בצרפת. על כן אין כאן כלל כוונה ללמוד תורה, או הבנה שלומדים תורה, אלא רק לימוד שפה שבה מדברים ברחוב במדינה שבה אנו חיים. ממילא נ״ל פשוט שכלל לא שייך איסור בזה מצד לימוד תורה. והדבר אף נחוץ לשלומה ושלמותה של המדינה, שתושביה הערביים יהיו חלק מהחברה הישראלית, ובכך תרד המוטיבציה שלהם לטרור ועוד.

יתרה מכך, בספר מעשה איש (יורה-דעה ז) ציין דאם הגוי כבר יודע לשון הקודש מותר ללמדו דקדוק (ובשו״ת יביע אומר ב, יז התיר ללמד עכו״ם לשון הקודש). וכן הסכים עמי בעל שו״ת יורו משפטיך דניתן להקל בשאלתנו וללמד היכא דמיירי באובדן פרנסה. וכן כתב לי הרה״ג שלמה דיכובסקי: ״אני מסכים למסקנה. ניתן להוסיף, כי המורות יכוונו ללמד אותם במטרה שבהמשך יוכלו להכיר את דת האמת, ומי יודע, אולי יחשבו להתגייר. ואולי גם בכל מקרה, ההיכרות הזאת תגרום ששנאת יהודים תפחת או תתמתן״.[ז]

ז. וכתב לי בהאי לישנא הרה״ג יעקב אריאל: כשהאותיות שימשו רק לקודש הן הוגדרו כלימוד תורה שנאסר לגוי. נהגו גם לגנוז כל כיתוב בעברית. אך בימינו עם תחיית השפה העברית משמשות האותיות יותר לחול מאשר לקודש. איננו גונזים אותן ומותר גם להכניס לשירותים מוצרים שיש עליהם אותיות עבריות. אנו מעוניינים שהערבים ילמדו את השפה העברית ע״מ שיבינו אותנו ויוכלו גם לעבוד בה. אין לכך שום משמעות של לימוד תורה. עכ״ל.

אולם ידידי הרה״ג משה רחמים שעיו, כתב לי דיש להחמיר בלימוד אותיות לגוי, ובמקום צורך יש להקל רק בכתב עגול ואלו דבריו: אין ספק כי יש קדושה בצורת האותיות שבהם נכתבה תורתינו הקדושה ובאותיות התורה הקב״ה ברא את העולם, וכל ספר יצירה מלמד על קדושה צירוף האותיות ובודאי שכל אות יש בה קדושה גדולה כעין אות א׳ שיש בה בראשה אות י׳ וברגלה אות י׳ ובאמצע אות ו׳ שזה מורה על השם המיוחד שעולה בגימטריא עשרים ושש ואות ב׳ בה מתחילה התורה הקדושה וכו׳ וכו׳ ובודאי שיש איסור ללמד את העכו״ם צורת האותיות שהם הם כבשונו של בורא עולם שבהם ברא את העולם. ור״ע היה דורש על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות ואפס קצהו תראה באותיות דרבי עקיבא.

ואף שיש מקום לומר שכל האיסור הוא רק כאשר מלמד אותו את פנימיות האותיות ומשמעותן הרוחנית, אבל צורת האותיות בלבד כגולם תבנית כל צורות האותיות הלועזיות אין בזה איסור. מ״מ גם זה לא ניחא, כיון שאותיות אלו הם היסוד ללימוד התורה ובודאי שאין צורת האותיות הקדושות כצורת שאר האותיות הלועזיות. ואין לנו ראיה להתיר. ומה שהבאת ממסכת בבא בתרא (כא, א) אחד מבני חצר שביקש לעשות רופא אומן וגרדי ומלמד תינוקות בני חצר מעכבין עליו, ומוקמינן בתינוקות דעכו״ם... ה״נ בתינוקות דעכו״ם. וכתבתם להוכיח משם שמותר ללמד תורה לתינוקות עכו״ם. אינו ראיה כלל דשפיר מיירי שמלמד תינוקות עכו״ם שאר לשונות או אומנות ולא מיירי במלמד אותם אותיות התורה.

ומה שהבאת מספר באר מים חיים לגאון בעל באר שבע (סי׳ יד) שכתב להוכיח מסוגיא זו דמותר ללמד את העכו״ם תורה. הנה ז״ל (בדף צב ע״ד) זאת ועוד אחרת נתתי אל לבי לדעת על מה סומכין קצת רבנים שלומדין

תורה עם עכו"ם, הלא שנינו במסכת חגיגה פרק אין דורשין אמר רב אמי אין מוסרין דברי תורה לעכו"ם, שנאמר מגיד דבריו ליעקב חקיו ומשפטיו לישראל לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום. והנה טרם החלי להשיב, ראיתי להקשות קושיא אחת והיא גדולה בעיני, ולא ראיתי ולא שמעתי מי ששם לבו עליה, והיא זאת למה לא הביא שום מחבר מכל הפוסקים קמאי ובתראי דין זה של ר' אמי, ובפרט הרמב"ם שכבר נודע דרכו שאינו משמיט שום דין השנוי בגמרא אליבא דהילכתא, עד שמפני כך הייתי אומר לולא דמסתפינא מחבראי שהפוסקים לא הביאו מפני שאינו אליבא דהילכתא, ומצאתי און לי מהא דאמרינן בפרק לא יחפור מיתיבי אחד מבני חצר שביקש לעשות רופא ואומן וגרדי ומלמד תינוקות בני חצר מעכבים עליו הכא במאי עסקינן בתינוקות דאומות העולם עכו"ם ת"ש שנים שיושבים בחצר וביקש אחד מהם לעשות רופא ואומן וגרדי ומלמד תינוקות חבירו מעכב עליו הכי נמי בתינוקות דא"ה עכו"ם ע"כ. והאי מלמד תינוקות דא"ה עכו"ם בהכרח צריך אתה לומר שר"ל שלומד עמהם תורה שלנו, שהרי אי אפשר לומר דמיירי שלומד עמהם חשבון ותשבורת או שאר אומנות דאם כן אף בתינוקות דישראל יכולין למחות בידו כמו שכתב הרמב"ם בהדיא בפירוש המשנה למתני' דשם. וכן נראה מדבריו (שכנים ו, יב) וכן כתב במרדכי (תקיב) ובנמוקי יוסף וז"ל ותינוקות דא"ה עכו"ם לאו דוקא דהוא הדין לתינוקות דישראל אם מלמדו אומנות, ולא נקט תינוקות דא"ה עכו"ם אלא למעוטי תינוקות של בית רבן שאין בני חצר יכולין לעכב עליו כיון שאנו מושיבין אותם מתקנת יהושע בן גמלא ע"כ. ואין להקשות אם כן מאי דוחקיה דגמרא לאוקמי הברייתות בתינוקות דא"ה עכו"ם למה לא מוקמי כל הברייתות דמיירי בתינוקות דישראל, והא דקתני מעכבין עליו מיירי כשלומד עמהם אומנות, לפי שיש לומר שדבר זה אינו שכיח כלל מפני שכל אדם חייב ללמד לבנו תורה כשהוא תינוק, כדאיתא בסוף פרק קמא דקידושין (ל, א) וכל שכן שאי אפשר לומר דמיירי שלומד עמהם תורה שלהם מפני כמה סתירות גלויות ומפורסמות שלא ניתנו להכתב מרוב פשיטותם אלא על כרחך צריך אתה לומר דמיירי שלומד עמהם תורה שלנו והאי קרא שדרש רבי אמי אסמכתא בעלמא הוא עכ"ל.

ואני בעוניי אחרי התדבקי בעפ"ר קדשו, לא זכיתי להבין דבריו דהא שפיר מצינן למימר דמיירי בתינוקות עכו"ם שמלמד אותם חשבון ותשבורת או שאר אומנות ומה שלא העמידו בתינוקות ישראל משום דהוי מילתא דלא שכיחא שישלחו היהודים ללמדו שאר חשבונות ואומניות לפי שכל אדם מחוייב ללמד את בנו תורה בהיותו תינוק וכמו שכתב הוא בעצמו, וא"כ מה ראיה יש דמותר ללמד את העכו"ם תורה והרי שפיר מוקמינן במלמד אותם תשבורת. וגם הגאון זצ"ל סיים ועם כל זה אומר אני שומר נפשו ירחק מללמוד עמהם. ומידי ספק לא נפקנן, וכאשר הבאת מחלוקת הפוסקים בזה. אבל לאחר שהבאת חומרת האיסור מספר הזוה"ק דכל מאן דלא אתגזר, ויהבין ליה אפילו אות זעירא דאורייתא, כאילו חריב עלמא, ומשקר בשמא דקב"ה. איך לא יחוש לספק איסור, ומי עלה למרום ויאמר שלימוד צורת האותיות אינו בכלל איסור זה, ואיך לא יחוש לכבוד קונו. ומה שהבאת מרבינו גרשום שפירש דמיירי ללמד את העכו"ם מקרא. הנה לשון רבינו גרשום הוא אם רוצה ללמוד ספר רפואה או מקרא יכול לעכב עליו עכ"ל. וי"ל דמקרא דקאמר היינו ללמוד לקרא דברי חולין דומיא דרפואה דקאמר דדוחק לומר דכוונתו למקרא קודש דלא מסתבר שישוה רבינו גרשום דברי חולין לדברי קודש ויקדים חולין לקודש ויאמר תחילה רפואה ואח"כ מקרא, אלא ודאי מיירי במקרא חולין דומיא דרפואה. ומזה תראה שגם אין כוונת הגמרא שמותר ללמד את האותיות הקדושות לעכו"ם, דעל האותיות לא יאמר רבינו גרשום מקרא, אלא ודאי כוונתו לומר שתינוקות עכו"ם רוצים ללמוד מקרא לע"ז. כי מהיכי תיתי שירצו תינוקות עכו"ם ללמוד מקרא שלנו.

ומה שהבאת משם הרב חוט שני (בהלכות תלמוד תורה רמה, טז) שאין זה לימוד תורה אלא רק הכשר ללימוד. הנה הוא הביא את דברי הרמ"א (רמה, ח) שכתב ומ"מ מיד שיהיה בן ג' שנים שלימות מלמדין אותו אותיות התורה, כדי שירגיל עצמו לקרות בתורה (הרב אברבנאל בפירוש לאבות). וכתב על זה הרב חוט שני הא דחייב ללמד בנו צורת האותיות היינו דנכלל בכלל חיוב ת"ת להכשירו שיוכל ללמוד ועל כן צריך להשיח עמו בלשון הקודש כדי שיבין התורה, וכן הוא צורת האותיות, אמנם לענין ברכות התורה אפשר דאי אפשר לברך על זה, עכ"ל. וביאור הענין הוא על פי מה ששמעתי ממו"ר הגאון רבי שלמה וולבה זצוק"ל שאמר שכל

אות היא אור בפני עצמה, וכאשר מחברים אותה לאות אחרת אז היא נעשית תיבה. נמצא שהגם שכל אות היא אור עליון אבל תלוי מה עושים עם האור הזה ולכן אין זה פשוט שלפני שמלמדים א׳ ב׳ צריך לברך ברכות התורה, מאחר שעדיין הוא לומד רק צורת האותיות בעצמן אבל הלימוד הזה הוא מכשיר לתורה ואם אסור ללמד את העכו״ם תורה אסור גם ללמדו צורת האותיות שמכשירות ללמוד תורה.

ובענין גניזת האותיות, עיין בראשית חכמה (שער היראה פרק טו) שכתב וז״ל: צריך לנהוג כבוד בכל כתב מרובע אע״פ שלא נכתב בקדושה, והטעם שכיון שהאותיות האלו הם דמות כ״ב צורות קדושות, שבהם נבראו כל העולמות, והאותיות התחתונות מורים על הצורות השכליות הדבקות באלקות, ראוי לכבדם, ואם מצאם בשוק או בשאר המקומות המבוזים שיגנזם במקום הראוי וכו׳, עכ״ל. ובחות יאיר (קט) כתב לשון הקודש קדושתו מפני חיבור אותיות הקדושות שבו כנודע ליודע מעט מזעיר בחכמת אמת. ונ״ל עוד כי בימיהם סתם כתב סופרים ורוב בני אדם היה אשורית ולא היו כותבים כתב אחר רק עמי הארץ המופלגים בדורות ההם והיה חיוב ידיעה על כל ת״ח כמ״ש כתב שחיטה מילה והוא כתב הקודש, וכן היו השטרות נכתבים אשורית כדמוכח מקפל וספל מי חיישינן לזבוב. ועוד ראיה מגמ׳ בר״ה דעשו יו״ט ביום שנתבטל אדכרתא מן שטרייא שהיו כותבין בכך וכך לכהן הגדול לאל עליון וכו׳ וזה פורע חובו והשטר מוטל באשפה, ומוכח ג״כ שהיה הכתב באותיות הקדושות דבהן ודאי יש קפידה, וכמ״ש הב״י (יו״ד רלז) והובא שם ס״ו הג״ה דאם נטל בידו כתב אשורית ואפילו חכמת חיצונית או א״ב וכו׳ הוי שבועה. וע״ש בב״י מ״ש בשם הרא״ש בשם רב האי. ומ״מ נראה דכל זה מיירי בכתבו ישראל דמחשבתו אפילו בכתיבות א״ב ללמוד בו התינוק או שאר חכמה בעשותו האות בתמונה ההיא כדת משה וישראל וממילא נמשך עליו קדושה מצד התמונה העליונה ההיא ואפי׳ לא יחשב דבר ממילא כך הוא וכו׳, בכתב אשורית והמה בעצמן משתמשים בהם בחנויות ומוכרי בשמים ורוכלים לצרור ולכרוך בהם וכך ראיתי ג״כ חנונים ישראל, ולא רציתי למחות בידם מאחר שכבר נתפשט היתרו, ומ״מ אני בביתי נמנעתי לזרקם לאשפה כ״ש תשמיש של גנאי (כגון לדבקם בחלונות) ומטונף כי מזדעזע כולי גופאי בראותי בהם כמה שמות שאינם נמחקים בכתב הקודש וכן כמה מלות קדושות באותיות הקדושות דהם תמונות צורות עליונות וממילא ראוי לנהוג בהם כבוד, עכ״ל. מבואר בדבריו דיש לנהוג כבוד בכתב אשורית. וראה עוד מ״ש בזה בשו״ת מחקרי ארץ (א יו״ד יט. ה או״ח כ).

ותא שמע דברי הקדוש הרמח״ל זצ״ל בדרך עץ חיים שכתב במעלת קדושת אותיות התורה וז״ל, התורה הזאת אשר לפנינו, כל מלותיה ואותיותיה כמו גחלת הן, אשר בהצית אותן כן כאשר הן, לא ייראו כי אם גחלים וגם כמעט עמומות, ומי שישתדל לעסוק בה, אז תתלהב מכל אות שלהבת גדולה, ממולאה בכמה גוונים, הן הידיעות העומדות צפונות בתוך האות ההיא, וכבר פירשו זה בספר הזוהר על אל״ף בי״ת. ואין הדבר משל, אלא עצמי כפשוטו ממש, כי כל האותיות שאנו רואים בתורה כולן מורות על עשרים ושנים אורות הנמצאים למעלה, והאורות ההם העליונים מזהירים על האותיות, ומכאן נמשכה קדושת התורה, קדושת ספר התורה, ותפילין, ומזוזות, וכל כתבי הקודש. ולפי הקדושה שבה נכתבים, כך תגדל ההשראה וההארה של האורות ההם על אותיותיהם וכו׳. כי האורות עומדים על האותיות, ובאותם האורות כלולות כל הבחינות הפרטיות שיש על כל אות ואות, כאשר זכרתי, אך אין מגיע לנשמת הרואה את האותיות ההן אלא אור אחד סתום, כמו הגחלת. אך כשמשתדל האדם להבין, וקורא וחוזר וקורא, ומתחזק להתבונן, הנה כל כך מתלהטים האורות ההם ויוצאים כמו שלהבת מן הגחלת. ועל זה אמר התנא ״הפוך בה והפוך בה דכולה בה״, כי צריכים העוסקים להיות הופכים והופכים, עד שתתלהב כמעשה האש ממש, עכ״ל. באופן דמאחר ויש קדושה בצורת האותיות בכתב אשורית והם בדרך כלל כצורת האותיות בכתב מרובע של הדפוס של ימינו, לכן ראוי להימנע מללמד את הגויים צורת האתיות הקדושות אפילו אם לא מלמדים אותם שיש קדושה ופנימיות באותיות אלו, ובנדון שבא בשאלה אם אינה יכולה להישתמט מללמד את הגויים כתב של לשון הקודש, העצה היעוצה לזה הוא שתלמד את הגויים כתב עגול, שצורת הכתיבה הזו אינה בכלל קדושת האותיות שבהם נכתבה התורה ובהם נברא העולם. ובזה לא תפסיד דבר. עכ״ל גר״מ שעיו מח״ס שו״ת מחקרי ארץ.

מכתבי ברכה
תגובות והערות

מכתבי ברכה תגובות והערות

הגאון רבי יעקב אהרן סקוצילס שליט"א
מח"ס אהל יעקב ירושלים

לכבוד ידידי היקר הגאון הגדול רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס גם אני אודך ומו"ל קובץ מה טובו אהליך יעקב-

ראיתי במה שחקרת אודות תועדות מבית ספר עבור התלמידים אם יש בו משום מוקצה בשבת, והדפסתם תשובה נפלאה מהגאון רבי אהרן ליברמן שליט"א מח"ס משנת אהרן. ובאמת באתי רק להוסיף שנראה לי הקטן שגם כן מותר לקרות תעודה מבית ספר שעליה כתובים הציונים וכדומה שקיבלו התלמידים. ונראה דלא מיבעיא שמותר לקרות התעודות בענין מקצועות של לימודי קודש, אלא אף אותן שהן במקצועות של לימודי חול, מותרות בקריאה, שהרי יש צורך של מצות חינוך לדעת איך בניו לומדים, וההתנהגות שלהם בבית ספר. ובספר איל משולש הל' שטרי הדיוטות (עמוד קפ"א) וכן בספר שטרי הדיוטות (עמוד פב) הביאו שכן פסק להלכה למעשה הגר"נ קרליץ זצ"ל.

בברכה מרובה והצלחה רבה בהפצת דברי תורה והוראה לעילוי נשמת אבי מורי זצ"ל

ידידך יעקב אהרן סקוצילס

הגאון רבי משה חליוה שליט"א
מח"ס ענפי משה ושא"ס, אופקים

הערות והארת על הקבצים הנפלאים מה טובו אהליך יעקב

קיום סעודת מלוה מלכה במיני מזונות לשיטתי' דמרן החזו"א זלה"ה

כבוד ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך ושא"ס,

שלו' וברכה וכט"ס,

בקובץ שזכה מע"כ נ"י להו"ל "מה טובו אהליך יעקב" קובץ ג' (עמוד רמ"ו) כתב ידידנו משכבר הימים הרה"ג מוה"ר אליעזר קרבץ שליט"א בעמח"ס רבים ויקרים בענינא דאכילת פת במלוה מלכה ובהשמועה ממרן החזו"א ז"ל דצריך להקפיד על אכילת פת במלו"מ ולא לצאת יד"ח במזונות ומי שאינו אוכל פת במלו"מ יתחרט על כך, ע"ש בכ"ד.

הנני להעיר בזה דבספר שנות חיים – תולדות חייו דהגה"צ רבי אברהם חיים ברים זלה"ה (ח"א, פ"ב, עמוד נ"ד) כ' וז"ל מספר הגאון רבי יחזקאל ברטלר (שליט"א) זצ"ל שפעם הגיעו "החבורה" במוצאי שבת אל החזו"א, שאלם מרן האם אכלו כבר סעודת מלוה מלכה, משענו בשלילה, ורצה לכבדם בסעודת מלוה מלכה שאלו "החבורה" אם אפשר לצאת יד"ח במיני מזונות, והורה להם שאפשר, עכ"ל. ואע"פ שאין למדין הלכה ממעשה יל"ע מהאי עובדא להאמור לעיל, ויש ליישב זה, ואכמ"ל.

בברכה מרובה
הק' משה חליוה

ברכת הגומל בתשעה באב

מע"כ ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך ושא"ס,

אחדשה"ט וש"ת באהבה,

בחדוותא דאורייתא קבלתי ממע"כ נ"י קובץ מה

טובו אהליך יעקב חלק ראשון אשר זכה להוציא לאור עולם לזכר הנכבד והיקר אוהב התורה ולומדיה הר״ר טלי ז״ל אביו של יבדל לחיים טובים ארוכים ידידנו הרה״ג החו״ב מוה״ר יעקב אהרן סקוצילס שליט״א בעמח״ס אהל יעקב ושא״ס רבים, ורב עונג שבעה נפשי מחידושי תורתם של רבותינו גדולי ישראל וגדולי המשיבים שליט״א, ותשוח״ח.

מידי עיוני בקובץ הנ״ל ראיתי לידידנו הרה״ג ר״א סקוצילס שליט״א (עמוד פ״ט) דשאל להגאון הגדול רבי אביגדר נבנצל שליט״א גבי ברכת הגומל בתשעה באב ואם יש חילוק בין שחרית למנחה והשיבו ״לענ״ד מותר אף בשחרית והמקדים הרי זה משובח״, ובהערות שם (ס״ק מ״ח) ציין למ״ש בכה״ח סי׳ תקנ״ט (ס״ק ל״ח) ושו״ת חיי הלוי חלק עשירי (סימן פ״ב, ס״ק י״ד).

ולהיות שזכיתי זה מקרוב לעמוד בהאי ענינא על כן הנני מצרף בזה מהרשום עמדי ומיני ומיינכו תסתיים שמעתתא.

כתב הכף החיים סי׳ תקנ״ט (ס״ק ל״ח) וז״ל ואי שרי לברך הגומל בט״ב כשאירע סמוך לבואו מן הדרך ואם ימתין עד אחר ט״ב יעברו ג׳ ימים עיין פחד יצחק מערכת הב׳ ד״ה ברכת הודאה שכתב שהחבר הלוי לא רצה שנכדו יברך אבל חכם מארץ ישראל העיד שמברכין בארץ ישראל, יעו״ש. והביא דבריו הפתח הדביר סי׳ רי״ט אות י״ז, והביא סמוכות לב׳ הסברות, אלא שנראה דעתו כמ״ד לברך יעו״ש, ומ״מ נראה כיון דבדיעבד יכול לברך אח״כ כמ״ש לעיל סי׳ רי״ט סעיף ו׳ ובדברינו לשם גם זה חשוב כדיעבד משום דאינו מן הראוי לברך ביום זה לפני קהל ועדה ברכת הגומל ואפשר דבמנחה יש להקל משום שאז קורין פסוקי דנחמות כמ״ש לקמן אות ע״ו, יעו״ש, עכ״ל.

אמנם בשדי חמד (כרך ו׳, מערכת בין המצרים סימן ב׳, ס״ק ג׳, דף קע״א ע״ב מדה״ס) כתב וז״ל אם מותר לברך הגומל כשאירע סמוך לבואו מן הדרך ואם ימתין עד אחר ט״ב יעברו ג׳ ימים כ׳ ג״ע הרב פתח הדביר בח״ב סי׳ רי״ט אות י״ז בשם הרב פחד יצחק שהביא מחלוקת בזה דהמחבר (=צ״ל דהחבר) הלוי לא רצה שנכדו יברך הגומל בס״ת וחכם מא״י העיד שמברכים בט״ב כי מי יודע אם יחיה ואין מחמיצין את המצוה, וכ״ש שאין להעביר ג״י בלא ברכת הגומל א״כ טעה הלוי ע״ש ומני״ר [=ומר ניהו רבה] נר״ו כ׳ ליישב סברת החבר הלוי ומ״מ לענין דינא נראה דמודה לדעת החולקים וש״ד לברך הגומל בט״ב וכ״ש בבין המצרים עיי״ש. ובשערי תשובה סי׳ תקנ״א (קודם אות י״ח) כתב דמותר לברך הטוב והמטיב בימים אלו עי״ש. ונראה דה״ה לברכת הגומל י״ל שלדידיה דשרי, והרב יפה ללב בח״א סימן רי״ט אות ה׳ בשם שו״ת מוהרא״ף ח״ג סי׳ תמ״ט ה״ד בכרם שלמה אשכני כ׳ דחולה שנתרפא בימי אבלו יברך הגומל בפני עשרה ואינו עולה לתורה ולמד מדבריו דשרי לברך בט״ב עי״ש, עכ״ל. ומהא נראה דהשד״ח ז״ל תפס לעיקר דמישרא שרי לברך הגומל בת״ב (ולהמבואר זה הוי אף בתפילת שחרית דת״ב) ויל״ד בזה.

שוב שאלתי מקמיה מו״ר מרן שר התורה הגר״ח קניבסקי שליט״א אי שרי לברך הגומל בתשעה באב וכתב לן מו״ר מרן שליט״א וזל״ק ״אם נזדמן צריך״, ומהאי לישנא נראה דס״ל דבהיכא דנתחייב בהאי

ברכה לא רק דשרי ליה לברוכי אלא דצריך לברכה עתה ולא למדחי, ודוק בזה.

ביקרא דאורייתא
הק' משה חליוה

בקשות בראש השנה שחל בשבת

כבוד ידידנו הרה"ג החריף ובקי מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ם רבים ויקרים,

שלו' וברכה וכט"ס,

תיתי לי' למע"כ נ"י בעד קובץ מה טובו אהליך יעקב חלק רביעי אשר זכה להוציא לאור עולם, וכל הרואה אומר ברקאי, אשרי לו שככה לו, ויקבל ברכתי ברכת הדיוט שיפוצו מעיינותיו חוצה לאי"ט.

מידי עיוני בקובץ הנ"ל ראיתי לידידנו הה"ג ריי"א סקוצילס שליט"א דשאל קמי' הגר"א נבנצל שליט"א בזה"ל ראיתי בשם הגאון שליט"א, שמותר לבקש בקשות בראש השנה שחל בשבת, ולכאורה צ"ע ממ"ש הרמ"א סימן תפק"ד דאין אומרים אבינו מלכינו כשחל ר"ה בשבת ומשום איסור בקשות בשבת, והשיבו הגרא"נ שליט"א וז"ל אבינו מלכינו הוא גדר צעקה ואפילו ביום הכיפורים שחל בשבת אין אומרים, עכ"ל.

הנה כידוע ומפורסם דשיטתו דמרן החזו"א זלה"ה דבר"ה מישרא שרי לבקש בקשות פרטיות דכל יומא הוקבע לבקשות. ומו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א ס"ל דמותר זה נמי בהיכא דחל ר"ה בשבת.

ובמנהגי מרן החזו"א ז"ל אשר כתב מו"ר מרן הגרח"ק שליט"א הנד' בריש ספר ימי הרחמים (ס"ק ה') כתב מו"ר מרן שליט"א וז"ל מותר לבקש בר"ה בתפילה כל הבקשות שרוצים שכל היום הוקבע לבקשות (רא"צ טורצין ז"ל בשמו). וצ"ע אם גם כשחל בשבת מתיר, עי' במ"ב סי' תקפ"ד סק"ד וסי' תרכ"ב ס"ג ועי' במטה אפרים סי' תקפ"ד סכ"ה ובאלף למטה שם שמתיר גם בחל בשבת, וכן מצאתי למגן אבות להמאירי ענין כ"ד והמאירי שם מתיר גם אם חל בשבת, אבל הרמב"ן אוסר כשהוא בשבת, וכן מנהגינו שאין אומרים אבינו מלכנו בשבת ונראה שאין כאן קולא בר"ה דגם בשבת מותר אם הוא מסוכן בו ביום כמ"ש הרמ"א סוף סי' רפ"ח שיכול למות בינתיים וכאן שהיום יום הדין ויכול לאחר מותר ולפי"ז גם אם חל בשבת מותר וכעי"ז מבואר בב"י סי' תר"ב עכ"ל. ואתי שפיר בעזה"י, ועי' נמי בהערות דשם מ"ש הרה"ג ריי"ד ספטימוס שליט"א בביאור דברי קדשו דמו"ר מרן שליט"א ואכמ"ל.

הנני חוזר וכופל הודאתי למע"כ נ"י בעד הקובץ הנ"ל ויהי רצון שיוסיף לילך מחיל אל חיל בזיכוי הרבים כאשר תאוה נפשו היקרה.

בברכה וביקר
הק' משה חליוה

▩

כבוד ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ם גם אני אודך ושא"ם,

שלמא רבא ונהורא מעליא,

בחדוותא דאורייתא קבלתי את הקובץ מה טובו אהליך יעקב חלק שלישי אשר זכה מע"כ נ"י להוציא לאור עולם, ובתלת זימני הוי חזקה להמשך פעליו ברוכים בהגדלת תורה והאדרתה לאי"ט.

א. זהירות מהבאת ספרים לשלחן מחשש תולעים

ראיתי בגנוזות מהגה"ק מהרי"ל דיסקין זלה"ה הנדפסות בריש הקובץ [בעריכת ידידנו הרה"ג מוה"ר נחום סילמן שליט"א] דהביאו בהערה דסיפר הרב שלמה יחיאל פרידמן זלה"ה "פעם בערב יוה"כ כשאכל רבינו מהרי"ל דיסקין סעודה מפסקת הגיע אברך לבקש ברכה והניח את המחזור שלו על קצה השלחן שבו אכל המהרי"ל דיסקין והשלחן היה די גדול ואפ"ה כשראה רבינו ד"ז לא רצה יותר לאכול ממאכלו מפני שחשש כבר לתולעים, עכ"ל. וציין שם למ"ש בס' ארח דוד (עמוד רל"ד) ואינו מצוי אצלי לעיוני ביה.

והנה מי יעמוד בסוד קדושים הגה"ק מהריל"ד זלה"ה ומיהו יש לעיין אם להאי חומרא יש נמי מקום להחמיר שלא לקבוע שלחן האכילה על יד ארון ספרים או דליכא למיחש כולי האי, ולכאו' אף המחמירים שלא להניח ספר על השלחן מ"מ לא מצינו שיחמירו שלא להניח השלחן ע"י ארון ספרים, ואולי יש לומר דכשמניח הספר ע"ג שלחן מיגרע גרע דיש לחוש טפי שיצא התולע מהספר לשלחן משא"כ כשהספר בארון דשם קנה מקומו ושביתתו ולא נפיק לשלחן, וק"ל. ובמק"א הבאנו מגודל זהירותו דמרן רבינו הגרי"ג אדלשטיין שליט"א שלא להביא ספרים לשלחן האכילה מחשש תולעים ואכמ"ל כעת.

ב. טבילת כלים לשלחן ממתכת

במאי דהובא מהגר"נ קופשיץ שליט"א (עמוד קע"ז, ס"ק כ"ד) גבי הטבלת שלחנות ממתכת – עי' נמי בספרנו ענפי משה בהלכות ועניני פסח (סימן קס"ג) מאי דכתבנו בזה. ובשלהי דברינו הבאנו דשאלנו למו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א בזה"ל ראיתי בכ"מ שדנו אודות שלחן העשוי כולו ממתכת ואוכלין עליו אי בעי לטבול השלחן מה דעת מו"ר שליט"א בזה וכתב לן מו"ר שליט"א "לכאו' צריך", וע"ש דשאלנו נמי למו"ר מרן שליט"א אי שלחן מתכת שמגלגלים ועורכים עליו המצות טעון טבילה וכתב לן "כן", ע"ש.

והנני חותם בברכה וביקר
חק' **משה חליוה**

אכילה באוטובוס בנסיעה מחוץ לעיר

כבוד ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך ושא"ם,

שלו' וברכה וכט"ס,

תשוח"ח בעד קובץ מה טובו אהליך יעקב שזכה מע"כ נ"י להוציא לאור עולם – חלק שני – וכמעשהו בראשון כך מעשהו בשני אסיפת קודש מופלאה ערוכה בכל ושמורה ויישר כוחו וחילו לאורייתא.

מידי עיוני בקובץ ראיתי לידידנו הרה"ג מוה"ר מתתיהו גבאי שליט"א (עמוד רל"א) דמייתי דנשאל מו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א במי שנוסע באוטובוס מחוץ לעיר אי שרי ליה למיכל פת בדרך או דהו"ל בכלל הא דכל האוכל בשוק פסול לעדות, והשיב מו"ר מרן שליט"א דכן (והיינו דמותר לו לאכול) וידידנו הנ"ל שליט"א הרחיב בזה בטוטו"ד מספרי דרבנן ומעשה רב.

כמו כן דן שם בתו"ד גבי אכילה כשנוסע באוטו מחוץ לעיר וכו' ובזכוני נמי דכשנסעתי עם מו"ר מרן הגה"צ רבי יעקב

אדלשטיין זצוק״ל הגאב״ד דרמת השרון בנסיעה מב״ב לאופקים דאכל עוגה בדרך.

אמנם יש לעורר אודות אותם האוכלים באוטובוס מיני מאכלים אשר ריחם נודף מאד ואשר דבר זה יכול ח״ו לגרום לסכנה ח״ו לאותם אלו שאינם אוכלים מהא (ועי׳ בספר שמירת הגוף והנפש ח״א סימן ל״ד הפרטים בזה, ע״ש). וכיוצא בזה ישנם סוגי מאכלים אשר רבים אין דעתם נוחה מריחם ויתכן שיכשל ח״ו בצער זולתו וד״ל.

בברכה וביקר
הק׳ משה חליוה

אכילת דברים חריפים בראש השנה

כבוד ידידנו הרה״ג מוה״ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט״א בעמח״ם גם אני אודך ושא״ם,

בקובץ מה טובו אהליך יעקב (ח״ד, עמוד קפ״ח) שאל ידידנו הה״ג רי״א סקוצילס שליט״א להגר״א נבנצל שליט״א אם מותר לאכול חריין בר״ה והשיב דמותר, ובהערה דשם קמציין דידידנו הגרח״ש הלוי סגל שליט״א האריך בהאי ענינא בשו״ת בירורי חיים חלק רביעי (סימן כ׳) ע״ש היטב. והכי נמי מייתי דהאבני ישפה זלה״ה השיבו דמותר לאכול מלוח וחריף בר״ה ואדרבה אולי יש אפי׳ מצוה לאכלם משום סימנא מילתא דרוצים להיות מלוחים וחריפים בשנה הבאה ורק שיזהר שלא יפריעו המאכלים לתפילתו, ע״ש. ודבשו״ת מקדש ישראל כתב להזהר נמי מאכילת מאכלים חריפים, עיי״ש.

ומהא יש לדון נמי במ״ש הגרנ״נ ווינשטאק שליט״א בשו״ת עומק ההלכה ח״א (סימן נ״ז) דמייתי להערוה״ש סי׳ תקפ״ג (ס״ג) דמייתי להמנהג דאין לאכול דברים חמוצים ומרים והוסיף אהא שאין בכלל זה פלפלין שנותנים למאכלים שבהם מתקנים המאכל כמו דגים שא״א לאכלן בלא פלפלין. ובעומק ההלכה (שם) כ׳ במוסגר וז״ל אגב יש ללמוד מתוך דברי הערוה״ש הנ״ל דאוסר אף בדברים ״חריפים״ דהא כ׳ להתיר הדגים ששמו בו פלפלין משום שבא לתקן המאכל, חזינן דפלפלין שהם חריפים התיר רק באופן שבא לתקן המאכל, אבל דברים חריפים יש לאסור, ויש לעיין בזה דבשלמא מאכלים חמוצים ומרורים הוי ההיפך ממאכלים מתוקים אבל חריפים לא הוי ההיפך ממתוק, וכן במקור הדברים בתשו׳ הגאונים ובדברי המט״א ומ״ב לא נזכרו אלא מאכלים חמוצים ומרים ולא נזכר בדבריהם דברים חריפים, עכ״ל, וע״ש, ועי׳ נמי מאי דהוסיף בזה איהו גופי׳ בשו״ת עומק ההלכה ח״ב (סימן נ״ט, ס״ק ו׳) ע״ש היטב.

ולפום ריהטאי יש לעי׳ בדבריו דהעומק ההלכה דאכתי מ״ט לא הזכיר הערוה״ש ז״ל בלישני׳ מענינא דחריף ולא מידי, רק דאחר שכתב דאין לאכול דברים חמוצים ומרים הוסיף נמי דאין בכלל זה פלפלין שנותנים למאכלים וכו׳ דמינה אפשר דאין כוונתו כלל לפלפלים חריפים אשר כמדו׳ באירופה ורוסיה לא היה נהוג לאכלם עם הדגים זולת אצל בני המערב וכיו״ב, ואם כן יתכן שכוונתו דהערוה״ש ז״ל למה דמצוי באיזה סוגי פלפלים שאינם חריפים אלא מרים מעט ויש שמבשלים אותם עם הדגים ועלה הוא דקאמר דכל כי האי ליכא קפידא מדבא לתקן המאכל.

ואחר זמן ראיתי בשו״ת ויאמר משה להרה״ג ר״מ ירדני שליט״א (ח״ג, סימן ט״ל) דהאריך לדון אם מותר לאכול דג עם רוטב חריף בר״ה, והתם (ס״ק ד׳) מייתי להערוה״ש ז״ל ומסבר בדבריו דכוונתו אחריף ע״ש היטב. ויל״ע בזה, ועי׳ נמי בויאמר משה מאי דנו״נ בעיקרא דמילתא בטוטו״ד ואכמ״ל.

והנה בספר הליכות עולם אלול – תשרי האוצר בקרבו הליכות קודש אורחות והנהגות מכ״ק האדמו״ר הרה״צ מוה״ר יעקב ישכר בער זלה״ה מנדבורנא, (סימן ט״ו, ס״ק ט״ז) כתב דמנהגו היה שלא לאכול מאכלים חריפים וחמוצים בכל ימי חודש תשרי עד שמחת תורה ולא עד בכלל. ובהערה דשם (ס״ק מ״ח) האריכו בזה וכ׳ בסו״ד מספה״ק מאור ושמש (פ׳ תולדות ד״ה עוד) דכ׳ כי הנה אמרו חז״ל סימנא מילתא היא וליכול אינש בריש שתא קרא ורוביא וכו׳ וחז״ל מנעו מאתנו מלאכול בר״ה דברים חמוצים וחריפים וכו׳ ע״ש בטעמא דמילתא.

אמנם עי׳ בספר שערי הימים הנוראים (שער ב׳ פ״ד ס״ז) דכ׳ וז״ל אבל מותר לאכול דברים חריפים בר״ה כי לא הוזכר להמנע רק מדברים חמוצים או מרים אבל לא מדברים חריפים, ובדברים סגוליים הכלל הוא שאין להוסיף על מה שכתוב ועוד שדבר חריף אין לו משמעות מיוחדת לרע ויכול להיות סימן לדבר טוב וכגון שיהיה לו מוח חריף להבין דברי תורה לאמיתם עכ״ל.

בברכה וביקר
חק׳ משה חליוה

הגאון רבי מרדכי קוט שליט״א
מח״ס מים רבים ושא״ס, בני ברק

הערות על קובץ מה טובו אהליך יעקב
חלק ז׳

כבוד ידידי הגאון המפורסם, כהן שדעתו יפה, הגאון מוה״ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט״א, מח״ם גם אני אודך ופרדם יוסף החדש על המועדים, ומורה הוראה בק״ק קרעטשניף רחובות יצ״ו.

אחדשה״ט בידידות.

שמחתי מאד לקבל הקובץ החדש ׳מה טבו אהליך יעקב׳ לחודש טבת ה׳תש״פ, ובו ציצים ופרחים רבים בכל מקצועות התורה, ואצרף בזה כמה הערות והארות כדרכה של תורה.

א. במש״כ הג״ר אלעזר שטרן שליט״א לדון (עמ׳ קעד) האם מילת גר פוטרת מאמירת תחנון.

הנה בדברי הפוסקים מצינו ג׳ טעמים אמאי אין אומרים תחנון כשיש מילה או בעל ברית בביהכ״נ. א. משום כבוד מצות המילה, וכמבו׳ בנדרים (לא:) שנכרתו עליה י״ג בריתות, ועוד שם (לב.) שאלמלא מילה לא נתקיימו שמים וארץ, ועי׳ גמ׳ שבת (קל.) שקבלנוה עלינו בשמחה ועדיין עושין אותה בשמחה, ועוד מאמרי חז״ל רבים. ב. מפני השמחה שאליהו בא לעיר, ולכבודו עושים אותו יום ליו״ט, וכן מבו׳ טעם זה בתרוה״ד (פסקים סי׳ פא, ע״פ פרקי דר״א פרק כט). ג. מפני שהציבור שמח ומשתתף בשמחת בעלי הברית, וכעין מש״כ המשנ״ב (קלא,כג) גבי חתן.

והנה איכא כמה נפק״מ בטעמים אלו, כגון, היכא שהמילה תיערך בביהכ״נ זה אך בעלי הברית אינם נמצאים שם בשעת התפילה, [דלטעם הא׳ משום כבוד מצות המילה לכאו׳ אף בכהא״ג פוטרת המילה מאמירת תחנון, ואפשר דלטעם זה אין בעלי הברית פוטרים מתחנון אא״כ המילה תיערך באותו ביהכ״נ, והכל תלי׳ האם המילה נערכת בביהכ״נ זה או לא; ולהטעם הב׳ מפני שאליהו בא לעיר לכאו׳ אף בכהא״ג פוטרת המילה מאמירת תחנון, ועי׳ דרכ״מ (סי׳ קלא) שהביא שיש שנהגו שאין אומרים תחנון בכל העיר ביום שיש בו מילה, אך השיג על מנהג זה דאין המילה פוטרת אלא באותו ביהכ״נ ולא בשאר בתי כנסיות; אך להטעם הג׳ לכאו׳ אין המילה פוטרת מאמירת תחנון בכהא״ג, דהא בכהא״ג ליכא למימר שהציבור שמח בשמחת בעלי הברית].

ולכאו׳ י״ל דנידו״ד תלי׳ בטעמים אלו, דלהטעם הב׳ שהוא מפני השמחה שאליהו בא לעיר לכאו׳ אף מילת גר יש בכוחה לפטור מאמירת תחנון, אך להטעם הג׳ שהוא מפני השתתפות הציבור בשמחת בעלי הברית, לכאו׳ אין שייך לפטור בכהא״ג מאמירת תחנון אף אם המילה נערכת בביהכנ״ס זה, [אא״כ הגר עצמו מתפלל שם יחד עמהם]; ולהטעם הא׳ שהוא מפני כבוד מצות המילה, לכאו׳ י״ל דאף מילת גר חשובה היא כדי לפטור מאמירת תחנון, [אע״פ שישנם מאמרי חז״ל בגודל מצות המילה שאינם שייכים אלא במילת בנו הקטן], וצ״ע.

ובס״ד מצאתי כמה מקורות לזה, אשר בקונט׳ נועם מגדים (להגאון בעל פמ״ג, נדפס מונקאטש תר״ע, דף ז:) כ׳ שמילת גר פוטרת מאמירת תחנון, וכן בס׳ הלכתא מאורייתא (ח״ג עמ׳ אלף שכה) הביא דבעל שו״ת מנחת אלעזר הורה שלא לומר תחנון, וכ״ד הגר״נ קרליץ (הליכות שני עמ׳ רלו אות א׳) שמילת גר פוטרת מאמירת תחנון; אך דעת הגרש״ז אוירבך (אוצר הברית, וייסברג, ח״ב פרק יא סימן ד׳ אות טו) שאינו פוטר מתחנון.

ב. בפסקי מו״ר הגר״י גנס שליט״א אות א׳,

הביאו בשמו דיש להתיר להעיר בחורי ישיבה ע״י רמקול עם מוזיקה, ואין בזה איסורא דקאין ודמיך בזמרא, ואפשר דהוא משום דהוי צורך מצוה. ובס״ד הארכתי בזה בקונט׳ איך נשיר (תמוז ה׳תשע״ח, פרק ו׳ סעיף יד ובהערות), ואעתיק בזה מש״כ שם.

מנגינה הנשמעת כצלצול בטלפון או בשעון מעורר, יש אומרים שאף היא בכלל איסור זמרה בזה״ז. [כ״ד הגרש״ז אוירבך (הליכות שלמה תפילה פרק יג אות יח) והגרי״י פישר (הליכות אבן ישראל ח״א עמ׳ שפט סעיף ה׳ בהערה). וכ״כ בשו״ת שבט הלוי (חלק יא סימן ב׳), וז״ל, שאלה, בישיבה התקינו מערכת כריזה, האם מותר להעיר התלמידים ע״י מנגינות, תשובה, אם ישיבה אחת תעשה כזאת, חושש אני מלבד ההלכה הנזכרת שו״ע או״ח סי׳ תקס והירושלמי הידוע (מגילה פ״ג ה״ב), שיעשו זה בניגון של מקימי בוקר של חילונים או רדי׳ וכיו״ב, עכ״ל, והרי לן דיש לאסור בזה משום איסור זמרה. וכ״ד הגר״א נבנצאל שליט״א (תשובות אביגדור הלוי או״ח עמוד תא), דיש לאסור לעשות מנגינה כצלצול הטלפון, משום איסור זמרא].

ויש מתירים [כ״ד הגרי״ש אלישיב (קובץ הליכות והלכות הגריש״א, בין המצרים עמ׳ כה). וכן בשו״ת באר שרים (ח״ב סי׳ רכו) העלה להתיר, משום שכאשר מתעורר מהניגון הרי הוא מפסיקו מיד, וכן כששומע את המנגינה מהטלפון לסימן שמישהו מתקשר, הרי הוא מיד עונה לו ואינו ממשיך לשמוע את הניגון].

ואם כוונתו להתעורר מכך לתפילה ולעבודת ה׳, לכו״ע יש להתיר בזה. [כ״ד הגרש״ז אוירבך (הליכות שלמה שם) והגרי״י פישר (הליכות אבן ישראל שם)].

ג. בפסקי הגאון הנ״ל אות יב, לענין לבישת כיפה וכובע יחד, שהורה הגרי״ג שאי״ז קשה לשכחה כיון שזהו דרך הלבישה, עכ״ד. ולא הבנתי מה בכך שכך היא דרך הלביש. אך מכ״מ הי׳ נראה להקל מטעם אחר, ואפשר שלזה נתכוון הגרח״ק, די״ל שהכובע ל״ח מלבוש. אך ראיתי שיש שכתבו שאין ללבוש ב׳ כיסויי ראש יחד, וכ״ד הגר״ח פלאג׳י (כף החיים סימן ח׳ אות ג׳, רוח חיים סימן ב׳ אות א׳), כף החיים (סופר, סימן ב׳ סק״ה), ולקט הקמח החדש (סימן ב׳ סקי״ג).

בברכת התורה
מרדכי קוט

הגאון רבי מתתיהו גבאי שליט״א
מח״ס ״בית מתתיהו״ ושא״פ, ירושלים

הערות על קובץ מה טובו אהליך יעקב גליון ז׳

לכבוד הקובץ הנפלא מה טובו אהליך יעקב שבעריכת יד״נ הגר״ג רבינוביץ שליט״א בעל גם אני אודך, יישר כח על הקובץ הנפלא חלק ז׳ המלא וגדוש בתוכן רב ועצום, וארשום מס׳ הוספות.

א) בעמ׳ ל״ט בתשו׳ בעל אבני ישפה זצ״ל, בבירך המוציא ונזכר שלא הפריש תרו״מ, דיפריש ואי״ז הפסק, כן מבו׳ בחזו״א דמאי ס׳ ט״ו סק״ה, וכ״פ בשונה הלכות ס׳ קס״ז ס׳ ט״ו וכן בס׳ חוט שני ברכות עמ׳ קע״ג עי״ש, ובס׳ חלה כהלכתה פי״א ס״י ובס׳ ברכת שמואל ס׳ קס״ז ס׳ ט״ו ובשו״ת תשובות ישראל ח״ג ס׳ י״ג או״ז וכ״כ בס׳ דולה ומזקה עמ׳ רפ״א, ועיין מה שכתבתי בזה בספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ה׳ סימן י״ג עמוד ק״ל עיין שם.

ב) בדברי הגר״נ גראס בעל שארית אברהם, בענין הדלקת נ״ח, או קביעת מזוזה מאי קדים, עי׳ מה שהארכנו בזה בקובץ אליבא דהלכתא ק׳ עי״ש, ובספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ו׳, יעויין שם.

ג) עמ׳ פ״ה, אם צריך ליקח שמן להדלקת נ״ח משמן ארץ ישראל, עי׳ בס׳ ענפי משה חנוכה סו״ס ט״ו, שהביא ממרן הגר״ח קניבסקי, אם יש ענין להדליק נ״ח בשמן א״י והשיב יתכן עי״ש, ומה שכתב בזה בספר פרדס יוסף החדש, להגר״ג רבינוביץ, על חנוכה, עמוד ש׳, ובספר נטעי גבריאל חנוכה פי״ח ס״ו, ובקונ׳ נתיבי המנהגים להגר״א דבורקס עמ׳ ס׳, הביא מהגרח״ק דאם נסחט בא״י הוי כשמן א״י וחייב במעשר, וא״כ אין ענין בזיתים מא״י עי״ש, ובס׳ הגדש״פ ברכת נתנאל להגר״צ תמיר עמ׳ ל״ה השיב הגרח״ק, אם יש עדיפות לאכול מצה מחיטים שגדלו בא״י, והשיב אולי עי״ש.

ד) עמ׳ צ״ו בפסקי הגר״ח קניבסקי אם ברכה״ת בעמידה או בישיבה עיין מה שהארכנו על זה בספר גם אני אודך

מתשובתי, חלק ד׳ סימן י׳ עמוד צ״ז יעויין שם.

ה) עמ׳ ק׳ אותיות אלף בית במקום מטונף,
עי׳ מה שהארכנו ע״ז בבית מתתיהו ח״ג ס׳ מ״ח ובספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ב׳ סימן י״ז עיין שם, ועי׳ באילת השחר למרן הגראי״ל שטיינמן זצ״ל שבת קי״ט ע״ב, דאסור א׳ ב׳ במקום מטונף כת״ת עי״ש.

ו) עמ׳ קכ״ה בדברי הג״ר ישראל גנס לידידי הגר״ח מלין, אם מותר לעבור בין שני דקלים, שאלתי למרן הגר״ח קניבסקי אם יש להקפיד בזה״ז לעבור בין שני דקלים, והשיב כן, ואולם צ״ע שבס׳ בירור הלכה ח״ה יו״ד ס׳ קט״ז בשם החזו״א שלא הקפיד, דאם אין קבלה ומנהג אין להקפיד, ושכן א״ל הגר״ח קניבסקי, בשם החזו״א, ועי׳ בס׳ דינים והנהגות לחזו״א ח״ב פ״ט ס׳ כ״ג, ובמבוא לס׳ שמירת הגוף והנפש פט״ז ובקונ׳ אין בין ס׳ כ״ג, ובס׳ אמרי סופר פסחים קי״א, ובספר גם אני אודך תשובות הגר״מ חליוה, חלק ט״ו סימנים ל״ו, קט״ז, י״ט, וספר גם אני אודך תשובות הגר״מ חליוה שליט״א חלק כ׳, סימן מ״ט, אות ב׳ יעו״ש.

ז) עמ׳ קכ״ט שליח ציבור בכסא גלגלים, עיין מה שהארכנו על זה בספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ה׳ סימן א׳.

ח) עמ׳ קמ״ב בדברי הג״ר יואל מקלב בקבלת רבו כשהוא ישן, עי׳ מה שהארכנו ע״ז כאן בגיליון.

ט) עמ׳ ק״ע במנהג בני תימן שנכנסים לבית הקברות עם ציצית וע״י המת, עי׳ בשו״ת עולת יצחק ח״ב ס׳ ר״ע, שהרמב״ם השמיט דין ציצית בבית הקברות עי״ש, ובשו״ת דן ידין ח״ב ס׳ י״ז ובס׳ עטרת ישראל ורחמים להג״ר חזקיהו דחבש ח״א עמ׳ ל״ג, והארכנו על זה בספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ו׳.

י) עמ׳ קע״א לועג לרש בקבר אשה, עי׳ מה שהארכנו ע״ז בבית מתתיהו ח״ב סו״ס ה׳, ומש״כ בקונ׳ שימני כחותם לידי״נ הגר״צ תמיר ס״ה יעו״ש.

יא) עמ׳ קע״ד מילת גר אם פוטר מתחנון, כתב לי מרן הגר״ח קנייבסקי שפוטר.

והבאנו בקובץ מה טובו אהליך יעקב חלק ג׳ ויעו״ש מה שציינתי ע״ז, וע״ע בשו״ת אליבא דהלכתא ח״ב ס׳ מ״א ובשו״ת תשובות ישראל ח״ד ס״ו.

יב) שם, לחלל שבת לגוי העומד להתגייר עי׳ מה שהארכנו ע״ז בקובץ אליבא דהלכתא צ״ו עמ׳ קצ״ב עי״ש, וע״ע בס׳ אדרת שמואל עמ׳ צ׳.

יג) עמ׳ רכ״ז אם מוהל וסנדק מברך שהחיינו בפעם ראשונה עי׳ מה שהארכנו על זה בס׳ בית מתתיהו ח״ג ס׳ י״א, ובספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ב׳ סימן ד׳, לענין כהן שפודה פעם ראשונה אם מברך שהחיינו.

יד) בעמ׳ רמ״ג, בפסקי בעל שבט הקהתי, אם אבל מניח תפילין בערב פסח, ע״ע מש״כ בזה ידי״נ הגר״צ תמיר בקונ׳ שימני כחותם ס׳ י״ח עי״ש.

טו) עמ׳ רנ״ד בדברי ידי״נ הגר״י סקוצילס, אם מותר ליתן לנהג גוי ממתקים בנסיעה, וכתב דאי״ז לא תחנם, שהרי בכלל מפרנסין עניי עכו״ם, מפני דרכי שלום, כעי״ז כתב לי הגר״א נבנצאל, אם מותר ליתן לגוי קטן סוכריה כשבוכה באוטובוס, דאולי הוי בכלל מפרנסי עניי עכו״ם.

טז) עמ׳ רנ״ה להעיר הבעל כשישן במיטת אשתו טהורה, ונטמאה כתב לי הגר״א נבנצאל, שהאשה חייבת להעיר הבעל, ועי׳ מה שציינתי ע״ז בקובץ מה טובו אהליך יעקב ח״ז עמ׳ רמ״ד בפסקי בעל השבט הקהתי עי״ש.

יז) עמ׳ רע״א בדברי הגרש״ז רווח אם מותר ליתן לגוי העומד להתגייר פירות שביעית אמר לי מו״ר מרן הגר״י ליברמן בעל המשנת יוסף להקל בזה, וע״ע בשו״ת ושב ורפא ח״ז ס׳ י״ג, בענין ליתן לגוי העומד להתגייר מזוזה.

יח) עמ׳ שכ״א בדברי האדמו״ר משאץ, אם מותר לכבד שני אחים בשבע ברכות, עיין מה שכתבתי על זה בספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ה׳, סימן י״א עמוד ק״י יעו״ש.

יט) עמ׳ שמ״ב לומר שבע ברכות ברמקול, עיין מה שהארכנו בספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ג׳ סימן א׳ עמוד ו׳ עי״ש.

כ) עמ׳ שנ״א הלנת שכר בגוי עמש״כ בבית מתתיהו ח״ג ס׳ מ״ה, ויש עוד הרבה להוסיף ועוד חזון למועד.

בברכה מרובה
מתתיהו גבאי

הגאון רבי יוסף אביטבול שליט״א
מח״ס שער יוסף ושא״ס, בני ברק

הערות על קובץ מה טובו אהליך יעקב כרך ז׳

לכבוד מרן הגאון רבי גמליאל רבינוביץ שליט״א, הנה עתה קבלתי הקובץ הנפלא ״מה טובו אהליך יעקב״ חלק ז׳, וכו מאות ואלפי פסקים מגדולי ופוסקי הדור שמביאים ברכה מרובה לעולם התורה, לעילוי נשמתו של רבי טלי סקוצילם זצ״ל שחיה מוכה הרבים ואוהב תורה ולומדיה, וזכות התורה תסייע בידו למעלה, וזכות התורה יותר גדולה מאשר התפילות והקדישים כמובא בספרים, וכמ״ש כבר בקונטרס פתחי קדישין על המאמר קדישין יעו״ש.

במאמרו של הגאון רבי יעקב יוסף כהן שליט״א (עמ׳ פד) כתב לדון הידורים שונים בהדלקת נר חנוכה, וכתב שם שגם לבית המקדש לקחו שמן זית מארץ ישראל בדוקא, נראה לענ״ד שיש להוסיף בזה עוד טעם, דהנה הבאנו באור יוסף חנוכה סימן ט׳ כעשרים נפק״מ דלמדים דיני הדלקת נר חנוכה מהדלקת המנורה בבית המקדש, וא״כ י״ל דכמו שבבית המקדש הדרו לקחת שמן מאר״י לפי שהם משובחים כמבואר במנחות פה: ובמס׳ ביכורים פ״א מ״ג, א״כ י״ל דלכן יש לקחת שמן זית מאר״י בדוקא, עי״ש עוד.

בפסקים מהגאון רבי נתן גשטטנר זצ״ל (עמ׳ כג) ששאל לפי מש״כ הרמב״ם בהלכות שבת (פרק ל׳ הלכה ט׳) ״וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין״ וענה ״יש נוהגים ככה אם יש לך קצת יין תשתה״, וכן מקפיד זקני מרן הגאון רבי אליהו פורת טהרני שליט״א, והנה בעיקר שיטת הרמב״ם יש שלמדו בדבריו שצריך לעשות בסעודה שלישית כעין קידוש, ועי׳ בספר זמירות שבת עלי באר סעודה שלישית מה שהאריך בזה, והנה להאי דינא יש מקור מהזוהר הקדוש ע׳ בספר ״מרגניתא דרבי מאיר״ ובברכ״י סימן קצ״א סק״ו ובשיורי ברכה שם קו״א סק״ג, ובערוך השולחן (שם ס״י) בדעת המקובלים

לענין קידוש בסעודה שלישית, ועי׳ עוד אוהל משה ברכות נא:, וגם בעיקר דברי הרמב״ם איכא סתירה בדבריו, שפרק ל׳ הלכה ט׳ כתב שצריך קידוש ואילו בפרק כ״ט ה״י מבואר דא״צ, והקשה כן במהר״ם חלאוה (פסחים קו. ד״ה ביום) וכתב שעיקר דברי הרמב״ם כמ״ש שם, ואולי י״ל דאי״ז סתירה דאין בעי קידוש אבל צריך קביעות על היין, לפי שיטת הספרי דיש דין שמחה בשבת והרי קימ״ל דאין שמחה אלא בבשר ויין ועי׳ עוד.

בשו״ת ממרן שר התורה הגר״ח קניבסקי שליט״א (עמ׳ צד) שקטן בליל הבר מצוה ראוי שיכון באהבת עולם, עי׳ שם בהערה מה שהובא ממרן הגרי״ז, והנה מה ששייך לצאת באהבת עולם, ע׳ בשו״ת יביע אומר חלק ט׳ סימן ט׳ באריכות בדין זה.

שם בעמ׳ צו נשאל מרן שר התורה שליט״א האם אפשר לומר ברכות התורה בישיבה ואמר שאם ביחיד אפשר, ויש לעי׳ לדעתו מה החילוק בין יחיד לציבור, ומה המקור לכך.

שם בעמ׳ צז נשאל מרן שליט״א למה בקניני התורה לא מוזכר תפילה הרי בלי תפילה א״א לזכות לתורה, וענה מרן שליט״א שזה ההתחלה, ויש לציין לדברי הגמ׳ בנדה דף ע׳ שהא בלא הא לא סגי, ולכן התורה והתפילה, מישך שייכי להדדי.

שם בעמ׳ קכה במה שנשאל הגר״י גנס שליט״א ע״י ידידי הבחור הגאון רבי חיים מלין שליט״א מח״ס שלמי חיים ושא״ס, לענין לעבור בין ב׳ דקלים, הנה היום יש לומר דיש להקל בהא, והטעם דהיום נתבטלו המזיקים וכמו שמבואר באריכות בשו״ת יביע אומר חלק ט׳ סימן א׳ עי״ש באריכות.

שם בעמ׳ קכח הובא לענין כובע והכיפה שאינו נחשב כשני מלבושים, כי כיון שככה הוי דרך הלבישה שפיר דמי, אולם לענ״ד יש אנשים שבתפילה שמים הכיפה בתוך החליפה כיון דאינו נכנס להם לתוך הכובע וא״כ סו״ס אי״ז כשני מלבושים, וא״כ הכל תלוי בצורת השימוש דבנ״א.

במאמרו של רבי יעקב אהרן סקוצילס שליט״א מח״ס אוהל יעקב י״ד חלקים, ורב ומו״צ בבית ההוראה י״ד הרמ״ה, ובבית ההוראה הכללי, שדן לתת מטריה כמתנה לפועל גוי כשיוצא מבית ישראל שעבד שם, הנה כתבנו בזה לשאלתו, וזה מש״כ: לכבוד הגאון רבי יעקב אהרן סקוצילס שליט״א מח״ס אוהל יעקב י״ד כרכים, רב ומו״צ וראש כולל בירושלים.

במה ששאל בזה״ל: הגיע פועל לבית ישראל ועשה שם תיקון ביום גשום-הפועל לא אמור לחזור לבית ישראל בכלל היה ביקור חד פעמי-כעת הבעל הבית ראה בחוץ יורד גשם חזק רוצה כעת לתת לו מטריה במתנה האם יש בזה משום לא תחנם כיון שהוא מקבל מתנה בסוף עבודה וממילא אין בזה כל כך תועלת , וצ״ע ע״כ לשון שאלתו.

הנה בעיקר ויסוד הדין דאסור לתת לגוים מתנת חינם איתא בגמ׳ במס׳ ע״ז סד. ובגמ׳ בדף כ. נדרש כך, דמבעי ליה להא דאמר רחמנא לא תתן להם מתנות של חינם, וא״כ נימא קרא לא תחונם, מאי לא תחנם ש״מ כולהו תניא נמי הכי וכו׳, ומבואר שם בגמ׳ שזה דאסור לתת לגוי מתנה תלוי במח׳ של ר״מ ור״י, דלשיטת ר״י יש איסור לא תחנם

ולר״מ לית ביה איסור לא תחנם, והנה להלכה איפסיק כשיטת ר״י, בשו״ע יו״ד סי׳ קנא סעי׳ יא, אסור לתן מתנת חנם לעובד כוכבים שאינו מכירו, והנה בתוס׳ בע״ז שם בד״ה רבי יהודה אומר דברים ככתבן, בשם ריב״א דהכא אסור מתנת חינם לעכו״ם ובפסחים בדף כב. מקומינן ההיא דשולח אדם ירך לנכרי, כרבי יהודה וכתבו התוס׳, ותירץ רבי דבתוספתא תניא גבי מילתיה דרבי יהודה דהכא בעובד כוכבים המכירו מותר מפני שהוא כמוכרו לו, וכן כתבו בתוס׳ בעירובין סד: וד״ה ולמדנו, ובחולין קיג: בד״ה חי, וכ״כ בתוס׳ הרא״ש, ובתוספתים, והיינו דכל מה שיש להתיר רק בעכו״ם שמכירו, והוה כמכירה שאח״כ יעשה לו טובה אחרת, והכאב נ״ד ולא יעשה לו טובה אחרת ושוב לא יראנו, אז אסור, ולא חשיב כמכירה, אפ׳ אם ע״י כן יש קידוש שם שמים, והנה בתוס׳ בעירובין סד: שם איתא, מעשה ברבן גמליאל שהיה רוכב על החמור והיה מהלך מעכו לכזיב והיה רבי אילעאי מהלך אחריו מצא גלסוקין בדרך, א״ל אילעאי א״ל גלסוקין מן הדרך, מצא נכרי אחד א״ל וכו׳ טול גלוסקין הללו וכו׳, והקשו בתוס׳ הרי לא היה מכירו, וא״כ מוכח דשרי לתן מתנת חינם וכתב דשאני התם שהיה מתלוה עמו בדרך עי״ש, [ולענ״ד אולי התם שאני משום שאין מעבירין על האוכלין כמבואר בהמשך הגמ׳ שם, ומוכח דאין מעבירין על האוכלין אינו חיוב גמור, וכן מוכח מירושלמי דמאי ריש פרק ב׳ שאם יש כשפים אין חיוב להרים, ורבינו רה״י בעל המשנת אברהם שליט״א שאלני בזה דיש להסתפק אם זה איסור דאורייתא או דרבנן], ובתוס׳ בע״ז כתבו להקשות דהכא לא היה מכירו רבן גמליאל מעולם, וכתבו התוס׳ לתרץ, וי״ל דשמא לא סבר לה לר״י להא דר״י ואח״כ כתבו לתרץ התירוץ שכתבו התוס׳ בע״ז, וכ״כ בעוד תוספתים, מ״מ אי״ז הלכה כי ההלכה כר״י, ויצא נפק״מ היכא דמתלוה עמו, אי אמרינן להאי תירוצא או לא.

עוד מבואר בתוספתים ובע״ז ובעירובין ובנדה שכתבו להקשות מהא דאיתא בגיטין דף סא. מפרנסין ענייי עכו״ם עם ענייי ישראל מפני דרכי שלום, וכתבו התוס׳ בהא נמי שרי משום דרכי שלום, והיינו דאי״ז מתנת חינם וא״כ אפשר הכא דאם לא יביא לו מטריה, א״כ יש בזה מפני דרכי שלום, אז י״ל דאי״ז מחמת דרכי שלום, כי אפשר שבד״כ עובדים יש להם רכב ואז ליכא בהא משום דרכי שלום ודו״ק.

ובתוס׳ בע״ז הקשו דלמאן דשרי לתת מתנות לעכו״ם וכי לית ליה להההיא דאיתתא בע״ז כ. שעכו״ם ורעי בהמה דקה לא מעלין ולא מורידין ותרצו התוס׳ בזה״ל: וי״ל דקרא מיירי שאינו מחיה באותה מתנה כי אף אם לא יתן לו כלום לא ימות, והיינו דאף למ״ד דשרי כי זה לא מחיה אותו, וא״כ אפשר שבכה״ג שיורד ברז חזק או שלג ואם יביא לו מטריה ועי״ז יחיה ולא יפול עליו שלג או ברד ויתקרר ויחלה ויבוא לידי סכנה לכו״ע יהיה אסור .

וגם היה נראה לומר שהכא לתת לו מטריה יש בזה לרחם ולחמול על הנכרי ובזה איכא איסור, והגם שהנכרי יכול להסתדר בלא זה, דהנה איתא בתרגום אונקולוס (דברים ז׳ כט) ״ולא תחנם״ ולא תרחם עליהון, וכעי״ז איתא בתרגום יונתן והיינו דאיכא איור לרחם עליהם,, על עובדי ע״ז, וכן מבואר מדברי רבינו הרמב״ם הנשר

הגדול בפ״י מהל׳ עבודת כוכבים ה״א, וז״ל: ואסור לרחם עליהם שנאמר ולא תחנם לפיכך אם ראה מהם אובד או טובע בנהר לא יעלנו ראהו נטוי למות לא יצילנו עכ״ל, וכן כתב הרמב״ם בס׳ המצוות (לח ג׳), ובתוס׳ רבינו אלחנן (ע״ז שם ד״ה א״כ) הקשה מדוע דרשו בגמ׳ ג׳ דרשות מהפסוק לא תחנם, ולא דרשו מהמשמעות של הפסוק, והיינו משמעות של חנינה ורחמים, וכמו שנאמר בתורה ״לא תחוס עינך עליהם״ ותירץ שהוא בכל חן, וא״כ אסור גם לחמול ולרחם עליהם, וכן מבואר גם בס׳ החינוך (צוה תכו) שכתב בזה״ל: שלא נחמול על עובדי ע״ז, ולא ישר בעינינו דבר מהם וכו׳ ולא יהי מעלה חן בעינינו בשום ענין, עד שאמרו רבותינו ז״ל שאסור לומר כמה נאה גוי זה, או מה נחמד ונעים הוא וע״ז נאמר ״ולא תחנם״ ובא הפירוש ע״ז לא תתן להם חן עכ״ל, ומדברי הסמ״ג (לאוין מח) משמע שהוא סובר שאיסור חנינה נכלל באיסור של מתנת חינם, וברבינו בחיי (שם) משמע שהוא נדרש מפשוטו של מקרא שאסור לרחם ולחמול עליהם ומ״מ משמע שלכו״ע איכא דין שלא לחוס ולרחם עליהם, ולאכן יהיה אסור לתת לו את המטריה, כי זה נקרא לחוס עליו, כי בדרך כלל אפשר להסתדר בלא מטריה, וכמאמר העולם שהאדם לא עשוי מסוכר ולכן אין מה לפחד מן המים, וע״כ נראה דאין לתת לו את המטריה, ואם נתן לו יחושב לו כאילו המטריה היא חלק מהשכר, או דהוה כהטבות שדרך העולם לתת הטבות לפועלים שלהם, ויל״ע אם מהני אח״כ לחשב כן ומסתמא לא מהני, ואם יודע שעי״כ ינצור לו הגוי איבה כגון שלאותו יהודי יש חנות של מטריות, והרי יכול לתת לו איזה מטריה זולה, ובכה״ג שרואה אותו הולך כך בגשם יכול לתת לו את המטריה ועי״כ יתקדש שם שמים, וצ״ע הלכה למעשה.

בעמ׳ רמד נשאל הג״ר שמאי הכהן גראס שליט״א בעמח״ס שו״ת שבט הקהתי ושא״ס, מדוע השו״ע השמיט האי דינא דאין לעבור בין שני נשים כמובא בפסחים דף קיא. ואולי י״ל דהרי קימ״ל דאביי סילק את המזיקים כדאיתא במס׳ קידושין דף ל: וא״כ לכן כבר דין זה נוהג, ועי׳ עוד בשו״ת יביע אומר ח״ט או״ח ס״א עי״ש.

ועוד י״ל שאי״ז משום רוח רעה, ויותר זה ממידת חסידות, ולכן השו״ע השמיט דין זה, והוי כהרבה דינא דגמרא שהשו״ע לא הזכיר דינים אלו, ועמד בקושיה זו בשו״ת דמשק אליעזר חיו״ד סימן מ״ד עי״ש.

בעמ׳ רמא נשאל הרה״ג הנ״ל לנוהגים להניח את החלה על הפלטה חשמלית בשבת, האם יצטרך להטביל את הפלטה או לא, וענה שלא צריך וטעמו בזה ג׳ נימוקים: א׳ לא נהגו, ב׳ שיש לצרף שתשמישו הוא רק שמחבור לחשמל, ג׳ ועוד שנקרא שגמר הכלי ביד ישראל, כי שהישראל מחברו כאילו גמר הכלי, וא״א להשתמש כלי מעשה ישראל.

והנה מש״כ שלא נהגו, יל״ע ואז מה אם לא נהגו, הרי זה שלא נהגו מחמת חוסר ידיעה אי״ז מכרחי.

וגם מש״כ שהתשמיש הוא רק שמחובר לחשמל א״כ צ״ב הרי קמקום תשמישו רק שמחובר לחשמל ואפ״ה מטבילים אותו ועוד דהא סו״ס משתמשים בו, ועוד גמר כלי אי״צ לשימוש במציאות, אלא עצם שזה שכביכול אפשר להשתמש בו, ועי״ש למה שציין הר״מ

גבאי שדעת הגר״י חנניה זצ״ל בעל השערי יושר שצריך להטביל, וכ״כ בקונ׳ טהרת הכלים (עמ׳ קכא) ובשו״ת דברי בניהו (חלק כז סימן נא) שפלטה א״צ להטבילה.

והנה מה שענה שם בעמ׳ רמב האם כשיושב עם רבו האוכל בשר והוא אוכל חלב אם צריך היכר די״ל שלעולם לא יאכל התלמיד מצלחת רבו, וענה כך בזה״ל: שיירים כן לוקחים עכ״ל, ורואים שהכותב הוא חסיד והשואל הוא ספרדי ולכן לענ״ד יש לחלק בין ספרדי לחסידים דבזה תלוי ודו״ק, ועי״ש עוד מש״כ לו הגר״א נבנצל שבעי היכר.

בעמ׳ רכא לענין ניחום אבלים בטלפון נשאל הרה״ג הנ״ל עי׳ במש״כ בשיח יוסף ח״ו לענין ביקור חולים ע״י טלפון ודון מיניה ואוקי באתרא, ובענין ניחום אבלים בטלפון ידוע שפעם פעמים קיים כך ניחום אבלים מרנא ורבנא מרן רה״י הגראי״ל שטינמן זצוק״ל.

ובעמ׳ קלב – בשו״ת מהאב״ד קרעטשניף רחובות הג״ר דוד משה ראזענבוים שליט״א, שכתב שאף דבעי ללמוד גמרא, מ״מ יש גם ללמוד בסוף השיעור הלכה, הנה כן דעת הראשון לציון הגר״י יוסף שליט״א שצריכים גם ללמוד הלכה, והיינו דאין להסתפק רק בשתי הלכות שאחר התפילה אלא צריכים ללמדם גם טעמי ההלכות שידעו את ההלכה כדבעי. ושם מה שדן במי שנרדם בשיעור תמיד ידוע מה שסיפר הגר״י זילברשטין שליט״א.

הופיע הופיע !!!
ספר
פרדס יוסף
החדש
מאות חקירות ותשובות מעניינות
מגדולי הפוסקים לדורותיהם
ונוסף גם חוא ספר כרם אליעזר
מאמרים נפלאים בעניני המועדים
עם קונטרס חינוך הבנים בחלכתו
ראש השנה
חנוכה
חדש
פורים
פסח
המתנה המוצלחת
ביותר למשלוח מנות
למלמד, למגיד שיעור
לאבא, לשוער
לחבר טוב, למנהל
לראש ישיבה, לראש כולל
ולמי שרוצים לכבד
ספר
פרדס יוסף
החדש
ראש השנה
חנוכה
פורים
הגדה של פסח
כרך החדש של פורים עכשיו בחנויות
ניתן להשיג בחנויות הספרים המובחרות
הפצה ראשית מרכז הספרים בחנהלת הרב יצחק פרידמן 03-6194114

ב"ה

כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וּדְבַר ה' מִירוּשָׁלָיִם...

הופיע ויצא לאור
הספר השימושי לשאלות המצויות
מציון תצא תורה
ובו למעלה משבע מאות תשובות
ופסקים על סדר השו"ע

מכתב יד
מרן הגאון
רבי **אביגדר נבנצל** שליט"א
רבה של ירושלים בין החומות
ומזקני וגדולי פוסקי דורנו

ערוכים בטוב טעם ודעת בתוספת הערות ומראי מקומות, ובתוכם מאות
תשובות ופסקים מכת"י גדולי ההוראה שליט"א שרואים אור לראשונה
ע"י הרה"ג ר' **יעקב אהרן סקוצילס** שליט"א
מחבר סדרת הספרים הנודעת "אהל יעקב"
ומו"צ בבית ההוראה יד הרמ"ה בראשות הגר"מ דייטש שליט"א

ניתן להשיג אצל המחבר:
052-765-4468

קולמוס
להשיג בחנויות הספרים המובחרות | טל' - 07-22-44-1660 הפצת ספרים שעובדת.

הופיע עוד כרך חדש

ניתן להשיג בטל: 052-7128536

מפעל הש"ס ע"י בני ישראל

הש"ס השלם

120-99-021

054-84-66-4

מחיר מיוחד

לזכות

הש"ס השלם

לזכות

לזכות

הגדה של פסח

קרעסטיר

פנינים נבחרים, סיפורים ומשלים
אמרות טובות, עובדות והנהגות והנהגות
ממופת הדור, אוהבן של ישראל
הגה"ק רבי **ישעיהלי מקרעסטיר** זיע"א

מהדורת...

הגדה של פסח

מהרש"ח

חידושים וביאורים, מערכות ותשובות, עובדות והנהגות
משלחנו של מרן שר התורה, הסבא קדישא

מורינו הרב שלמה אליעזר אלפנדרי זלה"ה

הופיע ספר חדש

בינ"ו עמ"י עש"ו

קובץ

תולדות שרה

חלק ראשון

כולל ביאורים וחידושים נחמדים, מדברי רבותינו
הפוסקים והמפרשים, בתוספת מעט גרגירים,
על סדר השלחן ערוך משובצים, אשר אמרתי בפני
חברים מקשיבים, בעזר צורי וגואלי
בעל הרחמים.

ובסופו חונה

קונטרס "לקראת שבת לכו ונלכה"
הלכות והליכות הכנות לשבת קודש

חברתיו וערכתיו בחסד ה' עלי
הצעיר באלפי ישראל
אמיר ולר ס"ט

בשנת **שפת** אמת תכון לעד (תש"פ) לפ"ק
רחובות ת"ו

ניתן להשיג בפל': 0533-156909

הוצאה לאור
צוף

יומא טבא לר״בנן

בס״ד הופיע ויצא לאור הספר

דרך ישרה

רב מכר!

הנהגות ודקדוקי הלכה של רבינו הגאון החסיד
כמוה״ד רבי **שריה דבליצקי** זצוק״ל

למעלה מ-700 עמודים של דקדוק הלכה בנגלה ובנסתר, מכבשונו
של רב האי גאון חסידא ופרישא זי״ע, ממה שנראה ונשמע בקודש פנימה

ספר נדיר ומיוחד במינו - דורך בעקבות הנהגותיו המופלאות של גאון ההלכה, עמוד העבודה, צדיק מושל בידאת אלקים, הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצוק״ל, עדיך ביד אמן, ומסודר לפי סדר השו״ע וסדר היום

ותחתיו פתוח שער נרחב לבאר מקורו הטהור בכל פרט בפי שנשמע מפי קדשו ומפי כתבו, תוכו רצוף בירורי הלכה מופלאים וחקרי דינים מחודשים מחיבודיו הנדפסים ומכתי״ק, ונוסף עליהם אלפי ציונים ומראי מקומות וכו״מ מגמרא ופוסקים, באשר תחזינה עיני המעיין

"...טוב עשה תלמידו שהעלה הנהגותיו על הכתב, ויפה כתב..."
(מתוך הסכמת מרן הגר״ח קנייבסקי שליט״א)

"...בספר אוצר שלם, ויביא בס״ד ברכה ותועלת הרבה, וראוי להכניסו בתוך ביתו..."
(מתוך הסכמת מרן הגר״ע שטרנבוך שליט״א)

"...ממש דמות דיוקנו מנצחת לפנינו בחיבור זה... זכה וחצליח לחקים מצבה נשגבה לטוב אבא הכ״מ..."
(מתוך מכתב הגאון רבי דוד דבליצקי שליט״א)

להשיג בחנויות הספרים המובחרות | הפצה ראשית: יפה נוף

ניתן להשיג גם בנקודות המכירה (וכן להזמנת כמויות) אצל המחבר בטלפון: 08-8582376