

שו"ת

ארחות יך
למדני
חלק חמישי

יותר ממאה ושלשים

שאלות ותשובות

בארבע חלקי שו"ע

תשרי תשע"ח

הוצאה ראשונה תשרי תשע"ח

הספר מופץ חינם

עד גמר המלאי

לתועלת הרבים

טלפון להשיג את הספר 02 5827966

כתובת E-MAIL

בדבר הערות למחבר – ולמדע בקשר לספר

orlamdeni@hotmail.com

הסכמה מאת הראשון לציון הרב הראשי
לישראל הגאון הרב מרדכי אליהו זצ"ל.

הסכמה

ראה ראיתי מה שחבר... וראיתי את עומק בינתו
ואשר ידו רב לו בספרי ראשונים ואחרונים דן
ופלפל ומסיק שמעתתא, מוטיב ופריק וכתב כיד
ה' הטובה עליו, דבר דבור על אופניו בסדר
ובשיטה טובה ונאה.

יהי רצון שחפץ ה' בידו, וכל אשר יעשה ישכיל
ויצליח, וזכה להגדיל תורה ולהאדירה, יפוצו
מעיינותיו חוצה, אכי"ר.

מרדכי אליהו.

(הסכמות אלו, מספר אחר של המחבר, ולא העתיק כולן
ואף לא ביקש הסכמות חדשות מפני שהוא רוצה להעלים
שמו כרצונו, כמבואר בהקדמה. 'ודון מיניה ואוקי
באתרינ').

הסכמה מאת הראשון לציון הרב הראשי
לישראל הגאון הרב עובדיה יוסף זצ"ל.

הסכמה

הובא לפני הספר... וראיתי בו כביר מצאה ידו
לאסוף כעמיר גורנה דברי הפוסקים ואחרונים
חדשים גם ישנים, והכל עשה יפה בעטו בטוב
טעם ודעת, וידיו רב לו ועמו עוז ותושיה לאסוקי
שמעתתא אליבא דהלכתא, איישר חיליה
לאורייתא, ודברי פי חכם חן.

ואסיים בתפלה שחפץ ה' בידו יצלח לברך על
המוגמר בקרב ימים, ועוד יפוצו מעיינותיו חוצה
להגדיל תורה ולהאדירה, בנחת ובהשקט ובטח.

עובדיה יוסף.



לזכרון עולם בהיכל ה'

לעילוי נשמת מרת רחל בת חביבה

נפטרה כב' שבט תש"ס

המלך ברחמיו יחוס ויחמול עליה

וילווה אליה השלום ועל משכבה יהיה שלום.

ת. נ. צ. ב. ה.



לזכרון עולם בהיכל ה'

לעילוי נשמת מר אדוורד בן בראל

נפטר יא' אדר א' תש"ס.

ולקץ הימין יעמידהו ומנחל עדניו ישקהו.

וילווה אליו השלום ועל משכבו יהיה שלום.

ת. נ. צ. ב. ה.

הקדמה

זה אין לו אלא לב אחד, אף ישראל אין להם אלא לב אחד לאביהם שבשמים". וגם אולי הוא יוכל לגדול בחכמה עד שהוא יוכל להבין שיחת דקלים, כדמצינו בסוכה כח. ובב"ב קלד. ברבן יוחנן בן זכאי, וכן מצינו באריז"ל, כמבואר בהקדמת שער ההקדמות בד"ה והנה היום, ובשער רוח הקודש דף ד: בד"ה ובענין השגתו, ע"ש. אמן כן יהי רצון.

והנה מביע תודתי מעומק לבי לידידנו האי גברא רבא הרה"ג דביר אזוראי שליט"א, אשר הואיל בטובו לעבור על חלק זה והעיר וגם תיקן בכל מקום אשר ימצא בדק. סופר ושוקל מגדלות מרקחים, בדברים נכוחים, ריח ניחוחים, אמרתו צרופה, ומרחשתו עמוקה וצפה, מנופה ב"ג נפה, פום ממלל רברבן ושונה על כל קוץ וקוץ הלכות מרובות, תלי תלים כהררים בשערא רבי רבבות, ושמעתתיה רווח ממילא באור בוקר לא עבות. ישלם ה' פעלו ותהי משכורתו שלימה מעם מי ששוכן במרומים, חבלים נפלו לו בנעימים, לאורך ימים בבנים ובני בנים יושבי על מדין. ויהי רצון שהוא וכל משפחתו יזכו לכל ברכות התורה שכה אהובה עליו. ונותן התורה יהא בעזרו שימצא חן ושכל טוב בעיני אלקים ואדם, ברכות הטובה, גם עדי זקנה ושיבה, באורך ימים ושנות חיים.

וברכה מיוחדת אביע לרה"ג משה הריס שליט"א שהוא העורך של כל חלקי הספר, והוא טרח להכין את הספר כדי להביאו לדפוס, ומלאכתו מעשה אומן, עבודה נאה ומעולה. יתברך במילוי כל משאלות לבו לטובה וברכה, יהי נועם ה' עליו, יצו הברכה בכל מעשי ידיו, ויארץ ימיו ושנותיו בטוב ובנעימים דשנים ורעננים.

כהמחבר

חסדי ה' אזכיר על שגבר עלי חסדו להוציא לאור את ספרי אורחותיך למדני חלק חמישי, על שו"ת בד' חלקי הש"ע. ושמחתי מאד בכל השאלות והערות שקבלתי מרבנן ותלמידהון, ותלמידי תלמידהון, דעסקין באוריתא קדישתא די באתרא הדין ודי בכל אתר ואתר. יהא לנא ולהון ולכון חנא וחסדא ורחמי מן קדם מארי שמאי וארעא. ויהי רצון לפני מי ששוכן במרומים שיזכנו להגדיל תורה ולהאדירה עדי זקנה ושיבה, באורך ימים ושנות חיים.

הגמטריא של "ארחותיך" היא תרמ"ה, דהיינו תרי"ג ל"ב. פירוש, שהדרך ללמוד אורחות הקב"ה היא לעסוק בלימוד התרי"ג מצוות עד שהן נכנסות בלב, וזה כמ"ש "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך". ופירש האור החיים בפר' ואתחנן, "על לבבך.... כי האהבה אינה מעשה שיכריח האדם רצונו לעשות מצות המלך, אלא הוא דבר שתלוי בלב, וכל שהלב לא ירגיש דבר שיפעול בו החשק אינו אוהב הגם שיכריחנו בכל מין הכרח, לזה באה העצה מק'ל יועץ ואמר, והיו הדברים האלה וכו' על לבבך, פי' כשיתמיד שימת הדברים על לבו יולד בלבו חשק תאוה הרוחניות, וירוצ לבו לאהבת ה' בכל אשר ציוהו. ודבר זה אנחנו יתמי דיתמי אנו מרגישים, כי רבה תאוה בלבנו וחשק אלקי עולם יותר מכל הון עולם וכבוד מלכות... ע"ש. הרי דרך לימוד אורחות הקב"ה הוא ללמוד התרי"ג מצוות על לבו, וכשיתמיד שימת הדברים על לבו, יולד בלבו חשק תאוה רוחנית, וירוצ לבו לאהבת ה' בכל אשר ציוהו". ולכן שפיר הוא שהגמ' של "ארחותיך" היא תרי"ג ל"ב.

והגמטריא של "למדני", היא קל"ד, דהיינו "דקל" והוא תמר, דהיינו שאם הוא יוכל ללמוד אורחות הקב"ה כשביארתי לעיל, אז הוא יזכה להיות "תמר", וכמ"ש "צדיק כתמר יפרח". פירש"י, "כתמר לעשות פירות", ויש לפרש "פירות", שהם חדושים בתורה וגם תלמידים. וגם הוא יזכה למ"ש בסוכה מה: "ר' לוי אומר כתמר, מה תמר

הספד על הקדושים הרב איתם הנקין ואשתו נעמה, זכרונם לברכה הי"ד, שנרצחו בחג סוכות תשע"ו.

לקח אותו אלקים כדי שיהיה איתם עם אלוך. וזה כמ"ש באיוב פ"א. ז. "החקר אלוך תמצא", אל תקרא את זה בלשון תימה כפשוטו אלא בלשון הבטחה, דהיינו מי שחקר אלוך ע"י לימוד תורתו הוא ימצא אלוך, וכמ"ש בזוהר דקודשא בריך הוא ואורייתא חד, וכן הוא בפרשת בשלח ס. "ואוליפנא דקודשא בריך הוא תורה איקרי... ואין תורה אלא קודשא בריך הוא". לכן שפיר י"ל "איתם אלוך", שהוא מצא קודשא בריך הוא בלימוד תורתו, ושוב הוא "איננו כי לקח אתו אלקים".

גם כתוב בתהלים יט. יד. "אז איתם". ופירש"י "אהיה תמים". וכן הרב איתם היה איש תם יושב אהלים, אהלי התורה. ו"תמים היה בדורותיו", ולכן י"ל עליו, "מי יגור באהלך, מי ישכון בהר קדשך. הולך תמים ופועל צדק ודובר אמת בלבבו" (תהלים טו ב).

ואשתו נעמה היתה עזר כנגדו להחזיק אותו בלימוד תורה, וגם היה לה חלק בתורתו, וק"ו הוא מזבולון ויששכר, שזבולן היה לו חלק בתורת יששכר וזה רק ע"י נתינת ממונו ליששכר, וכ"ש באשת האדם שהיא נותנת לו כל צרכיו. וזה כדמצינו בכתובות סז: "אמרה ליה אנא שכיחנא בגויה דביתא ומקרבא אהנייתי", ופירש"י "ומקרבא הנייתי. הנאתי מזומנת, שאני מחלקת לחם ובשר ומלח, אבל אתה נותן מעות לעניים והם טורחים וקונים סעודה". ולכן ה"ה שאשתו של חכם יש לה חלק יותר גדול בתורתו, ממי שנותן לחכם רק ממוץ. ולכן י"ל בנעמה הפסוק, "...נעמה, ויט שכמו לסבול, ויהי למס עובד". (בראשית מט. טו.) ופירש"י "ויט שכמו לסבל, עול התורה. למס עובד, לפסוק להם הוראות של תורה". ע"ש. הרי אף נעמה בכלל התורה של הרב איתם.

וכתוב בפר' וירא, "וילכו שניהם יחדו", וכן הוא ברב איתם ואשתו נעמה, בחייהם הלכו שניהם יחדיו, וגם במיתתם הלכו שניהם יחדיו. וכמו דמצינו באברהם ויצחק ששניהם הלכו יחדיו "בלב שוה" כמ"ש רש"י שם, אף הרב איתם ונעמה בחייהם היו בלב שוה, וגם במיתתם הלכו בלב שוה לאביהם שבשמים.

כתוב בילקוט שמעוני, משלי לא. ד"ה אשת חיל (רמז תתקס"ד), "מעשה היה ברבי מאיר שהיה יושב במנחה בשבת ודורש, ומתו שני בניו, מה עשתה אמן הניחה שניהם על המטה ופירשה סדין עליהם, במוצאי שבת בא רבי מאיר מבית המדרש אמר לה היכן שני בני... אמרה לו רבי שאלה יש לי לשאול, א"ל אמרי שאלתך, אמר לו רבי קודם היום בא אחד ונתן לי פקדון ועכשיו בא ליטול אחזיר לו או לאו, אמר לה בתי מי שיש לו פקדון אינו צריך להחזיר לרבו, אמרה לו חוץ מדעתך לא הייתי מחזרת אותו, מה עשתה תפשה אותו בידו והעלתו לחדר והקריבה אותו למטה, נטלה הסדין מעליהם וראה שניהם מתים מונחים על המטה, התחיל בוכה ואומר בני בני רבי רבי, בני בדרך ארץ ורבי שהיו מאירין עיני בתורתך. באותה שעה אמרה ליה רבי לא כך אמרת לי שאנו צריכים להחזיר פקדון לרבו, כך ה' נתן וה' לקח יהי שם ה' מבורך, א"ר חנינא בדבר זה נחמתו ונתישבה דעתו לכך נאמר אשת חיל מי ימצא". ע"ש.

ואף כשנרצחו הרב איתם ואשתו נעמה באופן נורא הם היו "שניהם על המטה", ואף ברב איתם י"ל "רבי שהיה מאיר עיני בתורתו". למדתי את ספרו החשוב "לכם יהיה לאכלה", וראיתי בו גדולת תורתו, והוא הרחיב לבאר כל הכללים והפרטים בדיני תולעים והמסתעף, והביא מספרי ראשונים ואחרונים, וסידר דבריהם באופן נאה, כדי שהקורא יוכל לקרות כל הדעות באופן קל, וגם נשא ונתן בדבריהם וביאר את הכל בטוב טעם ודעת עם רעיונות עמוקים וסברות ישרות. וכל רו לא אניס ליה וירד לעומקא דדינא, וודאי י"ל עליו "רבי שהיה מאיר עיני בתורתו".

ואף ראיתי מתורתו בספר "מלילות", והוא היה העורך לספר זה, וראיתי בכרך ג' שהוא ביאר דין קריאת דברי הדפוס בשבת לאור דין שטרי הדיוטות (ושוב נדפס אחר מותו בספר "אש תמיד"), ואף כאן ראיתי גודלו בתורת ה', והוא ביאר את הענין כיד ה' הטובה עליו, ונהנתי מתורתו. וכעת אף ראיתי דבריו ב"המעין". אוי לנו ש"ה' נתן וה' לקח, יהי שם ה' מבורך".

אוי לנו שהרב איתם "גז חיש ונעופה". כתוב בפר' בראשית, "ואיננו כי לקח אתו אלקים". והאותיות של "אתו אלקים", הם האותיות של "איתם אלוך", פירושו כי

ואוי לנו על היתומים שפתאום ראו ברצח הוריהם, וכמ"ש "כי פתאם יבו השדד עלינו" (ירמיה ו. כו.) והמחבלים "פתאם יורהו ולא ייראו. יחזקו למו דבר רע יספרו לטמון מוקשים, אמרו מי יראה למו" (תהלים סד. ה.). אוי לנו על מתן בן תשע, ניצן בן שבע, נטע בן ארבע, ואיתמר בן ארבעה חודשים. וכתוב "והוא מצעק אבי אבי רכב ישראל ופרשיו, ולא ראהו עוד, ויחזק בבגדיו ויקרעם לשנים קרעים" (מלכים ב' ב. יב.). ונד"ד חמור טפי, שי"ל שהבנים לא אמרו רק "אבי אבי", אלא גם "אמי אמי", ואף הם נסעו "ברכב", ופירש רש"י בשם התרגום "אבי אבי... רבי רבי דטב להון לישראל בצלותיה מרתיכין ופרשין". וכן הוא ברב איתם אף הוא "טב להון לישראל בתורתו מרתיכין ופרשין", וגם הבנים "לא ראו עוד" את הוריהם, ואף הקריעה חמורה טפי שאלישע קרע בגדו לשנים ("שנראין קרועים כשנים" כמבואר במו"ק כב:) על אחד, אבל הבנים הנ"ל קרעו "לשנים" הוריהם, ואף שכתב מרן בי"ד ס"ש. כג. "מתו אביו ואמו כאחד, קורע קרע אחד על שניהם", מ"מ הם כיוונו בקריעה אחת "לשנים", משא"כ אלישע שקרע על אחד בלבד.

כתוב באבות דרבי נתן פ"לח. על הריגת רשב"ג ורבי ישמעאל כהן גדול, "והיו מתחננין לאספקטור, זה אמר אני כהן בן כהן גדול הרגני תחלה ואל אראה במיתת חברי, וזה אמר לו אני נשיא בן נשיא הרגני תחלה ואל אראה במיתת חברי". ואוי לנו שבנים אלו ראו בהריגת הוריהם, ולא היו להם בחירה בזה. וגם כתוב שם "והיה בוכה וצועק פה קדוש פה נאמן, פה קדוש פה נאמן, פה שמוציא סנדלפונין טובות ואבנים טובות ומרגליות, מי הטמינך בעפר ומי מילא לשונך עפר ואפר." וכן הוא ברב איתם כמובן. וכתוב ב"אלה אזכרה", "שרפי מעלה צעקו במרה, זו תורה וזו שכרה, עוטה כשלמה אורה, אויב מנאץ שמך קל גדול ונורא, ומחרף ומגדף על דברי תורה. ענתה בת קול משמים, אם יהיה קול אחר אהפוך עולם למים, לתוהו ובוהו אשית הדומים, גזרה מלפני קבלוה מקיימי דת יומים."

ואוי לנו על עגמת נפש הוריהם של הרב איתם ונעמה, מצינו שכתוב לגבי דוד המלך כשנהרג אבשלום בנו,

"ויעל על עלית השער ויבך, וכה אמר בלכתו בני אבשלום בני בני אבשלום, מי יתן מותי אני תחתך אבשלום בני בני." (שמואל ב' יט. א.). ואם יש עגמת נפש כזו על בנו שמרד כנגדו, ק"ו כשהבן והבת הלכו בדרך ישרה והיו בכלל "עטרת זקנים בני בנים". (משלי יז. ו.).

ומעשה נורא הנ"ל היה בחג סוכות, ימי ישועה ושמחה, ימים דאנו אמרינן "הושיעה נא", וכתוב בספר שמואל שם, "ותהי התשועה ביום ההוא לאבל לכל העם, כי שמע העם ביום ההוא...". וכן הוא שימי הישועה של סוכות היו "לאבל לכל העם", ואף שאבילות אסורה בימי החג, מ"מ בלבם כל העם היו מרגישים הכאב והצער.

"אוי לי בוגדים בגדו, ובגד בוגדים בגדו"
(ישעיה כד טז).

"יגון בלבבי יומם, עד אנה ירום אויבי עלי"
(תהלים יג ג).

"תוגיון נפשי ותדכאונני" (איוב יט ב.).

"מאין יבוא עזרי, עזרי מעם ה' עושה שמים וארץ"
(תהלים קכא ב.).

"נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל, נטשה על אדמתה
אין מקימה." (עמוס ה ב.).

"עד מתי רשעים ה', עד מתי רשעים יעלזו"
(תהלים צד ג.).

"ממרום שלח אש בעצמותי וירדנה, פרש רשת לרגלי
השיבני אחור, נתנני שוממה" (איכה א יג).

"הביאני המלך חדריו, נגילה ונשמחה בך" (שה"ש א ד.).

הרב איתם ונעמה "הנאהבים והנעימים בחייהם ובמותם
לא נפרדו, מנשרים קלו מאריות גברו" (שמואל ב' א כג.).

"חסר מעלינו כל דאגה ותוגה כל צרה ופחד כל חרפה
ובוז. ביראתך הטהורה תחזקנו, ובתורתך התמימה
תאמצנו".

אורח חיים

סימן א.

שאלה: הקם באמצע הלילה, או אחר עלות השחר (כגון לבית הכסא), ורוצה לחזור לישון, מתי יברך ברכת ענט"י לדעת מרן, מיד או רק בקומו מהשינה השניה. ועוד שאלה, מי שנטל ידיו כדין ולא בירך כי היה צריך לנקביו והיה גופו משוקק, מתי יברך, הרי כבר עבר גם הניגוב.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

א) כתב מרן בס"ד יד, "השכים קודם עמוד השחר ונטל ידיו, יש להסתפק אם צריך ליטול ידיו פעם אחרת כשיאור היום להעביר רוח רעה השורה על הידים." משמע מזה שהוא כבר בירך בראשונה, ובסוף יש לו ליטול פעם שניה ובלא ברכה כיון שיש ספק בדבר. וכן נראה הבנת הרמ"א שם שכתב, "ויטלם בלא ברכה" דהיינו בפעם שניה, אבל בפעם ראשונה מותר לו לברך.

וכן ראיתי לר"מ משה טולידאנו ז"ל בהשמים החדשים ס"א שפרש דברי מרן הנ"ל, וכתב "וחיפשתי את שהאבה נפשי, ומצאתי און לי, בספר חזה התנופה להרא"ש ז"ל שכתב בכלל ג ס"ז כדברינו, וז"ל "המשכים בבוקר קודם אור היום ללמוד, נוטל ידיו ומברך על נטילת ידים. ואם אחרי קומו חזר לישון קודם עלות השחר, וניעור כשהאיר היום ונטל ידיו להתפלל, לא יברך ענ"י, לפי ששנת עראי היה זאת." ע"ש. ועיין בב"י שהביא הרא"ש הנ"ל וגם דעת הרשב"א והזהר לגבי מי שחזר לישון. ונראה משם שדעת מרן כשפירשתי. (ונראה שאין חילוק בין אם הוא קם רק לשעה קלה כגון לילך לבית הכסא או לשתות מים, ובין אם רוצה ללמוד בקביעות שעה או שתיים, שהרי הוא צריך לברך אשר יצר אחר עשיית צרכיו, או שהכל על המים, ולכן מוכרח הוא ליטול את ידיו, ולכן ממילא הוא צריך לברך.)

ב) ולגבי מי שנטל ידיו כדין ולא בירך כי היה צריך לנקביו והיה גופו משוקק, מתי יברך, הרי כבר עבר גם הניגוב. נראה בנדון זה שהוא יכול לברך אחר הניגוב. וזה כמ"ש הרמ"א בס"קנח יא, "ואם שכח לברך עד אחר נגוב

מברך אח"כ." ופירש המ"ב שם בס"ק מד, "והיינו לפי טעם הראשון שכתב המחבר דלא דמי לשאר ברכות שעל מצוה דקי"ל שאם לא בירך מתחלה שוב אינו מברך אח"כ שהואיל ואדחי אדחי, דשאני הכא שלא היה ראוי לברך מקודם משום שפעמים שאין ידיו נקיות, ולכן אף אם כבר ניגב ידיו יוכל לברך עוד." ע"ש. וכן הוא במ"א שם ס"ק טז שכתב, "משום דקי"ל נראה ונדחה אינו חוזר ונראה כמ"ש בס"קסז ח, משא"כ כאן דלא חזי מעיקרא לברכה מותר לברך אח"כ." וכן ה"ה בנד"ד כיון דמעיקרא לא חזי לברכה משום כל תשקצו, ממילא הוא יכול לברך אחרי כן, דהיינו אחר עשיית צרכיו ונטילה שניה.

ואף דמצינו שהט"ז והיד אהרון שם חלקו על המ"א ולדעתם אין לברך אחר הניגוב, כיון שכבר נגמרה המצוה. עיין בחסד לאלפים שם ובבא"ח פר' שמיני אות ז, שסברו שי"ל סב"ל בזה. עדיין י"ל דשאני דין הרמ"א הנ"ל, שהלא אף אם ידיו לא היו נקיות כמ"ש המ"ב הנ"ל, מ"מ הלא אחר הרחיצה וקודם הניגוב הם נקיות, ויש לברך מיד ולא אחרי הניגוב, אבל בנד"ד קודם הניגוב עדיין הוא אינו יכול לברך משום כל תשקצו, ולכן לכ"ע אין לו לברך עד אחר עשיית צרכיו ונטילת ידיו פעם שניה. וראיתי סברה זו במטה יוסף ח"ב ס"יח אות לה, שכתב על הטעם הנ"ל שכתב המ"ב לפרש דעת הרמ"א, "ומיהו כדי דייקנן ליה נראה דלא דמי, דהא בטבילה כיון דבטבילת גר א"א לברך אלא אחר הטבילה מש"ה מברכין בכל הטבילות אחר הטבילה, אבל בנטילה הא אפשר לברך קודם הנגוב אפילו היוצא מבית הכסא, דהרי ידיו נקיות, א"כ אמאי מברך אחר הניגוב." ע"ש. ולכן י"ל דבשלמא שחלקו הט"ז ודע' על הרמ"א וכתבו שאין לברך אחר הניגוב, מ"מ בנד"ד אף הם מודים כיון שא"א לברך קודם הניגוב, ולכן יש לברך אחר כך.

וידוע המחלוקת בין ההג"א אשירי שסבר שמותר לברך אחר עשיית המצוה, ובין הרמב"ם שסבר שהוא אסור (עיין בש"ך י"ד ס"יט), מ"מ כבר כתב הרמב"ם בהל" ברכות פ"א ז, "אין לך מצוה שמברכין אחר עשייתה אלא טבילת הגר בלבד שאינו יכול לומר אשר קדשנו במצותיו, שעדיין לא נתקדש ולא נצטוה עד שיטבול. לפיכך אחר שיטבול מברך על הטבילה מפני שהיה דחוי מעיקרו ולא היה ראוי לברך." לכן אף בנד"ד י"ל הכי שהוא היה "דחוי

ולפי זה י"ל שגברא שחזי לברך נט"י וגברא שאינו חזי, נחשבים כשני מינים, ולא שייך לומר בהם לא פלוג.

ג) ועוד יש לדון בזה לפי מ"ש בירושלמי ברכות פ"ט הל"ג. "רבי יוחנן אומר עובר לעשייתך, רב הונא אומר בשעת עשייתך. אתיא דרב הונא כשמואל דאמר רבי יוסי בי ר' בון בשם שמואל כל המצות טעונות ברכה בשעת עשייתך חוץ מתקיעה וטבילה ויש אומרים קדושין בבעילה". ע"ש. ופירוש עובר לעשייתך, דהיינו קודם עשייתך, ופירוש בשעת עשייתך, דהיינו בשעה שהוא מקיים המצוה. ולכן לדעת רבי יוחנן פשוט שיש לתוקע לברך קודם התקיעה, אבל לדעת שמואל ורב הונא כיון שא"א לתוקע לברך בשעת תקיעת שופר, ממילא צריך לברך אחר התקיעה. וכן בשלמא לדעת רבי יוחנן יש לברך קודם בעילת קידושין, אבל לשמואל ורב הונא א"א לברך בשעת ביאה משום ערותו וערותה, ולכן מוכרח לברך אח"כ. ולפי זה יש ללמוד אף לדעת רבי יוחנן, שההלכה כמותו, שאם יש מציאות שא"א לברך קודם המצוה וגם בשעת המצוה, עדיין מותר לברך אחר המצוה כדמצינו לשיטת שמואל ורב הונא, ואפוי מחלוקת לא מפשינן. ולכן ה"ה בנד"ד שכיון א"א לו לברך קודם הניגוב משום בל תשקצו, ממילא שאף רבי יוחנן מודה שהוא מותר לברך אחר הנטילה.

אלא מצינו ברב המגיד בהל"א אישות פ"ג הל"כג שכתב לגבי ברכת קידושין בביאה, "וכתב הרמב"ן ז"ל כלל גדול הוא ובירושלמי בגמרא ברכות אמרו חוץ מקידושין בבעילה. ונראה לי לפי שאין ראוי לברך על המצוה אלא כשהיא מזומנת לפניו לעשותה ובאותה שעה הוא עם האשה במטה ואין ראוי לברך משום לא יראה כן ערות דבר, ולא הצריכו חכמים לבעול הוא בבגדו והיא בבגדה ולהתכסות בשעת ברכה, והוא טעם הירושלמי. ומדלא אמר בגמרא דילן אלא חוץ מן הטבילה, לא סמכינן אגמרא דבני מערבא..." ע"ש. ויש לבאר דעת הרמב"ן. נראה שהוא סבר שלדעת הירושלמי אף לרבי יוחנן צריך לברך אחר הביאה, ודלא כשביארתי לעיל, שהרי כתב הרמב"ן "שאין ראוי לברך על המצוה אלא כשהיא מזומנת לפניו לעשותה", הרי משמע שהמצוה לפניו אבל עדיין הוא לא עוסק במצוה, והיא רק "מזומנת" לפניו, דהיינו לדעת רבי יוחנן אין לברך קודם הביאה כשהוא עדיין אינו במטה שזה בכלל "אינה מזומנת לפניו", ואף כשהוא במטה אין מטריחין אותו לכסות ערותו בשעת הברכה קודם הביאה.

מעיקרו ולא היה ראוי לברך", ולכן הוא יכול לברך אחריו כן. ואף שכתב הרמב"ם בתחילה "אין לך מצוה שמברכין אחר עשייתה אלא טבילת גר", ומשמע שאין נטילת ידיים בכלל זה, י"ל שהרמב"ם מיירי באופן קבוע דוקא, דהיינו בכל פעם שגר טובל א"א לברך קודם, ואין מצוה אחרת כזו, משא"כ בנט"י שכמה פעמים יש לברך קודם הניגוב, אבל אף הוא מודה שאם מפעם לפעם יש מצוה שמעיקרא הוא אינו יכול לברך, מותר לברך אחרי כן, כדמצינו לגבי טבילת גר, שהרי זיל בתר טעמא, שאף בנד"ד הוא דחוי מעיקרא.

ואין לומר בזה לא פלוג, דהיינו כיון שרוב פעמים הוא יכול לברך קודם הניגוב, אז אין להתירו לברך אחר הניגוב, שכך תקנו רבותינו בנט"י לברך רק קודם הניגוב ולא פלוג, שזה אינו ויש לדמות זה למ"ש בשבת קמט. "תניא אין רואין במראה בשבת, רבי מאיר מתיר במראה הקבוע בכותל, מ"ש הקבוע בכותל דאדהכי והכי מדכר שאינו קבוע נמי אדהכי והכי מדכר, הכא במראה של מתכת עסקינן וכדרב נחמן... אמר רבה בר אבוא מפני מה אמרו מראה של מתכת אסורה מפני שאדם עשוי להשיר בה נימין המדולדלין." וכתב על זה הרי"ף "ש"מ דמראה שאינה של מתכת בין קבועה בכותל בין שאינה קבועה שריא, ושל מתכת אסור כתנא קמא ואפילו קבועה בכותל". וכן פסקו הרמב"ם ומרן בש"ע בס"ש יג (ודלא כדעת הבעל המאור).

וכתב על זה הרי"ן שם, "במראה של מתכת שאדם עשוי להשיר בה נימין המדולדלים, וקסבר ת"ק דאפילו קבועה בכותל דליכא למיחש בה להשרת נימין אסור לראות בה דסבירא ליה כרבה דאמר גבי נר דאפילו גבוה שתי קומות דכיון דגזור רבנן לא פליג במילתיה הכא נמי לא פליג בין קבועה לשאינה קבועה, ורבי דמתיר הקבועה לית ליה דרבה. וקי"ל כתנא קמא ומיהו שאר המראות אפילו לת"ק שרו דאע"ג דתנא קמא ס"ל כרבה היינו לומר שהשוו מדותיהן במין אחד אבל להחמיר במין אחר אטו אותו המין שראוי לחוש בו אפילו רבה מודה דלא מחמירין, תדע דהא אמרינן בפ"ק יב: דאם אדם חשוב הוא מותר, ולא גזרינן אטו שאינו חשוב, ובשמך נמי חלקו בין משחא לדנפתא ולא גזור זה מפני זה." וכן הוא ברמב"ן שם, והוא פירש הטעם שאין מחמירין ממין אחד למין אחר הוא מפני "שא"כ היתה גזירה לגזירה, אלא באותו המין שגזרו בה גזירה ראשונה הוא." וכן הוא ברשב"א ובריטב"א שם. וכן הוא בב"ח בריש ס"ערה בד"ה אין פולין ע"ש.

מצות דכיבוד אב ואם בשמעתא דעליה בריש יבמות". ע"ש. משמע מזה שמה שאנו מדליקין מבעוד יום לא הוי המצוה עצמה אלא הוא רק הכשר מצוה, ולכן המצוה עצמה מתחילה רק בלילה, אלא שחידש לנו התה"ד שעדיין ראוי הוא לברך מבעוד יום לגבי ההכשר מצוה ואין זה ברכה לבטלה. ויש לדייק עוד בזה, שזה נחשב הכשר מצוה רק בערב שבת שא"א באופן אחר, אבל כימי החול אף שהוא טרוד וצריך להדליק מבעוד יום לא מועיל טעם זה של הכשר מצוה כיון שבאמת עדיין הוא ראוי להדליק בלילה אלא שהאונס רמי עליה, משא"כ בשבת שהוא עצמו אינו ראוי להדליק.

ולפי זה יש לדון לגבי הברכה עצמה, שהלא הברכה עצמה היא מצוה שהרי תקנו רבותינו לברך על המצוה. ולגבי הברכה הרי הוא הכשר מצוה לברך בגוף נקי ושלם יעבור על כל תשקצו, והכשר זה בכלל המצוה כמבואר בתה"ד הנ"ל. ולכן י"ל שכל זמן שהוא עוסק בהכשר מצוה, עדיין זה נחשב כאילו המצוה עצמה נמשכת. ואף שהמצוה עצמה, דהיינו הנטילה, היא כבר נגמרה, מ"מ לגבי מצות הברכה לברך כשתקנו רבותינו, היא נמשכת כל זמן שהוא עוסק בהכשר מצוה (שהמצוה עצמה לחוד, דהיינו הנטילה, והמצוה לברך עליה לחוד).

וגם יש לצרף לסברה זו, מ"ש הנמ"י בפ" כ"ב כיצד הרגל, "ואי קשיא לך א"כ היכי שרינן עם חשיכה להדליק את הנרות והדלקתה הולכת ונגמרת בשבת, וכן מאחיזין את האור במדורה והולכת ונגמרת הדלקתה בשבת, ולפי זה הרי הוא כאילו הבעירה הוא בעצמו בשבת... כי נעיין במילתא שפיר לא קשיא לך, שהרי חיובו משום חציו כזורק החץ שבשעה שיצא החץ מתחת ידו באותה שעה נעשה הכל, ולא חשבינן ליה מעשה דמכאן ולהבא דאי חשבינן ליה הוה לך למפטריה דאנוס הוא שאין בידו להחזירה... אלא לאו ש"מ דלאו כמאן דאדליק השתא בידים חשבינן ליה, אלא כמאן דאדליק מעיקרא משעת פשיעה חשבינן ליה, וכן הדין לענין שבת דכי אתחיל מערב שבת אתחיל, וכמאן דאגמריה בידים בההוא עידנא דלית ביה איסור חשיב."

ולפי זה י"ל בנד"ד שאף שבאמת הוא מברך אחר הנטילה, מ"מ עדיין זה נחשב כאילו הוא בירך קודם הנטילה או הניגוב, שהרי כשהוא קם ממטתו ומרגיש שהוא צריך לעשות צרכיו, ורוצה לילך לבית הכסא, הרי כבר התחיל ההכשר מצוה, וזה בכלל המצוה כמ"ש התה"ד הנ"ל. ואף

ולכן בזה אף רבי יוחנן מודה לשמואל ורב הונא שיש לברך אחר המצוה. וה"ה בנד"ד שלכ"ע שיש לברך ענ"י אחר עשית צרכיו.

אלא הלא כתב הרמב"ן הנ"ל דש"ס דילן לא סבר כן, "כיון ומדלא אמר בגמרא דילן אלא חוץ מן הטבילה". הרי לדעת הבבלי לרבי יוחנן אין לברך אחר הביאה. אלא י"ל שלדעת הבבלי הטעם שלרבי יוחנן אין לברך אחר הביאה הוא מפני שאין קידושין בביאה בכלל לא חזי מעיקרא, שהרי הוא ראוי לברך כיון שהוא יכול "להתכסות בשעת ברכה", ודלא כהירושלמי שסבר דאין מטריחין אותו, וכמבואר בדברי הרמב"ן הנ"ל. אלא עדיין י"ל שבמציאות שא"א לברך קודם המצוה אף אם מטריחין אותו, עדיין מודה רבי יוחנן שיש לברך אחר המצוה. ולכן בנד"ד שא"א לו לברך קודם נט"י, מותר לו לברך אח"כ אחר עשיית צרכיו, וזה אף לדעת רבי יוחנן. וזה מפני "שלא חזי מעיקרא".

ואגב יש להעיר, על מ"ש הירושלמי הנ"ל, "ויש אומרים קדושין בבעילה". מה הטעם שזה בלשון "יש אומרים" דמשמע שיש חולקים על זה, והלא לדעת שמואל ורב הונא א"א לברך קודם דבעינן "שעת עשייתן", וא"א לברך בשעת ביאה, ולכן מוכרח לו לברך אחר הביאה, ולכן מאיזה טעם יש חולקים בזה, אף לדעת שמואל ורב הונא. ונראה לפרש שכיון שאסרו רבותינו לקדש בביאה ומי שעושה כן חייב מכת מרדות, כמבואר בטור ומרן באה"ע ס"כו ד, לא שייך לברך על מצוה זו. אלא שמצינו בקידושין יב: מחלוקת בזה, שכתוב שם, "נהרדעי אמרי בכולהו לא מנגיד רב אלא על דמקדש בביאה בלא שידוכי, ואיכא דאמרי ואפילו בשידוכי". ע"ש. הרי לפי זה י"ל שלדעת האיכא דאמרי אין לברך על קידושין בביאה כלל, אלא למ"ד שמותר לקדש בביאה אם כבר יש שידוך, י"ל ששפיר הוא לברך על מצוה זו. ולכן כיון שיש מחלוקת בזה כתוב בירושלמי הנ"ל "ויש אומרים קידושין בבעילה", משא"כ לדעת האיכא דאמרי שלא לברך כלל. עכ"פ מצינו דלכ"ע אם א"א לברך קודם המצוה כיון שלא חזי מעיקרא, שמותר לברך אחר המצוה. וכן הוא בנד"ד.

(ד) ויש להסביר דין זה לפי מה דמצינו לגבי הדלקת נר חנוכה בערב שבת, שכתב התה"ד בס"קב "אמנם דמברכינן מבעוד יום אקב"ו להדליק נר חנוכה ואע"ג דאכתי ליכא מצוה ע"כ היינו טעמא דמשום דא"א בענין אחר חשיבה הכשר מצוה, כדפירשו התוספות הכשר

וז"ל ומיהו אם צריך לנקביו יש לעשות צרכיו קודם לנט"י וכו', עכ"ל הרב יפה ללב נר"ו יעו"ש שהאריך בזה. ואם נטל ידיו והוא צריך לנקביו, אפילו יכול לעמוד עצמו עד פרסה, אין לו לברך ענט"י עד שיעשה צרכיו ויברך ענט"י ואשר יצר... ע"ש, וזה כדברינו. ועיין עוד במ"ב ס"ו ס"ק ט ע"ש.

סימן ב.

שאלה: אם אדם שכח לברך בבוקר לפני שחרית על נטילת ידיים ונזכר קודם תפילת מוסף, האם יכול לברך.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יוסף חיים פרל שליט"א.

(א) כתב החיי אדם כלל ז אות ה, "אע"ג דקי"ל דצריך נט"י לכל תפלה, מ"מ בזה קי"ל דאין מברכין על נט"י אלא בשחרית לתפלה, כיון שנעשה כבריה חדשה וצריך לקדש עצמו ככהן המקדש לעבודה. ולכן נ"ל דאם לא בירך על נט"י קודם התפלה, לא יברך אחר התפלה. (ולא מבעיא לדעת הרא"ש דמצריך לברך גם במנחה ומעריב, דס"ל דענט"י לא נתקן רק בשביל התפלה. אלא אפילו לרשב"א דקי"ל כוונתה לענין ברכה שלא לברך אלא בשחר, כתב משום דנעשה כבריה חדשה וצריך להתקדש ככהן לעבודתו, משמע דוקא משום שצריך להתקדש, וזה שייך דוקא בתפלה שהוא במקום קרבן. ועוד נ"ל דאז ימתין עד תפלת המנחה ויברך אז ענט"י לכ"ע, וצ"ע")

ולפי זה כתב המ"ב בס"ד ס"ק א, "ואם לא בירך ענט"י קודם התפלה שוב לא יברך אחר התפלה לכ"ע". דהיינו שאין כוונתו לומר שאם נטל ידיו אלא שכח לברך שאין לברך, שזה פשוט כיון שהוא אחר הניגוב אין לו לברך, אלא כוונתו לומר שהוא לא נטל ידיו כלל, ואם אחר שחרית הוא זוכר, בשלמא שיש לו ליטול ידיו, אבל אין לו לברך. וזה לפי החיי אדם הנ"ל.

אלא יש לדון במ"ש החיי אדם בסוף דבריו, "...וזה שייך דוקא בתפלה שהוא במקום קרבן. ועוד נ"ל דאז ימתין עד תפלת המנחה ויברך אז ענט"י לכ"ע, וצ"ע". וא"כ נראה דה"ה שיש לברך קודם מוסף, שאף תפלת מוסף הוא במקום קרבן כמו מנחה.

(ב) **אלא** לענ"ד נראה שאין לברך כלל על נט"י אחר שחרית, בין במוסף ובין במנחה, וזה מפני שכן נראה דעת

שלדעת התה"ד הנ"ל אמרינן סברה זו רק כשא"א באופן אחר, מ"מ אף בנד"ד א"א באופן אחר, שאין תקון אחר כדי שלא יעבור על כל תשקצו. ולפי מ"ש הנמ"י הנ"ל, י"ל שהברכה בסוף, דהיינו כשהוא מברך ענ"י אחר עשיית צרכיו, היא נחשבת כאילו הוא כבר בירך אותה מקודם נטילת ידיו כשהוא קם ממטתו, בשעת תחילת ההכשר. הרי מצינו שיש סברה לומר שאף בנד"ד ברכת ענ"י אחר עשיית צרכיו, עדיין נחשבת בכלל עובר לעשייתן. ויש לפלפל עוד בזה.

וגם יש לצרף לזה מ"ש הטור בס"ז, "וי"א שבין לגדולים בין לקטנים מברך ענ"י ואשר יצר". ולפי זה ה"ה בנד"ד שהוא יכול לברך ענ"י אחר עשיית צרכיו. כך נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב לי הרב הנ"ל, "מצאתי (העירני לזה ידידי הרב יוסף עמר נר"ו) בס"ד תנא דמסייע גדול לכת"ר, שכתב הרשב"א בתשובה ח"א ס"תקה, וז"ל "סתם ידים כשרות לברכה ולתלמוד תורה. ואם מטונפות כגון בבית הכסא או בדברים אחרים מטונפין מברך לבסוף, כמו שאמרו בטבילת גר ובנדה שפלטתה שכבת זרע" עכ"ל. הרי שמשווה דין "גברא לא חזי" (אפילו כשידיו מטונפות, כ"ש כשכל גופו משוקן בצואה), להא דטבילת גר. וזה כפי שלמד כת"ר במכתבו אלי בעבר דין זה. וגם כתב, "שרבינו מנוח בהל' ברכות פ"ו הל"ב כתב ממש כדעת כת"ר ברמב"ם". וששתי.

שוב ראיתי מ"ש ר"י יחזקאל עזרא רחמים ז"ל בעצי היער, בס"ד אות יב יג, וז"ל "כתב היפה ללב בח"א אות ג משם עבודה ומורה דרך, שהביא משם הרב טהרת הקדש, וז"ל ואף שאמרנו שאין להקדים שום דבר שבעולם קודם נט"י שחרית, מ"מ נראה להתיר לפנות אם נצרך לנקביו... י"ל שזה עדיף להקדים מכמה טעמים, חדא אמרו רז"ל המשהה נקביו עובר משום בל תשקצו את נפשותיכם, נפש דייקא שבזה מטמא את הנפש ומוטב שיטהר את נפשו וגופו מבפנים שהוא יותר חמור מהטומאה השרוי עליו מבחוץ. ועוד אמרו רז"ל אסור להתפלל בשעה שנצרך לנקביו, וא"כ איך יטול ידיו ויברך, וכן הוא בגמרא יפנה ויטול ידיו, וכן בשל"ה ע"כ. וכ"כ הרב נוה שלום בס' זה אות ג,

השחר אף אחרי כן, הוא אינו מפני שכבריה חדשה זמנה כל היום, אלא אה"נ שזמנה רק קודם שחרית, אלא כיון שברכות אלו הם ברכות של שבח, אז מותר לברך אותם אף אחר זמנן, וכמ"ש הכסף משנה בהל' מילה פ"ג הל"א לגבי ברכת אשר קידש ידיד, "ואע"ג דכל הברכות מברך עליהם עובר לעשייתן, שאני ברכה זו דאינה אלא שבח והודאה בעלמא" (ועיין מ"ש מהר"ם חלאוה לקמן) ולכן בשלמא לגבי ברכות של שבח י"ל כן, אבל ברכת ענ"י היא ברכת מצוה ואין לברך אותה אחר גמירת המצוה (עיין לקמן). ולפי זה שפיר י"ל שזמן של "כבריה חדשה" הוא רק קודם שחרית, ולכן כיון שתקנו מצות ענט"י רק לקודם שחרית מטעם כבריה חדשה, שוב אין מצוה ליטול ידיו לשאר תפילות. וזה מ"ש הרשב"א הנ"ל "ואם תשאל מאי שנא תפלת השחר מתפלת מנחה וערבית, י"ל לפי שבשחר אנו נעשים כבריה חדשה", דהיינו דוקא קודם שחרית שייך לומר סברה זו של "כבריה חדשה", שרק באותו זמן הוא קם ממטתו והוא נראה כבריה חדשה, ולא תקנו נט"י לתפלה אחר כך.

ג) וראיתי במהר"ם חלאוה ז"ל בפסחים ז: שכתב, "וברכות של שבח ברואה את הים ולבנה בחדושה ומקום שנעשה בו נסים, אפילו לאחר הראיה נמי, דאין סברא לומר שיעצים עיניו עד הגיעו לשם, וכן כל ברכות הבוקר הנותן לשכוי וכו', ... ואפילו ברכת נט"י פותחים בה בבית הכנסת, עשו אותה כשאר הברכות ותקנו בה ברכה, משא"כ לשאר תפלות לפי שהוא עכשיו כבריה חדשה שיצא לאויר העולם, ומברך על כל מעשי האדם ואפילו לא הוצרך הוא אליהן." ע"ש. ואף זה יש לפרש שתקנת מצות נט"י הוא דוקא קודם תפילת שחרית, ואותו זמן הוא עיקר לכבריה חדשה, אבל סבר מהר"ם חלאוה שברכת ענט"י היא ברכת שבח כשאר ברכות השחר ודלא כשכתבתי לעיל, ולכן לדעתו מותר לברך ענט"י אף אחר גמירת הנטילה ובבית הכנסת, וגם אם הוא לא נטל ידיו כלל כגון מי שנעור כל הלילה והוא אינו כבריה חדשה בבוקר עדיין מותר לברך על מנהג העולם, וזה מ"ש "ואפילו לא הוצרך הוא אליהן", אבל אנו לא קי"ל כוותיה שהרמב"ם לא סבר כן כמבואר בפאר הדור ס"קד. ועיין במרן ס"ו ב, והאחרונים שם. ולכן העיקר הוא שברכת ענט"י היא ברכת מצוה ולא שבח, ומסתברא י"ל כן כיון שהוא מברך "אשר קדשנו במצותיו...", ולא מצינו נוסח זה בברכת שבח. ולכן י"ל שלדעת הרשב"א מצות נט"י בבוקר היא רק כשהוא כבריה חדשה, דהיינו קודם שחרית ולא אחרי כן.

רשב"א: כתב הרשב"א בח"א ס"קצא, "אמרו בפ' היה קורא, אמר רבי יוחנן הנוטל ידיו ומניח תפילין וקורא ק"ש... מדקאמר נוטל ידיו ולא קאמר רוחץ ידיו כמו שאמרו בערב רוחץ פניו ידיו ורגליו, משמע לכאורה שצריך בשחר ליטול ידיו בכלי. ואם תשאל מאי שנא תפלת השחר מתפלת מנחה וערבית, י"ל לפי שבשחר אנו נעשים כבריה חדשה דכתיב חדשים לבקרים רבה אמנותיך... וצריכין אנו להודות לו יתברך על שבראנו לכבודו לשחרתו ולברך בשמו, ועל דבר זה תקנו בשחר כל אותן ברכות שאנו מברכין בכל בוקר ובוקר, ולפיכך אנו צריכים להתקדש בקדושתו וליטול ידיו מן הכלי ככהן שמקדש ידיו מן הכיור קודם עבודתו..." ע"ש.

הרי מבואר שיש שני צדדים למצות נט"י בבוקר, אחד הוא מפני שהוא כבריה חדשה, והשני הוא שיש לדמות דין זה לכהן שמקדש ידיו מן הכיור קודם עבודתו. ויש לחקור מצד השני, דהיינו שנט"י דומה לכהן שמקדש ידיו לעבודתו, הלא טעם זה שייך אף במנחה, ואם כן למה לא תקנו רבותינו ברכה על נטילת ידיו קודם מנחה, ועל זה כתב הרשב"א הנ"ל שזה אינו, כיון שמצד הראשון, דהיינו כבריה חדשה, אין לו לברך על נט"י אלא בשחרית. משמע שכך תקנו רבותינו בתחילה, שמצות נט"י היא רק קודם שחרית, שבזה הוא עיקר הזמן שהוא כבריה חדשה, שבאותו זמן הוא קם ממטתו והוא ניכר לכל שהוא כבריה חדשה, וגם הוא קודם עבודת שחרית כדמצינו לגבי כהן בבית המקדש שקידש את ידיו קודם העבודה, אבל אם לא נטל ידיו כלל קודם שחרית, אז אין לו מצוה ליטול ידיו למנחה, כיון שאף שזה קודם עבודתו, מ"מ לא תקנו מצוה זו אלא לתפלת שחרית שבאותו זמן הוא העיקר לבריה חדשה.

אלא יש להקשות על זה, שכתב הרשב"א הנ"ל שאף תקנו ברכות השחר משום כבריה חדשה, ומצינו שאם שכח לברך ברכות השחר קודם שחרית שמותר לברך אותן אחר שחרית כמ"ש הרמ"א בסוף ס"נב (מלבד אלו ברכות שהוא כבר הזכיר בתפלת שחרית, כגון מחיה המתים וכו'). וא"כ י"ל שטעם כבריה חדשה שייך בכל היום, ולכן שפיר הוא לברך ענ"י קודם מנחה, שאף באותו זמן הוא יכול לברך מטעם בריה חדשה, ואף מטעם שהכהן מקדש ידיו לעבודתו.

אלא נראה שזה אינו, ש"ל "כבריה חדשה" שייכא רק קודם שחרית שבאותו זמן הוא קם ממטתו והכל רואים אותו שהוא כבריה חדשה. והטעם שמותר לברך ברכות

ולפי זה אף אין לו לברך על נט"י קודם מוסף, שאף שזה קודם עבודתו, מ"מ נראה שלדעת הרשב"א תקנת חכמים היתה רק ליטול ידיו קודם שחרית ותו לא, שזה עיקר הזמן לכבריה חדשה, שבאותו זמן הוא קם ממטתו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן ג.

שאלה: האם יש להסביר שיטת רבינו מאיר ודע', שסברו שאין לברך אשר יצר אם לא שפשף.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזוראי שליט"א

(א) כתב הב"י בס"ז בשם הסמ"ג ס"כז מ"ע, "...פוסק שם רבינו יעקב שהיוצא להשתין מים א"צ ליטול ידיו כלל אם לא שפשף בידיו, הילכך אפילו שפשף בידיו... אין צריך לברך ענ"י, ואפילו אשר יצר לא היה מברך רבינו מאיר, אבל רבינו יצחק היה רגיל לברך אשר יצר".

וכן מצינו בהג' מיימוני בהל' תפילה פ"ז אות ה, שכתב "אבל אם נכנס רק להשתין מים יש מברכותינו שלא היו מברכים אפילו אשר יצר כיון שא"צ ליטול אא"כ שפשף כדלקמן בפ"ז מהל' ברכות. אמנם הר"י היה רגיל לברך אשר יצר אף אחר קטנים, וכ"כ מורי רבינו בתשובה". הרי ה"ש רבותינו" הם כרבינו מאיר הנ"ל.

והעיר כת"ר על שיטה זו, "מה הקשר בין ברכת אשר יצר, לזה שעל הקטנים א"צ ליטול, ומה ראייה יש מזה שלא צריך ליטול על הקטנים, לזה שאין לברך אשר יצר על הקטנים."

והערה נכונה היא. וי"ל שהם סברו שתקנו רבותינו לומר "התכבדו מכובדים... שמרוני שמרוני, עזרוני עזרוני" קודם כניסתו לבית הכסא, ו"אשר יצר" אחר יציאתו. ופירש הפרישה בס"ג ס"ק ב, "וכפל לומר שמרוני לפי שביקש ג"כ שישמרו אותו אחר שיצא מבית הכסא שלא יפגעו שום פגע רע. והוצרך לבקש מהם זה קודם שנכנס לפי שאח"כ לא יהיו ידיו טהורות. וכן עזרוני עזרוני הוא גם כן על דרך זה, עזרוני בעשיית צרכי... ועזרוני גם כן ביציאתי מבית הכסא". הרי נראה מזה שתקנו לומר התכבדו דוקא קודם כיון שאחר יציאתו ידיו מטונפות.

סימן ד.

שאלה: האם יש לקיים מצוות תכלת בזמן הזה. והן הערות על מ"ש הרה"ג עקיבא אליסף שליט"א, והרה"ג אליהו שער שליט"א.

תשובה:

לכבוד הרה"ג עקיבא אליסף שליט"א.

שמחתי לראות מ"ש כת"ר לגבי תכלת בזה"ז.

ויש להעיר בזה שתי הערות:

(א) **מצינו** שיש מהאחרונים שסברו שכדי לצאת מצוות עשה של חיוב, בעינן ודאי גמור ואפילו אם יש חשש כל שהוא הוא אינו יי"ח, אף שבדרך כלל רובו ככולו, וס"ס עדיף מרוב כמ"ש הרשב"א בתשובתיו בס"תא, וז"ל "ותדע לך עוד דהא ספק ספיקא עדין כרוב, ואפשר דאליהם הי תרו יותר מרוב, והא רבי יהושע (כתובות יד.) לגבי יחוסין פסיל בחד רובא ומכשר ספק ספיקא". ע"ש. וכן הוא בשער המלך הל' מקואות כלל ג, וכן הוא בתשובת רעק"א בסוף ס"לז בד"ה עדיין, שכתב "ממילא מוכח דספק ספיקא עדיף אפילו מרובא דאיתא קמן". ע"ש. מ"מ לגבי מ"ע לא מועיל ס"ס או שום ספק כל שהוא, כדי לקיים המצוה.

וכן הוא במוצל מאש בס"יג, שהוא הביא מ"ש הרא"ם בפירוש לסמ"ג בהל' מגילה, לגבי הקושיא למה לא אמרינן שטומטום מוציא את מינו בקריאת המגילה, שהלא יש כאן ס"ס שמא הקורא הוא זכר ואת"ל שהוא נקבה, אז שמא השומע ג"כ נקבה. ועוד הקשה הרא"ם שהרי כיון דמגילה דרבנן י"ל ספק דרבנן לקולא. ויתרין הרא"ם דלא אמרינן ספק דרבנן לקולא אלא בדיעבד, אבל לכתחילה

וכן הוא במשך חכמה פר" בא, בפסוק "מימים ימימה", שכתב, "...בלא תעשה העיקר הוא מה שאין אדם עושה, ואם עשה מחמת אונס או ענין אחר הפוטרו שוב הוא כמו כל אדם, שהעשיה אינו נחשב לעשיה, ושוב לא עשה כמו זולתו. לא כן במצות עשה, אף שלא יעשה מחמת איזה אונס מ"מ לא מיחשב כמאן דעביד דסוף סוף לא עשה... ובזה ביארתי דברי הרמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ה הל"ט, משום שנאמר ושמרתם את המצות, כלומר הזהירו במצה ושמרו אותה מכל צד חמץ, לפיכך אמרו חכמים צריך אדם ליזהר בדגן שאוכל ממנו בפסח שלא יבוא עליו מים אחר שנקצר. דלפ"ז צריך לקיים ושמרתם את המצות בכל הפסח, וצ"ע ג' דהיאך אמרו בצקות של נכרים ממלא אדם כריסו כו', ועיין ברכ"י בזה. ולפמ"ש א"ש, דבאמת לכל מעוט אין צריך לחוש כלל, אך זהו בכל ימי הפסח שהוא ל"ת שלא לאכול חמץ, ושוב כי אין צריך לחוש מדינא, א"כ אם יאכל הוה כמו שלא אכל חמץ כלל, לא כן בלילה ראשונה דמצוה לאכול מצה, אם יאכל אחד מני רבבה חמץ האם תאמר שאכל מצה, הלא ודאי לא אכל מצה יהיה מאיזו סבה שיהיה, ולכן צריך שימור ודו"ק." הרי דלא מועיל אפילו ספק "אחד מני רבבה", כדי לקיים מ"ע.

וכן הוא באבני נזר בח"א ס"תפד אות יב שכתב, לגבי דין אתרוג מורכב, "והנה בדבר זה אם במצוות עשה מועיל ס"ס אינו ברור, כי לדעת הרמב"ם דספיקא לקולא יש לפרש טעם הספק ספיקא דבספק שוב הוי ספיקא דרבנן. וראיה ס"ס ברשות הרבים כתב מהרי"ט י"ד ס"א בפשיטות דטהור אף דספק לחומרא. ועיין במגן אברהם ס"קס ס"ק יג, דאפילו כמה ספיקי להחמיר בנטילת ידים אזלינן לקולא. הרי דאף ס"ס ספק הוא אף להקל. וא"כ מסברא לילך בשל תורה להחמיר, אך להרמב"ם הטעם מובן בטוב דהוי ספיקא דרבנן. וכל זה באיסור, אבל במצות עשה שהתורה צוותה ליקח אתרוג, צריך להיות אתרוג ודאי, וכמו שתירצו האחרונים מההוא דחולין, וא"כ אף ס"ס להחמיר." הרי במ"ע ודאי בעינן ולא מועיל אפילו ס"ס.

ולפי כל זה יש לדון, וי"ל שכמו כדי לקיים מ"ע לא מועיל אפילו ספק כל שהוא, כמו כן י"ל שאין חיוב לקיים מ"ע אלא כשודאי יש חיוב ואין בו שום ספק אפילו כל שהוא. ולכן לדוגמא אם אין אנו בקיאים מהו אתרוג, אפילו יש ספק כל שהוא י"ל שאין חיוב ליטול אתרוג בסוכות, אבל אם אנו יודעים בודאי מהו אתרוג ואין בזה אפילו ספק כל שהוא, אז בעינן אתרוג ודאי שאין בו שום ספק כדי לקיים

לא. וכתב המוצל מאש על זה, "וכבר תמהו עליו רבים, שהרי כל האיסורים אנו מתירין בס"ס לכתחילה, איסור ערוה ואיסור מאכל, ובדרבנן בספק אחד אפילו לכתחילה. ונלע"ד דכונת הגאון לומר דדוקא לענין איסור שהוא לא תעשה שרינן ס"ס אפילו לכתחילה משום דממזר אסרה תורה ספק ממזר אינו בבל יבא, וכן בכל האיסורים ספיקן לא אסרה תורה, אבל לענין קיום מצוות, או דרבנן או דאורייתא, שהיא עשה כך וכך, אין לפוטרו משום ס"ס, שהרי אפילו באלף ספיקות כיון שיש ספק אחד מני אלף שהוא חייב א"כ לא קיים העשה, והרי החיוב מוטל עליו, ולכך אין לומר שזה הספק אם הוא זכר יוצא מידי חיובו לכתחילה על ידי אותו הקורא משום דס"ס הוא, ספק אם י"ח או לאו, לכך אמרו שיקרא הוא בעצמו." הרי לפי זה אין מועיל ס"ס כדי לצאת י"ח במצוה. וראיתי בשרשי הים ח"א בשורש ספיקא דרבנן וס"ס דאורייתא בדף קלב ע"ד, שהוא הביא והסכים למ"ש המוצל מאש הנ"ל וכתב, "...והחילוק נראה נכון וברור." ע"ש.

וגם ראיתי שהמטה אהרן בכללי ס' אות צח, סבר כהמוצל מאש הנ"ל. ובד"ה ואני, הוא הביא מ"ש הרמב"ן הרשב"א והר"ן לגבי קריאת מגילה וז"ל "...והביא משם הגאונים שכתבו שכרכין המסופקים אם הם מקופות חומה מיב"ן אין קורין אלא ב"ד משום רובא דעלמא אינם מוקפין חומה ואזלינן אחר רובא... דאילו מן הדין כל שקרא בראשון ושמא י"ח הו"ל בב' ספק של דבריהם ולקולא, ואדרבה כל מדינא הוה לן למימר בתרייהו כדאמרינן זיל הכא לקולא וזיל הכא לקולא, אלא שא"ת כן נמצאת אתה פוטרו בב' ומבטל ממנו בודאי מקרא מגילה, לפיכך קורא בראשון ופטור מן הב' יע"ש." ואחר כך הוא הביא דעת המוצל מאש הנ"ל, ושוב כתב בד"ה ונלענ"ד, "ונלענ"ד דסמוכות שלו הוא דברי הרמב"ן והרשב"א הללו והר"ן דס"ל דגבי מצוה לא אמרינן ספק דרבנן לקולא משום דבודאי מבטל ממנו מצות קריאת המגילה, והיכא דמבטל ממנו המצוה לא אמרינן ליה. והרי הוא ממש כדברי הרב מהר"י אלפאנדרי ז"ל." ע"ש.

וראיתי בטהרת המים מע"מ אות עו שכתב, "עתה הראו לנו לשון הר' מטה אהרן מע"ס ס"צח, דהביא סברת כמה פוסקים דפשיטא להו דהא דקי"ל בס"ס אפילו בדאורייתא להקל, זה דוקא לענין איסורים, אבל במצות עשה אפילו מ"ע דרבנן אפילו איכא מאה ספקי חייב לקיים המצות." ע"ש.

עדיין יש חשש שחוזר וניעור הגזירה הנ"ל, וממילא הוא מוציא לעז על כל שלובשים טלית של פשתן. לכן יותר נראה לומר שב ואל תעשה עדיף, ואין להטיל התכלת בטליתו כלל, עד שתהיה לנו ידיעה גמורה שהחלזון הוא ארגמון קהה קוצים, ורק באותו זמן יש לאסור טלית של פשתן. (ואין לומר שכיון שנתבטלה הגזירה בזה"ז דליכא תכלת, שוב אין לומר חוזר וניעור, שנראה שאין זה בטול ממש, אלא רק שהגזירה אינה שייכת בזמנינו, לכן כשטעם לגזירה חוזר ממילא אף הגזירה חוזרת. (ועיין ביביע אומר ח"ג חו"מ ס"ז אות ג, מחלוקת בינו ובין הרב צבי.) ועוד יש לפלפל בזה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

לכבוד הרה"ג אליהו שער שליט"א

א) כתבתי בח"ד ס"ד. שהוא "ספק קרוב לודאי" שיש לנו תכלת בזה"ז. וגם כתבתי "שיש ראיות טובות שהחלזון הוא ארגמון קהה קוצים". וגם "שיש הוכחות שהוא החלזון האמיתי".

עכ"פ כתבתי שעדיין אין חיוב לשים התכלת בציצית כיון שאם יש קצת ספק ופקפוק אף שהוא מיעוטא, מ"מ זה בכלל חסרון ידיעה ואינו בכלל ספק ממש.

ולכן כתבתי "כשיש שני פירות לפניו, והוא יודע בודאי שאחד מהם אתרוג כשר, ואחד אתרוג פסול, אלא הוא אינו יכול להכיר ביניהם, בזה שפיר י"ל ספק מ"ע דאורייתא לחומרא ויש חיוב עליו ליטול שניהם בסוכות כדי לקיים מ"ע, וממילא הוא י"ח באחד מהם, וזה מפני שודאי יש אתרוג שם. אולם אם יש רק פרי אחד לפניו כגון לימון, והוא אינו בקיא לידע אם זה אתרוג או לא, י"ל שזה ספק חסרון חכמה, ואין זה נחשב ספק כלל, ואין חיוב עליו מצד הדין ליטול פרי זה כדי לקיים מצות ד' מינים. ועוד י"ל שאף אם יש פרי לפניו שכל העולם מוטלים בספק אם זה אתרוג או לא, אף זה בכלל חסרון חכמה ואינו נחשב לספק, ואין חיוב עליו מצד הדין ליטול אותו פרי בחג הסוכות כדי לקיים מצות ד' מינים.

ויש להעיר על סברה הנ"ל, שהרי י"ל שכל כהן בזמן הזה הוא בגדר של ספק כיון שאין לנו כהן מיוחס. ואף זה נראה כספק מחסרון חכמה כדלעיל שאין לנו הבקאות לידע מי הוא כהן מיוחס. ולפי מה שכתבתי אין זה בגדר של ספק

המצוה. הרי י"ל שזה תלוי בזה, שכמו כדי לקיים מ"ע בעינן ודאי, כמו כן לגבי החיוב לקיים המצוה בעינן ודאי.

ולכן לגבי תכלת אפילו שהוא קרוב לודאי שאנו יודעים מהו התכלת, מ"מ אפילו יש ספק "אחד מאלף" (כמ"ש המוצל מאש הנ"ל) עדיין אין חיוב לקיים מצוה זו.

מ"מ כתבתי במקום אחר (ח"ד ס"נט) שהעיקר כאלו שחולקים על האחרונים הנ"ל, ובאתי רק להעיר.

ב) ויש לחקור לגבי טלית של פשתן. לדעת רי"ף והרמב"ם והרא"ש (לדעת הטור) מותר להטיל ציציות של פשתן בטלית של פשתן. אולם לדעת הגאונים ור"ת והסמ"ג והסמ"ק והר"ז והרא"ש (לדעת הב"י), אין להטיל שום ציציות בטלית של פשתן מפני גזירה כסות לילה, או יקרע סדינו כמבואר בב"י בא"ח ס"ט, אלא כתב בתשובת הרא"ש כלל ב אות ח, לגבי מנהג בני ספרד להטיל ציציות של פשתן בטלית של פשתן, "...ועוד אף לפי ר"ת ז"ל אין לאסור בזה"ז דעיקר טעם האיסור הוא דילמא אתי למירמי ביה תכלת שהוא עיקר המצוה, ובכסות לילה או אם יקרע סדינו ה"ל כלאים שלא במקום מצוה, אבל בזמן הזה שאין לנו תכלת ואין לנו היתר כלאים בציצית כלל, לא שייך למגזר כלל". ע"ש. הרי אף ר"ת ודע' סברו בזמן דליכא תכלת ליכא גזירה, ולכן מותר להטיל ציציות של פשתן בטלית של פשתן, וגם מותר לברך על המצוה. וכן מבואר בב"י שם.

ולפי זה יש לדון בזמנינו, אם אמרינן שהחלזון הוא ארגמון קהה קוצים, ויש לנו תכלת, הלא חוזר וניעור הגזירה של כסות לילה ושמא יקרע סדינו. ולכן לדעת ר"ת ודע' אסור להטיל אף ציציות של פשתן בטלית של פשתן, ולדעת הרי"ף והרמב"ם אם הוא לא הטיל ציציות הוא עובר על עשה, לכן אסור לנו ללבוש טלית של פשתן בזה"ז. וזה דבר קשה שכמה בני אדם נוהגים ללבוש טלית קטן של פשתן, ובשלמא אם הוא דבר ודאי שיש לנו תכלת בזה"ז, אבל אם יש קצת פקפוקים בזה, אין להטריח העולם לאוסרם בלבישת טלית של פשתן. לכן יש לדון בלבישת טלית עם ציציות של תכלת, שאם אמרינן שכוונת הלובש היא שזו ודאי תכלת, לכן הוא מביא תקלה לכל הלובשים טלית קטן של פשתן, והוא מוציא לעז עליהם. וזה בכלל חומרא המביא לידי קולא כמובן. ואף אם הלובש אומר שהוא הטיל התכלת בטליתו רק משום ספק והוא מחמיר על עצמו לקיים המצוה כיון ששמא זו תכלת כשרה, הרי

בפני עצמה". וכן מצינו שיש ביטול לגבי מ"ע, שהרי לגבי עיסת מצה מאורז ודגן לדעת הרא"ש והרשב"א בעינן רוב דגן ומיעוט אורז כדי לצאת י"ח כמבואר במ"ב ס"תנג ס"ק יד.ע"ש. הרי אם רוב אורז הוא, לא י"ח אף שיש בו יותר מכזית דגן. ולכן ה"ה לגבי כל דפריש מרובא פריש י"ל הכי דאזלינן בתר רובא, ואם הרוב פסול למצוה הוא אינו י"ח, ואין חיוב עליו לקיים המצוה בכולם. ולכן ה"ה י"ל על הג' פירות הנ"ל שהאחרון נבטל. ואין לומר שהפירות יש להם דין קבוע וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, שזה אינו, שכתב הפר"ח ב"ד ס"ק יג "דע דמן התורה לא מקרי קבוע אלא כשהאיסור ניכר לעצמו וההיתר ניכר לעצמו דומיא דט' חנויות מוכרות בשר שחוטא ואחת מוכרת בשר נבלה, אבל כשאין האיסור נודע וניכר לעצמו וכגון ספקא דחנויות, שנודע דאיכא נבלה באחת מן החנויות, ולא נודע באיזה חנות, הוא מותר ליקח מן החנויות משום דאזלינן בתר רובא, וכה"ג לא מקרי קבוע". ע"ש.

וכן נראה בגינת ורדים א"ח כלל ב ס"ו, וז"ל "אמרין במסכת סופרים (פ"ו הל"ד) שלשה ספרים נמצאו בעזרה, בשנים כתוב מעונה ובאחד כתוב מעון, וקיימו את השנים וביטלו את האחד, וכן בזאטוטי ואצילי, וכדין עשו שביטלו את האחד מפני השנים, דמדאורייתא אית לן למיזל בתר רובא בכל מילי... ונמצא בזה דברי הרמב"ם ז"ל (הנ"ל) באו על נכון, שכיון שיש מציאות לברר ולידע מוצא כל ספר וספר מתחילתו כיצד היתה, יש לנו להלך במחלוקת שנמצאת ביניהם אחר הרוב, והספר שידוקדק על אופן זה חשיב לן כנתינתו מסיני". ע"ש. הרי בקיום המצוות אזלינן בתר רובא. ואין אומרים שיש לכתוב ס"ת שכתוב בו "מעון", כיון שיש ספק שמא זה האמת, אלא אזלינן בתר הרוב. ולכן ה"ה להיפך, אם אחד אינו יודע איזה פרי הוא אתרוג, אין חיוב עליו ליטול כל פרי בעולם כיון דאזלינן בתר רובא, והם פסולים. ואין לומר לו ליטול כל פרי שאפשר לו ליטול שמא באמת פרי זה אתרוג, כמו שאין אומרים שיש לכתוב ס"ת בלשון "מעון" שמא כך האמת.

ג) וראיתי לרי"ש אשכנזי ז"ל בבית השואבה, דף קנד ס"מה שכתב, "נסתפק הר' מהרי"ט אלאזי ז"ל בס' קהלת יעקב דע"ט ע"א באתרוג של ערלה דפסול מטעם דאין ראוי לאכילה, אם נתערב באתרוג זה שאינו ראוי לאכילה באחד כשר וראוי לאכילה ואינו ניכר מי מהב' הוא הכשר. אם יטול שניהם בזה אחר זה מי אמרין דיוצא י"ח דהא מ"מ יש אחד מהם דהוא כשר וראוי לאכילה, דאע"ג דלא ידע באיזו מהם יוצא, מ"מ לית לן בה דקמי שמיא גליא מי

כלל, וכל כהן אינו נחשב כהן. אלא מצינו ברשד"ם באה"ע ס"רלה, לגבי ספק שבוייה, שהוא מצרף ספק כהן בזה"ז לס"ס, דהיינו שמא אין אשה זו שבוייה ואת"ל שהיא שבוייה שמא אין איש זה כהן. וזה על פי הריב"ש בס"צד שכתב שכהנים בזה"ז אין להם כתב יחס, אלא מפני חזקתן נהגו היום לקרותן ראשון. וכן הוא ביעב"ץ ח"א ס"קנה, וכן הוא בשבות יעקב ח"א ס"צג ע"ש. הרי לכאורה נראה שאף ספק בחסרון חכמה נחשב לספק. אלא זה אינו דשאני דין כהן, כיון שיש חזקה כמבואר בריב"ש הנ"ל, משא"כ לגבי ספק מחסרון חכמה אם פרי זה אתרוג או לא, שאין זה ספק ואין חיוב ליטול אותו בסוכות.

וכל שכן לדעת מהרש"ש ח"ג ס"נד שחולק על הרשד"ם הנ"ל, וכן הוא במהרי"ט בס"קמט וס"פה, וכן הוא בחוט השני ס"יז, וכן הוא בחקרי לב אה"ע ס"ב, וכן הוא בפתה"ד בס"קכח אות ד בד"ה מעתה, וכן הוא בערוך השולחן י"ד ס"שה אות נה ע"ש. לדעתם משום החזקה הוא ככהן ודאי ואין בו ספק כלל, לכן אין זה בכלל ספק חסרון חכמה כלל. משא"כ בדין ספק מחסרון חכמה אם פרי זה אתרוג, שאין בזה שום חזקה. ע"כ דברי שם.

ב) ולפי זה יש להשיב על מ"ש כת"ר, "אם ספק זה לא מקרי ספק, כ"ש שיש להחמיר בו ואפילו בדרבנן, ולא הבנתי מ"ט קא אזיל בתר איפכא לפטור אף בדאורייתא."

בתחילה י"ל שאם אדם אינו יודע איזה פרי הוא אתרוג ויש לו ספק במציאות על כל פרי אם הוא אתרוג או לא, אין חיוב ליטול כל פירות בעולם בחג סוכות. אלא בשלמא שיש לו להמשיך ליטול הפרי שכבר יש לו חזקה שזה אתרוג אף כאשר אין ברור כלל שזה אתרוג, אבל אם אין כבר חזקה איזה פרי הוא אתרוג י"ל שאין חיוב עליו כלל ליטול כל פירות בעולם.

וי"ל שהטעם הוא שיי"ל בזה כל דפריש מרובא פריש. ולכן על כל פרי י"ל שהוא מהרוב והוא אינו אתרוג. אולם אם יש לפניו שני פירות והוא יודע שודאי אחד מהם הוא אתרוג אלא הוא אינו יודע איזה הוא, אז בזה אין לומר כל דפריש מרובא פריש כיון שאין שם רוב שאינם אתרוג, ולכן יש חיוב עליו ליטול שניהם מספק. מ"מ אם יש לפניו ג' פירות והוא יודע שרק אחד מהם הוא אתרוג י"ל שאין חיוב ליטול אחד מהם כלל כיון שעל כל אחד י"ל שהוא מהרוב שאינם אתרוג. ויש לדמות את זה למ"ש ב"ד ס"קט א, "חד בתרי בטיל ומותר לאכלן אדם אחד כל אחת

בנידון הספק הנז' אם יבא אליהו זכור לטוב ויאמר שזה אתרוג הכשר הוה ראוי לאכילה ואכיל ליה". ע"ש. (עיין לר" משה זילברברג ז"ל בזית רענן ח"ב ס"ז אות יח, שהוא חולק, וכתב שאין דין אתרוג הנ"ל דומה לדין אם יבוא אליהו ז"ל. וכן ראיתי לר" עזרא טרב ז"ל במילי דעזרא ס"ח, שהוא חולק על הר"פ הנ"ל ע"ש).

ולכאורה לפי זה נראה שאף לגבי מי שאינו יודע איזה פרי הוא אתרוג שיש לו ליטול כל פרי שאפשר לו ליטול שמא הוא אתרוג כשר כיון דאין אזלינן בתר רובא שהרי אם יבא אליהו זכור לטוב ויאמר שזה אתרוג הכשר מצינו שאף עכשיו יש לסמוך על זה כדי ליטול את הפרי.

אלא זה אינו, שמ"ש ביבמות מא: הוא בספק שקול בין האחות, וכן מ"ש בגטין מב: "ת"ש דאמר רב משרשיא כהנת שנתערב ולדה בולד שפחתה הרי אלו אוכלין בתרומה וחולקין חלק אחד על הגורן, הגדילו התערובות משחררין זה את זה, הכי השתא התם אם יבא אליהו ויאמר בחד מינייהו דעבד הוא קנין כספו קרינא ביה...". הרי אף כאן הוא ספק שקול. וכן מה שהביא הר"פ מתוס' ביבמות צט: אף זה לגבי "כהנת שנתערב ולדה בולד שפחתה", והוא ספק שקול. אולם בנד"ד שכבר יש לנו כלל דאזלינן בתר רובא שוב אין לומר "דקמי שמיא גליא מי הוא הכשר והראוי לאכילה" ויש ליטול כל פירות שאפשר, שזה אינו אלא כיון דאיכא רובא שהם פסולים, שוב על כל פרי ופרי י"ל שהוא פסול. ועיין עוד בזה בברכ"י א"ח ס"ל אות ד, ובפרט מ"ש בד"ה אמנם, שיש לסמוך על אליהו הנביא בספק דמציאות ולא בספק דדינא ע"ש. אלא נראה שזה כשאין רוב כנגדו, אבל כשיש רוב כנגדו יש לאזיל בתר רובא בין לקולא ובין חומרא.

שוב ראיתי ברב פעלים בח"ג ס"מד, שהוא חזר מראיה הנ"ל מיבמות מא: וז"ל "שאע"פ שנראה לכאורה ראיה גמורה, אולם אחר התבוננות נראה כי לקושטא דמילתא האי טעמא דאם יבא אליהו ויאמר, טעם קלוש הוא, כי הא ודאי שבואו של אליהו אינו מצוי... ובשלמא ההיא דקידושי אחת משתי אחיות, חליצה גמורה היא בכל דקדוקיה ופרטיה, ואין שום חסרון בגוף החליצה כלל, ורק אריא דרביע עלה במה שאינה ראויה ליבום, וזה אינה נוגע בגוף מעשה החליצה, הילכך סגי להו בטעם קלוש שאם יבא אליהו ויאמר שהיא ראויה להתייבם. משא"כ גבי אתרוג דרחמנא קפיד שיהיה ראוי לאכילה... וכל שאינו ראוי לאכילה זהו חסרון בגוף האתרוג, ואין חסרון זה

הוא הכשר והראוי לאכילה... או דילמא שאני הכא דעיקר הפיסול הוא משום דבעינן ראוי לאכילה וליכא, וא"כ כיון דמן התורה אסור לאכלם לשניהם מספק דהא הוקבע איסורא ובהוקבע איסורא לכ"ע ספיקא דאורייתא אסור דבר תורה, בשניהם לא קרינן בהו לכם הראוי לאכילתכם. ופשיט לה הרב ז"ל... לכ"ע הוי איסורא מן התורה הרי חשיב כודאי אינו ראוי לאכילה... דסוף סוף מספיקא שניהם אסורים באכילה מן התורה ולא קרינן בהו לכם."

ושוב הביא שם שכן דעת החקרי לב בזה, אלא החק"ל הביא ראיה אחרת מהקהלת יעקב. וכן הוא בעיקרי הד"ט ס"לג אות ט, והכח"ח ס"תרמט אות עט ע"ש.

ולפי זה נראה שאין לומר לגבי מי שאינו יודע איזה פרי הוא אתרוג שיש לו ליטול כל פרי שאפשר לו, שהרי "דקמי שמיא גליא מי הוא הכשר", שזה אינו אלא י"ל דאזלינן בתר רובא, ואמרינן כל דפריש מרובא פריש וכולם פסולים, ואין טעם כלל להחמיר ליטול כל פירות שאפשר לו כיון שהרוב עומד כנגדו.

אלא הבית השואבה שם דחה ראיות המהריט"א והחקרי לב, ולדעתו "הכא גבי אתרוג דלא בעינן רק שיהא ראוי לאכילה, איכא למימר שפיר דכל דקמי שמיא גלי מי מהב' הוא ראוי לאכילה קרינן ביה לכם ויוצא בו". והביא ראיה לדבריו, וכתב "אמרינן דכל דכלפי שמיא גלי דראוי ומותר באכילה הוא אע"ג דעכ"פ לאדם אסור ואינו ראוי לאכילה מן התורה מספיקא, חשבינן ליה שפיר ראוי לאכילה... כנ"ל לפום רהיטא, ומיהו לענין דינא להלכה למעשה אין אני מחליט הדבר לברך עליו אפילו מיום ראשון ואילך."

וכסברת שהבית השואבה ראיתי ברב פעלים בח"א א"ח ס"לה, וז"ל "נ"ל להביא ראיה בס"ד מגמרא יבמות מא: דתניא הספיקות חולצות ולא מתייבמות, ומפרש לה בגמרא דהיינו כגון שקידש אחת משתי אחיות ואינו יודע איזה מהם קידש, ומת המקדש הרי אלו שתיהן חולצות, אך לא מצו ליבומי, משום דילמא פגע באחות זקוקה, ואע"ג דקי"ל כל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה, והכא כיון דלא מצו ליבומי איך חליץ להו, דהא אין ראוי ליבום. ומתוך הגמרא הא נמי חשיב ראויה ליבום, והיינו אם יבא אליהו זכור לטוב ויאמר דהא קדיש, הרי זו בת חליצה ויבום היא ע"ש... עיין להתוספות שם בדף צ"ט ע"ב בד"ה ואין מוצאין אותם, דאם יבא אליהו זכור לטוב ויאמר שהוא כהן, היה ראוי לעבוד עבודה... ועל כן ה"ה

שדומה עינו לעין התכלת ודמו שחור כדיו") הם פסולים לתכלת, אז י"ל שאף שהוא קרוב לודאי שאנו יודעים איזה דיו הוא התכלת, מ"מ אין ספק חשוב כזה מועיל לדחות הרוב שהם פסולים.

וגם יש להוסיף על זה, שכאן יש ספק שקרוב לודאי בחסרון ידיעה, כיון שבזמן חז"ל הם היו יודעים בבירור איזה דיו הוא התכלת, והספק שמא דיו זה הוא התכלת אינו מועיל להוציא מרוב דיו בעולם שהם פסולים. אלא רק כשהוא ברור לנו איזה דיו הוא תכלת ואין בו ספק אז שפיר י"ל שיש לדחות הרוב שהם פסולים.

וכן מצינו לגבי ספק חסרון ידיעה שהוא לא מועיל לדחות חשש איסור וכמ"ש מרן ב"ד ס"צ ח ג, "במה דברים אמורים כשנשפך, אבל איסור שנתערב בהיתר והוא לפנינו וא"א לעמוד על שיעורו, אע"פ שהוא מאיסורים של דבריהם אסור." ופירש הש"ך שם ס"ק ט, "וא"א לעמוד עליו. פ' שעכ"פ בקיין אנו שיש בו רוב, אלא דאין אנו בקיין אם יש בן ס' או לא, שאין אנו יודעין כמה איסור נפק מיניה, דאז הוי מאיסורים של דבריהם אפ"ה אין תולין להקל... והטעם כתבו הפוסקים דספק דתלוי בחסרון ידיעה לא מקרי ספק דדעת שוטים הוא זה." ע"ש. הרי כבר יש כאן ספק איסור ואין לדחות אותו משום ספק חסרון ידיעה. וכן הוא בנדר"ד שאין לדחות רוב דיו מדם דגים שאינם תכלת משום ספק חסרון ידיעה.

(ה) ולפי זה יש לדון במ"ש כת"ר, "ועוד, בדינא דשו"ע או"ח סי' תקצה שיש לילך לעיר שספק אם יש שם תוקעין, מלילך לעיר שודאי מברכים שם, אף שספק זה אינו אלא ספק של חסרון ידיעה, ומ"מ גדול הוא לדחות אף חיוב דרבנן של תפילות ר"ה, אף שיתכן שבסופו של דבר יצא קרח מכאן ומכאן אם לא יהיו שם תוקעין, מ"מ עדיף לך לבטל ודאי מ"ע דרבנן מפני צד הספק של חיוב דאורייתא, כ"ש הכא, שאין שום חסרון ושום הפסד בזה, דודאי יש לנו להחמיר בספיקו, אף אם נניח שהוא רק ספק."

בכל דברי כ"ת אין רוב כנגדו שאין כאן רוב פסולים וכו', משא"כ נד"ד שרוב דיו מדם דגים שבעולם אינו תכלת.

ועוד י"ל שאין ספק בשמיעת קול שופר בכלל חסרון ידיעה. וי"ל שחסרון ידיעה בדיון זה הוא איש שאינו יודע אם תוקעין באותה עיר או לא, אבל במקום האיש יש חבירו שידוע, ואיש זה לא הלך לשאול ממנו אם תוקעין

נשלם בטעם קלוש כזה דאם יבא אליהו... ע"ש. ולכן אם טעם קלוש הוא ודאי שהוא אינו שייך כשיש רוב כנגדו, ולכן אם האיש אינו יודע איזה פרי הוא אתרוג, אין לו ליטול כמה פירות שיש לו שמא אחד מהם אתרוג והוא יי"ח כיון דקמי שמיא גליא שבאמת זה אתרוג, שהרי אף אם הפרי הוא אתרוג כיון שהוא לא ידע מזה וכל פרי שהוא נוטל הוא פסול כיון דאמרינן כל דפריש מרובא פריש, זה כחסרון בגוף האתרוג "ואין חסרון זה נשלם בטעם קלוש כזה דאם יבא אליהו."

ולפי זה י"ל שאם אחד אינו יודע איזה דיו כשר לכתוב תפילין ומזוזה ואיזה פסול, אז אין חיוב עליו לכתוב הפרשיות בכל דיו בעולם שמא הוא כשר כיון שאף אם באמת הוא בוחר בדיו כשר והוא לא יודע מזה, אין הוא יי"ח כיון אמרינן כל דפריש מרובא פריש וכל דיו פסול.

ולפי זה יש לחזור לנד"ד, שאם אין אנו יודעים איזה דיו בדגים כשר לתכלת אין לנו לצבוע באיזה דיו שמא הוא כשר, כיון שיש לאזיל בתר רובא שהם פסולים לתכלת, ואף דיו זה הוא פסול, וזה אף כ"דקמי שמיא גליא שהוא הכשר."

(ד) ואחר כל זה יש לדון באיזה אופן יש לדחות רובא שהם פסולים. מצינו שכשיש ס"ס הוא עדיף מרוב כמ"ש הרשב"א בתשובותיו בס"תא, וז"ל "ותדע לך עוד דהא ספק ספיקא עדין כרוב, ואפשר דאליהם היתרו יותר מרוב, והא רבי יהושע (כתובות יד.) לגבי יחוסין פסיל בחד רובא ומכשר ספק ספיקא." ע"ש. וכן נראה מהמהרי"ט ס"נא ד"ה עוד כתב. וכן הוא בשער המלך הל"מ מקאוות כלל ג, וכן הוא בתשובת רעק"א בסוף ס"לז בד"ה עדיין שכתב, "ממילא מוכח דספק ספיקא עדיף אפילו מרובא דאיתא קמן." ע"ש.

ולכן י"ל שאם יש ספק אחד שקול יש 50% להיתר, וכשיש ספק אחר שקול, אז יש 75% להיתר. ודי בזה כדי להתיר כנגד הרוב. ולכן י"ל שאף אם יש רק ספק אחד והוא קרוב לודאי להיתר, כגון 90% להיתר עדיין יש להתיר כנגד הרוב לאיסור. אלא י"ל שכל זה כשאין אנו יודעים שיעור לרוב, דהיינו שמא הרוב הוא 60% לאיסור או 70% לאיסור, אבל כשאנו יודעים שהרוב הוא 99% לאיסור יש מקום לומר שאין לסמוך אפילו על ס"ס שקול כיון שזה רק 75% להיתר. ולפי זה י"ל שאם 99% מהדיו שיש מדם דגים (עיי' רמב"ם הל' ציצית פ"ב הל"ב, "דם חלזון והוא דג

סימן ה.

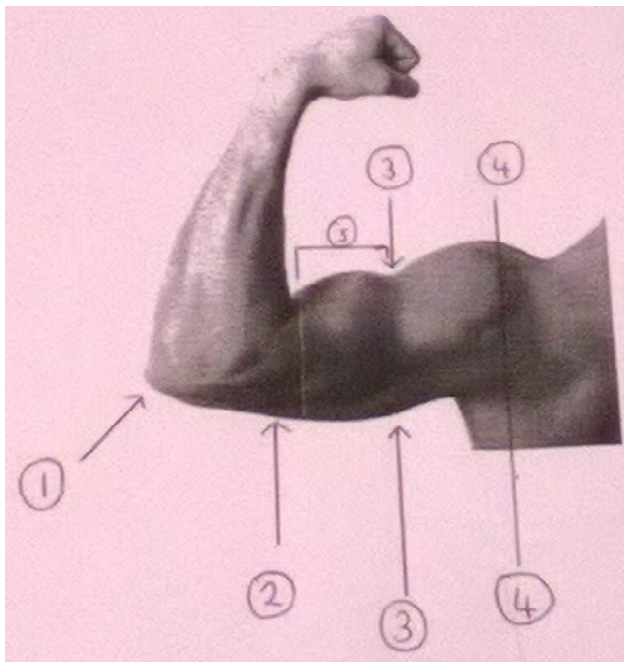
שאלה: האם יש לפרש שיטת הג' רבינו פרץ ומרן שיש להניח תפילין בחלק התחתון של העצם שבין הכתף למרפק, שהלא אין מקום זה ממש כנגד הלב. ומהו מקום הנחת תפילין של ראש (ויש כמה מכתבים בין השואל והמחבר).

תשובה:

לכבוד הרב יצחק אורלן שליט"א.

(א) **ששתי** לראות כל מ"ש כת"ר בענין מקום הנחת תפילין של יד. וזה מה שנראה לענ"ד:

נא להביט אל תמונה 1 ששלחתי לכת"ר. וזה פתרונו:



1. זה המרפק וכשהוא מכופף זרועו, אבל כשהאדם מיישר זרועו, מקום המרפק הוא ב.2
2. מקום המרפק שהאדם מיישר זרועו.
3. חצי העצם העליון.
4. ראש העצם העליון בכתף. והמרחק בין 2-3 שווה לבין 4-3
5. האורך של ב שר התפוח, דהיינו הקיבורת.

הרי מצינו שהקיבורת היא בחצי התחתון של העצם העליון, דהיינו בין 2 - 3 וכשיטת הג' הסמ"ק. וזה כמ"ש הביאור הלכה ס"כז ד"ה בראש, "ולפי זה פשוט הוא

באותה עיר או לא. בזה אין לומר שהוא ספק אם תוקעין באותה עיר, שהרי זה ספק חסרון ידיעה כיון שהאיש יכול לברר ע"י שאלת חבירו אם תוקעין שם או לא. ועוד, אף אין זה בכלל מה שסברו כמה מהאחרונים שאם בימי חז"ל הם היו יודעים ובזמננו אין יודעים עדיין זה בכלל חסרון ידיעה, שהרי אף בזמן חז"ל מי שהיה חוץ מעיר אינו יודע אם תוקעין באותה עיר או לא. ולכן אין זה דומה לנד"ד.

וגם כתב כת"ר, "ומה שטען עוד מפני טליתות של פשתן המצויות, לא ידעתי שיחתו, מפני שכיום אין מצויין לא טליתות ולא ציציות של פשתן כלל וכלל, אלא הטליתות הם או של צמר או של כותנה (צמר גפן) בלבד, והציציות של צמר בלבד, (משא"כ בשל פשתן צריך ציציות של פשתן), ולעצם טענתו הרי לרי"ף ורמב"ם ועוד גם בזמן שיש תכלת יש חיוב בציציות פשתן, ואם יש מי שמברך ע"ז גם בזה"ז דאיכא תכלת הרי יש לו ע"מ לסמוך על גדולי ההוראה, ומכאן עד הוצאת לעז הדרך רחוקה."

וי"ל מה בכך שאין עושים טליתות מפשתן היום, אין זה חוק שלא יעבור, ושלא ביום או יומיים הם חוזרים לעשות טליתות מפשתן והחשש עדיין במקומו עומד.

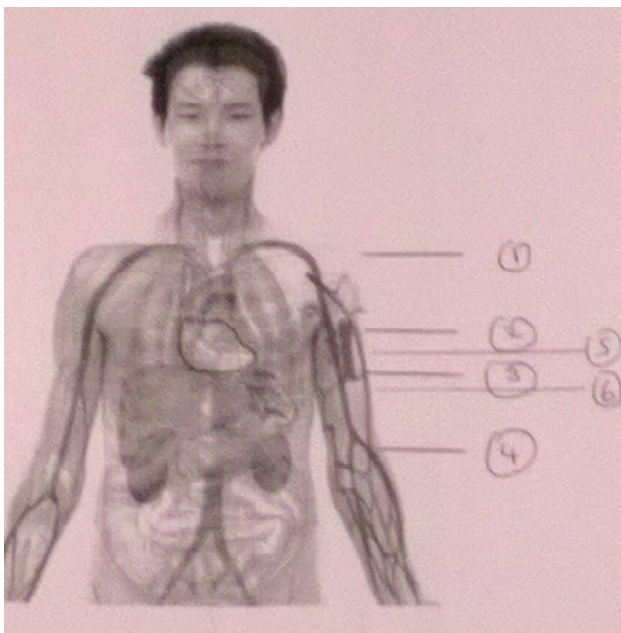
ועוד לדעת הגאונים ור"ת והסמ"ג והסמ"ק והר"ז והרא"ש (לדעת הב"י), אין להטיל שום ציציות בטלית של פשתן מפני גזירת כסות לילה, או יקרה סדינו כמבואר בב"א ח"ס"ט ע"ש. ואה"נ שכתב הב"י בסוף ס"ט, "ואי לא אפשר ליה יעשה אפילו של פשתים ומברך עליו בהסכמת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש", מ"מ הרא"ש כתב כן רק בזמן שאין תכלת, כמ"ש הב"י שם בשם תשובת הרא"ש וז"ל "ועוד אף לפיר"ת אין לאוסרו בזה"ז... שאין לנו תכלת". משמע שאם בזה"ז יש לנו תכלת אין ללבוש טלית של פשתן עם ציציות של פשתן לדעת ר"ת, ואף לסברת הרא"ש יש לזהר מזה, ושוב אין לומר שיש לברך. ולכן מ"ש הב"י שיש לברך, וכן הוא במ"ב וכה"ח בס"ט, י"ל שזה רק משום שלדעתם אין תכלת בזה"ז, משא"כ אם אמרינן שיש תכלת, אז אף לדעתם שוב אין לברך. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

אלא זה קשה, בין לשיטת הג' רבינו פרץ והש"ע, ובין שיטת הגר"א ודע', שהרי הלב הוא כנגד חלק העליון של העצם שבין הכתף להמרפק. ולכן איך סבר הג' ר"פ שצריך להניח התפילין בחלק התחתון, וגם לדעת הגר"א בשלמא שמותר להניח התפילין בחלק העליון, אבל גם הוא מודה שמותר להניח התפילין בחלק התחתון, ואיך התיר את זה כיון שאין מקום זה כנגד הלב. וכ"ש לפי מ"ש הביאור הלכה בס"כז. ד"ה בבשר, "וצריך לזהר שלא יהיה קצה התפילין למטה מבשר התפוח..." הרי לא אזלינן בזה אחר הרוב אלא אף הקצה צריך להיות על בשר התפוח, וממילא גם כנגד הלב (עיי' לקמן שי"ל שקצת הלב בחלק התחתון אם אמרינן שיש למדוד מהמרפק עד ראש הכתף ולא עד בית השחי).

וכן מבואר בתמונה 2, וזה פתרונו:



1. הוא הכתף, וי"ל שזה ראש העצם העליון.
2. בית השחי, ואולי י"ל שזה מקום שסברו חז"ל שהוא ראש העצם העליון.
3. בקו זה הוא תחתון של הלב.
4. הוא המרפק.
5. הוא חצי העצם העליון מן הכתף להמרפק, ומבואר מזה שהלב הוא בחלק העליון.
6. הוא חצי עצם העליון בין בית השחי למרפק. וגם לפי זה הלב כנגד חלק העליון של העצם. (מ"מ אין זה ברור, וי"ל שקצת הלב בחלק התחתון).

דסובר הרמ"א והש"ע לקמן בסע"ז דהקיבורת לא נתפשט כך אם על מקום שמחצי עצם ולמטה". ע"ש. וזה כהתמונה.

אלא הוא אינו מגיע ממש ל 2, וזה מ"ש הבדק הבית, "ואין לסמוך על זה ולהניח בו תפילין בכל חצי הזרוע, כי אם במקום התפוח כלשון הרמב"ם..." ע"ש. הרי יש להניח התפילין רק במקום הקיבורת ולא למטה מזה בין 2-5. ולפי זה אתי שפיר מ"ש מרן בס"כז א, דבעינן "בשר התפוח", ובסע"ז כתב שיש להניח התפילין בחצי התחתון של העצם העליון. וכן מבואר במ"ב ס"ק ד ע"ש.

אלא נראה שהגר"א סבר שאין הקיבורת בשר התפוח כדמצינו בתמונה 1 שהוא בחצי התחתון, אלא כל אורך של השריר שממשיך עד חלק העליון של העצם, הוא בכלל קיבורת. וזה כמ"ש הערה"ש שם אות ד לדעת הגר"א, "דזה שאמרו חז"ל קיבורית, כלומר קבוצת הבשר, וודאי כן הוא דבכל עצם זה יש קבוצת בשר הרבה נגד העצם שאחר פיסת היד עד קובד"ו... ומרש"י שם משמע להדיא כהגר"א שכתב גובה קיבורית דהוא אצל הכתף עכ"ל. וכ"מ לשון הש"ס שם דכל העצם הזה מקרי גובה שביד וכולה כנגד הלב, וכ"מ מלשון ר"ת בתוס' ורא"ש". ע"ש. הרי לגר"א יש קיבורת בחלק העליון וגם בחלק התחתון. (אלא יש להעיר על הערה"ש שהוא פירש לדעת הגר"א מ"ש בש"ר פלג זרוע, שהזרוע מבית השחי עד היד, ולכן פלג הזרוע הוא מבית השחי עד המרפק, ולכן הוא כתב "כל העצם" הוא כשר להניח תפילין, אלא לפי זה נראה שהגר"א סותר את עצמו ממ"ש במעשה רב, "פי' פלג האמצעי לאפוקי רובע זרוע למעלה ורובע זרוע למטה", שאם כפי פירוש הערה"ש מצינו שיש להניח תפילין אף למטה מן המרפק עד חצי העצם, וזה אינו. וכבר האריך כת"ר לבאר דעת הגר"א).

אלא כל זה קשה כיון שגם בעינן תפילין "כנגד הלב", כמבואר במנחות לז: וברמב"ם פ"ד דתפילין הל"ב. והטור בס"כז, והב"י והש"ע שם. ופירש בשו"ת מהר"י בי רב ס"נג, "...אלא ע"כ כנגד לבו יורה שהס"ת מעמידנו לצד ימין ויגביהנו עד כנגד לבו לצד ימין, ויהיה פירוש המאמר שצריך להגביה הס"ת של ימין שאם ימתחו חוט מחיקו של שמאל (נראה שצ"ל ימין) למקום הלב יבא מקום הגביהתו נגד הלב דומיא דתפילין שהקיבורת שהוא כנגד הלב הוא שאם תמתח חוט שוה מן הקיבורת ללב יבוא שוה בשוה". הרי משמע דבעינן תפילין דוקא כנגד הלב בשוה, לא למעלה ולא למטה (עיי' לקמן סימן ל).

התחתון של הקיבורת סבר אפילו כשהיד מקיף על גבי לבו בדרך חיבוק, נקרא כנגד הלב". ועיין בתמונה 3. והיא מספרו, והוא לפי פירושו הנ"ל.

ב) **אלא** כשאני לעצמי אין זה מספיק, שהלא מרן סבר כהג' ר"פ בסע"ז, וגם הוא כתב בסע"א "בענין שכשיכוף זרועו למטה יהיו כנגד לבו ונמצא מקיים והיו הדברים האלה על לבבך" וזה מלשון הטור, ובכ"י שם השוה זה לדעת הרמב"ם ע"ש. וכתב הרמב"ם בזה בפ"ד הל"ב. "כשהוא מדבק מרפקו לצלעיו תהיה תפלה כנגד לבו ונמצא מקיים והיו הדברים האלה על לבבך". הרי מרן לא סבר כפירוש הנ"ל של הנטעי גבריאלי, ועדיין מרן סבר כהג' ר"פ. ולכן עדיין יש להעיר עליו שהלא בחלק התחתון של העצם אין זה כנגד הלב.

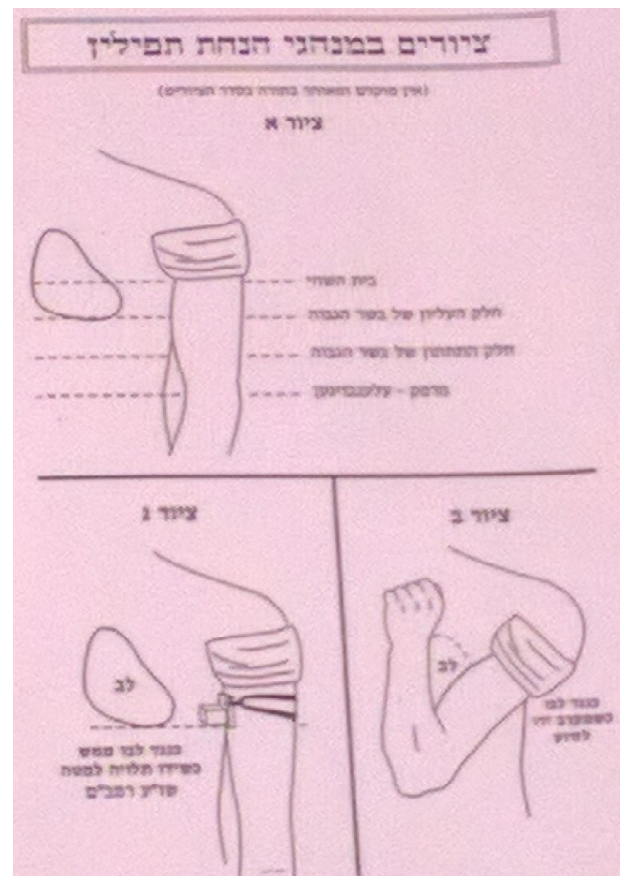
ולענ"ד יש לפרש "כנגד לבו" באופן אחר, ודלא כנראה מהמהר"י בי רב הנ"ל. מצינו הלשון של "כנגד" בדינים אחרים. כתב הרמב"ם בהל' ק"ש פ"ג הל"טז, "כשם שאסור לקרות כנגד צואה ומי רגלים עד שירחיק כך אסור לקרות כנגד הערוה עד שיחזיר פניו". ופשוט שהאיסור הוא אף כשהצואה או הערוה היא לפניו וקצת לצדדין. ולכן מצינו שאין הפירוש בדיוק כנגדו אלא אף לצדדין בכלל כנגדו. וכן הוא בהל' תפלה פ"ה הל"ג, שכתב הרמב"ם "היה עומד בארץ מכויץ את פניו כנגד ירושלים". ונראה שאף שהוא לצדדין של ירושלים והוא מכויץ פניו, עדיין זה בכלל "כנגד".

וכן בהל' שבת פ"כב הל"ד כתב הרמב"ם, "וסך אדם ידו במים או בשמן ומחמם כנגד המדורה. והוא שלא יחמו המים שעל ידו עד שתהא כריסו של תינוק נכוית בהן". הרי אף כאן פשוט שיש איסור בישול אם יחמו המים כנגד המדורה אף כשהמים כנגד המדורה לצדדין. הרי אף כאן נראה שהפירוש של "כנגד" הוא אף לצדדין. וכן הוא בהל' עבדים פ"ה הל"ז שכתב הרמב"ם, "הכהו על עינו וסמאה על אזנו וחרשה עבד יוצא בהן לחירות. הכהו כנגד עינו ואינו רואה, כנגד אזנו ואינו שומע, אין עבד יוצא בהן לחירות". הרי אף כאן הפירוש של "כנגד" הוא לצדדין.

וכן הוא בהל' פרה אדומה פ"ד הל"ו שכתב הרמב"ם, "בד"א שהזה או שרף או שחט כנגד הדרום או כנגד צפון או שהיו אחוריו למקדש. אבל אם עמד בין מזרח ומערב ופניו כנגד ההיכל אע"פ שלא כיון כנגד [ההיכל] בדקדוק כשירה". הרי הפירוש של "כנגד ההיכל", הוא לאו דוקא כנגד בדקדוק, אלא אף לצדדין.

ולפי זה יש להעיר על מ"ש העולת תמיד בס"כז. ס"ק א. "דבעינן דברים אלה על לבבכם וקשרת' שתהא שימה כנגד הלב ומחצי עצם ולמעלה לאו נגד הלב הוא". ולפי מה שביארתי זה אינו. וכן הוא שכתבו התוס' במנחות לז. ד"ה אין, "ועוד מדאמרינן בשמעתין שתהא שימה כנגד הלב והיינו כנגד הדדים כדאמרינן במועד קטן (דף כז:): הספד על הלב כדכתיב על שדים סופדים". והחוש מעיד שדדים של האיש אינם בחלק התחתון של העצם שבין הכתף והמרפק. (או אולי הם קצת בחלק התחתון קרוב לאמצע העצם.)

וכן ראיתי לרה"ג גבריאלי צינר, בספרו נטעי גבריאלי. הלכות בר מצוה דף שכז שכתב, "שהרי הלב הוא שם מכיוון מחצי עצם ולמעלה". והוא פירש שלדעת הג' ר"פ הטעם שחלק התחתון הוא כנגד הלב הוא מפני שזה, "כשהיד מקיף על לבו, וכן במדרש חז"ל מדרש שיר השירים פר' ב, וזוהר הקדוש מצורע דף נה על פסוק שמאלו תחת ראשי וימינו תחבקני, כחותם על לבך כחותם על זרועך, תפילין על יד בדרך חיבוק, וכ"כ בפע"ח שער י' וצריך לשום שמאלו תחת הראש ולחבקה ביד ימינו כמ"ש שמאלו תחת ראשו וכו' ע"ש. ומאן דמתיר גם חצי



לאפוקי "ידך כמשמעו", ולומר שמקום התפילין הוא בעצם העליון, שכל עצם זה בכלל "כנגד הלב", וכשפירשתי לעיל בגמ' מנחות הנ"ל.

ולפי מה שפירשתי מובן מ"ש הערה"ש הנ"ל, וז"ל "וכ"מ לשון הש"ס שם דכל העצם הזה מקרי גובה שביד וכולה כנגד הלב, וכ"מ מלשון ר"ת בתוס' ורא"ש". הרי כל העצם בכלל "כנגד הלב". ולכן אף אם הלב בחלק העליון של העצם, אין קפידא לדעת הג' ר"פ והש"ע שהרי אף חלק התחתון של העצם בכלל כנגד הלב. ונראה שמ"ש הערה"ש "וכן משמע לשון הש"ס", הוא שייך אף לגבי הפירוש של "כנגד הלב", ונראה שהוא פירוש הש"ס כשפירשתי לעיל.

ולפי זה י"ל שכל מקום בקיבורת הוא בכלל כנגד הלב, בין לדעת הש"ע ובין לדעת הגר"א. אלא שהש"ע סבר שהקיבורת בחלק התחתון של העצם, והגר"א סבר שהוא אף בחלק העליון.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

לכבוד הרב יצחק אורלן שליט"א

(א כתב כת"ר:

"לפי המסקנה של הרב, לדעת הש"ע ורבנו פרץ השיעור יוצא הרבה יותר ממקום ב' תפילין".

אדרבה נראה לי שזה אתי שפיר לדעת רבינו פרץ, שהרי אם אמרינן ששיעור תפילין שביד הוא ב' אצבעות וכדמצינו בשימושא רבא, וכמבואר בטור וב"י בס"ל ד"ה וכה יעשה (אף שבש"ע הוא פסק שאין שיעור ע"ש). מצינו שב' תפילין הם ד' אצבעות. וכתב בבדק הבית ס"כז על דברי ר"פ "ואין לסמוך על זה ולהניח בו תפילין בכל חצי הזרוע כי אם במקום התפוח...". וכבר כתב כת"ר "היום התפשט המנהג למדוד במרחק ב' אצבעות מהמרפק" (אף שכת"ר לא סבר כן). ונראה שב' אצבעות אלו הם לפי הבדק הבית הנ"ל. ולכן מצינו שחלק התחתון של העצם העליון הוא ו' אצבעות. ולפי שיעורי ר"א אברהם חיים נאה ז"ל כל אצבע הוא ב' ס"מ, מצינו חצי הזרוע הוא י"ב ס"מ. והחוש מעיד שזה נכון. ועוד אף השיעור של ב' תפילין הוא רק לאפוקי ג' תפילין (עיין בב"י וב"ח שם, ובביאור הלכה), ולכן מצינו חצי העצם הוא קצת פחות ח' אצבעות, דהיינו ט"ז ס"מ. ולכן לא ראיתי כאן קושיא.

ולכן ה"ה בנד"ד י"ל דלא בעינן התפילין ממש כנגד הלב "בדקדוק", אלא אף קצת לצדדין בכלל כנגד הלב, דהיינו כל מקום בעצם העליון בין הכתף למרפק, בכלל "כנגד הלב".

וכן יש לפרש הגמ' במנחות לז: שכתוב שם, "אמר מר ידך זו קיבורת מנלן דת"ר על ידך זו גובה שביד אתה אומר זו גובה שביד או אינו אלא על ידך ממש, אמרה תורה הנח תפילין ביד והנח תפילין בראש מה להלן בגובה שבראש אף כאן בגובה שביד... ר' יצחק אומר אינו צריך הרי הוא אומר ושמיתם את דברי אלה על לבבכם וקשרתם שתהא שימה כנגד הלב". הרי כל דרשה זו של "כנגד הלב" היא באה לאפוקי "ידך ממש" ותו לא, דהיינו שצריך להניח התפילין על עצם העליון, ולא על היד ממש, וכל העצם העליון בכלל "כנגד הלב".

וכן יש לפרש בדברי הרמב"ם הנ"ל שכתב, "ונמצא מקיים והיו הדברים האלה על לבבך". וידוע המחלוקת לגבי אי אמרינן על ממש או על בסמוך, עיין במנחות סוף כו: וגם בדף סב. ובפסחים סג: ובתוספות שם בד"ה לא, ובסוטה לז. ובתוספות שם בד"ה מאי, וכתב מרן בכ"מ בפסולי המוקדשין בפ"ב הל"כו, שהרמב"ם פסק כמ"ד על היינו בסמוך. וכן הוא ברמב"ם בהל" תמידין ומוספין בפ"ה הל"ב, וכמ"ש הכ"מ והלח"מ שם, שהוא פסק כרבי. וא"כ אף בנד"ד י"ל הכי, שאם הפירוש של "על" הוא ממש על הלב אז בעינן ממש כנגד הלב, אבל כיון שהפירוש של "על" לבבך הוא רק סמוך ללבבך, י"ל שכל עצם העליון הוא בכלל "סמוך".

וגם ראיתי באדני יד החזקה, על הרמב"ם הנ"ל שכתב, "בברכות י"ג ע"ב ילפי' מעל לבבכם של פרשת והיה אם שמוע כר' יצחק דאמר ושמיתם את דברי אלה, צריכה שתהא שימה כנגד הלב, וכ"ה במנחות ל"ז. באור זרוע ח"א סי' תקע"ו כ' וז"ל: ברפ"ב ברכות א"ר יצחק על לבבכם וקשרתם שתהא שימה כנגד הלב, ע"כ. צריך עיון שרבינו יליף לה מעל לבבך שבפרשה ראשונה, דהא לפי נוסחת האו"ז ילפי' מהסמיכות שבפרשה שניה על לבבכם וקשרתם. ונראה שרבינו גורס נוסחת הספרי בפ' ואתחנן וז"ל: על ידך בגובה שביד או אינו אלא על ידך כמשמעו כו', ר' יצחק אמר על ידך בגובה של יד או אינו וכו', – ת"ל והיו הדברים האלה על לבבך דבר שכנגד לבך". הרי אף מלשון הספרי נראה שכל כוונת "כנגד לבך" הוא רק

(ב) כתב כת"ר:

יצא לי כשלש אצבעות מתחת לדד (ראיתי בבא"ח שכתב ד' או ה' אצבעות מתחת לדד, אולי זה אצל אנשים גבוהים יותר), והקיבורת מולו חוץ מ-2-3 ס"מ התחתונים שלה, וזה יוצא מאוד מתאים עם מה שכתב ר"א בן הרמב"ם.

נראה שסבר כת"ר שקצת מן הלב הוא כנגד חלק התחתון של העצם העליון, וא"כ הוא זה סייעתא לשיטת ר"פ, שלפי זה התפילין יותר קרוב ללב.

(ה) כתב כת"ר:

"גם לפי הבנת הרב בדעת השו"ע, האם אין שום משמעות לכך שיש יותר מעשרה ראשונים שכותבים במפורש שצריך להניח ממש כנגד הלב ובראש הזרוע? הרי ברור שר"פ יחיד לגבייהו, ומוטב לומר שהש"ע לא ראה כל הנך ראשונים ואי הוה שמיע ליה הוה הדר ביה, דאל"כ איך לא הזכיר אפי' ברמז את המחלוקת שיש בזה, אומנם לענ"ד נראה שהשו"ע היה ברור לו ששם זה כנגד הלב כמו שכתבנו, ולחומרא חשש לדברי ר"פ לומר שפלג זרוע."

ויש להסביר דעת מרן בס"כז א ז, שנראה שהוא השוה דעת הרמב"ם לדעת ר"פ. וי"ל שהרמב"ם לא כתב כלשון הגמ' במנחות לז: "גובה" שביד, או "גובה הבשר" כמ"ש הטור שאפשר לומר שכמעט בכל העצם יש בשר גבוה מן העצם שתחתיו, אלא הוא דקדק לכתוב "תפוח", דהיינו מלבד שהבשר גבוה בעיניו מקום שהבשר יותר גבוה באותו מקום משאר מקומות, וזה בחלק התחתון של העצם וכתמונה 1 ששלחתי לכת"ר. וזה כדעת רבינו פרץ.

וכת"ר הביא מ"ש ר' אברהם בן הרמב"ם (ספר המספיק לעובדי ה' עמ' רס"ג): "תפלה של יד יקשרנה על אמצע קיברתו בין מרפקו וכתפו [קרוב] למרפקו, באופן שאם מצמיד ידו לחזהו תהא כנגד חזהו מקום לבו" עכ"ל". ולענ"ד אין מכאן הוכחה כנגד מה שפירשתי, שהרי כתב רבינו אברהם "קרוב למרפקו", משמע שהוא בחלק התחתון של העצם שהוא קרוב למרפקו, וכשיטת ר"פ. ומ"ש "באופן שאם מצמיד ידו לחזהו תהא כנגד חזהו מקום לבו", פירושו שאף שאותו מקום קצת תחת הלב, מ"מ הוא עדיין קרוב ללב ובכלל "כנגדו" כשכבר ביארתי. וכ"ש לפי מ"ש כת"ר שקצת מן הלב הוא בכלל חלק התחתון של עצם (ג' אצבעות תחת הדד).

"אף אם מצאנו בכמה מקומות ש"כנגד" אין הכוונה מכוון ממש, מ"מ לא מצאנו שהכוונה דוקא שלא מכוון ממש."

י"ל דשאני כאן כיון דבעינן "הבשר התפוח", ומוכרח לומר שזה בחצי התחתון, וכנראה מתמונה 1 שכבר שלחתי לכת"ר. ולכן צ"ל ממילא שכוונת "כנגד" הוא אינו בשוה ממש עם הלב אלא קצת לצדדין למטה. ועוד כבר כתבתי שכל כוונת הגמ' שכתבה "כנגד הלב" הוא רק לאפוקי העצם התחתון בין היד להמרפק.

וכן הוא בהל' עבדים פ"ה הל"ז שכתב הרמב"ם, "הכהו על עינו וסמאה על אזנו וחרשה עבד יוצא בהן לחירות. הכהו כנגד עינו ואינו רואה, כנגד אזנו ואינו שומע, אין עבד יוצא בהן לחירות". הרי אף כאן הפירוש של "כנגד" הוא דוקא לצדדין ולא על העין או האוזן שהוא ממש כנגדו.

(ג) כתב כת"ר:

"לא כ"כ הבנתי מה שהרב חילק לענין המרפק בין כשהיד ישרה או מקופלת, היה נ"ל שהמרפק נשאר באותו מקום."

החוש מעיד שה"אולקרנון" (שם חלק העצם לאחר המרפק לפי חכמי האנטומיה) זו ממקומו כשהוא מכופף את מרפקו, אבל הקמט של המרפק שהוא קדמי, הוא נשאר במקומו בין אם מרפק כפוף או ישר.

(ד) כתב כת"ר:

"לענין מה שהרב כתב שהלב נמצא מול החלק העליון של העצם – דהיינו למעלה מהקיבורת לפי הש"ע, אני חושב שהמדידה היא באופן זה: הקצה התחתון של הזרוע נמדד מכפל המרפק (אף שהעצם נמשכת יותר למטה, עי' שבת צב. בתוס' "ובמרפקו" שכפל המרפק קרוי מרפק, ובמשנה באהלות כתוב "שנים במרפק, אחד בזרוע" אלמא דהזרוע מתחיל למעלה ממרפקו, בנוסף לזה, צריך לשים לב לא לשער כשהכתף שמוטה (יש אנשים שאצלם באופן טבעי הכתף שמוטה כלפי מטה, ויש אנשים שאצלם הכתף כמעט זקופה, עם נטיה מועטת בלבד, וכך יש לשער), מקום הלב נמשך בד"כ עד המרווח שבין הצלע החמישית לשישית וניתן גם להרגיש אותו דופק, (ראיתי תמונה בספר אנטומיה מדוייק ושם הלב מצוייר נוטה יותר לצד מטה מאשר בתמונה שהרב שלח לי), בדקתי על עצמי וזה

שתחילת הקיבורת מלמטה הוא קצת למעלה מן המרפק (כגון ב' אצבעות).

ויש לפרש מ"ש רש"י (מגילה כד:): "...ועל ירך גובה היד קבורת בראש הזרוע שתהא שימה כנגד הלב", דהיינו לאפוקי מהעצם בין המרפק והיד, ודלא כדמצינו לגבי קידוש ידים ונדרים, כמבואר בר"ת הנ"ל. וכן מ"ש רש"י (ברכות יג:): ד"ה "שתהא שימה כנגד הלב": "...שיהא שם אותה על גובה של יד כנגד הלב על קבורת הזרוע ברדיון", גם כאן פירושו לאפוקי עצם התחתון, ודלא כה"מפרשים".

וכן מ"ש רש"י במנחות לז: "גובה. קיבורת דהוא אצל הכתף". אין כוונתו לומר שיש להניח התפילין דוקא בחלק העליון של העצם אצל הכתף, אלא הוא ר"ל שלא להניח על היד ממש, כלשון הגמ' שם, "דת"ר על ירך זו גובה שביד, אתה אומר זו גובה שביד או אינו אלא על ירך ממש". וזה כמו שנראה מפסקי הרא"ש שם ד"ה בגובה, "ועוד מדאמרינן שתהא שימה כנגד הלב, היינו ע"כ בגובה זרוע אצל הכתף". והמעייין שם בדברי הרא"ש יראה שכל כוונתו שם לאפוקי מדעת ה"מפרשים". ולכן אין להוכיח מכאן דבעינן ממש כנגד הלב. (עייין לקמן עוד בדעת רש"י).

אור זרוע

כתב האור זרוע (תקעו): "...הלכך אין להניח אלא בזרוע שהיא למעלה מן האציל שקורין קושר"א בלעז, כדתנן פ"ק דאהלות רמ"ח אברים באדם... שנים בקנה, שנים במרפק, ואחד בזרוע, אלמא שהזרוע למעלה ממרפק... הלכך איתבריר לן שמקום הנחת תפילין בזרוע בגובה הזרוע". וכ"כ בספר "פסקי או"ז (הלכות תפילין אות נ'): "מקום הנחת תפילין של יד בזרוע בגובה הזרוע". אף זה לאפוקי דעת ה"מפרשים", שכל כוונת האור זרוע לומר "שהזרוע הוא למעלה ממרפק".

פסקי הרי"ד

כתב בפסקי רי"ד: (מגילה כד:): "...ועל ירך בגובה היד זו קיבורת בראש הזרוע שתהא שומא כנגד הלב". אף כאן י"ל שכל כוונת "שומא כנגד הלב" הוא לאפוקי דעת ה"מפרשים", ולא בעינן כנגד הלב ממש.

ומה שהביא כת"ר כמה ראשונים שסברו דבעינן כנגד הלב ממש, כשאני לעצמי אין דבריהם מוכרחים בזה, שנראה שכוונתם לומר "כנגד הלב" לאפוקי העצם התחתון בין היד והמרפק, ודלא כדמצינו ב"מפרשים" בתוס' מנחות לז. ע"ש.

ר"ת

כתב כת"ר, "רבנו תם (שו"ת ספר הישר סי' נט) "...הרי שלשה פרקים בזרוע – פרק סוף היד לקדשים, לנודר – עד האציל שקורין קודא, קבורת – על גף של יד שקורין אשפלדון בלע"ז לתפילין, כמו קיבורא דאהינא, למעלה בגובהו וכנגד הלב, והיינו זרוע דמפורש גבי הזרוע והלחיים "ואיזהו זרוע, מן הפרק של ארכובה עד הכף של יד", ותפילין בזרוע כדאמרינן בכל מקום ובגבהו... והזרוע היא הקיבורת דכל קבוצת דבר קרוי קיבורת... ובגובה היד הוא פי' בעצם גבוה שביד... עכ"ל".

הרי בתחילה הוא כתב "שלשה פרקים בזרוע", דהיינו שכל מקום מן הכתף עד היד נקרא "זרוע", אלא הפירוש של זרוע הוא שונה לפי דינים שונים. ולגבי קדשים, דהיינו קידוש ידים במקדש, כמבואר בערכין יט: הוא "סוף היד", וכמ"ש רש"י שם, "מקום חיבור הכף והזרוע...". ולגבי נודר דאזלינן בתר לשון בני אדם, הוא מיד עד האציל, שהוא המרפק או קודא. עייין בערכין שם. ולכן מ"ש "קבורת – על גף של יד שקורין אשפלדון בלע"ז לתפילין, כמו קיבורא דאהינא, למעלה בגובהו וכנגד הלב", פירושו כנגד הלב לאפוקי העצם התחתון בין המרפק ליד שהוא אינו כנגד הלב ודלא כה"מפרשים", אבל אין כוונתו לומר דבעינן תפילין ממש כנגד הלב. ומ"ש "ובגובה היד הוא פי' בעצם גבוה שביד", אין פירוש "גבוה" הוא הבשר על העצם העליון שהוא גבוה, אלא העצם עצמו הוא גבוה מהעצם שלמטה ממנו, דהיינו העצם בין המרפק ליד. הרי כל כוונתו כאן לאפוקי דעת ה"מפרשים", ולכן י"ל דהא דבעינן כנגד הלב, הוא רק כדי לומר דבעינן העצם העליון, ותו לא.

רש"י

כתב רש"י בערכין יט: "קיבורא. ברדיון בלע"ז בגובה הזרוע רחוק מן האציל מעט". משמע מלשון "מעט" הוא רק קצת רחוק מן המרפק, דהיינו בחלק התחתון מן העצם וכמ"ש הבדק הבית הנ"ל "ואין לסמוך על זה ולהניח בו תפילין בכל חצי הזרוע כי אם במקום התפוח...", דהיינו

רבינו בחיי

יהונתן דלעיל נראה דצ"ל "הזה", ור"ל ממקום התחלת הקיבורת עכ"ל.

ואף כאן יש לפרש כמו לגבי רבינו יהונתן הנ"ל.

ולכן מכל זה נראה שהוא אינו מוכרח ששאר ראשונים חלקו על ר"פ ואין להקשות מהם על דעת הב"י, ונראה שלדעת הב"י אף דעת הרמב"ם כדבריו כיון שכתב הרמב"ם "הבשר התפוח". ולכן נראה שלמעשה אין לזוז מדבריו, ובפרט שכן נראה דעת הרמ"א בש"ע.

ו) כתב כת"ר, "רציתי רק להוסיף דבר שחשבת, שהרמב"ם כתב "...שנמצא שכשידבק מרפקו לצלעיו תהיה התפילה כנגד לבו" ולכאור' ק"ק למה כתב "לצלעיו" ולא "לגופו" או "לצדו" וכיו"ב. ועוד קשה שעניינו הרואות שהחלק התחתון שבמרפק (-הזרוע, לדידן) הוא מתחת לצלעות. לכן היה נראה לי שאולי כוונת הרמב"ם שיש להגביה הזרוע באופן שכל "המרפק" יהיה דבוק לצלעות, ובתנוחה זו יש לשער שיהיו התפילין כנגד הלב (ולא כשהיד שמוטה כלפי מטה).

וכשאני לעצמי החוש מעיד שהמרפק כנגד הצלע התחתון בצדו. ולכן אין כאן מקום להעיר.

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בענין זה, וזה מה שכתבתי לו:

א) כתב כת"ר, "רציתי להעיר שמ"ש רש"י בערכין "רחוק מן האציל מעט", רש"י שם מפרש ש"אציל" הכוונה לבית השחי כמבואר שם. (וכמו שהוכיח ממנו הערוך השולחן שהרב הביא לפני כן).

אח"כ שלא ביארתי דברי רש"י כראוי, וזה מפני אהבת הקיצור. ויש לבאר כוונתי. כתב רש"י בערכין יט. על דברי המשנה שם, "עד מרפיקו. אציל שקורין אישיל"א...", דהיינו הכתף וכשיטת רבינו גרשום שם. וכתוב בדף יט: "עד האציל, ורמינהו קידוש ידים ורגלים במקדש עד הפרק, דאורייתא עד הפרק בנדרים הלך אחר לשון בני אדם, ודאורייתא עד הפרק והא גבי תפילין דכתיב ירך ותנא דבי מנשה ירך זו קיבורית, דאורייתא קיבורית כולה". ופירש"י "עד הפרק, מקום חיבור הכף והזרוע אלמא יד לא הוי אלא עד הפרק דהא יד כתיב בקרא. לשון בני אדם, קרוי יד עד האציל. קיבורא, ברדון" בלע"ז בגובה הזרוע רחוק מן האציל מעט". הרי דילפינן

כתב רבינו בחיי (דברים ו' ח'): "ומקום ההנחה קבלו רז"ל שהוא למעלה בעליון הזרוע שהוא כנגד הלב, ומה תפילין של ראש בגובה של ראש אף תפילין של יד בגובה של יד – והוא עליון הזרוע, שאילו תאמר על היד ממש והוא המקום שעל היד שנקרא קנה לא היה כנגד הלב, ולפי שבאה הקבלה כנגד הלב לכך יש להניחה במקום הנקרא זרוע שהוא למעלה מן הקנה". הרי כוונתו לומר שיש להניח תפילין למעלה מן המרפק ולא למטה, ורק הקנה אינו כנגד הלב, אבל כל העצם העליון הוא כנגד הלב. וכן משמע שהוא פירש כר"ת ש"גבוה של יד", אין פירושו הבשר על העצם שהוא גבוה, אלא העצם עצמו הוא גבוה מהעצם בין המרפק ליד.

רבינו יהונתן

כתב רבינו יהונתן מלוניל (מגילה כד): "...סכנה היא שמא יכנס אותה תפילה של יד שקשור בגובה של יד שהיא קבורת, למעלה ממקום הזה כשיעור שלוש אצבעות או ד' כנגד הלב...", ואח"כ כתב עוד: "ועל ירך בגובה היד קבורת בראש הזרוע שהיא שומא כנגד הלב". ויש לפרש דבריו אף לפי שיטת ר"פ שמקום הנחת התפילין אינו למעלה מחצי העצם, ולמעלה מ"מקום הזה", דהיינו מחצי העצם, כשיעור ג' או ד' אצבעות, שהוא קרוב לבית השחי אבל אינו ממש שם, יש סכנה. ועוד נראה מזה שהלב הוא בחלק העליון, דהיינו עד ג' או ד' אצבעות למעלה מחצי העצם. אולם מ"ש אח"כ: "ועל ירך, בגובה היד קבורת בראש הזרוע שהיא שומא כנגד הלב". כאן הפירוש הוא כשאר הראשונים הנ"ל, ש"כנגד הלב" הוא רק לאפוקי מדעת ה"מפרשים". ואין כאן קושיא שבמקום אחד הפירוש של כנגד הלב הוא ממש כנגד הלב (לגבי מ"ש בענין סכנה), ובמקום זה הפירוש רק לאפוקי מעצם בין המרפק והיד, שהרי הם ענינים שונים, ולכן הפירוש משונה גם כן. וזה כעין מ"ש השאגת אריה בס"ע בדף, "דכה"ג מצינו בהרבה מקומות בגמרא שהלשונות שוים והפירוש מתחלפין וכמבואר בהתוספות ושאר הפוסקים."

נמוקי יוסף

כתב כת"ר בשם הנמוקי יוסף (מגילה כד): "...ועל ירך בגובה היד זה קיבורת למעלה ממקום (הקזה) [הזה] ג' או ד' אצבעות שתהא שומא כנגד הלב". עכ"ל, (המהדיר כתב שצריך לומר במקום "הקזה" – "הקודא", אך מלשון רבנו

ולענ"ד אין מחלוקת ביניהם, והם כיוונו לשיעור אחד, ורק יש להם שינוי לשון בזה.

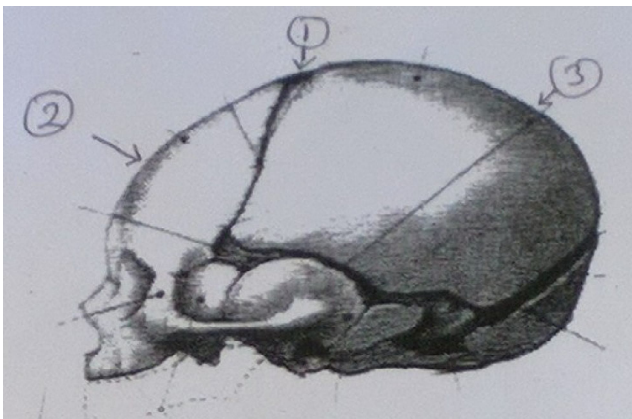
כתב הסמ"ק בס"קנג, "כי יש מקום בראש להניח בו שני תפילין, וזהו המקום שמתחיל להשעיר עד חצי שיפוע הראש."

וכתב הכל בו בהל' תפילין, "כי מקום יש בראש להניח שתי תפילין, וזהו ממקום שמתחיל להשעיר עד חצי שיפוע הראש, זהו מקום הנחת תפילין בראש מן על הקדקוד שהוא סוף השער שכנגד הפנים, והוא המקום שמוחו של תינוק רופס." ונראה שהוא משהו "מקום שמתחיל להשעיר עד חצי שיפוע", ל"סוף השער שכנגד הפנים" ו"המקום שמוחו של תינוק רופס" והכל אחד.

וזה כמ"ש הרא"ש בהל' תפילין אות יט, "דת"ר בין עיניך בגובה של ראש... והא דאמר לעיל במקום שמוחו של תינוק רופס, לאו דוקא קאמר שיניח במקום המוח ולא יותר, אלא מקום הנחת תפילין מתחיל ממקום שמתחיל השער... ועד מקום שמוחו של תינוק רופס נמשך מקום הנחת, והיינו דקאמר מקום יש בראש להניח ב' תפילין..." ע"ש. הרי מוכח מזה ש"גובה הראש" הוא עד מקום של מוחו של תינוק רופס. וזה גם שיעור של "עד חצי שיפוע", שהרי הכל בו הוזה אותם, כשביארתי לעיל, ובמקום זה יש מקום לב' תפילין.

ועיין בתמונה 4 מקום שמוח התינוק רופס.

1. מקום של מוח של תינוק רופס, כשרואים מן הצד.
 2. זה מקום תחילת השער.
- בין 1-2 גובה הראש או חצי שיפוע הראש לפניו.
בין 1-3 חצי שיפוע הראש לאחוריו, אין זה בדיוק.



מתפילין שאין פירוש "יד" עד מקום חיבור הכף והזרוע, אלא "רחוק מן האציל (הכתף) מעט". הרי מבואר ש"המעט" בא לאפוקי רק הכף, ומרחק בין הקיבורת לכף הוא "גדול", ובין הקיבורת לכתף הוא "מעט". ולכן אין להוכיח מכאן שלדעת רש"י הקיבורת היא ממש סמוך לכתף, שכל כוונתו לומר שהיא אינה סמוך לכף. ולכן לפי זה שפיר הוא מה שהב"י בס"כז לא הביא שיטת רש"י כדי לחלוק על רבינו פרץ, שעדיין י"ל שלרש"י הקיבורת היא בחלק התחתון של עצם העליון וכדעת ר"פ.

ולכן כתבתי במכתב הקודם, (וכתבתי כוונתי בסוגריים) "כתב רש"י בערכין יט: "קיבורא. בדרו"ן בלע"ז בגובה הזרוע רחוק מן האציל מעט." משמע מלשון "מעט" הוא רק קצת רחוק מן המרפק (ש"המעט" רק בא לומר שהוא קרוב לכתף ורחוק מהכף, ולכן ממילא אף הוא רק קצת רחוק מן המרפק), דהיינו בחלק התחתון מן העצם וכמ"ש הבדק הבית הנ"ל (דאזיל כשיטת ר"פ) "ואין לסמוך על זה ולהניח בו תפילין בכל חצי הזרוע כי אם במקום התפוח...", (ולכן הוא קצת רחוק מן המרפק) דהיינו שתחילת הקיבורת מלמטה הוא קצת למעלה מן המרפק (כגון ב' אצבעות.)."

(ב) ב' תפילין בראש וביד

כתב מרן בס"כז. ט. "מקום הנחת תפלה של ראש מתחלת עיקרי השער ממצחו עד סוף המקום שמוחו של תינוק רופס." וזה לפי מ"ש בב"י בשם הרא"ש והטור, אלא הוסיף הטור "...עד סוף המקום שמוחו של תינוק רופס והוא כל גובה הראש." ועיין שם בב"י שהרמב"ם יש לו שיטה אחרת.

אלא ראיתי בביאור הלכה שם שכתב על דעת הטור והרא"ש, "וברמב"ם משמע מפשטא דלישניה דלא ס"ל כן ועיין בב"י, וכן בסמ"ק ובכל בו כתבו בפירוש דשיעור הנחת תפילין נמשך בסך הכל עד חצי שיפוע הראש, ולכן הנכון מאד ליזהר עכ"פ לכתחלה שלא יהיו התפילין גדולים ביותר כי עי"ז נמשך למעלה על כל גובה הראש, ומ"מ בדרך כלל טוב יותר שימשיך התפילין בגובה למעלה משישפלים לצד המצח, כי בגובה יוצא עכ"פ לדעת כמה מהראשונים...". ע"ש. הרי לדעתו שמלבד שיטת הרמב"ם אף הסמ"ק והכל בו חלקו על הרא"ש והטור, וזה מפני שלדעת הרא"ש והטור "כל גובה הראש" כשר, ולדעת הסמ"ק והכלבו "עד חצי שיפוע הראש" כשר.

ולא הזכירו דבר לגבי התפילין של יד ונראה מזה שסוברים שמסתמא יש לתפילין של ראש ושל יד אותו שיעור, וכן נראה מהרשב"א והריטב"א שם. ובאמת יש כמה ראשונים שכותבים כן להדיא, וז"ל הב"י סי' ל"ה "כתב המנהיג אהא דתניא "אמר רבי יוסי מודה לי רבי יהודה שאם אין לו תפילה של יד ויש לו שתים של ראש שטולה עור על אחת מהן ומניחה" מכאן יראה לי שארבעת הבתים של ראש צריך לרבע למעלה מכל צד שיהיו שוין לריבוע הבית של יד וכן שוין בענין השיטין, אף על פי שקבלתי מרבתי דשל יד בכל פרשה שבע שיטין ושל ראש ארבע שיטין בכל פרשה, מדקאמר טולה מכלל שהן שוין בכל ענין ואין חילוק ביניהם" עכ"ל. וא"כ אולי י"ל שאף ר"פ סבר כן, ואף בתפילין של יד השיעור ב' אצבעות, וא"כ טוב הוא מ"ש שיש להניח תפילין בחלק התחתון של עצם העליון, שלפי זה יש מקום להניח ב' תפילין.

(ד) כתב כת"ר, "רציתי לציין על התמונה שהרב שלח לי (זו שרואים בה את הלב), שאם הבנתי נכון, החלק שיש בין מספר 3 (שמציין את תחתית הלב) לבין מספר 5 (שמציין את חצי הזרוע) – חלק זה הוא מול הלב בחצי הזרוע התחתון, לפי חשבוני במציאות זה יוצא בערך 3-4 ס"מ".

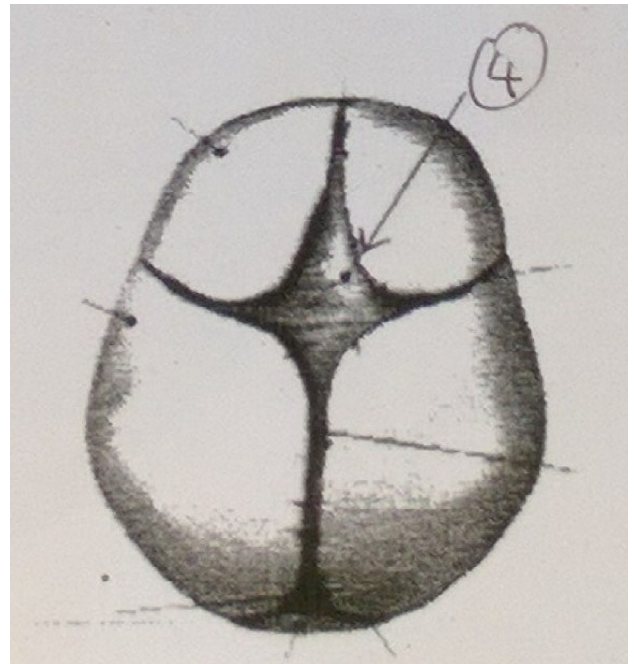
אה"נ, ואם אמרינן שיש למדוד העצם העליון מן ראש הכתף עד המרפק ושקצת הלב הוא בחלק התחתון, מ"מ עדיין רוב הלב בחלק העליון, וכל כוונתי בזה לאפוקי ממ"ש העולת תמיד וז"ל "דבעינן דברים אלה על לבבכם וקשרת' שתהא שימה כנגד הלב ומחצי עצם ולמעלה לאו נגד הלב הוא". ולכן מה שכתבתי בפתרון התמונה: 5. הוא חצי העצם העליון מן הכתף להמרפק, ומבואר מזה שהלב הוא בחלק העליון. צ"ל "רוב" הלב הוא בחלק העליון – ודלא כהעולת תמיד הנ"ל.

אולם אף אם קצת הלב מלמטה מחצי העצם העליון, מ"מ לדעת ר"פ שיש להניח תפילין כמעט עד המרפק, עדיין צ"ל דלא אמרינן "כנגד הלב" ממש, וכשכבר ביארתי. כן נראה לענ"ד.

לכבוד הרב יצחק אורלן שליט"א,

(א) כתב כת"ר, א. "האם ניתן לפרש שיש יותר מקום מב' תפילין של ב' אצבעות, דאי נימא שלא, א"כ על-כרחנו

4. מקום שמוחו של תינוק רופס, כשרואים מלמעלה. ויש לדקדק שהוא נמשך קצת לאחור.



ונראה באדם בינוני שמקום הנחת תפילין בראש הוא כשיעור 10-11 ס"מ. זה אתי שפיר, שאם אמרינן כשימוש רבא ששיעור כל תפילין הוא ב' אצבעות, וב' תפילין הוא ד' אצבעות, ואם כל אצבע הוא 2 ס"מ, מצינו שיש מקום בראש לב' תפילין, אבל אין מקום לג' תפילין, שזה שיעור 12 ס"מ, וליכא.

ולכן נראה שכן יש לומר לרבינו פרץ, שהוא אינו חולק בהגותו על הסמ"ק בזה, ודעתו כהסמ"ק והכל בו והרא"ש, ואין מחלוקת ביניהם.

(ג) ומ"ש כת"ר שלשמושא רבא בתפילין של יד סגי בשיעור אצבע, כן הוא אלא מה שכבר כתבתי הוא על מ"ש כת"ר, "לפי המסקנה של הרב, לדעת הש"ע ורבנו פרץ השיעור יוצא הרבה יותר ממקום ב' תפילין". ופירשתי שאם אמרינן ששיעור תפילין של יד כשיעור תפילין של ראש, שוב אין קושיא, דאה"נ שרבינו פרץ הביא מ"ש הש"ר לגבי שיעור תפילין של ראש, אבל לא מצינו שהוא הביא מ"ש בש"ר שביד השיעור רק אצבע, ולכן שמא הוא סבר כאלו הפוסקים שאין לחלק בין שיעור הראש והיד, וכמ"ש כת"ר "מאידך גיסא, נראה שיש פוסקים שאינם מחלקים ביניהם, שבתוס' הקשו דמדקאמר "מקום יש בראש להניח ב' תפילין" משמע שיש להם שיעור וכתבו התוס' ע"פ המדרש ששיעורן שתי אצבעות,

העצם לדעת מרן יש לקולא שיש מקום ב' תפילין, ולדעת הגר"א יש חומרא שיש מקום רק לתפילין א' (ועיין בגר"א ס"לב מא, ומסתימת לשונו נראה שאין חילוק בין שיעור לתפילין של ראש לתפילין של יד).

(ג) **כתב כת"ר**, "למעשה, עד היכן בדיוק ניתן להניח. (איך יש לשער את הקיבורת, ואם ניתן להניח ממש עד תחתית הקיבורת)".

נראה שיש לאזיל בזה כשיטת ר"פ ומרן והרמ"א, ויש להניח התפילין של יד מחצי העצם עד ב' אצבעות למעלה מן המרפק, וכמהנהג. מ"מ מה טוב אם הוא יכול להניח התפילין בחלק התחתון של העצם אבל קרוב למקום של חצי העצם, כדי לצאת שיטת הגר"א. מ"מ כיון שיש ספק איפה המקום של חצי העצם כיון ש"א שיש למדוד העצם מבית השחי ו"א מראש הכתף, יותר טוב להניח התפילין לצד מטה כדי לצאת הי"א שיש למדוד מבית השחי, שהעיקר לצאת דעת ר"פ ומרן והרמ"א. כן נראה לענ"ד.

(ד) **כתב כת"ר**, "אמנם לא לגמרי הצלחתי להבין את כוונת הרב שליט"א היכן נקרא סוף השיפוע ואיך בדיוק מודדים... עוד כתב הרב שליט"א שהשיעור בראש באדם בינוני 10-11 ס"מ, לכאור' זה באדם בערך בגובה מטר שמונים, האם כיוונתי יפה? (אם כי ייתכנו הרבה שינויים מכמה סיבות שאינם תלויים בגובה בדווקא)".

כבר שלחתי לך תמונה 4. על זה, ונראה שאין חילוק בין הטור וכל בו והסמ"ק. ולכן חצי שיפוע הוא מתחילת השיער עד מקום שמוחו של תינוק רופס. ומדדתי זה באדם בינוני ונראה שהוא כ-10 - 11 ס"מ. וטעם לשיעור גדול כזה הוא מפני שמקום שמוחו של תינוק רופס הוא ממש בגובה הראש כנראה מתמונה 4.

ואסיים בברכת פסח שמח

מחבר הספר **ארחותיך למדני**.

לכבוד הרב יצחק אורלן שליט"א,

המקום שמוח של תינוק רופס, הוא אינו נקודה אחת על הראש, עיין בתמונה 4, ויש צד לפניו ויש לצד לאחוריו, ורק כשהילד גדל הוא נסגר לאט לאט. ולכן בשלמא באיש גדול עצמות הגולגולת מצטרפים ביחד בנקודה אחת, אבל בתינוק המקום שמוח של תינוק רופס הוא בערך 2 ס"מ.

שאין דעה שמכשירה עד המרפק ממש, והרב שליט"א לא ביאר אם חזר מזה".

אה"נ שלדעת ר"פ והב"י יש מקום ביד לב' תפילין וקצת יותר אבל לא לג' תפילין. וזה בין חצי העצם עד המרפק, אלא לא המפרק ממש אלא כב' אצבעות למעלה, וכמהנהג.

וזה כמו שכבר כתבתי "אדרבה נראה לי שזה אתי שפיר לדעת רבינו פרץ, שהרי אם אמרינן ששיעור תפילין שביד הוא ב' אצבעות וכדמצינו בשימוש רבא, וכמבואר בטור וב"י בס"ל ד"ה וכה יעשה (אף שבש"ע הוא פסק שאין שיעור ע"ש). מצינו שב' תפילין הם ד' אצבעות. וכתב בבדק הבית ס"כז על דברי ר"פ "ואין לסמוך על זה ולהניח בו תפילין בכל חצי הזרוע כי אם במקום התפוח...". וכבר כתב כת"ר "היום התפשט המנהג למדוד במרחק ב' אצבעות מהמרפק" (אף שכת"ר לא סבר כן). ונראה שב' אצבעות אלו הם לפי הבדק הבית הנ"ל. ולכן מצינו שחלק התחתון של העצם העליון הוא ו' אצבעות. ולפי שיעורי ר"א אברהם חיים נאה ז"ל כל אצבע הוא ב' ס"מ, מצינו חצי הזרוע הוא י"ב ס"מ. והחוש מעיד שזה נכון. ועוד אף השיעור של ב' תפילין הוא רק לאפוקי ג' תפילין (עיין בב"י וב"ח שם, ובביאור הלכה), ולכן מצינו חצי העצם הוא קצת פחות ח' אצבעות, דהיינו ט"ז ס"מ. ולכן לא ראיתי כאן קרשיא."

(ב) **כתב כת"ר**, ב. "הלא צריך שהמקום של הגר"א והשו"ע יסתיים באותו מקום, ולא נתברר לי איך יש למדוד לפי שניהם (ע"פ חשבון ב' תפילין) באופן שמסתיים באותו מקום כי לכאור' בהכרח ששיעור השו"ע יוצא יותר למטה (ומלשון הגר"א לא משמע שהשיעור יותר מב' תפילין).

ולענ"ד אין דעת מרן והגר"א שזה לגבי מקום להניח תפילין למטה קרוב למרפק, שלדעת מרן יש להניח עד ב' אצבעות למעלה מהמרפק וכמהנהג. ודעת הגר"א אינה כן, שהוא כתב בס"כז, "נראה לי דמ"ש בש"ר פלג זרוע קאי על כל הקיבורת שהוא פלג זרוע, לאו דוקא פלג אלא ר"ל מקצתו וכשיעור מקום הנחת שני תפילין". נראה מזה שלדעתו המקום להנחת תפילין הוא פחות מפלג זרוע, ויש בו רק מקום להניח ב' תפילין (וקצת יותר, אבל פחות מג' תפילין). ולכן מצינו שהמקום למעלה הוא עד כ"ב אצבעות למעלה מחצי הזרוע, והמקום למטה הוא ג"כ עד כב' אצבעות למטה מחצי העצם, ולא עד מקום שסיים הקיבורת ודלא כהבדק הבית. ולכן מצינו שלמטה מחצי

א. לפי דברי הרב סוף פתיחת המרפס צריכה להיות ס"מ אחד למעלה ממקום חיבור העצמות לאחר הסגירה, (שהרי המרפס נסגר מלמעלה ומלמטה במקביל), והחוש מעיד שמקום זה אינו מגיע אפי' לאמצע (עי' בתמונה המצורפת, וגם ניתן בד"כ למשש שם כמין מדריגה, אצלי זה נמצא במרחק 6.5 ס"מ מתחילת השערות).

כשאני לעצמי מדדתי מקום זה באנשים שונים, מתחילת השיער עד מקום סגירת העצמות (وهוא קצת משוקע שם או יש מדרגה כמ"ש כת"ר), ומהם שהוא 7 ס"מ, ומהם שהוא 8 ס"מ. ואולי הטעם שאין השיעור שלי כשיעור של כת"ר, הוא מפני מקום תחילת השערות, שמדדתי אף ממקום שיש רק שער אחד, ולא ממקום קצת למעלה מזה שיש קצת עוד שערות.

ויש לי עוד סברה בזה שלא כתבתי לך מקודם, והוא שמה שאמרתי שבתינוק מקום המרפס הוא בערך 2 ס"מ, כן הוא בתינוק, אבל כשהתינוק נעשה אדם גדול, גם הגולגולת שלו נעשית יותר גדולה, ולכן סברתי שמה שבתינוק הוא כ 2 ס"מ, בגדול הוא כ 4 ס"מ. ולכן ממקום סגירת העצמות שהוא באמצע המרפס עד סוף המרפס הוא כ 2 ס"מ באיש, ולכן יש להוסיף עוד 2 ס"מ על שיעורים הנ"ל, וסך הכל הוא 10 ס"מ. ובאדם יותר גדול אפשר שסך הכל הוא 11 ס"מ.

וגם יש לצרף לזה מ"ש רש"י בשבת צב. "אפילו אין גובהן של לווים אלא ג' אמות כמונו הרי י"ח טפחים, וארון אינו תלוי למטה מכתפותיהן אלא ו' טפחים וב' שלישי טפח, אישתכח דגובה י' ויותר". הרי שסבר רש"י שהי"ח טפחים של גובה האדם הם מן הכתף ולמטה, ולא מראשו. ואף שמצינו לעיל מזה שהלוויים נושאים "מראשיהן או מכתפותיהן", מ"מ נראה שלגבי הארון הוא כתב דוקא כתיפו להורות שאף מן הכתף הארון היה למעלה מ' טפחים מן הקרקע. עיין במהרש"א שם שהעיר בזה. ולכן לפי זה אם אמרין שרש"י סובר שגובה האיש עד הכתף היא י"ח טפחים, הלא יש להוסיף על זה ראשו, וראיתי בזרע אמת בח"א בס"צא בד"ה אשר ע"כ בהורמנ', שכתב "שיעור ראשו דהיינו חצי אמה". נמצא שהאדם עם ראשו כא' טפחים. ואם כל טפח הוא 8 ס"מ מצינו שגובה איש ממוצע בזמן חז"ל היתה 168 ס"מ.

ולכן כתבתי בפתרון תמונה 4. 4. מקום שמוחו של תינוק רופס, כשרואים מלמעלה. ויש לדקדק שהוא נמשך קצת לאחור.

ולפי זה יש לחקור האם יש למדוד מקום הנחת התפילין של ראש מתחילת השער עד תחילת מקום שמוח של תינוק רופס, דהיינו לפניו, או עד סוף המקום דהיינו לאחוריו. וראיתי בביאור הלכה ס"לב מא ד"ה אורך, שכתב "דבראש וכן ביד אין מקום רק להניח שני תפילין ולא שלשה", ועיין בב"ח שם שכתב, "ומ"ש מקום יש בראש להניח שני תפילין אע"ג דאיכא קצת יותר אפ"ה כיון דליכא מקום להניח ג' תפילין לא הוצרכו לומר אלא ב' תפילין, ומה"ט נמי לא אמרו בהמוצא תפילין אלא דמכניסין זוג זוג או שנים שנים ולא ג' ג". הרי שיש מקום בראש להניח יותר מב' תפילין אבל פחות מג' תפילין. (ומ"ש הב"ח אחר כך שיש דוקא מקום להניח ב' תפילין, לא משמע כן משאר הפוסקים). ועיין עוד בב"י שם. ולפי זה אם אמרין כש"ר שהתפילין הן ב' אצבעות, שוב מצינו שב' תפילין הן 8 ס"מ, ואם אמרין שיש למדוד מקום נחת התפילין מתחילת השער עד תחילת מקום שמוח התינוק רופס, דהיינו לפניו אז יש מקום רק לב' תפילין דוקא ותו לא, אבל אם אמרין שיש קצת יותר מזה דהיינו עד מקום להניח ג' תפילין פחות מקצת, אז צ"ל שיש למדוד עד סוף המקום שמוח שתינוק רופס שהוא לאחוריו, וזה כ 10 ס"מ או לכל היותר 11 ס"מ, וזה השיעור שכבר כתבתי לך.

נראה מהתמונה שהמקום שמוח של תינוק רופס לאחוריו, הוא כמעט בגובה הראש. וכן נראה מהקנים שעשה כת"ר בתמונה 4 כשרואים את הראש מלמעלה.

ולגבי "חצי שיפוע". אה"נ שלא דקדקתי בזה, ולכן כתבתי:

"בין 1-2 גובה הראש או חצי שיפוע הראש לפניו

בין 1-3 חצי שיפוע הראש לאחוריו, אין זה בדיוק."

ורק באתי לומר שהוא עד גובה הראש דהיינו באמצע, ויש כאן "סימטריה", שמאמצע הראש כל אורך השיפוע לפניו הוא אורך השיפוע לאחוריו.

ואסיים בברכת חג שמח

מחבר הספר ארחותיך למדני.

לכבוד הרב יצחק אורלן שליט"א,

כתב כת"ר:

ולפי מה שביארתי לעיל, באדם גדול מקום שמוחו של תינוק רופס הוא בערך 4 ס"מ, וזה מקום לתפילין אחת של ב' אצבעות.

כתב כת"ר:

ג. הרב כתב שמדברי הפוסקים נראה שיש מקום ליותר מב' תפילין, אך אנו הבאנו הרבה ראשונים שמבואר מדבריהם לא כך, ולא מצאנו בראשונים פי' שיש מקום ליותר מב' אלא לסוברים דשיעור התפילין פחות מב' אצבעות, וא"כ אין מחלוקת לגבי שיעור המקום, והאות לזה, כי יש כמה ראשונים שמסתפקים בין הפירושים (ראה סה"ת ותוס' ר"פ בעירובין) ואין שום רמז שהיה להם איזה ספק היכן מסתיים מוחו ש"ת רופס".

ויש להשיב. כתב הרא"ש במנחות, הל' תפילין ד"ה העושה, "...ור"י דקדק מהא דאמרינן דמקום הנחת התפילין (היינו) ממקום שמתחיל השיעור עד סוף המקום שמוחו של תינוק רופס, דהיינו גובה ש"ר... מקום יש בראש להניח שם ב' תפילין... ואמר... שערו היה נראה בין ציץ למצנפת ששם היה מניח תפילין... ואמר... ציץ רחב ב' אצבעות ומונח במקום תפילין... ואמר... דמקום יש בראש להניח ב' תפילין... ומכל הלין יש לדקדק דשיעור רחב תפילין הוי לכל הפחות יותר רחב מאצבע, שאם לא היו רחבים אלא אצבע א"כ יש מקום בראש להניח ג' תפילין כי הציץ היה רחב ב' אצבעות ומונח במקום תפילין ועוד נשאר מקום לתפילין, וא"כ למה שנינו שמכניסין זוג זוג ולא שלש שלש, אלא ודאי שיעור רחבו יותר מאצבע הילכך אין מקום לשלשה תפילין".

משמע מזה שסבר ר"י שמקום להניח התפילין לכהן גדול הוא רק שיעור אצבע וכל שהוא, על השיעור שהוא למעלה מן ציץ, וזה מ"ש "שאם לא היו רחבים אלא אצבע א"כ יש מקום בראש להניח ג' תפילין כי הציץ היה רחב ב' אצבעות ומונח במקום תפילין, ועוד נשאר מקום לתפילין (דהיינו שיעור אצבע)". הרי סך הכל הוא ג' אצבעות. וכן הוא בספר תרומה ס"ריא, שכתב "ועוד אצבע מקום ששערו נראה". ולכן בעיני שיעור לתפילין שהוא כל שהוא יותר מאצבע, שבזה א"א להלום ג' תפילין במקום של ג' אצבעות. ולכן אם התפילין 1 אצבע, אז מצינו שיכול להלום ג' תפילין, וזה א"א כנראה מלעיל, אבל אם התפילין 1.1 אצבע, מצינו שעם מקום הציץ שהוא 2

אלא גובה איש ממוצע בארץ ישראל בזמנינו היא 177 ס"מ, ולכן ממילא י"ל שגולגולת האיש בזמנינו, הוא יותר גדול מזמן חז"ל, וממילא שמקום המרפס באיש בזמנינו הוא יותר גדול מאיש בזמן חז"ל. ולכן שפיר הוא מה שכתבתי לעיל שממקום של סגירת העצמות בגולגולת עד סוף המרפס הוא כ 2 ס"מ.

ועוד י"ל, שלפי מה שמדד כת"ר שמתחילת השיעור עד מקום סגירת העצמות הוא 6.5 ס"מ, אם אמרינן שיש רק עוד ס"מ אחד עד סוף המרפס, מצינו סך הכל 7.5 ס"מ ושאינן מקום אפילו לב' תפילין שהוא שיעור 8 ס"מ. אלא צ"ל שבאדם גדול כל מקום המרפס הוא 4 ס"מ, ולכן מסגירת העצמות שהיא באמצע המרפס יש להוסיף 2 ס"מ עד סוף המרפס, ומצינו לשיעור כת"ר שיש שיעור 8.5 ס"מ, ויש בזה מקום לב' תפילין. ולכן נראה שצ"ל הסברה שכתבתי לעיל שמקום המרפס באיש הוא יותר גדול ממקום המרפס בתינוק, והוא כמעט כפול.

ולפי זה מה שכתבתי במכתב הקודם הוא אינו מדוקדק, ויש לתקן אותו, וזה מה שכתבתי (והתקן בסוגריים), "ואם אמרינן שיש למדוד מקום הנחת התפילין מתחילת השער עד תחילת מקום שמוחו התינוק רופס (צ"ל מקום סגירת העצמות, באמצע המרפס, ולא תחילת המרפס), ...אז יש מקום רק לב' תפילין דוקא ותו לא, אבל אם אמרינן שיש קצת יותר מזה דהיינו עד מקום להניח ג' תפילין פחות מקצת, אז צ"ל שיש למדוד עד סוף המקום שמוחו של תינוק רופס שהוא לאחריו, וזה כ 10 ס"מ או לכל היותר 11 ס"מ, (וזה בגדול ולא בתינוק, שבגדול ממקום סגירת העצמות עד סוף מרפס הוא עוד 2 ס"מ). וזה השיעור שכבר כתבתי לך".

כתב כת"ר:

ב. ברור מהראשונים שניתן להניח עד סוף המקום שמוחו ש"ת רופס ואדרבה הוא יותר פשיטא שאפשר להניח שם (ראה תוס' מנחות לז., וברא"ש ה"ק סי' יט), ואפ"ה כתבו הראשונים ששיעור התפילין כדי שיתמלא המקום ע"י ב' תפילין. (ע' תוס' ותוס' הרא"ש עירובין צה:). ולפי דברי הרב במקום שמוחו ש"ת רופס אין מקום אפי' לתפילין אחד.

שם דגם התיתורא והמעברתא צריכים להיות במקום ב' תפילין, וכן הוא בב"י ס"לכ).

ויש לפרש דעת הש"ר, והוא שמ"ש בעירובין צה: "אמר רב שמואל בר רב יצחק מקום יש בראש להניח בו שתי תפילין", הוא לאפוקי ג' תפילין, וכמ"ש הביאור הלכה ס"לכ מא ד"ה אורך, "דבראש וכן ביד אין מקום רק להניח שני תפילין ולא שלשה", וזה כמ"ש במשנה שם "המוצא תפילין מכניסן זוג זוג ר"ג אומר שנים שנים", דהיינו שנים שנים לאפוקי שלשה שלשה. אלא סבר הש"ר שיש למדוד שיעורים אלו רק בבתיים בלי המעברתא, ולכן י"ל שבראש יש שיעור להניח תפילין קצת פחות מג' בתיים בלי המעברתא, וזה קצת פחות מו' אצבעות, דהיינו קצת פחות מ12 ס"מ כגון 10 ס"מ וכדומה, אלא למעשה כיון שיש מעברתא מצינו שיש מקום להניח דוקא ב' תפילין ותו לא, ולכן אם אמרינן שהבתיים עם המעברתא הוא 5 ס"מ, מצינו שיש מקום רק לב' תפילין דוקא, דהיינו אם אמרינן שכל המקום להניח תפילין הוא 10 ס"מ.

ולפי זה מצינו שלדעת הש"ר מה שהתיתורא והמעברתא בולטות לחוץ מן הבתיים הוא שיעור קטן כמו רק 1 ס"מ או קצת יותר, אבל סבר הרא"ש שבזמנו התיתורא וגם המעברתא בולטות ביותר, וא"כ מצינו שב' תפילין עם התיתורא והמעברתא הוא יותר גדול משיעור ג' בתיים דהיינו ו' אצבעות. ולכן סבר הרא"ש שלא שייך שיעור הש"ר בזמנו. וזה מ"ש הרא"ש "שהתיתורא והמעברתא רחבים", דהיינו רחבים יותר מזמן הש"ר. ולכן א"א בזמן הרא"ש להניח ב' תפילין במקום הנחת התפילין בראש, ולכן נהגו לעשות תפילין יותר קטנות משיעור של הש"ר. וזה מה שכתב הרא"ש הנ"ל "ואם היו הבתיים רחבים ב' אצבעות מלבד התיתורא והמעברתא, לא היה מקום בראש להניח שם ב' תפילין".

מצינו לפי זה, שהש"ר סבר שאף בראש אמרינן לאו דוקא ב' תפילין אלא פחות מג' תפילין, אלא הפירוש הוא שיש למדוד שיעור זה בבתיים דוקא, אלא למעשה כיון שגם יש להניח מקום למעברתא והתיתורא, מצינו שיש שיעור רק לב' תפילין דוקא.

ולפי זה יש לדון במ"ש תוס' ר"פ בעירובין שם, וז"ל "ושמא משמע להו מקום הנחת תפילין כמקום הנחת הציץ, ועוד יש ראייה לדבר משמעתיך דקאמר מקום יש בראש להניח שני תפילין ומשמע דדוקא קאמר ב' תפילין ולא יותר,

אצבעות, יש 3.1 אצבעות לתפילין, וזה אתי שפיר כיון שא"א להלום ג' תפילין שהם 3.3 ס"מ בתוך 3.1 ס"מ. ולכן צ"ל ששיעור התפילין הוא אצבע וכל שהוא.

וכן הוא בתוס' ישנים ביומא עא: סוף ד"ה אמר, שכתב שלריב"א "יש ללמוד כי התפילין רחבן יותר מאצבע לכל הפחות". וכן הוא בריטב"א ביומא עא: ד"ה בכתונת, שכתב "לפירוש ריב"א ולכל הפחות יש ללמוד שהתפילין רחבים יותר מאצבע לכל הפחות שאם לא היו רחבים אלא אצבע א"כ יש מקום בראש שהניח שלשה תפילין."

לפי זה מצינו שלשיטה זו, מקום להניח תפילין בראש הוא רק ג' אצבעות וכל שהוא. ומטעם זה די בשיעור תפילין של אצבע ולכל הפחות. וממילא גם ילפינן מזה ש"ממקום שמתחיל השיעור עד סוף המקום שמוחו של תינוק רופס", (כמ"ש הרא"ש הנ"ל), הוא גם כן ג' אצבעות וכל שהוא, דהיינו רק 6 ס"מ וכל שהוא. (ויש להעיר שהשיעור של כת"ר שמתחילת השיעור עד אמצע המרפס הוא 6.5 ס"מ, שהוא יותר גדול משיעור של ג' אצבעות וכל שהוא, של הרא"ש בשם הר"י הנ"ל, שהוא עד סוף המרפס.)

אלא אחר כך הביא הרא"ש שיטת הש"ר ששיעור תפילין ב' אצבעות, וז"ל "וטעמא דש"ר כיון דאמר מקום יש בראש להניח ב' תפילין, וציץ היה רחב ב' אצבעות ומונח במקום תפילין, ושערו היה נראה בין ציץ למצנפת ששם מניח תפילין, מסתמא אותו מקום של תפילין היה אצבעיים כרחב הציץ". ולפי זה מצינו שמקום להניח תפילין הוא ד' אצבעות, וזה 8 ס"מ, וממילא שזה מתחילת השיעור על סוף מקום של המרפס. ולכן מצינו שהראשונים חלקו במציאות, דהיינו איפה סוף המרפס, שלר"י הנ"ל הוא ג' אצבעות וכל שהוא מתחילת השיעור, ולש"ר הוא ד' אצבעות מתחילת השיעור. ויש להעיר עליהם שלא משמשו בידם כדי לברר איפה מקום זה. מ"מ לפי זה מ"ש כת"ר "ואין שום רמז שהיה להם איזה ספק היכן מסתיים מוחו ש"ת רופס", הוא אינו ברור אצלי, שאדרבה נראה ממה שכתבתי לעיל שהם חלקו בזה.

וגם כתב הרא"ש שם להעיר על הש"ר, וז"ל "והאידנא מה שאין עושין הבתיים רחבים (שתי אצבעות) היינו לפי שהתיתורא והמעברתא רחבים, ואם היו הבתיים רחבים ב' אצבעות מלבד התיתורא והמעברתא, לא היה מקום בראש להניח שם ב' תפילין, הלכך נהגו לעשות רוחב ואורך הבתיים בלא שיעור..." ע"ש. (וכתב במעדני יו"ט

מזה ואפי' השיעור של ג' אצבעות יש לו מקום שם, כפי שנראה בתו"י ביומא עא: שיש שם מקום של ד' אצבעות."

ואה"נ שכן נראה מתו"י שם שזו שיטת הריב"א שיש להניח תפילין דוקא על מקום שמוחו של תינוק רופס, אבל לפי לשון הרא"ש בהל' תפילין נראה שאף הריב"א סבר שמקום הנחת תפילין הוא מתחילת השיער עד סוף מקום שהמוחו של תינוק רופס, שהוא כתב שם "...ור"י דקדק מהא דאמרינן דמקום הנחת התפילין (היינו) ממקום שמתחיל השיער עד סוף המקום שמוחו של תינוק רופס, דהיינו גובה ש"ר... מקום יש בראש להניח שם ב' תפילין... ואמר... שערו היה נראה בין ציץ למצנפת ששם היה מניח תפילין... ואמר... ציץ רחב ב' אצבעות ומונח במקום תפילין... ואמר... דמקום יש בראש להניח ב' תפילין... ומכל הלין יש לדקדק דשיעור רחב תפילין הוי לכל הפחות יותר רחב מאצבע, שאם לא היו רחבים אלא אצבע א"כ יש מקום בראש להניח ג' תפילין כי הציץ היה רחב ב' אצבעות ומונח במקום תפילין ועוד נשאר מקום לתפילין, וא"כ למה שנינו שמכניסין זוג זוג ולא שלש שלש, אלא ודאי שיעור רחבו יותר מאצבע הילכך אין מקום לשלשה תפילין". הרי שהרא"ש פירש שלשיטת הרי"י יש להניח תפילין "ממקום שמתחיל השיער..." ולא דוקא על המרפס.

ועוד יש להעיר שאם יש להניח תפילין דוקא על מקום שמוחו של תינוק רופס, איך אמרינן שהשיעור לזה הוא ג' אצבעות, דהיינו 6 ס"מ, שהחוש מעיד שהוא פחות מכך, כשכבר ביארתי שבאיש הוא בערך 4 ס"מ.

ועוד י"ל שלגבי מקום הנחת תפילין בראש בס"כ. כתב הטור והש"ע רק השיעור של מתחילת השיער עד סוף מקום שמוחו של תינוק רופס, ובכ"י ובכ"ח ובפרישה ובמ"א והט"ז שם אף אחד לא כתבו שיעור זה בכמה אצבעות. ולכן נראה שהעיקר לשיעור זה הוא לפי מה שיש למדוד מתחילת השיער עד סוף המרפס, ולפי שיעור זה יש לפרש שיעור התפילין באצבעות, אבל אין לומר בהיפך דהיינו שלפי שיעור התפילין באצבעות יש ללמוד איפה מקום סוף המרפס.

(ג) **כתב** כת"ר, "הרב שליט"א כתב שמה שיש מקום דווקא לב' תפילין הוא בבית עצמו אבל עם המעברתא הוי יותר מב"ץ לכאוי קשה, כי בתוס' ותוס' רא"ש בעירובין משמע דהשיעור בלי התיתורא וכן בא"ז, ובלא"ה לא הצלחתי

והשתא ש"מ דרוחב תפילין ב' אצבעות כרוחב הציץ.... אלא ש"מ כדפירשתי כדאיתא בשימושא רבא, ואולי יש לקיים מנהג העולם דשיעורן למצוה הוא לכתחילה ולא לפסול בדיעבד, אך לכל הפחות יש לעשות יותר מכאצבע. [פסק] ומ"מ נכון להחמיר לעשותן רוחב ב' אצבעות כדברי שמושא רבא דגאונים ומשם נראה דשיעור זה נכון, ומיהו צ"ע אותן ב' אצבעות אם עם תיתורא קאמר או מלבד תיתורא קאמר ולכאורה נראה דבלא תיתורא קאמר מדקאמר מיייתי אנא תרתי אצבעי לדפוס הבתים משמע דשיעור הבתים בלא תיתורא צריך ב' אצבעות, וצ"ע."

נראה ש"מ שבתחילה "דוקא קאמר ב' תפילין", הוא אינו ברור לו, שבסוף הוא כתב שיותר נראה שזה מלבד התיתורא, א"כ כשאמרו רבותינו שיש מקום לב' תפילין נראה שצ"ל עם התיתורא. אלא לפי מה שפירשתי לעיל אין קושיא, שכשאמרו יש לשיעור ליותר מב' תפילין אלא פחות מג' תפילין הוא אם אנו מודדים בשיעור הבתים בלבד בלי המעברתא, אבל למעשה יש בשיעור זה דוקא ב' תפילין עם התיתורא והמעברתא.

כתב כת"ר:

"ד. לא הצלחתי להבין לפי דברי הרב איך יש לשער את המקום לפי הסוכרים אמצע השיפוע. (כי לכאוי הם אומרים דרך מעשית לידע איך למדוד)."

ולפי מה שכתבתי לעיל שבגדול ממקום סגירת העצמות ועוד 2 ס"מ לאחור הוא סוף מקום המרפס, נראה שאותו מקום הוא ג"כ אמצע השיפוע לדעת ר"פ והכלבו.

ואסיים בברכת הצלחה מרובה וחג שמח

מחבר הספר ארחותיך למדני

לכבוד הרב יצחק אורלן שליט"א,

(א) **ראיתי** מ"ש כת"ר באות א, ואה"נ שנראה שיש שינויים בשיעורים אלו, והכל לפי האדם. ולכן כתבתי בכמה פעמים "בערך" כיון שהוא אינו ברור כל כך.

(ב) **ראיתי** מ"ש כת"ר באות ב. וששיטת ריב"א היא כמבואר בתו"י ביומא עא: וז"ל "וא"כ לריב"א אין הוכחה לזה כיון ששיעור תפילין מעט יותר מאצבע ולדידיה יש להניח דוקא ע"ג מקום שמוחו של תינוק רופס ולא למטה

ראיתי מ"ש כת"ר לגבי שפוע הראש ומה שיש ללמוד ממצורע בדין גבחת וקרחת, ואין לי מה להוסיף על דברי כת"ר.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **ארחותיך למדני**

לכבוד הרב יצחק אורלן שליט"א,

ולענ"ד אין לזוז מפסק הש"ע להניח התפילין בחלק התחתון של העצם העליון. ואם אין זה ממש כנגד הלב, אז יש לשנות הפירוש של "כנגד הלב", וכשכבר ביארתי. ואם קצת הלב שם אז הוא יותר קל לפרש כשפירשתי, שהרי בזה עכ"פ קצת מהתפילין כנגד הלב ממש, ואף דאמרינן בחולין לג: דכולי עלמא ביאה במקצת לא שמה ביאה (עיין תוס' שם) ולכן ה"ה אם קצת הבית של התפילין בא כנגד הלב אין זה כאילו כל הבית בא כנגד הלב, מ"מ לגבי הפירוש של "כנגד" בשלמא שפירשתי דסגי אם הוא לפניו אף לצדדים ולא בעינן ממש כנגדו, מ"מ אם קצת כנגדו ממש ואינו לצדדים הוא יותר קל לפרש שזה בכלל "כנגדו".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **ארחותיך למדני**

לכבוד הרב יצחק אורלן שליט"א,

(א) **כתב** כת"ר, "ראשית נביא מהש"ס לחזק מה שכתבנו דבזמן חז"ל היה הלב מול תחתית הזרוע סמוך למרפק, דבגמ' (זבחים פח:) איתא "אכנט מכפר על הרהור הלב אהיכא דאיתא". ופרש רש"י: "שהיו חוגרין כנגד אצילי ידיהן דהיינו כנגד הלב כדילפינן בפרק שני מולא יחגרו ביזע" עכ"ל, הרי שהדברים מפורשים להדיא בש"ס.."

ויש לדון בזה. כתב הרמב"ם בהל' כלי מקדש פ"ט הל"א, "נמצא כשלוש האפוד עם החושן יהיה החושן על לבו בשהו והאפוד מאחריו, וחשב האפוד קשור על לבו תחת החושן. ושתי כתפות האפוד על שתי כתיפיו. ושתי עבותות זהב יורדות מעל כתיפיו מכאן ומכאן מכתפות האפוד עד טבעות החושן. ושני חוטי תכלת מרוכסין מתחת אצילי ידיו. משתי טבעות החושן התחתונות עד שתי טבעות כתפות האפוד התחתונות שהם למעלה מן החשב".

להבין את כוונת הרב, איך תליא הא כהא, למה אם מפרשים שב' אצבעות בלא תיתורא א"א לפרש שיש מקום דוקא לב' תפילין ולא יותר" –

ויש להשיב. כתבתי כן רק לבאר שיטת הש"ר, שאם לא כן עדיין הקושיא במקומה עומדת, איך אמרינן לדעת הש"ר ששיעור תפילין של ראש הוא ב' אצבעות, הלא עדיין יש התיתורא והמעברתא. וכן הקשה בתוס' ר"פ בעירובין והרא"ש בהל' תפילין.

ומ"ש כת"ר, "למה אם מפרשים שב' אצבעות בלא תיתורא א"א לפרש שיש מקום דוקא לב' תפילין ולא יותר", אה"נ שאם השיעור של ב' אצבעות הוא רק הבתים, לכן מוכרח לומר שגם יש להניח מקום לתיתורא והמעברתא לכל תפילין. אולם נראה מהפשט בגמ' עירובין שכל כוונת הסוגיא היא רק לאפוקי ג' תפילין והוא מ"ש בעירובין צה: "אמר רב שמואל בר רב יצחק מקום יש בראש להניח בו שתי תפילין", דהיינו לאפוקי ג' תפילין, וכמ"ש הביאור הלכה ס"לב מא ד"ה אורך, "דבראש וכן ביד אין מקום רק להניח שני תפילין ולא שלשה", וזה כמ"ש במשנה שם "המוצא תפילין מכניסן זוג זוג ר"ג אומר שנים שנים", דהיינו שנים שנים לאפוקי שלשה שלשה. ולכן אין לומר כמ"ש כת"ר שיש לפרש "שיש מקום דוקא לב' תפילין ולא יותר".

(ד) **כתב** כת"ר, "הרב שליט"א כתב בענין אופן המדידה לדעת ר"פ והכלבו: ולפי מה שכתבתי לעיל שבגדול ממקום סגירת העצמות ועוד 2 ס"מ לאחור הוא סוף מקום המרפס, נראה שאותו מקום הוא ג"כ אצמע השיפוע לדעת ר"פ והכלבו". וגם זה לא הבנתי היטב, כי לכאור, כל מתבונן רואה שהם מתכוונים ליתן דרך איך למדוד".

אה"נ שהם מתכוונים ליתן דרך איך למדוד, אלא כיון שלמעשה הוא קשה לידע בדיוק המקום של אמצע השיפוע, הכלבו ביאר לנו שהוא מקום המרפס, וז"ל "כי מקום יש בראש להניח שתי תפילין, וזהו ממקום שמתחיל להשיער עד חצי שפוע הראש, זהו מקום הנחת תפילין בראש מן על הקדקוד שהוא סוף השער שכנגד הפנים, והוא המקום שמוחו של תינוק רופס". ונראה שהוא משהו "מקום שמתחיל להשער עד חצי שפוע", ל"סוף השער שכנגד הפנים" ו"המקום שמוחו של תינוק רופס", והכל אחד.

ולפי זה יש לדון במ"ש כת"ר. כתוב רש"י בזבחים פח: "שהיו חוגרין כנגד אצילי ידיהן דהיינו כנגד הלב כדילפינן בפרק שני מולא יחגרו ביזע". ואין ללמוד מכאן שהלב היה שוה עם המרפק, אלא י"ל בזה כמו שסבר הראב"ד הנ"ל דלא בעינן כנגד ממש אלא כל שהוא סמוך נחשב בכלל "כנגד".

ועוד י"ל, דילפינן מקום האבנט ממ"ש בזבחים יח: "מאי לא יחגרו ביזע, אמר אביי לא יחגרו במקום שמזיעין, כדתניא כשהם חוגרין אין חוגרין לא למטה ממתניהן ולא למעלה מאציליהן אלא כנגד אצילי ידיהן". ופירש"י "ולא למעלה מאציליהן. למעלה מנגד מרפקן שקורא קוד"א לפי ששם היד שוכב תמיד על הצלעות ומזיע". הרי לרש"י האבנט היה שוה עם המרפק. (ואגב יש לדקדק שכאן פירש רש"י שמרפק הוא קוד"א ובשאר מקומות כגון בשבת צב. הוא פירש שהוא בית השחי. וכן הוא פירש ביחזקאל פ"ג יח עיין ברד"ק שם. וכן יש להעיר על החת"ס הנ"ל שכתב שרש"י סבר כהרמב"ם ע"ש).

וכתב הרמב"ם בהל' כלי המקדש פ"ח הל"ט, שרוחב האבנט הוא כשלש אצבעות ע"ש. וא"כ מצינו שאם האבנט ממש כנגד המרפק שאצבע וחצי הוא למעלה מן המרפק ואצבע וחצי למטה.

וגם מצינו על הפסוק "לא יחגרו ביזע" ביחזקאל פ"מד יח שכתוב בתרגום, "ולא יזרוזן על חרציהון אלהין על לבביהון ייסרון". ע"ש. ונראה שפירוש "ייסרון" הוא שיש לאסור האבנט על הלב, וכלשון התרגום בפר' בא, "מתניכם חגורים – חרציון יהון אסירין". וכן הוא ברמב"ם בהל' כלי המקדש פ"י הל"א ב, "ואחר כך חוגר את האבנט כנגד אצילי ידיו, ומקיפו כרך על כרך עד שגומר וקושר. ועל האבנט מפורש בקבלה ולא יחגרו ביזע במקום שמזיעין. וכך קיבל יונתן בן עוזיאל מפי הנביאים, ותרגם על לבביהון ייסרון".

ולפי זה אם היה "הלב מול תחתית הזרוע סמוך למרפק", כמ"ש כת"ר, דהיינו מקום הלב למטה הוא סמוך למרפק, אז מצינו שרק חצי האבנט היה על הלב. וא"כ איך הוא מקיים מ"ש בתרגום "על לבביהון ייסרון", שהלא בעינן כל רוחב האבנט על הלב (וכמ"ש הביאור הלכה בס"כ ד"ה בבשר לגבי תפילין "וצריך לזהר שלא יהיה קצה התפילין למטה מבשר התפוח..."). לכן נראה דלא בעינן ממש "על

וכתב הראב"ד שם, "וחשב האפוד קשור על לבו. א"א הפליג לעלות ואינו אלא למטה מטיבורו".

וראיתי לחתם סופר, בקובצת תשובות ס"מח. שכתב על מחלוקת זו, "מבואר לרמב"ם היה החשן סמוך לצווארו וסופו עד לבו ושם חגור בחשב האפוד, וזה נקרא נגד אצילי ידיו למעלה בין עליבויג"ן לבית השחי, ולראב"ד התחיל החשן בלבו וסיים בטבורו, ושם חגור חשב אפוד נגד עליבויג"ן ממש, וזה אצילי ידיו לשיטת התוס' פ" המצניע (שבת צב. ד"ה מרפקו) ופ" הקומץ לז. ד"ה קבורת". ע"ש. (ע"ש שהוא כתב שהרמב"ן סבר כהראב"ד).

לפי זה נראה שלהרמב"ם החושן היה "סמוך לצווארו" של הכהן גדול עד "אצילי ידיו למעלה בין עליבויג"ן לבית השחי", דהיינו כחצי העצם מהמרפק עד בית השחי. ואותו מקום הוא נקרא "על לבו", כמ"ש הרמב"ם הנ"ל (והחושן כשהיה כפול הוא היה זרת, דהיינו חצי אמה, והוא 24 ס"מ, ובערך 24 ס"מ למטה מן הצוואר הוא קרוב לחצי העצם בין המרפק ובית השחי, והכל לפי האישי). הרי מצינו שלפי זה הלב היה בחלק העליון, כיון שהחושן היה "על לבו".

ולדעת הראב"ד החושן היה עד טבורו, ואותו מקום היה חשב האפוד, וגם מקום זה נקרא "על לבו" כמ"ש הרמב"ם הנ"ל. וזה תמוה, איך כתב הראב"ד שהוא היה למטה כנגד טבורו. וכן הקשה המרכבת המשנה על הראב"ד שם וז"ל, "ואני תמה על הראב"ד דבפסוק פרשת תצוה מפורש שהחשן היה על לבו ומקרא מלא וירכסו את החשן וגו' להיות על חשב האפוד שהרי חשב האפוד תחת החשן על לבו". ולפי זה תירץ המרכבת המשנה שם, "ואולי הראב"ד מפרש על בסמוך ועדיין דחוק". ואף שכתב המרכבת המשנה שזה תירוץ דחוק, מ"מ נראה שכן סבר הראב"ד דלא בעינן על ממש, וכל שהוא קרוב נחשב כ"על". ולכן הכי י"ל לגבי "כנגד" לבו, שכל שהוא לפניו אף שהוא לצדדין עדיין בכלל "כנגד".

הרי מצינו שיש ללמוד מהרמב"ם (לפי מה שפירש החת"ס), שהלב הוא בחלק העליון של העצם העליון. ויש ללמוד מהראב"ד דלא בעינן "על" או "כנגד" ממש אלא כל שהוא בקרוב נחשב כעל או כנגד.

וכן יש לפרש בדברי הרמב"ם הנ"ל שכתב, "ונמצא מקיים והיו הדברים האלה על לבבך". וידוע המחלוקת לגבי אי אמרינן על ממש או על בסמוך, עיין במנחות סוף כו: וגם בדף סב. ובפסחים סג: ובתוספות שם בד"ה לא, ובסוטה לו. ובתוספות שם בד"ה מאי, וכתב מרן בכ"מ בפסולי המוקדשין בפ"ב הל"כו, שהרמב"ם פסק כמ"ד על היינו בסמוך. וכן הוא ברמב"ם בהל" תמידין ומוספין בפ"ה הל"ב, וכמ"ש הכ"מ והלח"מ שם, שהוא פסק כרבי. וא"כ אף בנד"ד י"ל הכי, שאם הפירוש של "על" הוא ממש על הלב אז בעינן ממש כנגד הלב, אבל כיון שהפירוש של "על" לבבך הוא רק סמוך ללבבך, י"ל שכל עצם העליון הוא בכלל "סמוך".

וגם ראיתי באדני יד החזקה, על הרמב"ם הנ"ל שכתב, "בברכות י"ג ע"ב ילפי' מעל לבבכם של פרשת והיה אם שמוע כ' יצחק דאמר ושמעתם את דברי אלה, צריכה שתהא שימה כנגד הלב, וכ"ה במנחות ל"ז. באור זרוע ח"א סי' תקע"ו כ' וז"ל: ברפ"ב ברכות א"ר יצחק על לבבכם וקשרתם שתהא שימה כנגד הלב, ע"כ. צריך עיון שרבינו יליף לה מעל לבבך שבפרשה ראשונה, דהא לפי נוסחת האו"ז ילפי' מהסמיכות שבפרשה שניה על לבבכם וקשרתם. ונראה שרבינו גורס נוסחת הספרי בפ' ואתחנן וז"ל: על ירך בגובה שביד או אינו אלא על ירך כמשמעו כו', ר' יצחק אמר על ירך בגובה של יד או אינו וכו', – ת"ל והיו הדברים האלה על לבבך דבר שכנגד לבך". הרי אף מלשון הספרי נראה שכל כוונת "כנגד לבך" הוא רק לאפוקי "ידך כמשמעו", ולומר שמקום התפילין הוא בעצם העליון, שכל עצם זה בכלל "כנגד הלב", וכשפירשתי לעיל בגמ' מנחות הנ"ל.

ולפי מה שפירשתי מובן מ"ש הערה"ש הנ"ל, וז"ל "וכ"מ לשון הש"ס שם דכל העצם הזה מקרי גובה שביד וכולה כנגד הלב, וכ"מ מלשון ר"ת בתוס' ורא"ש". הרי כל העצם בכלל "כנגד הלב". ולכן אף אם הלב בחלק העליון של העצם, אין קפידא לדעת הג' ר"פ והש"ע שהרי אף חלק התחתון של העצם בכלל כנגד הלב. ונראה שמ"ש הערה"ש "וכן משמע לשון הש"ס", הוא שייך אף לגבי הפירוש של "כנגד הלב", ונראה שהוא פירש הש"ס כשפירשתי לעיל.

ולפי זה י"ל שכל מקום בקיבורת הוא בכלל כנגד הלב, בין לדעת הש"ע ובין לדעת הגר"א. אלא שהש"ע סבר

לכביהו"ן כלל אלא רק קרוב ללב. וא"כ ממילא מצינו שאם הלב בחצי העליון של העצם בין המרפק והכתף, והאבנט הוא בשווה עם המרפק, עדיין גם זה בכלל קרוב ללב. ולכן אין להוכיח מדין אבנט שהלב למטה הוא שווה עם המרפק.

מבואר מכל הנ"ל שהלב היה במקום העליון של העצם העליון, והפירוש של "כנגד" הוא אינו "שוה" אלא קרוב ותו לא, וכמו שכבר ביארתי.

(ומלבד זה הוא דחוק לומר שבימי חז"ל הלב היה שווה לחלק התחתון של העצם, ובזה"ז הוא בחלק העליון, ובשלמא דמצינו קצת שינויים בגוף באנשים שונים כגון בשבת לא. "א"ל שאל בני שאל מפני מה ראשיהן של בבליים סגלגלות א"ל בני שאלה גדולה שאלת מפני שאין להם חיות פקחות... מפני מה עיניהן של תרמודיין טרוטות... מפני שדריין בין החולות... מפני מה רגליהם של אפרקיים רחבות... מפני שדריין בין בצעי המים". מ"מ כל זה מפני הטעם שיש לדבר, אבל מאיזה טעם י"ל שבזמן חז"ל היה הלב במקום אחר מבזמנינו?).

(ב) **כתב** כת"ר, "והנה, לגוף הדברים אם "כנגד" הוא ממש לכאור' היותר מסתבר ללמוד מהדברים שיותר קרובים בענינם ובמקומם לנידור', והנה בטוש"ע בסי' כ"ה איתא "ויכוין בהנחתם... על הזרוע כנגד הלב ועל הראש כנגד המוח". וא"כ מוכרח שכמו שבמוח הוא בדווקא כמו שהסכימו הפוסקים ה"ה הכא, וכמו שכתב בבה"ל ר"ס כז' ללמוד לתפילין של יד משל ראש לענין זה, ועוד יש להביא מסי' כ"ז ס"י "...צריך לכוון הקציצה שתהא כנגד בין העיניים" וגם שם הוא בדווקא, ואיני מוצא טעם הגון לחלק בזה".

כבר כתבתי לך בענין זה. ויש לפרש הגמ' במנחות לז: שכתוב שם, "אמר מר ירך זו קיבורת מגלן דת"ר על ירך זו גובה שביד אתה אומר זו גובה שביד או אינו אלא על ירך ממש, אמרה תורה הנח תפילין ביד והנח תפילין בראש מה להלך בגובה שבראש אף כאן בגובה שביד... ר' יצחק אומר אינו צריך הרי הוא אומר ושמעתם את דברי אלה על לבבכם וקשרתם שתהא שימה כנגד הלב". הרי כל דרשה זו של "כנגד הלב" היא באה לאפוקי "ידך ממש" ותו לא, דהיינו שצריך להניח התפילין על עצם העליון, ולא על היד ממש, וכל העצם העליון בכלל "כנגד הלב".

בחלק התחתון, ולכן רק בשריר שהוא בחלק התחתון שייך לומר "על", שבאותו מקום הוא יותר גבוה.

וכן נראה, שהרי כתב הסמ"ק בריש ס"קנג, "ואמרו רבותינו ז"ל שצריך להניחה במקום גבוה של זרוע, וזהו בעצם אשר בין האציל שקורין קוד"ו ובין בית השחי...". ועל זה כתב ר"פ "ומיהו אין כולו בשר להניח כ"א חצי הזרוע של צד הקוד"א...". הרי דבריו שייכים למ"ש הסמ"ק "שצריך להניחה במקום גבוה של זרוע". וכתב ר"פ שהפירוש הוא רק בחצי התחתון שזה מקום שהוא יותר גבוה, ושייך לומר "על" רק על מקום זה.

וכבר כתבתי שנראה שלדעת מרן בס"כז. א. ז. הוא השוה דעת הרמב"ם לדעת ר"פ. וי"ל שהרמב"ם לא כתב כלשון הגמ' במנחות לז: "גבוה" שביד, או "גובה הבשר" כמ"ש הטור שאפשר לומר שכמעט בכל העצם יש בשר גבוה מן העצם שתחתיו, אלא הוא דקדק לכתוב "תפוח", דהיינו מלבד שהבשר גבוה בעינין מקום שהבשר יותר גבוה באותו מקום משאר מקומות. וזה כדעת רבינו פרץ.

ואף שכתבתי לגבי הדרשה האחרת במנחות שם שכל כוונת "כנגד הלב" הוא רק לאפוקי יד ממש, וכל מקום שבעצם העליון הוא בכלל זה, אף שאין שם כנגד הלב ממש. מ"מ אין לומר כן לגבי הדרשה של "על", דהיינו דאין לומר שכל כוונת דרשה זו היא לאפוקי יד ממש וצריך להניח תפילין בעצם העליון, ולא בעינין במקום גבוה ממש אלא כל מקום בעצם העליון כשר להניח תפילין, שזה אינו, שלגבי דרשה של "על", יש שתי דרשות וכבר דרשו "אמרה תורה הנח תפילין ביד והנח תפילין בראש מה להלן בגובה שבראש אף כאן בגובה שביד", שמזה ילפינן שצריך להניח תפילין בעצם העליון, ולכן מדרשה אחרת דהיינו "על", זה מוסיף שהוא רק במקום היותר גבוה בעצם העליון, אבל לגבי הדרשה של "כנגד הלב", אין שתי דרשות אלא רק דרשה אחת דהיינו "...אינו אלא על ידך ממש... ר' יצחק אומר אינו צריך הרי הוא אומר ושמעתם את דברי אלה על לבבכם וקשרתם שתהא שימה כנגד הלב". הרי דרשה זו הוא רק להוכיח שהוא אינו על יד ממש, ואין דרשה אחרת כאן להוכיח ממנה באיזה מקום יש להניח תפילין על העצם העליון. ולכן שאני דרשה של "על" מדרשה של "כנגד הלב". ולכן שפיר י"ל שלגבי "כנגד הלב" כל העצם בכלל זה, אבל לגבי דרשה של "על" הוא רק בחלק התחתון.

שהקיבורת בחלק התחתון של העצם, והגר"א סבר שהוא אף בחלק העליון.

ולפי זה יש לפרש מה שהביא כת"ר. כתב מרן בס"כה ה, "כיון בהנחתם שצונו הקב"ה להניח ארבע פרשיות אלו... על הזרוע כנגד הלב, ועל הראש כנגד המוח, כדי שנזכור נסים... ע"ש. וי"ל שכל הזרוע הוא כנגד הלב, משא"כ בקנה וביד וכמו שכתבתי לעיל. ואף שהזרוע יותר ארוך מן הלב מ"מ מקום הזרוע כולל מקום כנגד הלב (וכמו שמקום החושן שהוא יותר ארוך מהלב, כולל מקום הלב). ולכן כשמניח תפילין בכל מקום בזרוע, זה נחשב "כנגד הלב" כיון דאה"נ שאפשר שיש מקומות בזרוע שבית התפילין עצמו אינו כנגד הלב ממש, מ"מ הזרוע הוא כנגד הלב. ולכן כתב מרן "על הזרוע כנגד הלב". מ"מ לגבי הראש לא שייך חילוק זה כיון שאין הראש יותר ארוך מן המוח שבתוכו, ולכן כל הראש הוא כנגד המוח.

ומ"ש מרן בס"כז י לגבי תפילין של ראש, "...צריך לכוון הקציצה שתהא כנגד בין העיניים", הוא שאני, שהרי כתוב בפסוק "בין עיניך", ולכן בעינין ממש "בין עיניך", ולא סמוך או קרוב לו, משא"כ בתפילין של יד שכתוב בפסוק רק "על ידך" ולא כתוב "על לבך", ולכן כיון שיש ספק לאיזה מקום ביד כיון הפסוק כגון שמא על היד ממש או על הקנה או הזרוע, ביארו חז"ל שהוא בעצם הזרוע שהוא כנגד הלב, אבל לא בעינין שבית התפילין יהיה ממש כנגד הלב. ולכן שאני דין תפילין של ראש כיון שכתוב בפירוש בפסוק "בין עיניך".

(ג) כתב כת"ר, "דהנה יש להבין את טעמו של ר"פ שפסקו הש"ע והרמ"א כמותו, ובכה"ל שם תמה מה טעם יש לחלק הקיבורת לחצאין".

ויש לבאר טעמו. כתוב במנחות לז: "אמר מר ידך זו קיבורת מנלך דת"ר על ידך זו גובה שביד אתה אומר זו גובה שביד או אינו אלא על ידך ממש, אמרה תורה הנח תפילין ביד והנח תפילין בראש מה להלן בגובה שבראש אף כאן בגובה שביד". הרי מבואר שיש שתי דרשות, שמ"מה להלן בגובה שבראש אף כאן בגובה שביד", ילפינן שצריך להניח תפילין בעצם העליון ולא ביד ממש. ומדרשה אחרת של "על" יש לבאר שצריך להניח התפילין במקום היותר גבוה בעצם העליון. ואין זה כל השריר שבעצם שהרי השריר בחלק העליון הוא נמוך מהשריר

מלימוד תורה למצות, "ואע"פ שמצות תפילין יש בהם מעשה והיה נראה שאינה נדחית מפני הלימוד, אפילו הכי במכילתא אמרינן שמי שעוסק בתורה פטור מן התפילין, ואמרינן התם טעמא דמלתא משום דבתפילין כתוב למען תהיה תורת ה' בפיך, וכיון שטעם התפילין מפני התורה, והוא עוסק בתורה כל היום, זהו במקום תפילין, ומ"מ לא בא לפטור שלא יניחם בשעת ק"ש ותפלה, שזה צריך הוא לקבל עליו עול מלכות שמים שלימה כדאמרינן לעיל, אלא הרווחנו בזה שאע"פ שהחיוב כל היום פטור למי שעוסק בתורה".

ואף כאן נראה שכוונתו כדלעיל, שזמן מצות תפילין הוא כל היום, ואם יש מי שעוסק בתורה כל היום הוא פטור מתפילין. ומ"ש "שהחיוב כל היום", אין כוונתו לומר שיש חיוב להניח תפילין על גופו כל שעה ושעה ביום, אלא שזמן למצוה זו כל היום, ואה"נ כשהוא הניח תפילין לזמן קצר באותו יום הוא כבר קיים המצוה ושוב אין צורך להניחם כל אותו יום. ולכן כוונתו לומר שאם לא מטעם שיש חיוב לקרות ק"ש עם התפילין, הוא היה פטור מתפילין כל היום. ואולי י"ל שלפי מ"ש הב"י בא"ח ס"ע ד"ה תנן, בשם הרא"ש שמי שעוסק בתורה ברבים כל היום הוא פטור מתפלה ואף מק"ש ואין לו להפסיק אלא לפסוק ראשון, שמא הוא פטור אף מתפילין בפסוק ראשון, שאין בזה עדות שקר כיון שהוא לא קורא הפסוקים של תפילין בק"ש, וכיון שהוא פטור משאר ק"ש ה"ה שהוא פטור "מקבל עליו עול מלכות שמים שלימה", ודי בקריאת פסוק ראשון בלבד בלי תפילין. וא"כ מצינו שהוא פטור מתפילין לגמרי, כיון שהוא עוסק בתורה ברבים.

וכן י"ל שמי שעוסק בתורה כל היום והוא פטור מתפילה כרשב"י בשבת יא. אם הוא היה אנוס כגון הוא היה חולה בתחילת היום ולא היה יכול לקרות ק"ש, ואחר זמן מצוה הוא חזר לבריאות, והוא קם ממטתו כדי ללמוד בתורה, שהוא פטור מתפילין לגמרי באותו יום.

ולכן נראה שמ"ש רבינו יונה הנ"ל שבתפילין "החיוב כל היום", פירושו הזמן לקיום המצוה הוא לכל היום.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

ולכן אף אם כל הלב או רובו בחלק העליון של העצם, מ"מ עדיין צריך להניח התפילין בחלק התחתון כיון שבזה הוא מקיים "על", וגם "כנגד הלב".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן ו.

שאלה: האם יש לפרש דעת רבינו יונה אם חיוב מצות תפילין כל היום.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזוראי שליט"א.

א) כתב כת"ר, "מצאתי לכאורה סתירה מפורשת ברבינו יונה בברכות בעניין גדר מצוות תפילין אם חיובה כל היום. שבפרק היה קורא (דף ט' ע"ב שורה י"ח) כתב "שהחיוב כל היום", ולכאורה זה סותר להדיא דבריו לעיל בפרק מאימתי (בדף ו' ע"א שורה כ"ה) שכתב "כשמפשיטן מעליו נגמרה מצותן", בשונה ממצות ת"ת שגם כשמסיים לימודו, מכיון שאכתי חיובו עליו, לא נגמרה מצותה".

כתב רבינו יונה בברכות, דף ו. ברי"ף ד"ה ואמר, לגבי החילוק בין ברכת התורה וברכת תפילין, "ואיכא למידק דהא חזינן בציצית ותפילין שמצותן כל היום ואפ"ה אם חלץ אותן וחזר ומניחן פעם אחרת צריך לברך... והכא נמי אע"פ שמצות הקריאה כל היום היה לו לומר שיברך ברכת התורה בכל פעם ופעם. ונראה לו לתרץ שאינו דומה זה לזה מפני שהתפילין כשחולצן... נגמרה מצותן, ולפיכך כשחוזר ומניחן פעם אחרת מצוה אחרת היא וצריך לחזור ולברך, אבל הקריאה כשקרא פעם אחת עדיין לא נגמרה מצוה שהיא כל היום, ולפיכך כשקורא וחוזר למצותו הוא חוזר ואין צריך לחזור ולברך." ע"ש.

הרי מבואר שזמן קיום מצות תפילין הוא כל היום, כמ"ש "ותפילין שמצותן כל היום", אבל כשחולצן הוא כבר קיים המצוה, ושוב אין חיוב להניחם באותו יום, ולכן י"ל בזה "נגמרה מצותן".

ונראה שכן כוונת רבינו יונה בדף ט. ברי"ף, ד"ה למימרא, שהוא כתב בסוף בדף ט: לגבי אם פוסקים

סימן ז.

ולפי מה שכתבתי לעיל שיעור בה"ש הוא רק י"ג וחצי דקות, ולכן אחר רבע שעה שהוא ט"ו דקות, הוא ודאי לילה.

(ג) כתב כת"ר שיעור שינת קבע הוא שעה אחת, וגם הביא כת"ר מ"ש בשו"ת באר שרים ח"ה ס"עב. אות ג, ששיעורו חצי שעה.

ויש להעיר ממ"ש מהר"י זיין ז"ל בשערי ישועה ס"א ד"ה וכן, וז"ל "...וכמ"ש מרן בש"ע ס"מד, וז"ל "כל זמן שתפילין בראשו וכו' אסור לישן בהם אפילו שינת עראי, אלא אם הניח עליהם סודר ולא היתה עמו אשה ישן בהם שינת עראי. וכיצד הוא עושה, מניח ראשו בין ברכיו והוא יושב וישן" וכו' עכ"ל. ודבריו אלו הם דברי הרמב"ם ז"ל, ומבואר בב"י ובכ"מ דלדעת הרמב"ם אין שיעור לשינת עראי. וזה שלא כדברי מוהריק"ש ז"ל שכתב בהגהותיו בס' הנז' וז"ל "שינת עראי וכו' במס' סוכה אמרינן דשינת עראי הוא כדי הילוך מאה אמה" עכ"ל. אלא לא חיישינן לסברת מ"ד ק' אמה, אלא כל שישן וראשו בין ברכיו מיקרי שינת עראי, וכל שישן על מיטתו מיקרי שינת קבע." ע"ש. הרי אין שיעור לשינת עראי וגם אין שיעור לשינת קבע, אלא הכל תלוי על דרך השינה, והוא כתב כל זה לגבי ברכות השחר וברכת התורה ע"ש.

לכן נראה מזה שאין שיעור של חצי שעה או שעה וכדומה, אלא כל שינה במטתו נחשבת לקבע.

(ד) כת"ר הביא מ"ש במקור חיים ס"מז אות יא, וז"ל "ונ"ל דגם האגור דס"ל דלא הוא הפסק, לא מיירי רק בשינת צהרים שאדם שוכב כשעה במלבושיו, משא"כ כשפשט מלבושיו ושכב ערום שתים ושלש שעות, מודה דמברך, וגם הב"י הבין כך, שהרי כתב בשו"ע וכן נהגו, ש"מ בדבר הרגיל מיירי, דאם פושט מלבושיו דבר שאינו רגיל הוא ולא שייך מנהג".

ולענ"ד אין כן דעת מרן שהוא כתב בש"ע בס"מז יא, "שינת קבע ביום על מטתו הוא הפסק, וי"א דלא הוא הפסק וכן נהגו". הרי הוא מיירי ב"שינת קבע", דהיינו כל שינה על מטתו, אף כשהוא שוכב ערום, ועדיין לא נהגו לברך ברכת התורה אחר שינה כזו ביום. ומ"ש שהוא דבר שאינו רגיל לפשוט מלבושיו לישן על מטתו ביום, אולי שכן נהגו במקומו, אלא שמעתי שכמה אנשים נוהגים כן. ואף

שאלה: האם מי שישן שינת קבע ביום והתעורר אחר השקיעה בבה"ש, צריך לחזור לומר ברכת התורה או לא. והן הערות על מ"ש הרה"ג דביר אזוראי שליט"א בענין זה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזוראי שליט"א.

ראיתי מ"ש כת"ר בזה. והנה קצת הערות.

(א) כתב מרן בס"מז יא "שינת קבע ביום על מטתו הוא הפסק, וי"א דלא הוא הפסק וכן נהגו". וזה כמ"ש האגור. ופירש מרן בב"י, "משום דלר"ת אפילו שינת כל הלילה לא הוא הפסק... ואע"פ שאין הלכה כמותו מפני שכל הפוסקים חולקים עליו, היינו בשינת לילה אבל בשינת יום מיהו יש לחוש לדבריו וכן נוהגים העולם".

וכתב כת"ר, "דמאחר שרוב הפוסקים ס"ל דהישן שינת קבע ביום יש לו לחזור ולברך כשיעור משנתו, והכי פסק מרן ב"סתם", וכן הכריעו אחרונים רבים, א"כ הגם שמרן סיים שאין המנהג כן, י"ל דאין לנו להימנע מלקיים עיקר הדין אלא במה שנהגו להדיא, דהיינו רק כשישן ביום בלחוד, בזה נהגו שלא לברך, משא"כ כשישנתו נמשכה גם לאחר השקיעה, בזה אף שהוא רק ספק לילה, מ"מ על זה כבר אין מנהג שלא לברך, וא"כ ברור שיש להעמיד הדין על עיקרו, ולברך כדעת רוב הפוסקים".

ויש להעיר. בזה"ז אנו נוהגין כדעת הגאונים שמיד בשקיעת החמה תחת האופק הוא ביה"ש עד ג' רבעי מיל, שהוא י"ג וחצי דקות, ואז הוא לילה. אלא כבר יש ס"ס בזה, דהיינו שמא שאין הלכה כהגאונים אלא כר"ת ומרן שסברו שאין בה"ש מתחיל אלא אחר ג' מיל ורביע אחר שקיעת החמה תחת האופק, ולכן לדעתם כל זמן של בה"ש של הגאונים הוא יום ודאי, ואת"ל שאין הלכה כר"ת ודע' אלא כהגאונים, עדיין י"ל שמא בה"ש הוא ודאי יום. וכבר כתב ס"ס זה ביביע אומר ח"ו י"ד ס"כג אות ד ע"ש, וביחוד דעת ח"א ס"כג ועוד. ולפי זה י"ל שעדיין אין לברך ברכת התורה אחר שינת קבע בבה"ש כיון שיש ס"ס לומר שעדיין יום הוא.

(ב) כתב כת"ר בסוף תשובתו, "והנה ידוע דרבע שעה אחר השקיעה הוא עדיין זמן ביה"ש, ואינו לילה ודאי".

ללשון אחד. וכן הוא לגבי מ"ש הרמב"ם "מדברי סופרים", שכתב היד מלאכי בכללי הרמב"ם אות ז, בשם הקנאת סופרים בשורש ב', "דלהרמב"ם ז"ל תרי משמעות אית ליה למילתא "מדברי סופרים", ויובן בו כפי הענין, או שיורה על דבר שאינו מפורש להדיא אבל דינו דין תורה, או יורה לפעמים על דבר שהוא מדרבנן לגמרי שאינו דין תורה." ע"ש.

וכן מצינו לגבי "מפי השמועה", והוא בכלל תורה שבעל פה כמ"ש הרמב"ם בהל' ממרים הנ"ל. כתב הרמב"ם בהל' תפלה פ"ד הל"א, "...כך למדו מפי השמועה ממה רבינו ע"ה". נראה ש"מפי השמועה" הוא דוקא מה שלמדו ממה רבינו. אלא כתב הרמב"ם בהל' שביתת עשור פ"א הל"ה, "וכן למדו מפי השמועה שאסור לרחוץ בו או לסוך בו... ואין חייבין כרת או קרבן אלא על אכילה ושתייה, אבל אם רחץ או סך או נעל או בעל מכין אותו מכת מרדות." ועיין דברי הרב המגיד שם. וכתב המרכבת המשנה שם, "עייין מ"מ, פירוש לדבריו שרצה להוכיח דמ"ש רבנו כאן מפי השמועה, אין פירושו שהוא מדאורייתא כמו שלעיל ה"ד כתב לשון זה מפי השמועה למדו והוא דאורייתא כמ"ש הכ"מ... לזה הכריח הרב המגיד דאין זה כוונת רבנו... אלא ודאי דסובר רבינו דרובי דשבתון יש לו דין הדבר הלמד מ"ג מדות ודרבנן הוא כמ"ש רבנו במנין המצות שרש ב', והלח"מ נדחק בביאור דברי הרה"מ, והנכון כמ"ש". ע"ש. הרי לדעת המרכבת המשנה שאף דין שהוא דרבנן הוא בכלל "מפי השמועה". (ואף שאחרים לא פירשו כן בדעת הרמב"ם והרב המגיד, מ"מ מצינו שלדעת המרכבה"מ שאף דבר שהוא מדרבנן הוא בכלל מפי השמועה.)

וכן מצינו כמ"ש בהל' יסודי התורה פ"ט הל"י לגבי נביא שקר, "וכן אם עקר דבר מדברים שלמדנו מפי השמועה...". וראיתי בעבודת המלך על הרמב"ם שם, שכתב "והנה בדפוס אמסטרדם הנוסח כאן, "וכן אם עקר דבר מדבריהם שלמדנו מפי השמועה". וכן הובא נוסח זה באדני יד חזקה ע"ש. הרי לפי נוסח זה, אף מה שהוא מדבריהם הוא בכלל מפי השמועה.

ועוד מצינו שהשוה הרמב"ם "מפי השמועה" ל"מפי הקבלה", כדמצינו בהל' שגגות פ"י הל"ה, וז"ל "...מפי השמועה למדו שזה שחייב כאן קרבן לטמא כשנטמא ונכנס למקדש... אע"פ שהדבר מפי הקבלה, הרי הוא כמפורש..." ע"ש. ומצינו ש"מפי הקבלה" הוא כולל אף

אם לא ישנים ב' או ג' שעות, מ"מ אין זה מעלה ומוריד כשכתבתי לעיל בשם מהר"י זיין ז"ל, ואף בפחות מזה בכלל שינת קבע. וגדולה מזו ראיתי, שכתב הרמ"א בס"רצ א בשם הטור, "ואם רגיל בשינת צהרים אל יבטלנו כי עונג הוא לו." וכתב השע"ת שם, "וכתב בברכ"י שכתבו בשם האר"י שהיה ישן ב' או שלש שעות בשבת. וכתב מח"ב שרבים מקיימים מנהג האר"י". ע"ש. ולכן אין לומר שהוא "דבר שאינו רגיל הוא ולא שייך מנהג". כן נראה לענ"ד.

ואסיים באהבה רבה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן ח.

שאלה: האם לדעת הרמב"ם יש לברך ברכת התורה כשהוא לומד דיני דרבנן, כגון דיני עירוב וכדומה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

א) כתב הרמב"ם בהל' תפילה פ"ז הל"י, "המשכים לקרוא בתורה קודם שיקרא ק"ש בין קרא בתורה שבכתב בין קרא תורה שבעל פה, נוטל ידיו תחלה ומברך שלש ברכות ואח"כ קורא...". הרי נראה שיש לברך ברכת התורה רק על מה שבכלל תורה שבכתב ותורה שבעל פה. וגם מצינו שכתב הרמב"ם בהל' ממרים פ"א הל"ב, "ואחד דברים שלמדו אותן מפי השמועה והם תורה שבעל פה, ואחד דברים שלמדום מפי דעתם באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן... ואחד דברים שעשאו סייג לתורה". ע"ש. הרי מבואר שרק מה שהוא מפי השמועה הוא בכלל תורה שבעל פה, ולא מה שתקנו דרבנן. ולכן נראה שכיון שכתב הרמב"ם שיש לברך ברכת התורה על תורה שבעל פה, ששוב אין לברך ברכת התורה כשהוא לומד תקנות דרבנן וכדומה.

וזה דבר תמוה שלא מצינו פירוש זה בדעת הרמב"ם בנושאי כליו, וגם לא מצינו כן ברי"ף, ונודע שכמה פעמים הרמב"ם אזיל כשיטת הרי"ף. וגם נראה בגמרא ברכות יא. שיש לברך ברכת התורה על המקרא והמדרש ולמשנה ולתלמוד, וכמ"ש הב"י בס"מ ע"ש.

ולכן י"ל שלדעת הרמב"ם אין רק פירוש אחד ל"תורה שבעל פה". וכן מצינו במקומות אחרים שיש שני פירושים

הרע"ב שם. מ"מ אף כאן כתוב בירושלמי, "א"ר ליעזר כל מקום ששנינו באמת הלכה למשה מסיני." וכן כתב הרמב"ם שם בפירוש המשניות ע"ש. אלא כתב הר"ש שם, "אמר ר' אליעזר בכל מקום ששנו באמת, הלכה למשה מסיני, ומיהו לאו דוקא". אלא לפי זה אם אמרינן שזה לאו דוקא, לא הוי ליה להרמב"ם להביא דין זה בכלל הלכה למשה מסיני בהקדמתו. אלא נראה שהוא סבר שדין זה ממש הלכה למשה מסיני. וא"כ הקושיא במקומה עומדת, איך הוא כתב דין דרבנן להלכה משה מסיני.

וכן ראיתי ברע"ב שם בהל" תרומות, שכתב "באמת אמרו. כל היכא דתנינן באמת אמרו כאילו היא הלכה למשה מסיני, אבל לאו דוקא הלמ"מ שהרי בפ"ק דשבת שנינו באמת אמרו החזון רואה היכן התינוקות קורין, ומדרבנן היא". הרי הרע"ב פשוט ליה ממשנה של שבת שמה שאמר ר' ליעזר שדין זה הלכה למשה מסיני, לאו דוקא הוא, וכמ"ש הר"ש הנ"ל. ולכן איך כתב הרמב"ם דין זה בכלל הלמ"מ.

וגם כתב הרמב"ם בהקדמתו הנ"ל, "עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית, הלכה למשה מסיני." וכן הוא במשנה ידים פ"ד מ"ג, "וכשבא רבי יוסי בן דורמסקית אצל רבי אליעזר בלוד, א"ל מה חדוש היה לכם בבית המדרש היום, א"ל נמנו וגמרו עמון ומואב מעשרים מעשר עני בשביעית. בכה ר' אליעזר ואמר... מקובל אני מרבן יוחנן בן זכאי ששמע מרבו, ורבו מרבו, עד הלכה למשה מסיני, שעמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית". ואף זה דרבנן כמבואר ברמב"ם שם בפירוש משניות. וכתב הרע"ב שם, "הלכה למשה מסיני. לאו דוקא דאין זה מן התורה, אלא כאלו היא הלכה למשה מסיני. מיהו בתוספתא משמע דהל"מ ממש קאמר". וכן הוא בתוספתא, "... כך מקובלני מרבן יוחנן בן זכאי שקיבל מן הזוגות והזוגות מן הנביאים ממש הלכה מסיני שעמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית". ע"ש. וכן כתב הר"ש שם, "ונביאים ממש, משמע הלמ"מ ממש". הרי מהתוספתא יש קושיא על סברת הר"ש והרע"ב שפירשו הלמ"מ לאו דוקא, ונראה שהתוספתא היא סיעתא למ"ש הרמב"ם שאף ברבנן אמרינן הלמ"מ. אלא א"כ עדיין יש להקשות איך אמרינן על דרבנן שהוא הלכה למ"מ.

וראיתי ברמב"ם הל" מתנות עניים פ"ו הל"ו, שכתב "והלכה למשה מסיני שיהיו מפרישים בארץ עמון ומואב מעשר עני בשביעית". וכתב על זה כסף משנה שם, "ומ"מ

מדברי הנביאים, וכן הוא ברב המגיד וכסף משנה בהל' חנוכה פ"ג הל"ו, ע"ש. שהלל הוא מפי הקבלה והוא מהנביאים, והוא מדברי סופרים ע"ש. וכן הוא בזרע אברהם (יצחקי) י"ד ס"לא, שכתב "שמפי הקבלה הכוונה שהם דברי הנביאים, כדאמרינן בתענית ובקבלה הוא אומר וקרעו לבבכם ואל בגדיהם, ושזו היא כוונת רבינו שכתב כאן ודבר זה הלכה מפי הקבלה" (דהיינו הרמב"ם בהל' נזירות פ"ג הל"ב) וכן הוא ביד מלאכי בכללי הרמב"ם אות מ ע"ש. וכן הוא בלשד השמן בהל' מלכים פ"י הל"ו ע"ש. ולכן אף לגבי "מפי השמועה" י"ל שהוא כולל אף מה שהוא מהנביאים.

ב) ועוד י"ל, שהלא בכלל תורה שבעל פה, יש הלכה למשה מסיני. ולפי זה יש לחקור. כתב הרמב"ם בהקדמתו לפירוש משניות, "כל דבר שאין בו רמז במקרא ואינו נקשר בו ואי אפשר להוציאו בדרך מדרכי הסברא, עליו לבדו נאמר הלכה למשה מסיני... ולא מצאנו לעולם שחקרו בהן סברות או הביאו עליהם ראיות, אלא לקחום מפי משה כמו שצוה אותו הקדוש ברוך הוא. חצי לוג שמן לתודה ורביעית שמן לנזיר י"א ימים בין נדה לנדה הלכה למשה מסיני... החזון רואה מהיכן התינוקות קוראין הלכה למשה מסיני" ע"ש כל דבריו. ואיך כתב הרמב"ם שהחזון רואה מהיכן התינוקות קוראין אבל הוא לא יקרא הוא הלכה למשה מסיני, שהלא כל החשש כאן הוא מפני שמא יטה הנר, וזה רק גזירת דרבנן, ואיך כתב הרמב"ם שהוא מן התורה ובכלל הלכה למשה מסיני.

ובתחילה י"ל שאין זה מדעת הרמב"ם עצמו אלא הוא מהירושלמי בשבת פ"א הל"ג. שכתוב במשנה, "באמת אמרו החזון רואה היכן תנוקות קוראין אבל הוא לא יקרא". וכתוב בירושלמי שם, "א"ר ליעזר כל מקום ששנינו באמת, הלכה למשה מסיני". ע"ש. ולכן הקושיא הנ"ל היא גם על הירושלמי.

ועוד כתב ברמב"ם הנ"ל, "עגול של דבילה שנטמא מקצתו, תורמין מן הטהור שיש בו, הלכה למשה מסיני". והוא בתרומות פ"ב מ"א, שכתוב "אין תורמין מן הטהור על הטמא, ואם תרמו תרומתן תרומה. באמת אמרו העיגול של דבילה שנטמא מקצתו תורם מן הטהור שיש בו על הטמא שיש בו". ואף כאן האיסור לתרום מן הטהור על הטמא הוא מדרבנן כמ"ש הר"ש שם, וז"ל "ועיקר טעמא משום דבעי מוקף וגזרינן דלמא תרם שלא מן המוקף משום דמסתפי דלמא נגע טהור בטמא". ע"ש. וכ"כ

נכתב אני ביו"ד ה"א, ונקרא אני באל"ף דלית". הרי ה' הוא נעלם, ואדנות הוא בגלוי ו"נקרא". ולפי זה המעשה בראשית הוא בגדר "גלוי", שמעשיו של הקב"ה נגלים בעולם. ולכן הוא בגדר ס"ה. ועוד י"ל שה' הוא בגדר "שמים" שהוא נסתר ופנימי, וגדר האדנות הוא "הארץ", שהוא בגלוי וחיצוני. ולכן מעשה בראשית הוא בגדר "נפל מן שמיא ומצאוהו", שהוא מן הנסתר לגלוי, מן הפנימי לחיצוני, מן השמים לארץ.

ועוד י"ל שכל מעשה בראשית הוא כמו צירוף אותיות, וכמו שבצירוף אותיות נעשה תיבה, ובצירוף תיבות יש פסוק, ובצירוף פסוקים יש פתקא, כמו כן במעשה בראשית כל דבר של גשמי הוא צירוף של כמה וכמה דברים קטנים כידוע לחכמי הטבע. ולכן המעשה בראשית הוא בגדר צירוף אותיות עד שנעשה פתקא.

ולפי זה מובן הטעם שיש בפתקא פ"ז תיבות, שהוא רמז למעשה בראשית, שבמעשה בראשית בעיני גלוי מן הנסתר שהוא ס"ה, וצירוף כמה דברים קטנים ביחד לבנות כל דבר ודבר, וכדמצינו בכ"ב אותיות. והצירוף ס"ה עם כ"ב הוא פ"ז.

ולכן הכי יש לפרש המאמר הנ"ל, "תקנוהו אנשי כנה"ג על פי פתקא (רמז לצירוף האותיות לעשות פתקא) דנפל מן שמיא ומצאוהו (גלוי מן הנסתר, משמים לעולם הזה) כתוב בו, ויש בו פ"ז תיבות (כשביארתי לעיל)".

סימן י.

שאלה: האם מי שלומד תורה צריך לענות קדיש וקדושה. ואם יש חילוק אם הוא כבר שמע הקדיש והקדושה, או אם הוא בחדר אחר.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

א) **כתוב** בברכות כא: לגבי מי שמתפלל העמידה, "כי אתא רב דימי אמר ר' יהודה ור"ש תלמיד דרבי יוחנן אמרי לכל אין מפסיקין חוץ מן יהא שמו הגדול מבורך, שאפילו עוסק במעשה מרכבה פוסק. ולית הלכה כוותיה". וראיתי בכ"ה ח ס"ס אות כ שכתב, "ומ"ש שם בגמרא ולית הלכתא כוותיה, היינו דוקא לענין תפילת י"ח שהם עסוקים בה, ובא ללמוד מכ"ש דמעשה מרכבה דפוסק

משמע דלאו דוקא הלכה למשה מסיני ממש קאמר, דהא קתני התם עמו ומואב הוא מעשר זקנים, וכן בדין דהא חו"ל מן התורה אין נוהגים בה לא תרומה ולא מעשרות. וכ"כ רבינו עצמו בתחלת הל' תרומות וכתב עוד שם שחכמים הראשונים התקינו שיהיו נוהגות אף בארץ מצרים. וכן פירש הר"ש הל"מ לאו דוקא אלא כהלכה למשה. ולכן יש לתמוה על רבינו שסתם וכתב שדבר זה הלכה למשה מסיני. וצריך לומר שהעתיק לשון המשנה והרואה דבריו בתחלת הל' תרומות ידע דלאו דוקא". הרי שיש לדחוק דברי הרמב"ם כדי לומר שאף הוא סבר כהר"ש. וזה קשה, שהלא לפי זה יש לדחוק אף דברי הירושלמי וגם התוספתא הנ"ל, והלא הר"ש הסכים שלדברי התוספתא דין זה הלכה למשה ממש.

וכתבתי לפרש דעת הרמב"ם במקום אחר, אבל עכ"פ מצינו שהרמב"ם כולל אף דברים שהם דרבנן בכלל הלכה למשה מסיני. ולכן ה"ה י"ל הכי לגבי תורה שבעל פה, דאח"נ שפירושו הוא מה שקיבל מפי השמועה ממש רבינו, אבל לפעמים יש לפרש שהוא כולל אף מה שהוא מנביאים ומרבנן. ולכן לפי זה שפיר י"ל שכוונת הרמב"ם שיש לברך ברכת התורה על דיני דרבנן, כמו הלכות עירובין וכדומה (ועיין בחלק זה י"ד, לגבי האם יש מצוות תלמוד תורה בלימוד דיני דרבנן).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן ט.

שאלה: האם יש לבאר הטעם שיש בברוך שאמר פ"ז תיבות.

תשובה: א) **כתב** התולעת יעקב בשם א"ז שברוך שאמר "תקנוהו אנשי כנה"ג על פי פתקא דנפל מן שמיא ומצאוהו כתוב בו, ויש בו פ"ז תיבות...". וכן הוא בכ"ה ח ס"נא. אות א בשם האחרונים ע"ש.

בתחילה י"ל שברוך שאמר והיה העולם, הוא שבח על מעשה בראשית. ונראה שהרמז בפ"ז תיבות הוא צירוף ס"ה שהוא אדנות, עם כ"ב אותיות, סך הכל פ"ז. וידוע שה' הוא בפנימי ונסתר ממנו, ואדנות הוא בחיצוני ונגלה. וכתוב בפסחים נ. "רב אבינא רמי, כתיב זה שמי לעלם וזה זכרי לדור דור, אמר הקב"ה לא כשאני נכתב אני נקרא,

כתב התוספות שם, "דהכא מיירי לענין לענות יחיד קדושה ויהא שמייה רבא מבורך, דאין מחיצה מפסקת". וכן פסק מרן בס"נה כ ע"ש. ולפי זה נראה שאף אם הוא בחדר אחר, עדיין זה בכלל "אינה מפסקת", וכאילו כולם בחדר אחד, וממילא יש חיוב עליו לענות. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב ראיתי במשנת יעקב על הרמב"ם הל' תפלה פ"ט הל"ד. שכתב "נשאלתי אם חייבין לומר קדושה כל פעם ששומעין בביהכ"נ, ממניינים רבים. והשבתי שאין חיוב, דהרי בשו"ת הרשב"א ח"א ס"רמט נשאל אם מותר לומר קדושה פעם שניה, והשיב דמותר (והרמ"א ס"קכה ב הביאו בקצרה). הרי דהתיר, ולא חייב לומר עוד פעם. ואף אם נאמר דאין זה כבוד אם לא יצטרף לציבור לומר קדושה, מ"מ כשעוסק בתורה או באמצע תפילה, נראה דודאי אינו חייב בזה".

ויש להשיב. כתב הרשב"א שם, "שאלה: אמרת שאמר לכם הרב יהונתן שהשומע קדושה במקום אחד, ואחר כך נכנס לבית הכנסת ושמע צבור אומרים קדושה, אסור לענות קדושה עמהם. ואמר כי כן בתוספתא, ודרשו כן מדכתב "אוי לי כי נדמיתי ונדמתתי" מלשון דומם, שלא היה יכול לענות קדושה עמהם. ושאלת ממני תוספתא אנה היא, ומה אני בדבר זה. תשובה: תוספתא זו לא ראיתיה ומעודי לא שמעתי, ואלו הייתי רואה אותה כן הייתי אומר דלא מתנייא בי רבי חייא ורבי הושעיא. ואי זו טענה יש בזה, וכמה קדושות אנו אומרים זו אחר זו, ביוצר וחוזרין ואומרים בסדר קדושה, ובתפלת יוצר ובתפלת מנחה ובתפלת המוספין. ולפיכך איני שומע לו, פוק חזי מה צבור ויחידין נוהגין".

הרי הרשב"א לא כתב כאן "מותר או חייב", וכל כוונתו לומר שאין איסור כאן. ואין להביא ראיה מדבריו לומר שהוא רק מותר ולא חייב. ועוד, כתב הרמ"א הנ"ל "ומי שאמר סדר קדושה וכו' לבהכ"נ ומצא צבור עונים קדושה חוזר ועונה עמהם". הרי הוא לא כתב שהוא "מותר" לענות, אלא "חוזר", משמע שהוא צריך לחזור, ואין זה רשות בלבד. כן נראה לענ"ד.

וע"ז אמר ולית הלכתא כוותיה, ר"ל דאין לומר כ"ש, ובתפלה אינו פוסק. אבל במ"ש במעשה מרכבה פוסק לית מאן דפליג. זה היה כתוב אצלי מקדמת דנא, אח"כ ראיתי שכ"כ הרב מט"י בזה בס' אות א, ועט"ז אות ג ותהלי"ת שנתכוונתי לדעת גדולים. ועיין בשל"ה דף קפב סוף ע"ב שהבין מדברי הגמ' הנז' דהעוסק במעשה מרכבה אינו פוסק אפילו לאמץ יהא שמייה רבא וכו' ע"ש. אבל לפי מ"ש אינו מוכרח, וכן דעת הפוסקים הנז' דמותר לענות".

הרי מבואר שיש להפסיק כדי לענות הקדיש אף כשהוא עוסק במעשה מרכבה, ואין לומר שזה רשות בלבד אבל אין חיוב, שכתוב בגמ' הנ"ל "פוסק", דהיינו שיש חיוב להפסיק כדי לענות. הרי מצינו שאף שהוא לומד תורה עדיין הוא חייב להפסיק כדי לענות הקדיש.

ואף לדעת השל"ה הנ"ל, י"ל שדוקא במעשה מרכבה שהוא עוסק בסתרי העולמות, אין לו להפסיק לקדיש, אבל אם הוא לומד תורה בדברים אחרים, ודאי יש לו לפסוק.

ב) ונראה שאין חילוק בזה אם הוא כבר שמע הקדיש או הקדושה, שהרי מצינו בכה"ח ס"נו אות ח שכתב, "ואם כבר שמע קדיש ולא ענה קדושה יקדים עניית קדושה כדי שיצא י"ח קדיש וקדושה כי טובים שניהם כאחד. מאמ"ר אות ד.... ונ"ל שזהו אם אין יכול אח"כ לענות קדושה אפילו עדיין לא ענה קדושה קדיש קודם. ועוד נ"ל דזה שאמרו קדיש קודם לקדושה, היינו בשאינו מחויב באותה קדושה לצאת בה י"ח שעדיין לא התפלל י"ח או כבר התפלל עמידה וחזרה וענה קדושה, אבל אם הקדושה ההיא מחויב בה לענות עכשיו כגון שהתפלל י"ח וחזר הש"ץ לאמר חזרה בקול רם והגיע לאמר קדושה ושמע קדיש ממקום אחר, ואינו יכול לאומרו ולגמרו ואח"כ יענה קדושה, קדושה קודמת דמצוה בשעתא עדיפא וכאן הוא מקומה...". ע"ש. הרי נראה מכל זה שאף אם כבר שמע קדיש או קדושה עדיין יש חיוב עליו לענות, שאל"כ אין מקום לשאלה זו, דהיינו איזה קודם אם הוא כבר שמע קדיש. ולכן אף אם כבר שמע קדיש או קדושה עדיין הוא חייב לענות.

ואף אם הוא בחדר אחר נראה שהוא חייב לענות. וזה לפי מ"ש בפסחים פה: "דא"ר יהושע בן לוי אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים". ולפי זה

סימן יא.

סימן יב.

שאלה: האם מותר לומר הקדושה של יוצר בלי ניגון אם הוא במנין אלא שהוא מתפלל במקום אחר מהש"ץ. והוא הערה על מה שכתבתי בח"א ס"ז.

תשובה:

תשובה:

לכבוד הרה"ג יהודה שנדורפי שליט"א.

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א

כתבתי שם שהעיקר כהפ"ח בס"נט שכתב, "אע"פ דהוי יחיד מתפלל לבדו בשביל שיאחר לבא כיון דאיכא צבור אומרים אפילו בלחש וזה מוסכם לכ"ע".

(א) **וכתב** כת"ר, "ועוד שאלה קטנה (על חלק א סימן ז'). מסתימת דברי הרמב"ם והרשב"א שהביא הב"י בס"י נ"ט, מוכח לכאורה דלא כהפ"ח בעניין ברכת יוצר. וכן ראיתי לגאון רבינו יוסף חיים בספרו עוד יוסף חי (שמות ס"ז ז'), וכה"ח (סי' נ"ט אות כ"א), שלא קיבלו דברי הפר"ח, וכת"ר לא התעורר בזה".

ויש להשיב. מה שהביא הב"י בשם הרמב"ם, הוא בפ"ז מהל' תפילה הל"ז, וז"ל "סדר תפלות כך הוא... ואחר כך שמע, ומברך לפניה ולאחריה ומדלג קדושה...". והמעייין שם וגם בהל"ח, יראה שכל זה מיירי ביחיד בביתו, שהרי הרמב"ם לא הזכיר שם כלל מה שאומרים ועושים בצבור, כגון קדיש וברכו, או קריאת הספר וכדומה. ולכן י"ל שרק כשהוא יחיד בביתו יש לדלג קדושה דיוצר, משא"כ כשהוא במנין אלא במקום אחר בתפילתו. ואדרבה מכאן נראה יותר כדעת הפר"ח.

וגם מה שכתב כת"ר בשם הב"י בשם הרשב"א, הרי כתב שם "שאיין היחיד יכול לאומרה", אף זה נראה שהוא מיירי כשהוא יחיד ממש, דהיינו בביתו, ולא כשהוא בכלל המנין.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שאלה: איך צריך לנהוג במנין מצומצם שבטעות התחילו חזרת הש"ץ כשהיו רק תשעה בבית הכנסת, והעשירי יצא לעשות צרכיו וחזר אחרי הקדושה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יהודה שנדורפי שליט"א.

(א) **כתב** מרן בס"נה, "אם התחיל באבות ויצאו מקצתן גומר אפילו קדושה". וכתב המ"ב שם בס"ק יח, "כיון שהתחילו להתפלל בקול רם ואפילו רק באבות לבד גומרים". ע"ש. הרי רק אם יש עשרה בתחילת חזרת הש"ץ יש לגמור העמידה, משא"כ בנד"ד שיש רק תשעה, שיש להם להפסיק, שאל"כ ואם הש"ץ ממשיך בעמידה יש בזה ברכה לבטלה, אף אם אחרי כן יהיה להם מנין כשיחזור האיש מבית הכנסת, שהכל הלך אחר התחילה. ועיין ברב פעלים ח"א א"ח ס"ט, שהוא למד מדין זה למקומות אחרים שכל שהתחילו בהיתר גומר. אולם לכ"ע אם לא התחילו בהיתר, אין להם לגמור כלל (ועיין לר"ח פלאגי ז"ל בכה"ח ס"יח. אות לא. שכתב, "אם התחילו לומר קדיש בחושבים שהיה מנין, ובאמצע הקדיש ראו שלא היה מנין, ובקשו להשלים מנין, צריך לחזור ולהתחיל הקדיש, ודין זה בעצמו איתא נמי בקריאת ס"ת". ע"ש. וכן הוא בנד"ד).

ואף דמצינו שכתב בדרכי משה בס"נה בס"ק ב, "ומהר"ם חולק אתרומת הדשן וכתב דכל תפלה מישתבח עד לאחר סדר הקדושה מחשיב תפלה אחת, ואם התחיל ברכו ויוצר כו' יגמור הכל", מ"מ שאר הפוסקים חולקים עליו כמבואר שם, ולכן אין לש"צ להמשיך בתפילתו כשהצבור רואים שהם רק תשעה.

מ"מ נראה שכשאיש זה שיצא לבית הכנסת חוזר ויש מנין, אז מותר לש"ץ לחזור לראש להתחיל החזרת הש"ץ פעם שניה, כיון שבשעת תפילת הלחש האיש היה שם והיו להם מנין, כמבואר בבן איש חי פר' תרומה אות טז ע"ש. ועיין במ"ב ס"סט ס"ק א.

סימן יג.

שאלה: האם יש לפרש דעת הב"י בשני תירוצים בס"נ לגבי פנה לבו לדבר אחר באמצע הברכה כשהוא שומע ברכות ק"ש מהש"ץ.

תשובה:

לכבוד הרה"ג ראובן כהן שליט"א.

כתב הטור בס"נ, "כתב א"א ז"ל בתשובה ברכת יוצר אור וערבית אנו אומרים עם הש"צ בנחת כי אין אדם יכול לכוין תדיר עם הש"צ בשתיקה, וגם אם היה מכוין לדברי ש"צ בשתיקה ובאמצע הברכה היה פונה לבו לדברים אחרים, הרי הפסיד הכוונה כי הפסיק באמצעותו, אבל כשאדם קורא בפיו ואף אם קורא מקצתה בלא כוונה יצא, וכשאני מגיע לסוף הברכה אני ממחר לסיים לענות אמן אחר ברכת החזן ע"כ".

אלא הקשה הב"י שם, מאיזה טעם לא עשה הרא"ש כרבינו יונה, שבראש השנה וי"כ רבינו יונה עשה באופן אחר, דהיינו "שיאמר עם החזן תיבה בתיבה עד שיגיע לחתימה ואז ישתוק ויענה אחר חתימות החזן אמן", וזה מבואר ברבינו יונה פ' שלשה שאכלו ע"ש.

ותירץ הב"י שני תירוצים, בתירוצ הראשון כתב, "דאיכא למימר שאע"פ שהוא אומר כל הברכות, כל שאינו חותם בפיו אם באמצע הברכה פנה לבו לדברים אחרים הוי הפסק, וה"ר יונה שאני דרב גובריה ולא היה חושש שיפנה לבו לדברים אחרים".

וכת"ר העיר לנכון על תירוצ זה, וז"ל "ולכאורה יפלא מדוע, הרי בירך בפיו וכוונה לא מעכבת ואת החתימה שמע בשלמותה וא"כ מדוע הסחת דעת באמצע מעכבת". ונראה שז"ל דאה"נ שמצד אמירת המילים הוא י"ח כיון שהוא אומר בעצמו כל המילים באמצע הברכה, ובחתימה הוא י"ח על ידי שומע כעונה מהש"ץ. אלא י"ל דגם בעינין "צירוף" בין האמצע לחתימה בלי הפסק, וזה מפני שכתב הרמב"ם בהל' ק"ש פ"א הל"ז, "מקום שהתקינו לחתום בברוך אינו רשאי שלא לחתום... כללו של דבר כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות הרי זה טועה וחוזר ומברך כמטבע". ולכן י"ל שכיון דבעינין האמצע וגם החתימה, גם בעינין צירוף ביניהם בלי הפסק, ובשלמא כשהוא אומר בעצמו כל המילים באמצע, מ"מ מפני היסח הדעת הוא מבטל הצירוף בין האמצע להחתימה, ומטעם

זה לא יי"ח. אלא זה רק מפני הוא אינו אומר חתימה בפיו, דבשלמא שיש שומע כעונה, מ"מ אין זה כאמירה ממש כמבואר לדעת הבה"ג ור"ח רש"י, בטור סוף ס"קד, לגבי מי ששותק בעמידה לשמוע הקדיש, וכן המנהג כמ"ש הב"י שם. ולכן כיון שאין בחתימה אמירה ממש י"ל שאין צירוף לאמצע כיון שבאמצע הוא פנה לבו לדבר אחר, אבל מי שאומר האמצע וגם החתימה בפיו אף אם פנה לבו לדבר אחר, יש צירוף. כן נראה לפרש דעת הב"י.

ובתירוצ שני כתב הב"י הנ"ל, "ועי"ל דברכות ר"ה וי"כ שאני שש"ץ מוציא את הרבים ידי חובתן, הילכך ס"ל לה"ר יונה שאע"פ שבאמצע הברכה פנה לבו לדברים אחרים ש"ץ מוציא, אבל בשאר ברכות לא". נראה מזה שהטעם שהרא"ש לא עשה כרבינו יונה הוא מפני שבברכות של ק"ש הוא אינו יי"ח ע"י שמיעה מהש"ץ, ולכן צריך הרא"ש לברך החתימה בעצמו, ודלא כרבינו יונה בר"ה וי"כ. ולפי זה מצינו שלגבי כגון קריאת המגילה שהוא יי"ח ע"י שמיעה אף אם הוא פנה לבו באמצע.

ולפי זה כתב כת"ר, "ויוצא מהתירוצ הב' שבברכות שהש"ץ מוציא ידי חובה אף אם הסיח דעתו באמצע יצא ידי חובה. וא"כ נ"מ לעניינו בקריאת המגילה שהש"ץ מוציא ידי חובה שלתירוצ הא' לא יצא ידי חובה כיון שהסיח דעתו, אך לתירוצ הב' נראה שיצא כיון שכאן הש"ץ מוציא את הרבים בשופי".

אלא לענ"ד נראה שאין לסמוך על תירוצ שני הנ"ל, שמיד אחר כך הב"י חזר מתירוצ זה, שהוא כתב שם, "ומ"מ קשה לי על תשובת הרא"ש דשמע מינה שאם לא היה חושש שמא יפנה לבו לדברים אחרים לא היה מברך בפיו כלל, אלא היה סומך לצאת בשמיעתו מש"ץ, ואמאי הא אסיקנא בסוף ר"ה (לד): דאין הש"ץ מוציא את הרבים ידי חובתן אלא בברכות ר"ה וי"ה בלבד, ומשמע שצריך שיכוונו לדברי ש"ץ שהרי כתב הרא"ש וי"מ דהלכה כר"ג בברכות של ר"ה וי"ה בלבד, אבל בשאר ימות השנה לא, אלא כשם שש"צ חייב כך כל בקי ובקי חייב, וכן הלכתא... ושמא י"ל היינו דוקא בברכות דתפלה דרחמי נינהו, אבל בברכות דק"ש וכיוצא בהן בשומע מש"ץ יוצא, והוא שיכוין לכל דבריו... ע"ש. הרי מצינו שלדעת הרא"ש אף בברכות ק"ש הוא יי"ח ע"י ש"ץ, אף שהוא בקי. ולכן מצינו ששוב אין לתרץ כתירוצ השני הנ"ל של הב"י שיש חילוק בין ר"ה וי"כ שהש"ץ מוציא, משא"כ בשאר ברכות כגון ק"ש שאין הש"ץ יי"ח, שזה אינו כיון שאף בברכות של ק"ש הש"ץ מוציא. הרי ששוב אין לחוש לתירוצ שני הנ"ל.

רואה את ערותו, ועדיין הוא צריך לכסותה, וזה מה שאמרו שמלבד ראיית עיניו יש איסור של גלוי ערוה, דהיינו שהוא צריך לכסות הערוה, וכיון שפניו לאחריו, ובאותה שעה הוא אינו רואה ערותו, ממילא שאין כסוי זה תלוי על ראייה כלל, ולכן אף שהכסוי ממם צלולים, או עששית עדיין מותר לקרות כנגדו.

הרי מצינו שמ"ולא יראה בך ערות דבר", דרשין שאיסור זה תלוי על ראיית עינים כיון שהוא רואה לפניו, אבל בצירוף סוף הפסוק, דהיינו "ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך", יש לדרוש שיש איסור משום ערוה אף כשהוא אינו רואה אותה, והוא צריך לכסות ערותו, ולכן אף כסוי בעששית מותר. וכן יש לפרש ה"ו" ב"ושב", דהיינו שיש כאן שני דינים, זה וזה, דהיינו הדין של "ולא יראה בך ערות דבר", "ו" גם כן יש דין של גלוי ערוה, ששייך כשהוא "שב מאחריך".

(ב) ולפי זה יש לפרש מ"ש הב"י בס"ע, בשם הרשב"א לגבי מי שרוצה לברך או לקרות שמע כשהוא במקוה, שהקשה על מ"ד בש"ס דבמים צלולים אסור לקרות משום לבו רואה את הערוה, וז"ל "וכתב הרשב"א והלא לבו רואה את הערוה, כלומר שהוא עם הערוה בתוך המים, אבל לעיניו רואות את הערוה ליכא למיחש דכיון שעניו חוץ למים ומסתכל בחוץ אינו רואה הערוה ואוקימנא בעכורין הראב"ד. עכ"ל". ופירש המ"א בס"ע ס"ק ט, וז"ל "...דהתם עכ"פ ערותו מכוסה במים דהא מקרי חציצה לגבי לבו ה"ה לגבי עיניו, ואפילו הכי אסור להסתכל בה מידי דהוה אערוה בעששית, אבל כשהערוה מגולה לא מהני עצימת עיניו". ע"ש. וכן הוא בט"ז שם שכתב, "ומה שהוא עומד במים אף שהם צלולים מקרי מכוסה". הרי דין כסוי ערוה לחוד, ודין ראיית עיניו לחוד. ולגבי כסוי שפיר הוא לכסות במים צלולים, וזה מפני דילפינן זה מ"שב מאחריך", אבל לגבי ראיית עיניו, לא מועיל כסוי המים צלולים דילפינן זה מולא יראה בך ערות דבר (בלי צירוף עם ושב מאחריך). ולכן אין לומר כמ"ש המש"ז "דלא יראה קאי אעיניו וגלוי ערוה מאי שנא זה מזה..." אלא אה"נ דלא יראה קאי אעיניו, אבל גלוי ערוה ילפינן מושב מאחריך. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר אורחותיך למדני.

מ"מ כבר כתבתי בח"ד ס"כ דעת שאר הראשונים בזה ע"ש.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר אורחותיך למדני

סימן יד.

שאלה: האם יש לבאר מהו ההפרש בין עיניו רואות הערוה דלא מהני כיסוי המים כמו ערוה בעששית, ובין גלוי ערוה דמהני כיסוי המים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזוראי שליט"א.

(א) כתב במש"ז בא"ח ס"ע ד"והפרש יש בין עיניו רואות דלא מהני כיסוי המים כמו ערוה בעששית, ואלו לגלוי ערוה מהני כיסוי המים, כמ"ש הט"ז והש"ך י"ד ס"ר, ומ"א ס"ק ד, כמו שיראה הרואה בדבריהם ב"ד ס"ר, וכאן. הן אמת טעמא לא ידענא למה, מאחר דלא יראה קאי אעיניו וגלוי ערוה מאי שנא זה מזה..." ע"ש.

ולא דמסתפינא הייתי אומר, שמזמן קדמון היתה דרשה לרבותינו ללמוד דין זה, אלא שהיא נאבדה ממנו, ולא הזכירה חז"ל בספרים שהם לפנינו. ואה"נ שאין לדרוש דרשה מדעתינו, כמ"ש היד מלאכי באות קמד, והשדי חמד בכללי הפוסקים ס"ט.אות נ, מ"מ זה רק לדרוש דין חדש, אבל אם כבר מצינו הדין והוא מקובל, אז הרשות נותנת לדרוש סמיכה לדין. וזה כמ"ש היד מלאכי שם, "וכיון שהדין מקובל ומוסכם, ולפרש המשנה והמימרא הוא דדריש כן, אין זה נקרא דורש מעצמו." ע"ש.

ולכן יש לפרש חילוק זה בין עיניו רואות, ובין גלוי ערוה מהפסוק, "ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך". ויש לדרוש מ"ש "ושב מאחריך", שהוא אינו מיירי לגבי הקב"ה כפשוטו, אלא לגבי האיש עצמו. ולכן י"ל שמלבד הדין של "ולא יראה בך ערוה" דילפינן ממנו שהכל תלוי על ראיית עינים ולכן ערוה בעששית אסורה, גם יש לדרוש ולא יראה בך ערוה כשאתה שב מאחריך, דהיינו כשהאיש עצמו מחזיר פניו לאחריו, ופניו "שב מאחריך". ואם דרשין כן, מצינו שכשהוא מחזיר פניו, הוא אינו

סימן טו.

שאלה: במי ששמע קידוש או הבדלה (ונתכוין לצאת י"ח) מפי מברך שהיה כנגד ערוה, או במקום צואה, באופן שהמקדש ודאי לא יצא י"ח, האם בכל זאת השומע ממנו כן יצא י"ח, כשהשומע לא ראה ערוה ולא היה במקומו צואה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

א) בתחילה יש לדון לגבי שליחות בדבר מצוה, והענין של ערבות. ראיתי בחכמת שלמה בא"ח ס"תרעה ג שכתב, "בטעם זה שאחד מוציא את חבירו יש בזה פלוגתא דיש ס"ל דהוי מטעם ערבות, ויש ס"ל דהוי מטעם שליחות". ולענ"ד נראה שבענין זה ערבות ושליחות הם שני דברים נפרדים, דהיינו שבתחלה בעינן שיהיה חבירו שהוא רוצה לצאת י"ח על ידו בר חיובא כמוהו, וזה הוא הענין של ערבות שאם הוא בר חיובא גם כן, אז כל אחד ערב זה לזה והוא יכול לצאת ידי חובתו על ידו. ואחר כך הדרך שהוא יוצא י"ח היא ע"י שליחות. הרי ערבות היא לגבי מי שראוי לקיים המצוה בעדו ומי ראוי להיות שליח, ושליחות היא הפעולה והדרך שאחר יכול לקיים המצוה בשבילו. וי"ל שאם לא היה כלל הדין של ערבות אלא רק שליחות, אז י"ל שכמו שאשה יכולה להיות שליח בעד האיש ה"ה היא יכולה לקיים מצוות בעדו אף שהיא אינה חייבת בהן, אלא כיון שיש לנו הדין של ערבות אז בעינן שיהיה השליח מחויב בדבר כמו המשלח, וכדמצינו בר"ה כט. ע"ש. ויש להסביר את זה, שמצינו בריש פ"ב דקידושין, שיש ללמוד שליחות במצוות מקידושין גיטין תרומה וקרבן פסח, ובכל אלו אין המצוה בגופו כלל כמו שביאר לנו הקצות החושן בס"קפב א בשם התוספות רי"ד שבמצוות בגופו לא שייך שליחות, "שהמצוה שחייבו המקום לעשות בגופו האיך יפטור הוא ע"י שלוחו והוא לא יעשה כלום". ע"ש. (ועיין באג"מ אה"ע ח"א ס"קנו שהאריך בדברי הקצות החושן). ועיין עוד בערוך השולחן בח"מ ס"קפב אות ב שכתב, "ומפסח למדנו דבר שאין ממש בגופו, דבפסח יש שתי מצוות שחיטתו ואכילתו, והאכילה היא בגופו ממש והשחיטה אינה בגופו ממש, והתורה הרשתה לעשות שליח על השחיטה ולא על האכילה". ע"ש. ולפי זה יש לדון איך מועיל הדין של שומע כעונה לקיים המצוות של דיבור שהלא הדיבור במצוות הוא על גופו, ולכן אמרינן שמטעם ערבות שכל אחד ערב זה על זה שפיר י"ל שיש שליחות אף במצוות

של דיבור, שהכח של ערבות משהו מה שמברך השליח כאילו השומע עצמו מברך אף שהוא מצוה על גופו, וילפינן חידוש זה ממלך יהודה כמבואר בסוכה לח: דהיינו "את כל דברי הספר אשר קרא מלך יהודה". (מלכים ב. כב.) הרי אף בדיבור שהוא בגופו עדיין הוא י"ח של אחרים מטעם שליחות.

ויש לסייע מה שפירשתי, שלכאורה יש להקשות על הדין של שומע כעונה, שאם ילפינן את זה מפסוק במלכים, הלא הוא בגדר של דברי קבלה ודברי נביאים בלבד והוא אינו חמור כדבר שכתוב בתורה, ואיך מועיל שומע כעונה להוציא י"ח במצוות מן התורה כגון ברכת המזון או קידוש בדברים בליל שבת. אלא נראה לתרץ את זה לפי מ"ש המגלת אסתר בשרש שני בס"ק ב., על דברי הרמב"ן בס"ק לא, "וכן בכל מה שילמדו מפסוקי הנביאים יש לנו לומר כי היה מקובל אצלם ממה ואחרי כן הסמיכום לאותם הפסוקים של נביאים על השורש שיש לנו כי אין נביא רשאי לחדש וכו', וכמו שהביא הרמב"ן גם כן ממה שאמר מ"ח נביאים וח' נביאות עמדו להם ישראל ולא פיתחו ולא הותירו וכו', ואם כן בודאי יש לנו לומר כי כל המצוות שיוציאו מפסוקי הנביאים תורה היא זולת אם יאמרו כי הפסוקים ההם אסמכתא שאז נדון הדבר ההוא מדבריהם והסמיכוהו לאותו פסוק" (וכן הוא במהר"ן חיות נדרים כב: ע"ש). ולפי זה שפיר י"ל ששומע כעונה הוא מן התורה, אלא יש לחקור איפוא מצינו דבר זה בתורה כדי לומר "כי היה מקובל אצלם ממה". ולענ"ד נראה שכיון שמצינו ערבות מן התורה, וכיון שמצינו שליחות מן התורה, שפיר י"ל שקבלו הנביאים הכלל של שומע כעונה, והוא מן התורה כיון שהטעם שמועיל שומע כעונה הוא משום ערבות ושליחות. ולכן נראה שבמצוות של דיבור מועיל שומע כעונה מטעם שליחות וערבות.

ואף שיש לתרץ שדין שומע כעונה הוא הלכה למשה מסיני, וכתב הרמב"ם בהקדמה למשנה, שכל הלכה למשה מסיני אין לה רמז בתורה (עיין לעיל השאלה לגבי ברכת התורה על הלכות דרבנן), וז"ל "כל דבר שאין בו רמז במקרא ואינו נקשר בו ואי אפשר להוציאו בדרך מדרכי הסברה, עליו לבדו נאמר הלכה למשה מסיני", מ"מ לפי מה שביארתי, שפיר הוא להסביר הלכה למשה מסיני זו לפי שאר הכללים שכבר מצינו בתורה, דהיינו שליחות וערבות.

כעונה הוא משום שליחות כיון שבזה השומע עצמו עומד שם בשעת הברכה.

הרי מבואר ששפיר י"ל שהטעם שמועיל שומע כעונה הוא משום שליחות.

ולפי זה יש לדון במה שמצינו בכה"ח ס"כ אות נה, לגבי מי שרוצה לפטור עצמו בברכתו של חברו בתפילין, וסח המברך בין תפלה לתפלה, ונסתפק הרב מהר"י חזן בחקרי לב אי השומע א"צ לברך על של ראש מצות תפילין, או דלמא לא עדיף השומע מגברא דאתי מחמתיה, וכתב דצד זה נראה לו יותר. ובסידור בית עובד כתב עליו דכיון דמה שהשומע יוצא בברכת חברו הוא מטעם שומע כעונה, ועונה כמברך וכבירך לעצמו חשיב, א"כ גם שהפסיק המשמיע, ואע"ג דהוא עצמו צריך לחזור ולברך על מצות תפילין מ"מ השומע כיון דאיהו לא הפסיק א"צ לחזור ולברך על מצות תפילין ע"ש. ולענ"ד נראה שכיון שביארתי שהשומע כעונה הוא משום שליחות, אז שפיר י"ל שיש שליחות רק למה שנוח לו להשומע שהוא המשלח, ולכן י"ל שנוח לו בברכה עצמה שהוא שומע אבל הוא אינו נוח לו בהפסק אחר כך, ולכן ממילא אין תורת שליחות לגבי ההפסק, ולכן השומע א"צ לברך על תפילין של ראש. וכן מצינו בחו"מ ס"קפב א, שכתב מרן "עבר השליח על דעת משלחו לא עשה כלום", וכתב שם בסע"ב, דמסתמא המשלח יכול לומר "לתקוני שדרתיה ולא לעוותי". ולכן ה"ה כאן שנוח לו להשומע לצאת ידי חובתו בברכה, אבל לא בהפסק חברו אחר כך, ולכן אין השומע צריך לברך אחר כך.

(ב) ואחר הקדמה זו, י"ל בנד"ד כיון שהמברך הוא השליח של השומע, אם הוא עושה המצוה באופן שהוא פסול, ממילא אין המשלח יי"ח. ולכן אם השליח אומר הקידוש במקום של ערוה או צואה, הקידוש הוא פסול, ולכן השומע אינו יי"ח. ואין לדמות זה לדין של הכה"ח הנ"ל לגבי הפסק בהנחת תפילין, דשבשלמא י"ל שהמברך הוא השליח לברכה אבל הוא אינו השליח להפסק, כיון שההפסק הוא בא אחר הברכה ואינו בכלל הברכה, אבל בנד"ד כשהמברך הוא במקום שיש בו ערוה או צואה, הקידוש עצמו הוא פסול וא"א להפריד הקידוש מהמקום לגבי השליחות, שאין הפסול בא אחר כך אלא בבת אחת עם הקידוש. ולכן השומע אינו יי"ח.

ולכאורה יש להקשות על מה שכתבתי שהטעם דאמרינו שומע כעונה הוא מפני שליחות, שהלא יש כלל גדול בידינו בגיטין כט. "ומילי לא מימסרן לשליח", ולכן איך הוא יוצא יי"ח ע"י שמיעת דבור מאחר מטעם שליחות, הלא אין כאן שליחות לומר דברים בלבד. ועוד מצינו סברת המהרי"ט בח"א ס"קכו שכתב, "דלהקדש אין בו דין שליחות שאם אמר אדם לחבירו צא ותקדיש שור אחד משוורי אין בו דין הקדש דמילי נינהו ומילי לא ממסרן לשליח". אלא שכבר הקשה על דבריו הבתי כהונה בבית ועד ס"כד, ותורף דבריו דלא איתמר מילי לא ממסרן לשליח אלא כההיא דגט ומתנה שהוא דברים בעלמא אמר ושליח זה מסרן לשליח אחר, התם שפיר אמרינן מילי לא ממסרן לשליח דמילי בעלמא מסר להו ואין חוזרין ונמסרין לסופר שיעשה הוא השליחות, אבל גבי הקדש אינו מוסר השליח אותן דברים לאחר אלא בעצמו אומר אותם הדברים ומקדיש השור, והוא בעצמו עושה פעולת שלוחו והא לא חשיב מילי, ומאי דאמור מילי לא ממסרן היינו הנך מילי שקבל השליח ראשון לא ממסרן לשליח אחר, אבל לשליח עצמו מוסרן המשלח והשליח עצמו עושה שליחות. עיין בברכ"י א"ח ס"תלד אות ה, שביאר כל זה באריכות. ועיין עוד במחנה אפרים הל' שלוחין ס"ז, שאף הוא הקשה על המהרי"ט וכתב, "ולא הבנתי זה דמ"ש מילי לא מימסרן היינו לומר דלא מימסרן לשליח שיחזור וימסרם לשליח אחר, אבל כל שהאומר לשלוחו להקדיש או לאסור או להתיר שבועה מה מסירה שייך כאן דשלוחו של אדם כמותו". ע"ש. ועיין עוד בזה ביוסף אומץ נט ובחכמת שלמה בא"ח ס"תרעה הנ"ל.

ולפי זה י"ל ששפיר הוא לדעת הבתי כהונה והמח"א שיי"ל שהטעם שמועיל שומע כעונה הוא מטעם שליחות, שבזה אין המברך מוסר הברכה לאחר אלא הוא עצמו מברך. אלא אף לדעת המהרי"ט י"ל דשאני הכא כיון שהלא השומע שהוא המשלח הוא עומד שם משא"כ לגבי מי שמקדיש שור שהשליח אינו במקום המשלח. וכבר מצינו אף לגבי כותי שאם ישראל עומד על גבו יש להכשיר טוויית הציצית לדעת הרא"ש כמבואר במרן בס"א ב, ואף לגבי מצה כתב בתשובת הרשב"א בס"כו, "אין אדם יוצא במצה שלשה נכרי ואפילו ישראל עומד על גביו ומזהירו שיכוין לשם מצה, לפי שאין הגוי עושה אלא על דעת עצמו ולא על דעתינו". הרי בנד"ד שהמברך ישראל, ודאי הוא עושה על דעת השומע (עיין מ"ש בזה בח"א ס"פג) ולכן נראה שאף המהרי"ט מודה בנד"ד שיי"ל שהטעם שמועיל שומע

לשוה"ק שאינו מוציא אחרים, שאז הפסול הוא "מחמת הקריאה עצמה", או יותר דומה למקדש שלא במקום סעודה. ואף שיותר נדמה לי שנד"ד שהעונה עבר איסור בעצם הקידוש, דומה יותר לקורא מגילה בלע"ז כשמבין לשוה"ק, שלא תיקנו לו שיצא בלע"ז, מ"מ עדיין אני נבוך בזה. ע"כ דברי כת"ד.

ולפי מה שביארתי לעיל החילוק מבואר, שלגבי שליחות ודין הכה"ח הנ"ל יש להפריד בין הברכה וההפסק אחר כך שיש חילוק בזמן, וזה בא אחר זה ולא בבת אחת, ולכן שפיר יש לומר שנוח לו השליחות בשעת ברכה ולא בשעת ההפסק שהוא אחר כך, וכן לגבי קידוש במקום סעודה י"ל הכי, דהיינו שיש להפריד בין הקידוש ובין אכילת הסעודה אחר כך, ונוח לו להשומע הקידוש עצמו, ולא נוח לו מה שהשליח אינו אוכל שם סעודתו אחר כך, ולכן השומע י"ח של שמיעת הקידוש (אם הוא עצמו אוכל אחר כך אף שהשליח אינו אוכל). אלא לגבי קריאת המגילה א"א "להפריד" הקריאה עצמה כיון שהקריאה עצמה פסולה, ולכן ממילא שהשומע אינו י"ח. ולכן שפיר הוא מ"ש הריב"ש הנ"ל, "שעדיין יש לחלק בין כשהפסול מחמת המקום, ובין כשהוא מחמת הקריאה בעצמה". הרי לגבי הקריאה הפסול הוא בקריאה עצמה וא"א להפריד הפיסול מן הקריאה, משא"כ בקידוש במקום סעודה, שהאכילה אינה הקידוש "עצמו", והסעודה באותו מקום באה אחר כך, ושפיר י"ל שהשומע י"ח.

ולפי זה שפיר כתב כת"ר בהערה שם כדי לבאר דעת הריב"ש, "נראה דר"ל, דבאופן שהפסול הוא חיצוני, כגון מחמת מקום, שהמקדש אינו אוכל במקום קידוש אלא במקום אחר, בזה אע"ג דהמקדש עצמו אינו יוצא י"ח הקידוש, אעפ"כ אחרים השומעים ממנו יוצאין, דהקידוש עצמו נאמר כדין, ומפי בר חיובא (וע' היטב משנ"ב בסי' תרצ"ב ס"ק י"א). משא"כ באופן שהקורא את המגילה בלועזית יודע גם לשון הקודש, כיון שהוא אינו יוצא בעצם, מפני שבעבורו לא תיקנו חכמים שאפשר לקרוא בלועזית, כך שנמצא שכאילו לא קרא, והקריאה בעצמה לא חשיבה קריאה בעבורו, ממילא גם אחרים השומעין ממנו הקריאה לא יצאו, דאינם עדיפים ממנו. וע"ע בשו"ת ציא"ל (חלק י"ב סי' כ"ד, בפרט באות ז).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

וכת"ד הביא מ"ש הריב"ש. וז"ל "והנה רבינו הריב"ש (בסי' שצ"א) כתב לדון במי שיודע אשורית וגם לועזית, אם מוציא י"ח קריאת מגילה בלועזית, למי שיודע רק לועזית, ויתכן להוכיח מדבריו לנד"ד. וז"ל שם "עוד כתבת אלא ודאי בשביל שיש בקורא תוספת ידיעה על השומעים לא ימנע ממנו להוציא אותם, ואפילו אם נאמר שלעצמו אינו מוציא. דלא דמי למי שאינו מחוייב בדבר שאינו ראוי להוציא עצמו כלל. אבל זה ראוי היה להוציא עצמו, אלא שנתוספה בו ידיעה זו של לשון אשורית. הגע עצמך, מי שאשתקד לא היה יודע, ועכשיו יודע, נאמר שאשתקד היה מוציא, ועכשיו אינו מוציא, הא לא דמיא אלא למי שיצא, שמוציא בכל הברכות. עכ"ל. ואני אומר, אף על פי שאין זה דומה ממש למי שאינו מחוייב בדבר הירושלמי משהו אותם. שהטעם למי שאינו מחוייב בדבר שאינו מוציא אחרים, הוא מפני שאינו מוציא לעצמו. וגם זה אינו מוציא לעצמו בזאת הקריאה. ולא דמי למי שיצא שמוציא בכל הברכות, דהתם טעמא משום דכל ישראל ערבים זה לזה, וגם זה שיצא, נקרא מחוייב בדבר, מפני חיוב חברו שלא יצא. והיינו טעמא דאמרינן התם במסכת ר"ה (כ"ט ע"א) חוץ מברכת הלחם וברכת היין, וה"ה לכל ברכת הנהנין, משום דלא שייך בהו כל ישראל ערבים זה לזה, שאין זה חובת גברא, לא ליתנהי ולא ליבריק. אבל הכא ליכא למימר האי טעמא, שהרי שכיון שזה יודע אשורית ואינו יוצא בקריאה זו, לא יוציא אחר" עכ"ל. ולפי"ז לכאורה ה"ה בנד"ד, כל שהעונה לא יצא י"ח, אף השומע שבא מחמתו לא יצא י"ח.

אלא שהריב"ש שם המשיך וכתב וז"ל "אבל אי איכא לדמוייה, להדיא דבני אדם המקדשין בביה"כ איכא לדמוייה. דאמרינן התם (פסחים ק"א ע"א) שמוציאין אורחים ידי חובתייהו, אף על פי שהמקדש אינו יוצא, לפי שאינו במקום סעודתו, ואפ"ה מוציא אחרים. אלא שעדיין יש לחלק בין כשהפסול מחמת המקום, ובין כשהוא מחמת הקריאה בעצמה" עכ"ל.

ולפי"ז, יתכן שאף בנד"ד יצא השומע, דומיא דמקדש שלא במקום סעודה, דמוציא למי ששומע שלו הקידוש הוא במקום סעודה וקיים חובתו, דהפסול הוא רק מחמת "המקום", וכמו"כ השומע בנד"ד "קיים חובתו" ולא ראה ערוה ולא היה עם צואה באותו רשות. ולכן צריך לי עיון אם נד"ד יותר דומה לקורא מגילה בלועזית כשיודע

סימן מז.

שיתפלל קודם זמן שיכיר את חבריו, ועיין באחרונים ז"ל ובפר"ח ז"ל. ונראה שהוא כיון לפר"ח הנ"ל.

לכן נראה שאם כבר נהגו באיזה מקומות להתפלל העמידה קודם הנץ החמה אחר משיכיר חבריו וכו', שמותר להם לקיים מנהגם. וזה לפי מה ראיתי בבית יהודה ח"א א"ח ס"ס שכתב לגבי מנהג, "וכל המשנה ידו על התחתונה, והרבנים הקדמונים אשר הנהיגו את קהלם במחנה אלקים זה היו מדקדקים בדברים שנתפשט בהם המנהג שלא לשנות דבר ולא חצי דבר, והיו טורחין לקיים המנהג ומעמידים אותו בדבר המעמיד דאפילו באלף לא בטיל, וזאת תורת האדם השלם לאחוז במעשה אבות ולא יטה ימין ושמאל, כי אם יבוא לסמוך כל אחד ע"פ הכרעתו ושיקול דעתו ולתקן כפי אשר יכשר בעיניו, ולא יחוש למי שקדמוהו, היום יתבטל מנהג אחד ולמחר שנים וכן למחרתו וממילא כל המנהגים יעדרון ותהיה תורה חדשה בכל דור ודור". ע"ש. וכן ראיתי בהל" קטנות ח"א ס"ט. שכתב, "וזה כלל גדול שהיה מוסד בידינו אם הלכה רופפת בידך פוק חזי מה עמא דבר כי פשוט הוא אשר באהבת ה' את עמו ישראל יסיר מכשול מדרכיהם ולא יטו כל העולם אחר היחיד אילו סברתו דחוויה". וכן ראיתי בפתח הדביר בס"רלג אות א בד"ה ומאחר, שכתב "דכל מנהג שנהגו המון העם הי"ו כל דאית להו סמך כל דהו לפום דינא שבקינן להו אמנהגייהו" וכן הוא בנד"ד, שלפי מה שביארתי מנהג זה בכלל "כל דאית להו סמך כל דהו לפום דינא". וכן ראיתי בבאיור הלכה בס"פ פט בסוף ד"ה יצא, שכתב לגבי תפילת העמידה אחר זמן משיכיר חבריו וכו', "אך לאחר הזמן הזה, אפשר דאין למחות ביד הנוהגין להקל, עיין בב"ח ודרישה מה שכתבו לדעת רי"ו..." ע"ש.

ב) וא"י לאו דמסתפינא דלחייכי עלי בבי מדרשא, הייתי אומר שאף יש לפרש כן בדברי מרן בש"ע, שהוא כתב בס"נח א "זמן ק"ש של שחרית משיראה את חבריו הרגיל עמו קצת ברחוק ד' אמות ויכירנו... ומצוה מן המובחר לקרותה כוונתין שהיו מכוונים לקרותה מעט קודם הנץ החמה כדי שיסיים ק"ש וברכותיה עם הנץ החמה ויסמוך התפלה מיד בהנץ החמה". ע"ש. ויש לשאול למרן איך הוא מותר לקרות ק"ש משיכיר חבריו, הלא הוא צריך לסמוך גאולה לתפלה, ואם אמרינן שאחר ק"ש הוא צריך להמתין עד הנץ החמה כדי להתפלל העמידה, ממילא הוא מבטל סמיכות גאולה לתפלה, וכמו שכבר הרגיש הב"ח הנ"ל. ואל תשיבני שמרן כאן מיירי רק לגבי מצות ק"ש שהוא מותר לקרותה לכתחילה מזמן שהוא יכיר חבריו

שאלה: האם יש לקיים המנהג בכמה מקומות להתפלל בקהל העמידה קודם הנץ החמה לכתחילה, אם הוא אחר הזמן שאדם יכול להכיר חבריו מד' אמות.

תשובה: א) כתב מרן בס"פ א, "זמן תפלת השחר מצוותה שיתחיל עם הנץ החמה כדכתיב ייראוך עם שמש, ואם התפלל משעלה עמוד השחר והאיר מפני המזרה יצא". ע"ש. הרי מזה נראה שלכתחילה אין להתפלל העמידה קודם הנץ החמה.

אלא מצינו בפר"ח שם שכתב, "ולכתחלה יכול להתפלל משעלה עמוד השחר והאיר מפני המזרח מידי דהוי אתמיד, ומיהו אם התפלל משעלה עמוד השחר יצא". ע"ש.

וכן מצינו לדעת רבינו ירוחם, שכתב הב"י שם, "ור"י כתב זמן תפלה משיכיר את חבריו ברחוק ד' אמות, ומצוה מן המובחר שיתפלל אחר הנץ החמה מיד". ופירש הב"ח שם דעת רבינו ירוחם, וז"ל "...וכיון שצריך להסמך גאולה לתפלה א"כ בע"כ גם זמן תפלה לכתחלה צריך שתהיה משיכיר את חבריו וכו', לאחר שקרא ק"ש וברכותיה, אלא דאם התפלל קודם שיקרא ק"ש משעלה ברכ השחר יצא, דכך הוא זמן תפלה, כנ"ל פשוט". וכן הוא בדרישה ע"ש.

וראיתי שכתב המ"א שם בס"ק א, "מ"כ בשם רש"ל בימי הסליחות ראוי לזוהר בזה שרגילין להקדים קודם הנץ החמה, ואינו נכון עכ"ל. ואפשר שסמכו על שטורח ציבור הוא שילכו לביתם ויקבצו שנית כמ"ש הטור בס"רלה לענין מעריב, ומ"מ לכתחילה יראה שלא להשכים כל כך". ופירש המחצית השקל שם, "וכמ"ש הטור בס"רלה דמה"ט הקילו לקרות ק"ש של ערבית קודם צ"ה ומתפללים ביום כיון שכבר מקובצים לתפלת מנחה, ואם יצטרכו להתקבץ שנית לערבית יהיה טורח מרובה ע"ש". ואף שהמ"א כתב שלכתחילה אין לעשות כן, מ"מ מצינו שכך היה המנהג, ויש סברה הנ"ל כדי להסביר המנהג.

וכן ראיתי במאמ"ר שם בס"ק א שכתב, "ולפי דברי רבינו ירוחם ז"ל על פי הבנה זו אין למחות כל כך באותן המקדימין בימי הסליחות, שהרי אין מקדימין כל כך

קרא ק"ש קודם נץ החמה שיש לו להמתין להתפלל העמידה עד הנץ החמה ואין לחוש לסמיכות גאולה לתפילה.

אלא כתב התורת רפאל א"ח ס"כא ד"ה והנה, לגבי הסוגיא דברכות ל. הנ"ל, וז"ל "והנה מה שהוכרח רש"י ז"ל לומר דטעמא דת"ק דרשב"א הוא משום דעדיין לא מטא זמן ק"ש. לכאורה אינו מובן מה שהוכרח לזה, דהרי י"ל דטעמא דת"ק הוא משום דתפלה מעומד עדיף מסמיכת גאולה לתפלה ואפילו הגיע זמן ק"ש נמי י"ל דס"ל לת"ק דתפלה מעומד עדיף, וכבר עמד על זה הגאון בשאגת אריה שם (ס"ג). אמנם י"ל דאי פליגי נמי בהגיע זמן ק"ש א"כ למה נקט הברייתא פלוגתייהו בהשכים לצאת לדרך, (עי' הגירסא בה"ג וברא"ש), וכן בהשכים לישב בקרון או בספינה, הא מצי למינקט פלוגתייהו גם בהגיע זמן ק"ש ואין לו פנאי לקרא ק"ש ולהתפלל אח"כ מעומד, אלא כדי לקרות ק"ש ואח"כ יתפלל כשמהלך, או יתפלל מעיקרא מעומד ואח"כ יקרא ק"ש, מר סבר תפלה מעומד עדיף, ומר סבר מסמך גאולה לתפלה עדיף, אלא מוכח דאם הגיע זמן ק"ש כ"ע ס"ל דמסמך גאולה לתפלה עדיף כיון דכבר חלה עליו חובת סמיכת גאולה לתפלה, ופלוגתייהו רק כשלא הגיע זמן ק"ש דס"ל לת"ק דכיון דלא חלה עליו חובת סמיכת גאולה לתפלה מעומד עדיף, אבל כשהגיע זמן ק"ש וחלה עליו חובת סמיכת גאולה לתפלה כ"ע ס"ל דסמיכת גאולה לתפלה עדיף". ע"ש. הרי אף כשהוא קורא ק"ש קודם הנץ החמה צריך לו להתפלל מיד כדי לסמוך גאולה לתפילה.

ולכן נראה שאף מרן מודה שהוא מותר להתפלל העמידה מיד אחר ק"ש אף שהוא עדיין קודם הנץ החמה. וי"ל שכיון שהוא מותר לקרות ק"ש באותו זמן לכתחילה, ממילא לגבי העמידה זה נחשב כבדיעבד כיון שהוא צריך לסמוך גאולה לתפילה, ולכן ממילא שהוא מותר להתפלל מיד קודם הנץ החמה, שבדיעבד או בשעת הדחק מותר להתפלל קודם הנץ החמה. ואל תשיבני איך הוא מותר לכתחילה להכניס את עצמו לדין בדיעבד בתפילה, שהרי מצינו בס"רמח ד' שלצורך מצוה מותר לצאת בשיירא בערב שבת אף שממילא ע"י זה הוא מביא את עצמו לחילול שבת משום סכנת המדבר (ולדעת מרן זה אף שודאי הוא יחלל שבת, עיין בה"ח שם אות מב) ולכן ה"ה בנד"ד שהוא מותר לקרות ק"ש לכתחילה, אף שע"י זה הוא מביא את עצמו לדין בדיעבד לגבי העמידה.

וכו', אבל הוא לא בא לומר כאן שמצד תפילת העמידה עדיין אין לעשות כן, שזה אינו שהלא מרן כתב "ומצוה מן המובחר לקרותה כוונתין שהיו מכוונים לקרותה מעט קודם הנץ החמה כדי שיסיים ק"ש וברכותיה עם הנץ החמה ויסמוך התפלה מיד בהנץ החמה". הרי בסעיף זה, מרן מיירי אף באופן שהוא מתפלל תפילת העמידה מיד אחר ק"ש וברכותיה.

ולכן עדיין יש לשאול, איך היא סברת מרן לגבי סמיכות גאולה לתפילה בנדון זה. והלא הוא דבר חמור מאד להפסיק בין גאולה לתפילה. וכן מצינו שלדעת מרן אין להכריז בין גאל ישראל להעמידה בשחרית, שמרן פסק כהזוהר בס"ס שעניינת אמן אחר גאל ישראל היא הפסק, כמו שביאר בב"י. ויש להבין דעת הזוהר בזה שאם עניינת אמן היא מענין התפילה למה זו נחשבת להפסק, ולענ"ד נראה שסבר הזוהר שסמיכות גאולה לתפלה הוא דין מיוחד והיא יותר חמורה משארי דיני הפסק, שכל דיבור בין גאל ישראל להעמידה הוא הפסק אם לא שתקנו חז"ל כן בפירוש, דהיינו גאולה אריכתא בערבית ותפילה אריכתא בשחרית, עיין בב"י בס"קיא.ובס"רלו. אבל שאר דברים שלא תקנו חז"ל אף שהם מענין התפילה עדיין הם נחשבים להפסק דבעינן סמיכות ממש, ושאר דברים אף שהם מעניני התפלה מ"מ יש הפרדה ע"י הדבור בין הגאולה והתפילה, ולכן אסור לענות אמן בשחרית אחר גאל ישראל, או לברך על התפילין, וממילא אף ההכרזה אסורה בשחרית, וכן דעת מרן שפסק כהזוהר.

ועוד, מצינו כתוב בברכות ל. "אבוה דשמואל ולוי כי הוו בעו למיפק לאורחא הוו מקדמי ומצלי וכי הוו מטי זמן ק"ש קרו, כמאן כי האי תנא דתניא השכים לצאת לדרך מביאין לו שופר ותוקע לולב ומנענע מגילה וקורא בה וכשיגיע זמן ק"ש קורא, השכים לישב בקרון או בספינה מתפלל וכשיגיע זמן ק"ש קורא, רשב"א אומר בין כך ובין כך קורא ק"ש ומתפלל כדי שיסמוך גאולה לתפלה, במאי קמפלגי מר סבר תפלה מעומד עדיף ומר סבר מסמך גאולה לתפלה עדיף". ופסק מרן בס"פט כאבוה דשמואל ולי, וז"ל "בשעת הדחק, כגון שצריך להשכים לדרך יכול להתפלל משעלה עמוד השחר וימתין מלקרות ק"ש עד שיגיע זמנה ואף על פי שאינו סומך גאולה לתפלה, הכי עדיף טפי שיתפלל בביתו מעומד, ממה שיתפלל בזמנה והוא מהלך ויסמוך גאולה לתפלה". ולפי זה יש מקום לומר שכיון שסמיכות גאולה לתפילה אינה חמורה כל כך כיון שתפילה בעמידה היא עדיפה, שאף י"ל שאם הוא

שיתחיל עם הנץ החמה, כדכתיב יראוך עם שמש ואם התפלל משעלה עמוד השחר והאיר פני המזרח יצא".

ואין לומר שדווקא ביחס להליכה, אמרו שתפילה בעמידה עדיפה, אבל אם יתפלל בישיבה עדיף לסמוך גאולה לתפילה ולהתפלל בזמן, כי מבואר בגמרא אליבא דאבוה דשמואל ולוי כי ה"ה גם בהשכים לישיב בקרון, קודם מתפלל וכשיגיע זמן ק"ש קורא.

ואמנם בנדון דידן אני עדיין מסתפק כי ביארו הראשונים שמעלת ישיבה בעמידה היא בגלל שמכוון יותר (רש"י ורשב"א שם), ואולי אותו יהודי יתפלל בכוונה בישיבה כשהוא יושב באוטובוס, יותר מבכמה דקות של עמידה במקום עבודתו. ועוד ראיתי במ"א שם שכתב "דרוב העולם אין נזהרין בזה ואפשר דנוהגים כאידך פוסקים דפסקו כרשב"א דמסמך גאולה לתפלה עדיף, ועוד דרש"י פי' תפלה מעומד עדיף כדי שיוכל לכוון והאידן' בלא"ה אין מכוונין כ"כ לכן מוטב לסמוך גאולה לתפלה, ומשמע מדברי רש"י דאם יוכל להתפלל מיושב בדרך מוטב שיסמוך גאולה לתפלה משיתפלל בביתו מעומד". ע"כ דברי כת"ר.

ובתחילה יש לדון במ"ש מרן בס"פ ח, "בשעת הדחק, כגון שצריך להשכים לדרך יכול להתפלל משעלה עמוד השחר וימתין מלקרות ק"ש עד שיגיע זמנה ואף על פי שאינו סומך גאולה לתפלה, הכי עדיף טפי שיתפלל בביתו מעומד, ממה שיתפלל בזמנה והוא מהלך ויסמוך גאולה לתפלה". ויש לעיין שלא שמעתי מי שנוהג כזה, אלא בשעת הדחק קורין ק"ש ועמידה ביחד אחר עמוד השחר. ולכן קודם כל יש להסביר את המנהג.

וי"ל שאף שדין הנ"ל מפורש בברכות ל. מ"מ מצינו שהרי"ף והרמב"ם השמיטוהו. והדבר צריך ביאור. כתוב בגמ' שם, "אבוה דשמואל ולוי כי הוו בעו למיפק לאורחא הוו מקדמי ומצלי וכי הוו מטי זמן ק"ש קרו, כמאן כי האי תנא דתניא השכים לצאת לדרך מביאין לו שופר ותוקע לולב ומנענע מגילה וקורא בה וכשיגיע זמן ק"ש קורא, השכים לישיב בקרון או בספינה מתפלל וכשיגיע זמן ק"ש קורא, רשב"א אומר בין כך ובין כך קורא ק"ש ומתפלל כדי שיסמוך גאולה לתפלה, במאי קמיפלגי מר סבר תפלה מעומד עדיף ומר סבר מסמך גאולה לתפלה עדיף. מרימר ומר זוטרא הוו מכנפי בי עשרה בשבתא דרגלא ומצלו והדר נפקא לפרקא, רב אשי מצלי בהדי צבורא ביחיד

ולפי פירוש הנ"ל בדברי מרן, נראה ששפיר הוא לקיים מנהג זה, וכ"ש לפי שאר טעמים דלעיל.

סימן יז.

שאלה: מה עדיף, סמיכות גאולה לתפילה או להתפלל בעמידה ולא בישיבה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יוחנן סלאם שליט"א.

א) כתב כת"ר, "נשאלתי ביהודי שמוכרח להתפלל באוטובוס בדרך לעבודתו, ומניח שם תפילין, ומתפלל בישיבה. האם עדיף שיתפלל כל התפילה (כולל שמונה עשרה) בישיבה באוטובוס, או עדיף שיתפלל כל התפילה עד שמונה עשרה, ואז יפסיק ויוריד את התפילין, ויחכה להתפלל בעמידה כשיגיע למקום עבודתו, כי המנהל שלו כן מרשה לו לקחת כמה דקות כדי להתפלל תפילת שמונה עשרה.

ובעצם יוצא שהשיקול הוא, תפילה עם התפילין וסמיכת גאולה לתפילה בישיבה מצד אחד, ומצד אחר, תפילת שמונה עשרה ללא תפילין ובלי סמיכת גאולה לתפילה בעמידה, מה עדיף.

וידידי הרב בניהו שנדורפי הראה לי שהש"ע בסוף ס' פט כתב, "בשעת הדחק, כגון שצריך להשכים לדרך יכול להתפלל משעלה עמוד השחר וימתין מלקרות ק"ש עד שיגיע זמנה ואף על פי שאינו סומך גאולה לתפלה, הכי עדיף טפי שיתפלל בביתו מעומד, ממה שיתפלל בזמנה והוא מהלך ויסמוך גאולה לתפלה". וא"כ מבואר שתפילה בעמידה אפילו שלא בזמן ובלי סמיכת גאולה לתפילה, עדיפה מתפילה בהליכה אפילו שהיא בזמנה וסומך גאולה לתפילה. וזהו כדעת אבוה דשמואל ולוי בברכות ל. שתפילת בעמידה עדיפה מסמיכת גאולה לתפילה.

ונראה ברור שמעלת תפילה עם התפילין, לא חשובה יותר ממעלת תפילה בזמנה. כי אף על פי שעל תפילה בתפילין, נאמר "אמר רבי יוחנן הרוצה לקבל עליו עול מלכות שמים שלימה יפנה ויטול ידי ויניח תפילין ויקרא ק"ש ויתפלל", מ"מ תפילה לפני הזמן הינה בדיעבד ממש, כמבואר בלשון הש"ע בריש סימן פט, "זמן תפלת השחר מצוותה

דוקא בדיעבד לאו דוקא אלא אגב דנקט רישא לא יצא נקט בסיפא דמילתיה יצא, וכן נראה דעת הרי"ף ז"ל דלא הזכיר כלל הך סוגיא דאבוה דשמואל וכו' בפ' תפילת השחר, והיינו משום דלא קי"ל כוותיה דוק".

וכן ראיתי ביד אהרן ס"פ שכתב, "והרי"ף השמיט הא דאבוה דשמואל ולוי, ועיין מ"ש בעל שה"ג ועיין בהרב החבי"ב ז"ל מה שתמה עליו. ולענ"ד נראה לומר דס"ל להרי"ף דהך ברייתא דהכא דלפיג' ת"ק ורשב"א לית הלכתא כותיהו משום דנפקא מינה מיהא דלכ"ע אין לקרות ק"ש אחר עלות השחר, וזה הפך רשב"י (ברכות ח.) דאסיקנא לעיל דהלכתא כותיה בשעת הדחק, וכבר כתב הרי"ף ז"ל דלדעת רשב"י דאמר פעמים שאדם קורא ק"ש של שחרית לאחר שיעלה עמוד השחר בדיעבד הוא, א"נ בשעת דחק כגון מי שהיה משכים לצאת לדרך וכיוצא בו, אבל לכתחילה לא. וא"כ נמצא דלדעתו הך ברייתא דהכא פליג אמסקנא דתלמודא דלעיל, ומשום הכי דחה הרי"ף להך ברייתא מהלכה... ע"ש. ולכן י"ל שהמנהג היום הוא כדעת הרי"ף והרמב"ם הנ"ל. (ועיין עוד בזה במ"א שם ס"ק טז. והחמד משה שם. ואין לומר שטעם המנהג הוא לפי המקובלים שאין להפך הצינורות, שנראה שמנהג זה הוא לכ"ע ואף לאלו שמדלגים בתפילת שחרית כדי להתפלל בצבור).

(ב) ונחזור לנד"ד. וי"ל שכיון שהרי"ף והרמב"ם לא סברו כאבוה דשמואל ולוי או כרשב"א, שוב אין ללמוד מהם מה עדיף, אי תפלה מעומד עדיף או לסמוך גאולה לתפלה עדיף. ולפי זה נראה שיש לפסוק כמ"ש מרן בש"ע הנ"ל שההלכה כאבוה דשמואל ולוי שתפילה מעומד עדיף.

אלא עדיין יש לדון בזה, דמצינו בטור ס"צ שטעם דבעינן עמידה לתפלת י"ח הוא מפני "שהתפילה היא במקום הקרבן... ולכך צריך ליזהר שתהיה... מעומד דומיא דעבודה, דכתיב לעמוד לשרת". ע"ש. וכן הוא בש"ע שם סע"ד ע"ש. אלא א"כ הוא, אין טעם לומר שתפילה מעומד עדיף, שהרי מצינו שכתב מרן בס"צ ד, "היה רוכב על החמור אין צריך לירד ולהתפלל אפילו אם יש לו מי שתופס חמורו אלא מתפלל דרך הילוכו. וכן אם היה בספינה או ע"ג קרון אם יוכל לעמוד עומד ואם לאו יושב במקומו ומתפלל, או אם היה הולך ברגליו מתפלל דרך הילוכו... כי אם יעמוד ויתפלל יקשה בעיניו איחור דרכו ויטרד לבו ולא יוכל לכונן, והכל לפי הדרך ולפי המקום ולפי יראתו ויישוב דעתו...". הרי נראה מכל זה שמה

מיושב כי הוה אתי לביתיה הדר ומצלי מעומד, אמרי ליה רבנן ולעביד מר כמרימר ומר זוטרא, אמר להו טריחא לי מלתא, ולעביד מר כאבוה דשמואל ולוי, אמר להו לא חזינא להו לרבנן קשישי מינן דעבדי הכי". וי"ל שאף לרשב"א שפליג על אבוה דשמואל ולוי, יש להמתין להתפלל העמידה בדרך, וכמ"ש התוספות שם, וז"ל "והכי פסקי בה"ג הלכה כר"ש בן אלעזר ומשמע די"ח ברכות מותר להתפלל בדרך במהלך ואין צריך לעמוד". ע"ש. וכן לרב אשי פירש רש"י, "לא חזינן להו לרבנן קשישי מינן דעבדי הכי. שיקדימו תפלה לקריאת שמע, הלכך כיון דממתין מתפלה עד זמן ק"ש מצוה לסמוך תפלה אחר גאולה". הרי אף לרב אשי אין להקדים העמידה לקודם זמנה.

ולפי זה י"ל שהרי"ף והרמב"ם לא פסקו כסוגיא זו, אלא כמ"ש בברכות ח: "תניא ר"ש בן יוחי אומר פעמים שאדם קורא ק"ש שתי פעמים בלילה אחת קודם שיעלה עמוד השחר ואחת לאחר שיעלה עמוד השחר, ויוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה". הרי בשעת דחק מותר לקרות ק"ש קודם זמנה. ואע"פ שכתב הרמב"ם בפ"ג בהל' תפילה הל"ז, "ואם התפלל תפלת שחרית בשעת הדחק אחר שעלה עמוד השחר יצא", ופירש הכסף משנה שם, "זה פשוט, אך מ"ש ואם התפלל תפלת שחרית וכו' נלמד ממאי דאמר בסוף תפלת השחר (דף ל'). אבוה דשמואל ולוי כי הוו בעו מקדמי למיזל לאורחא הוו מקדמי ומצלי" מ"מ י"ל שהוא כיון לומר שיש ללמוד מאבוה דשמואל ולוי רק הדין שבשעת הדחק מותר להקדים את תפילתו קודם לנץ החמה, אבל אף הכסף משנה מודה שהרמב"ם השמיט מה שעשו אבוה דשמואל ולוי להמתין לקרות ק"ש כשהגיע זמנה. ולכן עדיין י"ל שהטעם שהרי"ף והרמב"ם השמיטו הא דאבוה דשמואל ולוי הוא מפני שהם פסקו כרשב"י.

וכן ראיתי בלחם יהודה על הרמב"ם הנ"ל, שכתב "לכך מה שנ"ל יותר קרוב בזה דרבינו אינו מחלק לעולם בין ק"ש לתפלה, וס"ל דהך שמעתתא דפ' תפילת השחר פליגא אדריש ברכות דף ח' ע"ב דתני ר' שמעון בן יוחאי פעמים שאדם קורא ק"ש ב' פעמים ביום אחד קודם הנץ החמה ואחד לאחר הנץ החמה וכו' ופסק התם ר' יהושע בן לוי כוותיה, וכיון דבדיעבד או בשעת הדחק מיירי כמ"ש הרי"ף ז"ל וכן דעת רבינו שם, א"כ כ"ש תפלה שיכול להתפלל בשעת הדחק אפי' לכתחילה, ורבינו לא הוצרך לבאר זה בדין תפלה דסמך על מה שביאר בדיני ק"ש דאתי במכל שכן, והא דנקט בשעת הדחק יצא דמשמע

לשמור. אלא נראה שכדי להבין את המילות אין חילוק בין עמידה וישיבה, שהחוש מעיד שאדם שיושב יכול להבין מה שהוא אומר כאדם שעומד. אלא צ"ל שהענין של עמידה הוא רק כדי לכוין כוונה מהודרת, וכיון שבוזה"ז ליכא כוונה כזו, ממילא לא שייך לומר עמידה עדיפה.

ולכן נראה בנד"ד שיש לו לישב באוטובוס להתפלל העמידה אחר ק"ש ולקיים מצוות סמיכות גאולה לתפילה, וזה כמ"ש המ"א שהביא כת"ר. כן נראה לענ"ד. (ואף שכתב מרן בס"ד ט, "שמי שהוכרח להתפלל מיושב כשיכול צריך לחזור ולהתפלל מעומד...". מ"מ אין המנהג היום כדבריו, כמ"ש הברכ"י שם אות ה והכה"ח שם אות לד. וכבר כתבתי על זה במקום אחר.)

(ג) ועוד י"ל בזה, והוא לפי מ"ש התורת רפאל א"ח ס"כא ד"ה והנה, לגבי הסוגיא דברכות ל. הנ"ל, וז"ל "והנה מה שהוכרח רש"י ז"ל לומר דטעמא דת"ק דרשב"א הוא משום דעדיין לא מטא זמן ק"ש. לכאורה אינו מובן מה שהוכרח לזה, דהרי י"ל דטעמא דת"ק הוא משום דתפלה מעומד עדיף מסמיכת גאולה לתפלה ואפילו הגיע זמן ק"ש נמי י"ל דס"ל לת"ק דתפלה מעומד עדיף, וכבר עמד על זה הגאון בשאגת אריה שם (ס"ג). אמנם י"ל דאי פליגי נמי בהגיע זמן ק"ש א"כ למה נקט הברייתא פלוגתייהו בהשכים לצאת לדרך (עי' הגירסא בה"ג וברא"ש), וכן בהשכים לישב בקרון או בספינה, הא מצי למינקט פלוגתייהו גם בהגיע זמן ק"ש ואין לו פנאי לקרא ק"ש ולהתפלל אח"כ מעומד, אלא כדי לקרות ק"ש ואח"כ יתפלל כשמהלך, או יתפלל מעיקרא מעומד ואח"כ יקרא ק"ש, מר סבר תפלה מעומד עדיף, ומר סבר מסמך גאולה לתפלה עדיף, אלא מוכח דאם הגיע זמן ק"ש כ"ע ס"ל דמסמך גאולה לתפלה עדיף כיון דכבר חלה עליו חובת סמיכת גאולה לתפלה, ופלוגתייהו רק כשלא הגיע זמן ק"ש דס"ל לת"ק דכיון דלא חלה עליו חובת סמיכת גאולה לתפלה תפלה מעומד עדיף, אבל כשהגיע זמן ק"ש וחלה עליו חובת סמיכת גאולה לתפלה כ"ע ס"ל דסמיכת גאולה לתפלה עדיף". ע"ש.

ולפי זה יש לדון בנד"ד, שנראה שאיש זה באוטובוס הוא קורא ק"ש כשהגיע זמנה, וא"כ לכ"ע מוכרח הוא להתפלל מיד אחר כך מיושב, ואין לו להתפלל אחר כך בעמידה במקום עבודתו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

שצריך לעמוד הוא אינו חמור כל כך, ואם יש איזה חשש אין לו לחוש לזה והוא א"צ לעמוד. ולכן יש לחקור מאיזה טעם אמרין שעמידה היא עדיפה מסמיכות גאולה לתפילה, הלא מצינו בברכות ט: שסמיכות גאולה לתפילה הוא ענין גדול ע"ש. אלא צ"ל שאין הטעם שעמידה עדיפה מסמיכות גאולה לתפילה מפני זה, אלא רק מטעם אחר, דהיינו שע"י עמידה הוא יכול לכוין בתפילתו כהוגן. ולפי זה מובן מה שפירש רש"י בברכות ל. "תפלה מעומד עדיף, שיכול לכוין את לבו", הרי אין עיקר הטעם משום העמידה עצמה ומשום שכתוב "לעמוד לשרת", אלא משום הכוונה.

ולפי זה יש לחקור במחלוקת הנ"ל בין אבוא דשמואל ולוי ובין רשב"א. וי"ל שאם החשש הוא שהאיש אינו יכול לכוין כלל, אז מצינו שהוא אינו יי"ח שהלא לכל הפחות בעיני כוונה באבות, ולכן איך סבר רשב"א שסמיכות גאולה לתפילה עדיף, שהרי אם ע"י זו הוא אינו יי"ח כלל כיון שאין לו כוונה, אז יצא שכרו בהפסדו. אלא צ"ל שרשב"א סבר שאיש זה יכול לכוין כשהוא הולך לדרכו, אלא אין לו הידור כוונה וכמ"ש מרן בס"צח, "המתפלל צריך שיכוין בלבו פירוש המלות שמוציא בשפתיו, ויחשוב כאלו השכינה כנגדו ויסיר כל המחשבות הטורדות אותו עד שתשאר מחשבתו וכוונתו זכה בתפלתו...". וי"ל שמי שהולך לדרכו יכול לכוין לפירוש המילות (והוא עיקר כוונה כמבואר במ"ב ס"קא ס"ק ב ע"ש. ועיין מה שכתבתי בחלק ד' ס"טז אות ד), והוא יי"ח אע"פ שאין לו הידור כוונה עד שתהיה כוונתו "זכה" כמבואר במרן הנ"ל. ובזה פליגי אבוא דשמואל ולוי, והם סברו שאף הידור כוונה עדיף מסמיכות גאולה לתפילה.

ולפי זה יש לדון בזמנינו, שסתם אדם אין לו הידור כוונה והלואי אם הוא יכול לכוין לפירוש המילות, וזה כמבואר ברמ"א בס"קא א "והאידנא אין חוזרין בשביל חסרון כוונה, שאף בחזרה קרוב הוא שלא יכוין, אם כן למה יחזור". ע"ש. ואף מצינו שכתב מרן בס"צח ב בשם מהר"ם, "...ועכשיו אין אנו נזהרין בכל זה מפני שאין אנו מכוונים כל כך בתפילה". ע"ש. וא"כ הוא, מצינו שבזמנינו לא שייך לומר עמידה עדיפה, כיון שבסתם אדם אין לו הידור כוונה, ומה מועיל עמידתו אם אין לו הידור כוונה בלבו.

ולכאורה י"ל אדרבה, כיון שכמעט ואין כוונה, לכן המעט כוונה שאפשר להשיג ע"י העמידה, על זה לפחות יש

סימן יח.

שאלה: האם לדעת הרי"ף והרמב"ם יש לחזור אחר מים לנט"י קודם תפילה, אף אם ע"י זה יעבור זמן התפילה. ודעת מרן בזה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג ישי אחדות שליט"א.

(א) כתב הטור בס"ל ר"ל, "כתב רב עמרם שנוטל ידיו, אין לו מים ליטלם, אם יודע שיהיו לפניו עד ד' מילין והוא בדרך, ימתין עד מקום המים, אפילו אם יעבור זמן התפילה, אבל יותר מד' מילין יתפלל מיד ואל יעבור זמן התפילה..." ע"ש. וכן דעת הגאונים כמבואר בדברי כת"ר. ויש לחקור אם הרי"ף והרמב"ם סברו כן.

כתב כת"ר, "ולענ"ד יש להוכיח שגם הרמב"ם ס"ל כהגאונים, שנטילת ידיים לתפילה מעכבת אפילו אם עובר זמן תפילה, אם המים תוך ד' מילין, משא"כ בק"ש, דהנה בהל' קריאת שמע (פ"ג ה"א) כתב, הקורא קריאת שמע רוחץ ידיו במים קודם שיקרא. הגיע זמן קריאה ולא מצא מים, לא יאחר קריאתה וילך לבקש המים אלא מקנה ידיו בעפר או בצרור או בקורה וכיוצא בהן וקורא. ובהל' תפילה (ה"א) כתב, חמשה דברים מעכבין את התפילה אע"פ שהגיע זמנה, וחד מהם טהרת הידים. ושם (ה"ב) כתב, טהרת ידים כיצד. רוחץ ידיו במים עד הפרק ואח"כ יתפלל. היה מהלך בדרך והגיע זמן תפילה ולא היה לו מים, אם היה בינו ובין המים ארבעת מילין שהן שמונת אלפים אמה, הולך עד מקום המים ורוחץ ואח"כ מתפלל, היה בינו ובין המים יתר מכאן, מקנה ידיו בצרור או בעפר או בקורה ומתפלל. ע"כ. הרי שבקריאת שמע אם הגיע זמנה יקנה ידיו בצרור או בעפר ולא יאחר קריאתה, מה שאין כן בתפילה, שאף שהגיע זמנה, אם יש מים ברחוק ד' מילין יש לו לחזור אחריהם. ולא כתב דהיינו דווקא אם לא עובר זמן התפילה. ודו"ק."

ולענ"ד יש לדון בזה. כתב מרן בב"י ס"צב, "ולענין הלכה כיון שהרי"ף והרמב"ם והרשב"א בשם רבינו האי מסכימים לחלק בין ק"ש לתפילה, הכי נקטינן". אלא בש"ע ס"צב ד כתב מרן, "צריך לרחוץ ידיו במים אם יש לו, ואם אין לו צריך לחזור אחרים... ואם מתיירא שיעבור זמן התפילה ינקה ידיו בצרור או בעפר או בכל מידי דמנקי".

והקשה הט"ז שם בס"ק א., "תימה דהא פסק הרי"ף וכמ"ש בב"י דיש חילוק בין לפניו ובין לאחריו לענין מים, ולדידיה צריך להמתין על המים אפילו אם יעבור זמן התפילה וכמ"ש ב"י בשם רע"מ, ומ"ש בגמ' דמהני כל מידי דמנקי, היינו לק"ש דוקא אבל לא תפילה, ואמאי סיים כאן דאם מתיירא שיעבור כו' ינקה כו', וזה דעת התוספות והטור, וכ"ת דנקיט חומרא דתרווייהו זה אינו דאדרבה לרי"ף יש חומרא דאסור להתפלל עד שיהיו לו מים".

ונראה שיש לתרץ שאין דעת הרי"ף והרמב"ם כדעת רב עמרם והגאונים, ודלא כסברת הט"ז. ויש לדייק כן, שכתב הרמב"ם בהל' תפילה פ"ד הל"ב, "היה מהלך בדרך והגיע זמן תפילה ולא היה לו מים, אם היה בינו ובין המים ארבעת מילין שהן שמונת אלפים אמה, הולך עד מקום המים ורוחץ ואח"כ מתפלל". הרי כל דין זה מיירי בתחילת זמן תפילה, וזה מ"ש הרמב"ם "והגיע זמן תפילה", והוא לא מיירי בסוף זמן תפילה כשאין לו שהות לחזור אחרי המים. וגם הוא כתב "ואח"כ מתפלל", דהיינו שעדיין יש זמן להתפלל אחר נט"י, אבל י"ל שאם יש חשש שמא יעבור זמן התפילה, אז סבר הרמב"ם שיש לעשות כמ"ש אחר כך, "היה בינו ובין המים יתר מכאן, מקנה ידיו בצרור או בעפר או בקורה ומתפלל".

וגם אין להוכיח מדברי הרי"ף שהוא סבר כרב עמרם, שהרי כתב הרי"ף בברכות (דף ת. בדפי הרי"ף) "א"ל ההוא מרבנן לרבא חזי מר ההוא צורבא מרבנן דאתא ממערבא, ואמר מי שאין לו מים ליטול יקנה ידיו בצרור ובעפר ובקסמים, אמר ליה שפיר קאמר מי כתיב במים, בנקיון כתיב כל מידי דמנקי, לייט רב חסדא מאן דמהדר אמאי בעידן צלותא, וה"מ לק"ש אבל לתפלה בעי להדורי, ועד כמה, עד פרסה, וה"מ לקמיה אבל לאחוריה אפילו מיל אינו חוזר, וש"מ מיל הוא דאינו חוזר הא פחות ממיל חוזר". הרי הרי"ף לא הזכיר כלל שדין זה שייך אף אם יעבור זמן תפילה, ולכן יש לפרש שכל דינו מיירי כשעדיין יש זמן להתפלל וכמו שנראה מהרמב"ם הנ"ל, וזה לפי הכלל שכתב הב"י בא"ח ס"תק"ח בד"ה ולענין, וז"ל "וטעמא דמסתבר הוא דהרמב"ם בשיטת הרי"ף רבו אמרה". וכן הוא בגינת ורדים א"ח כלל ג ס"ז בד"ה ומה שפירש, שכתב, "וכלל גדול בידינו לפרש דברי הרי"ף שיהיו מוסכמין לדברי הרמב"ם, דעל הרוכח סוגיא אזלי". ולכן ה"ה בנדר"ד שי"ל שדעת הרי"ף והרמב"ם אינה כדעת רב עמרם הנ"ל.

ידיו וכו', הרי בהדיא כמ"ש. וזה כשפירשתי לעיל בדעת הרי"ף והרמב"ם, ודלא כדעת רב עמרם ודע'.

ומ"ש הנהר שלום "שהגיע זמן" הוא תחילת זמן תפילה, כן ראיתי בלחם יהודה בהל"ק"ש פ"ג הל"א, וז"ל "וכן נראה להוכיח מדין ק"ש דכתב רבינו הגיע זמן קריאתה וכו' לא יאחר קריאתה וילך לבקש המים וכו' משמע דבהתחלת הגעת זמן לא יחזור דהא לשון הגיע נקט דמשמע בהתחלה מיד כמ"ש הב"י סי' קכ"ג על לשון רבינו במ"ש וכשהגיע לברכת הארץ יעו"ש ומינה משמע לתפלה (אמאי יאמר) דשויין הם אלא ודאי דאין חילוק דלעולם בהגעת התחלת הזמן אין לו לחזור ודרו"ק.

וגם כתב הלחם יהודה שם, "ועוד דמלשון הרמב"ם ריש פ"ד מוכח דאין לו לחזור עד פרסה אלא אם יש לו שהות להתפלל אח"כ, וכן נראה דעת השו"ע סי' צ"ב סעיף ד' שכתב ואם מתיירא שיעבור זמן התפילה ינקה בצרור וכו' דמשמע דרישא דדינא דיחזור עד פרסה הוא בודע בבירור וכו' שעדיין יש לו שהות להתפלל ודוק." הרי הוא סבר כשפירשתי לעיל.

וכן ראיתי ביד אהרן בס"צב שכתב, "ונראה דאף לדעת הרי"ף אם מתיירא שיעבור זמן התפלה ודאי דשרי לקנח ידיו במידי דמנקי, שהרי כתב רש"י משום דזמנה כל היום הא לא נשאר שהות ביום ואינו מוצא מים אלא עד פרסה ודאי דיכול להתפלל בלא נטילה אף במידי דמנקי". ע"ש.

וראיתי לר"י אליקים גאטיניו ז"ל, בספרו יצחק ירנן, בחידושו על הרמב"ם בפ"ד דהל' תפלה הל"ב, שהוא הביא דברי היד אהרן הנ"ל, והעיר על דבריו, וז"ל "ואחר המחילה הכוונה לרש"י הוא דאף שיעבור זמן התפלה ימתין דוכי לא ידע רש"י זמני התפילות השנויות במתני' ומ"ש דכל היום זמנה ר"ל דלהך עניינא כל היום הוי זמנה כיון דקפדינן אמיא ולא אתפילה בזמנה ומשום דמסתמא ביום שלם ימצא מים נקט כל היום וכן ראיתי להרב מעדני יו"ט ד"ה וגם רב אשי יעו"ש ולדבריו דזמנה שכתב מרן הוי כל היום קשה היכן גילה רז זה לבניו. ולדידי חזי לי אחר המחילה דלא קשיא, דלאו הא בהא תליא דאף דיסבור כהרי"ף וסייעתיה דגרסינן בש"ס ולא אמרן וכו', יכול לומר דה"ה כשלא יעבור זמן התפלה, והוא ע"פ דברי הרשב"א שהקשה על רש"י כמה קושיות ופירש הוא וז"ל דק"ש שהוא דאורייתא לא החמירו עליו למיהדר אמיא כמו שהקלו בה לגבי בעל קרי לפי שאין דברי תורה

(ב) וכן ראיתי בדברי חמודות בפ"ב דברכות (אות יא ברא"ש) ס"ק לח שכתב, "ואם מתיירא שיעבור זמן התפלה, מסיק הש"ע דינקה במידי דמנקה, וליכא בינייהו דהרי"ף ורבינו (הרא"ש) אלא לענין חזרת ד' מילין לפניו ומיל לאחריו, דכל כך לא הצריכו לרבינו ואע"פ שלא יעבור הזמן... ואם אין שהות ויעבור הזמן אף להרי"ף וסיעתו לא יעבור זמן התפלה מפני המים, דהרי יכול לנקות עצמו במידי דמנקי". הרי דעת הרי"ף כשפירשתי לעיל.

אלא אחר כך כתב הדברי חמודות, "ואי לאו דכך מסיק הש"ע הייתי יכול לומר דאף כשיעבור הזמן ס"ל להרי"ף וסיעתו שצריך שיחזור אחר המים, וכן מבואר מלשון רבינו שכך הוא דעת הרי"ף, ויראה לי שדעתם שאם יעבור הזמן שיתפלל מנחה שתים וכמ"ש במי"ט מתוך לשון רש"י, לכך נ"ל שגם דעת הש"ע כן בפ"י דברי הרי"ף וסיעתו, אלא שלא רצה לפסוק כדבריהם באם אין שהות... ע"ש. ויש להעיר שלא ראיתי מבואר בדברי הרא"ש שם שהוא סבר כן בדעת הרי"ף, וגם יש להעיר שהדברי חמודות לא הביא לשון הרמב"ם הנ"ל שהוא מיירי כשיש עדיין זמן להתפלל אחר כך. ולכן נראה שהעיקר כמ"ש הדברי חמודות בתחילה, וכשפירשתי לעיל.

וכן ראיתי בא"ר בס"צב. ס"ק ו. שכתב, "ועוד נ"ל דס"ל לש"ע כשיעבור התחלת זמן תפלה הוא צריך לחזור, אבל כשמתיירא שיעבור זמן תפלה לגמרי מודים הרי"ף והרמב"ם דינקה ידיו בצרור, והכא מיירי הש"ע שיעבור זמן תפלה לגמרי". ע"ש.

וכן ראיתי בנהר שלום בס"צב ד שכתב על קושית הט"ז הנ"ל, "מיהו אינו מוכרח שזו תהא דעת הרי"ף והרמב"ם, שהרי הרי"ף העתיק הסוגיא כמו שהיא גירסתנו, ואפשר לומר דלתפלה מהדר דקאמר היינו כי לא עבר זמן תפלה, והיינו שיש בין ק"ש לתפילה דלק"ש מיד שהגיע זמנו ואין לו מים יקרא ולא יחזור כלל אחריהם, ולתפלה מהדר אבל דוקא כשלא יעבור זמן התפלה. וז"ל הרמב"ם בפ"ד מהל' תפילה, "היה מהלך בדרך והגיע זמן התפלה ולא היה לו מים, אם היה בינו למים ד' מילין הולך עד מקום המים ורוחץ ואח"כ יתפלל" ע"כ. דקדק לכתוב "והגיע הזמן" באופן שיש לו שהות להתפלל אח"כ, הא לא"ה פשיטא דמנקח ידיו בצרור ותו לא. ובפ"ג מהק"ש כתב הגיע זמן ק"ש ולא מצא מים לא יאחר קריאתה ויבקש מים אלא יקנח

מענינותיך חוצה כאהבת נפשך ונפש אוהבך. ואבא נא להשיבך למה שהישבת למ"ש בדעת מרן ע"פ דברי הרשב"א ואומר נא דשפיר יש לאומרו גם בעד הרי"ף והר"ם דאי ליכא שהות להתפלל שלא יחזור למים, החילוק שיש בין הרא"ש והטור ודעימיה הוא דלהרא"ש והטור אין חילוק בין ק"ש לתפלה דעל שניהם חוזר אמיא אי איכא שהות להתפלל, והאי דחוזר הוא בכדי שיעור בני אדם שמחזירים ומטרחים עצמם אחר המצות, והיינו משום דלא גרסי והני מילי ברם לדעת הרי"ף ודעימיה לק"ש אינו חוזר כלל ולתפלה חוזר לפניו עד פרסה ולאחריו עד מיל אי איכא שהות ואי ליכא שהות אינו חוזר, וא"כ לפ"ז יש חילוק ביניהם בין הרי"ף ז"ל ודעימיה להרא"ש והטור ודוק. ובכן אתה שלום ושלומיך יגדל הצעיר אליקים גאטיניו הי"ו.

וזאת אשיב ראיתי דבריו הנחמדים מזהב ומפז רב ועינתי בהם וראיתי שאין בדבריו מעלה ארוכה דהרי הקושייתין לכת"ר אינו אלא למ"ש בדעת הרא"ש דלא אטריחוהו ואפי' דאיכא שהות אינו חוזר לזה אני מקשה ממ"ש הב"י גופיה להיפך ממה שכתב כת"ר, א"כ מה זו תשובה שיישב דהחילוק הוא דלדעת הרא"ש בין לקריאת שמע בין לתפלה חוזר אי איכא שהות, והרי דברים הללו הם היפך ממ"ש בספרו אם כן נמצא דמ"ש בספרו דלדעת הרא"ש ז"ל לא אטריחוהו אפי' דאיכא שהות אחר המחילה רבה ליתא, ואף לפי מ"ש עכשיו דדעת הרי"ף הוא דלתפלה חוזר אי איכא שהות ולק"ש אף דאיכא שהות אינו חוזר קשה טובא מאי שנא ק"ש מתפלה כיון דלא קעבר הזמן אמאי לא הטריחוהו חכמים דליזיל עד פרסה ג"כ בק"ש, ואדרבה בק"ש אית לנו לומר דליטרח וליזיל עד פרסה משום דהוי דבר תורה ולא בתפלה שהיא מדרבנן, ולזה יש ליישב שאדרבה החמירו בק"ש יען דהוא דבר תורה שמא בעודו עסוק לבקש מים יעבור זמן ק"ש ועיין למרן כ"מ בפ"ג מהל' קריאת שמע ה"א, ועדי בשמים שאני בראותי הקושיא של הטורי זהב עלה על דעתי לתרץ כן, מ"מ לא איפרק מחולשא על כן חזרתי לאחורי. ע"ש. ע"כ דברי הלב מבין.

הרי לולא מ"ש הב"י בדעת הטור, אף הלב מבין הסכים שלדעת הרי"ף והרמב"ם אין לחזור אחר המים אם יש חשש שמא יעבור זמן התפילה. ולענ"ד י"ל בזה, שמ"ש הב"י לדעת הטור הוא רק כדי ליישב הסתירה בטור כמבואר שם, אבל אה"נ שאין לדחות הפשט בדברי הרמב"ם משום איזו קושיא בדברי הטור. ולכן עדיין י"ל שסבר הב"י בדעת הרי"ף והרמב"ם כשביארתי לעיל בשם

מקבלין טומאה אבל לתפילה החמירו עד פרסה עכ"ל הביאו מרן שם. הרי דמצא מקום לחלק בין תפילה לק"ש בלי יסוד דלתפילה אפי' שיעבור הזמן צריך להמתין אלא בין לק"ש בין תפלה איירי בנדון דאינו עובר זמן תפלה אלא דלהרי"ף וסייעתיה צריך להלך עד פרסה כשאינו עובר זמן תפלה ולהרא"ש דלא גריס הכי אפי' כשאינו עובר זמן תפלה לא אטריחוהו ולכן אף דפסק כהרי"ף וסייעתיה דהולך עד פרסה מ"מ בעובר זמן תפילה מנקה ידיו בעפר וצדור וכל מידי דמנקי וכמ"ש בספר הקצר ויפה דן. וכן רבינו דס"ל הכי מוכח דס"ל כחילוק הרשב"א. ע"ש כל דבריו. עכ"פ בין לדעת היד אהרן ובין לדעת היצחק ירנן, הרי"ף מיירי רק כשאין חשש שמא יעבור זמן התפילה, וכשפירשתי לעיל.

אלא ראיתי לר"י בכור יצחק נאבארו ז"ל בלב מבין, על הרמב"ם שם, שהוא הקשה על מ"ש היצחק ירנן הנ"ל מדברי הב"י, וז"ל "ואשתומם על המראה דאין הפה יכול לדבר ולומר דלדעת הרי"ף דהצריך לילך עד פרסה הוא בדאינו עובר זמן תפלה והרא"ש ס"ל דאפי' אינו עובר [אין] צריך לילך, והכי כתב הב"י וז"ל ורבינו מאחר שאינו גורס כגירסת רש"י והרי"ף וכו' לא היה לו לכתוב שצריך לחזור אחריהן דהא רב חסדא ליט אמאן דמהדר אמיא ותירץ שרבינו הטור ז"ל מפרש דר"ח דליט לאו בעידן התחלה קאמר אלא וכו' אבל ודאי כל דאפשר במים מצוה לחזור אחריהן ובלבד שיש שהות להתפלל, אבל אם חושש שאם יחזור יעבור זמן התפלה לא יחזור אחריהן יעו"ש. הרי להדיא דכתב דהטור הוא מכת הסוברים דלא גריס והני מילי ואפ"ה כתב דאם יש שהות חוזר, מינה דעת הרי"ף דגריס והני מילי לק"ש הוא אפי' דקעבר זמן תפלה צריך לחזור אחריהן, וע"ז כתב דראוי לפסוק כהרי"ף והרמב"ם ולא כהטור ודעימיה, וא"כ הדרא קושית הט"ז לדוכתא מאחר דכתב בב"י דהכי נקטינן כדעת הרי"ף והרמב"ם איך כתב בספר הקצר כהטור, וא"כ קשה טובא איך כתב הרב הנזכר דהרא"ש ז"ל דלא אטריחוהו אפי' (דליכא) [דאיכא] שהות מאחר דנאמן ביתו בנו הריב"ה ז"ל כתב להיפך, ובודאי דהכי ס"ל דאל"ה הוה כותב הטור ז"ל וא"א הרא"ש לא ס"ל הכי כידוע, ועוד קשה דכל קושיית הט"ז אינו אלא לפי מ"ש הב"י והוא מתרץ על הב"י היפך מ"ש הוא גופיה דבר זה נראה דאחר המחילה כד נים ושכיב אמרה וצ"ע.

ואחרי כותבי שלחתי אליו בחדש אלול משנת התקמ"ח וזאת תשובתו אלי. חילך לאורייתא פרצידיא דתותי קלא הלא הוא החה"מ על כל מעלה רמא כיר"א אותך ראיתי אותה נפשך להגות בתורה וחדאי נפשאי יהא רעוא יפוצו

מלמעלה ואנשים מלמטה. תנו רבנן בראשונה היו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ והיו באים לידי קלות ראש, התקינו שיהיו נשים יושבות מבחוץ ואנשים מבפנים ועדיין היו באין לידי קלות ראש, התקינו שיהיו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה, היכי עביד הכי והכתיב "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל", אמר רב קרא אשכחו ודרוש "וספדה הארץ משפחות משפחות לבד, משפחת בית דוד לבד ונשיהם לבד", אמרו והלא דברים ק"ו ומה לעתיד לבא שעוסקין בהספד ואין יצר הרע שולט בהם אמרה תורה אנשים לבד ונשים לבד, עכשיו שעוסקין בשמחה ויצה"ר שולט בהם על אחת כמה וכמה".

נראה שלגבי ההספד בפסוק בזכריה הנ"ל, האנשים והנשים הם לבד, אבל לא הזכיר שהיתה שם מחיצה ביניהם. וי"ל שכיון שאין חשש שם של קלות ראש בשעת הספד לא בעינן מחיצה, אלא די בכל שאנשים והנשים נפרדים אלו מאלו. ולפי זה מובן לגבי שמחת בית השואבה מה שבראשונה היו הנשים מבפנים והאנשים בחוץ, ופירש"י "מבפנים. בעזרת נשים. מבחוץ. ברחבה של הר הבית ובחיל". וצ"ל שהשער לעזרת הנשים היה פתוח כדי שהנשים יכולות לראות השמחה בחיל והר והבית. וכתוב במדות פ"ב מ"ג "כל הפתחים שהיו שם גבוהין כ' אמה ורחבן עשר אמות חוץ משל אולם". ולכן כיון שהשער היה פתוח לא היתה בשער מחיצה רחבה עשר אמות. ונראה שאף באותו זמן ידעו רבותינו הפסוק בזכריה, אלא לא היו חוששין לבנות מחיצה כיון שעדיין האנשים והנשים נפרדים אלו מאלו אף שלא היתה שם מחיצה, וכדמשמע מהפסוק בזכריה הנ"ל. ונראה שסברו שכיון שאנשים והנשים היו בבית המקדש, יראת ה' היתה עליהם ולא מגיעים לידי קלות ראש, ולכן לא היו צריכים מחיצה, שהעיקר הוא ההפרדה לבד. אלא בסוף ראו רבותינו שהיתה שם קלות ראש, ולכן תקנו תיקון גדול. הרי נראה מזה שהעיקר הוא ההפרדה בין האנשים והנשים כדי שלא יבואו לידי קלות ראש ולא בעינן מחיצה כלל. אלא רק אם ראינו שעכ"פ הם באו לידי קלות ראש, אז בעינן ג"כ מחיצה (וזה כדמצינו בקידושין פא. שכתוב שם "אביי דייר גולפי, רבא דייר קנה". ופירש"י שם "גולפי, מקום קבוצת אנשים ונשים או לדרשה או לחופה היה מסדר קנקנים של חרס הרבה ביניהם שאם יבאו זה אצל זה יקשקשו וישמע קול. דייר, לשון דרי דרי (מגילה דף יב). שורות שורות. דייר קנה, מסדר קנים שהעובר עליהן קולם נשמע"). הרי המחיצה היא רק הכשר מצוה, ולא המצוה עצמה, שהמצוה עצמה היא ההפרדה בין האנשים והנשים, ותו לא.

האחרונים הנ"ל. (ועיין בלחם יהודה בפ"ג דהל' ק"ש הל"א. שהקשה על הב"י בפירושו בדברי הטור, וז"ל "...אבל דעת הרא"ש והתוס' ורבינו יונה ושאר פוסקים היא דאין חילוק בין ק"ש לתפילה וכדמוכח לשון צלותא דהוא על התפילה, ומדקאמר לייט למאן דמהדר בעידן צלותא משמע כשנכנס זמן ק"ש והתפילה אין לו ליהדר אחר המים וכמ"ש בפ"י תלמידי רבינו יונה וכן מוכח דעת התוס' בפ"י אלו עוברין ובפ"י העור והרוטב שכתבו אי דמטא זמן תפילה הא רב חסדא לייט ואי דלא מטא אפילו יותר מד' מילין צריך לחזור, ולפ"ז נראה ברור דאין חילוק בין אם יש עדיין שהות לאין לו שהות דלעולם כשיתחיל הזמן לא יחזור כלל, ודלא כהב"י סי' צ"ב דכתב בדעת הטור דאם יש לו שהות מצוה לחזור, ופי' הך דלייט בעידן צלותא סוף זמן צלותא דליתא דא"כ עושה סברת הטור סברא ג". ע"ש. ולכן אה"נ שיש להקשות על פירוש הב"י בדעת הטור, אבל אין לדחות משום זה הפשט בדברי הרי"ף והרמב"ם).

עכ"פ מצינו שכמה מאחרונים פירשו בדעת הרי"ף והרמב"ם שלא כדעת רב עמרם ודע'. ולפי זה יש לדון במ"ש כת"ר, "וכמעט כל הגאונים מסכימים לדברי רב עמרם גאון, דברי הגאונים עומדים על תילם, וגירסתם המדויקת תכריע, ודבריהם שדברי קבלה הם יכריעו, וע"כ לעניין הלכה היה ראוי שאם יש לו מים תוך ד' מילין, יחזור אחריהם ולא יתפלל עד שיטול ידיו, ואפילו אם עובר זמן תפילה". ולענ"ד, אה"נ שכן דעת הגאונים, אבל כיון שסברו האחרונים הנ"ל שאין דעת הרי"ף והרמב"ם כדעת רב עמרם ודע', וכיון שמרן פסק כהרי"ף והרמב"ם, הכי נקטינן (ויש לצרף כמובן את דעת הרא"ש (וסיעתו, רש"י, תוס' ור' יונה וכו') שהוא עמוד הוראה שלישי, שודאי אין לחזר על מים ביש חשש שיפסיד תפלה).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן יט.

שאלה: האם מי שהתפלל בבית הכנסת שהנשים הן נפרדות מן האנשים אלא שאין שם מחיצה ביניהם, צריך לחזור או לא.

תשובה: (א) כתוב בסוכה נא: "במוצאי יום טוב כו'. מאי תיקון גדול, אמר רבי אלעזר כאותה ששנינו חלקה היתה בראשונה והקיפוה גזוזטרא והתקינו שיהיו נשים יושבות

שאם הוא אינו רואה את הערוה בשעת תפילה, אף שהוא במקום שיש שם נשים הוא יי"ח. כן נראה לענ"ד.

סימן כ.

שאלה: האם יש לפרש דברי הרמב"ם לפי שיטת הב"ח שסבר שמי שאוחז ס"ת או תפילין בידו בשעת העמידה צריך לחזור להתפלל.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אבולאי שליט"א

(א) **כתב** הב"ח בס"צו, "דג' חילוקים בדבר, כל הני דאיכא טירדא דבזיון כתבי הקדש, אי נמי היזק בגופו או הפסד ממון, אסור לתפסן בידו. ואם תפסן צריך לחזור ולהתפלל. ולולב דמצוה הוא ולא טריד מותר לכתחלה. ושאר דברים דליכא מצוה ולא טריד לכתחלה לא יאחזנו בידו, ובדיעבד יצא וא"צ לחזור ולהתפלל". ע"ש. ועיין באחרונים שם שיש מהם שחלקו עליו.

ויש להעיר על דבריו מדברי הרמב"ם שכתב בהל" תפלה פ"ה הל"א "שמונה דברים צריך המתפלל להזהר בהן לעשותן, ואם היה דחוק או נאנס או שעבר ולא עשה אותן אין מעכבין. ואלו הן... ותיקון מלבושים". ושוב ביאר הרמב"ם דין תקון מלבושים בהל"ה, וז"ל "תקון מלבושים כיצד, מתקן מלבושיו תחלה ומציין עצמו ומהדר, שנאמר השתחוה לה' בהדרת קדש. ולא יעמוד בתפלה באפונדתו ולא בראש מגולה... ובכל מקום לא יאחז תפילין בידו וספר תורה בזרועו ויתפלל מפני שלבו טרוד בהן..."

וזה קשה לדעת הב"ח, שנראה מהל"א שכל דינים בפ"ה הם אינם לעיכובא, ולכן ממילא ה"ה אחיזת ס"ת ותפילין אינה לעיכובא, ולכן איך כתב הב"ח שהוא צריך לחזור להתפלל.

ובתחילה י"ל שאין זה כלל חזק שלא ימוט, שהרי בפ"ד כתב הרמב"ם הדינים שהם לעיכובא, והוא צריך לחזור להתפלל. ועדיין הוא כתב בהל"י, "דברים החופזים אותו כיצד, אם היה צריך לנקביו לא יתפלל. וכל הצריך לנקביו והתפלל תפלתו תועבה וחזור ומתפלל אחר שיעשה צרכיו. ואם יכול להעמיד עצמו כדי פרסה תפלתו תפלה. ואע"פ כן לכתחלה לא יתפלל עד שיבדוק עצמו יפה יפה ויבדוק נקביו ויסיר כיחו וניעו וכל דבר הטורדו ואחר כך

אלא מצינו שתי סברות ברמב"ם בגדר של "קלות ראש". נראה מהרמב"ם בפירוש המשניות בסוכה שם שטעם התקון גדול הוא "כדי שלא יסתכלו האנשים בנשים", נראה מזה שיש קלות ראש בהסתכלות בלבד, כגון בקריצת עין וכו' (עיין בפסקי רי"ד שם, ועיין ברמב"ם הל' איסורי ביאה פ"כא הל"ב שכתב "ואסור לאדם לקרוץ בידיו וברגליו או לרמוז בעיניו לאחת מן העריות"), ולכן אף שהנשים יכולות לראות האנשים למטה וממילא שהאנשים יכולים לראות הנשים למעלה, מ"מ כיון שאין הנשים כנגדם לא חיישינן להסתכלות של קלות ראש.

אלא לדעת הרמב"ם במשנה תורה נראה שאין החשש של קלות ראש משום הסתכלות, אלא דוקא כשיש ערבוב בין הנשים והאנשים, וכן הוא בהל' לולב פ"ח הל"יב. "היו מתקנין במקדש מקום לנשים מלמעלה ולאנשים מלמטה כדי שלא יתערבו אלו עם אלו". וכן הוא בהל' בית הבחירה פ"ה הל"ט "עזרת הנשים היתה מוקפת גזוזטרא כדי שיהיו הנשים רואות מלמעלה והאנשים מלמטן כדי שלא יהיו מעורבבין". הרי ראייה מותרת, ורק ערבוב אסור. וזה כמו שנראה מהרמב"ם הל' איסורי ביאה פ"כא הל"ב "...או להביט ביפיה אסור. ומכין למתכוין לדבר זה מכת מרדות. והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ונתכוון להנות כמי שנסתכל במקום התורף", משמע שראייה אסורה דוקא אם מתכוין ליהנות, אבל לראות אשה כשאין כוונתו ליהנות מותר (ויש מחלוקת האחרונים בזה, עיין ביביע אומר ח"ו א"ח ס"יג אות ג). וידוע דאנו קי"ל כהמשנה תורה.

ולכן בנדר"ד אה"נ שאין להתפלל בבית הכנסת שאין שם מחיצה, אף שהנשים והאנשים נפרדים אלו מאלו, מ"מ כיון שהמחיצה היא רק הכשר מצוה, י"ל דבדיעבד הוא יי"ח. ועוד י"ל שאף אם הוא מתפלל בבית הכנסת שיש ערבוב בין האנשים והנשים, ואף שהוא עבר על דברי רבותינו, מ"מ מצד תפילת העמידה עדיין י"ל שבדיעבד הוא יי"ח אם הוא לא ראה ערוה בשעת העמידה. וזה כמ"ש הרמב"ם בהל' תפילה פ"ד הל"א, "חמשה דברים מעכבין את התפלה אע"פ שהגיע זמנה: טהרת ידיים וכיסוי הערוה וטהרת מקום תפלה ודברים החופזים אותו וכוונת הלב". ובכלל טהרת המקום, הוא כתב שם בהל"ח "וכשם שמרחיקין מצוואה וממי רגלים וריח רע ומן המת ומראיית הערוה לקריאת שמע, כך מרחיקין לתפלה". הרי נראה

וכסה ערותו והתפלל יצא...". וכן לגבי בדיקת הגוף הוא כתב, "ואם יכול להעמיד עצמו כדי פרסה תפלתו תפלה". אלא לגבי אחיזת ס"ת ותפילין הוא לא כתב שזו לעיכובא. מ"מ י"ל שהוא לא פירש כן כיון שהוא כתב לגבי ס"ת ותפילין "מפני שלבו טרוד בהן". וי"ל שהוא כיון בזה למה שהוא כבר כתב בפ"ד הל"א שכל דברים החופים אותו מעכבים תפלתו. ולכן מסתמא כיון באחיזת ס"ת ותפילין לבו טרוד, שזה בכלל "חופים אותו", והוא לעיכובא. כן נראה להליץ בעד הב"ח.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן כא.

שאלה: האם יש לפרש דעת הפני משה לגבי אחיזת מטבעות בשעת העמידה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג מאור צוברי שליט"א

כתב כתר:

"איתא בירושלמי ברכות [יז א-וילנא] "רבי שמואל בר רב יצחק בשם רב חונה לא יעמוד אדם ויתפלל ומין מטבע בידו לפניו אסור לאחריו מותר. ר' יסא היה צוררן ותופשן בידו" ומבאר הפני משה בד"ה 'היה צוררן ותופשן בידו' "דכשהן צוררין נתישבה דעתו ואינו חושש שלא יפלו" ולא הבנתי למה נתישבה דעתו הרי למרות שהמעות צוררות הרי עדין תופסן בידו? ולא נראה שהחשש שיאבד והואיל וזה צרור לא יפול שהרי בד"ה 'ומין מטבע בידו' המובא לפני זה כתב הפני משה "לפי שהוא טרוד על המטבע שלא תפול מידו ואינו יכול לכוין" ולא כתב שיפול ויאבד אלא רק יפול! אמנם החרדים כתב מפורש בתופשן בידו כתב לשון שמא יאבדו, אך לפי הפני משה לא הבנתי?!"

ולענ"ד כוונת הפ"מ היא כמו שהוא עצמו כתב במראה הפנים בירושלמי שם פ"ב הל"ה. וז"ל "בבלי פ"ג דמכלתין כג:...פירש"י ז"ל שדואג עליהן שלא תפול הסכין ותזיקנו וכו' והמעות יאבדו. ובפ' לולב הגזול מב: פירש מעות שלא יתפורו. והנ"מ בין הני פירושים לדינא להא דקאמר הכא צוררין וכו', וכן הורי לר' הלל חתניה, משום דליכא

יתפלל. מי שגיהק ופיהק ונתעטש בתפלתו אם לרצונו הרי זה מגונה...". הרי כאן בפ"ד הוא הזכיר דברים שאינם לעיכובא. ונראה שהטעם הוא כמ"ש הלחם משנה בפ"ה הל"א, וז"ל "דגיהוק ופיהוק משום בדיקת הגוף הוא, ובדיקת הגוף עיקרו לעיכובא וכגון אם היה צריך לנקביו דתפלתו תועבה, לכך מנה גיהוק ופיהוק גבי הנה דשאר בדיקת הגוף אע"ג דאינו לעיכובא".

הרי נראה שכוונת הרמב"ם לקבץ הפעולות שהן דומות זו לזו, כגון כל הפעולות שהן בכלל בדיקת הגוף, ולדעתו קיבוץ זה יותר מסודר ועדיף טפי מהכלל שבפ"ד הוא מנה הדברים שהם לעיכובא, ובפ"ה הוא מנה הדברים שהם אינם לעיכובא. וכל זה מפני כוונת הרמב"ם לכתוב ספרו בלשון מסודר, וכמ"ש בהקדמתו, "כולם בלשון ברורה ודרך קצרה".

וכן מצינו בפ"ד לגבי כסוי ערוה, שכתב הרמב"ם בהל"א שהוא לעיכובא. אלא אחר כך בהל"ז. כתב, "כיסוי הערוה כיצד, אע"פ שכסה ערותו כדרך שמכסין לק"ש לא יתפלל עד שיכסה את לבו. ואם לא כסה לבו... הואיל וכסה ערותו והתפלל יצא...". הרי אף כאן הוא הביא דין שאינו לעיכובא, אלא כיון שדין זה בכלל "כסוי גופו", הוא הביא אותו בפ"ד אף שהוא אינו לעיכובא, שלדעתו עדיף טפי והוא יותר מסודר, לקבץ יחד הפעולות הדומות זו לזו, דהיינו "כסוי גופו", מהכלל שבפ"ד הוא הביא רק דברים שהם לעיכובא. וכסברת הלחם משנה הנ"ל כן סברו המקראי קדש שם וגם המעשה רוקח ע"ש.

(ב) **ולפי** זה אף י"ל הכי לגבי פ"ה, דאף התם הרמב"ם הביא דינים שהם לעיכובא, כיון שהוא רוצה לקבץ יחד הפעולות שדומות זו לזו, וזה עדיף מהכלל שהוא מנה שם רק דברים שהם אינם לעיכובא.

ולכן בכלל תקון מלבושים הוא מנה כל דבר שהוא אחז בידו, שאף דברים אלו דומים ל"מלבוש" על ידו, שהרי מלבוש הוא דבר שמחוץ לגופו שמכסה קצת מגופו, וכן אם הוא אוחו איזה חפץ בידו הוא דבר שהוא חוץ מגופו שמכסה קצת מידו. ולכן הרמב"ם קיבץ דינים אלו ביחד, אף שיש מהם שאינם לעיכובא ויש מהם שהם לעיכובא, וכשביארתי לעיל.

ואף שבפ"ד הוא כתב בפירוש מה שהוא אינו לעיכובא, לכן לגבי כסוי הלב הוא כתב "ואם לא כסה לבו... הואיל

כריעה האמורה בכל מקום על ברכים. קידה על אפים. השתחויה זה פישוט ידים ורגלים על שנמצא מוטל על פניו ארצה". ומ"ש לגבי "השתחויה", הוא כמ"ש בהל" ע"ז פ"ו הל"ו, "וכן אבן משכית האמורה בתורה אע"פ שהוא השתחויה עליה לשם לוקה... ואינו לוקה עד שיפשוט ידיו ורגליו על האבן, ונמצא כולו מוטל עליה, שזו היא השתחויה האמורה בתורה". ולכן י"ל שאף כשכתב הרמב"ם בהל" תפלה הנ"ל "כריעה האמורה בכל מקום על ברכים", הוא כיון לומר "כריעה האמורה בתורה בכל מקום על ברכים", וכדמצינו בהל" ע"ז הנ"ל. ולכן י"ל שלשון התורה לחוד, ולשון חכמים לחוד, ולגבי נפילת אפים הרמב"ם מיירי לגבי כריעה דמצינו בתורה, ולגבי העמידה הוא מיירי בכריעה בלשון חכמים.

וכן הוא, שהמקור להרמב"ם הוא בברכות לז: וכתוב שם, "ת"ר קידה על אפים שנאמר ותקד בת שבע אפים ארץ. כריעה על ברכים שנאמר מכרוע על ברכיו. השתחואה זו פשוט ידים ורגלים שנאמר הבא נבא אני ואמך ואחיך להשתחות לך ארצה". הרי כל זה לשון הפסוקים, וזה מ"ש הרמב"ם "האמורה", דהיינו בלשון הפסוקים, אבל אין זה בלשון חכמים. ולכן שפיר י"ל דלא בעינן כריעה על ברכיו בתפילת העמידה.

וכן מצינו בע"ז נח: שכתוב "לשון תורה לעצמה, לשון חכמים לעצמו". וכן הוא בחולין קלז: ע"ש. ועיין עוד בזה ביד מלאכי כללי ל' אות שנד. שכתב שכן מצינו לגבי לשון "מציאה", וכן לגבי "גרבי", וכן לגבי "שוק", וכן לגבי "מצנפת" ועוד ע"ש. וכן י"ל בנדר"ד כשביארתי.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בענין זה, וזה מה שכתבתי לו:

כתב כת"ר, "כתב כת"ר "אלא אין כן כוונת הרמב"ם שהרי הוא כתב בהל"י, "...וכשגומר התפלה כורע ופוסע שלש פסיעות לאחריו". ואם הכריעה על ברכיו, איך הוא יכול לפסוע ג' פסיעות לאחריו? ודאי כוונתו כאן שהכריעה בגופו בלבד וכשהוא עדיין עומד על רגליו, והוא אינו על ברכיו" ע"כ. ולענ"ד אינו מוכרח. וכבר ראיתי מי שכורע על ברכיו, שעושה לאחריו שלוש פסיעות על ברכיו, ובאימון קל כל אחד יוכל להתרגל בזה.

למיחש שמא יתפזרו, ולטעמא שמא יאבדו אפשר אף דצורין והן בידו דואג שלא יפלו ויאבדו". ע"ש.

הרי כשהמעות צורין עדיין יש חשש אבידה אם יפלו, אבל ליכא חשש פזירה כיון שאף אם יפלו הם צורין ביחד וליכא פזירה, וממילא ליכא טרדה כשהם עדיין בידו. ולכן כתב הפ"מ "דכשהן צורין נתישבה דעתו ואינו חושש שלא יפלו". וגם כתב, "לפי שהוא טרוד על המטבע שלא תפול מידו ואינו יכול לכוין". הרי כאן החשש הוא משום פזירה, וזה לא שייך כשהמעות צורין אף כשהן נופלות, ולכן הוא "אינו חושש שלא יפלו". ולכן לא כתב הפ"מ כהחרדים שמא יאבדו. (וי"ל דלמ"ד שהחשש הוא משום פזירה, ליכא לחוש לאבידה אם הם צורין כיון שאף אם יפלו הם עדיין לפניו, והוא יכול ליטלם מעל הקרקע אחר גמירת העמידה).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן כב.

שאלה: האם כוונת הרמב"ם לומר שהכריעה בעמידה היא על ברכים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

א) כתב הרמב"ם בהל" תפלה פ"ה יג "כריעה האמורה בכל מקום על ברכים". ולעיל מזה בהל" י, הוא כתב "כריעה כיצד, המתפלל כורע חמש כריעות בכל תפלה ותפלה, בברכת ראשונה בתחלה וסוף...". ולכאורה משמע שפירוש הכריעה בעמידה הוא כמו שהוא כתב אחר כך בהל"יג, דהיינו על הברכים.

אלא אין כן כוונת הרמב"ם שהרי הוא כתב בהל"י, "...וכשגומר התפלה כורע ופוסע שלש פסיעות לאחריו". ואם הכריעה על ברכיו, איך הוא יכול לפסוע ג' פסיעות על ברכיו. אלא ודאי כוונתו כאן שהכריעה בגופו בלבד וכשהוא עדיין עומד על רגליו, והוא אינו על ברכיו.

וא"כ מ"ש הרמב"ם בהל" יג, "כריעה האמורה בכל מקום על ברכים", צריך ביאור. כתב הרמב"ם שם "השתחויה כיצד, אחר שמגביה ראשו מכריעה חמישית ישב לארץ ונופל על פניו ארצה ומתחנן בכל התחנונים שירצה.

ומ"ש כת"ר, "ועוד תימה לכאורה, דהא יוצא לפירוש כת"ר ש"בכל מקום" דקאמר הרמב"ם היינו בכל מקום, חוץ מהמקום שבו עוסק הרמב"ם השתא. וזה תימה." ויש להשיב כדלעיל, דהיינו שבאותה הלכה הרמב"ם מתחיל בדיני נפילת אפים, ואין זה שייך לדיני העמידה שהם לפני זה, ואין לכלול שניהם ביחד (וכבר פירשתי שמ"ש הרמב"ם "בכל מקום", דהיינו בכל מקום בתורה).

סימן כג.

שאלה: האם אשכנזי שדלג "כי אתה הוא מלך אדון לכל השלום" כשהוא אמר שלום רב במנחה או ערבית בתפלת העמידה, י"ח.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

א) כתב כת"ר, "לא מצאתי הפתח, מהו הגדר בדין דבעינן שיהיה בברכה החתימה מעין הפתיחה. והביאני לספק זה במה שנשאלתי מאחד שמתפלל בנוסח אשכנז, שבסוף ברכת "שים שלום" ("שלום רב") שבעמידה, חתם, אלא שדילג על תיבות "כי אתה הוא מלך אדון לכל השלום", כך שיוצא שהוא חתם לכאורה שלא מעין הפתיחה. וראיתי לט"ז (או"ח סי' נ"ט סק"א) שכתב "והטעם דבעינן בחתימה מעין הפתיחה או מעין סמוך לחתימה", ואולי לפי"ד יש לומר דיצא, אך עדיין אני נבוך בזה."

נראה שהוא י"ח, שהרי הוא אמר, "שלום רב על ישראל עמך תשים לעולם.... וטוב בעיניך לברך את עמך ישראל בכל עת ובכל שעה בשלומך. בא"י המברך את עמו בשלום." וודאי יש בזה חתימה מעין פתיחה.

וגדולה מזו מצינו, שכתוב במשנה בברכות כח: "רבן גמליאל אומר בכל יום ויום מתפלל אדם שמנה עשרה, רבי יהושע אומר מעין שמונה עשרה....". ופירש הרמב"ם שם בפירוש המשניות דעת רבי יהושע, וז"ל "ובארו ענין זה, ואמרו סוף כל ברכה וברכה על דמיון שאומר לך אתה חונן לאדם דעת בא"י חונן הדעת, סלח לנו אבינו בא"י חנון המרבה לסלוח, וכן עד סופם לבד מג' ראשונות וג' אחרונות....". הרי אף דאין קי"ל כרבי יהושע אלא כר"ג, מ"מ ילפינן מדעת ר"י שאף מעין הברכה בכלל חתימה כעין פתיחה. ואף שאין לעשות כן בג' ראשונות וג'

ויש להשיב. לענ"ד בשלמא י"ל כן לנערים ובחורים, אבל לזקנים מאי איכא למימר? ודאי שזה קשה להם, ולא מסתברא שרבותינו תקנו פסיעות על ברכיו כשחלק מהעם, דהיינו הזקנים, אינם יכולים לעשות כן, שאצלם זה כעין גזירה שאין הצבור יכול לעמוד בה (ב"ב ס:). עיין תשובת רבינו אברהם בן הרמב"ם ס"ס שכתב, "וכן זה שחייבו בכריעה או בשחיה באבות תחלה וסוף לומר שלא יהיה פחות מזה, לא לאסור יתר ממנו, תדע שלא נתכוונו אלא להקל על הצבור שאין בהן כח לסבול יתר מזה שאמרו כיון שנענע בראשו שוב אינו צריך". הרי שאין כוונת רבותינו בכריעה לתקן דבר "שאין בהן כח לסבול". ע"ש).

ומ"ש כת"ר, "קשה לי על כל דברי כת"ר שם, שאם כדבריו, א"כ לאיזו סיבה כתב הרמב"ם דווקא שם ש"כריעה האמורה בכל מקום היינו על ברכיים", ומאי נפקא מינה מזה לדינים שעוסק בהם שם הרמב"ם, אם באמת אין לכרוע על ברכיים".

וי"ל שמ"ש הרמב"ם שם בהל"ג הוא הקדמה לדיני נפילת אפים, ואין לו שייכות למה שהוא כתב לפני זה שהוא בדיני העמידה, ושניהם נפרדים זה מזה.

ומ"ש כת"ר, "לכאורה תמוה. הא לעניין נפילת אפים כתב הרמב"ם שם הלכה י"ג וי"ד, שיש נוהגים לעשות קידה, ויש נוהגים לעשות השתחויה, ולא הזכיר כלל שיש עושים "כריעה" בנפילת אפיים. וא"כ שוב קשה לפירוש כת"ר, לשם מה זכר שם הרמב"ם כלל עניין כריעה בפרק זה. שאין לה שום נ"מ בכל הפרק כלל. אכן אם נבאר כדרכי, ניחא, דלעניין החובה לכרוע על ברכיו בתפלת העמידה כתב כן הרמב"ם. וצע"ג לכת"ר."

וי"ל שאף שהרמב"ם לא הזכיר "כריעה" לגבי נפ"א אלא רק "קידה" ו"השתחויה", כמבואר בהל' יד שם, מ"מ הטעם שהוא הזכיר כריעה בהל' יג, הוא כדי לבאר בדרך כלל כל החילוקים שיש בעבודה זו, דהיינו מהו כריעה קידה והשתחויה, ואחר כך הוא כתב שבנפ"א מצינו רק שתים מעבודות אלו, דהיינו יש עושים קידה ויש עושים השתחויה, ותו לא. אולם אין כוונתו לבאר דין כריעה בעמידה, שהוא כבר גמר דין כריעה בעמידה ע"ש.

כתב הרמ"ע באלפסי זוטא בסוף פ"ק דברכות, וז"ל "וחולו של מועד בשלש תפלות אף מן הספק צריך לחזור, ובר"ח שחרית ומנחה הכי נמי, אבל בר"ח ערבית אף על ודאי אינו חוזר. ומוסף שבזה ושבזה אינו חוזר על הספק, דכיון דנחית להתפלל מוסף חזקה מה שהוא צריך מזכיר, ובשבת ויו"ט בארבע תפלות חומרו של יום גורם דרמי אנפשיה באותה שעה ומידכר לפיכך אינו חוזר על הספק." ע"ש.

וי"ל שהחז"ע קיבל סברת הרמ"ע מפאנו רק לגבי ברכת המזון אבל לא לגבי תפילה. וזה מפני שאין חשש סב"ל לגבי תפילה משא"כ לגבי ברכת המזון. וזה לפי הירושלמי בפ"ב דברכות סוף ה"ד. "ר' אסי בשם ר"א נתפלל ומצא עצמו בשומע תפלה, חזקה כיון." ופירש היביע אומר ח"ב א"ח ס"ט. אות א. "מוכח להדיא שאם טעה ואינו יודע היכן טעה חוזר למקום הברור שאמר, ולא אמרינן סב"ל." ע"ש.

ולפי זה שפיר הוא מ"ש הלחם חמודות בפ' תפלת השחר אות נ. וז"ל "ועוד, ראה זה מצאתי בירושלמי (פ' אין עומדין ה"ג) דאמר ר' יעקב בר אחא בשם ר' אלעזר ספק הזכיר של ר"ח ספק לא הזכיר מחזירין אותו וכו'... בספק בתפלה לא הוי כשאר ספק ברכות, וכדאמרינן הלואי ויתפלל אדם כל היום כולו, ומיהו כך נ"ל בתפלה דוקא. אבל בברכת המזון אינו חוזר מספק." ע"ש. וכן הוא ביביע אומר ח"ב א"ח ס"ט. אות ח. ט. שיש לפקפק על מ"ש הלחם חמודות שהטעם של ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו הוא רק רשות ואין חובה, מ"מ נראה שיש לסמוך על סברת הלחם חמודות שיש חילוק בין תפילת העמידה וברכת המזון, כדי לומר שקבלנו כלל הרמ"ע מפאנו רק לגבי ברכת המזון ולא לגבי העמידה. ולכן מי שנסתפק בליל ראשון של פסח או בליל ראשון של סוכות אם אמר יעלה ויבוא, אין צריך לחזור לראש ברכת המזון, משא"כ כשיש ספק בעמידה של יו"ט או שבת דלא אמרינן "חומרו של יום גורם דרמי אנפשיה באותה שעה ומידכר". וכן כתב היביע אומר בח"ב א"ח ס"ט. אות ד. דהא דצריך לחזור כשיש ספק "שזהו דוקא בתפלה, אבל ברצה והחליצנו של ברכת המזון אינו חוזר, וכמ"ש הלחם חמודות הנ"ל דשאני תפלה דלא שייך בה ברכה לבטלה כדאמרינן (ברכות כא.) ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו, משא"כ בברכת המזון דלא שייך לומר כן, ולכן בספק אם

אחרונות, מ"מ זה רק משום שהן חשובות ולא תקנו רבותינו לקצר אותן לכתחילה, מ"מ עדיין י"ל שאף אם הוא רק אמר "שלום רב על ישראל עמך תשים לעולם, בא"י המברך את עמו בשלום", שאף זה בכלל חתימה כעין פתיחה והוא יי"ח. וק"ו בנד"ד שהוא אמר עוד תיבות. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן כד.

שאלה: האם מי שמסופק אם אמר יעלה ויבא צריך לחזור או לא.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

א) **כתב כת"ר**, "בחז"ע סוכות (עמ' ק"ז ועמ' תנ"ד) כתב מו"ר מרן זצ"ל הכ"מ, שמי שנסתפק בליל ראשון של פסח או בליל ראשון של סוכות אם אמר יעלה ויבוא, אין צריך לחזור לראש ברכת המזון, "כי חומרו של יום גורם שיזכיר קדושת יו"ט, ומסתמא אמר יעלה ויבוא". והביא שכ"כ הרמ"ע מפאנו באלפסי זוטא (סוף פ"ק דברכות). וציין לדבריו ביביע אומר (חלק ז' או"ח סי' כ"ח). וקשה לי מדברי עצמו שם בחז"ע סוכות (עמ' תנ"ד) שכתב בהלכות שמיני עצרת, וז"ל שם "הלכות שמיני עצרת. סגיף ג'. אם אמר בתפלתו אתה בחרתנו ויעלה ויבוא, ובהיותו מתפלל סמוך למודים, נסתפק אם אחר שאמר יעלה ויבוא סיים כהוגן, והשיאנו כו', וחתם בא"י מקדש ישראל והזמנים, או שמא אחר יעלה ויבוא טעה ואמר מיד, ואתה ברחמך הרבים וכו', ותחזינה עיניו, וסירכא דר"ח וחה"מ נקט, ונמצא שלא חתם ברכת קידוש היום, צריך לחזור מתחילת והשיאנו וכו'. ואפילו אם סיים תפילתו, צריך לחזור לראש, ואין לומר בזה סב"ל" עכ"ל. ובהערה כתב שכ"כ הגינת ורדים או"ח כלל ד' סי' י"ט, והאריך בזה (וע' ביביע אומר חלק ט' או"ח סי' ע"ז). ועל זה הקשיתי למה לא נאמר חומר יום גורם שאמר כהוגן בתפלה, כדפסק כן לגבי יעלה ויבוא בברכה"מ בסוכות ופסח. ומאי שנא. ואם כבר, אדרבה, בתפלה האדם עומד לפני מלך ממש, ושם יותר יש מקום לסברת "חומר יום מזכירו", משא"כ בברכה"מ, שאף שדינה כתפלה, מ"מ שכיח שהיה קלות ראש מעט בסעודה, ופחות יש שם "חומר יום" ודו"ק.

הרמב"ם". (וע"ע בספרו מאור ישראל (טבעת המלך) על הרמב"ם בריש הלכות תפלה, ששוב ביאר שיטתו ודחה מה שהשיבו ע"ד). ולכן נראה שהעיקר כהמ"א ודעימיה הנ"ל דלא בעינן תפלת העמידה דוקא כדי לקיים מצוה זו, אף לדעת חכמים. וכן יש לדייק ביביע אומר שם באות ג שכתב, "ולכן הנכון שעל הנשים להתפלל י"ח ברכות כסדר שתיקנו חז"ל. ואע"פ שבס' ישועות יעקב (ר"ס קו) כ' שהנשים יוצאות בברכת התורה לבד, ונראה דס"ל שבברכות אלו יש שבח ושאלת צרכיו והודאה, וכ"כ באור לי (סי' ח) הנ"ל. וע"ע בס' מאורי אור (חלק באר שבע ד"מ ע"ב), שג"כ כ' שיוצאות י"ח בברכות השחר ע"ש. מ"מ יותר נכון להתפלל י"ח ברכות שייסדו לנו אנשי כנה"ג שכל דבריהם נאמרו ברוח הקדש ובסודות נפלאים". ע"ש. הרי שאין תפלת העמידה לנשים בגדר של חיוב כלל ואין כאן תקנת חכמים, אלא היא רק "יותר נכון" כיון שיש בה סודות, אבל מצד חיוב תפלה אין כאן צורך כלל להתפלל דוקא העמידה אף מדרבנן, וסגי בברכות התורה וכדומה כמ"ש הישועות יעקב והאור לי והמאורי אור (עייין מה שכבר כתבתי בזה בח"ב ס"ט).

הרי מצינו שאף שאשה זו נוהגת להתפלל העמידה, אין זה לעיכובא אצלה כלל דאה"נ שהיא יוצאת י"ח בשאר תפילות כגון ברכת המזון וכדומה. ולכן כיון שאין "חיוב", עליה להתפלל העמידה, ממילא שהיא אינה בכלל תקנת תשלומים. ויש לדמות זה לאיש שרגיל להתפלל תפילת נדבה ונאנס, לא אמרינן שיש לו להתפלל תשלומים משום זה. ולכן נראה שאין לה להתפלל בתורת תשלומים.

ב) ואף דמצינו לגבי איש שמעיקר דין תפילת ערבית רשות, ועדיין אמרינן שיש לה תשלומין, מ"מ שאני תפילת ערבית כיון שעכ"פ היא כנגד איברים ופרדים של תמיד, וכתב הטור בס"רלה "ומ"מ מצוה איכא, ואין לבטלה". וכן נראה לדעת הרמב"ם בפ"א דהל' תפלה הל"ו שכתב, "ואין תפלת ערבית חובה כתפלת שחרית ומנחה", משמע דאה"נ שהיא אינה חובה, עכ"פ מצוה איכא, וכדעת הטור. ואף שכתב הרמב"ם בהל' תפילה פ"י הל"ו. "מי שהיה עומד בתפלה ונזכר שכבר התפלל פוסק ואפילו באמצע הברכה, ואם היתה תפלת ערבית אינו פוסק שלא התפלל אותה מתחילה אלא על דעת שאינה חובה". מ"מ אין להוכיח מזה שאין מצוה בתפילת ערבית, אלא עדיין י"ל שיש מצוה, אלא עדיין היא אינה בכלל חובה. ולכן שפיר הוא מה שתקנו רבותינו תשלומין לערבית. אולם לגבי אשה שאינה בכלל חיוב תפילת העמידה כלל

הזכיר או לא אינו חוזר ע"ש. וכן כתב הישועות יעקב ס"תכב סק"ג. ע"ש.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן כה.

שאלה: האשה הנוהגת להתפלל פעם אחת ביום בלבד, ולא התפללה באונס לא שחרית ולא מנחה, מה דינה לענין תשלומין.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

א) נראה שאשה זו נוהגת כדעת מרן שפסק כשיטת הרמב"ם בס"ק ע"ש. ולדעתו אין חיוב לאשה להתפלל העמידה בכל יום אלא די באיזו תפילה שיש בה שבח ושאלה וגם שבח והודאה בסוף, כמ"ש הרמב"ם בפ"א דתפלה. ועוד י"ל שהמקור להרמב"ם הוא הספרי בר"פ וזאת הברכה, שמשנה לא פתח בצרכן של ישראל עד שפתחו בשבחו של מקום תחלה ואח"כ בצרכן של ישראל ואח"כ סיום בשבחו של מקום, וכן דוד וכן שלמה וכן תיקנו אנשי כנסת גדולה ע"ש, ובאור שמח בפ"א דהל' תפלה הל"ב. ובזה יש לתרץ הקושיא של הלח"מ על הרמב"ם בפ"א הל"ב ע"ש. הרי שבסוף לא בעינן הודאה דוקא, אלא אף בשבח סגי, שכן הוא בתפילת משה רבינו בפר" וזאת הברכה שהיא המקור לזה. ולכן לפי זה האשה י"ח בברכת השחר וברכת התורה וברכת המזון וכדומה, ולכן מצד הדין אינה צריכה להתפלל העמידה כלל.

וכן הוא בישועות יעקב בס"ק בס"ק ג, שהביא מה שפירש ר" דוד וויטאל שלנשים אין להן קביעות זמן מן התורה, ומדרבנן אין להן זמן כלל כיון שממילא הן פטורות משום זמן גרמא ע"ש. וכן הוא בשדי חמד בתשובת אור לי בס"ח ע"ש. הרי שאין חיוב עליה כלל מדרבנן להתפלל העמידה כיון שיש זמן קבוע לעמידה, וממילא הן פטורות, ונשאר להן רק החיוב מן התורה שאין לו זמן קבוע, ובזה די בשבח בקשה והודאה. ואף שיש חולקים על פירוש זה, וסברו שאף לדעת הרמב"ם יש לנשים להתפלל ג' תפלות כמו שכתבו הכפות תמרים בסוכה לח. והערך השולחן בס"קו, והחתן סופר בשער תפלה ס"ג דף קב, מ"מ מצינו שכתב היביע אומר בח"ו ס"יז באות ה על דעתם, מ"מ אינו מוכרח כלל בדעת

מהתוספתא דמדעכבין על כרחין דכולהו הוו דבר תורה כמו תפלה לשיטת רבינו. ע"ש.

הרי תקנו אנשי כנסת הגדולה תפילת העמידה בסדר זה, וסדר זה הוא מן התורה. ולכן נראה שאין לבלבל את הסדר, ולכן כמו שאין לבקש את צרכיו בתחילת העמידה או בסוף אלא באמצע, ה"ה שאין ליתן שבח להקב"ה באמצע, שאין זה מקומו.

ב) ולפי זה יש לדון לגבי קדיש וקדושה, הרי אין בהם שאלת צרכיו, אלא שבח. ואף דמצינו שכתוב בקדיש "וימליך מלכותיה, ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה..." בעגלא ובזמן קריב", וזה בכלל שאלת צרכיו, מ"מ אין זה עיקר כוונת הקדיש, שכוונת הקדיש אינה לשאול את צרכיו, אלא לקיים מצוות "ונקדשתי בתוך בני ישראל", כמבואר בברכות כא: ע"ש. ולרוב הפוסקים הקדיש והקדושה מצוות דרבנן כמבואר ברא"ש בברכות מז: וכן בר"ן במגילה כג: ועוד. ולדעת המקובלים הם בכלל מצוה דאורייתא כמבואר בשער הכוונות דרוש ג דחזרת העמידה, וכן הוא ברב פעלים בח"א א"ח ס"כ שכתב, "לשמוע קדיש וקדושה, שהיא מצות עשה לדעת הזוה"ק". ובבן איש חי פ" תרומה אות ג ע"ש. ועוד מי שעונה הקדיש אומר רק שבח בלבד, דהיינו יהא שמיה רבא מברך וכו'. לכן מצינו דעניית קדיש וקדושה היא שבח ואין זה בכלל שאלת צרכיו. ולכן נראה שאין לענות בשומע תפלה, שאין זה מקומו. ואה"נ שתקנו רבותינו לשאול צרכיו בשומע תפילה, אלא נראה שדוקא זה התירו והוא לעיכובא, ואין זה מקום ליתן שבח והודאה. ולכן אין לענות קדיש וקדושה שם, וכן אין לקרות ק"ש שם, וכן אין לברך ברכת המזון שם, שבכל אלו אין שאלת צרכיו, ואף שבברכת המזון יש שאלת צרכיו בברכת רחם, מ"מ בברכה ראשונה ושניה אין שאלת צרכיו.

ומסתברא הוא שאין לענות קדיש וקדושה בשומע תפילה, שהרי לכל הדעות בטור ס"קד. אסור להפסיק לענות קדיש באמצע העמידה, ואף אחד לא אמר שמ"מ מותר לעשות כן בשומע תפילה. ולכן שב ואל תעשה עדיף, ואין לענות קדיש או קדושה שם.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

כשביארתי לעיל, אין מקום לומר שרבותינו תקנו תשלומין לתפילת אשה.

ואף דמצינו בכה"ח ס"רסג אות סה שכתב בשם המחצית השקל, "שאם תדליק תחלה כבר קבלה שבת, ואיך תתפלל מנחה של חול, אלא תהא צריכה להתפלל ערבית שתים כמ"ש סע"ט", וכ"כ המ"ב ס"רסג ס"ק מג ע"ש. מ"מ י"ל שזה לגבי אשה שנוהגת להתפלל ג' פעמים ביום, וכדעת הרמב"ן כמבואר במ"ב ס"ק ס"ק ד ע"ש. משא"כ בנד"ד שהיא נוהגת כדעת הרמב"ם. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן כו.

שאלה: מי שהוא באמצע עמידה בשומע תפלה, ושמע קדיש או קדושה, האם יענה או לא.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

א) כתב כת"ר בזה, "ולכאורה לא גרע מ"שואל אדם כל צרכיו בשומע תפלה". וראיתי מכתב מהגאון רבי חיים קנייבסקי שליט"א, שכתב שמי שלא קרא את השמע או לא בירך ברכת המזון, ועוד מעט הזמן עובר והוא באמצע תפלתו, יקרא שמע ויברך ברכת המזון בשומע תפלה. וצ"ע לדינא."

כתב הרמב"ם בהל" תפלה פ"א הל"ב לגבי החיוב של תפלה, "חיוב מצוה זו כך הוא, שיהא אדם מתחנן ומתפלל בכל יום, ומגיד שבחו של הקב"ה, ואחר כך שואל את צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחנונה, ואחר כך נותן שבח והודיה לה'..." והמקור להרמב"ם הוא הספרי בר"פ וזאת הברכה, שמשא לא פתח בצרכן של ישראל עד שפתחו בשבחו של מקום תחילה ואח"כ בצרכן של ישראל ואח"כ סיום בשבחו של מקום, וכן דוד וכן שלמה וכן תיקנו אנשי כנסת גדולה ע"ש.

וגם כתב באור שמח שם וז"ל "וזה שאמרו בתוספתא מנחות פ"ו הלל ושבח ותפלה מעכבין זה את זה, הלל הוא בראש התפלה, ושבח הוא סוף התפילה שהוא ההודאה, ותפלה. שלשה אלו מעכבין זה את זה. ולכן למד רבינו

סימן כז.

שאינן לו לכרוע יותר מדאי, כדי שלא יתן מכשול לעם. כך נראה לענ"ד לפרש סברת מרן בדעת הרמב"ם.

ואסיים בברכת פורים שמח

מחבר הספר ארחותיך למדני.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזוראי שליט"א

שאלה: האם יש לבאר סברת מרן במה שהוא פירש לדעת הרמב"ם לגבי כריעת הש"ץ במודים.

כתב כת"ר, "כתב כת"ר" ויש להשיב, שמה שהש"ץ ציבור כורע בחזרת הש"ץ הוא בכלל תקנת חכמים שכך צריך הש"ץ לעשות בחזרת הש"ץ כיון שהוא מתפלל כדי להוציא י"ח של אחרים, ולכן הוא צריך לכרוע ממש כמו בשעת תפלת הלחש, ולא רק משום שנראה ככופר אם הוא אינו כורע" עכ"ל.

אך לכאורה דבריו נסתרים מדברי מרן באבקת רוכל שהבאתי (בעמוד ל"ו עמודה שניה שורה ה' בהוצאות המצויות של האבקת רוכל), שכתב להדיא שגם הש"ץ מה שלא יכרע הרבה, הוא מטעם שכבר התפלל. ולא כפי שכותב כאן כת"ר.

ויש להשיב. כתב מרן באבקת רוכל ס"ל דף לו ע"ד, "...שאפשר שהטעם מפני שכבר התפללו ואינם כורעים אלא כדי שלא יהיו ככופרים, ובזה די שישחו ראשם מעט, ואם ישחו יותר יש לחוש ליוהרא ע"כ, וטעם זה שייך בש"ץ גופיה שכבר התפלל בלחש ושחה אז עד שיתפקקו כל חוליות שבשדרה, כשחוזר ומתפלל אינו צריך לשחות כ"כ כמו בפעם ראשונה דכיון ששחה פעם א' במודים עד שיתפקקו כל חוליות, כבר נכנע לפני בוראו ואין צריך לשחות פעם אחרת במודים עד שיתפקקו כל חוליות, ואם עשה כן מחזי כיוהרא."

מבואר מזה שמ"ש מרן שבש"ץ אין לו לשחות יותר מדאי הוא משום יוהרא, אלא זה שייך רק במודים ולא בשאר מקומות העמידה.

ולענ"ד נראה שהטעם לזה הוא כמו שכבר ביארתי. אלא יש להוסיף קצת בביאור טעם זה. אה"נ שמצד הדין אין לש"ץ לשחות יותר מדאי בכל הכריעות בחזרת הש"ץ כיון שהוא כבר שחה בתפילת הלחש, אלא אע"פ כן כיון שכל כוונת החזרה היא להוציא י"ח של אחרים, הם תקנו שיש לש"ץ לשחות כמו בתפילת הלחש, אבל במודים לא תקנו כן, ובמודים רבותינו סמכו על עיקר הדין שאין לו

(א) **כתב** הרמב"ם בהל' תפלה פ"ט הל"ד. "וכשיגיע הש"ץ למודים וכורע, כל העם שוחזין מעט ולא ישחו יותר מדאי." ופירש הכסף משנה, "וטעמא דלא ישחו יותר מדאי נראה שהוא מפני שכבר התפללו ואינם שוחזין אלא כדי שלא יראו ככופרים, ולזה די שישחו ראשם מעט, ומי ששחה יותר מדאי מיחוז כיוהרא." הרי שיש איסור לכרוע יותר מדאי.

ובב"י בס"קזו פירש מרן שלדעת הרמב"ם האיסור הוא דוקא בחזרת הש"ץ, והאיסור הוא בין בעם ובין בש"ץ. וז"ל "דאיכא למימר דבין ציבור בין ש"ץ קאמר לא ישחו יותר... ואפשר שמ"ש לא ישחו יותר מדאי קאי גם לש"ץ". ע"ש.

ועל זה הקשה כת"ר, "דאם כל הטעם הוא מפני שכבר התפללו ואינם כורעים אלא כדי שלא יראו ככופרים, ובזה די שישחו ראשם מעט, ואם ישחו יותר יש לחוש ליוהרא", א"כ לטעם זה אין לש"ץ עצמו לכרוע יותר מדאי בכל הכריעות (היינו שלא יכרע כפי שצריך לכרוע בתפילת לחש), ולא רק במודים, וא"כ למה הזכיר הרמב"ם הזהירות מלכרוע רק במודים."

(ב) **ויש** להשיב, שמה שהש"ץ ציבור כורע בחזרת הש"ץ הוא בכלל תקנת חכמים שכך צריך הש"ץ לעשות בחזרת הש"ץ כיון שהוא מתפלל כדי להוציא י"ח של אחרים, ולכן הוא צריך לכרוע ממש כמו בשעת תפלת הלחש, ולא רק משום שנראה ככופר אם הוא אינו כורע.

אלא דין כריעה במודים שאני, שאם העם רואים הש"ץ שהוא כורע ממש במודים, אז ממילא אף העם שרואים אותו, הם נמשכים אחריו, ואף הם יכרעו ממש, ומצינו שהם עוברים על האיסור של מחזי כיוהרא. ולכן תקנו רבותינו שכשיגיע הש"ץ למודים, אף שיש חיוב עליו לכרוע כבשאר מקומות כגון בברכת אבות, מ"מ כאן אמרו

מזיד אע"ג דלא שפיר עביד שלא הפסיק מינה, נשמע דכל הנך דתנינן בפ"ק דשבת כגון תספורת ומרחץ וכו' אם עבר והתחיל בהם ולא הפסיק אף על גב דלא שפיר עבד כיון דמחמת טירדתו באותו עסק הוא שביטל לא מיקרי מזיד, ומיהו היינו דווקא באופן שהיה סבור שעדיין ישאר זמן ובין כך ובין כך עברה לו השעה, דהכא לא הויא טירדא דהפסד ודלא כנמוקי יוסף וכמ"ש הב"י. כלל הדברים דבטירדת הפסד אע"פ שידע שבודאי יעבור זמן תפילה לא מיקרי מזיד ובשאר טרדות דווקא אם יסבור שישאר זמן דוק". ע"ש. הרי בדין טרדה בעינן הפסד מהקדן ולא מה "שמפסיד מן הריוח שיבוא לידו".

וכן הוא בחדש לאלפים ס"קח אות ה שכתב, "מי שהיה טרוד בצורך ממנו שלא יבא לידי הפסד מן הקדן, וע"י כך הפסיד מלהתפלל, יש לו תשלומין". וכן הוא בבא"ח פר' משפטים אות טז, וכה"ח אות לג ע"ש. ולפי זה י"ל בנדר"ד כיון שאין הפסד מהקדן, ממילא שאין זה בכלל "טרדה", ואין כאן אונס, ואין לו תשלומים.

(ב) אלא יש לדון בזה, שהרי המקור לדין זה הוא בתה"ד ס"ה, והוא הביא ראיות לדבריו, ובכללם הוא כתב, "ובמרדכי בפ"ק דשבת כתב בשם ר"ת אההיא דאין מפליגין בספינה, דמחלק הספר בין הולך לדבר מצוה ובין הולך לדבר הרשות, דלא מיקרי דבר רשות אלא הולך לטייל, אבל הולך לסחורה כדי להרויח מזונות חשיב לדבר מצוה, מכל הני משמע דלא מזיד מיקרי בנ"ד". הרי משמע שמה שהוא לריוח לעתיד הוא בכלל אונס. ודלא כהלחם יהודה הנ"ל ודע'.

וגם כתב התה"ד שם, "ובפ' תפלת השחר (דף ל.) נמי אמרינן אבוא דשמואל ולוי הוה קא אזיל באורחא, הוה מקדמין ומצלי. ופירש"י שהיו מתפללין קודם עמוד השחר. ולכאורה משמע שבדרך רשות הוה קא אזיל לצורכיהם, והוה מתפללין אפילו לכתחלה תפילה שלא בזמנה, ולפי התוס'... ואפ"ה היו מבטלין עיקר הזמן בשביל עסקיהן אפילו לכתחילה, א"כ י"ל דבדיעבד לא איקרי פושע ומזיד אם מעביר כל הזמן בשביל הפסד ממון". הרי כאן אין שום רמז שיש לאבוא דשמואל ולי הפסד הקדן, אלא הם הולכים בדרך רק משום "צורכיהם", ועדיין אין זה מזיד, ודלא כנראה מהלחם יהודה הנ"ל.

וכן מ"ש התה"ד שם, "ואמרינן נמי בפ"ק דברכות, הזהירו בת"ח ששכח תלמודו מחמת אונס. פירש"י שהוא חולי או

לשחות יותר מדאי כיון שדין מודים שאני כיון ששאר הצבור שוחים במודים ושייך בהם מחזי כיוהרא. ולכן שפיר הוא מ"ש האבקה ווכל, שכן הוא שאין לש"ץ לשחות יותר מדאי משום יוהרא, אלא בשאר כריעות בעמידה מלבד ממודים אע"פ שמעיקר דין אין לש"ץ לשחות יותר מדאי, מ"מ עדיין תקנו רבותינו לשחות כבתפילת דלחש כיון שהוא מוציא י"ח את הרבים ולכן יש לו לשחות כמו בתפילת דלחש ממש.

סימן כח.

שאלה: מהו גדר ה"מזיד" שביטל תפילה שאינו יכול להתפלל תשלומין, האם אדם שוויתר על תפילה מחמת לימודי חול או מבחן באוניברסיטה נחשב מזיד או שוגג.

תשובה:

לכבוד הרה"ג ברוך הרניק שליט"א.

(א) כתב מרן בס"קח. ח. "...וכן מי שהוא טרוד בצורך ממנו שלא יבא לידי הפסד, וע"י כך הפסיד מלהתפלל... כולם חשובים אנוסים, ויש להם תשלומין". הרי נראה שאף צורך ממנו נחשב אונס מפני שהוא "טרוד", ולכן יש מקום לומר לגבי לימודי חול או מבחן, שאף אלו לצורך פרנסתו כדי שהוא יכול להשיג פרנסה טובה, שאם אין לו כישורים או תואר אקדמי אין לו פרנסה טובה. ובשלמא שאין לו הפסד מיד, מ"מ אם הוא נכשל במבחן הוא צריך לחזור לאותו מבחן אחר כמה חודשים, ויש לו הפסד זמן וממון משום העיכוב. ולכן שפיר י"ל שאף אלו בכלל טרוד ואונס, אם הם מביאין לידי הפסד.

אלא ראיתי בלחם יהודה, בהל' תפילה פ"ג הל"ח שכתב, "...וטרוד מיקרי כל שהיה לו שום עסק מלאכה או משא ומתן ומחמת טרדתו העביר זמן תפלה, דאף על גב דלא שפיר עביד דאינו מפסיק ממלאכתו לתפלה, מ"מ לא מיקרי מזיד. ונראה ודאי דלא מיקרי טירדא אלא אם יפסיק אותו העסק יפסיד כענין שכתב הרב בעל תרומת הדשן סי' ה' הביאו הב"י סוף סי' ק"ח, אבל אם אינו מפסיד מהקדן אע"פ שמפסיד מהריוח שיבוא לידו אין זה מיקרי הפסד, כדוגמא דדין חולו של מועד. והטעם כשיש הפסד ממון אדם בהול על ממנו ולבו טרוד עליו, לכך לא הוי בטולו לתפלה אלא כמי שהיה אונס. ונראה דאפי' ספק הפסד נמי דחושש שמא יפסיד אף על פי שאינו ההיזק ברור לו, מ"מ לבו תוהה עליו והוי בכלל טרוד, ודלא כמ"ש בעל עולת תמיד ס"ק ט' יעו"ש. וכיון שהעלינו בהפסד ממון דאינו קרוי

באו רק מזמן לזמן, ולכן אף שהן כדי רק "להשתכר", מ"מ עדיין הן בכלל דבר האבד.

ולכן נראה שכל מי שיש לו טרדה בפרנסתו, בין מהריוח ובין בקרן, הוא בכלל אונס, ויש לו תשלומין. וגם הבחינות בכלל זה. מ"מ העיקר כאן הוא אם יש טרדה, אבל בסתם לימוד חול שהוא יכול להפסיק באמצע כדי להתפלל בלי טרדה, אינו בכלל זה. ועיין ברמ"א ס"ק קח הנ"ל שכתב, מיהו לכתחלה לא יעבור זמן תפלה משום הפסד ממון. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן כט.

שאלה: מאיזה טעם בוידוי של "אנא" שבכל יום אחר העמידה, לא אמרינן חרטה ולא קבלה לעתיד.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יוחנן סלאם שליט"א.

א) כתב הרמב"ם בהל' תשובה פ"א הל"א, "וידוי זה מצות עשה. כיצד מתודין אומר אנא השם חטאתי עויתי פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך והרי נחמתי ובושתי במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה. וזהו עיקרו של וידוי." הרי בעינן בוידוי חרטה וקבלה לעתיד.

וגם כתב פ"ב הל"ב, "ומה היא התשובה הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשה עוד שנאמר יעזוב רשע דרכו וגו'. וכן יתנחם על שעבר שנאמר כי אחרי שובי נחמתי. ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם שנאמר ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו וגו'. וצריך להתודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בלבו". הרי אף כאן בעינן בוידוי חרטה וקבלה לעתיד.

אלא מצינו שכתב הרמב"ם שם בפ"ב הל"ח לגבי יום כפור, "הוידוי שנהגו בו כל ישראל אבל אנחנו חטאנו (כולנו) והוא עיקר הוידוי. עבירות שהתודה עליהם ביום הכפורים זה חוזר ומתודה עליהן ביום הכפורים אחר אע"פ שהוא עומד בתשובתו שנאמר כי פשעי אני אדע וחטאתי נגדי תמיד". הרי כאן הוא לא הזכיר חרטה וקבלה לעתיד. וכן בוידוי בתפילתינו בכל יום, בתפלת "אנא", אין אנו

נטרד בטורח דוחק מזונות. הרי אף מכאן נראה שכל שהוא טורח למזונותיו הוא בכלל אונס, ולא בעינן הפסד מהקרן. ואין לומר שהפירוש "דוחק" כאן הוא שיש הפסד מהקרן, אלא פירושו שהוא דוחק את עצמו אחר רווח מועט כדי לפרנס את ביתו, אבל עדיין הקרן המועט שיש לו במקומה עומדת.

ואף שהמעשה בשאלה בתה"ד הוא לגבי מי שיש לו חוב אצל גוי והוא האריכו עמו בדברי ויכוח ופשרות, וא"א ליפטר ממנו אא"כ בא לידי הפסד באותו חוב, דהיינו הפסד בקרן, מ"מ לאו דוקא מעשה כזה, אלא ה"ה בהפסד מהריוח הוא כבכלל טרוד, וכמבואר בראיות הנ"ל שהביא התה"ד (ואף שהתה"ד עצמו כתב השאלות כמ"ש האחרונים, מ"מ נראה עדיין י"ל שאין העיקר השאלה אלא הראיות שהוא הביא כדי לבאר את הדין).

ג) וכן נראה מסתימת דברי הרמב"ם בפ"ג מהל' תפלה הל"ח, שכתב "כל מי שעבר עליו זמן תפלה ולא התפלל במזיד אין לו תקנה ואינו משלם. בשוגג או שהיה אנוס או טרוד משלם אותה תפלה בזמן תפלה הסמוכה לה." הרי משמע שכל טרדה בכלל זה, ואף טרדה בפרנסתו, בין כשיש חשש הפסד מהקרן או בין מהריוח (ובלא"ה, הא לדעת הרמב"ם כל טרוד אסור לו להתפלל. בפ"ד הל"טו ע"ש).

וגם כתב הב"י בס"ק סוף ד"ה כתוב בנ"י, "דלא מיקרי מזיד אלא כשמבטל התפלה בשאט בנפש בלי שום טרדה." הרי כל מי שיש לו טרדה אינו בכלל מזיד, ומה לי אם הטרדה משום חשש בקרן או בריוח.

ועוד, אף לדעת הלחם יהודה הנ"ל שמדמה דין זה לדין דבר האבד בחול המועד, הלא כתב מרן בס"תקלט ה"אם הוא דבר שאינו מצוי תמיד לאחר המועד כגון ספינות או שיירות שבאו, שהם מבקשים לצאת ומכרו בזול או לקחו ביוקר, מותר לקנות ולמכור, אפילו שלא לצורך תשמישו אלא לעשות סחורה ולהשתכר...". ופירש המ"ב שם בס"ק יח, "דאף שנתבאר בסעיף הקודם דלא מקרי דבר האבד אא"כ כשאם לא ימכור עתה יפסיד מהקרן אבל בשביל ריוח לבד אינו מותר... כ"ז בריוח דמצוי שאפשר לו למכור סחורתו אחר המועד ג"כ, אבל בריוח שאינו מצוי תמיד כמו שמפרש, בשביל זה גופא ג"כ התירו לו דכדבר האבד דמי". ע"ש. ולפי זה אף בנד"ד י"ל הכי, שהבחינות

דהרי גם זה הוא מעיקרו של וידוי לדעת רבנו, וכן בוידי יוה"כ הרי העתיק רבנו לקמן בפ"ב ה"ח, הוידי שנהגו בו כל ישראל אבל אנחנו חטאנו והוא עיקר הודוי ומקורו בגמ' עיי"ש ולא נזכר ג"כ קבלה על להבא כלל, והרי גם זה מעיקר הוידי והוא פלא". הרי הוא הרגיש בקושיא אלא לא נתן תירוץ.

וראיתי שהמשנת יעקב על הרמב"ם שם פ"א הל"א תירץ את הקושיא, וז"ל "ומבואר דבעיקרו של וידוי נכלל גם חרטה ובושה במעשיו הקודמים, וגם קבלה לעתיד, וכמש"כ: ולעולם איני חוזר לדבר זה. ועי' גם בפ"ב ה"ב שכתב: ומה היא התשובה הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשה עוד וכו' וכן יתנחם וכו' וצריך להתודות בשפתיו ולומר ענינות אלו שגמר בלבו. ומבואר דהוידי בפה הוא לכל הענינים שגמר בלבו. והיינו גם קבלה לעתיד [וצ"ע למה לא הזכיר כאן: ובושתי במעשי, וכמש"כ בפ"א ה"א וכו'].

וצ"ע דבפ"ב ה"ז וה"ח כתב: יוה"כ הוא זמן תשובה לכל וכו' לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתודות ביוה"כ פ' וכו', הוידי שנהגו בו כל ישראל אבל אנחנו חטאנו והוא עיקר הוידי, וקשה דהא לעיל כתב דעיקרו של וידוי הוא חרטה ובושה וגם קבלה על העתיד וכו', וא"כ אמאי בוידי יוה"כ אינו אומר בוידי רק: אבל אנחנו חטאנו, ועי' לח"מ, והרמב"ם עוד הוסיף וכתב: והוא עיקר הוידי [והוא מדברי הגמ' יומא פז, ב] וצ"ע.

ואולי יתכן לומר, ביסוד דברי המנ"ח במ"ע שס"ד, דאף דהוידי מעכב הכפרה, ובלי וידוי אינו מתכפר לו, מ"מ כשעשה תשובה הוי צדיק גמור, אף בלי וידוי, ויסודו מדברי הגמ' בקדושין מט, ב, דאם קידש ע"מ שהוא צדיק, אפילו הוא רשע גמור מקודשת, שמא הרהר תשובה בלבו, ומבואר שהוא צדיק, אף שלא התודה בפיו, רק הרהר בלבו, ומוכח דבתשובה לבד, הוא כבר צדיק גמור, ע"ש. [ועמש"כ לעיל], ומעתה יתכן לומר דדין וידוי של כל השנה, הוא דין אחר מדין וידוי דיוה"כ פ', דדין וידוי דכל השנה, דהוא להתכפר עיי"ז, צריך אמנם להתודות בשפתיו, ולומר ענינות אלו שגמר בלבו, והיינו חרטה בושה וקבלה לעתיד, ובל"ז אין זה וידוי שיתכפר בו, ובכל השנה מצוה שיתודה כדי להתכפר, אבל ביוה"כ פ' שעצמו של יוה"כ פ' מכפר לשבים, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכה ג', אם כן אין בזה דין וידוי דכל השנה. אלא יש בזה הלכה מיוחדת של וידוי, [ואולי זה מדרבנן], וידוי זה של יוה"כ פ' הוא אמנם

מזכירים חרטה וקבלה לעתיד, וזה תמוה שהלא לפי מ"ש הרמב"ם בפ"א הל"א ובפ"ב הל"ב הנ"ל, בעינן בוידי חרטה וקבלה לעתיד.

ותירץ כת"ר, "וחשבתי ליישב... שעיקרו של הוידי הוא ההודאה גם לדעתו של הרמב"ם, כמבואר בפרשת כי תבוא שקראנו אתמול על מצוות וידוי מעשרות. והוא, כי מופיעים שם רק דברים חיוביים "עשיתי ככל מצוותיך אשר ציוויתני", ואיפה החטאים והעוונות שהן טבעם של כל וידוי. אלא יש לומר דשורש הוידי הוא להודות על המציאות. וגם אם המציאות חיובית ההודאה על כך תקרא וידוי, כמבואר בלשון הזהב של רש"י שם (כו, יג) "התוודה שנתת מעשרותיך", הרי שיש לשון וידוי גם על הודאה חיובית. ובספר מנחת אשר על התורה (דברים ס') הביא שבספר השרשים לרד"ק, שורש המלה וידוי הוא שורש הודאה. גם רבינו הרמב"ם שם בפ"ב ה"ח כתב "הוידי שנהגו כל ישראל אבל אנחנו חטאנו הוא עיקר הוודוי", וא"כ הוראת לדעת שגם לדעת הרמב"ם עיקרו של הוידי הוא ההודאה. ומה שכתב ג' חלקים לווידי בפ"א, אינו אלא על צד היותר טוב כלשונו שם "כיצד יתודה", אבל "עיקר הווידי", הוא להודות על מצבו. ע"כ דברי.

ולענ"ד זה קשה, שהרי כתב הרמב"ם בפ"א הל"א הנ"ל "וידי זה מצות עשה. כיצד מתודין אומר אנא השם חטאתי עויתי פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך והרי נחמתי ובושתי במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה. וזהו עיקרו של וידוי". הרי כל אלו "עיקרו של וידוי", ואין לומר שאלו בכלל "צד היותר טוב".

וגם בפ"ב הל"ב הנ"ל הוא כתב, "עניינות אלו", דהיינו שמוכרח לומר החרטה וגם קבלה לעתיד. ולכן אין לומר שחרטה וקבלה לעתיד בוידי הן רק מצד היותר טוב.

ב) אלא כבר הרגישו מפרשי הרמב"ם בסתירה זו. ר' מנחם קראקאווסקי ז"ל, בעבודת המלך על הרמב"ם הנ"ל פ"א הל"א כתב, "הנה מבואר כאן בדברי רבנו דגם קבלה על להבא שאינו חוזר לדבר זה לעולם הוא עיקרו של וידוי, וכ"כ לקמן בהלכה זו אינו מתכפר עד שיתודה וישבו מלעשות כזה לעולם, וכ"כ לקמן בפ"ב ה"ב ויגמור בלבו שלא יעשה עוד וכו' וצריך להתודות בשפתיו ולאמר עניינות שגמר בלבו, וצ"ע דהרי בוידי כהן גדול ביום הכפורים לא אשכחן שיאמר גם קבלה על להבא, וקשה

במצות תשובה יתודה כראוי ויזדרז לפני יוה"כ או ביוםו להתודות לעצמו כדין ואז מקיים מצות תשובה כהלכתה).

ונראה להסביר הדברים, ששעיר המשתלח הלוא מכפר על קלות בלי תשובה, ויה"כ מכפר ומטהר בתשובה בלבבו לבד, חרטה לעבר וקבלה להבא, וצריך בפה לקיום המ"ע דוקא, ולא לטהרת יוה"כ, ודקדקו דוקא לא לומר בתפלת יוה"כ ודוי כהלכתה בקבלה להבא, שעלול לעמוד לפניו לקטרוג וכמ"ש, אבל בלבבו ראוי בתפלות יוה"כ לכוון להתודות ולהתחרט ולקבל ע"ע כדין, שלטהרת יוה"כ די בחרטה וקבלה בלב, וזהו יסוד ועיקר גדול בודוי יוה"כ, שלטהרת היום דוקא לאחר שהתודה, סגי לומר בפיו אשמנו שמתחרט ובלבו שב לגמרי ע"כ דבריו.

לכן נראה לענ"ד שאף בשאר ימי השנה י"ל טעם זה, דהיינו שמא אין פיהם ולבם שווים, ויש חשש דובר שקרים, ולכן לא אמרינן בודוי בכל יום בתפלת "אנא", חרטה וקבלה לעתיד, אלא רק הודאה שחטאנו. והוא אינו מקיים מצוות וידוי של תשובה בתפלת אנא, אלא כל אחד לעצמו כשהוא ממש חוזר בתשובה היה לו לומר וידוי שיש בו גם חרטה וקבלה לעתיד כמבואר בדברי הרמב"ם. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בברכת שנה טובה ומתוקה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בענין הנ"ל. וזה מה שהשבתי לו:

לכבוד הרה"ג יוחנן סאלם שליט"א.

(א) **בתחילה** י"ל שיש שני צדדים לתשובה, אחד הוא "תשובה עצמה", דהיינו חרטה וקבלה לעתיד, והשני הוא "כפרה", ושני צדדים אלו בכלל "תשובה כללית". ויש חילוק בין תשובה עצמה לכפרה, שע"י תשובה יש מחילה מהקב"ה, אבל עדיין יש עונש על מה שהוא כבר עבר על מצוות התורה, לכן בעינן כפרה כדי לבטל העונש. וכן הוא הפירוש של "כפרה", כמ"ש בישעיה פ"כח. יח. "וכפר בריתכם את מות". ובתרגום כתוב, "ויבטל קימכון". הרי לשון כפרה הוא ביטול. וכן הוא ברש"י שם שכתב, "ויבטל הברית... לשון קנוח סילוק דבר". וכן הוא בבראשית פ"לב. כא. שכתוב "כי אמר אכפרה פניו במנחה", ופירש"י "אבטל רוגזו... ונראה שכל כפרה שאצל עון וחטא ואצל פנים כולן לשון קנוח ועברה...". הרי הפירוש של "כפרה"

רק לומר אבל אנחנו חטאנו, וא"צ בזה בושה וקבלה לעתיד. ואשר ע"כ א"ש דברי הרמב"ם הנז': יוה"כ הוא זמן תשובה לכל וכו' לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתודות ביוה"כ וכו' הוידוי שנהגו בו כל ישראל אבל אנחנו חטאנו והוא עיקר הוידוי, והיינו לגבי יוה"כ הוא עיקר הוידוי, ומש"כ הרמב"ם: לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתודות ביוה"כ, היינו מדין וידוי מיוחד ביוה"כ, וכמש"נ, ואין זה מצד דין הוידוי הנאמר בדין התשובה של כל השנה, אלא זהו דין וידוי מיוחד ליוה"כ וכמש"נ.

ועי' מש"כ הרמב"ם שם בה"ח: עבירות שהתודה עליהם ביוה"כ זה חוזר ומתודה עליהן בו ביוה"כ אחר אע"פ שהוא עומד בתשובתו וכו', ודין זה לא מצאנו בכל בעל תשובה בכל השנה, ואין זה אלא דין מיוחד ביוה"כ, דיש בזה דין וידוי מיוחד [אך צ"ע דהפסוק שהרמב"ם מביא: שנאמר כי פשעי אני אדע וחטאתי נגדי תמיד, לא איירי ביוה"כ דוקא]. וכן מש"כ שם: ומצות וידוי יוה"כ שיתחיל מערב היום וכו' חוזר ומתודה בלילי יוה"כ ערבית וחוזר ומתודה בשחרית ובמוסף ובמנחה ובנעילה וכו', וכל זה ברור הוא שזה הלכה מיוחדת ביוה"כ, ומעתה י"ל דכל דין הוידוי של יוה"כ, הוא דין מיוחד ביוה"כ, ואין זה מדין הוידוי של כל השנה, וכש"נ. ע"כ דבריו.

הרי יו"כ יש לו דין מיוחד, אבל אין תירוץ זה מספיק, שהלא אף בשאר ימי השנה אין אנו אומרים בודוי, בתפלת "אנא", חרטה וקבלה לעתיד.

(ג) **וראיתי** לרב משה שטרנבוך שליט"א, בהדרך לתשובה על הרמב"ם פ"ב הל"ח הנ"ל שכתב "דברי הרמב"ם שמקורם ביומא (פ"ז): תמוהין טובא, שבאמירת אבל אנחנו חטאנו לבד חסר בזה עיקר הוידוי, דהיינו הקבלה להבא, ואין כאן אלא הודאה שחטא, ולא מועיל לתשובה כלל, אבל נראה בזה דבר נכון, שחז"ל השכילו ולא דרשו בנוסח הודוי ביוה"כ שמקבל ע"ע מכאן ולהבא, שצריך לקבל ע"ע באופן שיעיד כן יודע תעלומות לקיים מ"ע דתשובה וכמבואר ברמב"ם ה"ב, וכה"ג התשובה ביוה"כ עלול להיות קטרוג ממש, שדובר שקרים לא יכון לנגד עיניו ית"ש, דמצוי שיאמרו בפיהם שמקבלים, ולבבם אינו שלם כן, ויעברו ביוה"כ גופא על חטא שחטאנו לפניך בודוי פה, ע"כ תיקנו להתחרט ולומר רק אבל אנחנו חטאנו אשמנו וכו' וסגי בכך שאינו רשע (והרוצה לזכות

חטאנו, זהו עיקר הוידוי. ומוכח מלשון זה שמקיימים מצוות וידוי באומרנו 'אבל חטאנו'.

כבר כתבתי לך מה שתירץ המשנת יעקב לקושיא זו, דהיינו שיו"כ שאני, וז"ל "...ומעתה יתכן לומר דדין וידוי של כל השנה, הוא דין אחר מדין וידוי דיוהכ"פ, דדין וידוי דכל השנה, דהוא להתכפר עי"ז, צריך אמנם להתודות בשפתיו, ולומר ענינות אלו שגמר בלבו, והיינו חרטה בושה וקבלה לעתיד, ובל"ז אין זה וידוי שיתכפר בו, ובכל השנה מצוה שיתודה כדי להתכפר, אבל ביוהכ"פ שעצמו של יוהכ"פ מכפר לשבים..." ע"ש. ולכן מ"ש הרמב"ם בפ"ב הל"ח, "הוידוי שנהגו בו כל ישראל אבל אנחנו חטאנו (כולנו) והוא עיקר הוידוי." פירושו שהוא עיקר הוידוי ליו"כ, אבל אה"נ שהוא אינו עיקר הוידוי לכל השנה. וכל זה מצד כפרה, אבל תשובה עצמה אין חילוק בין יו"כ לשאר ימות השנה.

ג) ועוד כתב כת"ר, "ועוד קשה מהמשנה בקידושין מ"ט, כמו שכתבנו, דמלשון "הרהו צדיק גמור" משמע שנתכפרו לו עוונותיו, דאיך נאמר שהוא צדיק גמור ועדיין רוכבים עליו כל משא עוונותיו. וברמב"ם ריש פ"א סוף הלכה א' כתב "וכן החובל בחבירו או המזיק ממנו אע"פ שהוא שילם לו מה שהוא חייב לו אינו מתכפר לו עד שיתודה וישוב מלעשות כזה לעולם". ומוכח שהוידוי מעכב ממש את הכפרה. ואיך נאמר צדיק גמור על מי שלא התוודה ולא נתכפרו לו עוונותיו".

ובתחילה יש להביא מ"ש המנחת חנוך בריש ס"שסד, שיש לחלק בין תשובה לכפרה ואה"נ שהכפרה תלויה בתשובה וגם על וידוי דברים, אבל אין התשובה (עצמה) תלויה על וידוי דברים. וז"ל "אך הר"מ כאן מבואר להדיא דהכפרה תלוי בידוי דברים וז"ל כל מצוה כו' כשיעשה תשובה כו' חייב להתוודות כו' זה וידוי דברים, וידוי זה מ"ע היא כו' וכן בעלי חטאות ואשמות כו' אינו מתכפר להם עד שיעשו תשובה ויתוודו וידוי דברים כו' כתב להדיא תשובה וגם וידוי דברים. וכ"כ עוד כל מחויבי מב"ד מלקות כו' אין מתכפר להם עד שיעשו תשובה ויתוודו כו' וכן החובל כו' אינו מתכפר עד שיתודה וישוב, הכפיל כ"פ שאינו מתכפר לו בתשובה בלב בלא וידוי דברים, וכ"כ בפ"ב ה"ב ומה היא תשובה שיעזוב החוטא כו' וצריך להתוודות בשפתיו ולומר ענינים אלה שגמר בלבו, נראה דוידוי גם כן בכלל תשובה היא, ובלא זה אין תשובה מועלת כלל..." ע"ש. הרי שיש וידוי (וזה בכלל כפרה) וגם יש תשובה

הוא "ביטול". וגם י"ל שאין הפירוש שע"י כפרה הוא מבטל העבירה עצמה (שזה נעשה ע"י תשובה בחרטה וקבלה לעתיד, עיין ביומא פו: שבתשובה מאהבה הזדונות נעשות לו זכויות), אלא פירושו שהוא מבטל העונש. וכן הוא באבן עזרה ויקרא פ"א. ד. שכתב, "לכפר עליו. להיות כופר עונש שיש עליו." הרי הפירוש של כפרה הוא ביטול העונש. (וראיתי באיגרות הרמב"ם, שכתב הרמב"ם לבנו רבי אברהם ז"ל. "והנה בני הנאמן, אני מצווך לא לעיין בפירושים ובחיבורים מלבד אלה של רבי אברהם אבן עזרא, שהם מועילים לכל קורא בעיון, אשר לו שכל זך ובינה.") לכן י"ל שע"י תשובה יש מחילה מהעבירה ויש "ביטול" לעבירה, אבל ע"י כפרה יש ביטול לעונש. אלא שני צדדים אלו הם בכלל "תשובה כללית", דהיינו "תשובה עצמה" שהוא כדי לבטל העבירה, וגם "כפרה" כדי לבטל העונש.

ועוד י"ל שהוידוי הוא בכלל "כפרה", אלא לא מועיל הוידוי אם אין שם תשובה בתחילה. לכן כתב הרמב"ם בהל' תשובה פ"א הל"א, "וכן בעלי חטאות ואשמות בעת שמביאין קרבנותיהן על שגגתן או על זדונן אין מתכפר להן בקרבנם עד שיעשו תשובה. ויתודו וידוי דברים שנאמר והתודה אשר חטא עליה. וכן כל מחויבי מיתות בית דין ומחויבי מלקות אין מתכפר להן במיתתן או בלקייתן עד שיעשו תשובה ויתודו. וכן החובל בחבירו והמזיק ממנו אף על פי ששילם לו מה שהוא חייב לו אינו מתכפר עד שיתודה וישוב מלעשות כזה לעולם שנאמר מכל חטאות האדם." הרי כדי לכפר בעיני תשובה בתחילה (כדי לבטל העבירה) וגם וידוי כדי לבטל העונש.

ואף שכתב הרמב"ם בהל' תשובה פ"ב הל"ב, "ומה היא התשובה הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשה עוד שנאמר יעזוב רשע דרכו וגו'. וכן יתנחם על שעבר שנאמר כי אחרי שובי נחמתי. ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם שנאמר ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו וגו'. וצריך להתוודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בלבו". ונראה מסוף לשונו שוידוי בכלל תשובה, כן הוא שכאן הוא מיירי בתשובה כללית שיש בה שני צדדים של תשובה עצמה וגם כפרה.

ב) ועכשיו יש להשיב על מ"ש כת"ר, "עדיין צ"ע מלשון הרמב"ם בפ"ב ה"ח שהוידוי שאומרים כל ישראל אבל

ואף שעד שהוא יעשה הוידוי אין לו כפרה והעונש מן השמים מוטל עליו, שכל כוונת הכפרה היא לבטל העונש, מ"מ עדיין הוא צדיק אם הוא כבר עשה תשובה, ויש לדמות זה למי שעבר על ל"ת והוא חייב מלקות, וקודם המלקות הוא עשה תשובה גמורה, אף שעדיין מוטל עליו העונש של מלקות, מ"מ כבר הוא צדיק כיון שהוא עשה תשובה.

ולכן יש לפרש מ"ש הרמב"ם בפ"א הל"א, "וכן החובל בחבירו והמזיק ממנו אף על פי ששילם לו מה שהוא חייב לו אינו מתכפר עד שיתודה וישוב מלעשות כזה לעולם שנאמר מכל חטאות האדם". פירושו, שאף אם הוא כבר שלם הנחבל, וכבר בקש מחילה ממנו, עדיין יש לו עונש מהקב"ה כיון שהוא עבר על מצוה מן התורה, ואף אם הוא כבר בקש מחילה מן הקב"ה והקב"ה כבר מחל לו, מ"מ עדיין העונש מן השמים מוטל עליו במה שהוא עבר על מצות התורה, וכדי לבטל העונש הוא צריך כפרה, דהיינו בוידי, אבל אה"נ שקודם זה עדיין הוא צדיק.

וכן הוא, שאף אם אחד חבל בחבירו ואף שחבירו מוחל לו, עדיין הוא צריך מחילה מהקב"ה, וזה כמ"ש ר"י יצחק שאנג"י ז"ל בבארות המים על הרמב"ם הל' תשובה פ"א הל"א, וז"ל "וראיתי מקשים מכת"י דכאן כתב רבינו החובל בחבירו וכן המזיק ממנו וכו' אע"פ ששילם לו אינו מתכפר לו עד שיתודה וכו', ובפ"ה מהל' חובל ומזיק כתב שהמזיק ממנו חבירו כיון ששילם מה שהוא חייב נתכפר לו, ותירצו דאפשר לומר דאפ"ה ס"ל דלעולם צריך שיתודה עכ"ל". ואין אנו צריכים לזה דהתם רבינו נמי כתב כמו הכא בפ"ב דין ט' דעבירות שבין אדם לחבירו כגון החובל בחבירו או המקלל או הגוזל וכיוצא בהן אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו יעו"ש ומה שמקשים מפ"א למ"ש בהל' חובל ומזיק הוה לנו לאקשוויי מהכא לפ"ב דהכא קאמר דאינו נמחל לו עד שיתודה וישוב מחטאו ובפ"ב כתב דבריו לחבירו סגי אלא ודאי דהחילוק הוא מבואר דכאן מיירי רבינו לענין לצאת ידי שמים מה שחטא לפני המקום כמו שמפורש מלשון המכילתא דמפיק להו לכל הני מילי הן גזלות וגנבות ומקלל מקרא דכל חטאות לכך כתב רבינו דצריך להתודות וישוב מלעשות זה לעולם, ובפ"ב ובהל' חובל ומזיק מיירי לענין לצאת ידי הבריות ואע"פ דשם בהל' חובל ומזיק מחלק רבינו בין חובל ומזיק דבמזיק ממנו חבירו כיון ששילם לו נתכפר ובחובל בחבירו כתב

עצמה, ובענין שניהם. ומה שהוא הביא בסוף לשונו "נראה דוידוי גם כן בכלל תשובה היא, ובלא זה אין תשובה מועלת כלל" יש לפרש כשביארתי לעיל, שזה מיירי בתשובה כללית, דהיינו דבענין תשובה עצמה וגם כפרה והיא הוידוי, ובזה יש ביטול העבירה וגם ביטול העונש.

וגם כתב שם, "אך מדברי הר"מ שכתב כאן בתחלת פ"א כל מצוה כו' אם עבר כו' כשיעשה תשובה וישוב מחטאתו חייב להתודות וידוי זה הוא מ"ע כו', מבואר בדבריו דאין התשובה מ"ע דלא כתב מ"ע שיעשה תשובה, רק אם בא לעשות מ"ע שיתודה בפיו, וכן נראה מלשון הרהמ"ת, א"כ אם לא עשה תשובה אין לו עונש כלל על מה שלא עשה תשובה, רק על העבירה שעבר. וא"כ בעשה תשובה ולא התודה אין לו עונש על הוידוי מכ"ש דאם לא עשה תשובה כלל אין לו עונש, ומאי איכפת בעשה ולא התודה בפה א"כ אינה מצוה מחויבת כלל, ושפיר נוכל לומר דאפילו בלא וידוי נתכפר על העבירה שעשה, רק לא קיים העשה דוידוי" ע"ש כל דבריו. וגם מכאן שיש לחלק בין תשובה עצמה ובין כפרה שהיא הוידוי, ובתשובה עצמה לבדה יש ביטול העבירה כשפירשתי לעיל, אף שהוא עדיין לא עשה הוידוי.

ולפי זה שפיר הוא מ"ש בגמ' קידושין מט: "על מנת שאני צדיק אפילו רשע גמור מקודשת שמא הרהר תשובה בדעתו". דאה"נ שיש לו תשובה עצמה והוא צדיק, אבל אף שעדיין אין לו כפרה כיון שאין וידוי בפה, אין בזה חסרון במה שהוא צדיק. ויש לדמות זה למי שחייב ליטול לולב ביום, והוא עדיין לא נטל הלולב בבוקר כיון שהוא רוצה ליטול הלולב בצהריים מאיזה טעם טוב שיהיה, אין לומר שהוא אינו צדיק כל זמן שהוא לא נטל הלולב, שהרי הוא לא בטל מ"ע אלא אם הוא לא נטל כלל ביום, אבל מה שהוא רוצה לקיים מצוה אחר כך באותו יום מאיזה טעם טוב, אינו בכלל חסרון במה שהוא צדיק. וכן הוא בנד"ד שאם הוא עשה תשובה עצמה בלבו הוא צדיק, ואה"נ שיש מ"ע עליו לעשות הוידוי כדי לבטל העונש, כמ"ש הרמב"ם פ"א הל"א, "וידוי זה מצות עשה. כיצד מתודין...", מ"מ אם הוא עדיין לא עשה הוידוי עדיין הוא צדיק. ולכן מי שעשה תשובה בלבו, כבר הוא צדיק, אלא אה"נ שאחרי כן עדיין יש לו לקיים מ"ע של וידוי של כפרה כדי לבטל העונש.

שנמצא כשהוא מדבק מרפקו לצלעיו תהיה תפלה כנגד לבו ונמצא מקיים והיו הדברים האלה על לבבך.

ולכאורה י"ל שזה אינו, שכתוב בברכות כג. "אמר רבי מיאשא בריה דריב"ל הלכה גוללן כמין ספר ואוחזן בימינו כנגד לבו." הרי אף מצד ימין בכלל "כנגד לבו". וכן הוא ברמב"ם בהל' תפילין פ"ד הל"ז שכתב, "כיצד יעשה אפילו הוצרך להשתין מים חולץ תפיליו ברחוק ארבע אמות וגוללן בבגדו כמין ספר תורה ואוחזן בימינו כנגד לבו." אלא אין מכאן ראיה שאף צד ימין בכלל "כנגד לבו", שהרי אין התפילין בחיקו אלא בידו וא"כ שפיר י"ל שהוא משים התפילין ממש על גב לבו.

ב) אלא יש לדון מזה ממ"ש במשנה בעירובין נז: "אין מודדין אלא בחבל של נ' אמה לא פחות ולא יותר, ולא ימוד אלא כנגד לבו." ופירש"י "לא ימדוד אלא כנגד לבו. קבעו לו חכמים מקום לשום כנגדו ראש החבל שלא יתן זה כנגד צוארו וזה כנגד רגליו והחבל מתקצר והתחומין מתמעטין". וכן הוא ברמב"ם בפירוש משניות שם שכתב, "כנגד לבו, ר"ל שיתפוס קצת החבל לעומת לבו לא עליו ולא תחתיו".

הרי נראה זה שהפירוש של "כנגד לבו" הוא לא למעלה ולא למטה, אבל אם הוא כנגד לבו אלא בצד שמאל או בצד ימין עדיין זה בכלל "כנגד לבו", שלא בא "כנגד לבו" אלא לאפוקי למעלה או למטה מן הלב.

וכן נראה לגבי תפילין, שכתוב במנחות לז: "אמר מר ידך זו קיבורת מנלך דת"ר על ידך זו גובה שביד אתה אומר זו גובה שביד או אינו אלא על ידך ממש אמרה תורה הנח תפילין ביד והנח תפילין בראש מה להלן בגובה שבראש אף כאן בגובה שביד רבי אליעזר אומר אינו צריך הרי הוא אומר והיה לך לאות לך לאות ולא לאחרים לאות ר' יצחק אומר אינו צריך הרי הוא אומר ושמם את דברי אלה על לבבכם וקשרתם שתהא שימה כנגד הלב". הרי כל לימודים אלו הם כדי לאפוקי "על ידך ממש". ולכן אף כאן הפירוש של "כנגד לבו", הוא "לא עליו ולא תחתיו" כמ"ש הרמב"ם בעירובין הנ"ל, אבל אם התפילין כנגד הלב אז אין חילוק בין ימין או שמאל. ולכן י"ל שאף איטר יד שהניח התפילין על יד ימין, הוא מקיים "כנגד הלב".

ולפי זה מובן מ"ש הרמב"ם בעבודת יו"כ פ"ג הל"י לגבי סיום קריאת ס"ת, "וגולל את התורה ומניחה בחיקו". ולא

דאינו נמחל עד שיבקש מן הנמחל ומוחל לו, וכתב שם בדין עשירי וז"ל ואסור לנחבל שיהא אכזרי אלא כיון שבקש לו החובל פעם ושתים וידע שהוא שב מחטאו וניחם על דעתו ימחול לו, מ"מ לא הזכיר שם רבינו שיתודה כמ"ש כאן בפ"א, אלא ודאי הוא כמ"ש דשם בהלכות חובל ובפ"ב לא קא מיירי לענין וידוי לפני המקום". הרי מלבד מה שהוא ביקש מחילה מן הנחבל, ג"כ הוא צריך מחילה מהקב"ה.

ולכן י"ל שפיר י"ל שהוא צדיק אם הוא עשה תשובה קודם הכפרה, שבתשובה עצמה יש מחילה והוא צדיק, ובכפרה יש ביטול העונש וזה דבר אחר. ובכלל הכפרה יש וידוי, והוא מ"ע מלבד תשובה כמ"ש המנ"ח הנ"ל, ואף קודם שהוא מקיים העשה של וידוי, עדיין י"ל שהוא צדיק, כמו מי שהוא צדיק אף קודם נטילת לולב.

ואסיים בכבוד רב.

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן ל.

שאלה: האם יש לאחוז ס"ת ביד שמאל כנגד לבו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א

א) כתב כת"ר, "קשה לי על הרמ"א (באו"ח סי' קל"ד סע' ב') שהביא ממהרי"ל להקפיד לשאת ס"ת בצד ימין, שהרי ברמב"ם בהלכות ס"ת (פ"י הי"א) כתוב דמוליכין ס"ת "בחיקו כנגד לבו", וידוע שהלב הוא מצד שמאל. וכ"פ מרן (ביו"ד סי' רפ"ב סע' ג'), ואף הרמ"א שם לא השיג על מרן. ומאי שנא".

כתב הרמב"ם שם, "היה מהלך ממקום למקום וספר תורה עמו לא יניח ספר תורה בתוך השק ויניחנו על גבי החמור וירכב עליו. ואם היה מתפחד מן הגנבים מותר. ואם אין שם פחד מניחו בחיקו כנגד לבו והוא רוכב על הבהמה והולך".

ובהשקפה ראשונה נראה ש"כנגד לבו" הוא בצד שמאל, כדמצינו בתפילין, שכתב הרמב"ם בהל' תפילין פ"ד הל"ב, "ושל יד קושר אותה על שמאלו על הקיבורת והוא הבשר התופח שבמרפק שבין פרק הכתף ובין פרק הזרוע

וראיתי באג"מ א"ח ח"א ס"מה, שכתב שדברים אלו בירושלמי הנ"ל הם כדין אכילה ושתיה בבהכ"נ. ומצינו שלדעת הר"ן בשם הרמב"ן שבבכה"נ בחור"ל, "שמהני התנאי אפילו בישובן לענין שאם הוצרכו אנשי העיר להאכיל בהן עניים או להשכיבם שם, והביאו הב"י בס"קנא ואף שבש"ע סע' יא משמע שפסק דלא מהני תנאי כלל בישובן לענין אכילה ושתיה, עיין במ"א ס"ק יד אבל בס"ק ב הביא גם שיטת הג"א בשם אור"ז שעל תנאי שרי אפילו בישובן לאכול ולשתות לכל אדם ואף שלא מדוחק. והגר"א בס"ק ה הביא הר"ן בשם הרמב"ן שעל תנאי מותר לכל אדם מדוחק, ומשמע שפוסק כן, ולכן שפיר פסק המ"ב בבאור הלכה ד"ה אבל, שיש לסמוך על הרמב"ן שכן סברי גם הר"ן והרשב"א להתיר אפילו בישובן לכה"פ בשעת דחק. וכמדומני שבהרבה מקומות נוהגין להקל אף שלא בשע"ד. ע"ש כל דבריו. ועיין בערה"ש ס"קנא אות ה שכתב, "ויש לתמוה על מה שעכשיו מקילים לדבר בבהכ"נ ובבה"מ אחר התפלה כמה דברים של חול ונעשה כהיתר, ונ"ל דס"ל כשיטת הרמב"ן שיתבאר דבתי כנסיות של בבל על תנאי הן עשויות אפילו בישובן לדבר שמוכרחין לכך, ואנחנו חושבים זה להכרח כל אחד לפי עניינו". ע"ש.

ולפי זה יש מקום לומר שדברים אלו שנזכרים בשאלה, מותרים בבהכ"נ בחור"ל, אם אמרינן שהם נוהגין כדעת הרמב"ן ודע', (עיין בכה"ח אות סב שי"א דשייך זה בכל הארצות בחור"ל, ולא דוקא בבל). אולם אין להתיר מטעם זה בבהכ"נ בארץ ישראל, שהרי כבר כתבו התוספות במגילה כח: שבא"י לא מהני תנאי שהרי קדושתן לעולם קיימת ע"ש. אלא ראיתי שכתב הביאור הלכה בס"קנא. ד"ה אבל, שלדעת הרמב"ן ודע', אף בא"י יש להתיר ע"ש. ולכן י"ל שאם המנהג כהרמב"ן ודע', וכמ"ש הערה"ש והאג"מ הנ"ל, אז אם הוא מדוחק, מותר לעשות הדברים הנזכרים בשאלה הנ"ל.

אלא ראיתי בחלקת יעקב א"ח ס"לד שכתב לחלוק על האג"מ הנ"ל, וז"ל "...בתי כנסיות שלנו שנוהגין בהם קדושת בית הכנסת שלא לאכול ולשתות ושלא לעשן וכיוצא"ב, לא כן בתי מדרשות שלומדים שם כל היום או מקצת היום, שכבר נשתרבה המנהג להקל בדברים אלו". ע"ש כל דבריו. הרי לדעתו אין נוהגין בבתי כנסיות שלנו כדעת הרמב"ן ודע'. וכן נראה, שהרי לא ראינו שנוהגים היתר לאכול ולשתות ולעשן בבתי כנסיות שלנו, אם לא

מצינו בגמרא יומא או במפרשים או בדברי הרמב"ם אלו, שהוא צריך להניח התורה בחיקו בצד שמאלו דוקא, אלא פשוט שהוא בצד ימין, שכן דרך בני אדם לאחוז איזה דבר בימין. ונראה שיש לפרש הטעם למה צריך כהן גדול לאחוז התורה בחיקו דוקא ולא בידו, והוא מפני מה שכתב הרמב"ם בהל' ס"ת הנ"ל, שבזה הוא מקיים "כנגד לבו", וזה הידור לס"ת, וכמ"ש בפסוק "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוין היום על לבבך". ולכן נראה שאם הוא בחיקו מצד ימין הוא עדיין "כנגד לבו", דמסתמא ככהן גדול שהוא אחוז הס"ת בצד ימין כשכתבתי לעיל.

ולכן אף לגבי מ"ש הרמב"ם בהל' ס"ת הנ"ל, י"ל שהוא מיירי בצד ימין, שאף זה כנגד לבו, וממילא שאין סתירה מזה למ"ש המהרי"ל שהביא כת"ר. ועיין עוד בזה בשו"ת מהר"י בי רב ס"נג ע"ש.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן לא.

שאלה: האם מותר להטעין פלאפון בבית הכנסת. ואם מותר לאדם שעשה קניות, להשאיר אותם בבית הכנסת ולהמשיך בקניות, ולחזור אחר כך לקחת אותם. ואם מותר לעביר לחבירו בתא שלו, או מדף, בבית הכנסת דבר של חול, לצורך חול.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אחיה ליפשיץ שליט"א.

(א) כתוב בירושלמי מגילה פ' בני העיר הל"ג, "רבי יהושע בן לוי אמר בתי כנסיות ובתי מדרשות לחכמים ולתלמידיהם". ופירש בקרבן העדה, "לצורך חכמים ותלמידיהם להשתמש בהן". ולכן הם מותרים לאכול ולשתות בבהכ"נ. וגם כתוב שם, "רבי אימי מפקיד לספריא אם אתא בר נש גביכון מלכלך באורייתא לגבכון תיהוון מקבלין ליה ולחמריה ולמנוי". ופירש בקרבן העדה, שאף "איש שיש בו קצת לחלוחית של תורה תהא מקבלין ליה ולחמריה ולכליו בבה"מ, ולא תימרו דאסור לנהוג מנהג בזיון בבה"מ, כיון שיש בו קצת תורה הרי הוא כתלמיד חכם". ולפי זה ה"ה בנד"ר, כל דברים הנזכרים בשאלה הם מותרים לחכמים ותלמידיהם, שכולם הם בכלל כליו.

אותם לביתו, ואין זה דומה למי שרוצה לקרות חבירו, שחבירו באותה שעה הוא בבית הכנסת, והוא אינו יכול לקרוא לו במקום אחר.

אלא ראיתי לר" חיים ברודא ז"ל באוצר חיים, בחידושי למגילה כח: שהוא לא סבר כהמ"ב הנ"ל, וז"ל "דמעלין לבי כנישתא לאו משום מיטרא וכו'. צ"ע דבכה"ג שאמרו שם דבר הלכה ושמעתתא א"כ אף משום מיטרא ג"כ שרי, דלא גרע מהא דאמר לקמן אי אצטריך ליה אינש למקרי וכו', וא"כ שרי לכתחילה לעשות כן. ואפשר לומר דהכא משום מיטרא גרע מפני הרואין שלא ידעו שיאמרו שם דברי תורה ויאמרו שנכנסו לביהמ"ד רק משום המטר, ואף אם יששהו שם ג"כ יתלו הכל בהמטר... והיותר מסתבר דבאמת למסקנא אף לכתחילה שרי, אף כשכוונתן בשביל המטר, מ"מ לא גרע מאיצטריך אינש למקרי ורק צריך לעשות שם איזה דבר מצוה או לשהות וכדברי הגמ'. ומיושב מה שהקשה טורי האבן (תענית יט.) דנכנסו ישראל מפני הגשמים מירושלים להר הבית, והא הר הבית קדיש טפי אף מבהכ"נ, ואין שרי לילך שם מפני הגשמים. ולדברינו לא קשה דכשהולך ועושה שם איזה דבר מצוה שרי, והם עשו כן". ע"ש. וכן ראיתי בערה"ש בס"קנא. אות ד שכתב, "...ונראה דבכה"ג מותר גם ליכנס מפני החמה והצינה או מפני הגשמים, אף שנראה שנכנס מפני זה, מ"מ כיון שלומד פסוק או הלכה לא מינכר כל כך שנכנס מפני הגשמים והחמה והצינה". ולפי זה נראה שאף בנד"ד י"ל שאם הוא נכנס להתפלל שהוא מותר ליקח איזה חפץ לחברו.

ועוד יש לומר, והוא שכתב הלחם משנה בהל' תפלה שם, "וסובר רבינו ז"ל שבתחילה יקרא הפסוק או השמועה ואח"כ יקרא חבירו, והטעם שאם יקרא חבירו קודם ואח"כ יקרא הפסוק נראה דעיקר הכניסה היה לקרות חבירו, והקריאה של הפסוק היה טפל, לכך כתב דקריאת הפסוק קודם, וטעם נכון הוא" ולפי זה י"ל דאין מועיל היתר של "יכנס ויקרא מעט", לגבי הגשמים, שהלא מיד כשהוא נכנס לבית הכנסת יש לו הצלה מהגשמים, ולכן אינה מועילה קריאת הפסוק אחר כך, משא"כ בקריאת חבירו שבתחילה הוא קורא איזה פסוק ואחר כך הוא קורא חבירו. ולפי זה אף בנד"ד י"ל הכי, שבתחילה הוא נכנס לקרות איזה פסוק, ואחר כך הוא יכול להטעין הפלאפון, או אחר כך הוא יכול ליתן איזה חפץ בתא של חבירו.

לצורך מצוה. וגם הרמב"ן לא התיר אלא מדוחק, והשאלה בנד"ד היא לכתחילה כשאינו מדוחק. ולכן לענ"ד אין לסמוך על דעת הרמב"ן ודע' להקל בנד"ד.

(ב) **ויש** לחקור אם יש להתיר ממ"ש הרמב"ם בהל' תפלה פ"יב. הל"ט. "מי שצריך ליכנס לבית הכנסת לקרות תינוק או חבירו, יכנס ויקרא מעט או יאמר שמועה ואח"כ יקרא חבירו כדי שלא יכנס בשביל חפצו בלבד". ע"ש. ולכן נראה דה"ה בנד"ד אם הוא נכנס כדי להתפלל וגם לצורכו כגון ליתן איזה חפץ לחבירו, שזה מותר. וכן הוא במרן בס"קנא א שכתב, "ואם צריך ליכנס בהם לצרכו כגון לקרוא לאדם, יכנס ויקרא מעט...". הרי ממ"ש "כגון" משמע שאף לשאר דברים מותר לסמוך על היתר זה.

אלא מצינו כתוב במגילה כח: "דרבינא ורב אדא בר מתנה הוו קיימי ושאלו שאילתא מרבא, אתא זילחא דמיטרא עיילי לבי כנישתא, אמרי האי דעיילינן לבי כנישתא לאו משום מיטרא אלא משום דשמעתא בעא צילותא". ע"ש. ולפי זה כתב מרן בס"קנא א, "ולא נכנסים בהם בחמה מפני החמה, ובגשמים מפני הגשמים". ע"ש. ויש לחקור אם היתר של "יכנס ויקרא מעט", שייך בזה. כתב המ"ב שם בס"ק ד בדיון זה, "ולא מהני שיקרא לו ישנה מעט בכניסתו כדלקמן מאחר שיוכל ליכנס לבית של חול להנצל מהחמה והגשמים". ע"ש. וכן הוא בשער הציון שם, שהוא כתב שטעם ההיתר לגבי מי שרוצה לקרות את חבירו הוא מפני ש"אין לו עצה אחרת". וכן ראיתי לרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בספרו גם אני אודך בס"מו, הביא תשובת האבני ישפה, שכתב "ונראה לי ההבדל, שלענין לקרוא לחבירו הוא זקוק דוקא להכנס לתוך הבית המדרש, שהרי שם נמצא חבירו וממילא לא יועיל בית אחר, כיון שבבית אחר לא נמצא חבירו, וכיון שהוא דבר שבהכרח אינו נחשב בזיון. וכן הדבר לענין קיצור דרך, שהרי דוקא הדרך הבית מדרש יש קיצור דרך, ומה יועיל בית אחר אם אינו מקצר דרך שלו כלל. ולכן כיון שהוא דבר שבהכרח, שוב אינו נחשב בזיון אם יקרא פסוק. אבל בענין הגשמים, אין אדם זקוק לבית מדרש, אלא הוא זקוק לבית סתם, וגם כאשר אין בית אחר בסביבה חוץ מבית המדרש, עדיין אינו זקוק לבית המדרש דוקא אלא הוא זקוק לבית סתם. ולכן גם אם אין בית אחר להתגונן מפני הגשמים, אסור לו להכנס לבית המדרש מפני הגשמים, גם כאשר הוא יאמר פסוקים". ע"ש. ולכן בנד"ד אין להתיר הדברים הנזכרים בשאלה, כיון שהוא יכול להטעין הפלאפון בביתו או בבית חבירו וכדומה. וכן אם יש לו קניות, הוא יכול לקחת

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן לב.

שאלה: (א) האם מותר להטעין פלאפון בבית הכנסת.

(ב) האם מותר לדבק ולהסיר מגנטים על המקרר בשבת.

(ג) מהו הגדר של תערוכת לעניין בורר בשבת.

(ד) האם יש איסור לצחצח שיניים בשבת אם יש חשש של הוצאת דם.

(ה) האם דעת הבה"ג שמצוות ספירת העומר היא מצוה אריכתא בכל ימי העומר.

וכל אלו הערות על שו"ת מהרה"ג אברהם דרעי שליט"א.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אברהם דרעי שליט"א

(א) סימן א.. טעינת מכשיר טלפון סלולארי בבית הכנסת (עיינ לעיל ס"לא).

ויש לחקור אם יש להתיר ממ"ש הרמב"ם בהל' תפלה פ"ב הל"ט, "מי שצריך ליכנס לבית הכנסת לקרות תינוק או חבירו, יכנס ויקרא מעט או יאמר שמועה ואח"כ יקרא חבירו כדי שלא יכנס בשביל חפצו בלבד". ע"ש. ולכן נראה דה"ה בנד"ד אם הוא נכנס כדי להתפלל וגם לצורכו כגון להטעין הפלאפון. וכן הוא במרן בס"קנא א שכתב, "ואם צריך ליכנס בהם לצורכו כגון לקרוא לאדם, יכנס ויקרא מעט...". הרי ממ"ש "כגון" משמע שאף לשאר דברים מותר לסמוך על היתר זה.

אלא מצינו כתוב במגילה כח: "דרבינא ורב אדא בר מתנה הוו קיימי ושאלו שאילתא מרבא, אתא זילחא דמיטרא עיילי לבי כנישתא, אמרי האי דעיילינן לבי כנישתא לאו משום מיטרא אלא משום דשמעתא בעא צילותא". ע"ש. ולפי זה כתב מרן בס"קנא א, "ולא נכנסים בהם בחמה מפני החמה, ובגשמים מפני הגשמים". ע"ש. ויש לחקור אם היתר של "יכנס ויקרא מעט", שייך בזה. כתב המ"ב שם בס"ק ד בדין זה, "ולא מהני שיקרא לו ישנה מעט בכניסתו כדלקמן מאחר שיוכל ליכנס לבית של חול להנצל מהחמה והגשמים". ע"ש. וכן הוא בשער הציון שם, שהוא כתב שטעם ההיתר לגבי מי שרוצה לקרות את חבירו הוא

אלא יש לדחות היתר הנ"ל, וי"ל שכל ההיתר של קריאת הפסוק בבהכ"נ הוא רק כדי להתיר כניסה שלא לצורך תפלה, אבל לא לעשות איזה דבר או פעולה שם, כמו להטעין הפלאפון, וכדומה. ולכן גם לא מצינו שהיתר זה מועיל כדי לאכול או לשנות בבית הכנסת, או לעשות חשבונותיו שם. ולכן ה"ה שאין היתר זה מועיל בנד"ד.

(ג) ויש לדון בהיתר אחר. כתב מרן בסע' ו, "מותר ליכנס בבהכ"נ במקלו ובתרמילו ובאפונדתו". ע"ש. ואף דמצינו לגבי כניסה להר הבית שדברים אלו אסורים כיון שיש בהם בזיון כמבואר בברכות סב: מ"מ אין איסור בכניסת לבית הכנסת עם דברים אלו. ונראה שהטעם הוא, שכיון שכך הוא דרך בני אדם לילך ברחוב עם דברים אלו, שוב אין לאסור להכניס דברים אלו בבית הכנסת. וגם הוא א"צ לקרות איזה פסוק בבית הכנסת משום דברים אלו. ונראה שהטעם הוא מפני שאין זה ניכר כלל שהוא כיון להביא דברים אלו דוקא לבית הכנסת, אלא כיון שכך דרכו לילך ברחוב, אין זה נראה כבזיון לבית הכנסת.

ולפי זה י"ל שאף אם הוא הביא קניות לבית הכנסת אין קפידה בזה, כיון שכך הוא דרך בני אדם לילך ברחוב עם קניות, או עם איזה חפץ בידו כגון ספר וכדומה, ולכן אין איסור ליכנס בבית הכנסת עם דברים אלו. ושוב י"ל שאם הוא כבר נכנס לבית הכנסת עם דברים כאלו, הוא יכול להשאיר אותם שם, שזה כדבר שנעשה ממילא, ואם אחר כך יבא חבירו ליטול אותם, אין איסור. אולם אין להביא הרבה קניות לבית הכנסת, שאין זה דבר רגיל ולכן הוא דבר שניכר לעין, והכל מרגישים שהוא משתמש בבית הכנסת לצורך חול, ואין זה דומה להבאת אפונדתו. ויש לדמות זה למ"ש המ"א בס"קנא ס"ק ד, שאין להביא מטה לבית הכנסת, דהיינו כיון שהוא דבר גדול, ואין דרכו לילך ברחוב עם המטה בידו, שוב אין זה דומה לאפונדתו וכדומה. ולפי זה נראה שאין להטעין הפלאפון בבית הכנסת, שזה דבר לצורך תשמישו והוא עושה כן בקום עשה והוא אינו נעשה ממילא, והכל מרגישים מה שהוא עושה, ושהוא דוקא לצורכו. ולכן אין לעשות כן.

ולכן למסקנה נראה, שמותר להביא איזה חפץ בידו לבית הכנסת לצורך חבירו, וכן מותר להביא קניות לבית הכנסת ולהשאיר אותם שם כדי שהוא יכול לחזור עליהם, אבל אין לעשות כן בקניות הרבה. ואין להטעין פלאפון בבית הכנסת. ולענ"ד כתבתי.

כתוב בערובין קב. "וילון מותר לנטותו ומותר לפורקו". ופירש רש"י שם שהוא כנגד הדלת, ודלאו אהל הוא דלא קביעא התם אלא כן דרכו לינתן ולהסתלק כדלת בעלמא ע"ש. הרי שלא שייך בזה איסור של בנין או אהל שכן דרכו ושימושו. וכן הוא בדלת אין שום איסור בפתיחה או סגירה כיון שכך דרך שימושה. ובעירובין קא. כתוב במשנה שאין נועלין הדלת שבמוקצה אלא אם היא גבוהה מן הארץ. וכתב רש"י שם שכיון שאין משתמשים בה תדיר ואין בעל הבית חושש לה לעשות לה דלת תלויה כראוי וקבועה, הוא אסור כיון דעביד בנין או משום מחזי כבונה ע"ש שקצתי בדבריו. וכן פסק מרן בס"שיג ג, וכתב שם "ופתח העשוי לכניסה ויציאה תדיר נועלים בו אפילו לא היה לו ציר מעולם והוא נגרר." ופירש המ"ב בס"ק כח "שכיון שמשמשין בה תדיר הכל יודעין שלדלת היא עשויה ולא מחזי כבונה." הרי כיון שהוא דרך שימושה והכל יודעין את זה אין שום איסור של בונה.

וכמו שמצינו היתר זה בכותל והדפנות כן מצינו בגג, וכמ"ש הדר"מ בס"תרכו לגבי הגג של סוכה שאין שום איסור "מאחר שהגגין עשויין עם צירים לפתוח ולנעול אין בו איסור כלל מידי דהוה אדלת של בית סובבות על צירים או הדלתות של בור ודות שפותחין וסוגרין בו ולית בהו חשש איסור." הרי שאין איסור של עשיית אהל בכך. ונראה שלא דוקא אם יש ציר אלא אף בלא ציר הוא מותר אם הוא שימוש תדירי כמ"ש מרן בס"שיג ג הנ"ל.

אלא אף אם הוא אינו משתמש בדלת תדירי אלא רק מזמן לזמן, אם ניכר לכל שהיא דלת, עדיין לא שייך בה בנין וסתירה בסגירה ופתיחה. וכן הוא במרן שם שכתב, "רחבה שאחורי הבתים שאין נכנסים ויוצאים בה תדיר, אם עשה דלת לפתחה או שתולה בה מחצלת של קנים... אם יש להם ציר או אפילו אין להם ציר עתה אלא שהיה להם ציר, נועלים בהם." הרי כשיש היכר ציר אין זה בכלל בונה אף שאין משתמשים בדלת אלא מזמן לזמן, וכתב המ"ב בס"ק כג אפילו "אין עשוי להפתח אלא לזמנים רחוקים." ע"ש.

ולכן ה"ה בנד"ד כיון שמגנטים אלו הם ניכרים לכל שכך דרך שימושם להדביקים על המקרר ואחר זמן מה נוטלים הרי הם כאילו היו להם "ציר", ואף אם הוא אינו נוטל אותם משם אלא "לזמנים רחוקים", עדיין הוא מותר לדבקים או להסירם בשבת, וכדעת כת"ר.

מפני ש"אין לו עצה אחרת". וכן ראיתי לרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בספרו גם אני אודך בס"מו. שהביא תשובת האבני ישפה, שכתב "ונראה לי ההבדל, שלענין לקרוא לחבירו הוא זקוק דוקא להכנס לתוך הבית המדרש, שהרי שם נמצא חבירו וממילא לא יועיל בית אחר, כיון שבבית אחר לא נמצא חברו, וכיון שהוא דבר שבהכרח אינו נחשב בזיון. וכן הדבר לענין קיצור דרך, שהרי דוקא הדרך הבית מדרש יש קיצור דרך, ומה יועיל בית אחר אם אינו מקצר דרך שלו כלל. ולכן כיון שהוא דבר שבהכרח, שוב אינו נחשב בזיון אם יקרא פסוק. אבל בענין הגשמים, אין אדם זקוק לבית מדרש, אלא הוא זקוק לבית סתם, וגם כאשר אין בית אחר בסביבה חוץ מבית המדרש, עדיין אינו זקוק לבית המדרש דוקא אלא הוא זקוק לבית סתם. ולכן גם אם אין בית אחר להתגונן מפני הגשמים, אסור לו להכנס לבית המדרש מפני הגשמים, גם כאשר הוא יאמר פסוקים." ע"ש. ולכן בנד"ד אין להתיר להטעין הפלאפון בבית הכנסת כיון שהוא יכול להטעינו בביתו או בבית חבירו וכדומה.

אלא כתב כת"ר, "ונראה לומר סברא להתיר, והיא, שכמו שברור שמותר למי שנכנס להתפלל בבית הכנסת, להשתמש בשקע החשמל לצורך מאור או מזגן, כדי שיוכל להתפלל בנחת, ולא יצטער ממפריעים צדדיים, כגון חום או קור וכדומה. אלא יתפלל בריכוז ובלא היסח הדעת, וזה ברור שמותר. כמו"כ ממש יש להתיר להטעין מכשיר סלולארי, שהוא חלק מצורכי המתפלל. שאם לא יותר הדבר, עלול המתפלל להיות מוטרד היכן יטעין את מכשירו".

ולענ"ד אין זה ברור, שהלא כל אחד יכול להטעין הפלאפון בביתו, או במשרד וכדומה, והוא אינו מוכרח כלל שהוא צריך להטעינו דוקא בבית הכנסת. ואף אם הוא אינו פועל לשעה, מה בכך, הלא לפני עשרים שנה וכדומה לא היו לנו פלאפונים כלל! ולפי סברת כת"ר יש להתיר כמה דברים בבית הכנסת כדי שהוא יכול להתפלל בנחת רוח, אף אם הוא יכול לעשותם בביתו ובמקום אחר, כגון מי שצריך לעשות חשבונותיו והוא טרוד, או מי שרוצה לעשן סיגריה, והוא טרוד ורוצה לעשן עכשיו כשהוא בבית הכנסת. אלא יותר נראה שאין להקל בכבוד בית הכנסת, ואין לו להטעין הפלאפון שם.

(ב) סימן ד.. הדבקת והסרת מגנטים על מקרר בשבת.

(ג) סימן ה.. הגדרת תערוכת לעניין בורר בשבת.

כתב כת"ר: "כשהמינים אינם מעורבים כלל, ורק מונחים זה בצד זה, מניין לומר דחשיב בורר. ואפילו אם הם קרובים מאוד זה לזה, ואף נוגעים מעט בקירוב, כל שאינם מעורבים ממש, נראה דלא שייך בזה כלל "בורר". וכ"ש שאין לאסור "כל שקרובים זה לזה" בלא ראיה".

וכן נראה ממ"ש מהר"י חאגיז בספרו עץ החיים, וז"ל "דלא שייך ברירה אלא מה שצריך לפשפש ולברור, אבל דבר שצף למעלה כבר ברור ועומד הוא". הרי מה שצף למעלה נוגע במשקה אלא אעפ"י כן כיון שאין כאן תערוכת לא שייך בזה בורר.

וכן נראה ממ"ש הרמ"א בס"ש א בשם האור זרוע, "שמותר להסיר הנוצות מן הבגד בשבת". ופירש המ"ב שם בס"ק ז, "שאיין זה דומה לליבון שאין הנוצות תחובין בתוכו כמו המים והעפר אלא עומדין מלמעלה ולכן מותר אפילו בחדש ומקפיד עליו". ועיין בשער הציון שם בס"ק ט. והמקור לדבר זה מהירושלמי בפ" כלל גדול, "אמר ר' זעירי בשם ר"ה נסתבכו בגדיו בקוצים ה"ז מפשירן במקום צנעה ובלבד שלא יקרע". הרי אף שכאן מיירי בדין ליבון, מ"מ אף יש חשש בורר הפוסלת מהבגד, אלא כיון שהפוסלת "עומדין מלמעלה" אין חשש.

וראיתי באגלי טל במלאכת בורר אות ז שהוא כתב, "עוד כתב הבית מאיר טעם להתיר ליקח הזכוב משום שנראה וצף על המשקה. והנה אם היה הזכוב מונח על פני המשקה שלא היתה מקצתה משוקעת היה ההיתר נכון וכמ"ש לפנינו בס"ק יט, אבל עינינו הרואות שאינו כן ועכ"פ מקצתה משוקעת, על כן אין להתיר להוציא את הזכוב". הרי הבית מאיר כדעת העץ החיים הנ"ל. ואף לדעת האגלי טל, אם היא אינה "מקצתה משוקעת", לא שייך איסור של בורר, אף שיש נגיעה. וזה כדברי כת"ר שאף כשיש נגיעה אין כאן איסור בורר. וכבר כתבתי בענין זה בארחותיך למדני ח"ב ס"ל ע"ש.

(ד) סימן יג.. צחצוח שיניים ללא מים לסגל רפואי במשמרת ביום כיפור.

כתב כת"ר "אך לצחצוח שיניים בלא משחה ובלא מים, אם מכיר בעצמו שלא ירד לו דם, מותר, שאין בזה שום חשש".

ולענ"ד נראה שאף שכן כתבו הפוסקים לגבי ירד דם, מ"מ מצד הדין נראה שאף אם הוא פ"ר שירד דם, עדיין מותר. ויש לצרף כמה טעמים: הוצאת דם משיניו היא בכלל פסיק רישיה דלא נחא ליה, ושמא ההלכה כהערוך ודע', שפ"ר דלא נחא ליה אף באיסור תורה מותר. ושמא האיסור כאן הוא רק מדרבנן, או מפני שהוצאת דם ע"י המברשת היא בכלל מלאכה כלאחר יד, שאין זה הדרך להוציא דם מאדם, או מפני שמא ההלכה כהרמב"ם שהחויב כאן משום מפרק תולדה דדש, ויש שיעור בכגורגרת, ובדרך כלל אין הוצאת דם כשיעור זה כשהוא משפשף בשיניו, ולכן מצינו שיש בזה חצי שיעור, ולדעת כמה פוסקים חצי שיעור אסור רק מדרבנן בשבת. ולכן בזה י"ל דפ"ר דלא נחא ליה באיסור דרבנן מותר לכמה פוסקים. ועוד י"ל שלדעת הרמב"ם שהחויב הוא משום מפרק תולדה דדש, הלא הדם הולך לאיבוד, וממילא אין כאן איסור תורה. ועוד י"ל שאף למ"ד שחצי שיעור אסור מן התורה בשבת, מ"מ אם הוא פ"ר וכלאחר יד הוא מותר. ועוד י"ל שהוצאת דם בנד"ד היא קלקול, וגם מלאכה שאינה צריכה לגופה. ולכן יש לצרף ספיקות וטעמים אלו לס"ס כדי להתיר. ואף אם קצת טעמים אלו עדיין אסור מדרבנן, עדיין י"ל ס"ס כדי להתיר, דהיינו שיש לחלק הס"ס לשני צדדים, צד אחד הוא מן התורה ויש ס"ס להתיר בנד"ד מן התורה, וצד אחר הוא מדרבנן, ובזה אף כשיש רק ספק אחד י"ל ספק דרבנן לקולא. וכבר מצינו ס"ס כזה באחרונים עיין בברכ"י בא"ח בסוף ס"קפו ובמרן בי"ד ס"פג, לגבי דגים מלוחים, ואחרונים שם. וכבר ביארתי כל זה בארחותיך למדני ח"ד שעדיין בכ"י (ס"נ ע"ש).

(ה) סימן יא.. קטן שהגדיל בספירת העומר.

כתב כת"ר, "ונחלקו עוד רבותינו הראשונים בגדר מצות ספירת העומר, האם היא כמצוה אחת ארוכה הנמשכת מחג הפסח ועד חג השבועות, או שבכל יום ישנה מצווה בפני עצמה לספור. התוספות במסכת מגילה (דף כ ע"ב) ובמסכת מנחות (דף סה ע"א) הביאו דברי בעל הלכות גדולות, ספירת העומר היא מצוה אחת ארוכה, וכפי שמוזכר בלשון התורה: "שבע שבתות תמיימות תהיינה", ולכן השוכח לספור יום אחד, הפסיד את המצווה, ושוב אינו צריך להמשיך לספור בימים הבאים. אולם הרא"ש בפסחים (פרק י סוף סימן מא) הביא בשם ר"י, דכל לילה ולילה מצוה בפני עצמה היא, ולפיכך השוכח לספור יום אחד הפסיד את מצוות אותו היום בלבד, אך למחרת

ומלבד מ"ש כת"ר לתרץ קושיא זו, יש להעיר על הרמב"ם והרי"ף ורבינו יואל בטור בס"קסו, איך הם סברו שאין איסור של הפסק בין נט"י והמוציא, הלא מבואר בברכות נב: הנ"ל שאף לנט"י לסעודה בעינין תיכף. אלא י"ל לדעתם שאנו לא קי"ל כן, וזה לפי מ"ש המאירי בברכות מב. בד"ה ולית הלכתא, וז"ל "שאם שומר את ידיו אינו צריך אלו תכף לנטילת ידיים סעודה, מפני שאין הלכה כן, שאם שומר את ידיו אינו צריך, וכעין מה שאמרו נוטל אדם את ידיו שחרית ומתנה עליהם כל היום כולו". הרי שאנו לא קי"ל כן שאף אם הוא שומר את ידיו כל היום ואין שום תכיפה מ"מ שפיר דמי. ועוד ראיתי בב"ח בס"קסו שכתב, "וצריך לומר דהרי"ף והרמב"ם וה"ר יואל חולקים אמ"ש תוס' והר"י, אלא ס"ל מדלא חשיב ליה בהדי אינך תכיפות אלמא דאין לחוש על הפסק בין נטילה להמוציא, ולא קי"ל כדבר אחר אלא כלישנא קמא בברייתא". ע"ש. הרי לשיטה זו, אין איסור הפסק במים ראשונים.

אלא שראיתי בט"ז שם בס"ק א, שאף הוא הקשה על שיטת רבינו יואל והרי"ף ממ"ש בברכות נב: תיכף לנטילה סעודה, והוא מסיק "ורבינו יואל דמתיר כאן בהפסק בין נטילה להמוציא לא התיר אלא לישב בטל, אבל פשיטא דלא התיר לעשות איזה מעשה בנתיים דזה יביא לידי היסח הדעת, והיינו ההיא דתיכף לנטילה ידיים סעודה שזכרנו, זה נ"ל ברור ופשוט לדעת רבינו יואל ורי"ף. ולענ"ד זה אינו, שהלא לדעת הרי"ף והרמב"ם מותר לאדם ליטול ידי שחרית ומתנה עליהם כל היום אפילו שלא בשעת דחק, כמבואר בב"י בס"קסד. ולכן ודאי בזה הוא אינו יושב בטל כל היום, אלא צ"ל שהרי"ף אינו חושש להאי סברה דתיכף לנט"י סעודה, ודחוייה היא כמ"ש המאירי הנ"ל. (ואם היה הט"ז רואה דברי רבינו המאירי, ודאי היה מודה לו). ואל תאמר ששאני הדין של נוטל אדם ידיו שחרית משום שזה דוקא כשהוא נטל ידיו לדבר אחר כגון שיצא מבית הכסא וכדומה כמבואר ברמ"א בס"קסד. ובמ"א ס"ק ה. ו. אבל אם לא כן אין להתיר, שזה אינו שזה דוקא לשיטת התוספות כמבואר שם ובב"י, אבל נראה שהרי"ף והרמב"ם שלא הביאו חילוק זה, הם לא סברו כן, וכן נראה דעת מרן שהוא השמיט זה מלשונו בש"ע. ולכן מזה נראה שהרי"ף התיר להפסיק אף שהוא אינו יושב בטל, כנראה מדין של נוטל אדם ידיו שחרית ומתנה עליהם כל היום, ודלא כדעת הט"ז בזה.

שוב ראיתי בגר"א בס"קסו, שהוא פירש דעת הרי"ף והרמב"ם ורבינו יואל ב"א קמא, והוא כתב שהטעם

מצווה עליו להמשיך לספור בברכה את מצוות אותו היום. וכן דעת התוספות (שם), ומהר"ם מרוטנבורג בתשובה (דפוס פראג סימן שב).

מ"ש כת"ר שלדעת הבה"ג, "היא כמצוה אחת ארוכה הנמשכת מחג הפסח ועד חג השבועות", כך שמעתי מאחרים כמה פעמים. אלא לענ"ד אין כן כוונת הבה"ג, שאם הכל כמצוה אחת, מאיזה טעם מברכים על הספירה בכל יום ויום, שהרי לא מצינו שיש לברך מ"ט ברכות רק על מצוה אחת!

אלא יותר נראה לומר שאף הבה"ג מודה שספירה בכל יום היא מצוה בפני עצמה. אלא הוא סבר שכל יום מעכב את חבריו. וזה דומה לדין מילה וקרבן פסח, שמילה וקרבן פסח הם מצוות נפרדות, אלא אמרינן שמצוות מילה מעכבת מצוות קרבן פסח, שהערל אינו יכול לאכול מקרבן פסח כנודע. וכן הוא לגבי ספירת העומר שכל יום הוא מצוה בפני עצמה, אבל כל יום מעכב קיום המצוה בחבירו, שיום שני תלוי על יום ראשון, ויום שלישי תלוי על יום ראשון ושני וכו'. ודלא כדמצינו בתפילין שאין הראש מעכב היר, אלא בספירת העומר יום אחד מעכב חבריו. וכעין זה גם מצינו בקריאת שמע, שמי שקורא בלא תפילין מעיד עדות שקר, וזה כעין עיכוב בקריאת שמע, אף שתפילין היא מצוה בפני עצמה, וק"ש מצוה בפני עצמה, ויש לברך ברכה על כל אחת. ולכן מצינו שלדעת הבה"ג ילפינן מ"מתימות" דכל יום תלוי על חבריו, אבל אה"נ שכל יום הוא מצוה בפני עצמה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן לג.

שאלה: האם תיכף לנטילה ברכה, הוא במים ראשונים או אחרונים, ואם האיסור הוא דיבור או אכילה. והם הערות על מ"ש הרה"ג מאור צוברי שליט"א.

לכבוד הרה"ג מאור צוברי שליט"א.

(א) **כת"ר** הביא שמ"ש ברכות מב. "תכף לנט"י ברכה", הוא לגבי מים אחרונים לדעת רש"י והתוספות והרמב"ם. ושוב הקשה ממ"ש בברכות נב: "ד"א תכף לנט"י סעודה". הרי מכאן נראה שהתכף הוא לגבי מים ראשונים.

וכן פירש"י שם. הרי משמע שאין איסור בדבור. וכן כתב הכסף משנה בפ"ו הנ"ל לבאר דעת הרמב"ם ורש"י, וז"ל "ומשמע מדברי רבינו ורש"י דלהפסיק בדבור בין מים אחרונים לברכה מותר, והטעם שלא פירשו תכף לנט"י ברכה שלא יפסיק ביניהם אפילו בדבור משום דלקמן אמרינן אין מסיחין על כוס של ברכה, כלומר משמזגו את הכוס אסור לדבר, ואם איתא אף קודם שמזג את הכוס אסור לתכף לנט"י ברכה, אלא ודאי לא איתמר תכף לנט"י ברכה אלא לענין שלא יאכל וישתה עד שירך." ע"ש. וכן נראה דעת התוספות שאף הם כתבו כרש"י שהאיסור רק אכילה. אלא מצינו שכתוב בברכות נב: "דבר אחר תיכף לנט"י סעודה" ופירשו התוספות שם, "והאי דלא חשיב ליה לעיל בפ" כ"מ (מב.) בהדי איך תכיפות משום דשנויה במשנה לא חש למתנייה". הרי שלדעת התוספות יש שני תכיפות לגבי נט"י, דהיינו מים ראשונים לסעודה ומים אחרונים לברכת המזון. ומשמע גם כן, שהם שווים ולכן בשניהם יש לאסור אכילה או מעשה שדומה לאכילה כגון מזיגת הכוס כנראה בברכות נב: הנ"ל, אבל דבור מותר וכמבואר בכסף המשנה הנ"ל.

וכן נראה מרבינו יונה בברכות מב. שאף הוא כתב לגבי איסור אכילה אחר שגמר הסעודה, "אלא כל זה שלא נטל ידיו לברכה מצי אכיל... שלשה תכיפות הן, ויש ששואלין למה לא אמר ד' דהא איכא אחרינא דהיינו תכף לנטילה סעודה (ברכות נב:) וי"ל דלא מני אלא הני דילפינן להו מקראי". הרי אף הוא סבר שאנו קי"ל כברכות נב: גם כן, ולכן אין להפסיק בין למים ראשונים ובין למים אחרונים, ואף משמע מדבריו שהאיסור הוא אכילה או מזיגה וכדומה, אבל הוא לא הזכיר שיש איסור של דבור כלל.

וכן נראה מהמאירי בברכות שם, שהוא כתב לגבי אכילה אחר שגמר הסעודה וקודם ברכת המזון, "הכל תלוי בנט"י, שאם נטל אסור (לאכול) אף בברכה עד שיברך ברכת המזון... או שמא שתיהן נכללות בה תיכף לנטילה ראשונה ברכת המוציא ותיכף לנטילה אחרונה ברכת המזון". הרי זה נראה כהתוספות שהאיסור הוא אכילה, והוא שייך בין למים ראשונים ובין למים אחרונים, אבל נראה שאין איסור בדבור כלל.

וכן נראה מהנמוקי יוסף, שבברכות מב. הוא כתב שתיכף לנט"י ברכה הוא לגבי מים אחרונים והוא כתב בשם הראב"ד שהאיסור הוא אכילה ושתיה, ובברכות נב: הוא

שדעה זו אינה סוברת כהאי בברכות פ"ח, דהיינו תיכף לנטילה סעודה, הוא מפני מ"ש התוספות בפסחים קו: ד"ה זימנין, וז"ל הגר"א, "וההיא דפ"ח דברכות מפ' כמ"ש תוס' בפסחים קו: ד"ה זימנין". ולענ"ד זה אינו, ויש לבאר הדבר. כתבו התוספות שם, "השתא מסיק דקידוש לא הוי היסח הדעת, וא"ת דבפרק אלו דברים אמרינן ב"ה מוזגין את הכוס ואח"כ נוטלין לידים ומפרש טעמא משום תכף לנט"י סעודה, וכי מזיגת הכוס הוי טפי היסח הדעת מקידוש, וי"ל דשאני מזיגה שהיא בחמין וצריך דקדוק שלא יחסר ושללא יותיר והוי טפי היסח הדעת מקידוש, ור"ת פירש דהתם איירי בחול ויש לחוש שאם יטול קודם מזיגה שיעסוק בשאר דברים ולא יאכל לאלתר ולאו אדעתיה, אבל בשבת אין לחוש שיפליג לדבר אחר שהשולחן ערוך ויאכל מיד". ולענ"ד הרי"ף לא סבר כתירוצים אלו, ומצינו בטור בס"קפג שכתוב שם לגבי כוס של ברכת המזון, "שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים, ופירש רב אלפס שמניחו חי עד ברכת הארץ ואז מוזגו להודיע שבח הארץ שיינותיה חזקים וצריך לערב בהם מים רבים, ור"ת פירש חי מזוג ולא מזוג שמוזגו קצת וכשיגיע לברכת הארץ מוזגו כראוי". ע"ש. וכתב הב"י שדעת הר"י והרא"ש כר"ת. הרי לפי זה יש לדון, שבשלמא לדעת ר"ת ודע' אין הפסק במזיגת הכוס באמצע ברכת המזון אף שהיא הוי היסח הדעת טפי כמבואר בתוספות הנ"ל בפסחים, כיון שהוא כבר התחיל למזוג הכוס קודם ברכת המזון, אלא לדעת הר"ף שכל המזיגה היא באמצע ברכת המזון, הלא היא היסח הדעת ואין לעשות כן באמצע ברכת המזון, אלא צ"ל שהרי"ף לא סבר כסברה זו בתוספות הנ"ל בפסחים שמזיגת הכוס היא היסח הדעת. וגם י"ל שהרי"ף לא סבר כמ"ש ר"ת בסוף תוספות הנ"ל דהא דאמרינן תיכף לנט"י סעודה הוא בימי החול, שהרי"ף כתב בברכות שם "מאי כוס, כוס של קידוש היום הוא". הרי בפירוש כתב הר"ף שדין זה בשבת ולא כר"ת בתוספות פסחים הנ"ל. ולכן אין לתרץ דברי הר"ף לפי שני תירוצים אלו בתוספות בפסחים, אלא צ"ל כמ"ש המאירי והב"ח הנ"ל שלשיטת הר"ף אנו לא קי"ל כברכות נב: שתיכף לנטילה סעודה, ודלא כנראה מהגר"א שהשוה התירוצים בתוספות בפסחים קו: לשיטת הר"ף.

(ב) ויש להוסיף על מ"ש כת"ר, שנראה שיש שיטה אמצעית, והיא שאין להפסיק בין למים ראשונים והמוציא וגם בין למים אחרונים וברכת המזון, אלא נראה שההפסק כאן הוא רק באכילה ושתיה וכדומה אבל לא בדבור. וזה מפני שכתבו התוספות בברכות מב. לגבי תכף לנטילה ידים ברכה, שהוא במים אחרונים והאיסור הוא רק אכילה,

אחר בחוץ לבית, אם לא מפני שיש חשש שמא הוא ישכח לברך. וכ"כ בסע"ב, "ולכן מי שפסק סעודתו והלך לבית אחר... כשחוזר לסעודה א"צ לברך כלל... ואין חילוק בין חזר למקום שאכל כבר ובין סיים סעודתו במקום אחר, וכן נוהגין במדינות אלו, מ"מ לכתחלה לא יעקר ממקומו בלא ברכה דחיישינן שמא ישכח מלחזור ולאכול, מיהו לצורך מצוה כגון שהגיע זמן תפלה, מותר". ופירש המ"ב שם בס"ק לג, "...אבל מצותו לברך במקומו שאכל קודם שיצא, אם לא שהיה דעתו בשעת המוציא לאכול גם שם, דאז חשיבי שניהם מקומו ומותר אף לכתחילה, ואפילו מבית לבית מהני מחשבתו לדעה זו, וכן נהגו כשהולכין לסעודת נשואין שמכוון מתחלה לאכול שם". הרי לדעת הרמ"א שפסק כרב חסדא אין חשש של הפסק מבית לבית אם הוא כיון לכך בתחילה, ויש רק חשש של שמא ישכח לברך. אולם אין זה לדעת מרן שפסק כרב ששת, ולכן דייק המ"ב לכתוב "לדעה זו", דהיינו רק לדעת רב חסדא.

וכן הוא בב"ח בסוף ס"קעח שכתב, "וכיון דרשב"ם ור"י והרא"ש והשותים את מימיהם כולם פסקו כרב חסדא דבדברים הטעונים א"צ לברך... לא למפרע על מה שאכל ולא לפניו על מה שיאכל, אלא גומר אכילתו במקום שני ומברך לאחריו על שתי האכילות... ומ"ש הרב בהגהת ש"ע בסע"א, וז"ל.... והוא שיהיה שני מקומות בבית אחד עכ"ל. נראה שלא כתב כן אלא לדברי הרמב"ם שפסק כרב ששת... וקאמר דאם היה דעתו מתחלה לאכול במקום אחר לא מיקרי שינוי מקום כששני מקומות בבית אחד, אבל לרב חסדא... אם מתחלה כשקבע לאכול במקומו הראשון היה דעתו לאכול במקום אחר רשאי לכתחלה לילך למקום אחר ולגמור סעודתו אפילו בשני בתים. וכן נוהגין עכשיו... עוקרים רגלם לילך לנישואין לבית אחר... והיינו לרב חסדא". הרי לדעת הב"ח לרב ששת והרמב"ם ומרן אין מועילה כוונה לכתחילה לילך לגמור סעודתו במקום אחר.

אלא הט"ז יש לו שיטה אחרת בזה, שהוא כתב שם בס"ק ט, "...אלא ע"כ דגם דיעה הראשונה שהי' כרב ששת ס"ל דאם הי' בדעתו לאכול במקום אחר א"צ לברך דאין זה בכלל שינוי מקום, ולא כהגהת הרמ"א". ע"ש. וכן סברת הדרישה בס"קעח ס"ק ב ע"ש.

ולפי זה נראה לדינא שלדעת מרן אין לכוין לכתחילה בשעת ברכת המוציא לגמור סעודתו בבית אחר, ודלא כהט"ז והדרישה, שהלא לדעת הרמ"א והב"ח והברכת

הביא מ"ש התוספות שם הנ"ל. הרי נראה שאין איסור בדבור.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

(ועיין מה שכבר כתבתי בזה, ביותר ביאור בח"ב ס"ל.)

סימן לד.

שאלה: האם לדעת מרן מותר לכוין לכתחילה בברכת המוציא לגמור סעודתו במקום אחר חוץ לבית.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

א) כתב מרן בס"קעח א, "היה אוכל בבית זה ופסק סעודתו והלך לבית אחר... וחזר, הואיל ושינה מקומו צריך לברך למפרע על מה שאכל וחזר ומברך בתחלה ואח"כ יגמור סעודתו...". והוא פסק כהרמב"ם שפסק כרב ששת ודלא כרב חסדא בפסחים קא ע"ש. ופירש הרמ"א שם, "...אם היה דעתו לאכול במקום אחר לא מקרי שינוי מקום, והוא שיהיו שני מקומות בבית אחד". הרי מבואר שלדעת מרן כוונתו בתחילה לאכול במקום אחר מועילה רק בתוך הבית, אבל לא לחוץ לבית.

אלא כתב מרן שם בסע"ד, "אם אכל פת במקום אחד וחזר ואכל במקום אחר אינו מברך ברכת המזון אלא במקום שני כמו שנהגו הולכי דרכים שאוכלים דרך הילוכם ויושבים ומברכין במקום סיום אכילתם". ולכאורה נראה מכאן שלדעת מרן מותר לאכול פת במקום אחד ולגמור סעודתו במקום אחר. אלא פירש המ"א שם ס"ק י שזה רק בדיעבד, ולכן כתב מרן "וחזר ואכל", ולא כתב "מותר לחזור לאכול". ולכן עדיין יש לומר שלדעת מרן אין לכוין לכתחילה לגמור סעודתו במקום אחר שהוא חוץ מביתו. וכן הוא בכנה"ג שם בשם הברכת אברהם, וז"ל "אבל אם שינה ממקום למקום ולא חזר למקומו הראשון, אפילו היה בדעתו בשעת ברכה בכל אלה לשנות מקומו ממקום למקום, דאין הדעת והתנאי מועיל שם". וכן הוא במאמ"ר שם בס"ק יא וכן הוא במ"ב שם ס"ק מ ע"ש.

אלא הרמ"א לא פסק כרב ששת והרמב"ם, אלא כרב חסדא בפסחים שם, וכן דעת הרבה מהראשונים. ולפי שיטת הרמ"א מותר לכתחילה לכוין לגמור סעודתו במקום

כמבואר בב"ח הנ"ל. ועוד, כתב במגן גבורים, באלף המגן ס"ק יח, "ומיהו אם היה דעתו בשעה שבירך המוציא מועיל אף מבית לבית כמ"ש הב"ח ומ"א ועבט"ז ס"ק ט". וכבר כתבתי שמ"ש הב"ח הוא רק לדעת רב חסדא, משא"כ לדעת רב ששת ומרן. ומ"ש בשם הט"ז כבר כתבתי שהאחרונים חלקו עליו בפירושו בדעת מרן. וגם כתב באלף המגן שם בס"ק כא על מ"ש מרן בסע"ד, "היינו אם עבר ואכל כמבואר בסע"א מ"א. ובשה"ג שם כתבנו דכאן מיירי אם היה מתחלה דעתו לאכול גם במקום אחר וכעין הולכי דרכים, דאל"כ לא מועיל לשטת המחבר, אבל בדעתו בכה"ג ודאי מועיל כיון דנמשך אכילתו במקום שני מעט". נראה שכוונתו כמ"ש המ"א שהוא הביא בתחילת דבריו, שלמרן דין זה רק בדיעבד, אבל אף בזה בעינן כוונתו בתחילה לאכול במקום אחר. אולם למרן אין לכוין בתחילה בשעת ברכת המוציא בביתו לאכול בבית אחר. וגם ראיתי מ"ש באלף המגן שם ס"ק ג שכתב הרמ"א שם בסע"א, שלדעת מרן אין מועיל אם הוא כיון בתחילה מבית לבית, וכתב האלף ומגן, "והט"ז ס"ק ט הקשה גם כן על דינו של הרמ"א כאן, ובש"ג ישבנו הרמ"א לנכון". הרי הוא הליץ בעד הרמ"א. ולכן קשה לומר שהוא סבר כהט"ז.

וגם בשה"ג ס"ק ג, הוא הביא שהט"ז חולק על מ"ש הרמ"א בסע"א לפרש דעת רב ששת והרמב"ם ומרן, וגם כתב, "ומעתה אחר שזכינו לבאר דע"כ הך מחלוקת דר"ש ור"ח מיירי אף באכל במקום השני ואפ"ה לר"ש צריך לחזור ולברך, א"כ ממילא הך דינא דרמ"א בסע"א. נכון, דדוקא בבית אחד אבל מבית לבית לא מהני דעתו... אבל מבית לבית צריך לברך לדעת ר"ש וכמ"ש, והא דסעיף ד'. דמברך במקום השני שנדחק הט"ז בזה, וכן הקשה הב"ח וכתב דדברי המחבר סותרין זא"ז, לפענ"ד י"ל דבאמת שם לא מיירי רק דומיא דהולכי דרכים דכתב שם דאוכלין בהליכתם, ובזה לא הוה מקום הראשון קביעות וכמ"ש המ"א ס"ק יא שם, ובכה"ג ודאי דמברך במקום השני כיון דליכא קביעות וכמ"ש המ"א... וכ"כ הב"ח בעצמו דהיכא דלא הוה קביעות קודם לד"ה צריך לברך במקום השני". ע"ש. הרי מבואר שלא כהט"ז, אלא מ"ש הרמ"א בסע"א הוא העיקר. הרי מבואר שלדעת השלטי הגבורים במגן גבורים, שמה שפירש הרמ"א בסע"א, בדעת מרן הוא העיקר ודלא כהט"ז. ולכן יש להעיר על הרב פעלים הנ"ל איך הוא הביא ראיה מהמגן גבורים.

ומ"ש בשם הר"ז בשולחן ערוך שלו, אינו מוכרח, שהוא כתב כן לדעת הרמ"א שפסק כר"ח ודלא כרב ששת, שהרי

אברהם והמ"א והמאמ"ר והמ"ב אין מועילה כוונה זו לרב ששת והרמב"ם ומרן.

(ב) אלא ראיתי בכן איש חי בפר' בהעלותך אות ב שכתב, "אם מתחילה כשבירך המוציא היה בדעתו לגמור בבית אחר, מותר לברך במקום אחר, שהרי מתחלה לא קבע במקום זה כל סעודתו, וכמו שנוהגים הולכי דרכים שאוכלים דרך הילוכם ויושבים ומברכים במקום סיום אכילתם, והיינו מפני שלכך נתכוונו מתחלה שלא לקבוע מקום לאכילתם במקום שברכו בו המוציא שהתחילו שם לאכול". וזה קשה, שהלא זה כנגד דעת מרן, ואף את"ל שזה כדעת הט"ז שפירש כן בדעת מרן, הלא כל האחרונים הנ"ל לא סברו כן בדעת מרן. ולכן אין לעשות כן לכתחילה.

וראיתי ברב פעלים ח"ד ס"לד שהוא ביאר דעתו בזה, וז"ל "...ואע"ג דכתב המ"א ס"ק י, דלכתחלה אסור לאכול במקום השני עד שיברך כמ"ש סע"א אלא דאם עבר ואכל דמברך במקום השני דגם זה מקרי ברכה במקומו ע"ש. מ"מ האחרונים ז"ל העלו דזה הדין שכתב המ"א אינו אלא בהיכא שלא היה בדעתו מתחלה לאכול במקום השני, אבל אם מעיקרא כשבירך המוציא במקום הראשון היה דעתו לגמור במקום השני, הרי זה מותר למעבד כן לכתחלה, דהוי דומיא דהולכי דרכים ממש, כיון דנמשך אכילתו ולא הפסיק דמועיל זאת לכתחלה לדעת מרן ז"ל, וכן העלו הגאונים מהר"ם ומהרי"ש ז"ל בספר מגן גבורים ע"ש. וכ"כ ר"ז בש"ע ס"קעז סע"ד, וז"ל ואם מתחלה כשבירך המוציא היה בדעתו לגמור בבית אחר מותר, שהרי מתחלה לא קבע במקום זה כל סעודתו וכמו שנוהגים הולכי דרכים שאוכלים דרך הילוכם ויושבים במקום סיום אכילתם מפני שלכך נתכוונו מתחלה שלא לקבוע מקום לאכילתם במקום שברכו המוציא והתחילו שם לאכול עכ"ל. וכ"כ הט"ז בס"ק ט, וז"ל המנהג בינינו לעשות כן בסעודת מצוה כגון סעודת נשואין שאוכלים קצת בביתם והולכין לסעודת נשואין לגמור הסעודה, וזהו בהיה דעתם מתחלה ללכת אח"כ שם, וכן הולכי דרכים שמברך במקום סיום אכילתו ע"כ. ועוד מבואר זה בדברי האחרונים ואין צורך להאריך יותר בזה".

ואף זה קשה בעיני, שכל הנ"ל הוא רק אליבא דרב חסדא והרמ"א ולא לרב ששת ומרן. ומה שהוא הביא מהט"ז, הלא האחרונים שהבאתי חולקים עליו. וגם המנהג בנישואין שהוא הביא הלא זה רק לפי שיטת רב חסדא

ממקומו גדר "הולך דרכים", וכי מחיצות הבית שהוא כעת אוכל בו מגבילות אותו ואין דעתו שלמה לעבור לדירה אחרת, תמוה לי, וצ"ע.

ולפי הנ"ל החילוק מבואר, שמרן בסע"ד פסק כהר"ף בהג' הסמ"ק כמבואר בב"י שם, וכתב הר"ף בס"קנא, "פוק חזי מה עמא דבר במהלכין בדרך שהולכין ואוכלין דרך הילוכן פרסה או יותר ויושבין ומברכין במקום סיום אכילתן". ע"ש. ולכן כיון שהם אוכלים בשעת הליכתם ממילא אין שום קביעות מקום בתחילת אכילתם כיון שהם הולכים בשעת אכילה. ולכן כיון שאין קביעות בתחילה שפיר הוא להם לברך במקום של "סיום אכילתן". ולכן כתב מרן בסע"ד, "שאוכלים דרך הילוכם". אולם מי שאוכל בביתו במקום קבוע, אין מועיל כוונתו להולך למקום אחר כדי לגמור סעודתו, שבזה קביעות ידיה בשעת ברכת המוציא, עדיפה מכוונתו לגמור סעודתו בבית אחר. ולכן אין הדבר תלוי על מחיצות הבית אלא על אם יש קביעות מקום בשעת ברכת המוציא, או לא. וכן הוא בב"ח בס"קעח. ובמ"א ובמגן גבורים הנ"ל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

שוב כתב הרה"ג יוחנן סלאם שליט"א בענין זה. וזה מה שהשבתי לו:

ומ"ש כת"ר בסוף "ויש עוד לדון במקרה ההפוך במי שאכל בדרך, ואז מתיישב באיזה מקום לגמור את סעודתו, דבעצם עובר מאכילה בדרך לקביעות מקום, ועל פניו לא שייך כאן שינוי מקום כי בא מהדרך. ואמנם לפי זה יש לעיין מה יהיה במי שמכין לעצמו אוכל או שתייה בחדר האוכל, ובכוונתו לחזור למקומו לאכול (ומקומו נמצא ב"מקום אחר"), ותוך כדי חזרה למקומו אוכל או שותה, האם ב"דרך" קצר ובזמן מועט שכזה יחשב כהולך בדרך. ומקרה זה מאוד מצוי אצל כל מי שיושב ללמוד או לעבוד, ובאמצע עיסוקו הולך להכין לעצמו שתייה, ושותה תוך כדי מהלך חזור למקום העבודה. ונטיית לבי לחשוב דלא מצאנו בפוסקים שהולך בדרך מוגדר במושג של זמן וכברת דרך בהקשר זה, ולכן כל מי שאוכל תוך כדי הליכה יחשב כהולך בדרך, גם אם דרך זה מאוד קצרה. ואין לי ראיות ברורות לדברי, ועדיין צריך להתיישב בזה, וד' יאיר עינינו בתורתו".

בס"ד שם גם כתב "...אבל אם הולך ע"ד לחזור למקומו לגמור סעודתו אין זו עקירה בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם אפילו לא הניח מקצת חברים". ע"ש. הרי הר"ז הלך כשיטת רב חסדא והרמ"א, ולכן אין להוכיח משאר דבריו שם שהוא מיירי אף לדעת מרן.

וראיתי לר"מ אליהו ז"ל בשמש ומגן ח"א ס"א. שכתב על דברי הבא"ח והרב פעלים הנ"ל, "ואע"פ שכתב שם הבא"ח, וכן משמע מהתשובה הנ"ל, שאם אכל בתחלה על דעת לסיים במקום אחר מותר לברך ברכה אחרונה במקום שני, היינו שאם היתה סיבה הכרחית לכך, אז אינו חייב לחזור למקומו ולברך, ויברך במקום השני, ואין זאת אומרת שלכתחילה נעשה נגד מרן וילך לאכול שם מבלי שיברך למפרע על מה שאכל". הרי אף הוא הסכים שלדעת מרן אין לעשות כן לכתחילה לכיון בשעת המוציא לגמור סעודתו במקום אחר. אלא מה הוא פירש בדעת הבא"ח הוא דחוק בעיני, שהרי כתב הבא"ח הנ"ל "אם מתחילה כשברך המוציא היה בדעתו לגמור בבית אחר, מותר לברך במקום אחר". משמע שהוא מותר לכתחילה, ואף שהוא כתב בלשון עבר "אם מתחילה... היה בדעתו", מ"מ נראה שכוונתו שאף לכתחילה יש לעשות כן, וכמבואר ברב פעלים הנ"ל שכתב "הרי זה מותר למעבד כן לכתחילה", וכן מוכח ממה שהרב פעלים הביא לדבר הגר"ז בשו"ע הרב, והוא ודאי מתיר לכתחילה. ואף שהשאלה שם הוא בדבר הכרחי, מ"מ נראה מסתימת לשונו בבא"ח שהוא מותר בכל אופן.

וגם יש להעיר על הכה"ח ס"קעח אות ה, דאזיל כשיטת הט"ז. ועוד הוא הביא דברי הב"ח שכתב שלרב חסדא מותר לכיון לכתחילה לסיים סעודתו בבית אחר. וא"כ איך הוא לא הרגיש שלרב ששת ומרן אין לעשות כן כמפורש בב"ח שם. ואולי הוא סבר שהמנהג הוא כרב חסדא ודלא כרב ששת ומרן.

מ"מ למסקנה נראה שלדעת מרן אין לכיון בברכת המוציא לגמור סעודתו בבית אחר, מ"מ אם באיזה מקום יש מנהג קבוע שלא כדעת מרן אין לפקפק במנהגם.

(ג) ומ"ש כת"ר, "איני מבין היטב לדעת המג"א הנ"ל מהו יסוד החילוק בין הולכי דרכים שבהם כו"ע מודו דרשאים לאכול בכמה מקומות ולברך לבסוף, למי שבשעת ברכתו הראשונה היה דעתו לאכול בכמה מקומות. מאי אולמי דהולכי דרכים מעוקר מקומו, ומדוע אין לרוצה לעקור

סימן לה.

שאלה: האם מי שמכבד ביתו מפירורי לחם כל מה שאפשר, עדיין צריך לחוש ל"קשה לעניות" אם נשאר שם פירורים דקים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

(א) **כתב** מרן בס"קפ ד, "אף על פי שמותר לאבד פירורין שאין בהם כזית, מ"מ קשה לעניות".

וכתב כת"ר, "נשאלתי מאדם שמוכר בחנות תבלינים, וכמה שמנסה לטאטא, עדיין נשארים מעט פירורי לחם דקים שמצויים היום (לציפוי שניצל וכדו'). האם יש בזה חשש. וחשבתי שאין לחוש, מתרי טעמי. חד, אצלו זה לא נובע מזלזול, שהרי משתדל לאסוף אלא שקשה לו לאסוף הכל. ב. אולי פירורים כ"כ קטנים ודקים כמו שמצוי כיום, קיל טפי מ"פירור שהוא פחות מכזית", שעכ"פ הוא מעט יותר גדול. וצ"ע לדינא."

המקור למ"ש מרן הנ"ל, הוא מ"ש בברכות נב: "פירורין דלית בהו כזית מותר לאבדן ביד". וכתבו התוספות שם "מיהו קשה לעניותא כדאמרינן בפ' כל הבשר (קה:)." ע"ש.

וכתוב בחולין שם (וכתבתי פירש"י בסוגריים), "ואמר אביי מריש הוה אמינא האי דכנשי נשוורא (שמכבדין פירורי אוכלין מן הבית) משום מנקירותא (לנקר הבית נקיון), אמר לי מר משום דקשי לעניותא. ההוא גברא דהוה מהדר עליה שרא דעניותא (שר הממונה על העניות היה רודף ללכודו ולהביאו לידי עניות) ולא הוה יכול ליה דקא זהיר אנשוורא טובא, יומא חד כרך ליפתא איבלי (על עשבים שבאפר), אמר השתא ודאי נפל בידאי (שלא יוכל ללקט הפירורין מבין העשבים ויהו למדרס רגלים ואלכדנו בכך), בתר דאכיל אייתי מרא עקרינהו ליבלי שדינהו לנהרא, שמעיה (ההוא גברא לההוא שרא) דקאמר ווי דאפקיה האי גברא מביתיה (הוציאני זה ממקום מנוחתי)".

ונראה שפירשו התוספות הנ"ל כרש"י "שלא יוכל ללקט הפירורין מבין העשבים". וצ"ל שאם היו הפירורים שיעור של כזית או יותר ודאי הוא יכול להכירם אפילו בין העשבים, והוא יכול ללקטם, אלא צ"ל שהם היו פחותים

וי"ל שנראה מסברא שאין לחלק בין הליכה קצרה או ארוכה, שהרי סוף כל סוף אין קביעות כשהוא מתחיל לאכול בשעת הליכתו, שמרן בס"קעז ד פסק כהר"ף בהג' הסמ"ק כמבואר בב"י שם, וכתב הר"ף בס"קנא, "פוק חזי מה עמא דבר במהלכין בדרך שהולכין ואוכלין דרך הילוכן פרסה או יותר ויושבין ומברכין במקום סיום אכילתן". הרי כל שהוא מתחיל לאכול בשעת הילוכו אינו בכלל קביעות, ומה לי הליכה קצרה או ארוכה, הרי בסוף אין קביעות.

ואל תאמר דדוקא בדרך אין קביעות, אבל מי שהוא בבית או בנין אחר, והתחיל לאכול כשהוא הולך יש לו קביעות כיון שהוא עדיין בבית או הבנין, שרק בחוץ ובדרך אין קביעות וכדמצינו לגבי מעשר שאין קביעות למעשר עד שיגיע לבית, כמבואר ברמב"ם בהל' מעשר פ"ג הל"ד, "כיצד, פירות שדעתו להוליכן לבית אעפ"י שנגמרה מלאכתן אוכל מהן אכילת עראי עד שנכנסו לבית. נכנסו לבית נקבעו למעשרות ואסור לאכול מהן עד שיעשר". הרי רק הליכתו בדרך נחשבת כאין קביעות, אבל הליכתו בבית נחשבת כקביעות מיד כשהוא נכנס לבית אף כשהוא עדיין הולך בתוך הבית ועדיין לא ישב. ולכן לכאורה נראה שה"ה בנד"ד י"ל הכי, שכל שהוא הולך בבית עדיין בכלל קביעות וצריך לברך ברכה אחרונה בחדר הבית או הבנין שהוא מתחיל לאכול אף שזה כשהוא בדרך הילוכו.

אלא זה אינו דשאני דיני ברכות, שכתוב בס"קסז יא, "אם היו שנים או רבים אחד מברך לכולם, ודוקא הסיבו שהוא דרך קבע, אבל אם היו יושבים בלא הסיבה כיון שאינם נקבעים יחד כל אחד מברך לעצמו... והאידנא שאין אנו רגילים בהסיבה ישיבה דידן בשלחן אחד או בלא שלחן במפה אחת הוי קביעות...". הרי אף שכל זה בתוך הבית עדיין אין זה מעלה ומוריד בדין קביעות, ועדיין בעינן הסיבה בזמנם או ישיבה בזמנינו. ולכן ה"ה בנד"ד אף כשהוא מתחיל לאכול בדרך הילכו בתוך הבית או הבנין כגון בישיבה או במקום עבודתו, מ"מ אין זה קביעות דבעינן ישיבה דוקא לקביעות אף כשהוא בתוך הבית.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

בכונת רבינו ז"ל, ולא ס"ל כהתוס' בברכות דף נ"ב ע"ב ד"ה פירורין וכהרד"ע וה"ר מנוח ז"ל. ולשון הזהיר סוף ההקדמה דף י"ד ע"ב נראה כדברי רבינו ז"ל אמרו רבותינו ז"ל תלתא אינון גרמין בישא לגרמייהו, חד מאן דלייט גרמיה, תנינא מאן דזריק נהמא או פירורין דאית בהו כזית וכו' עכ"ל. דבודאי מה דגרים בישא לגרמיה היינו דשרי עליה עניותא וקאמר דאית בהו כזית, דמשמע הא פחות מכזית ליכא עניות וק"ל."

הרי לפי זה שלדעת הרמב"ם והזהיר אין חשש של עניות בפחות מכזית. אלא אם כן עדיין צריך לפרש המעשה בגמ' חולין שם הנ"ל. ונראה שי"ל שהפירורים שנפלו בין העשבים, יש מהם שהיו בהם שיעור כזית, ויש מהם שהיו פחות מכזית, וחשב השר שכוון שהפירורים של כזית היו בין העשבים ויש טירחה קצת לחפש אותם מבין העשבים, איש זה לא ירצה להטריח את עצמו כדי לחפש אותם. אלא בסוף האיש החמיר על עצמו עד כדי כך ד"אייתי מרא עקרינהו ליבלי שדינהו לנהרא". וכיון שראה השר שהאיש החמיר אף על פירורים דקים שא"א לחפש אחרים, הוא אמר "ווי דאפקיה האי גברא מביתיה". הרי לפי פירוש זה מצינו שאין חשש "קשה לעניות" בפחות מכזית, ואיש הנ"ל הוא רק החמיר על עצמו מאד, ואין שום צורך לזה לשאר אנשים.

וכיון דמצינו שיש מחלוקת בין הרמב"ם והזהיר ובין התוספות, וגם יש כלל מסור בידינו דאפוי פלוגתא לא מפשינן, נראה שיש לפרש מעשה הנ"ל באופן אחר לדעת רש"י והתוספות.

ג) ובתחילה י"ל שהטעם שאף פירורים דקים הם קשים לעניות הוא כמ"ש רש"י בתענית כ: לגבי מאכילם שהם ראויים לאדם אין נותנים אותם לבהמה, "אין מאכילין אותן לבהמה משום ביזוי אוכלים ומחזי כבועט בטובה שהשפיע הקב"ה בעולם". ע"ש. וי"ל מסברה שאם יש טירחה לחפש אחר הפירורים דקים, שוב אין זה נראה "כבועט בטובה", כיון שהוא אינו מחפש אחריהם רק מפני טירחה, ותו לא. וגם אם יש טירחה לחפש אחריהם, זה בכלל מ"ש בקידושין נד. "...ומשנתנו בכתנות כהונה שלא בלו הואיל וניתנו ליהנות בהן, לפי שלא ניתנה תורה למלאכי השרת". ופירש"י "שלא נתנה תורה למלאכי השרת שיהו הכהנים זריזים כמלאכים להפשיטן בגמר עבודה כהרף עין". וכן הוא בנד"ד שמי יכול לחפש אחר כל פירורים דקים שיש בקרקע, דמסתמא יש כמה פירורים שהוא אינו

מכזית, ועדיין יש חשש של "קשה לעניות" (ועיין עוד בבן ייד לקמן שפירש דעת תוספות). ולפי זה נראה בנד"ד שאף אם בעל החנות מכבד הפירורים כל מה שאפשר, אם עדיין נשארו שם פירורים דקים שהוא אינו יכול ללקטם, עדיין יש חשש של קשה לעניות שפירורים אלו דומים לפירורים שהם בין העשבים שהוא אינו יכול ללקטם.

ב) אלא עדיין יש לדון בזה. כתב הרמב"ם בהל' ברכות פ"ז הל"א, "גמרו מלאכול מסלקין את השולחן ומכבדין את המקום שאכלו בו ואח"כ נוטלין את ידיהם. שמא ישיירו שם פירורים שיש בהן כזית שאסור להלך בהן ולרחוץ עליהן. אבל פירורים שאין בהן כזית מותר לאבדן ביד".

וראיתי לר"י ידידיה טריקא ז"ל (רבו היה המשאת משה מרודיס) בספרו בן ייד שכתב על הרמב"ם הנ"ל, "כתב מרן ז"ל וכתב ה"ר מנוח בדוכתא אחרינא אמרינן נשוורי בביתא עניותא בביתא, ופי' נשוורי פירורין שאין בהם כזית עכ"ל. והיינו ההיא דפרק כל הבשר דף ק"ה ע"ב דקאמר דכנשי נשוורא משום דקשה לעניותא, ועל כרחך דאיירי בפחות מכזית דאי לא תימא הכי היכי הוה ס"ד דאביי לומר דטעמא משום נקיותא, הלא משנה ערוכה היא בפרק אלו דברים מכבדין את הבית ואח"כ נוטלים לידים משום הפסד אוכלין, ומודים בית הלל אי לאו מטעמא דסברי אין משתמשינן בשמש עם הארץ, ועיין בספר ראשון לציון דף כא ע"ב. ולענ"ד נראה דרבינו מכח סוגיא דאלו דברים מפרש ההיא דכל הבשר דה"ק אביי מריש הו"א האי דכנשי נשוורא פירורין שנפלו לארץ שיש בהם כזית משום מנקירותא לנקר הבית, דדוקא כשנוטלין הידים קתני דמכבדין פירורי כזית משום הפסד אוכלין שמים אחרונים נתזין עליהם והם נמאסין כמ"ש רש"י, אבל בסתם פירורין שנפלו וליכא נט"י אין חיוב לכבד הבית דמאי מיאוס איכא אם לא משום נקיותא. אמר לי מר משום דקשה לעניותא ולכן הכא רבינו כתב שמכבדין ואח"כ נוטלין שמא ישארו שם פירורין שיש בהם כזית שאסור לרחוץ עליהם משום דנמאסין והיינו סוגיא דפרק אלו דברים, ומשום סוגיא דחולין הוסיף וכתב שאסור להלך בהן, והיינו דקשי לעניותא, ולכן צריך לכבדן גם בלא זה דנט"י וטעם הקדימה לכבד קודם הנט"י אינו אלא משום דאסור לרחוץ עליהם, אבל טעם דאסור להלך היינו בלא"ה והוא טעם לעיקר הכיבוד, אבל פירורין שאין בהם כזית לרבינו מותר לאבדן ביד ואם נמאסין לית לן בה, וגם אם מהלך עליהם שישארו שם ליכא עניות וא"צ לכבדן כן נ"ל

הוא בכלל "קשה לעניותא", אבל זה לא שייך בבשר ודגים כיון ד"אורחיה היא". ויש לפרש שמי שתולה פתו הוא כעין "מחזי כבועט בטובה שהשפיע הקב"ה בעולם", שאין כך דרך העולם לתלות את הפת. משא"כ בבשר ודגים, כיון שכך דרך העולם אין זה נראה "כבועט בטובה". הרי מצינו שלגבי "קשה לעניות" הכל תלוי על מה שנראה "כבועט בטובה", ואם הוא אינו ניכר לכל "כבועט בטובה", שוב אין להקפיד. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל הכי, שאם הפרורים דקים מאד ואינו נראה לכל שהוא דורס עליהם, ממילא שאין זה נראה כבועט בטובה, ואין זה בכלל "קשה לעניות".

ולכן בנד"ד נראה שאם בעל החנות מכבד הפירורים כל מה שאפשר שוב אין לו להקפיד על פירורים דקים שנשארים, שאין כוונתו בזה "כבועט בטובה". וק"ו לדעת הרמב"ם והזוהר לפי מ"ש הבן ידיד הנ"ל, שיש להקל. וזה כסברת כת"ר.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן לו.

שאלה: לגבי ברכת הטוב והמטיב ביי"ן. (א) איך קובעים מה הוא יין טוב ומה הוא יין רע.

(ב) אם כלה היין הראשון אם עדיין יש לברך הטוב והמטיב על היין השני.

(ג) האם בעינינו שני מינים של יין כדי לברך הטוב והמטיב על האחרון.

(ד) האם עדיין אמרינן חביב קודם אם החביב הוא בבית אלא הוא אינו לפניו על השולחן.

(ה) מהו הפירוש בשיטת המרדכי שסבר שאין לברך הטוב והמטיב אלא אם היין שלו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יוחנן סלאם שליט"א.

שאלה א

כתב כת"ר, "איך קובעים מהו יין טוב ומהו יין רע, האם הולכים אחר טעם הפרטי של כל אחד ואחד, או שהולכים

יכול לחפשם. ולכן ודאי בזה אין לומר שהוא "כבועט בטובה".

ומסתמא אף רש"י והתוספות מודים לזה. ולכן הכי יש לפרש המעשה הנ"ל לדעת רש"י והתוספות. מ"ש רש"י "אמר השתא ודאי נפל בידאי: שלא יוכל ללקט הפירורים מבין העשבים ויהו למדרס רגלים ואלכדנו בכך", כוונתו לומר, שכיון שהוא לא יכול ללקט הפירורים דקים משום טירחה יתירה (ולכן אין בהם משום קשה לעניות), כמו כן הוא אינו מקפיד ללקט פירורים אחרים שהם יותר גדולים אף שהם עדיין פחות מכזית, אף שאין טירחה יתירה לחפש אחרים, שדעת איש זה כעין "נתפרדה חבילה" בגיטין נט: שאם הוא אינו צריך להקפיד על פירורים אלו שהם דקים מאד, הוא אינו מקפיד אף על פירורים אחרים שהם יותר גדולים. ולכן הפרורים יותר גדולים יהיו למדרס "ואלכדנו בכך". ולכן הכי י"ל בדברי רש"י "שלא יוכל ללקט הפירורים (הדקים) מבין העשבים ויהו (הפירורין) יותר גדולים) למדרס רגלים ואלכדנו בכך".

הרי לפי פירוש זה אף לרש"י והתוספות אין צורך לחפש אחרי פירורים דקים שיש בהם טירחה ללקטם, כיון שאין זה נראה "כבועט בטובה", ובזה הם מודים להרמב"ם והזוהר הנ"ל, ואפוא מחלוקת לא מפשינן. ואף את"ל שפירוש זה ברש"י קצת דחוק, ואין לחלק בין פירורים דקים או גדולים, מ"מ כתוב בכללי התלמוד (בש"ס ווילנא למס' ברכות) ד"ה אפוא, "וכיוצא בזה הביא השארית יוסף בשם הר"ן שכאשר נראה אמוראים שסובל מאמר' לומר שאינם חולקים אע"פ שהוא דחוק קצת אין לנו לומר שחולקים". ולכן אף בנד"ד יש לדחוק קצת בדעת רש"י כדי לקרב את שיטתו לשיטת הרמב"ם והזוהר.

ואגב יש לפרש נקודה אחת במעשה הנ"ל, והוא מ"ש "בתר דאכיל אייתי מרא עקרינהו ליבלי שדינהו לנהרא". וראיתי שכתב הראשון לציון בברכות נב: "ההיא דחולין דהוי קפדי על איבודייהו דרך זלזול כגון למדרך עליהו או לזורקן באשפה או במקום הטינופות, אבל לאבדן דרך כבוד וכהא דמייתי התם דהוא גברא... אתא מרא עקרינהו... אבל אסור למשדינהו באתרא דבזיונא". ע"ש.

(ד) **ויש** להביא עוד ראיה לנד"ד לפי מ"ש בפסחים קיא: "תלאי בביתא קשה לעניותא, כדאמרי אינשי תלא סילתא תלא מזוניה, ולא אמרן אלא ריפתא אבל בישראל וכוורי לית לן בה אורחיה היא". הרי מי שתלה פתו בביתו הרי

ואתה דע לך, דכמה דינין מוסכמים השמיטם בש"ע, וכ"כ הרב הגדול מהר"ר גבריאל איספרנסה זלה"ה בתשובה כ"י דאין הכרע מהש"ע שהשמיט דין אחד דכמה דינים מוסכמים אין הרב כותבם, וסמך ליה במה שכתבם בבית יוסף עכ"ל. ואני הדל כתבתי עליו בסה"ק ברכי יוסף א"ח ס"ש, מה זו סמיכה בדינים ההם על הב"י יותר מכל הדינים שכתבם בש"ע ע"ש. ועתה נראה בודאי כונת הרב הנזכר הוא שדיני הגמרא והרמב"ם וכיוצא מביאם בש"ע, אמנם הדינים המיוחדים זמנין דהוא ז"ל משמיט מהם, ונראה דזה דבר השמיטה תחת שלש, או שהדין ההוא אף שהוא מוסכם הוא מציאות רחוק, או שהוא פשוט, או שהוא כולל ונלמד מעיקר הדין שכתב בש"ע. ולפי זה יש לדון בנד"ד, שאין דין המרדכי "מציאות רחוק", שייך לבן מצוי. ועוד הוא אינו פשוט, שהרי דין זה חידוש הוא. וגם הוא אינו "נלמד מעיקר הדין שכתב בש"ע". ולכן נראה שמרן לא סבר כהמרדכי הנ"ל, ומטעם זה הוא השמיט דינו מהש"ע. ואף שהרמ"א הביא דין המרדכי בסע"ב, מ"מ הוא הביאו רק בלשון "יש אומרים", משמע שאין דין זה מוסכם. ואת"ל שהאחרונים שם פירשו שיש ללמוד מדין המרדכי אף להראשונים שפליגי על ר"ת, עיין במ"א שם ושאר אחרונים, מ"מ נראה שכיון שמרן השמיט דין זה לגמרי, ממילא דאנו לא קי"ל כסברת המרדכי אף לשאר הראשונים.

שוב ראיתי במאמ"ר שם סוף ס"ק ג שכתב, "דלשיטתינו דקי"ל דכל שהוא גרוע קצת אין מברכין עליו הטוה"מ, בלבן נמי הוא הדין והוא הטעם, דבשלמא לסברת ר"ת ז"ל דכל שאינו גרוע יותר מדאי מברכין עליו אפילו במין א' כל שהוא ראוי לשותותו שלא ע"י הדחק, א"כ בלבן אף שהוא גרוע ביותר מדאי מ"מ מצד מעלה שיש לו מצד הבריאות ראוי לשתיה ואין אנו משגיחין במה שהוא גרוע מצד אחר, משא"כ לשיטתינו דכל שהוא גרוע קצת אין מברכין ממילא נמי בלבן לא יברך כל שהוא גרוע דמ"מ שם גרוע עליו אע"פ שיש מעלה מצד אחר וראוי לשתיה. ואפשר דמטעם זה השמיטו מרן ז"ל, וגם הרמ"א ז"ל לא הביאו אלא בשם י"א, דאי כסברת האחרונים ז"ל למה השמיטו מרן ז"ל והביאו רמ"א בשם י"א, הרי כ"ע מודו ביה. אלא ודאי כדכתיבנא. ואע"פ שיש לדחות כל זה, מ"מ השמטת מרן ז"ל מסייענו", הרי זה כדברינו, וכדעת כת"ר.

וי"ל עוד סברה בזה, והוא שאין הפירוש של "בריא לגוף", הוא דבר לעתיד כגון אריכות ימים והצלה ממחלות וחלישות הגוף, אלא הוא דבר שהוא מרגיש מיד אחר

אחר קביעה אחידה על פי מומחים (ואולי מחיר היין יעיד על כך). וכבר מצאנו שאין הקובע רק הפרמטר של הטעם, אלא מתחשבים גם בפרמטר של בריאות, ולכן פסק המרדכי דאם שתה תחלה יין אדום והביאו לו יין לבן, אף על פי שהוא יותר גרוע, מברך הטוב והמטיב לפי שהוא בריא לגוף יותר מן האדום. ומאידך במקרה ההפוך שהתחיל לשתות יין לבן והביאו לו יין אדום, כתב המ"א ס"ק ג שיברך עליו ברכת הטוב אם יודע שהאדום משובח יותר, אע"פ שהלבן טוב לבריאות.

ולעניות דעתי נראה, שמכיון שברכת הטוב והמטיב באה על שבח הריבוי שאדם נהנה ממנו, מסתבר לומר שהטעם שלו קובע, כי אם הוא נהנה ומרגיש שהיין משובח למה שלא יתן על זה שבח להקב"ה. ועוד, מבחינה מציאותית קשה מאוד להגיע לקביעות אחידה של מומחים. ע"כ דברי כת"ר.

נראה שדברי כת"ר נכונים, שי"ל שמה שהביא המרדכי בפ" ער"פ שיש צד חשיבות ליין לבן מטעם הבריאות, הוא רק לשיטת ר"ת שסבר שיש לברך הטוב והמטיב אף על יין גרוע משום שהברכה על רבוי היין ולא על אם הוא יותר משובח. וכתבו התוספות בברכות נט: "פרשב"ם בערבי פסחים (דף קא. ושם) דדוקא כשהאחרון משובח מברכים הטוב והמטיב אבל ככיוצא בו לא, אך בירושלמי דכיצד מברכין א"ר אבא בר רב הונא צריך לברך על יין חדש וישן, שינוי יין א"צ לברך שינוי מקום צריך לברך, היסח הדעת כשינוי מקום, משמע דוקא כשהאחרון ישן דעדיף טפי. ור"ת פי' דאפי' אין האחרון חשיב רק שלא ישתנה לגריעותא יותר מדאי". ע"ש. ולכן י"ל שהחידוש של המרדכי לדעת ר"ת הוא שאע"פ שהיין לבן "גרוע הרבה יותר מן הראשון", מ"מ עדיין אין זה בכלל "רק שלא ישתנה לגריעותא יותר מדאי" שאין לברך עליו אפילו לר"ת כמבואר בתוס' הנ"ל, והטעם הוא מפני "לפי שהוא בריא לגוף יותר מן הראשון". הרי טעם זה מועיל להציל מן החשש של "ישתנה לגריעותא יותר מדאי", ולכן אף שאין יין לבן משובח, עדיין הוא בכלל רבוי יין.

אלא אנו לא קי"ל כר"ת כמבואר במרן בס"קעה ב, ולכן העיקר אצלנו הוא אם היין משובח, ואין לחוש אם יש חשיבות מצד אחר. וכן נראה, שהרי מרן השמיט מ"ש המרדכי מהש"ע, ונראה שזה מפני שהוא סבר שמ"ש המרדכי הוא רק לשיטת ר"ת ולא לשיטת שאר הראשונים. ומצינו שכתב היוסף אומץ בס"כט בד"ה ואני, "שמענה

אצל שאר בני אדם, שזה אינו, שהרי כתב מרן בס"ד כג, ו, "על דבר שאינו חשוב כל כך כגון חלוק או מנעלים ואנפלאות, אין לברך עליהם. ואם הוא עני ושמח בהם יברך". הרי לא אמרין לגבי עני שבטלה דעתו אצל שאר בני אדם, וזה מפני שהעיקר הוא השמחה לאותו איש עצמו, אף ששאר בני אדם אינם שמחים בבגדים אלו. ולכן ה"ה לגבי ברכת הטוב והמטיב י"ל הכי, שאף שרוב בני אדם מביאים יין השני כשאין לו עוד מ"מ הראשון, "מפני שלא היה להם אחר והם צריכין לשתות", מ"מ אם איש זה אומר בפירוש שעדיין הוא כיון לשם שינוי, ממילא שיש לו שמחה בזה ויש לו לברך הטוב והמטיב. כן נראה לענ"ד.

שאלה ג

כתב כת"ר, "לגבי מחלוקת הראשונים על איזה שינוי יין מברכים, כתב הב"י ללמוד מהרמב"ם דאין לברך אלא אם השני ממין אחר, אבל אם שניהם ממין אחד אע"פ שהשני משובח מן הראשון, לא מברכים. כך הבין מלשון הרמב"ם בפ"ד מהלכות ברכות ה"ט, וז"ל "היו מסובין לשתות יין ובא להן מין יין אחר כגון שהיו שותין אדום והביאו שחור או ישן והביאו חדש אינן צריכין לברך ברכת היין פעם שנייה אבל מברכין ברוך אתה יי' אלקינו מלך העולם הטוב והמטיב". וצ"ע, כי נכון שממה שכתב הרמב"ם אדום והביאו שחור יש לדייק שהווי שינו מין, אבל ממה שכתב אח"כ ישן והביאו חדש אין שום ראייה שהחדש ממין אחר, ואדרבא יש ללמוד מכאן שעל כל שינוי יין יש לברך גם אם השני גרוע מהראשון כי מסתמא החדש גרוע מהישן, ואם היה רוצה הרמב"ם ללמדנו שהעיקר הוא שינוי מין ולא איכפת אם השני משובח או גרוע מהראשון היה לו לכתוב "כגון שהיו שותין אדום והביאו שחור בין משובח או גרוע ממנו". ע"כ דברי כת"ר.

פירש הב"י דברי הרמב"ם הנ"ל, "ונראה מדבריו שדוקא כשהשני ממין אחר מברך הטוב והמטיב, אבל אם שניהם ממין אחד אע"פ שהשני משובח מן הראשון אינו מברך הטוב והמטיב, והיכא שהשני ממין אחר והוא גרוע מן הראשון כתבו בהגהות דמשמע דמברך".

ונראה שכת"ר כיון לקושית המכתם לדוד, לר" דוד חיים שמואל חסאן ז"ל (מעיר סאלי שבמרוקו, מקומו של האור החיים ז"ל) בחידושו על הרמב"ם שם, שכתב "ודעת רבינו ז"ל נראה דס"ל דלאו דוקא חדש ויין ישן דקאמר

שתיה, דהיינו שגופו מרגיש יותר חזק ויש לו התעוררות. וזה כמו שכתב בבגדי ישע על המרדכי שם שלפי טעם זה של "בריא לגוף", אף יש לברך על יין חדש אחר יין ישן כיון שאף שהוא גרוע, מ"מ יש לו טעם יותר טוב ע"ש. הרי הוא דבר שהוא מרגיש מיד. ולכן לפי פירוש זה י"ל שאין הדבר תלוי על מומחים, מה הוא בריא לגוף או לא, אלא הוא תלוי על האיש עצמו שאם יש איזו הנאה אחר שתיה שהוא עצמו מרגיש, בין אם הוא טעם טוב ובין אם הוא הרגשה אחרת, אף שהיין גרוע מצד אחר, מ"מ עדיין יש לברך הטוב והמטיב. מ"מ מה שכתבתי בתחילה הוא נראה העיקר.

שאלה ב

כתב כת"ר, "בענין אם כלה היין הראשון, פסק המ"א על פי הרדב"ז בס' קצה דאם יש להם מן הראשון ולא רצו בו והביאו אחר מברך, ואם אין להם כלל מראשון א"כ לא מחמת שינוי הביאו ואין מברכין.

והסתפקתי לדעתו של הרדב"ז אם כלה היין הראשון, והיה להם מה לשתות שתייה אחרת כגון שנמצא בקרבת מקום עוד בקבוק מהיין הראשון, והביאו את היין השני לשם שינוי, כגון שהגיע להם יין מיוחד, האם יש לברך הטוב והמטיב, כי הרדב"ז כתב "שאם יש להם מאותו היין שהיו שותין בתחלה ולא רצו להביאו והביאו זה המשונה, ודאי משום שינוי יין הביאו אותו ומברך עליו הטוב והמטיב ואם לא היה להם יין מאותו הראשון והביא זה, אעפ"י שהוא משונה, לא מפני שינוי הביאו אלא מפני שלא היה להם אחר והם צריכין לשתות", ומשמע שהטעם דאין לברך הוא בגלל שהיין השני לא הובא לשם שינוי אלא לשם שתייה בעלמא, וא"כ יוצא שאם מביאים את היין השני לשם שינוי, יש לברך עליו הטוב והמטיב גם אם כלה היין הראשון". ע"כ דברי כת"ר.

ולענ"ד נראה שהרדב"ז מירי בסתם כוונה, דהיינו שהשותה אינו אומר בפירוש שהוא רוצה לשתות היין השני לשם שינוי, אבל אם הוא אומר כן, אף כשאין עוד מ"מ הראשון, עדיין יש לברך הטוב והמטיב. ונראה שהטעם לזה הוא מפני שאין לומר בברכה זו דאזלינן אחר רוב בני אדם ורוב בני אדם הביאו היין השני כשאין עוד מ"מ הראשון רק לשם רבוי ו"מפני שלא היה להם אחר והם צריכין לשתות", ואף אם האיש זה אומר בפירוש שהוא רוצה לשתות היין השני לשם שינוי, בטלה דעתו

מברך על כל חבית וחבית פי' ממינים שונים וכמ"ש הרב לח"מ ז"ל עי"ש. ונמצא דגם רבי מודה לת"ק בחדש וישן שיברך, אלא דעל שינוי מראה דקאמר ת"ק שלא יברך הוא דבא לחלוק ולומר דגם בשינוי מראה מברך. והשתא מפרשין שינוי יין דקתני התלמוד דידן דהיינו שינוי מראה וגם חדש וישן דגם זה נקרא שינוי מינין כמ"ש מרן כי היכי דלא ליפלוג הירושלמי אתלמודא דידן כן נ"ל ולק"מ ודוק" עכ"ד.

הרי מבואר שלפירוש הב"י בדברי הרמב"ם, אף יין ישן וחדש הם שני מינים. ושוב ראיתי שכתב הרא"ש בפ' הוראה (וכן הוא בב"י ס"קעה ד"ה כתב הרא"ש), "אם שתה יין חדש תחלה ואח"כ יין ישן צ"ל בפה"ג על הישן ולא מיפטר בבפה"ג שבירך על החדש, דחשיב כמין אחר לגבי חדש לפי דאשתני לעילויא טפ"י". ולכן מ"ש כת"ר, "אבל ממה שכתב אח"כ ישן והביאו חדש אין שום ראייה שהחדש ממין אחר", כן הוא שהוא אותו מין של יין, אבל מצד שבאותו מין חדש משונה מישן, עדיין נקראו מינים שונים.

שאלה ד

כתב כת"ר, "נשאלתי במי שהביאו לו יין לשתות, והוא יודע שברצונו לשתות גם מהיין השני המשובח מהראשון שנמצא לו במקרה, האם צריך לקום וללכת להביא מהמקרה את היין השני, כדי שיברך על העיקר ועל החביב תחילה.

ונראה לי ללמוד את זה ממה שנחלקו האחרונים על מה שכתב הש"ע "הביאו לו יין רע ויין טוב כאחד, יברך מיד בפה"ג על הטוב ופוסט את הרע ולא יברך על הרע תחלה בפה"ג כדי לברך אחריו הטוב והמטיב, כי לעולם יש לברך על העיקר ועל החביב תחילה". והעירו אחרונים ממ"ש הש"ע לעיל בס"א, "ולאו דוקא הביאו להם מחדש, אלא ה"ה אם היה להם מתחלה שתי יינות, מברכין על הב' הטוב והמטיב", ומכאן משמע שאע"פ שהיו לו שתי יינות לפניו מברך הטו"ו על השני.

וליישב סתירה זאת, הד"מ כתב שסעיף א איירי שלא היו בפניו בשעת ברכה. דהיינו שהיו שתיים ברשותו, אלא שלא היו בפניו בשעת ברכה. הקשה עליו הב"ח מאי נפקא מינה אם היה לו במרתף או בחדרו יין אחר כשלא היו לפניו, והרי אם ברצונו לשתות משניהם עדיין חל עליו

בירושלמי דה"ה איפכא, וטעמא דס"ל כעובדא דרבי וס"ל דפליגא אדרב הונא, וכיון דאמר רבי דעל כל חבית וחבית היה מברך ש"מ דהכל תלוי בשינוי המין או כשהוא משונה בטעמו או בגונו או בחשיבותו מברך עליו הטוב והמטיב, ולהכי קאמר על כל חבית וחבית דסתמא אי אפשר שיהיו שוין בטעמן ובגוונם לגמרי, וכפ"ז מאי דכתב הרמב"ם ז"ל שחור ואדום לאו דוקא שחור ואדום או חדש וישן, אלא שחור ואדום לחידושא נקטיה דלא תימא דחזותא לאו מילתא היא אם טעמם שוה, קמ"ל דאעפ"כ נקראים ב' מינים, ומכל שכן היכא דמשונים בטעמם לא שנא אחרון גרוע, וא"צ לומר אחרון משובח מילתא דפשיטא דמברך דבטעמא עיקר. ומאי דקאמר בתר הכי ישן וחדש אתא לאשמועינן דהגם דהשני גרוע מהראשון עכ"ז כיון שהוא מין (אחד) [אחר] מברך הטוב והמטיב. אמנם מרן ז"ל כתב בב"י על דברי רבינו ונראה מדבריו דדוקא כשהשני ממין אחר הוא דמברך הטוב והמטיב אבל אם שניהם ממין אחד אע"ג דהשני משובח מן הראשון אינו מברך הטוב והמטיב, והיכא שהשני ממין אחר והוא גרוע מהראשון כתבו ההגהות דמשמע מדבריו דמברך עכ"ל. ואיני מבין דבריו ז"ל דאטו כשהשני משובח לאו שני מינים נינהו וכמ"ש ותו דמ"ש שההגהות כתבו דמשמע מדבריו ז"ל דאפי' השני גרוע פשוט הוא בדבריו ז"ל וכדכתיבנא.

הרי נראה שלדעת המכתם לדוד, כוונת הרמב"ם היא כמ"ש כת"ר, "שעל כל שינוי יין יש לברך", והרמב"ם קרא כל שינוי מין אחר, ודלא כהב"י.

מ"מ כתב רבי ידידיה שמואל טאריקה ז"ל בבן ידיד, חידושו על הרמב"ם הנ"ל, "והנה מרן ז"ל כתב בעד רבינו דמפרש שינוי יין דתלמודא דידן דהיינו שינוי מין כגון אדום ושחור אבל כששניהם מין אחד לא, וחדש וישן נפקא ליה מהירושלמי והביא גם כן דברי התוס', והקשה בעל מעשה רוקח וקשה על רבינו קושית התוס' על רשב"ם מעובדא דרבי דעל כל (דע"כ) חבית היה מברך אף דכולם מין אחד, ואיך מרן שהביא דברי התוס' לא נתעורר בזה על רבינו ועי"ש באורך.

ולענ"ד לק"מ דרבינו ודאי ס"ל מדקתני שינוי יין דהיינו שינוי מין וחדש וישן נפקא ליה מהירושלמי דמפרש הירושלמי כן חדש וישן מברך בכל אופן, דשני מינים איקרו שינוי יין במראה, ואינו מברך הטוב והמטיב. ורבי פליג את"ק שאמר דעל שינוי מראה לא יברך והוא היה

מרן בס"רכא בשם הרי"ף והרמב"ם, "אם היו בצער מחמת עצירת גשמים וירדו גשמים מברכים עליהם... ומה מברך... אם יש לו שדה בשותפות עם אחר מברך הטוב והמטיב, ואם אין לו שותף בשדה מברך שהחיינו". ולכן סבר המרדכי שה"ה לגבי יין שיש לו לברך הטוב והמטיב רק כשהיין הוא של שניהם, ולא אם היין רק של בעל ואורח אין לו חלק בו כלל. הרי המ"א מצא דברי הרי"ף, ולכן נראה שהעיקר כפירושו בדעת המרדכי.

ויש להסביר את זה. כתב מרן בס"כב "קנה טלית ועשה בו ציצית מברך שהחיינו, דלא גרע מכלים חדשים". ויש לחקור, הלא לפעמים בעל הטלית נותן טליתו לאחר כדי להתפלל בה או לעלות לתורה וכדומה, ולכן הלא הוא יותר נכון לברך הטוב והמטיב, כיון שיש הנאה מהטלית אף לאחרים. וי"ל שכיון שאין לאחר חלק בטלית זו, ומה שהוא משתמש בה הוא רק בדרך עראי, אין זה בכלל "טובה לאחרים", ואין לברך הטוב והמטיב. וכן לגבי השדה בס"רכא הנ"ל, הלא אף אם אין לו שותף עדיין יש טובה לעניים מהשדה שהם יכולים ליטול הפאה והשכחה וכו', ולכן לכאורה עדיין זה בכלל טובה לאחרים, ולכן מאיזה טעם סברו הרי"ף ומרן שאין לו לברך הטוב והמטיב אלא אם יש לו שותף בשדה. אלא צ"ל שאין זה בגדר "טובה לאחרים", אא"כ יש טובה חשובה כגון מי שיש לו חלק בשדה והוא שותף, אבל העניים אינם בכלל זה שהם באים ושבים משדה זה לשדה אחר, ולכן אין לברך הטוב והמטיב בשבילם.

ולפי זה הכי י"ל לגבי יין וברכת הטוב והמטיב, שרק אם יש לשני חלק ביין ויש לו שמחה חשובה מזה יש לברך, אבל מה שהוא רק אורח ובא לשותות מפעם לפעם, הוא דומה למי שעולה בתורה בטלית של חבירו, או עני שנוטל פאה או שכחה מהשדה, שאף שיש להם הנאה מ"מ אין זה הנאה חשובה כדי לברך עליו הטוב והמטיב.

אלא גם כתב המ"א שם שאם בעל הבית נותן הקנקן על השולחן כמו שעושים בסעודות גדולות, א"כ כולם שוין לטובה והוי כיש להן חלק בו ומברכין הטוב והמטיב ע"ש. ויש לפרש כשאין הקנקן על השולחן הכל תלוי בדעת הבעל אם להביא כוס של יין לאורח או לא, אבל אם הקנקן על השולחן אז האורח יכול ליטול היין מן הקנקן בכל זמן שהוא רוצה וזה נחשב שהיין שלו, והוא בכלל "טובה חשובה", ויכול לברך הטוב והמטיב.

חיוב להביא את העיקר ואת החביב כדי לברך עליו תחילה. וא"כ נראה שנדון דידן הוא מחלוקת הרמ"א והב"ח. ואשמח לדעת מה דעת הרב, וכמו מי יש לפסוק. ע"כ דברי כת"ר.

נראה שהעיקר בזה כהרמ"א, שכתב מרן בב"י בס"ריא בד"ה ומ"ש רבינו בשם ה"ר פרץ, "...ואפילו כל אדם בביתו אפשר אע"פ שבדעתו לאכול כמה מיני פירות אם מביאין לפניו אחת אחת, ראשון שמביאין לפניו מברך עליו אע"פ שהיה ראוי לאחר ברכתו למין השני הבא אחריו, ולא אמרו להקדים אלא כשכל המינים מונחים לפניו, וכדקתני מתני' היו לפניו מינים הרבה". ע"ש. הרי כל דין הקדמה בברכות, הוא רק כשהמאכלים מונחים לפניו על השולחן, ואין לחוש למה שיש לו במקום אחר בבית. וכדעת הב"י פסק המ"א בס"ריא ס"ק י וכן הוא בכה"ח שם אות כג בשם האחרונים ע"ש.

שאלה ה

כתב כת"ר, "כתב במרדכי סוף פרק הרואה שהאכסנאי והאורח לא יברך הטוב והמטיב כי אין זה הטבה כיון שאינו שלו ע"כ. והב"י דחה דבריו כי אע"פ שאינו שלו למה לא יברך על מה שהזמין לו הקדוש ברוך הוא מיני יינות לשתות. והב"ח פירש כוונת המרדכי שהאכסנאי לא יברך אלא יצא בברכתו של בעל הבית. ומ"א חלק עליו, והסיק שמכיון שהווי ספק ברכות לא יברך לא האורח ולא הבעל הבית, אלא אם כן הבע"ב נותן הקנקן על השולחן לשתות מי שירצה דהווי כשותפות מלאה.

ולא זכיתי להבין על מה עיקר הדיון, כי אם המניעה מהאכסנאי לברך היא מצד שאין היין שלו כמבואר במרדכי, לכאורה ברור שכשהבעל הבית מוזג לו כוס, כשמקבלו האכסנאי הרי זה הופך להיות שלו ולכן שותהו. וכעין זה העיר בתשובות פרח שושן בכלל א סימן יב, ולכן אשמח אם הרב יוכל לבאר. ע"כ דברי כת"ר.

ולענ"ד העיקר כפירוש המ"א בדברי המרדכי, שכתב מרדכי בסוף פ' הרואה, "האלפסי פסק דאכסנאי והאורח לא יברך הטוב והמטיב כי אין זה הטבה כיון שאינו שלו". וכתב הב"י בס"קעה, "ומ"ש בשם האלפסי בדותא היא שלא נמצא כן בדבריו...". והב"ח כתב, "ואין ספק שבתשובה פסק כך", אלא לא מצינו דבר זה בתשובות הרי"ף. ולכן כתב המ"א שם ס"ק ד, שהמרדכי כיון למ"ש

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בענין, וזה מה שכתבתי לו:

(א) כתב כת"ר, "כתב הרב לבאר שרק אם יש לשני חלק ביין ויש לו שמחה חשובה מזה יש לברך, אבל מה שהוא רק אורח ובא לשתות מפעם לפעם, הוא דומה למי שעולה בתורה בטלית של חבירו, או עני שנוטל פאה או שכחה מהשדה, שאף שיש להם הנאה מ"מ אין זה הנאה חשובה כדי לברך עליו הטוב והמטיב. ועדיין צריך ביאור כי לכאורה אינו דומה מי שמקבל מחבירו יין לשתות, למי שלקח מחבירו טלית לעלות לתורה. כי הלוקח טלית מחבירו אין לו חלק בטלית זו, ומה שהוא משתמש בה הוא רק בדרך עראי, מה שאין כן במי שמקבל מחבירו יין לשתות, הרי היין שלו לגמרי ומיועד לו לשתיה, ואין זה בגדר שימוש עראי, אלא שותהו והריהו שלו. ומה שאין לו חלק בשאר היין שעומד ברשות שעל הבית, לא גורע בעניין זה, כי איננו מברך הטוב והמטיב אלא על מה שמחזיק בידו".

ויש להשיב, דאח"נ שיש לחלק כמ"ש כת"ר, אבל אין חילוק זה מעלה ומוריד, שהרי העיקר בברכה זו הוא השמחה שיש לו בשתיית יין או בלבישת הטלית, וכמו שלגבי טלית היא אינה שלו ואין כאן שמחה חשובה, כמו כן לגבי אורח הוא יודע שהיין אינו שלו, ולכן אין לו שמחה, ואף שמצד דיני "קנינים", היין נעשה שלו ע"י שתיה, מ"מ בזה אין לאזיל בתר דיני קנינים אלא אחר הרגשת השמחה, וכיון שבעיני האורח הוא יודע שהוא שותה היין רק משום החסד של הבעל ובתורת הכנסת אורחים, והוא סומך על שולחנו של הבעל, ממילא שאין לו שמחה כל כך כיון שהאורח יודע שהיין בא מהבעל ואין היין בכלל נכסי האורח. ולכן אין זה "שמחה חשובה" אצל האורח, ומצד זה הוא דומה לדין טלית הנ"ל, שהוא רק דרך עראי ואין בטלית זו שמחה שראוי לברך עליה ברכת הטוב והמטיב.

(ב) כתב כת"ר, "ראיתי בשו"ת גנת וורדים כללא סימן מ, שהכריע דיש להקל שאם הביאו יין אחר, יוכל האחד לברך מיד בשתייתו, אע"פ שחבירו לא שותה ביחד איתו, כיון שמתכוון חבירו גם הוא לשתות מהיין השני, והיין כבר

מוכן לפניהם. וז"ל, "אמנם אם גם עתה אחר שבא לפניהם היין השני דעת המסובין לשתות גם מן הראשון וגם מן השני, ש"ד ומצי כל חד מהם לברך ברכה זה, כיון שהינות לפניהם ומזומנין לשתות מהם ושמעון גם הוא עתיד ליהנות מריבוי יינות, מצי ראובן לברך ברכה זו מיד בבוא היין השני אף על פי שעדיין שמעון חברו לא נהנה אפי' מן היין הא', כיון שכבר מוכנים השתי יינות שישתה גם שמעון מהם". וצ"ע כי אם אמרינן ששניהם צריכים להיות שותפים בהנאת הריבוי, ולכן אם רק אחד מהם שותה מהיין, השני לא יכול לברך, איך נאמר שהראשון יוכל לברך מתי שאין השני עדיין שותה מהיינות, ואע"פ שהיינות מוכנים בפניהם וגמר בדעתו לשתותם, בפועל עדיין לא שותף בהנאה. ומה שהביא ראייה מהנותן מתנה שמברך הטוב והמטיב בעת נתינה לשליח אע"פ שהמקבל עדיין לא קיבל את מתנתו, יש לחלק, כי בנתינת מתנה הנותן והמקבל לא פועלים על המתנה ברגע אחד. רגע המתנה ורגע המקבל תמיד חלוקים זו מזו, ולכן אם יברכו ביחד, אחד מהם יברך שלא בזמן, כי אם יחכו שהמתנה תגיע לידי המקבל, כבר עבר רגע הנתינה, ואם יברכו בשעת הנתינה, עדיין המקבל לא קיבל כלום, ולכן כל אחד מברך בשעתו. מה שאין כן בשתיית יין ששניהם יכולין לברך ולשתות ביחד גם את היין הראשון וגם את היין השני. וכך הוא משמעות הגמרא, "דאיכא בני חבורה דשתו בהדיה". אשמח אם הרב יוכל לבאר".

וי"ל שברכת הטוב והמטיב היא אינה על ההנאה עצמה, אלא על הידיעה שהוא יכול ליהנות לאחר זמן מה. ולכן מצינו בס"רכה, שכתב מרן "קנה כלים שמשתמשין בהם הוא ובני ביתו מברך הטוב והמטיב...". וגם כתב שם בסע' ד, "בשעת הקנין יש לו לברך אע"פ שעדיין לא נשתמש בהם, שאין הברכה אלא ע"י שמחת הלב שהוא שמח בקנייתו...". ע"ש. הרי הברכה אינה על ההנאה עצמה אלא על השמחת הידיעה שהוא יכול ליהנות בכלים אלו לאחר זמן מה.

וכן בסע' א שם כתוב, "ילדה אשתו זכר מברך הטוב והמטיב...". ויש לחקור, מה הנאה יש לו בילד בן יומו שאינו יכול לעשות כלום לעצמו, וכ"ש שאינו יכול לעשות כלום לאחרים. אלא ודאי הברכה היא על שמחת הידיעה שיש לו ילד שיגדל לאחר זמן מה, להיות ילד טוב ואיש ישר.

שכתב הב"י בס"קפג, "וכתוב עוד בא"ח לענין לשאול בבה"מ מפני הכבוד או מפני היראה דינה כתפילה". וכן הוא בדר"מ שם בשם הרד"א "דלענין הפסק חמור מק"ש ודינו כתפילה". ולכן לכאורה י"ל שאם הוא שהה והפסיק בבה"מ כדי לגמור את כולה, שהוא צריך לחזור לראש.

אלא שכתב הטור שם, "אפילו בין ברכה לברכה אין להם להשיח". וכתב הב"י "כתבו התוספות וה"ר יונה והרא"ש, דהיינו לכתחילה אבל בדיעבד יצאו דדמי לשמע ט' תקיעות בט' שעות ביום". ויש לדון, דבשלמא לדעת התוספות והרא"ש שאין להם לחזור לראש כיון שאין כאן שהייה משום אונס כדלעיל, אבל עדיין יש לחקור לדעת הרי"ף והרמב"ם דאם אמרינן שברכת המזון חמורה כתפילה, הלא הוא צריך לחזור לראש אם הוא שהה כדי לגמור את כולה.

אלא לא מצינו שהביא הב"י הנ"ל שכל זה לדעת התוס' והרא"ש אבל לדעת הרי"ף והרמב"ם צריך לחזור אם שהה כדי לגמור את כולה. ולכן נראה שהוא לא סבר שברכה"מ חמורה כתפילה לענין זה. ויש לחלק, דהיינו בשלמא שאין לשאול בברכת המזון משום כבוד או יראה, כמ"ש הב"י בשם הא"ח, אבל כל זה לכתחילה, אבל בדיעבד אם הוא הפסיק ושהה כדי לגמור את כולה, דין ברכת המזון כדין ברכות של ק"ש ושופר ומגילה והלל, ואין לו לחזור לראש כלל.

וכן נראה מלשון מרן בש"ע שהוא כתב בס"קפג ו, "אין להם להשיח, ואם עברו ושחו בין ברכה לברכה בשעה שהמברך שותק מעט יצאו, אבל אם שחו בשעה שהוא מברך לא יצאו", הרי כל הטעם שיש לחלק בין אם המברך שותק מעט או לא, הוא רק כדי שהשומע יכול לשמוע כל המילים, אבל אה"נ אם המברך שותק הרבה עדיין אין צריך לחזור לראש כיון שעדיין השומע יכול לשמוע כל המילים. ולכן נראה שאין לדמות דין ברכת המזון לדין תפילה בענין זה. וכן נראה מהמ"ב שם ס"ק כה שהוא מדמה דין ברה"מ לדין ק"ש. וכן הוא בביאור הלכה ס"סה א ד"ה קראה סירוגין, שכתב "דע דעת המחבר (דהוא דעת הרי"ף והרמב"ם) דה"ה בתקיעות בס"תקפח ב, ובהמ"ז בס"קפג ו, וכן בהלל... וכן במגילה". ע"ש.

ולכן במעשה שהביא כת"ר, "באחד שהתחיל לברך ברכת המזון, ובירך רק "הזן". וטעה וחשב שכבר בירך הכל, ופנה לעיסוקיו והסיח דעתו וכו'. ואחר כשעה נזכר שלא

וכן מצינו בס"רכא ב, שיש לברך הטוב והמטיב על ירידת גשם בשדה בשותפות. ויש לחקור, הלא בשעת ירידת הגשם עדיין אין לו הנאה מהשדה, אלא רק אחר זמן מה בשעת הכנסת התבואה לביתו יש לו הנאה, אלא ודאי שהברכה היא על הידיעה שעכשיו שדה זה ראוי לגדל תבואה.

ולפי כל זה, הכי י"ל לגבי שתיית היין. כתב הגו"ר "כיון שהינות לפניהם ומזומנין לשתות", די בזה לברך ברכת הטוב והמטיב כיון שיש שמחה בידיעה שהיין לפניו ואחר זמן מה הוא יכול לשתות ממנו. וזה כמו שביארתי לעיל, שהברכה תלויה על שמחת הידיעה ולא על ההנאה עצמה (ועיין בפרח שושן שחולק על סברת הגו"ר).

סימן לו.

שאלה: האם מי שהפסיק בברכת המזון בין ברכה ראשונה לשניה, יכול להמשיך ולברך ברכה שניה ולגמור ברכת המזון, או אם הוא צריך לחזור לראש.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

(א) **בברכות** ק"ש (וכן לגבי תקיעת שופר, הלל או מגילה) מצינו שלדעת הרי"ף והרמב"ם שמי שהפסיק כדי לגמור כולה, אינו חוזר לראש אפילו הוא אונס שהוא מוכרח להפסיק ע"פ הדין כגון שהוא התחיל להשתין או הוא הלך במבואות המטונפות וכיוצא, אבל בעמידה הוא חמור טפי והוא צריך לחזור לראש אם הוא שהה כדי לגמור את כולה.

אולם לדעת התוספות והרא"ש, אין חילוק בין העמידה לברכות ק"ש או שאר מצוות, אלא אם הוא מוכרח להפסיק על פי הדין כגון שהוא השתין או הולך במקום מטונף והוא שהה כדי לגמור כולה, יש לו לחזור לראש, ואם הוא הפסיק מטעם אחר אין לו לחזור לראש.

ומרן בס"סה א, וכן בס"קד. ה. פסק כהרי"ף והרמב"ם, והרמ"א בס"סה א פסק כהתוספות והרא"ש.

(ב) **ויש** לדון לדעת הרי"ף והרמב"ם לגבי ברכת המזון אם הוא כדין תפלה או כדין ברכות ק"ש ושאר מצוות. ראיתי

וי"ל כמ"ש ר"ר רחמים נסים יצחק פלגי ז"ל ביפה התלמוד בגמ' שם, וז"ל "כלומר דלא עביד אפילו כב"ה, דאפילו ב"ה כשהוא במזיד מודים דיחזור למקומו ויברך, ולכך הוי עונשו דאכיליה אריא דאריה מדתו הוא דחזור פניו לאחוריו." הרי שתלמיד זה לא עשה אפילו כב"ה, שלב"ה לכתחילה צריך לחזור למקום הראשון.

ומה שהעיר כת"ר, "וא"כ יש לנו לומר שלא יצא ידי חובתו. כי אם יצא ידי חובתו, קשה להבין למה אכלו אריה". י"ל שזה כדמצינו לגבי המחלוקת אם הוא אינו מקיים המצוה כהוגן מדרבנן אף המצוה מן התורה לא יוצא. וכן מצינו לגבי סוכה בפ"ה הישן, שכתוב במשנה לגבי ר"י יוחנן בן החורונית "שמצאוהו שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית... אף הם אמרו לו אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימך". הרי שאף שהוא לא קיים רק דברי חכמים מ"מ עדיין אמרו לו שאף המצוה מן התורה לא קיים. וכן כתבו התוספות בסוכה ג. שכתוב שם, "וקאמרי לא קיימת מצות סוכה מימך, דאפילו מדאורייתא לא קיים". ע"ש. ועיין עוד בזה בפר"מ בס"קפד, בא"א בס"ק ח, ובפתיחה הכוללת ח"ד אות יא, ובשער המלך בהל"ל לולב פ"ח הל"א, ובפתיחה בס"קפד. באות ב, ובערוגת הכושם א"ח ס"ב ע"ש. אמנם זה אינו מוסכם, שכתב הר"ן שם על המשנה "לאו דוקא דהא מדרבנן הוא דמיתסר שמא ימשך אחר שולחנו, אלא הכי קאמר לא קיימת מצוה סוכה כראוי וכרצון חכמים וכדתנן בפסחים קטז: כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, כלומר שלא קיים מצותן כראוי." הרי שרק הצד מדרבנן לא קיים. הרי לדעת התוס' אם הוא אינו מקיים הדרבנן הוא אינו י"ח אפילו מדאורייתא, ולדעת הר"ן בכה"ג הוא יוצא מדאורייתא.

ובנד"ד ראיתי בדברי ירמיהו, על הרמב"ם הנ"ל שכתב "ואם היה מזיד חוזר למקומו ואם בירך במקום שנזכר יצא יד"ח. ולא כן דעת הטור בסי' קפ"ד עיי"ש שדעתו דאין יוצא בדיעבד וחוזר ומברך, ונראה דרבינו לא ס"ל כמ"ש בתוס' בפ"ק דסוכה דאם לא עשה הדאורייתא כתיקון החכמים אף ידי דאורייתא לא יצא עיי"ש, ולומר דאף דיצא ידי דאורייתא חייבו החכמים לברך מדרבנן זה לא נראה דיחייבו ברכה בלי אכילה ומשום קנס בלבד וכ"כ לעיל דאין דעת רבינו כתוס' הנ"ל". הרי מבואר שמ"ש הרמב"ם "ואם בירך במקום שנזכר יצא ידי חובתו", זה רק מן התורה אבל אה"נ הוא עבר על איסור דרבנן לגמרי.

סיים ברכתו (ועדיין לא עבר שיעור עיכול)". נראה שיש לו לברך מ"נודה לך" ואילך. וזה בין לדעת הרי"ף והרמב"ם כיון שברה"מ אינה כדין העמידה, ובין לדעת התוספות והרא"ש כיון שאין זה אונס ע"פ הדין כדלעיל. (וכל זה נחשב כשוגג, ולכן הוא אינו דומה למ"ש המ"א שם לגבי מזיד) כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן לח.

שאלה: (א) הרמב"ם פסק כב"ה שמי שלא בירך ברכת המזון במקומו ויצא משם, "אם היה מזיד חוזר למקומו ומברך. ואם בירך במקום שנזכר יצא ידי חובתו". א"כ מאיזה טעם מצינו בברכות נג: "וחד עביד במזיד כב"ה ואכיליה אריא".

(ב) איך פסק מרן בדין זה בס"קפד.א, שהוא הביא שם דעת הרמב"ם וגם דעת רבינו יונה והרא"ש שחולקים עליו.

(ג) איך כתב מרן בס"קפד ב דעת רבינו פרץ "שאם יש לו פת עוד יאכל במקום השני מעט ויברך", שזה נראה שלא כדעת הרמב"ם שפסק כרב ששת.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יוחנן סלאם שליט"א.

(א) כתב הרמב"ם בהל' ברכות פ"ד הל"א, "כל המברך ברכת המזון או ברכה אחת מעין שלש צריך לברך אותה במקום שאכל. אכל כשהוא מהלך, יושב במקום שפסק ויברך. אכל כשהוא עומד, יושב במקומו ויברך. שכח לברך ברכת המזון ונזכר קודם שיתעכל המזון שבמעיו מברך במקום שנזכר. ואם היה מזיד חוזר למקומו ומברך. ואם בירך במקום שנזכר יצא ידי חובתו." והרמב"ם פסק כאן כב"ה.

והקשה כת"ר, מגמ' ברכות נג: "תרי תלמידי חד עביד בשוגג כב"ש ואשכח ארנקא דדהבא וחד עביד במזיד כב"ה ואכיליה אריא". וכתב כת"ר, "וא"כ יש לנו לומר שלא יצא ידי חובתו. כי אם יצא ידי חובתו, קשה להבין למה אכלו אריה (ואולי יש להביא מכאן ראייה לב"ש, וסיבה למה חלק מהראשונים פסקו כב"ה).

למקומו מלכתחילה, וכמבואר בלשון הרמב"ם פ"ד ה"א "ואם היה מזיד חוזר למקומו ומברך", ומאחרי שעובר בכוונה תחילה על דבריהם ראוי לעונש".

וכל זה לפי שיטת הרמב"ם והר"ן שאם עבר על איסור דרבנן עדיין הוא מקיים המצוה מן התורה, אבל לשיטת התוספות הנ"ל שאף מן התורה לא י"ח, צ"ל שהטעם שבמזיד אם "בירך במקום שנזכר יצא ידי חובתו", הוא מפני שכך תקנו רבותינו מעיקרא דהא דבעינן במזיד שהוא צריך לחזור למקומו הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד אף רבותינו מודים שהוא י"ח. ולכן הקושיא במקומה עומדת "כי אם יצא ידי חובתו, קשה להבין למה אכלו אריה". ולזה י"ל כמ"ש כת"ר בתירוץ שני, "עוד אפשר לדקדק, שיש והזיד גם בהליכתו וגם בברכתו, ויש שהזיד רק בברכתו, דהיינו כי בשעה שהלך לא שם לב, ובשוגג מצא את עצמו במקום אחר מאכילתו. ומלשון הרמב"ם נראה שהמזיד שקאי עליו, איירי באופן השני, כי כתב שאם בירך "במקום שנזכר" יצא, ויש ללמוד מדיוק לשונו שמדובר על מי ששגג בהליכתו, ולכן שייך הלשון "מקום שנזכר", כי אם הזיד גם בהליכתו, הרי הלך במודע לברך במקום אחר, ולא שייך לומר שיברך "במקום שנזכר" (ושוב ראיתי ששאלו את הרדב"ז על דיוק זה והשיב באופן אחר). אבל בגמרא איירי במי שעשה "במזיד כב"ה", ורש"י שם פירש "נעקר ממקום שאכל במזיד כדי לברך במקום אחר, שהוצרך לילך", דהינו שהזיד גם בהליכתו, והוא נעקר ממקומו במודע ללכת ולברך במקום אחר. ויש להקשות על רש"י מניין לו פירוש זה, כי אפשר לפרש אחרת ולומר שהזיד רק בברכתו, אבל בעת שהתחיל ללכת לא חשב לעקור ממקומו כדי לברך במקום אחר. ולפי דברינו יש ליישב שהתקשה רש"י מדוע אכלו אריה אם שגג בהליכתו, ויצא י"ח בברכה, ולכן כתב שאיירי במי שהזיד גם בהליכתו ויצא על דעת לברך במקום אחר" והוא נכון.

ויש ליתן טעם אחר, והוא מ"ש בספר חסידים ס"תרו וז"ל "ויש צדיקים שמתים על שגגות כדי שילמדו אחרים מזה, כאותו תלמיד ששאל אליהו ז"ל לאשתו בימי לבונך מה אצלך (שבת יג.), וזה לא היה מן התורה בפי'. וכן כדו בר קיימת קמי מרך כדי שילמדו אחרים ממנו, וכגון עוזא". ע"ש. והוא כיון למ"ש בברכות י: "ההוא גברא דקא מצלי אחורי בי כנישתא ולא מהדר אפיה לבי כנישתא, חלף אליהו חזייה אידמי ליה כטייעא א"ל כדו בר קיימת קמי מרך שלף ספסרא וקטליה". ולכן אף בנד"ד י"ל "ויש צדיקים שמתים על שגגות כדי שילמדו אחרים מזה".

ולכן לא אמרינן כאן שכך תקנו דרבנן מעיקרא שרק לכתחילה יש לו לחזור, שזה אינו שמדרבנן הוא חייב לחזור למקומו הראשון, ומה שהוא יצא בדיעבד אם בירך במקום שהוא הלך לשם, הוא רק מדאורייתא. הרי מצינו שלפי פירוש זה אם הוא בירך במקום שהלך לשם הוא עובר על איסור דרבנן לגמרי.

(והעיר הרה"ג דביר אזוראי שליט"א, על מ"ש הדברי ירמיהו הנ"ל, "זה לא נראה דיחייבו ברכה בלי אכילה ומשום קנס בלבד", וז"ל "לכאורה מצינו כן במי ש"טעה בתרתי", ששכח אתה חוננתו וגם אכל קודם הבדלה, שקנסוהו ויחייבוהו לברך (להתפלל) שוב. ואולי יש לחלק". (עיין מרן ס"רצד א) ולענ"ד כן הוא שיש לחלק, דבשלמא לגבי העמידה י"ל "הם אמרו והם אמרו", דהיינו הכל תלוי ביד חז"ל אם יש לחזור לומר העמידה או לא, כיון שהם תקנו העמידה וגם הם אומרים אם הוא י"ח או לא ואם הוא צריך לחזור או לא, משא"כ בנד"ד שאם הוא בירך ברכת המזון שלא במקום אכילה, ודאי הוא י"ח מן התורה, ואין יציאת י"ח מן התורה תלויה על תקנת חז"ל, שאין חז"ל יכולים לומר שהוא לא י"ח מן התורה כשהוא באמת יצא. ולכן כתב הדברי ירמיהו, "לא נראה דיחייבו ברכה בלי אכילה ומשום קנס בלבד").

ולפי זה שפיר י"ל שהוא חייב מיתה וכדמצינו בעירובין כא: "דרש רבא מאי דכתיב ויותר מהמה בני הזהר עשות ספרים הרבה וגו' בני הזהר בדברי סופרים יותר מדברי תורה שדברי תורה יש בהן עשה ולא תעשה ודברי סופרים כל העובר על דברי סופרים חייב מיתה". וכן הוא בשבת יג: "...מפני מה מת בחצי ימיו, ולא היה אדם מחזירה דבר פעם אחת נתארחתי אצלה והיתה מסיחה כל אותו מאורע, ואמרתי לה בתי בימי נדותך מה הוא אצלך, אמרה לי חס ושלום אפי' באצבע קטנה לא נגע [בי], בימי לבוניך מהו אצלך אכל עמי ושתה עמי וישן עמי בקירוב בשר ולא עלתה דעתו על דבר אחר, ואמרתי לה ברוך המקום שהרגו שלא נשא פנים לתורה שהרי אמרה תורה ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב". ולדעת הרמב"ן איסור קריבה הוא רק מדרבנן כמבואר בספר המצוות ס"שנג ע"ש. (ודלא כדעת הרמב"ם), ולפי דעתו הטעם שמת אותו תלמיד בחצי ימיו הוא מפני שהוא היה עובר על איסור דרבנן. ולכן ה"ה בנד"ד ש"חד עביד במזיד כב"ה ואכליה אריא", הוא מפני שהוא היה עובר על דעת ב"ה כמ"ש ביפה תלמוד הנ"ל, "דלא עביד אפילו כב"ה". וזה כמ"ש כת"ר, "אפשרות ראשונה לומר, שגם אם יצא י"ח ברכת המזון, עבר על איסור דרבנן שהיה לו לחזור

הראשונים ולא בלשון יש אומרים, מ"מ עדיין זה בכלל דין י"א וי"א הלכה כ"א בתרא.

ועוד י"ל, שכתבו כמה אחרונים שאם בתחילה כתב מרן "יש אומרים", ואחר כך הוא כתב "יש מי שאומר", אז יש לאזיל אחר הי"א קמא, שהוא לשון של רבים, וכן מבואר בכנה"ג בחו"מ בכללי הקים לי אות נב, ומהר"י פראגי וגינת וורדים אה"ע כלל ד ס"ל, וכן דעת האליה רבה שאף שהוא סבר בס"תריב, שבי"א וי"א הלכה כ"א בתרא, מ"מ בס"קנג אות כב, הוא כתב שהעיקר כהי"א קמא שהם הרבים כנגד היש מי שאומר, וכן הוא בלב חיים א"ח ס"סב דף פ בד"ה וראיתי, ואילך, ע"ש מה שהוא השיב על היד מלאכי בכללי הש"ע אות טז, וכן הוא בקרבן אשה א"ח ס"ט ע"ש. ולכן ק"ו הוא שאם הי"א בתרא הם הרבים כ"ש דאנו קי"ל כ"א בתרא, ובנד"ד זה רבינו יונה והרא"ש.

ויש להסביר את זה. ברישא לגבי מזיד הוא מיירי בדיעבד, דהיינו אם כבר בירך במקום שהוא הלך לשם, לדעת הרמב"ם י"ח ולדעת רבינו יונה והרא"ש לא יצא (וכן מבואר בב"י שם, וכן הוא ברמ"א בש"ע). ובזה י"ל סב"ל ואין לו לברך עוד, ויש לסמוך על דעת הרמב"ם, ויש לחוש לספק ברכה לבטלה (ואף שבדרך כלל ברכת המזון מן התורה וי"ל שאם יש ספק יש לו לחזור ולברך, מ"מ לגבי חזרה למקום הראשון י"ל שזה רק מדרבנן. וזה כמ"ש הכסף משנה שם, "ומ"ש ואם בירך וכו'. פשוט הוא דקנסא הוא דקנסוה במזיד לחזור למקומו שאכל אבל בדיעבד יצא"). ובסיפא לגבי שוגג הוא מיירי בלכתחילה, ובזה שפיר יש לו לצאת לכתחילה לפי דעת רבינו יונה והרא"ש, ואין כאן חשש ברכה לבטלה אם הוא חוזר למקומו הראשון. ולכן אין סתירה בדברי מרן, אלא ברישא הוא מיירי בדיעבד, ובסיפא בלכתחילה.

ולכאורה יש להקשות על זה, שהרי נראה שרבינו יונה פסק כב"ה וכדעת הרמב"ם, וכן הוא בב"י ס"קפד וכן הוא בשו"ת ברכה ס"קפד, שכתב לגבי לשון מרן בש"ע, "טעות סופר הוא דה"ר יונה סבר כהרמב"ם". וכן הוא במאמר ס"ק ב ע"ש. וכתב ר"י ידידיה שמואל טאריקה ז"ל בכך ידיד בפ"ד הל"א דברכות, "מ"ש מרן ז"ל בשו"ע סי' קפ"ד וז"ל ולרבינו יונה גם הוא יחזור למקומו ויברך ע"כ. צ"ל דה"ק ולר"י בשם הגאונים והר"י שמואל דרבינו יונה גופיה בשיטת רבינו קאי. ועיין בס' מעיל שמואל וק"ל". ע"ש.

(ב) כתב מרן בס"קפד א, "מי שאכל במקום אחד צריך לברך קודם שיעקור ממקומו. ואם יצא ממקומו ולא בירך, אם היה במזיד יחזור למקומו ויברך, ואם בירך במקום שנזכר יצא. ואם היה שוגג להרמב"ם יברך במקום שנזכר, והר"ר יונה והרא"ש גם הוא יחזור למקומו ויברך". ויש לדון לגבי שוגג אם מרן פסק כהרמב"ם או כרבינו והרא"ש.

ולענ"ד הוא פסק כרבינו יונה והרא"ש, אף שברישא לגבי מזיד הוא פסק כהרמב"ם (עיין לקמן הטעם). וכן נראה דאנו קי"ל י"א וי"א הלכה כ"א בתרא, ובנד"ד זה רבינו יונה והרא"ש. ואף שמרן לא כתב הלשון של י"א, אלא הוא כתב בתחילה הרמב"ם ואחר כך רבינו יונה והרא"ש, מ"מ עדיין י"ל כלל זה כיון שאין כאן סתם וי"א אלא שתי דעות, ומה לי אם כתב מרן י"א או אם הוא כתב שם הראשון. וכן מצינו לשון כזה בא"ח ס"יא ב שכתב מרן, "טוואן נכרי וישראל עומד על גבו ואומר יעשה לשמן להרמב"ם פסול להרא"ש כשר". וכתב השולחן גבוה שם בס"ק ד, "ומן הכלל די"א וי"א הלכה כבתרא כמ"ש בכללי הש"ע, הכא דעת רבנו נוטה לדעת הרא"ש דמכשיר". ואף שמרן לא כתב הלשון של י"א, אלא הוא כתב בתחילה הרמב"ם ואחר כך הרא"ש, מ"מ עדיין י"ל כלל זה כיון שאין כאן סתם וי"א אלא שתי דעות, ומה לי אם כתב מרן י"א או אם הוא כתב שם הראשון. וכן הוא בכה"ח שם באות ו שיש לפסוק כ"א בתרא. הרי אף אם מרן כתב שמות הראשונים יש לפסוק כהבתרא. וגם מצינו בא"ח ס"יב ג, שכתב מרן "כדי עניבה לרש"י מן הענף ולר"י אפילו נחתך כל הענף ולא נשאר כדי עניבה אלא מן הגדיל כשר, והמנהג העולם כרש"י והיכא דלא אפשר יש לסמוך על הר"י". הרי אף כאן כתב מרן שמות הראשונים ולא כתב הלשון של י"א וי"א, ועדיין כתב מרן שיש לסמוך על ר"י, ולכן נראה שהעיקר כהבתרא. וכן מצינו בס"ע ב, שכתב מרן "קטנים פטורים לר"ת כשלא הגיעו לחינוך ולרש"י אפילו הגיעו לחינוך מפני שאינו מצוי אצלו בזמן ק"ש בערב וישן הוא בבוקר, וראוי לנהוג כר"ת". משמע מזה שראוי לנהוג כר"ת מצד היותר טוב, אבל מצד הדין העיקר כרש"י והוא הי"א בתרא. וכן כתב המ"ב בס"ק ט "וראוי לנהוג. ר"ל דאע"ג דמדינא מסתברא כרש"י, וכן כתב הגר"א". ע"ש. ולכן אף בנד"ד י"ל שמרן פסק כרבינו יונה והרא"ש שהם הבי"א בתרא. וכן נראה מהשו"ת ברכה בס"קפד, שכתב בנד"ד "ולשון זה משמע דהוי כיש אומרים ויש אומרים", דהיינו שאף שכתב מרן שמות

זה בב"י, י"ל שכן סברתו בשעת כתיבת הש"ע, כדמצינו בכמה מקומות שמרן בש"ע היתה לו רוח אחרת מהב"י, וכמ"ש המחב"ר בי"ד ס"מז ס"ק ד בד"ה ואחשבה, ע"ש. ומצינו שלפי זה אין סתירה בין מ"ש בב"י שרבינו יונה סבר כב"ה, ובין מ"ש בש"ע שרבינו יונה סבר כהרא"ש, ואין לומר בזה שיש ט"ס כהאחרונים הנ"ל. והטעם שכאן פסק מרן כרבינו יונה והרא"ש הוא מפני שהם רבים, וגם בבבלי לא מצינו שב"ה השיבו לב"ש, וגם רבינו יונה מיישב הקושיא ממעשה דרבי טרפון. ולכן כיון שאין בזה חשש ברכה לבטלה אם הוא חוזר למקומו, שפיר הוא לפסוק כרבינו יונה והרא"ש, משא"כ ברישא, שאם כבר בירך ברה"מ שוב אין לו לחזור ולברך כדעת הרא"ש, שיש בזה חשש ברכה לבטלה. כן נראה לענ"ד.

(וזוה שלא כדמצינו שפירש הרדב"ז בדעת הרמב"ם, שהוא כתב בלשונות הרמב"ם ס"קה, "אמר הרב אע"ג דהלכתא כב"ה מ"מ כל היכא דאפשר לו לחזור בלא טורח טפי עדיף דלכתחלה לא יברך בהמ"ז ולא ברכה מעין שלש אלא כשהוא יושב ובמקום שאכל אפילו שהוא צריך לחזור שמא יקרהו נזק כי הך עובדא דאכלו ארי". הרי לדעתו להרמב"ם מותר להחמיר ולחזור, משא"כ למה שפירשתי לעיל ליישב לשון מרן בש"ע שכתב שרבינו יונה סבר כהרא"ש).

(ג) כתב כת"ר, "שם בסעיף ב כתב מרן בד"א, כשאין לו פת עוד, אבל אם יש לו פת עוד יאכל במקום השני מעט ויברך, רק שלא יהא רעב מאכילה ראשונה", והוא ע"פ רבינו פרץ המובא שם בב"י.

ועל פניו נראה סתירה עם דבריו בסימן קעח סעיף א, שם פסק כהרמב"ם שאם משנה את מקומו חייב לברך על מה שאכל, ורק אחר כך יברך ברכה ראשונה על המשך אכילתו, וא"כ מה יועיל עצת רבינו פרץ, והרי אם משנה מקומו חייב בברכת המזון על מה שאכל כבר. וכך כתב הב"י בעצמו לעיל בסימן קעח, וז"ל "ובסימן קפ"ד כתב רבינו בשם ה"ר פרץ דהא דטעונים ברכה לאחריהם במקומם דוקא כשאין לו עוד מאותו המין לאכול במקום השני אבל אם יש לו עוד מאותו המין לאכול שם יאכל שם מעט ויברך רק שלא יהא רעב מאכילה ראשונה וזה כדעת הפוסקים כרב חסדא דאילו לדעת הפוסקים כרב ששת כיון שאינו יכול לאכול עד שיברך למפרע על מה שאכל ודאי שהוא צריך לחזור למקומו לברך על מה שאכל". וא"כ יש

ולענ"ד נראה שאין סתירה במרן בין מ"ש בב"י ובין מ"ש בש"ע לדעת רבינו יונה, שהרי כתב רבינו יונה בדין זה, "ולענין פסקא מקצת גאונים ורב שמואל בן חפני ז"ל פסקו הלכה כבית שמאי שאפילו בשוכח צריך לחזור למקומו ולברך, וסמכו על זה המעשה שמצא ארנקי מפני שעשה כדבריהם דמשמע שכן צריך לעשות, ואין זה נראה דבהדיא אמרינן לעיל בכוליה פרקין הלכה כב"ה, וזה המעשה לא הביאו אותו התלמוד לדחות דברי בית הלל אלא להודיענו שמי שירצה לטרוח ולחזור למקומו שיש לו שכר טוב לעמלו". הרי אה"נ שרבינו יונה פסק כב"ה, מ"מ לדעתו אם הוא רוצה להחמיר על עצמו ולחזור למקום הראשון, מה טוב ויש לו שכר.

אולם נראה מהרמב"ם שאין לו לחזור שאין לעבור על דעת ב"ה, וכדמצינו ברבי טרפון בברכות י: דעבד כב"ש כנגד ב"ה והוא אמר "והסכנתי בעצמי", ולכן כתב הרמב"ם "שכח לברך ברכת המזון ונזכר קודם שיתעכל המזון שבמעיו מברך במקום שנזכר", דהיינו דוקא שם ואין לו לחזור כלל. וי"ל שהרמב"ם סבר כב"ה לגמרי מפני בירושלמי מצינו שהשיבו ב"ה לטענת ב"ש, וזה כמ"ש בדברי ירמיהו, על הרמב"ם שם, וז"ל "פסק רבינו כב"ה, וברא"ש ובהגהות מיימוני בשם רבינו עמרם כב"ש עיי"ש. ונראה דהגמ' נראה דבית שמאי השיבו לבית הלל תשובה נצחת ולא השיבו עליה, שאמרו מי ששכח ארנקי בראש הבירה לא יעלה ויטלנה לכבוד עצמו הוא עולה לכבוד שמים לא כ"ש, אבל בירושלמי נמצא לב"ה שאמרו להשיב אלו פועל עושה בראש הדקל או בתוך הבור שמא מטריין. שיחזור למקומו ויברך אלא מברך במקום שנזכר עיי"ש". הרי נראה מהירושלמי שאין מטריחין לו כלל לחזור. וי"ל שסבר הרמב"ם שא"כ אסור להחמיר כלל כב"ש, ובשוגג אין לו לחזור כלל ו"מברך במקום שנזכר".

ולפי זה י"ל שסבר מרן בש"ע שרבינו יונה לגבי שוגג מותר לחזור למקומו כדי לברך, ולדעת הרא"ש צריך לו לחזור, אבל שניהם מסכימים לחלוק על הרמב"ם שסבר שאסור לו לחזור. ובזה קי"ל כרבינו יונה והרא"ש, ואף שרבינו יונה והרא"ש אינם שווים בדעתם, מ"מ הם מסכימים שלא כהרמב"ם שסבר שבשוגג אין לו לחזור. ולכן כתב מרן "ואם היה שוגג להרמב"ם יברך במקום שנזכר (דוקא, ואין לו רשות לחזור), והר"ר יונה והרא"ש גם הוא יחזור למקומו ויברך (לרבינו יונה גם הוא יכול לחזור, ולהרא"ש צריך לו לחזור)". ואף שמרן לא ביאר כל

ומצפים בחמאת בוטנים. בסופו של התהליך המוצר נארז בשקיות ומשווק לחנויות".

וכת"ר הביא הדין של פת קטניות כדי לבאר דין זה. כתב מרן בס"ר ח, "על פת דוחן ופליז"ו או של שאר מיני קטניות מברך שהכל ואחריו בורא נפשות." והקשה רבינו יונה בברכות לו. (דך כו. ברי"ף) "ולמה לא יברך על הפת של קטניות ב"פ האדמה כמו שמברך על הקטניות, ואם תאמר מפני שנשתנה, למעליותא אישתנה דמעיקרא קטניות והכא פת". והוא כתב שני תירושים לקושיא זו, בתירוץ ראשון הוא כתב, "דהכא מפני מעלתו ירד דכיון שנשתנה ויצא מתורת פרי, אין אנו יכולין לומר עליו בפה"א, וברכת הפת אין אנו יכולין לומר ג"כ אלא בחמשת המינים, על כן אנו מברכין עליו הברכה שכוללת הכל ואפילו פת, כדתנן ועל כולם אם אמר שהכל יצא, נמצא שמפני שהגיע לשם פת חל עליו ברכת שהכל שכוללת הפת אע"פ שהיא גרועה".

ובתירוץ שני הוא כתב, "ואפשר לומר שמפני שדרך אכילתו והנאתו כל השנה היא כשהוא פרי, ועכשיו יצא מתורת פרי ואין דרך הנאתו בכך, לפיכך גרע מהברכה שלו, הלכך בפת של קטניות או בקמח שלהם שמבשלין אותו ועושין ממנו מאכל, מברך תחלה שהכל ולבסוף בורא נפשות". ע"ש.

ונראה שלגבי במבה י"ל שעיקר נטיעת התירס בתחילה הוא משום במבה, ולכן לפי תירוץ שני הנ"ל יש לברך בפה"א על הבמבה, ואין זה דומה לדין פת או תבשיל מקטניות שאין עיקר נטיעת הקטניות בשביל הפת או תבשיל.

אלא יש לדון בזה מתירוץ הראשון של רבינו יונה הנ"ל. ונראה שלתירוץ זה אין הדין תלוי על אם הנטיעה לשם עשיית פת או לא, אלא אף אם היא לעשיית פת, מ"מ עדיין יש לברך שהכל על פת כיון ש"מפני מעלתו ירד דכיון שנשתנה ויצא מתורת פרי".

ויש להעיר על תירוץ זה לפי דעת הרמב"ם ומרן בס"ר ז, שסברו "תמרים שמעכן ביד ועשה מהם עיסה והוציא מהם גרעיניהם, אפילו הכי לא נשתנית ברכתן ומברך עליהם בורא פרי העץ...". ע"ש. וא"כ הלא הכי י"ל לגבי קטניות שאף "מעלתו ירד דכיון שנשתנה ויצא מתורת פרי", עדיין יש לברך בפה"א, שזה דומה לעיסה של תמרים.

לתמוה טובא איך פסק בסימן קפד כהרבינו פרץ, ללא שום חולק.

וראיתי שהדרישה בסימן קעז התייחס לשאלה זאת, והשיב שבסימן קפד איירי שדעתו הייתה כך מראש לשנות את מקומו ולאכול במקום אחר. ומדבריו יוצאים שכל מה שכתב מרן בסימן קפד, היינו רק אם היה דעתו כך מלכתחילה. וקצת קשה שמרן לא הזכיר את הפרט הזה החשוב, כי יוצא נפקא מינה גדולה. עוד יוצא שדעתו מועילה, גם מבית לבית (ועל דבר זה התלבטו האחרונים עיין במ"ב בסימן קעז ס"ק יב). וצ"ע. גם המ"א התייחס לסתירה, ודבריו קשים להבנה, כמו שכתבו במחצית השקל ומאמר מרדכי שם "ע"כ דברי כת"ר.

ולענ"ד מ"ש מרן בס"קפד ב, "בד"א, כשאין לו פת עוד...". הוא שייך רק לסיפא של הדין שלפני זה, דהיינו "ואם היה שוגג להרמב"ם יברך במקום שנוכח, והר"ר יונה והרא"ש גם הוא יחזור למקומו ויברך". וזה כמ"ש המ"א שם, וכתב הלבושי שרד שם, "ומיירי המחבר לשיטת הרא"ש כאן סע' א. דבשוגג". אלא שהקשו שם לשיטת הרמב"ם בדין שוגג שאין מועיל תקנה זו, וכמ"ש הלבושי שרד שם, וכמ"ש המחצית השקל שם בשם החמד משה ע"ש. אלא נראה דאה"נ שאין דין של רבינו פרץ לדעת הרמב"ם שפסק כרב ששת כלל, אלא הוא לדעת הרא"ש שפסק כר"ח וכמבואר בב"י בס"קעז, אבל כבר כתבתי לעיל שמרן בסע' א בסיפא לגבי שוגג, פסק כ"א בתרא שהוא דעת רא"ש, ודלא כהרמב"ם, וא"כ מ"ש בסע' ב, "בד"א..." הוא שייך דוקא לדעת הרא"ש, ולכן אין לטרוח בדוחק ליישב דין זה לפי הרמב"ם.

ואסיים בברכת פסח שמח

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן לט.

שאלה: מה יש לברך על "במבה".

תשובה:

לכבוד הרה"ג ראובן כהן שליט"א.

א) אמרו לי, "בתהליך הייצור של הבמבה נדחסות כמויות גדולות של תירס גרוס. התירס מחומם, נחתך ויוצר את הצורה הגלילית של הבמבה. לאחר מכן, חותכים לחלקים

הקודמת". ולפי זה כתב כת"ר שיש לברך בפה"א על הבמבה.

ויש לדון בזה, שמ"ש כת"ר, "שלא הפריע כלל עצם השינוי שהרי למעליותא נשתנה", אה"נ שבסוף יש עילוי, אלא הלא בינתים הוא גרוע וברכתו שהכל, וכיון שפקע ממנו דין פרי שוב י"ל "אינו חוזר וניעור", ואין לברך עליו ברכת הפרי, אף אחר כך כשהוא ראוי לאכילה. ובשלמא לגבי קמח חיטים יש לברך המוציא על הפת כיון שכך תקנו רבותינו, וגם אם הוא אינו פת אלא תבשיל מה' מינים יש לברך מזונות שאף ברכה זו תקנו רבותינו, אבל כשלא תקנו ברכה מיוחדת שוב אין לברך אלא שהכל כיון שפקע דין פרי ממנו, ולא נשאר אלא ברכת שהכל.

וכן נראה מהחתם סופר בא"ח ס"נ, שכתב לגבי "פת ותבשילים הנעשים מקמח מין קטניות", שיש לברך שהכל לפי תירוץ ראשון של רבינו יונה הנ"ל, וז"ל בד"ה אומר, "עכ"פ אין הפרי ניכר ולא שייך לברך בורא פרי שאין כאן פרי, ולזה הטעם ה"ה נידן לפנינו". ע"ש. משמע שהוא הבין שלתירוצו זה יש לברך שהכל על התבשיל ולא בורא פרי האדמה, ועיקר הטעם אינו משום שנעשה פת או תבשיל אלא מפני שהוא אינו פרי ואין הפרי ניכר. ועוד אם מברכים שהכל על תבשיל, מצינו שלא דוקא פת אלא אף במאכלים אחרים עדיין יש לברך שהכל, ומה לי אם הוא לשובע או לא, ולכן בכל מאכל יש לברך שהכל, שאין לחלק בין עילוי זה לעילוי אחר, ודלא כסברת כת"ר שסבר שיש לברך ברכת הפרי, אלא י"ל כשביארתי לעיל.

ג) ויש להביא עוד סברא בזה, והוא מ"ש הרמב"ם בהלכות ברכות פ"ח הל"ה לגבי ברכת סוכר, וז"ל "הקנים המתוקים שסוחטין אותן ומבשלין מימיהן עד שיקפא וידמה למלח. כל הגאונים אומרים שמברכין עליו בורא פרי האדמה. ומקצתם אמרו בורא פרי העץ. וכן אמרו שהמוצץ אותם קנים מברך בורא פרי האדמה. ואני אומר שאין זה פרי ואין מברכין עליו אלא שהכל, שלא יהיה דבש אלו הקנים שנשתנה על ידי אור גדול מדבש תמרים שלא נשתנה על ידי האור ומברכין עליו שהכל".

וכתב הביאור הלכה בס"ר טו ד"ה על הסוכר, "וס"ל להרמב"ם דלא תקנו על זה ברכת הפרי שממנה יצא כיון שאין ניכר כלל לעין אדם שמפרי או מירק פלוני יצא דבר זה, שהרי הוא עכשיו כחתיכת מלח ואין לברך בכגון זה אלא שהכל". וצ"ל שלגבי עיסת תמרים הנ"ל אף שנאבדת

ונראה דיש לחלק, דשאני עיסה של תמרים שהיא עדיין ראויה לאכילה, משא"כ בקמח שאין דרכו של אדם לאכול קמח בפני עצמו. ולכן שפיר כתב רבינו יונה "מעלתו ירד דכיון שנשתנה ויצא מתורת פרי". וזה כדמצינו בברכת קמח שהיא שהכל לדעת רב נחמן בברכות שם, וכן פסק מרן בס"ר ח"ה, ופירש רבינו יונה (דף כה. ברי"ף) דעת רב נחמן, "הכא אית ליה עילויא אחרינא בפת ויצא מכלל הדין הראשון שקובע ברכה חשובה יותר, ואפ"ה כ"ז שלא הגיע לאותו העילוי הואיל והוא גרוע עכשיו ע"י זה השינוי שאינו ראוי לאכילה מברכין שהכל". ולכן אין דין זה דומה לדין עיסה של תמרים הנ"ל. ולכן סבר רבינו יונה שכיון שאין לו לברך ברכת פת על פת קטניות יש לברך רק שהכל.

(וראיתי ברש"י שם שפירש הטעם של רב נחמן, וז"ל "הכא אית ליה עילויא אחרינא. הלכך יצא מכלל פרי ולכלל דרך אכילתו לא בא אבל השמן מיד בא בשנויו לכלל דרך אכילתו ועיקר הפרי לכך נטעוהו הלכך פרי הוא". הרי רש"י מצרף שני תירוצים של רבינו יונה הנ"ל ביחד, דהיינו "יצא מכלל פרי ולכלל דרך אכילתו לא בא", וגם "ועיקר הפרי לכך נטעוהו", אלא נראה שרבינו יונה לא סבר כן וכל תירוץ הוא לחוד, וזה כמ"ש כת"ר "וראיתי בספר ברכת ה' ח"ג שכתב לחדש ששני תירוצי תר"י הם דבר אחד, וכבר רבים חלקו עליו").

ולכן נראה שלדעת רבינו יונה הנ"ל בתירוץ הראשון, ה"ה לגבי במבה י"ל שכשהתירס "נחתך ויוצר את הצורה הגלילית של הבמבה", אין דרך בני אדם לאכול התירס ככה, ולכן יש לדין תירס כקמח באותה שעה, ויש לברך עליו שהכל, ורק אחר כך כש"מצפים בחמאת בוטנים", שוב התירס הוא ראוי לאכילה, ובשלמא שאין לברך ברכת פת, אלא גם אין לברך בפה"א כיון "שיצא מתורת פרי", ולכן יש לברך רק שהכל.

ב) אלא ראיתי שכתב כת"ר חילוק בדעת רבינו יונה הנ"ל, דהיינו "ומה שכתב "דכיון שנשתנה ויצא מתורת פרי" אין הכוונה שמחמת שינוי הפרי ירד מברכתו אלא יצירתו לפת גרמה לשינוי וכדמוכח מלשוננו שלא הפריע כלל עצם השינוי שהרי "למעליותא נשתנה". (חלק מהדברים התבררו ע"י אחי הרב זרח נר"ו). ולפי זה נראה שדוקא בדבר שנעשה פת השתנה לעילויא ומחמת כן ירד אבל במתק ודבר שאינו להשביע נראה שתשאר ברכתו

סימן מ.

שאלה: האם מי שנגעל מאד מהיין צריך לברך עליו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

(א) **כתב** כת"ר, "נסתפקתי במי שנגעל מאד מן היין, האם בכ"ז יברך עליו ברכת הנהנין. שהרי הוא אינו מזיקו, אלא רק טעמו דוחה אותו. וכן במי שעושה בדיקה שנקראת 'המסת סוכר', היינו שנותנים סוכר רב מאד במשקה, וצריך לשותות הכל בפעם אחת, ואז בודקים את כמות הסוכר שלו בדם, האם מי שנגעל מרוב המתיקות, יברך או לא".

ולכאורה י"ל בזה בטל דעתו אצל כל בני אדם, וכדמצינו לגבי שתיית קפה שנצטנן, שכיון שיש מחלוקת אם לברך על שתיית קפה חם, אנשי מעשה היו מניחין הקפה עד שהוא נצטנן ואח"כ שותין רביעית בבת אחת כדי לברך אחריו, וכמבואר ביד אהרון ס"ד. אלא הברכה"י שם באות ו. הביא מ"ש הרב בתי כהונה להשיג על תקנה הנ"ל, והוא כתב, "אין דרך שתייתו בכך ולא עבדי ליה לכה"ג, ואין זה דרך הנאתו ותיקונו, ואנשים הללו בטלה דעתם אצל כל אדם... ומכל הנז' עיניך תחזינה משרים דאנשי מעשה הללו לא עשו כלום, דעל כל פנים לענין ברכה אמרינן כל כי האי גוונא בטלה דעתם, וזה ברור." ולכאורה י"ל דה"ה בנד"ד י"ל שאיש זה שקצה נפשו משתיית יין, בטלה דעתו אצל שאר בני אדם והוא עדיין צריך לברך בפה"ג על היין (ועיין בשערי תשובה בס"ד ס"ק יב מה שהוא השיג על דעת הבתי כהונה). ואל תאמר דשאני דין זה שהרי טעם הקפה עדיין הוא טוב אלא כל החילוק בקפה הוא רק אם הוא קר או חם, אבל כששאר בני אדם נמנעים מלאכול דבר מר, ואיש זה רוצה לאכול אותו ואצלו הוא כטעם טוב, שאין לומר בזה בטל דעתו ויש לו לברך עליו כיון שהוא נהנה, י"ל שזה אינו, שנראה מהראיות שהביא הבתי כהונה שם, שאף בכה"ג אמרינן בטלה דעתו, ועדיין אין לו לברך ע"ש.

אלא נראה דנד"ד שאני, שמ"ש הבתי כהונה הוא כשאצלו הוא טעם טוב ואצל אחרים הוא טעם מר, אבל בנד"ד אצל אחרים הוא טעם טוב ואצלו הוא טעם מר, וי"ל דכיון שהוא אינו נהנה כלל שאין לו לברך.

צורת הפרי, מ"מ ניכר מהעיסה שהיא באה מתמרים. ואף לגבי ירק שבשלו במים שיש לברך בפה"א על המים כמ"ש מרן בס"רה. ב. י"ל שמי הירק שבאו ע"י סחיטה הם דומים למי הירק שבאו ע"י בישול, ולכן אף זה בכלל ניכר לעין, אבל כשיש שינוי בגוף הפרי ואינו ניכר מאיזה פרי הוא בא, בזה יש לברך שהכל. וכל זה אף כשנוטעים הירק בשביל הסוכר, כמבואר בביאור הלכה שם, שהוא מיירי בסוכר מבוריקע"ס ע"ש.

ולפי זה יש לדון לגבי במבה, שאף שנוטעים התירס משום עשיית במבה, מ"מ נראה שכש"התירס מחומם, נחתך ויוצר את הצורה הגלילית של הבמבה", שוב הוא אינו ניכר שהבמבה בא מתירס, וזה בכלל "שאינן ניכר כלל לעין אדם שמפרי או מירק פלוני יצא דבר זה", ולדעת הרמב"ם יש לברך שהכל.

ואל תשיבני שאם נראה לאדם במבה ותירס ליד, יותר יבחין בקל שבא הבמבה מהתירס, מאשר אם נראה לו מים שבשלו בהם ירקות וירקות ליד, שאין מי שיבחין שהמים באו מן הירקות, והוא דבר שהחוש מעיד עליו, שיי"ל שלפי פירוש הביאור הלכה הנ"ל ברמב"ם, שלגבי סוכר אין כאן סחיטת מי הפרי בלבד אלא יש שינוי במי הפרי לדבר מוצק כמלח, וכמ"ש הרמב"ם "ומבשלין מימיהן עד שיקפא וידמה למלח". וי"ל שלגבי ירק שנתבשל במים, יש לברך בפה"א על המים כיון שהמים בקדירה רק קולטים מי הירק עצמו, ואין שינוי בגוף מי הירק לדבר אחר. וכן בלישת עיסת תמרים זה דומה לחתיכת התמרים לחתיכות קטנות, שבעצם בכל חתיכה קטנה אין שינוי אלא קודם היה שיעור גדול ועכשיו רק שיעור קטן, ואף שיש שינוי במראה בין מחתיכה גדולה לחתיכה קטנה, מ"מ אין שינוי בגוף התמר לדבר אחר. אולם בסוכר יש שינוי בגוף מי הקנים לדבר אחר, שממים נעשה דבר מוצק כמלח. ונראה שאף בתירס בנד"ד שע"י החימום יש שינוי בגוף הפרי. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

ולכאורה כיון דלא נפשטה בעיין ואזלינן לקולא, גם י"ל שאם הוא אמר בפה"א בפה"ע כנדר, שהוא יי"ח בברכת בפה"א אף שהוא תיקן לשונו מיד אחר כך ואמר בפה"ע.

אלא זה אינו, דשאני נד"ד שמשמע שאיש זה אכל מפרי העץ בידו מיד אחר הברכה, לכן בזה אמרינן דיש לאזיל לקולא כדי לומר שהעיקר הוא מה שהוא אמר בסוף, דהיינו בפה"ע, ואם אמרינן כן ממילא ששוב אין לומר שאף הוא יי"ח בברכת בפה"א, שהלא מעשיו מוכיחין עליו שהוא אינו רצה לברך בפה"א, שהרי הוא אכל מפרי העץ מיד אחר הברכה. ובשלמא אם הוא לא אכל מפרי העץ מיד אלא לקח מפרי האדמה מעל השולחן, שאולי יש מקום לומר שבפה"א הוא העיקר ולא בפה"ע בסוף, אבל אין אנחנו יכולים לזכי שטרא אבי תרי כדי לומר שהוא יי"ח של בפה"א וגם בפה"ע, שלא מצינו את זה בדעת הרי"ף והרא"ש והטור, אלא רק זה או זה ולא שניהם ביחד.

ומסתברא שכן הוא, שאם אמרינן שהוא יי"ח של שניהם, דהיינו בפה"א וגם בפה"ע, מצינו שהוא "משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות", והוא אינו יי"ח כמ"ש הרמב"ם בהל' ברכות פ"א הל"ה ע"ש. ועיין כסף משנה שם. ונראה כיון שלא תקנו רבותינו לכלול בפה"א ובפה"ע בברכה אחת, שזה בכלל משנה ממטבע, והוא אינו יי"ח. וגם מצינו בברכות מט. שכתוב שאין חותמין בשנים משום איסור חבילות חבילות ע"ש. וכן הוא בטור ס"קפח ע"ש. ולכן י"ל שלדעת הרי"ף ודע' כל הספק הוא רק אם תחילת החתימה (בפה"א) העיקר או סוף החתימה העיקר (בפה"ע), אבל אין לומר כלל ששניהם עיקרים. ולכן ודאי שהוא לא יי"ח של בפה"א כנדר, כיון שהוא אכל מפרי העץ, וצ"ל שכיון דאמרינן שיש לאזיל בתר בפה"ע, שוב מצינו שהבפה"א הוא כליטא דמי (ואף לתירוץ השני בכ"מ שם שהעיר "מי גרע מברך רחמנא מאריה דהאי פיתא" דיצא בדיעבד. י"ל דנדר"ד גרוע מזה כיון שהוא כולל בפה"א וגם בפה"ע בברכה אחת משא"כ בברך רחמנא דהאי פיתא, שעדיין הברכה היא על רק דבר אחד, דהיינו הפיתא. ואף הוא עובר על חבילות, ולכן י"ל שהוא לא יי"ח. ועיין בפתה"ד בס"רכד אות מ' שהביא מ"ש בתשובה מאהבה, וז"ל "והבוערים בעם כשלוקחין האגודה של שבת להריח בה, אשר נאגדת במין עץ ומין עשב, מברכין "עצי עשבי בשמים", וכן עושין בהבדלה במוצאי שבת. והמה משנים ממטבע שטבעו חכמים

ויש להביא ראיה לזה ממ"ש הרמ"א בס"רד ח "אם אנסוהו לאכול או לשותות, אע"ג דהחייך נהנה ממנו אינו מברך עליו הואיל ונאנס על כך". ולפי זה י"ל שק"ו הוא אם אין החייך נהנה ממנו שאין לו לברך, שהוא נחשב כאונס, וזה אע"פ ששאר בני אדם אוכלים ושותים אותו דבר בלי אונס. הרי כאן אזלינן אחר האדם עצמו, ולא אחר שאר בני אדם. ועוד י"ל, שדין זה מיירי אף כשאין המאכל מזיק אותו. ואף שראיתי שם במ"א בס"ק כ. שהוא חולק על הרמ"א הנ"ל, מ"מ הוא כתב בסוף דבריו, "ואין לומר דמיירי דנפשו קצה מלאכול והאכילוהו בעל כרחו, דא"כ אין החייך נהנה ממנו, וצ"ע." הרי שאף להמ"א אם נפשו קצה ממנו שאין לברך, ונראה שזה אף כשלשאר בני אדם מאכל זה יש לו טעם טוב, שהרי הרמ"א מיירי באיש מיוחד שהוא נאנס, ולגבי זה כתב המ"א "אם נפשו קצה...". ולכן נראה שבין לרמ"א ובין למ"א אין לברך בנדר, ואין לומר בזה "בטל דעתו".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן מא.

שאלה: האם מי שיש פרי העץ בידו, ובירך בטעות בפה"א, ותיכף אמר בפה"ע, עדיין צריך לברך בפה"א על פרי האדמה שהיה לפניו על השולחן.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזוראי שליט"א.

(א) כתב הטור בס"רט, "שאמר על המים בפה"ג שנ"ב יצא, וכן הדין בפרי העץ ופרי האדמה שהיה לו לברך על אחד מהם ופתח אדעתא דאידיך ונזכר וסיים כדינו או שאמר שניהם יצא." וזה כשיטת הרי"ף והרא"ש בברכות יב. ע"ש. שכתבו "היכא דנקיט כסא דשיכרא בידיה וקסבר דחמרא הוא פתח בדחמרא ואמר בפה"ג וסיים בדשיכרא שאמר גם שהנ"ב, מאי בתר פתיחה אזלינן ולא הוי ברכה או בתר חתימה אזלינן והוי ברכה." וכיון דהוא לא איפשיטא ומילי דרבנן אזלינן לקולא כמ"ש הרי"ף שם "ולא איפשיטא ולקולא עבדינן ולא מהדרינן ליה, דספיקא דרבנן לקולא". וגם התוספות שם הביאו דעת הרי"ף (אלא הרי"ף חולק). וכן הוא במרן בס"רט ב ע"ש.

ולכן ה"ה בנד"ד כיון שהוא כיון בתחילת הברכה לומר בפה"ע וגם פרי העץ היה בידו, שוב אין לו רשות לומר אחר גמירת הברכה שהוא אינו רוצה לאכול פרי העץ אלא הפה"א על סמך ברכה שהוא כבר בירך.

ולכן נראה בנד"ד שהוא צריך לחזור לברך בפה"א, וכדעת כת"ר.

ואסיים בברכת חג שמח, ובאהבה רבה.

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן מב.

שאלה: אחד כבר בירך על איזה מאכל ובשעת אכילה הוא חוזר לברך הברכה על המאכל ואוכל עוד מהמאכל, כדי להוציא י"ח את חבריו שרוצה גם כן לאכול אותו מאכל, אם זה בגדר של ברכה שאינה צריכה או לא. ואלו הערות על מה שכבר כתבתי בח"א ס"נ.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזוראי שליט"א

א) כתבתי בח"א ס"נ, שלא שייך לומר ברכה שא"צ, כשאחד מברך להוציא אחר על מאכל שהוא כבר בירך עליו, והוא עצמו אוכל עוד ממנו אחר הברכה. וזה מפני שאין כאן ברכה לבטלה כיון שהמברך חוזר לאכול עוד מאותו מאכל, וגם אין כאן ברכה שא"צ כיון שהוא גם מברך בעד אחר והוא נצרך לאותה ברכה.

וזה מה שכתבתי שם באות ג, "י"ל שאף בברכת נהנין אין בזה ברכה שאינה צריכה, דהיינו אם אחד כבר בירך על איזה מאכל ובשעת אכילה הוא חוזר לברך הברכה על המאכל ואוכל עוד מהמאכל, כדי להוציא י"ח של חבריו שרוצה גם כן לאכול אותו מאכל, אין זה בגדר של ברכה שאינה צריכה, שאף שמצד עצמו הוא אינו צריך לברך כיון שכבר בירך, מ"מ כיון שמצד חבריו יש צורך בדבר הוא יכול לברך בעדו, ומצד זה היא נחשבת לברכה שצריכה".

ולכן מ"ש כת"ר "לא כ"כ הצלחתי להבין אם כת"ר מסיק שם שמותר גם למי שלא אוכל כלל לברך עבור מי שרוצה לאכול, מדין שומע כעונה, או שמתיר רק למי שכבר בירך ואוכל, לברך שוב, דהברכה השניה חלה גם על מה שיאכל

בברכות ואינן יוצאין ידי ברכה, דהו"ל לברך ב' ברכות, מתחילה על עץ ואח"כ על עשב". ע"ש. ועיין מ"ש הפתה"ד על זה. ועיין במחב"ר ס"ריו אות ה, שהביא מנהג זה מרבני פולין. ובק"א הוא מפקפק על המנהג וכתב שצריך להתישב למעשה. ע"ש).

וכן מצינו במ"ב בס"ט ס"ק ו שכתב לגבי הבדלה, "כתבו האחרונים מי שאומר אחר ברכת היין בורא מאורי האש, ונזכר שצריך להקדים בשמים, וסיים בורא מיני בשמים, יצא ידי בשמים וחוזר ומברך בא"י אמ"ה בורא מאורי האש...". ע"ש. הרי אף שהוא אמר "בורא מאורי האש בורא מיני בשמים", הוא צריך לחזור לומר בורא מאורי האש, כיון שהברכה יכולה לחול רק על דבר אחד, וכיון שהיא חלה על בורא מיני בשמים, ממילא שהוא צריך לברך אחר כך בורא מאורי האש.

ולכן ה"ה בנד"ד כיון שהוא אכל מפרי העץ, שוב הבפה"א הוא כליאת דמי, והוא צריך לחזור לברך אותו כשהוא רוצה לאכול מפרי האדמה על השולחן.

ב) ועוד י"ל שאף אם אחר שהוא אמר בפרה"א בפה"ע, הוא חוזר מדעתו ורוצה שלא לאכול מפרי העץ כלל אלא מפרי האדמה שהוא על השולחן, עדיין הוא צריך לחזור לברך בפה"א. וזה מפני שכשאמר שו"מ הוא כיון לפרי העץ, ורק אחר כך טעה בדיבורו, וגם בשעת הברכה היה לו פרי העץ בידו. ולכן גם זה סימן שהוא כיון שהברכה היא חלה על פרי העץ, ולכן פרי האדמה שהוא אמר כשהוא נכשל בלשונו הוא כליאת דמי. וזה כמ"ש המ"ב הנ"ל לגבי הבדלה, "כתבו האחרונים מי שאומר אחר ברכת היין בורא מאורי האש, ונזכר שצריך להקדים בשמים, וסיים בורא מיני בשמים, יצא ידי בשמים וחוזר ומברך בא"י אמ"ה בורא מאורי האש, ודוקא כשנתכוין בשעת הזכרת השם ומלכות על הבשמים שנקט בידו ונכשל בלשונו ואמר בורא מאורי האש...". ע"ש. וזה כמבואר בדג"מ שם, ועיין גם ביד אפרים שם. ואין זה דומה למ"ש הרי"ף והרא"ש שהוא לא איפשיטא, דהתם "נקיט כסא דשיכרא בידיה וקסבר דחמרא הוא פתח בדחמרא ואמר בפה"ג וסיים בדיכרא שאמר גם שהנ"ב". הרי כשהוא אמר שו"מ הוא טעה, ולכן הוא לא איפשיטא משא"כ לגבי הבדלה שהוא לא טעה כשאמר שו"מ, שהוא כיון לבשמים.

ליה מצוה, ודמי לקדושה וברכת המוציא של מצוה" ע"כ. וזה ראייה לערוך השלחן שדוחה כת"ר שם, אף שיש לחלק קצת

וי"ל דאח"כ שיש לחלק, שכבר כתבתי שכתב הב"י שם בד"ה ועל הכוס, "לא מצאתיו מבואר בגמרא ולא בדברי הר"ף והרמב"ם אלא שמדברי המפרשים והגאונים שאכתוב בסימן זה נראה שהוא מוסכם מהכל לברך אותה על הכוס, ומדברי המרדכי במס' יומא נראה שהטעם משום דאמרינן ברכות לה. אין אומרים שירה אלא על היין." הרי שייך בשעת מילה אין מבואר בגמרא כלל, משא"כ בבשמים בשעת הבדלה שמצינו זה בגמרא, ושפיר י"ל לגבי חכמי התלמוד "חכמים קבעו אותו מנהג ה"ל מצוה", משא"כ אחר חתימת התלמוד.

וזה כעין דמצינו ברא"ש בפ"ק דקידושין ובסוף בכורות, לגבי ברכת כהן בפדיון בכור "אשר קדש עובר במעי אמו", שתקנוהו הגאונים, שכתב "ולא מצינו שמברכין שום ברכה שלא הוזכרה במשנה או בתוספתא או בגמרא, כי אחר סידור רב אשי ורבינא לא מצינו שנתחדשה ברכה". ע"ש. (עיין דרישה אה"ע ס"ג אות ב) הרי שיש לחלק בין חכמי התלמוד ובין חכמים בזמן הגאונים, וה"ה בנדר"ד י"ל שרק חכמי התלמוד יכולים לקבוע מנהג כמצוה, משא"כ אחרי כך.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן מג.

שאלה: חיוב הגומל בתאונה קלה בין משאית לרכב פרטי, האם צריך שיהיה ממש בסכנה.

לכבוד הרה"ג ברוך הרניק שליט"א.

תשובה: (א) כתב מרן בס"ריט ט הני ארבעה לאו דוקא דה"ה למי שנעשה לו נס כגון שנפל עליו כותל או ניצול מדריסת שור וגניחותיו או שעמד עליו בעיר אריה לטרפו או גנבים באו לא אם שודדי לילה וניצול מהם, וכל כיוצא בזה, כולם צריכים לברך הגומל. וי"א שאין מברכין הגומל אלא הני ארבעה דוקא. וטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות. וכתב המ"ב שם בס"ק לב, "והאחרונים כתבו דהמנהג כסברא ראשונה, וכן מסתבר".

עוד". הסיפא היא העיקר, דהיינו "שמתיך רק למי שכבר בירך ואוכל, לברך שוב, דהברכה השניה חלה גם על מה שיאכל עוד". שבזה לא שייך לומר ברכה לבטלה כיון שהוא חוזר לאכול, ונשאר רק החשש של ברכה שא"צ, ואף לא שייך חשש זה כיון שהוא לצורך חבירו, ולכן הברכה היא "צריכה".

ולפי זה אין להקשות מהראיות שהביא כת"ר, שבהן המברך אינו נהנה כלל, משא"כ בנדר"ד.

וכל זה בברכת נהנין, אבל בברכת מצוה לא בעינן הנאה למברך, ולכן אף שהוא אינו עושה המצוה באותה שעה עדיין הוא מוציא י"ח את חבירו. מ"מ בזה בעינן ערבות, ואם יש ערבות המברך יכול להוציא חבירו ע"י דין "שומע כעונה".

וראיתי שכתב כת"ר (אות ח) "דהנה האבודרהם (הלכות מילה וברכותיה) כתב "וכתבו המפרשים, שאם אינו יודע אבי הבן לברך להכניסו, אחד מן העומדים שם מברך ומוציאו, שכל הברכות אף על פי שיצא מוציא" עכ"ל. ולדברי כת"ר לא מובן למה נצרך להגיע לדין ערבות, הא אף בלא ערבות, יוציא מדין שומע כעונה, והרי הברכה אינה "אינה צריכה", שהיא צריכה עבור האב שאינו יודע לברך. ועוד, שהריא"ז בפסקיו (ר"ה פ"ג ה"ג אות ה') כתב "ונראה בעיניי שאין אדם יכול לברך על חבירו על מילת בנו להכניסו בברית או על פדיון בנו, הואיל ואינו מחוייב באותה מילה אינו יכול להוציא אחרים, כמבואר בקונטרס הראיות" עכ"ל, והשתא אם סבר כסברת כת"ר, תמוה, דאף שאינו ערב, למה לא יברך מדין שומע כעונה, והרי הברכה היא אינה שאינה צריכה אלא מאד צריכה".

ולפי מה שכתבתי אין מכאן קושיא, שאחד אינו מוציא את חבירו מדין שומע כעונה אא"כ יש ערבות תחילה, ולכן אין הנכרי מוציא הישראל בשומע כעונה, ואין הקטן מוציא גדול, ואין האשה מוציא האיש אם היא אינה חייבת באותה מצוה, כיון שבאלו אין ערבות. אולם אם יש ערבות אז מועיל הדין של שומע כעונה להוציא י"ח של חבירו. ולכן לגבי דין מילה הנ"ל יש מחלוקת בין הרד"א והריא"ז אם יש ערבות או לא, ואם יש ערבות שוב שפיר י"ל דין שומע כעונה.

(ב) כתב כת"ר באות יא, "בב"י (או"ח סי' רצ"ז) כתב "דאע"ג דאינו חובה, כיון שחכמים קבעו אותו מנהג הוה

קטן וקשה להכיר הפרטים, ולכן י"ל שאלו בכלל "מסייע שאין בו ממש", שאף בלי המשקפיים והמשקפת הוא יכול לראות בדוחק, וזה אינו בכלל "זה אינו יכול וזה אינו יכול" (דהיינו האיש בפני עצמו אינו יכול לראות כלל, וגם המשקפיים בפני עצמם אינם יכולים לראות שהם אינם בעלי חיים ורק בצירוף שניהם יש ראייה). ולכן אם הוא אינו יכול לראות בדרך טבעי, המלך או החכם, אז מה שהוא רואה ע"י טלוויזיה או "סקיף", הוא אינו בכלל "ראיה" כלל.

ומצינו בהל' קטנות ח"א ס"צט, שכתב שמותר לברך ולקרות בספר תורה ע"י בתי עינים, שראיה דרך זכויות ראייה מעלייתא היא. ונראה שאף שמה שהוא רואה במשקפיים הוא אינו מה שהוא רואה בדרך טבעי, כיון שע"י המשקפיים מה שהוא רואה הוא יותר ברור וזך, מ"מ עדיין זה בכלל "ראיה", כיון שאף כשאין לו משקפיים הוא יכול לראות קצת ובדוחק, ולכן עדיין זה בכלל ראייה טבעית והמשקפיים הם בגדר של "מסייע שאין בו ממש". וכדעת ההלק"ט מצינו למהר"ם בן חביב ז"ל בקול גדול ס"נ, וכן בשבות יעקב ח"א ס"קכו, שדיין הרואה ע"י בתי עינים כשר לחליצה, וקרינן ביה "לעיני הזקנים". ע"ש. וכן הוא בעוד פוסקים.

ולפי זה י"ל שאם הוא אינו יכול לראות החכם לפניו בעיניו כלל בדרך טבעי, כיון שאין החכם לפניו, אז אף אם הוא רואה החכם ע"י מראה, כגון שהוא יכול לראות החכם לאחריו ע"י המראה, אז אין לו לברך, שאין המראה "מסייע שאין בו ממש", שהלא בלי המראה אין החכם בכלל מה שהוא יכול לראות, ולכן זה נחשב כ"אינו יכול ואינו יכול", כשביארתי לעיל.

ובשלמא שיש "ידיעה" ע"י המראה כשהוא רואה מה יש לאחריו, שע"י המראה הוא יכול לידע שהחכם הוא לאחריו, אבל אין זה "ראיה", ולכן אין לברך.

ואין לדמות נד"ד למה דמצינו לגבי עדות החודש בראש השנה כד. "תנו רבנן ראינוהו במים, ראינוהו בעששית, ראינוהו בעבים אין מעדיין עליו". וכתב הברכ"י ח"מ ס"לה אות יא "דבעששית יש לטעות שמה שראו אינה הלבנה וכמ"ש הפרש שם שכל הנך נדמה להם הלבנה ואינה הלבנה ודאית". הרי משמע שאם אין מקום לטעות שפיר הוא לסמוך על ידיעה ע"י מראה. וי"ל דשאני דיני עדות שהם תלויים על ידיעה ולא על ראייה בלבד. וכן

ולפי זה נראה שהשאלה היא רק לגבי האשכנזים שנהגו לברך, אבל לספרדים שנהגו כמרן אין לברך בשם ומלכות (עיין ברכ"י שם).

(ב) **כתב** המ"ב בס"ק כט לבאר הסברה הראשונה, "אם גנבים באו לא. ר"ל והיה קרוב לסכנה על ידם, וכדלעיל בסוף ס"ריח. וכתב בסוף ס"ריח "י"א שאינו מברך על הנס אלא בנס שהוא יוצא ממנהג העולם, אבל נס שהוא מנהג העולם ותולדתו כגון שבאו גנבים בלילה ובא לידי סכנה וניצול, וכיוצא בזה, אינו חייב לברך ויש חולק. וטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות". הרי שיש לדמות דין הגומל לדין "נס שהוא מנהג העולם ותולדתו כגון באו גנבים בלילה ובא לידי סכנה". וכן הוא במ"ב שם ס"ק לא, שכתב שיש לברך הגומל על זה. הרי מבואר מכל זה שיש לברך הגומל רק במעשה שהוא "קרוב לסכנה". וכל אלו שהזכיר מרן בס"ריט ט דהיינו "שנפל עליו כותל או ניצול מדריסת שור וגניחותיו וכו'", הם בכלל קרוב לסכנת נפשות.

ולפי זה בתאונה קלה שאינו "קרוב לסכנה", אין לברך הגומל (אם לא מטעם חולי, דהיינו שאחר התאונה הוא "עלה למטה וירד" כמ"ש בסע' ח). ואם אינו ברור אם הוא קרוב לסכנה, אין לברך בשם ומלכות, שהרי לדעת הי"א בסע' ט אין לברך הגומל כלל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן מד.

שאלה: האם יש לברך על ראיית המלך או חכם בטלוויזיה בשידור חי או סקיפ. ומה הדין בשאר ברכות של ראייה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יחושע וייסינגר שליט"א.

(א) **נראה** שאין לברך בנד"ד, שאין זה בכלל "ראיה". ואף ש"ל שראיה ע"י משקפיים או משקפת עדיין בכלל "ראיה", מ"מ י"ל שזה מפני שעדיין הוא יכול לראות המלך או החכם בלא המשקפיים או המשקפת בדרך טבעי, אלא ע"י המשקפיים מה שהוא רואה הוא יותר ברור וזך, וכן ע"י המשקפת הוא נראה יותר קרוב ובאין לו משקפת עדיין הוא יכול לראות לרחוק אלא מה שהוא רואה הוא

מפני שכך הוא נוסח הברכה, דהיינו במלך ישראל אמרינן "שחלק מכבודו ליראיו" ובמלך גוי אמרינן "שנתן מכבודו לבשר ודם", ולכן סגי בהרגשת "כבוד", ולא בעינן ראייה ממש. אלא א"כ הוא הלא י"ל בחכם שאף סומא יכול לברך אם הוא "מרגיש" בחכמתו, כגון אם הוא שומע דברי תורה מהחכם, שהרי נוסח הברכה הוא "שחלק מחכמתו ליראיו", ובשמיעה בלי ראייה הוא עדיין מרגיש ב"חכמתו".

אלא י"ל שדין ברכת המלך שאני משאר ברכות של ראייה, שנראה ממעשה דרב שיש ללמוד דין ברכת המלך מאליהו הנביא כמ"ש בגמ' הנ"ל, "אמר ליה דמלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא, דכתיב צא ועמדת בהר לפני ה'". ומצינו שכתוב במלכים א. פ"ט. יג. "ויהי כשמוע אליהו וילט פניו באדרתו ויצא ויעמוד פתח המערה". ופירש"י, "וילט פניו, וכריך אפואה". וכן הוא בתרגום שם. וזה כדמצינו במשה רבינו, בפר' כי תשא, שכתוב שם "הראני נא את כבודך... ויאמר לא תוכל לראות את פני... ושכותי כפי עליך עד עברי". הרי כשהאדם לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה, אין "ראיה" אלא הרגשת כבודו. וכיון שנראה ממעשה דרב שיש דילפינן ברכת המלך מאליהו הנביא, ממילא דלא בעינן "ראיה" לברכה זו, אלא סגי במה שהאיש הוא שם והוא "מרגיש" בכבוד המלך.

(כתב המגיה הרב חיים יהודה הריס שליט"א – במח"כ קשה למצוא כאן ילפותא לדין הברכה, יש כאן רק השוואה לידע שהמלך עובר בקול דממה דקה, ו"מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא" אינו דין בדיני ברכות

אמר המחבר. ויש להשיב. מאיפה למד רב ששת שמותר לסומא לברך ברכת המלך שהיא ברכת ראייה, אף שהסומא אינו רואה את המלך? אלא צ"ל שהוא למד את זה מאליהו הנביא ש"כריך אפואה" ולא ראה את "המלך". ואה"נ שהוא היה יכול ללמוד את זה ממשה רבינו שאף הוא לא ראה פני "המלך", אלא מאליהו הנביא יש ללמוד שני דברים, אחד הוא שלא בעינן ראייה ממש, והשני שהמלך עובר בקול דממה דקה. ולכן שפיר יש ללמוד אף דיני ברכות מאליהו הנביא.)

וי"ל שזה דין מיוחד במלך כיון דילפינן זה מאליהו הנביא, וזה לא שייך בברכת חכם אלא בעינן ראייה ממש, כדמצינו בשאר ברכות של ראייה. וכן יש לדקדק בלשון הטור והש"ע, שכתוב בברכות נח. ת"ר "הרואה חכמי ישראל אומר ברוך שחלק מחכמתו ליראיו, חכמי עובדי כוכבים

מצינו בדיני ממונות, וי"א כן אף בדיני קידושין. עיין בב"ש ס"מ ס"ק יב שכתב, "ועיין ברמב"ם פ"טז הל' עדות ובח"מ סוף ס"צ. שם כתב בשם רמ"ה דיני ממונות מתקיים בידיעה בלא ראייה, ולפי זה י"ל בקידושין ג"כ מהני בלא ראייה". ואף שיש חולקים על הב"ש לגבי עדות קידושין (עיין בתורת חסד אה"ע ס"ח אות א שכתב, "ויש להשיב על דברי הב"ש, מלבד דאין דבריו מוכרחים לדמות דיני קדושין לדיני ממונות... ועוד). מ"מ לגבי עדות החודש י"ל שלכ"ע היא תלויה על ידיעה. ולכן אין להביא ראייה מדיני עדות החודש לדיני ברכת ראייה, דלגבי ברכת ראייה בעינן ראייה ממשית בדרך טבעית.

וזה כמ"ש כת"ר, בשם בצל החכמה ח"ב ס"יח, וז"ל "דוקא בהך דראש השנה שראו הלבנה במים או בעששית, וכן בעדים שראו בראי אדם עובר עבירה, שאין אנו דנין בכל אלו על הראי' כדבר נפרד לעצמו, אלא אנו דנין אם לקדש את החודש בזמנו או לעברו... וזה תלוי כמובן, אם נראית הלבנה בזמנו, ואם עבר פלוני אותה עבירה באמת, וזאת עלינו לברר עפ"י עדים... בכל אלה שפיר מקום לומר שלא הקפידה תורה שיראו העדים עצם הדבר שמעידים עליו, דכל שראו אותו ראי' ברורה שאין להסתפק בטעות וכך שראו במראה אדם עובר עבירה והכירו הכל בפירוש, סגי, דגם זה חשיב בירור".

(ב) מ"מ עדיין יש לדון לגבי ברכת המלך, שכתוב בברכות נח. "רב ששת סגי נהור הוה, הוה קאזלי כולי עלמא לקבולי אפי מלכא וקם אזל בהדיהו רב ששת, אשכחיה ההוא צדוקי אמר ליה חצבי לנהרא כגני לייא, אמר ליה תא חזי דידענא טפי מינך, חלף גונדא קמייטא כי קא אוושא אמר ליה ההוא צדוקי אתא מלכא, אמר ליה רב ששת לא קאתי, חלף גונדא תניינא כי קא אוושא, אמר ליה ההוא צדוקי השתא קא אתי מלכא, אמר ליה רב ששת לא קא אתי מלכא, חליף תליתאי כי קא שתקא אמר ליה רב ששת ודאי השתא אתי מלכא, אמר ליה ההוא צדוקי מנא לך הא, אמר ליה דמלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא, דכתיב צא ועמדת בהר לפני ה', והנה ה' עובר ורוח גדולה וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים לפני ה' לא ברוח ה', ואחר הרוח רעש לא ברעש ה', ואחר הרעש אש לא באש ה', ואחר האש קול דממה דקה, כי אתא מלכא פתח רב ששת וקא מברך".

הרי מבואר שרב ששת בירך אף כשהוא לא ראה המלך אלא הוא רק הרגיש בכבודו. ולכאורה נראה שהטעם הוא

כשהוא עובר, אלא מגידי אמת אומרים לו, כגון ע"י טלפון, שהמלך עובר עכשיו, נראה שאף שיש לאדם זה ידיעה, עדיין אין לו לברך. ונראה שהטעם הוא מפני שהוא עצמו אינו מרגיש בחושיו בדרך הטבע, שהמלך הוא עובר באותו שעה, שהרי הוא אינו רואה וגם אינו שומע בעצמו. משא"כ בנדון של הפתח"ד, שאף שהאדם הוא רחוק, ואינו שומע כשהמלך עובר, מ"מ עדיין הוא רואה בעיניו את המלך, אף שהוא בסייעתא של המשקפת.

ולכן י"ל לגבי ראיית המלך בטלוויזיה שדור חי, שאין כאן ראייה או שמיעה בחושיו, שהרי בלי הטלוויזיה הוא אינו יכול להכיר כלל שהמלך עובר, ולכן מה שהוא רואה בטלוויזיה הוא "ידיעה", ואין לברך על ידיעה בלבד.

אלא עדיין יש לדון בזה לפי מ"ש כת"ר, "ממילא, על פי השיטות שיוצאים ידי חובה בשמיעת מגילה בטלפון, ייתכן ואף פה יוכל לברך ברכות ראייה אלו, שהרי אף אם לא נגדיר ראייה זו כראייה ממשית, הלא שמיעה יש כאן, ולא גרע.... אציין בקצרה את השיטות החולקות: הסוברים שניתן לצאת ידי חובה באמצעות טלפון, כיון שהקול הנשמע מעבר לקו הינו הקול של המוציא. והם: מנחת אלעזר (ב, עב); ירושת הפליטה (סי' י); שערי דעה (א, ב); אורח משפט (או"ח מח); פני מבין (או"ח לג); הים הגדול (סי' כט); צי"א (ח, יא); מקראי קודש (פרנק, חנוכה ופורים עמ' צו). הסוברים שלא יוצאים ידי חובה – סברתם, כיון שלא שומעים את קולו הטבעי של המשמיע, אלא את תנודות החשמל העוברות. והם: מנחת שלמה (ח"א, ט); אהלי אהרן (סי' סד); מהרשד"ם, דעת תורה (סי' תרפ"ט); חלקת יעקב (ח"א, נט); יבי"א (ח"א, או"ח יט); משנה הלכות (ח"ד פה; ח"ה עב); תשובות והנהגות (ח"א, קנה). הסוברים שניתן לצאת ידי חובה בדיעבד – אג"מ (או"ח ח"ב, קח); שבט הלוי (ח"ה פד.)."

ולענ"ד נראה שאף לאלו שסוברים שיי"ח בשמיעת המגילה בטלפון, י"ל שזה כיון שהקול מטלפון בא מכח וממעשה האדם, ולכן הקול בטלפון נחשב כקולו. וזה כעין מ"ש הרמב"ם בהל" שכיירות פ"ג הל"ב, "אפילו חסמה בקול לוקה", ואף שכתב הרב המגיד שם שזה משום שהקול מביא לידי מעשה דהיינו החסימה, אבל דבור שלא בא לידי מעשה אינו לוקה ע"ש, ובמ"ש בלחם משנה. מ"מ לגבי קולו בטלפון י"ל אף שאין זה "מעשה", מ"מ עדיין הוא בא מתנועת האדם דהיינו דיבורו, שאם הוא שותק, ממילא שאין קול בטלפון. אולם לגבי "ראייה", הלא אין

אומר ברוך שנתן מחכמתו לבריותיו, הריאיה מלכי ישראל אומר ברוך שחלק מכבודו ליראיו, מלכי עובדי כוכבים אומר ברוך שנתן מכבודו לבריותיו." אלא כתב הטור בס"רכד. "הריאיה חכמי ישראל אומר... הריאיה חכמי עו"ג אומר... על מלכי ישראל אומר... ועל מלכי עו"ג אומר...". וכן לשון הש"ע בס"רכד. ו-ח. ע"ש. הרי אף שכתוב בגמ' "רואה" לגבי מלכים כמו לגבי חכמים, מ"מ דקדקו הטור ומרן לשנות הלשון ל"על" רק לגבי מלכים. ונראה שהטעם הוא דילפינן מרב ששת, דלא בעינן "ראייה" לברכת המלך, משא"כ לגבי ראיית חכמים. כן נראה לענ"ד.

שוב ראיתי שכתב הברכ"י בס"רכד אות א, "דשאני ברכת המלך דנתקנה שמרגיש בכבוד המלך, ואם יזכה יבחין, וא"כ גם סומא יש לו הרגשה וחוש השכל מבחין בכבוד המלך ויכול לברך, אבל שאר ברכות הראייה, דהיינו לראות הדבר עצמו, הדבר ברור כמ"ש הרב יד אהרן דבעינן ראייה בעיניו". ע"ש. (ועיין במחב"ר מ"ש לגבי שיטת הא"ר) וזה כדברינו.

מ"מ אף דלא בעינן "ראייה" בברכת המלך, עדיין יש לחקור לגבי הגדר של "הרגשה". כתב הפתח הדביר בס"רכד באות י, "לכאורה הריאיה את המלך מרחוק ע"י דורבין (משקפת) אינו מרגיש בכבודו ואיך יברך שחלק מכבודו מאחר שאינו שומע חרדת החיילות וקול שעטת פרסות אביריו ונחרת סוסיו ופעמי מרכבותיו והשמעת קול מגדולי השרים המכבדים... וממילא לא יורגש קול דממה דקה הבא באחרונה שעל ידו ניכר ונרגש הדבר כבוד הוד מלכות...". ע"ש. משמע מזה שאם הוא מרוחק ושמע כל דברים אלו, עדיין הוא יכול לברך. ויש לדקדק בזה, שהרי גדר ההרגשה שאני כאן, דבשלמא כשהוא שם עם שאר העם כשהמלך עובר, יש בזה הרגשה טובה שהוא מרגיש בעצמו כל החרדה, אבל כשהוא ברחוק אה"נ שהוא רואה כל המעשה אבל אין לו הרגשה כל כך כיון שהוא ברחוק ואצלו אין שום חרדה בלבד, אלא רק הידיעה שיש חרדה בעם שהם אצל המלך אבל אצלו אין חרדה בלבד, ועדיין נראה מהפתח"ד שיש לברך.

ולכן לכאורה י"ל בנד"ד שאם הוא רואה כבוד המלך בטלוויזיה בשידור חי, אף אם אמרינן שאין זה "ראייה", מ"מ עדיין יש "ידיעה" שיש חרדה בעם שהם במקומו של המלך, ויש לו לברך. אלא עדיין י"ל שאין הפתח"ד מסכים לזה. ויש לדון, אם המלך הוא בצד אחד של עיר והאדם בצד שני של העיר, והוא אינו רואה ולא שומע את המלך

ובירך ברוך שעשה לי נס במקום הזה. ואז אמרו אחיו לו ישטמנו וגו'. וא"כ מדאצטריך יוסף הצדיק לפנות מאחיו ולא בירך שם בחשאי דרך הילוכו, משמע דבעינן ממש במקום... ע"ש. הרי כאן לא מועיל מה שיוסף ראה המקום מרחוק. וי"ל שהטעם הוא מפני דבעינן הרגשת הנס, וזה שייך רק כשהוא קרוב ובאותו מקום, משא"כ כשהוא במקום רחוק.

וכן י"ל במ"ש מהר"י מזרחי ז"ל בפרי הארץ ח"א ס"ז, "איך שיהיה אם באנו לדון אחר דינו של מהריט"ץ שדן דצריך לברך דוקא באותו מקום ממש, מכאן ראייה למה שנסתפק אצלנו זה ימים פה בירושלים, שאנו לומדים תורה בהסגר הקדוש וחלונות פתוחות ומשם נראים קברי ישראל הקבורים בעמק יהושפט, אם צריכין אנו לברך משלשים לשלשים כשהולכים על הקברים בעצמם, או מפטרי בראייתנו מן החלונות הנז'. ולפי פסקו של מהריט"ץ שדן את הדין דצריך לברך במקום ממש, א"כ מינה נפקא לן דצריכין לברך כשהולכים על הקברות בעצמם, ולא מפטרי בראייתם מן החלונות." ע"ש.

הרי לדעתו אף לגבי בית הקברות אין לברך מרחוק, וצ"ל שהטעם הוא מפני שהוא אינו מרגיש בלבו יפה שהקב"ה מחיה המתים אלא כשהוא ממש בבית הקברות, משא"כ אם הוא רחוק, אין כאן הרגשה כל כך, ואין לברך.

לפי זה הכי י"ל לגבי טלוויזיה שדור חי, שהוא דומה לראיה מרחוק, שהרי כשהוא בביתו אף שהוא רואה בית הקברות או מקום הנס בטלוויזיה, מ"מ אין בזה הרגשה ממשית, וזה כאילו הוא רואה המקום מרחוק.

אלא ראיתי לר" אברהם גטניו ז"ל בצרור הכסף א"ח ס"א, שהוא חולק על מ"ש בפרי הארץ הנ"ל ועל הראיה מהמהריט"ץ, וז"ל "דאין משם ראייה דע"כ ל"ק הרב מהריט"ץ אלא בעליה שאם אינו נכנס בה אינו רואה מקום מיוחד שנעשה בו נס, ואם יושב למטה אינו רואה אלא כותלים של העליה ולא הקרקע של העליה מקום שנעשה בו הנס... והוי דומיא דיוסף הצדיק דהגם שברחוק מנגד בקרוב מיל, ואפילו בצד הבור, לא היה רואה קרקע הבור, מקום שהנחשים ועקרבם היו זה על זה, הוצרך לילך ע"פ הבור לראות מקום מיוחד שנעשה בו הנס... ולפי זה כיון שמן החלונות של ב"ה כל יום רואים בית הקברות, ודאי דאין צריך לברך כשהולכים שם, דהא הרואה בית הקברות צריך לברך קתני, והא רואים אותו כל יום." ע"ש.

היא תלויה בשום מעשה או תנועה מצד האדם, שאף אם הוא אינו עושה שום תנועה בגופו, עדיין דמותו נראית בטלוויזיה. ולכן בזה י"ל שאין גופו גורם המראה בטלוויזיה כלל, ואין זה כאילו ראיית האדם עצמו.

מ"מ לפי שיטת אלו שאומרים שיי"ח קריאת המגילה ע"י שמיעה בטלפון, עדיין י"ל שמה שהאיש שומע בטלוויזיה כשהמלך עובר, הוא כשמיעה ממשית, וסגי בזה כדי לברך, וכמעשה דרב ששת. אלא עדיין יש לחקור בזה. אם כשהמלך עובר יש אדם שהוא עומד בביתו, ואף שהוא אינו יכול לראות כלום מהמלך שכותלי הבית חוצצין בפניו, מ"מ הוא שומע כל העם ואף השתיקה כשהמלך עובר, האם הוא עדיין יכול לברך. וי"ל שאין לו לברך, ואין זה דומה למעשה דרב ששת, שהרי בשלמא ברב ששת שאדם אחר שהוא אינו סומא יכול לראות את המלך ממקום שהיה עומד שם רב ששת, ובזה י"ל שעדיין יכול רב ששת לברך, אבל אם רב ששת היה עומד במקום שאף אדם אחר אינו יכול לראות, בזה אין לרב ששת לברך אף כשהוא שומע את הכל. וכן נראה ממעשה דאליהו הנביא שכורך פניו באדרתו, שאם אדם אחר עומד שם והוא אינו כורך את פניו, הוא היה יכול לראות. וכן במשה רבינו בפר' כי תשא, כתוב "והיה בעבור כבודי ושמתיך בנקרת הצור, ושכותי כפי עליך עד עברי", אם היה שם אדם אחר והקב"ה לא כיסה את פניו, אותו אדם היה יכול לראות כבוד הקב"ה (אף שזו גורמת מיתתו), ובזה י"ל שאין ראייה מעכבת, ודי בשמיעה, אבל כשאף אחד אינו יכול לראות, אז אין השמיעה לבדה כלום, ואין לברך. וכן נראה מהשבות יעקב ח"ג ס"לב, שכתב לגבי סומא וברכת הלבנה, "ואע"ג דמהרש"ל בתשובתו ס"עז, כתב דסומא חייב לקדש ולברך הלבנה, היינו דוקא אם הוא ברחוב עם אחרים, ואחרים רואים את הלבנה, אז חייב לברך אף שהוא סומא ואינו רואה, אבל היכא שהוא בביתו במקום שא"א לו ליהנות מאור הלבנה, גם הוא מודה דאין לברך." ע"ש ולכן נראה מכל אלו סברות שאין לברך כלל בנד"ד.

ג) **ועכשיו** יש לבאר קצת לגבי ברכת בית הקברות וברכת הנס. מצינו במהריט"ץ בח"א ס"פז, שהוא נשאל על איש שנעשה לו נס בעליה על ביתו, אם הוא יכול לברך ברכת שעשה לי נס במקום הזה, כשהוא רואה העליה כשהוא למטה בביתו. וכתב המהריט"ץ, "הדבר ברור דבמקום שנעשה לו נס קתני, ומקום לא מקרי אלא במקום מיוחד, ואין ספק דעליה חלק מקום לעצמו, ולא נפטר בהיותו דר בחצר או בבית תחתיו. תדע דאמרו חז"ל במדרש שיוסף הצדיק כשהלך עם אחיו נפנה מהם לעמוד על פי הבור,

וכן נראה ממ"ש בברכות נח. "בן זומא ראה אוכלוסא על גב מעלה בהר הבית, אמר ברוך חכם הרזים..." ופירש הרמב"ם בהקדמתו למשנה, "כי בן זומא היה עומד על הר הבית והיה רואה ישראל שעולים לחוג". ע"ש. הרי מהר הבית שהוא למעלה, הוא ראה ששים רבוא שהם למטה והם עולים לחוג. ולכן רק בזה כשהוא במקום רחוק וגבוה י"ל שהוא יכול לברך הברכה כיון שרק ע"י זה הוא יכול לראות כל ששים רבוא, משא"כ אם הוא רואה רק מקצתם. וכן יש לדקדק שלא כתוב בגמרא שהאנשים בתוך אוכלוסא ברכו ברכה זו, אלא מצינו שרק בן זומא בירך אותה, וזה מפני שהוא היה במקום גבוה והוא היה יכול לראות כל האוכלוסא, משא"כ האנשים שהיו בתוך האוכלוסא (ואין לומר דמן הסתם כולם בירכו, ולא הביאו בגמרא שדוקא בן זומא בירך אלא לאשמועינן ההמשך שאמר בן זומא שכולם לא נבראו אלא לשמשני, שזה אינו שא"כ הו"ל לכתוב שכולם ברכו ברכת חכם הרזים שזה יותר חידוש, ורק בן זומא אמר שכולם לשמשני). ולפי זה שפיר כתב הרמב"ם בהל' ברכות פ"י הל"א, "הרואה ת"ר אלף אדם כאחד..." נראה כוונתו שאין הקפדה אם כל אנשים אלו עצמם נפרדים זה מזה, קצתם במקום זה וקצתם במקום אחר, אלא אם עדיין הוא יכול לראות כולם כאחד לפניו, הוא יכול לברך ברכה זו. הרי הפירוש של "כאחד" או "ביחד" הוא לגבי ראיית הרואה ולא לגבי האנשים עצמם שהם בכלל ששים רבוא. וי"ל שלמד הרמב"ם הדין של "כאחד", מבן זומא שראה כל ששים רבוא כאחד, ולא רק קצת מששים רבוא. ולכן נראה שאם הוא אינו רואה את כולם, אין לו לברך ברכה זו, וכן ילפינן מבן זומא שראה את כולם ממקום גבוה בהר הבית, וששים רבוא היו למטה, והיו עולים לחוג.

וכן מצינו בבבלי, שכתוב "ויעלהו במות בעל, וירא משם קצה העם." ופירשו דעת זקנים מבעלי התוספות, "כל העם מקצה שראה כולם עד סוף המחנה". הרי רק במקום גבוה, דהיינו במות, הוא יכול לראות כל העם, דהיינו ששים רבוא. וכן הוא בנדר"ד, וכדמצינו בבן זומא.

שוב ראיתי לר"מ מ"מ שניאורסון ז"ל ברשימתו – רשימת המנורה, דף עז ועז שהוא פירש סוגיא הנ"ל לפי מ"ש הרמב"ם בהקדמתו למשניות הנ"ל. וכתב, "דעומד על הר הבית קאי על בן זומא, ולא על האוכלוסא. ובזה תתישב קושית הכסף משנה ביד הל' ברכות פ"י הל"א, אהא דפסק הרמב"ם לענין ברכת חכם הרזים דבעינן ששים ריבוא

הרי לדעתו ברכת בית הקברות או ברכת הנס אינה תלויה דוקא על הרגשה כשהוא קרוב או בבית הקברות עצמו, אלא כאן הראיה היא העיקר ותו לא. ולכאורה לפי זה מותר לברך כשהוא רואה בית הקברות או מקום הנס בטלויזיה, אבל נראה שאף לדעתו אין לעשות כן, כיון שנראה שתקנו רבותינו ברכות אלו רק בראיה בדרך טבעי, ולא באופן אחר.

ולכן למסקנה נראה שאין לברך ברכות של ראייה על מה שהוא רואה בטלויזיה בשדור חי, או סקייף וכדומה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן מה.

שאלה: האם יש לברך ברכת חכם הרזים כשהוא רואה רק מקצת ששים רבוא שהיו שם.

תשובה:

לכבוד הרה"ג צבי אליעזר וייסינגר שליט"א.

א) כתב מרן בס"רכד ה, "הרואה ששים רבוא מישראל ביחד אומר בא"י אמ"ה חכם הרזים, ואם הם עכו"ם אומר וכו'". וזה לפי מ"ש בברכות נח. ופירש"י שם, "חכם הרזים. היודע מה שבלב כל אלו". דהיינו שאף י"ש בהם גם כן ששים רבוא דעות מחולקין, כמ"ש המהרש"א שם, מ"מ עדיין הקב"ה יודע את הכל. לכן נראה שכיון שלא תקנו רבותינו ברכה זו על ראיית מאה או אלף אנשים, אלא רק בראיית ששים רבוא, כוונתם בזה היא דבעינן הרגשה גדולה בלבו על חכמת הקב"ה כדי לברך ברכה זו, ובראיית רק מאה יש רק הרגשה קטנה, ולא תקנו ברכה על זו הראיה. ועוד י"ל שאף אם הוא יודע שיש ששים רבוא, אלא הוא רק ראה מקצתם, עדיין אין לברך על זה כיון שאין כל כך הרגשה בזה, שההרגשה בלב תלויה על ראיית העין כשהחוש מעיד, ורק אם הוא רואה כל ששים רבוא י"ל שיש בזה הרגשה גדולה על חכמת הקב"ה, ורק אז הוא צריך לברך ברכה זו. ולכן נראה שזה מ"ש מרן "ביחד", שהוא צריך לראות אותם ביחד, ולא רק מקצתם, שאף שיש לו ידיעה שיש ששים רבוא, מ"מ אין בזה הרגשה גדולה בלבו, אלא אם הוא רואה את כולם, דהיינו "ביחד".

פני הבית, וגם זה משום שאין ההרגשה שזה בית הרשע תלויה על ראיית כל הבית. משא"כ בברכת חכם הרזים, בעינין ראיית כל ששים רבוא, שרק בזה יש לו הרגשה גדולה בלבד בחכמת הקב"ה. ולכן הקפידו ותקנו רבותינו ברכה זו דוקא על ששים רבוא, ולא על פחות מזה.

וגם מצינו במהריט"ץ בח"א ס"פז, שהוא נשאל על איש שנעשה לו נס בעליה על ביתו, אם הוא יכול לברך ברכת שעשה לי נס במקום הזה, כשהוא רואה העליה כשהוא למטה בביתו. וכתב המהריט"ץ, "הדבר ברור דבמקום שנעשה לו נס קתני, ומקום לא מקרי אלא במקום מיוחד, ואין ספק דעליה חלק מקום לעצמו, ולא נפטר בהיותו דר בחצר או בבית תחתיו. תדע דאמרו חז"ל במדרש שיוסף הצדיק כשהלך עם אחיו נפנה מהם לעמוד על פי הבור, ובירך ברוך שעשה לי נס במקום הזה. ואז אמרו אחיו לו ישטמנו וגו'. וא"כ מדאצטריך יוסף הצדיק לפנות מאחיו ולא בירך שם בתהאי דרך הילוכו, משמע דבעינן ממש במקום... ע"ש. הרי כאן לא מועיל מה שיוסף ראה המקום מרחוק, ודלא כנד"ד, וי"ל דשאני התם כיון דיש הרגשת הנס רק כשהוא קרוב ובאותו מקום, משא"כ בנד"ד שהדבר תלוי על ראיית ששים רבוא, בזה בעינן ראייה מרחוק וממקום גבוה כדי שהוא יכול לראות את כולם.

וכן י"ל במ"ש מהר"י מזרחי ז"ל בפרי הארץ ח"א ס"ז, "איך שיהיה אם באנו לדון אחר דינו של מהריט"ץ שדן דצריך לברך דוקא באותו מקום ממש, מכאן ראייה למה שנסתפק אצלנו זה ימים פה בירושלים, שאנו לומדים תורה בהסגר הקדוש וחלונות פתוחות ומשם נראים קברי ישראל הקבורים בעמק יהושפט, אם צריכין אנו לברך משלשים לשלשים כשהולכים על הקברים בעצמם, או מפטרי בראייתנו מן החלונות הנז'. ולפי פסקו של מהריט"ץ שדן את הדין דצריך לברך במקום ממש, א"כ מינה נפקא לן דצריכין לברך כשהולכים על הקברות בעצמם, ולא מפטרי בראייתם מן החלונות". ע"ש.

הרי לדעתו אף לגבי בית הקברות אין לברך מרחוק, וצ"ל הטעם, מפני שהוא אינו מרגיש בלבד יפה שהקב"ה מחיה המתים אלא כשהוא ממש בבית הקברות, משא"כ בנד"ד שהוא תלוי על ראיית ששים רבוא, כשביארת לעיל.

וראיתי לר" אברהם גטניו ז"ל בצרור הכסף א"ח ס"א, שהוא חולק על מ"ש בפרי הארץ הנ"ל ועל הראיה מהמהריט"ץ, וז"ל "דאין משם ראייה דע"כ ל"ק הרב

ובארץ ישראל דוקא, והקשה הכסף משנה דמנא ליה שאין מברכים ברכת חכם הרזים אלא בארץ ישראל, דאם תאמר היא ממעשה דבן זומא, א"כ ניבעי שתהיה האוכלוסא בהר הבית דוקא כבמעשה דבן זומא. ולפי הנ"ל ניחא, ד"על גב מעלה בהר הבית" קאי על בן זומא, שהוא היה על הר הבית, ולא קאי אוכלוסא, ובכל זאת מוכח ממעשה דבן זומא דהאוכלוסא היתה בארץ ישראל כיון שראה אותם בן זומא בעמדו בהר הבית, דהרי א"א לראות מירושלים לחוץ לארץ, כיון דמירושלים עד גבול ארץ ישראל הוא לכל הפחות י' פרסאות (מעשר שני פ"ה מ"ב. יומא כ:.) ועכצ"ל שהאוכלוסא שראה בן זומא בעמדו בהר הבית היתה בארץ ישראל. ועפ"ז פסק הרמב"ם שברכת חכם הרזים היא באוכלוסא שבארץ ישראל דוקא. ולגופו של ענין מ"ש הרמב"ם בפירוש המשניות ד"על גב מעלה בהר הבית", קאי אבן זומא ולא אוכלוסא, מוכרח הוא, דהרי מלבד זה דעמידת ס' רבוא אנשים "על גב מעלה", הוא ענין זר, הנה כל הר הבית הוא ת"ק אמה ע"ג ת"ק אמה... וא"כ אין שם מקום לששים רבוא... ואין לומר שהיה בדרך נס, שהרי רק בעזרה אמרו רז"ל (אדר"נ פל"ה ח) דנעשה נס "שאפילו כל ישראל נכנסין בעזרה עזרה מחזקתן". ע"ש.

הרי מבואר שבן זומא ראה את כל האוכלוסא ממקום גבוה, וממקום רחוק, דמסתמא רוב האוכלוסא היה מחוץ לירושלים. וזה דומה למה שכתבתי שראה בלעם את בני ישראל ממקום גבוה. ובזה מיושב שיטת רבינו מנוח מקושית הכסף משנה. ולכן כיון דילפינן הגדרים של דין זה מבן זומא, י"ל שצריך לראות דוקא כל האוכלוסא, דהיינו ששים רבוא כדי לברך ברכה זו, ואין לסמוך על ראיית קצת מששים רבוא, אף כשהוא יודע שיש שם ששים רבוא אלא שהוא לא ראה את כולם. ולכן כשכתב הרמב"ם "כאחד", יש לפרש כמו שראה בן זומא כל האוכלוסא כאחד, אף דמסתמא יש הפסק ביניהם בקצת מקומות, מ"מ כיון שהוא ראה את כולם, זה בכלל "כאחד".

ב) וכן מצינו חילוקים אלו בדרכים אחרות, בשאר ברכות הראיה. כתב מרן בס"רכד ג, "הרואה בבל הרשעה אומר בא"י... ראה ביתו של נבוכדנצר אומר ברוך...". הרי כאן נראה פשוט שהוא אינו צריך לראות כל עיר בבל כאחת, דהיינו ממקום גבוה, אלא רק כשהוא הולך לדרכו והוא רואה קצת מהעיר הוא יכול לברך. וזה מפני שאין הברכה תלויה על ראיית כל העיר, שביין אם הוא רואה מקצתה או כולה, הוא יכול להרגיש שעיר זו היא בבל הרשעה. וכן לגבי ראיית בית נבוכדנצר, א"א לו לראות הפנים ואחור של הבית בבת אחת, ועדיין הוא יכול לברך רק על ראיית

מאור הלכנה, גם הוא מודה דאין לברך. ע"ש. ולכן אף בנד"ד שאם האיש יכול לראות, מ"מ אין לו לברך עד שהוא במקום שהוא יכול לראות כל ששים רבוא, שאל"כ הוא כאיש שרוצה לברך ברכת הלכנה בביתו, שאף שיש לו ידיעה שהלכנה היא ברקיע בחוץ, מ"מ אין ידיעה זו מועילה, ואין לו לברך.

ועוד י"ל בזה, שכתב מהר"י פינטו ז"ל בנבחר מכסף א"ח ס"ג, "נשאלתי על הרואה את המלך משונה כאחד העם, אי מברכין עליו ברכת המלך. תשובה, נראה שאין מברכין עליו אלא בזמן שרואה המלך בכבודו, דדייק לשון הברכה ברוך שחלק מכבודו לבשר ודם, ואם הוא מתהלך כאחד הריקים איה כבודו להעריצו...". ע"ש. הרי אף שהוא יודע שזה המלך, וגם הוא יודע שבדרך כלל שעושים כבוד גדול למלך זה, מ"מ כשהוא אינו רואה הכבוד אין לו לברך. ולכן ה"ה בנד"ד שאף אם הוא יודע שיש ששים רבוא שם, אלא הוא ראה רק מקצתם, אין לו לברך שאין ידיעה בזה מועילה, שתקנו רבותינו ברכת חכם הרזים על ראית ששים רבוא ולא על פחות מזה.

אלא ראיתי בברכ"י ס"רכד אות ג שהוא כתב, "הרואה המלך בים בספינה קטנה, והיא מכוסה ובל יראה המלך עצמו אך יודעים בבירור שהמלך שם, יכול לברך, וראה מרב ששת דהוה סגי נהור ואפ"ה בירך. מוריני הרב קרובינו מהר"ר אברהם יצחקי בתשובת כ"י"ץ ולפי זה לכאורה י"ל שאף בידיעה בלא ראייה יש לברך ברכת המלך. ולכן אולי הכי י"ל בנד"ד. אלא יש לדון בזה לפי מ"ש הברכ"י הנ"ל "דשאני ברכת המלך דנתקנה שמרגיש בכבוד המלך, ואם יזכה יבחין, וא"כ גם סומא יש לו הרגשה וחוש השכל מבחין בכבוד המלך ויכול לברך, אבל שאר ברכות הראיה, דהיינו לראות הדבר עצמו, הדבר ברור כמ"ש הרב יד אהרן דבעינן ראייה בעיניו" ע"ש (ועיין במחבר"ר מ"ש לגבי שיטת הא"ר).

ולפי זה אף לגבי ברכת חכם הרזים י"ל שאף אם הסומא שומע קול רעש גדול והרגיש שיש לפניו ששים רבוא, עדיין אין לו לברך כיון דדוקא ראייה בעינן וליכא, ודלא כדמצינו בברכת המלך. ולכן אף במי שיכול לראות בעיניו, אלא הוא רואה רק קצת מששים רבוא, עדיין אין לו לברך, אף שהוא מרגיש ויודע שיש שם ששים רבוא.

ועוד י"ל שדין סומא בברכת המלך שאני כיון שהלא אם אחר עמו, אותו אחר יכול לראות המלך מאותו מקום, אבל אם הסומא הוא באיזה מקום שאף האחר עמו אינו יכול לראות המלך משם, ודאי אין לו לברך. וכן הוא בשבות יעקב ח"ג ס"לב, שכתב לגבי סומא וברכת הלכנה, "ואע"ג דמהרש"ל בתשובתו ס"עז כתב דסומא חייב לקדש ולברך הלכנה, היינו דוקא אם הוא ברחוב עם אחרים, ואחרים רואים את הלכנה, אז חייב לברך אף שהוא סומא ואינו רואה, אבל היכא שהוא בביתו במקום שא"א לו ליהנות

מהריט"ץ אלא בעליה שאם אינו נכנס בה אינו רואה מקום מיוחד שנעשה בו נס, ואם יושב למטה אינו רואה אלא כותלים של העליה ולא הקרקע של העליה מקום שנעשה בו הנס... והוי דומיא דיוסף הצדיק דהגם שברחוק מנגד בקרוב מיל, ואפילו בצד הבור, לא היה רואה קרקע הבור, מקום שהנחשים ועקרבים היו על זה, הוצרך לילך ע"פ הבור לראות מקום מיוחד שנעשה בו הנס... ולפי זה כיון שמן החלונות של ב"ה כל יום רואים בית הקברות, ודאי דאין צריך לברך כשהולכים שם, דהא הרואה בית הקברות צריך לברך קתני, והא רואים אותו כל יום". ע"ש.

הרי לדעתו ברכת בית הקברות אינה תלויה דוקא על הרגשה כשהוא קרוב או בבית הקברות עצמו, אלא כאן רק בעינין ראייה, ואין מקפידים על הרגשת לבו כשהוא קרוב. וברכת חכם רזים היא דוקא כשהוא רחוק ובמקום גבוה, שרק בזה הוא יכול לראות ששים רבוא.

וכן מצינו חילוקים אלו לגבי ברכת המלך, דמצינו שרב ששת בירך על המלך אף שרב ששת היה סגי נהור כמבואר בברכות נח. ופירש הברכ"י בס"רכד אות א, "דשאני ברכת המלך דנתקנה שמרגיש בכבוד המלך, ואם יזכה יבחין, וא"כ גם סומא יש לו הרגשה וחוש השכל מבחין בכבוד המלך ויכול לברך, אבל שאר ברכות הראיה, דהיינו לראות הדבר עצמו, הדבר ברור כמ"ש הרב יד אהרן דבעינן ראייה בעיניו" ע"ש (ועיין במחבר"ר מ"ש לגבי שיטת הא"ר).

ולפי זה אף לגבי ברכת חכם הרזים י"ל שאף אם הסומא שומע קול רעש גדול והרגיש שיש לפניו ששים רבוא, עדיין אין לו לברך כיון דדוקא ראייה בעינן וליכא, ודלא כדמצינו בברכת המלך. ולכן אף במי שיכול לראות בעיניו, אלא הוא רואה רק קצת מששים רבוא, עדיין אין לו לברך, אף שהוא מרגיש ויודע שיש שם ששים רבוא.

ועוד י"ל שדין סומא בברכת המלך שאני כיון שהלא אם אחר עמו, אותו אחר יכול לראות המלך מאותו מקום, אבל אם הסומא הוא באיזה מקום שאף האחר עמו אינו יכול לראות המלך משם, ודאי אין לו לברך. וכן הוא בשבות יעקב ח"ג ס"לב, שכתב לגבי סומא וברכת הלכנה, "ואע"ג דמהרש"ל בתשובתו ס"עז כתב דסומא חייב לקדש ולברך הלכנה, היינו דוקא אם הוא ברחוב עם אחרים, ואחרים רואים את הלכנה, אז חייב לברך אף שהוא סומא ואינו רואה, אבל היכא שהוא בביתו במקום שא"א לו ליהנות

בזה כיון שהוא יכול לומר תהלה לדוד אחר העמידה כשהוא עדיין יום, וזה מועיל להשלים הג' פעמים (ואף דמצינו בשחרית שכתב הטור בס"נב בשם רב נטרונאי שאין לומר פסוקי דזמרה אחר תפלת שחרית, ולכן לכאורה דה"ה שאין לומר אשרי אחר תפילת מנחה, מ"מ כבר כתב הב"י שזה דוקא עם ברכת ברוך שאמר וישתבח, אבל בלי ברכה אין קפידה כלל, אלא אדרבה "ולואי דלימרינהו כולי יומא". ולכן ה"ה באשרי אחר תפילת מנחה י"ל שהוא מותר).

אלא הוא אינו ברור שהוא יכול לומר אשרי אחר העמידה של מנחה. כתב הרמ"א בס"ק ב, "וכן כשמתפלל ערבית שתיים משום שלא התפלל מנחה יאמר אשרי בין תפלה לתפלה." וכתב המ"א שם בס"ק ה, "אבל המקובל ר"מ מרנק"ט הזהיר מאד שלא לומר אשרי אחר המנחה (ב"ח). ואני בעיני ראיתי ברקנ"ט פ' וירא ופ' קרח שכתב שלא לומר אשרי בערבית. ועב"י ס"רלד בשם מהר"א. ונ"מ למי שמתאחר לבא לבהכ"נ בשעה שהצבור התחילו יתפלל י"ח עמהם ואח"כ יאמר אשרי דלא כהב"ח. וכ"כ בהגמ"נ ובס"ח ס"תתיב, וכן המנהג פשוט ביה"כ לומר אשרי אחרי מנחה, מיהו בזוהר פ' פנחס ע' תכד משמע דאחר תפלת מנחה לא יאמר אשרי. ונ"ל דשאני יה"כ שהוא ברצון כל היום, ומ"מ משמע שם בזוהר דמותר לאומרו שלא אדעת' דחובה".

הרי לדעת הב"ח לפי המקובלים אין לומר אשרי אחר העמידה של מנחה. וכן הוא בחס"ל ס"קח. אות א. שכתב שלפי הסוד אין לומר אשרי אחר מנחה. וכ"כ הבן איש חי פ' משפטים אות ט ע"ש. וכן הוא בכה"ח ס"קח אות כ ע"ש.

אלא מצינו מקובלים אחרים שהתירו לומר אשרי אחר מנחה. וכן הוא בספר חסידים ס"תתיב כמבואר במ"א הנ"ל. וכן דעת המחבר באות ה, ובקש"ג ס"כב אות יב, והש"ץ דף קעא, וכן דעת הדרך החיים, כמבואר במ"ב בס"קח ס"ק יד שכתב, "וכתב בדרך החיים דאיך שהאדם ינהוג בזה יש לו על מי לסמוך, אך כל זמן שהוא יום לא ימנע מלומר אשרי אף שהוא אחר תפילת המנחה. ע"כ אם נתאחר ובא לבהכ"נ בשעה שהצבור התחילו תפילת המנחה, יתפלל עמהם ויאמר אשרי אח"כ."

וכיון דאיכא מחלוקת בין המקובלים, יש לאזיל אחר דעת הפוסקים בזה. וכן כתב ר"י יוסף ידיד ז"ל בברכת יוסף ח"א דף יא בדין אחר, וז"ל "... מיהא מידי ספק לא יצא הדבר איך דעת המקובלים, אע"ג דקי"ל היכא דאיכא מחלוקת

הלא כבר כתב הברכ"י הנ"ל דשאני ברכת המלך משאר ברכת ראייה. ולכן ודאי אין להביא ראייה מזה לנד"ד.

ועוד מצינו כעין זה, והוא כשהאיש רואה את המלך בכבודו מרחוק ע"י משקפת, אלא הוא אינו שומע הרעש הגדול, ואינו מרגיש כל כך בכבוד המלך, אם הוא יכול לברך. וכבר דן בזה בפתח הדביר שם באות י, וכתב "לכאורה הרואה את המלך מרחוק ע"י דורבין (משקפת) אינו מרגיש בכבודו ואיך יברך שחלק מכבודו מאחר שאינו שומע חרדת החיילות וקול שעטת פרסות אביריו ונחרת סוסיו ופעמי מרכבותיו והשמעת קול מגדולי השירים המכבדים... וממילא לא יורגש קול דממה דקה הבא באחרונה שעל ידו ניכר ונרגש הדבר כבוד הוד מלכות... ע"ש. ולכאורה י"ל הכי בנד"ד שאין לו לברך ברכת חכם הרזים מרחוק. אלא זה אינו, דשאני דין ברכת המלך שהיא תלויה על הרגשת הכבוד, משא"כ בנד"ד שהוא תלוי על ראיית ששים רבוא בלבד. ולכן שפיר הוא לברך מרחוק וממקום גבוה, וכדמצינו בבן זומא.

ולכן למסקנה נראה, שאין לברך ברכת חכם הרזים אלא אם הוא רואה כל ששים רבוא כגון ממקום גבוה, ולא כשהוא רואה רק קצת מהם, ואין הידיעה שיש שם ששים רבוא, אף שהוא אינו רואה את כולם, מועילה כדי לברך ברכה יקרה זו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן מו.

שאלה: במי שאיחר מעט לתפילת מנחה, ומגיע כשהציבור כבר התחילו עמידה לפני זמן מועט, או עומדים מיד להתחיל, האם יתעכב לומר "אשרי", או עדיף להצטרף אליהם מיד.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

(א) **כתוב** בברכות ד: "אמר ר' אבינא כל האומר תהלה לדוד בכל יום ג' פעמים מובטח לו שהוא בן העוה"ב." וכיון שבשחרית הוא אומר אותה רק ב' פעמים, הוא צריך לאומרה גם בשעת מנחה כדי להשלים הג' פעמים. ולפי זה י"ל בנד"ד שאם הוא מתחיל העמידה של מנחה מיד כיון שהוא ענין גדול להתפלל העמידה עם הצבור, אין קפידה

ולפי זה ה"ה בנ"ד יש לו להתפלל תפילת מנחה מיד עם הצבור, ושוב יש לו לומר אשרי אחר כך. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן מז.

שאלה: האם מותר לקבוע סעודה בערב שבת שהוא רגיל בה בערב שבת, אלא שמרבין בה שמחה ומוזמנים וזמנה ארוך, אבל אין בה ריבוי אוכל לכל אחד שמסובין שם.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזוראי שליט"א.

א) כתב הרמב"ם בהל" שבת פ"ל הל"ד, "אסור לקבוע סעודה ומשתה בערב שבת מפני כבוד שבת. ומותר לאכול ולשתות עד שתחשך, ואע"פ כן מכבוד השבת שימנע אדם מן המנחה ולמעלה מלקבוע סעודה כדי שיכנס לשבת כשהוא מתאוה לאכול".

ויש להעיר, שהרי בתחילה הוא כתב "אסור לקבוע סעודה ומשתה בערב שבת מפני כבוד שבת", דמשמע שכל היום בערב שבת יש איסור לקבוע סעודה, ובסוף כתב "ואע"פ כן מכבוד השבת שימנע אדם מן המנחה ולמעלה מלקבוע סעודה". הרי נראה מכאן שהאיסור לקבוע סעודה הוא רק מזמן מנחה ולמעלה.

וי"ל שיש לחלק בין "סעודה ומשתה", שזו אסורה כל היום כיון שיש שיכרות ושמחה וזה מביאין לידי ביטול הכנה לשבת. אולם הסיפא מיירי כשאין שיכרות ושמחה, ואין חשש שמא יבטלו להכין לשבת, אלא עדיין יש חשש אחר דהיינו שמא לא יהיה תאב לאכול בשבת.

וכן ראיתי בט"ז בס' רמט ס"ק א שפירש, "זכר הרמב"ם אסור לקבוע סעודה ומשתה, וזה כל היום דע"י שישתכר יבטל משבת לגמרי... בקביעות סעודה מותר כל שלא קובע גם לשבת... מ"מ ימנע אדם עצמו שלא לקבוע אפילו סעודה לחוד (דהיינו ממנחה ולמעלה) כדי שיכנס לשבת כשהוא מתאוה". ע"ש.

וכן ראיתי שפירש באורה ושמחה על הרמב"ם שם, וז"ל "והנה כשמעיינים בלשון הר"מ רואים שאיסור סעודה

הפוסקים הקבלה תכריע, היינו היכא דליכא מחלוקת בדעת המקובלים, אבל היכא דאיכא מחלוקת בדעת המקובלים אזי ודאי אזלינן בתר הפשט".

לכן יש לאזיל בזה אחר דעת מרן, והוא כתב בס' רל"ד ב "אם שכח ולא התפלל מנחה מתפלל ערבית שנים ואומר אשרי קודם תפלה שהיא תשלומין לתפלת מנחה". הרי ק"ו שהוא יכול לומר אשרי כשהוא עדיין יום אלא אחר תפלת מנחה, וכנ"ד.

ולכן נראה שיש לו להתחיל העמידה מיד, ואחר כך יש לו לומר אשרי. ומצד היותר טוב יש לומר אשרי כקורא בתורה, וזה כוונת המ"א הנ"ל שכתב, "משמע שם בזוהר דמותר לאומרו שלא אדעת' דחובה". וכן פירש הגר"ז בדעת המ"א כמ"ש השער הציון בס"ק כז ע"ש.

ב) אלא עדיין יש לדון בזה מטעם אחר, והוא שכמה פוסקים סברו שאף חזרת הש"ץ היא בכלל תפילת צבור כמבואר ביחודה דעת ח"ה ס"ז ע"ש. ולכן עדיין י"ל שהוא יכול לומר אשרי ושוב יש לו להתפלל העמידה עם חזרת הש"ץ, ובזה הוא מקיים שניהם ביחד, דהיינו אשרי קודם העמידה וגם תפילת צבור. וכן מצינו ביחודה דעת שם ס"ה לגבי תפילת שחרית, שכתב בסיכום, "ואם עדיין אין סיפק בידו להשיג להתפלל י"ח ה הצבור, או עם תפלת החזרה של ש"ץ, ידלג לגמרי הזמירות, ויתחיל מברכת יוצר אור, כדי שישפיק עם הצבור". ע"ש. הרי אף חזרת הש"ץ בכלל תפילת צבור, ולכן ה"ה י"ל הכי בנ"ד שיש לו לומר אשרי ושוב להתפלל העמידה בחזרת הש"ץ.

אלא יש לפקפק בזה, שהמקור לדין זה הוא הטור בס"נב שכתב, "וכתבו בשם רבינו יונה שאמר בשם רבותיו שאם נכנס בשעה שש"צ מתחיל יוצר אור ואין לו שהות לומר אפילו תהלה לדוד, טוב הוא שיקרא ק"ש וברכותיה ויתפלל עם הצבור...". ויש לדון בזה, שאם הוא נכנס בשעה שהש"צ מתחיל יוצר, הלא עדיין הוא יכול לומר ברוך שאמר ואשרי וישתבח וגם ק"ש וברכותיה כיון שהוא יכול להתחיל העמידה עם חזרת הש"ץ, ויש לו להשלים הכל בזמן שהצבור מתפללים תפילה דלחש. ולכן צ"ל שפשוט לרבותיו של רבינו יונה שלכתחילה אין לעשות כן, אלא יש לדלג אשרי לגמרי כדי להתחיל העמידה עם הצבור בתפילה דלחש. ואה"נ שאף חזרת הש"ץ נחשבת תפילת צבור כמבואר בכמה פוסקים, אלא עדיין אין לו להפריש מן הצבור, ועדיין לכתחילה יש לו להתחיל העמידה עמהם כשהם מתחילים תפילה דלחש.

לשבת כשהוא תאב לאכול, וכל היום בכלל האיסור. ולאכול ולשתות בלי קביעות סעודה אפילו סעודה שרגיל בה בחול כל היום מותר להתחיל מן הדין אבל מצוה להמנע מלקבוע סעודה שנהג בה בחול מט' שעות ולמעלה." הרי המילים המודגשות הם כעין דברי הרמב"ם, ושאר המילים הם כפירוש הרב המגיד.

וראיתי באחרונים שהם האריכו לפרש דברי הרב המגיד, עיין בב"ח ומאמ"ר ופרי האדמה על הרמב"ם והיצחק ירנן, והמרכבת המשנה לר"א אלפאנדרי, ועוד. אלא מ"מ מצינו שלדעת הרב המגיד ומרן החילוק בין הרישא והסיפא בדברי הרמב"ם הוא אינו כמ"ש הט"ז ודע', אלא הרישא הוא מיירי בסעודה שאינה רגילה בחול, והסיפא מיירי בסעודה שרגילה בחול, ויש רק טעם אחד לגזירה זו, דהיינו "שיכנס לשבת כשהוא תאב לאכול", וזה בין לרישא ובין לסיפא, ודלא כפירוש הט"ז ודע'. ולפי פירוש זה י"ל שכל שאין רבוי מאכל מסעודה רגילה אין לאסור בערב שבת, ואף שיש רבוי מזומנים ושמחה, שיש רק חשש אחד בסעודה בערב שבת והוא שמא יכנס לשבת כשהוא אינו תאב לאכול.

ולפי זה נראה שיש להקל בנד"ד כיון שכל האיסור כאן הוא רק מדרבנן, ויש לתפוס פירוש הרב המגיד ומרן בדעת הרמב"ם. וכ"ש לפי מ"ש הרדב"ז בלשונות הרמב"ם בס"אלף תד (ס"לא), "וכלל גדול יש לי, כל מקום שאני רואה מחלוקת בדברי הרב ז"ל, אני סומך על דברי בעל מגיד משנה שהיה אדם גדול ובקי... ועוד שכיון שהוא בא לפרש דבריו דקדק בהם כל הצורך". ע"ש. וכן הוא בס"אלף תעז (קד) שהוא כתב, "שאיין בכל הראשונים מי שהוא בקי בלשון הרב יותר מבעל מגיד משנה, לפי שנתן אל לבו לפרש דבריו, ועבר על כלו והיה סדור לפניו כשלחן ערוך, וכ"ש אנן יתמי דיתמי שנחלוק עליו בכוונת הרב ז"ל". ע"ש. וכן הוא בס"אלף רמה (תעז) שכתב, "שעל בעל המגיד משנה יש לסמוך בהבנת דברי הרמב"ם ז"ל, לפי שהוא בא לפרש דבריו, ומדקדק בהם יפה". וכן הוא בפעולת צדיק ח"ב ס"רצו ע"ש. ועוד אף לפירוש הט"ז אולי יש להתיר כיון שאין שיכרות, וכשביארתי לעיל. ועוד הלא אנו קי"ל כדעת מרן, ולכן אין לזוז מדבריו, ואין לאסור בנד"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

ומשתה בע"ש ואיסור קביעת סעודה מן המנחה ולמעלה אין טעמם שוה, כי איסור סעודה ומשתה אינו כדי שיכנס לשבת כשהוא מתאוה, שהרי אפילו בבוקר אסור, ואינו אלא משום זלזול בכבוד שבת שעושה ערב שבת שוה בזה לימי השבת... או מפני שעוסק בע"ש באכילה ושתיה ואינו חש לביאת המלך, או מפני שאינו נותן לב לעסוק בהכנה דשבת, אבל איסור אכילת סעודה קטנה מן המנחה ולמעלה, אין איסורו אלא כדי שיכנס לשבת כשהוא מתאוה לאכול". ע"ש. הרי זה נראה כהט"ז.

וכן נראה כוונת המרכבת המשנה (חצלמא) שם, שכתב "ובירושלמי פ"ק דכתובות אין נושאין בער"ש מפני כבוד שבת, ומפרש רבנו דמתוך שהוא טרוד במשתה ושמחה ימעט בכבוד שבת, וה"ה לכל סעודה של משתה, וכה"ג פי' הרשב"א בד' שיטות בשם גאון הך עובדא דשתי משפחות שבמס' גיטין. ומיהו סובר רבנו דאפילו סעודה דלאו של שמחה אין קובעין אע"ג דקי"ל כר' יוסי בריש פ' ערבי פסחים דמותר לאכול עד שתחשך". הרי אף לדעתו יש לחלק בין סעודת משתה לסתם סעודה, ובסעודת משתה החשש הוא שמא ימעט בכבוד שבת, ובסתם סעודה החשש הוא שמא לא יתאוה לאכול כמ"ש הרמב"ם עצמו.

ועיין עוד במ"א ס"רמט ס"ק ה שהביא שלדעת ר"ת החשש הוא "שמתוך טרדת הסעודה לא יתעסקו בצרכי שבת". ע"ש. וזה כמו שפירש הט"ז לדעת הרמב"ם ברישא.

ולפי זה יש מקום לומר שאף כשאין רבוי מאכל אלא רבוי המזומנים ורבוי השמחה, עדיין יש לאסור כיון שע"י זה הוא "ימעט בכבוד שבת", כיון ש"אינו נותן לב לעסוק בהכנה דשבת". אלא אין זה ברור, שעדיין י"ל שמה שאסר הרמב"ם הוא רק "סעודה ומשתה", דהיינו שיש שכרות דע"י שישתכר יבטל משבת לגמרי" כמ"ש הט"ז הנ"ל, אבל אם אין שכרות אלא רק רבוי המזומנים ושמחה, עדיין הוא מותר, ואין לנו להוסיף ולגזור מדעתנו ולאסור אף סעודה שאין בה שכרות. ולכן לפי פירוש זה בדעת הרמב"ם יש להסתפק אם יש לאסור בנד"ד או לא.

(ב) **אלא** מצינו פירוש אחר בדעת הרמב"ם, והוא מ"ש הרב המגיד, וכתב מרן בב"י שפירוש המגיד משנה "נראה בעיני". ולפי זה מרן הביא לשון הרמב"ם בש"ע, אלא הוא הכניס פירוש הרב המגיד בדבריו. כתב מרן בס"רמט ב, "אסור לקבוע בערב שבת סעודה ומשתה שאינו רגיל בימי החול, ואפילו היא סעודה אירוסין, מפני כבוד השבת שיכנס

סימן מח.

הבעל, באותו זמן הוא אינו עובר על איסורים אלו, ולכן ממילא יש בזה מיעוט באיסור.

וכן ראיתי סברה זו באג"מ ח"ו א"ח ס"עט לגבי רופא דתי שרוצה להחליף עבודתו בבית חולים בשבת עם רופא ישראל שאינו דתי. וז"ל "...וגם יש טעם גדול להתיר אף עם היהודים שאינם שומרי תורה, שגם שכשישארו בביתם יחללו שבת במזיד בכל מלאכות שיזדמן, לא פחות מהמלאכות שיעשה בבית חולים באיסור, שא"כ אין בזה לפני עור בזה שהוחלפו להו מלאכות במלאכות, ויותר נוטה שהופחתו, כי יש הרבה חולים שמותר, וגם הרבה הוא רק מדרבנן, ומה שעושה בביתו רובן הם דאורייתא." וכן ראיתי סברה זו במנחת שלמה ח"א ס"מד שכתב, "ומסתברא לי שאם אחד רואה נזיר שותה יין באופן שאינו יכול כלל למונעו, דשפיר רשאי להחליף את הבקבוק שהוא שותה בבקבוק אחר שלו, אם יש לו מזה תועלת, כגון שזה שחור וזה לבן כיון דבמעשהו זה אינו מוסיף מכשול." ע"ש. ועייין עוד לגבי לפני עור מה שכתבתי בח"א ס"ל לא, כמה פרטים וחילוקים בדינים אלו.

ולכן נראה בנ"ד שיותר טוב להזמין האורח שאינו שומר שבת כיון שבזה הוא ממצט באיסורים.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן מט.

שאלה: האם מותר להכין שעון של פלאפון שיעשה שירים בשבת, לדעת מרן שסבר שאין להחמיר במשמיע קול. (כוונת השואל על שירים שנועדו להקיצו בלבד, אך לא בא לשמוע מוסיקה.)

תשובה:

לכבוד הרה"ג מאור צוברי שליט"א.

(א) נראה שלדעת מרן שאין לחוש לזה דמצינו בשבת יח. בדין של ריחים של מים שרבה אסר מטעם השמעת קול, וכתב רש"י שם שיש בזה זילותא, אבל לדעת רב יוסף הוא מותר שאין זה זילותא. ומרן בס"רנב. ה. פסק להתיר כרב יוסף, ואף הרמ"א פסק כן לעיקר דינא כמ"ש הפר"מ שם. ועוד אף לדעת הרמ"א שם, הוא כתב, "ומותר להעמיד כלי משקולת שקורין זייגע"ר מערב שבת אע"פ שמשמיע קול להודיע השעות בשבת, כי הכל יודעים שדרקן להעמידו

שאלה: האם מותר להזמין לביתו לשבת מי שאינו שומר שבת, כשידוע שהוא יבוא ברכב.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

(א) כתב כת"ר, "נשאלתי האם מותר להזמין לסעודת שבת, קרוב משפחה שאינו שומר תורה ומצוות, כשידוע שיבוא ברכב. ואם יש לחלק בזה כשידוע שאם הוא ירצה הוא יוכל לבוא ברגל בלא חילול שבת, כגון שהוא גר קרוב בעיר, למקום שהוא גר בעיר אחרת. ואני רק מזמין, והוא מחליט אם לבוא ברגל וברכב (ומן הסתם יבוא ברכב). והסברא אולי להקל, שהרי בלא"ה הוא מחלל שבת, ולכן אולי כבר עדיף שיבוא לראות מה זה עונג וכבוד שבת, ושירי שבת ודבר תורה וכו', ואולי זה ישפיע עליו בעתיד להרהר בתשובה. או שיש לאסור".

ולענ"ד נראה שהוא מותר, וכמו שהסביר כת"ר. וכן נראה מהריטב"א בע"ז ו: שכתב "אכתי איסורא במלתא משום מסייע ידי עוברי עבירה כל שאנו גורמין לו לעשות איסור או להרבות איסור". הרי אם לא גורמין האיסור שהוא כבר מחלל שבת, וגם אין מוספין באיסור שכבר הוא מחלל שבת הרבה, אין איסור של מסייע. וכן ראיתי סברה זו במשיב דבר ח"ב ס"לא, שכתב "לא אסור במסייע לפני שעת העבירה אלא באופן דהמסייע גורם הקדמה כ"ש כמו להושיט מאכל איסור להמומר, וזה מקרי מסייע שאין בו ממש בשבת צג. דיכול בעצמו אבל מ"מ עוזרו וממהר לעשות בעזרו... אבל אם לא יהיה עיכוב כל שהוא... לא מקרי מסייע כלל". ע"ש. וכן נראה מרעק"א בי"ד ס"קפא, וז"ל "אשה אסורה להקיף פאת ראש האיש. לענ"ד דזהו לכאורה לכ"ע יהיה אסור משום לפני עור דמכשלת להא שניקף. ואף היכא דהו"מ לגלח בעצמו מ"מ הוי איסור דרבנן כמ"ש התוס' ריש שבת. ואולי י"ל דבזה ליכא איסור מדין מצוה להפרישו, דאדרבה במה שהיא מגלחת אותו בזה מפרישתו, דאם לא היתה מגלחת אותו היה מגלח בעצמו והיה עובר בב' לאוין דניקף ומקיף, וע"י שהיא מגלחת מפרישתו מלאו דמקיף..." ע"ש. הרי מבואר שבכל מקום שהוא ממצט האיסורא ליכא לפני עור. ולכן אף בנ"ד אם הבעל אינו מזמין אורח שאינו שומר שבת, ממילא שהאורח יחלל שבת בכמה איסורים כגון כתיבה הבערה בשימוש נר חשמל וכו' וכו', אלא כשהאורח בבית

רחים של מים כשיטחנו בשבת, כדאמר רבה הטעם בשבת יח. דאושא מלתא, ואיפסק ברמ"א ס"רנב ה". ע"ש. הרי נראה מזה שהאיסור הוא רק לדעת רבה והרמ"א, אבל לדעת רב יוסף ומרן אין להקפיד.

וגם ראיתי בשבט הלוי ח"א א"ח ס"מז, שנשאל על שעון מעורר אם מותר לערוך אותו מלפני שבת כדי לצלצל בשבת. והוא כתב, "והנה היות כי אנחנו נוהגים היתר בעריכת שעון הן לצלצול הן לכבות ולהדליק נר, עלינו לברר שיטתנו בזה....". הרי אף לצלצל המנהג להתיר. ובסוף הוא כתב, "דאין איסור בעריכת שעון מע"ש בין שעון המקשקש בין שעון המדליק מאליו וכיו"ב...." ע"ש.

ולכן אף בנד"ד אין לאסור לדעת מרן. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בברכת הצלחה מרובה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן נ.

שאלה: האם לדעת הריב"ש מותר "לגרום" חילול שבת מיום א' עד ג', לדעת הרי"ף והרמב"ם.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א

א) כתב כת"ר, "כתב הריב"ש (סי' י"ז ובסי' ק"א ד"ה עם היות) וז"ל "ואף על פי שהרי"ף ז"ל, והרמב"ם ז"ל פירשו הברייתא הזו בדרך אחרת, כמ"ש למעלה, מ"מ הדין דין אמת, וכן הסכים מורי הרב רבינו נסים ז"ל בפרוש ההלכות שלו" עכ"ל. ומשמע שר"ל, שאף הרי"ף והרמב"ם יודו דלדינא מותר "לגרום" לחילול שבת קודם השבת (מיום א' עד יום ד'), וכסברא שייסד בעל המאור, עיי"ש. וקשה לנו מאד ע"ד, מדברי הרי"ף עצמו שכתב (שבת דף ז' ע"ב) וז"ל "יש מי שאומר (הוא רבו, ר"ת. ד.א.) הא דתניא אין מפליגין בספינה פחות מג' ימים קודם השבת בזמן שהספינה גוששת ואין במים עשרה טפחים ומשום גזירת תחומין גזרו בה, אבל למעלה מי' טפחים לא גזרו, ומשום הכי נהגו העם להפליג בים הגדול. והאי טעמא פריכא הוא, דאי מהאי טעמא הוא דאין מפליגין, הוה ליה למיתנא אין מפליגין בספינה קטנה, אמאי תני ספינה סתם, דמשמע בין קטנה בין גדולה. ועוד, מאי איריא ג' ימים אפילו טפי נמי" עכ"ל. וביאור קושייתו השנייה נלענ"ד, דאם כדברי ר"ח שטעם הברייתא הוא מחמת חילול שבת

מאתמול. ונראה שבזה"ז הכל יודעים שיש כמה מכשירי חשמל בבית והכל יודעים שדרכן להעמידם מלפני שבת, לכן אין לחוש להשמעת קול. ורוב העם אינם נזהרים לנתק הטלפון מלפני שבת, אף שלפעמים הוא מצלצל בשבת, ואף שבטלפון הוא מצלצל בשב ואל תעשה ובזייגע"ר הבעל מעמיד אותו בקום עשה בערב שבת, מ"מ מצד מי ששומע הקול בחוץ הוא אינו יודע מזה רק הוא שומע קול ויש חשש זלזול, וצ"ל הטעם להרמ"א הוא, מפני "כי הכל יודעים שדרכן להעמידו מאתמול". לכן ה"ה בפלאפון וכדומה, שהכל יודעים שיש לכל אדם כמה מכשירים של חשמל בביתו, ודרכם להשמיע קול מעצמם, והכל יודעים "שדרכן להעמידם מלפני שבת".

אלא ראיתי להראש"ל הרה"ג מרדכי אליהו ז"ל בשו"ת מאמר מרדכי ח"א ס"ט, שהוא כתב "שחייבים לסגור את הפקס בערב שבת". והוא פירש טעמו, וז"ל "שגם לדעת מרן הפוסק כרב יוסף, יש לאסור להשתמש בפקס בשבת, כי כל מה שהתיר רב יוסף היינו אם הפעולה נעשית מבעוד יום ונמשכת בשבת, רק אז לא חיישינן להשמעת קול, אבל אם הפעולה מתחדשת בשבת גם רב יוסף סובר בזה לאסור, ויש כאן זילותא דשבתא מפני שאוושא מילתא". ע"ש.

ולענ"ד אין לחלק לגבי השמעת קול, בין אם התחיל גוף המלאכה מערב שבת או אם גוף המלאכה נעשה רק בשבת, שלא מצינו חילוק זה בראשונים ולא במרן. ועוד הלא יש זילותא בכל אופן לרבה, שע"י השמעת קול העוברים ושבים שומעים מלאכת חול כביתו בין אם התחילה המלאכה בשבת או לא, ולכן צ"ל להיפך לדעת ר"י יוסף, דהיינו שיש להתיר בכל אופן וזה אף אם התחילה המלאכה בשבת, שהוא לא חש לזה כלל. ועוד דין הזייגע"ר הנ"ל הוכיח, דהתם הזייגע"ר משמיע קול להודיע השעות בשבת, ונראה שאף אם קודם שבת כבר הפסיק הזייגע"ר, והוא העמיד אותו בערב שבת סמוך לכניסת שבת והשמעת קול היא רק בשבת ולא לפני כן, עדיין זה מותר לרב יוסף ואסור לרבה (אם לא מטעם שהכל יודעים הנ"ל). לכן אין לחלק חילוק הנ"ל ובכל אופן לרב יוסף אין לאסור מטעם השמעת קול.

ועיי' באג"מ א"ח ח"ד ס"ע אות ו, לגבי העמדת שעון מעורר בע"ש שיצלצל בשבת, שהוא כתב ש"אם נשמע גם חוץ מחדרו שנשמע להרבה הלנים בביתו, וכ"ש כשנשמע לחוץ אסור מצד גזירת השמעת קול דנתינת חטין לתוך

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן נא.

שאלה: האם החשש של מיחזי כבישול הוא איסור בפני עצמו, או אם אף זה מטעם שמא יחתה בגחלים. והוא הערה על מה שכתבתי בח"ג ס"יח.

תשובה:

לכבוד הרה"ג ראובן כהן שליט"א.

א) **כתב כת"ר**, "אך יש עוד לדקדק בזה שמצינו בסוגיא בל"ח ע"ב תנאי חזרה בתוספת לדין המשנה, שאם נתן ע"ג קרקע או שאין דעתו להחזיר אסור להחזיר ע"ג כירה אף שגררו"ק, ולכאורה קשה להבין מדוע אסור להחזיר והרי הכירה גרו"ק וכל האיסור לעיל היה בלי גרו"ק והיה חשש אמיתי חזק יותר לחשש חתוי אבל הכא הרי הוא גרו"ק? ... כלומר לע"ד יש ב' איסורים בחזרה הא' הוא חשש חתוי ולכן אסור להחזיר ע"ג גרו"ק והאיסור יותר חמור משהיה שהרי לחנניה אף שמותר לשהות בבן דורסאי אסור להחזיר על כירה גרו"ק, והב' אף שהכירה גרו"ק אסור להחזיר אם הניח ע"ג קרקע וזה מצד מחזי כמבשל וזה נראה מוכרח מהסברא שהרי אין כאן חשש חתוי כלל ואעפ"כ אסור ודמי לנתינה בתחילה, וכמו שנראה ג"כ מהירושלמי.... ודוק בדברי הרשב"א והר"ן שכאשר דיברו על החזרה בכירה שאינה גרו"ק כתבו חשש חתוי וכאשר דיברו על החזרה בכירה גרו"ק ורק הניח ע"ג קרקע כתבו מחזי כמבשל וזה מטעם הנ"ל שבכירה גרו"ק אין חשש חתוי אלא רק נתינה בתחילה ודו"ק. ואין הכרח לומר שאין כוונתם ממש למחזי כמבשל שזה לא הפשט לענ"ד, אלא יש איסור החזרה ואיסור נתינה בתחילה".

וכשאני לעצמי עדיין יש לדון בזה לפי מ"ש הרשב"א לח: ד"ה מכלל, לגבי חזרה, לגבי הניח ע"ג קרקע, "ודאי בנתבשל הוא, וליכא אלא איסורא דרבנן, אבל דעתן של הגאונים ז"ל כיון דאסרוהו משום דמחזי כמבשל, וקרוב הדבר לבא לידי איסורא דאורייתא, הו"א לה כדאורייתא, ולפיכך הלכו בה להחמיר כשל תורה..." ע"ש. הרי מבואר שכל טעם של "מחזי כבישול", הוא מפני "וקרוב הדבר לבא לידי איסורא דאורייתא". ויש לחקור מה חשש איסור דאורייתא כאן, הלא התבשיל כבר נתבשל, ולדעת

(גזירת תחומין דרבנן), א"כ היה ראוי לאסור כבר בתחילת השבוע. ומבואר א"כ להדיא, דלדעת הרי"ף, אין לגרום לחילול שבת כבר בתחילת השבוע, היפך סברת בעל המאור. ולכן לא ידעתי ביאור מאי קאמר רבינו הריב"ש. (אא"כ נדחוק בכוונת הריב"ש, שמש"כ מ"מ הדין דין אמת", אין ר"ל שאף לרי"ף והרמב"ם הדין הוא דין אמת, אלא רק לדינא "הדין הוא דין אמת" לדעת הריב"ש עצמו, אף שבאמת הרי"ף והרמב"ם לא יודו לדין. אך זה נראה לי דוחק גדול בפירוש דבריו (ע' בריב"ש ס"ס שי"ג שמוכח שלשון מ"מ הדין דין אמת" אחר מחלוקת ראשונים בביאור סוגיה, ביאורו שלעניין דינא כולם יסכימו). וה' יאיר עיני הטרוטות."

ויש להשיב. נראה שהפירוש כאן כמ"ש כת"ר בסוף, ואין זה דחוק. כתב הריב"ש שם (והפירוש בסוגריים), "ואעפ" שהרי"ף ז"ל והר"ם ז"ל פירשו הברייתא זו בדרך אחרת כמ"ש למעלה, מ"מ הדין דין אמת (ודלא כהרי"ף והרמב"ם), וכן הסכים מורי הרב רבינו נסים ז"ל בפירוש ההלכות שלו, גם מה שנהגו עתה להפליג בספינה אפילו בע"ש הוא על דעת פירוש זה (ודלא כהרי"ף והרמב"ם), ואם שפירש הרי"ף ז"ל והר"ם ז"ל שפירשוהו מפני עונג שבת, בכל ענין היה אסור להפליג בספינה בפחות מג' ימים קודם השבת (הרי המנהג כהר"ז"ה ודלא כהרי"ף והרמב"ם, ולכן כיון דאין אנו קי"ל כהרי"ף והרמב"ם שפיר הוא לומר לעיל שהדין דין אמת וכו')."

וכן נראה ממ"ש תשב"ץ ח"א ס"כא בדין זה, וז"ל "ובין לפירוש הרי"ף ז"ל בין לפירוש התוספות קשה מה שנהגו להפליג בספינה אפילו לדבר הרשות פחות מג' ימים... ולפיכך נראין דברי הר"ז"ה ז"ל... והשתא מתקיים יפה המנהג... ומאחר שמצינו דיתר ההפלגה בספינה נוהג, ולא מצינו שיוכל להתקיים המנהג אלא ע"פ פירוש הר"ז"ה ז"ל... א"כ כמו שפשט ההיתר ע"פ פירושו בהפלגה בספינה יכולין אנו להתיר הפרישה במדבר עד יום ג' בשבת... וא"א להתקיים היתר ההפלגה אלא ע"ז הפירוש, ולפי זה הפירוש אף הפרישה מותרת כל שאינה ג"י קודם". הרי רק לפירוש הר"ז"ה, יש לקיים המנהג להפליג בספינה, ורק על "זה" הפירוש של הר"ז"ה יש להתיר להפריש במדבר. ולכן צ"ל שההיתר להפריש במדבר הוא אינו על פי הרי"ף והרמב"ם. ולכן צ"ל שכן כוונת הריב"ש הנ"ל, שדעתו בזה כדעת התשב"ץ, וכשהוא כתב "הדין דין אמת", הוא כיון לומר שכן עיקר ההלכה, אבל לא לפי דעת הרי"ף והרמב"ם.

לכתחילה, וממילא יש חשש שמא יחתה. וכן הוא, שנראה שהמקור להר"ן שם הוא מהרשב"א, שאף הר"ן כתב שם "דאע"ג דכל ה"מ מדרבנן בעלמא ניהו דכיון שנתבשל כמאכל בן דרוסאי לית ביה משום מבשל דאורייתא, החמירו ז"ל בדברים הללו מפני שהן קרובין לבא לידי איסור תורה". הרי שזה כלשון הרשב"א הנ"ל. וצ"ל שמ"ש "לבא לידי איסור תורה", דהיינו שמא יחתה בגחלים (ואף הר"ן סבר כהרשב"א, שאין בישול אחר בישול בלה, ולכן צ"ל שה"איסור תורה", הוא הבערה, ע"י חיתוי גלחים). הרי אף לדעת הר"ן עיקר חשש של חזרה אף כשהוא מניח הקדירה ע"ג קרקע בשבת, הוא מפני שמא יחתה.

ולכן נראה שאף "מיחזי כמבשל", הוא מטעם שמא יחתה וכדעת ר"ת.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן נב.

שאלה: האם מהני תנאי לדעת מרן כדי לטלטל "נרון" לאחר שיכבה בליל שבת, אם שמא יש איסור משום מוקצה מחמת גופו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

א) **כתב** כת"ר, ש"נרון", "כעין כלי אלומניום קטן חד פעמי, שיש בתוכו גוש שעווה עם הפתילה, והדרך הוא שכשמשתיים לדלוק, זורקין אותו לאשפה... דלא חזי למידי, ואולי תנאי מהני רק לכלי (נר של חז"ל) דאפשר לטלטלו לצורך גופו ומקומו אחר שיכבה, משא"כ מוקצה מחמת גופו א"א לטלטלו לצורך גופו ומקומו. ואולי עדיין כיון דבתחילה קודם שהודלק ודאי היה הנרון כלי, ורק אחר שיכלה ונגמר נהפך לאינו כלי, אולי מותר וצ"ע."

כתב מרן בס"רעט ד, "אם התנה מערב שבת על נר זה שיטלטלנו משיכבה מותר לטלטלו אחר שיכבה." ופירש המ"ב שם בס"ק יא, "אם התנה. משום דנר עשוי להכבות משו"ה מהני ביה תנאי, אבל בשאר בסיס לדבר האיסור אף לדעה ראשונה לא מהני תנאי להתנות כשיסתלק הדבר איסור מן הבסיס שיהא מותר לתשמיש." וגם פירש הב"י שם בשם הרשב"ץ, "שלא אמרו כיון דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולי יומא אלא בדבר שהוא מוקצה

הרשב"א אף בלה אין בישול אחר בישול, ולכן אין כאן חשש דאורייתא של בישול. אלא מוכרח לומר שיש חשש דאורייתא של הבערה, דהיינו שמא הוא יחתה בגחלים, ואף שהם מכוסים בגו"פ כיון שזה כבישול חדש, דהיינו "מיחזי כבישול", עדיין יש חשש שמא הוא מגלה הגחלים ואתי לידי חיתוי. ולכן מצינו שאין "מיחזי כבישול" איסור בפני עצמו, אלא אף בזה יש חשש של שמא יחתה בגחלים. ולכן י"ל שהרשב"א סבר כר"ת "דכשנוטלה מן האש פעמים שמצטננת קצת וחיישינן שמא יחתה בחזרתו". (ואין לפרש מ"ש הרשב"א הנ"ל "משום דמחזי כמבשל, וקרוב הדבר לבא לידי איסורא דאורייתא", שהרואה ("מיחזי") יטעה, ולא ידע שהכירה גו"ק, וישים על שאינה גו"ק, תבשיל שלא מבושל כ"צ. ולזה חששו חכמים, שעלול לבוא תקלה של בישול דאורייתא, שזה אינו שאין החשש כאן משום מראית העין כדמצינו בשאר מקומות כגון בכריתות כא. שדם דגים שכנסו לכלי אסור, ופירש"י "דמיחלף בדם בהמה והרואה אומר מותר לאכול דם", שאם היה החשש משום מראית העין הו"ל לגמ' וגם למפרשים לכתוב כן בפירוש שיש כאן חשש משום מראית העין, אלא זה אינו והחשש של מיחזי כבישול הוא לגבי האיש עצמו ולא לגבי אחרים שרואים אותו, והחשש הוא שמא הוא עצמו יבוא לידי איסור תורה, וזה כדמצינו באור שמח בריש פ"ג דהל' שבת שכתב, "מ"מ אסור להחזיר משום דמיחזי כמבשל בשבת, ואתי להחזיר גם כשלא יהא מבושל כל צורכו." הרי החשש הוא לגבי האיש עצמו ולא על הרואים).

וכן ראיתי בחידושי הר"ן דף לו: בד"ה איבעיא להו, שהוא סבר שהטעם שחזרה על גבה אסורה הוא משום שמא יחתה, וז"ל "דכיון שהוא נטלה מעל האש ונצטננה בנטילתו, איכא למיחש שמא יחתה כשהוא מחזירה". הרי זה כמ"ש ר"ת הנ"ל. וכן הוא כתב שם בד"ה כירה, "הילכך אם הסיקה מבעוד יום בקש ובגבבא, לפי שהן גחלים שאינן בני קיימא וחמימותם מעט, מותר להשהות הקדירה שם אפילו עד למחר, או להחזירה שם בשבת, אפילו לא יוציא הגחלים חוץ מן הכירה, שהרי גילה דעתו דלא ניחא ליה בחמימות קדירתו, ושאם יצטנן הקדירה שלא יחתה בגחלים לחממה". הרי הוא כתב "או להחזירה", ואעפ"כ הוא כתב אחר כך שהחשש הוא מפני "שלא יחתה בגחלים לחממה". הרי שזה כר"ת הנ"ל. ואעפ"כ שכתב הר"ן בפירושו על הרי"ף לח: (דף יז: בדפי הרי"ף) בד"ה לא. "אבל הניחם על גבי קרקע אסור להחזירן דמחזי כמבשל", צ"ל שהוא סבר כמו שפירשתי לעיל בדעת הרשב"א, שזה מיחזי כמבשל דבר צונן

בנדר"ד אינו מוקצה כלל אחר שנכבה, אם הוא עשה תנאי כדי להציל מחשש איתקצאי בבה"ש.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן נג.

שאלה: האם מרשם לתרופות מוקצה בשבת.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

א) כתב כת"ר, "נשאלתי ממי שנפצע בשבת, וכאשר הוא מגיע למוקד העזרה ראשונה, בגמר הטיפול מוסרים בידו 'קבלה' כדי שיוכל לבוא ביום חול לשלם את חובו. וכן הוא מקבל לעיתים גם 'רצפט', מרשם של התרופות. והשאלה היא, שהלא הם מוקצה לכאורה. שאין לו מהם שום צורך לשבת עצמה. אלא, אם בגמר הטיפול הוא לא יקח את החשבונת, הוא לא יוכל לשלם אחר השבת, ואולי גם המוקד הרפואי לא ירצה לטפל בו בפעם אחרת וכדו'. כיצד יש לנהוג בזה לעניין הקבלה ולעניין המרשם."

כתב מרן בס"ז יג, "שטרי הדיוטות, דהיינו שטרי חובות וחשבונות ואגרות של שאלת שלום אסור לקרותם, ואפילו לעיין בהם בלא קריאה אסור."

וכתבו התוספות בשבת קטז: ד"ה וכ"ש, "בשטרי הדיוטות. פירש בקונטרס איגרות ותימה דנהגו העולם לקרות בכתב ואיגרות השלוחים ממקום למקום ולטלטלן ודאי שרי דהא ראויין לצור ע"פ צלוחית..." ע"ש. הרי שאין אגרות בכלל מוקצה. ולפי זה כתב המ"ב שם בס"ק נה, "אין שם מוקצה עליהן אף שאינו כלי, דהלא ראוי לצור ע"פ צלוחיתו."

אלא נראה שאין שאר שטרי הדיוט דומים לאגרת שלום, שהרי כתב המ"ב שם בס"ק נו, "ואם מקפיד על אגרת להשתמש בו כדרך הסוחרים המניחים אגרת המסחר במקום המוצנע שלא יאבדו, הם מוקצים ואסור לטלטלם." אלא י"ל שזה רק בשטרות שהם בכלל פרנסתו וכדומה שהוא מקפיד עליהם שלא להשתמש בהם אפילו לצור ע"פ צלוחית, אבל בסתם קבלה אף שהוא משמר אותה, מ"מ הוא אינו מקפיד כל כך עד שהוא לא משתמש בה כלל לשום תשמיש אחר. ולכן עדיין י"ל שהקבלה אינה מוקצה.

כנוי סוכה ועצי סוכה, אבל הנר הלז אינו מוקצה מצד עצמו אלא מצד השלהבת הדולקת בו". ע"ש. הרי התנאי מועיל להציל מחשש "כיון דאיתקצאי לביין השמשות".

ולגבי נר בימי חז"ל, כמו שנר זה מצד עצמו (כשאין שלהבת) מוקצה רק כיון שהוא כלי שמלאכתו לאיסור, מהני תנאי כדי לטלטלו לצורך גופו או מקומו אחר שנכבה, וכמ"ש כת"ר. כמו כן י"ל לגבי נרון בנדר"ד שאם לא נתקלקל ע"י השלהבת, שמותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו אחר שיכבה, משום דמהני תנאי.

ב) אלא נראה שאם נתקלקל ע"י האור, שזה דומה למ"ש מרן בס"ש ו, "כל הכלים שנשברו אפילו בשבת מותר לטלטלו שבריהם, ובלבד שיהיו ראויים לשום מלאכה כגון שברי עריבה לכסות בה החבית ושברי זכוכית לכסות בה פי הפך, אבל אם אינם ראויים לשום מלאכה לא." לכן י"ל שאם נרון אחר שנכבה אינו ראוי לשום תשמיש אז הוא מוקצה מחמת גופו, ולא מהני תנאי לזה, אלא רק כדי להציל מחשש איתקצאי לבה"ש, אבל אם נשבר לגמרי ודאי הוא מוקצה.

מ"מ י"ל שעדיין נרון זה אחר שנכבה ראוי "לכסות בו פי הפך", והוא אינו גרוע משברי זכוכית הנ"ל, שאת"ל שנרון אינו מיוחד לכסות פי הפך, אף י"ל לגבי שברי זכוכית הם אינם מיוחדים לכסות פי הפך, ועדיין הם אינם מוקצים. אלא עדיין יש לחקור בזה, שמצינו שבתחילה בהכנסת שבת כיון דמהני תנאי הנרון מצד עצמו (בלי השלהבת) הוא כלי שמלאכתו לאיסור, אלא עדיין אסור לטלטלו לצורך הכלי עצמו כגון מחמה לצל, ועכשיו אחר הקלקול ע"י האור הוא נעשה כלי שמלאכתו להיתר כיון שהוא ראוי לכסות בו פי הפך, ומותר לטלטלו אף לצורך הכלי עצמו, האם אמרינן שיש להקל כך כך כדי לומר שע"י הקלקול פרח האיסור של כלי שמלאכתו לאיסור. אלא אין בזה חשש, ואף שפרח האיסור עדיין הוא מותר לטלטל לצורך הכלי עצמו. ויש ללמוד זה ממ"ש מרן הנ"ל, "כגון שברי עריבה לכסות בה החבית", הרי העריבה היא כלי שמלאכתו לאיסור (עיין במנחת שבת ס"פ ס"ק כו), דהיינו לישא, וע"י שבירה היא נעשית כלי שמלאכתו להיתר, דהיינו "לכסות בה החבית", וכן הרגיש הביאור הלכה שם בד"ה כגון, שכתב, "שברי עריבה וכו'. ואז אפילו מחמה לצל מותר ככלי שמלאכתו להיתר." ע"ש. הרי אף שע"י שבירה פרח האיסור לטלטל הכלי לצורך עצמו, עדיין הקילו והתירו. ולכן נראה שנרון

וחשבונות ואגרות שלום אסור לקרותם...". הרי אסור לשלם חובותיו בשבת, וכן אסור לדבר על ענין זה בשבת, לכן אין שטרי חובות בכלל צורך היום. וכן אסור לקרות חשבונותיו במקח וממכר וכדומה, שגם אלו אינם לצורך היום, כיון שאסור לעשות מקח וממכר בשבת, וגם אסור לדבר בו. וגם אגרות שלום, כתב הרא"ש בשבת קמט. "...אבל מדאסרינן כתב שמהלך תחת הצורה ותחת הדיוקנאות שאין בהן צורך כלל, ואסרינן שמא יקרא בשטרי הדיוטות, נראה דה"ה אגרות הרשות." הרי אגרות שלום בכלל אגרות רשות, ואסור לקרותם מפני גזירה אטו שטרי הדיוטות, אבל רק מפני שהם בכלל "שאיין בהן צורך כלל". הרי אם יש בהם צורך היום הם אינם בכלל הגזירה "שמא יקרא בשטרי הדיוטות". ולכן מצינו שלדעת הרשב"א שאסור לקרות באגרות שלום, כמבואר בב"י שם, מ"מ עדיין מותר לקרות בספר החכמות כמבואר במרן בס"ש נ, והוא אינו מוקצה ע"ש. דהיינו כיון שהוא לצורך היום, ואין חשש איסור בקריאתו, ממילא שהוא אינו מוקצה, ואין זה דומה לאגרות שלום.

וכן הוא בחידושי הר"ן בשבת קמט. שכתב "שמא יקרא בשטרי הדיוטות. פירוש דאסור לקרות בשטרי הדיוטות לפי שאין בהם תועלת וצורך י"ט, ואינם ראויים לטלטל". הרי כל שהוא לצורך היום אינו בכלל האיסור, והוא אינו מוקצה.

ולכאורה יש להקשות על זה ממ"ש מרן בס"ז יב "זימן אורחים והכין להם מיני מגדים וכתב בכתב כמה זימן וכמה מגדים הכין להם אסור לקרותו בשבת... גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות." הרי כאן הוא לצורך היום, וגם אין איסור בזימן אורחים לסעודת שבת, ולכן מאיזה טעם גזרו רבותינו אטו שטרי הדיוטות. וראיתי שהרא"ש הנ"ל הביא הברייתא בגמ' שבת שם, וז"ל "תניא מונה אדם את אורחיו ואת פרפרותיו, כמה בפנים וכמה בחוץ, וכמה מנות עתיד להניח לפנייהם מכתב שע"ג כותל...". הרי נראה מכאן שיש כמה פרטים ופרטים במכתב זה, וודאי שזה דומה לחשבונות שיש בהם כמה פרטים גם כן כגון של מקח וממכר וכדומה כמובן, ולכן שפיר הוא לגזור אטו שטרי הדיוטות, אבל סתם מכתב שאין בו כמה פרטים כזה, ודאי שהוא אינו בכלל הגזירה, ואם הוא לצורך היום אין לגזור אטו שטרי הדיוטות. וכן הוא, שהרי מאיזה טעם כתוב במשנה רק הדין של זימן אורחים, הלא יש כמה כתבים שהם לצורך היום, ועדיין המשנה והגמרא לא אסרום. אלא צ"ל שרק מכתב של זימן אורחים גזרו אף שהוא לצורך היום והוא לדבר היתר, כיון

אלא ראיתי בספר הלכות מוקצה, שהביא שהוא שמע מבעל האג"מ, "דמה שהתירו הפוסקים לטלטל שטרי הדיוטות וכו"ב מפני שראויים לצור על פי צלוחיתו, אינו נוגע בזה", דרך בזמן שהיה נייר ביוקר השתמשו בו לצור ע"פ צלוחית ולשאר תשמישים, משא"כ בזה"ז שאין הנייר ביוקר אין הדרך להשתמש בו לשום תשמיש אחר, ולכן הוי מוקצה. ולכן נראה דה"ה בנד"ד שהקבלה היא מוקצה.

אלא גם כתב שם בשם הגרש"ז אורבך ז"ל "דגם בזה"ז יש להתיר היכא שאינו מקפיד עליו משום דיש בני אדם המשתמשים בו להשימו בין דפי הספר לסימן". ולפי זה נראה שאף בנד"ד הקבלה אינה מוקצה, שאף שהוא משמר אותה, מ"מ הוא אינו מקפיד שלא להשתמש בה כדי ליתן סימן בתוך ספרו.

אלא י"ל שאף להאג"מ שסבר ששטרי הדיוטות בזה"ז הם מוקצה, י"ל שאם יש לו תשמיש של היתר בהם בשבת שהם אינם מוקצים. ולכן י"ל שהקבלה בנד"ד מועילה לו כדי לצאת מן המוקד העזרה ראשונה, שרק ע"י נתינת הקבלה אנשי המנהל מסכימים שהוא יכול לחזור לביתו. ולכן אף בקבלה יש שימוש של היתר בשבת, והיא אינה מוקצה לכ"ע. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן נד.

שאלה: האם תג זיהוי שעודנים על היד בבית החולים כשנולד ילד, מוקצה מטעם "שטרי הדיוטות" או לא. ומה הדין במי שמשלם קודם השבת למופע חזנות שיהיה בשבת, או מי שדר בבית מלון, והוא מקבל כרטיס שמוכיח שהוא שילם, ועליו להראותו בכניסה למופע, או לחדר האוכל, האם הוא מוקצה מטעם זה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזוראי שליט"א.

א) נראה שאין דברים אלו בכלל שטרי הדיוטות שאסור חכמים לקרותם בשבת. וזה מפני שכל אלו הם לצורך היום, משא"כ בשטרי הדיוטות. לכן מצינו שכתב מרן בס"ז יג, "שטרי הדיוטות, דהיינו שטרי חובות

לאחר שנזכר דלאו יחיד פליג עליה אלא רבים פליגי עליה, אמר כדאי הוא ר"א לסמוך עליו בשעת דחק". הרי רק אם מצינו דאיתמר בפירוש שהלכה כר' פלוני שאין לסמוך על כלל זה. וכן הוא בט"ז בי"ד ס"רצג ס"ק ד, שכתב לגבי איסור חדש, "...כיון דלא איפסקא הלכה בפירוש בגמרא כר"א". הרי בעינן שכתוב בפירוש בגמרא דהלכה כפלוני.

וי"ל שאין המחלוקת לגבי קידוש בכלל "דהיכא דאיתמר הלכתא", דלא מצינו בפסחים שם שכתוב כן בפירוש. אלא כתב הרא"ש שם, "וקי"ל כשמואל דאין קידוש אלא במקום סעודה, ואע"ג דקי"ל כרב באיסורי, וגם רבי יוחנן סבר כרב... מ"מ הלכה כשמואל כיון דהנהו אמוראי סברי כוותיה". הרי רק משום שהאמוראים סברו כשמואל אמרינן דהלכתא כוותיה, אבל לא מצינו שכתוב בפירוש בגמרא "והלכתא כשמואל". ולכן זה דומה למ"ש בנדה הנ"ל "אלא דלא איתמר הילכתא לא כמר ולא כמר, ומאי לאחר שנזכר, לאחר שנזכר דלאו יחיד פליג עליה אלא רבים פליגי עליה, אמר כדאי הוא ר"א לסמוך עליו בשעת דחק". כן נראה דעת הגור"ר.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן נו.

שאלה: האם יש איסור של בנין וסתירה בכלים כשחיבור החלקים הוא אינו מעשה אומן אלא מעשה הדיוט.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א

(א) כתב כת"ר, "נשאלתי למעשה בהלכות שבת. לאחרונה ייצרו מין גומיות קטנות בגודל של טבעת. ומוכרים אותם לילדים, והילדים מחברים אותם אחד לשני בלא שום קשר כלל, רק חיבור פשוט, וע"י החיבור נוצר צמיד גמור, שהוא כמין תכשיט נאה לילדים קטנים. והוא עומד לימים רבים (אם הגומיות לא יתייבשו הוא יוכל לעמוד כמה שנים). והשאלה היא, אם יש לחוש בזה בשבת מדין מתקן מנא, או בונה, שהוא עושה כל הכלי. או שבניין כזה שאינו מעשי אומן כלל, והראיה, ביתי הבכורה שהיא כבת שש יכולה לבנות זה לבדה בלא שום עזרה ממבוגר, לכן אולי אינו בכלל האיסורים הנ"ל, או שהוא איסור דרבנן."

שיש בו כמה פרטים כגון "כמה בפנים וכמה בחוץ, וכמה מנות עתיד להניח לפניהם", והוא דומה לשטר חשבונות, משא"כ בשאר כתבים שהם לצורך היום ודבר היתר. (ולכן שפיר י"ל שאין ספר החכמות בכלל שטרי הדיוטות לדעת הרשב"א הנ"ל, שהוא אינו דומה לשטר חשבונות פרטי לאותו אדם.)

ולפי זה בנדר"ד תג הזיהוי הוא לצורך היום כדי שהוא יכול להכיר בנו או בתו. וגם הכרטיס למופע חזנות או לחדר אוכל, כל הם לצורך היום, וגם הם דברים המותרים לעשות בשבת, ואין הם דומים לשטרי חשבונות שיש בהם כמה פרטים, ולכן אין הכרטיסים בכלל שטרי הדיוטות או בכלל גזירה אטו שטרי הדיוטות, ואין איסור מוקצה בהם. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן נה.

שאלה: האם יש לבאר דעת הגור"ר שסבר דבשעת הדחק יש לסמוך על מ"ד דלא בעינן קידוש במקום סעודה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א

(א) כתב הגור"ר בא"ח כלל ג ס"יב, "דעיקר הך מילתא שנויה במחלוקת, דרב ור' יוחנן סוברין דיש קידוש שלא במקום סעודה, וא"כ בקידוש היום דקיל טובא המקל כרב ור"י לא הפסיד, ולא באנו לומר לסמוך על זה לעשות לכתחילה, רק שבשעת הדחק ובשביל כבוד הרבים יש לסמוך על טעם זה להקל".

וכתב כת"ר, "איך צירף דעת רב ורבי יוחנן (שבפסחים ק: קא.) נגד פשט מסקנת הגמרא (וכל הראשונים) דהלכה כשמואל דבעי קידוש במקום סעודה. והרי בנדה ט: מסקינן דהיכא דאיתמר הלכתא, לא עבדינן כיחיד גם בשעת הדחק."

כתוב בנדה שם, "ת"ר מעשה ועשה רבי כר' אליעזר, לאחר שנזכר אמר כדאי הוא ר' אליעזר לסמוך עליו בשעת הדחק. מאי לאחר שנזכר אילמא לאחר שנזכר דאין הלכה כר"א אלא כרבנן בשעת הדחק היכי עביד כוותיה, אלא דלא איתמר הילכתא לא כמר ולא כמר, ומאי לאחר שנזכר,

יכול להחזירו משום דהו"ל כעושה כלי מעיקרו, ובעושה כלי מעיקרו לא שנא, ובכל גוונא אסור". ע"ש. הרי מבואר שלדעת הר"ן אם נתפרק הכלי לגמרי אין לחזור לבנותו, אף כשהוא מעשה הדיוט.

ולענ"ד יש לדון בזה. כתב הר"ן בפ' הבונה, "והא קי"ל בפ"ב דיו"ט (כב.) שאין בנין בכלים ואין סתירה בכלים י"ל דכי אמרינן הכי ה"מ בכלי שנתפרק כגון מנורה של חוליות, אבל עושה כלי מתחילתו לא מיקרי בנין בכלים אלא עושה כלי מיקרי ומיחייב משום בונה, ולא עוד אלא אפילו כלי שנתפרק וצריך אומן בחזרתו כל שהחזירו חייב עליו משום בונה שמשעה שנתפרק ואין הדיוט יכול להחזירה בטל מתורת כלי ונמצא כשמחזירו עושה כלי בתחלה, ומשום האי טעמא אסרינן בפ' הכירה (מו.) לטלטל מנורה של חוליות שמא תפול ותתפרק לגמרי ויחזירנה, ונמצא עושה כלי בשבת..." ע"ש. הרי מי שמחזיר מנורה שנתפרקה לגמרי חייב מן התורה משום בונה.

ולפי זה יש להבין מ"ש הר"ן בסוף פ' כירה, "אבל התוספות אמרו דקי"ל כר' יוחנן דשל חוליות ודאית בה חידקי נמי בין בין גדולה בין קטנה אסירא, ולא תקשי לך מההיא דפ' יו"ט שחל דהתם בשל חוליות מחוברין ואינן מפורקין, ולפעמים מטין אותן ולפעמים זוקפים, וכיון דאינן מפורקין לגמרי ליכא משום בנין, והכא בשעה מפורקין לגמרי ואסור, ומיהו אפילו מפורקים לגמרי כל שהוא רפוי מותר ואפילו להחזיר כרשב"ג". ומה שהביא הר"ן בשם התוספות, כן הוא בביצה כב. ד"ה וב"ה, בתירוץ בתרא, "אי נמי י"ל דהתם מיירי שכולה של חוליות ומפרקין אותה אברים אברים, אבל הכא מיירי שאין חסר כאן רק להקימה קצת ואינה בעלת אברים דכולה מחוברת היא." וכן הוא בתוספות בשבת מו. ד"ה חוליות ע"ש.

וי"ל שכשכתב הר"ן "...והכא בשעה מפורקין לגמרי ואסור", משמע שיש כאן רק איסור דרבנן. וצ"ל דהר"ן לא מיירי לגבי מלאכת בונה, דהיינו שיש רק איסור דרבנן להחזיר המנורה כשהיא נתפרקה לגמרי, שהלא בפ' הבונה הנ"ל מבואר שהוא חייב ויש איסור תורה בזה. אלא כוונת הר"ן היא לגבי איסור טלטול, שבזה שפיר לגזור אטו שמא נתפרקה ויחזור לבנותה, ויבוא לידי איסור תורה. וכן יש לדקדק בפ' הבונה, שהוא כתב שם "אסרינן בפ' הכירה

מצינו שאף בכלים יש חיוב של בונה, כדמצינו בשבת קב: מאן דעייל שופתא בקופינא דמרא חייב משום בונה ע"ש. וכן פסק הרמב"ם פ"י הל"ג, "המכניס יד הקרדום בתוך העץ שלו הרי זה תולדת בונה." ואף דמצינו בשבת קכב: ובערובין לה. ובביצה כב. שאין בנין וסתירה בכלים, מ"מ כבר האריכו הראשונים לפרש שעכ"פ לפעמים יש בנין וסתירה אף בכלים, והם כתבו כמה חילוקים בזה, מתי יש בנין ומתי אין בנין, עיין בדבריהם (ועיין באחרונים מה שכתבו לפרש דברי הראשונים, מאמ"ר ס"שיג ס"ק יא, ופתה"ד שיג אות ג, וטל אורות דף שצו ואילך, ועוד).

ומצינו שכתב הרא"ש בעירובין לה: פ"ג ס"ה, "והא דאמרינן בכל דוכתא אין בנין בכלים, היינו דוקא כעין החזרת מנורה של חוליות בפרק כירה מו. ופ"ב דיו"ט כב. אבל כשעושה כל הכלי או תקון גמור מיקרי שפיר בנין." ע"ש. הרי אף בנד"ד הוא עושה כל הכלי שהוא מחבר החלקים ביחד, וזה דומה למי שמכניס יד הקרדום בתוך העץ שלו, שאף הוא עושה כל הכלי. וכן הוא ברמב"ם בהל' שבת פ"ז הל"ו שכתב, "ואם גבנו ועשהו גבינה חייב משום בונה, שכל המקבץ חלק אל חלק ודבק הכל עד שיעשו גוף אחד הרי זה דומה לבנין." ע"ש. וגם כתב הרב המגיד בפ"י הל"ג, "...אבל העושה כלי מתחלתו אין לך בנין גדול מזה, ואין נקרא זה בנין בכלים אלא עושה כלי." ועיין עוד בזה בחידושי הרמב"ן והרשב"א בפ' הבונה קב: ולכן נראה בנד"ד שמחברים כל חלק ביחד לעשות צמיד, שאף זה בכלל "עושה כלי" והוא חייב משום בונה.

אלא עדיין יש לדון בזה, דאח"כ יש בזה "עושה כל הכלי" כמ"ש הרא"ש הנ"ל, אבל כיון שעדיין זה רק מעשה הדיוט שמא הוא מותר, או שיש רק איסור דרבנן.

ב) ובתחילה יש לדון אם דרכם לפרק הצמיד ושוב לחזור לבנותו.

הר"ן ביאר שיטתו בסוף פ' כירה, ובריש פ' הבונה, ובריש פ' כל הכלים ע"ש. ראיתי בפתה"ד בס"שיג אות ג ד"ה ועוד כיון, דף רה ע"א, שכתב לפרש דעת הר"ן, וז"ל "דהא דבעינן שאין ההדיוט יכול להחזירו אלא אומן, ה"מ כשלא נתפרק הכלי לגמרי נתחים נתחים, התם הוא דמחלקינן בין צריך אומן, דאז אסור להחזירו, אבל כשא"צ אומן מותר להחזירו כשלא נתפרק לגמרי, אבל אם נתפרק לגמרי כל חלק לבדו לא מהני מידי להתיר מה שההדיוט

(מו.) לטלטל". הרי "האיסור" הוא רק לגבי הטלטול ולא לגבי מלאכת בונה.

וגם כתב הר"ן בפ' כל הכלים, לגבי אין מחזירין דלת של שידה תיבה ומגדל גזירה שמא יתקע, "כלי שנתפרק וצריך אומן בחזרתו כל שהחזירו לא מיקרי בנין בכלים אלא עושה כלי מיקרי ומחייב משום בונה, ומש"ה חיישינן לשמא יתקע דכל כה"ג מלאכת אומן הוא". ע"ש. הרי נראה שחזרת הדלת היא מעשה הדיוט ומותר מצד הדין אף שנתפרקה הדלת לגמרי מן השידה וכו', ודלא כהמנורה של חוליות דהתם חזרת המנורה היא מלאכת אומן וחייב (וי"ל שהר"ן סבר כהתוספות שהוא הביא בפ' הכירה, שאין דרך העולם לפרק המנורה לגמרי, ולכן אם הוא מתפרק לגמרי בעינן מלאכת אומן להחזירה). מ"מ עדיין אסור להחזיר הדלת אטו שמא יתקע, שבזה יש מלאכת אומן. אלא משמע שאם אין חשש של שמא יתקע, וגם אם החזרה היא מעשה הדיוט, מותר להחזיר הכלי אף אם הוא נתפרק לגמרי, ואין ראייה לאסור מדין מנורה כיון דשאני התם שהחזרת המנורה היא מלאכת אומן, משא"כ בשאר כלים אם אף הדיוט יכול להחזירם.

ובזה מוכן מ"ש הר"ן בסוף דבריו בפ' הכירה הנ"ל, שאם הכלי רפוי מותר לכתחילה לחזור אותו אף אם כבר נתפרק הכלי לגמרי. וצ"ל שאם הוא רפוי ממילא שזה מעשה הדיוט ואין איסור כלל, וגם צ"ל שאין חשש של "שמא יתקע" כיון שדרך כלי זה להיות רפוי ולא בעינן תקיעת יתד או מסמר. וכתב הר"ן בפירושו שם שהיתר זה שייך אף אם הוא נתפרק לגמרי.

הרי מצינו שמותר להחזיר הכלי אף אם הוא נתפרק לגמרי אם זה רק מעשה הדיוט, וגם אם אין חשש של שמא יתקע. ודלא כנראה מהפתיחה הנ"ל שכתב, "אבל אם נתפרק לגמרי כל חלק לבדו לא מהני מידי להתיר מה שהדיוט יכול להחזירו משום דהו"ל כעושה כלי מעיקרו, ובעושה כלי מעיקרו לא שנא, ובכל גוונא אסור." שזה אינו שאם אף אין חשש של שמא יתקע, שוב י"ל שמעשה הדיוט מותר אם נתפרק הכלי לגמרי.

ג) ויש לחקור בגזירה "שמא יתקע". כתב מרן בס"י שיג ו, "מטה של פרקים אסור להחזירה ולהדקה, ואם יתקע חייב חטאת, ואם היא רפויה מותר לכתחילה. וכוס של פרקים מותר לפרקו ולהחזירו בשבת, ויש מי שאומר שדין הכוס כדין המטה." נראה מזה שהאיסור של "ולהדקה" הוא רק

מדרבנן אטו שמא יתקע. הרי משמע שאף שהוא הידק אין זה בכלל מעשה אומן והוא מותר מן התורה. ולכן אף לגבי הידוק מצינו שהוא מעשה הדיוט. (ואין זה דומה למנורה של חוליות שנתפרקה לגמרי דשאני התם דבעינן מעשה אומן להחזירה, ולכן אף בלי תקיעה יש איסור תורה) כן נראה לדעת מרן.

ולפי זה יש לחקור מתי יש לחוש לשמא יתקע. כתב המאמר בס"י שיג ס"ק יא לגבי שמא יתקע, "ואי לאו דמסתפינא אמינא דלא אסרו משום גזירה זו אלא במכניס איזה דבר לתוך דבר אחר הנקוב כגון המכניס יד הקרדוס לתוך העין שלו, וכן מנורה של פרקים שעשוי בדרך זה שמכניס קצתו בקצתו וכל שמכניסו ודוחקו יותר הוא מתאחד ומתחבר, דבכל כה"ג איכא למיגזר שמא יתקע כדי להעמידו בדוחק שלא יתפרק, וגם יש לחוש שיהא החור רחב יותר מדאי וישים שם איזה יתד או דבר אחר ויתקעו שם כנהוג, אבל מנורה וכוס של פרקים שלנו העשויים חוליות והם מתפרקים ומתחברים ע"י חריצים... נראה דלא שייכא בהו גזירה דשמא יתקע אע"פ שדרכו להיות מהודק, שהרי אין דרך לתקוע, ואם יתקעו בו לא יועיל ולא יוסיף מידי, והלכך ליכא למיגזר שמא יתקע. וכיון שכל עצמינו לא אסרנו להחזיר מטה וכוס ומנורה אלא משום גזירה זו, וכל היכא דליכא למיחש לה שרי משום דאין בנין וסתירה בכלים, ומה"ט שרינן אם דרכו להיות רפוי ה"נ אע"פ שדרכו להיות מהודק..." ע"ש כל דבריו.

אלא אחר זה הוא כתב, "אמנם מדברי המ"א ס"ק יב לא משמע הכי, שכתב דכוסות שלנו העשויים בחריצים סביב ומהודים בחוזק לכ"ע אסור". וכן ראיתי בפתיחה הנ"ל בדף רה ע"ב ד"ה כי מזה, שהוא כתב שאף בחריצים שייך גזירה שמא יתקע, "דכל שדרכו להיות מהודק אסור משום גזירה דשמא יתקע ולא התירו אלא היכא שדרכו להיות רפוי דליכא למיחש להידוק ותקיעה." ע"ש.

ויש להעיר עליו מדין גובתא בשבת קמו: שכתוב שם, "גובתא רב אסר ושמואל שרי... אהדורי לכ"ע לא פליגי דשרי...". ע"ש ופרש"י והר"ן "גובתא. לתקוע קנה חלול בנקב החבית שיצא היין דרך הקנה". הרי אף לתקוע והוא הידק מותר, כיון שאין זה מלאכת אומן וגם לא גזרינן שמא יתקע כיון שאין זה לקיום, ודומה לכלים של פרקים שדרכם לפרקם ולחזרם. ולכן אף אם הוא מהודק לא גזרו. ואולי י"ל שאף הפתיחה ד"ה מודה לזה כיון שאם תקע איזה

אבל בכלים "אפילו עשוי להתקיים זמן מה כיון דלהנטל עומד לא הוי חבור ולא מיקרי סותר דבר מחבורו". ע"ש. הרי כאן הוא נוטל הדף לגמרי והוא "אברים אברים" ועדיין יש להתיר בכה"ג בכלים, אף אם "עשוי להתקיים זמן מה". וכן הוא בערה"ש ס"שיג אות לא, שפירש שכוס של פרקים "אינו זקוק לפרקו בכל פעם", ולכן מצינו שאף אם מפרקו מפעם לפעם עדיין הוא מותר.

ד) **אלא** כל זה אם דרכו לפרק ולהחזיר הצמיד, וזה דומה לכוס של פרקים וכדומה, אבל אם הוא אינו כן אלא דרכם לעשות הצמיד ושוב אין דרכם לפרקו כלל, אז י"ל שכשהוא עושה הצמיד בתחילה זה בכלל "עושה כל הכלי" שהוא חייב כמ"ש הרא"ש הנ"ל. וכן הוא בר"ן בפ' הבונה הנ"ל, "אבל עושה כלי מתחילתו לא מיקרי בנין בכלים אלא עושה כלי מיקרי ומיחייב משום בונה". וכן הוא ברב המגיד הנ"ל.

אלא אף אם אין דרכם לפרקו עדיין יש לדון בזה אם יש בזה איסור דאורייתא או דרבנן. ונראה שאם צמיד זה של ילדים כעין כלי גרוע אז האיסור הוא רק מדרבנן. וזה כדמצינו במוסותקי בס"ש"ד א, שכתב מרן "אין בנין וסתירה בכלים, וה"מ שאינו בנין ממשי", והוא מיירי שם לגבי מוסותקי שהוא כלי גרוע, וא"כ י"ל אם הצמיד כלי גרוע שהוא רק לילדים והוא אינו חזק, ואין בו חשיבות כלל, שיש בבנינו רק איסור דרבנן. וזה כמ"ש מרן בס"ש"מ יג, "אין שוברים החרס ואין קורעין הנייר מפני שהוא כמתקן כלי", דהיינו שהוא עושה כן כדי לצלות הדגים וכדומה על החרס או הנייר, וכיון שהוא כלי גרוע זה רק "כמתקן" בכ"ף הדמיון, ואין בזה איסור תורה.

אולם אם הצמיד הוא כלי חשוב, אז י"ל שיש איסור תורה לחבר החלקים בתחילה, אם אין דרכם לפרקו. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בברכת שלום

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן נו.

שאלה: מאיזה טעם רק קשר של מעשה אומן חייב לדעת הרי"ף והרמב"ם, ולא אמרינן כן בשאר מלאכות כמו כתיבה או תפירה וכדומה, שבהן אף מעשה הדיוט חייב.

יתד בחור אצל הקנה יש חשש שמא ישבר הקנה כיון שהקנה חלול ואינו חזק כל כך, ולכן לא גזרו משא"כ בכוס של חריצים שהוא חזק ולא יבוא לידי שבירה. ועיין באמרי יושר ח"א ס"ר ב שהביא סברה זו, שלא שייך לגזור שמא יתקע אם יש חשש של שמא ישבר. וכן הוא בציץ אליעזר ח"ט ס"כח, לגבי חזרת הזכוכית של המשקפים בשבת (וראיתי במ"ב בס"ש"ד ס"ק כ, שכתב "מ"מ נראה דאסור לתקוע היטב בחזקה ביתדות דיש בזה משום גמר מלאכה". ובשער הציון הוא הביא ראייה מרש"י קכב: ד"ה גזירה ע"ש. אלא לפי מה שביארתי שיש חשש קלקול ושבירה בקנה חלול ממילא אין חשש זה. ורש"י קכב: איירי בכלים שאין חשש שבירה בתקיעת יתד).

ולפי זה י"ל בנד"ד שהצמיד הוא מין גומי, שלא שייך לומר בזה "שמא יתקע" שזה שייך רק בכלי עץ או מתכת וכדומה משא"כ בגומי, ואדרבה אם הוא יתקע זה יביא לידי קלקול וקריעת הצמיד. ולכן י"ל שבין למאמ"ר ובין למ"א והפתה"ד ודע' לא שייך כלל לגזור שמא יתקע לגבי צמיד שנעשה מגומי.

ולכן מצינו שאף אם הוא מחבר החלקים של הצמיד הדק היטב עדיין זה מעשה הדיוט שאף ילד יכול לעשות כן, ואף אם הוא מהודק לא שייך לגזור אטו שמא יתקע. ולכן נראה שאין איסור לפרק ולהחזיר הצמיד כיון שזה בכלל אין בנין וסתירה בכלים.

ועוד, כיון שדרכו לפרק ולחזור לבנותו, נראה שאף בפעם ראשונה מותר לחבר החלקים ביחד. ואף דמצינו שכתב מרן בס"ש"מ ח, "מוכין שנפלו מן הכסת מותר להחזירם, אבל אסור ליתנם בתחלה בכסת". ופירש המ"ב שם שאם הוא נותנם בתחילה הוא חייב משום תקון מנא, אבל בחזרת מוכין הוא מותר דכיון דכבר היו שם ע"ש. ולכאורה י"ל הכי בצמיד בנד"ד, זה אינו דשאני הכסת שאין דרך שימושה לפרק ולחזור לבנות, משא"כ בכוס של פרקים או הצמיד בנד"ד שכיון שכך דרך שימושם אף בתחילה מותר לחברם יחד.

ואף אם הוא אינו מפרק הצמיד אלא אחר זמן מה, עדיין זה מותר, וזה דומה למ"ש מרן בס"רנט ז "תנור שמניחים בו החמין וסותמין פיו בדף ושורקין אותו בטיט מותר לסתור אותה סתימה כדי להוציא החמין ולחזור ולסותמו...". וזה על פי מ"ש התה"ד בס"סה ע"ש. וכתב בגדולת מרדכי (סוף הספר דברי מרדכי) ס"י שזה בתנור שהוא קרקע,

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

בכלל מעשה אומן, ולכן לא מצינו שהבבלי חולק על הירושלמי בזה.

(ב) ועדיין יש לדון בזה לפי מ"ש רש"י בביצה יג: "אע"ג דלמעשה הויא מלאכה, לשבת לא הוי מלאכה דמלאכת מחשבת שהיא מלאכת אומנות אסרה תורה" ע"ש (לפי הג' הג' הב"ח). הרי נראה מזה שכל מלאכות שבת הן בכלל אומנות. ולכאורה זה קשה, שהלא לדעת רש"י והרא"ש יש חיוב בקשר של קיימא אף שהוא מעשה הדיוט, כמבואר בטור וב"י בס"י שיז ע"ש. אלא צ"ל שרש"י לא כיון בביצה יג: למעשה אומן ממש כדמצינו לשיטת הרי"ף והרמב"ם לגבי קשר, אלא למלאכה שיש בה חשיבות ותקון, ותו לא. ולכן ממילא שאין להקשות על רש"י שסבר שאף בקשר של הדיוט ושל קיימא הוא חייב, שהרי אף בזה יש חשיבות ותקון, אף שהוא אפשר ע"י הדיוט.

ולפי זה יש להעיר על מ"ש הערוך השולחן בס"רמב אות כב, וז"ל "וכן נכלל במלאכת מחשבת דבעינן דווקא מלאכה של מעשה אומן כמו שהיה במשכן מלאכת חרש וחושב, אבל כל שאינו מעשה אומנות לא מקרי מלאכה בשבת (ביצה יג: רש"י ד"ה אלא) ולכן המעמיד ערימה של תבואה בשבת, אם אין בה מלאכה אחרת, אינו חייב מן התורה (שם) רק מדרבנן אסור... ומטעם זה גם גבי קשר שהוא מאבות המלאכות אינו חייב אלא על קשר של מעשה אומן כמ"ש הרמב"ם פ"י משבת, ויתבאר בס' שיז, והכל מטעם דבעינן מלאכת מחשבת." וזה קשה, שהלא לדעת רש"י אף בקשר של הדיוט ושל קיימא הוא חייב, אף שהוא אינו של אומן. וגם לפי מ"ש בדעת הרמב"ם יש להעיר שלפי זה אין קשירה מלאכה מיוחדת, אלא בכל מלאכות כגון כתיבה ותפירה צ"ל דבעינן רק מעשה אומן, וזה אינו כידוע. אלא צ"ל כשפירשתי, שאין כוונת רש"י הנ"ל למעשה אומן ממש כדמצינו לדעת הירושלמי והרי"ף והרמב"ם לגבי קשר, אלא כוונתו רק לומר דבעינן מלאכה שיש בה חשיבות ותקון, ותו לא. ולגבי דעת הרי"ף והרמב"ם, לא ילפינן דבעינן מעשה אומן בקשר מכל מלאכות שבת דבעינן בהן מלאכת מחשבת, שזה אינו דא"כ אף בכתיבה ותפירה וכדומה י"ל כן, אלא שאני מלאכת קשירה דילפינן זו רק מהיריעות במשכן כמבואר בירושלמי, ולכן רק במלאכת קשירה בעינן מעשה אומן ממש. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בברכת הצלחה מרובה

מחבר הפסר אורחותיך למדני.

(א) נראה שהטעם הוא מפני שכן מצינו במלאכת המשכן, שהרי לגבי כתיבה הם היו כותבים על הקרשים כדי לידע איזו היא בן זוגו, כמבואר בשבת קג: וברש"י דף עג. ולא בעינן מעשה אומן לכתיבה זו, שכל אדם יכול לכתוב א' או ב' על הקרש. וכן לגבי תפירה ביריעות המשכן, כל אדם יכול לתפור, ולכן לא בעינן מעשה אומן. אלא לגבי קשירה, כתוב בירושלמי בשבת פ"ז הל"ב לגבי היריעות, "אמר חזקיה ההן חייטא אומנא מבלי תרין ראשיה". ופירש בקרבן העדה, "חייט שהוא אומן אינו מניח צדדי הקשירה של החוט שיהא נראה מבחוץ, אלא מבליע שני ראשיו בתוך התפירה." וכן הוא שם פ"טו הל"א. ואף דמצינו בבבלי עד: דילפינן מלאכת קשירה "שכן צדי חלזון קושרין ומתירים", דהיינו ברשתות כמבואר ברש"י שם, מ"מ עדיין סברו הרי"ף והרמב"ם שגם ילפינן קשירה מהיריעות במשכן. וכן נראה מהבבלי שם, "קשירה במשכן היכא הוא... אמר אביי שכן אורגי יריעות שנפסקה להן נימא קושרים אותה, א"ל רבא תרצת קושר, מתיר מאי איכא למימר." ע"ש. הרי בשלמא דלא ילפינן מתיר מהיריעות, אלא עדיין שפיר הוא דילפינן קשירה מהיריעות, וכיון שמבואר בירושלמי שיש בזה מלאכת אומן, הכי קי"ל שרק במלאכת אומן הוא חייב. אולם בשאר מלאכות כגון כתיבה ותפירה לא מצינו מעשה אומן.

שוב ראיתי בדברי ירמיהו על הרמב"ם הל' שבת פ"י הל"א, שהוא הביא שיטת הירושלמי לבאר דעת הרמב"ם ע"ש. ועוד כתב בדברי ירמיהו, וז"ל "ובבבלי מתרצין שכן צדי חלזון קושרין ומתירים, וצדי חלזון רחוק לומר שהיה קשר כנזכר בהירושלמי הנ"ל, וא"כ נילף משם שאין צריך מעשה אומן." דהיינו שבקשירת החוטים ברשתות לא בעינן מעשה אומן, ואיך סברו הרי"ף והרמב"ם כהירושלמי וכנגד הבבלי.

אלא י"ל שסבר הרמב"ם שקשירת חוטי הרשת בכלל מעשה אומן, שהרי הוא כתב בפ"י הל"א, "הקושר קשר של קיימא והוא מעשה אומן חייב, כגון קשר גמלים וקשר הספנין וקשרי רצועות מנעל וסנדל שקושרין הרצענין בשעת עשייתן, וכן כל כיוצא בזה." הרי כל קשרים אלו בכלל מעשה אומן, וא"כ י"ל שאף הקושר חוטי הרשת

סימן נח.

הקשר רפוי קצת, שהרי הם רוצים להתיר הקשר באותו יום, עדיין זה בכלל "קשר אמיץ". ולכן אין נ"מ אם הקשר רפוי או מהודק היטב, שכל שיש שני קשרים זע"ז בכלל קשר אמיץ, והוא קשר אומן.

שאלה: האם יש להתיר בשבת לקשור קשר ע"ג קשר שאינו לקיימא לדעת מרן.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזוראי שליט"א.

ראיתי כל מ"ש כת"ר, והנה הערה:

(א) **כתב** בשלטי הגבורים בריש פ" ואלו קשרים אות ג, "וקשר אומן לא נתברר לי היטב היאך הוא, מיהו נראה מלשון אלפסי הוא קשר שקושרין אותו הדק היטב. מכאן נ"ל שיצא האזהרה שכשקושרים ב' קשרים זה על זה שאין מתירין אותו בשבת, ואע"פ שהוא קשר עשוי לקשור ולהתיר בו ביום ואינו קשר של קיימא, אעפ"כ נזהרים בקשירתו ובהתרתו משום דהוי קשר אמיץ."

ונראה שאף שבתחילה כתב השה"ג "לא נתברר לי", מ"מ אחר שהוא ראה לשון הרי"ף שם, שוב נתברר הדבר שקשר אומן הוא "קשר שקושרין אותו הדק היטב". הרי לסוף דעתו אין שום ספק בדבר. ולכן מ"ש "שיצא האזהרה", נראה שזה מדינא ולא משום ספק חסרון ידיעה, שהרי הוא כתב "אעפ"כ נזהרים בקשירתו ובהתרתו משום דהוי קשר אמיץ". הרי לדעתו שכל שיש שני קשרים זה ע"ג זה, הוא בכלל קשר אמיץ ובכלל קשר אומן לדעת הרי"ף והרמב"ם.

וזה כמו שראיתי במרכבת המשנה על הרמב"ם הל' שבת פ"י הל"א שכתב, "וענין קשר אומן, הוא קשר שאינו יכול לנתק אפילו בכח, בין שעשאו אומן בין שעשאו הדיוט, וקשר שיכול לנתק בכח אפילו עשאו אומן פטור". ע"ש. לכן נראה שכל שיש שני קשרים זה על זה, החוש מעיד שאף אם אדם מושך שני החוטין זה לצד זה וזה לצד אחר, בכל כוחו, הוא אינו יכול לנתק הקשר, ולכן הוא בכלל קשר אומן.

ולכן נראה שלדעת השה"ג אין כאן חסרון דעת במהו קשר של אומן, אלא כל שיש שני קשרים זה ע"ג זה, הוא קשר אמיץ ובכלל קשר אומן.

ועוד י"ל, שנראה ממ"ש השה"ג "ואע"פ שהוא קשר עשוי לקשור ולהתיר בו ביום ואינו קשר של קיימא", שאף אם

וכן נראה ממ"ש השה"ג אחר כך לבאר דעת הטור, "והיכא שעומד לקשור ולהתיר בו ביום מותר לכתחלה, ל"ש אם הוא של אומן או של הדיוט, וא"כ לדידהו הקושר ב' קשרים זע"ז במקום שעשוי להתיר בו ביום אע"פ דבכה"ג הוי קשר אומן מותר להתירו." ומכאן יש ללמוד לדעת הרי"ף והרמב"ם שאף אם שני קשרים זע"ז אינו מהודק כל כך, כיון שרצונו להתירו בו ביום, מ"מ עדיין זה ממש קשר של אומן, והוא אינו בכלל ספק או חסרון ידיעה.

ולפי זה יש לבאר מ"ש השה"ג אחר כך, וז"ל "עוד קאמר רא"ם שאינו נקרא קשר של קיימא להתחייב עליו אא"כ עשה קשר ע"ג קשר, והלכך קשר שעושין בראש התפירה אינו חייב עליה אע"פ שעשוי להתקיים כיון דאינו קשר ע"ג קשר. ומסופק אני אם דעת רבינו ומי' לחייב בקשר א'. וקצת נראה דודאי מחייבין אפילו בקשר א' העשוי לקיים כל עוד שהוא מעשה אומן. וקשר חוט התפירה לא ידענא אי מקרי מעשה אומן או לאו כיון דאפילו שאר אדם שאינם אומנין וחייטין כך עושין בראשי החוט של תפירה קשר אחד." נראה שכל ספיקו לדעת הרי"ף והרמב"ם הוא מפני שיש כאן רק חוט אחד, אבל כשיש שני חוטין וקשורים זה ע"ג זה, לא בעינן "אומנין וחייטין", אלא אף ע"י הדיוט יש איסור, וכמבואר במרכבת המשנה הנ"ל.

ולפי זה יש להעיר על הרמ"א בס"ז א, שהביא דעת השה"ג, וכתב "וי"א דיש לזהר שלא להתיר שום קשר שהוא שני קשרים זה על זה דאין אנו בקיאים איזה מקרי קשר של אומן". שהרי נראה מהשה"ג הנ"ל שאין כאן חסרון ידיעה אלא ודאי שיש איסור בזה.

ולענ"ד כן נראה כוונת הרמ"א שם בס"ק ד שכתב על דברי הרמ"א, "דאין אנו בקיאים וכו'". ומיהו נראה מל' הרי"ף שהוא קשר שקושרין אותו הדק היטב (ש"ג). דהיינו דאח"כ בתחילה נסתפק השה"ג מהו קשר של אומן, מיהו אחר שהוא ראה לשון הרי"ף שם, שוב אין לו ספק בדבר, וכל קשר זה ע"ג זה שהוא הדק היטב הוא קשר של אומן. הרי מבואר שהמ"א חולק על פירוש הרמ"א בדברי השה"ג הנ"ל. וכן נראה הבנת המחצית השקל שם, שכתב "מיהו נראה וכו' הלשון מהופך, שכתב הש"ג...". הרי מסקנת

ולפי זה יש לדון במ"ש כת"ר לעשות ס"ס כדי להתיר בנדר"ד, דהיינו "ספק הלכה כשיטת רש"י והרא"ש דקשר אומן שאינו של קיימא מותר... ספק קשר על קשר לא מיקרי קשר אומן... ואף דהספק השני הוי חסרון ידיעה וכן"ל מהפמ"ג והמאמ"ר, מ"מ נראה דלס"ס שפיר יש לצרף אף ספק חסרון ידיעה...". וכן ראיתי לר"א פאלק שליט"א במחזה אליהו ס"מזו שכתב ס"ס זה ע"ש. וי"ל שאין ס"ס מועיל בכל קשר על קשר כנראה מדברי כת"ר, אלא רק כשהקשר רפוי, אבל אם הוא מהודק אף לדעת הרמ"א הוא אסור מצד הדין מטעם קשר אומן ואין כאן ספק כלל.

וראיתי במחזה אליהו שם, שע"פ הס"ס הנ"ל הוא פירש מ"ש הרמ"א שם "ומ"מ נראה דבמקום צערא אין לחוש, ומותר להתירו דאינו אלא איסור דרבנן, ובמקום צערא לא גזרו", על פי ס"ס הנ"ל. וכתב המח"א שזה שייך רק בקשר העשוי להתירו בו ביום, ושוב כתב "דקעג"ק הוי ספק דרבנן רק לדעת הרי"ף והרמב"ם, וס"ל להרמ"א דלדידן מעיקר הדין אין לנו לחוש לזה מאחר דהוי ס"ס, ולכן מתיר התרתו במקום צערא." והוא הביא ראיה לדבריו מהגר"ז ע"ש.

ולענ"ד אין כן כוונת הרמ"א, שהוא כתב שהטעם שיש להתיר הוא מפני שזה "אינו אלא איסור דרבנן", דהיינו שיש ממש איסור דרבנן כאן, אלא אף לדעת הרי"ף והרמב"ם יש להתיר. וזה מפני דמצינו שכתב מרן שם (לפי דעת הרי"ף והרמב"ם), "וכל קשר שאינו של קיימא אם קשרו קשר אומן הרי זה אסור, ולצורך מצוה כגון שקושר למדוד אחד משיעורי התורה מותר לקשור קשר שאינו של קיימא." הרי י"ל שסבר הרמ"א דלדעת הרי"ף והרמב"ם כמו שלצורך מצוה מותר קשר אומן שאינו של קיימא, ה"ה במקום צערא יש להתירו, ואין היתר זה תלוי על ספק קשר אומן, או על דעת הרא"ש וס"ס הנ"ל, אלא ההיתר הוא רק מפני שיש להשוות לצורך מצוה לבמקום צערא (כגון דמצינו במקומות אחרים כגון לגבי ההיתר שבות דשבות במקום מצוה או במקום צערא כמבואר בס"ז ה"ע"ש).

וכן ראיתי בפתח הדביר בס"שיז אות ב שהביא מ"ש בחדסי דוד, שפירש דברי התוספתא לגבי קשר של אומן שאינו של קיימא, "דלא שרי בעלמא אלא לצורך מצוה, וקמ"ל דמשום צערא הו"ל כצורך מצוה." וכתב הפתה"ד

השה"ג הוא מהופך ממ"ש הרמ"א (ועיין ברב פעלים ח"ב א"ח ס"מד שפירש המ"א באופן אחר).

וראיתי בערוך השולחן שם באות ט שכתב בסוגריים, "עמ"א סק"ד שכתב בשם הש"ג... דמשמע שהש"ג אינו סובר כהרמ"א, ואדרבה הש"ג בעצמו מסיים דלכן שני קשרים זע"ז אסור ע"ש. וכ"כ המחמה"ש, ואיזה טעות יש כאן במ"א ודו"ק."

ולענ"ד אין כאן טעות בדברי המ"א, ולא בא המ"א לומר שאין איסור בשני קשרים זע"ז, אלא רק לומר שאין זה משום חסרון ידיעה כמ"ש הרמ"א אלא כן הוא מעיקר הדין. ולכן כתב המ"א דבריו על לשון הרמ"א שכתב, "אין אנו בקיאין." ע"ש.

(ב) אלא נראה שהרמ"א פירש דברי השה"ג באופן אחר, דהיינו דאח"כ אם הקשר זע"ז הוא חזק ואינו רפוי, שזה קשר אומן ואסור בלי ספק, אבל אם הוא עדיין רפוי מדינא אין זה קשר אומן כלל, והוא מותר. אולם כיון דאין בקיאין לחלק בין רפוי למהודק, יש לאסור כל קשר שהוא זע"ז אף אם הוא רפוי. וכן הבין הלבושי שרד שם שכתב כעין זה, וז"ל "אלא כשהוא מהודק מעט אז אמרינן דאין אנו בקיאין ושמא זו מיקרי קשר אמיץ." ע"ש.

ולפי זה הכי יש לפרש דברי השה"ג לדעת הרמ"א (הפירוש בסוגריים) "מיהו נראה מלשון אלפסי הוא קשר שקושרין אותו הדק היטב (רק אם הוא הדק היטב יש איסור בשני קשרים זע"ז, אבל אם הוא רפוי הוא מותר). מכאן נ"ל שיצא האזהרה (לשון אזהרה הוא אינו מצד הדין אלא משום כדי להרחיק מן האיסור) שכשקושרים ב' קשרים זה על זה שאין מתירין אותו בשבת, ואע"פ שהוא קשר עשוי לקשור ולהתיר בו ביום ואינו קשר של קיימא (שכן הוא קצת רפוי), אעפ"כ נזהרים בקשירתו ובהתרתו משום דהוי קשר אמיץ (צריך לדחוק כאן, וי"ל שמא הוא קשר אמיץ, משא"כ לפירוש שכתבתי לעיל, שאף אם הוא עדיין רפוי הוא בכלל קשר אומן, ואסור מדינא, ולכן שפיר קרינן ליה "קשר אמיץ")."

הרי מצינו שלשני פירושים שכתבתי בדעת השה"ג כשהקשר זע"ז חזק ואינו רפוי הוא ודאי קשר אומן, ואין זה בכלל חסרון ידיעה, אף לדעת הרמ"א. ורק אם הוא רפוי י"ל שזה בכלל חסרון ידיעה לדעת הרמ"א, ולפירוש הראשון שכתבתי הוא איסור מצד הדין.

והוא מעשה אומן, כי אין קשר זה מצוי אלא אם קשרו, כלומר שאדם יחיד במקרה עשה כך... ע"ש.

הרי לדעת מהר"י קורקוס ז"ל מעשה אומן הוא כפשוטו, דהיינו שדוקא אומן יכול לקשור קשר זה, משא"כ סתם אדם שהוא הדיוט. ולכן הוא כתב "ובכל פעם יקרא אומן להתירו או לעשותו", דהיינו דוקא אומן ולא אחר. ולכן ודאי לדעתו שני קשרים זע"ז אינם בכלל מעשה אומן, שכל אדם יכול לעשות קשר כזה, וא"צ "בכל פעם שיקרא אומן". ולכן ודאי שמהר"י קורקוס ז"ל פליג על השה"ג הנ"ל.

ויש להביא תנא דמסייע ליה, והוא מהירושלמי בשבת פ"ז הל"ב לגבי היריעות, "אמר חזקיה ההן חייטא אומנא מבלי תרין ראשיה". ופירש בקרבן העדה, "חייט שהוא אומן אינו מניח צדדי הקשירה של החוט שיהא נראה מבחוץ, אלא מבליע שני ראשיו בתוך התפירה", וכן הוא שם פ"טו הל"א. הרי זה מעשה אומן ממש, ואין סתם אדם יכול לעשות כן, ולכן כשכתב הרמב"ם שמעשה אומן אסור, זה דוקא קשר שאין סתם אדם יכול לקשור, ואין בכלל זה שני קשרים זע"ז.

הרי מצינו שמהר"י קורקוס ז"ל פליג על השה"ג, וכן הוא במעט מים ס"ח שכתב, "...דס"ל להרמב"ם והש"ע דלא כהש"ג שהוא מקור דברי הרמ"א", וכמבואר בדברי כת"ר. ולכן שפיר הוא לעשות ס"ס, דהיינו שמא ההלכה כרש"י והרא"ש שקשר שאינו של קיימא אף שהוא מעשה אומן הוא מותר, ואת"ל שזה אינו אלא ההלכה כהרי"ף והרמב"ם דמעשה אומן אסור אף שהוא קשר שאינו לקיימא, עדיין י"ל שקשר ע"ג קשר מותר אף שהוא הדק היטב ואמיץ וכסברת מהר"י קורקוס והמעט מים הנ"ל.

ואסיים בברכת טוב ושלום

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן נט.

שאלה: האם מותר לחמם "סופל" על הפלטה בשבת.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

(א) **כתב** כת"ר, "יש כעין עוגה ששמה הוא "סופל", ועניינה הוא, שרוצים לאכול אותה כשהיא עברה רק כחצי

שם, "והא דחדית דמשום צערא הוי כצורך מצוה לקשור ולהתיר קשר שאינו ש"ק, ואוקי דברי התוספתא דאירי בהכי, מסתייעא מלתיה מדברי מור"ם ז"ל." הרי הטעם שהתיר הרמ"א הוא אינו משום ס"ס כלל, אלא משום שיש להשוות דין מצוה לדין צערא, ודלא כהמח"א הנ"ל.

ולפי זה אף י"ל שהחיד"א ז"ל מסכים למה שכתבתי, שהרי הוא כתב בברכ"י ס"שיז ס"ק א על דברי הרמ"א, "ובגלילתנו פשט המנהג לקשור שני קשרים בחגורתו אשר במתניו, שאינו של קיימא והוא של הדיוט, ולית דחש לה אלא מיעוטא דמיעוטא דבטילי במיעוטייהו". וי"ל שמנהג זה פליג רק כשהקשר זע"ז הוא קצת רפוי, שהרי כיון שכוונתו להתיר הקשר אשר במתניו בסוף היום, הוא אינו עושה הקשר מהודק היטב, ועדיין הוא קצת רפוי, ולכן אין לאסור, וזה שלא כהרמ"א. אולם אף המנהג מודה שכשיש קשר זע"ז והוא מהודק היטב והוא חזק שאין כוונתו להתירו בו ביום שודאי שזה בכלל קשר אומן והוא אסור מדינא, וכדעת השה"ג והרמ"א הנ"ל. ועיין במח"א הנ"ל שכתב לבאר דעת הברכ"י, וז"ל "והוא מטעם שלא היה דרכם להדקו היטב ולכן לא היה בזה חשש 'קשר אומן'. ומצאתי שכן הבין בכוונת הברכ"י הס' מנחת שבת ס"פ ס"ק קנג, שהוסיף המילים "שאינו חזק", וכן כתב הכה"ח ס"שיז ס"ק כג, וכן פירש במסגרת השולחן ס"ק פג". ע"ש. הרי לפי זה י"ל שרק אם הוא אינו מהודק המנהג פליג על הרמ"א, אבל אם הוא מהודק אף המנהג סבר שיש בזה איסור מדינא. הרי מצינו שלכ"ע אין להתיר לקשור קשר זע"ז כשהקשר הוא הדק היטב וחזק, ולא מועיל ס"ס הנ"ל כדי להתיר.

(ג) **אלא** נראה לענ"ד שעדיין יש לעשות ס"ס כדי להתיר, והוא מטעם אחר. כתב בשם הגדולים מע"י אות קסט על מהר"י קורקוס ז"ל, "ובאו לידי קצת תשובות מהר"י קורקוס על לשונות הרמב"ם, וזכיתי והדפסתי בסוף קונטרס חיים שאל ח"ב בס"ד". והוא בחיים שאל בדפוס ליורנו בשנת תקנ"ה, והוא אינו נמצא בדפוס לבוב בשנה תרמ"ו. וכתוב שם, "קשר של קיימא ואינו מעשה אומן מצוי ומורגל בין האנשים ושייך להביא לו דמיון איזה נקרא של קיימא ואיזה אינו לקיימא, אבל מה שאינו לקיימא אין מי שיעשה אותו קשר אומן, כי בכל שעה או בכל יום יתיר אותו, ולמה יעשהו של אומן ובכל פעם יקרא אומן להתירו או לעשותו או יטרח הוא להתירו ולעשותו, קשר זה אינו מורגל ולא שייך לתת בו דמיון, ולכך כתב "אם קשרו קשר אומן", ולא כתב "וכל קשר שאינו לקיימא

בישול, ושיעור יד סולדת על מקום ההפשרה הוא ולא על המים המופשרים. וכתב הרשב"א ז"ל שאף לדברי רש"י ז"ל על גבי המדורה ממש אסור להפשיר, ודעתו ז"ל להחמיר בדברי שאר המפרשים ז"ל, ודעת רבינו כדברי רבינו שלמה ז"ל. וכן דעת הרמב"ן ז"ל. וכתב הרשב"א ז"ל שלדברי הכל תבשיל שנתבשל מע"ש ונצטנן מותר לחממו כנגד המדורה אפי' במקום שהיס"ב והוא שלא יתן ע"ג המדורה או ע"ג כירה ואם יש קדרה נתונה על האש מותר לחמם על גבי תבשיל שנתבשל כל צרכו מע"ש שכיין שהקדרה מפסקת הרי זה כמחמם כנגד המדורה ומותר. אבל אסור להטמינו תחת הבגדים הנתונים ע"ג המיחם אבל מטיל עליו כלי כדי לשמרו מן העכברים ואינו חושש אלו דבריו ז"ל.

הרי מבואר שלדעת רש"י והרמב"ם והרמב"ן, מותר ליתן מים כנגד המדורה אם הוא מסיר המים קודם שיגיעו לבישול, דהיינו יד סולדת בו. ואע"פ שזה מותר רק כנגד המדורה ולא על גב האש, כמבואר ברשב"א הנ"ל, מ"מ י"ל שדין פלטה הוא כדין כנגד המדורה או כדין "שהקדרה מפסקת", כמבואר ביחודה דעת ח"ב ס"מה ע"ש. ולכן נראה דבנד"ד מותר ליתן הסופלה על הפלטה על דעת שיסירו קודם שהוא מוסיף בבישולו, וכמ"ש כת"ר, "כשכל רצון המניח הוא אך ורק לחמם אותה, ולו להוסיף בבישולה, שאדרבה, רע לו בתוספת בישולה."

אלא כתב הרב המגיד הנ"ל שיש מהראשונים שחלקו על רש"י ודע'. וכן הוא בר"ן והרא"ש, והטור בס"שיח, וכן פסק מרן בב"י שם, מפני שכן דעת הירושלמי, וכן הוא בש"ע שם סע"ד ע"ש. אלא אף להאוסרים, האיסור הוא רק מדרבנן, גזירה אטו שמא הוא ישכח להסיר המים ואתי לידי איסור בישול. וכן פירש בדברי ירמיהו, על הרמב"ם הנ"ל, וז"ל "ועי' ברשב"א במס' שבת דגם הסוברים דצריך שלא יהיה אפשר אלא להפשיר הוי כן מדרבנן שלא יבוא לידי בישול". ע"ש.

וא"כ יש לדון להתיר, דבשלמא לגבי מים יש לחוש שמא ישכח המים כנגד המדורה ואתי לידי בישול, כיון שלא איכפת ליה אם נתבשלו המים או לא, אבל בנד"ד אין לחוש לזה כיון שאם נתבשל הסופלה, זה לא נחא ליה כלל, כמבואר בשאלה. ולכן בכה"ג י"ל שלא גזרו רבותינו, וכעין דמצינו בס"רנג א, "דאם מצטמק ורע לו דליכא למיחש שמא יחתה". ע"ש. ולכן אף בנד"ד י"ל

בישול, כך שהשוקולד והקמח ושאר מרכביה הם מעט נוזליים. ואופים אותה בתנור כרגיל, אלא שמקפידים להוציאה מהתנור מוקדם, בטרם שהיא תתקשה, ובטרם שהיא תאפה כל צורכה כרגיל בכל עוגה, וכך אוכלים אותה, חמה ומעט נוזלית. אלא שמפני שכולם כך אוהבים את זו העוגה, ואדרבה, ברור באופן מוחלט שאם "ישכח" את העוגה בתנור מעבר לזמן הנדרש, והיא תאפה "כל צורכה" כשאר עוגות, לגבי האוהבים את העוגה הזו זה ממש "מצטמק ורע לו", ולכן כולם מקפידים מאד להוציא את העוגה דווקא מוקדם מהרגיל.

והשאלה, האם מותר להניח עוגה זו בשבת בבוקר על הפלטה, כשכל רצון המניח הוא אך ורק לחמם אותה, ולו להוסיף בבישולה, שאדרבה, רע לו בתוספת בישולה, ורצונו הוא אך ורק לחמם ומיד להסיר מן הפלטה. דא עקא, שמכיוון שהיא הוצאה מן התנור מוקדם, ממילא כאשר יניחו אותה על הפלטה בשבת, כאשר היא תתחמם, היא מתרככת מהחום ונעשית שוב נוזלית (מפני שכאמור, הוציאו אותה ביום שישי מן התנור מבעוד מועד, טרם נתבשלה לגמרי), עד שלאט לאט היא מתקשית ונאפית שוב (אלא שכאמור, מסירים אותה מן הפלטה בהקדם, מיד כשהתחממה ולא מניחים אותה להתקשות). והשאלה, האם מותר להמשיך לנהוג כן בשבת (רבים כבר נוהגים להקל, ואני שואל האם מותר לכתחילה, או לפחות יש ללמד עליהם זכות). "ע"כ דברי כת"ר.

ונראה שיש להתיר. כתב הרמב"ם בהל" שבת פ"כב הל"ד, "מביא אדם קיתון של מים ומניחו כנגד המדורה לא בשביל שיחמו אלא כדי שתפוג צינתו. וכן מניח פך של שמן כנגד המדורה כדי שיפשר לא שיחם. וסך אדם ידו במים או בשמן ומחמם כנגד המדורה. והוא שלא יחמו המים שעל ידו עד שתהא כריסו של תינוק נכוית בהן".

וכתב הרב המגיד שם, "ברייטא שם (דף מ':) קרוב ללשון רבינו, ושם מימרא אחד שמן ואחד מים יד סולדת בו אסור אין יד סולדת בו מותר. היכי דמי סולדת, אמר רבא כל שכריסו של תינוק נכוית הימנו, והמפרשים נחלקו בפ"י דברים אלו, רש"י ז"ל פירש שמותר להפשיר כנגד המדורה וקרוב לה אפי' במקום שאם יונח שם הרבה יתבשל לגמרי שכיין שהוא נזהר שלא יעמוד שם אלא שיעור ההפשר מותר, ויזהר שלא יחמו הידים בכדי שיהא כריסו של תינוק נכוית מהם. וקצת מפרשים אמרו שלא התירו ההפשר אלא במקום שא"א לבא בו לעולם לידי

נחשב לגרמא. וכ"ש בנד"ד שהוא מסיר הסופלה קודם שהוא מוסיף בבישולו.

לכן נראה שיש להתיר בנד"ד לפי הטעמים שכתבתי לעיל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן ס.

שאלה: האם לדעת מרן יש איסור דרבנן של מגיס בהוצאת הכף מהקדירה, או אם יש איסור תורה. והוא הערה על מה שכתבתי בארחותיך למדני ח"ג ס"לז.

תשובה:

לכבוד הרה"ג ראובן כהן שליט"א.

(א) כתבתי בארחותיך למדני ח"ג ס"לז, שמרן בס"ש יח סבר כדעת הרב המגיד שהוצאת כף מקדירה היא מדרבנן.

ועל זה העיר כת"ר, "ואני לא הבנתי מדוע לא התייחס לדברי הרשב"א והר"ן שנראה מדבריהם אחרת, לכן כתבתי את הנלענ"ד, ואשמח אם יוכל כת"ר לבאר את פסקו ואודה לו על כך במאד. מבואר בגמ' בדף יח ע"ב שיש איסור להגיס אף בקדירה עקורה מהאש ע"ש ובפשטות הוי איסור דאורייתא שהרי שם גזרנו שמא יגיס, אך נחלקו הראשונים האם גזרנו אף בקדירת תבשיל או שמא רק בסממנים לצבע ע"ש ברש"י תוס' רמב"ן ועוד. בכל אופן מבואר בביריתא שהובאה בביצה לד ע"א שיש חיוב בהגסת מים (ואולי עם תבלין). הרשב"א בחי' בשבת הקשה כיצד מותר להוציא מהאילפס והקדירה בכף הרי הוא מגיס וחילק בין הגסה ראשונה לשניה ועוד תירץ דמירי אחר בן דורסאי וליכא משום מבשל יעו"ש. מבואר בדבריו להדיא שאף הוצאה בכף הוי איסור דאורייתא והוי מגיס גמור, דאי לאו הכי מאי קושיא מהאלפס והקדירה הרי מוציא בכף בלבד ואינו מערבב, ואין לומר שגזרו על הוצאה שהיכן שמענו זאת, אלא ודאי נראה שדעת הרשב"א שמוציא בכף הוי מגיס. וכן בדברי הר"ן (ו' ע"ב בדפי הרי"ף כגירסת הב"י שהביאה הב"ח) נראה להדיא דהוי דאורייתא דז"ל אין מוציאין בכף מהן דנמצא מגיס ואיכא משום מבשל עכ"ל נראה להדיא דהוי מגיס גמור, ומגיס מבואר להדיא בביצה דהוי דאורייתא דקתני "חייב". והרמב"ם כתב אסור להכניס מגריפה לקדירה

שאין לחוש ומותר לחמם הסופלה על הפלטה, ובפרט שלדעת רש"י והרמב"ם והרמב"ן הוא מותר לכתחילה.

(ב) ועוד יש לצרף כאן, והוא שלפי השאלה הסופלה כבר נאפה בתנור לפני שבת, אלא "שהיא הוצאה מן התנור מוקדם". ולכן נראה שעכ"פ הסופלה כבר הגיע למאכל בן דורסאי, וכנראה מלשון כת"ר שכתב "הוציאו אותה ביום שישי מן התנור מבעוד מועד, טרם נתבשלה לגמרי", משמע שעכ"פ הוא הגיע למאכל"ד. ולדעת הרמב"ן ורבינו יונה והרשב"א והרא"ש והר"ן והמאירי שוב אין איסור בישול מן התורה כיון שהוא כבר הגיע למאכל"ד (עיין בביאור הלכה ס"שיח ד ד"ה אפילו). אלא ראיתי בב"י בס"ש יח בסוף ד"ה מותר ליתן קיתון, שכתב "ואפילו לדברי הרשב"א שכתבתי לעיל שנראה מדבריו שאם נתבשל כמאכל"ד מותר לשרותו בחמין בשבת, אפשר להניח כנגד המדורה במקום שהיד סולדת אסור משום דהוי כמבשל ע"ג האור שאע"פ שנתבשל כמאכל"ד אסור מדבריהם, ואפשר דשרי דלא אסרו אלא במניח על האור עצמה". נראה שלה"אפשר" הראשון אסור להניח הסופלה על הפלטה, אבל ל"אפשר" האחרון הוא מותר, מ"מ כיון שכל האיסור כאן הוא רק מדרבנן דהוי כ"מבשל, יש לאזיל בזה לקולא לדעת הרשב"א.

ולפי זה י"ל ס"ס בנד"ד, דהיינו שמא ההלכה כרש"י ודע' שמותר ליתן הסופלה על הפלטה ולהסירו קודם שהוא מוסיף בבישולו. ואת"ל שזה אינו אלא ההלכה כהרשב"א והר"ן והרא"ש והטור שזה אסור, אז הלא לדעתם כיון שהסופלה כבר הגיע למאכל"ד שוב אין איסור ליתן הסופלה על הפלטה. וכ"ש לדעת רבינו ירוחם שכל דמצטמק ורע לו אין בו איסור בישול, עיין בט"ז בס"ש יח ס"ק ד, והמאמר שם ס"ק ו ע"ש.

(ג) ומ"ש כת"ר, "היא מתרככת מהחום ונעשית שוב נוזלית", אין לאסור מטעם זה, שהרי כתב מרן בס"ש יח טז, "מותר ליתן אינפאנדא כנגד האש במקום שהיד סולדת, ואע"פ שהשומן שבה שנקרש חוזר ונימוח." הרי אין לחוש אם הסופלה נוזלת. ועוד, כתב הגהות רעק"א בס"רנג שיש להקשות על מרן זה, והלא השומן הנימוח הוא לח ומרן סבר שיש בישול אחר בישול בלח. ולזה תירץ הרעק"א דכשמניחו אצל האש הוא קרוש ואח"כ כשנימוח אינו עושה דבר ע"ש. משמע שאף שיש בזה בישול עדיין הוא מותר כיון שהוא "אינו עושה דבר" וזה

צורכו, "א"כ פשוט שלהרשב"א והר"ן אין איסור של מגיס. א"כ כשכתב מרן שיש בהוצאת הכף איסור של מגיס, ממילא שזה רק לפי שיטת הרמב"ם, וכיון שכבר פירש הרב המגיד שלדעת הרמב"ם הוצאת הכף בלא מגיס ממש, היא רק איסור מדרבנן, וכן הוא בב"י שם, ממילא שצריך לפרש כן בלשון מרן בש"ע.

וא"כ הוא לגבי תבשיל שכבר הגיע למאכל בן דרוסאי, ממילא שצ"ל כן אף בתבשיל שאינו הגיע למאכל בן דרוסאי שהאיסור הוא רק מדרבנן, שמרן לא חילק בלשונו, וצ"ל שהכל שוה, בין כשהתבשיל הגיע למאכל בן דרוסאי או לא, שדחוק הוא לומר שלדעת מרן בש"ע שעד מאכל בן דרוסאי יש חיוב מן התורה בהוצאת הכף וכדעת הרשב"א והר"ן, ואחר שהתבשיל הגיע למאכל בן דרוסאי האיסור הוא רק מדרבנן כשיטת הרמב"ם, שלא מצינו שום רמז לזה בדבריו בש"ע, אלא צ"ל שהכל שוה וכיון שלאחר שהגיע התבשיל למאכל בן דרוסאי אין חיוב, כמו כן קודם כן. ולפי זה שפיר הוא מה שהביא המ"ב והשער הציון דברי הרב המגיד לפרש דעת מרן.

ב) גם כתב כת"ר, "והטעם דהוי דאורייתא נראה שכל הכנסת כף והוצאת התבשיל גורם לערבוב התבשיל והוי כמגיס ואע"פ שאינו מתכוין הוי פסיק רישיה, ואולי אפילו ללא פסיק רישיה שמלשון הרמב"ם "צרכי הבשול" נראה קצת שכל דבר שהוא מצרכי הבשול חייב עליו אם הוא יקרה ואע"פ שאין כאן כוונה גמורה לבשול ועיין בזה, (וזה קשור לסוגיית שדא סיכתא לאתונא יעו"ש) וראיתי שכת"ר ביאר את הטעם דהוי מדרבנן דהוי פסיק רישיה בגרמא שכל מבשל הוי גרמא עכ"ד ולא הבנתי שאמנם בשול הוא גרמא בעיקרו, אבל אחר שהתורה חייבה עליו מפני שכך הוא דרך המלאכה שוב לא הוי כגרמא כשאר מלאכות אלא הוי כשאר מלאכות שבת דפסיק רישיה אסור. כלומר אחר שהתורה חייבה מבשל בשבת היא אמרה שאין פטור של גרמא בבשול והוי מלאכה גמורה."

ויש להשיב. כתב הנה"כ חיים בס"ד, שאף שבשאר מלאכות אמרינן שדבר דאתי ממילא נחשב גרמא, מ"מ בישול שאני "דאפילו תולדה דבישול שהיה במשכן לא היה באופן אחר, שנתבשלו הסממנין ממילא ע"י האש." משמע מזה שלא אמרינן גרמא בבישול כיון שהמלאכה עצמה היא ע"י גרמא, דהיינו שאחר שהוא הניח התבשיל על האש הבישול אתי ממילא ולא בעינן עוד פעולתו. ועיין עוד בזה ביחוד דעת ח"ד ס"כט בהערה שם. מ"מ

בשבת והיא על האש להוציא ממנה בשבת מפני שמגיס בה וזה מצרכי הבשול ונמצא כמבשל בשבת עכ"ל ועוד כתב בפ"ט ה"ד ובא אחר והגיס כולם חייבים שכל העושה דבר מצרכי הבשול הרי זה מבשל יעו"ש ובדקדוק לשונו נראה שמצד אחד הוזהר מכניס מגריפה למגיס ששניהם "מצרכי הבשול", ומצד שני חילק ביניהם שמגיס כתב "הרי זה מבשל" ובמכניס מגריפה כתב "הרי זה כמבשל" ולכן המ"מ כתב בפ"ג שהכנסת המגריפה אסורה מטעם גזירה ע"ש הביאו הב"י. אך מצד שני מדנקט לשון שעשה מצרכי הבשול היה נראה יותר לענ"ד דהוי דאורייתא. אך כמובן מי אני שיחלוק על הרב המגיד. והב"י בסימן שיח הביא את דברי הר"ן ואח"כ את דברי הרמב"ם והמ"מ שעליו ונראה שהסכים לדברי המ"מ בביאור הרמב"ם, אבל לא הכריע למעשה בין הר"ן למ"מ וא"כ אין ראייה דסבר כסברת המ"מ יותר מהר"ן אחר שהראנו לדעת שהר"ן סובר שהכנסת המגריפה הוי דאורייתא, וא"כ עדיין אין לנו הכרעה כיצד יוכרע הדין למעשה. וכתב מרן בסעיף יח האילפס והקדירה שהעבירן מרותחין מעל גבי האור אם לא נתבשל כל צרכו אין מוציאין בכף מהם שנמצא מגיס ואיכא משום מבשל, ואם נתבשל כל צרכו מותר. אבל צמר ליורה אע"פ שקלט העין אסור להגיס בו. הגה: ולכתחילה יש ליזהר אף בקדירה בכל ענין עכ"ל. ומפשט לשון מרן ומדשינה לשון הרמב"ם נראה להדיא דס"ל להחמיר בדברי הר"ן דהוי דאורייתא וכמו שהביא בב"י, אמנם המ"ב בס"ק קיד וביותר בשער הציון בס"ק קלז כתב הוצאת הכף אסורו הוא רק מדרבנן שהוא כעין הגסה כן משמע בהרב המגיד ובכל בו עכ"ל. אבל אני בעוניי לא אדע כיצד יכלכל את דברי הרשב"א שמבואר להדיא דהוי מהתורה וכן את לשון הר"ן, בשלמא אם לא היה מוכח מהרשב"א דהוי מהתורה יש לדחוק לשון הר"ן, אבל אחר שמצאנו כן בדברי הרשב"א וזה פשט הר"ן שבכמה מקומות אזיל בתר הרשב"א וכן פשט לשון מרן השו"ע למה לא נאמר דהוי מהתורה וצל"ע."

ויש להשיב. כתב מרן בש"ע ס"ש יח, "האילפס והקדירה שהעבירן מרותחין מעל גבי האור אם לא נתבשל כל צרכו אין מוציאין בכף מהם שנמצא מגיס ואיכא משום מבשל, ואם נתבשל כל צרכו מותר. אבל צמר ליורה אע"פ שקלט העין אסור להגיס בו." ויש לדקדק בזה, שהלא לדעת הרשב"א והר"ן כשיגיע התבשיל למאכל בן דרוסאי, שוב אין איסור בישול, משא"כ לדעת הרמב"ם שיש בישול כל זמן שלא נתבשל כל צורכו (עיין בב"י שם). א"כ כאן מרן מירי אף בתבשיל שהוא כבר הגיע למאכל בן דרוסאי כיון שהוא כתב "לא נתבשל כל

א) דין זה תלוי על מחלוקת הראשונים, שלדעת הרמב"ם הוא אינו חייב בחתיכת ירקות אם כוונתו לאכול אותם חיים כנדר, ורק אם כוונתו לבשלם יש חיוב. ואף שהוא כתב בהל" שבת פ"ח הל"טו, "המחתך ירק תלוש הרי זה תולדת טוחן". והוא לא פירש שזה דוקא אם כוונתו לבשלם, מ"מ בפ"ז הל"ה הוא כתב, "המחתך את הירק מעט לבשלו הרי זה חייב שזו המלאכה תולדת טחינה". וכן

בפ"כא הל"יח הוא כתב, "המחתך את הירק דק דק כדי לבשלו הרי זה תולדת טוחן וחייב". הרי רק אם כוונתו לבשלו הוא חייב אבל אל"כ הוא מותר. וכן דעת עוד ראשונים כמבואר לקמן.

ויש לדון אם עדיין יש איסור דרבנן לדעת הרמב"ם, אף אם אין כוונתו לבשל את הירק. כתב הרמב"ם בפ"כא יח, "המחתך את הירק דק דק כדי לבשלו הרי זה תולדת טוחן וחייב. לפיכך אין מרסקין לא את השחת ולא את החרובין לפני בהמה בין דקה בין גסה מפני שנראה כטוחן. אבל מחתכין את הדלועין לפני הבהמה ואת הנבלה לפני הכלבים שאין טחינה בפירות." ועיין ברב המגיד וכסף משנה שם ובב"ח וט"ז ס"ק ה בס"שכד ח, מתי אמרינן שיש איסור תורה, או איסור דרבנן או הוא מותר לגמרי.

וראיתי לר" זאב וואלף טורבאוויץ ז"ל בזיו משנה, על הרמב"ם שפירש, "...דרכינו הרי דייק בריש דבריו בלשונו לומר המחתך את הירק דק דק כדי "לבשלו" דייקא הרי זה תולדת טוחן, וכן כתב לעיל פרק ז' הלכה ה' המחתך את הירק מעט "לבשלו" הרי זה חייב שזו המלאכה תולדת טחינה, הרי דבריו ברור מללו דשלא לבשלו אלא לאוכלו חי אין בזה משום טוחן כלל, וכבר כתבתי שם דדעת רבינו הוא שאינו חייב משום טוחן אלא אם הוא עושה כדרך הטחינה לטחון התבואה לקמח ולאפותו או לבשלו אבל לא לאכול הקמח כשהוא חי, ולזה הוא דאמר שפיר בראשונה דהמחתך כדי לבשל הרי זה תולדת טוחן וחייב חטאת מדאורייתא, ואמר לפיכך אין מרסקין לא את השחת ולא את החרובין לפני בהמה ר"ל מדרבנן מפני שנראה כטוחן, על כי הריסוק הוא כדי לרכנן כעין הבישול ולכן גזרו ביה מפני שנראה כטוחן וכדאבאר בעזה"י, והדר אמר אבל מחתכין את הדלועין ואת הנבלה שאינן כדי לרכנן וכיון שחזתכן להאכילן חיינן מותר גם לכתחלה שאין טחינה בפירות ר"ל בפירות דדרכן לאוכלן חיינן אין בהם משום טוחן ולכן שפיר מחתכין את הדלועין חיינן, ותלי הטעם בפירות משום דאין דרך לטחונן ולעשות

נראה שאעפ"כ עדיין אמרינן ששייך גרמא בבישול, דבשלמא אם אחד הניח התבשיל על האש והולך לדרכו אנו אמרינן שיש בזה חיוב, אבל אם בשעת ההנחה לא היה שם אש כלל ורק אחר זמן נמצא האש אז שפיר אמרינן שזה נחשב לגרמא שאף במשכן לא היה דבר כזה. וכן ראיתי בזרע אמת א"ח ס"מד בד"ה וכדי, שכתב לגבי דברי הרמב"ם בפ"ט דהל" שבת הל"ד, "כל אלו הגורמים הבישול ע"י פעולתם שעשו בבת אחת אע"ג דהו"ל שנים שעשאוה אפ"ה במבשל ס"ל הרמב"ם דחייב, משא"כ בשעשו פעולתם זאח"ז אז הו"ל גורם רחוק דפטור וק"ל". ולכן שפיר אמרינן אף בבישול הדין של גרמא, כל שדרך הבישול הוא דבר משונה מדרך הרגיל. וכן הוא בחזון איש א"ח ס"לח אות ג, שאף בבישול אמרינן גרמא ע"ש. וכעין חילוק זה מצאתי בהר צבי א"ח ס"קפח בד"ה אבל, ע"ש. וכן ראיתי בביאור הלכה ס"ש"לד בד"ה דגרם, דשייך גרמא בכל מלאכות. ולכן נראה שבכל גרמא בבישול שהיא אינה דרך הרגיל בבישול, עדיין נחשבת גרמא.

ולכן יש לדון בהוצאת הכף מהתבשיל שהוא על האור, וי"ל שאין זה דרך בישול כלל, שדרך בישול הוא מגיס ממש, שפשוט שמי שרוצה להגדיל הבישול הוא אינו עושה כן ע"י הוצאת הכף שאין זה הדרך להגדיל הבישול. ולכן י"ל שאם אעפ"כ הוא הגדיל הבישול ע"י הוצאת הכף, שזה בכלל גרמא כיון שהבישול נעשה ממילא אחר כך. ולכן בפ"ר הוא מותר כשכבר ביארתי. (ועוד י"ל שאף אם הוא דרך בישול, מ"מ כיון שאין הבישול נעשה מיד, וגם הוא אינו מתכוין לכך עדיין הוא מותר, וכמו שביארתי בח"א ס"מ, והראיה ממלאכת זורה, שאף שהוא בדרך רגיל מ"מ כיון שבעצם המלאכה היא גרמא, פ"ר מותר, כמבואר שם בסוף אות א ע"ש).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן סא.

שאלה: לאחרונה ייצרו מספריים שיש להם סכינים, והם נועדו ויוצרו כדי לחתוך "ירקות עלים", כגון פטרוזיליה וכוסברה וכד', והם חותכים העלים לחתיכות קטנות ובמהירות, האם מותר להשתמש בהם בשבת לאלתר סמוך לסעודה. ומה הוא הדין ביום טוב.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזוראי שליט"א.

ב) **אלא** עדיין יש לדון בזה, כשהוא מחתך ירקות אלו בסמוך לסעודה. וכבר כתב הרשב"א הנ"ל שמותר לטחון או לחתוך סמוך לסעודה אבל לא בכלי שהוא מיוחד לכך, וכדמצינו במלאכת בורר שאף סמוך לסעודה אסור לברור בנפה ובכברה, או קנון ותמחוי. וכן פסק הרמ"א בס"שכא שמותר לטחון סמוך לסעודה ע"ש. וגם מצינו שכתב מרן בס"שכא י בשם הריב"ש ס"קפד. "אסור לגרור הגבינה בשבת במורג חרוץ בעל פפיות שקורין ראליי"ו". והטעם הוא מפני שזה כלי שהוא מיוחד לכך, ולכן אף בסמוך לסעודה הוא אסור. ולכאורה י"ל שהכלי בנד"ד הוא כלי שהוא מיוחד לכך, ודומה לנפה וכברה, ויש איסור תורה להשתמש בו אף בסמוך לסעודה, לדעת היראים והאור זרוע והרשב"א הנ"ל, שסוברים שיש איסור תורה לחתוך ירקות אף כדי שלא לבשלם.

ולענ"ד זה אינו. ובתחילה י"ל שכל הטעם שהוא מותר לברור אוכל מהפסולת הוא מפני "שדרך אכילה" לא אסרה תורה, וכמבואר ברמב"ן בשבת עד: ע"ש. ולכן הוא אסור לברור הפסולת מהאוכל שזה "תקון האוכל" ולא דרך אכילה. ולפי זה יש לחקור מאיזה טעם הוא חייב כשהוא בורר בנפה וכברה וכדומה, שהרי אם הוא בורר סמוך לסעודה, וגם האוכל מתוך הפסולת, הלא עדיין זה "דרך אכילה", והיה צריך להיות מותר. אלא נראה שהטעם שהוא חייב בכלים אלו הוא מפני שדרך בורר בכלים אלו הוא לאוצר. וכן נראה משבת עד. שכתוב שם, "...ואם בירר נעשה כבורר לאוצר וחייב חטאת." הרי שאם מוכח שהוא בורר לאוצר, ממילא שאין זה דרך אכילה והוא חייב. וכן מצינו בביצה יב: שכתב רש"י שם לגבי נפה וכברה וקנון ותמחוי וטבלא, "דמחזי כמאן דעביד לצורך מחר שאין דרך לעשות בכלים הללו אלא הרבה." הרי בכלים אלו נראה שהוא בורר לאוצר ולא לאכול מיד בסעודתו.

ולפי זה יש לדון בכלי הנ"ל בנד"ד, ונראה שאין המשתמש בכלי זה נראה כמי שרוצה לחתוך ירקות לאוצר. וזה משני טעמים, אחד הוא שכלי זה הוא רק לכל אחד להשתמש בביתו, ולא בבית חרשת וכדומה ששם יש כלים גדולים שראויים לחתוך ירקות הרבה בבת אחת, ורק בכלים כאלו י"ל שהוא לאוצר, אבל בנד"ד הכלי הוא לכל אחד בביתו, והוא אינו דומה לכלי שהוא לברור או לחתוך לאוצר. וכן בנפה וכברה עיקר תשמישם הוא חוץ לבית בחווה ובגורן ובמקום טחינת החטים. אלא יש להקשות

מהן קמח אלא אין טחינה אלא בתבואה שדרך לטחון כדי לבשל הקמח ולכן כל שחותך כדי לבשל הוא תולדות טחינה, אבל החותך לאכול חי הוה כמו חתיכה בפירות לאוכלן חיים דלאו כלום הוא... ע"ש. הרי במעשה ריסוק יש איסור דרבנן משא"כ במעשה חתיכה אף כשהוא לחתיכות דקות. ולכן בנד"ד אף שהוא חותך חתיכות קטנות מ"מ כיון שעדיין אין זה בדרך ריסוק אלא בדרך חתיכה, אין איסור כלל לדעת הרמב"ם.

ועיין באורה ושמחה שם פירוש אחר, וז"ל "...ואין לתמוה א"כ למה אסור לרסק חרובין יש לומר דחרובין דינו כירק דסתם חרובין היינו חרובי צלמונה שאינן ראויין למאכל אדם (עיין פ"א מהל' מעשר ה"ט ובפ"א מהל' מעשר שני ה"ג) ודינו כירק וכעשב. ולכאורה ממש"כ הר"מ אין טחינה בפירות משמע אפילו מדרבנן ליכא, וכ"מ ממה שלא הזכיר הר"מ בהלכות אלו שום הנהגה בחיתוך פירות משמע דבאמת פירות מותר לחתוך באיזה צורה שהוא." הרי רק בחרובין י"ל שאין כוונתו לבשלו ולכן אין איסור תורה אבל עדיין יש איסור דרבנן כיון שהם אינם ראויים לאכילה, אבל בירק או פרי שהוא ראוי לאכילה מותר לגמרי לטחון אותו. וכן הוא בנד"ד.

מ"מ דעת היראים בס"קב אינה כן, שהוא כתב, "...הילכך יזהר אדם שלא יפרר פירות לפירורין דקין, ושיעור דקיקתן ופיריתן לא ידעתי לפרש...". ע"ש נראה מסתימת לשונו שאף לחתוך פרי כדי שלא לבשלו חייב. וכן הוא באור זרוע הל' שבת אות ס, וכן הוא בתשובת הרשב"א ח"ד ס"עה, וכן נראה דעת מרן בס"שכא יב, שכתב "המחתך ירק דק דק חייב משום טוחן." משמע שאף אם כוונתו לאכול הירקות חיים הוא חייב.

וכבר ביאר כל זה היחודה דעת ח"ה ס"כז, ושוב כתב על דברי מרן, "ולכאורה היה לו לפסוק כהרמב"ם והרא"ש, שני עמודי הוראה, אשר נלוו עמם הרמב"ן והרא"ה והריטב"א וספר תרומה והתוספות והמאירי והרמ"ך, שכולם סוברים להתיר לחתוך דק דק פירות וירקות הנאכלים חיים, ואפשר שמ"מ מצא לנכון לחוש לדברי האוסרים בספק איסור תורה. וצ"ע. ועכ"פ כשיש ספק נוסף נראה בודאי להקל כדעת רוב הפוסקים."

ולפי זה נראה שבנד"ד כיון שפטרזיליה וכוסברה וכדומה נאכלים חיים, לדעת מרן הוא חייב אם הוא מחתך אותם דק דק, ולדעת הרמב"ם ודע' אין איסור.

והוא צריך לכתוב כל אות לאט לאט. וכן י"ל לגבי בונה שהוא צריך לחבר כמה דברים נפרדים ביחד כדי לבנות בנין, בזה יש פעולות הרבה, ולא מצינו בנין במשכן מיד ובבת אחת. וכן י"ל בתפירה שהוא צריך לתפור שתי תפירות זו אחר זו, והיא אינה נעשית מיד.

ולפי זה יש לדון שאם הוא עושה מלאכה שבמשכן נעשתה בהמשך זמן כגון כתיבה, בבת אחת ומיד, אם עדיין יש איסור דאורייתא או לא. ויש לדמות זה למ"ש בשבת צד: "אמר רבי אבין א"ר יוסי בר" חנינא גודלת משום אורגת, כוחלת משום כותבת, פוקסת משום טווה, אמרו רבנן קמיה דרבי אבהו וכי דרך אריגה בכך, וכי דרך כתיבה בכך, וכי דרך טויה בכך..." וואולי אף י"ל שכיון שדרך כתיבה הוא לאט לאט כל אות כפי צורתה, לכן אם איש אחד יכול לכתוב שתי אותיות בבת אחת שהוא אינו חייב, מפני "וכי דרך כתיבה בכך". ולכן י"ל שמי שיש לו חותם עם שתי אותיות, והוא חותם בפעולה אחת על ניר וכדומה, שאין כאן איסור דאורייתא של כתיבה. ובשלמא שהוא עדיין חייב משום רושם, שזה נעשה מיד ובבת אחת, אבל אין זה בכלל כתיבה שאסרה התורה. וראיתי בט"ז בי"ד ס"רעא ס"ק ח, שכתב שמעשה דפוס הוא כתיבה, ולפי הסברה הנ"ל י"ל שאין בדפוס בכלל איסור דאורייתא של כתיבה בשבת כיון שנעשה מיד, ולא הוי ככתיבה דמצינו במשכן. ואף דמצינו שי"א שאסור למחוק שם ה' שנכתב ע"י דפוס, מ"מ שאני מלאכת שבת כיון דבעינן דומה למשכן.

ולפי זה י"ל לגבי טחינה, שדרך טחינה לדוך התבלין והחטים פעם אחר פעם במכתשת, ולא מצינו טחינה שנעשתה מיד בבת אחת. וכן לגבי מי שמחתך ירק דק דק, הוא מחתך וחוזר לחתוך פעם אחר פעם, עד שהירק נעשה דק דק. אולם בנד"ד שכל החתיכה נעשתה מיד בכלי זה, י"ל שאין זה כמלאכת טוחן במשכן, ואין כאן איסור תורה, אלא עדיין יש בזה איסור דרבנן. ולכן בשלמא שמרן החמיר כדעת הרשב"א ודע' שאין לחתוך ירק דק דק אף אם הוא אינו רוצה לבשלו, מ"מ זה רק מפני שיש חשש דאורייתא כמבואר ביחזק דעת הנ"ל, אבל בכלי זה שאין איסור דאורייתא לחתוך בו, י"ל שאף מרן מודה שיש לסמוך על הרמב"ם ודע' שאין כאן איסור כלל. אלא כיון דלא מצאתי לי חבר בסברה זו, אין לסמוך עליה.

מ"מ נראה שעדיין יש להתיר בנד"ד אם הוא מחתך הירקות סמוך לסעודה, שיש בזה כמה ספיקות, דהיינו

על סברה זו, מ"מ ש הריב"ש הנ"ל לגבי הכלי לגרוד הגבינה בנדון ידידה, וז"ל "אבל בכלי זה אין דרך לגרוד אלא מה שצריך לשעתו". הרי אף בכלי שהוא לגרוד לשעתו יש איסור. אלא עדיין י"ל שהכלי בנדון הריב"ש מצד עצמו ראוי לגרוד הרבה בבת אחת, כגון חתיכה גדולה של גבינה, אבל כשהוא משתמש בכלי זה בביתו הוא מגרד רק מה שהוא צריך לשעתו, משא"כ בנד"ד שכלי זה הוא קטן ואף מצד עצמו אינו ראוי לחתוך ירקות הרבה בבת אחת.

ויש עוד טעם אחר, והוא דבשלמא לגבי חטים או תבלין ופלפלין, או גבינה (בנדון הריב"ש הנ"ל), י"ל שהם ראויים לאוצר לזמן הרבה, אבל בנד"ד העלים אף אחר יום הם נעשים חלשים וכמושים ואינם טובים, ולכן אין שייך לומר בחיתוך העלים, שהם לאוצר.

ולפי זה מצינו שאף שהכלי בנד"ד הוא מיוחד לחתוך העלים, מ"מ עדיין אין כלי זה בכלל כלי שהוא אסור להשתמש בו מטעם טחינה, וזה "כלי שמלאכתו להיתר". ולכן ממילא שהוא מותר להשתמש בו סמוך לסעודתו.

ג) **ויש** עוד טעם להתיר, והוא שאף שלדעת האור זרוע הנ"ל הוא חייב בחתיכת כל פירות אף אם אין כוונתו לבשלם, מ"מ הוא גם כתב שם, "...ולפרר הלחם מותר מאחר שנטחן לא מצינו טוחן אחר טוחן, כ"כ הרא"ם בשם ה"ר יוסף זצ"ל בשם רבינו שמואל זצ"ל. ועוד ראיתי כתב בשם ה"ר יוסף דהאי מאן דפרים סילקא חייב משום טוחן דאין זה דרך אכילתו, אבל במידי דאורחיה בהכי כמו לפרר את הפת ודומה לו מותר לכתחילה, דהיינו דרך אכילתו. והראשון מסתבר לי." הרי אף שהטעם השני אינו מסתבר לדעת האור זרוע, מ"מ הוא מסתבר לדעת ר"י יוסף. ולפי זה מצינו שאין איסור לחתוך הירק דק דק אם כן דרך אכילה בירק זה. ולכן ממילא בנד"ד אין איסור, שכן דרכינו לחתוך העלים הנ"ל לסעודתינו. ולכן י"ל שאף למ"ד שהוא חייב בחתיכת ירקות כדי לאוכלם חיים, מ"מ עדיין י"א שאם כך הוא דרך אכילתם שאין איסור.

ד) **ולולא** דמסתפינא, הייתי אומר טעם אחר בזה. והוא דמצינו שיש שני מיני מלאכות בשבת. יש מלאכות שנעשות בבת אחת, כגון קוצר שהוא מחתך גדולי קרקע בפעולה אחת. וכן י"ל בשחיטה שהוא שחט בסכין ברגע אחד. אלא גם מצינו מלאכות שהוא אינו עושה אותן מיד ובבת אחת, כגון כתיבה שהוא צריך לכתוב שתי אותיות

לברור בהם דברים שהם לאוצר, כגון תבואה וכדומה. אולם אם דרך לברור באיזה כלי רק דברים שהם לאלתר, לכ"ע אין איסור.

וכן ראיתי בשמירת שבת כהלכתה הל' בורר, פ"ג הערה קכה שכתב, "ושמעתי מהרש"ז אויערבך (שליט"א), דכלי המיוחד לברור לצורך מידי בלבד, אפשר דאינו בכלל האיסור לברור בכלי, ולכן מותר לשפוך תמצית תה דרך מסננת שבפי התיון, דלהלן סע' נז, או להוציא שקית התה מהכוס, הגם שטיפות תמצית התה מטפטפות מן השקית... וכמו שמותר לברור ביד משום טעמא דדרך אכילה בכך, וגם מותר משום כך לקלוף בסכין אפילו פסולת מתוך אוכל... וכע"ז מובא ס"שכא יב בביה"ל ד"ה מידי, וכמו שמותר לברור ביד סמוך לאכילה מטעם דדרך אכילה בכך, כך מותר לחתוך בכלי סמוך לסעודה לאכילה, ולא אסר משום טוחן, והה"נ בני"ד י"ל דשרי ע"י כלי אשר בשום אופן אין בוררין בו אלא לשימוש מיידי". ע"ש.

הרי מצינו שהחילוק בין איסור תורה ומותר, הוא שאם הכלי מיוחד כדי לברור לאלתר הוא מותר, ואם דרך אותו כלי לברור לאוצר הוא חייב. וזה לכ"ע, וכשביארתי.

(ב) **באות ב** כתב כת"ר לבאר דעת הריב"ש, ושוב כתב "דהחייב בנפה וכברה הוא אינו משום שאפשר לעשות הרבה, אלא משום שהבורר בכלי כן היא דרך הבוררים. וכמו"כ חידש הריב"ש, דהטוחן בפומפיה כן הוא דרך הטוחנים...". ולפי מה שכתבתי לעיל, בשם מהרש"ז א"ל אף שהוא הדרך לטחון באיזה כלי, מ"מ אם דרך אותו כלי לטחון רק כדי לאכול לאלתר, עדיין הוא מותר. אלא יש להעיר עליו ממ"ש הריב"ש הנ"ל שהלא הכלי שם הוא מיוחד לטחינה וגם לשימוש מידי, כמ"ש כת"ר. ולכן נראה שיש לפרש דברי הריב"ש כמו שכבר פירשתי.

וגם כתבתי, "בשלמא לגבי חטים או תבלין ופלפלין או גבינה (בנדון הריב"ש), י"ל שהם ראויים לאוצר לזמן הרבה, אבל בנד"ד העלים אף אחר יום הם נעשים חלשים וכמושים ואינם טובים, ולכן אין שייך לומר בחיתוך העלים, שהם לאוצר".

וכתב כת"ר, "...גבינה מנ"ל לומר דראויה לעמוד לאוצר לימים רבים".

שמה ההלכה כהרמב"ם ודע', שאין כאן איסור כלל כיון שאין כוונתו לבשל ירקות אלו, ושמא אין כלי זה בכלל כלי שמיוחד לאיסור כיון שאין דרך לחתוך העלים לאוצר. ושמא שאף לדעת האוסרים לחתוך ירקות דק דק אם הוא רוצה לאכלם חיים, אולי זה רק אם אין דרך לאכול הירק ככה וכמבואר לדעת ר"י יוסף הנ"ל, משא"כ בנד"ר. ולכן בצירוף ספיקות אלו נראה שיש להתיר בנד"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

ושוב כתב הרב הנ"ל עוד בענין זה, וזה מה שהשבתי לו:

(א) **כתבתי:**

"יש לחקור מאיזה טעם הוא חייב כשהוא בורר בנפה וכברה וכדומה, שהרי אם הוא בורר סמוך לסעודה, וגם האוכל מתוך הפסולת, הלא עדיין זה "דרך אכילה", והוא צריך להיות מותר. אלא נראה שהטעם שהוא חייב בכלים אלו הוא מפני שדרך בורר בכלים אלו הוא לאוצר. וכן נראה משבת עד. שכתוב שם, "...ואם בירר נעשה כבורר לאוצר וחייב חטאת." הרי שאם מוכח שהוא בורר לאוצר, ממילא שאין זה דרך אכילה והוא חייב. וכן מצינו בביצה יב: שכתב רש"י שם לגבי נפה וכברה וקנון ותמחוי וטבלא, "דמחזי כמאן דעביד לצורך מחר שאין דרך לעשות בכלים הללו אלא הרבה." הרי בכלים אלו נראה שהוא בורר לאוצר ולא לאכול מיד בסעודתו."

וכתב כת"ר באות א, שלשיטת רש"י מדאורייתא מותר לברור לאלתר אפילו בנפה וכברה, אבל לשיטת התוספות בשבת עד. ד"ה והתניא, יש איסור תורה בזה. ושוב כתב כת"ר, "לשיטת התוס' הנ"ל בשבת וכל הראשונים שם (ע' רמב"ן וריטב"א ור"ח שהביאו תוס') דהבורר בכלי לאלתר חייב, שכן דרך הבוררים לברור בכלי. ואין הטעם משום דדרך הבוררים בכלי לברור לאוצר, אלא דכל שאינו בורר ביד, לא מקרי "דרך אכילה" אלא דרך ברירה וחייב. ולפי"ז אין מקום לכאורה לכל מה שדן כת"ר שם מרש"י בביצה הנ"ל, דאנן לא קי"ל כרש"י בזה."

ויש להשיב. אה"נ שיש מחלוקת בין רש"י ותוספות, אבל לדעת תוס' ודע' הבורר לאלתר בקנון ותמחוי פטור ואינו חייב, אף שהם כלים. והטעם הוא מפני שזה כלאחר יד כמ"ש רש"י, וכן הוא לכ"ע, וכן הוא במ"ב בס"ש"ט ס"ק ב ע"ש. אלא אף בכלים אלו הוא חיוב או פטור כיון שדרך

אלא הרבה", שהוא מיירי בנפה בחוץ לבית בחווה במקום טחינת החטים, ששם שייך לומר לעשות בכלים אלו "הרבה", והם שמים הקמח בשקים לאוצר. אלא אם הכלי מיוחד כדי לברור בו לבו ביום, אין בכלי זה איסור כלל מצד הכלי. וא"כ אף אם הוא אינו בורר בכלי זה סמוך לסעודתו, מ"מ כיון שכלי זה ראוי לברור בו רק לבו ביום ולא למחר, עדיין אין זה כלי שהוא לאוצר ול"מחר" כמ"ש רש"י, ולכן הכלי מצד עצמו אינו בכלל כלי שמיוחד לברור בו. הרי מצינו ששאני דין "כלי" מדין מי שבורר ביד. ולכן אה"נ כשהוא בורר בכלי זה שהוא צריך לברור כדי לאכול מיד, כיון שמצד דין זמני בורר בעינין מיד, אבל מצד אם כלי זה מיוחד לברור בו, ואסור להשתמש בו אפילו כדי לאכול מיד, בזה יש לחלק בין אם הוא מיוחד לבו ביום או בין אם הוא למחר, וכנראה מלשון רש"י בביצה הנ"ל. ואפשר לפרש כן בגמרא שם, שכתוב בברייתא, "ת"ר היו לפניו מיני אוכלין בורר ואוכל, בורר ומניח, ולא יברור ואם בירר חייב חטאת". ופירש אב"י שם, "בורר ואוכל לאלתר, ובורר ומניח לאלתר, ולבו ביום לא יברור, ואם בירר נעשה כבורר לאוצר וחייב חטאת". הרי בעצם בורר לבו ביום אינו כבורר לאוצר, שהרי אמר אב"י "כבורר לאוצר" בכף הדמיון, אלא צ"ל שאע"פ כן הוא עדיין חייב. ובשלמא י"ל שחידש אב"י שלגבי זמני הברירה שהוא חייב כבורר אף לבו ביום, אבל לגבי כלי שמיוחד לברור לא מצינו חידוש כזה, ולכן עדיין י"ל שלבו ביום אינו לאוצר ואין לאסור לברור בכלי שהוא מיוחד לברור בו לבו ביום, אם הוא בורר בו כדי לאכול מיד. ועוד, מצינו לדעת עולא שם שלכתחילה מותר לברור לבו ביום, ולכן בשלמא דלא קי"ל כוותיה אלא כאב"י, אבל כל זה לגבי זמני הברירה, אבל לגבי הכלי י"ל שאף לאב"י כלי שהוא מיוחד לברור בו לבו ביום אינו בכלל כלי שהוא מיוחד לברור לאוצר. ולכן אין לאסור להשתמש בכלי כזה כשהוא בורר לאלתר. ונראה שזה שלא כסברת מהרש"א הנ"ל שלדעתו בעינין דוקא "ע"י כלי אשר בשום אופן אין בוררין בו אלא לשימוש מיד". אלא לפי מה שכתבתי לאו דוקא מידי אלא כל כלי שאינו לאוצר למחר אינו בכלל כלי מיוחד לברור. מ"מ למעשה אין לסמוך על סברה זו, כיון שלא הזכירוהו האחרונים.

(ג) כתבתי:

"שאף שלדעת האור זרוע הנ"ל הוא חייב בחתיכת כל פירות אף אם אין כוונתו לבשלם, מ"מ הוא גם כתב שם, "...ולפרר הלחם מותר מאחר שנטחן לא מצינו טוחן אחר טוחן, כ"כ הרא"ם בשם ה"ר יוסף זצ"ל בשם רבינו שמואל

וי"ל שכן הוא, שהרי מצינו שיש איסור תורה של בנין בעשיית גבינה בשבת. וכתב הפנ"י בביצה יב. ד"ה אבל קשיא, "שזה שאמרו המגבן חייב משום בונה, זהו דוקא במי שמגבן לאוצר על מנת לייבש ולהצניע הגבינה לימים רבים..." ע"ש. הרי מצינו שאף בגבינה י"ל שהיא לאוצר.

גם כתב כת"ר, "ועוד, אנו בבית חותכים הרבה יחד מהעלים, ושומרים בהקפאה שבמקרה למען יעמוד ימים רבים (וודאי דומה לאוצר)".

ויש להשיב, שעדיין י"ל שאין להביא ראיה מאוצר בהקפאה שזה דבר שאינו על פי "הטבע", אלא כיון שהעלים מצד עצמם אינם ראויים לאוצר משא"כ בחטים ותבלין וכדומה, אין כלי זה בנדר"ד מיוחד לטחון לאוצר, ואין לחוש לתחבולה זו של ההקפאה. ואף שסו"ס משתמשים בכלי שלא לאלתר, מ"מ הכלי מצד עצמו אינו נעשה אלא לירקות וכדומה שהם מצד עצמם אינם ראויים לאוצר.

עוד כתב כת"ר, "הא קי"ל דהבורר משחרית לבין הערביים נעשה כבורר לאוצר, וודאי ראוי לחתוך עלים משחרית לבין הערביים גם בלא מקרה והקפאה."

אמרו לי שנהגו לחתוך העלים בכלי זה סמוך לסעודה, דהיינו לאלתר שבזה העלים טובים למאכל, וראויים לעלות על שולחן מלכים, ובפני האורחים. ואה"נ שעדיין העלים ראויים לאכילה בו ביום, מ"מ לפי מה ששמעתי עיקר תשמיש בכלי זה הוא סמוך לסעודה. ואם כדברי כת"ר, אה"נ שיש לאסור.

(מ"מ אף אם המציאות כדברי כת"ר, עדיין אין זה ברור אצלי, וי"ל שכן הוא שמי שבורר ביד וגם אוכל מפסולת, אם מ"מ הוא אינו סמוך לסעודה, אף שהוא עדיין לבו ביום, הוא חייב כמ"ש מרן בס"ש"ט ב, וכסברת אב"י בשבת עד. אבל נראה שהדין של הכלי לברור בו, שאני מדין זמני הברירה, דהיינו מיד בו ביום או למחר. והרי בנפה וכברה דרך לברור בהם למחר כמבואר ברש"י בביצה יב: הנ"ל. ולא מצינו מי שבורר בכלים אלו כדי לאכול לאלתר או לבו ביום. ואף בקנון ותמחוי הדין כן שמי שבורר בהם הוא למחר כמ"ש רש"י. ואין לומר כי דרך לנפות קמח בנפה בבית וללוש בצק ומיד לאפות, שנראה מרש"י שכתב "שאין דרך לעשות בכלים הללו

"אמר רבי אבין א"ר יוסי בר" חנינא גודלת משום אורגות, כוחלת משום כותבת, פוקסת משום טווה, אמרו רבנן קמיה דרבי אבהו וכי דרך אריגה בכך, וכי דרך כתיבה בכך, וכי דרך טויה בכך..." ואולי אף י"ל שכיון שדרך כתיבה הוא לאט לאט כל אות כפי צורתה, לכן אם איש אחד יכול לכתוב שתי אותיות בבת אחת שהוא אינו חייב, מפני "וכי דרך כתיבה בכך". ולכן י"ל שמי שיש לו חותם עם שתי אותיות, והוא חותם בפעולה אחת על ניר וכדומה, שאין כאן איסור דאורייתא של כתיבה. ובשלמא שהוא עדיין חייב משום רושם, שזה נעשה מיד ובבת אחת, אבל אין זה בכלל כתיבה שאסרה התורה. וראיתי בט"ז בי"ד ס"רעא ס"ק ח, שכתב שמעשה דפוס הוא כתיבה, ולפי הסברה הנ"ל י"ל שאין בדפוס בכלל איסור דאורייתא של כתיבה בשבת כיון שנעשתה מיד, ולא ככתיבה דמצינו במשכן. ואף דמצינו שי"א שאסור למחוק ה' שנכתב ע"י דפוס, מ"מ שאני מלאכת שבת כיון דבעינן דומה למשכן. וכתבתי שלא מצאתי לי חבר בסברה זו.

וכת"ר הקשה מיומא לח: שכתוב שם, "ת"ר בן קמצר לא רצה ללמד על מעשה הכתב, אמרו עליו שהיה נוטל ד' קולמוסין בין אצבעותיו ואם היתה תיבה של ד' אותיות היה כותבה בבת אחת." וכתב כת"ר, "שלא מסתבר שהיה פטור".

ויש להשיב, שאין גלוי בגמרא שם מה הדין אם הוא עושה כן בשבת אם הוא פטור או לא. ואף את"ל שהוא חייב, י"ל דשאני התם אף שהוא כותב ד' אותיות בבת אחת, מ"מ עדיין הוא צריך לכתוב כל אות לאט לאט, שהרי הוא אינו כותב כמי שחותם.

ונראה שיותר יש להקשות על מה שכתבתי מהירושלמי בשבת פ"ב הל"ד שכתוב שם, "א"ר חייא בר בא אילין בני מדינחא ערומין סגין, כד חד מינהן בעי משלח מילה מסטריקין לחבריה הוא כתב במי מילין וההן דמקבל כתבייא הוא שופך דיו שאין בה עפץ, והוא קולט מקום הכתב. עשה כן בשבת מהו רבי יוחנן ורשב"ל תרוייהון אמרין... אם כתב דיו ע"ג סיקרא וסיקרא על דיו חייב. רבי יצחק בר משרשיא בשם רבנן דתמן חייב שתים משום מוחק ומשום כותב." הרי מבואר שחייב משום כתיבה אף כשהוא שופך דיו בבת אחת, והאות נראה בבת אחת.

אלא אין מכאן קושיא על הסברה שכתבתי, שהלא כתבתי שעדיין הוא חייב משום רושם. וכבר כתב הרמב"ם בהל'

זצ"ל. ועוד ראיתי כתב בשם ה"ר יוסף דהאי מאן דפריס סילקא חייב משום טוחן דאין זה דרך אכילתו, אבל במידי דאורחיה בהכי כמו לפרר את הפת ודומה לו מותר לכתחילה, דהיינו דרך אכילתן. והראשון מסתבר לי. הרי אף שהטעם השני אינו מסתבר לדעת האור זרוע, מ"מ הוא מסתבר לדעת ר"י יוסף.

וכתב כת"ר, "ולכאורה זה אינו, אלא כוונת ר' יוסף רק לומר כשיטת הרשב"א ד"דרך אכילה" מותר והיינו לאלתר, וכדין בורר. וכשיטת הראשונים דכל האיסור הוא רק על דעת לבשל שזה כדי לא לאכול לאלתר. (ואם אנו כנים בזה, ממילא אין למנות שיטה והיתר נוסף להקל בנד"ד, אלא זהו שיטת הרמב"ם ותוס' שכל טוחן אינו חייב אלא ע"ד לבשל).

ויש להשיב, שנראה מהאור זרוע שם שר"י יוסף לא סבר כהרמב"ם, שהלא לעיל מזה הביא האור זרוע דעת הרמב"ם, וז"ל "וכ"כ הר"מ מיימון זצ"ל המחתיך את הירק דק דק כדי לבשלו ה"ז תולדת טוחן וחייב... הלכך למעשה יש טחינה בפירות וצריך אדם לזוהר שלא יפרר אותם פירורין דקין, ולפרר הלחם מותר מאחר שנטחן לא מצינו טוחן אחר טוחן, וכ"כ הרא"ם בשם הר"י יוסף זצ"ל בשם רבינו שמואל זצ"ל. ועוד ראיתי כתב בשם ה"ר יוסף דהאי מאן דפריס סילקא חייב משום טוחן משום שאין זה דרך אכילתו, אבל מידי דאורחיה בהכי כמו לפרר את הפת ודומה לו, מותר לכתחילה, דהיינו דרך אכילתן, והראשון מסתבר לי." ואם סבר ר"י יוסף כדעת הרמב"ם ה"ל להאור זרוע לכתוב שהוא סבר כהרמב"ם שהוא הביא לעיל. אלא יותר נראה שיש מחלוקת ביניהם, שלדעת הרמב"ם מאן דפריס סילקא כדי לאוכלה חי אינו חייב כלל שעכ"פ הוא אינו צריך שום תקון אחר לסילקא כמו בישול ולכן הוא אינו חייב, אבל לדעת ר"י יוסף הוא עדיין חייב כיון שאין דרך אכילתו בכך, וכמ"ש מרן בס"רה א, "...אבל קרא וסילקא וכרוב וכיוצא בהם, שטובים מבושלים יותר מחיים כשהם חיים מברך שהכל". ע"ש. אולם סבר ר"י יוסף שאם הם טובים חיים וכך דרך אכילתן אין לאסור משום טוחן. וה"ה בנד"ד.

(ד) כתבתי:

"יש לדון שאם הוא עושה מלאכה שבמשכן נעשתה בהמשך זמן כגון כתיבה, בבת אחת ומיד, אם עדיין יש איסור דאורייתא או לא. ויש לדמות זה למ"ש בשבת צד:

על ידיו והוי נולד עכ"ל, וכן בסימן שכח כב מעבירין גלדי מכה וסכין אותן בשמן אבל לא בחלב מפני שהוא נימוח עכ"ל. ובכל הדוגמאות הנ"ל נראה שאין חשש כלל לגזירת משקים שהרי הווי דברים שאינם עומדים למשקה כלל. והיה נראה שאף מכאן מוכח שמרן חשש לדעת רש"י שיש איסור 'בורא' דבר חדש."

(ב) **אלא** שוב הקשה כת"ר, שלכאורה נראה ממה שכתב מרן בס"ש שכח כב, "מעבירין גלדי המכה וסכין אותה בשמן, אבל לא בחלב מפני שהוא נימוח", שהוא סבר כהתרומה, וכתב כת"ר, "אך קשה שמרן בב"י בסימן שכח הביא מקור לאיסור סיכת חלב את דברי המרדכי שלהדיא דן מצד איסור נולד... שנראה מהרבה פוסקים שכתבו שלדעת מרן אין כלל נולד וצע"ג."

ולענ"ד אין כאן קושיא, דאח"כ שהמרדכי סבר כהתרומה שהאיסור הוא משום נולד כמבואר בסוף פ' במה טומנין, וכן בריש פ' במה בהמה דף נג: אבל האיסור לסוך בחלב מטעם נימוח, הוא אף לרש"י שהרי אף כאן "דקא מוליד בשבת ודמי למלאכה שבורא המים האלו", שהרי גם כאן הוא בידיים ואינו בא ממילא, ולכן יש סרך מלאכה. וראיתי בב"י בס"ש שכח שכתב, "אבל לא בחלב מפני שהוא נימוח, כלומר והוי דומיא דריסוק שלג וברד שנתבאר בס"ש שכח והוא מדברי המרדכי שם, וכן כתוב בסמ"ג ובהגהות מיימוני פ"כא." הרי הוא הביא שהמרדכי כתב דין זה של חלב, אבל הב"י לא הביא כלל טעם המרדכי שהוא מפני נולד, אלא אדרבה כתב הב"י שהטעם לדין זה הוא "נתבאר בס"ש שכח". הרי הוא סמך על מה שהוא כבר כתב שם, דהיינו "וכבר כתבתי בסוף ס"שיח דרוב הפוסקים חולקים על בעל התרומה". ולכן אין להוכיח מכאן שמרן סבר כטעם המרדכי, אלא רק כדין המרדכי שיש איסור לסוך בחלב, אבל הטעם הוא כטעם רש"י הנ"ל. כן נראה לענ"ד.

שוב ראיתי בכה"ח בס"ש שכח אות קלח, שכתב לפרש דעת מרן שם בסע"כ וז"ל "אבל לא בחלב. כלומר אעפ"י דגם בחלב דרך בני אדם לסוך, מ"מ כיון שהוא נימוח הרי הוא כמסרק שלג וברד דאסור כמ"ש לעיל ס"שכ. ... עו"ש אות כה". הרי הוא לא כתב שטעם האיסור משום נולד, אלא רק כמ"ש מרן בס"ש שכח וזה כשפירשתי לעיל. ואף שהערה"ש שם אות לא, כתב הטעם שהוא אסור הוא מפני נולד, זה רק משום שכן הוא להאשכנזים שנהגו כהתרומה והמרדכי, אבל הערה"ש לא כתב שזה הטעם של מרן.

שבת פ"א הל"ז, שרושם חייב משום תולדה דכותב. הרי אף רושם בכלל כותב. ולכן אף בבת אחת הוא חייב משום כותב. ולכן מה שכתבתי הוא רק כדי להסביר שיש מלאכות שנעשות בבת אחת, ויש מלאכות שנעשות לאט לאט, וכתבתי דוגמא לזה מאופן הכתיבה, אבל אה"נ שלגבי כתיבה אין נ"מ מזה כיון שאף בבת אחת זה בכלל רושם, ולדעת הרמב"ם הוא עדיין חייב משום כותב. ומה שהביא כת"ר שלדעת הנו"ב מה"ת א"ח ס"לג, יש איסור תורה בכתיבה בחותם, וכן לגבי סגירת ספר שיש אותיות על חודי דפי הספר, לא כתבו האחרונים לצרף הסברה הנ"ל, כל זה נכון, וי"ל שאף שאין זה בכלל כתיבה כיון שזה בבת אחת, מ"מ הוא בכלל רושם ומשום זה עדיין הוא חייב משום כותב. מ"מ כבר כתבתי שאין לסמוך על חילוק הנ"ל כיון שלא מצאתי לי חבר לסברה זו.

סימן סב.

שאלה: האם מרן סבר כהתרומה שיש איסור נולד בריסוק שלג או ברד.

תשובה:

לכבוד הרה"ג ראובן כהן שליט"א.

(א) **כתוב** בשבת נא: "ואין מרסקין לא את השלג ולא את הברד בשבת בשביל שיזובו מימיו אבל נותן הוא לתוך הכוס או לתוך הקערה ואינו חושש." ומבואר בר"ן שם שיש ג' שיטות. לדעת רש"י הטעם שהוא אסור מפני שזה משום "דקא מוליד בשבת ודמי למלאכה שבורא המים האלו". הרי יש כאן סרך מלאכה. ודעת הרמב"ם הוא מפני איסור סחיטה. ולדעת התרומה הוא משום מוקצה מחמת נולד. והנ"מ לגבי נתינת שלג בחמה ונפשו, שלדעת התרומה יש איסור משום נולד, ולדעת רש"י והרמב"ם אין כאן איסור כיון שזה אינו בידיים אלא ממילא קאתי. ומרן בס"שכ ט, פסק כרש"י והרמב"ם ודלא כהתרומה. וכן הוא בב"י בס"שיח, שכתב ובעיקר הדין "כיון דמידי דרבנן הוא נקטינן כרש"י והרמב"ם והרמב"ן דפליגי אבעל אתרומה ומותר". ע"ש.

וכן מצינו שמרן סבר כטעם רש"י, כמ"ש כת"ר, "כתב מרן בסימן שכ בסעיף ט טוב לזוהר שלא ישפושף ידיו במלח עכ"ל, ובסי' שכג סעיף י אין חופפין כלים במלח לפי שהמלח נמחה כשחופף בחוזקה עכ"ל, ובסימן שכו סעיף י כתב הרמ"א ואסור לרחוץ ידיו במלח וכ"ש בבורית שקורין זייף בלשון אשכנז או בשאר חלב שנימוח

שהביא הרמב"ם באותה הלכה. וא"כ הוא, יש לשאול מאיזה טעם יש להתיר איסור תקון מנא בקיפול בגדים אם אין לו בגד אחר. ואין לומר דאח"כ שהוא אסור אלא הקילו רבנן כשאין לו אחר, שקשה לומר שהתירו מתקן מנא כשאין לו אחר, שהרי הוא יכול להשליך הבגד על הכסא או השולחן בלי שום קיפול, ואין הפסד בזה, ולכן מאיזה טעם התירו לקפל הבגד כשאין לו אחר.

ונראה שיש להסביר זה לפי מ"ש בערובין קב. "וילון מותר לנטותו ומותר לפרקו". ופירש רש"י שם שהוא כנגד הדלת, ולא אהל הוא דלא קביעא התם אלא כן דרכו לינתן ולהסתלק כדלת בעלמא ע"ש. הרי שלא שייך בזה איסור של בנין או אהל שכן דרכו ושימוש. וכן הוא בדלת אין שום איסור בפתיחה או סגירה כיון שכך דרך שימושה. ובערובין קא. כתוב במשנה שאין נועלין הדלת שבמוקצה אלא אם היא גבוהה מן הארץ. וכתב רש"י שם שכיון שאין משתמשים בה תדיר ואין בעל הבית חושש לה לעשות לה דלת תלויה כראוי וקבועה, הוא אסור כיון דעביד בנין או משום מחזי כבונה ע"ש שקצתי בדבריו. וכן פסק מרן בס"ש ג, וכתב שם "ופתח העשוי לכניסה ויציאה תדיר נועלים בו אפילו לא היה לו ציר מעולם והוא נגרר". ופירש המ"ב בס"ק כח, "שכיון שמשתמשים בה תדיר הכל יודעין שלדלת היא עשויה ולא מחזי כבונה". הרי כיון שהוא דרך שימושה והכל יודעים את זה אין שום איסור של בונה.

וכמו דמצינו היתר זה בכותל והדופנות כן מצינו בגג, וכמ"ש הדר"מ בס"תרכו, לגבי הגג של סוכה שאין שום איסור "מאחר שהגגין עשויין עם צירים לפתוח ולנעול אין בו איסור כלל מידי דהוה אדלת של בית סובבות על צירים או הדלתות של בור ודות שפותחין וסוגרין בו ולית בהו חשש איסור". הרי שאין איסור של עשיית אהל בכך.

ולפי זה י"ל בקיפול בגדים, שאם יש לו רק בגד אחד, אז הוא משתמש בו תמיד, וממילא שאין זה נראה כתקון מנא אלא זה רק דרך שימוש, וכמ"ש המ"ב הנ"ל, "שכיון שמשתמשים בה תדיר הכל יודעין שלדלת היא עשויה ולא מחזי כבונה".

ב) ולגבי הדחת הכלים לא מצינו איסור של תקון מנא, שהרי הרמב"ם כתב שזה "כמתקן", בכ"ף הדמיון, דהיינו שאין כאן תקון מנא ממש, וכ"ש לפי מ"ש הרב המגיד שם, "כתב הראב"ד ז"ל כ"ז אינו אסור אלא מפני שהוא

ובדין שימוש בסבון בשבת, נראה שבין לדעת הרמב"ם ובין לדעת רש"י שיש להקל וכמבואר ביביע אומר ח"ד ס"כ ע"ש.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן סג.

שאלה: האם מותר להדיח כלים בשבת אף כשכבר יש לו כלים נקיים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יוחנן סלאם שליט"א.

א) כתב הרמב"ם בהל' שבת פ"כ הל"ז, "ואסור להדיח קערות ואלפסין וכיוצא בהן מפני שהוא כמתקן אא"כ הדיחן לאכול בהן סעודה אחרת באותה שבת. אבל כלי שתיה כגון כוסות וקיתונות מותר להדיחן בכל עת שאין קבע לשתייה. ואין מציעין את המטות בשבת כדי לישן עליהן למוצאי שבת אבל מציעין מלילי שבת לשבת". נראה מזה שמותר להדיח כל כלי שהוא לצורך שבת, וכאן לא הזכיר הרמב"ם שזה רק אם כבר אין לו כלי נקי, שהרמב"ם רק כתב שאם הוא לצורך שבת הוא מותר.

אלא כתב הרמב"ם פ"כ הל"כ לגבי קיפול בגדים, "אסור לתקן בית יד של בגדים ולשכרם שברים שברים כדרך שמתקנין בחול הבגדים כשמכבסין אותן. וכן אין מקפלים הבגדים בשבת כדרך שעושין בחול בבגדים כשיכבסו אותן. ואם לא היה לו כלי אחר להחליפו מותר לקפלו ולפושטו ולהתכסות בו כדי שיתנאה בו בשבת. והוא שיהיה בגד חדש לבן שהרי הוא מתמעך ומתלכלך מיד. וכשיקפל לא יקפל אלא איש אחד אבל לקפל בשנים אסור". הרי כאן הוא התיר קיפול בגדים רק אם אין לו אחר. ויש לחקור על החילוק בין דין לזה לדין הדחת הכלים הנ"ל, או שמא י"ל שאין חילוק ביניהם ויש ללמוד מדין קיפול בגדים לדין הדחת הכלים שאין להתיר אם כבר יש לו כלים נקיים.

וראיתי שפירש הרב המגיד בדין אסור לתקן בית יד הנ"ל, "זו קיטורי בית יד שהזכירו פ' יו"ט שחל (ביצה כ"ג) ואמרו שמעשה אומן הוא ואסור". הרי נראה מכאן שיש איסור ממש של תיקון כלי. וכן י"ל לגבי קיפול בגדים

אחר שהוא הדיח רק כוס אחד זה דומה למי שכבר יש לו כלי נקי, ואיך התירו להדיח שאר כוסות, אלא צ"ל שכיון שעדיין הוא חושב שהם ראויים לצורך שבת, עדיין יש להתיר אף כשכבר יש לו כוס נקי. וכן יש ללמוד מדין מציעין י' מיטות, שדרך אדם לישן רק במטה אחת, ואיך התירו י' מטות, אלא צ"ל שכיון שהוא חושב בדעתו שמא הוא ירצה לשכב במטה אחרת עדיין יש להתיר, שעדיין זה בכלל לצורך שבת, וכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו.

והטעם שכתוב דין זה רק לגבי כוסות ולא לגבי כלים דלעיל מזה, נראה שהוא להוכיח כח דהתירא, דהיינו שאף שהתירו להדיח כוסות אף אחר מנחה וקרוב לסוף היום, ואף שהוא לא שכיח שהוא ישתה מכל י' כוסות קצת דקות קודם מוצ"ש, עדיין הוא מותר אם כוונתו שמא הוא ירצה לשתות מהם, וכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. ולא שייך לכתוב כן לגבי כלי סעודה כיון שאין להתיר לאכול מהם אחר ג' סעודות בשעת מנחה. אולם אה"נ שקודם זמן מנחה מותר להדיח כמה כלים לסעודתו אף אם הוא רוצה רק לאחד מהם, וכדין כוסות. וא"כ ממילא י"ל שאף כשכבר יש כלים נקיים מותר לעשות כן, שהרי אף כשהוא הדיח י' כלים והוא אינו משתמש אלא באחד מהם, אחר הדחת כלי ראשון ממילא זה נחשב כאילו כבר יש לו כלי נקי, ועדיין הוא מותר. והטעם הוא מפני שהוא עדיין כיון בלבו שכולם ראויים לשימוש, וממילא שהם לצורך שבת.

ויש להסביר זה. כתב מרן בס"שכא. ג, "אסור למלוח חתיכות צנון ד' או ה' ביחד מפני שנראה ככבוש כבשים, והכבוש אסור מפני שהוא כמבשל". ויש לשאול, א"כ ה"ה לגבי הדחת כלים י"ל שאין להדיח ד' או ה' כלים כיון שזה נראה כטירחה לחול. וצ"ל שיש לחלק, וי"ל דשאני דין כבוש, שהרי כן דרך כבוש למלוח ד' או ה' חתיכות ביחד, אבל לגבי הדחת כלים, אין דבר קבוע לצורכו, לפעמים הוא צריך לכלי אחד ולפעמים כשיש הרבה מיני תבשילים הוא צריך הרבה כלים, ולכן אין הוכחה שאם הוא מדיח הרבה כלים שזה טירחה לחול. ואף שלפעמים הוא צריך למלוח לשבת ד' או ה' צנונים לאכול, ולכאורה י"ל שאין הוכחה שעושה כן כדי לכבוש, הטעם שהוא אסור הוא מפני שכך דרך כיבוש בחול שתמיד עושים הרבה בבת אחת, ולכן אף אם עכשיו הוא רוצה לאכלם מיד, עדיין הוא אסור שהוא נראה ככיבוש, אבל בהדחת כלים אין דרך קבוע כלל, לפעמים הוא מדיח כלי אחד ולפעמים כלים הרבה. ולכן אין הוכחה שאם הוא מדיח הרבה כלים שהוא כיון לחול. ולכן אף אם בסוף הוא צריך רק לכלי אחד, אין

טורח לחול עכ"ל. ואני אומר ברייתא היא שנויה פ' כל כתבי, ופירושו מכוון ומה לי כמתקן משבת לחול שבמשמעות לשון ר"מ ז"ל וכן פירש"י ז"ל שאין הדחה זו אלא לחול, ומה לי טורח משבת לחול שמפרש הראב"ד ז"ל, שניהם לדעת אחד נתכוונו. וכן נראה, דבשלמא בקיפול בגדים התקון בבגד עצמו, אבל בהדחת כלי הוא רק מסיר הלכלוך שעל גב הכלי והוא אינו מתקן גוף הכלי (ואין לומר שגם טבילת כלים אסורה משום "כמתקן כלי", ושם הרי גם מסיר "לכלוך" (טומאה) מע"ג הכלי, שזה אינו שייך לשהטומאה היא בגוף הכלי עצמו, ואינו דומה ללכלוך על הכלי בחוץ). ולכן עיקר האיסור הוא משום טירחה לחול. ולכן שפיר הוא לומר שלא שייך כאן הדין שאין להתיר אלא אם אין לו כלי נקי אחר, שהרי זה שייך רק כשיש איסור תקון מנא משא"כ בהדחת כלים.

ואף את"ל שאם כבר יש לו כלים נקיים ממילא שיש לו הנאה מזה לחול, וכמ"ש כת"ר "ביש לו כלים אחרים יש טעם לאסור, כי כשיש לאדם כלים נקיים, אין שום טעם שידח כלים אחרים כדי להשתמש בהם, אם לא מהסיבה שלא יתווספו לו כלים להדיח לאיזה זמן. וא"כ יוצא שכשאדם מדיח כלים בשבת, ויש לו כלים אחרים, כוונתו היא שלא יהיו לו הרבה כלים להדיח במוצ"ש, וחזרנו לעיקר טעמא דאיסורא שהוא מכין ליום חול. מ"מ י"ל שכיון שהוא כיון להדיח הכלי לצורך שבת, אף שע"י זה לא יהיו הרבה כלים להדיח במוצ"ש, מ"מ הנאה זו היא רק אגב אורחיה ואף אם הנאה זו ניחא ליה מ"מ הוא אינו מתכוין לכך כיון שהוא כיון להדיח כלי זה לצורך שבת. ואף כשיש חשש מלאכה דרבנן ממש מצינו שכמה פוסקים התירו פ"ר בדרבנן אף דניחא ליה וכשיטת התה"ד (ודלא כהמ"א בס"ש"ד). וכ"ש בנד"ד שאין כאן איסור מלאכה דרבנן ממש אלא טירחה בעלמא.

(ג) **ולפי** זה יש לפרש התוספתא בסוף פ"ג דשבת, "מדיחין כלים משבת לאותה שבת אבל לא משבת זו לשבת אחרת, כיצד אכל בהן לילי שבת מדיחין שיאכל בהן לשחרית... מדיחין שיאכל בהן למנחה, במנחה לא ידיח (לפי הג' הגר"א). מעתה הכוסות מדיחין כל היום כולו מפני שאין קבע לשתייה, מדיחין עשרה כוסות שאם ירצה ישתה באחד מהם. מציעין עשר מיטות שאם ירצה יסב באחד מהן. של בית ר"ג לא היו מקפלין כלי לבן שלהן מפני שהן מחליפין." ונראה שדין כוסות שמותר להדיח עשרה כוסות אף אם ירצה לשתות רק באחד מהם, הוא כדברינו דלעיל, שהרי אם הוא רק רוצה לשתות מאחד מהם, מאיזה טעם התירו להדיח עשרה כוסות, הלא

לומר שהוא כיון לצורך שבת כשהוא יודע לעצמו שהוא כיון לחול. ונראה משום חשש זה כתב התוספת שבת ש"טוב" שאין להדיח כלי אם כבר יש לו. מ"מ עדיין נראה שאם הוא יודע בעצמו ששוא הוא ירצה להשתמש בכלי זה בשבת, אז הוא מותר להדיח אותו כלי אף כשיש לו אחרים שהם נקיים.

וראיתי בבני ציון ח"ה ס"שכג, שהוא האריך בדין זה והוא הוזהר דין קיפול בגדים לדין הדחת כלים. ולענ"ד זה אינו וכשביארתי לעיל. וגם הוא הביא ראיה ממ"ש האהל מועד הנ"ל, וכבר כתבתי שנראה שהטור ומרן לא סברו כן. ועיין בעוד דבריו שם, ולפי מה שביארתי לעיל אין ראיות הבני ציון מוכרחות. ונראה שהעיקר הוא מה שהביא שם בשם ר"מ מנשה קליין להתיר, עיין במשנה הלכות ח"ו ס"פ ע"ש. וכן הוא במחזה אליהו ס"ב אות ג ע"ש. ועיין עוד בזה בלויית חזק, אות ע ע"ש.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן סד.

שאלה: האם מותר ליהנות ממלאכת גוי בשבת כשאין בזה הנאה מצד מלאכת הגוי כל כך, כיון שאף בלי מלאכתו הישראל יכול ליהנות.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזוראי שליט"א

(א) **כתב** כת"ר, "נסתפקתי באחד שאמר לגוי בשבת לילך להביא לו מים חמים בכוס, וכוונת הישראל היתה שהגוי יביא לו מהמים שכבר הוחמו ועומדים במיחם, אך הגוי לא עשה כן ובישל המים והביא לישראל (כגון שלא הביין שכוונת הישראל להביא מהמים החמים), האם מותר ליהנות מהמים האלו, וכמו שמבואר במשנ"ב (ס"ז ס"ק עו) שכתב "ואין לאסור מטעם שנהנה ממלאכה שעשה הא"י בשבילו דאין זה הנאה כ"כ, דגם מקודם היה יכול ע"פ הדחק לקרות לאורו (פר"מ)", וגם כאן לכאורה אין הנאה כ"כ, שיכול ליקח מהמים שכבר בושלו והם חמים שהם לפניו. (גם לכאורה יש לדון בזה מדין פת בסימן שכה ד) או דילמא יש לאסור...".

ונראה שאין לדמות נד"ד למ"ש המ"ב הנ"ל לגבי הנאה מהדלקת אור ע"י הגוי. ונראה שהפר"מ הנ"ל כיון למ"ש

קפידה אם הוא כבר מדיח הרבה כלים, שכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו.

ומ"ש בסוף התוספתא לגבי קיפול בגדים, כבר כתבתי שאין ללמוד ממנו לדין הדחת כלים, דשאני קיפול בגדים שיש בהם תקון מנא ממש, משא"כ בהדחת הכלים (וכן לגבי מציעין י' מטות, אין כאן תקון מנא ממש בזה אלא הוא רק מסדר הסדין והכסת על המטה וכו').

אלא מצינו שכתב בספר אהל מועד, הלכות שבת, דרך ראשון, נתיב ב, "מי שאין לו ג' קערות לג' סעודות מותר להדיח הקערות שאכל בהם". הרי משמע שהוא לא סבר כשביארתי לעיל, שמשמע מדבריו שאם כבר היה לו ד' קערות אין להתיר הדחת הכלים אף כשהוא מכיון לצורך שבת.

מ"מ נראה מסתימת דברי מרן בס"שכג ו שכתב, "מדיחים כלים לצורך היום, כגון שנשאר לו עדיין סעודה לאכול, אבל לאחר סעודה שלישית אין מדיחין, וכלי שתייה מדיחין כל היום שכל היום ראוי לשתייה". שהוא לא סבר כהאהל מועד הנ"ל, שמרן אזיל בזה כלשון הטור שם, והטור לא כתב שהיתר הדחת כלים הוא רק כשיש לו ג' קערות. הרי משמע שהטור לא סבר כהאהל מועד. וכן נראה מהרמב"ם הנ"ל, וכיון שמרן פסק כלשון הטור ממילא דהכי קי"ל (ואף שהרמב"ם והטור ומרן לא הביאו מ"ש התוספתא לגבי י' כוסות, מ"מ אין לומר שהם לא הסכימו להתוספתא בזה, שהרי מ"ש התוספתא הוא בכלל דבריהם, שהרי כתב מרן "מדיחים כלים לצורך היום", ויש לפרש שאף י' כוסות כשהוא צריך רק לאחד, משא"כ לגבי דברי האהל מועד הנ"ל שודאי שזה כנגד דברי הטור (ומרן).

ולפי זה שפיר כתב בתוספת שבת ס"שכג ס"ק ח שכתב, "שאם יש לו כלים אחרים נקיים טוב שלא להדיח הקערות שאכל בהן כלל". וכן הוא בערה"ש אות ז, שכתב שהוא אינו נכון ע"ש. וי"ל שכל זה אם הדיח הרבה כלים אבל כלי אחד או שתיים מותר לכתחילה כשביארתי לעיל. ועוד נראה שעד ט' כלים קטנים ככוסות יש להתיר, שהרי מהתוספתא נראה שמותר להדיח י' כוסות, דהיינו אף שבהדחת כוס אחד הוא בכלל כבר יש לו כלי נקי, עדיין מותר להדיח ט' כוסות אחרי כך, ואין זה בכלל טירחה לחול, כיון שכולם ראויים לשבת, וכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. מ"מ נראה שאין להערים בזה, ואין לו

על דעת ר"ת, ולכן אין להתיר בנד"ד (ועיין עוד בטוב עין ס"יח אות סה, ובזרע אמת ח"א א"ח ס"מא).

ואסיים בברכת הצלחה מרובה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן סה.

שאלה: האם יש לאסור מכשירים חשמליים שמצד עצמם הם מותרים בשבת, מטעם "יהיה לכם שבתון", שנצטוינו מן התורה "להיות לנו מנוחה בו אפילו מדברים שאינן מלאכה".

תשובה:

לכבוד הרה"ג יואל קטן שליט"א (עורך "המעייין").

שלום רב. הנה הערה על מ"ש הרה"ג יעקב אריאל שליט"א לגבי מכשירי חשמל בשבת.

א) **כתב הרב:** "הרב דרור פיקסלר נוטה להתיר הפעלת מכשירים חשמליים בשבת שאינם עושים מלאכה, כגון "לד". עיקר טענתו שאין בנורות אלו שום צד של מבעיר, וכן שאין בהפעלתם משום מכה בפטיש כי אין גמר מלאכת הכלי אלא רק שימוש בכלי". וכתב הרב יעקב אריאל להשיב על מ"ש הרב דרור פיקסלר, ובכלל דבריו כתב, "המקור להנחה זו של הפוסקים הוא הרמב"ן בפירושו לפסוק "יהיה לכם שבתון" (ויקרא כג, כד): "נצטוינו מן התורה להיות לנו מנוחה בו אפילו מדברים שאינן מלאכה, לא שיטרח כל היום למדוד התבואות ולשקול הפירות והמתנות ולמלא החביות יין, ולפנות הכלים וגם האבנים מבית לבית וממקום למקום, ויהיו עומסים על החמורים ואף יין וענבים ותאנים וכל משא יביאו ביום טוב ויהיה השוק מלא לכל מקח וממכר... לכך אמרה תורה "שבתון", שיהיה יום שבתה ומנוחה, לא יום טורח". לכן היא הנותנת, דווקא משום כך יש צורך לגדור גדרים ברורים ולמנוע הפעלת מכשירים, גם כאלו שאין בהם מלאכה מוגדרת, שאם לא כן השבת תיהפך לחול חלילה. זאת אחריותנו כלומדי הלכה ומלמדיה. ועם זאת, אין הדבר מונע את ההיתר להפעיל מכשירים חשמליים במקרים חריגים של סיכון, חולי וצער גדול...".

ויש לחקור בזה. גם כתב הרמב"ן שם, "אבל פירוש שבתון כך הוא שתהיה לנו מנוחה מן הטורח והעמל כמו שביארנו, והוא ענין הגון וטוב מאד. והנה הוזהרו על

מרן בס"רעו ד, "אם יש נר בבית ישראל ובא הא"י והדליק נר אחר מותר להשתמש לאורו בעוד נר הראשון דולק". וזה אף כשהא"י הדליק בשביל ישראל כמבואר במ"ב שם.

אלא כתב הב"י שם, "כ"כ בהגהות בפ"ו... ה"ה נמי אם יש אש דולקת והרבה עליו העכו"ם מותר ליהנות ממנו כיון שמתחילה היה יכול ליהנות קצת... אבל לרבינו שכתב שאסור ליהנות מאש שעשה העכו"ם לצרכו משום דחיישינן שמא ירבה בשבילו כשמרבה על האש הדולקת אסור, ומשום הכי נקט רבינו שריותא בהדלקה ולא בעשיית אש... ע"ש. ופירש הערה"ש באות ו, "אם עשה מדורת עצים להתחמם כנגדם מפני הקור, ודרך העולם שבשביל שנים צריך יותר עצים מלאחד, דכשהאור קטן לא יספיק ששנים יתחמם כנגדו, חיישינן שמא ירבה בשבילו". ע"ש. וטעם המתירין אף במדורה הוא מפני "משום דמדורה קטנה נמי מחממת הרבה אנשים והוי כמו נר, דנר לאחד נר למאה", כמ"ש המ"ב שם בס"ק א ע"ש. ומרן בסתם בסע"א פסק להתיר במדורה ע"ש.

ולפי זה י"ל שלכ"ע יש לאסור בנד"ד שאין לומר לגבי שתיית מים, שמים לאחד מים למאה. ולכן יש חשש של שמא ירבה בשבילו. ולכן אף אם כבר יש מים חמים שם במיחם, ואין לו הנאה ממלאכת הגוי, עדיין יש לאסור המים שבישלו הגוי.

ב) **ועוד** י"ל, שנראה שיש לדמות נד"ד למ"ש הטור בס"שכה. "א"י שמילא מים לבהמתו מבור שהיא רשות היחיד לר"ה... אם מילא לצורך בהמת ישראל אסור... ור"ת היה אומר הא דאסרינן בממלא לצורך ישראל דוקא לבהמתו, אבל הוא עצמו מותר בהם אע"פ שנתמלאו בשבילו כיון שאם היה רוצה היה יורד לבור ושותה, ור"י אוסר" (עיי' בתוספות ורא"ש שבת קכב.). וי"ל בנד"ד לדעת ר"ת כיון שהישראל יכול לשתות מהמים החמים במיחם, אז אף אם הגוי עושה מלאכה ובישל מים אחרים, עדיין המים חמים של מלאכת הגוי מותרים, כיון שהישראל יכול ליהנות ממים חמים אף בלי מלאכת הגוי. אלא לר"י עדיין הוא אסור. ואף שראיתי לרמ"א בס"שכה י שהוא הביא סברת ר"ת, מ"מ מרן בש"ע השמיט דעת ר"ת, וזה מפני שבב"י הוא כתב, "ואף על פי שהרא"ש לא הכריע בהדיא, מ"מ מתוך לשונו משמע שנוטה לסברת ר"י, ולזה הסכים הר"ן בהדיא, וכן דעת ה"ה בפ"ו וכתב שכן דעת הרמב"ם." ולכן נראה שלדעת מרן אין לסמוך

מרן שם בסע"יז, "אסור ללמוד בשבת ויו"ט זולת ד"ת ואפילו בספרי חכמות אסור..." הרי הכל תלוי על מה שכתוב בספר אם הוא דבר מותר או דבר איסור, ולכן אין הספר אסור אלא מה שכתוב בו. וכן במכשירים הנ"ל אין המכשירים אסורים אלא הכל תלוי על מה שהוא עושה עם אותו מכשיר, אם הוא דבר היתר או דבר איסור. ולכן כיון שכבר יש לנו דינים אלו בש"ע, אין לאסור המכשירים אם הם מותרים מצד מלאכת שבת, אלא צריך לזהר שלא להשתמש בהם לדבר איסור, אבל להשתמש בהם לדבר היתר מה טוב, שבוזה הוא מגדיל קדושת שבת ע"י דברי תורה או ע"י עונג שבת כמבואר ברמ"א הנ"ל.

ועוד י"ל שכתב הרמב"ם בהל' שבת פ"כד הל"יב, "אסור חכמים לטלטל מקצת דברים בשבת כדרך שהוא עושה בחול. ומפני מה נגעו באיסור זה. אמרו ומה אם הזהירו נביאים וצוו שלא יהיה הילוכך בשבת כהילוכך בחול ולא שיחת השבת כשיחת החול שנאמר ודבר דבר, קל וחומר שלא יהיה טלטול בשבת כטלטול בחול כדי שלא יהיה כיום חול בעיניו ויבוא להגביה ולתקן כלים מפניה לפניה או מבית לבית או להצניע אבנים וכיוצא בהן שהרי הוא בטל ויושב בביתו ויבקש דבר שיתעסק בו ונמצא שלא שבת ובטל הטעם שנאמר בתורה למען ינוח". הרי אף זה כמ"ש הרמב"ן הנ"ל, וגם מצינו ברב המגיד שם בפ"כא הל"א שכתב "כוונת רבינו היא שהתורה אסרה פרטי המלאכות המבוארות ע"פ הדרך שנתבארו עניניהן ושיעוריהן ועדיין היה אדם יכול להיות עמל בדברים שאינן מלאכות כל היום לכך אמרה תורה תשבות. וכ"כ הרמב"ן ז"ל בפירוש התורה שלו ובאו חכמים ואסרו הרבה דברים. או תהיה כוונת רבינו שיש לשבותין של דבריהם סמך מן התורה מתשבות. וזה דרך הברייתות שבמכילתא". הרי הרמב"ם מסכים להרמב"ן.

ולפי זה יש לדקדק לגבי דיני מוקצה, הלא עדיין מותר לטלטל כלי שמלאכתו להיתר כשיש קצת צורך כמ"ש מרן בס"ש ד, ולא אמרינן שיש חשש שמא "יהיה טלטול בשבת כטלטול בחול כדי שלא יהיה כיום חול בעיניו". הרי אם הכלי מצד עצמו הוא מותר, לא גזרו בו רבותינו, אלא רק אם הוא כלי שמלאכתו לאיסור גזרו בו. ולכן במכשירים הנ"ל, אם הם מצד עצמם מותרים בשבת, הרי הם ממילא ככלי שמלאכתו להיתר ואינם בכלל החשש של "למען ינוח", שכתב הרמב"ם הנ"ל. וכבר כתב הרב המגיד הנ"ל שאף הרמב"ם סבר כהרמב"ן.

המלאכות בשבת בלאו ועונש כרת ומיתה, והטרחים והעמל בעשה הזה, ובי"ט המלאכה בלאו והטורח בעשה. וממנו אמר הנביא מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר..."

ויש לדקדק שכל האיסור כאן הוא משום "טורח", ולכן כתב הרמב"ן הנ"ל "לא שיטרח כל היום", וגם כתב, "לא יום טורח", וגם כתב, "מנוחה מן הטורח והעמל", וגם כתב "הטורח בעשה". וכל הדוגמאות שהוא הביא יש בהן טירחה, כגון "לא שיטרח כל היום למדור התבואות ולשקול הפירות והמתנות ולמלא החביות יין..."

ולפי זה יש לדון במכשירים הנ"ל, הלא אין שום טירחה בהם, אלא אדרבה הם מצילים מן הטירחה, כגון אם יש טלפון שהוא מיוחד לשבת ואין בו צד מלאכה כלל ומותר להשתמש בו בשבת, אז מצינו שבמקום הטירחה ללכת לבית חבירו כדי לדבר עמו, ע"י הטלפון ממעטין הטירחה כיון שהוא יכול לדבר עמו מביתו בלא שום טירחה. ולכן אדרבה י"ל שאם יש מכשירים כאלו שמותרים להשתמש בהם בשבת כיון שאין בהם מלאכה, מסתמא שאין בהם איסור משום "שבתון" כיון שהם מצילים מן הטירחה ואין מוסיפים בה, ואין מכשירים אלו בכלל מה שאסר הרמב"ן הנ"ל.

ב) ומ"ש הרב הנ"ל "שאם לא כן השבת תיהפך לחול חלילה". בזה י"ל שכבר עמד על זה הנביא כשהוא אמר "מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר". ובכלל זה אינו רק דברים של טירחה אלא אלא אף כמה דברים אחרים. וכבר כתוב בש"ע ס"שז. א. "ודבר דבר שלא יהא דבורך של שבת כדבורך של חול... ואפילו בשיחת דברים בטלים אסור להרבות". אלא כתב הרמ"א שם, "ובני אדם שסיפור שמועות ודברי חדושים הוא עונג להם מותר לספרם בשבת כמו בחול..." ע"ש. ולכן מצינו שאין הטלפון הוא האיסור כאן אלא מה שהוא מדבר בו, ואם יש היתר להשתמש באיזה "טלפון של שבת", עדיין יש איסור של ודבר דבר, ולכן מטעם זה אין הדבר מביא לידי "השבת תיהפך לחול חלילה", שהרי ע"י דיבורו ניכר שהוא שבת ואינו חול. ולכן הגדרים הם כבר במקומם, ואין צריך להוסיף עליהם. ואדרבה אם הוא מדבר בטלפון זה עם חבירו בדברי תורה מה טוב ומה נעים.

וכעין זה יש לומר לגבי קריאת ספר, שאין הקריאה בספר מצד עצמה האיסור, אלא רק מה שהוא קורא בו, כמ"ש

היו מיני כלים הללו ולא נתחייבו בטבילה, אין בידינו לחייבן בטבילה". ע"ש. וכ"כ בא"ח ס"סד אות ב, להחזיר שמיעת כלי נגינה דרך רדיו ורשמקול הואיל ובשעה שגזרו חז"ל לאסור את הזמר לא היו כלים אלה בעולם ע"ש. הרי אף ששייך הטעם שגזרו עליו רבותינו (שאפשר לתקנן ע"י התכה) עדיין אין לגזור על דבר שלא היה בימיהם. ולכן ה"ה בנד"ד כיון שלא היה בימי רז"ל מכשירים חשמליים כאלו, אף את"ל שיש טעם נכון לגזור עליהם, מ"מ אין לנו לגזור על דבר שלא היה בימי רז"ל.

וכן מצינו סברה זו לר"י כלפון משה כהן ז"ל בברית כהונה ח"ג מע"ש אות ב, לגבי קריאת ספר כנגד אור חשמל בשבת, וז"ל "אף לדעת מרן שאסר בנר שעוה, משום שאור החשמל לא היה בימי חז"ל לא חלה עליו גזירת שמא יטה". ע"ש. הרי אף שיש לדמות נר שעוה לנר חשמל ושייך טעם הגזירה, עדיין אין לגזור על דבר שלא היה בימי רז"ל. וכן הוא בנד"ד, שאף את"ל שיש טעם נכון לגזור על מכשירים אלו, אין לנו לגזור עליהם מדעתינו. (וזה שלא כמ"ש ר"י דוד שלוש ז"ל בחמדה גנוזה ח"ב ס"מב אות לב ד"ה אמנם, וז"ל "ומה שאמרו הפוסקים שאין לנו לגזור מדעתנו אחר דורות הגאונים, הוא בדברים שהיו בימי התנאים והאמוראים והגאונים שכיון שהם לא ראו לנכון לגזור, אנן לא נקום ונגזור... אבל מה שלא היה בימיהם ונתחדש בדורות אחריהם, כגון חשמל, אנן סהדי שאם היה בימיהם היו גוזרים שלא להבעיר כדי שלא יבואו להקל במלאכות של תורה". ע"ש.)

וכן כתב רבינו יוסף חיים ז"ל בספר ידי חיים עמוד ר', "אין לומר שאילו היה דבר זה בימי חז"ל היו גוזרים עליו ואוסרים אותו, שמכל מקום הואיל והחכמים הראשונים שהיה להם סמכות והכח לאסור את המותר משום גזרה, אינם מצויים עתה בזמנינו, אנו אין בכוחינו לאסור את המותר משום גזרה, ואפילו בדבר הדומה ממש לדבר שגזרו בו חז"ל, הלכה פסוקה היא, שאין לנו לגזור איסור על דבר המותר מדינא, אלא רק מה שאסרו חז"ל בפירוש, והבו דלא להוסיף עלה". ע"ש.

כל זה נראה לענ"ד לגבי חשש "שאם לא כן השבת תיהפך לחול חלילה", מ"מ עדיין יש לדון אם זה עלול להביא לידי תקלה לרוב העם, שהוא קשה להכיר איזה מכשיר מותר ואיזה אסור, ושמא אחד יאמר שמכשיר זה מותר להשתמש בו בשבת ובאמת הוא אינו מותר כלל כיון שיש

(ג) **ועוד** י"ל שכבר כתב הרא"ש בשבת כד. "ועוד תמיהני היאך יכלו הגאונים לחדש גזירה אחר שסתם רב אשי הש"ס". הרי שאין לנו להוסיף על גזירות רבותינו. וכן הוא ברב המגיד בהל' חו"מ פ"ה הל"כ, "ואני אומר אין לנו לגזור גזרות מדעתנו אחר דורות הגאונים ז"ל". וכן מצינו בפר"ח בא"ח ס"תסא, והברכ"י בא"ח ס"תסג, וביוסף אומץ סוף ס"טז, וכן הוא בעין יצחק א"ח ס"ה אות יז שכתב, "דכל זמן דלא מצינו בפירוש דגזרו חז"ל, אין לנו להוסיף גזירות מדעתנו". ועוד.

ואף דמצינו בתה"ד ס"פא, שכתב לגבי הדלקת פתילה "באידך גיסא", "אמנם נראה דאע"ג דלא חשיבי הכנה באידך גיסא מ"מ אסור להדליק בה שם כיון דהכנה דאורייתא היא כדאיתא להדיא בגמרא, א"כ גזרינן דילמא אתי למיעבד באידך גיסא, ודמי להא דאמרין פ"ק דחולין דבמגל יד לא ישחוט לכתחלה משום דילמא אתי למיעבד באידך גיסא כיון דאיסור הכנה דאורייתא...". הרי לכאורה הוא גזר "אידך גיסא" בפתילה מדעת עצמו. עיין בזה בזבחי צדק ח"ב א"ח ס"כ, ורב פעלים ח"ב א"ח ס"מב ע"ש. ולענ"ד נראה שכוונת התה"ד לומר שאף דלא מצינו גזירה זו לגבי פתילה בש"ס, מ"מ כיון דמצינו גזירה כעין זו לגבי מגל, ה"ה י"ל הכא דמסתמא אף רבותינו גזרו בכה"ג לגבי פתילה אף דלא מצינו דבר זה מפורש בדבריהם. הרי לפי זה אין כאן גזירה חדשה אלא כוונת התה"ד לומר שכבר גזרו רבותינו על זה בימי הש"ס.

ולכן כיון שמכשירים אלו מותרים מצד עצמם בנד"ד, שוב אין לגזור עליהם, אף את"ל שיש טעם נכון לזה.

ואת"ל כיון דלא מצינו מכשירים חשמליים כאלו בימי חז"ל, ולכן א"א להם לגזור עליהם, מ"מ י"ל שאם מכשירים אלו היו שם בימי רבותינו ודאי הם היו גוזרים עליהם מאיזה טעם נכון, אף שמצד עצמם הם מותרים כיון שאין בהם מלאכה. בזה י"ל כמ"ש החלקת יעקב י"ד ס"מו אות ב לגבי טבילת כלי פלסטיק, וז"ל "ואף כפי הנאמר לי מפי מומחין בזה דאף בכלים הללו אפשר לתקנן ע"י התכה לחוד כמו כל מתכות, ג"כ אין לנו מעצמנו לחייבם בטבילה ויבא לידי ברכה לבטלה. ויש לדמות להא דמג"א ומחה"ש סוף ס"שא ס"ק נח, דכיון דבימיהן לא היתה הגזירה, משה"כ אף האידנא דשייך לגזור לא נגזור מעצמינו, והביא כן מב"י או"ח ס"יג לענין לבוש בטלית עם ציצית פסולין בכרמלית ע"ש. והכ"נ כיון דבימיהן לא

בכל יום מבטח לו שהוא בן העולם הבא, כי מי שאינו שונה הלכות ההולכות וצועדות עם ההמצאות המודרניות, אלא נשאר מקובע במציאות שהייתה בעבר, אין לו חלק בעולם העתיד המתחדש גם בתורה.

לטעמו של בעל "ארחותיך למדני" ששיחה טלפונית בדברי תורה בשבת מותרת, חלילה, משום ששימוש במכשיר חשמלי אינו מלאכה, יותר השימוש כל המכשירים החשמליים, כגון המחשב, התקשורת האלקטרונית, הרדיו, הנסיעה ברכב חשמלי וכו' וכו' כשהם לצורך לימוד תורה, ולאזהבי חזנות גם לצורך שמיעת חזן ומקהלה, וכן לשם ביקור אב ואם ואח"כ גם לשמירת קשר עם שאר קרובים וידידים, לשם בר מצוה ושבת חתן, ואח"כ גם לצורך הפסד ממוני ואח"כ גם לצורך אחר, עד שמשרדים ומפעלים יופעלו כביום חול וכו' וכו'.

מטעם זה אסר הגר"מ פיינשטיין (או"ח ח"ד סי' ס) את השימוש בשעון שבת. לדעתו, שעון שבת חמור מאמירה לנוכרי, ואילו היו חז"ל חיים בימינו היו אוסרים אותו ללא ספק. גם לנו יש סמכות, רשות ואף חובה, לפרש את כוונת התורה בימינו. אומנם דעת הפוסקים בנושא זה עומדת בניגוד לרב פיינשטיין.

והם מתירים את השימוש בשעון שבת במקרים מסוימים ולא רק לצורך התאורה, אך אם המדרון החלקלק יביא לפריצת חומת השבת נגיד כולנו שמשה אמת ותורתו אמת ונצטרך להחמיר גם באלו. ע"כ דבריו.

א) ויש להשיב על דבריו. מ"ש שיש לחלק בין יום טוב לשבת בענין זה, אינו נראה שהרי כתב הרמב"ן "והנה הוזהרו על המלאכות בשבת בלאו ועונש כרת ומיתה, והטרחים והעמל בעשה הזה, ובי"ט המלאכה בלאו והטרח בעשה." הרי לגבי טירחה ועמל הם שווים.

וה"ש "לדברי בעל "ארחותיך למדני" יוצא, שמי שחנותו פתוחה בשבת ופועלים נוכרים טורחים בכל העבודות, ובעל הבית רק עומד עליהם ולא טורח בגופו, לדעת הרמב"ן אינו עובר על מצות שבתון. אין ספק שלא זאת כוונת הרמב"ן. גם זה אינו, דא"נ שאין טירחה בזה ולכן לפי מה שביארתי לעיל בדברי הרמב"ן אין זה בכלל "שבתון", מ"מ כבר אסרו רבותינו דבר זה כמ"ש מרן בס"ש א, "ממצוא חפצין אסורים, אפילו בדבר שאינו

חשש מבעיר וכדומה. ולכן בשלמא לגבי נר חשמל הנ"ל (בברית כהונה) שכולם יכולים להכיר בין נר חשמל נר שעוה ונר שמן, אבל במכשירים אלו הוא אינו ברור כלל לאדם בינוני איזה מהם מותר בשבת ואיזה מהם יש בו חשש מלאכה והוא אסור.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

ושוב כתב הרה"ג יעקב אריאל שליט"א:

הרמב"ן אומנם מדבר על טורח, אולם כידוע בשבת לא הטורח הפיסי אסור – אלא עשיית מלאכה, ולכן הגדיר החזו"א את החשמל כמלאכת מחשבת מתוככמת: "דבר הנעשה ע"י הרכבת בני אדם בחכמה ובכשרון – זהו ענין בנין שהיה במשכן וחשיבא מלאכה". הרמב"ן עצמו עמד על כך בהבחנה שעשה בין השבת שבה נאסרה כל מלאכה, לבין ימים טובים שבהם נאסרה רק מלאכת עבודה. עבודה היא טורח, מלאכה אינה בהכרח טרחת הגוף אלא בעיקר טרדת הנפש.

לדברי בעל "ארחותיך למדני" יוצא, שמי שחנותו פתוחה בשבת ופועלים נוכרים טורחים בכל העבודות, ובעל הבית רק עומד עליהם ולא טורח בגופו, לדעת הרמב"ן אינו עובר על מצות שבתון. אין ספק שלא זאת כוונת הרמב"ן. אנו מכירים את שיטתו במצות "קדושים תהיו", שאדם לא יהיה נבל ברשות התורה. אין לך נבל גדול, שלא ברשות התורה, יותר ממי שעסוק כל השבת בעיסוקי חול, גם כאלה שאינם מוגדרים כמלאכות לדעת פרשנים מסוימים. אדם הראשון קולל בקללה של "בזעת אפך תאכל לחם", אך קורא העתים מראש ידע שהאדם ימציא מכשירים שיאפשרו לו לעקוף קללה זו, כשם שידע מראש שחורה שקוללה בקללת "בעצב תלדי בנים" תשתמש פעם בתכשירים משככי כאבים. אין מצוה מהתורה לעבוד בזיעת אפיים, וגם לא ללדת בעצב. אך השבת היא מצוה נצחית שניתנה לכל הדורות, גם לדורות שיעקפו את הקללות של אדם וחווה. בעולם המודרני רוב המלאכות אינן טרדות הגוף אלא טרדות הנפש, וגם עליהן חלה מצות השבת, כי זאת התורה לא תהא מוחלפת.

חכמי ישראל, הרואים את הנולד, עיניהם בראשיהם לדעת כיצד ליישם את עקרונות ההלכה הנצחיים במציאות המשתנה בכוונת מכוון, כדי שבכל דור ודור נתמודד מחדש עם אתגרי התקופה. ועל כך נאמר כל השונה הלכות

זה הם תלויים רק על מה שפירשו חכמים. וממילא שאין לנו להוסיף על דבריהם.

ומה שכתבתי לגבי טלפון "שהוא מיוחד לשבת ואין בו צד מלאכה כלל ומותר להשתמש בו בשבת", דהיינו אלו שפועלים ע"י גרמא. וכן הוא, שאין לאסור אותם מפני "יהיה לכם שבתון", שאין הטלפון של שבת האיסור אלא מה שהוא מדבר בו כגון צורכי חול וכו'.

ולכן אם יש מי שרוצה לאסור מכשירים כאלו יש לאוסרם או מפני אלו שאומרים שאף גרמא כזו אסורה בשבת, או מפני טעם אחר כגון שהוא קשה להכיר בעין החילוק בין מכשיר של שבת ומכשיר של חול וזה מביא לידי תקלה וכו', אבל לא מטעם שזה בכלל הפסוק "יהיה לכם שבתון".

(ב) ומ"ש "אסר הגר"מ פיינשטיין (או"ח ח"ד סי' ס) את השימוש בשעון שבת."

טעמו שם מפני זילותא דשבת. ולענ"ד זה אינו, דמצינו בשבת יח. בדין של ריחים של מים שרבה אסר מטעם השמעת קול וכתב רש"י שם שיש בזה זילותא, אבל לדעת רב יוסף הוא מותר שאין זה זילותא, ומרן בס"ר נב ה פסק להתיר כרב יוסף, ואף הרמ"א פסק כן לעיקר דינא כמ"ש הפר"מ שם. ולכן לא שייך זילותא בזה ואין לחלק בין אם התחיל גוף המלאכה מערב שבת או אם גוף המלאכה נעשה רק בשבת כמ"ש האג"מ שם, שהלא יש זילותא בכל אופן לרבה שע"י השמעת קול העוברים ושבים שומעים מלאכת חול בביתו בין אם התחיל המלאכה בשבת או לא, ולכן לדעת ר"י יוסף יש להתיר בכל אופן שהוא לא חש לזה.

(ולפי זה נראה שלדעת רב יוסף ומרן יש להתיר אף בבתי חרושת שיפעלו בשבת ע"י שעון שבת וכדומה אף שיש השמעת קול בזה, עיין האג"מ שם. אלא עדיין יש לדון מצד מראית העין דבשלמא לגבי ריחים של מים הכל יודעים שיש לישראל ריחים של מים ואין הישראל עצמו עובד לטחון את החטים, אבל בבתי חרושת קשה לומר שאין שם שומר או שום אדם שעובד שם בשבת, ולכן אף אם באמת אין מי שעובד שם בשבת, עדיין יש לחוש למראית העין.)

עושה שום מלאכה כגון שמעיין נכסיו לראות מה צריך למחר או לילך לפתח המדינה כדי שימהר לצאת בלילה למרחץ...". ופירש המ"ב שם ס"ק א, "ודוקא היכא דמינכרא מילתא כגון שעומד אצל שדהו הצריכה חרישה או קצירה וכו' ב". ע"ש. ולפי זה ה"ה למי שעומד בחנותו, אף שהוא אינו עושה שום מלאכה עדיין זה אסור מטעם "ממצוא חפצין". ולא כתבתי כלל שרק טירחה לבדה אסורה, אלא ודאי אף שאר דברים מלבד טירחה הם אסורים אם הם בכלל ממצוא חפצין ודבר דבר. ורק כשאין הדבר בכלל טירחה יתירה וגם הם אינם בכלל מה שאסרו חז"ל מפני ממצוא חפצין ודבר דבר, אז יש להתיר ואין להוסיף על גזירות אלו מדעתינו.

וזה כמ"ש הלחם משנה בהל' שבת פ"כא הל"א "כתב ה"ה) כונת רבינו היא שהתורה אסרה פרטי המלאכות וכו' או תהיה כוונת רבינו וכו'. אפשר לומר דפירוש ראשון הוא שמה שנאמר בתורה תשבות הוא שאסרה תורה מיני שבות ולזה באה התורה ואמרה תשבות והדבר נמסר לחכמים. והפי' השני הוא שלא באה התורה לאסור מיני שבות אלא למלאכות גמורות אבל חכמים סמכו בשבות על מקרא זה. ואם נפרש דברי ה"ה כך קשה, דלפירוש הראשון נמצאו כל מיני שבות מן התורה דהא למוד דחול מועד מדאורייתא סבירא להו הכי דהתורה אסרה חול המועד במלאכה ונמסר הדבר לחכמים. לכך נראה לפרש בדברי ה"ה כך שהפי' האחד הוא שהתורה אסרה מלאכות גמורות אבל בפחות מהשיעור לא, מפני שהתורה לא אסרה קודם אלא המלאכות כפי השיעורים והענינים שנתבארו אבל המלאכות עצמם בפחות מהשיעור החיוב לא נאסר מן התורה, לכך אמרה תורה תשבות. וזהו שכתב אפילו מדברים שאינם מלאכה כלומר אינן מלאכה להתחייב בהן ומה שכתב ודברים הרבה הן שאסרו חכמים לא נכלל זה בענין תשבות אלא ענין אחר כפי עצמו הוא שחכמים אסרו דברים אחרים שלא נזכרו בתשבות. והפי' השני שכתב ה"ה הוא כמו שכתבתי לעיל וזה הפירוש בדבריו הוא עיקר שהוא מדוקדק בלשונו שכתב על פי הדרך שנתבארו עניניהם ושיעוריהם. ע"ש.

ולפי זה י"ל שהכל נמסר לחכמים, והכל תלוי על מה שהם פירשו, וזה כדמצינו לגבי חול המועד בחגיגה יח. "ת"ל וביום השביעי עצרת, השביעי עצור בכל מלאכה ואין ששה ימים עצורין בכל מלאכה, הא לא מסרן הכתוב אלא לחכמים לומר לך אי זה יום אסור ואי זה יום מותר אי זו מלאכה אסורה ואי זו מלאכה מותרת". ולכן ה"ה לגבי שבות י"ל שאע"פ שהיא מן התורה, מ"מ הגדרים של חיוב

ועיין עוד בזה לגבי דעת רש"י הנ"ל בשואל ומשיב מהדו"ב ח"ב ס"ד, ובציץ אליעזר ח"ב ס"מב, דברים מתוקים.

ועוד יש לעיין בדברי האג"מ הנ"ל ממה שפסק מרן בס' רסג יז בשם הרשב"א, "שמי שקבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חבריו לעשות לו מלאכה." הרי שאף שהוא חייב ב"דבר דבר", מ"מ עדיין הוא מותר לומר לחבריו לעשות מלאכה, וי"ל שכיון שאין זה בכלל גזירת חכמים דאמירה לעכו"ם אסורה, ולכן הוא מותר לומר לחבריו לעשות מלאכה, וא"כ אף בנד"ד י"ל הכי שאין גרמא בכלל איסור זילותא אף באופן שהוא לא התחיל גוף המלאכה מערב שבת כמו שמבואר בדברי מרן הנ"ל, ודלא כהאג"מ בזה.

סימן סו.

שאלה: האם מותר להשליך שקיות באשפה בשבת, כשזה גורם שכמין כף טרקטור יעבוד לדחוף השקיות לצד אחד של האשפה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג ברוך הרניק שליט"א.

כתב כת"ר, "בביתו של חמי הי"ו ישנו פיר [צינור ארוך] אשפה, דהיינו ישנו פתח בחדר המדרגות דרכו זורקים את האשפה, בסוף הפיר ישנו חיישן אלקטרוני המונה את השקיות, וכשמגיעה השקית השישית עובד כמין כף טרקטור שדוחסת את השקיות לקצה הפתח. האם מותר להשליך שקיות אשפה לפיר כזה בשבת?

הרב המקומי התיר את הדבר כיון שלדעתו שבירת הקרן היא גרמא באיסור דרבנן ואע"פ שזהו פס"ר הוא סובר שזהו פס"ר דלנח"ל כדוגמת אדם שהולך ברחוב ומצלמות רחוב מצלמות אותו. ואע"פ שהתדיינתי איתו שיש כאן לפחות ספק שמא נח"ל וייתכן שאף איסור דאורייתא – לא הסכים עמדי. מה דעתו כת"ר בענין? ע"כ דברי כת"ר.

א) **בתחילה** יש לדון משני צדדים, האם יש איסור במה שבכל פעם הוא מפסיק את הקרן של החיישן. ואם יש איסור שאחר השלכת השקית הששית עובד הכף טרקטור.

ועוד יש לדון בזה שהרי מצינו לדעת מרן, וכן הוא בראשונים שגרמא שרי בשבת לכתחילה כמ"ש בס"ש שלד כב וכן מצינו לגבי טחינה שהיא מותרת ע"י שנוי גמור בס"שכא. ז. ולא אמרינן בזה שיש זילותא דשבת, וצ"ל שכיון שכל זה הוא שלא כדרך הרגיל בימי החול דליכא בזה זילותא, אלא אדרבה שמעשיו מוכיח עליו שהוא חושש לשמירת שבת, ולכן אף בעשיית מלאכה ע"י שעון שהיא באופן משונה מימי החול לא שייך זילותא. ולא דומה לדעת רבה דהתם כך היה הדרך רגיל בחול. (ועיין בישכיל עבדי ח"ז ס"כ אות כ, שהתיר פלטה חשמלית בשבת כיון שהיא רק לשם שבת. וכן הוא ביחודה דעת ח"ב ס"מה ע"ש. ועיין ביביע אומר חלק י או"ח ס"כו אות ו, השיג כיוצ"ב על האגר"מ, ע"ש.)

ועוד ראיתי שם באג"מ שאסר אמירה לעכו"ם מטעם זילותא, ואם זה אסור אף מלאכה שנעשית ע"י שעון אסורה. ולענ"ד זה אינו מוסכם, שכתב הרמב"ם בפ"ו דשבת ה"א לגבי מלאכה ע"י עכו"ם, "ודבר זה אסור מדברי סופרים כדי שלא תהיה שבת קלה בעיניהן ויבואו לעשות מעצמן." הרי שהטעם שאסרו חכמים מלאכת עכו"ם הוא מפני שמא יבואו לעשות מלאכה בעצמם ולא משום זילותא דשבת. ועוד אין להוסיף על גזירות רז"ל ואין לחדש גזרות מדעתנו כמ"ש הפר"ח בא"ח ס"תסא וכן הברכ"י בסוף ס"תסג.

אמנם כתב רש"י בע"ז טו. דמה שאסור לישראל לומר לעכו"ם עשה לי כך, הוא משום ממצוא חפצך ודבר דבר, דבור אסור ע"ש. וכן הוא דעת רב אחאי גאון בשאלות בפ"ר וירא, שאילתא י. שכתב לגבי אמירה לעכו"ם, "הכא דבור בעלמא הוא דכתיב ודבר דבר, דבור אסור הרהור מותר." הרי לשיטתם האיסור של אמירה לעכו"ם משום זילותא דשבת. אלא יש לדייק שהאיסור הוא הדיבור עצמו ולא המעשה של מלאכה שאין זה נחשב פעולתו, ולכן בנד"ד שאין כאן שום דיבור אלא המעשה של גרמא, ואף זה אינו פעולתו כיון שזו גרמא ולא מעשיו, יש להתיר שהוא לא דבר כלום, ולכן אין כאן איסור של ודבר דבר, וממילא אין כאן זילותא. ועיין במרן בס"ש ב שמותר לרמוז לעכו"ם לפני שבת לעשות מלאכה בשבת, וא"כ אם רמיזה מותרת ואין בזה זילותא אף שעדיין יש דיבור בפה ואף שיש "מעשה" ע"י הגוי, ק"ו אם הוא אינו אומר כלום. ועיין מה שביארתי במק"א (ח"א ס"לו) לבאר דעת הנמ"י בזה שלדעתו גרמא שרי מערב שבת וגם בשבת עצמה.

ועוד אין לומר כאן ספק דאורייתא לחומרא, אלא י"ל זיל בתר רובא וכיון שרוב פעמים אין עובד כף הטרקטור י"ל שאין איסור כלל. וזה כדמצינו בכמה מקומות שבאיסור דאורייתא עדיין אזלינן בתר הרוב לקולא, כגון כל דפריש מרובא דפריש, ואם הרוב היתר שוב אין לחוש למיעוט של איסור, וכגון דמצינו הרמב"ם בפ"י דמאכלות אסורות הל"כט, "חבית שפתחיה גנבים, אם רוב גנבי העיר ישראל היין מותר בשתייה ואם לאו אסור." ויש הרבה כאלו. ולכן ה"ה בנד"ד שאין לחוש לשמא תעבוד כף הטרקטור. מ"מ לפי זה אין להשליך שש שקיות זו אחת זו, שבזה ודאי תעבוד כף הטרקטור, ויש לדמות את זה למ"ש מרן בי"ד קט א, "חד בטרי בטיל ומותר לאכלן אדם אחד כל אחת בפני עצמה, אבל לא יאכל שלשתם יחד. ויש מי שאוסר לאכלם אדם אחד אפילו זה אחר זה." וטעם ההיתר לאכול חד בתרי הוא מפני "אחרי רבים להטות" כמ"ש הש"ך שם ס"ק ו, מ"מ לפי היש מי שאוסר אין לאכול כולם זה אחר זה. ולכן ה"ה בנד"ד אין להשליך שש שקיות זו אחת זו. אולם אם הוא רוצה להשליך רק אחת או שתיים אין לחוש.

(ב) **אלא** נראה שעדיין יש להתיר אף אם הוא ידוע בודאי שבאותה פעם תעבוד כף הטרקטור. ובתחילה י"ל שלכאורה זה פ"ר והוא אסור, שאף שהוא אינו מתכוין לכולם בשעת השלכת השקית, מ"מ הוא פ"ר בפעם הששית שתעבוד כף הטרקטור. ועוד אפשר לומר שהוא ניחא ליה, כיון שהוא רוצה שיהיה מקום רב באשפה כדי שהוא יוכל להשליך השקיות שם, שאם האשפה מלאה מצינו שאין מקום לשקיות שלו, והוא לא רוצה בזה. ולכן ודאי הוא רוצה שתעבוד כף הטרקטור כדי לדחוק כל השקיות לצד אחד כדי שיהיה עוד מקום פנוי להשליך עוד שקיות.

אלא עדיין יש לדון בזה, וי"ל ששייך כאן פ"ר דלא ניחא ליה כמו שכתב היביע אומר בח"א ס"כא, לגבי הדין של פתיחת המקרר בשבת, שאף שיש לאדם נחת בפעולת המקרר, מ"מ כיון שבשעת פתיחת הדלת נכנס החום זה נחשב שלא ניחא ליה ע"ש. ובאותו כד הוא כתב שאין זה דבר ברור ושמא זה נחשב ניחא ליה כיון שבסוף הוא נהנה בפעולת המקרר. וכן ראיתי במנחת שלמה ס"י אות ד שנסתפק בזה. והלא נד"ד דומה לזה שהוא לא ניחא במה שהאשפה מלאה, אלא אחר כך ניחא ליה כשתעבוד כף הטרקטור, אבל בתחילה הוא לא ניחא ליה בחסרון המקום

בהפסקת קרן החיישן מצד עצמה אין כאן מלאכה כלל כיון שהקרן אינה ניכרת לעין, והוא אינו יכול להרגיש בקרן בין בעיניו ובין בשימוש ידיו, שאין בו ממש. ולא שייך מלאכה בדבר שאינו ניכר. ועיין בחכמת אדם, הלכות תולעים, בינת אדם אות ס"ט מט שאלה לד שכתב, "ודאי לא אסרה תורה מה שבכת, אלא מה שיצא לפועל ונראה לעין". וכן הוא בשואל ונשאל ח"ה י"ד ס"סד שכתב, "שלא התיירה התורה וגם לא אסרה התורה אלא רק לפי ראות עיני האדם הבריא בחוש הראות". וכן הוא בתפארת ישראל ע"ז פ"ב מ"ו בועז ס"ק ג שכתב, "כי דעת התורה לסמוך רק על מה שנראה לעין אדם רגיל". ע"ש. וכן הוא בערוך השולחן בי"ד ס"פד אות לו שכתב, "אמנם האמת הוא דלא אסרה תורה במה שאין העין שולטת בו, דלא ניתנה תורה למלאכים". וכן הוא בנד"ד שאין הפסקת הקרן שאינה ניכרת לעין, בכלל מלאכה כלל. ואין לומר שזה דין מיוחד לגבי תולעים ומאכלות אסורות משא"כ בדיני שבת, דמסתברא שזה אינו, שהלא ילפינן מלאכות שבת מהמשכן, וכל המלאכות שם היו "בעין", ולכן ה"ה בדיני שבת י"ל דבעינן "בעין" דוקא.

אלא עדיין יש לדון לגבי המלאכה שנעשית ע"י הפסקת הקרן. ובנד"ד הוא כשכף הטרקטור עובד. וי"ל שזה בגדר של דבר שאינו מתכוין, שהרי רק בפעם הששית הוא עובד, ולכן מצינו שבכל פעם שהוא משליך השקית יש רק ספק אם כף הטרקטור עובד, שהוא אינו יודע בשעה שהוא משליך השקית אם תעבוד כף הטרקטור באותה פעם או לא. אלא יש לדחות סברה זו, שיותר נראה לומר שיש כאן ספק דאורייתא לחומרא, דבשלמא בדין דבר שאינו מתכוין הספק הוא במעשיו כגון שמא ע"י גרירת המטה הוא יעשה חריץ, וזה מיירי אף כשהוא ודאי גורר המטה עדיין יש בזה ספק אם יעשה חריץ, אבל נד"ד שאני שאם ודאי הוא השקית הששית אז ודאי תעבוד כף הטרקטור ואין שום ספק בזה, ולכן אם יש ספק אם שמא תעבוד כף הטרקטור או לא, אז זה בכלל ספק פ"ר וי"ל ספק דאורייתא לחומרא. אלא כבר מצינו בט"ז א"ח ס"טז ס"ק ג, שלגבי איסור צידת זבובים בנעילת תיבה, שאם יש רק ספק אם זבובים שם, אין לומר שזה ספק פ"ר לחומרא, אלא אף זה בכלל דבר שאינו מתכוין והוא מותר. ועיין עוד בזה בביאור הלכה שם ד"ה ולכן, וביביע אומר ח"ה א"ח ס"כז, ויחווה דעת ח"ב ס"נב בהערה, ולוית חן אות לט ועוד. ולכן ה"ה בנד"ד אם יש ספק אם תעבוד כף הטרקטור או לא, י"ל שזה דבר שאינו מתכוין ומותר.

בארעא דחבריה". ופירשו התוספות שם, "כגון דקעביד בארעא דחבריה וכגון באחר שאינו אוהבו". הרי בסתם אדם שאינו אוהבו, הוא בכלל לא ניחא ליה, אף שהוא ניחא ליה לאדם אחר.

וזה כמו דמצינו בתה"ד בס"סו, שנשאל לגבי שפחה שנותנת האוכל ע"ג תנור בבית החורף ואז מבערת את האש בתנור לחמם בית החורף, וע"י כן נרתחים החמין. והוא כתב "בשעה שהיא מושיבתו על התנור אין שום אש בתנור, וההבערה שהיא מבערת אח"כ עיקר כוונתה היא לבית החורף, ואף כי פסיק רישיה הוא לענין החמין...". ופירש השואל ומשיב במהדורא תליתא חלק ג ס"ג, "אטו היא מכוונת שיתחמם כל כך עד שיהיה בישול ממש, ומה איכפת לה בזה, וגם מה לה בזה היא עושיית מה שצוה עליה הבעל הבית". הרי לדעתו הוא פ"ר דלא איכפת ליה. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל הכי.

אלא נראה שזה אינו, שמ"ש התוספות הנ"ל, "בארעא דחבריה, וכגון באחר שאינו אוהבו", זה רק כשיש קצת שנאה ביניהם, והוא אינו אוהבו, ולכן הוא לא ניחא ליה ליפות הקרקע, אבל בסתם אדם ודאי הוא ניחא ליה. וכן ראיתי בספר היראים בס"קב במלאכת חורש שכתב, "ובארעא דסתם אדם כיוצא בזה דניחא ליה הוי איסורא דאורייתא". הרי אף בסתם אדם הוא ניחא ליה, ולכן הכי יש לפרש בתוספות שכתבו "אינו אוהבו", דהיינו שהוא גרוע מסתם אדם ויש בו קצת שנאה וכשביארתי. וכן ראיתי בטל אורות דף צג שכתב, "אך בספר הזכרונות כתב דדוקא בגינת גוי אמרינן דלא ניחא ליה ואסור מדרבנן, אבל אי הגינה של ישראל אסור מדאורייתא... והרב מ"א ז"ל בס"שלו ס"ק ו כתב עליו, דלא משמע כן בגמרא דקאמר דעביד בארעא דחבריה ע"ש. ואפשר לפרש דהוא ז"ל סובר דישאל בישאל חבירו נמי פ"ר דניחא ליה הוא משום דחביב ליה ממון חבירו כשלו, וניחא ליה בגידול הזרעים של חבירו כאילו הוא שלו...". ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שאף אם הוא אינו ניחא ליה לבעל הבית, כיון שהוא ניחא ליה למי שמלאכתו היא לרוקן האשפה, עדיין זה בכלל ניחא ליה.

ג) מ"מ אף אם הוא פ"ר דניחא ליה, עדיין יש להתיר מטעם גרמא. ובתחילה י"ל שמה שהוא מפסיק הקרן כשהוא משליך השקית בפיר זה נחשב "מסיר מונע", שחיישן מונע פעולת כף הטרקטור ורק כשנפל השקית בפיר מסיר המונע שהוא הקרן, ושוב כף הטרקטור עובר.

באשפה, שזה כמו "מכה" ומעשה כף הטרקטור הוא כמו "הרפואה", ולכן אפשר לומר שאף בנד"ד יש להסתפק אם זה פ"ר דלא ניחא ליה או לא.

אולם לענ"ד דבר כזה נחשב כפ"ר דניחא ליה. ויש להביא ראיה מדין שכח נר על הטבלא מנער את הטבלא והוא נופל אפילו אם הוא דולק רק שלא יכוין לכבותו, כמ"ש מרן בס"רעז ג, וכתבו הראשונים שזה רק בנר של שעוה שאין בזה פ"ר אבל בנר של שמן הוא אסור, וכן הוא במרן שם. ולפי זה יש לדון, שהרי קודם שהוא רוצה לטול הטבלא הוא נהנה מהנר של שמן, אבל ע"י הסרת הטבלא הוא גורם לאיבוד השמן שלא לצורך, שהוא לא נהנה בדליקת השמן על הקרקע וזה לא ניחא ליה, אלא הוא גם מתקן הדבר שע"י הכבוי נשאר קצת מן השמן והוא ניחא ליה בזה. נמצא שהוא גורם "המכה" שהיא איבוד השמן, ואחר כך נעשה "הרפואה" ע"י מעשהו הראשון והוא כבוי הנר. ועדיין זה נחשב פ"ר דניחא ליה כמבואר בריב"ש בס"שצד. שכתב שם "והלא עדיין נהנה הוא שהרי תשאר הפתילה וגם מן השמן אפשר שישאר בנר שלא ישפוך הכל ואם לא כבה היה הכל כלה". ע"ש. הרי מבואר שמצד אחד הוא גורם שיכלה כל השמן ומצד השני גם הוא גורם הכבוי להציל השמן ועדיין זה נחשב לפ"ר דניחא ליה. והכי י"ל לגבי המקרר שהוא גורם שיכנס החום וגם ההצלה לזה שהיא פעולת המקרר, וצ"ל שאף דבר זה נחשב ניחא ליה.

וכן יש לדייק מהדין של פתיחת הדלת כנגד המדורה שאף שהוא לא כיון לזה, עדיין הוא חייב בפ"ר כמבואר ברש"י בשבת קכ. והלא התם יש בחוץ רוח שאינה מצויה וע"י פתיחת הדלת הוא גורם שיתקרר הבית ע"י הכנסת הרוח מבחוץ וזה לא ניחא ליה, אבל אף הוא גורם התיקון לזה והוא הבערת המדורה, וזה ניחא ליה, ומ"מ כל זה נחשב פ"ר דניחא ליה, שכיון שהוא חייב, מוכרח לומר שזה נחשב ניחא ליה.

ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שעבודת כף הטרקטור היא ניחא ליה, אף שמצד אחד הוא לא ניחא ליה שע"י השלכת השקית הוא ממעט מקום הפנוי באשפה.

ואת"ל שזה ניחא רק למי שמלאכתו לרוקן האשפה, אבל לבעל הבית אין קפידא אם האשפה מלאה או לא, שאף אם היא מלאה עדיין הוא יכול להשליך השקיות בפיר שהוא צנור ארוך. ויש לדמות את זה למ"ש בשבת קג. "דקעביד

שאינן בזה כוונה ע"ש. ועוד נראה שאף איסור דרבנן ליכא, שהם פירשו דעת הרשב"א בסוף פ" האורג באופן כזה, והרשב"א איירי התם לגבי סגירת הדלת כשיש צבי בתוך הבית והוא איירי באופן שזה מותר לגמרי, ולכן נראה שאינן שום איסור כאן. וראיתי במנחת שלמה בס"י אות יא בסוף, שהוא הסכים לסברת האב"נ הנ"ל, וכתב לגבי הזורה ורוח מסייעתו בב"ק ס. "מ"מ כל זה דוקא אם הוא ממש מתכוין לכך". ע"ש.

ויש לדקדק שזה אף כשהפ"ר ניחא ליה, שבמלאכת זורה היא ניחא ליה, שבזה הוא מתקן הדגן. ובהעמדת בהמתו על המחובר, הוא מזין בהמתו. ובסגירת הדלת כשיש צבי בבית, זה ניחא ליה ג"כ כיון שבזה יש לו צבי.

ויש להביא ראיה לסברת האב"נ ממה שפסק מרן בס"תקא ו, שמסיקין בכלים שלמים ע"ש. וכתב הגר"א בס"שד א, שאין איסור בזה משום סתירת כלים שזה גרמא ע"ש. והלא יש כלים שמתקלקלים מיד על ידי האש ועדיין זה מותר שלא חלקו רבנן בזה, וצ"ל דלא אמרינן בזה מלאכת מחשבת משום שהוא לא כיון לסתירת כליו אלא להסקה, ולכן אף שהוא פ"ר עדיין הוא מותר לכתחילה שלא אסרינן פ"ר בגרמא אף כשהמלאכה נעשה מיד, וזה כהאב"נ. ועיין בערה"ש ס"תקא אות יג שכתב, "דאינו סותר ממש בידי דהוא עושה ההבערה והסתירה ממילא נעשה". ובזה הוא תירץ קושית המ"א שם ס"ק יג, שהלא יש סתירת כלים בזה ע"ש. ועיין במנחת שלמה בסוף ס"ט שהביא הגר"א הנ"ל. ויש לבאר עוד בדעת הגר"א, שהרי כתב המ"ב בס"שד ס"ק יא, "והנה לענין עיקר הדין הסכימו המ"א וא"ר והגר"א והגרע"א דפ"ר אסור אף במלתא דרבנן, ומ"מ הכא מצדדים המ"א והגר"א דמדינא אף בכותל שרי היכא שאין מתכוין כיון שא"צ להגומא והוי מלאכה שא"צ לגופה וגרע משאר איסור דרבנן דאסור היכא שהוא פ"ר כיון שהוא ג"כ מקלקל וגם הוא כלאחר יד וממילא נעשה הגומא בכותל ע"י הוצאת הסכין". ע"ש. הרי בעינן צירוף כל הקולות הנ"ל כדי להתיר פ"ר. ומ"ש בסוף "וממילא נעשה הגומא", נראה שפירושו שיש בזה גרמא, דהיינו שהאיש הוציא את הסכין והגומא באה ממילא, שהגומא כבר נעשית ובהוצאת הסכין יש רק הסרת מה שיש בגומא אבל אין זה בכלל עשיית הגומא (עיין בשבת קיג.). ולפי זה יש לדון לגבי הסקת הכלים, שאף כאן יש צירוף הקולות הנ"ל, דהיינו יש קלקול וגם הוא א"צ לאפר של הכלים לכן יש מלאכה שא"צ לגופה, וגם אין זה דרך שבירת כלים בפטיש וכדומה ולכן הסקת הכלים נחשבת כלאחר יד, וגם הוא גרמא כמ"ש הגר"א

אלא מצינו שאף במסיר מונע אם נעשה המלאכה מיד עדיין הוא חייב, וזה כדמצינו בסנהדרין עז: לגבי "אשקיל עליה בידקא דמיא", שהכח בא מן המים והאדם מסיר רק את המונע שהוא הגדר של המים, והמים שבאים מיד נחשבים לכח ראשון ומה שבאים אחר מזה נחשבים לכח שני ע"ש. וכן הוא בחולין טז. לגבי שחיטה בגלגל המים, שהכח הראשון והשני באים מן המים ולא מן האדם אלא האדם מסיר רק את המונע כדי שילכו המים. וגם בזה כתב רש"י שמה שבא מיד נחשב לכח ראשון ומה שבא שלא מיד אלא לאחר זמן קצת נחשב לכח שני ע"ש. וכן הוא בשבת קכ: לגבי פתיחת הדלת כנגד המדורה אף שזה רק מסיר את המונע, מ"מ כיון שהרוח באה מחוץ מיד, דבר זה נחשב לכח ראשון והוא חייב. וכן נראה מהזרע אמת ח"א א"ח ס"מד בד"ה אכן, ובד"ה תדע, ע"ש, שמה שבא לאחר זמן הוא רק גרמא, וכן הוא לגבי פתיחת הדלת כנגד המדורה. וכן הוא בביאור הלכה בס"רנב בד"ה להשמעת קול, לגבי פתיחת מסגרת המים בשבת לעשות הטחינה, שדבר זה הוא מסיר מונע, וכתב שזה דומה לדין של אשקיל עליה בידקא דמיא, ובכח ראשון הוא חייב ע"ש. וכן הוא באחיעזר ח"ג ס"ס ובתבואות שמ"ש או"ח סי' ד ע"ש.

אלא י"ל שכל הטעם שהכח הראשון נחשב ככחו הוא מפני שהוא מכיון להסיר המונע, ולכן כל מה שבא מזה נחשב ככחו, אבל אם הוא אינו מתכוין אפילו להסיר המונע י"ל שאין הכח הראשון נחשב ככחו, אבל אם הוא מתכוין להסיר המונע, כגון לפתוח הדלת כנגד המדורה אז שפיר אמרינן שקיים מחשבתו והכח הראשון מתיחס אליו אף אם הכח הראשון הוא פ"ר, אבל אם הוא אינו מתכוין אף לפתוח הדלת אף שהפתיחה היא פ"ר, מ"מ י"ל שאין הרוח שהיא הכח הראשון מתיחסת אליו. וכן הוא בנדר"ד שהוא אינו מתכוין כלל להסיר את המונע שהוא הפסקת הקרן של החיישן, ולכן אף אם תעבוד כף הטרקטור מיד בכח ראשון אין זה מתיחס אליו והוא מותר.

ואפשר להסביר את זה על פי האבני נזר בא"ח ס"קצד אות ב, והחלקת יואב בא"ח ס"יא, דהא דבב"ק ס. מחייב רב אשי בזורה ורוח מסייעתו מטעם דמלאכת מחשבת אסרה תורה, היינו במתכוין, אבל בשאינו מתכוין הוא רק גרמא בעלמא ולא מהני פסיק רישיה לחשוב גרמא כמעשה, וכן פירשו בדעת האבן העזר ס"שכח, שכן נראה מדין של עמידת בהמה ע"ג המחובר שזו מותרת אף שזו פ"ר כיון

שהובערה מאליהן נראה שדבר זה בגדר של גרמא כמ"ש הר"ג שמעצמו הובערו, ולכן כיון שדבר זה גרמא אף שהוא פ"ר כמ"ש התוספות עדיין הוא מותר כיון שהוא לא כיון לזה ולא שייך לומר מלאכת מחשבת, וכדעת האב"נ.

ולפי זה י"ל שהכח הראשון שבא מהסרת המונע הוא בגדר של גרמא כיון שהוא אינו עושה המעשה מעצמו אלא רק מסיר מונע, ולכן אם הוא מקיים מחשבתו להסיר המונע אז הכח הראשון נחשב כמעשיו, אבל בלי מחשבתו אין זה נחשב כמעשיו אף שהוא פ"ר, שפ"ר בגרמא מותר, אבל אם הוא מתכוין להסיר המונע והכח הראשון נחשב כמעשיו אז אף אם הוא אינו מתכוין למה שיעשה ע"י הכח הראשון, עדיין זה אסור בפ"ר שאין זה גרמא אלא כמעשיו.

ולפי זה בנד"ד כיון שהוא אינו מתכוין אף להסיר המונע דהיינו להפסיק הקרן מהחיישן, ממילא שיש כאן רק גרמא ופ"ר והוא מותר אף כשהפ"ר ניחא ליה.

(ד) ויש לצרף בנד"ד שיטת הרדב"ז, שראיתי ברדב"ז בלשונות הרמב"ם ס"קמט, שהוא הקשה למה התיר הרמב"ם בפ"יב כיבוי הגחלת של מתכת אף שיש ודאי בזה צירוף, והוא פ"ר. ומאי שנא דין זה משארי דיני פ"ר שאסורים. ולתרץ קושיא זו הוא כתב, "אלא דאכתי צריך טעם מאי שנא מהך דחתך ראש הצפור לשחק בו את הקטן, וי"ל כיון שנעשית סוף מחשבתו שהוא לקחת הראש הצפור, והרי פסיק רישיה מודה בה ר" שמעון דחייב, וכן כל כיוצא בזה. אבל המכבה את הגחלת של מתכת ואינו מתכוין, אע"ג דפסיק רישיה, לא נעשית סוף מחשבתו כיון שאינו מתכוין לעשות כלי, אבל אם נתכוין לצרף הרי נעשית מלאכה גמורה בכוונה, ולפיכך חייב חטאת, וזוהי כונת הרב בעל המגיד שכתב בסוף לשונו 'וכשאינו מתכוין אין בו מלאכה כלל שהרי אינו רוצה לעשות ממנו כלי דומה לקטימת קיסם', משמע דחתיכת ראש הצפור אע"פ שאינו מתכוין למלאכה מ"מ לראש הצפור מתכוין והרי נעשה ודוק ותשכח. והשתא דאתית להכי אמרינן דהך דאם דרס לפי תומו להך דראש הצפור דמיא, שהרי אע"פ שלא נתכוון למלאכה, מ"מ סוף מחשבתו נעשית, ואי לאו משום דשכיח הזיקא לא היה מתיר רבי שמעון". ע"ש.

ויש להבין חילוקו, שהלא לגבי כבוי הגחלת נעשה סוף מחשבתו, דהיינו הכבוי, ועדיין לא אמרינן שיש כאן פ"ר.

הנ"ל, ולכן כשיש צירוף כל הקולות יש להתיר לשיטת הגר"א. וא"כ אין ראיה מהגר"א שיש להתיר כל גרמא בפ"ר אלא רק כאן כיון שיש צירוף כמה קולות. אלא זה אינו די"ל שיש חילוק בין "גרמא" ובין "ממילא", ש"גרמא" היא במעשה הגברא, ו"ממילא" היא בחפצא. לגבי הגומא בס"ש, אה"נ שהגומא באה ממילא, אבל לגבי האיש שהוציא את הסכין מהכותל יש מעשה, והמעשה מצד האיש לגלות את הגומא הוא אינו גרמא אלא רק מצד הגומא היא באה ממילא, אבל בהבערה בהסקת הכלים, אף שיש מעשה מצד האיש בהדלקת האש, מ"מ קלקול הכלים אינו בא מהאיש שמדליק את האש אלא האש מעצמו ששורף את הכלים, ולכן אין קלקול הכלים נחשב כמעשה האיש. ולכן יש לחלק בין הגומא ש"ממילא" באה, ובין הסקת הכלים שהיא "גרמא". ולכן שפיר הוא מה שלא הזכירו הפוסקים לשון "גרמא" לגבי הוצאת הסכין מהכותל. ושפיר הוא מ"ש הגר"א שההיתר בהסקת הכלים הוא מפני גרמא, ולא כתב כל שאר קולות, דהיינו קלקול מלאכה שא"צ לגופה וכו'. וכן בס"ש.לד. כב. בדין גרמא לא נזכרו הפוסקים דבעינן כל הקולות הנ"ל, ואדרבה כתב הביאור הלכה שם דלא בעינן מלאכה שא"צ לגופה ע"ש. ולכן צריך לחלק בין "גרמא" ובין "ממילא". ולכן שפיר י"ל שהטעם שיש להתיר הסקת הכלים הוא כיון שהיא גרמא וגם פס"ר וכמ"ש האב"נ הנ"ל. ומסתברא הוא, שהלא לדעת הרמ"א בס"ש.לד. כב. אין להתיר גרמא אלא בהפסד מרובה, ולכן איך התיר הסקת הכלים, אלא י"ל שכיון שהיא גרמא וגם פ"ר היא מותרת.

וכן יש להביא ראיה להאב"נ מהמאירי בשבת קכ: לגבי הנר שעל הטבלא, שכתב המאירי בשם יש מפרשים שהטעם שהוא מותר לנערו הוא משום "שאינו מכבה אלא גורם אף בפ"ר מותר". הרי אף שנעשה הכבוי מיד ואילו היה מכיון לכבוי יש חיוב שקיים מחשבתו, מ"מ בפ"ר הוא מותר כיון שהוא גרמא.

וכן נראה שיש לפרש בדעת רבינו גרשום בכריתות כ: לגבי החותה בגחלים בשבת שסבר רב אשי שאם מתכוין לכבות והובערו מאליהן שהוא פטור לר"ש שאמר דבר שאינו מתכוין פטור, והוא חייב לר"י שסבר שדבר שאינו מתכוין חייב ע"ש. וכתבו התוספות שם שכאן יש פ"ר שיכבה, ומשמע מהר"ג שם דהא דכתב לר"ש שהוא פטור לאו דוקא הוא, אלא שהוא מותר ככל שאר מקומות שאמר ר"ש שדבר שאינו מתכוין הוא מותר וכן לר"י הוא אסור, שכן השוה ר"ג כאן לשאר מקומות. ולפי זה קשה שאם הוא פ"ר למה אין שום איסור מצד הבערה, ונראה שכיון

באור, כגון השקית בנד"ד. ולכן שמא י"ל שאם נעשה איזו מלאכה ע"י זה, שאין כאן איסור תורה.

מצינו בסנהדרין קא. "לוחשין לחישת נחשים ועקרבין בשבת". ופירש"י "בשביל שלא יזיקו, ואין בכך משום צידה". וכן הוא במרן בס"שכח. מה. ויש ליתן טעם למה אין בזה מלאכת צידה, ואל תאמר שזה משום שאין בדיבורו מעשה, שהלא מצינו שעקימת שפתים נחשבת למעשה, וכן הוא בפ" הפועלים צ. איתמר חסמה בקול רבי יוחנן אמר חייב דעקימת פיו הויא מעשה, ור"ל אמר פטור דקלא לא הוי מעשה, והלכה כר"י ולוקין על חסמה בקול כמ"ש הרמב"ם בהל" שכירות פ"ג הל"ב, ובטור וש"ע ח"מ ס"שלח. ועיין ברב המגיד שם שהקשה על זה מדינים אחרים דאמרינן בהם שאין לוקין על הקול כיון שאין בו מעשה, ותירץ הרב המגיד, "והעיקר שמה שאמרו כאן דעקימת שפתים דחסימה היא מעשה הוא מפני שדבורו בא בכלל מעשה, שע"י קולו היא נחסמת, אבל דבור שאינו בא לכלל מעשה לא". ע"ש ועיין בלחם משנה שם. וכן מצינו בלמודי ה' ס"כב, שכתב בשם החיד"א לגבי חסימה, "על ידי דבורו נמשך המעשה מאליו". ע"ש. ולכן אף לגבי צידה י"ל הכי, שע"י עקימת שפתים נמשך מעשה הצידה, ולכן העקימת שפתים נחשבת מעשה. אלא צ"ל שעדיין הוא פטור כיון שאין דרך צידה בכך כיון שהוא אינו נוגע בנחשים ועקרבין והוא אינו עושה מעשה לצודם ע"י מצודה וכדומה, וכיון שאין זה כהצידה שהיתה במשכן לכן הוא פטור. ועיין ברמ"א ס"שטז ב, "שהמשסה כלב אחר חיה בשבת הוי צידה". וכתב המ"ב שם ס"ק י, שאם הוא אינו עושה מעשה שזה רק איסור מדרבנן והוא אינו חייב מן התורה ע"ש. ואף שמצינו שיש איסור של מחמר בשבת ע"י קול כמבואר במרן בס"רסו ב, מ"מ שאני התם כיון שזה דרך המלאכה, משא"כ לגבי צידה. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל הכי, שאף שיש מעשה כשהוא מפסיק הקרן של החיישן, מ"מ הוא אינו נוגע כלל באיזה דבר גשמי כגון במתג וכדומה, ולכן אף אם נעשה ע"י זה כמה מלאכות כגון הבערה וכדומה, מ"מ אין זה דומה למלאכת המשכן והוא פטור.

וראיתי בלב חיים ח"ב ס"קפח בד"ה אלא, שכתב בשם הגאון ישי על הדין של לחישה הנ"ל, וז"ל "כוונת רש"י שאין דרך צידה בכך משום דהו"ל צידה שלא כדרכה, ומלאכה דצידה כלאחר יד הוא ושרי, וכן מצא להלבוש שהבין כן, ובזה מסיק להלכה לאסור איסור דבר תורה לעסוק בספר יצירה ביומא דשבתא דהוא משום בונה ולש בשבת, דהרי לחישת נחשים ועקרבין טעמא דשרי בשבת

אלא נראה שכך כוונת הרדב"ז, שלגבי כבוי הגחלת יש שני דברים במחשבתו שמפרידים בינו ובין כוונת המלאכה, דהיינו שהוא אינו מתכוין לצירוף, וגם הוא אינו מתכוין לתקון כלי, שבעצם הם שני דברים שונים שבווד"ק כלל אפשר לתקן כלי בלי צירוף, ולכן מצינו שכיבוי גורם הצירוף והצירוף גורם תקון הכלי, ולכן בזה אמרינן שאין כאן האיסור של פ"ר, אף שבנדון זה הצירוף והתקון כלי באו כאחד. אמנם לגבי חתיכת הראש לא מצינו זה, אלא הוא אינו מתכוין למיתת העוף, וזה רק דבר אחד ותו לא. ולכן לגבי כבוי הגחלת אנו אומרים שהוא אינו עושה סוף מחשבתו, שמלבד הצירוף הוא אינו מתכוין אף לתקון כלי (ולפי זה נראה שהרדב"ז הבין דעת הרב המגיד באופן אחר ממה שרגיל לפרש בדעת הרב המגיד, דהיינו שפ"ר בתקון מנא מותר כיון שתקון מנא תלוי רק על כוונת האיש משא"כ שאר מלאכות. עיין מה שכתבתי בח"א ס"נו).

ולפי זה כן י"ל בנד"ד שיש לדמות דין זה לכבוי גחלת של מתכת, דבנד"ד הוא אינו מתכוין לפעולת כף הטרקטור, וגם הוא אינו מתכוין להפסקת הקרן מהחיישן (אף שזה ניחה ליה עדיין הוא אינו מתכוין לכך אלא רק להשליך את השקית ממנו), ולכן שפיר יש לומר בזה שלא נעשה סוף מחשבתו. ואל תשיבני מהאיסור של רחיצת הידים על גבי עשבים שהוא אסור מפני פ"ר כמ"ש מרן בס"שלו. ג. שהלא התם הוא אינו מתכוין למלאכת זריעה וגם הוא אינו מתכוין לנפילת המים על העשבים, ועדיין הוא פ"ר ואסור. שזה אינו, דהתם לגבי רחיצת המים הלא הוא מתכוין לנפילת המים על ידיו, ולכן כיון שהוא מתכוין לנפילת המים זה בכלל נפילת אותם המים על העשבים, שהמים שירדו על ידיו ירדו גם כן על העשבים, אבל בנד"ד הוא לא נתכוין כלל לפעולת כף הטרקטור וגם לא להפסקת הקרן. ולכן עדיין י"ל דנד"ד דומה לדין של כבוי הגחלת כמו שהסביר לנו הרדב"ז הנ"ל. וכן אין רחיצת הידים הנ"ל דומה לכיבוי הגחלת, שבכיבוי הגחלת הוא אינו מתכוין לצירוף וגם הוא אינו מתכוין לתקון כלי שבעצם הם שני דברים שונים אף שבענין זה הם באו כאחד, משא"כ ברחיצת ידים שהוא כיון לנפילת המים ורק לא כיון למלאכת זריעה.

(ה) וגם יש לחקור בזה מצד אחר, דהיינו אף אם הוא מתכוין להפסיק הקרן, יש לדון אם יש בזה מלאכה אם כף הטרקטור יעבוד ע"י כך, שהרי הוא אינו נוגע בשום דבר גשמי כדי לעשות המלאכה אלא רק מעביר איזה דבר

הוא מפני שהאיש אינו עושה מעשה בגופו כגון לברוח אחר הצבי כדי להכניסו למקום משתמר, אלא הוא רק עושה דיבור בעלמא, ואף שדבור זה גורם למעשה של צידה ולכן דיבורו נחשב כמעשה כמבואר ברב המגיד הנ"ל, מ"מ אין זה צידה כיון שאין דרך הצידה שהיתה במשכן. וטעם הראשון הוא מ"ש המהריט"ץ "מקום משתמר", וטעם השני הוא מ"ש "ולא עשה בו מעשה". ולענ"ד נראה שאם הוא הכניס הצבי למקום משתמר רק על פי דיבורו, אף שאין זה מותר לגמרי ועדיין יש איסור דרבנן, מ"מ אין כאן איסור תורה, שאף שיש עקימת שפתים, מ"מ אין זה דומה לצידה במשכן דהתם הוי מעשה ממש בגוף הצבי או במצודה. כן נראה לפרש דברי המהריט"ץ. ולכן אף בנד"ד י"ל שאף שבסוף מצינו שכף הטרקטור עובר, וכמו שמצינו שבסוף נצוד הצבי, מ"מ כיון שאין זה ע"י מעשה ממש בגוף הטרקטור כגון שהוא דוחף במתג וכדומה, אלא יש רק הפסקת הקרן שאין בו ממש ואינו ניכר לעין כלל, שוב אין כאן איסור תורה.

ולפי זה יש לדון במ"ש ההלכות קטנות ח"ב ס"צח, וז"ל "שאלה: ההורג נפש ע"י שם או כישוף מהו. תשובה: אפשר דכיון דבדבורו עביר מעשה הו"ל דומיא דמימר וכזורק חץ להורגו, ועליהם נאמר חץ שחוט לשונם (תהילים קכז)". וראיתי בלב חיים הנ"ל שסבר שאף בשבת הדין כן שהוא מחלל שבת ע"ש. ולענ"ד אין זה ברור כלל, שיותר נראה לומר שבשלמא בחול הוא חייב משום הריגה, אבל בשבת כיון שאין זה דומה למלאכת הריגה במשכן כיון שהוא אינו נוגע בנהרג בין בגופו בין ע"י חציו, אין כאן איסור תורה. ולפי זה יש לדון בברכות נח. במעשה דרב ששת שהיה סגי נהור, והוא צדוקי, וכתוב שם, "רב ששת נתן עיניו בו ונעשה גל של עצמות". ויש לעיין אם עשה כן בשבת אם יש בזה איסור תורה או לא, ולענ"ד אם עשה כן בשבת ליכא איסור תורה כלל, כיון שרב ששת לא נגע בנהרג כלל. וכן הוא בנד"ד שהוא אינו נוגע במתג או בחשמל כלל, ומה שהוא נוגע בקרן החיישן אינו כלום, שהוא אינו ניכר כלל לעין.

וכן יש ללמוד מהנשאל דוד א"ח ס"ט בד"ה אף, לגבי אותן הכותבים דבר סתר בנייר במי בצלים או מי לימון, והכתיבה ניכרת רק ע"י קרוב הנייר סמוך לאש, האם מותר לקרב הנייר אצל האש בשבת, והוא כתב דכיון דעכ"פ הוא אינו מעשה כלל רק ממילא ניכר ופלט הכתב מכח חימום, אין כאן משום מלאכת איסור כלל כיון דכתיבה ממילא קאתי ע"ש. ועיין במש"ז בס"ש ס"ק ג, ועיין בציץ אליעזר ח"ד ס"ל. ולכן י"ל בנד"ד, שהוא לא עושה שום

הוי משום דאין דרך צידה בכך כנז' הא אי הוה דרך צידה בכך הוה אסור דבר תורה משום איסור מלאכה דצידה דבר תורה, אלא משום דאין דרך צידה בכך והו"ל מלאכה דצידה כלאחר יד דלא אסור אלא מדרבנן, ומשום צערא דגופא שרי אע"ג דלא עביר שום מעשה בידים כלל רק דבור בעלמא ועקימת שפתים בלחישתו, וא"כ גבי האי עיסקא דבריאת אדם או בהמה ביומא דשבתא ע"י ספר יצירה דמצרף אותיות השם שבו נברא העולם, דליכא להאי טעמא דאין דרך בריאה בכך כי היכי דנימא דהו"ל מלאכה דבונה כלאחר יד, דהא אין במלאכה זו דבריאת אדם או בהמה שום דרך אחר כי אם דרך זה דצירוף אותיות השם שבו נברא העולם... דינא יתיב דאיכא איסורא דבונה". ע"ש. ויש לדון בזה, שמ"ש שצידה ע"י לחישה היא כלאחר יד, אין פירושו שזה פעולה משונה מימי החול, כגון מי שנושא משאוי באזנו או שערר וכדומה שמבואר בשבת צב. שזה הוצאה כלאחר יד ואף בימי החול לא עשו כן, שהלא כך דרך לחישה אף בימי החול, אלא צ"ל שהוא כלאחר יד כיון שאין זה דרך צידה במשכן, דבמשכן בעינן מעשה ממש בגופו או כוחו, ולא רק בדיבור בעלמא שאינו נוגע בשום דבר. ועוד כתב שאם היתה דרך צידה בכך אז יש בה איסור תורה, אף שאין בצידה זו שום מעשה בגוף הנחש או עקרב אלא עקימת שפתים בלחישתו. הרי הכל תלוי אם זה דרך המלאכה או לא. ולענ"ד לגבי בריאת האדם אף שאין זה מלאכת בונה במשכן, מ"מ נראה שלמדו חכמים שזה אסור משום שכתוב "ויבן ה' אלקים את הצלע", שמפסוק זה אמרינן שקליעת שער אסורה משום בונה כמבואר בשבת צה. ולכן ה"ה בריאת האדם.

ולכן יש לדון בנד"ד, שאם לחישה שיש בה עקימת שפתים ונחשבת למעשה כמו שמצינו לגבי חסימה, אינה נחשבת כמלאכת צידה, ה"ה לגבי מי שמפסיק בקרן החיישן שאף אחד אינו מרגיש בו כלל, שאין זה דומה למלאכת המשכן, שאף שהוא עושה מעשה מ"מ הוא אינו נוגע בשום דבר, וכמו הדבור בלחישתו אינו נוגע בשום דבר אף שיש מעשה בעקימת שפתים. ולכן יש בזה רק איסור דרבנן.

וכן יש ללמוד מהמהריט"ץ בס"רמה שכתב "הגע בעצמך, שראה צבי ואמר לו תאניא תאניא ולא עשה בו מעשה ולא הכניסו למקום המשתמר ובא וישב שם עד הערב אין כאן בית מחוש כלל כיון שלא נגע בו". נראה מזה שהוא התיר לגמרי, וגם נראה מדבריו שיש שני טעמים להתיר, אחד הוא מפני שהצבי אינו נכנס למקום המשתמר, וטעם השני

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א

(א) כתבתי בח"ג ס"מז אות ד, לגבי הדלקת נר ביום פקידת השנה, שיש מקום לומר לדעת הרמב"ם שאם עובר והדליק נר זה בשבת שהאיסור הוא רק מדרבנן.

כתבתי שם: "...וזה לפי מ"ש הרמב"ם בהל" שבת פ"ב הל"ב, "וכן המדליק את הנר או את העצים בין להתחמם בין להאיר הרי זה חייב". ויש לדייק שאם אין הנר להאיר או להתחמם שיש רק איסור דרבנן. ולכן בנד"ד כיון שהנר הוא אינו להאיר, שאין כוונתו להשתמש לאורו לקרוא בפניו וכדומה, ואין כוונתו להאיר החדר כדי שלא יפול בעץ ואבן, וגם הוא אינו להתחמם, אלא הוא רק לסימן בעלמא כדי להזכיר מתו, ואין הנאה ממשיית לגופו בזה, י"ל שאין איסור תורה בהדלקה זו. וכן ראיתי בטל אורות במלאכת מבעיר דף תלח שכתב, "ואיכא לספוקי אם הדליק נר ביום השבת, שאינו נהנה כלל, דהא שרגא בטיהרא מאי מהני, אי חייב משום מבעיר או לא". ואחר שהוא הביא הרמב"ם הנ"ל הוא כתב, "דסובר הרמב"ם דאפילו לרבי יהודה דמחייב במלאכה שא"צ לגופה, אפילו הכי אם הדליק את הנר או את העצים שלא להתחמם ושלא להאיר דפטור, והיינו טעמא שאם הדליק את העצים שלא לצורך כלל, לא להתחמם ולא לצורך האפר, והעצים נדלקים ואזלי לאיבוד, היינו מבעיר דרך השחתה ופטור מפני שהוא מקלקל. וכן אם הדליק את הנר שלא להאיר, ואינו נהנה ואזיל לאיבוד, היינו מבעיר דרך השחתה דפטור".

ולפי זה י"ל בנד"ד, שכיון שהוא אינו מתכוין ליהנות מן האור, וזה כמו "שרגא בטיהרא מאי מהני", ממילא שזה כקלקול, שאין לו הנאה לגופו ממנו. ויש לדמות נר הנשמה למ"ש הרמב"ם בפ"א הל' שבת הל' יז, "חפר גומא ואינו צריך אלא לעפרה הרי זה מקלקל ופטור, אע"פ שעשה מלאכה הואיל וכוונתו לקלקל פטור". ואף בנד"ד י"ל הכי, דהיינו "הדליק נר ואינו צריך ליהנות מאורו, אלא לסימן בעלמא, הרי זה פטור, אע"פ שעשה מלאכה הואיל וכוונתו לקלקל פטור". ולכן י"ל שאף כשהוא לילה ודאי, מותר לומר לגוי להדליק הנר כיון שהוא שבות דשבות במקום מצוה. ועדיין יש לדון בזה. כל זה דברי שם.

והעיר כת"ר על זה, "נראה לפענ"ד שכשמדליק נר יארציט לשם הזכרה, נראה דהוי בכלל "להאיר", ולא דמי

מעשה בגוף הטרקטור או במתג, כמו שאיש זה אינו עושה שום מעשה באותיות, וכמו שיש מעשה כשהוא מקרב הנייר לאש, כמו כן יש מעשה בנד"ד כשהוא מפסיק הקרן ע"י השקית, אבל כיון שאין מעשה במתג או בחשמל עצמם, זה אינו דומה למלאכת הבערה ורוב שאר מלאכות במשכן.

ולכן נראה מזה שאין כאן חשש מלאכה דאורייתא אף אם הוא מתכוין לכך. ואף אם הוא אינו גרמא יש להתיר לסברת התה"ד ס"סו, שפ"ר באיסור דרבנן מותר (ולענ"ד זה אף בניחא ליה, וכמ"ש ר"י א"א ספקטור ז"ל בבאר יצחק ס"טו, שהוא האריך לבאר שיטת התה"ד, ובסוף כתב, "היוצא מכל זה, שדברי התה"ד ברורים ונכונים, ולכן יש להקל בדרבנן בפ"ר דניחא ליה, וכ"ש היכא דלא ניחא ליה, ובמקום דלא אפשר כנ"ל". הרי שהוא סבר שלדעת התה"ד אף פ"ר דניחא ליה מותר באיסור דרבנן. ואף שבסוף הספר הוא כתב בהשמטות שלפי מ"ש התוספות ביומא לג. ובשבת מא. יש להקל רק בפ"ר בדרבנן דלא ניחא ליה, מ"מ זה רק מפני שיטת התוס', אבל עדיין הוא סבר שלדעת התה"ד פ"ר באיסור דרבנן מותר אף דניחא ליה. ועיין בפ"ח ס"תקיא, שכתב שלדעת רש"י בביצה כ"ג לגבי סחופי כסא אשיראי ביומא טבא אסור משום דקמוליד ריחא, הוא מותר אם הוא אינו מתכוין שרש"י סבר כהתה"ד דפס"ר בדרבנן מותר. ומסתמא ריח טוב בבגדים הוא ניח"ל, ולכן מצינו שפשוט לפר"ח שהתה"ד התיר אף בניח"ל. ועיין עוד בזה בתורת רפאל ס"כז ד"ה והנה הרמ"א וד"ה אמנם עפ"י. ועיין עוד בזה בארחותיך למדני ח"ג ס"כד). ואת"ל שהלא המ"א בס"שיד פליג על התה"ד וסבר שעדיין יש אסור, הלא כבר כתבתי לעיל שבאמת יש כאן גרמא בפ"ר, ולכן אף למ"א יש להתיר.

וכל זה אף אם הוא יודע שהוא משליך השקית השישית, והוא ודאי שתעבור כף הטרקטור שעדיין יש להתיר, אבל אם הוא אינו יודע אם זו השקית הששית כ"ש וק"ו שהוא מותר וכשביארתי לעיל.

ואסיים בברכת חג שמח

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן סז.

שאלה: האם לדעת הרמב"ם יש איסור תורה בהדלקת נר יארציט בשבת. והוא הערה על מ"ש בח"ג ס"מז אות ד ע"ש.

רוקח, וכן בתשובת הרמב"ם ס"קלה, וז"ל "העימור הוא מה שמקבצים העמרים חבילות חבילות וכו', וכתב רבינו האי גאון ז"ל שאלו האחד עשר מלאכות ישנן בקרבן תמיד בכל יום, ובחביתי כהן גדול, ובמלואים, כולן מזרע וקציר. וכן גרסינן בפ' במה טומנין הם זרעו אתם אל תזרעו הם קצרו אתם אל תקצרו. ועיין האגלי טל, מלאכת דש, ס"ק יז אות יא, שלשיטת רב האי גאון סחיטת זיתים וענבים מלאכה כיון שזו לצורך הנסכים, וכן דעת ר"ח ע"ש. הרי לאו דוקא בנין המשכן אלא גם ילפינן מ"קרבן תמיד בכל יום", דהיינו עבודת המשכן בכל יום. ועיין באגלי טל, פתיחה, ס"ק א באות ח ואילך. ולפי זה יש לפרש מ"ש בגמ' שבת עד: "אמר רב פפא שבק תנא דידן בישול סממנין דהוה במשכן ונקט אופה תנא דידן סידורא דפת נקט", ודלא כרש"י שם שכתב "ונקט אופה. דלא שייך במלאכת המשכן כלל", ודלא המאירי הנ"ל, לפי מ"ש ר"ח שם לפי הירושלמי שם "את חמי אפייה תולדת לבישול ואת אמר הכין אלא בגין דתנינן סדר עיסה תניננה עמהון". ופירש הקרבן העדה, "ופריך את חמי אפייה תולדה דבישול היא ולמה תנא האופה באבות מלאכות ולא תנא המבשל. אלא בשביל שהתחיל התנא בסדר העיסה איך הוא עושה שיהיה לו עיסה זורע תחלה וכו' תני נמי אפייה במקום בישול." הרי אין השאלה כאן שאין ללמוד מלאכת אפייה מלחם הפנים, אלא שעיקר לתקון המאכל הוא הבישול, ולגבי בישול אפייה היא רק כטפל ותולדה, ולכן מאיזה טעם הביא התנא התולדה ולא האב. ולכן שפיר ללמוד מעבודת המשכן, אבל הטעם שאין ללמוד מהלחם הפנים הוא רק מפני שיותר נכון ללמוד מבישול סממנים כיון שהוא עיקר לתקן האוכל משא"כ באפייה, שהיא רק תולדה כנגד הבישול, ולכן מצינו שאם לא מטעם זה עדיין יש ללמוד מעבודת המשכן. כן נראה לדעת רב האי גאון ור"ח.

וראיתי באגלי טל בפתיחה א ס"ק ט שכתב, "שהקשה בני ר' שמואל נ"י לשיטת רב האי גאון ז"ל, משאלת הגמרא שוחט מאי חייב (שבת עה.), ואי גמרינן מקרבנות הא הוי שחיטה בקרבנות, דכי היכי דלמדיין ממנחת התמיד והחביתין והמלואים, כמו כן נילף נמי משחיטת קרבנות." ע"ש. ולענ"ד אין קושיא שאין השאלה בגמ' מאיפה ילפינן מלאכת שחיטה ודלא כרש"י שם, אלא היא על מלאכת שחיטה עצמה, דהיינו אם הוא חייב משום נטילת נשמה או צובע, ועיין ר"ח שם שלדעת רב האי חייב על שניהם. ולכן לא ראיתי כאן קושיא על שיטת רב האי גאון.

למדליק נר ביממא "דשרגא בטיהרא מאי מהני", משא"כ כשמדליק הנר לשם היארצייט, אין זה רק "לזכרון" בעלמא (כדכתב כת"ר), דאל"כ למה לו להדליק הנר, יעמידנו לזיכרון כשהוא מכובה. אלא מזה שהוא טורח להדליק את הנר ולבזבזו, זה מוכח שהוא רוצה שהנר יאיר בפועל ממש... וודאי דהוא חפץ באור שיוצר הנר, והכל הוי בכלל "להאיר" דכתב הרמב"ם.

(ב) ויש להשיב. נראה שכוונת הרמב"ם כשהוא כתב "להאיר", דהיינו שיש לו הנאה ממשית מהאור, וזה דומה למ"ש "להתחמם", דהיינו שיש הנאה ממשית לגופו מהחום. וכן הוא, שמלאכת הדלקת הנר היא משום מבעיר כמ"ש הרמב"ם שם. ויש לחקור בזה, שלא ילפינן מלאכת הדלקת הנר מהדלקת המנורה בבית המקדש, ומצינו בהדלקת המנורה שכתוב בשבת כב: "מתיב רב ששת מחוץ לפרוכת העדות יערוך", וכי לאורה הוא צריך, והלא כל ארבעים שנה שהלכו בני ישראל במדבר לא הלכו אלא לאורו, אלא עדות היא לבאי העולם שהשכינה שורה בישראל. הרי אין כוונת המנורה "להאיר", דהיינו "לאורה", אלא "לעדות", דהיינו סימנא בעלמא, ולא להנאת הגוף. ולכן כיון דלא ילפינן מלאכת מבעיר מהדלקת המנורה, שפיר י"ל שאם כוונת ההדלקה היא רק "לעדות" וסימן, שאין בזה איסור דאורייתא. אלא אנו ילפינן מלאכת מבעיר מאש "שתחת הדוד של סממנין", כמ"ש רש"י בשבת עג. ופירש המאירי שם, "באור שתחת דוד הסממנין פעמים שמכבה שלא יקדיחו הסממנין שבקדרה, ואח"כ מבעירים בכדי הצורך כדי לבשלם". ע"ש. הרי המבעיר במשכן הוא כשיש הנאה ממשית דהיינו כגון חימום, וכדמצינו לגבי בישול הסממנים. ולכן שפיר י"ל שכשכתב הרמב"ם "להאיר" שכוונתו כשיש לו הנאה ממשית מהאור, כדמצינו לגבי "להתחמם", ואם הדליק האור "לעדות", או לזכרון, אין זה בכלל "להאיר", כנראה ממ"ש הגמרא הנ"ל לגבי המנורה.

אלא יש להעיר על ראייה הנ"ל, והוא דלא ילפינן מלאכות המשכן אלא ממה שעשו לבנות את המשכן ולא מה שהם עושים בו אחר הבנין דרך עבודתם. ולכן פשוט הוא שמטעם זה לא ילפינן מלאכת הבערה מהמנורה. וזה כמ"ש המאירי בשבת עג. לגבי מלאכת אופה, "אפיה לא היתה במשכן שאין אפיה אלא בפת, ופת לא היה צריך למלאכת המשכן. ואל תשיבני לחם הפנים, שאין הכונה במה שנעשה שם אחר השלמת בנין המשכן אלא מה שנעשה שם בעוד שהיו בונים אותו." ע"ש. אלא עדיין יש לחקור בזה לשיטת רב האי גאון בתחילת הספר מעשה

ותענוג לגופו, אבל כשאין תענוג לגופו אלא רק מחשבה שהוא הזכיר נשמת הנפטר, אין זה בכלל הנאה ממשית.

וגם מצינו כתוב בסוכה נג. "אשה היתה בוררת חטים לאור של בית השואבה". וכתבו התוספות שם, "בירושלמי פריך היאך בוררת האיכא מעילה דשמן ופתילה היו של הקדש, ומשני דקול ומראה וריח אין בהן משום מעילה. וקשה דבפ" כל שעה (דף כו.) אמרינן עלה מעילה הוא דליכא הא איסורא איכא. וי"ל דבוררת לאו דוקא אלא כלומר היתה יכולה לברור מרוב אורה". ולכאורה יש להקשות על זה, שהלא אף כשאין אשה בוררת חטים יש חשש מעילה כיון שכל העם רואים האור הגדול של בית השואבה, וזה בכלל ראיית נוי, ובכלל מ"ש רש"י הנ"ל "שמשיע עצמו ממראית נוי". ואף את"ל שאין מעילה במראה, מ"מ איסורא איכא כמ"ש התוספות הנ"ל.

אלא שיש להשיב, שאין ראיית אור בית השואבה בכלל מעילה כלל, כיון שכך היא תכלית האור, וכך כוונת הדלקת האור, שהיא כדי שכל העם יוכלו לראות את האור, וכדי להאיר את בית המקדש, משא"כ כשאשה בוררת לפני האור שזה שימוש אחר שאינו שייך לבית המקדש והוא בכלל מעילה. וכן בקדש הקדשים י"ל שאין כוונת הנוי שם כדי ליתן הנאה ותענוג לעם, אלא ליתן כבוד לקב"ה בלבד, משא"כ באור בית השואבה, שאור זה נעשה אף לעם כדי שהם יכולים לראות כל מעשה שמחת בית השואבה.

מ"מ עדיין יש לדון, שאם אחד רואה אור בית השואבה, וע"י ראייתו הוא זוכר איזה דבר, כגון שבזמן שהם מדליקים האור בבית המקדש הוא צריך לילך לבקר חבירו, וע"י ראיית האור הוא כיון לזכור שהוא צריך לילך לבית חבירו, נראה שאין זה בכלל הנאה כלל שכל ההנאה כאן אינה ממשית, ואין לו עונג לגופו מזה, אלא במחשבתו בלבד.

ולפי זה יש סברה לומר שראייה שאין בה עונג והנאה לגופו, אינה בכלל הנאה, שאין זה בכלל "יזונו עיניהם". ולכן ה"ה בשבת כשהוא רואה הנר הנשמה, הוא אינו חושב על נוי הנר אלא שע"י ראייתו הוא זוכר נשמת מתו ותו לא, ואין זה בכלל הנאה לגופו מהנר. ואף שי"ל שיש איזו פעולה ותועלת רוחנית שקורה לנשמת הנפטר בזכות הנר שמאיר ודולק (לפי המדרשים והמקובלים וכו'),

וא"כ לפי שיטה זו שפיר הוא להקשות קושיא הנ"ל, מאיזה טעם לא ילפינן מלאכת הבערה מהדלקת המנורה בכל יום בעבודת המשכן, וכדילפינן מתמיד בכל יום. ולפי מה שפירשתי לעיל התירוץ מובן. (ועיין באגלי טל, פתיחה, ס"ק א באות ח ואילך, שכתב טעם אחר לפרש שיטת רב האי גאון, לגבי הטעם דאין ילפינן מלאכת שחיטה משחיטת הקרבן, וכן מלאכת אפיה מלחם הפנים ע"ש).

ועוד י"ל, דמצינו במלאכת בישול דילפינן אותה מבישול הסממנים במשכן, אלא גם מצינו שאף אופה הוא אב מלאכה, אף שאין אפיה בבנין המשכן, כמבואר בשבת עד: ובמאירי דלעיל ע"ש. וכן משמע ברמב"ם בהל' שבת פ"ט הל"א, שאף אפיה היא אב מלאכה (ודלא כהירושלמי לעיל). ועיין באגלי טל בריש מלאכת אופה ס"ק א שביאר את זה ע"ש. ויש לשאול שכיון שלא היתה אפיה במשכן, מאיזה טעם אמרינן שהיא אב מלאכה ולא תולדה. וי"ל שאף שעיקר המלאכה ילפינן מבנין המשכן, מ"מ עדיין יש ללמוד הפרטים מעבודת המשכן. ולכן יש ללמוד מאפיינת לחם הפנים שאף אפיה היא אב מלאכה. וכן הוא, שאנו ילפינן כמה פרטים לגבי בישול ושאר מלאכות מדינים אחרים, כגון אם יש בישול אחר אפיה וצליה ילפינן מדין מצה, וקרבן פסח וכו'. ולכן ה"ה י"ל שיש ללמוד מהדלקת המנורה במשכן שאף הדלקה "לעדות" היא אב מלאכה. ולכן י"ל כיון דלא מצינו כן, צ"ל שאין הדלקת המנורה בכלל איסור תורה כלל כיון שהיא רק לעדות ולא להאיר או להתחמם.

ג) וגם יש לחקור אם ראיית הנר בלבד לשם זכירת הנפטר, כשאין הנאה ממשית כגון קריאת הספר כנגד הנר וכדומה, בכלל הנאה או לא.

כתוב בפסחים כו. "לולין היו פתוחין בעליית בית קדשי הקדשים, שבהן משלשלין את האומנים בתיבות כדי שלא יזונו עיניהם מבית קדשי הקדשים." ופירש"י "יזונו. לשון הנאה כמזונות שמשיע עצמו ממראית נוי המלאכה ונהנה". הרי שיש הנאה מראייה. וכן מצינו במד' י"ד ס"קמב טו שכתב, "אסור לשמוע כלי שיר של אלילים או להסתכל בנוי אלילים כיון שנהנה בראייה". הרי נראה שהנאה מראייה היא רק בגדר "יזונו עיניהם", דהיינו בזה י"ל שיש הנאה ותענוג לגופו, וכן בראיית נוי יש הנאה

עדיין זה נחשב תיקון ולא קלקול כיון שהוא לצורך מצוה, והוא דומה להדלקת נר שהוא "להאיר". וכן י"ל לגבי נר חנוכה שכיון שהוא מצות דרבנן אף זה נחשב תיקון דומה "להאיר" ויש איסור תורה להדליק נר חנוכה בשבת.

אלא עדיין יש לדון בזה לדעת ר"ש, שלדעתו אין מצוה נחשבת לתיקון כמ"ש התוספות שם, "משמע דלצורך מצוה לא חשיב ר"ש תיקון, דהא יליף ממילה והבערת בת כהן דמקלקל בחבורה ובהבערה חייב". אלא אף בזה י"ל כמ"ש בתוספות שם לדעת ר"ש, "...כמו שמחלק לקמן ר"ת דהתם התיקון בא לבסוף שבשעת חבורה והבערה אינה באה הכשר מצוה עד שגמר, אבל הכא בשעת קריעה (בקורע על המת) בא התיקון ולא חשיב קלקול". הרי לדעת ר"ש אם בשעת הבערה בא התיקון אף לדעתו המצוה נחשבת לתיקון. וכן כתבו התוספות בדף קו. ד"ה מדאצטריך, "אבל בענין מקלקל בהבערה יליף שפיר דאחר ההבערה בא התיקון". ע"ש. הרי אם בשעת ההבערה באה המצוה שפיר סבר ר"ש שזה תיקון. ולכן ה"ה לגבי הדלקת המנורה, שבשעת הדלקה הוא מקיים המצוה, וכן לגבי נר חנוכה אמרינן כן "דהדלקה עושה מצוה" כמבואר בשבת כג. ע"ש. ולכן אף לר"ש אף שאין הדלקה כדי "להאיר", אלא לצורך "עדות", עדיין זה בכלל תיקון כיון שיש כאן מצוה, ולכן המדלק נר חנוכה בשבת הוא חייב.

אמנם לגבי הדלקת נר נשמה אין כאן שום מצוה מן התורה או מדרבנן, והיא רק דבר רשות. ולכן כיון שהאור אינו "להאיר", ואין כאן הנאת גופו, שפיר י"ל שהוא פטור לדעת הרמב"ם, וכשביארתי לעיל.

(ה) **ועוד** כתב כת"ר, "הא ודאי דאין לדמות זה למקלקל, (שדימה כת"ר), ולא דמי לחופר גומא וא"צ אלא לעפרה דפטור, דשאני התם דהוא מ"מ מקלקל ואינו חפץ בזה, משא"כ בנד"ד שהוא חפץ בהדלקת הנר כדי שידלוק, וזוהי הנאתו ולכך עומד הנר, ובזה לא שייך לומר דהוא מקלקל לנר (ולא דמי למי ששורף כל החפצא של הנר כמו שמשליכו לאש, וז"ב). דאל"כ נאמר שהשוחט בשבת לצורך לאכול הבהמה יפטר, דהוא מקלקל הבהמה שהרי הורגה, כמובן, דלכך הבהמה עומדת. וזוהי ההנאה שמוציא ממנה ממה ששוחטה, וכמו"כ בנד"ד שהנר עומד להידלק ולהאיר, וזה שמדליק לשם היארצייט, ה"ה מוציא את הנר לתכליתו ולמה שהוא עומד וברור דלא יחשב כמקלקל".

וממילא יש בזה ממש תועלת, ולא הוי רק לזיכרון בעלמא, מ"מ י"ל בזה הנסתר לה' ולגבי מלאכת שבת אנו אזלינן בתר הנאה גשמית, ולא רוחנית. ולכן י"ל שלדעת הרמב"ם אין בהדלקת נר זה בשבת, איסור תורה.

ויש לדמות דין זה לדין ברכת הנר בהבדלה, שכתוב בברכות נג. "אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של מתים. מאי טעמא נר לכבוד הוא דעבידא... אמר רב כל שמוציאין לפניו ביום ובלילה אין מברכין עליו". ופירש"י, "נר לכבוד המת עבידא. כל מת שהוא חשוב להוציא לפניו נר ביום, אם הוציאו בלילה במוצאי שבת לקבורה אין מברכין על אותו נר דלכבוד עבידא ולא להאיר". הרי מה שהוא לסימן כבוד אינו בכלל "להאיר". וכן הוא בנד"ד שנר זה רק לכבוד וסימנא בעלמא ואינו בכלל "להאיר" שהזכיר הרמב"ם הנ"ל.

ושוב מצאתי תנא דמסייע לי, והוא בשו"ת ברית שלום לר" פנחס טולידאנו שליט"א, בח"א א"ח ס"לז, לגבי חולה שאין בו סכנה בבית חולים שהוא במיטה והוא רוצה ללחוץ על פעמון האזעקה כלאחר יד, כדי שע"י כן הנורה תדלק בחדר האחות ותבא לעזרתו, והוא הביא דברי הרמב"ם הנ"ל, וכתב "ונראה דכוונת רבינו באומר להאיר היינו כפשוטו, להאיר המקום שבלי הארה זו א"א לראות או לקרוא. ולפי זה בנ"ד שהנורה הנדלקת בחדר האחות, אינה עשויה להאיר כלל רק לעורר את תשומת לבו של האחות אין בה חיוב". ע"ש.

(ד) **ולפי** זה יש לדון גבי מי שהדליק נר חנוכה בשבת, אם יש בו חיוב או לא, שהלא "אין לנו רשות להשתמש בהם אלא לראותם בלבד". ועוד שלפי הנ"ל נראה שאין איסור תורה בהדלקת המנורה במקדש, שהאור שם הוא רק לעדות ולא להאיר כשביארתי לעיל משבת כב: ע"ש. אלא י"ל בזה שכל הדלקה בשבת שהיא לשם מצוה עדיין בכלל איסור תורה. וזה לפי מ"ש בשבת קו. "מ"ט דרבי שמעון... ומדאסר רחמנא הבערה גבי בת כהן ש"מ מבעיר בעלמא חייב. ורבי יהודה התם מתקן הוא כדרכא אשי דאמר... מה לי לבשל פתילה מה לי לבשל סמנין". ופירשו התוספות שם, ד"ה מה לי, "...ומהכא נפקא לן שפיר דכל שאר מיתות ב"ד חשוב תיקון משום מצוה". ע"ש. הרי לדעת רבי יהודה כל מבעיר לצורך מצוה הוא תקון. וכ"כ התוספות שם קה: ד"ה בא, "לר"י... דאיכא מצוה חשיב מתקן". ע"ש. ולפי זה י"ל שאף שאור המנורה בבית המקדש הוא לעדות, ואינו להאיר לתשמיש בני אדם, מ"מ

ולכן ה"ה בנר"ד מה שהוא הדליק נר נשמה לשם זכרון אינו בכלל תקון, וממילא שהוא קלקול. ואין זה דומה למי ששוחט בהמה בשבת שהביא כת"ר, דשאני התם כיון שיש לו הנאה ממשית כשהוא אוכל בשר הבהמה, משא"כ בנר"ד שאין לו הנאה ממשית כלל.

ואסיים בהוקרה רבה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בענין זה, וזה מה שהשבתי לו:

כתב כת"ר "ראיתי שגם בבאר היטב ס"ש שב ס"ק א, הביא משו"ת מהרש"ל ס"מו, דמוכח דהדלקת נר יארציט בשבת הוי דאורייתא."

כן הוא, אלא כשאני לעצמי, אין ברור שכן כוונת המהרש"ל, שהוא כתב שם "שמעתי מזקן שהורה לומר לגוי בע"ש בין השמשות שידליק נר בב"ה ששכח להדליק מבעוד יום, שהוא יום שמת בו אביו, כמו שרגילין להדליק בו נר בכל ארץ אשכנז, והטעם מאחר שהעולם נזהרים בו באותו נר חשבינן ליה כצורך גדול, וע"כ התירו..." ע"ש. ויש לדון מה הוא הפירוש של "בב"ה". ואם תאמר שהוא "בבין השמשות", הלא הוא כבר כתב לפני זה שהוא מיירי "בע"ש בין השמשות", ולמה לו לחזור לכתוב בין השמשות עוד פעם שלא לצורך. אלא נראה שהפירוש של "בב"ה", הוא "בבית הכנסת". ונראה שזה מפני שהיו נוהגים לנדב נר לבית הכנסת ביארציט, וכמ"ש השערי תשובה בס"ק קנד ס"ק כא, וז"ל "ונראה פשוט דאסור להדליק מנר של בית הכנסת הפיפ"א, כי מלבד הנר עצמו יש בזה קפידא מחמת קדושת בית הכנסת, שזה הוי כמו אכילה ושתיה, ולכן אפילו בנר של יא"צ אסור, וגם שנר יא"צ ג"כ עשוי לכבוד בית הכנסת." ע"ש. הרי נראה שכוונת נר יארציט בבית הכנסת היא אף להאיר שהוא עשוי לכבוד בית הכנסת. וכבר כתב מרן שם בסע"ג. "נר של בהכ"נ מותר לקרות לאורו". ולכן שאני נר יארציט בבית הכנסת שהוא אינו לסימן בעלמא אלא הוא תורם אותו לכבוד בית הכנסת, והוא כדי להאיר, וכדי להשתמש לפני אורו.

וכן מצינו בכה"ח שם אות צו שכתב, "כשמדליקין נר יאצ"ט אפילו של כל המעל"ע אומרים בפ"י שמדליקין נר זה לכבוד בית הכנסת לעילוי נשמת פ". ע"ש. הרי

ויש להשיב, דאח"נ שהוא מוציא את הנר לתכליתו ולמה שהוא עומד, אבל עדיין יש לדון אם "תכלית" כזה בכלל קלקול או לא, ובשלמא שאצלו הוא אינו קלקול, שכך רצונו להדליק הנר כדי לזכור נשמת מתו, מ"מ אין לאזיל בזה בתר מה שחושב איש פרטי, אלא אחר דין התורה. וי"ל שלפי מ"ש הרמב"ם הנ"ל שכתב "וכן המדליק את הנר או את העצים בין להתחמם בין להאיר הרי זה חייב", נראה שכל שאינו להאיר ולהתחמם אינו נחשב תיקון, והוא מקלקל. ולכן י"ל שכל שהוא רק "לזכרון בעלמא", ואין בו הנאה לגופו ממנו, הרי הוא בכלל מקלקל, וכן ילפינן מלאכת מבעיר מאש "שתחת הדוד של סממנין", כמ"ש רש"י בשבת עג. ובזה יש הנאה ממשית, וי"ל שכל אור שאין בו הנאה ממשית אינו בכלל תיקון, והוא מקלקל העצים או השמן וכדומה, אף שהוא עצמו רוצה בזה, ולדעתו יש בזה תיקון.

ויש לדון לגבי מי שחופר גומא בשבת, וכוונתו בזה לזכור הבור של יוסף, והוא א"צ לגומא עצמה כלל, אלא כל כוונתו היא שכשהוא רואה גומא זו הוא יכול לזכור שיוסף הצדיק היה בבור ריק שאין בו מים, אם הוא חייב או לא. כתב הרמב"ם בהל" שבת בפ"א הל"ה, "כל מקלקל על מנת לתקן חייב, כיצד הרי סתור כדי לבנות במקומו או שמחק כדי לכתוב במקום שמחק או שחפר גומא כדי לבנות בתוכה יסודות וכל כיוצא בזה חייב." הרי י"ל רק כשיש הנאה ממשית כגון "כדי לבנות במקומו" וכדומה, שהוא חייב, אבל דבר שהוא זכרון בעלמא והוא נסתר בלבד, ואין שום היכר בעולם מה שהוא זוכר בלבד, י"ל שאין זה בכלל תיקון ממש, ולכן ממילא שגומא היא קלקול.

ואף דמצינו לדעת ר"י בשבת קה: שהקורע על מתו נחשב לתיקון, שכתוב שם "האי נמי מתקן הוא דקעביד נחת רוח ליצרו." הרי נחת רוח בכלל תיקון היא, ולכן נראה דה"ה בנר"ד יש לו נחת רוח בנר נשמה. אלא זה אינו, שפירש"י שם "נחת רוח ליצרו. שמשכך את חמתו". הרי יש כאן הנאה ממשית, והוא ניכר לכל העולם, שהרי בתחילה הכל רואים אותו בחמתו, ואחר כך הכל הרואים אותו בנחת רוח, ולכן שפיר י"ל שזה תיקון כיון שהוא דבר הניכר לכל העולם, אבל דבר שאין בו היכר כלל, והוא רק נסתר בלב אדם, ואין אנו מרגישים בזכרוננו, ודאי אין זה בכלל תיקון ממש. ולכן י"ל שמי שחופר גומא בשבת לשם זכרון הבור של יוסף, עדיין הוא פטור.

שנוהגים להדליק נר יארצייט בבית הכנסת, ואולי כן כוונת המהרש"ל הנ"ל, וכשיארת.

שוב כתב הרב הנ"ל:

כת"ר כתב שמותר לומר לגוי להדליק נר יארצייט בשבת, שאין זה אלא שבות דשבות, דהוי אמירה לגוי במלאכה שא"צ לגופה, שאינו צריך שהנר יאיר, רק רצונו שהנר ידלק וכו'. ושמחתי ששוב מצאתי שכ"כ בשו"ת שואל ומשיב (ח"ו סי' ל"ג), וזה תנא דמסייע לכת"ר, עיי"ש. אכן הגרש"ז אורבך זצ"ל כתב להשיג על דבריו בשולחן שלמה (סי' רס"א סק"ג), עיי"ש.

וכעת אין לי פנאי לעיין בזה, אבל ראיתי בשואל ומשיב שם שהביא שלדעת רש"י והתוספות הדלקת נר נשמה היא רק מדרבנן מטעם מלאכה שא"צ לגופה. ולפי מה שכתבתי אין כאן איסור תורה אף לדעת הרמב"ם שסבר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב.

סימן סח.

שאלה: כמה צריך לטרוח כדי למנוע חילול שבת בהיתר, כגון לשכור חדר מלון לשבת שהוא קרוב לבית החולים כדי למנוע נסיעה לבית חולים בשבת כשיש פקוח נפש.

תשובה:

לכבוד הרה"ג ברוך הרניק שליט"א.

א) **נראה** שמצד הדין אין צורך לשכור חדר במלון בערב שבת כדי שהוא יהיה שם בשבת, כדי שהוא יוכל לילך ברגליו לבית החולים הקרוב בשבת, ולא במכונית.

ולענ"ד שיש לדמות זה למ"ש מרן בא"ח ס"ר מח ד, "היוצאים בשיירא במדבר והכל יודעים שהם צריכים לחלל שבת כי מפני הסכנה לא יוכלו לעכב במדבר בשבת לבדם, ג' ימים קודם שבת אסורים לצאת, וביום ראשון ובשני ובשלישי מותר לצאת, ואם אח"כ יארע לו סכנה ויצטרך לחלל שבת מפני פקוח נפש מותר ואין כאן חילול..." ע"ש. ופירש המ"ב בס"ק כז הטעם שמותר להביא את עצמו לידי ודאי חילול שבת, וז"ל "כיון דממלא נסבב הדבר לבסוף ובאונס של פק"נ אין כאן חילול" ע"ש (ועיין כה"ח שם אות מב, שדין זה לדעת מרן אף שודאי יחלל שבת).

והחילוק בין ג' ימים קודם שבת ובין יום א' ב' וג', הוא מבואר בריב"ש ס"יז, שהוא המקור לדין זה, וז"ל ש"כל היוצא מן הישוב בשיירא למדברות ביום א' ויום ב' ויום ג' מותר לפי שאלו הג' ימים מן השבוע מתיחסים לשבת שעבר ונקראים בתר שבתא, ואין לנו להמנע מלצאת מחמת שבת הבאה, שאז אם יהיה לו סכנה ויצטרך לחלל מפני פק"נ מותר... אבל היוצא מן הישוב למדבר ביום ד' ויום ה' וערב שבת אסור לפי ששלשה ימים אלה מתיחסים לשבת הבאה ונקראים קמי שבתא... וא"כ נראה כנכנס בכונה למקום סכנה כדי שיחלל בו את השבת." ונראה שאין חילוק ממש בין ימים אלו, אלא כל החשש הוא מפני ש"נראה כנכנס בכוונה". הרי החשש כאן הוא רק מה ש"נראה", ולכן כשיש צורך מצוה שוב אין לחוש לזה ואפילו בערב שבת מותר לצאת.

ולפי זה נראה שעיקר טעם ההיתר הוא כמ"ש המ"ב הנ"ל שהאונס בא ממילא, אבל מדרבנן עדיין יש חשש של "נראה כנכנס בכוונה". ולכן י"ל שדוקא לגבי שבת חשש זה, כיון ששבת היא יום קבוע בשבוע, ובכל מקומות בעולם יש חיוב שבת ביום השביעי, ולכן הוא דבר מפורסם מאד כשהוא יוצא בערב שבת שזה יגרום חילול שבת, ושפיר י"ל בזה "נראה" כנכנס בכוונה. אלא במקום שאין נראה שהוא דוקא כיון לחלל שבת מותר לעשות איזה דבר אף שהוא אינו מצוה, ואף בערב שבת, אף אם זה מביאו לידי חילול שבת, וזה מפני "כיון דממילא נסבב הדבר לבסוף ובאונס של פק"נ אין כאן חילול", כמ"ש המ"ב הנ"ל.

ולפי זה י"ל בנד"ד, שמה שהאיש נשאר בביתו ולא שוכר חדר בבית מלון, אין זה בכלל "נראה כנכנס בכוונה" לביתו כדי לחלל שבת, שאין בזה שום היכר לרבים, שהרי בדרך כלל אין שום הוכחה ממה שאדם נשאר בביתו, שזה יגרום חילול שבת, משא"כ במי שיוצא בשיירא למדבר בערב שבת, ודאי הכל יודעים שע"י יציאה זו הוא ודאי יחלל שבת. ולכן אף אם אמרינן שמה שהאיש נשאר בביתו אינו בכלל מצוה, כיון שהוא יכול לשמור שבת ותענוגיה במלון, ומה שהוא נשאר בביתו הוא בכלל דבר רשות ולא לצורך מצוה. מ"מ עדיין הוא מותר לישב בביתו בשבת כיון שאין זה נראה כמי שכיון לחלל שבת, ואין זה דומה למ"ש הריב"ש שאין לצאת בשיירא לדבר רשות בערב שבת. ולכן אף אם הוא מוכרח לנסוע

תורה "וחי בהם" ולא שימות בהם, ולכן אף אם רק דחווה היא ה"ז חשיב כהיתר גמור, וכמו שבימות החול אין חייבין להפסיד ממון או לטרוח הרבה אם אפשר לבשל עבור החולה משלו, כך גם בשבת... דאי לא תימא הכי תתחייב כל אשה מעוברת הנכנסת לחדש התשיעי להריגה לשכור חדר סמוך למקום הלידה ולהיות שם כל השבת כדי למעט בחילול שבת, שהרי גם על ספק איסור חייבין לבזבז ממון... ע"ש.

אלא ראיתי באגרות משה א"ח ח"א ס"קלא, שרוח אחרת עמו, שהוא כתב שם, "בדבר הרופא שמשמרתו הוא בבית החולים שרחוק הרבה מדירתו, שא"ל לו לבא ברגליו, אם מותר לו ליסע לשם בשבתות וימים טובים באויטא שלו כאשר שתמיד יש לדאוג שם לספק פקוח נפש... מחוייב הרופא להשאיר ללון באיזה בית הסמוך לבית החולים שודאי אפשר להשיג מקום ללון, ואף אם יצטרך לשלם דמי שכירות בעד הלינה אין להתיר לו לבא לביתו, שביאנו זה לחלל שבת למחר ליסע לבית החולים". ע"ש.

מ"מ מצינו שהרבה סוברים ששבת הותרה כשיש פק"נ, ודלא כמ"ש הכסף משנה לדעת הרמב"ם בריש פ"ב דהל" שבת. וכן הוא לרמ"א בתשובה ס"עו, שכתב "ועוד ראיה מענין פק"נ דכתבו הרמב"ם פ"ב מהל" שבת והטור דשבת הוא אצלו כחול גמור. ולכן כתב הטור (בס"שכח) דשוחטין לחולה ולא מאכילין אותו נבילה משום שהוא אצלו כחול גמור לכל הצורך לו. וכ"כ הרא"ש סוף יומא בשם מוהר"ם. א"כ אנו רואין דאין מדקדקין באיסור פק"נ לעשות האיסור הקל מאחר שהוא כחול, וה"ה בשבת יכולין לעשות מלאכה אחת כמו חול". ע"ש. הרי הוא סבר שלהרמב"ם שבת הותרה אצל פק"נ. ולכן מ"ש הרמב"ם "דחווה" בריש פ"ב, הוא לאו דוקא. וכ"כ באור הישר על הרמב"ם שם, וז"ל "היה נלע"ד דתיבת דחווה שנשתמש בה רבינו כאן, אין לה שום שייכות עם תיבות דחווה והותרה דגבי טומאה, רק הכא כוונתו דשבת נדחית כמו שאר מצות שהן בהיתר גמור לגבי חולה שיש בו סכנה, והן אצלו כחול". וכ"כ האבני נזר א"ח ס"תנה אות ה ואות י. לדעת הרמב"ם. וכן הוא בדברי מלכיאלי ח"ד ב"טו. וכ"כ הרגאצ'ובי גאון בצפנת פענח על הרמב"ם הנ"ל. ושוב ראיתי ביחוד דעת ח"ד ס"ל. אות ה. שכתב, "ועל כל פנים למדנו מכל האמור שדעת התוספות ומהר"ם מרוטנבורג והרא"ש והמרדכי והטור ורבינו ישעיה הראשון והרשב"ץ, שהשבת הותרה לגבי פק"נ, ושלא בדברי הרשב"א והר"ן". ע"ש. ולכן נראה ודאי שיש להקל

במכונית לבית החולים בשבת משום פקוח נפש, אין זה בכלל חילול שבת.

(ב) **ועוד** י"ל בזה. כתב הרמ"א בי"ד שעד ג, לגבי כהן ומת מצוה, "יש אומרים אם אינו מוצא שיקברוהו רק בשכר, אינו חייב לשכור משלו אלא מטמא אם ירצה (נ"י פרק האשה רבה בשם ריטב"א)". (וכן נראה דעת הרשב"א ביבמות פט: שכתב "אלא מטמא הוא וא"צ לשכור". ע"ש.) וכתב בגליון מהרש"א שם, "עי' בש"ע א"ח ס"תורנו בהג"ה, וכן הוא לעיל ס"קנו תחילת הג"ה שבסע"א". וכוונתו להעיר, שהלא חייב אדם ליתן כל ממון כדי שלא יעבור על לא תעשה, ולכן מאיזה טעם מותר לכהן זה לעסוק במת מצוה, אף אם הוא יכול לשכור אחרים לקבור המת. וכן הקשו עוד אחרונים, כמבואר בציץ אליעזר ח"ט ס"יז פ"ג, וז"ל "ובספר תשובה מאהבה על יו"ד השיג ג"כ בזה על הרמ"א וביתר הרחבה, וכן השיגו נמי בספר מנחת פתים וציץ לדברי התוס' בנזיר מג: ד"ה והאי, דמשמע דמחוייב לשכור ע"ש. אלא שכתב הציץ אליעזר בח"יד ס"נו אות ה לתרץ, "שאין זה דומה לההיא דרמ"א בעצמו ביו"ד ס"קנו, מפני דהתם הוא בעצם מחוייב שלא לעבור והאונס בא עליו מצד אחר, והיינו במה שאונסים אותו על כך, אבל היכא שהתורה מתירה לו במצבו העצמי מצד הדין לעבור על הל"ת, אזי אין עליו כל חיוב לבזבז ממון שלא יעבור". ע"ש. ולפי זה כתב הצ"א שאין חיוב לחולה שהותר לו לאכול ביום כפור פחות מכשיעור שישתדל שיקבל במקום זה מזון נזול דרך הורדים כדי שלא יצטרך לאכול דרך אכילה אפילו פחות מכשיעור ע"ש. דהיינו כיון שיש היתר מצד הדין לאכול פחות מכשיעור שוב אין חיוב לעשות תחבולות כדי שלא לאכול כלל דרך פי. ולכן ה"ה בנד"ד שכיון שיש היתר מטעם פקוח נפש לחלל שבת, שוב אין חיוב עליו לבזבז ממון כדי לשכור חדר במלון מערב שבת שהוא קרוב לבית החולים. ועיין עוד בערה"ש בי"ד ס"שעז, שתירץ קושיא הנ"ל על הרמ"א.

וכבר כתב בשד"ח בדברי חכמים ס"לט, כחילוק הצ"א הנ"ל, וז"ל "כיון דהתורה התירה ליטמא למת מצוה אין זה עובר על ל"ת אלא מקיים מצות ה' ברה, וכיון שטומאתו עסק מצוה היא, אף שיכול למצוא שיקברוהו בשכר לא חייבתו תורה ליתן שכר על זה, ויכול הוא בעצמו לקבורו ומצוה קעביד". ע"ש.

ושוב ראיתי שכבר האריך בזה במנחת שלמה ח"א ס"ז ע"ש. ובאות ד"ה אף, כתב "דלגבי פק"נ כיון שאמרה

בנד"ד, ואין צריך לטרוח ולכבז ממנו. כן נראה לדינא, ומי שרוצה להחמיר לעצמו תבוא עליו ברכה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן סט.

שאלה: האם דין אמירה לגוי שמותר במקום חולה שא"ב סכנה, בכלל הותרה או דחווה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

כתב כת"ר, "נסתפקתי בדין אמירה לגוי שמותר במקום חולה שאין בו סכנה (כמבואר בס"שכח יז) או במקום מצוה (כמבואר בס"שז ה) האם הוא בבחינת "הותרה" או "דחווה". ולכאורה נ"מ מחקירה זו, בבית שיש תינוק וקר מאד בחדרו שלו, אך בחדר אחר יש חימום, האם בכל זאת מותר לומר לגוי לחמם החדר של התינוק, דאמירה "הותרה" לחולה שאין בו סכנה, או צריך התינוק לעבור לחדר השני שהוא חם, אף שאינו חדרו, ואף שיש בזה מעט טורח".

ולענ"ד נראה שאמירה לגוי בכלל "דחווה". ויש לבאר את הדבר. מצינו מחלוקת בדעת הרמב"ם אם שבת דחווה או הותרה לגבי פק"נ. לדעת הכסף משנה בפ"ב דשבת הל"א היא דחווה, ולדעת תשובת הרמ"א ס"עו היא הותרה ע"ש. ולפי זה יש לחקור בדעת הרמב"ם לגבי חולה שאין בו סכנה, והוא כתב בפ"ב הל"י, חולה שאין בו סכנה עושין לו כל צרכיו ע"י נכרי... ואם היו צריכים לדברים שאין בהן מלאכה עושין אותו אפילו ישראל. ופירש הרב המגיד שם שלדעת הרמב"ם אף שבות שאין בה שינוי מותר (ודלא כדעת הרמב"ן). ועיין בכסף משנה שם שלא סבר כפירוש הרב המגיד, וכן הוא בב"י ולפי זה אפשר לומר לדעת הרמ"א שפירש שהרמב"ם סבר ששבת הותרה כשיש פק"נ, שלגבי חולה שאין בו סכנה "כעין דאורייתא תקון", דהיינו שאף בחולה שאין בו סכנה התירו רבותינו כל איסור דרבנן, וזה בכלל הותרה, ולכן מטעם זה אף ישראל מותר לעשות כל שבות בלא שום שינוי. ואף אמירה לנכרי בכלל זה מק"ו כיון שאין בזה שום מעשה מהישראל אלא אמירה בעלמא כמבואר בעירובין סח. ע"ש. אלא אם אמרינן ששבת דחווה אצל פק"נ וכדעת הכסף משנה, אז אין מקום לפירוש זה בדעת הרמב"ם.

אלא כל זה לדעת הרמב"ם, אבל מרן בס"שכח פסק כשיטת הרמב"ן, שרק שבות כלאחר יד מותר ע"י ישראל כשיש חולה שאין בו סכנה. ולפי זה ממילא י"ל שאין כאן הותרה אלא דחווה, כיון שהישראל אינו יכול לעשות דרבנן כדרכו. ולכן ה"ה לגבי אמירה לנכרי שזה בכלל דחווה.

וכן לגבי אמירה לנכרי בשעת דחק או לצורך מצוה י"ל שזה בכלל דחווה אף לדעת הרמב"ם, שהוא כתב בפ"ו הל"ט, "והוא שיהיה שם מקצת חולי או שיהיה צריך לדבר לצורך הרבה או מפני מצוה". ונראה שיש לדמות זה לזה, דהיינו שיש לדמות קצת חולי, לצריך לדבר לצורך הרבה. ולכן כיון בנד"ד אין חימום בחדר התינוק בכלל "דבר לצורך הרבה", כיון שהוא דבר קל להוריו להביא התינוק לחדר אחר בבית שיש שם חימום. ולכן מטעם זה אף אין להתיר אמירה לנכרי לחמם החדר, כיון שאין זה מותר אלא כשיש צורך הרבה, משא"כ בנד"ד. וכלשון הרמב"ם פסק מרן בס"שז ה ע"ש.

ואסיים בכרכת הצלחה מרובה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן ע.

שאלה: האם מותר ללכת למקומות הקדושים כמערות המכפלה, הכותל, קבר רחל, כאשר הדבר עלול לגרום לחילול שבת של גורמי הביטחון או של המתפללים עצמם. והם הערות על תשובת הרה"ג אלישיב ישעיה רבהון שליט"א.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אלישיב ישעיה רבהון שליט"א.

א בתחילה דן כת"ר בדעת הריב"ש לפי סברת הרז"ה, שמותר לצאת לדרך אפילו בערב שבת לצורך מצוה, גם כאשר יודע שיבוא לידי חילול שבת.

וכתב כת"ר (בהערה 5) שהטעם הוא מפני, "הרי"ף נימק זאת בכך שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, וכן הביא המשנ"ב. וגם כתב כת"ר, "ומגלן שמותר להתחיל בשבת עצמה דבר שיביא להתיר את השבת מפני פיקוח נפש? הלא אין פה עוסק במצווה שפוטר מן המצווה?".

שודאי הוא יחלל שבת). אלא נראה שהטעם הוא מפני שזה רק כגרמא, שבזמן צאתו לדרך הוא אינו שבת כלל, ואין שום חשש איסור בימי החול בשעת צאתו, אלא רק אחר יום או יומים ממילא יום שבת קאתי, וממילא הוא מותר לחלל שבת. הרי כיון שהוא אינו יום שבת ביום צאתו לדרך, מה שהוא יחלל שבת אחר כך הוא רק גרמא בעלמא. וכן כתב המ"ב עצמו שם בס"ק כז, "ואם אח"כ יארע כו'. ר"ל כיון דממילא נסבב הדבר לבסוף ובאונס של פק"נ אין כאן חילול". ע"ש.

והטעם שהוא אסור לדעת הריב"ש לצאת לדבר רשות לתוך ג' ימים לשבת, הוא "לפי ששלשה ימים אלו מתיחסים לשבת הבאה ונקראים קמי שבתא... וא"כ נראה כנכנס בכוונה למקום סכנה כדי שיחלל בו את השבת". הרי כל החשש הוא מפני ש"נראה כנכנס בכוונה", ואין כאן חשש מצד הדין. ולכן כשיש צורך מצוה שוב אין לחוש לזה ואפילו בערב שבת מותר לצאת, כיון שמעיקר דין מה שהוא יחלל שבת אחר כך הוא רק גרמא בעלמא.

ואף דמצינו בתשב"ץ ח"א ס"כא, שהוא כתב לגבי מילה שאינה ביום ח', שאין למולו ביום ה', מטעם מ"ש הרז"ה הנ"ל, אף שיש בזה מצוה, וכן הקשה עליו הש"ך בי"ד ס"רסו ס"ק יח ע"ש. מ"מ כבר תירצו האחרונים דשאני מצוות מילה, עיין בברכ"י א"ח ס"רמח אות א מ"ש בזה.

וכל שכן לאלו שסברו ששבת הותרה אצל פק"נ, שאין לחוש לצאת מלפני שבת. וכן דעת הרמ"א בתשובה ס"עו, כתב "ועוד ראייה מענין פק"נ דכתבו הרמב"ם פ"ב מהל' שבת והטור דשבת הוא אצלו כחול גמור. ולכן כתב הטור (בס"שכח) דשוחטין לחולה ולא מאכילין אותו נבילה משום שהוא אצלו כחול גמור לכל הצורך לו. וכ"כ הרא"ש סוף יומא בשם מוהר"ם. א"כ אנו רואין דאין מדקדקין באיסור פק"נ לעשות האיסור הקל מאחר שהוא כחול, וה"ה בשבת יכולין לעשות מלאכה אחת כמו חול". ע"ש. הרי הוא סבר שלהרמב"ם שבת הותרה אצל פק"נ. ולכן מ"ש הרמב"ם "דחוייה בריש פ"ב, הוא לאו דוקא. וכ"כ באור הישר על הרמב"ם שם, וז"ל "היה נלע"ד דתיבת דחוייה שנשתמש בה רבינו כאן, אין לה שום שייכות עם תיבות דחוייה והותרה דגבי טומאה, רק הכא כוונתו דשבת נדחית כמו שאר מצות שהן בהיתר גמור לגבי חולה שיש בו סכנה, והן אצלו כחול". וכ"כ האבני נזר א"ח ס"תנה אות ה ואות י לדעת הרמב"ם. וכן הוא בדברי מלכיאל ח"ד ס"טו, וכ"כ הרגאצ'ובי גאון בצפנת

ולענ"ד אין טעם הרז"ה והריב"ש מפני עוסק במצוה פטור מן המצוה, שהרי לפי כלל זה רק מותר לפטור את עצמו ממצוות עשה אחרת, אבל אין רשות מפני זה לעבור על מצוות לא תעשה, כגון לחלל שבת. ולכן אין להשתמש בכלל זה כדי להסביר דעת הרז"ה והריב"ש.

וכן הוא ביד אליהו (רגולר) ס"ט שכתב, "ודאי דעוסק במצוה פטור רק ממצוה שאין בה לאו ועשה, דהיכא דאיכא לאו ועשה אלים נמי הלאו". ע"ש. וכן הוא בגליון הש"ס נדרים לג: ע"ש. וכן יש לדמות זה לדין אונן, שאף שכתוב בבבברכות יז: ומו"ק כג: "מי שמתו מוטל לפניו... פטור מק"ש ומן התפלה ותפילין ומכל מצות האמורות בתורה". מ"מ כתב הפתחי תשובה ב"ד ס"שמא ס"ק ז שזה רק במ"ע והוא אינו פטור ממצות ל"ת ע"ש. וכן הוא בביאור הלכה ס"עא ד"ה מי ע"ש. ולכן ה"ה בעוסק במצוה פטור מן המצוה, שזה רק ממ"ע ועדיין הוא חייב בל"ת. ולכן אין להביא טעם זה לפרש דעת הרז"ה והריב"ש הנ"ל כיון שמצוות שבת יש בה עשה ולא.

ואין להביא ראייה מהרי"ף בשבת יט. שהוא אינו מיירי לגבי חילול שבת כלל, אלא הוא כתב שהטעם דאין מפליגין בספינה בערב שבת הוא מפני ביטול ממצוות עונג שבת, ולכן בזה שפיר אמרינן שאם הוא יוצא לצורך מצוה דעוסק במצוה פטור מן המצוה, דעונג שבת הוא עשה לבד. (ועיין ברב פעלים בח"ג א"ח ס"כב שכתב, "וראיתי להגאון צמח צדק בס"כח דס"ל בפשיטות עונג שבת דאורייתא כנזכר שם בד"ה הרי אפילו, והגאון פר"מ במש"ז בפתיחה הכוללת הראשונה אות יט כתב, ודע שיי"א הלבשת ערומים דבר תורה משום דכתיב בה כה אמר ה', ועיין במנין המצות בשורש א' ובמגילת אסתר למהר"י די ליאון ז"ל, וא"כ בעונג וכבוד שבת ויו"ט דכתיב בסוף כי פי ה' דבר, הוה דבר תורה, וכמ"ש בצמח צדק ס"כח. ע"ש ועיין להרשב"א ח"א ס"קכז מ"ש בפשיטות דאליבא דאמת ענג שבת דאורייתא, ומה שהוכיח מן הסוגיא דגמרא ע"ש"). משא"כ לדעת הרז"ה והריב"ש, אין להתיר לחלל שבת מפני עוסק במצוה פטור מן המצוה.

וראיתי בביאור הלכה בס"רמח ד"ה ופוסק, שהקשה על דין הרז"ה והריב"ש, וכתב "הוא תמוה, דהיאך התירו בשביל דבר מצוה לגרום את עצמו לחלל שבת בידים" ע"ש (ועיין כה"ח שם אות מב שלדעת מרן דין זה אף

בפר' מסעי, "והורשתם את הארץ וישבתם בה..." ופירש "והורשתם" הוא "וגרשתם", כמ"ש רש"י שם. וכתב הרמב"ן שם "מצות עשה היא יצוה אותם שישבו בארץ וירשו אותה... ואלו יעלה על דעתם ללכת ולכבוש ארץ שנער...". הרי הכיבוש בכלל העשה. וכן הוא ברמב"ן בספר המצוות, שכתב, "ואל תשתבש ותאמר כי המצוה הזאת היא המצוה במלחמת ז' עממין שנצטוו לאבדם... אין הדבר כן... נצטוינו אנו לכבש בארץ ולכבוש הערים ולהושיב בה שבטינו". ע"ש. ולכן יש לחקור מאיזה טעם לא כתב המ"א שיש בדין קניית הבית מעכו"ם מצוות עשה של כיבוש, אלא רק הלאו של לא תחנם. ואף לדעת רש"י שם אף שאין מצוות עשה בישוב הארץ, מ"מ יש מצוה בכיבוש הארץ כמ"ש האור החיים שם "רש"י ז"ל פי' שהמצוה היא והורשתם אבל וישבתם היא הבטחה". ע"ש.

אלא נראה שלדעת המ"א אין קניית הבית בכלל כיבוש כיון שהוא רק כיבוש דיחיד. ולכן אף אם הישראל כיון בשעת הקנין שהוא רוצה להרחיב השטח של ארץ ישראל שהוא יהיה תחת ממשלת עם ישראל, מ"מ עדיין זה בכלל כיבוש יחיד ואינו נחשב כיבוש. ונראה שהטעם הוא מפני מ"ש הרמב"ם בהל" תרומות פ"א הל"ב, "ארץ ישראל האמורה בכל מקום היא בארצות שכיבשן מלך ישראל או נביא מדעת רוב ישראל, וזהו הנקרא כיבוש רבים, אבל יחיד מישראל או משפחה או שבט שהלכו וכבשו לעצמן... אינו נקרא ארץ ישראל... ומפני זה חלק יהושע ובית דינו כל א"י לשבטים אע"פ שלא נכבשה כדי שלא יהיה כיבוש יחיד כשיעלה כל שבט ושבט ויכבוש חלקו". הרי רק כשיש "מדעת רוב ישראל", דהיינו שהם נותנים רשות בפירוש לכבוש, אז זה בכלל כיבוש רבים, אבל מה שיחיד כובש, אף שהוא כיון בדעתו שהוא עושה כן בשם עם ישראל, אין זה מספיק ועדיין זה בכלל כיבוש יחיד כיון שאין הרשות נותנת מהממשלה, כגון יהושע ובית דינו, בעד רוב ישראל.

וכן נראה, שהלא מסתמא השבטים מכוונים לכבוש הארץ אף לכל ישראל, אף שרק שבט אחד יושב בכל חלק, שהרי כל שבט נצרך לכל שבטים אחרים כדי להגן מהאויבים, ורק ע"י אחדות של כל השבטים הם יכולים להלחם ולנצח על אויביהם. ולכן מסתמא הם מכוונים לכבוש הארץ בעד כל ישראל. אלא עדיין מצינו שאין סתם סברה כזו מועילה, וצריך רשות מפורשת מיהושע ובית דינו, ורק ע"י זה יש כיבוש רבים.

פענח על הרמב"ם הנ"ל. ושוב ראיתי ביחזה דעת ח"ד ס"ל אות ה שכתב, "ועל כל פנים למדנו מכל האמור שדעת התוספות ומהר"ם מרוטנבורג והרא"ש והמרדכי והטור ורבינו ישעיה הראשון והרשב"ן, שהשבת הותרה לגבי פק"נ, ושלא כדברי הרשב"א והר"ן". ע"ש. ולפי זה נראה ששפיר הוא לסמוך על סברת הרז"ה והריב"ש הנ"ל, ובפרט שכן דעת הש"ע, שמה שהוא מחלל שבת משום פק"נ, אינו נחשב כעובר על איסור כלל, אלא הוא דבר היתר גמור.

ולפי זה, נראה שאין לסמוך על הריב"ש בשבת עצמה כדי להכניס את עצמו לספק סכנה ומשום זה הוא צריך לחלל שבת, שבוזה אין כאן היתר של גרמא כיון בזמן שהוא מכניס את עצמו לספק סכנה, הוא כבר שבת. וכן דעת כת"ר.

(ב) **ושוב** כתב כת"ר לדון להתיר מטעם יישוב וכיבוש ארץ ישראל, דהיינו שכיבוש א"י דוחה שבת כנראה משבת יט. וברמב"ם הל" מלכים פ"ו הל"א, ואף שי"א שאין להתחיל המלחמה בשבת, מ"מ לכ"ע מותר להתחיל המלחמה מערב שבת (עיין בציץ אליעזר ח"ג ס"ט, ובשו"ת משיב מלחמה ח"א ס"ב) וגם סבר כת"ר, "שאם מדובר במקום שכבר ברשותינו והנוכחות בו בשבת תוסיף לשלטון והאחיזה במקום באופן כזה שאם לא תהיה נוכחות יהודים באותו מקום זה יערער את האחיזה שם – זה יכול להיות חלק מדין המלחמה שהותרה בשבת". וגם סבר כת"ר שאף שדין כיבוש הארץ הוא על מלחמה של כלל ישראל, מ"מ "נראה לומר שפעולות ההתיישבות שם הינן בשם כל ישראל ולא פעולה יחידנית של אדם שמנסה לבדו לכבוש שטחים בירדן לצורך כיבוש הארץ".

ויש לדון בזה. כתב מרן בס"ש יא "מותר לקנות בית בארץ ישראל מן הא"י בשבת וחותרם ומעלה בערכאות". וכתב המ"א שם בס"ק כ, "וסוריא כא"י לדבר זה (רמב"ם פ"ו) בגמרא פ"ק דגיטין דקדק הרמב"ם וכתב לדבר זה... מ"מ צ"ע דהא ברייתא ס"ל כיבוש יחיד שמיא כיבוש, וא"כ אסור ליתן להם חניה בקרקע מלאו דלא תחנם, לכן מותר לעבור איסור דרבנן, אבל כיון דהרמב"ם פסק דכיבוש יחיד לא שמיא כיבוש למה נדחה דרבנן מפני דרבנן...". ע"ש.

ונראה שלדעת המ"א מה שהישראל הציל בית זה מיד העכו"ם הוא אינו בכלל כיבוש שהוא מצוות עשה כמ"ש

מהר"י קורקוס הנ"ל מודה לקושיית המ"א על הרמב"ם, שמהר"י קורקוס לא הזכיר דין קניית הבית מגוי בשבת.

ושוב ראיתי באבני נזר א"ח ס"מד אות ב שכתב, "הרי מבואר ברמב"ם פ"א מהל' תרומות דלמ"ד יש קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מיד מעשרות, אם חזר ישראל וקנאו מן הגוי נחשב ככיבוש יחיד. הנה דקנין ישראל מן הגוי בארץ ישראל נקרא כיבוש ארץ ישראל. וידוע דמלחמת מצוה דוחה שבת אפילו להתחיל לצור בשבת עצמה, כמבואר בלחם משנה בשם הירושלמי סוף פ"ב מהל' שבת... ועל כן גוף הקנין ודאי מותר. ואף דאין זה כיבוש גמור דהוא רק כיבוש יחיד, הלא נמי אין הקנין מלאכה גמורה, וכשם שכיבוש גמור דוחה מלאכה של תורה, כך כיבוש זה דוחה קנין דרבנן על כל פנים". ע"ש. הרי זה כשביארתי לעיל, שאף קניית הבית נחשבת כיבוש, אלא י"ל שלדעת המ"א אין כאן מ"ע של כיבוש בקניית הבית כיון שהוא רק כיבוש יחיד.

וכן יש לפרש בירושלמי מו"ק פ"ב הל"ד, שמדמה שם דין קניית הבית מן הנכרי לדין כיבוש יריחו בשבת ע"ש. הרי שאף קניית הבית נחשבת לכיבוש, אלא כיון שקניית הבית הוא רק כיבוש יחיד שאינו כבוש מן התורה, שוב אין להתיר איסור תורה, אלא דרבנן.

ולכן נראה בנד"ד שאף אם היחיד מבקר מקומות קדושים אלו "בשם כל ישראל" אין זה מספיק, כיון דליכא נתינת רשות בפירוש מהממשלה לכבוש מקומות אלו, ועדיין זה בכלל כיבוש יחיד ואין זה כיבוש, ואין היתר מטעם זה לחלל שבת.

ועוד יש לדון, והוא על מ"ש כת"ר "שאם מדובר במקום שכבר ברשותינו והנוכחות בו בשבת תוסיף לשלטון והאחיזה במקום באופן כזה שאם לא תהיה נוכחות יהודים באותו מקום זה יערער את האחיזה שם – זה יכול להיות חלק מדין המלחמה שהותרה בשבת". וי"ל שאין זה בכלל מצוות כיבוש, שי"ל שמה שהוא מונע אחיזת הנכרים במקומות אלו הוא רק מניעת לאו דהיינו של לא תחנם, אבל העשה של כיבוש הוא רק כשהנכרים כבר היו שם ואנו עושים מלחמה עמהם כדי לגרשם.

ויש לדמות זה לדין ע"ז, דהיינו שיש ל"ת של "לא תביא תועבה אל ביתך", וגם יש מ"ע "לאבד עכו"ם" שנאמר "אבד תאבדון", כמ"ש הרמב"ם בהל' ע"ז פ"ז ע"ש.

וכן כתב הכסף משנה שם, "ומפרש רבינו דכיבוש יחיד היינו כל שאינו מדעת רוב ישראל". ועדיין במשנת יעקב על הרמב"ם שם שכתב באות ב, "ותי' הגריד"ס דבית הדין הגדול בזה הוא לא מצד הלכה של בית הדין הגדול, אלא הוא המציג את דעת רוב ישראל". ולכן נראה שאם אין נתינת רשות מהממשלה על דעת רוב ישראל, אין זה בכלל כבוש דרבים, ואין כיבוש יחיד נחשב כיבוש. וכן פסק מרן בי"ד ס"שלא א, וכן כתב הגר"א שם באות ד אף בשם הרמב"ן. ולכן נראה שהמ"א סבר דלא שייך מ"ע של כיבוש כשהיחיד קונה בית מנכרי, אף אם כוונת היחיד "לכבוש" הבית בעד כלל ישראל, שהרי רשות מפורשת מרוב העם בעינן, וליכא. (עדיין באורחותיך למדני ח"ו י"ד (עדיין בכת"י) שפירשתי דברי הרמב"ם באופן אחר, דהיינו שיש לחלק בין מצוות כיבוש הארץ מטעם "והורשתם" שאין צריך רשות ב"ד וכדלעיל, ובין קדושת הארץ לגבי מצוות התלויות בה כגון תו"מ ושביעית שבה צריך רשות ב"ד הגדול)

ויש להעיר על המ"א הנ"ל ממ"ש מהר"י קורקוס ז"ל, שכתב הרמב"ם בהל' תרומות פ"א הל"ב, "אבל יחיד מישראל או משפחה או שבט שהלכו וכבשו לעצמן מקום אפילו מן הארץ שניתנה לאברהם אינו נקרא א"י כדי שינהגו בו כל המצוות". וכתב מהר"י קורקוס, "וכתב רבינו אינו נקרא א"י כדי שינהגו בו כל המצוות, כיון בזה לומר דדוקא לענין מצוות אינו א"י אבל קדושת ארץ ישראל יש לה לענין הדר בה, ולענין הכל מעלין לא"י ולשאר דינין הוזכרו בתלמוד, כיון שהיא מהארץ שנתנה אברהם אבינו, וכן מצאתי שדקדק בעל כפתור ופרח מלשון רבנו והוא נכון". ולכן כיון שבכיבוש יחיד עדיין הוא מקיים מצוה "לענין הדר בה", מאיזה טעם הקשה המ"א שאין להתיר לקנות הבית מעכו"ם בשבת. אלא נראה דשאני קניית הבית, שהוא א"צ לקניית הבית כדי "לדור בה", שהרי הוא יכול לדור בה בכל מקום, אפילו אם אין לו בית אלא הוא ישן בשדה או במערה, עדיין הוא "דר בה". וכן הוא יכול לישן בבית ישראל חבירו, ובזה הוא מקיים "לדור בה", אף כשהוא אינו מגרש הגוי מהארץ. ולכן אין להתיר קניית הבית בשביל "הדר בה". לכן יש להתיר הקנין רק משום כיבוש, דהיינו "והורשתם את הארץ וישבתם בה...". וכן יש לדקדק ברש"י בגיטין ח: שכתב "משום ישוב א"י. לגרש עובדי כוכבים ולישב ישראל בה." הרי כל ההיתר הוא משום "לגרש". ורק בזה יש להתיר קניית הבית מהגוי, אבל לא מטעם "הדר בה", כיון שאף כשהוא אינו מגרש הגוי עדיין הישראל יכול לדר בה. ולכן נראה שאף

מיוחד שאם התחילו אין מפסיקין ומחללין את השבת לכל צרכי המצור, ואפילו שלא מפני הסכנה, כמו שבא בקבלה "עד רדתה" ואפילו בשבת "ע"ש. ודו"ק.

(ד) מ"מ נראה לדינא, שמותר לבקר מקומות קדושים בשבת אף שהדבר עלול לגרום לחילול שבת של גורמי הביטחון או של המתפללים עצמם. וזה לפי מ"ש מרן בס"שכט ו, "...ובעיר הסמוכה לספר אפילו לא באו אלא על עסקי תבן וקש, מחללין עליהם את השבת." וכתב הרמ"א שם בשם האור זרוע, "ואפילו לא באו עדיין אלא רוצים לבא." ופירש המ"ב בס"ק טו, "אפילו לא באו כו'. ר"ל כשהקול יוצא שרוצים לבוא אע"פ שלא באו עדיין מותר ללבוש כלי זיין לשמור ולעשות קול בעיר שלא יבואו דאין מדקדקין בפק"נ (או"ז)...". ע"ש.

ונראה בזה"ז שמקומות הקדושים כגון מערת המכפלה או קבר רחל או הכותל וכדומה, הם נחשבים כאילו הם "סמוכה לספר", וכל יום הוא בכלל "שהקול יוצא שרוצים לבוא", ולכן מותר בשבת לבקר מקומות אלו, "אע"פ שלא באו עדיין מותר ללבוש כלי זיין לשמור ולעשות קול בעיר שלא יבואו דאין מדקדקין בפק"נ", אף שהדבר עלול לגרום לחילול שבת של גורמי הביטחון או של המתפללים עצמם. ובפרט לפי מ"ש כת"ר "בודאי שיש מקום להתיר כאשר אי ההמצאות שלנו במקומות אלו בשבת תגרום לחשש ביטחוני שהמחבלים ועוזריהם יוכלו לשים שם פגעים וכדו', וזה מדין פקוח נפש". כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **ארחותיך למדני**.

שוב העיר הרב הנ"ל על מה שכתבתי. וזה מה שהשכנתי לו:

לכבוד הרה"ג **אלישיב ישעיה רבהון** שליט"א.

ששתי לראות ההערות שהעיר כת"ר על מה שכתבתי. וזה מה שנראה להשיב:

(א) **כתב** כת"ר, "יש לדון האם למ"ד "הותרה" מותר ליצור מצב של פק"נ מלכתחילה, הלא כל המקרים שבהם דנו הם במציאותיות שקיימות בשבת, ללא בחירה, כמו חולה, שזה לא תלוי בנו ואילו בהפלגה בספינה וכדומה האדם בוחר מרצונו ליצור מציאות של חילול שבת מפני פק"נ... וא"כ

ומסתברא י"ל שאם הוא מונע הבאת הע"ז לביתו הוא מקיים הלאו של "לא תביא תועבה אל ביתך", ואין בזה עשה, אבל אם הוא אינו יכול למנוע הבאת התועבה לביתו, אז רק בשעה זו שהתועבה בביתו, י"ל שהוא יכול לקיים העשה של "אבד תאבדון". וכן י"ל בנד"ד שאם הוא מונע הנכרים מאחיות מקום בא"י הוא מקיים הלאו של לא תחנם, אבל רק אם הם כבר היו שם ואז הוא מגרשם, אז י"ל שהוא מקיים מצות כיבוש. ולכן בנד"ד במה שהוא מונע אחיות הנכרים במקומות קדושים הוא אינו בכלל מ"ע דכיבוש, וממילא שאין היתר לחלל שבת מטעם זה.

וכן יש לדמות נד"ד לדין שילוח טמא מן המקדש, שיש ל"ת אם הטמא נכנס להר הבית כמבואר ברמב"ם בהל" ביאת המקדש פ"ג הל"ה, ויש מ"ע לשלוח אותו מן המקדש כמבואר שם הל"א. ונראה שאם הוא מונע הטמא מכניסה למקדש אין בזה מ"ע, אלא הוא מקיים הל"ת שלא ליכנס טמא להר הבית, אלא רק אם הטמא כבר היה שם במקדש יש מ"ע לשלוח אותו משם. וכן הוא בנד"ד שמה שהוא מונע הנכרי מאחיות מקום בארץ ישראל, הוא מקיים הל"ת של לא תחנם, ורק אם הנכרי כבר היה לו חלק באותו מקום, ושוב הישראל מגרש אותו משם, אז י"ל בזה שהישראל מקיים המ"ע של כיבוש. ולכן בנד"ד מה שהוא מונע הנכרי מאחיות מקום במקומות הקדושים הוא בכלל ל"ת, ואינו בכלל מ"ע דכיבוש. ולכן אין להתיר לחלל שבת מטעם זה. כן נראה לענ"ד.

(ג) **ואגב** יש להעיר עוד בדברי כת"ר, שכתב "ועיין ברמב"ם הל' מלכים (פ"ו הל"א) שכתב, על פי הגמרא, שמותר להלחם מלחמת מצווה ומלחמת רשות בשבת. לדין זה יש מקור מיוחד, "עד רידתה". וצ"ע מדוע צריך מקור מיוחד, הלא קי"ל שמותר להתחיל פעולה שתביא לחילול שבת עד ג' ימים מלפני השבת? וייתכן: (1) מפה ראיה לסוברים שאם בודאי שיהא חילול שבת, זה אסור ולכן צריך לימוד חדש שמותר. וזו המציאות של מלחמה שבודאי יהא חילול שבת. (2) ייתכן שפה מדובר שהמלחמה מתחילה בשבת, ועל זה צריך לימוד חדש. וע' רמב"ם פ"ב ה' יא ונושאי הכלים שם".

ונראה שיש לתרץ קושיא זו, דהיינו מאיזה טעם בעינן "עד רידתה", לפי מ"ש הריב"ש בס"קא, וז"ל "והיה דאין צריך אין מקום להזכיר בה דבר מצוה, ומה דבר מצוה יהיה לכל ישראל ליצור על עיירות של כותים ובמלחמת הרשות היא ולא במלחמת שבעה עממין, אבל יש בה היתר אחד

הלא החידושי הר"ן הנ"ל כיון לתירוץ זה, ולדעתו פשוט שלכ"ע שבת הותרה אצל מילה כנראה מלשונו.

שוב ראיתי במרומי שדה שבת קל. שסבר שהתוספות ד"ה ר"א, סברו ששבת הותרה אצל מילה, ומה שהקשו התוספות ד"ה שלא, "ולכא למימר דלגבי מילה דגלי רחמנא בה דדחי שבת כדרשינן לקמן לא אמרינן הכי, דהא לקמן גבי בשר אפילו במקום בהרת יקוץ כו' אמרינן כדר"ל דאמר ר"ל כל מקום שאתה מוצא כו'." יש לדחות, וז"ל "דבכל מקום שבעל כרחך יהיה צריך לעבור כמו מילה בשבת, וכן בעבודה בשבת, לכן הותרה לגמרי, אבל מילה בצרעת, וכן פקוח נפש בשבת, דאפשר שיתרפא ולא יוצרך לדחות כלל" ע"ש. הרי שאין קושיא מצרעת.

וכן נראה בפסקי רי"ד בשבת קל: ששבת הותרה אצל מילה. וכן הוא בתשב"ץ ח"ג ס"א ע"ש. וכן הוא בתשובת הרמ"א ס"עו, וכן הוא בגר"א בס"רסו אות כה ע"ש. ואף שראיתי בשאגת אריה ס"נט, שכתב "והא ל"ל דכיון דשבת הותרה אצל מילה אפילו באיפשר לעשות שלא ע"י חילול אפ"ה הרשות בידו לעשות ע"י חילול כדאמרינן בפ"ק דיומא ו: גבי טומאה... דהא ליתא דבפ"ר"א דמילה קלג. אמר בשר אע"פ שיש בהרת ימול...". הרי זה כהתוספות הנ"ל ד"ה שלא. אלא כבר כתב המרומי שדה הנ"ל לתרץ קושיא זו, ועוד הוא כתב שהתוספות שם ד"ה ר"א, סברו ששבת הותרה אצל מילה.

ואף שראיתי בשער המלך הל' ע"ז פ"ב הל"א ד"ה עוד ראיתי, שכתב "עוד ראיתי להחכם השלם הנז'... שהקשה על דברי התוספות הללו (שבועות ג. ד"ה ועל הזקן) דא"כ מילה בשבת היכי דחיא, הא אפשר למיעבד ע"י נכרי למאן דס"ל דמילה בגוי כשרה, ואפילו למאי דק"ל מילה בגוי פסולה הא אפשר לקיים את שניהם ע"י קטן דכשרה לכ"ע כנודע... גם אין לומר דמילה שאני דנפ"ל מקרא דוביום אפילו בשבת, דהותרה אצל שבת ואפילו היכא דאפשר ע"י קטן שפיר דמי, דומיא דטומאה דהותרה אצל צבור למ"ד ולא מהדרינן אטהורים, דהא ליתא דמסוגיא דפ"ק דיבמות מבואר דמילה דחוייה היא אצל שבת מטעם דאתי עשה ודחי לא תעשה כדקאמר התם...". ע"ש. מ"מ יש לדחות שהוא לא הביא הראשונים הנ"ל שסברו ששבת הותרה אצל מילה. ומה שכתוב ביבמות ה: "וכי תימא נילף ממילה...". ופירש"י "שדוחה עשה שלה לא תעשה דשבת שיש בה כרת." הרי משמע שמילה דחוייה אצל שבת. י"ל כמ"ש המרומי שדה שם לגבי עבודה, וז"ל "ותו, דאי

ייתכן שאף מ"ד שבת הותרה מפני פק"נ לא יסבור דעת הרז"ה. "

וי"ל דמצינו לגבי מילה בשבת שי"א ששבת הותרה אצל מילה. וכן כתב בחידושי הר"ן בשבת קל. ד"ה ר"א "...אבל לגבי מילה דניתנה שבת לידחות אצלה אפילו אפשר בלא חילול, ולא מהדרינן במילה לעשותו בשמאלו או לשנות בה, משום דלא חשבי' מילה דחיייה לשבת אלא היתר גמור אצלו, שהתורה התירה בפירוש למול בשבת." ע"ש. הרי שבת הותרה אצל מילה.

וכן נראה מהרשב"א שם שכתב, "ועוד תדע לך דהא שרי ר"ש להביאו בידו בהדיא ולא משנינן כלל. וא"ת אמאי לא והא א"ר שמעון בן לקיש כ"מ שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם אתה יכול לקיים את שניהם מוטב ואם לאו יבא עשה וידחה את לא תעשה, י"ל דשאני הכא דאי אפשר שלא לדחות מיהא לגבי מילה עצמה והלכך אף היא ומכשירי' כמילה אריכתא דמי." ומקורו מהרמב"ן שם, ועיין עוד בריטב"א שם. וזה כהר"ן הנ"ל (אלא ע"ש מ"ש הרשב"א אחר כך בשם ויש מי שאומר).

אלא ראיתי בתוספות שם קל: ד"ה שלא, שכתבו, "קשה לרשב"א הא אמרינן לקמן בפירקין (קלג.) כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם אתה יכול לקיים את שניהם מוטב וכו', והכא כיון דאפשר לקיים את שניהם להביאו דרך גגות וחצירות וקרפפות אמאי יביאו אותו דרך רה"ר. וליכא למימר דלגבי מילה דגלי רחמנא בה דדחי שבת כדרשינן לקמן לא אמרינן הכי, דהא לקמן גבי בשר אפילו במקום בהרת יקוץ כו' אמרינן כדר"ל דאמר ר"ל כל מקום שאתה מוצא כו'." הרי התוספות לא סברו כתירוץ הרשב"א הנ"ל.

אלא ראיתי בווי העמודים שפשוט ליה שאף החידושי רשב"א הנ"ל סבר ששבת דחוייה אצל מילה, וז"ל "לכ"ע שבת לא הותרה לגבי מילה אלא דחוייה, ואם אפשר לקיים את שניהם לא דחי' שבת, ודוקא לר"א לגבי מכשירין לא אמרינן הכי כיון דע"כ דסופו לידחה שבת לגבי מילה עצמה, וכה"ג מחלקין התם קלג: גבי ציצין שאין מעכבין את המילה ע"ש. ולענ"ד אין זה כוונת הרשב"א אלא אף לפי מה דק"ל שאין המכשירין דוחין שבת, עדיין שבת הותרה אצל המילה עצמה, שהרשב"א סבר לכ"ע שבת הותרה אצל מילה, ורק סבר ר"א דה"ה המכשירין. ועוד

בשר ערלתם". וי"ל רק בזה הותרה שבת אצל מילה, ולא בשני מוהלים, שאין זה דרך רגילה במילה, משא"כ בראיה שהביא הרמ"א מעבודה במקדש, דשאני התם שדרך רגילה לעבוד במקדש ע"י הרבה כהנים. ולפי זה אין ראיה שמרן סבר ששבת דחוייה אצל מילה ולא הותרה כשמל רק מוהל אחד. ועוד, נראה מלשון הב"י שכתב, "דנהי דחויבא דכרת ליכא, איסורא מיהא איכא", משמע שאף לאו ליכא, אלא איסורא דרבנן לבד. לכן י"ל שסבר הב"י דשבת הותרה אצל מילה, ורק מדרבנן אסרו בשני מוהלים כיון שאין זה דרך מילה כשביארתי. הרי אף מרן מודה ששבת הותרה לגמרי במוהל אחד.

ולפי זה י"ל שאין מילה "ללא בחירה כמו חולה שזה לא תלוי בנו". שהרשות נותנת לאדם אם הוא רוצה לקיים מצות ה' או לא, וזה בכלל הבחירה. ולכן עדיין מצינו ששייך "הותרה" אף בדבר "שהאדם בוחר מרצונו". ולכן ה"ה בהפלגה בספינה או בשיירא לצורך מצוה בערב שבת י"ל דשייך לומר "הותרה".

ועוד י"ל דנד"ד קיל טפי כיון שהוא בכלל גרמא, דהיינו כשהוא יוצא בשיירא הוא עדיין אינו יום שבת, ויום שבת בא ממילא. ולכן זה כמו "ללא בחירה כמו חולה" שביאת שבת אינה תלויה בו.

(ב) **כתב** כת"ר, "כמו כן, לפי הרמ"א, משמע שס"ל ששבת דחוייה אצל פק"נ, כמ"ש בענין חילול שבת עבור חולה שיש בו סכנה בס"שכת. שיש עדיפות לעשות זאת ע"י גויים וכדו' דלא כמ"ש מרן שעושים ע"י ישראל, וא"כ ס"ל ששבת דחוייה אצל פק"נ, וא"כ לפוסקים כרמ"א צ"ע אם לצרף שיטת "הותרה".

וכן הוא שמדברי הרמ"א בש"ע נראה שהוא סבר ששבת דחוייה אצל פק"נ, ודלא כמ"ש בתשובתו ס"עו, מ"מ אעפ"כ יש לצרף השיטה ששבת הותרה אצל פק"נ. וזה כדמצינו שעבדינן ס"ס אפילו בסברא שנדחית מההלכה, כמבואר בזבחי צדק ח"ב ס"ק אות קנח וכה"ח שם כללי ס"ס אות ד וכן הוא בנד"ד.

(ג) **כתב** כת"ר, "יש להבין הלא לפי האבני נזר מפני איסור דרבנן יש כיבוש יחיד (שהוא מדרבנן), וא"כ בנד"ד גם אם זה אינו נחשב לכיבוש רבים אלא לכיבוש יחיד, בכ"ז האיסור שנוצר פה הוא דרבנן, שהרי אינו מחלל שבת להדיא אלא נוצר מצב של פיקוח נפש שבו יש היתר חילול

ההלכה מקובלת בכ"ד דזה דחוייה וזה הותרה, א"כ האיך רוצה למילף בריש יבמות דעשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת, מעבודה בשבת. הא י"ל דשאני התם דהוי הותרה, אבל עשה דוחה לא תעשה אינה אלא דחוייה. אלא ודאי שאינו אלא סברא בעלמא, כל שאפשר בלא דחיה לגמרי, מיקרי דחוייה, וראוי למעט כל שאפשר, אבל מה שבעל כרחך מוכרח לדחות הותרה לגמרי ע"ש. וכן הוא לגבי מילה ביבמות שם.

וראיתי בחתם סופר א"ח ס"פה, שכתב על דברי ר' ליפמאן ז"ל (הוא השואל) "עוד יש לעיין דבעי למילף פ"נ ממילה, ומילה דחוייה ולא הותרה, ואיך נילף פ"נ שיהיה הותרה" ע"ש. ואין כאן קושיא שלפי מה שכתבתי לעיל שבת הותרה אצל מילה.

אלא עדיין יש לדון בדעת מרן בזה. כתב מרן בס"רסו יד, "יש לזהר שלא ימולו שני מוהלים מילה אחת בשבת שזה ימול וזה יפרע אלא המל הוא עצמו יפרע". וכתב הרמ"א שם, "ולא מצאתי ראיה לדבריו, ואדרבה נראה לי דשרי דהא מילה דחיא שבת כמו עבודה במקדש שכמה כהנים עובדים ומחללים שבת, דמאחר דשבת ניתן לדחות הרי הוא כחול לכל דבר". ע"ש. הרי נראה מזה שהרמ"א סבר ששבת הותרה אצל מילה, ומרן סבר שהיא דחוייה. אלא עדיין יש לדון בדעת מרן שאחר שהוא כתב סברתו בב"י שם, הוא כתב בבדק הבית, "ובא"ח כתב בשם בעל התרומה ב' מוהלים בשבת א' יכול למול וא' יעשה פריעה ואין חיוב בראשון על החבורה כיון שהשני גומר המצוה...". הרי אולי י"ל שבבדק הבית הוא חזר מסברתו בב"י. אלא אין זה נכון, שכתבו האחרונים שמרן חיבר הש"ע אחר הבדק הבית, ולכן נראה שהוא לא חזר מסברתו בב"י. וכן כתב הגינת ורדים א"ח כלל ד סוף ס"ט בדין אחר, וז"ל "וידוע הוא שספר בדק הבית חיברו הרב"י קודם שחיבר ספר הש"ע, דהשטתו דין זה שהביא בבדק הבית בש"ע, מוכח להדיא דלא ס"ל הכי". וכן הוא בשולחן גבוה בכללי הש"ע אות יג, וכן הוא ביד מלאכי כללי הש"ע אות טו, וכן הוא בזבחי צדק ס"צה אות ב, ועיין עוד בזה בשדי חמד כללי הפוסקים ס"יג אות ל. ולפי זה כן י"ל בנד"ד שמרן בש"ע לא חש לסברת הא"ח בשם ספר התרומה.

מ"מ עדיין י"ל שמרן סבר דשבת הותרה אצל מילה, אבל כל זה במוהל אחד, שכן דרך רגילה במילה שמוהל אחד מקיים המצוה, כדמצינו באברהם אבינו, שכתוב "וימל את

שבת, וא"כ זה עדיין כדין גרמא, כמו שכת"ר כתב לעיל, ומדוע שלא יהא מותר בזה?"

יש לחקור במ"ש כת"ר "האיסור שנוצר פה הוא דרבנן, שהרי אינו מחלל שבת להדיא אלא נוצר מצב של פיקוח נפש שבו יש היתר חילול שבת, וא"כ זה עדיין כדין גרמא".

י"ל בזה כמ"ש בחפץ חיים, ה' לשון הרע כלל ו בבאר מים חיים ס"ק יד בהגה שם, לפרש דעת הש"ך ב"ד ס"קמב. ס"ק לד וז"ל "כיון שבשעת הליכתו יודע שבודאי באותו דרך יוכרח להנות מעכו"ם ע"י ראייה או שמיעה או ריח, אף דלא נחא ליה בהנאה זו, מ"מ כיון דהוא פ"ר נחשב הליכתו כאלו הלך לכתחלה כדי להנות ע"י שמיעה או ראייה מעכו"ם, ולזה כתב הש"ך דאירי בענין שיכול לאטום אזניו וכו', פי' וא"כ לא נוכל לצרף הליכתו להראיה מטעם פ"ר דהרי ע"י הליכה לא יוכרח שיהנה ע"י ראייה או שמיעה כיון שיכול לאטום אזניו וכו' וא"כ לא נשאר כי אם הראיה או השמיעה לבד, ובזה לא אמרינן פ"ר כיון דאין בה שום מעשה וכו"ל אלא באה ממילא." ע"ש כל דבריו.

הרי מבואר שאף בדבר שהוא "גרמא בעלמא", אם הוא פ"ר, הליכתו לאותו מקום נחשבת כמעשה לעשות האיסור. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי, שאם הוא הולך לכותל ביום שבת, והוא יודע שודאי זה יגרום חילול שבת משום סכנה מהגוים, אין הליכתו לשם נחשבת כגרמא אלא כמעשה. והא דהתיר הריב"ש לפי שיטת הר"ז"ה יציאה בשיירא מערב שבת לצורך מצוה, התם שאני כיון שעדיין הוא אינו יום שבת, ואין הליכתו בדרך מצטרפת לאיסור שבת, משא"כ אם הוא הולך בשבת עצמה למקום שהוא יודע שודאי הוא יחלל שבת, שפיר י"ל שזה אינו גרמא אלא מעשה. ולכן אין לומר שזה דרבנן בלבד, ואין לסמוך על מ"ש האבני נזר בנדון זה. ולכן אין לומר "בכ"ז האיסור שנוצר פה הוא דרבנן, שהרי אינו מחלל שבת להדיא אלא נוצר מצב של פיקוח נפש שבו יש היתר חילול שבת, וא"כ זה עדיין כדין גרמא".

ועוד מצינו כתוב בב"ב נז: "ועוצם עיניו מראות ברע, א"ר חייא בר אבא זה שאין מסתכל בנשים בשעה שעומדות על הכביסה, היכי דמי אי דאיכא דרכא אחרייתא רשע הוא, אי דליכא דרכא אחרייתא אנוס הוא, לעולם דליכא דרכא אחרייתא ואפ"ה מיבעי ליה למינס נפשיה." ע"ש.

וכאן נראה שאין האיסור פ"ר, שהרי כתב הרשב"ם שם "אנוס הוא אם מסתכל דרך הליכתו". וכן הוא ברבינו גרשום שם שכתב, "אי מסתכל דרך הליכה". הרי נראה שהוא אינו ודאי שהוא יראה מקומות מגולות בנשים אלו. וזה כמ"ש היד מלאכי בכלל ה אות קעט, "הסתכלות, כל היכא דאיתיה לשון זה הוא יותר מראיה, כי המסתכל מוסיף ומדקדק בהבטה יותר מהרואה". ע"ש וכן הוא בעין זוכר מע' ה אות נ ע"ש. ולכן הכי יש לפרש הגמרא, שודאי הוא יראה הנשים דרך הילוכו, אלא יש ספק אם זה יביא אותו לידי "הסתכלות", דהיינו שהוא "מוסיף ומדקדק בהבטה". ולכן בזה י"ל שאם הוא אנוס ואין לו דרך אחרת שהוא מותר מצד הדין לילך שם, אבל אם הוא ודאי שהוא יסתכל ונהנה, אף שזה בא ממילא, מ"מ י"ל שהליכתו לשם נחשבת למעשה, ושוב אין זה גרמא בעלמא.

ואף שכתבתי במקום אחר שבשבת מותר לילך במקום שודאי ידליק נר חשמל ממילא בדרך הילוכו, וזה גרמא בעלמא, ולא כתבתי שיש לצרף הילכתו להאיסור והוא מעשה, זה מפני שההדלקה עצמה היא גרמא כפי שביארתי שם, משא"כ בנד"ד שכשהוא מחלל שבת משום סכנה זה בקום עשה וכדרכו בחול, ואין זה גרמא. וכן כשהוא מסתכל בנשים בכוונה להביט, אין ההסתכלות נחשבת כגרמא, שזה דרך הסתכלות. ויש לפלפל.

ולכן בנד"ד אם הוא פ"ר שהליכתו לאיזה מקום יגרום חילול שבת, הליכתו לשם אינה גרמא אלא מעשה, ואם אמרינן שבת דחוייה אצל פק"נ מצינו שהוא דוחה איסורי דאורייתא בשבת בידים, ואין זה דרבנן בלבד, ואין לומר שלדעת האב"נ הנ"ל שיש להתיר את זה משום כיבוש דיחיד (ועדיין יש לפלפל למ"ד ששבת הותרה אצל פק"נ).

(ד) כתב כת"ר, "בנוסף לזה, כיום המציאות היא שמקומות הקדושים הנ"ל כבר בס"ד כבושים בידינו מעל מ' שנה. המדינה מוציאה סכומי עתק בשמירה ואחזקת המקומות הנ"ל, ומדוע זה לא יהא בשם הממשלה וכל ישראל? וכי לא פשוט הוא שכל ישראל חפצים בכולת או מערת המכפילה או בקבר רחל? מעבר לזה המציאות כיום היא שכלל ישראל מבקרים בהם וקשורים אליהם, וזה לא כמי שהולך לכבוש שטח בסוריה..."

הערבים בטרור הינה להדיר אותנו משם (ואח"כ מכל ארץ ישראל...) וא"כ מדוע לא נסתכל על זה כמו על מלחמה שלעיתים צד אחד כובש את השטח של הצד השני ולעיתים הצד השני מנסה לכבוש את זה ממנו בחזרה וא"כ זו מלחמה שלא נגמרת... מה שהרה"ג כתב, מסתבר להבין שזה במקרה בו גוי רוצה לקנות בית בתל-אביב ושם לא נותנים לו לעשות זאת ובזה יש קיום של "לא תחנם" ולא דין "כיבוש" מפני ששם אין כלל מלחמה כמו במקומות הקדושים הנ"ל..."

ויש להשיב, הלא כתוב לגבי כיבוש, "עד רדתה", דהיינו שמותר לחלל שבת (אפילו כשאין סכנה כמבואר בריב"ש בס"קא) עד שישראלים שולטים על אותו מקום, ומגרשים הגוים משם. והפירוש "עד רדתה", הוא "עד רדת חומותיך הגבוהות והבצורות", כמ"ש הרשב"ם בפר' שופטים. וכן הוא בשפתי חכמים שם, שכתב "כי לא יפול על עיר המורד על אנשים לשון ירידה, אלא על חומותיה". הרי שהכיבוש נגמר בשעת ירידת החומות, ובכניסת העיר. ולכן נראה שאם כבשו איזו עיר מהגוים, וגרשו הגוים ממנה, אף שהגוים נשארו בקרוב ויש חשש שמא הם יבאו להילחם עוד פעם, מ"מ כבר כבשו העיר, ואין לחלל שבת עוד מטעם הכיבוש, שהישראלים כבר קיימו "עד רדתה". ואח"כ שמותר לחלל שבת מפני חשש סכנה כמ"ש מרן בס"שכט ו, "ובעיר הסמוכה לספר... מחללין עליהם את השבת", מ"מ זה מטעם חשש סכנה ולא מדין "עד רדתה", כיון שהישראלים כבר נכנסו לעיר, וזה דומה לירידת החומות.

ולכן ה"ה בנד"ד י"ל הכי כיון שמקומות הקדושים תחת ידינו כבר קיימו "עד רדתה", אלא אם יש חשש שמא הגוים יבאו עוד למקומות אלו כדי להילחם, אז יש לחלל שבת מפני חשש סכנה, ולא מטעם כיבוש.

ז) כתב כת"ר "כתבתי בשאלתי ספק האם מסתכלים על ההגעה למקומות הנ"ל כאל דבר שהתחיל מלפני השבת ושייך בזה ההיתרים שנשנו בסוגיית הפלגה בספינה, או שכל הגעה וביקור שם זהו דבר חדש ולכן כאשר הולכים לשם בשבת, זה פעולה המתחילה בשבת שאסורה (אלא אם כן יש בזה צד של הצלת נפשות וכדו' כמו שכבודו הורה).

האם ניתן ללמוד מדברי מרן השו"ע בחלק אבן העזר ס' ד', ל"ד שפסק לגבי ולד שנמצא ברחוב בעיר שרובן גויים שלא מחללים עליו את השבת וכמי שביאר דבריו הב"ש

וי"ל דאה"נ שכל ישראל חפצים במקומות אלו, אלא אין הרשות נותנת לכל אחד להילחם מדעת עצמו עם הגוים במקומות אלו, אלא זה רק ע"י המשטרה או הצבא, ולכן אין זה בכלל נתינת רשות מהממשלה בעד רוב ישראל.

ה) כתב כת"ר, "בכדי שלא ליצור מחלוקת בין המ"א לבין האב"נ, נראה לחלק שהמג"א לא נקט טעם "כיבוש" מפני שאין כיבוש בכך שאדם קונה בית במקום של נוכרים שהשלטון שם נשאר של נוכרים. כל מהותו של הכיבוש אינה של מי הבתים שנמצאים שם, אלא מי הוא השולט במקום. וכן נראה בדברי הרמב"ן: (השגות הרמב"ן העשין ד.) "שאנו נצטוינו להרוג האומות ההם בהלחמם עמנו ואם רצו להשלים נשלים עמהם ונעזבם בתנאים ידועים, אבל הארץ לא נניח אותה בידם ולא ביד זולתם מן האומות בדור מן הדורות". כלומר יש מציאות בה חיים גויים בארץ ואין זה סותר למצוות הכיבוש. הכיצד? אם מצוות הכיבוש היא אפילו לגבי הבתים, שיהיו של יהודים, מדוע לא נגרש את ז' האומות אפילו אם השלימו איתנו וכו', לפי התנאים של התורה? אלא ע"כ מובן שהכיבוש הוא השלטון על המקום ולכן ברגע שהם נכנעו תחת ידינו הרי זה כיבוש ולא מפריע לנו אם ימשיכו לגור בארץ, לפי התנאים המתירים זאת..."

ויש להשיב, שאע"פ שסברה נכונה היא, מ"מ מצינו שהמ"א כתב, "וסוריא כא"י לדבר זה (רמב"ם פ"ו) בגמרא פ"ק דגיטין דקדק הרמב"ם וכתב לדבר זה... מ"מ צ"ע דהא ברייתא ס"ל כיבוש יחיד שמים כיבוש, וא"כ אסור ליתן להם חניה בקרקע מלאו דלא תחנם, לכן מותר לעבור איסור דרבנן, אבל כיון דהרמב"ם פסק דכיבוש יחיד לא שמים כיבוש למה נדחה דרבנן מפני דרבנן... ע"ש. הרי מבואר מלשונו שהוא סבר דאה"נ שקניית הבית היא כיבוש, אלא שזה רק כיבוש דיחיד. וכן הוא כתב שהברייתא היא לפי המ"ד דכיבוש דיחיד הוא כיבוש, הרי משמע שלכ"ע יש בקניית הבית כיבוש, אלא הוא רק כיבוש דיחיד. וכן יש לפרש בירושלמי מו"ק פ"ב הל"ד, שמדמה שם דין קניית הבית מן הנכרי לדין כיבוש יריחו בשבת ע"ש. ולכן נראה שאף אם אותו שטח ביד הגוים, מ"מ קניית הבית ע"י ישראל עדיין נחשבת לכיבוש, אלא הוא רק כיבוש דיחיד.

ו) עוד כתב כת"ר, "יש להבין, הלא המציאות כיום היא שיש מאבק תמידי על האחיזה במקומות הנ"ל וכל מטרת

אינו מטלטל כלום, אלא שמכיון שיש שם איזה צד סכנה מחמת המחבלים הערבים ימ"ש, הדבר ידוע, שכשהצבא יראה זה, הוא ישלח מיד רכב כדי לשמור עליו. האם הדבר מותר, או שאסור מדינא. ואת"ל דמותר, האם למטייל עצמו יהיה כבר מותר ליקח עימו נשק, כדי להגן ע"ע, או שנאמר לו שלא יצא לטייל שם כלל. ואם מותר לארגן עליה לציון הרשב"י במירון וכיוצ"ב לרבבות עמ"י, כמוצאי שבת, כשהדבר ידוע שחיילים ושוטרים יבוא לשם כבר בשבת כדי לעשות סדר, ולמנוע תאונות ושאר נזקים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

א) כתבתי במקום אחר, לגבי אם מותר ללכת למקומות הקדושים כמערות המכפלה, הכותל, קבר רחל, בשבת, וכתבתי, "שמותר לבקר מקומות קדושים בשבת אף שהדבר עלול לגרום לחילול שבת של גורמי הביטחון או של המתפללים עצמם. וזה לפי מ"ש מרן בס"שכט ו, "...ובעיר הסמוכה לספר אפילו לא באו אלא על עסקי תבן וקש, מחללין עליהם את השבת." וכתב הרמ"א שם בשם האור זרוע, "ואפילו לא באו עדיין אלא רוצים לבא." ופירש המ"ב בס"ק טו, "אפילו לא באו כו'. ר"ל כשהקול יוצא שרוצים לבוא אע"פ שלא באו עדיין מותר ללבוש כלי זיין לשמור ולעשות קול בעיר שלא יבואו דאין מדקדקין בפק"נ (או"ז)..." ע"ש.

ונראה בזה"ז שמקומות הקדושים כגון מערת המכפלה או קבר רחל או הכותל וכדומה, הם נחשבים כאילו הם "סמוכה לספר", וכל יום הוא בכלל "שהקול יוצא שרוצים לבוא", ולכן מותר בשבת לבקר מקומות אלו, "אע"פ שלא באו עדיין, מותר ללבוש כלי זיין לשמור ולעשות קול בעיר שלא יבואו דאין מדקדקין בפק"נ", אף שהדבר עלול לגרום לחילול שבת של גורמי הביטחון או של המתפללים עצמם. ובפרט לפי מ"ש כת"ר "בודאי שיש מקום להתיר כאשר אי ההמצאות שלנו במקומות אלו בשבת תגרום לחשש ביטחוני שהמחבלים ועוזריהם יוכלו לשים שם פגעים וכדו', וזה מדין פקוח נפש". כן נראה לענ"ד. ע"כ כתבתי.

מ"מ נראה שאין נד"ד דומה לזה, שמקומות קדושים כגון קבר רחל ומערת המכפלה וכדומה, הם מקומות מיוחדים ומפורסמים שרוצים האויבים לבא לשם, אבל לטייל חוץ לישוב כנד"ד אינו בכלל זה, ואין להכניס את עצמו לספק או ודאי חילול שבת. ואף שכתב מרן בא"ח ס"רמח ד, "היוצאים בשיירא במדבר והכל יודעים שהם צריכים

שהם נחשבים כניידי ואז אפשר להחיל את הכלל כל דפריש מרובא פריש מפני שאינו נחשב כאילו פרש ממקום קביעותו שבזה מחמירים להחשיב כמחצה על מחצה.

לפי זה יוצא יסוד שכאשר הרבים מסתובבים באיזה מקום שהוא מחוץ לבית שלהם, זה נחשב כאילו הם שם וכאשר נמצא וולד הוא פרש משם ולא ממקום אחר. וממילא בנידון דנן, כאשר הרבים מסתובבים במקומות הקדושים הנ"ל, יש בזה חשיבות כאילו הם שם אפילו שזה לא מקום הדיור שלהם וממילא אם ירצו ללכת לשם בשבת, אין זה דבר חדש אלא המשך מה שהיה עד עכשיו ולכן נסתכל על זה כאל פעולה שהתחילה מלפני השבת שאז זה בכלל ההיתרים שנאמרו בסוגיית הפלגה בספינה.

וגם הרמ"א שחלק שם על השולחן ערוך יסכים פה מפני ששם היתה השאלה איך להסתכל על התינוק שנמצא ברחוב, כאילו פרש מהרבים כשהם הולכים ברחוב, "ניידי" או כאילו פרש מהבית שזה מקום הקביעות ובוה ס"ל שהבית גובר ומכריע את הניידי שהם הולכים ברחוב אולם אין הרמ"א ס"ל שאין כלל מושג של ניידי ולכן במקרה דנן, יודה שנחשיב את השהיה במקומות הנ"ל כמו ניידי שיוצר המשכיות שבעבורה נסתכל על ההגעה לשם בשבת כאל דבר שהתחיל עוד מלפני השבת. ע"כ דברי כת"ר.

ויש להשיב. בהשקפה ראשונה נראה, שהראיה שהביא כת"ר היא טובה. אלא יש לפקפק בה, וי"ל שמה שכתב הב"ש לדעת הרמב"ם, הוא לגבי רוב בני העיר שהם נחשבים כניידי בכל זמן, שבכל שעה יש בני העיר בחוץ ברחוב, ולכן שפיר י"ל כל דפריש מרובא דפריש, אבל לגבי איש פרטי ודאי אם הוא בביתו הוא אינו נחשב כאילו הוא בחוץ! ולכן עדיין י"ל לגבי ביקור איש פרטי במקומות קדושים בשבת, "שכל הגעה וביקור שם זהו דבר חדש ולכן כאשר הולכים לשם בשבת, זה פעולה המתחילה בשבת שאסורה".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן עא.

שאלה: אם מותר למי שגר בישובים ביהודה ושומרון וכדו', לילך לטייל בשבת במקום שאין שם עירוב, והוא

במס' חולין שם גבי רוצח הפיקוח נפש לפנינו... אבל בנד"ד אין כאן שום חולה הצריך לזה... ע"ש. וכן הוא בחתם סופר י"ד ס"שלו, וכן הוא ברעק"א ס"ס ועוד. וכן הוא בנד"ד שאין הסכנה "לפנינו" בשבת אלא היא רק יכולה לבוא במוצאי שבת. ולכן אין מחללין שבת בנד"ד.

אלא מצינו שכתב מרן ב"ד ס"קעט ז, "מי שרודפים אחריו נחש ועקרב מותר לחבר כדי שלא יזיקהו." ופירש הט"ז שם בס"ק ד, "דאין לך דבר שעומד בפני פק"נ, משמע כאן דאם פק"נ תלוי בעבירה שכשעושה עבירה יכול להנצל, מותר לו לעשות כן מעצמו עבירה ההיא כמו הכא שע"י שעובר על לאו דחובר חבר מציל עצמו." וראיתי בבנין ציון ח"ב ס"קסט שכתב על זה, "תמהתי על הט"ז למה צריך להוציא דין זה מכאן, הא משנה שלמה היא יומא (ד' פג.) מי שאחזו בולמוס וכו' ע"ש. וכן מוכח ממה דאמרינן פסחים (ד' כו.) דמתרפאים בעצי ערלה. ואולי כוונתו דמהתם שמעינן דוקא כשכבר בא לידי סכנה וכגון כשכבר נשכו העקרב, שאז ודאי מותר להציל עצמו בכל דבר, אבל שמותר זה ג"כ לצורך פיקוח נפש כזה שמתירא שמא ישכנו ויבא לידי סכנה, זה לא שמענו רק מדברי אביי, ובזה יש תירוץ לקושית התוספות." ע"ש. הרי מבואר שאף שמתירא שמא יבא לידי סכנה, עדיין זה בכלל פק"נ, ועדיין זה בכלל פק"נ שלפנינו. וצ"ל שהטעם שזה עדיין בכלל "לפנינו", הוא מפני שהנחש והעקרב "רודפים אחריו". הרי כשיש הוכחה גמורה לפנינו שהוא יבא לידי הסכנה (דהיינו שהעקרב והנחש רודפים אחריו), אף זה נחשב כפק"נ לפנינו. משא"כ כשאין שום הוכחה לפנינו שהוא יבא לידי הסכנה.

ולפי זה אתי שפיר מ"ש הבנין ציון בח"א ס"קלז לגבי פק"נ שאינו לפנינו, וז"ל "ועוד ראה לזה ממה דאמרינן ברכות לג. אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק, אמר רב ששת ל"ש אלא נחש אבל עקרב פוסק. ופי' הרמב"ם בפי' המשניות, וכ"כ הברטנורא, כיון דנחש אינו נושך ברוב הפעמים, אבל עקרב שמנהגו לנשוך תמיד, פוסק. והלא יקשה מה בכך דהנחש אינו נושך ברוב הפעמים, הרי אין הולכין בפק"נ אחר הרוב, אע"כ דה"ט כיון דכן אין כאן סכנת נפשות" ע"ש. הרי כשהנחש כרוך על עקבו, אין זה נחשב פק"נ לפנינו. אולם כשיש הוכחה גמורה שיבא לידי סכנה, דהיינו כשהנחש רודף אחריו כמו ב"ד ס"קעט הנ"ל, בזה שפיר י"ל שזה בכלל פק"נ לפנינו אף שעדיין אין נשיכה, וכמ"ש הבנין ציון בח"ב ס"קסט הנ"ל.

לחלל שבת כי מפני הסכנה לא יוכלו לעכב במדבר בשבת לבדם, ג' ימים קודם שבת אסורים לצאת, וביום ראשון ובשני ובשלישי מותר לצאת, ואם אח"כ יארע לו סכנה ויצטרך לחלל שבת מפני פקוח נפש מותר ואין כאן חילול... ע"ש. ועיי' בכה"ח שם אות מב, שלדעת מרן דין זה הוא אף שודאי הוא יחלל שבת. ופירש המ"ב בס"ק כז הטעם שמותר להביא את עצמו לידי ודאי חילול שבת, וז"ל "כיון דממילא נסבב הדבר לבסוף ובאונס של פק"נ אין כאן חילול." ע"ש. ועוד, לצורך מצוה מותר לצאת אף בערב שבת, ושמא י"ל דנד"ד שהוא רוצה לטייל, הוא בכלל מצות עונג שבת, מ"מ י"ל שדינו של מרן הנ"ל הוא מיירי מקודם שבת שבזה הוא כגרמא כיון שהוא עדיין חול, אבל בשבת עצמה אין לו לגרום חילול שבת (ועוד נראה שגם אין להתיר מטעם כבוש את הארץ וכו'). עיי' לעיל תשובה ס"ע. ששם נתבאר כל זה.

ב) ולגבי עליה לציון רשב"י במוצאי שבת שהיא גורמת חילול שבת ע"י החיילים והשוטרים, לכאורה נראה שיש להתיר מטעם ספק סכנה, דהיינו הצלת העם מתאונות וכדומה. ואף שלגבי כל אחד בפני עצמו י"ל דלא שכיח סכנה, וזה כמ"ש התוספות בפסחים מו: ד"ה רבה, שכתבו "ואם תאמר אי אמרינן הואיל א"כ בטלת כל מלאכות שבת הואיל וראוי לחולה שיש בו סכנה, וי"ל כיון דלא שכיח כלל לא אמרינן הואיל." מ"מ נראה שיש לאזיל בזה אחר כל העם שעלו לציון רשב"י, ולא אחר כל יחיד ויחיד, כיון שלכל העם שכיח סכנה לאיזה יחידים בהם, שפיר י"ל בזה שיש ספק סכנה. וזה כמו שראיתי בהיכל יצחק ס"לג אות ז, שהוא הביא מ"ש ר" אריה ליב ברודי, אב"ד לבוב, בספר מצפה אריה, ואחר שהוא הביא דברי תוס' הנ"ל, הוא כתב "שבבית חולים גדול שמצויים בו כל מיני חולים... י"ל שמותר מן התורה לעשות גם לצורך חולה שאין בו סכנה מטעם הואיל וכו', ואע"ג שמדרבנן אין אומרים הואיל, כיון שזה רק איסור דרבנן מותר לעשות לצורך חולה שאין בו סכנה." הרי כשיש כמה בני אדם במקום אחד, אין לאזיל אחר היחיד, אלא אחר כולם, וכיון שודאי דשכיח חשש סכנה לאיזה יחידים שבהם, מותר לחלל שבת בעבורם. וכן י"ל בנד"ד.

מ"מ נראה שאין נד"ד בכלל "לפנינו". וזה כמ"ש הב"י בס"שכח, "כתב רבינו ירוחם בח"ט וז"ל יש מי שכתב שכל דבר שאין בו סכנה עתה, אעפ"י שיכול לבוא לידי סכנה, אין מחללין אלא שבות דרבנן, אבל לא איסור דאורייתא." וכן הוא בנודע ביהודה מה"ת ס"רי, וז"ל "ואמנם כל זה ביש ספק סכנת נפשות לפנינו כגון חולה או נפילת גל, וכן

בכמה מקומות בב"י שדרכן שם לקבץ הסברות ודברי הפוסקים בין שהם הלכה בין שאינם הלכה. ועוד י"ל, שכתב הרב פעלים ח"א י"ד ס"כ בד"ה הנה, לגבי קבלת דעת מרן בב"י, וז"ל "וגם למאן דסבר האי כללא אתיא גם על מ"ש בב"י, זה דוקא אם יאמר 'וכן הלכה' או 'הכי נקטינן' וכיוצא בלשונות אלו, אבל אם מעתיק ולא דבר כלום אינו בכלל זה". וכן י"ל בנד"ד שכיון שמרן לא כתב "הכי נקטינן" על הירושלמי, י"ל שהוא אינו מוכרח שהוא סבר כן.

ואף שמצינו שיש חולקים על מ"ש הרב פעלים הנ"ל, עיין בבית דינו של שלמה חי"ד ס"יב דף פ, שכתב "גם מרן בב"י הביא שתי תשובות דהריב"ש והרשב"ץ במשנה סתמית ולא כתב שיש מי שחולק עליהם ולא פקפק על דבריהם, הא ודאי דס"ל הלכתא ניהו". וכן הוא בשמחת כהן ח"ו דף קמ: שכתב "שידוע שמרן חיבר הב"י להלכה ולמעשה, ולא לשם אסיפא בעלמא, וכל שהביא בב"י איזו סברא ולא דחאה, דעתו כן למעשה". ע"ש. מ"מ כיון דמצינו בנד"ד שכתב בסמ"ע בס"תכו שמרן השמיט דין זה מהש"ע כיון שהרי"ף והרמב"ם והרא"ש לא הביאו אותו, י"ל שאף בב"י הוא לא סבר כן, אלא הוא רק הביא מה שהוא מצא בהג' מיימוני בשם הירושלמי, ותו לא.

מ"מ כל זה שלא בשעת מלחמה, אבל בשעת מלחמה יש לישראל להכניס את עצמו לספק סכנה כדי להציל את חבריו שהוא בודאי סכנה, כמבואר בציץ אליעזר ח"יב ס"ז ובדברי כת"ר.

האם מותר לישראלים לחזור לביתם בכלי זיין אחר המלחמה.

א) כתב הרמב"ם בהל' שבת פ"ב הל'כג, "עובדי כוכבים ומזלות שצרו על עיירות ישראל אם באו על עסקי ממון אין מחללין עליהן את השבת ואין עושין עמהן מלחמה. ובעיר הסמוכה לספר אפי' לא באו אלא על עסקי תבן וקש יוצאין עליהן בכלי זיין ומחללין עליהן את השבת. ובכל מקום אם באו על עסקי נפשות או שערכו מלחמה או שצרו סתם יוצאין עליהן בכלי זיין ומחללין עליהן את השבת. ומצוה על כל ישראל שיכולין לבוא ולצאת ולעזור לאחיהם שבמצור ולהצילם מיד העובדי כוכבים ומזלות בשבת. ואסור להן להתמחמה למוצאי שבת. וכשיצילו את אחיהן מותר להן לחזור בכלי זיין שלהן למקומם בשבת כדי שלא להכשילן לעתיד לבוא".

הרי מבואר שכשיש הוכחה לפנינו שיבא לידי סכנה אף זה בכלל "לפנינו". ולכאורה י"ל הכי בנד"ד שיש הוכחה ברורה שכשיבאו כל העם לציון רשב"י שתהיה איזה סכנה בדרך וכדומה. אלא זה אינו, כיון דבשלמא לגבי נחש שרודף אחריו, הרי שאף שאין הסכנה לפנינו מ"מ ה"רדיפה" לפנינו, אבל בנד"ד אין שום הכנה מצד העם ללכת למירון ביום שבת, ולכן אין זה בכלל "לפנינו" כלל, ואין להתיר לחלל שבת בנד"ד משום ספק סכנה.

ולכן נראה שכשהמארגנים אומרים למשטרה לפני חודש וכדומה שהם רוצים לעלות לציון רשב"י במוצאי שבת, זה נראה בכלל מ"ש בשבת ד. "וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבירך", ואולי הוא בכלל מסייע עוברי עבירה, כמ"ש מהריטב"א בע"ז ו: שכתב "אכתי איסורא במלתא משום מסייע ידי עוברי עבירה כל שאנו גורמין לו לעשות איסור או להרבות איסור". וכן הוא בנד"ד, אם לא תאמר שאין בנד"ד הוספה באיסורים כיון דבלא"ה השוטרים עוברים על איסורי שבת. ולכן נראה שאין לארגן עליה לציון של רשב"י במו"ש. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן עב.

שאלה: האם לדעת מרן מותר להכניס את עצמו לידי סכנה כדי להציל חבריו שהוא בודאי בסכנה.

ואם מותר לישראלים בשבת לחזור לביתם בכלי זיין אחר המלחמה.

לכבוד הרה"ג יהושע וייסינגר שליט"א.

שלום וברכה. הנה קצת הערות בענין להכניס את עצמו לספק סכנה בשעת מלחמה.

כתב כת"ר, "א. הגהות מימוניות (וכך פסק הב"י בסוף טור חו"מ) – חייב לסכן נפשו על הצלת חבריו (ועי' שו"ת חות יאיר סי' קנא).

ויש להעיר שאף שהב"י הביא כן בשם הירושלמי, ואף שהוא הסביר דעת הירושלמי, מ"מ הוא אינו מוכרח שכן דעתו. וזה כמ"ש המאמ"ר בס"קעז ג, וז"ל "כך דרכו

שם לשבות, ולמה הוצרך לטעם שלא תהא מכשילין שהוא טעם להתיר אף דליכא שום חשש סכנה, וגם לא מפני בתקנה בשביל המעשה שהיה שאין צורך לשום תקנה בזה...". ע"ש. ועוד כתב, "וגם בא"ר ס"תז לא ראיתי שום תירוץ על הרמב"ם...". ע"ש.

והאג"מ שם בד"ה והנכון, פירש דברי הרמב"ם באופן אחר, דהיינו בפ"ב מיירי שהעכו"ם הם בחוץ לעיר ובדרך כלל הישראלים מגרשים העכו"ם בזמן קצר, משא"כ בפ"כז שהעכו"ם הם בתוך העיר וצריך זמן גדול לגרשם משם. ולכן בפ"ב כשהעכו"ם הם חוץ לעיר יש לחוש להתרשלות לעתיד לבא ומותר לחזור לביתם אף כששוב אין סכנה, משא"כ בפ"כז שהוא לזמן רב, אין לחוש להתרשלות, ואין לומר התקנה שלא להכשילן לעת"ל. והטעם שיש לחוש להתרשלות בזמן קצר ולא בזמן גדול, הוא ביאר בד"ה אבל, ע"ש. ולפי דבריו נראה שאף כשאין סכנה אחר ההצלה מותר לחלל שבת באיסור דאורייתא כדי לחזור לביתם ע"ש. (ועיין בחת"ס א"ח ס"רנ, והיעב"ץ ח"א ס"קלב ד"ה ודקשיא, שמותר לחזור אף כשיש איסור דאורייתא.) ואף שראיתי במנחת שלמה ח"א ס"ח, שהוא פליג על האג"מ (גם הראש"ל זצ"ל פליג בתוקף על האגרו"מ, בחזו"ע שבת ח"ג. אכן הרה"ג אשר וייס שליט"א בשו"ת מנחת אשר ח"א וחי"ב הוכיח מהראשונים כאגרו"מ) לגבי אם הרופא יכול לחלל שבת באיסור דאורייתא כדי לחזור לביתו כשהוא יצא כדי להציל חולה שיש בו סכנה, מ"מ הוא כתב בשם הפרישה והב"ח בנד"ד שאף אם נצחו ישראל ושוב אין פק"נ ממש עדיין מותר לחלל שבת באיסור תורה כדי לחזור לביתם, מפני חשש שמא ירדפו האויבים אחרים, וכמ"ש המ"ב בס"תז ס"ק י ע"ש.

(ג) וכת"ר כתב לפרש דברי הרמב"ם באופן אחר, "והנה הגרי"א"ה הרצוג זצ"ל עמד על כך בספרו היכל יצחק (חלק א"ח ס' לב) והסביר שטעם הגמרא מפני חשש שיבואו עליהם אויבים שייך רק אם לא נצחו אלו את אלו, אך אם נצחו ישראל אין חשש בזה ולכן צריך היה הרמב"ם להביא טעם מחודש "כדי שלא להכשילן לעתיד לבא" בהסתמכו על דברי ר"ג (ר"ה כא ב) שגם אם כעת אין צורך בדבר, הרי יש מקום לדאוג עבור פעם אחרת.

אך באמת עדיין טעון הדבר עיון, למה לא הגביל הרמב"ם את ההיתר רק בתוך אלפים אמה. אלא שיש לבאר את שיטת הרמב"ם שם שיש הבדל בין שתי ההלכות, בעוד

אלא הוא כתב שם בפ"כז הל"ז, "וכל היוצאין להציל נפשות ישראל מיד עובדי כוכבים ומזלות או מן הנהר. או מן המפולת יש להם אלפים אמה לכל רוח ממקום שהצילו בו. ואם היתה יד העובדי כוכבים ומזלות תקיפה והיו מפחדים לשבות במקום שהצילו בו הרי אלו חוזרין בשבת למקומן ובכלי זיינן".

והקושיא היא, מאיזה טעם כתב הרמב"ם בפ"ב בדרך סתם שמותר לחזור בכלי זיינן, אבל בפ"כז הוא כתב שזה דוקא אם היתה ידי עכו"ם תקיפה והיו מפחדים לשבות במקום שהצילו בו. ועוד יש להעיר בטעם שהוא כתב בפ"ב, "כדי שלא להכשילן לעתיד לבא", הלא הו"ל לומר מפני סכנה ותו לא.

(ב) **וכבר** הרגישו האחרונים בקושיות אלו, וכתב היד איתן בפ"ב שם, "רבינו ז"ל קיצר בכאן וסמך אמ"ש בס"פ כ"ז דהיינו דוקא כשהם מתפחדים לישב במקומן שהצילו בו דאל"כ שובתין במקום שהצילו בו ויש להן אלפים אמה משם לכל רוח והוא מהסוגיא דעירובין וע"ש ברא"ש ובב"י ס"ס ת"ז, אלא שמ"ש כאן רבינו דהטעם דחוזרין למקומן בכלי זיינן הוא כדי שלא להכשילן לעתיד לבוא ליתא בגמ' אלא מפני מעשה שהיה אמרו כן וכבר הרגיש בזה הלח"מ פ"ו מה' מלכים. ומ"מ גם מהתוס' משמע מהא דתנן שכל היוצא להציל חוזרין למקומן דטעמא משום תחילתן ע"ש."

וכן ראיתי בציץ אליעזר ח"א ס"לט, שהוא הסכים למ"ש היד איתן, וגם כתב לתרץ על הטעם שלא להכשילן לעתיד לבוא, "ולזה י"ל דהרמב"ם תחילת טעמא של כל היוצאים להציל חוזרין קנקיט שהוא משום כדי שלא להכשילן לע"ל, ורק לאחר מיכן משום מעשה שהיה התפשט היתר החזרה גם משום טעמא דפקו"נ ואז התירו גם עם כלי זיינן ולמקומן, וכפי שהמשיך לבאר בפ"כז ע"ש. וכן הוא למד מהקריית ספר להמב"ט, ועיין שם מה שהוא כתב בשם השיירי כנה"ג ס"תז והמרכבת המשנה.

אלא ראיתי באגרות משה א"ח ס"פ, שהוא השיג על היד איתן הנ"ל, וז"ל בד"ה והנה הרמב"ם, "ומש"כ בהגהות יד איתן... לבד שהוא דוחק גדול לא נכון כלל, דהא איכא הרבה חילוקים מש"כ בפ"ב ולא כתב בפ"כז, ומ"ש בפ"כז ולא כתב בפ"ב... ובכלל לא מובן דאם איירי גם בפ"ב במתפחדים לשבות במקום שהצילו הרי הוא סכנה להשאר

מחיצה פחותה מעשרה. וכשם שפטורין מכל אלו בהליכתן כך פטורין בחזרתן. ופירש הכסף משנה שם, "ומה שכתב וכשם שפטורים וכו'. אפשר שלמדו ממאי דתנן פרק מי שהוציאנהו (דף מ"ד:) כל היוצאין להציל חוזרין למקומן ואמרינן בגמרא שחוזרין בכלי זינן למקומן". הרי משמע שדין זה שייך רק "במחנה", דהיינו שיש מלחמה, וכשם דלא אמרינן לגבי ד' דברים דהיינו דמאי ונט"י וכו', שזה רק אם יד העובדי כוכבים ומזלות תקיפה והיו מפחדים לשובות במקום שהצילו בו, ה"ה בחוזרין למקומן בכלי זינן הוא באופן כזה, וכדמצינו בפ"ב. משא"כ בפ"כז ששם מיירי כשאין "מחנה" ואין מלחמה ולכן הוא חמור טפי, ואין היתר לחזור בכלי זינן אא"כ העכו"ם תקיפה וכו'. וכן נראה מהרדב"ז שם בהל' מלכים שכתב, "כשם שפטורין. טעמא שלא תהא מכשילן לעתיד לבוא." הרי הוא מדמה זה למ"ש הרמב"ם בהל' שבת פ"ב הנ"ל שכתב הרמב"ם שם "כדי שלא להכשילן לעתיד לבא". ולכן יש לפרש שמ"ש הרמב"ם בפ"ב הוא גם מיירי כשיש "מחנה", דהיינו שיש מלחמה, משא"כ בפ"כז, ששם הוא מיירי ב"יוצאין להציל נפשות ישראל מיד עובדי כוכבים ומזלות או מן הנהר. או מן המפולת", וכמו שלגבי נהר או מפולת אין "מחנה" למלחמה, כמו כן י"ל לגבי הצלת נפשות י"ל שאין מחנה, ולכן שפיר הוא לחלק בין פ"ב ובין פ"כז. כמ"ש כת"ר.

ד) ולגבי מה שהקשה הלחם משנה בהל' מלכים שם, לגבי הטעם שכתב ברמב"ם בפ"ב דשבת כדי שלא להכשילן לעתיד לבוא, וז"ל "מ"מ נראין דאין זה הטעם האמור בגמרא שם אלא משום מעשה שהיה התקינו כן". והוא כיון למ"ש בעירובין מה. שטעם הדין משום "בראשונה היו מניחין כלי זינן בבית הסמוך לחומה פעם אחת הכירו בהן אויבים ורדפו אחריהם ונכנסו ליטול כלי זינן ונכנסו אויבים אחריהן דחקו זה את זה והרגו זה את זה יותר ממה שהרגו אויבים באותה שעה התקינו שיהו חוזרין למקומן בכלי זינן". ואם זה הטעם איך כתב הרמב"ם שהטעם הוא מפני שלא להכשילן לע"ל.

ויש לתרץ קושיא זו כמ"ש השיירי כנה"ג בא"ח ס"תז בהג' הב"י אות ב, וז"ל "ולכן הנכון דס"ל להרמב"ם ז"ל דהא דתניא באותה שעה התקינו שיהו חוזרים בכלי זינן למקומן, הטעם הוא נמצאת מכשילין לע"ל, שקודם התקנה לא היו שמים על לבם שיבואו עליהם אויבים, והיו הולכין להציל אף שבחזרתן לא היו חוזרין בכלי זינן, אבל אחר מעשה שהיה חששו שמא לא ירצו ללכת לעזור את אחיהם פן בחזרתם בדרך יקראם אסון מאויבים ולא עליהם כלי

שבפכ"ז דן הרמב"ם בהצלת נפשות ישראל בתור הצלת יחידים, כלומר, הצלה שאין בה גדר "מלחמה" לפיכך יש הגבלות וסייגים, וההיתר מותנה בכמה תנאים, ורק אם יש חשש כעת מהעכו"ם מאחר שידם עדיין תקיפה, מותר להם לחזור למקומם ובכלי זינן.

ואילו בפ"ב הרי מדובר במלחמה, שכן בעיר ספר אפי' באו על עסקי תבן וקש הרי זו מלחמה על כל ההשלכות ההלכתיות. לפיכך אין מקום לשום הגבלות, וגם לאחר שניצחו רשאים לחזור למקומם "כדי שלא להכשילן לעתיד לבוא" – כלומר, אף טעם זה מגדרי המלחמה הוא, שהנצחון יהיה לא רק מוחלט כעת אלא גם מובטח להבא.

והנה הגמ' (עירובין שם) מוכיחה מדוד המלך, "ויגידו לדוד לאמור הנה פלשתים נלחמים בקעילה, והמה שוסיס את הגרנות" ותנא, קעילה עיר הסמוכה לספר היתה "והם לא באו אלא על עסקי תבן וקש דכתיב: והמה שוסיס את הגרנות" (שמואל-א כג א). נמצא שבעיר ספר גם על עסקי תבן וקש צריכים להלחם כך גם לגבי שבת הותר הדבר, ומראה זו למדים אנו שגם לעסקי תבן וקש קורא הכתוב "מלחמה" שהרי הכתוב אומר: הנה פלשתים נלחמים בקעילה, למרות שהמלחמה היא רק: והמה שוסיס את הגרנות, ולכן פסק הרמב"ם שאין הגבלה של אלפיים אמה ואין הגבלה של חוזרים למקומם בכלי זינן אפילו לאחר שידם של ישראל תקיפה וניצחו, משום שבמלחמה עסקינן. ע"כ דברי כת"ר.

וראיתי באג"מ הנ"ל, ונראה שהוא הרגיש בחילוק של כת"ר, וז"ל "...עצם מעשה ההצלה הוא אחרת, דבפ"ב הוא העכו"ם שצרו על עיר ישראל, ובפ"כז ביוצאין להציל נפשות ישראל מיד עכו"ם." נראה שבפ"ב הוא הצלת העיר דמשמע שיש שם הרבה עכו"ם וזה בגדר של מלחמה, משא"כ בפ"כז שהוא רק הצלת יחידים, ואין זה בגדר של מלחמה.

ונראה שיש להביא סמך לפירוש כת"ר ממ"ש הרמב"ם בהל' מלכים פ"ו הל"ג, וז"ל "ארבעה דברים פטרו במחנה. אוכלים הדמאי. ופטורים מרחיצת ידים בתחלה. ומביאין עצים מכל מקום. ואפילו מצאן תלושים ויבשים אין מקפידין על כך במחנה. וכן פטורין מלערב עירובי חצירות במחנה אלא מטלטלין מאהל לאהל ומסוכה לסוכה והוא שיקיפו כל המחנה מחיצה גבוהה עשרה טפחים כדי שתהיה רשות יחיד כמו שנתבאר בהלכות שבת. ואין

הלא הסכנה עצמה כגון עליה לגג כדי ליפול וכדומה משום טירוף דעתו, עדיין אינה לפנינו.

ויש להסביר כל זה לפי מ"ש הבנין ציון לגבי פק"נ לפנינו, שכתב מרן ב"ד ס"קעט ז, "מי שרודפים אחריו נחש ועקרב מותר לחבר כדי שלא יזיקהו." ופירש הט"ז שם בס"ק ד. "דאין לך דבר שעומד בפני פק"נ, משמע כאן דאם פק"נ תלוי בעבירה שכשעושה עבירה יכול להנצל, מותר לו לעשות כן מעצמו עבירה ההיא כמו הכא שע"י שעובר על לאו דחובר חבר מציל עצמו." וראיתי בבנין ציון ח"ב ס"קסט שכתב על זה, "תמהתי על הט"ז למה צריך להוציא דין זה מכאן, הא משנה שלמה היא יומא (ד' פג.) מי שאחזו בולמוס וכו' ע"ש. וכן מוכח ממה דאמרינן פסחים (ד' כו.) דמתרפאים בעצי ערלה. ואולי כוונתו דמהתם שמעינן דוקא כשכבר בא לידי סכנה וכגון כשכבר נשכו העקרב, שאז ודאי מותר להציל עצמו בכל דבר, אבל שמותר זה ג"כ לצורך פיקוח נפש כזה שמתירא שמא ישכנו ויבא לידי סכנה, זה לא שמענו רק מדברי אביי, ובזה יש תירוץ לקושית התוספות." ע"ש. הרי מבואר שאף שמתירא שמא יבא לידי סכנה, עדיין זה בכלל פק"נ, ועדיין זה בכלל פק"נ שלפנינו. וצ"ל שהטעם שזה עדיין בכלל "לפנינו", הוא מפני שהנחש והעקרב "רודפים אחריו". הרי כשיש הוכחה גמורה לפנינו שהוא יבא לידי הסכנה (דהיינו שהעקרב והנחש רודפים אחריו), אף זה נחשב כפק"נ לפנינו. משא"כ כשאין שום הוכחה לפנינו שהוא יבא לידי הסכנה.

ולפי זה בנד"ד הוא אינו מוכרח כלל שאם הם הניחו כלי זיינן שהם יבואו לידי סכנה, ולכן אין זה בכלל ההיתר של פקוח נפש. ולכן בעינן תקנת רבונתנו להתיר חזרה לביתם עם כלי זיינן. וי"ל שזה אף כשנצחו ישראל, ושוב אין סכנה ממש, עדיין התירו מטעם "מחנה", מפני חשש בעלמא.

וכן נראה ממ"ש בירושלמי בסוף פ"ק דעירובין, "רבי יוסי בי רבי בון בשם רב כשם שבהליכתן פטורין מד' דברים כך בחזירתן פטורין מד' דברים." ופירש בקרבן העדה שם, "כך בחזירתן פטורין. שעדיין הן בסכנה מפני האויבים האורבים בדרך." הרי נראה שזה כמו המעשה בעירובין מה. הנ"ל "פעם אחת הכירו בהן אויבים ורדפו אחריהם..." הרי נראה מזה שיש להשוות דין הצלת העיר שכתב הרמב"ם בפ"ב דשבת, לדין מחנה ומותר לחזור לביתם בכלי זיינן מטעם חשש בעלמא של סכנה, משא"כ

זין, לכך התקינו שיהיו חוזרין בכלי זיינן כדי שלא להכשילן לעתיד לבא, וכדכתב הרמב"ם ז"ל.

וכן ראיתי לר"י יצחק עטיה ז"ל, במשרת משה, בהל' מלכים שם שכתב, "דכיון דמעשה שהיה שהביאו בש"ס דאירע תקלה על ידי שלא חזרו בכלי זיינן א"כ אי לא שרינן להו חזרה כהליכה ויארע להם שום תקלה ח"ו נמצאת מכשילן לעתיד לבא דשוב אינם יוצאים לכן מתירין להם שלא להכשילן והכל מיוסד כמ"ש בש"ס משום מעשה שהיה ולא הוצרך להאריך בזה וכמנהגו הטוב."

וכן ראיתי בהג' עמק המלך שם שכתב, "דודאי משום הך מעשה שהיה שאירע פ"א לא יתירו חכמים איסור שבת במלאכה דאורייתא אלא דכלפי שהיו מתחלה נוהגים כן ולא חשו לכלי זיינן להניחן באחד המקומות ולמנוע מלהציל כיון דאיקלע כי האי מילתא חשו חכמים שימנעו ויחושו למה שאירע פ"א." ע"ש.

וכן הוא באדני יד חזקה בהל' שבת פ"ב שכתב, "ברור שכן גם כונת רבינו שכ' מותר להן לחזור בכלי זיינן שלהן למקומם בשבת כדי שלא להכשילן לעתיד לבא, – כלומר לכן חוזרין עם כלי זיינן לבתיהם כדי שלא יצא מכשול לעתיד לבא, כמ"ש שם שהאויבים יקחו מהם את כלי זיינן."

ה) ויש להסביר הטעם לתקנה זו. וי"ל שאין חשש זה של מכשילן לע"ל, בכלל פקוח נפש כיון שאין זה "לפנינו", וכמ"ש הנודע ביהודה מה"ת ס"רי, וז"ל "ואמנם כל זה ביש ספק סכנת נפשות לפנינו כגון חולה או נפילת גל, וכן במס' חולין שם גבי רוצח הפיקוח נפש לפנינו... אבל בנד"ד אין כאן שום חולה הצריך לזה..." ע"ש. וכן הוא בחתם סופר י"ד ס"שלו, וכן הוא ברעק"א ס"ס ועוד.

אלא מצינו שכתב מרן בס"קעט ו, "מי שנשכו עקרב מותר ללחוש עליו ואפילו בשבת, ואע"פ שאין הדבר מועיל כלום הואיל ומסוכן הוא התירו כדי שלא יטרף דעתו עליו." הרי התירו איסור תורה רק מפני "שלא יטרף דעתו עליו", אף שטירוף הדעת עצמו עדיין אינו "לפנינו", עדיין מותר לעבור על איסור תורה. ולכאורה יש להקשות על זה שאם טירוף הדעת אינו לפנינו איך התירו לעבור על איסור תורה בשבילו. ועוד אף אם טירוף הדעת לפנינו,

לרבינו מתירין רב דתריץ לומר שחוזרים בכלי ז' למקומם כדתניא בראשונה היו מונחים כליהם בבית סמוך לחומה... ומפרש רבינו דה"ק רב דלא תיקשי מתני' דר"ה אמתני' דידן אף דהתם נמי הוי הצלה, אבל לא הוי הצלה דקא איירי בה מתני' דידן, דהצלה דמתני' דידן הויא כעובדא דברייתא דאיירי במלחמה, דאמרו בי' בברייתא דמאותה שעה התקינו שיהיו חוזרים בכלי ז' למקומם, והיינו מתני' דידן דלישנא הוי כלישנא דברייתא דקא מייתי ושתייהם לדבר אחד נתכוונו, אבל מתני' דר"ה כדקאי קאי דלא שרי אלא אלפים לבד ותו לא, והיינו תירוצא קמא דרב שפסק רבינו בפ"ב אמנם בפ"כז שמדבר בכולהו הצלות דמתני' דר"ה לא שרי אלא דוקא עד אלפים דאין פחד לישראל במקומו, מיהו אם יד העכו"ם תקיפה יכולים לחזור למקומם, והיינו תירוצא דר' נחמן ופסק כתרי אוקמתי לקולא וכמ"ש הב"י ז"ל בשם הרא"ש, ושכן פסק הרמב"ם, זהו דנלע"ד. הרי החילוק הוא שבפ"ב יש מלחמה, ובפ"כז אין מלחמה, וכשיבארתי.

אלא ראיתי לר"י אליקים גאטיניי ז"ל ביצחק ירנן, על הרמב"ם בפ"ב, שכתב, "ואחרי מופלג כמו ל' שנה נדפס זה ספר בירך יצחק ועיין שם בסדר מסעי מ"ש לישב לב' לישני דרבינו אלו דפ"ב ופכ"ז בחילוק היכא שהוא מלחמה עם הגוים דבזה איירי בפ"ב אבל התם בפכ"ז שהוא מדבר בכל מיני הצלה דהתם לית ביה סכנה אם ישאר שם במקומו לכך לא התיר אלא כשיד האומות תקיפה וכו' יעו"ש. והמה דברים תמוהים דאי יש לחלק בין נדון המתני' דתני וכל היוצאין להציל חוזרין למקומן דקאי במלחמה לנדון מתני' דראש השנה דתנן בראשונה וכו' דאיירי במיני הצלה דלית בה סכנה א"כ מאי קשיא להם לש"ס ממתני' למתני' דחדא תני למקומן וחדא תני אלפים אמה הא שפיר יש לחלק בין מלחמה דאיכא סכנה לשאר הצלות דליכא סכנה ולמה להו לתרץ מה שתירצו שחוזרין בכלי ז' וליעולם אלפים אמה וכן תירוצא אחר כאן וכו' כאן וכו', ועוד דגם במתני' דר"ה תני להציל מן הגויים והיינו מלחמה שהולך להלחם עם הגויים להציל מידם ומה חילוק יש ביניהם, והוא ז"ל נרגש מזה וכתב וגם הגויים לא דמי להא דגוים שצרו עליהם למלחמה דקא איירי בפ"ב, אלו דבריו ולא ידעתי היאך לא דמי זה לזה דגוים שצרו על ישראל היינו גייס שבא על ישראל והכל אחד. ע"ש.

ויש ליישב מ"ש הבירך יצחק. מ"ש ביצחק ירנן "...הא שפיר יש לחלק בין מלחמה דאיכא סכנה לשאר הצלות דליכא סכנה ולמה להו לתרץ מה שתירצו שחוזרין בכלי

בפ"כז דהתם ליכא מלחמה וליכא חשש כלל של סכנה אם יד ישראל תקיפה ויש פחד לעכו"ם מפני הישראלים והוא כדבר קבוע ואינו עשוי להשתנות. ואין היתר לחזור לביתם בכלי ז' א"כ יש חשש של סכנה, כגון שיד העכו"ם תקיפה.

ויש להסביר הגדרים של סכנה כמו דמצינו בתוספות בפסחים מו: ד"ה רבה, שכתבו "ואם תאמר אי אמרינן הואיל א"כ בטלת כל מלאכות שבת הואיל וראוי לחולה שיש בו סכנה, וי"ל כיון דלא שכיח כלל לא אמרינן הואיל". הרי חולה שיש בו סכנה הוא לא שכיח כלל. וי"ל שלגבי הצלת יחידים ברמב"ם פ"כז, התירו חזרה לביתם עם כלי ז' א"כ רק אם שכיח סכנה כגון שיד העכו"ם תקיפה, אבל אם יד ישראל תקיפה אז אין היתר כיון שהסכנה בכלל "לא שכיח". אולם בפ"ב שיש מלחמה, לכאורה נראה שכישראלים ניצחו במלחמה ש"ל שהסכנה לא שכיח, אלא אחר המעשה הנ"ל ראו רבותינו שאין המציאות כן, ולכן הם תקנו שכשיש מלחמה אף כשהישראלים מנצחים עדיין יש לחוש לסכנה, ויש להם לחזור לביתם בכלי ז' ויניחו. והחילוק בין כשיש מלחמה ובין כשאין מלחמה הוא שכשיש מלחמה יש חשש שאף אם ניצחו הישראלים עדיין קצת האויבים יכולים לחזור להילחם עמם, וכדמצינו באותו מעשה בעירובין מה. שכן הוא דרך המלחמה שלפעמים צד זה מנצח ושוב הצד אחר מנצח, ולכן אף אם הוא חשש בעלמא מ"מ עדיין תקנו רבותינו לחוש לזה. משא"כ שלא בשעת מלחמה, כשיש פחד בעכו"ם ויד ישראל תקיפה, והוא כדבר קבוע שאינו עשוי להשתנות, אין לחוש לסכנה כלל.

ו) **ומצאתי** תנא דמסייע לן בפירוש זה, והוא ר"י יצחק ברכה ז"ל מארס צובה, בספרו בירך יצחק, פר' מסעי, וז"ל "...דהרמב"ם בפ"ב לא קאיירי אלא בחד גוונא דוקא, דהיינו בענין שהתחיל בו בעכו"ם שצרו על עיירות ישראל, ועלה קאמר ומצוה על כל ישראל לחזור ולהציל לאחיהם וכו', וכשהצילו חוזרים בכלי ז' למקומם ממה כדי שלא להכשילם לעתיד לבוא ע"כ, והכא שרי שהוא שעת מלחמה. אבל התם בפ"כז, שהוא מדבר בכל מיני הצלה כמו מן הגויים ומן הנהר ומן המפולת וכיוצא, דהתם לית ביה סכנה אם ישאר שם במקומו, לכך לא התיר אלא דוקא כשיד האומות תקיפה ע"ע ומתירא לשבת שם, אז יהא מותר לו לחזור אפילו למקומו ובכלי ז', אבל אם אין פחד מן הגויים למה ליה לחזור ומי רודף אחריו כשהציל מן הנהר ומן המפולת, וגם הגויים לא דמי להא דגוים שצרו עליהם למלחמה דקא איירי ביה בפ"ב, וזה נפקא ליה

ולפי כל זה נראה שכשיש חשש שמא האויבים יחזרו להילחם עם הישראלים אז מותר לחזור בכלי זיין לביתם, וזה בגדר של מלחמה, אבל כשאין חשש כלל שיד ישראל תקיפה ויש פחד על העכו"ם והוא כדבר קבוע שאינו עשוי להשתנות, אז אין להם לחזור לביתם בכליהם.

ואסיים בברכת הצלחה מרובה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן עג.

שאלה: האם כשיש היתר לעשות מלאכה בשבת בשינוי, הוא יותר עדיף להגדיל השינוי כל מה שאפשר, או אם אמרנן כיון שיש שינוי אין צריך להגדיל השינוי.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אליעזר טויק שליט"א.

(א) **כתב** כת"ר, "הגמרא בשבת דף קכח עמוד ב מביאה ברייתא: "מילדין את האשה וכו'...דתנו רבנן...ואם היתה צריכה לשמן – חבירתה מביאה לה שמן ביד, ואם אינו ספק ביד – מביאה בשערה, ואם אינו ספק בשערה – מביאה לה בכלי...". אחר כך מסבירה הגמרא שלגבי ההבאה בשערה לא מדובר שיש בעיה של סחיטה, או משום שאין סחיטה בשיער, או משום שמדובר שמביאה בכלי בשערה. לפי שני ההסברים אין מדובר באופן שנכנסים לבעיה של סחיטה, ובכל זאת בברייתא יש הדרגה שעדיף להביא בכף היד ורק אחר כך בשיער, אע"פ ששניהם שינויים. נראה לכאורה שהסיבה להעדפת יד על פני שיער, היא משום שעדיף לשנות כמה שיותר.

אלא שהרמב"ם, הלכות שבת פרק ב הלכה יא כותב: "...וכל שאפשר לשנות משנין בשעת הבאה כגון שתביא לה חברתה כלי תלוי בשערה ואם אי אפשר מביאה כדרכה". נראה מדבריו, שלא הזכיר את ההבאה ביד אלא רק 2 מקרים: כדרכו ובשינוי, שהכלל "דכמה דאפשר לשנויי משנין" פירושו רק שעדיף לעשות בשינוי ולא כדרכו, אבל אין צורך בשינוי כמה שיותר גדול.

לעומת זאת בריטב"א על הסוגיה הנ"ל בשבת קכח עמ' ב, נראה שיש הבדל בין רמות השינוי, שכתב שם: "מביאה לה בכלי דרך שערה. פי' שיקשור כלי בשערותיה, דכמה דאפשר לשנויי משנין, וא"ת היכי קאמר לעיל מביאה

זיין ולעולם אלפים אמה". י"ל דאדרבה מתירין זה לפינן החילוק בין מלחמה לשאר סכנות, דילפינן מזה שכשיש מלחמה יש לחוש לסכנה אף שהוא חשש בעלמא, משא"כ בשאר סכנות. וזה כוונת הבירך יצחק הנ"ל שכתב, "וזה נפקא ליה לרבינו מתירין רב דתריץ לומר שחוזרים בכלי זי' למקומם".

ומ"ש היצחק ירנן, "ולא ידעתי היאך לא דמי זה לזה דגוים שצרו על ישראל היינו גייס שבא על ישראל והכל אחד." י"ל דאה"נ שאין חילוק בין גייס ובין צבא של גוים שצרו על ישראל, דהרי כתוב בירושלמי סוף פ"ק דעירובין שאף "אנשים הם בכלל" מחנה, ולכן ה"ה שגייס בכלל מחנה וכשיש מלחמה אין חילוק בין מחנה גדול או קטן, אלא י"ל שיש חילוק אחר כאן בין מתני' דר"ה למתני' דעירובין, והוא הגדר של חשש סכנה אם הישראלים נשארו במקומם. וי"ל כשיש מלחמה יש חשש שאף אם נצחו הישראלים עדיין קצת האויבים יכולים לחזור להילחם עמם, וכדמצינו באותו מעשה בעירובין מה. שכן הוא דרך המלחמה שלפעמים צד זה מנצח ושוב הצד אחר מנצח, ולכן אף אם הוא חשש בעלמא מ"מ עדיין תקנו רבותינו לחוש לזה, אבל מתני' דר"ה מיירי באופן שאין מלחמה ואם הישראלים הצילו אחיהם מיד הגייס, ויד ישראל תקיפה, ויש פחד גדול על העכו"ם, שוב אין לחוש שמא חוזרים אנשי הגייס להילחם עם הישראלים ואין כאן אפילו חשש בעלמא, ובזה שפיר הוא אם הישראלים אינם חוזרים לביתם. וזה מ"ש הבירך יצחק, "דאין פחד לישאר במקומו". משא"כ כשיד העכו"ם תקיפה ויש חשש סכנה יש להם לחזור לבתייהם בכלי זיין.

ועוד י"ל, והוא שאף יש לפרש כן בלשון הש"ע, שבס"שכט. כתב מרן "כותים שצרו על עיירות ישראל..." באו על עסקי נפשות, ואפילו סתם, יוצאים עליהם בכלי זיין ומחללין עליהם את השבת...כל היוצאים להציל חוזרים בכלי זיין למקומם." ויש לפרש את זה כמ"ש הרמב"ם בפ"ב, דהיינו כשיש מלחמה. וכתב מרן בס"תז ג, "כל היוצאין להציל נפשות ישראל מידי עכו"ם או מן הנהר או מן המפולת, יש להם אלפים אמה לכל רוח ממקום שהצילו בו, ואם היתה יד העכו"ם תקיפה והיו מפחדים לשובות במקום שהצילו, הרי אלו חוזרים בשבת למקומם ובכלי זייןם." ויש לפרש שכאן מיירי כשאין מלחמה וכשפירשנו לעיל לדעת הרמב"ם בפ"כז הנ"ל.

כדרך המוציאין", ולכאורה י"ל ששערה הוא קיל טפי מבידה, זה אינו, שכתבו התוספות שם ד"ה המוציא, שאם יש איזה דבר שדרכו להוציא בפה עדיין הוא חייב, כגון מאכל ע"ש. הרי מצינו שאין חילוק בין יד או פה או שער, אלא עיקר החילוק בין אם דרכו להוציא באופן זה או לא. ולכן כיון שאין דרכה להוציא שמן בידה וגם אין דרכה להוציא שמן בשערה, הרי הם שוים, ואם ההוצאה ביד או בשער אינו מעלה ומוריד, ששניהם בכלל שינוי.

ולדעת הרמב"ם כל החילוק בין ידה ושערה הוא רק לגבי שיעור השמן, וכן משמע בברייתא הנ"ל "ואם היתה צריכה לשמן חבירתה מביאה לה שמן ביד, ואם אינו ספק ביד מביאה בשערה, ואם אינו ספק בשערה מביאה לה בכלי". הרי החילוק הוא רק לגבי "ספק", אבל מצד שינוי הכל שווים, ואין לומר שבאחד יש יותר שינוי מחבירו. ולכן כתב הרמב"ם "וכל שאפשר לשנות משנין בשעת הבאה כגון שתביא לה חברתה כלי תלוי בשערה ואם אי אפשר מביאה כדרכה". והוא הביא רק הדוגמא של שיעור השמן שהוא יותר גדול דהיינו בכלי בשערה, ומובן שאם היא אינה רוצה כל כך שמן שאפשר להביא בידה, כיון שאף בזה יש שינוי.

(ג) מ"מ נראה שאף הרמב"ם סבר כהרשב"א והריטב"א שאם אפשר לעשות המלאכה ביותר שינוי הוא עדיף, ורק לגבי הבאת השמן הוא סבר שגדר השינוי הוא שזה בין בידה בין בשערה. כתב הרמב"ם בהל' שבת פ"כא הל"כ, "הצריך לדוק פלפלים וכיוצא בהן ליתן לתוך המאכל בשבת הרי זה כותש ביד הסכין ובקערה אבל לא במכתשת מפני שהוא טוחן". ופירש באדני יד החזקה, "ודקדק בס' מעשה רוקח שכ' רבנו ביד הסכין ובקערה היינו מצריך שני שנויים ומנא ליה הא סגי בקתא דסכינא לבד, ואין לומר שרבנו או או קאמר זה או זה, דהא כ' אחר זה אבל לא במכתשת מפני שהוא טוחן משמע דוקא שניהם צריך שלא יהיה כטוחן. בשבלי לקט מדקדק כיון שאם עשה כדרכו חייב משום טוחן, אם כן אם עשה על ידי שנוי ליהוי פטור אבל אסור, ויש לומר דלכן מדקדק רבנו ומצריך שני שנויים שיהיה מותר אפילו לכתחלה ובחד שנוי יהיה באמת פטור אבל אסור."

ולפי זה יש לומר שכיון דמצינו שאם יש שני שינויים אין כאן מלאכה כלל והוא מותר לגמרי, צ"ל שיש הדרגה בשינויים, ולכן יש סברה לומר שאף בשינוי אחד אם השינוי יותר גדול הוא קיל טפי מאם השינוי אינו גדול כך

בידה [הא] שינוי דשערות עדיף וכל מה דאפשר לשינויי משנין, וי"ל שאם יש ספק ביד האשה [הכי עדיף, ש]אם מביאה בכלי יש להרבות בשיעור משום אותו שמן שישאר בדפני הכלי וכל מאי דאפשר למעוטי בשיעורא ממעטין...". בריטב"א נראה בבירור, שהבין שעדיף כמה שיותר לשנות, אלא שהקטנת השיעור של המלאכה עדיף על הגדלת השינוי. על סברה זו העיר חברי הרב ישעיה אברמסון הי"ו, שיש לדון מה העניין בשינוי גדול יותר הרי שניהם דרבנן?

הלכה למעשה לא מצאתי מי שדן בזה, ורציתי לשאול את כבוד תורתו: האם אכן יש מקום להחמיר כפשט דברי הריטב"א, ולנסות לעשות שינוי כמה שיותר גדול. "ע"כ דברי כת"ר.

(ב) **בתחילה** יש לבאר קצת בדעת הרמב"ם הנ"ל. כתב ר"א גאטיניו ז"ל ביצחק ירנן על דברי הרמב"ם שם, "הכי איתא בשבת דף קכ"ח אם צריכה לשמן וכו' ואי אין ספק בשערה מביאה בכלי והקשו בש"ס תיפוק ליה משום סחיטה, אין סחיטה בשער והקשה הרשב"א בחי' וז"ל לא ידעתי לזה התירוף מה הפרש יש בין מביאה ביד למביאה בשער דכולן משום שבות ויותר שינוי יש במביאה בשער ממביאה בידה אלו דבריו וכוונתו ברורה להקשות דכיון דבכולן יש משום שבות למה תני בברייתא תחילה ביד אדרבא יותר שינוי יש בשערה מביד ולא יתיר כי אם בשערה דכל כמה דאפשר לשינויי משנין.

ולענ"ד נראה דקמ"ל תנא דכיון דביד ג"כ איכא שינוי דלאו אורחיה בהכי לא מטרחינן ליה להביאו בשער דאפי' יתאחר ויבא לסכנה, ברם כשאין ספק ביד ונמצא צריך להביא בכלי בלי שינוי אמרינן יביא בשער כדי לשנות דהיינו בשער ממש ואי אין ספק בשער ג"כ יביא בכלי תלוי בשערה ודי בשינוי מועט כזה ועל רבינו ז"ל יש להקשות אמאי השמיט מאי דתני בברייתא תחילה ביד. "ע"כ דבריו.

ונראה שלהרמב"ם המציאות אינה כן, שאין חילוק כאן של שינוי יותר גדול בין הבאה בידה או בין הבאה בשערה, אלא הכל שווים ואין באחד שינוי יותר מבחבירו, שאין דרך אשה להביא שמן בידה, וכן אין דרך אשה להביא שמן בשערה, ולכן מהיכא תיתי לומר שיש יותר שינוי באחד מהם. ואף דמצינו שכתוב במשנה בשבת צב. "כלאחר ידו ברגלו בפיו... ובשער... פטור שלא הוציא

לו בה"ש לעלות באילן או לשוט על פני המים להביא לולב או שופר, וכן מוריד מן האילן או מוציא מן הכרמלית עירוב שעשה. וכן אם הוא טרוד ונחפז ונצרך לדבר שהוא משום שבות בה"ש הרי זה מותר...". ע"ש

ויש לחקור אם דאורייתא בשינוי בכלל "שבות". כתב הרמב"ם בפ"ו הל"ט, "דבר שאינו מלאכה ואין אסור לעשותו בשבת אלא משום שבות, מותר לישראל לומר לנכרי לעשותו בשבת, והוא שיהיה שם מקצת חולי או יהיה צריך לדבר צורך הרבה או מפני מצוה". וכתב הרב המגיד שם, "ובהשגות א"א אם היה קצת חולי הוא עצמו עושה, שהרי גונח יונק חלב בשבת, וכן אמרו הלכה מחזירין את השבר. וכן אמרו במקום הפסד כגון צינור שעלו בו קשקשים ממעכן ברגלו ע"כ. וכל אלו שכתב כבר נתבארו בדברי רבינו. ואמנם כונתו בכאן שאין כאן חולי כולל כל הגוף ולא סכנת אבר אלא קצת צער. וזהו שכתב מקצת חולי או מצטער. ועוד שזה מה שעושה בו הוא כדרכו...". ע"ש. ופירש הלחם משנה שם דברי הרב המגיד, וז"ל "אפילו שתאמר שגונח אינו כולל כל הגוף דומיא דמקצת חולי שכתב כאן רבינו, יש חילוק דמה שהותר כשאינו כולל ע"י ישראל ובשינוי, אבל ע"י נכרי הודיענו דאפילו בלא שינוי מותר" ע"ש.

הרי מבואר, שמ"ש שהתירו שבות, הוא בא לומר אפילו כשאין שינוי, אבל אה"נ שמלאכה דאורייתא בשינוי כמו גונח יונק חלב נמי מותר, כמו שבות בלי שינוי. ולפי זה הכי י"ל לגבי בה"ש, שכמו ששבות מותר בשעת דחק או לצורך מצוה, ה"ה שמותר לעשות מלאכה דאורייתא בשינוי. וכיון שמרן אזיל בזה כשיטת הרמב"ם ממילא שאף הוא סבר כן.

ועכשיו יש לחקור במלאכה שא"צ גופה. בתחילה יש לבאר מה היא "שבות". כתב הרמב"ם בפ"א הל"א, "נאמר בתורה תשבות אפילו מדברים שאינן מלאכה חייב לשבות מהן. ודברים הרבה הן שאסרו חכמים משום שבות...". ופירש האורה ושמחה שם, "דע דדוקא אלו השבותין הנזכרים בפרקים הללו, נסמכו על עשה דתשבות, אבל כל הני "פטורים" הנזכרים בפרקים הקודמים בכל מלאכה ומלאכה (כגון מקלקל, עושה מלאכה פחות מכשיעור, או מלאכה הנעשית בכלי ועושהו ביד וכדומה), דאף שפטור אבל אסור היא מדברי סופרים כמבואר בפ"א הל"ג, איסורן לאו מצד העשה דתשבות אלא מצד הלאו דלא תעשה מלאכה כמ"ש בפ"א שם

כן, ואם קבלנו סברה זו י"ל שאם יש שני שינויים נפרדים הוא קיל טפי כל כך עד שהוא מותר לגמרי. ולכן י"ל שאף הרמב"ם מודה לדעת הרשב"א והריטב"א, וכל שאפשר לשנות ביותר שינוי הוא עדיף, אלא הם רק חולקים במציאות לגבי הבאת השמן, דהיינו אם השינויים בהבאה ביד או בשערה הם שווים או אם יש יותר שינוי בשער מביד.

ועוד מצינו לגבי טחינת מלח שרק בשינוי אחד הוא מותר לטחון, וכמ"ש הרשב"א בפ' התולין קמא. ד"ה הני פלפלי, "ובהדיא תנן בתוספתא אין כותשין את המלח... אבל מרסק הוא בעץ הסכין... אלמא אפילו בשבת בשינוי שרי, והכא לא אסר ר"י אלא בפלפלי דצריכי למידק טפי". הרי ברק שינוי אחד מותר לטחון את המלח (עייין בגר"א ס"שכא ס"ק ט שכתב דלא בעינן קערה לטחינת מלח), והרב המגיד על הרמב"ם הנ"ל רמז לדעת הרשב"א ע"ש. משמע שאף הרמב"ם מסכים לזה. ועיין עוד בזה בזבחי צדק א"ח ס"כ ע"ש. ולכן צ"ל שאם יש שינוי שהוא כל כך גדול לפעמים יש להתיר לגמרי. ולפי זה צ"ל שכל שהוא מוסיף בשינוי הוא קיל טפי, וראוי לעשות כן. ונראה שכיון שהרב המגיד שם לא כתב שהרמב"ם חולק על הרשב"א, שאף הרמב"ם מודה לזה. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן עד.

שאלה: האם מותר לדעת מרן לעשות מלאכה דאורייתא ע"י שינוי בבין השמשות בשעת דחק, ומהו הדין לגבי מלאכה שאינה צריכה לגופה. ואם מותר לעשות מלאכה גמורה ע"י שינוי לחולה שאין בו סכנה. ומהו הדין בכיבוי נר חשמל בשינוי, בשעת דחק.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יוחנן סלם שליט"א.

א) בס"ש מב מרן הביא לשון הרמב"ם בקצת שינויים בדין עשיית מלאכה בבה"ש. ולכן יש לדון בדעת הרמב"ם בזה.

כתב הרמב"ם בהל" שבת פ"כד הל"י, "כל הדברים שהן אסורין משום שבות לא גזרו עליהן בין השמשות אלא בעצמו של היום הוא שהן אסורים, אבל בין השמשות מותרין. והוא שיהיה שם דבר מצוה או דוחק. כיצד מותר

אלא נראה שזה אינו, שהרי כתב הרמב"ם בהל" עירובין פ"ו הל"ט, "שכל דבר שהוא מדברי סופרים לא גזרו עליו בין השמשות במקום מצוה או בשעת הדחק." הרי כאן הרמב"ם לא כתב "שבות" אלא "מדברי סופרים". ולכן זה כולל כל דבר שהוא "פטור" בהם, כמבואר בדברי האורה ושמחה הנ"ל. וממילא שלמ"ד שמלאכה שא"צ לגופה פטור, שה"ה יש להתיר מלאכה שא"צ לגופה בבה"ש בשעת דחק, שהרי אף מלאכה שא"צ לגופה בכלל "דברי סופרים" למ"ד שהוא פטור.

ולפי זה שפיר הוא מ"ש מרן בס"ש, "כל דברים שהם אסורים מדברי סופרים לא גזרו עליהם בין השמשות...". הרי הוא לא נקט לשון הרמב"ם בהל" שבת, שכתב "שבות", אלא לשון הרמב"ם בהל" עירובין שכתב "דברי סופרים". ולכן אף למרן י"ל שלמ"ד שמלאכה שא"צ לגופה פטור, שהוא מותר לעשותה בה"ש בשעת דחק.

ועוד י"ל, שאף שהרמב"ם כתב לגבי אמירה לעכו"ם בפ"ו הנ"ל שרק "שבות" מותר, התם לאו דוקא הוא כמ"ש האורה ושמחה שם, וז"ל "...מ"מ הכא אין חילוק לכאורה, ואפילו מלאכה דרבנן ג"כ מותר, דהרי הכא מוכח דמותר לומר לו להביא דרך כרמלית שהרי הים כרמלית הוא, והעברה ד"א בכרמלית מלאכה דרבנן היא ולא שבות...". ע"ש. הרי כאן לאו דוקא שבות. ולכן ה"ה י"ל לגבי בה"ש שלא דוקא שבות, אלא ה"ה דברי סופרים מותר בשעת דחק.

הרי מבואר מכל זה שכל איסור דרבנן מותר בבה"ש, ואף שיש מהראשונים שסברו שאין לדמות שבות לשבות, ואם קצת שבותים התירו חז"ל אין ללמוד מזה להתיר שבותים אחרות, מ"מ מלשון הרמב"ם שכתב "כל הדברים שהן אסורין משום שבות לא גזרו עליהן בין השמשות", משמע שאין לומר כן לגבי בה"ש, וכל איסור דרבנן מותר. וכן בהל" עירובין הוא כתב, "שכל דבר שהוא מדברי סופרים", וכן לשון מרן בס"ש "שם" "כל דברים...". הרי כאן כל איסורי דרבנן מותרים.

ולפי זה אם אמרין שדעת מרן שמלאכה שא"צ לגופה היא רק איסור מדרבנן, ממילא שאף זו מותרת בבה"ש בשעת דחק או לצורך מצוה. (ולאו שאומרים שמרן סבר כהרמב"ם שמלאכה שא"צ לגופה חייב, ממילא שאף

דאסרו אותן חכמים "להרחקה מן המלאכה", ולא משום "שבות" אסורם. ועל פי זה יובן ב' דברים הצריך ביאור, (א) הרמב"ם מתחיל בפרקים הללו לבאר שדברים הרבה אסרו חכמים בשבת ואלו הן, וקשה לכאורה דהא גם הפרקים הקודמים מלאים בהרבה דברים שבהם פטור אבל אסור מדרבנן, ואין לך מלאכה שלא הזכיר שם דברים האסורים מדרבנן, ומה הוא זה שמתחיל ומספר לנו כאן שדברים הרבה אסרו חכמים. (ב) בכל איסורי דרבנן הנזכרים בפרקים הקודמים, כתב בהם הרמב"ם לשון "פטור" ואילו באלו השבותין הנזכרים בפרקים הללו כתב בהן לשון "אסור", וכבר כתב הרמב"ם בפ"א הל"ג שיש מקומות שכתב בהם "פטור" ויש מקומות שכתב בהן "אסור" (אף דמשמע לכאורה דלדינא אין נ"מ בין לשון "פטור" ובין לשון "אסור", מ"מ צריך טעם בשינוי הלשונות הללו). אמנם עם דבריו מובן יפה הכל, והוא שיש ב' מיני איסורין דרבנן, (א) איסורין שאסרו מטעם הרחקה מן המלאכה, (ב) דברים שאסרו מטעם "שבות", ובפרקים הקודמים לא איירי אלא באיסורין שהן מטעם הרחקה מן המלאכה שיסודם הוא מצד הלאו של לא תעשה כל מלאכה, ולפיכך כתב בהן לשון "פטור" מפני שעל האב שלהם (דהיינו הלאו) איכא עונש לפיכך כתב על התולדה שלהן (ר"ל על האיסור דרבנן שנולד מהן) פטור, אבל אלו השבותין שהאב שלהן הוא העשה, ועל האב שלהן ליכא עונש (דעל עשה ליכא עונש בב"ד) לפיכך לא כתב על התולדה שלהן לשון פטור, שהרי גם על האב שלהן פטור, אלא כתב לשון אסור, והבן. וגם מיושב עתה מה שהתחיל הרמב"ם כאן לבאר שיש דברים אסורים מדרבנן, והוא שמכאן ואילך מתחיל לבאר סוג אחר של איסורין שהן "שבותין" דרבנן, והבן, וזה נכון בעה"י. ע"ש.

ולפי זה יש מקום לומר שמה שהתיר הרמב"ם שבות בבה"ש, הוא דוקא "שבות", ולא דבר שהוא "פטור אבל אסור". ולכן אין להתיר "מקלקל", עושה מלאכה פחות מכשיעור, או מלאכה הנעשית בכלי ועושהו ביד וכדומה, כמ"ש האורה ושמחה הנ"ל (ומ"ש שחצי שיעור פטור בשבת, אין זה ברור, שלדעת הפמ"ג והמשנ"ב ורב פעלים ח"ש אסור מן התורה בשבת, עיין מה שכתבתי באורחותיך למדני ח"ג ס"מט). ולכן אע"פ שהרמב"ם סבר שמלאכה שא"צ לגופה חייב, מ"מ למ"ד שהוא פטור, נראה שאף אין להתיר לעשות מלאכה שא"צ בה"ש. אלא רק דבר שהוא אסור משום "שבות" יש להתיר.

ואחר כך הוא הביא דעת עצמו, וז"ל "לפיכך נראה לנו שהחולב כסוחט ובתרווייהו לתוך הקדרה מפרק אוכלין הוא..." ע"ש הרי כאן אף שהוא הביא דעת עצמו, הוא לא כתב שאיסור החולב הוא רק מדבריהם.

ועוד י"ל, שאף הרשב"א סבר שהחולב הוא מדבריהם כמבואר בחידושו בשבת צה. אלא אחר כך הוא כתב, "ואי קשיא לך דהא אמרינן בכתובות פ' אע"פ גונח יונק חלב... דאלמא חולב ביד לא הו"ל מפרק ואסור ד"ת. וי"ל דלדבריו דר"א קאמר, ולומר דאפילו לר"א דחייב, יונק בפיו שרי דמפרק כלאחר יד הוה, ולעולם לא סבירא לן כותיה. וכ"כ ר' האי גאון ז"ל. ויש לפרש, דאה"נ שמ"ש לגבי גונח הוא אליבא דר"א ואנו לא קי"ל כוותיה שהחולב חייב מן התורה, מ"מ עדיין ילפינן מיניה הדין שבכל כלאחר יד באיסור תורה מותר לחולה שאין בו סכנה. וכן יש לפרש את דבריו (והפירוש בסוגריים), "וי"ל דלדבריו דר"א קאמר, ולומר ד(סברו רבנן) אפילו לר"א דחייב, יונק בפיו שרי דמפרק כלאחר יד הוה (שכן הסכימו רבנן שכל איסור תורה בשינוי מותר לחולה שאין בו סכנה), ולעולם לא סבירא לן כותיה (דהיינו לגבי שיש איסור תורה בחולב, אבל אה"נ סברו רבנן שכלאחר יד מותר באיסור תורה לחולה שאין בו סכנה)".

ולפי זה אף אם אמרינן שסבר הרמב"ן שיש רק איסור דרבנן בחולב בשבת, מ"מ עדיין ילפינן מדין יונק בכתובות ס. שמותר לעשות מלאכה דאורייתא בשינוי לחולה שאין בו סכנה, שהלא הרמב"ן והרשב"א אזלו בשיטה אחת בענין זה כמ"ש הרב המגיד בהל" שבת פ"ב סוף הל"י, ולכן יש ללמוד מזה לזה.

וכן נראה ממ"ש הרשב"א בשבת קכט. הנ"ל בשם הרמב"ן, "וקשיא לי דהא אמרינן לגבי גונח יונק חלב מפרק כלאחר יד הוא ובמקום צערא לא גזרו רבנן... וי"ל שכלאחד יד אע"פ שהוא שבות אינו דומה ולא נראה כעושה מלאכה שאין בו משום מראית העין התירו משום חולה". שהרי אם הוא מיירי רק באיסור דרבנן בחולב, הלא הו"ל לתרץ שהחולב הוא רק מדבריהם וע"י שינוי הוא מותר לחולה שאין בו סכנה, אלא כיון שהוא לא כתב כן, נראה שהוא מיירי אף לדעת הרי"ף ודע' שסברו שיש איסור תורה בחולב בשבת.

וכן י"ל לדעת הריטב"א הנ"ל דאזיל כדעת הרמב"ן (וכן הוא בכתובות ס. שהוא סבר שהחולב אסור רק מדבריהם

בה"ש אין להתיר. אלא לענ"ד נראה שסבר מרן שמלאכה שא"צ לגופה היא אסורה רק מדרבנן).

(ב) ויש לבאר דעת מרן לגבי חולה שאין בו סכנה. מרן בס"שכח יז, פסק כדעת הרמב"ן וכמבואר בט"ז ומ"א שם, וכן הוא במ"ב וכה"ח שם. ויש לעיין אם לדעת הרמב"ן מותר לעשות מלאכה מן התורה בשינוי בשביל חולה שאין בו סכנה. כתב הרמב"ן בתורת אדם דף ד, "מפרק כלאחר יד הוא ובמקום צערא לא גזרו רבנן וכו', וכן התירו בו שבות דמלאכה הנעשית בשינוי". וכן הוא בר"ן בפ" החבית (דף סא. ברי"ף) שכתב הרי"ף שם לפי מ"ש בכתובות ס. "גונח יונק חלב בשבת, מאי טעמא, מפרק כלאחר יד הוא ובמקום צערא לא גזרו ביה רבנן", וכתב הר"ן "והרמב"ן כתב בספר תורת האדם דמשום הכי שרינן מפני שהוא שבות הנעשה בשינוי שלא כדרך מלאכות". (עיין בגר"ז בס"שכח יט שציין לדברי הר"ן הללו בשם הרמב"ן, שאפילו מלאכה גמורה ע"י שינוי מותר). וכן הוא ברשב"א בשבת קכט. שהוא הביא מ"ש הרמב"ן, וז"ל "וקשיא לי דהא אמרינן לגבי גונח יונק חלב מפרק כלאחר יד הוא ובמקום צערא לא גזרו רבנן... וי"ל שכלאחד יד אע"פ שהוא שבות אינו דומה ולא נראה כעושה מלאכה שאין בו משום מראית העין התירו משום חולה". ואף הריטב"א שם אזיל כשיטת הרמב"ן וכתב, "נהי דשרי בחולה שאין בו סכנה מלאכה גמורה ע"י גוי, לא שרי ביה שבות ע"י ישראל אא"כ נעשה כלאחר יד כדאמרינן גונח יונק חלב...". ע"ש. נראה מכל זה שאף במלאכת דאורייתא אם היא כלאחר יד, היא מותר לחולה שאין בו סכנה.

אלא יש להעיר על זה, שלפי מ"ש הרמב"ן בפ' החבית קמד: האיסור של חולב הוא רק מדרבנן, שהוא הביא תשובת הרי"ף שסבר שחולב איסור תורה, ושוב כתב "ומה שאמר דחולב חייב משום מפרק... אינו מחזור... וכן י"ל שאע"פ שהחולב מדבריהם כיון דדמי למפרק וכי אורחיה קעביד אסור, ולא התירו אלא שבות בשינוי דהיינו יונק, והכי משמע לישנא דגמרא. "הרי משמע שרק שבות דשבות מתירין לחולה שאין בו סכנה דהיינו חולב שהוא רק שבות, וגם כלאחר יד שהוא שבות אחרת, אבל לא שבות אחת דהיינו כלאחר יד במלאכת דאורייתא. (וזה כמ"ש בחידושי הר"ן שם, ובריטב"א דכתובות ס. עיין לקמן).

אלא אין זה ברור בדעת הרמב"ן, שהרי במלחמת השם בפ' החבית שם אף התם הוא הביא תשובת הרי"ף הנ"ל,

הרמב"ן סבר שאף איסור תורה בשינוי מותר לחולה שאין בו סכנה.

וכן נראה הבנת הרב המגיד הנ"ל בדעת הרמב"ן, שבתחילה הוא כתב מה היא דעת הרמב"ם, וז"ל "וכבר נתבאר לך בדברי רבינו שכל שבות מותר בחולי שא"ב סכנה כיון שהוא חולי כולל כל הגוף, בין שבות דאמירה לנכרי בין שבות הנעשה ע"י ישראל". ושוב הוא כתב דעת הרמב"ן, וז"ל "אבל הרמב"ן ז"ל חולק בדין הראשון ואומר שלא התירו כל שבות בחולי שא"ב סכנה, אלא דוקא שבות שיש בו שינוי ונעשה כלאחר יד, אבל שבות הנעשה ע"י ישראל והוא נעשה כדרכו לא התירו...". ע"ש. ונראה מזה שלדעת הרב המגיד, הרמב"ן סבר כהרמב"ם רק לגבי כלאחר יד, דהיינו כמו שהרמב"ם סבר שאף רק שבות אחת מותר (ולא בעינן שבות דשבות), כמו כן הרמב"ן סבר שלאחר יד מותר כשיש רק שבות אחת, ולא בעינן שבות דשבות. וכן נראה ממ"ש ה"ה בדעת הרמב"ן, "אבל שבות הנעשה ע"י ישראל והוא נעשה כדרכו לא התירו", הרי כאן יש רק שבות אחת ע"י ישראל, ולכן ה"ה לפי מה שכתב הרב המגיד לפני זה, "אלא דוקא שבות שיש בו שינוי ונעשה כלאחר יד", דהיינו שיש בזה רק שבות אחת, דהיינו כלאחר יד באיסור תורה.

ולפי זה נראה שפשוט להרב המגיד שהעיקר כמ"ש הרשב"א בשבת קכט. בשם הרמב"ן, ולא כמו מה שנראה מהרמב"ן בשבת קמד: הנ"ל. וכן נראה מהב"י בס"שכח, שהוא הביא דעת הרב המגיד הנ"ל כדי לפרש דעת הרמב"ן ע"ש.

וכן ראיתי באור לציון בח"ב דף רנה הערה ד, שפירש כן בדעת הרמב"ן בשם האגלי טל מל' טוחן ס"ק לח אות ט ע"ש. והגר"ז ס"שכח אות כט ע"ש ע"ש. וכן ראיתי בילקוט יוסף בס"שכח הערה יב ע"ש. שאף הוא סבר שלדעת הרמב"ן מותר לעשות מלאכה גמורה כלאחר יד. אלא הוא כתב שם לגבי דעת הרשב"א בשבת קכט. וז"ל "אולם יש לדחות די"ל דהרשב"א לשיטתיה דחליבה בשבת אינה אלא מדברי סופרים, וכמ"ש בחידושי שבת צה. וגם י"ל דכוונתו רק ביניקה מהבהמה דבזה אינו נראה כמלאכה, אבל בשאר מלאכות גם כשעושה אותן בשינוי הרי נראה שעושה מלאכה, וממילא אין להוכיח מדבריו דשרינן בכל מלאכה דאורייתא בשינוי". ע"ש.

ע"ש. והוא כתב "נהי דשרי בחולה שאין בו סכנה מלאכה גמורה ע"י גוי, לא שרי ביה שבות ע"י ישראל אא"כ נעשה כלאחר יד כדאמרינן גונח יונק חלב...". הרי הוא התחיל ב"מלאכה גמורה", ולכן כשהוא כתב מיד אחר כך שלאחר יד מותר, הוא כיון לומר שאף במלאכה גמורה. וכן נראה מהריטב"א בשבת צה. שאחר שהוא הביא שי"ל שלרבנן החולב פטור, הוא הביא דעת ר"ח שסבר שחולב אסור מן התורה ע"ש.

אלא כתב הריטב"א בכתובות ס. ד"ה תניא, "גונח יונק חולב... משום דה"ל שבות דרבנן ע"י שינוי דאפילו היה חולב בידו ממש אינו אלא שבות דרבנן דמפרק תולדה דדש... הלכך כי הוא יונק בפיו הו"ל שבות ע"י שינוי, ומש"ה לא גזרו בהו רבנן בחולה שאין בו סכנה, אבל שבות גמור בלא שינוי לא התירו בחולה שלא התירו אלא אמירה לנכרי שמא שהוא שבות שאין בו מעשה שהוא קל משבות שיש בו מעשה...". ע"ש. הרי בעינן כלאחר יד באיסור דרבנן כדי להתיר לחולה שא"ב סכנה.

וכן הוא בחידושי הר"ן בשבת צה. שכתב, "ודאי דאפילו בחולב כדרכו ליכא אלא איסורא דרבנן, אלא דאפילו במקום צערא לא התירו אלא שלא כדרכו". הרי בעינן דוקא שבות דשבות, וכדעת הריטב"א בכתובות הנ"ל.

אלא י"ל שיש ללמוד ממ"ש הריטב"א והר"ן הנ"ל לשיטת הרמב"ן והרשב"א הנ"ל, שהרי הרמב"ן והרשב"א לא כתבו כלשון הריטב"א בכתובות, והחידושי הר"ן בשבת צה. הנ"ל (מלבד בחידושי הרמב"ן בפ' החבית הנ"ל), ולכן משמע דאדרבה שהם לא סברו כן, אלא אם סברו שאף באיסור תורה יש להתיר כלאחר יד, ואף אם אמרינן שהחולב הוא רק איסור דרבנן, מ"מ יש ללמוד מאלו שסברו שהוא איסור תורה כדי להתיר אף איסור תורה בכלאחר יד, וכשביארתי לעיל לדעתם. ואף שלא נראה כן מהחידושי רמב"ן בפ' החבית, מ"מ כבר כתבתי שלא נראה כן לדעתו במלחמות ה' שם, וכן לא נראה כן ממ"ש הרשב"א בשמו בדף קכט הנ"ל. ולכן כיון שהשוה הרב המגיד בהל" שבת פ"ב סוף הל"י דעת הרשב"א לדעת הרמב"ן בענין זה, י"ל שהעיקר כאן שאף איסור תורה מותר בשינוי בנדר.

ולכן מכל הנ"ל נראה שכוונת הרמב"ן כשהוא הביא ראיה מיונק, היא אליבא דכ"ע, דהיינו אף לאלו הגאונים והראשונים שסברו שיש איסור תורה בחולב בשבת. ולכן

כגון שהמזגן דלוק בשבת ומצטער בגלל ריבוי חום או קור, בכל המקרים ודומיהן, האם אפשר לפתור את הבעיה ע"י ישראל בשינוי כיוון שמלאכת כיבוי (וכן פתיחת המקרר כשאין צורך באור הנדלק), במקרים אלו אינו אלא איסור דרבנן של מלאכה שא"צ לגופה....".

ויש להשיב, שנראה מצד הדין שכל זה מותר כלאחר יד, שנראה שהעיקר בדעת מרן שמלאכה שא"צ לגופה היא אסורה רק מדרבנן. וכבר כתבתי לעיל שכשכתב הרמב"ם בפ"ו דשבות דשבות מותר, הוא כיוון לומר שאף כלאחר יד ע"י ישראל מותר כמבואר ברב המגיד והלחם משנה שם. וגם כתבתי לעיל שלא דוקא "שבות" אלא כל מלאכה שהיא מדברי סופרים בכלל היתר זה. ומרן אזיל בש"ע ס"שז ה' כלשון הרמב"ם. ולכן אם אמרינן שלמרן אף מלאכה שא"צ לגופה היא רק איסור דרבנן, אז אף זו מותרת ע"י שינוי.

ויש עוד סברות להתיר כבוי. כתב הרמב"ם בהל" שבת פ"ב הל"ה, "המחמם את הברזל כדי לצרפו במים הרי זה תולדת מבעיר וחייב". הרי נראה שיש חיוב רק אם כוונתו לצרפו במים, אבל אם אין זה כוונתו וכמו לגבי נר חשמל, אז אין חיוב בהבערה. וכן ראיתי במעשה רקח, בתחלת הספר שכתב, "דרך לוטשי ברזל ונחשת מחממין אותן ומכבין אותן במים כדי לחזקן, לפיכך אם היה בדעתו בעת שיחמם אותה לחממה כדי לצורפו במים בלבד חייב משום מבעיר. ואם חממה לרכך גופה שהוא דומה למתיך חייב משום מבשל (רמב"ם פ"ט הל"ו), וכל זה יבחן בכוונת העושה וצורת העשייה" ע"ש. וכן לגבי כיבוי כתב הרמב"ם שם בהל"ב, "המכבה גחלת של מתכת פטור, ואם נתכוין לצרף חייב". ע"ש. הרי רק אם מכבה במים יש חיוב. ולכן בנר חשמל אין כוונה לצורפו במים או לרכך גופו, ולכן אין בהדלקתו שום חיוב מן התורה, וכן בכיבוי. וכן ראיתי במרכבת המשנה על הרמב"ם בפ"ב הל"א, שכתב "והעיקר דאינו חייב משום מבעיר אלא א"כ נתכוין לצרף". וגם כתב בהל"ב. "דכל ענין הבערה והכבוי דמתכת משום צירוף נגע ביה, ואם אין צירוף אין כבוי". וכן ראיתי באבני נזר א"ח ס"רכט אות ז שכתב, "וכיון שהבערה היתה רק בצורפים, על כן אין הבערה רק אם נתכוין לצרף". ועיין עוד בזה במנחת שלמה ח"א ס"ב אות א ומה הוא כתב על דברי האחרונים הנ"ל. שוב ראיתי לר" דוד שלוש ז"ל בחמדה גנוזה ח"א שאלה ה' דין הדלקת חשמל ביו"ט, אות יד דף עז שכתב, "ולענ"ד דרמב"ם סובר שהבערת אש שאסרה תורה היא הבערת כל חומר דליק שנאחזת בו האש, אבל המתכות שאין האש נאחזת בהם

ויש להשיב. ובתחילה י"ל שהרשב"א בשבת קכט. הביא כל זה מהרמב"ן כמבואר בדבריו שם, שהוא כתב, "וכתב הרמב"ן ז"ל...", ובסוף הוא כתב "ע"כ", דהיינו שכל דבריו הוא מהרמב"ן ע"ש. וכבר כתב הילקוט יוסף שלדעת הרמב"ן אף מלאכה גמורה בשינוי מותרת, ולכן כיון שהרשב"א הביא כל לשון הרמב"ן, ממילא שאף הוא סבר כן. וכן נראה הבנת הרב המגיד בדעת הרמב"ן והרשב"א, כשפירשתי לעיל. וגם ראיתי לר"א בן יצחק גטניו ז"ל ביצחק ירנן על הרמב"ם שם שכתב, "ומ"ש הרב המגיד כן על שם הרשב"א, היינו ממה שהביא הרשב"א בחידושו דברי הרמב"ן ולא כתב עליו כלום, כנראה הודה לו". ע"ש. ולכן אף לדעת הרשב"א י"ל שמלאכה גמורה ע"י שינוי מותרת לחולה שא"ב סכנה. וזה מלבד מה שפירשתי לעיל שאף הרשב"א סבר שמלאכה גמורה ע"י שינוי מותר לחולה שאין בו סכנה.

ומ"ש הרשב"א "ולא נראה כעושה מלאכה שאין בו משום מראית העין התיירו משום חולה." פירושו שבכל כלאחר יד אין בו מראית העין כיון שהכל רואים שהוא עושה המלאכה בשינוי ולא ילפינן מיניה להתיר בשאר מקומות. וכן נראה מהר"ן בפ" החבית ד"ה ממעכן שכתב, "גבי שוטחן בחמה לפי שהרואה שהוא שוטחן בחמה יחשוב שכבסן בשבת ולפיכך אסור אפילו בחדרי חדרים, אבל הכא הרואה שממעכן יחשוב שהוא מותר דמתקן כלאחר יד הוא ובמקום פסידה שרי". ע"ש. וכן כוונת הרשב"א שאין לחוש לכל מראית העין כשהוא כלאחר יד, ולאו דוקא יונק אלא כל כלאחר יד מותר לחולה שאין בו סכנה.

ולפי זה הכי יש לפרש בדברי מרן בש"ע בס"שכח יז, שהוא כתב לדעת הרמב"ן "ולחלל עליו את השבת באיסור דרבנן בידים... וי"א שאם אין בו סכנת אבר עושין בשינוי", דהיינו עושין מלאכה דאורייתא בשינוי, וממילא הוא איסור דרבנן. וזה שלא כפירוש המ"ב שם.

ג) ועוד כתב כת"ר, "עוד הסתפקתי... מהו הדין במלאכה שא"צ לגופה הנעשית ע"י ישראל (לפי דעת המתירים שבות דשבות ע"י ישראל במקום דחק. מ"א ועוד כמבואר בחזו"ע שבת ג' עמ' תכא) האם דינה שווה לכל שבות אחר ע"י ישראל דמותר, או שיש להחמיר במלאכה שא"צ לגופה. וזו נ"מ גדולה למעשה, בהרבה מקרים מציאותיים, כגון אם שכח לכבות את האור של המקרר מלפני שבת, או כגון ששכח לכבות את אור חדר השינה מלפני שבת או

שנראה שזה עלול להביא לידי תקלה כמובן, שהם מדמים מילתא למילתא ומגיעים לידי חילול שבת ממש, ורק ת"ח בביתו בחדרי חדרים יכול לדון אם יש לסמוך על היתרים אלו. כן נראה לענ"ד.

ואסיים ביקרא דאורייתא

מחבר הספר ארחותיך למדני.

(ועיין עוד מה שכבר כתבתי בח"ג ס"מז. אות א. בענין אמירה לגוי ושבות דשבות, כששבות אחת היא מלאכה שאינה צריכה לגופה, שיש להתיר.)

סימן עה.

שאלה: האם י"ל שאם נתקלקל העירוב בשבת עדיין יש להתיר לטלטל כיון שבכניסת שבת העירוב היה כשר.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אליעזר טויק שליט"א.

(א) **כתב** כת"ר, "בשו"ת האלף לך שלמה חלק אורח חיים סימן קעב כתוב, שעירוב שנקרע בשבת אם היה קיים בערב שבת מותר אע"פ שלא תיקנוהו, ולא ביאר שם סברתו בזה... האם יש לסמוך על פסק זה של האלף לך שלמה בשעת הצורך."

כתב האלף לך שלמה ס"קעב, "ומ"ש בצוה"פ שנתקלקל בשבת מה לעשות בו. הנה אם אפשר לתקנו ע"י נכרי ודאי מותר, וכן נוהגין פה קהילתנו תמיד אף שהיו בו גדולי עולם הגאון מהר"ז זל"ה והגאון גור אריה יהודא, דהוי שבות במקום מצוה וצורך גדול ומצוה דרבים, אך אם א"א לתקנו כבר כתוב אצלי תשובה לשדה לבן דמותר לומר שבת כיון דהותרה הותרה, ומותר לטלטל כך, וכן כתבתי עוד לכמה מקומות."

והתשובה לשדה לבן נמצאת בספרו ובחרת בחיים ס"קטו וז"ל "להרב מו"ה זנווין אב"ד שדה לבן. מה ששאל אם נפסק הצוה"פ בשבת אם מותר לטלטל. הנה המ"א ס"שסג. ס"ק ד מוכח להדיא דבשבת עצמו אם נפסק הצוה"פ אמרינן כיון דהותרה הותרה, ומה דקשה ממ"ש בס"שסה במבוי שנפלו קורותיו או לחייו דלא אמרינן כיון דהותרה הותרה כיון דליתנהו למחיצות כלל וליכא היתר, אפי' מה דמתיר במבוי בזה ליתא למחיצות כלל ולא אמרינן הואיל והותרה הותרה, אבל באם הוי צוה"פ וניטל הקנה שלמעלה

אעפ"י שנבערת הפחמומית שבהם כשמתחממים ונעשים גחלת לא אסרה תורה להבעירם אא"כ כשמתכוין בחמומם לעשות אותה פעולה שעושים מחממי המתכת דהיינו לצרפם, שכיון שדרך לוטשי הברזל לחמם המתכת ולכבותה כדי לצרפה חייב על כבוי והבערה של המתכת." ע"ש. ועיין עוד מ"ש בח"ב ס"מב אות מג ע"ש.

הרי מבואר שלפי אחרונים הנ"ל לדעת הרמב"ם אין חיוב בהדלקת נר חשמל כיון שאין כוונה לצרף המתכת שבנר במים, וה"ה שאין כבוי אם הוא אינו מצרף במים. וגדולה מזו מצינו, שכתב היראים בדף קמג "וכאשר פירשתי שאין כבוי אלא בשל עץ, כך אין הבערה אלא בשל עץ." (כך כתב המנחת שלמה הנ"ל בשם היראים, אבל לא ראיתי לשון זה שם, ועיין עוד בזה באב"נ הנ"ל אות ד) וכן הוא בתוספות הרי"ד בשבת מב. שכתב, "שאין כבוייה (של מתכת) אסור מן התורה משום דלאו בת כיבוי והדלקה היא, ואינה אסורה אלא מדרבנן." הרי ששיטה זו קיל טפי מהרמב"ם שלדעת היראים והתוספות רי"ד בכל אופן אין חיוב הבערה או כיבוי במתכת, ולכן אין חיוב בהדלקת נר חשמל לדעתם, או בכבוי הנר.

הרי מצינו שלפי דעות אלו, לדעת הרמב"ם אין איסור דאורייתא בכיבוי כשהוא אינו מצרף במים. וכל זה אף על פי שסבר הרמב"ם שמלאכה שא"צ לגופה חייב. ולפי זה יש לדון, שאם אנו קי"ל שמלאכה שא"צ לגופה פטור, שוב מצינו שבכל כיבוי מתכת שאינו במים כשהוא א"צ לגופה, הוא תרי דרבנן. וכן הוא ברש"ש בשבת מב. שכתב, "דהא בשל מתכת הוה שבות דשבות." ע"ש. ולפי זה כשהוא מכבה הנר כלאחר יד, מצינו שיש ג' שבותים.

ועוד יש סברה בזה, והוא שאין כאן כבוי ממש כמו מי ששופך מים בידים על האש, אלא הוא רק מסיר החשמל מן המתכת בנר, והמתכת נתקרה ממילא, וי"ל שאין זה כיבוי או י"ל שהוא בכלל גרמא. ואין זה דומה למי שמסתפק שמן מהנר, ששאני השמן שהוא כלה בשעת שריפת האש, משא"כ בחשמל שהוא נכנס וגם יוצא שלם מהמתכת בנר. ויש לדמות זה למי שמסיר קדרה מתכת מעל האש, שאין זה בכלל כיבוי המתכת (עיין מנחת שלמה ח"א ס"יב אות ג סברה כזו. ועיין מה שכתבתי בארחותיך למדני ח"א ס"מא ויש לפלפל).

ולכן מטעמים אלו נראה שיש להתיר כיבוי חשמל כלאחר יד בשעת דחק. מ"מ אין רצוני לפרסם הדבר להמוץ העם

ולפי זה בזמנינו שהעירוב הוא ע"י צה"פ על רחובות שהם יותר מ"אמות לא שייך היתר המהרש"ק, ששוב אין לומר שיש לסמוך על הלחי אם נתקלקל החבל למעלה.

(ב) **אלא** ראיתי למהרש"ק בובחרת בחיים ס"קטז (אחר התשובה הנ"ל) שהוא כתב, "ומ"ש ר"מ מה נעשה בפרצה יותר מעשר דלא מהני לחי במבוי, הנה באמת לעיל קצתתי וכאן אבאר דלכאורה נראה בהיתר בזה, דנהי דמבואר בס"שסה, במבוי שנטלו קורותיו או לחייו דאסור לטלטל ולא אמרינן כיון דהותרה הותרה, מ"מ י"ל היינו אם אינו שעת הדחק כגון במבוי אחת דאפשר להזהר, אבל בעיר של רבים כיון דקשה להם להזהר א"כ י"ל כיון דאיכא פלוגתא בערובין צד. וס"ל לר' יהודא דאמרינן שבת כיון דהותרה הותרה אפילו במחיצות, ושמואל קאמר שם דהלכה כר' יהודא, א"כ נהי דאנן קי"ל כר' יוסי מ"מ י"ל כדאי ר' יהודא לסמוך עליו בשעת הדחק, ועיין בח"מ אהע"ז ס"ז. ...מ"מ כאן י"ל דפליגי רק במבוי אחת ואנשים בה מעט דאפשר להזהר, אבל בשל רבים דהוי עת הדחק הלכה כר' יהודא בעת הדחק ובפרט במילי דרבנן...". ע"ש כל דבריו. ועיין נדה ט. וגיטין יט. והט"ז בי"ד ס"רצג ס"ק ד והנה"כ שם, דלכ"ע במילתא דרבנן יש לסמוך על דעת יחיד בשעת דחק.

ולענ"ד אין לסמוך על זה כיון שבדרך כלל אין כאן שעת דחק, ובשלמא בעת סכנה או מלחמה וכדומה י"ל שזה שעת הדחק ויש לסמוך על דעת רבי יהודה, אבל בסתם שבת אם אין עירוב אין זה בכלל שעת דחק, אף שהוא צורכי רבים, שהרי היו כמה עיירות שלא היו להם עירוב כלל ועדיין לא היו להם צער ודחק, אף שהם לא היו מטלטלים ברחוב.

וכן יש לדקדק בהר הכרמל ס"יח, לגבי "נפסק החבל של מעלה בעירוב בשבת מהו", שכתב, "ואע"ג דאנן אין לנו להקל נגד רוב מנין ובנין שפסקו כרבי יוסי אף בנפרצה לכרמלית, מ"מ היכי שיש עוד צד היתר בלא"ה יש לצרף לזה ולסמוך לדידן שהכל מקרי כפרץ לכרמלית ולפסוק כרבי יהודא דס"ל דאמרינן הואיל דהותרה כיון דשמואל פסק כוותיה...". נראה מזה דבשלמא שיש לצרף דעת רבי יהודה להיתר אחר, אבל אין לסמוך עליו לחוד כשנפסק העירוב בעיר כדי לומר שיש לסמוך על דעת יחיד בשעת דחק, ומשמע שההר כרמל לא סבר שזה בכלל שעת הדחק, ודלא כהמהרש"ק הנ"ל.

והלחיים נשארו, בזה כיון דלחי משום מחיצה וא"כ נשארו המחיצות ובמבוי מהני היתר בזה, לכך נהי דאנן דין חצירות יש לנו ובעי צוה"פ מ"מ הוי בנפרצה מחצר לחצר אמרינן כיון דהותרה הותרה, א"כ מוכח דמה דאיסור כרמלית גורם גם בזה לא אמרינן כיון דהותרה הותרה, הה"נ בזה דוקא אם נטלו גם הקורה ולחי בענין דאף מבוי הי' אסורה, בזה לא אמרינן כיון דהותרה הותרה, אבל אם נשארו הלחיין כיון דמצד מבוי היה מותר בלחי זה אף דנפרץ לכרמלית, רק כיון דהוי חצר לכך אסור, בזה כיון דרק איסור חצר גורם לו שלא יהיה רשאי לטלטל בזה אמרינן כיון דהותרה הותרה דכל איסור חצר גורם אמרינן כיון דהותרה הותרה, ומה לי אם החצר שנפרץ לו גורם האיסור או החצר הנפרץ גורם האיסור והוי בזה כאלו מחיצות החיצונות קיימין, וא"ש דברי המ"א וא"צ לדחוק דמיירי בנפרץ מחצר לחצר רק בלא"ה א"ש כיון דנפרץ רק הקנה שלמעלה מותר. כן נ"ל להקל בעת הדחק ובמלתא דרבנן, ובפרט דמבוי שלנו יש להם דין חצרות נמי אין זה ברור רק ספק, לכך כדי לצרף זה להקל בנד"ד. ולכך הה"נ אם ניטל לחי אחד רק דאחר נשאר נמי די. עיין בפמ"ג נמי לא החליט לאיסור בזה רק הניח בצ"ע ע"ש. שוב אמר לי חכם אחד דגם בתשובת הר כרמל מתיר בזה, ואין ספרו ביד. ועיין בתשובה שאח"ז."

הרי מבואר מדבריו שכל ההיתר שהוא כתב בהאלף לך שלמה הוא לגבי מבוי, וכתב הרמ"א בס"שסג כו, "וי"א דנוהגין האידנא לתקן כל המבואות בצורת הפתח דכל המבואות שלנו יש להם דין חצרות". ולפי זה סבר המהרש"ק דאף דאמרינן בס"שעד ב, "היה כותל בין שתי חצרות ועירבה כל אחת לעצמה ונפרץ הכותל בשבת מותרים לטלטל כל השבת כל אחד בחצרו... אבל חצר שנפרצה לר"ה או לכרמלית אסור". ופירש המ"ב בס"ק ט, "לכרמלית אסור, בזה לא אמרינן כיון שהותרה הותרה כמו דאמרינן מעיקרא דשם לא נפרץ אלא לחצר שהוא רה"י כמוהו ואין ביניהם אלא שזה של יחיד זה וזה הוא של אחר, אבל זה שנפרץ לרשות אחרת ממש לא אמרינן ביה הואיל והותרה הותרה". ע"ש. מ"מ כיון שבנידון המהרש"ק כשנתקלקל החבל של צורת הפתח עדיין נשאר הלחי, ועדיין זה נחשב כמחיצה למבוי, לכן עדיין יש להתיר לטלטל אף שנפרץ החבל של צוה"פ כנגד כרמלית.

אלא י"ל שיש לסמוך על היתר זה רק במבוי, אבל כתב מרן בס"שסג כו, "הא דמבוי נותר בלחי או קורה דוקא... לא יהא בו רחבו יותר מ"אמות מצומצמות... אבל אם חסר אחד מכל אלו אין לו תקנה אלא בצורת הפתח". ע"ש

והנה אין זה מקום פיתא ידידה שהרי כלל לא דר שם, ומ"מ מבואר בתוס' שהוא אוסר על כל בני החצר, וחזינן לכאורה להדיא דלא כהחז"א... אמנם יש שרצו ליישב בזה שאין מכאן קושיא על החזון איש ששם איירי באופן שהאב היה דר שם, ויש שם דירה המיוחדת לאכילה, ואמנם הבן אכתי לא דר שם, אמנם כיון שעיקר הדירה מצד עצמה מוגדרת לדיורי אכילה, וכיון שבעל הבית נמצא בחצר היא אוסרת, ולא דמי לאופן שיש בביתו חדר המיוחד לאכילה ושאר החדרים אינם מיוחדים לאכילה, שי"ל שבזה שאני ואינו אוסר וצ"ע."

ולענ"ד זה תירוץ טוב להסביר מ"ש החז"א הנ"ל. וכן נראה מהרא"ש שם שכתב, "ומיהו אי הוי דייר היורש בחצר בבית אחד אוסר עליהן, אע"פ שלא נכנס לדור בבית אביו, כיון שהוא בחצר וראוי להשתמש בו, חשבינן כאילו נכנס לדור בבית ואוסר עליהן כיון שלא עירבו." ויש לפרש "ראוי להשתמש בו", שהוא ראוי לאכול שם וכסתם בית.

ואסיים ביקרא דאורייתא

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן עז.

שאלה: האם בעיני עירובי חצרות בבתי מלון או בתי חולים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **מרדכי אלתר** שליט"א.

א) **לכאורה** נראה שכיון שכל אחד יש לו חדר מיוחד במקומות אלו, שהם צריכים לערב עירובי חצרות כדי לטלטל בכל המלון או בבית חולים. אלא עדיין יש לדון בזה.

כתב מרן בס"ש ע"ב, "בעל הבית שיש לו הרבה בתים בחצר והשאלין או השכירין לאחרים, ויש לו בכל אחד מהם דברים שאינם נוטלים בשבת מחמת כבדן או מחמת איסור שהם דברים שאסור לטלטלם אפילו לצורך מקומן, אין הדברים בהם אוסרים עליו לפי שנעשו כולם כאורחים אצלו...". והטעם שא"צ עירוב חצרות הוא מפני שעדיין יש לבעל תפיסת יד בכל חדריו, דאנו קי"ל כרבי יהודה בעירובין פה: שאמר "אם יש שם תפיסת יד של בעל אינו אוסר." ופירש"י, "שיש לבעל הבית מקום בדירתו של זה

וגם כתב שם, "מ"מ נ"ד שנעשה כדין ונפסק בשבת גם להד"מ יש לסמוך בזה על שני לחיין הקיימין ולהתיר, והיינו באין הפרצה יותר מעשר..." ע"ש. הרי זה כדברינו, שאם הקלקול הוא יותר מ'אמות אין לומר כיון דהותרה הותרה.

וכן נראה לדעת הגרש"ז אויערבך ז"ל בששכ"ה פ"יז בהערה ס"ק קט שכתב, "שאם נקרעו החוטים ברחוב זה כנגד זה... דמוטב לא לפרסם בכל אופן, כי רבים לא ישמעו בקולם, ומוטב שיהיו שוגגים, וקיל משוגגים כיון דהוי כמתעסק דרבנן כמבואר בשבת עג." ע"ש. ואף בזה יש לדקדק שהוא לא אמר שיש לסמוך על דעת רבי יהודה בשעת הדחק, דמשמע שהוא סבר שאין זה בכלל "שעת הדחק".

ולכן נראה דבשלמא שיש לסמוך על המהרש"ק כשהצה"פ הוא פחות מ'אמות, אבל בזמנינו כשהצה"פ הוא על רחוב שהוא יותר מ'אמות אין לסמוך על דעת רבי יהודה לחוד כדי להיתר טלטול אם נפסק הצוה"פ.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן עז.

שאלה: האם יש לבאר דעת החזון איש לגבי חדר בבית שאינו מיוחד לאכול שם, אם הוא כבית תבן בדיני עירובי חצירות.

תשובה:

להרה"ג **מרדכי אלתר** שליט"א.

א) **כתב** החז"א בס"צ אות מא, "קי"ל דאין אוסר אלא במקום פיתא, ולפ"ז אם יש כמה חדרים בבית וחדר אחר מיוחד לשלחנו בשבת, אין חשיב דירתו אלא חדר שהוא אוכל, ושאר החדרים הן כבית תבן, ולפ"ז מותר להוציא כלים ששבתו בשאר חדרים מחדרם לחצר בלא עירוב...".

וכתב כת"ר, "והקשו אצלינו שהנה בתוס' בדף ע. בד"ה יורש, כתב "ומיהו אם היה היורש דר באותה חצר שמא היה אוסר להם בית אביו כשירש בשבת, אע"פ שלא בא לדור שם אפילו עירב עם חבירו בערב שבת, אפילו הכי בעי ביטול ולא מהני עירובין לגבי אותה חצר שירש...".

להחליף חדריהם... ה"ל כאילו יש להן רשות בכל הבית דלא מקרי יחוד מקום אלא כשמפרש ואומר לו לא יהיה לך רשות כ"א בחדר זה לבדו... וא"כ הכא נמי במלון דיש לו רשות בכל זמן להחליף חדרו אף כשאין לו רשות לסלקו לגמרי שלא לדור במלון". ע"ש. וכן הוא בבית חולים יש רשות למנהלים להחליף החדרים. וזה כמ"ש כת"ר, "ופעמים הרבה מעבירים את החולה מחדר זה לחדר אחר."

אלא אין זה ברור, שראיתי בחיים שאל ח"ב ס"כ שכתב, "אמנם הכא בלאזאריטו משום שמיר' דיירי בלא אגרא כלל, וגם אם רוצים הן חליפות למו והממונה החליף של זה בזה לסיבה קלה, א"כ גרעי מאורחים ואפשר דחשיב כאילו הם אין להם רשות כלל כיון דאינם פורעים שכירות ומצו להחליף דירתם מבית זה לבית זה. והרי זה דומה למאי דאמרין פ' הדר (סה:): שם לענין משכיר בית דאי מצי מסלק לשוכר מסיק, התם דאגרינן מהמשכיר דחשיבנן דהוי רשות משכיר ולא שוכר... וה"ה בלאזאריטו דמצי מסלק ליה לא חשיב רשותו ולא בעי עירוב. ברם לכי דייקת פורתא הא דמצי מסלק ליה בנ"ד מגן שווא, דהרי... נהי דיש רשות לסלקו מהבית אשר הוא חונה, אבל מחויב לתת לו בית אחר לישב שם עד מלאת ימי נזירתו. וא"כ נמצא דרשותו מהחצר אינו מסתלק כיון דהבתים האלה אינם שוכרים אותם אלא דרים בזמן זה מטעם המלך לשמור העיר מדבר באופן דשכיח בטורקיא"ה, וחזק זמן מתן להם לישב רחוק מהעיר...". ע"ש כל דבריו. הרי ברישא הוא כתב כסברת החלקת יעקב שכתב "וא"כ הכא נמי במלון דיש לו רשות בכל זמן להחליף חדרו אף כשאין לו רשות לסלקו לגמרי שלא לדור במלון", אבל בסיפא החיים שאל לא סבר כן, כיון שהבעל אינו יכול לסלקו מהבית לגמרי, וה"ה לגבי מלון ובית חולים י"ל כן.

וגם ראיתי שהחזון איש בס"צ אות לב חולק על הביאור הלכה הנ"ל, ולכן היתרים הנ"ל אינם חזקים. ועיין בספר נשמת אברהם ח"ד ס"שע, מה שהוא הביא מכתב מהרש"ז אויערבאך ז"ל בענין זה, ובפרט שהוא חושש לדעת החז"א כנגד הביאור הלכה הנ"ל.

מ"מ מצינו שהביאור הלכה שם הביא שאף הגר"ז סבר כמותו, וכן ראיתי במהרש"ס ח"ו ס"יז שגם כתב, "דכיון דיכול להחליפם מחדר לחדר אין זה רשות מיוחד להם". ע"ש. וזה כהחלקת יעקב הנ"ל. ולכן נראה שבאיסור דרבנן יש להקל ובפרט בהלכות עירובין, וכמ"ש הריב"ש בס"תכז, "ענין הערוב עצמו דרבנן, ואמרו הלכה כדברי

שנותן שם כליו להצניע. אינו אסור עליו, דכל רשותא דחצר דידיה הוא כאילו דר עמו בבית."

ולפי זה י"ל שכיון שבעל המלון יש לו כמה דברים שהם שלו בכל חדר שבמלון, והם גם דברים שהוא אינו יכול לסלקם בשבת, ששפיר י"ל שיש לו תפ"י בכל חדר ואין צריך לערב כלל.

אלא ראיתי בחלקת יעקב א"ח ס"קפו שהוא הביא רש"י הנ"ל, וגם מ"ש במרדכי והאגור ס"תקעג, שכתב "מיהו נראה לי דלא חשוב תפיסת יד אלא בעה"ב שמשכיר ביתו ומעכב לעצמו אחת מפינות הבית להניח שם כליו". ושוב כתב החלקת יעקב, "נראה בעליל דמייירי שבעה"ב השכיר רק ביתו והחפץ המונח שם לא השכיר כלל ושייך לכה"ב, משום הכי מקרי תפיסת יד, וכן יש לפרש לשון הרמב"ם וטושו"ע, אבל אם הבעל הבית השכיר החדר עם החפצים שבשם, זה לא מקרי תפיסת יד כיון דהחפץ מושכר להשוכר כמו החדר, ושכירות ליומא ממכר הוא אף במטלטלין כמבואר ב"מ נו: לענין אונאה... וא"כ בנדר"ד בבתי מלון שגם החפצים מושכרים להשתמש בהם יחד עם החדר, זה לא מקרי תפיסת יד, דלא עדיפי מהחדר בעצמו שאינו רק מושכר לו ומקרי שלו לענין דצריך ערובי חצרות". ע"ש. ולפי זה אין להתיר משום טעם הנ"ל בנדר"ד.

מ"מ ראיתי באגרות משה בא"ח ח"א ס"קמא שרוח אחרת עמו, והוא כתב בד"ה אך, "שגם דברים השכורים נחשב תפ"י למשכיר, דאף אם צריך רשות, הא יש למשכיר רשות שהשוכר מוכרח להחזיק חפץ השכור של המשכיר מדין שומר ככל שוכר, והכא לא יכול השוכר לחזור בו משכירתו, דהא משלם לו בעד זה יותר, ובודאי מחויב להחזיקו כל הזמן שהתנו...". ע"ש. הרי לדעת האג"מ עדיין מועיל היתר הנ"ל בנדר"ד.

(ב) וגם יש להתיר מטעם אחר, וזה לפי מ"ש הביאור הלכה בס"שע. ד. ד"ה אינם אוסרים, "היכי דמצי לסלוקינהו בכל שעה כגון שלא השאילו לזמן מיוחד, לא יכול לאסור עליו אפילו אופה ומבשל בפני עצמו... וכן מצאתי בחידושי הרשב"א ובעבוה"ק להדיא דדוקא היכי דמשאילו לזמן מרובה, אבל לזמן מועט הו"ל כאורח ואינו אוסר, ומובן לפי זה דה"ה וכ"ש היכי דמצי לסלקו בכל עת דלא עדיף מזמן מועט". ע"ש. וגם כתב החלקת יעקב הנ"ל באות ג "דכיון שאפשר שלמחר יעלה על הדעת של בעה"ב

אלא חזרתי לאחורי, שראיתי במרן ס"ש ע"ח, שכתב שאין אורח הפחות מל' יום אוסר, וכתב עליו הרמ"א שם "ואפילו אם האורחים רבים ובעל הבית אחד, ודוקא בדאיכא בעל הבית קבוע, דאז האורחים בטלים לגביה, אבל אורחים ביחד אוסרים זה על זה מיד." (וזה לפי מ"ש הדרכי משה בסוף ס"ש פ"ב ע"ש) ופירש המ"ב בס"ק נז, "ואפילו אם האורחים רבים. נמי בטלים לגבי בעל הבית ונעשים כאנשי ביתו. אבל האורחים ביחד, ר"ל שלא היו שם רק אורחים בחצר, ומיירי בשעשה לכל אחד חדר מיוחד לאכילה כמ"ש ס"ג אוסרים, דכיון דליכא כאן קבוע שהיו נטפלים לגביה הוו כשאר בע"ה..." ע"ש. הרי נראה דבנד"ד שכשאין בעל הבית שם אין האורחים נטפלים לו. ועדיין הם צריכים לעשות ע"ח. וכן פירש הערוך השולחן שם באות כ, "...אבל כשאין שם בעל הבית כגון שהבעל הבית דר בחצר אחר, האורחים אוסרין זה על זה" ע"ש. ולכן הכי י"ל לגבי מלון או בית חולים, שאם הבעל דר "בבית אחר", שהאורחים אוסרים זה על זה.

ונראה שתפ"י מועילה כדי שהשוכרים יהיו כאורחים ותו לא, וכמ"ש מרן בסע"ב שבתפ"י "...נעשו כולם כאורחים", אבל אף באורחים ממש בעינן ביטול לגבי בעל הבית, מדין עיקר וטפל, וזה רק אפשר אם בעל הבית הוא שם, שאם העיקר אינו שם, דהיינו בעל הבית, ממילא הטפלים עומדים בפני עצמם, ולא שייך כאן ביטול. ולכן עדיין בעינן ע"ח. כן נראה כוונת הרמ"א הנ"ל. וכן יש לפרש בלשון רש"י הנ"ל שכתב, "דכל רשותא דחצר דידיה הוא כאילו דר עמו בבית", דהיינו שהם טפלים לבית של הבעל החצר. אולם אם הבעל אין לו בית בחצר, שוב אין לומר "כאילו דר עמו בבית", שאם העיקר אין שם ממילא הטפלים אינם נתבטלים. ולכן אם אין בעל המלון דר במלון, אין להתיר מטעם זה, וכנראה מדברי ר"י נויבירט ז"ל הנ"ל. אלא עדיין יש להתיר אם הם אוכלים במקום אחד, וכמבואר במרן בסע"ד.

ויש לבאר עוד בזה. כתב הדר"מ בסוף ס"ש פ"ב ע"ק ב, "וצ"ע בגמרא פ' הדר סה: במעשה דלנו בפונדק כו' דמשמע שם דאורחין אוסרין זה על זה. ונ"ל דאינן אוסרין אלא כשאין בעל הבית קבוע דאין שייך לומר דה"ל אורחין גבי אחד אלא כשאחד קבוע שם, אבל כשהבעל הבית קבוע, אפשר דאורחים בטלים לגביה, ואפילו האורחין רבים, וכמ"ש מהרי"א בת"ד ס"עו". והוא כיון למעשה דר"ל ותלמידי דרבי חנינא בעירובין סה: ע"ש.

המיקל בערוב, בזה יש לדון להקל. ועוד י"ל ס"ס בזה, דהיינו שמא ההלכה כהאג"מ הנ"ל די"ל תפ"י בנד"ד, ואת"ל שזה אינו וההלכה כהחלקת יעקב דאין כאן תפ"י במלון, אז שמא ההלכה כהמהרש"ם והחלקת יעקב דלא בעינן ע"ח אם הבעל יכול להחליף החדרים.

ג) ועוד יש לעיין, מה הוא הדין כשאין הבעל דר במלון אלא במקום אחר, וכן לגבי בית חולים. ראיתי בספר נשמת אברהם ח"ד הנ"ל שהוא הביא מכתב ר"י נויבירט ז"ל, וז"ל "ובמקרה של בית החולים שערי צדק אין צורך בעירוב וכפי שמבואר בס"ש ע"ב, דכל שיש לבעה"ב תפיסה של רשות השוכר או השואל ע"י שנמצאים שם דברים שאינם ניטלים בשבת מחמת כובדן או מחמת איסור, אין הדרים בחדרים אוסרים עליו. אלא דמסופקני, מי הוא בעה"ב שגר שם שכולם כפופים לו, ואם הוא לא נמצא (ע"י אכילתו, שם ס"ש ע"ה) לכאורה חוזר הדין של ס"ש ע"ד, שאם כולם אוכלים בחדר אחד אינם אוסרים, ואם כל אחד אוכל בחדר אחר, ולא ממטבח אחד, יתכן באוסר" ע"ש. הרי מבואר שאם אין בעל הבית נמצא בבית חולים או במלון, שוב אין להתיר משום מ"ש בס"ש ע"ב הנ"ל.

אלא נראה שעדיין יש להתיר משום תפיסת יד כמבואר בסע"ב, שהלא ע"י תפ"י מצינו "דכל רשותא דחצר דידיה הוא כאילו דר עמו בבית" כמבואר ברש"י הנ"ל. ולכן ממילא לגבי דיני עירוב אין כאן בית פרטי, וכל הבתים בכלל רשות אחת, וממילא דלא בעינן ע"ח. ולכן כיון שכל הבתים הם כרשות אחת, מה לי אם הבעל שם או לא, עדיין הבתים הם רשות אחת כיון שיש לבעל הבית תפ"י בכולם, אף כשהוא אינו שם עמם. ואף שבעירובין פה: מיירי שבעל הבית דר בחצר, זה רק בא לומר שאעפ"כ אינו אוסר עליו כמבואר לדעת רבי יהודה שם, אבל כשאין לו בית מיוחד לעצמו שם בחצר, ויש לו תפיסת יד בכל הבתים, עדיין כל הבתים נחשבים כרשות אחת ואין צורך לע"ח.

וזה כמ"ש כת"ר בשם חבר שלך, "שאף כאשר אין בעה"ב דר בחצר, כיון שיש לבעלי בית מלון ובית החולים תפ"י בכל החדרים... א"כ חשיב הכל רשות אחת, וכאמור אף שאינו דר שם י"ל שחשיב הכל רשות אחת, דכיון שיש בעל הבית אחד להכל א"כ הכל רשות אחת, ומהיכי תיתי לומר שדינא דתפיסת יד נאמר דוקא במקום שבעל הבית נמצא שם..."

כתב מרן בס"תמב ט, "חמץ שנתעפש קודם זמן איסורו ונפסל מאכילת הכלב או ששרפו, ונחרך עד שאינו ראוי לכלב או שייחדו לישיבה וטח אותו בטיט מותר לקיימו בפסח". והמקור לדין זה הוא בפסחים מה: ופירשו התוספות שם, "כופת שאור שיחדה לישיבה בטלה. אע"פ שראוי לאכילה, כיון שאין מקיימין לאכילה בטלה...". הרי הדין של טח אותו בטיט, הוא אף בחמץ שראוי לאכילה. ולכן אף שמרן כתב בתחילת הסעיף דבעינן נפסל מאכילת כלב, מ"מ בדבר שהוא אינו מיוחד לאכילה, לא בעינן אינו ראוי לאכילה. וכן הוא במ"ב שכתב, "וטח אותו בטיט, ובזה מהני אפילו לא נפסל החמץ מאכילה, והטעם הוא משום דבטליה עי"ז משם אוכל". ע"ש.

ולפי זה יש דון בכדורים שהם לרפואה, שי"ל שהם מיוחדים לרפואה ואינם מיוחדים לאכילה, וגם מה שהם מעורבים בסממנים, זה כמו טח אותם בטיט. ולכן אף שכדורים אלו הם מתוקים וראויים לאכילה, עדיין מותר לקיימם בפסח, והוא אינו עובר משום ב"י וב"י.

וגם יש להסביר את זה לפי מ"ש הב"י בס"תמב בשם הרי"ף, "הא אם נפסל מלאכול כלב נפיק ליה מתורת אוכל". הרי כל הטעם דבעינן שנפסל מאכילת כלב, הוא רק מפני שזה סימן ששוב הוא אינו "אוכל", והעיקר כאן אם הוא אוכל או לא, ומה שהכלב אינו רוצה לאכול אותו הוא רק סימן שזה אינו "אוכל". הרי מצינו שאין העיקר כאן אם הוא ראוי לאכילת כלב או לא, אלא רק אם זה בגדר של "אוכל" או לא. ולכן בדין טח אותו בטיט, אף שהוא ראוי לאכילה, מ"מ כיון דמצינו שהוא אינו "אוכל" כיון שהוא מיוחד לישיבה, ממילא שמותר לקיימו אף שמצד עצמו הוא ראוי לאכילת כלב.

ולפי זה יש לדון במ"ש מרן בס"תמב ד, "דבר שנתערב בו חמץ, ואינו מאכל אדם כלל, או שאינו מאכל כל אדם כגון התריאק"ה וכיוצא בו, אע"פ שמותר לקיימו אסור לאכלו...". ע"ש. ופירש המ"ב שם בס"ק כ, "או שאינו מאכל כל אדם. רק לחולים" ע"ש. הרי נראה מזה שאף שכוונת התריאק"ה היא לאכילה, מ"מ אין זה בכלל "אוכל", כיון שהוא רק אכילה לרפואה, ואין דרך בני אדם לאוכלו בתורת אוכל אלא רק בתורת רפואה. ולכן אף בכדורים בנד"ד, הם אינם בתורת "אוכל" כלל, שהם רק לאכילה בתורת רפואה, ולא בתורת "אוכל". ולפי זה י"ל שדין כדורים אלו הם בכלל טח אותו בטיט, שאף שהם

שהבעל שהוא גוי לא היה שם בפונדק. ולפי זה יש לדון שהרי י"ל שאין הגוי תפ"י בישראל כמ"ש החלקת יעקב הנ"ל באות א, לגבי תפ"י וז"ל "דאם בעל הבית ישראל דאם נשאר לו תפיסת יד לא מיבטל בעלתו, משום דדירת ישראל מקרי דירה, ואין ראייה מזה לענין עכו"ם בעה"ב דדירתו לא מקרי דירה ואוסר רק משום שלא ילמוד ממעשיו דלא יובטל בעלותו על החדרים משום שיש לו בהם תפ"י, וכן מבואר להדיא חילוק זה בתוס' עירובין עב. ד"ה ומודין וברא"ש שם...". ע"ש כל דבריו. ולפי זה יש מקום לומר דבמעשה דר"ל ותלמידי רבי חנינא, הם אורחין ואוסרים זה על זה, רק מפני שאין תפ"י של הבעל שהוא גוי, אבל אה"נ כשיש תפ"י כגון אם הבעל ישראל, אה"נ שאף אם הבעל אינו שם אין אוסרין האורחים זע"ז כיון שעדיין כולם נחשבים כרשות אחת.

אלא שלא משמע כן מהרמ"א, שהוא הביא דין זה בס"שע, וכל הדינים שם הם בין ישראל וישראל, ועדיין כתב הרמ"א שרק אם בעל הבית שם אז האורחים בטלים לגביה. ומשמע בכל אופן, דהיינו אף כשיש תפ"י, והטעם הוא כשביארתי לעיל, שתפ"י מועילה רק כדי שהשוכרים נחשבים כאורחים, ואין כח בדין תפ"י יותר מדין אורחים, ולכן אף כשיש תפ"י עדיין לא נתבטלו האורחים אצל הבעל אלא רק כשהבעל שם. כן נראה לענ"ד לדעת הרמ"א.

ולכן נראה שאם אין הבעל שם, האורחים אוסרים זע"ז אלא אם הם אוכלים בחדר אחד, וכמבואר בדברי ר"י נויבירט ז"ל הנ"ל "שאם כולם אוכלים בחדר אחד אינם אוסרים, ואם כל אחד אוכל בחדר אחר, ולא ממטבח אחד, יתכן דאסור".

ואסיים ביקרא דאורייתא

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן עח.

שאלה: האם מותר בפסח לבלוע כדורים לרפואה, אלא שיש בהם חמץ והם מתוקים.

תשובה: (א) **שמעתי** כמה פעמים שכיון שכדורים אלו הם מתוקים אין לומר בזה שהם אינם ראויים לאכילת כלב, ולכן אסור לבולעם בפסח. וכשאני לעצמי עדיין יש לדון בזה.

שייך בנד"ד דשאני התם שכשהוא אוכל את החמץ שהוא היה טח בטיט, ממילא הוא מבטל אותו משיבה, ושוב הוא חוזר לתורת אוכל, אבל בכדורים בנד"ד הוא אינו מבטל אותם מתורת רפואה כלל. והם בכלל דין תרקיא"ה "ואינו מאכל אדם כלל, או שאינו מאכל כל אדם כגון התריאק"ה וכיוצא בו".

ואף שכתב מרן לגבי תרקיא"ה "אע"פ שמותר לקיימו אסור לאכלו..." מ"מ מצינו שזה רק לבריאים, אבל החולים מותרים לאוכלו אף שאין להם סכנה. וכן כתב הרדב"ז ס"תתקעט (ס"תקמח), והחיים שאל ח"ב ס"ל על א"ח ס"תמב, והפקודת אלעזר בס"תמב אות א, וכן הוא בגינת ורדים ב"ד כלל א ס"ה ע"ש.

ועוד אין לומר "אחשביה" לגבי רפואה. והוא לפי מ"ש השאגת אריה בס"ע, לגבי אכילה ביום כפורים וז"ל "ומסתברא לי דאוכלין ומשקין שאינן ראויין אפילו לרפואה, אסור. דכיון דאכלן אחשבינהו. וכה"ג כתב הרא"ש בר"פ כ"ש אהא דאין ראויין לגבי חמץ חרכו קודם זמנו מותר בהנאתו אף לאחר זמנו, וכגון שנפסל מלאכול לכלב, דומיא דפת שעיפשה. יש רוצים לומר לאו דוקא הנאה, ה"ה נמי אכילה דעפרא בעלמא הוא. ולא מסתבר, דאף ע"ג דבטל דעת האוכל אצל כל אדם, מ"מ כיון דאיהו קאכיל ליה אסור וכ"כ הרב הברצלוני" ע"ש. הרי שכל טעם שיש איסור דרבנן במאכלים שאינם ראויים לאכילה ביו"כ, הוא משום אחשביה, וכן הוא בפסח.

ולפי זה י"ל לגבי כדורים שכיון שדעת החולה לבלוע הכדורים שלא לשם אכילה ולא בתורת מאכל ואין שם תורת אוכל עליהם, אלא הוא כיון רק לשם רפואה, ממילא שאין כאן אחשביה, וממילא שאין כאן איסור כלל, אפילו מדרבנן. ואף שסבר השאגת אריה הנ"ל שאף במה שהוא לרפואה עדיין אמרינן אחשביה, מ"מ נראה ששאר האחרונים לא סברו כן, אלא כל שהוא לרפואה אינו בכלל אחשביה. וכן ראיתי סברה זו בכתב סופר א"ח ס"קיא בד"ה והנה דעת, וז"ל "דיש לומר טעמא דאסרו שלא כדרך הנאתו ושלא אכילה משום אחשביה, הגם מדאורייתא בטלה דעתו, הם אסרו משום דאחשביה, וכל זמן כשמכוין לאכלו להנאתו כדרך האוכלים דבר לתענוג ולמלאות תאות רעבונם, אבל כשאוכל לרפואה ובוחר הרע ומר במעוטו למעט חליו, כה"ג אינו מחשב דבר זה שלא כדרך הנאתו לאכילה של תענוג ורעב, אלא לרפואה, וכיון דלא אחשביה ממילא ליכא איסור כלל, דכל עצמו לא אסרו

ראויים מצד עצמם לאכילה, מ"מ כיון שהם רק לצורך רפואה, הם אינם בכלל "אוכל". ולכן יש לדמותם לדין המייחד החמץ לשיבה, ו"כיון שאין מקיימין לאכילה בטלה". ומותר לקיימם בפסח.

וכן הוא ברדב"ז ח"א ס"תצט לגבי איסור ערלה, וז"ל "ונפקא מינה שאם ימצא שום אילן לרפואה כיוצא בזה, ונותן פריו בתוך שלשה שנים, אי נוהג בו ערלה. ומסתברא לי שאינו נוהג בו ערלה דכתיב ונטעתם כל עץ מאכל, ועץ הנטוע לרפואה אע"פ שהרפואה דרך אכילה, לאו עץ מאכל הוא כיון שאין דרך הבריאים לאוכלו, וסימן לדבר "והיה פריו למאכל ועלהו לתרופה", משמע דתרופה לאו מאכל הוא..." הרי משמע שאין הדבר תלוי על אם הוא מצד עצמו ראוי לאכילה או לא, אלא כל שלרפואה אף שהוא ראוי לאכילה אינו נחשב מאכל. וכן הוא בנד"ד שכדורים אלו אף שהם מתוקים, מ"מ הם אינם אלא לרפואה והם אינם בכלל מאכל. והם דומים לחמץ שהוא מיוחד לשיבה וטח אותו בטיט, כשביארתי לעיל.

שוב ראיתי שיש להביא ראיה לדעת הרדב"ז שכתב לחלק בין "אוכל" ובין "אוכל לרפואה". כתוב במשנה שביעית פ"ח א, "כלל גדול אמרו בשביעית, כל המיוחד למאכל אדם אין עושין ממנו מלוגמא". ופירש הר"מ "אמר הכתוב "והיתה שבת לארץ לכם לאכלה", ר"ל הדבר שהיא לכם למאכל אדם בלבד יהיה לאכלה, ולא למלוגמא היא" ע"ש. ובה"ל שמיטה פ"ה הל"א כתב, "...שנאמר לכם לאכלה, כל שהוא מיוחד לכם יהיה לאכלה, ולא לרפואה". ובפירוש משניות הוא גם כתב, "...שלא יעשה מפירות שביעית לא תחבושת ולא רטיות ולא רפואות להקיא, ולא שום דבר מכל זה, אלא מה שמיוחד למאכל אדם". הרי אף שהוא בולע הרפואות, כגון כדי להקיא, עדיין אין זה "אוכל", אף שגרוננו נהנה (עיי' מחלוקת בין ר"י ור"ל בחולין קב:). ופשוט שאין הדבר תלוי על אם הרפואה ראוי לאכילה או לא, אלא כל מאכל לרפואה, ואין דרכו לאוכל אותו דבר לשם סתם אכילה, הוא אינו בכלל "אוכל", אף שמצד עצמו יש לו טעם טוב.

ב) ואת"ל דאה"נ שמותר לקיימם בפסח, אבל הלא עדיין אסור לאוכלם. וזה כמו שכתב המ"ב בס"ק מג ושער הציון ס"ק עב ע"ש, שאף אם טח אותו בטיט, אם הוא עדיין אוכל את החמץ יש איסור תורה של אכילת חמץ כיון שמצד עצמו הוא ראוי לאכילה, ומ"ש הט"ז שיש איסור דרבנן, זה רק אם נפסל מאכילת כלב ע"ש. אלא זה אינו

שעפשה ונפסלה מלאכול הכלב ומלוגמא שנסרחה אינו צריך לבער. בגדים שכבסו אותן בחלב חטה וכן ניירות שדבקו אותן בחמץ וכל כיוצא בזה מותר לקיימן בפסח ואין בהן משום לא יראה ולא ימצא שאין צורת החמץ עומדת". הרי ברישא הוא מיירי בעיפוש, ובסיפא הוא מיירי רק ב"אין צורת החמץ עומדת". ויש לבאר החילוק בין "נפסד והבאיש" או "שעפשה", ובין "נפסדה צורת החמץ".

כתוב בתוספתא בפסחים פ"ג ב, "עריבת העבדנין שנתן לתוכן קמח ג' ימים קודם הפסח, הרי זה צריך לבער. אחרים אומרים כיון שנתן לתוכה עורות א"צ לבער. הקלור והאספלנית והרטייה שנתן לתוכה קמח אין צריך לבער. מלוגמא שנסרחה א"צ לבער..."

ויש להבין, מאיזה טעם לגבי מלוגמא מצינו דבעינן שנסרחה, ולגבי קילור והאספלנית והרטייה לא מצינו שכתוב בתוספתא דבעינן שנסרחו. וכבר הרגיש הטור בזה בס"תמב, וכתב "והאספלנית והרטייה שנתן לתוכם קמח, א"צ לבער מפני שמסריחין מיד, אבל מלוגמא אינה מסרחת מיד...". הרי הטור פירש שמה שכתוב בתוספתא הוא רק לגבי מלוגמא דבעינן שנסרחה כיון שרק לגבי מלוגמא החמץ אינו נסרח מיד, משא"כ בקילור וכו' שנסרחו מיד.

וגם ראיתי בשלטי הגבורים בפסחים מה: שהרגיש בלשון התוספתא הנ"ל, ופירש לגבי קילור וכו', "ונראה בעיני שלא אמרו כך אלא כשנסרחו ונתקלקלו, אבל אם לא נסרחו חייב לבער, שהרי אמרו לא ילעוס אדם חטין ויתן ע"ג מכתו."

אלא נראה שהרמב"ם פירש התוספתא באופן אחר, והוא לפי מה דמצינו לגבי חמץ שייחדו לישיבה וטח אותו בטיט שמותר לקיימו בפסח, וזה אף שהחמץ מצד עצמו הוא ראוי לאכילה כשביארתי לעיל. וי"ל שאם הוא טח אותו בטיט שוב אין החמץ ניכר לעין ונפסדה צורתו. ולכן בזה אם הוא מייחדו לדבר אחר מלבד אכילה, מותר לקיימו בפסח אף שהוא אינו הבאיש. אולם אם החמץ ניכר לעין אז אינו מועיל מה שהוא מייחדו לדבר אחר כגון ישיבה, ובזה יש לקיים החמץ רק אם הוא הבאיש ואינו ראוי לאכילה.

רבנן אלא משום דאחשביה והא לא אחשביה, ולא התירו דבר בחולה שאב"ס אפילו איסור דרבנן, אלא ליכא איסור כלל" ע"ש. הרי לא שייך לומר אחשביה בכדורים, וממילא אין כאן איסור כלל. ואף שכתב הכת"ס "ובוחר הרע ומר במעוטו למעט חליו", לאו דוקא הוא שהעיקר הוא שאף בכדורים מתוקים הוא אינו מתכוין "לאכילה של תענוג ורעב", ולכן ממילא דליכא אחשביה אף בכדורים מתוקים. ומ"ש דבריו לגבי שלא כדרך אכילה, ה"ה בדבר שאינו ראוי לאכילה כמבואר בשאגת אריה הנ"ל. וכן ראיתי סברה זו ביד אברהם ל"ד קנה שכתב, "...רק כשאכלו לרפואה מותר, דאז לא שייך לומר דמדאכליה אחשביה, דחוליו מוכיח עליו שאינו אוכלו מחמת חשיבתו רק משום רפואה" ע"ש. ועיין עוד בזה באחיעזר ח"ג ס"לא אות ד, וכן ראיתי סברה זו באג"מ א"ח ח"ב ס"צב שכתב, "ואחשביה לא שייך בדבר שלוקח לרפואה, דאף דברים מרים ומאוסים נוטלין לרפואה" ע"ש. ועיין עוד בציץ אליעזר ח"י ס"כה פ"כ, הרי שאין לחוש לאחשביה לכדורים בנד"ר. ולכן נראה שאין לאסור כדורים אלו בנד"ר אף שהם מתוקים, כיון שהם אינם בכלל "אוכל", ואין שייך בהם אחשביה.

ואל תאמר אם כן, אז למה עשו הכדורים מתוקים, ולמה הוא בוחר בכדורים מתוקים, ברור שכוונתו כדי שיוכל לבלוע התרופה בקלות, ולכן הוא נהנה ממרכיבי החמץ המתוקים, שבלא זה היה לו צער לאכול תרופה מרה, שזה אינו שודאי הוא כיון ליהנות ממרכיבי החמץ כדי שהוא יכול לבלוע התרופה בקלות, אבל הוא אינו חושב שהנאה זו בכלל "אוכל", אלא המרכיבים הם טפלים לרפואה, והכל בכלל "רפואה". וכן הוא, שאם הוא בא מדרך והוא רעב, אין שום אדם חושב לאכול כדורים אלו מפני שיש בהם מרכיבים מתוקים, אלא אף שהוא רעב עדיין נפשו קצה מהם. ולכן ודאי שאין כדורים מתוקים אלו בכלל "אוכל".

ג) ויש לדון בזה מטעם אחר. והוא שכתב הרמב"ם בפ"ד דהל' חו"מ הל"ח, "...דבר שיש בו תערובת חמץ ואינו ראוי לאכילה, הרי זה מותר לקיימו בפסח." ובהל' ט כתב, "כיצד עריבת העבדנין שנתן לתוכן קמח...ואם לא נתן העורות ונתן הקמח קודם ג' ימים לשעת הביעור, מותר לקיימו שהרי נפסד והבאיש...". משמע שזה בכלל "ואינו ראוי לאכילה". אלא שוב כתב הרמב"ם בהל' י, "וכן הקילור והרטייה והתריא"ק שנתן לתוכן חמץ, מותר לקיימן בפסח, שהרי נפסדה צורת החמץ." הרי כאן הוא לא כתב "נפסד והבאיש" כדלעיל, אלא רק "נפסדה צורת החמץ". וכן מצינו בהל"א שהוא כתב "הפת עצמה

כתב ר"ה, שהקשה על זה, וז"ל "אינו מוכן, אם האי טריאקה נפסל מאכילת אדם למה למדה ממלוגמא ולא מקילור ועריבת העבדנין לאחר ג' ימים או שנתן לתוכה עורות... ולמה שביק הגאון ז"ל כל הני ולמדה ממלוגמא...". ע"ש. וי"ל שאף שכתבו מהאחרונים שהחמץ בטריאקה הוא עדיין בעין, כמ"ש החמד משה בס"תמב, וכן הוא במשאת משה א"ח ס"ב ד"ה ואגב, (אלא עיין לרב בנו בכסא אליהו), וכן הוא בפקודת אלעזר ס"תמב ע"ש. וכן הוא במ"ב ס"ק כג, וכה"ח אות מז ע"ש. מ"מ עדיין י"ל שאינה ניכרת צורתו כיון שכתב רב האי גאון שהוא "חמץ יבש שחוק", וכיון שהוא מייחדו לרפואה ולא לאכילה, וכיון שאין צורת החמץ ניכרת, מותר לקיימו אף אם הוא היה ראוי לאכילה, אלא כיון שבאמת אף הוא אינו ראוי לאכילה, שוב י"ל בזה "כל שכן" ממלוגמא שנסרחה שהיא אינה ראויה לאכילה. ולכן כיון רב האי לומר, שאם מלוגמא שהיא נסרחה ועדיין ניכרת צורת החמץ בה מותרת בפסח, כל שכן שיי"ל שטריאקא מותרת כיון שמלבד שהיא אינה ראויה לאכילה גם החמץ שיש בה אינו ניכר לעין כיון שהוא חמץ יבש שחוק. ולפי זה אה"נ שרב האי גאון היה יכול להביא ראיה מדין קילור, דהיינו שבקילור החמץ אינו ניכר לעין והוא מותר אף אם מצד עצמו הוא ראוי לאכילה, וכ"ש בטריאקה שהוא אינו ראוי לאכילה, אלא הוא הביא ראיתו מדין מלוגמא שאף התם הוא דומה לשחק החמץ כיון שדרכם ללעוס החמץ בשביל התחבשות כמ"ש המ"ב בס"תמב ס"ק יא ע"ש, מ"מ עדיין במלוגמא צורת החמץ ניכרת משא"כ בטריאקה. והוא אינו הביא הדין של ערבות העבדנין וכו' כיון שאין אלו לרפואה ואין להביא ראיה מדבר רחוק, ויותר נכון להביא ראיה ממלוגמא שהיא לרפואה.

וראיתי להגר"ח ז"ל בחידושו (פט"ו מהל' מא"ס הל"א ד"ה והנה ברמב"ם) שכתב, "וביאור הך מילתא דאין צורת החמץ עומדת נראה דכיון שנתכבסו מהן בגדים ונתדבקו מהן ניירות ונעשה מהחמץ מידי דלאו דמיכלא וכן יתר הדברים שחשב הרמב"ם דכולהו לאו מידי דמיכלא נינהו ע"כ מקרי דאין צורת החמץ עומדת, וס"ל להרמב"ם דאף דבאמת החמץ ראוי לאכילה ולא נפסל מאכילת אדם וכדחזינן דחשב בכללם תריא"ק, ובה"ב שם מבואר להדיא דתריא"ק ראוי לאכילה, אלא שאינו מאכל כל אדם, מ"מ כיון שנעשה מהחמץ חפצא כי האי שאינו מידי דמיכלא שוב אינו בכלל אוכל לענין בל יראה, כיון דאין צורת החמץ שלו קיימת וכו', ול"ד לפת עצמה שעפשה, דהתם כיון שהיא קיימת בפני עצמה בלי שום תערובת, ע"כ לא שייך בה הך דינא דבטל צורת חמץ מינה ולהכי איתא בב"י עד

ולפי זה יש לפרש שלגבי קילור ואספלנית והרטייה, הוא מייחד החמץ לדבר אחר, דהיינו לרפואה, ובאלו החמץ אינו ניכר לעין שבזה החמץ בתוך הקילור וכו', ולכן כיון שהוא אינו ניכר לעין ונפסדה צורתו, מותר לקיים הקילור וכו' בפסח, ולא בעינן שנסרחו. אולם לגבי מלוגמא י"ל שהחמץ בתוך המלוגמא עדיין ניכר לעין, ולכן אין מועיל מה שהוא מייחד אותו לרפואה, ולכן אין לקיים המלוגמא בפסח אלא אם היא נסרחה ואינה ראויה לאכילה.

ולפי זה כן י"ל לגבי נתינת הקמח בתוך עריבת העבדנין, שהקמח עדיין ניכר לעין, ולכן ניכרת צורתו ואין לקיימו בפסח אא"כ הוא הבאיש. וכן הוא לגבי מלוגמא כשביארתי לעיל. משא"כ בבגדים שכבסו אותן בחלב חטה וכן ניירות שדבקו אותן בחמץ, מותר לקיימן בפסח ואין בהן משום לא יראה ולא ימצא שאין צורת החמץ עומדת. ולכן באלו החמץ אינו ניכר לעין, ולכן לא בעינן שהוא אינו ראוי לאכילה. ולכן כתב הרמב"ם באלו רק "שאין צורת החמץ עומדת". וזה דומה לטח אותו בטיט, שהחמץ אינו ניכר לעין, אף שהוא ראוי לאכילה.

וכן נראה שהבין הראב"ד שם בדעת הרמב"ם, שהוא השיג עליו וכתב, "זה שבוש דמאחר קבל ומטעם אחר ולא מטעמו". ופירש הלחם משנה שם, "כונתו לומר דאין הטעם אלא מפני שנפסל מן הכלב כמו שכתב לקמן בהשגה אחרת". הרי אף שהראב"ד חולק על הרמב"ם, מ"מ מצינו שהבין הראב"ד שלדעת הרמב"ם אם נפסדה צורת החמץ, אף כשהוא אינו נפסל מן הכלב, עדיין מותר לקיימו. הרי מ"ש הרמב"ם "נפסדה צורתו" אינו תלוי על אם הוא ראוי לאכילה או לא.

וכן ראיתי בחזון איש בהל' פסח אות קטז אות ה בד"ה והא, שכתב "ואם כבר דיבק הניירות או העורות קדם פסח הוי כטח בטיט וא"צ לבער". וזה כשביארתי לעיל. וגם כתב החזו"א שם באות ז ד"ה ונראה, "וקילור וחביריו ראויין לאדם, ומ"מ פטור לבער". וכן כתב שם בד"ה הי"ב, "וקילור שלא ניטל טעם החך מהן" ע"ש. הרי דין הקילור הוא אף כשהוא ראוי לאכילה.

וכן י"ל לגבי דין תריא"ק, שכתב הטור בשם רב האי גאון, "כיון שמלוגמא שנסרחה א"צ לבער כל שכן טריאקה שמערבין בו חמץ יבש שחוק עם בשר אפעה שא"צ לבער". וראיתי בחזון איש בהל' פסח ס"קטז אות ט ד"ה

ולכן נראה שלגבי הכדורים בנד"ד שהחמץ נתערב בהם, החמץ אינו ניכר לעין, והוא מיוחד הכדורים לרפואה ולא לאכילה (וכבר ביארתי לעיל ש"אכילה" לחודה ו"אכילה לרפואה" לחודה), ולכן אף את"ל שכדורים אלו הם ראויים לאכילה כיון שהם מתוקים, מ"מ אין זה מעלה ומוריד, שעדיין מותר לקיימם בפסח, וגם מותר לבולעם בפסח שלא שייך בהם אחשביה כשביארתי לעיל. וכיון שמרן בס'תמב הביא לשון הרמב"ם נראה דהכי קי"ל.

סימן עט.

שאלה: האם בליעת כדורים לרפואה, שיש בהם מאכלים אסורים, נחשבת "שלא כדרך הנאתן", אף שיש בהם טעם טוב.

תשובה: (א) ובתחילה יש לחקור אם מה שהוא לרפואה בכלל שלא כדרך הנאתן (ואחר כך יש לבאר הדין אם יש טעם טוב לכדורים). ונראה ש"ל שכיון שאין דרך הבריאים לבלוע כדורים שהם לרפואה, שאצלם אין כדורים בכלל אוכל אלא בכלל רפואה והם מיוחדים לחולים דוקא, לכן אפשר לומר שאף לגבי החולים הם בכלל שלא כדרך הנאתן, והם מותרים לחולה שאין בו סכנה.

לכן יש לחקור האם אכילה או שתיה לשם רפואה נחשבת שלא כדרך הנאתן. כתב הרמב"ם בהל' יסה"ת פ"ה הל"ח, "...אבל שלא דרך הנאתן כגון שעושין לו רטיה או מלוגמא מחמץ או מערלה. או שמשקין אותו דברים שיש בהן מר מעורב עם אסורי מאכל שהרי אין בהן הנאה לחיך הרי זה מותר ואפילו שלא במקום סכנה."

וזה לפי מ"ש בפסחים כד: "א"ר אבהו א"ר יוחנן כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך אכילתן למעוטי מאי אמר רב שימי בר אשי למעוטי שאם אכל חלב חי שפטור איכא דאמרי א"ר אבהו אמר ר' יוחנן כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן למעוטי מאי אמר רב שימי בר אשי למעוטי שאם הניח חלב של שור הנסקל על גבי מכתו שהוא פטור וכל שכן אוכל חלב חי שהוא פטור. ופירש"י, "חלב. אין דרך הנאתו אלא בהבערה ולמשוח עורות ולא לרפואה וכ"ש אוכל חלב חי". הרי משמע מזה שיש שני טעמים שאכילת חלב חי נחשבת שלא כדרך הנאתן, אחד הוא משום שהוא

שתפסל מאכילת כלב. הרי אף חמץ שראוי לאכילה, כיון שהוא אינו עומד בתורת "אוכל", זה בכלל "נפסדה צורתו", ומותר לקיימו. אלא לענ"ד הפירוש של "נפסדה צורתה" הוא כפשוטו, דהיינו שהוא אינו ניכר לעין שזה חמץ, ומלבד זה בעינן ג"כ שהוא מיוחד החמץ לדבר שאינו לאכילה, כגון לישיבה או לרפואה.

וראיתי באורה ושמחה על הרמב"ם הנ"ל בפ"ד בהל' חו"מ הל"י שהשיג על הגר"ח הנ"ל, וז"ל "מה שכתב דאף דהחמץ ראוי ולא נפסל מאכילת אדם אינו עובר כיון שנפסד צורתו במה שנתערב במידי שאינו מידי דמיכלא, צריך עיון בזה, (א) דמהיכי תיתי דתריא"ק חזיא לאכילה, ואי משום דהוי מאכל למקצת בני אדם, משום זה בלבד לא מקרי ראוי לבני אדם הואיל ורוב בני אדם לא אוכלים אותו [משום דלא חזיא כל כך כ"א בדוחק]. (ב) ממה שכתב הר"מ "וכן" הקילור וכו', משמע דכל הני נמי טעמייהו משום דהוי תערובת חמץ שאינו ראוי לאכילה דומיא דהך דעורות שבעריבה". ונראה שמ"ש בהשגה ראשונה נכון הוא, אבל מ"מ אין לדחות פירוש הגר"ח מטעם זה, שהרי אף אם התריא"ק אינו ראוי לאכילה, מ"מ הדין דין אמת שכל דבר שהוא ראוי לאכילה אלא הוא אינו עומד בתורת "אוכל" מותר לקיימו בפסח. וכן מ"ש להשיג מפני שהרמב"ם כתב, "וכן הקילור..." יש לדחות שכל כוונת הרמב"ם היא רק לומר שאף אלו מותר לקיימם, ולכן הוא כתב "וכן", אף שהטעמים שונים. וכן הוא, שאל"כ למה משנה הרמב"ם לשונו מ"נפסד והבאיש" ל"נפסדה צורת החמץ". אלא צ"ל שהם טעמים משונים.

וראיתי בחזון איש הנ"ל אות ז ד"ה וכן הקילור, שפירש דברי הרמב"ם, וז"ל "ועל כרחק" נפסדה צורת החמץ" שכתב רבינו הכונה שנקבעה כבר לתשמיש, והוי ככופת שעור פניה בטיט", הרי דעתו שהפירוש של נפסדת צורת החמץ שהוא מיוחד החמץ לתשמיש אחר מלמד אכילה. וזה כהגר"ח הנ"ל שכתב "כיון שנעשה מהחמץ חפצא כי האי שאינו מידי דמיכלא שוב אינו בכלל אוכל לענין כל יראה, כיון דאין צורת החמץ שלו קיימת". וגם כתב החזו"א שם, "שאין לנו צורך לתוריתא דנהמא" ע"ש. ולענ"ד מוכח מהדין של טח אותו בטיט, דשני דברים בעינן, דהיינו ששוב אין החמץ ניכר לעין (וזה טח אותו בטיט), וגם הוא מיוחד החמץ לתשמיש אחר (דהיינו שהוא מיוחד החמץ לישיבה). וזה כפשוטו בלשון הרמב"ם שכתב "נפסדה צורת החמץ", דהיינו שצורת החמץ לעיכובא.

בשעת הסכנה מי אמור, א"ל האי אישתא צמירתא נמי כשעת הסכנה דמיא, איכא דאמרי א"ל מידי דרך הנאה קא עבידנא. ופירש"י שם, "שייף, מושח. גוהרקי דערלה, בוסר זיתים קטנים משום רפואה דקסבר מותר להתרפאות באיסורי הנאה." ופירש הר"ן שם, שגוהרקי, הם בוסר זתים קטנים, והשמן מהם הוה נתערב עם פסולת, ולכן נחשב שלא כדרך הנאתם, והדרך הנאתם הוא כשהזתים מבושלות ובזה השמן נקי ע"ש. וזה קשה, שלפי מה שביארתי לעיל י"ל שכיון שיש כאן רפואה, אף כשהשמן נקי הוא אינו עומד לכך והוא בכלל שלא כדרך הנאתן, ולכן מאיזה טעם בעינן דוקא שמן שיש בו פסולת כדי להתיר.

אלא י"ל דשאני מעשה דרבינא הנ"ל, שבכלל השימושים הרגילים שיש לשמן מצינו שיש סיכה, ולכן מה שעשה רבינא הוא בכלל סיכה, וכמ"ש רש"י הנ"ל, ששייף הוא מושח, דהיינו סיכה. ולכן כיון שזה בכלל שימושים רגילים אין זה בכלל שלא כדרך הנאתן, ולכן בעינן דבר אחר כדי לומר שלא כדרך הנאתן, והוא שיש בשמן פסולת, וע"י שינוי כזה הוא בכלל שלא כדרך הנאתן. אמנם אם הרפואה אינה בכלל דרך שימושים רגילים, אז כל שהוא עושה משום רפואה נחשב שלא כדרך הנאתן, אף שאצל החולים שהוא דבר רגיל, וכמ"ש המשנה למלך הנ"ל.

ולכן יש ללמוד מדין מעשה דרבינא הנ"ל לדין כדורים הנ"ל, דהיינו דלא בעינן שימוש אחר לגמרי כדי לומר שלא כדרך הנאתן, שאף דמצינו לגבי חלב חי שדרך שימושו הרגיל הוא בהבערה ולמשוח עורות כמ"ש רש"י הנ"ל, ודרך רפואה הוא באכילה כמבואר שם, והוא שימוש אחר לגמרי, מ"מ ילפינן ממעשה דרבינא שאף באותו שימוש עצמו, דהיינו סיכה, מועיל שינוי קצת כגון פסולת בשמן כדי לומר שלא כדרך הנאתן. ולכן הכי י"ל לגבי כדורים בנד"ד שאף שיש בהם מאכלים אסורים שדרך שימושם הוא באכילה, וגם החולה הוא בולע הכדורים שאף זה בכלל אכילה, מ"מ כיון שיש בכדורים אלו רפואות ג"כ שאין דרך הבריאים לאכול אותם, ממילא שהם נחשבים כמו "פסולת בשמן" לגבי הבריאים, ולכן אף לגבי החולה בליעת הכדורים בכלל שלא כדרך הנאתן.

(ג) ועוד יש להקשות על סברה הנ"ל שאין דרך החולים נחשב כדרך הנאתן, מ"מ ש"הב"י כ"ד ס"פ ד"ה עור, שלדעת הרמב"ן אף מי רגלים של בהמה טמאה אסורים,

לרפואה, וחלב חי אינו עומד לכך. והטעם השני הוא מפני שאין דרך לאכול חלב חי אלא רק מבושל, וגם מטעם זה הוא שלא כדרך הנאתן. ולכן כתוב "כל שכן", שבחלב חי יש שני טעמים אלו.

וכן ראיתי לר' יהודה הכהן ז"ל (בנו של היפה שעה, הפירוש על עץ חיים) בספרו אהלי יהודה, בחידושו על הרמב"ם פ"ה מהל' יסה"ת הל"ח, שתירץ קושית המל"מ שם על הכסף משנה שכתב שהרמב"ם פסק כלישנא בתרא הנ"ל, וז"ל, "ונראה לי לומר דשפיר דייק מרן הפוסק דפסק כלישנא בתרא והוא דבתחילה נדייק מה שאמרו בגמ' וכ"ש אוכל חלב חי שהוא פטור דמאי כ"ש הוא, ולזה נראה לומר דאוכל חלב חי איכא תרתי חד שלא כדרך אכילתו וחד שלא כדרך הנאתו. והוא שדרך הנאתו הוא הבערה ולמשוח עורות והוא אוכלו, ושלא כדרך אכילתו הוא שאכלו חי נמצא שבאכילת חי איכא תרתי אבל הניח חלב ע"ג מכתו ליכא אלא חד שלא כדרך הנאתו וזה הוא כ"ש שאמרו בגמ' א"כ רבינו ז"ל דפסק שעירב דברים מרים כגון ראש ולענה סובר דליכא אלא חד בודאי דפסק כלישנא בתרא." וזה כשפירשתי לעיל. ואף כשאין טעם רע לאיסור עדיין הוא נחשב שלא כדרך הנאתן אם הוא לרפואה, אם יש שימושים אחרים רגילים לאותו איסור.

וכן נראה מהמל"מ שם בריש דבריו שכתב, "דזה שהניח חלב ע"ג מכתו לגבי ידיה שיש לו מכה הוה דרך הנאתו, אלא כיון דלכ"ע חלב אין דרך הנאתו לרפואה אינו לוקה." הרי שאין לחוש לגבי החולה, אף שכן דרך כל החולים שיש להם מכה זו, מ"מ אנו אזלינן אחר הבריאים וכיון שאצלם אין דרכם להשתמש בחלב באופן כזה, י"ל שרפואה זו בכלל שלא כדרך הנאתן.

ולפי זה י"ל בנד"ד שכיון שאין דרך הבריאים לאכול כדורים, ממילא שאף לגבי החולה בליעת כדורים היא בכלל שלא כדרך הנאתן. וגם אין לחלק בין הנאת אכילה ובין שאר הנאות, שבכל אופן יש להתיר שלא כדרך הנאתן לחולה. וזה כמ"ש הגינת ורדים י"ד כלל א ס"ה ד"ה וא"ת, "דלא מפלגינן בין איסור הנאה דרך אכילה לשאר הנאות אלא כשהוא דרך הנאתן, אבל שלא כדרך הנאתן בכל גוונא שרי..." ע"ש.

(ב) **ולכאורה** יש להקשות על זה מ"מ ש בפסחים כה: "מר בר רב אשי אשכחיה לרבינא דשייף לה לברתיה בגוהרקי דערלה, אמר ליה אימור דאמור רבנן בשעת הסכנה שלא

אלא יש להקשות על זה, שהרי כתב הרמב"ם בהל' יסה"ת הנ"ל "...אבל שלא דרך הנאתן כגון שעושין לו רטיה או מלוגמא מחמץ או מערלה". הלא י"ל שכיון שעכשיו החמץ והערלה הם מיוחדים לרפואה ברטיה או מלוגמא, הרי הם בכלל דרך הנאתן, ולכן איך כתב הרמב"ם שזה שלא כדרך הנאתן.

וראיתי במנחת שלמה ח"א ס"ז שהקשה כן, ותירץ "ואף גם בדעת הנו"ב נראה שדוקא כההיא דמשקין היוצאין מהפירות הוא דכתב הכי, משום דלאחר שכבר נסחט הרי זה משקה משובח, וכדומה דגם ק"ל הכי שהרי הלוקח פירות משובחים שכולם רגילים לאוכלם חי ובישולם מסתבר שלהלכה הם אסורים באכילה גם לחולה שאב"ס כמו בישול אגוזים ואפרסקים שכתב שם רש"י, ואע"ג דאי אזלינן בתר מעיקרא שאינם עומדים לכך צריך להיות מותר, משא"כ בהני דמעיקרא לא קיימי כלל להכי, וגם השתא הם עומדים רק לחולים וכדאמרן דמוכח הכי ממלוגמא ורטיה וכדומה, וכ"ש כשעומדים רק לבלוע ולא לאכול". ע"ש. הרי שאני דין משקה שהוא משובח וראוי אף לבריאים, ולכן בזה אזלינן אחר השתא, משא"כ ברטיה וכו' שהם אינם עומדים אלא רק לחולים, באלו אזלינן אחר מעיקרא. ולכן אף בכדורים בנד"ד י"ל הכי שהם דומים לרטיה וכו', והם בכלל שלא כדרך הנאתן.

וכן ראיתי במהר"ם חלאוה ז"ל בפסחים כה: ד"ה הלכך, שכתב, "רוב הדברים בתחבושת ורפואה הן שלא כדרך הנאתן דאינן עומדין לכך" ע"ש. וזה כשביארתי.

ד) ולכאורה יש להקשות על הנ"ל ממ"ש הריא"ז בפסחים פ"ב הל"א אות ז, לגבי מי שממחה החמץ ושותה אותו שחייב. ופירש הריא"ז שמאחר שכן דרכם של חולים וזקנים יש חיוב אף לבריא אף שאין זה הדרך של הבריא לממחה החמץ שהוא יכול לאכול אותו כמו שהוא ע"ש. משמע מזה שלא אמרינן לגבי חולה שבטל דעתו אצל שאר בני אדם. ולכן לכאורה י"ל בנד"ד שהחולה ששותה תרופות נחשב כאילו הוא שותה כדרך הנאתן. ולכן אם יש חמץ או איסור אחר בתוך הרפואה הוא חייב.

אולם אין זה דמיון יפה, שהריא"ז מיירי כשיש חתיכה של חמץ והבריא והחולה רוצים לאכול אותה, והבריא אוכל כדרכו והחולה ממחה אותה קודם אכילה. ולכן שניהם רוצים לאכול החמץ, אלא דרך האכילה משונה, אבל

ולא נחשבים כפירשא בעלמא מפני שהם ראוים לשתיה לחולים ע"ש. משמע שכיון שמי רגלים הם ראוים לחולה זה נחשב "שתיה", ואין לומר שזה שלא כדרך הנאתן. וי"ל דשאני דין זה כיון שאין למי רגלים שימוש אחר כלל בתורת אכילה ושתיה, וזה כל התכלית למי רגלים לגבי גוף האדם, דהיינו לחולים, ומלבד זה אין אדם שותה אותם, ולכן שתיית מי רגלים נחשבת דרך הנאה (ואף שיש שימושים אחרים למי רגלים כגון "והלא מי רגלים יפין לה..." מ"מ אנו דנין לגבי שימוש באדם עצמו). ואין זה דומה לחלב חי ומה שפירש"י הנ"ל, "אין דרך הנאתו אלא בהבערה ולמשוח עורות ולא לרפואה", שהרי בעצם החלב מבושל ראוי לאכילה אצל גוים, ולכן אף חלב חי ראוי לכך ע"י בישול, ולכן מצד עצמו אם לא מפני שיש איסור, אין אכילה מחלב מבושל נחשבת שלא כדרך הנאתו, אבל במי רגלים אף אצל גוים הבריאים אינם שותים מי רגלים, בין חי ובין מבושל, ולכן כל השימוש במי רגלים שהוא בכלל שתיה הוא רק לחולה, ולכן בזה לא אמרינן שבטל דעת החולה אצל הבריאים, שכאן הבריאים אינם שותים מי רגלים כלל, ונשאר לנו רק דרך שימוש של החולה, ולכן שתיית מי רגלים ע"י חולה בכלל דרך הנאה. ולכן אין קושיא מכאן על מה שביארתי לעיל. וכ"ש לדעת הרמב"ם בפ"ד דמאכ"א שהוא סבר שמי רגלים של בהמה טמאה מותרים בשתיה כיון שהם פירשא בעלמא ומטונף ע"ש.

ועוד יש להעיר על סברה הנ"ל, שלדעת הצ"ח בפסחים שם, יש לילך בתר השתא, דהיינו מה דרך הנאתו עכשיו, ולא אחר מה היה דרך הנאתו מקודם. וכן הוא בנו"ב מה"ת א"ח ס"סד שכתב, "...דלר"ז אין לוקין אלא דרך תחילת עיקר הנאתן, ואפילו אם האיסור כפי מה שהוא עתה כגון משקין היוצאין מן הפירות, והרי כבר יצאו המשקין ואין בהם עתה שוב הנאה אחרת, אפ"ה מקרי שלא כדרך הנאתן שתחילת הנאת הפירות אינו למשקין, ואב"י ס"ל בשלמא אוכל חלב חי, הרי יכול גם עתה ליהנות בו כדרך הנאתן והוא אכלו שלא כדרך הנאתן, לכך פטור. וכן מניח חלב של שור הנסקל על גב מכתו, שהרי עדיין יכול למשוך בו עורות והוא נהנה ממנו שלא כדרך הנאתן, לכך פטור. אבל משקין היוצאין מן הפירות כמות שהן עתה, הרי נהנה כדרך הנאתו, בזה לאב"י מודה ר"י דחייב, אלא דבערלה הטעם משום דזיעה בעלמא" ע"ש. הרי לאב"י יש לאזיל בתר מה היא דרך הנאתו עכשיו.

ולפי זה י"ל בנד"ד שכיון שכדורים אלו מיוחדים לרפואה, ושוב אין דרך הבריאים לאכול אותם, ממילא שיש לאזיל אחר השתא, וי"ל שבליעת כדורים בכלל דרך הנאתן.

בר אווזא דחזי לאומצא, ופי' רש"י כשהוא חי אוכלין אותו בלי מלח, הרי בפירוש דרך בשר אווזא דרכיך קרי ליה רב חסדא שם חזי לאומצא, אבל שאר בשר לא, שהרי אסר לטלטל בשר תפל וזה ע"כ משום דלרוב בני אדם לא חזי לאכילה...". ע"ש.

ולפי זה נראה שאכילת בשר חי בכלל שלא כדרך הנאתן. ומסתמא נראה שיש טעם טוב לבשר חי כמו שיש טעם טוב לבשר רך כמו בצפור או אווזא שכתב רש"י שאוכלים בר אווזא כשהוא חי בלי מלח, משמע שהוא טעם טוב לחיך אף בלי מלח, אלא בסתם בשר חי הוא קשה ללועסו, ולכן משום זה הוא נחשב שלא כדרך אכילתן. ולפי זה ילפינן שאם אכילת איזה מאכל נחשבת שלא כדרך הנאתן מאיזה טעם שיהיה, אף אם יש לאותו מאכל טעם טוב עדיין זה בכלל שלא כדרך הנאתן, שהעיקר הוא שהוא קשה לאכול אותו מאכל, אלא אגב אורחיה יש טעם טוב כשהוא בולע אותו, וכדמצינו באכילת בשר חי.

ונראה שכן י"ל לגבי חלב חם, שנראה שאם הוא מבושל ואינו חם כל כך, שזה נחשב דרך אכילתן, שהרי דרך נכרי לאכול חלב מבושל בתוך תבשיל, וכן דרך ישראל לאכול שומן מבושל בתוך תבשיל, אף כשהשומן צף למעלה ע"ג המרק וכדומה, והוא לחוד. ולכן י"ל שאכילת חלב מבושל בכלל טעם טוב. ולפי זה אף כשהמחה החלב והוא חם ונכוה גרוננו, מ"מ עדיין יש טעם טוב לחלב מבושל ולא אמרינן שזה בכלל דרך הנאתן משום טעם הטוב. אלא צ"ל שהוא שלא כדרך הנאתן, משום החמימות אעפ"י דאגב אורחיה יש טעם טוב לחלב מבושל.

ולפי זה יש לומר לגבי כדורים שכיון שהם לרפואה הם בכלל שלא כדרך הנאתן כשביארתי לעיל. ולכן אף אם אגב אורחיה יש להם טעם טוב, עדיין זה בכלל שלא כדרך הנאתן. ואף שכתב הרמב"ם הנ"ל "...שעירב דברים מרים כגון ראש ולענה לתוך יין נסך או לתוך קדרה של נבלה ואכלן כשהן מרינן." שאני התם ששתיית היין או אכילת התבשיל בקדרה אינן בכלל שלא כדרך הנאתן, והם אינם דומים לכדורים שהם בכלל שלא כדרך הנאתן. ולכן רק לגבי יין או תבשיל בקדרה אמרינן שהם אסורים אם החיך נהנה מהם, אבל בכדורים כיון שהם בעצמם בכלל שלא כדרך הנאתן, אף אם אגב אורחיה הוא נהנה מטעם של הכדורים אין לחוש לזה, כיון מצד שהם רפואות הם נחשבים שלא כדרך הנאתן, וכדמצינו בבשר חי הנ"ל.

בנד"ד הבריא אינו רוצה לבלוע הכדורים כלל, ואין זה דרכו, ולכן אין נד"ד דומה לדין הריא"ז שהוא מיירי רק בחילוקים שיש בדרך האכילה, אלא שניהם רוצים באכילה זו. ולכן אף הריא"ז מודה בנד"ד שבליעת כדורים נחשבת שלא כדרך הנאתן כיון ששום בריא אינו רוצה לבלוע כדורים.

ולכאורה יש להקשות על מה שביארתי ממ"ש מרן בס"תסו א, "לא ילעוס אדם חטים ויתן על גבי מכתו מפני שהן מחמיצות, שהרוק מחמיץ." ולכאורה משמע שאף שאין זה דרך הנאתן משום שזה דומה למלוגמא ורטיה, מ"מ עדיין הוא אסור לחולה. אולם אין כאן קושיא כלל, דא"נ שהוא מותר ליהנות כאן משום שזה שלא כדרך הנאתן וכדין מלוגמא, מ"מ יש איסור אחר של בל יראה ובל ימצא, והוא חייב מפני אלו. וכן משמע מהמהר"ם חלואה הנ"ל, וכן הוא בפר"ח ס"תסו ע"ש. ולכן אם הכדורים אינם ראויים לאכילת כלב, ממילא שאין בהם איסור של ב"י וב"י.

ה) ועכשיו יש לחקור אם הכדורים יש בהם טעם טוב שהחך נהנה מהם, אם עדיין אמרינן שזה שלא כדרך הנאתן. כתב הרמב"ם בהל' יסו"ת הנ"ל, "...או שמשקין אותו דברים שיש בהן מר מעורב עם אסורי מאכל שהרי אין בהן הנאה לחיך הרי זה מותר ואפילו שלא במקום סכנה." וגם כתב בהל' מאכ"א פ"ד הל"א, "...או שעירב דברים מרים כגון ראש ולענה לתוך יין נסך או לתוך קדרה של נבלה ואכלן כשהן מרינן." הרי מבואר שאם יש טעם טוב זה נחשב כדרך הנאתן, ואם יש טעם רע זה בכלל שלא כדרך הנאתן. ולכן לכאורה הכי י"ל בנד"ד שאם יש טעם טוב לכדורים שהם בכלל דרך הנאתן והם אסורים לחולה שאין בו סכנה.

אלא יש לדון בזה. גם כתב הרמב"ם בהל' מאכ"א שם, "כיצד הרי שהמחה את החלב וגמעו כשהוא חם עד שנכוה גרוננו ממנו או שאכל חלב חי." הרי אכילת חלב חי בכלל שלא כדרך הנאתן. ויש לחקור לגבי אכילת בשר חי, אם זה בכלל שלא כדרך הנאתן. וראיתי בבנין ציון ח"א ס"לה שכתב לגבי אכילת בשר חי, "...ובפסחים כד. אמרינן אכל חלב חי פטור, וכתבו התוס' והא דאמר בחולין קב. אכל צפור טהורה בחיים ככל שהוא במיתתה בכזית, שאני עוף שהוא רך וחזי לאומצא וחשיב דרך הנאתן עכ"ל. הרי שרק בשר עוף שהוא רק מקרי חזי לאכילה כשהוא חי, משא"כ בשר בהמה חי. וכן מוכח ממה דאמרינן שבת קכח. שאני

שהם חריפים מאד ואינו ראוי לאכלן חי בלא פת, אם אכלן מברך שהכל. וכן בצלים דינא הכי דאם אוכלן רכים בפה"א, הזקינו שהכל...". ע"ש. משמע שלא אמרינן שאין לברך כלל אף שאין כאן דרך הנאתן, אלא יש לברך. ולכן אין להוכיח מכאן אם הטעם מרפואה נחשב כדרך הנאתן או לא. (מ"מ אם האוכל מזיק ליה הוא גרוע טפי, ואין לברך עליו כלל כדמצינו בדין שמן בס"ר ד ע"ש. ועוד, אה"נ שמש"כ המ"ב הנ"ל "ואין לראוי לאוכלן", הכוונה שאין ראוי כ"כ, אך אם לא ראוי כלל וכלל, ע' שעה"צ סי' רד ס"ק טז שלא מברך. וע' שו"ע או"ח סי' רב ב "ובלבד שלא...". מ"מ אף כשהוא ראוי קצת לאכילה עדיין זה נחשב שלא כדרך אכילתן, כיון שעכ"פ הם "חריפים מאד אינו ראוי לאכלן", ועדיין יש לברך על המאכל.)

לכן מכל הנ"ל נראה, שכדורים לרפואה הם בכלל שלא כדרך הנאתן, אף שהחולים רגילים בהם. ואף אם יש טעם טוב לכדורים עדיין הם בכלל שלא כדרך הנאתן, שעיקר דעתו על הרפואה, ואין דעתו על הטעם, והטעם הוא רק אגב אורחיה, וכדמצינו בבשר חי. ועוד הוא אינו דרך רגיל ליתן טעם טוב בפיו ע"י כדורים, אלא ע"י מאכלים טובים, ולכן אף שיש טעם טוב לכדורים הם בכלל שלא כדרך הנאתן. כן נראה לענ"ד.

סימן פ.

שאלה: האם מי שנוהג לאסור איזה מאכל בפסח כגון קטניות חדשות שלא היו בזמן קבלת איסור קטניות, והוא אוכל בבית גדול בתורה שסבר שיש להתיר, יכול לסמוך על סברת הגדול כדי לאכול אותו מאכל.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזורלאי שליט"א.

(א) כתב כת"ר, "נשאלתי כעת שאלה להלכה ולמעשה (שהיא נ"מ לעוד כמה שבועות) מאברך אחד מהשיבה, שבהיותו והוא נשוי לנכדה של אחד מגדולי הדור שליט"א (מאחינו האשכנזים), ואותו גדול הזמין את נכדתו ואותו להסב עימם בליל הסדר הבא עלינו לטובה. אלא, שידוע, שאותו גדול מיקל בכמה מיני קטניות שנמצאו אחר גזירת קטניות, ושיטתו היא שקטניות שלא היו מצויין בשעת "גזירת קטניות", הם מותרים לכו"ע להלכה ולמעשה. ואותו אברך, הוא ואביו נוהגים להחמיר בזה. וגם ידוע, שאשתו של אותו גדול תבשל כל האוכל עם אותם

ואף שיש לחלק וי"ל דשאני דין חלב חם ובשר חי, דהתם בשעת אכילה יש קצת צער בגרונו, וצער זה מבטל ההנאה מהטעם טוב, משא"כ בכדורים שאין שום צער בשעת בליעה, ואין לומר בזה שנתבטלה ההנאה מהטעם הטוב. אלא יש לדחות, וי"ל שעיקר דעתו לבלוע הכדורים בשביל רפואה, ולא משום טעם הטוב, והטעם הטוב הוא רק אגב אורחיה, ולכן עדיין י"ל שהעיקר הוא שרפואה זו היא בכלל שלא כדרך הנאתן, והטעם הטוב הוא רק אגב אורחיה והוא טפל, ואינו חשוב כלל בענין זה. ואה"נ שסוף סוף הוא נהנה מהטעם, מ"מ כיון שכדורים אלו מיוחדים לרפואה משעת עשייתם ואין זה תלוי רק על דעת האיש שבו לוע הכדורים אלא הכל מודים שכדורים אלו הם לרפואה, ממילא משום זה הם נחשבים בכלל שלא כדרך הנאתן, והטעם טוב הוא טפל לעיקר כוונתם שהם לרפואה, שאף אחד אינו בולע הכדורים רק משום טעם הטוב כשהוא בריא, אלא רק כשהוא חולה, הרי משמע שעיקר הכדורים הם לרפואה אף שיש בהם טעם טוב.

(ו) ויש עוד סברה בזה. ויש לדון לגבי רטיה ומלוגמא, הלא בימי הקור יש לו הנאה מהחמימות של הרטיה או מלוגמא שהם דומים לבגד על בשרו במקום המכה, ועדיין אנו אמרינן שזה שלא כדרך הנאתן. וצ"ל שכיון שאין זה דרכו לחמם בשרו ברטיה או מלוגמא אלא בבגד, לכן החמימות היא בכלל שלא כדרך הנאתן. ולכן הכי י"ל לגבי טעם טוב מהכדורים, אף שיש לו הנאה מהטעם הטוב, מ"מ כיון שאין דרכו ליתן טעם טוב בפיו ע"י כדורים אלא ע"י מאכל רגיל, עדיין הטעם הטוב בכדורים הוא בכלל שלא כדרך הנאתן, וכדמצינו ברטיה ומלוגמא.

(ז) ולכוארה יש להקשות על זה מדין ברכת נהנין, שכתבו התוספות בברכות לו. ד"ה כיון, "ואי אית ליה הנאה מיניה בלא הרפואה בעי ברוכי". וכן הוא בדף לח. ד"ה והא, "ואף על פי שלרפואה נעשית היכא דאת ליה הנאה מיניה מברך". הרי נראה מכאן שאף שהמאכל מיוחד לרפואה עדיין יש לברך על הטעם, ולכן י"ל שאין מה שהוא טועם בכלל שלא כדרך הנאתן. (ועיין בארחותיך למדני ח"א ס"כו מה שכתבתי בדעת הרמב"ם בזה, אם הוא סבר כהתוספות.)

אלא אין כאן קושיא דנראה דשאני דיני ברכות, שי"ל שיש לברך על הנאת הטעם אף כשהוא שלא כדרך הנאתן. וזה כדמצינו במ"ב ס"ה ס"ק ה שכתב, "שומים שהזקינו

"לא נאסרו אלא המינים שהנהיגו ולא שאר מינים שלא הנהיגו מפני שלא היו מצויין אז, שלכן תפוחי אדמה שלא היו מצויין אז כידוע ולא הנהיגו ממילא לאוסרם, אינם בכלל האיסור דאלו המינים שנהגו לאסור, אף שיש אותו טעם ממש, דאין למילף ממנהג לאסור גם דבר שלא נהגו לאסור." ע"ש. ולכן י"ל שלגבי צד זה, דהיינו מהו הגדרים של פרישות זו שלא לאכול קטניות בפסח, שפיר י"ל שלסעודת מצוה כגון ברית מילה או מי שהוא חולה לזמן קצר וכו', שלא קבלו להחמיר מעיקרא.

ומ"ש כת"ר, "דא עקא, שיש לחלק בין נד"ד לנידון האחרונים. שבנידון האחרונים, האונס בא מאליו, כשנהיה האדם חולה ואינו יכול להתענות כהרגלו וכדו', משא"כ בנד"ד, שלכאורה הם מכניסים עצמם למקום "האונס", שהרי יש להם מקום אחר להיות בו. ולכן צ"ע אם יש להקל בנד"ד. לענ"ד אין לחלק כן, שהרי מ"ש הרמ"א בס"תקסח. הנ"ל הוא לגבי סעודת מצוה כגון ברית מילה, והוא כתב כן לכל מי שרוצה לאכול באותה סעודה ולא רק לאבי הבן. ולכן אף שאין חיוב עליהם ללכת לברית מילה כלל, ועדיין הם "מכניסים עצמם למקום אונס", עדיין כתב הרמ"א שלא נהגו להחמיר.

ולכן ה"ה בנד"ד שמותר לאברך זה לאכול אצל אותו גדול, שאף ליל הסדר בכלל סעודת מצוה, ואין כאן חשש ביטול מנהג שלא לאכול קטניות, אלא רק לשעה קלה הוא סמך על מ"ש האג"מ הנ"ל ושוב הוא יחזור למנהגו, ותו לא.

ג) ויש לצרף לזה, שנראה שהוא אינו אוכל הקטניות בעין אלא בתוך תבשיל, וכבר כתבו האחרונים שקטניות נתבטלו ברוב, וכתב הרמ"א בס"תנג א, "מיהו פשוט דאין אוסרים בדיעבד אם נפלו תוך תבשיל." וי"ל שכיון שהביטול נעשה בבית הגדול ומותר לאותו גדול לאכול קטניות אלו, אצל האברך שהוא אורח זה כמו בדיעבד דמי, וזה כדמצינו שכשנעשה הביטול ביד הגוי שאצלינו זה כבדיעבד דמי, עיין בכה"ח בס"צט אות נ ואות נב ע"ש. ואף שנראה שהמנהג היום אצל האשכנזים הוא שלא לקנות מאכלים בפסח שיש בהם אפילו מיעוט של קטניות, מ"מ בנד"ד שיי"א שאין קטניות אלו בכלל קבלת איסור קטניות כלל, נראה שיש להקל.

ד) אלא עדיין יש לדון מטעם אחר, והוא שאין סובר גדול הזה שמותר ליתן לאורח מאכלים שיש בהם קטניות, אם

קטניות. ונפשו בשאלתו, האם הוא יכול להיענות להזמנת אותו גדול, או לא.

כתב מרן בי"ד ס"ריד א, שמי שרוצה לחזור מקבלת פרישות כגון להתענות וכו', מפני שהוא אינו בריא, "צריך ג' שיתירו לו". אלא כתב הרמ"א בא"ח תקסח ב, "תענית בה"ב... ואירע בהם ברית מילה, מצוה לאכול וא"צ התרה כי לא נהגו להתענות בכה"ג." ופירש הש"ך בי"ד ס"ריד ס"ק ב. שלגבי תעניות בה"ב "לא נהגו להתענות כשאירע ברית מילה ונהגו לאכול, א"כ כל המתענה אדעתא דהכי מתענה כשאירע ברית מילה יאכל, אבל הכא לא אסיק אדעתיה דכשלא יהא בריא לא יתענה, והלכך צריך התרה."

ולפי זה יש לדון לגבי קבלת פרישות שלא לאכול קטניות בפסח, לכאורה י"ל שלא קבלו מנהג זה כשיש סעודת מצוה כגון ברית מילה, וה"ה בליל הסדר שיש מצוות סעודת יום טוב. אלא ודאי שזה אינו שלא מצינו בשום מקום שהתירו לאכול קטניות אלא רק "בשעת הדחק שאין לאדם מה לאכול" כמבואר במ"ב בס"תנג ס"ק ז ע"ש, אבל לא התירו כלל משום סעודת מצוה בעלמא. הרי צ"ל דמעיקרא קבלו עליהם שאין להתיר פרישות זו משום סעודת מצוה. ולכן אין להתיר מטעם זה.

וראיתי בדגול מרבבה בי"ד ס"ריד, שפירש דין זה באופן אחר, דהיינו "גבי ברית מילה אינו חוזר בו ממנהגו לגמרי אלא שעתה בסעודת מצוה אוכל ולעתיד שוב חוזר למנהגו, וה"ה אם אירע לו איזה מיחוש ורצה לאכול היום ולעתיד שוב חוזר למנהגו ג"כ אינו צריך התרה, אבל המחבר כאן מיירי שאינו בריא ורוצה לחזור לגמרי ושלא לשוב למנהגו לעולם, לכך צריך התרה." ולכאורה אף בזה י"ל שלסעודת מצוה מותר לו לאכול קטניות בפסח זה, ולחזור שלא לאכול קטניות בפסח אחר, אלא אף זה אינו שלא שמענו שיש לעשות כן שמותר לאשכנזי לאכול קטניות בסעודת ברית מילה של ספרדי שנהגה להתיר, וצ"ל שאף הדג"מ מודה שלגבי פרישות מקטניות בפסח קבלו מעיקרא שלא לאכול קטניות אף לשעה קלה בסעודת מצוה, אא"כ יש שעת דחק כגון שאין לו מה לאכול כלל, וכמבואר במ"ב הנ"ל. ולכן אין מועיל היתר זה בנד"ד.

ב) אלא יש לדון מצד אחר, שאותו גדול בתורה לא בטל המנהג כלל, אלא הוא רק פירש באיזה אופן חל המנהג, ונראה שהוא סבר כמ"ש באגרות משה א"ח ח"ג ס"סג,

דלא אמרינן בזה שראובן יכול לנהוג להתיר כשמעון בביתו, שאין "בית" נחשב כמנהג "המקום". אולם עדיין י"ל שאם ראובן סתם אדם ושמעון הוא גדול בתורה, שבית שמעון נחשב "כמקום" שנהגו בו היתר. וזה כעין דמצינו בחולין יח. שאמר אביי "אבל מבבל לארץ ישראל כיון דאנן כייפינן להו עבדינן כוותייהו", וה"נ כיון שהוא גדול בתורה י"ל שמי שאורח בביתו הוא צריך לנהוג כמותו, "דאנן כייפינן להו" (ואף שאמר רב אשי על דברי אביי "אפילו תימא מבבל לארץ ישראל, הני מילי היכא דדעתו לחזור ר' זירא אין דעתו לחזור הוה", משמע דלא קי"ל כטעם אביי ואם דעתו לחזור לא אמרינן כייפינן להו. מ"מ י"ל מסברה שזה דוקא ממקום למקום, אבל לגבי סתם אדם אצל גדול בתורה לכ"ע אמרינן "כייפינן להו", וזה כמ"ש הטור בא"ח ס"קלה, "ורב הונא דקרי בכהני בשבתות וימים טובים משום דמפלג בחכמה היה, דאפילו ר' אמי ור' אסי כהני חשיבי דארעא דישאל הוו כייפי ליה". ועיין מ"ש הב"י שם על דבריו. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל הכי שהאורח "כייפינן להו").

וגם יש לדמות נד"ד למ"ש הרמ"א בס"ק יב טו, "ו"א דמי שנוהר מפת של עכו"ם ואוכל עם אחרים שאינן נזהרין, מותר לאכול עמהם משום איבה וקטטה הואיל ואם לא יאכל עמהם פת שהוא עיקר הסעודה התירו לו משום איבה, ואין ללמוד מכאן לשאר איסורין". ואף שכתב הש"ך שם בס"ק כו, שלא שייך היתר זה לגבי מי שנוהג איסור חמאה של גוי, "דדוקא בפת איכא איבה משום דעל הלחם יחיה האדם, אבל לא בשאר מאכלים שכמה אנשים הן שאין נפשם תאיבה לאכול חמאה וכה"ג שם". משמע שהאורח יכול לומר שהוא אינו אוהב לאכול חמאה ולכן הוא יכול לומר אמתלא, משא"כ בלחם "דעל לחם יחיה אדם" ואיך הוא יכול לומר שהוא אינו אוהב לחם. מ"מ בנד"ד האורח אינו יכול ליתן אמתלא שהוא אינו אוהב לאכול כמה וכמה מאכלים, ולכן זה דומה לדין של לחם, ומותר לו לאכול אצל הגדול, וגדול השלום ויש להרחיק ממחלוקת וקטטה.

ואין לומר שאין לו לילך כלל לביתו של הגדול, ומי יאמר שמותר לו להכניס את עצמו במצב זה, שזה אינו שאף לגבי דין הרמ"א הנ"ל י"ל מי אמר לאורח לסעוד אצל מי שנהג היתר בפת עכו"ם, אלא צ"ל שאין לחוש לזה. וזה כעין דמצינו במרן א"ח ס"רמח ד, שלצורך מצוה מותר לצאת בשיירא בערב שבת אף שממילא ע"י זה הוא מביא את עצמו לחילול שבת משום סכנת המדבר (ולדעת מרן

לפי מנהג האורח זה אסור. וכתוב בחולין קיא: "רבי אלעזר הוה קאים קמיה דמר שמואל, אייתו לקמיה דגים שעלו בקערה וקא אכיל בכותח, יהיב ליה ולא אכל, א"ל לרבך יהיבי ליה ואכל ואת לא אכלת, אתא לקמיה דרב א"ל הדר ביה מר משמעתיה, א"ל חס ליה לזרעיה דאבא בר אבא דליספי לי מידי ולא סבירא לי". ופירש"י שם, "לרבך, רב שלמדת ממנו שאסור. אבא בר אבא, אבוא דשמואל הוה וחסיד גדול היה. דליספי לי מידי דלא סבירא לי, לא היו דברים מעולם". הרי שאין ליתן לאורח לאכול מאותם מאכלים שהם אסורים לו לאכול. וכן הוא בבדק הבית י"ד ס"רמב, וז"ל "כתוב בהגהות מרדכי פ"ק דיבמות אדם שאסר על עצמו דבר המותר ואחרים יודעים שמחמיר על עצמו, פשיטא שסומך עליהם ואינו חושש שמא יאכלוהו. אלא זה ספק לי ראובן שפירש ממאכל לפי שס"ל שאסור לאוכלו, ושמעון נוהג בו היתר ונראה לו שראובן טועה בדבר, מי יש לחוש לראובן שיאכילנו שמעון, ונראה שיכול לסמוך עליו ולא חייש דילמא ספקי ליה מדאסיקנא (יבמות טו): דעשו ב"ש כדבריהם ואפ"ה לא נמנעו לישא נשים ב"ה וב"ש דמודעי להו כפירש"י ע"ש. הרי אף אם הגדול סובר שהאורח טועה, מ"מ אין לו ליתן לאורח לאכול מאכלים שהאורח סובר שהם אסורים. וכן הוא ברמ"א ב"ד ס"קט ז שכתב, "מי שנוהג באיזה דבר איסור מכח שסובר שדינא הוא הכי או מכח חומרא שהחמיר על עצמו, מותר לאכול עם אחרים שנוהגין בו היתר, דודאי לא יאכילוהו דבר שהוא נוהג בו איסור". ולכן איך סובר הגדול שמותר ליתן לאורח מאכלים שהם אסורים לפי מנהג האורח.

ונראה ש"ל בזה כדמצינו בתוספות פסחים נא. ד"ה אי, שכתבו "תימה א"כ היאך התיר ר' בית שאן בפ"ק דחולין (דף ו:), ותירץ רבינו נסים במגילת סתרים דהאי דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור היינו שיוודעים שהן מותרים והם רוצים להחמיר על עצמן, וכן משמע לישנא דברים המותרים, אבל דברים שנוהגים מחמת טעות שסבורים שהוא אסור והוא מותר, יכול להתיר בפניהם". וכן הוא ברא"ש שם אות ג, וכן הוא בב"י ס"תסח ע"ש. ולכן י"ל שסובר הגדול שמה שהחמירו בזמנינו לאסור קטניות שלא נמצאו בשעת קבלת האיסור, הוא טעות גמורה. ולכן אין לחוש לזה כלל. ולכן אין זה בכלל שאין לבעל ליתן לאורח מה שנהג האורח לאסור.

ה) ועוד י"ל בזה, והוא שבית הגדול הוא כ"מקום שנהגו בו היתר", דבשלמא אם ראובן הולך מביתו לבית שמעון באותה עיר, ושמעון יש לו מנהג להתיר ודלא כראובן,

זה אף שודאי הוא יחלל שבת, עיין כה"ח שם אות מב).
וכן הוא בנד"ד.

ועוד י"ל, שאולי האברך עצמו סבר שיש להתיר קטניות בפסח שלא נמצאו בעת קבלת האיסור, אלא רק משום מנהג אבותיו הוא החמיר. וא"כ מצינו שכתב הש"ך בס"ק ס"ק כ, "הא דאסור לאכול דבר האסור מחמת מנהג אבותיו ובני מדינתו, דוקא כשאין נראה לו היתר בדבר, אבל כשנראה לו היתר בדבר ובא ממקום שנהגו איסור למקום שנהגו היתר יכול לאכול, וכ"כ ראב"ן והמרדכי ואגודה פ"ק דיבמות ע"ש. ומשמע אפילו דעתו לחזור למקום שנהגים איסור, כיון שנראה לו שהוא מותר". ואם אמרינן שביטול הגדול כ"מקום" שנהגו היתר, אף משום זה יש להתיר.

וגם יש לדמות נד"ד קצת למה דמצינו בפסחים נא. "דאמר רבה בר בר חנה סח לי רבי יוחנן בן אלעזר פעם אחת נכנסתי אחר ר"ש בן רבי יוסי בן לקוניא לגינה ונטל ספחי כרוב ואכל ונתן לי, ואמר לי בני בפני אכול שלא בפני לא תאכל, אני שראיתי את ר"ש בן יוחי שאכל כדי הוא ר' שמעון בן יוחי לסמוך עליו בפניו ושללא בפניו, אתה בפני אכול שלא בפני לא תאכל". ופירש"י "בפני אכול, בפני אתה יכול לסמוך עלי הוואיל וראיתי את ר"ש שאכל". ולכן כעין זה י"ל בנד"ד, "בפני הגדול בתורה יש לו לאכול, אבל שלא בפניו אין לו לאכול". כן נראה לענ"ד.

ואסיים בברכת פסח שמח,

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן פא.

שאלה: (א) האם הכת צריך לכיון להוציא י"ח בקריאת הלל בשעת שחיטת הפסח.

(ב) האם צריך לברך זמן בשעת שחיטת הפסח.

(ג) האם אמרינן שהולכה שלא ברגל אינה הולכה ובעינן ניד פורתא ברגליו, בכל הכהנים שקבלו דם הפסח.

(ד) איך אמרינן במה נשתנה "כולו צלי", שהרי לרבנן החגיגה נאכלת מבושל.

(ה) האם בזמן הבית היו אומרים והגיענו הלילה הזה לאכול בו פסח מצה ומרורים, או רק מצה ומרורים כבזמן הזה.

והם הערות על מ"ש הרה"ג אברהם בורשטין שליט"א.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אברהם בורשטין שליט"א.

שמחתי לראות מ"ש כת"ר, בענין קרבן פסח. והנה קצת הערות:

(א) הערה יח.

כתוב במשנה פסחים סד. שבשעת שחיטת הפסח, "קראו את ההלל". ולדעת רש"י נראה שהכתות עצמם קראו ההלל, ולדעת התוספות שם לפי התוספתא, הלויים קראו את ההלל. וכן הוא בתוספות בסוכה נד. ד"ה שייר ע"ש. וכן הוא לדעת הרמב"ם בהל' קרבן פסח פ"א יא, שהלויים קראו את ההלל ע"ש.

וכתב כת"ר בדעת התוספות והרמב"ם "ומ"מ מצד הסברא הדבר צ"ע, שהרי מצוות שחיטת הפסח היא מצווה המוטלת על כל אחד מ ישראל, והשוחט הוא שליח של כל אחד ואחד כדאיתא בגמרא (קידושין מא:): "...דא"ר יהושע בן קרח: מנין ששלוחו של אדם כמותו? שנאמר: ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים, וכי כל הקהל כולן שוחטין, והלא אינו שוחט אלא אחד? אלא מכאן, ששלוחו של אדם כמותו", וא"כ כיוון שבמשנה נאמר שטעון הלל בעשייתו מנין לנו להסתפק באמירה הלויים את ההלל ולפטור כל אחד ואחד, ואם נאמר שכולם שומעים ויוצאים מדין שומע כעונה, הם צריכים להתכוון לצאת באמירת הלויים ולשמוע את אמירת ההלל ולא לדבר בזמן זה, וצ"ע. וע"ע חקת הפסח (כהן) סי' כ"ד, ושיח הפסח (קנייבסקי) סי' כ"א".

ולענ"ד נראה שאין חיוב הלל בשעת שחיטת קרבן פסח על כל יחיד ויחיד בכת כדי לומר שכל יחיד צריך לאומרו, אלא הוא חיוב על כל הכת שיהיה שם אמירת הלל בשעת שחיטת הפסח. ולכן ממילא שאין זה בגדר שהלויים צריכים לכיון להוציא י"ח של כל יחיד בכת, וגם כל יחיד אינו צריך לכיון שהוא י"ח על ידי הלויים מטעם שומע כעונה.

וזה כדמצינו במגילה כג: "אין פורסין על שמע ואין עוברין לפני התיבה ואין נושאים את כפיהם ואין קוראים בתורה... בפחות מעשרה". וכתב הרמב"ן במלחמת ה' במגילה ה. "והשנויים במשנתנו כולם חובת צבור הן, ואין אלא במחוייבין בדבר אבל במגילה כשם שהצבור

לגבי ידידה, הא על כל איש ואיש מוטל החיוב דתקנת עזרא...". ע"ש כל דבריו. ולענ"ד אין כאן קושיא, דשאני הכא כיון שאין חיוב על כל יחיד ויחיד, ואין זה דומה לקריאת המגילה. ולכן הוא אינו צריך לשמוע כל המילות. וזה מ"ש מרן בסוף, "והנכון שבכל הפרשיות ראוי למדקדק". הרי הוא רק "ראוי" ואינו מצד חיוב כלל.

ולכן ה"ה באמירת הלל בשעת שחיטת הפסח, החיוב על הכת הוא רק שיהיה שם אמירת הלל, ולא שכל אחד צריך לשמוע כל מלה ומלה. ויש לדמות את זה למ"ש בפסחים שם, "תקעו הריעו ותקעו", דאח"כ שיש חיוב לתקוע, מ"מ זה חיוב על הצבור, והוא אינו חיוב על היחיד, ולכן אין היחיד צריך לכוין שהוא רוצה להוציא י"ח בתקיעות אלו. כך נראה לענ"ד.

ואגב עיין בחקרי לב א"ח ס"פז, שהוא הביא ראייה לשחיטת רש"י ורע"ב, וז"ל "והיה נראה להכריח שיטת רש"י ור"ע ז"ל מהך סוגיית דפסחים קיז. אפשר ישראל שחטו את פסחיהם ונטלו לולביהם ולא אמרו שירה, הרי נראה שהשוחטי הפסח היו בעלי השיר דומה לימי החג בלולב." ע"ש. ועיין בשאר דבריו שם.

(ב) הערה כב.

כתב כת"ר "בנתיב חיים (לבעל הקרבן נתנאל, נדפס על הגליון בשו"ע, או"ח ריש סי' תל"ב) כתב, שכיוון שיש אדם אחד שמקריב בשביל כולם, לא מברכים שהחיינו על הקרבת הקרבן, וסומכים על שהחיינו שבקידוש. אולם בשו"ת שבט הלוי (חלק ג' סימן ס"ט) חלק וכתב ש"שחיטת קרבן פסח שהיא מצות עשה של תורה חשובה מאד והיא באה במועדה ערב פסח מחצות היום ובלילה כבר עבר זמנה ולא נשאר רק מצות אכילת ק"פ, ומוני המצוות מונין שחיטה ואכילה לב' מצוות אין מקום כלל לדחות שהחיינו בזמנו מפני שהחיינו של ליל יום טוב ובודאי היו מברכים בשעת שחיטת ק"פ ב' ברכות, שהחיינו ועל מצות שחיטה קרבן פסח".

ויש להעיר, שאע"פ ששחיטת הפסח ואכילת הפסח שתי מצוות נפרדות, מ"מ עדיין י"ל ששחיטת הפסח היא גם הכנה כדי לקיים מצוות אכילת הפסח. ולכן אע"פ ששחיטת הפסח היא מצוה בפני עצמה, מ"מ היא גם כמו עשיית סוכה לחג הסוכות, שעשיית הסוכה היא הכנה כדי לקיים מצוות סוכה. וכבר מצינו שהתנאים והאמוראים ברכו זמן בעשיית סוכה, אף קודם לחג הסוכות. (והעיר

חייב כך כל יחיד ויחיד חייב. וכן הוא בר"ן שם. ולכן נראה שאף לגבי אמירת הלל בשעת שחיטת הפסח, י"ל שהיא חובת צבור ואינה דומה לקריאת מגילה שהיא על כל יחיד ויחיד. וי"ל שהטעם שהמשנה הנ"ל לא הזכירה הלל בשעת שחיטת הפסח, הוא מפני תנא ושייר. ובשלמא אם כתוב במשנה מנין הדברים שצריכים צבור, כגון ח' דברים או ט' דברים, יש מקום לומר שלא אמרין תנא ושייר, עיין בתוס' סוטה טז. ד"ה תנא ושייר, אבל כאן לא כתוב המשנה מנין הדברים. וכן לא כתוב במשנה "אלו הדברים שצריכים צבור, עיין בתוס' יבמות פד: ד"ה אלא, ולכן גם מזה שפיר י"ל תנא ושייר.

וכן נראה, שכתב הרמב"ם בהל' חנוכה פ"ג הל"ו, "ושמנה עשר יום בשנה מצוה לגמור את ההלל. ואלו הן... ראשון של פסח...". ע"ש. הרי הוא לא הזכיר כלל שיש חיוב לגמור את ההלל בערב פסח בשעת שחיטת הפסח, וזה מפני שמה שהזכיר הרמב"ם הוא חיוב על כל יחיד ויחיד, משא"כ בשעת שחיטת הפסח, החיוב רק על הצבור דהיינו הכת.

ולפי הנ"ל יש לדמות את זה למה דמצינו לגבי קריאת התורה, שאף קריאת התורה החיוב על הצבור ולא על היחיד כמ"ש במשנה במגילה הנ"ל. וכתב מרן בס"קמו ב "כיון שהתחיל הקורא לקרות בס"ת אסור לספר... ויש מתירים לגרוס בלחש, וי"א שאם יש י' דצייתי לס"ת מותר לספר, ויש מתירים למי שתורתו אומנתו, ויש מתירים למי שקודם שנפתח ס"ת מחזיר פניו ומראה עצמו שאינו רוצה לשמוע ס"ת אלא לקרות ומתחיל לקרות... וכל זה אינו לענין לפר' זכור ופר' פרה שהם בעשרה מדאורייתא שצריך לכוין ולשומעם מפי הקורא, והנכון שבכל הפרשיות ראוי למדקדק בדבריו לכוין דעתו ולשומעם מפי הקורא." הרי נראה מכל זה שאף שהיחיד בכלל בצבור, מ"מ אין חיוב עליו לשמוע כל מילות הקורא בתורה. ונראה שהטעם הוא מפני שהחיוב על הצבור ולא על היחיד, ואין זה דומה לקריאת המגילה ולקריאת פר' זכור ופרה, דהתם החיוב על היחיד.

וראיתי בביאור הלכה שם בד"ה ויש מתירים לגרוס, שכתב "זו היא שיטת התוספות והרא"ש, אמנם באמת שיטה זו תמוה לכאורה מאד, דמאי מהני שיגרוס בלחש שלא יבטל שארי השומעים קה"ת, מ"מ גם הוא מצווה לשמוע קה"ת ואם ילמוד את למודו לא יתן לבו לשמוע מה שקורא הקורא, ואפילו אם יש עשרה דצייתי מאי מהני

טוב שלא לברך זמן בשעת שחיטת הפסח, אלא בשעת קידוש.

ואת"ל הלא לפי זה הוא מאבד ברכת זמן על שחיטת הפסח, וכמ"ש בשבט הלוי הנ"ל. י"ל שעדיין הוא י"ח בברכת זמן בליל החג. וזה מפני שברכת זמן היא ברכת שבח, וכתב הכסף משנה בהל' מילה פ"ג. הל"א. לגבי ברכת אשר קדיש ידיד, "ואע"ג דכל הברכות מברך עליהם עובר לעשייתן, שאני ברכה זו דאינה אלא שבח והודאה בעלמא." הרי בברכת שבח לא בעינן עובר לעשייתן. לכן מובן למה הרמב"ם שם כתב אחר ברכת אשר קדיש ידיד, "ואבי הבן מברך שהחיינו", הרי משמע שאף אחר המילה מותר לברך ברכת זמן, והטעם הוא מפני שאף היא ברכת שבח כמ"ש הכ"מ הנ"ל.

וגם מצינו שכתב הב"י בא"ח ס"מו. בד"ה ולפי, לגבי ברכות השחר, "ולפי סדר הגמרא היה ראוי לברך על כל אחת ואחת בשעתה, ולפי שאין הידים נקיות תקנו לסדרם בב"ה, כ"כ הרא"ש. וכתב עוד והא דאמרינן כל הברכות מברכין עובר לעשייתן היינו ברכות המצות שאומרים בהם וצונו וקרבנו לעבודתו, אבל ברכה של הודאה ושבח כגון אלו יכול לברך אח"כ. וטעם זה כתב הר"ן בספ"ק דפסחים וסיים בו שאע"פ ששמע התרנגול בחצות הלילה מברך עליו בשחר דכיון דלאחר מכן מברך לא נתנו חכמים בהם שיעור תכיפה, מיהו בירושלמי אמרינן גבי ברכים היה יושב בב"ה וכו', נראה מזה שאין ברכות השבח אלא תוך כדי דיבור של ראייה ושמיעה...". ע"ש.

ולפי זה הכי י"ל לגבי ברכת זמן על שחיטת הפסח, שהוא מותר לברך אותה אחר השחיטה ובלילה, וזה דומה למ"ש הר"ן לגבי ברכת הנותן לשכוי בינה, וי"ל לגבי ברכת זמן בשחיטת הפסח, "שאע"פ ששחט הפסח בחצות היום מברך עליו בלילה" כעין לשון הר"ן. ואע"פ שהר"ן הביא הירושלמי שאין לברך ברכת ברכים אלא תיכף לראיה ושמיעה, י"ל דשאני התם כיון שלא נשאר שום רמז ורישום לברכים אחר כך, ואין שם מה שיכול הברכה לחול עליו. אולם לגבי ברכת זמן במילה הלא אף אחר המילה עדיין המילה שם, ולכן שפיר הוא לברך אחר כך ברכת זמן, ולכן לא כתב הרמב"ם דבעינן תוך כדי דיבור בזה. והכי י"ל לגבי שחיטת הפסח, הלא קרבן הפסח מוטל לפניו, ועדיין הוא ראוי לברך זמן אף אחר תוך כדי דיבור. וי"ל שכיון שכל כוונת שחיטת הפסח הוא כדי לאכלו, וכמ"ש החינוך בס"ה, "וענין המצוה... ושוחטין אותו...

הרה"ג דביר אזולאי שליט"א, וז"ל לענ"ד התם שאני, שאין מצוה עצמית לבנות סוכה ולכן אין מברכין עליה. משא"כ שחיטת הפסח יש מצוה עצמית ומברכין עליה. וחזורני ב, שהרי הרא"ש (פסחים פ"א סי' י', ובשו"ת כלל כ"ה סי' ג') כתב, "הא דלא מברכין עליה שהחיינו (על בדיקת חמץ, שהיא מצוה עצמית. דביר אזולאי), אע"ג דבאה מזמן לזמן, נ"ל, כיון דמצוה זו אינה אלא לצורך הרגל, לתקן הבית ולבער החמץ מתוכו לצורך המועד, סמכין לה אומן דרגל, מידי דהוי אעושה סוכה ולולב לעצמו (סוכה מ"ו ע"א), דמן הדין היה לברך בעשייתן שהחיינו, אלא דסמכין להו אומן דרגל".

וכתבו התוספות והרא"ש בסוכה מו. שאם אמרינן זמן בשעת עשיית הסוכה אז זה פוטר הזמן של הרגל גם כן כיון שהסוכה באה מחמת הרגל, אף שאמירת הזמן היא קודם הרגל. וכן הוא בב"י בס"ת רמא. והטעם לזה הוא מפני שעיקר החג הוא משום הסוכה ולכן החג הוא טפל לסוכה, ולכן הזמן על הסוכה אף שהוא קודם לחג פוטר הזמן של החג. וכן כתב האורחות חיים בסוף הל' סוכה, "דכיון דבירך בשעת עשיית הסוכה, ועיקר יו"ט זה אינו אלא מפני הסוכה ברכת סוכה עולה ליו"ט ולסוכה". וכן הוא בכלבו. וכן הוא במאירי בסוכה מו. "מאחר שעיקר יו"ט משום סוכה ונפטר מחמת סוכה, אינו חוזר וניעור מחמת היו"ט". וכן הוא בספר המכתם בסוכה שם שכתב "דכיון דבירך בשעת עשיית הסוכה ועיקר יו"ט זה הוא משום סוכה, ברכת הסוכה עולה לו ליו"ט ולסוכה", וכן הוא בהשלמה.

ולכן י"ל דה"ה לגבי חג הפסח, שהעיקר הוא אכילת קרבן פסח בלילה. ולכן אם הוא בירך זמן בשעת הכנת קרבן פסח, הוא אינו יכול לברך על החג בליל יו"ט בשעת קידוש.

ואת"ל מה בכך אם הוא בירך זמן קודם החג כדמצינו לגבי עשיית סוכה. בזה י"ל כמ"ש כתב המרדכי בפ' לולב וערבה, "והאידנא לא מברכין שהחיינו על עשיית סוכה כמו שעשו בימי החכמים התנאים והאמוראים, וי"ל לפי שכל אחד היה עושה לעצמו לפיכך היה מברך אבל עתה שאחד עושה למאה אין נראה שיברך העושה והשאר לא יברכו, וסמכין אהא דאמרינן רב כהנא מסדר להו אכסא דקידושא וכן עמא דבר". וכן הוא בב"י בס"ת רמא. וזה טעם הנתיב חיים הנ"ל. ולכן נראה שסברו רבותינו שיותר

ששיטה זו לכאורה קשה מאד לביצוע באופן מעשי וכפי שהעירו שם).

ויש להביא מה שראיתי לר"א תאומים ז"ל בחסד לאלפים, על הרמב"ם הנ"ל שכתב, "הוי הולכה ושני דלמא דנייד פורתא, ונתעורר בלח"מ הואיל ורבינו ז"ל פסק פ"א מהל' פסולי המוקדשין דהולכה שלא ברגל לא הוי הולכה מדוע השמיט כאן מה דשני בגמרא דנייד פורתא, והנראה לפענ"ד בזה, דהנה במל"מ נתקשה בהל' פסולי המוקדשין שם על דברי רבינו ז"ל שכתב דהולכה שלא ברגל פסול ומשמע שכל שהיה הולכה ברגל אף שגמר ההולכה או תחלתה שלא ברגל יצא ידי חובת הולכה וסוגיא דזבחים י"ד מוכחת דאף שהיה הולכה תחלתה או סופה ברגל כיון שמקצתה היה שלא ברגל פסול.

ואולם כאשר נעמוד על טעמה של שמועה זו נראה ברור דודאי אי נימא דהא דהולכה שלא ברגל לא הוי הולכה היא משום דהתורה חייבה אותה במצות הולכה שהוא עבודה וכשהולך שלא ברגל לא קיים מצות הולכה ופסול שפיר י"ל דבעינן שיקיים כל המצוה בשלימות שכל ההקדשה לקרבן אצל המזבח יהיה ברגל וכל שהיה מקצת הולכה שלא ברגל לא עשה המצוה כשיעור שלם והוי כאילו לא קיים ולא יצא י"ח, אבל אי נימא דהא דהולכה שלא ברגל לא הוי הולכה לאו דרמיא עליה מצות הולכה ברגל אלא דכל שמקרב הקרבן שלא ברגל הוא פוסל הקרבן ושפיר י"ל דאינו פוסל רק כשעשה כל הולכה שלא ברגל אבל כשלא עשה רק מקצתה שלא ברגל אין כאן שיעור שלם לפסול הקרבן, ודבר זה תליא בהא דמבעיא בזבחים ט"ו בהולכה שלא ברגל אי אפשר לתקוני דאי אמרינן דאפשר לתקוני לחזור ולהולך ברגל על כרחך דרמי עליה מ"ע דהולכה ברגל וכשחוזר ומקיימה ברגל כתיקונה הקרבן מתכשר, אבל אי אמרינן דאי אפשר לתקוני על כרחך דלאו משום קיום מ"ע דהולכה אתינן עלה דאף שקיים אח"כ הולכה ברגל כבר איפסל ע"י מה שהולך שלא ברגל, ובעל כרחך הא דנראה מסתימת סוגיא דזבחים דלא סגי במקצת הולכה ברגל היינו רק למאי דס"ד דאפשר לתקוני ולקיים מ"ע דהולכה ברגל להכי בעינן שתהיה כל ההולכה ברגל, ומקצתה ברגל לא מהני דלא עשה המצוה בשלימות, אבל למאי דפשיט ליה שם דאי אפשר לתקוני וכן פסק רבינו ז"ל שם. לכן שפיר סגי במקצת הולכה ברגל דכשלא עשה כל ההולכה שלא ברגל אין כאן שיעור לפסול וכנ"ל, והנה בהא דמקשה בשמעתין ש"מ הולכה שלא ברגל הוי הולכה עיקר הוכחה הוי מבטרא דקתני כהן הקרוב למזבח זרקו זריקה אחת דמשמע שלא הלך כלל כי סמוך הוא למזבח

ואח"כ לערב אוכלין אותו, עדיין יש לברך זמן כשהפסח הוא לפניו, וברכת הזמן היא עדיין מתיחסת למצות שחיטת הפסח.

וי"ל שזה דומה לדין ברכה על ראית פרי חדש, שכתב מרן בס"רכה ג, "הרואה פרי חדש מתחדש משנה לשנה מברך שהחינו... ונהגו שלא לברך על שעת אכילה". וכעין זה י"ל בנד"ד (אף דהתם הברכה על ההנאה, ובנד"ד היא על המצוה), שאם הוא לא בירך זמן בשעת שחיטת הפסח, הוא עדיין יכול לברך זמן בשעת קידוש, וי"ח, כיון שכל כוונת מצוות שחיטת הפסח היא כדי לאכלו בלילה.

ולפי זה שפיר כתב הנתיב חיים שלפי דעת המרדכי אין לברך זמן בשעת שחיטת הפסח, והוא י"ח בברכת זמן בשעת קידוש.

(ג) הערה כט.

כתב כת"ר, "בגמרא (פסחים סד:) נאמר: "נותנו לחבירו. שמעת מינה הולכה שלא ברגל הויא הולכה. – דילמא הוא נייד פורתא, והסביר רש"י: "שמעת מינה הולכה שלא ברגל – כי הא, הויא הולכה, ופולוגתא היא בשילהי פרק קמא דזבחים (יד, ב)...". נמצא שלמ"ד שהולכה שלא ברגל אינה הולכה בעינן נ"ד פורתא ברגליו. הרמב"ם בהלכות קרבן פסח לא כתב שצריך שהכהן ילך מעט, וכתב הלח"מ (ק"פ א, י"ד): "וקשה כיון דרבינו ז"ל פסק פ"א מהל' פסולי המוקדשין דהולכה שלא ברגל לא הויא הולכה א"כ אמאי לא כתב כאן דנייד פורתא. וי"ל דסמך על מ"ש שם ובדאי דהכא איירי בנייד דאל"כ הוי הולכה שלא ברגל, וכך כתב בליקוטי הלכות (פסחים פ"ה דף ה:) שקיי"ל שבעינן נייד פורתא בקרבן פסח. ועיין עבודת המקדש פרק א' ס"ק כ"ד, שהאריך בעניין ודן האם בעינן שכל הכהנים המעבירים את המזרק ינודו מעט, עיי"ש באורך, ובשונה פרקו (פרק ו' סעיף ט' ובביאורים ל"א) נקט שצריך שכולם ינודו ברגליהם, ולהסבר זה צריך שיעמדו הכהנים במרחק מסוים זה מזה, על מנת שכל העברה של מזרק תכלול הזזה מועטת של הרגל. וע"ע בירור הלכה לפסחים סד. ציון ה', שהביאו שלמאירי מבואר שדי בכך שכהן אחד נייד, ולדעת בעל ספר הר המוריה צריך שכולם ינודו. וע"ע שערי היכל זבחים מערכה כ' שהאריכו בעניין (והביאו את שיטת המשנה למלך, שכל ההולכה צריכה להעשות אך ורק ברגל, אלא

ולכן שפיר הוא לפסוק כחכמים וגם לומר כלו צלי. ולענ"ד פירוש זה דחוק בדברי הרמב"ם שהיה לו לכתוב לגבי החגיגה שהיא אינה כשאר שלמים, אלא היא נאכלת דוקא צלי. וז"ל הרמב"ם בפ"י הל"ב, "כשמקריבין את הפסח בראשון מקריבין עמו שלמים ביום יד' מן הבקר או מן הצאן, גדולים או קטנים, זכרים או נקבות ככל זבחי שלמים, וזו היא הנקראת חגיגת ארבעה עשר" ע"ש. הרי משמע מזה שהחגיגה בכלל שלמים ולכן ממילא היא נאכלת צלי או מבושל ככל שלמים, ואין לו להרמב"ם להשמיט דין כזה שהיא אינה נאכלת אלא צלי. ולכן נראה שהרמב"ם סבר שלחכמים החגיגה נאכלת אף מבושל כשאר שלמים. ולכן קושית הלחם משנה עדיין עומדת במקומה.

ולענ"ד נראה ש"ל שמה שאמרו במה נשתנה כולו צלי, זה מיירי רק לגבי קרבן פסח ולא בכל בשר באותו לילה. וכן ראיתי במאירי בפסחים ע. בד"ה כשם, שכתב "ונאכלת בין צלי בין מבושל, ומה שנאמר בסדר ההגדה הלילה הזה כלו צלי, לפי סוגיא זו שלא כהלכה נאמר, או שמא דוקא על הפסח" ע"ש. הרי לפי מ"ש בסוף דבריו אף לחכמים שפליגי על בן תימא שפיר י"ל כולו צלי כיון שזה נאמר דוקא על קרבן פסח. ונראה שאפשר לדייק כן בדברי הרמב"ם שכתב בהל' חו"מ הנ"ל, "בזמן הזה אינו אומר והלילה הזה כולו צלי שאין לנו קרבן", ונראה שהוא כיון לשאין לנו קרבן פסח, הרי שכולו צלי שייך רק לקרבן פסח.

אלא לפי זה עדיין יש לבאר מ"ש בגמרא שם, "הלילה הזה כולו צלי, ואמר רב חסדא זו דברי בן תימא", והלא זה כנגד מ"ש המאירי הנ"ל בסוף דבריו. ולכן נראה שיש לפרש דברי רב חסדא כמ"ש התוספות שם בד"ה לאו. וז"ל "דהשתא משמע דלרבנן דבן תימא דבסמוך הויא חגיגת ארבעה עשר דרבנן, ולקמן (דף עא.) משמע שהיא מן התורה" ע"ש. הרי מ"ש רב חסדא שם שזו דברי בן תימא, הוא כשחכמים סברו שהחגיגה היא רק מדרבנן. ולכן נראה שבזה עשו החכמים חיזוק לדבריהם, דהיינו ש"כולו" במה נשתנה שייך לקרבן פסח וגם לחגיגה, שבזה יש חיזוק לדברי חכמים להשוות החגיגה לקרבן פסח, ולכן "כולו" שייך לשניהם, ולכן ממילא א"א לומר כולו צלי, כיון שהחגיגה נאכלת מבושל, וזה הוי רק אליבא דבן תימא כשאמר רב חסדא. אמנם למ"ד שסבר שהחגיגה היא מן התורה, אין צורך להשוות קרבן פסח לחגיגה לעשות חיזוק, ושפיר י"ל ש"כולו" במה נשתנה שייך רק לקרבן פסח, ואין צורך ליתן חיזוק לקרבן חגיגה כיון שהוא מן התורה, ולכן שפיר י"ל שכולו שייך רק לקרבן פסח. ולכן

ממש אבל מהא דתני נתנו לחבירו וכו' אין מקום להוכיח כלל דמהני הולכה שלא ברגל דמאן יימר שאין הפסק בין אחד לחבירו וצריך להלוך ברגל להושיטו לחבירו וא"כ לא תיסוב קושיא זו רק אי נימא דבעינן כל הולכה ברגל וקשיא ליה דהא בתרא לא עביד הולכה ברגל והוצרך לשנויי דגם בתרא נייד פורתא, אבל לשיטת רבינו ז"ל דסגי במקצת הולכה ברגל שפיר כשר אף דבתרא לא נייד פורתא הואיל וכבר נתקיים מ"ע דהולכה ע"י הראשונים שהוליכו ברגל. עכ"ל.

הרי לדעתו הרמב"ם סבר דסגי במקצת הולכה, ולא בעינן הולכה בכל הכהנים. וזה דעת המאירי שהביא כת"ר.

(ד) הערה נד

כתב כת"ר. "עיינן במה שכתבנו בעניין חגיגת ארבעה עשר שיי"א שמוותר לאוכלה גם כשאינה צלי, וכן היא לכאורה דעת הרמב"ם, (ולפ"ז קשה כיצד אומרים כולו צלי? עיינן בעניין זה במקראי קודש (הררי, פרק ט"ו הע' ל"ט)).

כתב הרמב"ם בפ"ח מהל' חמץ ומצה הל"ב, לגבי מה נשתנה בזמן הבית המקדש, "שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי שלוק ומבושל והלילה הזה כולו צלי... בזמן הזה אינו אומר והלילה הזה כולו צלי שאין לנו קרבן". וכתב הלחם משנה שם, "שם במשנה ערבי פסחים קטז. ובפרק אלו דברים ע. אמרו על מתניתין דקאמרה דחגיגה נאכלת לשני ימים ולילה אחד מתניתין דלא כבן תימא, דתניא בן תימא אומר חגיגה הבאה עם הפסח הרי היא כפסח ואינה נאכלת אלא ליום ולילה כו' מאי טעמא דבן תימא כדמתני רב כו' איבעיא להו לב"ת נאכלת צלי או אינה נאכלת כו', ת"ש הלילה הזה כלו צלי ואמר רב חסדא זו דברי בן תימא ש"מ. ע"כ בגמרא. והשתא יש תימא על דברי רבינו דהוא פסק בהלכות קרבן פסח פ"י כמתניתין דחגיגה נאכלת לשני ימים ולילה אחד ודלא כבן תימא, וא"כ לדידן ודאי אינה נאכלת צלי דלית לן היקשא דבן תימא כדמשמע בגמרא ולית לן לומר הלילה הזה כלו צלי דהא בגמרא אמרו דזהו כדברי בן תימא דסבירא ליה היקשא ודחגיגה נאכלת צלי, אבל לדידן דחגיגה אינה נאכלת צלי ולא מצינן למימר כלו צלי דהא איכא חגיגה, וא"כ תימא הוא בדברי רבינו דכאן נראה דפסק כבן תימא ושם פסק כסתם מתניתין וצ"ע."

וראיתי בצל"ח בדף ע. וגם בדף קטז. שהוא האריך לבאר שהרמב"ם סבר שאף לחכמים החגיגה נאכלת דוקא צלי,

מן הצאן ונאכלת ליום ולילה פסק הכי ומשום דסתם לן כוותיה בצלי פסק הכי עכ"ל מורי הרב ז"ל.

וכן כתבתי אני הצעיר בספרי יד אהרן סי' תע"ג בהגהת בית יוסף דף שכ"ד ע"א שיטה נ"ג, וכן כתב ה"ר מנוח ז"ל בביאורו אמר המפרש הא איתא במשנה פ' ערבי פסחים ומוקי לה בפ' אלו דברים כבן תימא ואע"ג דלית הלכתא כבן תימא בשאר מילי דאיהו אמר דחגיגה כפסח וכו' ואנן קי"ל כסתם מתני' דתני דחגיגה היתה באה אפילו מן הבקר ואפילו הכי לענין שתהא נאכלת צלי קי"ל כוותיה דסתם לן בפ' ערבי פסחים כוותיה עכ"ל. ע"כ דברי המרכבת המשנה.

וכן ראיתי לר"י אליקים בשמו יוסף, בפירושו על הרמב"ם שם, שכתב כן ע"ש. ועוד חזון למועד.

(ה) הערה נז

כתב כת"ר, "כך כתב בשיבלי הלקט (סדר פסח סימן ריח ד"ה כנגד ארבעה): "...ובזמן הבית היה מקדימין ואומרים והגיענו הלילה הזה לאכול בו פסח מצה ומרורים" (הובאו דבריו בהגש"פ פסח דורות (אלאחדב), והביא שכ"כ גם בפירוש ר"י בר יקר בריש ההגדה). וכך כתב האברבנאל (בהלכות שבסוף ההגדה שלו, ד"ה והכוס השני), וכך כתב המטה משה (ח"ה תר"ז ד"ה הכוס השני). הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה (ח', ה'), כשהביא את נוסח הברכה לא כתב 'פסח', ואילו בנוגע לסיום הזכיר שהוא שייך רק 'בזמן הזה'. יש שדייקו מדברי הרמב"ם שסובר שגם בזמן המקדש לא אומרים 'פסח', למרות שלכאורה ההיגיון אומר שיש להוסיף אותו. מצד הסברא נראה שיתכן שהרמב"ם לא נחית לדקדק שיש להוסיף או מלה זאת, ורק לעניין סיום הברכה שכולו לא שייך בזמן המקדש, ציין זאת (וכ"כ בספר ברכת מועדיך (דיין), פסח כ"ח, ושם נקט גם להוסיף את הזבח, אלא שדבר זה פחות מוכרח שהרי אינו מעיקר חיוב הלילה, וביחוד שחגיגת ארבעה עשר רשות, וע"ע הגדה של פסח יד כהן סי' ו'). הרי"ש אלישיב (קובץ 'גלאט' כ"ב עמ' 41) ויבלח"ט הראי"ל שטיינמן (ימלא פי תהילתך עמ' תכ"ו) תירצו שכיוון שיש בזמן הבית טמאים או אלה שבדרך רחוקה, לא הוסיפו את הפסח וכך הברכה אחידה לכולם. ועיין לעיל הסבר נוסף בשם ספר שערי אורה, ועיין הגדה של פסח שמחת יעב"ץ (מעמ' ק"ה) שהסביר שקרבן פסח קשור להצלת בכורי ישראל ולכן כיוון שאינו קשור לגאולה לא נכלל בברכת אשר גאלנו.

כיון שהרמב"ם סבר שקרבן חגיגה הוא מן התורה, שהוא כתב שם "וזו היא הנקראת חגיגת ארבעה עשר, ועל זה נאמר בתורה וזבחת פסח לה' אלקיך צאן ובקר", אז שפיר י"ל שכולו צלי שייך רק לקרבן פסח, וכמבואר במאירי הנ"ל. כך נראה לענ"ד לבאר דברי הרמב"ם.

שוב ראיתי באורה ושמחה על הרמב"ם שם, שכתב באות יט, "והלילה הזה כולו צלי, ר"ל כל כבש הפסח צלי, ואע"פ דבשר חגיגה אי"צ צלי, מ"מ אינו שואל אלא על כבש הפסח אבל בשר חגיגה רשות, (עיין רבינו מנוח ולחם משנה כאן, אמנם נראה עיקר דהר"מ ס"ל מדלא אמרו בגמ' קטז. דמתני' איתא כבן תימא, משמע דמתני' איתא גם כחכמים, והא דרב חסדא בדף ע. דברי יחיד הוא, ובזה מיושב טפי הערת התוס' קטז. ד"ה כולו. שוב מצאתי עיקר דברינו בספר חזו"א סי' קכ"ד לדף ע' ע"א) ע"ש. וזה קרוב לדברינו.

וגם ראיתי פירוש אחר בדעת הרמב"ם, והוא מ"ש ר"א אלפאנדרי ז"ל במרכבת המשנה על הרמב"ם שם, וז"ל "נראה לענ"ד דלא קשיא מידי במה שנקשה קושיא זו בעצמה לרבינו הקדוש דסתם לן בחדא מסכתא תרי סתמי דסתרי אהדי דבפ' אלו דברים סתם לן דחגיגה נאכלת לשני ימים ולילה אחד ובאה מן הבקר ומן הנקבות נמי והיינו דלא כבן תימא דמשמע דלית ליה דהוקשה חגיגה לפסח ובפ' ערבי פסחים סתם והלילה הזה כולו צלי והיינו כבן תימא דאית ליה היקשאו ולזה אית לן למימר דהן אמת דלבן תימא חגיגה באה מן הצאן ולא מן הבקר מן הזכרים ולא מן הנקבות ונאכלת צלי וליום ולילה כפסח ממש, ורבינו הקדוש נראה לו לפסוק בצלי דווקא כבן תימא ולא בשאר מילי והטעם דבשאר מילי, אשכחן רבנן דפליגי עליה בנאכלת ליום ולילה בביתא דלקמן פליגא עליה, וס"ל דנאכלת לשני ימים ולילה אחד ויליף לה מקרא דלא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ובבאה מן הצאן אשכחן נמי ברייתא דלקמן [ע:] דבן דורתאי דריש וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר צאן זה פסח ובקר זו חגיגה, ולא אשכחן דרבנן פליגי עליה אלא במאי דקאמר דחגיגה דחיא שבת, דאינהו ס"ל דלא דחייא שבת אע"ג דקרבן צבור הוא משום דכתיב וחגותם אותו חג לה' שבעת ימים. אבל במאי דס"ל לבן דורתאי דחגיגה באה מן הבקר, לא אשכחן דפליגי עליה, שמע מינה דאינהו נמי הכי ס"ל ומשו"ה בהני מילי סתם לן רבי דלא כבן תימא משום דרבנן פליגי עליה אבל בצלי דלא אשכחן דפליגי עליה פסק כוותיה. זהו נראה לענ"ד טעם נכון לישב המשניות, ולכן רבינו ז"ל משום דקא חזי דמתני' סתם לן דלא כבן תימא בבאה

ולענ"ד יש לפרש דעת הרמב"ם הכי: מצינו רק בשני מקומות שהתורה דברה על מצה ומוררים ביחד. כתוב בשמות יב, "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלהו". ובבמדבר פ"ט כתוב "בחדש השני בארבעה עשר יום בין הערבים יעשו אותו על מצות ומרורים יאכלהו". הרי מבואר שכשהפסוק הזכיר ביחד מצה ומרור בפירוש, הוא לא הזכיר "פסח" בפירוש, אלא רק "בשר" או "אותו", אלא מובן מאליו שהפסוק מירי אף בקרבן פסח אף שלא מזכירו בפירוש. ולכן ה"ה בנוסח הברכה הנ"ל כשכתוב "מצה ומרורים" א"צ להזכיר "פסח" בפירוש אלא הוא מובן מאליו שהוא מצה ומרורים עם הפסח. וכיון דלא מצינו בדברי חז"ל שהם כתבו בפירוש שבזמן המקדש היו אומרים "פסח מצה ומרורים", י"ל שאף בזמן המקדש היו אומרים כבזמן הזה "מצה ומרורים".

ואסיים בכבוד רב ובברכת חג שמח

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן פב.

שאלה: האם יש חיוב לכתחילה להראות בעזרה דווקא ביום ראשון ט"ז ניסן או שכיוון שיו"ט ראשון ממילא חל בשבת אפשר גם בשאר הימים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אברהם בורשטיין שליט"א.

(א) **כתב** הרמב"ם בהל' חגיגה פ"א הל"ח, "עולת ראייה ושלמי חגיגה אינן דוחין לא את השבת ולא את הטומאה לפי שאין להן זמן קבוע כקרבנות הצבור. שאם אינו חוגג היום חוגג למחר כמו שביארנו." ומ"ש כמו שביארנו כוונתו למ"ש שם הל"ד, "מי שלא הקריב ביום טוב הראשון עולת ראייתו ושלמי חגיגתו הרי זה מקריבן בשאר ימות הרגל שנאמר שבעת ימים תחוג לה' אלהיך מלמד שכולן ראויין לחגיגה וכולן תשלומי ראשון הם." משמע מזה דאח"כ שבעצם יש חיוב להביא קרבן ראייה בשבת שהרי הוא יו"ט ראשון, אלא חיוב זה נדחה משום שבת, ואין החיוב פוקע לגמרי והוא אינו הותרה. ולכן מה שהוא הביא דיום ראשון ט"ז ניסן הוא בגדר של תשלומין ליום שבת. וכל זה מפני שכתב הרמב"ם בהל"ח הנ"ל לגבי חוגג ביום ראשון אחר שבת "כמו שביארנו", דהיינו שהחיוב בגדר מה שהוא כבר כתב בהל"ד, שהוא תשלומין ואין עיקר המצוה.

ולפי זה מובן מ"ש הרמב"ם שם בהל"ז, "מי שלא חג ביום טוב הראשון של חג הסוכות חוגג את כל הרגל וביום טוב האחרון שהוא שמיני ואף השמיני תשלומי ראשון הוא. וכן מי שלא חג ביום חג השבועות חוגג כל שבעה ויש לו תשלומין כל ששת ימים שלאחר חג השבועות. ודבר זה מפי השמועה נאמר שחג השבועות כחג המצות לתשלומין." הרי יש רק שבעת ימים מתחילת החג לתשלומין, ויש לדקדק שאם יו"ט ראשון חל בשבת ואם אמרינן שאין שום חיוב כלל בשבת, ואין החיוב דחוייה אלא הותרה, ומצינו תחילת החיוב הוא ביום ראשון ט"ז ניסן, אז אף לגבי תשלומין י"ל שיש לו שבעת ימים מטו' דניסן, ומצינו שיש לו תשלומין באסרו חג שהוא כג' ניסן. וזה לא שמענו שכתב הרמב"ם שם בהל"ו, "עבר הרגל ולא חג אינו חייב באחריותו, ועל זה וכיוצא בו נאמר מעוות לא יוכל לתקון". הרי שאחר פסח אין שום תשלומין אפילו אם יו"ט ראשון חל בשבת. ולפי זה צ"ל שתחילת החיוב הוא ביו"ט ראשון שחל בשבת, אבל הוא אנוס ואינו יכול לקיים המצוה כיון שהוא אינו יכול לחלל שבת, ואעפ"כ עדיין יש למנות ז' ימי התשלומין מיום שבת כיון שהוא תחילת החיוב, ושפיר הוא הא דמצינו שמיד אחר פסח אין תשלומין כלל.

ולכן כיון דמצינו שהחיוב ביום ראשון ט"ז ניסן הוא בתורת תשלומין, שוב י"ל בזה כמ"ש הרמב"ם פ"א הל"ה, "ומצוה להקדים ולהקריב בראשון. לא הקריב בראשון בין שוגג בין מזיד יקריב בשני. וכל המאחר הרי זה מגונה ועליו נאמר נוגי ממועד אספתי."

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן פג.

שאלה: האם מי שבא ביו"ט ראשון בשבת (ללא הקרבן) מקיים מצוות ראייה. האם יש חובה להראות אז.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אברהם בורשטיין שליט"א.

(א) **כתב** הרמב"ם בהל' חגיגה פ"א הל"א, "הראייה האמורה בתורה היא שנראה פניו בעזרה ביום טוב הראשון של חג ויביא עמו קרבן עולה." הרי משמע שאם אין הבאת קרבן אין מצוה ראייה. וכן נראה ממ"ש שם,

סימן פד.

שאלה: אדם שאינו ראוי להקרבת עולת ראייה ביו"ט ראשון שחל בשבת כגון חיגר ל"ע ביום הראשון ונתפשט ביום השני, האם מתחייב בעולת ראייה או שפטור כבכל שנה. ומה הדין בחיגר ביום ראשון ט"ז ניסן ונתפשט ביום שאחריו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אברהם בורשטיין שליט"א.

(א) כתב הרמב"ם שם פ"ב הל"ה, "מי שהיה חגר או סומא ביום ראשון ונתרפא בשני. פטור מן הראייה ומן החגיגה שביום חובתו היה פטור. שכל ימות החג תשלומי ראשון הן כמו שביארנו." משמע מזה שבי"ט ראשון הוא פטור לגמרי, ואין החיוב דחוייה אלא הותרה, ומטעם זה ממילא שאין שייך בו תשלומין כיון דמעיקרא שום חיוב ליכא. הרי כאן הוא אינו דומה ליו"ט ראשון שחל בשבת, שלכל איש החיוב דחוייה ואינו הותרה, אלא כאן אין שום חיוב כלל, ומטעם זה הוא א"צ לתשלומין כשנתרפא ביום מחר.

וזה כדמצינו בתוספות בגמ' חגיגה ב. "איזהו קטן כל שאינו יכול לרכוב. משם והלאה הוה ליה הגיע לחינוך ומדרבנן הוא דמחויב וצריך להביא קרבנותיו נדבה, ולמ"ד (ביצה יט.) אין קריבין ביו"ט אין קריבין עד למחר בחול המועד, אך קשה למורי למ"ד תשלומין דראשון נינהו כיון דלא מצי קריב בראשון לא קריב תו כדאמרין לקמן (דף ט.) גבי חיגר שנתפשט בשני, וי"ל דהתם גברא לא חזי הלכך כיון דלא חזי בראשונה לא חזי בשני אבל הכא כל חיוב שיש בשני ישנו בראשונה אלא משום שאינו היום ראוי עכשיו, ודומה לו מצינו בפסחים בפרק אלו דברים (דף ע: ושם) גבי חגיגה פעמים ו' פעמים ז' חל יו"ט הראשון להיות בשבת קרב בששה אלמא אע"ג דלא קרב בראשון קרב בשני כיון דמחמת יום הוא דאתי כדפרישית." הרי שיש לחלק בין מחמת יום, כגון שאין להביא ראייה ביו"ט שחל בשבת, ובין "גברא לא חזי", כמו חיגר.

ויש לדמות זה למ"ש מרן בי"ד שצו ג, "קטן שמת אביו ואמו ואפילו הגדיל תוך שבעה בטל ממנו כל דין אבלות ואינו חייב בו." וזה כשיטת הרא"ש ודלא כמהר"ם כמבואר השם בב"י, והטעם הוא כיון שהוא אינו בר חיובא "פקע מיניה חיוב אבילות לעולם, ודמי להא דאמר בפ"מ

"ומי שבא לעזרה ביום ראשון ולא הביא עולה לא דיו שלא עשה מצות עשה אלא עובר על לא תעשה שנאמר לא יראו פני ריקם." הרי אם אין קרבן, הוא עובר על לא יראו פני ריקם. וכן ראיתי למהרי"ט אלגאזי ז"ל בקדושת יו"ט, שכתב על הרמב"ם הנ"ל, "מ"ש רבינו דמלבד דלא עשה [מצות] עשה אע"ג דבעשה דיראה כל זכורך ליכא הוכחא לומר דמצווה על עשה להראות בהבאת קרבן, מ"מ י"ל כיון דגלה קרא בלאו דלא יראו פני ריקם דהראיה הוא ע"י קרבן, ממילא מובן דעשה ידידה נמי הוא ע"י קרבן ונמצא דלא עשה [מצות] עשה." ע"ש. ואע"ג דאמרין בחגיגה ז. דאין שיעור לראיון, ופירש רבי יוחנן שם "ראיית פנים בעזרה", ופירש"י "כמה פעמים שהוא חפץ בא ומראה עצמו בעזרה ואין צריך להביא קרבן בכל ראייה וראייה." הרי משמע שיש מצוות ראייה בלי קרבן, מ"מ זה דוקא אחר שהוא כבר הביא קרבן בראייה ראשונה, וכמ"ש בגמ' שם "בעיקר הרגל כולי עלמא לא פליגי דראיית פנים בקרבן", אבל אם הוא אינו מקיים ראייה ראשונה בקרבן י"ל ששוב אין מצוות ראייה בלי קרבן.

ולפי זה י"ל שכיון שאין להביא קרבן ראייה ביו"ט שחל בשבת, ממילא שאין מצוות ראייה בשבת בלי קרבן. ויש לו לקיים המצוה בשאר ימים, כמ"ש הרמב"ם שם בהל"ח לגבי שבת "שאם אינו חוגג היום חוגג למחר כמו שביארנו", דהיינו כמ"ש שם בהל"ד "מי שלא הקריב ביום טוב הראשון עולת ראייתו ושלמי חגיגתו, הרי זה מקריבן בשאר ימות הרגל..." ע"ש.

שוב ראיתי במנחת חינוך מצ' תצ, שכתב "ונראה לדעת הר"מ דזה הוא תנאי דמצות ר"פ אינה כלל בלא קרבן ולא קיים כלל וחוץ לזה עובר על לאו, א"כ אפילו באותו שאינו עובר על הלאו מ"מ לא קיים העשה כי ריקם אינה מצוה כלל כגון בלילות של רגלים... וכדברי הר"מ נראה עיקר דלא יצא... עכ"פ יצא מזה ג"כ דאסור להראות בעזרה ריקם היינו בזמן שיוכל להקריב קרבן, אבל בלילה או בשבת בודאי אינו אסור לכנוס בעזרה כי לא שייך ריקם אם אינו בר קרבן, וגם לא קיים כלל, וצריך אח"כ בשעת הקרבן להראות עוד הפעם." ע"ש כל דבריו. הרי אין שום מצוה להראות בעזרה בשבת.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

אלא שוב ראיתי בדברי מלכיאל ח"ה ס"קל, שכתב לגבי תשעה באב שחל בשבת ונדחה ליום ראשון, ואם קטן שנעשה בר מצוה ביום ראשון חייב להתענות, וז"ל "ועוד נראה והוא העיקר, כי תשלומין שייך כשאפשר שיעשו את העיקר ולא יצטרכו להשלים. אבל כשחל בש"ק הרי זה היה ידוע בעת שגזרו להתענות שיזדמן שיחול בש"ק, ותקנו אז שיתענו למחר, וא"כ חדא גזירה היא ולא הוי בתורת תשלומין, ולא דמי לפסח דשם אפשר שיהיו כל ישראל טהורים ולא יצטרכו לעשות פסח שני" ע"ש. הרי שאני שבת שכ"ע אנוס בשבת ולכן כשתקנו להתענות ביום הראשון היא אינה תקנה בתורת תשלומין אלא היא תקנה בפני עצמה שאין לה שייכת לשבת. וזה שלא כהמהרש"ם הנ"ל. ולענ"ד אף לפי זה י"ל כשתקנו רבותינו תקנה בפני עצמה שאינה בתורת תשלומים להתענות ביום ראשון, זה רק למי שחייב להתענות בשבת והוא ראוי להתענות, אבל הוא אנוס כיון שהוא אסור להתענות בשבת, אבל לא מצינו שתקנו תקנה חדשה להתענות ביום ראשון למי שלא היה בר חיובא להתענות כלל בשבת. והכי י"ל בחיגר בשבת שהוא לא היה בר חיובא להביא קרבן ואם נתפשט הוא אינו חייב בתשלומים ביום ראשון.

ומ"ש כת"ר, "ומה הדין בחיגר ביום ראשון ט"ז ניסן ונתפשט ביום שאחריו", לפי מה שכתבתי לעיל, מובן שהוא אינו חייב בתשלומין, כיון שביו"ט ראשון שחל בשבת הוא היה פטור לגמרי. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בברכת חג שמח

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן פה.

שאלה: האם יש לבאר המחלוקת בין הפר"ח והמקראי קודש לגבי מי ששכח לספור יום אחד מהעומר, אם מותר לו לברך בעד אחר.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

(א) **כתב** הפר"ח בס"תפ"ט ח, "נשאלתי על דיין אחד שהורה על מי ששכח ולא ספר לילה אחד, שהדין הוא שאינו סופר עוד בברכה, שיעבור לפני התיבה, ואגב שיעשה עצמו ש"ץ ירויח שסופר בברכה, אם כיון יפה בהוראתו, או לא. והשבתי, לכאורה יראה דשפיר הורה.

שהיה טמא, קטן שהגדיל בין ב' פסחים דסבר רבי נתן שני תשלומין לראשון וכל שאינו זקוק לראשון אינו זקוק לשני...", כמבואר בט"ז שם ס"ק ב ע"ש.

ולפי זה יש לדון כשיו"ט חל בשבת, והוא חיגר באותו יום, נראה שהוא פטור לגמרי כיון שבעצם יש חיוב ביום שבת לכל אדם להביא קרבן ראייה, אבל רק מטעם אונס כל אנשים פטורים כיון שהם אינם יכולים לחלל שבת, אבל לגבי חיגר אין שום חיוב כלל ביום שבת והחיוב הותרה, וממילא שביום מחר אין לו להביא תשלומין אם הוא נתרפא, משא"כ שאר העם שהם מביאים תשלומין כיון שבעצם היו להם חיוב ביום שבת שהוא יו"ט ראשון. וכיון דלא מצינו שתקנו רבותינו בפירוש שחיגר חייב להביא ראייה אם נתפשט ביום ראשון שהוא ט"ז ניסן, ממילא מובן שהוא פטור לגמרי. וכן נראה מסתימת דברי הרמב"ם שכתב, "מי שהיה חגר או סומא ביום ראשון ונתרפא בשני פטור מן הראייה", דהיינו אף כשיו"ט ראשון חל בשבת.

ויש לדמות דין זה למ"ש המהרש"ם ח"ג ס"שסג לגבי תשעה באב שחל בשבת ונדחה ליום ראשון, ואם קטן שנעשה בר מצוה ביום ראשון חייב להתענות או לא. והוא כתב שם, "ובגוף הדבר אם יום הנדחה הוא רק תשלומין לט"ב, נראה דגם להקל קי"ל דהוי רק תשלומין". ולפי זה בשלמא לאיש גדול שאף שהוא פטור מלהתענות בשבת עדיין הוא מחויב להתענות ביום א' מטעם תשלומין, אבל בקטן שאינו חייב להתענות בשבת כלל והחיוב הותרה ולא דחוייה, שוב אין לו בדין תשלומין ואין לו להתענות ביום ראשון. וזה אף שאם הוא היה בר חיובא עדיין הוא לא היה יכול להתענות בשבת מטעם איסור להתענות בשבת. וכן סבר הרב השואל שם, "כיון דהוא רק תשלומין לט"ב והוא היה אז פטור, א"כ גם ביום ראשון פטור, והביא ראיה מחגיגה ט' ע"א בחיגר ונתפשט...". הרי נד"ד של חיגר דומה לדין קטן בט"ב הנ"ל. וכן הסכים המהרש"ם, אלא בסוף כתב "ולכן בנ"ד י"ל דשפיר נדחה ופטור מדינא, אך כיון דגם קודם שנתמלא ונעשה בן יג"ש הרי חייב משום חינוך, א"כ לא נדחה לגמרי, ומבואר ברש"י סנהדרין מז: ד"ה הואיל ונדחו, דהיכא דלא נדחה לגמרי ל"ש לומר הואיל ואידחי אידחי, וה"נ בזה." וזה לא שייך בנד"ד שחיגר ודאי בכלל "נדחה לגמרי", והוא אינו דומה לקטן שיש מצוות חינוך, ולכן מצינו שאם החיגר פטור לגמרי בשבת מטעם שהוא חיגר, אף שכל שאר אנשים פטורים משום דין שבת, מ"מ עדיין החיגר פטור מתשלומין אם נתפשט ביום ראשון ט"ז ניסן.

ברכתו לבטלה... הלק"ט ח"א ס"ד משם מהר"ר גבריאל איספראנסה ז"ל ע"ש. והלא י"ל שבן א"י מחויב "דמאחר דגברא בר חיובא רק דבר אחר גרם לו שכבר נפטר מחויב קרינן בה", שהרי בעצם בדרך כלל הבן א"י חייב בקריאת התורה אם הוא במנין בבית הכנסת, משא"כ חרש או שוטה וכדומה שהם אינם בר חיובא כלל. ולכן הלא י"ל בנדרן ההלכות קטנות, דאה"נ שבן א"י אינו חייב באותו זמן כיון שהוא בא מא"י לחו"ל, מ"מ עדיין הוא בר חיובא, והוא יכול לעלות לתורה. אלא צ"ל שדין זה כדמצינו בירושלמי הנ"ל, שכיון שבאותו מקום הוא פטור, אף שבדרך כלל הוא בר חיובא, מ"מ עדיין הוא אינו יכול להוציא אחרים י"ח.

וכן י"ל מסברה לגבי תקיעת שופר בזמן המקדש, שכתב הרמב"ם בהל' קדוש החדש פ"ה הל"ח, "ולא עוד אפילו בירושלים עצמה שהוא מקום ב"ד פעמים רבות היו עושין יו"ט של ראש השנה שני ימים." הרי משמע שאף פעמים רבות היו עושין רק יום אחד. ולפי זה יש לחקור אם מי שעושה ר"ה רק יום אחד בירושלים, ושוב מיד הלך כלילה למקום שעושין ר"ה שני ימים, האם הוא יכול לתקוע בשופר ביום שני בבוקר באותו מקום שהוא הלך לשם, בעד אחרים. ונראה שי"ל שהוא אינו יכול לתקוע בעדם כיון שאף שבדרך כלל הוא בר חיובא לתקוע שופר, מ"מ באותו זמן ובאותו מקום הוא אינו בר חיובא, ולכן הוא אינו יכול לתקוע לאחרים.

ויש לבאר הטעם לדינים אלו, והוא שאף אם אמרינן שאם הוא יצא הוא עדיין מוציא אחרים י"ח משום ערבות, זה רק כשאין עיכוב אחר לזה, אלא הוא רק כבר י"ח, אבל אם יש עיכוב אחר מלבד מה שהוא כבר יצא, אז הוא אינו יכול להוציא אחרים י"ח. ויש לדמות את זה למי שרוצה לברך איזו ברכה בעד אחרים, אלא שיש צוואה על בגדיו, ודאי שהוא אינו יכול לברך בעדם כיון שיש עיכוב אחר, דהיינו הצוואה על בגדיו וזה כעין עיכוב בגופו, ולכן ה"ה אם הוא במקום שהוא אינו חייב בדבר כלל, אף זה כעין עיכוב בגופו, והוא דומה לאיש שהלך ממקום טהור למקום מטונף שהוא אינו יכול לברך בעד אחרים במקום מטונף, וזה כעין פיסול בגופו.

ולפי זה אף י"ל הכי לגבי דינו של הפר"ח, שאין העיכוב רק מה שהוא כבר י"ח בספירת העומר, אלא יש עיכוב אחר, דהיינו שבאותה שנה הוא פסול לספור כיון הוא כבר שכח לספור יום אחד, ואף זה כעין פיסול בגופו.

ולא מיבעיא אם יש בקהל אחד שאינו בקיא, שהרי אין ברכתו לבטלה, מכיון שמוציא את אחרים. אלא אפילו כולם בקיאים ומברכים לעצמם, מצי לברוכי, וכההיא שכתב הרמב"ם ופסק המחבר לעיל (סימן קכ"ד סע' ג'), דקהל שכולם בקיאים בתפלה, דאעפ"כ שליח ציבור חוזר ומתפלל, וכן ברכת מעין שבע, וקידוש של בית הכנסת מברכין להו בכל גוונא, הכא נמי דכוותה. מיהו כד דייקת שפיר, תשכח דהוראת הדיין הנזכרת הייתה שגגה. דתנן בפרק ראווה בית דין (ר"ה כ"ט ע"א), כל שאינו מחוייב בדבר, אינו מוציא את הרבים ידי חובתם, ואנן קיימינן כמאן דס"ל דכל שלא מנה בלילה שוב הפסיד הספירה, וכיון דכן, אפילו דלהוי ש"ץ ואיכא בקי שרוצה לצאת בברכתו, מה בכך, הרי הוא מברך ברכה לבטלה שהרי אינו מחוייב בה, וגם השומע ממנו לא יצא. ואין לומר דנהי דלאו בר ספירה הוא, אבל מ"מ מחוייב בדבר קרינא ביה, ליתא, דגרסינן בירושלמי דמגילה (פרק ב' הלכה ג'), דבן עיר אינו מוציא בן כרך לפי שאינו מחוייב בדבר, אע"ג דאי איהו הוא בעי הוה מצי למיעקר דירתו ליל ט"ו, והוה מתחייב כאן וכאן כדאיתא התם בפ"ק, וכ"ש בנד"ד דלאו בר חיובא הוא כלל".

וכתב המקראי קודש בס"תפט אות ז על דברי הפר"ח הנ"ל, "ודבריו לא שרירין דמאי שנא ממ"ש פ' ראווה ב"ד כל הברכות אע"פ שיצא מוציא מטעם ערבות, ולא אמרינן מאחר שיצא שאינו מחויב. והרי פסק מרן ס"ט לענין פריסת שמע שגם אותו שיצא יפרוס להוציא אחרים ולא אמרינן אינו מחויב. עוד מוכרח דמאחר דגברא בר חיובא רק דבר אחר גרם לו שכבר נפטר מחויב קרינן בה, ה"נ גברא בר חיובא הוא אלא שאינו יכול לברך מחמת דבר אחר ששכח יום אחד מלמנות, שפיר מפיק אחרים י"ח. ולא דומה לבן עיר שהיום אינו מחויב גם לא דומה לברכת הגומל שהוא אינו מחויב בברכה זו ומש"ה הוצרך הטור לנ"ט דהוי שבח והודאה, משא"כ נ"ד דמחויב הוא ודבר אחר גרם לו ליפטר והוי כאילו כבר י"ח דמפיק אחרים, ויפה דן המורה דיברך ויוציא אחרים י"ח, וכל מה שפירש הפר"ח ליתא" ע"ש.

ב) ויש לבאר דעת הפר"ח וראייתו מהירושלמי דבן עיר אינו מוציא בן כרך לפי שאינו מחוייב בדבר, אע"ג דאי איהו הוא בעי הוה מצי למיעקר דירתו ליל ט"ו. וי"ל שאין זה דין מיוחד, שאף מצינו שכתב הכה"ח בס"תצו אות נח, "בן א"י שהלך לחו"ל ודעתו לחזור אינו רשאי לעלות לתורה ביו"ט שני של גליות ולהשלים למנין הקרואים כיון שהוא אינו מחויב בקריאת התורה שבאותו יום והוי

דמה נאמר בזקן או סריס שאינו יכול להוליד. ומסתימת הדברים נראה שאף הם רשאים לברך עבור אב שאינו בקיא לברך.

ואין לומר דשאני ברכת להכניסו שהיא על מצוות המילה, וקי"ל (יו"ד סי' רס"א סע' א') כשהאב לא מל את בנו, ב"ד מצווים למולו, וא"כ כל ישראל הם כשליחי ב"ד לקיום מצוות מילה, ולכן יש ערבות גם לאיש זר שאין לו בן. משא"כ במצוות אחרות. זה אינו, דהרי לעיל מינה הביא האבודרהם שם את מחלוקת הרמב"ם והראב"ד (בהלכות מילה פ"ג ה"א), אם כאשר אין האב נוכח כלל בקיום מצוות המילה, האם יש לאדם אחר לברך להכניסו, דלרמב"ם אין לברך, ולראב"ד יש לברך (וראה ברמ"א שם). ומדכתב האבודרהם את הדין השני (כשיש אב אלא שאינו יודע לברך) בלא חולק, נראה שאף הרמב"ם יודה בזה, אף שהרמב"ם סבור שאם אין אב, אין לאף אחד לברך להכניסו, ולא מהני מה דבמצוות מילה ב"ד מחויבים. וכ"כ הגר"א להדיא (רס"ה סק"ג), דבדין השני כו"ע מודים, היינו אף הרמב"ם הנ"ל. וז"ל "זהו לכו"ע, כמ"ש בספ"ג דר"ה כל הברכות" וכו' עכ"ל. וא"כ ש"מ דליתא להאי חילוק. ע"כ דברי כת"ר.

ולענ"ד אין זה מוכרח שדעת הרד"א היא שלא כהפר"ח, שמה שאין לאיש זה בן כדי לברך על מילתו, אינו נחשב כעיקוב ופיסול בגופו, והוא עדיין יכול לברך בעד אחר שיש לו בן למול. ובשלמא שאם בן עיר כבר קרא המגילה ביד, זה מוכח בקום עשה שהוא בן כרך. וכן כשבן א"י הולך לחו"ל ודעתו לחזור לא"י, מה שהוא כבר נהג רק יו"ט אחד בא"י לפני יו"ט זה, מוכח בקום עשה שהוא בן א"י. וכן מי שכבר תקע שופר ביום ראשון של ר"ה בירושלים בזמן המקדש ונהג רק יום אחד לר"ה, בזה הוא מוכח בקום עשה שהוא אינו כבן חו"ל. וכן מי ששכח לספור יום אחד מהעומר ושוב הוא פסול לספור עוד באותה שנה, אף שהשכחה בשב ואל תעשה, מ"מ זה כמי שיש פסול בגופו כשביארתי לעיל. אולם מי שאין לו בן למול לעצמו, אין זה הוכחה בקום עשה שהוא אינו רוצה בן, וגם אין זה כעין פסול בגופו כדי לומר שהוא אסור לבא בקהל כמו ממזר ואין לו להביא בן לעולם. ולכן י"ל שאף הפר"ח מסכים שי"ל בנדון הרד"א כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. ועדיין יש לפלפל. ועוד חזון למועד.

ואסיים בברכת שלום

מחבר הספר ארחותיך למדני.

ולפי זה מובן מה שכתב הברכ"י או"ח סי' קכ"ד סוף אות ג, שאחר שהוא הביא השגת המקראי קודש על הפר"ח הוא כתב, "והמעייין יראה שאין בדברי הרב מקראי קדש ראייה לסתור דברי הרב פר"ח שכתב דזה הוי אינו מחויב בדבר, דמ"ש הרב מקראי קדש דמאי שנא מדאמרינן אעפ"י שיצא מוציא מטעם ערבות ולא אמרינן מאחר שיצא אינו מחוייב, ומרן פסק (באו"ח סי' ס"ט) דאף דיצא פורס על שמע להוציא אחרים, ומוכרח דמאחר דגברא בר חיובא, רק דבר אחר גרם לו שכבר נפטר, מחויב קרינן ביה, הכא נמי גברא בר חיובא הוא, אלא שאינו יכול לברך מחמת ששכח. עכ"ד. הדבר מבואר דלא דמי, דבשלמא כי תרווייהו שוו בחיוב, אלא שזה קדם לשעה ויצא י"ת, מחויב קרינן ביה, וכמ"ש בירושלמי (פ"ג דברכות ה"ג), אבל זה ששכח לספור איבד מצותו, ועתה לאו בר חיובא הוא כלל, ומה דמות יערוך לזה שעתה הוא מחויב אלא שכבר יצא י"ת, למי ששכח לספור, דבשכחתו נפטר בשנה זו, דאיבד את מצותו ואינו מחויב קרינן ביה. ובהא ליכא טעמא דערבות, דהא חזינן דמי שאינו מחויב אינו מוציא" ע"ש.

ג) ולכאורה יש להקשות על הפר"ח ממ"ש האבודרהם (הלכות מילה וברכותיה) שכתב "וכתבו המפרשים, שאם אינו יודע אבי הבן לברך להכניסו, אחד מן העומדים שם מברך ומוציאו, שכל הברכות אף על פי שיצא מוציא". וכ"פ הרמ"א בי"ד ס"רסה א, וציין שם שכ"כ רבינו ירוחם, דבדין זה אין עיקוב לאחר לברך.

וכתב כת"ר על זה "חזינן מדבריו, דאע"ג דברכה זו היא מיוחדת רק לאב שנולד לו בן ועליו למולו, ולא לאיש זר שלא נולד לו בן, מ"מ כשהוא אינו בקיא לברך הברכה, כל ישראל ערבין עליו ורשאי איש זר שאין לו בן לברך ולהוציאו. אע"פ שהאיש הזר שאין לו בן אינו מחוייב כעת בברכה, ותנאי קיום המצווה והברכה אינם שייכים בו כעת כלל, שהרי אין לו בן, אעפ"כ, כיון שכל ישראל ערבין זה בזה, רשאי לברך ולהוציאו.

והשתא לכאורה לסברת הפר"ח היה נראה, דכיון דתנאי קיום המצווה בפועל אינם חלים על האיש הזר, א"כ יחשב כ"אינו מחוייב בדבר", ולפנינו אומר האבודרהם דשפיר מקרי מחוייב, ויש בו דין ערבות. ואין לדחות ולומר, דהוא שפיר מחוייב בדבר, שאם יולד לו בן יהא שייך בברכה, דהא כעת אין לו בן. ואף את"ל שהערבות היא מצד שיכול כעת להוליד בן, אכתי לא איפרק מחולשיה,

סימן פו.

שאלה: האם יש להסביר מ"ש הר"ן בגמ' סוכה שהטעם דלא אמרינן ברכת זמן על ספירת העומר, הוא מפני מ"ד שאינו יכול לספור ביום אלא רק בלילה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

(א) כתב הר"ן בסוכה (דף כ"ב ע"ב בדפי הרי"ף) וז"ל "וכתבו בתוספות שיש מצות שתקנו בהן שהחיינו כסוכה ולולב, כדאיתא הכא, ומקרא מגילה כדאיתא במגילה (כ"א ע"ב), ופדיון הבן כדאיתא בסוף פרק ערבי פסחים (קכ"א ע"ב). ויש מצות שלא תקנו בהן שהחיינו, כתפילין, דהא בפרק התכלת (מ"ב ע"ב) דייק מדאמר רבי יוחנן על התפילין של יד אומר אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין, דלעשות תפילין לא מברך, מדלא חשיב ליה התם, וכמו כן יש לדקדק משם דשהחיינו לא מברך ליה מדלא חשיב ליה התם ובפרק רבי אליעזר דמילה (שבת קל"ז ע"ב) בהדי ברכות מילה. אבל לא פירש מפני מה תקנו במקצתן שהחיינו ובמקצתן לא תקנו. ולי נראה, דשהחיינו דמצות בזמן תלי, כדמוכח בסוף פרק בכל מערבין (עירובין מ' ע"ב) דאמרינן בר"ה ויוה"כ, דכיון דמזמן לזמן קאתי, אומר עלייהו זמן, הלכך סוכה ולולב ומקרא מגילה מזמן לזמן קאתו. ופדיון הבן אף על גב דלאו מזמן לזמן קאתי, אפ"ה כיון שהיא מצוה תלויה בזמן ל' יום של תינוק שיצא מכלל נפל ונכנס לכלל קיימא וחיות, שפיר שייך לברוכי ביה שהחיינו. אבל תפילין ומילה לא תלו בזמן. והלל של ב' ימים טובים נמי, אף על גב דתלו בזמן, כיון שתקנו לומר על כל צרה וצרה שלא תבא על הצבור, אין זמנו קבוע. וצ"ע לפי"ז למה אין מברכין זמן על ספירת העומר. וראיתי מי שכתב שאם לא ספר בלילה לא יספור ביום, כדתנן כל הלילה כשר לספירת העומר, משמע דהא ביום לא יצא, ומשום הכי לא אמרינן ביה זמן" עכ"ל הר"ן.

ועל זה כתב כת"ר, "ולא זכינן להבין דבריו כלל, מה בכך שאין לברך על העומר ביום, ורק בלילה הוא זמנו. סו"ס יברך שהחיינו על עצם קיום המצוה שכן באה מזמן לזמן, שהרי לכאורה זמנה קבוע, "ממחרת השבת", היינו מליל ט"ז בניסן. ולא הבנתי דבריו כלל. (וראיתי ביאור אחד, אלא שלא נתיישב על ליבי כלל). וה' יאיר עיני. גם צ"ע למה לא היה נוח לר"ן כאן תירוץ בעל המאור בסוף מסכת פסחים, שאין בו זכר לשום הנאה אלא לעגמת נפש

ולחורבן בית מאויינו. וכ"כ ראשונים רבים (ראה חזו"ע יו"ט עמ' רי"ג ועמ' רי"ט). וראיתי לר"ן שבסוף פסחים (סוף דף כ"ח ע"א בדפי הרי"ף) הביא דברי המאור הנ"ל, וצל"ע למה כאן לא הביא דבריו".

(ב) ראיתי בשו"ת רלב"ח ס"סב, שהוא כבר נשאל לבאר מ"ש הר"ן הנ"ל לגבי מצוות ספירת העומר. והוא כתב דמצוות ספירה היא משונה משאר מצוות, דבשלמא לגבי נטילת לולב שבכל יום שהוא נוטל לולב הוא עושה ממש אותו דבר בכל יום, דהיינו מעשה הנטילה ביום ראשון דומה ממש למעשה דנטילה ביום שני, וכן י"ל לגבי הדלקת נר חנוכה, מעשה ההדלקה ביום ראשון דומה ממש למעשה ההדלקה ביום שני, אבל לגבי ספירת העומר המצוה משונה בכל יום, שביום ראשון הוא אומר "יום אחד לעומר" וביום שני "שני ימים לעומר" וכו', הרי בכל יום דיבורו משונה. ולכן המצוה בכל יום היא משונה מחברתה, ודלא כדמצינו בלולב והדלקת נ"ח. ולכן בשלמא שיש לברך זמן בנטילת לולב ביום ראשון כיון שבאותו יום הוא עושה מעשה המצוה בשלימות, דהיינו הנטילה, וכן לגבי הדלקת נ"ח, אבל לגבי ספירת העומר כיון שאין כאן שלימות בדיבורו כיון שמה שהוא אומר היום אינו דומה למה שהוא יאמר למחר, לא שייך לומר זמן על מצוה כזו כיון שאין שלימות בדיבורו ביום ראשון. ולכן כדי לומר זמן על ספירת העומר בעינן צירוף בין כל ימי העומר, שע"י צירוף זה מצינו שיש שלימות, שע"י הצירוף הוא כולל כל דיבור משונה שבכל יום ביחד. אלא כדי לקיים צירוף זה בעינן "יומא אריכתא", דהיינו שכל ימי העומר נמשכים מזה לזה בלי הפסק, וזה מצינו רק אם הוא יכול לספור אף ביום, משא"כ אם הוא אינו יכול לספור ביום, שזה נחשב הפסק ואין צירוף בין ימי העומר, ואז אין שלימות בדיבורו של מצוה, ואין לברך זמן על זה. כך נראה לי כוונתו ע"ש.

(ג) ונראה שיש לפרש דברי הר"ן באופן אחר, והוא שכל כוונת ברכת שהחיינו היא על שמחת הלב, וכמ"ש מרן בס"רכג ד, "...שאין הברכה אלא ע"י שמחת הלב". ועוד מצינו שאין שמחת הלב אלא כשיש חשיבות, כמ"ש מרן שם בסע"ו, "על דבר שאינו חשוב כל כך... אין לברך עליהם". וכל זה כשהוא קונה דבר חדש וכדומה, אלא נראה שי"ל הכי אף בברכת שהחיינו על המצוות. לכן י"ל שאין לברך ברכת שהחיינו על מצוות שתלויות בזמן, אלא כשיש מצוה "חשובה".

מ"מ מצינו שיש מצוות כגון קריאת מגילה שזמנה רק בלילה (וקריאת המגילה ביום היא מצוה אחרת), ועדיין יש לברך שהחינו עליה, וזה מפני שאף שאין חשיבות מצד זמן קריאתה שהוא רק בלילה, מ"מ כיון שמצוות הקריאה בלילה בכלל חג פורים עדיין משום זה יש חשיבות לקריאת המגילה בלילה, ועדיין יש לברך שהחינו עליה.

וכן לגבי ברכת שהחינו בהדלקת נר חנוכה (שברכת הזמן היא על ההדלקה ולא על הרגל כמבואר בפר"ח בס"ת רע"ו), אף שמצוות ההדלקה היא רק בלילה ולא ביום, כיון שהמצוה בכלל חג חנוכה (והחג ניכר ע"י הלל ואמירת על הנסים וקריאת התורה וכו'), עדיין משום זה יש חשיבות למצוות הדלקת הנרות ויש לברך שהחינו עליה.

וכן לגבי מצוות לולב, אף שזמן מצוה זו הוא רק ביום ולא בלילה, מ"מ כיון שמצוות לולב בכלל חג הסוכות, יש חשיבות מצד זה ועדיין יש לברך שהחינו על מצוות לולב.

ומצינו שיש לברך שהחינו על מצוות פדיון הבן, וזה מפני שמותר לקיים מצוות פדיון הבן בין ביום או בין בלילה (ש"ך ס"ה ס"ק יב), ולכן אף שאין "חג" כמו פורים או חנוכה לגבי פדיון הבן, מ"מ כיון שיש חשיבות מצד זמן קיום המצוה, יש לברך שהחינו עליה.

ולפי זה אין לברך שהחינו במצוות מילה, וזה מפני שזמן מצוות מילה הוא רק ביום ולא בלילה, ולכן אין חשיבות למצוה זו מצד זמנו, וגם אין מצוות מילה בכלל יום "חג" למילה, שהמצוה באותו יום היא רק על אדם פרטי זה ולא על כל ישראל, ולכן אין כאן חג, וגם אין כאן חשיבות מצד זה, וממילא אין לברך שהחינו על מצוות מילה.

ולפי זה יש לדון לגבי ספירת העומר, ואם אמרינן שמצוותה היא בלילה וגם ביום לאחריו, אז י"ל שיש חשיבות מצד הזמן של קיום המצוה, ויש לברך שהחינו עליה. אולם אם אמרינן שזמן מצוותה היא רק בלילה ולא ביום שאחריו, ממילא שאין כאן חשיבות מצד זמן המצוה, וגם לא תקנו רבותינו "חג" לעומר, ואין כאן חשיבות מצד "חג", ולכן אין לברך שהחינו על מצוות ספירת העומר.

ואף שכתב רבינו בחיי פר' אמור פ"כ טז, "ומ"ט יום הספורים בין ראשון של פסח עד השבועות, הנה הם כחולו של מועד בין ראשון של סוכות ושמיני עצרת", וגם מצינו

ולפי זה יש לחקור מהו הגדר של "חשובה" במצוות. וי"ל שמלבד המצוה עצמה, בעינין מצוה שזמנה כל היום, שאם יש מצוה שהוא אינו יכול לקיימה אלא בלילה או רק ביום, אין למצוה זו חשיבות כיון שזמנה קצר, "וגז חיש ונעופה". אלא כשזמן המצוה הוא בלילה וגם ביום לאחריו, דהיינו יום שלם כמ"ש "ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד", אז יש חשיבות מצד זמן המצוה, והיא ראויה כדי לברך שהחינו עליה.

וכעין זה מצינו לגבי תענית לשעות, שכתב רש"י בתענית יא: "...אלא להכי אינו מתפלל תפלת תענית דסבר אין תענית של שעות חשוב וחמור כל כך שיהא צריך להתפלל עליו עננו." וגם כתב רש"י שם, "...כדרך שאר מתעניין לשעות ואינו חשוב להתפלל עליו עננו." הרי כל שהוא פחות מיום אינו נחשב "חשוב". ואף שבתענית יחיד היא רק ביום ולא מלילה הקודם, מ"מ כתב הר"ן בפ"ק דתענית ד"ה ירושלמי, (דף ד. ברי"ף) "ושמא תאמר והיאך יתפלל בערבית תפלת תענית והרי הוא אינו מעונה עדיין ועתיד לאכול ולשתות כל הלילה, איכא למימר דהיינו שקבל התענית על עצמו מבערב, שיום של תורה לכל דבר מבערב עד ערב... אלא שבתענית יחיד הקילו עליו שדיו שיהא נמנע מאכילה בשעה שבני אדם אוכלין, דהיינו ב"ב שעות של יום, מ"מ התענית מתחיל מתחלת הלילה... ומש"ה שצריך לקבל אפילו תענית יחיד מבעוד יום", ואם אינו מתחיל עד למחר למה הוא מקבלו עליו (מבע"י ימתין) עד הלילה". ועיין עוד במ"א ס"תקסב ס"ק טו והמחצית השקל שם. הרי כל שפחות מיום דהיינו "שעות", הוא אינו "חשוב" כמ"ש רש"י, אלא עדיין תענית יחיד שהוא רק י"ב שעות נחשבת "חשובה" כיון שבאמת היא מתחילה מלילה כמ"ש הר"ן. ולכן ה"ה לגבי ספירת העומר שפיר כתב הר"ן "משמע דהא ביום לא יצא, ומשום הכי לא אמרינן ביה זמן", דהיינו כיון דליכא חשיבות כשזמן המצוה פחות מיום שלם.

ואה"נ שהמצוה מצד עצמה אף שקיומה בזמן קצר יש לה חשיבות גדולה, ואף במצוה קלה צריך לרוץ אחריה מפני חשיבותה, מ"מ מצד האדם כל שהוא לזמן קצר אינו נחשב חשוב בעיניו, וכיון שברכת שהחינו תלויה על שמחת לב האדם, בזה אזלינן בתר שמחתו ולא לגבי חשיבות המצוה מצד עצמה.

בלא ברכה מימר אמר אם אזכור בלילה בביתי אחזור ואברך כדין ונמצא שלא בירכתי לבטלה ואם אשכח הרי מניתי ימים ושבעות למצוה אבל כתב הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ז ה' כה) אם מנה ולא בירך יצא וכן עיקר ולפיכך צריך ליהדר מי ששואל אותו חבירו כמה ימי הספירה שיאמר לו אתמול היו כך וכך שאם אומר לו היום כך וכך נמצא שכבר מנה ואינו יכול לחזור ולמנות בברכה וכו', מניסוח לשונו של הב"י "אבל כתב הרמב"ם" משמע שהרמב"ם חולק על המחזור ויטרי, שלא יועיל תנאי זה לספור מבעוד יום, אלא ברגע שמנה בראשונה יצא. וכך הבין המ"א שלפי הרמב"ם תקנתו קלקלתו דשמא יצא בראשונה ואסור שוב לברך (יעוין שם).

וכמה שאלות בירור יש לי לשאול. מנא לן שהרמב"ם חולק על דין המחזור ויטרי, כי הנדון בדבריו הוא, על מי ששאל אותו חברו וענה לו ללא שום תנאי מוקדם, ובכגון דא כתב הרמב"ם שיצא ולא יוכל לברך שוב. אבל אם יעשה תנאי שלא לצאת בספירה אלא אם כן ישכח עד למחרת, אולי גם הרמב"ם יודה שיוכל לברך אחר כך. ובש"ע הביא בסעיף ג' את המחזור ויטרי ללא שום חולק, ובסעיף ד' הביא את דברי הרמב"ם, ונראה מהסידור בש"ע שאין מחלוקת ביניהם. ועוד אם הרמב"ם חולק, איך יתכן שבש"ע לא הזכיר את דעתו, והביא רק את שיטת המחזור ויטרי להלכה, (ואמנם צ"ע כי מלשון הב"י כן משמע שיש ביניהם מחלוקת כמו שהזכרתי לעיל). ועוד קשה כי לפי הרמב"ם א"א לספור לפני הלילה כמבואר בסוף הלכות תמידין ומוספין, וא"כ לא מתחיל הדיון האם אפשר לספור ביום על תנאי כי ספירה ביום אינה כלום, ולמה הב"י לא הזכיר את הסיבה הזאת. ובמיוחד קשה על המג"א שכתב דשמא יצא בראשונה ואסור לברך שוב לדעת הרמב"ם. ע"כ דברי כת"ר.

ב) ובתחילה י"ל שמ"ש כת"ר "מניסוח לשונו של הב"י" "אבל כתב הרמב"ם" משמע שהרמב"ם חולק על המחזור ויטרי, אין זה לשון הב"י עצמו אלא הב"י הביא לשונו של הרד"א כמבואר שם. ולכן השאלה של כת"ר, "מנא לן שהרמב"ם חולק על דין המחזור ויטרי", היא על הרד"א, איך הוא כתב שהרמב"ם סבר שלא כהמחזור ויטרי, ולדעת הרמב"ם לא מועיל תנאי כדי שלא לצאת.

בתחילה יש לבאר כוונת הרד"א במה שהוא הביא דברי הרמב"ם שכתב, "אם מנה ולא בירך יצא, וכן עיקר". ויש לחקור מה השייכות בין זה לדין אם מצוות צריכות כוונה,

שחול המועד נקרא חג, וגם יו"ט כמבואר בסוכה לח. והריטב"א שם, והמהריט"א ז"ל בקהלת יעקב, בלשון חכמים אות י ס"רסז, וכן הוא למרן החיד"א ז"ל בעין זוכר מע"י אות ז ע"ש. מ"מ אין כוונת רבינו בחיי לומר שימי העומר הם ממש חג או יו"ט, אלא רק כוונתו לומר שיש שייכות בין פסח לשבועות ע"י הימים שביניהם, כמו שיש שייכות בין סוכות ושמני עצרת ע"י הימים ביניהם, ותו לא. ולכן לא מצינו "חשיבות" לימי העומר מטעם "חג".

ולפי פירוש הנ"ל, שפיר כתב הר"ן "וראיתי מי שכתב שאם לא ספר בלילה לא יספר ביום, כדתנן כל הלילה כשר לספירת העומר, משמע דהא ביום לא יצא, ומשום הכי לא אמרינן ביה זמן", דהיינו כיון שאין חשיבות מצד "יום שלם" למצוה, אין לברך עליה.

ד) ולגבי מ"ש כת"ר, "גם צ"ע למה לא היה נוח לר"ן כאן תירוץ בעל המאור בסוף מסכת פסחים, שאין בו זכר לשום הנאה אלא לעגמת נפש ולחורבן בית מאויינו". י"ל שהר"ן הביא שיטת בעל המאור בסוף מס' פסחים כיון ששם עיקר כוונתו הוא רק לבאר דיני ספירת העומר כנראה שם, ולכן הוא הביא כל לשון בעל המאור כיון שהוא כולל אף הטעם שמברכין ביו"ט שני אף שיש סתירה בזה ע"ש. אולם כאן במס' סוכה עיקר כוונת הר"ן לבאר טעם לכל מצוות כגון מגילה ולולב וכו', וגם הוא הביא כאן מצוות מילה שאין לברך זמן עליה. ולכן כאן הוא הביא פירוש ה"ראיתי מי שכתב", כיון שעל פי טעם זה יש לפרש החילוק בין מצוות מילה וספירת העומר, ובין שאר המצוות, וכשביארתי לעיל. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בברכת שלום

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן פז.

שאלה: האם לדעת הרמב"ם מועיל תנאי כדי שלא לצאת מצוות ספירת העומר, או אם הוא סובר כהמחזור ויטרי שמועיל תנאי. ואם הוא אינו אומר בפירוש שהוא אינו רוצה לצאת, אלא שיש הוכחה לכך, אם זה מועיל או לא.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יוחנן סלם שליט"א.

א) כתב כת"ר: בבית יוסף א"ח ס' תפט ס"ד כתב "כתוב במחזור ויטרי המתפלל עם הציבור מבעוד יום מונה עמהם

ראינו אותם הצריכו כוונה לצאת אלא בשומע בלבד, וכמה טעם ברור הוא זה, ודקדוק יפה למבינים, וכבר גלינו אותו לכל התלמידים בבית המדרש מכמה שנים."

הרי שזה כפירוש הרב המגיד בדעת הרמב"ם, וראינו שאף בק"ש לא בעינן כוונה לצאת, וכן נראה מלשון הרמב"ם בהל" קריאת שמע בפ"ב הל"א ע"ש. ואף שהכ"מ רוח אחרת עמו שם, עיין בראשון לציון בריש פ"ה היה קורא, מ"מ הלא סברת רבינו אברהם היא העיקר, שהוא בקי ונאמן ביתו של תורת אביו. וק"ו הוא, שהרי כתב הרדב"ז בלשונות הרמב"ם בס"אלף תד (ס"לא), "וכלל גדול יש לי, כל מקום שאני רואה מחלוקת בדברי הרב ז"ל, אני סומך על דברי בעל מגיד משנה שהיה אדם גדול ובקי... ועוד שכיון שהוא בא לפרש דבריו דקדק בהם כל הצורך." ע"ש. וכן הוא בס"אלף תעז (קד) שהוא כתב, "שאין בכל הראשונים מי שהוא בקי בלשון הרב יותר מבעל מגיד משנה, לפי שנתן אל לבו לפרש דבריו, ועבר על כלו והיה סדור לפניו כשלחן ערוך, וכ"ש אנן יתמי דיתמי שנחלוק עליו בכוונת הרב ז"ל" ע"ש. וכן הוא בס"אלף רמה (תעז) שכתב, "שעל בעל המגיד משנה יש לסמוך בהבנת דברי הרמב"ם ז"ל, לפי שהוא בא לפרש דבריו, ומדקדק בהם יפה." וכן הוא בפעולת צדיק ח"ב ס"רצו ע"ש. וא"כ ק"ו שרבינו אברהם שהיה בנו של הרמב"ם "נתן אל לבו לפרש דבריו, ועבר על כלו והיה סדור לפניו כשלחן ערוך." ויש להכריע כפירוש בדברי אביו. ולכן י"ל שאף שבב"י מרן תופס פירוש של הר"ן כהעיקר, מ"מ זה רק משום שהוא לא ראה תשובת רבינו אברהם הנ"ל, אבל יש מקום לומר שאילו ראה מרן סברת רבינו אברהם אף הוא שש לקראתו, ובפרט שכן סברת הרב המגיד, ואף הרב המגיד "נתן אל לבו לפרש דבריו, ועבר על כלו והיה סדור לפניו כשלחן ערוך." ולכן כיון שרבינו אברהם וגם הרב המגיד מסכימים בפירושם בדעת הרמב"ם ודאי דהכי נקטינן.

ואין להקשות על מ"ש רבינו אברהם שאף בק"ש אין צריך כוונה לצאת, הלא דיבור אינו נחשב למעשה, כמ"ש הרמב"ם בהל" דעות פ"ז הל"א, עיין במגדל עוז שם. וכן ברמב"ם בהל" סנהדרין פ"ח הל"א וב, ועיין עוד ברמב"ם בהל" שכירות פ"ג הל"ב והרב המגיד שם. ולכן כיון שהכל תלוי על עשיה או לא, הרי אף ק"ש שהיא דיבור בעלמא אינה נחשבת לעשיה ולכן ממילא שק"ש צריכה כוונה. אין זה קושיא כלל, שרבינו אברהם לא בא לדון לגבי מה נחשב עשיה בדין מלקות (כבמקורות הנ"ל), אלא רק בדין כוונה ולאפוקי שמיעה שהאיש ממש לא עשה שום תנועה בגופו כלל, עיין בדבריו הנ"ל.

הלא יש ללמוד רק שאין ברכות מעכבות, ותו לא. וי"ל שלמד הרד"א שבדרך כלל מי שמנה בתחילה בלי ברכה הוא באופן כשהוא אינו מתכוין לצאת, שאל"כ למה לו לספור בתחילה בלי ברכה. אלא צ"ל שהוא לא כיון לקיים המצוה ולכן הוא לא בירך, ועדיין הוא יי"ח. הרי לפי פירוש זה בדעת כרמב"ם מצינו שאין מצות ספירת העומר צריכה כוונה.

ויש לבאר קצת בדעת הרמב"ם לגבי אם מצוות צריכות כוונה או לא. הרמב"ם בהל" חמץ ומצה פ"ו הל"ג, פסק כאבחה דשמואל שאף אם כופין אותו לאכול מצה הוא יצא י"ח, ולכן לכאורה מצות אינן צריכות כוונה, ובהל" שופר פ"ב הל"ד הוא פסק כר" זירא בר"ה כח: שתקיעת שופר צריכה כוונה. וליישוב סתירה זו כתב הרב המגיד בהל" שופר שם, שבכל מצוה שיש עשיה כגון אכילת מצה אינה צריכה כוונה, אבל בשמיעה בלבדה שאין בזו עשיה צריכה כוונה. והר"ן חילק בין אכילה שהוא נהנה שא"צ כוונה ובין שאר מצוות. ומרן בס"ס ד, פסק בדרך כלל שמצוות צריכות כוונה. ובס"תעז הוא פסק כהרמב"ם שאם כופין אותו לאכול מצה, הוא יצא. ובב"י שם הוא הביא רק הפירוש של הר"ן בדעת הרמב"ם ע"ש. ואפשר שהטעם לזה הוא מפני שהרב המגיד נסתפק בפירושו, ולכן העתיק מרן רק הפירוש של הר"ן.

ולענ"ד הפירוש של הרב המגיד הוא העיקר, שהרי בהגלות נגלות לנו תשובות של רבינו אברהם בן הרמב"ם, מצינו בס"לד שהוא דן בזה להסביר דעת אביו, ושאין סתירה בדבריו. וזה לשונו בתוך התשובה, "ואי קשיא לך מאי שנא שופר ומגילה משאר מצוות, זו ודאי קושיא עמוקה היא, והיא על הגמרא לא על אבא מארי זכרו לחיי העולם הבא, וכמה זמן נתקשית לי קושיא זו אחר פטירת אבא מארי ז"ל עד דאשכחת בה טעמא והוא שהמצוות דאמרינן בהו מצוות אינן צריכות כוונה, מצוות שקיומן בעשיית מעשה שגוף אותה העשיה היא המצוה כגון אכילה וטבילה וקריאה וכיוצא בהן, אבל שופר הואיל וגוף המצוה שמיעת קול בעלמא היא, כי לא מיכוין מאי קא עביד מן המצוה, אינו באוכל מצה וטובל דאע"פ שלא כיון לבו בעת העשיה כבר קיים המצוה בעת העשיה שגוף המצוה הוא שיאכל או יטבול, וכן נמי שומע מגילה כשומע שופר, תדע דלא הצרכנו קורא מגלה לכיון לבו לצאת אלא שומע קריאת מגלה בלבד הוא שהצרכנו אותו כוונה, אבל הקורא עצמו אין דינו חמור מדין קריאת שמע שאם כיון לבו לקרות אע"פ שלא כיון לצאת יצא. ואע"פ שלא נתפרש הכי בגמרא מהקושיא גמרינן ליה, ועוד שלא

אלא עדיין אמרינן שאף כשהוא כיון שלא לצאת, הוא י"ח.

ויש לדמות כפיה כדי לאכול מצה למ"ש בכתובות פו. "אבל במצות עשה כגון שאומרינן לו עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו." וכתב הקול אליהו בח"א א"ח ס"לד, "כיון דאף ע"י כפיה זו עודנו עומד בדבורו, ואינו עושה אלא מפחד ההכאות, אכתי לא קיים המצוה, ומה יועיל עשיית המצוה ההיא, דלא זו בלבד דאינו מתכוין לשם מצוה אלא דצווח ככרוכיא דאין רצונו בכך." והכי י"ל לגבי כפיה ע"י עכו"ם לאכול מצה, שאין רצונו לצאת.

הרי מצינו שלפי פירוש זה בדעת הרמב"ם, שאף אם הוא כיון שלא לצאת כלל, עדיין הוא יצא י"ח. וכן מצינו לדעת הרא"ה שסבר שמצוות א"צ כוונה, וכתב הב"י בס"תקפט בד"ה וצריך, "והרא"ה אומר שאפילו צווח שאינו רוצה לצאת ידי אותה מצוה יצא, וחזק סברא זו בראיות בפ"י דפסחים גבי כפאוהו עו"ג וכל מצה" ע"ש. וי"ל שסבר הרד"א שדעת הרמב"ם כדעת הרא"ה.

ולכן י"ל לגבי ספירת העומר שסבר הרד"א בדעת הרמב"ם שכיון שמצוות של דיבור א"צ כוונה, ולכן אם הוא עושה תנאי שהוא א"צ לצאת, אין זה מועיל, וממילא הוא י"ח, ודלא כהמחזור ויטרי.

ולכן שפיר כתב כת"ר לפרש דברי הרד"א, "משמע שהרמב"ם חולק על המחזור ויטרי, שלא יועיל תנאי זה לספור מבעוד יום, אלא ברגע שמנה בראשונה יצא. וכך הבין המ"א שלפי הרמב"ם תקנתו קלקלתו דשמא יצא בראשונה ואסור שוב לברך".

וראיתי בפר"ח בס"תפט ס"ק ו שכתב, "ולשון הרד"א בשם מחזור ויטרי שהביא בב"י בס' זה לשון "אבל" שכתב אינו מדוקדק בזה". ולפי מה שפירשתי לעיל בדעת הרד"א נראה שלשונו מדוקדק.

ג) אולם כל זה לדעת הרד"א, אבל נראה שמרן עצמו לא סבר כפירוש הרד"א בדעת הרמב"ם, ואף שבב"י שם הוא לא כתב שהוא חולק על הרד"א, מ"מ י"ל שזה כעין מ"ש המאמר בס"קעז ג, "ואע"פ שמרן ז"ל הביא הדברים בב"י בסתם ולא כתבם במחלוקת, כך דרכו בכמה מקומות בב"י שדרכן שם לקבץ הסברות ודברי הפוסקים בין שהם הלכה

ועל פי זה יש לדון במ"ש הלחם משנה על הרמב"ם בפ"ב דהל" שופר הל"ד. "וא"כ רבינו דפסק שם (לגבי ק"ש) דלא בעי כוונה אלא בפסוק ראשון, הוי כמאן דאמר מצות אינן צריכות כוונה, וכאן (לגבי שופר) פסק בהפך, ואפילו תאמר דבמ"ש הרב המגיד שכיון שאין אדם עושה מעשה בתקיעה וכו', יספיק לתרץ זה, ונימא דהכא הוי השמיעה עיקר ולכך בעי כוונה, אבל התם האמירה היא העיקר דהוי כמעשה ולכך לא בעי כוונה, מה שזה אינו לפי האמת דאין כונת הרב המגיד לחלק אלא בין מעשה לשמיעה ואמירה וכיון דאינו מעשה ממש הכל שוה ובעי כוונה." ע"ש כל דבריו. לענ"ד מאחר שזכינו לראות דברי רבינו אברהם בן הרמב"ם, נראה שמה שכתב הלחם משנה בתחילת דבריו הוא העיקר, דהיינו שלגבי ק"ש לא בעינן כוונה, ויש חילוק בין שמיעה ועשיה, ואמירה בכלל עשיה.

ולפי כל זה י"ל שאף הרד"א הנ"ל סבר כרבינו אברהם והרב המגיד בדעת הרמב"ם. ולכן יש לדמות מצוות ספירה העומר לדין קריאת המגילה או קריאת שמע, שכולם בדיבור, וי"ל באלו שאין מצות צריכות כוונה. אלא הרד"א גם סבר שהדין של כופין אותו לאכול מצה מיירי אף כשהוא כיון שלא לצאת. ויש סברה לומר כן כיון מסתמא דעת האדם כשכופין אותו לעשות איזה דבר, בתוך לכו הוא אינו רוצה לעשות אותו כלל, אלא רק משום הכפיה הוא עושה אותו וכנגד רצונו. ולכן אף שכתב הרמב"ם בהל" גירושין פ"ב הל"כ לגבי כפיה בגט, "ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס בין ביד עכו"ם בין ביד ישראל. שאין אומרינן אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב בו מן התורה כגון מי שהוכה עד שמכר או עד שנתן. אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר האסור לעשותו אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש מאחר שהוא רוצה להיות מישיראל ורוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו", ולכאורה י"ל דה"ה בכפיה ע"י עכו"ם לאכול מצה שרצונו לאכול המצה כדי לקיים המצוה. מ"מ שאני כפיה בגט שהוא אינו רוצה לקיים מצות נתינת הגט כלל, משא"כ באכילת מצה י"ל דאה"נ שהוא רוצה לקיים מצוות מצה, אבל אין רצונו לקיים המצוה ע"י כפיה מהעכו"ם, ולכן שפיר י"ל שהוא לא כיון לצאת כלל, שהוא רוצה לעשות המצוה בעצמו אחר כך,

סברו שהרשב"א סובר כהרא"ה. זה אינו, שהב"ח למד את זה מהב"י הנ"ל בס"תקפט, ואחר שכתב מרן שי"א שאף למ"ד שמצות א"צ כוונה, אם הוא כיון שלא לצאת הוא אינו יוצא הוא כתב "וכ"כ רבותינו הצרפתים והרשב"א ז"ל" ומיד הוא כתב "והרא"ה אומר שאפילו צווח שאינו רוצה לצאת ידי אותה מצוה יצא", וחשב הב"ח בלשון מרן שיש להפסיק אחר "וכ"כ רבותינו הצרפתים", ואחר זה יש להצטרף סברת הרשב"א להרא"ה, אבל זה אינו שמרן כתב בלשון יחיד "והרא"ה אומר", ולא כתב בלשון רבים "והרשב"א והרא"ה אומרים", הרי שיש להפסיק בלשון של מרן אחר סברת הרשב"א ואין לומר שהרשב"א סובר כהרא"ה. וכן הוא, שלא מצינו סברה זו בחידושי הרשב"א, ולא מצינו שהראשונים העתיקו הרשב"א שהוא סובר כהרא"ה בזה, עיין בר"ן בר"ה כח: והמגיד משנה בהל"שופר הנ"ל. ועוד מצינו בפירוש שהב"י בס"תפוט הביא תשובת הרשב"א שכתב, "שאלת כשחזן מקדים לברך הקהל עונין אחריו אמר, מי שחזר וברך לאחר מכאן אם היא ברכה לבטלה. תשובה, אם דעת היחידים שלא לצאת בספירת ש"ץ צריך לחזור ולברך ואע"ג דקי"ל מצות אין צריכות כוונה, כתבו רבותינו הצרפתים דדוקא מן הסתם אבל אם אינו רוצה לצאת בו לא." הרי בפירוש שהוא סבר כחכמי צרפתים ודלא כהרא"ה. ושוב אחר חיפוש ראיתי במאמ"ר בס"ק ט שהרגיש בכל זה, והוא השיג על הב"ח הנ"ל, עיין שם דבריו

ולפי זה שפיר כתב כת"ר, "ובש"ע הביא בסעיף ג' את המחזור ויטרי ללא שום חולק, ובסעיף ד' הביא את דברי הרמב"ם".

(ד) ומ"ש כת"ר: "ועוד קשה כי לפי הרמב"ם א"א לספור לפני הלילה כמבואר בסוף הלכות תמידין ומוספין, וא"כ לא מתחיל הדיון האם אפשר לספור ביום על תנאי כי ספירה ביום אינה כלום, ולמה הב"י לא הזכיר את הסיבה הזאת."

וי"ל דאה"נ שלדעת הרמב"ם אין לספור קודם הלילה כלל, אלא זה רק משום שהרמב"ם סבר שספירת העומר בזה"ז היא מדאורייתא, אבל י"ל שאף הרמב"ם מודה למ"ד שבזה"ז היא רק מדרבנן, שמותר לספור אף קודם הלילה וכנדון המחזור ויטרי. וכיון שבב"י מרן כתב שרוב הפוסקים סברו שבזה"ז ספירת העומר היא מדרבנן, י"ל שאף הרמב"ם מודה שלפי שיטתם שמותר לספור קודם הלילה. אלא אעפ"י כן סבר הרד"א שעדיין הרמב"ם אינו

בין שאינם הלכה". וכעין זה י"ל בנד"ד שמרן הביא לשונו של הרד"א רק כדי לקבץ הדעות, ולא כתב אם הוא הסכים לדעתו או לא.

וי"ל שמרן אזיל לפי שיטתו בדעת הרמב"ם שהוא כמ"ש הר"ן שחילק בין אכילה שהוא נהנה שא"צ כוונה ובין שאר מצות, וכשביארתי לעיל. ולכן י"ל שרק לגבי אכילת מצוה שהוא נהנה י"ל שאף אם רצונו שלא לצאת הוא עדיין י"ח, אבל לגבי ספירת העומר ושאר מצוות של דיבור, שאין באלו הנאת גופו, אין לומר שהוא י"ח אף אם הוא כיון שלא לצאת, שלפי שיטת מרן הן צריכות כוונה לדעת הרמב"ם, ודלא כרבינו אברהם הנ"ל. ולכן אם הוא כיון באלו שלא לצאת, ודאי הוא לא י"ח.

ולכן לפי זה י"ל שלדעת מרן, הרמב"ם סבר שמצוות ספירת העומר צריכה כוונה, ואין זו דומה למצוות אכילת מצוה. ולפי זה מצינו שלדעת מרן אין מחלוקת בין הרמב"ם והמחזור ויטרי כלל. ואף לדעת הרמב"ם אם הוא כיון בפירוש שלא לצאת בספירת העומר הוא אינו י"ח.

ולכן יש לבאר דברי מרן בש"ע. בסע"ג הוא הביא דינו של המחזור ויטרי דמועיל תנאי. וזה מפני שהוא לא חש לדעת הרא"ה כלל. ולכן אף למ"ד שמצוות א"צ כוונה, מ"מ אם הוא אומר שהוא אינו רוצה לצאת, הוא אינו י"ח. ולכן מועיל תנאי. וכ"ש למ"ד שמצוות צריכות כוונה.

ובסע"ד מרן הביא הדין של שואל את חבריו, שאף אם הוא אינו מתכוין לצאת שהוא י"ח ואין לו לחזור ולברך. וי"ל שמרן חייש לדעת מ"ד שמצות א"צ כוונה, ובפרט אם אמרין שמצות ספירה בזה"ז היא רק מדרבנן, וכמבואר באחרונים שם. וא"כ כיון שהוא לא אמר בפירוש שהוא אינו רוצה לצאת כמו בסע"ג, יש לחוש שהוא י"ח.

וכל זה כיון שמרן לא סבר כרא"ה כיון שלדעתו דעת הרא"ה היא דעת יחיד, וגם מרן לא סבר כדמשמע מהרד"א שהרמב"ם סבר כהרא"ה.

(ואף שכתבו האחרונים שאף הרשב"א סבר כהרא"ה, וכמ"ש הב"ח בס"תנא בד"ה וכשיטול, "דכיון שמצות א"צ כוונה אפילו צווח שאינו רוצה לצאת ידי מצוה יצא כדעת הרשב"א והרא"ה שהביא ב"י לעיל סוף ס"תקפט", וכן הוא ביד אפרים שם בש"ע לסע"ה, וכן הוא במחצית השקל שם, וכן הוא בבכורי יעקב שם בס"ק כא, שכולם

פ"ב מהל" שופר דבעינן כוונה לצאת, ואולי שהכל מודים במגילה. וגם זה להיפך רבינו אברהם. וראיתי באחרונים שפירשו דברי הרמב"ם כהרב המגיד, וכתבו שהטעם שהכל מודים שצריך כוונה לצאת הוא משום לפרסם הנס, וכן הוא בפר"ח בס"ת רצ"ג יג "ודע שכתב המ"מ ז"ל דאפילו למ"ד מצות א"צ כוונה אולי מודה במגילה דבעינן שיכיון לצאת משום פרסומי ניסא, וכן נ"ל דאל"כ תיקשי ממתני' דמגילה למ"ד מצות א"צ כוונה דהא תנן היה כותבה דורשה ומגיהה אם כיון לבו יצא, וגבי כותבה דורשה מאי כיון לבו איכא אלא לצאת י"ח וש"מ מצות צריכות כוונה אלא ע"כ במגיהה כ"ע מודו, ולהכי לא אייתי לה הש"ס בפ"א ראהו ב"ד לאקשווי מיניה למ"ד מצות א"צ כוונה, ואף ע"ג דתנן התם מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה אם כיון לבו יצא, לאו בחדא גוונא נינהו אלא הא כדאיתא והא כדאיתא, ותדע דכי דייקנן מינה מצות צריכות כוונה דחינן מאי אם כיון לבו לשמוע, והא קשמע, סבור חמור בעלמא הוא, ואכתי קשה דהא תינח גבי שופר אבל במגילה דלא שייך למימר חמור בעלמא תיפשוט מינה דמצות צריכות כוונה, אלא משמע דלכ"ע במגילה מודו, וכיון לבו דקאמר לצדדין קתני ליה, דלענין שופר בעינן כיון לבו לשמוע ולענין מגילה בעינן כיון לבו לצאת ידי חובתו. וכן ראיתי בטורי אבן בריש פ"ב דמגילה בד"ה היה כותבה, ע"ש. וכן ראיתי בראשון לציון למגילה שם דף יח: בד"ה אם כיון לבו. ואחר שהוא כתב כהפירוש של הפר"ח הוא הוסיף, "וראיתי להרב המגיד שכתב וז"ל ואפשר דכלהו מודו במקרא מגילה ע"כ אע"ג דאמרה הרב ז"ל בדרך אפשר לדידי חזי לי הדבר פשוט. ולכן מכל הנ"ל יש להקשות על רבינו אברהם שסבר שקריאת המגילה א"צ כוונה לצאת.

ולענ"ד אין זה כדאי לדחות הפירוש של רבינו אברהם בדעת אביו. ולענ"ד שכן הוא שלכ"ע לגבי מגילה שאם היה כותבה דורשה ומגיהה דבעינן כוונה לצאת, ודלא כהר"ן שם שכתב שזה תלוי על המחלוקת באם אמרינן שמצות צריכות כוונה או לא, שהלא הגמרא שם במגילה לא הביאה מחלוקת זו כלל. אלא שנראה שהרמב"ם סבר שאף דקי"ל כהמ"ד שמצות אינן צריכות כוונה מלבד ממצות של שמיעה, מ"מ אף הוא מודה שאם אחד צווח ככרוכיא שהוא לא רוצה לצאת אז הוא אינו יי"ח (ודלא כשביארתי לסברת הרד"א בדעת הרמב"ם). וכן דעת הרשב"ם כמבואר ברבינו יונה בסוף פ"ק דברכות ובר"ן בר"ה כח: וכתב הב"י בס"ת קפ"ט בד"ה וצריך, "ובאהל מועד כתב העושה מצוה ואינו רוצה לצאת באותה שעה לא יצא וכ"כ רבותינו הצרפתיים והרשב"א ז"ל. וזה שלא

מסכים לדעת המחזור ויטרי כיון שהרמב"ם סבר כהרא"ה הנ"ל, אבל לדעת מרן אף הרמב"ם סבר שמועיל תנאי כדי לומר שהוא אינו רוצה לצאת י"ח במצוות ספירה.

ה) ולגבי דעת מרן בדין שואל בסע"ד. אה"נ שאם הוא אמר בפירוש שהוא אינו רוצה לצאת שהוא מותר לחזור ולברך ולספור אחר כך. אולם עדיין יש לדון שאם הוא לא אמר כן בפירוש אלא שיש הוכחה שכן כוונתו, האם עדיין הוא מותר לחזור ולברך על הספירה.

וכן כתב כת"ר: "והיה נראה לי לומר שהש"ע דיבר על מציאות של אחד שענה לחבירו סתם, ואם היו שואלים אותו האם היה ברצונך שלא לצאת, לא ידע לענות כי יתכן וכן היה ברצונו לצאת בספירה זאת. אבל במקרה שברור לו שלא יתכן שברצונו היה לצאת כי הוא רוצה לזכות במצווה כתיקנה, על אף שענה לחבירו היום כך וכך, ולא פירש בהדיא שאין ברצונו לצאת, יהיה חייב לחזור ולספור בברכה. וראיתי בט"ז שהתקשה כבדברינו בסעיף זה והסיק דנקט הש"ע בגווני דמעלי טפי במה שאומר אתמול היה כך וכך, אבל אין הכי נמי דאם יקרה שישב לחבירו היום כך וכך, יחזור ויברך בשעה שיספור (יעויין שם).

ויש לברר דין זה לפי שיטת רבינו אברהם הנ"ל בדעת הרמב"ם:

עדיין יש להבין דברי הרמב"ם לפי הפירוש של רבינו אברהם, שיש להקשות על פירושו לפי מ"ש הרמב"ם בפ"ב דמגילה הל"ה, "הקורא את המגילה בלא כוונה לא יצא. כיצד היה כותבה או דורשה או מגיהה, אם כיון את לבו לצאת בקריאה זו יצא ואם לא כיון לבו לא יצא." ועיין עוד בהל"ו. ולכאורה זה היפך מ"ש רבינו אברהם לעיל, "תדע דלא הצרכנו קורא מגילה לכיון לבו לצאת אלא שומע קריאת מגילה בלבד הוא שהצרכנו אותו כוונה, אבל הקורא עצמו אין דינו חמור מדין קורא ק"ש דאם כיון לבו לקרות אע"פ שלא כיון לצאת יצא." הרי זה כנגד מ"ש הרמב"ם דבעינן "כיון את לבו לצאת", והוא תמוה. וראיתי במאירי למגילה בפירושו למשנה שנית דפ"ב שכתב על הדין של הרמב"ם, "מצות אין צריכות כוונה לצאת, ויש מי שפירש שהמצות צריכות כוונה, ופירוש אם כיון לבו, לצאת. ומגדולי המחברים כתבו כן." והוא כיון להרמב"ם הנ"ל, וזה שלא כרבינו אברהם. וראיתי ברב המגיד שם שכתב, "ופירש רבינו אם כיון לבו לצאת כפי דבריו שפסק

פ"ב הל"י, כתב "המוציא את הלולב ביום טוב ראשון של חג שחל להיות בשבת כדי לצאת בו והעבירו ארבע אמות ברשות הרבים בשוגג פטור שהרי ברשות הוציא." הרי שהוא השמיט מ"ש אביי ורבא שזה דוקא אם הפכו או נתן הלולב בכלי, ולמ"ד שמצות אינן צריכות כוונה וכדעת הרב המגיד צריך להחילוקים של אביי ורבא, ולא הוי להרמב"ם להשמיט דינים אלו. ואף דמצינו שהרמב"ם בפירוש משניות הביא סברת אביי ורבא, מ"מ במשנה תורה הוא השמיט סברתם, וכמ"ש הב"י בס"י שיח בד"ה ומ"ש רבינו, "כבר מצינו בכמה מקומות בחיבור שחזר בו ממ"ש בפירוש המשנה", ולכן הקושיא צריכה תירוץ. ולענ"ד אין זה קושיא, שהלא האיש הזה רצונו הוא, שלא לצאת בו עד שהוא יגיע למקום שהוא רוצה לקיים המצוה שם, שאל"כ למה לו להוציא את הלולב הלא הוא יכול לקיים המצוה בביתו, אלא כיון שגלוי לכל שהוא אינו רוצה עכשיו לצאת בו, אף המ"ד שמצות אינן צריכות כוונה מודה שהוא אינו י"ח עד שהוא רוצה לקיים המצוה כהוגן. ולמד הרמב"ם סברה זו ממשנה במגילה הנ"ל, והוא לא חש להא דאביי ורבא מפני דהתרצן לפי שטת המקשה דאינו מחלק הך חלוקה הנ"ל, דהיינו שמה שהקשה הגמרא מדאגבהיה נפק ביה, פשוט ליה שאין לו הסברה שעדיין הוא לא כיון לצאת, ולכן השיב אביי ורבא אף לסברת המקשה, אבל באמת לא בעינן התירוץ של אביי ורבא כיון שלפי המשנה במגילה נראה שכיון שרצונו אינו לצאת באותה שעה הוא לא קיים המצוה אף למ"ד מצות אינן צריכות כוונה (וכעין סברה זו כתב הכפ"ת הנ"ל בענין אחר). ועיין עוד בזה בתורת חסד א"ח ס"ט אות ח מה שהוא כתב לבאר סוגיא זו.

ועכשיו יש להבין מ"ש הרמב"ם לגבי ק"ש בפ"ב הל"א, "הקורא את שמע ולא כיון לבו בפסוק ראשון שהוא שמע ישראל לא יצא ידי חובתו, והשאר אם לא כיון לבו יצא, אפילו היה קורא בתורה כדרכו או מגיה את הפרשיות האלו בעונת קריאה יצא והוא שכיון לבו בפסוק ראשון." ופירש לנו רבינו אברהם הנ"ל שהכוונה כאן היא רק כוונה בפירוש המילות "שיפנה לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאלו עומד לפני השכינה" ע"ש. הרי שאין כאן כוונה לצאת ידי חובתו. אלא שעדיין קשה להבין דברי הרמב"ם, שהוא כתב שאם הוא מגיה את הפרשיות שהוא י"ח, והלא למ"ש הגמרא בריש פ"ה היה קורא אף למ"ד שמצות אינן צריכות כוונה המגיה אינו י"ח, דבעינן כוונה לקרות. ועוד הלא לגבי מגילה כתב הרמב"ם שהמגיה לא יצא י"ח עד שהוא כיון לצאת, ולכן איך הוא כתב לגבי ק"ש שהמגיה י"ח. ועוד יש מפרשים שהמגיה צריך לקרות גם

כדעת הרא"ה שם בב"י שם, וגם דלא כדעת הריטב"א בר"ה שם שאזיל לפי שיטת רבו הרא"ה.

ולפי זה י"ל שלגבי מגילה אם הוא כותבה דורשה ומגיה, זה מוכיח שהוא אינו רוצה לצאת באותה שעה כיון שהוא כיון לדבר אחר מלבד מהקריאה דהיינו שכל כוונתו לדרוש או לכתוב או להגיה, ולכן לכ"ע הוא אינו י"ח אם הוא לא כיון בפירוש לצאת, אבל בסתם קורא המגילה אף שהוא אינו מכוין לצאת ודאי אמרינן שהוא י"ח ובאופן כזה איירי הרבינו אברהם הנ"ל. ואפשר שכן כונת הרב המגיד במ"ש שלכל הדעות צריך לכיון לצאת בדין של מגילה, דהיינו רק במי שכותב או דורש או מגיה.

ולפי זה יש להבין הדין של אבזה דשמואל בדכפאווה פרסיים שעדיין י"ל שהוא י"ח שאף שהוא לא כיון לצאת. ויש לפרש דעת הרמב"ם שלא כשביארתי לעיל לדעת הרד"א. וי"ל שאין הוכחה שרצונו הוא דוקא שהוא לא רוצה לצאת, שאנוס הוא ולא ידעינן כוונתו ואין הוכחה בדבר מה הוא רצונו שבוטל דעתו אצל אחרים, והוא כסתם ובוה אמרינן שמצות אינן צריכות כוונה והוא י"ח, משא"כ בדורש או כותב המגילה מעצמו שהוא גלה דעתו לכל העולם שרצונו בלי שום אונס, שהוא לא רוצה לצאת באותה שעה, כיון שכל כוונתו לדרוש או לכתוב. ושוב מצאתי סברה זו בבית מאיר בס"תעה ד, "ויותר מסתבר לי לומר דסובר הב"י אף דהרא"ה הוכיח שיטתו דלמ"ד א"צ כוונה אפילו בכיון שלא לצאת יצא, מההיא דינא דכפאווה כדאיתא שם בב"י, מ"מ הב"י סובר דאין זה הוכחה דאף דדינא דכפאווה איירי בידע שהיא מצה ולא רצה לאכול, מ"מ לא מוכח דאיירי שלא רצה לצאת בכיון, אלא דמ"מ אכלו סתם ע"פ אונס בלא כוונה להכי ולא להכי ודוק."

ולפי זה יש להבין סברת הרמב"ם לגבי לולב. כתוב במשנה בסוכה מא: "רבי יוסי אומר יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת ושכח והוציא את הלולב לרשות הרבים פטור מפני שהוציאו ברשות." וכתוב על זה בגמרא שם. "אמר אביי לא שנו אלא שלא יצא בו אבל יצא בו חייב, הא מדאגבהיה נפק ביה, אמר אביי כשהפכו, רבא אמר אפילו תימא שלא הפכו הב"ע כגון שהוציאו בכלי." ע"ש. וכתוב בתוספות שם בד"ה אמר, "מדאיצטריך לשנויי הכי משמע דסבירא ליה דמצות אינן צריכות כוונה." והקשה הכפ"ת תמרים שם על סברת הרב המגיד בהל" שופר הנ"ל שמצות של עשיה אינן צריכות כוונה (וכן הוא סברת רבינו אברהם) הלא הרמב"ם בהל" שגגות

שם אנו אומרים שהוא קיים המצוה. ומ"מ כל זה לגבי מי שקורא להגיה אבל הקורא סתם הוא י"ח כיון שאין מצות צריכות כוונה מלבד הטעם שהוא כיון למילים בפסוק הראשון. ובזה מובן הלשון של הרמב"ם בדין זה למה הוא חוזר לומר בסוף הדין "והוא שכיון לבו בפסוק ראשון." הלא הוא כבר כתב את זה ברישא, אלא הוא בא לומר שהטעם שהקורא להגיה י"ח הוא מפני שמאחר שהוא כיון לבו בתחילה זה מועיל לגלות דעתו שהוא רוצה לצאת המצוה.

ולכן מכל הנ"ל נראה שאין קושיא על הפירוש של רבינו אברהם, והוא סבר שמצות אינן צריכות כוונה בסתם, אבל אם גלה דעתו שהוא אינו רוצה לצאת באותה שעה אף הרמב"ם מודה שהוא אינו י"ח. ולכן לדעתו אוכל מצה או נוטל לולב א"צ כוונה לצאת בסתם, וגם הקורא ק"ש או המגילה לעצמו א"צ כוונה לצאת בסתם, אלא א"כ שגלה דעתו שהוא אינו מתכוין לצאת באותה שעה. ורק השומע שופר או השומע מגילה צריך לכוין לצאת. כך נראה לענ"ד לבאר את דעתו, ודעת הרמב"ם. ולא מצאתי בלשון של מרן בש"ע שום דבר כנגד פירוש זה, שהלא אף שבס"ס ד הוא פסק שמצות צריכות כוונה, ושם הוא בתוך דיני ק"ש, מ"מ הוא לא אמר דין זה לגבי ק"ש בפירוש אלא בדרך כלל, וכיון שהוא הביא סברת הרמב"ם בס"תעה לגבי אכילת מצה באונס, נראה שהוא קיבל דעתו, ואף לגבי מגילה בס"ת רצ יד, הוא כתב שהקורא את המגילה צריך שכיון להוציא השומע וכו', ואף רבינו אברהם מודה לזה, ומרן לא כתב שהקורא לעצמו צריך לכוין לצאת. ואף שבב"י בס"תקפב כתב מרן "ולענין הלכה כיון דהרי"ף והרמב"ם והרא"ש מסכימין דמצות צריכות כוונה הכי נקטינן." מ"מ כבר כתבתי במק"א שקבלנו לשונו בש"ע ולא פירשו, ואין לחזור הדברים.

ולכאורה יש להקשות על מה שביארתי מכתובות פו. שהבאתי לעיל, "אבל במצות עשה כגון שאומרים לו עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו." וכתב הקול אליהו בח"א א"ח ס"לד, "כיון דאף ע"י כפיה זו עודנו עומד בדבורו, ואינו עושה אלא מפחד ההכאות, אכתי לא קיים המצוה, ומה יועיל עשיית המצוה ההיא, דלא זו בלבד דאינו מתכוין לשם מצוה אלא דצוות ככרוכיא דאין רצונו בכך." ע"ש שהוא מוכיח מזה שכל הדין של מצות צריכות כוונה הוא רק מדרבנן. ולכן אף לפי מה שביארתי שאם הוא כיון בפירוש שלא לצאת, או אם יש הוכחה לכך ממעשיו שהוא אינו רוצה לצאת, הוא אינו יוצא ידי חובתו, הלא מאי תקנה יש בכפיה זו,

החסירות ויתירות ובה צריך לשנות המקרא ולקרות המסורות שבזה ישתנה משמעות התיבה. וראיתי בראשון לציון בברכות שם שהאריך לבאר כל זה, אלא שהוא לא סובר כרבינו אברהם, מ"מ מצינו שם כמה דברים לנ"ד.

כתב הראשון לציון שם בד"ה ואני, "אלא דאכתי קשה למאי דפסק רמב"ם דאפילו היה קורא להגיה יצא (כצ"ל ע"ש) דהרי אפילו למ"ד מצות אינן צריכות כוונה מודה דבקורא להגיה לא יצא כדמשמע הכא, ובפ"י ראוהו ב"ד להדיא. וי"ל דסובר רמב"ם דמאי דדחי תלמודא אליבא דרבא דאמר אין צריכות כוונה דמאי דקתני אם לא כיון לבו לא יצא, דמירי בקורא להגיה, לא דחי הכי אלא מקמי דאשכח תנאי דפליגי בהכי אי מצות צריכות כוונה או לא, אבל בתר דאשכח תנאי דפליגי אי צריכות כוונה לא מפלגינן בהכי, ולשונוי כל הנהו שינויי דחיקי, אלא אמרינן דרבא סבר כתנא דסבר אינן צריכות כוונה וכל הנהו מתנייתא דמתדייקי הפך מילתיה דרבא אתו כמ"ד צריכות כוונה. ומהשתא לא שנא קורא להגיה לא שנא קורא כדרכו יוצא י"ח לדעת רבא דאמר אינן צריכות כוונה." ע"ש שאר דבריו. הלא לפי זה שפיר פסק הרמב"ם לגבי ק"ש שאף הקורא להגיה י"ח כיון שהוא סבר כמ"ד מצות אינן צריכות כוונה.

ועוד כתב הראשון לציון שם, "תו ראיתי להוכיח דקריאה זו דלהגיה לא מיפסילא מדאשכחן בירושלמי דאמר פ"י היה קורא, ופסקה הרמב"ם פ"ב מהל" ק"ש וז"ל, קראה מתנמנמ יצא עכ"ל, ומסתברא לי דהקורא מתנמנמ נשמטים מתחת לשונו אותיות מהתיבה ואינו מדקדק לומר התיבה בשלימות ולפעמים אומר חצי תיבה ואפ"ה קאמר דיצא, ומינה נמי דאם היה מגיהה דיצא" ע"ש. הרי שאין פסול אם הוא קורא להגיה.

אלא שעדיין יש לתרץ הקושיא העיקרית דהיינו למה בעינן כוונה לצאת ידי המצוה לגבי מגילה אם הוא קורא להגיה, משא"כ לגבי ק"ש. ונראה לענ"ד שלפי מה שביארתי לעיל אין קושיא, שהלא כתב הרמב"ם שהוא צריך לכוין בפסוק הראשון, ופירש לנו רבינו אברהם שהוא שיפנה לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאלו עומד לפני השכינה, וא"כ זה הוכיח שהוא רוצה לצאת המצוה אף שהוא לא כיון בפירוש לצאת, ולכן שוב לא בעינן שום כוונה בשאר ק"ש ואף אם הוא קורא להגיה מ"מ כבר גילה דעתו בתחלה שהוא רוצה לקיים המצוה, משא"כ במגילה שאין שם שום גלוי כזה, ולכן רק אם כיון לצאת המצוה,

קיים המצוה באותו זמן, ולכן אין להקשות על מה שביארתי מהאי דכתובות הנ"ל. ועוד ראינו שלפי מה שפירשתי אין ראייה מהכא שמן התורה לא בעינן כוונה לקיים המצוה, ודלא כהקול אליהו שם (ועיין עוד בענין של אי מצות צריכות כוונה מן התורה או לא בתורת חסד ס"ט אות ז).

ולפי כל זה יש להבין הדין לגבי ספירת העומר הנ"ל, שכתב הב"י בס"תפט בד"ה כתב, בשם הרד"א "אבל הרמב"ם כתב אם מנה ולא בירך יצא, וכן עיקר ולפיכך צריך ליזהר מי ששואל אותו חבירו כמה ימי הספירה שיאמר לו אתמול היה כך וכך שאם אומר לו היום כך וכך נמצא שכבר מנה ואינו יכול לחזור ולמנות בברכה". ע"ש וכן פסק מרן בש"ע. ונראה מזה שאף אם הוא לא רוצה לצאת באותה שעה אנו אמרינן שלמ"ד שמצות אינן צריכות כוונה שהוא י"ח וכמ"ש המ"א בס"ק ח שם. והט"ז בס"ק ז פליג על דין זה, וסבר שכיון שהוא כיון רק להגיד לחבירו כמה ימי הספירה זה הוכחה שהוא אינו רוצה לצאת באותה שעה ע"ש, וזה כמו שביארתי לעיל לדעת הרמב"ם שאם גלה דעתו שהוא אינו רוצה לצאת הוא אינו מקיים המצוה, ולא בעינן שהוא יפרש כן בפירוש אלא די בהוכחה וגלוי מילתא בלבד, וכנראה מהט"ז (אלא שיש להקשות על הט"ז ממה שהוא כתב בס"ס בס"ק א, לגבי הצבור שקורין שמע והוא בתוך הברכות של שמע האם הוא צריך להפסיק לקרות עם הצבור, והוא כתב, "היאך יפסיק בברכות ששייכים לפני ק"ש כמו ששנינו מברך שתים לפניו, דלא שייך כאן לפניו דהא באמצע הברכה יצא ידי קריאת שמע ולמה יחזור ויקרא אח"כ שנית" ע"ש. והלא באמצע הברכות של ק"ש יש הוכחה שהוא אינו רוצה לצאת, וכל כוונתו רק להראות שהוא אינו פורש את עצמו מן הצבור, ועיין במש"ז שם שהרגיש בזה, וזה נראה כסתירה למה שהוא כתב לגבי ספירת העומר). אלא נראה דבדין הרד"א הנ"ל, י"ל דבשלמא אם הוא דורש המגילה או כותב או מגיה באלו מוכח ממעשיו ודיבורו שהוא כיון לדבר אחר, דהיינו הכתיבה או הדרשה ובדרך הקריאה כשהוא מגיה, אבל אם הוא אומר היום כך וכך לעומר אין שום הוכחה ממעשיו שהוא לא כיון לצאת באותה שעה. ולכן אין הדבר תלוי על מחשבתו בלבו אלא על מה שאנו רואין במעשה גופו. ואף לגבי מי שהוציא הלולב לרשות הרבים י"ל שכיון שהוא הוציא הלולב מעשיו מוכיחים שעדיין הוא לא רוצה לצאת י"ח, אבל הכא בדין הרד"א אפשר לומר דאח"כ שהוא רוצה לצאת עכשיו ואין גילוי במעשיו למה הוא מתכוין, ולכן שפיר י"ל שצריך לומר אתמול היה כך וכך.

שעדיין הוא לא קיים המצוה. ואין לדמות דין זה להא דאבוה דשמואל הנ"ל לגבי כפיה באכילת מצה, דהתם הוא לא גלה דעתו כלל אם הוא רוצה לצאת או לא, ולכן אנו אומרים שהוא י"ח, משא"כ בהא דכתובות הנ"ל שהוא צווח ככרוכיא שהוא לא רוצה לצאת כמ"ש הקול אליהו. ולענ"ד אין האי דכתובות דומה לנד"ד כלל, דהתם בכתובות אנו איירינן לגבי רשע שלא רצה לקיים המצוה כלל, ובזה י"ל כמ"ש הרמב"ם בפ"ב דגרושין הל"כ, "מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט והוא גט כשר". והסביר הרמב"ם הטעם וכתב שם, "ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס בין ביד עכו"ם בין ביד ישראל, שאין אומרינן אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב בו מן התורה כגון מי שהוכה עד שמכר או עד שנתן, אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה, והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר האסור לעשותו, אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש מאחר שהוא רוצה להיות מישאל ורוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו". הרי שאם כופין אותו לעשות מצות עשה עדיין אמרינן שהוא רוצה לעשות המצוה אלא שיצרו תקפו עליו. ולכן אף שבגט צריך לכפות אותו עד שהוא אומר רוצה אני, אבל בשאר מצות אף שהוא עדיין לא אמר רוצה אני כופין אותו לעשות המצוה, כגון סוכה או לולב, וכן כתב הקול אליהו שם בשם הרא"ם בפר" ויקרא, דלא בעינן שיאמר רוצה אני אלא בגט מעושה ובקרבן, מ"מ עדיין ראינו מדברי הרמב"ם שהטעם שהוא אומר איני רוצה לקיים המצוה, הוא מפני שיצרו תוקפו עליו, אבל באמת הוא רוצה לקיים המצוה, ולכן אין זה בגדר של אינו מכוין לצאת, או מכוין שלא לצאת, שכל דיבורו הו"ו ע"י יצרו הרע, אבל באמת הוא רוצה לצאת, ולכן שפיר אמרינן שהוא מקיים המצוה, אף אם אמרינן שהדין של מצות צריכות כוונה הוא מן התורה.

ואין זה דומה לאיש כשר שכיון בפירוש שלא לצאת, או שיש הוכחה ממעשיו שהוא לא רוצה לצאת, שבזה אנו איירינן באיש כשר ואם הוא אינו רוצה לצאת עכשיו מאיזה טעם שיהיה, ודאי הוא רוצה לצאת אחר כך שעדיין הוא רוצה לקיים המצוה, ולכן אם הוא אמר באותה שעה שהוא אינו רוצה לצאת, אין זה מפני שיצרו תוקפו עליו, אלא כך רצונו הכשר, ולכן שפיר אנו אמרינן שהוא לא

אמרינן שכתובה כדיבור מ"מ כיון שכל כוונתו היא לכתוב המכתב ולא לקיים המצוה י"ל שהוא אינו יוצא י"ח אף למ"ד מצות אינן צריכות כוונה, וזה דומה למי שכותב המגילה שהוא אינו יוצא י"ח כיון שמעשיו מוכיחים שהוא לא כיון למצוה, וכן הוא כאן, משא"כ מי שהשיב לחבירו "היום כך וכך" אין שום הוכחה מדיבורו אם הוא רוצה לצאת או לא.

ולפי זה יש להעיר על מ"ש הביאור הלכה שם בד"ה שאם, בדין של הרד"א ומרן, "דלדידן דקי"ל דמצות צריכות כוונה צריך לחזור ולברך. ועוד נלענ"ד שאם היה זה בין השמשות, והאיש הזה המשיב רגיל תמיד לברך דוקא בצאת הכוכבים, מסתברא דבאופן זה הוי כמכוין בהדיא שלא לצאת ומותר לו לחזור אח"כ ולמנות בברכה. ולמעשה צ"ע ע"ש. ולענ"ד זה אינו, שהלא מרן פסק כהרמב"ם לגבי אכילת מצה באונס בס"תעה, ופירש לנו רבינו אברהם שאף מצות של אמירה אינן צריכות כוונה, ולכן אף בספירת העומר אינה צריכה כוונה. ומ"ש שיש הוכחה שהוא לא רוצה לצאת כיון שזה קודם לילה ודאי, זה אתי שפיר לדעת הט"ז שמועילה הוכחה כזה אף למ"ד שמצות אינן צריכות כוונה, אבל לפי מה שביארתי לדעת הרמב"ם כיון שאין הוכחה במעשיו עצמו אין זה נקרא גלוי מילתא, ולכן אף כאן הוא רק מדבר ואין הוכחה מדבריו שהוא כיון לדבר אחר, ולכן עדיין י"ל שהוא יצא י"ח בזה. ולכן אין לו לחזור ולברך.

ומ"ש כת"ר: "וקשה לי למה לא יוכל לענות לחבירו היום כך וכך, דגם אם נאמר שבמצוות דרבנן לא בעי כוונה לכ"ע כמו הפר"ח, או שנאמר שבספק ברכות חיישינן למאן דאמר שמצוות לא צריכות כוונה, לכאורה נראה ברור שכל אחד ואחד רוצה לקיים את המצווה כתיקנה בברכה, במיוחד למי שרגיל להתפלל במנין ולספור עם הציבור שאין ספק שאין בכוונתו לצאת כשעונה לחבירו. וא"כ הוי ליה כאילו יש כוונה נגדית מפורשת שאין ברצונו לצאת בספירה זאת, וגם למאן דאמר מצוות לא צריכות כוונה צריך לחזור ולברך. ולכאורה אנחנו סומכים על סברא דומה מידי יום בספירת העומר, כשהש"ץ מברך תחילה וסופר, איך הקהל חוזרים אחריו וסופרים עוד הפעם, הרי כבר יצאו י"ח בברכתו למאן דאמר שיש דין שומע כעונה בספירת העומר. אלא שאני הכא שהכל יודעים שאחר שמברך הש"ץ כל הציבור חוזרים לברך אחריו והוי כאילו כוונתו בהדיא שלא לצאת י"ח בשמיעתם."

ולפי החילוק הנ"ל יש להסביר הטעם של רבא בר"ה כח: שהוא סובר שהתוקע לשיר יצא, משמע שאף שהוא תוקע לשיר מ"מ הקול מן השופר הוא קול כשר לקיים המצוה. ולכן שפיר אמרינן לדעת רבא שהוא יצא כיון שאין להוכיח ממעשיו שהוא לא רוצה לצאת, שאף אם הוא רוצה לצאת עדיין הוא תוקע קול כזה, ואין הפרש ביניהם, ולכן אף שהוא במחשבתו כיון רק לשיר עדיין הוא יצא י"ח לדעת רבא, אף שאנו לא קי"ל כדעתו לגבי שופר, אלא כמ"ד מצות צריכות כוונה.

וכן יש להבין הסוגיא בפסחים קיד: האם יצא י"ח בטיבול ראשון או שני, לגבי מצוות מרור, שלמ"ד מצות אינן צריכות כוונה י"ל שבטיבול הראשון הוא כבר קיים המצוה. ואף זה יש להסביר, שאין ניכר במעשיו אם הוא רוצה לצאת או לא, שהלא בין כך ובין כך הוא מטביל ואוכל המרור, משא"כ בדין של לולב בסוכה מב. שכיון שהוא הוציא הלולב לרשות הרבים זה מוכח ממעשיו שעדיין הוא אינו רוצה לצאת, וכן לגבי מי שכותב או דורש או מגיה המגילה (ועיין עוד בזה בתורת חסד הנ"ל שהאריך לבאר האי סוגיא דפסחים).

ולפי החילוק הנ"ל יש להסביר סברת הרמב"ם לגבי ברכת הלולב, שהוא סובר שכיון שצריך לברך עובר לעשייתו, יש לברך קודם שהוא נוטל הלולב בידו, וכבר האריכו האחרונים בדעתו בס"תנא, עיין שם בב"ח ועוד אחרונים. ולכאורה י"ל שהלא יש הוכחה שהוא אינו רוצה לצאת עד השעה שהוא מברך על הלולב, ולכן קודם לכן הוא לא יצא שזה דומה למי שאמר בפירוש "אני לא רוצה לצאת עד שעת הברכה." אלא לפי מה שביארתי לעיל, אין קושיא על דעת הרמב"ם, דבשלמא במי שהוציא הלולב לרשות הרבים י"ל שמההוצאה יש להוכיח שהוא אינו רוצה לצאת, וזה דבר ניכר ממעשיו, אבל מי שהגביה הלולב ונשאר במקומו אין הוכחה ממעשיו שהוא אינו רוצה לצאת, שכך הוא דרך המצוה להגביה את הלולב, ולכן בזה אין אומרים שמעשיו הוכיח שהוא אינו רוצה לצאת, ולכן צריך לברך קודם שהוא נוטל הלולב בידו.

ועל פי סברה הנ"ל יש להכריע מה שנסתפקו האחרונים לגבי מי שכותב לחבירו בימי העומר וכתב בלילה במכתבו היום כך וכך לעומר, אם יצא או לא. ועיין בקול אליהו בח"א ס"ל, שהוא סבר שכתובה כדיבור דמי, ולכן אין לו לחזור ולברך על ספירת העומר. ולענ"ד אף אם

אם כוון לכו לשמוע, כי סבור חמור בעלמא הוא. וברור שאין כוונת הגמרא לומר שיש לו ספק אם שמע קול שופר או קול חמור, דא"כ וודאי שיש צד שלא יצא, ומה באה לחדש הברייתא, והרי אין ספק שכל אחד צריך להתרכז ולדעת מה הוא שמע. אלא הכוונה היא שכשעובר מאחורי ב"ה אינו אלא כמתעסק לגבי שמיעת קול שופר דלכ"ע לא יצא, והסימן בזה דסבור קול חמור בעלמא הוא כי לא כוון לכו לשמוע, אע"פ שבוודאי הקול ששמע היה מקול השופר.

ע"פ זה, יש לנו ליישב את קושיית הכפות תמרים על סברת המ"מ בהלכות לולב. וזה לשון כת"ר, "והקשה הכפות תמרים שם על סברת הרב המגיד בהל" שופר הנ"ל שמצות של עשייה אינן צריכות כוונה הלא הרמב"ם בהל" שגגות פ"ב הל"י כתב "המוציא את הלולב ביום טוב ראשון של חג שחל להיות בשבת כדי לצאת בו והעבירו ארבע אמות ברשות הרבים בשוגג פטור שהרי ברשות הוציא". הרי שהוא השמיט מ"ש אב"י ור"ב שזה דוקא אם הפכו או נתן הלולב בכלי, ולמ"ד שמצות אינן צריכות כוונה וכדעת הרב המגיד צריך להחילוקים של אב"י ור"ב, ולא הוי להרמב"ם להשמיט דינים אלו... ולענ"ד אין זה קושיא, שהלא האיש הזה רצונו הוא, שהוא לא רוצה לצאת בו עד שהוא הגיע למקום שהוא רוצה לקיים המצוה שם, שאל"כ למה לו להוציא את הלולב הלא הוא יכול לקיים המצוה בביתו, אלא כיון שגלוי לכל שהוא אינו רוצה עכשיו לצאת בו אף המ"ד שמצות אינן צריכות כוונה מודה שהוא אינו י"ח עד שהוא רוצה לקיים המצוה כהוגן. ולמד הרמב"ם סברה זו ממשנה במגילה הנ"ל, והוא לא חש להא דאב"י ור"ב מפני דהתרחץ לפי שטת המקשה דאינו מחלק הך חלוקה הנ"ל, דהיינו שמה שהקשה הגמרא מדאגבהיה נפק ביה, פשוט ליה שאין לו הסברה שעדיין הוא לא כיון לצאת, ולכן השיב אב"י ור"ב אף לסברת המקשה, אבל באמת לא בעינן התיירוצים של אב"י ור"ב כיון שלפי המשנה במגילה נראה שכיון שרצונו אינו לצאת באותה שעה הוא לא קיים המצוה אף למ"ד מצות אינן צריכות כוונה". עכ"ל כת"ר. דהיינו שכת"ר מדגיש שעיקר הטעם שבגללו לא יוצא י"ח המוציא את לולבו לב"ה, כיון שיש מעין כוונה נגדית גלויה מאת המוציא. ולע"ד, ע"פ מה שכתבתי לעיל יש ליישב אחרת, כי המוציא את לולבו לב"ה, איננו עסוק במעשה המצוה אלא רק בדרך אגב, כי מבוארת כוונתו שאינו נוטל את לולבו אלא במטרה להביאו לב"ה, וא"כ הריהו בגדר מתעסק במעשה המצוה שאינו יוצא לכ"ע כמבואר לעיל. ואת זה למד הרמב"ם ממשנה במגילה הנ"ל

י"ל כמו שביארתי לעיל, שאין הוכחה ממעשיו שהוא אינו רוצה לצאת. ולדעת רבינו אברהם אין להביא ראיה כנגד זה ממה דאנו שומעין הספירה מהש"ץ תחילה, ועדיין אנו חוזרין לברך ולספור, דהלא לגבי שמיעה בעינן כוונה לצאת לדעת הרמב"ם. ולכן בזה אמרינן מצוות צריכות כוונה וכדמצינו בשמיעת קול שופר. ולכן אם הצבור כיוונו שלא לצאת בשמיעתם שפיר הוא, והם לא י"ח והם יכולים לחזור לברך ולספור.

ואסיים באהבה רבה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בזה. וזה מה שכתבתי לו:

לכבוד הרה"ג יוחנן סלאם שליט"א.

בענין מצוות צריכות כוונה לדעת הרמב"ם.

(א) **כתב** כת"ר, "נראה לי ליישב את הקושיא מהלכות מגילה באופן אחר. כי נראה שיש חילוק ברור בין כפאוהו לאכול מצה ובין מגיה דורש וכותב את המגילה או עובר מאחורי בה"כ ושומע קול שופר. והוא, דבכפאוהו לאכול מצה, בוודאי עסק בעיקר מעשה המצוה שהוא אכילת מצה, ולכן יצא אע"פ שלא כוון לצאת, מה שאין כן במגילה דורשה או כותבה שאינו עסוק בעיקר מעשה המצוה שהיא קריאתה של המגילה, אלא עסוק בדבר אחר, ואגב זה, אולי גם שומע. ולמ"ד אין מצוות צריכות כוונה זהו פירוש המשנה בר"ה דף לב ע"ב שהמתעסק לא יצא, כפי המבואר במ"מ הלכות שופר פ"ב ה"ד שלדברי האומר אין צריכות כוונה, מתעסק קרוי כל שאינו מתכוון לתקוע תקיעה ראויה. וה"ה בקורא את המגילה לכותבה, לדורשה או להגיה דאינו אלא כמתעסק בעלמא לדעת הרמב"ם. וכן כמבואר בברכות דף יג ע"א היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כוון לכו יצא, ובגמרא שמע מינה מצות צריכות כוונה מאי אם כוון לכו לקרות לקרות והא קא קרי בקורא להגיה. ופירש רש"י שם בקורא להגיה את הספר אם יש בו טעות דאפילו לקריאה נמי לא מתכוון עכ"ל (ואמנם על רש"י זה צ"ע מרש"י במס' ר"ה דף כח ע"ב ד"ה קורא להגיה, אף קריאה אין כאן אלא מגמגם עכ"ל, וזה נראה דלא כפירושו בברכות. וצ"ע). ולכן כתב הרמב"ם שבמקרה זה צריך כוונה לצאת כי אפילו קריאה אין כאן אלא מתעסק בעלמא. וכן לגבי העובר מאחורי הב"ה בר"ה דף כח ע"ב, שהגמרא משיבה למ"ד אין מצוות צריכות כוונה, שאם כוון לכו יצא, פירוש הדבר,

לצאת, ולכן פירשתי דגם בעיני הוכחה שהוא רוצה לצאת, ואם הוא דורשה וכו' אין כאן הוכחה.

ולפי זה למ"ד אין מצוות צריכות כוונה, הטעם שמתעסק לא יצא הוא מפני שאין כאן "עיקר מעשה המצוה", וזה מ"ש הרב המגיד הלכות שופר פ"ב ה"ד שלדברי האומר אין צריכות כוונה, מתעסק קרוי כל שאינו מתכוון לתקוע תקיעה ראויה. הרי המעשה חסר כיוון שאין כאן "תקיעה ראויה", משא"כ במי שדורש המגילה, יש כאן קריאה ושמיעה טובה, אלא עדיין לא י"ח משום הטעם שביארתי.

האם לדעת מרן מצוות צריכות כוונה

כתבתי שקבלנו לשון מרן בש"ע ולא קבלנו פירושו.

א (כתבתי בח"ב ס"כז:

"כתב היד מלאכי בכללי הש"ע באות יא, "דרך מרן לעולם להעתיק בש"ע לשון הפוסק אות באות, ואף שיש קושיא או פירוש בדברי הפוסק ההוא דנ"מ לענין דינא, הוא ז"ל מעתיק דבריו לבד, ואחר כך כל אחד יפרש כפי עיונו. הר"ב הלכה למשה" וכן ראיתי ברב ברכות בסוף מערכת ז, שבידינו יש שני פירושים בדעת הרמב"ם אחד של מרן בתשובה ואחד של המהרש"ח, ובש"ע העתיק מרן רק לשון הרמב"ם, ובזה כתב הרב ברכות שקבלנו לשון הש"ע ולא פירושו במקום אחר, וז"ל "והנה לדעת הפוסקים דס"ל שלא קבלו כי אם הוראת מרן ז"ל בש"ע, השתא לפי זה כיון דבתר קבלתם אזלינן אפשר שהם לא קבלו הוראת דברי הרמב"ם ז"ל שפסקה בש"ע, כי אם בפירוש המהרש"ח ז"ל ודעימיה, ולא כפירוש מרן ז"ל שפירש בתשובה, מאחר שלא נזכר שום רמז בזה בש"ע. ומה גם לדברי הרב חק"ל ז"ל במ"ב דיהיב טעמא האי דשאני הש"ע מן התשובה היינו משום דהש"ע הסכימו בו מאתן רבנן ע"ש. א"כ השתא יש לצדד ולומר דאפשר דאותם רבנן שהסכימו בש"ע הם מפרשים דברי הרמב"ם ז"ל שפסקם בש"ע כפירוש מהרש"ח ז"ל ודעימיה ולא כמ"ש מרן בתשובה". ע"ש שהוא הביא היד מלאכי גם כן ע"כ.

ב) ומקור לסברה זו הוא בהלכה למשה לר" חיים משה אמריליו ז"ל בעל הדבר משה. לכן כדי להבין דעתו, יש להביא את דבריו משם.

ומהגמרא בברכות דף יג ע"א הנ"ל. ואם דברי נכונים בזה, גם אם אין כוונה נגדית גלויה מאת המוציא את לולבו, עדיין לא יוצא י"ח כי הוא אינו אלא כמתעסק לגבי המצווה.

אם הסברא הזאת נכונה ברמב"ם, יוצא לנו נ"מ בנדון דידן, לגבי ספירת העומר ס' תפט ס"ד, שמי ששואל אותו חבירו בין השמשות כמה ימי הספירה בזה הלילה יאמר לו אתמול היה כך וכך, שאם יאמר לו היום כך וכך אינו יכול לחזור ולמנות בברכה. ולכאורה אין המשיב לחבירו אלא כמתעסק בעלמא לגבי המצווה, ומן הדין היה שלא יצא י"ח, גם לפי שיטת הרמב"ם. וא"כ עדיין צ"ע למה לא יוכל לחזור ולספור בברכה. ואולי צ"ל שהעונה לחברו היום כך, איננו בגדר מתעסק במצווה אלא ממש עוסק במעשה המצווה, והראייה שדייק לענות "היום" כך וכך ולא הסתפק לומר רק את מספרו של היום, ויש עוד הרבה להאריך בישוב קושיא זאת, ואין ברצוני להאריך כדי שלא להטריח את הרב, ועיקר כוונתי הייתה להעיר על ישוב דעת הרמב"ם. ע"כ דברי כת"ר.

ב) ולענ"ד עדיין יש לדון בזה, שהרי לגבי ק"ש מצינו שכתבו התוספות בברכות יג. "בקורא להגיה. פירש בקונטרס שאין מתכוין לקרות. תימה אכתי הא קא קרי. ע"כ נראה בקורא להגיה שאינו קורא התיבות כהלכתן וכנקודתן אלא ככתיבתן קרי כדי להבין בחסרות וביתרות כמו לטטפת ומזוזות ואם כוון לבו לאו דוקא אלא כלומר לקרות כדין כנקודתן וכהלכתן."

הרי כל מי שקורא המילות כהוגן "אכתי הא קא קרי". ולפי זה כשכתב הרמב"ם בפ"ב דמגילה ה"ה, "הקורא את המגילה בלא כוונה לא יצא, כיצד היה כותבה או דורשה או מגיהה אם כיון לבו לצאת בקריאה זו יצא ואם לא כיון לבו לא יצא". נראה שיש כאן קריאה כהוגן, ורק חסר כאן כוונת "לבו לצאת", שאל"כ הו"ל להרמב"ם לומר "אם כיון לקרות התיבות כהוגן" וכדומה. וגם י"ל שמ"ש כת"ר, "ואגב זה, אולי גם שומע", אין משמע כן מדברי הרמב"ם שודאי הוא שומע כהוגן אלא רק חסר כאן "כיון לבו לצאת בקריאה זו", הרי יש קריאה טובה ושמיעה טובה, אלא רק חסר כאן כוונה לצאת.

ולכן משמע שיש כאן "עסק בעיקר מעשה המצווה" כמ"ש כת"ר לגבי כפאוהו לאכול מצה. ועדיין בעיני כוונה

אלא בדברי חכמה ויישובו של עולם. וחלקו עליו לומר שאינו פסול א"כ אין לו אומנות אחרת. וה"ש מי שאומר" הוא דעת הרמב"ם בהל" גזילה פ"ו הל"י, וה"חלקו עליו" הם דעת הרא"ש והטור.

ונראה מזה שכאן בס"שע מרן פסק כהרא"ש, דהיינו ה"חלקו עליו". ואף דמצינו בקול אליהו ח"א ח"מ ס"יט בדין אחר, שהוא כתב "דדעת מרן ז"ל בס"רד. לפסוק כהרמב"ם ז"ל, שכתב הדין הזה בשם יש אומרים ויש חולקים, ולא כתב וי"א כי היכי דנימא דהלכתא כ"א בתרא...". הרי מבואר שרק כשכתב מרן וי"א וי"ל ההלכה היא כ"א בתרא, משא"כ ב"א ויש חולקים, בזה אין לחוש לסברת היש חולקים, ואמרינן שההלכה כ"א קמא. ולכן ה"ה י"ל בנדר"ד שאין לחוש להיש חולקים, וההלכה כה"א קמא, דהיינו כהרמב"ם.

מ"מ מצינו ששאר אחרונים לא סברו כהקול אליהו הנ"ל, וכן הוא בפתחי תשובה ח"מ ס"רמא ס"ק ה, שכתב לגבי דין הש"ע שם בשם י"א ויש חולקין, "עיינן באה"ט בשם הט"ז דקי"ל כיש חולקין אלו, ועיינן בתשובת עבודת הגרשוני ס"קיד, שכתב שגם דעת המחבר ש"ע כן הוא, ואף דכתב בתשובת רמ"ע ס"צג, שדרך המחבר ש"ע להביא תחילה הדעת היותר מוסכמת כו', זהו היכי דכתב הדעה ראשונה בסתם, אבל כשמביא גם הדעת הראשונה בשם י"א כמו בנדר"ד ואח"כ כתב ויש חולקין, נראה יותר שאין דעתו מסכמת עם הדעה הראשונה. וכן הוא בברכ"י א"ח סוף ס"נח, וס"תרפז אות א, וכן הוא בויאמר יצחק אה"ע ריש ס"קלו, והשואל ונשאל ח"ג ס"כו ע"ש. וגדולה מזו מצינו שיש סברה לומר שיש חולקים הוא עדיף מסתם, וכ"כ מוהר"ם סוזין ז"ל, הובא דבריו בחקרי לב ת"ק במ"ב בח"מ דף קטו ע"ב שכתב, "...ואפילו מרן ז"ל בש"ע הביא ויש חולקים, וידוע שיש מבוכה באחרונים בדעת מרן ז"ל כשכותב סתם וי"א דאפשר דדעתו כ"א, ולדעתי ביש חולקים כ"ע יודו בזה". הרי לדעת מהר"ם סוזין ז"ל יש לפסוק כהיש חולקים אפילו כנגד הסתם. ולכן אף בנדר"ד י"ל שההלכה כהיש חולקים (מ"מ נראה דלא קי"ל כמהר"ם סוזין בזה, שכבר מצינו בחות יאיר בסוף ס"קלט לגבי סתם ויש חולקים שהוא כתב, "אף שכתב בש"ע (אה"ע) ס"צג יח דיש חולקים, מ"מ מיעוטא נינהו ולא ס"ל כוותיהו בכלל שמסר לנו הרב מוהר"ם בתשובותיו בדברי הרב ב"י בש"ע". וכן הוא בשיירי כנה"ג בהג" ב"י בא"ח ס"תמז ד, וז"ל "ואף על גב דהרב ז"ל סיים ויש חולקים, כבר כתב בתשובותיו מורי הרב ז"ל חלק א"ח ס"א, שדעתו לתפוס כמאן דשרי מדכתב סברתו בסתם, וכן

ובתחילה יש לבאר דמצינו שלדעת רמב"ם יש איסור דרבנן במשחק בקוביא כמבואר בהל" גזילה פ"ו הל"ז, אבל לגבי עדות כתב הרמב"ם בהל" עדות פ"י הל"ד שהוא פסול רק אם אין לו אומנות אחרת, וז"ל "וכן משחק בקוביא, והוא שלא תהיה לו אומנות אלא הוא, הואיל ואינו עוסק ביישובו של עולם הרי זה בחזקת שאוכל מן הקוביא שהוא אבק גזל". וזה קשה להבין, שאם אמרינן שיש איסור מדרבנן של גזל במשחק בקוביא, אז מה לי אם יש לו אומנות אלא הוא או לא, הלא הוא כבר עובר על איסור דרבנן והוא פסול לעדות. וכן הקשה הרב המגיד בהל" גזילה הנ"ל, וכתב "זה קצת תימה אצלי דהא משמע פ" זה בורר דההיא אוקמתא דאמר אסמכתא הוא ואסמכתא לא קניא אידחייא וקי"ל כרב ששת דאמר כל כי האי גוונא לאו אסמכתא היא דהא מדעתיה קא יהיב ליה. והטעם שהן פסולין לעדות מפני שאין עוסקין ביישובו של עולם, וכיון שאין אומנות להם אלא הוא, ול"ש עכו"ם ול"ש ישראל, וא"כ מנין לנו שהוא גזל מדבריהם וצ"ע. וכ"ש שרבינו עצמו פסק פ"י מהל" עדות שאין המשחק נפסל אלא בשאין לו אומנות אלא הוא. ונראה סיוע לדברי רבינו ממה שאמרו בשבת פ" שואל קמט: ומנה גדולה כנגד מנה קטנה אף בחול לאחרים אסור, מ"ט משום קוביא". הרי לכאורה הרמב"ם סותר את עצמו, שבהל" גזילה הוא כתב שיש איסור דרבנן במשחק בקוביא כיון שהוא אסמכתא דלא קניא וזה כרמי בר חמא בסנהדרין כד:; ובהל" עדות הוא פסק כרב ששת שם שסבר שאין כאן אסמכתא ואין כאן גזל, אלא כל הטעם שהוא פסול לעדות הוא מפני שהוא אינו עוסק ביישובו של עולם, ולכן אם יש לו אומנות אחרת הוא אינו פסול לעדות.

וראיתי בכסף משנה בהל" עדות שם שהוא תירץ דא"נ שהרמב"ם סבר שיש איסור דרבנן במשחק בקוביא, אלא שהרמב"ם מיירי "דלעולם במשחק עם עכו"ם, וסובר רבינו שאינו עוסק ביישובו של עולם, פי' שכיון שאין לו אומנות אחרת הרי הוא בחזקת שמשחק עם ישראל והוא גזל, ואע"פ שלא ראינוהו סתמו כודאי, אי נמי דהכא אפילו במשחק עם ישראל עסקינן, אלא שאינו משחק במעות" ע"ש כל דבריו.

ובש"ע ח"מ ס"לד טז, מרן פסק כלשון הרמב"ם בהל" עדות. אלא בס"שע ג, כתב מרן "יש מי שאומר שהמשחק בקוביא עם העכו"ם אין בו משום גזל אבל יש בו איסור עוסק בדברים בטלים שאין ראוי לאדם שיעסוק כל ימיו

הרי שאין כוונת מרן בש"ע לסמוך על פירושו בב"י או בכסף משנה, כמ"ש ההלכה לשמה הנ"ל. ולכן ממילא י"ל שכשקבלו רבותינו דברי מרן בש"ע הם לא קבלו פירושו בב"י או בכסף משנה, כיון שאף מרן סבר שאין להכריע בפירושו, ואף לדעת מרן הרשות נותנת לכל חכם לפרש דברי הש"ע כפי מה שנראה לו.

ג) וגם מצינו שכתב מרן בח"מ ס"רסג ב, "היה דרכו להחזיר כלים כאלו בשדה ואין דרכו להחזיר בעיר, ומצאן בעיר אינו חייב להחזיר, מצאם בשדה חייב להחזיר עד שיגיעו לרשות הבעלים, ואע"פ שהרי נכנס בהם לעיר ואין דרכו בכך. וכן אם מצא בהמה והכישה נתחייב ליטפל בה ולהחזירה אע"פ שאינה לפי כבודו, שהרי התחיל במצוה." והמקור לדבריו הוא מהרמב"ם בהל" אבידה פ"א הל" יג יד ע"ש.

ועל זה כתב בהלכה למשה בהל" אבידה פ"א דף צו ע"ד, "ומרן ז"ל בש"ע העתיק דברי רבינו ז"ל, ותמה עליו הסמ"ע דמאחר דאיכא ב' פירושים בדבריהם ע"ד כמ"ש בב"י, למה סתם לכתוב כלשון רבינו דאיכא למיטעי ביה. ואין זה תמיהא על מרן ז"ל, דכן דרכו בכמה מקומות להעתיק דברי הפוסקים בסתמא אף שיש פירושים בדבריהם, וכוונתו לומר מה שנפרש באמת על דברי הפוסק שהוא נפרש על דבריו" ע"ש. הרי מרן בש"ע לא חש לברר כוונתו, אלא הוא רק הביא לשון הפוסק, וכל חכם יכול לפרש כפי דעתו, ואף מרן הסכים לזה.

ועיין עוד בהלכה למשה בהל" מכירה דף צב ע"ג שכתב, "...א"כ אין הכרע לומר דסובר בש"ע כמ"ש בב"י, דכן דרך מרן ז"ל להעתיק בש"ע לשון הפוסק ומה שנפרש בדברי הפוסק ההוא ההוא נפרש בדבריו." ע"ש.

ולפי זה בנד"ד לגבי אם מצוות צריכות כוונה, אף שמרן עצמו בכסף משנה או בב"י פירש דברי הרמב"ם באופן אחר, מ"מ עדיין הרשות בידינו לפרש את דבריו בש"ע באופן אחר. ולכן י"ל שכיון דמצינו שרבינו אברהם פירש את דברי הרמב"ם כהוגן, שפיר הוא להלוש פירושו בדברי מרן בש"ע, אף שמרן עצמו בב"י או בכ"מ לא סבר כן.

ולכן יש לפרש דין כפיה לאכול מצה בש"ע ס"תעה, כדעת רבינו אברהם, וגם יש לפרש שמ"ש בש"ע ס"ס, דאנו קי"ל שמצוות צריכות כוונה, שכן הוא אלא יש לפרש שהוא רק

כתבתי במקום אחר בספר הכללים, בכללים בדרכי הפוסקים, בשם הגאון מהרי"ק ופוסקים אחרים שסוברים כן" ע"ש. ולכן ודאי שאנו קי"ל כהסתם כנגד היש חולקים). וכן נראה בא"ח ס"רסג י, דאנו קי"ל כשיש חולקים ולא כדעת הבה"ג ב"א קמא, וכ"כ הלב חיים ח"ג ס"נו. וכן י"ל בא"ח ס"שכ. יח. דאנו קי"ל כהיש חולקים ודלא כסברת הערוך ב"א קמא. וכן נראה מסתימת לשונו של מרן בא"ח ס"שלו ג שהוא לא סבר כהערוך, וכ"כ במטה יהודה שם אות ב ע"ש. וכן נראה מח"מ ס"ס ב, שאחר שהביא מרן דינו בשם הרמב"ם, הוא כתב "וחלקו עליו כל הבאים אחריו, והכי נקטינן." הרי הלשון של "חלקו עליו" אחר איזה דין בשם הרמב"ם או שאר ראשון, הוכיח שהוא ההלכה. וכן י"ל בנד"ד שמרן סבר כה"חלקו עליו". וכ"ש בנד"ד שהיש מי שאומר הוא בלשון יחיד, והחלקו עליו הוא בלשון רבים, וההלכה כהרבים כנגד המיעוט. וזה כמ"ש הלב חיים ח"א ס"סב דף ה ד"ה ואם, שיש לאזיל בזה אחר לשון רבים ע"ש.

הרי מצינו שלכאורה מרן סותר את עצמו מס"לד לס"שע שבס"לד הוא פסק כהרמב"ם, ובס"שע הוא פסק כהרא"ש והטור. וזה אף שהוא מיישב דעת הרמב"ם בכסף משנה הנ"ל. וגם מצינו בב"י ס"שע, שאף הוא הסכים למה שהוא כתב בכסף משנה הנ"ל שהוא כתב בב"י, "...וכבר כתבתי ליישב דעת הרמב"ם בביאורי לספר שופטים פ"ב (נראה שצ"ל פ"י הל"ד) מהל" עדות." ולכן דעת מרן צריך ביאור.

וכתב בהלכה למשה בהל" גזילה פ"ו דף נד ע"ד, "ודברי מרן בש"ע הם סתומים, דבס"לד העתיק דברי רבינו (הרמב"ם) בהל" עדות, ובס"שע אחר שהעתיק דברי רבינו שבדין י שבפרקין (הל" גזילה פ"ו י), כתב אחר כך יש מי שאומר שהמשחק בקוביא עם הגוי וכו', וכדברי רבינו ז"ל שבדין יא, וסיים ז"ל וחלקו עליו לומר שאינו פסול א"כ אין לו אומנות אחרת, דהיינו סברת הרא"ש ז"ל ובנו. וקשה, מאחר שכבר פסק בס"לד כדברי רבינו ז"ל, א"כ לפי שיטתו שבכסף משנה התם מיירי במשחק עם הגוי או עם ישראל בחינם, א"כ היאך הביא מחלוקת במשחק עם הגוי הכא, אם לא שכבר ידוע שדרך מרן לעולם להעתיק בש"ע לשון הפוסק אות באות, ואף שיש קושיא או פירוש בדברי הפוסק ההוא דנפקא מינה לענין דינא, הוא ז"ל מעתיק דבריו לבד, ואחר כך כל אחד אפרש כפי עיונו." ע"ש כל דבריו.

שטעה מתחלתה כשאמר בא"י אמ"ה היתה כונתו בטעות וקודם שסיים ברכתו נזכר על האמת, או להיפך שבתחילה היה בדעתו אמת ובסוף הברכה טעה בדעתו, והוי ממש כמו בפתח אדעתא דחמרא... ולדידן דס"ל (דספירה בזה"ז) דרבנן... ונ"ל ברור דאם היתה הברכה כולה בטעות, אלא שנזכר אח"כ בשעת ספירה כראוי, צריך לחזור ולברך שנית. ע"ש. אלא יש מהאחרונים שהקשו על תירוץ זה. כתב המאמר בס"ק ז, "אין זה מחוור דלא מצינו שיצטרך לחזור ולברך בשביל חסרון כוונה, עיין בס"רט דתחלת הברכה שבירך בטעות בההיא דס"רט, לא עדיף מגמר כל הברכה כאן... ע"ש. וכן הוא במ"ב בשער הציון אות מא, ובביאור הלכה ד"ה או ע"ש. וגם יש חילוק אחר, שלגבי "היכא דנקיט כסא דשיכרא...", חתימת הברכה היא משונה בין יין לשכר, דהיינו בפה"ג או שהכל, אבל לגבי ברכת העומר, בין אם הוא יום ד' או יום ה', החתימה היא "על ספירת העומר".

(ב) ולכן נראה שיש פירוש אחר בדעת הראב"ה, והוא מ"ש הגר"א שם. וז"ל "...ואפשר שזהו טעם של הראב"ה ג"כ לפי הנוסחא שלהם שכ' לומר בספירה "שהיום", ומשמע מדבריהם שהוא סיום הברכה, וכן משמע מדבריו הנ"ל שכתב בפתח בד' וסיים בה' ולא סיים אדעתא דה' ע"ש...".

משמע מדבריו שלמ"ד "שהיום", שאף לשון הספירה כגון "שהיום יום אחד לעומר", הוא בכלל הברכה עצמה. ולשון ש"ש... מצרף הספירה להברכה, ואף הספירה בכלל לשון הברכה שתקנו חז"ל. וזה דבר פלא, שלפי זה מצינו שהוא מקיים המצוה כשהוא בירך ברכת המצוה, שקיום המצוה הוא בתוך לשון הברכה. ולא מצינו דבר זה בשאר ברכות של "אשר קדשנו במצותיו...", שבכולם הוא מקיים המצוה אחר גמירת הברכה, כגון הוא נוטל לולב, או הוא קורא המגילה וכדומה, אבל כאן הוא מקיים המצוה במה שהוא בירך את הברכה עצמה, ותו לא.

ונראה הטעם הוא מפני דבדרך כלל צריך לברך ברכה שהיא יותר מבוררת. וכן הוא בט"ז ס"ר ס"ק ד שכתב, "כיון שברכת בפה"ע יש לה מעלה על ברכת שהכל כיון שהיא ברכה מבוררת". וכן הוא בברכ"י ס"רו אות ד שכתב, "טפי עדיף בפה"א מברכת שהנ"ב, דהא פרטית יותר". וכן הוא בשערי תשובה בס"ר ס"ק א שכתב, "אם נסתפק אם פרי זו טובה חיה ממבושלת או איפכא, יש לברך בפה"א בין קודם הבישול או אח"כ כיון דבדיעבד

לגבי מצוות שמיעה כגון שופר, ומרן לא בא לכתוב הפרטים, אלא רק הכלל דאנו קי"ל שמצוות צריכות כוונה, ומוטל עלינו לפרש באיזה אופן. ולפי זה שפיר י"ל שיש לסמוך על מ"ש רבינו אברהם ז"ל, ובזה יש להשוות מ"ש מרן בס"ס עם מ"ש מרן בס"תענה.

סימן פח.

שאלה: האם יש לבאר שיטת הראב"ה שאם הוא לא כיון ליום הנכון בפתיחת ברכת העומר או בחתימה שיש לו לחזור.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יוחנן סלם שליט"א.

(א) **כתב** הטור בס"תפט, "וכתב עוד אבי העזרי היכא דפתח ואמר בא"י אמ"ה אדעתא דלימא היום ד' שהוא סבור שהם ד', ונזכר וסיים בה' והן ה', מי אזלינן בתר פתיחה וכיון דפתח אדעתא דלימא ד' לא נפיק. או דילמא בתר חתימה אזלינן וכדין חתים ונפיק. אי נמי איפכא הם ד' ופתח אדעתא דלימא ד' וטעה וסיים בה', מי אזלינן בתר פתיחה ונפיק או בתר חתימה ולא נפיק. ומסתברא בתרווייהו לא נפיק דבעיא פתיחה וחתימה ודאי". וכתב הב"י בשם המרדכי בסוף פ"ב דמגילה שהמקור לדין זה מברכות יב. "היכא דנקיט כסא דשיכרא... ע"ש. אלא סבר מרן דכיון שרוב הפוסקים סוברים שספירת העומר בזה"ז היא מדרבנן אזלינן לקולא, וכן הוא פסק בש"ע שם.

וכתב כת"ר: "וצ"ע כי אין זה דומה לסוגיה דברכות, כי שם המצווה היא לברך והגמרא מסתפקת מה הדין אם בחלק ממנה כיוון לא נכון, אבל בנידון דידן, לכאורה המצווה היא לספור ולא לברך, רק שרבנן הקדימו ברכה למצווה זאת כמו בשאר המצוות. וא"כ איך יתכן שכוונה נכונה בברכה, תשפיעה על עיקר המצווה שנעשתה בטעות". וכן הקשה הט"ז שם שכתב, "ולא גרע מאילו לא בירך כלל וסיפר דיצא". וכן הוא בפר"ח שם שכתב, "דל ברכה מהכא וכמאן דליתא דמי, הרי כתב הרמב"ם... דאם מנה ולא בירך יצא". ע"ש.

והט"ז שם בס"ק ט, תירץ "דמ"ש כאן אבי העזרי וש"ע "וסיים בה'", ובחלוקה שניה "וסיים ד'", אין פירוש שספר כן, אלא אסיום הברכה קאי, דהיינו שלא ספר עדיין כלל אלא בירך לחוד, ובלשון הברכה יש ריעותא, דהיינו או

בב"י שבזה"ז שלרוב הפוסקים ספירת העומר מדרבנן יש לאזיל לקולא ואין לחזור לברך, ה"ה משום שאין הספירה בכלל הברכה שאין לו לחזור. ואף שמרן לא ביאר כל זה בב"י, מ"מ י"ל שכך כוונתו כשהוא כתב הש"ע, וכמבואר בגר"א הנ"ל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בזה. וזה מה שכתבתי לו:

דעת הראב"ה ומרן בספירת העומר

א) כתב כת"ר, "איך זה מסביר למה מרן פסק שאם כוון נכון בברכה ולא ספר נכון שלא יחזור ויברך. והרי מרן לא פסק את הראב"ה, וגם אין הנוסח לפי דעתו "שהיום" אלא "היום", וא"כ למה שלא יוכל לחזור בברכה. ואולי הרב התכוון שכאן חשש מרן לדעת הראב"ה, ואין הדברים ברורים לי. אשמח אם הרב יוכל לחזור על הדברים, ולבארם לי שוב".

ובתחילה י"ל שמרן בב"י לא ביאר לנו כוונת הראב"ה, אלא הוא רק כתב שמקורו בברכות יב. מדין נקיט כסא דשיכרא וכו'. וגם כתב שלפי רוב הפוסקים דסוברים ספירת העומר בזה"ז מדרבנן אין לחזור לברך. ולכן אין פירוש הגר"א בדברי הראב"ה כנגד מ"ש מרן בב"י כיון שמרן לא גלה דעתיה בכוונת הראב"ה.

ולכן כשמרן כתב בש"ע ס"תפט דינו של הראב"ה וגם כתב שאינו חוזר לברך, זה דבר מוסכם בזה"ז שספירת העומר היא רק מדרבנן, בין אם קבלנו דברי הראב"ה או לא. שלפי אלו שאומרים "שהיום" אין לחזור כיון שספירת העומר בזה"ז היא רק מדרבנן לרוב הפוסקים, וגם לאלו שאומרים "היום", אין לחזור לברך כיון שהברכה לחודה והספירה לחודה. וכמ"ש הט"ז שם שכתב, "ולא גרע מאילו לא בירך כלל וסיפר דיצא". וכן הוא בפר"ח שם שכתב, "דל ברכה מהכא וכמאן דליתא דמי, הרי כתב הרמב"ם... דאם מנה ולא בירך יצא", שהרי לפי דעת הראב"ה הספירה בכלל הברכה, ואה"נ אם הוא ספר בלי ברכה שהוא י"ח, אבל כאן כיון שאף הספירה בכלל הברכה יש לדון גבי כוונתו בפתיחה וחתימה.

ומ"ש כת"ר "איך זה מסביר למה מרן פסק שאם כוון נכון בברכה ולא ספר נכון שלא יחזור ויברך." אה"נ שאין ללמוד מדעת הראב"ה לדין זה. וכמה אחרונים תמהו על מרן בדין זה. ועיין בדבריהם מה שהם תירצו.

יצא, ואע"ג שגם בהשכל בדיעבד יצא, מ"מ בפה"א מבוררת טפי"ע"ש. וכן הוא בחיי אדם כלל מט אות ב שכתב, "אין זה שבח גמור לברך שהכל, אלא צריך לפרט הדבר." וכן ראיתי בפתח הדביר בס"רג בד"ה אכן נראה, בדף לד שכתב שלדעת הרא"ש ב"פ כיצד מברכין אות ג, "דאפילו יברך ברכה כוללת כגון שהכל וכיוצא מחסרון ידיעה, אע"ג דבדיעבד אם בירך שהכל יצא, מ"מ בכה"ג כל שלא בירך ברכתו המיוחדת חשיב לענין מעילה נהנה בלא ברכה"ע"ש.

ולכן הכי י"ל לגבי ספירת העומר, שכיון שכל יום הוא מצוה בפני עצמה, צריך לברך ברכה שהיא מיוחדת לכל יום. ולכן אין לו לברך בדרך כלל "על ספירת העומר" ותו לא, אלא יש להוסיף אף איזה יום הוא בברכה עצמה, ובזה הברכה היא מיוחדת לאותו יום, וממילא הוא מקיים המצוה ע"י הברכה עצמה. ולכן מצוה זו היא משונה מכל המצוות.

ונראה שהגר"א כיון לאמת, שראיתי בספר הראב"ה ח"ב במס' פסחים (דף 177), שכתב "הכי מברך על ספירת העומר, שהיום שבוע אחד ויום אחד, ואין צריך לומר שהיום שמנה ימים...". ע"ש. הרי לדעת הראב"ה הנוסחא היא "שהיום". וכן הוא ברוקח בס"רצד, וז"ל "ברכת העומר... בא"מ אקב"ו על ספירת העומר שהיום יום אחד." ע"ש. וכן הוא בחק יעקב ס"תפט ס"ק ט בשם הרוקח והתניא ומהר"ל ע"ש.

ולפי זה שפיר יש לדמות דין ספירת העומר לדין "היכא דנקיט כוסא דשיכרא...". דבשניהם הדין של אם יש כוונה נכונה או לא, הוא על הברכה, ובשניהם הברכה משונה, דהיינו בפה"ג ושהכל, וגם "שהיום יום ד' לעומר" או "שהיום יום ה' לעומר". ולכן אין להקשות קושית הט"ז והפר"ח הנ"ל "ולא גרע מאילו לא בירך כלל וסיפר דיצא". "דל ברכה מהכא וכמאן דליתא דמי, הרי כתב הרמב"ם... דאם מנה ולא בירך יצא", שהרי לפי דעת הראב"ה הספירה בכלל הברכה, ואה"נ אם הוא ספר בלי ברכה שהוא י"ח, אבל כאן כיון שאף הספירה בכלל הברכה יש לדון גבי כוונתו בפתיחה וחתימה.

אולם כל זה לדעת הראב"ה ודע' שנוסח הברכה "שהיום", אלא לפי מה דאנו קי"ל שאין הספירה בכלל הברכה וי"ל רק "היום", כמ"ש המ"א בס"ק ה, י"ל שלא שייך דין הראב"ה בינינו. ולכן נראה שמלבד מ"ש מרן

אמנם זה אינו מוסכם, שכתב הר"ן בסוכה שם על המשנה "לאו דוקא דהא מדרבנן הוא דמיתסר שמא ימשך אחר שולחנו, אלא הכי קאמר לא קיימת מצוה סוכה כראוי וכרצון חכמים וכדתנן בפסחים קטז: כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, כלומר שלא קיים מצותן כראוי." הרי שרק הצד מדרבנן לא קיים.

וכתב הרמב"ם בהל' ברכות פ"ד הל"א, "כל המברך ברכת המזון או ברכה אחת מעין שלש צריך לברך אותה במקום שאכל. אכל כשהוא מהלך יושב במקום שפסק ויברך. אכל כשהוא עומד יושב במקומו ויברך. שכח לברך ברכת המזון ונזכר קודם שיתעכל המזון שבמעיו מברך במקום שנזכר. ואם היה מזיד חוזר למקומו ומברך. ואם בירך במקום שנזכר יצא ידי חובתו." ופירש הדברי ירמיהו שם, "ואם היה מזיד חוזר למקומו ואם בירך במקום שנזכר יצא יד"ה. ולא כן דעת הטור בסי' קפ"ד עיי"ש שדעתו דאין יוצא בדיעבד וחוזר ומברך, ונראה דרבינו לא ס"ל כמ"ש בתוס' בפ"ק דסוכה דאם לא עשה הדאורייתא כתיקון החכמים אף ידי דאורייתא לא יצא עיי"ש, ולומר דאף דיצא ידי דאורייתא חייבו החכמים לברך מדרבנן זה לא נראה דיחייבו ברכה בלי אכילה ומשום קנס בלבד וכ"כ לעיל דאין דעת רבינו כתוס' הנ"ל." הרי הרמב"ם סבר כהר"ן, אלא הטור סבר כהתוספות. ולכן י"ל שהטור אזיל בשיטתיה בס"תפס, שהוא הביא דברי הראב"ה בלי חולק, ודברי הראב"ה הם לפי שיטת התוס' והטור הנ"ל. ולכן אם יש חשש פיסול בברכה שהיא מדרבנן, ממילא שיש חשש פיסול במצוה שהיא מן התורה שהיא באותה ברכה.

סימן פט.

שאלה: האם יש לבאר דעת הבה"ג שאם שכח יום אחד מספירת העומר, אין לו לברך עוד על הספירה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יוחנן סלאם שליט"א.

א) **כתבו** התוספות במגילה כ: ד"ה כל, "ובה"ג כתב... אם שכח לילה ויום לא ימנה עוד בברכה דבעינן תמימות וליכא". וכן הוא בתוס' מנחות סו. ד"ה זכר למקדש ע"ש.

וכתב כת"ר: "ידוע לנו שיטת בה"ג שאם שכח לברך באחד מן הימים שלא יברך עוד בימים שלאחריו והטעם

שוב כתב הרה"ג דביר **אזולאי** שליט"א עוד בענין זה. וזה מה שכתבתי לו:

כתב הגר"א לבאר דעת הראב"ה שהספירה היא בכלל לשון הברכה. ולכן מטעם זה נסתפק הראב"ה, "היכא דפתח ואמר בא"י אמ"ה אדעתא דלימא היום ארבעה שהוא סבור שהם ארבעה, ונזכר וסיים בחמש והן חמשה, מי אזלינן בתר פתיחה, וכיון דפתח אדעתא דלימא ארבעה לא נפיק, או דלמא בתר חתימה אזלינן וכדין חתים ונפיק. אי נמי איפכא, הם ד', ופתח אדעתא דלימא ארבעה, וטעה וסיים בה', מי אזלינן בתר פתיחה ונפיק, או בתר חתימה ולא נפיק. ומסתברא דבתר וייהו לא נפיק, דבעיא פתיחה וחתימה ודאי", וזה כמ"ש הטור בס"תפס ע"ש.

ועל זה כתב כת"ר, "שאף אי נימא דכן היא תקנת חכמים, שהספירה תהיה בתוך וכחלק מהברכה, מ"מ עדיין לא מובן, דאיך ולמה תקנת חכמים תשפיע על מצות עשה של תורה. והא לראב"ה ספירה בזמנה דאורייתא. ואיך מהני כוונתו בדין דרבנן (הברכה) שאינו מעכב, להועיל או להזיק על מצווה של תורה, אף אם תיקנו לכורכם כאחד, ואכתי תיקשי קושיית הט"ז והפר"ח דל ברכה מהכא"

וי"ל שכיון שכאן מצוות התורה היא בכלל לשון הברכה, ממילא הוא צריך לחוש למה שאמרו רבותינו לגבי דיני הברכה, אף לקיים המצוה מן התורה. וכן מצינו לגבי סוכה כח. שכתוב במשנה לגבי ר" יוחנן בן החורונית, "שמצאוהו שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית... אף הם אמרו לו אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימך." הרי שאף שהוא לא קיים רק דברי חכמים מ"מ עדיין אמרו לו שאף המצוה מן התורה לא קיים. וכן כתבו התוספות בסוכה ג. שכתוב שם, "וקאמרי לא קיימת מצות סוכה מימך, דאפילו מדאורייתא לא קיים" ע"ש. ועיין עוד בזה בפר"מ בס"קפד בא"א בס"ק ח, ובפתיחה הכוללת ח"ד אות יא, ובשער המלך בהל' לולב פ"ח הל"א, ובפתה"ד בס"קפד באות ב, ובערוגת הבושם א"ח ס"ב ע"ש. ולכן הכי י"ל בדעת הראב"ה שכיון שיש חשש שהברכה פסולה מדרבנן, ממילא שגם יש חשש במצוה מן התורה בתוכה אם היא פסולה או לא, וספק דאורייתא לחומרא. ולכן אין לומר בזה "דל ברכה מהכא", כיון שיש כח ביד חכמים לומר שאם הוא אינו מקיים הדרבנן הוא גם אינו מקיים הדאורייתא.

ששתי לראות כל מה שכתב כת"ר לבאר שבזמן הזה מי ששכח יום שלם מספירת העומר יש להמשיך לספור ולברך בשאר ימים. והנה קצת הערות:

מין פסק כג' עמודי הוראה

כתב כת"ר לגבי דעת הרמב"ם, "לגבי שכחת יום שלם הרמב"ם לא גילה דעתו בהלכה זו אולם באותה תשובת כ"י מבואר שאם שכח לספור לילה אחד או שני לילות, אין זה מעכב את ספירת שאר הימים עד סוף ימי הספירה, אך לא יאמר ביום האחרון כרגיל, "היום תשעה וארבעים יום בעומר שהם שבעה שבועות תמימים", אלא יאמר ללא המילה "תמימים". וגם כת"ר כתב שהתשובה הנ"ל היא בגר"י קפאח במהדורתו.

ואף הרא"ש בסוף פסחים, סבר שאם שכח יום אחד עדיין יש להמשיך לספור בברכה ע"ש.

ובדעת הרי"ף כתב כת"ר, "לגבי דין שכחת לילה, הרי"ף במגילה (ז, א מדפי הרי"ף) העתיק את המשנה במגילה (דף כ, א) ומשמע שכוונתו לפסוק שספירת העומר מצוותה בלילה ומעכבת אם ספר ביום. כך יש ללמוד מתוך שלא הביא את תירוץ הגמרא במנחות (עב, א) לסתירה שבין המשנה שם, כל זה כמבואר פרק ב סעיף 1 א לעיל. לגבי דין שכחת יום שלם הרי"ף לא התייחס. וכן הוא שאינו מבואר ברי"ף מה דעתו אם שכח יום שלם אם יכול לספור בברכה אחר כך.

ושוב כתב כת"ר, "אם כן לפנינו שניים מעמודי ההוראה שפוסקים שאינה מעכבת, ומצטרף להם רוב מניין של ראשונים ולכן הלכה כמותם. הגרע"י עצמו כתב בהקדמתו לשו"ת הרמב"ם פאר הדור בהוצאת בנו בהקדמה ז"ל: "אמור מעתה שכל שאנו רואים דבר הלכה בשו"ת הרמב"ם שלא כפסק מר"ן והאחרונים, אנו אין לנו אלא דברי הרמב"ם, שאילו ראוהו מר"ן והאחרונים ודאי היו קובעים הלכה כמותו."

הרי כיון שהרמב"ם והרא"ש מסכימים שאם שכח יום אחד עדיין יש להמשיך לספור בברכה, מצינו שאף מין מודה לזה שהרי יש לאזיל בתר ב' עמודי הוראה שהסכימו לדעת אחת, ודלא כמו שפסק בש"ע ס"תפט ע"ש.

כתבו התו' במנחות סו, דבעינן תמימות והם כתבו עליו תימא גדולה הוא. ורגילים להסביר שלפי שיטתו, כל הספירה של ארבעים ותשעה ימים כולא חדא מצווה היא. ומישהו הקשה עלי בשיעור דלכאורה לא מצינו שום מצווה אחרת שמברכים עליה חלקים חלקים, וממה שציונו חז"ל לברך כל יום ויום הוי ראייה שכל יום ויום הוא מצווה בפני עצמה. ואחר כך ראיתי באור לציון ח"א ס"לו שפירש דהווי קושייתו של התו', וזהו שכתבו ותימא גדולה היא, ומכח קושיא זאת יצא לחדש פירוש חדש בהסבר דברי בה"ג והרבה נ"מ יצאו לו מזה. אשמח לדעת מה דעתו של הרב בקושיא זאת, שלע"ד קושיא חזקה ביסוד מצוות ספירת העומר."

וי"ל שאף הבה"ג מודה שספירה בכל יום היא מצוה בפני עצמה. אלא הוא סבר שכל יום מעכב את חבריו. וזה דומה לדין מילה וקרבן פסח, שמילה וקרבן פסח הם מצוות נפרדות, אלא אמרינן שמצוות מילה מעכבת מצוות קרבן פסח, שהערל אינו יכול לאכול מקרבן פסח כנודע. וכן הוא לגבי ספירת העומר שכל יום הוא מצוה בפני עצמה, אבל כל יום מעכב קיום המצוה בחבירו, שיום שני תלוי על יום ראשון, ויום שלישי תלוי על יום ראשון ושני וכו'. ודלא כדמצינו בתפילין שאין הראש מעכב היד, אלא בספירת העומר יום אחד מעכב חבריו. וכעין זה גם מצינו בקריאת שמע, שמי שקורא בלא תפילין מעיד עדות שקר, וזה כעין עיכוב בקריאת שמע, אף שתפילין היא מצוה בפני עצמה, וק"ש מצוה בפני עצמה, ויש לברך ברכה על כל אחת. ולכן מצינו שלדעת הבה"ג ילפינן מתמימות דכל יום תלוי על חבריו, אבל אה"נ שכל יום הוא מצוה בפני עצמה. (ועיין ברב פעלים ח"ג ס"לב, שפירש שלדעת הבה"ג "מצוה חדא היא", ולענ"ד כתבתי. וכתבתי עוד בזה בח"ז, והוא עדיין כ"י.)

ואסיים באהבה רבה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן צ.

שאלה: האם מי ששכח יום שלם מהעומר מותר לברך בשאר ימים. והן הערות על מ"ש בזה הרה"ג ארי כהן שליט"א.

תשובה:

לכבוד הרה"ג ארי כהן שליט"א.

אלא אין זה ברור, שהרי כתב הב"י בא"ח ס"ר טז לגבי מי וורדים, "ומי הוורד כיון שיוצאים מהוורד מברך עליהם בורא עצי בשמים, גם זה מדברי הרא"ש שם, וכ"כ הרמב"ם... וכתב הר"י כיון דספיקא הוי מברך במ"ב. ולענין הלכה כיון דהרמב"ם והרא"ש מסכימים לדעת אחת הכי נקטינן." הרי כאן לא מצינו דעת הר"י, ועדיין אין לחוש לסב"ל כיון שהרמב"ם והרא"ש מסכימים לברך בורא עצי בשמים, ודלא כשביארתי לעיל.

וכן מצינו לר"י דוד פאלקון ז"ל בבני דוד, חידושו על הרמב"ם פ"י מהל' תפלה הל"ג שכתב, "מרן ז"ל ה' ר"ה פסק הפך מהכלל דכל שיש מחלוקת בדברי הפוסקים ספק ברכות להקל ע"ש גבי המלך הקדוש המלך המשפט, וכן גבי ברכת הריח. וכבר הקשה זה הרב המאסף שם, ולכאורה נראה לתרץ דמרן ז"ל ס"ל אפי' בספק ברכות לפסוק כהרי"ף ורבינו והרא"ש. ועיין בטי"ד גבי הבדלה מי שהיה אונן במ"ש שפסק דלא כר"י והרא"ש ז"ל והו"ל לפסוק בספק ברכות שלא יבדיל בברכה." הרי שפשוט לו דלא בעינן כל הג' עמודי הוראה אלא אף כשיש שנים מהם סגי כדמצינו בברכת ריח הנ"ל, ולדעתו ה"ה כשיש רק אחד מהם י"ל כלל זה, אלא הוא הקשה על זה כיון דמצינו לגבי הבדלה לאונן ב"ד ס"ש שמא שמרן פסק שיש לברך הבדלה וכדעת המהר"ם, ודלא כדעת הרא"ש ורבינו יהודה שסברו שאין לברך הבדלה ע"ש.

וראיתי לר"י ידידיה שמואל טאריקה ז"ל בכן ידיד בהל' תפלה שם, שתירץ קושיא זו, וז"ל "והנה מרן ז"ל בב"י סימן תקפ"ב כתב, וז"ל ולענין הלכה כיון דהרי"ף והרמב"ם והרא"ש מסכימים דבדיעבד נמי לא יצא הכי נקטינן ע"כ. וקשה דהא קי"ל דכל שיש מחלוקת בפוסקים ספק ברכות להקל, ועיין להרב החבי"ב שם. ותירץ בספר בני דוד דלכאורה נראה לתרץ דמרן ז"ל ס"ל אפילו בספק ברכות לפסוק כהרי"ף ורבינו והרא"ש, אלא דקשיא ליה דבחלק יו"ד סימן שמ"א גבי הבדלה דאונן במוצ"ש שפסק דלא כרבינו יהודה והרא"ש, והו"ל לפסוק דספק ברכות להקל ולא יבדיל בברכה אלו דבריו. ולי נראה דלק"מ דהרא"ש הוי תלמיד מהר"ם מרוטנבורק ויש לפסוק כמהר"ם שהוא רבו של הרא"ש וכמ"ש רבינו ירוחם הביא דבריו הט"ז בסימן שצ"ו לחלק יו"ד סק"ב. ונמצא דסברת הרא"ש כמאן דליתא נגד מהר"ם רבו ולא נשאר מנגד אלא ר"י, וכיון דמהר"ם ומרדכי וההגהות מיימוני ס"ל דיבדיל למחר, אין ליחיד במקום רבים ולא שייך בזה ספק ברכות

ולענ"ד עדיין יש לדון בזה, מצד סב"ל. מצינו לגבי מי ששכח המלך הקדוש אם צריך לחזור שיש מחלוקת ראשונים, וכתב הב"י בס"תקפב, "ולענין הלכה כיון דהרי"ף והרמב"ם והרא"ש מסכימים דבדיעבד נמי לא יצא הכי נקטינן." והקשה השיירי כנה"ג שם באות ב, "למה פסק בהקל הקדוש ובהקל אוהב צדקה ומשפט דחוזר, כיון דאיכא פלוגתא דרבוותא ספק ברכות להקל. הא לא קשיא מתרי טעמי... דבהקל הקדוש הקל המשפט הרי"ף והר"ם והרא"ש ז"ל הסכימו דחוזר, וכיון ששלשת עמודי הוראה שהרב נשען עליהם בכל הוראותיו הסכימו לדעת אחת פסק כותיהו, ששאר הפוסקים אינה משנה לדעת הרב ז"ל בהקדמתו." נראה שרק כג' עמודי הוראה כולם מסכימים לדעת אחת אין לומר סב"ל, אבל אם אחד מהם לא גילה דעתו בפירוש, עדיין יש לחוש לסב"ל.

וכן נראה מדין נט"י למאכל שטיבולו במשקה, שכתב בב"י ס"קנח ד"ה ולא, "...וגם המרדכי כתב שם שרבותיו חולקים על אותו פסק ומצריכים ברכה, וכן נראה שהוא דעת הרא"ש... וכדברי רש"י, וכן נראה דעת הרמב"ם... ע"ש. והב"י לא הביא דעת הרי"ף בזה. ומרן בש"ע שם סע"ד כתב שאין לברך. ויש לחקור, שהרי כיון שהרמב"ם והרא"ש הסכימו לדעת אחת שיש לברך, הלא הו"ל למרן לפסוק בש"ע שיש לברך. אלא צ"ל שכיון שלא מצינו כן בפירוש ברי"ף, עדיין י"ל סב"ל אף כשיש ב' מעמודי הוראה שמסכימים לברך. וכן הוא בנד"ד לגבי מי ששכח יום אחד, י"ל בזה סב"ל, כיון שהרי"ף לא גלה דעתו בזה.

ועוד מצינו, שכתב הב"י בא"ח ס"ז בד"ה וא"א, שלדעת הרא"ש, שאם עשה צרכיו ורוצה להתפלל מנחה או ערבית שיש לברך ענ"י לתפלה ע"ש. ובס"צ כתב הב"י בד"ה וי"א, שלדעת הרמב"ם בעינן נט"י לכל תפלה, ושוב הביא מ"ש הרמב"ם בפ"ו מהל' ברכות, "כל הנוטל ידיו בין לאכילה בין לק"ש בין לתפלה מברך תחילה...". אלא שוב כתב הב"י "ומיהו לענין ברכה לא ראיתי נוהגים לברך ענ"י לשום תפלה חוץ מנטילת שחרית, וטעמא מסתבר הוא כיון דאיכא מ"ד שא"צ ליטול סב"ל" ע"ש. ויש לדון בזה, הלא עכ"פ הו"ל לברך ענ"י אם הוא מתפלל מנחה או ערבית אחד עשיית צרכיו, שהרי בין לדעת הרמב"ם ובין לדעת הרא"ש צריך לברך. אלא צ"ל שהטעם דעדיין אמרינן סב"ל הוא מפני שלא מצינו דעת הרי"ף בזה. ולכן ה"ה בנד"ד שאין לברך אם שכח יום אחד מהעומר.

להקל ביחיד החולק כן נ"ל ולק"מ. ועיין עוד בזה בפתח הדביר ס"קח אות א ע"ש.

לומר סב"ל כנגד העמודי הוראה, אא"כ כל הג' מסכימים לדעת אחת שיש לברך, וכשביארתי לעיל.

ולפי זה נראה בנד"ד שאין לברך מטעם שב' עמודי הוראה מסכימים להמשיך לספור בברכה בשאר ימים, שהרי הבה"ג חולק, וכיון שאין גלוי לדעת הרי"ף עדיין י"ל סב"ל, וכדמצינו לגבי ברכת נט"י הנ"ל.

האם יש לברך משום ס"ס, כיון שי"א אף הבה"ג סבר שמותר לברך.

כתב כת"ר, "מצאנו ראשונים שמהם ניתן לעמוד על נוסחאות שונות שהיו בידיהם לדברי בה"ג. את הרי"ף גיאת (בהלכות חדר וספירת העומר – להלן ריא"ג), בחיבורו מאה שערים הביא שתי נוסחאות בדברי בה"ג בעניין שכחת יום שלם וז"ל:

"ובהלכות גדולות היכא דאינשי ולא בירכו על ספירת העומר מאורתא מברך למחר. ובמקצת נסחי והיכא דאינשי ולא בירך מאורתא מברך בלילה דתנן דבר שנוהג בלילה כשר כל הלילה ואי לא בריך מברך ביממא ואי אינשי ולא בריך יומא חד מברך בשאר יומי".

לפי הנוסח השני בה"ג כתב במפורש ששכחת לילה אינה מעכבת את הספירה למחר ושכחת יום אחד אינה מעכבת שאר ימים, כפי מסקנתנו לעיל, והיפך מה שייחסו לבה"ג.

ולפי זה יש לדון במ"ש מרן בס"תפט ח בשם התה"ד, "אבל אם הוא מסופק אם דילג יום אחד ולא ספר יספור בשאר הימים בברכה". והטעם לזה הוא מפני ס"ס, דהיינו שמא הוא ספר, ואת"ל שהוא לא ספר שמא ההלכה כהחולקים על הבה"ג ועדיין יש לו לספור בברכה. וכן מבואר במ"ב שם ס"ק לח ע"ש. ולפי זה כיון שמצינו שיש מחלוקת בדעת הבה"ג עצמו כמבואר לעיל (ומרן לא ראה את זה), גם י"ל ס"ס אף אם הוא ודאי שכח יום אחד שלם, דהיינו שמא ההלכה כאלו שאומרים שמותר להמשיך לספור בברכה, ואת"ל שזה אינו אלא ההלכה היא כהבה"ג, אז שמא אף הבה"ג מודה שיש להמשיך לספור בברכה. ולפי זה שפיר הוא לומר שאילו ראה מרן שיש שתי נוסחות בבה"ג שאף הוא מודה שיש להמשיך לספור בברכה, ודלא כמ"ש בש"ע.

ולענ"ד תירוצ זה דחוק, דודאי לא אמרינן "דהרא"ש הוי תלמיד מהר"ם מרוטנבורק ויש לפסוק כמהר"ם שהוא רבו של הרא"ש", שא"כ הו"ל למרן למנות מהר"ם כאחד מג' עמודי הוראה במקום הרא"ש, וזה לא מצינו. ועיין בטור י"ד ס"תג, מחלוקת מהר"ם והרא"ש אם יש אנינות בליקוט עצמות, והב"י הביא מ"ש רבינו ירוחם שיש לפסוק כמהר"ם שהוא רבו של הרא"ש. אולם בש"ע שם מרן לא הביא דעת מהר"ם כלל, ואף הרמ"א הביא שיטת הרא"ש ודלא כמהר"ם ע"ש. ולכן אין תירוצ זה מספיק. אלא יותר פשוט לומר שלא אמרינן כלל זה אלא כשיש ב' מג' עמודי הוראה, ולא כשיש רק אחד מהם, וכדמצינו לגבי ברכת מי וורדים הנ"ל.

מ"מ עדיין יש להקשות על זה ממה דמצינו לגבי נט"י לטיבול מאכלים במשקים, וגם מדין נט"י לתפילה, שנראה משם שרק כשיש כל הג' עמודי הוראה מסכימים אז אין לומר סב"ל וכשביארתי לעיל (ואין לומר דשאני אלו כיון שהטעם שאין לברך הוא מפני שכן המנהג, שהרי לגבי נט"י לטיבול מאכלים במשקה, לא כתב מרן כלל בב"י או בש"ע בס"קנח ובס"תעג, שהטעם שלא לברך הוא מפני המנהג. ולגבי נט"י לתפילה, אף שכתב הב"י הנ"ל שהמנהג שאין לברך, וז"ל "ומיהו לענין ברכה לא ראיתי נוהגים לברך ענ"י לשום תפלה חוץ מנטילת שחרית", מ"מ מיד אחר כך הוא הביא טעם לבאר שהמנהג נכון, וז"ל "וטעמא מסתבר הוא כיון דאיכא מ"ד שא"צ ליטול סב"ל". ולכן אין זה רק משום "מנהג" אלא כן נראה לדינא.

ונראה שצ"ל שדין ברכת הריח שאני, שהרי כתב הב"י שם שלדעת הראב"ד יש לברך במ"ב, ושוב כתב "וכתב הרי" ונראה לו שטעמו של הראב"ד מפני שאין מי הוורד באים מן העץ עצמו אלא מהפרי הנברא בתוכו, ואפשר לומר שאע"פ שאינו בא מהעץ של הוורד עצמו כיון שבא מדבר הנברא בתוכו מברכין עליה בורא מיני העץ, מיהו כתב אח"כ כיון דספיקא הוי מברך במ"ב. הרי י"ל שאף למ"ד שיש לברך במ"ב הוא רק מפני ספק שהרי יש סברה גדולה לומר שעכ"פ מי וורדים באו מהעץ וזה דומה למי שמברך בורא פרי האדמה על פרי העץ שעדיין יי"ח, ולכן בזה י"ל שאין לחוש לדעת הראב"ד, ואולינן בתר הרמב"ם והרא"ש. אולם בשאר מקומות אם יש מחלוקת עדיין יש

ואם לאו אסורה מספק. ופירש הש"ך בס"ק כא בשם מהרי"א "וכל היכא דלא מצינן לברורי אסרינן מספק ולא אמרינן נשחטה הותרה... דהכי הספק תלוי בחסרון חכמה, ואם היה בקי היה יכול להבחין". ואף בזה י"ל שאם אין שם שחור במכה, אף אחד אינו יכול להכיר אם זה קודם מיתה או אחר מיתה, ועדיין זה בכלל ספק חסרון חכמה, ואין זה נחשב ספק. ועדיין עוד בש"ך ס"ג ס"ק טו, וס"נה ס"ק ד ע"ש. הרי נראה מזה שאף שכל העולם אינם בקיאים, עדיין זה ספק חסרון חכמה, ואינו נחשב ספק. ועדיין בב"ש ס"קנה ס"ק לד שכתב, "...לא הוי כספק דרבנן כיון שהוא חסרון ידיעה דאין אנו בקיאים, ועדיין בג"ר ס"צח. ומכאן מבואר אפילו חסרון ידיעה לכל העולם לא הוי כספק דרבנן ע"ש. ועדיין ברמ"א בא"ח ס"שיז א שכתב, "יש לזהר שלא להתיר שום קשר שהוא שני קשרים זה על זה דאינם בקיאים איזה מקרי קשר של אומן (שה"ג)". ופירש המאמר שם בס"ק ו, "ונהי דלא הוי אלא מדרבנן מ"מ כיון שהוא ספק מחמת חסרון בקיאות החמירו בו". וכ"כ הא"א שם ס"ק ד, "וכי תימא להרמב"ם ספק דרבנן לקולא, י"ל ספק ידיעה לא מקרי ספק. וכן הוא ברב פעלים ח"ב א"ח ס"מד. ד"ה תשובה. הרי בזה"ז אין שום אדם בעולם בקי בקשר של אומן, ועדיין זה בכלל ספק חסרון ידיעה.

אלא ראיתי בט"ז י"ד ס"פא בסוף ס"ק ד שכתב לגבי סירכא, "הרא"ש ס"ל דשאני הכא שאין שום אדם בזמן הזה יוכל לסמוך עצמו על הבירור להתיר סירכא, וכן משמע מדברי רשב"א שהבאתי ס"קצ סע"מו ע"ש. הרי נראה מזה כשאף אחד בעולם אינו יודע, אז זה בכלל ספק. אלא ראיתי בב"ח שם בד"ה ואם, שכתב, "ויש לתרץ הא דחשבינן ליה ספק גבי סירכא לאו משום דא"א לברר, אלא אדרבה יכולין היינו לברר אלא שאנחנו מחמירין על עצמינו ומחזיקין עצמינו באינן בקיאים... וכן משמע ממ"ש במרדכי... וכיוצא בזה כתב הרב מהר"ש לוריא". הרי הב"ח ומהרש"ל לא סברו כהט"ז, וכן הוא בנק"ה בס"צח ג ע"ש. ועוד, יש להעיר על הט"ז במ"ש "וכן משמע מדברי רשב"א שהבאתי ס"קצ סע"מו". הרי לעיל מזה הוא כתב שהרשב"א פליג על הרא"ש ולדעתו אין זה בכלל ספק, וז"ל "ומש"ה לא חשיב רשב"א כאן ס"ס". ועוד בס"קצ מו כתב הט"ז בס"ק לה, "ואע"ג דכתמים דרבנן וספיקא לקולא, מ"מ כאן הוא בא ממינוט ידיעה שאינו יודע להכיר, וכיון דאיכא אינשי טובא דמכירין בזה אין הולכין בספיקא להקל, כן כתב הרשב"א...". וי"ל שאין מכאן ראיה, שעדיין י"ל שסבר הרשב"א לאו דוקא, ואף כשכל העולם בחסרון ידיעה עדיין אין זה ספק. ולכן נראה שאין

ואף את"ל שחדא ספיקא נינהו, דהיינו אם יש לברך בשאר ימים או לא, מ"מ אנו קי"ל שעדיין אמרינן ס"ס כזה, שהספק השני מתיר יותר. עדיין בתוספות כתובות ט. בד"ה ואב"א, דס"ס משם אחד הוי כחד ספיקא. אלא שדעת הרמב"ם בפ"ג מהל"א איסורי ביאה הל"ב שאף בכהאי גוונא י"ל ס"ס, וכמ"ש הרב המגיד שם. ועוד, כבר כתב הש"ך בכללי ס"ס בס"ק אות יב, דהיכא שאחד משני הספיקות מתיר יותר חשיב שפיר ספק ספיקא ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד שיש לומר שהספק השני מתיר יותר.

אלא יש לפקפק על זה, שי"ל שמה שיש ספק בדעת הבה"ג הוא בכלל חסרון ידיעה. ואף שהוא ספק לכל העולם עדיין י"ל שזה בכלל חסרון ידיעה. עדיין ברדב"ז ח"ד ס"אלף שסט שכתב, "דלא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא אלא היכא שהספק נפל מצד עצמו דלא ידעינן היכי הוה עובדא, אבל הכא שהספק נולד מחסרון ידיעתנו כי הכא דלא ידעינן כמאן הלכתא, לא אזלינן ביה לקולא, וזה נכון ומוסכם". וכן הוא בקהלת יעקב מע"ס אות רכו ע"ש. ואף שרבים חולקים עליו וסוברים שאף מחלוקת רבנן היא ספק, י"ל שזה דוקא אם אנו יודעים מה שסברו הפוסקים החולקים, אבל כשיש ספק בדעת אותו פוסק עצמו, ומסתמא בימי אותו פוסק היו יודעים דעתו, אלא בזמנינו שכחנו מה היתה דעתו, שפיר אמרינן שזה בכלל חסרון ידיעה ואינו בכלל ספק.

וכתב הש"ך בס"ק ס"ק סה, ובכללי ס"ס קצרה ס"ק לד, שאין ספק מחסרון חכמה נחשב לספק. לכן פסק מרן ב"ד ס"צח ג, "במה דברים אמורים כשנשפך, אבל איסור שנתערב בהיתר והוא לפנינו וא"א לעמוד על שיעורו, אע"פ שהוא מאיסורים של דבריהם אסור". ופירש הש"ך שם ס"ק ט, "וא"א לעמוד עליו. פ' שעכ"פ בקיאים אנו שיש בו רוב, אלא דאין אנו בקיאים אם יש בן ס' או לא, שאין אנו יודעין כמה איסור נפק מיניה, דאז הוי מאיסורים של דבריהם אפ"ה אין תולין להקל... והטעם כתבו הפוסקים דספק דתלוי בחסרון ידיעה לא מקרי ספק דדעת שוטים הוא זה. ע"ש. הרי נראה מזה שלא דוקא שוטים, שכל העולם אינם יודעים "כמה איסור נפק מיניה", ועדיין זה בכלל חסרון ידיעה, ואינו נחשב לספק. וכן י"ל ב"ד ס"נה יג, שכתב מרן שם "נמצא שבור ואינו יודע אם נעשה מחיים או לאחר מיתה, אם מקום המכה שחור בידוע שנעשה מחיים, ואם אין יכולים לעמוד עליו, אם יש במה לתלות כמו שדרסה או שרצצה וכיוצא בו תולין להקל,

אלא חומרה ואינם מקפידים בגלל זה כראוי. אמנם מקובל שפוסקים שספירה בזמן הזה דרבנן, אך הראב"ה והרמב"ם סבורים שהיא דאורייתא. ולענ"ד קשה לסמוך על סברה זו, שהלא בכמה דינים אנו אומרים סב"ל, ויש לקיים המצוה בלי ברכה, ולא אמרין שיש חשש שמא יאמרו המון העם שהוא רק חומרא בעלמא וימנעו מלקיים המצוה. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי, שיש לו לספור בשאר ימים בלי ברכה. ועדיין יש לפלפל בכל הנ"ל, ובפרט אם באמת ספק בדעת איזה פוסק נחשב בכלל חסרון ידיעה.

האם אסור לברך מטעם מנהג

נראה שאף את"ל שלפי הס"ס הנ"ל שיש לספור בשאר הימים בברכה, מ"מ כיון שכבר נהגו שלא לברך שוב אין לבטל המנהג. ואין לומר בזה שהוא מנהג בטעות כיון שמצינו שאין דעת הבה"ג ברור כמבואר לעיל, שזה אינו כיון שקבלו עליהם השיטה שלדעת הבה"ג אין לספור בשאר ימים בברכה, ולכן ממילא שאין זה בטעות ואין לבטל מנהג זה. ואף שכת"ר הביא שמזמן קדמון היו מנהגים שונים, מ"מ כיון כבר קבלנו עלינו המנהג שסבר שיש לחוש לשיטת הבה"ג שסבר שאין לברך עוד, א"כ אין לבטל מנהג זה. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן צא.

שאלה: האם יום העצמאות בכלל "יום נס". והם הערות על מ"ש הרה"ג אלישיב ישעיה רבהון שליט"א.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אלישיב ישעיה רבהון שליט"א.

(א) כתב המועד לכל חי ס"ו אות ח, "שנהגו בעירנו אזמיר איזה משפחות שיש להם פורים ביום ח' אייר... שנעשה להם נס ביום ההוא, וקבעו אותו יום פורים לדורות, וא"א בהם תחנונים, ויש מהם שמתספרים בהם כי יו"ט שלהם הוא...".

וכתב על זה הישכיל עבדי ח"ו ס"י אות ח, "ששם אירע להם נס אלקי ממש, שהיו בצרה גדולה וניצולו".

דברי הט"ז מוכרחים. ועיין עוד בט"ז ס"צח ס"ק ו, שהוא ביאר שיטתו באריכות, אלא הנק"ה שם כתב "וכל דבריו דחוקים".

ואף שיש מהאחרונים שסברו שאם כל העולם אינם בקיאים אז שפיר י"ל ספק לקולא, עיין בסדרי טהרה סוף ס"קצ, ושד"ח דברי חכמים סוף ס"סח, ועיין בטהרת הבית ח"א דף תלד, מ"מ נראה שהעיקר כהש"ך והב"ש ודע' הנ"ל. ועוד מה שהשד"ח הביא ראייה מדין בה"ש דאזלינן ביה לקולא בספיקא דרבנן כמבואר בשבת לד. משום שהוא ספק יום ספק לילה, י"ל דשאני בה"ש כיון שבשום זמן לא היה מי שהיה בקי בזה, משא"כ כשבזמן קדמון היו אלו שהיו בקיאים אלא שעכשיו אין אנו בקיאים, ששפיר י"ל שזה בכלל חסרון ידיעה (עיין בב"ח ס"תפט בסוף ד"ה ומ"ש וכתב, שלדעת ר"י בתוס' ברכות יב. ד"ה לא, שרק אם לא נתברר הספק לעולם י"ל ספק דרבנן לקולא, אבל בספק בתלמוד כגון איביעא דלא איפשיטא, אזלינן לחומרא. וי"ל שזה מפני שהיה זמן מקודם הספק בתלמוד שהיה דבר זה פשיטא, ולכן זה כספק בחסרון ידיעה ועדיין צריך להחמיר).

מ"מ מצינו שכתב המהרש"ם ח"א ס"סח, "דעת הב"ש בא"ע סו"ס קנה. דגם בכה"ג הוי חסי"ד. וכן מצאתי בפ"י בחי' למכות ד' דס"ל כן... ועכ"פ לצרף לס"ס שפיר... יש לצרף גם ספק כזה, ובפרט בנ"ד דהוי חסי"ד לכל העולם דפשטה הלכה כדעת הט"ז ודלא כהב"ש" ע"ש. ויש להעיר עליו שמ"ש שפשטה הלכה כדעת הט"ז, שלפי מה שביארתי לעיל זה אינו כן. מ"מ מה שכתב שיש לצרף ספק כזה לס"ס, אף אחרים כתבו כן, עיין בטהרת הבית הנ"ל. ולפי זה שפיר י"ל בנד"ד ס"ס הנ"ל, אף שיש חסרון ידיעה בדעת הבה"ג.

אלא ראיתי בט"ז שכתב בס"צח הנ"ל, "דבמקום שתלוי בחסרון ידיעה יש להחמיר במקום שאפשר לעשות תקנה לצאת מן הספק אע"ג דהוא מדרבנן". וכן כתב בס"פא ע"ש. ולפי זה הלא יש לו תיקון לספור שאר ימים בלי ברכה, ובזה הוא י"ח לכ"ע ואין הברכה מעכבת המצוה כנודע. ואף שכת"ר כתב, "כבר מדברי האורחות חיים ובכל בו (הלכות ספה"ע), עולה חשש זה וז"ל: "ואם לא בירך ביום המחרת, מברך וסופר מה שיזכור כל שאר הימים שלא יפשע במצוות ע"כ". (עיין פרק ה נספח 1 שיטה 8 מקור דבריו). הרי שחשש למציאות המוכרת, שרבים השוכחים שיש להם תחושה שהמשך הספירה אינה

על ההצלה משלטון העמים, אע"פ "שמתערב עמה צרה ואנחה".

וכן נראה לדעת הרמב"ם, שבמבוא לאיגרות הרמב"ם כתוב בשמו, "בליל האחד בשבת, שלושה ימים לירח סיון יצאתי מן הים בשלום, לעכו. וניצלתי מן השמד והגענו לארץ ישראל. יום זה נדרתי שיהיה יום ששון ושמחה ומשתה ומתנות לאביונים, אני וביתי עד סוף כל הדורות." הרי הרמב"ם ברח מהשמד במערב, ואף שיש הצלה אצלו, מ"מ כל אנשי עירו במערב היו עדיין תחת השמד והצרות שיש בזה, ועדיין הרמב"ם קבע "יום נס" לביתו.

וכ"כ כת"ר, "הישכיל עבדי טען שצריך נס אלוקי מיוחד ביום זה. מעיון בדברי החיי אדם עולה אחרת. אצלו היה מדובר בפיוץ ושריפה שמתו בה הרבה אנשים ואף הוא ומשפחתו וביתו נפגעו וכ"ז ראה זאת כיום מיוחד עבורו ועבור זרעו. א"כ עולה שגם כאשר ההצלה לא היתה פשוטה והרבה נפגעו ונגרם נזק רב לרכוש, בכ"ז הרי זה דבר שיש לקבוע עליו יום הודאה".

(ב) **כתב** כת"ר, "נראה שיש עוד מקור להתיר את השמחה ביום העצמאות. איתא בגמרא מסכת תענית לא. "אמר רבן שמעון בן גמליאל: לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים. בשלמא יום הכפורים – משום דאית ביה סליחה ומחילה, יום שניתנו בו לוחות האחרונות. אלא חמשה עשר באב מאי היא?...רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: יום שפסקו מלכרות עצים למערכה." מהגמרא עולה שכאשר יש התחלה לדבר חדש וחשוב, כגון שהדיבור חוזר למשה רבינו, כי מתו כל דור המדבר וכגון שיש אפשרות להוסיף בלימוד תורה בלילות, הרי יום זה נקרא יום טוב.

הרב צבי יהודה (קוק) היה מזכיר בהקשר של יום העצמאות שבזכות הקמת המדינה אנו יכולים כעת לקיים את מצוות עשה דאורייתא של יישוב הארץ שהזכיר הרמב"ן (בשורשים מצוה ד ובפרשת מסעי), לכבוש אותה מן האומות. מאז חורבן האומה והיציאה לגלות בית שני מצווה זו לא קויימה בידי ישראל. לא היתה לנו ריבונות על הארץ. רק ביום הקמת המדינה שהוחלט על הקמת ריבונות שולטת וכובשת בארץ החלה להתקיים מצוה זו. אם כן לפי הגמרא, שיום תחילת קיום מצוה, הוא יום של שמחה ויום טוב, בודאי שאף יום העצמאות מבחינה זו הוא יום טוב. "ע"כ דברי כת"ר.

ויש לבאר קצת הגדר של "נס אלקי", שלכאורה נראה שהוא נס שהוא אינו בדרך הטבע, אלא זה אינו אלא עדיין הוא ממנהג העולם אלא הוא דבר שאינו מצוי.

כתב מרן בס"ריח ט, "י"א שאינו מברך על נס אלא בנס שהוא יוצא ממנהג העולם ותולדתו, כגון שבאו גנבים בלילה ובא לידי סכנה וניצול וכיוצא בזה, אינו חייב לברך, ויש חולק וטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות". ופירש המ"ב שם ס"ק כט "שהוא יוצא ממנהג העולם, כגון עובדא דנזכר בש"ס (ברכות נד). באחד שהלך במדבר והיה בסכנת מיתה מחמת צמא ואיתרחיש ליה ניסא ונפק ליה מעין וכיוצא בזה." הרי לפי זה לדעת הי"א קמא אינו נקרא נס אלא דבר שהוא אינו בדרך הטבע, כגון "ונפק ליה מעין" וכדומה.

אלא נראה שלגבי קביעות יום טוב משום נס, לא בעינן נס שאינו בדרך הטבע, אלא כל שהוא הצלה גדולה, היא בכלל "יום נס". וכן כתב הישכיל עבדי שם על דברי המל"ח, "נס אלקי ממש, שהיו בצרה גדולה וניצולו".

וכן נראה מהחיי אדם ס"קנה אות מא, ממעשה שהוא הביא שם שנפלו כמה בתים וחומות והוא ובני ביתו ניצלו, שזה היה בדרך הטבע אף שהוא דבר שאינו מצוי להינצל ממעשה כזה (וכן נראה לקמן ממ"ש הרמב"ם).

וראיתי שכתב הישכיל עבדי שם לגבי יום העצמאות, "אין כל זה ראייה לנ"ד שאדרבה ביום ההוא היה יום צרה לישראל בארץ ובגולה, שקמו עליהם כל עמי ערב ושרפו ושידדו והרסו כמה בתי כנסיות ושרפו כמה ס"ת ואימתה ופחד נפל ע"כ יהודים וכמה מהם ברחו לנפשותם באישון לילה מהעיר, למצוא מנוס לנפשותם כאשר העידו והגידו אנשי סוריא... וכן כמה מדינות שהם תחת שלטון ערבי, שעם ישראל שם היו נתונים בסכנה ביום ההוא". ע"ש.

ויש להעיר, שכתב מרן בס"רכג ב, "מת אביו מברך דיין האמת, היה לו ממון שירשו אם אין לו אחים מברך ג"כ שהחיינו...". ופירש המ"ב שם, "ואף דיותר היה מתרצה שלא ימות אביו ולא יירשנה, מ"מ יכול לברך שהחיינו דאין ברכה זו תלויה בשמחה אלא בדבר שמגיע לו תועלת ממנו, ואע"פ שמתערב עמה צרה ואנחה (תשו' הרשב"א ס"רמה) ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל הכי, שיום הנס הוא

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן צב.

שאלה: האם כל"ג לעומר יותר טוב ללמוד תורה בישיבה כרגיל, או לילך למירון לציון התנא קדישא אדונינו בר יוחאי, לשמוח להתפלל ולהודות.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א

א) **כתב מהרח"ו ז"ל** בשער הכוונות פז ע"א שהמנהג הלכת כל"ג לעומר על קברי רשב"י ור' אלעזר בנו הקבורים במירון, ואוכלים ושותים ושמחים שם. ואף האר"י ז"ל הלך שם כל"ג לעומר עם כל אנשי ביתו וישב שם ג' ימים ע"ש. וי"ל שזה בכלל המנהג לבקר בקברי הצדיקים, והוא לפי מ"ש בתענית טז. "למה יוצאין לבית הקברות... כדי שיבקשו עלינו מתים רחמים." וכן הוא בזוהר פר' אחרי מות דף ע: "ובשעתא דאצטריך עלמא רחמי וחייא אזלי ומודעי להו לנפשיהו דצדיקא ובכאן על קברייהו אינון דאתחזו לאודעא להו...". הרי כוונת המבקרים היא להתפלל בזכות הצדיקים שנקברים שם. וכן הוא לר"י מזרחי ז"ל בפרי הארץ ח"ג י"ד ס"ז שכתב, "וחל עלינו חובת ביאור לדיעה טעם למנהגן של ישראל להשתטח על קברי הצדיקים, היכא רמיזה ועל מה סמכו העולם בזה, ואיה מקום מינא דבר למנהג זה. והן אמת די"ל טעם לדבר כדי שיבקשו עלינו רחמים, וכהיא דאמרו בפ"ב דתעניות...". ע"ש שהוא האריך בזה.

וגם כוונתם ליתן כבוד לצדיקים במה שהם מבקרים בבית הקברות, וכמ"ש במנחת אלעזר ח"א ס"ס ד"ה ומ"ש בסידור, שכתב לגבי ביקור קברי צדיקים, "וזהו כבוד הצדיקים וכבוד אבותינו הטובים". הרי נראה שזה בכלל מ"ש הרמב"ם בהל" תלמוד תורה פ"ו הל"א, "כל תלמיד חכם מצוה להדרו ואע"פ שאינו רבו" ע"ש. וי"ל שזה שייך אף אחר פטירתו.

מ"מ נראה שאין זה בגדר של חיוב, וכן כתב בפרי הארץ שם בד"ה באופן, "דהגם דמנהגן של ישראל להשתטח על קברי הצדיקים תורה היא, מ"מ אין הדבר הזה מצוה ואפילו מדברי סופרים רק מנהג בעלמא."

ויש להוסיף שמלבד מצוות ישיבת הארץ, אף הוא יום תחילת הוספת לימוד תורה בישראל, כמ"ש בתענית שם לגבי טו' באב, ופירש"י, "מכאן ואילך. מחמשה עשר באב ואילך דמוסיף לילות על הימים לעסוק בתורה יוסיף חיים על חייו." וגם כתב רבינו גרשום בב"ב קכא: "ולפי שעת שהיו עסוקים לכרות עצי המערכה היו מבטלין בתלמוד תורה, אבל אותו יום פסקו ועשאהו יום טוב שמיכן ואילך היו עוסקין בתורה". וגם כתוב בחגיגה ה. "כיון שגלו ישראל מארצם אין לך ביטול תורה גדול מזה", הרי שחזרה לא"י הוי קיום לתורה. וכתב היביע אומר בח"ו א"ח ס"מא אות ה, "ישנם אורות גדולים שאין לנו להתעלם מהם, כי מדינת ישראל כיום היא מרכז התורה בעולם כולו, ורבבות בחורי חמד מטובי בנינו היקרים עוסקים בתורה יומם ולילה בישיבות הקדושות, והתורה מחזרת על אכסניא שלה, שאין לך תורה כתורת ארץ ישראל. ובירושלמי פ"ו דנדרים סוף ה"ח, אמר הקב"ה חביבה עלי כת קטנה שעוסקת בתורה בא"י, מסנהדרין גדולה שבחוץ לארץ. ורבבות משלומי אמוני ישראל מחנכים את בניהם ובנותיהם ע"פ תורתנו הקדושה...". ע"ש. ולכן אף מטעם זה י"ל שיום העצמאות הוא יום טוב.

וראיתי ביין הטוב ח"ב סוף ס"יא, שהוא כתב "הנה אמנם היתה צפיינו כי התקומה המדינית תתלווה בגאולה רוחנית, שהנהגת המדינה וארחות חיינו יהיו מושתתים על עקרי היהדות וערכיה, ולא זכינו לכך, אולם ענין זה אין בו להעיב על שמחת התקומה כשלעצמה, משום שהליקויים עשויים הם לחלוף..." ע"ש. ולכן אף אם הממשלה היא אינה על פי התורה, מ"מ אף זה "עשויים הם לחלוף", ואין זה מעכב היו"ט.

וגם מצינו שיום העצמאות יום הוא תחילת "נס" מפני שאחר יום זה האומות שסובבים ארץ ישראל הם "עומדים עלינו לכלותינו, והקב"ה מצילנו מידם". וזה כמ"ש ביומא סט: "דאמר רבי יהושע בן לוי למה נקרא שמן אנשי כנסת הגדולה שהחזירו עטרה ליושנה, אתא משה אמר האל הגדול הגבור והנורא, אתא ירמיה ואמר נכרים מקרקרין בהיכלו איה נוראותיו לא אמר נורא, אתא דניאל אמר נכרים משתעבדים בבניו איה גבורותיו לא אמר גבור, אתו אינהו ואמרו אדרבה זו היא גבורת גבורתו שכוּבש את יצרו שנותן ארך אפים לרשעים ואלו הן נוראותיו שאלמלא מוראו של הקב"ה היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות". ולכן אף מצד זה, הוא יו"ט.

משמע שיש תועלת להשתטח על הדברים אף כשהוא אינו יודע היחוד, מ"מ משמע שאין לבטל איזו מצוות משום זה, וגם אין לת"ח לבטל מלימודו משום זה וכמ"ש השדה הארץ הנ"ל. מ"מ עדיין י"ל דשאני האר"י ז"ל כיון שהוא ידע כמה יחודים נפלאים ששייכים לרשב"י, והוא שאני משאר בני אדם.

וגם מצינו לגבי מנהג תשליך בראש השנה, שאף שהוא מנהג לכל ישראל, מ"מ הגר"א לא הלך ולא בטל תלמודו, כמבואר במעשה רב אות רט ע"ש (ואה"נ שאין המנהג כן, מ"מ מצינו ממעשה הגר"א שלימוד תורה עדיף ממנהג כזה). ולכן הכי י"ל במי שלומד בקביעות בישיבה בכל יום, שאין לו לבטל סדרו ותלמודו, וכבוד רשב"י ור"א הוא אפשר ע"י אחרים. ועוד נראה שהוא יותר כבוד לרשב"י כמה שבני ישראל עוסקים בתורה ממה שהם מבקרים קברו. וכן נראה דעת שדה הארץ הנ"ל. וכן נראה לענ"ד.

ואסיים באהבה רבה

מחבר הספר ארחותיך למדני

בשולי הכתב:

ויש לצרף לזה מ"ש בדברי חמודות פ' הרואה אות פד. לגבי המרבה בתפילות ותחנונים, "על מי שיש לב להבין וללמוד, שנראה לי כי טוב לו תורת ה' ללמוד, ויהיה די לו בתפלות המחוייבות מאנשי כנסת הגדולה ומה שנקבע פסוקי דזמרה ופ' איזהו ודומיו שהן כחובה על הכל, ובמקום שאר התחנונים והקרבנות ילמוד, ובפ' מפנין מוכח בהדיא דת"ת כנגד כולם ואפילו לענין תפלה." וכן הוא בלב חיים ח"א ס"ז. והוא סיים שם, "ואם מרבה ומאריך בתחנונים, אם הוא ת"ח דלא טוב עשה אם מתבטל בזה מד"ת...". ע"ש כל דבריו. ודון מינה ואוקי באתרין.

סימן צג.

שאלה: האם יש רמז בתורה ששבעות הוא זמן מתן תורה.

תשובה: כתוב בפר' ראה, "שבעה שבועות תספור לך... ועשית חג שבעות". והגמטריא של "שבעות" היא 778,

וגם י"ל שזה זה בכלל "אפשר ע"י אחרים", דהיינו שאחרים יכולים לבקר הקברות כדי ליתן כבוד למתים. ולכן י"ל כמ"ש הרמב"ם בהל' תלמוד תורה פ"ג הל"ד, "היה לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה, אם אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים לא יפסיק תלמודו, ואם לאו יעשה המצוה ויחזור לתלמודו" (וכן הוא במרן בי"ד ס"רמו יח). ולכן בנד"ד אין לו להפסיק תלמודו.

ואף את"ל הלא אם הוא אינו מבקר הקברות במירון הוא אינו יכול להתפלל שם בזכות רשב"י, וכמו דמצינו בכלב שנשתטח על קברי אבות לבקש עליו רחמים כמבואר בסוטה לד. ע"ש. וזה א"א ע"י אחרים. י"ל שזכות לימודו בישיבה היא יותר עדיפה, כמ"ש בהקדמת הזוהר ד: "רבי שמעון פתח ואשים דברי בפין כמה דאית ליה לבר נש לאשתדלא באורייתא ימא וליילא, בגין דקודשא בריך הוא צית לקליהון דאינון דמתעסקי באורייתא, ובכל מלה דאתחדש באורייתא על ידא דההוא דאשתדל באורייתא עביד ריקעא חדא. תנן בההוא שעתא דמלה דאורייתא אתחדש מפומיה דבר נש ההיא מלה סלקא ואתעתרת קמיה דקודשא בריך הוא וקוב"ה נטיל לההוא מלה ונשיק לה ועטר לה בשבעין עטרין גליפין ומחקקין..." ע"ש. הרי נראה מסברה שאף לדעת רשב"י הוא יותר טוב ללמוד בישיבה מביקור בקברו, כיון שזכות מי שלומד ומחדש דברי תורה היא גדולה מכל שאר זכותים.

וכן ראיתי לר"א מיוחס ז"ל בשדה הארץ ח"ג אה"ע ס"א שכתב לגבי מי שרוצה לילך לבקר קברי צדיקים, "מיהו כל זה דכתיבנא הוא אם אינו מתבטל באותם הימים מעבודת ה' ושום דבר מן המצות, אבל אם מתבטל מאיזה מצוה ממנו בסיבת ההליכה, אזי ודאי כי מצותיו קודמין ועבודת בוראו... ובפרט אם הוא תלמיד חכם ומתבטל מלימודו היא מצוה והגית בו יומם ולילה" ע"ש.

ואת"ל שא"כ מאיזה טעם הלך האר"י ז"ל לקבר קבר רשב"י ג' ימים. י"ל שהוא לא בטל מלימודו, וגם יש טעם אחר, והוא כמ"ש בשדה הארץ שם, "וכבר העיד האור המופלא האר"י ז"ל כי בהשתטח האדם על קברי צדיקים, ובפרט אם יודע לעשות יחוד השייך לאותו צדיק, יהיה נשמת אותו צדיק עזר וסיוע גדול לאותו האיש" ע"ש. וכן י"ל שהאר"י ז"ל הלך לקבר רשב"י כיון שהוא ידע היחוד השייך לרשב"י, משא"כ בשאר בני אדם, שאינם בכלל זה. ואף שכתב השדה הארץ "בפרט אם יודע לעשות יחוד...",

אלא הכא גבי ביכורים שהוא משנה ערוכה בפ"ב דמסכת ביכורים ולא ידעתי למה וצ"ע. וכפי מאי דמשמע מפשט לשונו דגם גבי ביכורים אין החיוב של הלינה בא בו בדוקא מחמת הקרבן אלא אפי' בלא קרבן לעולם טעון לינה כמ"ש מרן כ"מ, דהכתוב תלה בכל מי שמחויב לבוא למקדש ואין הדבר תלוי ברצונו, בכל כי האי גוונא כשיהיה פונה מן המקדש לא יפנה אלא בבוקר וה' יאיר עינינו להבין האמת".

וראיתי במעשה רוקח שם שהוא תירץ הקושיא, וז"ל "הביכורים טעונים לינה וכו'. בכמה מקומות אמרו בגמרא שבחג הפסח וחג הסוכות ושבועות ושמני עצרת טעון לינה והתוס' שם [סוכה מ"ז] ע"א הביאו עוד מהספרי שבכל קרבנות היחיד טעון לינה ורבינו לא הזכיר הלינה בשום מקום אלא כאן לענין ביכורים ולהרב לחם יהודה ז"ל ראיתי שהניחו בצ"ע. ולענ"ד נראה דרבינו נתכוון כאן לכלול כל מה שיביא למקדש שיהא טעון לינה ממ"ש כל פונות שאתה פונה מן המקדש כשתבא לו והזכירו בבכורים שאפילו בכורים שאין הקרבן מעכב ונמצא דעיקר ביאתו אינה אלא על הקרבן וכ"ש בהבאת קרבן ואצ"ל ברגלים דכתיב בהו שמחה ונכון". וזה כדברי כת"ר בשם כתר המלך הנ"ל.

ביכורים

(ב) **כתב** כת"ר "וכשהם גדלים להביא בעצמו לבית המקדש".

זה מהרמב"ם בהל' בכורים פ"ב הל' כא, ונראה שזה לאו דוקא, שהרי גם כתב שם "ואם לקטן על מנת לשלחם ביד שליח ה"ז מותר לשלחם".

אלא יש להעיר על הרמב"ם שהוא כתב בהל' אישות פ"ג הל' יט, "מצוה שיקדש אדם את אשתו בעצמו יותר מע"י שלוחו. וכן מצוה לאשה שתקדש עצמה בידה יותר מע"י שלוחה". וא"כ ה"ה כאן לגבי ביכורים י"ל הכי.

לכן נראה שאין דין בכורים יצא מן הכלל של "מצוה בו יותר משלוחו", ואה"נ שהוא מותר לשלחם ע"י שליח אם לקטם על מנת כן, אבל עדיין מצוה מן המובחר להביא הפירות בעצמו לבית המקדש, והרמב"ם סמך על מה שהוא כבר כתב בהל' אישות הנ"ל.

וכן הגמטריא של 'ז' לתורה סיני", פירושו שאחר ז' שבועות הגיעו בני ישראל לקבלת התורה בהר סיני.

סימן צד.

שאלה: (א) למה כתב הרמב"ם דין הלינה רק לגבי שבועות ולא לגבי פסח וסוכות.

(ב) האם אמרינן מצוה בו יותר משלוחו לגבי הבאת ביכורים.

(ג) האם המצוה להתודות לגבי ביכורים היא הכל בבית אחת.

(ד) האם אחיזת הסל היא בשפתו או תחתיו.

והם הערות על מ"ש הרה"ג אברהם בורשטין שליט"א.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אברהם בורשטין שליט"א.

ראיתי כל מה שכתב כת"ר, והם דברים טובים ומתוקים, ואין לי מה להעיר אלא כתבתי קצת הוספות.

(א) **בהערה עה.** כתב כת"ר "בפסח ובסוכות ישנו לימוד מיוחד מפסוקים שצריך 'לינה' בבוקר שאחריהם. לעומת זאת לענין חג השבועות לא מצינו. וכתב הפנ"י (ר"ה ה.): "בגמרא מה חג המצות טעון לינה אף חג הסוכות וכו'. ולענין חג השבועות לא איצטריך קרא לענין לינה לחוד דכיון דאקשיה לחג המצות לענין תשלומין ממילא דהוא הדין לענין לינה דהא קי"ל דאין היקש למחצה ומסתמא לכל מילי אקשינהו בין לענין לינה בין לתשלומין. ועוד דאי לאו דאשכחן תשלומין בעצרת ממילא לא..."

הרמב"ם לא הזכיר דין זה (לגבי פסח וסוכות), וכתב בכתר המלך (על הרמב"ם ביכורים ג', י"ד) שסמך על הדרשה שהביא בהלכות ביכורים (שם): "כל פונות שאתה פונה מן המקדש לכשתבוא לו לא יהיו אלא בבקר".

וכן ראיתי בלחם יהודה שהקשה כן על הרמב"ם, וז"ל "והנה רבינו לא ראיתי לו עד עתה שהזכיר חיוב לינה לא גבי רגל ולא גבי שמני עצרת הנזכרים בגמ' דידן ולא בפסח ראשון שהוא לכו"ע ולא בפסח שני דהוי פלוגתא דלר"י אינו טעון לינה ולרבנן טעון לינה. ולא בקרבן של שאר ימות השנה דמיתו בספרי. ולא הזכיר חיוב הלינה

אליו הגדתי היום וכו' לתת לנו דמוכח מזה דבשעת ביאה תכף ומיד קורא הגדתי היום וכו' ואח"כ כתיב ולקח הכהן הטנא מידיך והניחו וכו' דהיינו תנופה דגמרינן יד יד משלמים כדאמרינן בפ' כל המנחות ואח"כ כתיב וענית ואמרת וכו' ארמי וכו' דמשמע דבשעה דולקח הכהן הטנא וכו' שהיא התנופה וענית ואמרת וכו' עד אשר נתת לי ה' ואח"כ כתיב והנחתו וכו' והשתחוית לפני ה' אלהיך בענין דהני קראי מוכחי כסברת ר"י ולכך פסק כר"י ודו"ק. ואף זה מבואר.

(ד) כתב כת"ר, "כל אדם אוהז בסלו ואומר: "הגדתי היום לה' אלהיך כי באתי אל הארץ אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו", ואז מוריד את הסל מכתפו, אוהז בשפתו, והכהן אוהז מתחתיו, ושניהם יחד מניפים את הסל. ואז אומר את פרשת מקרא ביכורים: "ארמי אוהב...", מניח את הסל..."

מ"ש כת"ר שהמביא בכורים "אוהז בשפתו והכהן מתחתיו", כן הוא ברמב"ם בהל' בכורים פ"ג הל"ב, והר"ש והרא"ש במשנה בכורים, ועוד.

אלא מצינו שכתב הרמב"ם בהל' מעשה קרבנות פ"ט הל"ו. "וכיצד מעשה שלשתן. שוחט וזורק הדם כמו שביארנו. ומפשיט ומוציא האימורין. ואח"כ מנתח את הבשר ומפריש החזה ושוק הימין ונותן האימורין עם החזה והשוק על ידי הבעלים וכהן מניח ידו תחת ידי הבעלים ומניף הכל לפני ה' במזרח. וכן כל הטעון תנופה במזרח מניפין אותו". הרי זה שלא כמ"ש הרמב"ם בהל' בכורים הנ"ל.

הרע"ב בפ"ג דבכורים כתב, "מכאן משמע שהסל היה ביד הכהן והבעלים אוהזין בשפתיו ושלא כדברי האומר כהן מניח ידו תחת יד הבעלים ומניף".

והרב תוס' יו"ט כתב על דברי הרע"ב אלו "והיה קשה עלי לעשות מחלוקת ביניהם שהר"מ בהל' מעשה הקרבנות כתב מניח ידו תחת יד וכו' ואעפ"כ בהל' בכורים כתב ואוהז בשפתיו. ושוב מצאתי בתוס' בפ"ה דמנחות דס"א דתחת יד לאו דוקא אלא הבעל אוהז בשפתיו". יעו"ש הרי שסבר התוס' יו"ט שמ"ש הרמב"ם בהל' מע"ק הנ"ל לגבי שלמים, לאו דוקא הוא ואף שם אין יד הכהן תחת יד הבעל. וא"כ אף לגבי ביכורים י"ל שאין מחלוקת בזה, ודלא כנראה מהרע"ב הנ"ל.

(ג) כתב כת"ר, "כל אדם אוהז בסלו ואומר: "הגדתי היום לה' אלהיך כי באתי אל הארץ אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו", ואז מוריד את הסל מכתפו, אוהז בשפתו, והכהן אוהז מתחתיו, ושניהם יחד מניפים את הסל. ואז אומר את פרשת מקרא ביכורים: "ארמי אוהב...", מניח את הסל..."

זה לפי מ"ש הרמב"ם בהל' בכורים פ"ג הל"ב אלא בהל"י שם הוא כתב, "מצות עשה להתודות במקדש על הבכורים בשעה שמביאים. מתחיל וקורא הגדתי היום לה' כי באתי אל הארץ וגו' ארמי אוהב אבי עד שיגמור כל הפרשה עד אשר נתתי לי ה'". משמע מכאן שהוא קורא הכל בבת אחת ולא כנראה מהל"יב.

וראיתי לר"א כטורזא ז"ל בזרע אברהם על הרמב"ם שם שהרגיש בזה וז"ל "וקשה דמכאן משמע שכל הקריאה הזאת בפעם אחת בלי הפסק ואילו לקמן הל' י"ב כתב וז"ל הגיע להר הבית נוטל הסל על כתפו הוא בעצמו וכו' וקורא ועודהו הסל על כתפו הגדתי היום וכו' ומוריד הסל מעל כתפו ואוהז בשפתיו והכהן מניח ידו תחתיו ומניף וקורא ארמי אוהב אבי וכו' עד שגומר כל הפרשה ומניחו בצד המזבח וכו' וישתחוה ויצא עכ"ל משמע מהכא דיש הפסק בין קריאת הגדתי היום ובין קריאת ארמי אוהב אבי דקריאת הגדתי היום בעוד הסל על כתפו וקריאת ארמי וכו' בהורדת הסל מעל כתפו בשעת התנופה. וי"ל דהכא בדין זה נחית להודיענו איזו קריאה קורא וקאמר דאלו הפסוקים הוא חייב לקרותם דהיינו הגדתי היום וארמי וכו' עד אשר נתת לי ה' דכל אלו הפסוקים חייב לקרותם המביא בכורים אבל בדין דלקמן איירי אופן קריאתם כיצד דהכוונה בה לומר דכל אותם הפסוקים שאמרתי למעלה שחייב המביא בכורים לקרותם לאו בבת אחת הוא קוראן אלא בעוד הסל על כתפו קורא הגדתי היום ואחר הורדה מעל כתפו ואוהזו בשפתיו והכהן מניח ידו תחתיו ומניף וקורא ארמי וכו' דר"ל דקריאת ארמי וכו' קוראו בשעת תנופה." הרי הדבר מבואר.

ועוד יש לידע שהרמב"ם בדין זה חזר ממה שהוא כתב בפירוש במשניות, וכן מבואר בזרע אברהם שם, וז"ל "אבל קשה לי דכל זה סברת רבי יהודה בפ"ג דבכורים משנה ו' אבל לת"ק דמתני' ס"ל דקורא כל הפרשה בעוד הסל על כתפו ופסק רבינו בפי' המשנה כת"ק וז"ל שם אין הלכה כר"י. וי"ל דכאן בחיבור חזר בו ופסק כר"י משום דקראי מוכחי כוונתה דכתיב ובאת אל הכהן וכו' ואמרת

א) נראה שהוא מותר לחזור כדי לברך זמן בשעת קידוש. ולכאורה זה אינו, שכתב הטור בס"ד "אין מברכין לא על האוכל ולא על משקה עד שיביאוהו לפניו. בירך ואח"כ הביאוהו לפניו צריך לברך פעם אחרת, אבל מי שבירך על פירות שלפניו ואח"כ הביאו לו יותר מאותו המין א"צ לברך אע"פ שלא היו לפניו כשבירך." וי"ל שכ"ש בנד"ד שכשהוא בירך זמן על חבריו, והוא כבר ליל יו"ט ויו"ט לפניו, שאין לו לחזור לברך, שהלא ברכת זמן שזה בין לחבריו ובין ליו"ט, ולכן זה דומה למין אחד, ואם בזה אמרינן שאף אם אינו לפניו הוא פוטר אף הפרי שעדיין אינו שם, כ"ש בנד"ד שהיו"ט לפניו בשעת ברכה וממילא הוא פוטר גם היו"ט.

אלא כתב הב"י בסוף ס"קעז, "וכתב עוד הרשב"א בשם הר"ז... שאע"פ שלא היו הפירות לפניו בשעה שבירך על הפת כיון דלפת את הפת הם באים אינם טוענין ברכה כלל ע"כ. אע"פ שהכלבו כתב... נראים דברי הר"ז דכיון דדעתיה עלייהו כי אינם בשולחן בשעת ברכה מאי הוי. וכן נראה שהוא דעת רבינו שכתב בס"ד, מי שבירך על הפירות שלפניו ואח"כ הביאו לו יותר מאותו המין וכו'." ע"ש. הרי סבר מרן שדין הטור שזה לדין הר"ז, וממילא שהטור מיירי רק "דדעתיה עלייהו". וכן ראיתי במ"א בס"ד ס"ק ז שפירש, "הרי לך בהדיא הטור כאן מיירי שהיה דעתו על הפירות השניים בשעת ברכת הראשונים, וקמ"ל דאע"פ שלא היו לפניו אינו צריך לברך, אבל בסתמא אה"נ דצריך..." ע"ש. הרי הכל תלוי על אם "דעתו עליו" או לא.

ולפי זה יש לדון בנד"ד. וי"ל שאף אם אמרינן שהיו"ט לפניו בשעת ברכת זמן על חבריו, וזה עדיף מדין הטור הנ"ל שהפירות השניים עדיין אינו לפניו, מ"מ עדיין אין דעתו על היו"ט. וזה מפני שהוא יודע שתקנו רבנן לברך זמן בשעת קידוש, וממילא הוא אינו רוצה לזוז מתקנת חז"ל, ולכן מסתמא שאין דעתו לכלול היו"ט בברכת זמן על חבריו, ואין זה דומה לדין פירות הנ"ל שאין שם תקנת חכמים לברך בשעת קבוע. משא"כ זמן על היו"ט שרבותינו קבעו ברכת זמן בשעת קידוש, ומסתמא הוא כיון לקיים תקנתם. ולכן אין דעתו על זמן היו"ט כשהוא בירך זמן על חבריו. ואף אם אמרינן שאין דעתו מפורשת, ויש רק סתם דעתו, עדיין י"ל דסתם דעתו אינה על ברכת זמן של יו"ט, כיון שכבר קבעו חכמים לברך זמן בקידוש, והוא אינו מתכוין לבטל תקנתם.

אלא ראיתי לר' יצחק גאטיניו ז"ל בספרו בית ישחק, על הרמב"ם הנ"ל בהל' בכורים שהוא פירש דברי הרע"ב הנ"ל, וז"ל "דס"ל כשאמרו בברייתא גבי בכורים כהן מניח ידו תחת יד הבעלים ומניף הוא תחת ממש ולא הבין כדברי רש"י שם בסוכה שפי' דתחת יד לאו דוקא וכדכתיבנא לעיל ולהכי כתב דהאי מתני' היא שלא כדברי האומר דכהן מניח ידו תחת יד הבעלים דהיינו תנא דברייתא". הרי שיטת הרע"ב מבואר.

ועוד כתב שם להעיר על התוספות יו"ט הנ"ל, "ולא ידעתי מאי ראייה מייתי מדברי רבינו כדי שלא יהיה בזה מחלוקת הרי ההיא דהל' מעה"ק איירי גבי שלמים דליכא שם כלי אלא הכל היה מונח ביד הבעלים וכדכתיבנא לעיל וכל כה"ג הכל מודים וכמ"ש לעיל דמבואר כן מדברי רש"י אף דפי' גבי בכורים דלאו דוקא וא"כ אדרבא מ"ש רבינו בהל' מעה"ק הוא בדוקא וא"כ איך מוכיח לגבי בכורים דליכא מחלוקת ממ"ש רבינו בהל' מעה"ק הרי משם תברתיה ואף שיש לצדד בדברי רבינו דתחת יד שכתב גבי שלמים היינו שהכהן מניח ידו באמורים היוצאים חוץ לפיסת הידי בעלים כמ"ש התוס' בסוכה מ"מ אין הכרח כלל דיסבור כרש"י ומה גם דהרע"ב גופיה כתב בפ"ט דמנחות כדברי רש"י אלו שהביאו התוס' בשמו וכדכתיבנא לעיל וא"כ לפ"ז לא הו"ל להתוס' יו"ט להזכיר דברי רבינו כלל כי אם דברי רש"י והכי הו"ל למימר והיה קשה עלי וכו' שהרי רש"י בסוכה כתב דתחת יד הבעלים היינו שהבעלים אווזין בשפת הטנא וכו' כמפורש במסכת בכורים ושוב מצאתי בתוס' וכו' דתחת יד לאו דוקא וכו' ע"ש. הרי לפי זה דברי הרע"ב במשנה בכורים שרירין וקיימין.

ואסיים בברכת הצלחה מרובה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן צה.

שאלה: האם מי שבירך זמן בליל יו"ט קודם קידוש, על ראיית חבריו אחר ל' יום, עדיין מותר לחזור לברך זמן בשעת הקידוש. או אמרינן דממילא הוא פוטר זמן על היו"ט כשהוא בירך זמן על חבריו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזוראי שליט"א.

וגם כתב המ"א שם, "כללו של דבר אם דעתו על כל מה שיביאו לו פשיטא דאין צריך לברך, ואם היה נמלך מהם פשיטא דצריך לברך, ובסתם...". ולענ"ד כיון שיש קביעות ברכת זמן בשעת קידוש, שזה בכלל "נמלך", והוא צריך לחזור לברך זמן בשעת קידוש. (עיין עוד באחרונים שם שהאריכו לפרש דין ברכת פרי הנ"ל כל מר כדאית ליה.)

שלום רב!

בדבר אשר יש בשוק מכונת כביסה המשמשת גם כמייבש (נראה ממ"ש לקמן שלא דוקא הוא אלא ה"ה מכונת כביסה לבדה), והדבר נעשה בנקל מאוד האם בשל כך יהיה מותר לכבס בגדים בחול המועד.

ב

גדר הגזירה

אענה בקצרה, הנה הטעם שחכמים אסרו לכבס במועד הוא מבואר בגמרא במסכת מועד קטן (יד, ע"א) משום גזרה שלא יכנס למועד כשהוא מנוול, ומפני כך וודאי שיזכור בערב הרגל לכבס את בגדיו. ובעצם הכיבוס אין בזה איסור מלאכה כן כתב הרמב"ן (שם) כיוון שהיא מלאכת הדיוט המותרת במועד, בכל האיסור הוא מחמת הגזירה (כ"כ התוס' מו"ק דף י"ד ע"א ד"ה ושארא). ומוכח להדיא מכמה דינים שנבארם בהמשך שכשאין תועלת בגזירה חכמים לא גזרו כלל.

וכן מצינו בגמרא במועד קטן (יח, ע"א) שמי שאין לו אלא חלוק אחד מותר לכבסו במועד. והטעם כתבו הריטב"א (שם), ובמאירי (יד ע"א) שגם אם היה מכבס את החלוק קודם הרגל היה צריך שוב לכבסו ברגל לכן מותר גם אם לא כיבסו. עיי"ש.

ועוד מצינו בגמרא (שם) שמטפחות הידיים, וכן מטפחות הספג מותר לכבס אותם במועד. והטעם שהיתרו כתב הטור (סימן תקלד, הביאו גם המשנה ברורה שם ס"ק ד) מפני שמתלכלכים תכף, וצריך בכל יום אחד. ואם כן לפי מה שנוהגין שלא להחליפם אלא משבת לשבת א"כ אסור לכבסם במועד שדי להם בכביסה שמעיו"ט עיי"ש.

וכן נראה ברא"ש (מעוד קטן סימן כא) שהביא מדברי הירושלמי (פרק ג הלכה ב) שמותר בחול המועד לכבס בגדי קטן, ודימה זאת הירושלמי למי שאין לו אלא חלוק אחד. וכן הביאו זאת התוספות (יד ע"א ד"ה שאין לו) והוסיפו טעם 'דניכרים שהם קטנים ומלוכלכים כמי שאין לו אלא חלוק אחד', וכן כתבו התוספות (תענית כט ע"ב ד"ה), ובנימוקי יוסף (מועד קטן י ע"ב מדפי הרי"ף), ובהגהות מיימוניות (פרק ז אות צ). וביאור ההיתר בבגדי קטנים הוא כנ"ל שכל ענין הגזירה הוא כדי שיכבס קודם הרגל, אך בקטנים אף אם יכבס קודם הרגל צריך לחזור ולכבס ברגל לא גזרו בזה כלל.

(ב) **ויש** עוד סברה בזה, דהיינו שאין היו"ט נחשב "כלפניו" כשהוא בירך זמן על חבירו, אף שהוא כבר ליל יו"ט. וזה מפני שיו"ט תלוי על הגעת זמן בלבד, ואין בו ממשות, ואין חפצא של יו"ט שם לפניו כלל בשעת ברכת זמן על חבירו, משא"כ בברכת זמן על חבירו, הרי חבירו הוא לפניו, ויש חפצא הנראית לעיניים, וכן לגבי ברכת פירות אם יש פירות אחרים לפניו בשעת ברכה ממילא הוא כיון לפטור אותם כיון שהחפצא לפניו והוא רואה אותם. אלא לגבי יו"ט אין לו מה לראות, שהוא זמן בעלמא, ואין חפצא לפניו (ואף אם נרות יו"ט לפניו, הוא אינו בירך על הנרות, אלא על היו"ט עצמו, והוא תלוי על זמן בעלמא), ולכן ממילא שאין דעתו עליו, ומסתמא הוא לא כיון לכלול היו"ט בברכת זמן על חבירו. כן נראה לענ"ד.

ואסיים כבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן צו.

שאלה: האם מותר לכבס בגדים במכונת כביסה בחול המועד.

תשובה:

זה מה שכתב לי הרה"ג **אברהם מיימון הלוי שליט"א:**

בס"ד

ערב שבת קודש פרשת מצורע תשע"ד

כיבוס בחול המועד על ידי מכונת כביסה

א

הצעת הנידון

לכבוד הגאון בעל ארחותיך למדני שליט"א

וגם בלא כמו מה שכתבנו למעלה נראה ברור שמכיון שכיום מכבסים במכונות כביסה ואין כל טירחה בכיבוס לפני המועד הרי שאין את הטעם שחכמים גזרו לאסור שמא יכנס מנוול למועד, כי אין איש בעולם כולו שידחה את הכיבוס בתוך המועד, כאשר ניתן לכבס את כל הבגדים בלחיצת כפתור. וממילא גזירת חז"ל לא שייכת כלל כיום.

אך לכאורה אכתי יש לדון האם בכל אופן יש לאסור בנידוננו לפי המבואר בדברי הרמב"ם (הלכות ממרים פרק ב, הלכה ב) שבית דין שגזרו גזירה או התקינו אין האחרים יכולים לבטלה עד שיהיו גדולים בחכמה ובמנין. הנה מלבד שגזירת חכמים לא הייתה על 'הכיבוס', אלא על הזילזול במועד, והזילזול מתבטא בכיבוס, והרי כל שאין חשש לאותו זלזול אזי אין כאן גזירה כלל ועיקר. וזה פשוט. (והעיר הרה"ג דביר אזוראי שליט"א, "לא מסתבר. והכותב לא הביא כל ראיה לחידוש גדול זה, ועוד כותב שהוא פשוט, ולענ"ד אינו פשוט כלל ומסתבר להיפך).

ומלבד שכבר האריך בשו"ת הרא"ש (כלל ב סימן ח) לענין היתר של טלית פשתן בזמן הזה, שבמסכת שבת (כה, ע"ב) הגמרא פסקה להלכה כבית הלל לאסור משום גזירה אטו כסות לילה, היינו שמא יבוא להטיל ציצית צמר בכסות לילה של פשתן, ואזי אין את ההיתר שהתירה התורה שעטנו בציצית כיון שכסות לילה אינו חייב בציצית, ושיטת רבינו תם (הובא בתוספות מנחות מ ע"א ד"ה סדין) לאסור גם טלית של פשתן עם ציצית פשתן. ועל זה כתב הרא"ש שכיום שאין לנו תכלת, ואין לנו היתר של כלאים בציצית, אם כן אין לחוש לכסות לילה, ואמרינן כשבטל הטעם בטלה לה התקנה, כיון שטעם האיסור ידוע. עיי"ש. וכן כתב הרדב"ז (פרק ב מהלכות ממרים הלכה ב), ובשו"ת הרדב"ז (חלק ב סימן תרלג).

וכן שר התורה הגאון מלובלין בשו"ת תורת חסד (אורח חיים סימן יז עמוד 82 אות ו) שהאריך להוכיח ולהכריח כסברת הרא"ש מכמה דוכתי: א. מדברי התוספות במסכת ביצה (ל, ע"א ד"ה תנן) שכתבו על דברי המשנה אין מטפחין ולא מרקדין, וכתבו 'לדידן שרי כיון שטעם האיסור הוא שמא יתקן כלי שיר משום הכי לדידן דאין אנו בקיאים לעשות כלי שיר ולא שייך למיגזר שרי'. הרי מבואר שכיון שהטעם שאין מרקדין ואין מטפחין הוא שמא יתקן כלי שיר ועכשיו שבטל הטעם נתבטלה לה גם התקנה (והעיר הרה"ג דביר אזוראי שליט"א "ומה יענה

ולפי כל הנ"ל יש לומר בנידוננו כיון שהרגילות כיום הוא להחליף כל יום בגדים, והרי זה דומה להיתר של מטפחות שהרגילות להחליפם בכל יום, ואין לומר דכל מה שחכמים התירו הוא דווקא מטפחות שאין זה בגדים אך בגדים הם בכלל הגזירה, ואף לכאורה ניתן להביא ראיה להנחה זו מדברי הירושלמי מדוע כשהתיר הירושלמי לכבס בגדי קטנים דימה זאת למי שיש לו חלוק אחד, מדוע הירושלמי לא דימה זאת למטפחות, מוכח מזה שכל ההיתר בבגדים הוא רק כשאין לו אפשרות אחרת, אך לא נראה לחלק בין מטפחות לבגדים, ומה שהירושלמי דימה את בגדי קטנים לחלוק אחד, יש לומר שגם היה יכול לדמות זאת למטפחות, אך יותר קל היה לירושלמי לדמות זאת למי שאין לו אלא חלוק אחד כיון שהיה ניתן לומר שבגדי קטנים לא דומים למטפחות כיון שהם מתלכלכים יותר. ועוד יש להוכיח מהיתר דבגדי זבין ויולדות לפי דעות הראשונים (ר"י מפריס במשנה שם ועוד) שסברו שההיתר הוא מחמת שהם מתלכלכים, ואעפ"כ לא הביאו ראיה משם.

ג

בגדי פשתן

בגמרא במועד קטן (יח ע"א) איתא דכלי פשתן מותר לכבסם בחול של מועד. וכן פסקו להלכה כל הראשונים, הרי"ף (י ע"ב מדפיו), הרמב"ם (הלכות יום טוב פרק ז הלכה כא), וברא"ש (סימן כא), ובשולחן ערוך (סימן תקלד סעיף ב). ובגדר ההיתר מבואר בדברי הרמב"ם דהוא משום שכלי פשתן צריכים כיבוס תמיד, וברש"י (יח ע"ב) כתב טעם אחר כיון דלא נפיש טרחא. וכן הביא טעם זה הלבוש. וברש"י על הרי"ף (שם), והנימוקי יוסף (שם), והר"ן (מועד קטן שם), והמאירי (שם) הביאו את שני הטעמים כיון שהם מתטנפים מהרה, וקלים להתכבס. וכן הביא את שני הטעמים הללו המשנה ברורה (שם ס"ק יב). וביאור הדבר נראה דכל מה שגזרו חכמים שיכנס לחג שהוא מנוול הוא דווקא בדברים שיש בהם טורח וחששו חכמים שידחה אותם לתוך המועד מחמת הטורח, אך בדברים שקל לעשותם אין כל כך חשש שידחה אותם, וממילא עליהם אין סיבה לגזור.

ד

הגזירה לא חלה כיום

(א) כתב המאירי במו"ק י: ד"ה מרכיין, "...ועוד שהכבוס אינו מעשה הדיוט, שהרי בכלי צמר אסור כל שהיה אפשר לו לכבס מערב יום טוב." ופירש בהערה שם, "כלומר, שאם היה מעשה הדיוט הלא מותר לצורך המועד" ע"ש. הרי מבואר שלדעת המאירי כביסה היא מלאכת אומן. ונראה הטעם הוא כמ"ש הנמ"י במו"ק יח. (דף י. ברי"ף) "...כלים של צמר קשים לכבסם." ע"ש. ולכן סבר המאירי שכביסה היא מלאכת אומן כיון שצריך אומנות כדי להסיר כל הלכלוך מבגדי צמר. ולפי זה יש לדון בנד"ד, הלא כביסה ע"י מכונת כביסה, היא מלאכת הדיוט שכל אחד יודע בלחיצת כפתור. ולכן נראה שאין כביסה כזו בכלל הגזירה, שאין זו בכלל מלאכת אומן, שרק במלאכת אומן שהיא אינה דבר קל י"ל שיש חשש שמא הוא מעכב הכביסה עד חול המועד כיון שהוא עוסק בצורכי החג בערב יו"ט ואין לו פנאי לכבס בגדיו, משא"כ מעשה הדיוט שהוא דבר קל, אין טעם לומר שהוא מעכב הכביסה עד המועד.

ואף לפי מ"ש כת"ר בשם הרמב"ן שכביסה היא מלאכת הדיוט (ולא ראיתי את זה ברמב"ן שתחת ידי, מ"מ כן משמע מהתוס' במו"ק יד. ד"ה ושאר, ע"ש), עדיין יש להתיר. כתב הרמב"ם בהל' יו"ט פ"ז הל"כא, "וכן כלי פשתן מותר לכבסן במועד מפני שצריכין כיבוס תמיד אפילו נתכבסו ערב יום טוב." אלא רש"י במו"ק יח: כתב טעם אחר להיתר זה, וז"ל "דלא נפיש טירחא". ולכאורה לפי זה נראה שלדעת רש"י יש להתיר כביסת כל מיני בגדים במכונת כביסה כיון שאין בזה טירחה כלל אלא רק לחיצת הכפתור, משא"כ לדעת הרמב"ם שרק יש להתיר כביסת בגדי פשתן כיון שרק הם "צריכין כיבוס תמיד", משא"כ שאר בגדים. אלא יותר נראה לומר שאין מחלוקת בין רש"י והרמב"ם, וכל אחד מודה זה לזה. וזה מפני שרש"י ברי"ף (דף י:) כתב "כלי פשתן. מיטנפי טפי ולית ביה נמי טירחא כולי האי." הרי כאן הוא מצרף שני הטעמים ביחד, ומשמע שהוא מודה לטעמו של הרמב"ם גם כן. וכן נראה מהנמ"י שם שכתב, "...אבל בכלי פשתן שנוחין להטנף אפילו בשאר בני אדם מותרין שאין קבע לכיבוסן ותמיד צריך לכבסן." וכן הוא בחידושי הר"ן שם ע"ש. הרי נראה מזה שרש"י מודה לטעמו של הרמב"ם, וגם י"ל שסבר הנמ"י והר"ן שהרמב"ם מודה לטעמו של רש"י. וי"ל שאף טעם אחד לחוד מועיל כדי להתיר הכביסה בחול המועד, דהיינו או כשאין טירחה או כשצריך תמיד לכבסם, שהרי רש"י על הש"ס הביא רק הטעם של טירחה, והרמב"ם הביא רק הטעם של שצריך

לנו, שמרן פסק לאסור בסימן של"ט סעיף ג, ודלא כרמ"א שם שפסק כתוס'"). ב. מהמבואר בגמרא במסכת ביצה (ד ע"ב) ששואלת 'והשתא דידעינן בקביעא דירחא מ"ט עבידנן תרי יומי', ולמה הגמרא לא הוסיפה בקושייתה דהרי הוי דבר שבמנין ואף שבטל הטעם לא בטלה הגזירה וצריך עדיין לעשות שני ימים טובים, אלא משום שכאן ידוע הטעם דיום טוב שני הוי מחמת ספיקא דיומא, ומשום הכי השתא דידעינן בקביעא דירחא ובטל הטעם בטלה הגזירה ממילא, והוצרכה הגמרא לשנויי משום דשלחו מתם הזהירו במנהג אבותיכם בידכם (והעיר הרה"ג דביר אזוראי שליט"א, "א"כ גם בנד"ד, יש להיזהר במנהג שלא לכבס במועד, אף שהלך לו הטעם"). ג. וכן הוכיח מדברי הרמ"א (יורה דעה סימן שעד סעיף ו) שכתב שמי שמתאבל עליו מתאבל עמו, וכתב על זה הרמ"א והאידנא נוהגין להקל באבילות זה של המתאבלים עמו דאין זה אלא משום כבוד המתאבלים ועכשיו נהגו כולם למחול, וכן נוהגין האידנא שלא להתאבל כלל עם המתאבלים, וכל המחמיר בזה אינו אלא מן המתמיהין. עכ"ל. ומבואר מזה שהגם שדין זה שצריך להתאבל עמו הוא מבואר בגמרא, בכל זאת כיון שיש לזה טעם שהוא משום כבוד המתאבלים, וכיום אין את טעם התקנה אין צורך להתיר על ידי מנין אחר. ד. וכן מבואר בשולחן ערוך (יורה דעה סימן שי) שמותר לגדל בהמה דקה בארץ ישראל, כיון שהטעם ידוע, והטעם אינו שייך וממילא התבטלה לה הגזירה. עיי"ש. וכן סמך על דברי התורת חסד לענין גידול בהמה דקה בארץ ישראל בשו"ת יביע אומר (חלק ג חושן משפט סימן ז). וכן סמך על דברי הרא"ש שהזכרנו ראה בשו"ת יביע אומר (חלק א אורח חיים סימן יג אות ה, חלק ג חושן משפט סימן ז אות א), ובספר טהרת הבית (חלק ב עמוד ט ואילך). (ועוד ראה במה שהארכתי בספרי הקטן דרך האתרים סימן מט).

ה

המורם מכל האמור

מותר כיום לכתחילה לכבס בחול המועד.

ממני הצעיר אברהם מיימון הלוי

וזה מה שכתבתי לו:

לכבוד הרה"ג אברהם מיימון הלוי שליט"א.

ששתי לראות מ"ש כת"ר בענין כביסה ע"י מכונת כביסה בחול המועד. וזה מה שנראה לענ"ד:

ואף שי"ל שגם בנדון המהריק"ש לא היה טירחה ע"י ישראל כיון שהכביסה היא ע"י עכו"ם, מ"מ עדיין סבר הברכ"י שיש להחמיר בזה כיון שכל שאסור לישראל בחול המועד אין להתיר ע"י עכו"ם. וכתב בקול אליהו ח"א ס"ל להסביר טעמו של המהריק"ש, וז"ל "דלא מצינו אמירה לגוי באיסור דרבנן, דבפ' הפועלים איבעיא לן בלא דחסימה אי שרי אמירה לגוי או לא, מי נימא שבת דאיסור סקילה גזור, חסימה דאיסור לאו הוא לא גזור, ולא איפשיטא... אך הדבר ברור דברירא ליה לש"ס דבאיסור דרבנן ליכא איסור אמירה... ואע"ג דלענין חול המועד אסור אמירה לגוי במלאכה אע"ג דלדעת כמה מהפוסקים איסור המלאכה בחול המועד הוי מדרבנן, כבר כתוב בשיטה מקובצת בפ' הפועלים דחול המועד נמי הוי כיום טוב, ויום טוב הוי משום לתא דשבת ע"ש. אך היכא דהאיסור מצד עצמו הוי מדרבנן לא מצינו שיהא אסור לחמר לגוי לעשותו... ע"ש. הרי משמע דשאני גזרת כיבוס דכל הגזירה היא רק מדרבנן, ולכן ודאי יש להתיר ע"י גוי.

אלא נראה שהברכ"י לא סבר להתיר משום טעם זה, שהלא לא מצינו בש"ס וראשונים להתיר כל כביסה בחול המועד ע"י עכו"ם. ולכן הוא סבר שאף שאין טירחה לישראל לכבס בגדים ע"י עכו"ם, מ"מ כיון שאם הישראל מכבס בגדיו באותו דרך שהעכו"ם מכבס הבגדים, הוא עובר על גזירת רז"ל, ממילא שאין לעשות הכביסה ע"י עכו"ם גם כן. משא"כ בנד"ד שדרך הכביסה הוא משונה, דהיינו שאין טירחה בין ע"י עכו"ם ובין ע"י ישראל בלחיצת כפתור, ובזה י"ל שאף הברכ"י מודה להתיר.

(וכל זה נראה לדעת הברכ"י שסבר שהמהריק"ש איירי בכל בגדים, אלא אין זה ברור שי"ל שהמהריק"ש איירי רק בבגדי פשתן, וההיתר ע"י עכו"ם הוא כדי להתיר המנהג לאסור כביסת בגדי פשתן בזה"ז כמבואר בדברי הרא"ש והב"י בס"תקלד. וכן נראה מהקול אליהו הנ"ל שכתב, "לענין כיבוס בגדי פשתן...". וכן הוא בעיקרי הד"ט א"ח ס"כ אות ד שכתב, "לכבס בגדי פשתן בחול המועד ע"י גוי יש להתיר... וכ"פ מהריק"ש". אלא בנוה שלום, בדיני חו"מ אות ח נראה שהוא סבר כהברכ"י שהמהריק"ש לא איירי דוקא בבגדי פשתן, שהוא הביא סתם "כל הבגדים" וכמו שנראה מהברכ"י, וכן הוא בנהר מצרים אות ו וכה"ח ס"תקלד אות יג ע"ש).

תמיד לכבסן. ולכן נראה שבין לדעת רש"י ובין לדעת הרמב"ם יש להתיר לכבס במכונת כביסה, שאף שחז"ל אסרו כביסה אף שהיא מלאכת הדיוט לדעת הרמב"ן, מ"מ כיון שאין טירחה בזה היא כמו כביסת בגדי פשתן שהיא מותרת. ואף שבה"ז נהגו איסור בכלי פשתן כמבואר במרן בס"תקלד ב מ"מ י"ל שאין להוסיף על המנהג, ומה שנהגו נהגו ומה שלא נהגו לא נהגו, וכיון שלא מצינו מנהג לאסור בדברים אחרים שאין להם טירחה, ממילא שאין לאסור מכונת כביסה מטעם מנהג.

ואין לומר הלא עדיין יש חשש שמא הוא יכנס למועד כשהוא מנוול, שזה לא שייך כשאין טירחה כמ"ש כת"ר, "דכל מה שגזרו חכמים שיכנס לחג שהוא מנוול הוא דווקא בדברים שיש בהם טורח וחששו חכמים שידחה אותם לתוך המועד מחמת הטורח, אך בדברים שקל לעשותם אין כל כך חשש שידחה אותם, וממילא עליהם אין סיבה לגזור".

אלא עדיין יש לדון בזה לפי מ"ש הברכ"י בס"תקלד א "כתב מהריק"ש בהגהותיו דבמצרים נוהגים לכבס ע"י עכו"ם כל הכלים הצריכים במועד דכיון דצריכים למועד לכלם הוי כמו שאין לו אלא חלוק אחד עכ"ל. וקולא יתירא היא זו, ובכמה מקומות ובפרט בארץ הצבי פשט המנהג בהפך, וכן עיקר...".

ונראה שכוונת המהריק"ש שכיון שהם צריכים לכמה בגדים בחול המועד כיון שהם מתלכלכים בזיעה וכדומה, הרי כל מיני בגדים הם כמו בגדי פשתן שצריך לכבסם תמיד. ולכן אף שיש הרבה בגדים מ"מ עדיין הוא כאיש שיש לו רק חלוק אחד. וזה כסברת כת"ר שכתב באות ב, "כיון שהרגילות כיום הוא להחליף כל יום בגדים, והרי זה דומה להיתר של מטפחות שהרגילות להחליפם בכל יום". אלא נראה שלדעת הברכ"י סברה זו היא קולא יתירה.

אלא י"ל שאף הברכ"י מודה בנד"ד דאה"נ שאין לסמוך על סברת המהריק"ש הנ"ל כדי להתיר כביסת שאר בגדים שאינם בגדי פשתן וכדומה, שהלא אף בימי רז"ל י"ל שהיו להם זיעה ולכלוך ועדיין אמרו שאין להתיר מטעם זה שאר בגדים אלא כלי פשתן וכדומה, מ"מ מטעם שאין טירחה במכונת כביסה עדיין י"ל שהברכ"י מודה לזה כדי להתיר, וכשביארתי לעיל.

וכן נראה מסברא, שלא מצינו שאסרו הפוסקים בחול המועד לשטוח בגדים בחוץ בשעת ירידת הגשמים כדי לנקותם בגשמים. וצ"ל שאין שריית הבגד במים בכלל גזירת כביסה.

ולפי זה יש לדון במכונת כביסה, שאין בזו שפשוף צדדי הבגד זה על זה, אלא רק שרייה במים. ואף כשמכונת הכביסה מסתובבת מהר מאד, י"ל שזו כעין סחיטת הבגדים מהמים שבתוכם, ולא שפשוף. ולכן י"ל שלדעת הגאונים ור"ח אין מכונת הכביסה בכלל הגזרה שגזרו רבותינו לגבי איסור כביסה בחול המועד.

ג) ועוד י"ל, שאף את"ל שכביסה במכונת כביסה היא בכלל החשש "שמא הוא יכנס למועד כשהוא מנוול", מ"מ יש סברא לומר שכיון שלא מצינו בימי חז"ל מכונת כביסה, ממילא שלא חלה הגזרה עליה, אף אם טעם הגזירה שייך במכונת כביסה.

וזה כמ"ש החלקת יעקב י"ד ס"ו אות ב לגבי טבילת כלי פלסטיק, וז"ל "ואף כפי הנאמר לי מפי מומחין בזה דאף בכלים הללו אפשר לתקן ע"י התכה לחוד כמו כל מתכות, ג"כ אין לנו מעצמנו לחייבם בטבילה ויבא לידי ברכה לבטלה. ויש לדמות להא דמג"א ומחה"ש סוף ס"א ש"ק נח, דכיון דבימיהן לא היתה הגזירה, משה"כ אף האידנא דשייך לגזור לא נגזור מעצמנו, והביא כן מב"י או"ח ס"ג לענין לבוש בטלית עם ציצית פסולין בכרמלית ע"ש. והכ"נ כיון דבימיהן לא היו מיני כלים הללו ולא נתחייבו בטבילה, אין בדינו לחייבן בטבילה". ע"ש. וכ"כ בא"ח ס"ד אות ב, להתיר שמיעת כלי נגינה דרך רדיו ורשמקול הואיל ובשעה שגזרו חז"ל לאסור את הזמר לא היו כלים אלה בעולם ע"ש. הרי אף ששייך הטעם שגזרו עליו רבותינו (שאפשר לתקן ע"י התכה) עדיין אין לגזור על דבר שלא היה בימיהם. ולכן ה"ה בנדר"ד כיון שלא היה בימי רז"ל דרך כביסה כזו במכונת כביסה, אף את"ל שאף במכונת כביסה שייך הטעם של שמא הוא יכנס למועד כשהוא מנוול, מ"מ אין לנו לגזור על דבר שלא היה בימי רז"ל.

וכן מצינו סברה זו לר"י כלפון משה כהן ז"ל בברית כהונה ח"ג מע"ש אות ב לגבי קריאת ספר כנגד אור חשמל בשבת, וז"ל "אף לדעת מרן שאסר בנר שעוה, משום שאור החשמל לא היה בימי חז"ל לא חלה עליו גזירת

ב) ועוד י"ל בזה. כתוב במו"ק י: "רבא שרא לכסכוס קירמי, מ"ט מעשה הדיוט הוא". ופירש רבינו חננאל שם, "ופירשו הגאונים תרטיב ר' אמתענה ותליינא". וכתב בהג"ה שם, "לפי הנראה הוראת הדברים בלה"ק שרא לרטוב צרכי הבית כדי לנקותם". אלא נראה שאין זה "צורכי הבית", אלא בגדים, וזה כשפירש הערוך "קרום שרא לכסכוס קירמי, פירוש בגדים חשובים דקים כקרום ביצה וכקרום של מעלה". הרי דין זה שייך בכל מיני בגדים חשובים. והוא מותר להרטיבם כדי לנקותם. ועוד נראה לומר, והוא שיש טעות סופר בדברי ר"ח שהלשון "אמתענה" אינו מובן כאן שהוא לשון "תענית", ויותר נראה לומר "אדמתנא", כדמצינו בפסחים ק"א: "ומן דסיים מסני אדמתנה כרעא". ופירש"י "אדמתנא כרעיה. שרגליו לחים ממי הרחיצה". וכן הוא ברשב"ם שם. הרי פירוש "אדמתנה" הוא "לחים". ולכן יש לפרש ר"ח הנ"ל, שר' רטוב הבגד והוא תלה אותו לייבוש (כעין דמצינו בשבת קמ: "תליא דבשרא". פירש"י "בשר מליח התלוי לייבוש").

ולפי זה מובן מ"ש המאירי במו"ק שם, ד"ה מרכיין, "ומפרשי ההלכות פי' בכסכוס זה כבוס. ואינו נראה...". וכתב בהערה שם, "לא נתברר לי מי הם. וכע"ז הובא בסמ"ג ובשיטה לתמיד ר"י מפריש". ולענ"ד המאירי כיון בזה למ"ש ר"ח הנ"ל, שכתב בשם הגאונים שסכוס פי' תרטיב, דהיינו כבוס במים. אלא הוא אינו נראה לדעת המאירי כיון שהלא יש איסור כיבוס במועד, עיין בדבריו שם.

ונראה שטעם הגאונים ור"ח שסברו שלא שייך איסור כבוס בזה, הוא מפני שאין בהרטבת הבגד שפשוף צדדי הבגד זה על זה, אלא יש רק שריית הבגד במים. וזה כדמצינו בהלכות שבת "שרייתו זהו כיבוסו" כנודע. אלא י"ל ששריית הבגד במים בלי שפשוף אינו בכלל איסור כבוס בחול המועד. וחכמים גזרו רק על כביסה שהיא רגילה, דהיינו כשיש שפשוף בבגד, משא"כ בשרייה בעלמא. ולכן סברו הגאונים ור"ח שאין איסור להרטיב הבגד בחול המועד. ולפי זה שפיר כתוב בגמרא שזה רק מעשה הדיוט, שכל איש יכול לשרות הבגד במים, ומעשה הדיוט כזה אינו בכלל גזירת כבוס, משא"כ שפשוף צדדי הבגד זה על זה כדי להסיר הכתמים הקשים והנבלעים בגוף הבגד, י"ל שיש אומנות בזה, והוא בכלל גזירת כיבוס. כן נראה לענ"ד.

כתב, "דכיון שטעם האיסור ידוע אם נתבטל הטעם בטל האיסור ממילא". הרי הכל תלוי על אם הטעם ידוע או לא. אלא בסיפא הוא כתב, "אבל בנדון זה אין כאן תקנה אלא ב"ש אוסרין משום גזירה וכיון דהשתא לא שייכא הך גזירה שרי ממילא". הרי מזה נראה שעיקר החילוק הוא אם יש תקנה או גזירה, ואם יש תקנה אין לבטלה בלא מנין אחר שהוא גדול בחכמה ובמנין, אבל אם יש גזירה אז ממילא נתבטלה אם שוב אין טעם לגזירה זו. ואף שהמחצית השקל בא"ח ס"ט ס"ק ז פירש "אין כאן תקנה אלא ב"ש אוסרין משום גזירה. וצ"ל דחד טעמא הוא, ומה שאין הטעם ידוע קורא תקנה, ומה שטעמו ידוע קורא גזירה", מ"מ דברי הרא"ש עדיין צריכים ביאור.

וראיתי בורע אמת י"ד ס"מא בדף לד ע"ג בד"ה ונלע"ד שהוא כבר הרגיש בסתירה זו בדברי הרא"ש, והוא תירץ "ונלע"ד דהרב קרי תקנה הבא לכל דבר שהושב ב"ד על כך והותקן עפ"י כל חכמי ישראל דנמנו וגמרו כך, כמו ה"ח דבר וגבינה וכיוצא, ובזה דוקא הוא דאמרינן דצריך מנין אחר להתירו אעפ"י שבטל הטעם לאפוקי כמה גזירות אחרות דלא הושב ב"ד הגדול על כך בקיבוץ כל חכמי ישראל, אלא כל ב"ד בעירו היה גוזר לפי הצורך ולפי המקום והזמן, וכל אחד היה פוסק בעירו כפי סברתו, כמו שמצינו בכמה גזירות כגון בשר עוף בחלב אטו בשר בהמה דפליגי בה ברפ"ח דחולין וכיוצא בזה, דכל אחד היה פוסק בעירו כפי סברתו, וכמבואר בש"ס בכמה דוכתי וכמ"ש ריב"ש ס"רעא, דכל דבר סייג או תקנה דניתקן עפ"י ב"ד הגדול בהסכמת רוב חכמי ישראל, דבר כזה היו חייבים כל ישראל לקבל, אבל בלא"ה כל ב"ד בעירו היה מורה בעירו עפ"י סברתו, אבל אינו יכול לכוף כל ישראל להיות סרים אל משמעתו יע"ש שהאריך, ועי"ע בהרמב"ם פ"ב מהל" ממרים בזה, ובכי האי ס"ל להרא"ש דהיכא דבטל הטעם בטלה התקנה בלא מנין אחר, והטעם הדבר הוא משום דס"ל ז"ל דמ"ש דצריך מנין אחר להתירו ה"ט דכיון דבגזירה חדשה לא מגלו טעמא עד בתר תריסר ירחי שתא, ולא כ"ע טעמא גמירי, ע"כ אם לא נתיר במנין אחר בעיני העם יפלא כאילו שרו לן עורבא... וכל זה מבואר לע"ד מתוך דברי הר"ן שכתב בפ"ב דע"ז גבי גבינה הנ"ל, וז"ל דאפילו למ"ד משום ניקור אסורה לעולם, אפילו במקום שאין חוששין לגלוי לפי שהגבינה נאסרת במנין וצריך מנין אחר להתירו, אבל שאר דברים המגולים לא הושיבו ב"ד עליהם וכו', ואין בדבר ספק כלל דהגבינה במנין נאסרה, דבגמרא אמרי' א"ל ר"י השיק שפתיך זו בזו ואל תבהל להשיב, ופירש"י דגמ' משום דגזירה חדשה היא ואין מפקפק בה עכ"ל הר"ן. וודאי מ"ש דכל הדברים

שמה יטה" ע"ש. הרי אף שיש לדמות נר שעוה לנר חשמל, עדיין אין לגזור על דבר שלא היה בימי רז"ל. וכן הוא בנד"ד שאף את"ל ששייך לחוש לשמא מנוול, מ"מ כיון שדרך כביסה כזו לא היתה בימי רבותינו, שוב אין לגזור עליה (וזה שלא כמ"ש ר" דוד שלוש ז"ל בחמדה גנוזה ח"ב ס"מב אות לב ד"ה אמנם, וז"ל "ומה שאמרו הפוסקים שאין לנו לגזור מדעתנו אחר דורות הגאונים, הוא בדברים שהיו בימי התנאים והאמוראים והגאונים שכוין שהם לא ראו לנכון לגזור, אנן לא נקום ונגזור... אבל מה שלא היה בימיהם ונתחדש בדורות אחריהם, כגון חשמל, אנן סהדי שאם היה בימיהם היו גוזרים שלא להבעיר כדי שלא יבואו להקל במלאכות של תורה". ע"ש).

וכן כתב רבינו יוסף חיים ז"ל בספר ידי חיים עמוד ר', אין לומר שאילו היה דבר זה בימי חז"ל היו גוזרים עליו ואוסרים אותו, שמכל מקום הואיל והחכמים הראשונים שהיה להם סמכות והכח לאסור את המותר משום גזרה, אינם מצויים עתה בזמנינו, אנו אין בכוחנו לאסור את המותר משום גזרה, ואפילו בדבר הדומה ממש לדבר שגזרו בו חז"ל, הלכה פסוקה היא, שאין לנו לגזור איסור על דבר המותר מדינא, אלא רק מה שאסרו חז"ל בפירוש, והבו דלא להוסיף עלה.

ד **וראיתי** שכתב כת"ר, "נראה ברור שמכיון שכיום מכבסים במכונות כביסה ואין כל טירחה בכיבוס לפני המועד הרי שאין את הטעם שחכמים גזרו לאסור שמא יכנס מנוול למועד, כי אין איש בעולם כולו שידחה את הכיבוס בתוך המועד, כאשר ניתן לכבס את כל הבגדים בלחיצת כפתור. וממילא גזירת חז"ל לא שייכת כלל כיום". ועל פי זה סמך כת"ר על מ"ש בתשובת הרא"ש כלל ב ס"ח, שכשידוע טעם לגזירה ונתבטל הטעם ממילא נתבטלה הגזירה. וכן הוא בתורת חסד א"ח ס"ז ע"ש.

ולענ"ד אין זה ברור, שהלא בסוף כתב התורת חסד שם, מ"מ אין לנו להכריע מדעתנו ולשקול בשכלנו איזו גזירה חשיב הטעם ידוע ואיזו חשיב אינו ידוע... ואין לנו אלא דברים המפורשים בדברי הראשונים שהטעם ידוע והותרה הגזירה ממילא כשנתבטל הטעם". ולפי זה אין מקום להקל בנד"ד כיון שהוא אינו נודע בבירור שהטעם ידוע.

ועוד י"ל, והוא שיש לדון בדעת הרא"ש, שהלא נראה שהרא"ש סותר את עצמו מרישא לסיפא, שבתחילה הוא

עכ"פ נראה לדינא שמותר לכבס בגדים במכונת כביסה בחול המועד לפי הטעמים שביארתי לעיל. וכן ראיתי לר" דוד שלוש ז"ל בחמדה גנוזה ח"ב ס"נה, שהוא התיר וז"ל "וכיון שכבוס בחוה"מ הוא אסור דרבנן יש לסמוך על שני מאורי ישראל, הרמב"ם ורש"י, להתיר כביסה בחוה"מ במכונה..." ע"ש. וכן ראיתי לרה"ג פנחס טולידאנו שליט"א בברית שלום ח"ב א"ח ס"סג, שכתב לגבי כביסה בחול המועד, "ולכן נראה לי דהמיקל לכבס במכונת כביסה כשצריך לפי מנהגו לא הפסיד" ע"ש. מ"מ לרווחא דמילתא יש לעשות כמ"ש המנחת יצחק ח"ח ס"נ, שמותר לצרף שאר בגדים עם בגדי קטנים במכונת כביסה מטעם ריבוי שיעורים ע"ש.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן צו.

שאלה: האם חתן בז' ימי המשתה שלו צריך להתענות בג' צומות.

תשובה: (א) **כתב** הריטב"א בסוף תענית, "חתן שחל חד מד' צומות בתוך ימי שמחת לבו, מסתבר לי שהוא חייב להתענות, דאע"ג דימי רגל ושמחה שלו הוא, ואין אבלות חדשה חלה בהם כדאיתא בדוכתא, ואין שמחה אלא באכילה כדאמרינן גבי רגלים וגבי פורים, מ"מ כיון דרגל שלו רגל יחיד מדרבנן ותעניות אלו הם דרבים, אתי אבלות דרבים ודחי רגל דרבנן. ועוד דיחיד מקרא מלא דבר הכתוב אם לא אעלה ירושלים על ראש שמחתי." ע"ש. הרי שיש לחתן להתענות.

אלא יש לחקור בזה לפי מ"ש בר"ה יח: "...קרי להו צום וקרי להו ששון ושמחה, בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה, אין שלום צום. אמר רב פפא הכי קאמר בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה, יש גזרת המלכות צום, אין גזרת המלכות ואין שלום רצו מתענין רצו אין מתענין..." ע"ש.

ופירש הריטב"א שם, "בזמן שיהא שלום, כלומר שישראל שרויין על אדמתם ובית המקדש קיים יהיו לששון ולשמחה, ואם אין שלום שבהמ"ק חרב ויש שמד על ישראל דאיכא תרתי לגריעותא שיהיו צום גמור מגזירת

המגולים לא נאסרו במנין, אינו ר"ל דכל איש ואיש נהג מעצמו איסור, דאטו אימסר עלמא בידא דטפשא ליהיות כל איש שורר בביתו ללכת בשרירות לבו, אלא ר"ל דכל ב"ד בעירו הורו לבני עירם איסור בדברים המגולים, אלא דלא הושב ב"ד על כך, וכן מבואר מתוך לשונו דלא כתב אלא שלא הושיבו ב"ד על כך כנ"ל, אלמא היתה תקנה אלא שלא הושיבו ב"ד על כך ואפ"ה כתב דא"צ מנין אחר להתירו, אבל בגבינה שנאסרה במנין צריך מנין אחר להתירו אע"פ שבטל הטעם... ומעתה דברי הרא"ש פשוטים כמ"ש, דל"ד סדין בציצית לכל דבר שבמנין, כלומר דא"ל בסדין בציצית דכיון שנאסר ונשתרש הדבר לאיסור אינו חוזר להיתרו, אלא עפ"י מנין אחר כי היכי דאמרינן בדבר שבמנין, דליתא דדבר שבמנין שאני כיון שנאסר במנין ואין טעמו ידוע כ"כ, כלומר דכיון דהושיבו ב"ד על זה ממילא לא מגלו טעמא עד יב' חדש, ומאחר שנתיישן הדבר והורגל בעיני העם אין דורש ואין מבקש, ומפני כך אין הטעם ידוע כ"כ, ומש"ה צריך מנין אחר להתירו, משא"כ בסדין דאינה תקנה, כלומר דלא הושיבו ב"ד על כך, אלא סברת ב"ש לגזור, דבכה"ג ודאי אין קפידא לגלות הטעם, וכיון דטעמו ידוע ודאי מאחר דבטל הטעם בטלה הגזירה בלא מנין אחר, דלא יפלא בעיני העם כלל היתר זה כיון דכ"ע ידעי דבטל הטעם." ע"ש.

הרי לפי פירושו בדעת הרא"ש ילפינן דהא דכתב הרא"ש דלא בעינן מנין אחר להתיר תקנה אם הטעם ידוע, הוא לא איירי לגבי ידיעה בזמנינו, אלא הוא איירי לגבי ידיעה בשעת עשיית התקנה, שאם היא תקנה שהושב בית דין והיא לכל ישראל, אז אין הטעם ידוע כיון שאין לגלות הטעם עד יב' חדש, ובזה אין לבטל התקנה אא"כ יש ב"ד שהוא גדול מב"ד הראשון, אבל אם התקנה לא היתה כשהושב ב"ד, ואינה לכל ישראל, אז מותר לגלות הטעם, וממילא שהטעם ידוע, וממילא נתבטלה התקנה אם לא שייך עוד הטעם.

ולפי זה לגבי כיבוס בחול המועד, אולי היתה הגזירה בהושב בית דין, ובתחילה אין טעם הגזירה ידוע עד יב' חודש. וכן נראה קצת ממ"ש במו"ק יד. "מאי טעמא כדי שלא יכנסו למשמרתן כשהן מנוולין, הכא נמי כדי שלא יכנסו לרגל כשהן מנוולין", הרי משמע שאין הטעם ידוע לכל, ולכן כתוב "מאי טעמא". ולכן לפי זה אין לסמוך על מ"ש בתשובת הרא"ש כדי לבטל הגזירה בזמן הזה.

לעולם הדבר תלוי ברצון, שאף לדעתם אין החתן להתענות ששמחה שלו עדיפה, כיון שהאבילות היא רק רשות ותלויה ברצון.

וראיתי בר"ן בר"ה שם (דף ד: ברי"ף), שכתב "ודאמרינן הכא דהני שאר צומות בר מט"ב ברצו תליא, מסתברא דאפילו הורגלו להתענות לא אמרינן שוינהו עליהו חובה, דהא מדאקשינן וליפקו נמי אתמוז ואטבת משמע שהורגלו להתענות בהם ואפ"ה מסקינן דרצו אין מתענין, וליכא למימר דכיון דמעיקרא ברצו תליא מלתא אע"ג דהשתא קבלינהו חובה לא חמירי כולי האי דליפקו שלוחים עליהו, דאם איתא דחובה נינהו אמאי לא, אלא ודאי כדאמרן." הרי נראה שדעת הר"ן כה"אחרים פירשו"הנ"ל. וכן הוא בחידושי הר"ן שם.

וראיתי בחידושי הרשב"א בר"ה שם שכתב לגבי "רצו", "ומסתברא אע"פ שהורגלו להתענות, לא רצו עכשיו להתענות אין מתענין, דהא הכא דהורגלו להתענות כיון דאקשי' דליפקו עליהו שלוחין ואפילו הכי אמרינן דלא איכפת לך...". הרי נראה שזה המקור לדעת הר"ן הנ"ל.

אלא אחר כך הביא הר"ן דעת הרמב"ן, וז"ל "אלא שהרמב"ן ז"ל כתב בספר תורת האדם, דרצו רוב ישראל והסכימו שלא להתענות קאמרינן שאין ב"ד מטריחים עליהם להתענות, ועכשיו כבר רצו להתענות לפיכך אסור ליחיד לפרוץ גדר, וכ"ש בדורות הללו שהרי בעונותינו שרבו יש גזירה בישראל ואין שלום, הלכך חייבין הכל להתענות מדברי קבלה ותקנת נביאים." הרי זה נראה כסברת הריטב"א הנ"ל. וכתב בחידושי הר"ן שם, שכן נראה דעת הרמב"ם "שלא הזכיר בצומות אלו רצו כלל". ע"ש.

ולענ"ד אפשר לומר שדעת התוספות במגילה ה: כדעת ה"אחרים פירשו", והר"ן. כתוב בגמ' שם, "אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא רבי נטע נטיעה בפורים ורחץ בקרונה של צפורי בשבעה עשר בתמוז...". ופירש הריטב"א בר"ה יח: הנ"ל, "מיהו תלמודא פריך מעיקרא דליפקו אתמוז וטבת משום דהשתא כבר היו מורגלין ופשוטין ומקובלין בכל ישראל, והי' סבר שכן היה לעולם, ולהכי פרקינן דלאחר החורבן ברצון היו תלויין, וכשנשנית משנתינו רופפין היו ביד ישראל, וכדמוכח מעובדא דרבי שרחץ ב"ז בתמוז וכדאיתא במס' מגילה, ואח"כ הוא שרצו רוב ישראל וקבלו עליהם, וא"א

נביאים הראשונים. ואם אין שלום וגם אין שמד יהיה הדבר תלוי ברצון ישראל, רצו ב"ד מתענין, לא רצו אין מתענין כלל".

ולפי זה יש להעיר על הריטב"א, שהלא בזמנו "אין גזרת המלכות ואין שלום" (אלא עיין לקמן). ולכן כיון שזה תלוי על אם רצו או לא, מאיזה טעם יש לחתן להתענות, הלא שמחה דידיה עדיפה מתענית של רשות.

אלא צ"ל כמו שכתב הריטב"א בר"ה שם לבאר הטעם שאין השלוחין יוצאין משום צום תמוז וטבת, וז"ל "ויש מתרצים דה"ק דכיון שהיו קלים בתחלת' שאלו לא רצו לא היו מתענים, אף עכשיו שקבלום עליהם לא היו מקפידים לשלוח עליהן שלוחין. וזה אינו נכון כלל שכבר שקבלו והיתה עליהם חובה מגזירת נביאים למה לא יהו מקפידין לעשותן בזמן. ואחרים פירשו דה"ק אע"פ שאנו מורגלין להתענות בהם, אלו רצונו שלא להתענות בהם לא היינו מתענין, כי לעולם הדבר תלוי ברצון, וכיון שכן אין קפידא לשליח בדבר שלוחין. וגם זה אינו מחזור, דודאי אחר שהורגלו בהם וקבלום עליהם, אחר שלא היה שמד עליהם, כבר נתקיים עליהם ושוב אין להם כח ורצון לבטלם, שכבר רצו בדבר וקבלום, מ"מ אין עלינו אלא כמו שרצו הראשונים, ר"ל שאין עלינו אלא איסור אכילה ושתייה אבל להפסיק מבעוד יום וליאסר ברחיצה ונעילת הסנדל לא קבלו עליהם, וכשם שהיו רשאים לעקורם לגמרי היו רשאים לעקור מקצתן... מיהו תלמודא פריך מעיקרא דליפקו אתמוז וטבת משום דהשתא כבר היו מורגלין ופשוטין ומקובלין בכל ישראל, והי' סבר שכן היה לעולם, ולהכי פרקינן דלאחר החורבן ברצון היו תלויין, וכשנשנית משנתינו רופפין היו ביד ישראל." ע"ש.

ולפי זה כיון שלדעת הריטב"א בזה"ז "אין להם כח ורצון לבטלם, שכבר רצו בדבר וקבלום", משמע ששוב התענית אינה בגדר של רשות, ולכן שפיר הוא מ"ש בסוף מס' תענית הנ"ל, שיש לחתן להתענות דאבילות דרבים עדיפה.

אלא עדיין יש לדון בזה לפי שיטת "היש מתרצים", שכתב הריטב"א הנ"ל לדעתם, שלא אמרינן "כבר שקבלו והיתה עליהם חובה מגזירת", ומטעם זה הריטב"א חולק עליהם, מ"מ נראה לדעתם שאין התענית בזה"ז חובה, וממילא נראה שאין החתן צריך להתענות. וגם הכי י"ל לדעת ה"אחרים פירשו" בריטב"א הנ"ל, שהם סברו "כי

רשות. ולדעת הרמב"ן והריטב"א הוא חובה מטעם שכבר נהגו להתענות, ואין לבטל המנהג.

(ב) **אלא** עדיין יש לדון לדעת הריטב"א, דיש סברא לומר שמה שהוא כתב בסוף גמ' תענית, שהחתן צריך להתענות, הוא בזמנו ולפי מ"ש הרמב"ן הנ"ל, דהיינו "וכ"ש בדורות הללו שהרי בעונותינו שרבו יש גזירה בישראל ואין שלום, הלכך חייבין הכל להתענות מדברי קבלה ותקנת נביאים", דהיינו שבזמנו "יש גזרת המלכות צום", כמ"ש הגמ' בר"ה הנ"ל, ולכן אין התענית תלויה כלל ברצו או לא, ולא בקבלת מנהג, אלא כך הוא מעיקר הדין שצריך להתענות וכתקנת הנביאים. וא"כ בזמנינו דליכא גזרת שמד, ממילא שאף הריטב"א מודה שאין החתן צריך להתענות. ואף שסבר הריטב"א בגמ' ר"ה הנ"ל לגבי "רצו", ש"אין להם כח ורצון לבטלם, שכבר רצו בדבר וקבלום", מ"מ עדיין י"ל שכשקבלו עליהם להתענות מרצונם שהם לא קבלו להתענות באופן דמביאין לידי קולא, ולכן י"ל שהם לא קבלו לבטל מצות שמחת החתן, ולכן אה"נ שקבלו להתענות אבל אין לחתן להתענות, וזה כמ"ש הריטב"א שם שלא קבלו שלא לרחוץ או שלא לנעול סנדל וכדומה. משא"כ בזמן הריטב"א שהיו להם גזרת שמד, שהתענית אינה תלויה ברצו או לא ומה שהם קבלו, אלא כך הוא מדינא שהם היו צריכים להתענות מתקנת נביאים.

אלא לפי זה יש להעיר, שאם הוא היה באמת זמן השמד כמ"ש הרמב"ן שם "וכ"ש בדורות הללו שהרי בעונותינו שרבו יש גזירה בישראל ואין שלום, הלכך חייבין הכל להתענות מדברי קבלה ותקנת נביאים". הלא הם היו צריכים למנוע מרחיצה ונעילת סנדל וכו', וכמ"ש הריטב"א שם, וכן הוא בר"ן בגמ' ר"ה שם בשם הרמב"ן. ונראה שצ"ל דאה"נ שכן דעת הרמב"ן שבזמן השמד אסור בכל החומרות בד' צומות. ונראה שאף הריטב"א סבר כן, לכן י"ל שמ"ש הריטב"א שאין לחתן להתענות הוא בזמן השמד שיש חיוב להתענות, ובזה שפיר י"ל שיש אבילות דרבים והיא עדיפה, משא"כ כדליכא שמד, שאף שיש מנהג להתענות לא קבלו חומרא המביאה לידי קולא, ואין לחתן להתענות. (ועיין בטור ס"תקנ וכתב בהג' הטור שם, "ואע"ג למ"ש הר"ן בשם הרמב"ן שבדורותינו חייבים להתענות מדברי קבלה, היה נראה לומר שיהא אסורים בכל החומרות כמו ט"ב כיון שאין החיוב עתה משום מנהג רק מדברי קבלה, מ"מ צ"ל דס"ל רבינו דלאו ממש הוא אלא ראוי לנהוג כחומרא שנהגו הדורות שלפנינו וכיון שהם לא נהגו בשאר חומרות גם

לעקרם". הרי לפי שיטת הריטב"א מעשה דרבי הוא כשעדיין לא קבלו ישראל עליהם, ועדיין הוא בגדר של "רצו". אולם אחר הקבלה אין מקום לומר שרבי היה יכול לרחוץ בי"ז תמוז.

אלא כתבו התוספות במגילה שם, "ואם תאמר מאי איריא לרחוץ אפי' לאכול נמי מותר כדתניא בר"ה (דף יח:): אין צרה ואין שלום רצו מתענין לא רצו אין מתענין וי"ל דכיון דקבלוהו כבר אבותינו על עצמם מסתמא גם הם קבלוהו". נראה כוונתם שכבר קבלו עליהם שלא לאכול ושלא לרחוץ, ועדיין רבי רחץ. וכן הוא בט"ז בס"תקנ ס"ק א שכתב לדעת התוספות, "דהעולם היו תופסין החומרא בכל הני מילי כמו באכילה, ובא רבי והתיר הרחיצה ממילא בטלה הגזירה אף לענין אכילה. וע"כ הקשו התוס' דא"כ היה לרבי לאכול להורות דבטלה הגזירה לגמרי, ותירצו דאה"נ דבטלה לגמרי אלא שהוא קיבל עליו מעצמו איסור אכילה ולא איסור רחיצה כמו שקבלו אבותינו". הרי לדעת התוספות עדיין י"ל "רצו", אף כשכבר קבלו עליהם שלא לרחוץ. הרי נראה שזה כדעת "אחרים פירשו", והר"ן הנ"ל.

אלא המאמר בס"תקנ ס"ק ג לא פירש כן בדעת התוס', והוא פליג על הט"ז הנ"ל. וז"ל "...ותירצו די"ל כיון שכבר קבלוהו אבותינו על עצמם מסתמא גם הם קבלוהו ורצו בזה דאע"פ שלא היו חייבין להתענות מן הדין כיון שאין שמד, מ"מ קבלוהו עליהם לחובה כמו שאנו מתענין, וקמ"ל רבי דנהי דנהגו להתענות וצריך להתענות מכח המנהג, מ"מ אין איסור ברחיצה דאיסור אכילה ושתיה קבילו עליהו איסור רחיצה וסיכה ושאר חומרות דתענית צבור לא קבילו עליהו, ונמצאו דבריהם מכוונים לדברי הש"ע והפוסקים, ולק"מ ממה שהקשה הרט"ז (דאדרבא האי דינא מעובדא דרבי ילפינן ליה) מכנ"ל ברור. ועיין בב"ח דמוכח בהדיא מתוך דבריו שהבין דברי התוס' ז"ל על הדרך שכתבנו, והוא פשוט". הרי לפי זה יש לפרש מ"ש התוס' "וי"ל דכיון דקבלוהו כבר אבותינו על עצמם מסתמא גם הם קבלוהו", דכיון דקבלוהו כבר אבותינו על עצמם (התענית), מסתמא גם הם קבלוהו רק איסור אכילה ושתיה ולא איסור רחיצה. ולפי פירוש זה אין ראיה שהתוס' סברו כה"אחרים פירשו" והר"ן.

הרי לפי הנ"ל לדעת "אחרים פירשו", והרשב"א והר"ן והתוס' לדעת הט"ז, אף כשכבר קבלוהו עדיין הצום הוא

תעניות פ"ה הל"ה, שכתב "ועכשיו נהגו הכל כמ"ש רבינו והרי הן חובה על כל ישראל עד שיבנה בהמ"ק".

אלא מצינו ברש"י שם שכתב, "שיש שלום. שאין יד העכו"ם תקיפה על ישראל". וכן הוא בר"ן שם. וכן הוא בחידושי הרשב"א שם, שכתב "אין שמד ואין שלום, בשישראל בארץ האויב, אלא שאין שמד, רצו מתעניין רצו אין מתעניין". וכן הוא במאירי שם שכתב, "כל זמן שיש שלום, ר"ל שאין יד האומות תקפה עלינו אין מתעניין בהם אפילו מתורת רשות". ע"ש. וראיתי בטור בס"ת תקן שכתב, "דאיכא שלום וליכא שמד, כגון שבית המקדש קיים", משמע שהוא סבר דהא דבעינן בית המקדש קיים, הוא לאו דוקא, כיון שהוא כתב "כגון". ולכן יש מקום לומר שאף הוא סבר כרש"י ודע'. ואה"נ שמצינו לפעמים שלשון "כגון" לאו דוקא הוא כמ"ש רש"י סנהדרין צח: שכתב, "והא כגון לאו דוקא" ע"ש. ולכן לפעמים מצינו שהפירוש של "כגון" הוא דוקא אותו דבר שמוכח שם ולא דבר אחר. וכן הוא בשדי חמד ח"ג מע' כ כלל ז ע"ש. מ"מ כיון שכבר מצינו שיש מחלוקת בראשונים מהו הפירוש של "שלום", לא הו"ל להטור לכתוב "כגון", אם לא שכוונתו כהפירוש הפשוט של "כגון", שלא דוקא כשבית המקדש קיים אלא אף כשיש שלום כשאין בית המקדש קיים. ועוד י"ל לדעת הטור, שנראה שהוא פירש שאף הרמב"ן סבר כן, ומ"ש הרמב"ן שהוא תלוי על בית המקדש לאו דוקא הוא.

ולפי שיטה זו אין העיקר אם בית המקדש קיים או לא, אלא אם אין יד העכו"ם תקיפה עלינו, ואם אין אנו "בארץ האויב" אלא בארצנו ולא תחת ממשלת העכו"ם, זה בכלל "שלום" ואין להתענות כלל. ולפי זה מבואר שבזמן הזה כיון שעם ישראל בארץ ישראל הם אינם תחת יד העכו"ם, ממילא שאין להם להתענות כלל בצומות אלו.

שוב ראיתי לר" דוד חיים שלוש ז"ל, בשו"ת חמדה גנוזה ס"כ שדן בדין תעניות אלו בזה"ז בארצנו, ובאות ז הוא כתב, "נמצאנו למדים שיש מחלוקת בביאור יש שלום, שלדעת הרמב"ן ורבינו חננאל והטור והאבודרהם כל זמן שלא נבנה המקדש נקרא אין שלום, ובימינו שאין שלום ואין גזרה רצו מתענים, ולדעת רש"י והר"ן והמאירי והסמ"ק והרשב"א ואורחות חיים, אע"פ שלא נבנה המקדש כל שאין יד הגוים תקיפה על ישראל ו/או שישאל יושבים על אדמתם נקרא יש שלום ואסור להתענות אפילו אם ירצו". ע"ש.

אנו אין לנו לנהוג איסור בשאר החומרות (מהר"ח). מ"מ יותר נראה שהפשט בדברי הרמב"ן הוא שבזמנו שיש שמד החיוב ממש מדברי קבלה ואין לרחוץ וכו' בצומות אלו.

וראיתי למהר"ם טולידאנו ז"ל בהשמים החדשים ס"פז שכתב בנ"ד, "ובודאי דאין להתענות שהרי מסקינן בראש השנה יח: דבכל הצומות רצו מתעניין לא רצו אין מתעניין, ואף דפסק מוהרי"ק (הש"ע) ס"תקמט חייבין להתענות, כבר כתב הרמב"ן ז"ל דעכשיו כבר רצו להתענות, וכפי זה מאחר שאינו אלא מחמת מנהג בעלמא, לגבי החתן אדרבא יקיים מצות שמחה ויבטל המנהג, דאדעתא למיעבד מצוה לא נהגו, ומעוברת ומי שיש לו מיחוש אין להתענות, ובט' באב דווקא מתעניין משום חומרא דידיה, וטעמא רבא איכא, דחיוב תענית בצומות אלו לאו חיובא דרבנן נינהו, ואדרבא מדרבנן שרו, אלא הם החמירו ונהגו על עצמם להתענות, ובמקום דאיכא מיחוש וכ"ש שמחת מצוה אנו סהדי שלא קבלו עליהם אותו מנהג". ע"ש.

ולכאורה יש להקשות עליו מהריטב"א בגמ' תענית הנ"ל, אלא יש לומר שהריטב"א מיירי בזמנו ובזמן הרמב"ן "שרבו יש גזירה בישראל", משא"כ בזמנינו שאין זמן השמד שאין לחתן להתענות כיון שזה חומרא דמביאין לידי קולא לבטל מצות שמחת חתן.

וכן י"ל לגבי מ"ש הבן איש חי בפר' שופטים אות יז "חתן שאירע בתוך ז' ימי חופתו י"ז תמוז וצום גדליה ועשרה טבת ותענית אסתר, י"א יתענה וישלים וי"א לא יתענה. ופה עירנו נהגו דאינו מתענה". ע"ש.

ולפי זה י"ל ס"ס בדבר, שמא ההלכה כאלו שסוברים שעדיין תעניות אלו רשות, ואת"ל שזה אינו אלא ההלכה כהרמב"ן והריטב"א שתעניות אלו חיוב מטעם המנהג שכך קבלו, עדיין י"ל שמא י"ל שאף הם סברו שלא קבלו חומרא המביאין לידי קולא (בזמן שאין שמד), ואין לחתן להתענות.

ג) ויש לצרף עוד סברה בזה"ז. והוא שיש מחלוקת מה הוא הפירוש של "שלום" בגמ' ר"ה הנ"ל – "בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה". פירש רבינו חננאל שם, "כלומר שבית המקדש קיים יהיה לששון ולשמחה". וכן הוא ברמב"ן והריטב"א הנ"ל. וכן הוא במגיד משנה הל'

דלא חשיב שמחה כמ"ש התוס' במו"ק ח. ד"ה מפני, וכן פסק בש"ע א"ח ס"תקמו. ומה"ט התירו התוס' במו"ק כב. דאבל שרי ליכנס לסעודה זו ע"ש. ועיין עוד שם מה שהוא כתב על דעת הזרע אמת, ועל מ"ש לגבי פרקי דר"א ע"ש.

ולפי זה כיון ש"יום טוב שלו" הוא אינו אלא מנהג בעלמא, שפיר י"ל שאבי הבן צריך להתענות בצומות אלו, כשאינם נדחים.

אולם לגבי שמחת חתן בז' ימי המשתה, כתב הרא"ש בריש כתובות אות ה, "דשבעת ימי המשתה דרבנן הם... והרמ"ה ז"ל כתב דיום א' של שמחת חתן הוא דאורייתא...". ע"ש. וכתב הר"ן שם "דלדברי הגאונים דיום מיתה וקבורה חייב באבילות מדאורייתא טעמא דנוהג ימי המשתה ברישא הוא משום דבית דין מתנים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה לפי זה אינו ראוי להתעסק בדברים של שמחה כל אותו היום אלא שאינו חייב לעשות מעשה של אבילות והיינו שב ואל תעשה". ע"ש. הרי לפי זה ז' ימי המשתה הם מדרבנן, והם חמורים כל כך עד שתקנו חכמים שאין להתאבל בהם אף אם אמרינן שאבילות ביום ראשון הוא מן התורה. ולכן שפיר הוא לומר שאין לחתן להתענות בג' צומות מטעמים שביארתי לעיל. ואין זה דומה לדין מילה שאבי הבן צריך להתענות דשאני התם כיון דיו"ט שלו הוא רק משום מנהג כמ"ש החקרי לב הנ"ל, וגם לא מצינו שדוחין אבילות משום יו"ט שלו של מילה, משא"כ בז' ימי המשתה.

ולפי זה נראה שאין לחתן להתענות בג' צומות כיון שי"א שאף שכבר קבלנו עלינו להתענות בתעניות אלו, עדיין הם רשות ובכלל "רצו", ואולי אף מה שכתב הריטב"א שיש להתענות הוא בדורו שהיו להם שמד כמבואר ברמב"ן, ועוד יש טעם לומר לפי שיטת רש"י ודע' שבזה"ז שעם ישראל הם יושבים בארץ ישראל ואין יד העכו"ם תקיפה עליהם שאין להם להתענות. ועיין עוד בזה ביביע אומר ח"ה ס"מ, שהוא כתב שהחתן צריך להתענות. ולענ"ד כתבתי (מ"מ נראה שאם כבר יש מנהג קבוע להתענות אז צריך להתענות, אבל אם אין מנהג ברור אז אין להתענות).

ולכן אף יש לצרף דעת רש"י והרשב"א והר"ן והמאירי והסמ"ק והאורחות חיים, ואולי אף הטור, כדי לומר שכל שכן שאין לחתן להתענות בצומות אלו בזה"ז.

(ד) **ולכאורה** יש להקשות על מה שכתבתי מדין מילה בצומות אלו, שעדיין יש לאבי הבן להתענות, כמ"ש המ"א בס"תקנט ס"ק יא, והמ"ב שם ס"ק לה, והכה"ח שם אות סח וזה אף דאמרינן דיום טוב שלו הוא. ורק אם הצום דחווה י"ל שיום טוב שלו עדיף ואין לו להשלים תעניתו כמבואר במרן שם סע"ט. הרי אף שהוא יום טוב שלו עדיין הוא צריך להתענות, וא"כ ה"ה הכי י"ל לגבי חתן שיש לו להתענות.

אלא אין מכאן קושיא. ויש לברר הגדר של "יום טוב שלו". כתוב בעירובין מא. "והתניא א"ר אלעזר (בן) צדוק אני (הייתי) מבני סנאב בן בנימין פעם אחת חל תשעה באב להיות בשבת ודחינוהו לאחר השבת והתענינו בו ולא השלמנוהו מפני שיו"ט שלנו היה". ופירש"י שם, "מבני סנאב בן בנימין. משפחה היא משבט בנימין שנפל להן גורל לקרבן עצים ב' באב כימי עזרא ויו"ט היה להם לעולם כדתנן בפרק בתרא דתענית". ולפי זה כתבו בתוספות שם דף מ: "ומעשה היה בברית מילה ברבינו יעקב בר יקר שחל עשרה באב בא' בשבת והוא היה אב"ד וצוה להתפלל מנחה גדולה ורחצו ואכלו מפני ש"ט שלהן היה כדכתיב שש אנכי כו' והאי דלא מברכינן שהחיינו משום צערא דינוקא. תוס' שאנ"ן. הרי נראה שיש להשוות יום שלו בברית מילה ליום טוב שלו בקרבן עצים.

וראיתי ברמב"ם בהל' כלי מקדש פ"ו הל"ט שכתב, "ומהו קרבן העצים. זמן קבוע היה למשפחות משפחות לצאת ליערים להביא עצים למערכה. ויום שיגיע לבני משפחה זו להביא העצים היו מקריבין עולות נדבה וזהו קרבן העצים והיה להם כמו יו"ט. ואסורין בו בהספד ובתענית ובעשיית מלאכה ודבר זה מנהג". הרי יום טוב זה הוא רק מנהג ואינו אף מדרבנן.

וכן לגבי יום טוב שלו במילה, כתב החקרי לב ח"ג י"ד ס"קנ ד"ה וגם, "שהרי עיקר י"ט לבעל הברית אינו מצוה דרבנן אלא מנהג כמ"ש הש"ע בי"ד ס"רסה, דנוהגין לעשות סעודה. והרי התוס' התירו לעשות סעודת ברית מילה ברגל ולית ביה משום דאין מערבין שמחה בשמחה

סימן צח.

זקנים משער שבתו בחורים מנגינתם. ופרשו בתלמוד המערב שהזמן הסנהדרין היתה אימת סנהדרין עליהם ולא היו אומרים דבר נבלה בשיר. הרי כשביארת.

ואסיים באהבה רבה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן צט.

שאלה: האם מותר לעלות להר הבית בזה"ז.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דוד יעקובוביץ שליט"א.

בתחילה י"ל שכבר האריכו חכמי זמנינו בדין זה, יש מתירים ויש אוסרים. ולכן אין לי לחזור על כל הפרטים בזה, עיין בדבריהם. ולכן חשבתי לכתוב קצת הערות בדין זה.

א) הנקודה העיקרית היא דבשלמא שמותר לעלות להר הבית בזה"ז אחר טבילה במקוה, אבל אין לנו ידיעה ברורה איפה מקום החיל, שאסור ליכנס בו ולפנים בזה"ז כיון שכולנו טמאים מטומאת מת ואין לנו פרה אדומה. וכתוב במס' מדות פ"ב מ"א, "הר הבית היה ה' מאות אמה על ה' מאות אמה, רובו מן הדרום, שני לו מן המזרח, שלישי לו מן הצפון, מיעוטו מן המערב, מקום שהיה רוב מדתו שם היה רוב תשמישו." הרי החיל לא היה ממש באמצע הר הבית, ואין לנו שיעור כמה הוא מכותלי הר הבית עד מקום החיל. ולכן אסור כמה רבותינו להיכנס בהר הבית, אף במקום שמסתברא שהוא אינו בכלל החיל כגון לצד הדרום בסופו, שהרי יש חשש שמא יעבור משם למקום החיל ולפנים.

ב) ולכאורה י"ל בזה ס"ס להתיר, דהיינו שמא ההלכה כהראב"ד (הל' בית הבחירה פ"ו הל"ד) שאחר החרבן אין חשש כרת בזה"ז, ואת"ל שזה אינו אלא ההלכה כהרמב"ם שם שאף בזה"ז יש איסור כרת לטמא מת להיכנס לעזרת ישראל ולפנים (עיין הל' ביאת המקדש פ"ג הל"ב) וגם אין טמא מת להיכנס לחיל ולפנים, אז י"ל שמא שהמקום שהוא עומד שם אינו מהחיל ולפנים. ולכן אין לחוש לשמא יעבור בשוגג למקום החיל ולפנים.

וגם י"ל שאין ספק זה בכלל חסרון ידיעה, כיון שאין אדם בעולם שיודע בדיוק מקום החיל, ולכן שפיר י"ל שאין זה

שאלה: האם יש לבאר מ"ש המאירי לגבי איסור זימרה אחר החרבן.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

א) כתוב במשנה בסוטה מח. "משבטלה סנהדרין בטל שיר מבית המשתאות". וגם כתוב בגיטין ז. "זמרא מנ"ל דאסור... אי מההוא ה"א ה"מ זמרא דמנא אבל בפומא שרי, קמ"ל." וכתב המאירי בגיטין שם "כל מיני זמר העשויין לשמחת הוללות ושלא לכיון בהם לשבח הבורא יתברך או לצד מצוה אלא דרך קלות ראש ותענוג במיני מאכל ומשתה אסור לשמעו ולהשתעשע בו, בין שנעשה הזמר בכלי בין שירה על פה, וכל שכן במקום שהנשים מצויות והדבר זה בא לידי הרגל עבירה. ומ"מ כל שיש בו שבח ותהלה לשם כגון מיני פיוטים ומזמורים מותר אף בבית חתנים ומשתאות, וכן הדין לשמח חתן וכלה שכל שאין בו צד פריצות מותר..." ע"ש.

והקשה כת"ר, "ובפשוטו איסור זימרה הוא רק מאחר החרבן, וכ"מ ברי"ף בברכות כא: בדפיו, וא"כ לא מובן לי לדברי המאירי, מה התחדש אחר החרבן, וכי היה מותר לשמוע שירי עגבים קודם החרבן."

ויש להשיב על פי הירושלמי בסוטה שם, וז"ל "אמר רב חסדא בראשונה היתה אימת סנהדרין עליהון ולא היו אומרים דברי נבלה בשיר, אבל עכשיו שאין אימת סנהדרין עליהן הן אומרים דברי נבלה בשיר." הרי קודם החרבן כשהיה סנהדרין אין מקום לגזירה הנ"ל, והכל יודעים ונזהרים מעצמם מאיסור פריצות במשתאות, ולא בעינן גזירה מפורשת על זה. אלא אחר החרבן שאין אימת הסנהדרין עליהם וראו חכמים שיש פריצות במשתאות, גזרו שאין זמרא במשתאות.

לכן המאירי בגיטין הנ"ל אתי שפיר, שהוא מיירי לגבי הגזירה אחר החרבן, אבל אה"נ שאף קודם החרבן יש איסור פריצות, אבל כיון שיש אימת סנהדרין אין טעם לגזור גזירה מפורשת, משא"כ אחר החרבן.

וכן נראה כוונת המאירי שהוא עצמו הביא הירושלמי בגמ' סוטה הנ"ל, וז"ל "ר"ל בית חופת חתנים. ורמז לדבר

שם ס"ק ד, "וכי תימא להרמב"ם ספק דרבנן לקולא, י"ל ספק ידיעה לא מקרי ספק." וכן הוא ברב פעלים ח"ב א"ח ס"מד ד"ה תשובה. הרי בזה"ז אין שום אדם בעולם בקיא בקשר של אומן, ועדיין זה בכלל ספק חסרון ידיעה.

אלא ראיתי בט"ז י"ד ס"פא בסוף ס"ק ד שכתב לגבי סירכא, "הרא"ש ס"ל דשאני הכא שאין שום אדם בזמן הזה יוכל לסמוך עצמו על הבירור להתיר סירכא, וכן משמע מדברי רשב"א שהבאתי ס"קצ סע"מו ע"ש. הרי נראה מזה כשאף אחד בעולם אינו יודע, אז זה בכלל ספק. אלא ראיתי בב"ח שם בד"ה ואם, שכתב, "ויש לתרץ הא דחשבינן ליה ספק גבי סירכא לאו משום דא"א לברר, אלא אדרבה יכולין היינו לברר אלא שאנחנו מחמירין על עצמינו ומחזיקין עצמינו באינן בקיאים... וכן משמע ממ"ש במדרכי... וכיוצא בזה כתב הרב מהר"ש לוריא." הרי הב"ח ומהרש"ל לא סברו כהט"ז. וכן הוא בנ"ה בס"צח ג ע"ש. ועוד, יש להעיר על הט"ז במ"ש "וכן משמע מדברי רשב"א שהבאתי ס"קצ סע"מו". הרי לעיל מזה הוא כתב שהרשב"א פליג על הרא"ש ולדעתו אין זה בכלל ספק, וז"ל "ומש"ה לא חשיב רשב"א כאן ס"ס". ועוד בס"קצ מו כתב הט"ז בס"ק לה, "ואע"ג דכתמים דרבנן וספיקא לקולא, מ"מ כאן הוא בא ממיעוט ידיעה שאינו יודע להכיר, וכיון דאיכא אינשי טובא דמכירין בזה אין הולכין בספיקא להקל, כן כתב הרשב"א...". וי"ל שאין מכאן ראיה, שעדיין י"ל שסבר הרשב"א לאו דוקא, ואף כשכל העולם בחסרון ידיעה עדיין אין זה ספק. ולכן נראה שאין דברי הט"ז מוכרחים. ועיין עוד בט"ז ס"צח ס"ק ו שהוא ביאר שיטתו באריכות, אלא הנק"ה שם כתב "וכל דבריו דחוקים".

ואף שיש מהאחרונים שסברו שאם כל העולם אינם בקיאים אז שפיר י"ל ספק לקולא, עיין בסדרי טהרה סוף ס"קצ, ושד"ח דברי חכמים סוף ס"סח ועיין בטהרת הבית ח"א דף תלד. מ"מ נראה שהעיקר כהש"ך והב"ש ודע' הנ"ל. ועוד מה שהשד"ח הביא ראיה מדין בה"ש דאזלינן ביה לקולא בספיקא דרבנן כמבואר בשבת לד. משום שהוא ספק יום ספק לילה, י"ל דשאני בה"ש כיון שבשום זמן לא היו מי שהיו בקיאים בזה, משא"כ כשהיו בזמן קדמון מי שהיו בקיאים אלא שעכשיו אין אנו בקיאים ששפיר י"ל שזה בכלל חסרון ידיעה.

ואף לדעת הט"ז הנ"ל, הרי הוא כתב בס"צח הנ"ל "דבמקום שתלוי בחסרון ידיעה יש להחמיר במקום

נחשב חסרון ידיעה. וזה כמ"ש המהרש"ם ח"א ס"סח, בענין ספק שאף אחד אינו יודע לברר בזה"ז, וז"ל "דעת הב"ש בא"ע סוס' קנה דגם ככה"ג הוי ספק חסי"ד. וכן מצאתי בפ"י בחי' למכות ד' דס"ל כן... ועכ"פ לצרף לס"ס שפיר... יש לצרף גם ספק כזה, ובפרט בנ"ד דהוי חסי"ד לכל העולם דפשטה הלכה כדעת הט"ז ודלא כהב"ש" ע"ש. הרי הוא הסכים שההלכה כהט"ז שאין ספק כזה בכלל חסרון ידיעה, וגם יש לצרף ספק זה לס"ס.

אלא יש לדון בספק חסרון ידיעה לכל העולם. כתב הש"ך בס"ק ס"ק סה, ובכללי ס"ס קצרה ס"ק לד, שאין ספק מחסרון חכמה נחשב לספק. לכן פסק מרן ב"ד ס"צח ג, "במה דברים אמורים כשנשפך, אבל איסור שנתערב בהיתר והוא לפנינו וא"א לעמוד על שיעורו, אע"פ שהוא מאיסורים של דבריהם אסור." ופירש הש"ך שם ס"ק ט, "וא"א לעמוד עליו. פ' שעכ"פ בקיאים אנו שיש בו רוב, אלא דאין אנו בקיאים אם יש בן ס' או לא, שאין אנו יודעין כמה איסור נפק מיניה, דאז הוי מאיסורים של דבריהם אפ"ה אין תולין להקל... והטעם כתבו הפוסקים דספק דתלוי בחסרון ידיעה לא מקרי ספק דדעת שוטים הוא זה." ע"ש. הרי נראה מזה שלא דוקא שוטים, שכל העולם אינם יודעים "כמה איסור נפק מיניה", ועדיין זה בכלל חסרון ידיעה, ואינו נחשב לספק. וכן י"ל ב"ד ס"נה יג, שכתב מרן שם "נמצא שבור ואינו יודע אם נעשה מחיים או לאחר מיתה, אם במקום המכה שחור בידוע שנעשה מחיים, ואם אין יכולים לעמוד עליו, אם יש במה לתלות כמו שדרסה או שרצצה וכיוצא בו תולין להקל, ואם לאו אסורה מספק." ופירש הש"ך בס"ק כא. בשם מהרי"א "וכל היכא דלא מצינן לברורי אסרינן מספק ולא אמרינן נשחטה הותרא... דהכי הספק תלוי בחסרון חכמה, ואם היה בקי היה יכול להבחין". ואף בזה י"ל שאם אין שם שחור במכה, אף אחד אינו יכול להכיר אם זה קודם מיתה או אחר מיתה, ועדיין זה בכלל ספק חסרון חכמה, ואין זה נחשב ספק. ועיין עוד בש"ך ס"נג ס"ק טו, וס"נה ס"ק ד ע"ש. הרי נראה מזה שאף שכל העולם אינם בקיאים, עדיין זה ספק חסרון חכמה, ואינו נחשב ספק. (ועיין בב"ש ס"קנה ס"ק לד שכתב, "...לא הוי כספק דרבנן כיון שהוא חסרון ידיעה דאין אנו בקיאים, ועיין בג"ר ס"צח. ומכאן מבואר אפילו חסרון ידיעה לכל העולם לא הוי כספק דרבנן" ע"ש. ועיין ברמ"א בא"ח ס"שיז א שכתב, "יש ליזהר שלא להתיר שום קשר שהוא שני קשרים זה על זה דאינם בקיאים איזה מקרי קשר של אומן (שה"ג)". ופירש המאמר שם בס"ק ו "ונדהי דלא הוי אלא מדרבנן מ"מ כיון שהוא ספק מחמת חסרון בקיאות החמירו בו." וכ"כ הא"א

ולפי זה י"ל שמצד הדאורייתא י"ל ס"ס, דהיינו שמא אין זה מקום החיל ולפנים, ואת"ל שהוא המקום שמא ההלכה כהראב"ד שאין איסור דאורייתא להיכנס למקדש בזה"ז. ומצד דרבנן, י"ל שיש מחלוקת הרמב"ם והראב"ד אם יש איסור להיכנס למקדש בזה"ז, וספק דרבנן לקולא. ועיין בברכ"י בא"ח בסוף ס"קפו ובמרן בי"ד ס"פג, לגבי דגים מלוחים, שיש לעשות ס"ס כזה, דהיינו מצד דאורייתא, ומצד דרבנן י"ל ספק דרבנן לקולא.

ואף את"ל שהרבה סוברים כהרמב"ם ואין לומר ספק דרבנן לקולא בזה כשיש רוב כנגד המיעוט, מ"מ יש מקום לומר ספק דרבנן לקולא אף כשהרוב אוסרים, וכן נראה מהרמב"ם בהל"י יו"ט פ"ז הל"ח שפסק המחלוקת בין רבנן ור"י יוסי בר"י יהודה לקולא, והראב"ד השיג עליו שהלכה כרבנן, דהיינו הרוב, אבל כתב הרב המגיד שם שסברת הרמב"ם היא להקל בשל דבריהם. הרי שיש לאזיל אחר המיעוט בדרבנן. וכן הוא במצפה איתן בשבת סד: שכתב, "דבשל סופרים הלך אחר המיקל, הוא כדעת הגהת מיימוני ריש הל"י ממרים דאפילו ביחיד נגד רבים קי"ל לקולא בשל סופרים, וכ"כ שם הכסף משנה, וכן משמע מהרב המגיד פ"ז מהל"י י"ט הל"ח, ומסולקת קושיית הפ"י. וכן נראה מהתורת חסד באה"ע ס"ט אות ה, שהוא הסביר הטעם דאמרינן ס"ס לקולא לדעת הרמב"ם שסבר ספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן, וז"ל "י"ל דלא החמירו דרבנן אלא בספק אחד השקול, אבל בדאיכא עוד ספיקא אע"ג דהוי מיעוטא מ"מ מצטרף להך ספיקא לענין זה. ע"ש. הרי נראה שכשיש ספק באיסור דרבנן (דהיינו כגון ספק שקול באיסור תורה) אז יש לאזיל לקולא, אף אחר המיעוט. ושוב ראיתי שכן כתב היביע אומר ח"ד א"ח ס"לב אות א ע"ש. (ודלא כדמצינו בגינת וורדים י"ד כלל ה ס"י שהוא חולק על זה וז"ל "כיון שאיסור זה הוא מדרבנן, הא קי"ל ע"ז דמחלוקת של סופרים הלך אחר המיקל, ושקול טיבותא דכללא בידך ושדי אחיזרי, אמנם יסודו של דבר הוא, דאפילו במידי דאיסורו דרבנן, כשחולקין מרובים על היחיד נקטינן כמרובים, אע"ג דרבים מחמירים והיחיד מיקל". וכבר מצינו בעירובין מו. שלדעת רבא בדרבנן אף ביחיד כנגד רבים אזלינן לקולא, כמ"ש שם "אמר ליה רבא לאביי, מכדי עירובין דרבנן, מה לי יחיד במקם יחיד, ומה לי יחיד במקום רבים". אלא לדעת רב פפא ורב משרשיא שם בדרבנן אזלינן לקולא רק במחלוקת שקולה, ולא כשהרבים מחמירים, ע"ש. וכן כתב המאירי שם, ודלא כרבא ע"ש. אלא לפי מ"ש הכסף משנה בהל"י ממרים פ"א הל"ה בשם ההג' מיימוני שם, שאף

שאפשר לעשות תקנה לצאת מן הספק אע"ג דהוא מדרבנן. וכן כתב בס"פא ע"ש. ולכן הלא בנד"ד התקנה היא שלא לעלות להר הבית. ויש לפלפל.

ולכן מ"ש המהרש"ם הנ"ל "דפשטה הלכה כדעת הט"ז ודלא כהב"ש", אינו מוכרח, כיון שהרבה חולקים על הט"ז. אלא מצינו שיש מן האחרונים שסברו שאע"פ כן, עדיין יש לצרף ספק חסרון ידיעה לכל העולם לס"ס, וכמ"ש המהרש"ם הנ"ל. וכן הוא בדרכי תשובה ס"ק ס"ק שעג בשם הפר"מ ע"ש. ועיין עוד בשד"ח, דברי חכמים, סוף ס"סח ד"ה ודע'. בשם הבית שלמה ע"ש (וכן כתבתי לעיל בס"צ לגבי ספירת העומר ודעת הבה"ג, שיש לצרף לס"ס ספק שהוא לכל העולם ע"ש).

אלא עדיין יש לפקפק בס"ס הנ"ל, שהרי אין דעת הראב"ד ברורה בזה, דאה"נ שלדעת המאירי בשבועות טז, נראה שלדעת הראב"ד אף אין איסור דרבנן להיכנס למקדש בזה"ז, ולכן כתב המאירי שם "שכן המנהג פשוט ליכנס למקדש לפי מה ששמענו". וכן הבין הרדב"ז ח"ב ס"תרצא לדעת הראב"ד. מ"מ מצינו בבנין ציון ס"ב שעדיין יש איסור בזה לדעת הראב"ד, כיון שכתב הראב"ד "אין בו כרת", משמע דכרת ליכא אבל איסור איכא. וכן הוא במשפט כהן ס"צו אות ו, שפירש בדעת הראב"ד, "ומה שהוא חולק על חיוב כרת אין בזה משום בטול לגוף הראיה של הדרשא ד"והשמותי את מקדשיכם", שגם הוא מודה שהקדושה קימת, גם כשהן שוממין, והשכינה אינה בטלה, ואפילו אם ירד חומר הקדושה לדעת הראב"ד מאיסור כרת לשאר איסור תורה, לא נפקעה בשביל כך ושפיר מתוקם קרא "והשמותי את מקדשיכם" ... ואפילו אם יהא אסמכתא בעלמא ואין בו איסור תורה, מ"מ מודה דאיסור דרבנן איכא ע"ש. ולפי זה נראה שאין לסמוך על ס"ס הנ"ל.

אלא עדיין יש לדון בס"ס הנ"ל, לפי הכלל שההלכה כסברת האמצעית, וכן כתב הר"ן ביומא פב. לגבי חינוך הקטן לתענית, וכן הוא ברדב"ז בח"א בס"רמט. שכתב "דמנקט מילתא מציצתא עדיפה", וכן הוא בעוד מקומות, וכן הוא ביד מלאכי באות תעז ע"ש. ולפי זה י"ל בדעת הראב"ד שמצד אחד יש שסברו שאין איסור כלל ומצד השני יש שסברו שיש איסור תורה אלא אין כרת בזה"ז, וצד האמצעי הוא שיש איסור אלא הוא רק מדרבנן, ולכן הכי נקטינן לדעתו.

ד) וגם יש לדון אם שייך מצוות כיבוש הארץ בנד"ד. כתב מרן בס"ש יא, "מותר לקנות בית בארץ ישראל מן הא"י בשבת וחיותם ומעלה בערכאות." וכתב המ"א שם בס"ק כ, "וסוריא כא"י לדבר זה (רמב"ם פ"ו) בגמרא פ"ק דגיטין דקדק הרמב"ם וכתב לדבר זה... מ"מ צ"ע דהא ברייתא ס"ל כיבוש יחיד שמיה כיבוש, וא"כ אסור ליתן להם חניה בקרקע מלאו דלא תחנם, לכן מותר לעבור איסור דרבנן, אבל כיון דהרמב"ם פסק דכיבוש יחיד לא שמיה כיבוש למה נדחה דרבנן מפני דרבנן... ע"ש.

ונראה שלדעת המ"א מה שהישראל הציל בית זה מיד העכו"ם הוא אינו בכלל כיבוש שהוא מצוות עשה כמ"ש בפר' מסעי, "והורשתם את הארץ וישבתם בה...". ופירש "והורשתם" הוא "וגרשתם", כמ"ש רש"י שם. וכתב הרמב"ן שם "מצוות עשה היא יצוה אותם שישבו בארץ וירשו אותה... ואלו יעלה על דעתם ללכת ולכבוש ארץ שנער...". הרי הכיבוש בכלל העשה. וכן הוא ברמב"ן בספר המצוות, שכתב "ואל תשתבש ותאמר כי המצוה הזאת היא המצוה במלחמת ז' עממין שנצטוו לאבדם... אין הדבר כן... נצטוינו אנו לכבד בארץ ולכבוש הערים ולהושיב בה שבטינו". ע"ש. ולכן יש לחקור מאיזה טעם לא כתב המ"א שיש בדין קניית הבית מעכו"ם מצוות עשה של כיבוש, אלא רק הלאו של לא תחנם. ואף לדעת רש"י שם אף שאין מצוות עשה בישוב הארץ, מ"מ יש מצוה בכיבוש הארץ כמ"ש האור החיים שם "רש"י ז"ל פ"י שהמצוה היא והורשתם אבל וישבתם היא הבטחה" ע"ש.

אלא נראה שלדעת המ"א אין קניית הבית בכלל כיבוש כיון שהוא רק כיבוש דיחיד. ולכן אף אם הישראל כיון בשעת הקנין שהוא רוצה להרחיב השטח של ארץ ישראל שהוא יהיה תחת ממשלת עם ישראל, מ"מ עדיין זה בכלל כיבוש יחיד ואינו נחשב כיבוש. ונראה שהטעם הוא מפני מ"ש הרמב"ם בהל" תרומות פ"א הל"ב, "ארץ ישראל האמורה בכל מקום היא בארצות שכיבשן מלך ישראל או נביא מדעת רוב ישראל, וזהו הנקרא כיבוש רבים, אבל יחיד מישראל או משפחה או שבת שהלכו וכבשו לעצמן... אינו נקרא ארץ ישראל... ומפני זה חלק יהושע ובית דינו כל א"י לשבטים אע"פ שלא נכבשה כדי שלא יהיה כיבוש יחיד כשיעלה כל שבט ושבט ויכבוש חלקו". הרי רק כשיש "מדעת רוב ישראל", דהיינו שהם נותנים רשות בפירוש לכבוש, אז זה בכלל כיבוש רבים, אבל מה שיחיד כובש, אף שהוא כיון בדעתו שהוא עושה כן בשם

כרוב מנין מחמירים, עדיין אזלינן לקולא וזה כוונת רבי יהושע בן קרחה בע"ז ז. נראה שהרמב"ם פסק כרבא (ויש להעיר על הרש"ש בעירובין מו. שכתב דמשמע מע"ז ז. לריב"ק דאם אחד גדול מחבירו בחכמה ובמנין הולכין אחריו, וזה אינו לפי מ"ש ההג" מיימוני הנ"ל). ועיין ברא"ש בעירובין שם שהוא הביא מה שאמר רבא והשמיט מה שאמרו רב פפא ורב משרשיא. ועיין במרדכי בפ"א אלו מגלחין אות תתקטז שכתב, "ונראה לר"י דאפילו ביום הראשון הלכה כדברי המיקל באבל, כדאמרינן מכדי עירוב דרבנן מה לי יחיד במקום יחיד, מה לי יחיד במקום רבים, כלומר למה ליה לאשמועין דאין חילוק, ממילא ידעין שאין חילוק...". הרי אף זה כרבא.

ולכן לפי זה עדיין י"ל ס"ס הנ"ל, ואין לחוש שמא הוא יעבור במקום החיל. אלא כשאני לעצמי נראה שלמעשה שאין לסמוך על ס"ס הנ"ל, שזה מביא לידי תקלה, שאם יש להתיר להיכנס למקום שיש רק ספק שמא הוא מקום החיל, קרוב לודאי שהוא גם יכנס למקום שודאי הוא מקום המקדש, וקשה לדקדק בזה. כן נראה לענ"ד.

- ג) ויש לדון אם יש להתיר בנד"ד מטעם מ"ע דוחה ל"ת. שכת"ר כתב שיש כמה מצוות להיכנס להר הבית:
- א. 'לא תחנם' – איסור לתת לגויים חניה בארץ ישראל, בוודאי הוא הדין בהר הבית.
- ב. 'והורשתם את הארץ' – כדברי הרמב"ן 'שלא נעזבנה בידי האומות או לשממה'.
- ג. מצוות 'מורא מקדש'.
- ד. 'לשכנו ודרשו ובאת שמה'.
- ה. 'עובדהו במקדשו': המתפלל בהר הבית או משתחוה – מקיים מצוות עשה.

ולפי זה י"ל שמ"ע אלו דוחים מצוות ל"ת שלא להיכנס טמא מת למקדש. אלא זה אינו, שהרי מלבד הל"ת יש גם עשה, דהיינו לשלח כל הטמאים מן המקדש, כמ"ש "וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש", כמבואר ברמב"ם הל' ביאת המקדש פ"ג הל"א, ולכן לא אמרינן שמ"ע דוחה ל"ת ועשה. ועוד י"ל מסברה שאף מי שהוא טמא מת ונכנס למקדש, עובר על מ"ע של "מורא מקדש", שאם הוא נכנס במקלו והוא עובר ק"ו אם הוא נכנס והוא טמא שהוא עובר. עיין ברמב"ם הל' בית הבחירה פ"ז, ולכן אין להתיר מטעם מ"ע דוחה מצוות ל"ת.

וכן יש לפרש בירושלמי מו"ק פ"ב הל"ד, שמדמה שם דין קניית הבית מן הנכרי לדין כיבוש יריחו בשבת ע"ש. הרי שאף קניית הבית נחשבת לכיבוש, אלא כיון שקניית הבית הוא רק כיבוש דיחיד שאינו כיבוש מן התורה, שוב אין להתיר איסור תורה, אלא דרבנן.

ולפי כל זה יש לדון בנד"ד, שנראה שיש מ"ע של כיבוש רק כשזה "מדעת רוב ישראל", ולמעשה זה על פי הממשלה בזמנינו, שבענין זה הם מדברים בעד רוב ישראל, כיון שהם קבלו רשות למשול מרוב ישראל. ולכן נראה שרק כשיש רשות מהממשלה יש מ"ע של כיבוש הארץ, ואם אין רשות אין מצוה. כן נראה לענ"ד. ועוד חזון למועד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב העיר הרה"ג עקיבא אליסוף שליט"א, על מה שכתבתי לעיל, וזה מה שכתבתי לו:

(א) כתב כת"ר, "האם כת"ר חולק על המסורת שאבן השתיה נמצאת בצ'כרה או שכת"ר סובר כהרדב"ז והמסורת."

אה"נ שקשה לסמוך על מסורה זו, וכמבואר במנחת יצחק ח"ה ס"א אות ח, ובציץ אליעזר ח"י ס"י אות ס (ועיין עוד שם ס"א אות מט – נא), וביביע אומר ח"ה י"ד ס"כו אות יא קרוב לסוף ע"ש.

(ב) כתב כת"ר, "האם כת"ר סובר שצריכים לחשוש לדעת הר"ש שכותב "ואני מגמגם בכך" בענין רובו מן הדרום רוב בנין או רוב פנוי, או שכת"ר סובר שהולכים אחרי הרמב"ם ורוב הפוסקים והמפרשים."

נראה שהעיקר בזה כדעת הרמב"ם שפירשו רוב פנוי.

(ג) כתב כת"ר, "האם כת"ר סובר שצריך לחשוש לכפתור ופרח שאפשר להסבירו בצורה כזו שהמקדש היה בדרום הר הבית של היום."

מ"ש הכפתור ופרח בפ"ו שאין להיכנס להר הבית כלל, הוא לפי מ"ש רש"י ביבמות ז: שכתוב ביבמות ז: "אמר

עם ישראל, אין זה מספיק ועדיין זה בכלל כיבוש יחיד כיון שאין הרשות נותנת מהממשלה, כגון יהושע ובית דינו, בעד רוב ישראל.

וכן נראה, שהלא מסתמא השבטים מכוונים לכבוש הארץ אף לכל ישראל, אף שרק שבט אחד יושב בכל חלק, שהרי כל שבט נצרך לכל שבטים אחרים כדי להגן מהאויבים, ורק ע"י אחדות של כל השבטים הם יכולים להלחם ולנצח על אויביהם. ולכן מסתמא הם מכוונים לכבוש הארץ בעד כל ישראל. אלא עדיין מצינו שאין סתם סברה כזה מועיל, וצריך רשות מפורשת מיהושע ובית דינו, ורק ע"י זה יש כיבוש דרבים.

וכן כתב הכסף משנה שם, "ומפרש רבינו דכיבוש יחיד היינו כל שאינו מדעת רוב ישראל." ועיין במשנת יעקב על הרמב"ם שם שכתב באות ב, "ותי' הגריד"ס דבית הדין הגדול בזה הוא לא מצד הלכה של בית הדין הגדול, אלא הוא המציג את דעת רוב ישראל." ולכן נראה שאם אין נתינת רשות מהממשלה על דעת רוב ישראל, אין זה בכלל כבוש דרבים, ואין כיבוש דיחיד נחשב כיבוש. וכן פסק מרן ב"ד ס"שלא א וכן כתב הגר"א שם באות ד, אף בשם הרמב"ן. ולכן נראה שהמ"א סבר דלא שייך מ"ע של כיבוש כשהיחיד קונה בית מנכרי, אף אם כוונת היחיד "לכבוש" הבית בעד כלל ישראל, שהרי רשות מפורשת מרוב העם בעינן, וליכא. (ועיין בארחותיך למדני ח"ו י"ד, שפירשתי ענין זה באופן אחר, ושיש לחלק בין דין תו"מ ובין כיבוש הארץ מטעם "והורשתם" ע"ש).

ושוב ראיתי באבני נזר א"ח ס"מד אות ב שכתב, "הרי מבואר ברמב"ם פ"א מהל' תרומות דלמ"ד יש קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מיד מעשרות, אם חזר ישראל וקנאו מן הגוי נחשב ככיבוש יחיד. הנה דקנין ישראל מן הגוי בארץ ישראל נקרא כיבוש ארץ ישראל. וידוע דמלחמת מצוה דוחה שבת אפילו להתחיל לצור בשבת עצמה, כמבואר בלחם משנה בשם הירושלמי סוף פ"ב מהל' שבת... ועל כן גוף הקנין ודאי מותר. ואף דאין זה כיבוש גמור דהוא רק כיבוש יחיד, הלא נמי אין הקנין מלאכה גמורה, וכשם שכיבוש גמור דוחה מלאכה של תורה, כך כיבוש זה דוחה קנין דרבנן על כל פנים" ע"ש. הרי זה כשביארתי לעיל, שאף קניית הבית נחשבת כיבוש, אלא י"ל שלדעת המ"א אין כאן מ"ע של כיבוש בקניית הבית כיון שהוא רק כיבוש דיחיד.

שוב קבלתי הערות מהרה"ג אלישע וולפסון שליט"א, וזה מה שהשבתי לו:

(א) כתב כת"ר, "כת"ר מאריך לדון בדיני ס"ס בנוגע לחשש כניסה לחיל ולמסקנה כתב כך, "ולכן לפי זה עדיין י"ל ס"ס הנ"ל, ואין לחוש שמא הוא יעבור במקום החיל". ראשית, לא הבנתי מדוע צריך כאן ס"ס, הרי כניסה לחיל זהו איסור דרבנן ואם כן סגי בספק אחד."

וי"ל דאה"נ שיש רק איסור דרבנן לטמא מת להיכנס לחיל, כמבואר בכלים פ"א מש"ה, ופירש הר"ש שם "היינו מדרבנן דמדאורייתא אפילו בעזרת נשים שרי שכל זה מחנה לוייה עד עזרת ישראל". וכן הוא ברמב"ם הל' ביאת המקדש פ"ג הל"ט, עיין בכסף משנה שם. וכן הוא בראב"ד הל' בית הבחירה פ"ז הל"טז ע"ש.

אלא כבר מבואר במה שכתבתי לרב דוד יעקובוביץ, שלענ"ד אין מקום החיל ידוע לנו בזה"ז (וכ"ש לדעת הרמב"ם שלא ביאר כמה רחוק החיל היה מכותל עזרת הנשים). ולכן י"ל שזה בכלל "חסרון ידיעה", ושוב אין לומר ספק דרבנן לקולא. אלא עדיין יש להתיר מטעם ס"ס. ולכן כתבתי, "ולכן מ"ש המהרש"ם הנ"ל "דפשטה הלכה כדעת הט"ז ודלא כהב"ש", אינו מוכרח, כיון שהרבה חולקים על הט"ז. אלא מצינו שיש מן האחרונים שסברו שאע"פ כן, עדיין יש לצרף ספק חסרון ידיעה לכל העולם לס"ס, וכמ"ש המהרש"ם הנ"ל. וכן הוא בדרכי תשובה ס"ק ס"ק שעג בשם הפר"מ ע"ש. ועיין עוד בשד"ח, דברי חכמים, סוף ס"סח ד"ה ודע' בשם הבית שלמה ע"ש."

(ב) כתב כת"ר, "דהנה לעצם השאלה האם ישנו איסור להיכנס בזמן הזה למקום המקדש, הנה שיטת הראי"ה קוק זצ"ל היא שלכו"ע ישנו איסור להיכנס למקום המקדש בזמן הזה (כמבואר באריכות בספרו 'משפט כהן' צו'). אך הגר"ש גורן זצ"ל בספרו 'הר הבית' פרקים כו', כז' הוכיח כי מנהג ישראל במשך זמן רב היה כשיטת הראב"ד והיינו באופן שאין איסור כלל וכפי שכותב המאירי (בית הבחירה' שבועות טז א) כי כן המנהג. ובפרק ג' שם מבאר הגר"ש כי משמע שגם הרס"ג סובר כשיטת הראב"ד. גם מדברי הרדב"ז בסי' תרצ"א נראה כי מבין בשיטת הראב"ד שאין איסור כלל להיכנס למקום המקדש."

(ר' יוחנן) שחדשו בה דברים ואמרו טבול יום לא יכנס למחנה לוייה". ופירש"י "למחנה לוייה. להר הבית". ולכן לפי זה לא מועיל טבילה להיכנס להר הבית, מ"מ כתבו התוספות בפסחים צב: "טבול יום לא יכנס במחנה לוייה. לא בכל המחנה אלא מעזרת נשים ולפנים כדתנן במסכת כלים (פ"א משנה ח) עזרת נשים מקודש הימנו שאין טבול יום נכנס לשם אבל בהר הבית היה נכנס וקרי חצר לעזרת נשים..." ע"ש. וכן הוא ברמב"ם בהל' בית הבחירה פ"ז הל"טו – יז ע"ש. הרי לפי דעת התוס' והרמב"ם אין איסור כלל לטבול יום להיכנס. ועוד, אף לדעת רש"י מהני הערב שמש. וכן הוא באגרות משה א"ח ח"ב בסוף ס"ק ג ד"ה ומה שתירצת, ע"ש. ולכן י"ל שאם טובל כראוי אין חשש. וכן נראה מהביע אומר הנ"ל שכתב, "והנה גם זה לא הותר אף לאחר שטבל לקריו, אלא חוץ למקום העזרות והחיל...". הרי מצד טומאת קרי מותר לטבול להיכנס להר הבית.

ולכן יש להעיר על הכפתור ופרח מאיזה טעם יש איסור. וצ"ל דאה"נ מדינא אין איסור אחר טבילה להיכנס להר הבית, אלא כיון שקשה להזהר בזה בכל הפרטים נהגו לאסור (ועיין במנחת יצחק שם אות ד בשם החת"ס שרק בימי חכמי ש"ס היו בקיאים בשמירת טהרה). וכן נראה, דבשלמא יש לומר לגבי איש פרטי שבקי בדיני קרי וזב שיש להתיר, אבל לא בסתם העם, שזה מביאם לידי תקלה.

(ד) כתב כת"ר, "האם לאדם פרטי שטובל כראוי מטומאת קרי יכול לעלות להר ולהיצמד לכתלים בהסכמה שבית המקדש ממוקם על הרמה."

נראה שאם הוא טבל כראוי שאין איסור בזה, שהעיקר הוא שאין כותל המערבי כותל העזרה כמו שסבר הרדב"ז אלא הוא כותל הר הבית, כמבואר ביביע אומר ח"ה י"ד ס"כז ע"ש. ולכן אם הוא הולך ממש סמוך לכותל ממילא שהוא הולך רק בהר הבית ולא לתוך החיל, והוא מותר. ועוד אין כל הכותל בכלל הר הבית כיון שהר הבית היה 500 אמה על 500 אמה. ולפי שיעורי ר" אברהם נאה ז"ל שכל אמה 48 ס"מ מצינו שזה 240 x 240 מ', ושיעור כותל המערבי מצפון לדרום הוא 488 מ', וכותל הדרומי 280 מ', וכותל המזרחי 471 מ', וכותל הצפוני 315 מ'. ולכן יש כמה מקומות בכותלים שאינם בכלל הר הבית כלל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

לשעתה ולא קידשה לעתיד לבוא צריך לחנך בשתי תודות... וע"כ צ"ל בדעת הרמב"ן דנהי דבשעה שהוא ביד זרים נתחלל, מ"מ תיכף כשהלכו הפריצים חזר קדושתו למקומו... ודוקא בעת שהפריצים בו נתחלל ותיכף כשהלכו הפריצים חזר קדושה למקומו... שקדושת הבית חזר תיכף כשהלכו הפריצים. וכ"ז ברור אין בו ספק כלל. ע"ש.

ועיין ביחזקאל פ"ז כב שכתב הרד"ק על הפסוק "ובאו בה פריצים וחללוה", "לשון נקבה על שכינת הכבוד החונה על הארון או אמר וחללוה על העיר, ויונתן תרגם ואסליק שכנתי מנהון על דאחילו ית ארעא בית שכינתי ויעלון בה רשיעין ויחלונה". הרי לת"י הטעם שיש כאן לשון נקבה הוא מפני "ארעא" של בית המקדש. וזה כדעת הרמב"ן, ודלא כדעת בעל המאור הנ"ל.

ולפי זה כתב הציץ אליעזר ח"י ס"א אות מג, "ומיד שהדבר חוזר לרשות ישראל הקדושה חוזרת ונאחזת בו מאליה". ובאות נ כתב "אבל ברגע שהמקום חוזר לרשותינו כפי שהוא כיום, חוזרת ממילא על מכוונה הקדושה שעל המקום, באופן שניתן לומר שבזמנינו עתה גם החולקים על הרמב"ם יודו "ע"ש.

אלא יש לדון בדבריו, שאפשר לפרש הפסוק "ובאו בה פריצים וחללוה", שיש כאן שני דברים, בתחילה באו הגוים ואחר כך חיללוה ע"י מעשה אחר כגון ע"ז וכדומה. או י"ל שאין כאן שני דברים אלא הביאה עצמה היא החילול. וכן נראה מגדרים סב. שכתוב שם, "ובאו בה פריצים וחללוה, כיון שפרצום נעשו חול". הרי הפריצה עצמה למקום קדוש, דהיינו הביאה, ולכן שפיר כתב רש"י בע"ז נב: "מכיון שנכנסו עכו"ם להיכל יצאו כליו לחולין". הרי הכניסה עצמה היא החילול. ולכן שפיר כתב הבית יצחק הנ"ל "ותיכף כשהלכו הפריצים חזר קדושה למקומו", שהרי הקדושה תלויה על הכניסה והיציאה של הגוים, ולא על מה שהם עושים שם.

(כתב המגיה הרב חיים יהודה הריס שליט"א – לכאורה יש להעיר שלא רק באו אלא פרצו פרצות בחיל, וכיון ש"פרצום" "נעשו חול" ואין ראיה מכאן.

אמר המחבר. ויש להשיב. לא הביא כת"ר מקור לדבר זה. אלא נראה שכת"ר כיון למ"ש במשנה מדות פ"ב הל"ג. "לפנים ממנו סורג גבוה י' טפחים, וי"ג פרצות היו בו

וי"ל שכבר כתבתי כן לרב דוד יעקובוביץ, וז"ל "אין דעת הראב"ד ברורה בזה, דאה"נ שלדעת המאירי בשבועות טז. נראה שלדעת הראב"ד אף אין איסור דרבנן להיכנס למקדש בזה"ז, ולכן כתב המאירי שם "שכן המנהג פשוט ליכנס למקדש לפי מה ששמענו". וכן הבין הרדב"ז ח"ב ס"תרצא לדעת הראב"ד. מ"מ מצינו בבנין ציון ס"ב שעדיין יש איסור בזה לדעת הראב"ד, כיון שכתב הראב"ד "אין בו כרת", משמע דכרת ליכא אבל איסור איכא. וכן הוא במשפט כהן ס"צו. אות ו, שפירש בדעת הראב"ד, "ומה שהוא חולק על חיוב כרת אין בזה משום בטול לגוף הראיה של הדרשא ד"והשמותי את מקדשיכם", שגם הוא מודה שהקדושה קימת, גם כשהן שוממין, והשכינה אינה בטלה, ואפילו אם ירד חומר הקדושה לדעת הראב"ד מאיסור כרת לשאר איסור תורה, לא נפקצה בשביל כך ושפיר מתוקם קרא "והשמותי את מקדשיכם"... ואפילו אם יהא אסמכתא בעלמא ואין בו איסור תורה, מ"מ מודה דאיסור דרבנן איכא" ע"ש.

(ג) כתב כת"ר, "בנוסף לכך, מבאר הגר"ש גורן (שם פרק ד) כי מדברי הרמב"ן והריטב"א משמע כי אפילו למ"ד קדשה לעת"ל, הרי אין זאת כי אם כשאין במקום המקדש גוים, אך בעת שיש שם גוים הרי נתקיים הפסוק "ובאו בה פריצים וחללוה" ונפקא קדושת המקדש, ושוב אין איסור להיכנס למקום המקדש כלל. כמו כן, מביא הצי"א בח"י סי' א כי גם מהמהרי"ט משמע כדברי ראשונים אלו. ואומנם אומר הצי"א כי מכיוון ששבנו וכבשנו את הר הבית, הרי שוב אין כאן "ובאו בה פריצים" וחזרה הקדושה אף לשיטתם, אך לענ"ד מכיוון שבעוונותינו הרבים כעת מקום המקדש בהחלט מחולל בידי גוים, הם נמצאים בו ומנהלים את המקום, הרי שפיר נאמר "ובאו בה פריצים וחללוה".

וי"ל שכן הוא בבית יצחק א"ח ס"כז, וז"ל "דלא מצינו שקידשו מלכי בית חשמונאי מחדש העזרה וההיכל דלא יצא לחולין כלל, דקרא באו בה פריצים וחללוהו קאי אכלים כמ"ש רש"י (ע"ז נב:) וכיון שנכנסו נכרים להיכל יצאו לחולין הכלים, ולמזבח נמי היה דין כלי לזה אבל הבית גופו לא יצא לחולין. וכן מוכח מדברי בעל המאור שם. אמנם הרמב"ן שם כתב דגוף הבית יצא לחולין. ודברי הרמב"ן צ"ע מאד, דא"כ היה צריכין מלכי בית חשמונאי מחדש לחנך הבית בשתי תודות ובשיר, כדאמרינן בשבועות דאם קדושה הראשונה קידשה

קדושת בית המקדש. ושפיר הוא מ"ש כת"ר, "אך לענ"ד מכיוון שבעונותינו הרבים כעת מקום המקדש בהחלט מחולל בידי גויים, הם נמצאים בו ומנהלים את המקום, הרי שפיר נאמר "ובאו בה פריצים וחללוה".

ד) כתב כת"ר, "ובנוגע לעצם קדושת החיל, שיטת הראי"ה קוק (שם) כי קדושת החיל לא נפקא, מחמת שלא אסרו את הכניסה משום גזירת הרחקה לעזרה, אלא עשו מעלה עצמאית שאינה בטלה גם היום. אך מדברי הרדב"ז סי' תרצ"א משמע להדיא כי לא חשש לאיסור כניסה לחיל ואף לא לעזרת נשים ואת דבריו הביאו להלכה החיד"א, השערי תשובה וכף החיים (אור"ח תקס"א).

ויש להשיב. כתב הרדב"ז שם, "שאלת ממני אודיעך דעתי אם מותר ליכנס לעליות הבנויות סביב לבית המקדש שהן בולטות לתוך המקדש... וכל הבתים והעליות לצד המזרח מותר להכנס לשם, שהרי מכותל הר הבית המזרחי עד כותל העזרה המזרחי יש שי"ג אמה, וטמא מת מותר להכנס בהר הבית". משמע מדבריו שטמא מת "מותר" להיכנס להר הבית עד כותל העזרה

ולעיל מזה הוא כתב, "...וא"כ צריך לשער אם העליות אשר כנגד כותל זה לצד צפון רחוקים מכותל זה קל"ה אמה אינם בכלל העזרה, ואני שיערתי שיש בין כותל זה של צד דרום עד הבתים והעליות אשר בנויות לצד צפון יותר מקל"ה אמה ואינם בכלל הקדש ומותר ליכנס להם". הרי משמע שכל שהוא חוץ מקל"ה אמה, דהיינו העזרה, אף שהוא בתוך החיל מותר לטמא מת להיכנס בו.

אלא נראה שאין זה מוכרח, שהרדב"ז מיירי בעליות שכוללות להר הבית, והחשש הוא שמא אף הן בולטות לעזרה ולפנים. אלא כתב הרדב"ז שם, "והוי יודע דאיבעיא לן בגמרא תלה עצמו באויר העזרה מהו, וסלקא בתיקו, והוי איסורא דאורייתא לדעת הרב דס"ל בקדושתו עומד ואזלינן לחומרא ואסור... כתב הרמב"ם פ"ג מהל' ביאת מקדש וז"ל ואע"פ שהוא פטור מכרת מכין אותו מכת מרדות בין שנכנס למקדש דרך גגות בין שנכנס בו דרך פתחים בשידה תיבה ומגדל ע"כ... הגגין והעליות הבנויות עתה סביב למקדש שמא בתוך אויר העזרה הם בנויות". ע"ש. הרי אם טמא מת אסור להיכנס לחיל רק מדרבנן, אז י"ל שתיקו הנ"ל לקולא, וכן אין איסור להיכנס דרך גגות לחיל שזה הוי תרי דרבנן. ולכן משום זה הרדב"ז לא חש לאסור הכנסות לחיל, אבל לטמא מת לילך

שפריצים מלכי יו"ן...". הרי שהפרצות היו בימי מלכי יו"ן בזמן חנוכה, ולא מצינו זה בבית ראשון, שרק כתוב במלכים ב' פ"כה. ד. "ותבקע העיר...". וכן בירמיהו פ"נב. ז. "ותבקע העיר...". ולא מצינו בפירוש שהיו פרצות בחיל. ולכן כיון שהפסוק ביחזקאל פ"ז. כב. "ובאו בה פריצים וחללוה", מיירי בבית ראשון, הוא אינו מוכרח לפרש שזה מיירי דוקא בחיל. ועוד, כתב הרד"ק שם "וחללו הזרים במקום הצפון שלי בבית, והוא הדביר שהוא קדש הקדשים ששם הארון". הרי אין החילול עד שהם באו לקדש הקדשים, ואין חילול כשהם באו רק בחיל. ועוד, הלשון "פריצים" אינה משום שהם פרצו חומות, אלא משום שהם עצמם נחשבים פירוצים ורשעים, כמ"ש בתרגום שם, "ויעלון בה רשיעין ויחלוניה". ואה"נ בע"ז נב: שהגמרא הביאה פסוק זה ביחזקאל לגבי הכנסת היוונים בהיכל, אבל זה רק ללמוד מבית הראשון שכניסה בעלמא נחשבת לפירוע וחילול. ואין החילול משום שבזמן היוונים עשו י"ג פרצות בחיל, שזה רק אגב אורחיה. ולכן שפיר פירש"י בע"ז שם "מכיון שנכנסו עכו"ם להיכל יצאו כליו לחולין", משמע שהכניסה עצמה גורמת שהמקום נעשה חול, ולא איזו פרצה שהם עשו בחומה. אלא לכאורה משמע ממ"ש בגמ' נדרים סב. "ובאו בה פריצים וחיללוה, כיון שפרצום נעשו חול", שיש לפרש שהפרצה עצמה בחומה נעשית המקום חול, ולא רק הכניסה. אלא נראה שאין לפרש לשון "פרצה" כאן כגון "פרץ גדר ישכנו נחש" (קהלת פ"י. ח), דהיינו פרצה בגוף החומה, אלא יש לפרש שהם הכניסו "בחזקה" ובלא פחד משום אדם, וזה כדמצינו כתוב בפר' ויצא פ"כח. יד. "ופרצת ימה וקדמה וצפנה ונגבה". ופירש אונקלוס "ותתקף למערבה...". ופירש"י "ופרצת. וחזקת. וכמו וכן יפרוץ בשמות א. יב.", דהיינו שכתוב בשמות שם, "וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ...". ופירש אונקלוס "וכן תקפין" ע"ש. וכן מצינו בפר' ויצא פ"ל. מג. "ויפרוץ האיש מאד מאד". ופירש אונקלוס "ותקף גברא לחדא". הרי שלשון "פרוץ" היא לשון חזקה. ולכן הכי יש לפרש הגמ' בנדרים "שפריצים נעשו חול", דהיינו שהם הכניסו בחזקה להיכל, בלי פחד משום אדם, ואין לפרש שהם פרצו חומה. ולכן שפיר פרש"י הנ"ל בע"ז "מכיון שנכנסו עכו"ם להיכל יצאו כליו לחולין". כן נראה לענ"ד.

ולפי זה נראה שאין החילול תלוי על מי הממשלה אם ישראלים או גוים, אלא על מי שנכנסו לבית המקדש. וא"כ כיון שבזמנינו עדיין הגוים נכנסים לבית המקדש, עדיין יש חילול, ואין לומר שלדעת הראב"ד ממילא חזרה

להתיר להיכנס למקום שיש רק ספק שמא הוא מקום החיל, קרוב לודאי שהוא גם יכנס למקום שודאי הוא מקום המקדש, וקשה לדקדק בזה. כן נראה לענ"ד."

וכתב כת"ר על זה, "הלא ידוע הוא שאין אנו רשאים לגזור גזירות מדעתנו לאסור את המותר, מאחרי תקופת התלמוד (עיין בשדי – חמד כללים מערכת ג' סימן י"א שציין דעת רבים וגדולים שהסכימו כן, ועיי"ע שם בפאת – השדה סי' ד' שדחה דעת יחיד הסובר שיש מקרים שבהם יכולים חכמי הדורות לגזור גזירות חדשות, והסכים שאין לגזור בשום פנים גזירות חדשות מדעתנו)".

ויש להשיב. אה"נ שאין לגזור גזירות חדשות מדעתנו, אלא עדיין יש לנו להסיר מכשול מבני ישראל, אם אנו רואים שאיזה דבר מביא לידי תקלה. וזה כדמצינו במו"ק ה. לגבי מצינין את הקברות, "רבי אבהו אמר מהכא וטמא טמא יקרא טומאה קוראה לו ואומרת לו פרוש... אביי אמר מהכא ולפני עור לא תתן מכשול". ופירש"י "כלומר עשו דבר על הטומאה שלא יהו נכשלים בה נושאי תרומה וטהרות."

וכתב המשנה למלך הל' שביתת יו"ט פ"ז הל' טז, "וראיתי לרבינו ז"ל בפ"ו מהל' טומאת צרעת דין ו' שכתב מצות עשה שיהיה המצורע המוחלט וכו' ומודיע העוברים עליו שהוא טמא... ומה שכתב רבינו באותו פרק דין ח' ולא המצורעים בלבד אלא כל המטמאים את האדם חייבים להודיע לכל שהם טמאים כדי שיפרשו מהם הוא אסמכתא בעלמא וכההיא דאמרינן בפ"ק דמ"ק (דף ה'). רמז לציון מן התורה מנין רבי אבהו אמר מהכא וטמא טמא יקרא טומאה קוראה לו ואומרת לו פרוש". הרי שיש חיוב להודיע לפרוש אחרים מחשש איסור. ועיין להחיד"א ז"ל בעין זוכר מע' צ אות יא, אם יש בזה חיוב מן התורה או רק מדרבנן. ועיין עוד בשדי חמד כללים מע' ו כלל כו אות כה ע"ש. ובלב שומע מע' ל אות מז ע"ש.

וזה כדמצינו שכתב הרמב"ם בהל' שביתת יו"ט פ"ו הל' כא, "חייבין בית דין להעמיד שוטרים ברגלים שיהיו מסבבין ומחפשיין בגנות ובפרדסים ועל הנהרות כדי שלא יתקבצו לאכול ולשתות שם אנשים ונשים ויבואו לידי עבירה. וכן יזהירו בדבר זה לכל העם כדי שלא יתערבו אנשים ונשים בבתיהם לשמחה. ולא ימשכו ביין שמא יבואו לידי עבירה." וכן הוא במרן ס"תקכט ע"ש.

ברגליו בדרך רגיל לחיל, אף בזה"ז י"ל שלדעת הרדב"ז הוא איסור דרבנן.

ואגב יש להעיר על הרדב"ז הנ"ל שכתב "מכותל הר הבית המזרחי עד כותל העזרה המזרחי יש שי"ג אמה", שאין זה נכון. כתוב במשנה פ"ב א דמדות "הר הבית היה חמש מאות אמה על חמש מאות אמה, רובו מן הדרום, שני לו מן המזרח שלישי לו מן הצפון, מיעוטו מן המערב...". הרי אין כתוב במשנה שיעור בדיוק, כמה למערב וכמה למזרח. וכתב התוס' יו"ט שם "וכל אורך העזרה מן המזרח למערב קפ"ז, שבעזרה הפנימית אנו קיימין ואין עזרת נשים בכלל, וכן הם דברי הרמב"ם פ"ה מהל' בית הבחירה... נמצא שבאלו שתי הרוחות הנותר מהר הבית הוא שי"ג... וכשתחלק שי"ג ותתן דרך משל רי"ג למזרח ישאר ק' למערב" ע"ש. הרי אין שיעור בפירוש בין כותלי הר הבית לעזרה. ולכן מ"ש הרדב"ז שהיה שי"ג אמה "מכותל הר הבית המזרחי עד כותל העזרה המזרחי", הוא אינו נכון שא"כ לא נשאר מקום פנוי כלל בין כותל המערבי של הר הבית וכותל המערבי של העזרה, שהרי בעינין קצת מהשי"ג לצד המערב והשאר למזרח. ועיין ביביע אומר ח"ה י"ד ס"כז אות ג עוד קושיות בתשובת הרדב"ז הנ"ל.

ומ"ש כת"ר, "ואת דבריו הביאו להלכה החיד"א", אין זה מוכרח, שהרי כתב הברכ"י בס"תקסא אות ג, "מותר להתקרב אל פתח בית המקדש וליכנס לעליות אשר סביב בית המקדש. הרדב"ז בתשובה ס"תרצא, ועיין בס' דרך הקדש למהרח"א. וי"ל שאף שהחיד"א העתיק הרדב"ז אין להוכיח מזה שהוא הסכים עמו להלכה, שאין לומר שהחיד"א הסכים למה שהוא הביא בספרו אלא אם הוא עצמו כתב "וכן עיקר" וכדומה. וכן הוא כתב בהקדמת המחבר"ר וכן בחיים שאל ח"א ס"ח, וביוסף אומץ ס"פא בד"ה והנה. וכן כתב הרב פעלים בח"ד י"ד ס"כח וז"ל "וכבר הוא כתב, כל דבר שהוא מעתיקו בספריו ברכ"י ומחבר"ר ואינו מגלה דעתו בפירוש לענין הלכה, אין להוכיח מזה על הסכמת דעתו כלל." וכן הוא בנר"ד.

ואה"נ שהכה"ח הביא דעת הרדב"ז שם באות ח, מ"מ זה רק להסכים שמותר להיכנס לעליות הנ"ל, אבל אין להוכיח מזה שהכה"ח סבר שמותר לטמא מת להיכנס לחיל בזה"ז.

(ה) **כתבתי**, "אלא כשאני לעצמי נראה שלמעשה שאין לסמוך על ס"ס הנ"ל, שזה מביא לידי תקלה, שאם יש

ולכן ה"ה בנד"ד אם יש כמה בני אדם עולים להר הבית, יום אחר יום, אף שנותים להם "מפות מדויקות היכן מותר ללכת" כמ"ש כת"ר, קשה לשמור יום אחר יום מאלו שרוצים לפרוץ גדר להיכנס למקומות אסורים מטעם איזו רוח שטות בנפשם, או בשוגג. ואם מתירים להיכנס להר הבית אז ממילא הולכים שם כל מיני אנשים בין חכם בין רשע בין תם ובין שאינו יודע לשאול, וודאי זה מביא לידי תקלה.

וגם י"ל דלא שייך לומר בזה "אין לגזור גזירות חדשות", שהרי כתב הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה, ד"ה נמצא, "רבינא ורב אשי וחבריהם סוף גדולי חכמי ישראל המעתיקים תורה שבעל פה, ושגזרו גזרות והתקינו תקנות והנהיגו מנהגות, ופשטה גזירתם ותקנתם ומנהגותם בכל ישראל בכל מקומות מושבותם. ואחר ב"ד של רב אשי... נתפזרו ישראל בכל הארצות... לפיכך אין כופין אנשי מדינה זו לנהוג כמנהג מדינה האחרת, ואין אומרים לב"ד זה לגזור גזירה שגזר ב"ד אחר במדינתו..." ע"ש. משמע מזה שב"ד בעירו יכול לגזור גזירה, אבל אין רשות להם לגזור למדינה אחרת.

וכן הוא בריב"ש ס"רעא. שכתב "אבל חכמים יחידים לא היו גוזרים גזירות על כל ישראל כי אם לבני עירם או מדינתם, כי אחרים אין להם לקבל גזירותיו... ואין לרבנים יחידים לגזור ולאסור במלכות אחרת חוץ לממשלתם דברים המותרים מדין התלמוד". ע"ש. הרי דאה"נ שאין לגזור גזירות חדשות בזה"ז, אבל עדיין יש רשות לב"ד באיזו עיר להסיר תקלה מהעם ולאסור מה שהוא מותר מצד הדין באותה עיר.

וכן הוא בחתם סופר ח"מ ס"מא שכתב הרב השואל, "ובמה שאינו מהדין אין לשום רב ומורה לגזור במדינתו מה שנוגע למדינה אחרת כמ"ש הריב"ש בתשובה". וכתב החת"ס שם, "האמת כן הוא בודאי שאין רב יכול לגזור על מדינה אחרת שיש שם חבר עיר". הרי ההקפדה על עיר אחרת, אבל על אותה עיר עצמה שפיר הוא לב"ד לגזור גזירה. (ועיין בציץ אליעזר ח"ט ס"נא אות ג שכתב, "הרבה מן הראשונים ומן הפוסקים ובכללם הטור והש"ע... סוברים דכשהשעה צריכה לכך יכולים אף בית דין בזה"ז להכות ולהעניש ואפילו דין מיתה. אלא יש חילוקי דעות איזה ב"ד יכול להעניש כך, ובאיזה אופן..." ע"ש. וק"ו שב"ד יכולים לגזור גזירה באותה עיר).

ולפי זה יש להסביר מ"ש הכנה"ג א"ח ס"תסא, "אמר המאסף שמעתי בימי ילדותי שפעם אחת חבר היתה מטגנת דגים בשמן במחבת, והמנהג כשטוגנין דגים טחים אותם בקמח שלא ידבקו במחבת, ולפי שבפסח אין יכולין לעשות כן, לקחה האשה הנזכרת מצה אפויה וטחן אותה עד אשר דק דק היטב ונעשית כקמח והטיח בה את הדגים, ובעת ובעונה ההיא נכנסה השכנה וראתה לאשה הנזכרת שהיתה מטחת הדגים באותה הקמח, וחשבה שהיתה קמח ממש, למחר הביאו לה דגים לטגן וטחה אותם בקמח ממש, ביני וביני נכנס בעלה וראה את אשתו שהיתה טוחה הדגים בקמח ויגער בה, אף היא תשיב אמריה כזאת וכזאת עשתה אשה החכם אתמול ומה תצעק עלי... ונשמעו הדברים לחכמי העיר גזרו שלא יעשו עוד כן מפני מראית העין, וכן הוא המנהג עד היום הזה". ע"ש כל דבריו.

וכתב הפר"ח שם ס"ק ב על זה, "ואני אומר שהכל מותר מן הדין ואין לנו לגזור גזירות מדעתינו, ומה בכך אם אשה אחת טעתה בדין". ויש להשיב, שנראה שמה שגזרו חכמי העיר, הוא רק לאותה עיר אבל לא לשאר העולם, והרשות בידם לגזור כן, כנראה מהרמב"ם והריב"ש הנ"ל. ומסתמא שכן סברת הכנה"ג עצמו שהעיד על גזירה זו ולא פקפק כלל על חכמי העיר.

ולפי זה אם ב"ד של ירושלים רוצים לגזור על עירם דוקא, הרשות בידם, וכיון שבית המקדש הוא בתוך ירושלים, ממילא שהב"ד יכולים לגזור איזו גזירה כדי להפריש את העם מאיסור. וזה לפי מה נראה מהרמב"ם והריב"ש והכנה"ג וחכמי עירו, והחת"ס הנ"ל. כן נראה לענ"ד.

ו **כתבתי** "ולפי כל זה יש לדון בנד"ד, שנראה שיש מ"ע של כיבוש רק כשזה "מדעת רוב ישראל", ולמעשה זה על פי הממשלה בזמנינו, שבענין זה הם מדברים בעד רוב ישראל, כיון שהם קבלו רשות למשול מרוב ישראל. ולכן נראה שרק כשיש רשות מהממשלה יש מ"ע של כיבוש הארץ, ואם אין רשות אין מצוה. כן נראה לענ"ד."

וכתב כת"ר, "אכן למעשה הממשלה מאפשרת עלייה להר הבית וכל החפץ לעלות יכול לעלות..."

ויש להשיב, דאה"נ יש לנו רשות מהממשלה לעלות להר הבית, אבל אין לנו רשות לגרש את הגוים משם, ומצוות כיבוש היא מה שאנו מגרשים הגוים מהארץ, וכמ"ש בפר'

של החיל נמצאים בעליות, אלא ע"כ לומר שצידד להתיר מכוח עליות רק גבי אותם עליות אשר "בולטות הרבה לתוך המקדש" דאז חיישינן שנכנסין תוך העזרה, אך לכל קמה' אמות שאסורין מדרבנן להיכנס בטומאת מת, לא חייש כלל ושרי אף ללא עליות לילך ברגליו בדרך רגיל. ע"כ דברי כת"ר.

ולענ"ד נראה מדברי הרדב"ז שהיו כמה גגין ועליות בכל החיל ועזרת הנשים, ומהם שבולטים אף לעזרה, ולכן אפשר להיכנס בקמה' אמות של החיל ועזרת הנשים, ע"י גגות ועליות. וזה מ"ש "וכל הבתים והעליות אשר בצד מזרח מותר להכנס לשם", משמע שיש הרבה בתים וגגות ועליות בהר הבית עד העזרה. וכן נראה מהשאלה, שכתוב שם "אם מותר ליכנס לעליות הבנויות סביב לבית המקדש", משמע שיש כמה עליות שם. ולכן הרדב"ז לא חש להיכנס לחיל ועזרת הנשים כיון שאפשר להיכנס דרך גגות ועליות, והוא סבר תיקן דרבנן לקולא, משא"כ בגגות ועליות שבולטות לתוך העזרה.

ומ"ש הרדב"ז הנ"ל "מכותל הר הבית המזרחי עד כותל העזרה המזרחי יש שי"ג אמה וטמא מת מותר להכנס בהר הבית", יש לפרש שכן הוא שמותר לגמרי להיכנס להר הבית, ואף בחיל ועזרת הנשים הוא מותר מן התורה כיון שהם בכלל מחנה לוייה.

(ב) **שוב** כתב כת"ר: "וראיתי לרב ישראל אריאל שליט"א בחוברת 'בית ה' נלך' שביאר את דברי הרדב"ז שהתיר כניסה לחיל ולעזרת נשים, ע"פ תשובתו בחלק ב סימן תרלג' שכותב שם כך.

"שאלת ממני אודיעך דעתי על מה סמכו השוכנים בירושלם תוב"ב שאינם נזהרים בעשר קדושות שיש בירושלים לדעת הרמב"ם ז"ל שכתב פרק ששי מהלכות בית הבחירה ובמה נתקדשה בקדושה ראשונה שקדשה שלמה שהוא קדש העזרה וירושלם לשעתן וקדשן לעתיד לבוא ע"כ. והוא ז"ל כתב פ"ז ירושלם מקודשת משאר עירות וכו' ואלו דברים שנאמרו בירושלם וכו'.

תשובה... ולא ראינו מימינו מי שנזהר באחת מהם ולפיכך צריך לתת טעם נכון לכל החומרות ואומר דנהי דירושלם קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולעתיד לבא, לדברים הנוהגים בה מן התורה אבל מה שהוא מדרבנן לא אמרו אלא היכא דשייך טעמא דבשבילה החמירו ואם נסתלק

מסעי, "והורשתם את הארץ וישבתם בה...". ופירוש "והורשתם" הוא "וגרשתם", כמ"ש רש"י שם. ולכן כיון שאין לנו רשות מהממשלה לגרש אותם, ממילא דליכא מצוות כיבוש כשכבר כתבתי.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בענין זה, וזה מה שהשבתי לו:

לכבוד הרה"ג אלישע וולפסון שליט"א

דעת הרדב"ז

(א) **כתבתי** שאין זה מוכרח לדעת הרדב"ז שמותר להיכנס לחיל בזה"ז. אלא י"ל שאף בזה"ז י"ל שיש איסור דרבנן, אלא הוא מקיל רק לגבי עליות וגגות בחיל ועזרת הנשים, שדין עליות וגגות נשאר בתיקו. ולכן כתבתי, "אם טמא מת אסור להיכנס לחיל רק מדרבנן, אז י"ל שתיקו הנ"ל לקולא, וכן אין איסור להיכנס דרך גגות לחיל שזה הוי תרי דרבנן. ולכן משום זה הרדב"ז לא חש לאסור הכנסות לחיל, אבל לטמא מת לילך ברגליו בדרך רגיל לחיל, אף בזה"ז י"ל שלדעת הרדב"ז הוא איסור דרבנן."

וכתב כת"ר על זה: "לענ"ד לא יתכן לומר כן בשיטת הרדב"ז, וזה ע"פ המבואר בדבריו כי כל מה שצידד אחר הספקות, זה אינו במקום החיל ועזרת נשים משמע מדבריו להדיא ששם שרי בכ"ג ללא חשש, ומה שצידד להתיר מכוח ספיקות אינו אלא לעליות שהסתפק בהם שמא הם נכנסים למקום העזרה ממש, כדבריו שם וז"ל:

"ואם העליות בנויות לצד מזרח הנה נתבאר כי הכותל המזרחי אשר היא בנוי עתה הוא כותל הר הבית המזרחי ... וכל הבתים והעליות אשר בצד מזרח מותר להכנס לשם, שהרי מכותל הר הבית המזרחי עד כותל העזרה המזרחי יש שי"ג אמה וטמא מת מותר להכנס בהר הבית. ודרך כלל אני אומר כי הבתים או העליות אשר לצד צפון וצד מזרח אין בהם ספק אצלי ומותר ליכנס להם אם לא תהיה בולטת הרבה לתוך המקדש דאז צריך אומד וכן אותם של צד דרום ומערב צריכין אומד..." עכ"ל.

מפורש מדבריו דשרי להיכנס לכל התחום אשר ממזרח למערב שאינו מכלל קפז' אמה של העזרה, והרי לא יתכן לומר כי כל קלה' אמות של עזרת נשים ועוד עשר אמות

ויש להשיב. כתב הכה"ח בס"תקסא. אות ח. "מותר להתקרב אל פתחי בהמ"ק וליכנס לעליות אשר סביב בהמ"ק." הרי הוא התיר רק ליכנס לעליות, והוא לא כתב שמותר ליכנס בדרך רגיל לחיל ועזרת הנשים.

שמירת המקדש ואם יש מצוה לעלות שם

(א) **כתבתי**, "אה"נ שאין לגזור גזירות חדשות מדעתנו, אלא עדיין יש לנו להסיר מכשול מבני ישראל, אם אנו רואים שאיזה דבר מביא לידי תקלה... וזה כדמצינו שכתב הרמב"ם בהל' שביתת יו"ט פ"ו הל"כא. "חייבין בית דין להעמיד שוטרים ברגלים שיהיו מסבין ומחפשיין בגנות ובפרדסים ועל הנהרות כדי שלא יתקבצו לאכול ולשתות שם אנשים ונשים ויבואו לידי עבירה. וכן יזהירו בדבר זה לכל העם כדי שלא יתערבו אנשים ונשים בבתיהם לשמחה. ולא ימשכו ביין שמא יבואו לידי עבירה." וכן הוא במרן ס"תקכט ע"ש. ולכן ה"ה בנדר"ר..."

וכתב כת"ר, "ולענ"ד דון מין דין, דאע"פ שראו חכמים שיש חשש שיבואו ישראל לדבר עבירה, אפ"ה לא אסרו את המותר ואת מצוות שמחת הרגל, אלא תקנו להעמיד שוטרים אשר יזהירו את העם לכל ייכשלו. וממש כך ה"ה בנדר"ד, דהרי יש מצווה מן התורה לשמור את מקום המקדש שלא ייכנסו אליו בטומאה, כפי שנאמר במדבר פרק יח'... אכן ישנה מחלוקת בפוסקים האם מצווה זו קיימת גם בעת החורבן. בכל אופן נראה פשוט מסברה שכאשר עם ישראל שב להר הבית, חובה עלינו לחדש את השמירה, על מנת שלא ייכשלו ישראל בכניסה למקומות האסורים, וכפי שכתב כת"ר כי מצווה עלינו לאפשרי מאיסורא. אך אין התורה מצווה אותנו להתרחק ממקום המקדש מכל וכל מפני פחד להיכשל באיסורים, אלא מצווה אותנו לתקן דרך נכונה של שמירה, הזהרה והדרכה בכדי שלא ייכשלו. כך יש לנו להורות לציבור את האופן המותר והאסור, ואף להעמיד שומרים ושלטים להורות את המסילה העולה בית א-ל, אך אין לאסור את המותר ומאי דאיכא ביה מצווה רבה. "ע"כ דברי כת"ר.

וי"ל שכל זה נכון אם שמירה זו מועילה, אבל אם גם יעלו כמה ישראלים שאינם שומרים תורה ומצוות, והם אינם שומעים לנו, והם הולכים במקומות אסורים ויש זלזול למקדש, וכל זה מפני שאנו "פותחים את הדלת" ואומרים שהוא מותר ליכנס לקצת מקומות במקדש, אז יצא שכרו

הטעם נסתלקה הגזרה ... וא"ת כל גזרות חכמים כך הם שאף על פי שבטלו הסבה שגזרו בשבילה עדיין הגזרה קיימת, לא קשיא דגזרה לחדוד וקדושה לחדוד וכיון שנתבטלה הסבה נתבטלה הקדושה. ותו איכא טעם כללי שלא גזרו אלא בזמן שאפשר להתקיים אבל האידנא דרובה עכו"ם אי אפשר להתקיים גזרתם שאם לא יעשו ישראל יעשו העכו"ם ומה הועילו בתקנתם וזה טעם נכון על שאלתך ודוק." עכ"ל.

לאור דברים אלו נראה כי הרדב"ז התיר לגמרי הכניסה לחיל ולעזרת נשים בטומאת מת, שאיסור הכניסה לשם אינו אלא ממעלה דרבנן שאינה נוהגת כיום כעולה מדבריו. "ע"כ דברי כת"ר.

ויש להשיב, שכל קדושות אלו הם רק לגבי ירושלים ולא לגבי המקדש עצמו. וכן הוא ברמב"ם הל' בית הבחירה פ"ז הל"ד, "ירושלים מקודשת משאר העיירות המוקפות חומה. שאוכלין קדשים קלים ומעשר שני לפנים מחומתה. ואלו דברים שנאמרו בירושלים. אין מלינין בה את המת. ואין מעבירין בתוכה עצמות אדם ואין משכירין בתוכה בתים...". ורק אחר כך בהל' טו טז, כתב הרמב"ם "הר הבית מקודש ממנה שאין זבין וזבות נדות ויולדות נכנסין לשם. ומותר להכניס המת עצמו להר הבית ואין צריך לומר טמא מת שהוא נכנס לשם. החיל מקודש ממנו שאין עכו"ם וטמא מת ובוועל נדה נכנסים לשם." ע"ש.

הרי כל מ"ש הרדב"ז בתשובה הנ"ל הוא רק לגבי ירושלים, ולא לגבי ההר הבית והחיל, ואין להביא ראיה ממ"ש הרדב"ז לגבי קדושות ירושלים שהיא קיל טפי, לקדושת החיל שהיא חמירא טפי.

דעת הכה"ח

כתבתי, "ואה"נ שהכה"ח הביא דעת הרדב"ז שם באות ח, מ"מ זה רק להסכים שמותר להיכנס לעליות הנ"ל, אבל אין להוכיח מזה שהכה"ח סבר שמותר לטמא מת להיכנס לחיל בזה"ז."

וכתב כת"ר, "לענ"ד אי אפשר לומר כן, דמכיוון שמתיר כף החיים להיכנס לעליות הסמוכות לעזרה, הרי שהתיר את הכניסה לגמרי למקום החיל ועזרת נשים אף במקום שאינו "עלייה" וכן"ל."

הבית בזה"ז, ובשלמא אם יש מ"ע לעלות אולי י"ל כדברי כת"ר, אבל יותר נ"ל שבעת חרבן הבית ליכא מ"ע לעלות שם. ויש לפרש שיחי.

כתב הרב דוד יעקובוביץ שליט"א במכתבו שיש כמה מצוות להיכנס להר הבית:

- א. 'לא תחנם' – איסור לתת לגויים חניה בארץ ישראל, בוודאי הוא הדין בהר הבית.
- ב. 'והורשתם את הארץ' – כדברי הרמב"ן 'שלא נעזבנה בידי האומות או לשממה'.
- ג. מצוות 'מורא מקדש'.
- ד. 'לשכנו תדרשו ובאת שמה'.
- ה. 'עובדהו במקדשו': המתפלל בהר הבית או משתחוה – מקיים מצות עשה. ע"כ דבריו.

לגבי לא תחנם והורשתם וכבוש הארץ, כבר כתבתי במכתב הקודם, "דאח"נ יש לנו רשות מהממשלה לעלות להר הבית, אבל אין לנו רשות לגרש את הגוים משם, ומצוות כבוש היא מה שאנו מגרשים הגוים מהארץ, וכמ"ש בפר' מסעי, "והורשתם את הארץ וישבתם בה...". ופירוש "והורשתם" הוא "וגרשתם", כמ"ש רש"י שם. ולכן נראה שאין מועילה עלייה להר הבית במצוות אלו.

אלא כתב כת"ר על זה, "בנדון זה האריך הגר"ש גורן זצ"ל בספרו 'הר הבית', נביא מקצת דבריו, ז"ל (עמ' 42): "הר הבית ומקום המקדש, להסגיר אותו לערבים שהם יחללו את קדושתו ויקנו חזקה עליו, ע"י שאנו נדיר רגלינו מלעלות לשם, בוודאי שזה נוגד את ההלכה ויש בזה משום איסור "לא תחנם" (דברים ז, ב) – "לא תתן להם חנייה בקרקע" (ע"ז כ.). וגם יש בזה איסור חמור של חילול המקדש, כמו שמקונן הנביא: "על זה היה דווה לבנו על אלה חשכו עיננו, על הר ציון ששמש שועלים הלכו בו" (איכה ה יז-יח). שלטון הערבים בהר הבית חמור מנקודת ההשקפה של ההלכה ומסוכן יותר משועלים, כאשר שועלים אינם מחללים אותו מקדושתו, ואינם מסכנים את חיי האדם מסביב, אבל שונאים נכרים מחללים את קדושתו, כהגדרת הנביא: "ובאו בה פריצים וחללוה" (יחזקאל ז, כב.). וכבר קבעו גדולי הפוסקים שבניגון וחורבן של ערי יהודה אינו תלוי בזהות תושביהן, אלא בשלטון על הערים הללו. כמו שפסק המג"א (אור"ח סי' תקס"א סק"א), ע"פ דברי הבית יוסף בנוגע להלכה "הרואה ערי יהודה בחורבן... כתב ע"ז המג"א: "אע"פ

בהפסדו. ובשלמא ברמב"ם הנ"ל לגבי שומרים בגנות ביו"ט, השומרים מועילים ויש שמירה טובה, אבל בנד"ד אם אנו "פותחים את הדלת", הכל יכולים ליכנס ואף אלו שאינם רוצים לשמוע לאזהרות שלנו. ואף לפי הרמב"ם הנ"ל י"ל שאם אין מועילים השוטרים בגנים, ועדיין יש ערבות נשים ואנשים, אז יותר טוב לומר שאין להיכנס לגנים כלל ביו"ט. וכן הוא בנד"ד.

(ב) **כתבתי**, "אם יש כמה בני אדם עולים להר הבית, יום אחר יום, אף שנותנים להם "מפות מדויקות היכן מותר ללכת" כמ"ש כת"ר, קשה לשמור יום אחר יום מאלו שרוצים לפרוץ גדר להיכנס למקומות אסורים מטעם איזו רוח שטות בנפשם, או בשוגג. ואם מתירים להיכנס להר הבית אז ממילא הולכים שם כל מיני אנשים בין חכם בין רשע בין תם ובין שאינו יודע לשאול, וודאי זה מביא לידי תקלה."

וכתב כת"ר, "לענ"ד אין לומר כן, דאין לנו לחשוש לכך שע"י שיראי ה' מקיימים מצוות, יבואו אחרים וייכשלו בעבירות, שעל כך אמרו חז"ל "אין לדבר סוף". וכ"כ הגר"ד ליאור שליט"א (שו"ת דבר חברון ח"ג). שהרי אם נאמר כן, נראה שנצטרך להימנע ממצוות רבות, כגון, לומר שאסור לעלות לארץ ישראל, שהרי יש כאן מצוות רבות אשר אינם חייבים בהם בחו"ל, וכאשר אנו מאפשרים עלייה לארץ, עוד יבואו ע"כ רבים להיכשל באיסורי תורה חמורים של טבל ושל שביעית וכיוצא בזה. ואם עוד נאפשר את הגעתם של שאר עמינו הפזורים בגולה, הרי שייתכן ונתחייב בשביעית וביובל מן התורה, וחלילה כמה רבים עלולים להיכשל בזה. האם נאמר כעת שיש לאסור את העלייה לארץ מפני כך? כמו כן, נאמר שאסור לחתן זוג שיש חשש שלא ישמרו כראוי על דיני טהרת המשפחה, שהרי אנו נותנים יד ומכשילים אותם חלילה בכרת? אלא על דברים אלו וכיוצא בזה אמרו חז"ל אין לדבר סוף. אין לאסור את המותר שמא יבואו אחרים להתיר את האיסור. כן הדבר בנוגע לנד"ד, יראי ה' וודאי נזהרים בדקדוק ההלכה ועולים רק בטהרה למקומות המותרים, ואין אנו אחראים למי שעובר בשאט נפש על דברי התורה. ע"כ דברי כת"ר.

ויש להשיב. אפשר לומר כדברי כת"ר כשאדם שומר תורה ומצוות רוצה לקיים מצוה, שאין למנוע אותו מקיום המצוה מפני חשש שלא ישמרו אחרים המצוות כראוי. אולם כשאני לעצמי לא ברור לי שיש מ"ע לעלות להר

וכן הוא לגבי המקדש אין הליכת הישראלים שם סימן לקנין כיון שעדיין הגוים שם והם הולכים ושבים שם כל היום, ומה קנין יש לישראלים כשהם הולכים בו. ולכן עדיין נראה שעיקר הכבוש הוא כשמגרשים הגוים מהמקדש.

ולגבי מצוות מורא מקדש, המצוה היא שלא לבנות המקדש כשהוא הולך שם, כמבואר ברמב"ם בהל' בית הבחירה פ"ז ע"ש. אולם אין מצוה מעיקרא לילך שם משום הפסוק "ומקדשי תיראו", אלא רק אם הוא בוחר לילך שם אז יש ליזהר "שלא יכנס אדם להר הבית במקלו או מנעל שברגליו וכו'" (עיי' עוד בזה לקמן אות ג').

ולגבי "לשכנו תדרשו ובאת שמה", י"ל שלא שייכת מצוה זו בעליה להר הבית, וכל כוונת המצוה היא לבנות את הבית. וזה כמ"ש הרמב"ם בהל' מלכים פ"א הל"א, "שלש מצות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ. למנות להם מלך שנאמר שום תשים עליך מלך. ולהכרית זרעו של עמלק שנאמר תמחה את זכר עמלק. ולבנות בית הבחירה שנאמר לשכנו תדרשו ובאת שמה." ועיי' בלחם משנה שם שכתב, "קשה דבהלכות בית הבחירה פ"א כתב רבינו מצות עשה לעשות בית לה' כו' שנאמר ועשו לי מקדש, וכאן הביא קרא אחרינא דלשכנו תדרשו. וי"ל דהנהו קראי חד אתא למקדש שבמדבר וחד אתא למשכן שילה, וכדכתב רש"י ז"ל בפרשת ראה לשכנו תדרשו זה משכן שילה" ע"ש.

וגם כתב הרמב"ם בהל' קידוש החדש פ"ד הל"ב, "ואין מעברין את השנה אלא בארץ יהודה שהשכינה בתוכה שנאמר לשכנו תדרשו. ואם עיברוה בגליל מעוברת". ע"ש. ואף כאן נראה שאין כוונת הפסוק שצריך להתפלל בבית המקדש. וכתב בנחל איתן שם, "והקשו התוס' דבשלהי ברכות (דף ס"ג ע"ב) יליף לה מקרא דמציון תצא תורה. ומהרש"א בחידושי אגדות שם תירץ דאיצטריך ההוא קרא לזמן הזה שאין בית המקדש קיים, דמקרא דלשכנו תדרשו ליכא למעט חוצה לארץ אלא בזמן שבהמ"ק קיים, דלשכנו היינו בזמן שהשכינה שורה שם ע"כ. (לפי דבריו תקשי על רבינו שלא הביא כאן רק לשכנו מנא לן למעט מיניה שאר ארץ ישראל בזמן הזה). ונראה דמדסתם משמע ודאי דאף בזמן הזה אין מעברין אלא ביהודה וההיא דברכות אזלא רק למאן דאמר דקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד. אי נמי איצטריך לחוצה לארץ ולדיעבד וזה כבר כתב בפרק א' וכאן אזיל לטעמיה שכתב בפ"ו מהלכות בית

שיושבין בהן ישראל, כיון שהאומות מושלים עליהם מקרי חורבן", ומסתבר שאין הדבר תלוי בשליטה החוקית, כי אם בשליטה המעשית על המקום, כל שהנוכרים שליטים במקום נחשב המקום כחרב" עיי"ש. ע"כ דברי כת"ר.

ולא ראיתי כאן הערה על מה שכתבתי, דאה"נ שהגוים מחללים המקדש, אבל אין לנו רשות מהממשלה לגרשם משם, וממילא אין אנו יכולים לקיים מצוות והורשתם וכו'. ומ"ש שכיבוש וכו' תלוי על מי שמושל באותו מקום ולא על מי שיושב שם כמבואר במ"א, כן הוא אבל ממה נפשך את"ל שהממשלה שולטת על המקדש והגוים שם הם רק כאורחים שם, אז כבר יש קיום מצוות כיבוש, ועליית ישראלים אחרי כן אינה מעלה או מוריד לקיום מצוות כבוש שכבר המקדש תחת ידינו, ואת"ל שכיון שהגוים שם עדיין אין כבוש ואין המקדש תחת ידינו, אז אין לנו רשות מהממשלה לגרשם מהמקדש, ולכן אין בידינו לקיים מצוה זו.

שוב כתב כת"ר, "וכתב בזה הרב שמואל הכהן וינגרטן במאמרו 'הר הבית וקדושתו' (עמ' קפב) וז"ל: "הדבר היחידי היכול עתה לחזק את בעלותנו על ההר הקדוש הזה, הוא, 'קום והתהלך בארץ' אשר בהר, כדרשת חז"ל (ירושלמי קידושין פ"א ה"ג) על הפסוק (בראשית יג, יז): 'קום התהלך בארץ לאורכה ולרוחבה כי לך אתננה' – הכול מודין במוכר שביל לחברו, כיוון שהילך בו, קנאו. מ"ט, 'קום התהלך בארץ... כי לך אתננה'. להבטחת הקב"ה כי לך אתננה, תנאי מוקדם: קום התהלך לארכה ולרוחבה... אי ההילוך בהר, הוא כאילו אנו מוסרים כמו ידינו את החזקה על ההר למחזיקים בו עד עתה. "שב ואל תעשה" בנדון זה, ייחשב לקום ועשה... עכ"ל. עיי"ש.

ויש להשיב. מ"ש בירושלמי שיש קנין לשביל ע"י שהוא הולך בו, זה כהשביל תחת רשותו וכבר הלך משם חבירו, וע"י הליכה בשביל זה סימן שהשביל שלו. אולם אם חבירו נשאר שם ואף חבירו הולך בשביל אז מה מועיל הליכת הקונה כדי לקנות השביל, שכיון שאף חבירו שם וכיון שאף חבירו הולך ובא בשביל אין סימן לשינוי רשות, והקונה רק כ"אורח" שהולך בשביל של חבירו. וזה דומה למי שקונה איזה חפץ בהגבהה כשהמוכר עדיין אוחז בחפץ.

דהשתחוואה צורך עבודה היא. מ"ר. ופירש התוס' יו"ט בריש פ"ז דתמיד, "ומדלא כתבו עבודה היא, ודקדקו לכתוב צורך עבודה, ש"מ דאין דעתם למשרי השתחויה אלא כשהיא עם עבודה." הרי אין הפירוש של השתחויות בשעת תפילה לחודה, אלא הן שייכות לעבודה עצמה.

ונראה שהמקור למצוה זו בתורה הוא מ"ש בפר' שמיני פ"ט, "...וירד מעשות החטאת והעולה והשלמים. ויבא משה ואהרן אל אהל מועד, ויצאו ויברכו את העם, וירא כבוד ה' אל כל העם." וקושיא היא שאם כבר גמר מעשה הקרבנות ואהרן כבר יצא מהאהל מועד, מאיזה טעם חזרו משה ואהרן לבוא לאהל מועד. ותירץ רש"י שם, "ויבוא משה ואהרן. למה נכנסו... כיון שראה אהרן שקרבו כל הקרבנות ונעשו כל המעשים, ולא ירדה שכינה לישראל... מיד נכנס משה עמו ובקשו רחמים וירדה שכינה לישראל." וי"ל שבקשה זו היתה ע"י השתחויה. וזה כמ"ש מיד אחר כך שם בפסוק כד. "ותצא אש מלפני ה' ותאכל על המזבח את העולה ואת החלבים, וירא כל העם וירונו ויפלו על פניהם." ופירש בתרגום יונתן שם, "ואיתרכינו בצלו על אנפיהון." וכן הוא בתרגום ירושלמי שם. וכתב בפי' יונתן שם, "והוא לשון השתחויה וירידה בתפילה." ע"ש. וא"כ אף י"ל שכשמשוה ואהרן נכנסו להתפלל ולבקש מהקב"ה, דמסתמא שאף זה היה בהשתחויה. ואולי מפני שהעם כבר שמעו מה שעשו משה ואהרן, שהם למדו מהם ואף העם עשו כמותם להשתחוות ולהתפלל. ועיין הגר"א בפ"ז דתמיד, שכתב לגבי ברכת כהנים, "ובתחלה עשו את העבודה כנ"ל ואח"כ נכנסו להיכל ואח"כ ברכו את העם. וכ"ה מפורש בקרא "וירד מעשות כו' ויבוא משה ואהרן כו' ויצאו ויברכו." ע"ש. הרי דילפינן הסדר מפסוקים הנ"ל, וי"ל דה"ה שיש ללמוד דין השתחויה מפסוקים אלו, וכשכתבתי לעיל. ולפי זה מצינו שההשתחויות הן תפילה על קבלת העבודה, אבל כשאין עבודה במקדש אין מצוה של השתחויות. ואף שכתב רש"י בפרקי אבות פ"ה מ"ה, "כשהיו מתכנסין בעזרה ברגלים או בשאר ימות השנה, עומדין צפופין דחוקין בעמידתן, וכשהיו משתחוים כלפי השכינה לבקש ולשואל כל אחד כפי צרכיו היה ריוח כל כך שהיה בין אחד לאחד ד' אמות כדי שלא ישמע אחד תפלת חברו." ע"ש. הרי אף בזה י"ל שתפילת העם היתה בזמן העבודה, שמשמע שכל העם היו משתחוים בבת אחת, דהיינו בזמנים מיוחדים בסדר העבודה. ולכן בזה י"ל "עבדו במקדשו." ולכן מצינו שלדעת הרמב"ן אין מצוה רק להתפלל במקדש או להשתחוות שם שלא בשעת העבודה.

הבחירה דקדושת מקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה כו' ואע"פ ששוממין בקדושתן הן עומדים. ולפי שיטתו שפיר איכא למעוטי שאר ארץ ישראל מלשכנו אף בזמן הזה. הרי אף בזה"ז שייך "לשכנו תדרשו", אלא אין כוונת הפסוק להתפלל בבית המקדש אלא רק להקדים ארץ יהודה משאר ארצות.

ולגבי מ"ש הרב הנ"ל "עובדהו במקדשו", המתפלל בהר הבית או משתחוה – מקיים מצות עשה. מצינו מחלוקת במצוה זו. כתב הרמב"ם בספר המצוות מ"ע ס"ה לגבי מצוות תפילה, "ובמשנתו של רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אמרו מניין לעיקר תפלה מצוה, מהכא את ה' אלקיך תירא ואותו תעבוד, ואמרו עבדהו בתורתו ועבדהו במקדשו. רוצה לומר הכוון אליו להתפלל שם כמו שבאר שלמה ע"ה." הרי משמע שיש מ"ע להתפלל במקדש. וכן פירש הרמב"ן שם דברי הרמב"ם וז"ל "עבדו במקדשו, כלומר ללכת שם להתפלל בו." וזה כעין מ"ש הרמב"ן בפר' ראה פ"ב, ה, על הפסוק "כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלקיכם... לשכנו תדרשו ובאת שמה", וכתב הרמב"ן "שתלכו לו מארץ מרחקים ותשאלו אנה דרך בית השם...". ע"ש. וסבר הרמב"ם שאף להתפלל שם מצוה "שתלכו לו מארץ מרחקים".

אלא כתב הרמב"ן בספר המצוות שם, "פירושו לומר שיעבדו אותו במקדשו בעבודת הקרבנות והשיר והשתחויות שם...". וכתב במגילת אסתר שם שלדעת הרמב"ן, "מה שאמרו עבדהו במקדשו אין פירושו בתפלה." ע"ש. הרי לדעת הרמב"ן אין מ"ע מפסוק הנ"ל להתפלל במקדש. ועיין עוד ברמב"ן פר' ואתחנן, פ"ו יג ע"ש.

ומ"ש הרמב"ן שיש מצוה של השתחויות, נראה שזה רק בגמר עבודת המקדש והיא בכלל העבודה, ולא בשעת תפילה בלא עבודת המקדש. וזה כמ"ש בפי' רא"ש בתמיד לג: שכתב, "...נכנס להיכל להשתחוות, ואין זה ביאה ריקנית דהשתחוואה עבודה היא." וגם כתב הרא"ש שם "והשתחוה ויצא, כי עתה גמר עבודתו." וכן הוא בתוספות מנחות כז: שכתבו "להיכל כולו בארבעים. הקשה ה"ר י"ט מלפנצו מהא דתנן בפרק בתרא דתמיד (דף לג:) בזמן שכ"ג נכנס להשתחוות לשם [שלשה] אוחזין בו א' מימינו וא' משמאלו ואחד באבנים טובות כו', הגביה לו הפרוכת נכנס והשתחוה ויצא, נכנסו אחיו הכהנים והשתחוה ויצאו, אלמא (לבית קדשי הקדשים) שרו. ותירץ ר"ת

העבודה, וכיון דליכא עבודה בזמנינו ממילא ליכא מצוה להתפלל שם.

וכן נראה ממ"ש הרמב"ם לגבי המעמד, שהוא כתב בהל' כלי המקדש פ"ו הל"א ד, "אי אפשר שיהיה קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו, וקרבנות הציבור הן קרבן של כל ישראל ואי אפשר שיהיו ישראל כולן עומדין בעזרה בשעת קרבן, לפיכך תקנו נביאים הראשונים שיבררו מישראל כשרים ויראי חטא ויהיו שלוחי כל ישראל לעמוד על הקרבנות והם הנקראים אנשי מעמד... ובכל יום ויום משבת שהיה מעמדן מתפללין...". הרי משמע שכל ענין התפילה במקדש הוא מפני הקרבת הקרבן, ולכן י"ל שאם אין קרבן אין חיוב להתפלל שם.

ולפי זה נראה שבין להרמב"ם ובין להרמב"ן אין מצוה להתפלל במקדש בזה"ז.

ג) מ"מ אף שנראה שאין מצוה להיכנס להר הבית, עכ"פ אם אחד עושה כן והוא מסיר את נעליו בזה הוא מקיים מצוות מורא המקדש. ולכן לכאורה שפיר י"ל בזה סברת כת"ר, שאין לעכב מי שרוצה לקיים מצוה זו מפני אותם אנשים שאינם רוצים לשמור המצוות. אלא מצינו שיש כמה חילוקים לסברה זו.

כתב הטור בס"רנד לגבי נתינת פת בתנור בשבת, "ואם נתנו בשבת אפילו במזיד מותר לו לרדותה קודם שיאפה כדי שלא יבא לידי איסור סקילה". וכתב הב"ח שם ד"ה ואם נתנו, "ודוקא לו התירו לרדות במרדה ולעבור על איסור דרבנן שלא יבא לידי איסור חמור, אבל אחרים אסורים דאין אומרים לו לאדם שיעשה איסור קל כדי שלא יעשה חבירו איסור חמור כיון שלא נעשה על ידו וגם חבירו היה פושע, כגון הכא שהדביק פת במזיד בשבת". וכן הוא במ"א שם ס"ק כא ע"ש. וזה לפי מ"ש התוספות בגמ' שבת ד. ע"ש. ולפי זה יש מקום לומר שאף במצוות קיומית כנד"ד, (שאין חיוב להיכנס למקדש כדי לקיים מצוות מורא המקדש, אבל אם עכ"פ הוא עושה כן הוא מקיים המצוה, וזה בכלל מצוה קיומית כמו מצוות ציצית), "דאין אומרים לו לאדם שיבטל ממצוה קיומית כדי שלא יעשה חבירו איסור חמור".

אלא י"ל שזה דוקא כיון "שלא נעשה על ידו", דהיינו שהוא אינו גורם הפושע לעבור על האיסור, אבל אם הוא גורם הפושע לעבור על האיסור אז י"ל שהוא צריך לעבור

ויש לחזור לדעת הרמב"ם. ויש להעיר עליו, שנראה שיש ללמוד מ"עובדהו במקדשו" עיקר מצוה תפילה, שהרי בספר המצוות מ"ע ס"ה הנ"ל היא מצוות תפילה. ואם הפירוש של "עובדהו במקדשו", שמצוות תפילה היא רק בבית המקדש, אז מצינו שהעיקר חסר, דהיינו שיש מצוה להתפלל דוקא במקדש אבל אין מצוה להתפלל בשאר מקומות, וא"כ איך ילפינן מזה שיש מצוה להתפלל בכל מקום ולא דוקא במקדש.

לכן נראה שכדי לתרץ קושיא זו, כתב הרמב"ם שם "הכוון אליו להתפלל שם כמו שבאר שלמה ע"ה", דהיינו שיש ללמוד משם שיש מצוה להתפלל בכל מקום ולא רק במקדש, ושפיר יש ללמוד מזה מצוות תפילה. וזה מפני שכתוב במלכים א' פ"ח כט ל, "לשמוע אל התפלה אשר יתפלל עבדך אל המקום הזה. ושמעת את תחנת עבדך ועמך ישראל אשר התפללו אל המקום הזה." משמע מזה שהכוונה להתפלל "אל" המקדש ולא במקדש עצמו, וזה כמ"ש בברכות כח: "כיון את לבו כנגד בית קדשי הקדשים" ע"ש.

אלא גם כתוב במלכים שם בפסוק לג, "בהנגף עמך ישראל לפני אויב אשר יחטאו לך, ושבו אליך והודו את שמך והתפללו והתחננו אליך בבית הזה". משמע בבית דוקא, ודלא כדלעיל. וזה כמ"ש הרד"ק שם, "בבית הזה. הנשואים בעיר אשר לא יצאו למלחמה יתפללו אליך בבית הזה על אחיהם שיצאו למלחמה...". הרי משמע מזה שהמצוה להתפלל דוקא בבית, ולא בשאר מקומות, ודלא כדלעיל. ולכן נראה, שיש שני צדדים לזה. מצד אחד יש מצוה להתפלל בכל מקום ובכלל מצוה זו להתפלל "אל" הבית, וכמ"ש בברכות כח: הנ"ל. אלא גם יש מצוה לילך להתפלל במקדש בשעת העבודה, וזה כמו שביארתי לעיל לגבי השתחויה במקדש, וכמו שנראה מפרקי אבות הנ"ל ע"ש. ולכן מי שמתפלל במקדש בזמן העבודה הוא מקיים שני צדדים אלו, דהיינו מצוות תפילה ולכוין לבו למקדש, וגם הצד להתפלל במקדש בזמן העבודה. ולכן יש ללמוד מ"ועבדהו במקדשו", עיקר מצוה תפילה, לפי מה שנראה מדברי שלמה בספר מלכים הנ"ל.

ולכן י"ל כשאין הבית שם, אז עדיין נשאר מצוות תפילה ועדיין יש לכוין לבו למקדש שעדיין השכינה שם וזה מקום עליית התפילות, שזה "שער השמים", אבל אין מצוה להתפלל דוקא במקדש כיון שמצוה זו תלויה על

וחציו בן חורין כופין את רבו ועושה אותו בן חורין ואע"ג דבהאי פירקא (דף לח:) א"ר יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה דלעולם בהם תעבודו, שאני פריה ורביה דמצוה רבה היא כדמשני התם בר"א שנכנס לבה"מ ולא מצא שם י' ושחרר את עבדו להשלימו לי' מצוה דרבים שאני, ועוד י"ל דדוקא היכא דפשע קאמר וכי אומרים לו לאדם חטא כדי כו'. הרי יש כאן שני תירוצים, לתירוצ' "דמצוה רבה" י"ל שאף אם הוא פושע עדיין יש לעבור על מ"ע כדי לקיים מצוה רבה כמו פ"ו. ולתירוצ' שני "דפשע" אין לעבור על מ"ע כדי לקיים מצוה רבה. ועיין בתוס' בגיטין מא: ד"ה כופין שהביא התירוצ' "דפשע", ולא הביא התירוצ' ד"מצוה רבה". ועיין בב"י סוף ס"ש שביאר שני תירוצים אלו. ועיין שם שאף הצלת אשה שהגוים כופין אותה להמירה, היא בכלל "מצוה רבה", הרי אף הצלה מאיסורים נחשבת למצוה רבה. ואף דהתם החשש היא שהאשה עוברת על איסורים כל ימיה (עיין ט"ז שם ס"ק ה), ומשום זה י"ל שיש "מצוה רבה" להצילה, משא"כ אם היא עוברת איסור רק לשעה שאין זה מצוה רבה, מ"מ כיון שכמה פושעים עולים למקדש יום אחר יום לכמה שנים, אף זה דומה "למצוה רבה".

וראיתי בא"ר בס"ש ש"ק לג שכתב בסוף דבריו, "ומתוס' גיטין שם משמע דעיקר דמי שהוא בפשיעה אפילו באיסור מדרבנן אין מחללין ולא ס"ל תירוצא "דמצוה רבה", וכן במ"א ס"רנד משמע הכי. מ"מ באיסור דרבנן יש להקל אבל באיסור דאורייתא קשה להקל" ע"ש. וכן הוא בברכ"י שם אות טו"ב וכה"ח קה ע"ש. משמע מזה שיש להקל כדי לעבור על איסור דרבנן כדי שחבירו יכול לקיים "מצוה רבה", וכדמשמע מתירוצ' הראשון בתוס' שבת הנ"ל, שיש להשוות לעבור על עשה כגון לשחרר העבד, לעבור על איסור דרבנן. ולפי זה י"ל בנד"ד שמ"ע קיומית שאין לו חיוב לקיימה, דומה למי שעובר על איסור דרבנן בענין זה. ולכן יש לו לבטל מ"ע קיומית כדי להציל חבירו שפושע לעבור על איסורים חמורים. וכן הוא בנד"ד שאין לעלות להר הבית כדי לקיים מ"ע של מורא המקדש בחליצת נעליו, אם זה גורם שאף הפושעים יעלו שם וממילא יש חילול בקדושת המקדש.

ולכאורה י"ל שאין זה ראייה כיון שבדין מי שחציו עבד וחציו בן חורין כופין את רבו ועושה אותו בן חורין, העבד תחת רשות רבו והאחריות על רבו, וי"ל שרק בזה יש חיוב על רבו לשחררו, אבל בנד"ד אין הפושעים שעולים למקדש תחת ידינו ואין לנו לעבור על איסור דרבנן או לבטל מצוות קיומית כדי להצילם מלעבור

על איסור קל כדי למנוע הפושע מלעבור על איסור חמור. וזה כמ"ש התוספות בגמ' שם שכתבו, "והא דאמר בבבלי מערבין (עירובין לב: ושם) רבי סבר ניהא ליה לחבר דליעבד איסורא קלילא ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה, התם כדי שלא יאכל ע"ה טבל על ידו דאמר לי' מלא לך כלכלה של תאנים מתאנתי, אבל הכא שלא נעשה האיסור על ידו אין אומרים לו חטא אפי' איסור קל שלא יבא חבירו לידי איסור חמור." ע"ש.

ולפי זה יש לחקור בנד"ד, שאם אמרינן שאין שום ישראל מותר לעלות להר הבית, וכך גזרו אנשי הממשלה, ממילא מצינו שאף הפושעים אינם יכולים לעלות למקום שטמאי מתים אסורים להיכנס לשם, אבל אם אנו אומרים שמותר לעלות להר הבית, אז כיון שהממשלה לא חילקו בין כשרים לפושעים וכולם יכולים לעלות, אז מצינו שאנו גורמים ממילא שהפושעים יכולים לעלות גם כן והם יעבורו על איסורים חמורים. ולכן אולי י"ל שזה בכלל "ניהא ליה לחבר דליעבד איסורא קלילא (דהיינו ביטול מצוות קיומית) ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה".

אלא נראה שאין זה דומה ממש, שהרי לגבי דין טבל החבר אמר בפירוש לע"ה "מלא לך כלכלה של תאנים מתאנתי", אבל בנד"ד אין הכשרים אומרים לפושעים לעלות למקדש אלא מדעת עצמם הם עושים כן, אף אם זה מפני שאנו מבקשים מהממשלה להתיר כל ישראלים לעלות להר הבית, בין כשרים ובין פושעים (שאם אנו מבקשים להתיר רק הכשרים, הם לא שומעים לנו). ולכן עדיין י"ל שזה בכלל "דאין אומרים לו לאדם שיעשה איסור קל כדי שלא יעשה חבירו איסור חמור".

ולפי זה י"ל ששפיר הוא מ"ש כת"ר, "אם נאמר כן, נראה שנצטרך להימנע ממצוות רבות, כגון, לומר שאסור לעלות לארץ ישראל, שהרי יש כאן מצוות רבות אשר אינם חייבים בהם בחו"ל, וכאשר אנו מאפשרים עלייה לארץ, עוד יבואו עי"כ רבים להיכשל באיסורי תורה חמורים של טבל ושל שביעית וכיוצא בזה." ולפי הנ"ל נראה שאין חשש אם הכשרים עולים, שאין הם גורמים לפושעים לעבור על איסור.

אלא עדיין יש לחקור בזה, שיש מקום לומר שיש לעבור על איסור דרבנן כדי להציל חבירו מאיסור חמור אף כשהוא פושע באיסור, שכתבו התוס' בשבת ד. ד"ה וכל, "והא דתנן בהשולח (גיטין דף מא: ושם) מי שחציו עבד

כן אז הם ישרפו ס"ת אחר ברבים, אז אה"נ שאין אנו לחוש לגברא כשהוא עובר על איסור, אבל עדיין אנו צריכים לחוש להחפצא, דהיינו הס"ת שהם רוצים לשרוף, ומשום זה אין לנו לקרות ס"ת ברבים.

אלא לפי סברה זו עדיין יש לדון לגבי מצוות שתלויות בארץ כגון שמיטה, שבזו י"ל שמי שעובר על מצוות שמיטה הוא מבזה גוף הארץ כמ"ש בפר' בחוקתי, "ואתכם אזרה בגוים... אז תרצה הארץ את שבותיה כל ימי השמה, ואתם בארץ אויביכם, אז תשב את הארץ והרצת את שבתותיה...". וגם כתוב בדברי הימים ב' פ"לו כא, "למלאות דבר ה' בפי ירמיהו עד רצתה הארץ את שבתותיה כל ימי השמה שבתה, למלאות שבעים שנה." הרי משמע שיש בזיון לארץ עצמה אם אין אנו מקיימים מצוות שמיטה. וגם פירות שביעית יש להם קדושת שביעית, כמ"ש בויקרא כה יב, "כי יובל היא קדושת תהיה לכם", ולכן אין לזורקם לאשפה כשהם ראויים לאכילה, שהוא מפסיד פירות שביעית בידים. ולכן עדיין יש לחקור שמא י"ל שאסור לעלות לארץ ישראל, שכאשר אנו מאפשרים עלייה לארץ, עוד יבואו ע"כ רבים להיכשל באיסורי תורה חמורים, כגון ביטול קדושת הארץ ופירות שביעית, שבזה הבזיון בחפצא.

אלא עדיין יש לחלק, וי"ל שבזה כל אחד יש לו שדה לעצמו, ואין לי אחריות על שדה של פושע אם הוא שומר שמיטה או לא. וכן אם הוא קונה פירות שביעית לעצמו, אין לי אחריות עליו אלא האחריות שלי הוא על מה שיש לי בביתי. ולכן בזה עדיין י"ל "דאין אומרים לו לאדם שיעשה איסור קל כדי שלא יעשה חבירו איסור חמור כיון שלא נעשה על ידו וגם חבירו היה פושע". ולכן ה"ה לגבי קריאת ס"ת הנ"ל, שאם הרשעים רוצים לשרוף ס"ת שיש להם אם אנו קוראים בס"ת ברבים, אז אין לחוש לזה אף שיש בזיון בחפצא.

מ"מ עדיין י"ל שאם הרשע אומר שאם אתם קוראים בס"ת שלכם ברבים אז אני אשרוף אותו ס"ת עצמו, אז י"ל שכיון שהס"ת הוא שלנו, ודאי יש לנו אחריות לשמור אותו מבזיון, ובזה שפיר י"ל שאין לקרות באותו ס"ת, משא"כ בדלעיל דהתם הרשע שורף ס"ת שלו ולא שלנו. וכן מצינו כעין זה באגרות משה א"ח ח"א ס"ד ואילך, "בענין חולה במחלה מתדבקת שצריך לילך לבית החולים ששורפין שם כל מה שמביא, אם מותר להביא תפילין

מאיסור חמורים. אלא ראיתי במ"ב ס"ש ס"ק נו, לגבי הצלת בתו שהגוים כופין אותה להמיר, שכתב "אורחא דמלתא נקט, וה"ה אחר רשאי לחלל שבת כדי להצילה מהאיסור הגדול" ע"ש. הרי אף כשאין האשה תחת ידו, עדיין יש לעבור על איסור כדי להצילה. ולכן צ"ל שמ"ש התוס' הנ"ל לגבי העבד שהוא תחת יד רבו לאו דוקא הוא, אלא אף אחר יכול לעבור על איסור דרבנן כדי להציל חבירו שהוא פושע שעובר על איסורים חמורים. ולכן ה"ה שיש לבטל מצוה קיומית שאין חיוב עליו לקיימה כדי להציל איש פושע שרוצה לעבור על כמה איסורים חמורים, וכנ"ד.

ולפי זה י"ל שאם אמרינן שעליית ארץ ישראל היא רק מצוה קיומית (עיי' באגרות משה אה"ע ח"א ס"קב, והציץ אליעזר ח"יד ס"עב אות ז, שהמצוה לעלות לא"י היא מצוה קיומית. אלא מצינו לר"א שפירא ז"ל במנחת אברהם ח"א ס"מד עמ' שעג, שהוא חולק על האג"מ הנ"ל והוא סבר שהיא מצוה חיובית ע"ש). י"ל שאין לעלות לארץ אם ע"י זה הוא יכול להציל הפושעים מלעבור על כמה איסורים חמורים, אבל כיון שאין המציאות כן, שהרי בין אם הכשרים עולים לארץ או לא, עדיין הפושעים באים, לכן אין טעם להימנע מעליה לארץ.

אולם בנ"ד אם הכשרים מבקשים המהממשלה שלא יעלה שום אדם למקדש, בין כשרים בין פושעים, אולי אנשי הממשלה ישמעו לנו, וא"כ שפיר הוא לומר שיש לבטל מצוה קיומית כדי להציל הפושעים מאיסורים חמורים.

ויש לדון מצד אחר, והוא שיש לחלק בין כשהגברא עובר על איסור ובין כשיש בזיון או חילול בחפצא, שהרי י"ל שאם הגברא עובר על איסור כגון שהוא אוכל נבילה או הוא מחלל שבת, שפיר י"ל "דאין אומרים לו לאדם שיעשה איסור קל כדי שלא יעשה חבירו איסור חמור". וכן י"ל במ"ש כת"ר, אם "נאמר שאסור לחתן זוג שיש חשש שלא ישמרו כראוי על דיני טהרת המשפחה, שהרי אנו נותנים יד ומכשילים אותם חלילה בכרת". (ובאורחותיך למדני ח"א ס"לא כתבתי אם יש לחוש משום לפני עור.) אולם כשיש חילול או בזיון בחפצא כגון שהפושע מבזה ספר תורה, אז אין אומרים בזה "כיון שלא נעשה על ידו וגם חבירו היה פושע" שאין לנו לסמוך על זה, שהרי סוף כל סוף יש בזיון לס"ת. ולכן י"ל שאם אנו קוראים בס"ת ברבים, והרשעים אומרים שאם אנו עושים

לשרוף ס"ת שלנו אם אנו קוראים בו, או לשרוף תפילין שלנו אם אנו מניחים תפילין כדלעיל. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בענין זה להשיב על מה שכתבתי לעיל. אלא אין לי פנאי לחזור על הענין, ולכן "הבוחר יבחר".

סימן ק.

שאלה: האם מותר לעלות להר הבית. והם קצת הערות על מ"ש בספר משכנות לאביר יעקב.

תשובה:

לכבוד הרה"ג ישי אחדות שליט"א

(א) **כתב** כת"ר, "והנה, מה שתמה בס' עבודה תמה, דאם הכיפה שישנה בבנין הישמעאלים ברור וידוע שהוא זה אבן השתיה א"כ אמאי לא ידעו אנשי כנה"ג בבנין בית שני מקום המזבח ע"י אבן השתיה והוצרכו לנביאים, לענ"ד אינה תמיהה כלל, חדא, דמנא לן שהוצרכו לנביאים? דהכי גרסי' בזבחים (סב.): אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן: שלשה נביאים עלו עמהם מן הגולה, אחד שהעיד להם על המזבח, ואחד שהעיד להם על מקום המזבח, ואחד שהעיד להם שמקריבין אף על פי שאין בית. ע"כ. וכי סלקא דעתך, שהנביא שהעיד להם על מידות המזבח, היו מוכרחים נביא בשביל זה? וכי אם היו חכמי הדור מוסרים בקבלה את מדות המזבח לא היו מקבלים מהם? וכן גבי מקריבים אע"פ שאין בית, דלכא' צ"ע טובא, היאך פסקו הלכה ע"פ נביא, והא קי"ל (ב"מ נט:) לא בשמים היא, וכמ"ש הרמב"ם בפ"ט מהל' יסודי התורה וז"ל, וכן אם עקר דבר מדברים שלמדנו מפי השמועה או שאמר בדין מדיני תורה שה' צוה לו שהדין כך הוא והלכה כדברי פלוני הרי זה נביא השקר ויחנק, אף על פי שעשה אות, שהרי בא להכחיש התורה שאמרה לא בשמים היא, אבל לפי שעה שומעין לו בכל. ע"כ [וכאן אין זה לפי שעה, שהרי זו הלכה לדורות גבי מקום המזבח].

אלא וודאי שמעשה שהיה כך היה, לא שמוכרחים נביא להעיד על הלכה שמקריבים אע"פ שאין בית, אלא שהנביא מסר קבלה שהייתה בידו, בתור אחד מחכמי הדור על מקום המזבח, אלא שמעשה שהיה כך היה, שחכם

לקיים שם המצוה. והוא השיב, "והוריתי לאיסור...". הרי הוא עדיף טפי לשמור החפצא מבזיון מקיום מ"ע חיובית.

ולפי זה יש לדון לגבי המקדש, שי"ל שזה בכלל קניית הצבור, ויש חיוב על הצבור לשמור אותו מבזיון, ואין לומר בזה שאם פושע רוצה לבזות אותו שאין אחריות עלינו, שזה אינו כיון שהמקדש הוא שלנו, ואין זה עבירה שהפושע עושה בקנינו, אלא הבזיון בקנין הצבור ויש חיוב על הצבור לשמור מבזיון זה. ולכן ודאי הוא עדיף טפי שלא לעלות להר הבית אם זה גורם שאף הפושעים יעלו בו בדרך בזיון, וכ"ש לפי מה שפירשתי שאין מצוה חיובית לעלות להר הבית. כן נראה לענ"ד.

ולפי זה יש לדון במה שהביא כת"ר: "וכן כתב הרב יצחק שטרן שליט"א בספרו 'עת לחננה' (עמ' 317) וז"ל: יש מגדולי הדור החוששים להתיר את הכניסה להר הבית, גם למקומות המותרים, שמא יהיו רבים שייכנסו בטומאה למקומות האסורים. כך כתב, למשל, הגר"ע יוסף בשו"ת יביע אומר (ח"ה יו"ד סי' כ"ו בסופו).

אמנם צריך עיון לאיזה מכשול חששו אותם גדולי הדור...

ובכלל, לא מצאנו שיש לאסור מצוה, או מכשירי מצוה, על יראי ה' ואוהביו, מחשש שאחרים – שאינם זהירים במצוות ה', ואינם מעוניינים לקיימן – ייכשלו. והכא נמי אין לאסור על הרוצים להיראות בבית ה' בקדושה ובטהרה לשם שמים, מחשש שיהיו פורקי עול שיוסיפו חטא על פשע וייכנסו לשטחי העזרות. והיינו דאמר קרא (הושע יד, י): "כִּי יִשְׂרָאֵל דָּרְכֵי ה' וַצַּדִּיקִים יֵלְכוּ בָם וּפְשָׁעִים יִכְשְׁלוּ בָם".

וכן הביא כת"ר, "בספר 'דברי יעקב' לר' יעקב עדס (עמ' י"ז) כתב... לא מצאנו בשום מקום שביטלו חכמים מצוה או מכשירי מצוה, מחשש שמי-שאינו-מקיים-מצוות יבוא להיכשל. ואדרבא, כאמור, מצאנו הדרכה של "הלעיטהו לרשע וימות", וכמו שאמרו לעניין מי שאינו זהיר בגזל שאין מצווין לסייע בידו להינצל מאיסורי ערלה ורבעי (מעשר שני פ"ה מ"א). ע"כ דברי כת"ר.

ולפי מה שביארתי שאני דין המקדש שיש חיוב על הצבור לשמור אותו מבזיון, ואין זה דומה לרשע שרוצה לעבור על איסור בביתו בקנינו, אלא הוא דומה לרשע שרוצה

זכר מלפני כמה שנים איזה היה מקום המזבח, אלא הוא גילו מילתא ע"י נבואה וכמ"ש המצפה איתן. ואין כאן חשש היאך פסקו הלכה ע"פ נביא, דשאני הלכות בית המקדש שהן תלויות על נבואה כמבואר לעיל. ולפי זה שפיר כתב בספר עבודה תמה, דאם הכיפה שישנה בבנין הישמעאלים ברור וידוע שהוא זה אבן השתיה א"כ אמאי לא ידעו אנשי כנה"ג בבנין בית שני מקום המזבח ע"י אבן השתיה והוצרכו לנביאים.

(ב) ולמסקנה נראה דאח"כ שהרבה סברו כמ"ש הרדב"ז כי דבר ברור שתחת הכיפה שם אבן השתיה בלי ספק, הנקרא אצלם אלסכרא, מ"מ כיון שגדולי ישראל בזמנינו הסכימו להחמיר וכמבואר במנחת יצחק ח"ה ס"א אות ח, ובציץ אליעזר ח"י ס"י אות ס, וביביע אומר ח"ה י"ד ס"כו אות יא קרוב לסוף, אין רצוני להקל כנגדם ובפרט כשיש חשש כרת.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קא.

שאלה: מהו החיל במקדש לדעת הרמב"ם.

תשובה:

לכבוד הרה"ג עידוא אלבה שליט"א

(א) כתוב במשנה מדות פ"ב. מש"ג. "לפנים ממנו סורג גבוה עשרה טפחים... לפנים ממנו החיל עשר אמות". ופירש רש"י ביומא טז. "לפנים ממנו סורג, היה שם לפנים מכותל מזרחי והיא מחיצה... לפנים, מאותו סורג היה מקום פנוי י' אמות והוא נקרא חיל". הרי לדעתו החיל הוא מקום פנוי. וכן דעת הרא"ש במשנה הנ"ל, וז"ל "לפנים ממנו החיל עשר אמות, לפנים מן הסורג לצד מערב היה מתחיל קדושת החיל... והיה רחבו עשר אמות עד כותל עזרת נשים". וכן דעת עוד ראשונים.

אלא לדעת הרמב"ם נראה שאין החיל מקום פנוי אלא חומה, וכן הוא בפירוש הר"מ במשנה מדות פ"א מש"ה וז"ל "חיל, הוא חומה המקפת את כל העזרה מבפנים לחומת הר הבית". ולכן הוא פירש מ"ש במשנה הנ"ל "החיל עשר אמות", דהיינו גובה החומה היתה עשר אמות. וכן הוא בהל' בית הבחירה פ"ה הל"ג, "לפנים ממנו סורג מקיף סביב גובהו י' טפחים ולפנים מן הסורג החיל

הדור היה נביא, ופשוט שגם אם לא היה נביא היו מקבלים ממנו, וכן הדין גבי הנביא שהעיד על מקום המזבח, ופשוט. "ע"כ דברי כת"ר.

ויש להעיר. כתב החתם סופר א"ח ס"רח ד"ה עד כאן, "...שנתקשיתי על כל בניני המקדשות, הראשון והשני והשלישי במהרה בימינו, שאין אחד דומה לחברו, והכל בכתב מיד ה' עלי השכיל דוד ושמואל הרואה בנויות ברמה, והשני ע"י חגי זכריה ומלאכי, והשלישי ע"י יחזקאל, וקשיא אין הנביא רשאי לחדש והי' להם לעשות כמדת חצר המשכן במדבר, ושם אמרתי שזהו פירוש הפסוק בפר' תרומה "ככל אשר אני מראה אותך תבנית המשכן ותבנית כל כליו וכן תעשו", ודרש' פ"ב דשבועות וכן תעשו לדורות. ולענ"ד קאי גם אהכל אשר אני מראה אותך כן תעשו לדורות, שלעולם אני מראה אתכם תבנית הבנין ההוא, וכיון שהקב"ה התנה שיבנה כאשר אני מראה, א"כ אין כאן חידוש שחידש הנביא. ואולי גם בזה מיושב הא דעפ"י נביא נבנה כי בנין בית המקדש צריך להיות ע"פ נביא ככל אשר אני מראה (עיין חת"ס י"ד ס"רלו).

וכן הוא במנחת חינוך ס"צה ריש ס"ק א, "והנה הרבה שינויים בין המשכן במדבר ובין המקדש בשילה ובין המקדש בירושלים, וגם בין בית ראשון שבנה שלמה המלך ע"ה ובין בית המקדש שבנו עולי גולה מעין דברים המפורסמים ביחזקאל ובה הבנין העתיד ב"ב שיש הרבה דברים סתומים ביחזקאל ואלהיו עתיד לדורשם, עיין שבועות ט"ו ילפינן מפסוק וכן תעשה לדורות, ופירש"י בפ' החומש. והרמב"ן הקשה ע"ז דהיה כמה שינויים בין המקדש ובין שתי מקדשות. וערא"ם, ובאור החיים כתב כי הכל היה עפ"י נביא כשאמר דוד המלך ע"ה הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל, והנביאים היה להם הל"מ ודרשו מקראי על פע רוח הקודש, והכל מה"ת. ע"ש וינעם לך."

ועיין במצפה איתן בזבחים סב. שכתב, "ק"ל הא אין נביא רשאי לחדש דבר ולהוסיף על מדת המזבח, ובחיבורי אהבת איתן הארכת. ואפשר עוד עפמ"ש תוס' דא"צ לעדותן רק לפרש פסוק, וא"כ אינו חידוש אלא גלוי מילתא בעלמא, וכה"ג פי' הריטב"א ר"פ הערל... ע"ש.

ולפי זה יש לדון במ"ש בגמ' "ואחד שהעיד להם על מקום המזבח", נראה מהחת"ס והמנ"ח שעל פי נבואה מגלה הנביא מקום המזבח, ואין זה עדות ממש, דהיינו שהנביא

[גובהו] עשר אמות. ועליו הוא אומר בקינות ויאבל חל וחומה זו חומת העזרה." וכן דעת הערוך, ערך סרג, ע"ש.

ומקור הרמב"ם הוא מפסחים פו. "תנן החלונות ועובי החומה כלפנים, בשלמא החלונות משכחת לה דשויה לקרקע עזרה אלא עובי החומה היכי משכחת לה, משכחת לה כבר שורא דכתיב ויאבל חיל וחומה, ואמר רבי אחא ואיתימא רבי חנינא שורא ובר שורא." ושורא היא חומה, וסבר הרמב"ם דשורא היא חומת העזרה כמ"ש בהל' בית הבחירה הנ"ל, ובר שורא הוא חומת החיל.

ולפי זה כתב כת"ר, "ברור מדברי הרמב"ם שהחיל הוא חומה, אך יש לברר מהו בדיוק מיקום החומה, ומהו רוחב קדושת החיל. ולכאורה יש כמה אפשרויות להבין את דבריו...". והמסקנה של כת"ר היא, "שחיל הוא חומה קטנה הצמודה לחומת העזרות, אלא שבמקום שיש מבנים הצמודים לחומת העזרה, החיל מקיף גם אותם, ולפי זה יובנו שפיר המשניות על המבנים הצמודים לחומת העזרה ופתוחים לחיל. ומה שהרמב"ם כותב שלפנים מן החיל עזרת ישראל היינו משום שהחיל וחומת העזרה מחוברים ורוב היקף חומת העזרות הוא סביב עזרת ישראל ולא סביב עזרת נשים, לכן ביאר תחילה את עזרת ישראל ואחר כך את עזרת נשים. ולפי זה מה שמביא הרמב"ם את הפסוק האומר "ויאבל חיל וחומה" ומסיים זו חומת העזרה, כוונתו שהחומה שבפסוק היא עצמה חומת העזרה המחוברת לחומת החיל, והפסוק באיכה מסיים "יחדיו אומללו", כי החיל והחומה האלו מחוברים. ולמעשה גם בלי פלפולים, הרי ברור שמקורו של הרמב"ם לפרש שהחיל הוא חומה הוא מהגמרא בפסחים, ושם משמע שהחומה זו היא חומה קטנה הסמוכה לגדולה, וממילא ברור שכך כוונת הרמב"ם. וכ"כ הכסף משנה שם שמקור הרמב"ם בזה הוא הגמרא בפסחים. ובענין המדרגות שכתב הרמב"ם שמהלך עד סוף החיל בשוה לפני שעולה בהן, נראה כוונתו שהאדם נכנס בפתח שבחיל עד סוף הפתח שבחומה הקטנה, ומשם עולה בתוך שער עזרת נשים בשתיים עשרה מעלות שגם הם בקדושת חיל עד שמגיע לגובה פני עזרת נשים עצמה."

(ב) ויש להעיר על פירוש זה. כתוב באיכה פ"ב ח, "ויאבל חל וחומה, יחדיו אומללו". ופירש האבן עזרא שם, "חל, כמו ותעמוד בחל, והוא מקום סביב חומה." ונראה שכוונתו לומר שהתיבה "חל" הוא מ"חלול", דהיינו שיש מקום פנוי באמצע אשר מוקף בחומה (וכן יש לפרש

"חלון" הוא מקום פנוי באמצע הכותל, שמוקף בכותל. וכן יש לפרש מ"ש בהושע ב טו "וחליתה", ופירש באבן עזרא "והחלי בצוארה ליפית עצמה", דהיינו שהוא תכשיט שמוקף צוארה, דהיינו שרשרת, ויש מקום פנוי בתוכה שנמצא בו צוארה. וכן יש לפרש מ"ש בישעיה פ"ב יט "ובאו במערות צורים, ובמחלות עפר", ופירש"י "מחלות, הם הם מערות", דהיינו שיש מקום פנוי והוא האויר במערה שמוקף בחומת המערה. וכן יש לפרש בשמות פ"ט כ "בתופים ובמחלות", דהיינו שהן רוקדות בעגול (כחומה) ויש מקום פנוי באמצע. וכן משמע בשמואל ב' פ"כ טו "ויבאו ויצורו עליו באבלה בית המעכה, וישפכו סוללה אל העיר ותעמוד בחל, וכל העם אשר את יואב משחיתים להפיל החומה". ופירוש הרלב"ג, "הנה החיל הוא החומה הפנימית, וזכר כי עם הסוללה הרסו החומה החיצונה והיו משתדלים להשחית גם כן החומה הפנימית." וכן נראה כוונת רש"י שם. וי"ל שהטעם שהחל הוא חומה הפנימית הוא מפני שיש "מקום חלול" באמצע, דהיינו העיר עצמה. וכן נראה כוונת האבן עזרא הנ"ל, שכתב "והוא מקום סביב חומה".

וגם מצינו באיגרות הרמב"ם, שכתב הרמב"ם לבנו רבי אברהם ז"ל, "והנה בני הנאמן, אני מצוין לא לעיין בפירושים ובחיבורים מלבד אלה של רבי אברהם אבן עזרא, שהם מועילים לכל קורא בעיון, אשר לו שכל זך ובינה." ולכן מסתמא שאף הרמב"ם מודה לפירוש האבן עזרה הנ"ל שחל הוא מקום פנוי באמצע אשר מוקף בחומה. וכן י"ל בדעת רש"י הנ"ל שכתב שה"חיל" הוא "מקום פנוי", וזה מפני שלשון "חל" דומה ל"חלול" כשביארתי לעיל. ולכן מצינו שאין מחלוקת כל כך בין רש"י והרמב"ם, שלדעת רש"י החיל הוא מקום פנוי, ולדעת הרמב"ם הוא חומה אבל אף הוא הסכים שהחומה מוקפת מקום פנוי. ואפוי מחלוקת לא מפשינן.

ולפי זה יש להעיר על כת"ר שכתב שחומת החיל היא מחוברת לחומת העזרה, שהלא בעינן מקום פנוי בתוך חומת החיל, ואם היא מחוברת לחומת העזרה ואין מקום פנוי ביניהן ממילא שאין נכון לקרות חומה זו "חיל". ולכן יותר נכון לפרש שחומת החיל היא אינה מחוברת לחומת העזרה אלא שיש מקום פנוי ביניהן, ובזה שפיר יש לקרות אותה חומה "חיל".

וגם יש לפרש שהחיל נקרא "בר שורא" כנגד חומת הר הבית, דהיינו חומת הר הבית היא חומת חיצונית והחיל

להם בלשכה, אי נמי שלא יהו נראים כיושבין בדין שבלשכת הגזית היו דנים וזה עיקר. הרי שמקום החיל הוא אינו צר ויש מקום שם לסנהדרין וגם לעם רב. ולכן קשה לומר שהם יושבים בתוך הפתח בתוך חומת החיל.

אלא מצינו שכתב הרמב"ם בהל' סנהדרין פ"ג הל"א, "עד אימתי יושבין הדיינים בדין סנהדרי קטנה ובית דין של שלשה יושבין מאחר תפלת השחר עד סוף שש שעות ביום. אבל בית דין הגדול היו יושבין מתמיד של שחר עד תמיד של בין הערבים. ובשבתות וימים טובים היו יושבין בבית המדרש שבהר הבית." ונראה שהרמב"ם כתב "הר הבית" במקום החיל מפני שהוא פסק כהתוספתא והירושלמי כנגד הבבלי הנ"ל, עיין בלחם משנה שם. וזה קשה איך הוא פסק כהתוספתא והירושלמי כנגד הבבלי, וכן הקשה היד מלאכי מע' ה סוף ס"קסט ע"ש. אלא לפי פירוש כת"ר, י"ל שכיון שאין מקום לישיב כל כך אנשים בתוך חומת החיל, שפיר סבר הרמב"ם שיש לתפוס כהירושלמי והתוספתא לעיקר, והם יושבים בהר הבית. אלא נראה שזה אינו, שעדיין הקושיא עומדת במקומה, איך סבר הבבלי שהם היו יושבים בחיל, ואיך פירוש הרמב"ם סברת הבבלי. ולכן יותר נראה שהרמב"ם מודה שהיה מקום פנוי בין חומת החיל וחומת העזרה, וגם מקום זה נקרא חיל, והם היו יושבים באותו מקום. אלא מ"מ הוא פסק כהירושלמי והתוספתא כנגד הבבלי, ונראה שזה כמ"ש ר" נסים אברהם אשכנזי ז"ל בדרש אברהם ח"ב פר' בהעלותך דף סג ע"ג וע"ד, שיש מחלוקת בין הבבלי והירושלמי בנוסח, דהיינו אי גרסינן "הר הבית" או "החיל", ובזה שפיר אזלינן בתר הירושלמי כיון שהתוספתא הכריע. וז"ל "וא"כ הכא נמי תליא בחלופי נסחאות דבתלמוד דידן קתני תנא דברייתא היו יושבים בחיל, ובירושלמי קתני היו יושבים במדרש הר הבית, ובכ"ג באנו למחלוקת איזו היא נסחא נכונה, אי מ"ש בירושלמי כסברת הפרי תואר (ס"קט ס"ק א), או כגירסת תלמוד דידן כסברת הרשב"ץ (בזוהר הרקיע, על האזהרות), ברם הכא דמצינן דגירסאת התוספתא היא ג"כ כגירסאת הירושלמי דהווי תרי לגבי נסחת גמרא דידן, ודאי דבכ"ג סמכינן הירושלמי ותוספתא ולא אגמרא דידן אליבא דכ"ע ע"ש. מ"מ עדיין דברי הבבלי צריכים ביאור איך יושבים כולם בתוך חומת החיל, וצ"ל כשיאירתי לעיל שיש מקום פנוי בין חומת החיל וחומת העזרה, ואף מקום זה נקרא חיל.

אלא כתב כת"ר, "הסנהדרין יכלה לשבת בשבת על החיל וללמד תורה לעם היושבים לפנייהם מחוץ לחיל. ההנחה

הוא חומת פנימית וזה דומה למ"ש הרלב"ג הנ"ל. אולם סבר הרמב"ם שהפסוק באיכה "ויאבל חל וחומה", הוא כסדר מחוץ לפנימי, וא"כ החל שהוא החומה הפנימית, הוא בחוץ ובתוכו יש מקום פנוי ובתוך מקום פנוי יש חומת המקדש והיא העזרה, וזה דומה לחל והעיר באמצע כדמצינו בספר שמואל הנ"ל, אלא שבית המקדש דומה לבית גדול בתוך העיר, וחומת בית זה היא חומת העזרה (ואין לומר שהסורג הוא חומת חיצונית, שלא שייך לקרות מחיצה חלושה של עצים דקים וי' טפחים "חומה", ולכן צ"ל שהחומה החיצונית היא חומת הר הבית, והחיל הוא חומת הפנימית, וחומת העזרה כחומת בית גדול בתוך העיר).

(ב) ולפי זה י"ל שלדעת הרמב"ם אה"נ שהחומה נקראת חיל, אלא גם י"ל שאף המקום הפנוי בתוך החומה שהוא טפל להחומה ג"כ נקרא חיל, שבשביל מקום פנוי זה החומה נקראת חיל. וכן נראה שהרי כתב הרמב"ם בהל' קרבן פסח בפ"א הל"יז, "אין כל אחד ואחד מוליך את פסחו לביתו בשבת. אלא כת הראשונה יוצאין בפסחיהם ויושבין בהר הבית. והשנייה יוצאין בפסחיהן ויושבין בחיל. והשלישית עומדין במקומן בעזרה ושוהים הכל עד מוצאי שבת והולך כל אחד בפסחו לביתו." ולפי פירוש כת"ר נראה שהם צריכים לישיב בפתח בחומת החיל על המעלות בתוך חומת החיל ובמקום שטח לפני המעלות בחומה. וקשה לומר שכולם יכולים לישיב במקום צר כזה. אלא יותר נראה לומר שחומת החיל היא אינה מחוברת לחומת העזרה ויש מקום פנוי ביניהם ושוהים שם עד מוצאי שבת.

אלא כתב כת"ר, "אכילת פסח אינה חייבת להיות באופן שכל הכת השניה יושבת על החיל, הרי הכת הראשונה יושבה בהר הבית, משמע מחוץ לסורג, לכן גם אם חלקם יושבים בחיל וחלקם בחלק רחב יותר עד הסורג יקרא הדבר שכת שניה יושבת בחיל שהוא המקום היותר מקודש בחלק שבו ישבו, ומובדלת מהכת הראשונה שיושבת בהר הבית. ובלאו הכי ישיבת כל עם ישראל בתחום הר הבית היא מעשה נסים." ולענ"ד פירושו כפשוטו, דהיינו שכל הכת היה בחיל.

וגם מצינו כתוב בסנהדרין פח: לגבי הסנהדרין, "אלו ואלו באין ללשכת הגזית ששם יושבין מתמיד של שחר עד תמיד של בין הערבים ובשבתות ובימים טובים יושבין בחיל." ופירש"י "יושבין בחיל, מפני שהעם רב ומקום צר

בסנהדרין דף פ"ח אמרו גבי זקן ממרא דבשבתות וימים טובים יושבים בחיל דמשמע ודאי דהיה מקום שוה, ולענ"ד נראה דכל אותו מקום פנוי מהחיל עד העזרה קרוי חיל ג"כ לדעת רבינו, ואין זה פלא ושאר קושיותיו יתורצו על דרך זה עיין עליו"ע"ש. וזה כשפירשתי לעיל.

אלא מ"ש המעשה רוקח שהחיל שהוא בר שורא הוא שוה לקרקע העזרה, אין זה מוכרח לדעת הרמב"ם, וכמ"ש הערוך השולחן העתיד הל' בית הבחירה ס"א ס"ק ח, "ולהרמב"ם קשה דאם החיל היה גבוה י' אמות היאך היה שוה לקרקע העזרה, אמנם הרמב"ם גם בדין זה דעובי החומה השמיט תירוץ זה בפ"ו דין ט ע"ש. ועיין עוד בזה בערה"ש שם ס"ב אות יד טו ע"ש.

ולכן למסקנה נראה שלדעת הרמב"ם החיל הוא חומה, ויש מקום פנוי בין חומת החיל וחומת העזרה, וגם אותו מקום פנוי נקרא "חיל", ובזה הוא מסכים לרש"י, וזה מפני שתיבת "חל" דומה ל"חלול", שהוא "מקום פנוי".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בענין זה, וזה מה שהשבתי לו (וכתבתי הערותיו בסוגריים, והבוחר יבחר):

לכבוד הרה"ג עידוא אלבה שליט"א.

(א) דעת רש"י והרא"ש

כתבתי, "כתוב במשנה מדות פ"ב מש"ג, "לפנים ממנו סורג גבוה עשרה טפחים... לפנים ממנו החיל עשר אמות". ופירש רש"י ביומא טז. "לפנים ממנו סורג, היה שם לפנים מכותל מזרחי והיא מחיצה... לפנים, מאותו סורג היה מקום פנוי י' אמות והוא נקרא חיל". הרי לדעתו החיל הוא מקום פנוי. וכן דעת הרא"ש במשנה הנ"ל, וז"ל "לפנים ממנו החיל עשר אמות, לפנים מן הסורג לצד מערב היה מתחיל קדושת החיל... והיה רחבו עשר אמות עד כותל עזרת נשים". וכן דעת עוד ראשונים.

וכתב כת"ר, "לענ"ד מסתבר שרש"י כתב כך שהחיל הוא מקום פנוי רק בצד המזרחי, וכדי לבאר למה לא מתחשבים בחומת החיל לענין העליה בגובה פני הקרקע. והראיה לכך שגם לרש"י חיל הוא חומה ממה שבפירושו לאיכה נקט שבפסוק "ויאבל חל וחומה" החל הוא חומה, ומהגמרא

שהעם ישב בבית מדרש לפנייהם כהמשך למקום החיל מקבלת חיזוק מדברי התוספתא (סנהדרין פ"ז ה"א) שהם ישבו בבית המדרש שבהר הבית, ולפי ביאור זה אין כאן סתירה למה שנאמר בגמרא שהסנהדרין ישבו בחיל, כי שני מקומות הישיבה מחוברים, ובפרט לפי האמור לקמן דנראה שבצפון היה גובה החיל רק 2 וחצי אמות.

ויש להעיר, שכתב הרמב"ם "בית דין הגדול היו יושבין מתמיד של שחר עד תמיד של בין הערבים. ובשבתות וימים טובים היו יושבין בבית המדרש שבהר הבית." הרי בפירוש שהב"ד היה בהר הבית, ואין לומר שהב"ד היה בחיל כלל. לכן אין להשוות התוספתא והירושלמי עם הבבלי (אלא עיין ברדב"ז שם שלכאורה הוא השוה החיל עם הר הבית, ולא הרגיש שיש מחלוקת בזה בין הבבלי והירושלמי).

ומ"ש כת"ר, "והפסוק באיכה מסיים "יחדיו אומללו", כי החיל והחומה האלו מחוברים". אין זה מוכרח שכל כוונת הפסוק לומר שהם "יחדיו אומללו" בזמן אחד, אבל לא בא הפסוק לומר שהם מחוברים יחד.

ומ"ש כת"ר, "שהאדם נכנס בפתח שבחיל עד סוף הפתח שבחומה הקטנה, ומשם עולה בתוך שער עזרת נשים", משמע שהמעלות הן אינן בחומת החיל אלא "בסוף", והן בתוך שער העזרה. ויש להעיר, שכתוב במשנה מדות פ"ב מש"ג. "לפנים ממנו החיל עשר אמות, ושתיים עשרה מעלות היו שם". הרי המעלות בתוך החיל, ובסוף המעלות היה השער לעזרת נשים.

(ג) **וכן** ראיתי במעשה רוקח בהל' בית הבחירה פ"ה הל"ג שכתב, "...ולרבינו אפשר כיון שעכ"פ חיל היא חומה קטנה דהיינו בר שורא וכמ"ש רש"י ז"ל והיא שוה לקרקע העזרה שהיתה גבוהה, וכלומר שגובה החיל היה מכוון לה-י' אמות של גובה מעלות העזרה, אך התוס' יו"ט ז"ל הבין שהיה סמוך לקרקע העזרה ומכח זה נתאמץ להקשות, ואין זה מוכרח כמבואר, וכ"מ להרד"ק ז"ל בשורש חיל עיין עליו ובס' חנוכת הבית ז"ל הביא פירוש רש"י והרע"ב ז"ל שפירשו דחיל היינו ריוח מקום פנוי עי"ש. וכבר נתבאר דרש"י גופיה בההיא דבר שורא פי' שהוא חומה קטנה, אכן מ"ש שם מלישנא דמתני' הלכה כת ראשונה וישבה לה בהר הבית שניה בחיל וכו', וכן בפ"ק דכלים החיל מקודש ממנו, וכו' דכל זה מורה שהחיל הוא מקום שוה וחלק הא ודאי קשה, והנני מוסיף דגם

שאיכא בעולם חומה טפילה לגדולה. ואם כן מסתבר שזו דעת רש"י בפירוש החיל בבית המקדש כי כך פשט הגמרא בפסחים. ומה שאמר שהיא מקום פנוי יכול להתפרש כדברי כת"ר שבמזרח היה המקום הראוי לחומה זו פנוי. וגם אפשר לומר שרק במקום שמול שער שושן היה המקום פנוי. והנה חומת בר שורא פנימית ודאי אין טעם לעשייתה אלא במקום שבו הקרקע עולה כשהיא צמודה לחומה הגדולה, וכפי שאנו רואים בחומת העיר העתיקה (ליד בתי מחסה). ולכן מסתבר שגם הבר שורא החיצוני הוא באותו אופן אלא שבזה מטרותו שונה, והוא לביצור, וכיון שהוא לביצור כשירמיהו מקונן על חומה שאומללה מזכיר גם אותו).

וגם נראה לדעת רש"י שה"חל" הוא חומה פנימית כנראה משמואל ב פ"כ טו, "ותעמוד בחל, לשון חיל וחומה, הפילו החומה החיצונה, ונתחזקה לעמוד על ידי הפנימית." וזה כמ"ש המצודת דוד שם "ותעמוד בחל. אח"ז (דהיינו אחר כיבוש חומה חיצונה) קרבה עדת המלחמה אל העיר ועמדה על החל והיא החומה הנמוכה שאצל הגבוהה...". וגם משמע מזה שאין החל מחובר לחומה גדולה, שאם הם כבשו החומה הגדולה והחומה הקטנה מחוברת לה, ממילא שהם כבשו שתי החומות בבת אחת, ולכן מה זה שכתב רש"י "ונתחזקה לעמוד על ידי פנימית", דהיינו שעדיין החומה פנימית עומדת, אלא צ"ל שזה מפני שהיא אינה מחוברת לחומה הגדולה, והם עומדים אצלה.

אלא נראה שלרש"י שאין חומה בחיל בבית המקדש, שהוא נקרא החיל "מקום פנוי", וגם הוא "לפנים מן הסורג", ואם היה שם חומה הו"ל להזכיר את החומה וכדמצינו ברמב"ם. ולכן נראה שלרש"י אה"נ שאין שם חומה כלל אלא רק הסורג, והטעם שנקרא מקום פנוי זה "חיל" הוא מפני שאותו מקום ראוי לבנות שם חומת חיל. וכן הוא שזה המקום הראוי לחיל, שחומת הר הבית היא חומה חיצונה, וחומת החיל היא אינה מחוברת לחומת הר הבית (וכנראה מרש"י בישעיה ושמואל ב' ה"ל) ולכן מקום זה שהוא לפנים מן הסורג הוא ראוי לבנות חיל שם, ולכן אף שאין שם חומת חיל מ"מ עדיין קורין אותו מקום חיל כיון שזה המקום הראוי לכך.

(הערת הרב: מדברי כת"ר משמע דסובר שלפי רש"י חיל הוא בדוקא כשאנו צמוד, אך אם כן המקום הפנוי שהיה

בפסחים משמע שהחיל שהיה בבית המקדש הוא גופא החיל שעליו קונן ירמיהו, שאם לא כן מה באה הגמרא ללמדנו בהבאת הפסוק, וכי לא ידעינן שיש מציאות של חומה שהיא בגובה הקרקע הפנימית, אלא ודאי שרצונה לומר שכך היתה המציאות של חומת העזרה – שורא ובר שורא, והבר שורא הצמוד לחומת העזרה משני צדדיה זהו החיל שהיה במקדש. וכן נראה ממה שבפירוש רש"י לישעיה כב, יא ויחזקאל מב, כ קורא חיל לחומה קטנה למרות ששם בפסוקים לא מדובר כלל על חיל, ומשמע שפשוט לרש"י שחיל הוא חומה קטנה).

ויש להשיב. אה"נ שלרש"י חיל הוא חומה כמבואר בישעיה פ"כב יא אלא אינו משמע משם שהחיל מחובר לחומה גדולה, שהרי כתוב שם, "ומקוה עשיתם בין החומות למי הברכה הישנה...". ופירש"י "ומקוה עשיתם. אגם מים להיות חוזק לעיר בין החומות, החומות כפולות חיל וחומה, ובין מי ברכה ישנה." הרי שיש מקום פנוי בין החומות ובאותו מקום פנוי יש לעשות האגם מים. ואין לפרש ש"בין" הוא בין החומות המחוברות ובין מי הברכה, שזה אינו אלא שבפסוק ה"בין" שייך רק לחומות דהיינו בין חומה אחת לחברתה, ולא כתוב בין החומות ובין מי הברכה, אלא רק "למי ברכה". וכן הוא ברד"ק שם שכתב, "עשיתם הכנה למים בין שתי החומות, סמוך למי הברכה הישנה עשיתם שם חריץ". ולכן כשכתב רש"י "ובין מי ברכה ישנה", כוונתו לומר שהאגם היה בין החומות, והוא מחובר לברכה ישנה ע"י חריץ כמ"ש הרד"ק הנ"ל, ולכן האגם מים היה בין החומות והחריץ היה בין האגם והברכה ישנה, וזה כוונת רש"י שכתב, "ומקוה עשיתם. אגם מים להיות חוזק לעיר בין החומות (האגם בין החומות), החומות כפולות חיל וחומה, (תעשה חריץ מבין האגם) ובין מי ברכה ישנה." הרי שלפי רש"י וגם הרד"ק החומות אינן מחוברות.

(הערת הרב: לענ"ד לפי רש"י אכן סתם חיל אינו דוקא המחובר לחומה גדולה, אך בר שורא הוא המחובר לחומה ובגובה הקרקע שבפנים או פחות ממנה, וזהו היסוד לשם בר שורא, ולא אמרו סתם משכחת לה בחומה טפילה לגדולה דמשמעותו חומה מיוחדת הראויה לשם כל ולא כל חומה טפילה לגדולה. וההכרח לזה בגמרא בפסחים הוא שבעיקר התירוצ' משכחת לה בבר שורא ודאי כוונתה לומר שמשכחת לה חומה השוה לקרקע הקדושה בקדושת העזרה והיא בר שורא, ומביאה ראיה ממה שתרגם רב אחא על הפסוק באיכה לומר שהכי היה בפועל החל בבית המקדש, ומשמע שזה הפירוש כי לא צריך להביא ראיה

ולפי זה עדיין יש לפרש רש"י ביומא כפשוטו שהחיל בהר הבית הוא מקום פנוי בין הסורג וחומת עזרת הנשים, וי"ל שאף שאין שם חומה (שהסורג הוא דבר חלוש ולא נחשב כחומה) מ"מ כיון שהוא ראוי לבנות חומת חיל שם עדיין קורין אותו מקום "חיל".

ומ"ש כת"ר, "ועוד שלא יתכן לפרש שמהות החיל היא בהיותו מקום פנוי כיון שהחיל הקיף את בית המוקד, וגם רש"י במגילה כו ע"א ד"ה לשכות נוקט שבחיל היו לשכות, הרי שאינו מקום פנוי".

י"ל דאה"נ שהחיל היה מקום פנוי, אלא בקצת מקומות בולט בחיל קצת מן הבנין כגון בית המוקד ולשכות.

(הערת הרב: מסכים בזה עם כת"ר, וחזורני בי.)

ומ"ש כת"ר, "גם מהרא"ש נראה שהחיל הוא חומה שכן אם הוא שטח פנוי מהסורג לחומת העזרה מהי תמיהתו למה שימש הסורג הרי ודאי שהוא שימש למניעת הכניסה לחיל כפי שכתב תוספות יום טוב".

וי"ל שאף לרא"ש אין חומה לחיל, אלא קורין אותו מקום פנוי חיל כיון שאותו מקום ראוי לחיל כשכתבתי לעיל לדעת רש"י. מ"מ נראה שהרא"ש פירש המשנה במדות פ"ב באופן אחר, והוא שאין הסורג ממש כנגד החיל, אלא הוא קצת רחוק ממנו, ואולי יש סימנים אחרים כדי לפרסם לעם איפה מתחיל החיל. ולכן הקשה הרא"ש מה טעם לסורג כיון שהוא אינו סימן לתחילת החיל. ולכן הוא תירץ שהוא כדי להקיף הר הבית לדירה כדי לטלטל בשבת.

ונראה שהטעם שהרא"ש סבר שהסורג לא היה ממש כנגד החיל הוא מפני שכתוב שם במשנה "הר הבית היה ה' מאות אמה על ה' מאות אמה... לפנים ממנו סורג... לפנים ממנו החיל". ופירש הרא"ש על "לפנים ממנו" הראשון, "לפנים ממנו. מחומת הר הבית." משמע שאין הסורג נוגע ממש בחומת הר הבית, אלא הוא יותר בפנים ויש מקום פנוי ביניהם. ולכן מוכרח לפרש "לפנים ממנו", שעדיין יש מקום פנוי ביניהם ואין לפרש שהם נוגעים זה לזה. וא"כ הכי צריך לפרש ב"לפנים ממנו" השני, דהיינו "לפנים ממנו החיל", שאף הכוונה כאן שאין תחילת החיל נוגעת בסורג אלא יש מקום פנוי ביניהם, ואחר מקום פנוי זה אז מתחיל מקום החיל. ולכן הכי יש לפרש מ"ש הרא"ש שם,

צמוד לחומה אינו ראוי לבנות עליו חיל שבמהותו הוא חומה שאינה צמודה, ואילו מקום זה היה צמוד.

ולגבי הסוגיא בפסחים, נראה שהעיקר בזה כהתוס' יו"ט במדות פ"ב. מ"ג, דשם מיירי בחיל אחר, והוא חומה נמוכה לצד פנימי לחומת עזרת ישראל, וטעמו כדי להגן מסחף כמבואר בתוס' יו"ט. אלא אין זה ה"חיל" המפורסם שהוא בין הסורג לעזרת הנשים, ולכן קורין אותו רק "בר שורא" ולא קורין אותו "חיל", אבל מ"מ אותו בר שורא עדיין בכלל הלשון והגדרה של "חיל" כמבואר בפסוק "ויאכל חיל וחומה", כיון שאף אותו בר שורא הוא חומה פנימית כנגד חומת עזרת ישראל. ואף שאותו בר שורא מחובר לחומת עזרת ישראל, ולכן לכאורה נראה שאין זה בכלל "חיל" כיון שראינו לעיל שיש מקום פנוי בין החומה החיצונה לחומה הפנימית, מ"מ כאן כיון שכוונת הבר שורא היא רק מפני הסחף ולא כדי להגן מהאויבים, לכן אין עושין מקום פנוי שם.

(הערת הרב: לענ"ד לא מסתבר ש'ויאכל חיל וחומה' הוא על חומה למניעת סחף פנימית, כי לדבר כזה אין חשיבות של ביצור אלא לנוחות ההליכה בעלמא. תועלת חומה למניעת סחף היא שלמרות שהגבעה שלמרגלות החומה תעמוד במקומה גם בלי החיל, מכל מקום במשך הזמן ייווצר שקע ליד החומה.)

וגם י"ל שמ"ש בגמ' פסחים "...משכחת לה בבר שורא דכתיב ויאכל חיל וחומה, ואמר רבי אחא ואיתימא רבי חנינא שורא ובר שורא". י"ל לדעת רש"י שאין כוונת הפסוק באיכה לומר שהאבילות היתה על הבר שורא לחומת עזרת ישראל, אלא הפסוק מיירי "בחומת בת ציון", דהיינו חומת עיר ירושלים, כמ"ש רש"י שם "חמתי היתה על העיר הזאת". ולכן אין הפסוק מיירי בחומת המקדש כלל, אלא רק ילפינן מפסוק זה שיש חומה ויש חיל, חומה גדולה וחומה קטנה, וה"ה בבית המקדש היו שם כעין זה חומת העזרה וחומה קטנה בפנים.

(הערת הרב: רש"י מביא את הפסוק בירמיהו על העיר שחשב להשחיתה כדי לבאר שנטה קו פירושו שחשב להשחית את חומת בת ציון, אך אינו אומר שהחיל הוא של העיר. גם אם כוונת ירמיהו על העיר חייבים לבאר שהיא חומה קטנה הגבוהה כגובה העזרה או פחות ממנה וצמודה לגדולה כדי שיוצדק הדמיון לחומה הפנימית למניעת סחף, שודאי נקראת בר שורא.)

וכתב כת"ר, "אך לענ"ד אין כל קושי לשוני בכך, דלמה לא נאמר שחיל הוא מלשון חייל – כוח, כפי שמוצאים כת"י שבהם מנוקד כך במשנה או נכתב בשני יודין (מובא באנציקלופדיה תלמודית ערך חיל הערה 1), וחומה זו היא נותנת כוח לחומת העזרה כדרך המבצרים שעל ידי חומה קטנה זו קשה לקרב אל החומה את כלי המלחמה, וכן בבית המקדש היא נותנת כוח להרחיק את הטמאים. וגם יתכן שהוא מלשון חולה והיקף שהרי גם חומה שאין בינה לחומה שלידה חלל בסופו של דבר מקיפה, וגם יתכן שהוא מלשון חלל, כי בסופו של דבר כל חומה מקיפה יוצרת חלל."

וי"ל דאח"כ נ' שיש לפרש שחומה זו מלשון "חייל" – כח, וכמ"ש כת"ר, אבל נראה שלפי מ"ש הרמב"ם "החיל גובהו עשר אמות. ועליו הוא אומר בקינות ויאבל חל וחומה זו חומת העזרה." (וזה לפי הגמ' פסחים פו. ע"ש) שבתחילה לשון "חיל" היתה מלשון "חל", וכשכבר פירשתי, רק אחר כך נשתנה הלשון וקוראים החומה "חיל", ואולי הטעם שבדרך כלל "חל" הוא בעיר וכדמצינו בספר שמואל וישעיה הנ"ל, ושייך לומר זה על כל עיר ירושלים, משא"כ על בנין גדול (בית המקדש) בתוך העיר. ולכן קורין ה"חל" – "חיל". או י"ל שהם שינו את השם כדי לרמוז למ"ש בספר זכריה "לא בחיל ולא בכח כי עם ברוחי...". או למ"ש "וזכרת... כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל", דהיינו שאף שיש חומה והוא "חיל" וכח, אין לשכוח שעיקר העזרה הוא מהקב"ה. עכ"פ נראה שבתחילה היו קוראים אותו "חל", וכנראה מהפסוק באיכה הנ"ל. וא"כ ממילא שיש לפרש שהחל הוא חומה שיש בתוכה מקום פנוי.

(הערת הרב: כמו כן נוכל לומר שבתחילה נקרא חל על שם שהחומה מקיפה ואחר כך נקרא חיל משום שהיא גם נותנת תוקף, ואפשר שהוא כדי לרמוז על מ"ש בספר זכריה. ולכן אין הכרח לפירוש של מקום פנוי. וכן אין צורך להגיע לפירוש שחל הוא דוקא בעיר.)

(ד עיד בדעת הרמב"ם

כתבתי דיש לפרש שחיל היא חומה פנימית כנגד חומת הר הבית, וחומת העזרה היא רק כחומת בית גדול בתוך העיר וי"ל שלפי זה אה"נ החומה נקראת חיל, אלא שגם המקום הפנוי בתוך החומה שטפל לה נקרא חיל, ובשביל המקום הפנוי החומה נקראת חיל. והפסוק באיכה ויאבל

"לפנים ממנו החיל עשר אמות, לפנים מן הסורג (אבל לא מיד) לצד מערב היה מתחיל קדושת החיל ... והיה רחבו עשר אמות עד כותל עזרת נשים". ולפי זה שפיר הקשה הרא"ש מה טעם לסורג כיון שהוא אינו לפרסם איפה מתחיל החיל.

(ב דעת האבן עזרא

כתבתי שהחל הוא החומה הפנימית ונקרא כך מפני שיש "מקום חלול" באמצע, דהיינו העיר עצמה. וכן נראה כוונת האב"ע באיכה שכתב "והוא מקום סביב חומה". ואף הרמב"ם מודה לפירוש האב"ע הנ"ל שחל הוא מקום פנוי באמצע אשר מוקף בחומה.

וכתב כת"ר, "לענ"ד יש בדברי כת"ר אלו שני פירושים שונים. האחד שחיל הוא חומה פנימית, והשני שחיל הוא מקום פנוי מוקף חומה. ולשני הפירושים מתיחס כת"ר כפירוש אחד של אב"ע והרמב"ם. אך האב"ע אומר שחל הוא מקום שמקיף את החומה, ולא נרמז בדבריו לא חומה פנימית, ולא מקום פנוי מוקף. והרמב"ם אומר שהוא חומה שגובהה י' אמות, וגם אם נאמר שחומה זו יוצרת מקום פנוי מוקף, משמע שהשם חיל הוא בגלל החומה ולא בגלל המקום הפנוי."

וי"ל דאח"כ נ' שהאב"ע לא הזכיר שהחל הוא חומה פנימית, אלא הוא כתב, "חל. כמו ותעמוד בחל, והוא מקום סביב חומה." הרי הוא כיון למ"ש בשמואל ב' פ"כ טו, "ויבאו ויצורו עליו באבלה בית המעכה, וישפכו סוללה אל העיר ותעמוד בחל, וכל העם אשר את יואב משחיתים להפיל החומה." וכתב הרלב"ג שם, "הנה החיל הוא החומה הפנימית, וזכר כי עם הסוללה הרסו החומה החיצונה והיו משתדלים להשחית גם כן החומה הפנימית." וכן נראה כוונת רש"י שם, וכשביארתי לעיל. ומסתברא שהאב"ע הסכים לזה כיון שמ"ש הרלב"ג, סברה נכונה היא.

(הערת הרב: מדוע נדחוק באב"ע שהוא פירש בספר שמואל דוקא כרלב"ג ולא בפשטות שהמלחמה כבר עמדה במקום שהיה צמוד לחומה, כפי שכותבים המלבי"ם ומפרשים אחרים.)

(ג הפירוש של "חיל"

כתבתי שאם אין מקום פנוי בין חומת החיל לחומת העזרה אין נכון לקרות חומה זו חיל.

להלום אותם בעזרה בשעת שחיטת הפסח, שהשחיטה היתה ע"י ישראל כמבואר במשנה פסחים סד. ורק הקבלה ואילך היתה ע"י כהנים, ועזרת ישראל היתה קלה' על י' אמות כמ"ש במדות פ"ב מ"ו. אלא צ"ל שזה בכלל נס, וכדמצינו בפסחים סד: "תנו רבנן פעם אחת ביקש אגריפס המלך ליתן עיניו באוכלוסי ישראל, אמר ליה לכהן גדול תן עיניך בפסחים, נטל כוליא מכל אחד ונמצאו שם ששים ריבוא זוגי כליות כפלים כיוצאי מצרים..." ואע"פ כן עדיין כתוב שם, "תנו רבנן מעולם לא נתמעך אדם בעזרה..." ע"ש. הרי צ"ל שהם יכולים להלום בעזרה רק ע"י נס, ומצינו שלאב"י שם אף נעילת דלתות העזרה היתה בנס. וכן הוא בערה"ש העתיד הל' קר"פ ס"קפב. אות ד. שכתב, "זהו מהניסים שנעשו במקדש שהמועט החזיק המרובה כדתנן באבות עומדים צפופים ומשתחווים רוחים". ע"ש.

וא"כ ה"ה בישיבה בחיל בשבת י"ל שהיא היתה ע"י נס. אולם יש לשאול מאיזה טעם לא כתוב כן בגמרא שהיה נס בחיל בשבת. וי"ל שכיון שהחיל היה י' אמה על קלה' אמה (וגם עוד י' אמה בכל צד), וזה רק בצד אחד, ואם אמרינן שהחיל היה בכל צד (עיין תוס' יו"ט פ"ב מ"ג) אז פשוט שבכל הד' צדדים היה מקום יותר רחב לישיבת כל הכת, ולכן אין הנס גדול וניכר כל כך, משא"כ בעזרת ישראל בשעת שחיטה. ולכן שפיר הוא לפרש המשנה כפשוטו לדעת הרמב"ם, שכת' "שניה בחיל", דהיינו דוקא בחיל במקום פנוי, ודלא כפירש כת"ר שקצת מהם היו בין חומת חיל והסורג. ואת"ל שכולם היו בתוך חומת החיל, אז זה נס יותר גדול ממה שהיה בעזרה ולמה לא הזכירו בגמרא.

(הערת הרב: גם אם כולם היו בחומת החיל זהו נס קטן יותר שכן ברמב"ם לא התפרש רוחב חומת החיל, ויתכן שרוחבו למשל עשר אמות (כפי שמתאר יוסף בן מתתיהו) וכשחומה כזו מקיפה מלבן של קל"ה על שי"ב אמות, יש עליה יותר מקום משטח עזרת ישראל, וממילא הנס קטן יותר.

אך עיקר שאלתי שאם נאמר כשיטת הראב"ה והרמב"ם דהסורג הוא מקום נבדל מהחיל, לא מובן מדוע השאירו את המקום שבין הסורג לחיל ללא ישיבה כאשר אנו צריכים להכניס את כל עם ישראל בתוך תחומי הר הבית. וכן אנו רואים שיוסף בן מתתיהו מכנה את כל השטח שלפנים מהסורג המקדש השני, משמע שעיקר החילוק בעיני העם היה באמצעותו. ועוד שגם חז"ל יכולים לקרוא

חל וחומה הוא כסדר מחוץ לפנימי – כלומר שנחרב החל ואחריו חומת העזרה.

וכתב כת"ר. "אך לענ"ד כיון שהרמב"ם מפרש בפסוק חל וחומה שחומה זו חומת העזרה הרי שחומת העזרה אינה נחשבת כבית אלא לחומה, ואם כן החיל אינו חומה פנימית שכן יש חומה פנימית יותר ממנה. ועוד שאכתי קשה למה הוצרך הרמב"ם לפרש מהי החומה שבפסוק ויאבל חל וחומה, די היה לו לומר שעל החל נאמר בקינות ויאבל חל וחומה. ובפרט שהרמב"ם אומר שעל החל נאמר בקינות 'ויאבל חל וחומה זו חומת העזרה', משמע שלפי הרמב"ם החל גופו הוא חומת העזרה שהרי לא קאמר 'חומה זו חומת העזרה'."

וי"ל שקשה ליה להרמב"ם סדר הפסוק שכתוב 'ויאבל חל וחומה', ובדרך כלל אנו מתחילים בעיקר ומסיימים בטפל, כגון דמצינו בעשרת הדברות "אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך..." ולכן מאיזה טעם מתחיל הפסוק בחל שהוא חומה נמוכה וסיים בחומה שהיא גדולה. ולכן פירש הרמב"ם שאין חומה זו חומת הר הבית, אלא חומה אחרת שהיא טפל לחל, דהיינו חומה שהיא רק כמו חומת הבית ולא כחומת העיר, דהיינו חומת העזרה.

(הערת הרב: אכתי דחוק מדוע הרמב"ם נזקק בהלכה לפרש פסוק, כשאין בזה נפקא מינה לעצם ההלכה, ובעיקר אכתי קשה למה הרמב"ם אינו אומר 'שנאמר ויאבל חל וחומה, וחומה זו חומת העזרה'. לכן נראה שמשמעות לשונו שהחיל גופא היא חומת העזרה.)

(ה) מקום אכילת הפסח

כתבתי שבאכילת פסח משמע שכל הכת השניה היתה בחיל, ולא גם בחיל וגם בחלק שבין החיל לסורג לפי דעת כת"ר.

וכתב כת"ר, "ולענ"ד אין פירוש זה יותר פשוט ממה שכתבתי שכן לפי הרמב"ם הסורג והחיל הם שני היקפי בנין שונים, ולפי פירוש כת"ר יוצא שלא השתמשו בכל החלק שבין החיל לסורג. וקשה לומר כך כאשר כל עם ישראל צריכים לאכול במקום מצומצם."

וי"ל דאה"נ הוא קשה לומר שכמה בני אדם היו בחיל עצמו, אבל כל מעשה קרבן פסח היה ע"י נסים שאם יש רק ג' כתים ויש כמה וכמה בני אדם בכל כת, איך היה אפשר

להיות במקום אחד עם העם ולכן יצאו הסנהדרין למקום פנוי, דהיינו בחיל.

(הערת הרב: בשבת ישבו הסנהדרין ללמד תורה לעם ולכן היו צריכים לשבת במקום פתוח לגמרי ולא יועיל להם מקום שיש לו פתח בלבד לחוץ.)

(ז) ישיבת סנהדרין בשבת, האם בחיל או בהר הבית

כתב כת"ר, "כת"ר מקשה על מה שביארתי שהסנהדרין ישבו בחיל והעם לפנייהם מלשון הרמב"ם שבית דין הגדול היו יושבים בבית המדרש שבהר הבית, אך לענ"ד אין כל קושי לומר שבית המדרש כלל גם את החיל כבמה שעליה יושבים הסנהדרין וגם מקום גדול מחוץ לחיל, וכל זה נקרא שיושבים בבית המדרש שבהר הבית, כי גם החיל בהר הבית.

וראה דבר המשפט הלכות סנהדרין פרק ג שהביא את דברי הרדב"ז שם "והחיל גבהו עשר אמות ושם בחיל היה בית המדרש ושם היו יושבין", וכתב: "ולענ"ד במה שכתב הרדב"ז נתרצה קושיית הרלח"מ, "ושלש מחיצות היו להר – הבית החומה והסורג והחיל", ועייין גם בפירוש הר"ש למשנה דכלים, ורוצה לומר דמקומות אלה היו כולם בהר הבית, וכלם נקראים בכללותם הר הבית, א"כ מה שכתוב בתוספתא, יושבים בבית – המדרש שבהר הבית, הוא בעצמו החיל שכתוב בברייתא דסנהדרין. וכן נראה שהבין גם הסמ"ג, שהרי בעשין (צ"ו) העתיק לשון רבינו "יושבין בבית המדרש בהר הבית", ולהלן בעשין (קי"א) העתיק לשון הברייתא הנ"ל "יושבין בחיל", ובודאי שאינו סותר עצמו מיניה וביה, ועל כרחך החיל היה בהר הבית, ובו היה בית המדרש והיא היא.

ואם כן לפי דבריו אין צורך לומר שהרדב"ז לא הרגיש במחלוקת, אלא הרדב"ז כמו הסמ"ג סובר שאין כאן מחלוקת. וכן נראה מהערוך ערך חיל שכתב שהם ישבו בבית המדרש שבחיל. ולענ"ד לפי ביאורי הדברים מתישבים טפי שא"צ לומר שכל בית המדרש היה בחיל, אלא שבית המדרש כלל חלק של חיל וחלק שמחוץ לחיל, ולכן מתאים לומר בכללות שהוא נמצא בהר הבית. ע"כ דברי כת"ר.

ויש להשיב. לדעת הלחם משנה אין החיל בכלל הר הבית, שהוא כתב בהל' סנהדרין פ"ג הל"א, "ופירוש חיל הוא מקום אחר כדאמרינן בפ"ק דכלים הר הבית מקודש ממנו

לשטח שעד הסורג ככינוי של ההמון בשם מושאל 'חיל' אף אם אינו חיל, כשם שלהרחה של הורדוס קרא רבי יוחנן בשם הר הבית באומרו "מגדל היה בהר הבית וישמו בירה" (יומא ב ע"ב, ירושלמי פסחים פ"ז ה"ז, ומסתבר שכוונתו לאנטוניה כמבואר באורך במאמר של הרב קורן במעלין בקדש כט). למרות שאינה הר הבית המקודש, לכן מסתבר שההבדל בין הכתות היה הסורג.)

ואגב מ"ש כת"ר "כל עם ישראל צריכים לאכול במקום מצומצם", נראה שזה אינו, שהם אינם אוכלים הפסח שם אלא הולכים לביתם כדי לאכול את הפסח, כמ"ש הרמב"ם "ושוהים הכל עד מוצאי שבת והולך כל אחד בפסחו לביתו".

(ו) מקום ישיבת הסנהדרין בשבת

כתבתי שלפי דברי רש"י בסנהדרין פח ע"ב שבפירוש הראשון, שבשבת הסנהדרין ישבו בחיל בגלל שבלשכת הגזית היה מקום צר. ומזה הוכח שמקום החיל אינו צר.

וכתב כת"ר, "ולענ"ד אין מזה ראייה כי אפשר שהסנהדרין ישבו בחיל, ושם לא היה צר להם בגלל שהעם היו לפנייהם מחוץ לחיל שכן החיל הוא מקום פתוח ולא לשכה סגורה. גם לפי האמור לעיל שרש"י מסכים שבצד צפון החיל היה חומה אין כל קושי לומר שהוא היה חומה נמוכה כבמה שאפשר לשבת עליה, כאשר העם נמצאים לפנייהם."

בתחילה י"ל שלשכת הגזית היתה בדרום ולא בצפון כמ"ש במשנה מדות פ"ה מ"ד ע"ש.

(הערת הרב: יש מחלוקת גירסאות במשנה, כמבואר שם בתוספות יום טוב בשם הרמב"ם ובשטמ"ק. הרב קורן (בספר ועשו לי מקדש עמ' 117) בעקבות הרמב"ם והתוספות יום טוב סובר שהעיקר כגירסא שלשכת הגזית היתה בצפון מערב לפי הגמרא ביומא יט ע"ב. וביסס שיטה זו בממצאים בשטח, והרב עזריה אריאל (שערי היכל על מסכת יומא מערכה כט) ביסס את הגירסא שהיא היתה בדרום.)

ועוד י"ל שאף בלשכת הגזית היה פתח לחיל כדי שהסנהדרין שלא היו כהנים יכולים ליהכנס ללשכה, ולכן אם נשארו הסנהדרין בלשכה והפתח פתוח והעם עומדים בחוץ, מה טעם להם לזוז משם. אלא צ"ל שהם רוצים

ומ"ש כת"ר, "וכן נראה מהערוך ערך חיל שכתב שהם ישבו בבית המדרש שבחיל", אה"נ שכתב הערוך זה לפי דעת הבבלי, אבל מה בכך שהוא סבר כהבבלי ולא כהרמב"ם שסבר כהירושלמי והתוספתא. ואין הוכחה מהערוך שהחיל נקרא הר הבית.

(הערות הרב: מנין לקח הערוך את הלשון "בבית המדרש" אם לא מהתוספתא, לכן משמע שסובר שהבבלי והתוספתא אמרו דבר אחד.)

(ח) "יחדיו אומללו"

כתבתי שהסיום של הפסוק "יחדיו אומללו" יכול להתפרש רק שהם חרבו בזמן אחד ולא שהם מחוברים.

וכתב כת"ר, "אך לענ"ד מכל הפסוק משמע שהם דבר אחד כי פתח ב"חומת בת ציון", ומשמע שהחל והחומה האמורים בסוף הפסוק הם חלקיה של אותה חומה. גם יש להעיר שרב אחא שינה מהסדר של הפסוק "חל וחומה" ואמר "שורא ובר שורא", ואולי גם זה כדי להשמעינו שהכל דבר אחד. ועוד שמסתבר שכך דרך מבצרים, שעושים את החומה הקטנה צמודה לגדולה כדי שהנמצאים על החומה הגדולה יוכלו לפגוע במי שמנסה להתקרב לחומה הקטנה בעודם שומרים על עצמם מלמעלה, ומשמעות דברי רב אחא שמדבר על צורת חומה ידועה הנקראת שורא ובר שורא."

וי"ל שכבר כתבתי לעיל שנראה ממ"ש בישעיה פ"כב יא, "ומקוה עשיתם בין החומות למי הברכה הישנה...", שיש מקום פנוי בין החומה והחל, ובאותו מקום פנוי עשו המקוה שהוא אגם מים כמ"ש רש"י והרד"ק שם. אלא החומה היא העיקר והחל הוא הטפל, ולכן בפסוק באיכה הנ"ל הוא כתוב "חומת בת ציון", ואין צריך להזכיר החל כיון שהוא בכלל חומת בת ציון כיון שהחל רק הטפל. ורק אחר כך כדי להוכיח איך האבילות היתה גדולה כל כך כתוב "ויאבל חל וחומה יחדיו אומללו", דהיינו שזה דומה למ"ש מרן בא"ח ס'תקמז ב, "נשים מענות דהיינו שכולם עונות כאחת, אבל לא מקוננות דהיינו שאחת מדברת וכולן עונות...", דהיינו שיש יותר רבוי באבילות כשיש ב' או יותר שמתאבלים ביחד, ולכן כתוב "ויאבל חל וחומה יחדיו אומללו", כדי להוכיח על רבוי האבילות, ואפשר גם לומר שהטעם שהזכיר הפסוק חל שהוא הטפל קודם לחומה שהיא העיקר, הוא מפני שזה דומה לנשים

וכו' החיל מקודש ממנו וכו' עזרת נשים מקודש ממנו כו', כלומר דשלשה מקומות היו, אחד חיל ואחד הר הבית ואחד עזרת נשים וכמפורש בערוך בערך חיל."

ולענ"ד אין הוכחה מהר"ש, שהוא כתב בפ"ק דכלים מ"ח, "הר הבית... ובו היה בית המקדש בנוי", דהיינו בתוך הר הבית היה המקדש, אבל אין לומר שקורין כל מקום בבית המקדש "הר הבית", שזה מביאין לידי תקלה שאם גוי מותר להיכנס בהר הבית אין לומר שהוא מותר להיכנס גם לחיל או לעזרת כהנים, ולכן ודאי רבותינו דקדקו בלשונם, והר הבית לחוד וחיל לחוד.

(הערות הרב: גם אם בדרך כלל הר הבית לחוד וחיל לחוד, במקום שמדובר על מקום הכולל בתוכו גם את הר הבית וגם את החיל שייך לומר שהוא נמצא בהר הבית.)

ובסמ"ג מ"ע ס"צז. כתוב "...אבל בית דין הגדול היו יושבים מתמיד של שחר ועד תמיד של בין הערבים, ובשבתות ובימים טובים היו יושבים בבית המדרש בהר הבית." וזה לשון עצמו, והוא לא כתב שזה ציטוט מהירושלמי או התוספתא. אולם בס"קא במצוה לשמוע לבית דין הגדול הוא כתב, "ובפרק הנחנקין תנו רבנן.... עוד שם תניא אמר רבי יוסי בתחילה לא היו מרבין מחלוקת בישראל אלא ב"ד של שבעים ואחד יושבין בלשכת הגזית... הוצרך הדבר לשאול שואלין לב"ד בעירו, אם שמעו אומרים להם, ואם לאו באין לזה שעל פתח העזרה אם שמעו אומרים להם, ואם לאו אלו ואלו באים ללשכת הגזית ששם סנהדרין יושבין... ובשבתות ובימים טובים יושבים בחיל, נשאלה בפניהם אם שמעו אומרים להם....". ע"ש. הרי אין זה לשון הסמ"ג עצמו אלא הוא רק ציטוט לשון הבבלי, וכל כוונתו כאן להביא הבבלי כדי לבאר איך באו השאלות לבית דין הגדול, ואגב אורחיה הוא הביא לשון הבבלי שבשבת וביו"ט הם היו יושבים בחיל, וזה רק מפני שהוא ציטוט כל לשון הבבלי בענין זה, ולא רצה הסמ"ג להפסיק בתוך לשון הבבלי כדי לומר שבפרט זה יש מחלוקת וכו', שאין זה מעלה ומוריד לעיקר כוונתו כאן לבאר איך באו השאלות לב"ד הגדול. ולכן נראה שדעת הסמ"ג היא כמו שהוא כבר כתב בס"צז שבשבת ויו"ט היו יושבים בהר הבית, ששם בס"צז זה לשון הסמ"ג עצמו והוא לא כתב שם שהוא ציטוט לשונו מהירושלמי והתוספתא, ואף התם הוא אינו אגב אורחיה, ודלא כבס"קא ולכן נראה שאין הוכחה מהסמ"ג כנגד דעת הלחם משנה הנ"ל.

פנימית רחוקה מעט כדי לאפשר קרב נוסף, אבל בחומה פנימית צמודה אין תועלת ביצורית).

(ט) מקום המעלות

כתב כת"ר, "כת"ר תמה על מה שכתבתי שמהרמב"ם משמע שהמדרגות היו לאחר החיל מלשון המשנה "שתים עשרה מעלות היו שם", אך הלשון "היו שם" נאמרה במשנה שם על הרבה דברים, ולכן אינה מלמדת בהכרח שהמעלות הם בתוך החיל עצמו, ואני הסתמכתי על פשט לשון הרמב"ם האומר שמהלך עד סוף החיל.

ולענ"ד מ"ש הרמב"ם בבית הבחירה פ"ו הל"א "כשאדם נכנס משער מזרחי של הר הבית מהלך עד סוף החיל בשוה, ועולה מן החיל לעזרת הנשים", הוא שהחיל מקום פנוי מלבד החומה שנקרא חיל גם כן.

(י) דעת המעשה רוקח

כתב כת"ר, "כת"ר הביא את דברי המעשה רוקח "שגובה החיל היה מכוון לה" אמות של גובה מעלות העזרה". ולענ"ד אינו מובן שהרי גובה המעלות הוא ר' אמות, וממקום המעלות עד הכניסה להר הבית היה שטח שוה.

כתוב במעשה רוקח, "והתוס' יו"ט ז"ל הקשה עליו דמשם סתירה לדבריו, דהכי איתא התם (דפ"ז) [דף פ"ו] עובי החומה היכי משכחת לה, כלומר שראשה תהיה שוה לקרקע העזרה ותהא מקודשת כמוה, ומשני משכחת לה בבר שורה דכתיב ויאכל חיל וחומה, וא"ר אחא ואי תימא רבי חנינא שורא ובר שורא הא קמץ דחיל הוא סמוך לקרקע העזרה, וכן פירש רש"י ז"ל בר שורא חומה קטנה לפנים מן החומה גדולה והיא נמוכה ושוה לקרקע גובהה העזרה שקרקע העזרה הולך ועולה במעלות ע"כ. ולרבינו אפשר כיון שעכ"פ חיל היא חומה קטנה דהיינו בר שורא וכמ"ש רש"י ז"ל והיא שוה לקרקע העזרה שהיתה גבוהה וכלומר שגובה החיל היה מכוון לה" אמות של גובה מעלות העזרה."

נראה שכיון המע"ר לומר שהרמב"ם פירש את הסוגיא באופן אחר ולא כשאר ראשונים. כתב הרמב"ם בהל' בית הבחירה פ"ו הל"ב, "ומהלך כל עזרת הנשים בשוה. ועולה ממנה לעזרת ישראל שהוא תחלת העזרה בחמש עשרה מעלות. רום כל מעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה." הרי מצינו שעזרת ישראל הוא שבע וחצי אמות גבוהה מעזרת הנשים. וגם כתב הרמב"ם שם בהל' ג, "ומהלך כל עזרת

מקוננות שאשה אחת מדברת והרבים עונים, הרי מתחילים ביחיד שהוא הטפל ומסיימים ברבים שהם העיקר, ולכן יש רמז לזה שהפסוק הזכיר החל תחילה ואחר כך החומה, אבל אין ללמוד מזה שאחד היה מחובר לחבירו. הרי מצינו ברישא כתוב "חשב ה' להשחית חומת בת ציון", וזה הענין של דין, ולכן אין טעם להזכיר החל כאן שהרי הוא טפל לחומה אף שיש מקום פנוי ביניהם, ובסיפא כתוב "ויאכל חל וחומה יחדיו אומללו", וכאן הענין הוא אבילות ולכן הזכיר הכתוב חל וגם חומה כדי להוכיח על רבוי האבילות.

(הערת הרב: ויאכל בפשטות הוא ביצוע הדין, ובלשון מליצית קרי ליה אבילות. ולדברי כת"ר אכתי לא ברור למה רב אחא שינה מהסדר ונקט שורא ובר שורא – חומה ובת חומה, ולא כפי שמופיע בפסוק חל ואח"כ חומה.)

ומ"ש כת"ר, "ועוד שמסתבר שכך דרך מבצרים, שעושים את החומה הקטנה צמודה לגדולה כדי שהנמצאים על החומה הגדולה יוכלו לפגוע במי שמנסה להתקרב לחומה הקטנה בעודם שומרים על עצמם מלמעלה". נראה שכוונת כת"ר לומר שהחומה קטנה הייתה בחוץ והחומה גדולה הייתה בפנים (וכן נראה כוונת כת"ר בבית המקדש שהחיל היה צמוד לעזרה מבחוץ). וזה קשה, שאם היה חומה קטנה בחוץ זה מועיל לאויבים, שהרי הם יכולים לעלות על חומה קטנה זו כדי שמשם הם יכולים לעלות על החומה גדולה, אלא מסתברא שהחל הוא מבפנים ולא בחוץ, וגם י"ל שיש מקום פנוי בין החומות שאז אף אם האויבים כובשים את החומה הגדולה אז עדיין יש עיכוב בפניהם והוא החומה הקטנה, אבל אם הם מחוברים ביחד ממילא כשהם כובשים החומה הגדולה הם כובשים גם הקטנה, ולכן מה מועיל חומה קטנה זו כדי להגן מהאויבים.

(הערת הרב: כעין ביצור כזה אפשר לראות במגדל דוד, ומטרתו שהעומדים על החומה הגדולה אינם מאפשרים לאויבים לעלות על החומה הקטנה, ויחד עם זאת האויבים אינם יכולים בנקל להשתמש בכלי המלחמה להרוס החומה הגדולה כי צריכים לפני כן להרוס את הקטנה, והעומדים על החומה הגבוהה אינם מאפשרים להם להתקרב, ובמידת הצורך פותחים את השער ועומדים על החיל כדי להרחיק את האויבים, ולשרוף להם את כלי המלחמה כפי שמתואר בכתבי יוסף בן מתתיהו. ואמנם יש גם תועלת בחומה

גם שער בחיל. ומכל מקום מהתיאור של יוסף בן מתתיהו נראה שעיקרו של החיל היה משטח מוגבה של עשר אמות סביב חומת העזרות, ולכאורה יש מקום להשתמש בדבריו כהכרעה כפי שנראה מדברי בעל תפארת ישראל (מידות א, מא) ובספרו תבנית היכל (ספר שני פ"ה אות ל) שמבאר את המשנה באופן שתתאים לדבריו וכפי שצינתי במאמרי.

ואולי י"ל שהטעם שלא הזכירו שערים בחומת החיל לדעת הרמב"ם, הוא מפני שלא היו שם שערים עם דלתות כלל, אלא רק מקומות פרוצית בחומה שבו נכנסים ויוצאים העם. ולדעת הרמב"ם פתח שאין לו דלת א"צ מזוזה כמבואר בהל' מזוזה, ולכן פרצות אלו אינן נחשבות כשער, ולכן לא הזכירם במשנה. ורק לגבי סורג בפ"ב מ"ג. הזכיר במשנה פרצות בסורג, אבל זה רק מפני שהן היו ע"י מלכי יון וכדי לפרש טעם היג' השתחויות, אבל בחומת החיל כיון שהן רק פרצות בעלמא ואין בהן דלתות, התנא לא הזכיר אותן במשנה.

(הערת הרב: לפי הרמב"ם משמע שהחיל של בית המקדש הוא החיל שבמגילת איכה, ובמגילת איכה משמע שהוא ביצור, אבל אם אין שערים אינו ביצור. גם יוסף בן מתתיהו המתאר רק חומה אחת עם מספר שערים התואם לשערי העזרה (בתוספת שערי משנה לעזרת נשים בצפון ובדרום שהובילו כנראה לגזוזטרה) ואינו מתאר כלל חומה נוספת רחוקה. וגם מתאר כיצד בהרבה קרבות שימשו חומות העזרה כמבצר. לענ"ד זו היא הוכחה כבדה שכן היתה המציאות.

את החשיבות שיש ליחס לדברי יוסף בן מתתיהו רואים אצל תוספות יום טוב (שקלים ו ג) המכנה את ספריו שלא תורגמו בזמנו לעברית "יוסיפון לרומיים", וכותב בענין שערים במערב העזרה שנזכרים אצל יוסף בניגוד לפשט המשנה "היה קרוב לשמוע להיוסיפון, אלא שאין לנו לזוז מקבלת חכמי המשנה", משמע שכל עוד שדבריו אינם סותרים להדיא למשנה יש לקבל דבריו (בפועל כמובן גם דבר זה יש לישב שאלו היו פתחים קטנים שהמשנה לא רואה בהם חשיבות).

לתרגום הראשון (ווילנא תרמ"ד) של כתבי יוסף לעברית על ידי קלמן שולמאן, צורפה הסכמה של רבי אברהם שמחה מאמטשיסלאוו שבו הוא מעיד על שמועה מהגר"א שהוא משתוקק לתרגום לספרי יוסף "שעל ידו נוכל לבוא

ישראל בשוה ועולה ממנו לעזרת הכהנים במעלה גבוהה אמה, ועליה דוכן יש בו שלש מעלות רום כל מעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה, נמצאת עזרת הכהנים גבוהה על של ישראל שתי אמות ומחצה." הרי עזרת כהנים שתי אמות וחצי יותר גבוה מעזרת ישראל. ולכן מצינו שעזרת הכהנים היא 'אמות גבוהה מעזרת הנשים.

וכתב הרמב"ם שם פ"ז הל"א, "שלש מחנות היו במדבר. מחנה ישראל והוא ארבע מחנות, ומחנה לוייה שנאמר בה וסביב למשכן יחנו. ומחנה שכינה, והוא מפתח חצר אהל מועד ולפנים. וכנגדן לדורות. מפתח ירושלים עד הר הבית כמחנה ישראל. ומפתח הר הבית עד פתח העזרה שהוא שער ניקנור כמחנה לוייה. ומפתח העזרה ולפנים מחנה שכינה. והחיל ועזרת הנשים מעלה יתירה בבית עולמים." הרי מן התורה הר הבית וחיל ועזרת נשים כולם שווים למחנה לוייה. ולכן יש למדוד מעזרת נשים גובה עזרת כהנים, והוא 'אמות כדלעיל.

ולפי זה סבר המע"ר לפרש לדעת הרמב"ם, שהי' אמות של חומת החיל "היה מכון לה-" אמות של גובה מעלות העזרה", דהיינו המעלות מעזרת הנשים עד עזרת כהנים. ולכן פירש המע"ר לדעת הרמב"ם שלגבי חומת החיל אף שמצד אחד הוא אינו שוה לקרקע העזרה דהיינו שוה ממש בגובה, שהרי החיל בהר הבית וי' אמות של חומת החיל הוא עדיין פחות מגובה של עזרת ישראל, מ"מ מצד אחר הוא שוה לעזרה כיון שהעזרה גבוהה 'אמות ממחנה לוייה הנ"ל, ואילו היו עומדים חומת החיל כנגד העזרה הם יהיו שווים בגובהם. ולכן מצד זה גבוה של חומת החיל דומה לגובה של העזרה. וכן יש לפרש מ"ש בגמ' פסחים הנ"ל "וא"ר אחא ואי תימא רבי חנינא שורא ובר שורא, הא קמן דחיל הוא סמוך לקרקע העזרה." דהיינו אילו הם היו עומדים זה כנגד זה הם היו שווים. וכיון שאין פירוש זה כדעת שאר הראשונים כתב המע"ר פירוש זה רק בלשון "אפשר" – כך נראה כוונתו.

(יא) פתחות בחומת החיל לדעת הרמב"ם

כתב כת"ר, "לענ"ד קשה לומר כדברי כת"ר שהרמב"ם נקט שהחיל רחוק מחומת העזרה, כיון שלא הוזכר במשניות של מסכת מידות אלא שערי הר הבית ושערי העזרות ולא הוזכרו שערים ופתחים נוספים, וזאת למרות שהמשנה מפרטת אפילו פתחים קטנים הנקראים פשפשים שהיו בחומת העזרה. משמע שאין שערים נוספים לחיל כי החיל והחומה צמודים זה לזה, ולכן כל שער בחומה הוא

גופה הקיפה למעלה חומת אבנים אחרת. כאן מתאר יוסף את יפי הסטווים שהיו בתחום הראשון בתקופה מאוחרת ומסיים "כזה היה התחום הראשון", ושב וממשיך לתאר את התחום השני.

"באמצע" לא רחוק ממנו היה השני, שאפשר היה לגשת אליו במדרגות מספר. הוא היה מוקף סורג אבן, שאסר בכתב על בן עם נכר להיכנס באיום של עונש מות. בתחום הפנימי, בצד דרום וצפון היו שערים משולשים ונפרדים זה מזה, ואילו במזרח שמש היה שער אחד (שער עזרת נשים עא.), זה הגדול שבו נכנסים הטהורים עם הנשים, לפניו מזה היה המקדש שאסור היה לנשים לקרוב אליו. לפניו מזה היה תחום שלישי, שבו מותר היה להיכנס רק לכהנים בלבד. בתוכו היה המקדש ולפניו המזבח, שעליו אנו שורפים קרבנותינו עולה לאלקים.".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קב.

שאלה: האם מי שלא הזכיר המלך המשפט בעי"ת צריך לחזור או לא. והוא הערה על מ"ש הרה"ג ראובן כהן שליט"א.

תשובה:

לכבוד הרה"ג ראובן כהן שליט"א.

א) **כתב** כת"ר, "השו"ע בסימן תקפב א פסק שהשוכח לומר המלך המשפט בעשרת ימי תשובה צריך לחזור אבל הרמ"א כתב בסימן קיח שאף אם אמר מלך אוהב צדקה ומשפט יצא כיון שהזכיר מלכות. ולכאורה כיון דקיימא לן כמרן הכי נקטינן אלא שהבן איש חי ש"ר נצבים יט כתב דהוי סב"ל ולכן אין צריך לחזור. והרב עובדיה זצ"ל ביביע אומר ח"ב א"ח ס"ח. פסק כדעת מרן שצריך לחזור ע"ש. ויש לעיין בגוף הסוגיא אלא שרציתי להעיר בדבר אחד שהרב עובדיה זצ"ל טען שאין כאן סב"ל כיון שלדעת מרן צריך לחזור אם כן הברכות מכאן ולהבא הוי לבטלה וממה נפשך הוי ברכה לבטלה ולכן אין מנוס מלפסוק כדעת מרן עיין בדבריו. וראיתי בספר מאלפי זהב ס"ד שכתב להעיר שהרי המחסיר דבר בתפילה כגון יעלה ויבוא אין זה ברכה לבטלה (עיין לקמן) אלא שחיסר מתקנת חכמים ולכן אף אם ימשיך בתפלתו לא מברך

אל מטרת כוונתם של רבותינו ז"ל בתלמוד ובמדרשים, בדברם במקומות רבים בעניני ארץ קדשנו ובית מקדשנו" (כל זה מובא על ידי הרב קורן ב'ועשו לי מקדש' עמ' 197). וכבר הזכרתי את התפארת ישראל שנראה שהשתמש בכתבי יוסף והכריע על פיהם.

ואצטט מדבריו במלחמות היהודים (ה, ה, ב): "אל הקודש עולים מן הראשון בארבע עשרה מדרגות. למעלה היה מרובע ומוקף חומה משלו. גובה החומה הזאת מבחוץ היה אמנם ארבעים אמה, אך היה נסתר מן העין בגלל המדרגות. מן הצד הפנימי היה גובהה עשרים וחמש אמות, מכיוון שהמדרגות היו בנויות כנגד מקום גבוה יותר, לא התגלתה מבפנים במלואה כי היתה מוסתרת על ידי גובה הגבעה. מארבע עשרה מדרגות ועד לחומה היה מרחב בן עשר אמות, כולו שטוח, מכאן הוליכו אל השערים גרמי מדרגות אחרים, בני חמש מדרגות. בצפון ובדרום היו שמונה שערים, ארבעה מכל צד. במזרח היה צורך בשני שערים מאחר שבצד זה הוקם קיר מפריד, מקום מיוחד לעבודת האלקים של הנשים, היה צורך בשער שני, והוא נפרץ מול השער הראשון. גם בצדדים האחרים היה שער אחד לדרום ושער אחד לצפון שהובילו אל עזרת הנשים."

מקום נוסף בו מתאר יוסף את המקום הוא בספר קדמוניות היהודים (טו, יא, ג בתרגום אברהם שליט) שם כתב יוסף כך: "לאחר שהרס (הורדוס) את היסודות הישנים והניח אחרים הקים עליהם מקדש שאורכו מאה אמה (ומאה אמה רחבו), ואילו גובהו בעשרים נוספות... בית המקדש נבנה אבנים לבנות ועצומות, גודלה של כל אחת כעשרים וחמש אמות לאורך, שמונה גובהה, וכשתים עשרה רוחבה. בית המקדש כולו וכן הסטיו של המלך מכאן ומכאן היו נמוכים בהרבה, ואילו החלק האמצעי ממש היה גבוה ביותר, באופן שהיה נראה ליושבי הארץ במרחק הרבה ריסים... שני הסטווים נשענו אל חומה. החומה עצמה היתה המפעל הגדול ביותר ששמעו עליו בני אדם. היתה שם גבעה מלאה סלעים, משופעת מתרוממת בנחת כלפי החלקים המזרחיים של העיר אל ראש הפסגה. את הגבעה הזאת ביצר שלמה מלכנו הראשון בחכמה בחלקים שמסביב לפיסגה מלמעלה, ומלמטה ביצרה החל בתחתיתה, אותה סובבת תעלה עמוקה, בסלעים עצומים מהודקים זה לזה בעופרת, היא הלכה ותחמה חלק מה של הארץ וירדה לעומק באופן שלא היה קץ לגודלה. ... כל זה היתה החומה שהקיפה הגיע לארבעה ריסים, וכל צלע נמשכה לאורך של ריס. בפנים החומה הזאת וליד הפסגה

לבטלה. ולמ"ד שהוא א"צ לחזור אין כאן ברכות לבטלה כלל. ולכן סך הכל הוא שיש 19 ברכות שיש בהן חשש ברכה לבטלה. ולכן בנדון זה ודאי הוא יותר טוב לחזור.

אמנם אם הוא כבר גמר העמידה יש דין אחר, שאם הוא אינו חוזר, למ"ד שהוא צריך לחזור אין כאן תפילה, ולמ"ד שהוא י"ח אין לו לחזור, הרי אין כאן ברכה לבטלה אלא רק ספק אם הוא י"ח בתפילתו. ואם הוא חוזר להתפלל מראש העמידה, למ"ד שהוא צריך לחזור אין ברכות לבטלה בחזרת העמידה, ולמ"ד שהוא א"צ לחזור יש 19 ברכות לבטלה. הרי מצינו שאם הוא חוזר יש 19 ברכות שיש בהן חשש ברכה לבטלה. ולכן מצינו שאם הוא אינו חוזר יש חשש שמא הוא לא התפלל כלל (למ"ד שהוא לא י"ח), אבל אין כאן ברכה לבטלה בחזרת העמידה כיון שהוא לא חזר. אולם אם הוא חוזר יש 19 ברכות שיש בהן חשש ברכה לבטלה (למ"ד שהוא א"צ לחזור). ולכן מצינו שאין לו לחזור, שהרי החשש של 19 ברכות לבטלה בחזרת העמידה הוא יותר חמור מהחשש שמא הוא אינו מקיים מצות תפילה כלל. ולכן כשהוא כבר גמר העמידה אין לו לחזור להתפלל.

מ"מ עדיין י"ל שיש לו לחזור בתורת תפילה נדבה. ועוד י"ל שכל זה מצד חשש ברכה לבטלה, אבל אם יש מנהג שיש לו לחזור, אז שוב אין לחוש לברכה לבטלה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **ארחותיך למדני**.

סימן קג.

שאלה: מהו הגדר של חינוך, לדוגמה אם לבן לא מתחשק לישון בסוכה, האם האב צריך ללחוץ עליו ולהקפיד עליו שיעשה זאת.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יהושע וייסניגר שליט"א.

(א) **כתוב** במשנה בברכות כ. "נשים ועבדים וקטנים פטורין מק"ש ומן התפלין וחייבין בתפלה ובמזוזה ובברכת המזון". ופירש"י שם, "קטנים. אפי' קטן שהגיע לחנוך לא הטילו על אביו לחנכו בק"ש לפי שאינו מצוי תמיד כשמגיע זמן ק"ש". ונראה שמקורו מן הירושלמי שם פ"ג הל"ג שכתוב, "קטנים מניין, למען תהיה תורת ה' בפיך, בשעה שהוא תדיר בה". ופירש הפני משה, "וקטן

ברכה לבטלה אף לדעת מרן ואם יחזור יברך ברכה לבטלה לדעת הרמ"א ולכן הוי סב"ל ע"ש. ע"כ דברי כת"ר.

ונראה שכוונת המאלפי זהב היא לפי התוס' בברכות כו: "כתב רבינו יהודה אם טעה ולא הזכיר ר"ח במנחה לא יתפלל עוד בלילה דלמה יתפלל עוד הרי כבר התפלל כל תפלת המנחה מבעוד יום לבד ר"ח שלא הזכיר א"כ אין מרויח כלום אם יחזור ויתפלל במוצאי ר"ח הרי לא יזכיר עוד תפלת ר"ח וי"ח כבר התפלל". נראה שאם אמרינן כשהוא לא הזכיר יעלה ויבא שכל הברכות בעמידה הן לבטלה, אז ודאי יש לו "רווח" כשהוא חוזר להתפלל כיון שאם כל הברכות לבטלה זה כאילו הוא לא התפלל כלל, אלא צ"ל שאין כאן ברכות לבטלה ועדיין יש תפלת העמידה אלא שיש רק חסרון של יעלה ויבא, ולכן משום זה הוא א"צ לתפלת תשלומין כיון שהוא אינו מוסיף כלום בזה. ולפי זה סבר המאלפי זהב שאף אם הוא לא הזכיר המלך המשפט אין כאן חשש שכל העמידה לבטלה.

אלא נראה שזה אינו, דשאני הזכרת יעלה ויבא כיון שהיא רק הוספה בעלמא על גוף התפילה, משא"כ במלך המשפט שאין זה הוספה אלא יש שינוי בגוף התפלה שתקנו רבותינו, ואם הוא לא הזכיר המלך המשפט ודאי יש חשש ברכה לבטלה למ"ד שזה לעיכובא (והטעם שהוא לעיכובא הוא כמ"ש בב"י ס' תקפב בשם ר' מנוח, דמלך אצו"מ ר"ל שיתנהג עם ברואיו בצדק ומשפט, אבל המלך המשפט ר"ל שהוא יתברך שופט העולם). וכ"ש לראשונים שחלקו על סברת התוס', וסברו שיש להתפלל תשלומין, שאף אם הוא לא הזכיר הוספה בעלמא כל העמידה לבטלה וכאילו הוא לא התפלל, וממילא שיש דין תשלומין. ונראה שכת"ר כבר כיון לכל זה.

(ב) **מ"מ** בעיקר דין הנ"ל נראה שיש לחלק בין אם הוא הזכיר שהוא לא אמר המלך המשפט כשהוא עדיין בעמידה, ובין אם הוא הזכיר אחר שהוא כבר גמר העמידה. ויש לעשות חשבון בזה. לכן לדוגמא יש לדון כשהוא זכר כשהוא בברכה 17 של העמידה שהוא לא הזכיר המלך המשפט בברכה 11 (השיבה) והוא חוזר, לפי מ"ד שהוא צריך לחזור מצינו שהוא כבר בירך 6 ברכות לבטלה, דהיינו מברכה 11 עד ברכה 17. ולמ"ד שאין לו לחזור כשהוא חוזר ג"כ יש 6 ברכות לבטלה. לכן סך הכל הוא שיש 12 ברכות שיש בהן חשש ברכה לבטלה, אם הוא חוזר. אולם אם הוא אינו חוזר אלא הוא ממשיך בתפלתו, למ"ד שהוא צריך לחזור מצינו שיש 19 ברכות

וזה כעין דמצינו ביומא פה: "ר' שמעון בן מנסיא אומר ושמרו בני ישראל את השבת, אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה." ופירש"י, "ושמרו בני ישראל את השבת. כדי לעשות שבתות אחרות יזהרו בשבת זו בקיום שמירת שבתות הרבה." ועדיין אינו מובן, איפה הרמז בפסוק שיש לחלל שבת אחת כדי לשמור שבתות אחרות. ונראה ש"ל שהפירוש של "ושמרו", הוא מלשון "מורה" כגון "בן סורר ומורה", דהיינו מסרב או מורד, כמו שפירש בתרגום ורש"י בפר' כי תצא. וכן מצינו בפר' חקת, שכתוב, "שמעו נא המורים, המן הסלע הזה נוציא לכם מים." ופירש התרגום, "שמעו כען סרבניא". ולכן הכי י"ל, ושמרו בני ישראל את השבת, דהיינו שיש למרוד בשבת ולחלל אותה, כדי "לעשות השבת לדורותם", דהיינו "אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה". ולפי זה הכי י"ל לגבי חינוך, שיש "לחלל" החינוך ביום אחד כדי שהנער יוכל לקיים החינוך לימים רבים.

ואף שר"ת בגמ' ברכות שם חולק על שיטת רש"י וסבר שהמשנה דברה בקטן שאינו הגיע לחינוך, אבל אם הקטן הגיע לחינוך הוא חייב בק"ש, ומרן בס"ע ב כתב "וראו לנהוג כר"ת", מ"מ עדיין י"ל שהוא מודה למה שביארתי לעיל, שהעיקר הוא הכלל והתוצאה, ולא הפרט, ולכן אין להקפיד אם הקטן אינו מקיים המצוה ביום אחד.

וראיתי בראשית חכמה, בפרק גידול בנים, שהעיקר אצלו לייסר את הבן, ולכן הוא כתב "ויסרת אותו בקטנותו ללכת בדרכי השם יתברך... דכתיב במשלי יט. יסר בןך כי יש תקוה ואל המיתו אל תשא נפשך... ואל המיתו אל תשא נפשך, ר"ל לצעקתו ולבכיתו אל תחמול עליו כשתכנו בשבט, ואל תחוש לצעקתו, דכתוב שם כג אתה בשבט תכנו ונפשו משאול תציל." ע"ש כל דבריו. וכשאני לעצמי, אם הוא יכול לדבר עם בנו בנחת ובאהבה כדי לקיים המצוות הוא יותר טוב. וזה כדמצינו בתענית כד. "רב איקלע לההוא אתרא, גזר תעניתא ולא אתא מיטרא, נחית קמיה שליחא דצבורא אמר משיב הרוח ונשב זיקא אמר מוריד הגשם ואתא מיטרא, אמר ליה מאי עובדך, אמר ליה מיקרי דרדקי אנא, ומקרינא לבני עניי כבני עתירי, וכל דלא אפשר ליה לא שקלינא מיניה מידי, ואית לי פירא דכוורי וכל מאן דפשע משחדנא ליה מינייהו ומסדרין ליה ומפייסנא ליה עד דאתי וקרי." ופירש"י, "פירא דכוורי. מחילות של דגים. כל מאן דפשע. דלא בעי

אינו יכול להיות תדיר בתפילין לפי שאינו יכול לשמור גופו, והואיל ופטור לחנכו מהתפילין פטור נמי מק"ש מהאי טעמא שאינו מצוי תדיר אצל אביו לחנכו בזמן ק"ש." והטור בס"ע הביא שיטת רש"י וכתב, "לא הטילו על אביו לחנכו בק"ש לפי שאינו מצוי אצלו כשמגיע זמן ק"ש בערב או ישן הוא בבוקר." וכתב הב"ח, "דק"ש הוא מבין שש ובין שבע ואילך דאינו מצוי אצלו, והא ודאי דכשהגיע לבן יב' ואילך דמצוי אצלו פשיטא דחייב לחנכו בק"ש." ע"ש.

ויש לדון בשיטת רש"י, ונראה שאין מטריחין האב לחנך בנו בכל יום, ולא אמרינן שהאב צריך להקיץ בנו משנתו בכל יום בשחרית כדי לחנכו במצוות ק"ש. ואף שלפעמים הוא אצל בנו, מ"מ עדיין אין חיוב על האב באותם ימים לחנך בנו בק"ש. אלא רק כשהאב שם בתדיר, אז יש חיוב עליו לחנכו. ונראה שהסברה היא, שאם האב מחנך בנו רק מפעם לפעם, אין זה מועיל לעתיד, שקרוב לוודאי שהבן ישכח מה שהוא למד אצל אביו. הרי מצינו שאין הגדר של חינוך על כל פרט ופרט, אלא על הכלל. לכן אם באיזה יום האב הוא מצוי אצל בנו, לא אמרינן שיש חיוב של חינוך באותו יום, דלא אזלינן בתר אותו יום דוקא, דהיינו הפרט, אלא אזלינן אחר הכלל, דהיינו העיקר הוא אם בסוף הבן יכול לקיים המצוה כשהוא יגיע לבן יג' שנה, אבל אם באיזה יום כשהוא קטן הוא אינו מקיים המצוה, אין משגיחין בו, שהעיקר אצלינו מה התוצאה כשהוא יגיע לבר מצוה.

ולפי זה י"ל שאף בשאר מצוות שהאב חייב לחנך את בנו, עדיין י"ל שאין ההקפדה על הפרט אלא על הכלל. ולכן אם באיזה יום הבן מתעקש שהוא אינו רוצה לקיים המצוה, אין חיוב על האב לכופו, שהעיקר אצלינו הוא הכלל, דהיינו אם כשיגיע בן זה לבר מצוה, אם הוא יכול לקיים המצוה כהוגן. וגם י"ל בזה, חכם עיניו בראשו, דהיינו אם האב כופה את בנו לקיים המצוה באותו יום, ומפעם לפעם האב כועס על בנו לקיים המצוה, שמא הבן ימרוד ובסוף כשהוא יגיע לבר מצוה הוא יפרק עול המצוות מעליו. ולכן העיקר בזה הוא מ"ש בפרקי אבות, שהדרך לבחור בו הוא מי שרואה את הנוול. ולכן אם באיזה יום הבן אינו רוצה לקיים איזו מצוה, או מפני שהוא עיף או מפני טעם אחר, אין מזניחין אותו, אלא מקריבין אותו באהבה רבה לקיים המצוה ביום אחר.

מספק שמא לא גמר פרי, ואין זה במשמע דר"י משמע ודאי פסול דומיא דכושי ולבן. ע"ש. ולענ"ד יש לאזיל בזה אחר הרוב, ואם רוב האתרוגים מאילן זה חוזרים למראה אתרוג אז י"ל שהם כשרים, אבל ר"י מיירי כשרוב האתרוגים באילן זה אינם חוזרים למראה אתרוג, ולכן הוא ודאי פסול (ועיין לעיל לגבי מצה בליל פסח, שכתבתי שאף במצות עשה אזלינן אחר הרוב).

ור"ח ז"ל הביא עוד ראייה לדעת הב"ח. כתוב בסוכה לא: "תנן הירוק ככרתי רבי מאיר מכשיר ורבי יהודה פוסל, לאו משום דבעי הדר, לא משום דלא נגמר פירא". הרי לר"י כשכתוב בתורה "פרי עץ הדר", הפירוש של "פרי" הוא דבעינן "גמר פרי". אמנם מצינו בסוכה לו. שכתוב שם "אתרוג הבוסר ר"ע פוסל וחכמים מכשירין". ופירש"י שטעם לר"ע הוא מפני "דעד גמר בשוליה לא הוי אתרוג פרי". הרי משמע מכאן שר"ע סבר כר"י הנ"ל, דהפירוש של "פרי" לגבי אתרוג, הוא "גמר פרי", משא"כ לרבנן דסברו דאח"כ דבעינן "פרי" אבל לא בעינן "גמר פרי", ולכן כיון שאתרוג בוסר בכלל פרי הוא כשר. ולכאורה לפי זה י"ל שלרבנן אתרוג שהוא ירוק ככרתי כשר כיון דאח"כ דליכא "גמר פרי", מ"מ "פרי" איכא, אבל כיון דקי"ל דאתרוג שהוא ירוק כרתי הוא פסול, צ"ל שיש טעם אחר לרבנן שהוא פסול, וצ"ל שהוא מפני שמלבד "פרי" בעינן הדר, ודלא כר"י הנ"ל, ולכן כיון דבעינן הדר, אז גם בעינן שעכשיו הוא אינו ירוק ככרתי כלל, ואין להתיר מטעם שאחר זמן מה הוא יחזור למראה אתרוג, שלגבי הדר אנו אזלינן בחר איך המראה עכשיו. וזה כדעת הב"ח.

וכן פירש ר"ח ז"ל בחוט המשולש הנ"ל, וז"ל "לפום טעמיה דר"י משום דלא גמר פרי, הא קי"ל באתרוג הבוסר לאכשורי כרבנן דפליגי אדר"ע... וא"כ למה נפסול אתרוג ירוק משום דלא גמר פרי, מה בכך הא לא בעי גמר פרי, ופירי אמר רחמנא והא איכא, והדר לא בעי ר"י... וא"כ למה יפסל ירוק אף שגדול כמה... דודאי רבנן דמכשירי בוסר לא בעו גמר פרי דבוסר לאו גמר פרי הוא רק דעכ"פ בעו שם פרי, וס"ל דבוסר מקרי פרי, ובפחות מהך שיעורא לא הוי פרי כלל ולא מקרי בוסר... והנה בגמרא אמר הטעם לר"י משום גמר פרי, ומשמע דהיינו אליבא דר"ע דבעי גמר פרי ולא אמר דלא הוי פרי, והיינו דע"כ ר' יהודה כר' עקיבא ס"ל מדפסיל ירוק משום גמר פרי אפילו גדול כמה... ולפי זה ודאי קשה טובא... מניין לנו לפסול משום גמר פרי לרבנן דמכשירי בוסר... אלא ודאי נראה עיקר לכאורה כדברי הב"ח דעיקר פסול הירוק לדידן משום הדר כיון דלא קי"ל כר"י דלא בעי הדר, וירוק לאו הדר הוא.

מיקרי משחדינא ליה" ע"ש. הרי כשיש פשיעות, העיקר הוא הפיוס, ונתינת שכר לילדים כגון ללכת לדוג ב"פירא דכוורי". ובזה זכותו של אותו מלמד היא כל כך גדולה עד שהוא זוכה לירידת גשמים. ודון מינה ואוקי באתרין.

מ"מ י"ל שמ"ש הראשית חכמה הוא רק אם יש חשש שמא הבן יוצא לתרבות רעה, אבל אם באיזה יום הוא אינו רוצה לקיים איזו מצוה מאיזה טעם טוב, אין כופין אותו. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קד.

שאלה: האם מותר לצאת באתרוג ירוק אם הוא יודע שהאתרוג יחזור למראה צהוב כשמשהין אותו.

תשובה: (א) כתב מרן בס"תרמח כא, "הירוק שדומה לעשבי השדה פסול, אא"כ חוזר למראה אתרוג כשר כשמשהין אותו." ופירש הב"י שהטעם הוא משום דאי לא דנגמר פרי לא היה חוזר למראה אתרוג תלוש. וכן הוא בסוכה לא: שכתוב שם, "תנן הירוק ככרתי רבי מאיר מכשיר ורבי יהודה פוסל, לאו משום דבעי הדר, לא משום דלא נגמר פירא". וכתבו הט"ז והמ"א שם שהוא י"ח אפילו כשהאתרוג עדיין בירקתו אם הוא יודע שיחזור למראה אתרוג. אלא הב"ח סבר שהאתרוג פסול כשהוא עדיין בירקתו מטעם הדר, ואינו מכשיר אלא כשחזר למראה אתרוג, והא דכתוב בגמרא הנ"ל דלא בעינן הדר, זה רק לרבי יהודה, אלא אנו קי"ל דבעינן הדר, ולכן כשהוא עדיין ירוק אף שהוא יודע שיחזור למראה אתרוג, הוא פסול, שלגבי הדר אזלינן אחר כשהוא עכשיו ולא אחר מה שהוא עתיד להיות. ולדעת הט"ז והמ"א, אין לחוש לזה כיון כשהוא עדיין ירוק הוא בכלל הדר. עיין במחצית השקל שם. ופסקו האחרונים כהט"ז והמ"א כמבואר במ"ב ס"ק סה, והכה"ח ס"ק קכד ע"ש.

אלא כעת ראיתי לר"ח מוולוז'ין ז"ל בחוט המשולש ס"כג שסבר שהעיקר בזה כהב"ח, והוא הביא ראיות לדבריו. לכן נראה שעדיין יש לדון בזה.

(ב) ובתחילה כתב ר"ח ז"ל להקשות על הט"ז והמ"א, "...דא"כ פסול אתרוג הירוק לפי דעתם אינו פסול ודאי רק

וז"ל "דטעמא דר"ע לאו משום דאין פרי כלל אלא משום דבעינן פרי הדר, ואין זה פרי הדר, דהרי מנומר נמי פסול וע"כ הטעם משום דבעינן הדר וליכא." וכן פירש ר"ח ז"ל בחוט המשולש הנ"ל, "אבל ר"ע טעמיה לאביי שם משום הדר, והיא מסקנת הגמ' שם, וכן מסיק הירושלמי." ע"ש. וכן הוא בכפות תמרים סוכה לא: תוס' ד"ה שיעור, שכתב "טעמא דר"ע מסקינן לקמן דהוי משום הדר" (אלא עיין בערוך לנר סוכה לו. ד"ה אלא, שכתב שדעת ריא"ז ורע"ב היא לפסוק כרבה, דהך דאביי אינו רק דיחוי בעלמא).

ולפי זה יש לדון. וי"ל שאם ר"ע פוסל אתרוג בוסר משום שהוא אינו הדר, אז י"ל שהטעם דרבנן מכשירין הוא מפני שהם סברו שאתרוג הבוסר הוא כבר בכלל הדר. וזה כמ"ש הכפות תמרים בסוכה לו. ד"ה א"ר ר"ע, "דע דהרמב"ם וטור פסקו אתרוג הבוסר כשר כסברת חכמים. וק"ל איך אפשר לפסוק כן, הלא קי"ל דאתרוג יבש ובעל חזוית פסול משום דאינו הדר, ואתרוג הבוסר נמי לאו הדר הוא. י"ל דפלוגתא דר"ע ורבנן הכי הוי, ר"ע פוסל אתרוג הבוסר דס"ל דאינו הדר, וחכמים ס"ל דהדר הוא, דהדר דקרא למעוטי יבש ובעל חזוית, אבל אתרוג הבוסר הדר הוא." ויש להסביר החילוק, דהיינו שכל שהוא בדרך גדילתו הוא בכלל הדר, ולכן אתרוג בוסר ואתרוג ירוק ככרתי הם בכלל הדר, אבל מה שהוא דבר שפגום לגדילתו כגון יבש או חזוית הוא אינו בכלל הדר והוא פסול. ולכן כל הטעם שיש לפסול אתרוג הבוסר או הירוק ככרתי הוא רק אם הוא אינו בכלל פרי. ולפי זה י"ל דרבנן מודים לר"י שסבר בסוכה לא: "לאו משום דבעי הדר, לא משום דלא נגמר פירא". אלא רבנן סברו דאה"נ דבעינן הדר, אלא ירוק ככרתי בכלל הדר, לכן נשאר רק הטעם דבעינן גמר פרי לפסול אתרוג הירוק ככרתי. (ועיין לקמן מ"ש הריטב"א בסוכה לא: בדעת ר"י לגבי מה הוא הדר.)

הרי לפי זה מצינו דלרבנן דין בוסר שוה לדין ירוק ככרתי, ששניהם בכלל הדר ממילא, וכל הטעם שיש לפסולו הוא רק אם אינו נגמר הפרי. לכן כיון דמצינו בבוסר שהטעם שהוא כשר לרבנן הוא מפני, "שסופו ליגמר וחשיב פרי", כמ"ש הרא"ש שם באות כד, שוב י"ל הכי לגבי אתרוג הירוק ככרתי, שאם בסוף הוא יחזור למראה צהוב עדיין הוא כשר כשהוא ירוק ככרתי, שדינו שוה לדין בוסר שהוא כשר אף כשעדיין אינו נגמר כיון שסופו לגמור. הרי מצינו דרבנן סברו כר"י דבעינן גמר פרי, ואתרוג הירוק ככרתי פסול רק אם הוא אינו יחזור לצהוב מטעם שאין כאן גמר פרי כסברת ר"י, אבל אם הוא יחזור לצהוב הוא כשר כדמצינו כעין זה בבוסר.

ולר"י הוא דאמר טעמיה משום גמר פרי, אבל פסקינן כוותיה ולא מטעמיה. ע"ש כל דבריו. הרי העיקר כדעת הב"ח הנ"ל.

הרי לדעתו ר"י סבר כר"ע. אלא ראיתי בכפות תמרים סוכה לא: ד"ה תוספות ד"ה שיעור, שכתב "...נמצא דר"ע ור"י אמרו דבר אחד, וזה א"א דטעמיהם חלוקים דר"ע הוי טעמו משום דבעי הדר, ור"י לא בעי הדר וצ"ע." ונראה שאין כאן קושיא על ר"ח ז"ל, דאה"נ לר"ע בעינן הדר ולר"י לא בעינן הדר, מ"מ הצד השוה ביניהם הוא דבעינן גמר פרי, משא"כ לרבנן שלדעתם בעינן רק "פרי" ולא גמר פרי.

ויש להביא תנא דמסייע להב"ח ור"ח ז"ל, והוא המאירי בסוכה לה: ד"ה ירוק, וז"ל "ירוק ככרתי ר' מאיר מכשיר ור' יהודה פוסל, והלכה כדבריו שאין זה הדר". ועיין שם בהערה מהרה"ג אברהם ליס, שכתב שכן דעת הר"י מלוניל. וזה קשה להבין שהלא ר"י יהודה סבר דלא בעינן הדר כמבואר בסוכה לא: הנ"ל, ולכן איך כתב המאירי שהטעם שהוא פסול הוא מפני הדר. אלא צ"ל כמו שפירש הב"ח ור"ח ז"ל הנ"ל, דאנו קי"ל כר"י אבל לא מטעמיה, וזה מפני דלרבנן בעינן הדר, ולא בעינן גמר פרי, ולכן הטעם שאתרוג ירוק פסול הוא מפני הדר.

(ג) **אלא** לענ"ד יש להשיב על ראיה הנ"ל, ולקיים שיטת הט"ז והמ"א הנ"ל. כתוב בסוכה לו. "אתרוג הבוסר ר"ע פוסל וחכמים מכשירין. אמר רבה ר' עקיבא ור"ש אמרו דבר אחד, ר"ע הא דאמרן ר"ש מאי היא, ר"ש פוטר את האתרוגים בקוטנן. א"ל אביי דלמא לא היא עד כאן לא קאמר ר"ע הכא דבעינן הדר וליכא, אבל התם כרבנן סבירא ליה. אי נמי עד כאן לא קאמר ר"ש התם אלא דכתיב עשר תעשר את כל תבואת זרעך, כדרך שבני אדם מוציאים לזריעה, אבל הכא כרבנן סבירא ליה, ותו לא מידי." ועיין בפרש"י. הרי לפי דעת רבה נראה שאין טעם ר"ע משום הדר, אלא רק משום דבעינן גמר פרי. ולפי דעת אביי הטעם של ר"ע שפוסל אתרוג הבוסר הוא מפני דבעינן הדר וליכא. ואף לפי מה שאמר אביי אחר כך דשאני דין מעשר כיון שכתוב עשר ותעשר וכו', ולכן ר"ש מודה לרבנן לגבי אתרוג הבוסר שהוא כשר, עדיין י"ל שהטעם שר"ע פוסל הוא משום דבעינן הדר וכשאמר אביי בתחילה. ונראה דאנו קי"ל כאביי וכמבואר בירושלמי שם פ"ג הל"ז, שהביא סברת רבה בשם ר' ליעזר, ואחר כך דחה סברתו ע"ש. וכן פירש הקר"ע שם,

שהטעם הוא משום דבעינן גמר פרי, ולא משום הדר כיון דממילא יש הדר באתרוג הירוק ככרתי כשביארתי לעיל.

שוב ראיתי בבכורי יעקב בס'תרמח ס"ק מט, שאף הוא מצדד שכוונת התוספות כהב"ח ודלא כהבין הט"ז והמ"א בדעת התוספות. ובכלל לשונו הוא כתב "...וע"כ הוצרכו התוספות להזכיר שכבר נגמר פריו ולא משום הדר דהא אליבא דר"י כתבו כן דלא ס"ל פסול דהדר רק פסול דגמר פריו, אבל לעולם בעודו ירוק י"ל דפסול אפילו ישתנה לבסוף משום הדר דהס"ד דהגמרא קאי גם לפי האמת." ולענ"ד אף שאפשר לפרש כן בדעת התוספות, מ"מ כבר כתבתי שנראה מלשון הרא"ש שמ"ש התוספות הוא אף לדעת רבנן.

גם כתב הבכורי יעקב שם ראיה אחרת לדעת הב"ח, וז"ל "ויש להביא ראיה לזה ממה דס"ל להטור, הביאו ג"כ המ"א ס'תרמט, שמה דחסר כשר בשאר הימים דמ"מ בעינן עכ"פ שיעור אתרוג בכביצה ע"ש. וכ"כ בפסקי מהרי"א ס"צב וביאר יותר דאפילו היה בו שיעור אתרוג בכביצה קודם י"ט ונצטמק עד שאין בו שיעור בכביצה פסול ע"ש. והרי טעם דפסול אתרוג פחות מכביצה מבואר בגמרא שם דלא גמר פריו, וזה ע"כ לא שייך רק אם בתחלת גידולו לא היה בו כביצה, אבל בנצטמק וכ"ש בנחסר וכבר היה בו כביצה למה יפסל משום שיעור, אע"כ דס"ל כיון דלהס"ד דגמרא הטעם דפסול פחות מכביצה משום הדר הוא גם לפי המסקנא, דקאי טעם זה לדידן, רק לרבי יהודה מפרשינן טעם אחר משום דלא גמר פרי, וכל שלוקח פחות מכשיעור ביצה אפילו נחסר לבסוף ליכא הדר ופסול. וא"כ ה"ה ג"כ לענין ירוק וכדעת הב"ח." ע"ש. ויש להשיב על זה לפי מה שכתבתי להסביר דברי הכפות תמרים הנ"ל, שכל שהוא בדרך גדילתו הוא בכלל הדר, ולכן אתרוג בוסר ואתרוג ירוק ככרתי הם בכלל הדר, אבל מה שהוא דבר שפגום לגדולתו כגון יבש או חזזית הוא אינו בכלל הדר והוא פסול. ולכן בשלמא אם אתרוג שהוא כשיעור שנצטמק או חסר והוא פחות מכשיעור, שאין זה הדר שהרי אין זה דרך גדולתו, אבל אין להביא ראיה מזה לאתרוג ירוק ככרתי שלא שייך בו פסול מטעם הדר כיון שירוק ככרתי הוא בכלל גדולתו, וממילא הוא בכלל הדר.

ויש לחזור למ"ש ר"ח ז"ל הנ"ל. ולענ"ד יש להביא ראיה שאף רבנן סברו דבעינן "גמר פרי" ולא רק "פרי", והוא מהירושלמי בסוכה פ"ג הל"ב. שכתוב שם לגבי ענבי הדס

וכן י"ל לדעת רש"י בסוכה לו. שפירש בוסר "קטן כפול הלבן". ועיין בתוספות בסוכה לא: ד"ה שיעור, שחלקו על זה. ועיין במאירי סוכה לו. ד"ה היה, שהקשה על רש"י "מאי איריא משום בוסר, תיפוק ליה משום שיעורא דהא פחות מכביצה הוא". וכן הוא לרבינו מנוח מנרבונה ז"ל בספר המנוחה הל' לולב פ"ח הל"ח, שכתב "פירש ר"ש קטן כפול הלבן... ותימה הא קי"ל כר"י דאמר שיעור אתרוג קטן כביצה" ע"ש. וראיתי באור זרוע בהל' לולב ס"שט, שתירץ קושיא זו, וז"ל "אתרוג הבוסר שהוא קטן כפול הלבן... ר"ע פוסל וחכמים מכשירין והלכה כחכמים. ומיירי בבוסר שעתיד לגדל. והא דפליגי בקטן במתני' דאין עתיד לגדל יותר." ע"ש. וכן כיון מרן בב"י בסוף ס'תרמח. שהרי אף הסמ"ג סבר כרש"י, והרא"ם הקשה עליו שכפול הלבן הוא פחות משיעור ביצה והוא פסול ממילא. ותירץ הב"י "באתרוג הבוסר אפילו אינו גדול מכפול הלבן מאחר שסופו ליגדל יותר כשר, אבל אתרוג שאין עתיד ליגדל יותר צריך שיהא כביצה." ע"ש. ועיין בחכם צבי ס'קסה שהקשה על מרן, ועיין בפרי האדמה ח"א הל' לולב פ"ח הל"ח שהליץ בעד מרן. הרי מצינו שלרש"י והסמ"ג והאור זרוע, שאף כשאתרוג הוא פחות מכשיעור ביצה אם הוא ראוי ליגדל יותר מכביצה הוא כשר אף כשהוא עדיין פחות מכביצה. ולכן הכי י"ל בירוק ככרתי שאף שהוא עדיין ירוק ככרתי אם אפשר לחזור למראה צהוב הוא כשר אף כשהוא ירוק ככרתי.

ויש להביא ראיה למה שביארתי, שכתבו התוספות בסוכה לא: בסוף ד"ה הירוק, "ואותם אתרוגים הבאים לפנינו ירוקים ככרתי כשרים אפילו לר"י כשחוזרים למראה שאר אתרוגים אפילו בתלוש לאחר ששהו בכלי זמן מרובה, דודאי גמר פריים." ולכאורה סברה זו רק לר"י, אבל אין הוכחה שכן סברו רבנן שאולי לדעתם אף דבעינן רק "פרי" ולא "גמר פרי", מ"מ טעם הפסול משום הדר וכמ"ש הב"ח ור"ח ז"ל. אלא שכתב הרא"ש שם אות כא, "כתבו התוספות דאתרוג שהוא ירוק ככרתי וכשמשהין אותו חוזר למראה אתרוג, נראה שהוא כשר דאי לאו נגמר פרי לא היה חוזר למראה אתרוג בתלוש." הרי הרא"ש לא כתב שזה דוקא לר"י אלא סתם דבריו, דהיינו אף לפי מה דאנו קי"ל כרבנן, וכן הוא הבין בדברי התוספות שמה שכתבו ר"י לאו דוקא הוא. הרי דבעינן "גמר פרי" אף לרבנן, ולדעתם לא דבעינן רק "פרי". וכן הוא בגר"א בס'תרמח כא שכתב המקור לדין זה, וז"ל "כמ"ש לא: משום דלא גמר פירא ולא משום הדר, וכיון שחוזר למראהו ע"כ גמר פירא." הרי הוא הביא סברת ר"י, וצ"ל דאף רבנן סברו

מכשיר דפרי הוא, וזו ראייה ברורה מאד דאין להצריך גמר פרי באתרוג טפי מבמעשר. והיכי ניקום אנן וניפסל הירוק משום גמר פרי ומספק, ובמעשר קי"ל כרבנן דחייבין קטנים וגדולים וגם באתרוג מכשירין בוסר ממש. ע"ש. הרי שלא כשביארתי לעיל.

ולענ"ד יש להשיב, שודאי אין "פרי" לגבי מעשר שוה ל"פרי" בדין מצות אתרוג, שהלא לגבי מעשר אף אתרוג קטן הוא חייב לרבנן ודלא כר"ש כיון שהוא עדיין ראוי לאכילה, אבל לגבי מצות אתרוג בעינן שיעור כביצה, שפחות משיעור זה אינו "פרי" במצות אתרוג כמבואר בסוכה לא: ע"ש. ופירוש "פרי" במצות אתרוג הוא גמר פרי לר"י וכן סבר רבנן כשביארתי לעיל. ולכן י"ל שלדעת אב"י ר"ע לא סבר כר"ש משום שני טעמים, אחד הוא דבעינן הדר באתרוג משא"כ במעשר, ועוד הוא סבר כרבנן לגבי מעשר שאתרוג קטן חייב, וזה משום שתחלתן וסופן אוכל. וכן נראה מרש"י שם שכתב לגבי דעת ר"ע, "אבל התם כרבנן סבירא ליה. דחייבין במעשר דפרי הוא הואיל ותחילתן וסופן אוכל". הרי מלבד החילוק של הדר, גם מצינו שר"ע סבר שכל שתחילתן וסופן אוכל חייב במעשר, ודלא כר"ש שסבר שאתרוג קטן פטור (מטעם שלא מצמיח). ולכן מ"ש בחוט המשולש, "דאל"כ בפשיטות ה"ל למימר ע"כ לא אמר ר"ע דבעי גמר פרי רק באתרוג אבל במעשר לא", אינו כן שהטעם שלא כתב כן הוא כדי להביא שני החילוקים בין ר"ע ור"ש דהיינו הדר וגם תחילתן וסופן אוכל. ומה לי מ"ש ר"ח ז"ל, "ואיפכא אית ליה לר"ש דאף דפטור ממעשר משום שאין מצמיח מכשיר דפרי הוא", דאח"כ לר"ש דאתרוג קטן פטור ממעשר כיון שאינו מצמיח, ובוסר כשר למצוות אתרוג, שזה מפני דרש ר"ש עשר תעשר וכו', אבל אנו קי"ל כרבנן שאתרוג בוסר כשר למצוה ואתרוג קטן חייב במעשר, ואין דינו של ר"ש מעלה ומוריד לדעת רבנן. לכן אין להקשות מדין מעשר למה שביארתי לעיל.

ה) גם כתב ר"ח ז"ל בחוט המשולש שם שנראה שדעת התוספות בסוכה לא: ד"ה שיעור, שר"י סבר כר"ע, וז"ל "...משמע מדבריהם דמפרשי דברי ר"מ ור"י אליבא דר"ע דפסיל בוסר ובעי גמר פרי, והיינו נמי טעמא דר"י, ואח"כ כתבו עוד דיתכן לומר דאף רבנן דמכשרי בוסר פסלי בפחות מכשיעור דבוסר חשיב פרי טפי. משמע דיותר נוטה דעתם דר"מ ור"י דבעי גמר פרי בשיטת ר"ע אמרו דפסיל בוסר, ודרך אפשר כתבו דאף לרבנן פסול, ודקדקו לכתוב דאתרוג בוסר חשיב פרי טפי ולא כתבו גמר פרי דודאי רבנן דמכשרי בוסר לא בעו גמר פרי דבוסר לאו

מרבובת מעליו, "חיייה בר אדא בשם רשב"ל במשחירות שנו, למה משם שאינן דומות לעצו או משם שנגמר פרי...". ופירש קרבן העדה, "שנגמר פרי. ועץ כתיב ולא פרי". וכן הוא בפני משה שם שכתב, "והתורה אמרה וענף עץ עבות, ולא פרי שלו". הרי כשיש פרי הוא פסול. ומצינו שזה רק כשיש "גמר פרי", שרק כשיש גמר פרי הוא בכלל "פרי". ונראה מסתימת לשון הירושלמי שזה מוסכם לכ"ע, דהיינן אף לרבנן. ולכן ה"ה י"ל הכי באתרוג שהוא פרי רק כשיש גמר פרי וכשביארתי לעיל.

הרי זה שלא כמ"ש ר"ח ז"ל בחוט המשולש הנ"ל דלרבנן בעינן רק "פרי" אבל לא "גמר פרי", שזה אינו שאף לרבנן בעינן גמר פרי וכמו שסבר ר"י, וכשביארתי לעיל, ואין לומר שר"י סבר כר"ע, שזה אינו. ולכן אין לומר שהטעם שיש לפסול ירוק ככרתי הוא מפני שהוא אינו הדר, שהרי לדעת רבנן כל שהוא בדרך גדולתו ואינו פגום בגדילתו כמו יבש או חזזית, הוא בכלל הדר ואין לפוסלו משום שהוא אינו הדר, וכמו שכתבתי לעיל להסביר מ"ש הכפות תמרים הנ"ל.

ד) אלא לפי זה י"ל שיש חילוק בין דין מעשר ובין דין מצות אתרוג, שלגבי אתרוג של מצוה בעינן גמר פרי כסברת ר"י, וכן היא דעת רבנן, אבל לגבי מעשר אף כשלא גמר הפרי, עדיין הוא בכלל "פרי" וצריך לעשר. והטעם הוא משום שדין מעשר שאני כיון שהוא תלוי על אם "תחילתן וסופן אוכל", כמבואר במעשרות פ"ק מ"ש"א, ועיין בר"מ ור"ש שם. וכן הוא ברש"י בסוכה לו. ע"ש. ולכן אף כשאין כאן נגמר פרי הוא עדיין חייב במעשר, וזה שלא כרבה בסוכה לו. שסבר ר' עקיבא ור"ש אמרו דבר אחד, ר"ע הא דאמרן ר"ש מאי היא, ר"ש פוטר את האתרוגים בקוטנן, אלא כאב"י שם.

אלא ראיתי לר"ח ז"ל בחוט המשולש הנ"ל שכתב, "דרבה מדמה אתרוג ומעשר להדדי, ור"ש דמעשר דפטור כר"ע דפוסל באתרוג דבעי גמר פרי, ודחי אב"י ע"כ לא פסיל ר"ע רק משום דבעי הדר וליכא, אבל במעשר כרבנן ס"ל. משמע להדיא דאי לאו משום הדר רק משום גמר פרי ע"כ דגם למעשר בעי גמר פרי, דאין סברא להצריך גמר פרי באתרוג טפי מבמעשר אי לאו טעמא דהדר, דאל"כ בפשיטות ה"ל למימר ע"כ לא אמר ר"ע דבעי גמר פרי רק באתרוג אבל במעשר לא. אלא ודאי דזה א"א כלל דבאתרוג יצטרך גמר פרי יותר מבמעשר ואיפכא אית ליה לר"ש דאף דפטור ממעשר משום שאין מצמיח באתרוג

עמוק, אבל היא אותה המראה עצמה דירוק רק עמוקה יותר, וע"ז מורה לשון ירקרק, כמו שאין חילוק בין אדום לאדמדם רק בעומק כדאיתא שם איזה אדמדם זו זהורית עמוקה, וזה דבר ברור ומושכל ואין חילוק שינוי מראה ביניהם, ולדבריו הרי הוא מראה אחרת לגמרי... ובעזה"י נ"ל פי' הירושלמי דבעי מר' אמי אי דוקא ככרתי לגמרי הוא פסול אבל כשיש בו קצת מראה געל ע"פ כולו אף שאינו כשעוה ממש הוא כשר ובכלל מראה אתרוג הוא, אי נימא אף דדמי להן כרתינן פי' ואינו לגמרי ככרתי ג"כ פסול עד שיהא ירוק כשעוה לגמרי שאז הוא מראה ירוק סתם שהוא געל... ואמר כהן כרתינן, פי' הא אם מראהו דומה קצת לגעל כשר אף שאינו כשעוה למראה ירוק חשב. וע"ז מקשה דהא שם בנגעים בעינן דוקא כשעוה ואינך, ואז הוא דמקרי ירוק סתם (געל). וכא הוא אומר הכין, פי' וכאן הוא אומר שכל שאינו ירוק ככרתי לגמרי בכלל ירוק סתם (געל) הוא ומשני שניה היא דכתיב ירקרק פי' דלשון ירקרק משמע עומק הרבה במראה הירקות שהוא געל, ולהכי בעינן דוקא כשעוה, הא ירוק סתם אף שאינו כשעוה כשר רק שיהא מראהו כולו נוטה לגעל ולא ככרתי. זהו נ"ל בבירור פי' הירושלמי והוא ברור ונכון לענ"ד. ולפ"ז משמע דפסול ירוק ככרתי הוא משום הדר, דאי משום גמר פרי א"כ מה ענין זה לדין ירוק דנגעים, הא אפילו ירוק ככרתי אינו פסול רק משום שמא לא גמר פרי, וע"כ ס"ל דכל שאינו ככרתי ממש הוא גמר פרי או סופו לגמור, וא"כ מאי מקשה מהך דנגעים, מאי איכפת לן אי מקרי ירוק סתם או לא, אלא ודאי משום הדר הוא דבעינן שיהא בו מראה אתרוג, וכ"ד הב"ח. ע"ש. הרי שאין להביא ראיה מדין נגעים לדין אתרוג, שבנגעים בעינן ירוק ממש, אבל באתרוג הירוק הוא רק לסימן אם גמר הפרי או לא, וכשיש קצת צהוב באתרוג זה סימן שגמר פרי ולכן לא בעינן צהוב ממש באתרוג ואין להקשות עליו מדין נגעים ששם אין הירוק סימן לדבר אחר, אלא הדין תלוי על הירוק עצמו.

ויש להשיב, שאף אם משום הדר יש להקשות כן, שהלא קי"ל דאף דומה לצהוב (געל) הוא כשר ובכלל הדר, דהיינו "כהן כרתינן" פסול אבל "דדמי להן כרתינן" כשר ובכלל הדר. ולכן גם בזה י"ל כעין לשונו, "דאי משום הדר א"כ מה ענין זה לדין ירוק דנגעים, הא אפילו ירוק ככרתי אינו פסול רק משום הדר, וע"כ ס"ל דכל שאינו ככרתי ממש הוא הדר, וא"כ מאי מקשה מהך דנגעים, מאי איכפת לן אי מקרי ירוק סתם או לא". הרי אין להביא ראיה מדין נגעים לדין אתרוג דשאני דין נגעים

גמר פרי הוא, רק דעכ"פ בעו שם פרי, וס"ל דבוסר מקרי פרי ובפחות מהך שיעורא לא הוי פרי כלל ולא מקרי בוסר. ע"ש. ואין זה מוכרח, וי"ל שהתוספות פירשו דעת ר"י בין לר"ע ובין לרבנן, ונראה שמה שכתבו "עוד יתכן דאפילו רבנן דמכשירי התם (לגבי בוסר) פסלי הכא בפחות מכאן דאתרוג הבוסר חשיב פרי טפי", הוא בלשון חידוש, דהיינו שבמחלוקת בין ר"מ ור"י לגבי שיעור האתרוג הוא אף לדעת רבנן שסברו שאתרוג בוסר כשר, לכן כתבו "עוד יתכן דאפילו לרבנן...", ואין להוכיח מלשון זה שהוא בדרך "אולי י"ל..." וכדומה, אלא כוונתם לחדש והוא סברה ברורה לדעתם. והטעם שכתבו "חשיב פרי טפי", הוא רק כדי לומר שבוסר פרי טפי מאתרוג שהוא פחות מכשיעור, אבל אה"נ שרבנן סברו כר"י דבעינן גמר פרי. וגם י"ל שהטעם שבוסר כשר הוא מפני "שסופו ליגמר וחשיב פרי", כמ"ש הרא"ש שם באות כד ע"ש. ולכן אף שהוא אינו נראה כגמר פרי עכשיו, מ"מ כיון שהוא ראוי לכך עדיין הוא כשר. ולכן אף מטעם זה י"ל שלא כתבו "גמר פרי", אלא "פרי טפי" כיון שהוא רק ראוי לגמור, ועדיין לא גמר. ולכן אין לדקדק בלשון "חשיב פרי טפי" דלרבנן לא בעינן גמר פרי (ועיין עוד בכוונת התוספות בפרי האדמה ח"א הל' לולב פ"ח הל"ח).

ו) **שוב** ראיתי בחוט המשולש שהוא הביא ראיה לדעת הב"ח מהירושלמי בפ"ג דסוכה הל"ו שכתוב שם (וכתבתי קצת פירוש מהקרבן העדה בסוגרים), "הירק ככרתן רבי זעירא בעא קומי רבי אימי כהן כרתינן או דדמי להן כרתינן (שיהא מראהו דומה ממש לכרתינן או שיהא דומה לכרתינן ואפ"ה פוסל ר"י), אמר להן כהן כרתינן. (תנן בת"כ פ" מצורע) אי זהו ירקרק שבירוקים ר' לעזר אומר כשעוה וכשושנת קרמל, סומכוס אמר ככנפי טווס, אי זהו אדמדם שבאדומים זהו זהורית עמוקה. וכא הוא אמר הכין (פי' כאן במתני' אמר הירוק ככרתי הוא דפסול והיא המראה שקורין בל"א גרי"ן, וכאן אמרינן שירוק הוא כשעוה שהוא המראה געל בל"א), א"ר פינחס שנייא היא תמן דכתיב ירקרק. (שאני התם דכתיב ירקרק לכך אמרינן שהוא כשעוה, משא"כ הכא דכתיב ירוק לחוד אמרינן שהוא כרתי)."

הרי הקרבן העדה כתב שהקושיא היא דבמתני' אמר ירוק ככרתי, דהיינו גרי"ן ולגבי נגעים הוא געל. ועל זה כתב בחוט המשולש "ואין פירוש נכון, דאדרבה מכאן דקדקו תוס' ורא"ש ורשב"א מדאיצטריך למתני ירוק ככרתי משמע דסתם ירוק הוא געל, והוא מוכרח. ועוד מה חילוק בין ירוק לירקרק דפי' ירקרק הוא מורה על ירוק הרבה

מראה עמוק הוא פסול. ולכן לא הו"ל להתספק בזה. ולזה השיב הירושלמי שזה אינו, שאין להביא ראיה מנגעים כיון דשאני התם שכתוב ירקרק ולא ירוק, לכן דוקא שם אמרינן שהוא מראה עמוק משא"כ לגבי אתרוג שעדיין יש מקום לומר שאף דדמי לירוק ככרתי והוא אינו עמוק שהאתרוג פסול. ולזה השיב רבי אימי שאף שאין ראיה מנגעים, מ"מ עדיין הדין כן לגבי אתרוג שרק כשהוא מראה עמוק שהוא ירוק ככרתי הוא פסול. ולכן ממילא שכל מראה צהוב כשר באתרוג.

הרי לפי פירוש זה אין להקשות הקושיות שהקשה בחוט המשולש על הקרבן העדה הנ"ל, שכאן אין הקושיא אם ירוק הוא גרי"ן או צהוב אלא אם הוא מראה עמוק או לא, אבל עדיין יש לפרש שהלשון של ירוק ככרתי הוא העיקר והוא גרי"ן, וממילא מלשון ירוק ככרתי שהוא מראה עמוק ופסול באתרוג, יש ללמוד למראה צהוב שהוא כשר באתרוג אף שהוא אינו עמוק. כן נראה לענ"ד.

(ז' ור"ח ז"ל הביא עוד ראיה לדעת הב"ח, והוא מ"ש הר"ן (דף יז: ברי"ף) לגבי אתרוג מנומר, שכתב הר"ן "כתב הראב"ד ז"ל דמנומר דפסול דוקא שהוא מנומר בגוונים הפוסלין באתרוג הלבן וכושי וירוק ככרתי, אבל מנומר בגוונים שאילו היה אתרוג כולו בגוון אחד מהם כשר, כשהוא מנומר ג"כ בהם כשר. אבל אחרים פוסלין שכל שעשוי בגוונים אין זה הדר." וכן הוא בריטב"א שם. הרי מבואר שהטעם שירוק ככרתי פסול הוא משום שהוא אינו הדר. וכתב בחוט המשולש "הרי להדיא דאף מקצתו ירוק ככרתי ב' וג' מקומות פסול משום הדר, וכ"ש ברובו ככל פסולי מראה דמשום הדר".

ויש להשיב על ראיה זו, דשאני דין מנומר שבזה הוא אינו הדר כיון שיש מראות שונים, דהיינו קצת ירוק ככרתי וקצת מראה צהוב, לכן הוא נקרא מנומר ופסול מטעם הדר, כיון שמנומר הוא נראה מכוער. אולם כשכל האתרוג במראה אחד וכולו ירוק ככרתי אין זה פסול משום הדר, והוא אינו מכוער למראית העין, אלא טעם הפסול הוא רק משום שלא גמר פרי. הרי מנומר גרוע טפי מכשהאתרוג כולו מראה אחד.

וגם הוא הביא ראיה לדעת הב"ח מ"ש הריטב"א בסוכה לא: ד"ה תיובתא, וכתב הריטב"א "תיובתא דרבא תיובתא. פירוש דר"י לא בעי הדר אפילו באתרוג וכ"ש בשאר מינין. וקשה לי א"כ כלא פרקין דלא כר"י דהא

דבעינן ירוק, משא"כ באתרוג דבעינן הדר וכל שיש בו קצת מראה צהוב הוא בכלל הדר והוא כשר.

ונראה שיש להשיב על קושיא זו לפי פירושו, והקושיא היא לגבי ירוק שהוא צהוב בין בנגעים לבין אתרוג. וי"ל שקושית רבי זעירא היא מהו הגדר של גמר פרי, או הדר, אם הוא כשהאתרוג צהוב עמוק או אם י"ל שאם יש קצת מראה צהוב שזה בכלל גמר פרי או הדר, ומה היא הפירוש המשנה שכתבה "ירוק ככרתי" שהוא פסול בענין זה. ולכן אין לומר כמ"ש בחוט המשולש הנ"ל "...וע"כ ס"ל דכל שאינו ככרתי ממש הוא גמר פרי או סופו לגמור", אלא אדרבה זה הוא הספק של רבי זעירא. והשיב הירושלמי דלכאורה י"ל שיש להביא ראיה לזה מדין נגעים שאף שם מצינו הלשון של ירוק, וודאי התנא הוזה מדותיו לשם אף שיש חילוקים בין דיני אתרוג ודיני נגעים (כגון הדר), מ"מ ודאי התנא סבר דבעינן ירוק שהוא צהוב שהוא מראה קבוע ומובן בכל מקום, וכיון שבשניהם בעינן ירוק (צהוב), יש ללמוד דין אתרוג משם וודאי התנא דקדק בכוונתו להשוות הפירוש של ירוק שהוא צהוב בכל מקום דבעינן ירוק. ולכן כשכתב המשנה שירוק ככרתי הוא פסול, פירושו שהאתרוג פסול עד שיהיה ירוק שהוא צהוב עמוק. ולזה השיב הירושלמי דאה"נ שסברה נכונה היא להשוות שניהם, אבל זה כדבעינן ירוק שהוא צהוב בשני מקומות, אבל כיון שלגבי נגעים כתוב ירקרק וכאן הוא בלשון ירוק (אף שהלשון במשנה לגבי ככרתי, ממילא ה"ה כדבעינן צהוב הוא בלשון ירוק גם כן), שוב אין לומר שהתנא דקדק להשוות הפירוש של ירוק באתרוג לדין נגעים. ולכן אין להביא ראיה מהירושלמי דדוקא הדר בעינן.

ועוד י"ל שאין פירוש ר"ח ז"ל בירושלמי הנ"ל ברור בעיני, שלפירושו קושית הירושלמי היא דלגבי אתרוג בעינן רק קצת מראה צהוב, ולגבי נגעים בעינן צהוב עמוק, הרי כל הקושיא היא על ענין צהוב. אולם מלשון הירושלמי הקושיא היא מירוק ככרתי (גרי"ן) לירוק בנגעים (צהוב). הרי נראה שעיקר הקושיא היא מירוק ככרתי ולא ממראה צהוב. ולכן לענ"ד נראה שיש לפרש הירושלמי באופן אחר, דהיינו שהקושיא היא על ר"ז זעירא שאיך הוא מסתפק בלשון ירוק ככרתי אם היא מראה עמוק או לא, הלא הוא מפורש בדין נגעים מה הוא פירושו, ואף שירוק ככרתי הוא גרי"ן וירוק בנגעים הוא צהוב, מ"מ יש ללמוד מנגעים לדין אתרוג אם בעינן מראה עמוק או לא. ולכן הו"ל לר"ז זעירא לומר שכמו שלגבי נגעים בעינן מראה עמוק כמו כן לגבי ירוק ככרתי שדוקא כשהוא

כהדסה ע"ש. ודייק לה מדקרי לה הדסה, ואין זה מוכרח בגמ' ואין להאריך, ודעת הזוהר תיקון ע' מבוארין להדיא להיפוך דבעינן מראה זהב. וגם איך אפשר שנפרש דעת הזוהר דירוק גרי"ן משובח יותר, דלא ככולהו תנאי דפליגי אם יש להכשיר ירוק ככרתי, אבל לא שיהא מן המובחר, וגם הך דאסתר כו' נוח יותר לפרש כדעת הזוהר שכן דרך החולים המוריקים להיות פניהם דומין למראה געל והוא סתם ירקון ר"ל ולא מראה גרי"ן, ודעת הב"ח ז"ל מוסכמת גם לדברי הזוהר. ע"ש. (ומכאן יש להעיר על מ"ש הכה"ח בס"ת רמח אות קכא, וז"ל "ואולם בתיקונים תיקון כא איתא וז"ל ואם היא ירוקא היא משובחת יתיר בדיוקנא דהות אסתר ירקרקת דאיתמר בה ותלבש אסתר מלכות ואתקריאת הדסה ע"ש הדס, ומראה הדס הוא דומה לעשבי השדה. יפ"ל ח"ב אות א יעו"ש. ומ"מ נראה דהיינו נמי שהתחיל להוריק או שידוע שאח"כ חזר למראה אתרוג דכשר משום שנגמר פריו וכמ"ש לקמן, דלמה נאמר שהתיקונים חולק על דברי הפוסקים. וכ"מ בסידור רב יעב"ץ אות כא יעו"ש. הרי הוא סבר שלפי הזוהר הפירוש של ירוק הוא גרי"ן ככרתי, אבל לפי מה שפירש ר"ח ז"ל הנ"ל כל זה אינו, שהלא כתב הזוהר שהוא כזהב, ולכן ממילא שהפירוש של ירוק הוא צהוב. ועוד יש להעיר על הכה"ח הנ"ל, שהוא לא הביא מ"ש הבכורי יעקב בס"ת רמח ס"ק נ, שאף הוא כתב בתחילה שהתקוני זוהר סבר שירוק הוא מראה גרי"ן והוא משובח באתרוג, אלא שוב כתב שזה אינו, שלפי הזוהר בפר" תרומה ירוק הוא כזהב, דהיינו צהוב ע"ש. שוב ראיתי להרי"ח טוב ז"ל, בפירושו בניהו על תקוני הזוהר תקון כא. שהוא כתב על הנ"ל, "ואם היא ירוקה משובחת יתר. י"א ירוק כמו גוון הכרתי. וי"א ירוק כמו גוון חלמון ביצה, ונראין דבריהם". הרי כדעת ר"ח ז"ל הנ"ל.)

מ"מ אף מכאן לא ראיתי ראיה מוכרחת כהב"ח, דאה"נ שבדרך כלל האתרוג הוא צהוב והוא משובח בזה כמ"ש בתקוני זוהר, אבל מ"מ אין זה לעיכובא אם הוא ככרתי והוא יודע שהוא יחזור למראה צהוב אחר זמן מה. ודברי הזוהר לא באו כדי לאפוקי דין זה (וגם הבכורי יעקב שהביא ראיות להב"ח בס"ק מט לא הביא מ"ש התקוני זוהר, אף שהוא הביא מ"ש בתקוני זוהר אחר כך בס"ק נ).

לכן למסקנה נראה ששפיר הוא לסמוך על הט"ז והמ"א ודע, כדי לצאת באתרוג ירוק אם הוא יודע שהאתרוג יחזור למראה צהוב כשמשנהו אותו.

נקטם ראשו ועלתה חזוית וניקב ונקלף כלהו מדין הדר הם פסולין, ואלו לר"י לא פליג אלא בירוק ככרתי דמחמיר טפי מרבי מאיר ולא חזי' דפליג ברישא. וי"ל דלרבי יהודה כל שאינו כברייתם מודה הוא דפסיל דלא חשיב שמו עליו, וכי היכי דפסול בירוק ככרתי ובאתרוג כאגוז משום דלא גמר פירא, אבל כל שהוא שלם כברייתו אלא שהוא יבש שמו עליו ולא מיפסל משום שאינו הדר, כנ"ל. וכתב בחוט המשולש על דברי הריטב"א, "...ותירוץ דר"י מודה בכל פסולי הדר שאינו כברייתו ולא פליג רק ביבש ששמו עליו כו', משמע להדיא דגם ר"י ס"ל בירוק ככרתי פסולו משום הדר הוא ומשום דלא גמר פרי הוא דלא מיקרי הדר, ותרווייהו צריכי לר"י, וכ"ש דלרבנן משום הדר הוא כמ"ש. ונפלאמי מאד על האחרונים שלא הרגישו כלל בדברי הריטב"א...". ע"ש.

ולא ירדתי לסוף דעתו בזה, שהלא כתב הריטב"א, "וי"ל דלרבי יהודה כל שאינו כברייתם מודה הוא דפסיל דלא חשיב שמו עליו". הרי הפסול משום "אינו שמו עליו" ולא משום הדר (ועיין במ"ב ס"תרמז ס"ק י, הנ"מ בין הדר ובין אין שמו עליו. ועיין עוד במ"ב ס"תרמז ס"ק מג). ובירוק הוא משום "דלא גמר פירא", ואינו משום הדר. וגם מ"ש הריטב"א, "אבל כל שהוא שלם כברייתו אלא שהוא יבש שמו עליו ולא מיפסל משום שאינו הדר". פירושו אם אין לפסול משום שאינו שם עליו, גם אין לפסולו משום הדר כיון שלר"י לא בעינן הדר כלל, ור"י פירש הדר שהוא לאפוקי "הדר באילנו משנה לשנה" כמבואר בסוכה לא: ע"ש. ולכן ר"י סבר שיבש כשר כמבואר בסוכה לא. ע"ש. לכן נבוכ אני, שאיני יודע איך הוא פירש דברי הריטב"א כדי לומר שלר"י בעינן הדר באתרוג ירוק.

ח) שוב ראיתי שר"ח ז"ל הביא ראיה מדברי התיקוני זוהר, שכתב בתיקון כא "וכמה דלית פסול ביעקב דלעילא כן צריך דלא יהא פסול באתרוג לקיימא קרא כולך יפה רעיתי כו', ואם היא ירוקה היא משובחת יתיר כגונא דהוית אסתר ירקרוקת, בגין דאתמר בה ותלבש אסתר מלכות. ובתיקונא שבעין, עלין דאילנא אינון קווצתיו עלייהו אתמר ראשך עליך ככרמל כולהו ירוקין, דהכי צריכא שערא דאיתתא דאיהי בריתא דמלכא למהוי ירוק כשבעה מיני דהבא, ואתרוג היא ירוקא ואסתר מתמן הוית ירקרוקת". וכתב ר"ח ז"ל על זה, "הרי להדיא מבואר מדבריו הקדושים דעיקר מראה אתרוג הוא כמיני זהב ועיקר געל או נוטה לאדום, דלא כמו שראיתי בספר אחד לפרש דברי הזוהר תיקון כא, על ירוק גרי"ן עפ"י דעת רש"י ז"ל במה שאמרו אסתר ירקרקת היתה וכ' רש"י ז"ל

סימן קה.

שאלה: האם מותר לבחור ספרדי להדליק ולברך על נר חנוכה כשהוא בישיבה בימי חנוכה, וכשאביו מדליק בביתו. והוא הערה על מה שכתבתי בח"ג ס"עז.

תשובה:

לכבוד הרה"ג ראובן כהן שליט"א.

(א) **כתבתי** בח"ג ס"עז, שאף שבחור ספרדי בישיבה י"ח בהדלקת נ"ח ע"י אביו בביתו, מ"מ אם עכ"פ הוא רוצה להדליק ולברך על נר חנוכה כשהוא בישיבה, שזה מותר ע"ש.

וכתב כת"ר, "ולענ"ד נראה שכולם מסכימים שזה חובה על הבית, ולפי זה לכאורה לא שייך להפקיע את עצמו מההדלקה שהרי המצווה היא על הבית, ומה שייך להפקיע את עצמו מהבית ולקיים את המצווה בפני עצמו, והרי המצווה אינה כלל עליו בתור אדם יחיד אלא מצווה על הבית... שהחובה על הבית בלבד, וכן בני הבית לא חייבים בפני עצמם אלא חייבים בחיוב הבית, וכאשר אדם מדליק בפני עצמו הוא מדליק הדלקה שכלל לא נצרכה, וודאי שזה ברכה לבטלה."

ולענ"ד נראה שאין זה ברור כלל. ובתחילה יש לחקור בדין הדלקת נ"ח ע"י שליח, שמדין זה מבואר אם מצות חנוכה על הבית או על היחיד, או על שניהם.

ראיתי ביד אפרים בס"תלב שדן בזה, וכתב "ועיין בב"ח ס"תרעו. שמ"כ לחלק בין היכא שהמצווה מוטלת על הגוף האדם כגון הדלקת נר חנוכה אין המדליק בשביל אחר מברך, משא"כ היאך שהוא דבר המתחייב ברכה כגון הפרשת תרומות ומעשרות, ונראה שהחילוק על פי מ"ש התוס' רי"ד בקידושין דלכך לא מהני שליחות באומר לחבירו הנח תפילין עבורי או שב בסוכה עבורי לפי שהמצווה מוטלת על גוף האדם ע"ש. ולפי זה גם בהדלקת נר חנוכה מה שמדליק לו חבירו אין זה מתורת שליחות רק שעיקר המצווה המוטלת על האדם כך הוא שיודלק בביתו נר חנוכה ואין חילוק בין ע"י עצמו או ע"י אחר, וזה המדליק הוא מדליק המתחייב במצווה והרי זה כאומר לחבירו הנח לי תפילין על ידי, וא"כ כיון שאין המדליק שם שליח עליו שוב אין לו לברך שאין מצווה זו מוטלת עליו, משא"כ כשהמצווה מוטלת על גוף הדבר כגון

הפרשת תרומות ומעשרות שזה הנעשה שליח לתרום ושלוחו של אדם כמותו וה"ל כבעל הבית עצמו ושפיר מברך... משא"כ הנחת התפילין או הדלקת נר חנוכה דחיובא אקרקפתא דגברא מנח שיעשה המצווה. ע"ש. ולפי זה אם אין בעל הבית שם הוא אינו יכול למנות שליח להדליק ולברך בעדו. (ומ"ש רבינו דוד בונפיד תלמיד הרמב"ן, בפסחים ז' ע"ב, דאין שליחות בנר חנוכה, זה רק "אם קנה אדם פתילות ושמן והדליק בשביל חברו, ודאי לא עשה כלום... אבל אחר שהכין בעל הבית בביתו השמן והפתילות יכול אחר שיברך במקומו, והוא שומע ויוצא ידי הברכה... אבל בבית חברו שאין שם אדם אינו יכול לברך." משמע שאם הבעל מונה חבירו שליח להדליק נר הבעל שהבעל י"ח, אלא רק מצד הברכה אין לברך. ועיין במאירי בפסחים שם שחולק על שיטה זו). עכ"פ מצינו שלדעת היד אפרים שאף שהוא כתב "שעיקר המצווה המוטלת על האדם כך הוא שיודלק בביתו", הוא גם כתב משצוות חנוכה על קרקפתא דגברא, וכדמצינו בתפילין. וזה נראה שלא כמ"ש כת"ר, ש"המצווה אינה כלל עליו בתור אדם יחיד".

מ"מ דעת היד אפרים צ"ע, שהלא הב"ח עצמו כתב שם, "דמה שמדליקין עליו בביתו אינו בא אלא לפטור אותו מחיוב המוטל על ממונו להדליק נרות לפרסם הנס ברבים, אבל ההודאה על הנס וברכת שהחינו הוא חיוב על גופו ומזה לא נפטור כשמדליקין עליו אם לא שעמד שם בשעת הברכה וענה אמן." משמע מזה שלדעת הב"ח יש שני צדדים למצות חנוכה, אחד הוא על ממונו ואחד הוא על גופו, ולפי זה הלא למצות ממונו יכול הוא למנות שליח וזה דומה לשליח ליטול תרו"מ, ועל המצווה שעל גופו אף שלא מועיל שליח מ"מ הוא יכול לברך על ראיית נר חנוכה של אחרים. וכן כתב המחצית השקל שם באות א לפרש את דברי הב"ח, "דיש עליו שני חיובים אחד על ממונו וביתו לפרסומי ניסא והשני על גופו דהיינו הודאה על הנס, ואין האשה פוטרתו כי אם מחיוב ממונו וביתו, אבל חיוב גופו היינו ההודאה אין האשה פוטרתה, ולכן צריך לברך כשיראה נרות." ולפי זה נראה שלדעת הב"ח האיש יכול למנות שליח על חיוב ממונו, ואין צד זה דומה למצות תפילין, ועל המצווה שעל גופו הוא יכול לברך על נרות של אחרים, ודלא כמשמע מהיד אפרים שסבר שאינו יכול למנות שליח כלל. ועוד נראה שאף שאין השליח יוצא ידי חובתו בהדלקה זו מ"מ עדיין הוא יכול לברך בעד בעל הבית על הדלקת הנרות כיון שזה חיוב על ממונו, והוא דומה ממש לתרו"מ. עכ"פ מצינו שלדעת הב"ח יש צד במצות חנוכה שהוא על גופו, ולא על הבית

ויכול לברך בעדו גם כן וכדין תרו"מ כמו שכתבו הפוסקים בס"תלב, עיין במאמ"ר שם והנהר שלום והבית מאיר והדגול מרבבה ועוד. ולכן ודאי מועילה שליחות בנר חנוכה וכמו שכתבו הראשונים הנ"ל ואף יכול השליח לברך ודלא כהיד אפרים בזה.

אלא אף לדעה זו יש לדון, דבשלמא החיוב על ממונו בלבד, אבל עדיין י"ל שהחיוב על כל איש בבית. וזה כדמצינו בתרומה ומעשר, שאף שהחיוב על ממונו, דהיינו התבואה, אבל מ"מ אם יש כמה שותפים בשדה י"ל שיש חיוב על כל שותף ושותף להפריש תרומה, וכן הוא בנר חנוכה שאף שהחיוב על הבית, מ"מ החיוב על כל אחד מבני הבית, אלא שהם י"ח בהדלקת בעל הבית.

וכן יש לדמות זה לדין מזוזה, שכתב מרן ב"ד ס"רפ"א, שבית שותפים חייב במזוזה. וכן מצינו לגבי מעקה שכתב מרן בח"מ ס"תכז שבית שותפים חייב במעקה. ובכל אלו החיוב על ממונו, דהיינו הבית, ולכן מהני שליח לקבוע מזוזה או לעשות מעקה, וכמ"ש התוס' רי"ד בקידושין הנ"ל "דלכך לא מהני שליחות באומר לחבירו הנח תפילין עבורי או שב בסוכה עבורי לפי שהמצוה מוטלת על גוף האדם". הרי כדמהני שליחות החיוב על ממונו. ולכן ה"ה במזוזה ומעקה, שהחיוב על ממונו. אלא עדיין י"ל שיש חיוב על כל שותף לקבוע מזוזה או לעשות מעקה, אף שהחיוב על ממונו. ולכן ה"ה בנר חנוכה, י"ל שאף שהמצוה על ממונו, מ"מ עדיין יש חיוב על כל "השותפים", דהיינו בני בית, להדליק. ולכן אין לומר כמ"ש כת"ר "וכן בני הבית לא חייבים בפני עצמם אלא חייבים בחיוב הבית". אלא י"ל שכל אחד חייב במצות נר חנוכה, אלא שהם י"ח ע"י הדלקת בעל הבית.

ונראה שלדעת כת"ר, שחנוכה יש לה דין מיוחד שאינו דומה לדין תרו"מ או מזוזה או מעקה, אף שגם אלו על ממונו. אלא נראה שזה אינו, שכתב הב"י בס"תרע"א לגבי הדלקת נ"ח בבית הכנסת, "נראה שתקנו כן מפני האורחים שאין להם בית, כמו שתקנו קידוש בבהכ"נ כן מפני האורחים דאכלו ושתו בבי כנישתא, וכ"כ הכלבו...". ע"ש. הרי נראה שיש לדמות חיוב חנוכה לחיוב קידוש שהוא על כל יחיד ויחיד. וגם נראה שכיון שהאורחים אוכלים ושותים בבית הכנסת שזה נחשב כביתם, ולכן בזה הם יוצאים ידי חובת החיוב שמוטל על כל אחד מהם. הרי החיוב על כל היחיד ויחיד, אלא שהם י"ח בהדלקת נר בבית.

בלבד. וכתב הא"ר בס"ק ד, שכן י"ל בדעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והסמ"ג ואגודה, וכן פסק הרש"ל וכן הוא בשו"ג והכלבו והעטור ע"ש. וכן פסק הפר"ח שם וכן הוא בערוך השולחן שם אות ז, ועיין בשער הציון שם באות ט, שכתב שכן דעת המאירי, וכתב הגר"א שכן דעת רש"י ע"ש. וגם זה נראה שלא כמ"ש כת"ר "וכן בני הבית לא חייבים בפני עצמם", אלא שיש חיוב על גופו של כל אחד מבני הבית, אלא שהם י"ח בהדלקת בעל הבית.

מ"מ נראה שדעת הרשב"א והר"ן והסמ"ג והמהרי"ל ומרן אינה כדעת הב"ח, אלא לדעתם אם אשתו מדליקה עליו בביתו אז האיש יוצא ידי חובתו אף בברכת שעשה נסים ושהחיינו וכן הוא במ"א בס"תרע"ו ס"ק ב. ולפי זה נראה שאין כאן חיוב על גופו כלל אלא כל החיוב הוא על ממונו ודלא כהב"ח, ולכן נראה שזה דומה לתרו"מ ויכול השליח לברך כל הברכות בעד בעל הבית אף אם השליח אינו יוצא ידי חובתו בזה. וכן מצינו בר"ן בפ"א דפסחים שכתב בד"ה ומיהו, "דהא הדלקת נר חנוכה שאפשר לעשותה ע"י שליח ואפ"ה מברכין עליה להדליק ואיכא למימר דכיון דאמרין בפ"ה במה מדליקין, דצריך לאשתתופי בפריטי כיון שאינו יוצא אלא בשל עצמו הרי אין מצוה זו יכולה להתקיים על ידי אחר". משמע שאם לבעל חלק בנרות אז שפיר יכול למנות שליח להדליק בעדו אף אם הבעל אינו שם, בין אם השליח כבר עשה המצוה או לא. וכן הוא בב"י בס"תרע"ו בד"ה המדליק בשם השבלי הלקט וגם הוא הביא הר"ן הנ"ל. וכן מצאתי ביחודה דעת ח"ו ס"מד בשם ספר הפרדס לרש"י, שיכול להדליק ע"י שליח וכן בספר התניא. ומשמע מפשט לשונם שזה בכל אופן בין אם בעל הבית שם או לא, ובין אם השליח כבר עשה המצוה או לא.

ויש להסביר הדבר על פי מ"ש הערוך השולחן בחו"מ ס"קפב. אות א. "מילה ופדיון הבן אף שהחיוב עליו ליקח אשה ולהוליד בנים ולמולם ולפדות הבכור, מ"מ כיון שהמצוה אינו על גופו כמו תפילין ולישב בסוכה... כיון שהתורה חייבה גוף זה אינו יכול לעשות שליח במקומו". ולפי זה אף בנר חנוכה י"ל שכיון שהמצוה אינה על גופו זה דומה למילה ופדיון הבן שיכול לעשות ע"י שליח. וכן מצאתי בפני יהושע בשבת כא: בד"ה תנו רבנן, שכתב לגבי מצות חנוכה "שהטילו חובת מצוה זו כאילו היא חובת הבית". ולכן שפיר הוא לומר שאחד יכול לעשות מצוה זו על ידי שליח כמו בתרו"מ, שהשליח יכול לברך בעד בעל הבית אף אם אין מצוה לשליח עצמו. וכן מצינו לגבי בדיקת חמץ שיכול השליח לבדוק בעד בעל הבית

הוא א"צ להפקיר ממונו בנרות הללו, אלא רק לכוין שהוא אינו רוצה לקבל מתנה זו שהיא בתורת צדקה, ואז עדיין אביו יכול לצאת ידי חובת עצמו, ואין זה גורם שום הפסד לאביו. ולכן אם הבן רוצה לחזור מיציאת י"ח בנרות של אביו, אין בזה חשש ברכה שאינה צריכה, שזה דומה למי שרוצה לחזור מלצאת י"ח בתקיעת שופר בבית הכנסת, שאין בזה חשש, משא"כ כשהבעל שהוא חוץ מביתו, רוצה לחזור ושלל לצאת בנרות בביתו, שהוא אינו יכול לומר שהוא אינו רוצה לצאת בממונו, שהרי השמן שבנר הוא כבר שלו, אלא הוא צריך להפקיר השמן בפני שלושה, ומצינו שהוא אינו יכול לעשות כן, כיון שזה גורם להפסד לאשתו שהיא אינה יכולה לצאת ידי חובתה, כיון ששוב אין זה ממונו של בעלה. הרי שיש לחלק בדיון זה בין בעל ואשה, ובין האב ובנו."

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב לי עוד הרב הנ"ל בענין זה. והוא ביאר דעת הדי אפרים, והב"ח והב"י הנ"ל. ובכלל דבריו כתב:

"שודאי שהחוב הוא על כל אחד, דהיינו חז"ל ציוו על כל אחד מישראל להדליק נר, אך קיום החובה והמצווה הזאת על ידי שבבית הודלק נר. ומזה הטעם אין ראיה ממזוזה מבית השותפים ששם החוב הוא על כל אחד מדרי הבית אבל החוב הוא על הבית, ולבר מן דין לא כתוב שם שהחוב הוא כל אחד, אלא כתוב שאף בית שאינו פרטי חייב במזוזה ולכן בית השותפים חייב.

ולכן נראה לענ"ד שודאי החוב הוא על כל אחד ואחד מישראל להדליק נר, אבל צורת החוב הוא על הבית, וכאשר בעל הבית מדליק כל הבית מקיים את המצווה כיון שבבית יש נר דלוק, ולכן הוי ברכה לבטלה כאשר אדם מפקיע עצמו, שהרי עושה מצווה שלא נצרכה כלל.

ולבר מן דין מ"ש כת"ר שהבן י"ח בגלל שאביו הקנה לו שמן, דבר זה לא מוזכר, והוא חידוש, ואף אם נסבור כדברי כת"ר שהחוב הוא על כל אחד ואחד היכן כתוב שצריך שהשמן יהיה שייך ממונית לכל אחד אלא בעל הבית מדליק ומוציא ידי חובה את בני ביתו מדין שליחות (ומאכנסאי שמשותף בפריטי אין ראיה ששם אינו חלק מהבית, ועוד שראיתי במנחת אשר (כמדומה לי) שביאר שהצורך להשתתף בפריטי זה כדי להיות חלק מהבית ולא בשביל שהשמן יהיה שייך לו, ולכן זה מועיל אף שמעות

(ב) **ועוד** י"ל, והוא שיש לדמות החוב להדליק נ"ח, להחוב לקרות ס"ת בצבור. תנן במגילה כג: "אין פורסין על שמע ואין עוברין לפני התיבה ואין קוראין בתורה... בפחות מעשרה". וכתב הרמב"ן במלחמות ה' במגילה ה. "והשנויים במשנתנו כולם חובת הצבור הן, ואינן אלא במחוייבין בדבר אבל מגילה כשם שהצבור חייב כך כל יחיד ויחיד חייב" ע"ש. וכן כתב הר"ן שם. משמע מזה שהחוב לקרות ס"ת הוא רק כשיש צבור אבל אין חוב על כל יחיד להצטרף עם הצבור. ולכן אין חוב על כל יחיד לילך בכל עת שיש קריאת ס"ת לשמוע הקריאה, אלא אם הוא בצבור אז יש חוב על הצבור. וכן כתב הפעולת שכיר על המעשה רב באות קעה, לגבי קריאת המגילות בפסח שבועות וסוכות, "ושמעתי שהקשה חכם אחד לרבינו זצ"ל אם איתא שקריאת המגילות הללו הוא חוב כ"כ איך מותרין לקרותן בשבת, ולהלא נגזור עליהן גזירה דרבה שמא יעבירונו ארבע אמות ברה"ר כמו מגלת אסתר. והשיב שהגזירה דרבה לא שייכא אלא בחיובים המוטלים על כל יחיד ויחיד כמו שופר לולב מגלה בזמנה והיינו דדייק רבה הכל חייבין בשופר הכל חייבין בלולב... אבל קריאת מגלות הללו לא הוקבעו כלל על היחיד כ"א על הרבים כמו קריאת ס"ת שאם אין כאן מנין עשרה אין חוב כלל על היחיד, ובדבר שאין חיובם מוטל כ"א אם הרבים ליכא למיחש שמא יעבירונו". הרי שאין שום חוב על היחיד לשמוע קריאת ספר תורה, אלא רק כשהוא בצבור. וכן מצאתי סברה זו לבעל החקרי לב בסמיכה לחיים א"ח ס"ב, שכתב "שלא היתה תקנת נביאים לכל יחיד ויחיד שיקרא או שישמע קריאת ס"ת בשבת ויו"ט, אלא שיקראו בצבור בשבת ויו"ט סדרו של יום, וכל שקראו בצבור סדרו של יום אף אם כמה יחיד לא שמעו נתקיימה תקנתם."

אלא עדיין י"ל שכשהיחיד בצבור, ממילא שיש חוב על כל יחיד ויחיד בצבור להוציא ס"ת לקרות בו. וכן י"ל בנר חנוכה, שאף שיש חוב על "הבית", מ"מ עדיין י"ל שיש חוב פרטי על כל יחיד ויחיד בבית להדליק נ"ח, כמו שיש חוב על כל יחיד ויחיד בצבור להוציא ס"ת כדי לקרות בו.

ולפי זה כתבתי בח"ג ס"עז, "יש לדון לגבי הבן שהוא סמוך על שולחנו של אביו, שאף שי"ל שהוא יוצא י"ח בהדלקת נר בבית אביו, מ"מ כל ממונו מאביו הוא בתורת צדקה כמ"ש מרן בי"ד ס"רנא ג, והסמ"ע בח"מ ס"ער ס"ק ב ע"ש. ולכן אם הבן אינו רוצה לקבל חלק בנר חנוכה,

ב) ובענין הגדר של "חובת הבית", ראיתי מ"ש במנחת שלמה ח"ב ס"נח אות ג, וז"ל "והנה אף שנתבאר לעיל שמצות נר חנוכה עשאוה כחובת הבית, מ"מ יש בה גם חובת גברא, ואינו דומה למזוזה שלאחר שקבעו בבית את המזוזה ממילא נפטרים לגמרי כל דיירי הבית, ואף אם קבעה אדם שאינו מבני הבית ושלא בשליחות בעה"ב יצאו בני הבית י"ח והבית נפטר מחובת המזוזה, ואילו בנר חנוכה שהדליקו אחד שלא מבני הבית שלא בשליחות בעה"ב פשיטא דלא עשה כלום ולא יצאו, וזהו משום דחכמים הטילו המצוה גם כחובת גברא על האדם שזה מוטל אקרקפתא דגברא."

ונראה מזה שאף אם השמן של בעה"ב ובא אחר והדליקו בלי שליחות בעה"ב, עדיין בעל הבית לא י"ח. וי"ל שאף בני ביתו בכלל זה, שאם הבעל הדליק בעדם בלי הסכמתם ובלי שליחות שהם אינם י"ח.

אלא ראיתי במאירי בפסחים ז: ד"ה אלא, שכתב "...ואף בדברים שנעשים ע"י שליח, הן בדבר שצריך שימנוהו הבעלים כגון תרומות ומעשרות, הן במה שאפשר להתמנות על כך בלא דעת בעלים, כגון מילה והדלקת נר חנוכה, כל שעושה לעצמו מברך בלמ"ד, להדליק נר חנוכה, ובמילת בנו למול את הבן." ע"ש. הרי זה שלא כשביארתי לעיל, ודלא כהמנחת שלמה הנ"ל.

אלא נראה ששאר הראשונים לא סברו כשיטת המאירי. כתב הרמב"ן בפסחים שם, "אבל מצוה שא"א לעשותה ע"י שליח כגון תפילין וציצית ושיבת סוכה וכיוצא בהן, מברכין עליהן בלמ"ד בכל שברכתן עובר לעשייתן, וא"ת הרי הדלקת נר חנוכה שאפשר לעשותן ע"י שליח ומברכין עליה להדליק, י"ל שאני התם שההדלקה מצוה עצמה היא שעשה מצוה, ואתמר בפ' במה מדליקין דצריך לאישתתופי בפריט' ואינו יוצא אלא בשל עצמו." וזה כמ"ש תלמידו, רבינו דוד שם "אם קנה אדם פתילות ושמנים והדליק בשביל חברו, ודאי לא עשה כלום". וכן הוא בר"ן שם ד"ה ומיהו, ע"ש. וכן הוא בתמים דעים ס"קפו ע"ש. הרי בעינן ממון הבעל ורק משום זה צריך לברך בלמ"ד, אבל אין לומר שזה משום דלא בעינן דעת הבעל כדי להוציאו כהמאירי הנ"ל.

מ"מ יש להסתפק בדעת הספר המכתם שם ד"ה כל, שהוא צירף שיטת הרמב"ן עם שיטת המאירי, וז"ל "ובנר חנוכה

שלא קונות ע"ש) ולכן לענ"ד אסור לבחור ישיבה להפקיע עצמו". עכ"ל.

וזה מה שנראה לענ"ד:

א) כת"ר כתב: "מ"ש כת"ר שהבן י"ח בגלל אביו הקנה לו שמן, דבר זה לא מוזכר, והוא חידוש, ואף אם נסבור כדברי כת"ר שהחויב הוא על כל אחד ואחד היכן כתוב שצריך שהשמן יהיה שייך ממונית לכל אחד."

ויש להשיב. כתב הגן המלך ס"מא לגבי אכסנאי צריך לתת פרוטה, "...אם אכסנאי סמוך על בעל הבית לגמרי ומפתו יאכל ומכוסו שותה א"צ לזה כלל, כי בעל הבית דקמהני ליה בכל צרכו הלא הוא גם יזכה לו גם במקצת דמי הנרות, וליכא בזה חשדא כיון שידוע הוא דאתכא דבעל הבית קא סמיך." וכן הסכימו האחרונים כמבואר בכה"ח ס"תרעז אות ג ע"ש.

הרי מבואר שאין זה מספיק במה שהוא כאחד מבני הבית והוא סמוך על בעל הבית לגמרי, אלא גם בעינן ש"יזכה לו גם במקצת דמי הנרות". וזה כשביארתי.

ולפי זה יש לפרש מ"ש במאירי בשבת כג. "חכמי התוספות כתבו ששני בעלי בתים הדרים בבית אחד וסמוכים על שולחן אחד אפילו בן גדול ונשוי בבית אביו צריך להדליק או להשתתף. וזו שניה מיהא אינה נראית כלל שלא נאמרו הדברים אלא בזרים שאינם מכלל בני הבית, אבל כל שהוא מכלל בני הבית אינו צריך כלום. ומ"מ אף הם כתבו שצריך ליזהר בשיתוף זה שלא ידליק זה לילה אחת וזה לילה אחרת, אלא יהא השמן משותף בכל לילה ולילה, או יתן לו פרוטה לזכות לו חלק שם בכל הלילות, ואלו ודאי דברים ברורים." וי"ל מ"ש בסוף לחכמי התוספות, "או יתן לו פרוטה לזכות לו חלק שם בכל הלילות", אין לפרשו דבעינן רק שהוא יהיה אחד מבני הבית ולא בעינן שיהיה לו חלק בשמן, שזה אינו. אלא כשהוא יש לו "חלק שם", ממילא יש לו זכות בשמן ג"כ וכמ"ש הגן המלך הנ"ל "כי בעל הבית דקמהני ליה בכל צרכו הלא הוא גם יזכה לו גם במקצת דמי הנרות".

ולכן שפיר הוא מה שכתבתי שאם אחד מבני הבית אינו רוצה לקבל חלק מהשמן, שהוא אינו י"ח בהדלקת בעל הבית, והוא צריך להדליק במקום אחר.

ראיתי סברה זו בא"ר בס"ת רנב בס"ק ו שכתב, "כיון דשליח יבא אצלו דמי ללימוד בלילי שבת בס"ע"ר". דהיינו מ"ש מרן בסע"ב, לגבי האיסור של קריאה כנגד הנר והחשש של שמא יטה, "ודוקא אחד אבל שנים קורין ביחד שאם בא האחד להטות יזכירו חבירו" ע"ש. וכן מצינו לגבי בדיקת חמץ בס"ת לא, שאם אמר לחבירו שיזכירוהו הבדיקה כשתחשך מותר לו ללמוד, וכן הוא בעט"ז שם וא"ר אות ח בשם נ"צ, ור"ז באות יא, וכה"ח אות טוב ע"ש. ולכן כך י"ל בנד"ד שכשהבעל חוזר בלילה להדליק הוא יזכיר את אשתו ולומר לה לקיים המצוה עמו, ולכן היא מותרת לאכול ולעשות מלאכה קודם לכן.

אלא עדיין יש לפקפק בהיתר זה על פי מ"ש הנחלת צבי ב"ד ס"רסא, לגבי הדין האם האב יכול לאכול קודם מילת בנו, "ואפילו אם יעמיד אחר שיזכירו לא מהני כמש"ל בפ"ת ס"יח ס"ק ב, דדוקא במידי דמצוה מהני". ובפ"ת שם כתב, לגבי בדיקת הסכין אחר השחיטה, "ועיין בתשובת זכרון יצחק ס"קג, שכתב דאף אם יעמיד אחר אצלו ויאמר להזכירו לבדוק אחר השחיטה לא מהני, דאף דבא"ח ס"ערה לענין קריאה לאור הנר בשבת התירו בכה"ג, דוקא בקריאה דמצוה התירו". ולכן אף לגבי נד"ד כיון שהאכילה והמלאכות אינן בכלל מצוה אין להתיר. אלא זה אינו, שסברה זו שרק למצוה התירו היא סברת הב"ח והמ"א בס"ערה אלא רוב האחרונים חולקים על זה וכתבו שאף לקריאת רשות יש לסמוך על מי ששומר אותו, וכן הוא בט"ז בס"ק ג, ושיווי ברכה אות ג בשם ספר הבתים, וכן הוא בערוך השולחן באות י, וכן הוא בזבחי צדק בס"יח. אות י. שכתב לגבי דעת הזכרון יצחק הנ"ל "יש לדחות דשם גבי שבת כמה מרבוותא דחו טעם במצוה."

וראיתי בזבחי צדק שם שהוא הביא טעמים אחרים שאין לסמוך על מי שמזכירו, ולענ"ד נראה שאין בהם כדאי לדחוק היתר זה לגבי בדיקת חמץ, ולכן אף בנד"ד יש לסמוך על היתר זה. ע"כ לשוני שם.

וראיתי שכתב כת"ר, "והנה במ"ב ס"רלה בסוף ס"ק יז, כתב דמהני שומר ללמוד תורה לפני ק"ש דאורייתא... אכן מדבריו גבי אכילה קודם מקרא מגילה בס"ת רצב ד ס"ק טז, ובשער הציון ס"ק כט. משמע דרק לחולה וכו' יש להקל וצ"ע לדינא".

ולענ"ד אין סתירה בדעת המ"ב, וי"ל שמה שהוא התיר בס"רלה אף למי שאינו חולה, הוא מפני שלימוד תורה הוא

מברך להדליק, ואע"פ שאפשר ע"י אחר ואפילו אינו שלוחו, לפי שא"א לו אלא בשלו שצריך ליתן בו שמן משלו. ע"ש. או יש לפרש שכשהשמן הוא של הבעל אז השליח יכול להדליק בעדו אף שלא מדעת הבעל וכהמאירי, או י"ל שכיון דבעינן שמן של הבעל, ממילא יש לדחות הסברה שהוא כתב בתחילה שאחר יכול להדליק בעדו שלא ברשותו, שמי נתן רשות לאחר ליגע בממון הבעל שלא ברשות הבעל, ודלא כהמאירי. וכן נראה יותר.

וכן ברא"ש שם אות י, הביא דעת ר"ת שכתב שהטעם שמברכין על נ"ח בלמ"ד הוא מפני, "יש שיהיו במצותה". וגם הוא הביא שיטת ריב"א שסבר שהטעם מפני "אע"ג דאפשר לעשות ע"י שליח, אורחא דמילתא הוא שכל אדם מדליק בביתו מפני חביבות הנס". ואף התוספות הרשב"א (לר"י שמשון ב"ר אברהם משאנץ ז"ל) לפסחים שם הביא דעת ר"ת והריב"א ע"ש. הרי אין הטעם משום דלא בעינן דעת הבעל.

ולכן י"ל דלא קי"ל כהמאירי הנ"ל, אלא כנראה מרוב הראשונים וכמ"ש המנחת שלמה הנ"ל שבנר חנוכה "שלא בשליחות בעה"ב פשיטא דלא עשה כלום ולא יצאו". כן נראה לענ"ד.

סימן קו.

שאלה: האם מועיל "שומר" כדי לאכול לפני הדלקת נרות חנוכה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזוראי שליט"א.

(א) **נראה** שיש להתיר. וכבר כתבתי בזה באורחותיך למדני ח"ב ס"נו אות יב וז"ל:

ויש עוד טעם אחר להתיר בנד"ד, והוא על פי מ"ש בהגהת חתם סופר על המ"א בס"ת רנב הנ"ל לגבי מי שבא בדרך ומצפה שיבוא למקום הלולב, "אבל אם מצפה שיביאו לו לולב מותר לו לאכול דהרי יש לו מי שיזכירונו שלא ישכח, היינו אותו שיביא לו הלולב". וכן יש ללמוד מהדרכי משה בס"רלב, שכתב לגבי ההיתר של אכילת סעודה לפני מנחה "ואולי סמכו על קריאת שמש לב"ה ולא חיישינן דילמא אתי למפשע", וכן כתב הרמ"א בש"ע שם. וכן

ויש לבאר מה פירוש המילים "הלא הוא גם הוא יזכה לו". והוא, כי ברור שצריך שיהיה לאכסנאי חלק בשמן כדי להשתתף במצווה, וממילא צריך קניין. ולא דומה לשאר הצרכים והשימושים שהבע"ה נותן לו, כי עצם השימוש והחזקה במה שמרשה לו הבע"ה להשתמש, הווי כקניין, מה שאין כן בשמן ההדלקה שאין מצד האכסנאי שום שימוש והחזקה בדבר, וא"כ איך מתבצעת השותפות בשמן. וראיתי בחזו"ע על חנוכה עמ' קמו שהביא מעין קושיא זו בשם המהרש"א אלפנדארי, ויישב קושייתו דגם לפי הגן המלך אודועי מודע ליה ודי בכך.

אמנם המ"ב בסימן תרעז ס"ק ג הביא משו"ת הרשב"א שהבע"ה יכול להקנות לו במתנה, ובשער הציון אות ט כתב שלכאורה הכוונה באחד מדרכי הקנין ולא באמירה בעלמא. ולדעתו י"ל שזה גם כוונת הגן המלך.

ולכן אשמח אם הרב יבאר לנו דין זה, איך מתבצע הקניין בשמן לפי הגן המלך, ובאופן יותר כללי איך אכסנאי הסמוך על שולחן בעה"ב לגמרי, קונה את כל הדברים שמשמש ונהנה מהם. ע"כ דברי כת"ר.

(ב) **ולכאורה** יש לדמות דין זה למ"ש מרן בא"ח ס"ש ט לגבי עירוב לחצר, "אם אחד מבני החצר רוצה ליתן פת בשביל כולם שפיר דמי, ובלבד שיזכנו להם ע"י אחר, וכשזוכה בו צריך להגביהו מן הקרקע טפח...". ופירש המ"ב שם, "בשביל כולם. אפילו שלא בפניהם. ובלבד שיזכנו ע"י אחר, דעל ידי עצמו אינו יכול לזכות להם שכל זמן שהוא בידו לא יצא מרשותו. ע"י אחר... ואף שהם לא עשאוהו שליח לזה זכין לאדם שלא בפניו והוי כשלוחם". ע"ש.

ולפי זה נראה שה"ה לגבי חנוכה שצריך האורח לקנות חלק בשמן, אף שהוא במתנה שהוא סמך על שולחנו של בעל הבית, כמ"ש בחו"מ ס"רמא א, "הנותן מתנה לחבירו בין בקרקע בין במטלטלין אין המקבל זוכה בה אלא באחד מהדרכים שהקונה זוכה בהם...". ע"ש (ואין נד"ד בכלל מ"ש מרן בחו"מ ס"קצט, שיש דברים הנקנים במעות בלבד. וגם הוא אינו בכלל דברים שנקנים באמירה, כמ"ש בכתובות קב: "רב גידל אמר רב כמה אתה נותן לבנך כך וכך, וכמה אתה נותן לבתך כך וכך, עמדו וקידשו קנו. הן הן הדברים הנקנים באמירה").

מצוה כמו שהוא כתב שם לעיל מיניה. משא"כ לגבי אכילה קודם קריאת המגילה, שאין באכילה מצוה ולכן אין להתיר אלא לחולה. וזה כסברת הנחלת צבי ודע' הנ"ל. אלא כיון שמצינו חולקים על סברה זו והתירו שומר אף כשהוא אינו לשם מצוה כשביארת לעיל, וכל האיסור כאן הוא רק מדרבנן, נראה שיש להקל אף לגבי אכילה. כן נראה לענ"ד. (ועיין בערך השלחן ס"תרצב אות ו, וז"ל "כתב הרא"ם דלא אסרו ללמוד אורתא דתליסר כמו גבי חמץ, משום דחביבא להו ע"ש. נראה דס"ל דבדיקת חמץ אע"ג דהיא דבר חדש מזמן לזמן לא חביבה כמו מגילה משום חיוב הנס, וכ"כ מהר"ם ו' חביב בר"ה דף כ"ז ע"ש ברש"י, ומה"ט לא אסרו ללמוד קודם הדלקה גבי נ"ח כמו גבי חמץ, ודלא כרש"ל והב"ח ס"תרעב... מ"מ זמן הדלקת נ"ח הוי כל הלילה וחיישינן דילמא לא מרתת וימנע מעיקר זמנה ועיין בפר"ח ס"תלא. מיהו מדברי הרא"ם נראה דיותר דלא אשכחן שאסרו אלא גבי חמץ, ואין ראייה מהתם לנ"ח ומגילה דחביבי להו...". ע"ש. ועיין ברא"ש בפ"ק דפסחים אות י, שכתב בשם ריב"א "שכל אדם מדליק בביתו מפני חביבות הנס". ולכן ודאי יש להקל לאכול ע"י שומר וכדלעיל שיש לצרף לשומר שמצות נ"ח חביבה לו).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קז.

שאלה: האם האורח צריך לקנות חלק בשמן של חנוכה ע"י הגבחה, מלבד מה שהוא נותן שוה פרוטה לבעל הבית.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יוחנן סלאם שליט"א.

(א) **כתב** כת"ר, "כתב הגאון רבי אברהם הלוי בשו"ת גנת ורדים, בקונטרס גן המלך סימן מא, "והא דאכסנאי מחייב להשתתף עם בע"ה בפריטי ואם יש לו חדר לעצמו צריך להדליק לעצמו. לעד"נ דהיינו דוקא באכסנאי שנותן היציאה לבע"ה דאז מחייב להשתתף ואם יש לו חדר לעצמו מחייב להדליק לעצמו, אבל אם האכסנאי סמוך על שולחן בע"ה לגמרי ומפתו יאכל ומכוסו ישתה א"צ לזה כלל כי בע"ה דקמהני ליה בכל צרכו הלא הוא גם הוא יזכה לו גם בקצת דמי הנרות, וליכא בזה חשדא כלל כיון שידוע הוא דאתכא דבע"ה קא סמך".

בכלל "ביתו" של הבעל. ולכן אין הפירוש של "יזכה" כאן שהאורח צריך לעשות קנין כדי לזכות בשמן, אלא כוונת הגן המלך לומר שיש לו רשות להשתמש בו כמו שאר חפצים בבית, ולכן נתינת רשות זו בכלל "יזכה בו". ולפי זה לא בעינן קנין כלל בזה.

ויש לדמות זה למ"ש הרמב"ם בהל' בכורים פ"ט הל'כא, "כהן שהיו לו חברים שנותנים לו המתנות, אם רצה לזכות בהן לישראל חבירו ה"ז מזכה לו, ואע"פ שלא באו לידו. ויהיו אותם החברים זוכים ונותנים המתנות לזה הישראל שזכה בהן. והוא שיהיה הישראל זה בדוחק ואין לו לקנות בשר. ויהיה הכהן שזכה לו חבירו, אבל אם היה הכהן שמשו של ישראל זה או שכירו או לקיטו אינו מזכה לו עד שיבואו לידו שמא יזכה בעל כרחו" (ועיין בש"ע י"ד ס"א יד). וזה קשה להבין, הלא כתוב בפסוק "ונתן" לכהן, ואיך מקיים המצוה אם השוחט נתן המתנות לישראל. ועוד, איך הכהן יזכה המתנות לישראל חבירו אם לא כבר קבל הכהן המתנות בידו. וראיתי ברדב"ז ס"ש שמהעיר כן, וז"ל "...וטעמא דהוי מכירי כהונה ולויה, הא לאו הכי בעינן דאתו לידיה דכהן, ואי לא לא מצי מזכי ליה דבעינן ונתן לכהן וליכא, אלא דבמכירי כהונה משום שמשנשחטה הבהמה הרי המתנות כאילו אתו לידיה, ומשום דחוקא דצורבא מרבנן סמכו על זה, ואפ"ה איפשר דדוקא כשמוציא אותם הטבח מתחת ידו ונותן אותם לאחר, דהיינו צורבא מרבנן דדחיקא ליה, דאז ישראל במקום כהן עומד, וקרינן ביה ונתן לכהן, כיון שהטבח נותן וצורבא מרבנן מכח הכהן הוא זוכה." ע"ש.

ויש לדקדק בדבריו במ"ש בסוף "דאז ישראל במקום כהן עומד, וקרינן ביה ונתן לכהן, כיון שהטבח נותן וצורבא מרבנן מכח הכהן הוא זוכה." שהרי לא הזכירו הראשנים דבעינן שליחות בזה, דהיינו שבתחילה הכהן מונה ישראל חבירו שליח כדי לקבל המתנות בעד הכהן, ובזה מקיים "ונתן לכהן", אלא כתב הרדב"ז רק שישראל "מכח הכהן זוכה", דהיינו שיש רק נתינת רשות, ותו לא. ולכן מצינו שמה שיזכה הישראל הוא בתורת נתינת רשות בלבד, ולכן כשכתב הרמב"ם "מזכה לו", אין הפירוש שיש קנין במתנות מיד הכהן לישראל, אלא רק נתינת רשות. וכן י"ל בנדר"ד, שכן כוונת הגן המלך הנ"ל שהבעל "יזכה" האורח, לא בקנין אלא רק בנתינת רשות להשתמש בשמן אם האורח רוצה, וע"י זה האורח בכלל "ביתו".

ולכן כתב הגן המלך הנ"ל "יזכה לו גם בקצת דמי הנרות". אלא אף שמצד אחד הבעל יכול להקנות המתנה בעד האורח אף כשהאורח אינו שם מטעם זכין לאדם שלא בפניו, מ"מ מצד אחר הבעל אינו יכול לקנות בעד האורח מפני "דעל ידי עצמו אינו יכול לזכות להם שכל זמן שהוא בידו לא יצא מרשותו". ולכן נראה שהאורח צריך להגביה השמן קודם הדלקה אף שהוא במתנה, כדי לזכות בו.

אלא יש סברה לומר שבזמן שהבעל קונה השמן בחנות קודם חנוכה, הוא כיון לזכות בו לכל משפחתו וגם לאיזה אורח שיהיה בביתו, ובזה מועיל הקנין בעד האורח כיון שזכין לאדם שלא בפניו, וגם השמן בתחילה ברשות בעל החנות, ולכן בשעת קנין יכול הבעל לזכות בעד אחר, משא"כ בשעת הדלקה כשהשמן כבר ברשות הבעל. ואף כשהבעל אינו מתכוין בפירוש על שם האורח שיבוא, ואף אם הוא אינו יודע בשעת הקנין מי יבוא לאכול על שלחנו, מ"מ י"ל שדעתו סתם על כל מי שיבוא לאכול על שלחנו, וממילא שכל אורח בכלל זה. ויש לדמות זה למה דמצינו לגבי עירוב תבשילין בס"תקנז ח, "כשמערב על אחרים אינו צריך לפרט אלא מניח בכלל על כל בני העיר, וכל מי שהוא בתחום העיר יוצא בו." ע"ש.

ג) אלא נראה לענ"ד שאין צורך לכל זה. וי"ל שאין דומה מצוות נר חנוכה למצוות לולב, דבשלמא לגבי לולב ביום הראשון דבעינן "לכם", מי שנוטל לולבו של חבירו צריך לקנות הלולב, ולכן בעינן הגבהה בשעת קיום המצוה. אולם י"ל שנ"ח שאני שהרי כתוב בשבת כא: "מצוות חנוכה נר איש וביתו", וי"ל דלא בעינן "לכם" לגבי נר חנוכה, אלא בעינן "ביתו", דהיינו שמי שדר בבית י"ח בהדלקת בעל הבית אם הוא בכלל "ביתו". ולכן אשתו ובניו ובנותיו בכלל ביתו, ולכן לא בעינן לגבם שכל אחד צריך לקנות חלק בשמן, שהרי כיון שהם בכלל ביתו די בזה, וכך תקנו רבותינו מעיקרא שאין העיקר קנין חלק בשמן, אלא העיקר הוא אם הוא בכלל ביתו או לא.

ולפי זה י"ל שכיון שהאורח סמך על שולחן הבעל, ממילא שהוא בכלל ביתו, והוא דומה לאשתו ובניו של הבעל, וממילא שהוא אינו צריך קנין בשמן. ולכן יש לפרש מ"ש הגן המלך הנ"ל "כי בע"ה דקמהני ליה בכל צרכו הלא הוא גם הוא יזכה לו גם בקצת דמי הנרות", דהיינו שכמו שהאורח יש לו רשות ליהנות מכל מה שיש בבית ממילא שגם יש לו רשות ליהנות מהשמן, ולכן ממילא שהוא

הוא אינו יוצא בשאול, ומוכרח הוא לקנות אותה לקיים המצוה. ולכן בזה גזולה פסולה שזו גורמת הקנין והוא דבר מוכרח לקיים המצוה. ועיין בירושלמי פ"א אורג הל"ג, ובקרבן העדה שם שכתב לגבי מצה הגזולה שהיא גופא עבירה, "ובמה שאכלה נעשית עיקר עבירה שאינו יכול לקיים מצות והשיב את הגזילה אשר גזל." ועוד כתב שם שאחר האכילה דדמים הוא חייב לו וקנה המצה ע"ש. ולכן זה כמו שכתבתי שמוכרח הוא לקנות המצה, ולכן ממילא בעינין לכם אף בלי פסוק מפורש בתורה, וא"א לצאת ידי חובתו במצה שאולה. וכן ראיתי בט"ז בס"תנד סברה זו ע"ש. הרי מצינו שע"י האכילה ממילא המצה נעשית שלו.

וכן ראיתי בציץ אליעזר ח"ב ס"לז, שדן אם האורח צריך לקנות המצה בליל הסדר קודם אכילתה, והוא הביא הספר אמרי בינה להגאון מקאליש ז"ל א"ח דיני פסח ס"כד שסבר דזכות לאכול סגי, וגם כיון שבא לתוך פיו קונה ממילא, וכיון דלא כתיב מצתכם להדיא, רק מגז"ש דלחם מחלה, י"ל בכה"ג כשאוכל בלי שום מוחה ובדעת בעה"ב, אף דלא נתכוין לקנות ממש, מ"מ יוצא בו ידי חובת מצה ע"ש. ועיין גם בציץ אליעזר ח"ג ס"סד, הרי מצינו שע"י אכילה ממילא הוא קונה המצה והיא שלו.

וכמו כן ראיתי בנהר שלום בדיני חנוכה בס"תרעג אות א, שכתב שאף למ"ד שיוצאין בלולב הגזול ביו"ט שני, מ"מ מודים הם שאינו יוצא בשמן הגזול בחנוכה משום שהוא יכלה השמן ע"י השריפה ואינו יכול להשיבו, דהיינו כמו שכתבתי לגבי מצה. ובזה מתורץ מה שהקשה המקראי קדש בהל"ח חמץ פ"ו, שלדעת הרמב"ם שפוסל לולב הגזול רק ביום ראשון מטעם לכם איך הוא אוסר מצה הגזולה דבמצה לא כתיב מצתכם ע"ש. ולפי מה שביארתי זה אתי שפיר שכיון שהוא אוכל אותה וצריך לשלם רק הדמים מוכרח להיות כלכם (עיין עוד מה שכתבתי בדעת הנהר שלום ומצוה הבאה בעבירה במצוה דרבנן בח"א ס"קג).

ולכן ה"ה בשמן חנוכה שע"י השריפה הוא מכלה השמן, ואינו יכול להשיבו, ממילא שהשמן נעשה "שלו" כמ"ש הנהר שלום הנ"ל. ולכן י"ל בנד"ד כשהבעל יזכה האורח בשמן, אז כשהבעל מדליק השמן, הוא מדליק בעד האורח ג"כ והבעל הוא השליח של האורח (מלבד מה שהבעל מדליק בעד עצמו), ומצינו שע"י השליחות האורח "יכלה השמן" בעצמו, ואה"נ שלמעשה האורח עצמו לא לקח ולא הדליק רק הדליקו עבורו, מ"מ מטעם שליחות הוא כאילו האורח עצמו שרפו, וכמו שבדרך כלל השליח יכול לקנות איזה חפץ בעד המשלח ה"ה בנד"ד הבעל קונה חלק

ובשלמא כשאין האורח סמך על בעל הבית והוא משלם ממנו לבעל, בזה שפיר י"ל שהוא צריך להשתתף בפרוטה שאל"כ הוא אינו בכלל "ביתו", ומ"מ נראה שטעם הפרוטה הוא רק כדי שהאורח יהיה בכלל "ביתו" אלא אין צריך האורח להגביה את השמן אחר נתינת הפרוטה, אף שאין קנין במעות בלבד ובדרך כלל בעינין הגבהה כדמצינו בעירובין פא. במשנה, "נותן אדם מעה לחנוני ולנחתום כדי שיזכה לו עירוב דברי רבי אליעזר, וחכמים אומרים לא זכו לו מעותיו". ופירש"י "לא זכו לו מעותיו. שאין מעות קונות עד שימשוך...". ע"ש. מ"מ שאני לגבי חנוכה כיון שטעם הפרוטה הוא מפני "ביתו", ולא מטעם "קנין". והטעם דלא סגי במשתתף בצורכי הבית בלבד אלא בעינין שיתוף בשמן עצמו, הוא מפני שכיון שהאורח צריך לשלם על כל פרט ופרט, כגון על שכירות החדר שהוא ישן שם ועל האוכל וכו', אין להוכיח שאם הוא משתתף בצורכי הבית בלבד שהוא בכלל "ביתו" של מצוות חנוכה, אלא אם הוא משתתף בשמן חנוכה, אז זה מוכח שהוא בכלל "ביתו" של הבעל, כדי לקיים מצוות נ"ח. ולכן נראה שעיקר הטעם של שיתוף בפרוטה הוא מטעם ביתו, וא"כ לא בעינין קנין ג"כ מלבד הפרוטה. וכן נראה, שכיון שלא מצינו בראשונים ולא בש"ע דבעינין קנין מלבד שיתוף בפרוטה, שוב לא בעינין קנין כלל.

ולפי זה יש לפרש מ"ש במ"ב בס"תרעז לגבי שיתוף בפרוטה, "וה"ה אם בעל הבית מקנה לו חלק בשמן". וכתב בשער הציון שם, "מ"א בשם הרשב"א, ולכאורה הכונה באחד מדרכי הקנין ולא באמירה בעלמא". וכן הוא, שזה לגבי אורח שמשלם לבעל הבית, ואם הוא לא נתן פרוטה הוא צריך קנין בנר כדי להוכיח שהוא בכלל "ביתו", אבל אם הוא סמך על הבעל בחנם ואינו משלם כלום, אז לא בעינין קנין כלל, כשביארתי לעיל.

שוב ראיתי בכה"ח ס"תרעז אות ב שכתב, "וצריך לומר בעת שנותן הפרוטה, הריני נותן לך פרוטה זו כדי שתזכה לי קצת שמן ופתילות בנרות חנוכה שלך שתדליק בזו הלילה...". ע"ש. והוא לא כתב שהאורח צריך להגביה השמן אחר כך. וזה כשביארתי לעיל.

ד) או י"ל סברה אחרת בזה. מצינו במצה, שגזולה פסולה משום מצוה הבאה בעבירה, שאף שלא בעינין לכם לגבי מצה לדעת הרמב"ם (משא"כ לדעת הרא"ש), מ"מ מאחר שהוא צריך לאכול המצה הוא לא יכול להחזיר אותה ולכן

ואשתו אוכלים וישנים בבית חמיו בימי חנוכה, ודאי שהם צריכים להדליק נ"ח שם, ולא בביתם, אף אם הם חוזרים לביתם בדרך עראי בימי חנוכה.

ועכשיו יש לחקור אם הבעל אינו שם בבית חמיו בשעת הדלקה, וחמיו נתן בתורת מתנה חלק מהשמן לבתו, אם הבעל יי"ח. כתוב בנדרים פח. "המודר הנאה מחתנו, והוא רוצה לתת לבתו מעות, אומר לה הרי המעות האלו נתונים לך במתנה ובלבד שלא יהא לבעליך רשות בהן אלא מה שאת נושאת ונותנת בפיו. אמר רב לא שנו אלא דאמר לה מה שאת נושאת ונותנת בפיו, אבל אמר מה שתצרי עשה קנה יתהון בעל. ושמאל אומר אפילו אמר מה שתצרי עשי לא קנה יתהון בעל...". ע"ש. מבואר מכל זה שכשחמיו נתן חלק מהשמן לבתו, ולא אמר "שלא יהא לבעליך רשות בהן", מסתמא שהבעל קנה לכ"ע, וזה ממונו, ושפיר י"ל שהוא וגם אשתו יי"ח בהדלקת נר חנוכה בבית חמיו. ולכן אף אם הבעל אינו שם בשעת הדלקה הוא יי"ח כדמצינו שרב זירא יי"ח בהדלקת אשתו כמבואר בשבת כג. ע"ש.

(ב) **ואם** הבעל ואשתו אינם בביתם, אלא הוא אוכל וישן יום או יומים בישיבה, ואשתו אוכלת וישנה בבית אביה, בשלמא י"ל שהבעל יש לו חלק בשמן כשחמיו מדליק נרות חנוכה בעד בתו כשביארתי לעיל, אבל עדיין י"ל שהבעל אינו יי"ח בהדלקה זו כיון שאין זה "ביתו" כיון שהוא אינו אוכל שם בבית חמיו. והוא צריך להדליק נ"ח בישיבה. ואין זה דומה למעשה דרב זירא הנ"ל, דהתם אשתו מדלקת בבית קבוע של הבעל בכל ימי השנה, משא"כ בנד"ד שאשתו בבית אביה, ואין זה בית קבוע של הבעל בכל ימי השנה, וגם הוא אינו אוכל בבית חמיו באותו הלילה, ולכן ממילא שאין בית חמיו באותו הלילה בכלל בית הבעל, ולכן הוא צריך להדליק בישיבה כיון שהוא אוכל וישן שם באותו הלילה. ועיין מה שכבר כתבתי באורחותיך למדני ח"ב ס"נח, לגבי מי שדר במלון בימי חנוכה, ואוכל בבית חבריו, אם מקום אכילה או מקום שינה נחשב לביתו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר אורחותיך למדני.

מהשמן בעד האורח ע"י שריפה. וזה דומה למי שמינה שליח לשרוף את החמץ בעדו בערב פסח, שזה כאילו הבעל עצמו שרפו, וי"ל שאם הבעל צוה לשליח לשרוף חמץ של אחר שאינו שם, וסבר המשלח והשליח שהם עושים מצוה במה שהם הצילו בעל החמץ מאיסור כל יראה וכל ימצא, ושוב בא בעל החמץ ואומר שרצונו היה למכור את החמץ לגוי קודם פסח ולא לשרפו, בזה י"ל שלמ"ד שלא שייך אין שליח לדבר עבירה בנדון כזה (עיין ערה"ש ח"מ ס"קפב אות ט), שהמשלח קנה את החמץ ע"י שריפה והוא צריך לשלם בעל החמץ בעבור הפסדו. ולכן בנד"ד ממילא שאותו חלק של השמן נעשה שלו, ולכן הטעם דלא בעינן קנין בשמן הוא מפני דממילא השמן נעשה שלו ע"י השריפה. ועוד חזון למועד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר אורחותיך למדני

סימן קח.

שאלה: האם הבעל שהוא בישיבה יי"ח בהדלקת נר חנוכה כשאשתו בבית חמיו ואביה נתן לה חלק מהשמן.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

(א) **הרי** בנדון זה הבעל ואשתו אינם בביתם, אלא הוא בישיבה והיא בבית אביה. בתחילה יש לדון כשהבעל יחזור לבית חמיו באותו הלילה כדי לאכול ולישון שם. ויש לדמות זה למ"ש הפר"ח בס"תרעז באות א שכתב, "נשאלתי על בן שיש לו בית מיוחדת והלך הוא וכל בני ביתו לסעוד אצל אביו כל ח' ימי חנוכה היכן ידליק, והשבתי שדבר ברור הוא שכיון שסועד וישן אצל אביו כל ח' ימי חנוכה אף שביום אוכל אכילת עראי בביתו, שאינו מדליק אלא בבית שאוכל וישן שם בלילה, דכיון שאין שום אדם בבית למי ידליק, וכ"ש האידנא שההיכר לבני הבית שכיון שישנים בני הבית שם ידליקו, ולא דמי לחצר שיש לו ב' פתחים שצריך להדליק בב' הפתחים משום חשדא, דשאני התם שיש בני אדם בחצר ולפיכך איכא חשדא אם אינם מדליקין בב' רוחות, אבל אם הלכו כולם מן החצר ואינם ישנים שם בלילות ליכא חשדא כלל, שהרי אין בני אדם בחצר, וזה פשוט." הרי כיון שהבעל

סימן קט.

שאלה: האם בחור בישיבה שאינו מדליק נ"ח אלא סומך על הוריו לצאת י"ח, עדיין י"ח אם הוריו אינם בביתם אלא הם אורחים בבית אחר.

תשובה:

לכבוד הרה"ג ראובן כהן שליט"א.

(א) **כתב** כת"ר, "ידוע מח' הפוסקים האם בחורי ישיבה ספרדים צריכים להדליק נרות חנוכה בישיבה. והשאלה היא מה הדין בבחור שהוריו מתארחים אצל אחרים ומשתתפים בפריטי, האם הבחור חייב להדליק בברכה בישיבה או שמא יוצא ידי חובה בהשתתפות פריטי של הוריו. ואם תימא שצריך להדליק האם יוצא ידי חובה בהדלקת הישיבה בבית המדרש או שמא לכתחילה צריך להדליק בפני עצמו."

נראה שלגבי מצוות נר חנוכה בעינינו שני דברים, א' שיהיה לו שיתוף בנרות דבעינן הדלקה בממונו, ב' הדלקה בביתו. ולכן בשלמא שרב זירא י"ח ע"י הדלקת אשתו אף שהוא לא היה שם כמבואר בשבת בשבת כג. כיון שהנרות שלו והם ממנו, וגם ההדלקה היתה בביתו. וכן נראה דבעינן הדלקה בביתו שאל"כ כל אחד יכול ליתן פרוטה לחבירו כדי להדליק עליו, ואם כל בני העיר עושים כן מצינו שאפשר שרק אחד בעיר יכול להדליק בשביל כל העיר, וזה לא שמענו. וכן נראה מהריב"ש ס"קא שמטעם זה אין אדם י"ח בהדלקת נר בבית הכנסת, דבעינן "ביתו" וליכא. וכן נראה מהפני יהושע בשבת כא: בד"ה תנו רבנן, שכתב לגבי מצות חנוכה "שהטילו חובת מצוה זו כאילו היא חובת הבית".

ולפי זה י"ל בנד"ד דבשלמא ההורים יכולים לצאת י"ח כשהם אורחים בשיתוף בפרוטה, שבזה יש להם חלק בנרות, וגם כיון שהם דרים בבית הבעל זה נחשב כביתם. אולם הבן בישיבה אינו יכול לצאת ע"י זה כיון שאף אם הם מכוונים להקנות לו חלק בנרות, מ"מ הבן בישיבה אינו דר כלל בבית הבעל ואין זה בכלל "ביתו", ולכן הוא אינו י"ח בהדלקה שם.

ואף דמצינו שכתב הב"י בס"ת רעא, שטעם שתקנו להדליק בבית הכנסת הוא מפני האורחים שאין להם בית להדליק בו. ולכאורה משמע דלא בעינן "בית" כדי לקיים

המצוה, מ"מ הוא כתב שזה דומה לתקנת קידוש בבית הכנסת משום האורחים דאכלו ושתו בבית הכנסת. וכתב שכן הוא בכלבו ע"ש. הרי י"ל שהטעם שיי"ח בבית הכנסת הוא מפני שאף זה כביתם כיון דאכלו ושתו שם, וזה כמ"ש בשואל ומשיב שתיטא ס"ג, לגבי האורחים בבית הכנסת שהם "מותרים לאכול ולשתות דהוא בית שלהם", משא"כ מי שאינו שם כלל כנד"ד י"ל שהוא אינו י"ח אף שיש לו חלק בנרות כיון שאין זה ביתו כלל. ולכן נראה בנד"ד שיש לו לצאת בהדלקת נרות של הנהלת הישיבה בבית המדרש, כיון שזה כביתו, וכמבואר ביחיה דעת ח"ו ס"מ ע"ש (ובהערה שם מבואר שבית המדרש נחשב כדירתם, אף להריב"ש).

(ב) **ועוד** כתב כת"ר, "וכן יש לדון בבחור שמדליק בודאי לפני הדלקת הוריו האם יכול אף לברך על כך. וכת"ר פסק בח"ג סימן עז שאפשר להחלק מהוריו ולברך, אולם חברי פוסק כגרע"י זצ"ל דס"ל שא"א להחלק וחיישינן לברכה לבטלה".

ולפי מה שכתבתי לעיל, לשיטת הגרע"י זצ"ל אין לבחור להדליק בפני עצמו, ולכן אין מקום לשאלה זו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

שוב העיר הרה"ג דביר אזוראי שליט"א, על תשובה הנ"ל, וז"ל:

"**פשוט** לי, שאף לדעת החזו"ע, אם בשעה שמדליק יודע שהוריו טרם הדליקו בביתם, ודאי רשאי להקדים ולהדליק בברכה, ואין בזה בית מיחוש כלל. והכי מוכח ממש"כ שם כן להדיא (עמ' ק"נ) גבי מי שהוריו גרים בחו"ל והוא לומד בישיבה בא"י, שכשברור שעדיין לא הוציאוהו י"ח, מותר לכו"ע. ולא נחלקו התה"ד והב"י (בסי' תרע"ז), והפר"ח שם סבר כב"י, אלא אחר שכבר הדליקו עליו, האם יכול לכוין שלא לצאת י"ח, אך אם עוד לא הדליקו עליו, כיון שלא יצא י"ח כלל, מי מונעו להדליק ולברך. וכתב שם שכן מוכח מדברי מרן החיד"א בברכ"י (תרע"ז), ומפרי הארץ (ח"א סי' ט'), ושכ"כ המשנ"ב (סוף ס"ק ט"ז) ועוד פוסקים. עכת"ד. ולגורם ברכה שאינה צריכה ודאי אין לחוש, שהרי הוריו שפיר מברכים במקומם, והוא שפיר מברך. ופשוט אצלי שאין לחלק בזה בין חו"ל לא"י. וחז"ל דנקט, משום דסתמא דמילתא הוא שזמן ההדלקה באי קודם לחז"ל. ולאפוקי ממה ששמעתי מהראש"ל

מסתמא אשתו אינה שם כיון שהיא נשארת בביתו כשהוא הולך לדרכו, וא"כ מצינו שאף כשהוא מגלה דעתו שלא בפני אשתו, עדיין הוא יכול לומר שהוא אינו רוצה לצאת ע"י אשתו, ושוב הוא יכול להדליק כשהוא הגיע למקומו. ומטעם זה הוא כתב, "שאפילו אם אשתו כיונה בהדלקתה לפטור את בעלה...", דהיינו כיון שהיא אינה יודעת מזה, כיון שהבעל גלה דעתו רק כשהוא כבר חוץ לעיר, והיא היתה בבית.

ולפי זה יש לדון, שא"כ הוא שהבעל יכול לחזור בלי ידיעת אשתו, אז י"ל אף כשהוא מגיע למקום חפצו, והוא קודם הלילה עדיין הוא היה יכול לחזור דעתו, והוא יכול לומר שהוא אינו רוצה לצאת ע"י אשתו, ואין חשש שמא כבר הוא י"ח ע"י אשתו כיון שעדיין הוא קודם הלילה ועדיין אין זה זמן הדלקת נ"ח. וא"כ הוא, אם קודם הלילה הוא אומר שבכל ימי חנוכה הוא אינו רוצה לצאת ע"י אשתו, אז שפיר דמי ואין חשש. אלא א"כ, אז העיקר חסר מדברי הב"י, שהוא כתב על דעת התה"ד "ול"נ דאין לסמוך על זה לברך ברכה שא"צ", והו"ל למימר שזה דוקא אם הוא לא אמר שהוא אינו רוצה לצאת קודם הלילה, אלא כיון שהוא לא כתב כן, יותר נראה שהב"י לא סבר חילוק זה, ובין אם הוא מגלה דעתו קודם הלילה או אחרי כן, עדיין יש חשש ברכה שא"צ.

ועוד יש להעיר, שאינו מובן מ"ש "חוץ לעיר וקודם שנסע", הלא אם הוא חוץ לעיר וכבר יצא מביתו, מה לי אם זה "קודם שנסע" או לא. ואת"ל שיש לדחוק לומר שאשתו עמו בחוץ לעיר קודם שנסע והוא גלה דעתו לה שם, אז מה החידוש בזה, שמה לי אם גלה דעתו לה בעיר או בחוץ לעיר כיון בסוף הוא גלה דעתו בפניה.

או יש להעיר באופן אחר, והוא לגבי החילוק בין אם הברכה עיקר המצוה או אם הברכה אינה המצוה עצמה. ונראה כוונתו שכשהברכה היא המצוה כגון ברכת המזון, אז הוא צריך להיות שם בצד המברך כדי לצאת י"ח מטעם שומע כעונה, אבל כשהמצוה אינה בברכה אלא בנרות אז הוא אינו צריך להיות אצל הנרות כדי לצאת י"ח. ולפי זה לגבי ברכה כיון שהוא אצל המברך הוא יכול לומר קודם הברכה שהוא אינו רוצה לצאת, משא"כ אם הוא אינו שם כגון לגבי נ"ח איך הוא יכול לידע אם אשתו עדיין לא הדליקה את הנרות כדי לומר שהוא אינו רוצה לצאת על ידה. ולפי זה הוא כתב "א"כ מנ"ל לומר שיכול לומר זה אינו רוצה לצאת בהדלקת אשתי ובברכתה, שאפשר

הגר"י יוסף שליט"א, שאמר שמכיון שכבר הגיעה שעת החיוב, אף שהוריו טרם הדליקו לא יוכל להדליק בברכה. עכת"ד. ותמוה לי, ומה איכפת לן אם הגיע החיוב, סו"ס הוא לא נפטר בהדלקתם, שעדיין לא הדליקו, ואין לחלק בזה כלל בלא ראייה. כ"נ לי פשוט."

וכשאני לעצמי יש להעיר על סברה זו לחלק לדעת הב"י בין קודם הדלקה או אחר הדלקה. והמקור לחילוק זה הוא בפרי הארץ ס"ט הנ"ל, והוא תשובה מר" חיים משה מזרחי ז"ל, אח המחבר, והוא הליץ בעד הב"י מהשגת הט"ז בס"תרעז, שכתב שבדין ברכות אם אחד אינו רוצה לצאת ע"י חבריו אין זה בכלל ברכה שא"צ, וה"ה במצוות נ"ח, וכתב בתשובה שם ד"ה הרי, וז"ל "שלפענ"ד נראה שאין מכל המקומות הנז' ראייה לנדון בתה"ד ז"ל, דאלו כל אלו הראיות שהביא מריו', שהברכות הן עצמן עיקר המצוה כגון ההיא דפ"ג שאכלו דהוא לענין ברכת המזון דהברכה הוי עיקר המצוה... וכיון שהברכות הן עיקר המצוה, פשיטא שאם דעתו שלא לצאת בברכת חברו מי מכריחו, וכדקי"ל בכל שאר המצוות שאם נתכוין שלא לצאת פשיטא שלא יצא... ואילו בנדון התה"ד שעיקר המצוה היא הדלקת נ"ח, וברכות קי"ל דאינן מעכבות, ואין עיקר המצוה היא הברכה, א"כ מנ"ל לומר שיכול לומר זה אינו רוצה לצאת בהדלקת אשתי ובברכתה, שאפשר שקודם שבא להדליק זה כאן, כבר הדליקו עליו אנשי ביתו, ונמצא שזה כבר י"ח בהדלקת נ"ח, וא"כ היאך זה יכול לחזור ולהדליק בברכה והוי ברכה לבטלה, ובשלמא אם היה עומד בעיר וקודם ההדלקה גילה דעתו לאשתו שאינו רוצה לצאת בהדלקתה, או אפילו היה חוץ לעיר וקודם שנסע גילה דעתו שאין רצונו לצאת בהדלקתה, אז פשיטא שאפילו אם אשתו כיונה בהדלקתה לפטור את בעלה שאין במעשיה כלום, ויכול להדליק ולברך במקום מחנה קדשו בלי ספק, משא"כ כשהלך ולא גילה דעתו, דמסתמא ודאי קי"ל דמדליקין עליו בני ביתו ובמקום פטור עומד, דבכל לילה ולילה יש לנו לחוש שמא כבר הקדימו אנשי ביתו והדליקו עליו, ואיך יכול זה להדליק בברכה ולא תהיה ברכתו לבטלה." ע"ש.

ויש לדון בדבריו, הוא כתב "ובשלמא אם היה עומד בעיר וקודם ההדלקה גילה דעתו לאשתו שאינו רוצה לצאת בהדלקתה, או אפילו היה חוץ לעיר וקודם שנסע גילה דעתו שאין רצונו לצאת בהדלקתה". ויש להעיר, מה החילוק בין הרישא כשהוא בעיר, ובין הסיפא כשהוא חוץ לעיר, ונראה שכשהוא בעיר הוא אמר בפירושו לאשתו שהוא אינו רוצה לצאת על ידה, אבל כשהוא חוץ לעיר

בהדלקת ביתו, הוא משום שהמצוה בממונו, וכיון שהשמך כבר הוא ממונו וקנינו, הוא יוצא ממילא.

וכן תירץ המאמר שם ס"ק ה' לדעת מרן, וז"ל "ותדע דהכא לאו בכוונה תליא מילתא, שהרי אינו שומע הברכות ואינו עומד שם, ואפילו רחוקים הם במה אמרו חכמים הדלקת אשתו פוטרתו וממילא לא רמיא, לא דמיא להנהו דאייתי בידיה הרב ט"ז ז"ל, אלא כל שאשתו מדלקת עליו פטרוהו חכמים, ולא בר חיובא הוא, ולאו כל כמיניה למימר אינו רוצה לצאת בהדלקת אשתו." וכן הוא בזרע אמת ח"א בס"צ שכתב על דברי הט"ז הנ"ל, "לע"ד אין הנדון דומה לראיה, דהגע עצמך, אם לא ידליק היעלה על דעתך שיוכל לברך, הוא ודאי בורכא היא, דהברכה על חיוב ההדלקה ואין יברכו שנים על הדלקה אחת, וא"כ כיון שיוציא בהדלקת אשתו, והדלקה שלו היא מיותרת, איך יברכו שניהם" ע"ש. וכן הוא בתורה לשמה ס"ע ד"ה ודע, וז"ל "דזה שמדליקין עליו בביתו, הנה הוא פטור לגמרי מן המצוה ואין עליו עוד חיוב כלל, וא"צ שיכוין לצאת בהדלקת אשתו, אלא הוא מאיליו נפטר בהדלקתם, ואע"ג דלא כיון." ע"ש. הרי הבעל יוצא ממילא, והטעם הוא כיון שהשמך ממונו וקנינו וממילא הוא יוצא.

ולפי טעם זה אין סברה לחלק בין קודם הדלקה או אחר הדלקה, שכיון שאין הדבר תלוי על כוונתו אלא הוא י"ח ממילא ע"י הדלקת אשתו בממונו, אז אף קודם הדלקת אשתו אין לו לומר שהוא אינו רוצה לצאת על ידה. ולכן לענ"ד לדעת הב"י אף קודם הדלקת נ"ח ע"י אשתו, אין לבעל לומר שהוא אינו רוצה לצאת י"ח בהדלקתה. ומה שכתב כת"ר שלדעת הברכ"י מוכח שמותר לבעל להדליק במקומו קודם אשתו, לא ראיתי כן בדבריו ע"ש.

וראיתי בשער אפרים ס"מב שכתב שהמחלוקת בין התה"ד והב"י תלויה על המחלוקת בין הרמב"ם והתוס' אם על כל אחד בבית להדליק או לא, וסבר התה"ד שכיון שכל אחד עליו להדליק וזה בכלל מהדרין, ה"ה כשהבעל חוץ מביתו הוא יכול להדליק אף שאשתו מדליקה ג"כ, כיון שזה בכלל מהדרין, משא"כ לדעת הב"י שאין להדליק אלא אחד בבית, שוב אין הבעל יכול להדליק חוץ מביתו כיון שאשתו מדליק נ"ח ואין להוסיף על זה. וי"ל שלפי פירוש זה, אף קודם הדלקת האשה אין לבעל להדליק כשהוא בדרך, שהרי אם האשה מדליקה אחר כך, אז אין זה בכלל מהדרין ויש ברכה שא"צ. הרי לפי פירוש זה, אף

שקודם שבא להדליק זה כאן, כבר הדליקו עליו אנשי ביתו". הרי נראה שבעצם אין חילוק בין מי שרוצה לצאת בברכות של חבירו ובין מי שרוצה לצאת במצוות נ"ח, אלא רק בזה הוא יכול לידע אם כבר הוא יצא כיון שהוא שם, ובזה הוא אינו יכול לידע אם כבר הוא יצא כיון שהוא אינו שם. ואם זה החשש למה הוא אינו יכול לומר במקומו קודם הלילה שהוא אינו רוצה לצאת בלילה ע"י אשתו, שבזה ודאי אשתו עדיין לא הדליקה את הנרות. ואין לחלק כלל בין "שעת החיוב" או קודם "שעת החיוב", שהרי אם אחד אומר לתוקע קודם עמוד השחר בר"ה להוציא אותו כשהוא יום, ודאי זה מועיל כדי להוציא י"ח, אף שקודם עמוד השחר הוא אינו "שעת החיוב". וכן אם אחד אומר לתוקע קודם עמוד השחר שהוא אינו רוצה לצאת על ידו כיון שהוא עצמו רוצה לתקוע אחרי כן, אף זה שפיר אף שהוא קודם "שעת החיוב". וכן הוא בנד"ד אם הוא אומר קודם הלילה שהוא אינו רוצה לצאת י"ח ע"י אשתו בלילה אף זה מהני. ולכן לא ירדתי לסוף דעתו בזה.

אלא יותר נראה לחלק כמו שכתבו שאר האחרונים דשאני נ"ח שהוא חיוב על ממונו, ולכן הוא י"ח ממילא. וכן הוא בברכ"י ס"תרעז בס"ק ב, וז"ל "ובאמת שסברת מרן בזה צריכה ישוב, דאם זה אינו רוצה לצאת בהדלקת אשתו, ורוצה לקיים המצוה בעצמו, למה לא יברך מאחר דמקיים המצוה והוא אינו רוצה לצאת בהדלקת אשתו, ומי חייבו לזה להיות כפוף לצאת בהדלקת אשתו. והרי מרן לעיל ס"ו ד, פסק כיש נוהגין שאחר שבירך אחד ברכת השחר וענו אחריו אמן, חוזר אחד מהעונים אמן ומברך, ועונין אחריו אמן, וכסדר הזה עושין כל אותם שענו אמן, ואין לערער עליהם וכו', ואף אם היה המברך מכוין להוציא אחרים, הם מכוונים שלא לצאת בברכתו עכ"ל. הרי דמרן גופיה קיים מנהג זה, שבכל יום יענו כולם ואמרו אמן, ומהדרי לברוכי ומצו לכווני המברך והעונים לצאת, ועכ"ז פסק דאין לערער עליהם דהעונה אינו מכוין לצאת. וגם זה צווח ככרוכיא דלא בעי נפיק אחר אשתו... ואמאי כתב דאין לסמוך על דברי תה"ד דהוי ברכה שאינה צריכה... ואפשר לחלק בין זו לכל הני, דכל הנך בשעת אמירת חבירו הברכה הדבר תלוי בו דצריך לכוין לצאת בברכת חבירו, ואם לא כיון לא יצא אף שיכוין המברך להוציא, וכיון שבו הדבר תלוי אם לא כיון לצאת ובירך לעצמו לא הוי ברכה שא"צ, אבל הכא שאין תלוי בכוונתו כלל, ובין כיון לצאת בהדלקת אשתו בין לא יכוין פטיר ועטיר בהדלקת ביתו, וממילא הוא יוצא, ולא שבקי רווחא לדידיה דלא בעי כוונה לצאת, בכי הא סבר מרן דהוי ברכה שאינה צריכה, כנ"ל לדעת מרן." והפירוש של "פטיר ועטיר

וכבר כתב הרמב"ם בהל"א אישות פ"ט הל"כ, "וכן צוה על האשה שתהיה מכבדת את בעלה ביותר מדאי, ויהיה עליה מורא ממנו, ותעשה כל מעשיה על פיו...". וכן הוא בנדר"ד, שיש לה להמתין עד שיגיע בעלה. ולכן שפיר י"ל שהיא בכלל אנוסה.

ועוד י"ל בזה. כתב מרן בא"ח ס"קח, "מי שלא התפלל בעוד שיש לו זמן להתפלל מפני שסבור שעדיין ישאר לו זמן אחר שיגמור אותו עסק שהוא מתעסק בו ובין כך ובין כך עברה לו השעה, וכן מי שהיה טרוד בצורך ממונו שלא יבא לידי הפסד וע"י הפסד להתפלל, וכן מי שהוא שכור ולא התפלל, כולם חשובים אנוסים...". הרי בכל אלו האונס תלוי על האדם עצמו, ועדיין הוא נחשב אנוס, אף שהיה בידו לתקן האונס. לכן י"ל ק"ו כשאין הדבר תלוי בו כלל אלא על אחר שהוא נחשב אנוס. ולכן ה"ה בנדר"ד, שטעם שהיא אינה מדלקת הוא מפני שבעלה אינו שם, שהיא נחשבת אנוסה.

(ב) כתבתי שכדי שלא ליכנס בסלע המחלוקת אם הבעל יברך ברכות הראיה כשאשתו כבר הדליקה, לכן יש לאשה להמתין לבעל ולא להדליק לפני שהגיע.

וכתב כת"ר, "דלמה לוותר על דין זריזין, ולמה לא לחוש לפשטות דברי הרמב"ם שאין להדליק אחר הזמן, רק בגלל שיטה שלא קי"ל כוותה שיש לברך ברכות הראיה כשאשתו הדליקה עליו...".

ולענ"ד אצלי נראה שאף הרמב"ם מודה בזה"ז שיש להדליק הנרות אף אחר חצי שעה מן הלילה כיון שיש עוברים ושבים עד שעה מאוחרת. ולכן אין להקפיד דוקא על שיעור חצי שעה. וששתי במ"ש כת"ר בשם אוצר הגאונים לויין לשבת כא: לגבי תרמודאי, "כיון ששוהין בשדה כמלאכתן שיעור שעה או חצי שעה". וכן הביא כת"ר, מ"ש הריטב"א מסכת שבת דף כ"א ע"ב וז"ל "עד דכליא רגלא דתרמודאי. פי' מוכרי עצים הנקראים תרמודאי והיו מתאחרים שם ברחוב העיר, ובכל מקום הדבר הזה כפי מה שהוא, והמנהג הפשוט ששיעורו כל זמן שחנויות המוכרים שמן וכיוצא בהם פתוחות" ע"ש. הרי לאו דוקא חצי שעה, וכשפירשתי בדעת הרמב"ם. ולכן אין חומרא להקדים ההדלקה אלא מטעם זריזין מקדימין, ולא מטעם מפני שזה מגוף המצוה להדליק נר תוך חצי שעה.

קודם שהאשה מדליקה אין לבעל לומר שהוא אינו רוצה לצאת ע"י אשתו. (ועיין בא"ר וברכ"י מה שהם מפקפקים על פירוש השער אפרים.)

וראיתי במ"ב ס"ק טז שכתב בנדר"ד, "והנה אף דודאי אין אין למחות ביד הנוהגין לברך אחרי דהרבה אחרונים הסכימו לברך, מ"מ טוב יותר... לשער להדליק נרותיו ולברך עליהן זמן מה קודם שמדלקת אשתו בביתו, דהיינו שהיא מדלקת אחר מעריב כמנהג העולם, והוא ידליק קודם מעריב." ונראה שזה רק מצד היותר טוב כיון שהעיקר לדעתו כדעת התה"ד, ולרווחא דמילתא הוא עושה שינוי כדי לחוש קצת לדעת הב"י. אולם לדעת הב"י שכתב בסתם "ול"נ דאין לסמוך על זה לברך ברכה שא"צ", משמע שאין תקון לזה כלל, ואף קודם הדלקת אשתו הבעל אינו יכול להדליק במקומו. ועיין מה שכתבתי עוד בזה בח"ג ס"עז ע"ש.

סימן קי.

שאלה: האם האשה שאינה יכולה לקיים מצות חנוכה עד שיבוא בעלה כלילה מעבודתו, מותרת לעשות מלאכה או לאכול סעודה קודם ההדלקה. והן הערות על מה שכתבתי בח"ב ס"נו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

(א) כתבתי בח"ב ס"נו, שהיא מותרת לאכול קודם הדלקת נרות חנוכה. והיא בכלל אנוסה.

והעיר כת"ר, "לא מובן כלל למה כת"ר כותב כהנחה ברורה ופשוטה שהאשה שממתינה לבעלה נחשבת כאנוסה, ולא הבנתי מיהו המונע ממנה להדליק? וכי עסקינן שבעלה גזר או איים עליה שלא תדליק?".

ויש להשיב, שכאן מיירי כשבעלה מקפיד להדליק ע"י עצמו, ומטעם מצוה בו יותר משלוcho. ובפרט כשהוא רוצה לקיים מצות חנוכה לפי כל השיטות, כשכתבתי בח"א ס"קיג, שלדעת כמה ראשונים הוא עצמו צריך לראות הנרות, ואינה מועילה שליחות לזה לענין הברכות.

טוב להתעכב מלקיים מצוה דאורייתא רק כדי לקיימה עם מצוה דרבנן.

ויש להשיב, שאף זה בכלל הידור מצוה כשביארתי שם, ולכן לפי מה שכתבתי לעיל בשם התה"ד אין לחוש לזריזין מקדימין.

(ד) **כתבתי** שם בריש אות יג, "שכל טעם שהיא אינה מדלקת מיד הוא כדי שהיא תוכל לקיים המצוה כהוגן, דהיינו ע"י בעלה ושניהם יוצאים י"ח כאחד."

וכתב כת"ר, "מה שכת"ר מניח שאישה הממתנה לבעל כדי שהוא לא יכנס בסלע המחלוקת יש בזה גם הידור לאישה, לכאורה זה אינו, דאף שבהמתנה היא עוזרת לבעל, ואולי ביחס לבעל עצמו יש בזה הידור, מ"מ לגבי האישה עצמה אין ולא יוצא מזה שום הידור כלל."

כתוב בתשובת הר"ן ס"לב, וז"ל "מדאמרינן בריש פ"ה האיש מקדש, אלא כי איתמר דרב יוסף אסיפא איתמר האשה מתקדשת בה ובשלוחה, השתא בשלוחה מתקדשת בה מיבעיא, אמר רב יוסף מצוה בה יותר מבשלוחה...". וכתב בהג"ה שם, "נראה לי שהמצוה היא זאת, שבלתה לא יוכל האיש לעשות מצותו בקיום המין, וגם כי אפשר באחרת, מ"מ סתמא בעי גברא אתתא וכל הקודמת לסייעו מצוה קא עבדא". וכן הוא בר"ן בריש פ"ה איש מקדש. הרי יש מצוה במה שהאשה עזרת בעלה לקיים איזו מצוה. ולכן שפיר י"ל שאף אצלה יש הידור במה שהיא עוזרת בעלה לקיים מצוות חנוכה כהוגן.

ולפי זה, הכי יש לפרש דברי המ"א בס"ת רעא ס"ק א שכתב, "ואם יש לו שמן בצמצום ולחבירו אין לו כלל, מוטב שידליק בכל לילה אחד, ויתן גם לחבירו, דהא מדינא א"צ אלא חד". וכן הוא באחרונים. וי"ל שאף שהאיש מדליק רק נר אחד בכל לילה, ובשלמא שאין כאן הידור מצד המצוה עצמה, מ"מ עדיין יש הידור במה שהוא עוזר חבירו לקיים מצוות נר חנוכה. וכן הוא בנר"ד.

ועוד י"ל מסברה. כתב בגן המלך ס"מא לגבי אכסנאי צריך לתת פרוטה, "...אם אכסנאי סמוך על בעל הבית לגמרי ומפתו יאכל ומכוסו שותה א"צ לזה כלל, כי בעל הבית דקמהני ליה בכל צרכו הלא הוא גם יזכה לו גם במקצת דמי הנרות, וליכא בזה חשדא כיון שידוע הוא דאתכא דבעל הבית קא סמיך". וכן הסכימו האחרונים כמבואר בכה"ח

ולפי זה יש לדמות נר"ד למ"ש התה"ד ס"לה, "דכל היכא דראוי הוא להסתפק שתעבור המצוה אין משהין אותה אפילו כדי לעשותה יותר מן המובחר". ע"ש. הרי אם אין חשש שמא תעבור המצוה, שפיר הוא לשהות כדי לקיימה מן המובחר. וכן ראיתי במהר"ם שיק אה"ע ס"א שכתב, "...שכבר פלפל החכ"צ בס"קו, ומסיק שם דבב' מצות אין רשאי להמתין, אבל בחדא מצוה בכדי לעשותה יותר משובח ומן המובחר רשאי להמתין. והנה כבר כתב הטורי האבן במגילה ו: דבחדא מצוה אי ממתין אינו בכלל אין מעבירין על המצות, ואינו אסור רק משום זריזין מקדימין. ומעשים בכל יום דאע"ג דכולן אם עשאן משעלה עמוד השחר יצא, הוותיקין היו גומרים עם נץ החמה כדאיתא בפ"ק דברכות. וכן בתפילת המנחה סמוך לערב עפ"י קרא יראוך עם שמש ולפני ירח. וכן קי"ל באו"ח ס"תכו כדברי התה"ד ס"לה, דיש להמתין עם קידוש הלכנה עד מו"ש. ע"ש כל דבריו. ולכן ה"ה בנר"ד שאין לחוש לזריזין מקדימין כיון שכוונתו לקיים המצוה לכל הדעת, וזה בכלל מצוה מן המובחר.

ואף דמצינו שזריזין מקדימין הוא עדיף טפי מברוב עם הדרת מלך, כדמצינו בר"ה לב: לגבי קריאת הלל, וכמ"ש הברכ"י א"ח ס"א אות ו לגבי הגמ' הנ"ל, "ואתי טעם דמקדימין למצות ודחי לטעם ברוב עם הדרת מלך". מ"מ שאני התם כיון שהמצוה עצמה של קריאת הלל היא כבר שלימה בעצמה, ולכן אין לשהות המצוה משום רוב עם הדרת המלך, אבל בנר"ד יש חסרון בגוף המצוה אם האשה מדלקת מיד, כיון שמצד בעלה הוא נכנס לסלע המחלוקת בברכת הראיה ויש חסרון בגוף המצוה, ולכן כיון שהיא מדלקת גם בעבור בעלה, ממילא שיש חסרון בגוף המצוה אם היא מדלקת מיד, ולכן יש לה להמתין עד שיבא בעלה, וזה בכלל הידור בגוף המצוה, וכדעת התה"ד הנ"ל.

(ג) **כתבתי** שם באות יג, שכל שמתעכב כדי שיוכל לקיים המצוה בהידור מצוה גדול יותר, בכה"ג לא גזרו שלא לאכול. ובזה יישב תמיהת רבינו יונה על רש"י והקדמונים בריש ברכות שאוכלים לפני ק"ש דאורייתא על המיטה.

וכתב כת"ר, "קשה לי כשממתין על מצוות ק"ש דאורייתא כי רוצה לקיימה יחד עם ק"ש דרבנן של המיטה, מ"מ הרי הוא מפסיד דין זריזין, ומנ"ל דגם בכה"ג

לכן ה"ה בנד"ד י"ל שאין להוסיף לגזור גזירות במקומות שלא מצינו שגזרו חז"ל לגבי איסור אכילה קודם קיום איזו מצוה. ומסתמא היו להם טעמים למה שהם גזרו כן בקצת מצוות ולא בשאר מצוות, כגון דיותר שכיח פשיעה בקצת מצוות מבאחרות.

(ו) **כתבתי** שם באות כג ע"פ המ"א בס"ת ע"ס"ק א, שאם קשה לו התענית ימנה שליח לבדוק, ויכול לאכול בלי לבדוק. ולכן גם יש להקל לגבי מצוות חנוכה שהבעל הוא השליח של האשה בנד"ד.

וכתב כת"ר, "...קשה לי מאד על מה שמדמה כת"ר בזה, ונראה דלא דמי כלל, דהתם שהחויב הוא על הבע"ב לבדוק ביתו, ממילא כשממנה שליח לבדוק במקומו, בזה הבע"ב נפטר לגמרי מכל חיובו, ונהיה דינו כמי שאין לו בית כלל וכמי שמכר ביתו קודם חיוב הבדיקה, דכל חיובו עובר וחל על השליח. והשליח נהיה גברא בר חיובא לבדוק הבית, וכאילו פתאום קנה בית ונעשה כיש לו בית משלו. משא"כ בנד"ד, שם לעולם גם האיש וגם האשה חייבים בהדלקה במידה שווה של חיוב, ומה שהאשה רוצה שהאיש ידליק (מאיזה סיבה שלא תהיה), אין זה פוטר אותה כלל מהחיוב, והיא עדיין חייבת כדמעיקרא.

ולענ"ד לא ראיתי חילוק בין בדיקת חמץ ובין הדלקת נר חנוכה. ואף לגבי בדיקת ביתו ע"י שליח י"ל "שאין זה פוטר אותו כלל מהחיוב, והוא עדיין חייב כדמעיקרא." וכבר אמרו רבותינו בקידושין מא. "מצוה בו יותר מבשלוcho". ופירש"י "דכי עסיק גופו במצות מקבל שכר טפי." הרי לא אמרין שע"י שליחות שפקעה המצוה ממנו, אלא עדיין הוא עצמו מקיים המצוה אלא אין לו כל כך שכר על כך. וכן מצינו לגבי מילה, שמי שממנה שליח עדיין נחשב כאילו הוא עצמו מקיים המצוה. וזה כמ"ש הברכ"י בי"ד ס"רסד לגבי המשלח, "דמצות מילה אינו מבטל, דשלוcho של אדם כמותו, רק זהירות במצוה דרמיא עליה דצריך לעשותה בעצמו." ע"ש. ורק אם האב נותן מצות מילה לאחר, אלא שלא בתורת שליחות, י"ל ש"הוא מבטל מצות עשה גדול של מילה" כמ"ש הברכ"י בשם הש"ך. וכן הוא כתב בשו"ת ברכה שם, "אבל אם עושהו שליח הו"ל כאלו קיים המצוה בעצמו, ולא חסריה אלא דמצוה בו יותר מבשלוcho" ע"ש. וכן הוא ברב פעלים ח"ב י"ד ס"לה ע"ש.

ס"תרעז אות ג ע"ש. נראה מזה שאף אם הוא אחד מבני הבית, וכאכסנאי זה שסומך על בעל הבית לגמרי, וממילא י"ח בהדלקת בעל הבית, הטעם הוא מפני שבעל הבית גם יזכה לו גם במקצת דמי הנרות. וכן י"ל באשה שבעלה יזכה לה גם במקצת דמי הנרות.

ולפי זה י"ל שאם הבעל מקפיד להדליק ע"י עצמו, ולא ע"י בני ביתו, אז אולי הוא יזכה דמי הנרות לבני הבית רק בתנאי שהוא עצמו יכול להדליק. ואם הם רוצים להדליק כנגד רצון הבעל שמא הוא אינו יזכה דמי הנרות להם. וזה כעין דמצינו בב"מ קיח. לגבי העומר ושתי הלחם, שכתב רש"י "ורבנן חיישי שמא לא יהא לבו למסור יפה יפה בלב שלם, דנוח לו שיקרבו משלו." וכעין זה י"ל בנד"ד "ורבנן חיישי שמא לא יהא לבו למסור יפה יפה בלב שלם דמי השמן, דנוח לו שידליק מעצמו." ולכן ודאי שהוא "הידור" לאשה עצמה להדליק ע"י בעלה כדי להצילה מחשש זה.

(ה) **כתבתי** שם באות יז, שיש מקום לומר שכשגזרו חז"ל שלא לאכול קודם קיום מצוה, שלא גזרו כן אלא רק במצוות שהם אמרו כן בפירוש, ואין ללמוד מהן לשאר מצוות.

וכתב כת"ר, "למה בחלק מהמצוות חז"ל חשו לפשיעה וגזרו שלא לאכול כבבדיקת חמץ, ובחלקם לא חשו ככבר חנוכה, לדעת כת"ר."

ונראה שיש לדמות זה למה דמצינו לגבי מראית העין, שיש מקומות שגזרו חז"ל ויש מקומות שלא גזרו, וכמבואר בפר"ח בי"ד ס"פז, שאין לנו לחדש גזירות חדשות במראית העין, וכן הוא בגליון מהרש"א בי"ד בס"רצח, וכן הוא ברב פעלים בח"א בהשמטות בתחילת הספר ע"ש, וכן הוא בבא"ח שנה שניה פר" ויחי אות א ע"ש. וכן כתב האג"מ אבה"ע ח"ב ס"יב, לגבי חשד "דאנן אין מחדשין איסור מה שלא אסרו מתחלה בגמרא והגאונים." וכן מצינו בכל גזירות חז"ל, שאין לחדש גזירות דלא מצינו בדברי חז"ל וכמ"ש הפר"ח בא"ח ס"תסא, והברכ"י בא"ח ס"תסג, וביוסף אומץ סוף ס"טז, וכן הוא בעין יצחק א"ח ס"ה אות יז שכתב, "דכל זמן דלא מצינו בפירוש דגזרו חז"ל, אין לנו להוסיף גזירות מדעתינו." ועוד.

(ב) **כתבתי**: "ולפי זה יש לדמות נד"ד למ"ש התה"ד ס"לה, "דכל היכא דראוי הוא להסתפק שתעבור המצוה אין משהין אותה אפילו כדי לעשותה יותר מן המובחר". ע"ש. הרי אם אין חשש שמא תעבור המצוה, שפיר הוא לשהות כדי לקיימה מן המובחר. ולכן ה"ה בנד"ד שאין לחוש לזריזין מקדימין כיון שכוונתו לקיים המצוה לכל הדעת, וזה בכלל מצוה מן המובחר."

ו**כתב** כת"ר על זה: "אולם ע' בחת"ס בהגהות לש"ס מגילה (דף ו' ע"ב), שהביא מהרדב"ז וחכם צבי שהביא המגיה למשנה למלך (פ"א מהלכות מגילה הלכה י"א), דס"ל דדין זריזין מקדימין הוא דוחה לעשיית מצוה מן המובחר, דלעולם מצוה לזרז עצמו ולהקדים. ושו"ר למורי הביע אומר זיע"א הכ"מ, (בחלק ב' יו"ד סימן י"ח אות ז') שכבר עמד בזה."

ו**לענ"ד** נראה שנדון התה"ד אינו דומה לנדון הרדב"ז והחכ"צ, שהתה"ד מיירי לגבי כשהוא רוצה לקיים רק מצוה אחת, האם יש להשהות קיום אותה מצוה משום הידור, כגון האם יש לברך ברכת הלבנה מיד או אם יש להמתין כדי לברך אותה בהידור, ובזה הוא כתב דהידור עדיף. אולם הרדב"ז מיירי שיש לפניו שתי מצות, דהיינו האם יש להתפלל תפלת היום במנין או אם יש להמתין כדי להתפלל ביום הכפורים במנין, ובזה הוא כתב שאין להמתין עד יוה"כ אלא צריך להתפלל היום במנין. הרי כאן יש שתי מצות, דהיינו תפילת היום או תפילת יום הכפורים. ולכן כיון שעכ"פ הוא צריך להתפלל היום, אז שפיר הוא להתפלל עכשיו במנין ואין לחוש לתפילת יוה"כ במנין. אלא י"ל שאף הרדב"ז מודה לתה"ד שלגבי ברכת הלבנה יש להמתין כדי לברך בהידור, שבוה יש רק מצוה אחת. וכן הוא בנד"ד לגבי הדלקת נ"ח יש לפניו רק מצוה אחת, כמו לגבי ברכת הלבנה, ושפיר י"ל שיש לו להמתין כדי לקיימה בהידור.

וכן הוא בחכ"צ ס"ק שכתב, "וההיא דברכת הלבנה שפסק הרב בת"ד שיש לו להמתין, ל"ק דהתם המצוה ההיא נעשית באופן יותר משובח לכן יש להמתין כדי לקיימה על צד היותר טוב". הרי אף החכ"צ מסכים לדינו של התה"ד, וכשביארתי.

שוב ראיתי במהר"ם שיק אה"ע ס"א שכתב, "...שכבר לפלל החכ"צ בס"ק ומסיק שם דבב' מצות אין רשאי

ולכן ה"ה לגבי בדיקת חמץ י"ל הכי שמי שממנה שליח "שאיין זה פוטר אותו כלל מהחיוב, והוא עדיין חייב כדמעיקרא". וכן הוא במצות חנוכה. ולכן שפיר הוא להביא ראיה מהמ"א הנ"ל לדין חנוכה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בענין זה, וזה מה שהשבתי לו:

(א) **כתבתי**, "ויש להשיב, שכאן מיירי כשבעלה מקפיד להדליק ע"י עצמו, ומטעם מצוה בו יותר משלוcho".

ו**כתב** כת"ר על זה, "וקשה לי. דין מצווה בו יותר מבשלוcho הוא כשהשליח לא מחוייב במצוה כמשלח, וכגון בעה"ב שממנה שליח להפריש תרומותיו. משא"כ בנד"ד, הרי האשה עצמה חייבת בחנוכה ממש כחיוב האיש, ולכן נראה שלא נכון לומר שהאשה היא "שולחה" של האיש, אלא הם חייבים בשווה. וכשמדליק האיש ממילא נפטרת האשה, ולא מדין שליח. וכמו"כ כשמדליקה האשה, ממילא נפטר האיש, ולא מדין שליח."

וי"ל דאה"נ שהאשה חייבת במצוות נ"ח, אבל מצד האיש מה שהאשה מדלקת נר חנוכה בעדו הוא מטעם שליחות, ולגביו י"ל מצוה בו יותר מבשלוcho. ויש לדמות זה לשותפים שיש להם להפריש תרומה משדה שלהם, אף ששניהם חייבים להפריש, מ"מ מצד כל אחד מהם עדיין י"ל מצוה בו יותר מבשלוcho, וכל דאלים גבר לעשות המצוה בעצמו. ומי שלא מפריש י"ל שהוא עושה מי שמפריש שליח להפריש בעדו. וכן אם השותפים יש להם בית שחייב במצוה כמ"ש ב"ד רפו א י"ל כן. וכן הוא בנד"ד, י"ל שהאיש מקפיד להדליק ע"י עצמו ולא ע"י אשתו. (וכן מצינו לגבי הדלקת נרות בשבת, שאף שהאשה ובעלה חייבים במצוה זו, מ"מ האשה היא שלוחה של בעלה. וכן הוא בעולת שבת בס"ר ס"ק א שכתב, "אע"ג דאמרינן בכל המצות מצוה בו יותר משלוcho, נרות של שבת שאני". הרי שיש כאן שליחות. וכן כתב הגרש"ז בשו"ע שלו. וכן הוא בציץ אליעזר חלק יא ס"כא, ובחלק יב ס"כז וכתב שם, "דהגם שהאשה היא המדליקה מפני שמצוות על דבר זה יותר מן האנשים, אבל היא מדליקה גם בשביל הבעל להוציא גם אותו יד"ח, ומתורת שליחות." ע"ש.)

קדושות על כוס אחד, מאי טעמא אמר רב נחמן בר יצחק לפי שאין עושין מצות חבילות חבילות. ופירש רש"י בסוטה ח. "חבילות חבילות. שנראה כמי שהיו עליו למשאוי וממהר לפרק משאו. ויש לחקור בזה, וי"ל שאין הח"ח לגבי המצוות לברך ברהמ"ז וקידוש, אלא לגבי המצוה לאחוז הכוס בידו בשעת ברכה כתקנת חכמים, ובמקום אחיזת שני כוסות איש זה אחוז רק כוס אחד, וזה נראה כמשאוי שנראה שהוא אינו רוצה לקיים המצוה כהוגן לאחוז כוס אחד למצוה אחת, וממילא יש בזה ח"ח. הרי כאן יש מעשה אחד, דהיינו אחיזת הכוס בידו, ואסור לומר עליו ברכת המזון ואחר כך קידוש היום. ולכן ה"ה בנדר"ד י"ל הכי שאף שיש רק מעשה אחד דהיינו הדלקת הנר, מ"מ עדיין אסור לברך עליו להדליק נר של שבת, ולהדליק נר חנוכה. ואם תאמר דשאני נד"ד שהוא מקיים המצוות בבת אחת, דהיינו בשעת הדלקה הוא מקיים מצוות נ"ח וגם נר שבת, משא"כ כשהוא מברך ברהמ"ז ואחר כך קידוש שהוא מקיים מצוות אחיזת הכוס זו אחר זו, זה אינו שאף לגבי חנוכה הוא מקיים מצוות נר שבת אחר נ"ח, ומוכרח לעשות כן שכל כוונת נר שבת היא ליהנות ממנו, ואסור ליהנות מנ"ח, ולכן שעת קיום מצוות נר שבת היא אחר קיום מצוות נ"ח. ועוד העיקר בזה מה נראה כמשאוי, וכיון שמיד אחר הברכות על הנר הוא מדליק הנר, זה נראה כמשאוי כיון שבמקום שני נרות, אחד לשבת ואחד לנ"ח, הוא מדליק רק נר אחד. ולכן זה דומה למי שאוחז כוס אחד בידו. הרי נראה מזה, שאין איסור ח"ח תלוי על שעת קיום המצוה אם היא זו אחר זו או לא, אלא הוא תלוי על הפעולה כדי לקיים המצוה, דהיינו אחיזת הכוס בידו, שאם רק יש פעולה אחת במקום שתי פעולות, זה נראה כמשאוי, ויש איסור של ח"ח. וכן הוא בנדר"ד.

ומ"ש כת"ר, "שאם עושה מעשה אחד לשתי מצוות ל"ש בזה מצוות חבילות", י"ל שזה שייך רק בשתי המצוות שהן שוות, כגון שתי סוטות או שתי עבדים, כדמצינו בסוטה ח. "דתנן אין משקין שתי סוטות כאחת ואין מטהרין שני מצורעין כאחת ואין רוצעין שני עבדים כאחת ואין עורפין שתי עגלות כאחת לפי שאין עושין מצות חבילות חבילות. ובזה י"ל שאם הוא יכול לקיים שתי מצוות שוות בבת אחת, אין חשש של ח"ח. משא"כ כשיש שתי מצוות נפרדות כגון ברכת המזון וקידוש, זה גרוע טפי ויותר נראה כמשאוי שבשלמא כשהן מצוות שוות עכ"פ עדיין הן בכלל מצוה אחת, משא"כ כשהוא רוצה לצאת מצוות נפרדות שאין דומות זו לזו, אף בבת

להמתין, אבל בחדא מצוה בכדי לעשותה יותר משובח ומן המובחר רשאי להמתין. והנה כבר כתב הטורי האבן במגילה ו: דבחדא מצוה אי ממתין אינו בכלל אין מעבירין על המצות, ואינו אסור רק משום זריזין מקדימין. ומעשים בכל יום דאע"ג דכולן אם עשאן משעלה עמוד השחר יצא, הוותיקין היו גומרים עם נץ החמה כדאיתא בפ"ק דברכות. וכן בתפילת המנחה סמוך לערב עפ"י קרא יראוך עם שמש ולפני ירח. וכן קי"ל באו"ח ס"תכו כדברי התה"ד ס"לה, דיש להמתין עם קידוש הלבנה עד מו"ש. ע"ש כל דבריו. וזה כדברינו.

סימן קיא.

שאלה: האם חשש חבילות חבילות במי שהדליק נר אחד לחנוכה וגם לנר שבת. והוא הערה על הספר נפש כל חי א"ח ס"ז.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שלמה פנחס בן רחמים שליט"א,

השאלה היא: "יש לחקור מה הדין בעניי שיש לו נר אחד שדולק ארבע שעות, ובא להדליק בו בע"ש שחל בחנוכה, מדינא דגמ' יש לו להקדים נר שבת תחילה, אלא כאן לכאורה יש לו פתרון, שכיון שזה יהיה בבית הכנסת בזמן חיוב מצוות נר חנוכה וכשיבוא לביתו יהנה מהנר שכן לאחר זמן מצוותו הרי הוא חולין לכל דבר, וכמו שפסק השו"ע (סימן תערב ס"ב), וגם שאר האחרונים לכאורה יודו שאם מתנה להדיא שיהיה חולין שהוי חולין, א"כ יברך תחילה אקב"ו להדליק נ"ח ושעשה ניסים ואח"כ יברך להדליק נר של שבת וידליק, השאלה אי אריך למיעבד הכי הלכה ולמעשה."

וכתב כת"ר, שאין לחוש בזה משום חבילות חבילות, "משום דאין לו שאני עיין פסחים (קב:), ועיין עוד למו"ר זצוק"ל בספר חזון עובדיה פורים (עמ' קנח והלאה) ועוד שי"א שאם עושה מעשה אחד לשתי מצוות ל"ש בזה מצוות חבילות ע"ש ותרונה נפשך."

ויש לפלפל על מ"ש כת"ר, "שי"א שאם עושה מעשה אחד לשתי מצוות ל"ש בזה מצוות חבילות". והלא כתוב בפסחים קב: "גמרו כוס ראשון מברך עליו ברכת המזון והשני אומר עליו קדושת היום, אמאי ונימרינהו לתרוייהו אחדא כסא, אמר רב הונא אמר רב ששת אין אומרים שתי

אותם שם כדי למהר המלאכה שמוטלת עליו, ולכן שייך בזה חבילות חבילות, שזה נראה כמשאוי. אמנם י"ל שאם הוא יכול לעשות שניהם ביחד ורק בפעולה אחת בבת אחת אין דבר זה חבילות כיון דליכא טירחה כאן. לכן אם האדון היה יכול לרצו שני עבדים במרצע אחד בבת אחת (אף שלמעשה זה קשה מאד לעשות) או אם שתי סוטות כל אחת שותה בבת אחת מכלי גדול, מ"מ אין זה נראה כטירחה שהאדון אינו צריך לחזור לרצו העבד השני שעומד לפניו, וכן לגבי הסוטות. ולכן אין זה נראה כמשאוי ואין בזה חבילות. וכל זה כשהוא חוזר לעשות אותה מצוה עוד פעם כגון לגבי סוטה ועבד כמבואר בסוטה ח. והוא הביא שניהם להעמיד לפניו. אמנם אם הוא רוצה לעשות שתי מצוות שונות על חפצא אחת כגון ברכת המזון וקידוש על כוס אחד כמבואר בפסחים הנ"ל, אז שייך חבילות אף כשהוא עושה הכל בפעולה אחת דהיינו אחיזת הכוס, שכיון שהן מצוות שונות הוא יותר גרוע ויותר נראה כמשאוי, ואף בבת אחת נראה כמשאוי, משא"כ לגבי שני עבדים וכו'. ולכן ה"ה בנדר"ד שגר שבת ונר חנוכה הם מצוות שונות, אף כשהוא מדליק אותם בבת אחת, יש חשש ח"ח, וזה דומה לכוס אחד לברכת המזון וקידוש.

אלא יש להתיר מטעם אחר. כתב הרמב"ם בהל" שבת פ"כט הל"ב, "היה אוכל בשבת ויצא השבת, והוא בתוך סעודתו, גומר סעודתו ונוטל ידיו, ומברך ברכת המזון על הכוס ואחר כך מבדיל עליו". הרי שלדעתו יש לברך ברכת המזון וגם ברכת הבדלה על כוס אחד, ולא שייך כאן חבילות חבילות. וכתב הרב המגיד לדעת הרמב"ם שאין לרמות הבדלה לקידוש, שלגבי קידוש וברכת המזון אנו אמרינן שיש חבילות כיון "דברכת המזון הוא למפרע למה שאכל וקידוש להבא", אבל לגבי הבדלה וברכת המזון לא אמרינן חבילות כיון "הבדלה הכל הוא על מה שעבר, שחיוב ההבדלה אינו בשביל הזמן ההוא והעתיד שהוא חול, אלא בשביל הזמן שעבר שהוא שבת". ולכן כיון שברכת המזון וההבדלה הן לעבר שוב אין לאסור משום חבילות, ויש לברך על כוס אחד. ויש טעם אחר לדעת הרמב"ם, והוא לפי מ"ש הספר המכתם בפסחים קב: וז"ל "וכתב הר"מ ז"ל דאין צריכין שתי כוסות דעל הכוס שבירכו על המזון מבדילין גם כן, דשאני ברכת המצות אמזון וקדוש שהן שתי מצות של תורה, משא"כ בהבדלה, וזה תמצא בספר זמנים בפ"כט מהל" שבת". וכן הוא במאירי שם.

אחת זה נראה כמשאוי, ואף במעשה אחד כגון אחיזת הכוס, יש ח"ח.

וזה כדמצינו בתשובת הרמב"ן בס"רעד, שכתב שם "שאלה. אם יכולים להתיר שנים או שלושה אנשים או שלושה נדרים בלשון אחד כגון שיאמרו מותרים לך (מותר לכם. כ"כ הב"י). או אם צריך היתר כל אחד ואחד בפני עצמו. תשובה. מתירים כמה נדרים לאיש אחד אפילו בהיתר אחד, ולכמה אנשים בהיתר אחד, שהרי לא מצינו שהקפידה תורה בכך אלא בשתי נשים דגרסינן פרק נערה המאורסה (נדרים עג.) אבעיא להו בעל מהו שיפר לשתי נשיו בבת אחת אותה דוקא או לאו דוקא, אמר רבא ת"ש אין משקין שתי סוטות כאחד מפני שלבה גס בה, ר"י יהודה אומר לא מן השם הוא זה אלא משום שנאמרה והשקה אותה לבדה אלמא אפילו לר"י יהודה דוקא משום דכתיב אותה הא שע"י זקן ד"ה מתירין אפילו לשתים כאחת וכל שכן בנדרים בעלמא." ע"ש ועיין עוד בסוטה ח. הנ"ל. וכן פסק מרן ב"ד ס"רכח מו, "מתירים כמה נדרים לאיש אחד אפילו בהיתר אחד, ולכמה אנשים בהיתר אחד." ע"ש. הרי מבואר שכמה אנשים בהיתר אחד מותר, ואין בזה משום חבילות חבילות. אלא ראיתי ברש"ש בסוטה ח. שהקשה על זה וכתב "כיון דהתרת נדר הוה מצוה כדאיתא בנדרים נט. לא היה ראוי לכתחלה להתיר לב' אנשים כאחד או שני נדרים לאיש אחד, אבל בטלה דעתי נגד דעת הרמב"ן הובאה להלכה בשו"ע ס"רכח מו." ונראה שבכלל כוונתו, שאף שלגבי התרת נדרים הוא מקיים כל מצוה לכל איש שלפניו בבת אחת, דהיינו דיבור אחד, ולגבי כוס אחד לברהמ"ז וקידוש, אף שיש רק פעולה אחת שהיא אחיזת הכוס, מ"מ הוא מקיים המצוות זו אחר זו, עדיין שניהם בכלל ח"ח, שהרי עדיין זה נראה כמשאוי, שעכ"פ יש רק פעולה אחת במקום שתי פעולות, דהיינו אחיזת הכוס אחד במקום שני כוסות, או דיבור אחד לכל איש שרוצה להתיר נדרו, במקום שני דיבורים.

אלא יש לתרץ קושיא זו על הרמב"ן. בתחילה י"ל שכל האיסור של חבילות חבילות הוא משום שהוא נראה כמשאוי ועול עליו, כמבואר לעיל. ולגבי שני עבדים ושתי סוטות וכו' י"ל שזה משום שהוא צריך לחזור ולעשות כל הדברים השייכים להם פעם אחרת, דהיינו אחר שנרצע העבד הראשון האדון צריך לחזור לרצו העבד השני, וכן לגבי הסוטה הראשונה כשהיא שותה הכהן צריך לחזור לעשות אותו דבר פעם אחרת, דהיינו הסוטה השניה גם כן צריכה לשתות. ובזה יש טירחה מרובה ולכן הכהן העמיד

שזה נראה כמשאי, ואין דעתו בזה מעלה או ומוריד, משא"כ לגבי נ"ח ונר שבת, מוכרח לפי הדין לחלק בין תחילת השמן שהוא לנ"ח, וסוף השמן שהוא לנר שבת, ולכן אין זה נראה כמשאי כיון שהוא צריך לעשות כן מצד הדין, ולכן ממילא שאין כאן חשש ח"ח.

ולפי חילוק זה מובן מ"ש השכנה"ג בא"ח ס"רעא בהג" הטור אות ד, וז"ל "ראיתי להרב מהר"ר איצטרוק בן שאנ"ג ז"ל, שהיה נוהג לקדש על אשית יין שהיה בו שיעור לג' קדושין, קדוש הלילה וקדוש היום ואבדלתא, והיה נוהג להניח אותה אשית לקדוש היום ואבדלתא, והיה שותה תוך הסעודה מיינ אחר... ובתשובה חלק א"ח ס"שכו ושכו, הכיתי על קדקד המגמגמים לומר שאין ראוי לעשות כן מפני שאין עושים מצות חבילות חבילות, והוכחתי דלא אמרו דאין אומרים שתי קדושות על כוס אחד אלא בקדושות משונות כגון קדוש וברכת המזון... אבל קדושה ואבדלתא חדא מלתא נינהו ואומרים על כוס אחד, וכל שכן שני קדושין, וכמ"ש בפ"ע דף קב. אך מה שהיה מקום להסתפק הוא על המנהג שאני נוהג לומר ברכת המזון באותה אשית, מטעם דכיון דנעשה בה מצות קדוש יעשה בה מצות ברכת המזון, ומהקודם מבואר דקדוש וברכת המזון תרי מילי נינהו ואין אומרים אותם על כוס אחד. אבל הא נמי בורכא, דלא אמרו אין אומרים ב' קדושות על כוס אחד אלא כשאומרים בפעם אחת, אבל כשאומרים בשעות מחולקות, שהקדוש הוא קודם המזון והברכת המזון הוא אחר המזון יכול לאומרם על כוס אחד, כלומר על יין אחד, דכוס אחד לא מיקרי אלא רצופות זה אחר זה." הרי אף כשיש הרבה רביעיות בכוס עדיין יש חשש ח"ח, אם לא מטעם "בשעות מחולקות". וזה כשביארתי לעיל. אלא כבר כתבתי ששמן לנ"ח ונר שבת שאני, ולא שייך ח"ח בנ"ד. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קיב.

שאלה: האם פרשת זכור מן התורה או לא.

תשובה:

לכבוד הרה"ג ישי אחדות שליט"א

א) נראה שלדעת הרמב"ם שמיעת פרשת זכור מן הס"ת אינה מן התורה כלל, אלא הוא יוצא מן התורה בכל זמן

ולפי זה אף בנ"ד י"ל כעין זה, דהיינו כמו שאין חשש ח"ח כששתי המצוות על העבר, אף י"ל שאין ח"ח כשתי המצוות על העתיד, ורק אם אחת לעבר ואחת לעתיד יש חשש ח"ח. ולכן בנ"ד נ"ח ונר שבת שניהם לעתיד, וממילא אין חשש ח"ח לדעת הרמב"ם. ועוד שתי מצוות אלו הן מדרבנן, ולפי מ"ש הספר המכתם והמאירי, לדעת הרמב"ם אין חשש ח"ח.

אלא הראב"ד שם פליג על זה, ולדעתו אף בהבדלה וברכת המזון בעינן שני כוסות, אם לא שיש לו רק כוס אחד. וכתב הרב המגיד שכן עיקר. ולפי זה פסק מרן בס"רצט ד, "כשהיה אוכל וחשכה שאמרנו שאינו צריך להפסיק וגומר סעודתו ומברך ברכת המזון על הכוס ואח"כ מבדיל עליו, ואם יש לו שני כוסות מברך ברכת המזון על אחד ומבדיל על אחד." ולכן עדיין י"ל בנ"ד שיש חשש ח"ח.

אלא נראה שלא שייך כלל ח"ח בנ"ד, ולא רק "כשאין לו שאני" כמ"ש כת"ר, אלא אף כשיש לו אין חשש של ח"ח. וזה מפני בתחילה הוא מקיים מצוות נ"ח, ורק כשעבר חצי שעה בלילה מתחיל מצוות נר שבת, ומוכרח לו לעשות כן כיון שאין לקיים נר שבת בשעת נ"ח כיון שאסור ליהנות מנ"ח. ולכן אותו חלק של שמן של נ"ח הוא שאני מהחלק של נר שבת. ולכן אם היה לו רק נר אחד של שעה, החלק למעלה הוא לנ"ח, והחלק למטה הוא לנר שבת. וזה דומה לשתי כוסות אחד לברכת המזון ואחד לקידוש היום, שאין חשש ח"ח בזה. אולם כשהוא מברך ברכת המזון וקידוש היום על כוס אחד, אף שיש הרבה רביעיות בכוס עדיין יש חשש ח"ח, וזה מפני כשהוא מברך ברכת המזון הוא כיון על כל היין שבכוס שכן דרך בני אדם לכיון לכל היין שבכוס לקיים המצוה, וגם אחר כך כשהוא מברך קידוש הוא גם כיון על כל היין בכוס, ולכן בזה אין חלק היין של ברכת המזון נפרד מחלק היין של קידוש, שהרי הוא כיון על כל היין בכוס כדי לקיים המצוה, ולכן ממילא שיש חשש ח"ח, משא"כ בנ"ד שכיון שהוא אסור ליהנות מנ"ח הוא דוקא כיון שחלק הראשון של השמן הוא לנ"ח וחלק האחרון הוא לנר שבת, ולכן בזה אין חשש ח"ח. ואין לומר שאף לגבי ברכת המזון וקידוש שאם הוא מכיון לברכת המזון רק על הרביעית הראשונה ולקידוש על הרביעית האחרונה, שאין כאן חשש ח"ח, שהרי כל טעם ח"ח הוא מפני שזה נראה כמשאי, ולכן כיון שדרך בני אדם לכוון על כל מה שבכוס כדי לקיים המצוה, ממילא

לקרות דאורייתא כמו פרשת זכור, ואף בזה נראה דבעינן קריאה מתוך ס"ת לקיים המצוה מן התורה. וכתב הרא"ש בפ"ז דברכות אות כ. גבי עובדא דר"א ששיחרר עבדו להשלימו לעשרה, "דלא מסתבר לי דמיירי בעשרה דאורייתא כגון לקרות פרשת זכור שהוא מן התורה...". הרי שלדעת הרא"ש בעינן קריאת ס"ת מדאורייתא לקיים מצוה זו של זכירת עמלק. וכן נראה סברת הרשב"א בברכות יג. בד"ה לימא, שכתב "אלא א"כ יאמר רש"י ז"ל שתהא קריאת הפרשיות כגון פרשת פרה ופרשת זכור וכיוצא בהן מן התורה". הרי שכתב הרשב"א "קריאת פרשיות" דהיינו דבעינן קריאה מתוך ספר תורה מדאורייתא. וכן כתב הריטב"א במגילה יז: בד"ה הא, שכתב "יש לנו קריאות בחיוב מן התורה כגון פרשת זכור".

ג) ויש לחקור איה המקור לסברת התוספות והרא"ש ודע' דבעינן ס"ת מדאורייתא לקיים מצוה זו. ונראה שהוא במגילה יח. שכתב שם, "קראה על פה לא יצא. מנלן, אמר רבא אתיא זכירה זכירה, כתיב הכא והימים האלה נזכרים וכתוב התם כתב זאת זכרון בספר, מה להלן בספר אף כאן בספר" ע"ש. הרי שלמדו הדין של קריאת המגילה בפורים בספר, מהדין של עמלק שכתוב בפסוק "כתב זאת זכרון בספר". ולכן נראה דבעינן קריאה בספר תורה כדי לקיים מצוות זכרון. ואם הדין כן בקריאת המגילה שלא יוצאין בעל פה ק"ו בזכירת עמלק שלא יוצאין בעל פה, שהרי זה המקור להלכה זו לגבי מגילה. ולכן שפיר כתבו התוספות והרא"ש דבעינן ס"ת מדאורייתא לקיים מצוה זו. וראיתי בתורת חסד בס"לז, שהאריך לבאר כל הנ"ל, וראיתי שם באות ה שהוא כתב לגבי התוספות הנ"ל, "מ"מ אינו מבוזר בדבריהם שהחיוב דוקא לקרות בס"ת ובצבור". ולענ"ד ודאי כן כוונת התוספות שאם לא תאמר כן לא מצינו שקריאת פרשת זכור היא מן התורה כמו שביארתי לעיל.

וכן ראיתי במנחת אלעזר בח"ב ס"א שהוא הביא התורת חסד וכתב, "כבר ביאר הגאון שר התורה מלובלין זצ"ל בשו"ת תורת חסד ס"לז, דאין הכרח לומר דהחיוב לקרות בס"ת דוקא, ומה דאמרינן במגילה יח. הא מה אני מקיים זכור בפה וכן בתורת כהנים ובספרי, מ"מ היינו בפה אבל אין הכרח דמה"ת בס"ת דוקא." הרי לדעתו דלא בעינן ס"ת מדאורייתא לפרשת עמלק אף להתוספות והרא"ש ע"ש. ולפי מה שביארתי זה אינו, שנראה מפשט לשונו של הרא"ש שלקיים מצוה זו בעינן ס"ת מדאורייתא. וכן נראה במגילה שם כמו שכתבתי לעיל.

בסיפור בעלמא בענין עמלק אף בלי ספר תורה. וכן הוא בהל' מלכים בפ"ה הל"ה, שכתב "ומצות עשה לזכור תמיד מעשיו הרעים ואריבתו, כדי לעורר איבתו, שנאמר זכור את אשר עשה לך עמלק, מפי השמועה למדו זכור בפה לא תשכח בלב שאסור לשכוח איבתו ושנאתו." הרי שהרמב"ם לא הזכיר כלל קריאת פרשת זכור מן הספר תורה, ולכן ודאי צ"ל שפרשת זכור היא רק תקנת חכמים, ומן התורה הוא כבר יצא בזכירה בשאר ימות השנה.

וכן נראה מהרמב"ן על התורה בפ" כי תצא, שכתב בלשון תימה, "אם לאמר שנקרא פרשת עמלק בצבור... והנכון בעיני שהוא לומר שלא תשכח מה שעשה לנו עמלק... ונספר זה לבנינו". הרי שפשוט לו שאין קריאת פרשת זכור בצבור מן התורה.

וכן נראה מן החנוך במצוה תרג, שכתב "לא ידענו בה זמן קבוע בשנה או ביום כמו שנצטוינו בזכירת יציאת מצרים בכל יום ובכל לילה... ודי לנו בזה לזכור הענין פעם אחת בשנה או בשתי שנים או שלש לכל הפחות, והנה יוצאין בכך ממצוה זו, ואולי נאמר כי מנהגן של ישראל בפרשת זכור לקרותה בשבת מיוחד בכל שנה ושנה תורה היא ומפני מצוה זו הוא שקבעו כן". ועיין שם במנחת חינוך שכתב "ולשון הר"מ ומ"ע לזכור 'תמיד', ונראה מדבריו דהוא מן המצוות התמידות... ומדברי הרה"מ"ח נראה דדי בפ"א כל ימיו... עכ"פ זה ודאי ברור דהמצוה ביחיד ג"כ מקיים, רק פר' זכור ובס"ת הוא מדרבנן אבל מה"ת די שיזכור בפה כל יחיד, וזה פשוט." הרי שקריאת פרשת זכור בס"ת היא רק מדרבנן מתקנת חכמים.

ב) וראיתי בספר יראים שהוא לא מנה מצוות זכירת עמלק כלל, אלא הוא מונה מצוות מחיית עמלק שמוטל על הצבור ולא על היחיד, במצוה רצט. ולכן לפי זה אין חיוב כלל מן התורה לשמוע פרשת זכור.

אלא נראה שלהתוספות והרא"ש יש פירוש אחר בקריאת פרשת זכור. כתבו התוספות במגילה יז: בד"ה כל, "שהרי קריאת התורה אינה מן התורה אלא מדרבנן, לבד מפרשת זכור דהוי מדאורייתא" ע"ש. הרי נראה דבעינן קריאה מתוך ס"ת, שאל"כ הלא הוא קיים המצוה בסיפור בעלמא בלי ס"ת, ונמצא שקריאת התורה היא לרווחא דמילתא ואינה מן התורה כלל. אלא צ"ל דבעינן קריאה מתוך ס"ת מדאורייתא לקיים מצוה זו. וכן הוא בתוספות בברכות יג. בד"ה בלשון, שכתבו "וי"ל דמיירי בפרשיות המחוייבין

ראיתי להרא"ה בחדושי כתובות פ"ה דף לח ע"ב, ...וכן הוא להב"ח ח"מ ר"ס שפט.... וכן כתב עוד ראש יוסף על א"ח ס"תקנ. לדעת מרן דאין לעשות שום דרשה אם לא ראה או מלא שעשו לה חכמי התלמוד או לפחות ירושלמי או מדרש או הגדה. ועוד כתב שם באות ב. בשם ר' חנניה קאזיז, "באותן יג' מדות ושאר לימודים היו דנים מעצמם חכמי הדורות זולתי בג"ש עשו סייג וסדר הגון שלא לדון בה כל אדם מעצמו, אא"כ קבלה מרבו ורבו מרבו עד ב"ד הגדול שבדור." ע"ש. ולכן מכל זה נראה ששפיר סבר הרמב"ם שלא בעינן ס"ת לקיים המצוות זכירת עמלק ודלא כהפעולת שכיר בזה.

ה) ויש לבאר הענין של הצבור במצוה זו, שכתב התורה חסד הנ"ל שלא ביאר בדבריהם דבעינן צבור מן התורה. ולענ"ד נראה שהטעם של הצבור הוא אינו מפני מצוות זכירת עמלק אלא משום מצוה אחרת, דהיינו לקיים מצוות ונקדשתי בתוך בני ישראל. וכן מבואר ברא"ש הנ"ל שכתב "תנו רבנן מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא שם עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה, והיכי עביד הכי והאמר רב יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה שנאמר לעולם בהם תעבודו, מצוה דרבים שאני, דאלים עשה דרבים דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל, דהיינו עשה דמקדשין את השם בעשרה ברבים, ואפילו הוי מילתא דרבנן כגון לשמוע קדושה וברכו שלא מצינו לו עיקר מן התורה אפ"ה דחי עשה דיחיד, דלא מסתבר לי דמיירי בעשרה דאורייתא כגון לקרות פרשת זכור שהיא מן התורה, דמשמע דבכל ענין איירי." הרי שאם הוא עושה מצוה דרבנן במנין הוא מקיים עשה דרבנן של ונקדשתי בתוך בני ישראל, אבל אם הוא עושה מצוה דאורייתא במנין הוא מקיים מצוה עשה דאורייתא של ונקדשתי. ולכן נראה שאף אם הוא קורא בס"ת ביחיד פרשת זכור הוא מקיים המצוה מן התורה של זכירת עמלק, אבל אם הוא קורא בצבור אז הוא מקיים גם כן מצוה אחרת של ונקדשתי בתוך בני ישראל.

ו) וראיתי שכתב כת"ר, על דברי התוס' בברכות יג. "אלא שלפי זה קשה, שפירוש "כל התורה כולה בלשון הקודש" הוא שאת פרשת זכור יש חיוב לקרות בלשון הקודש. ואיך פרשת זכור תכונה בשם "כל התורה כולה"? (ואגב גרר אעיר שלא זכיתי להבין הקושיא על רש"י, דהא מבואר בב"ק (פב.) עה"פ וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים, דמשה תיקן לישראל לקרות בתורה בשני ובחמישי ובשבת חד גברא ג' פסוקי, אי נמי תלתא גברי תלתא

ד) וראיתי בפעולת שכיר על המעשה רב של הגר"א באות קלד, שסבר שמוכרח לומר דרשה זו ממגילה יח. אף להרמב"ם, ולכן אף לדעת הרמב"ם בעינן ס"ת לקיים המצוה. וז"ל שם, "וכתב הרמב"ם פ"ה מהל' מלכים הל"ה, "ומ"ע לזכור תמיד מעשיו הרעים שנאמר זכור וכו' מפי השמועה למדו זכור בפה לא תשכח בלב" ... והא ודאי דהזכירה בפה בעינן מס"ת ולא בעל פה מהא דאמרינן במגילה יח. קראה על פה לא יצא אתיא זכירה זכירה... אלמא פשיטה להו שהזכירה בעינן בספר. ולענ"ד אין זה סברת הרמב"ם כלל, שהפסוק "זכרון בספר" בפרשת בשלח לא איירי לגבי מצוות זכירת עמלק, שמצוה זו בפרשת כי תצא, אלא שהפסוק של "זכרון בספר" הוא רק צווי המיוחד למשה רבינו לכתוב מעשה עמלק בספר תורה כמ"ש "ויאמר ה' אל משה כתב זאת זכרון בספר ושם באזני יהושע....", ופירש האבן עזרא שהוא בספר תורה או ספר אחר היה להם ויקרא ספר מלחמות ה' ע"ש. ודעת הרמב"ן שזה בספר תורה דוקא ע"ש. הרי שאין פסוק זה איירי על החיוב לדורות לזכור מעשה עמלק אלא הוא צווי מיוחד למשה רבינו. ולכן אין הוכחה מזה דבעינן ס"ת למצוות זכירת עמלק, שלא מצינו הפרט של ס"ת במצוה זו בפרשת כי תצא. ולכן פשוט ליה להרמב"ם דלא בעינן ס"ת למצוה זו.

ואת"ל שאם למדינן גזרה שוה זכירה זכירה, דהיינו הדין של מגילה מהדין של "זכרון בספר", קל וחומר שיש ללמוד הדין לגבי מצוות זכירת עמלק שכתב בו "זכור" בפרשת כי תצא, מהדין של "כתב זאת זכרון בספר" בפרשת בשלח. ועוד מצינו שכבר הקשו האחרונים למה לא בעינן ס"ת למצוה של קידוש בשבת שכתב בו "זכור" את יום השבת, וכן לגבי יציאת מצרים שיש מצוות זכירה למה לא בעינן ס"ת לזו, וכמו שלמדינן מגילה מ"זכרון בספר" כן י"ל במצוות אלו. עיין בנחל אשכול באות א בדף לג בספר האשכול ע"ש. ולענ"ד אין זה קושיא, שאין לנו לעשות גזירות שוות מדעתינו וכן אין דורשין דרשות מעצמנו, ולכן אם דרשו חז"ל הגזרה שוה ממגילה ל"זכרון בספר", צריך לומר שכן קבלו שכך כיון מרדכי ברוח הקודש בשעת כתיבת המגילה לרמז לגזרה שוה זו, משא"כ לגבי קידוש וזכירת יציאת מצרים וזכירת עמלק לא כיון משה רבינו ברוח קודשו לעשות גזרה שוה באלו, ולכן לא קבלו חז"ל גזרה שוה באלו, ולכן לא הזכירו בגמרא גזרה שוה באלו. ואין לנו לחדש או להוסיף על זה. וכן הוא ביד מלאכי במע"ד באות קמד. שכתב "דרשות אין לנו לעשות מעצמנו. כן כתב המהרי"ק שורש קלט וכן

אמנם דברי סופרים, אבל זה ג"כ תקנת נביאים כדאיתא בגמרא מגילה יד. ונפ"מ שהרמב"ם יסבור בספק קריאת המגילה להחמיר, וכן רואים זאת בהמשך הרמב"ם פ"א הל"א, שכותב, "עיר שהיא ספק ואין ידוע אם היתה מוקפת חומה בימות יהושע בן נון או אח"כ הוקפה קוראין בשני הימים שהן יד' וטו' ובליליהם, ומברכין על קריאתה ביד' בלבד הואיל והוא זמן קריאתה לרוב העולם".

ומ"ש כת"ר שלדעת הרמב"ם יש להחמיר משום שיש כאן ספק בדברי קבלה, ראיתי שכן כתב הטורי האבן במגילה ה. ע"ש.

אלא שיש להשיב. כתב הרמב"ם בהל' מקואות פ"ח הל"ו, "...שעיקר טבילה מן התורה, וכל שעיקרו מן התורה אע"פ ששיעורו הלכה, ספק שיעורו להחמיר." הרי משמע שאם יש ספק בהלמ"מ ואין "עיקרו מן התורה" שספיקא לקולא. וכן נראה מהל' שחיטה פ"ה הל"ג, "אע"פ שכולן הלכה למשה מסיני הן, הואיל ואין לך בפירוש בתורה אלא דרוסה החמירו בה. וכל ספק שיסתפק בדרוסה אסור. ושאר שבעה מיני טרפות יש בהן ספקין מותרים." ע"ש. הרי אף מכאן נראה שאם אין עיקרו בתורה יש לאזיל בספק לקולא.

וכן כתב הרשד"ם בי"ד ס"קלא, "אפילו בדבר שהוא הלכה למשה מסיני כתב הרמב"ם פ"ה מהל' שחיטה שיש בהן ספק לקולא, ובפ"ט בספק גלודה כתב לקולא אע"פ שעלתה בתיקו מטעם דס"ל דתיקו דהלמ"מ לקולא, וכן יש לדקדק ממ"ש פ"ח דמקואות כל שעיקרו מן התורה ספק שיעורו להחמיר, דון מינה שדבר שעיקרו הלמ"מ ספק להקל...". ע"ש. ולפי זה י"ל שאם בהלמ"מ אזלינן בספיקא לקולא, ק"ו בדבר שהוא "מדברי קבלה" שיש לאזיל בספק לקולא.

וכן הוא בנודע ביהודה מה"ת י"ד ס"קמו, שכתב "...הוא מדברי קבלה. ואמנם לענין ספיקא אם הוא כד"ת להיות ספיקו לחומרא או אם הוא כמו ספק דרבנן שהוא לקולא, נלע"ד שספיקו לקולא דלא עדיף מדבר שהוא הל"מ, והרי דבר שעיקרו הל"מ אין ספיקו להחמיר, ועיין במס' מקואות פ"ו מש"ז בפי' הרמב"ם ובפי' הר"ש, דדוקא דבר שעיקרו מן התורה ושיעורו הל"מ אמרינן בספיקו להחמיר, ועיין ברמב"ם הל' מקואות פ"ח הל"ו. ואעפ"כ לא הייתי סומך על סברתי בזה עד שמצאתי הדבר מפורש בתשו'

פסוקי, ועזרא תיקן שיקראו עשרה פסוקים. אך עכ"פ גם בזמן משה רבינו קרו בתורה, וא"כ מאי קושיא.".

וי"ל שאין כוונת התוס' לומר ש"כל התורה כולה" היא רק פר' זכור, שהרי כתבו התוס' "וי"ל דמיירי בפרשיות המחוייבין לקרות דאורייתא כמו פרשת זכור". הרי "פרשיות" בלשון רבים ולא דוקא פר' זכור, דהיינו כמ"ש במרומי שדה שם, "כגון פרשת המלך בהקהל, ופרשת כה"ג, דאי' ביומא דף ה' מנין שאף מקרא פרשה מעכב, עכ"פ מן התורה הוא." ולכמה ראשונים אף פרשת פרה בכלל זה.

ומה שהעיר כת"ר מב"ק פב. שמשה תיקן לקרות בתורה, כבר העיר כן הב"ח בס"ת תרפה, ועיין מ"ש המ"א בריש ס"קלה על זה לבאר שיטת התוספות. ועיין מ"ש הברכ"י על זה בס"קלה וס"תרפה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קיג.

שאלה: האם יש לבאר מאיזה טעם כתב הרמב"ם שקריאת המגילה היא מדברי סופרים, וגם היא תקנת נביאים. ודעת הרמב"ם לגבי ספק בדברי קבלה אם הוא להחמיר או לא, ואם אמרינן כן לגבי עיר שהוא ספק אם היא מוקפת חומה מימי יהושע בן נון.

תשובה:

לכבוד הרה"ג מאור צוברי שליט"א

ששתי לראות מ"ש כת"ר על דברי הרמב"ם בהל' מגילה. וכדי להגדיל תורה ולהאדירה אמרתי בלבי לכתוב קצת הערות:

(א) **כתב** הרמב"ם בהל' מגילה פ"א הל"א, "קריאת המגילה בזמנה מצות עשה מדברי סופרים, והדברים ידועים שהיא תקנת נביאים...".

וכתב כת"ר לבאר שכוונת "דברי נביאים", דהיינו "דברי קבלה". וסבר הרמב"ם שספק דברי קבלה להחמיר. ולכן כתב כת"ר "ישנה מחלוקת האם בספק דברי קבלה אנו מחמירים כספק דאורייתא או שאנו מקילים כספק דרבנן... ויתכן שזה מה שבא להדגיש הרמב"ם במקרא מגילה שזה

מה שכתוב בתורה אפילו אות אחת, חוץ ממקרא מגילה. הרי דבריייתא ייחסו התקנה לנביאים, וגילו לנו ג"כ שהיא תקנה נפלאה דהוי כמו הוספה על דברי תורה. ע"ש. הרי הדבר מבואר.

(ב) כתב כת"ר על הרמב"ם הנ"ל, "והנה מהא דמחייב לחזור ולקרוא ביום טו' אנו רואים דאף דכבר קיים המצוה בדיעבד ביום יד' מ"מ שייך לחזור ולקרוא בטו' לקיים המצוה לכתחילה... ולכאורה אפשר להביא ראיה לחילוק זה ממ"ש מרן ס"ק ג', שאדם שהולך במקום סכנה יתפלל תפילה צרכי עמך מרובים, וכשיגיע למקום ללא סכנה ותתקרב דעתו יחזור ויתפלל, וא"כ רואים שאם התפלל תפילה של בדיעבד, ואחרי זה באפשרותו להתפלל תפילה של לכתחילה, יחזור ויתפלל, וכמו החילוק הנ"ל."

ולענ"ד אין ראיה מדין תפלת "צרכי עמך מרובים", דהתם אפילו בדיעבד הוא אינו מקיים מצוות תפילת העמידה, וכמ"ש המ"ב בס"ק טו, "אף דהתפלל התפלה קצרה כמאן דליתא דמיא לענין עצם מצוות תפילה...". ע"ש. ולכן שפיר הוא לומר "וכשיגיע לשוב ותתקרב דעתו חוזר ומתפלל תפלת יח' ברכות." הרי אף בדיעבד אין כאן תפילת העמידה.

ואדרבה מצינו שכתב הטור בס"נח לגבי ק"ש מעמוד השחר, "וכן אם קראה אחר שיעלה עמוד השחר בדיעבד אע"פ שלא היה אנוס יצא, ואין צריך לקרואה פעם שנייה." ודו"ק.

(ג) ראיתי מה שהביא כת"ר בשם האבני נזר האור שמח הברכת אברהם והרה"י להסביר דעת הבה"ג שנשים חייבות בשמיעת המגילה ולא בקריאתה.

וגם יש להביא מ"ש ר"י רמיהו לעזו ז"ל בדברי ירמיהו על הרמב"ם שם, וז"ל "והנה בחיוב השמיעה וחיוב קריאה מצינו כעין זה בתקיעות שופר, עי' מ"ש לעיל בפ"א הל"א מהל' שופר, ומה שמצינו בר"ה לשמוע קול שופר וביובל לתקוע. וכתבתי שם דיש לחלק בין ר"ה דעיקר מצות שופר בר"ה לזכרון לנו בפ"ע, וזה בשמיעה בלבד והשומע יוצא בזכרון בזה, משא"כ ביובל התקיעה החירות ולפרסמו ע"י התקיעה והמצוה לא לשמוע אלא להשמיע, וא"כ המצוה לתקוע. וכי"ב נאמר במגילה דמצוה לפרסם הנס ומצותו בריבם, וא"כ הפרסום ע"י הקריאה והברכה על מקרא המגילה שממצותה לקראותה. וכמ"ש בתוס' שם דמשום

המיוחסת להרמב"ן ס"רסג שכתב...". ע"ש. הרי לדעתו הרמב"ם סבר שיש לאזיל לקולא בספק דברי קבלה.

וראיתי בתורת חסד ח"א א"ח ס"לח אות ח, שהוא סבר שיש מחלוקת הרב המגיד והכסף משנה בדעת הרמב"ם לגבי דברי קבלה, וז"ל "וכן מבואר מדברי הה"מ פ"ג מהל' מגילה הל"ו, דמצות שמד"ק הוי ד"ת ממש ולא מד"ס אם לא היכא שהביאו הפסוק מד"ק רק לסמך ולדמיון ע"ש. מיהו הכ"מ חולק שם בזה."

וראיתי שם באות ח שהוא הביא הנו"ב הנ"ל וכתב, "לדברי הרמב"ם ודע' דס"ל דצריכין לקרות מדינא בטו' ג"כ, י"ל דס"ל ד"ק לחומרא." וזה קשה, איך הוא לא הרגיש במה שהנו"ב הביא ראיה לדבריו מהל' מקואות הנ"ל, שאף בדברי קבלה סבר הרמב"ם ספיקא לקולא.

ולפי זה י"ל שאם הרמב"ם סבר שספק דברי קבלה לקולא, אז י"ל שהטעם שיש לקרות ביום יד' וטו' הוא מפני שאם אמרינן ספק דרבנן לקולא, מצינו שאין לקרות ביד' או בטו' ולכן אין כאן קיום המצוה כלל. ועיין בר"ן בשם הגאונים, ובב"י בס"תרפח, אלא שהגאונים סברו שיש לקרות ביד' ואין צריך לקרות בטו', והרמב"ם סבר שיש לקרות בשניהם.

ולפי זה עדיין צריך לבאר הטעם שכתב הרמב"ם בהל"א "...מדברי סופרים, והדברים ידועים שהיא תקנת נביאים...", כמו שהעיר כת"ר.

וי"ל כמ"ש ר"י אליהו גאליפאפא ז"ל בידי אליהו, על הרמב"ם שם וז"ל "נראה לי שמה שלא כתב רבינו שהוא תקנת אנשי כנסת הגדולה, שהרי באותו זמן היו, הוא מפני שהיו בכללם נביאים דהיינו חגי זכריה ומלאכי, ייחס הדבר להם, אם לחלוק כבוד לנביאים ואם שאם לא היו שם הנביאים לא היה יכולת באנשי כנסת הגדולה לתקן תקנה זאת, ולכן לא כתב כן רבינו בשאר תקנות שתקנו אנשי כנסת הגדולה כמו ברכות והבדלות וטבילת בעלי קריין, אלא כתב עזרא ובי"ד ולא הזכיר נביאים אע"פ שהיו מכללם, מפני שלא היה מדרגת אותם תקנות כמו תקנה זאת שהיתה תקנה גדולה, והיא כמו תוספת יו"ט על מועדי ה', ואלמלא היו בכללם נביאים לא היו אנשי כנה"ג לתקן תקנה זאת מלבד שלא היו נשמעים, ולזה ייחס התקנה לנביאים, וכמו ששנינו בברייתא ת"ר מח' נביאים וז' נביאות נתנבאו להם לישראל, לא פחתו ולא הותירו על

רב יוסף עמר שליט"א, שאין ירך של עגל מנה חשובה. וכן הוא בריטב"א כמ"ש כת"ר. וכן הוא בחיי אדם, כלל קנה אות לא, והכה"ח ס"תרצה אות מ ע"ש. וכן י"ל לגבי היין, שקנקן אחד אינו חשוב לר' הושעיה, משא"כ ג' קנקני יין. (ועוד יש מקום לומר שאין הקנקן אחד ששלח בתחילה מצטרף ליין שהוא שלח בפעם שניה, ולכן הוא צריך לשלוח ג' קנקנים שהוא מנה חשובה בפני עצמה, בלי צירוף היין בקנקן אחד שהוא שלח בראשונה. וזה לפי מ"ש החיד"א ז"ל בכרך לאדן, דף רא ע"ב על גמ' ערכין כ. וז"ל "שני דמי עלי הכא בבת אחת נדר או דילמא כיון דאמר שני בזה אחר זה דמי... ולכאורה אפשר ללמוד מכאן לאומר אני מתחייב לפרוע לפלוני שני החובות שחייב לו אבי, יכול לפרוע בזה אחר זה... גם לענין משלוח מנות יש קצת ראייה לשלחם בבת אחת, דקרא לא כתיב "שתי" ורז"ל דנקטי "שתי" הוא לגלות דסגי בשתיים, וצ"י. הרי לפי זה יש מקום לומר שאין היין ששלח בתחילה נצטרף ליין שהוא שלח בסוף, שהרי בענין בבת אחת, ולכן כיון דבעינן מנה חשובה הוא צריך לשלוח לו ג' קנקנים, וכאילו לא שלח אף קנקן אחד בתחילה.)

(ב) ומ"ש כת"ר לתרץ, "ואם כן בפעם הראשונה ששלח לו רק אטמא דעגלא, אע"פ שיש שם הרבה מנות בשר, כיוון שהכל מין א', לא נחשב רק מנה אחת, אולם לאחר מכן כששלח לו עגל שלם, שיש בו כמה מיני בשר, נחשב זה כשתי מנות."

נראה שדעת כת"ר היא שאם אחד שולח עגל אחד שלם שזה בכלל מנות הרבה (ואין לומר שרבי יהודה נשיאה חתך העגל לכמה מנות בתחילה, שזה לא שמענו). ולענ"ד שעגל אחד הוא רק נחשב למנה אחת אם הוא עדיין שלם, אף כשיש שינוי בטעם ומראה בבשר בכל אבר ואבר. ויש ללמוד זה ממ"ש בביצה יז: "בית שמאי אומרים שני תבשילין. מתניתין דלא כי האי תנא דתניא אמר רבי שמעון בן אלעזר מודים בית שמאי ובית הלל על שני תבשילין שצריך על מה נחלקו, על דג וביצה שעליו שב"ש אומרים שני תבשילין ובית הלל אומרים תבשיל אחד, ושזין שאם פרפר ביצה ונתן לתוך הדג או שרסק קפלוטות ונתן לתוך הדג שהן שני תבשילין." ופירש"י "על מה נחלקו על דג וביצה שעליו שבית שמאי אומרים שני תבשילין, צריך וזה כתבשיל אחד שמחובר בו ובטיל לגביה, וב"ה אומרים דיו בתבשיל אחד כזה. ושזין שאם פרפר ביצה, מבושלת ונתן לתוכו דלחודיה קאי שהן שני תבשילין." וי"ל דבשלמא אם הם שני מאכילים נפרדים ושוב ע"י בישול נעשה הכל אחד והם מחוברים, עדיין י"ל

שהם היו באותו הנס אף במצוה דאורייתא אין מחויבים אלא מדרבנן. וכיון דבמצות מגילה השמיעה והקריאה, והקריאה משום מצוה לפרסומא ניסא, דעת הבה"ג לפרש התוספתא לחלק דבשמיעה מחויבים הנשים שאף הן היו באותו הנס, משא"כ הקריאה פרסומא ניסא דהוי מצוה בעלמא ג"כ בהלל כמו במגילה כדאי' בפ"ב דמס' ברכות דהוי מצוה בפ"ע דאין נוגע במגילה דוקא בזה נשארו כמו בשאר מצות שהז"ג דפטורות... ע"ש. הרי הנשים פטורות מקריאה ופרסום כיון שהיא מצוה שהז"ג, משא"כ בשמיעה שהן חייבות מטעם אף הם היו באותו הנס.

ואסיים בברכת התורה וברכת פורים שמח

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קיד.

שאלה: האם לדעת הירושלמי י"ח של משלוח מנות ביין.

תשובה:

לכבוד הרה"ג ישי אחדות שליט"א.

ראיתי כל מ"ש כת"ר, ויש לי קצת הערות:

(א) הביא כת"ר מ"ש בירושלמי (פ"א סוף הל' ד), "ר' יודן נשייא שלח לרבי הושעיה רבה חדא עטם (מל' אטמא דעגלא, ק"ע) וחד לגין דחמר. שלח וא"ל קיימת בנו ומתנות לאביונים. חזר ושלח ליה חד עיגל וחד גרב דחמר, שלח וא"ל קיימת בנו ומשלוח מנות איש לרעהו." וזה שלא כש"ס דילן.

וגם כתב כת"ר, שר"ח הביא שיטת הירושלמי: "ברבינו חננאל איתא, ר' יהודה נשיאה שלח לר' הושעיה ירך של עגל שלישי לבטן וקנקן יין, שלח ליה קיימת בנו רבינו ומתנות לאביונים, כלומר נתינת אביונים נתת לי מנה אחת והיא הירך, חזר ושלח לו עגל וג' קנקני יין וכו'. ע"כ. ולפי זה אדרבא, מבואר שלא יוצאים ידי חובת משלוח מנות ביין, שהרי אמר לו שמאחר ששלח לו רק מנה אחת (ירך העגל), שקיים את מצוות מתנות לאביונים (שהיא מתנה א' לכל אביון, לא כמו משלוח מנות שהיא ב' מנות לאדם א'), ומבואר להדיא שייך אינו נחשב למנה." (ואף הריטב"א הביא גירסת הירושלמי.)

ולענ"ד נראה שאין ללמוד מזה שלירושלמי אינו י"ח ביין, שיי"ל שהטעם שיש רק מנה אחת בתחילה הוא כמ"ש

סימן קטו.

שאלה: האם יש לבאר דעת הרמ"א לגבי לבישת בגדי אשה בפורים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג ישי אחדות שליט"א.

ראיתי מ"ש כת"ר בענין תחפושת לאשה בפורים, ויש רק הערה אחת:

כתב הדר"מ בס"ת רצו, "כתב מהר"י מינץ בתשובה ס"יז, וז"ל על דבר לבישת הפרצופין שנוהגין בפורים אם יש לחוש בזה משום לא ילבש גבר שמלת אשה או לא יהיה כלי גבר על אשה, והמנהג פשוט ואין מוחה, והאריך בתשובה למצוא היתר לדבר משום דמאחר דאיש ואשה שוין בו לא שייך משום לא ילבש. ותו, דנמצא בשם ריב"א על הבחורים שחוטפין בפורים אפילו שלא ברשות משעת מקרא מגילה עד סוף סעודת פורים שהם שתי לילות ויום אחד אין בו משום גזל ואין להזמין לדין על זה ובלבד שלא יעשו שלא כהוגן על פי ז' טובי העיר, הרי כתב דמשום שמחת פורים ליכא למיחש לאיסור לא תגזול הכי נמי בנדון דידן שמתנכרין בפרצופין לשם שמחת פורים ליכא למיחש לאיסור לא ילבש עכ"ל התשובה. ואפשר שמזה נתפשט המנהג ללבוש כלאים דרבנן בפורים ועושים לשמחה דהרי רואין דאפילו איסור דאורייתא דוחה כי לא מתכוין כל שכן כלאים דרבנן. אמנם ראיתי למהר"י ברי"ן שקרא תגר על המנהג של לבישת כלאים וכתב ויש תולין עצמן בתשובת ריב"א שכתב דליכא למיחש לאיסור גזל משום שמחה, ולא מילתא היא, דממון ניתן למחילה דהפקר בית דין הפקר, מה שאין כן באיסור. ושמעתי מאבא מורי ז"ל שהיה מוחה באותן הלובשים כלאים וכן אני נוהג אחריו עכ"ל. ולפי זה כל שכן דאסור ללבוש הפרצופין. אמנם מאחר דחזינן דפשט המנהג ואין מוחה נראה לי ליישב המנהג מהא דאמרינן בפרק בתרא דכלאים (פ"ט מ"ב) ומביא לה בפרק הגזול בתרא (ב"ק ק"ג). דמותר ללבוש כלאים כדי להעביר המכס שמע מינה דכי אינו מכוין ללבישה שרי, וכל שכן לפי מקצת מפרשים שפירשו שם דלובשם כדי שלא יכירוהו שהוא יהודי ואפילו הכי שרי אם כן שמע מינה דכי לבשם להתנכר בהן שרי והוא הדין בפורים, כן נראה לי טעם המנהג אבל טוב להחמיר ולעבוד את יי' בשמחה ולהיות גילה ברעדה. ע"כ הרכי משה.

שהם שני תבשילים, אבל אם הם מחוברים זה לזה מתחילת בריאתו, הכל מודים שזה רק מנה או תבשיל אחד.

ועיין לר"י יעקב די ביטון ז"ל, בעדות ביעקב ס"צב שכתב "מסכת י"ט פ"ב מש"א, ושוין בדג וביצה עליה שהן ב' תבשילין כו' ע"כ. אמר הצעיר, הר"ן בסוף תעניות כתב שהגאונים הרא' שלמדין דין ב' תבשילין לענין ט' באב מהכא, והרמב"ן בתורת האדם כתב שאינו כן דקל הוא לענין עירוב ואינו לענין ט' באב ע"ש בהרב"י (ס"תקנב) ב' הדיעות. ומסופקני לענין פורים אי קיימא נמי פלוגתייהו או דילמא כ"ע יודו דילפינן מהכא לענין מנות פורים דאם שלח לחבירו בפורים דג עם ביצה שעליו דקיים מצות ומשלוח מנות כו', וה"ה אם שלח לו פת לבד שפניו טחות בביצה דה"ל כב' תבשילין וקיים מצות שלוח מנות. ע"ש.

וכתב עליו בכסא אליהו ס"ת רצה אות ב, "ולע"ד אין שום מקום להסתפק בזה, דפשיטא דיוצא אליבא דכ"ע כיון דאפילו הרמב"ן שכתב דלא גמרינן מעירוב, כלומר דלקולא אמרינן דחשיבי שני תבשילין ולא להחמיר לענין איסור שני תבשילין בערב ט"ב, מינה דגם לענין ומשלוח מנות איש לרעהו לקולא הוא, ואיכא למימר דחשיב שני תבשילין. ע"ש.

וי"ל שכל זה מפני שהביצה והדג מעיקרא הם מאכלים נפרדים, אבל בנד"ד אם מתחילת בריאתו הם מחוברים לכ"ע יש כאן רק מנה אחת, ולכן בעגל שלם אף שכל אבר יש מראה וטעם משונה, עדיין יש כאן רק מנה אחת.

ועוד י"ל שלדעת התורה לשמה בס"קפט אין לשלוח שתי מנות בכלי אחד משום אגד כלי שמיה אגד, כמבואר בשבת צב: ועיין בידי חיים עמ' קס. שהוא הוסיף שיש לדמות זה לדין חלה שהסל מצרף העיסות לאחת. ולפי זה ק"ו אם המנות מחוברות מתחילת בריאתן שצירוף זה עדיף, והכל מנה אחת. ואף לאלו החולקים על התורה לשמה בזה, (וכן משמע מהעדות ביעקב וכסא אליהו הנ"ל שלא אמרו שהדג וביצה הם ודאי כמנה אחת מטעם צירוף), מ"מ בנד"ד שבתחילת בריאתו יש צירוף ודאי שיש כאן רק מנה אחת.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

ו**כתב** כת"ר על זה, "ולפי דבריו, אין היתר ללבישת תחפושת אשה בפורים, שהרי איסור אין יכולים להתיר, משא"כ בממון דהפקד ב"ד הפקר. ואף ללבישת הכלאיים, מצא הרמ"א סמך להתיר מטעם אחר, אך עכ"פ הסכים לכך שאין היתר לכך מצד פורים. וא"כ פלא שעם כל זה פסק הרמ"א בשו"ע (סי' תרצו), מה שנהגו ללבוש פרצופים בפורים, וגבר לובש שמלת אשה ואשה כלי גבר, אין איסור בדבר, מאחר שאין מכוונין אלא לשמחה בעלמא, וכן בלבישת כלאים דרבנן. וי"א דאסור, אבל המנהג כסברא הראשונה."

ולענ"ד אין כאן קושיא על הרמ"א, שנראה שכת"ר הבין שמ"ש הדרכי משה להביא ראייה מדין להעביר המכס, היא ראייה רק להתיר לבישת כלאים, והדר"מ לא הביא ראייה כלל להתיר איסור לא תלבש. ולענ"ד זה אינו, שהרי

הדר"מ כתב שהוא הביא ראייה "ללבוש הפרצופין", דהיינו שיש לחוש לזה "משום לא ילבש גבר שמלת אשה" כמ"ש הדר"מ בתחילת דבריו בשם מהר"י מינץ, ועל זה כתב הדר"מ שיש להביא ראייה מדין להעביר המכס, וכוונתו לומר שכמו לגבי כלאים שיש איסור "לבישה", מ"מ יש להתיר אם הוא אינו מתכוין לשם לבישה, דהיינו לחמם גופו מהקור וכו', אלא לדבר אחר כגון להעביר המכס או להתנכר, ה"ה לגבי לא תלבש אם הוא אינו מתכוין לשם לבישה לחמם גופו, אלא לדבר אחר כגון לשמחת פורים ולהתנכר, אין איסור. ולכן אין לומר שמ"ש הרמ"א בש"ע הוא "פלא", שהוא אזיל לפי מ"ש בדר"מ ליישב המנהג. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

יורה דעה

סימן קמז.

מחמת טבע העולם שהוא רוב גמור, ובין רוב שאינו מחמת טבע העולם, שהוא אינו רוב גמור.

ומצאתי תנא דמסייע ליה והוא הריב"ש בס"שעב שכתב להקשות על התוספות ממ"ש בבכורות כ: ושוב כתב "ומיהו היינו התם דמחצה זכרים ומחצה נקבות הוא ודאי ובהכרח, כי כן יסד המלך מלכו של עולם לקיום המין, וא"כ על כרחין הזכרים הנולדים מן המעוברות מעוטא נינהו, שהרי מעוט מפילות, ואין להמלט מזה בשום פנים, אבל כאן אנו אומרים שהנבעלות בזנות...". ע"ש. וזה המקור למ"ש הרש"ש הנ"ל. וגם מזה מבואר שיש חילוק בין רוב מטבע העולם, שהוא רוב גמור, ובין רוב שאינו מטבע העולם, שאף שהוא רוב מ"מ הוא אינו בכל "רוב גמור".

(ב) וגם יש רוב אחר, דהיינו שעשוי להשתנות. וזה כמ"ש הר"ן בקידושין נ. לגבי סבלונות שכתב בד"ה חוששין, "שאין רוב זה קבוע ומחוייב דומיא דרוב נשים מתעברות ויולדות ומיעוט מפילות שהוא רוב קבוע מצד טבע העולם אבל רוב זה (של מנהגי סבלונות) שאינו אלא מצד המנהג והמנהג עשוי להשתנות אין זה רוב חשוב שלא לחוש למיעוטו." וכן הוא במלחמות ה' שם.

ולפי זה אפשר לתרץ קושית הש"ך על הטור ומרן. כתבו הטור ומרן בי"ד ס"קכט יא, "גנבים שנכנסו למרתף ופתחו חביות יין... במקום שרגילים להצניע ממון בחביות ומניחים אותם בין חביות יין, אפילו אם רוב גנבי העיר עכו"ם מותר דשמא לא באו אלא בשביל הממון, וכשראו שהוא יין לא נגע בו". דהיינו שיש כאן ס"ס, ספק עכו"ם ספק ישראל, ואת"ל עכו"ם שמא לא בא אלא בשביל ממון. והקשה הש"ך שם בס"ק כח, "...אבל ברוב גנבי עכו"ם לא, דליכא ס"ס כיון דרוב גנבי עכו"ם...". ע"ש. דהיינו שהוא כיון להתוספות בכתובות ט. הנ"ל שסברו שאם היה שם רוב גמור, המיעוט כמאן דליתיה דמי ואינו מצטרף לס"ס.

וי"ל שכתבו התוספות הנ"ל בשם הר"י שאם הרוב אינו רוב גמור אלא הוא רק מדרבנן אז יש לצרף המיעוט לס"ס, כגון הרוב ברצון בכתובות שם שיש לצרף המיעוט של אונס, וכן בקדושין פ. הרוב של רוב תינוקות מטפחין הוא

שאלה: מהו הדין לגבי רוב או מיעוט המצוי, שעשוי להשתנות.

תשובה:

לכבוד הרה"ג מרדכי אלתר שליט"א.

(א) **נראה** שיש ג' מיני רוב בענין זה. כתוב בכתובות ט. "אמר ר' אלעזר האומר פתח פתוח מצאתי נאמן לאוסרה עליו, ואמאי ספק ספיקא הוא ספק תחתיו ספק אין תחתיו ואם תמצא לומר תחתיו ספק באונס ספק ברצון...". וכתבו התוספות שם בד"ה ואיבעית אימא, "וא"ת א"כ בס"ס נמי תיאסר דספק אונס כמאן דליתיה דמי ולא נשאר אלא חד ספק, ספק תחתיו... ואומר ר"י דהאי רובא דברצון אינו רוב גמור אלא הוי מדרבנן והלכך במקום ספק ספיקא שרי". ע"ש. הרי מבואר שיש רוב גמור דאורייתא ויש רוב שהוא אינו גמור אלא מדרבנן. וגם מצינו שלדעת התוספות שאם היה שם רוב גמור מדאורייתא המיעוט כמאן דליתיה דמי ואינו מצטרף לס"ס. וכן ראיתי בתשובות החדשות לרעק"א בס"נו, שכתב שם לגבי נדונו, "עכ"פ היכי דהוי רוב נכרים הדבר ברור דליכא ס"ס כלל וכמ"ש התוספות בסוגיא דפתח פתוח, דרוב דאורייתא לא נחשב לספק להצטרף לס"ס, וכ"כ התוספות ב"ב נה: בד"ה ר"א מטהר, וכ"כ הש"ך י"ד ס"קכט ס"ק כח". ע"ש. וכן נראה מהלחם משנה הל" מאכלות אסורות פ"יב הל"כט ע"ש. וכן דעת החקרי לב י"ד ס"קכו ע"ש.

אלא שיש להקשות על שיטת התוספות מהמשנה בחולין עז. שהמבכרת שהפילה שליא ישליכנה לכלבים, ופירש הטעם בגמרא משום שכל היולדות מחצה זכרים ומחצה נקבות, סמוך מיעוטא דנדמה למחצה דנקבות והווי להו זכרים מיעוטא ע"ש. משמע מזה שאף רבנן סוברים שמועיל מיעוט בס"ס, דהיינו ספק נקבה ואת"ל שהוא זכר שמא נדמה. ועיין ברש"ש לכתובות ט. שהקשה כן, והביא עוד מקומות אחרים, ותירץ הרש"ש "דהתם מחצה דנקבות הוה בתולדה וטבע העולם, ולכן הוה מחצה ודאית, משא"כ בספיקא דתחתיו". ע"ש. הרי שיש לחלק בין רוב

כיון שרגילה היא לראות אתרע חזקת טהרה... משמע בכל חזקות דבעלמא היכא דעשויה להתבטל אינה חזקה."

והמהרי"ט שם הביא עוד ראייה לדבריו מדין מקוה, וז"ל "ומצאתי להר"ן בתשובה סימן ס"ו על מקוה שהיה רגיל להיות מימיו מתרביץ ונפחתין לפחות ממ' סאה שאין לסמוך על חזקתו הראשונה שהיה שלם ואפילו שנמדד עכשיו ונמצא שלם. ודקדק כן מההיא קדושין עט. דהוא או' שכ"מ היה ע"ש. מוכח להדיא דכל חזקה שרגילות הוא להשתנות אינה חזקה, כ"ש חזקת קטנות שבכל יום ויום היא גדלה לעינינו אין לה חזקה כלל." ע"ש.

וגם כתב הערוך השולחן ב"ד ס"קפד אות ג, "והרי רוב נשים רואות בשעת וסתן וכל אשה היא מוחזקת שתראה בשעת הוסת... ואין לומר דמוקמינן לה בחזקת טהרה מפני הזמן שקודם הוסת, הא אין לך חזקה עשויה להשתנות יותר מזה." ע"ש. וגם כתב הנ"ב מה"ק י"ד ס"נה ד"ה והנה דבריו, "ואומר אני אף שנחלקו תנאים ואמוראים אם וסתות דאורייתא או דרבנן אין טעם פלוגתתם דלמ"ד וסתות דרבנן אז מן התורה לא אמרינן חזקה אורח בזמנו בא ועיקר חזקה זו תהיה לדידה רק מדרבנן, א"ו גם לדידה חזקה זו היא ככל החזקות שבש"ס וחזקה מן התורה היא כדאמרינן בפ"ק דחולין, אלא דנגד חזקה זו היא חזקת האשה שבחזקת טהרה עומדת, ולכך מן התורה אוקמינן חזקה להדי חזקה וזהו טעם מ"ד וסתות דרבנן." הרי שבשעת וסתה שוב אין כאן חזקת טהרה כלל.

ולפי זה הכי י"ל לגבי רוב, שאם הוא ודאי ישתנה למיעוט, שוב אין זה נחשב רוב. אלא י"ל שכל זה לגבי רוב וחזקה רק כשהגיע הזמן שראוי להשתנות ולא קודם כן, כגון קטנה שהיא בת ג' שנה, ודאי שיש לה חזקה שהיא קטנה, רק כשהיא קרוב לגדלות אז יש לומר שחזקה זו אינה חזקה. וכן לגבי מקוה רק כשהגיע לספק שמא יש בו מ' סאה או לא, י"ל שאין לאזיל אחר חזקה, אבל לא קודם כן. וכן לגבי נדה אם יש לה וסת קבוע, כגון לל' יום, ודאי קודם לזמן זה יש לה חזקה שהיא טהורה, ורק כשהגיע זמן הספק י"ל שאין כאן רוב או חזקה.

ד) ולפי זה יש לחקור במ"ש כת"ר, "...בענין בגדי שעטנז, רוב דיני הרוב המבוארים בגמ' הם סוג של טבע רגיל, אמנם למשל בענין שעטנז המצוי בחליפות הרי אין זה איזה טבע של אנשים או רגילות של הרבה שנים, ויתכן שמחר יקום בעל מפעל גדול בסין ויחליט להכניס

רק רוב מדרבנן. ויש להסביר זה על פי החילוק של הר"ן בקידושין נ. הנ"ל. וי"ל שכן דעת התוספות בכתובות הנ"ל שאם הוא רק רוב מדרבנן, דהיינו שעשוי להשתנות מזמן לזמן ואין בו קביעות אז יש לצרף המיעוט לס"ס. וכן הוא, שהרוב של רצון תלוי על אם הנשים כשרות או לא, והרוב של תינוקות מטפחין תלוי על המנהג של אותו תינוק, וזה עשוי להשתנות מזמן לזמן. וכן י"ל בדין של רוב גנבי העיר היו גוים, שאם באו עוד ישראלים לעיר או אם הם נעשו רשעים יכול הדבר להשתנות ויהיו רוב הגנבים ישראלים, ולכן כיון שאין זה רוב גמור בטבע העולם יש לצרף המיעוט, דהיינו שמא הגנב ישראל, לס"ס כדי להתיר היין. ולכן ס"ס זה אתי אף לדעת התוספות ונסתלקה קושית הש"ך על הטור ומרן.

אלא אין זה דבר ברור בכוונת התוספות, ויש לומר שיש כוונה אחרת בתוספות בענין של "אינו רוב גמור". וראיתי בפנ"י שם שפירש הדבר באופן אחר וכתב, "ונראה לי טעמו של ר"י דאיכא למימר נמי איפכא דרוב נשים בחזקת צדקות קיימי ואינן מזנות וכמ"ש הר"ש ז"ל בדברי רבינו יונה ז"ל." הרי שכאן דברו התוספות באופן שיש להסתפק אם זה רוב כלל או לא, ולכן זה רק מדרבנן, ולכן לגבי דין יין נסך הנ"ל הוא ודאי רוב גמור עכשיו, דהיינו רוב גנבים באותה העיר הם גוים ואף שזה עשוי להשתנות מ"מ עכשיו הוא דבר ודאי ולדעת התוספות הוא רוב גמור, ולכן לפי זה שפיר הוא להש"ך להקשות על מרן מדברי התוספות.

עכ"פ מצינו שאף רוב שעשוי להשתנות הוא בכלל רוב.

ג) ויש לדון ברוב אחר. והוא רוב שודאי ישתנה. ובתחילה יש לחקור לגבי חזקה שודאי עשויה להשתנות.

כתב המהרי"ט בס"מא לגבי חזקת קטנה, וז"ל "ומיהו נראה דחזקת קטנות לאו חזקה היא להעמידה בחזקת קטנה כמו שהיתה מקודם, דכי אמרינן אוקי מילתא אחזקתיה היינו בדבר שמצוי לעמוד באותה חזקה, אבל חזקת קטנות אינה חזקה דהא כל יומא גדלה ואתאי, והיאך נאמר העמידנה על חזקתה, אטו לעולם תשב כך קטנה, וכיון דסוף חזקה זו שתסתר שתגדל הנערה ותהיה בחזקת גדולה משבאה לכלל שנותיה, אין זו חזקה. ועדיפה מינה אמרינן בריש נדה, והלל כי אמרינן העמיד דבר על חזקתו היכא דלית ליה ריעותא מגופא, אבל אתתא כיון דמגופא קא חזיית לא אמרינן אוקמה אחזקתה. ופירש"י ז"ל כיון דמגופא קא חזיית מועדת ועלולה היא לכך, אין לה חזקת טהרה ע"כ. ובלשון הזה כתבו רבינו ישעיה מטראני ז"ל

סוג אחד משדה זה וסוג משדה אחר, שפיר י"ל שיש תולעים בסוג זה ולא בסוג אחר. וזה כדמצינו בש"ך בס"פ ד"ק כב, "דדבר זה משתנה לפי המקום והזמן". ולכן אין לדמות סוג זה לסוג אחר.

ואגב י"ל עוד בזה, שאף בסוג אחד לפניו, והוא רוצה לברר אם יש תולעים שם בגדר מיעוט המצוי, אין צריך לבדוק כל הפירות שהם לפניו. וזה לפי מ"ש התשב"ץ בח"ג ס"א, "בענין פולין המתלעין באיביהן... כי נהגו לבדוק הפולין בתחלת חדושן לעשות מהן גריס, ואם לא נמצא תולע... הרי הן מוחזקין שלא התלעו באביהן, וכיון שבדקו מהם שיעור סעודה הנשארים מאותן הנדבקים הם בחזקת היתר ומותרין". הרי שאין צורך לבדוק כל הפירות שהם לפניו אלא רק "שיעור סעודה", וע"י זה יש לדון אם יש תולעים ברוב או במיעוט המצוי, או פחות מזה. מ"מ אחר זה כתב התשב"ץ, "ראוי לך ללמד לעשות בדיקה זו, ויש לסמוך עליה... והחשש אינו אלא אם התלעו באביהן אחר שנתייבשו, וזו חששא רחוקה, ובבדיקה כזו יצאנו ידי ספק." ויש לפרש שרק מפני שהחשש רחוק יש לסמוך על בדיקה כשיעור סעודה, משא"כ אם החשש אינו רחוק, שבזה יש לבדוק כל הפירות בסוג זה כדי לברר אם יש כאן מיעוט המצוי. אלא עדיין י"ל שאם אין טעם לומר שבאותו פירות שהם לפניו, שיש תולעים במקום אחד ולא במקום אחר, כגון שמצוי תולעים בפירות שהם למטה ולא בפירות שהם למעלה וכדומה, אז שפיר יש לסמוך על בדיקת "שיעור סעודה".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קיז.

שאלה: האם לדעת מרן מותר לאכול דגים עם חלב אם הם לא נתבשלו ביחד.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יוחנן סלם שליט"א.

(א) **כתב** כת"ר, "מרן הב"י ביו"ד ס"פז כתב שאין לאכול דגים בחלב מפני הסכנה. והפוסקים המסבירים דברי מרן כפשוטן, דהיינו שיש איסור ממש באכילת דג וחלב (לאפוקי מש"ך ט"ז ועוד פוסקים), כתבו ע"פ חקירה אצל רופאים מומחים שיש סכנה בדבר. אמנם בלשונם מופיעה בעיקר שהסכנה היא בדג וחלב מבושלים ביחד, כמבואר

בחליפותיו גם חוטי פשתן, ותשתנה כל הסטטיסטיקה בזה, וא"כ אין לומר שיש כאן טבע קבוע כמו רוב המצויים אצל שחיטה מומחין הם, או אפילו רוב מקדשה והדר מסבלי, או רוב זבני לרדיא."

ונראה שנדון זה דומה למ"ש הר"ן הנ"ל, דהיינו "שאינו רוב זה קבוע ומחוייב דומיא דרוב נשים מתעברות ויולדות ומיעוט מפילות שהוא רוב קבוע מצד טבע העולם אבל רוב זה (של מנהגי סבלונות) שאינו אלא מצד המנהג והמנהג עשוי להשתנות אין זה רוב חשוב שלא לחוש למיעוטו". ולכן עדיין יש כאן רוב, אלא שהוא אינו חשוב. ואין זה דומה למ"ש המהרי"ט הנ"ל, דשאני התם שודאי ישתנה הרוב, משא"כ בנד"ד לגבי שעטנז שהוא רק ספק.

ולפי זה נראה שכיון שנד"ד אין הרוב חשוב כיון שהוא אינו מטבע העולם, וכתב הר"ן שברוב כזה יש לחוש למיעוט, שפיר י"ל שיש לחוש למיעוט המצוי, וצריך לבדוק הבגד.

מ"מ אם המיעוט עצמו אינו מצוי, אין לחוש שמא ישתנה למיעוט המצוי, ובזה אין צריך לבדוק כלל, ובפרט שכל דין בדיקה במיעוט המצוי הוא מדרכנן וגם לכתחילה. אלא רק כשאנו יודעים שודאי נשתנה למיעוט המצוי, אז יש לבדוק.

ואגב יש לדון בזה מטעם אחר. לדעת המשכנות יעקב י"ד ס"טו (ובמהדורא חדשה ס"טז ויז), יש להקיש בין כל ענייני מיעוט המצוי שבש"ס, אבל הבית אפרים י"ד ס"ו, כתב "שאינו לדמות מצוי למצוי... שאין לדמות מיעוט המצוי זה לזה, רק היכא דאיתמר איתמר, וגם כתב בד"ה סיומא, ש"כל היכי דלא איתמר בהדיא שהוא מיעוט מצוי, לא מחזיקין ליה בהכי מסברא". ע"ש. ולפי דעת הבית אפרים יש לדון אם שייך בדיקה במיעוט המצוי בבגדי שעטנז. ועיין עוד בש"ע ס"שב ב מתי יש לבדוק, וכעת אין לי פנאי להאריך בזה.

(ה) **ועוד** כתב כת"ר, בענין מיעוט המצוי בבדיקת פירות מתולעים. ונראה לענ"ד, שאם בסוג ג' מצוי בהם תולעים במיעוט המצוי, ובסוג א' אין מצוי בו תולעים, אין לומר לחומרא שאף בסוג א' יש לו דין מיעוט המצוי. וכבר כתב כת"ר "ומסברא היה נראה לדון בכל סוג בפני עצמו". ונראה הטעם הוא מפני שהכל תלוי על מזג האויר והחום והגשם וכדומה, אם יש בפירות אלו תולעים או לא. ואם

בזה, ובכל אופן, בין שנתבשלו ביחד או לא, יש חשש סכנה. ואה"נ שי"ל שמ"ש מרן דקאי על בישול, ועל זה כתב שאין לאכול מפני הסכנה, אלא יותר נ"ל מסתימת לשונו שהוא כיון לכל אכילה, אפילו אם לא נתבשלו ביחד.

ג) מ"מ נראה שאין למחות במי שרוצה להקל בדין זה, שהרי מרן לא כתב שיש סכנה בזה אלא משום שכן סברו הרופאים בדורו, ואין הסכנה משום חשש איזה פגם בנפש, או משום רוח רעה וכדומה, (כגון מאכל תחת המיטה וכדומה), אלא הוא רק משום שכן סברו הרופאים בדורו. ולכן כיון שבזמן הזה הרופאים אומרים שאין שום סכנה בזה, ואף החוש מעיד שכמה בני אדם אוכלים דגים וחלב ביחד ואין זה מביא לשום סכנה או מיחוש, ממילא שאף מרן מודה שבזה"ז הוא מותר, שמ"ש מרן הוא אינו בדרך גזירה עד שי"ל שאף שנתבטל הטעם עדיין הגזירה במקומה עומדת, אלא הוא רק כתב כן כיון שכך אומרים הרופאים בדורו, וכיון שבזמן הזה הם אומרים שאין חשש, ממילא שאף מרן מודה שהוא מותר לאכלם ביחד.

וזה כמ"ש המ"א בס"קעג ס"ק א, לגבי אכילת בשר ודגים, "ואפשר דבזמן הזה אין סכנה כ"כ דחזינן כמה דברים המוזכרים בגמ' שהם סכנה לרוח רעה ושאר דברים, והאידנא אינו מזיק דנשתנו הטבעיות, וגם הכל לפי טבע הארצות..." ע"ש. וזה לגבי מה שהזכיר בגמ', דהיינו שכתוב בפסחים עו: "ההוא ביניתא דאיטווא בהדי בישרא אסרה רבא..." ע"ש. ולכן כ"ש בנד"ד שלא מצינו בגמרא האיסור של אכילת דגים עם חלב, שי"ל שאם בזמן הזה אין סכנה, ממילא שאין איסור בזה, אף לדעת מרן. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קיח.

שאלה: האם לדעת הרשב"ם צריך נט"י בין תבשיל של גבינה לתבשיל של בשר, וביאור דעת הרמ"א בזה.

תשובה:

לכבוד הרב

א) כתוב בחולין קה: לגבי נט"י, "אמר רב נחמן לא שנו אלא בין תבשיל לתבשיל אבל בין תבשיל לגבינה חובה".

בשו"ת חינוך בית יהודה ס"סא "דגים המבושלים בחלב יש בהם סכנת חולי", ובשו"ת אדני פז ס"פז ש"אף בדיעבד יש לאסור דגים שנתבשלו בחלב", ורבינו בחיי בפרשת משפטים (שמות ל"א) ביאר שדעת הרופאים שיש סכנה לאכול דגים ובשר שנתבשלו ביחד.

ומכאן לשאלתי, היות וכל איסור זה אינו גזרה או איסור המפורש בחז"ל אלא איסור שחידש הב"י משום סכנה ע"פ רופאים, ולפי הרופאים שעל פיהם התבארה סכנה זאת, יש סכנה רק בנתבשלו, אולי נוכל להקל גם למי שנוהג כדעת מרן הב"י בזה, לאכול חלב או גבינה עם דגים כשלא התבשלו ביחד. ועל אף שיש פוסקים שהעתיקו איסור זה ולא כתבו דווקא שזה בנתבשלו (כנסת הגדולה שם ועוד), במקום זה שכל איסור זה מחודש ולא מבואר בחז"ל, ובהתחשב בדעת הפוסקים שדחו לגמרי את האיסור וכתבו שיש טעות סופר בדברי מרן, ועוד ע"פ המבואר מהרופאים שרק בנתבשלו יש סכנה, אולי נוכל להקל בלא נתבשלו גם למי שנוהג כמרן הב"י. ע"כ דברי כת"ר.

ב) ולענ"ד נראה שלדעת מרן אין לחלק בין אם נתבשלו הדגים וחלב ביחד או לא, ובכל אופן יש חשש סכנה.

כתב בב"י בס"פז ד"ה דגים, "דגים וחגבים מותר לאכלן בחלב. ר"פ כ"ה קג: אסור לבשל בחלב חוץ מבשר דגים וחגבים. וכתב הר"ן דכיון דלבשלן שרי, משמע דלאכלן בחלב נמי שרי, דאיסור בשר בחלב בלשון בישול אפקיה רחמנא. וכן כתב הרמב"ם והרשב"א דלאכלם בחלב נמי שרי, ומ"מ אין לאכול בחלב מפני הסכנה". ולכאורה י"ל שהסכנה באכילת דגים עם חלב היא דומה לאיסור אכילת בשר בחלב, ולכן יש מקום לומר שכיון שמן התורה האיסור של אכילת בשר בחלב הוא רק אחר בישול שניהם ביחד, ורק מדרבנן אסרו אכילת בשר בחלב אם אין בישול, שה"ה לגבי דגים בחלב הסכנה היא רק דרך הבישול, דהיינו ע"י החמימות נולד איזה סם המות בתוך התערובת, אבל כשאין בישול אין סכנה. ולא שייך לומר בזה שעדיין יש איסור מדרבנן אם הוא אוכל אותם בלי בישול, שלא גזרו חכמים בזה, ולכן אין לחדש גזירות חדשות מדעתנו כנודע, ולכן יש לחוש רק באופן שיש חשש סכנה, דהיינו רק אם נתבשלו הדגים עם החלב ביחד, וכדמצינו באיסור אכילת בשר בחלב מן התורה.

אלא אין זה נראה לדעת מרן, שהוא כתב בלשון סתום "אין לאכול בחלב מפני הסכנה", הרי משמע שאין חילוק

ז"ל". שהלא לפי שיטת הרשב"ם בעינן סעודה אחרת דוקא, בין תבשיל של בשר לתבשיל של גבינה.

(ב) ולפי זה יש להקשות על הרמ"א ב"ד ס"פ ג כתב מרן, "אכל תבשיל של בשר, מותר לאכול אחריו תבשיל של גבינה, והנטילה ביניהם אינה אלא רשות. (הג"ה, ויש מצריכים נטילה) (שערים והגהות ש"ד). אבל אם בא לאכול הגבינה עצמה אחר תבשיל של בשר, או הבשר עצמו אחר תבשיל של גבינה, חובה ליטול ידיו." הרי מרן פסק כר"ת הנ"ל, וכתב הגר"א שם בס"ק יג. שהמקור לרמ"א הוא "לפי ר' שמואל, דדוקא בשניהם של בשר או של גבינה הוא דהוי רשות". ויש להעיר, הלא לדעת הרשב"ם לא סגי בנט"י אלא אין להתיר אכילת תבשיל של גבינה אלא עד סעודה אחרת.

ועוד, גם כתב הרמ"א שם, "ונהגו עכשיו להחמיר שלא לאכול גבינה אחר תבשיל בשר, כמו אחר בשר עצמו". וציין שם הגר"א "כפי רשב"ם". ויש להעיר על זה שפירשו האחרונים שלדעת המנהג שהביא הרמ"א רק גבינה בעין אסור, אבל תבשיל של גבינה מותר אחר תבשיל של בשר.

וכן יש לדקדק בכנה"ג בהג" הטור אות מב, שכתב הרמ"א בתורת חטאת ס"עו אות ד, "וכתב מהרי"א בהג"ה ש"ד דבעינן קינוח והדחה לתבשיל של בשר וגבינה שלאחריו כן מסיק במהרי"א שם, ובאו"ה כתב דנהגו להחמיר דאפילו אם אכל תבשיל של בשר שלא לאכול גבינה אחריו כאלו אכל בשר עצמו עכ"ל. וכ"כ ב"י...". וכתב הכנה"ג על זה, "וזה שכתב בספר תורת חטאת הוא מהג' שערי דורא דמשם האו"ה כתב דנהגו להחמיר אפילו אם אכל תבשיל של בשר שלא לאכול גבינה אחריו כאילו אכל בשר עצמו, ועל פי סברא זאת כתב שם בת"ח אות ג, וכתבתי למעלה דנהגו בין תבשיל של בשר לגבינה שאחריו דין בשר עצמו, וכ"כ בספר המפה, והאידנא נהוג לנהוג בתבשיל של בשר ותבשיל של גבינה שלאחריו כאלו אכל בשר ובא לאכול גבינה ששוהין שש שעות והאשכנזים בסילוק שלחן וברכת המזון". הרי רק האידנא נהוג לאסור תבשיל של גבינה אחר תבשיל של בשר, אבל לפי מנהג הרמ"א הוא מותר ולא בעינן עד סעודה אחרת, ורק גבינה בעין אסור. וזה שלא כדעת הרשב"ם הנ"ל.

וכן הוא במנחת יעקב ס"ק י שכתב, "ואע"ג דלקמן דין ד' כתב הרב דנוהגין דאם אכל תבשיל של בשר שלא לאכול

ופירשו התוספות שם, "אומר רבינו שמואל דמיירי בשניהם של בשר או שניהם של גבינה, אבל בין תבשיל של בשר לגבינה שלפניו חובה, אבל לגבינה של אחריו לא קאמר דאפילו בנטילת ידים אסור לאכול עד סעודה אחרת, כדאמר לעיל אכל בשר אסור לאכול גבינה. ואין נראה לר"ת דבין תבשיל לגבינה משמע תבשיל תחלה כדאמר לעיל כמה ישהה בין בשר לגבינה ולא כלום ופריך והאמר רב חסדא אכל בשר אסור לאכול גבינה אלא כמה ישהה בין גבינה לבשר כו'. ועוד בין תבשיל לתבשיל בשניהם של בשר או של גבינה למה יש לו ליטול כלל, ומפרש ר"ת דבין תבשיל לתבשיל היינו בין תבשיל דבשר לתבשיל של גבינה דכיון דאין הבשר והגבינה בעין וליכא אלא טעם לא החמירו שיהא חובה ליטול ידיו בינתיים ואינו אלא רשות, אבל בין תבשיל דבשר לגבינה שהגבינה בעין חובה, ויתכן פירוש זה אף לדברי האוסרין לאכול גבינה אחר בשר באותה סעודה אפי' בנטילה וקינוח."

וכתב באור זרוע חלק א – הלכות בשר בחלב סימן תס, "פירש רשב"ם... אבל בין תבשיל של בשר לתבשיל גבינה שלפניו חובה אפי' ביום (לפי שנדבק לידים יותר מגבינה עצמה). אבל תבשיל גבינה שלאחריו ולא מידי שאינו יכול לאכול תבשיל גבינה אחר תבשיל בשר עד למחרת או סעודתא אחריתי. ואין חילוק בין תבשיל לבשר עצמו." הרי לדעת הרשב"ם אין חילוק בין אם הבשר או הגבינה בעין או אם הם בתבשיל, ולכן לדעתו אסור לאכול תבשיל של גבינה אחר תבשיל של בשר עד סעודה אחרת.

וכן הוא במהר"ם בחולין שם, שכתב "נראה דלפי רבינו שמואל אין חילוק בין גבינה בעין או תבשיל של גבינה ופי' בין תבשיל לגבינה ר"ל תבשיל של בשר לתבשיל של גבינה, ואם אכל התבשיל של גבינה תחלה חובה ליטול ידיו אבל אם אכל התבשיל של בשר תחלה אפילו בנטילת ידים אסור לאכול אפי' תבשיל של גבינה עד סעודה אחרת." ע"ש.

וזה שלא כנראה מהכנה"ג י"ד ס"פ ט אות לח, שכתב "והרשב"א ז"ל בתשובה ח"א ס"צח, אסר לאכול גבינה אחר תבשיל של בשר אף בקנוח והדחה ונט"י ואפילו בשומן של בשר, וזה כפירוש רשב"ם ז"ל, ולענין תבשיל של גבינה אחר תבשיל של בשר לא נתבאר בדברי הרשב"א, ומסתברא דצריך קנוח והדחה ונט"י, וכדברי י"מ שכתבו התוס' והרא"ש בפ' כל בשר והוא רשב"ם

לאכול תבשיל גבינה לאחר תבשיל בשר כלל, ולרמ"א ולגר"א ניתן לאכול אם יטול ידיו (ורק אם הבשר בעין אסור לאכול אחריו גבינה).

ב) ולענ"ד אין מחלוקת בין האור זרוע ומהר"ם ובין הרמ"א והגר"א. וי"ל שלכ"ע לשיטת הרשב"ם אסור לאכול תבשיל של גבינה אחר תבשיל של בשר. אלא הרמ"א סבר שעיקר הדין הוא כר"ת, אלא המנהג הוא לחוש בקצת דברים לדעת הרשב"ם והם בכלל חומרא, אבל יש דברים בשיטת הרשב"ם שלמנהג הם חומרא יתירה ואין לחוש להם כלל, כגון להמתין עד סעודה אחרת בין תבשיל של גבינה לתבשיל של בשר, או שאין לאכול תבשיל של גבינה אחר תבשיל של בשר. וכן הוא, שהמקור להרמ"א הוא כמ"ש בדרכי משה ס"פ ס"ק ו, וז"ל "...וכתב באיסור והיתר הארוך (ס"ע דין ב), ונהגו עכשיו להחמיר אפילו לא אכל בשר עצמו אלא אפילו תבשיל של בשר או שומן של בשר כבשר עצמו עכ"ל. וכ"כ בית יוסף בא"ח ס"קעג, שנהגו העולם שלא לאכול גבינה אחר תבשיל של בשר כלל, ואין לפרוץ גדר...". ע"ש. הרי הוא אזיל בזה כשיטת האיסור והיתר.

וכן לגבי נט"י בין תבשיל גבינה לתבשיל של בשר, מצינו שהרמ"א אזיל כשיטת האיסור והיתר, שהוא כתב בדר"מ בס"ק ז. "הטור לטעמיה אזיל כמ"ש בא"ח ס"קעג, אבל יש סוברין שבין תבשיל גבינה לתבשיל של בשר חובה ליטול ידיו כמו שכתבתי בא"ח ס"קעג, וכן כתב בשערי (שער כו). בשם אור זרוע (ח"א ס"תס) וכ"ה בהגהות שערי דורא (ס"עז ס"ק ג ד"ה כתב או"ז) שאם אכל תבשיל של גבינה ורוצה לאכול תבשיל של בשר צריך נטילה אפילו ביום מפני שהתבשיל נדבק בידים יותר מגבינה עצמו, וכ"כ בשערי דורא (שם) וכן נהגו ליטול ידים אחר כל תבשיל של חלב, ואם יש להקל שלא להצריך נטילה זהו דוקא בגבינה עצמה שהיא קשה ויבשה ולא בשום מאכל חלב ולא בתבשיל עכ"ל מהרי"א ז"ל. ובהג"ה אחרת שם (ד"ה כתב בסמ"ק) דהוא הדין בין תבשיל של בשר לתבשיל של גבינה עכ"ל. וכבר כתבתי דנוהגין בתבשיל של בשר כמו בבשר עצמו כמ"ש האורך לעיל."

ומצינו שכתב מהרי"א באיסור והיתר שם, "כתב א"ז בשם רשב"ם שאם אכל תבשיל של גבינה ורוצה לאכול תבשיל של בשר צריך נטילה אפילו ביום". וכתב המהרש"ל בהג"ה, "מהרי"א כתב כן המנהג כו'. מכאן משמע דסבר כרשב"ם, ולקמן כתב איהו גופא שפי' רשב"ם שהביא

גבינה אחריו כאלו אכל בשר עצמו, היינו דוקא באוכל גבינה עצמה אח"כ, משא"כ באוכל תבשיל של גבינה ליכא לאחמורי' כולי האי". ע"ש. וכן הוא בחי' רעק"א בס"פט ג ע"ש.

וכן הוא בדרכי תשובה בס"פט ס"ק מ שכתב. "עי' באליה רבא שם (ס"קעג) בס"ק ג, ובספרו אליה זוטא על הלבוש שם ס"ק ב. שהעמים בלשון הרמ"א כאן דדוקא גבינה עצמה נהגו שלא לאכול אחר תבשיל של בשר, אבל תבשיל של גבינה מותר אף לדין לאכול אחר תבשיל של בשר ע"י קינוח והדחה ע"ש."

הרי לפי כל זה יש להעיר על הגר"א הנ"ל שכתב שהרמ"א אזיל כשיטת הרשב"ם, שהרי לשיטת הרשב"ם אף תבשיל של גבינה אסור אחר תבשיל של בשר עד סעודה אחרת.

וכבר הקשה כן הפרי תואר שם ס"ק ח, שהוא סבר שלדעת הרשב"ם אין הפרש בין בשר לתבשיל של בשר, וכן דעת והרי"ף והרא"ש והרשב"א והר"ן, ושוב כתב, "דהכי מסקינן לענין דינא שהאוכל תבשיל של בשר כאוכל בשר עצמו, והאוכל תבשיל גבינה כאוכל גבינה עצמה, ובאמת התימא גדולה ביותר במה שמחלק בין תבשיל של גבינה לגבינה עצמה מאי שנא, בשלמא הבשר בעי ו' שעות בשביל עיכולו בפה או במעיים לצד שימשוך הטעם בטבעו לזה ישתנה גופו מממשו, אלא הגבינה מאי שנא כיון שאינה צריכה זמן לדעת כל הפוסקים ז"ל זולת מהרמ"ה, א"כ טעמה וממשה הכל אחד, ומה גם מסתמא תבשיל הגבינה לא ימנע מלימחות גוף הגבינה בתבשיל ואצ"ל חמאה, פשיטא שאין שום הפרש". ע"ש.

ולכן כתב כת"ר, "וכן הגר"א שם ציין שזה 'לפי' ר' שמואל, דדוקא בשניהם של בשר או של גבינה הוא דהוי רשות' משמע דאע"פ שרשב"ם חולק על ר"ת וסובר דיש להחמיר בין תבשיל גבינה לתבשיל בשר, מ"מ א"צ להחמיר כ"כ שלא יאכל עד סעודה אחריתי אלא סגי בנטילה, ורק כשבא לאכול גבינה ממש לאחר תבשיל בשר יש להחמיר כבשר עצמו כמ"ש הרמ"א ונהגו עכשיו להחמיר שלא לאכול גבינה אחר תבשיל בשר, כמו אחר בשר עצמו וציין שם הגר"א 'כפי' רשב"ם'. נמצא דשי' הרמ"א והגר"א דיש חילוק בשי' רשב"ם בין תבשיל בשר לגבינה בעין, דאז מחמירים בו כדיני בשר בחלב, לבין תבשיל בשר לתבשיל גבינה שמספיק נטילה להפסיק ביניהם. וע"כ דאיכא מח', דלאור זרוע ולמהר"ם אסור

הרשב"ם לגמרי, אלא שיש לחוש לקצת דבריו. ולכן יש ליטול ידיו בין תבשיל של בשר לתבשיל של גבינה, וגם יש לאסור לאכול גבינה עצמה אחר תבשיל של בשר כשיטת הרשב"ם, אבל אין להחמיר כולי האי לאסור אף תבשיל של גבינה אחר תבשיל של בשר עד סעודה אחרת, שהרי אף להמנהג העיקר כשיטת ר"ת, אלא רק יש לחוש לשיטת הרשב"ם בקצת דבריו. כן נראה לפרש דעת הרמ"א והגר"א.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קיט.

שאלה: האם אמרינן ביטול ברוב כלי שבישול בו נכרי, אם הביטול ע"י הנכרי הוא דבר רגיל וקבוע.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יוסף עמר שליט"א.

(א) **כתב** מרן בס"ק ג, "כלי שנאסר בבליעת איסור שנתערב באחרים ואינו ניכר, בטל ברוב ואין דנין אותו כדבר שיש לו מתירין".

וכתב כת"ר, "ע"פ הוראת רבותיי אני מחמיר בבישולי גויים בקפה. בישיבה שלי ישנם פועלים זרים שמכינים כל יום בבוקר קפה בכוסות של הישיבה, ואחר שימוש הם מערבבים אותם עם שאר הכוסות כך שאינו ניכר באיזה כוס שתו, ולכאורה אמורה להיות בטלה ברוב (לדעת מרן דאין דבר שבמניין, ואולי אף לדעת הרמ"א מאחר דאינו אסור מחמת עצמו כדמשמע באחרונים, וצ"ע ממשנה במס' ערלה גבי בגד שצבעו בערלה). אלא שהם ממשיכים לעשות זאת כל יום מחדש, למרות שנתנו להם הוראה שלא לנגוע בכוסות. יצויין שרוב רובם של בחורי הישיבה אינם מקפידים על בישולי גויים בקפה וכמנהג העולם כמבואר בכמה אחרונים דודאי יש להם על מה שיסמוכו, אבל לו יצויר מציאות שבה הדבר הוא איסור לכולם (נניח שמבשלים בכוס חלב עכו"ם ממש), האם מותר להשתמש בכוסות האלו מצד שהם מתבטלות, או שיש סברא שמכיוון והם מבטלים את האיסור בקביעות נגד רצון הישיבה דומה הדבר למה שכתב הרשב"א (ח"ג סימן ריד) גבי חומץ שניתן לתוך הדבש, דמאחר שעיקרו לכך אע"פ שיש רוב אינו בטל, ובמג"א תמב ס"ק א ביאר סברתו שלא יבואו לפרוץ מאחר שעושים כך בדרך קבע,

הרא"ש דחוויה הוא. ונ"ל שבדאי אינו מסכים לפירוש רשב"ם כ"כ אלא שהחמיר מטעם שכתב סברא היא להחמיר לפי שהתבשיל מידבק יותר. הרי המנהג הוא אינו להחמיר כל כך כמו שפירש הרשב"ם אלא רק כקצת דברים, ושאר דברים הם בכלל חומרא יתירה.

וכן נראה ממ"ש מהר"ן שפירא ז"ל במבוא שערים על הגהות ס"ק ס בשערי דורא שם, וז"ל "...ומ"מ נהגו להחמיר נמי כפירוש הראשון (הרשב"ם) דלעיל, ולהצריך קינוח והדחה אפילו בין תבשיל של בשר לתבשיל של גבינה, וכן להיפך בין תבשיל של גבינה לתבשיל של בשר, אע"ג דלפי דעת ר"ת דלעיל א"צ קינוח והדחה בנתיים, מ"מ נוהגין להחמיר כפי דעת הפירוש הראשון (הרשב"ם)... נהגו להחמיר על עצמם בדבר זה לצאת ידי דעת הפי' הראשון (הרשב"ם) ומצריכין קינוח והדחה אפילו בין תבשיל של גבינה לתבשיל של בשר... וזהו סברת מהרא"י ז"ל...". ע"ש. והלא לדעת הרשב"ם בין תבשיל של בשר לתבשיל של גבינה בעינן גם סעודה אחרת, ואיך כתב דסגי בקינוח והדחה בלבד. אלא צ"ל שרק "בדבר זה" החמיר המנהג כדעת הרשב"ם, ודי בנט"י וקינוח והדחה, אבל לא בעינן סעודה אחרת גם כן, שזה חומרא יתירה, כיון שמעיקר דין אנן קי"ל כר"ת.

וכן נראה מהים של שלמה בפרק כל הבשר, סוף אות ה שכתבו התוס' הנ"ל לדעת ר"ת, "ומפרש ר"ת דבין תבשיל לתבשיל היינו בין תבשיל דבשר לתבשיל של גבינה דכיון דאין הבשר והגבינה בעין וליכא אלא טעם לא החמירו שיהא חובה ליטול ידיו בינתיים ואינו אלא רשות". וכתב הי"ש"ש על זה, (וכתבתי מה שנ"ל הפירוש בסוגריים) "שר"ת מדקדק שמים אמצעים אף שהן רשות, מ"מ יש בהן מעט מצוה ע"ש (דהיינו בין תבשיל של בשר לתבשיל של גבינה). ולכן נ"ל לנהוג לכתחילה כרשב"ם (שלדעת הרשב"ם בכח"ג בין תבשיל של בשר לתבשיל של גבינה, נט"י חובה)... ומ"מ נראה דוקא לענין נטילה נהגו מנהג פרישות ליטול ידיו ביניהן לפי שהתבשיל הוא נדבק בידים ואח"כ כשאכל תבשיל השני מתערבין המאכלים יחד, משא"כ לענין קינוח והדחה דלא מחמירין...". ע"ש. הרי שלא החמירו כל כך כשיטת הרשב"ם, אלא רק בקצת דברים.

ולכן הכי י"ל לדעת הרמ"א, דהיינו שיש לחוש לדעת הרשב"ם אבל לא לגמרי. ולכן כשפירש הגר"א שהרמ"א סבר כהרשב"ם, אין כוונתו שהרמ"א אזיל כשיטת

ואפשר לומר שהרישא מיירי באיסורי תורה כגון יין נסך וחמץ בפסח. ולכן הוא כתב "כענין ד' מיני מדינה, וכ"ש באיסור יין נסך". משמע שמה שאסור רק מדרבנן אינו בכלל זה. ולכן שוב כתב הרשב"א בסיפא דאה"נ שאין איסורי דרבנן בכלל זה, אלא עדיין ש"כל שאסרו להתרחק מהן" בכלל זה, דהיינו כגון סתם יינם וכו'.

ועוד י"ל שהאיסור של "שעקרו כך", הוא רק מדרבנן, וזה כמ"ש המ"א בס"תמב ס"ק א, "ותימא דהא בגמ' מוקי דכותח הבבלי מיירי שיש בו כזית בכא"פ, הא לאו הכי שרי. וצ"ל דס"ל דמדאורייתא שרי ומדרבנן אסור". ועיין במחצית השקל שם. הרי מבואר שזה שכתב הרשב"א, "כל שעקרו כך אינו בטל במיעוטו", הוא רק מדרבנן.

ולפי זה עדיין יש לחקור מהו הטעם שאסרו רבותינו "עקרו לכך", דהיינו "שדרכן לתת לתוכן". וי"ל שהרשב"א אזיל בזה כשיטת הראב"ד וכמבואר בתשובתו הנ"ל. וראיתי להרא"ש בע"ז דף עד. פ"ה ס"ל. שכתב "והראב"ד ז"ל תמה על הרב אלפס דמנין לו שחמץ בפסח אוסר את התערובת בהנאה, אי משום הנך דאלו עוברין כותח הבבלי וחביריו... הנהו שאני שאין גופי המאכל נעשה זולתי החמץ שיש בהן, וכיון שהחמץ שיש בהן הוא מכשיר המאכל, הרי הן חשובין כאילו הכל חמץ". ע"ש. הרי מבואר שטעם "שעקרו לכך" אינו נתבטל הוא מפני "מכשיר המאכל".

וראיתי בשו"ע הגרש"ז בס"י תמב ו שכתב לגבי דין הנ"ל, "בד"א בדבר שאין דרך תיקון עשייתו ע"י תערובת חמץ רק שהוא רוצה לערב בו חמץ באקראי בעלמא, אבל דבר שדרך עשייתו הוא ע"י תערובת חמץ כגון מורייס... אע"פ שיש בו ס' כנגד הלחם, מ"מ כיון שדרך תיקון המורייס הוא ע"י לחם, ה"ה חשוב ואינו בטל במורייס אפילו באלף ולפיכך חייב לבערו". ובק"א שם כתב, "תיקון עשייתו. כ"כ הרשב"א בתשובה בשם הראב"ד הביאה המג"א כאן בקיצור, והובאה באורך בב"י יו"ד סי' קלד בלי שום חולק, ע"ש." הרי אף הוא סבר שהרשב"א מיירי באופן שהאיסור מתקן ההיתר. ועיין עוד בזה למר נכדו הצמח צדק י"ד ס"ז אות ב ע"ש.

ולפי זה יש לדון בנד"ד. וי"ל שאף אם דרכו של הנכרי לערב כל הכוסות, ויש מכוסות אלו שיש בהם בליעה מבישול נכרי, מ"מ אין זה בכלל "מכשיר המאכל", שהרי

וא"כ אף פה אע"פ שאין כוס האיסור מועלת כלום לשאר הכוסות, עכ"ז לא בטלה, או מקור אחר מדברי רבותינו להתיר או לאסור אחר שהוא נגד סברת הלב להתיר כך את השימוש בכוסות, כל פעם מחדש על סמך זה שבטל, ושעתיד ליבטל. "ע"כ דברי כת"ר.

נראה שיש להתיר. ובתחילה יש לחקור בדעת תשובת הרשב"א ח"ג ס"ריד, וז"ל "...לא ידעתי להם מקום שיסמוכו בו, שאם מפני שנתערב החומץ בתוך הדבש ובטל במיעוטו, זה אינו שהרי עקרו כך, וכל שעקרו כך אינו בטל במיעוטו כענין ד' מיני מדינה, וכ"ש באיסור יין נסך. ואפילו בסתם יינם בכבשים שדרכן לתת לתוכן יין אסור אע"פ שטעמן קפילא שאין בהן טעם יין, ולא הדברים שדרכן לתת לתוכן יין בלבד אסור אע"פ שאין טעם האיסור ניכר בהם, אלא כל הדברים הנעשין על ידיהם שרגילין לתת לתוכן שום דבר איסור אין אותו דבר האסור מתבטל במיעוטו להתירו, ואע"פ שאילו נתערב כן ע"י ישראל היה בטל במיעוטו כגבינה של עכו"ם... אלא כל שאסרו להתרחק מהן בכל ענין אסור, וכן דעת הראב"ד והוא הישר בטעמים שאמרו בדברים אלו, ואע"פ ודאי יינן שנתערב בשאינו מינו בידינו או אפילו תחת ידם בטל ברבייה לפי שזו דרך מקרה, וכל שנתערב דרך מקרה לא החמירו בו עד שיהא בו בנותן טעם, אבל כל שדרכן לעשות כן אסור ואינו בטל במיעוטו כדרך שאמרו בכבשים שדרכן לתת לתוכן חומץ....". ע"ש. וכן הוא בב"י סוף ס' קלד ע"ש.

הרי לדעת הרשב"א יש ביטול אם הוא דרך מקרה, ואין ביטול אם דרכן לעשות כן. ונראה שמ"ש ברישא "וכל שעקרו כך אינו בטל במיעוטו", כוונתו כמו שהוא כתב אחר כך, דהיינו "שרגילין לתת לתוכן", דהיינו שרגילין לתת לתוכן, מפני "שעקרו כך", ולכן הכל דבר אחד (עיין לקמן).

וא"כ יש לחקור בדעתו, מהו החילוק בין הרישא והסיפא, שבתחילה הוא כתב, וז"ל "...שאם מפני שנתערב החומץ בתוך הדבש ובטל במיעוטו, זה אינו שהרי עקרו כך, וכל שעקרו כך אינו בטל במיעוטו כענין ד' מיני מדינה, וכ"ש באיסור יין נסך". ושוב אחר כך בסיפא הוא חוזר לכתוב כן אבל רק לגבי "כל שאסרו להתרחק מהן בכל ענין אסור", דהיינו כגון סתם יינם וגבינת נכרי ובישול נכרי וכדומה. וצ"ע למה לו לחזור לכתוב כן, שהרי ברישא הוא כבר כתב דין זה. ולכן מאי החילוק בין הרישא והסיפא.

וגם כתב הרמב"ם שם בהל"טו, "החמאה של עכו"ם מקצת הגאונים התיירוה שהרי לא גזרו על החמאה וחלב הטמאה אינו עומד. ומקצת הגאונים אסרוה מפני צחצוחי חלב שישאר בה. שהרי הקום שבחמאה אינו מעורב עם החמאה כדי שיבטל במיעוטו." הרי משמע שאם החלב עכו"ם מעורב יש ביטול והוא מותר, אף שעשיית חמאה הוא דבר רגיל וקבוע. וכן פירש הערך השולחן בס"צט אות ח, ע"ש.

וכן משמע ממ"ש הרמ"א בס"קיד ד, "ואע"פ שרגילים למשוה היורות והכלים בשומן חזיר אין לחוש דהוי נתינת טעם לפגם גם בטל בששים". ע"ש. הרי שייך ביטול בששים בזה. ועוד י"ל שאף שהוא דבר רגיל עדיין יש ביטול ודלא כהרשב"א, או י"ל כמו שביארתי לעיל שכיון שאין השומן חזיר בכלל "מכשיר המאכל", שאף לדעת הרשב"א אין איסור, אף שהוא דבר רגיל.

ולפי זה י"ל שכיון שלדעת הרשב"א כל האיסור לבטל ברגילות הוא רק מדרבנן כמבואר במ"א הנ"ל, שפיר הוא לומר ספק דרבנן לקולא, דהיינו שיש לסמוך על הרמב"ם הנ"ל שלא סבר כהרשב"א.

וכן ראיתי בנו"ב יו"ד מהדו"ת סי' נ"ו בד"ה ואמנם, שכתב "ואמנם מה שהביא דברי הרשב"א שהביא הב"י ביו"ד ס"ס קל"ד שכל דבר שעיקרו כך לא בטל, דבר זה צריכא עיונא... אך אמינא הרי מצינו ג"כ עמודי עולם דלית להו דין סברא, וז"ל הר"ן בפ"ב דע"ז במשנה מפני מה אסרו גבינות הנכרים וכו', והקשה הרב הר"י מיגש למ"ל למימר מפני שמעמידין אותה בעור קיבת נבילה, אפי' כשרה נמי ליתסר משום בשר בחלב... וניחא ליה אי משום בב"ח לא מיתסר אלא בנו"ט... ומשום קיבת נבלה נאסרה בכל שהוא, כיון דאוקמי קא מוקים... ולזה הסכים הרמב"ם תלמידו בפ"ג מהלכות מא"ס, מכלל דס"ל ז"ל דבאיסורין הללו הולכין אחר נ"ט, אלא דהכא אסור משום דאוקמי קמיקם, אבל הראב"ד ז"ל כתב דבלאו הכי לא אזלינן בה בחר נ"ט דבכל דבר של עובדי כוכבים לא הלכו בה חכמים אחר נ"ט וכו', אלא כיון דשכיח בהו טעמא אוסרין אותה לעולם כדי שלא יפרצו וכו', וא"כ הרי לך הרמב"ם ורבו רבינו יוסף הלוי החולקין על סברת הראב"ד והרשב"א. וכיון שאפי' לדעת הראב"ד והרשב"א אין כאן איסור תורה שעיקר טעמיה שכל דבר שעיקרו כך חיישינן שמא יפרצו, וכן מפורש במג"א סי' תמ"ב סק"א, ואני תמה על המג"א שמשמעות דבריו שהוא כותב כן מסברא

כשיש כוס איסור בכלל התערובת של שאר כוסות, אין זה מוסיף כלום בשאר כוסות המותרים, ואין כאן הכשרה או תקון לשאר כוסות, ולכן אין זה בכלל "שעקרו לכך", ושפיר י"ל שיש ביטול ברוב, אף לדעת הראב"ד והרשב"א (וכל זה מיירי בכוסות שאינם של זכוכית, אבל אם הם של זכוכית, אז לדעת מרן אין בליעה כלל, ורק לדעת הרמ"א יש לחוש, אלא אף לדעתו יש להתיר כפי מה שביארתי).

(וראיתי בס"צח ח, שכתב הרמ"א כל האיסורים הנוהגין בזמן הזה כולם מבטלים בששים... ובלבד שהאיסור אינו נותן טעם בקדירה, אבל אם נותן טעם באותה קדירה והוא אסור מצד עצמו אפילו באלף לא בטיל כל זמן שהרגישן בטעמו, ולכן מלח ותבלין מדברים דעבידי לטעמא... אינן בטילים בששים". וכתב הש"ך שם בס"ק ל, "אפילו אינם אסורים אלא מדרבנן אינם בטלים... וכן משמע מתשובת הרשב"א שהביא ב"י ס"ס קלד". ע"ש. הרי משמע שהשוה הש"ך מ"ש בתשובת הרשב"א למ"ש הרמ"א כאן, דהיינו "וכל שעקרו כך אינו בטל במיעוטו", הוא דבר דעביד לטעמא, כיון שהוא "מכשיר אוכל" כמ"ש הראב"ד הנ"ל (וכן ראיתי במחצית השקל על המ"א הנ"ל ע"ש). אלא יש להעיר עליו שבדין עבידי לטעמא אם אין מרגישים הטעם יש ביטול כמ"ש הרמ"א הנ"ל, אבל כתב הרשב"א בתשובה הנ"ל "אע"פ שטעמן קפילא שאין בהן טעם יין" וגם כתב "אע"פ שאין טעם האיסור ניכר בהם" עדיין אין ביטול, ולכן נראה שאין להשוות מ"ש הרמ"א למ"ש הרשב"א. ואל תאמר שהש"ך מיירי רק לגבי הרישא דהיינו "עקרו כך", וזה דבר אחר מהסיפא ודלא כשפירשתי לעיל, שזה אינו שהש"ך מיירי באיסורי דרבנן, וזה הסיפא).

(ב) ועוד י"ל, שנראה שהרמב"ם לא סבר כהרשב"א, שכתב הרמב"ם בהל' מאכ"א פ"ג הל"ג, "וגבינת העכו"ם מותרת שאין חלב בהמה טמאה מתגבן. אבל בימי חכמי משנה גזרו על גבינת העכו"ם ואסרוה מפני שמעמידין אותה בעור קיבה של שחיתתן שהיא נבלה. ואם תאמר והלא עור הקיבה דבר קטן הוא עד מאד בחלב שעמד בו ולמה לא יבטל במיעוטו. מפני שהוא המעמיד הגבינה. והואיל ודבר האסור הוא שהעמיד הרי הכל אסור כמו שיתבאר". הרי נראה שאף שהוא דרך רגיל וקבוע ליתן עור קיבה של נבילה בתוך הגבינה, מ"מ כל טעם האיסור הוא רק מפני שהוא מעמיד, אבל אם לא מפני זה הוא מותר. הרי מבואר שהרמב"ם ודע' לא סברו כהרשב"א.

ודאי נראה דבמים שהן מתערבין אלו לתוך אלו ליכא למימר בהא תתאה ועילאה, ובתוספות פירשו שדרך המערה שנותן המועט לתוך המרובה והלכך חמין מועטין לתוך צונן מרובין אין בהם כח לבשל... וגם זה אינו מחוור בעיני דהכא סתמא לא שנא מרובין ולא שנא מועטין. וכן הוא בריטב"א שם בדף מב. בד"ה תנו, "דאפילו תמצא לומר דעירוי ראשון ככלי ראשון, הני מילי במערה על גבי תבלין וכיוצא בהן שאין החמין מתערבין בתוכן, אלא מכין עליהן בקלוחין ומבשלין, אבל מים במים שהם מתערבים ממש אין כח בקלוח לבשל המים התחתונים". וכן הוא בר"ן. וכן נראה דעת התוספות בפסחים מ:, וכן נראה דעת הטור וכן נראה דעת הרמב"ם ומרן שפסק כדבריו, בא"ח ס"י שיח יא ויב ע"ש. וזה שלא כדעת התוספות בשבת מב. שסברו שמים חמים מכלי ראשון לתוך מים צוננים בכוס מותר רק אם המים צוננים מרובים ע"ש. ואף שראיתי במ"א בס"י שיח בס"ק לה, שהוא אזיל לפי סברת התוספות בשבת מב. שדוקא בצוננים מרובים התירו, מ"מ זה שלא כדעת הראשונים הנ"ל, ואין זה דעת הרמב"ם ומרן. וכן כתב הבית מאיר שם בסע"א, לפרש דעת הרמב"ם והב"י, וז"ל "אבל נותן הוא ממים חמין שבזה האמבטי וכו' ע"כ אפילו בחמין מרובין מן הצוננים... ובטור מבואר יותר להדיא הכי". ע"ש. וגם הוא כתב, "א"ו משמעות הטור הוא בחמין לתוך צונן דשרי, אפילו בחמין מרובים, שהיא כדעת הרשב"א והר"ן. והוא מסיק שם, "אך בדיעבד יראה לענ"ד דיש לסמוך על הרשב"א ור"ן שמתירין להדיא, ועל משמעות פשוטות לשון הרמב"ם וטור שחמין לתוך צונן שרי אפילו בחמין מרובים". וראיתי באגלי טל בהל" אופה אות כט. שפסק להתיר אף לכתחילה, וז"ל "ואפילו מכלי ראשון מותר לערות לתוך מים צוננים, שלא אמרו שעירוי מבשל כדי קליפה אלא במערה ע"ג דבר גוש שאין החמין מתערבין בו אלא מכין עליו בקלוחין, אבל מים במים שמתערבין אין כח בהקלוח לבשל כלל". והוא כתב שם בס"ק ס, "ולדידן דקי"ל כשמואל באמת אין חילוק כלל בין מרובין למועטין", והוא פירש שזה כן אף להתוספות בשבת מב., ובסוף דבריו הוא מסיק שזה ברור ע"ש. וכן ראיתי בערוך השולחן בא"ח ס"י שיח אות מט עד נג, שהוא הוזהר דעת הטור לדעת הר"ן. ועיין עוד בזה בביאור הלכה בד"ה והוא שלא.

ולפי זה בנד"ד נראה שאין בישול בקפה נמס בתוך הכוס, ולכן ממילא אין כאן בישול נכרי. ואם תאמר הקפה נמס הוא "קלי הבישול", ואף בכלי שני יש בישול, י"ל שבאיסור דרבנן של בישול נכרי, יש לאזיל לקולא ויש

דנפשיה, שהרשב"א מדרבנן קאמר, ובאמת הדבר מפורש בדברי הראב"ד והרשב"א... שלפי הנראה הכריע המחבר בש"ע להקל, שהרי מפלוגתא זו שבין הרמב"ם והרשב"א יצא מזה פלוגתא אחרת ביניהם, אם מועיל הבישול לחמאה של נכרי, דלהרמב"ם להאוסרים אותה מועיל בישול שאז שוב אין החלב בעין ובטל במיעוטו, ולהרשב"א אינו מועיל דלשטתו אין מועיל בטול במעוטו... וכיון שפסק שם בש"ע ס"ג להתיר אם בישלה, הרי הכריע כהרמב"ם...". ע"ש כל דבריו.

הרי מבואר מדברי הנו"ב, שכיון שכל איסור זה הוא מדרבנן, יש לאזיל כשיטת הרמב"ם, ולדעת הנו"ב כן נראה דעת מרן בש"ע.

ג) ועוד יש לצרף בנד"ד דעת הי"א במרן בס"ק יג טז, "כלים שבשל בהם העכו"ם לפנינו שיש בהם משום בישולי עכו"ם צריכים הכשר. וי"א שאינם צריכים...". הרי לדעת הי"א, דהיינו הרא"ש ודע' לא בעינן הכשר כלל.

ד) ועוד י"ל, שעדיין יש לדון בזה מצד אם יש איסור בישול נכרי בתחילה או לא, שכתב כת"ר "ישנם פועלים זרים שמכניסין כל יום בבוקר קפה בכוסות של הישיבה", שמשמע שבישול הקפה הוא בכוס, ואינו על האש. וי"ל שלדעת האר"י ז"ל ודע' יש בישול נכרי בקפה רק אם הנכרי מבשל הקפה בכלי ראשון על האש, משא"כ אם הוא שופך המים מכלי ראשון על הקפה בכוס, כגון אם יש בכוס קפה נמס. וזה מפני כשהוא שופך המים על הקפה נמס בכוס מיד הקפה נמס נעשה כדבר לח ונתערב בכל המים שבכוס. וי"ל שאין עירוי מכלי ראשון יכול לבשל כדי קליפה אלא רק כשיהיה דבר גוש בכוס כמו תבלין וכדומה, ובזה יש בישול כדי קליפה בדבר גוש, משא"כ אם הוא נעשה דבר לח מיד ונתערב. וכן הוא דעת כמה פוסקים, וכן נראה דעת הרמב"ם ומרן. והחילוק בין לח לדבר גוש הוא שהבישול ע"י עירוי הוא רק מן הקלות, וזה שייך רק אם המאכל נשאר במקומו בכוס כל זמן שהקלוח יורד עליו, וע"י זה יש בישול כדי קליפה. אמנם כשיש מים או שאר משקים בכוס שמיד נתערבו עם כל המים חמים שנכנסו בתוך הכוס, ולא נשארו דוקא תחת הקלוח, י"ל שלא שייך בישול כדי קליפה, וה"ה בקפה נמס שהוא כדבר לח בענין זה. וסברה זו שייך אף אם המים שכבר בתוך הכוס המיעוט, והמים מן העירוי מכ"ר הרוב. וכן מבואר ברשב"א בשבת מב. בד"ה נותן, וז"ל "וא"כ אפילו חמין לתוך צונן הרי מבשל כדי קליפה וליתסר, אלא

ולפי זה י"ל דבשלמא לגבי איסור דאורייתא כגון בישול בשבת, גזרו כלי ראשון שאינו על האש אטו כ"ר שהוא על האש, אבל בבישול עכו"ם שהוא רק מדרבנן י"ל שלא עשו הרחקה זו, ואין איסור. ויש לדמות זה למה דמצינו לגבי עישון, שאף שיש ספק בירושלמי בפ"ו דנדרים הל"א. אם יש בישול בעישון, וכתב במראה הפנים שם דלענין שבת הוא פטור אבל אסור וכן לבשר בחלב, מ"מ בבישול עכו"ם פסק הרמב"ם שהוא מותר ע"ש. הרי שאין לחוש לספק בבישול עכו"ם כיון שהוא רק מדרבנן. לכן ה"ה בנד"ד שי"ל שלא גזרו כ"ר שאינו על האש אטו כ"ר שהוא על האש, דלא גזרינן גזירה לגזירה.

ועוד מצינו בערוך השולחן ב"ד ס"סח אות כג, שהוא סבר דלדעת ר"ת דעירוי מבשל רק כדי קליפה, שה"ה בכלי ראשון שאינו על האש שהוא מבשל רק כדי קליפה. ולפי מ"ש המהרש"ם הנ"ל שאין בישול עכו"ם בכדי קליפה, מצינו שאין כאן איסור של בישול עכו"ם בכלי ראשון שאינו על האש אף שהיד סולדת בו.

ואף שכתב הפר"ח בס"סח ס"ק יח בד"ה והנה בש"ס דילן, שהבבלי לא סבר כהירושלמי, ודלא כהערוך השולחן הנ"ל, ולכן נראה שעדיין י"ל שיש בישול עכו"ם בכלי ראשון שהועבר מעל האש, מ"מ י"ל שלכ"ע בעירוי מכלי ראשון לא שייך בישול נכרי, ואפושי מחלוקת לא מפשינן. ועוד כבר כתב המהרש"ם הנ"ל שהקליפה אינה עולה על שולחן מלכים. וא"כ י"ל שעירוי מכ"ר אינו בכלל הגזירה של בישול עכו"ם כלל (ואף למ"ד שיש קצת מאכלים שהם קלי הבישול י"ל דאה"נ בשבת יש לאסור אבל לגבי בישול נכרי י"ל לא פלוג לקולא ושלם גזרו כלל), ולכן י"ל שרק כשבשלו הקפה על האש בכלי ראשון יש לחוש לבישול נכרי, משא"כ בעירוי מכלי ראשון.

ו) ועוד נראה לי להתיר מטעם אחר אף לדעת הרשב"א, והוא לפי מ"ש מ"מ בס"קכב ה בשם הרשב"א, וז"ל "איסור מועט שנבלע בכלי שדרכו שלא להשתמש בו בהיתר מועט בכדי שיתן זה טעם בהיתר כדי שישתמשו בו כמו קדרה גדולה וחבית וכיוצא בהן, הרי זה מותר להשתמש בו לכתחלה אף על פי שהוא בן יומו, לפי שאי אפשר לבא לידי נתינת טעם, אבל אם הוא כלי שמשמשין בו בדבר מועט כמו קערה וכיוצא בה אסור להשתמש בו שאין מבטלין איסור לכתחלה אפילו איסור מועט ואפילו איסור הבלוע". וכן הוא במרן בס"צט ז, ולפי זה יש לדון בנד"ד

לסמוך על הטור בא"ח ס"שיח, שאין דין של "קלי בישול" כלל בשום מאכל.

ואף שכתב מרן בס"קה ב, וז"ל "חום של כלי ראשון שהיד סולדת בו מבשל ואוסר כולו, אבל חום של כלי שני אינו מבשל, ויש אומרים שגם כן אינו מפליט ולא מבליע, וי"א דמכל מקום הוא מפליט ומבליע ואוסר כדי קליפה, וראוי לחוש ליזהר בדבר לכתחילה". הרי שלכתחילה יש לחוש לבליעה ופליטה אף בכלי שני. מ"מ אין זה מעלה ומוריד בנד"ד כיון שאם אין בישול בקפה נמס, ממילא אין הקפדה אם יש בליעה בכוס (ואם תאמר שהחשש של בישול קפה בנד"ד הוא אינו ע"י הנכרים בישיבה, אלא בבית חרושת שאופים שם הקליות, והם נכרים. ולכן כבר יש איסור של בישול נכרי, וממילא שיש לחוש לבליעה בכוסות של הישיבה, אף כשהוא בכלי שני. י"ל שכיון שאבקת הקפה אינה ראויה לאכילה כשהיא אבקה, זה עדיין אינו כמאכל בן דרוסאי, ואין כאן איסור בישול נכרי (ואף שכתב מהר"י פראג"י ז"ל בגינת ורדים שהולכי דרכים אוכלים האבקת קפה, זה אינו מצוי בזמנינו). ועוד יש לדקדק בלשון מרן בס"קה ב, הנ"ל שהוא לא כתב "צריך להחמיר לכתחילה", אלא "ראוי לחוש ליזהר לכתחילה", שמשמע שאף זה רק "ראוי" ואינו מצד הדין כלל. ולכן אין להחמיר בנד"ד כשיש ביטול הכוסות).

ה) ועוד יש טעם להתיר הכוס בלי הגעלה. כתב השבט הקהתי ח"ה ס"קלד, והמהרש"ם ח"ג ס"רצו, "דעירוי מכלי ראשון אינו מבשל... מכיון שעירוי מבשל כדי קליפה, וקליפה אינה עולה על שולחן מלכים. אבל בכלי ראשון שהועבר מעל האש מסתבר שיש בו משום בישול עכו"ם" (מ"ש שכלי ראשון שהועבר מעל האש וכו', הוא אינו במהרש"ם ע"ש).

ולענ"ד הוא אינו ברור שיש בישול עכו"ם בכלי ראשון אפילו לאחר שהעבירוהו מעל האש, אף שעדיין היד סולדת בו. כתוב בירושלמי בפ"ה כירה הל"ה "אין לך חלוט ברור ואין לך תבשיל ברור אלא כל שהאור מהלך תחתיו". ושם בהל"ד כתוב "עשו הרחק לכלי ראשון ולא עשו הרחק לכלי שני". דהיינו שהחכמים אסרו כלי ראשון שאינו על האש אם היד סולדת בו אטו כלי ראשון שהוא על האש, משא"כ בכלי שני. וכן פירש הש"ך ב"ד ס"קה סוף ס"ק ה ע"ש. וראיתי בערוך השולחן א"ח ס"שיח אות כא, שלדעתו כן סברת הבבלי, וכן דעת הרמב"ם ע"ש.

וכן הוא, כיון שבישול נכרי הוא איסור מדרבנן יש להקל בקפה נמס, ומטעם זה כתבתי סברה זו כאן, ואה"נ שלא שייך סברה זו בקפה "טורקי" שהוא כתבלין.

(ב) **כתבתי**: "ועוד יש לדקדק בלשון מרן בס"ק ב, הנ"ל שהוא לא כתב "וצריך להחמיר לכתחילה", אלא "ראוי לחוש ליזהר לכתחילה", שמשמע שאף זה רק "ראוי" ואינו מצד הדין כלל. ולכן אין להחמיר בנד"ד."

וכתב כת"ר, "מ"ש כת"ר"ה 'שראוי אינו מצד הדין כלל' צריך ביאור לאור מה שדן רבינו זי"ע בשו"ת יביע אומר (ח"ג או"ח סימן כד) לענין שיניים תותבות שכתב כמה נ"מ לענין פסח בכלי שני אע"פ שישנו ענין של חומרא דחמץ עכ"פ אם לא היה מצד הדין כלל מרן ז"ל לא היה חש כלל לענין כלי שני לכאורה וק"ל, ובר מן דין יעויין בכה"ח (סי' קה ס"ק לח) שהביא הרבה אחרונים שחלקו על מרן ז"ל בזה ואסרו בכלי שני וע"ש."

ויש להשיב, הקושיא במקומה עומדת, אם היתה הלכה זו "לצד הדין" כמ"ש כת"ר מאיזה טעם כתב מרן "ראוי לחוש", ולא כתב "צריך לחוש לכתחילה", אלא נראה לומר שמצד הדין אין איסור. וכעין זה מצינו בלשון "טוב ליזהר", שכתב בברכות מים אה"ע ס"קכט דף קכח, "מדאמר טוב ליזהר, על הצד הטוב קאמר לכתחילה אבל בדיעבד לא מפסיל". ע"ש.

וכן מצינו בלשון "נכון לחוש", בא"ח ס"מו ט, שכתב מרן "לא יקרא פסוקים קודם ברכת התורה אע"פ שהוא אומרים דרך תחנונים, ויש אומרים שאין לחוש כיון שאינו אומרים אלא דרך תחנונים, ונכון לחוש לסברא ראשונה." הרי מבואר שמסקנת מרן היא שהעיקר לדינא הוא כה"א, אלא מצד חומרא יש לחוש להסתם. וכן הוא בחקרי לב א"ח ס"ט, בד"ה אך, שכתב "ובס"מו הביא הב"י מה שנחלקו הפוסקים בפסוקים שיש בתפלה, אי בעי ברכת התורה, ושם בש"ע פסק שא"צ לברך." הרי שהעיקר כה"א כנגד הסתם שכן מסקנת מרן בסוף לשונו. וכן הוא בערוך השולחן שם באות יד, שכתב שמבואר מדברי מרן שדעתו להקל. הרי שמעיקר דינא א"צ לברך כה"א. ואף שהיוסף אומץ בס"סו. הביא החקרי לב והקשה עליו שלדעת מרן העיקר כהסתם, מ"מ כבר כתב היביע אומר בח"ד א"ח ס"ז אות ג, "ובאמת שלא נעלם מהחקרי לב הכלל דהלכה כסתם, אלא דס"ל דממה שסיים 'ונכון לחוש לסברא

שי"ל שבכוס של קפה, שבישול הקפה הוא רק ע"י עירוי מכלי ראשון, הבליע והפליטה של בישול נכרי הוא רק מכדי קליפה של הכלי, וי"ל שכדי קליפה של כלי אף שהוא קטן, נחשבת כדבר מועט כנגד התבשיל שבו אם הדרך להשתמש באותו כלי בשפע. וכן כתב הפר"ח בס"ט אות נד, בשם הש"ך דסתם כלי "יש במה שבתוכו ששים נגד קליפת הכלי". ושוב ראיתי סברה זו בכסא אליהו בס"סח אות ב, וז"ל "אם עירה תבשיל של איסור מכלי ראשון לכלי כשר, אם דרכו של אותו כלי להשתמש בשפע תמיד, מותר לבשל בו דמסתמא איכא ששים נגד הקליפה, אבל אם לפעמים משתמשים בו בדבר מועט אסור משום גזרה כדלקמן בס"ס צט." וכן הוא בשירי ברכה שם אות ג, וכן הוא בערך השולחן שם אות ח. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שבדרך כלל דרכו של כל אדם הוא לעשות כוס מלא של קפה כפי שהחוש מעיד, וכן במסעדה וכדומה כל אחד צווח ככרוכיא אם כוסו חסר, ולכן דרכם תמיד ליתן כוס מלא, ולכן ממילא שאין בכדי קליפה של נותן טעם בכוס, ולכן בנד"ד אין נתינת טעם מהכוס להקפה, ולפי זה "הרי זה מותר להשתמש בו לכתחילה אף על פי שהוא בן יומיו", וא"צ הגעלה.

הרי מבואר שלפי כל טעמים הנ"ל אף אם אמרינן שיש בישול נכרי בקפה, מ"מ עדיין מותר לשותות מכוסות אלו בנד"ד. כן נראה לענ"ד.

ואסיים באהבה רבה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב דן בשאלה זו הרה"ג שלמה פנחס בן רחמים שליט"א, בספרו נפש כל חי, בי"ד ס"ב. ושלחתי לו תשובה הנ"ל, והוא השיב הערות על מה שכתבתי, וזה מה שכתבתי לו:

לכבוד הרה"ג שלמה פנחס בן רחמים שליט"א.

(א) **כתבתי** הסברה שאין בישול בעירוי מכ"ר על דבר לח.

וכתב כת"ר, "...ועל כן נכון להחמיר באיסור תורה וכמו שהעלה רבינו זי"ע בהליכות עולם (שם), על כל פנים אה"נ באיסור דרבנן שומעים יותר להקל."

שבכוס כמות מסוימת שממלאת כחצי כוס עד"מ של 200cc קליפתו יכולה להיות ראויה להגשה, ויש להתיישב בזה אם כן הוא, עכ"פ בהשקפה ראשונה הענינים מחולקים לענ"ד.

ועוד כתב כת"ר בהערה אחרת, "מנין לומר 'שלכ' ע עירוי מכלי ראשון לא שייך בבישול נכרי' שהרי אף המהרש"ם הנ"ל לא היקל רק כיון שקליפה היא לא עש"מ אך בדבר חשוב מאוד שאף קליפתו חשובה מאוד יודה המהרש"ם שיש בישולי גויים וצריך לי עיון."

ויש להשיב. י"ל בזה לא פלוג לקולא, דהיינו שכיון שבדרך כלל אין קליפה עולה על שולחן מלכים כמ"ש המהרש"ם, שוב לא גזרו רבותינו על עירוי מכ"ר כלל, ואף שלפעמים מצינו שבישול קליפה עולה על ש"מ כגון בחתיכות קטנות, מ"מ כיון שבדרך כלל אין קליפה עולה על ש"מ לא גזרו על זה מעיקרא, וי"ל בזה לא פלוג לקולא.

ד) כתב כת"ר, "שמ"ש למעלה בשם ערוך השולחן שהבבלי מודה לירושלמי בכלי שאינו על האש שהוא ככלי שני מה"ת, בהשקפה ראשונה ליבי לא נתן לי מנוח בסברא זו, כי הרי בבבלי (שבת מ:) בענין תולדות האור שאלו אם בישל בתוה"א מה דינו וענו שחייב חטאת וכ"נ דעת מרן בבית יוסף (סי' שיח) בפשטות וסודר שחיממו באור וגילגל בו אע"פ שאין האור מהלכת תחתיו חייב חטאת, ואיך אפשר לומר כן בדעת הבבלי, ובאמת שזכיתי לראות לאחמ"כ מ"ש הגאון שביתת השבת בפתיחה להל' בישול (אות ז, ח, ט) לדחות דברי ערוה"ש הנ"ל עפ"י הקושיות הנזכרות, והביא בשם חכם אחד שהאם תולדות הרי הם כאור זוהי מחלוקת בירושלמי."

הערה נכונה היא, ואולי סבר הערה"ש כמ"ש באור שמח בהל' שבת פ"ט הל"ב, וז"ל "ובירושלמי מפורש דאינו חייב על בישול בחמין אלא דוקא כי האור מהלך תחתיו, ועיין ר"ן ולכן אמר דהא דגזרו שלא לבשל בקדירה שהעבירה מרותחת היא הרחקה מדבריהם שלא יבשל ע"ג האור, להכי בכלי שני לא גזרו. ובתלמודין מוכח דחייב בזה והוי בישול דאם הדיח חייב חטאת אע"ג שאין האור מהלך תחתיו, ולכך בקשו בתו' טעם אחר לחלק בין כ"ר לכלי שני והש"ק נדחק בחנם. והנה לפי מ"ש הפטור בכלי שני בדברים המתבשלים טעמא הוא משום דהוי כמבשל בחמי טבריא. משא"כ לשיטת הירושלמי אין בישול ברור כ"ז

ראשונה, מוכח שאין זה מעיקר הדין אלא לחומרא בעלמא, מדלא כתב 'והעיקר כסברא ראשונה'. ע"ש. וכן י"ל בנד"ד שמ"ש מרן "ראוי לחוש לזיהור לכתחילה", "שאין זה מעיקר הדין אלא לחומרא בעלמא".

וכן מצינו ביביע אומר ח"ג א"ח ס"כג שהביא כת"ר, שכתב שם בדין זה באות ב, "מרן הב"י א"ח ס"תמז. ד"ה ובפסח, הביא להלכה מ"ש הגמ"י, שאם חממו את התרנגולת בפסח עם החטה שבתוכה אסורה שחוזרת ונותנת טעם בתוכה דהוי במשהו, ומיהו מחימום דכלי שני אין לחוש". וז"ל הרמ"א בהגה שם סע"ג, ומיהו בחמום כ"ש אין לחוש... ע"כ. נמצא שמעיקר הדין אף הרמ"א מודה להתיר בכ"ש בפסח. הרי ממילא שמ"ש מרן ביד" ס"קה, "ראוי לחוש לזיהור לכתחילה", הוא אינו מעיקר הדין כלל.

ויש להשיב על מ"ש כת"ר בשם הכה"ח. הלא יש כלל גדול בדינו "שכיון שקבלנו הוראת מרן הכי נקטינן, ואפילו כשהרמ"א ואלף פוסקים כמותו חולקים עליו, אנו בני ספרד בתר מרן גררינן הן לקולא הן לחומרא", כמ"ש בעל השולחן גבוה, באהל יוסף י"ד ס"ל ע"ש. וכן הוא בחקרי לב מהדורא בתרא דף קפ ע"ג, שכתב "דיין ומורה צדק הקבוע לדון ולהורות, אינו רשאי להורות אפילו להחמיר נגד מרן שהוא מרא דאתרא..." ע"ש. וכן מצינו בהרבה אחרונים עיין בדבריהם. ולכן ה"ה בנד"ד שיש לאזיל בתר סברת מרן, ותו לא.

ג) כתבתי "ועוד יש טעם להתיר הכוס בלי הגעלה. כתב השבט הקהתי ח"ה ס"קלד, והמהרש"ם ח"ג ס"רצו, "דעירוי מכלי ראשון אינו מבשל... מכיון שערוי מבשל כדי קליפה, וקליפה אינה עולה על שולחן מלכים. אבל בכלי ראשון שהועבר מעל האש מסתבר שיש בו משום בישול עכו"ם" (מ"ש שכלי ראשון שהועבר מעל האש וכו', הוא אינו במהרש"ם ע"ש).

וכתב כת"ר, "מ"ש כת"ר"ה שכאן היא "קליפה שאינה עולה עש"מ" לענ"ד יש לחלק בין הנידונים, כיון שהקפה אין דרכו כהבשר, שהרי קליפה של בשר אין בו כדי חתיכה הראויה להתכבד וכמו שהכתבו הפוסקים בסי' קא ביורה דעה שהכל תלוי מה נחשב חזר"ל באותה מדינה, אבל הקפה אינו כן שהרי באולמות שמחה נהוג להגיש כוסות קטנות מאוד ובמעט קט מתמלאות ואין צריך שיהיו כלל, ונ"ל שכאשר מערים מהמיחם על האבקת קפה

הרי לפי זה י"ל אף הירושלמי מודה שיש בישול מן התורה בתולדת האור, אלא זה רק במאכלים שדרכם בכך, משא"כ במאכלים שדרכם לבשלם במים, שאם אין המים על האש אין בישול מן התורה. וכן מצינו סברה זו בנודע ביהודה מה"ת י"ד ס"מג שכתב, "ולענין שבת ליכא גבי מליחה איסור בישול, היינו משום דבשבת גמרינן ממלאכת המשכן ובעינן תולדת האור... אפיה יוכיח שלא היה במשכן ואעפ"כ כיון שבישול הוה במשכן בסמנים לכן אפיה הוי בכלל בישול, והא דפטור בחמי טבריה אין הטעם משום דלא הוי בישול שאינו דומיא דמשכן, רק הטעם משום שאינו דרך לבשל בו מה שאינו תולדת האור...". ע"ש. הרי מבואר שרק כשהוא דרך לבשל בו יש איסור תורה בשבת, ולכן י"ל כהאורה ושמחה הנ"ל שליירושלמי אה"נ שיש חיוב בישול בתולדת אור, מ"מ זה רק במאכלים שדרך בישולם בכך, ולכן בכלי שהעבירו מעל האש ואין דרך לבשל בכך, ממילא שאין איסור תורה לדעת הירושלמי.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קכ.

שאלה: האם יש לבאר מ"ש התורות אמת שלא שייך בישול עכו"ם בישמעאלים.

תשובה: (א) כתב התורות אמת בי"ד ס"קכ, "אסרו חכמים לאכול פת של גוים עכו"ם כו'. לכאורה מדקדוק לשונו שכתב עממים עובדי ע"א, היה נראה דכל הגוים שלנו שאין להם ע"ז כלל מותר לאכול מבישוליהם ומפתם. וכן נראה מהש"ך ס"ק ב שכתב עיין וכו', וסי' קכד ס"ק יב עכ"ל. ושם בס"קכד ס"ק יב, כתב לשון הרמב"ם דישמעאלים אין עושין יי"נ כ"א בשתיה ע"ש. כנראה שרצונו לומר דהתם דאית ביה תרתי איסורי הנאה ושתיה, בישמעאלים חות דרגא לאסור בשתיה, ובבישול ובפת דאין בהם אלא איסור אכילה כשאננם ע"ז מותר לגמרי, דאל"ה מה כוונת הש"ך ז"ל בהראות מקום זה (אמר המגיה...) אך לשון הטור וכל הפוסקים וכן המנהג פשוט דאין חילוק בין ע"א לאיננם עובדים ע"א. ומ"מ כל הקולות שנמצאו בפוסקים, נראה אף שיש חולקים, בארצותינו הלך אחר המיקל כגון זה שאסרו בשולי גוים אפילו בשלם בבית ישראל והיא מחלוקת בטור, בארצותינו יש להקל כנלענ"ד. ע"ש.

שאין האור הולך תחתיו. אבל תולדות אש כאש יע"ש בירושלמי יומא פ"ג ודו"ק. לכן לפירוש דילן א"ש דמדייק הגמרא דמדהדחה הוי גמר מלאכה גבי מליח ישן אלא דבכלי שני הוי כמבשל בחמי טבריא אבל בכלי ראשון חייב בהדחה בעלמא. לא כן לפי הירושלמי צ"ל דאין זה גמר מלאכה לגבי חיובא דחטאת וזה דחיקא לי' לתלמודין שהי' צ"ל לפ"ז שהדחתן כגמר מלאכה. והארכתיו בזה כי ענין חדש הוא ודו"ק."

נראה שסבר האור שמח שאף הירושלמי מסכים לדין שיש חיוב מן התורה בתולדות האור, והוא אינו דומה לדין כ"ר שהעבירו מעל האש.

ויש להסביר את זה לפי מ"ש באורה ושמחה, על הרמב"ם שם, וז"ל "והנה מבואר להלן פכ"ב (ה"ו) דמים ותבלין לא מתבשלים דבר תורה אפילו בכלי ראשון רותח, וכן נמי מים צונן מועטים לתוך מים רותחים מרובים שבכלי ראשון אינו איסור תורה אלא איסור שבות עיי"ש בפכ"ב (כ"ה) דעת הרמב"ם כדמוכח מדבריו שם עיי"ש מה שכתבתי בזה וכ"ה דעת הפר"ח יו"ד סי' ס"ח, ועוד, ויש חולקים וס"ל דבישול בכלי ראשון הוי בישול דבר תורה (לחיובא). וקשה והא הכא קיי"ל דהמבשל בתולדת אור חייב. וביותר קשה דהתם (בפכ"ב) מתבאר דמותר לכתחילה ליתן צונן מועטים לתוך חמין מרובים שבכלי שני אע"פ שהמים הצונן מתחממים בשיעור יד סולדת ויותר, ואין לומר ששיעור חימום מים לחיובא אינו אלא עד שיהיו מרותחין שהרי סתמא משמע דשיעור החימום הוא עד כדי שיהיה ראוי לרחיצה ולא צריך שיהיו רותחין וצ"ב. והנראה בזה דהא דמחייבין במבשל בתולדת האור, היינו דוקא בביצה ומליח ישן וקוליס האיספנין וכל כיוצא בזה שדרך לבשלם ע"י תולדת האור, אבל דבר שדרך בישולו היא באור לא חייב אלא בבישול ע"י האור משום דבהו אין עליהו שם בישול אלא באור דייקא, ובאמת זה מדויק בלשון הר"מ מדלא כתב "המבשל בתולדת האור חייב כיצד נתן ביצה וכו'", ואלא כתב בפרטות הדין בביצה וכיו"ב משמע דוקא נקט ביצה וכיו"ב שדרך בישולן בתולדת אור חייב אבל מים ותבלין וכיו"ב שדרך בישולן בעצמות האור אינו חייב אם בישלם בתולדת האור. שבתי וראיתי שכ"ה בהדיא בשפ"א (לשבת מ"ב ע"א ד"ה במשנה האילפס) דכתב דשאני מליח הישן דדרך גמר מלאכתן כך הוא אבל שאר מילי דדרכן בבישול גמור שפיר י"ל דבהוסר מעל האור אינו דרך בישול ופטור ע"כ ועיי"ש עוד. ע"ש.

שמחוסר מעשה (קניית הלקוחות) ולא בן טבילה הוא כלל. ועל כן יש לקונה לחזור ולהטבילם [ושם בנידונו העלה להטביל ללא ברכה מטעם שהמוכר הטביל על מנת לאכול בהם באופן עראי, שיש בזה מחלוקת הפוסקים אם עלתה טבילה. אמנם בנידונינו הטביל שלא למטרת אכילה אלא רק בכדי לזכות את הקונים].

ועי' עוד בשו"ת מנחת יצחק (ח"ח סי' ע) שכתב גבי מוכר שהטביל את כליו כשהיו מיועדים לצורך סחורה (שלא על מנת לאכול בהם) והעלה ע"פ הט"ז (יו"ד סי' קכ סק"י) שיש להטבילם שוב ללא ברכה. וכן כתב בקובץ מבית לוי (טו תש"ס) בשם הגר"ש וואזנר. ולענ"ד יש לעיין בזה שאפשר שהט"ז כתב להטביל ללא ברכה דווקא משום שהראשון (זה שהשאל מהמוכר לצורך אכילה) הטביל לצורך אכילה ובוזה נחלקו הפוסקים. אבל בנידון דידן כאשר המוכר הטביל שלא לצורך אכילה כלל יתכן שיש לקונה לברך גם כן וצ"ע.

אמנם עלה בלימודינו דבר שלא דנו בו הפוסקים הנ"ל, והוא שאין זה ברור כ"כ שהכלים מחוסרים מעשה אלא הם רק מחוסרים ייעוד והיינו שאם המוכר מייעד אותם לצורך סעודה ולא למכירה מיד מתחייבים בטבילה ללא כל מעשה. ויש לדון בזה האם בכהאי גוונא עלתה להם טבילת המוכר.

ומצאתי בזה דבר דומה, הפרי מגדים (משבצות או"ח סי' יח אות א) נסתפק לדעת הרא"ש שבגד שמוחדד ללילה פטור מציצית, כאשר ייחד כסות ללילה ועשה בו ציצית דפטורה אז, ואח"כ נמלך וייחדה לכסות יום אי הוה תעשה ולא מן העשוי, הואיל ובעת שעשאן היתה פטורה, או דלמא כיון דלאו מחוסר מעשה לא הוה תעשה ולא מן העשוי וסיים בצ"ע. לפי זה יש לדון גם בנידונינו שאם יש להקל בזה אז עלתה גם כן טבילת המוכר. וראיתי שבשו"ת נאות דשא (סי' סב) [הובא בכה"ח (סימן יח סק"ג)] העלה להחמיר בנידון הפרי מגדים. ואילו בספר ערך ש"י (סימן יח ס"א ד"ה ולפמ"ש) העלה להקל בזה. וצריך לי עיון בזה שאין לי ראייה ברורה מה העיקר בזה. ע"כ דברי כת"ר.

(ב) **ויש לדון בזה.** כתב הטור בס"ק, "...אבל ישראל שלקח מן הנכרי והשאלו לחבירו, אסור להשתמש בו בלא טבילה כיון שכבר נתחייב ביד הראשון." וכתב הב"י שם, "...וכתב בהגה"א אבל אם לקחו חבירו לחתוך קלפים ולא

וזה קשה, שהרי טעם האיסור הוא משום חתנות, ולכן מה לי אם הגוי הוא עע"ז או לא, עדיין יש איסור של חתנות. וגם לפי מ"ש רש"י בע"ז לח. "שלא יהא ישראל רגיל אצלו במאכל ובמשתה ויאכילנו דבר טמא." ועיין בתוספות שם ד"ה אלא, אף לפי טעם זה אין חילוק בין עע"ז או לא.

ונראה שכוונת התורות אמת היא משום מה שגזרו רבותינו גזרו ומה שלא גזרו לא גזרו. וזה כמבואר בפר"ח בי"ד ס"פז, שאין לנו לחדש גזירות חדשות במראית העין, וכן הוא בגליון מהרש"א בי"ד בס"רצח, וכן הוא ברב פעלים בח"א בהשמטות בתחילת הספר ע"ש. וכן הוא בבא"ח שנה שניה פר"י ויחי אות א ע"ש. וכן כתב האג"מ אבה"ע ח"ב ס"יב, לגבי חשד "דאנן אין מחדשין איסור מה שלא אסרו מתחלה בגמרא והגאונים." וכן מצינו בכל גזירות חז"ל, שאין לחדש גזירות דלא מצינו בדברי חז"ל וכמ"ש הפר"ח בא"ח ס"תסא, והברכ"י בא"ח ס"תסג, וביוסף אומץ סוף ס"טז, וכן הוא בעין יצחק א"ח ס"ה אות יז שכתב, "דכל זמן דלא מצינו בפירוש דגזרו חז"ל, אין לנו להוסיף גזירות מדעתינו". ועוד.

ולכן מלבד שאין לחדש גזירות, כן י"ל שאין להוסיף על אותה גזירה עצמה. ולכן י"ל שבימי חז"ל גזרו איסור בישול גוים דוקא על עע"ז, וזה מפני שלא נמצאו גוים בזמנם שלא היו עע"ז. לכן כיון שכך היה לשון הגזירה שהיא על עע"ז, ממילא שאין לנו להוסיף על לשונם כדי לומר שהגזירה בזמנינו היא אף על אלו שאינם עע"ז. ואף שעדיין הטעם של חתנות שייך בהם, מ"מ אין לנו להוסיף על לשון הגזירה שגזרו רבותינו. כן נראה כוונת התורות אמת.

סימן קכא

שאלה: בעל חנות יהודי שהטביל את כליו המיועדים למכירה בכדי שלא יכשלו אלו שאינם מטבילים האם הקונה ממנו חייב לחזור ולהטבילם.

תשובה:

לכבוד הרה"ג רותם אפלבוים שליט"א.

(א) **כתב כת"ר,** "ראיתי בשו"ת יביע אומר (ח"ז יו"ד סי' ט אות ב) שכתב בכיוצ"ב שלא עלתה טבילה בעוד שהכלי פטור מטבילה שהוא מיועד לסחורה. והטעם הוא כיון

קריעה. ונראה מזה שאף בשבת יש חיוב מצוות קריעה, אלא הוא פטור ממנו מטעם אחר, דהיינו שיש איסור מלאכה בקריעה, ולכן אם עכ"פ הוא קורע בשבת עדיין הוא י"ח כיון שמצד דין קריעה על מתו עדיין יש חיוב בשבת. ולא אמרינן כאן שבשבת פרח ממנו החיוב לגמרי ואם אעפ"כ הוא קורע הוא לא יצא י"ח, שזה אינו שהחיוב במקומו עומד, ורק הוא פטור מצד אחר, דהיינו שאסור לעשות מלאכה בשבת.

וגם יש לדמות דין זה למ"ש ברעק"א ס"קעד. שאם מל בשבת שלא בזמנו אי י"ח או לא, ולמסקנה כתב שהוא י"ח ושוב אינו צריך להטפת דם ברית. וכן כתב הפתחי תשובה י"ד ס"רסו. ס"ק א ע"ש. ולכן צ"ל שאף שהוא פטור מלמול בשבת, מ"מ המצוה עדיין במקומה עומדת בשבת, ולכן הוא י"ח אף בשבת. וכן י"ל בנד"ד שאף שמצד אחד הוא פטור, דהיינו שהכלים הם לסחורה, מ"מ עדיין מצות טבילה במקומה עומדת.

וכן יש לדמות דין זה לשיטת רש"י והרמב"ם לגבי אונן שמותר לקרות ק"ש אף שהוא פטור, כמבואר בב"י א"ח ס"צא ע"ש. ויש לשאול, הלא אם הוא פטור לגמרי כשהוא אונן מה מועילה ק"ש, הרי הוא אינו מקיים המצוה. אלא צ"ל שעדיין המצוה במקומה עומדת אלא הוא פטור מטעם אחר, דהיינו שהוא אונן, ולכן אם אעפ"כ הוא קורא ק"ש עדיין הוא מקיים המצוה. וכן הוא בנד"ד כשיארת לי לעיל.

ולפי זה הכי י"ל בנד"ד, שלפי המסקנה של הב"י אף כשהכלי ביד הישראל הראשון עדיין יש חיוב של טבילת כלי אף שהוא פטור מצד אחר דהיינו שהכלי הוא לסחורה (וזה דומה ליום שבת בדין הקריעה הנ"ל), ולכן אם אעפ"כ הוא טובל הכלי עדיין הוא י"ח וכדמצינו לגבי קריעה או מילה בשבת, או באונן שרוצה לקרות ק"ש כנ"ל.

ולכן נד"ד אינו דומה למי שמקיים מצוה שלא בזמן חיוב שלא י"ח כלל, כגון מי שנטל לולב כשהוא עדיין לילה או תקע שופר כשהוא עדיין לילה וכו', דשאני התם שאין באותו זמן חיוב כלל, משא"כ בנד"ד שהחיוב על הישראל הראשון אלא הוא פטור מטעם אחר, דהיינו שהכלי הוא לסחורה. וראיתי ביביע אומר הנ"ל, שכתב, "הסוחר פטור ועטיר מעיקרא על הכלים הנמצאים אצלו לסחורה, ולא בני טבילה ניהו כלל". ולענ"ד זה אינו, וכשפירשתי בדברי הב"י הנ"ל.

לצרכי סעודה א"צ להטבילו, שהרי שאול הוא בידו עכ"ל. והיה נ"ל דישראל שקנה כלי מנכרי לסחורה, אם מכרו לישראל אחר אין הקונה צריך להטבילו דכיון דלא נתחייב ביד הראשון, שהרי לא היה עומד אלא לסחורה, ודמי להא דהג"א בלקחו לחתוך ולא לצרכי סעודה, אבל מדסיים וכתב שהרי שאול הוא בידו, משמע שאם היה לקוח בידו היה חייב טבילה, וא"כ ה"ה בלוקח מהעומדין אצל ישראל לסחורה כיון שמנכרי לקחם, וכן הורה מורי הרב הגדול מהר"י בי רב ז"ל.

ויש לפרש מ"ש הב"י בתחילה, דהיינו "והיה נ"ל דישראל שקנה כלי מנכרי לסחורה, אם מכרו לישראל אחר אין הקונה צריך להטבילו דכיון דלא נתחייב ביד הראשון, שהרי לא היה עומד אלא לסחורה, ודמי להא דהג"א בלקחו לחתוך ולא לצרכי סעודה". וי"ל שכיון שביד הישראל הראשון שקונה הכלי מהנכרי, הכלי פטור מטבילה פקע החיוב לגמרי, וכשישראל השני קונה הכלי, הוא כמי שקונה כלי מישראל אחר שאין חיוב עליו להטביל הכלי, שהרי כל טעם הטבילה הוא רק מפני "שיצאו מרשותו של נכרי לרשות של ישראל", כמ"ש הב"י בריש ס"קכ בשם הירושלמי ע"ש. וא"כ כיון שהישראל הראשון הוא פטור לגמרי כיון שהכלי הוא לסחורה, וכיון שהישראל השני קונה רק מישראל אחר, ממילא שאין חיוב כלל, לא על הראשון ולא על השני, להטביל הכלי (ויש לדמות זה למ"ש הרמב"ם הל' מעשר פ"ב הל"א וב, שאינו חייב להפריש מעשר מן התורה אם הפירות לסחורה, וכן הלוקח פטור ג"כ פטור לגמרי מן התורה ע"ש).

ולפי זה יש לדון במ"ש הב"י אחר כך, דהיינו "אבל מדסיים וכתב שהרי שאול הוא בידו, משמע שאם היה לקוח בידו היה חייב טבילה, וא"כ ה"ה בלוקח מהעומדין אצל ישראל לסחורה כיון שמנכרי לקחם". ונראה שצ"ל שהטעם הוא מפני כשהכלי היה ביד הישראל הראשון עדיין יש חיוב להטביל הכלי, ולא פקע החיוב כלל, אלא הישראל הראשון עדיין פטור כיון שבאותו זמן הכלי הוא רק לסחורה, אבל כשהישראל השני קונה הכלי, ממילא פרח הפטור של "לסחורה", ונשאר החיוב שהיה שם בתחילה, דהיינו להטביל הכלי. הרי למסקנה נראה שהחיוב לא פקע כלל ביד הראשון אלא שהוא רק פטור באותו זמן כיון שהכלי הוא לסחורה.

ולפי זה יש לדמות דין זה למ"ש מרן בי"ד ס"שמ כח, "הקורע בשבת על מתו, אע"פ שחלל שבת יצא ידי

הוא חייב, צ"ל דלא אמרינן שפקע החיוב לגמרי ביד הראשון, וכשכבר ביארתי.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קכב.

שאלה: האם צריך להטביל "תרמוס".

תשובה:

לכבוד הרה"ג רותם אפלבוים שליט"א.

א) כתב כת"ר, "בעניין טבילת כלי הנקרא "תרמוס" שחלקו הפנימי הנוגע במשקה עשוי מזכוכית ואילו בחלקו החיצוני הוא עשוי מפלסטיק (שלדעת רוב פוסקי זמנינו פטור מין זה מטבילת כלים), האם הולכים אחר החלק הפנימי וחייב בטבילה או שהולכים אחר החלק החיצוני ופטור.

וגוף הספק הוא על פי מה שכתב הש"ך (יו"ד סימן קכ אות יג) גבי כוס ממתכת שמעמידה מעץ, שיש לחלק, שאם ללא העץ אי אפשר לשתות כלל בכוס כגון שהעץ מחבר את חתיכות המתכת ובלעדיו תתפרק הכוס, שאז אין לברך. אבל אם הכוס ממתכת מתוקנת בפני עצמה והעץ רק מבחוץ, וגם ללא העץ היה אפשר להשתמש במתכת חייב בטבילה בברכה.

ומדבריו מבואר שחיישינן למאן דאמר שהולכים אחר המעמיד. וגם כאשר משתמש במתכת אם ללא המעמיד הפטור לא היה יכול להשתמש במתכת, אין לברך. וכדבריו פסק בחכמת אדם (כלל עג הלכה יא) בזה הלשון "וכוס של כסף שהוא עשוי כתיקונו רק שהוא מחובר בכלי עץ טעון טבילה, אבל אם לא היה העץ לא היה הכוס מתוקן כלל והעץ הוא מעמידו, מטביל בלא ברכה (סעיף ז)" עכ"ד. ומזה יש לדון גבי תרמוס הנ"ל, האם נחשב המיכל החיצוני מהפלסטיק למעמיד משום שמשמר ומגן על הזכוכית (באופן יחסי) משבירה. ועוד שעל ידו יש אוויר בינו למיכל הזכוכית המסייע לשמירת החום. וזה על פי מה שמבואר בכסף משנה (הלכות כלים פרק ד הלכה ח) גבי טבעת של מתכת וחותמה של אלמוג דטמאה, דאזלינן בתר טבעת המעמדת, אף על פי שעיקר התשיש הוא בחותם, מפני שמשמרת ומקיימת את החותם ע"ש.

שוב העיר הרב הנ"ל על מה שכתבתי לעיל, וזה מה שהשבתי לו:

כת"ר הביא הפרי חדש (אות כב) בדין השואל כלי מישראל חבירו שקנה מן הגוי לסחורה, שפטור השואל. וכתב הפר"ח בטעם הדבר, "כיון שהראשון לא לקחו לצרכי סעודה, אין כאן עתה בידו חיוב טבילה. וגם השני שהוא שואל בידו אין לו חיוב טבילה. ואין כאן חיוב טבילה אלא כשהראשון לקחו לצרכי סעודה או כשהשני קנאו מהראשון לצרכי סעודה". ולפי זה כתב כת"ר, "מפורש שכל עוד קנה את הכלי לסחורה עדיין לא נתחייב כלל בטבילה."

ויש לשיב דאה"נ שאין "חיוב טבילה" כלל, והלא אף לגבי מצוות קריעה בשבת י"ל שאין "חיוב קריעה" בשבת כלל, אבל עדיין מצינו שאם הוא עובר וקורע בשבת שהוא מקיים המצוה. ולכן עדיין י"ל הכי לגבי טבילה כשקנה הראשון הכלים לשם סחורה, שאין לו חיוב כלל להטביל הכלים, אבל אה"נ אם הוא רוצה להטביל אותם שהוא י"ח.

וכת"ר הביא דברי התוס' ע"ז עה: ד"ה אבל, "אומר רבינו שמואל, ישראל ששאל כלי מישראל חבירו שקנה מעובד כוכבים צריך טבילה, כיון שבא לידי חיוב טבילה ביד ישראל ראשון". וכתב כת"ר על זה, "משמע שאם לא בא כלל לידי חיוב טבילה יש לפטור את השואל כדין שואל מן הגוי, כמו שכתב הבית יוסף גבי סחורה. ואין לזה סתירה כלל מדברי הב"י שהביא כת"ר, שי"ל למסקנת הב"י כל שלא נתחייב הכלי בטבילה יש לפטור אבל אם נתחייב כגון שקנה הישראל השני ממנו לסעודה, עתה נתחייב בטבילה."

ויש להשיב, דאה"נ שאם לא בא לידי חיוב ביד הישראל הראשון שיש לפטור את השואל, אבל עדיין יש לדון בגדר של "לא בא לידי חיוב" ביד הראשון. ועדיין יש מקום לומר שאף אם אין חיוב ביד הראשון, מ"מ אם הוא אעפ"כ רוצה להטביל הכלים הוא מקיים המצוה, וכדמצינו בקריעה בשבת, וק"ש לאונן לדעת רש"י והרמב"ם.

ובדעת הב"י נראה שיש לפרש דעתו בסיפא לפי מ"ש ברישא, ולכן כיון שברישא הוא כתב שהישראל השני שקונה הכלים מישראל הראשון שקנה אותם לשם סחורה, הישראל השני הוא פטור לגמרי, צ"ל שפקע החיוב לגמרי ביד הראשון, ולכן כשכתב הב"י בסיפא שהישראל השני

(עיין רש"י שבת ס.) מ"מ עדיין המסמר הוא העיקר, כיון שהעץ משמש למסמר. ומקורו של הרמב"ם במשנה בכלים בפ"ג, ולא נזכר שם כלל הענין של מעמיד אלא רק הענין של משמש. ואף שמצינו בשבת נט: שכתוב שם, "דתניא היא של מתכת וחותמה של אלמוג טמאה, היא של אלמוג וחותמה של מתכת טהורה, ורבי נחמיה מטמא שהיה רבי נחמיה אומר בטבעת הלך אחר חותמה, בעול הלך אחר סמלוניו, בקולב הלך אחר מסמרותיו, בסולם הלך אחר שליבותיו, בערסי הלך אחר שלשלותיו, וחכמים אומרים הכל הולך אחר המעמיד." והוא מהתוספתא דכלים ב"מ פ"ג ע"ש. מ"מ נראה שהרמב"ם סבר שמה שכתוב במשנה בכלים פליג על התוספתא, שנראה מהמשנה שהעיקר הוא מה משמש למה, ולכן י"ל שלגבי הסולם כיון שצדדי הסולם משמשים לשליבותיו יש לאזיל אחר שליבותיו, ודלא כהתוספתא לדעת החכמים. וגם לגבי הקולב לדעת חכמים שפליגי על ר"נ נחמיה העץ הוא העיקר שהוא המעמיד, כמו שפירש"י שם, "קולב הוא כמין עמוד... ומסמרין תחובין בו ותולין בהן אבנטים ורצועות למכור." ומאי שנא זה ממ"ש הרמב"ם "וכן מקל שקבע בו מסמרים כדי להכות בו", שלדעת הרמב"ם המסמרים הם העיקר. אלא צ"ל שהוא לא סבר הדין של מעמיד, אלא העיקר הוא מה משמש למה.

ועוד י"ל שנראה שאין דברי התוספתא מוסכמים שכתוב בשבת טו: "ור"מ היא דאמר הכל הולך אחר המעמיד, דתניא כלי זכוכית שנקבו והטיף לתוכן אבר, אמר רשב"ג ר"מ מטמא וחכמים מטהרין." הרי נראה מכאן שלחכמים אין לאזיל אחר המעמיד, ודלא כהתוספתא. ואף שהתוספות שם בד"ה ורבי, מחלק בין זה ובין לדין בשבת נט:, מ"מ נראה שסבר הרמב"ם שהם פליגי, ולכן כיון שאין דברי התוספתא מוסכמים, וכיון שנראה שהמשנה בכלים בפ"ג לא הזכיר כלל המעמיד, אלא מה משמש למה, צ"ל שאין לחוש לדין של מעמיד, אלא למה משמש למה, כמו שכתוב בפירוש במשנה בכלים פ"ג.

ואף שמצינו לגבי הטבעת שכתב הרמב"ם בהל"ו, "טבעת של מתכת וחותמה של אלמוג טמאה", שהעיקר הוא הטבעת ולא החותם, וזה קשה להבין כיון שהלא הטבעת משמשת להחותם, ובשלמא אי אמרינן שהעיקר הוא המעמיד אז יש לאזיל אחר הטבעת, אבל אנן אמרינן שהרמב"ם סבר שהעיקר הוא מה משמש למה, והלא בזה י"ל שהחותם הוא העיקר. וכבר הרגיש המהר"י קורקוס בזה, בכ"מ שם הל"ז וז"ל "טבעת של מתכת וחותמה של אלמוג דטמאה דאזלינן בחר טבעת המעמדת אע"פ שעיקר

כך שנראה לכאורה שע"פ פסק הש"ך וחכמת אדם יש להטביל כלי זה ללא ברכה. ואע"פ שלפי מה שכתב הפרי חדש (יו"ד סימן קכ אות טז) בדעת שו"ע ברור שיש לברך בכלים אלו, שאין הולכים אחר המעמיד יעויין שם. וכן נראה עיקר לבני ספרד. אמנם שאלתי בעיקר לבני אשכנז שחוששים לדעת הש"ך וחכמת אדם, האם נחשב בנידונינו למעמיד. "ע"כ דברי כת"ר.

נראה שצריך להטביל הכלי בלי ברכה, כיון שהפלסטיק בנד"ד הוא מעמיד, אף שהוא אינו נוגע במשקה בתוך הכלי. וזה מפני שקשה מאד להשתמש בכלי זה אם אין הפלסטיק בחוץ, וגם הפלסטיק מועיל בשמירת החום. ויש דלמות זה לטבעת שיש עליה חותם בשבת נט: שהטבעת היא המעמיד, וזה אף שאפשר בדוחק להשתמש בחותם בלי הטבעת, מ"מ כיון שזה דבר קשה לאחוז החותם בלבד בידו, והטבעת מועילה לזה, שפיר הוא שהטבעת נחשבת למעמיד. ולכן ה"ה בנד"ד שאת"ל שהזכוכית בתורמוס ראוי לשימוש בפני עצמו, מ"מ כיון שזה קשה כיון שהוא דבר קל שתישבר הזכוכית, וגם הוא קשה לזכוכית לעמוד בפני עצמו, מסתברא שהפלסטיק בחוץ הוא מעמיד. וכ"ש כיון שהכסוי של התורמוס הוא מפלסטיק ואם אין שם כסוי אז הזכוכית אינה יכולה לשמור חום המשקה שבתוכה כנודע.

ב) אלא יש לפקפק במ"ש כת"ר שלדעת הרמב"ם אזלינן אחר המעמיד שנראה לענ"ד שהרמב"ם לא סבר הדין של מעמיד, אלא העיקר אצלו הוא מה משמש למה, וכיון שי"ל שהפלסטיק משמש לזכוכית אז הזכוכית היא העיקר ואין לחוש לפלסטיק. וכן נראה ממ"ש הרמב"ם בהל" כלים פ"ד הל"ה, וז"ל "העושה כלי מקצתו מן העץ ומקצתו מן המתכת, אם היה העץ משמש המתכת מקבל טומאה, ואם היתה המתכת משמשת את העץ הכל טהור, כיצד מפתח של עץ ושיניו ממתכת, אפילו שן אחד, הרי זה מקבל טומאה, היתה היא ממתכת ושיניים שלו מעץ הכל טהור." ויש לדון בזה, שהלא גוף המפתח הוא מעמיד לשיניו, שהמפתח אוחד בחוזק את שיניו כדי שהאיש יכול לפתוח הדלת. אלא שאין לחוש למעמיד, אלא העיקר הוא מה משמש למה, ולכן כיון שגוף המפתח משמש לשיניו צ"ל הוא העיקר. וכן הוא בהל"ט שם וז"ל "וכן מקל שקבע בו מסמרים כדי להכות בו מקבל טומאה, שנמצא העץ משמש את המתכת." הרי אף שהעץ הוא מעמיד להמסמר, שהמסמר נתחב בתוך העץ, וע"י כן המסמר נקבע בעץ

הגרעין נעשה לאחר כבישת הזיתים, יש להטבילו בברכה [ורק אם המכשיר מיועד להוצאת גרעינים קודם הכבישה אינו צריך טבילה מעיקר הדין מכיון שצריך תיקון נוסף ורק טוב להטבילו ללא ברכה]. עכת"ד ע"ש.

אמנם לענ"ד נראה שדין כלי זה תלוי במחלוקת בין הגרש"ז אויערבך זצ"ל להגר"ש וואזנר שליט"א בעניין מפצח אגוזים. שלדעת הגרש"ז (שו"ת מנחת שלמה ח"ב סימן סו אות ו) חייב בטבילה בברכה, מכיון שרגילים להביא האגוזים לסעודה יחד עם הקליפה שעליהם הרי זה חשיב כגוף המאכל, ועל כן המפצח חייב בטבילה ע"ש. לפי דבריו נראה שיש להטביל בברכה כלי המיועד להוצאת גרעיני הזיתים לאחר כבישתם. אמנם בשו"ת שבט הלוי (חלק ו סימן רמה) כתב לגבי מפצח אגוזים, שאין השימוש בו אלא בשביל לשבר הקליפה, מה שאין כן במספריים של ירק שעושה בגוף הירק. ועוד שברוב הפעמים על ידי המפצח הזה רק מרססים ומסדיקים הקליפה הקשה והשאר עושים בידים, על כן הלב נוטה שפטור, ועל כל פנים לא יברך עכת"ד. לפי דבריו יתכן שגם כלי זה פטור אפילו שמיועד להוצאת הגרעינים לאחר כבישת הזיתים, משום שנועד רק לסילוק פסולת ולא לתקן בגוף האוכל. וצריך עיון. למעשה נראה לענ"ד שיש להטביל כלי זה ללא ברכה. "ע"כ דברי כת"ד.

(ב) **בתחילה** י"ל שמ"ש הש"ך בס"ק ס"ק יא טעם לפטור כלי מטבילה אם הוא מיוחד רק לשימוש אחד, זה רק לגבי כלי ש"הדבר שמתקנים אותו צריך עדיין תקון אחר", אבל בנד"ד שהזיתים ראויים לאכילה, ואין צריכים תקון אחר, ממילא שהכלי צריך טבילה. וכתבתי זה מפני שראיתי בפר"ח שם ס"ק יג שהקשה על הש"ך, ונראה שהבין הפר"ח שהש"ך מיירי אף כשאין צורך לשום תקון אחר, אבל כשאני לעצמי נראה שהש"ך מיירי רק באופן שעדיין המאכל צריך תקון אחר. ולכן אין לפטור הכלי בנד"ד מטבילה מטעם זה.

ועוד י"ל שכתב הפרישה שם בס"ק ח, "נראה לענ"ד דר"ל מספריים שנוקבין את הירק בהן אפ"ה לא מחייב מעיקר תקון צרכי הסעודה." ודבריו סתומים, שעדיין אינו מבואר מאיזה טעם אין זה בכלל תקון צורכי הסעודה. וראיתי בט"ז ס"ק ז שהביא דברי הפרישה, וכתב "ודברי הפרישה הם אמת. וכתוב באו"ה דה"ה כברזל שמתקנין בו קרעפלי"ך... ובכולל הטעם דכל שצריך לדבר המשתמש לבישול א"צ טבילה." ולענ"ד נראה שהטעם שהט"ז כתב

התשמיש הוא בחותם, ולא הוי משמש את העץ אלא היכא דהוי לנוי שאין שם שום תועלת אלא יפוי העץ בלבד". ע"ש. ולא ירדתי לסוף דעתו בזה, שעדיין זה קשה דמאי שנא זה מדין מפתח של עץ ושיניו של מתכת או מדין מקל של עץ שקבע בו מסמרים, שהעיקר הוא המתכת, אף שאין זה לנוי. ולענ"ד נראה שי"ל בזה שאף לגבי טבעת העיקר הוא הטבעת ולא החותם, ואף שיש תשמיש בחותם כדי לחתום, מ"מ אף הוא לנוי, וכבר מצינו בא"ח ס"א יא, שכתב מרן בסתם "דבר העשוי לתכשיט ולהשתמש בו כגון מפתחות נאות של כסף כמין תכשיט אסור שהרואה אומר שלצורך תשמיש מוציא". הרי נראה שיש לחוש רק לרואה, אבל בעצם כיון שהוא לתשמיש וגם לנוי אין איסור הוצאה שעדיין הוא לנוי. וכן מצינו בע"ז מג: שכתוב שם, "אלו הן מכובדין, שעל השירין ועל הנזמים ועל הטבעות". ופירש"י ואין מכובדין אלא העשוין לתכשיט". הרי אף שהטבעת יש לה חותם כמבואר שם לעיל מזה ויש לו תשמיש, מ"מ עדיין היא בכלל תכשיט, שהכל הוא לנוי. וכן הוא בנד"ד שאף שהחותם יש תשמיש מ"מ עדיין הוא לנוי, ולכן כיון שכבר כתב הרמב"ם בהל"ט, שכל שהוא לנוי הוא משמש לשאר הכלי, לכן אף החותם משמש לטבעת. ואף שהטבעת עצמה היא לנוי, מ"מ היא העיקר והחותם עליה היא טפל, שאפשר להיות טבעת שאין עליה חותם וא"א להיות החותם של טבעת כשאין שם טבעת, ולכן הטבעת היא העיקר. ולכן החותם משמש לטבעת כדי להוסיף על יופי הטבעת. הרי מצינו שעדיין י"ל שלדעת הרמב"ם אין לחוש למעמיד אלא למה משמש למה. ולכן בנד"ד הפלסטיק בחוץ הוא משמש לזכוכית שבפנים, ולכן העיקר הוא הזכוכית, ואין לחוש לפלסטיק כלל. כן נראה לדעת הרמב"ם.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קכג.

שאלה: האם צריך להטביל כלי המיועד להוצאת החרצנים מהזיתים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג רותם אפלבוים שליט"א.

(א) **כתב כת"ר,** "כתב בספר כשרות השלחן (ועוננו הלכות טבילת כלים עמוד קסח) שבמכשיר ידני ביתי שהוצאת

תשובה:

לכבוד הרה"ג רותם אפלבוים שליט"א.

(א) כתב כת"ר, "בעניין כלי החייב בטבילה שנתערב עם כלים אחרים שכבר טבולים ואינו מכיר את הכלי החייב. האם בטל ברוב. דנו בזה הפוסקים. ונראה שבאופן שנתערב בכלים רבים ויש טרחא מרובה להטבילם שדומה למה שכתב הרשב"א (מובא בשו"ע יו"ד סי' קב ס"ג) גבי כלי שנאסר מבליעות איסור שנתערב באחרים ואינו ניכר, הדין הוא שבטל ברוב כדין איסור יבש שנתערב ביבש שבטל ברוב. ואין אומרים בזה דשיל"מ משום שצריך להוציא הוצאות במתירים. ושאלתי בדבר שלא דנו בו הפוסקים שגם באופן שלא אומרים דשיל"מ האם עדיין אינו בטל משום "חתיכה הראויה להתכבד" כגון כוס שראוי לכבד בה אורחים חשובים. וראיתי שכתב הפרי מגדים בנידון הרשב"א גבי הגעלת כלים שהטעם שאין מחמירים בזה משום חתיכה הראויה להתכבד הוא משום שהאיסור רק בלוע בכלי והוא עצמו אינו ראוי להתכבד וכמו שמבואר בשו"ע יו"ד סי' קא ס"ב ע"ש. אמנם נידון דידן גבי טבילת כלים שאני שהאיסור להשתמש בכלי הוא לא מחמת דבר הבלוע אלא שאסור להשתמש בכלי ללא טבילה. ואעפ"כ חשבתי שיש להקל בזה מצד שלא דומה לנבילה שהיא עצמה חתיכה דאיסורא מה שאין כן בכלי שאינו טבול שהכלי עצמו הוא לא איסור בעצם רק שאסור להשתמש בו עד שיטביל מצד גזירת הכתוב או מצד שיכניסו לקדושת ישראל. וצריך עיון." ע"כ דברי כת"ר.

ויש להשיב. כבר מצינו באחרונים שחקרו אם שייך בטול ברוב לגבי מצוות עשה. עיין בעונג יו"ט ס"ד, שסבר דלא אמרינן בטול ברוב לגבי ציציות פסולות שנתערבו בתוך ציציות כשרות. וטעמו משום, "דאפשר לומר דלא מהני ביטול אלא בדבר שאנו דנין עליו שיש בו איסור או פסול, בזה אמרה התורה שאם נתערב ברוב נסתלק פסולו מעליו ונעשה כדבר שנתבטל בו, ואין עוד פסול. אבל בדבר שפסולו מפני שמחוסר מעשה כמו מצה שלא נאפה לשמה, בזה אפילו נתערב במצות האפיות לשמן נמי לא מהני, דמשום שנתבטל לא ישיג מעלת המבטל, ודי לנו שמועיל ביטול להסיר חסרון המתבטל ולא להשיג מעלת המבטל." ע"ש. וכן הוא בשואל ומשיב תליתא ס"קסז, דלענין שימור במצות בעינן שיהיה ודאי ממש ולא אמרינן בטול ברוב, כיון דכתיב ושמרתם את המצות, וכמ"ש בשטמ"ק ב"מ ו: בשם הרא"ש, "בהא דעשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי ספק, דאפילו נימא כל דפריש מרובא פריש, עשירי

בסוף, הוא שייך אף לגבי המספריים, דהיינו שהפרישה מיירי רק לגבי ירקות שעדיין צריכים בישול, ולכן מטעם זה הם פטורים מדינא. וכן ראיתי בפר"ת שם בס"ק ז שכתב כן מדעת עצמו, אלא הוא לא פירש כן לדעת הפרישה. מ"מ כתב הרמ"א שם, "וטוב לטובלו בלא ברכה", דהיינו מצד חומרא. ולכן נראה שמי שסבר כהרמ"א, עדיין צריך להטביל הכלי בנד"ד, ואין להתיר משום דין המספריים, דשאני התם שפירש הט"ז שהוא מיירי רק כשעדיין המאכל צריך תקון אחר כך.

ומ"ש כת"ר בשם השבט הלוי הנ"ל, אינו נראה לענ"ד, שהרי כתב הרמב"ם בהל' שביתת עשור פ"א הל"ג, "ומותר לקנב את הירק ביום הכפורים מן המנחה ולמעלה. ומהו הקינוב שיסיר את העלים המעופשות ויקצץ השאר ויתקן אותו לאכילה. וכן מפצעים באגוזין ומפרכין ברמונים מן המנחה ולמעלה מפני עגמת נפש." הרי מה שהוא מסיר הפסולת הוא בכלל "תקון אוכל", וכן הוא באגוזים כשהוא מסיר הפסולת, דהיינו הקליפה.

וראיתי שכתב הרא"ש בפ"ק דביצה וכן הטור בא"ח ס"שיט וס"תקי, "לזוים ובטנים שנשתברו ועדיין מעורין בקליפהן אע"פ שהפסולת מרובה על האוכל מותרין דלא מיקרי פסולת מרובה כיון דאורחייהו בהכי והוי כמו שומר לפרי, ולא דמי לעצמות וקליפין כיון שנפרדו לגמרי מן האוכל". הרי מבואר שקליפת הפרי אינה נחשבת לפסולת אלא לשומר דהיינו חלק מן הפרי. וכן ביאר הי"ש"ש בביצה פ"ק אות מב. שכתב שם לכאור הרא"ש "אבל הכא מין אחד הוא ואין שם פסולת עליו, ובאיזה ענין שמתקן האוכל מתוך השומר תיקון אוכל בעלמא הוא ואין שם מלאכה עליו." הרי בשלמא שאין איסור כאן מטעם מלאכת שבת, מ"מ עדיין זה בכלל "תיקון אוכל", אף שעדיין הם "מעורין בקליפהן".

ולכן נראה דבנד"ד צריך להטביל הכלי, וגם נראה לענ"ד שמצד הדין מותר לברך על הטבילה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קכד.

שאלה: האם אמרינן בטול ברוב לגבי מצוות טבילת כלים.

שמוכרים אותם במשקל, וכן י"ל לגבי אגוזי פרך, ולכן י"ל שמה שמוכרים פירות אלו במנין הוא מטעם חשיבות, משא"כ בשאר פירות שאינם חשובים שאינם מוכרים אותם אלא במשקל. ולפי זה יש לדון לגבי כלים, שהלא בין אם הם כלים חשובים ובין אם הם גרועים, עדיין מוכרים אותם במנין ולא במשקל, ולכן מצינו שזה שמוכרים אותם במנין הוא אינו מטעם חשיבות אלא שכך דרכם בכל כלים. ואין לומר להיפך, דהיינו ממה שהדרך למכור אותם רק במנין, מוכח שתמיד חשובים הם, שזה אינו שאף כלים שהחוש מעיד שהם גרועים עדיין המנהג למכור אותם במנין, ולכן א"א לומר שהטעם הוא מפני שהם עדיין חשובים. ולכן י"ל שלא שייך הכלל שאין ביטול בדבר שבמנין בכלים כיון שאין החשיבות ניכרת במה שהם מוכרים אותם במנין. וכן יש לדקדק ברש"י בביצה שם שכתב, "כל דבר שיש בני אדם המקפידין עליו מפני חשיבותו למוכרו במנין...". הרי רק אם מוכרים אותם במנין משום חשיבות אין ביטול, משא"כ אם מוכרים אותם במנין לא מפני חשיבות אלא שכך דרכם, כדמצינו בכלים. ולכן יש סברה לומר דשפיר יש ביטול בכלים אף שמוכרים אותם במנין, ודלא כנראה מהפר"מ הנ"ל (ואף לגבי ביצים בגמ' שם, שכתב רש"י "הרבה מוכרין אותה במנין", י"ל שיש מיני ביצים שהם גרועים שמוכרים אותם במשקל, ויש מינים חשובים שמוכרים אותם במנין דוקא, ולכן ניכר החשיבות כשהם מוכרים אותם במנין, משא"כ בכלים כשביארתי).

ויש להביא ראיה לזה ממה דמצינו שכתב הרמב"ם בהל' עכו"ם פ"ז הל"ט, "עבודת כוכבים ומשמשיה וכל התקרובת שלה אסורים בכל שהן....". וכתב כסף משנה שם, "משנה פרק השוכר את הפועל (דף ע"ד) אלו אסורים ואסורים בכל שהן, יין נסך ועבודת כוכבים ועורות לבובין. ופי' רש"י בכל שהן דאפילו חד באלף לא בטיל עבודת כוכבים צורה אחת שעבדה שנתעברה באלף צורות שאינן עבודת כוכבים. ורבינו מפרש דבכלל עבודת כוכבים דמדכר מתניתין איתא נמי משמשיה, דכשם שהיא אינה בטלה אפילו באלף ה"ה משמשיה, וכן משמע מדין כוס של עבודת כוכבים שנתערב בריבוא שיבא בסמוך." ויש לדקדק מה ראיה יש מדין כוס של עכו"ם לשאר משמשיה, הלא י"ל דדין כוס שאני כיון שמוכרים כוסות במנין ויש בכוסות חשיבות מפני זה, משא"כ בשאר משמשיה שאינם מוכרים אותם במנין שעדיין י"ל שיש בטול. אלא צ"ל שאף שדרכם למכור כוסות במנין, מ"מ אין זה מפני חשיבות אלא שכך דרכם בין אם הם כוסות חשובים או לא, ולכן שפיר הוא להביא ראיה מכוסות,

ספק מיקרי, אלא שהתורה התירה ספק זה באיסורין, דכתיב אחרי רבים להטות, ונהפך האיסור להיתר ע"י בטול ברוב, אבל הכא לעולם לא נפיק מכלל ספק עשירי". ע"ש. אלא שיש להקשות עליו ממ"ש הטור וש"ע בס"תנג ג, לגבי עשית מצה מחטים שיש חשש נשיכה מעכבר, שבזה אזלינן בתר הרוב, אף כדי לקיים מצוות אכילת מצה בליל הסדר. וכן הוא ביביע אומר ח"ג א"ח ס"כה ע"ש. ולכן אף לגבי אם יש בטול לגבי מצוות טבילת כלים י"ל הכי שהוא תלוי על מחלוקת הנ"ל. וכן הוא בעוד אחרונים (וגם נראה שזה תלוי על המחלוקת אם אמרינן ס"ס להתיר כדי לקיים מ"ע, וכבר האריכו האחרונים בזה).

(ב) מ"מ נראה לענ"ד שאם אמרינן שיש בטול ברוב במ"ע, אז שוב אין לחוש לדבר חשוב כגון חתיכה הראויה להתכבד או דבר שבמנין וכו'. ובתחילה י"ל שלא ראיתי בפר"מ בס"קב ג, שכתב ששייך בכלים חתיכה הראויה להתכבד כמ"ש כת"ר, שהרי הוא כתב שם במש"ז בסוף ס"ק ח, "וכלי לא הוי מנין דאין איסורו מחמת עצמו, ובכל דברים החשובים בעינן איסור מעצמו". הרי החשש הוא דבר שבמנין ולא חתיכה הראויה להתכבד. וכן נראה, שלא מצינו שגזרו רבותינו בחתיכה הראויה להתכבד אלא במאכל, והטעם הוא כמ"ש הרמב"ם בהל' מאכ"א פ"טז הל"ה, "...והחתיכה חשובה אצלו שהרי מתכבד בה לפני האורחין", ונראה שהעיקר לאורחים הוא המאכל, והכלי שהמאכל בו הוא רק טפל למאכל, וכן הוא שאם יש כלי חשוב בפני האורח אלא המאכל על הכלי הוא גרוע, אז אין כאן שום כבוד לאורח מחמת הכלי החשוב, ולכן י"ל שאין לחוש לחתיכה הראויה להתכבד לגבי כלים. ולכן כתב הרמב"ם שם, "וכן חתיכה של נבלה או של בשר בהמה או חיה או עוף או דג הטמאין שנתערבה...". הרי נראה מזה שהחשש הוא רק לגבי מאכלים.

ולגבי מה שנראה מהפר"מ הנ"ל ששייך דבר שבמנין לגבי כלים יש לדון מסברה. כתב הרמ"א בס"ק א, "ויש אומרים דכל דבר שבמנין, דהיינו שדרכו למנותו תמיד אינו בטל". ובכלל דברים אלו יש אגוזי פרך, ורמוני בדין, וחביות סתומות, וחלפות תרדין, וקלחי כרוב, ודלעת יוונית, וככרות של בעל הבית, כמבואר בביצה ג: ובשאר מקומות. וי"ל שכל זה הוא רק כשניכר החשיבות מטעם שהם מוכרים דברים כאלו במנין דוקא, משא"כ בפירות אחרים שאם הם אינם חשובים אין מוכרים אותם במנין (כ"כ הרמב"ם בפירוש המשנה, הביאו הפרי תאר וכה"ח יו"ד סי' ק"י סע' א' ע"ש). ולכן י"ל שרק רמוני בדין מוכרים אותם במנין משא"כ רמונים משאר מקומות

שאינן כוסות בכלל "דברים שבמניין", ולכן יש ללמוד מזה לנד"ד שאינן כלים בכלל דברים שבמניין. (ועדיין יש לפלפל בראיה זו לפי שיטת הרמב"ם שפסק כר"ע, עיין בב"י בריש ס"ק בדעת הרמב"ם).

ג) ועוד י"ל בזה, שאף אם אמרינן שכלי חשוב אינו מתבטל בכלים אחרים, עדיין יש לדון אם אמרינן כן לגבי מ"ע, שהרי הרבה סוברים שטבילת כלים היא מן התורה, וכן הוא לדעת ר"ת בתוספות יומא עח. בד"ה מכאן, וכן הוא בתוספות יבמות מז: בד"ה במקום, וכן הוא ברבינו יונה בע"ז עה: והרשב"א בח"ג ס"רנה. ועיין בכנה"ג בס"ק מה שהוא כתב על דברי הרשב"א, ועוד ראשונים. וגם מצינו דשאני איסורי תורה כגון נבלה וטרפה וכדומה, שהחפצא איסורא, והאיסור חל על החפצא, וכמ"ש רש"י בשבועות כב: "ואריה הוא דרביע עליהו", משא"כ במצות עשה כגון סוכה או מצה או שופר שהחויב על הגברא לקיים המצוה ואין זה על החפצא כמבואר בנדרים טז. ושבועות כה. ועיין שם בתוספות ד"ה מה, ועוד ראשונים. ולפי זה יש לדון, וי"ל שכל מה שאמרו רבותינו שאין דבר חשוב מתבטל, כגון דבר שבמניין או חתיכה הראויה להתכבד וכו', זה רק כשהחפצא איסורא, משא"כ כשהחפצא דבר היתר כמו לגבי מ"ע, ולכן במ"ע י"ל שאף דבר חשוב מתבטל אם הוא אינו ניכר.

דגברי מוטל איסור חכמים... אבל לא החפצא, וכן כל איסורי חכז"ל המה רק איסורי גברא ע"ש כל דבריו. ועיין עוד בזה במנחת אלעזר ח"ב ס"יח בד"ה והנה, ועיין בהערות במפתחות לח"ג. ולפי זה עדיין י"ל שאין בנד"ד איסור על החפצא, דהיינו הכלי, ועדיין י"ל מסברה שיש ביטול בנד"ד אף בכלי חשוב, שלא אמרו חז"ל שאין דבר חשוב נתבטל אלא באיסורי תורה, משא"כ בנד"ד. ואף שיש לדחות סברה זו, שהרי מצינו שאף באיסור דרבנן גזרו רבותינו שאין דבר חשוב נתבטל, אף שאין החפצא איסורא, מ"מ עדיין י"ל דשאני נד"ד שהאיסור דרבנן הוא רק גזירה כדי לקיים מ"ע של טבילת כלי (משא"כ באיסור דרבנן שהוא גזירה אטו איסור תורה), ולכן בכנה"ג עדיין י"ל שאין הגזירה יותר חמורה מהמ"ע עצמה, ולכן י"ל שלא גזרו רבותינו בנד"ד שאין ביטול לדבר חשוב. וזה כעין מ"ש כת"ר, "ואעפ"כ חשבתי שיש להקל בזה מצד שלא דומה לנבילה שהיא עצמה חתיכה דאיסורא מה שאין כן בכלי שאינו טבול שהכלי עצמו הוא לא איסור בעצם רק שאסור להשתמש בו עד שיטביל מצד גזירת הכתוב או מצד שיכניסו לקדושת ישראל". וכן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קכח.

שאלה: האם מועיל בשעת הדחק (שאינן לו פתרון אחר) להשתמש בכלי ללא טבילה, על ידי שיפקיר אותו כדין ויתכוין שלא לזכות בו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג רותם אפלבוים שליט"א.

א) כתוב בירושלמי פסחים פ"ב הל"ב, "הבקר חמצו בי"ג לאחר פסח מהו, ר' יוחנן אמר אסור, רשב"ל אמר מותר... ר' יוחנן חשש להערמה ורשב"ל לא חשש". ופירש בקרבן העדה שם, "ר' יוחנן חשש להערמה. שמא לא יפקירנו ויאמר הפקרתו". וכן הוא בטור א"ח ס"תמח, וכ"כ הב"י שם בשם הרא"ש, וגם כתב דאנן קי"ל כר' יוחנן שיש לחוש להערמה ע"ש.

וראיתי בשיירי כנה"ג א"ח ס"תמח אות ז, שהוא דן בנדון מהר"ש הלוי לגבי חמץ בספינה, ושוב כתב על הירושלמי הנ"ל. "...על כרחך האי הפקיר חמצו דפליגי ר"י ור"ל לאו בהפקיר חמצו בפני עדים אלא דוקא בהפקירו בינו לבין

ואף דמצינו שאף למ"ד שיש מ"ע מן התורה בטבילת כלים, מ"מ עדיין יש איסור דרבנן להשתמש בכלי קודם טבילה, וכמבואר בישועות יעקב בס"ק ס"ק א (ועיין במנחת אלעזר ח"ב ס"לה מה הוא כתב על דבריו). וכן מבואר בביאור הלכה בס"ש כג ז בד"ה מותר, שכתב "וגם אין איסור זה כי אם מדרבנן אפילו לדעת הסוברים דהטבילה היא מן התורה". ע"ש. ולכן לכאורה י"ל שכיון שיש כאן איסור, והוא על החפצא, עדיין י"ל שאין כלי חשוב נתבטל. אלא זה אינו, שכתב המנחת אלעזר בח"א ס"ה וז"ל "ולענ"ד י"ל על פי דעת הנתיבות הנודעים (בחור"מ ס"רלד משה"א ס"ק ג) דאיסור דרבנן שאכלו בשוגג א"צ כפרה ע"ש. ועל פי זה כתבו האחרונים דאיסור דרבנן הוי רק איסור גברא ולא איסור חפצא. ודבריהם מסתברים, כי הנה בעת שנתנה התורה נפרשו שקצים וכן בע"ח אסורים וחלב וטריפה וכיוצא להיות איסור חפצא רביע עליהם, אבל לחכמים ניתן כח מן התורה מלבד זאת לאסור ולגדור כחכמתם... וא"כ נחזי אנן אם יעשו הב"ד איסור על בשר מין בע"ח המותר או מין המותר אחר שצריכין למיגדר מילתא, היעלה על הדעת כלל שזה יהיה איסור חפצא, דהא הבע"ח הוא מין המותר רק שאקרקפתא

ועוד כתב המטה יהודה שם, "דלא אסרו בירושלמי בהפקיר אלא בחמץ שישנו בידו ואפשר לבערו, אבל בהך נדון דמהר"ש הלוי ז"ל דמיירי בבא לו חמץ בספינה ממדינת הים, וירא שמא יפגע הפסח ולא יבוא הספינה למקום חפצו, דבכה"ג א"א לבערו שאינו בידו, וגם שהוא שיעור רב... וגם חשש הערמה ליכא כל כך בכה"ג, מותר ההפקר ואפילו בינו לבין עצמו, דמילתא דלא שכיח לא גזרו בה רבנן. ויראה שזו היא דעת מהר"ם מריקאנטי ז"ל...". ע"ש. ואף לפירוש זה יש להתיר בנד"ד, כיון שאין לו פתרון אחר, זה דומה לחמץ בספינה.

וראיתי בחק יעקב ס"ק כ שכתב, "חיישינן להערמה ואפילו הפקר גמור ג"כ דינא הכי ואפילו איכא עדים שהפקירו ובטלו לא מהני אם הניח חמץ בביתו". ע"ש. ולכאורה י"ל הכי בנד"ד שאם הניח הכלי בביתו שלא מועיל מה שהוא הפקר הכלי. אלא י"ל שמ"ש החק יעקב הוא דוקא לגבי חמץ שיש איסור של ב"י וב"י ואין להניח החמץ בביתו, משא"כ לגבי טבילת כלי שאין חשש זה, מותר להניח הכלי בביתו. וכן הוא, שהרי כתבו האחרונים הנ"ל שאם נתן הכלי לגוי במתנה הוא יכול להניח הכלי בביתו, וא"כ ה"ה אם הוא הפקר הכלי י"ל שהוא יכול להניח הכלי בביתו.

ולכן נראה שאם אין לו פתרון אחר הוא יכול להפקיר הכלי בפני עדים, כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

שוב ראיתי מ"ש הרה"ג מאור צוברי שליט"א, בספרו מאור טבילה, וז"ל "חקר בקנין דעה עמ' רלד, מהו גדר 'קדושתו של ישראל', אם ההכנסה לרשות ישראל הוא גדר הקדושה, וכשנכנס לבעלותו של ישראל לאחר שהיה בטומאת הגוי, טעון טבילה או דילמא השימוש של ישראל הוא הקדושה אע"פ שעדיין לא נכנס לרשות ישראל, אלא שכל זמן שהכלי עדיין עומד בבעלותו של הגוי, יש בו טומאת הגוי והשימוש של ישראל הוא בלא"ה בטומאה וא"צ טבילה. ונפק"מ לדינא במשתמש בכלי שהיה של גוי ונעשה הפקר [והישראל מכוון שלא רוצה לזכות בו לעצמו ורק רוצה להשתמש בו עכשיו] דלפי הצד הראשון שהקדושה הוא לאחר שנכנס לרשותו של הישראל, א"כ הכא שלא נכנס לרשות ישראל א"צ טבילה, אבל לפי הצד השני שכל שימוש של ישראל בכלי לאחר

עצמו ואין עדים בדבר, דבזה ר"י חייש להערמה שמא יאמר שהפקירו ולא הפקירו, אבל בהפקירו בפני עדים לא שייך לומר שמא יאמר שהפקירו ולא הפקירו, שהרי העדים מעידים שהפקירו. ולפי זה פירש השכנה"ג מ"ש מהר"ם מריקאנטי בס"קנז, שמותר להפקיר חמץ קודם שעה ו' על מנת לזכות בו אחר הפסח ושרי אף באכילה, שאין זה כנגד הירושלמי, שהירושלמי מיירי שלא בפני עדים ומהר"ם מיירי בפני עדים ע"ש.

ולפי זה אף לגבי טבילת כלים י"ל הכי, שאם הפקיר הכלי בפני עדים שהוא פטור מטבילה. ואף אם אחר כך הוא הביא הכלי לתוך ביתו, אין זה גרוע ממה שכתבו האחרונים לגבי נתינת הכלי במתנה לגוי, ולשואלו ממנו לתמיד. וזה כמ"ש בכנה"ג ס"ק הג' ב"י אות יח, לגבי טבילת חביות גדולות, "מצאתי בתשובת כ"י להחכם השלם כמה"ר ישראל זאבי ז"ל, שכתב דאין להם תקנה כי אם ע"י הערמה לתתם מתנה לגוי ולהשאלם מהם...". וכן הסכים השולחן גבוה בא"ח ס"תנא אות ז, וכן כתב ב"ד ס"ק אות יא ע"ש. וכן הוא ברעק"א ס"ק א, וכן הוא בזבחי צדק ס"ק אות יא, וכן הוא בבא"ח ח"ב פר' מטות אות ח, והדר"ת ס"ק ס"ק קיב ע"ש. ולכן י"ל שה"ה בנד"ד דמועיל הפקר בפני עדים, אף שאחר כך הוא הביא הכלי לתוך ביתו לתמיד.

(ב) **אלא** שיש חולקים על השכנה"ג הנ"ל, עיין בפר"ח והמטה יהודה והנהר שלום והחק יעקב שם, שסברו שלר"י יוחנן אין להתיר בפני עדים, ועדיין יש חשש הערמה. אלא עדיין יש לחקור בדבריהם אם שייך הערמה אף לגבי טבילת כלים.

כתב המט"י באות ח, על שיטת השכנה"ג שהתיר הפקר בפני עדים, "וליתא דהחששא דהערמה היא על חמץ אחר שיאמר עליו שהפקירו והוא לא הפקירו, והכי נמי בהפקיר בפני עדים חיישינן שיערים בחמץ אחר שיאמר שהפקירו בפני עדים והלכו להם למדינת הים, והוא לא הפקירו". ע"ש. וי"ל שכל הטעם שאיש זה אומר כן הוא מפני שאם הוא אומר האמת שהוא לא הפקירו והחמץ היה ברשותו, אז שוב אין לו רשות ליהנות מחמץ כיון שחמץ שעבר עליו את הפסח אסור בהנאה. אלא לא שייך חשש זה כלל לגבי טבילת כלים, שאם הוא לא טבל הכלי אין אומרים לו שהכלי אסור בהנאה אלא רק אומרים לו להטביל כליו ותו לא. ולכן אין חשש הערמה כלל בזה.

שיצא מרשות הגוי טעון טבילה, א"כ ה"נ כלי הפקר טעון טבילה לפני השימוש."

ולענ"ד העיקר הוא שכל כלי שאינו ברשות ישראל א"צ טבילה וכצד הראשון הנ"ל, וזה דומה לגר שצריך טבילה כשהוא בא "ברשות ישראל", ואף אם כשהוא עדיין גוי הוא כופר בע"ז שלו ונעשה הע"ז כהפקר, אין זה מספיק כדי ליכנס "ברשות ישראל", ועדיין הוא צריך טבילה. וכן הוא בכלי של גוי, רק כשהוא "ברשות ישראל" הוא צריך טבילה אבל אם הוא הפקר ולא ברשות ישראל הוא א"צ טבילה.

סימן קכו.

שאלה: בעניין חיוב הטבלת כלים המצופים בחומר הנקרא "טפלון". והם כלים (סירים, מחבתות) ממתכת המצופים מבפנים בחומר ממשפחת הפלסטיק. ויש בציפוי זה חשיבות רבה וכלי זה עולה הרבה יותר מכלי אחר עקב הציפוי.

תשובה:

לכבוד הרה"ג רותם אפלבוים שליט"א.

א) בתחילה יש לדון אם הציפוי העיקר או אם המתכת העיקר. ויש ללמוד דין זה מהל' טומאה וטהרה.

כתוב במשנה בכלים פ"כב מ"א, "השולחן והדלופקי שנפחתו או שחיפן בשיש, ושייר בהם מקום הנחת כוסות טמאים, רבי יהודה אומר מקום הנחת חתיכות." ופירש הר"מ שם, "והמבואר שאם חיפן כולן בשיש ולא יניחו ממנו מקום שהן טהורים, לפי שהכלים המכוסים לא יקבלו טומאה...". וכן הוא בר"ש שם שכתב, "ואם היו כולן מחופות שיש טהור ככלי אבנים, דבתר ציפוי אזלינן...". ויש לדקדק מכאן שהציפוי הוא העיקר ולא מה שתחתיו. וגם י"ל שרק אם נשאר מקום שימוש שאינו מכוסה אז אין דין ציפוי, ולכן לזה בעינן מקום הנחת כוסות על השולחן. ולפי זה יש לדקדק שאם על גב השולחן יש ציפוי בכולו אלא רגלי השולחן אינם מכוסות בציפוי, אז עדיין השולחן טהור כיון דאנן אזלינן בזה אחר מקום השימוש, דהיינו על גב השולחן, ואין לחוש למקום בכלי שהוא אינו משתמש בו. וכן ראיתי בנו"ב מה"ק א"ח ס"א ד"ה והנה הב", שכתב "וכן השולחן והדלופקי שמביא שם, היינו כיון שלא נשתייר מקום כוסות ומקום חתיכות, א"כ כל

תשמישו הוא על הציפוי שלמעלה, ולכך בטל השולחן." ע"ש.

ולפי זה י"ל לגבי מחבת, שאם יש ציפוי במחבת של טפלון אז הוא העיקר ואין צריך להטביל הכלי, אף שבחוץ אין ציפוי, וזה מפני שאין אנו משמשים בחוץ אלא רק בפנים.

ב) אלא יש לחקור בזה, האם אמרינן שהטעם שהציפוי הוא העיקר הוא דין מיוחד בעצמו, או אם אמרינן שדין ציפוי בכלל דין מעמיד, וכדמצינו בשבת נט: שרבי נחמיה לא אזלינן אחר המעמיד, ולדעת חכמים אזלינן אחר המעמיד. ולכן אם אמרינן שההלכה כחכמים, אז י"ל שהציפוי הוא כמעמיד, ומטעם זה הציפוי הוא העיקר.

כתוב ביומא עב. "אמר רבי חמא ברבי חנינא מאי דכתיב עצי שטים עומדים שעומדים דרך גדילתן, דבר אחר עומדים שמעמידין את צפויין." וכתבו התוספות שם, (וכתבתי מה שנראה לי הפירוש בסוגריים) "שמעמידין צפויין. נ"ל דאפי' ציפוי זהב שעליהן בטל לגבי ידיהו דבכל דוכתא העץ בטל לגבי המתכת לענין טבילה, ולכל מילי דאמר הלך אחר המעמיד (דהיינו כיון שהמתכת יותר קשה מן העץ, אנן אמרינן שהמתכת מעמיד את העץ, שהחזק מעמיד את החלוש, ולא החלוש את החזק). ובעצי שטים אינו כן שהרי שלחן של עצי שטים היה ומצופה זהב ואפי' הכי תורת כלי עליו שהציפוי בטל לגבי העץ כדאייתא בשלהי חגיגה (דף כו:): ויליף לה התם מקרא. (נראה דשאני כלי המשכן שיש קרא מיוחד לזה, משא"כ במקומות אחרים)". הרי נראה שלפי התוספות, דין ציפוי אינו דין מיוחד בפני עצמו, אלא הוא בכלל דין מעמיד. ולכן י"ל שאם הציפוי הוא ממתכת אז הוא העיקר שהוא יותר קשה מהעץ תחתיו, וכן י"ל בדין שולחן במשנה מס' כלים הנ"ל שהשיש הוא יותר קשה מהעץ של השולחן, והשיש מגן את העץ, ולכן השיש הוא המעמיד. ולכן המשנה הנ"ל היא לפי דעת חכמים שסברו שהמעמיד הוא העיקר. מ"מ בנד"ד המתכת של המחבת היא יותר קשה מהטפלון, וא"כ ממילא שהמתכת היא המעמיד, אף שהיא אינה הציפוי. כן נראה לדעת התוספות.

אלא ראיתי ברש"י ביומא שם, שכתב שני פירושים, וז"ל "ציפויין. ציפוי הזהב מעמידין ע"י מסמרות, לשון אחר שלא התליעו ולא נפל ציפויין." נראה מזה שלשני פירושים אלו, הטעם שהציפוי של מתכת אינו המעמיד

ילפינן מדין מעמיד וגם מציפוי או שמא יש ללמוד רק מאחד מהם. ואף דאמרינן איסורי מטומאה לא ילפינן, מ"מ כתב הבית שמואל באה"ע ס"ו בס"ק לד, "אע"ג דלא ילפינן איסור מטומאה, מ"מ בכה"ג דאיכא סברה ילפינן איסור מטומאה." ולכן אולי י"ל שיש סברה לומר ששוה דיני טבילה לדיני מעמיד או ציפוי.

וראיתי במרדכי בסוף ע"ז, שכתב "...ורבינו מאיר מצריך להם טבילה, וז"ל אשר שאל אדוני על דלי של עץ וחישוקיו שלו של ברזל, אי אזלינן בתר המעמיד לענין טבילה כמו לענין טומאה, נראה לי דאין חילוק ביניהם לענין זה, תדע דאמרינן פ"ק דשבת גבי כלי זכוכית הואיל ותחלת ברייתו מן החול שוויה רבנן ככלי חרס, ופריך אלא מעתה כו' הב"ע שנקבו והטיף לתוכן אבר כו', אלמא מדמינן טבילה לטומאה לענין הלך אחר המעמיד, ושלוש מאיר בר"ב. ויש לדקדק מכאן, שרק אם יש ראייה מפורשת יש ללמוד מדיני טומאה וטהרה, ולכן רק לגבי מעמיד יש ראייה ולכן כתב מהר"ם "לענין זה", דהיינו דוקא לזה ולא בשאר דיני טומאה וטהרה, וכך כתב אחר כך "אלמא מדמינן טבילה לטומאה לענין הלך אחר המעמיד", דהיינו דוקא לענין זה, משא"כ בשאר דינים. ולכן י"ל דבשלמא שיש לאזיל אחר המעמיד בדיני טבילת כלים, אבל אין ללמוד מטומאה וטהרה דיני ציפוי הוא העיקר, ובפרט שהוא כנגד הדין של מעמיד כנראה מרש"י ביומא הנ"ל. ולכן לפי זה י"ל בנד"ד שהמתכת של המחבת העיקר ולא הצפוי ויש להטביל המחבת.

אלא ראיתי במרדכי שם שגם כתב, "ה"ר שמואל מבונבירא לכוסות של עץ המוקפין סביב שפה שלהם מתכת על רגל של כסף... שאין צריכין טבילה הואיל ומקבל שלהן של עץ, מיהו אם מחופין מתכת שקורין פלומ"ר בלע"ז מבפנים מוכיח מכמה משניות שדין כלי מתכות יש להן מגעילן ומטבילן." ע"ש. ויש לחקור מה היא כוונת ה"ר שמואל בזה. מתחילת דבריו נראה דלא אזלינן אחר המעמיד אף "המוקפין סביב שפה שלהם מתכת", ואחר כך הוא כתב שיש להוכיח ממשניות שיש לאזיל אחר החיפוי, דהיינו הציפוי. ונראה שהוא כיון למשנה הנ"ל במס' כלים דאזלינן אחר הציפוי, וגם י"ל שהוא כיון למשנה שלהי חגיגה דתנן, "כל הכלים שהיו במקדש טעונים טבילה חוץ ממזבח הזהב ומזבח הנחושת מפני שהן כקרקע דברי ר"א, וחכמים אומרים מפני שהם מצופים". ופריך הש"ס אדרבה כיון דמצופים ניהו מטמא, ומתרץ אימא חכמים מטמאין מפני שהן מצופים." הרי כוונת המשנה שיש לאזיל בתר הציפוי. ולכן נראה

הוא אינו משום קרא מיוחד לזה כמ"ש התוס' הנ"ל, אלא שכך הוא לפי דין מעמיד, שהרי העץ הוא המעמיד כיון שע"י שהמסמרות בתוך העץ, העץ מעמיד את הציפוי של מתכת, או י"ל שע"י העץ לא נפל הציפוי. הרי אין הדבר תלוי על מהו יותר קשה מחבירו, אלא מה שתחתיו הוא המעמיד למה שעליו. אלא לפי זה יש לדון בדין שולחן במשנה כלים הנ"ל, שהרי צ"ל שהעץ של השולחן הוא המעמיד, ואין לחוש לציפוי של שיש כלל. לכן נראה שצ"ל שדין ציפוי בטומאה וטהרה שאני, והוא דין מיוחד, ואין זה בכלל דין מעמיד, וצ"ל שכל ציפוי בין אם הוא מעמיד או לא, הוא העיקר כדמצינו בשולחן ודלופקי במשנה כלים הנ"ל, ואין ילפינן מפסוק של "עצי שטים עומדים", שבכל דיני טומאה וטהרה אין הציפוי העיקר.

וכן נראה מהרמב"ם שדין ציפוי הוא דין מיוחד, ואינו בכלל דין מעמיד או מה משמש למה, שהרי הוא כתב בהל' כלים פ"ד הל"ד. "חפויי המטה טהורין, וכן כל החפויין בין שהיו של עץ או של עצם או של עור או של מתכת טהורין, שנא' אשר יעשה מלאכה בהן פרט לחפויי הכלים. וכן כלי עץ או עצם שיש בהן בית קיבול שציפם במתכת טהורים, ואין מקבלין טומאה מאחר שציפם ביטלן והציפוי עצמו טהור כמו שביארנו." הרי נראה שבכל פעם הציפוי הוא העיקר והוא מבטל מה שתחתיו, בין אם הוא מעמיד או לא, וכיון שיש פסוק מיוחד ללמוד ממנו שכל חיפוי טהור, ממילא שהכלי הוא טהור (ועיין עוד בזה בערוך השולחן העתיד בהל' כלים ס"קצ שביאר דעת הרמב"ם בדין ציפוי).

וכן נראה דעת הר"ש והרא"ש, שדין ציפוי הוא דין מיוחד בפני עצמו, שהרי כתב הר"ש על המשנה הנ"ל בס' כלים פ"כב, מ"א. "דבית ציפוי אזלינן... בכלי אגב ציפוי בטלי". וכן הוא ברא"ש שם שכתב "או שחיפן בשיש, וטהור, דתורת כלי אבן יש לו." הרי הם לא הזכירו כאן דין מעמיד כלל, אלא נראה שהוא דין מיוחד בטומאה וטהרה "דכלי אגב ציפוי בטלי". וכן נראה מהתוספות בחגיגה כו: ד"ה שאני, שכתבו "גבי שלחן ודלופקי היכא דלא שייר כלום בטל העץ אגב הציפוי". הרי הם לא הזכירו דין מעמיד אלא רק בטול ע"ש. הרי מצינו שנראה שלרוב הראשונים דין ציפוי הוא דין מיוחד, ואינו בכלל דין מעמיד.

(ג) **ולפי** זה יש לדון לגבי טבילת כלים, האם ילפינן דיני טבילת כלים מטומאה וטהרה, ואם אמרינן שכן הוא האם

שכוונת ה"ר שמואל לומר שיש ללמוד דיני טבילה מדיני ציפוי בטומאה וטהרה, ודלא כנראה מהמהר"ם הנ"ל.

אלא אם כן כוונתו יש להעיר עליו שכתוב בע"ז, "קוניא פליגי בה רב אחא ורבינא, חד אמר כתחלתו, וחד אמר כסופו, והלכתא כסופו." ופירש"י, "קוניא, פלומיר"י תחלתו של חרס וחופין אותן בחופיא של אבר ותשמישו ע"י צונן וניקח מן העובדי כוכבים. כתחלתו, ולא בעי טבילה דלאו מתכות הוא. כסופו, בתר סופו אזלינן שחיפהו מתכות וכלי מתכות הוא ובעי טבילה." וזה קשה דאם אמרינן שהציפוי הוא העיקר כדמצינו בדיני טומאה וטהרה, מאיזה טעם חולקים רב אחא ורבינא שהרי דין זה "בכמה משניות", והגמרא לא הזכירה דין ציפוי כלל, וגם הראשונים לא הזכירו שדין קוניא תלוי על דין ציפוי בדיני טומאה וטהרה. וכן בטור וב"י לא מצינו שהזכירו דין ציפוי מדיני טומאה וטהרה.

ולכן נראה בזה כמ"ש האחרונים שאם דין אחד נמצא בראשון אחד ושאר הראשונים לא הזכירו, י"ל ששאר הראשונים לא הסכימו לדין זה. עיין בלב חיים ח"ב ס"פ. דף נ ע"ג שכתב בשם החקרי לב, "זה כלל גדול בתורה מוסכם ומסור בידינו מגדולי רבני האחרונים ובפרט מוהריב"ל, בדין מחודש שחידש אחד מן הראשונים ואין זכר לזה משאר דברי הראשונים שיש לדון דחולקין עליו דאם איתא להא לא הווי שתקי הפוסקים מינה." ע"ש עוד בכלל זה. ועיין עוד בערוך השולחן ח"מ ס"רפא אות ט לגבי בכור שכתב, "לא מצאנו לכל הראשונים שיזכירו זה גם הטור והש"ע לא הזכירו זה כלל ע"כ היא דעה יחידאה." דהיינו שאין סומכין עליה אף שזו היא דעת הרמב"ן, עיין בצ"ח ח"כ ס"צא, ועיין עוד בדגל מחנה אפרים א"ח ס"א. בד"ה ואף קדיש, שכתב לגבי החיוב של אמירת קדיש אחר לימוד תורה, "כיון דכל הפוסקים אשר בית ישראל נכון עליהם השמיטו זה ולא הזכירוהו כלל ואי הוה דינא הכי לא הווי שתקי מינה." ע"ש. וה"ה בנד"ד י"ל הכי, שכיון שכל הראשונים לא הזכירו שיש ללמוד דין ציפוי לגבי טבילת כלים מדין ציפוי בטומאה וטהרה, ממילא דלא קי"ל כסברת ה"ר שמואל הנ"ל, ובפרט שהוא לא הזכיר בפירשו כוונתו ולאיוזו משניות הוא כיון. כן נראה לענ"ד.

טומאה וטהרה, מ"מ י"ל שכיון שנראה מהמהר"ם הנ"ל שאין ללמוד דיני טבילה אלא ממה שהוא מפורש דילפינן מדיני טומאה וטהרה, נראה דהכי קי"ל ואין ללמוד מדין ציפוי בטומאה וטהרה.

ולפי זה י"ל בנד"ד שלדעת מרן שאין צריך להטביל המחבת כיון שבש"ע ס"ק כ ז, הוא פסק כהתוספות והרא"ש שהעיקר הוא מקום השימוש, וכיון שמקום השימוש בנד"ד הוא הטפולון ממילא שאין צריך להטביל המחבת. אלא לאלו שחוששין למעמיד (עיין בש"ך שם) יש להטביל המחבת בלי ברכה.

ואף שהציפוי מטפולון הוא דק, עדיין יש לחוש לו, כיון שהוא כחציצה בין המאכל והמחבת, ומצינו בחציצה שכל שיש ממשות הוא בגדר של חציצה כמ"ש הש"ך בי"ד קצח ס"ק כא, שדיו חוצץ כיון שיש בו ממשות ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד שיש לחוש לטפולון אף שהוא דק, כיון שעדיין יש בו ממשות. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קכז.

שאלה: האם אורח מותר לאכול בבית שאינם מקפידים על טבילת כלים. והוא הערה על מה שכתבתי בח"א ס"ק לו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג רותם אפלבוים שליט"א.

(א) **כתב** כת"ר, "בעניין אכילה בבית אנשים שאינם מקפידים על טבילת כלים. האם מותר לאכול שם בכליהם אע"פ שידוע שלא הטבילום. ראיתי מה שכתב כת"ר על זה בשו"ת "ארחותיך למדני" (ח"א סי' קלו) ויסוד דבריו ע"פ דיוק מתוס' שמה שמצינו שיש איסור לישראל ששואל כלי מחבירו, לאכול בכלי ללא טבילה, אע"פ שהוא אינו בעל הכלי. זה דווקא משום שהוא נכנס בגדר שואל להתחייב באחריות, אבל בנידונינו שאוכל בבית חבירו אינו נחשב אפילו לשואל אלא למשתמש בעלמא, וזה לא מצינו שאסרו.

ולענ"ד יש להעיר על זה. דהנה על דברי הגמרא (ע"ז דף עה ע"ב) ששואל מן הגוי פטור מטבילה. כתבו התוס' (שם ד"ה אבל) בשם רשב"ם "ישראל ששאל כלי מישראל

וזה שלא כדמצינו במהרש"ם ח"ג ס"כ שלמד דיני טבילת כלים מדיני ציפוי בטומאה וטהרה ע"ש. ואף שהנו"ב הנ"ל פלפל אם יש לדמות ציפוי על התפילין לדיני ציפוי בדיני

כששניהם ישראלים אין חיוב על האורח להטביל הכלים כיון שאין זה דומה ל"שנחלטו" כלל. וכבר כתבתי בתשובה שם, שכוונתי ללמד זכות על אלו שאינם מקפידים בזה, ולכן שפיר יש לפרש דברי הרשב"ם כשפירשתי כדי ללמד זכות, אף שגם יש לפרש דבריו כמ"ש כת"ר.

וגם כתבתי בתשובה שם, "שהאיסור של שימוש בכלי קודם טבילה דומה לאיסור של אכילה קודם תפלת מנחה בשבת ט: דהיינו משום שמא הוא ישכח ולא יתפלל. ולא אמרינן שהמאכל של אותו איש אסור גם לאחרים, שפשוט שהחשש הוא רק על מי שיש החיוב של תפלת מנחה. ולפי זה כן הוא בנד"ד י"ל שהאיסור לשמש בכלי סעודה קודם טבילה הוא משום שמא הוא ישכח להטביל את כליו, וזה שייך רק על מי שחל החיוב, דהיינו בעל הכלי, ולא על אחרים. וכן יש לדקדק בלשון הרמב"ם שכתב בפ"ז דמאכלות אסורות הל"ג, "הלוקח כלי תשמיש סעודה מן העכו"ם... מטבילין במי מקוה ואחר כך יהיו מותרין לאכול בהן ולשתות." ע"ש. נראה שהאיסור של אכילה ושתיה קודם טבילה הוא רק על "הלוקח".

והעיר כת"ר, "יש להעיר על מה שכתב שם באות ה, שמלשון הרמב"ם נראה שחיוב טבילה הוא רק על הלוקח, ממה שכתב (הלכות מאכלות אסורות פ"ז ה"ג) "הלוקח כלי תשמיש סעודה מן העכו"ם מכלי מתכות וכלי זכוכית, דברים שלא נשתמש בהן כל עיקר מטבילין במי מקוה ואחר כך יהיו מותרין לאכול בהן ולשתות" עכ"ל. וכנראה רצה להביא ראיה ממה שפתח הרמב"ם בלשון "הלוקח" ואח"כ כתב מטבילין ואח"כ יהיו מותרים לאכול בהם. ומכאן דייק שחיוב הטבילה הוא רק על הלוקח. ואחר בקשת המחילה מכ"ת, אין דבר זה נראה, דמה שכתב הרמב"ם "הלוקח" כוונתו לאפוקי שואל ושוכר מן הגוי שפטורים מטבילה. ותו לא מידי. ופשוט."

ויש להשיב, דאה"נ כוונת הרמב"ם כמ"ש כת"ר, אלא גם יש לדקדק בלשונו שהחיוב של טבילה הוא רק על "הלוקח", ולא על אחר. ואין פירוש אחד דוחה פירוש אחר, אלא זה וזה בכלל דבריו. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

חבירו שקנה מגוי, צריך טבילה, כיון שבא לידי חיוב טבילה ביד ישראל ראשון" עכ"ד. ונראה פשוט שאין הבדל בין אם הישראל ממש שאל את הכלי מאת חבירו שאז אסור לו להשתמש בו ללא טבילה, לבין אם חבירו מגיש לו בביתו לאכול בכלי זה, שגם אז אסור לו לאכול בכלי זה ללא טבילה. זיל בתר טעמא דרשב"ם "כיון שבא לידי חיוב טבילה ביד ישראל ראשון", שכאן אין פטור שואל, כיון שהכלי כבר נחייב בטבילה. בשונה משואל ממש מגוי שפטור מטבילה. ולא דנים כאן כלל מצד התחייבות באחריות אלא אם הכלי כבר נתחייב בטבילה.

ומה שנקט הרשב"ם בדווקא "שואל" ולא כתב בסתמא ישראל שאוכל בכלי בבית חבירו. הטעם פשוט שהלך אחר לשון הגמרא שה"שואל" מן הגוי פטור. ועל זה קאמר שזה דווקא שואל מן הגוי ולא שואל מישראל שקנה מהגוי. ולא בא לומר דווקא שואל. ומה שהגמרא נקטה "שואל" מן הגוי שפטור, לרבותא נקטה, וכמו שמבואר בדברי המאירי (ע"ז דף עה עמוד ב) "מעשה שאל או שגר ממנו אף על פי שמתחייב בשמירתם אינו צריך טבילה אף על פי ששאלה ושכירות קונין לענין דיני ממונות לקצת דברים, לענין איסור אין קונין." ע"כ דברי כת"ר.

ויש להשיב. אה"נ שיש לפרש דברי הרשב"ם כמ"ש כת"ר, אבל נראה שגם יש לפרש דבריו כשכבר ביארת. ועוד, כתוב בגמ' שם, "א"ל כלי סעודה אמורין בפרשה אמר רב נחמן אמר רבה בר אבבה לא שנו אלא בלקוחין וכמעשה שהיה אבל שאולין לא". ופירש"י, "בלקוחין. שנחלטו ביד ישראל". ולפי זה י"ל שיש ללמוד כל דיני "לקוחין" ממעשה מדין, ולא דוקא כשישראל לוקח כלי מעכו"ם, אלא ה"ה כישראל לוקח הכלי מחבירו וחבירו עדיין לא טבל את הכלי, שהחיוב שחל על הישראל השני הוא רק "שנחלטו" בידו בקנין גמור, ולא די בשאלה לבדה. אלא חידש הרשב"ם שאין דין ישראל ששואל מישראל אחר, דומה לישראל ששואל מגוי כיון שהחיוב כבר חל הישראל הראשון. אלא י"ל שזה רק כשיש שאלה מרשות לרשות שזה כמ"ש המאירי הנ"ל "מעשה שאל או שגר ממנו אף על פי שמתחייב בשמירתם אינו צריך טבילה אף על פי ששאלה ושכירות קונין לענין דיני ממונות לקצת דברים, לענין איסור אין קונין", שלגבי ישראל השני הוא חייב בשמירתם ושאלה ושכירות קונין לענין דיני ממונות לקצת דברים, ולכן זה דומה קצת ל"שנחלטו", אבל כשאין שאלה מרשות לרשות, אלא רק האורח אוכל בבית ישראל אחר, י"ל שאף לדעת הרשב"ם

סימן קכח.

שאלה: האם ניתן להקנות לגוי ע"י שליח שיקנה עבורו מכשיר חשמלי, והוא יפטר מטבילת כלי [מצד דיני הקניינים].

תשובה:

לכבוד הרה"ג ברוך הרניק שליט"א.

א) **מצינו** לגבי טבילת מכשירי חשמלי, כמה סברות. י"א לתת הכלי במתנה גמורה לגוי ולשואלו ממנו לתמיד. וזה כמ"ש בכנה"ג ס"ק הג' ב"י אות יח, לגבי טבילת חביות גדולות, "מצאתי בתשובת כ"י להחכם השלם כמה"ר ישראל זאבי ז"ל, שכתב דאין להם תקנה כי אם ע"י הערמה לתת מתנה לגוי ולהשאילם מהם...". וכן הסכים השולחן גבוה בא"ח ס"תנא אות ז, וכן כתב בי"ד ס"ק אות יא ע"ש. וכן הוא ברעק"א ס"ק א, וכן הוא בזבחי צדק ס"ק אות יא, וכן הוא בבא"ח ח"ב פר' מטות אות ח והדר"ת ס"ק ס"ק קיב ע"ש.

ולפי זה נראה שאף ע"י שליח מותר לעשות הקנין, דשלוחו של אדם כמותו מן התורה. אלא עדיין יש לדון בדרך הקנין. לדעת רש"י בבכורות ג: יג. יש לעשות הקנין בכסף ולא במשיכה, אלא לדעת ר"ת דוקא במשיכה ולא בכסף, וכן דעת רוב הפוסקים. ודעת הרמב"ם בהל' זכיה פ"א הל"ד דקונה בין בכסף ובין במשיכה. ולכן לצאת דעת רש"י יש לגוי לקנות הכלי בנתינת פרוטה, וכמ"ש הש"ך בי"ד ס"ש ס"ק ז, "וא"צ שיתן העכו"ם מעות שוה הראש או הריאה אלא סגי שיקנה בפרוטה, ואע"פ ששוה יותר כפלים אפ"ה אין לחוש משום ביטול מקח דאנן סהדי שהישראל גמר ומקני לעכו"ם כדי להפטר. תוס' פ' בתרא דעכו"ם". וכן פסק במרן שם סע"ו דסגי בפרוטה. וכן הוא במרן א"ח ס"תמח ג דסגי בדבר מועט ע"ש. ולצאת דעת ר"ת, הגוי צריך להגביה הכלי.

ב) **אלא** עדיין יש לדון בזה, כשאין הכלי ביד השליח אלא הוא נשאר בבית הבעל, שהרי בזה אין כאן קנין ע"י הגבהה, ולדעת ר"ת ורוב הפוסקים אין כאן קנין במעות בלבד.

אלא לצאת דעת ר"ת כשא"א בהגבהה יש לגוי לקנות בחליפין ובסודר שלו. ואף שהש"ך בח"מ ס"קכג. ס"ק ל,

חולק על ר"ת וסבר דאין מועיל קנין סודר בגוי, מ"מ כתב השער הציון בס"תמח ס"ק מא, דמועיל קנין סודר לדעת "תוס' וש"פ וכסתימת המחבר חו"מ ס"קכג וכן כתב התומים, וכן סתם המ"א בס"תמא בשם שה"ג ע"ש ס"ק א". ע"ש.

ומה טוב אם אפשר לקיים הקנין גם ע"י שכירת מקום, דהיינו המקום שהכלי שם, ואף לשכור לזמן מועט כגון יום אחד מועיל, וא"כ הגוי יכול לקנות אגב קרקע. וזה כדמצינו בי"ד ס"שכ ו, "שיקנה לו המקום שהבהמה עומדת שם, והמקום יקנה לו חלק באם." אלא שכירות היא טובה מקנין מקום, וזה כמ"ש בשיבת ציון ס"י, וז"ל "היותר טוב ומובחר שבדרכים להקנות לא"י אגב החדר, כי כל המטלטלים נקנים אגב קרקע בודאי בלי שום פקפוק, ואין צריך למכור החדר רק שמשכירו, אבל החמץ צריך למכור מכירה גמורה וחלוטה, ואף שהקרקע הוא בשכירות והמטלטלים במכירה חלוטה, מ"מ קנין המטלטלים נקנים אגב השכרת החדר, וכיון שכן יותר טוב להשכיר החדר בתורת שכירות מלמכור החדר במכירה גמורה, כי בשכירות ודאי קונה האיננו יהודי בכסף לחוד משא"כ בתורת מכירה אז אינו קונה אלא בכסף ובשטר. וכן מי שאין לו בית אינו יכול למכור החדר בלי רשות בעל הבית, ולפעמים אין הבעל הבית עמו בעיר, ולפעמים הבית הוא של א"י, ולכן החלטנו משום לא פלוג תקנה השוה לכל, להשכיר החדר על משך תשעה ימים מערב פסח עד כלות ימי הפסח... ואינו משכירו לדור בו רק להחזיק בו כליו ומטלטלין אבל לא ישכירו בפירוש להחזיק בו החמץ רק סתם להחזיק בו מטלטליו וכליו כרצונו". ע"ש. וכן הוא בחתם ספר א"ח ס"קג וק"ז, ובביאור הלכה ס"תמח ג ד"ה ובדבר מועט. ובמ"ב ס"ק יט ע"ש. וכן הוא בערה"ש ס"תמח אות כ שכתב, "ולא דוקא מכירת החדר דה"ה שישכיר לו החדר או המקום שהחמץ מונח בו, דשכירות קרקע ג"כ נקנה בכסף... ובפרט אם המקום שהחמץ מונח בו אינו של ישראל אלא שהוא אצלו בשכירות הרי אינו יכול למוכרו, אלא משכיר לו...". ע"ש. וכן הוא בזמנינו שכמה אנשים שוכרים דירתם. ובנד"ד לא בעינן שכירה לכמה ימים אלא אף לזמן מועט מועיל כדי לקנות הכלי אג"ק (ואין חשש של לא תחנם בהשכרה לעכו"ם בא"י כמ"ש הרמב"ם בהל' עכו"ם פ"י הל"ג שפסק כר"י יוסי, ומרן בי"ד ס"קנא ח ע"ש).

אלא ראיתי בכה"ח שם ס"ק מד שכתב לגבי חמץ, "כתב הב"ח... והא ודאי דאין להשכיר החדר לעכו"ם ולומר דשכירות קונה בכסף בלא שטר, חדא דאסור להשכיר

סברה לומר שאילו נושאים ונותנים פנים אל פנים אפשר הרוב מסכים להמיעוט. ע"ש ולכן ה"ה בס"ס הנ"ל אף שרוב הפוסקים לא סברו כרש"י והרמב"ם אלא כר"ת דאין הגוי קונה במעות, מ"מ עדיין יש לצרף דעת רש"י והרמב"ם לס"ס כיון דלא אמרינן בזה אחרי רבים להטות כמבואר בגט פשוט הנ"ל.

ואף דמצינו שיש מן האחרונים שסברו שאין לסמוך על ס"ס כדי לקיים מצות עשה, וכמ"ש המוצל מאש בס"ג, שהוא הביא דברי הרא"ם על הסמ"ג בהל' מגילה שלא התיר ס"ס לכתחילה, וכתב על דבריו, "וכבר תמהו עליו רבים, שהרי כל האיסורים אנו מתירין בס"ס לכתחילה, איסור ערוה ואיסור מאכל, ובדרבנן בספק אחד אפילו לכתחילה. והנלע"ד דכוונת הגאון דדוקא לענין איסור שהוא לא תעשה שרינן ס"ס אפילו לכתחילה משום דממזר אסרה תורה ספק ממזר אינו בבל יבא, וכן בכל איסורין ספיקן לא אסרה תורה, אבל לענין קיום מצות או דרבנן או דאורייתא שהיא עשה כך וכך אין לפוטרו מטעם ס"ס שהרי אפילו באלף ספקות כיון שיש ספק אחד מני אלף שהוא חייב א"כ הרי לא קיים העשה והרי החיוב מוטל עליו." ע"ש כל דבריו. וכן דעת עוד אחרונים. ולדעת רוב הפוסקים מצוות טבילת כלים היא מן התורה. וכן דעת ר"ת בתוספות יומא עח. בד"ה מכאן, שהיא מן התורה, וכן הוא בתוספות יבמות מז: בד"ה במקום, וכן הוא ברבינו יונה בע"ז עה: והרשב"א בח"ג ס"רנה, ועיין בכנה"ג בס"ק מה שהוא כתב על דברי הרשב"א, ועוד ראשונים. (ולעומתם יש סוברים שהמצוה היא רק מדרבנן, וכן דעת הרמב"ם כמבואר בריטב"א והמאירי והר"ן בע"ז שם, ועוד ראשונים.) מ"מ מצינו שכמה מאחרונים סברו שאף במצות עשה יש לסמוך על ס"ס. וכן הוא בארעא דישאל מע"ס אות י, שאחר שהוא הביא מ"ש המוצל מאש הנ"ל לחלק בין מצות עשה ובין ל"ת, הוא כתב "ומלבד דאין החילוק מובן דמ"ל מצוה עשה ומ"ל מל"ת, ואדרבה ע"י ס"ס שרי בקום עשה כאלו אין כאן איסור." ע"ש. וכן נראה מהטורי אבן ר"ה כט, והרש"ש שם, ורעק"א בס"ו. וכן דעת האלף לך שלמה בס"שעוד, שעשה ס"ס כדי לקיים מצות אתרוג ע"ש. וכן הוא בתורת חסד ס"ג אות א, שכתב על דברי המוצל מאש הנ"ל, "ובאמת דבריו הראשונים הנ"ל תמוהים, וכמה סוגיות סותרים דבריו בזה." ע"ש. וכן נראה דעת הבן איש חי ח"ב פר' בראשית אות יג, שעשה ס"ס לגבי קיום מצות קידוש. וכן דעת היביע אומר ח"ד י"ד ס"טז אות ה וס"כג אות ז, ויחזה דעת ח"ד ס"נא בהערה, והוא מסיק "ולכן העיקר להלכה שגם במצות עשה כשיש ס"ס אזלינן לקולא." ע"ש. וכ"כ

ביתו (עיין לקמן ס"תנ ה) להשים בו חמץ בפסח כמ"ש האגור בשם ירושלמי, ועוד דמסיק בגמ' פ"ק דפסחים דשכירות לא קניא, אלא צריך למכור העכו"ם גם החדר וכדפירישה עכ"ד. והביאו שכנה"ג בהגב"י, ומ"א ס"ק ד ומיהו מ"ש הב"ח דאסור להשכיר ביתו להשים בו חמץ בפסח וכו', כתב עליו העו"ש אות ב דאין זה ברור חדא דהרי הרשב"א ז"ל כתב דגמ' דידן פליג אירושלמי הזה, ואנן אגמ' דידן סמכינן וכמ"ש ב"י ס"תמ, ואפילו לדעת הרב בהג"ה דפסק לקמן בס"תנ כדעת האגור, מ"מ יש למצוא היתר שישכיר הבית לדברים אחרים ואם אח"כ יניח הגוי בו חמץ שרי יעו"ש. וכן בפר"ח השיג על הב"ח בזה וכתב דמותר למכור הי"ש בדבר מועט וישכיר הבית לעכו"ם יעו"ש. ור"ל שישכיר הבית עם מכירת החמץ בזה הדבר מועט שמקבל בעד החמץ, או שישכיר לו הבית לדברים אחרים כנז' אבל לא ישכיר לו הבית להניח בו חמץ משום דהו"ל משתכר באיסורי הנאה דאסור כמ"ש בס"תנ ה בהגה יע"ש. ע"ש. הרי יש בשכירת זו חשש של משתכר באיסורי הנאה אם לא שישכיר לו לדברים אחרים. אלא השיבת ציון הנ"ל הרגיש בזה, ולכן הוא כתב "ואינו משכירו לדור בו רק להחזיק בו כליו ומטלטלין אבל לא ישכירנו בפירוש להחזיק בו החמץ רק סתם להחזיק בו מטלטליו וכליו כרצונו". ולכן שפיר הוא מ"ש בתחילת דבריו "היותר טוב ומובחר שבדרכים להקנות לא"י אגב החדר, כי כל המטלטלים נקנים אגב קרקע בודאי בלי שום פקפוק". וכל זה לגבי חמץ, אבל בנז"ד לא שייך החשש של משתכר מאיסורי הנאה. ואין לחוש לסברה דשכירות לא קניא. ולכן מועיל שכירה בנז"ד כדי להקנות הכלי לגוי אג"ק.

ואם אחר כך רוצה השליח ליתן לגוי בתורת מתנה הסודר או מעות השכירה או מעות הקנין, הרשות בידו.

ג) ונראה שמצד הדין אף כשאין שכירות מקום עדיין מועיל הקנין במעות ובחליפין מטעם ס"ס, דהיינו ספק אם הלכה כרש"י והרמב"ם דמעו"ת קונות, ואת"ל שזה אינו אז שמא מועיל קנין ע"י חליפין. וכבר כתב הכה"ח ב"ד ס"קי בכללי ס"ס אות ד, "ועבדינן ס"ס בפלוגתא דרבוותא אפילו כשהמחלוקת הוא מיעוט נגד הרוב, ואפילו נקבעה הלכה כהרוב וסברת המיעוט היא סברא דחויה, אפ"ה עבדינן ס"ס." ע"ש. וכבר כתב הגט פשוט, בכללים בסוף הספר כלל א, דהא דאמרינן לגבי מחלוקת הפוסקים אחרי רבים להטות, זה דוקא כשנחלקו פנים אל פנים, והרוב שמעו סברת המיעוט ועדיין נשארו בסברתם, אבל במחלוקת הפוסקים הוא לעולם בגדר של ספק שכיון שיש

חזי מאי דכתב הגאון הרא"ם בתשובה ח"א ס"כה, האם מותר להשיאו עצה שיחזירנה, והשיב דלא נכון לעשות כן, ואע"ג דאית במלתא כמו ס"ס ספק אם מה שאמר הבעל שראה בה אותם דברים המכוערים הוא אמת, ואת"ל שכן הוא דלמא לא זינתה, איכא למימר דהא דמקלינן בס"ס אינו אלא בדבר שכבר נעשה, אבל לעשות מעשה לכתחילה לא. תו אשכחן להרב ז"ל שכתב בתוספותיו על סמ"ג הל' מגילה, גבי טומטום אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו, וז"ל אין כאן ס"ס ספק זכר ספק נקבה ואת"ל נקבה אימור גם היוצא נקבה, דס"ס בתרי גופי לא אמרינן, ואת"ל אפילו את"ל דספיקא חדא הוא מ"מ כיון דמגילה מדרבנן הו"ל ספיקא דרבנן ולקולא, י"ל הא דאמרינן ספק דרבנן לקולא ה"מ בדיעבד, אבל לכתחילה לא. ולפי זה אפילו ס"ס נמי לכתחילה לא עכ"ל. ולפי סברת הסדר אליהו, הטעם דלא מועיל ס"ס בטומטום הוא מפני שיש לו תקנה ע"י שמיעה מבר חיובא, ולכן אין לסמוך על ס"ס בזה.

ויש להביא סייעתא לסברה זו מדברי הרמב"ם בפ"ג דהל' ק"ש שכתב, "היו שני בתים זימן אחד מהם לב"ה ואמר על השני "זוה", הרי השני ספק אם הזמינו לכך אם לא, לפיכך אין קורין בו לכתחלה ואם קרא יצא." וכן הוא בש"ע א"ח ס"פג. ופירש הב"י דברי הרמב"ם, נראה שסובר דאע"ג דמשום דספיקא דרבנן הוא נקטינן לקולא היינו דוקא לענין בדיעבד, אבל לכתחלה צריך לחוש בדבר. וי"ל שהטעם הוא מפני שיש לו תקון לקרות ק"ש במקום אחר, ולכן באופן כזה אין לומר ספק דרבנן לקולא, וכדעת הסדר אליהו הנ"ל.

מ"מ הלא מצינו שיש מקומות שאנו סומכים על ספק דרבנן לקולא אף לכתחילה, כגון מ"ש התוספות במנחות סו. בד"ה זכר, לגבי ספירת העומר "נראה שבספק חשיכה יכול לברך ואין צריך להמתין עד שיהא ודאי לילה כיון שהוא ספיקא דרבנן." וכן הוא ברא"ש בפ" ערבי פסחים סוף אות מ. וכן הוא בטור ומרן בס"תפט ב, הרי נראה מזה שיש ספק בבה"ש אם הוא יום או לילה ויש לו תקנה להמתין עד הלילה, ועדיין הוא יכול לעשות מעשה לכתחילה לספור הספירה משום ספק דרבנן. הרי כאן האיש בזמן בה"ש דומה לכלי טמא, וע"י שהייה זמן קצר עד הלילה, האיש דומה לכלי טהור שעכשיו הוא יכול לספור בלי חשש, ועדיין אמרינן שיש לסמוך על הכלל ספק דרבנן לקולא בלי התקון. ולפי זה ה"ה בס"ס יש לומר כן, שיש לדמות דין ספק באיסור דרבנן לדין ס"ס באיסור

בעוד מקומות. וכבר כתבתי במקום אחר להשיב על הראיות של המוצל מאש ודע'.

ועוד י"ל, שאף למ"ד שסבר שמצות טבילת כלים מן התורה, מ"מ עדיין האיסור להשתמש בכלי קודם טבילה, הוא רק מדרבנן, וכן הוא בישועות יעקב בס"ק ס"ק א (ועיין במנחת אלעזר ח"ב ס"ה מה הוא כתב על דבריו). וכן מבואר בביאור הלכה בס"שכג ז בד"ה מותר, שכתב "וגם אין איסור זה כי אם מדרבנן אפילו לדעת הסוברים דהטבילה הוא מן התורה." ע"ש. וא"כ שפיר י"ל דמועיל ס"ס הנ"ל כדי להשתמש בכלי זה.

ד) אלא עדיין יש לדון בס"ס הנ"ל, שהרי יש מקום לומר שאם הוא יכול לתקן הדבר באופן אחר אז אין לסמוך על ס"ס. וזה כמו דמצינו לר"י אליהו אלפנדרי ז"ל בסדר אליהו רבא וזוטא, שער א דף מז ע"ד ד"ה זאת, שכתב שלא התירו רבותינו ס"ס, "כי אם במקום ההכרח כגון אם אירע הספק באוכלים ומשקים שאין להם טהרה בטבילה, אמנם כאשר יפול הספק באדם ובכלים שיש להם תקנה בטבילה הגונה, אם באו לישאל אין מורים להם היתר. והכי אשכחן בתוספות פ"ק דנדה דף ד' ד"ה שאני אומר אדם טהור, שהקשו דהכא תלינן באדם טהור ובפ"ק דחולין גבי צלוחית שהניחה מכוסה ובא ומצאה מגולה תלינן באדם טמא, וכן בפ' קמא דפסחים גבי קורדום, ותירצו בשם ר"ת דגבי כלים הנמצאים דוקא גזרינן טומאה משום דאית להו טהרה במקוה וליכא פסידה, אבל באוכלין דאיכא פסידה דלית להו טהרה במקוה לא החמירו. וא"כ דון מינה לס"ס ולספיקא דרבנן דלא סמכו להקל אלא במידי דלית ביה תקנתא בענין אחר, אבל היכא דאית ליה תקנתא אין מורין לו להקל, והיינו ההיא דהרא"ם בתשובה דכיון שכבר נתגרשה ממנו אין מורין לו שישאנה היום, גם ההיא דטומטום דכותה היא כדאמרן."

הרי לפי זה אף בנד"ד י"ל שאין לסמוך על ס"ס כדי להקנות הכלי לגוי כשאין הכלי ביד השליח, שהרי יש תקון קל לזה דהיינו להביא הכלי לגוי כדי שהוא יכול להגביה הכלי, ובזה הוא יוצא לדעת ר"ת ודע', ובנתינת המעות הוא יוצא לדעת רש"י. ולכן כיון שיש תקנה שוב אין לסמוך על ס"ס כדי להתיר כשאין הכלי ביד השליח, וכמבואר בסדר אליהו הנ"ל.

אלא יש לחקור בדעת הסדר אליהו הנ"ל, והוא אזיל לפי שיטת הרא"ם, שכתב הסדר אליהו בדף מו סוף ע"ד, "ופוק

ועוד י"ל, מצינו שרוב עדיף מחזקה, ונראה ש"ס עדיף מרוב כמ"ש הרשב"א בתשובתו בס"תא, וז"ל "ותדע לך עוד דהא ספק ספקא עדין כרוב, ואפשר דאליהם התרו יותר מרוב, והא רבי יהושע (כתובות יד.) לגבי יחוסין פסיל בחד רובא ומכשר ספק ספקא". ע"ש. וכן הוא בשער המלך הל' מקואות כלל ג, וכן הוא בתשובת רעק"א בסוף ס"לז בד"ה עדיין, שכתב, "ממילא מוכח דספק ספקא עדיף אפילו מרובא דאיתא קמן". ע"ש. ולכן אם מצינו לגבי חזקה או רוב שיש לסמוך עליהם אף כשיש תקון אחר, אז ק"ו שיש לסמוך על ס"ס אף כשיש תקון אחר.

ולפי זה יש לדון במ"ש מרן בא"ח ס"ח ט, "קודם שיברך יעיין בחוטי הציצית אם הם כשרים כדי שלא יברך לבטלה". ופירש הט"ז שם בס"ק ח, "אע"ג דבלא"ה יש חשש שילבש בגד של ד' כנפות בלא ציצית, מ"מ אוקמי ליה אחזקתו שהיה כשר רק משום חומרא דלא תשא וגו' החמירו דוקא לבודקו... וא"ל הא אין סומכין על החזקה כל שיש לפנינו לבודקו כמ"ש הש"ע בי"ד ס"א, י"ל הכא שאני דכבר בדק הטלית רק חיישינן לקלקול ע"כ שפיר סמכין מדינא אחזקא". ומקור דין זה הוא בתשובת הרא"ש, כמבואר בב"י שם, וז"ל "והחרד אל דבר ה' יבדוק הציצית קודם עטיפה כדי שלא יברך ברכה לבטלה". ע"ש. הרי הרא"ש כתב "והחרד אל דבר ה'", דהיינו שזה חומרא בעלמא שסתם אדם אינו צריך לבדוק כלל, אף שזה תקון קל. הרי דין זה דומה לדין התוס' בנדה הנ"ל, דהיינו דהא דסמכין על חזקה בציצית דומה דיש לסמוך שאדם טהור בא לכאן, והתם התקון אחר בכלי הוא הטבילה, וכאן התקון בציצית הוא שע"י בדיקה הוא יכול לברר שציציות אלו כשרות, ואין צריך לסמוך על חזקה, ועדיין אמרינן שלא כדמצינו בתוס' בנדה ד. שלגבי ציצית יש לסמוך על החזקה. וא"כ הוא לגבי חזקה להתיר, ק"ו בס"ס להתיר שאף כשיש תקון קל אין חיוב לתקן ויש לסמוך על הס"ס.

וכן יש להביא ראיה כנגד הסדר אליהו ממה דמצינו שאין חיוב לבדוק בי"ח טרפות ויש לסמוך על הרוב, אף שיש תקון ע"י בדיקה, שע"י הבדיקה הוא יכול לברר שודאי שהבהמה כשרה, וזה דומה לטבילת כלים במקוה, ועדיין אמרינן שיש לסמוך על הרוב.

וכן יש להביא ראיה ממ"ש הרא"ש בע"ז לה: באות לה, לגבי הכשר מאכל שנתבשל בכלי עכו"ם, וז"ל "וי"ל כיון דספק ספקא הוא לא הטריחו חכמים להטעימו לקפילא".

מן התורה, וכמ"ש הפר"ח בס"ק כללי ס"ס אות טז, "דתרי ספיקא בדאורייתא הו"ל כחד ספיקא בדרבנן". ע"ש.

וכן מצינו בא"ח ס"קס יא שכתב מרן בסתם, "מים שיש לו ספק אם נעשה בהם מלאכה או לאו או שיש לו ספק אם יש בהם כשיעור אם לאו או אם הם טמאים או טהורים או ספק אם נטל ידיו או לאו, טהור". והטעם לזה הוא מפני שאנן אמרינן ספק דרבנן לקולא כמבואר באחרונים שם. הרי שבקום עשה הוא יכול ליטול ידיו לכתחילה משום ספק דרבנן לקולא, ונראה שזה אף אם יש לו מים אחרים שהם ודאי טהורים, שמרן כתב דבריו בסתם שמים אלו טהורים, דהיינו בכל אופן, בין אם יש לו מים אחרים או לא. הרי אף כשיש תקון, שיש לו מים אחרים שהם ודאי טהורים, עדיין אמרינן ספק דרבנן לקולא. וי"ל בזה שידי האדם דומה לכלים טמאים (בתוס' נדה ד. הנ"ל), ויש תקון קל לטבול ידיו במים שאין בהם חשש טומאה (וזה דומה לטבילת כלים במקוה), אלא אף אפ"כ אין צורך לתקן זה ויש לסמוך על ספק דרבנן לקולא (וזה דומה שיש לסמוך על אדם טהור בא לכאן, בתוס' נדה הנ"ל).

וכן מצינו בא"ח ס"עו ז שכתב מרן, "ספק אם צואה בבית מותר לקרות דחזקת בית שאין בה צואה, ספק אם צואה באשפה אסור משום דחזקת אשפה שיש בה צואה, אבל ספק מי רגלים אפילו באשפה מותר משום דלא אסרה תורה לקרות כנגד מי רגלים אלא כנגד עמוד של קלוח, ואחר שנפל לא מיתסר אלא מדרבנן ובספיקן לא גזרו". וכן הוא בטור שם וכן הוא בברכות כה. הרי מבואר שאף שיש ספק אם יש שם מי רגלים באשפה או לא, מ"מ עדיין אמרינן ספק דרבנן לקולא, ואף לכתחילה יש לסמוך על זה, אף שיש לו תקון לקרות ק"ש במקום אחר. הרי אף במקום שיש תקון אחר מותר לסמוך על ספק דרבנן לקולא. וה"ה באיסור תורה י"ל שמותר לסמוך על ס"ס אף כשיש תקון אחר.

וגם ראיתי בר"ן בפ' ערבי פסחים (דף כג. ברי"ף) לגבי הסיבה בד' כוסות, שכתב בד"ה והשתא, "ואע"ג דבעלמא קי"ל איפכא דכל ספיקא דרבנן לקולא, הכא כיון דלאו מילתא דטירחא היא עבדינן לרווחא דמילתא, כך פירשו ז"ל". הרי מצינו שמצד הדין כשיש ספק מדרבנן, אין צריך לחוש לתקון אחר, ורק "לרווחא דמילתא", יש לתקן אם אין בזה מילתא דטירחא.

אלא ראיתי שהערך השולחן ב"ד ס"ק אות כא, הביא ראייה שאם יש ס"ס שהוא יכול לתקן בדבר קל בלי הס"ס, אז אין לסמוך על הס"ס. וז"ל "וכן כתבו התוספות והרא"ש בפ"ק דבכורות ט. דלא סמכינן אהיתרא דתרי ספיקי אם אפשר בתקנה ולא מפסיד מידי ע"ש." ויש להשיב, וז"ל הרא"ש שם לגבי פטר חמור, "ולעולם בשני זכרים ונקבה מפריש טלה והוא לעצמו, ואע"ג דלגבי הפרשות טלה אחד הוה להו תרי ספיקי, שמא אחת ילדה זכר ואחת ילדה נקבה, ואין כאן אלא נתינה אחת לכהן. ואף את"ל אחת ילדה זכר ואחת ילדה נקבה וזכר, שמא יצתה נקבה תחילה, אפ"ה כיון דאפשר ליה בתקנתא דהפרשת טלה אחד, ולא קמפסיד ולא מידי, שהרי הוא חולין והוא לעצמו, לית ליה למיסמך אהיתרא דתרי ספיקו, דאשכחן נמי דעל רובא לא סמכינן ליפטר מדין טלה והוא לעצמו, שהרי שנינו ברישא זכר ונקבה מפריש טלה והוא לעצמו, ואע"פ שיש כאן רובא לפטור דמחצה יולדות נקבה תחילה, ונהי נמי דילדה זכר תחילה, מיעוטא נפיק מקצת הנקבה בהדי זכר מקמיה דניפוק ליה רוב ראשו דזכר, והויא ליה חציצה...". הרי הערך השולחן למד מזה "אפ"ה כיון דאפשר ליה בתקנתא... ולא קמפסיד ולא מידי... לית ליה למיסמך אהיתרא דתרי ספיקו".

אלא יש להשיב על זה, והוא שהרא"ש כתב כן רק מפני שמצינו שאין לסמוך על רוב ליפטר מדין טלה, אבל י"ל שבמקום אחר שיש לסמוך על רוב אף דאפשר לתקן, אז ממילא שאף בס"ס א"צ לתקן, אף שהוא דבר "דלא קמפסיד ולא מידי". ולכן כיון דמצינו לגבי יח' טרפות שא"צ בדיקה, אף שהוא "דלא מפסיד ולא מידי", שאף אם היא טרפה הוא יכול למכור אותה לנכרי, וכן הוא במהרי"ט אלגזי שם שכתב, "דהא בטרפות ג"כ איתנהו בתקנתא לבדוק אותה בלא שום פסידה", לכן י"ל אף בס"ס לגבי טרפות אין חיוב לתקן. ולכן י"ל שהדין של פטר חמור הוא דין מיוחד מפני שמצינו בו שאין אזלינן אחר הרוב. וכל זה לדעת הרא"ש ודע', אבל לדעת הרמב"ם ומרן, א"צ להפריש טלה לעצמו כמבואר ב"ד ס"שכא יד ע"ש. ולכן ממילא לדעתם שאין ראייה למ"ש הערך השולחן.

ולכן נראה מכל זה, דאמרינן ספק דרבנן לקולא אף שיש תקון אחר, אלא שמ"מ יש מקומות שהחמירו חז"ל בחכמתם כגון בק"ש בספק אם זימן את הבית לב"ה הנ"ל, וכן לגבי מ"ש התוס' בנדה ד. הנ"ל שהביא הסדר אליהו,

וכאן ע"י שאלה הוא יכול לברר שמאכל זה כשר, וזה דומה לטבילת כלי במקוה, ועדיין אמרינן שיש לסמוך על ס"ס.

מ"מ יש לדחות הראיות הנ"ל בדין ציצית, ויחי טרפות, ומאכל שנתבשל בכלי עכו"ם, שי"ל דשאני דינים אלו שהוא רק ספק שמא הם כשרים, ואין הבדיקה תקון ברור, משא"כ בטבילת כלים הוא תקון ברור, ולכן כשיש תקון ברור אין לסמוך על חזקה או רוב או ס"ס. מ"מ עדיין הראיות מספירת העומר ונט"י וק"ש בא"ח ס"עו. שרירין וקיימין (ועיין לקמן לגבי יח' טריפות ומ"ש המהריט"א).

וי"ל שהטעם שאין להביא ראייה מתוס' נדה ד. הנ"ל, הוא מפני שכתבו התוס' שם, "וא"ת דהכא תלינן באדם טהור ובפ"ק דחולין (דף ט:): גבי צלוחית שהניחה מכוסה ובא ומצאה מגולה תלינן באדם טמא, וכן פ"ק דפסחים (דף י:): גבי קורדום, ותירץ ר"ת דגבי כלים הנמצאין דווקא גזרינן טומאה משום דאית להו טהרה במקוה וליכא פסידא אבל באוכלין דאיכא פסידא דלית להו טהרה במקוה לא החמירו." ור"ת כיון למ"ש בשבת טו: "דתנן על ו' ספקות שורפין את התרומה, על ספק בית הפרס, ועל ספק עפר הבא מארץ העמים, ועל ספק בגדי עם הארץ, ועל ספק כלים הנמצאין, ועל ספק הרוקין, ועל ספק מי רגלי אדם שכנגד מי רגלי בהמה...". ע"ש. וכן פירשו התוס' בפסחים י: ד"ה שאני, וא"ת דהכא ובפרק קמא דחולין (דף ט:): גבי צלוחית תלינן באדם טמא, ובפרק קמא דנדה (דף ד.): גבי ככר הנתון על גבי הדף ומדף טמא מונח תחתיה תלינן באדם טהור, ותירץ ר"ת דאמר בפ"ק דשבת (דף טו:): גזרו על ספק כלים הנמצאים ולא גזרו על ספק אוכלין הנמצאים." הרי מה שאמרו שאין לסמוך על אדם טהור לגבי כלים הוא רק גזירה מדרבנן. וא"כ י"ל שהחמירו רבותינו רק לגבי דיני טומאה וטהרה, וזה כדמצינו ברש"י בשבת שם, שכתב לגבי מי רגלים "ועל ספק מי רגלי אדם, הך ספק לא דמי להנך דלעיל, אלא אפי' מספקא לן אם מי רגלי אדם הן אם מי רגלי בהמה הן, דאיכא תרי ספיקי לקולא דאם תמצי לומר דאדם שמא טהור." הרי אף בס"ס החמירו רבותינו אף שמצד הדין אין לחוש כשיש ס"ס, וא"כ אף לגבי כלים הנמצאים י"ל שהוא רק חומרא בדיני טומאה וטהרה, ואין ללמוד ממנו למקום אחר. וזה בכלל איסורא מטומאה לא ילפינן כמבואר ביבמות קג:, ואף דמצינו שכתב הבית שמואל באה"ע ס"ו בס"ק לד, "אע"ג דלא ילפינן איסור מטומאה, מ"מ בכה"ג דאיכא סברה ילפינן איסור מטומאה", מ"מ כאן אין סברה. ולכן י"ל שעדיין י"ל ס"ס להתיר אף כשיש תקון אחר.

לענ"ד שהעיקר בזה כהפר"ח הנ"ל שכתב שרק במקום דאיתמר שיש להחמיר לכתחלה יש לעשות כן, אבל בכל שאר מקומות יש לאזיל לקולא אף לכתחילה.

וכן מצאתי ביחי ראובן מע"ס אות יא, שכתב "דהא דאמרינן ספיקא דרבנן לקולא, היינו אנן היכא דלא איתמר בפירוש לחומרא ככל ספיקא דרבנן דעבדינן לקולא, אבל היכא דאיתמר בפירוש דעבדינן לחומרא כי הא דברכות, ודאי דלחומרא עבדינן ולא לקולא, דהכי קים להו דבהא ראוי להחמיר. ואדרבא מהא דברכות דאמר רב אשי כיון דלא אפשריטו להו לראשונים עבדינן לחומרא, משמע דספיקא דרבנן בעלמא לקולא וזה פשוט." הרי שאם לאו איתמר בפירוש לחומרא יש לאזיל לקולא, ונראה אף לכתחילה יש לעשות כן.

ולכן מכל זה נראה שמותר לסמוך על ס"ס אף לכתחילה ואף שיש תקון אחר, אם לא במקום דמצינו שהחמירו חכמים בפירוש.

ולמסקנה נראה, שמותר להקנות הכלי לגוי ע"י שליח. ואם אין הכלי ביד השליח, וגם הוא אינו יכול להשכיר מקום הכלי בבית הבעל מאיזה טעם שיהיה (עיין בתה"ד, פסקים וכתבים ס"קצו, דכשיש טירחה לתקן הוא כדין בדיעבד, וכ"כ השולחן גבוה בכללי הפוסקים אות ע"ש). מותר לו לסמוך על קנין במעות וגם בחליפין מטעם ס"ס. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קכט.

שאלה: האם מותר להשתתף בתפילה בבית הכנסת של "המרכז לקבלה", ובפרט כשיש חשש של כעס ונתק במשפחה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יהושע וייסנגר שליט"א.

א) כתב כת"ר, "פנו אלי משפחה עם המקרה הבא: בהיות חלק מבני המשפחה אינם שומרי תורה ומצוות, נתוודעו לקבוצה המכונה עצמה 'המרכז לקבלה' תל-אביב, דרכם הם התקרבו למסורת ישראל ולאף לקיים חלק מהמצוות. שם הם עורכים תפילות, חגים שיעורים ויתר ענייניהם

אבל אין לנו להוסיף על דעתם. וכן ראיתי בפר"ח בכללי ס"ס אות ד שהוא פליג על הרא"ם, וכן הוא בפר"ח בא"ח ס"פג, שכתב "היכא דאיתמר איתמר, היכא דלא איתמר לא איתמר וכל ספיקא דרבנן נקטינן לקולא."

ה) אלא שראיתי בנחפה בכסף ח"א י"ד ס"ד דף ל שדן בדברי הרא"ם הנ"ל, וכתב "אכן מ"ש הרא"ם ה"מ דיעבד הכונה היא כשכבר נעשה המעשה של הספק אז אנו מתירים לו אפילו לכתחלה לאכול, אבל לומר לו לכתחלה שילך ויכניס עצמו בספק דומיא דטומטום שנאמר לכתחלה לך והוציא י"ח לאחר משום דספיקא הוי ולקולא, הא לא שרינן ליה והוי דומיא דעירוב דלכתחלה לא יכניס עצמו בספק עירוב ולכך אמרו אין מערבין, אבל אם כבר עירב אנו מתירים לו לכתחלה לצאת ולבא, וה"נ בטומטום דכוותיה, וגם מ"ש מרן בס"פג, הוא באופן זה שנתיר לו לכתחלה שילך לב"ה זה שהוא ספק ויקרא, לכך כתב מרן דהיינו דוקא דיעבד אם כבר הכניס עצמו ונולד הספק יצא, אבל לכתחלה אין אנו מתירים לו שילך להכניס עצמו בספק." ע"ש כל דבריו (והוא פירוש אחר בדעת הרא"ם, ודלא כסדר אליהו הנ"ל).

ולענ"ד יש להשיב על דבריו, שבשלמא לגבי עירוב שכבר נולד הספק והיה בו חזקת כשרות שיש לסמוך עליו לכתחילה, אבל הלא אף לגבי ב"ה י"ל הכי, דהיינו שכבר נולד הספק אם הזמינו לכך או לא, ולכן אף בזה י"ל שמותר לכתחילה לקרות בו ק"ש כמו בעירוב, אלא שזה אינו שעדיין זה מותר רק בדיעבד. וכן לגבי טומטום להוציא את מינו, הלא כבר נולד הספק אצלם אם כל אחד זכר או נקבה, ולכן אף בזה י"ל שמותר לכתחילה להוציא את מינו במגילה, וכמו לגבי עירוב. אלא י"ל לדעתו שהעיקר כאן הוא אם הספק נולד קודם שהוא מקיים המצוה או לא. ולכן לגבי עירוב הוא כבר עשה מצות עירוב אלא שיש ספק בו אחר כך, ולכן סמכין על זה אף לכתחילה. אמנם לגבי טומטום הספק הוא קודם מצות קריאת המגילה ולכן אין לסמוך עליו, וכן לגבי ק"ש הספק הוא קודם מצות הקריאה ולכן אין לסמוך עליו לכתחילה. אלא שאף זה אינו מספיק, שהלא לגבי ספירת העומר בבה"ש הנ"ל הספק הוא קודם קיום המצוה גם כן, ועדיין מותר לספר לכתחילה כדביארתי לעיל בשם התוספות והרא"ש ומרן. וכן לגבי ק"ש כנגד אשפה שיש בה ספק אם יש בה מי רגלים או לא, הוא מותר לקרות אף לכתחלה, אף שמצות הקריאה היא אחר הספק לגבי מי רגלים. וכן לגבי מצות נט"י הנ"ל הספק במים הוא קודם עשיית מצות נט"י (ועיין מ"ש הנחפה כסף שם לגבי נט"י). ולכן נראה

ספרד תוך כדי ציוני ואיזכורי כוונות האר"י ז"ל תוך כדי התפילה וכד'."

(ב) **אלא** כתב כת"ר, "אחת הבעיות המרכזיות הינה המחסור במחיצה, או אולי מחיצה סימלית ביותר". ולענ"ד אין להתיר להתפלל לכתחילה בבית הכנסת שאין שם מחיצה, אף שהאנשים נפרדים מהנשים שעדיין יש חשש קלות ראש כמבואר בסוכה נא: ע"ש. וכעת אין לי פנאי לבאר כל זה. מ"מ כיון דבנ"ד יש חשש גדול של שלום בית, נראה שהם יכולים לילך לבית הכנסת זה ולישב במקומם אצל שאר המשפחה, אבל לכתחילה אין להם להתפלל שם.

(ג) **ולגבי** חשש של מראית העין, שהדתים שהולכים לבית הכנסת זה אינם רוצים להראות כאילו הם מסכימים לשיטת "המרכז לקבלה". וגם שהכל רואים שהם הולכים להתפלל בבית הכנסת שאין בו מחיצה. בתחילה י"ל שאולי לא יודעים העוברים ושבים ברחוב אם יש שם מחיצה באותו בית הכנסת או לא. ועוד י"ל, שנראה שיש לדמות דין זה לדין של עיר שיש בה אליל שאסור לילך שם אם הדרך מיוחד לאותה העיר לבדה, כמבואר בע"ז יא: ובטור והש"ע בי"ד ס"קמט. ויש מחלוקת בזה בין רש"י ור"י יונה שלדעת רש"י האיסור של הליכה הוא משום חשד שהרואים סוברים שהוא הולך לעבוד הע"ז, ור"י יונה סבר שאין זה האיסור אלא ההליכה עצמה היא האיסור שזה בגדר של כבוד של הע"ז. וז"ל של הטור "והר"י יונה כתב ומשום אליל שבעיר אין לאסור לילך שם אלא מיירי שעושים יריד ביום האיד, ולפי שהעכו"ם מתקבצין מכמה מקומות והולכים שם אסור שלא יהא נראה כאחד מהם הולך לשם סחורה ולכבד אליל, אבל בעיר שעושים שם יום איד ואין הולכין שם משאר מקומות לא מצינו שיהא אסור לילך שם משום חשדא וכן הוא מסקנת א"א הרא"ש ז"ל." וכן פסק מרן בש"ע כדעת ר"י יונה.

ולפי זה נראה שלר"י יונה הוא מותר לילך לבית הכנסת זה בנ"ד, שאין חשד בכניסה ואין שייך כאן שההליכה עצמה אסורה כיון שאין זה בכלל "מתקבצין מכמה מקומות והולכים שם", שהרי אין יום זה של בר מצוה כיום מיוחד בשנה לבית הכנסת זה, והוא אינו יוצא מן הכלל, שבכל יום הולכים לשם, ויום זה כמו שאר שבתות של השנה שלפעמים יש יותר אנשים ולפעמים יש פחות אנשים, ולכן הוא אינו בגדר של "חשד".

במהלך השנה. כעת הגיע הבן הצעיר לגיל מצוות, וברצונם לערוך שם את העליה לתורה כפי שנהוג בתפוצות ישראל. השאלה הנשאלת, האם בני המשפחה הקרובה השומרים תו"מ יכולים להשתתף בתפילה באותו מקום, ואם לאו, האם מותרת להם הכניסה לאותו מבנה מחשש מראית עין. יש לציין שהמדובר במשפחה מאוד קטנה, כלומר, המשפחה החילונית (עם ילד בר המצווה) ומשפחה דתית (דודים) ותו לא. במקרה שהמשפחה הדתית לא תגיע, זה יגרום לכעס ולנתק במשפחה."

כתוב בשבת קטז. "א"ר טרפון... שאפי' אדם רודף אחריו להורגו ונחש רץ להכישו נכנס לבית ע"ז, ואין נכנס לבתיהן של אלו שהללו מכירין וכופרין והללו אין מכירין וכופרין ועליהן הכתוב אומר [ו]אחר הדלת והמזוזה שמת זכרונך." ופירש"י שם, "שהללו. נכרים העובדים ע"ז אינן מכירין שהרי בכך גדלו וכך למדום אבותם." הרי שאין ליכנס לבית תפילה של מינים כלל. וכבר כתבו האחרונים לפי זה שאין ליכנס בבית הכנסת של "רפורמים", עיין במחנה חיים י"ד ח"ג ס"ל, ומהר"ם שיק א"ח ס"עא שה' והלאה, י"ד ס"שלא אמרי אש י"ד ס"ק, שו"ת ריב"א א"ח ס"א, וציץ אליעזר ח"ה בפתיחה, ובאג"מ א"ח ח"ג ס"ל, א"ח ח"ד ס"עא ועוד.

אלא נראה לענ"ד שאין כת זו בכלל מינים כלל, אלא כוונתם לפרסם הקבלה לגוים וגם לבני ישראל שאינם שומרי תורה ומצוות, ואף שהרבה רבתינו סוברים שאין לעשות כן כמבואר ביחודה דעת ח"ד ס"מז ע"ש. מ"מ לפי מה ששמעתי עדיין המורים של כת זו הם שומרים תורה ומצוות, וגם הם מודים ב"ג עקרי אמונה של הרמב"ם. ולכן מצד הדין נראה שאין איסור להתפלל עמהם.

וראיתי בריב"ש ס"קנו שכתב לגבי המקובלים, "גם בתפלת שמונה עשרה יש להם בכל אחת ואחת כונה לספירה ידועה, וכל זה הוא דבר זר מאד בעיני מי שאינו מקובל כמו הם וחושבים שזה אמונת שניות". ע"ש. ואעפ"כ הריב"ש לא כתב שהם מינים ושהוא אסור להתפלל עמהם. הרי אף שאנשי כת אחת אינם מסכימים לאנשי כת שניה, מ"מ כיון שעדיין הם מודים לעיקרי אמונה, אין לומר שהוא אסור להתפלל עמהם. וכן הוא בנ"ד, ובפרט לפי מ"ש כת"ר, "מבירור שערכתי, סדרי התפילה ב'מרכז הקבלה' אינם שונים מסדרי התפילה הרגילים מלבד שינוים קטנים. כלומר, מתפללים נוסח

(ב) כתב כת"ר, "מתי כת שכזו מוגדרת כחלק מהיהדות הטהורה ומתי היא חוצה את הגבול אל מחוצה לה, שהרי אף בתחילת תקופת הרפורמים והקונסרבטיבים היו ספקות האם הם כבר חצו את הגבול. מהו הגדר, האם רק י"ג עיקרים בהם אדם מאמין, או שמא הלך הרוח המחשבתי שאופף את המקום, הלך רוח שיר"ש לא נודף משם."

י"ל שאם הם אינם מאמינים ב"ג עיקרי אמונה, ואם הם בכלל מינים ואפיקורסים וכו' כמבואר ברמב"ם בהל' תשובה פ"ג הם "חוצה לגבול". ועוד י"ל שאף אם יש להם פירושים שונים ב"ג עיקרי אמונה, עדיין אין הם בכלל מינים ואפיקורסים. לכן מצינו פירושים שונים לגבי ביאת המשיח כדמצינו בפ" החלק. וגדולה מזו מצינו, שכתוב שם בדף צט. "ר' הילל אומר אין להם משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיה. אמר רב יוסף שרא ליה מריה לרבי הילל, חזקיה אימת הוה בבית ראשון, ואילו זכריה קא מתנבי בבית שני, ואמר גילי מאד בת ציון הריעי בת ירושלים הנה מלכך יבא לך צדיק ונושע הוא עני ורוכב על חמור ועל עיר בן אתונות." ופירש"י "אין להם משיח לישראל. אלא הקב"ה ימלוך בעצמו ויגאלם לבדו. שרי ליה מריה. ימחול לו הקב"ה שאמר דברים אשר לא כן."

וכתב הרדב"ז ח"ד ס"אלף רנה (קפז) לגבי מי שדרש ברבים שישראל היו חושבים שמרע"ה היה אלוה, "ולא מצאתי טעם לפוטרו מן העונש זולת מפני שהוא טועה בעינו ותקנתו קלקלתו. ולא עדיף האי ממי שטועה באחד מעיקרי הדת מחמת עינו הנפסד, שלא נקרא בשביל זה כופר. והרי הלל היה אדם גדול, וטעה באחד מעיקרי הדת, שאמר אין להם משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיהו, ומפני זה הטעות לא חשבוהו כופר ח"ו, דאם לא כן איך היו אומרים שמועה משמו. והטעם מבואר כיון שאין כפירתו אלא מפני שחושב שמה שעלה בעינו אמת, ואם כן אנוס הוא ופטור. אף הכא נמי טועה בעינו הוא, ואדרבה לפי דעתו זו המשובש חושב שמעלה את מרע"ה למעלה יותר ממעלתו, וחס ליה לרבן של כל הנביאים שיאמר עליו ככה." ע"ש. הרי אף מי שטועה בעיקרי אמונה אינו בכלל כופר. ועדיין עוד בזה בחתם סופר י"ד ס"שנו, שכתב "דודאי גם לר' הלל יש גאולה אלא שאין משיח מלך, וגם בזה לית הלכתא כוותיה, והאומר אין משיח וקי"ל כר' הלל, הרי הוא כופר בכלל התורה דכילי אחר רבים להטות כיון שרבו עליו חכמי ישראל ואמרו דלא כוותיה, שוב אין אדם ראוי להמשיך אחריו." הרי אף

וכן י"ל לדעת רש"י י"ל שדוקא ביום איד הוא אסור ליכנס לעיר, וזה משום יש פירסום גדול באותו יום, והוא יום מיוחד בשנה לע"ז ולכן אסור, משא"כ בנד"ד שאין יום מיוחד בשנה לתפילת בבית הכנסת זה, ולכן אין פירסום גדול לזה, והוא מותר לילך שם.

ועוד יש לדמות דין זה להא דפסק מרן בי"ד ס"קמח ט, "אסור ליכנס לבית העובד כוכבים ביום חגו וליתן לו שלום". וכתב מרן בבדק הבית שדוקא שלום אסור שהוא שמו של הקב"ה אבל ברכה דליכא שם ליכא קפידא ע"ש. הרי שהוא מותר ליכנס ליתן ברכה ולא אמרינן שעדיין הוא אסור מפני שחושדין שהוא רוצה ליתן שלום. וכן הוא בנד"ד שאין לחשוד שהוא רוצה להתפלל שם ושהוא הסכים לשיטתם, אלא אמרינן שהוא נכנס ליתן כבוד לבר מצוה או לאיזה דבר אחר, ותו לא. ועוד יש לצרף לזה דעת הפר"ח בי"ד ס"פז, שאין לנו לחדש גזירות חדשות במראית העין, וכן הוא בגליון מהרש"א בי"ד בס"רצח, וכן הוא ברב פעלים בח"א בהשמטות בתחלת הספר ע"ש. וכן הוא בבא"ח שנה שניה פר"י ויחי אות א ע"ש. וכן כתב האג"מ אה"ע ח"ב ס"יב לגבי חשד "דאנן אין מחדשין איסור מה שלא אסרו מתחלה בגמרא והגאונים." ואין לחלק בין מראית העין לחשד דרבנן. וזה בכלל מה שכתבו הפוסקים שאין לחדש גזירות מדעתנו בזה"ז, עיין ברב המגיד בהל' חמץ ומצה פ"ה הל"כ, שכתב "ואני אומר אין לנו לגזור גזירות מדעתנו אחר דורות הגאונים ז"ל." וכן כתב הב"י בא"ח בס"תסב בד"ה ומ"ש רבינו, "אין טעם במנהג ההוא לאסור ולגזור גזירה בדבר שלא חששו לו חכמי התלמוד ולא החכמים האחרונים."

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בענין זה. וזה מה שהשבתי לו:

(א) כתב כת"ר, "הרב לא פסק האם ההיתר להיכנס לבית כנסת שכזה למרות המחסור במחיצה מותרת רק לצורך שלום בית כבמקרה דידן, או שמא מותר להכנס באופן כללי למרכזי קבלה כאלו (לצורך סיור, ביקור וכד') שהרי לר' יונה אין חשש מה יאמרו וכו'."

נראה שאף ליכנס לצורך סיור או ביקור וכו', אינו בכלל חשד.

המשטרה והממשלה להביא אותם לדין ולהחזיר אותם לארצם, ומותר להגיד למשטרה שאיש זה בא לארץ כנגד דין המלוכה, אבל אין לבזות אותו משום זה.

ועוד מצינו לגבי בזיון, והוא שאף ברשע שהוא חייב מיתה, מ"מ אין לבזותו. וכן הוא במשנה בסנהדרין מד. "...וחכ"א האיש נסקל ערום, ואין האשה נסקלת ערומה." והטעם שאין האשה נסקלת ערומה הוא מפני בזיון כמבואר בגמ' שם, ואף באיש יש לחוש לבזיון, אלא דעדיף "ניחה דגופיה מבזיוני". ע"ש. וזה בכלל ואהבת לדעך כמוך ע"ש (וכן י"ל לגבי גוי, שמבואר לקמן שאף הם בכלל אוהב הבריות).

ואף דמצינו ש"מותר להתלוצץ באלילים" כמ"ש מרן בי"ד ס"קמז ה, מ"מ לא מצינו שמותר להתלוצץ בדרך בזיון בגוי, שכתב הרמ"א שם, "מותר לומר לעכו"ם אלהיך יהיה בעזרך או יצליח מעשיך". ואף שהב"ח והט"ז והש"ך שם חולק, מ"מ עדיין הם סברו שמותר לומר לגוי "אלוקים יהיה בעזרך", כמ"ש הש"ך שם. ועדיין במקום שמואל ס"לד שהוא מיישב שיטת הרמ"א. הרי שיש לבזות כדיבורו הע"ז עצמה אבל לא גוי.

שוב ראיתי בספר חרדים פ"מז אות יז שכתב, "אל תהי בז לכל אדם. לא גדול ולא קטן, לא ישראל ולא גוי, אלא יהא בעיניך כלסטים להשמר ממנו, ומכבדו כרבן גמליאל." וכן הוא שם פ"מד אות ד ע"ש.

ב) ועוד כתוב פרקי אבות פ"ד ר' מתיא בן חרש אומר הוי מקדים בשלום לכל אדם. ופירש"י "אפילו לעכו"ם בשוק מפני דרכי שלום...". ע"ש. וזה לפי מ"ש בברכות יז. "מרגלא בפומיה דאביי... ומרבה שלום עם אחיו ועם קרוביו, ועם כל אדם ואפילו עם נכרי בשוק... אמרו עליו על רבי יוחנן בן זכאי שלא הקדימו אדם שלום מעולם ואפילו נכרי בשוק." וגם כתוב בגיטין סב. "ואין כופלין שלום לעכו"ם, רב חסדא מקדים ויהיב להו שלמא, רב כהנא א"ל שלמא למר". ע"ש. ופירש"י "ואין כופלין דהא דנותנים שלום לעכו"ם מפני דרכי שלום הוא דשרי, ומשום דרכי שלום כחדא זימנא סגי." ע"ש. הרי מבואר שהטעם שנותנים להם שלום, הוא מפני דרכי שלום, וכן ראוי לעשות.

וגם ראיתי במב"ט ח"ב ס"קכב, שכתב "והא דאמרינן דמפרנסין עניי גוים עם עניי ישראל, היינו מפני דרכי

הוא לא כתב שר' הלל היה כופר, אלא דלא קי"ל כוותיה משום אחרי רבים להטות. (ועדיין בחידושי המלבי"ם שפירש מה שאמר ר' הלל באופן אחר.)

מ"מ אף שיש לאיזו כת מחשבות זרות אלא עדיין אין אנשי הכת בכלל מינים, מ"מ עדיין יש להתרחק מהם אף שעדיין הם אינם מינים. וזה כמ"ש הרמב"ם בהל' דעות פ"ו הל"א, "דרך ברייתו של אדם להיות נמשך בדעותיו ובמעשיו אחר ריעיו וחביריו ונוהג כמנהג אנשי מדינתו. לפיכך צריך אדם להתחבר לצדיקים ולישב אצל החכמים תמיד כדי שילמוד ממעשיהם. ויתרחק מן הרשעים ההולכים בחשך כדי שלא ילמוד ממעשיהם. הוא ששלמה אומר הולך את חכמים יחכם ורועה כסילים ירוע.".

סימן קל.

שאלה: בגויים שבורחים מארצות מוצאם לארצנו ארץ הקודש, ובאים לכאן כדי לחפש עבודה ופרנסה, והם משיגים את הגבול ונכנסים לכאן באופן בלתי חוקי, כשהם עובדים אצלנו האם טוב לומר תודה וליתן להם שבח על עבודתם, או דילמא עדיף להמנע מכל זה, כדי שלא להחזיק ידיהם ושלא ירגישו כאן בנוח, וכך אולי ברבות הימים ישובו לארצות מוצאם, וגם אחרים שישמעו היחס אליהם כאן, לא יבואו בעתיד לכאן. וגם ידוע שהם מרבים רעות, כגון גניבות ושאר מרעין בישין.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

א) כתוב בפרקי אבות פ"ד, "בן עזאי אומר...אל תהי בז לכל אדם... שאין לך אדם שאין לו שעה". ופירש"י שם "אל תבזה שום אדם שבעולם". וזה קשה, שהלא בעולם יש כמה רשעים גמורים, ואין כתב רש"י "אל תבזה שום אדם בעולם". ונראה שהתירוץ הוא כמ"ש רש"י אחר כך, "שאין לך אדם קל שבעולם שאין לו שעה שאתה צריך לו לשום דבר ויפרע ממך, לפיכך אל תהי בז לכל אדם." הרי נראה שעצה זו היא לטובת עצמו, דהיינו שמא אחר זמן מה הוא נצרך לאדם זה. ולכן אף אם הוא רשע, עדיין אין לבזות אותו. ואע"ג שכתב הרמב"ם בהל' דעות פ"ו. הל"א, "צריך אדם להתחבר לצדיקין ולישב אצל חכמים תמיד כדי שילמוד ממעשיהם, ויתרחק מן הרשעים ההולכים בחשך כדי שלא ילמוד ממעשיהם." מ"מ אע"פ כן, עדיין אין לבזות הרשע, כנראה מפרש"י הנ"ל. ואף בנ"ד שהם באו לארץ באופן בלתי חוקי, הרי החיוב על

חרדים הנ"ל, שמשמע מר"י סאראגוסי ז"ל, שאין זה בשוק בלבד אלא בכל מקום יש לעשות שלום בין הגויים.

ונראה שזה לפי מ"ש מהרח"ו ז"ל בשערי קדושה, שער ה' אות א בענין מדות טובות, "ויהיה שמח אפילו בעת צרותיו, ויאהב את כל הבריות אפילו גויים..." ע"ש. ונראה שהוא דקדק כן כיון שכתוב "בריות", ולא "ישראל", וכמ"ש הספר חרדים הנ"ל "אוהב את הבריות ומקרבן לתורה, לא אמר אוהב את ישראל אלא הבריות..." ע"ש. ולכן כיון שהגויים בכלל מצוות אוהב את הבריות, ממילא שיש לעשות שלום ביניהם, וכדעת ר"י סאראגוסי הנ"ל. וכן יש לדקדק, שהלא קודם שכתוב "אוהב את הבריות", כתוב "אוהב שלום ורודף שלום", משמע שרדיפת שלום היא לכל בריות, דהיינו אפילו הגויים. וכן נראה כוונת אביי בגמ' ברכות הנ"ל, ודלא כמ"ש המשנה הלכות.

ועוד י"ל בזה, והוא שכתוב בסוף עדיות לגבי אליהו הנביא, "וחכמים אומרים לא לרחק ולא לקרב אלא לעשות שלום ביניהם, שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא וכו' והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם." ופירש ר"ח פלאגי ז"ל בעיני כל חי, "וראה נא מ"ש בספר חרדים פ"ח דל"א ע"א וז"ל וכן היה פה צפת ת"ו הרב יוסף סאראגוסי ז"ל רבו של... וזכה לראות אליהו הנביא... עכ"ל. ולפי האמור הנה נכון דכיון דאחז במידתו של אליהו, לכך נגלה אליו להשפיעו משפע שלו דחזי ליה." הרי הוא השוה מדת ר"י סאראגוסי ז"ל למדת אליהו הנביא, ולכן נראה שמ"ש "והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם", הוא אף בגוים.

ג) **ונראה** שאף ברשעים מצינו שמותר ליתן להם שלום, וזה כמו דמצינו לגבי דוד ונבל, שכתוב בשמואל א פ"כה לגבי נבל, "והאיש קשה ורע מעללים". וגם כתוב שם, "ויאמר דוד לנערים עלו כרמלה ובאתם אל נבל ושאלתם לו בשמי לשלום. ואמרתם כה לחי, ואתה שלום וביתך שלום, וכל אשר לך שלום." ולכאורה לפי מ"ש בפרקי אבות הנ"ל, זה אתי שפיר, שאף נבל הרשע בכלל "מקדים בשלום לכל אדם" – כל לאתוי אף רשעים.

ואף שיש סברה לומר שאז דוד עוד לא חשב שהיה נבל רשע, רק אח"כ דוד גילה שנבל היה רשע, מ"מ כתב הרד"ק שם בפסוק ג, "וכתב אדוני אבי ז"ל כי נבל זה לא היה שמו שקראו לו אבותיו אלא מרוב גריעות היו קוראין אותו בני אדם נבל." משמע שהוא היה דבר מפורסם שהכל

שלום דאין זו מתנת חנם ע"כ וכתב הרמב"ם פ"ג מהל' זכיה אסור לישראל ליתן לגוי מתנת חנם וכו'. משמע מהכא דוקא מתנת חנם, אבל במכירו או אפילו אינו מכירו אלא שנתלוה עמו וכו' אין כאן איסור, וא"כ גבי מומר אפילו מומר לע"א לא גרע מגוי מכירו שהוא כמוכרו לו, ולא יהיה אסור לתת לו מתנה אם יש לו איזה טעם, ולא הוי מתנת חנם". וכן הוא בבית יהודה ח"א י"ד ס"ד שכתב, "...אבל אם נותן מחמת חשש איבה, דהיינו מפני דרכי שלום, אין זה בחנם" ע"ש. הרי כל שהוא מפני דרכי שלום אינו בכלל מתנת חנם. לכן מותר לומר להם שלום.

ועיין בט"ז בי"ד ס"קמח ס"ק ו שכתב בתירוץ שני, "שוב ראיתי בסמ"ק ס"קלג, וז"ל ואסור לכפול להם שלום, ודוקא שלום שהוא שמו של הקב"ה או ברכה בלשון שם, אבל ברכה אחרת אין קפידא עכ"ל... ולפי זה ניחא דאותו ששבחוהו שהקדים שלום לעכו"ם בשוק, היינו אפילו בלשון ברכה אחרת, ודבר זה נכון". וכן הוא בבדק הבית, ובש"ך שם ס"ק ז ע"ש (וכן מנראה מרש"י בגיטין סא. שכתב "ושואלין בשלומם... אע"פ שמטיל על הנכרי שם שמים, שהשלום שמו של הקב"ה". הרי החשש הוא מפני "שלום" דוקא ולא בשאר ברכות).

ולפי זה יש לפרש מ"ש בספר חרדים בפ"ח. "הרב רבי יוסף סאראגוסי, רבו של הרב"ז, שהיה משים שלום תמיד בין אדם לחבירו ובין איש לאשתו אפילו בין הגוים, וזכה לראות את אליהו. ובמקום שראהו, קרוב לציון התנא רבי יהודה בר אלעאי, שם חצב לו קבר." הרי בשלמא שאין לכפול להם שלום שזה בשם הקב"ה, אבל מותר לברך אותם בברכה אחרת כמ"ש הסמ"ק, וגם לעזור אותם לעשות שלום ביניהם, וכמבואר בדברי אביי הנ"ל שאמר "ומרבה שלום עם אחיו ועם קרוביו, ועם כל אדם ואפילו עם נכרי בשוק".

וראיתי במשנה הלכות ח"ג ס"קמז שכתב על דברי אביי הנ"ל, "ונראה דלכאורה הרי כתיב ומשנאיך ה' אשנא, והלא אח עשו יעקב ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי, וגם יש לאו דלא תחנם... ואיך ירבה שלום, אדרבה יתרחק מהם, ואיזה יראה הוא לעשות שלום עם כל הגוים, אבל נראה דדוקא דייק אביי "עם נכרי בשוק", וזה יהא ערום ביראה, ופירש"י להערים בכל מיני ערמה ליראת ה', שבאמת יש כאן ערמה שמראה לו שלום בשוק, אבל בבית אין שלום לרשעים אמר ה' ע"ש. ולענ"ד זה שלא כהספד

י"ל, שלפי מ"ש הסמ"ק הנ"ל שרק "שלום" אסור לומר להם, עדיין מותר לומר שאר ברכות שאין בין השם.

ואף שכתוב בברכ"י חו"מ סי' כ"ז סק"א "המקלל אחד מישראל וכו'. אבל עכו"ם מצוה לקללו, דכתיב ושם רשעים וכו'. דינא דחיי לאוין רי"א ע"ש. מ"מ כתוב במהדיר שם וז"ל "בכסא רחמים סוף פרק י"ד הביא רבינו ד' הדינא דחיי, וכתב דלפמ"ש המקובלים, מתרי טעמי טוב שלא לקלל גוי ע"ש. ועוד, עיין לר"י עמרם בלום ז"ל בבית שערין י"ד ח"א ס"רכט שכתב בד"ה ועוד נ"ל דכמו, "האי דלא מעלין, דוקא העלאת בידים אסור, אבל סיבוב העלאת מותר, וא"כ להתפלל עליו שאינו הצלה בידים ממש רק סיבוב הצלה, מותר." וא"כ נראה שאף לומר לו "שלום" הוא מותר, שזה כעין תפילה, שהישראל ביקש שלומו של הגוי.

ועוד י"ל שנראה מרש"י והרד"ק והרלב"ג ומצודת דוד, שאין הפירוש של "כה לחי" כמ"ש הזוהר "אוקמהו דלקב"ה קאמר בגין לקשרא ליה לחי", אלא הראשונים הנ"ל סברו שדוד כיון לברך נבל הרשע בברכת שלום, וכפשוטו דקרא.

עכ"פ מצינו דבנד"ד אין אנו ידועים על איש פרטי בגוים אם הוא רשע או לא, ולכן יש לדבר להם בדרך ארץ וכבוד. ואף את"ל שאין ליתן להם שלום, מ"מ משום דרכי שלום התירו ליתן להם שלום, ושאר ברכות שאין בהן השם מותר לומר להם וכמ"ש הסמ"ק. ואף אם הם רשעים נראה מפשוטו דקרא שמותר ליתן להם שלום כדמצינו בדוד ונבל, ואף את"ל שאין ליתן להם שלום וכמבואר בזוהר, מ"מ אין לבזות אותם כנראה מרש"י שכתב, "אל תבזה שום אדם בעולם", וכדמשמע בגמ' סנהדרין הנ"ל, מוכמ"ש הספר חרדים הנ"ל. ומה שהם נכנסים לארצינו באופן בלתי חוקי, מותר להגיד למשטרה מה הם עשו, אבל עדיין אין לבזות אותם. ומ"ש כת"ר "דילמא עדיף להמנע מכל זה, כדי שלא להחזיק ידיהם ושלא ירגישו כאן בנוח, וכך אולי ברבות הימים ישוּבו לארצות מוצאם, וגם אחרים שישמעו היחס אליהם כאן, לא יבואו בעתיד לכאן." י"ל שאם הממשלה מחזירה אותם לארצם, גם אחרים ישמעו שהממשלה מקפידה להחזיר כל מי שבא לארצינו כנגד חוק המדינה, והם "לא יבואו בעתיד לכאן". כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

ידועים שהוא היה רשע, וכן דוד אמר "ובאתם אל נבל", דהיינו שאף הוא ידע שם זה, וממילא הוא ידע שזה מפני שמעשיו של איש זה הם היו ניבול. ועדיין הוא נתן לו שלום.

ויש להסביר את זה לפי מ"ש במשלי פ"כה כא, "אם רעב שונאך האכילהו לחם, ואם צמא השקהו מים." וכתב רש"י שם, "כמשמעו". ופירש הרלב"ג "לא תמנע מלחון עליו להאכילו לחם, ואם הוא צמא השקהו מים, כי זאת מדה משובחת מאד להיטיב לכל אנשים לאוהב ולשונא, ואם רע לבך איך תיטיב לו תחת אשר עשה לך רעה, תדע באמת כי אתה עם גמולך בזה הראוי לנפשך משוב המדות הנך לוקח נקמתך ממנו." ולפי זה י"ל שאם הוא מדה טובה ליתן אף מממונו לשונא, דהיינו לחם ומים, ק"ו שהוא מדה טובה ליתן לו שלום, שהוא דיבור בעלמא, וכדמצינו בדוד ונבל.

אלא ראיתי שהזוהר לא סבר כן, שכתוב שם בפר' וישלח קצא. להקשות על דברי דוד המלך הנ"ל "והא אתמר דאסיר לאקדומי להו שלם לרשיעא, וכיון דאסיר היכי אשכחנא דדוד אמר האי קרא לנבל, אלא אוקמהו דלקב"ה קאמר בגין לקשרא ליה לחי, וחשיב נבל דעליה קאמר...". ע"ש. וכן הוא בפ' וארא כג: שכתוב שם, "מכאן אוליפנא דהא לבר נש חייבא אסור לאקדמא ליה שלם...". ע"ש.

וגם ראיתי לר"י פלאגי ביפה תלמוד ח"ג, בעין יפה, בברכות יז. שכתב "...אך קשה מההיא דאיתא בזוהר פ' וארא דכ"ג ע"ב לבר נש חייבא אסיר לאקדמא ליה שלם יע"ש. וז"ש בברייתא פ"ו דאבות אמר ריב"ק פעם אחת הייתי מהלך בדרך ופגע בי אדם אחד, ונתן לי שלום, והחזרתי לו שלום, דר"ל דטעם למה לא הקדים לו שלום תחילה כדתנן התם בפ"ד מט"ו רמב"ח אומר הוי מקדים בשלום כל אדם, ואיתא הכא על ריב"ז שלא הקדימו אדם שלום מעולם וכו', לזה הקדים לומר הייתי מהלך בדרך, ובדרך אין לו להקדים כאמור, ועוד דפגע בי אדם אחד שהוא אדם בליעל ס"מ הרשע כדפי' מדר"ש שם דרמ"ח ע"ב, ולכך לא הקדים לו משום אין שלום אמר ה' לרשעים, ומה שהחזיר לו היינו משום איבה, א"נ דייק לומר אדם אחד, אחד המיוחד שחשב שהוא אדם חשוב נכבדות מדובר בו, ורצה לנהוג בו כדין רבו דאין לתלמיד להקדים כ"א רבו מקדים...". ע"ש. הרי עכ"פ מצינו שאף ברשעים מותר להחזיר להם שלום מטעם איבה ודרכי שלום. ועוד

סימן קלא.

שאלה: האם יש איסור של יחוד עם גוי בזה"ז. ובהערה, אם יש לסמוך על שיטת המאירי לגבי "אומות הגדורות".

תשובה:

לכבוד הרה"ג יוסף חיים פרל שליט"א.

(א) בתחילה יש לחקור באיסור יחוד עם הגוי מטעם חשש שפיכות דמים, אם הוא איסור דרבנן או מן התורה.

כתב מרן בח"מ ס"תכז ח, "וכן כל מכשול שיש סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה, שנאמר השמר לך ושמור נפשך, ואם לא הסיר והניח המכשולות המביאים לידי סכנה ביטל מצות עשה ועובר בלא תשים דמים." וכן הוא ברמב"ם הל' רוצח פ"א הל"ד ע"ש. וכתב בחידושי חת"ס ע"ז ל. ד"ה משום, "כל סכנתא הוא איסור דאורייתא מקרא ונשמרתם מאד לנפשותיכם, כמ"ש הרמב"ם בהל' רוצח ושמירת נפש, ומוטל על החכמים להשגיח על זה מקרא והיו עליך דמים, עיין מס' מו"ק ה. ...". ע"ש. ולכן י"ל דה"ה בנדה"ד שהוא מ"ע ול"ת להרחיק מיחוד עם הגוי, שזה בכלל "הסרת מכשול" שיש חשש של שפיכות דמים.

ועוד י"ל דאה"נ שאין כאן לא תעמוד, אבל עדיין יש כאן לא תשים דמים. וזה מפני שי"ל דלא דלא תעמוד לחוד, ולא דלא תשים דמים לחוד. שלגבי "לא תעמוד" נראה שיש סכנה לפנינו, כגון שהוא שבוי, או שהוא טובע בים וכדומה וכנראה ממרן ח"מ ס"תכז ע"ש. אולם לגבי מי שעלה לגג שאין לו מעקה, בעל הגג עובר על לא תשים דמים, כמבואר במרן ס"תכז ו, אלא נראה שהוא אינו עובר על "לא תעמוד" כיון שעדיין הסכנה לא הגיעה, דבשלמא שהוא על גג מ"מ אין זה סכנה גמורה כיון שכשהוא עומד שם באמצע הגג אין לו סכנה, רק כשהוא הולך ממש לצדדי הגג אז יש סכנה. ולכן לא שייך לומר בזה שהוא עובר על לא תעמוד, שהרי אין סכנה גמורה לפנינו, ורק מי שטובע בים, או מי שהוא שבוי יש לו סכנה גמורה. ולכן ה"ה לגבי יחוד עם הגוי שאין כאן סכנה ממש לפנינו אלא רק חשש בעלמא, ולכן הוא בכלל "לא תשים דמים" הנ"ל.

ועוד י"ל, כתב הבנין ציון לגבי פק"נ "לפנינו", שכתב מרן ב"ד ס"קעט ז, "מי שרודפים אחריו נחש ועקרב מותר לחבר כדי שלא יזיקהו." ופירש הט"ז שם בס"ק ד, "דאין לך דבר שעומד בפני פק"נ, משמע כאן דאם פק"נ תלוי בעבירה שכשעושה עבירה יכול להנצל, מותר לו לעשות כן מעצמו עבירה ההיא כמו הכא שע"י שעובר על לאו דחומר חבר מציל עצמו." וראיתי בבנין ציון ח"ב ס"קסט שכתב על זה, "תמהתי על הט"ז למה צריך להוציא דין זה מכאן, הא משנה שלמה היא יומא (ד' פג.) מי שאחזו בולמוס וכו' ע"ש. וכן מוכח ממה דאמרינן פסחים (ד' כו.) דמתרפאים בעצי ערלה. ואולי כוונתו דמהתם שמעינן דוקא כשכבר בא לידי סכנה וכגון כשכבר נשכו העקרב, שאז ודאי מותר להציל עצמו בכל דבר, אבל שמותר זה ג"כ לצורך פיקוח נפש כזה שמתירא שמא ישכנו ויבא לידי סכנה, זה לא שמענו רק מדברי אביי, ובה יש תירוץ לקושית התוספות." ע"ש. הרי מבואר שאף שמתירא שמא יבא לידי סכנה, עדיין זה בכלל פק"נ, ועדיין זה בכלל פק"נ שלפנינו. וצ"ל שהטעם שזה עדיין בכלל "לפנינו", הוא מפני שהנחש והעקרב "רודפים אחריו". הרי כשיש הוכחה גמורה לפנינו שמא הוא יבא לידי הסכנה (דהיינו שהעקרב והנחש רודפים אחריו), אף זה נחשב כפק"נ לפנינו, משא"כ כשאין שום הוכחה לפנינו שהוא יבא לידי הסכנה.

וגם כתב הבנין ציון בח"א ס"קלז לגבי פק"נ שאינו לפנינו, וז"ל "ועוד ראינו לזה ממה דאמרינן ברכות לג. אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק, אמר רב ששת ל"ש אלא נחש אבל עקרב פוסק. ופי' הרמב"ם בפ' המשניות, וכ"כ הברטנורא, כיון דנחש אינו נושך ברוב הפעמים, אבל עקרב שמנהגו לנשוך תמיד, פוסק. והלא יקשה מה בכך דהנחש אינו נושך ברוב הפעמים, הרי אין הולכין בפק"נ אחר הרוב, אע"כ דה"ט כיון דכן אין כאן סכנת נפשות." ע"ש. הרי כהנחש כרוך על עקבו, אין זה נחשב פק"נ לפנינו. אולם כשיש הוכחה גמורה שיבא לידי סכנה, דהיינו כשהנחש רודף אחריו כמו ב"ד ס"קעט הנ"ל, בזה שפיר י"ל שזה בכלל פק"נ לפנינו אף שעדיין אין נשיכה, וכמ"ש הבנין ציון בח"ב ס"קסט הנ"ל.

ולפי זה י"ל שהלאו של לא תעמוד שייך רק כשיש פק"נ לפנינו, אבל הלאו של לא תשים דמים שייך אף כשהוא אינו "לפנינו". ולכן אף כשהנחש כרוך על עקבו ואין כאן חשש נשיכה ברוב פעמים כמבואר ברמב"ם והרע"ב הנ"ל

ואין כאן לא תעמוד, מ"מ עדיין זה בכלל "לא תשים דמים", ובשלמא שאין לו להפסיק בעמידה כדי להסיר הנחש, אבל אחר כך יש לו להסיר הנחש משום לא תשים דמים.

ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שיחוד עם הגוי דומה לדין של נחש כרוך על עקבו, ואף שאין בזה פק"נ לפנינו, עדיין הוא צריך "להסיר המכשול", ואם הוא אינו עושה כן הוא עובר על ל"ת ועשה כפי שביארתי לעיל.

ב) **אלא** עדיין יש לדון בזה, שהרי כתב הרמב"ם בהל' רוצח פ"א הל"ה, "הרבה דברים אסרו חכמים מפני שיש בהם סכנת נפשות. וכל העובר עליהן ואומר הריני מסכן בעצמי ומה לאחרים עלי בכך או אני מקפיד בכך מכין אותו מכת מרדות". ואחר שהוא הביא כמה דברים שהם בכלל "הרבה דברים אסרו חכמים", הוא כתב פ"י הל"ז, "וכן אסור ליהודי להתייחד עם העובד כוכבים מפני שהן חשודים על שפיכות דמים". הרי נראה מכל זה שהאיסור הוא רק מדרבנן ואין כאן איסור תורה כלל. ולכן הדבר צריך ביאור.

וי"ל כמ"ש התוספות בפסחים מו: ד"ה רבה, שכתבו "ואם תאמר אי אמרינן הואיל א"כ בטלת כל מלאכות שבת הואיל וראוי לחולה שיש בו סכנה, וי"ל כיון דלא שכיח כלל לא אמרינן הואיל". ויש לדון בזה, דבשלמא אצל כל יחיד ויחיד הוא לא שכיח, אבל אצל כל העיר ודאי הוא שכיח שיש פק"נ אחד בכל העיר בכל יום, מ"מ מצינו שחכמים לא התירו לכל יחיד לחלל מלאכות שבת מטעם הואיל כיון שאצל כל יחיד פק"נ לא שכיח. מ"מ לגבי יחוד עם הגוי י"ל שאף דלא שכיח שפ"ד אצל כל יחיד ואין כאן חשש סכנה מן התורה, מ"מ אם כל אחד בעיר יהיה ביחוד עם הגוי אה"נ שהוא שכיח ויש שפ"ד. ולכן בזה גזרו רבותינו איסור יחוד בגוי שלגבי יחוד אין כאן חומרא המביאה לידי קולא כגון בטול מלאכות שבת. ולכן י"ל שמה שאסרו רבותינו יחוד עם גוי הוא אף באופן דלא שכיח סכנה אצל היחיד, שהרי אם שפיכות דמים שכיח אצל היחיד, ממילא שיש איסור תורה ביחוד זה, אף שהוא אינו בכלל "רוב פעמים", כדמצינו בנחש כרוך על עקבו.

וכן יש ללמוד שהגזירה היא אף כשלא שכיח שפיכות דמים ממ"ש במשנה בע"ז כז. "ואין מסתפרין מהן בכל מקום דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים ברה"ר מותר אבל לא בינו לבינו." וקי"ל כחכמים. והפירוש של "בינו לבינו"

הוא אינו יחוד ממש אלא עדיין יש שם בני אדם אלא לא כל כך, וכן כתבו התוספות שם "אבל לא בינו לבינו. פי' במקום שאין רגילין בני אדם כ"כ כי ההיא דרב חנא בשבילי דנהרדעא, אבל ביחוד ממש לא איצטריך דתיפוק ליה אף בלא מסתפר אסור להתייחד עמהם משום שפיכות דמים, וכן יש לפרש לעיל (דף כו.) גבי מניקה." אלא מצינו שכל איסור של אין מסתפרין הוא רק בתער, וכמ"ש התוספות שם ד"ה המסתפר, "ודוקא בתער דשכיח ביה היזקא בקל, אבל במספרים לא שכיח בהו היזקא שרי, אם יש עמו אחר. מ"מ אם אין עמו אחר כלל אז אף במספרים יש איסור אף שהוא אינו שכיח. וכן הוא בב"ח בס"קנו. והש"ך שם ס"ק א ע"ש. ולכן יש ללמוד מכאן שיחוד גמור אסור עם הגוי אף כשהחשש אינו שכיח כגון שידוע שיש לגוי רק מספרים ולא תער. וזה כפי שביארתי לעיל, שגזרו רבותינו יחוד עם גוי אף כשאינו שכיח שפיכות דמים.

ג) מ"מ עדיין יש לחקור אם גזירה זו היא כללית או אם היא חלה רק כשיש חשש שפיכות דמים אף כשהוא אינו שכיח.

כתוב בע"ז כה. "...ותיפוק ליה משום שפיכות דמים, א"ר ירמיה באשה חשובה עסקינן דמירתת מינה." ופירש"י שם, "באשה חשובה. בין האנשים ובין הנשים אשה יפה וקרובה למלכות דמיסתפו מינה ולא קטלי לה, אבל משום עריות איכא, דיפה היא..." ע"ש. הרי כשאין חשש שפיכות דמים לא שייך גזירה זו, אם לא מטעם חשש עריות. וכן הוא בב"י ס"קנג. ד"ה ולא, בשם הראשונים ע"ש. וכ"ש לדעת התוספות שם שבקרובה למלכות אין חשש בין מש"ד ובין מעריות ע"ש.

וכן נראה מהירושלמי ע"ז בפ"ב הל"א. שכתוב במשנה "ולא תתייחד אשה עמהן מפני שהן חשודין על העריות". והקשה הירושלמי, "ואין האשה בכלל שפיכות דמים, א"ר אמי תיפתר בבריאה. א"ר אבין ואפילו תימר יכולה אשה להטמין את עצמה ולומר נכריה אני ואין האיש יכול להטמין עצמו ולומר נכריה הוא." ופירש בפני משה, "תיפתר בבריאה. וחזקה ואינה מתפחדת מהן, קמ"ל דאפ"ה משום עריות חיישינן שמא תתפתה. ואפילו תימר, מטעמא אחרינא ואפילו בסתם אשה היא אינה עלולה כל כך לשפיכות דמים שיכולה היא להטמין ולהעלים עצמה ולומר נכרית אני, משא"כ באיש שהכל מכירין אותו שהוא יהודי בפאת הראש ובפאת הזקן." (ועיין במאירי שפירש

שהביא בסעיף הקודם לגבי "מקומות שמכים ועונשים עליה". ואולי החילוק הוא כנ"ל ששפיכות דמים חמור. ולענ"ד זה אינו, שכבר כתבתי שאין כאן גזרה כללית, ולדעת הבבלי אם אשה קרובה למלכות לא שייך חשש שפ"ד, ולדעת הירושלמי אם היא בריאה או היא אינה ניכרת שהיא יהודיה לא שייך חשש שפ"ד. ולכן ה"ה שי"ל שאם "מכים ועונשים עליה" מותר ביחוד. וכל הטעם שכתב מרן טעם זה בסע"א ולא בסע"ב, הוא מפני שכן מצינו ברשב"א והר"ן והרב המגיד. וצ"ל שבזמנם עונשים המלכות על רביעה, ולא עונשים המלכות על הריגת ישראל, ולכן הרשב"א הביא טעם זה לגבי אין מוסרין בהמה, אבל לא לגבי דין יחוד. אמנם אה"נ אף הרשב"א מודה שאם בזמן או במקום אחר, עונשים על הריגת יהודי שאין לחוש ליחוד.

ולפי זה י"ל שאם בזמנינו אין חשש שפיכות דמים כיון שאימת המלכות עליהם, אף בהריגת יהודי, ממילא י"ל שלא חלה הגזירה. וכן הוא במאירי ע"ז כו. ע"א. ד"ה הרבה, שכתב על דינים הנ"ל, "הרבה ראינו שמתפללים על שבזמנים אלו אין אדם נזהר מדברים אלו כלל. ואנו כבר ביארנו עיקר כונת הספר על אי זו אומה היא סובבת שיעידו ימי אידיהן שהזכרנו, שהם כלם לאומות הקדומות שלא היו גדורות בדרכי הדתות...". ע"ש. וכן מצינו בחור"ל שכל היולדות הולכות לבית חולים של נכרים בשעת לידה, ואין פוצה פה ומצפצף.

וראיתי בחזון איש י"ד ס"ס אות א שכתב, "...ויש לעיין אי חשובה היינו שהמלכות תזקק לתבוע עלבונה, ולפ"ז לדין דהמלכות מקפדת ותובעת עלבון כל אדם, ומענישים את המאנס כמשפטם, יהיה לדין שריותא דאשה חשובה בין אנשים בכל הנשים, למאי דקי"ל כר"א, ולפ"ז מותר גם באיש בין אנשים דהא כלהו אית להו טעמא דחשיבות לסלק חשש ש"ד, אבל י"ל דכ"ז באיכא רואים בתחלת היחוד ומתירא שיודע הדבר, אבל בליכא רואים בתחלתו אינו מתירא שיודע הדבר, והלכך באיש בין אנשים אסור בכה"ג, אבל אשה בין אנשים משמע דאף כה"ג מותר דהא ע"כ צ"ל דמתירא שנענש על פיה אף בלא עדים." הרי אף לדעתו אין כאן גזירה כללית.

אלא יש לדון במ"ש י"ל דכ"ז באיכא רואים בתחלת היחוד ומתירא שיודע הדבר. וי"ל שאף בלי זה עדיין הוא מותר כיון שהגוי יודע שהשוטרים יבואו לדבר עמו, אף שאין עדים ואין מי שרואה תחלת היחוד, שהרי שמא

שהישראל ניכר ע"י מלתו). ועיין במראה הפנים שם שגם כתב, "יכולה היא להטמין עצמה במלבושין של נכרית שיסברו עליה לומר נכרית היא." ע"ש. הרי מבואר שאין כאן גזירה כללית, שהרי אין לחוש לשפ"ד באשה בריאה. וכן י"ל באיש בריא. ועוד נראה שטעם הגזירה הוא רק מפני שניכר שהוא יהודי, אבל אם אינו ניכר שהוא יהודי לא גזרו בכה"ג. ולכן אף מזה נראה שהיא אינה גזירה כללית (ועיין בתוספות ע"ז כה: שהביאו ירושלמי זו).

ולפי זה אף י"ל כן לגבי "אין מספרין", שכתוב שם בדף כט. "אמר מר ישראל המסתפר מעובד כוכבים רואה במראה, היכי דמי אי ברשות הרבים ל"ל מראה, ואי ברשות היחיד כי רואה מאי הוי, לעולם ברה"י, וכיון דאיכא מראה מתחזי כאדם חשוב." ופירש"י שם, "...וסבר העובד כוכבים כיון דקפיד אהכי חשוב הוא ומתיירא להורגו." הרי שדין זה לא שייך באדם חשוב, כיון שאין כאן חשש שפיכות דמים. וי"ל שאף ביחוד גמור הוא מותר (משא"כ בדין מספרים הנ"ל). וכן נראה מסתימת דברי הרמב"ם בהל' רוצח פ"ב הל"א, שכתב "ואסור להסתפר מהן ברשות היחיד שמא יהרגנו. אם היה אדם חשוב מותר מפני שמתירא להורגו", הרי שברשות היחיד בכל אופן הוא מותר אם הוא אדם חשוב. וכן נראה מהמאירי כו ע"א, ד"ה בת, שכתב "אבל לא בינו לבינו, ולא בינו לבינו דוקא שא"כ אף בלא תספורת כל יחוד שבינו לבינו אסור מחשש שפיכות דמים... אלא בענין רפואה ותספורת יש תנאים אחרים להתר רפואה מהם במקום סכנה, ולהתר תספורת אף ביחוד." ונראה שמ"ש "אף ביחוד" הוא כיון ליחוד ממש ומטעם שהוא אדם חשוב. וכן נראה מהש"ע בס"קנו א שכתב, "אין מספרין מהעכו"ם אלא במקום שמצויין בני אדם, או אם אותו העכו"ם מדמה שאותו ישראל הוא אדם חשוב." הרי נראה שאם הוא אדם חשוב אז בכל מקום שאין מצויין בני אדם הוא מותר, דהיינו בין במקום שיש רק קצת בני אדם, ובין במקום שאין שם שום אדם אחר. ולכן הכל תלוי על אם יש חשש שפיכות דמים או לא, ולא אמרינן כאן לא פלוג, ואין כאן גזירה כללית.

ד) **ופש** גבן לברר מ"ש בש"ע ס"קנג א, "אין מעמידין בהמה בפונדקאות של עכו"ם, ואין מוסרין בהמה לרועה שלהם, מפני שהם חשודים על הרביעה. ובמקומות שאינם חשודים בה, ואדרבה מכים ועונשים עליה מותר." ואחר כך בסע"ב כתב מרן, "לא יתייחד ישראל עם עכו"ם מפני שהם חשודים על שפיכות דמים." וכתב כת"ר, "בשו"ע יו"ד קנ"ג, ב- פסק הלכה זאת בפשטות, ולא הביא החילוק

כיון שאין גזירה זו בגדר של כללית, ולא אמרינן כאן לא פלוג. וכן נראה דעת הגרשז"א ז"ל. ותנא דמסייע ליה הוא המאירי הנ"ל.

(ומ"ש כת"ר, "ובביאור הלכה ד"ה 'שמא יתלווה', כתב שיש סתירה ב'חיי אדם' עצמו." כן הוא שהקשה הביאור הלכה על החיי אדם בדין משכון שאין לחוש משום זונה, אבל הוא לא הקשה על מ"ש הח"א שבזה"ז אין לחוש ליחוד עם הגוי כיון שאין חשש שפיכות דמים).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

בשולי הכתב

מ"מ י"ל עוד פרט בכל זה, והוא דבשלמא בגוים באירופא או ארצות הברית וכדומה, ש"ל סברות הנ"ל כדי להתיר יחוד עם הגוי, אבל להתיר עם הערבים בארצנו נראה שהוא ענין אחר, שידוע שיש מהם שמוסרים נפשם כדי להרוג ישראל, וממילא שאין להם פחד מן המלכות או העונש, ולכן נראה שאין להתיר עמהם. ואף את"ל שהוא דבר דלא שכיח שהם הורגים ישראלים, מ"מ כבר כתבתי לעיל שהגזירה של יחוד עם הגוי היא אף כדלא שכיח הריגה. ולכן בזה י"ל שהעיקר כהכה"ח הנ"ל. כן נראה לענ"ד.

שוב כתב הרב הנ"ל הערה על מה שכתבתי, וזה מה שהשבתי לו:

כתב כת"ר, "רק לא הבנתי מדוע הרב הביא להלכה את דברי המאירי, הרי נראה שהוא דעת יחיד ואף אחד לא פוסק כמותו בעניין הזה שהרי לפי"ז יהיה מותר לתת מתנת חנם למישהו מ"האומות הגדורות" – ונראה שהוא כולל בזה גם את הנוצרים – האם מישהו מהפוסקים מתיר זאת? אדרבה, אוסרים אפילו למוסלמים – הרמב"ם, הטור, הב"י והב"ח (במהדורת מכון י-ם הלא מצונזרת). דוגמא שניה – לפי המאירי מצוה להחזיר אבדת גוי שגדור. ואילו הפוסקים סוברים אחרת.

ומלבד זאת כבר כתב החת"ס (במכתב בספר 'עטרת חכמים' לגאון בעל ה'ברוך טעם', חו"מ סו"ס יד) על דבריו בב"ק לח. (שהם מעין דבריו בע"ז) "הפסק בשם הרב המאירי מצוה למחוק כי לא יצא מפה קדשו והוא דעת האומרים לרשע צדיק באמונתו יחי' ויעניין בהקדמת בן

הישראל הנהרג כבר אמר לחבירו לאיזה מקום הוא ילך, ושמא אחרים יודעים שהגוי היה שם וכו'. ועוד בזמנינו שיש בדיקת ד.נ.א. ואף כשאין עדים יכול למצוא הרוצח. וגם בכמה מקומות יש טלוויזיה במעגל סגור, ואנשי המשטרה יכולים לראות כמה דברים ע"י זה אף שהרוצח עצמו אינו מרגיש בזה כלל. ולכן יותר נראה לומר שאף כשאין מי שרואה תחילת היחוד עדיין יש יראה, ויש לכל ישראל דין אדם חשוב. כן נראה לענ"ד.

וכ"ש לדעת המאירי הנ"ל, שנראה שלדעתו אין טעם ההיתר שהגוי מתירא, אלא שהגוים בזמנינו מעיקרא אינם בכלל רצחנים, ולכן אין זה תלוי על מתירא אלא שכך טבעם בזמנינו שבדרך כלל הם כשרים ואין דרכם להרוג אחרים באופן כזה. ולכן גזירת רבותינו אינה חלה מעיקרא בזמנינו.

(ה) וכתב כת"ר, "המשנ"ב בסימן כ (סק"ז) כתב בשם החיי אדם שבזמן הזה הגוים אינן חשודים על שפיכות דמים. וכן ראיתי בספר 'נשמת אברהם' שכתב שנהגו להקל בייחוד עם גוי בזמננו"ז והביא שם בשם הגרשז"א שכיוון שיש לגוי אימת מלכות והדבר יתפרסם לכן אין חשש. אך חשבתי לגבי החיי אדם, שאולי לא שייך להקל בדבר חמור כמו שפיכות דמים, רק ע"פ סברתו שמובא בדרך אגב בהלכות ציצית, ולא מבואר בשאר הפוסקים. (ועי' בביאור הלכה ד"ה 'שמא יתלווה', שיש סתירה ב'חיי אדם' עצמו). ובכף החיים ס"ק י"ב על דברי החיי אדם "ול"נ דאיתא ואיתא, דהא שמענו כמה וכמה פעמים שעשו, וגם בקשו לעשות ר"ל. ודברי רז"ל אינם זזים ממקומם." וגם כתב בכה"ח י"ד ס"קטז אות קסו, "אין לילך יחידי לבית גוי. איגרא דפרקא אות צה שה"ג אות עג, וכבר בעירנו זאת (בגדאד) אירע כמה מעשיות מזה והרגו אותם, של שנה יארע מעשה מזה, ע"כ מי שעושה כן וילך יחידי בבית הגוי מתחייב בנפשו, ואפילו אם הגוי אוהבו אסור לו להלך שם יחידי. זב"צ אות קח". ע"ש.

וי"ל שהמחלוקת בין החיי אדם והכה"ח היא במציאות, ואה"נ שאף הכה"ח מודה שאם אין חשש מפני שיש יראת עונש מהמלכות, שלא חלה הגזירה, אבל הוא מיירי במקומו וזמנו שכמה פעמים מצינו שהגוים הרגו היהודים בלי חשש עונש, ולכן בזה שפיר י"ל שעדיין חלה הגזירה, אף אם הוא לא שכיח וכשביארתי לעיל (ואם הוא שכיח אז יש בזה ל"ת ועשה). אמנם אם אין לחוש לשפיכות דמים מחמת יראת עונש, אף הכה"ח מודה שהגזירה אינה חלה,

יוחאי" [שם בהקדמת ספר בן יוחאי כתב כל מיני דברים מאימת הצענזור, ונראה שרמז לזה]... ע"כ דברי כת"ר.

(א) ויש להשיב, דאה"נ דלא מצינו בשאר הראשונים כשיטת המאירי, ואה"נ שיש שכתבו שכל דבריו בענין זה הוא משום פחד מהצנזור. מ"מ אין זה ברור אצלי, ובתחילה יש להעיר על מ"ש כת"ר לגבי מתנת חנם. וכן יש להעיר בדין חנייה בקרקע. וי"ל שאף שכתב בב"י בח"מ ס"רמט והש"ך בי"ד ס"קנא ס"ק יח ועוד, שהישמעאלים הם בכלל האיסור של לא תחנם, מ"מ גם יש מקום לומר שאין הם בכלל האיסור כמו שנראה מהמאירי בע"ז דף כ. וכן נראה מתשובת הרשב"א ח"א ס"ח, וכ"כ הפתח הדביר בס"רמו אות ה בדף יח ע"ג וע"ד בדעת הרשב"א. ועיין עוד בזה בנשמת כל חי ח"א י"ד ס"נד שהביא דעת כל הפוסקים בדין זה. וכבר כתב במזבח אדמה יו"ד הל' יין נסך דף יב' ע"ב שכן המנהג בארץ ישראל, שבזמנו נהגו למכור בתים לישמעאלים בא"י כיון שהם אינם בכלל עע"ז ע"ש. וכן הוא במשפט כהן ס"מח שכתב, "והעיקר הוא טעמא דלא תחנם, לא תתן להם חנייה בקרקע, ובזה י"ל דישמעאלים אינם עע"ז, ודינם כג"ת..." ע"ש.

ואת"ל שאף למ"ש הרשב"א בשו"ת ח"א ס"ח, ופתח הדביר ס"רמו אות ה, הוא אינו ברור ללמוד ממתנת חנם לחנייה בקרקע. לענ"ד יותר נראה שאין חילוק בזה בין מתנת חנם ובין חנייה בקרקע. וכן יש להוכיח מהנצי"ב במשיב דבר, בקונטרס השמיטה בד"ה והרב הנ"ל, שכתב, "דהלאו דלא תחנם הן במתנה הן במכירת קרקע שהוא איסור דאורייתא בעו"ג, ומותר בגר תושב, אף אם הוא עו"ג דלא פלח נמי אסור". הרי הוא השוה הדין של מתנת חנם לדין של חנייה בקרקע. וכן הוא כתב שם, "אבל לא תחנם ליתן מתנה או למכור קרקע לעו"ג דאסור ורק לגר תושב שרי, זה לא מהני מה שקיבל עליו מעצמו..." הרי אף כאן הוא השוה הדין של מתנת חנם לחנייה בקרקע. ולכן בשלמא לדעת הנצי"ב שאף אם הגוי אינו עע"ז מ"מ עדיין יש איסור אם הוא אינו גר תושב, ואין לחלק בין מתנת חנם לחנייה בקרקע, אלא לדעת הרשב"א שהוא מתיר מתנת חנם לגוי שאינו עע"ז אף שהוא אינו גר תושב, ממילא הוא מתיר אף חנייה בקרקע, שברור מדעת הנצי"ב שדיניהם שווים, ואין לחלק בין מתנה ובין חנייה בקרקע.

וכן נראה מהחז"א בהל' שביעית ס"כר אות ב שהוא כתב, "דלכך נקרא תושב, שהותר ישיבתו אתנו, וכן מותר ליתן ליה חנייה בקרקע שהרי מקרא דלא תחנם ילפינן נמי מתנת חנם, וגר תושב נותנין לו מתנת חנם..." הרי אף הוא השוה מתנת חנם לחנייה בקרקע, דילפינן הכל מפסוק אחד, ולכן אף שהוא סבר כהנצי"ב דבעינן גר תושב דוקא להתיר לא תחנם, מ"מ ילפינן מזה לדעת הרשב"א שאם הוא התיר מתנת חנם לאינו עע"ז אף שהוא אינו גר תושב, ממילא שהוא התיר חנייה בקרקע גם כן כיון שדיניהם בענין זה שווים. (ואף שהחז"א שם באות ד חילק בין חנייה בקרקע ובין מתנת חנם, זה דוקא כשיש ריוח לשראל, אבל לגבי אם הגוי עע"ז או לא, או גר תושב או לא, לא מצינו חילוק כדביארתי.) וצ"ל שכן סברו המזבח האדמה והמנהג קדמון בארץ ישראל הנ"ל, שיש ללמוד מהרשב"א אף לדין של חנייה בקרקע, שאין חילוק בין מתנת חנם ובין חנייה בקרקע בענין זה.

(ב) ולגבי שכל דברי המאירי בענינים אלו נאמרו מפחד הצנזור, הוא אינו ברור אצלי, ואין ספק מוציא מידי ודאי, שודאי הוא שיש לפנינו מ"ש המאירי, והוא רק ספק אם הוא כתב כן מפני הצנזור, וכיון שמ"ש המאירי סברה נכונה היא (ואף אם לא קי"ל כדעתו, מ"מ מצד עצמה היא סברה נכונה), אין לשנות מה שכתוב בפירוש בדבריו. ועוד י"ל, דמצינו במאירי בב"ק לח. שהוא הביא ראיה לשיטתו ממ"ש הגמרא שם "אמר קרא 'עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים', ראה שבע מצות שקיבלו עליהם בני נח, כיון שלא קיימו עמד והתיר ממונן לישראל". הרי שדוקא בעצמים שלא קיבלו עליהם שבע מצות ואין להם דת ודין, י"ל שיש להתיר ממונם, אבל בגוים שהגדורים בדרכי הדתות אין לומר כן. (ואף שכתב הרמב"ן והריטב"א במכות ט. שסתם גוי לא קיבל על עצמו ז' מצוות ע"ש. מ"מ י"ל שזה סתם גוי במלכות שלא קבלו ז' מצוות, אבל במלכות שאנשי הממשלה קבלו ז' מצוות, וכן הוא בבתי משפט שלהם, י"ל לדעת המאירי שאף סתם גוי בכלל קבלת ז' מצוות.) ועיין גם במאירי בב"ק קיג. ולענ"ד נראה שאם המאירי כתב סברתו רק מפני הצנזור, אז לא הו"ל להביא ראיה לדבריו, אלא רק לכתוב סתם שדין זה שייך בעצמים שאין להם דתות, אלא צ"ל שכיון שהוא הביא ראיה להחזיק את דבריו, נראה שהוא באמת סובר כן מעצמו. וזה שלא כר"י יהונתן בשיטה מקובצת בב"ק לח. שכתב "ולתשובת המינין נוכל להשיב שלא דברה משנה אלא על שבעה גוים הקדמונים דהותר לנו דמן, כדכתיב לא תחיה כל נשמה, ודין הוא שלא יהא ממונם חביב

פחד הצנזור לא היה לו להאריך ולהוסיף כל כך לבאר שיטתו.

ולפי זה מובן למה הובא מ"ש המאירי בשיטה מקובצת, וזה מפני שהמחבר ראה כל דברי המאירי בענין זה, והוא לא סבר כלל שמ"ש המאירי הוא רק מפני פחד הצנזור, ולכן הוא הביא דעת המאירי בלי שום פקפוק. ואת"ל שאף השיטה מקובצת הביא המאירי רק משום פחד הצנזור, זה אינו שהלא הוא גם הביא שם מ"ש ר" יהונתן, "ולתשובת המינין נוכל להשיב שלא דברה משנה אלא על שבעה גוים הקדמונים דהותר לנו דמן, כדכתיב לא תחיה כל נשמה, ודין הוא שלא יהא ממונם חביב מגופן." הרי שאם היה לשיטה מקובצת פחד הצנזור, אין ראוי להביא דברים אלו. אלא צ"ל שפשוט לו להשיטה מקובצת שמ"ש המאירי הוא אמת לדעתו.

שוב ראיתי במהרש"ם ח"ה ס"מא שכתב, "ואף שדעת מאירי הובא באס"ז ב"ק קיג. דבעכו"ם הגדורים בדרכי דתות ל"ש ד"ז, הנה מדברי כל הפוסקים לא נראה כן... ונהי שאני רגיל לומר ולהזהיר שלא יעשו לכתחלה דבר נגד עכו"ם מכח דברי המאירי, אבל ח"ו להוציא ממון...". ע"ש. הרי הוא לא כתב ששיטת המאירי היא רק משום הצנזור ויש למחות דבריו, אלא הוא חש לדבריו, אבל אה"נ ששאר הפוסקים לא סברו כן.

ועיין בתורה תמימה, שמות פ"כא לה אות רעז שכתב לגבי ב"ק לז: "והא למדת שהתלמוד בעצמו מוציא מכלל זה כל האומות השומרים שבע מצות ב"נ אשר כאלה הם רוב האומות שבזה"ז, ואין עוד להרהר בזה." הרי הוא סבר כהמאירי.

ועוד י"ל שכתב המאירי בנד"ד "הרבה ראינו שמתפלאים על שבזמנים אלו אין אדם נזהר מדברים אלו כלל...". הרי הוא העיד שכן היה המנהג בזמנו ומקומו, ואין לומר שהמנהג היה רק משום "פחד הצנזור"! ולכן שפיר הוא למאירי להסביר המנהג לפי שיטתו. ואם מה שכתב המאירי הוא רק משום פחד, לא היה לו להביא שהמנהג כסברתו, אלא רק לכתוב דעתו ותו לא.

ג) מ"מ לדינא י"ל שאף שכן דעת המאירי, מ"מ כיון ששאר ראשונים לא הביאו שיטה זו, ממילא שהם לא סברו כן. וזה כמ"ש האחרונים שאם דין אחד נמצא בראשון אחד ושאר הראשונים לא הזכירו י"ל ששאר הראשונים לא

מגופן." הרי כיון שהמאירי לא כתב תשובה כזו, אלא שלדעתו אף בזה"ז שייכים דינים אלו בגוים שאין להם דת ודין, וכיון שהמאירי הביא ראייה לדבריו מהגמרא הנ"ל, יותר נראה שכן סברתו באמת, ולא רק משום הצנזור.

וכעין זה מצינו בדעת הערוך השולחן שכתב בח"מ ס"שפח אות ז, וז"ל "ידוע לכל קוראי הדורות שבזמן קדמון במדינות הרחוקות לא היה לאיש בטחון בגופו ובממונו מפני השודדים והאנסים, אף שנשאו עליהם שם משרה כידוע, גם היום מאיזה מדינות מאפריקא השוד והחמס שפחות הממשלה עושים, ועל טוב יזכרו מלכי איירופא, וביחוד אדונינו הקיר"ה מרוסיא ואבותיו הקיסרים, ומלכי בריטניא שנפרשו כנפי ממשלתם בארצות הרחוקות למען יהי לכל איש ואיש בטחון על גופו וממונו, באופן שהעשירים לא יצטרכו להסתיר עצמם שלא ישללו ממונם ויהרגו אותם, ועל זה סובב הולך כל דיני מוסר ומלשין שבש"ס ופוסקים...". ע"ש. ועל זה כתב הציץ אליעזר בח"ט ס"נב אות ה, "ומוכח מהערה"ש שם שלא כוון בדבריו רק משום מלכות, כי מפרט והולך שם לדוגמא גם שמות של מדינות שהיו מרוחקים מרחק רק מאד ממקום מגוריו ומהמלכות שהיה חי בקרבה." ע"ש. הרי אם הוא רק משום פחד מלכות לא הו"ל לכתוב בשופי, וכן י"ל בדברי המאירי הנ"ל שלא הו"ל להביא ראייה לדבריו, אלא רק לכתוב בלשון קצר שדינים אלו לא שייך במדינתנו ותו לא. לכן נראה שיש להוכיח מזה שכן סברת המאירי באמת, שלא שייך דינים אלו "בגוים שהגדורים בדרכי הדתות".

ועוד י"ל, שנראה שהחת"ס לא ראה דברי המאירי במקורם אלא רק מה שהביא השיטה מקובצת בשמו. וז"ל "התם בב"ק בספר אסיפת זקנים הפסק בשם הרב המאירי מצוה למחקו כי לא יצא מפה קדשו והוא דעת האומרים לרשע צדיק באמונתו יחי' ויעויין בהקדמת בן יוחי". הרי הוא רק ראה הקטע בשיטה מקובצת ולא כל דברי המאירי במקורם. וגם נראה שהוא לא ראה כל דברי המאירי בע"ז כו. וגם בב"ק קיג. ובב"מ נט. והוריות יא. ועוד. ורק מצינו בחת"ס א"ח ס"קצב, שהוא הביא דברי המאירי למס' מגילה לגבי הלל בפורים. וזה מפני דבימי החת"ס לא יצאו לעולם כל ספרי המאירי. ולכן י"ל שרק משום שהחת"ס לא ראה כל מה שפירש המאירי לגבי "האומות הגדורות" בכמה מקומות, הוא כתב שיש למחוק את דבריו, אבל אם הוא היה רואה כל דבריו ומה שהמאירי הוסיף לפרש בזה בריוח, י"ל שאף החת"ס היה מודה שכן היה באמת שיטת המאירי, שהרי אם כל מה שכתב המאירי הוא רק משום

ועוד י"ל דבשלמא דאנן לא קי"ל כהמאירי, מ"מ י"ל שזה לגבי דיני תורה כגון שור עכו"ם שנגח שור ושראל, או אונאה, או לא תחנם או השבת אבידה וכו'. מ"מ בנד"ד האיסור של יחוד עם הגוי הוא רק מדרבנן משום חשש שפיכות דמים, ולכן י"ל שכל זה תלוי על הסברה אם יש לחוש לשפ"ד אם לא. ולכן כיון שיש סברה לומר שב"אומות גדורות", אין לחוש כיון שאין דרכם להרוג ביחוד, ממילא י"ל שלא חלה הגזירה עליהם. וזה כדמצינו בשאר גזירות, כגון אם יש איסור לקרות ספר בפני נר חשמל בשבת, שיש סברה לומר שבזה אין לחוש לשמא יטה כיון שלא שייך הטיה לגבי נר חשמל, ולכן יש סברה לומר שלא גזרו בכה"ג. וכן לגבי מים מגולים במקום שאין שם נחשים, י"ל מסברה שלא גזרו בכה"ג (ע' בפר"ח יו"ד סי' קט"ז). וכן הוא בנד"ד שיש לומר שאין חשש שפיכות דמים באומות גדורות, ולכן ממילא שלא גזרו בזה. הרי דשאני נד"ד כיון שהוא גזירה, ואין זה דומה לדיני התורה הנ"ל, כשביארתי. ולכן מטעמים אלו כתבתי בתשובה דעת המאירי.

סימן קלב.

שאלה: האם שייך לומר קדיש על מי שנהרג על קידוש השם. ואם הוא מקיים מצות קידוש השם אם הוא נהרג משום שהוא יהודי, אף שהוא אינו בוחר בהריגתו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יהושע וייסינגר שליט"א.

ששתי לראות מ"ש כת"ר בענין קידוש השם. והנה קצת הערות.

(א) **כתב** כת"ר, "בשו"ת מהרי"ל (סימן צט) מצאנו איזכור לנקודה הראשונה, שם מביא דעה שאין לומר קדיש אחרי קדושים, היות ועיקר סיבת אמירת הקדיש היא להצילם מגהנום מרדת שחת, ובמקרה דנן "אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתם" בשל רום מעלתם, לכן אין צורך לכאורה באמירת קדיש אחריהם, וכך כתב: "והנהיג שאין לומר קדיש לאביו שנהרג על קידוש השם, אם אולי טעמא משום דאמרי במסכת שמחות (ב, יא) שמאז נמחלין עוונותיו ואין להחזיקו ברשע... וכן שמעתי מרבותי דהכי נפק עובדה בגזירת פראג שיש שרצו שלא להתאבל על הקדושים, וסוף הסכימו הגדולים בימים ההם להתאבל.

הסכימו לדין זה. עיין בלב חיים ח"ב ס"פ דף נ ע"ג שכתב בשם החקרי לב, "זה כלל גדול בתורה מוסכם ומסור בידינו מגדולי רבני האחרונים ובפרט מוהריב"ל, בדין מחודש שחידש אחד מן הראשונים ואין זכר לזה משאר דברי הראשונים שיש לדון דחולקין עליו דאם איתא להא לא הווי שתקי הפוסקים מינה." ע"ש עוד בכלל זה. ועיין עוד בערוך השולחן ח"מ ס"פא אות ט לגבי בכור שכתב, "לא מצאנו לכל הראשונים שיזכירו זה גם הטור והש"ע לא הזכירו זה כלל ע"כ היא דעה יחידאה." דהיינו שאין סומכין עליה אף שזו היא דעת הרמב"ן, עיין בצ"א ח"כ ס"צא, ועיין עוד בדגל מחנה אפרים א"ח ס"א בד"ה ואף קדיש, שכתב לגבי החיוב של אמירת קדיש אחר לימוד תורה, "כיון דכל הפוסקים אשר בית ישראל נכון עליהם השמיטו זה ולא הזכירוהו כלל ואי הוה דינא הכי לא הווי שתקי מנה." ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד שאף שכן דעת המאירי דשאני "אומות המוגדרים", מ"מ כיון ששאר ראשונים לא כתבו כן, ממילא דלא קי"ל כהמאירי.

מ"מ אף ששאר ראשונים לא סברו כן, מ"מ עדיין אין לדחות סברה זו שהמאירי אחד מגדולי הראשונים, ויש לצרף דעתו לנד"ד. וכן ראיתי בצ"ץ אליעזר ח"טו ס"מז ד"ה ואל, שהוא מצרף שיטת המאירי להיתר, ולא סבר שמ"ש המאירי הוא רק משום פחד הצנזור ואין לסמוך עליו כלל. וכן ראיתי ביביע אומר ח"ח חו"מ ס"ב אות א, שהוא הביא שיטת המאירי ומצרף דעתו למה שכתב שם ע"ש.

ועוד י"ל, שנראה שיש בנד"ד ס"ס, דהיינו שמא אין טבעם של גוים להרוג בשעת יחוד בזמן הזה כמ"ש המאירי ואין חלה הגזירה מעיקרא, ואת"ל שאף טבעם בזה"ז להרוג בשעת יחוד, מ"מ כשיש חשש עונש עדיין יש להתיר יחוד. וכבר כתב הכה"ח בי"ד ס"קי בכללי ס"ס אות ד, "ועבדינן ס"ס בפלוגתא דרבוותא אפילו כשהמחלוקת הוא מיעוט נגד הרוב, ואפילו נקבעה הלכה כהרוב וסברת המיעוט היא סברה דחוייה, אפ"ה עבדינן ס"ס." ע"ש. ולכן כתבתי, "וכ"ש לדעת המאירי הנ"ל, שנראה שלדעתו אין טעם ההיתר שהגוי מתירא, אלא הגוים בזמנינו מעיקרא אינם בכלל רצחנים, ולכן אין זה תלוי על מתירא אלא שכך טבעם בזמנינו שבדרך כלל הם כשרים ואין דרכם להרוג אחרים באופן כזה. ולכן גזירת רבותינו אינה חלה מעיקרא בזמנינו".

ואף לא ניתנה להם האפשרות לבחור בין מיתה למעשה עבירה". ע"כ דברי כת"ד.

(ב) ונראה שאף שהנהרג לא בחר במיתתו עדיין זה בכלל קידוש השם. וי"ל שאף שהוא אינו בוחר במיתתו בשעת שהוא נהרג, מ"מ כיון שבדרך כלל הוא בוחר להיות יהודי, ובחירה זו תלויה ברצונו, ממילא שהוא קיבל על עצמו החשש שמא איזה רשע רוצה להורגו כיון שהוא יהודי (שכך הוא המציאות שלפעמים איזה שונא ישראל הורג ישראל מפני דתו), ועדיין הוא רוצה להיות יהודי, וממילא הוא מקבל על עצמו חשש זה. וי"ל דלא בעינן בחירה דוקא בשעת מיתתו אלא אף קודם לזה מועילה בחירתו, ואף שהיא אינה מפורשת אלא שיש הוכחה לבדה. (וכתב לי הרה"ג דביר אזוראי שליט"א, "ע" שו"ת מהרי"ל סי' ע"ב שכתב "ומה שכתבת בהני דנהרגו מתוך רשען דמיקרי קדוש וחסיד, אין ה"נ קרא נמי כתיב נתנו נבלת עבדך וגו' ומוקמינן בהני דנהרגים מתוך רשען וכל ישראל קדושים הם" ע"כ. מוכח ככת"ר שליט"א.)

ויש לדמות את זה למי שנוסע במכונית, והוא יודע שיש חשש של מיתתו משום תאונת דרכים, ועדיין הוא בוחר לנסוע במכונית, והרי הוא מקבל מרצונו חשש זה. ולכן מצינו שיש כאן בחירה, ואף שהיא אינה מפורשת מ"מ עדיין י"ל דמסתמא יש בחירה זו.

ויש לדמות את זה למה דמצינו לגבי מצות צריכות כוונה. כתב החיי אדם בכלל סח אות ט, שאם אחד "קורא ק"ש כדרך שאנו קורין כסדר התפלה וכן כשאוכל מצה או תקע ונטל לולב אע"פ שלא כיון לצאת יצא, שהרי משום זה עושה כדי לצאת אע"פ שאינו מתכוין." ע"ש שהוא הביא ראיות לדבריו. וראיתי במ"ב ס"ס ס"ק י, שפסק כן וכתב שזה רק בדיעבד אבל לכתחילה צריך לכוין לצאת ע"ש. ונראה שלכתחילה זו הוי בגדר של מהדרין שרוב העם אינם נוהגים כן בשעת תפלה וכדומה. ולכן נראה שודאי הם סומכין על שיטת הח"א אף לכתחילה (וע' באורחותיך למדני ח"א סי' א').

ולכאורה יש להקשות על סברה זו ממ"ש רבינו יונה בסוף פ"ק דברכות בשם הרשב"ם, "ורבינו שמואל ז"ל סובר שאע"פ שמצות א"צ כוונה ויצא בדיעבד, זהו כשעושה המצוה בסתם אבל כשמתכוין בדיעה שלא לצאת ודאי אינו יוצא." נראה שהמחלוקת בין המ"ד שמצות צריכות כוונה, ובין המ"ד שא"צ כוונה, היא רק לגבי סתם, ולכן

והיא גופא נראה לי אף על גב שהם קדושי עליון ובמדרגה העליונה ואין בריה יכולה לעמוד במחיצתם ומ"מ מי מפסיד דיש עבירות שצריכות מיתה משונה. למעשה, פוסק מהרי"ל, שאומרים קדיש ואף מתאבלים על הקדושים למרות שנהרגו על קידוש השם".

ויש להביא כאן מ"ש בשער הכונות, בסדר קדיש, דף טו. "ששמעתי ממוז"ל שטוב לומר הקדיש הזה על מיתת אביו ואמו כל השנה כולה אפילו בשבתות ויו"ט, לפי שאין הטעם כפי מה שחושבים המון העם שמועיל להציל נפש המת מדינא של גהינם לבד, כי הנה עוד יש תועלת א' והוא להכניסו לג"ע ולהעלותו ממדרגה למדרגה, וכפי זה גם בשבתות ויו"ט יש לאומרו." ע"ש. ולפי זה בנד"ד אף שהם "קדושי עליון ובמדרגה העליונה ואין בריה יכולה לעמוד במחיצתם", יש לומר קדיש כדי "להעלותו ממדרגה למדרגה", ודלא כאלו שסוברים "עיקר סיבת אמירת הקדיש היא להצילם מגהנום מרדת שחת".

האם מקיים מצות נהרג על קידוש השם, אם הנהרג אין לו בחירה אם נהרג או לא.

(א) כתב כת"ר, "באופן כללי מעשה קידוש השם מוגדר בכתבי הראשונים כמעשה בעל ערך הירואי, בעיקר כאשר קיים בו מימד של מעשה בחירי של המוסר את נפשו על מנת לא לעבור על איסורי תורה. בין אם המדובר בשלוש העבירות החמורות או אפילו בדברים קלים כערקתא דמסאנא בצל גזירות שמד (סנהדרין עד, ב). ברור הדבר, שקיים כאן מימד של בחירה, האדם בוחר למסור את נפשו בעד ערכים בהם הוא מאמין, ערכים שגדולים יותר מערך החיים לפי אמונתו. מטיב לתאר זאת ספר החינוך (מצוה רצו) וכותב: שנצטוונו לקדש את השם, שנאמר (ויקרא כ"ב, ל"ב) ונקדשתי בתוך בני ישראל, כלומר שנמסור נפשנו למות על קיום מצות הדת... שורש מצוה זו ידוע, כי האדם לא נברא רק לעבוד בוראו, ומי שאינו מוסר גופו על עבודת אדוניו איננו עבד טוב". רובד נוסף ניכר מדברי הגהות סמ"ק (מצווה ג) שעוסק בהתאבדות, ובלבד שלא לעבור על דת: "אותם קדושים ששחטו עצמם שלא סמכה דעתם לעמוד בניסיון, קדושים גמורים הם". הדברים מופיעים פעמים רבות בספרות היהודית לאורך הדורות.

הגדרה זו מעוררת שאלה כבדה ומורכבת בכל קנה מידה, האם אכן אחינו הרוגי הפיגועים, אבותינו נרצחי השואה קידשו השם במיתתם?! הלא הם לא בחרו להיהרג כלל,

המצה לשם מצוה, שעדיין י"ל שהוא כיון לאכול כשאר ימי החול בתורת סעודה בלבד אבל לא לשם מצה, אלא צ"ל שכיון שהוא ליל פסח והמצות לפניו י"ל דמסתברא י"ל שלמצוה מכיון. וכן לגבי שמיעת קול שופר אף שי"ל שהוא עמד לטעם אחר כגון לנוח בדרכו וכדומה, מ"מ כיון שהיום ראש השנה והוא שומע קול שופר באותה שעה, מסתברא שלמצוה הוא מכיון.

ולפי זה ק"ו הוא לגבי הנחת תפילין או טלית של מצוה שהוא מכיון למצוה בלבד ולא לדבר אחר, שאין שום טעם אחר להנחת תפילין, וזה עדיף מהסיבה בליל פסח שאין זו הוכחה גמורה שהוא כיון למצוה אלא שמא עדיין הוא כיון רק לאכול סעודתו כימי החול, אבל בתפילין פשוט שהוא כיון רק למצוה. וכן לגבי טלית של מצוה דידן שאנו לובשים אותה רק לקיים המצוה ואין טעם אחר לדבר, ולכן ודאי שסתם כוונתו לקיים המצוה, וק"ו אם הוא מברך על הטלית או התפילין או אם הוא מברך הברכות של ק"ש, שודאי הוא כיון למצוה. ולכן לגבי תפילין וכדומה הוא עדיף מהירושלמי. ולפי זה אם אמרינן שהירושלמי איירי רק בדיעבד, י"ל שזה רק משום שאין הוכחה גמורה שהסיבה היא לקיים המצוה של מצה, וכן אין הוכחה גמורה שהוא עומד לשמוע קול שופר, אבל כשהוא הניח תפילין אין מקום לטעות כלל שהוא כיון לדבר אחר, ובפרט שהוא מברך על התפילין, י"ל שאף לכתחילה יש לסמוך על הסברה שהוא מסתמא כיון למצוה.

ומצאתי סברה זו בדרישה לא"ח ס"ס אות ב שכתב, "אבל הכא דהברכות שמברך לפני ק"ש המה להראות שדעתו לקרות שמע לצאת י"ח ותו לא צריך כוונה." הרי שזה כמו שכתבתי לעיל שאם הוא מברך על המצוה זה הוכחה גמורה שהוא רוצה לצאת.

ושוב ראיתי בערוך השולחן בס"תפט אות ח שהוא כתב לגבי ספירת העומר, "דמסתמא כיון שמונה עם הצבור דעתו לצאת, ואפילו למאן דס"ל מצות צריכות כוונה זהו ככוונה כיון שמונה עם הצבור." וזה כמו שהסברתי לעיל, שלא בעינן כוונה מפורשת.

ושוב ראיתי בביאור הלכה בס"ס. בד"ה וכן הלכה, שהוא הביא הירושלמי הנ"ל ויש הוכחה מהירושלמי שאף בסתם כוונה יצא ע"ש, וששתי. וגם הוא הביא הישועת יעקב שפירש הירושלמי דלא כהקרבן העדה שפירש שהוא שכח אם הוא כיון או לא, אלא שהפירוש הוא שדי בסתם כוונה

נראה שלמ"ד שמצות צריכות כוונה לא סגי בסתם כוונה, ובעינן שיכוין בפירוש לצאת. אלא י"ל שזה רק כשאין הוכחה ממעשיו שהוא רוצה לצאת י"ח, אבל אם יש הוכחה ממעשיו אז שפיר אמרינן שזה כאילו הוא כיון לצאת.

ויש להביא ראיה לזה ולהוסיף על הראיות של החיי אדם לחזק דעתו, והוא מהירושלמי פ" ערבי פסחים הל"ג שכתב לגבי מצה, "והכא מכיון שהיסב חזקה כיון." ופירש הפני משה שם "דמה שעשה לכוונת המצוה עשה." וכן הוא בקרבן העדה שכתב, "שחזקה שכיון לאכול." משמע מזה שע"י מעשיו דהיינו הסיבה מוכח שהוא מכיון למצוה ויש חזקה לזה ולא בעינן שהוא יכוין בפירוש. וכן י"ל בתפלה שמה שהוא יושב ומתפלל שחרית מוכח שהוא כיון לק"ש של מצוה וכן בכולם. ואף שיש לפרש הירושלמי באופן אחר דהיינו שלא ידעין אם הוא כיון בפירוש לצאת או לא, ועל ידי מעשיו אנו אומרים שיש כאן חזקה שהוא כיון בפירוש לצאת אלא שהוא שכח, וכן נראה מהקרבן העדה שם שכתב, "חזקה שכיון לאכול אלא שעכשיו בשעת אכילה נשכח ממנו," מ"מ נ"ל יותר לפרש שלא בעינן כוונה מפורשת לצאת אלא במעשיו סגי שבה מוכח שכוונתו לצאת, ולא אמרינן שהסיבה בשעת אכילת מצה היא משום טעם אחר שהוא שלא לצורך המצוה, דבעינן זה יש חזקה שהסיבה היא רק בשביל המצוה של אכילת מצה, ולכן סגי בזה להוכיח שהוא כיון לצאת.

וכן הוא בירושלמי בר"ה פ"ג הל"ז שכתב שם במשנה, "מי שהיה עובר אחורי ביהכ"נ... ושמע קול שופר... אם כיון לבו יצא, ואם לאו לא יצא." וכתב על זה הירושלמי, "אמר ר' יוסי בן חנינה לא אמר אלא וכן מי שהיה עובר הא אם עמד חזקה כיון." ע"ש. משמע מזה שמעשיו מוכיחים עליו שהוא כיון לצאת, דהיינו שהוא עומד מהליכתו וזה מוכיח שהוא רוצה לשמוע השופר לצאת המצוה, ולא אמרינן שהוא עומד מאיזה טעם אחר שהוא שלא לצורך המצוה, ולכן מאחר שהחזקה היא שהוא עומד משום המצוה שוב לא בעינן כוונה בפירוש לצאת. ולכן אף מזה יש ראיה להחיי אדם. וראיתי בר"ן בר"ה שם וכן במאירי שם ובב"י בס"תקפט שהם הביאו ירושלמי זה.

ויש להוסיף על זה, שהלא לגבי הסיבה אין זו הוכחה גמורה שהוא כיון לעשות המצוה, שהרי אף בימי החול הם היו מסובין כמו דאמרינן במה נשתנה, "בין יושבין ובין מסובין", ולכן מי יאמר שבהסיבה שהוא כיון לאכול

שהוא אינו בדעתו בשעת מיתתו שהוא בוחר במיתתו לשם מצות קידוש השם, מ"מ י"ל דעל דעת ראשונה הוא עושה. ואע"פ שבראשונה הוא לא אמר בפירוש שהוא מקבל עליו החשש שמא הוא ימות מטעם שהוא יהודי, מ"מ כבר כתבתי שכבר יש הוכחה על זה ממה שהוא מקבל על עצמו להיות יהודי.

אלא אם העכו"ם אומר לו בפירוש לבחור בין עבירה כגון ע"ז או מיתתו, שוב אין לומר שיש לישראל חזקה שהוא כבר מקבל על עצמו חשש זה, אלא אתי דיבורו של העכו"ם ומבטל חזקה זו, והישראל צריך לענות מה שהוא רוצה בו, ובאופן כזה כתבו הראשונים בספריהם. אולם אה"נ שאם ההורג אינו אומר לישראל לבחור בין עבירה למיתה, ודאי שהישראל מקיים מצות קדוש השם כשביארתי לעיל. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בברכת שלום

מחבר הספר **ארחותיך למדני**

שוב העיר לי הרב הנ"ל, לגבי מה שכתבתי בד"ה ולפי זה ק"ו, "...אבל בתפלין פשוט שהוא כיון רק למצוה. וכן לגבי טלית של מצוה דידן שאנו לובשים אותה רק לקיים המצוה ואין טעם אחר לדבר, ולכן ודאי שסתם כוונתו לקיים המצוה, וק"ו אם הוא מברך על הטלית או התפלין או אם הוא מברך הברכות של ק"ש, שודאי הוא כיון למצוה... י"ל שאף לכתחילה יש לסמוך על הסברה שהוא מסתמא כיון למצוה".

וכתב הרב, "אך מהמשנ"ב סי' ס' סק"ז שהביא שצריך לכיון משום עבודת ה' כפי שכתוב בנדרים ס"ב ע"א "עשה דברים לשם פועלם", מוכח דלא סבר ככת"ר. אכן כתב שם שזה ל"מצוה מן המובחר", ומשמע שזה יותר מלכתחילה, וא"כ אף כת"ר יוכל להודות בזה, ופשוט."

ולענ"ד מ"ש המ"ב הוא ענין אחר מכוונה לצאת י"ח במצוה, ש"ל שאף אם אחד אומר בפירוש שהוא מכיון לצאת, עדיין אפשר שהוא אינו רוצה לקיים המצוה רק לשם שמים בלבד, כגון שמא הוא כיון גם כן להראות לאחרים כמה חשובה הטלית שלו וכדומה. ולכן בזה כתוב בנדרים סב. "רבי אליעזר בר ר' צדוק אומר עשה דברים לשם פעלם, ודבר בהם לשמם, אל תעשם עטרה להתגדל בהם, ואל תעשם קורדום להיות עודר בו." הרי זה שייך אף באדם שאמר בפירוש שהוא רוצה לצאת י"ח במצוה זו, שעדיין יש חשש שהוא עושה כן כדי "להתגדל בו".

כיון שיש הוכחה לדבר שהוא רוצה לצאת, והוא הוסיף לכתוב שהירושלמי איירי במי שהולך בחוץ מהבכנ"ס ושמע השופר או המגילה שבזה אם הוא עומד זה מוכיח שהוא רוצה לצאת, אבל באיש שכבר היה בבכנ"ס פשוט שכוונתו לצאת. ושוב ראיתי בישועת יעקב שהוא האריך בכל זה עיין בדבריו.

ולכן מכל הנ"ל נראה דסגי בסתם כוונה והוכחה לקיים איזו מצוה, וגם מצינו דלא בעינן כוונה מפורשת בשעת המצוה, אלא אף אם יש הוכחה מקודם שהוא כיון למצוה, הוא י"ח.

(ג) **לפי** זה יש לחזור לנד"ד, וי"ל שכל פעם שהישראל מקיים איזו מצוה, וכל פעם שהוא בוחר להיות יהודי, ממילא יש הוכחה שהוא מקבל על עצמו החשש שמא הוא יהרג ע"י איזה רשע משום שהוא יהודי, ואף שזה חשש רחוק, מ"מ כיון שידוע הוא שלפעמים יהודים נהרגים ע"י אחרים שהם שונאי ישראל, כדמצינו דור אחר דור שעמדו עלינו לכלותינו, ממילא שהיהודי מקבל על עצמו מרצונו חשש זה, ואע"פ שיש חשש זה הוא עדיין בוחר להיות יהודי, ואם הוא נהרג משום זה ממילא י"ל שזה מרצונו. וכמו שלגבי מצות צריכות כוונה לא בעינן כוונה ממש בשעת קיום המצוה, ה"ה י"ל הכי דלא בעינן בחירה מפורשת למיתתו בשעת שהוא נהרג, ואנו סומכין שהוא מקבל חשש זה כשהוא היה בוחר להיות יהודי, ויש חזקה בזה. ולכן י"ל שכל ישראל שהוא נהרג משום שהוא יהודי, הוא מקיים מצות קידוש השם.

וכן הוא בזבחים ב: לגבי קרבנות דסתמא כלשמן דמי. וכן הוא בחמד משה בס"תס, שכתב שסתם כונה נחשבת כלשמה וכן הביא סברה זו הכתב סופר בא"ח ס"צט, וגם כתוב בזבחים שם "כל העושה על דעת ראשונה הוא עושה". וכתב האור זרוע בהל' יבום ס"תריא, "ותנן בשבת דמצניע לזרע ולדוגמא ולרפואה והוציאו בשבת חייב עליו בכל שהוא, ופרכינן למה לי למתני המצניע ליתני המוציא לזרע ולדוגמא ולרפואה חייב עליו בכל שהוא. אמר אביי הכא במאי עסקינן כגון שהצניעו ושכח על מה הצניעו. והשתא קא מפיק סתמא, מהו דתימא בטולי בטלה מחשבתו קמייתא קמ"ל כל העושה על דעת ראשונה עושה. הרי התם בשכח מחשבתו הראשונה עסקינן ופשיטא דקאמר לא נתכוונתי על דעת הראשונה שהרי שכח דעתו הראשונה, אעפ"כ הכריעו חכמים את דעתו דעת הראשונה קא מפיק." ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד אף

הרואים ואפ"ה מרגישים שרי. ועל זה סמכו בדורות הראשונים שעשוי בדחנים מעשים זרים. ע"ש. הרי לדעתו נראה שאם הוא אומר "זה קסם עם זריזות ידיים ואין לי שום כוחות", הוא מותר. אלא כתב היביע אומר הנ"ל שרוב הפוסקים לא סברו כן ע"ש.

וגם ראיתי באגרות משה י"ד ח"ד ס"יג שהאריך בזה, ולדעתו "אבל שייך רק לדון להתיר לבדחנים שעושין ענייני אחיזת עינים על חתונות באופן שיהיה ידוע ומפורסם שהוא מצד קלות התנועה וכדומה, שהוא מעשה טבעי ולא שייך לכשפים, והחכמת אדם משמע שאוסר גם באופן זה... איני רואה בזה שום איסור... אם היה בא למעשה הייתי משתמטנא מפני כבוד רבותינו האוסרין...". ע"ש. הרי מעיקר דין נראה שהאג"מ התיר, אלא כיון שיש אוסרים הוא לא רוצה להורות בזה.

ולכן נראה שלכתחילה אין לעשות כן ובפרט שכן דעת היביע אומר הנ"ל להחמיר, אפילו אם הבדחן אומר שזה קסם רק בזריזות הידיים.

ואסיים בהוקרה רבה

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קלד.

שאלה: מהו הגדר של "מקום", שכתב מרן לגבי העברת שערות ש"ב במקום שמעבירין אותו גם אנשים, אם העביר אין מכין אותו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

א) כתב מרן בס"קפב א בשם הרמב"ם, "המעביר שער בית השחי ובית הערוה אפילו במספרים כעין תער מכין אותו מכת מרדות. בד"א במקום שאין מעבירין אותו אלא נשים כדי שלא יתקן עצמו תיקון נשים, אבל במקום שמעבירין אותו גם האנשים אם העביר אין מכין אותו." ומקור סברת הרמב"ם הוא ממעשה בנזיר נט. שכתוב שם, "ההוא דאיתחייב נגידא קמיה דרבי אמי, איגלאי בית השחי חזייה דלא מגלח, אמר להון רבי אמי שיבקוה דין מן חבריא הוא." ופירש הב"י שם בשם הר"ן, "והיינו לפי שבאותו מקום נהגו האנשים להעבירו, וזה שלא העבירו הכיר שהיה מן החברים, דאי לכ"ע אסור היכי קאמר דמשום דלא מגלח דמן חברייה הוא."

וכן הביא המ"ב שם הפסוק בשיעיה כט יג, "ויאמר א' יען כי נגש העם הזה בפיו ובשפתיו כבדוני ולבו רחוק ממני, ותהי יראתם אותי מצות אנשים מלמדה." ופירש רש"י "ותהי יראתם אותי, לא בלב שלם כי אם במצות האנשים המלמדים אותם המראו כנכנעים מלפניו כדי לפתותו בפיכם." ופירש הרד"ק "מי שאינו עושה אלא מה שמצווה לבד, ואינו מוסיף מעצמו, ואינו עושה הדבר מחפצו ומרצונו." ואף זה אינו ענין ל"כוונה לצאת", שהרי אפשר שהוא אומר בפירוש שהוא מכין לצאת י"ח, אף שהוא אינו עושה הדבר מחפצו. ולכן אה"נ שהוא צריך לקיים המצוות לשם שמים ומרצונו מאהבה, אבל דברים אלו תלויים בלב האדם ולא במה שהוא אומר בפיו כשאין לבו ופיו שווים.

סימן קלג.

שאלה: האם אפשר לעשות קסמים אם מודיעים ש"זה קסם עם זריזות ידיים ואין לי שום כוחות."

קוסמים דתיים שמגלים רק חלק מהקסמים וחלק לא, האם יש להם על מה לסמוך?

תשובה:

לכבוד ר' עוז בן חוה נר"ו.

א) כתב הרמב"ם בהל' ע"ז פ"א ט, "וכן האוחז את העינים ומדמה בפני הרואים שעושה מעשה תמהון והוא לא עשה הרי זה בכלל מעונן ולוקה". וכן הוא במרן בש"ע י"ד ס"קעט טו ע"ש. וכתב הש"ך שם בס"ק יז, "דגם אחיזת עינים שאינו ע"י כשוף רק ע"י מראה ותבולות, וע"י קלות התנועה ביד אסור". ע"ש.

ולפי זה כתב בפתחי תשובה שם ס"ק ז, "ועיין בספר חכמת אדם כלל עה, שהתרעם על הבדחנים שעושים אחיזת עינים על החתונות... שהם עוברים בלאו דאורייתא...". ע"ש. וכן הוא בנד"ד הוא אסור. עיין עוד בזה ביביע אומר ח"ה י"ד ס"יד, וביחודה דעת ח"ג ס"סח ע"ש.

מ"מ ראיתי לר"י טרונק ז"ל ביבין דעת בהג' י"ד ח"ב ס"קעט שכתב, "יראה דוקא כשאומר שעושה איזה פעולה, אבל כשאומר שאינו עושה שום פעולה רק שמטעה

יחד אין מוחין בידם", לאו דוקא הוא, אלא אף אם רוב המקום נהגו כן, הם פטורים. וכל הטעם שהפרישה כתב "כולם", הוא רק מפני שכן היה במעשה בנזיר נט. הנ"ל, אבל אה"נ שאף ברוב נהגו כן הם פטורים.

(ב) וכתב כת"ר, "מהו הגדר של "מקום", שמעבירין אותו גם האנשים. כפר? עיר? מדינה?". ונראה שזה תלוי במחלוקת הראשונים. כתב המאירי בשבת שם. וז"ל "שאף בני הוצל פטורים בהו אע"פ שהם נוהגין בכך... אנשי הוצל בטלה דעתם אצל כל אדם". ושוב הוא הקשה על זה, וז"ל "שבפרק המוציא החמירו בשיעור מים לילך בהם לשיעור רפואה מפני שבגליל היו רגילים ברפואה, והיתה רפואה מצויה להם במים... ואין אומרים בכל אלו גליל רובא דעלמא הוא? יש מתרצים בה מפני שהגליל מחוץ גדול והוצל כפר קטן. ואין נראה כן, שהרי במסכת קידושין אמרו האומר חרופתי מקודשת שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה, ושאלו שם וכי יהודה רובא דעלמא הוא. הא למדת שאף בכרך גדול ואף במחוז הם שואלים וכי רובא דעלמא הוא, וא"כ היאך מחלו כבודם על הגליל שלא לשאול עליו כן, ויראה לי שכל שבני אותו מקום נוהגים כן מצד הראוי לפי ענינם אין אומרים וכי גליל רובא דעלמא הוא, שמ"מ רובא דעלמא הם לעצמם. ומעתה בגליל שהמים חשובים אצלם לרפואה שיעורם כדי לשוף בהם את הקילור... אבל מה שמחזו אחד או עיר או כפר או כרך נוהגים מצד פחיתות ורוע סדר, ראוי לשאול עליהם וכי רובא דעלמא הם...". ע"ש. הרי לדעת המאירי אין חילוק בין עיר או כפר קטן, אלא העיקר הוא שאם הוא מנהג ש"ראוי לפי ענינם", אין לומר בטלה דעתם, ואם הוא מנהג "מצד פחיתות ורוע סדר", י"ל בטלה דעתם (עיי' לקמן בשיטת הריטב"א מה שנראה הפירוש בחילוק זה). ולכן בנד"ד שהוא בגדר מנהג חשוב כנראה מהתוספות הנ"ל, י"ל שהוא "מצד הראוי לפי ענינם" לדעת המאירי. ולכן אף בכפר קטן י"ל שהם פטורים. ולפי מה שביארתי לעיל, אף אם רק רוב הכפר נהגו כן, הם פטורים.

אלא מצינו בחידושי הר"ן שם שכתב, "ודוקא הוצל דהיא עיר קטנה ואנשים בה מעט, ואפילו במקומם בטלה דעתם, אבל אם היא עיר גדולה לא בטלה דעתם במקומם כדאמרינן בקידושין האומר הרי את חרופתי ביהודה מקודשת, שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה." ע"ש. הרי סברה זו היא כסברה במאירי הנ"ל, שכתב "שהגליל מחוץ גדול והוצל כפר קטן", אלא המאירי עצמו לא סבר כן. ולפי דעת הר"ן י"ל שדוקא בעיר שאינה קטנה אם נוהגים

וראיתי בפרישה שם ס"ק ה שכתב, "במקום שמעבירין שער אנשים... י"ל דעל ישראל קאמר דהיכי דהנהיגו כן כולם יחד אין מוחין בידם." הרי משמע דרק אם כל המקום נהגו כן, וזה קשה שהלא בכל מקום אנו אומרים זיל בתר רובא, ומדוע כתב הפרישה "כולם". ונראה שהוא כיון למעשה הנ"ל, דמוכרח לומר שכל האנשים באותו מקום שאינם חברים נהגו להעביר שער בית השחי, שאת"ל שרק רוב נהגו כן, הלא עדיין י"ל דאותו איש היה מהמיעוט ואין הוכחה שהוא אחד מהחברים. ולכן כתב הפרישה "דהיכי דהנהיגו כן כולם יחד אין מוחין בידם." וכן הוא בפרח שושן י"ד כלל ו בסוף ס"ב ע"ש.

מ"מ עדיין יש לדון בדיון זה לפי מ"ש בשבת צב: "המוציא משאוי על ראשו פטור, ואת"ל אנשי הוצל עושין כן, בטלה דעתן אצל כל אדם." הרי אף אנשי הוצל עצמם אם נושאים כן בשבת הם פטורים. ולפי זה הלא הכי י"ל בנד"ד, שאף אם איזה מקום נהגו להעביר שער בית השחי, דבטלו דעתן אצל כל אדם, ועדיין הם חייבים. ולכן קשה איך כתבו הרמב"ם ומרן שהם פטורים. אלא ראיתי בתוספות בשבת שם שכתבו, "משמע דעל אתרא נמי אמר דבטלה דעתן, וכן בריש ככל מערבין (עירובין כח). פריך ובבל הוי רובא דעלמא, והתניא כו', וכן בתר הכי פריך ופרסאי הוי רובא דעלמא. וקשה דבפ' חבית (קמד:) גבי של בית מנשיא היו סוחטים ברמונים פריך ובית מנשיא הוי רובא דעלמא, ומשני אין דהתנן המקיים קוצים בכרם כו' שכן בני בערביא מקיימין קוצים לגמליהן, ופריך מי דמי ערביא אתרא הוא, הכא בטלה דעתו אצל כל אדם. וי"ל דהתם חשוב מנהג ערביא, דלכל העולם נמי אם היה להם רוב גמלים הוו נמי מקיימי, אבל בית מנשיא דחד גברא בטלה דעתו אע"ג דלכל העולם אם היה להם רמונים הרבה היו סוחטין." ע"ש.

ויש לדון בזה, וי"ל דנד"ד דומה ל"חשוב מנהג ערביא", ולכן אין לומר דבטלה דעתן, ויש לומר שאף אם שאר מקומות רוצים להעביר שער בית השחי שלהם, אף הם יעשו כן, וזה דומה ל"אם היה להם רוב גמלים הוו נמי מקיימי". ולפי זה י"ל שרק אם איש אחד באותו מקום נוהג להעביר שער בית השחי, שי"ל בזה בטלה דעתו אצל אדם, וזה כדמצינו בבית מנשיא, שכתבו התוספות "בית מנשיא דחד גברא בטלה דעתו", אבל אם רוב העיר נהגו כן, עדיין י"ל כהכלל המסור בדינו, דהיינו זיל בתר רובא. ולכן י"ל שמ"ש הפרישה הנ"ל, "דהיכי דהנהיגו כן כולם

השרירים כו'. שמי ששקוע בזה הרבה מגלח בתער שערות החזה שלו ועוד (בד"כ עושים זאת ליופי, כדי שיראו הכל את השרירים שלהם. ומובן שאין זו דרך הראויה לפי רוח התורה, אך זהו המצב). והוא רוצה ג"כ לנהוג כן, האם יש בזה איסור מדינא של "לא תלבש". והשאלה היא, שמכיון שהקבוצה הזו רגילה לגלח, האם זה נחשב "מקום שמעבירין אותו אנשים", שהרי אינם במקום אחד, אלא כל אחד גר במקומו, וגם הרי אחוז הנוהגין כן מכלל האוכלוסיה נראה שהוא קטן מאד וצ"ע בזה."

נראה שיש ללמוד דין זה ממ"ש הב"י בא"ח ס"ש כד"ה תותים, לגבי בית מנשיא, וז"ל "ואפשר לומר דשל בית מנשיא לאו דוקא דאינשי טובא נמי הוו סחטי להו בחול אלא דנקט חד מינייהו, וחשיבותא דרבים הוי חשיבותא, אע"ג דלאו רובא בעלמא ניהו כדאמרינן שם בגמרא...". ע"ש. ויש לדקדק מזה, שיש כמה יחידים במקומות מופרדים שהיו נוהגים בבית מנשיא, שדחוק מאד לומר שכל יחידים אלו הם היו רק במקום אחד, שהרי בכמה מקומות בארץ י"ל שיש להם הרבה רמונים ובמקומות אלו נוהגים היחידים לסחוט הרמונים בימי החול, ולכן ודאי הם נפרדים בכל הארץ, ועדיין יש להם "חשיבותא דרבים". ולכן ה"ה בנד"ד י"ל הכי (ועיין עוד במאמ"ר ובחמד משה ובפתה"ד בדעת הב"י).

וגם כתב המאירי הנ"ל, "ויש בה כת שלישית, שדינן אותה כרובא דעלמא אף ללמוד ממנה לאחרים שבאותו המין, והוא שבפרק כמה אשה הקשו על חיוב אשה בטבעת שיש עליה חותם, והא הוצאה כלאחר יד היא, והיו סבורים לתרץ באשה גזברית עסקינן, עד שהקשו איש מאי איכא למימר, עד שתמצו פעמים שאדם נותן לאשתו טבעת שיש עליה חותם וכו', למדת מ"מ ממה שתריך באשה גזברית עסקינן, שדרכה לצאת בטבעת שיש עליה חותם שממנה למדו חיוב לכל הנשים. והטעם מפני שכל הנשים ראיות להיות גזברות, והיתה הוצאה זו ראויה להם...". ע"ש.

ולפי זה הכי י"ל כן בנד"ד "שכל אנשים ראויים להיות בכלל אנשים שעושים הרבה תרגילי ספורט ואימוני גוף ומגדילים את השרירים", כמו שכל אשה ראויה להיות גזברית. וגם יש ללמוד מזה שכמו שאין כל הנשים שהן גזברות נמצאות במקום אחד, כמו כן בנד"ד לא בעינן כל אנשי הספורט במקום יהיו אחד. ולכן שפיר י"ל שאף

האנשים להעביר שער בית השחי הם פטורים, משא"כ בעיר קטנה שהם חייבים.

ונראה שלדעת התוספות הנ"ל שכתבו, "...אבל בית מנשיא דחד גברא בטלה דעתו אע"ג דלכל העולם אם היה להם רמונים הרבה היו סוחטין". שזה כדעת המאירי, שהרי אף בכפר קטן, הם אינם בכלל בית מנשיא שהוא "חד גברא", ולכן אם הוא מנהג חשוב, אף בכפר קטן לא אמרינן בטלו דעתו.

שוב ראיתי בריטב"א בערובין כח. שכתב, "...וא"ת מאי פריך מגברא לדוכתא, דהא בפ' החבית אמרינן כו' וי"ל דההוא דמקיים קוצים בכרם אע"פ שאין נוהגים בו בשאר מקומות, אינו מנהג משונה לפי שמקיים אותם לגמלים כו' ומיהו בערביא גופיה דנהיגי בה מודו רבנן דקדיש, אבל כשהמנהג משונה מאד ויצא מדרך השכל כו' אין מנהגם מנהג אפילו לדידהו, ובטלה דעתם כדאסיקנא בפ' המצניא הנושא משאוי על ראשו וכו'". הרי י"ל שאין הדבר תלוי על אם המקום גדול או קטן, אלא על אם המנהג "משונה מאד ויצא מדרך השכל". וזה כמ"ש המאירי הנ"ל, ודלא כהר"ן. וי"ל שהפירוש כמה שכתב המאירי הנ"ל "פחיתות ורוע סדר", הוא כמ"ש הריטב"א, דהיינו "משונה מאד ויצא מדרך השכל". ולכן י"ל שלדעת הריטב"א בנד"ד כשיש מקום שהאנשים מעבירים שער בית השחי, אין זה בכלל מנהג "משונה מאד ויצא מדרך השכל", ולכן אף בכפר קטן וכדומה, עדיין י"ל שאנשים אלו פטורים. ועיין עוד בזה בזרע אמת ח"א א"ח ס"עג, שהוא האריך לבאר דעת התוספות והריטב"א הנ"ל.

ולפי זה י"ל דכיון שכתב הרמב"ם בהל" ע"ז פ"ב הל"ט, "העברת השיער משאר הגוף כגון בית השחי ובית הערוה אינו אסור מן התורה אלא מדברי סופרים...", לכן יש לאזיל במחלוקת הפוסקים לקולא. ולכן אף שלדעת הר"ן נראה שאין להתיר מנהג אנשים להעביר שער בית השחי בכפר קטן, וכדמצינו באנשי הוצל לדעתו, מ"מ כיון שהאיסור הוא רק מדרבנן יש לסמוך על שאר הראשונים הנ"ל אף בכפר קטן. כן נראה לענ"ד.

(ג) **שוב** כתב כת"ר, "איך הדין כשקבוצה מסוימת של אנשים (שאינם גרים במקום מסוים אחד) מעבירים אותו, האם מי שרוצה להתחבר עם אותה קבוצה, מותר לו להעבירו". וגם כתב כת"ר, "שמקובל אצל אנשים שעושים הרבה תרגילי ספורט ואימוני גוף ומגדילים את

אנשים אלו שהם נפרדים, הם בכלל "מקום שמעבירין אותו אנשים".

(ד) **אלא** עדיין יש לחקור אם הם מותרים לגלח שערות החזה וכדומה, שהרי מרן כתב בס"קפב, "...אבל במקום שמעבירין אותו גם האנשים אם העביר אין מכין אותו". ולדעת מרן בב"י אף שהם פטורים מ"מ איסורא מיהא איכא, ואף שכתב הרמ"א שם "ואפילו לכתחילה שרי (הר"ן)", מ"מ מרן סבר כדעתו ברמב"ם דאיסורא איכא. וכן כתב השולחן גבוה שם בס"ק ב לדעת מרן ע"ש. ולפי זה לדעת מרן אין היתר לאנשים אלו לגלח החזה.

אלא עדיין יש לדון בזה, שהרי לדעת רבינו אברהם מן הרב בנזיר שם, הרמב"ם סבר שהוא מותר לגמרי ודלא כפירוש הב"י הנ"ל. וז"ל "וכתב הר"מ שאם נהגו לגלח מותר, דהאי איסורא דרבנן הוא משום שלא יבא לעבור לא ילבש גבר שמלת אשה, והתם אם נהגו האנשים ללבוש כבגדי הנשים והנשים כבגדי האנשים אין כאן לא ילבש גבר שמלת אשה, הכי נמי בהעברת שיער כי נהגו אין כאן שמלת אשה". ע"ש.

וכן ראיתי בגינת ורדים י"ד כלל ו ס"יב, שאחר שהוא הביא סברת הב"י בדעת הרמב"ם, הוא כתב "יש לנו להעמיד דעת הרמב"ם עם דעת הגאונים, ואיכא למימר דאשגרת לישנא קמא נקיט, לפי שבתחילה כתב שהמעבירו מכין אותו מכת מרדות, לפיכך נקט נמי בסיפא דבמקום שמעבירין השער גם האנשים אם העבירו אין מכין אותו, ולא דוקא אין מכין אותו, אלא אפילו לכתחילה מצי מיעבד וס"ד. ע"ש.

וכן ראיתי בדברי ירמיהו על הרמב"ם שם שכתב, "ורבינו שכתב אין מכין אותו כו', ונראה דאין לעשות כן, ועל כרחק ג"כ כונתו ממדת חסידות, דבדרבנן לא שייך לחלק בין איסור ואיסור אם לא מדרכי החסידות...". ע"ש.

ולפי זה י"ל כאן ספק ספיקא, דהיינו שמא ההלכה כהרמ"א בשם הר"ן דבנ"ד מותר לגלח לכתחילה, ואת"ל שההלכה כהרמב"ם וכמו שפסק מרן, שמא י"ל שאף הרמב"ם מודה לדעת הר"ן שאין איסור וכמו שפירש רבי אברהם מן ההר ודע' בדעת הרמב"ם.

ואת"ל הלא קבלנו עלינו דעת מרן, ולדעתו בדעת הרמב"ם יש איסור, עדיין י"ל כמ"ש היד מלאכי בכללי

הש"ע באות יא. "דרך מרן לעולם להעתיק בש"ע לשון הפוסק אות באות, ואף שיש קושיא או פירוש בדברי הפוסק ההוא דנ"מ לענין דינא, הוא ז"ל מעתיק דבריו לבד, ואחר כך כל אחד יפרש כפי עיונו. הר"ב הלכה למשה". וכן ראיתי ברב ברכות בסוף מערכת ז. שבדיננו יש שני פירושים בדעת הרמב"ם אחד של מרן בתשובה ואחד של המהרש"ח, ובש"ע העתיק מרן רק לשון הרמב"ם, ובזה כתב הרב ברכות שקבלנו לשון הש"ע ולא פירושו במקום אחר, וז"ל "והנה לדעת הפוסקים דס"ל שלא קבלו כי אם הוראת מרן ז"ל בש"ע, השתא לפי זה כיון דבתר קבלתם אזלינן אפשר שהם לא קבלו הוראת דברי הרמב"ם ז"ל שפסקה בש"ע, כי אם בפירוש המהרש"ח ז"ל ודעימיה, ולא כפירוש מרן ז"ל שפירש בתשובה, מאחר שלא נזכר שום רמז בזה בש"ע. ומה גם לדברי הרב חק"ל ז"ל במהדורא בתרא דיהיב טעמא האי דשאני הש"ע מן התשובה היינו משום דהש"ע הסכימו בו מאתן רבנן ע"ש. א"כ השתא יש לצדד ולומר דאפשר דאותם רבנן שהסכימו בש"ע הם מפרשים דברי הרמב"ם ז"ל שפסקם בש"ע כפירוש מהרש"ח ז"ל ודעימיה ולא כמ"ש מרן בתשובה". ע"ש שהוא הביא היד מלאכי גם כן.

וכן הוא בהלכה למשה בהל" אבידה פ"א דף צו ע"ד שכתב, "ומרן ז"ל בש"ע העתיק דברי רבינו ז"ל, ותמה עליו הסמ"ע דמאחר דאיכא ב' פירושים בדבריהם ע"ד כמ"ש בב"י, למה סתם לכתוב כלשון רבינו דאיכא למיטעי ביה. ואין זה תמיהא על מרן ז"ל, דכן דרכו בכמה מקומות להעתיק דברי הפוסקים בסתמא אף שיש פירושים בדבריהם, וכונתו לומר מה שנפרש באמת על דברי הפוסק ההוא נפרש על דבריו". ע"ש. הרי אף מרן כיון שכל אחד יכול לפרש בדבריו מה שנראה לו, ואין אנו צריכין לפרש דברי הראשון שהוא הביא בש"ע כמו שהוא פירש בב"י.

ולכן י"ל דבשלמא דקבלנו עלינו דברי מרן שהביא לשון הרמב"ם בנ"ד, מ"מ עדיין י"ל דלא קבלנו פירושו בדעת הרמב"ם, ועדיין י"ל ס"ס הנ"ל כדי להתיר לגלח בנ"ד. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בענין זה, וזה מה שהשבתי לו:

(א) **כתבתי**, "ויש לדון בזה, וי"ל דנ"ד דומה ל"חשוב מנהג ערביא", ולכן אין לומר דבטלה דעתן, ויש לומר

יותר חשוב ממנהג ערביא, שבמנהג ערביא הוא תלוי בקניית גמלים, אבל במנהג העברת שער לא בעינין קנין או דבר אחר, אלא הוא רק תלוי על דעתם באותו מקום, ואם הם בחרו להעביר שערם מטעם נקיות וכו', ודאי הוא מנהג חשוב, שאף שאר מקומות בעולם אם הם רוצים לעשות זה מפני נקיות אף הם יעשו כן. ואין זה דומה לבית מנשה שהוא רק "חד גברא". וגם י"ל שהיו כמה מקומות שהיו עושים כן להעביר שערם משום נקיות, וזה ראייה שהרבה בחרו במנהג זה, ואין זה דומה לאנשי הוצל שלא מצינו מקום אחר שבחרו במנהג אנשי הוצל. ולכן שפיר הוא לדמות מנהג העברת שער למ"ש התוס' "דלכל העולם נמי אם היה להם רוב גמלים הוו נמי מקיימי". וכן צ"ל לדעת הרמב"ם ומרן הנ"ל.

(ב) הבאתי מ"ש ההלכה למשה, וכתב כת"ר על זה:

"אך ע' בטהרת הבית (חלק ב עמוד קנ"ג) ובשאר ספריו. וכמו"כ נראה שיש לחלק, שרק אם מרן העתיק ראשון בלא לפרשו לדעתו, בזה קאמר ההלכה למשה דכוונת מרן היא שיש לפרשו "כפי האמת". אך אם מרן עצמו כבר ביאר בב"י את דברי אותו הראשון, והעתיקו בשו"ע, ברור ופשוט לענ"ד, שמרן כיון שביאר דברי אותו הראשון שהביא בשו"ע, הוא הביאור שמרן עצמו בב"י חשב שהוא האמת. ואיני מבין שיטת הרב שליט"א בעניין זה".

וזה מה שכבר כתבתי בענין זה:

(א) ובתחילה יש לבאר דמצינו שלדעת הרמב"ם יש איסור דרבנן לשחק בקוביא כמבואר בהל"ג גזילה פ"ו הל"ז, אבל לגבי עדות כתב הרמב"ם בהל"ג עדות פ"י הל"ד שהוא פסול רק אם אין לו אומנות אחרת, וז"ל "וכן משחק בקוביא, והוא שלא תהיה לו אומנות אלא הוא, הואיל ואינו עוסק ביישובו של עולם הרי זה בחזקת שאוכל מן הקוביא שהוא אבק גזל". וזה קשה להבין, שאם אמרינן שיש איסור מדרבנן של גזל במשחק בקוביא, אז מה לי אם יש לו אומנות אלא הוא או לא, הלא הוא כבר עובר על איסור דרבנן והוא פסול לעדות. וכן הקשה הרב המגיד בהל"ג גזילה הנ"ל, וכתב "זה קצת תימה אצלי דהא משמע פ" זה ברור דההיא אוקמתא דאמר אסמכתא הוא ואסמכתא לא קניא אידחייא וקי"ל כרב ששת דאמר כל כי האי גוונא לאו אסמכתא היא דהא מדעתיה קא יחיב ליה. והטעם שהן פסולין לעדות מפני שאין עוסקין ביישובו של עולם, וכיון שאין אומנות להם אלא הוא, ול"ש עכו"ם ול"ש ישראל,

שאף אם שאר מקומות רוצים להעביר שער בית השחי שלהם, אף הם יעשו כן, וזה דומה ל"אם היה להם רוב גמלים הוו נמי מקיימי".

וכתב כת"ר, "ולא הבנתי, דאם כדברי כת"ר, אזי למה הם באמת לא עשו כן. ומדלא עשו כן ש"מ דלא דמי לערביא, אלא דמי לבית מנשיא".

כתבתי שם שכתב מרן בס"קפב א בשם הרמב"ם, "המעביר שער בית השחי ובית הערוה אפילו במספרים כעין תער מכין אותו מכת מרדות. בד"א במקום שאין מעבירין אותו אלא נשים כדי שלא יתקן עצמו תיקון נשים, אבל במקום שמעבירין אותו גם האנשים אם העביר אין מכין אותו".

מ"מ עדיין יש לדון בדין זה לפי מ"ש בשבת צב: "המוציא משאוי על ראשו פטור, ואת"ל אנשי הוצל עושין כן, בטלה דעתן אצל כל אדם." הרי אף אנשי הוצל עצמם פטורים. ולפי זה הלא הכי י"ל בנד"ד, שאף אם איזה מקום נהגו להעביר שער בית השחי, דבטלו דעתן אצל כל אדם, ועדיין הם חייבים. ולכן איך כתבו הרמב"ם ומרן שהם פטורים. אלא ראיתי בתוספות בשבת שם שכתבו, "משמע דעל אתרא נמי אמר דבטלה דעתן, וכן בריש בכל מערבין (עירובין כח). פריך ובכל הוי רובא דעלמא, והתניא כו', וכן בתר הכי פריך ופרסאי הוי רובא דעלמא. וקשה דבפ' חבית (קמד:) גבי של בית מנשיא היו סוחטים ברמונים פריך ובית מנשיא הוי רובא דעלמא, ומשני אין דהתנן המקיים קוצים בכרם כו' שכן בני בערביא מקיימין קוצים לגמליהן, ופריך מי דמי ערביא אתרא הוא, הכא בטלה דעתו אצל כל אדם. וי"ל דהתם חשוב מנהג ערביא, דלכל העולם נמי אם היה להם רוב גמלים הוו נמי מקיימי, אבל בית מנשיא דחד גברא בטלה דעתו אע"ג דלכל העולם אם היה להם רמונים הרבה היו סוחטין." ע"ש.

ולפי זה צ"ל שיש לדמות מנהג העברת שער למנהג ערביא, שאל"כ אף אם יש מנהג שהאנשים מעבירים שערם, הלא עדיין י"ל שבטלו דעתן כאנשי הוצל, ואיך כתב הרמב"ם שאין מכין אותם. אלא ודאי שמנהג העברת שער דומה למנהג ערביא, ולא אמרינן בטלו דעתן. אלא לגבי מנהג ערביא הוא תלוי על אם יש להם גמלים או לא, אבל בנד"ד הוא תלוי על אם האנשים באותו מקום בחרו במנהג זה שלפי דעתם הוא דבר נאה ויפה להעביר שערם שצ"י זה בשרם יהיה חלק ונקי. ונראה שמנהג כזה הוא

וא"כ מנין לנו שהוא גזל מדבריהם וצ"ע. וכ"ש שרבינו עצמו פסק פ"י מהל" עדות שאין המשחק נפסל אלא בשאין לו אומנות אלא הוא. ונראה סיוע לדברי רבינו ממה שאמרו בשבת פ" שואל קמט: ומנה גדולה כנגד מנה קטנה אף בחול לאחרים אסור, מ"ט משום קוביא. הרי לכאורה הרמב"ם סותר את עצמו, שבהל" גזלה הוא כתב שיש איסור דרבנן במשחק בקוביא כיון שהוא אסמכתא דלא קניא וזה כרמי בר חמא בסנהדרין כד:, ובהל" עדות הוא פסק כרב ששת שם שסבר שאין כאן אסמכתא ואין כאן גזל, אלא כל הטעם שהוא פסול לעדות הוא מפני שהוא אינו עוסק ביישובו של עולם, ולכן אם יש לו אומנות אחרת הוא אינו פסול לעדות.

וראיתי בכסף משנה בהל" עדות שם שהוא תירץ דאה"נ שהרמב"ם סבר שיש איסור דרבנן במשחק בקוביא, אלא שהרמב"ם מיירי "דלעולם במשחק עם עכו"ם, וסובר רבינו שאינו עוסק ביישובו של עולם, פי' שכיון שאין לו אומנות אחרת הרי הוא בחזקת שמשחק עם ישראל והוא גזל, ואע"פ שלא ראינוהו סתמו כודאי, אי נמי דהכא אפילו במשחק עם ישראל עסקינן, אלא שאינו משחק במעות" ע"ש כל דבריו.

ובש"ע ח"מ ס"לד טז, מרן פסק כלשון הרמב"ם בהל" עדות. אלא בס"שע ג, כתב מרן "יש מי שאומר שהמשחק בקוביא עם העכו"ם אין בו משום גזל אבל יש בו איסור עוסק בדברים בטלים שאין ראוי לאדם שיעסוק כל ימיו אלא בדברי חכמה ויישובו של עולם. וחלקו עליו לומר שאינו פסול אא"כ אין לו אומנות אחרת." וה"ש מי שאומר" הוא דעת הרמב"ם בהל" גזילה פ"ו הל"י וה"חלקו עליו" הם דעת הרא"ש והטור.

ונראה מזה שכאן בס"שע מרן פסק כהרא"ש, דהיינו ה"חלקו עליו". ואף דמצינו בקול אליהו ח"א ח"מ ס"יט בדין אחר, שהוא כתב "דדעת מרן ז"ל בס"רד לפסוק כהרמב"ם ז"ל, שכתב הדין הזה בשם יש אומרים ויש חולקים, ולא כתב וי"א כי היכי דנימא דהלכתא כו"א בתרא...". הרי מבואר שרק כשכתב מרן וי"א וי"א י"ל ההלכה היא כו"א בתרא, משא"כ ב"א ויש חולקים, בזה אין לחוש לסברת היש חולקים, ואמרינן שההלכה כו"א קמא. ולכן ה"ה י"ל בנד"ד שאין לחוש להיש חולקים, וההלכה כה"א קמא, דהיינו כהרמב"ם.

מ"מ מצינו ששאר אחרונים לא סברו כהקול אליהו הנ"ל, וכן הוא בפתחי תשובה ח"מ ס"רמא ס"ק ה, שכתב לגבי דין הש"ע שם בשם י"א ויש חולקין, "עיינ באה"ט בשם הט"ז דקי"ל כיש חולקין אלו, ועיינ בתשובת עבודת הגרשוני ס"קיד, שכתב שגם דעת המחבר ש"ע כן הוא, ואף דכתב בתשובת רמ"ע ס"צג, שדרך המחבר ש"ע להביא תחילה הדעת היותר מוסכמת כו', זהו היכי דכתב הדעה ראשונה בסתם, אבל כשמביא גם הדעת הראשונה בשם י"א כמו בנד"ד ואח"כ כתב ויש חולקין, נראה יותר שאין דעתו מסכמת עם הדעה הראשונה." וכן הוא בברכ"י א"ח סוף ס"נח וס"תרפז אות א. וכן הוא בויאמר יצחק אה"ע ריש ס"קלז, והשואל ונשאל ח"ג ס"כז ע"ש. וגדולה מזו מצינו שיש סברה לומר שיש חולקים הוא עדיף מסתם, וכ"כ מוהר"ם סוזין ז"ל, הובא דבריו בחקרי לב ת"ק במהדורא בתרא בח"מ דף קטו ע"ב שכתב, "...ואפילו מרן ז"ל בש"ע הביא ויש חולקים, וידוע שיש מבוכה באחרונים בדעת מרן ז"ל כשכותב סתם וי"א דאפשר דדעתו כו"א, ולדעתי ביש חולקים כ"ע יודו בזה". הרי לדעת מהר"ם סוזין ז"ל יש לפסוק כהיש חולקים אפילו כנגד הסתם. ולכן אף בנד"ד י"ל שההלכה כהיש חולקים. (מ"מ נראה דלא קי"ל כמהר"ם סוזין בזה, שכבר מצינו בחות יאיר בסוף ס"קיט, לגבי סתם ויש חולקים שהוא כתב, "אף שכתב בש"ע (אה"ע) ס"צג יח דיש חולקים, מ"מ מיעוטא נינהו ולא ס"ל כוותיהו בכלל שמסר לנו הרב מוהרמ"ע בתשובותיו בדברי הרב ב"י בש"ע." וכן הוא בשיירי כנה"ג בהג" ב"י בא"ח ס"תמז ד, וז"ל "ואף על גב דהרב ז"ל סיים ויש חולקים, כבר כתב בתשובותיו מורי הרב ז"ל חלק א"ח ס"א, שדעתו לתפוס כמאן דשרי מדכתב סברתו בסתם, וכן כתבתי במקום אחר בספר הכללים, בכללים בדרכי הפוסקים, בשם הגאון מהרי"ק ופוסקים אחרים שסוברים כן". ע"ש. ולכן ודאי שאנן קי"ל כהסתם כנגד היש חולקים.) וכן נראה בא"ח ס"רסג. י. דאנן קי"ל כשיש חולקים ולא כדעת הבה"ג ב"א קמא, וכ"כ הלב חיים ח"ג ס"נז. וכן י"ל בא"ח ס"שכ יח, דאנן קי"ל כהיש חולקים ודלא כסברת הערוך ב"א קמא. וכן נראה מסתימת לשונו של מרן בא"ח ס"שלו ג, שהוא לא סבר כהערוך, וכ"כ במטה יהודה שם אות ב ע"ש. וכן נראה מח"מ ס"ס ב, שאחר שהביא מרן דינו בשם הרמב"ם, הוא כתב "וחלקו עליו כל הבאים אחריו, והכי נקטינן." הרי הלשון של "חלקו עליו" אחר איזה דין בשם הרמב"ם או שאר ראשון, הוכיח שהוא ההלכה. וכן י"ל בנד"ד שמרן סבר כה"חלקו עליו". וכ"ש בנד"ד שהיש מי שאומר הוא בלשון יחיד, והחלקו עליו הוא בלשון רבים, וההלכה

ועל זה כתב בהלכה למשה בהל' אבידה פ"א דף צו ע"ד, "ומרן ז"ל בש"ע העתיק דברי רבינו ז"ל, ותמה עליו הסמ"ע דמאחר דאיכא ב' פירושים בדבריהם ע"ד כמ"ש בב"י, למה סתם לכתוב כלשון רבינו דאיכא למיטעי ביה. ואין זה תמיהא על מרן ז"ל, דכן דרכו בכמה מקומות להעתיק דברי הפוסקים בסתמא אף שיש פירושים בדבריהם, וכונתו לומר מה שנפרש באמת על דברי הפוסק ההוא נפרש על דבריו". ע"ש. הרי מרן בש"ע לא חש לברר כוונתו, אלא הוא רק הביא לשון הפוסק, וכל חכם יכול לפרש כפי דעתו, ואף מרן הסכים לזה.

ועיין עוד בהלכה למשה בהל' מכירה דף צב. ע"ג. שכתב, "...א"כ אין הכרע לומר דסובר בש"ע כמ"ש בב"י, דכן דרך מרן ז"ל להעתיק בש"ע לשון הפוסק ומה שנפרש בדברי הפוסק ההוא נפרש בדבריו". ע"ש.

ג) ולפי זה מובן מ"ש ברב ברכות מע"ק דף קלג, "מ"ש מרן בב"י הוא שנייא ושנייא מהא דתשובה, והסברא נותנת כי מ"ש בתשובותיו הם יותר עיקר מ"ש בב"י. ועיין להרב חק"ל ז"ל א"ח ס"נד דף צו ע"ב שכתב, וז"ל דאי משום דברי הש"ע הלא כלל גדול שמענו שעיקר חיבור של מרן ז"ל על ב"י יש לסמוך ולא על ספר הקצר עכ"ד ע"ש. והגאון רבי חיד"א ז"ל בשירי ברכה בא"ח ס"רסח השיג עליו וכתב שהעיקר כמ"ש בש"ע ע"ש. והנה הרב מהר"ם סוזין ז"ל בתשובה הובאה בספר חק"ל מ"ב חלק ח"מ ס"ד דף קעד: כתב וז"ל עוד זאת דשאני הש"ע אשר הסכימו בו מאתן רבנן, וא"כ להוציא מן המוחזק אין בנו כח להוציא מפסקי מרן בתשובה ומכ"ש על פי מ"ש בב"י דרך שקלא וטריא וכו' ע"ש... והנה לכל הפוסקים דס"ל דלא קבלנו כי אם הוראת מרן ז"ל בש"ע אבל לא מ"ש בתשובה, הא ודאי דס"ל גם מ"ש בב"י ג"כ לא קבלנו דהסברא נותנת דכ"ש הוא וכמ"ש הרב מהר"ם סוזין ז"ל. ע"ש כל דבריו.

הרי אף שמרן בב"י הביא פירושים לדברי הפוסקים, עדיין זה בגדר "שקלא וטריא". ולכן לא קבלנו דבריו בב"י. ולפי מה שביאר בהלכה למשה הנ"ל נראה שאף מרן עצמו הסכים לזה. ולכן שפיר י"ל דקבלנו "הספר ולא הרב".

נראה מכל זה, ובפרט הראיה מדין משחק בקוביא הנ"ל, דאין לומר "אך אם מרן עצמו כבר ביאר בב"י את דברי אותו הראשון, והעתיקו בשו"ע, ברור ופשוט לענ"ד,

כהרבים כנגד המיעוט. וזה כמ"ש הלב חיים ח"א ס"סב דף פ ד"ה ואם, שיש לאזיל בזה אחר לשון רבים ע"ש.

הרי מצינו שלכאורה מרן סותר את עצמו מס"לד לס"שע, שבס"לד הוא פסק כהרמב"ם, ובס"שע הוא פסק כהרא"ש והטור. וזה אף שהוא מיישב דעת הרמב"ם בכסף משנה הנ"ל. וגם מצינו בב"י ס"שע, שאף הוא הסכים למה שהוא כתב בכסף משנה הנ"ל שהוא כתב בב"י, "...וכבר כתבתי ליישב דעת הרמב"ם בביאורי לספר שופטים פ"יב (נראה שצ"ל פ"י הל"ד) מהל' עדות". ולכן דעת מרן צריך ביאור.

וכתב בהלכה למשה בהל' גזילה פ"ו דף נד ע"ד, "ודברי מרן בש"ע הם סתומים, דבס"לד העתיק דברי רבינו (הרמב"ם) בהל' עדות, ובס"שע. אחר שהעתיק דברי רבינו שבדין י שבפרקין (הל' גזילה פ"ו י), כתב אחר כך יש מי שאומר שהמשחק בקוביא עם הגוי וכו', וכדברי רבינו ז"ל שבדין יא, וסיים ז"ל וחלקו עליו לומר שאינו פסול אא"כ אין לו אומנות אחרת, דהיינו סברת הרא"ש ז"ל ובנו. וקשה, מאחר שכבר פסק בס"לד. כדברי רבינו ז"ל, א"כ לפי שיטתו שבכסף משנה התם מיירי במשחק עם הגוי או עם ישראל בחינם, א"כ היאך הביא מחלוקת במשחק עם הגוי הכא, אם לא שכבר ידוע שדרך מרן לעולם להעתיק בש"ע לשון הפוסק אות באות, ואף שיש קושיא או פירוש בדברי הפוסק ההוא דנפקא מינה לענין דינא, הוא ז"ל מעתיק דבריו לבד, ואחר כך כל אחד אפרש כפי עיונו". ע"ש כל דבריו.

הרי שאין כוונת מרן בש"ע לסמוך על פירושו בב"י או בכסף משנה, כמ"ש ההלכה לשמה הנ"ל. ולכן ממילא י"ל שכשקבלו רבותינו דברי מרן בש"ע הם לא קבלו פירושו בב"י או בכסף משנה, כיון שאף מרן סבר שאין להכריע כפירושו, ואף לדעת מרן הרשות נותנת לכל חכם לפרש דברי הש"ע כפי מה שנראה לו.

ב) וגם מצינו שכתב מרן בח"מ ס"רסג ב, "היה דרכו להחזיר כלים כאלו בשדה ואין דרכו להחזירן בעיר, ומצאן בעיר אינו חייב להחזיר, מצאם בשדה חייב להחזיר עד שיגיעו לרשות הבעלים, ואע"פ שהרי נכנס בהם לעיר ואין דרכו בכך. וכן אם מצא בהמה והכישה נתחייב ליטפל בה ולהחזירה אע"פ שאינה לפי כבודו, שהרי התחיל במצוה". והמקור לדבריו הוא מהרמב"ם בהל' אבידה פ"א הל' יג יד ע"ש.

שמרן כיון שביאור דברי אותו הראשון שהביא בשו"ע, הוא הביאור שמרן עצמו בב"י חשב שהוא האמת. אלא אף שמרן הביא פירושו בב"י, עדיין אין חובה עלינו לקבל פירושו כשהוא לשון אותו פוסק בש"ע. ואף מרן עצמו הסכים לזה.

סימן קלה.

שאלה: האם יש לבאר דעת הט"ז בס"קפב ס"ק ג בדעת רש"י בנזיר נט. באם יש איסור לחוך בשיער בית הערוה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

א) כתב רש"י בנזיר נט. "מהו לגלח. במספרים בית השחי". ושוב כתב, "מהו לחוך. בבית השחי בידו כדי להעביר את השיער". הרי הוא לא הזכיר בית הערוה כלל, ולכן פירש הב"ח בס"קפב, בבית הערוה בלא"ה אסור מטעם הרהור. ועל זה כתב הט"ז שם בס"ק ג, לחלוק על סברת הב"ח בדעת רש"י, וז"ל "ואין נראה מפירש"י שום ראייה, דלעיל מיניה שם מהו לגלח פירש"י ג"כ בבית השחי, ושם ודאי הוה הבעיא גם אבית הערוה, אע"כ דרש"י חדא מינייהו נקט." ע"ש.

וכתב כת"ר, "ולא הבנתי כלל למה בבעיא ד"מהו לגלח" ודאי מיירי גם על בית הערוה, יותר מבעיא ד"מהו לחוך" שבנזיר נט."

ונראה לומר שלגבי מהו לגלח, שוב כתוב בגמרא שם, "אמר ליה אסור, אמר ליה והא קא גדל..." וסבר הט"ז שפשוט שכאן מיירי בשיער בית השחי וגם בשיער בית הערוה, כיון ששייך לומר בשניהם "גדל", שפשוט שאין לומר ששיער בית השחי גדל ולא שיער בית הערוה, אלא על כרחך מיירי כאן בכל שיער שגדל, דהיינו בין שיער בית השחי ובין שיער בית הערוה. ולכן מוכרח לומר שכשכתב רש"י שם בית השחי, שלא דוקא הוא אלא אף שיער בית הערוה.

ואין מוכרח לומר כן לגבי מ"ש בגמרא אחר כך, דהיינו "מהו לחוך, אמר ליה אסור..." שאין הוכחה מכאן שהגמרא מיירי בכל שיער שגדל כמבואר לעיל מיניה. ולכן אין ללמוד מכאן שמ"ש רש"י שם "מהו לחוך. בבית השחי בידו כדי להעביר את השיער", שהוא לאו דוקא בית

השחי. אלא סבר הט"ז דכיון דלעיל מיניה מוכרח לומר דמיירי בין בבית השחי ובין בבית ערוה, ה"ה כאן לגבי לחוך שרש"י מיירי בשניהם. כן נראה לענ"ד לפרש כוונת הט"ז.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קלו.

שאלה: האם מותר לאשה לגלח שוטה בתער.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

א) **כתב כת"ר,** "נשאלתי לדינא בדבר אישה שמטפלת במוסד לשוטים, והנהלת המוסד (שאינו דתי) קונה סכיני גילוח כדי לגלחם בתער ר"ל (מחמת שמכונות גילוח יקרות וכו', וכן כאמור אין המקום דתי), והשאלה היא האם להורות היתר לאישה לגלח אותם, ע"פ המבואר בשו"ע (יו"ד סי' קפ"א סע' ו'), שכתב שם הגר"א שלדעת ה"סתם" שכתב מרן מותר לאישה לגלח איש, ודלא כ"א בשו"ע שם. וקי"ל הלכה כסתם. או דילמא אסור, כי יתכן שע"פ דברי הבית דוד (סי' ת"ט) והאחרונים אין כאן "סתם" ו"יש", שלשון מרן בסתם הוא לשון התלמוד.

זאת ועוד, כבר הקשה שם הגרעק"א בהגהותיו מדין לפני עיור ומסייע, ותירץ דעדיף שהאישה תעשה איסור קל, ולא יקיף זה האיש את עצמו, עיי"ש בדבריו. וא"כ כ"ש בנד"ד בתרתי, הן שהאיש הניקף הוא שוטה, והן שהאיש שמקיף (אם האישה הנ"ל לא תקיף), הוא איש אחר, ולא שהניקף יקיף את עצמו. וצ"ע לדינא. "ע"כ דברי כת"ר.

ב) **כתב מרן בי"ד ס"קפא ו,** "אשה אינה במצות הקפה. וי"א שאע"פ שמותרת להקיף פאת ראשה, אסורה להקיף פאת ראש האיש אפילו קטן". ופירש הגר"א בס"ק ט, "אשה אינה במצות הקפה. ר"ל אפילו להקיף לאיש וכתב הונא. הרי"ף והרא"ש..." והי"א הוא שיטת הרמב"ם. וכן ראיתי בשולחן גבוה שם ס"ק ח שכתב על דברי מרן, "ורבינו לאהבת הקיצור כתב בלשון קצר הזה "אשה אינה במצות הקפה", לומר לך דאשה מותרת להקיפה עצמה פאת ראשה ולהקיפה לאחרים וליהות מוקפת מאחרים." הרי מ"ש בסתם אינו בדרך הקדמה בעלמא, אלא כדעת

הרי"ף והרא"ש שאף אשה מותרת להקיף אחרים. ולפי זה נראה שאם כן כוונת מרן, י"ל סתם וי"א הלכה כסתם.

אלא כתב הבית דוד בא"ח ס"ת וד"ה לכן, בדין אחר, וז"ל "לכן נלע"ד דאין דעת מרן ז"ל שם לפסוק כסברא ראשונה חלילה, אלא דעתו ודאי לפסוק כ"א, ואע"ג דקי"ל כשמביא סברה ראשונה בסתם דעתו לפסוק כן, נלע"ד דלא שייך הכא האי כללא דלא אמרינן הכי אלא כשכתב בפירוש ובפרטות אותו דבר שחולקים עליו ואח"כ כתב וי"א הפך, אז ודאי דעתו לפסוק כסברא ראשונה, אבל הכא דכשכתב הסברא ראשונה לא כתב אלא עקר הדין סתם כמו ששנינו בגמרא ולא פירוש בהדיא אפילו הפסיק ביניהם בקול שופר כו', אין לומר דעתו לפסוק אפילו הפסיק דהא בהא לא מיירי הרב כלל ברישא שהרי לא הזכיר ולא רמז מזה כלום, אלא אדרבא הוכחה יש שרוצה לפסוק כ"א משום דבסברא שכתב ראשונה בסתם אין גלוי כלל, ועתה כשכותב וי"א הוא בא לגלות על הפרט... ע"ש.

ולכן ה"ה י"ל הכא שכיון שמרן לא כתב בפירוש בסתם שמותר לאשה להקיף אחרים, ממילא שהוא כיון לפסוק כה"א שהוא דעת הרמב"ם, שיש איסור בזה.

אלא עדיין יש לדון בזה מטעם אחר. הלא גם יש כלל בדינינו שדעת מרן לפסוק כב' מג' גדולי הוראה, דהיינו הרי"ף והרמב"ם והרא"ש. ולכן כיון שכאן לדעת הרי"ף והרא"ש מותר לאשה להקיף אחרים, ממילא שדעת מרן כאן לפסוק כמותם כנגד הרמב"ם. ולכן אע"פ שבדרך כלל אנן אזלינן אחר סברת הב"ד הנ"ל, מ"מ כאן הוא שאני כיון שדעת הרי"ף והרא"ש להתיר, ולכן יותר נראה לפרש כהגר"א והשולחן גבוה שדעת מרן בסתם הוא כהרי"ף והרא"ש ואין דבריו בסתם רק לכתוב "עקר הדין סתם כמו ששנינו בגמרא", ולכן ממילא דהכי קי"ל לדינא כדעת הרי"ף והרא"ש. אלא כיון שלא מצאתי כן בפירוש בדברי האחרונים שמרן פסק כהרי"ף והרא"ש כנגד הרמב"ם והכי קי"ל, עדיין דין זה רפוי בידי.

(ג) **ועוד** י"ל בנד"ד שכתב הב"י שם, "וכתב בנמוקי יוסף בסוף מכות, יש מסתפקים אם ישראל מוזהר להקיף לעכו"ם לדעת רב הונא דומיא דקטן, והרא"ש כתב דאסר רב הונא לאיש להקיף קטן, שאני התם משום דאתי לכלל חיוב, אבל עכו"ם מותר להקיפו, ולפי זה ה"ה להקיף אשה שרי." הרי יש לדקדק מכאן שדין קטן חמור מדין שוטה,

שהרי קטן אתי לכלל חיוב משא"כ שוטים אלו. וזה כדמצינו בשיבת ציון ס"ד ד"ה אך, שכתב "דאף דדרשינן במס' יבמות קיד. מלא תאכלום דכתיב גבי שרצים, ומכל נפש דכתיב גבי דם, ומאמור ואמרת דכתיב גבי טומאה, להזהיר גדולים על הקטנים, עדיין יש ספק אם גבי חרש אתיא גם דרשה זו לרבות גם חרש להזהיר הפקחים מלהאכיל את החרש איסור בידים, דבלשון הש"ס לא מצינו אלא להזהיר גדולים על הקטנים, אבל להזהיר הפקחים על החרש שלא לאכילו בידים דבר איסור לא שמענו... דקטן מקרי איתא בתורת קידושין שהרי אתא לכלל הוויה כשיגדל... אבל חרש ליכא בתורת קידושין כלל דהרי לא אתי לכלל הוויה... דאף שיש סברא לומר שיתפקח החרש, מ"מ הוא מלתא דלא שכיח... ומעתה אני אומר דאין ללמוד חרש מקטן כלל דלא ליספי ליה דבר איסור בידים, די"ל מה שגדולים מוזהרין על הקטנים שלא לאכילם בידיה דבר איסור, היינו הואיל ובודאי אתי לכלל מצות, וקטן עומד להתגדל, אבל חרש לא שכיח שיתפקח ויבא לכלל מצות, אין הפקחים מוזהרין כלל מלהאכילו דבר איסור." ע"ש.

ולכן יש סברה לומר שאין איסור לאשה להקיף אותם כלל, אף לדעת הרמב"ם. אלא עדיין יש לדון בזה לשיטת רוב הפוסקים שסברו שאין לספות איסור לשוטה, עיין בציץ אליעזר ח"ד ס"ט. ולכן אף מזה אין ראיה ברורה.

(ד) **מ"מ** יש לעשות ס"ס בנד"ד, היינו שמא ההלכה כהרי"ף והרא"ש שמותר לאשה להקיף אחרים, ואת"ל שזה אינו אלא ההלכה כהרמב"ם, שמא ההלכה כהשיבת ציון ס"ד. והאג"מ א"ח ח"ב ס"פג. שמותר לספות לשוטה איסור בידים, ודלא כדין קטן. ואף שרוב האחרונים חולקים על שיטת השיבת ציון כמבואר בציץ אליעזר הנ"ל, מ"מ ראוי הוא לצרף דעת המיעוט לס"ס כמ"ש הכה"ח בכללי ס"ס אות ד ע"ש.

ואף שכן נראה לדינא, מ"מ אם אשה זו יכולה לקנות מכוונות גילוח כדי לגלח השוטים, מה טוב ומה נעים, שבזה היא מגלה לכל העולם שיש בתורה איסור של הקפת הראש והזקן.

(ומה שצדד כת"ר להתיר מטעם שהוא יותר קל לאשה להקיף, מאיש אחר שעושה ההקפה. יש לפקפק בזה, כיון שזה האיש המקיף אינו דתי ואינו מקפיד אם הוא עובר על דיני תורה. וכבר כתב הדגול מרבבה ב"ד ס"קנא."... אבל

בישראל דרוצה לעבור במזיד על איזה עבירה אפילו אינו מומר גמור, אין ישראל אחר מצווה להפרישו לדעת הש"ך. ע"ש. ולכן אין לאשה זו לעבור על איסור קל כדי להציל איש אחר שאינו שומר תורה ומצות, מאיסור חמור).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קלו.

שאלה: האין יש להזהר בעונות באשה שראתה דם מחמת תשמיש.

תשובה:

לכבוד הרה"ג מרדכי אלתר שליט"א.

(א) כתב כת"ר, "באשה שיש לה וסת שאינו קבוע ורואה לפעמים בהפלטת שלושים או שלושים אחד עד שלושים ושלוש... לפעמים כאשר עברו ימי החשש יום החודש והפלגה ועו"ב, ושמשו... לאחמ"כ מצאו דם על הסדין או שמיד למחרת מצאה האשה דם, וא"כ נמצא שכנראה התשמיש מזרז את ביאת המחזור, ומה דינם בכה"ג, והאם משום כך יש להם להזהר בעונות הסמוכות איך וכיצד. ולכאורה ודאי משום רואה דם מחמת תשמיש ליכא כאן דררא, כיון שלא הוחזקה בזה, שהרי פעמים רבות לא היה כן, ועוד שהוא רק באמת לאחר שעוברים שלושים יום, ואולי אסור בימים אלו."

נראה דנר"ד בכלל וסת מחמת אונס, כגון שקפצה וראתה כמ"ש מרן בס"קפט יז, וכאן האונס הוא תשמיש המטה. ולכן יש לחוש בהרכבה, דהיינו לתשמיש עם וסת החודש וכמבואר בש"ך בס"קפט ס"ק לה שכתב, "...והכי אמרינן לקמן ס"קפט. יט כב גבי וסתות הגוף, ואע"ג דהתם צריכה למיחש לוסתות הגוף אפילו שלא בשעת וסת החדש כגון שפיהקה פעם אחת וראתה צריכה לחוש כשתפוק עוד פעם שנית באיזה זמן שיהיה, שאני התם שהוסת הגוף בא מעצמו, אבל בוסת הגוף הבא ע"י אונס כגון קפיצה קי"ל התם בסע"יז, דאינה חוששת אלא בשקבעה אותו ביום ידוע, ולא כל פעם שתקפוץ, ותשמיש חשיב ע"י אונס כמו קפיצה. ע"ש. ולכן נראה בנר"ד שיש לאשה זו לחוש ליום החודש שהיא ראתה דם אחר התשמיש ולפרוש מבעלה באותו זמן, וגם יש לחוש להפלגה כמבואר במרן שם בסע"יא. (ועיין בערה"ש שם אות פג ופד).

מ"מ נראה שאם היא פורשת ממנו באותו זמן והיא לא ראתה, אז נעקרה אותה וסת ושוב היא מותרת לבעלה באותו יום בחודש. אלא שכתב הפ"ת בס"קפט ס"ק מח בשם החוות דעת, "דהא דאינה חוששת לט"ו בסיון, היינו כשעברה ושמשה בט"ו באייר ולא ראתה דמתעקר בהרכבה, אבל כשלא שמשה כלל אסורה (וכמש"ל ס"ק מא. בשמו לענין ליל טבילה) וא"כ כשאשה רואה פ"א מחמת תשמיש נאסרת לאותו יום של החודש של ראה שניה ולהפלגה לעולם כל ימיה עד שעברה ושמשה ולא ראתה ע"ש. ולכן ה"ה בנר"ד שהיא אוסרה בתשמיש המטה באותו יום החודש לעולם. ועיין בדגול מרובה שם שכתב, "...דלדעתי א"א בזה להיות עקירה אלא כשעברה ושמשה ולא ראתה, אבל אם לא שימשה אין ראה מה שלא ראתה, וא"כ לא משכחת עקירה בזה בהיתר כי אם באיסור, ומשמעות דברי הש"ע והש"ך לא משמע כן וצ"ע. ע"ש כל דבריו.

(ב) **אלא** נראה דלא קי"ל כהחוות דעת בזה, שהמקור לדין הש"ע בסע"יא הוא מ"ש הב"י שם בשם תשובת מהר"ם הובאה בתשובת הרשב"א, וז"ל "אשה שראתה דם מחמת תשמיש ולאחר חצי שנה חזרה וראתה מחמת תשמיש איתתא שרי לגברא, שהרי לא קבעה בג' וסתות שוין ולא בדילוג, מיהו חוששת לאחרון פעם אחת... ותו לא חיישי' דכל מידי דלא מיקבע בתלת זימנא מעקר בחדא זימנא...". ע"ש. הרי אף כשהיא חוששת ולא שמשה באותו יום, עדיין נעקר יום הוסת, ודלא כהחוות דעת הנ"ל.

וכן הוא לר"מ משה אביגדור ז"ל בפרדס רמונים י"ד ס"קפט בשפתי חכם אות לד שכתב, "גם מ"ש החו"ד דלטעמו של הש"ך לא נתעקר הוסת רק כשימשה סוף חצי שנה ולא ראתה דאז מתעקר בהרכבה, אבל כשלא שימשה אז לא מתעקר הוסת עיין שם אזיל לטעמיה במ"ש בס"ק טו, אולם כבר דחיתי בט"ז ס"ק יד ע"ש. וכ"כ בסדרי טהרה ס"ק כד דלא בעינן שיתעקר בהרכבה מטעם דכל שלא הוחזקה בזה ל"ח לצירוף שניהם רק תליה הראיה בטבילה או בימים לחוד וקרה המקרה בשעת תשמיש אבל אם לא שימשה אז היתה רואה גם כן ע"ש. וכתב כן מסברא דנפשיה. אמנם כבר כתבתי בט"ז ס"ק הנ"ל שכ"ה מבואר בהדיא בדברי הרו"ה בהשגות דאפילו הוחזקה ג"פ עכ"ז לא תלי' בהרכבה עד שיתברר לנו שהתשמיש מורכב בהוסת ע"ש. ולפי זה א"ש דברי הש"ך כאן כפשטן דנתעקר הוסת סוף חצי שנה אפילו אם לא שימשה אז

תקבע ווסת להפלגה כדלקמן כלל קיב. ואעפ"כ צריכה לחוש גם לווסת החדש דהיינו ט"ו אייר ואם לא ראתה ט"ו אייר עקרה לווסת החדש ואסורה לשמש ט"ו תשרי. ואם קבעה ווסת לראיית מ"ת ג"פ ווסת שוה או לחדש או להפלגה, כמבואר לקמן בדיני קביעות ווסת, מותרת לשמש בין ווסת לווסת, אך ימי ווסת פורשת עד שיעקר ג"פ. ומ"ש בסוף דבריו "אך ימי ווסת פורשת עד שיעקר ג"פ", זה רק אם עברה ושימש כגנדי הדין, דאל"כ אסורה היא לעולם באותו זמן, וכמ"ש התורה השלמים שם ס"ק לח. "דהיינו שתעבור ותשמש, דבלא תשמיש לא מעקר משום דדמי לקביעות הקפיצות והימים..." ע"ש. וכן הוא בערה"ש שם אות פב ע"ש.

ולפי זה בנדר"ד כיון שאשה זו אין לה קביעות הוסת מחמת תשמיש והפלגה ג' פעמים, יש לה לחוש לימי החדש וגם להפלגה, וכשלא שימשה בזמנים אלו, ממילא שהיא לא תראה דם מ"ת, ונעקרה הוסת.

ואסיים בהוקרה רבה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קלח.

שאלה: האם הוראת דם נדה בזה"ז היא "הוראה" ממש או רק גלוי מילתא בעלמא, ודעת הדברי חיים בזה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

א) כתב הדברי חיים בח"ב ס"פא, "שאלה: אשה שאלה לרב בעיר על כתם וטימא לה ואח"כ שאלה לחכם שבמק"א וטיהר, מה דינה. תשובה: באמת בכאן ל"ש הך שקלא וטריא דמס' נדה כ: וז"ל הגמ' ת"ש דילתא אייתי דמא לגבי דרבב"ח כו' עד אגמי' סמיך. דאנן אין מוריין רק מה שאינו דומה כלל לאדום ולכן גם נשים פקחות רואות דם בזה"ז וכן בכל זמן כמבואר בש"ע ואחרונים, וא"כ אין בזה הוראה כלל, ואם נסתפק בדבר אזלינן ב"ר ב"א. ע"ש. הרי נראה שבזה"ז הוראת דם נדה אינה "הוראה" ממש אלא רק גלוי מילתא בעלמא.

וראיתי שכתב הרמב"ן בנדה יט. "ואנו עכשיו כיון שבטלו רואי דמים כל שיש בו מראה אדמיות ואפילו כמימי בשר צלי ודיהה ממנו יושבת עליו שבעה נקיים. וכן בכל מראה שחור ואפילו כזית ודיהה ממנו ואפילו

דאמרינן שהוסת הי' מימים לחוד ולא הצירוף התשמיש. ולפי זה מוכח גם מדברי מהר"ם שבכאן דס"ל כדעת הרי"ה הנ"ל, דהא דברי הש"ך הן המה דברי תשובת מהר"ם כמבואר בב"י ובש"ך כאן, וזה ודאי דחוק לפרש כוונת מהר"ם הוא בעברה ושימשה אז דכל כי הא הו"ל לפרש ולא לסתום מאחר שאינו נעקר כ"א באיסור א"ו כדכתיבנא. הרי זה שלא כהחור"ד הנ"ל. ולכן אם עדיין אין חזקת ג"פ נעקרה הוסת אף כשלא שמשה. אלא כשיש חזקת ג"פ שוה אין להתירה לעולם אלא אם היא עברה ושמשה ולא ראתה.

וכן הוא לר"א אברהם תאומים ז"ל בחדס לאברהם מה"ת י"ד ס"מ מד שכתב, "ובס"ט ומוז"ל בח"ד נתקשו בזה, דהא וסת שא"ק אינו נעקר רק באופן שנקבע תחלה, וזהו שראתה דם מחמת תשמיש בליל טבילה ולא שמשה עוד בליל טבילה תאסר לעולם לשמש בליל טבילה עד שתשמש בליל טבילה ולא תראה. ומוז"ל נדחק בזה לפרש דמיירי כשעברה ושמשה באיסור בליל טבילה ולא ראתה. וזה דחוק מאד..." ע"ש. הרי הוא לא סבר כהחור"ד.

וכן הוא בחכמת אדם כלל י אות טו שכתב, "...ואם לא ראתה בליל טבילה שניה א"צ לחוש לליל טבילה ג' דכיון דלא קבעה ג"פ נעקר בפעם אחת, ולא אמרינן זה שלא ראתה בליל טבילה ב' היה מחמת שלא שמשה דהטבילה גורם כשתשמש אז תראה, וא"כ עדיין תאסור לעולם בלא טבילה לשמש, זה לא חיישינן אלא החששא הוא שהטבילה לבד גורמת לראות בין תשמיש או לא תשמיש." ע"ש. אף זה שלא כדעת החור"ד הנ"ל.

וכן הוא למהרש"ג בלחם ושמלה ב"ד שם, בשמלה ס"ק כז שכתב, "בלחם הבאתי מ"ש הש"ך, ובדג"מ הקשה עליו דאינו נעקר אלא כשעברה ושמשה ע"ש. ואישתמוטתיה שכדברי הש"ך כתב גם הרשב"א בתשובה (והיינו תשובת מהר"ם שהובאה בשו"ת הרשב"א כנ"ל) ע"ש. ובע"כ צ"ל כמ"ש הס"ט בס"ק כד" ע"ש. וכן הוא בערוך השולחן ס"קפז אות יח, שהוא לא סבר כהחור"ד ע"ש.

ג) ולכן נראה שהעיקר כמ"ש החכמת אדם שם באות יח, "אשה שראתה מחמת תשמיש ט"ו תשרי, חוששת לווסת החדש ואסורה לשמש ט"ו חשוון, עבר ט"ו חשוון ולא ראתה מותרת לשמש ט"ו כסלו, דתלינן שהימים לבד גורמין ולא התשמיש, דאין דרך אשה לראות מ"ת, חזרה וראתה מ"ת ט"ו ניסן הרי יש כאן הפלגה חצי שנה, ושמה

וראיתי בטהרת הבית שם בדף שלג, שפירש שהדברי חיים מיירי רק בכתם שהוא מדרבנן כמ"ש בשאלה, ובזה לא שייך לומר דהויא כחתיכה דאיסורא, ולכן אין זה בכלל "הוראה". וכתב כת"ר שאין נראה כן כוונת הדברי חיים אלא שאין כאן הוראה כלל. ולפי זה אף כשיש לה הרגשה בפתיחת רחמה, עדיין אין כאן הוראה. וכן נראה כוונת הדברי חיים, שהוא כתב "דאנן אין מורין רק מה שאינו דומה כלל לאודם ולכן גם נשים פקחות רואות דם בזה"ז וכן בכל זמן כמבואר בש"ע ואחרונים, וא"כ אין בזה הוראה כלל", וכאן הוא לא הזכיר כתם כלל, ומשמע מסתימת לשונו שהוא מיירי בכל פעם, דהיינו אף בהרגשת פתיחת רחמה, וכמ"ש מרן בס"קפח א, שאף בהרגשה אם היא בדקה ומצאה לבן או ירוק היא טהורה, וכן הוא ברמ"א בתשובה צז והאחרונים. אלא לענ"ד אין זה המציאות בזמנינו וכל אשה שהלכה לשאול מהרב, זה בכלל "הוראה", וכשביארתי לעיל.

ואסיים בברכת שלום ופורים שמח

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קלט.

שאלה: האם מותר לאשה לדלג בדיקות ז' נקיים האמצעיות בשעת דחק כגון שהיא רואה הרבה כתמים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יוחנן סלם שליט"א.

(א) ראיתי כל מה שכתב כת"ר בענין זה, ולענ"ד כל דבריו נכונים. ויש להוסיף רק סברה אחת.

כתב כת"ר, "יש לברר האם מותר לאשה לדלג על בדיקות ז' נקיים האמצעיות (חוץ מבדיקת ראשון ושביעי), במקרה של שעת הדחק, כגון באשה שרואה הרבה כתמים וסביר להניח שהבדיקות לא יהיו נקיות בגלל אותן הכתמים, וקרוב לוודאי שתיאסר בגללן, או ברואה רק כתם אחד כמה דקות לפני זמן השקיעה, האם אפשר להורות לה שלא תבדוק באותו ערב, כי יש סבירות גבוה שתמצא על עד הבדיקה שאריות מאותו כתם. וכבר מצאנו שהקלו הפוסקים באשה שיש לה מכה ופצעים באותו מקום, שהיא תבדוק רק בימים ראשון ושביעי, וצריך עיון אם נוכל ללמוד משם להקל גם בנדון דידן, כי יש לומר שמטרת הבדיקות היא לבדוק אם האשה נקיה מכל דם, וא"כ, אם

דיעה מן הדיעה." וכן הוא ברא"ש שם שכתב, "ובדורות הללו אין בקי לראות בדמים לישען על חכמתו להפריד בין דם לדם, ואפילו בין חכמי התלמוד היו מן החכמים שהיו נמנעים לראות דמים, כ"ש האידנא שאין לטהר שום דם הדומה למראית אדמומית אם לא שיהא לבן וירוק כזהב." וכן נראה מהרמב"ם שכתב בפ"א מהל' איסורי ביאה הל"ב, "וכן אשה שראתה לובן או דם ירוק...הרי היא טהורה אף בזה"ז שלא החמירו אלא ברואה דם טמא ואין זה דם טמא." הרי משמע שאף בזמנו היו מחמירים כמ"ש הרמב"ן והרא"ש הנ"ל.

ולפי זה יש לדון בדברי ר"ת בספר הישר (חלק החידושים ס"קסג) שכתב, "והתניא חכם שטימא אין חבירו רשאי לטהר... ומיירי בדבר התלוי בסברא ובאומדן דעתא, כגון דם נדה שאינו תלוי אלא בסברא ובראיית העין אם הוא אדום או לבן, שזה אומר אדום וזה אומר אינו אדום." נראה שזה שייך אף בזה"ז, שהלא אף בזמנינו השיקול הדעת הוא אם זה אדום או לא, כנראה מהרמב"ן והרא"ש הנ"ל. ולכן אף בזה"ז יש בזה דין "הוראה", וי"ל חכם שטימא אין חבירו רשאי לטהר. ולכן זה נראה שלא כהדברי חיים הנ"ל.

אלא י"ל שכיון הדברי חיים לסברה אחרת, והוא דכיון שבזה"ז אין כל כך בקיאות לידע אם זה אדום או לבן, ומצינו שהאשה יכולה לפסוק לעצמה אם היא טהורה או לא, וכמ"ש בטהרת הבית ח"א דף שיח, "ואפשר עוד לומר שגם לפירוש רש"י דוקא בזמנם שהיו מטהרים כל המראות אף הנוטות לאדמומית חוץ מחמשה דמים הטמאים באשה, היו צריכות להביא דם לפני החכם, משא"כ בזמנינו שאין מטהרים אלא מראה ירוק ולבן, י"ל שאינן צריכות להביא הדם לפני החכם, ויכולה לפסוק לעצמה כל שיודעת באופן ברור שהוא טהור." ע"ש. ולפי זה סבר הדברי חיים שכיון שהאשה יודעת מעצמה שהיא טהורה, אין הוראת חכם מוסיפה כלום על ידיעתה, והחכם בכלל מסייע שאין בו ממש, ולכן אין כאן הוראה, וזה מה שכתב "ולכן גם נשים פקחות רואות דם בזה"ז וכן בכל זמן כמבואר בש"ע ואחרונים, וא"כ אין בזה הוראה כלל".

(ב) מ"מ כשאני לעצמי, אין המציאות כן, אלא אדרבה אף בזה"ז האשה באה לשאול על לבן וירוק כיון שיש ספק בלבה אם זה ממש לבן או ירוק או שמא יש קצת אדמומית בו, ולכן נראה שאף בזה"ז יש בזה "הוראה", וזה בכלל חכם שטימא אין חבירו רשאי לטהר.

בג' ימים ראשונים אין לאסור כדאיתא בפ"ת סימן קצ"ו ס"ק י"ב בסופו. ואם היא מוצאת בבדיקות שאחר יום השלישי מספירת ז' נקיים, יש להקל לה שתבדוק רק ביום א' של ימי הנקיים וביום השביעי, שסגי זה בדיעבד כדאיתא בסימן קצ"ו סעיף ד', וכיון שהוא שעת הדחק יש להורות לה שתעשה כן לכתחלה, דכיון שכבר הפסיקה בטהרה שהיא בחזקת שפסקה דמיה, אין לנו לחוש כל זמן שלא הרגישה שמא תראה דם בבדיקה, ואף שאיזה פעמים מצאה על הבדיקות הרי הוא רק ספק שמא הרגישה ולא אדעתא שלכתחלה אין לחוש שמא תראה על בדיקה, ורק כשבדקה ומצאה דם מספקינן שמא היה זה ע"י הרגשה עכ"ל. מבואר דעתו להקל כי אחרי הפסק בטהרה הרי היא בחזקת טהרה וכל עוד שהיא לא הרגישה אין לנו לחוש שמא תראה דם בבדיקה. אמנם עדיין צריך עיון, כי מצוות חז"ל לבדוק כל יום מהז"נ אע"פ שהיא בחזקת טהרה וגם לא הרגישה כלל ביציאת דם, וא"כ מנ"ל לפטור אשה מבדיקות אלו בשעת הדחק. ע"כ דברי כת"ר.

ב) ולענ"ד יש להקל, וזה מפני שנראה שאין תקנת בדיקות האמצעיות אלו מצד הדין, ודלא כנראה מהס"ט הנ"ל שכתב, "מנ"ל דרשאינן אנו לבטל מצוות חכמים", אלא יותר נראה שהם מצד היותר טוב.

כתוב במשנה בנדה סח: "הזב והזבה שבדקו עצמן ביום ראשון ומצאו טהור וביום השביעי ומצאו טהור ושאר ימים שבינתיים לא בדקו רבי אליעזר אומר הרי הן בחזקת טהרה ר' יהושע אומר אין להם אלא יום ראשון ויום שביעי בלבד ר' עקיבא אומר אין להם אלא יום ז' בלבד". ואנו קי"ל כר"א. וכתבו בתוספות בנדה ז': "רבי אליעזר אומר הרי היא בחזקת טהרה. מכאן משמע אשה שספרה ז' נקיים ובדקה יום ראשון ויום ז' ומצאה טהורה דחשיב ספירה רק שבדקה עצמה יום שפסקה בו לערב והפסיקה בטהרה ודוקא יום ז' אבל יום ח' לא ומיהו לכתחלה [לא מועיל] וצריכה לבדוק בכל יום." הרי שלכתחילה צריך לבדוק בכל יום. וכן כתב הב"י בס"קצו, "ובכל ז' ימי הספירה צריכה להיות בודקת לכתחלה פעם אחת ביום, כ"כ הרמב"ן והרשב"א והרא"ש דלכתחלה מיהא צריך לעשות כן, וכ"כ הגמ' פ"ו בשם התוספות..." ע"ש. הרי מבואר שאף שיש חזקה שהיא טהורה כיון שהיא כבר בודקת ביום ראשון לשבעת נקיים, עדיין היא צריכה לבדוק בשאר ימים.

היא לא תבדוק מחשש שתיאסר בגלל כתמים הרי היא כעוקרת תקנת חז"ל בבדיקות."

וכת"ר הביא דעת האחרונים בזה, "ובס"ט ס' קצו אות טו דן בזה והביא בשם הגאון מהר"ג בשו"ת שב"י שהקל בדבר, והוא ז"ל חלק עליו וז"ל "אבל הכא דבלא"ה מצוות חכמים שתבדוק בכל יום מז"נ שלה...מנ"ל דרשאינן אנו לבטל מצוות חכמים מחששא זו שמא תמצא קרטין אלו ויכנסו ספק ונדנוד איסור בלבנו ול"ד למה שכתב הרשב"א בת"ה דתולין במכה אפילו בשעת וסתה לדידן דקיי"ל ווסתות דרבנן....התם א"א בבדיקה דגם אם תמצא תולה במכה מה שאין כן בנדות דידן שאם תמצא ממש טמאה מנ"ל לבטל מצוות חכמים וכו." עכ"ל. ומבואר מדבריו שאין ללמוד מהיתר שלא תבדוק בגלל פצעים כי שם הבדיקה לא תועיל, כי גם אם תמצא דם, נתלה אותו במכה וא"כ אין שום עניין לבדיקה, מה שאין כן לבטל בדיקות בשביל שתינצל ממצאת דם כמו קרטין הווי כמו לבטל מצוות חכמים. ולכאורה צ"ע, כי כל דם שלא בא בהרגשה לא מטמא מדאורייתא, ואם לא תבדוק, אולי לא תמצא ולא תיאסר, וגם אם תמצא לא תיאסר תמיד, ומדוע לא להורות לה שלא תבדוק מראש כדי שלא תיאסר. ואין לומר שאם לא תבדוק עוקרת מצוות חכמים, כי חכמים לא גזרו כלל שתיאסר על זה גם אם תמצא אותו אלא א"כ גדול מכגריס ועוד ונמצא על דבר לבן המקבל טומאה.

גם בשו"ת מרחשת ס"לה אות ט' כתב שהגאון בעל שם אריה בספרו נשאל בנדון זה והשיב להחמיר, כיון שהיא מוצאה דם או כתם היא טמאה וודאי, א"כ מהי"ת להקל שלא תבדוק פן תמצא ותטמא, אדרבא תטמא ותטמא, דהא באמת הוא דם טמא ואף שהוא לא בהרגשה מ"מ אמרינן בבדיקה דארגשה, וארגשת עד הוא. והוא ז"ל חלק עליו, כי נכון שאם תראה כתם תהיה טמאה, אבל למה לא לעשות לה תקנה מראש לוותר על בדיקות אמצעיות, כך שגם אם תראה ולא תרגיש, לא תהיה טמאה דאורייתא. עוד הביא שם את הפת"ש בס' קצו ס"ק י"ב שכתב בשם שו"ת חמדת שלמה והמעיל צדקה דיש להקל בכתם הנמצא על דבר שאינו מ"ט או על בגד צבעוני גם בג' ימים הראשונים של הז' נקיים. יעו"ש.

עוד מצאנו בשו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ב סימן עח, שמצדד להקל כעין מה שמצאנו בשו"ת מרחשת וז"ל שם, "ויש להורות לאשה זו אם אינה מרגשת אלא שמוצאת כתמים על בגדיה שתלבש בגדים צבעונים, שאף

הציצית, (ורובא עדיף מחזקה) כדאמרינן ר"פ האשה בתרא, (ובבכורות מסקי') דרובא דלתיא במעשה לא חשיב רוב ע"כ. ולא ידענא מאי קאמר דהתם אמרינן שמא לא יבא עליה זכר, ואת"ל בא עליה שמא לא נתעברה, משא"כ כאן דנתקנו הציצית כהלכתן אוקמיה אחזקתייהו כמו מקוה שהמשיכו לתוכה מ' סאה שא"צ לבדוקה בכל עת שטובל בה".

ולפי זה בנד"ד י"ל כמ"ש המ"א "נתקנו הבדיקה ביום ראשון כהלכתן אוקמיה אחזקתייהו". ועוד, אף לדעת הב"ח יש לדון, שאף שיש מקום לומר שחזקה זו בנד"ד תלויה על מעשה, דהיינו הבדיקה ביום ראשון, מ"מ הלא הטעם שהיא יכולה לבדוק הוא מפני דסליק דמה ממילא, וזה דבר בדרך הטבע, והבדיקה בהפסק טהרה וגם ביום ראשון של ז' נקיים הוא רק גלוי מילתא לסילוק דמים. ולכן מצינו שהעיקר כאן הוא הסילוק דמים שהוא אינו תלוי על מעשה. וזה כמ"ש בזכרון יוסף י"ד ס"ט (תשובה מר"י תאומים ז"ל), "תחלה צריך אני להציע לענ"ד בעה"י אם בדיקה של הפסק טהרה הוא מדאורייתא או מדרבנן, כי י"ל שמדאורייתא בלי בדיקה מותרת, והיינו אם לא מרגשת הוי הפסק וקרא דוספרה היינו שבעת נקיים שלא הרגישה ואחר תטבול, ומדרבנן הוא דבעי בדיקה ממש". ואף שהוא דחה סברה זו, מ"מ בעל הזכרון יוסף בס"י דחה דחייתו ע"ש. מ"מ אף הזכרון יוסף כתב בד"ה ולי נראה, "וכן משמע מדברי הב"י דההפרכה בטהרה והבדיקה כנ"ל דאורייתא... ע"ש. ועיין עוד בזה בטהרת הבית ח"ב דף רל"ד ואילך, ובדף רנב כתב, "אולם לפע"ד יש לקיים דברי הזכרון יוסף על פי מ"ש האור זרוע ח"א ס"שלה. בשם הרשב"ם, שבדיקה זו אינה אלא חששא דרבנן, הואיל ומעיינה פתוח, שמא התחילה לראות קודם בה"ש ולא פסקה עד שנכנס ליל שמיני וכו', ומיהו אפילו טומאת ספק ליכא, וטהרות נוגעים בה, כיון שאינה אלא חששא דרבנן. וכן הסכים האור זרוע שם ע"ש". ולפי כל זה י"ל שאף הב"ח מודה בנד"ד שאין הבדיקה בכלל חזקה התלויה במעשה כיון שהעיקר כאן הוא סילוק הדמים, ואין זה בכלל "תלוי על מעשה".

הרי מצינו שמצד הדין היא אינה צריכה לבדוק בדיקות אמצעיות. ולפי זה יש לפרש מ"ש הב"י הנ"ל "ובכל ז' ימי הספירה צריכה להיות בודקת לכתחלה", כמ"ש העין זוכר מע"צ אות ו, וז"ל "והרב"ז בתשובותיו כ"י ס"שני אלפים נז כתב, כבר ידעת דאיכא "צריך" דהוי לעיכובא, ואיכא דוכתא דלא הוי לעיכובא אלא למצוה מן המובחר, וזה דעת הר"ן...". ע"ש בדעת הטור והב"י. ולפי זה י"ל בנד"ד

ויש לדון בזה לפי מ"ש הב"י. כתב הטור בא"ח ס"תלז, "השוכר בית מחבירו בי"ד ואינו יודע אם הוא בדוק אם לאו, אם הוא בעיר שואלו אם בדקו או לאו, ואם אינו בעיר תולין להקל". וכתב הב"י שם, "וא"ת כי איתיה למשכיר קמן אמאי שיילינן ולא סמכינן אחזקה, מ"ש מבהמה דאיתא קמן ואפ"ה לא בדקינן לה בכולהו טריפות אלא מוקמינן לה אחזקה. וי"ל דשאני בהמה שהיא בחזקת כשרה משנולדה, אבל בית כל השנה בחזקת שאינו בדוק הוא." הרי כשיש חזקה להתיר אין צריך לבדוק. וכן י"ל בנד"ד, שכיון שיש חזקה שהיא טהורה, שהרי כבר יש בדיקה ביום ראשון לז' נקיים, ממילא שהיא אינה צריכה לבדוק כלל בימים אמצעיים. ואין זה דומה לדין בדיקת חמץ דשאני התם שיש חזקת איסור.

ולפי זה יש לדון במ"ש מרן בא"ח ס"ח ט, "קודם שיכרך יעיין החוטי הציצית אם הם כשרים כדי שלא יכרך לבטלה." ופירש הט"ז שם בס"ק ח. "אע"ג דבלא"ה יש חשש שילבש בגד של ד' כנפות בלא ציצית, מ"מ אוקמי ליה אחזקתו שהיה כשר רק משום חומרא דלא תשא וגו' החמירו דוקא לבדוק... וא"ל הא אין סומכין על החזקה כל שיש לפנינו לבדוקו כמ"ש הש"ע בי"ד ס"א, י"ל הכא שאני דכבר בדק הטלית רק חיישינן לקלקול ע"כ שפיר סמכינן מדינא אחזקה." הרי לפי זה בנד"ד כיון שהיא כבר בודקת ביום ראשון, ו"רק חיישינן לקלקול" שפיר הוא לסמוך על חזקה ואין צריך לבדוק בימים אמצעיים.

אלא עדיין יש לדון בזה משום חומרא דלא תשא כמבואר בט"ז הנ"ל, שהלא אשה זו צריכה לברך בשעת טבילה, ויש לחוש לברכה לבטלה. ולכן מטעם זה י"ל שהיא צריכה לבדוק בכל הימים האמצעיים. אלא המקור למ"ש מרן לגבי ציצית הוא תשובת הרא"ש, כמבואר בב"י שם, וז"ל "והחרד אל דבר ה' יבדוק הציצית קודם עטיפה כדי שלא יכרך ברכה לבטלה". ע"ש. הרי אף שיש חומרא דלא תשא, עדיין אין זה מדינא שהרי כתב הרא"ש "החרד אל דבר השם", דהיינו שאין זה מדינא כלל אלא רק עצה טובה קמ"ל, וכ"כ היחודה דעת ח"ו ס"א ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד עדיין י"ל שהבדיקות האמצעיות הן חומרא בעלמא.

וראיתי במ"א שם ס"ח ס"ק יא, שהוא הביא מ"ש הב"ח ושוב השיג עליו, וז"ל "וב"ח כתב דלא אוקמי אחזקתי' כיון שאין החזקה בטבע ממילא, אלא מכח אדם שתקן

בדיעבד הוא כשר. ולא מצינו שבשעת הדחק מותר לבטל לכתחילה.

אלא מצינו מקומות אחרים שאף שאסרו רבותינו איזה דבר, מ"מ בשעת הדחק התירו תקנתם. ולכן כתב הרמב"ם בהל' סוכה פ"ח הל"א, "ארבעת מינין האלו שהן לולב והדס וערבה ואתרוג שהיה אחד מהן יבש או גזול או גנוב אפילו לאחר יאוש או שיהיה מאשרה הנעבדת אף על פי שבטלו האשרה מלעבדה. או שהיה של עיר הנדחת הרי זה פסול. היה אחד מהן של עבודת כוכבים לא יטול לכתחילה ואם נטל יצא. היה כמוש ולא גמר ליבש כשר. ובשעת הדחק או בשעת הסכנה לולב היבש כשר אבל לא שאר המינין." ופירש הרב המגיד שם, "זה למד רבינו ממה שאמרו בגמרא (שם) יבש פסול ור' יהודה מכשיר ואמר ר' יהודה מעשה בבני כרכים שהיו מורישין לולביהם לבני בניהם אמרו לו משם ראייה אין שעת הדחק ראייה. ומפרש רבינו שהיו מורישין אותן לבניהם והבנים היו נוטלין אותן ויוצאין בהן אף ביום הראשון. וראיתי כתוב שהגאונים סמכו מכאן דיבש ונקטם ראשו וכל הפסולין יוצאין בהן בשעת הדחק אף ביום ראשון. ודעת רבינו שאין לנו להכשיר אלא לולב היבש שהזכירו חכמים וכן עיקר." הרי אף שלולב היבש פסול, מ"מ בשעת הדחק הוא כשר.

והראב"ד שם כתב, "כתב הראב"ד ז"ל אני איני אומר כן שהרי אמרו יבש פסול וכ"מ שאמרו פסול אפילו דיעבד הוא ופסולא דאורייתא הוא וכל פסולא דאורייתא אין חלוק בשעת הדחק וכשאמרו לו אין שעת הדחק ראייה כך אמרו לינקוט בידיהו כל דהוא כי היכי דלא תשתכח מינייהו תורת אתרוג ור"י לא העיד אלא שהיו מורישין לולביהם לבניהם ולא אמר שהיו מברכים עליו." הרי יש לדקדק שאף הוא הסכים שבפסול דרבנן יש פעמים שיש להתיר בשעת הדחק.

וגם כתב הרמב"ם בהל' מאכ"א פ"יז הל"יב, "אע"פ שאסרו פת עכו"ם. יש מקומות שמקילין בדבר ולוקחין פת הנחתום העכו"ם במקום שאין שם נחתום ישראל ובשדה מפני שהוא שעת הדחק. אבל פת בעלי בתים אין שם מי שמורה בה להקל שעיקר הגזירה משום חתנות ואם יאכל פת בעלי בתים יבוא לסעוד אצלן." הרי אף כאן הקילו רבותינו בשעת הדחק.

ש"ש הב"י הנ"ל "צריכה להיות בודקת לכתחילה", דהיינו שזה "מצוה מן המובחר", כמ"ש הרדב"ז הנ"ל (ואף שכתב הב"י בא"ח ס"ריט. דלשון "צריך" לעיכובא, מ"מ כאן שהוא כתב "לכתחילה", י"ל שהוא מודה להרדב"ז, שהוא כעין "מצוה מן המובחר"). ולכן כשיש מחלוקת בין האחרונים בנד"ד כמו שהביא כת"ר, נראה שיש לאזיל בזה לקולא. וכל זה מלבד הטעמים הנכונים שהביא כת"ר כדי להקל. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בברכת הצלחה מרובה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בזה. וזה מה שכתבתי לו:

כתב כת"ר, "לא ברור לי איך אפשר ללמוד ממקום שחכמים לא הצריכו שום בדיקה לכתחילה, כגון בדיקת חמץ בבית שקבלו מחבירו ביום יד' שלכל היותר הצריכו חז"ל לשאול את חבירו אם נמצא בעיר, למקום שבו ראינו שחכמים הצריכו בדיקה לכתחילה כגון בז' נקיים, ועוד קצת קשה להשוות וללמוד דיני נדה החמורים מבדיקת חמץ ובדיקת ציצית שהם לכל היותר מדרבנן. ואין לומר שגם בדיקות ז' נקיים הן רק לכתחילה ומעין מדת חסידות, ולכן כן אפשר ללמוד ולהשוות לבדיקת חמץ וציצית, כי היא גופא הנדון שמנסים להוכיחו מבדיקת חמץ."

וי"ל שכל הענין כאן הוא לברר הגדר של תקנה זו לבדוק בכל יום של ז' ימים, אף כשכבר יש בדיקה בהפסק טהרה וגם ביום ראשון של טהרה. ואה"נ שתקנו רבותינו לבדוק בכל ז' ימים, אלא או י"ל שהבדיקה היא מעכבת לגמרי או י"ל שהיא אינה מעכבת אלא היא רק לכתחילה אבל אף בשעת הדחק אין לבטל לכתחילה בדיקה זו, או י"ל דאה"נ שיש תקנה, מ"מ היא רק לכתחילה ובשעת הדחק אין צריך לבדוק שלא תקנו כה"ג כשיש שעת הדחק, כיון שיש כלל בידינו ששעת הדחק כבדיעבד דמי.

וכבר כתבו התוספות שבדיקות אלו הן רק לכתחילה, ולכן אין לומר בזה שהיא לעיכובא. אלא עדיין יש לדון אם אף בשעת הדחק צריך לבדוק בימים האמצעים או לא. מצינו שיש תקנות או גזירות חז"ל שהתירו בשעת הדחק, ויש שלא מצינו היתר. ולכן כתב מרן ב"ד קכב ב, שלכתחילה אין לבשל בכלי איסור שאינו בן יומו אבל בדיעבד התבטל מותר. ולא מצינו שאמרו חכמים שבשעת הדחק מותר לבשל לכתחילה בלי הגעלה. וכן כתב מרן ב"ד צט ו, שאין לערב איסור דרבנן לכתחילה כדי לבטלו, אבל

א) כתב הרמב"ם בהל' שגגות פ"ה הל"ו "הבא על אשתו שלא בשעת וסתה וראתה דם בשעת תשמיש, הרי אלו פטורין מקרבן חטאת, מפני שזה כאונס הוא ולא שוגג". וכתב הכסף משנה שם, "ומיהו אפשר דהא דחשיב ליה אנוס היינו דוקא כשבדקה לפני תשמיש, אבל אם לא בדקה קודם תשמיש לא חשיב ליה אנוס דכיון שהוא ז"ל סובר שאם אין לה וסת אסורה לשמש עד שתבדוק, ואפילו יש לה וסת דרך הצנועות לבדוק אפשר שאף בזו אם לא בדקה אינו אנוס."

ו**כתב** כת"ר, "וקשה טובא, חדא הרמב"ם לא זכר כלל דבר מעניין הבדיקה, ותו הרי אין שום חיוב לבדוק, ולמה לא הוי אנוס, ואטו כל העולם צנועות. והוסיף להקשות בפלתי (תפארת ישראל קפ"ו סק"ב), דמה דוחקא דגמרא בשבועות לומר דמיירי בשמשה סמוך לוסתה, לימא אפילו שמשה שאינו סמוך לוסתה, ולא בדקה עצמה מקודם."

ויש ליישב, דאה"נ שהרמב"ם לא זכר מענין בדיקה כאן, שכן דרכו להביא דין התלמוד, ולא כל הפרטים באותו דין. וזה כמ"ש היד מלאכי בכללי הרמב"ם אות ב, "הדבר ידוע שהרמב"ם ושאר מחברי ספרים רובם ככולם אינם אלא מעתיקי הגמרא, ולזה דבר שלא בא בגמ' אלא בקו' אנב גררא, אין דרכם להתיקן... שהרמב"ם אינו כותב בספרו אלא מה שמבואר בגמרא". ע"ש בשם הפוסקים. ולכן ה"ה בנד"ד שכיון שלא הוזכר בגמ' דין בדיקה לגבי שוגג ואנוס אף הרמב"ם לא הזכיר זה. ולכן שפיר הוא מה שהכסף משנה הוסיף פרט זה.

ומ"ש כת"ר "הרי אין שום חיוב לבדוק, ולמה לא הוי אנוס, ואטו כל העולם צנועות." י"ל שהכסף משנה מיירי רק לגבי נשים צנועות שנהגו לבדוק, ודלא כנראה מהתפ"י שם שכתב להקשות על הכסף משנה, "וזה לא יתכן, וכי אתה עושה כל העולם צנוע...", דמשמע שהוא הבין שאף אשה שאינה צנועה אינה בכלל אנוס מטעם זה, שזה אינו, שכל כוונת הכ"מ לומר שרק אשה צנועה שאינה בודקת אינה נחשבת כאנוס. וי"ל שאם כבר נהגו כן, נעשה הדבר כחיוב. וזה בכלל מנהג סייג ופרישות בי"ד ס"ריד א, "דברים המותרים והיודעים בהם שהם מותרים, נהגו בהם איסור הוי כאילו קבלו עליהם בנדר, ואסור להתירם בהם. הלכך מי שרגיל להתענות... ומי שרגיל שלא לאכול בשר ושלל לשתות יין... אם בשעה שהתחיל לנהוג היה דעתו לנהוג כן לעולם, ונהג כן אפילו פעם אחת צריך התרה...".

וכן מצינו ברמב"ם בהל' ק"ש פ"א הל"ב, "מי שהקדים וקרא קריאת שמע של שחרית אחר שיעלה עמוד השחר אע"פ שהשלים קודם שתנץ החמה יצא ידי חובתו. ובשעת הדחק כגון שהיה משכים לצאת לדרך קורא לכתחלה משעלה עמוד השחר."

וכן מצינו בהל' שבת פ"כד הל"י, "כל הדברים שהן אסורין משום שבות לא גזרו עליהן בין השמשות אלא בעצמו של יום הוא שהן אסורין אבל בין השמשות מותרין. והוא שיהיה שם דבר מצוה או דוחק."

ולכן יש לדון לגבי בדיקות האמצעיות אם מותר לבטל אותן מפני שעת הדחק, האם י"ל שזה כדמצינו בשאר מקומות שהתירו חז"ל בשעת הדחק, או אם י"ל שזה כדמצינו במקומות שלא התירו חז"ל בשעת הדחק.

ו**כתבתי** דמסתברא שמותר לבטל הבדיקות בשעת הדחק, שהרי בעצם נראה שא"צ בדיקה כלל בימים האמצעים כדמצינו לגבי בדיקת חמץ וציצית שיש לסמוך על החזקה, ולכן אה"נ שתקנו לכתחילה לבדוק אף בימים האמצעים כמ"ש התוספות ודע', מ"מ י"ל שאם יש שעת הדחק מותר לדלג הבדיקות האמצעיות, כיון שמעיקר דין נראה שיש ללמוד מבדיקת חמץ וציצית שאין צריך בדיקה כלל.

ואה"נ שדיני נדה הם חמורות, מ"מ עדיין יש כאן חזקה להתיר, ואין לדחות חזקה זו. וכן צ"ל שהרי מאיזה טעם תקנו בדיקות אלו רק "לכתחילה" כמ"ש התוספות ודע', ומוכרח לומר שזה מפני שיש כאן חזקה חשובה, ואין לדחות חזקה זו. וא"כ שפיר הוא ללמוד מחזקה לגבי בדיקת חמץ וציצית לנד"ד, שאף שיש תקנה לכתחילה לבדוק בימים האמצעיים, מ"מ מסתברא י"ל דמעיקרא לא תקנו כן בשעת הדחק.

סימן קמ.

שאלה: האם יש ליישב מ"ש הכסף משנה שלדעת הרמב"ם אשה שיש לה וסת קבוע ולא בדקה לפני תשמיש שלא בשעת וסת, אם היא ראתה דם בשעת תשמיש זה בכלל שוגג ולא בכלל אנוס.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

בשבועות יז: לא הביאה את זה, שאין זה שייך לכל נשים, משא"כ בסמוך לוסתה ששייך לכל נשים. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בענין זה, וזה מה שכתבתי לו:

(א) **כתבתי**, "ומ"ש כת"ר" הרי אין שום חיוב לבדוק, ולמה לא הוי אונס, ואטו כל העולם צנועות." י"ל שהכסף משנה מייירי רק לגבי נשים צנועות שנהגו לבדוק, ודלא כנראה מהתפ"י שם שכתב להקשות על הכסף משנה, "וזה לא יתכן, וכי אתה עושה כל העולם צנוע..." דמשמע שהוא הבין שאף אשה שאינה צנועה אינה בכלל אונס מטעם זה, שזה אינו שכל כוונת הכ"מ לומר שרק אשה צנועה שאינה בודקת אינה נחשבת כאונס. וי"ל שאם כבר נהגו כן, נעשה הדבר כחיוב. וזה בכלל מנהג סייג ופרישות."

וכתב כת"ר על זה, "קצת קשה לי, שלכאורה אין זכר בב"י לפירוש כת"ר. ואדרבה, ממה שכתב מרן "ואפילו יש לה וסת קבוע דרך הצנועות לבדוק, אפשר שאף בזו (היינו בזו שיש לה וסת. ד.א.) אם לא בדקה אינו אונס" עכ"ל. ומדסתם וכתב "בזו", משמע דמיירי בכל אשה שיש לה וסת. ועוד, לפירוש כת"ר הו"ל לב"י לכתוב "ואשה שדרכה לבדוק כדרך הצנועות, אם לא בדקה אין זה אונס". ולפירוש כת"ר העיקר חסר מן הספר."

ויש להשיב. כתב הכסף משנה בדין זה, "ומיהו אפשר דהא דחשיב ליה אנוס היינו דוקא כשבדקה לפני תשמיש, אבל אם לא בדקה קודם תשמיש לא חשיב ליה אונס דכיון שהוא ז"ל סובר שאם אין לה וסת אסורה לשמש עד שתבדוק, ואפילו יש לה וסת דרך הצנועות לבדוק אפשר שאף בזו אם לא בדקה אינו אונס."

ונראה שמ"ש "שאף בזו..." שזה שייך בנשים צנועות דוקא, דהיינו "ואפילו יש לה וסת דרך הצנועות לבדוק אפשר שאף בזו (בנשים צנועות שיש לה וסת קבוע) אם לא בדקה אינו אונס." וחידושו הוא שאף שזה רק מנהג ולא מצד הדין, עדיין אשה צנועה זו אינה אנוסה.

ומ"ש כת"ר, "ועוד, לפירוש כת"ר הו"ל לב"י לכתוב "ואשה שדרכה לבדוק כדרך הצנועות, אם לא בדקה אין זה אונס". ולפירוש כת"ר העיקר חסר מן הספר."

ולכן כיון שהנשים הצנועות קבלו עליהן בדיקה זו, שוב בדיקה זו כחובה, ואם לא בדקה אין זה אונס.

ולכאורה יש לדחות לומר שאין בדיקה בכלל סייג ופרישות, שהרי לגבי תענית הוא בשב ואל תעשה, דהיינו הוא אינו אוכל, וכן לגבי מי שאינו אוכל בשר או שותה יין, כל אלו בשב ואל תעשה, ושפיר יש לדמות אלו לקבלת נדר שהוא אוסר האוכל או היין על עצמו כמו דמצינו בנדר. אולם לגבי בדיקה היא בקום עשה שהיא בדקה את עצמה, והיא אינה אסרה דבר על עצמה, ולכן אין זה כמו נדר, אלא היא רק קבלה לעשות איזה דבר בקום עשה, דהיינו הבדיקה, ואין לומר בזה שהוא כנדר שאין כאן דבר שהיא אוסרת על עצמה.

אלא זה אינו, שאף בנד"ד היא אוסרת תשמיש על עצמה, וזה כקבלת נדר, אלא היא נותנת תנאי על זה, דהיינו רק אם היא אינה בודקת, אבל אם היא בודקת היא אינה מקבלת הפרישות מתשמיש. ולכן אף זה בכלל קבלת סייג ופרישות, ושפיר י"ל שאם היא נוהגת לבדוק לפני תשמיש שזה כחובה.

ויש להביא ראיה לזה ממ"ש הטור בא"ח ס"תנג, "יש נוהגים לברר החטין אחד אחד מאכילת עכבר, וי"א שא"צ..." ע"ש. ומבואר בבית דוד בא"ח אות ריד, שמנהג זה בכלל סייג ופרישות ודומה להא דבני ביישן ב' מקום שנהגו, ושאר מנהגי סייג ופרישות ע"ש.

הרי אף שבדיקת חטים היא בקום עשה, ודומה לבדיקה קודם תשמיש, מ"מ עדיין זה בכלל מנהג של סייג ופרישות כיון שהוא מקבל שלא לאכול חטין אלו בפסח, אלא הוא נותן תנאי בדבר, דהיינו שאם הוא בודק החטין בתחילה החטין מותרת. וזה דומה לנד"ד שע"י בדיקה התשמיש מותר, ועדיין זה בכלל מנהג סייג ופרישות ודומה לנדר, ולכן הוא חובה. ולפי זה שפיר כתב מרן שאם היא אינה בודקת לפני תשמיש שאין זה אונס.

ומ"ש התפ"י "ומה דוחקו הגמ' בשבועות לומר דמיירי בכה"ג דעברה וסמוך לוסתה שמשעה, ולא אמרינן בכה"ג דלא בדקה עצמה מקודם כדין חז"ל א"ו דליתא". הוא כתב כן רק מפני שהוא סבר שלדעת הכסף משנה כל נשים, אפילו אשה שאינה צנועה אין לה דין אונס אם לא בדקה קודם תשמיש, אבל לפי מה שביארתי שהכ"מ מייירי רק לגבי אשה צנועה ולא בכל נשים, שפיר י"ל שהגמרא

ונראה שיש להביא ראיה לסברה זו ממ"ש בנדה מב: "אמאי טמאה טומאה בלועה היא". ופירש"י "וקי"ל בפ' בהמה המקשה (חולין עא). טומאה בלועה אינה מטמאה, לא במגע ולא במשא, ולא דמיא לכל הנשים שמטמאות בבית החיצון דהתם משום ראיה היא (ע' הג' הב"ח) וטומאת שבעה, ורחמנא אמר בבשרה מכי אתא בבית החיצון הויא ראיה... ע"ש. וכתב הנודע ביהודה מה"ק י"ד ס"סד, "ובמס' נדה מב: פליגי אביי ורבא אותו מקום באשה אי בלוע הוה או בית הסתרים, ובודאי דהלכתא כרבא דבה"ס הוה, וכן פסק הרמב"ם בפ"א מטומאת מת. אמנם עד כאן לא נחלקו אלא בבית החיצון, אבל בעומק הרוחם למעלה מבית החיצון לכ"ע בלועה הוה. ועיין שם בתוס' מב. ד"ה אמאי טומאה בלועה היא. וכן כתב הרמב"ן בחידושו שם, וכתב דהיינו עד בין השיניים, ומשמע במס' נדה מא: דהיינו עד מקום שהשמש דש, וכן מבואר ברמב"ם בפ"ה מהל' א"ב הל"ב. ע"ש. הרי מבואר מכל זה שאין משגיחין כלל למקום שהוא למעלה מבית החיצון ובלוע בגוף. ולכן אף אם הדם בתחילה, כשהוא בלוע בגוף, היה מצבע אדום ושחור, אין לחוש לזה כלל, אלא רק כשהדם יצא לבית החיצון יש לחוש למראה הדם, ואם הצבע הוא חום האשה טהורה.

ואגב יש להביא ראיה לדעת היעב"ץ. כתוב במשנה בנדה יט. "הירוק עקביא בן מהללאל מטמא, וחכמים מטהרין". והטעם של עקביא בן מהללאל הוא מפני שירוק כאתרוג נוטה לאדמומית, כמבואר בתוספות שם יט: והרא"ש. וחכמים לא סברו כן. ופירש הב"י בס"קפח, "דאף ע"ג דעקביא בן מהללאל דמטמא, על כרחין סבר דירוק נוטה לאדמומית, רבנן סברי דהאי לאו נטיה לאדמומית הוא". ע"ש. ושוב כתוב במשנה, "איזהו אדום... כמימי אדמה מבקעת בית כרם". ופירש הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"ה הל"ח. "מבקעת סיכני וכיוצא בה שהיא אדומה". ונראה שרק האדמה ממקומות אלו היא בכלל "אדומה", אבל סתם האדמה שברוב מקומות הוא צבע חום, הוא אינו בכלל אדום כלל, והמראה אינו טמא. ונראה שאף עקביא בן מהללאל שהחמיר בירוק מודה שאין סתם אדמה בכלל מראה טמא כלל, שהרי לא מצינו שהוא פליג על זה. ולכן בשלמא שלדעתו ירוק כאתרוג נוטה לאדמומית, אבל סתם אדמה שהוא מראה חום, אינו נוטה לאדמומית כלל. וק"ו הוא, שאם אנו קי"ל כחכמים שמראה ירוק טהור, כ"ש שמראה חום טהור. ואף דבזה"ז אנו מחמירין בכל מראה אדום או שחור, מ"מ עדיין אנו מתירין ירוק, ולכן כ"ש שמראה חום טהור אף בזה"ז. וזה כדעת היעב"ץ. כן נראה לענ"ד.

זה אינו, שהלא מרן כבר כתב "ואפילו יש לה וסת דרך הצנועות לבדוק אפשר שאף בזו אם לא בדקה אינו אנוס". הרי ה"אף בזו", הוא מיד אחר "דרך הצנועות לבדוק", ופשוט שה"אף לזו" שייך בזה, דהיינו "דרך צנועות".

סימן קמא.

שאלה: האם מראה חום טהור בדיני נדה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יוחנן סלם שליט"א

חזרתי על דבריך פעם אחר פעם, וראיתי שכל דבריך הם נכונים וטובים, בין מה שכתב כת"ר לבאר בדעת היעב"ץ ח"א ס"מד, ובין מ"ש כת"ר לתרץ הקושיות שהאחרונים הקשו עליו. ולכן יש להתיר אשה שראתה צבע חום. וכן הוא בציץ אליעזר ח"ו ס"כב ובהטה"ב ח"א דף רצג ואילך, ואף שהטה"ב כתב בסוף שיש להחמיר כשיש לאשה הרגשה, מ"מ י"ל בזה כמ"ש הברכ"י בא"ח ס"שטז. אות ה בדין אחר, "ואע"ג דמרן נמי כתב על דברי ר"ת ונקטינן לחומרא, מ"מ דקדק מרן וכתב נקטינן לחומרא דהוא קצת משום חומרא ולא מדינא דין גמור... ע"ש. מ"מ נראה שאם הוא אינו חום ממש אלא נוטה לאדמומית או לשחור יש לאסור, שאף היעב"ץ מיירי דוקא בחום כערמונים או כקפה, אבל אם ראינו שהוא נוטה לאדום או לשחור יש לאסור. כן נראה לענ"ד.

והביא כת"ר שיש הקשו על היעב"ץ "בטענה מציאותית, והיא, דבכל צבע חום, מעורב בו אדום ושחור יחד... וא"כ יש לנו לטמאו, כי ודאי יש בו מן האדום, אע"פ שאין עינינו מבחינות בו". ושוב תירץ כת"ר, "דאין אנו הולכים אלא אחר יציאה מהגוף, ואם בשעת היציאה אין עינינו מבחינות במראה אדמומי, הוי טהור. וראייה לדברינו ממס' נדה יט. לגבי מראה שחור דאמר רבי חנינא שחור אדום הוא אלא שלקה תניא נמי הכי וכו', שחור זה לא מתחילתו הוא משחיר אלא כשנעקר הוא משחיר ע"כ. ופירש רש"י לכשנעקר מן הגוף לוקה ומשחיר. ומדוייק מדבריו, דביציאתו לחוץ היה אדום, ורק אחר כך השחיר, ולכן מטמאין להו, אבל אם כבר משעת יציאתו לחוץ היה שחור, טהור הוא. וכן דייק הערוך לנר בנדה שם מדברי רש"י. וא"כ בנד"ד דצבע החום נוצר מאדום ושחור, וכל התהליך הזה התרחש בגופה של האשה, וכשהוא נעקר מן הגוף כבר מראה חום, דיש לנו לטהרו."

ואסיים בברכת הצלחה רבה בכל מעשה ידיך
מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קמב.

שאלה: האם מי שיש לו מסורת שמראה חום אסור בדיני נדה, יכול להקל אם הוא חום כהה או חום שנוטה לשחור שאין בהם שום מראה אדום. ואשה שיש לה ספק אם יש לה מכה, אם צריכה לבדוק ברופאים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אלישיב רבהון שליט"א.

(א) **כתב** כת"ר, "על פי המסורת שקיבלתי, איני מתיר כל גווני חום בבדיקות, גם של ז' נקיים. אם זה חום מרוכז וכהה, אפילו אם אינו נראה שנוטה לשחור – אני אוסר.

בענין היתר המראה החום, כבר התירוהו הסדרי טהרה והיעב"ץ אולם יש שחלקו עליהם (כפי שהובא בטהרת הבית ח"א). וכתב החכמת אדם שאף שמתירים גווני חום כיעב"ץ, בכ"ז אין מתירים גווני חום שנוטה לשחור כי בזה איננו בקיאים.

השאלה היא האם ניתן להתיר: 1. חום כהה. 2. חום שנוטה לשחור שאין בהם שום מראה אדום, לפי הצירופים הבאים:

א. יש בימינו מסורות שמתירות גווני חום ללא שום פקפוק. לדוגמא, אני יודע (וגם ראיתי) שכך מורים המוצאים של הרב וואזנר שליט"א. אם כן אי אפשר לומר שהמסורת שבידי היא ודאית אלא נתייחס לזה כספק.

ב. כאמור לעיל היעב"ץ והסדרי טהרה התירו גווני חום אף שנראה נוטה לשחור.

ג. כיון שאין פה נטיה לאדום נתייחס לזה כצבע שחור שיש מקורות לכך שאיסורו מדרבנן, וכן אפילו בצבע אדום כתב המהרש"ם (א, ס"ח) שיש בזה ספק האם מותר או אסור ואין זה ודאי, כי שמא אינו מ-5 דמים אסורים וכ"כ בפתחי תשובה בדין אשה שהיה לה קרטין שאבד.

ד. המהרש"ם (ג, רי"ד) כתב שאם המראה אינו "אדום ממש" אז זהו המראה שהחמרנו על עצמינו ואסור מדרבנן ולא דאורייתא ומשתמש בזה עבור יצירת ספק דרבנן.

ה. באורחות רבינו (ד, עמ' מ"ט) כתב שהחזו"א צירף לסניף להקל שמא אשה היא רק זבה וצריכה לשמור יום כנגד יום, וכתב שגם הסטייפלר עשה כך.

ו. בהגהת חת"ס בסימן קפ"ג כתב שכל ימי הנקיים אשה היא בחזקת טהרה. לא רק למנהגי הספרדים.

ז. כאשר אשה עושה בדיקה אין זה ודאי דאורייתא אלא "דילמא ארגשה" וא"כ זה ספיק דאורייתא ספק דרבנן. "ע"כ דברי כת"ר.

(ב) **בתחילה** יש לדון אם יש חיוב מוטל עליך לקבל המסורת שקבלת. וי"ל שאין כאן חיוב, ואם כת"ר רוצה להורות שכתם חום הוא טהור וכדעת כמה פוסקים, הרשות בידך. וי"ל שמה ששימש ולמד כת"ר אצל רבנים שסברו שכתם חום הוא טמא, הוא אינו בכלל "חולק על רבו". וכבר מצינו שיש מן הפוסקים שסברו שאין לנו דין של רבו מובהק בזה"ז.

וראיתי בערוך השולחן ס"רמב אות יח, שכתב לגבי מ"ש הרמב"ם שאין לתלמיד לקבוע מדרש, "דידוע בזמן הש"ס וגם בזמן בגאונים יצאה הוראה מהישיבה של ראש הגולה או ריש מתיבתא לכל ישראל, ועתה שגם התלמיד קובע מדרש כזה ללמד לכל ישראל תורה ולהורותם הוראות אין לך חולק על רבו יותר מזה. והרמ"ך שתמה על הרמב"ם דלמה מקרי זה חולק על רבו, שפיר תמה לפי זמנו כמו בזה"ז שקביעות מדרש יש בהרבה עיירות, ואין הוראה יוצאה לרבים ממדרש כזה, וודאי בזה לא שייך חולק על רבו, ואדרבא יגדיל תורה ויאדיר, אבל הרמב"ם דין ש"ס נקיט, וגם היה לא רחוק מזמן הגאונים. ולפי זה בזה"ז לא שייך דין זה כלל (כנלע"ד וצדקן יחדיו הרמב"ם והרמ"ך)".

וסברה נכונה היא, דמסתמא בזה"ז לא הקפידו גדולי הדור על מי שרוצה לקבוע בית המדרש, אלא אדרבה "יגדיל תורה ויאדיר". ולכן שפיר י"ל שהם מוחלים על כבודם.

ועוד יש לצרף מ"ש הרשד"ם בח"מ ס"א, וז"ל "וכתב בארחות חיים הל' ת"ת ס"כד, הר"ם רבו של רבינו יונה ואחיו מר שמואל מאיורה, כתבו באגרותם מיום שגלינו וחרב בית מקדשינו ונשתבשו הארצות ונמעטו הלבבות, אין לומר דין מורא רבך כמורא שמים, וכל הדינין שחייב התלמיד לרב נתבטלו, כי הספרים והחבורים והפירושים הם המורים לנו, והכל לפי פקחות השכל והסברה. וע"כ

"דע"כ לא פליגי אלא בדברים המותרים לגמרי ונהגו בהם איסור דהוי כאיסור חדש, וע"כ הוי כמו נדר ויש לו התרה כשאר נדרים שהם לאיסור את המותר, אבל בדבר שיש בו מחלוקת בין החכמים ובמקום אחד נהגו כדברי האוסרים לא קבלו עליהם איסור חדש לשיהא נראה כמו נדר, שהרי איסור זה אסור ועומד היה לדעת אותו חכם." וכן הוא בפר"ח א"ח ס"תצו ס"ק ב בכלל שני, ע"ש. (ואף שכתב המ"א תקנ"א סק"ז "אבל במקום שנהגו למעט בכל משא ומתן לא מהני התרה כיון דיש פוסקים ס"ל הכי כבר קבלו אבותיהם כדעה ההוא". וע' חת"ס אה"ע ח"ב סי' ק"א שמסכים לדבריו. מ"מ נראה לדעת מרן שמועילה התרה אף כשקבלו בגדר פרישות וסייג, ואף שאין טעות בקבלתם כמבואר בי"ד בס"יד ע"ש. ודעת הרשד"ם שלא מועילה התרה כמו שמבואר בלב חיים ח"ב ס"צד. ובכפי אהרן ח"א י"ד ס"א בד"ה הנה דעת הרמב"ן, וברב פעלים ח"ב י"ד ס"כג, ובהיחוד דעת ח"א סוף ס"יב ע"ש. מ"מ נראה שאין מחלוקת זו שייכת בנד"ד שהרב שאוסר מראה חום אינו עושה כן משום פרישות וסייג לעצמו, שהוא מורה כן לאחרים ולא לעצמו, ולכן אין זה בכלל קבלת פרישות על עצמו, אלא הוראת דין). ולכן אם כת"ר רוצה לשנות ולהורות שכתם חום טהור כיון שלדעתך סברה זו העיקר, הרשות נותנת בידך.

ועוד מצינו, שכתב מרן בי"ד ס"פב ד, "מי שהוא ממקום שנהגין איסור בעוף אחד מפני שאין להם מסורת, והלך למקום שיש להם בו מסורת, יכול לאכלו במקום שהלך שם ואפילו דעתו לחזור, ואם יצא ממקום שיש להם מסורת והלך למקום שאין להם מסורת מותר לאכלו". ופירש הט"ז שם, "ואין כאן משום נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם שהרי מה שאין אוכלין אותו שם הוא אינו מצד האיסור אלא בשביל חסרון קבלה שלא קבלו בו היתר מאבותיהם, וגם איסור לא הורו להם כ"כ הרא"ש". ולפי זה י"ל שהמסורת שכתם של חום טמא הוא רק משום ספק וחסרון ידיעה אם זה ממש טמא או לא. ולכן אם אחד "יוצא" ממסורת זו, והלך לאלו שיש להם מסורת שהוא ודאי טהור, אין כאן חשש.

ועוד, אין זה גרוע מאשכנזי שהולך לדור בין הספרדים או להפך, שכתב הגינת ורדים י"ד כלל ג ס"ה, שהאשכנזים שבאו למצרים ואין דעתם לחזור צריכים לקבל מנהג המקום, דהיינו ששוב אין להם לגרור אחר קבלת דברי הרמ"א אף שהוא היה מרא דאתרא בכל ארצות האשכנזים, ובסוף דבריו הוא כתב, "ודוקא איסור שתי נשים נוהג באשכנזים בכל מקום שהן, אפילו יצאו מעריהן, לפי

נהגו בעירם לקבוע התלמיד מדרש לעצמו, וכן אין לומר תלמיד אל יורה, ויכול התלמיד לסתור דברי רבו מכח פלפול ע"כ. הרי למדנו כמה חלוק יש בין זמן התלמוד לזמננו זה דהשתא, ומה בתלמיד לפני רבו דאית ביה איסור תורה וחיוב מיתה כמו שלמדו ממש רבינו ע"ה עם כל זה הקלו אלו הגדולים, והיו עושים במקומם, ומעשה רב עדיף, בענין נדון שלפנינו הקל עאכ"ו..." ע"ש. הרי לפי זה לא שייך כלל איסור בזה"ז.

אלא שראיתי למרן בבדק הבית ס"רמב שכתב, "וכתב מהרי"ק בשורש קע (קסט) על ענין להורות בפני רבו אע"ג שכתב בסמ"ק בשם מהר"ם דדוקא בימי התנאים והאמוראים וכו', מ"מ אין שאר הפוסקים סוברים כן". הרי לדעת המהרי"ק ומרן אין לסמוך על קולא הנ"ל.

אלא כתב הרשד"ם שם על דברי המהרי"ק, "...ועוד אני אומר שהרי עינינו הוראות שמהרי"ק ז"ל לא ראה הלשון הנ"ל, ולפי שהיה מסופק בלשון הסמ"ק מצור"ך כי לא ראה רק מה שכתב מהר"ר ישראל, על כן כתב מה שכתב, אבל אלו ראה הלשון ובפרט הנ"ל, אולי היה מודה, וקרוב לודאי הוא..." ע"ש.

וכן ראיתי בלחם משנה הל" ת"ת פ"ה הל"ד שכתב, "וכעין זה שמעתי בשם אחד שכתב בשם חכם אחד שבזמן הזה ליכא מורה הלכה בפני רבו, מפני שאנו לומדין מפי הספרים, והספרים הם המלמדים". ע"ש. הרי זה כרבו הרשד"ם.

ולכן אף במי שלמד הלכות נדה אצל רבו, אם הוא רוצה לפסוק כדעת אחרים הרשות בידו.

ואף לדעת הבדק הבית הנ"ל, שכתב ששאר פוסקים לא סברו כהמהרי"ק, מ"מ כל זה ברב מובהק, אבל בזה"ז הוא אינו מצוי מי שלמד רוב חכמתו מרב אחד, שיש כמה רבנים בישיבות וכל בחור למד חכמתו מכולם, קצת מזה וקצת מזה, ולכן אינו מצוי רב מובהק בזה"ז, ולכן אף לבדק הבית הנ"ל י"ל שאין איסור למי שרוצה להורות שלא כרבו.

ועוד י"ל, שאם כת"ר כבר נהג להורות שכתם חום טמא, ועכשיו אתה רוצה להורות שהוא טהור, אין זה בכלל אסור לשנות המנהג, שזה שייך רק במנהגי פרישות ולא במה שהוא אסור או מותר. וכן כתב הרשד"ם י"ד ס"מ,

אפ"ה אין תולין להקל... והטעם כתבו הפוסקים דספק דתלוי בחסרון ידיעה לא מקרי ספק דדעת שוטים הוא זה. ע"ש. הרי נראה מזה שלא דוקא שוטים, שכל העולם אינם יודעים "כמה איסור נפק מיניה", ועדיין זה בכלל חסרון ידיעה, ואינו נחשב לספק. וכן י"ל בי"ד ס"נה יג, שכתב מרן שם "נמצא שבור ואינו יודע אם נעשה מחיים או לאחר מיתה, אם במקום המכה שחור בידוע שנעשה מחיים, ואם אין יכולים לעמוד עליו, אם יש במה לתלות כמו שדרסה או שרצצה וכיוצא בו תולין להקל, ואם לאו אסורה מספק." ופירש הש"ך בס"ק כא, בשם מהרי"א "וכל היכא דלא מצינן לברורי אסרין מספק ולא אמרין נשחטה הותרה... דהכי הספק תלוי בחסרון חכמה, ואם היה בקי היה יכול להבחין". ואף בזה י"ל שאם אין שם שחור במכה, אף אחד אינו יכול להכיר אם זה קודם מיתה או אחר מיתה, ועדיין זה בכלל ספק חסרון חכמה, ואין זה נחשב ספק. ועיין עוד בש"ך ס"נג ס"ק טו וס"נה ס"ק ד ע"ש. הרי נראה מזה שאף שכל העולם אינם בקיאים, עדיין זה ספק חסרון חכמה, ואינו נחשב ספק. (ועיין בב"ש ס"קנה. ס"ק לד. שכתב, "...לא הוי כספק דרבנן כיון שהוא חסרון ידיעה דאין אנו בקיאים, ועיין בג"ר ס"צח, ומכאן מבואר אפילו חסרון ידיעה לכל העולם לא הוי כספק דרבנן". ע"ש. ועיין ברמ"א בא"ח ס"שיז א שכתב, "יש לזהר שלא להתיר שום קשר שהוא שני קשרים זה על זה דאינם בקיאים איזה מקרי קשר של אומן (שה"ג)". ופירש המאמר"ר שם בס"ק ו, "ונהי דלא הוי אלא מדרבנן מ"מ כיון שהוא ספק מחמת חסרון בקיאות החמירו בו." וכ"כ הא"א שם ס"ק ד. "וכי תימא להרמב"ם ספק דרבנן לקולא, י"ל ספק ידיעה לא מקרי ספק." וכן הוא ברב פעלים ח"ב א"ח ס"מד ד"ה תשובה. הרי בזה"ז אין שום אדם בעולם בקי בקשר של אומן, ועדיין זה בכלל ספק חסרון ידיעה.

אלא ראיתי בט"ז י"ד ס"פא בסוף ס"ק ד שכתב לגבי סירכא, "הרא"ש ס"ל דשאני הכא שאין שום אדם בזמן הזה יוכל לסמוך עצמו על הבירור להתיר סירכא, וכן משמע מדברי רשב"א שהבאתי ס"קצ סע"מו" ע"ש. הרי נראה מזה כשאף אחד בעולם אינו יודע, אז זה בכלל ספק. אלא ראיתי בב"ח שם בד"ה ואם, שכתב, "ויש לתרץ הא דחשבינן ליה ספק גבי סירכא לאו משום דא"א לברר, אלא אדרבה יכולין היינו לברר אלא שאנחנו מחמירין על עצמינו ומחזיקין עצמינו באינן בקיאים... וכן משמע ממ"ש במרדכי... וכיוצא בזה כתב הרב מהר"ש לוריא." הרי הב"ח ומהרש"ל לא סברו כה"ט. וכן הוא בנפ"ה בס"צח ג ע"ש. ועוד, יש להעיר על ה"ט במ"ש "וכן משמע מדברי רשב"א שהבאתי ס"קצ סע"מו." הרי לעיל מזה הוא כתב

שאותו איסור הטילו עליהם רגמ"ה בחרם, ועיין בתשובת הר"ן ס"נג שהאריך בזה, וכיון שהוטל האיסור ההוא בחומר חרם, הרי החרם חייל אקרקפתא דגברי ועלייהו רמי, ולא יופקע מהן בצאתם למקום אחר, אבל כל שאר מנהגותיהן וחומרותיהן תלוין הן במקומותיהן דוקא, וכשיצאו מהן פרח איסורא מינייהו, וזה ברור. ע"ש. וגם כתב הפר"ח בס"תצו ס"ק כ, "מסתברא דכיון דכל קהל וקהל יש לו דין עיר, אם בקהל אחד נהגו איסור בדבר אחד, אע"פ ששאר הקהילות מקילין באותו דבר, אכסנאי שהולך להתפלל בקביעות באותו קהל יש בזה נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם וכ"כ הרא"ם בתשובה ח"א ס"יג." ולכן ה"ה בספרדי שהולך בקביעות לקהילה אשכנזי או להיפך.

ולכן י"ל שאם מי שרוצה "לצאת" ממסורת שכתם של חום טמא, והוא רוצה לקבל המסורת שהוא טהור, או להורות שיש לטהר אם הוא חום כהה או חום שנוטה לשחור שאין בהם שום מראה אדום על פי הסברות שהביא כת"ר (א-ז), אין זה בכלל דבר שהוא על "קרקפתא דגברא", ומותר לו לשנות.

ג) ועכשיו יש להעיר קצת על אחד ההיתרים שהביא כת"ר.

מ"ש כת"ר לצרף דעת המהרש"ם ח"א ס"סח, "וכן אפילו בצבע אדום כתב המהרש"ם (א,ס"ח) שיש בזה ספק האם מותר או אסור ואין זה ודאי." הרי כתב המהרש"ם שם שזה בכלל ספק חסרון ידיעה לכל העולם, וז"ל "דעת הב"ש בא"ע סוס' קנה, דגם בכה"ג הוי סחסי"ד. וכן מצאתי בפ"י בחי' למכות ד' דס"ל כן... ועכ"פ לצרף לס"ס שפיר... יש לצרף גם ספק כזה, ובפרט בנ"ד דהוי חסי"ד לכל העולם דפשטה הלכה כדעת ה"ט ודלא כהב"ש." ע"ש. הרי הוא הסכים לצרף ספק זה רק לס"ס.

אלא יש לדון בספק חסרון ידיעה לכל העולם. כתב הש"ך בס"ק ס"ק סה, ובכללי ס"ס קצרה ס"ק לד, שאין ספק מחסרון חכמה נחשב לספק. לכן פסק מרן בי"ד ס"צח ג, "במה דברים אמורים כשנשפך, אבל איסור שנתערב בהיתר והוא לפנינו וא"א לעמוד על שיעורו, אע"פ שהוא מאיסורים של דבריהם אסור." ופירש הש"ך שם ס"ק ט, "וא"א לעמוד עליו. פ' שעכ"פ בקיאים אנו שיש בו רוב, אלא דאין אנו בקיאים אם יש בן ס' או לא, שאין אנו יודעין כמה איסור נפק מיניה, דאז הוי מאיסורים של דבריהם

ויש מורי הוראה הטוענים שכל עוד לא ידוע לנו שיש לה פצע – אי אפשר לתלות ולהתיר את האשה וע"כ יש לשלוח אותה לבודקת טהרה בכדי שנדע בוודאות שמותרת.

האם ניתן להקל ולתלות בפצע ע"פ הצירופים ג-ז דלעיל? אציין שיש נשים שמרגישות מאוד לא נוח ללכת לבודקת ואף יסכימו להחמיר ע"ע מאשר ללכת לבודקת. וכן יש בזה טירחה רבה והוצאות ממונ. "ע"כ דברי כת"ר.

וי"ל שאם האיסור רק מדרבנן (מטעמים שכתב כת"ר), שיש לאזיל לקולא. וזה אף אם אפשר לברר ע"י בדיקת רופאים. ויש לבאר קצת מזה. ובתחילה י"ל שיש לדמות דין ספק באיסור דרבנן לדין ס"ס באיסור מן התורה, וכמ"ש הפר"ח בס"ק כללי ס"ס אות טז, "דתרי ספיקא בדאורייתא הו"ל כחד ספיקא בדרבנן."

ולכן נראה שיש ללמוד דין זה מדין האם צריך לברר הס"ס ע"י שאלה אם אפשר. ונראה שהוא ק"ו, שאם אמרינן שאינו צריך לשאול, כ"ש שהוא א"צ לבדוק, שהשאלה היא דיבור בעלמא, משא"כ בבדיקה דבעינן מעשה וקצת טירחה. וראיתי בערך השולחן בס"ק אות כא, וז"ל "דבפ"ק דפסחים גבי משכיר בית לחבירו ב"ד, מוכח דאם אפשר בתקנה ע"י שאלה לא סמכינן אחזקה אפילו באיסור דרבנן, וכ"כ הר"ן שם ובתשובה ס"ס ע"ש. וה"נ כיון דאפשר בתקנה בלא טרחה אמאי סמכינן אס"ס." ולענ"ד אין להביא ראיה לדין ס"ס מדין חזקה לגבי בדיקת חמץ, שהלא רוב עדיף מחזקה, ונראה שס"ס עדיף מרוב כמ"ש הרשב"א בתשובותיו בס"תא. וז"ל "ותדע לך עוד דהא ספק ספקא עדין כרוב, ואפשר דאלים הותרו יותר מרוב, והא רבי יהושע (כתובות יד.) לגבי יחוסין פסיל בחד רובא ומכשר ספק ספיקא." ע"ש. וכן הוא בשער המלך הל" מקואות כלל ג, וכן הוא בתשובת רעק"א בסוף ס"לז. בד"ה עדיין, שכתב, "ממילא מוכח דספק ספיקא עדיף אפילו מרובא דאיתא קמן." ע"ש. ולכן עדיין י"ל שלגבי ס"ס אין צריך לברר אף אם הוא דבר קל.

ועוד כתב הערך השולחן שם להביא ראיה שצריך לברר ס"ס אם הוא דבר קל, וז"ל "וכן כתבו התוספות והרא"ש בפ"ק דבכורות ט. דלא סמכינן אהיתרא דתרי ספיקי אם אפשר בתקנה ולא מפסיד מידי ע"ש." ואף בזה יש להשיב, וז"ל הרא"ש שם לגבי פטר חמור, "ולעולם בשני זכרים

שהרשב"א פליג על הרא"ש ולדעתו אין זה בכלל ספק, וז"ל "ומש"ה לא חשיב רשב"א כאן ס"ס." ועוד בס"קצ מו כתב הט"ז בס"ק לה, "ואע"ג דכתמים דרבנן וספיקא לקולא, מ"מ כאן הוא בא ממועט ידיעה שאינו יודע להכיר, וכיון דאיכא אינשי טובא דמכירין בזה אין הולכין בספיקא להקל, כן כתב הרשב"א...". וי"ל שאין מכאן ראיה, שעדיין י"ל שסבר הרשב"א לאו דוקא, ואף כשכל העולם בחסרון ידיעה עדיין אין זה ספק. ולכן נראה שאין דברי הט"ז מוכרחים. ועיין עוד בט"ז ס"צח ס"ק ו, שהוא ביאר שיטתו באריכות, אלא הנק"ה שם כתב "וכל דבריו דחוקים."

ואף שיש מהאחרונים שסברו שאם כל העולם אינם בקיאים אז שפיר י"ל ספק לקולא, עיין בסדרי טהרה סוף ס"קצ, ושד"ח דברי חכמים סוף ס"סח, ועיין בטהרת הבית ח"א דף תלד, מ"מ נראה שהעיקר כהש"ך והב"ש ודע' הנ"ל. ועוד מה שהשד"ח הביא ראיה מדין בה"ש דאזלינן ביה לקולא בספיקא דרבנן כמבואר בשבת לד. משום שהוא ספק יום ספק לילה, י"ל דשאני בה"ש כיון שבשום זמן לא היו מי שהיו בקיאים בזה, משא"כ כשהיו בזמן קדמון מי שהיו בקיאים אלא שעכשיו אין אנו בקיאים ששפיר י"ל שזה בכלל חסרון ידיעה.

ואף לדעת הט"ז הנ"ל, הרי הוא כתב בס"צח הנ"ל "דבמקום שתלוי בחסרון ידיעה יש להחמיר במקום שאפשר לעשות תקנה לצאת מן הספק אע"ג דהוא מדרבנן." וכן כתב בס"פא ע"ש. ולכן הלא לגבי כתמים י"ל שאפשר לתקן ע"י ספירת ז' ימים וטבילה במקוה, לצאת מן הספק. ויש לפלפל.

ולכן מ"ש המהרש"ם הנ"ל "דפשטה הלכה כדעת הט"ז ודלא כהב"ש", אינו מוכרח, כיון שהרבה חולקים על הט"ז.

(ד) **עוד** כתב כת"ר, יש מחלוקת בין מורי ההוראה פה בירושלים בדיני תליה בפצע.

יש המורים שאם בדקה עצמה וראתה ליחה בהירה ובצד של העד גוון אדום לא גדול – הרי זה מוכח שיש לה פצע ואפילו אם לא ידוע לנו שיש לה פצע אפשר לתלות בגלל שמראה העד מוכיח ולטהר את האשה ואין צורך לעשות בדיקה 3 פעמים ולראות שהדם הוא באותו מקום.

ושאלו אם בדקו, ואם אינו בעיר חזקתו בדוק". י"ל שאין כאן סתירה, שכבר כתבתי לעיל ש"ס הוא עדיף מחזקה, ולכן אף שצריך לשאול כשיש רק חזקה, מ"מ כשיש ס"ס כמו לגבי הדין של נדה הנ"ל, א"צ לשאול כלל.

אלא שיש להקשות על זה לפי מ"ש התורת שלמים בס"קפה ס"ק א, בדין זה של נדה, וז"ל "ואפשר דשאני התם דאיכא עוד חזקה שהייתה בחזקת טהורה, וגם מסתמא דרכה לטבול". ע"ש. וכן הוא בתורת חסד א"ח ס"ב אות ב, וביביע אומר ח"ט א"ח ס"סד אות ב ע"ש. הרי הטעם שהקילו בדין זה ולא בעינן שאלה הוא משום מ"ש התורת שלמים ודע'. אלא שיש לזון בדבריו. מ"ש מסתמא שדרכה לטבול, הוא אינו מוכרח, שי"ל הכי כשבעלה בעיר, אבל כשאין בעלה בעיר אלא בדרך, אולי אין דרכה לטבול כיון שהוא אינו שם באותה שעה. וכן מצינו חילוק זה בנדה טו. "למה ליה למתני הבאין מן הדרך, סד"א הני מילי היכא דאיתיה במתא דרמיא אנפשה ובדקה, אבל היכא דליכא במתא דלא רמיא אנפשה לא, קמ"ל". וכל זה איירי לגבי בדיקה שהיא דבר קל, אבל אחר שבא האורח והיא נדה והיא צריכה לטבול, מי יאמר דמסתמא היא טובלת כשאין בעלה בעיר שאולי היא טירחה לה להכין עצמה וללכת למקוה, ולכן הדבר נשאר בספק ואין לומר מסתמא היא טובלת.

ועוד י"ל שאף אם אמרינן כהתורת שלמים, דמסתמא היא טובלת כשאין בעלה בעיר, וכן דרכן של רוב הנשים, הלא זה רוב התלוי על מעשה, וכבר מצינו בבכורות כ. שכתוב שם, "רבינא אמר אפילו תימא רבנן, כי אזלי רבנן בתר רובא, ברובא דלא תלי במעשה, אבל רובא דתלי במעשה לא". ופירש"י "כגון עיבור הבהמה דתלי בהרבעה, ואיכא למיחש שמא לא עלה עליה זכר, הילכך ספק". וכן פירש הר"ן בפ"ק דחולין יא. בד"ה גרסי' "כלומר דכיון דרובא דמתעברות תלי במעשה, לא עדיף ממייעוטא דאין מתעברות דהוי ממילא". ולכן הכי י"ל לגבי טבילה שהיא תלויה במעשה, ואף אם רוב נשים טובלות כשאין בעליהן בעיר, כיון שזה תלוי במעשה, לא עדיף ממייעוטא דאין טובלות דהוי ממילא, ולכן הדבר רק ספק שקול, ולא רוב ודלא כהתורת שלמים הנ"ל.

ומ"ש התורת שלמים הנ"ל דאיכא חזקה שהיא טהורה, דהיינו כיון דאיכא ס"ס להתיר וגם יש חזקת היתר שהיא היתה טהורה כשבעלה הלך מהעיר, וכמ"ש בנדה טו: והט"ז בס"קפה ס"ק קז, אז רק בזה אין צריך לשאול, אבל

ונקבה מפריש טלה והוא לעצמו, ואע"ג דלגבי הפרשות טלה אחד הווי להו תרי ספיקי, שמא אחת ילדה זכר ואחת ילדה נקבה, ואין כאן אלא נתינה אחת לכהן. ואף את"ל אחת ילדה זכר ואחת ילדה נקבה וזכר, שמא יצתה נקבה תחילה, אפ"ה כיון דאפשר ליה בתקנתא דהפרשת טלה אחד, ולא קמפסיד ולא מידי, שהרי הוא חולין והוא לעצמו, לית ליה למיסמך אהיתרא דתרי ספיקו, דאשכחן נמי דעל רובא לא סמכינן ליפטר מדין טלה והוא לעצמו, שהרי שנינו ברישא זכר ונקבה מפריש טלה והוא לעצמו, ואע"פ שיש כאן רובא לפטורה דמחצה יולדות נקבה תחילה, ונהי נמי דילדה זכר תחילה, מיעוטא נפיק מקצת הנקבה בהדי זכר מקמיה דניפוק ליה רוב ראשו דזכר, והוא ליה חציצה...". הרי הערך השולחן למד מזה "אפ"ה כיון דאפשר ליה בתקנתא... ולא קמפסיד ולא מידי... לית ליה למיסמך אהיתרא דתרי ספיקי", משא"כ לגבי כלי עכו"ם, שכתב הרא"ש בע"ז לח: באות לה, וי"ל כיון דספק ספיקא הוא לא הטריחו חכמים להטעימו לקפילא". הרי נראה שבזה יש טירחה, משא"כ לגבי הטלה לעצמו.

אלא יש להשיב על זה, והוא שהרא"ש כתב כן רק מפני שמצינו שאין לסמוך על רוב ליפטר מדין טלה, אבל י"ל שבמקום אחר שיש לסמוך על רוב אף דאפשר לתקן, אז ממילא שאף בס"ס א"צ לתקן, אף שהוא דבר "דלא קמפסיד ולא מידי". ולכן כיון דמצינו לגבי יח' טרפות שא"צ בדיקה, אף שהוא "דלא מפסיד ולא מידי", שאף אם היא טרפה הוא יכול למכור אותה לנכרי, וכן הוא במהרי"ט אלגזי שם שכתב, "דהא בטרפות ג"כ איתנהו בתקנתא לבדוק אותה בלא שום פסידה", לכן י"ל אף בס"ס לגבי טרפות אין חיוב לתקן. ולכן י"ל שהדין של פטר חמור הוא דין מיוחד מפני שמצינו בו שאין אזלינן אחר הרוב. וכל זה לדעת הרא"ש ודע', אבל לדעת הרמב"ם ומרן, א"צ להפריש טלה לעצמו כמבואר בי"ד ס"שכא. יד ע"ש. ולכן ממילא לדעתם שאין ראייה למ"ש הערך השולחן.

ועוד מצינו שכתב מרן בי"ד ס"קפה יא, "ואם שהתה אחר הוסת שיעור שתספור ותטבול יבא עליה ואין צריך לשאול". הרי אף שהוא דבר קל אין צריך לשאול. ופירש הב"י בשם הרשב"א שהטעם הוא מפני, "כיון דוסתות דרבנן לא אמרינן ודאי ראתה, אלא אימור לא ראתה, ואת"ל ראתה אימור טבלה, ואנן קי"ל וסתות דרבנן". ומקורו מנדה טו: ע"ש. הרי יש כאן ס"ס להתיר, וא"צ לשאול. ואף דמצינו שכתב מרן בא"ח תלז ב, "השוכר בית מחבירו בי"ד ואינו יודע אם הוא בדוק, אם הוא בעיר

מאיר הוא מפני רוב מעשיהם מקולקלין ע"ש. וכתב הרא"ה בבדק הבית שם, "טעמא דרבי מאיר משום דאיכא חזקה בהדי רובא דבהמה בחייה בחזקת איסור עומדת, וכיון דאיכא רובא וחזקה משוינן לה כודאי... ואפילו היכא דאיכא בהא רובא וחזקה חיישי רבנן כיון דליכא פסידא וטירחא, דמאי פסידא איכא אי מכסה, אי נמי ממנע ולא שחיט אותו ואת בנו. וליכא למימר דרבנן לא מודו ברוב מעשיהן מקולקלין... אלמא בהאי כ"ע מודו, ומלתא פשיטא היא, ודאי לכ"ע בחש"ו דרוב מעשיהן מקולקלין... ובהא פסקינן הלכה כרבי מאיר... ע"ש. הרי נראה מזה שלדעת הרא"ה אף החכמים מודו לר"מ, ולכן אף לדעתם כיון שיש רוב וחזקה ביחד, הוא כודאי, אלא עדיין הם סברו שצריך לכסות כיון שהוא דבר קל. אמנם אנו קי"ל כר"מ, ולכן נראה שלדעת ר"מ אין לחוש להחמיר אף בדבר שהוא קל לעשות. וכיון שכן י"ל שאף כשיש רוב לחוד (לשיטת רבנן שסברו שאין לחוש למיעוט), או ס"ס עדיין ר"מ מודה שאין צריך להחמיר, וצ"ל לדעתו שכיון שהוא מותר מדינא שוב אין לחוש לתקן הדבר אף שהוא דבר קל. ואין לומר לר"מ כדעת החקת הפסח שרק כשיש חזקה ורוב ביחד אין לחוש לתקן קל, משא"כ כשיש רוב לחוד או ס"ס, שאין זה מוכרח ואין שום גלוי לסברה זו, אלא י"ל שהעיקר הוא אם הוא מותר מצד הדין או לא, וכדאמרינן שהוא מותר, אז ממילא אין שום צורך לתקן הדבר, וצ"ל כן כדי להשוות דין זה עם הדין לגבי נדה בס"קפד הנ"ל, כן נראה לענ"ד.

וכתב הרשב"א שם במשמרת הבית לפרש דעת רבנן שיש ספק אם מעשיהן של חש"ו בגדר של תקון או קלקול, וז"ל "שמעינן דלרבנן ספוקי מספקי להו... אי רוב מעשיהן מקולקלין, אי רוב מתוקנין." ע"ש. הרי לפי פירוש זה, צ"ל שלדעת חכמים הטעם דבעינן כסוי הדם הוא מפני ספק דאורייתא, ואין כאן חומרא לתקן דבר קל. ולכן אין ראיה מדעת הרשב"א לשיטת החקת הפסח.

וגם כתב הרשב"א שם פירוש אחר בשם רבינו שמואל, וז"ל "דלרבנן רוב מעשיהן מתוקנין, ואע"ג דאמרינן דמיעוטא כמאן דליתא דמי, חשו רבנן הואיל ושכיח, ואסרו שחיטתן כמו דמאי ע"כ ודילמא אתי למיכל משחיטתן פטרי השוחט אחריהם, ומ"מ מחייבי בכסוי הואיל ונקל לכסות." ע"ש. וגם מזה אין ראיה לשיטת החקת הפסח, שהלא לדעת רבינו שמואל רוב מעשיהן מתוקנים, לכן ודאי יש חיוב לכסות הדם לדעתם, ואין זה חומרא בעלמא. לכן לענ"ד אין ראיה מסוגיא זה למ"ש

כשאין חזקה להיתר אז בעינן שאלה בס"ס. וזה דומה למ"ש הנו"ב מה"ק י"ד ס"נז, לשיטתו שאין לשאול קפילא לטעום התבשיל בסתם כלי עכו"ם, כיון שיש ס"ס להתיר וגם יש חזקת היתר. אף על זה יש להשיב, וזה על פי מה שחידש הנו"ב מה"ק י"ד ס"נה בד"ה והנה דבריו, וז"ל "ואומר אני אף שנחלקו תנאים ואמוראים אם וסתות דאורייתא או דרבנן, אין טעם פלוגתתם דלמ"ד וסתות דרבנן אז מן התורה לא אמרינן חזקה אורח בזמנו בא ועיקר חזקה זו תהיה לדידיה רק מדרבנן, א"ו גם לדידיה חזקה זו היא ככל החזקות שבש"ס וחזקה מן התורה היא כדאמרינן פ"ק דחולין, אלא דנגד חזקה זו היא חזקת האשה שבחזקת טהרה עומדת, ולכן מן התורה אוקמינן חזקה להדי חזקה, וזהו טעם המ"ד וסתות דרבנן." ע"ש וגם בס"נז. ולפי זה יש לדון בס"ס הנ"ל שהרי כדאמרינן יש ספק אם אורח בא או לא, ממילא לא נשאר מלבד הס"ס החזקה שהיא היתה טהורה, שחזקת טהורה היא בכלל הספק הראשון ולא מלבד ממנו. ולכן מצינו שיש כאן ס"ס להתיר במקום שאין חזקה כלל בין להתיר ובין לאסור, ועדיין אמרינן שאין צריך לשאול. ועוד י"ל שאם אמרינן כן למ"ד דלא אמרינן ס"ס להתיר כשיש חזקת איסור, צ"ל שזה מפני שס"ס הוא כל כך חזק שאף שאלה לא בעינן, וא"כ למ"ד שיש ס"ס להתיר אף כשיש חזקת איסור, צ"ל שס"ס הוא חזק טפי שאף במקום חזקת איסור יש להתיר, ולכן כיון שהוא חזק טפי ממילא אף י"ל לדעתם שאף שאלה לא בעינן כשיש חזקת איסור ודו"ק. הרי שאין להוכיח ממ"ש התורת שלמים הנ"ל שיש לברר כל ס"ס ע"י שאלה.

שוב ראיתי שהערך השולחן הניף ידו שנית בחקת הפסח ס"תלד ס"ק ב והוא הביא עוד ראיה לדבריו, וז"ל "והרא"ה בבדק הבית דף כ. (יט): גבי חש"ו ששחטו כתב טעמא דרבנן דמחייבי לכסות אע"ג דאיכא רובא וחזקה, כיון דליכא פסידא וטירחא, ור"מ לא פליג אלא משום דרוב וחזקה חשיב כודאי אבל רוב או בס"ס כיון דאיכא מיעוט וליכא פסידא וטירחא לא סמכי' ארובא, וכ"כ הרשב"א שם בשם ר' שמואל ע"ש." הרי מכאן ראיה שאף כשיש ס"ס להתיר, מ"מ אם הוא דבר קל יש לתקן החשש איסור. ולענ"ד אף בזה יש להשיב. כתוב במשנה בחולין פו. "חרש שוטה וקטן ששחטו ואחרים רואין אותם חייב לכסות, בינן לבין עצמן פטור מלכסות, וכן לענין אותו ואת בנו ששחטו ואחרים רואין אותו אסור לשחוט אחריהם, בינן לבין עצמן רבי מאיר מתיר לשחוט אחריהן, וחכמים אוסרים..." וכמו שר"מ וחכמים חולקים לגבי אותו ואת בנו, כמו כן חולקים בכסוי הדם, והטעם של רבי

החקת הפסח. ועוד מצינו, והוא שאף החקת הפסח הניח שיטתו לגבי תקון קל בצ"ע משום הראיה מהל" נדה הנ"ל.

שוב ראיתי בזבחי צדק כללי ס"ס אות כה (אות קלט) שכתב, "היכא דאפשר לברר ע"י שאלה, כ"ע מורים דאין להקל אפילו בס"ס. תוה"ש, בל"י, שע"ה, והוא מגמ' דפסחים, שפ"ד אות לה, וכן כמה אחרונים. ואחר נשיקת כפות רגלם, תורה היא ויש לומר מה שנראה לענ"ד, והוא כמו שכתבתי לעיל, שיש ראיה מוכרחת מדין נדה בס"קפד יא, שאין צריך לשאול כשיש ס"ס. ולפי זה ק"ו שס"ס א"צ בדיקה, וכ"ש אם יש טירחה ובושה מפני הבדיקה כבנשים בנד"ר. וכן יש להוכיח מדברי היב"א ח"ה י"ד ס"ג. שמי שמתארח אצל חבירו יכול לאכול אם אינו יודע אם הבשר חלק, אף שיכול לשאול, דיש בושה לשאול, וע' בטו"ב ח"א עמ' קל"ו והלאה, ובעמ' תקי"א ע"ש.

ולכן ה"ה שכשיש ספק דרבנן יש לאזיל לקולא שספק אחד דרבנן דומה לס"ס בדאורייתא, ואין חיוב לטרוח כדי לברר הספק ע"י בדיקה.

(ה) **ועוד** י"ל בזה, שי"ל שהאשה יש לה חזקת טהרה אחר בדיקת הפסק טהרה. וזה כמ"ש הרמב"ן בנדה ה. "שבדיקת ההפסקה שהיא מעלה אותה מטומאה לטהרה, ומוציא אותה מחזקה לטהרה, צריכה להיות בדיקה מעולה." הרי ע"י בדיקת הפסק טהרה יש לה חזקת טהרה. וכן הוא בחידושי הר"ן שם, שכתב "והרמב"ן ז"ל הכריע בדבר דבדיקת ההפסקה שהיא להעלות מטומאה לטהרה צריכה חורין וסדקין, אבל בבדיקת הז' כיון שכבר פסקה, ובחזקת טהרה עומדת בבדיקה כל דהו סגי." אלא כתב הרשב"א בתורת הבית בית ז' שער ה' על דעת הרמב"ן, "דכיון שאתה מצריכה בדיקה בימי ספירה או בתחלה או בסופה או בכולן, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה בשיליה מכילתין, ואם לא בדקה כלל הרי היא בחזקת טומאה...". ועיין עוד בחידושי הרשב"א בנדה ה. ובמאירי שם. הרי נראה מזה שלדעת הרשב"א האשה עדיין בחזקת טמאה אחר בדיקת הפסקה. מ"מ נראה שאף לדעתו שאחר בדיקת ביום ראשון של ז' נקיים היא בחזרת טהורה. ועיין עוד בחת"ס בס"קעז, שהוא פליג על החו"ד ס"קצו אות ג, ועיין עוד בזה באמרי אש י"ד ס"עא. ודברי מלכיא"ל ח"ג ס"סא ועוד.

ולפי זה יש לדון. כתב הטור בא"ח ס"תלז, "השוכר בית מחבירו ב"ד ואינו יודע אם הוא בדוק אם לאו, אם הוא

בעיר שואלו אם בדקו או לאו, ואם אינו בעיר תולין להקל." וכתב הב"י שם, "וא"ת כי איתיה למשכיר קמן אמאי שיילינן ולא סמכינן אחזקה, מ"ש מבהמה דאיתא קמן ואפ"ה לא בדקינן לה בכולהו טריפות אלא מוקמינן לה אחזקה. וי"ל דשאני בהמה שהיא בחזקת כשרה משנולדה, אבל בית כל השנה בחזקת שאינו בדוק הוא." הרי כשיש חזקה להתיר אין צריך לבדוק. וכן י"ל בנד"ד, שכיון שיש חזקה שהיא טהורה, שהרי כבר יש בדיקה בהפסק טהרה וביום ראשון לז' נקיים, ולכן כשהיא רואה דם ויש אומדנא שיש לה מכה, אין חיוב עליה לבדוק עצמה לברר אם יש לה מכה או לא. ואין זה דומה לדין בדיקת חמץ דשאני התם שיש חזקת איסור. ואע"פ שתקנו חכמים לבדוק בז' ימי נקיים אף שיש לה חזקת טהרה, מ"מ כשלא מצינו תקנה מפורשת יש לאזיל אחר עיקר הדין, ואין צריך לבדוק כשיש חזקת טהרה. ולכן מ"ש כת"ר, שי"א "שאם בדקה עצמה וראתה ליחה בהירה ובצד של העד גוון אדום לא גדול – הרי זה מוכח שיש לה פצע ואפילו אם לא ידוע לנו שיש לה פצע אפשר לתלות בגלל שמראה העד מוכיח ולטהר את האשה ואין צורך לעשות בדיקה 3 פעמים ולראות שהדם הוא באותו מקום", נראה שהוא העיקר, ואין צריך לבדוק ע"י רופא אם יש לה מכה, שלא מצינו תקנה מפורשת על זה בז' נקיים, ולכן יש לסמוך על חזקת טהרה בלי בדיקה.

ועדיין יש לחקור במ"ש מרן בא"ח ס"ח ט, "קודם שיברך יעיין בחוטי הציצית אם הם כשרים כדי שלא יברך לבטלה". ופירש הט"ז שם בס"ק ח, "אע"ג דבלא"ה יש חשש שילבש בגד של ד' כנפות בלא ציצית, מ"מ אוקמי ליה אחזקתו שהיה כשר רק משום חומרא דלא תשא וגו' החמירו דוקא לבדוק... וא"ל הא אין סומכין על החזקה כל שיש לפנינו לבדוק כמ"ש הש"ע ב"ד ס"א, י"ל הכא שאני דכבר בדק הטלית רק חיישינן לקלקול ע"כ שפיר סמכינן מדינא אחזקא." ולפי זה בנד"ד אם יש אומדנא שיש לה מכה, אין לתלות שהדם בא ממקורה, ואין לצריך לבדוק לברר אם יש שם מכה או לא.

אלא עדיין יש לדון בזה משום חומרא דלא תשא כמבואר בט"ז הנ"ל, שהלא אשה זו צריכה לברך בשעת טבילה, ויש לחוש לברכה לבטלה. ולכן מטעם זה י"ל שהיא צריכה לבדוק. אלא המקור למ"ש מרן לגבי ציצית הוא תשובת הרא"ש, כמבואר בב"י שם, וז"ל "והחרד אל דבר ה' יבדוק הציצית קודם עטיפה כדי שלא יברך ברכה לבטלה". ע"ש. הרי אף שיש חומרא דלא תשא, עדיין אין זה מדינא שהרי כתב הרא"ש "החרד אל דבר השם",

דהיינו שאין זה מדינא כלל אלא רק עצה טובה קמ"ל. ולכן ה"ה בנד"ד עדיין י"ל שהיא אינה צריכה לבדוק.

וראיתי במ"א שם ס"ח ס"ק יא, שהוא הביא מ"ש הב"ח ושוב השיג עליו, וז"ל "וב"ח כתב דלא אוקמי' אחזקתי' כיון שאין החזקה בטבע ממילא, אלא מכח אדם שתיקן הציצית, (ורובא עדיף מחזקה) כדאמרינן ר"פ האשה בתרא, (ובבכורות מסקי') דרובא דלתיא במעשה לא חשיב רוב ע"כ. ולא ידענא מאי קאמר דהתם אמרינן שמא לא יבא עליה זכר, ואת"ל בא עליה שמא לא נתעברה, משא"כ כאן דנתקנו הציצית כהלכתן אוקמיה אחזקתייהו כמו מקוה שהמשיכו לתוכה מ' סאה שא"צ לבדוקה בכל עת שטובל בה".

ולפי זה בנד"ד י"ל כמ"ש המ"א "נתקנו הבדיקה ביום ראשון כהלכתן אוקמיה אחזקתייהו". ועוד, אף לדעת הב"ח יש לדון, שאף שיש מקום לומר שחזקה זו בנד"ד תלויה על מעשה, דהיינו הבדיקה בהפסק טהרה או ביום ראשון, מ"מ הלא הטעם שהיא יכולה לבדוק הוא מפני דסליק דמה ממילא, וזה דבר בדרך הטבע, והבדיקה בהפסק טהרה היא רק גלוי מילתא לסילוק דמים. ולכן מצינו שהעיקר כאן הוא הסילוק דמים שהוא אינו תלוי על מעשה. וזה כמ"ש בזכרון יוסף י"ד ס"ט. (תשובה מר"י תאומים ז"ל) "תחלה צריך אני להציע לענ"ד בעה"י אם בדיקה של הפסק טהרה הוא מדאורייתא או מדרבנן, כי י"ל שמדאורייתא בלי בדיקה מותרת, והיינו אם לא מרגשת הוי הפסק וקרא דוספרה היינו שבעת נקיים שלא הרגישה ואחר תטבול, ומדרבנן הוא דבעי בדיקה ממש". ואף שהוא דחה סברה זו, מ"מ בעל הזכרון יוסף בס"י דחה דחייתו ע"ש. מ"מ אף הזכרון יוסף כתב בד"ה ולי נראה, "וכן משמע מדברי הב"י דההפרשה בטהרה והבדיקה כנ"ל דאורייתא...". ע"ש. ועיין עוד בזה בטהרת הבית ח"ב דף רלד ואילך, ובדף רנב. כתב, "אולם לפע"ד יש לקיים דברי הזכרון יוסף על פי מ"ש האור זרוע ח"א ס"שלת. בשם הרשב"ם, שבדיקה זו אינה אלא חששא דרבנן, הואיל ומעיינה פתוח, שמא התחילה לראות קודם בה"ש ולא פסקה עד שנכנס ליל שמיני וכו', ומיהו אפילו טומאת ספק ליכא, וטהרות נוגעים בה, כיון שאינה אלא חששא דרבנן. וכן הסכים האור זרוע שם ע"ש". ולפי כל זה י"ל שאף הב"ח מודה בנד"ד שאין הבדיקה בכלל חזקה התלויה במעשה כיון שהעיקר כאן הוא סילוק הדמים, ואין זה בכלל "תלוי על מעשה".

ולכן אף בנד"ד י"ל שמצד הדין היא אינה צריכה לבדוק אם יש מכה באותו מקום כיון שכבר יש לה חזקה שהיא טהורה ואף שהיא מצאה דם בבדיקה, יש לתלות אותו במכה כיון שיש אומדנא לכך (ורק בבדיקת ז' ימים נקיים מצינו תקנה מפורשת דבעינן בדיקה, עיין לעיל ס"קלט, משא"כ בנד"ד).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב הרה"ג **דביר אזולאי** על תשובה הנ"ל, וזה מה שכתבתי לו:

כתב כת"ר, "ראיתי ולמדתי תשובת כת"ר לידידי הרב אלישיב רבהון שליט"א, בעניין תליה במכה שבהלכות נדה. ובמחילה יש לי כמה הערות ושאלות, אשמח אם כת"ר יוכל למחול לעיין בדברי.

כתב כת"ר "ועוד מצינו, שכתב מרן ביו"ד (ס' פ"ב סע' ד') "מי שהוא ממקום שנוהגין איסור בעוף אחד מפני שאין להם מסורת, והלך למקום שיש להם בו מסורת, יכול לאכלו במקום שהלך שם ואפילו דעתו לחזור, ואם יצא ממקום שיש להם מסורת והלך למקום שאין להם מסורת מותר לאכלו". ופירש הט"ז שם "ואין כאן משום נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם שהרי מה שאין אוכלין אותו שם הוא אינו מצד האיסור אלא בשביל חסרון קבלה שלא קבלו בו היתר מאבותיהם, וגם איסור לא הורו להם כ"כ הרא"ש". ולפי זה י"ל שהמסורת שכתם של חום טמא הוא רק משום ספק וחסרון ידיעה אם זה ממש טמא או לא. ולכן אם אחד "יוצא" ממסורת זו, והלך לאלו שיש להם מסורה שהוא ודאי טהור, אין כאן חשש עכ"ל.

לענ"ד יש לחלק, דבנד"ד אדרבה, יש לראשון מסורת שצבע חום כזה הוא טמא, ודו"ק. ושו"ר שכ"כ הרא"ש בתשובה (בכלל כ' סוף אות כ'), עי"ש. ואמנם צ"ע אם יש בדברים אלו מסורות, וע' בטה"ב (ח"א סוף עמ' של"ג), שהביא מהבית שלמה שאין בזה מסורת. וצ"ע. ע"כ דברי כת"ר.

(א) **ויש** להשיב. אין נדון הרא"ש שם אם צבע חום טמא או לא, אלא אם יש מסורה שחסידה כשרה או לא, וז"ל "דע כי בארצנו ובספרד אין אוכלין... כך אנו מקובלין בארצנו... ודע כי אני לא הייתי אוכל על פי המסורת

בין דם לדם". ולכן מי שיש לו קבלה שצבע חום טמא, היא רק מפני חסרון ידיעה. וזה כמ"ש הרא"ש הנ"ל, "שאינ אדם מכיר אותו". ולכן שפיר י"ל "אם אחד" יוצא ממסורת זו, והלך לאלו שיש להם מסורת שהוא ודאי טהור, אין כאן חשש, וכמו שכבר כתבתי.

(ב) כתב כת"ר, "ועוד כתב כת"ר שם בסו"ד "ולכן מ"ש כת"ר, שיי"א" שאם בדקה עצמה וראתה ליחה בהירה ובצד של העד גוון אדום לא גדול, הרי זה מוכח שיש לה פצע ואפילו אם לא ידוע לנו שיש לה פצע אפשר לתלות בגלל שמראה העד מוכיח ולטהר את האשה ואין צורך לעשות בדיקה שלוש פעמים ולראות שהדם הוא באותו מקום", נראה שהוא העיקר, ואין צריך לבדוק ע"י רופא אם יש לה מכה, שלא מצינו תקנה מפורשת על זה בז' נקיים, ולכן יש לסמוך על חזקת טהרה בלי בדיקה" עכ"ל.

וקשה לי ע"ד, מלשון השו"ע (סי' קפ"ז סע' ז'), שפסק את דברי התה"ד שכתב "אם כל זמן שהיא בודקת" וכו', עיי"ש. ומשמע דבדקה כמה פעמים, ולא סגי רק בפעם אחת (וע' טה"ב ח"א עמ' רמ"ד עד רמ"ח). ובשלמא א"צ לילך לבודקת, וכאמור, אך מנ"ל דא"צ שתראה כמה פעמים שיש לה דם באותו מקום בעד, דרק בכה"ג זה מוכח שיש מכה. "ע"כ דברי כת"ר.

בתחילה י"ל שאם הדם נמצא באמצע הבדיקה י"ל שהוא בא מפי הרחם והוא דם נדה, אבל אם הדם נמצא בצדדי הבדיקה, או י"ל שהוא ממכה בצדדים והיא טהורה, או שמא י"ל שהדם ירד מפי הרחם והוא נפל לצדדים ועדיין הוא דם נדה. מ"מ אם בכל פעם שהיא בודקת היא מצאה דם רק במקום אחד בצדדים, קשה מאד לומר שהדם מהרחם נפל דוקא לאותו מקום בכל פעם ולא למקומות אחרים, ולכן בזה ודאי תולין במכה בצדדים באותו מקום. ולפי זה כתב התה"ד, פסקים וכתבים ס"מז "במקום אחד מצאה לעולם, א"כ אם אותו מקום בצדדין קצת יש סברא לטהר, דמוכח דמן הצדדין מן המכה בא, דלכאורה פתח החדר לפרוזדור באמצע פרוזדור הוא, ובבדיקת שפופרת אומר תנא דברייתא אם נמצא דם בראשה של מכחול בידוע שהוא מן המקור, ואם לא בידוע שהוא מן הצדדים, משמע שאם בידוע שנמצא לצדדים טהורה, וא"כ בנ"ד שבשום פעם אינה מוציאה רק במקום אחד מן הצד, דיש הוכחה דלאו מן החדר בא אלא מן המכה שבצדדין. "ע"ש.

שלהם כי אני מחזיק את המסורת שלנו וקבלת אבותינו ז"ל חכמי אשכנז... וכן קבלת אבותנו בצרפת יותר מקבלת בני הארץ הזאת. והא דאמרין עוף טהור נאכל במסורת, היינו בעוף שאין אדם מכיר אותו ואם יבא למקום שאוכלין אותו ויאמרו לו מקובלין אנו שהוא טהור יסמוך עליהם ויאכל עמהם, אבל בעוף המקובל מחכמי ישראל שהוא טמא לא יאכלנו על פי מסורת אחרים הפחותים מהם."

הרי יש כבר קבלה ברורה מחכמי אשכנז שאין לאכול חסידה. ואף שיש מקום לומר שקבלה זו הוא רק מטעם ספק, דהיינו שלא היו להם ידיעה ברורה אם החסידה כשרה או לא, מ"מ עדיין אין לחוש למסורת האומרים שהיא כשרה כיון שיש מקום לומר שמסורה שלהם היתה בטעות, וכמ"ש הרא"ש שם "אבל טוב לחקור אחר קבלתם שמא אדם אחד סמך על חכמתו ובדק בסימניו והכשירו, ואין לסמוך על זה כי שמא דורס הוא. ועוד כי יש תשע עשרה מיני עופות טמאים שיש לכל אחד ג' סימני טהרה... הילכך אין לסמוך על עופות על בדיקת סימני טהרה", הרי שיש מקום לומר שקבלת המכשירים היתה בטעות. ועוד כתב הרא"ש הנ"ל שהטעם שאין לסמוך על מסורת המכשירים הוא מפני שהיא ע"י "הפחותים מהם".

ולפי זה י"ל שאם אין קבלת המסורה בטעות אלא ברור לאותם החכמים שהכשירו אותו דבר שהוא מותר, וגם אם חכמי המכשירים דומים בחכמתם לחכמי האוסרים ואינם "פחותים מהם", אז ברור שיש לסמוך על מסורת המכשירים.

ולפי זה י"ל לגבי צבע חום בבדיקת נדה, שהחכמים שהכשירו ודאי הם אינם "פחותים מהם" שאסרו. ועוד אין מקום לומר שאלו שהתירו טועים ולא יודעים להכריע הדבר, שאין זה דומה למ"ש הרא"ש לגבי בדיקת עופות טהורות, דהתם ודאי יש מקום לומר שמא הם טעו וכפי שביאר הרא"ש הנ"ל, משא"כ בנד"ד שאלו המתירים הם בכלל גדולי ישראל. ואם יש מי בזמנינו שיש קבלה שצבע חום הוא טהור וכדעת היעב"ץ ודע', ודאי שזו מסורה טובה.

ומ"ש כת"ר "יש לראשון מסורת שצבע חום כזה הוא טמא", אין זה נראה, שכל טעם האוסרים הוא מפני ספק חסרון ידיעה. וזה כמ"ש הטהרת הבית בח"א דף רצה, בשם שמלת בנימין ס"י, שטעם האוסרים מפני "שבזמן הזה שאין אנו בקיאים שנתמעטו הלבבות, אין לחלק בזה

העין, אלא הם דנו אותה לנדה גמורה שאמרו אין נאמנים דבריה, משום דמעשה לא עבדה והנה ודאי היא טמאה וצריכה טבילה, נמצא הטילו חכמים מצוה גמורה מאחר דדנו אותה לנדה גמורה, וכל היכא שהטילו עליה מצוה גמורה ודאי צריכה ברכה, כיון דחכמים עצמם דנו אותה לנדה גמורה, והא ודאי לא דמי למה שהטילו חיוב משום מראית העין, דהם יודעים שאין זה צריך שחיטה כלל..." ע"ש.

ויש להשיב, דלא מצינו בדין זה תקנה מיוחדת שהיא צריכה טבילה, אלא כל הטעם שהיא צריכה טבילה הוא מפני חזקה, דהיינו כיון שהיא לובשת בגדי נדותה, ודאי שיש לה חזקה שהיא טמאה. וכן כתב הב"י בריש ס"קפה, "אם הוחזקה נדה בשכנותיה וכו' חשיבא כודאי טמאה, כלומר ואסור לו לבוא עליה עד שתאמר לו טבלתי, והיינו דאמרינן בסוף קידושין (פ.) ובפ' המדיר, אמר רב יהודה הוחזקה נדה בשכנותיה בעלה לוקה עליה משום נדה, וכיון דבעלה לוקה עליה אלמא כודאי נדה משוינן לה. וכ"כ הרשב"א ז"ל ופירש"י הוחזקה נדה בשכנותיה שראוה לובשת בגדי נידותה." הרי כל הטעם שהיא צריכה לטבול הוא מפני חזקה, ולא מפני שתקנו תקנה מיוחדת שהיא צריכה טבילה. משא"כ במראית העין, שתקנו חכמים תקנה מיוחדת לשחוט בן פקועה, וכן תקנו תקנה מיוחדת להדליק נ"ח בשני פתחים וכו'.

מ"מ אף שאין תקנה מיוחדת לזה, מ"מ עדיין היא יכולה לברך על פי החזקה, וכן מצינו לגבי ציצית שמצד הדין מותר לסמוך על החזקה שהציצית כשרה כדי לברך, ואין צריך לבדוק מקודם. וכן הוא בב"י ס"ח בשם הרא"ש שכתב "וחרד אל דבר ה' יבדוק הציצית קודם עטיפה כדי שלא יברך ברכה לבטלה." הרי רק "החרד" יש לו לבדוק, אבל סתם אדם א"צ לבדוק ויש לסמוך על החזקה שהציצית כשרה. וכן הוא לגבי תפילין, שכתב מרן בס"ל ט"י, "תפילין שהוחזקו בכשרות אינם צריכים בדיקה". ע"ש. הרי שיש לסמוך על החזקה כדי לברך עליהם. ולכן ה"ה בנ"ד שיש לסמוך על החזקה כדי לברך על הטבילה.

ב) אלא נראה שזה אינו, שכיון שכל הטעם שהיא צריכה לטבול הוא מפני חזקה, שוב יש לדון בסוגיא דקים לי בגויה בכתובות פה. "ההיא איתתא דאיחייבא שבועה בי דינא דרבא, אמרה ליה בת רב חסדא ידענא בה דחשודא אשבועה, אפכא רבא לשבועה אשכנגדה. זימנין הוו יתיבי קמיה דרב פפא ורב אדא בר מתנא, אאיתו ההוא שטרא

אולם נד"ד שאני, שהרי יש ליחה בהירה וטהורה באמצע, משמע שזו באה מן הרחם שהוא באמצע, ואין בתוך הליחה שום דם, אלא רק בצד הבדיקה נמצא דם, בזה אין לומר שהדם בצד בא מן הרחם ונפל לצדדים, שהלא בנדרון זה אנו יודעים מה בא מן הרחם והוא רק ליחה בהירה, וא"כ מוכרח לומר שהדם בצד אינו מן הרחם אלא מאיזו מכה בצדדין. ואין זה דומה למ"ש התה"ד דבעינן בכל פעם שיש דם בצדדים שהוא נמצא רק במקום אחד, דשאני התם שיש בבדיקה רק דם ותו לא, ובזה עדיין יש ספק שמא דם זה שבצד הבדיקה נפל מן הרחם מן האמצע לצדדים, אבל בנ"ד כיון שיש הוכחה שמה שבא מן הרחם הוא רק ליחה בהירה, ממילא לא בעינן "בכל פעם", אלא אף בבדיקה אחת י"ל שהדם מן המכה בצדדים. וכ"ש אם זה קרה בימי לבונה שיש לה חזקה שאין לה דם מן הרחם כלל (וכמ"ש הערה"ש ס"קפז אות ס) וזה מה שכבר כתבתי.

סימן קמג.

שאלה: האם האשה שאינה נאמנת באמתלא, מותרת לברך על טבילתה, אף כשהיא עצמה אומרת שהיא ודאי טהורה וא"צ לטבול כלל.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

א) כתב מרן בס"קפה ג, "אמרה לבעלה טמאה אני, ואחר כך אמרה טהורה אני... אם ראוה לובשת בגדים המיוחדים לימי נדותה, ואח"כ אמרה טהורה אני, אע"פ שנתנה אמתלא לדבריה אינה נאמנת."

וכתב הרב פעלים בח"א י"ד ס"לז, שיש לה לברך על טבילתה אף "שיודעת בעצמה בודאי שהיא טהורה ואינה צריכה טבילה". ואף דמצינו לגבי מראית העין שיש מחלוקת בין הרשב"א והר"ן אם לברך, כגון על שחיטת בן פקועה שהפריס ע"ג קרקע, או כשהוא הדליק נר חנוכה בחצר שיש לו שני פתחים, מ"מ בנ"ד לכ"ע יש לברך. וכתב הרב פעלים שהטעם הוא, "יען דהתם גם רבנן ידעי דאין בזה חיוב ורק תקנו משום מראית העין, אמטו להכי אמרינן לא קבעו זה למצוה גמורה כדי שיהיה עליה ברכה, אך בנ"ד כאשר הטילו חכמים עליה חיוב של טבילה, לא האמינו שהיא טהורה והטילו עליה טבילה מפני מראית

וכן דעת הט"ה ב"ח א"א דף קנז ואילך, שאין לה לברך על הטבילה ע"ש בשם הפוסקים.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קמד.

שאלה: האם יש לבאר דעת מרן בדיני כתמים, במי שהתעסקה בגריס או פחות מגריס, ומצאה דם כשני גריסין או יותר.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

(א) כתב כת"ר, "בשו"ע יו"ד (סי' ק"צ סע' כ"ז) מרן פסק, לפי הגירסה שהייתה לפניו בטור שהביא הרמב"ן (ובב"י רצה לדייק שכ"ד הרשב"א), שמי שהתעסקה בפחות מכגריס, ומצאה דם כשני גריסין, טהורה. והקשו כל האחרונים (מעד"מ, ב"ח, דרישה, ש"ך, ט"ז, גר"א, תוה"ש, באה"ט ועוד), דלא מובן מה זה שונה מהמפורש בש"ס דמי שנתעסקה בכגריס ונמצא עליה כשני גריסים ועוד דאמרינן בש"ס דלא אמרינן שדי דם העסק בי מיצעי וזיל הכא ליכא שיעורא וזיל הכא ליכא שיעורא אלא היא טמאה, וכ"פ מרן עצמו שם לעיל מינה (בסע' כ"ו, ובב"י שם). והב"י בפירוש הרגיש בקושיא זו, אלא הוא סבר שיש איזה חילוק בין התעסקה בכגריס ומצאה כשני גריסים ויותר, דל"א שדי דם העסק בי מיצעי, אך בנתעסקה בפחות מכגריס ומצאה כשני גריסים, כן אמרינן שדי דם העסק בי מיצעי. וקשה מאי שנא, ונלאנו מאד למצוא החילוק לדעת מרן. וה' יאיר עיני ליישב דעת מרן הקדוש זיע"א.

בתחילה י"ל שהכלל של "שקול דם העסק שדי בי מיצעי, זיל הכא ליכא שיעורא, וזיל הכא ליכא שיעורא", הוא קולא גדולה, שהרי מי יאמר שבאמת דם העסק הוא ממש באמצע, שמא הוא לצד אחד ומצינו שיש יותר מכגריס בצד אחר ואיכא שיעורא, והיא טמאה. אלא צ"ל בזה, הם אמרו והם אמרו, דהיינו שכל דין כתם הוא מדרבנן, ולכן שפיר הוא לרבנן להקל קולא הנ"ל.

לפי זה יש לחקור כשנמצא דם כשיעור ב' גריסים ותו לא, שאם אמרינן שדם העסק באמצע אז בכל שיעור של דם

גביה, א"ל רב פפא ידענא ביה דשטרא פריעא הוא, א"ל איכא איניש אחרינא בהדי' דמר, א"ל לא, א"ל אע"ג דאיכא מר עד אחד לאו כלום הוא, א"ל רב אדא בר מתנא ולא יהא רב פפא כבת רב חסדא, בת רב חסדא קים בגווה מר לא קים לי בגווה, אמר רב פפא השתא דאמר מר קים לי בגווה מילתא היא, כגון אבא מר ברי דקים לי בגווה קרענא שטרא אפומיה, קרענא ס"ד, אלא מרענא שטרא אפומיה. ופירש"י "קרענא ס"ד. וכי אחד נאמן להוציא שטר חתום מיד המחזיק בו, אפוקי ממונא הוא, ותרי בעינן. מרענא, ולא אזדקק לגבות באותו שטר, ומקרע נמי לא קרענא ליה. ור"ח יש לו שיטה אחרת כמבואר בתוס' שם "דכל מרענא דבהש"ס לגבי שטר, היינו שצריך בעל השטר לישבע קודם שיגבה". ע"ש.

הרי מצינו שאף שיש לבעל השטר חזקה שהשטר שלו והוא אינו פרוע, עדיין יש להחליש חזקה זו כשיש "קים לי בגווה", או כשיטת רש"י או כשיטת ר"ח. ואם כן מצינו בדיני ממונות כ"ש שיש לומר כן בדיני איסורים. וכן הוא באגרות משה י"ד ח"א ס"נד שכתב לפי סוגיא הנ"ל, "וא"כ גם לגבי איסורין בחשוד שאין לו נאמנות מצד דין נאמנות שהחשד על הדבר לא מעידו, הוא רק בסתם אדם שאינו מכיר בבירור טבעותיו ומנהגיו, אבל כשמכירו בברור ויודע שאף שהוא חשוד לאכול בעצמו לא ישקר לאחריו, או שאף רק לו לא ישקר להכשילו, יכול להאמינו, משום דהוי זה כידיעה עצמית שלא מטעם נאמנות". ע"ש כל דבריו.

ולפי זה יש לדון בנד"ד שהאשה עצמה יודעת שהיא טהורה, ולדעתה אין לחוש לחזקה כלל אף שהיא היתה לובשת בגדי נדתה, כיון שאצלה היתה ידיעה ברורה. ואם אמרינן שיש להאמין אחר מטעם קים לי בגווה, ק"ו וכ"ש שאחד יכול להאמין את עצמו כיון שהוא יודע האמת. ולכן מועילה ידיעה זו להחליש החזקה. ולכן בנד"ד בשלמא שהאשה צריכה לטבול כיון שמצד אחרים הם אינם יכולים לומר קים לי בגווה שהם אינם יודעים אם היא אומרת האמת או לא, ולכן עדיין החזקה במקומה עומדת והיא צריכה לטבול, אבל אין לה לברך על הטבילה, שהרי הברכה אינה מעכבת הטבילה והיא אינה בכלל החיוב לטבול, וכיון שהיא עצמה יודעת שהיא טהורה, והיא עצמה "קים לי בגווה" שהיא נאמנת, אין לה לברך ברכה לבטלה. וגם לא מצינו תקנה מיוחדת לטבילה זו כשביארתי לעיל, לכן אין לה לברך מטעם זה, ואין זה דומה לדיני מראית העין הנ"ל שיש בהם תקנה מיוחדת.

א) כתב כת"ר, "מה הדין בימינו, באשה שלאחר טבילתה, כשהיא בחזקת טהרה, רואה כמות דם ללא הרגשה, על דבר צבעוני או על דבר שלא מקבל טומאה, ומיד לאחר ראייה זאת חוזרת לנקיותה, דהיינו שהיתה לה ראייה חד פעמית פתאומית. מצד אחד יש לומר דהוי כתם כי היא לא הרגישה ולכן טהורה, ומצד שני נשים בזמנינו לא מרגישות גם במחזור, וזו סיבה לטמאה כי מה בין ראייה זאת לראיית מחזור דמטמאין מדאורייתא".

ולענ"ד אף בזמנינו יש נשים שיש להן הרגשה בשעת ראייתן, ועדיין יש דין כתם בזה"ז.

ואף את"ל כמ"ש כת"ר שנשים בזמנינו לא מרגישות במחזור, עדיין י"ל שאין בהן איסור נדה מן התורה, וכמ"ש הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"ט הל"א, "אין האשה מטמאה מן התורה בנדה או בזיבה אלא עד שתרגיש ותראה דם שיצא מבשרה...". וכן הוא במרן בס' קפג א ע"ש. וכתב מהר"ם מלובלין ס"ב, שזהו גזירת הכתוב ואפילו אם האשה יודעת בבירור שזה הדם יצא מגופה ע"ש. ולכן אין דין זה תלוי על אם דרך נשים להרגיש בראייתן או לא, שכיון שזו גזירת הכתוב, בכל אופן שאין הרגשה אין איסור תורה. ולכן אם האשה רואה כתם על בגדי צבעונים היא טהורה.

אלא מצינו שהסדרי טהורה בס' קצ ס"ק צג, יש לו שיטה אחרת, ולדעתו אם הוא ברור שהדם יצא מגופה אז אף כשאין הרגשה היא נדה מן התורה, שההרגשה היא רק כדי לברר אם הדם יצא מגופה או לא, אבל אם ברור הוא שיצא הדם מגופה, אז אף כשאין הרגשה היא אסורה מן התורה ע"ש. אלא כבר האריך בטהרת הבית ח"א דף ו ואילך, לבאר שהעיקר כמהר"ם לובלין הנ"ל ע"ש. וא"כ הכי קי"ל.

ב) ועוד י"ל, כתב הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"ה הל"ה, "דם הבא מן החדר כולו טמא חוץ מדם טוהר שהתורה טיהרתו ודם קושי כמו שיתבאר. ודם העליה כולו טהור שהוא כמו דם מכה שבמעים או בכבד או בכוליא וכיוצא בהן. ודם הנמצא בפרוזדור, אם נמצא מן הלול ולפנים הרי זה טמא שחזקתו מן החדר. וחייבין עליו על ביאת מקדש ושורפין עליו תרומה וקדשים ואין אומרים שמא מן העליה ירד דרך הנקב. שרוב הדמים הנמצאין כאן מן החדר. נמצא הדם בפרוזדור חוץ לנקב הרי טומאתו בספק. שמא מן החדר בא או מן העליה שתת דרך הלול לפיכך

העסק היא טהורה, שאף אם דם העסק הוא כל שהוא עדיין יש פחות מכגריס בכל צד. אמנם אם נמצא דם כשני גריסים ויותר כגון שני גריסים וחצי, אז אין כאן דין ברור כלל, שרק אם דם העסק הוא כשיעור חצי גריס או יותר י"ל שהיא טהורה אם הוא באמצע, אבל אם דם העסק פחות מזה אז מצינו שיש שיעור של יותר מכגריס בכל צד והיא טמאה. וכן אם נמצא דם של ב' גריסים ורבע, היא טהורה רק אם יש דם העסק של רבע גריס ויותר, אבל אם דם העסק הוא פחות מרבע גריס היא טמאה. הרי מצינו שהוא אינו דין ברור כלל כשמצינו דם של שני גריסים ויותר, שבזה הכל תלוי על שיעור דם העסק, וכיון שהוא דבר קשה למדוד שיעורים קטנים כאלו בדם העסק, אמרו רבותינו שאין לסמוך על כלל הנ"ל של "שקול דם העסק שדי בי מיצעי..." בכה"ג, שהרי כל דין זה הוא קולא גדולה כפי שביארתי לעיל, ולכן יש לסמוך עליו רק כשהוא דבר ברור שהיא טהורה, דהיינו רק כשנמצא דם של ב' גריסים דוקא, שבזה בכל שיעור של דם העסק היא טהורה, ואף בכל שהוא בדם העסק יש פחות מכגריס בכל צד, משא"כ כשיש דם הנמצא של שני גריסים ויותר, שבזה הכל תלוי על שיעור דם העסק והוא אינו ברור שהיא טהורה, ולכן לא סמכו רבותינו להקל על כלל הנ"ל של "שקול דם העסק שדי בי מיצעי...", אף כשדם העסק הוא כגריס ולפי הכלל הנ"ל היא טהורה אף כשדם הנמצא הוא כשני גריסים ויותר, שבכה"ג לא הקילו לסמוך על כלל הנ"ל, כיון שאין דין של נמצא שני גריסים ויותר ברור כיון שהוא תלוי על שיעור דם העסק, ולכן בכה"ג בכל אופן אמרו שלא לסמוך על קולא הנ"ל של "שקול דם העסק ושדי האמצע", משא"כ כנמצא דם של שני גריסים דוקא, שבזה בכל שיעור של דם העסק היא טהורה ואין הדבר תלוי על מדידת דם העסק, ולכן אמרו רבותינו שבאופן כזה יש לסמוך על הכלל של "שקול דם העסק ושדי באמצע." הרי דעת מרן מבואר.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קמה.

שאלה: אם אשה נחשבת נדה מן התורה כשאין הרגשה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יוחנן סלם שליט"א.

אין שורפין עליו תרומה וקדשים ואין חייבין עליו על ביאת המקדש".

וכתב המרכבת המשנה בפ"ט הל"א. "מה חילוק בין מהלול ולפנים או לחוץ. לזה מחלק רבנו דמהלול ולפנים שחזקתו שהוא מן החדר תולין שמזמן רב בא וארגשה ולא אדעתא וזהו מ"ש רבנו שחזקתו שבא מן החדר בהרגשה דכל שבא ודאי מן החדר איכא חזקה דבר תורה שהרגישה ולא הצריך שמואל הרגשה אלא א"כ בנמצא מהלול ולחוץ".

הרי מצינו שגם אפשר שאף כשאשה אומרת שהיא אינה מרגישה, מ"מ אולי "וארגשה ולא אדעתא".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר אורחותיך למדני.

סימן קמו.

שאלה: האם הדם הבא ע"י גלולות הורמונאליות נחשב דם נדה או שמא הוא כעין דם מכה והיא טהורה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יוחנן סלם שליט"א.

(א) **נראה** שזה דם נדה, ויש לדמות את זה למ"ש הרמ"א ס"קפט כג, "אכלה שום וראתה, אכלה בצל וראתה, אכלה פלפלין וראתה, י"א שקבעה לה וסת לראות ע"י כל אכילת דברים חמים...". הרי אם הדם בא משום אכילת מאכלים היא נדה, א"כ הכי יש לומר לגבי גלולות שהיא נדה, שאף כאן הדם בא ע"י אכילת הגלולות.

מ"מ עדיין שייך דין כתם בזה"ז, ואם הכתם על בגדי צבעונים היא טהורה, וכמבואר לעיל סי' קמ"ה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר אורחותיך למדני.

סימן קמו.

שאלה: האם אשה מותרת לטבול ביום ז' לימי טהרה כשהוא עוד יום בערב שבת, ולחזור לביתה כשבעלה אינו בבית אלא בבית הכנסת, כשא"א לטבול כליל שבת כיון שהמקוה הוא במקום רחוק. (ובהערה. האם אמרינן ספק

דרבנן לקולא כשהוא אינו ספק שקול. ואם יש מקום לומר שאף מרן מודה לדעת ר"ת שמותר לטבול סמוך לחשיכה).

תשובה:

לכבוד הרה"ג ברוך הרניק שליט"א.

(א) **כתב** הטור בס"קצו, "...אבל זבה דבר תורה טובלת ביום ז' מיד אחר נץ החמה, אבל חכמים אסורה לטבול ביום ז' גזירה שמא יבא עליה אחר טבילתה ותראה ותסתור מנינה, ונמצא שבעל זבה, הלכך האידנא אע"ג דנשי דידן ספק זבות נינהו וראויות לטבול ביום ז', אפילו הכי אסורות לטבול ביום ז' כדפירשתי משום גזירה. ולא עוד אלא אפילו רוצה להמתין עד יום ח' או יום ט' לטבול, אינה יכולה משום סרך בתה, פי' שסבורה שאמה טבלה ביום ז' ותעשה כן גם היא. ור"ת היה אומר שאין צריך להחמיר כל כך ולהמתין עד שתחשך ביום ח' רק שתטבול סמוך לחשכה ותבא לביתה משתחשך, דתו ליכא סרך בתה. ורשב"ם היה אומר שצריכה להמתין עד שתחשך, דאע"פ שאינה באה לביתה אלא משתחשך, אכתי איכא סרך בתה, כי היא תשער מהליכה מבית הטבילה לביתה, ונמצא שטבלה ביום. ע"ש.

ולכאורה נראה דנר"ד תלוי על המחלוקת בין ר"ת והרשב"ם הנ"ל, שלדעת ר"ת היא מותרת לטבול קודם שתחשך, ולדעת הרשב"ם אסורה אין לה לטבול אלא עד הלילה.

אלא עדיין י"ל שאף לדעת ר"ת יש להחמיר בנר"ד. בתחילה י"ל שנראה מדברי הטור שר"ת לא התיר לטבול קודם שתחשך אלא ביום ח' ולא ביום ז'. ועוד אף את"ל שלדעת ר"ת אף ביום ז' מותר לטבול קודם שתחשך, עדיין י"ל דבעינן סמוך לחשכה ממש ולא מבעוד יום, וזה כדפירש הב"ח שם לדעת ר"ת, ובנר"ד היא רוצה לטבול מבעוד יום כדי שהיא תוכל לחזור לביתה קודם קבלת שבת. ועוד יש טעם להחמיר, והוא מפני שאף לר"ת אין לה לחזור לביתה קודם שתחשך, משא"כ בנר"ד שרוצה לחזור לביתה אלא שבעלה לא יהיה בבית. ועוד מצינו שלדעת הבית מאיר בס"קצו, והחת"ס י"ד ס"קצו, היא אסורה לחזור לבית שכנתה קודם שתחשך, וק"ו לביתה. וכ"ש שיש להחמיר בכל זה אם אמרינן שההלכה כהרשב"ם הנ"ל. וכן נראה מהש"ך בס"קצו ס"ק ו, שכתב מרן שם "אסורה לטבול ביום ז'...", ופירש הש"ך "משמע אפילו שתטבול סמוך לחשכה ותבא לביתה משתחשך אסור כדעת רשב"ם... ע"ש. וזה כמ"ש בב", אחר שהוא

שכתב, "לפעמים כתבתי להקל בהפסד מרובה והוא מטעם כי באותן המקומות היה נ"ל כי היתר גמור הוא אליבא דהלכתא רק האחרונים ז"ל החמירו בדבר, ולכן כתבתי שבמקום דלא אפשר יש להעמיד הדבר על דינו." משמע מזה שדבר שהוא מותר רק בהפסד הוא מותר לגמרי מצד הדין, וכן י"ל בדבר שהוא מותר בדיעבד.

וראיתי שכתב הערה"ש שם באות יד, שדעת הרא"ש כדעת ר"ת לדינא. וכן המנהג לפי מ"ש האגור. ועוד מ"ש הב"י הנ"ל בשם הסמ"ג שנכון להחמיר כהרשב"ם ש"מ גם כן דמדינא נוטה לדעת ר"ת. ע"ש. אלא גם כתב הערה"ש "ולכן בע"ש ועיו"ט וורא"י אסורה ביום ז' שהרי מוכרחת לבא קודם הלילה".

ועיין בשבט הלוי י"ד מה"ת ס"קע סע"ה, שדעתו לסמוך על הס"ט בשם הב"ח, אלא שהחזון איש החמיר ע"ש. מ"מ נראה מהאחרונים הנ"ל שיש להקל כסברת ר"ת אף ביום ז'.

ומ"ש הש"ך שלדעת מרן שכתב בש"ע, "אסורה לטבול ביום ז'..." , דמשמע שהוא פסק כהרשב"ם, אף בזה יש לדון, שהרי "אסורה" זו היא רק לכתחילה, שכתב מרן שם בסע"ה. "עברה וטבלה בז' ביום עלתה לה טבילה". ולכן מוכרח לומר שמ"ש "אסורה לטבול ביום ז'..." , הוא רק לכתחילה. ולכן אה"נ שמרן בש"ע אזיל אחר מ"ש בב"י בשם הסמ"ג "שנכון להחמיר כרבינו שמואל", אלא צ"ל שזה רק לכתחילה, אבל מדינא וכשיש שעת דחק, אף מרן מודה שיש לסמוך על ר"ת, שדין שעת דחק דומה לדין בדיעבד כנודע (כ"כ הרי"ף ריש ברכות). וזה כמ"ש הברכ"י בא"ח ס"שטז אות ה בדין אחר, "ואע"ג דמרן נמי כתב על דברי ר"ת ונקטינן לחומרא, מ"מ דקדק מרן וכתב נקטינן לחומרא שהוא קצת משום חומרא ולא מדינא דין גמור..." ע"ש. וכן הוא בנד"ד מה שמרן סבר כהסמ"ג הוא מטעם חומרא ולא מדינא, וכמבואר בערה"ש הנ"ל. ולכן נראה שבשעת דחק אף למרן יש לסמוך על דעת ר"ת.

ואף שכתב מרן בסע"ד, "היכא דאיכא אונס כגון שיראה לטבול בלילה מחמת צינה או פחד גנבים וכיוצא בו, או שסוגרין שערי העיר, יכולה לטבול בשמיני מבעוד יום, אבל בשביעי לא תטבול מבעוד יום אע"ג דאיכא אונס". הרי משמע אף בשעת הדחק אין לטבול מבעוד יום בז', ודלא כר"ת. וזה אף שכתב מרן בב"י שלדעת ר"ת "סמוך לחשכה דקאמר לאו דוקא, דקודם לכן נמי יכולה לטבול

הביא המחלוקת בין ר"ת והרשב"ם, וז"ל "וכתב סמ"ג ומורי כתב שנכון להחמיר כרבינו שמואל." ואף כתב הש"ך שם "דוקא ביום ח' דאסור משום סרך בתה לחוד ובכח"ג מיקל ר"ת סמוך לחשכה, אבל ביום ז' אין לטבול כלל סמוך לחשכה, ויש למחות ביד העושות כן." וזה כנראה מלשון הטור הנ"ל שלא התיר ר"ת לטבול סמוך לחשכה ביום ז'.

ב) מ"מ יש להשיב. בתחילה י"ל שכתב העבודת הגרשוני ס"כ, "והנה ראיתי בש"ד ס"כ, שכתב וז"ל "יכולה אשה לטבול סמוך לשקיעת החמה קודם שתחשך, דליכא למיחש לדר"ש הואיל ומחשיך לבא וכו' ע"ש. הרי מבואר שאפילו ביום ז' אין להחמיר להמתין עד שתחשך... וא"כ היא כוונת ר"ת הרי מבואר שר"ת ס"ל כדעת הש"ד הנ"ל שאפילו בז' אין להחמיר ולהמתין עד שתחשך ממש."

וכן הוא בחכם צבי ס"יא, שכתב "בכל אשה הטובלת בזמנה בליל ח', שר"ת מתירה לטבול סמוך לחשכה ולא לבא לביתה עד חשכה, וז"ב למודה על האמת, וגם דברי הטור אפשר להתפרש כן, ויום ח' דקאמר לאו דוקא, אלא היינו ליל ח' שהוא שייך ליום ח'..." ע"ש. וכן הוא בס"ט בס"קצו ס"ק ט, וגם כתב כן שם הב"ח ע"ש.

וכן הוא בחת"ס בס"קצו וז"ל "הנה הגאון ס"ט החליט קולא זו לחלוטין דבמקום ביטול עונה לטבול ביום ז' ולא תבא לביתה עד שחשיכה. והיות הגזירה רק רחוקה ומילי דרבנן וביטול מצוה פ"ו הקילו הגאונים, ומי יבא אחריהם ח"ו אפילו להחמיר. אך עכ"פ נ"ל שתשהה האשה בהליכה ממקוה לביתה עד הלילה, אבל אינו מועיל מה שתלך לבית חברתה באותה העיר, כי מה לי בית זה או זה, ולא ניתנו דבריהם לשיעורים". ע"ש. הרי שיש לסמוך על דעת ר"ת ביום ז'.

וכתב החכ"א בכלל קיח ו, "הדר בכפר וצריכה לטבול בעיר וחל ליל טבילתה בליל שבת להמתירין לטבול בז' סמוך לחשיכה משום ביטול עונה א', ה"ה כאן אע"ג דכאן גרע דיש כאן סרך בתה שתדע שטבלה בעוד יום, מ"מ אם הורה המורה אין מזניחין אותו, רק שלא תבא לביתה עד חשיכה." הרי הוא התיר מצד הדין לטבול ביום ז' כדעת ר"ת, אלא אין לה לחזור לביתה עד חשכה. ואף שכתב החכ"א בלשון בדיעבד "אם הורה המורה", מ"מ ידוע שכל מה שאנן מתירין בדיעבד הוא מפני שכן הוא מעיקר דין. וכעין זה כתב הרמ"א בהקדמתו לתורת חטאת דהיינו

משם עד אחר גמר התפלה ועד שיבא הביתה יהיה כבר בלילה אין לחוש לכלום. ע"ש.

אלא זה קשה, שאף אחד מהאחרונים לא כתבו תקון זה, וכולם כתבו שאין לה לחזור לביתה עד שתחשך כמבואר לעיל. והלא הוא תקון קל לומר שהיא יכולה לחזור לביתה אף קודם שתחשך, אם הבעל הולך לבית הכנסת כדי להתפלל או לבית המדרש ללמוד, או ביום חול אם הוא נשאר במקום עבודתו עד הלילה, וכדומה. אלא יותר נראה שהאחרונים הנ"ל לא סברו כהיתר זה כלל.

ועוד ראיתי בבית מאיר הנ"ל שכתב "אבל באופן שנשאלתי אשה חלושת כח שחל יום ז' שלה בערב יו"ט, וכח אין לה ללכת ברגלים מש"ל לדאנציג, ורצה להתיר לה לטבול מבע"י סמוך ללילה בכדי שתוכל לבא בעגלה ג"כ מבע"י בעוד הליכת העולם לבית הכנסת, דהיינו לשוב לביתה ג"כ בעוד היום, אלא שרצתה להתעכב בבית אחרים שלא בביתה עד שתחשך, זה ודאי מוכרח מתקנתא דרבא אף לכל הפירושים דאסור, דאל"כ למה ביטל רבא עונה אחת, היה לו לתקן לטבול ביממא דשביעי ולילך לביתה ג"כ מבע"י, אלא תתעכב בבית שכן אחד באותה מבואה, או דזה לאו כלום הוא דאכתי החשש שמא לא תתעכב ותלך לביתה מבע"י לשמש ותראה ותסתור, וזה ברור. הרי נראה שזה שלא כהאג"מ הנ"ל, שהלא בכלל "הליכת עולם לבית הכנסת" בערב יו"ט, יש בעלה. ועדיין סבר הבית מאיר שאין זה מועיל כלל. ולכן נראה שהב"מ לא סבר כהיתר האג"מ הנ"ל. ועוד הו"ל לבית מאיר לומר שאם בעלה הלך לבית הכנסת כנהוג בערב יו"ט, שאין איסור. ואף שכתב האג"מ שם "אבל כשילך לביהכ"נ והיא תבוא לביתה אין לחוש אף להחת"ס". מ"מ עדיין י"ל שהחת"ס סבר כהב"מ הנ"ל, שהחת"ס לא הזכיר טעם לדעתו ושפיר י"ל שהוא כיון לדעת הב"מ. ועוד, האג"מ לא הזכיר דברי הב"מ הנ"ל, וי"ל שאילו ראה האג"מ דברי הב"מ שמא הוא לא היה כותב מה שכתב, וא"כ לא מועיל ההיתר שהבעל אינו שם בביתו אלא בבית הכנסת.

וכתב האג"מ שם טעם לסברתו, וז"ל "דהא אין חוששין לשמא יעברו במזיד על איסורין אלא דכשתבא לבעלה יש לחוש שכיון שאיסור קל הוא, ילזלו כשהן יחד, אבל ודאי אין לחוש שישתדלו ויטריחו למצא זא"ז אפילו כשהוא איסור קל. ע"ש. אלא נראה שהב"מ הנ"ל לא סבר כן, שהוא כתב "דאכתי החשש שמא לא תתעכב ותלך לביתה מבע"י לשמש ותראה ותסתור". נראה מזה שאף אם אנו

אם אינה באה עד שחשכה. ע"ש. ודלא כהב"ח הנ"ל. מ"מ אין זה קושיא, שהרי באונסים הנ"ל אינה מועילה סברת ר"ת, שהרי אף אם היא טובלת מבעוד יום כיון שאין לה רשות לחזור לביתה עד שתחשך, ממילא שעדיין יש פחד מפני הגנבים והצינה וכו'. אולם אה"נ שאם יש שעת דחק, ואין חשש אם היא חוזרת לביתה בלילה, אז אף מרן מודה ששפיר הוא לסמוך על דעת ר"ת. כך נראה לענ"ד.

ואף שהקשה הבית מאיר שם על הב"י מנדה סז: מרבא דאתקין במחוזא משום אבולאי שהיא יכולה לטבול ביום ח', ופירש הב"י שהיו סוגרים דלתות העיר בתחילת הלילה, וא"כ הלא אם היא טובלת ביום ז' מבעוד יום כדעת ר"ת הלא היא יכולה ליכנס בעיר קודם סגירת הדלתות, ולמה לנו תקנה דרבא. י"ל שעדיין היא חוששת שמא היא אינה יכולה ליכנס לתוך העיר מאיזה עיכוב או אונס כשהיא תלך מהמקוה להיכנס לעיר, ואם אירע כן מצינו שהיא אינה יכולה ליכנס לעיר כלל עד הבוקר, ויש סכנה בזה אם היא נשארת בחוץ לעיר כל הלילה. ולכן אף דאנן קי"ל כר"ת עדיין אין מועילה סברתו בזה, ולכן היא מותרת לטבול ביום ח', אבל אה"נ שסובר הב"י שבשעת הדחק אחרת, יש לסמוך על סברת ר"ת. ולכן ה"ה בערב שבת כנוד"ד היא יכולה לטבול במקום רחוק בערב שבת כשהוא עדיין יום וכדעת ר"ת, אלא היא אסורה לחזור לביתה עד שתחשך.

ואף שיש ס"ס לחומרא, דהיינו שמא ההלכה כהרשב"ם, ואת"ל שההלכה כר"ת, שמא אף ר"ת לא התיר לטבול קודם חשיכה אלא ביום ח'. ובנד"ד גם יש ספק להחמיר דהיינו שמא ההלכה כהב"ח שלדעת ר"ת בעינן טבילה ממש סמוך לחשכה, ולא מבעוד יום ודלא כהב"י הנ"ל. מ"מ י"ל שכיון שהס"ס להחמיר הוא באיסור דרבנן, עדיין יש לאזיל לקולא וכמ"ש רעק"א בא"ח בס"רמח ב, וכן נראה דעת הרמב"ם ומרן שם. וכן דעת השפתי דעת בי"ד בס"ק בס"ק כה, ודלא כהרב פעלים בח"א י"ד בס"כ ע"ש. וכבר האריכו האחרונים בכלל זה, עיי' בדבריהם.

ג) ועכשיו יש לחקור אם היא מותרת לחזור לביתה מבעוד יום קודם שתחשך, אם בעלה אינו שם אלא הוא בבית הכנסת כדי להתפלל תפילת קבלת שבת וכו'. וראיתי באגרות משה י"ד ח"ג ס"ס, שאף הוא סבר שיש לסמוך על שיטת ר"ת ביום ז', ושוב כתב "ונראה דאם הבעל ילך לביהכ"נ זמן קטן קודם זמן הדלקת הנר, והיא תכנס לביתה תיכף לזמן הדלקת הנר... כשהלך לביהכ"נ שודאי לא יצא

רק מדרבנן. ולכן שפיר הוא לסמוך בשעת הדחק על סברת האג"מ הנ"ל.

ועוד, יש מקום לומר ספק דרבנן לקולא אף כשהרוב אוסרים, וכן נראה מהרמב"ם בהל"י י"ט פ"ז הל"ח שפסק המחלוקת בין רבנן ור"י יוסי בר"י יהודה לקולא, והראב"ד השיג עליו שהלכה כרבנן, דהיינו הרוב, אבל כתב הרב המגיד שם שסברת הרמב"ם היא להקל בשל דבריהם. הרי שיש לאזיל אחר המיעוט בדרבנן. וכן הוא במצפה איתן בשבת סד: שכתב, "דבשל סופרים הלך אחר המיקל, הוא כדעת הגהת מיימוני ריש הל"י ממרים דאפילו ביחיד נגד רבים קי"ל לקולא בשל סופרים, וכ"כ שם הכסף משנה, וכן משמע מהרב המגיד פ"ז מהל"י י"ט הל"ח, ומסולקת קושיית הפ"י". וכן נראה מהתורת חסד באה"ע ס"ט אות ה, שהוא הסביר הטעם דאמרינן ס"ס לקולא לדעת הרמב"ם שסבר ספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן, וז"ל "י"ל דלא החמירו דרבנן אלא בספק אחד השקול, אבל בדאיכא עוד ספיקא אע"ג דהוי מיעוטא מ"מ מצטרף להך ספיקא לענין זה". ע"ש. הרי נראה שכשיש ספק באיסור דרבנן (דהיינו כגון ספק שקול באיסור תורה) אז יש לאזיל לקולא, אף אחר המיעוט. ושוב ראיתי שכן כתב היביע אומר ח"ד א"ח ס"לב אות א ע"ש. (ודלא כדמצינו בגינת וורדים י"ד כלל ה ס"י, שהוא חולק על זה וז"ל "כיון שאיסור זה הוא מדרבנן, הא קי"ל ע"ז. דמחלוקת של סופרים הלך אחר המיקל, ושקול טיבותא דכללא בידך ושדי אחיזרי, אמנם יסודו של דבר הוא, דאפילו במידי דאיסורו דרבנן, כשחולקין מרובים על היחיד נקטינן כמרובים, אע"ג דרבים מחמירים והיחיד מיקל". וכבר מצינו בעירובין מו. שלדעת רבא בדרבנן אף ביחיד כנגד רבים אזלינן לקולא, כמ"ש שם "אמר ליה רבא לאביי, מכדי עירובין דרבנן, מה לי יחיד במקם יחיד, ומה לי יחיד במקום רבים". אלא לדעת רב פפא ורב משרשיא שם בדרבנן אזלינן לקולא רק במחלוקת שקולה, ולא כשהרבים מחמירים, ע"ש. וכן כתב המאירי שם, ודלא כרבא ע"ש. אלא לפי מ"ש הכסף משנה בהל"י ממרים פ"א הל"ה בשם ההג' מיימוני שם, שאף כרוב מנין מחמירים, עדיין אזלינן לקולא וזה כוונת רבי יהושע בן קרחה בע"ז. נראה שהרמב"ם פסק כרבא. (ויש להעיר על הרש"ש בעירובין מו. שכתב דמשמע מע"ז. לריב"ק דאם אחד גדול מחבירו בחכמה ובמנין הולכין אחריו, וזה אינו לפי מ"ש ההג' מיימוני הנ"ל). ועיין ברא"ש בעירובין שם שהוא הביא מה שאמר רבא והשמיט מה שאמרו רב פפא ורב משרשיא. ועיין במרדכי בפ"א אלו מגלחין אות תקטז. שכתב, "ונראה לר"י דאפילו ביום הראשון הלכה

אומרים לה שמצד הדין היא צריכה להתעכב בבית חברתה, מ"מ יש חשש שהיא עוברת במזיד כדי לילך לביתה לשמש מטתה, וזה שלא כהאג"מ הנ"ל שכתב "אין חוששין לשמא יעברו במזיד על איסורין". ולכן אף לגבי האיש י"ל סברה זו, שאף אם אנו אומרים לו לילך לבית הכנסת שמא הוא "ילך לביתו מבע"י לשמש".

ועוד י"ל בזה, שכתוב בע"ז ע. "ההוא ישראל ועכו"ם דהוו יתיבי וקא שתו חמרא, שמע ישראל קל צלויי בי כנישתא, קם ואזל, אמר רבא חמרא שרי, מימר אמר השתא מדכר ליה למריה והדר אתי". ופירש הרשב"א בתורת הבית בדיני יין נסך ב"ח ש"ד, "ונ"ל דלא אמרו מידכר לחמריה ואתי אלא במפליג בדברים שאפשר לו לעשותו כאן כצלווי... וכי מידכר לחמריה אתי ועביד הכא צרכיה דמצלי הכא אצל חמריה". וי"ל שאין חשש זה שמא הישראל יחזור מבית הכנסת, רק במחשבת העכו"ם, אלא שכן סברו רבותינו שכך הוא למעשה שאם הישראל אזיל לבהכ"נ והוא זוכר שיש לו יין אצל העכו"ם, דרכו לחזור מבית הכנסת כדי להציל יינו, והטעם הוא מפני שהוא סובר שהוא גם יכול להתפלל בביתו כמ"ש הרשב"א.

ולפי זה יש מקום לומר בנד"ד שאף אם הישראל הולך לבית הכנסת עדיין יש חשש שמא הוא יחזור לביתו אם הוא יודע שאשתו שם, שתאות אשתו דומה למה שהוא רוצה להציל יינו.

אלא שכתב הרא"ה בבדק הבית שם טעם אחר, "דאמרינן שמע קל צלויי קם נפק... הרי זה מוכיח שישראל זה מתוך ששמע קולות אלו קם בטירדא כאדם נחפז, והשתא איכא למיתלי ולמימר אגב טירדא לא אדכר לחמריה, דאלו אדכר לא הוה אזיל... אבל כל שהוא פירש משם בלא טירדא אלא בישוב דעתו, כל שהודיעו שהוא מפליג אסור". ע"ש. ולפי זה בנד"ד י"ל שכיון שאיש זה יודע בתחילה שהוא הולך לבהכ"נ כדי שאשתו יכולה לחזור לבית, שוב אין לחוש שמא הוא יחזור לביתו קודם שתחשך. ולפי זה אולי י"ל שהב"מ הנ"ל סבר כהרשב"א, והאג"מ כהרא"ה. ויש לפלפל.

מ"מ אף אם אמרינן שיש מחלוקת בין הב"מ והאג"מ, עדיין האג"מ הוא אילן גדול לסמוך עליו. וכבר כתוב בנדה ט: שבשעת דחק יש לסמוך על דעת יחיד, ואף שכתב הנקודות הכסף ב"ד ס"רצג, שאין לסמוך על דעת יחיד אלא כשיש איסור דרבנן, הלא בנד"ד כל האיסור הוא

כדברי המיקל באבל, כדאמרינן מכדי עירוב דרבנן מה לי יחיד במקום יחיד, מה לי יחיד במקום רבים, כלומר למה ליה לאשמועין דאין חילוק, ממילא ידעין שאין חילוק...". הרי אף זה כרבא. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שאף אם האג"מ דעת יחיד, מ"מ יש לסמוך עליו באיסור דרבנן, ובפרט שלא מצינו בפירוש ששאר אחרונים לא סברו כמותו (מלבד מה שנראה מהב"מ הנ"ל).

ולכן למסקנה נראה שבשעת דחק יש להתיר בנד"ד, וכדעת כת"ר.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב לי הרה"ג בניהו שנדורפי שליט"א הערות על תשובה הנ"ל. והוא הרחיב לבאר שאין לומר ספק דרבנן לקולא אלא בספק שקול, והוא הביא ראיות לזה מדברי הפוסקים. וזה קצת מדבריו:

"הרמב"ן בתורת האדם (עניין הקריעה) כותב "כי מפקינן קריעה מכלל אבילות להכי מפקינן לה לומר דהיא כשאר דברי סופרים והלכה כרבים". תרומת הדשן ח"ב סימן א כותב (ע"פ תשובות מיימוניות שופטים סימן כ) שהדין שמי שמתה אשתו אסור לישא אשה אחרת "אינו מטעם אבילות, וליכא למימר הכא הלכה כדברי המיקל באבל, ולפ"ז ודאי הלכה כרבים", וראה גם בתשב"ץ ח"ב סימן לח.

מהרשד"ם יו"ד צ ("אחר שרוב הפוסקים נראה מסכימים לאסור ראוי לאסור אפי' שהוא איסורא דרבנן... שכשיש שני אמוראים או שני פוסקים חכמים אחד מהם אוסר ואחד מתיר אם המחלוקת באיסור התורה ה"ל ספיקא דאורייתא ולחומרא ואם הוא באיסורא דרבנן יכול האדם להקל אבל כשהרוב מחמירים אין להקל אפילו באיסורא דרבנן כמו שמבואר בתשובת הרשב"א ז"ל") ואכן העזר צג (ד"ה ועתה הנני) ("ואין לאומר שיאמר הרי כתב בשל סופרים הלך אחר המקל – לא יאמר הכי אלא מי שאין לו מוח בקדקדו שלא אמר כן הרב ח"ו אלא בשוין וכמ"ש הרשב"א בתשובה דבשל תורה ושוין הלך אחר המחמיר אבל בשל סופרים הלך אחר המקל, אמנם כשרוב מנין ובנין מחמירים לא עלה על דעתו להלך אחר המקל") ועיין עוד בתשובתו באבן העזר סימן קנח, שו"ת הר"ש הלוי יו"ד סימן ו, גט פשוט כלל ו ("כשהמחלוקת אינו שקול דהרוב מחמירין אין להקל כסברת המיעוט אפילו באיסורא

דרבנן כמ"ש הפוסקים בכמה דוכתי"), יד מלאכי כלל קפט, והגר"א (בביאורו ליו"ד סימן שמ ס"ק לב) כתב: "גם מה שכתב... יש לפסוק כרשב"א משום דבדברי סופרים הלכה כדברי המיקל, זה אינו רק בשוין אבל לא ביחיד נגד רבים". חקרי לב יו"ד ח"ב כא וח"ג כה וקכו, פרי מגדים (יורה דעה שפתי דעת סימן עהס"ק א). גנת ורדים יו"ד כלל ה סימן י (כבר הובא לעיל) ("ואגב ארחין נימא מלתא שרבי' לא עמדו על מכונתה הא דאמרי' באלו מגלחין הלכ' כדברי המיקל באבל תימה מה אהני לן הך כללא והלא בלאו הכי כיון שאיסור זה הוא מדרבנן קי"ל דבמחלוקת של סופרים הלך אחר המיקל ושקול טיבותא דכללא בידך ושדי אחיזרי אמנם יסודו של דבר הוא דאפי' במידי דאיסורו דרבנן כשחולקין מרובים על היחיד נקטינן כמרובים אף על גב דרבים מחמירים והיחיד מיקל וכן כשנחלקים ר"מ ור' יאודה באיסורין דרבנן ור' יאודה מחמיר נקטינן בכללין דר"מ ור"י הלכה כר"י לכן כה"ג ודכותייהו כיילו הך כללא דהלכה כדברי המיקל באבל לומר שאפי' הרבים מחמירים והיחיד מיקל נקטי' כיחיד המיקל וכ"ש שיש לפסוק כר"מ לגבי ר"י היכא דר"מ מיקל וכן על דרך זה בשאר מחלוקות ועיין בעירובין פרק מי שהוציאוהו דף מ"ו ע"א ד"ה דאמר שמואל הלכה כדברי המיקל באבל ובפרק אלו מגלחין דף כ' ע"א ד"ה כל מקום שאתה מוצא יחיד מיקל"). פני יהושע שבת סד ע"ב (על התוספות ד"ה ר' ענני" – "ומ"ש עוד דבשל סופרים הלך אחר המיקל נמי ליכא ראייה דהאי כללא היינו דוקא ביחיד לגבי יחיד בפלוגתא דתנאי או אמוראי משא"כ ביחיד לגבי רבים לא אשכחן האי כללא אלא במאי דאמר שמואל דהלכה כדברי המיקל באבל [מו"ק י"ח ע"א] וכה"ג בעירובין [מ"ו] ע"א").

וזה מה שהשבתי לו:

לכבוד הרה"ג בניהו שנדורפי שליט"א.

האם אמרינן ספק דרבנן לקולא אף כנגד דעת הרוב שמחמירין.

א) **כתוב** בע"ז ז. "ת"ר הנשאל לחכם וטימא לא ישאל לחכם ויטהר, לחכם ואסר לא ישאל לחכם ויתיר, היו שנים אחד מטמא ואחד מטהר אחד אוסר ואחד מתיר, אם היה אחד מהם גדול מחבירו בחכמה ובמנין הלך אחריו ואם לאו הלך אחר המחמיר, ר' יהושע בן קרחה אומר בשל

תורה הלך אחר המחמיר בשל סופרים הלך אחר המיקל א"ר יוסף הלכתא כרבי יהושע בן קרחה.

אצל יחיד. הרי רק בספק שקול אזלינן לקולא ודלא כשיש רוב לחומרא.

ולפי זה כתב הרמב"ם בהל' ממרים פ"א הל"ה, "שני חכמים או שני בתי דינין שנחלקו שלא בזמן הסנהדרין או עד שלא היה הדבר ברור להן. בין בזמן אחד בין בזה אחר זה. אחד מטהר ואחד מטמא אחד אוסר ואחד מתיר אם אינך יודע להיכן הדין נוטה. בשל תורה הלך אחר המחמיר בשל סופרים הלך אחר המיקל."

ופירש הגה"מ שם בס"ק א, "הכי פסק רב יוסף בפ"ק דע"ז הלכה כר' יהושע בן קרחה ודלא כת"ק דאמר אם אחד מהן גדול בחכמה ובמנין הלך אחריו, ואם לאו הלך אחר המחמיר." הרי נראה דאנן קי"ל דבשל סופרים אזלינן לקולא אף כנגד גדול בחכמה ובמנין.

וכן הוא בכסף משנה שם, שכתב "ומדת"ק מפליג בין גדול בחכמה ובמנין לאינו גדול משמע דריב"ק אפילו אחד גדול מחבירו בחכמה ובמנין בשל תורה הלך אחר המחמיר וכו' ולכך סתם רבינו ולא חילק." הרי לדעת הרמב"ם בדברי סופרים אזלינן לקולא אף כנגד הרוב שמחמיר, וכדעת הגה"מ הנ"ל.

אלא הלחם משנה שם הקשה על ההג"מ והכ"מ הנ"ל, וז"ל "ומ"מ קשה לי במה שפירש הרב כ"מ וכן כתבו ההגהות דסובר רבינו דריב"ק סובר דאפילו אחד גדול מחבירו בחכמה ובמנין דהולכים אחר המיקל בשל סופרים ואחר המחמיר בשל תורה דמנין לו לרבינו לאפוש במחלוקות ועוד דמילתא דסברא היא דאם אחד גדול בחכמה ובמנין דעדיף טפי ולא הוצרך ריב"ק להזכירו משום דסמך את"ק וכיון דלא פליג עליה בה אין צורך להזכירו וכ"כ הרשב"א ז"ל בתשובותיו סי' רנ"ג וז"ל כיצד שורת הדין אם שנים הפוסקים כאחד זה אוסר וזה מתיר אם נודע האחד גדול בחכמה ובמנין ויצא שמו כן הולכין אחריו וכו' היו שניהם שוין ולא נודע מי גדול משניהם בשל תורה הולכין אחר המחמיר וכו'." הרי הוא פירש שהרמב"ם סבר כדעת הרשב"א שאף בדברי סופרים יש לחוש לרוב, ואין אזלינן לקולא אחר המיעוט.

וכן הוא לר"ם משה נחום ירושלימסקי ז"ל בלשד השמן, שכתב על הרמב"ם הנ"ל, "יעו' בס' יד מלאכי שהאריך בזה. ויעו' ג"כ בירושלמי גיטין פ"א ה"ב (דף ע"א) דמבואר דהא דבשל סופרים הלך אחר המיקל הוא ביחיד

אלא ר"ם שלמה חכים ז"ל במלאכת שלמה, על הרמב"ם הנ"ל, כתב על דברי הלחם משנה, "וכן ראיתי להריטב"א בחי' לעבודה זרה שם שכתב בד"ה היו שניהם וז"ל והוי יודע דכי אמרינן הלך אחר המחמיר היינו לדידן אבל לדידהו גופייהו ודאי כיון דשקולין נינהו וכל אחד עומד בשמועתו זה נוהג כדבריו ואפי' לקולא וזה נוהג כדבריו וכו' וכ"כ הר"ן בע"ז וז"ל אם היו שניהם אמרו בשם ר"י דכל איכא דאמרי שבש"ס הכי דיינינן ליה דשני ת"ח שקולין דבשל תורה הלך אחר המחמיר ובשל סופרים הלך אחר המיקל וכו'. אבל נראה לענ"ד לומר בדעת רבינו דריב"ק שבא לחלוק בתנא קמא אם דלא פליג אלא בששניהם שוים מה לו להאריך בלישניה ולומר בשל תורה הלך אחר המחמיר בשל סופרים וכו' לימא ה"מ בשל תורה אבל בשל סופרים וכו' דאז לא הוה קאי אלא אכששניהם שוים דוקא דהא דרשא אינו תלוי כי אם בגדול ולא בחומרא ומדנקט ריב"ק כהאי לישנא משמע דמילתא פסיקתא קתני בין ששניהם שוין ובין כשאחד גדול מחבירו ודוק." הרי הוא הליץ בעד הגה"מ והכסף משנה בפירושו בדברי הרמב"ם, ואה"נ שהרשב"א והריטב"א והר"ן חולקים, מ"מ מצינו שאין דעת הרמב"ם כן.

וכן ראיתי לר"ם חיים יעקב איש צפת ז"ל בצרור החיים על הרמב"ם הנ"ל, וז"ל "וכתב מרן בכ"מ שרבינו מפרש הא דר' יהושע בן קרחה דבשל תורה הלך אחר המחמיר ארישא קאי אפילו כשאחד מהם גדול בחכמה ובמנין ע"כ. והנה הרב בעל ש"ך ביו"ד הלכות תלמוד תורה הקשה דמדאורייתא אחרי רבים להטות, וכן פסק רבינו בהלכות סנהדרין דרב ותלמידו מונין להם כשנים וכו' דפי' במנין ר"ל שאב"ד זה יש לו תלמידים הרבה אבל לא גילו דעתם, לזה אזלינן אחר המחמיר ולעולם דכשרבים חולקים אזלינן אחר הרוב כדכתיב בספר אורייתא דמשה אחרי רבים להטות. ותמיה דא"כ למה הוצרך רבינו למינקט תרי בבי ב' חכמים או ב' בתי דינין א"ת דאף דיש דיעות מרובות אזלינן אחר המחמיר הא מנא לן הרי בברייתא לא אמרו רק היו ג' וכו' ע"כ נראה דפי' במנין כפשטיה אף שתלמידים של אותו ב"ד גילו דעתם וחולקים אזלינן אחר המחמיר. ומה שכתב הרב ותלמידו מונין להם לשנים לא דמי לנידון דידן דהתם מיירי כשחולקים בועד אחד דכבר שמעו המרובים דברי היחידים וחלקו עליהם על זה אמרה תורה אחרי רבים להטות אבל בנידון דידן שחולקים כל אחד בועד הלכה כמחמיר ודמי למה שכתב דאין הלכה כתלמיד

יין לא נגע בו". וכן הוא בפסקי הרא"ש בע"ז שם אות יח שכתב, "אפילו הוא דר בין העכו"ם במקום שרגילין להחביא ממון בחבית של יין מותר". משמע שפשוט לו שכן דעת הרא"ש. וכן ראיתי ברבינו ירוחם נתיב יז ח"ב, (דף קנה:) שכתב, "במקום שאין רוב גנבי ישראל ה"ל ס"ס ומותר, ספק אם ישראל אם גוי ואת"ל גוי שמא פתחן לראות אם היה בהם מטמין... ונראה כי דין זה דס"ס הוא דוקא במקומות שרגילין לשים מטמין או בגדים בחביות, אבל במקומות שאין רגילין בכך אין תולין להקל ואסור כיון שאין רוב גנבי ישראל, וכן נראה מהרא"ש ע"ש. וכן מצאתי בתשב"ץ ח"ג ס"קמח שכתב, "אע"פ שרוב גנבי העיר עכו"ם הוא ליה ספק ספיקא, ספק עאל עכו"ם ספק לא עאל ואת"ל עאל ספק נגע ספק לא נגע דשם פתחו אותו והריחו בו ולא נגעו בו והניחוהו או מפני הפחד, וכיון דאיכא ספק ספיקא איכא למשרי". ע"ש. וא"כ נראה שאף בספק שאינו שקול דהיינו במקום שיש רוב גוים, מ"מ עדיין מועיל ספק זה לס"ס, ודלא כהתוס' בכתובות הנ"ל, ודלא כדעת הש"ך הנ"ל ודע'. וכתב הפני יהושע בכתובות בקונטרס אחרון אות כח, שכן ראה לכמה פוסקים ראשונים ואחרונים שכתבו שאם הספק האחד שקול אע"פ שהשני אינו שקול אלא מיעוט בלבד, אע"פ חשבינן ליה שפיר ס"ס ע"ש. וכן הוא בקול אליהו ח"ב י"ד ס"ג, שבס"ס אזלינן לקולא אף כשספק אחד אינו שקול, ודלא כדעת הש"ך ודע' ע"ש.

ופירשו האחרונים מאיזה טעם אמרינן ס"ס לקולא אף כשספק אחד אינו שקול, וכתבו שלשיטת הרשב"א שסבר ספק דאורייתא לחומרא הוא מן התורה, י"ל דבחד ספיקא הוי פלגא ופלגא, ובתרי ספיקא הוי ליה רוב גמור, וכמבואר בתשובת הרשב"א ס"תא ע"ש. ולכן י"ל שאם יש ספק אחד שקול, אף שהספק השני אינו שקול יש לצרף המיעוט להיתר עם הספק השקול והוה ליה רובא להיתרא. וכן הוא בפני יהושע בכתובות ט. בתוס' ד"ה ואיב"א, על פי שיטת הרשב"א הנ"ל.

אלא יש לדון בזה לדעת הרמב"ם שסבר ספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן. ופירש הפני יהושע בכתובות ט. שהטעם הוא מפני, "דהא קי"ל ספיקא דאורייתא לחומרא היינו מדרבנן, א"כ איכא למימר דנהי דאמרינן ס"ס לקולא, היינו משום דהו"ל ספיקא דרבנן, דמדאורייתא בחד ספיקא נמי שריא וא"כ הספק השני הוי ספיקא דרבנן דלקולא". וראיתי תורת חסד באה"ע ס"ט אות ה שהוא הוסיף על זה, וז"ל "י"ל דלא החמירו דרבנן אלא בספק אחד השקול, אבל בדאיכא עוד ספיקא אע"ג דהוי מיעוטא מ"מ מצטרף

כשחולק בפני רבו שכבר שמע רבו דבריו לא כן כשחולק שלא בפניו הלכה כתלמיד שאילו שמע רבו סברתו הוזה לו ה"נ להא דנידון דידן ודוק וק"ל". הרי הוא מיישב שיטת הגה"מ והכ"מ בפירושם בדעת הרמב"ם, ודלא כדעת הש"ך.

הרי מצינו שיש מחלוקות בזה, שלדעת הרמב"ם בדרבנן אזלינן לקולא אף כנגד הרוב שמחמירין, ולדעת רשב"א ודע' בדרבנן אזלינן לקולא רק בספק שקול אבל אם הרוב מחמירין אזלינן לחומרא אף בדרבנן.

(ב) **ונראה** שיש להסביר מחלוקת זו לפי מחלוקת אחרת, דהיינו אם בספק ספיקא אזלינן לקולא כשבספק אחד אינו שקול. כתב הש"ך בי"ד ס"רצג ס"ק ו, שאין לעשות ס"ס אם ספק אחד הוא מיעוט כנגד הרוב. וכן הוא בש"ך בס"קכט ס"ק כח, וכן הוא בכללי ס"ס בס"ק לזבחי צדק ס"כג, וכן לכה"ח באות כא ע"ש. וכן ראיתי בט"ז בי"ד ס"קצ ס"ק ב, וכן הוא בגליון מהרש"א לי"ד ס"שעא. על הש"ך בס"ק א שם. והמקור לסברתם הוא בתוספות בכתובות ט. בד"ה ואיבעית אימא, שכתוב שם בגמרא, "אמר ר' אלעזר האומר פתח פתוח מצאתי נאמן לאוסרה עליו, ואמאי ספק ספיקא הוא ספק תחתיו ספק אין תחתיו ואם תמצא לומר תחתיו ספק באונס ספק ברצון...". וכתבו שם התוספות שברצון הוי רובא ובאונס הוי מיעוט, ולכן הקשו התוספות על ס"ס זה, "ואת"א א"כ בס"ס נמי תיאסר דספק אונס כמאן דליתיה דמי ולא נשאר אלא חד ספק, ספק תחתיו... ואומר ר"י דהאי רובא דברצון אינו רוב גמור אלא הוי מדרבנן והלכך במקום ספק ספיקא שרי". ע"ש. הרי שאם היה שם רוב גמור מדאורייתא המיעוט הוי כליתיה ואינו מצטרף לס"ס. וכן ראיתי בתשובות החדשות לרעק"א בס"נו שכתב שם לגבי נדונו, "עכ"פ היכי דהוי רוב נכרים הדבר ברור דליכא ס"ס כלל וכמ"ש התוספות בסוגיא דפתח פתוח, דרוב דאורייתא לא נחשב לספק להצטרף לס"ס, וכ"כ התוספות ב"ב נה: בד"ה ר"א מטהר, וכ"כ הש"ך י"ד ס"קכט ס"ק כח" ע"ש. וכן נראה מהלחם משנה הל' מאכלות אסורות פ"ב הל"כט ע"ש. וכן דעת החקרי לב י"ד ס"קכו ע"ש.

אלא מצינו ברא"ש בע"ז ע. וכן הוא בטור ומרן בי"ד ס"קכט יא, שכתב "גנבים שנכנסו למרתף ופתחו חביות יין... במקום שרגילים להצניע ממון בחביות ומניחים אותם בין חביות יין, אפילו אם רוב גנבי העיר עכו"ם מותר דשם לא באו אלא בשביל הממון, וכשראו שהוא

דהא ספק ספיקא עדין כרוב, ואפשר דאליה התרו יותר מרוב, והא רבי יהושע (כתובות יד.) לגבי יחוסין פסיל בחד רובא ומכשר ספק ספיקא. ע"ש. וכן נראה מהמהרי"ט ס"נא ד"ה עוד כתב. וכן הוא בשער המלך הל' מקואות כלל ג, וכן הוא בתשובת רעק"א בסוף ס"לז. בד"ה עדיין, שכתב "ממילא מוכח דספק ספיקא עדיף אפילו מרובא דאיתא קמן." ע"ש. וא"כ מאיזה טעם לדעת הרמב"ם ומרן בא"ח ס"רמח. אזלינן לקולא אף כשיש ס"ס לחומרא, וצ"ל שהם סוברים שבספק דרבנן אזלינן לקולא אף כנגד הרוב, וגם כנגד ס"ס. הרי מבואר לדעתם שק"ו הוא, אם בס"ס לחומרא מדרבנן עדיין אזלינן לקולא, כ"ש בספק דרבנן דאזלינן לקולא כשהרוב לחומרא. ולכן שפיר הוא מה שכתבו הגה"מ והכ"מ הנ"ל שלדעת הרמב"ם בדרבנן אזלינן לקולא אף כנגד הרוב, וכיון שכן נראה עיקר לדינא שבס"ס דרבנן לחומרא עדיין אזלינן לקולא כמ"ש כמה אחרונים, כ"ש שיש לאזיל לקולא בספק דרבנן אף כנגד הרוב לחומרא.

שוב ראיתי סברה זו לר"י יוסף ידיד ז"ל בשארית יוסף ח"ג דף נא, שאחר שהוא הביא סברת הכסף משנה בדרבנן אזלינן אף אחר המיעוט לקולא, הוא כתב, "...עכ"ז בשל סופרים אזלינן בתר המקילים שהם מועטים בחכמה ובמנין, וכיון שכן ודאי גם בס"ס שבדאי אינו אלים מרוב זה דחכמה ומנין, וא"כ כי היכי דלא אזלינן בדרבנן להחמיר אפילו אם הרוב בחכמה ובמנין הם מסכימים להחמיר, עכ"ז אנן אזלינן לקולא כסברת המועטין במנין ובחכמה, ה"נ בס"ס בדרבנן שהוא להחמיר עכ"ז ניזיל לקולא דלא אלים מהך רובא." הרי שזה תלוי בזה, וכיון שכתבו כמה פוסקים דאזלינן לקולא בס"ס דרבנן להחמיר, ממילא דאנו קי"ל שבספק דרבנן יש לאזיל לקולא אף כנגד הרוב לחומרא.

ד) ועוד י"ל בזה, שכתוב בנדה ט: "ת"ר מעשה ועשה רבי כר' אליעזר, לאחר שנזכר אמר כדי הוא ר' אליעזר לסמוך עליו בשעת הדחק, מאי לאחר שנזכר אילימא לאחר שנזכר דאין הלכה כר' אליעזר אלא כרבנן בשעת הדחק היכי עביד כוותיה, אלא דלא איתמר הילכתא לא כמר ולא כמר ומאי לאחר שנזכר לאחר שנזכר דלאו יחיד פליג עליה אלא רבים פליגי עליה, אמר כדי הוא ר' אליעזר לסמוך עליו בשעת הדחק." וכל זה בדין דרבנן כמבואר בנקודת הכסף ב"ד ס"רצג ע"ש.

להך ספיקא לענין זה. ע"ש. הרי נראה שכשיש ספק באיסור דרבנן (דהיינו כגון כשיש ספק שקול באיסור תורה) אז יש לאזיל לקולא, אף אחר המיעוט.

ובדין אם ספק דאורייתא לחומרא הוא מן התורה או מדרבנן, מצינו כמה פוסקים שסברו כהרמב"ם שהוא רק מדרבנן. וכן דעת הבה"ג והרי"ף והראב"ד והסמ"ג והמאירי, ורבינו מאיר המעילי בספר המאורות, וכן כתב הרדב"ז בח"ד ס"צג, שרוב הפוסקים שאנו נמשכים אחריהם סוברים שכל הספקות בשל תורה דאזלינן בהו לחומרא, חומרא דרבנן היא ולא מן התורה. וכן דעת הפר"ח בי"ד ס"ק בכללי ס"ס, וכן דעת הפני יהושע בפסחים י: בתוספות בד"ה הני, וכן דעת היעב"ץ ח"ב ס"קמג. וכן דעת הכרתי ופילתי בבית בספק בס"ק, וכן דעת המחבר בס"תקפט אות ו ועיין עוד בזה בטהרת הבית ח"ב דף רלו ואילך שביאר כל זה לנכון. וכן ראיתי ביביע אומר ח"י י"ד ס"ו, שהוא הניף ידו שנית וכתב שהעיקר כדעת הרמב"ם ע"ש.

וא"כ שפיר יש לפרש שהטעם דמועיל ס"ס כשספק אחד אינו שקול, הוא מפני שבספק דרבנן אזלינן לקולא אף כנגד הרוב שהוא לחומרא. ואה"נ שהרשב"א ודע' לא סברו כן, מ"מ י"ל שזה מפני שהם אומרים ספק דאורייתא לחומרא הוא מן התורה, אבל לפי כל הפוסקים הנ"ל שפיר י"ל דאנן קי"ל כהרמב"ם שספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן, וממילא י"ל שספק דרבנן לקולא אף כנגד הרוב שהוא להחמיר. ולכן נכון הוא מה שפירש הגה"מ והכ"מ הנ"ל בדעת הרמב"ם, שהרמב"ם אזיל לפי שיטתיה, וכיון שכמה פוסקים סברו כהרמב"ם שספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן, שפיר י"ל שהעיקר לדינא הוא כדעת הגה"מ והכסף משנה שבדרבנן אזלינן לקולא אף כנגד הרוב שהוא לחומרא.

ג) וגם יש להסביר דין זה באופן אחר, דמצינו שאף שיש ס"ס לחומרא בדרבנן עדיין יש לאזיל לקולא כמ"ש רעק"א בא"ח בס"רמח ב, וכן נראה דעת הרמב"ם ומרן שם. וכן דעת השפתי דעת בי"ד בס"ק בס"ק כה, וכן הוא בשער המלך הל' מקואות כלל ה ע"ש. ודלא כהרב פעלים בח"א י"ד בס"כח ע"ש. וכבר האריכו האחרונים בכלל זה, עיין בדבריהם.

ולפי זה יש לחקור, שהלא כשיש ס"ס הוא עדיף מרוב כמ"ש הרשב"א בתשובתיו בס"תא, וז"ל "ותדע לך עוד

ולפי זה שפיר פירשו ההגה"מ והכ"מ דברי רמב"ם הנ"ל. וכן הוא בצרור החיים הנ"ל. ולכן מ"ש הרמב"ם בהל' סנהדרין פ"ח הל"א, "בית דין שנחלקו מקצתם אומרים זכאי ומקצתם אומרים חייב הולכין אחר הרוב. וזו מצות עשה של תורה שנאמר אחרי רבים להטות", אינו סותר פירוש הגט פשוט, שכאן מיירי בבית דין ולכן שייך לומר אחרי רבים להטות, משא"כ כשאין בית דין אלא מחלוקת הפוסקים שפיר הוא לאזיל בדרבנן אחר המיעוט כיון דלא שייך לומר אחרי רבים להטות.

והגט פשוט למד סברתו מתשובת הרשב"א בתולדת אדם ס"קד. ולפי זה הקשה הגט פשוט על הרשב"א שאיך הוא סבר דאזלינן אחר הרוב אף במחלוקת הפוסקים. וז"ל "אמנם הדבר תמוה אצלי דהרשב"א בתשו' ס"רנג, כתב דב' פוסקים זה אוסר וזה מתיר אם נודע הא' גדול בחכמה ובמנין הולכין אחריו בין להקל בין להחמיר. ואמאי הולכין אחריו להקל הא בעינן רובו מתוך כולו כמ"ש הרשב"א בתשובה..." ע"ש (עיין חק"ל ח"א י"ד ס"פב. מ"ש בזה). ואף הוא הביא עוד פוסקים שסברו כפירוש, דהיינו המהרי"ק סוף ס"קפא, המשא מלך דף מד ע"ד, הרשד"ם ח"מ ס"תו הרלב"ח והכנה"ג ס"יג אות כב, המהרש"ך ח"ב ס"קט ומהר"א ששון ס"ס רז ע"ש.

ולפי זה יש להעיר על סברת הרשד"ם י"ד ס"צ ואה"ע ס"צג שהוא סבר כהרשב"א ודע' שאין אזלינן אחר המיעוט לקולא בספק דרבנן, הלא הוא עצמו כתב שלא שייך זה כשאין שם בית דין.

וגם ראיתי למרן בשו"ת בית יוסף, דיני גוי מסיח לפי תומו, ס"ג. שכתב, "...ועוד אפשר דאותם גדולי הדור שכתבו להחמיר... שלא שמעו טענותיו שכתב להתיר כשכתבו הם להחמיר, ואפשר שאילו היו שומעים אותם היו חוזרים בהם." וזה כסברת הגט פשוט הנ"ל.

וראיתי שכת"ר הביא מ"ש בחקרי לב י"ד ח"ב ס"כא וח"ג ס"כה קכו, שהוא סבר כהרשב"א ודע'. וגם ראיתי בחקרי לב ח"א י"ד ס"פב, שהוא האריך להקשות על הגט פשוט. אלא ראיתי שם ח"א י"ד ס"כה. שהוא כתב, "שכבר העליתי במקום אחר דכי כתיב אחרי רבים להטות היינו דוקא כשנשא ונתנו בדבר ונתבטלה דעת היחיד, משא"כ במחלוקת פוסקים בחיבוריהם שאינו רוב גמור". ע"ש. הרי כאן נראה כדעת הגט פשוט.

ויש לחקור, הלא י"ל בזה אחרי רבים להטות, ואיך אמרין שבשעת הדחק יש לבטל בקום עשה דין תורה זה כדי לומר שיש לסמוך על ר' אליעזר. אלא לפי פירוש הגה"מ והכ"מ הנ"ל הכל אתי שפיר, שלא שייך לומר בדין דרבנן אחרי רבים להטות, ולכן אין חשש לאזיל אחר המיעוט, ולכן מותר לומר שיש לסמוך על ר"א בשעת דחק. (וכעין זה כתב הרמ"א בהקדמתו לתורת חטאת וז"ל "לפעמים כתבתי להקל בהפסד מרובה והוא מטעם כי באותן המקומות היה נ"ל כי היתר גמור הוא אליבא דהלכתא רק האחרונים ז"ל החמירו בדבר, ולכן כתבתי שבמקום דלא אפשר יש להעמיד הדבר על דינו." וכן י"ל בנד"ד שבשעת הדחק יש לסמוך על ר"א כיון שכן הוא לדינא דאזלינן אחר המיעוט בספק דרבנן).

(ה) ועוד י"ל, שכתב המהרי"ק בס"פד, דבזה"ז הלכה כבתראי, וכן הוא ברמ"א בח"מ ס"כה ע"ש. וכתב היד מלאכי בס"קסט בשם הפוסקים דהלכה כבתראי אפילו ביחיד נגד הרבים ע"ש. אלא כתב העין זוכר מע' ה אות מח בשם הכנה"ג, "וכל שכן באיסורא דרבנן דגם המהרי"ק יודה דהלכה כדברי המקל". ע"ש. הרי לפי זה באיסור דרבנן אזלינן לקולא כנגד הכלל דהלכה כבתראי. וא"כ יש לדון, שאם הלכה כבתראי היא עדיפה מרוב כמ"ש היד מלאכי הנ"ל, ואם הלכה כדברי המקל כדרבנן עדיפה מהלכה כבתראי, כ"ש בדרבנן הלכה כדברי המקל כנגד הרוב.

(ו) ויש טעם נכון להסביר דעת הרמב"ם לפי פירוש הגה"מ והכ"מ, והוא כמ"ש הגט פשוט בסוף הספר בכלל א (וגם כת"ר הביא דעתו), דהיינו "ומיהו אפשר לומר דרמב"ם סבור כמו שפירש מרן את דבריו... דלא נאמר בתורה אחרי רבים להטות אלא כשכל הדיינים מקובצים יחד במקום אחד כמו בסנהדרין דיושבים יחד כמו חצי הגורן בעיגול, ונושאים ונותנים באותו דין ביחד פנים אל פנים ופה אל פה, ככה"ג הוא דאזלינן מדאורייתא בתר רובא. אמנם במחלוקת שאנו רואין בדברי הפוסקים זה אוסר וזה מתיר... וכל אחד כתב סברתו בספרו לפי דעתו... אין הדבר ברור לומר ככה"ג דמדאורייתא אזלינן בתר רובא כיון שלא עמדו למנין, ולא נשאו ונתנו ביחד פנים אל פנים, דאנו אמינא אלו היו נושאים ונותנים ביחד מכח הפלפול והויכוח אפשר דהמרוכים היו מודים לדברי היחידים."

יוחנן בן נורי למה לי, איצטריך, ס"ד אמינא הני מילי יחיד במקום יחיד ורבים במקום רבים, אבל יחיד במקום רבים אימא לא. הרי משמע שבעירוב אולינן לקולא אף כיחיד כנגד הרבים (ועיין בשאר הסוגיא שם, דעת רבא ורב פפא ורב משרשיא). אלא יש להעיר שאם בכל דרבנן אולינן לקולא כיחיד כנגד הרבים וכנראה מהרב המגיד בהל' יו"ט והכ"מ הנ"ל, למה לי כלל זה בעירוב, אלא ש"מ שרק בעירוב אמרינן דאולינן אחר היחיד כנגד הרבים ולא בשאר איסורי דרבנן, ודלא כדעת הרב המגיד והכ"מ.

ולענ"ד יש להגדיל הקושיא על שיטת הרמב"ם הנ"ל (לפי פירוש ההג"מ והכ"מ, ומה שנראה מהרב המגיד בהל' יו"ט הנ"ל) כתב הרמב"ם בהל' עירובין פ"ו הל"ז, "הנותן עירובו בבית הקברות אינו עירוב לפי שבית הקברות אסור בהנייה...". וכתב הרב המגיד שם, "מחלוקת ר"י וחכמים שם (דף כ"ו:) במשנה ששם אמרו לכהן בבית הפרס ר"י אומר אפילו בבית הקברות, ומסקנא דגמרא (דף ל"א) בהא קא מיפלגי מר סבר פירוש ר"י כיון דקנה ליה עירוב לא נחא ליה דמינטרא ומ"ס נחא ליה אי מיצטריך ליה אכיל ליה, ופסק רבינו כרבנן וכסתם מתני'. והרשב"א ז"ל הקשה בזה ממ"ש ריב"ל פרק מי שהוציא אוהו (דף מ"ו:) הלכה כדברי המיקל בעירוב ואפילו יחיד במקום רבים. וכבר כתב הרמב"ן ז"ל שדעת הגאונים ז"ל שלא לפסוק כן במקום רבים והביא ראיות שאין ריב"ל מוסכם ושרבים חלוקים עליו, (ועיין עוד בזה בעין זוכר מע' ה. אות ה ע"ש). הרי לדעת הגאונים והרמב"ם לא אמרינן הלכה כדברי המיקל בעירוב כשהוא יחיד כנגד הרבים, אלא רק כשהוא יחיד כנגד יחיד. ולפי זה מצינו שדין עירוב הוא חמור משאר דיני דרבנן, שלדעת ההג"מ והכ"מ והרב המגיד בהל' יו"ט הנ"ל בדרבנן אולינן לקולא אף כיחיד כנגד הרבים, וכאן לגבי עירוב הוא חמור טפי, שאין אולינן לקולא אלא רק כשהוא יחיד כנגד יחיד. וזה פלא.

מ"מ לפי זה יש לחקור בסוגיא דעירובין הנ"ל, וי"ל שכל מה שאמרו שם רב פפא ורב משרשיא בדרבנן אולינן לקולא רק כיחיד כנגד יחיד משא"כ בעירובין, הוא רק כיון שהם אילו כשיטת ריב"ל שם שסברו דבעירובין יש לאזיל לקולא אף כיחיד כנגד הרבים, אבל כיון שלדעת הגאונים והרמב"ם אנו לא קי"ל כריב"ל, ממילא שלא אולינן כרב פפא ורב משרשיא שם, ולכן שפיר הוא מ"ש רבא להקשות על ריב"ל, "אמר ליה רבא לאביי מכדי עירובין דרבנן מה לי יחיד במקום יחיד ומה לי יחיד במקום רבים." ולפי זה נכון הוא מה שפירשו ההג"מ

ולכן מכל הנ"ל מצינו שאף שיש כמה פוסקים שאמרו שי"ל ספק דרבנן לקולא רק בספק שקול (וכמ"ש כת"ר), מ"מ העיקר נראה כסברת מרן בכסף משנה שאף כרק המיעוט לקולא אמרינן ספק דרבנן לקולא, ובפרט שכן יש ללמוד ממה דאנן קי"ל שי"ל ס"ס לקולא אף כשספק אחד אינו שקול, וכן יש ללמוד מדין ס"ס לחומרא בדרבנן דעדיין אולינן לקולא. וכן נראה מסברה ממה דיש לסמוך על סברת היחיד בשעת הדחק. וכן נראה לפי סברת הגט פשוט. וכן ראיתי לר"י יוסף ידיד בשו"ת ימי יוסף אה"ע ס"א דף כג ע"ב שכתב, "דלו יהא הכי דרבו האוסרין על המתירין, אפ"ה יש להתיר בנד"ד ומקרי ספק דרבנן, ולא אולינן בתר הרוב להחמיר..." ע"ש. וכן נראה מהיביע אומר ח"ח י"ד ס"ב אות ד ע"ש.

ז ויש להוסיף על זה ממ"ש המצפה איתן בשבת סד: שיש ראייה שדעת הרמב"ם בדרבנן אולינן לקולא אף כדעת יחיד וז"ל "וכן משמע מהרב המגיד פ"ז מהל' יו"ט הל"ח ע"ש. דהיינו שכתב הרמב"ם שם, "מטילין שכר במועד לצורך המועד. ושלא לצורך המועד אסור. אחד שכר תמרים ואחד שכר שעורים. אף על פי שיש לו ישן מערים ושותה מן החדש שאין הערמה זו ניכרת לרואה וכן כל כיוצא בזה." וכתב הראב"ד שם, "הא דלא כהלכתא דר' יוסי ברבי יהודה דאמר הכי ופליגי רבנן עליה אבל בודאי אם החדש טוב לו מן הישן שלא מדרך הערמה מותר עכ"ל". וכתב הרב המגיד, "ובהשגות הא דלא כהלכתא וכו'. ורבינו פוסק להקל בשל דבריהם." הרי בדרבנן הרמב"ם אזיל כדעת היחיד כנגד דעת הרבים.

אלא המצפה איתן הקשה על זה בפסחים ק. מדין הלכה כדברי המיקל בעירובין, וז"ל "...דעירובין מו. דמסיק בהדיא דאף בדרבנן שני בין יחיד במקום יחיד, ובין יחיד במקום רבים והכי אי' בירושלמי פ"א דגיטין, וש"מ דלא קי"ל המיקל כיחיד נגד רבים."

והדבר צריך ביאור. כתוב בעירובין שם, "אמר רבי יהושע בן לוי הלכה כרבי יוחנן בן נורי. אמר ליה רבי זירא לרבי יעקב בר אידי בפירוש שמיע לך או מכללא שמיע לך, אמר ליה בפירוש שמיע לי, מאי כללא דאמר רבי יהושע בן לוי הלכה כדברי המיקל בעירוב, ותרת למה לי אמר רבי זירא צריכי, דאי אשמעינן הלכה כר' יוחנן בן נורי הוה אמינא בין לקולא ובין לחומרא, קמ"ל הלכה כדברי המיקל בעירוב, ולימא הלכה כדברי המיקל בעירוב, הלכה כרבי

"כת"ר כתב שכן עולה מדברי המאירי". ולא כתבתי כן, שהרי כתבתי "אלא לדעת רב פפא ורב משרשיא שם בדרבנן אזלינן לקולא רק במחלוקת שקולה, ולא כשהרבים מחמירים, ע"ש. וכן כתב המאירי שם, ודלא כרבא ע"ש. הרי כתבתי שהמאירי סבר כרב פפא ורב משרשיא, ודלא כרבא.

גם כתב כת"ר שאין ראיה מדברי הרא"ש וז"ל "ולענ"ד מה שהביא הרא"ש את דברי רבא היינו להוכיח שעירובי תחומין דרבנן כמו שעולה מדבריו שם, ולא כוונת הרא"ש לפסוק שניתן לפסוק כיחיד המיקל בכל מילי דרבנן...". וכן הוא, שלא כתבתי שיש ראיה נכונה מדברי הרא"ש אלא רק כתבתי "ועיין" ברא"ש, ולא באתי להכריע בדעת הרא"ש אלא רק להעיר ותו לא.

וכן לגבי דעת המרדכי, אה"נ שהוא אינו מוכרח שהוא סבר כרבא, ולכן אף בזה כתבתי "ועיין", דהיינו שיש להעיר שזה נראה כדעת רבא, אבל אה"נ שזה אינו מוכרח.

מ"מ נראה שלפי מה שפירשו ההגה"מ והכ"מ והרב המגיד צ"ל שהרמב"ם סבר כרבא, וכשפירשתי לעיל, דלגאונים והרמב"ם לא קי"ל כריב"ל, ולכן ממילא י"ל דאנו קי"ל כרבא.

ט) ועוד י"ל שאף דאמרינן שההלכה כדברי המיקל באבל אף כיחיד כנגד הרבים (עיין עירובין שם), מ"מ אין להוכיח מזה שבשאר מילתא דרבנן אין לאזיל בתר המיעוט, שהרי כתב במכתב לחזקיהו ח"א ס"א דף נה, ד"ה אמור "אף אנן נמי מצינן למימר שפיר דה"ט דלא סגי לן בכלל דבדרבנן הלך אחר המיקל וספיקא דרבנן לקולא, דאי מההיא ה"א דאי בעי להחמיר יחמיר ותע"ב, אמנם להיות הספק במידי דאבילות דחומרו קולו דאם כן אתה פוטר מת"ת בימים שחייב ללמוד, ומונעו מחיוב עונת אשתו, ונוהג דברים שבצנעא בשבת בלתי צורך, ונמצא דאיכא פסידא במה שיחמיר, אמטו להכי אמור רבנן כללא אחרינא הל' כדברי המיקל באבל למימרא דלהקל אמרו ולא מצי להחמיר כמו בשאר איסורין דרבנן משום דנפיק חורבא כאמור." והוא מבואר.

ולפי כל הנ"ל שפיר הוא מה שפירשו ההג"מ והכ"מ בדעת הרמב"ם דבדרבנן אזלינן לקולא אף כיחיד כנגד הרבים, וכן נראה מהרב המגיד בהל' יו"ט הנ"ל ואה"נ שכת"ר הביא כמה פוסקים שלא סברו כן, מ"מ לפי מה שביארתי

והכ"מ, והרב המגיד בהל' יו"ט, בדעת הרמב"ם דבדרבנן אזלינן לקולא אף כיחיד כנגד הרבים (ולפי זה מ"ש בגמ' שם שבשעת הדחק כדי הוא ר"א לסמוך עליו, י"ל שאף זה כרבא כשפירשתי לעיל. וגם עדיין י"ל דהלכה כדברי המיקל באבל ביחיד כנגד רבים מטעם שכתב המכתב לחזקיהו ס"א עיין לקמן).

אלא פש גבן לברר מאיזה טעם דיני עירובין חמורים משאר דיני דרבנן, שבשאר דרבנן אזלינן לקולא אף כיחיד כנגד הרבים, ובעירובין אמרינן הלכה כדברי המיקל בעירובין רק ביחיד כנגד יחיד. וצ"ל שהרמב"ם פירש כוונת כלל זה באופן אחר, דהיינו גזרו רבותינו בעירובין מפני שמא יבאו ליטול מרשות היחיד לרה"ר כמבואר ברמב"ם בפ"א דהל' עירובין ע"ש. וחשש זה היה גדול כך עד שיש מקום לומר שהחמירו רבותינו בו מאד, לכן אמרו כלל הנ"ל, דהיינו אה"נ שהוא חשש גדול, מ"מ כשיש מחלוקת עדיין אזלינן כדעת המיקל, אבל זה רק ביחיד כנגד יחיד, אלא לא הקילו כל כך כשאר דיני דרבנן ולא אמרינן שיש לאזיל אחר היחיד כנגד הרבים. ואף שלא ראינו פירוש זה במפרשים, מ"מ נראה שצ"ל כן כדי לבאר דעת הרמב"ם. הרי מצינו ששפיר הוא מה שפירשו ההג"מ והכ"מ והרב המגיד בדעת הרמב"ם.

ח) ועכשיו יש לבאר מה שכתבתי לגבי סוגיא דעירובין מו. ע"ש. וז"ל, "וכבר מצינו בעירובין מו. שלדעת רבא דרבנן אף ביחיד כנגד רבים אזלינן לקולא, כמ"ש שם "אמר ליה רבא לאביי, מכדי עירובין דרבנן, מה לי יחיד במקם יחיד, ומה לי יחיד במקום רבים". אלא לדעת רב פפא ורב משרשיא שם דרבנן אזלינן לקולא רק במחלוקת שקולה, ולא כשהרבים מחמירים, ע"ש. וכן כתב המאירי שם, ודלא כרבא ע"ש. אלא לפי מ"ש הכסף משנה בהל' ממרים פ"א הל'ה בשם ההג' מיימוני שם, שאף כרוב מנין מחמירים, עדיין אזלינן לקולא וזה כוונת רבי יהושע בן קרחה בע"ז ז. נראה שהרמב"ם פסק כרבא... ועיין ברא"ש בעירובין שם שהוא הביא מה שאמר רבא והשמיט מה שאמרו רב פפא ורב משרשיא. ועיין במרדכי בפ"א אלו מגלחין אות תתקטז שכתב, "ונראה לר"י דאפילו ביום הראשון הלכה כדברי המיקל באבל, כדאמרינן מכדי עירוב דרבנן מה לי יחיד במקום יחיד, מה לי יחיד במקום רבים, כלומר למה ליה לאשמועין דאין חילוק, ממילא ידעין שאין חילוק...". הרי אף זה כרבא.

כת"ר הבין שכתבתי שדעת המאירי כרבא, וז"ל "והביא עוד סיוע מדברי המאירי הרא"ש והמרדכי". וגם כתב,

אלא מ"ש האגור אחר כך, "אותן נשים שטובלות ביום צריכות להסתיר טבילתן מבעליהן שלא ישמשו עמה ביום ויבואו לידי ספק דאורייתא", נראה שהוא מירי כשהן חוזרות לבתיהן קודם חשיכה, ואף ר"ת מודה שזה אסור. מ"מ אף שהן עברו על דברי רבותינו, מ"מ עדיין הן צריכות להסיר המכשול שיש חשש שמא הבעל יבא אליה, ולכן אף כשהן בבית אחר הטבילה כשהוא עדיין יום, עדיין הן צריכות "להסתיר טבילתן מבעליהן". ולכן כתב הב"י "וכך הוה ליה לכתוב, אם עברה וטבלה בשביעי, אף על פי שעלתה לה טבילה צריכה להסתירה מבעלה", דהיינו שיש כאן עבירה לכ"ע שאף אם אמרינן שהן סוברין כדעת ר"ת ואף ביום השביעי, מ"מ עדיין הן עברו על גזירת רבותינו שהן טובלות וחוזרות לבתיהן מבעוד יום. ומוכרח לומר שהב"י כתב פירושו באגור אף לפי סברת ר"ת כיון שהאגור כבר כתב שהמנהג היה כר"ת.

ומ"ש כת"ר, "קשה למה נדחק הב"י להעמיד דברי האגור ברשעה שעברה במזיד (שכן הוא לשון "עבר", מזיד), היה לב"י לומר שהיה על האגור לכתוב בערך בלשון "ומי שהשעה דחוקה לה ביותר שמותר לה לטבול אף בשביעי וכדעת ר"ת, תסתיר הטבילה מבעלה." קשה לפרש כן, שהלא אם הן סמכו על ר"ת ממילא שהן לא חזרו לבתיהן אלא עד אחר חשכה, ואז לא שייך לומר "להסתיר טבילתן מבעליהן", שהרי אחר חשכה הבעל מותר לבוא אליה. אלא כוונת האגור היתה שהן חזרו לבתיהן מבעוד יום, ואז יש חשש גדול שמא הבעל יבוא עליה, ולכן בזה כתב האגור שיש להסתיר טבילתן, שאם כוונת האגור לומר שהן עשו כר"ת, שוב לא שייך לומר שהן צריכות להסתיר טבילתן מבעליהן כיון שהן חזרו אחר חשיכה. (ואל תאמר שהאגור מירי שהן צריכות להסתיר מבעליהן קודם שהן הלכו לטבילה והן חוזרות אחר חשיכה כר"ת, שאין זה נכון שהרי אין צורך לזה כיון שהן חוזרות לבתיהן אחר חשכה ממילא שאין חשש שמא הבעל יבא עליה קודם חשיכה.) ולכן אין ללמוד ממ"ש הב"י לפרש דברי האגור שהוא לא סבר כר"ת.

ב) ועוד י"ל בזה, שכתב הטור שם "ור"ת היה אומר שאין צריך להחמיר כל כך ולהמתין עד שתחשך ביום ח' רק שתטבול סמוך לחשכה ותבא לביתה משתחשך, דתו ליכא סרך בתה." ופירש החכ"צ ס"א שכתב "בכל אשה הטובלת בזמנה בליל ח', שר"ת מתירה לטבול סמוך לחשכה ולא לבא לביתה עד חשכה, וז"ב למודה על

לעיל העיקר נראה כדעת מרן הכ"מ בדעת הרמב"ם. כן נראה לענ"ד.

האם מרן סבר כדעת ר"ת שמותר לטבול ביום ז' ולחזור לבית אחר חשיכה

א) כתבתי, "...אבל מדינא וכשיש שעת דחק, אף מרן מודה שיש לסמוך על ר"ת".

והעיר הרב דביר אזולאי שליט"א, "אלא שקשה לא רק מדברי מרן השו"ע שכתב (קצ"ז סע' ד') "אבל בשביעי לא תטבול" (ומה שמיישב כת"ר הוא דוחק גדול לענ"ד), אלא גם קשה מהב"י שם שכתב "כתב האגור (סי' אלף שפד) פסק מה"ר שלמה אותן נשים שטובלות ביום צריכות להסתיר טבילתן מבעליהן שלא ישמשו עמה ביום ויבואו לידי ספק דאורייתא עכ"ל. ואיני יודע מאי קאמר, דהא נשי דידן דיתבן שבעה נקיים ואם טובלות ביום מפני האונס ביום השמיני טובלות, אי אפשר להן לבוא לידי ספיקא דאורייתא. ועל כרחך צריך לומר דטובלות ביום שביעי קאמר, וכך הוה ליה לכתוב, אם עברה וטבלה בשביעי, אף על פי שעלתה לה טבילה צריכה להסתירה מבעלה" עכ"ל. ולדברי כת"ר שיש מצבים בהם מותר אף לכתילה לטבול בשביעי גם לדעת מרן, קשה למה נדחק הב"י להעמיד דברי האגור ברשעה שעברה במזיד (שכן הוא לשון "עבר", מזיד), היה לב"י לומר שהיה על האגור לכתוב בערך בלשון "ומי שהשעה דחוקה לה ביותר שמותר לה לטבול אף בשביעי וכדעת ר"ת, תסתיר הטבילה מבעלה" וכו', אלא נראה מזה שמרן לא ס"ל להתיר לטבול בשביעי לעולם, משום דהטור כתב בדעת ר"ת שהקולא שלו היא רק ביום שמיני, אך לא בשביעי, והב"י לא הכיר שום שיטה להקל בשביעי (אף שכן נמצא להדיא באור זרוע, עיי"ש בטח"ב), ולכן לא רצה ולא יכול הב"י להעמיד כן דברי האגור. ולכן לענ"ד לכאורה, הקולא של כת"ר היא נגד דעת מרן ז"ל. עכת"ד.

ויש להשיב. כתב האגור לפני דין הנ"ל, "ר"ת היה אומר שא"צ להחמיר כל כך ולהמתין עד שתחשך ביום שמיני רק שתטבול סמוך לחשכה ותבא לביתה משתחשך ותו ליכא סרך בתה. והרשב"ם היה אומר שצריכה להמתין עד שתחשך עכ"ל הטור. והמנהג באשכנז לטבול סמוך לחשכה." הרי המנהג היה כר"ת.

לטבול ביום ז' סמוך לחשיכה ולחזור לביתה בלילה. ואה"נ שפירוש זה במרן אינו מוכרח, וגם אפשר לפרש דברי מרן בש"ע כשיטת הרשב"ם. אלא כיון שראינו שמרן לא פסק בפירוש לא כר"ת ולא כהרשב"ם, י"ל שהוא סתם דבריו והוא לא הכריע בדבריו, והכל תלוי על מנהג המקום או אם הוא שעת הדחק אם אזלינן לקולא כדעת ר"ת או לא. ולכן כיון דנד"ד הוא שעת הדחק יש לסמוך על דעת ר"ת ואין לומר שזה כנגד דעת מרן. וזה כמ"ש הערה"ש שם באות יד, "שדעת הרא"ש כדעת ר"ת לדינא. וכן המנהג לפי מ"ש האגור. ועוד מ"ש הב"י הנ"ל בשם הסמ"ג שנכון להחמיר כהרשב"ם" ש"מ גם כן דמדינא נוטה לדעת ר"ת."

(ג) ועוד י"ל, פירש הס"ט בס"קצו שבין לרשב"ם ובין לר"ת אם היא טובלת סמוך לחשיכה והיא אינה חוזרת מיד לביתה בלילה אלא אחר זמן רב, שוב ליכא למיחש לסרך בתה ולכ"ע היא מותרת לטבול סמוך לחשיכה, אף ביום ז', ולכן מ"ש הטור שם "אסורות לטבול ביום שביעי", לאו דוקא הוא, שלכ"ע מותרת היא לטבול סמוך לחשיכה ולחזור לביתה אחר זמן רב. ולכן ה"ה שיש לפרש כן בדברי מרן כשהוא כתב, "אסורה לטבול ביום שביעי", שלא דוקא הוא, ואם היא חוזרת לביתה אחר זמן רב בלילה, אין חשש.

ולכן כיון דבנד"ד הוא שעת הדחק אין לומר שמה שכתבתי הוא כנגד דעת מרן.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קמח.

שאלה: יש גבס חדש שהמים יכולים ליכנס בתוכו בשעת טבילה, האם עדיין יש לחוש לחציצה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אברהם בורשטיין שליט"א

(א) כתב כת"ר, "הגבס בנוי משתי שכבות: השכבה ראשונה (הפנימית) היא תחבושת העשויה מסוג של אריג סינטטי (בדומה לגרב מאד מאווררת). תחבושת זו סופגת מים באופן מלא. השלב הראשון בקיבוע הוא השחלת התחבושת על מקום השבר – היד או הרגל. השלב השני הוא הלבשת השכבה השנייה – החומר האלסטי שהוא

האמת, וגם דברי הטור אפשר להתפרש כן, ויום ח' דקאמר לאו דוקא אלא היינו ליל ח' שהוא שייך ליום ח'..." הרי לפי זה אף הטור מודה שלדעת ר"ת יש לטבול ביום ז' סמוך לחשיכה (ואף שהחת"ס בס"קצו כתב על דברי החכ"צ, "ואני מודה על האמת מ"מ דחיקא לי מלתא בכוונת הרא"ש והטור", מ"מ בשעת הדחק כנד"ד יש לסמוך על פירוש החכ"צ בדעת הטור).

ולילא דמסתפינא הייתי אומר, שלפי זה יש לדון לדעת מרן אם הוא סבר כר"ת או לא. ובתחילה יש לחקור, שהרי מרן בש"ע לא כתב בפירוש שאסור לטבול בז' אף "סמוך לחשיכה". וגם הוא לא הביא המחלוקת בין ר"ת והרשב"ם בשם י"א וי"א. אלא הוא רק כתב בס"קצו ג, "אסורה לטבול ביום ז'..." ולכאורה משמע שאף סמוך לחשיכה אסורה לטבול וכמ"ש הש"ך שם ס"ק ו, אלא אין זה מוכרח שגם מצינו לשון זה בגמ' נדה סז: "אמר ליה רב פפא לרבא ולאביי מכדי האידנא כולהו ספק זבות שוינהו רבנן ליטבלינהו ביממא דשביעאה משום דרבי שמעון דתניא אחר תטהר אחר אחר לכולן שלא תהא טומאה מפסקת ביניהן ר' שמעון אומר אחר תטהר אחר מעשה תטהר אבל אמרו חכמים אסור לעשות כן שמא תבא לידי ספק." ועל זה כתבו התוס' שם, "אומר ר"ת שאין קפידא רק כשתשוב לביתה שיהיה לילה וא"צ שתצא בלילה מביתה דשוב לא יבוא לידי ספק ליכא למיחש אם תטבול היא ביום סמוך לחשיכה". הרי אף שכתוב בגמ' ש"אסור" לטבול ביום, מ"מ עדיין פירש ר"ת שזה לאו דוקא וסמוך לחשיכה מותר. וא"כ כשכתב מרן "אסורה לטבול ביום ז'..." אף בזה יש לפרש שזה לאו דוקא ועדיין מותר לטבול סמוך לחשיכה, שאם ר"ת יכול לפרש כן בגמ', גם אנו יכולים לפרש כן בדברי מרן. ולכן אין להוכיח מלשון זה שמרן לא סבר כר"ת, ש"ל שאף מרן מיירי שהוא אסור רק אם היא טובלת וחוזרת לביתה מבעוד יום. וכן מ"ש מרן אחר כך, "אם ממתנת מלטבול עד יום ח' או ט' אינה יכולה לטבול ביום משום סרך בתה". אף בזה יש לפרש שזה רק אם היא חוזרת לביתה קודם חשיכה. ומ"ש מרן בסע"ד דבאונס מותר לטבול ביום ח' מבעוד יום, פירושו וגם לחזור לביתה מבעוד יום, ומ"ש "אבל בשביעי לא תטבול מבעוד יום אע"ג דאיכא אונס", שזה מיירי אם היא רוצה לחזור לביתה מבעוד יום. ולכן מצינו שאפשר לפרש דברי מרן אף לפי שיטת ר"ת. וגם אפשר לפרש שאף ביום ז' מותר לטבול ולחזור לביתה מבעוד יום, ואין לומר שזה אינו כיון שמרן אזיל כשיטת הטור שאף לר"ת אסור לטבול ביום שביעי סמוך לחשיכה, שזה אינו שכבר פירש החכ"צ הנ"ל שאפשר לפרש לשון הטור שאף ר"ת מודה שמותר

בשיעור רפיון", שהרי בנד"ד אף כשהגבס מהודק עדיין הוא אינו חציצה.

מ"מ עדיין יש לדון במ"ש בהג' ש"ד הנ"ל "והמצנפות שיש להם לכשישיני' לובשין אותן, אם נעשים חלולים מעשה רשת אינם חוצצת, אבל לכתחלה לא תטבול בהן גזירה אטו אותן שאינן חלולין". הרי אף שיש להכיר בין מצנפת שיש בה חלולים ומעשה רשת, למצנפת שאין בה חלולים כלל, מ"מ עדיין יש לגזור אטו זו. ולכן ה"ה י"ל בנד"ד שיש לגזור גבס בנד"ד אטו גבס רגיל, אף שיש להכיר ביניהם.

אלא עדיין יש להתיר בנד"ד, שהרי יש פירסום ע"י הרופא בשעת עשיית גבס זה בנד"ד על יד או רגל של האשה, שגבס זה מיוחד ומשונה מגבס רגיל, וכל כוונת גבס זה היא להציל מחשש חציצה, וע"י פרסום זה האשה אינה יכולה לבוא לטבול אף בגבס רגיל בזמן אחר, שהיא כבר יודעת ע"י הפירסום שאין לדמות גבס זה לגבס אחר. וזה כעין מ"ש מרן בא"ח ס"ערה ג לגבי קריאה כנגד הנר, "אם יש אחר עמו אפילו אינו קורא ואומר לו תן דעתך עלי שלא אטה, מותר". ע"ש. וכן הוא בנד"ד שבשעת עשיית הגבס על האשה, הרופא אומר לה שאין גבס זה דומה לשאר גבסים, ולכן כיון שיש פרסום לזה ע"י הרופא, ממילא אין לגזור אטו גבס רגיל. משא"כ לגבי מצנפת שבשעת קנין המצנפת בחנות אין בעל החנות אומר לה שרק אם המצנפת יש בה חלולים שהיא אינה חציצה, וכיון שאין פרסום לזה, עדיין יש חשש שמא היא תטבול אף במצנפת שאין בה חלולים. ולכן יש להקל בנד"ד, ובפרט שכל חשש הרמ"א בשם הג' ש"ד הוא רק לכתחילה, וגם נד"ד הוא שעת דחק וכדבדיעבד דמי, שקשה לומר לאשה שיש גבס על רגלה שאין לה לטבול כלל. וכן כתבו הפוסקים שבשעת הדחק מותר לטבול עם טבעת רפויה אף לדעת הרמ"א ושערי דורא. וכ"כ הפת"ש סי' קצח ס"ק ד ע"ש. וכ"ש לדעת מרן בש"ע י"ד ס"קצח כג הנ"ל, שהתיר לטבול בטבעת רפויה, משמע שכאן הוא לא חש לסברת הג' ש"ד הנ"ל, וע' טה"ב ח"ג עמ' ה' הערה ב' שכתב שמרן אינו סובר חומרא זו כלל. וע"ש בטה"ב עמ' קפ"ג קפ"ד שבשעת הדחק מותר לטבול עם בגדים (רחבים), ודמי ממש לנד"ד. ולכן ודאי יש להתיר בנד"ד, וגבס זה הוא תקון גדול לקיים מצוות טבילה ומצוות פרו ורבו. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

'הגבס' עצמו. מדובר באריג (הדומה גם הוא לגרב מאד מאווררת) העשוי מסוג מיוחד של חומר פלסטי גמיש, לאחר שמרטיבים אותו במעט מים הוא מושחל על האזור שצריך לקבע. החומר מתייבש במשך כמה דקות ומתקשה, והמטופל יכול ללכת לביתו."

נראה שזה תקון גדול לנשים שהן יכולות לקיים מצוות טבילה בשעתה, בלי חשש חציצה. וכתב מרן בס"קצח כח, "לא תאחזו בה חברתה בידיה בשעת טבילה אא"כ רפתה ידה כדי שיבואו המים במקום אחיזת ידיה, ואם הדיחה ידיה במים תחלה שרי שמשקה טופח שעל ידיה חבור למי מקוה". ופירש הש"ך ס"ק לח, "טופח ע"מ להטפוח". וכן הוא בנד"ד שיש מים בתוך הגבס כנגד בשרה, כדי להטפוח.

וכן נראה ממ"ש מרן שם סע' כג, "השירים ונזמים והטבעות והקטלאות, אם הם רפויים אינם חוצצים, ואם הם מהודקים חוצצים, וכן הדין באגד שעל המכה וקשקשים שעל המכה". והטעם שאם הם רפויים שאין בהם חציצה הוא מפני שהמים יכולים להיכנס תחתם, משא"כ אם הם מהודקים. א"כ בנד"ד אף אם הגבס מהודק עדיין יש להתיר כיון שעדיין המים יכולים להיכנס תחת הגבס כנגד בשרה.

(ב) **אלא** כתב הרמ"א שם בסע' א, "ולכתחלה לא תטבול אפילו בדברים שאינן חוצצין, גזרה אטו דברים החוצצין". ומקורו בהג' ש"ד, ד"ה חוטיין, שכתב הטעם, וז"ל "...אבל החוטים שבצואר שתולים בהם הקמיעות, אם אינם מהודקים אינן חוצצין, והמצנפות שיש להם לכשישיני' לובשין אותן, אם נעשים חלולים מעשה רשת אינם חוצצת, אבל לכתחלה לא תטבול בהן גזירה אטו אותן שאינן חלולין, וכן בחוטים שאינן מהודקין אטו מהודקין". הרי לכתחילה יש לגזור מה שאינו חציצה אטו מה שהוא חציצה. וכן הוא בב"י א"ח ס"קסא ד"ה וכתוב, שכתב "ונראה דאפילו טבעת רפויה צריך להסיר בשעת נטילה, אי משום דלא בקיאים בשיעור רפיון זה, ואי משום דלאו ליתו להתיר אף במהודקת" ע"ש. ולכן נראה שאף בנד"ד י"ל הכי, שלכתחילה אין לטבול בגבס זה בנד"ד שאינו חציצה, אטו גבס רגיל שהוא חציצה.

אלא י"ל דשאני בנד"ד דבשלמא שיש לגזור טבעת רפויה אטו מהודקת, שהרי כשהיא מהודקת היא חציצה, אבל בנד"ד אף כשגבס זה הוא מהודק הוא אינו חציצה כיון שעדיין המים יכולים להיכנס בתוכו, ולכן לא דשייך לגזור כלל. וגם גם לא שייך בנד"ד מ"ש הב"י "דלא בקיאים

סימן קמט.

שאלה: האם לדעת מרן אזלינן בתר מנהג קדמון לקולא אף כנגד מה שהוא פסק בש"ע.

תשובה:

לכבוד הרה"ג ראובן כהן שליט"א.

(א) **כתב** כת"ר, "הב"י כתב בסוף הקדמתו לב"י אחר שהביא את כללו לפסוק כעמודי הוראה "ואם בקצת ארצות נהגו איסור בקצת דברים אע"פ שאנו נכריע בהפך יחזיקו במנהגם כי כבר קבלו עליהם דברי החכם האוסר, ואסור להם לנהוג היתר כדאיתא בפרק מקום שנהגו". ונראה לדקדק מדבריו ב' דברים, א – פסיקת הב"י מיועדת לכל ואף לשנות מנהגים שנהגו ע"פ איזה פוסק. ב – כאשר נהגו איסור אין להם להקל וזה מפני דברי הגמ' בפסחים 'דברים המותרים ואחרים נהגו בהם אסור אי אתה רשאי להתירם בפניהם'. אבל נראה שלהקל כנגד מרן אי אפשר אפילו במנהג קדום (והראוני שכ"כ בשו"ת שואל ונשאל ח"ב סימן כט). אך קשה על כמה וכמה אחרונים שכתבו שאף להקל כנגד מרן מותר במנהג קדום. ואשמח אם כת"ר יבאר לי ענין זה אם יש ראיות ממקומות אחרים."

כתב הטור ב"ד ס"ל לגבי טריפות הריאה, "נימוק בשרה בפנים כמים כשרה ובלבד שיהיו כל הסמפיונות קיימין. ופירש רב אלפס דוקא שיהיו מיחיו המים זך, אבל אם הם עכורים או סרוחים טריפה". והב"י שם הביא שדעת הרמב"ם כדעת הרי"ף, אבל דעת רא"ש ורשב"א בשם הרז"ה, והר"ן ובעל תרומה שאף בעכורים יש להכשיר. ובסוף כתב הב"י, "ולענין הלכה כיון שהרי"ף והרמב"ם הסכימו לאסור להם שומעין, אם לא במקום שנהגו כדברי המתירין". ובש"ע שם סע"ז מרן פסק לחומרא כדעת הרי"ף והרמב"ם. הרי מבואר שאף שלדעת מרן ההלכה היא לחומרא וכדעת הרי"ף והרמב"ם (ב' מג' עמודי הוראה), מ"מ אף הוא מסכים שאם יש מנהג להכשיר דאזלינן אחר המנהג כמבואר בב"י הנ"ל. ולפי זה צ"ל שמה שכתב מרן בהקדמתו להב"י, "ואם בקצת ארצות נהגו איסור בקצת דברים אע"פ שאנו נכריע בהפך יחזיקו במנהגם", לאו דוקא הוא אלא אף במנהג לקולא יש לאזיל בתר המנהג.

וכן הוא בשולחן גבוה בכללי הש"ע אות י ובסוף אות טו ע"ש. וכן הוא ביביע אומר ח"ט א"ח ס"קח. אות ז. (אחרי שהוא הביא דברי מרן הב"י הנ"ל), וז"ל "והנה בשו"ת זכור ליצחק הררי (סי' עד דף קיג ע"א) כתב בשם המהר"ם

בן חביב, שגם להקל אם נתפשט המנהג שלא כדברי מרן, ויש להם על מה שיסמוכו, שבקינן להו במנהגייהו ע"ש. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ו או"ח ס"לב, סוף אות ב. אולם כל זה במנהג שנתפשט קודם קבלת הוראות מרן, וכמ"ש החיד"א בחיים שאל ח"ב ס"לה אות ב שהמנהג היה מקדם ע"ש. ומ"ש המחבר אור לציון שאין לחלק בין מנהג שהונהג קודם זמן מרן, לבין מנהג שהונהג לאחר מכן (ושוב אח"כ בד"ה ויש, העיר מד' מרן החיד"א הנ"ל דהא דאזלינן בתר מנהגא שלא כמרן הוא דוקא במנהג קדום), אינו נכון כלל, שאחר שקבלנו עלינו הוראות מרן, מי שם פה להנהיג חדשה בארץ שלא כדבריו להקל. ע"ש.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קנ.

שאלה: האם יש נדר כשאחד אומר בשעת כעסו לאחר, "אני לא רוצה לדבר איתך לעולם". וחבירו שהיה שם אמר לו "תאמר בלי נדר", והכועס ענה "עם נדר".

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

(א) **נראה** שאין כאן נדר כלל, וזה משום שיש הפסק יותר מכדי דיבור בין אמירת "אני לא רוצה לדבר איתך לעולם", ובין אמירת "עם נדר". ולכן אין לצרף ביחד שתי אמירות אלו. וזה כדמצינו במרן ס"רי ג, "דנודר וחוזר בו תוך כדי דיבור... לא הוי נדר". ע"ש. הרי כל שהוא תוך כ"ד הוא בכלל הנדר, אבל מה שהוא אחר תכ"ד הוא אינו בכלל הנדר. ולכן כיון שחבירו הפסיק באמירת "תאמר בלי נדר", ממילא שיש כאן הפסק של יותר כ"ד (עיין בה"ח ס"רו אות טו) ואין אמירת "עם נדר" בכלל מה שהכועס אמר בתחילה.

ולפי זה יש לפרש מ"ש באבות פ"ד יח, "ואל תשאל לו בשעת נדרו". וכתב שם ר' יונה "ואל תשאל לו בשעת נדרו, שלא ישאל ממנו הפתחים של היתר לומר אדעתא דהכי מי נדרת כי בעודנו כעוס ונודר בא לפרש כל השאלות אשר ישאלוהו וישימם בנדר על דרך שלא יוכל למצוא לו היתר ונמצא כי יגרום לו רעה". וי"ל שכל זה מיירי כשהנודר עדיין לא סיים נדרו, וכשהוא באמצע דיבורו והוא שומע מה שאמר לו חבירו, הנודר מוסיף על דבריו לכלול אף הפתחים שאמר לו חבירו. ולכן זה מ"ש במשנה "בשעת נדרו", דהיינו כשהנודר עדיין מפרש

זה הוא שאני קורא אותו נדרי הקדש". ע"ש. ולפי זה בנד"ד כיון שהוא לא אמר בלשון "אסורין עלי", וגם לא אמר "עלי להביא קרבן", אין כאן נדר מן התורה.

וגם אין כאן נדר מן התורה כיון שאין נדר חל על דבר שאין בו ממש, דהיינו דיבורו. ולפי זה מובן מ"ש במשנה נדרים יג: "האומר לחבירו קונם פי מדבר עמך... אסור". וכתוב בגמ', "שהשבעות חלות על דבר שיש בו ממש ושאין בו ממש, משא"כ בנדרים... דיקא נמי דקתני פי מדבר עמך ולא קתני שאני מדבר עמך". הרי רק כשהוא אומר "פי מדבר" יש בו ממש ויש נדר משא"כ בנד"ד שהוא אומר "לדבר". מ"מ עדיין יש בזה נדר מדבר כמבואר בר"ן שם. וכן הוא במרן בס"ריג א ע"ש. וגם מצינו במשנה זו, שיש איסור תורה כיון שהוא אמר "קונם", דהיינו שזה מ"ש הרמב"ם "נדרי הקדש", משא"כ בנד"ד.

ואף לדעת הרמב"ם שלפעמים נדר חל אף על דבר שאין בו ממש, מ"מ זה רק כשהוא אומר "הרי עלי קרבן", משא"כ בשארי לשון נדר. וכן הוא בפירוש המשנה בנדרים יג: וז"ל "ודע שאם אמר לכשאדבר עמך... שאין בו ממש, הרי עלי קרבן, הרי הוא מחויב בקרבן כשידבר עמו, ולא נאמר על זה נדרים אינם חלים אלא על דבר שיש בו ממש, שזה הולך בדרך שבועה, אבל הנדרים שרמז עליהם הוא שיאסור עצם הפעולה או שיעשה איזה דבר שיהיה כמו קרבן, זהו שלא יחול אלא על דבר שיש בו ממש... ע"ש. וראיתי בגינת ורדים י"ד כלל ב ס"ט בד"ה אנא אמינא, ואילך שהוא ביאר דעת הרמב"ם בזה ע"ש. מ"מ כיון דבנד"ד הוא לא אמר "הרי עלי קרבן", ממילא שזה בכלל נדר שאין בו ממש ואין כאן נדר מן התורה.

ואין זה דומה למ"ש במשנה נדרים ב. "מודרני ממך...", דהתם הוא אוסר את הגוף, ויש חפצא, וכמ"ש הש"ך בס"ריג ס"ק א, "ששם הגוף הוא החפץ אשר אוסר, והרי הוא אומר מודרני או מופרשני על הגוף שהוא יהא מופרש או מודר ממנו, שלא יאכל הוא עמו". ע"ש. ולכן בנד"ד שלא שייך טעם זה, ממילא שאין כאן ממש, ואין כאן נדר מן התורה.

ג) אלא עדיין יש לחקור אם יש בלשון זה בנד"ד אפילו נדר מדבר. וזה מפני מ"ש הטור בס"רו. "כתב א"א הרא"ש ז"ל הנודר שלא אוכל עמך או שאוכל עמך, אפילו יד לא הוי, דלשון זה לשון שבועה הוא ולא לשון נדר, אם לא שנדר לעשות מצוה כדפרישית בפ"ק זו צדקה, ומיהו כיון דהאידינא מרגלא בפומיה דאינשי למינדר בהאי לישנא אין להקל, וצריך התרה כדי שלא ינהגו קלות ראש

הפרטים של נדרו. או י"ל שיש לחוש לכשהנודר סיים נדרו, ושוב הוא שומע מה שאמר לו חבירו, הוא חוזר לנדר מחדש. אולם אחר תכ"ד אין מועיל להוסיף פרטים על הנדר הראשון.

ולפי זה צ"ל שמה שאמר הכועס "עם נדר", הוא רק בגדר של פירוש כוונתו כשהוא אמר "אני לא רוצה לדבר איתך לעולם". ולכן י"ל שאין לחוש לפירוש זה כלל. וזה מפני שאף שכתב מרן בס"ר א, "ואם הוא אומר שדעתו בבשר מליח ויין נסך של עכו"ם, נאמן", דמשמע שיש לסמוך על פירושו, מ"מ זה רק כשהוא אמר בתחילה "בשר מליח ויין נסך", אבל אם הוא לא אמר דבר מזה, אלא רק אחר כך פירש שהוא כיון לאלו, אין זה כלום, שהרי בעינן מבטא שפתיים וליכא. ולכן ה"ה בנד"ד כיון שהוא לא אמר שום לשון של נדר או שבועה, כגון "אני נשבע" או "הרי עלי" וכדומה, ואין כאן מבטא בשפתיים, ממילא שהוא אינו יכול לומר אחר כך שהוא כיון לנדר. ולכן נראה שאין בזה נדר כלל. וכן הוא בש"ך בס"רכט ס"ק טז שכתב, "...דוקא בכה"ג שנדר מתחלה ואח"כ אמר על הנדר שאם ישאל עליו לא יהא יהודי אין להתיר משום שאין מתירין נדר שיש בו נדנוד עבירה, אבל אם אמר אם אעשה דבר פלוני לא אהיה יהודי, או אפילו אמר בפירוש אם לא אעשה דבר פלוני יכפור בהש"י, אין זו לא שבועה ולא כינוי ולא יד הואיל ואינו מוציא שום רמז שבועה או נדר מפיו. וכך מבואר בפסקי מהרי"א ס"קנב וכן בדר"מ ... ע"ש. וכן הוא בהשמים החדשים י"ד ס"מא ע"ש. וכן הוא בנד"ד ש"אינו מוציא שום רמז שבועה או נדר מפיו". ואין כאן שבועה או נדר (ורק לגבי מצוה אם הוא לא אמר "אני נודר" או "אני נשבע" עדיין יש נדר כמבואר במרן ריג ב לגבי "אשנה פרק זה". וכן לגבי צדקה בס"רג. ד. כשהוא פוסק צדקה יש לו לומר בלי נדר, שזה מצוה, משא"כ בנד"ד שאין מצוה שאם הוא לא אמר "אני נשבע" או "אני נודר" וכדומה, אין כאן נדר או שבועה כלל).

ב) ואף את"ל שיש לצרף שתי אמירות אלו, עדיין יש לדון בזה. ובתחילה י"ל שאין בזה לשון נדר מן התורה. כתב הרמב"ם בהל' נדרים פ"א הל"א, שיש שני מיני נדר מן התורה, אחד הוא "שיאסור על עצמו דברים המותרים לו כגון שיאמר "פירות מדינה פלונית אסורין עלי..." בכל לשון שיאסור הרי זה נאסר בהן... ועל זה נאמר בתורה לאסור אסר על נפשו, שיאסור על עצמו דברים המותרים... וחלק זה שאני קורא אותו מנדרי איסור". ומין השני הוא, "שחייב עצמו בקרבן שאינו חייב בו, כגון שיאמר הרי עלי להביא עולה... והאומר הרי עלי הוא הנקרא נדר... וחלק

ועשאו. אם עבר על הנדר או לא. תשובה: כבר נשאל הרמב"ם ז"ל על דבר זה, וזה לשון השאלה שהעתקתיה מלשון ערב: שאלו אותו על אדם שאמר "נדר שלא אוכל" או "שלא אשתה" וכיוצא בזה, אם יתחייב בדבר זה כמו נשבע או לא. והשיב זה לא יתחייב בדבר זה כלל, לפי שלא אסר על עצמו בלשון איסור ולא נדר בדבר הנדר, ר"ל שיאמר הרי זה קרבן או חרם וכיוצא בזה, והכתוב אומר איש כי ידור נדר לאסור אסר שיהיה הנדר בשיאסור, אבל לשון נדר בלבד אינו דבר. אבל אם היה הנדר עם הארץ פותחין לו פתח ממקום אחר כדי שלא יקלו בנדרים, וכת' משה ע"כ. ע"כ תשובת מהר"ם אלאשקר ז"ל. משמע מזה שאין כאן נדר כלל אפילו מדרבנן, שאלו יש נדר מדרבנן אף באיש שאינו ע"ה צריך לשאול על נדרו, ולכן צ"ל שאין כאן נדר כלל, וזה מ"ש הרמב"ם "לא יתחייב בדבר זה כלל", דהיינו אף מדרבנן. וכן מ"ש "אבל לשון נדר בלבד אינו דבר", דהיינו אפילו מדרבנן אין כאן דבר. וכן נראה דעת מהר"ם אלאשקר, שאל"כ הו"ל לפרש לשואל שאף איש שאינו ע"ה צריך לשאול על נדרו מדרבנן. ולכן אף בנדר"ד כשהוא אומר "עם נדר", זה כמו מי שאומר "נדר שלא ידבר", ואין כאן נדר כלל.

וגם מוכח מזה שדעת הרמב"ם הוא כמו שפירש הב"י שנדר בלשון שבועה אינו כלום. וכן ראיתי בש"ך בס"ר ס"ק ט שכתב לגבי דעת הרא"ש הנ"ל, "ועיין בתשובת ר"מ אלשקר ס"עא (צ"ל עח) כתב כיוצא בזה בשם תשובת הרמב"ם". הרי הוא הבין שטעם תשובת הרמב"ם הנ"ל, הוא מפני שהרמב"ם סבר כדעת הרא"ש. והחקרי לב הנ"ל לא הרגיש בתשובה זו של הרמב"ם. ולפי זה מצינו ששני עמודי הוראה, הרמב"ם והרא"ש סברו דמדינא נדר בלשון שבועה אינו כלום. ולכן שפיר הוא מה שפסק מרן בסתם כדעת הרמב"ם והרא"ש, וכיון דאנו קי"ל כמרן, כן נראה לדינא.

ולפי זה שפיר הוא מה שהביא החק"ל הנ"ל כמה פוסקים שסברו כמרן בזה, וז"ל "ראיתי לרבני האחרונים ג"כ שנחלקו בדבר אי בנדר בלשון שבועה אזלינן להקל או לא, דמהר"י טאוס ומהר"ם אלשיך ס"קג, וכן נראה רשד"ם חי"ד ס"עה, ומהר"י אדריי ס"קס, כתבו כיון דרובא מהפוסקים מתירים דיש להקל..." ע"ש.

ועוד ראיתי, והוא מ"ש בפני משה ח"א ס"ה, לגבי מי שאמר, "הרני נודר ללכת לארץ ישראל..." וז"ל בד"ה תשובה, "...דבנדר צריך שיאסור חפצא עליו משא"כ בנ"ד ולא אסר נמי עליו בשבועה, וא"כ מהיכ' תיתי אסור,

בנדרים. והרמב"ם (ריש פ"א) כתב האומר פירות פלוני אסורים עלי בכל לשון שיאסור עליו, הרי הם אסורין עליו אע"פ שאין שם שבועה כלל ולא הזכרת שם ולא כינוי, ועל זה נאמר לאסור על נפשו...". ופירש הב"י שם, "נראה מדברי רבינו שהוא סובר דלשון זה (של הרמב"ם) חולק עמ"ש הרא"ש דנדר שהוציאו בלשון שבועה כגון שאמר הריני נודר שאוכל לך, לאו כלום הוא מדינא... ולי נראה שאין בלשון זה הכרע, דאיכא למימר...". הרי הב"י חולק על הטור, וסבר שאף הרמב"ם הסכים למ"ש הרא"ש. ולכן מצינו שאף בנדר"ד י"ל שאם הוא אומר "עם נדר אני לא רוצה לדבר איתך לעולם", שאף זה "לשון שבועה הוא ולא לשון נדר", ולכן מדינא אין כאן נדר או שבועה כלל.

ואף שכתב הב"י שם "אבל הרמב"ן כתב דנדר שאמרו בלשון שבועה ושבועה בלשון נדר מהני, מיהו לא מעיקר נדר ועיקר שבועה אלא מדין ידות הוא דמהני", מ"מ בש"ע שם סע"ה. בסתם הוא כתב כדעת הרא"ש, ובי"א כדעת הרמב"ן. ולכן כיון דאנו קי"ל כסתם, הכי י"ל בנדר"ד שאין כאן נדר מדינא. ועוד יש לדייק בלשון מרן, שהוא כתב בי"א "יש מי שאומר", בלשון יחיד, דהיינו כדעת הרמב"ן, משמע שאף בש"ע הוא לא קיבל פירוש הטור בדעת הרמב"ם, שאם תאמר שהוא קיבל פירוש הטור הו"ל לכתוב בלשון רבים "ויש אומרים". הרי מצינו דבנדר"ד אין כאן נדר מדינא (ועיין בטור וב"י בס"רלט דאף דאין נדר בלשון שבועה, מ"מ יש שבועה בלשון נדר, וכן פסק מרן שם בסע"א והש"ך שם בס"ק יז).

אלא ראיתי בחקרי לב י"ד ס"לג, שהוא האריך בזה, הוא סבר כדעת הטור בדעת הרמב"ם, ודלא כמ"ש הב"י הנ"ל. וגם כתב "עכשיו שזכינו שנתגלו חידושי הראשונים, אדרכא אנו רואים דרוב הפוסקים סוברים דנדר בלשון שבועה נדר הוי, והם רש"י והרמב"ם והרמב"ן ז"ל, והפוסקים שנזכר בנתיבות משפט סר"ז ור"י והריטב"א והנמק"י והר"ן ורשב"ץ והמאירי, ובאיסור תורה מהיכי תיתי להקל. ולמה שאנו דנים דרוב הפוסקים ס"ל הכי, אין זה ספק איסור אלא ודאי איסור דרובא מד"ת, ואף אי ליכא רוב מידי ספק לא נפיק וספק תורה להחמיר, וכ"ש שכמה מגדולי האחרונים אעפ"י שלא ראו כת האוסרים כי אם קצת מהם, כתבו להחמיר, והם הרדב"ז בישנות ס"רעט, והריב"ל ח"א ס"לח, וח"ג ס"נב". ולפי זה נראה שיש להחמיר, ודלא כמרן בסתם.

אלא ראיתי שכתב בתשובת מהר"ם אלאשקר ס"עח, "שאלה: ... מה משפט האומר בנדר שלא אעשה כך וכך,

קפה", ואם חבירו מתעקש שיש לו לשותת הקפה, כמה פעמים מצינו האיש חוזר מדעתו והוא שותה הקפה. הרי שאין הלשון "אני לא רוצה" החלטי. ולכן אין לומר שזה בכלל נדר או שבועה, אלא רק שכך דעתו נוטה. ואף שהכועס הוסיף "לעולם", עדיין אין הלשון "אני לא רוצה" החלטי, שא"כ הו"ל לומר "אסור לי לדבר איתך לעולם" או "אין לי לדבר איתך לעולם". ואף אם מצטרפים ה"עם נדר" שהוא אמר אחר כך, "ל"אני לא רוצה", עדיין י"ל שהוא נודר באופן שאינו החלטי, וכאילו הוא אמר "אני נודר שאולי אני לא רוצה לדבר עמך לעולם". נראה שאין כאן נדר כלל כיון שהוא אינו החלטי, שהוא רק אמר "אולי", ולכן ה"ה י"ל שאם הוא אומר "אני לא רוצה", שהוא דומה ל"אולי", והוא אינו החלטי ולכן אף אם הוא אומר "עם נדר", עדיין אין כאן נדר.

וכן מצינו סברה כזו בדינים אחרים. כתב בקהלת יעקב, מענה לשון ח"ב בני אדם אות א ס"ה, "אי אפשרי בכריתות ריש פ' המביא, אמר ר"ל הנותן מתנה לחבירו ואמר הלא אי אפשרי בה, כל המחזיק בה קנה. וכתב רש"י ז"ל דלשון "אי אפשרי" הוי לשון הפקר. והיינו דוקא במטלטלין שהם בידו ואמר אי אפשרי בהם, אבל קרקע שאינו בידו לא הוי לשון אי אפשרי בו לשון הפקר, אלא רוצה לבטל המתנה ואינו יכול שכבר קבלה". הרי משמע כשאין החפץ בידו, לשון "איני רוצה" אינו לשון הפקר. וצ"ל הטעם הוא מפני שאין לשון זה החלטי.

וכן מצינו לגבי מחילה שכתב רבינו ירוחם בספר מישורים נ' טו. ח"ג. "וכתב רב סעדיה גאון ומחילה זו שאומר אני מוחל לך דבר זה, או נותן במתנה, אבל איני רוצה ליטול משלך אין זו מחילה" ע"ש. וכן הוא בתשובת הרא"ש כלל סג ע"ש. הרי אף מכאן שאין לשון "איני רוצה" לשון החלטי.

ולכן יש סברה לומר לגבי נדרים ושבועות, שאין לשון "איני רוצה" או "אני לא רוצה" לשון נדר ושבועה.

הרי מכל טעמים הנ"ל נראה דבנד"ד אין כאן נדר או שבועה.

ואסיים בברכת חג שמח

מחבר הספר ארחותיך למדני.

דאעיקרא דדינא אפשר דנדר אין כאן כמו שכבר עמדו על חקירה זו מהר"ם מפדואה ס"ע, והרב המופלא זקני ז"להה בתשו' השניות ס"מג, ומהרר"י מטראני בתשו' טי"ד ס"כח, ומה גם לדעת הר"ן שפי' ההיא דאשנה פרק זה נדר... דמיירי שאמר אשנה פרק זה בשבועה, וא"כ בנד"ד דלא נשבע היה נראה דאין כאן בית מיחוש. אך עיני הרואות דסוף סוף החמירו הרבנים הנז' בספריהם בנדון הלז מפני סברת הרא"ש שפירש בההיא דנדר גדול נדר כו' דהוי משום דכיון דלדבר מצוה נדר מתסר משום בפ"ך וצדקה, וע"כ החמירו בנ"ד ע"ש. וגם הוא כתב שם בד"ה איברא, בדף יג. "...וא"כ בנ"ד איכא תרי ס', ספק הוא מ"ש בתחילת דבריו דאפשר דאעיקרא דדינא אין בנד"ד שום נדר כיון דלא אסר חפצא עליו זולת לדעת הרא"ש דא"ל מדין בפ"ך זו צדקה, ואת"ל דהלכה כהרא"ש דילמא בנד"ד... א"כ הו"ל ס"ס... דבס"ס אזלינן לקולא אפילו בדאורייתא ואף במקום שבועה". ע"ש.

הרי מבואר מדבריו שרק כשיש אמירה למצוה יש חשש נדר, אבל כשאין כאן אמירה למצוה, אין כאן חשש נדר כלל, אפילו מדרבנן. והטעם לזה הוא מפני "דבנדר צריך שיאסור חפצא עליו". ולכן בנדון ידידיה הוא נדר בלשון שבועה. ולכן אף כשהוא אינו נודר לעשות דבר בקום עשה כגון לעלות לארץ ישראל, אלא הוא נודר שלא לעשות איזה דבר, מ"מ כיון שעדיין הוא אינו אוסר חפצא עליו, י"ל שאין כאן נדר כלל, וכדעת מהר"ם אלאשקר בשם הרמב"ם הנ"ל. וכן י"ל לדעת כל הפוסקים שהפ"מ הביא שם, שרק מפני חשש מצוה החמירו, משא"כ כשאין מצוה. הרי משמע דבנד"ד אין נדר כלל אפילו מדרבנן.

אלא כל זה מדינא, אבל כתב הרא"ש בזה"ז יש להחמיר, וגם בתשובת הרמב"ם הנ"ל כתב שיש להחמיר בעם הארץ. אלא נראה בנד"ד אין להחמיר כלל, כיון שכבר כתבתי שאין לצרף שתי אמירות של "אני לא רוצה לדבר איתך לעולם", עם האמירה של "עם נדר".

ד) ונראה שיש עוד טעם להתיר, והוא מפני הכועס אמר "אני לא רוצה לדבר..." ואין לשון זה החלטי, שהוא לא אמר "אסור לי לדבר..." או "אין לי לדבר..." וכדומה, אלא משמע מ"אני לא רוצה" שהוא כיון שכך דעתו נוטה אבל הוא אינו ברור ומוכרח שבכל אופן הוא אינו רוצה לדבר אם אותו איש. ולכן י"ל שלשון כזה אינו בכלל נדר או שבועה. לכן זה דומה למי שחבירו נותן לו כוס קפה לשתות, והאיש אומר לחבירו, "אני לא רוצה לשתות

סימן קנא.

כמ"ש מרן שם בסע"ד, וגם הוא לא אמר אותו פעמים בלי הפסק כמ"ש שם בסע"ה, ולכן ליכא בנד"ד שבועה.

וגם אין כאן נדר, כיון שהוא אינו אומר כלשון שאותו חפצא אסורה עליו. ועוד, שדיבור בכלל דבר שאין בו ממש, ולא חל נדר על זה אלא מדרבנן. וכן הוא בס"ריג א, "נדרים אין חלין על דבר שאין בו ממש, כיצד אמר קונם שאני מדבר עמך... אינו נדר, ומיהו מדרבנן צריך שאלה... אבל אם אמר קונם פי מדבר עמך... הוי נדר גמור מן התורה." ולכן בנד"ד שאין לשון של "פי", אין כאן נדר מן התורה, וגם כיון שהוא אינו אומר לשון נדר כגון "קונם" אין כאן נדר כלל.

אלא עדיין יש לדון לגבי מ"ש מרן שם בסע"ב, "האומר אשנה פרק זה, הוי כאילו נדר לתת צדקה." הרי אין כאן לשון נדר כלל, ועדיין יש חיוב, וכן פירש הש"ך בס"רג ס"ק ה, "מיהו אפילו בדבור בעלמא שאומר אשנה הוי עליה חיוב נדר." ע"ש. ולכן אולי י"ל שאף נד"ד דומה לזה ויש כאן נדר (ועיין בברכ"י בס"ריג א) הוא נדר גמור או לא.

וראיתי שיש מחלוקת אם דין "אשנה" הוא מטעם נדר או שבועה, וכן הוא ברא"ש בנדרים י. שכתב "האומר אשנה פרק זה נדר גדול נדר, וע"כ לאו נדר גמור הוא דאין נדר אלא מתפיס בדבר הנדור, אלא שיש מפרשים דנשבע לשנות פרק זה קאמר ואע"פ כן נקט נדר דקאי בנדרים." ע"ש. ובדף ח. הביא הרא"ש רק פירוש הראשון, והוסיף "אלא מחשבינן ליה כאילו נדר צדקה, דאמרינן בפ"ק דר"ה ו. בפ"ך זו צדקה." והר"ן שם הביא הפירוש שזה כשבועה. ועיין בריטב"א והנמק"י שם שהם הביאו מחלוקת זו. ועיין בגר"א בס"ריג א והבית מאיר.

ולפי זה מצינו, שאם "אשנה פרק זה" הוא כלשון נדר, אז אף שאין בו ממש אלא דיבור בעלמא כשהוא חוזר על הפרק עדיין יש חיוב. ואם אמרינן שהוא כשבועה, מצינו שאף כשאין כאן לשון של "אני נשבע", שעדיין יש חיוב לקיים דיבורו. ולכן לכאורה נראה בנד"ד שיש חיוב עליו לקיים קבלתו.

(ב) **אלא** ראיתי לר"ש מורפורגו ז"ל בשמש צדקה ח"א י"ד ס"ה שכתוב בשאלה, "ילמדנו רבינו הלכה למעשה הא דאמרי רבנן האומר אשנה פרק זה הוי נדר לדעת דמפרשי בדבורא בעלמא שאומר אשנה הוי עליה חיוב נדר,

שאלה: האם מי שאמר "אני מקבל על עצמי תענית דיבור", ורוצה לחזור בו צריך התרה או לא.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזוראי שליט"א.

(א) **כתב** כת"ר, "נשאלתי למעשה במי שאמר "אני מקבל ע"ע תענית דיבור", האם דינו כמקבל ע"ע תענית אכילה, לעניין שאינו יכול לחזור בו וכו'. ועל פניו אין שאלה, דלא מצינו "תענית דיבור". אולם חשבתי שאעפ"כ אולי כן חל הנדר והקבלה (עכ"פ מדרבנן), משום דלכאורה לא גרע מהמבואר בשו"ע בשו"ע יו"ד (סי' רי"ד סע"א) וז"ל שם "דברים המותרים, והיודעים בהם שהם מותרים נהגו בהן איסור, הוי כאילו קבלו עליהם בנדר ואסור להתירם להם, הלכך מי שרגיל להתענות תעניות שלפני ראש השנה, ושבין ראש השנה ליום כיפורים, ומי שרגיל שלא לאכול בשר ושלא לשנות יין מר"ח אב או מ"ז בתמוז, ורוצה לחזור בו מחמת שאינו בריא, צריך ג' שיתירו לו, אם בשעה שהתחיל לנהוג היה דעתו לנהוג כן לעולם, ונהג כן אפילו פעם אחת, צריך התרה, ויפתח בחרטה שמתחרט שנהג כן לשם נדר. לפיכך הרוצה לנהוג בקצת דברים המותרים, לסייג ופרישות, יאמר בתחלת הנהגתו שאינו מקבל עליו כן בנדר, וגם יאמר שאין בדעתו לנהוג כן אלא בפעם ההוא או בפעמים שירצה, ולא לעולם" וכו' עכ"ל.

ונראה דממה שכתב כאן מרן בשו"ע "לפיכך הרוצה לנהוג בקצת דברים המותרים, לסייג ופרישות" ומבואר שתעניות ומניעת בשר ויין לצער החורבן הם דברים שודאי נכללים בכלל "פרישות". ואולי לפי"ז כמו"כ צער ומניעת דיבור, שפיר גם הוי בכלל "פרישות". ואולי גם צד סרך איסור יש בזה, כגון כשרוצה להתענות בדיבור מחמת שלא יבוא לידי דיבורים אסורים כלשון הרע ורכילות ודברי נבלה וכדו', ולכן אני נבוכ בזה לעניין דינא. ע"כ דברי כת"ר.

ולענ"ד נראה דמדינא הוא א"צ התרה ומותר לחזור בו. ובתחילה י"ל שאין כאן לשון שבועה, שכתב מרן בס"רלז א, "האומר אני נשבע שאעשה דבר פלוני או שלא אעשנו, הרי זה שבועה אע"פ שלא הזכיר לא שם ולא כינוי." הרי רק אם הוא אמר "אני נשבע" יש שבועה משא"כ אם הוא אומר "קבלתי". וגם הוא לא אמר כלשון "מבטא שאעשה"

משום דעבר על קבלתו... ע"ש. (ועיין בערה"ש ס"תקסב אות ה) הרי נראה מזה שקבלת תענית הוא כמו קבלת "אשנה פרק זה", וזה מ"ש הנמק"י "קבלת תענית שקיבל עליו לעשות מצוה". ולכן יש להקשות על השמש צדקה הנ"ל, הלא קבלת תענית הוא בשב ואל תעשה, ועדיין זה דומה ל"אשנה לפרק זה".

ונראה לתרץ, דשאני דין קבלת תענית. כתב הרמב"ם בהל' נדרים פ"א הל"ב לגבי מיני נדרים, "והחלק השני הוא שיחייב עצמו בקרבן שאינו חייב בו. כגון שיאמר הרי עלי להביא עולה. או הרי עלי להביא שלמים או מנחה. הרי בהמה זו עולה או שלמים. והאומר [הרי] עלי הוא הנקרא נדר. והאומר הרי זו הוא הנקרא נדבה. והנדבה והנדר ממין אחד הוא אלא שהנדרים חייבין באחריותן ונדבות אין חייבין באחריותן. ועל זה נאמר בתורה ונדרך אשר תדור ונדבותיך וגו'. וחלק זה הוא שאני קורא אותו נדרי הקדש".

וגם מצינו שצדקה בכלל זה, כמ"ש הרמב"ם בהל' מתנות עניים פ"ח הל"א, וז"ל "הצדקה הרי היא בכלל הנדרים. לפיכך האומר הרי עלי סלע לצדקה. או הרי סלע זו צדקה חייב ליתנה לעניים מיד ואם איחר עבר בכל תאחר".

וגם מצינו שתענית בכלל זה, כמ"ש הט"ז בס"תקסב. ס"ק ח, וז"ל "דכאן בתענית הוא נחשב ממש כקדשים, דהא תענית במקום קרבן שהוא מקריב גופו לשמים, עדיף מצדקה שהוא לצורך בריות. וראיה לזה מדברי הרא"ש פ"ק דתענית שהביא שם דברי הראב"ד שכתב וקבלת תענית אינו אלא לצדקה כאלו מתנדב מחלבו ודמו לגבוהה...". וזה כמ"ש בברכות יז. "רב ששת כי הוה יתיב בתעניתא בתר דמצלי אמר הכי רבון העולמים גלוי לפניך בזמן שבית המקדש קיים אדם חוטא ומקריב קרבן ואין מקריבין ממנו אלא חלבו ודמו ומתכפר לו ועכשיו ישבתי בתענית ונתמעט חלבי ודמי יהי רצון מלפניך שיהא חלבי ודמי שנתמעט כאילו הקרבתי לפניך על גבי המזבח ותרצני". ועיין תורה לשמה ס"מג שהביא כן בשם הזוהר. וכן הוא בכה"ח אות ל בשם הלבוש, שמטעם זה צריך לקבל תענית מבעוד יום, כמו שצריך להקדיש קרבן קודם שיקריבו ע"ש.

ולפי זה י"ל דשאני קבלת תענית שהיא כמו קבלת קרבן, והוא הביא דמו וחלבו במקום קרבן. ולכן זה כקום עשה, וזה בכלל "אשנה פרק בזה", וכמו נדר. אולם בתענית

כדכתב הש"ך ס"רג ס"ק ה, אי הוי דוקא בקום עשה כההיא דאשנה וכההיא דצדקה, או דלמא בשב ואל תעשה נמי כגון שאמר שלא לצחוק בקוביא וכדומה...". וכתוב בתשובה, "ובקום עשה לקיים איזו מצוה, הסברה נותנת דבאמירה בעלמא סגי, ואפילו לא הזכיר שבועה הרי נדר גמור, וכל היוצא מפיו יעשה הואיל וגמר בלבו לעשות דבר מצוה... אמנם בשב ואל תעשה אמת הדבר דהיכא דרגיל דמשתלי ועבר על אחת ממצות ל"ת שרי למנדר ולאשתבועי להחמיר על עצמו... מ"מ אם לא נדר או נשבע אלא שאמר שלא לעשות דבר פלוני, מנא לן דבאמירה בעלמא כפי' הוי כאילו נדר שיצטרך להתרה...". ולפי זה בנדר"ד שהוא קיבל על עצמו שלא לדבר, הוא בשב ואל תעשה, ולא שייך לדמות את זה לדין "אשנה פרק זה", ואין צריך התרה.

ואף דמצינו שמי שנהג איזו פרישות שהוא כנדר וצריך להתיר נדרו כמ"ש מרן בס"ריד (וכמו שהעיר כת"ר) אין זה דומה לנדר"ד, שגם כתב בשמש צדקה שם, "דגרע טפי האומר שלא לעשות איזה דבר כדי לזרז עצמו ליכנס בגדר פרישות והטהרה, ממי שנהג ועשה כן בלא אמירה שצריך התרה ע"י פתח או חרטת, דהתם סוף סוף הנהיג עצמו בדבר ושנה ופי', אמנם כל שאמר שלא לעשות איזה דבר ותו לא נדר אין כאן התרה, ומנא אמינא לה מההיא שהביא מהרא"י בפסקיו ס"קצא...". ע"ש כל דבריו. ולכן ה"ה בנדר"ד י"ל דלא בעינן התרה והוא יכול לחזור מקבלתו.

ג) אלא עדיין יש לדון בזה לפי מה דמצינו בקבלת תענית, שכתב מרן בא"ח ס"תקסב ו, "אומר... קודם שיעקור רגליו, הריני בתענית יחיד מחר...". הרי אף שכאן הוא פירש מאכילה ושתיה, והוא בשב ואל תעשה, ועדיין אין לו לבטל התענית והוא צריך התרה אם הוא רוצה לחזור (עיין כה"ח ס"תקסח אות א ואות מז) ע"ש. ולכן ה"ה בנדר"ד י"ל שהוא צריך התרה.

ויש לחקור בגדר קבלה זו. כתב הרמב"ן בהל' נדרים ספ"ט "דהאי נדר דהכא לאו נדר ממש הוא דאפקיה בלשון הרי עלי, אלא קבלת תענית בעלמא הוא, וקבלת תענית לא חמירא כנדרים ממש לעקור יו"ט". וכתב הנמק"י שם "...דהכא הוא ממש נדר דאיסור חפצא דאמר קונם עלי כל מאכל וכו', והתם לאו נדר ממש אלא קבלת תענית שקיבל עליו לעשות מצוה, שאין בקבלתו איסור חפצא ולא חמירא כנדרים ממש, ולפיכך אמרו לזה אדם תעניתו ופורע... אלא דקבלת תענית אינו נדר, ולפיכך אינו אלא מדרבנן

כדכתב הר"ן לקמ"י בד"ה האומר לאשתו כו', אבל כיון דקתני לבסוף מותר לחלק ביניהם, תו לא אצטריך למיתני ברישא ואלו מותרין. ומתריך אידי דתנא בפ"ק נדרים אסורין כו'.

המפרש (רש"י) כתב בד"ה 'ואלו מותרין' "דלא חשיבי נדר".

והסתפקתי מה בא לומר? שהרי סוף סוף קושית השלמי נדרים גם קשה לשיטתו, וא"כ יתכן שבא לתרצה בלשון זו? דהיינו שכוונתו לומר בלשונות אלו אין כלל נדר ואין צורך כלל בפתח ואף לא מדרבנן, אך זה קשה שהרי כמו שכותב השלמי נדרים, מספיק הסיפא. ואם כן כיצד יישב את הלשון המיותר של מותר? ולא משמע שסובר כר"ן שכן כותב לכא' הסבר ל'אלו מותרין' וצ"ע. ע"כ דברי כת"ר.

ונראה שסבר רש"י שה"ואלו מותרין" בתחילת המשנה שייך לרישא וגם לסיפא, דהיינו "דלא חשיבי נדר" כשהוא אומר, "חולין שאוכל לך, כבשר חזיר, כעבודת כוכבים, כעורות לבובין, כנבילות וטריפות, כשקצים ורמשים, כחלת אהרן וכתרומתו", וגם "דלא חשיבי נדר" בסיפא כשהוא אומר, "האומר לאשתו הרי את עלי כאימא". אלא כל זה לדינא, אבל למעשה עדיין יש חילוק בין הרישא והסיפא, שהרישא "מותר" לגמרי, והסיפא החמירו לעם הארץ (לשיטת רבא בגמרא שם) ולכן "פותחין לו פתח ממקום אחר". הרי מצינו שלדעת רש"י בעינן "ואלו מותרין" כדי לומר דמדינא כל הדברים הנזכרים במשנה "לא חשיבי נדר". ובעינן "מותר", כדי לומר שאף למעשה אמירות אלו מותרות. ואם לא כתוב "ואלו מותרין" בתחילת המשנה, שוב אין ללמוד שאף הסיפא מותר מצד הדין, ומביא לידי טעות לחשוב שמא יש טעם אחר שמצד הדין יש איסור "באומר לאשתו הרי את עלי כאימא", אף שכתוב בסוף "שלא יקל ראשו לכך". ולדעת רבא אם לא כתוב בתחילה "ואלו מותרין", אז אולי יש לפרש הסיפא "שלא יקל ראשו לכך", שיש בזה איסור דרבנן. ולדעת אב"י אולי יש לפרש שיש בזה איסור תורה והתנא דורש טעמא דקרא "שלא יקל ראשו לכך". אלא כיון שכתוב בתחילה "ואלו מותרין", ופירש"י "דלא חשיבי נדר", וזה שייך אף לסיפא, ממילא מובן שלדעת רבא שאין כאן איסור דרבנן בסיפא, ולדעת אב"י אין כאן איסור תורה.

עוד כתב כת"ר:

דיבור ליכא קרבן מגופו כלל, ולא דומה לנדר לקרבן, וזה כמ"ש בשמירת הלשון שער ב פ"ב בהג"ה "טוב יותר שיקבל עליו התענית מן הדבור ממה שיקבל עליו מן האכילה, כי ממנו לא יהיה לו נזק לא בגופו ולא בנשמתו ולא יחלש ע"י התענית הזו." הרי שאין שום חסרון בגופו, ואינו דומה כלל לתענית ממש שהוא מקריב דמו וחלבו. ולכן כיון שבתענית דיבור הוא בשב ואל תעשה לבד, אין זה דומה ל"אשנה", ואין צריך התרה לקבלתו וכמו שנראה מהשמש צדקה הנ"ל שכל שבשב ואל תעשה א"צ התרה. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר אורחותיך למדני

סימן קנב.

שאלה: האם יש לבאר דעת רש"י בנדרים יג: במשנה "ואלו מותרין...". וגם מ"ש בנדרים יח: לגבי המקדש בהמתו וחיותו, אם הוא "או" או "ויו".

תשובה:

לכבוד הרה"ג מאור צוברי שליט"א

כתב כת"ר:

כתוב במשנה (נדרים יג:)

"ואלו מותרין: חולין שאוכל לך, כבשר חזיר, כעבודת כוכבים, כעורות לבובין, כנבילות וטריפות, כשקצים ורמשים, כחלת אהרן וכתרומתו – מותר. האומר לאשתו הרי את עלי כאימא – פותחין לו פתח ממקום אחר, שלא יקל ראשו לכך".

הר"ן בד"ה 'ואלו מותרין' כותב "אידי דתנא בפרק קמא נדרים אסורין פתח הכא באלו מותרין".

וביאר את דברי הר"ן השלמי נדרים:

"כוונתו דלכאורה ואלו מותרין דפתח הכא מיותר, כיון דקתני לבסוף מותר הי' די לו לומר האומר חולין שאוכל לך כו' מותר. בשלמא מותר דסיפא איצטריך ליה למימר אף על גב דפתח בואלו מותרין משום לחלק בין הנך דקתני ברישא דאינן צריכין שאלה ופתח, להך דהאומר לאשתו הרי את כאימא דצריך שאלה ופתח ממקום אחר,

"דתניא (נדרים יח:): המקדיש חייתו ובהמתו – הקדיש את הכוי, ר' אליעזר אומר: לא הקדיש את הכוי".

וביאר הר"ן:

"המקדיש חייתו ובהמתו – חייתו או בהמתו. לא הקדיש את הכוי – דהוי ספק חיה ספק בהמה ואי הקדיש את בהמתו אמרינן דלמא כוי חיה ואי הקדיש חייתו אמרינן דלמא בהמה הוא".

לפי הבנת הר"ן מדובר, שהקדיש או את החיה או את הבהמה, שאם הקדיש בהמה אמרינן שמא כוי [שהרי ספק חיה ספק בהמה] מין חיה הוא, וכן הפוך.

הרא"ש מבאר בדרך שונה:

"המקדיש חיתו ובהמתו. פי' כל חיתו ובהמתו: ר"א אומר לא הקדיש את הכוי. שלא היה דעתו אלא על ודאי בהמה". דהיינו שלפי הבנתו, לא מדובר שהקדיש אחד מהם אלא הקדיש את כל החיה והבהמה שיש לו, ואז אמרינן שהיתה דעתו רק על ודאי בהמה ולא על כוי שזה ספק. בפשטות נחלקו במילה 'ובהמתו' האם זה 'ור' החיבור או 'ור' ה'או'. בד"כ בש"ס זה 'ור' ה'או', וצריך להבין מה הכריח את הרא"ש לפרש הכא שזה 'ור' החיבור?

ובתחילה י"ל שהר"ן אזיל כשיטת הרמב"ם בפירוש המשניות בבכורים פ"ב יא, וכן דעת הריב"א בתוספות בנדרים שם. אולם הרא"ש אזיל כשיטת רש"י בנדרים ושיטת הר"י בתוס' שם, וכן דעת הר"ש בבכורים הנ"ל.

וכדי להבין טעם מחלוקתם, עיין במשנה ראשונה בבכורים שם, שכבר פירש את זה.

ואסיים בברכת שלום

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קנג.

שאלה: האם מותר לכתחילה לסמוך על המודעה בהתרת נדרים בערב ר"ה כדי להתיר נדר או אם עדיין צריך התרת חכם.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **מרדכי אלתר** שליט"א.

(א) **כתב** הרמ"א ב"ד ס"ריא א, "והא דאמרינן כל נדרי בליל יום כיפורים הוי כאילו התנו בהדיא, ומ"מ לא סמכינן על זה להתיר בלא שאלה לחכם כי אם לצורך גדול".

וכתב כת"ר, "בענין מודעה שעושים בערב ר"ה לענין נדרים, שהנה אע"פ שבש"ע מבואר שי"א שאין לסמוך על כך, וכתב הרמ"א רק בשעת הדחק יש לסמוך, מ"מ כתבו פוסקי זמנינו, ובספר כל נדרי קיבץ מהרבה מגדולי הדור הקודם, והדור הזה שבנדרים שאינם מפורשים וכגון שאומר רק שיעשה דבר מה אבל לא הוציא בלשון נדר, וכן בענין מנהגים של מצוה כגון דא יש לסמוך על המודעה כיון שכל מה שאומר על דעת הראשונה אומר ועושה, ולכך לא דמי למי שנודר מפורש שכאן השאלה האם המודעה מבטלת, משא"כ כאשר לא נדר בפירוש בפשטות מתפרש כפי דעתו הראשונה כאשר באמת הבין והפנים ענין המודעה ולא קרא זאת כקורא בעלמא בלא הבנה. והנה דבר זה סברא מאד מסתברת היא, אמנם מ"מ כבר העיר הרש"ז אויערבאך על סברא זו שאמרה מדנפשיה, שסו"ס בש"ע לא מצינו שחיטבו סברה זו בכל מיני מקומות שמזכיר מנהגים. ומה דעת כת"ר בנידון, והאם אפשר לומר שבאמת השו"ע דרכו בכך שלא יזכיר במקומות שמזכיר כל מיני מנהגים שאם באמת עשה מודעה אי"צ כעת להתיר נדרו, כיון שנוקט את עיקר הדין ולא מדבר מעצות המתחדשות. ע"כ דברי כת"ר.

וראיתי שכתב הגרש"ז ז"ל במנחת שלמה קמ"א כרך ב בסוף ס"צא, "נלענ"ד דלענין זה דאמרינן שם (נדרים ח.) האומר אשכים ואשנה פרק זה, נדר גדול נדר לאלקי ישראל, וה"ה במי שאומר לעשות חסד עם חבירו ושאר מצוות, דאפילו לא אמר ממש כלשון נדר והתחייבות אפי"ה דינו כנדר, שפיר מהני תנאי אף לכתחילה, שהרי התוספות שם פירשו דהא דהו"ל כנדר הוא מטעם יד שבועה, וכוונתם דאם אין זה לדבר מצוה לא תלינן שנתכוון לקבלה, משא"כ בדבר מצוה תלינן שכוונתו לקבלה גמורה ומהני יד, וכיון שכן נראה דלענין זה שפיר מהני תנאי שמגלה דעתו מקודם שאין דעתו לקבלה, ואין זה מדין טעות והתרת נדרים כלל, ובזה מודו כו"ע דאין צריכים שיזכור בתוך כדי דיבור. ועוד כתב שם, "מסתבר דאדרבה כיון שהוא עצמו אין כוונתו כלל לנדר או לשבועה, ורק התורה עשאתו כנדר, שפיר מהני מה שגילה דעתו מקודם והתנה בפירוש שאינו רוצה כלל שיהיה נדר,

ולפי זה יש לחקור לגבי אשנה פרק זה בנדרים ח. אף שיש שסברו שהוא כנדר, וכן נראה מלשון מרן בש"ע. מ"מ לדעת הר"ן והרא"ש בשם יש מפרשים הוא שבועה, וכמ"ש הגר"א בס"ריג אות ז ע"ש. וכן נראה מהתוספות שכתבו שהוא יד לשבועה. ולפי זה נראה שלפי שיטת הגאונים והסמ"ג הנ"ל, דלא מועיל תנאי כדי להתיר מי שאומר אשנה פרק זה. ובשלמא שיש חולקים על הגאונים והסמ"ג, וכתב הב"י בריש ס"רלט לגבי תנאי, "ורבינו תופס עיקר דברי האומר דנרדים ושבועות שווים הם". מ"מ מצינו שהמהרי"ו חושש לדעת הגאונים, וכיון שהרמ"א פסק כהמהרי"ו שאין לסמוך על כל נדרי להתיר נדר אלא כשיש צורך גדול, ממילא שאף הוא סבר שק"ו שאין לסמוך על כל נדרי כדי להתיר שבועה, וכנראה מהמהרי"ו הנ"ל. ולכן שפיר הוא מה שהרמ"א לא כתב לגבי אשנה פרק זה שיש לסמוך לכתחילה על כל נדרי כדי להתיר למי שאמר כן. ואין לומר בפשיטות דמועיל תנאי של כל נדרי.

ג) וכן יש לדון לגבי קבלת מנהג פרישות. כתב מרן בס"ריד א, "לפיכך הרוצה לנהוג בקצת דברים המותרים לסייג ופרישות יאמר בתחלת הנהגתו שאינו מקבל עליו כן בנדר, וגם יאמר שאין בדעתו לנהוג כן אלא בפעם ההוא או פעמים שירצה ולא לעולם." ויש לחקור, שאם כבר הוא אומר שהוא אינו מקבל עליו כן בנדר, למה לו להוסיף שאין דעתו לנהוג כן לעולם?

וי"ל שלפעמים במנהג פרישות יש מעשה, דהיינו כגון אם הוא פורש מיינ כשאחר נותן לו יין, והוא לוקח היין בידו כדי לסלק אותו ממנו. הרי במה שהוא לקח היין בידו כדי לסלק אותו ממנו יש קום עשה. ולפי זה יש לדון במ"ש בקידושין נט. "וקאתי דיבור ומבטל דיבור... ולא אתי דיבור ומבטל מעשה". ולפי זה נראה דבשלמא דתנאי דכל נדרי מועיל לבטל הנדר, דאתי דיבורו בתנאי כדי לבטל מה שהוא אומר בפיו בשעת נדר. אולם במנהג פרישות שאין בו דיבור אלא מעשה שהוא מפריש האיסור ממנו, אין לומר דאתי תנאי בכל נדרי כדי לבטלו, דלא אתי דיבור לבטל מעשה. ולכן נראה שאם הוא אינו רוצה לנהוג באיזה מנהג פרישות, הוא צריך לפרש בשעת מעשה שהוא אינו לעולם, וזה מועיל לפרש מעשיו כיון שהוא אומר בפירוש כוונתו על מה שהוא עושה, ולכן ממילא שהוא אינו בכלל מנהג, אבל אין תנאי סתם שאין נדרי נדרים, שאינו מיוחד למנהג זה, מועיל לבטל מעשיו. ולפי

דמהיכי תיתי נימא אף בכגון דא הרי זה נעשה נדר גם נגד תנאי מפורש שהתנה בריש שתא דאינו רוצה שיהא נדר.

ולענ"ד נכון להעיר, איך לא כתבו הרמ"א והט"ז והש"ך ושאר גדולי אחרונים, שלפעמים יש לסמוך על המודעה בערב ר"ה כדי להתיר נדר לכתחילה.

ב) ובתחילה יש לחקור במקור להרמ"א הנ"ל, והוא מתשובת מהרי"ו ס"ב וז"ל שם, "...ומטעם כל נדרי, לא חזינן מרבנן קשישי שסמכו על זה להתיר נדרים ושבועות בלא התרת חכם, ושמא טעמייהו דלא סמכינן עליה' אלא בדיעבד היכא דאיכא צורך גדול בדבר, אבל לא לכתחילה. ובשבועה דנקיטת חפץ לא אתבריר לי דמועיל כל נדרי. ועייין במיימוני פ"ב בהלכות נדרים משמע מתוך לשונו דתנאי דכל נדרי אינו מועיל רק אנדרים ולא אשבועות, דכתב וז"ל מי שהתנה קודם שידור ואומר כל נדר שאדור מכאן עד עשר שנים הרי חוזר בהם וכו', עד מי שהקדים התנאי לשנה או לעשר כו' עד ויש מן הגאונים שאמרו שאין כל הדברים האלו נוהגים אלא בנדרים בלבד ולא בשבועות כו', מדנקט הרמב"ם לישנא אין כל הדברים האלו, משמע דקאי נמי ארישא מי שהתנה קודם שידור." הרי משמע לדעתו שיש ספק אם מועיל כל נדרי בשבועה דנקיטת חפץ, ועוד נראה שלפי מה שהביא הרמב"ם בשם הגאונים אף בכל שבועה לא מועיל כל נדרי. ונראה שהמהרי"ו חושש לדעת הגאונים בזה.

וזה כמו דמצינו בירושלמי נדרים פ"ג הל"א, "תניי בנדרים ואין תניי בשבועות". ואף שפירשו התוספות בנדרים כג: ד"ה ואת, "והא דאמר תנאי בנדרים ואין תנאי בשבועות, לאו לענין בטול ראש השנה מיירי, אלא היינו כשמחשב בלבו שהוא נודר על דבר שמותר כגון הנודר בחרמא ואמר לא נדרתי אלא בחרמו של ים (עייין נדרים כ.), והא מילתא ליתא בשבועות, אבל גבי ביטול ר"ה שוין הן." מ"מ נראה שהגאונים הנ"ל לא סברו כן, אלא הם פירשו הירושלמי כפשוטו דלא מועיל תנאי בשבועה. וכן הוא בשירי קרבן בירושלמי שם, שכתב להקשות על התוספות, וז"ל "וקשה א"כ לא שייך הך מלתא הכא, ולעיל אמתני' דהנודר בחרמו של ים ה"ל לאתויי... וי"ל דהא דאין תנאי בשבועות מדרבנן הוא שלא יקל בשבועות, אבל בסוגיין משמע דמדאורייתא קאמר מדמייתי קרא כי את אשר ישנו פה. והסמ"ג כתב דבירושלמי מפורש שאין תנאי בשבועות, והביאו הב"י ס"רלט ע"ש כל דבריו.

ותשובות והנהגות ח"ד סי' ר"ז ועוד רבים מאד (וכמבואר בספר כל נדרי דף תשנ"ו), שאפשר לסמוך על ההתרה, וכדעת הגרש"ז אוירבך הנ"ל במנחת שלמה סי' צ"א ס"ק כ" עכ"ל. וי"ל בזה הבוחר יבחר.

סימן קנד.

שאלה: האם יש מצוות תלמוד תורה בלימוד דיני דרבנן.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזוראי שליט"א.

א) **הגמרא** בנדרים לז. אומרת שאסור ליטול שכר בשביל ללמד מדרש והלכות, ולומדת דין זה מדכתיב "ואותי צוה ה' בעת ההיא ללמד אתכם, וכתוב ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים כאשר צוני ה'". מה אני כחנם אף אתם נמי כחנם. ומבואר בגמרא שם שהאיסור לקבל שכר כשמלמד הוא רק על מה שלימד משה רבינו את עם ישראל. ולכן מצינו שלדעת רבי יוחנן שפסוק טעמים לאו דאורייתא, מותר המלמד לקבל שכר כשהוא מלמד פסוק טעמים לאחרים, אבל לדעת רב פסוק טעמים הוא מן התורה, אבל אף הוא מודה שדבר שהוא רק מדרבנן מותר ליטול שכר. ועל פי זה כתב הרמ"א בי"ד ס"רמו ה', "וכל חידושי סופרים, דהיינו מה שנתקן מדרבנן, מותר ליטול שכר ללמדו."

וכתב הרה"ג ר"א שטיינמן שליט"א באילת השחר, בנדרים שם, "שכר פסוק טעמים. והיינו משום דזה לא מה"ת, ומאן דפליג וס"ל דזה מן התורה צ"ל דזה נכלל בכלל מצוה דלימוד התורה, וכמ"ש הר"ן לקמן ע"ב דהם בכלל חוקים ומשפטים... יש לעיין אי פסוק טעמים דרבנן כללו את זה רבנן במצות לימוד התורה, או דרבנן לא יכולים לומר דזה תורה והוי רק מצוה אך לא תורה, ומ"מ נראה דללמוד דיני תקנ"ח או גזירותם הוי ממש לימוד התורה אפילו מן התורה, דהתם הא זה דין, אבל פסוק טעמים אם אינו מה"ת לא יהיה עי"ז דין לימוד תורה וצ"ע. והראוני בשו"ע יו"ד ס"רמו, דפסק הרמ"א דכל חידושי סופרים דהיינו מה שנתקן מדרבנן מותר ליטול שכר ללמדו, וקשה לומר דאם לומדים מסכת עירובין אינו מקיים מצוה דאורייתא, אלא התם הכונה ללמוד איך עושים עירוב ולא ללמדו הלכות עירוב וצ"ע ע"ש.

זה שפיר הוא מה שהרמ"א לא הביא בס"ריד. שיש לסמוך על כל נדרי לכתחילה כדי לבטל קבלתו. ויש לדון מזה למקומות אחרים.

ד) **ועוד י"ל** בדרך כלל בענין זה. והוא שכתוב בנדרים כג: "רב הונא בר חנינא סבר למידרשיה בפירקא, אמר ליה רבא תנא קא מסתים לה סתומי כדי שלא ינהגו קלות ראש." ופירש"י "כדי שלא ילמדו ממנה שלא ינהגו קלות ראש בנדרים." וכתבו התוספות, "וא"ת לפי מה דפרישית לעיל דכל נדרי דביטול נדרים הוא, היאך אמרינן בבהכ"נ בכנופיא בפני כל, והאמר הכא דלא דרשינן בפירקא. וי"ל דהכא היינו דוקא משום עמי הארץ דאתו לפירקא, ועוד כשהיו דורשין ללועזות בלעז ואתי לזלזולי בנדרים ולכן קאמר דלא דרשינן ליה בפירקא בפירוש, אבל כל נדרי שהוא כתרוממו אין כל העם מבינים וגם אין לומר להם מותרין אתם." ע"ש. אלא כתב הר"ן שם לגבי אמירת כל נדרי כדי לבטל הנדרים לשנה הבאה, "ואין ראוי לומר כן כדי שלא יקלו ראשם בנדרים דהא תנא מסתם לה סתומי." ולפי זה י"ל שמטעמים אלו כתב המהרי"ו הנ"ל, "ומטעם כל נדרי, לא חזינון מרבנן קשישי שסמכו על זה להתיר נדרים ושבועות בלא התרת חכם, ושמא טעמיהו דלא סמכינן עליה אלא בדיעבד היכא דאיכא צורך גדול בדבר." וי"ל שסבר מהרי"ו שלא שייך הטעמים של התוספות בזמנו, כיון שבזמנו וגם בזמנינו אף לגבי כל נדרי י"ל "עמי הארץ אתו לכל נדרי", וגם י"ל שכמה בני אדם מבינים הלשון של כל נדרי, ולכן סברו המהרי"ו ורבני קשישי שאין לסמוך על כל נדרי לכתחילה.

ולכן אף בנדר"ד י"ל הכי, שאף אם מצד הדין יש לפעמים לסמוך על המודעה, וכמבואר בדברי כת"ר הנ"ל, מ"מ עדיין אין לעשות כן לכתחילה כדי "שלא ינהגו קלות ראש" כמבואר בגמ' נדרים הנ"ל. ולכן שפיר הוא מה שהרמ"א וגדולי האחרונים לא הביאו שלפעמים יש לסמוך על המודעה לכתחילה. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בהוקרה רבה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב לי הרה"ג דביר אזוראי שליט"א בענין זה, וז"ל "כדעת כת"ר כתב לי בזמנו הגר"מ אליהו זצ"ל (והמכתב עודנו תחת ידי). אולם דעת החזו"א הסטייפלר ובנו הגר"ח הגרי"ש אלישיב והיביע אומר ח"ב או"ח ס"ס ל' ועוד, והגרי"ח זוננפלד בשו"ת שלמת חיים סי' תס"ז, והדעת תורה יו"ד סי' רי"א סע' ב', ורבי איסר זלמן מלצר,

ויש להשיב, שכן הוא שיש איסור לקבל שכר על כל מצוה מן התורה כנראה ממשנה בבכורות הנ"ל. אלא לגבי ללמד דיני דרבנן יש לחלק, שמצד אחד "הגברא" מקיים מצוה דאורייתא של לימוד תורה, אבל מצד אחר מה שהוא מלמד, דהיינו "החפצא", הוא רק דיני דרבנן כגון דיני עירובין. ובדין האיסור לקבל שכר י"ל שיש לאזיל אחר "החפצא", וזה מפני שכתוב בפסוק (עיי' נדרים לז.) "למדתי אתכם חוקים ומשפטים", דהיינו "חפצא", וכתב הר"ן בנדרים שם, "שמלמדן להם טעמים דלא דאורייתא נינהו, הלכך לא הוו בכלל חוקים ומשפטים". הרי רק כשהחפצא מן התורה יש איסור של מלמד בשכר, משא"כ כשהחפצא מדרבנן שהוא מותר אף כשהגברא מקיים מצוה עשה.

אלא יש לדון לגבי מצוות אחרות. שהרי כל איסור לקבל שכר הוא מדרבנן (עיי' בפתחי תשובה ח"מ ס"ט ס"ק ט) ויש לחקור שהלא מהפסוק "למדתי אתכם חוקים ומשפטים", שדין זה שייך רק לגבי לימוד תורה ולא בשאר מצוות כגון להזות. אלא צ"ל שכשרבותינו תקנו שאין לקבל שכר לעשיית כל מצוות, הם תקנו כן מסברתם אף שמהפסוק נראה שזה שייך רק לגבי מצות לימוד תורה. ולפי זה י"ל שרק לגבי תלמוד תורה יש לחלק בין אם החפצא דרבנן או דאורייתא כיון שהוא מפורש בפסוק, דהיינו "חוקים ומשפטים", שלפי הר"ן הנ"ל זה מיירי בדינים שהם מדאורייתא דוקא לאפוקי דיני דרבנן, אבל כשתקנו רבותינו שאסור לקבל שכר בעשיית שאר מצוות, אף שבדרך כלל הם למדו תקנתם מהפסוק הנ"ל, מ"מ הם לא היו חוששים לכל הפרטים, והם תקנו מסברתם ולא היו סומכים על הפסוק עד כדי לחלק בין אם החפצא מן התורה או מדרבנן. לכן הם תקנו בשאר מצוות שאף אם החפצא היא מדרבנן עדיין יש לאסור לקבל שכר אם הגברא חייב מן התורה.

וכן הוא, שהלא אסור לקבל שכר "לקדש מימיו" כמבואר במשנה בבכורות כט. וכתב בחידושי אמתחת בנימין, בבכורות שם, "אפילו לקדש שהוא הכשר מצוה אסור ליטול שכר". ע"ש. ואם רבותינו למדו כל הפרטים מפסוק "למדתי אתכם חוקים ומשפטים", לא היו להם לאסור קבלת שכר בהכשר מצוה, אלא צ"ל שהם למדו הכלל ולא הפרטים מפסוק זה. ולכן ה"ה י"ל שרק לגבי מצוות תלמוד תורה יש לחלק בין אם החפצא דאורייתא או דרבנן, משא"כ בשאר מצוות.

ולא ירדתי לסוף דעתו בזה, שנראה שמצוות לימוד תורה לחודה, ודין איסור ללמד דבר תורה בשכר לחוד, ואין זה תלוי בזה. ולכן י"ל דא"נ שהוא מקיים מצוות לימוד תורה אף כשהוא לומד דיני דרבנן, שהלא כתוב בתורה עצמה "לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל". והרי הוא אומר, "על פי התורה אשר יורוך, אלו התקנות והגזירות והמנהגות שיורו בהם לרבים כדי לחזק הדת ולתקן העולם", כמבואר ברמב"ם בהל"ממרים פ"א הל"ב ע"ש. ולכן ודאי שכל דרבנן בכלל מצוות לימוד תורה דאורייתא. מ"מ מצינו דין אחר, והוא שאסור ליטול שכר כדי ללמד דינים שהם מן התורה, ולא דינים שהם מדרבנן, וזה דבר אחר לגמרי שדין ליטול שכר שאני מדין מצוות לימוד תורה. וכן הוא בפסוקים הנ"ל שכתוב "ללמד אתכם", וכתוב "ראה למדתי אתכם", הרי כאן הוא מיירי בדין מלמד, ולא בדין מצוות לימוד תורה. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בענין זה, וזה מה שהשבתי לו:

כבר כתבתי, "שנראה שמצוות לימוד תורה לחודה, ודין איסור ללמד דבר תורה בשכר לחוד, ואין זה תלוי בזה. ולכן י"ל דא"נ שהוא מקיים מצוות לימוד תורה אף כשהוא לומד דיני דרבנן, שהלא כתוב בתורה עצמה "לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל". והרי הוא אומר, "על פי התורה אשר יורוך, אלו התקנות והגזירות והמנהגות שיורו בהם לרבים כדי לחזק הדת ולתקן העולם", כמבואר ברמב"ם בהל"ממרים פ"א הל"ב ע"ש. ולכן ודאי שכל דרבנן בכלל מצוות לימוד תורה דאורייתא. מ"מ מצינו דין אחר, והוא שאסור ליטול שכר כדי ללמד דינים שהם מן התורה, ולא דינים שהם מדרבנן, וזה דבר אחר לגמרי שדין ליטול שכר שאני מדין מצוות לימוד תורה. וכן הוא בפסוקים הנ"ל שכתוב "ללמד אתכם", וכתוב "ראה למדתי אתכם", הרי כאן הוא מיירי בדין מלמד, ולא בדין מצוות לימוד תורה. כן נראה לענ"ד."

וכתב כת"ר, "וקשה לי על דברי כת"ר בזה, שמהמשנה בבכורות (דף כ"ט) דמוכח שהאיסור ליקח שכר הוא על כל מצוה ולא רק על לימוד תורה. ואם כן, המלמד מסכת עירובין שפיר מקיים מצווה, ולפי"ז אסור לו לקבל שכר."

הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל, מובן שכיון שיש חיוב עלינו לשמור ולעשות דברי רבותינו, ה"ה יש חיוב עלינו ללמוד דבריהם, שאף זה בכלל "ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם."

ולכן לכאורה י"ל כמו שהעיר כת"ר, שאם יש מצוה לשמוע לאביו, וזה בכלל "לעשותם", ה"ה יש חיוב לימוד תורה על כל מה שכתב אביו לבנו לעשות, כמו שיש חיוב ללמוד כל מה שחז"ל צוה לנו.

אלא זה אינו שכתוב בפר' שופטים, "על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה". הרי מפורש שכל מה שצונו ותקנו רבותינו הוא בכלל "תורה", והוא חשוב כ"תורה צוה לנו משה". ולכן הוא בכלל "...שמע ישראל את החוקים ואת המשפטים אשר אנכי דובר באזניכם היום, ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם." הרי מה שבכלל החוקים והמשפטים וחשוב בכלל "תורה" יש ללמוד, ותו לא. אלא לא מצינו במצוות כבוד אב ואם שכל מה שהם אומרים הוא בכלל "תורה". ולכן אין מצוות לימוד תורה בדברי אב"א שאין דבריהם בכלל "תורה", אף שיש מצוה "לעשותם".

וזה כדמצינו במגילה כ: "דכתיב ביום צוותו את בני ישראל ולהשקיית סוטה, אתיא תורה תורה, כתיב הכא ועשה לה הכהן את כל התורה הזאת, וכתיב התם על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט." הרי התורה לגבי סוטה היא מדאורייתא, והיא דומה ל"תורה" לגבי מה שצוה לנו רבותינו. ולכן י"ל שכמו שיש מצוה מן התורה ללמוד דיני סוטה, שהם בכלל "החוקים ואת המשפטים", ה"ה יש מצוה מן התורה ללמוד דיני רבותינו. אולם כיון דלא מצינו שמה שאמר האב לבן לעשות, שהוא נקרא "תורה", ממילא שאין חיוב ללמוד דבריו.

סימן קנה.

שאלה: מהו הגדר של "הגיע להוראה".

תשובה:

לכבוד הרה"ג ראובן כהן שליט"א.

א) כתב התה"ד בס"ש מב, לגבי הגדר של תלמיד חכם שפטור מן המס "דלאו דוקא רב הנסמך ליישב בראש ולדון ולהורות דהוא פטור, אלא כל תלמיד חכם בדורו

ולפי זה י"ל שאף לגבי "הנוטל שכר לדון", אף שהדיין שהוא "הגברא", מקיים מצוה כמ"ש הב"י בח"מ סוף ס"כ כח בשם הרשב"א "מצווה על הבית דין לדון בין איש לרעהו", מ"מ אף אם החפצא היא מדרבנן, כגון שכל הדין בין איש לרעהו הוא דין דרבנן, עדיין אסור לדיין לקבל שכר על זה. הרי מצינו שהחילוק בין "חפצא" דרבנן או דאורייתא שייך רק לגבי מצוות תלמוד תורה כיון שכן משמע מהפסוק, "חוקים ומשפטים", אלא לא ילפינן מזה לשאר מצוות.

ולפי זה שפיר י"ל שיש מצות תלמוד תורה מדאורייתא (והוא על הגברא) כשהוא לומד דיני דרבנן כגון דיני עירובין.

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בענין זה. וזה מה שהשבתי לו:

כתב כת"ר, "בעבר כת"ר כתב לי שאין קושיא מבכורות כ"ט בדין דהנוטל שכר על הזאת אפר מי חטאת, הזאתו בטילה, ושאין להקשות מזה ולהוכיח שהלומד דינים דרבנן מקיים מצו"ע דאורייתא של ת"ת. וכו'. ואולם היום לאחר מחשבות נוספות עדיין לא מובן לי מסברא, למה מי שלומד על תקנות חכמים (כגון הלומד דיני עירובין או חנוכה או נט"י וכדו') הוא מקיים מצוות ת"ת. דבפשוטו מה שאמרה תורה "ודברת בס", היינו על עצם התורה שבכתב, וכן על פירושה דהיינו תורה שבע"פ. ואף לדעת הרמב"ם דיש לא תסור למי שלא שומע לחכמים, מ"מ נראה, דכמו שמי שלא שומע לאביו עובר על צו התורה, ועדיין ברור שמי שקורא רשימת ציוויים שצוה אביו, ודאי שאינו מקיים מצות ת"ת, כך לכאורה גם מי שלומד ציווי חז"ל (שיש לשמוע להם מלא תסור לרמב"ם), אינו מקיים בזה מצוות "ושיננתם" או "ודברת בס". כ"ש לסברת הרמב"ן דאין לא תסור על דרבנן. ולכן עדיין צ"ע למצוא מקור וראיה, סברא וביאור למה הלומד דיני דרבנן מקיים ת"ת דאורייתא."

כתוב בפר' ואתחנן (פ"ה א) "...שמע ישראל את החוקים ואת המשפטים אשר אנכי דובר באזניכם היום, ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם." וילפינן מזה חיוב לימוד תורה כמבואר ברש"י קידושין כט: וכסף משנה הל' ת"ת פ"א הל"א ע"ש. מבואר מזה שיש חיוב ללמוד כל מה שיש חיוב לשמור ולעשות.

א"כ כיון שכתוב בפר' שופטים, "על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה", לא תסור מן

מחלוקת איזה מהם עדיף, אבל לכ"ע בעינן שניהם כדי להורות.

(ב) ויש לבאר קצת בגדר של "סיני", דהיינו מ"ש התה"ד הנ"ל "ומבין מדעתו ברוב מקומות בתלמוד ופירושו ובפסקי הגאונים". נראה שהעיקר בזה הוא לידע מה שכתבו בספרי האחרונים, ואין לפסוק הלכה רק מהתלמוד והראשונים בלבד. ולכן אם הוא למד התלמוד ולא יודע מ"פסקי הגאונים", אין לו להורות.

וכן הוא בתשובת מהר"י מיגאש ז"ל ס"קיד, וז"ל "דע שהאיש הזה ראוי יותר להתיר לו להורות מאנשים רבים קבעו עצמם להוראה בזמננו זה, ורובם אין בהם אפילו משני דברים אלו, ר"ל הבנת ההלכה והעמידה על דעת גאונים ז"ל. ואותם שמדמים להורות מעיון ההלכה ומחזק עיונם בתלמוד הם ראוי למנעם מזה לפי שאין בזמננו זה מי שיהיה ראוי לכך ולא מי שהגיע בחכמת התלמוד לכלל שיורה מעיונו מבלי שיעמוד על דעת הגאונים ז"ל. אבל מי שמורה מתשובות הגאונים וסומך עליהם, ואע"פ שאינו יכול להבין בתלמוד הוא יותר הגון ומשובח מאותו שחושב שהוא יודע בתלמוד וסומך על עצמו, שהוא אע"פ שהוא מורה מסבא בלתי אמתות מראיות הגאונים ז"ל מ"מ אינו טועה בזה לפי שהוא מה שעשה ע"פ ב"ד גדול מומחה לרבים עשה. ומי שמורה מעיונו בהלכה אפשר שהוא חושב שאותה הלכה מחייבת אותה הוראה, והיא אינה מחייבת והטעמו עיונו או טעה בפירושה, ואין בזמננו זה מי שיגיע בתלמוד לגדר שיוכל לסמוך להורות ממנו. וכבר באו לידי תשובות קצת אנשים בדברים שהורו בהם, והם חושבים שהורו כדיון ושהוא ברור כשמש, והם טעו בהוראתם ותלו הדבר ההוא אל מקום בלתי מקומו ולמדו הדין ממקום שאין לתלמוד אותו ממנו... עד שאני אומר שמי שאינו סומך על עצמו אם הוא נתלה בתשובות הגאונים, ובהוראתם שהם הלכות פסוקות וסברות קצרות ברורות, הוא יותר משובח מאותם המדמים להורות מן התלמוד." ע"ש כל דבריו. משמע שאף שהוא ראוי ונכון לידע כל הש"ס, מ"מ אם הוא "אינו יכול להבין בתלמוד", עדיין הוא ראוי להורות, כיון שעכ"פ הוא יודע פסקי הגאונים.

וכל זה בזמנו וכ"ש בזמנינו שי"ל כן. וגם י"ל שה"גאונים" בזמן הזה, הם ספרי האחרונים, שהם כבר ראו כל דברי התלמוד והראשונים, ויש לסמוך עליהם. וזה כמ"ש הפתחי תשובה ס"רמב ס"ק ח, "עיין במהרש"א בח"א פ"ג דסוטה שכתב ובדורות הללו אותם שמורים

שיודע לישא וליתן כשורה בדברי תורה, ומבין מדעתו ברוב מקומות בתלמוד ופירושו ובפסקי הגאונים...". וכן הוא ברמ"א ב"ד ס"רמג ב ע"ש. הרי מבואר שיש שני צדדים לת"ח, אחד הוא שהוא יודע "לישא וליתן", דהיינו שיש לו שכל ישר כדי לדמות מילתא ומילתא, וכדי לעשות חילוקים בין דין זה לדין אחר, וכדי לשקול בין הפירושים באיזה דין או סוגיא וכו'. והצד השני הוא, שהוא יודע רוב המקורות כדי שהוא יכול לחפש בהם כדי שהוא יכול להכריע ביניהם.

וזה כדמצינו בהוריות ב: "גמיר וסביר". פירש"י, "גמיר למד הדבר. וסביר מבין דבר מתוך דבר." הרי שיש שני צדדים הנ"ל לת"ח. ועיין במחלוקת הסמ"ע בס"כה ס"ק כו, והש"ך שם ס"ק מ ע"ש. וראיתי לר" בנימין בוסקוביץ ז"ל בספרו סדר משנה, על הרמב"ם הל' סנהדרין פ"ד הל"טו שכתב, "ולא ביאר מי הוא הנקרא ראוי לדון מצד החכמה, כבר למדנוהו מדבריו שבפי' המשנה בפרק עד כמה, על משנת מי שאינו מומחה וראה את הבכור, שכתב שם וז"ל אבל האיש שמנסין אותו, ואח"כ נותנין לו רשות מבבל או מא"י, ומועיל לו הרשות, הוא האיש מתלמידי חכמים המפורסמים בחכמת התורה כמו שיתבאר בגמ' הוריות ע"כ. ושם בתחלת המסכתא נתבאר דראוי להוראה היינו גמיר וסביר, ובודאי אינו ראוי ליתן לו רשות עד שהגיע להוראה, וכ"כ הר"ז הלוי ז"ל בס' המאור בפרק אחד דיני ממונות (דף רע"ט) וז"ל בבא תליתאה, בי דינא דליתיה מומחה, כגון בי תלתא דההוא חד דבינייהו גמיר ולא סביר ולא נקיט רשותא, דלא יהבי רשותא לעולם למאן דלא סביר, דפחות מכן לא מיקרי ראוי להוראה כדאמרינן בהוריות ראוי להוראה גמיר וסביר משמע, ותחלת הרשות היא ההוראה כדאמר יורה יורה ידין ידין ע"כ, וכן נראה מדברי רבינו ז"ל שבפ"ו שכתב אם היה זה הדיין מומחה ונטל רשות מראש גלות וכו', וכתב אח"כ אבל מי שאינו מומחה ולא קבלו אותו בעלי דינין אע"פ שנטל רשות, הרי זה בכלל בעלי זרוע ואינו בכלל הדיינים, ומאן דליתיה גמיר וסביר לא מיקרי מומחה ולא כהרב בעל הסמ"ע שהבין בסי' כ"ה שסתם מומחה כלשון הרמב"ם היינו גמיר ולא סביר, וכבר השיג עליו הרב בעל הש"ך ז"ל ע"ש. הרי הגדר של הגיע להוראה, הוא גמיר וסביר.

וכן מצינו בסוף גמ' הוריות "חד אמר סיני עדיף וחד אמר עוקר הרים עדיף". ופירש"י "סיני עדיף. מי ששנה משנה וברייתא סדורין לו כנתינתן מהר סיני. וחד אמר עוקר הרים. דחריף ומפולפל בתורה אע"פ שאין משנה וברייתא סדורין לו כל כך." הרי שיש שני צדדים הנ"ל, ואה"נ שיש

רשות מרבו, ורבו יודע אם התלמיד גמיר וסביר. וזה כמ"ש הריב"ש בס"רעא, "אבל מה שנראה לומר בסמיכה זו, הוא שהתלמיד אפילו הגיע להוראה אסור לו להורות הלכה בשום מקום אא"כ נטל רשות מרבו, וכה"ג נמי מוקי התם (סנהדרין ה:): רשותא דרבב"ח, דכי מקשי בגמ' אי גמיר רשותא למשקל למה ליה, מתרצינ משום מעשה שהיה... באותה שעה גזרו תלמיד אל יורה הלכה אא"כ נטל רשות מרבו... וגם שרבו מובהק שרוב חכמתו ממנו ורגיל בו, ידע ויכיר בו אם ראוי ליתן לו רשות, ואם הוא שומר פיו ולשונו שלא יכשלו בני אדם בדבריו" (ועיין שם מ"ש אם כבר מת רבו). ועיין ברמ"א בס"רמב. יד. שהוא הביא דעת הריב"ש. הרי יש לאזיל בזה, אחר הכרת רבו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קנו.

שאלה: באיזה אופן אמרינן ת"ח שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו ת"ח.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יוני דון-יחייא שליט"א.

(א) כתב כת"ר, "ביומא (כג, א) מבואר שת"ח שאינו נוקם ונוטר על כבוד התורה – אינו ת"ח (!). מבואר שם שאינו נוקם במעשה אבל כן בלב, ע"ש ברש"י שמאפשר לאחרים לנקום, ובריטב"א כמדומני שמוסר לקב"ה דינו שינקום בו.

וברמב"ם (ת"ת ז, יג) דברים מפורשים: "אף על פי שיש רשות לחכם לנדות לכבודו אינו שבח לתלמיד חכם להנהיג עצמו בדבר זה אלא מעלים אזניו מדברי עם הארץ ולא ישית לבו להן כענין שאמר שלמה בחכמתו גם לכל הדברים אשר ידברו אל תתן לבך, וכן היה דרך חסידים הראשונים שומעים חרפתם ואינן משיבין ולא עוד אלא שמוחלים למחרף וסולחים לו, וחכמים גדולים היו משתבחים במעשיהם הנאים ואומרים שמעולם לא נידו אדם ולא חריומוהו לכבודן, וזו היא דרכם של תלמידי חכמים שראוי לילך בה, במה דברים אמורים כשבוהו או חרפוהו בסתר אבל תלמיד חכם שבוהו או חרפו אדם בפרהסיא אסור לו למחול על כבודו ואם מחל נענש שזה בזיון תורה אלא נוקם ונוטר הדבר כנחש עד שיבקש ממנו מחילה ויסלח לו". וע"ש בנו"כ.

הלכה מתוך הש"ע והרי הם אין יודעים טעם הענין על כל דבר אם לא ידקדקו תחלה בדבר מתוך התלמוד שהוא שימוש ת"ח, טעות נפל בהוראתם, והרי הן בכלל מבלי עולם, ולכן יש לגעור בהן ע"ש. ואפשר דדוקא בזמן הרב מהרש"א שלא היה עדיין שום חיבור על ש"ע, אבל האידנא שנתחברו ה"ט"ז וש"ך ומג"א ושאר אחרונים, וכל דין מבואר הטעם במקומו, שפיר דמי להורות מתוך הש"ע והאחרונים. הרי העיקר בזמנינו הוא ידיעת הש"ע וספרי האחרונים.

ועיין בהקדמת הכסף משנה, שהוא הביא תשובת הרא"ש שכתב לגבי המשנה תורה להרמב"ם, "כל המורים הוראות מתוך דברי הרב רבינו משה בר מיימון ואינם בקיאים במשנה וגמרא לידע מהיכן הוציא דבריו, טועים..." ע"ש. אלא מצינו ביד מלאכי בכללי הרמב"ם אות כ בשם הראשון לציון, שכתב "וכבר כתבתי בכמה מקומות דרמב"ם בפסקיו סמך שיפסוק הפוסק מספרו באין צורך לראות הש"ס כי ממנו תוצאות תורת האדם, וכפי זה לא יחוש לטעויות הנמשכות מדברי הש"ס, אלא למה שישתפק האדם מדבריו עצמו. ושמו"ר לך כלל זה." הרי נראה שזה שלא כתשובת הרא"ש הנ"ל. מ"מ למעשה י"ל כמ"ש הפ"ת הנ"ל, דהיינו כיון שבזמנינו יש כמה מפרשים על דברי הרמב"ם כגון המגיד משנה והכסף משנה וכו', שפיר הוא לסמוך עליהם כדי להבין דברי הרמב"ם.

עכ"פ מצינו שהעיקר בזמן הזה הוא לידע הטור והב"י והש"ע וספרי האחרונים, שהרי הב"י הוא ה"פירוש" היותר טוב כדי להבין דבריו בש"ע. וכבר כתבו האחרונים לעיין בב"י כדי לידע כוונת מרן בש"ע. וכ"כ הסמ"ע בהקדמתו לש"ע ד"ה החמישית, לדעת מרן ומור"ם "כי כוונתן היה שלא יפסקו מתוכם כי אם מי שלמד תחילה דברי בעל הטורים עם פירוש הב"י, וידע מתוכם מקום כל דין עם טעמו מהתלמוד ומגדולי המחברים." ע"ש. וכן כתב הברכ"י בי"ד ס"רעו אות ב, בשם מהר"י זיין "ולכך צריך לעיין בב"י וכפי הסכמתו בב"י יובנו דבריו בש"ע." ע"ש.

ולגבי ידיעת דברי האחרונים, ראוי הוא מאד לחפש בתשובות הציץ אליעזר והיביע אומר, שדרכם להביא כל הדעות, ועל פי זה לא נעלם מהפוסק מה שדברו האחרונים בנידונו.

(ג) ומ"ש כת"ר, "וכיצד אדם יודע שהגיע להוראה ואינו שוטה רשע וגם רוח ח"ו." נראה שזה תלוי על נטילת

אלא ראיתי לר"י יהודה קצין ז"ל במחנה יהודה, על הרמב"ם בהל' ת"ת פ"ז הל"ג שדחה תירוץ זה, וז"ל "איך אפשר לומר דהאי דמחלי משום דמחשיבים עצמם כהדיוטות, והלא כו"ע רבי קראו למו, ואע"פ שהם מחזיקים בעצמם כהדיוטות מ"מ בדבר שכו"ע ידעי בהו שהמה חכמים מחוכמים איך מצו מחלי ועבדי איסורא ח"ו שמבזים את כבוד התורה, ואין שייך לומר בזה דבר ענוה הו"ו מחלי דמידי דאיכא איסורא ליכא למימר הכי ודו"ק". וזה כדעת כת"ר.

אלא נראה שיש לקיים מ"ש מהר"ש יפה ז"ל, לפי מ"ש ר"י רמיהו לעזו ז"ל בדברי ירמיהו, על הרמב"ם שם, שכתב "ויש לפרש נוקם ונוטר כנחש וע"פ מאמרם ז"ל יומא כ"ג כל ת"ח שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו ת"ח, התמוה לרבים, עם מ"ש במס' תענית דף ח' ע"א ארי דורס ואוכל זאב טורף ואוכל אתה מה הנאה יש לך עיי"ש שכן אומרים לנחש שהורג בני אדם מבלי הנאה, ועמ"ש רבינו שת"ח יתבע כבודו הנשפל בפרהסיא משום בזיון התורה, ולא משום כבוד עצמו והנקמה לא תהיה כהנוקמים מתאות נפש והנאה הגדולה להם להנקם מאויביהם, לא כן תהיה נקמת הת"ח רק עבור כבוד ה' ותורתו בלבד ולא למצוא הנאה ורוית הנפש בזה, וכמו הנחש שנושך מבלי הנאה כן יהיה נקמת הת"ח מבלי הנאה לו ולנפשו, וכמו הנחש הטבע דוחקת אותו מבלי רצון החפשי ומבלי הנאה, כן הת"ח ע"פ התורה ומצותיה יעשה ככה ולא לנטיה מבלעדי זאת".

וזה כמו שכתב החיד"א ז"ל בפתח עינים ביומא כג. "אפשר שרמזו רז"ל שהת"ח שנוקם ונוטר לא יהיה לו צד הנאת ממון בזה, וזהו כנחש שאין לו הנאה, שאם יגיע לו הנאה מזה אינו ת"ח כי יש חילול ה' בדבר זה, ודי בזה". אלא י"ל שמ"ש "הנאת ממון", לאו דוקא הוא אלא אף אם הוא הרגיש הנאת נקמה בלבו יש בזה איסור, וכמ"ש הדברי ירמיהו הנ"ל.

וכן ראיתי להרב דוד יצחק מן שליט"א, בבאר מרים, הל' מלכים פ"ב הל"ו, שכתב "וזה י"ל בדברי הגמ' ביומא דף כ"ג. כל ת"ח שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו ת"ח, דצ"ב מ"ט לשון זה של כנחש, עיי"ש במהרש"א, אכן למש"כ שם המאירי (ע' 127) שעיקר הענין בזה הוא שלא להקל בפני כל אדם בזלזול כבודו שלא תמצט מוראו מעליהם ויהי' סיבה לפרוק עול תוכחותיו, עיי"ש, א"כ בע"כ לא

דברי הרמב"ם הובאו ללא חולק בטור (יו"ד ס"ס שלד) [אמנם השו"ע לא הביא דבריו ולא האריך בענין זה של מה ראוי לעשות ויל"ע בזה].

והשאלה: מצינו אצל כו"כ מגדולי ישראל, ודומני שהרמב"ם עצמו ביניהם (באגרותיו) שאמרו שמחלו בלב שלם כלפי אנשים שפגעו בהם. אף שפגעו בהם קשות, והיה בפרהסיא רבה.

ואפ"ל שלא החזיקו עצמם ת"ח. וזה ליתא שעל פגיעה בכבוד התורה אין לוותר מטעמי ענוה, וע"ש במאירי. ואפ"ל שמחלו על כבודם האישי אך נטרו בלבם את הפגיעה בכבוד התורה עד שיתוקן הדבר או ייענש החוטא. וגם זה דוחק דמסופר שאדרבה התפללו על הפוגעים שלא יקרה להם שום דבר. "ע"כ דברי כת"ר.

(ב) **ובתחילה** י"ל שדין הרמב"ם הנ"ל הובא בש"ע ב"ד ס"רמג ט ע"ש. והטעם שמרן לא כתב דין זה בס"ל שלד הוא מפני שהוא כבר כתב אותו בס"רמג, ולכן מצינו דאנו קי"ל כשיטת הרמב"ם בדין זה, שיש לחלק בין בסתר ובין בפרהסיא.

(ב) **ויש** לבאר מ"ש כת"ר, "דמסופר שאדרבה התפללו על הפוגעים שלא יקרה להם שום דבר". כתוב במגילה כח. "דמר זוטרא כי הוה סליק לפורייה אמר שרי ליה לכל מאן דצערן". ומצינו שכתב הכה"ח בס"רלט אות ב, שלפי גמ' הנ"ל יש להתפלל קודם שינתו, "רבש"ע הרי מוחל וסולח לכל מי שהכעיס והקניט אותי או שחטא כנגדי... ולא יענש שום אדם בסיבתי...." ע"ש. הרי נראה מלשון זה שיש חילוק, דאה"נ שלא יענש שום אדם בסיבתי, אבל אם הוא יענש משום כבוד התורה, אין זה בכלל סיבתי. ולכן י"ל שכל תפילת גדולי ישראל היתה באופן כזה.

(ג) **או** י"ל כמ"ש כת"ר, "ואפ"ל שלא החזיקו עצמם ת"ח" אלא כת"ר דחה תירוץ זה, "וזה ליתא שעל פגיעה בכבוד התורה אין לוותר מטעמי ענוה, וע"ש במאירי."

אלא עדיין יש לדון בזה, שכן מצינו סברה זו במהר"ש יפה ז"ל, שכתב בבראשית רבה פרשה נ"ב סי' ה', בתירוץ ראשון "דרכי נחוניא בן הקנה ומר זוטרא לרוב ענוותנותם הוו מחשבי נפשיהו כהדיוטות וכל ת"ח שאינו נוקם ונוטר כנחש וכו' היינו במאן דחשיב נפשיה ת"ח בשאר מילי."

וכן ראיתי ברדב"ז ח"ד אלף קפט (ק"ט) שכתב לגבי ת"ח שיש לו זלזול אם הוא הולך להעיד, "ולענין אם ידע סהדותא וזילא ביה מלתא, אמרינן בפ' שבועת העדות, לא ליזיל, יש מי שלמד מזה הלשון מדקאמר לא ליזיל שאפילו רצה לילך ולמחול על כבודו אין לו לילך ולבזות תורתו... אבל אין דעתי נוחה בטעם זה, חדא דמצוה איכא להעיד אם יודע לו עדות... ותו דתורתו היא שלו ויכול למחול עליה, ומהאי טעמא חכם שמחל על כבודו כבודו מחל... ע"ש. אף כאן נראה שאף שהביזוי בפני בית דין ובפרהסיא מותר לחכם למחול על הביזוי אף שזה בכלל ביזוי התורה, מ"מ משום מצוה התירו.

ונראה שיש לדקדק בטור בח"מ ס"כח שהוא סבר כהרדב"ז הנ"ל, שכתב הטור "ואם העד ת"ח וגנאי לו לילך אצל ב"ד הקטן ממנו, אינו חייב לילך". משמע שהוא אינו חייב אבל אם הוא עדיין רוצה לילך הוא מותר.

וכן ראיתי לר"י יצחק גאטיניו ז"ל בבית ישחק, על הרמב"ם בהל' אבידה הנ"ל, שכתב שדעת הרדב"ז היא כדעת הטור, וז"ל "הרדב"ז ס"ל... דבעדות כולו ס"ל דיכול למחול דתלמיד חכם שמחל כבודו מחול, ומ"ש הרא"ש באבדה דאינו יכול הוא משום דהוי בזיון לטול שק או קופה וגביו בזיון אינו יכול למחול, ומאי דמדמי להו הש"ס אינו אלא לעיקר דינא וכדכתיבנא. וכן הוא דעת הטור ז"ל כדעת הרדב"ז דכתיבנא דבעדות מודה הרא"ש דיכול למחול ממ"ש בחו"מ סי' כ"ח גבי עדות אינו חייב וכו' דמשמע דאם רוצה הרשות בידו יעו"ש, אף דס"ל גבי אבדה דאינו רשאי כמ"ש בסימן רס"ג ורע"ב. וכן דקדק הרב כנסת הגדולה ז"ל שם בסי' כ"ח יעו"ש. שוב ראיתי להרב חוות יאיר ז"ל סי' ר"ה שכתב דפליגי רבינו והרא"ש בין באבדה בין בעדות יעו"ש והוא תימה דמדברי הטור נראה להפך וכדכתיבנא.

הרי משמע שלגבי עדות שאין מעשה של בזיון כגון נטילת שק או קופה, אף הרא"ש מודה שת"ח יכול למחול, ואף בפני בית דין ובפרהסיא. ונראה שהטעם הוא מפני שהוא לצורך מצוה, כמ"ש הרדב"ז הנ"ל.

ולפי זה יש לחזור לנד"ד, שלכאורה יש לומר שיש להקשות על מ"ש הרמב"ם בהל' ת"ת הנ"ל "במה דברים אמורים כשבזהו או חרפהו בסתר אבל תלמיד חכם שבזהו או חרפו אדם בפרהסיא אסור לו למחול על כבודו ואם

לצורך עצמו וכו"ל, וזה דמי לנחש דאיתא בגמ' תענית דף ח. לעת"ל מתקבצות ובאות כל החיות אצל הנחש ואומרים לו ארי דורס ואוכל, זאב טורף ואוכל, אתה מה הנאה יש לך, עיי"ש, ובתוס' ב"ק דף טז. בד"ה והנחש, דמה"ט נחש הו"ל רגל ולא שן (ולא כן כ' הרשב"א בב"ק דף ג. עיי"ש), וזהו שיהיה הת"ח כנחש היינו בלא הנאת עצמו כלל דאל"כ אסור, ושור"ר בענף יוסף בע"י ביומא שם שכ' כע"ז עיי"ש.

ולפי זה י"ל שסבר מהר"ש יפה ז"ל "דרכי נחונא בן הקנה ומר זוטרא לרוב ענוותנותם הוו מחשבי נפשיהו כהדיוטות", הוא מפני שכל אחד חשב שמא יהיה לו שום הנאת נקמה בלבד, ולכן מדינא יש איסור לנזקם ונוטר. ולכן אין זה רק משום ענוה אלא יש כאן חשש איסור, ושב ואל תעשה עדיף, ולכן כל אחד מחל לגמרי.

ד) ועוד י"ל בזה. כתב הרמב"ם בהל' גזילה פ"א הל"ג, "מצא שק או קופה, אם היה חכם או זקן מכובד שאין דרכו ליטול כלים אלו בידו אינו חייב להטפל בהן...". ואחר כך בהל' יז כתב, "ההולך בדרך הטוב והישר ועושה לפנים משורת הדין מחזיר את האבדה בכל מקום אע"פ שאינה לפי כבודו." אלא מצינו שהרא"ש חולק על דין זה וכתב "כיון שפטרה תורה הזקן שלא לזלזל בכבוד תורתו, איסורא הוא גבי ידיה אם יזלזל בכבוד תורתו במקום שאינו חייב", וכמבואר בטור בח"מ ס"רסג ע"ש. הרי לדעת הרמב"ם מותר לחכם למחול על כבודו ולזלזל את עצמו, ולדעת הרא"ש זה אסור. ומשמע מסתימת דברי הרמב"ם אף שכשמה בני אדם רואים הבזיון והוא בפרהסיא עדיין הוא מותר, וי"ל שמשום מצוות השבת אבידה הוא יכול למחול על ביזוי התורה.

וראיתי בנחל איתן, על הרמב"ם בהל' אבידה הנ"ל, שהוא הביא ראיה לדעת הרמב"ם, וז"ל "ההולך בדרך הטוב והישר ועושה לפנים משורת הדין וכו'. הרא"ש חולק על רבינו דכיון דפטרה תורה הזקן שלא לזלזל בכבוד תורתו איסורא הוא גבי ידיה אם יזלזל בכבוד תורתו במקום שא"ת. ול"נ להביא ראיה לדעת רבינו מהסוגיא דברכות (דף י"ט ע"ב) דבעיא למילף מיניה לעלמא שכבוד הבריות דוחה ל"ת ואי איתא דכאן אין בידו למחול משום כבוד תורה מש"ה מצי דחי לל"ת אבל כ"ה דעלמא דיכול למחול כבוד עצמו אפשר דלא דחי לל"ת אלא ע"כ דכאן נמי בידו למחול" ע"ש.

מחבר הספר ארחותיך למדני

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בענין זה, וזה מה שכתבתי לו:

כתב כת"ר, "לגבי התירוץ האחרון של כת"ר, שלצורך מצוה מותר למחול על בזיון התורה. וכתב כת"ר:

"ולכן י"ל שמ"ש הרמב"ם הנ"ל בהל' ת"ת שאין לת"ח למחול על כבודו כשיש בזיון בפרהסיא, זה רק כשאינם רוצים לעשות שלום ביניהם ואחר כך כל אחד הולך לדרך ושוב אין שייכות ביניהם, אבל אם הם רוצים בשלום ורעות, אז זה בכלל צורך מצוה ומותר לת"ח למחול לגמרי כדמצינו במצוות השבת אבידה ועדות".

הנה קצת קשה לי להבין את האוקימתא ד"הם רוצים בשלום ורעות". אם הכוונה ששניהם רוצים בזה, הרי ברוב המקרים המסופרים בהסתייגות, אותם גדולי עולם מחלו לפוגעים בהם אף שלפוגעים לא היתה אפילו הו"א להשלים איתם כלל וכלל.

ואם כוונת כת"ר שעצם הרצון של הגדולים להיות בשלום נחשב כבר למצוה של עשיית שלום, בלי שום תלות בתגובה של הצד הפוגע, ולמרות שאין כמעט סיכוי לכאן שיבואו לידי שלום. אם כן מדוע לא כתבה זאת הגמרא ביומא, הרי היא כן נחתה לדרגות חסידות של הנעלבין ואינן עולבין ותירצה דנקיט ליה בלביה, ועוד הקשתה ממדרגה שאין דין, כל המעביר על מדותיו וכו', ותירצה שזה רק כאשר פייס אותו. ומתבקש שתוסיף שמ"מ אם רצונו בשלום ולא בפירוד, שרי ליה.

וכע"ז קשה מדוע הרמב"ם לא ציין ד"ז כאן בהל' ת"ת. ואם נאמר שסמך עמש"כ בהל' אבידה, קשה, דכאן הוא חידוש גדול יותר שבקשת שלום נחשבת לדבר מצוה אף שאינו נראה בדרך הטבע שיבוא מכך שלום. בשונה מאבידה (או עדות) שיוכל בדרך הטבע לקיים מצוה. ובפרט שכאן נקט הרמב"ם בלשון חריפה במיוחד וכתב "ואם מחל – נענש". והיה לו לפרט שאם אותם "חסידים הראשונים" ו"חכמים גדולים" שהזכיר ממש לפני כן, רק רוצים בשלום, מיד מתהפך הדין מן הקצה לקצה ומותר להם למחול ולא ייענשו. "ע"כ דברי כת"ר.

(א) **כתוב** בסנהדרין קי. "ויקם משה וילך אל דתן ואבירם, אמר ר"ל מכאן שאין מחזיקין במחלוקת דאמר רב כל

מחל נענש שזה בזיון תורה". הלא לפי מה דמצינו לגבי אבידה ולגבי עדות, הוא מותר למחול על בזיון שלו בפרהסיא אף שזה בכלל ביזוי התורה. וכן י"ל לדעת הרא"ש הנ"ל שאין כאן בזיון משום נקיטת איזה חפץ כגון שק או קופה, אלא דיבור בעלמא. ולכן מאיזה טעם הוא אסור למחול אם בזהו או חרפו בפרהסיא. ונראה שצ"ל שרק משום מצוה כגון השבת אבידה ועדות הוא מותר משא"כ כשאין צורך מצוה ולכן מטעם זה כתב הרמב"ם בהל' ת"ת הנ"ל שאסור למחול.

ולפי זה יש לדון, הלא אין לנו מצוה גדולה מעשיית שלום בין איש לחבירו, וכמ"ש הרמב"ם בסוף הל' חנוכה, "היה לפנינו נר ביתו ונר חנוכה או נר ביתו וקדוש היום, נר ביתו קודם משום שלום ביתו, שהרי השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו. גדול השלום שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם שנאמר דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום". ולכן י"ל שמ"ש הרמב"ם הנ"ל בהל' ת"ת שאין לת"ח למחול על כבודו כשיש בזיון בפרהסיא, זה רק כשאינם רוצים לעשות שלום ביניהם ואחר כך כל אחד הולך לדרך ושוב אין שייכות ביניהם, אבל אם הם רוצים בשלום ורעות, אז זה בכלל צורך מצוה ומותר לת"ח למחול לגמרי כדמצינו במצוות השבת אבידה ועדות. ולכן י"ל שמטעם זה "שמחלו בלב שלם כלפי אנשים שפגעו בהם. אף שפגעו בהם קשות, והיה בפרהסיא רבה", כמ"ש כת"ר.

ולפי זה יש להעיר על מ"ש השפת אמת ביומא כג. וז"ל "אר"י כו' כל ת"ח שאינו נוקם כו'. והאי עובדא דהלל בשבת לא. דהיה ענותן אף שזילזלו בכבודו (ומשמע שלא היה נוטר לו איבה אפילו בלבו מדהשיב לו על שאלותיו בלשון חיבה, ונראה דלא ס"ל הא דר"י), י"ל דתליא בפלוגתא דאמוראי בקידושין לב. אי הרב שמחל על כבודו כבודו מחול, ור"י דהכא ס"ל דאין כבודו מחול, לפיכך אינו ת"ח אם אינו נוקם."

ובתחילה י"ל שאין כאן קושיא ממצעשה דהלל שהוא לא היה בפרהסיא, אלא בביתו. ועוד אף את"ל שהמעשה היה בפרהסיא, הלא הרמב"ם סבר שמותר לת"ח למחול על כבודו אף כשיש בזיון כדמצינו לגבי השבת אבידה, ואיך הוא פסק כר"י שת"ח שאינו נוקם ונוטר על כבוד התורה אינו ת"ח. אלא י"ל כפי שביארתי לעיל ושאלן מחלוקת בין הלל ור"י, וכוונת הלל לעשות שלום ורעות ביניהם, ולכן מפני מצוות שלום אין לחוש למה שאמר ר"י.

ואסיים בכבוד רב

המחזיק במחלוקת עובר בלאו שנאמר ולא יהיה כקרח וכעדתו. ופירש"י "מכאן שאין מחזיקין במחלוקת. שמחל על כבודו והוא עצמו הלך לבטל מחלוקת."

וכתב הרמב"ם בספר המצוות, שרש שמיני, "ואע"פ שמצאנו להם לשון אחר בגמרא סנהדרין, והוא אמרם כל המחזיק במחלוקת עובר בלאו שנאמר ולא יהיה כקרח וכעדתו, זה על צד האסמכתא... ע"ש. הרי לדעת הרמב"ם יש ללמוד מסוגיא זו שחייב מדרבנן לת"ח למחול על כבודו כדי לבטל המחלוקת. וכל מחלוקת זו בין קרח ודתן ואבירם ובין משה רבינו היתה בפרהסיא, והיה זלזול גדול למשה רבינו.

ולכן יש להעיר, הלא יש כאן סתירה שהלא לדעת הרמב"ם בסוף הל' ת"ת, "תלמיד חכם שבזהו או חרפו אדם בפרהסיא אסור לו למחול על כבודו, ואם מחל נענש שזה בזיון תורה אלא נוקם ונוטר הדבר כנחש עד שיבקש ממנו מחילה ויסלח לו." ולכן מאיזה טעם כתב בספר המצוות שיש אסמכתא מדרבנן לבטל המחלוקת כמשה רבינו, ומשמע אף למחול על הזלזול.

ולפי מה שפירשתי אתי שפיר, דילפינן ממצעה דמשה רבינו שאם כוונתו לעשיית שלום בין איש לחבירו שמותר ומצוה למחול על בזיונו, ומ"ש הרמב"ם דבעינן נוקם ונוטר כנחש, זה רק כשכל אחד מהם הולך לדרכו אחר כך ושוב אין שייכות ביניהם, ואין כאן עשיית שלום ביניהם.

ולפי זה מצינו שזה שייך אף כשהת"ח לבדו רוצה בשלום, ועדיין יש לו למחול על כבודו. וזה כמ"ש כת"ר, "הרי ברוב המקרים המסופרים בהסטוריה, אותם גדולי עולם מחלו לפוגעים בהם אף שלפוגעים לא היתה אפילו הו"א להשלים איתם כלל וכלל."

(ב) ומ"ש כת"ר, "אם כן מדוע לא כתבה זאת הגמרא ביומא, הרי היא כן נחתה לדרגות חסידות של הנעלבין ואינן עולבין ותירצה דנקיט ליה בלביה, ועוד הקשתה ממדרגה שאין דין, כל המעביר על מדותיו וכו', ותירצה שזה רק כאשר פייס אותו. ומתבקש שתוסיף שמ"מ אם רצונו בשלום ולא בפירוד, שרי ליה."

כבר הקשה כן הלחם משנה בהל' ת"ת שם, לגבי דעת הרמב"ם, וז"ל "וא"ת א"כ מאי הקשו בגמרא מההיא

דנעלבים ואינם עולכים דלמא ההיא כשאר העם אבל תלמיד חכם שאני שהוא בזיון התורה, וכי תימא דמשמע ליה דסתם מתניא ובכלהו מיירי וכדמייתי מקרא דואוהביו כו' דקרא בכל מיירי, מ"מ קשה בדמשני דנקיט ליה וכו' ודאי דאינו אלא בת"ח דוקא, וא"כ היכי אפשר לומר דמסתמא מתניא. ונראה לי דקרא בכל איירי ולעולם הוא טוב להיות נעלב ואינו עולב אבל יש הפרש בין ת"ח לעם הארץ דת"ח נקיט ליה וכו' ועם הארץ לא. ולכן ה"ה י"ל "כדמייתי מקרא דואוהביו כו' דקרא בכל מיירי", בין שיש מצוות עשיית שלום או לא. וכן מ"ש רבא "כל המעביר על מדותיו..." משמע מסתימת דבריו בין שיש מצוה או לא.

וכן הוא בפתח עינים ביומא כג. דמפייסו, וז"ל "וראיתי להרב מהר"ש אלגאזי בס' אהבת עולם דף לו ע"ד שהקשה על הריטב"א, דא"כ מאי פריך מהנעלבים וכו' לשני התם במילי ידידה, ולזה י"ל דמשמע ליה דברייתא איירי בכל גוונא וכו' אמנם אכתי קשה מאי פריך מדרבא דאמר המעביר על מדותיו, אימור במילי ידידה ע"כ. ואפשר לישב... ע"ש כל דבריו. וכעין זה י"ל בנדר"ד.

(ג) ומ"ש כת"ר, "מדוע הרמב"ם לא ציין ד"ז כאן בהל' ת"ת. ואם נאמר שסמך עמש"כ בהל' אבידה, קשה, דכאן הוא חידוש גדול יותר שבקשת שלום נחשבת לדבר מצוה אף שאינו נראה בדרך הטבע שיבוא מכך שלום. בשונה מאבידה (או עדות) שיוכל בדרך הטבע לקיים מצוה...".

ואולי י"ל כדמצינו בב"מ כג: "דאמר רב יהודה אמר שמואל בהני תלת מילי עבידי רבנן דמשנו במלייהו במסכת ובפוריא ובאושפיזא." והקשו התוס' שם, "והא דלא חשיב הכא מותר לשנות מפני דרכי שלום כדאמרין פרק הבא על יבמתו (יבמות דף סה:), משום דהני נמי משום דרכי שלום הן ורגילין יותר מאחרים להכי נקט הני." והרי"ף כתב תירוץ אחר, "ומסתברא דהא דלא חשיב מפני דרכי שלום דמותר לשנות משום דהאי לא אצטריכא ליה דמצוה היא, כי אצטריכא ליה הנך דרשות אצטריכא ליה." הרי מה שהוא משום מצוות דרכי שלום הוא פשיטא, ומוכן מאליו. ועיין בדרישה ח"מ סוף ס"רסב ס"ק כא, שהרמב"ם סבר כהרי"ף בזה. ולכן ה"ה בנדר"ד י"ל דפשיטא שמשום מצוות שלום יש למחול, ואין צורך לכתוב את זה. ועדיין יש לפלפל.

סימן קנז.

קאמר, מפני כבודו של ראשון. ועוד כדי שלא תראה תורה כשתי תורות הללו אוסרים וההללו מתירים... כן נראה לי להלכה, אבל למעשה אין בי כח לחלוק על אבות העולם ז"ל."

וכן הוא באבקת רוכל ס"ריג ד"ה ומ"ש הרב, שהוא הביא דעת הראב"ד והרמב"ן והרשב"א והר"ן הנ"ל, ומ"ש הר"ן בסוף שאין לו כח לחלוק על אבות העולם ע"ש.

הרי מבואר מזה שלדעת הראב"ד והרמב"ן והרשב"א החשש הוא רק אם כבר שויה חתיכה דאיסורא, דהיינו שכבר חלה ההוראה. וכן הוא בש"ך בס"רמב בקיצור הנהגת הוראות אות א, וז"ל "חכם שאסר וחלה הוראתו...". אולם אם לא חלה ההוראה משמע שאין חשש לשואל חכם אחר. ואף לדעת הר"ן שהחשש הוא מפני כבוד הרב הראשון, י"ל שאם הרב הראשון עצמו אמר לשואל לילך לשואל לרב אחר, ממילא שהוא מחל על כבודו ואין חשש. ולכן נראה שאין חשש לרב לומר לשואל לילך לשואל לרב אחר, אף שהרב אחר נוטה להתיר והרב הראשון נוטה לאסור, וזה מפני שלא חלה הוראת רב הראשון ואין כאן חתיכה דאיסורא.

(ב) אלא עדיין יש לדון בזה מטעם אחר, דהיינו אם הרב הראשון סבר שיש לאסור, איך הוא יכול לומר לשואל לילך לרב אחר שדעתו להתיר, הלא זה בכלל לפני עור לא תתן מכשול. אלא זה אינו, שאף הרב הראשון מודה שאין איסור לרב השני להתיר כיון שיש מחלוקת הפוסקים באותו דין, וכמו שיש רשות לרב הראשון לאסור כמו כן יש רשות לרב השני להתיר, ולכן אין כאן לפני עור שאף הרב הראשון מודה שאין הרב השני טועה.

וזה כדמצינו ביבמות יד. שכתוב שם, "כל הטהורות וכל הטמאות שהיו אלו מטהרין ואלו מטמאין לא נמנעו עושים טהרות אלו על גבי אלו... אי אמרת דלא מודעי להו בשלמא ב"ש מב"ה לא נמנעו דטמאות דב"ה לב"ש טהורות נינהו". ופרש"י, "משאילין כלים אלו לאלו וב"ה מחמירין בטהורות טפי." משמע מזה שאע"פ שהכלי טמא לב"ה מ"מ שפיר הוא ליתן אותו לב"ש כיון שהוא טהור להם, ואף שלדעת ב"ה ב"ש עושין דבר איסור מ"מ אין כאן לפני עור, ואין כאן שום איסור.

ועוד יש ראייה להתיר, והוא מהמבי"ט ח"א ס"כא, "ולענין הנזהרין בפירות שביעית לאוכלם בקדושתם, אם יכולים

שאלה: האם רב שפוסק איזו הלכה לאסור, מותר לומר לשואל לילך לשואל אותה הלכה מרב אחר שהוא יודע שהוא יפסוק אותה להתיר.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

(א) כתב כת"ר, "נסתפקנו למעשה, מתי מותר לרב פוסק הלכה, להפנות את השואל לרב אחר, כאשר הוא אוסר, וחבירו מתיר. וכגון באו לשואל על מראה עד, ולפי הבנתי צבע עד זה הוא אסור, אך ידוע שת"ח אחר מתיר את אותו הצבע, האם מותר לומר לשואל שבא לשואל אותי, לך לחכם פלוני שמתיר. וכן כל כיוצ"ב בכל תחומי התורה וההלכה. וראינו שיש על זה מאירי בחולין בכמה מקומות, ועוד פוסקים (שבטח לא נעלמו מכת"ר, ע' מאירי חולין מ"ח סוף ע"א "משם למדנו גם כן, שהחכם הנוטה לאיסור בדבר שרבו מתיריו, והוא נשאל על אותו דבר, שרשאי לומר לנשאל שילך לו לפלוני חכם שהוא יודע בו שיתירנה. ויש מי שאומר, שאף הוא בעצמו יכול לומר לנשאל, פלוני ופלוני התיירה, והנשאל סומך על אותה תשובה להיתר, אף על פי שהוא עצמו נוטה לאיסור". וקצת משמע מדבריו שמתיר בזה רק כשהאוסר "הנוטה לאסור", ושוב כתב בסוף "נוטה לאיסור". ודו"ק. וע"ע בשו"ת המבי"ט ח"א סי' כ"א, ובשער המלך הלכות לולב פ"ג הכ"ה, והלכות אישות פ"ז הי"ב, ושם פ"ט הט"ז, ובשו"ת חקרי לב או"ח סי' ס"ד, ובשו"ת כתב סופר יו"ד סי' ע"ז, ובשו"ת מנחת שלמה קמא סי' מ"ד, ותניינא סי' ק' אות ג', ושו"ת משנה הלכות ח"י סי' קמ"ב, ושו"ת לב אהרון בוארון ח"ב יו"ד סי' ג'), אך הכרעה ברורה לא ראינו, ולכת"ר אנו צריכים. ע"כ דברי כת"ר.

כתב הר"ן בפ"ק דע"ז (דף א: ברי"ף) ד"ה הנשאל, "הנשאל לחכם וטימא לא ישאל לחכם ויטהר. כתב הראב"ד ז"ל בפירוש מס' ע"ז שלו דלא משום כבודו של הראשון נגעו בה, אלא משום דכיון דאסרה הראשון שויה חתיכה דאיסורא ושוב אין לה היתר, דאפילו התיירה שני אינה מותרת... והנ"מ בדבר שאין בו מחלוקת אלא משקול הדעת, אבל אם טעה בדבר משנה חוזר ומטהר ומתיר... ולזה הסכים הרשב"א... וכן כתב הרמב"ן ז"ל שם. וקשה לי... ולפיכך נראה לי דאפילו טועה בשקול הדעת מחזירין הוראתו בהסכמתו, וכי אמרינן בפ' אלו טרפות, חכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר, בלא הסכמתו של ראשון

ועוד כתב המנחת שלמה בס"נא אות כג בד"ה באות יב, אחר שהוא הביא המבי"ט והכתב סופר הנ"ל, "וגם נראה לי להוסיף על האמור שם, דמוכח נמי כדבריהם מגמרא ב"ב כו. דאמר לו 'מר אי ניהא לי ליקוץ', אע"ג דהוא עצמו סובר שם דאסור לקצוץ וגם עובר בלאו ע"ש."

הרי מבואר מכל זה שאין שייך בנד"ד לפני עור. וכבר ביארתי כל זה באורחותיך למדני ח"א ס"נא ודלא כנראה מהמשאת משה ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד שאין איסור לרב הראשון לומר לשואל לילך לשואל לרב אחר שמתיר, שהרי עדיין אין כאן חתיכה דאיסורא, ואין כאן חשש כבוד הרב הראשון שהוא עצמו אמר לשואל לילך לרב השני, ואין כאן חשש של לפני עור.

ג) ומ"ש כת"ר בשם המאירי בחולין מה. אינו ראיה כל כך לנד"ד, שכתוב בגמ' שם לגבי חשש טרפה בראיה, "דכי אתו לקמיה דרבי יוחנן משדר להו לקמיה דרבי יהודה ברבי שמעון דמורי בה משמיה דרבי אלעזר ברבי שמעון להיתירא, וליה לא סבירא ליה." ופירש"י שם, "וליה לא סבירא ליה. לרבי יוחנן לא סבירא ליה לאכשורי, ומיטרף נמי לא הוה טריף לה ניהלייהו דלא שמייעא ליה מרביה." הרי הוא רק ספק לרבי יוחנן אם הראיה כשרה או טרפה, ולכן הוא שלח השואל לרבי יהודה ברבי שמעון. ולכן כתב המאירי שם הלשון "נוטה לאיסור" שהרי הוא אינו ברור לו. (ואין ללמוד מזה שאם ברור לאיסור, אה"נ שאסור להפנות לרב אחר, שי"ל שכך היה המעשה שהדין לא היה ברור לרבי יוחנן, אבל אה"נ שאף אם הדין היה ברור לו עדיין יש לו רשות לשלח השואל לר"י ב"ר שמעון.) אולם בנד"ד הרב הראשון ברור לו שהוא אסור כיון שהוא פסק כהפוסקים שאסרו, אלא עדיין מותר לו לשלוח השואל לרב המתיר כיון שהרב המתיר פוסק כהפוסקים המתירים, ואין כאן חשש כיון שעדיין אין זה בכלל חתיכה דאיסורא כיון שעדיין לא חלה הוראתו, ואין כאן לפני עור, וכשביארתי לעיל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר אורחותיך למדני

למכור לאינם נזהרים, ומסיק דשרי דדוקא היכא דידעינן ודאי דאסיר מדינא, גם עלינו הדבר חובה שלא להכשילם ויהיו חטאים בנפשותם והמכשלה תחת ידינו, אבל כשהדבר להם היתר שסומכין על המורים, לא נדונם כעורים שלא להכשילם". משמע שיש להתיר בנד"ד גם כן כיון שהמתיר יש על מי לסמוך.

ונשאתי את עיני וראיתי במזבח האדמה בהל" פסח בס"תמז. שכתב לגבי חמץ שבטל בששים קודם הפסח, "אם הוא מחמיר כסברת חוזר ונעור יזרוק התבשיל או יתנם למי שאינו מחמיר והכלים צריכים הגעלה". הרי מה שהוא נותן התבשיל לחבירו אינו נחשב כלפני עור ולא אמרינן שהוא נותן לו דבר איסור כיון שלגבי חבירו הוא דבר של היתר.

ועוד ראיתי בכה"ח א"ח ס"תנג אות טז שכתב בשם הרב חקת הפסח, "מי שנהג איסור במין אחד מותר לבשל אותו לאחרים כמו שמותר לאפות חלה לקטן". משמע מזה שאין כאן איסור של לפני עור כיון שהאוסר מודה שהמתיר מותר בדבר.

וכן ראיתי סברה זו במנחת שלמה בח"א ס"מד שכתב, "גם הכתב סופר ב"ד ס"עז, אע"ג שלא ידע כלל מהמבי"ט (הנ"ל) כיון לדבריו, ועוד הוסיף עליהם כמה ראיות, וכתב דמי שנוהג איסור באיזה דבר מסברא דנפשיה או מפני שאוחז בשיטת האוסרים, מותר לו ליתן משלו למי שנוהג היתר, ואין בזה משום לפני עור ולא משום מסייע ידי עוברי עבירה, כיון שגם חברו יודע שיש אוסרים אלא שהוא נוהג כהמתירים, וגם אסיק דאפילו בכה"ג שהנותן סובר שהוא ודאי אסור, ולפי דעתו מי שמתיר אינו אלא טועה אפ"ה שרי. ואע"ג שמביא משער המלך שכתב בפ"ז דאישות הל"יב, דמי שמחמיר לא לעשן ביו"ט אסור לספות למי שמתיר משום לפני עור ע"ש שדווחה ראיתו, (גם עיין בזה בכתב סופר א"ח ס"סו, שתמה דהשער המלך סותר את עצמו כי בפ"ג מלולב הל"ה כתב שמותר לכבד וליתן מקטרת למי שנוהג היתר ואין בזה משום מוקצה ולא משום לפני עור) וכתב 'דכיון דראיתו של השער המלך דחוייה מעיקרא אנו על דברינו נעמוד אשר האיר ה' וזרח לנו בענין זה'."

סימן קנח.

מה גרם להם מסברא לדרוש כל אחד כפי שדרש את המקרא, ולא כזולתו (זולת מקומות בהם יש מסורות שונות בדרכי הלימוד, כגון שזה דורש וכלל ופרט וכלל, וזה דורש בריבה מיעט וריבה וכדו'). וכאן, לאור דבריו בהו"א, לכאורה מצאנו את יסוד המחלוקת בסברא שעמדה בדרשת הכתובים. ולמה א"כ הדר ביה משמעתיה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזוראי שליט"א.

(א) כתב כת"ר, "ראיתי לגאון הרב שלמה יוסף זיין זצ"ל, שכתב בספרו לאור ההלכה (בהוצאת קול מבשר, התשס"ד, עמ' רמ"ח) לחקור ביסוד מצוות קריאת שמע, האם עיקר המצווה הוא קבלת עול מלכות שמים (כדמצינו בש"ס ובמדרשים ובראשונים שעיקר גדול הוא בקריאת שמע קבלת עול מלכות שמים), אלא שצריך לקבל עמ"ש דווקא ע"י קריאת אלו הפסוקים והפרשיות. או שהעיקר הוא עצם הקריאה, כדכתיב "ודברת בס", ורק מתנאי הקריאה ודיניה הוא לקבל עול מלכות שמים. וכמו שבברכת המזון העיקר הוא לברך, והכוונה (למאן דבעי כוונה וכן הלכה בשו"ע סי' ס' סע' ד') היא מתנאי המצוה ודיניה.

ובשלמא אם היה אומר שאין הכרח לתלות את מחלוקתם בחקירה הנ"ל (כפי שנראה לענ"ד, שאף שזה פירוש נאה מאד, מ"מ נראה שאין הכרח בזה, שאולי כו"ע ס"ל שהעיקר הוא קבלת עמ"ש, או שכו"ע ס"ל שהעיקר הוא מעשי הקריאה, ואכמ"ל. ואמנם יעויין בריטב"א, שיטה מקובצת ברכות שם ד"ה ורבנן דברים, שכתב לבאר כמה תלי "עיקר פלוגתייהו", ובאמת לא כתב שהחקירה הנ"ל היא עיקר הפלוגתא), ולכן היה חוזר בו, ניחא. אך איני מבין למה חזר בו מכוח מה שטען. וצריך להבין דברי ת"ח מיוחד שכזה, ודבריו ז"ל חביבין עלי (ולעצם החקירה הנ"ל, ראיתי שבשו"ת מהר"ם אלשקאר בסי' י', קצת משמע שהעיקר הוא עצם הקריאה, ואינו מוכרח, עיי"ש"). ע"כ דברי כת"ר.

וכתב בתחילה לתלות חקירה זו ביסוד מחלוקת רבי ורבנן (בברכות י"ג ע"א) אם קריאת שמע בכל לשון, או רק בלשון הקודש. והיינו, דמ"ד בכל לשון ס"ל, דהעיקר הוא קבלת עול מלכות שמים, אלא מכיון שצריך "ודברת בס", לכן בעי להוציא זאת בדיבור, אך אין שום קפידא על עצם הדיבור, ולהכי סגי בכל לשון. ומ"ד דבעי בלשון הקודש, ס"ל דהעיקר הוא עצם הקריאה, כפי שכתבה התורה הקדושה.

(ב) ואפשר לומר שכונתו לפי מה דמצינו בנזיר לח: שהקשה רב פפא על מה שאמר אביי, והוא הביא ראיה כנגדו אף שרב פפא ידע שהיא באמת אינה ראיה, ובסוף אמר רב פפא (דף לט.) "אנא סבירי לאו גמרא היא בידיה והדר ביה, ולא ידענא דגמרא היא בידיה ולא הדר ביה". ופירשו התוספות "לכך בדיתי מלבי והוספתי על לשון הברייתא "חמש" ולהקשות לאביי לראות אם מדעתו אמרה למימרא ידיה דאז בקל יחזור מדבריו, ולא ידענא דגמרא הוה בידיה ואותבינן ולא הדר ביה, ולכך בחנתי דגמרא הוה בידיה."

הרי מצינו שיש חילוק בין מה שהוא "גמרא בידיה", פירש"י מה שלמד מרבו והוא דברי קבלה מרבו, ומה שהוא רק סברה מלבו (והכי מוכח ברמ"א י"ד ס"קטז ז ובש"ך שם סק"ח, ומקורו בחולין מד: וע"ע י"ד ס"רמב לא).

ולפיכך הכי י"ל בנד"ד שמ"ש הרב שלמה יוסף זיין זצ"ל, "...ולא אמרו שמחלוקתם תלויה בסברה האמורה, משמע שאין תלוי זה בזה. ודוחק לומר שאחר שלמדו מהדרשות, כל אחד כפי שסובר, שוב נאמר אנו מעין טעמא דקרא, שלהסובר שבבלשון הקודש, המצוה היא הדיבור, ולהסובר

אלא ששוב דחה דבר זה וז"ל שם "אבל באמת הרי אנו רואים בגמרא שמפרשים מחלוקת רבי וחכמים מלימוד הפסוקים (והיו, בהויתן, או שמע, בכל לשון שאתה שומע), ושואלים ומשיבים על כל אחד מהם למה לא אומר כדרשתו של השני, ולא אמרו שמחלוקתם תלויה בסברה האמורה, משמע שאין תלוי זה בזה. ודוחק לומר שאחר שלמדו מהדרשות, כל אחד כפי שסובר, שוב נאמר אנו מעין טעמא דקרא, שלהסובר שבבלשון הקודש, המצוה היא הדיבור, ולהסובר שבכל לשון, המצוה היא קבלת עמ"ש, וזו מניין לנו" עכ"ל.

ואיני מבין דבריו. דהלא לכאורה תמיד אנו מנסים ליתן טעם ליסוד המחלוקת של התנאים או האמוראים, ולהבין

לגוף האב אם בנו הולך לבית הכנסת, וכן אין הנאה לגוף האם אם הבת תלבש בגד זה.

ועוד כתב המהרי"ק שם, "יש לחלק דאע"ג דאין הבן רשאי להכלים אביו ולצערו בשביל ממונו (של הבן), מ"מ אין חייב הוא להפסיד ממונו בשביל כבוד אביו..." ע"ש. (וכן הוא בב"י ס"רמ ד"ה כתב הרמב"ם, בשם הר"ן שכתב לחלק בין כבוד וצער ע"ש.) ולכן י"ל בנד"ד שאין לבן להכלים אביו או לצער, אם הבן אינו רוצה לילך לבית הכנסת, אבל אם הוא רק אמר "אני לא רוצה לילך" ותו לא, אז מותר לבן שלא לילך לבית הכנסת עם אביו.

אלא ראיתי בתה"ד ס"מ שכתב בשאלה, "תלמיד רוצה לצאת ממדינתו ללמוד תורה לפני רב אחד שהוא בוטח שיראה סימן ברכה לפניו ויזכה בתלמוד ללמוד הימנו, ואביו מוחה בו בתוקף, וא"ל בני אם תלך לאותה מדינה שהרב שם תצערני עד מאד, כי אדאג עליך תמיד ח"ו פן תהא נתפש או יעלילו עליך כמו שרגילים באותו מדינה, מה יעשה תלמיד ישמע לאביו או ילך כחפצו ללמוד תורה." וכתב התה"ד שיש לבן לילך ללמוד תורה, אלא הוא כתב שהטעם הוא מפני "לצאת לת"ת אע"פ שמוצא ללמוד תורה במקומו עדיף מכבוד אב ואם". ויש לדייק שלא כתב התה"ד שלא שייך כאן כלל כבוד אב כיון שאין זה בכלל "לצורך גוף האב וקיומו" כמ"ש המהרי"ק הנ"ל, אלא משמע דאח"כ שזה בכלל כבוד אב אלא רק משום שתלמוד תורה עדיף עדיין מותר לבן לילך. הרי משמע שהתה"ד הנ"ל לא סבר כהמהרי"ק הנ"ל, אלא שיש מצוה לבן לשמוע לצוות אביו, אף כשהצווי אינו בכלל "לצורך גוף האב וקיומו". וכן נראה, שהמהרי"ק מיירי בענין אם האב יכול לומר לבנו שלא לישא אשה זו, ועל זה כתב המהרי"ק שאין הבן צריך לשמוע לאביו כיון שאין זה בכלל כבוד אב כיון שהוא אינו לצורך גוף האב וקיומו. אולם נראה שלתה"ד יש מצוה לשמוע לאביו כיון שיש מצוה לשמוע לאביו שלא לילך למדינה אחרת, אם לא מטעם ת"ת. וי"ל שהטעם של התה"ד הוא מפני שאם אין הבן שומע לאביו, זה עצמו יגרום צער לאביו, ומניעת צער זה בכלל כבוד אביו, והוא בכלל "לצורך גוף האב". וכן נראה שהבין הדרכי משה בס"רמ ס"ק ג שכתב, "אמנם בתה"ד ס"מ, משמע דאין לחלק בין כיבוד אב להיכא דמצער. הרי נראה שאף לשמוע לאב הוא בכלל כבוד, אף בדבר שבעצם אינו בכלל קיום גוף האב.

שבכל לשון, המצוה היא קבלת עמ"ש, וזו מניין לנו". דהיינו שאין לומר כאן שיש סברה מפי קבלה, דהיינו "גמרא בידיה", לבאר מחלוקת זו, שא"כ הו"ל להביא סברתם. ואף אם הם סברו מעצמם ליתן טעם למחלוקתם שהוא מפני אם קריאה העיקר או קבלת עול מלכות שמים העיקר, מ"מ זה רק מלבם ואין זה "גמרא בידיה".

מ"מ אה"נ שאנו עדיין יכולים להסביר סברה מדעתינו כדי לפרש מחלוקתם. וזה בכלל מ"ש כת"ר "תמיד אנו מנסים ליתן טעם ליסוד המחלוקת של התנאים או האמוראים".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר אורחותיך למדני

סימן קנט.

שאלה: מהו הגדר המדויק של הקשבה של ילד בקול ההורים, לדוגמא אם האבא מעוניין שהבן יבוא איתו לתפילה כדי לכבדו או שהאבא רוצה שהבת תלבש בגד מסוים שהיא קנתה לה?

תשובה:

לכבוד הרה"ג ברוך הרניק שליט"א.

א) נראה שאף דוגמאות אלו בכלל כבוד אב ואם, ואם הבן אינו רוצה לילך עם אביו לבית הכנסת, יש לו לפרש טעמו לאביו, ואולי אביו יחזור מדעתו.

מ"מ אין לאב להחמיר על בנו בלב קשה, שכבר כתב מרן בי"ד ס"רמ יט, "אסור לאדם להכביד עולו על בניו ולדקדק בכבודו עמהם שלא יביאם לידי מכשול, אלא ימחול ויעלים עיניו מהם, שהאב שמחל על כבודו כבודו מחול."

ב) אלא ראיתי במהרי"ק בס"קסז שכתב, "ועוד, דעד כאן לא מיפליגי אם משל אב אם משל בן, אלא בדבר דשייך האב בגווה שצורך גוף האב וקיומו, אבל במלתא דלא שייך גווה כי הכא, פשיטא דאין כח לאב למחות בבן לא משום כבוד ולא משום מורא, דלא שייך כבוד אלא כגון מאכילו משקוהו מלבישו מנעילו כו', מורא לא ישב במקומו ולא סותר את דבריו כו', וכן בכיוצא בזה דשייך לאב, אבל במלתא דלא שייך האב בגווה פשיטא דאין כח האב למחות ביד בנו." ע"ש. הרי נראה מזה בנד"ד שאין חיוב לבן ובת הנ"ל לשמוע להוריהם, שהרי אין הנאה

דברים שבלב בענין גירות.

א) כתב בדעת כהן ס"קנג, "...אבל כל זמן שהיתה הקבלה בפה כראוי י"ל שאין לנו ענין עם דברים שבלב, שאינם דברים כלל, וכדעת הרב מל"מ בהל' שקלים".

והוא כיון למ"ש המל"מ בפ"ד הל"ו, לגבי מ"ש בב"מ קיח. בענין שומרי ספיחים שביעית לצורך מנחת העומר או לצורך שתי הלחם. וכתוב בגמרא "חיישין שמא לא ימסרם יפה יפה". ופירש"י "שמא לא יהא בלבו למסור יפה יפה בלב שלם דנוח לו שיקרבו משלו". וכתב המל"מ שם, "הן אמת דלרבנן דאית להו דחיישין צריך נגר ליישב דמה חששא היא זו מאחר דקי"ל דדברים שבלב אינם דברים, וכעת צל"ע".

אלא ראיתי שכתב מהר"י אלבעלי ז"ל בספר קהלת יעקב בדרושותיו דף ז ע"ד, דקשיא ליה על דברי המל"מ הנ"ל דהא אמרינן בפ' שבועות שתיים כו: דבקדשים ותרומה דברים שבלב הווין דברים, "וא"כ ה"נ גבי עומר שהוא קדשים חיישין שמא חושב בלבו שיקרבו משלו". ע"ש. הרי נראה מזה שדוקא בקדשים ותרומה אמרינן כן, ולכן אין לומר בזה דדברים בלב אינם דברים, ודלא כהמל"מ.

מ"מ כבר השיב על דבריו מהר"י גטניו ז"ל בבית ישחק, על הרמב"ם שם, וז"ל "ולענ"ד נראה דזה אינו ענין להביא דשבועות, דהתם לא איירי אלא דוקא בשגמר בלבו להביא קרבן ולא הוציא בשפתיו דחייב להביא דבנדבת לב די דכתיב לב עולות, משא"כ הדין בשאר דברים דלא סגי בלב לבד, אלא צריך ג"כ שיוציאו בשפתיו כמו שאמר שמואל שם, וגמר לה מדכתיב לבטא בשפתים. אמנם היכא שהוציא בשפתיו מידי דהקדש כגון הכא שמוסר לצבור הספיחים לעומר, לא חיישין למה שחושב בלבו דדברים שבלב נגד מה שמוציא בשפתיו אינן דברים, והעיקר הוא מה שמוציא בשפתיו, וכל מה שאמר בש"ס דקידושין נ. בענין זה דדברים שבלב הוא בענין זה דהלב מנגד למה שהוציא בשפתיו. וראיה לזה דאף גבי קדשים כל שמנגד הלב למה שמוציא בשפתיו לא הווין דברים ממה שהביאו שם בקידושין ראיה לזה דדברים שבלב אינן דברים מההיא דמעילה... הרי דאף במידי הקדש דברים שבלב אינן דברים, וודאי החילוק הוא כדכתיבנא" ע"ש. הרי לפי זה קרשית המל"מ עומדת במקומה.

ולענ"ד נראה שהרא"ש סבר כהתה"ד, שכתוב בתשובת הרא"ש כלל טו ה, "ששאלת על האב שצוה לבנו שלא ידבר עם יהודי אחד ולא ימחול לו מה שעשה עד זמן קצוב, והבן חפץ להתפייס עמו אלא שחושש לצואת אביו. דע שאסור לשנוא לשום יהודי אם לא שיראהו עובר עבירה, והאב שצוה לשנוא לו לאו כל כמיניה לצוותו לעבור על דברי תורה, שנאמר אני ה' מוראי למעלה ממוראכם..." ע"ש. וכן פסק מרן בס"רמ. טז ע"ש. משמע שאם לא מטעם שיש איסור בדבר, צריך הבן לשמוע לאביו, וזה בכלל "מוראכם", אף שאין זה בכלל "לצורך גוף האב וקיומו".

ולכן נראה שכיון דמצינו שמרן פסק כהרא"ש, וגם מצינו שהרמ"א בס"רמ ח הביא דעת התה"ד, שאף בנד"ד הבן צריך לשמוע לדעת אביו והבת לאמה, אף כשאין הנאה בזה לגוף האב או האם, אלא מ"מ האב והאם צריכים לחוש שלא "להכביד עולו על בניו", כמ"ש מרן לעיל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קס.

שאלה: האם אמרינן דברים שבלב אינם דברים כשהגר אומר בפיו בשעת טבילה שהוא מקבל המצוות, אלא שיש אומדנא דמוכח שהוא אינו מתכוין כלל לקבל המצוות.

לכבוד הרה"ג מרדכי אלתר שליט"א.

למדתי הספר הנחמד כגר כאזרח וראיתי כי כביר מצאה ידך לקבץ כעמיר גורנה מפי סופרים ומפי ספרים, דובר צדק ומגיד ישרים, מהני מילי מעלייתא לעשות ספר כינוסי חשוב בעניני גרות, בסדר טוב ונכון, ובטוב טעם ודעת, פתוחי זהב במשכיות כסף, דבר דבור על אופניו, גמר חיפוש מחיפוש בספרי הפוסקים חדשים וגם ישנים ראשונים ואחרונים. יהי רצון שחפץ ה' בידך יצלה, ונותן התורה יהא בעזרך. ותזכה לפסוק "כי מרדכי היהודי... גדול ליהודים ורצוי לרוב אחיו, דורש טוב לעמו ודובר שלום לכל זרעו", וכל זה תיכף מיד ולא אלתר. וגם נזכה בביאת ינון ואליה במהרה בימינו, לראות כולנו יחד בבנין בית מקדשינו ותפארתינו.

ולחיבת הקודש כתבתי הערה על דברי כת"ר, כדי להגדיל תורה ולהאדירה.

ב) **אלא** עדיין יש לחקור בזה, שכתוב בקידושין מט: "ההוא גברא דזבין לנכסיה אדעתא למיסק לארץ ישראל, ובעידנא דזבין לא אמר מידי, אמר רבא הוי דברים שבלב, ודברים שבלב אינם דברים." ופירש"י, "אדעתא למיסק: ונאנס ולא עלה. ובעידנא דזבין לא אמר: דאדעתא למיסק מזבנינא, דאילו פריש בשעת מכירה דאדעתא למיסק מזבנינא לא הוה זבינא דאדעתא דהכי לא זבין שיהא דר בלא קרקע." וראיתי בתוס' רי"ד בכתובות צז: שכתוב שם "דאע"ג דמוכח מילתא לעלמא דאדעתא למיסק זבין כגון שידעו בו שכנים שהי' בדעתו לעלות, אפ"ה כיון שלא פי' בפיו בעת המכירה כי הוא רוצה לעלות אמרינן דברים שבלבד אינן דברים." הרי אף שיש כאן אומדנא שהוא רוצה לעלות וכן העיד שכניו, עדיין אמרינן שדברים שבלב אינם דברים, כיון שהוא לא פירש התנאי בשעת מכירה.

ולפי זה הכי יש לומר לגבי גירות, שאף אם יש אומדנא שהגר לא קיבל תורה ומצוות, מ"מ כיון שהוא לא אמר כן בשעת טבילה, אין אנו משגיחין לאומדנא זו. ואף אם "ידעו בו שכנים" שאין דעתו לקבל המצוות.

אלא עדיין יש לדון בזה לפי מ"ש הרא"ש בכתובות שם, וז"ל "...ויש דברים שאפילו גילוי דעת א"צ משום דאיכא אומדנא דמוכח דאפילו לא גילה דעתו בשעת מעשה לא הוה דברים שבלב, משום דבלאו גילוי דעת אנן סהדי דלהכי איכוין, כגון שטר מברחת (כתובות עח:) ושכיב מרע שכתב כל נכסיו לאחרים (ב"ב קמו:) ... וההוא דשמע מת בנו (שם) ... וכן נדרי זריזין (נדרים כ:...) כל אלו אומדנא דמוכח אינון, הלכך אפילו גילוי דעת לא בעי בשעת מעשה ולא קודם לכן, אבל זבין ולא איצטרכו ליה זוזי, וההוא גברא דזבין נכסי אדעתא למיסק לארעא דישאל, אע"ג דגלי אדעתיה מעיקרא וידוע לכל שלדעת כן הוא מוכר, בעינן גילוי דעת בשעת מעשה דליכא אומדנא דמוכח כולי האי בלא גילוי דעת, דהרבה פעמים אדם מוכר קרקעותיו ואין ידוע למה הוא מוכרן." ע"ש. הרי מבואר שיש שני גדרים באומדנא דמוכח, יש אומדנא דמוכח ודאי ובזה לא בעינן שום גילוי דעת ואמרינן דברים שבלב הם דברים כיון דאנן סהדי שכך כוונתו. ויש אומדנא דמוכח שאינה חזקה כל כך, כיון שאין כוונתו ברורה כגון ההוא גברא דזבין לנכסיה אדעתא למיסק לארץ ישראל, ובזה בעינן גילוי דעת בשעת מעשה.

אלא כבר כתב שם מהר"י כולי ז"ל בהג"ה על המל"מ שם, לתרץ קושיא זו, וז"ל "עיינן מ"ש הרא"ש בנדרים כח. והתוספות שם דדברים שבלב המוכיחין הויין דברים דכיון דאנן סהדי הו"ל כאלו פירש בהדיא ולא הוה דברים שבלב. והנה הכא פירש"י שנזכר לו שיקרבו משלו. ועיינן מוהר"ם בספר המפה ח"מ ס"רו, דבמתנה הויין דברים יע"ש. ועיינן גופי הלכות ס"קלו."

ויש לפרש הטעם שכתב רש"י דחיישינן "שנזכר לו שיקרבו משלו". הקשה התוספות יו"ט בפ"ד מ"א דשקלים, "וא"ת ומאי שנא הכא דחיישינן שמא לא ימסרם יפה משקלים שמקבלים מנשים ועבדים וקטנים ולא חיישינן וכו' ואפשר לחלק בענין אחר דהכא דעומר ושתי הלחם אחת בשנה איכא למיחש שלא ימסרם יפה אלא נזכר להם שיקרבו משלהם, שכן פירש"י ז"ל הטעם במציעא, אבל בשקלים דלקרבנות דכולי שתא ליכא למימר נזכר להם..." הרי שיש לחלק בין פעם אחת בשנה או לא.

וראיתי בשער המלך שם שתירץ על פי הראב"ד באופן אחר, "אלא ודאי דכל דבר שגם אחרים נותנים כמוהו אע"ג דהנך ואלו לא מכל מקום, לא חיישינן שיהיה נזכר לו שיקרב משלו כיון שידוע שגם אחרים נותנים לדבר ההוא גופיה ודאי לכלול עצמו עמהם כמותם הוא מה שנתן, וזה הבין כמהר"י כולי ז"ל שרשם שם דברי הראב"ד ז"ל לקושית התוס' יו"ט ע"ש."

וגם ראיתי לר"י שלמה חכים ז"ל במלאכת שלמה על הרמב"ם בהל' שקלים שם, שכתב טעם אחר לתרץ קושית התוס' יו"ט, וז"ל "עוד אפשר לחלק דשאני עומר דכיון דטרח בגופו לשומרם אף כי אמר שמוסרן לצבור יפה, אפ"ה חיישינן שמא לא ימסרם יפה כי צערא דגופא לא מחיל איניש ורוצה שיקרבו משלו, ועיינן ברש"י בב"מ שם, אבל גבי שקלים דלא טרח כי אם שרצה לשקול ודאי דלא חיישינן שמא לא ימסרם יפה ודוק. ועיינן בתוס' בר"ה ז. ד"ה שמא."

הרי מבואר שמכל טעמים אלו יש אומדנא דמוכח "שמא לא ימסרם יפה יפה", ובזה חיישינן לדברים שבלב. ולכן הכי י"ל לגבי גירות שאם יש אומדנא דמוכח שהגר אינו רוצה לקבל התורה והמצוות, שאין כאן גירות כלל.

דיש לאזיל אחר דברים שבלב, ואולי ה"ה י"ל הכי לגבי גירות (ועיין בגר"א בח"מ ס"רז ס"ק יג, שכתב הרמ"א "מיהו אי איכא אומדנא דמוכח נתבטל המקח", וכפי הרא"ש בגמ' כתובות הנ"ל, וכתב הגר"א שם "כמו בש"מ שכתב כל נכסיו ומי ששמע שמת בנו כו' ב"ב קמו: ומברחת בכתובות עט. ואפי' לא אמרה מידי כמ"ש בב"ב קנא. ועתוס' בקדושין שם ובכתובות צז. וכבר כתב בהקדמת הגר"א, לר"י ישראל משקלאו ז"ל באות י, "כשמציין עיין מ"א או עט"ז הוא שתמצא חילוק בשיטתם משיטתו, ואם שלא חידש רבינו במקום ההוא רק ציין עיין מ"א או ט"ז הוא מסכים לדבריהם". ולפי זה אולי י"ל הכא שכשכתב הגר"א "ועתוס' קידושין" כוונתו לומר שנראה שהתוספות לא סברו כמו שהוא כבר פירש מדין שכיב מרע וכו').

אלא זה אינו, שכבר הרגיש הפני יהושע שם בדברי התוספות, וכתב "לכאורה לשון 'וכמו כן' לאו דוקא דהא לקושטא דמילתא אמרינן דהוי דברים שבלב דלא הוי דברים, ולא אמרינן אנן סהדי. אלא כך פירושו וכמו כן הכא אילו התנה אף בתנאי שאינו כפול הוי מהני, דליכא למימר מדלא כפליה פטומי מילי בעלמא, אדרבא אנן סהדי דלתנאי גמור איכוון, אבל היכא שלא התנה כלל לא אמרינן אנן סהדי דע"מ למיסק זבין ליה, דאדרבא אית לן למימר איפכא אי איתא דלתנאי גמור איכוון הו"ל להתנות בפירוש בשעת גמר המקח, אע"כ מדלא התנה מסתמא מספיקא גמר ואקני ליה כיון שתלוי בדעת אחרים אם ירצה לקנות על תנאי, כן נ"ל". הרי מ"ש התוספות "וכמו כן" לאו דוקא הוא. ולכן עדיין י"ל כדעת הרא"ש בגמ' כתובות הנ"ל.

(ד) **ועדיין** יש לחקור בזה, איך המציאות לגבי גירות בנדר"ד, האם היא שהגר הסכים שבשעת טבילה הוא לא חשב בלבו לקבל כל המצוות, אף שבפה הוא אמר שהוא קיבל המצוות, או אם המציאות שהוא אומר שאף בלבו הוא כיון לקבל המצוות. ובכל אלו יש אומדנא דמוכח שהוא לא כיון לקבל המצוות כלל כיון דאנן סהדי שהגר אינו שומר תורה ומצוות. האם אמרינן שאף כשהגר אומר שהוא כיון בלבו לקבל המצוות, דאין לחוש לזה כלל כיון דאנן סהדי שהוא אינו שומר המצוות. ונראה שבכמה מקומות דאנן אמרינן שיש לסמוך על אנן סהדי, כמבואר ברא"ש הנ"ל, בכל אלו האומדנא היא שוה למה שמסכים האיש, כגון בשכיב מרע הוא אומר שהוא מסכים שהוא לא כיון למתנה גם אם הוא יעמוד מחליו, וגם אנו מסכימים לדבריו כיון שהאומדנא כדבריו, וכן הוא בשאר מקומות

ולפי זה יש לדון לגבי גירות. וי"ל שהכל תלוי על אם יש אומדנא דמוכח חזקה וברורה או לא, שאם יש אומדנא חזקה שהוא אינו מקבל המצוות, אז אין כאן גירות כלל ואין אנו משגיחין לדבריו במה שהוא אומר שהוא מקבל המצוות, אבל אם יש אומדנא שאינה ברורה כולי האי, כגון שאומרים שכניו שהוא עובר על איזה איסור אלא יש לתלות שהוא עשה כן בשוגג כיון שהוא לא ידע שיש איסור בזה וכדומה, אז עדיין י"ל שאין לחוש לדברים שבלב.

ולפי זה צ"ל שמ"ש מהר"י כולי הנ"ל "עיין מ"ש הרא"ש בנדרים כח. והתוספות שם דברים שבלב המוכיחין הויין דברים דכיון דאנן סהדי הו"ל כאלו פירש בהדיא ולא הוי דברים שבלב. והנה הכא פירש"י שנוח לו שיקרבו משלו. צ"ל לדעת הרא"ש והתוספות בנדרים שם שיש אומדנא חזקה, וכן י"ל לגבי השומר ספיחים. והטעם שיש בשומר ספיחים אומדנא חזקה הוא מפני מ"ש רש"י שם, ומפני מה שפירשו התוס' יו"ט והשער המלך והמלאכת שלמה הנ"ל. מ"מ לגבי גירות נראה שאין בזה דבר ברור, אלא הכל תלוי על האומדנא, ואם היא חזקה או לא, וכפי שביארתי.

(ג) **ולכאורה** יש להקשות על זה ממ"ש התוספות בקידושין שם ד"ה דברים, וז"ל "משמע דוקא משום שלא פירש דברים, אבל אם פירש דבריו להדיא ואמר בשעת המכר שהוא מוכרם לפי שהוא רוצה ללכת לארץ ישראל, הוה מכר בטל. וקשה אמאי, הא בעינן תנאי כפול והרי לא התנה שאם לא ילך לא יתקיים המקח... ואומר ר"י דצריך לחלק ולומר דיש דברים שאינם צריכין תנאי כפול אלא גלוי מילתא, דאנן סהדי דאדעתא דהכי עביד, וגם יש דברים דאפילו גלוי מילתא לא בעי כגון ההיא דהכותב כל נכסיו לאחרים ושמע שיש לו בן שהמתנה בטלה, וכן הכותב כל נכסיו לאשתו לא עשאה אלא אפוטרופא לפי שאנו אומדין שלכך היה בדעתו, וכמו כן אנן סהדי דלא זבן אלא אדעתא למיסק לארעא דישאל". ולכאורה נראה מסוף לשונם שיש להשוות מי דזבין נכסיה אדעתא למיסק לארץ ישראל, להכותב נכסיו לאחרים ושמע שיש לו בן, ולהכותב כל נכסיו לאשתו וכו', דהיינו שיש בכל אלו אומדנא חזקה, ועדיין אמרינן לגבי מי דזבין לנכסיה אדעתא למיסק לא"י שזה בכלל דברים שבלב אינם דברים, ואין משגיחין לאומדנא חזקה זו, שהרי כתבו התוס' "וכמו כן אנן סהדי דלא זבן אלא אדעתא למיסק לארעא דישאל". הרי לא אמרינן בכל מקום שיש אומדנא חזקה,

וכן בח"מ ס"צ טז, לגבי מי שנכנס תחת ידו של חברו שלם ויצא חבול ואין עדים, וזה אומר חבל בי וזה אומר לא חבלתי, אם יש הוכחה שזה חבלהו כגון שהיתה החבלה בין כתפיו, הרי זה נוטל בלא שבועה ע"ש. הרי אף כאן אזלינן אחר אומדנא כנגד מה שאומר החובל. וכן הוא בנד"ד י"ל הכי.

וכן נראה מדין שכיב מרע בח"מ ס"רנ ב, שכתב הרמ"א "ואפילו התנה בשעת מעשה שלא יוכל לחזור בו אם עמד חוזר אא"כ קנה מידו". ופירש הסמ"ע שם, "בענין זה דהתנה דאף אם יעמוד לא יהיה יוכל לחזור בו, אם לא יעשה קנין גמור אזה בפירוש דאז הו"ל ככל מתנות בריא דעלמא" ע"ש. הרי אף אם הוא אמר בפירוש כנגד האומדנא אין משגיחין לדבריו, וכ"ש אם הוא אמר שכן כיון בלבו, אלא בכל אופן יש לאזיל אחר האומדנא (כל זמן שאין קנין).

וכן נראה כוונת מהר"י כולי ז"ל הנ"ל שכתב, "עיין מ"ש הרא"ש בנדרים כח. והתוספות שם דדברים שבלב המוכיחין הויין דברים דכיון דאנן סהדי הו"ל כאלו פירש בהדיא ולא הוו דברים שבלב. והנה הכא פירש"י שנוח לו שיקרבו משלו". ויש לפרש שלגבי שומר ספיחים אם שואלים אותו האם היה כוונה בלבך למסור יפה יפה, אף אם הוא אומר כן, שהוא כיון למסור יפה ולבו ודבריו שווין, מ"מ כיון שיש אומדנא כנגד זה, יש לאזיל אחר האומדנא. ואף שלגבי נדר אונסין בנדרים כח. האיש מודה להאומדנא כנראה שם, מ"מ אף כשהוא אינו מודה עדיין יש לאזיל אחר האומדנא אם היא חזקה. וכן הוא בנד"ד.

ואולי י"ל שמטעם זה הניח המל"מ הנ"ל דבר זה בצ"ע, דהיינו שהוא כתב "הן אמת דלרבנן דאית להו דחיישינן צריך נגר ליישב דמה חששא היא זו מאחר דקי"ל דדברים שבלב אינם דברים, וכעת צל"ע". וי"ל דאה"נ הוא כבר ידע ממ"ש מהר"י כולי ז"ל דכשיש אומדנא דמוכח שוב אין לחוש לדברים שבלב, אולם שאני מי ששומר ספיחים, כיון שהוא אינו מודה להאומדנא, ולכן סבר המל"מ שעדיין הדבר צ"ע. או י"ל שסבר המל"מ שלגבי שומר ספיחים אין בזה אומדנא כל כך חזקה, ולכן אולי אם השומר אומר שהוא כיון למתנה גמורה שוב אין לחוש לדברים שבלב. עכ"פ נראה לענ"ד שאף כשהאיש אינו מודה להאומדנא, עדיין יש לאזיל אחר האומדנא אם היא חזקה.

שהביא הרא"ש הנ"ל, אבל מנין שיש לאזיל אחר אומדנא אף כשהוא נגד מה שאמר האיש שהוא כיון בלבו, וכנד"ד שהגר אומר שהוא כיון לקבל המצוות ואנו אומרים שיש אומדנא שהוא לא כיון לקבל המצוות.

וראיתי שכתב כת"ר בס"כג דף רב, "מכל הני מוכרח דשיטת רוב ככל הראשונים, דאזלינן בתר אומדנא דמוכח גם כנגד דיבורו המפורש". אלא עדיין יש לדון, שנראה שבכל ראיות אלו, שהאיש מודה להאומדנא דמוכח, כגון שהוא מודה שאף שהוא אמר בפיו שהוא נתן מתנה גמורה, מ"מ אף הוא מודה שאם ידע שהוא יעמוד מחליו, שהוא לא היה נותן מתנה לאחר. וכן בשטר מברחת (כתובות עח:): שלדעת התוספות שם היא כוונת להברית, ואנן סהדי כדבריה שכן היא כיוונה בלבה. וכן לגבי מי שהלך בנו למדה"י ושמע שמת בנו ועמד וכתב כל נכסיו לאחר, ואחר כך בא בנו, בב"ב קמו: אמרינן שיש אומדנא דמוכח שאילו היה יודע שבנו חי לא היה נותן נכסיו לאחר, וכן האיש עצמו מסכים לזה. וכן בנדרי זריזין אנו מסכימים למה שהוא אומר שהוא לא כיון בלבו לסלע כמבואר ב"ד ס"רלב א ע"ש. אולם בנד"ד אנו אומרים שהוא לא כיון בלבו לקבל המצוות, והגר אומר שזה אינו אלא הוא כיון לקבל המצוות, האם בזה עדיין אמרינן דאנן סהדי עדיף ממה שאומר הגר שהוא כיון בלבו. ויש לדמות זה לשכיב מרע שנתן מתנה ושוב עמד מחוליו ואמר שאף שיש אומדנא שהוא לא נתן המתנה אם הוא יעמוד מחליו, מ"מ עדיין הוא כיון למתנה אף אם הוא יעמוד מחליו. הרי כאן הוא אומר שבלבו בשעת המתנה, הוא לא היה מודה להאומדנא. וכן יש לדון בגר.

ונראה שאף בזה אומדנא דמוכח עדיף, אם היא אומדנא חזקה כפי שביארתי לעיל. ונראה שיש ללמוד זה מדין עדות, וממעשה דשמעון בן שטח בסנהדרין לז: שיש שם אומדנא דמוכח שהאיש הרג את חברו, ואה"נ שאין כאן שני עדים ואין אזלינן בעדות אחר אומדנא דמוכח, מ"מ נראה שבמקומות אחרים דאנו אזלינן אחר אומדנא דמוכח הוא אף בכה"ג, דהיינו אף אם האיש אומר שהוא לא הרג אותו, עדיין אזלינן אחר האומדנא. ולכן אף בנד"ד דאנו דנין לגבי כוונת לב הגר, אף שהוא אומר שהוא כיון לקבל המצוות, אם יש אומדנא דמוכח שלא כדבריו, אז יש לאזיל אחר האומדנא אף אם הגר צווח ככרוכיא שהוא לא כיון כן.

וכן כתב כת"ר בס"כ דף קעט, וז"ל "וטעמא דמילתא נראה בס"ד, משום שענין דברים שבלב הוא שהאדם מחוייב כפי דבריו. אמנם זה רק במערכת של מקח, שיש כאן ב' צדדים ונחשב מחוייב, משא"כ במתנה שנעשית לגמרי מדעתו, ואינו חייב למקבל המתנה, בכה"ג דיבורו אינו מחייב אותו אם אין בליבו כך. ולפי זה, צריך להיות הדין כך בכל דבר שתליא רק בדעתו, וי"ל שמטעם זה לא ינהוג דין דברים שבלב בגירות. שהרי גירות תלויה רק בדעת הגר, ואע"ג שי"ל שיש כאן עסק בינו לבין כלל ישראל, מ"מ הדבר תליא בדעת הגר, והוא דומה למתנה, שהלא במתנה יש עסק בין שניים, ואכתי יש מקום אולי לחלק וצ"ע." וביאר כת"ר בהערה שכה. מה הוא "אולי לחלק", דהיינו "שיתכן לומר שבגירות תלוי בדעת ב"ד המסכימים לגירות, ודבר זה תלוי בהגדרת דין ב"ד בגירות האם הם המסכימים לגירות או רק צריכים לבדוק את הגירות אם היא טובה או לתת לה תוקף של ב"ד, ועיין להלן בס"מ." וכ"כ כת"ר בשם האור לציון י"ד ס"יב דגירות כמתנה, דאמרינן דדברים שבלב הוו דברים. והחלקת יואב בדיני אונס ענף ו, שכתב דגירות דמיא למתנה וגט לענין דברים שבלב.

ולענ"ד עדיין יש לדון בזה. המקור לרמ"א הוא מהרי"א בשלטי הגבורים בכתובות שם (דף נו. ברי"ף, אות ח) שכתב, "ולא אמרו דברים שבלב אינם דברים אלא במכר הואיל ומכר לו לזה במעותיו אין לנו לילך אחר דברים שבלב, אבל במתנה אנו הולכים אחר דברים שבלב, שאם אנו מכירין דעתו שאינו גומר ומקנה בלבו, אין במתנתו מתנה, שהרי שכ"מ אע"פ שנתן נכסיו במתנה סתם הואיל ואנו מכירין שאינו נותן אלא על דעת שימות אם עמד מחוליו חוזר מתנתו." ע"ש.

וסברה זו מצינו בתוספות כתובות מז: ד"ה שלא, שכתבו "...דהואיל ואינו תלוי אלא בנותן יש לנו ללכת אחר דעתו, וכיון שבו תלוי ודאי אינו רוצה ליכנס בשום ספק, ולא דמי ללוקח חפץ ואירע בו אונס דלא אמרינן דאדעתא דהכי לא קנה ומבטל המקח, דאינו תלוי בדעת הקונה לבדו, דהא איכא נמי דעת מקנה שלא היה מקנה לו לדעתו אם לא יפרש." ע"ש.

ולפי זה י"ל שאין גירות דומה למתנה, שבדרך כלל מי שמקבל מתנה אינו מקפיד על המתנה אם היא חשובה או לא, או אם יש בה קצת פגם או לא, כיון שהוא אינו נותן

ושמעתי שיש מביאים ראייה שאין לאזיל בזה אחר אומדנא דמוכח כלל, והיא ממ"ש המהרי"ק בס"קכט, וז"ל "...דהא קי"ל בכולה תלמודא דאזלינן בתר אומדנא כי ההיא דר' אליעזר בן עזריה דריש פ' אע"פ (נה). דלא כתב לה אלא על מנת לכונסה וקי"ל כוותיה, וכן ההיא דרבי שמעון בן מנסיא דשמע שמת בנו וכו' כל נכסיו לאחרים וכו' קי"ל נמי כוותיה בפ' מי שמת קמו: וכן בפ' אלמנה נזונית צז. גבי זבין ולא אצטריכו ליה זוזי, וכן גבי שכיב מרע... אפילו הכי לא קשה מידי, דודאי דכל היכא שהמעשה מבורר אצל הדיינים אלא שאנו מסופקין באומדן הדעת הנותן או המוכר או המגרשה, אזלינן בתר אומדנא, אבל היכא דלא נתברר גוף המעשה אצל הדיינים כי ההיא דגמל אחור כו' דאין ידוע לנו אם נגחו ואם לאו אלא מתוך אומד, בהא ודאי פליגו רבנן עליה דרבי אחא וקי"ל כוותיהו לדעת הפוסקים הנ"ל ע"ש. וי"א שאף לגבי גר לא נתברר גוף המעשה, דהיינו איך הוא כיון בלבו, שקבלת המצוות היא בכלל גוף הגירות ואם אין לנו ידיעה מזה, ממילא שלא נתברר גוף המעשה, ולכן בזה אין לאזיל אחר אומדנא.

ויש להשיב. כוונת המהרי"ק רק לחלק בין מחשבה ובין מעשה, ובספק במחשבה יש לאזיל אחר אומדנא, ובספק במעשה שהוא דבר שתלוי על ראיית העינים, בזה אין לאזיל אחר אומדנא. ולכן כתב הרמב"ם בהל' נזקי ממון פ"ח הל"יד, "שור שהיה רועה על גבי הנהר ונמצא שור הרוג בצדו, אע"פ שזה מנוגח וזה מועד ליגח, זה מנושך וזה מועד לישך. אין אומרים בידוע שזה נשכו וזה נגחו, ואפילו גמל האוחז בין הגמלים ונמצא גמל הרוג בצדו, אין אומרים בידוע שזה הרגו עד שראוהו עדים כשרים." הרי בעדות שתלוי על ראיית העינים בגוף המעשה אין לאזיל אחר אומדנא, אבל בדבר שתלוי על מחשבת הלב, בזה יש לאזיל אחר אומדנא. וכן י"ל לגבי גר, שהספק הוא בכוונת לבו, שיש לאזיל אחר אומדנא דמוכח. כן נראה לענ"ד.

ה) ועכשיו יש לדון אם יש לדמות גר שקיבל המצוות לדין מתנה. כתב הרמ"א בח"מ ס"רז ד, "וי"א דבמתנה דברים שבלב הויין דברים." ואם אמרינן שגירות דומה למתנה, דהיינו שהגר "נותן" עצמו ל"מתנה" לכלל ישראל, והוא לא קיבל מהם כלום, אז י"ל שדברים בלב הם דברים, ואם בלבו הוא אינו מכויין לקבל המצוות הוא אינו גר.

ויש עוד צדדים בכל זה כמבואר בדברי כת"ר בטוב טעם ודעת. ועוד חזון למועד.

ואסיים באהבה רבה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קסא.

שאלה: האם מצות בית הכנסת עדיפה מצדקה אף כשהיא רק לפאר בית הכנסת.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

(א) כתב מרן בי"ד ס"רמ"ט טז, "יש מי שאומר, שמצות בית הכנסת עדיפה ממצות צדקה, ומצות צדקה לנערים ללמוד תורה או לחולים עניים עדיף ממצות בית הכנסת."

וכתב כת"ר, "ונראה שם שכך הלכה, שלא הביא חולק. וחשבתי מסבא שכל זה הוא רק לצורך בניית בית הכנסת, כשאין בעיר בית הכנסת, או אין בו מספיק מקום לשאר אנשי העיר. שזה חיוב לבנות (ראה רמב"ם הלכות תפלה פרק י"א ה"א). אך לבנות בית כנסת נוסף להרווחה, או לפאר בית כנסת כשהוא כבר קיים, בזה ודאי מצוות צדקה להחיות עניים עדיפה. ולא מצאתי מקור לדברי, אם נכונים הם אם לא. וה' יאיר עיני."

ובתחילה י"ל שהמקור לדין זה הוא הירושלמי בסוף פ"ה דשקלים, וז"ל "רבי חמא בר חנינה ורבי הושעיא הוו מטיילין באילין כנישתא דלוד, אמר ר' חמא בר חנינה לר' הושעיא כמה ממון שיקעו אבותי כאן, אמר ליה כמה נפשות שיקעו אבותיך כאן לא הוה אית בני נש דילעון באורייתא. רבי אבון עבד אילין תרעיי דסדרא רבא, אתא ר' מנא לגבי א"ל חמי מאי עבדית, א"ל וישכח ישראל את עושהו ויבן היכלות לא הוה בני נש דילעון באורייתא." וכעין זה בירושלמי סוף מס' פאה ע"ש.

ולפי סוגיא זו, כתב הב"י שם, "מהרי"ק... בשורש קכח כתב שמתוך מ"ש התשב"ץ בשם הר"ש מתוך הירושלמי דזרעים, יש להוכיח דמצות בית הכנסת עדיפה ממצות צדקה, דגרסי' שם אחזי לרב תרעא דבי כנישתא וכו' וכי לית תמן בר נש למילף אורייתא או חולין המוטלים באשפה, וקרא עליו וישכח ישראל עושהו ויבן היכלות.

מעותיו, ואין לו שום חסרון בזה, ולכן מה לו להקפיד. אולם באופן שהמקבל המתנה מקפיד על אותה מתנה, כגון אם חבירו נותן לו כלב במתנה, והמקבל אינו רוצה לקבל הכלב אם הוא צריך להוציא ממנו כדי לזון את הכלב, וגם הוא חושש שמא הכלב נושך בני ביתו וכדומה, ודאי י"ל שהמקבל מקפיד על מתנה כזו, ורק אם הכלב הוא טוב ולא מביא לידי נזק או הפסד ממון, רק באופן זה יש נחת רוח להמקבל, וי"ל שהוא מקבל הכלב בלי הקפדה. הרי נראה שאם יש הקפדה מצד המקבל מתנה, ויש חשש שמא המתנה גורמת חסרון אצלו, חסרון זה דומה לנתינת מעותיו במקח וממכר, דמה לי חסרון מעותיו ומה לי חסרון אחר, ולכן בזה ודאי אמרינן דברים שבלב אינם דברים.

ולפי זה הכי י"ל לגבי גירות, אם הגר כ"מתנה", אז ה"מקבל", הוא כלל ישראל. וכלל ישראל אינם רוצים בגר מקולקל, וזה ודאי מביא לידי תקלה, ולכן יש לומר בזה דברים שבלב אינם דברים, כיון שזה דומה למקח וממכר. וזה כמ"ש הרמב"ם בהל" איסורי ביאה פ"ג הל"ח, "ומפני זה אמרו חכמים קשים להם גרים לישראל כנגע צרעת שרובן חוזרין בשביל דבר, ומטעין את ישראל. וקשה הדבר לפרוש מהם אחר שנתגייר. צא ולמד מה אירע במדבר במעשה העגל ובקברות התאוה, וכן רוב הנסיונות האספסוף היו בהן תחילה."

ועוד יש לחקור, והוא אף אם אמרינן שגירות היא כמתנה. בדין מתנה הוא באופן שכתב הרי"א ז"ל, דהיינו "שכ"מ אע"פ שנתן נכסיו במתנה סתם הואיל ואנו מכירין שאינו נותן אלא על דעת שימות אם עמד מחוליו חוזר מתנתו." ובזה הנותן מתנה אומר בפירוש אחר כך שכוונת לבו היתה שלא ליתן המתנה אם הוא יעמוד מחוליו, ואנו מסכימים לדבריו. ואם אמרינן בכה"ג לגבי גירות, י"ל שאם הגר רוצה לחזור מהגירות, והוא אומר שלא היתה כוונת לבו לקבל כל המצוות, אף אנו מסכימים לזה, כיון דבמתנה אנו אומרים דברים שבלב הם דברים. אלא באופן שהגר צווח ככורוכיא שהוא כיון בלבו לקבל המצוות, ואנו חושבים שהוא לא כיון כלל לקבל המצוות והוא אינו גר, אין בנו כח כדי כך כדי לומר שהוא לא כיון לקבל המצוות, ודברים בלב הם דברים, והוא אינו גר, שהלא הגר סותר סברתינו, ואין לומר בכה"ג שהוא אינו גר. אלא רק אם יש אומדנא חזקה שהוא לא קיבל המצוות וכפי שביארתי לעיל, יש לסתור דבריו, אף בכה"ג.

הנ"ל שכתב בס"ק כ, "ועתוס' דב"ב ט. ד"ה שנאמר כו', וכ"ש לבה"ב. ונראה שהוא כיון למה שביארתי.

אלא יש לחלק בין צדקה לבנין בית הכנסת, ובין צדקה לבדק הבית, ומה דילפינן מן הירושלמי הוא רק לגבי בנין בית הכנסת, ובזה כתבו המהרי"ק ומרן שהוא עדיף מצדקה לשאר עניים, אבל הוא יותר עדיף ליתן צדקה לעניים מליתן צדקה לבדק הבית בבית הכנסת, וכנראה מהתוספות הנ"ל. וא"כ הוא כ"ש שאין ליתן ממונו להידור ולפאר בעלמא בבית הכנסת (אם הוא אינו בכלל הבנין), אלא יותר טוב ליתן ממונו לעניים. וזה נראה כסברת כת"ר.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קסב.

שאלה: האם לקו העוני שמפרסם המוסד ל"ביטוח לאומי" יש מימד הלכתי לצורך נתינת צדקה (ציבורית או פרטית). ואם עוד שייך לומר עניי עירך קודמים כיון שעניים לא סמכו רק על קופת הציבור בעירם בלבד אלא על הביטוח לאומי.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יצחק נמני שליט"א, והרה"ג יעקב ארזוני שליט"א.

(א) **כתוב** בכתובות סז: "תנו רבנן די מחסורו, אתה מצווה עליו לפרנסו ואי אתה מצווה עליו לעשרו, אשר יחסר לו אפילו סוס לרכוב עליו...". ופירש הטור בס"ר, "אפילו היה דרכו לרכוב סוס ועבד לרוץ לפניו כשהיה עשיר קונין לו סוס לרכוב עליו". ונראה שהביטוח לאומי הוא בכלל "די מחסורו", ואינו בכלל "אשר יחסר לו". ולכן נראה מצד "אשר יחסר לו" עדיין בעינן צדקה ציבורית ופרטית. (עיי' לקמן אם החיוב של די מחסורו על היחיד או הציבור, ועיי' לקמן מ"ש הפרישה ש"אשר יחסר לו" על היחיד וגבאי צדקה. וכן למד מהלל הזקן).

ולפי זה עדיין שייך לומר "עניי עירך קודמים", כיון שהביטוח לאומי הוא רק בגדר של "די מחסורו", ולא בכלל "אשר יחסר לו". וגם לפעמים צריך ליתן לעני יותר מטעם שהוא "מפונק כולי האי", כמבואר בכתובות סז: ועיי' לקמן בזה.

מכאן אומר הר"ש שטוב ליתן צדקה לנערים ללמוד תורה או לחולים עניים, מליתן לב"ה עכ"ל. מדקאמר בירושלמי חולים המוטלים לאשפה, וכן הר"ש אומר חולים עניים ולא קאמר עניים סתם, משמע דאם לא היו כ"א עניים דטוב יותר ליתן לב"ה" (ועיי' בגר"א שם שכתב שהגירסא לפנינו אינה כהיא דלפני המהרי"ק).

וראיתי בקרבן העדה שם שכתב, "והיה ראוי לאבותיו של ר' חמא לפרנסם ולא יקפידו על הציור של בנין בה"כ". משמע שלשון "ציור" הוא "ציור וכיור". ולכן י"ל שלא דוקא בנין בית הכנסת, אלא אף בשביל "ציור" שהוא הידור מלבד הבנין, היו נותנים ממונם.

וכן נראה ממהר"ש סירליאו ז"ל שם, שכתב "תרעין לסדרא רבא, שערים יפין לבית הועד הגדול". הרי אף כאן נותנים ממונם אף על ההידור מלבד הבנין.

ולפי זה ילפינן שרק משום לימוד תורה וחולים עניים אין לבזבז ממונו על הידור בית הכנסת, אבל בשאר עניים, שפיר הוא ליתן ממונו על הידור בית הכנסת.

(ב) **אלא** יש לדחות את זה, וי"ל רק כשהוא נותן ממונו לבנין בית הכנסת אז מותר לו להוסיף אף על ההידור, אבל כשהוא נותן ממונו רק על הידור בלבד כשכבר היה שם בית הכנסת, אז שאר עניים עדיפים. וכן יש לפרש בדברי הקרבן העדה ומהר"ש סירליאו הנ"ל.

ונראה שיש להביא ראיה לזה מב"ב ט. שכתוב שם, "אמר רב אסי לעולם אל ימנע אדם עצמו מלתת שלישית השקל בשנה, שנאמר והעמדתו עלינו מצות לתת עלינו שלישית השקל בשנה לעבודת בית אלקינו (נחמיה פ"י)". ע"ש. וכתבו התוספות שם ד"ה שנאמר, "ואע"ג דהאי קרא גבי בית אלקינו כתיב דהיינו בדק הבית, כל שכן צדקה". ע"ש. ומ"ש "דהיינו בדק הבית", כן הוא שכתוב בנחמיה שם "...לעבודת בית אלקינו. ללחם המערכת ומנחת התמיד ולעולת התמיד... וכל מלאכת בית אלקינו". ע"ש. הרי כל אלו אינם בכלל "בנין" בית המקדש אלא הם "עבודת" בית אלקינו. ועדיין כתבו התוספות "כל שכן", דהיינו שצדקה לעניים עדיפה מנתינת ממון לעבודת בית המקדש.

ויש להקשות על זה מדינו של המהרי"ק ומרן הנ"ל, שהלא הוא יותר טוב ליתן ממונו לבית הכנסת, ואיך כתבו תוספות "כל שכן" שמשמע שצדקה לעניים עדיפה מנתינת ממונו לבית המקדש וכ"ש לבית הכנסת. ועיי' בגר"א בס"ר מט

סימן קסג.

שאלה: מהו הפירוש "כדי שיתפרנס הוא ובני ביתו מהריוח", בש"ע י"ד ס"רנג ב.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יצחק נמני שליט"א, והרה"ג יעקב ארזוני שליט"א.

(א) **כתב** כת"ר, "ישנם שני דרכים עקרוניות לקבוע את קו העוני (מבלי לקחת בחשבון הכנסה מירושה וכד').

מדידה יחסית – עני הוא מי שרמת חייו נמוכה יחסית לרמת החיים במדינה (בחברה) בה הוא חי.

מדידה בערכים מוחלטים – משפחה תחשב לענייה אם אין ביכולתה לרכוש סל מוצרים בסיסי, מינימום הנדרש לקיומה של המשפחה.

איזו מבין שני דרכים מתאימה לדברי השו"ע (סימן רנג סעיף ב, "יש אומרים שלא נאמרו השיעורים הללו אלא בימיהם, אבל בזמן הזה יכול ליטול עד שיהיה לו קרן כדי שיתפרנס הוא ובני ביתו מהריוח. ודברים של טעם הם"). ע"כ דברי כת"ר.

נראה שזה תלוי במדידה בערכים מוחלטים, דהיינו המינימום הנדרש לקיומה של המשפחה. אלא עדיין יש חילוק בזה, דהיינו שה"מינימום" אינו דבר קצוב אלא הוא תלוי על אותה משפחה (ולא על בני העיר). שהמקור ל"א במרן ה"נ"ל (ועיין בשולחן גבוה שם דאנו ק"ל כ"א זה) הוא מכתובות סז: (עיין בב"י והגר"א שם) שכתוב שם "מר עוקבא הוה עניא בשיבבותיה דהוה רגיל לשדורי ליה ארבע מאה זוזי כל מעלי יומא דכיפורא יומא חד שדרינהו ניהליה ביד בריה אתא אמר ליה לא צריך אמר מאי חזית חזאי דקא מזלפי ליה יין ישן אמר מפנק כולי האי עייפינהו ושדרינהו ניהליה". הרי הכל לפי אותו אדם. וכן השיב רבינו אפרים, "דהכל לפי פרנסתו ופרנסת ביתו, ולפי מה שהוא רגיל בתענוגים". וכן הוא ברדב"ז אלף רל (קנט) ע"ש. הרי אזלינן בתר האיש עצמו וביתו.

וכן ראיתי בגאון צבי בכתובות שם, שכתב "וכי אמרו רז"ל מי שיש לו מאתים זוז לא יטול מן הצדקה, היינו לפי שיעור מזון ופרנסת רוב אדם בינונים, וכדפירש"י ז"ל וגם

(ב) **אלא** יש לדחות סברה הנ"ל, שעדיין יש לדון בזה מטעם אחר, שנראה בזה"ז הגדרה של "עני" היא משונה מזמן חז"ל, שכתב מרן בס"רנג ב, "יש אומרים שלא נאמרו השיעורים הללו אלא בימיהם, אבל בזמן הזה יכול ליטול עד שיהיה לו קרן כדי שיתפרנס הוא ובני ביתו מהריוח. ודברים של טעם הם". נראה שבזה"ז עני הוא מי שאין לו קרן כדי לעשות משא ומתן בו כדי לפרנס ביתו. ונראה שמרן כיון בזה למה שהוא כתב בס"רמט ו, "מעלה הגדולה שאין למעלה ממנה, המחזיק ביד ישראל המך ונותן לו מתנה או הלואה או עושה שותפות או ממציא לו מלאכה כדי לחזק ידו שלא יצטרך לבריות ולא ישאל". ולכן אם יש לו קרן כדי שיתפרנס הוא ובני ביתו, זה בכלל "לחזק ידו שלא יצטרך לבריות ולא ישאל".

ולפי זה י"ל דבשלמא שהוא מקבל ממון מביטוח לאומי, אבל ממון זה רק כדי לשלם חשבונות ולאכילה ולשתיה, אבל אחר זה לא נשאר ממון "לקרן" כדי לעשות משא ומתן בו. ולכן עדיין הוא בכלל "עני".

אלא נראה שזה אינו, שכשהאיש מקבל ממון מביטוח לאומי הוא אינו בכלל עני כלל, כיון שמה שהוא מקבל הוא אינו בכלל צדקה, כיון שהוא כבר היה משלם ממון לביטוח לאומי כשהוא היה עובד, ועכשיו כשאין לו עבודה ואין לו פרנסה מה שהוא מקבל ממון מהביטוח לאומי הוא בכלל שכרו, וזה כעין השקעה בעסק שלו, ועכשיו הוא מקבל שכרו. ולכן נראה שאיש זה אינו בכלל "עני" כלל, שמה שהוא מקבל ממון מהביטוח לאומי הוא בכלל משא ומתן בפרנסתו, ואינו בכלל צדקה. הרי לפי זה לא שייך מצות נתינת צדקה לאיש כזה, כיון שהוא אינו "עני". (עיין לקמן הגדר של "עני").

מ"מ עדיין בעינן קופת ציבור, כיון שאמרו לי שיש זמן קצוב לקבל ממון מביטוח לאומי כשאין לו עבודה, כגון אם האיש בן מאה שנים ולמעלה, אז משלמים לו עד קעה ימים בלבד, ולא אחר זה. ואם הוא רק בן עשרים שנה משלמים לו עד חמישים יום וכו'. ולכן אחר זמנים אלו אין לו ממון ועדיין בעינן קופת ציבורית כדי לשלם איש זה שהוא בכלל "עני", או כדי ליתן לו "די מחסורו" או "אשר יחסר לו".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

הרי נראה מזה שהחיוב על הציבור ליתן רק מזון לעניים ותו לא.

(ב) **אלא** זה אינו שגם כתב הרמב"ם בפ"ט הל"ז, "רשאיין בני העיר לעשות קופה תמחוי. ותמחוי קופה. ולשנותן לכל מה שירצו מצרכי צבור. ואע"פ שלא התנו כן בשעה שגבו. ואם היה במדינה חכם גדול שהכל גובין על דעתו והוא יחלק לעניים כפי מה שיראה. הרי זה רשאי לשנותן לכל מה שיראה לו מצרכי צבור." הרי מכאן נראה שהציבור יכול ליתן ממון צדקה לכל צורך. וכך הוא בב"ב ח: וגם מצינו בתוספות שם שלדעת ר"ת שמותר לשנות אף לדבר רשות, וז"ל "ולשנות' לכל מה שירצו. נראה לר"ת דיכולים לשנותו אף לדבר הרשות אע"ג דאמרין בערכין בפ"ק (דף ו: ושם) האי מאן דנדב שרגא לבי כנשתא אסור לשנותה לדבר הרשות ואמר נמי התם האומר פרוטה זו לצדקה עד שלא באה ליד הגבאי מותר לשנותה משבאה ליד הגבאי אסור לשנותה לדבר הרשות הכא שבני העיר משנים אותה שאני לפיכך מותר לשנותה אפילו לדבר הרשות ואפילו באה ליד הגבאי וכן היה ר"ת נוהג לתת מעות הקופה לשומרי העיר לפי שעל דעת בני העיר נותנים אותם". ולכן נראה שנהגו עכשיו שאף גבאי צדקה נותנים ממון הציבור לכל צורכי עניים.

ולפי זה שפיר הוא מ"ש הפרישה בס"רנ א, לגבי קניית סוס ועבד לרוץ לפניו, "שאין חיוב זה כי אם אנבאי שיש לו כיס של כל הציבור והלל היה יחיד ומשלו שכר לו". הרי אף הציבור יש חיוב של "אשר יחסר לו".

סימן קסה.

שאלה: האם יחיד שנותן צדקה לקופה הציבורית לא נפטר מנתינת צדקה פרטית? לכאורה הוא יכול תמיד לשלוח את מבקש הצדקה לקופה הציבורית.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יצחק נמני שליט"א, והרה"ג יעקב ארזוני שליט"א.

(א) **כתב** הטור בס"רנ, "ובעני המחזר על הפתחים, כתב הרמב"ם אין נותנין לו מתנה מרובה אלא מועטת ואסור להחזיר העני השואל ריקם אפילו אין נותן אלא גרוגרת אחת, שנאמר אל ישוב דך נכלם. לשון א"א ז"ל אין נותנין לו מן הקופה מתנה מרובה אלא מתנה מועטת, משמע

הברטנורה שכן שיעורו חכמים שדי לו בזה לפרנסתו כפי פרנסת עני, אבל אדם שרגיל בטבעו להיות פרנסתו יותר, ודאי צריך ליתן לו כפי שיעורו וכהיה עובדא דרבא נמי בפ' הנ"ל דדריש ליה ההוא עניא דכתיב ואתה נותן להם אכלם בעתו... נמצא לאיש כזה צריך יותר מד' מאות לכך אמר מפונק הוא כולי האי, בעי לשדורי ליה יותר. "ע"ש. הרי הכל תלוי על אותו איש, ולא על רוב בני אדם. מ"מ עדיין י"ל שיש ליתן לו "המינימום" שצריך לו לפי טבעו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קסד.

שאלה: האם לדעת הרמב"ם החיוב על היחיד ליתן כל צורכי העניים, אבל החיוב על ציבור ליתן להם רק מאכל בסיס קיומי בלבד.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יצחק נמני שליט"א, והרה"ג יעקב ארזוני שליט"א.

(א) **בפ"ז מהל'** מתנות עניים הביא הרמב"ם דיני צדקה ששייכים לכל יחיד, ושם כתב, "לפי מה שחסר העני אתה מצווה ליתן לו. אם אין לו כסות מכסים אותו. אם אין לו כלי בית קונין לו. אם אין לו אשה משיאין אותו. ואם היתה אשה משיאין אותה לאיש. אפילו היה דרכו של זה העני לרכוב על הסוס ועבד רץ לפניו והעני וירד מנכסיו קונין לו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו שנאמר די מחסורו אשר יחסר לו. ומצווה אתה להשלים חסרונו ואין אתה מצווה לעשרו." הרי יש ליחיד ליתן צדקה לכל צורכי העני.

אלא בפ"ט לגבי חובת הציבור הוא כתב, "כל עיר שיש בה ישראל חייבין להעמיד מהם גבאי צדקה אנשים ידועים ונאמנים שיהיו מחזירין על העם מערב שבת לערב שבת ולוקחין מכל אחד ואחד מה שהוא ראוי ליתן ודבר הקצוב עליו. והן מחלקין המעות מערב שבת לערב שבת ונותנין לכל עני ועני מזונות המספיקין לשבעה ימים. וזו היא הנקרא קופה. וכן מעמידין גבאין שלוקחין בכל יום ויום מכל חצר וחצר פת ומיני מאכל או פירות או מעות ממי שמתנדב לפי שעה. ומחלקין את הגבוי לערב בין העניים ונותנין לכל עני ממנו פרנסת יומו. וזהו הנקרא תמחוי."

א) י"ל שכל דין של "די מחסורו", ודין "אשר יחסר לו", הוא רק לגבי "פרנסה", כמ"ש הברייטא בכתובות סז: "תנו רבנן די מחסורו, אתה מצווה עליו לפרנסו...". ולכן נראה שדין זה שייך רק בדברים שהם צורכי הגוף ולקיום הגוף. ולכן גם כתוב בגמ' שם, "ת"ר יתום שבא לישא שוכרין לו בית ומציעין לו מטה וכל כלי תשמישו, ואחר כך משיאין לו אשה, שנאמר די מחסורו אשר יחסר לו, די מחסורו זה הבית, אשר יחסר זה מטה ושלחן לו זו אשה וכן הוא אומר אעשה לו עזר כנגדו." הרי הבית הוא בכלל זה כיון שתכליתו היא לשמירת הגוף מהחום והקור והרוח והגשם שבחוץ, ולפעמים אף מלסטים וחיות רעות. והמטה היא כדי לישן עליה, שהכל צריכים שינה לקיום הגוף. וכלי תשמישו כולל כלים של אכילה ושתייה שהם לקיום הגוף, וגם מלבושים שהם לשמירת הגוף וכדומה. ואשה אף היא בכלל קיום הגוף, שהרי הגמ' שם הביא הפסוק "אעשה לו עזר כנגדו". הרי בעינין אשה לכל איש, והיא מטפלת בו והיא מספקת את הצרכים שלו, כגון לבשל מאכלו וכדומה. ולכן אף אשה בכלל שמירת וקיום הגוף.

וראיתי בחתן סופר ס"צב שכתב לגבי רב השואל, "ולדעתו לא אמרה תורה כי ימוך אחיך והחזקת בו אלא על קיום גופו וצרכיו הגופניים. הנה מצד הסברה מוכיח כן, דמסיים וחי עמך עמך, משמע שיוכל להחיות נפשו, אבל עומד לנגדינו מה שדרשו חז"ל ממקרא מלא כתובות סז: די מחסורו אשר יחסר לו להשיא אשה, וזה ודאי רק משום מצוה דפ"ר, דלולא המצוה לא שייך ע"ז צרכי גוף...". ע"ש. ולענ"ד העיקר הוא כרב השואל, ומ"ש החתן סופר להקשות על זה מדין משיאין לו אשה, אין זה קושיא, שאף האשה בכלל קיום גופו כשביארת. ואין זה מטעם מצוה פו"ר, שהרי הגמ' הביא הפסוק של "עזר כנגדו", דהיינו שהיא מטפלת בו ומספקת הצרכים שלו, ואם כיונה הגמ' למצוות פו"ר היה יותר ראוי להביא הפסוק "פרו ורבו...". ולכן נראה שמ"ש הברייטא הנ"ל "תנו רבנן די מחסורו, אתה מצווה עליו לפרנסו...", פירושו הוא שרק בדברים שהם לקיום ושמירת הגוף.

שוב ראיתי באגרות משה י"ד ח"ב ס"קמא ד"ה ופירוש, שכתב "אין עיקר מצות צדקה אלא בעניני אכילה ושתייה ומלבושים, ולא בקניית דברים הצריך למצוה...". ע"ש. וזה כדברינו.

ולפי זה יש לפרש מה שעשה הלל "שלקח לעני בן טובים אחד סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו". ונראה שאף כל

דאגבאי צדקה קאי. ומסתברא כדברי הרמב"ם שעל כל אדם קאי דכיון שהוא מחזר אין צריך ליתן לו די מחסורו. ועיין בב"י שהוא חולק על הטור, ולדעת הב"י אף הרמב"ם סבר כהרא"ש, ועיין בדרישה מה שהוא כתב ליישב דעת הטור ברמב"ם. וגם הב"י שם כתב, "דכיון שהוא מחזר על הפתחים אין האחד צריך ליתן לו די מחסורו".

נראה מזה שאם אחד מחזר על הפתחים הבעל בית אינו חייב ליתן לו אלא גרוגרת אחת כדי שלא יעבור על אל ישוב דך נכלם, וכן הוא יכול לשלוח העני לקופה ציבורית אלא יש ליתן לו איזה כסף כדי שלא יעבור על "אל ישוב". ולפי זה כתב הב"י שם "דלמה לא יודיע צערו לרבים ובין כולם יתנו לו די מחסורו". וכן הוא ברמ"א בש"ע שם סע"א. "אבל אין היחיד מחויב ליתן לעני די מחסורו אלא מודיע צערו לרבים...". ע"ש.

אלא הב"ח שם פליג על הב"י והרמ"א הנ"ל, וכתב דגם היחיד מחויב ליתן לעני כל די מחסורו אם ידו משגה, אלא כתב הש"ך שם בס"ק א. על דברי הב"ח, "ואין מכל זה הכרח...". ע"ש. אלא שכתב הגר"א שם שאין דברי הש"ך נראין ע"ש. וכן נראה דעת הערה"ש שם באות ד ע"ש. (אלא עיין מ"ש באות ה.) ועיין עוד בזה בראשון לציון שם.

מ"מ בזה"ז שיש כמה עניינים שמחזירים על הפתחים הוא אינו מצוי שהבעל בית יכול ליתן לכל אחד די מחסורו, ולכן נראה שלכ"ע מותר ליתן לו כל שהוא ולשלוח את מבקש הצדקה לקופה הציבורית. וכן הוא בערה"ש שם, שכתב "והרבים פטורים אם אין יד כולם משגת כגון שעניינים מרובים ועשירים מועטים כמו בעוה"ר בזמנינו זה... ואינם מחויבים רק מעשר או חומש". ע"ש.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קסו.

שאלה: לצורך מה נועדה הצדקה (מזון, לבוש, רפואה, דיור וכו') – האם יש הבדל בין הציבורית לפרטית.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יצחק נמני שליט"א, והרה"ג יעקב ארזוני שליט"א.

אלא לפני זה בהל"ג הוא כתב, "לפי מה שחסר העני אתה מצווה ליתן לו. אם אין לו כסות מכסים אותו. אם אין לו כלי בית קונין לו. אם אין לו אשה משיאין אותו. ואם היתה אשה משיאין אותה לאיש. אפילו היה דרכו של זה העני לרכוב על הסוס ועבד רץ לפניו והעני וירד מנכסיו קונין לו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו שנאמר די מחסורו אשר יחסר לו. ומצווה אתה להשלים חסרונו ואין אתה מצווה לעשרו." הרי כאן לגבי סתם עני הוא לא הזכיר ששוכרין לו בית אלא רק קונין לו כלי בית. והקשה כת"ר, "מה המיוחד ביתום בשונה מעני רגיל?".

ונראה שאין חילוק בין יתום לשאר עניים בזה, שהרי כתב הטור בס"רנ, "כמה נותנין לעני די מחסורו אשר יחסר לו, כיצד אין לו כלי בית קונה לו כלי בית... אין לו אשה ובא לישא משיאין לו אשה ושוכרין לו בית ומציעין לו מטה וכלי תשמישו ואח"כ משיאין לו". הרי הטור לא הזכיר "יתום" כלל אלא לכל עני שאין לו אשה שוכרין לו בית. ולא מצינו בטור או בב"י או בש"ך והט"ז והגר"א והערה"ש שם שהרמב"ם חולק על זה. ומרן בש"ע אזיל כלשון הטור. ועל מה שכתבו הטור מרן שם "אין לו כלי בית קונין לו", פירש השולחן גבוה בס"ק ג, "ומיירי כדאית ליה בית, דאי לית ליה בית צריך להשכיר לו בית תחילה כדבסמוך בשאין לו אשה". הרי דין שכירות בית שייך לכל עני שאין לו.

ולכן נראה שאף הרמב"ם מודה לזה אלא שהרמב"ם רק נקט לשון הש"ס, שכתוב בכתובות סז: "ת"ר יתום שבא לישא שוכרין לו בית ומציעין לו מטה וכל כלי תשמישו ואחר כך משיאין לו אשה", ולכן אף הרמב"ם כתב "יתום", אלא לאו דוקא הוא. וזה כמ"ש הכסף משנה בהל' ס"ת פ"י הל"ד "...ואין מכאן השגה על רבינו שהוא ז"ל העתיק המימרא ולשונה וכל מה שתפרש במימרא תוכל לפרש בלשונו". ע"ש. וכן הוא ביד מלאכי בכללי הרמב"ם אות ב, "הדבר ידוע שהרמב"ם ושאר מחברי ספרים רובם ככולם אינם אלא מעתיקי הגמרא... דמלאכת הרב ז"ל אינה אלא להעתיק הדברים הנאמרים בש"ס". ע"ש. ולכן שפיר יש לפרש דעת הרמב"ם כדעת הטור, "וכל מה שתפרש במימרא תוכל לפרש בלשונו". כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

עסק ומשא ומתן בכלל קיום הגוף, שהרי ע"י זה יש לו ממוץ כדי לקנות אוכל וכל צרכיו כדי לקיים גופו. ולכן אף זה בכלל "לפרנסו". ולכן י"ל שאין הסוס לתענוג בעלמא, אלא הוא מפני פרנסתו, שכשעני זה היה עשיר מסתמא היו לו שדות ופרדסים וחוות וכדומה במקומות רבים, ולכן הוא צריך לסוס כדי שהוא יכול לבקר כל מקומות אלו. ולכן אף הסוס הוא כהכשר לפרנסתו. וגם העבד הוא טפל לסוס, ואף דלא בעינן עבד כדי לרכוב ממקום זה למקום אחר, מ"מ כיון שכן היה דרכם שהעבד הוא רץ לפני הסוס, ממילא שהעבד בכלל זה.

הרי מצינו שהגדר של "די מחסורו" ו"אשר יחסר לו", הוא רק בדברים שהם לקיום הגוף ושמירת הגוף, ולפרנסת בני אדם כפי שביארתי לעיל. ולכן רק באלו יש ליתן לעני דברים חשובים כגון כלים של זהב וכסף וכדומה אם כך היה לו כשהוא היה עשיר, שהרי הם לאכילה ולשתיה ולקיום הגוף. אולם כל דברים שהיה לו כשהוא היה עשיר, והם היו רק לתענוג בעלמא, אין צורך ליתנו כלל. ולכן אם היה לו ציורים יקרים לתלות על כותלי ביתו, הם רק לתענוג בעלמא, וכן אם היה לו קשוחים יקרים בביתו, ולכן אין שום חיוב ליתן לעני דברים כאלו. כן נראה לענ"ד.

ונראה שאין חילוק בין יחיד וקופת ציבור, שאף הלל היה יחיד ועדיין הוא נתן סוס ועבד לעני (עיין בפרישה ס"רנ א) ועיין עוד מה שכבר כתבתי בזה בארחותיך למדני ח"ד ס"קה ע"ש.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קסז.

שאלה: האם יש חילוק בין יתום ושאר עניים ברין קניית הבית מממון צדקה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יצחק נמני שליט"א, והרה"ג יעקב ארזוני שליט"א.

א כתב הרמב"ם בהל' מתנות עניים פ"ז הל"ד, "יתום שבא להשיאו אשה. שוכרין לו בית ומציעים לו מטה וכל כלי תשמישו ואחר כך משיאין לו אשה". הרי ששוכרין ליתום בית.

סימן קסח.

שאלה: מה יהיה אם לצורך הנישואין של העני לא מספיק שישכירו בית אלא צריך לקנות בית (מדובר במציאות שזה הסטנדרט החברתי המקובל – לקבלת שידוך טוב) האם נצטרך לקנות בית ולתת להם.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יצחק נמני שליט"א, והרה"ג יעקב ארזוני שליט"א.

(א) **כתבו** הטור בס"רנ א, "כמה נותנים לעני די מחסורו אשר יחסר לו, כיצד אם הוא רעב וצריך לאכול יאכילהו... אין לו כלי בית קונה לו כלי בית, אפילו היה דרכו לרכוב סוס ועבד לרוץ לפניו כשהיה עשיר קונין לו סוס לרכוב עליו... אין לו אשה ובא לישא משיאין לו אשה ושוכרין לו בית ומציעין לו מטה וכלי תשמישו ואח"כ משיאין לו". וכן הוא בש"ע שם. נראה מזה שהחוב הוא רק לשכור לו בית ואין לקנות לו בית.

וכן נראה לדעת הטור, שהרי כתב הרי"ף בדיון זה בכתובות סז: "...אשר יחסר לו אפילו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו, אמרו עליו על הלל הזקן ששכר לעני בן טובים סוס לרכוב עליו". ולפי זה יש להעיר על הטור שכתב "קונין לו סוס", הלא לפי מ"ש הרי"ף החוב הוא רק לשכור, ואין כתב הטור שהוא צריך לקנות לו סוס.

וראיתי בפרישה שם, שתירץ, "שאין חוב זה כי אם אגבאי שיש לו כס של כל הציבור והלל היה יחיד ומשלו שכר לו". הרי לגבי החוב על הציבור של "אשר יחסר לו", יש לקנות לו סוס ולא די בשכירות, ולכן דקדק הטור לשנות הלשון מ"שכירות" ל"קונין לו" (ועיין בשולחן גבוה שם מה שהוא חולק על הפרישה, ועיין לר"י ארדיט ז"ל בחינא וחסדא, בכתובות סז: מה שהוא מיישב הפרישה).

וא"כ הוא שהטור מדקדק בלשונו כדי לחלק בין שכירה וקנין, הכי י"ל לגבי, "אין לו אשה ובא לישא משיאין לו אשה ושוכרין לו בית", דהיינו דוקא שכירות ולא קנין. ונראה שהטעם לזה הוא מפני רק לגבי סוס קונין לו כיון "היה דרכו לרכוב סוס... כשהיה עשיר", וזה בכלל "אשר יחסר לו", אבל בעני שרוצה לישא אשה, מסתמא שלפני זה לא היה לו בית ולא שייך לגביו "אשר יחסר לו", ולכן

החוב הוא רק לשכור, שאין לציבור לבזבז כל כך ממון בקניית בית שהרי יש חוב עליהם לפרנס עניים אחרים ואם הציבור קונה בית לעני זה לא נשאר ממון לשאר עניים. ואף אם משום זה אין לעני זה "שידוך טוב", עדיין נראה שאין חוב עלינו לקנות לו בית, שהלא אף בזמן הש"ס והראשונים יש לומר טעם זה שאין לעני שידוך טוב אם אין הבית שלו, ועדיין אמרו רבותינו שיש רק לשכור לו בית. כן נראה לענ"ד (ועיין לקמן).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קסט.

שאלה: קי"ל שאין העני צריך למכור דירתו כדי לקבל צדקה, האם הדין נכון גם בדירת פאר, או דירה שיש בה הרבה חדרים וכדומה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יצחק נמני שליט"א, והרה"ג יעקב ארזוני שליט"א.

(א) **כתב** מרן בס"רנ א, "ואם יש לו בית וכלי בית הרבה, ואין לו ר' זוז, הרי זה יטול ואין צריך למכור כלי ביתו... והא דאין מחייבים אותו למכור כלי תשמישו של כסף וזהב, דוקא כל זמן שאינו צריך ליטול מקופה אלא נוטל בסתר מיחידים, אבל אם בא ליטול מהקופה של צדקה לא יתנו לו עד שימכור כליו". הרי משמע שאף אם יטול מקופה, עדיין הוא אינו חייב למכור ביתו, משא"כ בכלי תשמישו.

ויש ליתן טעם לחילוק זה. ובתחילה י"ל שאם העני מוכר כליו של כסף וזהב, ושוב אחר זמן מה אין לו ר' זוז והוא נוטל צדקה, אז הוא בכלל "אשר יחסר לו", ויש לקנות לו כלי כסף וזהב, וכדמצינו במעשה דהלל בכתובות סז: ע"ש.

אלא לגבי בית, כיון שהוא אינו צריך למכור את ביתו כדי ליטול מן הקופה, ממילא שלא שייך לומר "אשר יחסר לו" לגבי בית.

ונראה שטעם החילוק בין כליו ובין ביתו הוא לפי מ"ש בכתובות סז: "ת"ר יתום שבא לישא שוכרין לו בית ומציעין לו מטה וכל כלי תשמישו ואחר כך משיאין לו

הזה יותר עשיר ממני?" כלומר האם יש הבדל בחיוב הנתינה הציבורי מול חיוב הנתינה הפרטי.

וי"ל שאף שהעני "יותר עשיר ממנו", מ"מ מצד אחר מצינו שאם העני עכ"פ מוכר את ביתו משום דחוקו, שוב אין חיוב על הקופה לקנות לו בית חדש מטעם "אשר יחסר לו". ולכן העני הוא במצב רציני ומי יודע את התוצאה, ולכן מטעם זה יש ליתן לו צדקה, שלגבי מי שנותן צדקה (אף שביתו אינו חשוב) אין ספק אצלו שמא הוא צריך למכור את ביתו משום דחוקו, משא"כ העני.

עכ"פ אם היחיד רוצה לומר לעני שיש לו לילך לקופת ציבורי כדי לקבל צדקה, הרשות בידו שהיחיד יכול לסמוך על הב"י והרמ"א בס"ר, שכתב הב"י "דלמה לא יודיע צערו לרבים ובין כולם יתנו לו די מחסורו". וכן הוא ברמ"א בש"ע שם סע"א, "אבל אין היחיד מחויב ליתן לעני די מחסורו אלא מודיע צערו לרבים..." ע"ש.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קע.

שאלה: האם יש מחויבות לתת צדקה ציבורית או פרטית למי שאינו רוצה לעבוד כי הוא רוצה ללמוד בישיבה בין ללמוד מקצוע בין תחום אחר.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יצחק נמני שליט"א, והרה"ג יעקב ארזוני שליט"א.

(א) **נראה** שבכל אופן יש ליתן לו צדקה. וזה כמ"ש האבקה רוכל ס"ג, "לענין המעשר לבעלי תורה הוא הטוב ועץ חיים היא למחזיקים בבעלי תורה העניים, וכן בירושלמי ריש פ' בני העיר..." ע"ש. וכן הוא בבית דינו של שלמה י"ד ס"א. בשאלה א', וז"ל "על הנותן לצדקה לת"ח ולעניים, ואומר כי זה דבד פשוט הוא שעיקרו של מעשר הוא לאלו, וכמו שכ"ל בשם הפסיקתא שהמעשר הוא לעמלי תורה". וכתב בשאלה ז. וז"ל "ולענין שאלה ז'... מ"ש מהר"ם שאינו רשאי לתת מעשרותיו לבן קרובו עשיר איכא למימר לשאר צרכיו, אבל ללמוד תורה אפשר ליתן לו אם אין האב רוצה ליתן ע"כ וכ"ש להשכיר מלמד לבני עניים דפשוט דרשאי ליתן מן המעשר." וגם כתב אחר זה בשאלה יב. ויג. "לעשות ת"ת ולהוציא על

אשה שנאמר די מחסורו אשר יחסר לו די מחסורו זה הבית אשר יחסר זה מטה ושלחן לו זו אשה וכן הוא אומר אעשה לו עזר כנגדו. תנו רבנן די מחסורו אתה מצווה עליו לפרנסו ואי אתה מצווה עליו לעשרו אשר יחסר לו אפילו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו. ונראה שי"ל שהברייתא בסיפא מודה לברייתא ברישא, דהיינו לפי הרישא "בית" בכלל "די מחסורו" דוקא, ולכן כשכתוב בסיפא "אשר יחסר לו אפילו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו", מצינו שבית אינו בכלל זה. וכיון שדין בית הוא רק מפני "די מחסורו" בלבד, החיוב לגבי בית הוא רק "לפרנסו ואי אתה מצווה עליו לעשרו". ולכן י"ל שהעני צריך למכור כלי ביתו כדי לקבל מן הקופה, כיון שהוא אפשר שהוא יחזור לקבל מן הקופה כליו חשובים כגון כלי כסף וזהב, משום "אשר יחסר לו". אולם אין לו למכור ביתו כדי לקבל צדקה, שאם הוא עושה כן שוב הוא אינו יכול לקבל בית חדש מן הקופה, שהבית הוא רק בכלל "די מחסורו", ולכן החיוב על הקופה הוא רק לשכור לו בית, שזה בכלל "די מחסורו", ואין חיוב לקנות לו בית חדש (וזה שלא כשביארתי במקום אחר). (ולפי זה שפיר הוא דמצינו לגבי יתום שרוצה לישא אשה, שיש לשכור לו בית, ונראה שזה אף כאביו היה חי היה לו בית חשוב, שאין לומר שצריך לקנות לו בית כשהיה לו מקודם, שלגבי בית אמרינן רק "די מחסורו", ובזה די בשכירות).

ולפי פירוש זה מצינו שאין לעני למכור את ביתו כלל, אף שהוא בית חשוב עם הרבה חדרים וכדומה, וזה מפני שיש לו למכור רק דברים שהם בכלל "אשר יחסר לו", ובית אינו בכלל זה.

(ב) **וכתב** כת"ר, "מה נכלל בהגדרת דירה; האם זו דירה בפועל או שמא גם אדם שיש לו סכום כסף יעודי לצורך רכישת דירה (חיסכון שחסך לדירה, מכר דירתו הקודמת וטרם הספיק לקנות ונפל מנכסיו) האם נבקש ממנו לגור בשכירות."

ולפי הנ"ל נראה שרק "בית" אין לו למכור, אבל ממון שהוא מיוחד לבית אינו בכלל זה, וי"ל כאן "הזמנא לאו מילתא היא".

(ג) **וכתב** כת"ר, "בהנחה שגם במצב זה אין צורך למכור ועני זה זכאי לקבל צדקה מהקופה הציבורית, האם האדם הפרטי גם מחויב לתת לו לכאורה הוא טוען: "ש'העני'

רוצה להתפרנס אין נזקקין לו". ופירש"י, "יש לו ואינו רוצה לפרנס משלו, אלא משל צדקה ומסגף עצמו ברעב." וההלכה כר"ש וחכמים (עיין בתוס' שם שכתבו שדעת ר"ש כחכמים), וכן הוא במרן בס"רנג. י. שכתב "עשיר המרעב עצמו ועינו צרה בממונו שלא יאכל ממנו, אין משגיחין בו."

וי"ל דנד"ד דומה לזה, שהרי איש זה יכול לעבוד כדי לפרנס את עצמו, והוא בוחר שלא לעשות כן, לכן אין משגיחין בו. ואף שיש לחלק, שדין הש"ע מיירי במי שיש לו ממון בתוך ביתו, אבל בנד"ד אין לו ממון בביתו, מ"מ עדיין י"ל כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. ולכן כיון שאיש זה יכול לעבוד והוא בוחר שלא לעבוד, הוא דומה למי שיש לו ממון בביתו, ועדיין רוצה ליטול צדקה מאחרים, לכן אין משגיחין בו.

וי"ל שאיש זה דומה למ"ש הבן יהוידע שם ד"ה אוי לו, בשם הגאון מהר"י ביערת דבש, "דאם בא על האדם יסורין או מיתה בגזירת שמים, ה"ז טוב לו, כי בזה הגזרה ניצול מדינה של גיהנם ויבא לעוה"ב, אך אם לקה או מת בפשיעתו בעצמו, ולא נגזר עליו כן מן השמים, הרי זה רע לו בתרתי, שמת או לקה ולא נעשה לו תיקון בזה אלא נשאר בחובתו, ולכן אוי ואבוי על זה שפשע בעצמו והפיל עצמו לבור שחת." ע"ש. הרי אף בנד"ד הוא בפשיעתו.

ב) ויש לדמות זה למ"ש המנחת חינוך בקומץ מנחה, מצוה רלו על לאו דלא תעמוד, "דאם אחד מאבד עצמו לדעת ויכול אחד להצילו, אפשר דאינו מוזהר על הלאו, לא מיבעיא דעל העשה והשבות לרבות אבידת גופו ודאי אינו מצויה, כי העשה דהשבת אבידה אינה נוהגת בממון באבידה מדעת כמבואר בש"ע חו"מ ס"י, אלא אף הלאו הזה אינו מוזהר... כנ"ל ברור." הרי הוא התחיל ב"אפשר" ומסיק ב"ברור". ולכן הכי י"ל לגבי מצוות צדקה.

וראיתי בספר מרגליות הים בסנהדרין עג. בשם הספר עין אליהו שהוא חולק על סברת המנ"ח הנ"ל, וז"ל "כי הנה בגמרא נאמר, יש לו ואינו רוצה להתפרנס מנין, ת"ל תעביטנו, ואפילו לר"ש דאמר התם דאין נזקקין לו היינו כיון שיש לו כל רגע לפרנס עצמו, אבל זה שהשליך עצמו לים ושוב אינו יכול לצאת, מחויב הרואה להצילו..." ע"ש. הרי לפי דעת ר"ש הטעם דאין נזקקין לו הוא מפני "כיון שיש לו כל רגע לפרנס עצמו". ולכן ה"ה בנד"ד שאיש זה יש לו כל רגע לפרנס עצמו, דאין נזקקין לו. ועיין עוד בזה

הלומדים שמן וקהווי ודברים אחרים, וכן לקנות קריאת פרק א' או פסקא כמו שנוהגים בתלמוד הלילות, אלו ודאי יכול להוציא ממצות מעשר מידי דהוה לעמלי תורה, ובלבד שיהיו דמי מכירת קריאת הפרק הולכים להוצאות התלמוד או לקנות ספרים שיהיו קדש לבני חבורה לתלמוד בהם." (ועיין בנהר מצרים הל' צדקה, שהוא פסק כבית דינו של שלמה).

וכן הוא ברוח חיים י"ד ס"רמט. א. "...מצות מעשר כספים, הטוב והישר ליתנם לת"ח, שכן אמרו רז"ל אם בקשת לעשות צדקה עשה אותה עם עמלי תורה, וכן איתא בירושלמי במס' מעשר פ"ה ה"ה..." ע"ש.

וכן הוא באהבת חסד פ"יט. אות ב. שכתב, "ולשלם מצות מעשר שכר לימוד לבניו אסור לכ"ע, דזה הוי מצוה שמחויב בעצמו ללמד לבניו או לשכור להם מלמד, ואין לפרוע חובו ממצות מעשר, אבל לבני עניים אחרים מותר ומצוה רבה איכא בזה."

ולכן מכל הנ"ל נראה שמצוה רבה ליתן ממנו לעמלי תורה, בין ללמוד מקצוע בין תחום אחר.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קעא.

שאלה: האם יש ליתן צדקה למי שאינו רוצה לעבוד.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יצחק נמני שליט"א, והרה"ג יעקב ארזוני שליט"א.

א) כתוב בב"מ לא: "יש לו ואינו רוצה להתפרנס מנין, ת"ל תעביטנו מ"מ, ולר"ש דאמר יש לו ואינו רוצה להתפרנס אין נזקקין לו, תעביטנו למה לי, דברה תורה כלשון בני אדם." ופירש"י, "יש לו ואינו רוצה להתפרנס משלו אלא משלך, מנין שאתה חייב להעביטו וליפרע ממנו אחר מיתה, ת"ל תעביטנו".

וכן הוא בכתובות סז: "ר"ש אומר יש לו ואינו רוצה להתפרנס, אין נזקקין לו... תעביטנו זה שיש לו ואינו רוצה להתפרנס שנותנין לו לשום מתנה וחוזרין ונפרעין הימנו לאחר מיתה דברי רבי יהודה, וחכ"א יש לו ואינו

לרה"ג אלהנן פירנץ שליט"א בשו"ת אבני דרך ח"ו
ס"קכט ע"ש.

סימן קעב.

שאלה: האם יש לשנות נתינת נדבה מבית הכנסת אחד
לאחר.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יוחנן סלם שליט"א.

(א) **כתב** כת"ר, "בית הכנסת שלנו נמצא בגן ילדים, ובו מתפללים רק בשבתות וחגים, כשהגן לא פועל, אבל בימות השבוע, אנשי אותה קהילה מתפזרים, וחלק מהם מצטרפים לקהילה אחרת. ויהודי אחד שהיה שייך וקשור בעיקר לקהילתנו נפטר. ובגמר השבעה, הבן שלו בא ותרם סידורים וסכום כסף לבית הכנסת השני, בחשבו שהוא המקום שאיתה התפלל אביו. ואכן אביו התפלל במקום זה בימות השבוע, אך ללא שום ספק היה שייך בעיקר לקהילה השנייה שבו התפלל בשבתות, כאשר רבותיו חבריו ומוקיריו, כולם משם. גם אותו יהודי שנפטר בעודו בחיים היה תורם בעיקר לבית הכנסת שבו התפלל בשבתות והביע את רצונו כמה וכמה פעמים לתרום ולתת עוד יותר לקהילה זאת, כך שאין שום ספק על שייכותו של אותו יהודי לקהילה זאת. זאת ועוד, שאלה שדאגו וטרחו לכל מהלך שאחרי הפטירה, במשך כל השבעה עד האזכרה הם כולם מקהילה זאת, ולא מהקהילה איתה התפלל בשבוע.

ובעקבות כל זה, בא הגבאי של הבית הכנסת שאלה היה שייך היהודי שנפטר, לשאול האם מותר לבקש מהב"ה השני שיתנו להם תרומה זאת כי מסתבר יותר שמגיע להם, כמובן בהסכמה של משפחת הנפטר כאשר יסבירו להם הטעות שקרתה.

ועוד מה יהיה הדין אם הגבאי של הבה"כ שקיבל את התרומה, ירצה לעכב את התרומה בידו, בטענה שאותו יהודי התפלל גם אצלם במשך שנים רבות בכל ימות השבוע. ע"כ השאלה.

(ב) **כתב** מרן בי"ד רנח ו, "הנודר צדקה אינו יכול לחזור בו, אלא א"כ נשאל לחכם והתיר לו, ואם הגיע ליד גבאי אינו יכול להשאל עליו." וזה כמ"ש הרמב"ם בהל"ל נדרים פ"ד הל"ז. "וכשם שנשאלים על נדרי האיסור ומתירין אותו. כך נשאלים על נדרי הקדש ומתירין אותו. בין נדרי

(ג) **וכתב** כת"ר, "האם יש מחויבות לתת צדקה ציבורית או פרטית לאדם שעובד בעבודה שלא מכניסה; לדוג', יש לו חלקת אדמה שקיבלה בירושה וקשה לו מאד להיפרד מאדמה זו? הוא מעבד אותה אך ההכנסות בקושי מכסות את ההוצאות כך שכלכלית לא שווה להמשיך בעבודה זו. אך הוא מתעקש להידבק בחלקת האדמה הזו מחמת מניעים רגשיים, ובמענה לשאלות שנשאל על חוסר הכדאיות הוא משיב שהוא מאמין שבעתיד העסק יהיה כלכלי".

נראה בזה שאם רוב בני אדם שבקאים בעסק זה סוברים שיש אומדנא שהעתיד העסק יהיה כלכלי, אז יש ליתן לו צדקה, אבל אם הרוב אומרים שהעסק אינו יהיה כלכלי, אז אין ליתן לו כיון שבזה הוא בכלל פושע הנ"ל. ואף שיש מניעת רגשים, הלא מצינו שיש לאדם למכור כלי ביתו כדי לקבל מהקופה, ומסתמא בכלל כלים אלו יש כלים שהוא "קיבלה בירושה וקשה לו מאד להפרד" מהם, ולא מצינו שרבותינו אמרו חילוקים כאלו לגבי כלי ביתו, ולכן ה"ה לגבי חלקת האדמה י"ל שאין חילוק, ויש לו למכור האדמה.

וכבר כתוב בתשובת הרשב"א ס"ת"רנו שכתב, "ואף על פי שזה ספק הקדש אין אומרים בזה ספקא דאיסורא לחומרא, חדא דהקדש עניים ממון בעלמא הוא, ואמרינן להו אייתו ראייה ושקולו, וכאותה שאמר בפ"א אותו ואת בנו (ע"ט:), גבי מתנות של כלאים נמי ואפילו מקצת שרי, אמרינן פלגא לא יחייב לה אידך פלגא אמרינן ליה זיל אייתי ראייה ושקיל, ועתה דבין בהקדש עניים בין בהקדש בדק הבית אינו הקדש כל שהוא ספק... דאמרינן בפ"א מי שמת בענין שכ"מ שעמד שחוזר במתנתו... ותיקו דסתם לקולא, וכן כתב הר"מ במז"ל. ע"ש. הרי בספק יש לאזיל לקולא ואין להוציא ממון מהקופה, ואם רוב בקיאים אומרים שבעתיד העסק לא יהיה כלכלי, יש לומר לאיש זה "אייתו ראייה ושקולו". ועיין ברשד"ם י"ד ס"קסח שכתב, "ואחר שהדבר בספק י"ל המוציא מחבירו עליו הראייה, שהרי פסקו הפוסקים שצדקה דין הדיוט יש לה". ע"ש. וכן הוא לר"ח גגין ז"ל בחוקי חיים ס"יז ע"ש.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קעג.

שאלה: האם אמרינן שרוב המצויין אצל מילה מומחים, ולכן יש חזקה שהמילה היתה כשרה. ואם אחד העיד לפני כמה זמן שהמילה היתה פסולה כיון שהיו ציצין מעכבין, וכעת ראינו שהעטרה מגולה לגמרי, האם עדיין צריך לתקן המילה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג סודי נמיר שליט"א.

א) **כתב כת"ר,** "ילד בן 10 שאביו סיפר שלפני 6 שנים פוסק הלכה הורה שיש לבצע תיקון ברית. האב מספר שמיד אחרי הברית מילה כנראה נותר סרך עור. כעת לפנינו כל העטרה גלויה לחלוטין ותחתיו עודף עור שנראה כמו מפריעה ועליו ערלה.

האם נקבל דבריו של אב וסיפורו עמו שאין סיבה לחשוד שהפוסק שמזכיר לא דייק, רק המראה כרגע סותר את גירסתו (אך בהחלט סביר שעם הגיל הציץ הצטמק) אך אין ספק שייתכן שמתחילה היה מדובר בציץ מעכב. ומה שחיכה עד עתה כי רק עכשיו הילד משתף פעולה.

האם על סמך סיפור יבצעו התיקון אף על פי שנראה מתוקן לגמרי. ולפי תיאורו שהוא היה רוב גבהו במקום אחד האם יברך עתה?

ומה יהיה במקרה שעתה גם רואים סרך רק לא יודעים אם זה בזמן המילה או שנוצר אחרי המילה כהידבקות – ולא מדובר על מקום מרוחק ונידח, האם ניתן להניח שרוב המצויין אצל מילה מומחים הם ועל כן לפי כללי בדיקת מסורבל לא יהיה חיוב תיקון מדינא. "ע"כ דברי כת"ר.

ב) **ולכאורה** י"ל כדמצינו ב"ד ס"א א, "שרוב הרגילין לשחוט הם בחזקת מומחין ומוחזקין". ולכן נראה דהכי י"ל לגבי מילה. אלא כתב הט"ז בס"רסד ס"ק ט, "שאפשר גם כן לחוש הרבה פעמים שהמוהל טעה בשעת המילה וסובר שכבר מל כראוי ופרע כראוי ובאמת לא פרע כראוי... ועל כן בכל מילה יהיו שם עוד מוהלים אחרים שיראו את הפריעה אם היא כהוגן, ונ"מ לענין אם אחר כך חזר ונתכסה אם נימא שכבר יצא ידי מילה כראוי מן התורה." הרי שאין כאן חזקה ברורה שהמילה היא כשרה.

קדשי בדק הבית בין קדשי מזבח. ואין נשאלין על התמורה. "ע"ש.

אלא כתב מרן שאם בא ליד גבאי שוב אינו יכול להשאל עליו. וכתב הגר"א שם דילפינן דין זה מדין תרומה בנדרים נט. "בתרומה ביד כהן עסקינן דלא מצי מיתשיל עלה". הרי כשהוא ביד הכהן אין מועילה שאלה, וה"ה בצדקה ונדרי הקדש לבדק הבית. ועיין עוד בזה ברמ"ע מפאנו ס"סב ע"ש.

ואף דאמרינן הקדש בטעות אינו הקדש כמ"ש הרמב"ם בהל' ערכין וחרמין פ"ו הל"ד, "הקדש טעות אינו הקדש. כיצד האומר שור שחור שיצא מבית ראשון הרי הוא הקדש ויצא לבן אינו הקדש..." ע"ש. מ"מ היתר זה שייך רק עד שהגיע הצדקה ליד הגבאי ולא אחרי כן, וכמ"ש ר"ר רפאל אברהם מצליח ז"ל בספרו מאמר המלך, על הרמב"ם בהל' נדרים פ"ד הל"ז, "והנה הך דיש שאלה להקדש הוי מטעם דהקדש בטעות הוי הקדש וע"י פתח משוי להקדש טעות והוי הקדש טעות, וכיון דכי אתו ליד גזבר או ליד כהן אין בו שאלה א"כ הוא הדין דלא חשיב הקדש בטעות." ע"ש.

ולפי זה י"ל בנד"ד שאם הבן נתן הצדקה לבית הכנסת, אף אם עכשיו הוא רוצה לחזור בו מהטעמים שביאר כת"ר, הוא אינו יכול, אבל אם הוא עדיין לא נתן הצדקה הוא יכול לשאול לחכם והוא התיר לו, מטעמים שביאר כת"ר.

מ"מ אף אם כבר הגיע הצדקה לבית הכנסת עדיין מותר להסביר לגבאי הטעמים שביאר כת"ר, ומה טוב הוא אם הגבאי נותן מהצדקה לבית הכנסת שהנפטר התפלל בו בשבתות, ואם הוא אינו רוצה ליתן כל הצדקה אולי הוא יכול ליתן חלק מהצדקה לאותו בית הכנסת. וזה ק"ו ממ"ש מרן בא"ח ס"קנג ד, "אם מותר לקנות בדמי קדושה אחת קדושה אחרת כיוצא בו, יש אוסרים ויש מתירים." ואנו קי"ל כ"א בתרא, ולכן אין חשש שאין כאן מעלין בקודש. ומרן מיירי במכירה ויש דמי קדושה, אבל בנד"ד הגבאי נותן אותו צדקה או אותם סדורים בלי מכירה לבית הכנסת אחר. ולכן ודאי הוא מותר ליתן מבית הכנסת זה לבית הכנסת אחר.

ואסיים בברכת שבוע טוב ושנה טובה ומתוקה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שעכשיו "כל העטרה גלויה לחלוטין", ממילא שיש כאן מילה כשרה.

אלא מצינו שכתב החכמת אדם בבינת אדם בסוף הספר, דאם לא חתך כל הערלה לא נימול מן התורה. ועיין שם ראיותיו, ומה שהוא פירש בש"ך וט"ז. וכבר האריכו האחרונים במחלוקת זו בין החכ"א והדברי חיים, עיין בדבריהם. ולכן מצינו שכיון שיש מחלוקת בזה, שיש לתקן המילה כדי לקיים שיטת החכ"א ודע', דהיינו ה"עודף עור שנראה כמו מפריעה ועליו ערלה". אלא שאין לברך במקום מחלוקת, כיון שלדעת הדברי חיים ודע' כבר יי"ח.

ואסיים בברכת שנה טובה ומתוקה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קעד.

שאלה: (א) האם אשה חייבת למול את בנה.

(ב) אם יש למנות שליח למצות מילה כשהאב יכול למול.

(ג) האם לדעת מרן צריך לשתות היין מיד אחר ברכת כורת הברית.

והם קצת הערות על מ"ש הרה"ג ראובן כהן שליט"א.

תשובה:

לכבוד הרה"ג ראובן כהן שליט"א.

הנה קצת הערות על מה שכתב כת"ר בהלכות מילה.

(א) **כתב** כת"ר, "הראשונים שאלו למה צריך פסוק למעט אשה הרי זו מצות עשה שהזמן גרמא... התוס' בד"ה אותו כתב "כיון דמיום השמיני והלאה אין לה הפסק לאו זמן גרמא הוא" כלומר מילה נחשבת כזמן גרמא... התוס' רי"ד בקידושין תירץ את קושיית התוס' בזה הלשון "הני מילי מצוה דתליא בגופה והיא אינה מצווה אלא לזמן ידוע ולא בכל זמן, אבל מצוה דלא תליא בגופה כגון למול את בנה, אע"ג דמילת הבן יש לה זמן, נהי דקבוע הזמן לבן הנימול אבל אב שציווהו הבורא להתעסק במילת בנו העסק ההוא אין לו זמן שבין ביום ובין בלילה יטרח ויכין צרכי מילת בנו וכו'" כלומר מכיון שהמצוה אינה רק חתיכת הערלה אלא הדאגה למילת הבן זאת הדאגה אינה תלויה בזמן... אמנם ברמב"ם בהלכות מילה פ"א ה"א יש משמעות שיש חיוב מיוחד על האב בשונה מב"ד ע"ש היטב (וע' בש"ך בחור"מ לקמן) ועיין לקמן.

וכן ראיתי למהר"ש מורפורגו ז"ל בשמש צדקה י"ד ס"יג, שכתב, "...ולפי שנוהגים בשבוע הבן ללכת הרבה מוהלים, יש מי שסובר שדי בזה להחזיק הנער שנימול פעם אחת כראוי, ומן התורה אין צריך עוד למולו והגם דמדרבנן כשנראה ערל עכשיו צריך לחזור למולו". ושוב כתב, "דמאן לימא לן שהילד הזה מתחילה נימול כהלכתו", וגם כתב על דברי הט"ז הנ"ל, "למדנו עוד שלא די שיהיו מוהלים רבים נמצאים בשעת המילה, אלא צריך שיראו היטב הפריעה אם הוא כהוגן, וכל דברירא לן מילתא עפ"י המוהלים העומדים שם, שהילד נימול כהלכתו, אז אם אח"כ נמשכה ערלתו מחמת מיעוץ דלדול או סרבול הבשר באנו למחלוקת אם די בתיקון כל דהוא היינו דחיקת העור למעלה או תיקון ע"י איזמל... אמנם כל שאין לנו עדות ברור מפי המוהלים שעמדו שם בשעת המילה שנימול כהלכתו, מה יועיל ומה יציל רבוי המוהלים המתקבצים ובאים לשבוע הבן כל שלא ראוי היטב הפריעה כדכתב הט"ז עצמו". ע"ש. ולכן מצינו בנד"ד שאין לומר שיש חזקה ברורה שהמילה בתחילה היתה כשרה, ובפרט שהעיד האב "שישר אחרי הברית מילה כנראה נותר סרך עור". וגם מצינו שאחר בדיקה, כשהבן היה ד' שנים, ש"פוסק הלכה הורה שיש לבצע תיקון ברית."

(ג) **אלא** עדיין יש לדון בדין הילד עכשיו כיון שהעיד כת"ר "כעת לפנינו כל העטרה גלויה לחלוטין". ונראה שדין זה תלוי על המחלוקת בין החכמת אדם והדברי חיים. לדעת הדברי חיים ח"ב ס"קיד – קיח, חיתוך הערלה אינו מגוף מצות מילה, אלא רק הכשר כדי לגלות העטרה, ולכן אם יש גלוי לעטרה בלי חיתוך עדיין המילה כשרה מן התורה. וזה כסברת החתם סופר ב"ד ס"רמט שכתב, "דמילה אין פירושו הכא חתוך וכריתה כלל, אלא הסרת הדבר וכמתרגם האונקלוס 'ומל ה' אלקיך את לבבך', 'יעדי טפשוט לבך', אע"פ ששם הוא לשון מושאל על ערלת הלב מלשון מילה שבערלת הבשר, מ"מ נ"ל שבשניהם אינו אלא לשון הסרה". ע"ש. וכן הוא כותב שם לעיל מזה לגבי מצות פריעה, "כל המפרשים פירשו מילה לשון חיתוך וכריתה... וכן תרגם אונקלוס 'גזרו' והוא חתוך כמו גזרו את הילד לשנים, וזה לא שייך על הפריעה שלשונו גילוי עטרה כמו 'ופרע ראש האשה'". ע"ש. הרי נראה שאף שפירשו כל המפרשים שמילה לשון חיתוך, מ"מ חידש החת"ס שהעיקר הוא שמילה לשון הסרה כדמצינו בתרגום לגבי 'ומל ה' אלקיך את לבבך'. ולכן ה"ה בנד"ד שאף אם היה שם בתחילה ציצין המעכבין, מ"מ כיון

ויש להוסיף לבאר קצת אם יש חיוב כלל לאשה למול את בנה.

כתב ר"י ירמיהו לעזו ז"ל בדברי ירמיהו על הרמב"ם בהל' מילה פ"א הל"א, "ויש לעיין באשה דנתמעטה מלמול את בנה אם מהחיוב הקדימה אשר לאב בלבד המיעוט ואם גם באם אין אב למולו דהחיוב על כל ישראל דבי"ד לאו דוקא כמ"ש רבינו בפ"ג ה"א מצוה על האב למול את בנו יתר על מצוה שמצווין ישראל שימולו כל ערל שביניהן וכו' וכיו"ב ברא"ש בפרק כסוי הדם דף פ"ז ע"א סי' ח' אבל אם אין האב רוצה למולו כל ישראל חייבין למולו עיי"ש וא"כ יש לספק אם בכה"ג ג"כ האשה נתמעטה שאינה בכלל החיוב דבכל ישראל דכנראה מסוגיא דמוימל אברהם הלמוד לקדימה בלבד דהחיוב דלכל ישראל נדע מהמול לכם ואם כן אותו ולא אותה הנאמר באברהם לא נדע למעט רק מהקדימה בלבד... ובתוספות שם בד"ה אותו הקשו למה לי קרא תיפו"ל דהוי מ"ע שהז"ג דנשים פטורות ותירצו דלמאן דס"ל מילה שלא בזמנו בין ביום ובין בלילה לא הוי הזמן גרמא. ובתוס' רי"ד כתבו דדוקא במצוה שבגופו שייך לומר הז"ג עיי"ש. וא"כ לדידן דגם מילה שלא בזמנו ביום דוקא ולא הוי הז"ג דאם הוי הז"ג ממילא אין האשה בכלל החיוב ולתוס' רי"ד הוי ככל ישראל וא"כ נפק"מ אם הוי הזמן גרמא אף אחרי כי מקרא דאותו נתמעטה לענין אם הוי האשה ככל ישראל או לא. וראיתי בריטב"א שכתב לתרץ דז"ג לא שייך רק במצוה דנפשה ולא במה שעל בנה דהו"א דלא גרעה מבי"ד דמחייב לממהלי ולהכי אצטרך קרא למפטרא דכתיב אותו ולא אותה עכ"ל א"כ נראה דעתו דלא הוי הזמן גרמא, ונתמעטה גם מהחיוב דלכל ישראל. אחר שכתבתי ראיתי בספר המקנה שעמד בחקירה הזאת אם האשה עכ"פ כאחרים והרחיב בזה עיי"ש ועיין ברא"ש ברכות פ"ג בערכות בנשים עיי"ש. ע"ש כל דבריו.

האב שיראה שהבן יהי' נמול ולכן לא הוה כלל מ"ע שהז"ג שגם בלילה מחויב להתעסק שבנו יהי' נמול למחר ביום עיי"ש... מעתה יתבארו היטב דברי הרמב"ם במה דהשמיט בה' ק"פ דאשה מצווה למול עבדי' ומעכבתה בהקרבת ק"פ ובאכילתו, וכן מה דהשמיט כאן בה' מילה דאשה מצווה למול את עבדי', דהרי נתבאר דכל האי הלכתא דאשה מצווה למול עבדי' ומעכבתה בהקרבת ק"פ אינה אלא מצד שהיא מחויבת לראות שבני' ועבדי' יהיו נמולים אליבא דמ"ד אשה כשרה למול, וס"ל להרמב"ם דכל זה ס"ל להגמרא רק אליבא דמ"ד דמילה שלא בזמנה נוהגת בין ביום ובין בלילה ואז א"א למעט אשה מחיוב מצות מילה שתמול את בנה אלא מצד מיעוט דאותו ולא אותה, ואז אמרי' דלא נתמעט אשה אלא מחיובא שהיא תמול את בנה, אבל שפיר מחוייבת לראות שבנה יהי' מהול, ולכן אמרי' שמחוייבת לראות שעבדה יהי' מהול, אבל לפי"מ דפסק הרמב"ם בה' מילה פ"א ה"ח דאין מלים לעולם אלא ביום אחר עלות השמש בין ביום השמיני שהוא זמנה בין שלא בזמנה וכו' והוא כמ"ד ביבמות דגם מילה שלא בזמנה אינו אלא ביום, א"כ לדידי' תקשי לן אמאי איצטריך מיעוטא דאותו ולא אותה למעוטי אשה ת"ל דהוה מ"ע שהז"ג, וע"כ צ"ל לדידי' דבודאי מחיוב מצוה שהיא תמול זה הוה ידעי' דפטורה מצד מ"ע שהזמ"ג ומיעוטא דאותו ולא אותה חידש לן דאפי' חיובא לראות שבנה יהי' מהול נמי ליכא באשה, ומזה ידעי' דגם בעבדי' ליכא גם האי חיובא, דעבדה לא עדיף מבנה, ובודאי אין מילת עבדה ובנה מעכבתה בהקרבת ק"פ ובאכילתו ולכן השמיט הרמב"ם האי דינא דיבמות דף מ"ח וכמש"נ. ע"ש כל דבריו.

ומ"ש כת"ר, "אמנם ברמב"ם בהלכות מילה פ"א ה"א יש משמעות שיש חיוב מיוחד על האב בשונה מב"ד ע"ש היטב (וע' בש"ך בחו"מ לקמן) ועיין לקמן."

ראיתי במשנת יעקב פ"ג דהל' מילה הל"א אות ג שכתב, "והנה לפמש"נ בדברי הרמב"ם וכנז', נראה מבואר מזה דהיכא דיש אב, איכא גבי האב קיום המצוה המיוחדת שישנה על האב אף אם אחר מל, דהרי כשיש אב מברך להכניס משום דמצוה על האב יתר וכו', וכאן הא איירי אף כשאחר מל, וכדמבואר בדבריו. והיינו, משום דהמצוה הוא להתעסק במילה ולראות ולהשתדל שהבן יהי' מהול. ועי' תוס' ע"ז כז, א, דכ' דמה דממעט אשה שאין דין אב עליה מקרא דאותו ולא אותה, לרב דאשה אינה כשרה למול, הכוונה לענין לבקש למולו, ומבואר נמי דבכלל מצות האב הוא לאו דוקא המילה בעצמה אלא לבקש

אלא ראיתי מ"ש ר"י ישראל פישר ז"ל, באבן ישראל על הרמב"ם הל' מילה פ"א הל"א וזה קצת לשונו, "ונראה לומר, דהנה בתוס' קדושין דף כ"ט ע"א ד"ה אותו תמהו אמאי איצטריך מיעוטא דאותו למעט אשה דאינה מצווה למול את בנה תיפוק לי' דהוה מ"ע שהז"ג, ותרצו דאתיא סוגיא כמ"ד דס"ל ביבמות דמילה שלא בזמנה נוהגת בין ביום ובין בלילה ולא הוה מ"ע שהז"ג, עיי"ש. אולם בתו' רי"ד שם בקדושין דף כ"ט תי' על קושיתם, דמצות מילה אין המצוה על האב שהוא ימול את בנו, אלא המצוה על

צריכה היא לעשות לו צרכי רפואה ומרחץ, דאל"ה מסתכן, ובאביו נמי צ"ל כן, דאל"ה כי ליתיה נמי לאבוהי, ב"ד וכל ישראל מי לא מיחייבי למימהליה, א"ד איירי היכא דליכא ב"ד ולא אחר למולו, עכ"ד, ודבריו צע"ג. אולי יהיה ראייה מסוגיית הגמ' לדברי הקצוה"ח בחו"מ סי' שפ"ב סק"ב דאין דין שליחות במילה דהוי מצוה שבגופו, ואשר ע"כ שפיר כ' המאירי דאין אומרים דימול ע"י שליח, מאחר דאין בזה דין שליחות, וצ"ע. ולפ"ז יהי' חידוש גדול בדין עיכוב עשיית ואכילת הפסח, דזה דוקא ביכול למול בעצמו, אבל באינו יכול למול בעצמו, אינו חייב למול ע"י שליח, ואין אי מינוי שליח מעכבתו בפסח, וצ"ע. ועי' ברשב"א שם בד"ה בטומטום שמפורש בדבריו דאפי' כשאין האב יודע למול בעצמו, מעכב מילת הבן את אביו, ע"ש, ועי' בספר ישרש-יעקב ביבמות שם. ע"ש.

(ג) כתב כת"ר, "הטור הביא ג' דעות בסדר הבקשה, א-לשתות מיד את הכוס, ב-בקשת רחמים אינה הפסקה, ג-שתית התינוק נחשבת שתיה לגבי הפסק (ונראה מהפרישה ס"ק יא שאח"כ צריך הגדול לשתות אלא שכיון שהתינוק שתה אין זה הפסק). והב"י הביא את דברי הכל בו והעיסור ששתית התינוק מועילה ע"ש והב"י חלק ואמר כיון שהתינוק אינו בר חיובא ממילא הברכה היא לבטלה, וע' מ"ש בס"ד לגבי ברכת הגפן והארכת בזה עיין שם ותרורה צמאונך. והשו"ע לא הכריע בזה ולכאורה נראה שעדיף לפחות לטעום מעט ולבקש רחמים ואח"כ לשתות מלוא לוגמיו, וע' ביביע אומר ח"ז יו"ד סימן כג שהביא עוד דעות הסוברות שבקשת רחמים הוי הפסק ולכן כתב שיטעם מעט קודם בקשת רחמים אך אם זה כתב שהנהוג שלא לטעום יש לו על מי לסמוך עש"ב."

ויש לחקור בדעת מרן בדין זה:

כתב הטור ב"ד ס"רסה לגבי ברכת כורת הברית, "וכתב בעל העיסור ומנהג ליתן יין בפי התינוק אחר ברכת היין ואחר כורת הברית, ולומר קיים את הילד הזה לאביו ואמו שנקרא שמו פלוני וכו', ובקשת רחמים לא הוי הפסקה בין ברכה לשתיה, וי"א כיון שנתן יין בפי התינוק לאו הפסקה היא, ויש סדורים שכתוב בהם בא"י כורת הברית ושותהו". וכתב הב"י שם לפרש דעת הבעל העיסור, "פי' אחר שנתן יין בפי התינוק אומר קיים את הילד וכו', ואע"פ שמן הדין תכף שגמר ברכת היין וברכת אשר קידש ידיד וכו', היה לו לשתות כדין כל ברכות הסדורות על כוס, בקשת רחמים שהוא מבקש על הילד קיים הילד

למולו, ועי' קצות חו"מ סימן שפ"ב, יעו"ש.ה. ועי' בספר המקנה בקדושין כט, א, יעו"ש. וצ"ל לפ"ז דמש"כ הרמב"ם בפ"א שם ה"א: מצוה על האב למול את בנו, והיינו להשתדל למולו, ועי' ש"ך סימן שפ"ב סק"ד."

(ב) כתב כת"ר, לגבי אם יש שליחות במצות מילה, "ועיין יבמות עא ע"ב שהיו אביו ואמו חבושים שמשמע שא"א למנות עיין ברש"י שם."

וראיתי במשנת יעקב בהל' מילה פ"א הל"א אות ב שכתב בזה, "יבמות עא, ב, כגון שהיו אביו ואמו חבושים בבית האסורין. וערש"י שכתב: חבושין בשעת עשיה ומצות מילה מוטלת עליהם ולא על אחרים והם אינם יכולין לעשות את פסחן ושחט שלוחן עליהם ואשמעי' קרא שאם יצאו בשעת אכילה מילת בנו מעכבתו. וצ"ב דלמה לא יהא האב חייב לעשות שליח למול את בנו, וכי היכי דעושה שליח לשחוט הפסח, כך יהיה חייב לעשות שליח למול הבן, ושוב תעכבתו מילת בנו לשחוט הפסח, ודוחק לומר דאיירי שעשה מזמן שליח לשחוט הפסח. ולא הספיק לעשות שליח למול הבן עד שנחבש בבית האסורין, וכעת לא יכול לעשות שליח. וצ"ע. ועי' שם במאירי שכתב: ולמדת שכל כיוצא בזה אין אומרים ימול ג"כ ע"י שליח, אלא כל שאינו יכול לעשותו אין מעכבתו, [והמגיה שם לא דק במה שעירבב דברי המאירי עם דברי רש"י והתשב"ץ הנ"ל]. וזה צ"ע, אמאי אינו חייב לעשות שליח. ועוד דהא נראה פשוט דאם האב אינו יכול למול בעצמו, תעכבתו מילת זכריו, אם לא ידאג למילת בנו ע"י היודע למול, דאם לא תאמר כן, למה לגמ' לומר כגון שהיו אביו ואמו חבושין וכו', ולמה לא אמרי' כגון שהאב לא ידע למול, ובין עשיה לאכילה למד למול, ואולי משום דזה לא שכיח, דהרי הי' יכול לתרץ כגון דלא השיג מוהל בזמן העשיה והשיג אח"כ, דכ"ז לא שכיח, וצ"ע. אך לא מסתבר לומר דדין עיכוב מילת זכריו הוא דוקא בידע למול בעצמו, ועי' תוס' ע"ז כז, א, ד"ה אשה דכ' דאם אשה אינה כשרה למול בעצמה, עי' בסוגיא שם, מה דצריך קרא בקדושין כט, א, דאשה אינה חייבת למול בנה, היינו דאינה חייבת לבקש מוהל למולו, ע"ש. ובמהרש"א שם ביבמות הא כתב דאף באשה יש עיכוב בפסח במילת בנה וכנז' לעיל, הרי דאף דאינה ראויה למול בעצמה (עי' רמ"א יו"ד סימן רס"ד), מ"מ מעכב מילת בנה משום שלא מלה ע"י מוהל אחר, וא"כ גם לגבי האב אפילו אם הוא בבית האסורין ימול ע"י שליח וכמו ששוחט הפסח על ידי שלוחו, וצ"ע. וע"ש בהג' יעב"ץ שכתב כגון שהיו אביו ואמו, אע"ג דאידיה לא מחייבא ביה כדאייתא פ"א דקדושין (כט, א),

ואף דמצינו בבעל העיטור בהל" תפילין ח"ח דף סב שאין להפסיק בעניית קדיש בין תפלת יד לתפלת ראש, אף שעניית קדיש היא מצוה ולא שיחת חולין, אין כאן קושיא, שלפי מה שפירשתי שמ"ש שדיבור במצוה אינו הפסק דהיינו אם הוא מענין מה שהוא מברך עליו וחדא מילתא היא, אף בעניית קדיש אף שהיא מצוה מ"מ הקדיש לא שייך לתפילין כלל, ולכן הענייה היא הפסק. הרי מבואר לדעתו שהעיקר בזה אם הוא מענין מה שהוא מברך עליו ואם הוא חדא מילתא או לא.

ואל תשיבני שהטעם שבקשה זו אינה הפסק הוא מפני שכתב הבעל העיטור הנ"ל שהוא כבר נתן יין בפיו התינוק מיד אחר ברכת היין ומיד אחר ברכת כורת הברית, ולכן י"ל שבטעימה זו כבר חלה ברכת היין והוא מותר להפסיק אחר כך, וכמו שמצינו שכתב שם הב"י, וז"ל "וגם הבעל העיטור כתב אע"ג דאמרינן המברך צריך שיטעום, ה"מ היכא דאפשר אבל היכא דלא אפשר ייבנין לינוקא דלטעימה ונפיק...". וזה אינו לדעת מרן, שהוא כתב בב"י "ולי נראה שטעימת הנימול אינו מוציאתו מידי ברכה לבטלה כיון דלאו בר חיובא הוא כלל ואפילו מדרבנן". ולכן צ"ל שלדעת מרן הטעם שהוא מותר להפסיק לכתחילה בבקשת רחמים הוא מפני שהיא בכלל אותו ענין. ועוד י"ל, והוא שהי"א שכתבו "כיון שנתן יין בפי התינוק לאו הפסקה היא", סברו שמועילה טעימת התינוק כדי לנפיק ברכת היין, ומשמע שהם פליגי על מ"ש בעל העיטור לפני זה, דהיינו "ובקשת רחמים לא הוי הפסק", וצ"ל שהבקשה אינה הפסק משום שהיא מענין מה שהוא מברך עליו וכולה חדא מילתא היא, ורק אחר כך כתבו הי"א סברה אחרת דהיינו הטעם דנפיק בנתינת יין בתוך פי התינוק. הרי מ"ש הבעל העיטור בתחילה הוא מטעם דחדא מילתא היא כיון שהוא מאותו ענין. וגם י"ל שמ"ש בסדורים הוא כדעת הכלבו שסבר שאין להפסיק לכתחילה אף בדבר שהוא מענין מה שמברך עליו, כמבואר ברמ"א בא"ח ס"קסז. ז ע"ש. ועוד הלא כתב הב"י "שאנו נוהגין שלא ליתן מן היין בפי התינוק עד שמגיע לפסוק ואומר לך בדמייך חיי", והלא זה רק בבקשת רחמים ואין הוא הפסק בתחילת הבקשה קודם טעימת היין להתינוק, אלא צ"ל שאין הבקשה בכלל הפסק כלל.

ואף ממ"ש מרן בש"ע בס"רסה א, נראה שהוא סבר שהבקשה היא אינה הפסק כיון שהיא מאותו ענין, שהוא השמיט מ"ש בסדורים לשתות היין מיד אחר ברכת כורת

הזה וכו', לא הוי הפסק. ואנו נוהגים שלא ליתן מן היין בפי התינוק עד שמגיע לפסוק ואומר לך בדמייך חיי וכ"כ הכלבו...". הרי מבואר ממה שפירש מרן, שמותר להפסיק לכתחילה בין ברכת היין והשתיה, בבקשת רחמים על התינוק אף שבקשה זו אינה מתקנת חכמים אלא מנהג בעלמא, ונראה שזה מפני שבקשה זו היא בכלל אותו ענין שהוא מברך עליו ולכן היא אינה הפסק.

וראיתי בבעל העיטור בהל" שחיטה דף מז שכתב, "דהא דחזינן בברכת המילה שאומר אחריה או"א קיים את הילד וכו', ומבקשים רחמים על התינוק, ולא הוי הפסקה. ואיכא למימר דדוקא שיחת חולין היא הפסקה, משום שעבירה היא בידו, כדאמרינן ביומא (יט:): השח שיחת חולין עובר בעשה, אבל מצוה לא הויא הפסקה". ונראה שכוונתו שכיון שבקשה זו לצורך המילה, ממילא שהיא בכלל מצוה, ואינה נחשבת כשיחת חולין. ולכן נראה שמ"ש "מצוה לא הויא הפסקה", פירושו כיון שהיא נחשבת בכלל העיקר מצוה שהוא מברך עליה, ולכן חדא מילתא היא. הרי שלדעתו אף לכתחילה יש להפסיק אם הוא מעין מה שהוא מברך עליו.

וכן מצינו בבעל העיטור בהל" לולב צב: שכתב, "ורב שר שלום גאון הביא ראיה שיש לנענע בשעת הברכה, מהא דאמרינן (סוכה לח.) רב אחא בר יעקב ממטי ומייתי ליה ואמר גירא בעינא דשטנא, אלמא דבשעת ברכה מנענע, דאילו בהלל לא הוה מפסיק, ואיכא למימר דה"ט משום דלא הויא הפסקה אלא שיחת חולין, אבל הכא לעצור רוחות וטללים רעים קא עביד, דהא בברכת מילה קודם טעימה מתפלל על התינוק ואומר או"א קיים את הילד הזה וכו', ואינה הפסקה, והכא נמי לא שנא". ואף זה יש לפרש כדלעיל, דהיינו מה שאמר רב אחא הוא שייך לגבי מצות לולב, ולכן חדא מילתא היא ואין אמירתו הפסק. וכן מצינו לר"י יצחק בן גיאת בספר מאה שערים ח"א עמ"ק"ב שכתב, "דהא דאמר רב אחא גירא בעינא דשטנא, לא הויא הפסקה, דמענינא דמילתא הוא, וכל מידי דהוי מההוא ענינא לא הוי הפסקה". ע"ש. הרי אף כאן הוא מפסיק לכתחילה. וכן יש לפרש לגבי בקשה הנ"ל בשעת מילה שאף היא מענינא דמילתא, ומותר לכתחילה להפסיק בה קודם שתיית היין (ולכאורה יש להעיר על הראיה מלולב, שהלא בשעת הגבהת הלולב הוא כבר יי"ח כמ"ש בסוכה מא: "מדאגבהיה נפק ביה", ולכן פשוט שאין כאן הפסק באמירת גירא וכו' בשעת הנענועים, אלא צ"ל שהם סברו שאין לדבר בכל המשכת המצוה כדמצינו לגבי דעת הריש מתיבתא בתקיעת שופר כמבואר ברי"ף בר"ה לג).

פוסקים המקילים לגייר, וכגון שהיה להם שעת הדחק, או כגון שהב"ד הוא תלמיד של הפוסקים המקילים, ונהגו כדעת רבם. האם מותר לאיש ישראל כשר להתחתן איתה לכתחילה, גם שלא בשעת הדחק. או שמא אסור, בגלל הפוסקים שסוברים שהגיור לא חל כלל, והרי היא גויה ככתחילה, ורק בשעת הדחק יותר הדבר. (וצ"ע מה יוגדר בזה שעת הדחק). וכגון גר קטן שמסתמא הוריו הגויים יגדלו אותו לא לשמור מצוות, שהאחיעזר (ח"ג סי' כ"ח) והאגרות משה הקלו בזה (אבן העזר ד' סימן כ"ו לקראת סוף אות ג', ובשאר מקומות), ועוד. והרבה פוסקים אסרו זה מכל וכל, ע' שו"ת דעת כהן (יו"ד סי' קמ"ז), ובשו"ת מטה לוי (ח"ב סי' נ"ה, בשם הגר"י אלחנן ספקטור), ושו"ת חבצלת השרון (ח"א יו"ד סי' ע"ה), ושו"ת שרידי אש (ח"ב סי' נ"ו), ועוד. (ראיתי רוב המקורות בספר כגר כאזרח עמ' ת"ק, לידידי הרב מרדכי אלתר שליט"א). וצ"ע בזה. ע"כ דברי כת"ר.

נראה שיש לדמות זה למ"ש ביבמות יד. "ת"ש אע"פ שאלו אוסרים ואלו מתירים לא נמנעו ב"ש מלישא נשים מב"ה ולא ב"ה מב"ש, אי אמרת בשלמא לא עשו משום הכי לא נמנעו, אלא אי אמרת עשו אמאי לא נמנעו, בשלמא ב"ש מב"ה לא נמנעו דבני חייבי לאוין נינהו, אלא ב"ה מבית שמאי אמאי לא נמנעו, בני חייבי כריתות ממזרים נינהו, וכי תימא קסברי ב"ה דאין ממזר מחייבי כריתות, והאמר רבי אלעזר אף על פי שנחלקו ב"ש וב"ה בצרות מודים שאין ממזר אלא ממי שאיסורו איסור ערוה וענוש כרת, אלא לאו שמע מינה לא עשו, לא לעולם עשו דמודעי להו ופרשי. ופירש"י "דמודעי להו. ב"ש לב"ה דעו שהמשפחה זו מצרת ערוה שנתיבמה באה, ופרשו."

ולכן ה"ה בנד"ד יש להודיע לאיש שהגיור היה על פי סברת המקילין, ולכן אם הוא יודע מזה הרשות בידו להפריש עצמו ממנה.

ועוד אם האיש בא מקהל שדייני בית הדין שלו החמירו בגיור זה, אם הוא רוצה לקבל עליו בית דין אחר שהקילו, יש לדמות זה למי שעקר דירתו כדי לדור במקום של ר"י וס"י, שהוא מותר לאכול בשר עוף בחלב, כמבואר ביבמות שם.

ואסיים בברכת שלום

מחבר הספר ארחותיך למדני

הברית, והוא הביא רק המנהג ליתן היין בפי התינוק כשהוא אומר בדמייך חיי. משמע מהשמטה זו, שהוא לא שתה יין מיד אחר ברכת כורת הברית. ולכן יותר נראה שדעת מרן בש"ע שאין בקשת קיים את הילד וכו' הפסק בין ברכת היין ושתיית היין, וכמו שנראה דעתו בב"י.

ולרווחא דמילתא יש להביא מ"ש היוסף אומץ בס"כ בד"ה ואני, וז"ל "שמענה ואתה דע לך, דכמה דינין מוסכמים השמיטם בש"ע, וכ"כ הרב הגדול מהר"ר גבריאל איספרנסה זלה"ה בתשובה כ"י דאין הכרע מהש"ע שהשמיט דין אחד דכמה דינים מוסכמים אין הרב כותבם, וסמך ליה כמה שכתבם בבית יוסף עכ"ל. ואני הדל כתבתי עליו בסה"ק ברכי יוסף א"ח ס"ב, מה זו סמיכה בדינים ההם על הב"י יותר מכל הדינים שכתבם בש"ע ע"ש. ועתה נראה בודאי כונת הרב הנזכר הוא שדיני הגמרא והרמב"ם וכיוצא מביאם בש"ע, אמנם הדינים המיוחדים זמנין דהוא ז"ל משמיט מהם, ונראה דזה דבר השמיטה תחת שלש, או שהדין ההוא אף שהוא מוסכם הוא מציאות רחוק, או שהוא פשוט, או שהוא כולל ונלמד מעיקר הדין שכתב בש"ע. ולפי זה יש לדון לגבי דין שתיית היין מיד אחר ברכת כורת הברית, וי"ל שהוא אינו מוסכם, וגם הוא אינו בכלל מציאות רחוקה, וגם הוא אינו פשוט כיון שיש מחלוקת בזה. ואם אעפ"כ מרן בש"ע השמיט אותו דין צ"ל שהוא לא סבר כמותו, ולדעתו א"צ לשנות היין מיד אחר ברכת כורת הברית. וגם אין לומר כמ"ש ר"י גבריאל איספרנסה ז"ל, "דכמה דינים מוסכמים אין הרב כותבם, וסמך ליה כמה שכתבם בבית יוסף", כיון שאין דין זה מוסכם, ואין לומר "וסמך ליה במ"ש בבית יוסף", שבב"י יותר נראה שמרן לא סבר כהדין שבסדורים.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קעה.

שאלה: האם מותר להינשא גיורת כשכית דין סמכו על סברת המקילין כדי לגייר אותה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א

(א) **כתב** הכת"ר, "נסתפקנו בגיורת שהיה מחלוקת פוסקים לעיכובא אם הגירות חלה, שב"ד גייר אותה ע"פ דעת

סימן קעו.

שאלה: מתי נשלמת מצוות "ועתה כתבו לכם", לשיטת הרא"ש והטור ומרן בס"ע, דעיקר המצווה לקנות ספרים וגמרות ופירושיהם כדי ללמוד בהם. האם מיד מי שכבר קנה כרך אחד משו"ת רעק"א כבר קיים את המצווה, או רק עד אחר שילמד בו מעט, או רק כשילמד כולו, או עד שיקנה כל הספרים שיש, דומיא דס"ת שהוא כל התורה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

(א) **כתב** הטור בס"ע, "האידנא שכותבין ס"ת ומניחים אותו בבית הכנסת לקרות בהם ברבים, מצות עשה על כל ישראל אשר ידו משגת לכתוב חומשי התורה ומשנה וגמרא ופירושיהם להנות הוא ובניו. מצות כתיבה היא כדי ללמוד בה דכתיב ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם, וע"י הגמרא ופירושה ידע פירוש המצות והדינין על בוריים, לכן הן הן הספרים שאדם מצווה לכותבם." ע"ש. וכן הוא במרן שם.

ויש לחקור אם עיקר המצווה כתיבת או קניית הספר, או אם בעינין ג"כ לימוד בספר. וכתב השאג"א בס"ל, "דאטו טעם מצות כתיבת ס"ת משום כדי ללמוד בה היא, דא"כ אם יש לו ס"ת בשום ענין שיהיה כיון שיכול ללמוד ממנה קיים מצווה זו, א"כ מאי אמר רבא (צ"ל רבה) אע"פ שהניחו לו אבותיו לאדם ס"ת מצווה לכתוב משלו, הרי יכול ללמוד מס"ת זו שהניחו לו אבותיו. אלא ודאי עיקר המצווה הוא שיהא לו ס"ת שכתבה הוא בעצמו משלו." ע"ש. ולפי זה י"ל שעיקר המצווה הוא מה שהוא קונה איזה ספר, שהוא ראוי ללמוד בו, ובשעת הקנין הוא י"ח. ולכן יש לפרש מ"ש הטור הנ"ל "מצות כתיבה היא כדי ללמוד בה", דהיינו הכתיבה עצמה המצווה, ורק ראוי ללמוד בו בעינין, וכשהוא ראוי ללמוד בו, הוא כבר קיים המצווה אף אם הוא עדיין לא למד הספר.

אלא שיש להעיר על השאג"א, שהרי הרא"ש והטור לא הביאו הדין שאע"פ שהניחו לו אבותיו לאדם ס"ת מצווה לכתוב משלו. ועיין בב"ח בריש ס"רע שהרגיש בזה, וכתב "דא"צ לפרש בהדיא דממילא הכי משמע דכיון דכל אחד חייב במצווה זו. וזה נראה דחוק. וראיתי בערה"ש שם אות י, שכתב שלדעת הרא"ש דין זה של רבה הוא רק למלך ולא להדיוט ע"ש. אלא אין לומר תירוצו זה לדעת

מרן, שהלא בסע"א מרן הביא דינו של רבה, ובסע"ב הוא הביא דעת הרא"ש. ולכן נראה דאנו קי"ל כרבה, וי"ל כדעת השאג"א הנ"ל שעיקר המצווה היא הכתיבה, ולכן בשעת קניית הספר הוא י"ח.

וכן נראה מהחינוך ס"תריג שכתב, "אין ספק שגם שאר הספרים שנתחברו ע"פ התורה יש לכל אחד לקנות מהם כפי היכולת מן הטעמים שאמרנו, ואע"פ שהניחו לו אבותיו מהם רבים, וזה דרך כל אנשי המעלה יראי אלקים אשר היו לפנינו לקבוע מדרש בביתם לסופרים לכתוב ספרים רבים..." ע"ש. הרי נראה שעיקר המצווה לכתוב או לקנות.

(ב) **מ"מ** נראה שהוא אינו מקיים המצווה עד שיש לו בביתו כל הספרים שהוא יכול ללמוד מהם כל מצוות התורה, כגון הש"ס והרמב"ם וראשונים וטור וב"י וש"ע ונושאי כליו. מ"מ מסתברא שהוא אינו צריך לקנות כל ספרי האחרונים כדי לקיים המצווה, שא"כ א"א לקיימה שאין לדבר סוף, ובכל דור יש עוד ספרים ועוד ספרים ומי יכול לקנות כולם. ועוד נראה שאם יש לו הב"י הוא אינו צריך לקנות כל ספרי הראשונים המפורסמים כיון שהב"י הביא כולם בספרו, וזה בכלל "פירוש המצות והדינין על בוריים". ועוד י"ל, שיש לדמות מצווה זו למצוות צדקה, שמעיקר דין הוא צריך ליתן שלישת השקל לשנה, אבל כשהוא מוסיף על זה ודאי הוא גם כן מקיים המצווה. ולכן אף כשיש לו עיקרי הספרים לקיים המצווה, מ"מ כשהוא קונה איזה ספר אחר, הוא מוסיף על מצווה זו.

ואסיים בברכת הצלחה מרובה

מחבר הספר **אורחותיך למדני**.

סימן קעז.

שאלה: האם יש לפרש מ"ש הגר"א שס"ת לשון נקבה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א

(א) **כתב** הרמב"ם בסוף הל' ס"ת, "היה מהלך ממקום למקום וספר תורה עמו לא יניח ספר תורה בתוך השק ויניחנו על גבי החמור וירכב עליו. ואם היה מתפחד מן הגנבים מותר."

זכר, ואם הרעיון בתורת קבלה או פסיכי או דבר שנולד מדבר אחר, היא בלשון נקבה.

וגם מצינו שרות, לפעמים הוא בלשון זכר, דהיינו כשהרוח עושה איזו פעולה, ולפעמים כשהרוח נולדה מדבר אחר והיא באה, היא בלשון נקבה, כגון אם הרוח באה ע"י מניפה, המניפה בתורת זכר והרוח שנולדה ממנה היא בתורת נקבה. ולכן כתוב באיוב פ"א, "והנה רוח גדולה באה (לשון נקבה) ויגע בארבע פנות הבית (לשון זכר)". דהיינו כשרוח באה היא נולדה מדבר אחר, אבל כשהוא נגע בד' פנות הבית, זה דבר אקטיבי והוא בלשון זכר. הרי הכל תלוי על הרעיון בפסוק.

וכן מצינו ב"שמש" שהוא לשון זכר, בתהילים יט "...לשמש שם אוהל בהם. והוא כחתן יוצא מחופתו, ישיש כגבור לרוץ אורח." הרי כאן יש לשון "חתן" ו"גבור", דהיינו הרעיון כאן הוא דבר נתינה, ולכן השמש בתורת זכר. אלא גם מצינו שהשמש היא לשון נקבה בפר' משפטים (שמות פ"ב א-ב) "אם במחתרת ימצא הגנב והוכה ומת, אין לו דמים. אם זרחה השמש עליו דמים לו." הרי אף ש"ל שזריחת השמש זה בכלל נתינה ובעינין לשון זכר, מ"מ כאן הרעיון הוא דבר מקולקל, ולא דבר חיות ונתינה, דהיינו כאן מת הגנב ושמה דמו על ראשו, ולכן הוא בלשון נקבה. וכן במלכים ב פ"ב כב, מצינו כתוב "וישכימו בבורק והשמש זרחה על המים, ויראו מואב מנגד את המים אדומים כדם. ויאמרו דם זה החרב נחרבו המלכים, ויכו איש את רעהו..." הרי אף שלכאורה נראה שיש כאן נתינה דהיינו "זרחה על המים", אלא כיון שהרעיון בפסוק הוא דבר מקולקל, דהיינו "דם זה החרב נחרבו", ממילא שאין כאן "נתינה" אלא קלקול, ולכן שמש היא בלשון נקבה.

וכן מ"ש בפר' לך לך (בראשית פ"טו) "השמש באה", שם יש חסרון כח בשמש כיון שהגיע זמן הלילה. ולכן כתוב "באה" בלשון נקבה. אולם בפר' וירא (שם פ"ט כג) כתוב "השמש יצא על הארץ, ולוט בא צוערה." הרי כאן הוא תחילת היום, ויש בזה כח נתינה, ולכן שפיר לומר בלשון זכר "יצא". וכן יש לפרש לפי כללים אלו כמה תיבות, שהם לפעמים בלשון זכר, ולפעמים בלשון נקבה.

ב) ולפי זה יש לדון בלשון "ספר התורה", בפר' נצבים (דברים פ"ב כ) כתוב "...הכתובה בספר התורה הזה". הרי כאן יש כתיבה, והיא "נתינה", דהיינו כתיבה היא דבר

וכתב כת"ר, "כתב הגר"א (יו"ד סי' רפ"ב ס"ק י"ב) "והרי"ף כתב דבשעת הסכנה אינו מותר אלא שיניח על החמור שהוא רוכב, וכ"מ לשון הרמב"ם, דקאמר ברישא וירכב עליו, ר"ל על החמור, דאי על הס"ת, הל"ל בלשון נקיבה "עליה". וע' בריש קדושין (הכא דבתורה קאי ותורה כו') "עכ"ל. ומבואר מדבריו ד"ספר תורה" הוא לשון נקבה. וקשה לנו מאד מדברי רש"י עה"ת (דברים פרק כ"ט פס' כ') שכתב "הכתובה בספר התורה הזה, ולמעלה הוא אומר (דברים פרק כ"ח פסוק ס"א) בספר התורה הזאת גם כל חלי וכל מכה וגו', "הזאת" לשון נקבה, מוסב על התורה. "הזה" לשון זכר, מוסב על הספר. ועל ידי פסוק הטעמים הן נחלקין לשתי לשונות, בפרשת הקללות הטפחא נתונה תחת "בספר", ו"התורה הזאת" דבוקים זה לזה, לכך אמר הזאת. וכאן הטפחא נתונה תחת "התורה", נמצא ספר התורה דבוקים זה לזה, לפיכך לשון זכר נופל אחריו, שהלשון נופל על הספר "עכ"ל. ומפורש בדבריו ש"ספר תורה" הוא לשון זכר, ספר. וצע"ג.

ידוע שבדרך כלל כל תיבות שבסוף יש "ה" או "ת", הן לשון נקבה. אלא מצינו שיש תיבות שאין בהם "ה" או "ת" בסוף ועדיין לפעמים הם נקבה ולפעמים הם זכר. עיין ברש"י בפר' וישלח פ"ל ט, ובתוספות בקידושין ב: ד"ה קשו ע"ש.

ויש ליתן טעם לזה, והוא שהפירוש של "נקבה", הוא אינו בתורת "נתינה" שהוא לשון זכר, אלא בתורת "קבלה". וכן דבר שהוא אקטיבי הוא בלשון זכר, ודבר שהוא פסיבי הוא בלשון נקבה. וכן כשאזיה דבר נולד מדבר אחר, הנולד הוא בתורת נקבה, והמוליד בתורת זכר. וכן דבר שיש בו חיות הוא בכלל זכר, ודבר שיש בו קלקול והפסד הוא בכלל נקבה.

ולפי זה יש לדון בכל פסוק אם "הרעיון" באותו פסוק הוא בתורת זכר או נקבה. ולכן מצינו ש"דרך" לפעמים הוא בלשון זכר ופעמים בלשון נקבה, וכתוב בקידושין ב: שכשהוא שייך "למלחמה" שהוא דרך אנשים, וזה דבר אקטיבי, הוא בלשון זכר, אבל אם הוא שייך ל"תורה" היא בלשון נקבה, דהיינו לשון "תורה" הוא ההוראה מהקב"ה, שהקב"ה שהוא כח הנתינה הוא בגדר של זכר, ומה שיצא ונולד ממנו, דהיינו ההוראה שהיא התורה, היא דבר פסיבי כנגד הקב"ה, ולכן התורה היא לשון נקבה. ולכן הכל תלוי על הרעיון בפסוק אם הוא בתורת "נתינה" התיבה בלשון

הרעיון הוא "קבלה" ופסיבי, צריך לכתוב "עליה" בלשון נקבה.

ויש להביא ראיה לזה מגירסת הגהות מיימוני במס' סופרים פ"ג, שהוא כתב בפ"י אות י, "תניא במס' סופרים (פ"ג) ולא יתן אדם ספר תורה על גבי ארכובותיו ושני אציליו עליה" (וכן הוא בכסא רחמים במס' סופרים שם). הרי כאן הס"ת "מקבל" אציליו, ולכן ס"ת בלשון נקבה, ולכן כתוב "עליה". וזה כמ"ש הגר"א הנ"ל.

ג) **אלא** יש להקשות על זה ממ"ש התוספות בקידושין ב: ד"ה הקשו, וז"ל "דמצינו כמה דברים שנקראים בלשון זכר ונקבה... וכן בלשון חכמים מצינו... הלכה חמורך טרפון (סנהדרין דף לג.) השוכר את החמור והבריקה והוליכה בהר (ב"מ דף עח.)." ע"ש. הרי אף בחמור יש לשון זכר ונקבה. וא"כ אף אם כתב הרמב"ם הנ"ל, "עליה" כמ"ש הגר"א, עדיין אין להוכיח שכוונתו היתה לס"ת, שהלא י"ל שהוא כיון לרכיבה על החמור.

אלא י"ל גם בזה שלא אמרו חכמים חמור בלשון נקבה אלא כשהוא דבר פסיבי ולא אקטיבי. ולכן "הלכה חמורך טרפון", הכוונה בזה שכיון שרבי טרפון טעה בדין הוא צריך למכור חמורו כדי לשלם את מנחם. ולכן מצינו שהוא "איבד" את חמורו, ויש לו חסרון. ולכן הרעיון כאן הוא בגדר של נקבה. וכן בשוכר את החמור במשנה בב"מ עח. שם מת החמור, ולכן אין כאן "נתינה" אלא קלקול וחסרון, ולכן שייך כאן לשון נקבה.

אולם בנד"ד כשהאיש רוכב על החמור, אף שיש כאן "קבלה" מצד החמור, דהיינו שהחמור מקבל האיש עליו, מ"מ אף יש כאן צד נתינה, דהיינו שראינו שיש הרבה כח לחמור שהוא יכול לנשוא האיש עליו. ולכן משום כח זה עדיין ראוי לומר בלשון זכר "עליו", ולא "עליה", משא"כ בס"ת שאם האיש יושב על הס"ת אין כאן שום כח ונתינה מצד הס"ת, וראוי לומר רק בלשון נקבה "עליה". ולכן שפיר הוא מ"ש הגר"א שאם הרמב"ם כיון לרכיבה על הס"ת היה לו לכתוב "עליה". כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

אקטיבי. ולכן כתוב ספר התורה בלשון זכר, דהיינו "הזה". אלא בפ' כי תבוא (שם פ"כ סא) כתוב, "גם כל חולי וכל מכה אשר לא כתוב בספר התורה הזאת...". הרי כאן יש דבר "חסר", דהיינו "לא כתוב", ואין כאן "נתינה" או דבר אקטיבי, אלא רק חסרון בלבד. ולכן ספר התורה היא בלשון נקבה, דהיינו "זאת". ולכן מצינו שכשיש רעיון של "נקבה" בפסוק, אז ספר התורה היא לשון נקבה, ולכן בזה אזלינן אחר "התורה" דהיינו לשון נקבה, ואם הרעיון בפסוק הוא בתורת נתינה וזכר, אז אזלינן אחר "ספר", שהוא לשון זכר. ולכן כתב רש"י (שהביא כת"ר) "הכתובה בספר התורה הזה, ולמעלה הוא אומר (דברים פרק כ"ח פסוק ס"א) בספר התורה הזאת גם כל חלי וכל מכה וגו', "הזאת" לשון נקבה, מוסב על התורה. "הזה" לשון זכר, מוסב על הספר. ועל ידי פסוק הטעמים הן נחלקין לשתי לשונות, בפרשת הקללות הטפחה נתונה תחת "בספר", ו"התורה הזאת" דבוקים זה לזה, לכך אמר הזאת. וכאן הטפחה נתונה תחת "התורה", נמצא ספר התורה דבוקים זה לזה, לפיכך לשון זכר נופל אחריו, שהלשון נופל על הספר". ויש לפרש שאין "ספר התורה" בלשון זכר או נקבה בשביל הטעמים, אלא הוא משום מה שביארתי לעיל, אם הרעיון בפסוק הוא "זכר" או "נקבה". לכן הטעמים באו רק לפרש את זה, וכדי שהקורא יכול להבין שכאן "ספר" העיקר שהרעיון בפסוק הוא בתורת "זכר", וכאן "התורה" העיקר כיון שהרעיון בפסוק הוא בתורת "נקבה". ולכן לגבי "ספר התורה" הכל לפי הענין, אם הרעיון בפסוק הוא בתורת זכר, אז הוא בלשון זכר, ואם הרעיון בפסוק הוא בתורת "נקבה" אז היא לשון נקבה, והטעמים באו רק כדי להודיע את זה להקורא בתורה.

ולפי זה יש לדון בדברי הגר"א שהביא כת"ר. וי"ל דאח"כ שבכל מקום שהרמב"ם הביא "ספר תורה" הוא בלשון זכר, אבל אם "הרעיון" לגבי ס"ת הוא בתורת נקבה, י"ל שס"ת היא בלשון נקבה. ולכן אם איזה איש יושב על ספר תורה, כאן האיש הוא אקטיבי, וספר התורה שתחתיו "היא" בתורת "קבלה" ותורת פסיבי כנגד האיש, ולכן היא בלשון נקבה. ולכן כתב הגר"א שאם כוונת הרמב"ם לומר שהאיש יושב על הס"ת, היה לו לכתוב "עליה" בלשון נקבה, שכן מצינו בס"ת שלפעמים הוא בלשון זכר או בלשון נקבה כמבואר בפסוקים הנ"ל, ולכן כיון שכאן

סימן קעח.

המדרש ע"י תופים ובמחולות. ופירש בשם הגר"ש וואזנער ז"ל שהטעם שאין להוליקה לבה"מ ע"י תופים וכו', הוא "מפני גניבת דעת הבריות שיחשבו שמוליקים ס"ת חדש ממש, וגם הסעודה יצמצמו מעט." ע"ש.

וכשאני לעצמי לא ראיתי כאן גניבת הדעת, והעיקר כמו שנראה מהבית יהודה והויקרא אברהם הנ"ל שאין שינוי בין ס"ת חדש לישן.

כתב הרמב"ם בהל' דעות פ"ב הל"ו, "אסור לאדם להנהיג עצמו בדברי חלקות ופיתוי. ולא יהיה אחד בפה ואחד בלב אלא תוכו כבדו, והענין שבלב הוא הדבר שבפה. ואסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעת הנכרי. כיצד לא ימכור לנכרי בשר נבילה במקום בשר שחוטתו. ולא מנעל של מתה במקום מנעל של שחוטתו. ולא יסרהב בחבירו שיאכל אצלו והוא יודע שאינו אוכל. ולא ירבה לו בתקרובת והוא יודע שאינו מקבל. ולא יפתח לו חביות שהוא צריך לפותחן למוכרן כדי לפתותו שבשביל כבודו פתח וכן כל כיוצא בו. ואפילו מלה אחת של פיתוי ושל גניבת דעת אסור, אלא שפת אמת ורוח נכון ולב טהור מכל עמל והוות."

נראה מזה שיש כוונה לגנוב הדעת להסתיר מעשיו כדי שלא יכיר חבירו האמת בכוונתו. אולם בנ"ד אין שום כוונה להסתיר מעשיו וכל בני ביתו וגם הסופר והקהל בבית הכנסת יודעים שס"ת זה ישן הוא, ויש פרסום לדבר, ואין שום כוונה להסתיר את זה משאר בני אדם, ולכן אין כאן גניבת הדעת. וזה כדמצינו בחולין צד. "עולא איקלע לבי רב יהודה פתח לו חביות המכורות לחנוני, אודועי אודעיה." הרי כיון שהודיע לו, שוב אין חשש גניבת הדעת. וכן הוא בנ"ד כיון שכבר יש פרסום לרבים שס"ת זה ישן, אף זה בכלל "אודועי אודעיה". וזה כעין דמצינו בא"ח ס"ר מג ב, "אפילו מרחץ או תנור אם השכירם שנה אחר שנה ונתפרסם הדבר ע"י כך שאין דרכו לשכור פועלים אלא להשכירם... מותר." הרי כל שיש פירסום שוב אין לחוש למה שחושבים אנשים אחרים. וכן הוא בנ"ד.

ועוד, כיון שמצד הדין מותר לעשות שמחה זו, שוב אין לחוש לזה. הרי מצינו שכל טעם שמחה זו בהכנסת ס"ת, הוא כעין הכנסת כלה לחופה, וזה כמ"ש בנטעי גבריאל שם פ"ח הערה ב, וז"ל "כ"כ בספר מטעמים אות ס' סק"א ובספר אוצר מנהגי ישורון אות מ"ז, שאנו נוהגים לעשות

שאלה: האם נוהגים לעשות טקס להכנסת ספר תורה בפעם השניה אחר שתיקנו את הטעות שבו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג מאור צוברי שליט"א.

(א) **כתב מהרי"ע** ז"ל בבית יהודה, במנהגי ארגי"ל ס"י אות י, "נשאל מורי הרב ז"ל על שני ס"ת שהיו מוטעים ומטושטשים ונתקנו והוגהו. והכין גבאי החברה כל צרכי הסעודה, וגם ההסגר לת"ח ליל ששי כמנהג. אח"כ נאבדה יריעה אחת מספר אחד ואין פנאי ביום ה' לעשות תמורתה. אם יכולין לסדר שניהם כאחד במקום מושבם ולעשות שמחת שניהם כאחד כיון דביום שבת א"א לקרות שניהם... והשיב מורי ז"ל... לכן לא תחמיצו מצות הס"ת השלם אלא תעשו שמחתו בשבת זו, והשני בשעת גמר עשייתו תעשו שמחתו, ואין אכילה ושתייה חובת השמחה בשני."

הרי מבואר שיש לשמוח בהכנסת ס"ת הישן אחר תיקונו. וגם נראה שכך היה המנהג בארגי"ל, אלא כל השאלה היא אם יכולים לעשות שמחת שני ס"ת בשבת אחת אם אחד עדיין אינו כשר.

וכן כתב ר" אברהם אדאדי ז"ל בשו"ת ויקרא אברהם י"ד ס"ו, "אחד שהגיה ס"ת שירש מאבותיו שהיה מוטעה והפסיד עליו מעות הרבה, ובעת שרצה להחזירו לבהכ"נ רצונו להעלותו באותו שבוע לקרות בו כדרך כל המביא ס"ת חדש, ולדעתי האמת אתו ממ"ש במנחות דף ל' אם הגיה בו אפילו אות אחת מעלה הכתוב כאלו כתבו... ועיין למהרי"ע במנהגים דף ק"ט דגם ס"ת ישן עושים לו שמחה, ואם אין קורין בו באותו שבת לשמחה מה זו עושה." ע"ש. נראה מזה שבמקומו לא היה מנהג בזה, שאם היה שם מנהג שוב אין מקום לשאלה זו, אלא אעפ"כ כתב שמי שרוצה לעשות שמחה להכנסת ס"ת ישן שתיקנו, מותר.

ואף נראה משובות הנ"ל, שאין לעשות שינוי בשמחה ממה שנהגו לעשות בס"ת חדש. אלא כתב בנטעי גבריאל, בהל' כתיבת והכנסת ס"ת פ"ח אות כ', "מי שירש ס"ת שהיה מוטעה מאד ונתן הרבה מעות לתקנו, ורצה להחזירו לבית הכנסת, יש לעשות סדר משירות ופסוקים הנהוג לומר בנותן ספר חדש, אבל אין להוליקה לבית

בספר ישן שתיקנו, אז גם זה מותר וכנראה מהויקרא אברהם הנ"ל. כן נראה לענ"ד.

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קעט.

שאלה: האם יש חיוב מזוזה כשיש דלת מביתו למחסן, אלא הדלת שלו אבל המחסן של שכנו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזוראי שליט"א

(א) כתב כת"ר, "מעשה באחד שיש לו דלת למחסן של שכיניו, והמחסן אינו שלו, אלא שמדי פעם הוא נפגש עם השכן על פתח דלתו שלו (היינו הדלת שמובילה למחסן), כשבא השכן לבקש איזה חפץ לפעמים. ופעמים שבא הוא לדלת השכן, היינו שנכנס לתוך חדר המחסן, ושם נכנס בדלת לפתח בית השכן, האם חייב להניח מזוזה בפתח דלתו שלו שמובילה למחסן של שכיניו, כיון שמדי פעם הוא הולך משם דרך המחסן לשכן כנ"ל (וגם יש היכר ציר לצד המחסן), או דילמא פטור, דהא המחסן אינו שלו כלל, והוא אינו יוצא משם רק מגיע לפעמים עד פתח השכן בלבד..."

בתחילה י"ל שהמחסן מצד עצמו חייב במזוזה שהוא דומה לבית התבן ובית העצים ובית האוצר וכדומה, וכן הוא לדעת מרן בס"ר פו א, שפסק כהרא"ש כנגד דעת הרמב"ם שסבר שבית התבן פטור. ועיין עוד ברב פעלים ח"ב י"ד ס"ל, החילוקים שיש בין בית התבן וכו', ובין שתי סוכות של יוצרים בסע"ב, שהחיצונה פטורה כיון "בחיצונה היה עושה מלאכתו ומוציא קדרותיו למכור ואינו דר שם", כמ"ש הש"ך ס"ק כב ע"ש.

אלא כנ"ד בעה"ב חייב לקבוע מזוזה רק על חדר שלו ולא בחדר של חבירו. ולכן אף שהדלת למחסן שלו, מ"מ המחסן עצמו אינו שלו, ולכן לגבי הבעל הוא חדר שפטור ממזוזה. ולכן יש לחקור שאף אם החדר פטור ממזוזה, שמא עדיין יש חיוב לקבוע מזוזה כיון שהדלת למחסן שלו.

ובתחילה יש לדון כשאף שהמחסן שלו, אם הוא פטור ממזוזה מטעם אחר. ונראה שיש חדר בביתו שהוא לפני המחסן ומאותו חדר הוא נכנס למחסן, ומסתמא שחדר זה

פירסום גדול בנרות ובכלי זמר ובסעודה בעת סיום כתיבת ספר תורה כמו בעת חתונה, משום דכתיב ויתן אל משה ככלותו, ואיתא במדרש ככלתו כתיב, ודאי יום שניתנה בו התורה כיום שנכנסה כלה לחופה... וע"כ כמו שמרבין בנרות ובכלי זמר ובסעודה בעת הכנסת כלה לחופה, כן בכתיבת ס"ת ובהכנסת ס"ת לבית הכנסת, וכשם שמרקדין לפני הכלה כך מרקדין לפני ס"ת בעת הולכת ס"ת, וכמו שמצינו בדוד המע"ה שרקד וכרכר ופזז לפני הארון בעת שהוליכו לירושלים. ע"ש.

א"כ יש לדון, שרוב החופות והנישואין הן בבחור ובתולה, ואם לפעמים מצינו שבחור נושא אלמנה (וזה כס"ת ישן), האם אמרינן שהחופה היא בכלל גניבת הדעת. ודאי זה אינו, והטעם הוא מפני שמותר לבחור זה לישא אלמנה, וא"כ שוב אין לחוש למי שחושב שאשה זו בתולה ואינו יודע שהיא אלמנה. וכן הוא כנ"ד שכיון שמותר לעשות שמחה לס"ת ישן כבנ"ד ממילא שאין חשש של גניבת הדעת.

ועוד י"ל, כתב הכסף משנה על הרמב"ם הנ"ל, "הכל פ' גיד הנשה (חולין צ"ד) ושם אמרו שאם היה עושה לחבירו כבודות אלו כדי להראות לבריות שחברו חשוב וחביב בעיניו מותר. ותמהני שלא הזכירו רבינו. ויש לדקדק שכאן יש שתי גניבת הדעת, דהיינו של חבירו וגם הבריות שרואים המעשה, ועדיין הוא מותר. וכן הוא כנ"ד שהוא עושה כבודות אלו לס"ת להראות שהס"ת חשוב בעיניו, ולכן אין חשש מפני גניבת הדעת של הרואים (עיין באחרונים מה שכתבו לתרץ קושית הכ"מ).

ועוד י"ל שכתב הר"ן בחולין שם, "דבגמרא דלא מיתסר אלא כשזה מראה לו שהוא עושה כן לכבודו, אבל אם אינו מתכוין להטעותו כגון שפתח החבית לצורך עצמו והלה סבר שבשבילו פתחו אין לו להודיעו, שלא אסרו אלא שלא יהא מטעהו אבל אם טעה מעצמו אין זקוק לו." וזה כמ"ש בגמ' שם לגבי מר זוטרא ותירץ "איהו דקא מטעי נפשיה". ע"ש. א"כ אף לגבי שמחת ס"ת הישן, אין שום כוונה להטעות אחרים, ואם אחר "טעה מעצמו אין זקוק לו."

ולכן נראה שאם נוהגים לעשות הכנסת ס"ת ישן כבנ"ד, אז אף ברחוב מותר בתופים ובמחולות ושמחה. ואם אין מנהג קבוע לזה, ואיש אחד רוצה לעשות הכנסת ס"ת

מהם, והרמב"ם עצמו כתב שם זה מקודם (דהיינו שלא כפירוש ראשון ברש"י הנ"ל), אלא דה"פ דהא בהמ"ד ובהכ"נ פטורים ממזוזה... ולזה אומר דפתח שבין בהמ"ד וביתו אם רגיל באותו הפתח היה כפתח ביתו וחייב במזוזה ואם לאו דינה כפתח בהמ"ד ופטור ממזוזה. ע"ש. ולכן אף בדלת למחסן בנד"ד י"ל הכי, שאף שהדלת שלו מ"מ כיון שהמחסן אינו שלו, הוא כדין בהכ"נ, ורק אם הוא רגיל באותה דלת הוא חייב לקבוע מזוזה, אבל "אם אינו רגיל לצאת ולבא אלא פעם במקרה פטור", כמו שפירש הב"י הנ"ל.

ולפי זה כיון שכתב כת"ר שרק "שמדי פעם" הבעל נכנס למחסן כדי לדבר עם שכנו, נראה שזה בכלל "אינו רגיל", והדלת למחסן פטורה ממזוזה. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קפ.

שאלה: האם יש מצוות ביקור חולים במחלות המדבקות, כגון "אבולה". ואם יש לקיים מצוה זו ע"י "סקיף". ואם מותר לרופא להיכנס לספק סכנה לרפא חולים כאלו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יהושע וייסינגר שליט"א.

(א) **כבר** האריך כת"ר, לבאר כל השיטות בזה. ונראה שאין לאדם להכניס את עצמו לספק סכנה כדי לקיים מצוות ביקור חולים, וזה כמ"ש הסמ"ע בחו"מ ס"תכו, שאין להיכנס לספק סכנה כדי להציל את חברו שהוא בודאי סכנה, וכבר האריכו האחרונים בזה.

אלא שכתב הרמ"א בתשובה סוף ס"כ, "...כי מה שאומר שהוא חולי מתדבק כולו הבל, ומי שלבו נוקפו אומר כן, כי השם יתעלה הוא המוחץ והרופא, ואם היה כדברי המשכיר בטל כל דיני ביקור חולים כי לא מצינו בשום מקום שחלקו בין חולי מתדבק לשאינו מתדבק חוץ מלענין בעל ראתן דאסרו לישב בצלו. והראיה מפרק המדיר (דף עו') דלא חשבו למום אשה לומר שאדעתא דהכי לא קדש רק בחולי נכפה שהוא מין ראתן, אבל בשאר חולי לא אמרינן הכי. וכ"ש בנדון דידן דחולי זה שכיח מחמת עיפוש האויר הנהוג בעיר ההיא הוה מידי דשכיח ואין בית אשר לא היה שם חולי זה דמסיק כל אדם

שהוא לפני המחסן יש לו פתח אחר כדי ליכנס לאותו חדר, ואז מהחדר הוא יכול לפתוח דלת אחרת כדי ליכנס למחסן. ובזה נראה שכיון שהוא אינו נכנס למחסן רק מפעם לפעם שאין הדלת למחסן נחשבת כפתח "רגיל", אלא הדלת שהוא נכנס לחדר שלפני המחסן היא פתח רגיל, דמסתמא הוא נכנס לאותו חדר לתשמישים אחרים.

ולפי זה נראה שלפירוש ראשון ברש"י במנחות לד. שהדלת למחסן עצמו היא פטורה ממזוזה, שכתב רש"י שם, "...דהא דאמרן לעיל הלך אחר הרגיל, ה"מ כגון תרי באבי ורגיל בחד, דבטלה אידך לגביה..." ע"ש. ולכן בנד"ד אף הדלת למחסן בטלה לגבי הדלת לחדר שלפני המחסן.

אלא לפירוש שני ברש"י יש לדון, שהוא כתב בשם הגאונים "הלך אחר הרגיל שב"א רגילין לצאת ולבא בו, ולמעוטי פתחא דרבי שאינו עשוי אלא לו לבד, ולא תויי פתחא דרב הונא שהיה רגיל אף לאחרים, אבל שני פתחים או שלשה לחדר אחד, וכולן נעשו בשביל בני הבית שהיו מרובים ותשמיש אותו חדר תדיר והוצרכו לו פתחים הרבה כולם חייבים במזוזה..." ע"ש. ולפי זה יש לדון בנד"ד, אם המציאות היא שרק בעה"ב נכנס למחסן כדי לדבר עם שכנו, אז הדלת למחסן היא "כפתחא דרבי שאינו עשוי אלא לו לבד", והיא פטורה ממזוזה, אבל אם אף שאר בני הבית נכנסים במחסן כדי לדבר עם השכן אז הדלת למחסן חייבת במזוזה.

וכל זה אם היה המחסן שלו, אבל בנד"ד המחסן של שכנו ואף שהדלת למחסן היא של בעה"ב, מ"מ המחסן עצמו כחדר שהוא פטור ממזוזה כיון שהוא אינו שלו. ולכן נראה שהוא דומה לפתח לבית הכנסת, שהבהכ"נ פטור ממזוזה. וכתב הב"י בס"רפו ד"ה יש בבית, (אחר שהוא הביא דברי רש"י הנ"ל) בשם הרמב"ם "...פתח שבין בית המדרש או בין בית הכנסת וביתו, אם רגיל לצאת ולבא באותו הפתח חייב במזוזה". ושוב כתב הב"י "נראה שהוא ז"ל מפרש דהא דאמרין במזוזה הלך אחר הרגיל, היינו לומר דלהתחייב במזוזה בפתח שבין ביתו לב"ה הלך אחר הרגיל, שאם הוא רגיל לצאת ולבא תמיד דרך אותו פתח חייב במזוזה, ואם אינו רגיל לצאת ולבא אלא פעם במקרה פטור". וראיתי בערוך השולחן בס"רפו אות לט שפירש דברי הרמב"ם, וז"ל "ואין הכוונה דבעינן בכל פתח שיהא רגילות לצאת ולבא בו, שהרי כבר נתבאר דכל הפתחים חייבין אע"פ שאין הרגילות רק ליכנס דרך אחד

חשש חולי מטעם האויר בכל העיר, ולכן מה שהוא מבקר החולה אינו מעלה ומוריד.

ולפי פירוש זה, שפיר הוא מ"ש הרמ"א ב"ד ס"קטז "שיש לברוח מן העיר כשדבר בעיר..." דהיינו כיון שיש "עיפוש באויר" יש חשש סכנה, אבל אין החשש שמא החולי הועבר ע"י איש אחר. ולפי זה מובן מ"ש הרמ"א בהקדמתו למחיר יין (פירושו על מגילת אסתר) "ואני משה בן כבוד אבא מרי הפרנס והמנהיג ישראל... הייתי בתוך הגולה אשר נתגלנו מעירנו בשנת שי"ו לפ"ק מחמת עיפוש האויר ל"ע." הרי אף כאן החשש מפני עיפוש האויר, ולא משום החולים עצמם.

ולפי זה יש לתרץ מה שהקשה בנשמת כל חי, ח"מ ס"מט על תשובת הרמ"א הנ"ל, וז"ל "אך אחר החיפוש נראה במ"ש מור"ם ז"ל והרב כנה"ג ז"ל דחולי המגפה אינו מתדבק כ"א בעלי ראתן לבד ליתא להא, שהרי כתב הרמב"ן בפי' התורה ס' וירא ע"פ אל תביט אחריו, כי מנעו מהביט מפני שהראיה באויר במקום שהדבר שם, מזיק מאד ותדביק. וכן בכל שאר בעלי חולאים הנדבקים שהאויר מזיק מאד ותדביק אותה... וכ"כ רבינו בחיי ובס' הציוני יע"ש. ... וזהו הפך דברי מור"ם והכנה"ג. ע"ש. ויש לתרץ שאין קושיא, דאח"כ שהרמ"א מודה שיש חשש סכנה מהאויר, אבל עדיין י"ל שאין חשש שהמחלה עוברת מאיש לאיש.

אלא כבר כתב המ"א בס"קעג ס"ק א לגבי אכילת בשר ודגים, "ואפשר דבזמן הזה אין סכנה כ"כ דחזינן כמה דברים המוזכרים בגמ' שהם סכנה לרוח רעה ושאר דברים, והאידינא אינו מזיק דנשתנו הטבעיות, וגם הכל לפי טבע הארצות..." ע"ש. ולפי זה הכי י"ל בנד"ד, שאם עכ"פ מצינו שהטבע משתנה והמחלה עוברת מאיש לאיש ולא ע"י האויר, אז אף הרמ"א מודה שיש לחוש לזה, ואין לבקר חולה שיש לו מחלה כזו.

ולפי זה שפיר כתב השולחן גבוה ב"ד ס"שלה ס"ק א על מ"ש הרמ"א בתשובה הנ"ל, "ומי שומע לו להכנס בסכנת נפשות דכתיב במגפה ידבק, וכן נוהגין שלא לבקר חולי המגפה זולת חברת המיוחדים לזה כבצע כסף ובכסף מלא." דהיינו בזמנו כבר היה חשש שהמחלה עוברת מאיש לאיש, ואין לנהוג כמ"ש הרמ"א בתשובתו. וכן י"ל לגבי אכילה בנד"ד שאין כאן מצוות ביקור חולים. ועיין

אדעתיה ואיכא למימר סבר וקביל" ע"ש. הרי נראה שיש לקיים מצוות ביקור חולים אף בחולי מתדבק. וזה קשה שאין מותר לאדם להיכנס לספק סכנה.

אלא יש לפרש דברי הרמ"א באופן אחר. וי"ל שהוא סבר שבדרך כלל אין החולי מועבר לאיש ע"י האדם שכבר יש לו חולי זה, כגון ע"י נגיעה בגופו או ע"י נשימה מנשימתו וכו', אלא רק ע"י "העיפוש באויר", דהיינו הוירוסים שהם באויר. ולכן החשש הוא מהאויר ואינו מהחולה. ואף אם יש קצת חשש שהחולי יועבר ע"י החולה עצמו, מ"מ י"ל בזה שומר פתאים ה', וכדמצינו ביבמות יב: עב. וע"ז ל: ועוד, דדשו בו רבים ולא ניזוקו. וכן מצינו בפ' מפנין, לענין הקזת דם בששי דקאי מאדים ע"ש. וכן מצינו ששומר מצוה לא ידע דבר רע כמ"ש בא"ח ס"תנה, לענין שאין לשפוך מים שנשאבו למצוות מצה בשביל מת ע"ש. ולכן יש שמירה למי שמקיים מצוות ביקור חולים, ואין לו לחוש לקצת חשש זה. ולכן החשש הגדול הוא מטעם האויר, ולא מטעם החולה עצמו.

ולכן הכי יש לפרש את דברי הרמ"א (הפירוש בסוגריים), "...כי מה שאומר שהוא חולי מתדבק כולו הבל (שהחולי הועבר ע"י האויר ולא ע"י החולה), ומי שלבו נוקפו אומר כן, כי השם יתעלה הוא המוחץ והרופא (ושומר פתאים ה'), ושומר מצוה לא ידע דבר רע), ואם היה כדברי המשכיר בטל כל דיני ביקור חולים כי לא מצינו בשום מקום שחלקו בין חולי מתדבק לשאינו מתדבק חוץ מלענין בעל ראתן דאסרו לישב בצלו (הרי רק בראתן החולי עובר מאיש לאיש). והראיה מפרק המדיר (דף עו') דלא חשבו למום אשה לומר שאדעתא דהכי לא קדש רק בחולי נכפה שהוא מין ראתן, אבל בשאר חולי לא אמרינן הכי (שהחולי הועבר ע"י האויר ולא ע"י האיש). וכ"ש בנדון דידן דחולי זה שכיח מחמת עיפוש האויר הנהוג בעיר ההיא (דהיינו בנדון ידידיה היה עיפוש גדול, וכמה ווירוסים באויר, ולכן החולי שכיח מאד עד שאין בית שאין שם חולי) הוה מידי דשכיח ואין בית אשר לא היה שם חולי זה (והחשש מהאויר ולא מן החולה) דמסיק כל אדם אדעתיה ואיכא למימר סבר וקביל." ואין לומר שמ"ש הרמ"א "וכ"ש בנדון דידן דחולי זה שכיח מחמת עיפוש האויר", שמ"ש לעיל מזה מיירי שאין החולי משום עיפוש האויר, שזה אינו אלא אף לעיל מזה החולי מחמת עיפוש באויר, אלא כ"ש בנד"ד שיש עיפוש גדול ולכן החולי שכיח עד כדי כך שיש חולי בכל בית. כן נראה כוונתו. ולכן מצינו שכיון שהחשש מהאויר, שוב אין חשש בביקור חולים שאף אם הוא אינו מבקר החולה עדיין יש

עוד בזה בציץ אליעזר ח"ט ס"ז פ"ה, ובשבט הלוי ח"ח ס"רנא ע"ש.

ואריחא, ונטיל ליה תלת מאה כסי על רישיה עד דרפיא ארעיתא דמוחיה, וקרע למוחיה ומייתי ארבע טרפי דאסא ומדלי כל חד כרעא ומותיב חד ושקיל בצבתא וקלי ליה דאי לא הדר עילויה. מכריז רבי יוחנן הזהירו מזבובי של בעלי ראתן. רבי זירא לא הוה יתיב בזיקיה. רבי אלעזר לא עייל באהליו. רבי אמי ורבי אסי לא הוו אכלי מביעי דההיא מבואה. ויש לחקור, שאם הזהירו רבותינו להתרחק כל כך משום חשש סכנה, שראתן הוא חולי מתדבק כמ"ש הרמ"א הנ"ל, איך מותר לרופא להיכנס לסכנה כדי ל"נטיל ליה תלת מאה כסי על רישיה עד דרפיא ארעיתא דמוחיה, וקרע למוחיה ומייתי ארבע טרפי דאסא". אלא צ"ל שדין רופא שאני, ומטעם שביארת לעיל.

ג) ולגבי מצוות ביקור חולים ע"י "סקיף" ששהחולה יכול לראות חבריו ולדבר עמו, אף שחבריו רחוק ממנו. י"ל שהוא אינו מקיים מצוות ביקור חולים בשלימות, אבל עדיין הוא בכלל מצוות גמילות חסדים מן התורה. וזה מפני שכתב הטור בס"שלה, "ומצוה גדולה היא לבקר שמתוך כך יבקש עליו רחמים, ונמצא כאילו מחיה אותו, וגם מתוך שרואהו מעיין בענינו אם יצטרך לשום דבר משתדל בו להמציאו לו ועושה שיכבדו וירבצו לפניו". ואף שאפשר להתפלל על החולה שלא בפניו, מ"מ בעינן ראייה כדי לעורר הלב להתפלל בכוונה. ולכן אף שיש קצת הרגשה במצב החולה ע"י דיבור בטלפון, ויש עוד הרגשה בראיה ע"י סקיף, מ"מ המצוה נכונה לילך בגופו לבקר החולה וע"י זה יש הרגשה טובה ולכן התפילה היא יותר מעולה ומעומק הלב. וכן א"א לעזור גוף החולה ע"י הטלפון או סקיף, כגון אם הוא רוצה לשנות או לאכול או לרחוץ אותו וכו'. ולכן אה"נ שיש מצוה בסקיף, אבל אין כאן ביקור חולים בשלימות. אלא עדיין הוא מקיים גמילות חסדים מן התורה וזה בכלל ואהבת לרעך כמוך. ולכן אף אם א"א לבקר החולה כיון שיש לו חולי מתדבק, מ"מ עדיין יש מצוה לדבר עמו ע"י טלפון אם סקיף.

ויש לבאר קצת בזה. כתב הרמב"ם בהל"א אבל פ"ד הל"א וז"ל "מצות עשה של דבריהם לבקר חולים, ולנחם אכלים, ולהוציא המת, ולהכניס הכלה, וללוות האורחים, ולהתעסק בכל צרכי הקבורה, לשאת על הכתף ולילך לפניו ולספור ולחפור ולקבור... אע"פ שכל מצות אלו מדבריהם, הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך... ע"ש. אלא יש להעיר על הרמב"ם שבתחילה הוא כתב שכל אלו מדברי סופרים, ובסוף הוא כתב שהם בכלל הדאורייתא של ואהבת לרעך כמוך.

ב) ועכשיו יש לדון לגבי אם מותר לרופא או אחות לטפל בחולים אלו. ואיך התיר השולחן גבוה הנ"ל ל"חברת המיוחדים" להיכנס עצמם לסכנה. כתב השם אריה י"ד ס"כו. "ודע דאף בדברים שיש בהם סכנה, מ"מ בדבר שהוא מנהגו של עולם ודרך הכרח אין לחוש, דהרי ד' צריכים להודות וב' מהם הולכי מדברות והולכי ימים. הרי דאיכא בהם סכנה, ומ"מ מותר לפרוש בספינה ולילך במדבר... ועיין בירושלמי פ' במה מדליקין הל"ו מובא בפר"ח דמפרש לים הגדול הוי סכנה, א"ו בדברים כאלו אשר הם לצורך העולם אין איסור כלל... וכמו שאמרו בפועל כי אליו הוא נושא נפשו שעולה באילן וכדומה ומסכן נפשו בשביל שכירותו ומזונותיו, אין חשש משום סכנה כי בנפשו יביא לחמו... וכן בכל דבר שהוא צורך העולם כמו לרדת במלחמה דהוי ודאי סכנה שרי, ואף במלחמת רשות. וכן אין איסור לאשה להזדקק לבעלה אע"ג דהלידה הוי סכנה... דכל זה דרכו ומנהגו של עולם, לכך אין איסור וחשש משום סכנה." ועיין עוד בזה בנו"ב מה"ת ס"י, ובאמרי אש ס"נב. ולפי זה הכי י"ל לגבי "חברת המיוחדים לזה בבצע כסף ובכסף מלא". שזה בכלל פרנסתם, וגם הוא "מנהגו של עולם ודרך הכרח".

וגם מצינו במשפט כהן, הל' מלכים ס"קמג דף שטו ד"ה ולענין, שכתב, "דע"כ עניני הכלל דמלחמות יוצאים הם מכלל זה דוחי בהם, שהרי גם מלחמת רשות מותרת היא, ואיך מצינו היתר להכניס נפשות רבות בסכנה בשביל הרווחה, אלא דמלחמה והלכות צבור שאני. ואולי הוא מכלל משפטי המלוכה, שהיו רבים ונמסרים באומה..." ע"ש. ואף בנד"ד י"ל הכי שהוא בכלל "הלכות צבור ומשפטי מלוכה", לטפל בחולים, ויש "חברת המיוחדים לזה". וכן י"ל לגבי שאר צורכי המדינה כגון המשטרה, המגן דוד אדום, ומי שהוא כבאי ועבודתו לכבות האש, שכל אלו בכלל צורכי המדינה, והם "חברת המיוחדים לזה בבצע כסף ובכסף מלא" כמ"ש השולחן גבוה הנ"ל, והם בכלל "מנהגו של עולם ודרך הכרח", כמ"ש השם אריה.

ובזה מובן מה דמצינו בכתובות עז: "ובעלי ראתן קשה מכול... ומאי אסותיה אמר אביי פילא ולודנא גירדא דאגוזא וגירדא דאשפא וכליל מלכא ומתחלא דדיקלא סימקא ושליק להו בהדי הדדי ומעייל ליה לביתא דשישא, ואי לא איכא ביתא דשישא מעייל ליה לביתא דשב לבני

תשובה:

לכבוד הרה"ג יהושע וייסינגר שליט"א.

א) נראה שאם החברה קדישא יכולים ללבוש ביגוד מגן אז הם יכולים לעשות הטהרה. וכבר ביאר כת"ר כל הפרטים בזה.

אלא יש לדון בתקון אחד שהביא כת"ר, דהיינו אם אפשר להלין המת עד שהנגיף המסוכן ימות, דהיינו ג' ימים. ושוב אין חשש סכנה בטהרת המת.

כתב הרמב"ם בהל' אבל פ"ד הל"ח, "וכל המלין את מתו עובר בלא תעשה, אלא אם כן הלינו לכבודו ולהשלים צרכיו". וכתב מרן בש"ע שנו א, "אסור להלין המת אא"כ הלינו לכבודו להביא לו ארון ותכריכין או מקוננות או כדי שיבואו קרובים או להשמיע עיירות". ולפי זה נראה שה"ה שמותר להלין המת כדי לטהרו שאף זה בכלל "להשלים צרכיו".

אלא עדיין יש לחקור בזה. מאיזה טעם דוחין ל"ת מפני כבוד המת, הלא אין דוחין שאר לאוין מפני כבוד, וגם אין דוחין שבת באיסור תורה מפני כבוד המת כמבואר בא"ח ס"שיא ע"ש. וי"ל שהטעם הוא כמבואר בסנהדרין מו: "איבעיא להו קבורה משום בזיונא הוא או משום כפרה הוא, למאי נפקא מינה דאמר לא בעינא דליקברוה לההוא גברא, אי אמרת משום בזיונא הוא לא כל כמיניה, ואי אמרת משום כפרה הוא הא אמר לא בעינא כפרה מאי...". ולכאורה יש להעיר שנראה שזה רק למ"ד שדורשין טעמא דקרא, אבל אם אין דורשין טעמא דקרא אז בין אם הוא מפני בזיון או כפרה עדיין אין לעבור על כל תלין, ומאיזה טעם לא כתבה הגמ' כן. וי"ל כמ"ש השיטה מקובצת בב"מ צ. שכתוב בגמ' שם "בעו מיניה מרב ששת, היתה אוכלת ומתרוצת, מהו? משום דמעלי לה הוא – והא לא מעלי לה, או דלמא דחזיא ומצטערא, והא חזיא ומצטערא? – אמר להו רב ששת: תניתוה, רבי שמעון בן יוחי אומר: מביא כרשינים ותולה לה, שהכרשינים יפות לה מן הכל. שמע מינה: משום דמעלי לה הוא, שמע מינה." וכתב השטמ"ק שם בשם הרא"ש (וכן הוא בתו"ר שם) "אפילו למאן דלא דריש טעמא דקרא לקמן בפרק המקבל דאמר אלמנה בין עניה בין עשירה וכו' היינו משום דפשטיה דקרא משמע בין עניה בין עשירה אבל הכא פשיטא דרחמנא לא אזהר אלא לטובתה של בהמה אי משום דמעלי לה אי משום דלא תצטער". וכן י"ל בנד"ד, שהרי

ונראה שיש לדמות דברי הרמב"ם הנ"ל למ"ש הרמב"ם בהל' תפלה פ"א הל"א, "מצות עשה להתפלל בכל יום... ואין מנין התפלות מן התורה... ואין תפלה זמן קבוע מן התורה". ע"ש. הרי כשאדם מתפלל הוא מקיים מצות עשה, אבל רבותינו תקנו הפרטים במצוה זו, דהיינו מנין התפלות והזמנים. ולכן הכי י"ל בדברי הרמב"ם בהל' אבל הנ"ל, שהוא מקיים מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך, אלא רבותינו פירשו לנו איך לקיים מצוה זו, כגון ביקור חולים וכדומה. ולכן המצוה מן התורה, אבל איך לקיימה הוא מדברי סופרים.

ולכאורה י"ל שאם הוא אינו מקיים המצוה כפי שביארו לנו רבותינו, שוב הוא אינו מקיים אף הדאורייתא. אלא זה אינו שאף לגבי תפילה אם הוא אינו מתפלל העמידה שתקנו רבותינו אלא שאר תפילה שיש בה שבח ובקשה והודאה, עדיין הוא מקיים מצוות תפילה מן התורה. ולכן ה"ה לגבי ביקור חולים, אם הוא אינו מקיים המצוה כהוגן, עדיין הוא מקיים מצות ואהבת לרעך כמוך.

וכן ראיתי בעין יצחק בח"ב אה"ע ס"סב אות טז שכתב לגבי חליצה, "לכן כיון שאסורה להנשא בלא חליצה, ובחליצה תהא מותרת לשוק, לכן הוי מצוה שמקיים ואהבת לרעך כמוך כמו גמילות חסדים דמנו גמ"ח בכלל מצות ואהבת לרעך כמוך כמבואר ברמב"ם הנ"ל". הרי בחליצה הוא מקיים מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך, אף שלא הביא הרמב"ם הנ"ל חליצה בכלל ואהבת לרעך כמוך, וק"ו בביקור חולים שהביא הרמב"ם שם, שהוא מקיים מצוה מן התורה של ואהבת לרעך כמוך, אף כשהוא אינו מקיים המצוה בשלימות וכשתקנו רבותינו. ועדיין עוד בדין ביקור חולים ע"י טלפון באג"מ י"ד ס"רכג והחלקת יעקב ח"ב ס"קכח, והמנחת יצחק ח"ב ס"פד, והציץ אליעזר ח"ה בקונטרס רמת רחל, דף יג ע"ב, וביחוד דעת ח"ג ס"פג.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קפא.

שאלה: מהו דרכי הטהרה למתים ממחלות מדבקות מסוכנות כגון "אבולה".

ולכן נראה שיש ללמוד הגדרים בזה מהפסוק בפר' כי תצא הנ"ל "לא תלין נבלתו על העץ, כי קבור תקברנו ביום ההוא, כי קללת אלקים תלוי". ופירש"י "משל... כל הרואה אותו אומר המלך תלוי..." ע"ש. הרי העיקר כאן מה שאומרים "כל הרואה". וכן ברשב"ם שם כתב, "כשרואין בני אדם את התלויים..." הרי טעם לדין זה הוא מפני מה שיאמרו "הרואים". וכן ברמב"ן שם כתב, "...שיאמרו מפני מה זה תלוי..." הרי אף מכאן נראה שהגדר הוא מה שהעם רואים ומה שהם אומרים.

ולכן י"ל שמותר לעבור על כל תלין רק כדי להציל מאיזה בזיון שהכל יכולים לראות בפרהסיא, אבל בדבר שאין העם מרגישים בו בפרהסיא, אין זה בכלל בזיון ואין לעבור על כל תלין משום דבר כזה.

ולכן י"ל שאם אין ארון או תכריכין למת הכל רואים את זה ויש כאן בזיון, ולכן מפני כבודו של מת מותר לעבור על כל תלין. וכן להביאו לו מקוננות, אף בזה הכל רואים שאין למת מקוננות ויש לו בזיון בפרהסיא, וכן אם אין הקרובין שם יש בזיון למת בזה והכל רואים שאין קרוביו שם. וכן להשמיע עיירות, מבואר בסנהדרין מז. שהוא כדי לשאת הספד עליו, ואם אין הספד יש בזיון למת. ואף זה דבר בפרהסיא שהכל רואים אם אין שם הספד.

ולפי זה י"ל שאין לעבור על כל תלין כדי להביא מספריים כדי לגזוז שעריו וצפורניו של המת שאין זה דבר בפרהסיא שהכל רואים, שהרי כשמוציאין המת לחוץ כדי לקבורו, הוא כבר בתכריכין ואין אדם רואה שעריו או צפורניו, ואין כאן חשש בזיון. וגם י"ל שהטעם שאין לעבור על כל תלין כשאין להם הדס הוא מפני שאין כאן בזיון ממש אם אין להם, שהוא רק מנהג בעלמא. וכן מה שאין לעבור על כל תלין ביו"ט כדי לקבור המת מחר ע"י ישראלים, י"ל שהכל יודעים שהוא יו"ט ומפני זה אין קוברין המת ע"י ישראלים, וממילא שאין בזיון כאן, שיש פירסום לטעם.

ולפי זה יש לדון לגבי טהרת המת. וי"ל שאין זה דבר הניכר לכל העם כשמוציאין המת לקבורו, שהרי המת כבר בתכריכין ואין כאן בזיון משום הרואים. ועוד י"ל שאם אין עושים הטהרה, הכל מכירים שהוא מפני שיש חשש סכנה לזה, ויש פירסום לדבר שיש טעם נכון שאין עושים הטהרה, וממילא שאין כאן חשש בזיון וכדי דמצינו לגבי שקוברים מת ביו"ט ע"י הגוים.

כתוב בפסוק בפר' כי תצא, "לא תלין נבלתו על העץ, כי קבור תקברנו ביום ההוא, כי קללת אלקים תלוי". ויש לפרש שכולם מסכימים שאם עובר בבל תלין יש "קללת אלקים", וזה טעם המצוה, אלא הוא אינו ברור מה הוא הפירוש של "הקללה", אם הוא מפני שיש כאן ביזוי, או אם הוא מפני שאינם נותנים כפרה לאיש זה מאלקים, ולכן זה נחשב כ"קללת אלקים" מה שהם אינם מבקשים כפרה ממנו לאיש זה. ולכן זה דומה ל"שור בדישו" הנ"ל, וי"ל כעין לשון הרא"ש, ש"פשיטא דרחמנא לא אזהר אלא לטובתה של מת, אי משום כפרה אי משום דלא אתי לידי בזיון". וזה לכ"ע, ומובן למה לא מצינו בגמ' שם שכל זה תלוי על אם דרשינן טעמא דקרא או לא.

ולפי זה נראה דשאני כל תלין דאנן אמרינן דורשין טעמא דקרא, וגם מצינו כתוב בסנהדרין מז. "אמר רחמנא לא תלין נבלתו על העץ, דומיא דתלוי דאית ביה בזיון" (ונראה שאף שכתב ר"ח שם "וסוגיא סלקא משום כפרה", עדיין יש גם הטעם של בזיון). ולכן כיון שכל טעם כל תלין הוא מפני הצלת בזיון, ממילא מובן שאין כאן איסור אם יש יותר בזיון אם קוברים המת מיד, כגון שאין לו ארון וכדומה, ומשום זה הוא אינו קובר מתו מיד עד שיביא לו ארון. ולכן י"ל שיש למת בזיון אם אין עושים לו הטהרה ולכן מותר לשהות הקבורה עד ג' ימים משום זה.

(ב) אלא עדיין יש לדון בזה, מהו הגדר של "בזיון" כאן. מצינו שכתוב בש"ע בס"שנב ד, ש"גוזזין שעריו וצפורניו". ויש לשאול אם אין להם מספריים, האם מותר לעבור על כל תלין כדי להביא מספריים, ונראה שקשה לומר כן, כיון שא"כ אין לדבר סוף, שהרי מצינו שיש נוהגין להניח הדס על מטת המת בשביל כבוד, כמבואר בא"ח ס"תקכו ד, ואם אין להם הדס האם מותר לעבור על כל תלין כדי להביא הדס, קשה לומר כן. וכן יש לשאול דמצינו שקוברין המת ביום טוב ע"י גוים, והלא יש למת יותר כבוד אם קוברים אותו ע"י ישראלים, ויש קצת בזיון בזה במה שקוברים אותו ע"י גוים, ולכן מאיזה טעם לא אמרינן שמותר לעבור על כל תלין כדי לקבור אותו ע"י ישראלים ביום מחר (והאיסור הוא אף אם לא נסרח המת אם ימתין עד מחר) אלא כתב מרן בא"ח ס"תקכו ב, "מת ביו"ט ראשון אסור להלינו עד יו"ט שני כדי שיתעסקו בו ישראל". ע"ש.

"מנהגו של עולם ודרך הכרח", שזה מיירי כשהוא דבר רגיל שיש קצת חשש סכנה מפני מלאכתו כגון מי שיוצא בשיירא למדבר משום פרנסתו וכדומה, אבל אם יש ודאי סכנה שיצא מן הכלל כגון שבמדבר יש מלחמה וודאי הוא נהרג, אז אין דרכו לילך במדבר משום פרנסתו, ואין לסמוך על היתר של "מנהגו של עולם ודרך הכרח" (אבל לגבי חיל במלחמה י"ל שכן מנהגו של עולם, והוא דבר רגיל להיכנס בסכנה בשעת מלחמה, ולכן בזה עדיין יש לסמוך על "מנהגו של עולם ודרך הכרח"). ולכן ה"ה אם ודאי יש סכנה משום האבולה ואין ביגוד מגן, יש להמתין ג' ימים עד שתעבור הסכנה, שאין זה דבר רגיל שבשעת טהרת המת שיש ודאי סכנה, ולכן אין לסמוך על היתר הנ"ל. (ועיין בחת"ס י"ד ס"שלת ד"ה וע"ד, שבחששא רחוקא שאפילו מיעוטא דמיעוטא של פ"נ לא הוי, אין לעבור על כל תלין, אבל בנד"ד ודאי יש חשש גדול).

וראיתי שכתב הרמב"ם בהל' אבל פ"א הל"ג, "הרוגי מלכות שאין מניחין אותן להקבר מאימתי מתחילין להתאבל עליהן ולספור שבעה ושלשים משתיאשו לשאול למלך לקברן. אע"פ שלא נתיאשו מלגנוב אותן. ופירש הרדב"ז שם, "ברייטא היא באבל רבתי, ואע"פ שלא נתיאשו מלגנוב דמלתא דלא שכיחא היא." וי"ל שמותר רק לשאול למלך, אבל אין להיכנס לודאי סכנה כדי להציל המת כדי לקבור אותו. מ"מ עדיין מצינו שאם אפשרות יש לגנוב את המת, וזה קשה שהלא יש סכנה בזה, שאם תופסים את הגנוב ודאי שהורגים אותו, ואיך התירו לגנוב את המת. אלא צ"ל שזה מיירי כשאין סכנה ממש אלא חשש בעלמא, ומפני "מנהגו של עולם ודרך הכרח" יש להתיר. ולכן ה"ה בנד"ד יש להתיר לקבור את המת כשאין סכנה ממש, אבל כשיש סכנה יש להמתין עד ג' ימים כדי שתעבור הסכנה.

ולכן למסקנה נראה, שיש לחברה קדישא ללבוש ביגוד מגן כדי לעשות כל צורכי המת. ואם א"א לעשות כן, אז אם יש רק חשש סכנה יש לקבור את המת מיד ואין לעבור על כל תלין אבל אין לעשות הטהרה שמצד הדין היא בגדר מנהג בלבד. ואם יש ממש סכנה אז אין לקבור המת עד לאחר ג' ימים שבזמן זה הנגיף המסוכן ימות.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר אורחותיך למדני

ולכן נראה שיש ללבוש ביגוד מגן כדי לעשות הטהרה, ואם מאיזה טעם א"א לעשות כן ויש סכנה בדבר לחברה קדישא, אז יש לקבור המת מיד ואין לעבור כל תלין.

ג) אלא עדיין יש לדון בזה, שאם יש סכנה לעשות הטהרה, הלא גם יש סכנה לכרוך המת בתכריכין ולהשים אותו בארון וכו'. ולכן אולי מטעם זה מותר לעבור על כל תלין עד שהנגיף המסוכן ימות, דהיינו עד ג' ימים.

וי"ל בזה כמ"ש השם אריה י"ד ס"כז, "ודע דאף בדברים שיש בהם סכנה, מ"מ בדבר שהוא מנהגו של עולם ודרך הכרח אין לחוש, דהרי ד' צריכים להודות וב' מהם הולכי מדברות והולכי ימים. הרי דאיכא בהם סכנה, ומ"מ מותר לפרוש בספינה ולילך במדבר... ועיין בירושלמי פ' במה מדליקין הל"ו מובא בפר"ח דמפרש לים הגדול הוי סכנה, א"ו בדברים כאלו אשר הם לצורך העולם אין איסור כלל... וכמו שאמרו בפועל כי אליו הוא נושא נפשו שעולה באילן וכדומה ומסכן נפשו בשביל שכירתו ומזונותו, אין חשש משום סכנה כי בנפשו יביא לחמו... וכן בכל דבר שהוא צורך העולם כמו לרדת במלחמה דהוי ודאי סכנה שרי, ואף במלחמת רשות. וכן אין איסור לאשה להזדקק לבעלה אע"ג דהלידה הוי סכנה... דכל זה דרכו ומנהגו של עולם, לכך אין איסור וחשש משום סכנה." ועיין עוד בזה בנו"ב מה"ת ס"י, ובאמרי אש ס"נב. ולפי זה הכי י"ל לגבי החברה קדישה שזה בכלל "מנהגו של עולם ודרך הכרח", ומותר לקבל עליהם חשש קצת סכנה כדי לקבור המת.

אולם אין להוסיף על סכנה זו כדי לטהר המת גם כן, שהרי אף שיש טעמים עמוקים לטהרת המת, מ"מ מצד הדין הטהרה רק בכלל מנהג, וכמ"ש הרמב"ם בפ"ד דהל' אבלות הל"א, "מנהג ישראל במתים ובקבורה כך הוא...". וכן הוא בטור ס"שנב ע"ש. ולכן אם אין לחברה קדישה ביגוד מגן, אה"נ שיש לקבור המת, אבל אין להוסיף על החשש סכנה ע"י עשיית הטהרה.

מ"מ אם יש סכנה ממש לפנינו משום הוירוס בגוף המת, אז נראה שאין לקבור המת כלל עד שתעבור אותה סכנה. ויש לדמות את זה לאם בדרך לבית הקברות יש לסטים שהורגים כל מי שהולך שם, ודאי אין להכניס את עצמו לסכנה כדי לקיים מצוות קבורה. ואין זה בכלל ההיתר של

סימן קפב.

שאלה: האם אבל על או"א יכול ליכנס לבר מצוה של בנו אחר השלשים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

כתב כת"ר, "נשאלתי שאלה דחופה לימים הקרובים, אדם שלא עלינו נפטרה אימו, ויום השלושים יחול בשבת הקרובה (י"א בשבט), אלא שהם כבר קבעו מזמן מסיבת בר מצוה לבנם (באולם, עם הוצאות מרובות), בליל שני הקרוב.

ואבי הבן (האבל על אימו) שואל כמה שאלות:

א. האם מותר לגעור בו ביום ראשון (שהוא יום השלושים ואחת), ויסתפר בו ביום?

ב. האם מותר לו להיות נוכח במסיבה, שיש בה מוסיקה וכו'? יש לציין, שהמסיבה אינה ביום בר המצוה ממש, אלא כמה ימים אחרי שהילד כבר נהיה גדול.

ג. האם רשאי לקנות בגדים חדשים למסיבה, בתוך השלושים?"

אני אשיב בקיצור כיון שהשאלה דחופה.

(א) **מותר** לגעור ביום לא, וכ"ש לדעת הברכ"י י"ד ס"שצ אות ג, שכתב דגערה מהני ביום שלשים עצמו ע"ש.

(ב) **כתב** הרמ"א בס"שצא ב, "...אבל סעודת מצוה דלית בה שמחה מותר ליכנס בה כגון פדיון הבן או סעודת ברית מילה מותר לאכול שם אפילו תוך שבעה ובלבד שלא יצא מפתח ביתו. ויש אוסרין בסעודת ברית מילה. והמנהג שלא לאכול בשום סעודה בעולם כל יב' חודש אם הוא חוץ לביתו..." ע"ש. ויש קהלות בין הספרדים שנהגו כן. וכן הוא בשולחן גבוה ס"ק י, שכתב שהמנהג כרמ"א שהאבל אינו אוכל בשום סעודה ע"ש. וכן הוא בנהר מצרים הל' אבלות אות קנב, שכתב "האבל אסור בכל מיני שמחה כל שלשים יום. ואסור ליכנס לבית המשתה. ואסור לישב בשום סעודה של מצוה כל שלשים יום, ועל אביו ואמו אסור כל יב' חדש" ע"ש.

אלא מצינו מנהג אחר. כתב הש"ך ב"ד ס"רמו ס"ק כז בשם מהר"ם מינק, דסיום מסכתא הויא סעודת מצוה

דאפילו אבל תוך יב' חדש על אביו ואמו יכול לסעוד שם ע"ש. וכתב הכנה"ג שסעודת חינוך הבית היא סעודת מצוה. וכן הוא במהרש"א י"ד ס"שצא ע"ש. וכתב הדבר משה ס"פח שמותר לאבל לילך שם. וכן הוא בעיקרי הד"ט הל' אבלות ס"לו אות מז ע"ש. וכן הוא בחקקי לב י"ד ס"נו ד"ה ולענין חנוכת הבית ע"ש. וכן הוא בויאמר יצחק ח"א ליקוטי י"ד אות יא ע"ש. וכן הוא בחקקי לב י"ד ס"קו, שכתב בסוף תשובתו דלענין סעודת ברית מילה, אע"ג שיש אוסרין יש להתיר ולסמוך על דברי התה"ד שהביא רמ"א י"ד ס"שצא ב, שכתב שמותר לאבל ליכנס לסעודת פדיון הבן או ברית מילה. וכן הוא בברכ"י ס"שצא ב ד"ה וכיוצא, שכתב "וכבר ידוע דאנן לא נהגינן כמ"ש מור"ם שלא לישב בשום סעודה, אלא כל שאינה סעודת שמחה מסב האבל עמהם." וכן הוא בארץ חיים י"ד ס"שצא ב שפסק כהברכ"י ע"ש.

ולגבי סעודת בר מצוה, כתב הדגול מרכבה בס"שצא ב, "שמשמע בים של שלמה פ" מרובה שדינו כסיום מסכתא, והיינו אם הנער דורש או שהוא ממש ביום שנעשה בר מצוה." ע"ש.

ולפי זה יש לדון בנד"ד, וי"ל שהכל לפי המנהג של איש זה וקהלתו, אם מנהגו כהרמ"א והשולחן גבוה והנהר מצרים, אז אין לו ליכנס לבר מצוה של בנו. ואם המנהג להתיר כשאר פוסקים הנ"ל, גם לו יש להתיר. ואם אין המנהג ברור, אז יש לאזיל לקולא בדיני אבלות אף במחלוקת בין הפוסקים.

ומשמע מלשונו של הדג"מ הנ"ל אף שאין סעודה ביום בר מצוה ממש, מ"מ עדיין היא סעודת מצוה אם הבר מצוה יכול לדרוש בדברי תורה כפי כחו.

אלא יש לאסור מטעם אחר, והוא המוסיקה, שהרי כתב הברכ"י טעם ההיתר הוא מפני "שאינה סעודת שמחה", ובכלל זה שאין שם מוסיקה. וכן נראה מהחקקי לב הנ"ל ע"ש. וכן הוא בחקקי לב הנ"ל לגבי חינוך הבית, שאין להתיר אם יהיה שם נבל וכנור כי אם דברי תורה ושיר ושבחה ע"ש.

ולכן נראה שמותר לאיש זה ליכנס לבר מצוה של בנו, אלא זה רק אם לא יהיה שם מוסיקה, וגם אם יהיה שם דרוש של דברי תורה.

סימן קפג.

שאלה: האם מותר לומר קדיש והשכבה על מי שהיה רשע גמור, ודעת מהר"ם בזה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

(א) **כתב** כת"ר, "ידוע שהאחרונים כתבו שאף מי שאיבד עצמו לדעת, או שהיה רשע גמור פורק עול בפרהסיה וביד רמה, מ"מ אחר שמת, טוב לעשות לו השכבה וכו'. ע' בחזו"ע הלכות אבלות. ולכאורה מצאתי לזה סתירה ברורה מדברי רבינו המהר"ם מרוטנבורג זצ"ל, שכתב בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (חלק ד', דפוס פראג, סוף סימן אלף כ"ג, ובעוד איזה מקום) "מי שמת ורובו עבירות, או כגון שבא על א"א, והמינים והמשומדים שמתו בשמד (היינו שמתו ברשעם), והמלשינים והאפיקורסים והכופרים בתחיית המתים ובתורה ובמצוות, אינם נוטלים שכר על המצוות שעשו כלום, אלא פוחתים להם מן היסורים של גיהנם, כפי שיעור שכר מצוה קלה שעשו בעוה"ז. ומי שמת ברשעו אין מתפללים עליו. והחוטא על כונת שיום הכפורים מכפר עליו, אין יוה"כ מכפר עליו" עכ"ל. האם יש לחלק או ליישב שלא יסתור דברי האחרונים."

ולענ"ד מה שהביא כת"ר בשם מהר"ם הוא הערה נכונה. ואולי י"ל שיש לדקדק במ"ש המהר"ם מיד אחר שהוא כתב "אין מתפללים עליו", דהיינו "והחוטא על כונת שיום הכפורים מכפר עליו, אין יוה"כ מכפר עליו". ונראה שכוונתו לומר שהוא מיירי ברשע שאומר לבנו לומר קדיש עליו אחר מיתתו, שבזה שפיר יש לדמות נדונו למה שהביא "והחוטא על כונת שיום הכפורים מכפר עליו", שבזה הרשע כיון שבנו באמירת הקדיש יכפר עליו. אולם בסתם רשע שאין דרכו לומר לבנו לומר קדיש אחריו על כוונת כפרה, ממילא שבנו מותר להתפלל בעדו שאין זה דומה ל"החוטא על כונת שיום הכפורים יכפר עליו", ובזה דברו האחרונים.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

(ג) **ולגבי** קניית בגדים חדשים. כתב מרן בא"ח ס"תקנא י"א שאסור לתקן בגדים חדשים ומנעלים חדשים בשבת זה...". וכתב הרמ"א שם, "וה"ה דאסור לקנותם". ופירש המ"ב שם בס"ק מט, "לקנותן. אפילו דעתו ללבושן עד אחר ט"ב, ודומיא דאסרינן לעיל לענין כיבוס אפילו במכבסן להניח." וכתב המ"ב בס"ק כא, שהטעם שהוא אסור אף להניח הוא מפני "דנראה כמסיח דעתו מאבלות". ע"ש. הרי משמע שאם הוא אסור ללבוש הבגדים באותו זמן, ה"ה שהוא אסור לקנותן. ולכן ה"ה י"ל הכי בדיני אבלות. מ"מ עדיין י"ל שאם הוא מותר ללבושם בתוך ל' שה"ה שהוא מותר לקנותם. ולפי זה יש לדון, שכתב מרן ב"ד ס"שפט. ה. "כל ל' יום אסור ללבוש בגד מגוהץ, והוא שיהא לבן וחדש ואפילו הוא של פשתן, ועל או"א אסור עד שיגיע הרגל אחר ל' ויגערו בו חביריו." ע"ש. ולפי זה נראה ששאר בגדים צבועים אינם בכלל האיסור אפילו תוך השלשים. ולכן מותר לו לקנותם תוך השלשים.

ועוד י"ל בזה, שכתב באוצר המכתבים לר" יוסף משאש ז"ל ח"ג דף קסג (הובא בלקוט שבע, דיני אבלות דף קכו). "אנחנו הספרדים אין לנו אלא פסק מרן שבגד חדש ממני צבוענים אסור רק בתוך השבעה, ואחר השבעה מותר. ובגד לבן חדש לאבל על הורים אסור עד ל' ואחר ה' מותר, כמ"ש מרן כל זה בס"שפט, וכן המנהג פשוט שאחר שבעה לובשים בגדים חדשים שחורים או צבעים הקרובים לשחור ומברכים עליהם שחיינו." ע"ש. ומ"ש שאף על הורים מותר מיד אחר ה', נראה שזה לפי דעת הרמב"ם ה' אבלות פ"ו הל"ד, שכתב דלאחר ל' מותר בגיהון אפילו על או"א ע"ש. וכ"ש אם אמרינן שאין גיהון בזה"ז כמ"ש מרן בס"שפט ח, והפרישה בס"שפט ס"ק טז, ולכן לא בעינן גערה ע"ש. (מ"מ נראה שאין לסמוך על זה אף ללבוש בגד לבן חדש בתוך ל' כיון דליכא גיהון.) הרי מבואר שהמנהג כמרן ללבוש בגדי צבוענים חדשים בימי השלשים. ולכן נראה שמותר בנד"ד לקנות בגדים חדשים בתוך השלשים, אבל לא אם הם לבנים.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

אבן העזר

סימן קפד.

פ"ר שהביאה עם אשתו היא בחינם. ולכן לפי שיטה הנ"ל, אין לבזבז אפילו פחות מחומש, וזה קיל טפי מערבה הנ"ל שעכ"פ צריך להוציא קצת שקלים כדי לקנות ערבה, משא"כ בביאה עם אשתו).

שאלה: האם יש חיוב לבזבז עד חומש ממונו על טיפולים כגון הפריה חוץ גופית וכדומה, כדי לקיים מצוות פ"ר.

תשובה:

לכבוד הרה"ג עידוא אלבה שליט"א.

(א) כתב הרמ"א בא"ח ס"תרנו, בשם הרא"ש בב"ק ט. (פ"א ס"ז) לגבי מצוות עשה, "אל יבזבז יותר מחומש אפילו מצוה עוברת". הרי עד חומש יש לבזבז. ולכן נראה דה"ה לגבי מצוות פ"ר יש חיוב לבזבז עד חומש כדי לקיימה. (והעיר לי הרה"ג דביר אזולאי שליט"א שהרא"ש מחלק בין "הון רב" ובין "חומש", ולכן כתב הרא"ש "שאינן אדם מחויב לבזבז הון רב בשביל מצוה אחת... וגם תיקנו חכמים המבזבז אל יבזבז יותר מחומש". וכן הוא ברמ"א הנ"ל שכתב, "ומי שאין לו אתרוג או שאר מצוות עברת, א"צ לבזבז עליה הון רב, וכמו שאמרו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש". וכתב הרב הנ"ל, "ויש שהבינו שכוונתו כשכתב "הון רב" היינו כל מצווה מה שמוגדר אצלה "הון רב", דלא מסתבר שהחיוב לקנות ערבה שווה לחיוב ללמד את בניו תורה או לעלות לא"י, שהדרך להוציא על ערבה כמה שקלים, ועל חינוך אלפי שקלים בחודש. ולכן הכל לפי הענין, והכל בכלל הון רב ולא דוקא חומש. וכן סובר מו"ר הרב אשר וייס שליט"א והאריך להביא ראיות לזה. עכ"ד. הרי משמע שלגבי טיפולים הנ"ל כגון הפריה חוץ גופית, יש לבזבז יותר מחומש כיון שעדיין אין זה בכלל "הון רב" במצוה זו, שהמחיר של טיפולים אלו הוא הרבה מאד, ולא דומה למצוות ערבה. ולענ"ד אין זה ברור, שהרי הטעם שאין לבזבז יותר מחומש הוא מפני, "שלא יבא לידי עוני ויפיל עצמו על הצבור", כמ"ש הב"י שם בשם הראב"ד. ולכן מה לי איזו מצוה היא, הלא אם הוא מבזבז יותר מחומש, ממילא יש חשש של עוני, ואין לו לעשות כן. וכן נראה מהמ"ב שם בס"ק ז. שכתב, "הון רב... והפוסקים הסכימו דאפילו פחות משליש ג"כ אין צריך ליתן, וסמכו דינו כמו לענין צדקה שאמרו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש שמא יעני ויצטרך לבריות, וה"ה בזה". הרי הוא פירש לגבי "הון רב" שאין לבזבז יותר מחומש, משמע שהוא סבר כפי שפירשתי. או י"ל באופן אחר, שאין מחיר למצוות

אלא יש לחקור בזה. כתב הרמב"ם בהל" אישות פ"ט הל"ב וג, "וכיון שעברו עשרים שנה ולא נשא, הרי זה עובר ומבטל מצות עשה. ואם היה עוסק בתורה וטרוד בה, והיה מתירא מלישא אשה כדי שלא יטרח במזונות בעבור אשתו ויבטל מן התורה, הרי זה מותר להתאחר, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, וכל שכן בתלמוד תורה. מי שחשקה נפשו בתורה תמיד ושינה בה כבן עזאי, ודבק בה כל ימיו ולא נשא אשה, אין בידו עון, והוא שלא יהיה יצרו מתגבר עליו..." ע"ש. וכן הוא במרן אה"ע ס"א ג ד ע"ש.

וראיתי במשיב דבר ח"ב ס"נג, שכתב לגבי הכלל שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, "...שפטור אפילו שלא יעשה מצוה אחרת לגמרי, כמו הא דברכות דחתן פטור מק"ש, ומקור הדין בזבחים (ד"ק) דעוסק במתו פטור מק"פ, וע"ע סוכה (כה:), אבל בעוסק בת"ת אינו פטור מן המצוה אלא ת"ת קודם אם אפשר שתעשה אותה מצוה לאחר"ז, או ע"י אחר, וא"כ האיך למד רבינו זה הדין מהא דעוסק במצוה פטור מן המצוה וכש"כ בת"ת, הרי דאינו כש"כ כלל, דת"ת האף דהיא מ"ע יקרה מכל המצוות, מ"מ אין בה כח בעוסק בה לפטור מן המצוה, דע"מ כן נתנה התורה כדי לעשות המצוות, ע"כ עודני נכון בהבנת דברי רבינו. ע"ש.

וכן הוא, שהלא כתב הרמב"ם בהל" תלמוד תורה פ"ג הל"ד, "היה לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה, אם אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים לא יפסיק תלמודו, ואם לאו יעשה המצוה ויחזור לתלמודו." (וכן הוא במרן בי"ד ס"רמו יח) וזה קשה להבין בנד"ד, שהלא א"א לאדם לקיים מצוות פ"ר אלא ע"י עצמו שהחיוב מוטל על גופו, ולכן איך כתב הרמב"ם בנד"ד שהוא פטור משום שהוא לומד תורה. אלא צ"ל כמ"ש ביבמות סג: "אמרו לו לכן עזאי יש נאה דורש ונאה מקיים, נאה מקיים ואין נאה דורש, ואתה נאה דורש ואין נאה מקיים, אמר להן בן עזאי ומה אעשה שנפשי חשקה בתורה, אפשר לעולם שיתקיים ע"י

והנחל איתן הנ"ל, זה אתי שפיר כיון שמצוות פו"ר בכלל מצוה שאפשר ע"י אחרים.

אלא ראיתי בערוך השולחן בס"א אות יג שכתב, "ואע"ג דעוסק בתורה אין לו לפטור עצמו ממצות, מ"מ מצות פו"ר שהוא זכר ונקיבה יש לו עדיין זמן לקיים, והוי כמצוה שאינה עוברת דמצות ת"ת דוחה אותה." ועל זה יש להשיב כמ"ש המשיב דבר הנ"ל, שמ"ש הרמב"ם עוסק במצוה פטור מן המצוה, פירושו שהוא פטור לגמרי, וא"כ אין הטעם משום שהיא אינה מצוה עוברת, אלא הוא פטור ממנה אף אם היתה מצוה זו עוברת ומשום עוסק במצוה פטור מן המצוה.

ולפי הנ"ל יש לדון בנד"ד, וי"ל דבשלמא שיש לבזבז עד חומש כדי לקיים מ"ע כגון לולב או סוכה או תפילין וכדומה, שמצוות אלו א"א ע"י אחרים, אבל כיון שמצוות פו"ר היא בכלל אפשר ע"י אחרים, שוב אין מקום לומר שהוא צריך לבזבז עד חומש ממנו כדי לקיימה.

שוב ראיתי בביאור הלכה ס"תרנו ד"ה יותר מחומש, שהוא ביאר מ"ש הב"י שאין ללמוד מדיני צדקה שיש חיוב לבזבז רק עד עשירית ממנו כדי לקיים איזו מ"ע, וז"ל "ואין אנו יכולין ללמוד מצדקה... דשם הוא מצוה שאינה עוברת ואפילו אם איכא עניים דקיימי הלא יכול להתקיים ע"י אחרים, משא"כ באתרוג וכדומה שהיא מצוה עוברת וחל על גוף האדם." ע"ש. עכ"פ מצינו שאף במצוה שהיא אפשר ע"י אחרים, אה"נ שאין חיוב לבזבז חומש אבל עדיין יש לו לבזבז עד עשירית ממנו.

אלא יש לדחות שעכ"פ מצוות צדקה עדיין היא מצוה על גופו וא"א לפטור את עצמו ממנה לגמרי משום הטעם "אפשר ע"י אחרים", משא"כ בפו"ר מצינו שאם הוא כבן עזאי שהוא יכול לפטור את עצמו מפו"ר לגמרי אף שהוא עדיין חייב במצות צדקה, ולא אמרינן משום ת"ת שבן עדאי פטור אף ממצוות צדקה. ולכן י"ל שהוא אינו חייב לבזבז אפילו עשירית ממנו משום פו"ר.

ועוד י"ל שכידוע אין טיפולים כגון הפריה חוץ גופית וכדומה בתורת ודאי, אלא הם רק ספק והוא אינו מוכרח שע"י טיפולים אלו הוא יכול לקיים מצוות פו"ר. ולכן אין לומר שיש לו לבזבז עד חומש ממנו כדי לקיים מצוה בספק (עיין עוד לקמן בזה).

אחרים". ע"ש. הרי מבואר שאף מצוות פו"ר נחשבת כאפשר לקיים ע"י אחרים, וזה מפני שכל כוונת המצוה היא כדי לקיים "פרו ורבו ומלאו את הארץ", וכיון שאפשר למלאות הארץ ע"י אחרים שפיר י"ל שהעוסק בתורה פטור ממצות פו"ר. אלא שעדיין יש להעיר על זה שהלא אנן קי"ל כר"י דאין דורשין טעמא דקרא, ולכן עדיין י"ל שכל אדם חייב בפרו ורבו, ואין לומר שכיון שכל כוונת המצוה היא כדי למלאות הארץ שהוא פטור אם אפשר ע"י אחרים, אלא מצינו שאף למ"ד שסבר אין דורשין טעמא דקרא "שאני הכא דמפרש קרא" כמבואר בב"מ קטו ע"ש. וכן י"ל בדעת הרמב"ם, שבהל" מלוה ולוה פ"ג הל"א הוא פסק כר"י שאין דורשין טעמא דקרא, אף שבמקומות אחרים נראה שהוא פסק כר"ש, מ"מ כתב הלחם משנה שם שזה רק כשכתוב טעם המצוה בפסוק, שבזה דורשין טעמא דקרא לכ"ע. ולכן בנד"ד כיון שכתוב הטעם בפסוק, דהיינו "ומלאו את הארץ", שפיר י"ל כסברת בן עזאי, שמצוה זו נחשבת כשאפשר ע"י אחרים. וכן ראיתי במהר"ם שיק אה"ע ס"א שכתב, "וע"כ צ"ל דפו"ר מקרי אפשר להתקיים, דעיקר הטעם למלא ולישב העולם, וזה המתקין ב"ע ביבמות שם בלשונו 'אפשר לעולם להתקיים ע"י אחרים'". ע"ש. וכן ראיתי בנחל איתן הל' אישות פ"טו הל"ב שכתב, "נימא דמצוה זו דפריה ורביה חשיבא כמצוה שאפשר להעשות ע"י אחרים משום דאפשר לעולם שיתקיים ע"י אחרים וכדאמר בן עזאי." ע"ש. ולכן שפיר כתב הרב המגיד על הרמב"ם שם, לגבי בן עזאי, "וסובר רבינו שקיבלו חכמים תשובתו". וגם שפיר מ"ש הרמב"ם "שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, וכל שכן בתלמוד תורה", דהיינו שכיון שמצוות פו"ר היא בכלל אפשר ע"י אחרים, שפיר י"ל בה עוסק במצוה פטור מן המצוה, וכיון שבזה לימוד תורה נחשב עוסק במצוה, ממילא הוא עדיף משאר מצוות שתלמוד תורה כנגד כולם. ושוב אין לומר כמ"ש המשיב דבר הנ"ל, "אין בה כח בעוסק בה לפטור מן המצוה".

שוב ראיתי בבני אהובה בהל' אישות פ"טו הל"א שכתב, "התלמידים היוצאים ללמוד תורה ברשות מהני אף דלא קיים פריה ורביה דהא חזינן רבי עקיבא ויתר תנאים ואמוראים דהרחיקו נדוד ולא קיימו עדיין פריה ורביה כדמוכח התם במסכת כתובות דף ס"ב ע"ב שאמרו עניה זו לשוא שומרת וכדומה ועל כרחק צ"ל לתלמוד תורה אין לחוש לזה דגדול תלמוד תורה יותר ממצות פריה ורביה וקי"ל מי שאומר שנפשו חשקה בתורה דפטור מפריה ורביה וכן עמא דבר." ולפי מה שביארו המהר"ם שיק

סברה לומר, דהא דכופין הוא רק כדי לישא אשה אחרת שמא יזכה להבנות ממנה, אבל באותה אשה שהוא לא זכה להבנות ממנה אין כופין אותו בטיפולים וכדומה כדי לקיים מצוות פו"ר, שהרי עדיין אין לו זכות להבנות ממנה, וכיון שמצוה פו"ר היא אפשר ע"י אחרים, ואין לו זכות להבנות מאשה זו, אין כופין אותו, וגם ממילא אין חיוב עליו לבזבז ממונו על זה (ואף שאפשר לו לשנות זכותו אף באשתו כדמצינו בשרה שנתנה הגר לאברהם, ופירש רש"י "אבנה ממנה, בזכות שאכניס צרתי לתוך ביתי." הרי משום זכות זו אפשר להיבנות שרה מאברהם. מ"מ לא מצינו שיש לסמוך על זכות כזו, שהרי אמרו חז"ל שכופין לגרש, משמע ששוב אין לסמוך על זכותם אחר י' שנים).

ועוד י"ל שאף את"ל שכופין על טיפולים באשה זו, הלא הוא רק ספק אם הוא יכול לקיים מצוות פו"ר, שמי יאמר שהטיפולים יהיו יעילים ומוצלחים. ועוד נראה, והוא שיש כאן רק ס"ס, דהיינו שמא לא יועיל הטיפול, ואף אם יועיל שמא הוא לא יזכה לזכר ולנקבה אלא לשני בנים או לשתי בנות. ולכן אין כופין על ס"ס באשה זו שהוא לא זכה להבנות ממנה, משא"כ להנשא לאשה אחרת י"ל שכופין לדעת שמואל, שמא יש לו זכות להבנות ממנה.

שוב ראיתי בחקרי לב אה"ע סוף ס"א שכתב לגבי מצוות פו"ר, "הרי אמרו בפ' הכותב אמר סוכה איני עושה לולב איני נוטל מכין אותו עד שתצא נפשו... י"ל דה"ד כגון הנך מצות דעובר זמנם, אבל מצוה זו דיכול לקיימה כל ימיו, וגם דיכול לטעון לא מצאתי כעת אשה הוגנת לי, או אין לי מעות כדי לישא אשה, בכי האי אין מכין אותו עד שתצא נפשו." ע"ש. הרי שאין לדמות מצוות פו"ר לשאר מצוות. וצ"ל שאין ללמוד מהא דכופין לגרש אשתו אחר י' שנים, לשאר בעיות במצות פו"ר (ומ"ש הראב"ן והנ"י הנ"ל הוא דוקא לגבי כופין לגרש שמא יזכה להבנות מאשה אחרת, משא"כ באותה אשה עצמה שאין כופין בטיפולים). ולכן ה"ה די"ל בנד"ד שאין חיוב עליו לבזבז עד חומש ממונו כדי לקיים מצוה זו.

ולכן למסקנה נראה שאין חיוב עליו לבזבז עד חומש ממונו כדי לעשות טיפולים כדי לקיים מצוות פו"ר. וגם בזה"ז אין כופין להוציא את אשתו כנודע.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

(ב) **אלא** יש להקשות על זה, שהרי מצינו כתוב במשנה יבמות סד. "נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה אינו רשאי לבטל." ופירש"י "אלא או יגרשנה או ישא אחרת עמה". הרי לא אמרין בזה שכיון שבעצם מצוות פו"ר היא אפשר ע"י אחרים, הוא א"צ לגרשה אלא צריך לגרשה או לשאת אחרת. וגם מצינו בכתובות עז. שלדעת רב אסי אין כופין להוציא מי שנשא אשה ושהה עמה י' שנים ולא ילדה, שאין כופין על פו"ר כמבואר ברש"י שם, אבל לדעת שמואל כופין, ואנן קי"ל כשמואל (באה"ע ס"א ג, אכן הרמ"א שם כתב "ובזמן הזה נהגו שלא לכוף על זה"). הרי יש ללמוד מזה שאם כופין להוציא דה"ה שיש לו לבזבז עד חומש ממונו כדי לקיים מצוות פו"ר. וכן הוא באבני נזר אה"ע ס"א אות ח, שכתב "דנה קי"ל דאין אדם מחוייב ליתן אפילו בשביל מצוה עוברת הון רב כמבואר בא"ח ס"תרנו, ולגרש את אשתו הוא יותר מהון רב..." ע"ש. ולכן ק"ו הוא, שאם כופין לגרש את אשתו כדי לקיים מצוות פו"ר, ק"ו שיש לו לבזבז ממונו עד חומש או יותר כדי לקיים מצוה זו.

וכן יש לדמות מצוות פו"ר למ"ש בכתובות פו. "...אבל במצות עשה כגון שאומרין לו עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו." וי"ל שסבר שמואל, דה"ה במצוות פו"ר. וכן הוא בראב"ן שכתב, "ת"ר נשא אשה ושהה עמה עשר שנים אינו רשאי לבטל כו'. ומדקתני רשאי ולא קתני אסור לבטל, שמעינן דאיסור ליכא אלא שחיסר מצוה. ומיהו בי דינ' מצי לעשיה ולמכפי... ולא גרע משאר מ"ע דתני... אבל מ"ע כגון עשה סוכה... מכין אותו עד שתצא נפשו." וכן הוא בנ"י יבמות (דף כ. ברי"ף) "אינו רשאי ליבטל שכופין אותו לגרש משום קיום מצות פו"ר כמו שכופין על שאר מצות." ע"ש. ולכן ק"ו שיש לו לבזבז עד חומש ממונו כדי לקיים מצוות פו"ר וכמו דמצינו במצוות אתרוג וכדומה. אלא זה קושיא על מה שכתבתי לעיל שכיון שבעצם מצוה פו"ר היא בכלל "אפשר ע"י אחרים", שאין לבזבז חומש ממונו על מצוה זו.

אלא יש להשיב, דשאני דין דכופין להוציא מי ששהה י' שנים אם אשתו ולא ילדה. וזה מפני שזה תלוי על זכותו, כמ"ש ביבמות סד. הנ"ל, "שמא לא זכה להבנות ממנה." וכן הוא בראש השנה טז: "ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך והדר ואעשך לגוי גדול... זכותא דארץ ישראל דאחניא ליה." ע"ש. ועיין במהרש"א ביבמות סד. ולכן יש

שוב כתב הרב הנ"ל:

בס"ד אייר ל"א למטמונים

אחדש"ט, רוב תודות לכת"ר על תשובתו ודבריו הנעימים, ואמרת אענה גם אני חלקי כדרכה של תורה.

א. כתב כת"ר: מצוות פו"ר נחשבת כשאפשר לקיים ע"י אחרים, וזה מפני שכל כוונת המצוה היא כדי לקיים פרו ורבו ומלאו את הארץ, וכיון שאפשר למלאות הארץ ע"י אחרים... שפיר מ"ש הרמב"ם "שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, וכל שכן בתלמוד תורה", דהיינו שכיון שמצוות פו"ר היא בכלל אפשר ע"י אחרים, שפיר י"ל בה עוסק במצוה פטור מן המצוה, וכיון שבזה לימוד תורה נחשב עוסק במצוה, ממילא הוא עדיף משאר מצוות שתלמוד תורה כנגד כולם.

אך הגר"ז בקו"א להלכות תלמוד תורה הביא סברה זו ודחה "ואין לומר דטעמא דבן עזאי דסבירא ליה שהיא מצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים, כדקאמר אפשר לעולם שיתקיים כו", שהעולם יוכל להתקיים, אבל המצוה אינה מתקיימת ע"י אחרים כי המצוה היא על כל אחד ואחד בפרט, והיא חובת הגוף כסוכה ולולב שצריך להפסיק מתלמוד תורה ולא סגי במה שכל ישראל יושבים בסוכות".

ובאמת לדידי צע"ג לומר דחשיבה מצוה היכולה להעשות על ידי אחרים דהא הרמב"ם אומר להדיא שלאחר עשרים הוא מבטל עשה, והיכן מצינו במצוה שיכולה להתקיים על ידי אחרים שהוא יקרא מבטל מצוה. ועוד שא"כ לא היה לו לרמב"ם לומר אלא כדברי בן עזאי דיכול להתאחר כיון שאפשר לעולם להתקיים על ידי אחרים, ועוד קשה שעכ"פ לדעת הרמב"ם בספר המצוות איכא מצוה וחובה בפני עצמה בעצם הנישואין, דהוא מונה נישואין ופריה ורביה כשתי מצוות, ומצות הנישואין שלו לא יכולה להתקיים על ידי אחרים.

ב. כת"ר הביא דברי הבני האהובה שההיתר ללמוד תורה כמה שנים הוא אף שלא קיים פריה ורביה לאחר הנישואין, והביא ראיה מדאמרינן "עניה זו לשוא שימרה" משמע שפרש ממנה לפני שקיים פריה ורביה, וראיתי שכ"כ באגר"מ (י"ד ח"ד ס"לו), אך לענ"ד יש לדחות שאולי התם עשה רק קידושין ועדיין לא נשאה. ולפני הנישואין יש היתר מצד שאכתי חשיב עוסק במצוה, אבל לא לאחר

הנישואין. ונראה לי שזה גופא מה שבא הרמב"ם לבאר באומרו שהפטור הוא מצד עוסק במצוה דרצונו לומר שהפטור רק כל זמן שלא התחתן, דאחרי החתונה כבר אינו בגדר עוסק במצוה, ומחויב לבעול בכל עונה עד שיקיים פריה ורביה (כמ"ש הרמב"ם בהל' אישות פ"ט הל"א).

ג. ובעיקר השאלה איך אומר הרמב"ם לפטור מדין עוסק במצוה גם בענין תלמוד תורה, דהא קיימ"ל שמבטלים תלמוד תורה למצוה עוברת נלענ"ד לישב, דהא הרמב"ם (ה' ת"ת פ"ג ה"ד) כתב "היה לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה, אם אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים לא יפסיק תלמודו, ואם לאו יעשה המצוה ויחזור לתלמודו". וכ"כ הטור והשו"ע ביורה דעה סימן רמו סעיף יח: "ת"ת שקול כנגד כל המצוות. היה לפניו עשיית מצוה ות"ת, אם אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים לא יפסיק תלמודו, ואם לאו יעשה המצוה ויחזור לתורתו". והיינו דדעת הרמב"ם והשו"ע שכל מאי דאמרינן שמבטלים לימוד תורה לקיום מצוה הוא רק מפני שאחר כך יכול לחזור ללמוד כפי שלמד בתחילה, דרך באופן כזה אמרינן לו לבטל את הלימוד על אף שערכו שגדול מהמצוות כיון שלא נתנה התורה אלא כדי שיקיימו מצוותיה, אבל בנשיאת אשה כיון שלא יוכל לחזור ללימודו הקודם, באופן כזה לא נאמר לו חייב שיבטל את הלימוד ומעיקר הדין הוי דינו ככל המצוות שהעוסק בהם פטור ממצוה אחרת, אף שאותה מצוה לא תתקיים כלל, ותלמוד תורה אף עדיף מכל מצוה. ונהי שבסופו של דבר אין רצון ה' שנהיה כל חיינו רק לומדי תורה ולא נתחתן, מכל מקום כשעוסק בתורה אין חייב להפסיק מלימודו, ומי שנוהג כבן עזאי אומר הרמב"ם רק שאינו נענש, מכל מקום מדינא התורה השאירה זאת לרצונו ולבחירתו מתי להפסיק מהלימוד. וראה כעין הסבר זה בהגר"ז שם ובציץ אליעזר (חלק ד סימן טז פרק א ב) ובאג"מ הנ"ל.

וכן נראה כדברי הגר"ז שדין נישואין כלפי לימוד תורה שאני כיון שהוא פוגע ביסוד מצות הלימוד, ולכן מעיקרא התירו לכל אחד להמתין ולא להתחתן מיד בגיל 13 מהטעם שיש לכל אחד ללמוד את יסודי התורה, ורק בגיל ט"ו מתחיל את לימוד התלמוד כפי שכתבו הח"מ והב"ש בריש אה"ע, וגם מה שמתחתן בגיל י"ח ביאר הגר"ז שהוא משום שגם לאחר החתונה יכול להשלים עוד קצת את לימודו בשנים שלוש השנים הראשונות, ולתלמידי חכמים העוסקים כל היום בתורה התירו גם להתאחר במקום שיהיו לו קשיי פרנסה כדי שיגדלו בעם ישראל

שלאחר עשרים הוא מבטל עשה, והיכן מצינו במצוה שיכולה להתקיים על ידי אחרים שהוא יקרא מבטל מצוה.

והערה נכונה היא. וי"ל שיש שני צדדים למצוה זו. טעם המצוה הוא משום "ומלאו את הארץ", וכתבתי שאף למ"ד שסבר אין דורשין טעמא דקרא "שאני הכא דמפרש קרא" כמבואר בב"מ קטו ע"ש. ולגבי "מלאו את הארץ" לא מצינו שיעור קבוע לזה, וכל המוסיף על השיעור הרי זה משובח, והוא מקיים מצוות פו"ר. וי"ל שאם הוא אינו מקיים מצוות פו"ר, אה"נ ש"ומלאו את הארץ" הוא אפשר ע"י אחרים, שאין שיעור קטן או גדול ל"ומלאו", ועדיין יש "ומלאו" אף כשאין לאיש זה זכר ונקבה. אולם אם יש לו זכר ונקבה, הוא מוסיף על "ומלאו את הארץ", והוספה זו מצוות עשה, כיון שאין שיעור ל"ומלאו את הארץ", וכל המוסיף מקיים מצוה.

ולפי זה י"ל שמצד אחד, אם אין לו זכר ונקבה הוא מבטל מצוות עשה, אבל מצד אחר עדיין מצוה זו בכלל אפשר ע"י אחרים, כיון שאין שיעור קבוע בין גדול או קטן בזה, ואף בלי בנו ובתו עדיין מצינו "ומלאו את הארץ" ע"י אחרים. הרי מצינו שיש שני צדדים למצוה זו, מצד אחד הוא מ"ע על אותו גברא, אבל גם יש צד למצוה זו שהוא אפשר ע"י אחרים.

ולפי זה כתב הרמב"ם שאם "עברו עשרים שנה ולא נשא אשה, הרי זה עובר ומבטל עשה". אולם אם הוא עוסק בתורה כיון שגם יש צד למצוה זו של "אפשר ע"י אחרים", עדיין מותר להתאחר מצוות פו"ר, אף שמצד אחר הוא מבטל עשה. והחידוש של הרמב"ם הוא שהצד של "אפשר ע"י אחרים" הוא עדיף מהצד של מצוות עשה, ולכן שפיר י"ל עוסק במצוות ת"ת פטור מן המצוה.

מ"מ בנד"ד אף שהוא מבטל עשה כשאין לו בן ובת, כיון דלא מצינו שיש לו לבזבז עד חומש במצוה כזו שעדיין יש צד של אפשר ע"י אחרים, אין להוסיף על דברי רבותינו לומר שאף במצוה כזו הוא חייב לבזבז ממנו.

ולכאורה הכי י"ל לגבי מצוות צדקה, דהיינו שיש מ"ע על הגברא, וגם יש צד של "אפשר ע"י אחרים", דהיינו שאחרים יכולים ליתן ממנום לעניים. וא"כ זה קשה דלא מצינו שכן עזאי היה פטור ממצוות צדקה. אלא זה אינו, שלגבי מצוות צדקה כתב הרמב"ם בהל' מתנות עניים פ"ז הל"א, "מצות עשה ליתן צדקה... והחזקת בו גר תושב וחי

תלמידי חכמים. ולאנשים מיוחדים כבן עזאי שייך צד היתר של עוסק במצוה כל ימיהם, וכל זה משום שלאחר החתונה לא יוכל לחזור ללימודו הראשון.

ד. ובנידון טיפולי פוריות לענ"ד אין חובה אלא בטיפולים הנעשים לאחר ביאה כדרכה (באמצעות כיס עם חור) שאם לא כן הוי מצוה שלא כדרכה דלהרבה פוסקים אינו יוצא, אבל בטיפול שנעשה על ידי תשמיש כדרכו מחויב כיון שמה שמעבר לזה הוא ככל דרישה ברופאים שיש להשתמש בה בכל הידע הרפואי ואמצעים טכניים הידועים בדורנו, ולא שייך בזה דאינו כדרכה כיון שהתורה חייבה רק את גמר הביאה שהוא הוצאת הזרע באשה. אמנם מה שהוא רק ספק שיקיים כבן ובבת לא נראה לי מגרע, דכך הוא בכל פריה ורביה, דחייב לעשות את ההשתדלות במה שבכוחו.

לכבוד הרה"ג עידוא אלבה שליט"א.

וזה מה שכתבתי לו:

שמחתי לקבל ההערות מכת"ר. וזה מה שנראה לענ"ד לגבי מצוות פו"ר:

א. אה"נ שכן כתב הגר"ז, אלא לא משמע כן ממ"ש בגמ' יבמות "אפשר לעולם שיתקיים ע"י אחרים". פשוטו הוא שמצוות פו"ר היא "אפשר ע"י אחרים". וכיון שכתב הרב המגיד לגבי בן עזאי "וסובר רבינו שקיבלו חכמים תשובתו", ממילא שכן דעת הרמב"ם. וכבר כתב הרדב"ז בלשונות הרמב"ם בס"אלף תד (ס"לא), "וכלל גדול יש לי, כל מקום שאני רואה מחלוקת בדברי הרב ז"ל, אני סומך על דברי בעל מגיד משנה שהיה אדם גדול ובקי... ועוד שכיון שהוא בא לפרש דבריו דקדק בהם כל הצורך". ע"ש. וכן הוא בס"אלף תעז (קד) שהוא כתב, "שאין בכל הראשונים מי שהוא בקי בלשון הרב יותר מבעל מגיד משנה, לפי שנתן אל לבו לפרש דבריו, ועבר על כלו והיה סדור לפניו כשלחן ערוך, וכ"ש אנן יתמי דיתמי שנחלוק עליו בכוונת הרב ז"ל". ע"ש. וכן הוא בס"אלף רמה (תעז) שכתב, "שעל בעל המגיד משנה יש לסמוך בהבנת דברי הרמב"ם ז"ל, לפי שהוא בא לפרש דבריו, ומדקדק בהם יפה". וכן הוא בפעולת צדיק ח"ב ס"רצו ע"ש. ולכן שפיר הוא מ"ש מהר"ם שיק והנחל איתן שמצוות פו"ר היא "אפשר ע"י אחרים", ודלא כהגר"ז הנ"ל.

וכתב כת"ר, "ובאמת לדידי צע"ג לומר דחשיבה מצוה היכולה להעשות על ידי אחרים דהא הרמב"ם אומר להדיא

(ב) **כתב** כת"ר, "כת"ר הביא דברי הבני האהובה שההיתר ללמוד תורה כמה שנים הוא אף שלא קיים פריה ורביה לאחר הנישואין, והביא ראייה מדאמרין "עניה זו לשוא שימרה" משמע שפרש ממנה לפני שקיים פריה ורביה, וראיתי שכ"כ באגר"מ, אך לענ"ד יש לדחות שאולי התם עשה רק קידושין ועדיין לא נשאה. ולפני הנישואין יש היתר מצד שאכתי חשיב עוסק במצוה, אבל לא לאחר הנישואין. ונראה לי שזה גופא מה שבא הרמב"ם לבאר באומרו שהפטור הוא מצד עוסק במצוה דרצונו לומר שהפטור רק כל זמן שלא התחתן, דאחרי החתונה כבר אינו בגדר עוסק במצוה, ומחויב לבעול בכל עונה עד שיקיים פריה ורביה."

אלא מצינו שכתבו התוספות ביבמות שם, לגבי בן עזאי "אע"ג דמשמע בפרק אע"פ (סג.) שנשא בתו של ר"ע, דקאמר התם ברתיה של ר"ע עבדא ליה לבן עזאי הכי, הא אמר בפ"ק דסוטה (ד:) דנשא וגירש". ונראה מזה שאף כשהוא היה נשוי עדיין הוא גרש את אשתו כדי ללמוד תורה.

(ג) **כתב** כת"ר, "ומי שנוהג כבן עזאי אומר הרמב"ם רק שאינו נענש, מכל מקום מדינא התורה השאירה זאת לרצונו ולבחירתו מתי להפסיק מהלימוד". ועדיין צריך לברר, מאיזה טעם "מדינא התורה השאירה זאת לרצונו". וצ"ל הוא משום שיש צד למצוה זו שאפשר ע"י אחרים, וכפי שביארתי לעיל.

(אחר זמן רב כתבתי: מ"ש הרב הנ"ל באות ד ד"ה ובנידון, אינו ברור אצלי ש"ל שאף בטיפולים בדרך ביאה אין חיוב לבזבז עד חומש ממנו, כיון שעדיין מצוה זו אפשר ע"י אחרים. ומ"ש הרב שאף על ספק אם יקיים המצוה יש לבזבז עד חומש, כיון שכך הוא בכל פריה ורביה שהוא ספק, אף זה אינו ברור אצלי, דאח"נ שכל פריה ורביה הוא ספק שמא ביאה זו תביא להריון, ויש לו להשתדל בדרך הטבע לקיים המצוה אף כשיש רק ספק שמא הוא יקיים אותה. אולם י"ל שזה דוקא בגוף המצוה, אבל לא מצינו שהוא מחויב לבזבז ממנו על ספק הכשר מצוה, שהטיפולים עצמם אינם גוף המצוה אלא רק הכשר. ועוד י"ל, שאם האדם הוא אסיר בבית כלא, והוא אינו יכול לקיים מצוות פו"ר עם אשתו, אלא אולי אם האסיר יתן עד חומש ממנו לשומר בבית כלא, השומר יסכים להביא אשת האסיר לבית כלא כדי שהאסיר יוכל לקיים המצוה,

עמך, ונאמר וחי אחיך עמך". הרי יש כאן "שיעור" קבוע בפסוק של "חי עמך", והוא אפשר שאם איש זה אינו נותן צדקה, אולי העני אינו יכול לחיות, וא"כ אין לומר בזה שממילא מצוה זו היא מתקיימת ע"י אחרים, משא"כ לגבי פו"ר "ומלאו", שאין שיעור קבוע ל"ומלאו", ולכן אף אם אין לאיש זה זכר ונקבה, עדיין ממילא יש "ומלאו", כפי שביארתי לעיל.

גם **כתב** כת"ר, "ועוד שא"כ לא היה לו לרמב"ם לומר אלא כדברי בן עזאי דיכול להתאחר כיון שאפשר לעולם להתקיים על ידי אחרים".

וי"ל שזה מובן מאליו כיון שכבר כתב הרמב"ם לגבי ת"ת פ"ג הל"ד, שהעוסק במצוות ת"ת פטור ממצוה אחרת, רק כשאפשר ע"י אחרים. ולכן ה"ה בהל" אישות הנ"ל כשכתב הרמב"ם שמי שלומד תורה הוא בכלל עוסק במצוה פטור מן המצוה, מובן שזה רק מפני שמצוה זו אפשר ע"י אחרים. והחידוש הוא שאף שמצד אחד יש מ"ע של פו"ר, מ"מ מטעם עוסק במצוה פטור מן המצוה, עדיין הוא פטור ממצוות פו"ר כיון "שאפשר ע"י אחרים" עדיף.

וגם **כתב** כת"ר, "ועוד קשה שעכ"פ לדעת הרמב"ם בספר המצוות איכא מצוה וחובה בפני עצמה בעצם הנישואין, דהוא מונה נישואין ופריה ורביה כשתי מצוות, ומצוות הנישואין שלו לא יכולה להתקיים על ידי אחרים".

כן הוא בספר המצוות ס"ריב וס"ריג ע"ש. אלא כתב הרמב"ם בהל" אישות פ"א הל"א. לגבי מצוות נישואין, "...וכיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה... שנאמר כי יקח איש אשה ובא אליה." ואח"כ שהיא אינו יכולה לקיים מצוה זו ע"י אחר, אבל דין זה אינו שייך כלל למצוות פו"ר, והם שני מצוות נפרדות, שאף אם איש כבר יש לו זכר ונקבה והוא כבר מקיים פו"ר, אם הוא עדיין רוצה לישא אשה, עדיין יש חיוב של "יקנה אותה". הרי שאין מצוה זו תלויה על מצוות פו"ר. ועוד י"ל שמצוות "יקנה אותה" חלה רק בשעת שהוא רוצה לישא אשה, אבל קודם לכן כשהוא עדיין בחור אין חיוב עליו לישא אשה משום מצוה זו של "יקנה אותה", אלא רק משום מצוות פו"ר. ולכן כתב הרמב"ם "אם ירצה" שהרשות בידו, דהיינו שקודם לכן אין חיוב עליו משום מצוה זו, אף שמצד פו"ר היה חיוב עליו.

עתה שהרב אשר וייס שליט"א במנחת אשר לבראשית אות ב כתב שגם כונת הרמב"ם רק לזרז, אך לענ"ד אינו נראה כלל מלשון הרמב"ם אלא הוא ממש מבטל מצוה, ומה שהקשה שם הרב וייס דרב הונא לא קאמר שמבטל מצוה אלא רק תיפח עצמותיו יש לישב לפי מה שכתב ערוה"ש (אה"ע ס"א אות יב) דהכונה שתיפח עצמותיו על שאינו מקיים פריה ורביה ואינו נותן את חלק העצמות שהאב נותן לבנו. ואמנם דעת הרשב"א דמי שנשבע לא להתחתן זמן מסוים אינו כנשבע לבטל מצוה, אך י"ל שגם לדעתו אינו משום דחשיבה מצוה היכולה להתקיים על ידי אחרים, אלא משום שחז"ל כבר קבעו שאינו מחויב בזה מגיל 13, ולכן אין כאן גיל שמעבר לו יחשב כמבטל, ומכל מקום הוא מצוה עוברת כי בסופו של דבר יגיע זמן שבו לא יוכל לקיים את המצוה, ואף בגיל צעיר יחסית יקל לו יותר למצוא אשה.

ובענין דברי בן עזאי הם תשובה לתלמידיו, דלאחר שאמר שמי שאינו עוסק בפריה ורביה הרי הוא ממעט הדמות ושופך דמים, אמרו לו שאינו נאה מקיים, ועל זה אמר שכוונתו לעודד לקיים פריה ורביה ועל ידי זה גופא העולם יקיים את מה שהוא מחויב לעשות, אבל אינה תשובה לעצם המנעותו מחיוב העשה, שלזה התשובה פשוטה כפי שכתב הרמב"ם דהעוסק במצוה פטור ממצוה, וכפי שביארתי על פי הגר"ז שהוא גם בתלמוד תורה היכא שאינו יכול לחזור ללימודו. ולפי שעיקר תשובתו היא על צד הדרשה לא הביאה הרמב"ם, אלא נקט את ההסבר ההלכתי לפטור.

ולפי דרך זו אין כל ראייה מהרב המגיד שכתב רק שקיבלו תשובתו אך לא ביאר לאיזה ענין נאמרה תשובתו, ואם נפרש את תשובתו כדביארתי שהיא על צד שלא יסתור את הדרשה שמי שאינו עוסק שופך דמים, אין מדבריו הוכחה שמצוה זו נחשבת כאפשר לקיימה על ידי אחרים.

ב. **ובענין השאלה** אם רשאי להמנע מפריה ורביה דזכר ונקבה כדי לעסוק בתורה הביא כת"ר את דברי תוספות על מה שאמר בן עזאי אפשר לעולם שיתקיים על ידי אחרים "אע"ג דמשמע בפרק אע"פ (סג.) שנשא בתו של ר"ע, דקאמר התם ברתיה של ר"ע עבדא ליה לכן עזאי הכי, הא אמר בפ"ק דסוטה (ד:) דנשא וגירש". וכתב דנראה מזה שאף כשהוא היה נשוי עדיין הוא גרש את אשתו כדי לתלמוד תורה.

נראה שאין חיוב עליו לבזבז ממונו כיון שהוא כעין ס"ס, דהיינו ספק שמא יקח השומר הממוץ ועדיין לא יביא את אשת האסיר לבית הכלא, וספק שאף אם האסיר יוכל לבעול את אשתו בבית כלא, עדיין שמא אין ביאה זו מביאה להריון. וכן י"ל לגבי הטיפולים שהם כדי להסיר הפגום (בית כלא) באיש או באשה, אלא י"ל שאף ע"י הסרת פגום שמא עדיין אין זה מביא להריון. ולכן אין חיוב עליו לבזבז ממונו. ויש לפלפל).

ואסיים בהוקרה רבה

מחבר הספר אורחותיך למדני.

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בזה:

בס"ד כה אייר תשע"ד – מ' למטמונים

לכבוד מו"ר הרה"ג בעל אורחותיך למדני שליט"א

שמחתי בתשובת כת"ר כמוצא שלל רב, ומצורף עוד כמה הערות.

א. **מדברי כת"ר** עולה (לפי הבנתי) דמה שאמר בן עזאי "אפשר לעולם שיתקיים על ידי אחרים", פירושו דכיון של'מלאו את הארץ' אין שיעור, ממילא מתקיים הדבר על ידי אחרים, ולא דמי למצוות צדקה, דאפשר שאם איש זה אינו נותן צדקה, אולי העני אינו יכול לחיות, וא"כ אין לפטור ממנה את מי שעוסק בתורה.

ולענ"ד אם זו היתה כוונת בן עזאי היה לו לומר להדיא "שהעולם מתקיים על ידי אחרים" (ויותר נכון לומר שהעולם מתמלא על ידי אחרים כדי להשמיענו בדיוק ממה למד), כי מהלשון "אפשר לעולם שיתקיים" משמע דקאי על העתיד, שאחרים ימלאו את מקומו, ואילו לפי כת"ר מדובר שמה שהוא צריך לעשות, נחשב שאחרים כבר עושים אותו.

ועוד קשה לי איך אפשר לפרש כך בדעת הרמב"ם שלא כתב את הפטור אלא בגונא של עוסק במצוה, ואילו לפי כת"ר יש פטור גם בלי עסק במצוה כמו שכתב כת"ר שאף לאחר החתונה הדבר מותר וכדין כל מצוה שיכולה להתקיים או מתקיימת על ידי אחרים, ואם כן לא מובן מדוע כתב הרמב"ם את הפטור דוקא בעוסק במצוה.

ובפשטות נראה לענ"ד כפי שכתבתי שלרמב"ם הוא חיוב גמור מגיל עשרים ונחשב למבטל עשה. ואמנם ראיתי

לתת עשירית מהונו שכן הונו אינו בידו אלא משועבד
לפרעון חובותיו.

בתודה ובכבוד רב

עידוא אלבה

ואחר זמן מה חזרתי על דברי הרב הנ"ל. והנה קצת
הערות:

(א) כתב הרב הנ"ל, "ולענ"ד אם זו היתה כוונת בן עזאי היה
לו לומר להדיא "שהעולם מתקיים על ידי אחרים"....".

ולענ"ד אין חילוק בין הלשון "שהעולם מתקיים על ידי
אחרים" ובין הלשון בגמ' "אפשר לעולם שיתקיים ע"י
אחרים".

(ב) כתב הרב הנ"ל, "ועוד קשה לי איך אפשר לפרש כך
בדעת הרמב"ם שלא כתב את הפטור אלא בגונא של עוסק
במצוה, ואילו לפי כת"ר יש פטור גם בלי עסק במצוה כמו
שכתב כת"ר שאף לאחר החתונה הדבר מותר וכדין כל
מצוה שיכולה להתקיים או מתקיימת על ידי אחרים, ואם
כן לא מובן מדוע כתב הרמב"ם את הפטור דוקא בעוסק
במצוה".

וי"ל שאף אחר החתונה בן עזאי עסק בתורה אלא שהוא
לא היה יכול לעסוק כל כך הרבה, ולכן הוא גרש את
אשתו. ולכן אף כשהוא היה נשוי שייך לומר עוסק במצוה
פטור מן המצוה.

(ג) מ"ש הפרי האדמה "אבל במ"ש אפשר להתקיים על ידי
אחרים נראה דכל שקיים פריה ורביה תו לא מחייב כל ימיו,
להכי קשה איך קאמר שאינו עוסק, הרי אמרינן ברתיה
דר"ע כו', ותי' נשא וגירש ולהכי נקטי דבריהם שם. הרי
משמע שבן עזאי קיים מצות פו"ר, ואחר כך גרש את
אשתו. ולענ"ד זה קשה, שהלא כתוב בגמ' שם הפסוק
"ואתם פרו ורבו", משמע שכל זה מיירי לגבי עיקר מצות
פו"ר דהיינו לקיים זכר ונקבה, ולא לגבי מצות לשבת.

מ"מ כל זה לדעת התוס', אלא ממ"ש הרמב"ם "כבן עזאי...
ולא נשא אשה", משמע שהוא סבר כמ"ש הפרי האדמה
הנ"ל "אפשר שהיה באירוסין לבד כמ"ש הרשב"א והתוס'
ז"ל בפ' אעפ"י בשיטה מקובצת". ועוד חזון למועד.

ועדיין מה שכתבתי בתחילה, והוא נראה לי עיקר.

אך ראה מה שכתב בזה בפרי האדמה (הל' אישות פ"טו
הל"ב) וז"ל וקשה לע"ד דהי"ל להתוס' להקשות תכף
כשא"ל לבן עזאי נאה דורש כו' ליקשו והרי בפ' אעפ"י
כו', ואפשר דתחילה היה אפשר דכונת הש"ס כל מי שאינו
עוסק כו' היינו שאינו יכול להתבטל כלל, ואם כן לא שייך
תי' נשא וגירש דאפי' הכי קשה אמאי פירש אבל במ"ש
אפשר להתקיים על ידי אחרים נראה דכל שקיים פריה
ורביה תו לא מחייב כל ימיו, להכי קשה איך קאמר
שאינו עוסק, הרי אמרינן ברתיה דר"ע כו', ותי' נשא
וגירש ולהכי נקטי דבריהם שם.

ולפי זה י"ל דלהכי א"ל אין נאה מקיים דהיה להם לומר
דורש ואינו מקיים (כלומר אינו מקיים כלל. ע"א) אלא
הכונה היינו אמאי אינו עוסק (להמשיך בפריה ורביה.
ע"א) וא"ל שחשקה נפשו כו', ואיסורא ח"ו ליכא כיון
דאפשר להתקיים על ידי אחרים, ולא קשה נימא בן עזאי
נשא ופירש כיון דאפי' הכי היה קשה לבן עזאי לא מקרי
נאה מקיים, לזה אמר חשקה נפשו כו' ואפשר כו' ואם כן
אפי' שאחר כך ביטל אין איסור. ומה שלא הביאו התוס'
תי' דהתם אפשר שהיה באירוסין לבד כמ"ש הרשב"א
והתוס' ז"ל בפ' אעפ"י בשיטה המקובצת גבי מ"ש ברתיה
דר"ע כו', והקשו מההיא דסוטה דאמרינן והא בן עזאי
דלא נסיב כו' ותי' על ידי אירוסין, משום דאם כן לאידך
מ"ד דנשא ופירש קשיא מאי א"ל נאה דורש כו', לכן כתבו
דאפי' מאן דנשא ופירש קאמר נאה דורש כו' כאמור.

גם אפשר דלהכי נקטי התו' על מ"ש אפשר להתקיים כו'
משום דנראה דלא הי"ל באותה שעה אפי' באירוסין, אבל
לעיל כשא"ל נאה דורש כו' ל"ק הכי הו"ל כו' דאיכא
למימ' שהיה מאורסת, וא"ל אמאי לא ישאנה, אך ממ"ש
אפשר להתקיי' כו' נראה דאותה שעה לא הי"ל. עכ"ל.

לפי דבריו עולה דאליבא דמאן דאמר דנסיב וגירש צ"ל
שהיה זה רק אחרי שקיים פריה ורביה, ופרי האדמה הוכיח
דבר זה גם ממיקום השאלה בתוספות וגם מהלשון שאמרו
לו תלמידיו שאינו נאה מקיים, ולא אמרו שאינו מקיים
כלל, ואף שלענין מיקום השאלה כתב בסוף תירוץ אחר,
אכתי יותר משמע כפי שכתב בתחילה מחמת הלשון
שאמרו לו רק שאינו נאה מקיים.

ג. ובענין צדקה יש להעיר דלכאורה היום שרובא דאינשי
קונים דירה במשכנתא עד שלא נגמר המשכנתא אין חיוב

סימן קפה.

שאלה: באשת איש שזינתה עם גומי (קונדום) האם זה נחשב לביאה לאסור אותה על בעלה או לא.

תשובה: (א) קבלתי תשובה חשובה בענין זה מהרה"ג אברהם מיימון הלוי שליט"א מחבר הספר משנת אברהם בדיני משפחה. והוא כתב בתחילת דבריו:

"שרוב ככל האחרונים כתבו לאסור, ראה בארוכה באוצר הפוסקים (סימן כ, ס"ק יא אות ג), ובשו"ת אחיעזר (חלק ג, סימן כד), ובשו"ת עמק הלכה (סימן סו), ובשו"ת צפנת פענח (חלק א, סימן קטו), ובשו"ת המהרש"ם (חלק ו, סימן קצה), ובשו"ת משנה שכיר (חלק ג, סימן י), ובשו"ת ציץ אליעזר (חלק כא, סימן לז), ובשו"ת יביע אומר (אבן העזר חלק ג סימן ז) ובשו"ת שבט הלוי (חלק ז סימן ר).

אך ישנם כמה אחרונים שמתירים זאת כפי שנבאר בהמשך ולענ"ד שפיר ניתן לצרף זאת לסניף להתיר אשה לבעלה וכפי שנבאר בהמשך בס"ד..."

ובאותה שעה כתבתי לו בקיצור שאף דעתי כן שיש לצרף דעת המתירים לסניף (ואין לסמוך על זה חלילה כדי לעבור עבירה, אלא כל הדיון הוא רק בעברה ועשתה עבירה). אלא כעת נראה שיש לפלפל בזה, שרוב השקלא וטריא בענין זה הוא אם הגומי נחשב חציצה או לא, ואם הוא חציצה אם זה נחשב "ביאה" שאסרה התורה, או לא.

(ב) ונראה שיש לדון בדין חציצה אם הגומי נחשב בכלל "היינו רביתיה" והוא אינו חציצה או לא.

והמקור לזה ביבמות עח. "דאמר רבא נכרית מעוברת שנתגיירה, בנה אין צריך טבילה, אמאי אין צריך טבילה וכי תימא משום דרבי יצחק דאמר רבי יצחק דבר תורה רובו ומקפיד עליו חוצץ רובו שאינו מקפיד עליו אינו חוצץ, והא אמר רב כהנא לא שנו אלא רובו אבל כולו חוצץ, שאני עובר דהיינו רביתיה." ופירש הריטב"א שם "דהיינו רביתיה. פירוש, ואהני לה הא מיהת דאפילו בכלול לא הוי חציצה, ואע"ג דלא אמרינן עובר ירך אמו הוא." משמע מזה שכל שהוא הנאה לגוף נחשב רביתיה. וכעין זה מצינו ביומא עח: "הנך דלאו רביתיהו גזרו בהו רבנן, הנך דרביתיהו הוא לא גזרו בהו דרבנן, דאמר אביי אמרה

לי אם רביתיה דינוקא מיא חמימי ומשחא, גדל פורתא ביעתא בכותחא, גדל פורתא תבורי מאני." ופירוש המאירי שם רביתיהו "דברים הצריכים לגדולו" ו"תועלת לגדולו." הרי כל דבר שהוא תועלת לגוף נחשב לרביתיה וי"ל שאינו חוצץ כמו בעובר. ועוד נראה מזה שאף דבר שבא מחוץ לגוף ואינו חלק הגוף הוא בכלל רביתיה, כמו מיא חמימי ומשחא. וזה שלא כהס"ט בס"קצח אות יט, שכתב שהיינו רביתיה הוא רק בדבר שהוא תולדה מהגוף. ועיין במשיב דבר שהבאתי לקמן בד"ה ומצאתי, שחולק על הס"ט בזה.

מ"מ לא כל דבר שהוא הנאה לגוף נחשב לרביתיה, שהלא הנעלים הם שימור לרגלים ועדיין הם אינם בכלל רביתיה כמבואר ביומא שם, "והא מותרין לכתחלה קתני אלא הנך דלאו רביתיהו (הנעלים) גזרו בהו רבנן הנך דרביתיהו הוא לא גזרו בהו רבנן." ע"ש. ולכן צ"ל שרק דברים שמועילים להגדיל הגוף או לרפואת הגוף נחשבים לרביתיה, שרפואה למכה היא בכלל "תועלת לגדולו", שמה שהבשר חוזר לבריאותו נחשב כמו גדולו.

ועוד כתב הריטב"א שם, "והכא ודאי אין הולד מקפיד על מעי אמו אדרבא ניחא ליה בגויה כל זמן שלא הגיע זמנו לצאת לאויר העולם." משמע מזה דאמרינן ההיתר של היינו רביתיה אף שהוא אינו לעולמים אלא לזמן קצוב.

ולפי כל הנ"ל מובן מ"ש המרדכי בסוף הל' נדה, "נשים שיש להם וולקשט'ש בשערות שנעשה להם בלילות מחמת שד וסכנת נפשות לגלחו דלא חייצי... שכיון דלא מצי לגלחן מפני הסכנה הוי רביתיה ולא חייצי כדאמרינן פ' הערל העובר היינו רביתיה אע"ג דלאו ירך אמו הוא." וכן פסק הרמ"א בס"קצח ו ע"ש. ולפי מה שפירשתי לעיל לאו דוקא סכנה אלא כל שהוא תועלת לרפואת הגוף הוא בכלל רביתיה ואינו חוצץ, אלא שכך הוא המעשה שיש לנשים אלו סכנה, אבל אף בלי סכנה זה אינו חוצץ כיון שזה תועלת לרפואת הגוף ונחשב לתועלת להגדיל הגוף. וזה שלא כהס"ט הנ"ל באות יט שכתב שהיתר זה שייך רק במקום סכנה, וכבר כתב עליו המשיב דבר בח"ב ס"לו "אין נראה כלל דמה לי חולי שיש בו סכנת נפשות או אין בו סכנת נפשות כל מחלה וכאב קשה לסבול ועושין רפואה במה שאפשר." ע"ש.

ויש להקשות על מה שפירשתי שאף דבר לזמן קצוב הוא בכלל רביתיה מדין של רטיה בס"קצח י שהלא היא

אלא שראיתי בתשובות רעק"א ס"ס לגבי הטבעת ברחם ובדין של היינו רביתיה, שכתב בד"ה לא, "וזה לא שייך הכא". וראיתי במחצית השקל הנ"ל בהגה מהרב שלמה הכהן מוילנא, שכתב הטעם של הרעק"א, "כגון אם נותנת איזה דבר על גופה או דנותנת טבעת ברחם". ע"ש. ולענ"ד זה אינו מוכרח לדעת רעק"א, שיי"ל שטעמו הוא אחר, דהיינו שהטבעת אינה רפואה למכה זו ברחם אלא היא רק מקיימת הרחם במקומו, ואם מסירים הטבעת הרחם נופל עוד פעם. וכן משמע מדבריו שם בד"ה אבל, שכתב "דאין מזור למכתה לעולם, וצריכה תמיד לכלי זה", דהיינו שאין כלי זה בכלל רפואה למכה זו, ולכן י"ל שמטעם זה אין זה נחשב לרביתיה לדעתו. וכן פירשתי לעיל בד"ה מ"מ, לגבי הנעלים, שאין זה בגדר של רביתיה (וכעין זה מצינו במשנה דשבת קנא: "וכן קורה שנשברה סומכין אותה בספסל או בארוכות המטה, לא שתעלה אלא שלא תוסיף". ופירש"י, "לא שתעלה. דהוה ליה בונה". הרי אם נשארת כמו שהיא אין זה בונה, וכן בנד"ד אם הטבעת מועילה כדי שלא תוסיף בנפילת הרחם, אין זה בכלל רביתיה).

ועיין בסדרי טהרה בס"קצח אות יט שאוסר בנדון של הפנים מאירות, משום דלא אמרינן היינו רביתיה אלא בדבר שהוא תולדה מהגוף, וכבר כתבתי לעיל שזה אינו. וכן הוא אסר מטעם שההיתר של היינו רביתיה שייך רק בסכנה, ואף זה אינו כמו שכבר פירשתי.

אלא שראיתי בחתם סופר בח"ו ס"פכ שכתב "אודות האשה שרוצים לדבק שערותיה בשערה לצורך רפואה, פשיטא שחוצץ וע"כ לא שקלי וטרי בתשובות פנ"מ וסדרי טהרה אלא ע"י סמים ותחבושות שהם עצמם אינם חוצצים אלא שדבוק השערות חוצץ ואהא שקלי וטרי אי שייך לומר דהכי רביתיה, ומ"מ הסכימו לאיסור, אבל ע"י שערה שהשערה בעצמו חוצץ ולא שייך לומר היינו רביתיה, פשיטא שחוצץ וחלילה להקל כלל". וכן הוא בהערה"ש בס"קצח אות כט ולא הבנתי חילוק שהסמים ותחבושת עצמם אינם חוצצים, והלא אם מניחים סמים כתושים על הראש הוא דבר ניכר וזה חציצה ולא גרוע דבר זה מצבע וכדומה שהוא חציצה אם אינו לנוי ומקפדת עליו. וקשה מאד לומר שהסמים הם רק בין כל שער ושער ולא היו ניכרים כלל מבחוץ, שאי אפשר להיות דבר כזה. ולכן אף שיש חציצה על גבי השערות, עדיין סבר הפנים מאירות דאמרינן בזה היינו רביתיה, אם דבר זה רפואה

לרפואה והגוף נהנה ממנה, ולכן רטיה בכלל רביתיה, ולכן קשה למה אמרינן שהיא חוצצת. וכן הכחול שהוא לרפואה הוא חציצה כמ"ש הש"ך שם בס"ק יד בשם הבה"ג. אלא נראה לענ"ד שרביתיה אינה חציצה משום שדבר זה נחשב כגופו, ולכן הוא קיל ביותר שאף שהוא סביב כל הגוף עדיין הוא אינו חציצה, אבל אם הוא נוטל אותו דבר מן הגוף בזמן קצר כגון בכל יום זה מוכח שהוא אינו חלק מן הגוף, ולכן לא מועיל ההיתר של רביתיה. ולכן באלו, המשיחה ברטיה והכחול נשארים רק ליום או יומים כמ"ש הפחד יצחק בערך אשה רואה דם, וז"ל "ולא דמי לרטיה שעל גב המכה דקי"ל שחוצצת דשאני התם שצריך להסירה מדי יום ביומו להחליף אותה". ע"ש. ולכן אף שאלו לתועלת הגוף מ"מ עדיין יש להם דין חציצה.

וראיתי במשיב דבר בח"ב ס"לו שנתן חילוק אחר בזה, וכתב "ולא דמיא כלל לרטיה שעל המכה שאינו אלא מכה חיצונית שהוא לשעה, משא"כ מחלה פנימית שאין דרכה לסור אלא ע"י מקלעות שערות". הרי עיקר החילוק הוא אם המכה חיצונית או פנימית שאף המחלה הפנימית היא לשעה כמו שהוא כתב אחר כך ע"ש. ולא נוח לי חילוק זה, שכל דבר שמועיל לגדל הגוף ולרפא אותו הוא בכלל רביתיה כמו שכתבתי לעיל, ואף לשבור כלים מועיל לרביתיה כמו שכתוב בגמרא ביומא הנ"ל, וכל שכן הרטיה על המכה שמועילה לרפואת המכה. אלא יותר נראה לי לומר שכיון שהרטיה היא לזמן קצר מאד, ודרכו להחליף אותה אין הרטיה נחשבת כחלק מגופו, והיא חציצה.

(ג) **וראיתי** בפנים מאירות ח"ב ס"קמז שדן לגבי אשה שעשו הרופאים השערות על ראשה דבוקות ע"י שמפזרים בראשה סמים כתושים כמו קמח, וזה יועיל לרפואתה. עיין בפ"ת ס"ק ה והמחצית השקל שם, והס"ט אות יט שהביאו דבריו. ומשמע מדבריו דשייך גם בכהאי גוונא משום היינו רביתיה, וכן כתב המחצית השקל שם לפרש דברי הפנ"מ. וזה מובן מ"ש הפנ"מ "דה"נ לנידונו י"ל דהיינו רביתיה... ואע"פ שאינו ברור לנו דבר זה שקליעת שערותיה עי"ז מעלה ארוכה ומרפא למחלתה כדי שנאמר היינו רביתיה" משמע שאם הרפואה היא בדוק ומנוסה שפיר הוא לומר היינו רביתיה. וכן כתב המשיב דבר שהבאתי לקמן בד"ה ומצאתי, ע"ש. הרי שאף אם התועלת לגוף היא מחוץ לגוף, דהיינו הסממים הכתושים כקמח, עדיין אמרינן ההיתר של היינו רביתיה.

מקפדת שלא ישארו שם התפירות וחוצץ משום דאף שהוא ביה"ס בעינן ראוי לביאת מים. ע"ש. ויש להקשות עליו למה הוא לא מסתפק כאן כמו בתשובה הנ"ל משום היינו רביתיה כיון שזה לרפואת הבשר בפה, ושמא הוא סבר שאין סכנה לבשר בתוך הפה בזה.

ה) ולפי כל הנ"ל יש לחקור לגבי גומי, אם הוא בכלל היינו רביתיה או לא. וי"ל שהטעם לשימוש בגומי הוא כדי שלא להזריע זרעו בתוך האשה, כדי שהיא לא תבוא לידי הריון. (וכן כדי להציל ממחלות שיכולות לעבור ע"י הזרע וכו'). ולפי זה יש סברה לומר שזה בכלל "מכה" בגיד שלו, דהיינו שהזרע היוצא ממנו יגרום להריון, ואצלו זה חסרון בגידו באותה שעה, והוא כעין פגום ו"מכה" בגיד. ולפי זה י"ל שהגומי הוא כעין רפואה לאותה מכה, ולכן שפיר י"ל שהגומי בכלל "היינו רביתיה".

ובשלמא אם אמרינן שהגומי הוא רק להגן ממחלה, דהיינו שמא יש לאשה איזו מחלה באותו מקום והוא משתמש בגומי כדי שלא יתפוס אותו מחלה, י"ל שזה דומה לנעלים ביומא עת: הנ"ל שאין זה בכלל היינו רביתיה, כיון שאין הנעלים אלא לשימור ולא לרפואה. אלא כיון שעיקר כוונת שימוש בגומי היא כדי שהיא לא תיכנס להריון, זה נחשב כ"רפואה למכה" וכפי שביארתי לעיל. ולכן שפיר י"ל שהגומי אינו חציצה, וממילא שאשה שזנתה עם גומי זה, היא נאסרת על בעלה.

ואף שכתבתי לעיל לגבי דין כחול ורטיה, "אלא נראה לענ"ד שרביתיה אינה חציצה משום שדבר זה נחשב כגופו, ולכן הוא קיל ביותר שאף שהוא סביב כל הגוף עדיין הוא אינו חציצה, אבל אם נטל אותו דבר מן הגוף בזמן קצר כגון בכל יום זה מוכח שהוא אינו חלק מן הגוף, ולכן לא מועיל ההיתר של רביתיה". ולפי זה לכאורה י"ל לגבי הגומי שהוא על הגיד רק לזמן קצר, ולכן לא שייך לומר היינו רביתיה, והוא חציצה. מ"מ יש לחלק, שלגבי הרטיה על המכה, המכה נמשכת לזמן מרובה, והרטיה היא על המכה רק לזמן קצר, וכמ"ש הפחד יצחק הנ"ל "ולא דמי לרטיה שעל גב המכה דקי"ל שחוצצת דשאני התם שצריך להסירה מדי יום ביומו להחליף אותה". ע"ש. וכן בכחול על העין המכה בעין נמשכת לזמן מרובה והכחול הוא רק לזמן קצר, שבכל יום הוא צריך לחזור ליתן כחול אחר. אולם לגבי הגומי הוא על הגוף כל זמן "המכה", דהיינו כל זמן הביאה, ולכן שפיר י"ל שאין זה דומה לדין רטיה וכחול, ועדיין י"ל בזה היינו רביתיה.

בדוקה ומנוסה. ועוד, הלא המקור לדין של היינו רביתיה הוא ביבמות הנ"ל, והלא התם החציצה היא מסובבת כל הגוף של העובר וניכרת לכל, ואם מועיל ההיתר של היינו רביתיה שם, ממילא שאף בנדון של הפנ"מ י"ל הכי.

ד) **ומצאתי** תנא דמסייע לי בסברות הנ"ל, והוא המשיב דבר בח"ב ס"לו, שנשאל לגבי אשה שהיתה לה כאב ראש ועשתה לה מקלעות בשערה ע"י בישול איזה עשב ידוע, והאין תעשה לטבילת מצוה. והוא השיב שאין בזה שום חציצה כלל מטעם היינו רביתיה והוא חלק שם על הס"ט באות יט, שכתב ששייך היינו רביתיה רק בדבר שהוא כך בתולדה, וזה "ליתא אלא כיון דדרך אשה זו להתרפאות ע"י קליעות היינו רביתיה דידה שיהיו שערותיו גוש אחד, וגם הפנ"מ לא החמיר אלא במאמר הרופאים לעשות לה מקלעות ועי"ז תתרפא בזה החמיר משום דאין אנו יודעים אם תרפה בזה... אבל בנד"ד שכבר עשתה מקלעת ויודעת שזהו רפואתה מאן ספין לחלוק על המדרכי". הרי שאף שעשב מבושל זה על ראשה עדיין הוא אינו חציצה, ואף בזה י"ל שהעשבים הם כמו השערה בנדון החת"ס הנ"ל ועדיין היתר הנצי"ב בזה, שקשה מאד לומר שזה רק בין כל שערה ושערה ואין חלק דק למעלה על השער שחוצץ בין השער למים. ועוד יש לדייק במשיב דבר, שהוא הקשה למה אין הרטיה בכלל ההיתר של היינו רביתיה, והוא כתב שזה מפני שהיא אינה אלא למכה חיצונית שהיא לשעה, משא"כ מחלה פנימית שאין דרכה לסור אלא ע"י מקלעות שערה ע"ש. הרי שהוא לא סבר כהחת"ס בזה, שמשמע למשיב דבר שאם הרטיה מועילה למחלה פנימית היא בכלל ההיתר של היינו רביתיה אף שהיא חציצה בין הגוף למים, וכמו השערה בנדון החת"ס. ולכן צ"ל שהמשיב דבר לא סבר כהחת"ס בזה ואף ע"י שעה על הראש יש להתיר.

וראיתי באג"מ ב"ד ח"א ס"צו, שדן לגבי חוט ברזל שעל השיניים לישרם אם הוא חציצה, והוא מסתפק אם שייך לומר כאן היינו רביתיה כיון שאף שיש סכנה לשיניים מ"מ אין סכנה לגוף ע"ש. ויש לדייק בזה שפשוט לו שאף דבר שאינו תולדה מהגוף שייך בהיתר של היינו רביתיה, ודלא כהס"ט הנ"ל. ועוד אף דבר שאינו משום חולי פנימי שייך ההיתר זה, ודלא כהמשיב דבר הנ"ל. ועוד, אף דבר שחוצץ בין הגוף למים הוא בכלל היתר זה ודלא כהחת"ס הנ"ל לגבי השערה. ועוד מוכח שהוא סבר כהס"ט, שהיתר זה הוא רק במקום סכנה ודלא כהמשיב דבר בזה. ועיין עוד באג"מ י"ד ח"ב ס"פז. לגבי תפירות של רופא בחתך שבתוך הפה, והוא כתב "ואם הוא נראה מסתבר שנחשב

וכן ראיתי במשנת יעקב על הרמב"ם בהל' שחיטה פ"ה הל"א, שאחר שהוא הביא הרמב"ם הנ"ל בהל' רוצח, הוא כתב "ומעתה גם בדין טרפה דמאכלות אסורות... היה זה תלוי במה שהרופאים אומרים, אולם מאחר דאיכא הלכה דח' מיני טרפות נאמרו למשה מסיני, הוי זה הלכה של טרפות, ולכן לא מועיל מה שהרופאים אומרים שתחיה, אלא כל מה שמנו חכמים בין הטרפות יש להם דין טרפה ואסורה באכילה." ע"ש. (ועיין שיטת התוספות בסנהדרין עח. ד"ה ההורג). ועיין עוד ברשב"א ח"א ס"צח. ובחז"א י"ד ס"ה אות ג ע"ש.

ולפי זה יש לחקור לגבי דיני ממזרות וירושה אם אזלינן רק אחר הכללים שמסרו לנו רבותינו כגון רוב בעילות אחר הבעל וכדומה, וכדמצינו בהל' טרפות בשחיטה, או אם גם יש לאזיל אחר מה שהרופאים אומרים ע"י בדיקתם שזה האב של ילד זה, וכדמצינו בהל' רוצח הנ"ל.

הכסף משנה בהל' גירושין פ"ג הל"כא, כתב שבדרך כלל יש שלוש מיני סימנים "סימנים מובהקין ביותר כגון נקב יש בו בצד אות פלוני וסימן כזה סומכין עליו אפילו לענין א"א. ויש סימנים גרועים ביותר כגון ארוך וגוץ וסימן כזה אין סומכין עליו אפילו לענין דיני ממונות. ויש סימנים מובהקין קצת ובהני הוא דאיבעיא לן אי הוו דאורייתא או דרבנן". וכן הוא בב"ב ס"ז ע"ש. וכן הוא בתשובת ב"י ס"ז מדיני גוי מסל"ת ע"ש. הרי נראה מזה שבהל' אשת איש יש לסמוך על סימנים מובהקים ביותר, כגון נקב יש בו בצד אות פלוני. הרי סימנים אלו אינם בכלל הלכה למשה מסיני, אלא הכל תלוי על האומדנא אם זה סימן מובהק ביותר או לא. ואם אמרינן כן לגבי אשת איש, ממילא אמרינן כן לגבי ממזרות, שהלא אם האשה מותרת לאיש אחר ע"י סימנים מובהקים, ממילא שיש חשש ממזרות אם יהיה לה בן. וכן הוא דיש לסמוך על סימנים מובהקים ביותר בדיני נחלות כמבואר בכסף משנה שם, וגם ברמב"ם בהל' נחלות פ"ז ע"ש.

וכן נראה בב"ב נח. שכתוב שם "ההוא גברא דשמעה לדביתו דקא אמרה לברתה, אמאי לא צניעת באיסורא (דזנות ע' ר"ג) הך איתתא עשרה בני אית לה ולית לי מאבוכא אלא חד, כי שכיב אמר להו כל נכסי לחד ברא, ולא ידעי להי מינייהו, אתו לקמיה דרבי בנאה, אמר להו זילו חבוטו קברא דאבוכון עד דקאי ומגלי לכו להי מיניכו, שבקא אזלו כולהו, ההוא דבריה הוה לא אזיל, אמר להו

ולפי כל הנ"ל נראה שהגומי אינו חציצה, והאשה אסורה לבעלה, אם לא שיש טעמים אחרים להתירה. אלא עדיין יש לפלפל בסברות אלו, וכיון שיש מאחרונים שסברו שהגומי הוא חציצה, ולכן אין כאן "ביאה" שאסרה התורה. ולכן יש לצרף דעתם לסניף כשיש טעמים אחרים להתיר. כן נראה לענ"ד.

סימן קפו.

שאלה: האם יש לסמוך על בדיקת ד.ג.א. בדיני ממזרות או ירושה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דניאל סלומון שליט"א.

א) **כתב** הרמב"ם בהל' שחיטה פ"י הל"יב יג, "ואין להוסיף על טריפות אלו כלל, שכל שאירע לבהמה או לחיה או לעוף חוץ מאלו שמנו חכמי דורות הראשונים והסכימו עליהן בבית דיני ישראל אפשר שתחיה, ואפילו נודע לנו מדרך הרפואה שאין סופו לחיות. וכן אלו שמנו ואמרו שהן טריפה, אע"פ שיראה ברכי הרפואה שבידינו שמקצתן אינן ממיתין ואפשר שתחיה מהן, אין לך אלא מה שמנו חכמים, שנאמר על פי התורה אשר יורוך." הרי משמע מזה שבדיני תורה אין לחוש למה שאמרו הרופאים או חכמי הטבע, אלא יש לנו לפסוק הלכה רק ע"י הכללים שמסרו לנו רבותינו.

אלא מצינו ברמב"ם בהל' רוצח פ"ב הל"ח, שכתב "ההורג את הטרפה אע"פ שאוכל ושותה ומהלך בשוק, הרי זה פטור מדיני אדם. וכל אדם בחזקת שלם והורגו נהרג, עד שיוודע בודאי שזה טריפה, ויאמרו הרופאים שמכה זו אין לה תעלה באדם, ובה ימות אם לא ימיתנו דבר אחר." הרי כאן אזלינן בתר דעת הרופאים, ודלא כנראה מהל' שחיטה הנ"ל.

וי"ל דשאני דיני שחיטה וטרפות כיון שקבלו אבותינו בפירוש מה היא טרפה, כמ"ש הרמב"ם בהל' שחיטה פ"ה הל"ב, "ושמונה מיני טרפות נאמרו לו למשה מסיני, ואלו הן: דרוסה נקובה חסרה נטולה פסוקה קרועה נפולה ושבורה." אולם בדבר שאין לנו קבלה בפירוש, אז יש לילך אחר אומדנת דעתנו על פי חכמת הרפואה, ומה שאמרו חכמי הטבע, ולזה כיון הרמב"ם בהל' רוצח הנ"ל.

וכן מצינו בספר חסידים אות רלב בשם רב סעדיה גאון, וז"ל "כי הנה מעשה ברב סעדיה בן יוסף החכם, באחד שהלך למדינת הים עם עבדו, והוליך עמו ממון גדול, ואשתו היתה מעוברת לימים, מת האדון והניח כל ממון והלך העבד והחזיק בנכסיו ויאמר העבד אני בנו. כשגדל הבן שהולידה, שמע שמת אביו, הלך לתבוע נכסיו שהחזיק בהם העבד, ונתחתן בגדולי הדור והיה ירא הבן לפתוח פיו פן יהרגוהו, ונתאכסן בבית רב סעדיה והניח לפניו לאכול ולא אכל עד ששם לפניו אלו הדברים, נתן לו עצה לדבר אל המלך וכן עשה, שלח המלך אחר רב סעדיה לדון דין זה, וצוה רב סעדיה להקזי דם זה בספל אחד, ודם זה בספל אחר, ולקח עצם של אבי הבן, והניח בספל העבד ולא נבלע הדם, ולקח העצם ושם אותו בספל הבן ונבלע הדם בעצם כי הוא גוף אחד, ולקח רב סעדיה הממון ונתנו לבנו".

הרי נראה מזה שיש לסמוך על בדיקה דיני ירושה. וגם כתב הרשב"ש בב"ב נח. על מעשה דרב סעדיה הנ"ל, שאם כן עשה רבי בנאה, "דע"י נסיון דספר חסידים יתגלה שהם ממזרים, ורבי בנאה לא רצה שיוודע פסולם על ידו (וכמ"ש הרע"ב בשלהי עדיות, והוא לקוח מפ"י הרמב"ם ע"ש) אבל נסיון שלו אינו רק הודעת צניעותו יותר משאר אחיו, וזה יותר נכון בעיני. הרי לפי זה, ששפיר הוא מצד הדין לסמוך על בדיקה ונסיון כדי לידע מי הוא ממזר, ורק רבי בנאה לא רצה לעשות כן על ידו, אבל מצד הדין שפיר הוא לסמוך על זה, ויש לומר שזה בכלל "סימנים מובהקים ביותר". הרי מבואר מכל זה, שאין לדמות דיני ממזרות ודיני ירושה לדיני טרפות בשחיטה, אלא לדיני טרפות ברציחה, שיש לסמוך על דעת הרופאים וחכמי הטבע.

וכן ראיתי לר"י בנימין חשין ז"ל באמתחת בנימין בב"ב שם, שכתב על דברי הרשב"ם הנ"ל, "לכאורה קשה, דבפשיטות ה"ל למימר שזהו הבן, ואתם ממזרים משום עזות פנים שהלכו לחבוט קבר אביהם, וכמו שפירש"ם ז"ל בדבור שלפני זה. ועוד מאי קאמר שלזה אהב יותר, הא אביהם לא ידע את מי לאהוב ומי לקרב ואת מי לרחק, וע"כ מסר הדבר לב"ד שיבינו. ונראה דאף דכ"ע הווי ידעי מהא דאמרה דביתהו דלית לי מאבוכך אלא חד, כדידע ר' בנאה, אפ"ה לא אמר שום אדם זאת בפני הבנים, ואפשר משום אונאת דברים, ולא ידעו הבנים מזה כלל, וגם ר' בנאה לא רצה לומר להם, ומשו"ה כשבאו אליו ודן אותם בשווא דדינא... ע"כ פירש"ם ז"ל דמשום דר' בנאה לא

כולהו נכסי דהאי". ופירש הרשב"ם שם, "חבוטו. הכו הכאות על קברו. ולנסות נתכוין שאותן שהן ממזרים הן עזי פנים וילכו לחבוט. אמר להו כולהו נכסי דהאי, שלא רצה לחבוט על קברו של אביו, שזה הוא הצנוע שבכם ומסתברא דלזה אהב יותר. ויפה דן רבי בנאה דלא שייך הכא אלא שווא דדיני, והיינו שווא שלא רצה לחבוט..." ע"ש. הרי נראה שבירושה יש לאזיל אחר אומדנא דמוכח, וגם נראה שרבי בנאה סמך על אומדנא זו כדי לומר ששאר בנים הם ממזרים.

(כתב המגיה הרב חיים יהודה הריס שליט"א – הוכחה זו צריכה ביאור, הלא כתב הרשב"ם בפירוש שהוא שווא דדינא, וזה אינו דין בכלל הירושות אלא שבגוונא זו שהוא ספק ללא שום הכרעה אזלינן בתר שווא, ולא לכל הדיעות שווא הוי אומדנא, ודאי שלא בענין בה אומדנא דמוכח, ובשאר דיני ירושה – אין לעשות אדם בשוק ליושר עפ"י אומדנא.

אמר המחבר. כתוב בכתובות פה: "ההוא דאמר להו נכסי לטוביה שכיב, אתא טוביה א"ר יוחנן הרי בא טוביה, אמר טוביה ואתא רב טוביה לטוביה אמר לרב טוביה לא אמר, ואי איניש דגיס ביה הא גיס ביה, אתו שני טוביה שכן ותלמיד חכם תלמיד חכם קודם, קרוב ות"ח ת"ח קודם, איבעיא להו שכן וקרוב מאי ת"ש טוב שכן קרוב מאח רחוק, שניהם קרובים ושניהם שכנים ושניהם חכמים שווא דדיני. ופירש"י שם "שווא דדיני. הטלת הדיינים לפי מה שיראו דיינים שהיה דרכו של מת לקרב את זה יותר מזה, או מי שבשניהן טוב ונוהג בדרך ישרה שיש לומר בו נתכוין המת לזכות." וכתב הב"י בח"מ ס"רנג. אות מו. שדעת הרמב"ם כפירש"י, וכן דעת הטור, ודלא כדעת ר"ת והרא"ש והר"ן. ולכן בש"ע שם סע' כט. פסק מרן כרש"י. וכן מבואר בגר"א שם באות נו. ע"ש. וכן נראה לרמ"א שם שקיבל דעת מרן בשתיקה. ועיין בערה"ש שם באות לו. מה שהוא הליך בעד רש"י והרמב"ם (וכן נראה דעת הרשב"ם הנ"ל). ולכן קי"ל דשווא הוי אומדנא, וכן כתב הערה"ש "שייעשו הדיינים לפי אומד דעתם." ע"ש. ולכן אם אמר האיש קודם מיתתו ליתן ממונו לבנו, ואף אחד אינו יודע מי בנו, ושוב בא אדם מהשוק ואומר שהוא בנו של המת, וע"י בדיקת דג.א. מצינו שכן הוא האמת, שפיר י"ל שיש אומדנא שהמת כיון לאיש זה, והוא יורש ממונו).

כפ' המפלת ל': אני מביא ראייה מן התורה ואתם מביאים ראייה מן השוטים. "ע"ש. ויש לחלק, דשאני בזמנם שחכמי הטבע דברו לפי סברתם או על פי איזו בדיקה קלה שהיא אינה מוכרחת כלל, משא"כ בזמנינו שמה שהם אומרים אינם מסברתם אלא אחר כמה בדיקות, פעם אחר פעם, עד שכולם מסכימים לדבר, והוא דבר מוכרח. וכן הוא, שהרי הריב"ש הביא סוגית הגמ' בנדה הנ"ל, ואדרבה מהתם יש להוכיח שיש לאזיל אחר הבדיקה ואחר מה שאומרים הרופאים, אם אנחנו יודעים בבירור שהם אומרים האמת אחר בדיקה טובה ומוכרחת.

וכן החוש מעיד בזמן הזה, שלפי חכמת חכמי הטבע אנחנו יכולים לעשות כמה דברים נפלאים שאבותינו לא היו יודעים ממנו, כגון לדבר בטלפון, או לנסוע במטוס, או לשלוח מכתב בפאקס או אי מיל, וכדומה. וודאי אין הם בכלל "שוטים", שהזכירה בגמ' נדה הנ"ל, ואדרבה יש לברך עליהם "שנתן מחכמתו לבשר ודם" (עיין א"ח ס"רכד ז) ולכן נראה שאף הריב"ש מודה שבזמן הזה יש להאמין לחכמי הטבע והרופאים, אם הם בדקו יפה, וכל הרופאים הסכימו בלי פקפוק שדבר זה אמת, ובפרט אם כל הרופאים ישראלים שהם שומרי תורה ומצוות הסכימו. ואה"נ שיש כמה דברים ברפואה שהרופאים עצמם מודים שהם אינם יודעים בבירור, מ"מ בנד"ד של בדיקת ד.ג.א. הכל מודים שהיא בדיקה יפה, ובכלל סימן מובהק ביותר. (ואם חז"ל סברו שיש לאזיל בדינים אלו אחר הרוב, כמו שאמרו רוב בעילות אחר הבעל, ק"ו וכ"ש שיש לאזיל בתר בדיקת ד.ג.א. שאין טעות בבדיקה זו אפילו במיעוטא דמיעוטא).

וראיתי שהריב"ש כתב שם לגבי טרפות, "ואם תדין בדיני טרפות על פי חכמי הרפואה שכר הרבה תטול מן הקצבים, כי באמת יהפכו רובם ממות לחיים ומחיים למות, ויחלפו חי במת..." ע"ש. ואף בזה י"ל שהרופאים בזמנו אמרו דברים רק מסברתם שאין בהן שורש ועיקר, ולכן ודאי אין לחוש להם. ועוד אף אם הרופאים בקיאים ובדקו כמה פעמים, עדיין אין לחוש להם לגבי טרפות כפי שביארתי לעיל בשם הרמב"ם, דשאני דיני טרפות שהם הלכה למשה מסיני, אבל לגבי דינים שהם תלוים על סימנים מובהקים ואומדנא דמוכח כדמצינו בדיני ממזרות וירושא וגם בהל' רוצח הנ"ל, שפיר הוא לסמוך על דבר שהוא מוסכם על פי כמה בדיקות, בין ע"י חכמי הטבע שהם גוים, בין ע"י חכמי הטבע שהם ישראלים שומרי תורה ומצוות.

רצה לומר להם דהתשעה הם ממזרים ואחד הוא בנו, ע"כ אמר להם דאומדנא דדעתו הוא משום שהוא צנוע שבהם, ומסתברא דלזה אהב יותר מאחיו, אלא דר' בנאה דן אותם באומדנא שהוא בנו שלא הלך לחבוט קברו והתשעה הם ממזרים שהם עזי פנים..." ע"ש. הרי אף מזה נראה שיש להוכיח מאומדנא זו שהם ממזרים, אלא שרבי בנאה מצד עצמו לא רצה לגלות הדבר לשאר הבנים שהם ממזרים. ולכן שפיר הוא לומר כפי שביארתי לעיל, שאף בדיני ממזרות יש לסמוך על סימנים שהם יותר מובהקים.

ולפי זה נראה דבנד"ד שפיר הוא לסמוך על בדיקת ד.ג.א.

(ב) אלא עדיין יש לחקור אם יש לסמוך על הרופאים וחכמי הטבע במה שהם אומרים שבדיקת ד.ג.א. היא כסימן מובהק ביותר, או שמא י"ל שבדרך כלל הם אינם נאמנים כיון שאין לסמוך על חכמתם, ויותר טוב לאזיל על פי הכללים שמסרו לנו רבותינו, כיון שאין חכמת הרפואה בדוקה ומנוסה כלל, וכמה פעמים הם טעו בדבריהם.

כתוב בנדה ל': "אמרו לו לר' ישמעאל מעשה בקליאופטרא מלכת אלכסנדרוס שנתחייבו שפחותיה הריגה למלכות, ובדקן ומצאן זה וזה למ"א, אמר להן אני מביא לכם ראייה מן התורה ואתם מביאים לי ראייה מן השוטים. מאי ראייה מן התורה... ומאי ראייה מן השוטים, אמר נקבה קדים ואיעבור ארבעין יומין קמי זכר, ורבנן סמא דנפצא אשקינהו, ור' ישמעאל איכא גופא דלא מקבל סמא. ע"ש. נראה מזה, ששפיר הוא לסמוך על בדיקת הרופאים, וכן סברו רבנן שחלקו על רבי ישמעאל, וגם נראה שאף רבי ישמעאל סבר שיש לסמוך על בדיקת רופאים, אלא בנדון זה הוא סבר שהרופאים לא בדקו יפה כיון דאיכא גופא דלא מקבל סמא, הרי משמע שלדעתו אם מצינו שהרופאים בדקו כהוגן, שפיר הוא לסמוך על בדיקתם. וכן משמע ממ"ש שם בגמרא אחרי זה, "אמר להם רבי ישמעאל מעשה בקלפטרא מלכת יונית...", שאף מזה נראה שלכ"ע יש לסמוך על בדיקת הרופאים אם הם בדקו יפה.

לפי זה יש לדון במ"ש הריב"ש בס"תמוז"ל "כי לא מפי הטבע והרפואה אנו חיינן, ואנחנו על חכמינו ז"ל נסמוך, אפילו אמרו לנו על ימין שהוא שמאל, שהם קבלו האמת ופירושי המצוה איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה, לא נאמין אל חכמי היונים והישמעאלים, שלא דברו רק מסברתם ועל פי איזה נסיון מבלי שישגיחו על כמה ספקות יפלו בנסיון, ההוא כמו שהיו עושין חכמינו ז"ל כמזכר

שהרופא יכול לראות פרופיל הד.נ.א. שנעשה ע"י אלקטרופורזה. ולכן שפיר הוא לסמוך על הרופאים בזה.

(ד) וכן יש להביא ראיה שיש לסמוך על הרופאים ממ"ש ביבמות פ. "ת"ש דתניא רבי אליעזר אומר סריס חמה חולץ וחולצין לאשתו, שכן במינן מתרפאין באלכסנדריא של מצרים. ע"ש. הרי אנן ק"ל כהרופאים. והב"י באה"ע ס"ה ד"ה כתב הר"י אליעזר, הביא מ"ש במדרכי ב"ה הערל, "...דתניא בספרי פצוע דכא חוזר, כרות שפכה אינו חוזר, זו היה מהלכות הרופאים". והקשה הב"י על זה, "ההיא ברייתא תברא בצדה, דקתני זו היא מהלכות הרופאים, אלמא לענין הלכות הרופאים מיתני' ולא הודו להם חכמי ישראל, אלא ס"ל דכרות שפכה נמי חוזר, וכדתניא בברייתא דידן. וכתב הב"ח שם על דברי הב"י, "ויש לתמוה על דבריו, דאדרבה מדזו הל' הרופאים אלמא דהכי עיקר, וכה"ג פירש"י גופיה ב"ה הערל פ. אמאי דפשיטין שכן במינן מתרפאין באלכסנדריא של מצרים, דהכי עיקר ע"ש. וכן הוא לר"ח פלאג"י ז"ל בכל החיים, כללי ש"ס מע"ר אות יח ע"ש. הרי מבואר שיש לסמוך על "הלכות רופאים". ואם אמרינן כן בזמננו, כ"ש בזמנינו שהחוש מעיד שהרופאים יכולים לרפא כמה מחלות.

(ה) ולכאורה יש לדחות מה שכתבתי ממ"ש בנדה לא. "ת"ר שלושה שותפין יש באדם, הקב"ה ואביו ואמו, אביו מזריע הלובר שממנו עצמות וגידים וצפרנים ומוח שבראשו ולובן שבעין, אמו מזרעת אודם שממנו עור ובשר ושערות ושחור שבעין, והקב"ה נותן בו רוח ונשמה... ע"ש. הרי משמע שכל דבר אדם או שחור בגוף הוא מהאם, וכל דבר לבן הוא מהאב, ולכן איך לבדוק התאים מהדם או מתוך הפה כדי לברר מי הוא האב, הרי מקומות אלו הם אדומים והם מן האם. וכן הקשו הציץ אליעזר ח"ג ס"קד, והשמש ומגן ח"ג אה"ע ס"יז, והיביע אומר ח"י אה"ע ס"ט וס"יב ע"ש.

ולענ"ד אין מכאן קושיא. ולכאורה י"ל שהגמ' הנ"ל איירי רק בדרך רמז ולא למעשה. אלא לא נראה כן מדברי הפוסקים, שכתב הריב"ש בס"תמז שאין לסמוך על חכמי האומות "ובכמה ענינים בסוד היצירה הם חולקים על דברי רז"ל... כגון אביו מזריע לובן שממנו העצמות וגידין כו' והם סוברים שהכל מן האם וזרע האב פעולתו להקפיא ולהעמיד זרע האשה כפעל הקיבה להעמיד החלב. ע"ש. הרי פשוט לריב"ש שאין דברי רז"ל כאן רמז בעלמא אלא כך הוא למעשה. וכן נראה ב"ד ס"רסג ב, לגבי מילה

(ג) וכן יש להוכיח מגמ' נדה כב: שכתוב שם, "מעשה באשה שהיתה מפלת כמין קליפות אדומות, ובאו ושאלו את אבא, ואבא שאל לחכמים, וחכמים שאלו לרופאים, ואמרו להם אשה זו מכה יש לה בתוך מעיה שממנה מפלת כמין קליפות, תטיל למים אם נמוחו טמאה." הרי נראה מזה שיש לסמוך על הרופאים.

אלא כתב בתשובת הרא"ש כלל ב ס"יח להקשות על סוגיא הנ"ל, "וק"ל כיון שבא מחמת מכה אמאי טמאה, הא אמרינן ב"ה כל היד (טז). הרואה דם מחמת מכה אפילו בתוך ימי נדותה טהורה דברי רבי, רשב"ג אומר... אלמא אע"ג דהדם בא מהמקור, טהורה הואיל ובא מחמת מכה". דהיינו מאיזה טעם בעינן בדיקה במים, הלא כיון שקליפות אלו באו מן המכה, ודאי היא טהורה. וכתב הדרכי משה ב"ד קפז ס"ק ד, "דהא אמרינן בגמרא בהדיא דלא סמכינן אדברי רופאים לחוד, אלא בעינן ג"כ בדיקה במים פושרין..." ע"ש. וכן העירו האחרונים, עיין בחכם צבי ס"מז, ובשב יעקב י"ד ס"קפח, ובבאר יעקב י"ד ס"קפח דף פ, ובחתם סופר י"ד ס"קנח ועוד.

אלא כבר כתב בתוספי הרא"ש בנדה שם, "לא שהיה ברור לרופאים שהיה לה מכה בתוך מעיה, דאם כן אפילו אם נמוחו טהורה... אלא אמרו רופאים אולי אשה זו מכה יש לה בתוך מעיה." ע"ש. הרי כל הטעם דבעינן בדיקה במים פושרין הוא מפני שהרופאים עצמם אינם יודעים בבירור, ולכן אין לסמוך עליהם בלבד. הרי במקום אחר שהרופאים יודעים בבירור, שפיר הוא לסמוך עליהם, אף בדיני נדה שיש בהם חשש כרת. וכן הוא בדעת תורה בס"קפז על פי תוס' הרא"ש הנ"ל, שכתב "ומבואר דאם אמרו דבר ברור סומכים עליהם." ע"ש.

וראיתי בכ"פ ס"קפח ס"ק ה שתירץ קושיית תשובת הרא"ש הנ"ל, וכתב "שיש להחשיב את דעת הרופאים כדבר ברור רק במכות חוץ לאבר, שבר יד או פצע וחבורה, שזה מיחוש והרופא יורד עד תכליתו... משא"כ בחולי אברים הפנימיים שאין עין הרופא שולט בו, בזה ידונו כפי שכלם וכמדומה ובספק שקול וכדומה..." ע"ש. הרי הטעם דבעינן בדיקה במים הוא מפני שיש חשש מכה בפנימי "שאין עין הרופא שולט בו". ולפי זה בזמנינו, שיש סריקת אולטרסאונד, או לפרוסקופיה וכדומה, י"ל שבין במכה שבחוץ ובין במכה שבפנים יש להאמין הרופאים. ובנ"ד בדיקת ד.נ.א. היא מילתא דתלויה בעין,

היה שם צד חסד ולכן כחלב, דהיינו אף בדם אדום יש מה שהוא מצד האב.

ונחזור לנד"ד, שע"פ פירוש זה מובן ששפיר י"ל שיש לבדוק אף בדם כדי להכיר מי הוא האב, דאח"נ שבאופן כללי הדם מהאם, מ"מ עדיין י"ל שיש בפרטי הדם מה שהוא מהאב.

וכן ראיתי ביביע אומר ח"י אה"ע ס"ט בד"ה והנה מרן, שהוא הביא בשם ר' יעקב רוזנטל ז"ל שכתב, "שאחר העיון נראה כי אין סתירה מהש"ס בנדה לא. שסובר שהדם בא מן האשה, למה שקובע המדע של ימינו, שאפשר לקבוע אבהות הילד על סמך בדיקות דמו של האב ושל הילד, כי הבדיקה מתיחסת לא רק לגוף הדם אלא לתאי ורקמות הדם, וזה בא מכח האב גם כן." ע"ש. וזה כפי שביארתי לעיל שאף בדם יש מה שהוא מהאב. ולכן שפיר הוא לסמוך על בדיקת ד.נ.א. בדם או בשאר מקומות אדומות כגון מתוך הפה, שכן דרכם לקחת ספוגית מתוך הפה כדי לבדוק ד.נ.א.

לכן מכל הנ"ל נראה שכיון שהסכימו כל חכמי הטבע והרופאים שבדיקת ד.נ.א. היא בכלל סימנים מובהקים ביותר, וכן הסכימו רופאי ישראלים שהם שומרי תורה ומצוות, ולכן שפיר הוא לסמוך על בדיקה זו כדי לברר ממזרות או ירושה. ויש לדמות את זה למ"ש לגבי עגונה ביביע אומר ח"י אה"ע סוף ס"ג, וז"ל "וכמו כן צירפנו זיהוי ע"פ טביעת אצבעות... הואיל ומנוי וגמור בסוד חכמי המשפט והרפואה שהשרטוטים באצבעות האדם אין להם דמיון כלל מאדם אחד לחבירו, ואפילו אחד מני אלף או ריבוא, לכן יש להקל בעגונה ע"פ זיהוי של טביעת האצבעות של החלל." ע"ש. הרי שיש לסמוך על הרופאים כשהם אומרים שאין שום אדם בעולם שיש טביעת האצבעות שהוא דומה לחבירו. ולכן ה"ה בנד"ד לגבי ד.נ.א. יש לומר כן.

וכן כתב כת"ר, "ולכן היו שפסקו שניתן להסתמך על בדיקה גנטית כגון מרן הרב אלישיב זצ"ל בקובץ תשובות אה"ע ס"קלה לעניין ממזרות, וכן דעת מרן הגרש"ז אויערבך זצ"ל בשולחן שלמה עמ' קמא" וזה כפי שביארתי לעיל.

ו) מ"מ נראה לענ"ד שאין לעזוב כללי הדינים בזה, ואם על פי הכללים כגון "רוב בעילות אחר הבעל", או כשיש

והט"ז ס"ק א והגר"א שם. ועיין בציץ אליעזר והיביע אומר הנ"ל שכן פירשו שאף לדעת מרן שם שהדם מן האם.

אלא נראה שיש לפרש הגמ' הנ"ל לפי דעת המקובלים, ולדעתם האב הוא רמז לחכמה וצד הימין, והאם רמז לבניה וצד השמאל. וכבר נודע שמראה לבן הוא מצד הימין, כמ"ש הרמ"ק בפרדס רמונים, שער ערכי הכנויים, פ"ג מע' מחשוף הלבן, "ובזוהר פ' ויצא פי' כי ת"ת בהיותו מגביר צד החסד על הדין נקרא מחשוף הלבן, פי' מגלה הלבניות ומגבירו על הדין." הרי לבן הוא מצד ימין שהוא צד של חסד, והוא צד של חכמה, והאב. וזה כמ"ש הרמח"ל בדעת חכמה, פ' ענין הצבעים והטעמים, "כי גוון הלבון היה הארת החסד." ע"ש. וידוע שחסד הוא מצד ימין. הרי שפיר כתוב בגמרא נדה הנ"ל, "אביו (חכמה) מזריע הלוברן שממנו עצמות וגידים וצפרנים ומוח שבראשו ולוברן שבעין".

ודם הוא אדום והוא מצד הביניה והיא האם וצד השמאל, וכן כתב בפרדס רמונים, שער ערכי הכנויים פ"ד דם, זה נתבאר בזוהר שיר השירים כי הם רמז אל הביניה." ע"ש. הרי הדם הוא רמז לבניה. וכן הוא בספר הליקוטים פר' נח, על הפסוק שופך דם, "מ"ש רז"ל אמו מזרעת אודם, כי הא' זו היא מצד הביניה." ולכן הכי יש לפרש הגמרא, "אמו (בינה) מזרעת אודם שממנו עור ובשר ושערות ושחור שבעין".

וגם כתב מהרח"ו ז"ל בשערי הקדושה ח"ג שער א, "אין לך ספירה שאינה כלולה מכל העשר ספירות, וכל ספירה וספירה מתחלקת לאלפים ולרבבות ספירות." ע"ש. ולפי זה י"ל דאח"נ שהדם הוא רמז לבניה, ומצד האם, אבל זה באופן כללי, אבל בפרטים בתוך הדם יש כל הספירות, וממילא שאף יש חכמה מצד האב בתוך הדם. וכן מצינו בשער המצות פר' תזריע, שכתוב שם "וחמש לבושי החסדים הם דמי טוהר, וחמש לבושי הגבורות הם חמש דמי טומאה." הרי שיש בחינת חסידים מצד הימין (מצד האב) בתוך הדם. ולכן מצינו שאף שכתוב בגמרא שהדם הוא מהאם, מ"מ זה רק באופן כללי, אבל שפיר י"ל שבפרטים שיש בדם יש מה שהוא מהאב.

ולפי זה מובן מ"ש בעץ החיים, שער הכללים פ"ג "שהמינקת נהפך לה דם נדה לחלב." ע"ש. הרי אף בדם

סימן קפז.

שאלה: האם צריך לבזבז כל ממונו כדי שלא לנסוע באוטובוס שודאי יש בו פריצות, וזה מביאו לידי הרהורי נשים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

(א) כתב כת"ר, "כתב הרמ"א י"ד ס"קנז, "ואם יוכל להציל עצמו בכל אשר לו, צריך ליתן הכל ולא יעבור לא תעשה". ונסתפקתי לפי זה, למה אין חיוב בימי הקיץ שהפריצות באוטובוסים מרובה מאד, שכל אחד ייסע רק במונית, ויוציא כל ממונו על זה, שבאוטובוס נראה שלא יוכל להינצל מהרהור ומלהישמר מדבר רע, וכבר כתב מרן הב"י ריש ס"כא. באבה"ע "ואסור מן התורה להרהר באשה ואפילו פנויה, וחמור הרהור פנויה ממגעה, שעל הרהור עובר בלאו מן התורה, שנאמר (דברים כג. י.) ונשמרת מכל דבר רע" ע"כ. משא"כ במונית, בנקל יוכל להישמר מזה....".

בתחילה י"ל שאף שבהסתכלות על פריצות אין בזו קום עשה, וכתב הפתחי תשובה בס"קנז ס"ק ד, שבל"ת שאין בו מעשה אינו צריך לבזבז כל ממונו, וכן הוא בגליון מהרש"א שם. מ"מ משמע בהג' רעק"א שם, שהוא עדיין כעשה וצריך ליתן עד חומש ממונו כדי שלא לעבור. ועוד, הוא הביא דעת הריב"ש שסבר שאף כדי שלא יעבור על ל"ת בשב ואל תעשה, עדיין הוא צריך לבזבז כל ממונו ע"ש. ולכן עדיין צריך לדון בנד"ד.

כתוב בב"ב נז: "ועוצם עיניו מראות ברע, א"ר חייא בר אבא זה שאין מסתכל בנשים בשעה שעומדות על הכביסה, היכי דמי, אי דאיכא דרכא אחרייתא, רשע הוא, אי דליכא דרכא אחרייתא, אנוס הוא, לעולם דליכא דרכא אחרייתא ואפ"ה מיבעי ליה למינס נפשיה." ע"ש.

ולכאורה י"ל שאין זה דומה לנד"ד, שהרי כתב הרשב"ם שם "אנוס הוא אם מסתכל דרך הליכתו". וכן הוא ברבינו גרשום שם שכתב, "אי מסתכל דרך הליכה". הרי נראה שהוא אינו ודאי יראה מקומות מגולות בנשים אלו, משא"כ בנד"ד שודאי הוא יראה הפריצות באוטובוס. ולכן נד"ד הוא חמור טפי. אלא זה אינו, שכבר כתב היד מלאכי

חזקה כגון אם האשה אומרת שבנה הוא אינו ממזר (כמבואר באה"ע ס"ד טו ברמ"א, ועיין בחלקת מחוקק שם ס"ק כח), וכדומה, יש להתיר הילד כדי לומר שהוא אינו ממזר, שוב אין חיוב לבדוק הד.ג.א. כדי לברר הדבר. וזה כמו דמצינו שלפעמים א"צ לבדוק כדי לברר הדבר כשיש רוב או חזקה להתיר. וכמו שכתב הב"י בא"ח ס"תלז, "ואם תאמר אפילו אם המשכיר לפנינו אמאי שיילינן ולא סמכינן אחזקה, מאי שנא מבהמה שנשחטה דאיתא קמן ולא בדקינן לה בכולהו טרפות אלא מוקמינן לה אחזקה כשרות. וי"ל דשאני בהמה שהיא בחזקת כשרה משנולדה, אבל הבית בכל השנה בחזקת שלא בדוק הוא." וכן הוא במ"א שם, וכן הוא בערה"ש שם אות ד ע"ש. ולפי זה אף בנד"ד י"ל הכי, שהילד הוא בחזקת כשר וא"צ לבדוק אחריו. אלא כתב המ"א בס"ח ס"ק יא, שיש לבדוק הציצית קודם העטיפה אף שיש חזקה שהציצת כשרה, שזה דומה ל"ד ס"א. שאף שהרוב המצויין אצל השחיטה הם מומחים, עדיין יש לשאול השוחט אם הוא לפנינו. מ"מ אף לזה י"ל שכל זה אם השוחט לפנינו או הציצית לפנינו, אבל אם השוחט אינו לפנינו אין לטרוח לחפש אחריו כדי לשאול אותו, וכמבואר בב"ח בי"ד שם בשם הראב"ן. ואף שהש"ך שם ס"ק ה מפקפק על דעת הב"ח, מ"מ כיון שכל החיוב לבדוק הוא רק מדרבנן כמ"ש בתבואות שור שם ס"ק ג, וכ"כ הא"א בא"ח ס"ח ס"ק יא, וכן הוא בזרע אמת ח"ג י"ד ס"קמב, יש לאזיל בזה לקולא. ועוד אף את"ל שיש לטרוח אחריו לשאול, מ"מ השאלה עצמה היא דבר קל כיון שהיא רק דיבור בעלמא, משא"כ בנד"ד שהוא צריך מעשה וטירחה כדי לבדוק הד.ג.א. כנודע. ועוד, הלא לדעת הרא"ש ומרן מצד הדין אינו צריך לבדוק הציצית כיון שיש חזקת כשרות, וכן הוא בערה"ש שם אות יד, ודלא כהמ"א שם. וכבר האריכו האחרונים בכל זה, עיין בדבריהם. ולכן העיקר הוא, שלפי הנ"ל אין חיוב לבדוק הד.ג.א. אם מצינו שהוא אינו ממזר לפי הדינים.

אלא אם לפי הדינים מצינו שהוא ממזר, אז מותר לו לברר הדבר בבדיקת הד.ג.א. ואם מצינו שע"י בדיקה זו הוא אינו ממזר, שפיר הוא להכשירו כיון שזה סימן מובהק ביותר.

וגם לגבי ירושה אם יש ספק מי הוא הבן וכדומה, מותר לברר הדבר ע"י בדיקת הד.ג.א. וכמו דמצינו במעשה דרבי בנאה הנ"ל, ובמעשה דרב סעדיה גאון הנ"ל. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בברכת הצלחה מרובה ופורים שמח

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שחלקו על דין הריב"ש הנ"ל, אלא אם אמרין דאנן קי"ל כמרן והרמ"א שקבלו דעת הריב"ש, אף בזה י"ל שלרוב הפוסקים הוא אינו לעיכובא. ולכן אף שמרן בסע' א וד כתב שצריך לפסוק עמו, הוא אינו מוכרח בדבריו שזה לעיכובא, ולכן יש לאזיל בזה בתר רוב הפוסקים. כן נראה לענ"ד (ועיין בברכ"י שם הטעם שסבר התשב"ץ שאין למול מילה שלא בזמנה ביום ה' ואילך). וא"כ י"ל שמעיקר הדין מה שהתיר הריב"ש הנ"ל הוא אף כשהוא אינו ספק שהוא יחלל שבת. ועוד י"ל, והוא שאין טעמו רבי משום שאם הוא פוסק עמהם לשבות, הוא מפני שאז יש ספק בדבר והוא מותר לצאת, אלא אף אם הישראל מרגיש שאף שבעל הספינה או השיירא אומר שהוא מסכים לשבות, שהוא משקר ואין דעתו לשבות כלל, עדיין סבר רבי שמותר לצאת, כיון שכל טעם דינו הוא רק להראות שהישראל אינו רוצה לחלל שבת, אבל אין הטעם שאין להתיר לצאת אם יש ספק.

והחילוק בין ג' ימים קודם שבת ובין יום א' ב' וג', הוא מבואר בריב"ש ס"יז שהוא המקור לדין זה, וז"ל ש"כל היוצא מן הישוב בשיירא למדברות ביום א' ויום ב' ויום ג' מותר לפי שאלו הג' ימים מן השבוע מתיחסים לשבת שעבר ונקראים בתר שבתא, ואין לנו להמנע מלצאת מחמת שבת הבאה, שאז אם יהיה לו סכנה ויצטרך לחללו מפני פק"נ מותר... אבל היוצא מן הישוב למדבר ביום ד' ויום ה' וערב שבת אסור לפי ששלשה ימים אלו מתיחסים לשבת הבאה ונקראים קמי שבתא... וא"כ נראה כנכנס בכונה למקום סכנה כדי שיחלל בו את השבת." ונראה שאין חילוק ממש בין ימים אלו, אלא כל החשש הוא מפני ש"נראה כנכנס בכונה". הרי החשש כאן הוא רק מה ש"נראה", ולכן כשיש צורך מצוה שוב אין לחוש לזה ואפילו בערב שבת מותר לצאת.

ולפי זה נראה שעיקר טעם ההיתר הוא כמ"ש המ"ב הנ"ל שהאונס בא ממילא, אבל מדרבנן עדיין יש חשש של "נראה כנכנס בכונה". ולכן י"ל שדוקא לגבי שבת יש חשש זה, כיון ששבת היא יום קבוע בשבוע, ובכל מקומות בעולם יש חיוב שבת ביום השביעי, ולכן הוא דבר מפורסם מאד כשהוא יוצא בערב שבת שזה יגרום חילול שבת, ושפיר י"ל בזה "נראה" כנכנס בכונה. אלא נד"ד אינו דומה לשבת כלל, והוא אינו בכלל "נראה", כיון שאין איסור הסתכלות בנשים ביום קבוע בשבוע כמו דמצינו בשבת, והוא אינו נראה לכל, כשהוא יוצא מביתו בבוקר, שודאי זה יגרום לו לעבור על איסור. ולכן י"ל בסוגיא הנ"ל בב"ב נז: שהוא מותר לילך בדרך זו, ואם

בכלל ה אות קעט, "הסתכלות, כל היכא דאיתיה לשון זה הוא יותר מראיה, כי המסתכל מוסיף ומדקדק בהבטה יותר מהרואה". ע"ש וכן הוא בעין זוכר מע' ה אות נ ע"ש. ולכן הכי יש לפרש הגמרא, שודאי הוא יראה הנשים דרך הילוכו, אלא יש ספק אם זה מביאו לידי "הסתכלות", דהיינו שהוא "מוסיף ומדקדק בהבטה". ולפי זה נראה דסוגיא זו דומה לנד"ד, דהיינו שודאי הוא יראה הנשים באוטובוס, אבל הוא אינו מוכרח שזה יביאו לידי הסתכלות שהוא "מוסיף ומדקדק בהבטה" בערותן. ולכן שפיר הוא לדקדק בסוגיא זו כדי לברר הענין בנד"ד.

ובתחילה יש לחקור, מהו הגדר של "דליכא דרכא אחרייתא אנוס הוא". והלא אף אם ליכא דרכא אחרייתא הוא עדיין יכול לחזור למקום שהוא יצא משם כדי שלא לעבור על ל"ת, ולמה אמרין שהוא "אנוס". ועוד, הלא הוא יכול להמתין עד סוף היום, וכשהנשים חוזרות לביתיהן הוא יכול לילך לדרכו בלי שום חשש איסור. ולכן מאיזה טעם כתוב בגמרא שהוא אנוס, ומשום זה עדיין הוא מותר לילך בדרך זו אף שהנשים עדיין שם, ואף "שאם לא יעצים עיניו אינו לא צדיק ולא רשע", כמבואר ברשב"ם שם.

ולכן נראה לענ"ד שיש לדמות זה למ"ש מרן בא"ח ס"רמח ד, "היוצאים בשיירא במדבר והכל יודעים שהם צריכים לחלל שבת כי מפני הסכנה לא יוכלו לעכב במדבר בשבת לבדם, ג' ימים קודם שבת אסורים לצאת, וביום ראשון ובשני ובשלישי מותר לצאת, ואם אח"כ יארע לו סכנה ויצטרך לחלל שבת מפני פקוח נפש מותר ואין כאן חילול..." ע"ש. ועיין בכה"ח שם אות מב, שלדעת מרן דין זה הוא אף שודאי יחלל שבת. ופירש המ"ב בס"ק כז, הטעם שמותר להביא את עצמו לידי ודאי חילול שבת, וז"ל "כיון דמימלא נסבב הדבר לבסוף ובאונס של פק"נ אין כאן חילול". ע"ש.

ואף את"ל שבדין הריב"ש ומרן הנ"ל הוא מיירי שהוא "פוסק עמהם לשבות", ולכן י"ל יש כאן רק ספק אם יחלל שבת כיון שמא הם ישבותו בשבת. מ"מ י"ל שאין דין "פוסק" לעיכובא. וכן הוא בברכ"י בא"ח ס"רמח אות א, שלדעת התשב"ץ ח"א ס"כא. הדין כרשב"ג שא"צ לפסוק, ודלא כדעת רבי בשבת יט. ורק מצד חומרא יש לחוש לדעת הרמב"ם שפסק כרבי ע"ש. וכתב המ"ב בס"רמח ס"ק ג, שלרוב פוסקים אין זה לעיכובא, וכ"כ בשער הציון שם. ואף שכתב הביאור הלכה בסע' ד ד"ה ופוסק, שאין להקל בזה לגבי שיירא, מ"מ זה רק מפני שיש פוסקים

(ב) ועוד יש לדון בזה, והוא לפי מ"ש בע"ז יז. "ר' חנינא ור' יונתן הוו קאזלי באורחא, מטו להנהו תרי שבילי, חד פצי אפיתחא דעכו"ם, וחד פצי אפיתחא דבי זונות, אמר ליה חד לחבריה ניזיל אפיתחא דעכו"ם דנכיס יצריה, א"ל ניזיל אפיתחא דבי זונות ונכפייה ליצרן ונקבל אגרא". וראיתי למהר"י עטיה ז"ל ברוב דגן, בב"ב נז: שכתב להקשות על הסוגיא שם ממ"ש בע"ז יז. הנ"ל, וז"ל "הרב ישרש יעקב כתב להקשות מהא דפ"ק דע"ז שנאמר ניזיל אפיתחא דזונות ונכפייה ליצרן כו', ותירץ משם אהבת עולם דהתם דהב' דרכים רעים, והכא דאיכא דרך טוב". ועדיין זה קשה, שאיך הכניסו את עצמם בסכנה זו לילך אפיתחא דבי זנות, ואף שהם למדו תורה בהליכתם ויש שמירה בזה (עיין רש"י ומהרש"א שם) עדיין יש חשש שמא יסיחו דעתם מדברי תורה, ויבואו לידי הסתכלות והרהורי עבירה בנשים אלו. ולפי מה שביארתי לעיל, י"ל שאם אירע כן, שזה יהיה בכלל אונס כיון שהם לא כיוונו לכך והאונס בא ממילא, אף שהם כיוונו בפירוש לילך בדרך זו.

(ג) ולכאורה יש להקשות על מה שכתבתי דנ"ד בכלל אונס, שהרי כתב החלקת מחוקק ס"נ ס"ק טז, "...ואין זה אונס כל שנעשה הדבר מרצונו, ועיין בתשובת הרמב"ן ס"דעב כתב, אני אומר דרך כלל שאונס כשמו, ואין הרצון אונס, ואילו מסבב זה אונסין לעצמו וכו' אין זה אונס אלא רצון וכו' ע"ש". ולכן ה"ה בנד"ד י"ל הכי שכיון שהוא כיון מרצונו לנסוע באוטובוס זה בכלל "ואין זה אונס כל שנעשה הדבר מרצונו".

אלא י"ל שאין נד"ד דומה למ"ש בתשובה המיוחסת להרמב"ן, שכתב שם, "שאלה: ראובן נשא בתו של שמעון, ונשבע ראובן זה לשמעון חמיו עד"ד שידור הוא ואשתו ה' שנים שלמות בכל מקום שידור שם שמעון חמיו... ובלבד שלא יעכבהו אונס... תשובה: אם באו עדים שראובן זה אירעו אונס גוף או אונס דרך, דבר ברור הוא שזה שפטור, שהרי אני רואה שכן שייר בשבועתו מפורש, אבל מה ששאלתם על פרטי האונסים שכתבתם אם הם אונסים שיפטר בהם או אחד מהם, אני אומר דרך כלל שאונס כשמו ואין הרצון אונס, ואילו מסבב זה אונסין לעצמו כגון שסבב על ידו או שלוחו, או שאחרים עושים על דעתו, שיהיו אדוני הארץ מאיימין אותו ומשימין עליו קנס, אין זה אונס אלא רצון... ע"ש. הרי כאן ראובן כיון בפירוש להכניס את עצמו לאונס כדי לפטור את עצמו

ממילא הוא יגיע לידי עבירה, הוא אנוס ואין להקפיד בדבר. ולכן שוב לא שייך לחלק בנד"ד בין ג' ימים סמוכים לצאתו בדרך באוטובוס, או לא. אלא בכל אופן י"ל ש"כיון דמימלא נסבב הדבר לבסוף ובאונס" שאין לחוש לזה.

ולפי זה הכי יש לפרש הסוגיא הנ"ל, דהיינו שאף שמצד הדין הוא מותר לילך בדרך זו אף כשהנשים שם, כיון שהוא בכלל אונס, מ"מ אם יש לו דרך אחרת, והוא עדיין בוחר בדרך זו, ודאי שזה מוכח שהוא כיון ליהנות מהסתכלות בנשים אלו. וכן נראה מהמהרש"א שם שכתב, "אי דאיכא דרכא אחרייתא, הרי הוא מתכוין לעבירה". ולפי זה י"ל שאם יש לו איזה טעם אחר שהוא בוחר בדרך זו, אף שהוא אינו מוכרח לילך בדרך זו, שוב אין זה נראה שהוא מתכוין לילך דוקא בדרך זו משום עבירה, כיון שיש לו טעם טוב למה הוא בוחר בדרך זו. ולכן יש לבאר מה שהקשתי לעיל, הטעם שהוא אינו צריך לחזור למקום שהוא יצא משם או שהוא אינו צריך להמתין עד סוף היום כשהנשים חוזרות לבתיהן כדליכא דרך אחרייתא, הוא מפני שכיון שיש לו טירחה באלו, שוב הוא אינו נראה כאילו כיון לעבירה, אלא כל כוונתו היא רק כדי למעט הטירחה.

ולכן יש לפרש בגמרא "אי דאיכא דרכא אחרייתא רשע הוא", שזה מיירי כשהדרך האחרת היא שוה לדרך זו, ואין שום טירחה לילך בדרך אחרת, ועדיין הוא בוחר בדרך שיש בה נשים, ודאי זה מוכח שהוא כיון לעבירה, אבל אף כשיש דרך אחרת אלא יש לו טירחה יתירה לילך באותה הדרך, שוב אין זה נראה כשהוא כיון לעבירה, והוא אינו רשע, ומותר לו לילך בדרך נשים, ואם הוא אדם בינוני הוא א"צ לעצום עיניו, ואף אם זה מביאו ודאי לידי ראייה, מ"מ אין להקפיד בזה שהרי הוא אנוס, ורק הוא צריך לשמור בכל כוחו כדי שלא יסתכל בנשים, דהיינו שהוא לא "מוסיף ומדקדק בהבטה" וכפי שפירשתי לעיל. (ואף שכתב הפר"מ בס"ע מה"ז ס"ק א, שראיה בעלמא לפי תומו במקומות מכוסים אסורה, עיין בב"ח שם ד"ה טפח, וכן הוא במ"ב ס"ע ס"ק ז, "דבמקומות שדרך להיות מכוסה... אף ראייה בעלמא אסור". י"ל שזה כשאין אונס משא"כ בגמ' ב"ב הנ"ל).

ולכן ודאי שהוא א"צ לבזבז ממונו כדי לשלם המונית בכל יום, אלא מצד הדין הוא מותר לנסוע באוטובוס, כיון שזה בכלל אונס הבא ממילא.

דאס מתכוין לראות ביופיה, וחביב הדבר בעיניו... הרי זה ודאי איסורא קא עביד, אך אם אינו מתכוין לזה ולא נח לו לדבר הזה שנזדמן לפניו... ובע"כ רואה, אין בזה איסור. ויש לצרף זה לנדר"ד.

וראיתי בחפץ חיים בהל" לשון הרע כלל ו בבאר מים חיים ס"ק יד, שהאריך לפרש הסוגיא בב"ב נז: הנ"ל, וכתב שמצד הדין מותר לילך בדרך שהנשים שם, אפילו איכא דרכא אחריתא, וז"ל "לפי פסק הלכה דקי"ל כר"ש דדבר שאין מתכוין מותר, יהיה מותר אפילו אי איכא דרכא אחריתא למיזל, ואפילו אם הוא רואה, וכמו שביררנו למעלה כיון דהוא אפשר ולא מיכוין... ועיינתי הרבה בהאי קושיא, ונראה לי דסברת הגמרא דבעריות מפני שנפשו של אדם מחמדתן, צריך להחמיר יותר, דהגם שעתה חושב שלא ניחא ליה בהנאה זו, פן יתגבר יצרו עליו בעל כרחו ויבוא להרהור ע"י זה". ע"ש. הרי מבואר שמצד הדין הוא מותר אפילו בדאיכא דרכא אחריתא. ולכן נראה לומר שלא החמירו רבותינו בכוונתם כשהם אמרו "דליכא דרכא אחריתא אנוס הוא", אלא כל שיש טירחה לילך בדרך אחרת בכלל "ליכא דרכא אחריתא", וכפי שביארתי לעיל. ולכן אף בנדר"ד אם הוא צריך לבזבז ממונו על המונית זה נחשב בכלל דליכא דרכא אחריתא. כן נראה לענ"ד.

ועיין מ"ש עוד בזה החפץ חיים שם בהג"ה, ובאגרות משה אה"ע ח"א ס"נו וביחוד דעת ח"ה ס"סג. ואין לי פנאי לפלפל בדבריהם.

ולכן כיון שהוא אינו עובר בל"ת בנדר"ד, נראה דמדינא הוא אינו צריך לבזבז ממונו כדי לשלם המונית בכל יום. מ"מ עדיין יש מדת חסידות בזה. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בברכת הצלחה מרובה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב הרב הנ"ל:

אגב, מה שכתב כת"ר "ולכן יש לפרש בגמרא "אי דאיכא דרכא אחריתא רשע הוא", שזה מייירי כשהדרך אחרת היא שוה לדרך זו, ואין שום טירחה לילך בדרך אחרת, ועדיין הוא בוחר בדרך הנשים, ודאי זה מוכיח שהוא כיון לעבירה, אבל אף כשיש דרך אחרת אלא יש לו טירחה לילך באותה הדרך, שוב אין זה נראה שהוא כיון לעבירה, והוא אינו רשע" ע"כ. באמת נראה שמצינו שכ"כ התוס'

מגדרו, אבל בנדר"ד הוא לא כיון בפירוש שהוא רוצה להסתכל בערוה, וכן בנדון הריב"ש הנ"ל הוא לא כיון שהוא רוצה לנסוע במדבר כדי שהוא יכול לחלל שבת. ולכן אין דברי הרמב"ן שייכים לנדר"ד.

ד) ועוד יש להעיר בדין אונס. כתב הרמב"ם בהל" איסורי ביאה פ"א הל"ט, "אונס פטור מכלום... ואשה שתחלת ביאתה באונס וסופה ברצון פטורה, שמשהתחיל לבעול באונס, אין בידה שלא תרצה, שיצר האדם וטבעו כופה אותה לרצות". וגם מצינו שכתב המרדכי בכתובות פ"ב ס"קמז, "מעשה באשה אחת שהלכה בדרך עם שני יהודים, וכשבאו ביער ישבו לנוח, ובא אחד ותפסה, והשני טמא אותה, וצעקה ואין מושיע לה ואין עדים. ובאה לפני רבותינו וספרה המאורע ואמרה נאנסתי, והתירוה לבעל משום מגו דאי בעיא אמרה לא נבעלתי. ורבינו שמחה ז"ל אסרה, דכיון דעברה על דת ונתייחדה, שמא הפסידה מגו שלה, וכיון דמודה שנבעלה, לאו כל כמינה לומר באונס היה, כיון דנתייחדה מרצונה, שוב אין לה טענת אונס. והרמ"א הביא שני דעות אלו באה"ע ס"קעח ג ע"ש.

ולפי זה נראה, שלדעת רבינו שמחה כיון שאשה זו נכנסה מרצונה לאונס "שוב אין לה טענת אונס". ולכן ה"ה בנדר"ד שאיש זה שנכנס באוטובוס מרצונו שאין זה אונס לדעת רבינו שמחה. אלא יש לדחות הערה זו, שהלא בשעת שאשה זו הלכה בדרך היא עברה על איסור יחוד, ומשום זה אין לה דין אונס אחר כך, וזה מ"ש רבינו שמחה "דכיון דעברה על דת ונתייחדה", אבל בנדר"ד אין שום איסור מצד עצמו לעלות באוטובוס, ולכן אם אחר כך אירע אונס, ודאי שהוא פטור, וי"ל שאף רבינו שמחה מודה בנדר"ד.

ה) ועוד יש טעם אחר להתיר בנדר"ד. והוא לפי מ"ש התורה לשמה בס"שצד "שאלה: באחד שבאה אשה לביתו מדברת עמו על איזה ענין של עסק, והיא היתה אשת איש והיתה יפה מאד ומקושטת, והוא היה לו הנאה בראייתו בה, אך הוא בעל כורחו צריך להביט בפניה כי מוכרח לדבר עמה... וכפי הענין א"א לסגור עיניו ולדבר עמה, אם יש בזה איסור או לאו... תשובה: גרסינן בפסחים כה: אתמר הנאה הבאה לאדם בעל כרחו, אביי אמר מותרת, רבא אמר אסורה... ולפ"ד הלישנא בתרא הוא היכא דלא אפשר להבדל ולא כיון ליהנות לכ"ע שרי... וכן פסק הרמב"ם בפ" יד מהל' מאכ"א הל' יב, ...וכתב הכסף משנה ז"ל שם דרבינו מפרש לה בכל איסורין ע"ש. וא"כ השתא ה"ה הכא בנדון השאלה, עיקר הדבר תלוי בזה

שאחרי כן יש לה חרטה ובושה במה שהיתה לה הנאה, אבל באותה שעה יש לה הנאה והיא מסכמת לזה, ולכן כתב הרמב"ם "ברצון".

ולפי זה יש להקשות בין נדון הריב"ש ונדון הרמב"ם. ונראה שיש לחלק, דבנדון הריב"ש אין כאן אונס גמור, שעדיין הוא יכול להישאר בעירו, והוא אינו מוכרח לצאת, ואף אם הוא רוצה לצאת משום פרנסתו, יש צד לומר שאין להתיר לו לצאת ויש לו לעסוק במשא ומתן בעירו דוקא. ולכן בזה י"ל שעדיין התיר הריב"ש לצאת כיון שכשהוא מחלל שבת במדבר שזה נראה כנגד רצונו והוא אינו רוצה בכך. אולם בנדון הרמב"ם, יש אונס גמור, שאין זה תלוי בדעת האשה כלל ואין לה מושיע, ולכן באונס גמור כזה י"ל שאף שבסוף כשיש לה הנאה מהביאה, וזה "לרצונה", שאף זה בכלל אונס (וכחילוק זה מצינו בתה"ד ס"קצז שכתב, "...צ"ע אי חשיב סכנה הואיל ומתחילה מכניס א"ע לכך לעבור דרך אותו מדינה, ולא דמי לעובדא דרבי מאיר ולהוא דמס' חסידים שבא הסכנה עליו שלא ברצונו". הרי שיש חילוקים במדרגת האונס).

ולפי זה יש לדון בסוגיא בב"ב נז: ונראה שיש לדמות את זה לנדון הריב"ש הנ"ל, שאין כאן אונס גמור, וכשכבר כתבתי, "והלא אף אם ליכא דרכא אחרייתא הוא עדיין יכול לחזור למקום שהוא יצא משם כדי שלא לעבור על ל"ת, ולמה אמרינן שהוא "אונס". ועוד הלא הוא יכול להמתין עד סוף היום, וכשהנשים חוזרות לבתיהן הוא יכול לילך לדרכו בלי שום חשש איסור.

ולפי זה יש לפרש דבשלמא אם הוא פסיק רישא שהוא רואה הנשים וזה כנגד רצונו, שיש להתיר לו לילך באותה דרך (וזה דומה למי שמחלל שבת במדבר כנגד רצונו הנ"ל) אלא עדיין יש לדון אם הוא "מסתכל" בנשים, דהיינו אם הוא "מוסיף ומדקדק בהבטה יותר מהרואה" כמ"ש היד מלאכי, שבזה י"ל שהוא עושה כן מרצונו והוא שמח בזה והוא כיון ליהנות. ונראה שלפי מה שביארתי בדעת הריב"ש, שאין לו היתר של "אונס". אלא י"ל אם הוא אינו פ"ר ויש רק ספק אם הוא מביא את עצמו לידי כך, אז עדיין יש לו היתר משום אונס (עיי' תוס' פסחים כה: ד"ה לא, דלא אפשר התירו אם הוא אינו פ"ר). ולפי זה מובן מ"ש הרשב"ם שם, "אונס הוא אם מסתכל דרך הליכתו". וכן הוא ברבינו גרשום שם שכתב, "אי מסתכל דרך הליכה". הרי כאן יש רק ספק, ורק כשיש ספק יש להתיר לו לילך בדרך זו, ולא כשהוא ודאי.

ע"ז (דף מ"ח ע"ב) וז"ל "אי דאיכא דרכא אחרינא, פירוש קצר כזה, דאי בעינן למימר אפילו ארוך יותר אם כן אין לדבר סוף" עכ"ל.

שוב כתבתי לו:

וכן ראיתי בתוספות פסחים כה: ד"ה לא, שכתבו, "ולא אפשר דכולי שמעתא נראה לר"י דלא אפשר כדרכו אלא בטורח גדול..." ע"ש.

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בזה, וזה מה שכתבתי לו:

(א) כתב כת"ר, "אך אולי יש לחלק, דגבי חילול שבת הוא ודאי אנוס. אך בהולך במקום נשים וממשיך הסתכלותו עליהן, בזה מנ"ל דהוא אנוס. הרי הוא מצווה לעמוד כנגד יצרו. ואם הוא אינו עומד, זה מבחירה שלו שמעדיף לחטוא. וא"כ חוזרת קושיית כת"ר, איך מותר לילך למקום נשים.

ולענ"ד, דהתם מיירי שמן הסתם הוא יוכל לאנס עצמו שלא להביט ברעה, ולכן הותר לו לילך לשם, כל דליכא דרכא אחרינא. אך בנד"ד, כפי שהדגשתי בשאלתי, מיירי במי שמכיר עצמו שכבר הוא אינו עומד כנגד יצרו, ותמיד כשהולך לשם הוא נכשל בלי שום ספק. ובזה, בכה"ג, מי יאמר לן דעדיין קיים היתר ד"דרכא אחרינא". וזה הוא עיקר הספק שלי". ע"כ דברי כת"ר.

יש להשיב. ויש לבאר עוד בזה, מלבד מה שכבר כתבתי. ובתחילה י"ל שנראה שיש שני גדרים של אונס בידיים אלו. מהריב"ש שהתיר לילך בשיירא למדבר מלפני שבת, נראה שכשהוא מחלל שבת משום פק"נ, שהוא עושה כן כנגד רצונו, ובכל רגע שהוא מחלל שבת יש לו חרטה על זה והוא עצב, אבל מה יש לו לעשות כיון שהוא אנוס. אולם אם האיש מחלל שבת במדבר מרצונו והוא שמח בזה במה שהוא מחלל שבת, אף שיש לו היתר של פק"נ, מ"מ נראה שהוא אינו בכלל "אונס", ואין היתר לאיש כזה לצאת במדבר לכתחילה מלפני שבת.

אלא מצינו שכתב הרמב"ם בה"ל איסורי ביאה פ"א הל"ט, "אונס פטור מכלום... ואשה שתחלת ביאתה באונס וסופה ברצון פטורה, שמשהתחיל לבעול באונס, אין בידה שלא תרצה, שיצר האדם וטבעו כופה אותה לרצות". נראה מזה כש"סופה ברצון", שבאותה שעה יש לה הנאה והיא רוצה בזה ואין לה חרטה, ואין זה כנגד רצונה, ואה"נ

הטבח רצה לאכלו במלח אוכלו צלי אוכלו מבושל אוכלו שלוק אוכלו וכן דג הבא מבית הצייד... ההיא דאתאי לקמיה דרבי אמרה לו רבי ערכתי לו שלחן והפכו אמר לה בתי תורה התירתך ואני מה אעשה לך, ההיא דאתאי לקמיה דרב אמרה לו רבי ערכתי לו שלחן והפכו אמר מאי שנא מן ביניתא. הרי כיון שאין ההלכה כר"י בן דהבאי מצינו שלפי התוספות הרא"ש הנ"ל ביאה שלא כדרכה מותרת.

וכתבו התוספות ביבמות לד: "ולא כמעשה ער ואונן דאילו התם שלא כדרכה. משמע דאסור לשמש שלא כדרכה, ותימה דבפ"ב דנדרים (דף כ:) אמר ההיא דאתאי לקמיה דרבי ואמרה ליה שולחן ערכתי לו והפכו אמר לה בתי התורה התירתך לו ומסיק דהלכתא הכי, והפכו היינו שלא כדרכה לפי שמצטערת בכך שנא' (בראשית לד) וישכב אותה ויענה שעניה אותה שלא כדרכה, וכן אם תענה את בנותי (שם לא) שלא כדרכן, דאי הפכו היא למעלה והוא למטה לא היתה קובלת על כך, וכן בפ' ארבע מיתות (סנהדרין דף נח:) אמר עובד כוכבים הבא על אשתו שלא כדרכה חייב מיתה ופריך מי איכא מידי דישראל לא מיחייב ועובד כוכבי' מיחייב, והיינו האי לא מחייב היינו דבישראל שרי דאי איכא איסור בישראל נחא דמחייב בעובד כוכבים מיתה דאזהרתן זו היא מיתתן כמו בגזל ושאר דברים. ואר"י דהתם מיירי בלא הוצאת זרע דשרי דכיון דליכא השחתת זרע לא הוי כמעשה ער ואונן. עוד אמר ר"י דלא חשוב כמעשה ער ואונן אלא כשמתכוין להשחית זרע ורגיל לעשות כן תמיד אבל באקראי בעלמא ומתאוה לבא על אשתו שלא כדרכה שרי כדאמרי' בנדרים (דף כ:) כל מה שאדם רוצה לעשות באשתו יעשה משל לבשר הבא מן הטבח ודג מן הצייד רצה אוכלו צלי רצה אוכלו מבושל רצה שלוק."

ופסק הרא"ש שם כתירוצו השני של ר"י הנ"ל, שאחר שהוא הביא התירוצו השני הוא כתב, (לפי הג' הב"ח שם) "והאי שינויא עיקר... ע"ש. הרי לדעת ר"י בתירוצו שני והרא"ש מותר להוציא זרע בביאה שלא כדרכה אם היא באקראי (ועיין עוד בתוס' בסנהדרין נח:). ופירוש "שלא כדרכה" הוא בביאה בפי הטבעת כמבואר בפנים מאירות ח"ב ס"קנח ע"ש.

אלא מרן בב"י ס"כא לא הסכים לזה, וז"ל "ודבר קשה הוא להתיר לו להכשל בהוצאת זרע לבטלה אפילו באקראי, ושומר נפשו ירחק מזה" ובבדק הבית הוא

ולפי זה יש לדון במ"ש כת"ר, "במי שמכיר עצמו שכבר הוא אינו עומד כנגד יצרו, ותמיד כשהולך לשם הוא נכשל בלי שום ספק. ובזה, בכה"ג, מי יאמר לך דעדיין קיים היתר ד"דרכא אחרינא". וזה הוא עיקר ספקי". וי"ל שאם הוא ודאי שהוא מכוין להסתכל מרצונו (באותה שעה) אז אין לו היתר לנסוע באוטובוס, אבל אם יש רק ספק בזה אז עדיין יש להתיר כנראה מהר"ג והרשב"ם הנ"ל. ואם יש ראייה בלי הסתכלות, אף שהוא פ"ר זה מותר כיון דמסתמא שזה כנגד רצונו, וכנדון הריב"ש הנ"ל.

סימן קפח.

שאלה: האם ביאה שלא כדרכה מותרת עם אשתו. ואם מותר לנשק אשתו באותו מקום.

תשובה:

לכבוד הרב ... שליט"א

א) כתב הרמ"א באה"ע ס"כה ב, "ויכול לעשות עם אשתו מה שירצה, בועל בכל עת שירצה ומנשק בכל אבר שירצה, ובא עליה בין בדרכה בין שלא כדרכה או דרך איברים, ובלבד שלא יוציא זרע לבטלה. ויש מקילין ואומרים שמותר שלא כדרכה אפילו אם הוציא זרע עם עושה באקראי ואינו רגיל בכך. ואע"פ שמותר בכל אלה כל המקדש עצמו מותר לו קדוש יאמרו לו". וכן נראה הדין לאשכנזים, אולם דעת מרן בזה אינה ברורה כיון שהוא השמיט ההיתר של ביאה שלא כדרכה מהש"ע, ויש לדון בדעתו.

כתוב בנדרים כ. "אמר רבי יוחנן בן דהבאי ד' דברים סחו לי מלאכי השרת, חגיגין מפני מה הויין מפני שהופכים את שולחנם, אילמים מפני מה הויין מפני שמנשקים על אותו מקום, חרשים מפני מה הויין מפני שמספרים בשעת תשמיש, סומין מפני מה הויין מפני שמסתכלים באותו מקום." ופירשו התוספות שם "שהופכים שולחנם, פי' שמשמשים מטותם שלא כדרכם". וכן הוא ברא"ש שם שכתב "מפני שהופכין את שולחם, לשמש שלא כדרכה...".

אלא כתוב בגמ' שם, "א"ר יוחנן זו דברי יוחנן בן דהבאי אבל אמרו חכמים אין הלכה כיוחנן בן דהבאי אלא כל מה שאדם רוצה לעשות באשתו עושה משל לבשר הבא מבית

כל דברי הספר חרדים. וכן ביאר בדעת הראב"ד בשו"ת מהר"י אסאד י"ד ס"רכב ע"ש.

ולפי זה אפשר לפרש שלדעת הראב"ד שביאה שלא כדרכה אסורה, ומטעם זה הוא פירש הגמ' בנדרים הנ"ל שמהפך השולחן הוא כמעשה בהמה והוא לא פירש כהתוס' והרא"ש שהוא ביאה שלא כדרכה. וי"ל שהטעם שהוא אסור הוא כמ"ש הב"י הנ"ל שהוא משום זרע לבטלה. וכן נראה, שבשער הקדושה הנ"ל הראב"ד לא הביא שביאה שלא כדרכה מותרת, אע"פ שהוא הביא כל דיני תשמיש המטה שם. ואע"פ שמשמע מגמ' סנהדרין נח: שביאה שלא כדרכה מותרת לישראל, וכמבואר בתוס' הנ"ל, מ"מ כבר האריך הספר חרדים ליישב מ"ש בגמרא הנ"ל, עיין בדבריו (והוא פירש שמה שמותר לישראל הוא ביאה שלא מוציא זרע, וזו אסורה לכוותי, וזה מה שהקשה רבא על ר"א שם). ולפי זה י"ל שכמו שמרן פסק כהראב"ד שאסור לנשק באותו מקום, אף הוא סבר כהראב"ד שביאה שלא כדרכה אסורה מטעם זרע לבטלה, ומשום זה הוא השמיט היתר זה מהש"ע.

ולכאורה אין זה מספיק, שהלא אף לדעת הראב"ד י"ל שביאה שלא כדרכה מותרת אם הוא לא הוציא זרע ובסוף גמר הביאה במקום הראוי וכדעת ר"י בתירוצו הראשון והרמב"ם הנ"ל. ולכן עדיין הו"ל למרן להביא דין זה בש"ע, שנראה שהוא מוסכם לכ"ע.

אלא זה אינו, שא"כ הו"ל להראב"ד להביא בשער הקדושה שביאה שלא כדרכה מותרת אם הוא לא הוציא זרעו, וכיון שהוא לא כתב כן ממילא שהוא סבר שאף ביאה כזו אסורה. ונראה שהטעם הוא שאע"פ שמצד הדין ביאה שלא כדרכה מותרת אם כוונתו אחר כך לגמור הביאה במקום הראוי, מ"מ למעשה הוא קשה ליהדר בזה כיון שעדיין יש חשש שמא הוא מוציא קצת זרע שלא בכוונה כפי הטבעת, וכיון שלמעשה ביאה שלא כדרכה מביאה לידי תקלה סבר הראב"ד שלא התירו רבותינו לבעול שלא כדרכה כלל, ודלא כר"י בתירוצו ראשון והרמב"ם. וכן הוא בספר חרדים הנ"ל שכתב שכן משמע מהגמ' נדרים הנ"ל, וז"ל "שאם הדבר אמת דשלא כדרכה במהירות בלא הוצאת זרע הוא שהתירו רבי ורב, היה להם להזהיר לאותם האנשים מאוד בדבר שהרי בקלות יבואו לעזון מיתה..." ע"ש. וכ"כ הערה"ש בס"כא אות יא בענין זה, "וא"א להזהר שלא יוציא זרע לבטלה". ולכן י"ל

הוסיף, "ואילו היה ר"י רואה מ"ש הזהר בעונש המוציא זרע לבטלה כי הוא גדול משאר עבירות שבתורה לא היה כותב זה שכתב" (ועיין בארחותיך למדני ח"ב ס"קד אות ו ואילך, מה שכתבתי ליישב שיטת ר"י).

ולפי זה מובן למה מרן לא הביא התירוצו השני בש"ע, אבל עדיין אינו מובן מאיזה טעם הוא לא הביא אף התירוצו הראשון, ובפרט שכן נראה דעת הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"כא. הל"ט. וז"ל "אשתו של אדם מותרת היא לו. לפיכך כל מה שאדם רוצה לעשות באשתו עושה. בועל בכל עת שירצה, ומנשק בכל אבר ואבר שירצה. [ובא עליה כדרכה ושלא כדרכה] ובלבד שלא יוציא שכבת זרע לבטלה. ואע"פ כן מדת חסידות שלא יקל אדם את ראשו לכן ושיקדש עצמו בשעת תשמיש כמו שביארנו בהלכות דעות. ולא יסיר מדרך העולם ומנהגו שאין דבר זה אלא כדי לפרות ולרבות". וכתב הב"י שם שהרמב"ם סבר כתירוצו הראשון של ר"י הנ"ל ע"ש. ולכן כיון שלדעת הרמב"ם והרא"ש והר"י מותר לשמש שלא כדרכה אם הוא אינו מוציא זרע לבטלה, מאיזה טעם השמיט מרן היתר זה מהש"ע, ובפרט ששני עמודי הוראה מודים לדין זה.

(ב) **אלא** נראה שמרן סבר כשיטת הראב"ד בזה, שלדעת הראב"ד הפירוש של הופכים את שולחנם, הוא אינו ביאה שלא כדרכה, והוא כתב בבעלי הנפש, שער הקדושה, "שהופכים את שולחנם, פי' שנהגו בה מעשה בהמה". וגם כתב הראב"ד שם, "ומה שאמר רבי יוחנן אין הלכה כר' יוחנן בן דהבאי... נ"ל שאינו אלא הפיכת שולחן בלבד כדאי' בשמעתנתא דההוא אתתא דאתיא לקמיה דרב... דוקא על הפיכת השולחן לבד, אבל על האחרונות אע"פ שאין נדון עליה דין חמור מ"מ איסור יש בהן...". הרי הוא פליג בשנים, אחד במה שהוא פירש בהפיכת השולחן, וגם הוא פליג על הרמב"ם הנ"ל שסבר שאין ההלכה כר"י בן דהבאי בכל דבריו, שהרי הרמב"ם התיר לנשק בכל אבר, דהיינו אפילו באותו מקום (עיין בתורות אמת בס"כא שביאר דעת הרמב"ם). ומצינו שמרן בא"ח ס"רמ ד פסק כהראב"ד וז"ל "אסור להסתכל באותו מקום... וכל שכן הנושק שם". ע"ש. ולכן ה"ה י"ל שאף סבר מרן שפירוש מהפך את השולחן הוא כהראב"ד, דהיינו "מעשה בהמה".

וכוונת הראב"ד בזה כמ"ש בספר חרדים פרק סד, "היינו פניו של איש כנגד ערפה של אשה אבל אינו בועל אלא כדרכה מקום שראוי ליזרע, דוגמת שכיבת בהמה עם בהמה להוליד". וכן הוא בשל"ה שער אותיות ק שהעתיק

שהראב"ד סבר שכל ביאה שלא כדרכה אסורה, ומטעם זה הוא לא הביא היתר זה בשער הקדושה.

אלא מצינו שאף הרמב"ם פירש שהגמ' בנדרים לא דברה בביאה שלא כדרכה, שהוא כתב בפירוש משניות לסנהדרין פ"ד מיתות, "...שתהיה האשה למעלה וזהו שקורין ז"ל משכב הפוך". הרי אין כאן ביאה שלא כדרכה אלא רק שהיא למעלה והוא למטה. וזה כדעת רש"י בפירוש שני בנדרים שם, וז"ל "שהופכין, פנים כנגד עורף שבאים על נשותיהן שלא כדרכן. שהופכים שולחנן, היא למעלה והוא למטה". ועדיין סבר הרמב"ם כתירוץ ראשון של ר"י בתוס' הנ"ל שאין איסור בביאה שלא כדרכה כדמשמע מגמ' סנהדרין, ולכן הוא פסק בהל' איסורי ביאה הנ"ל "[ובא עליה כדרכה ושלא כדרכה] ובלבד שלא יוציא שכבת זרע לבטלה".

ושוב ראיתי שכן הוא במרכבת המשנה הל' מלכים פ"ט הל"ז, שכתב "ועיין נדרים דף כ' ע"א ברש"י ד"ה שהופכין דפי' רש"י שני פירושים שלא כדרכה אי נמי הוא למטה, ולכאורה דעת רבנו בפ"י המשנה סנהדרין פרק ד' מיתות כפי' רש"י השני שהוא למטה, שכ' ואין הפרש וכו' שתהיה האשה למעלה וזהו שקורין ז"ל משכב הפוך כו'. מיהו התוס' ביבמות דף ל"ד ע"ב ד"ה ולא כמעשה הכריחו פי' רש"י הראשון ומסקנת הר"י דהתם איירי בלא הוצאת זרע. ועיין של"ה דף ק' (בדפוס אמסטרדם) והנכון דדעת רבנו כדעת ר"י. ע"ש.

ולפי זה לכאורה י"ל כן בדעת הראב"ד, שאף שהוא פירש שהגמ' בנדרים לא דברה בביאה שלא כדרכה, מ"מ עדיין הוא יכול לומר שביאה שלא כדרכה מותרת וכדמצינו ברמב"ם, וההוכחה לזה היא מה שהראב"ד לא השיג על דברי הרמב"ם בהל' איסורי ביאה הנ"ל. אלא יותר נראה לומר שהראב"ד סבר כמו שפירש הספר חרדים, שכל ביאה שלא כדרכה אסורה, וההוכחה לזה מה שהוא השמיט היתר זה בשער הקדושה.

ולכן י"ל שמרן השמיט ההיתר של ביאה שלא כדרכה מפני שהוא סבר כהראב"ד, וכן מצינו שהוא פסק בא"ח ס"רמ, שנשיקה באותו מקום אסורה כהראב"ד ודלא כהרמב"ם, וגם הוא כתב שם בסע' ה "הוא למטה והיא למעלה זו דרך עזות", וכדמצינו במס' כלה, וכן הוא בראב"ד בשער הקדושה, ונראה שזה שלא כדעת הרמב"ם, שהרי אין ההלכה כר"י בן דהבאי ונראה שלפי

מ"ש הרמב"ם בפירוש המשניות ביאה כזו מותרת. ולכן אף בביאה שלא כדרכה י"ל שמרן לא פסק כהרמב"ם, והטעם שהוא לא פסק כהעמודי הוראה בדין ביאה שלא כדרכה הוא מפני שהמציאות היא שקשה ליהזר שלא להוציא קצת זרעו בלי כוונה אף כשכוונתו שלא להוציא זרעו ולגמור הביאה אחר כך במקום הראוי, וכיון שעוון זרע לבטלה חמור מאד כמ"ש מרן בבדק הבית הנ"ל, לכן הוא סבר להשמיט כל היתר ביאה שלא כדרכה מהש"ע. ולכן נראה שלדעת הרמ"א יש להתיר מצד הדין ביאה שלא כדרכה וכדלעיל, ולדעת מרן אין להתיר (ואף שמרן לא כתב בפירוש בש"ע שמהפך השולחן כמעשה בהמה מותר וכדעת הראב"ד, מ"מ נראה שהוא מובן ממ"ש בס"רמ ה, שאין לשמש כשהוא למטה והיא למעלה או לצדדין, משמע שאם הוא למעלה מותר בכל אופן ואין חילוק אם פניה כנגד פניו או ערפה כנגד פניו כמעשה בהמה, אבל כל זה בביאה כדרכה אבל ביאה שלא כדרכה אינה בכלל זה, והשמיט מרן היתר ביאה שלא כדרכה כיון שהוא סבר שלמעשה אין להתיר).

(ג) **ולגבי** נשיקה באותו מקום, לדעת מרן היא אסורה (ודלא כדעת הרמ"א כדלעיל), וכן הוא פסק בא"ח ס"רמ ד, וכדעת הראב"ד ודלא כדעת הרמב"ם הנ"ל. אלא ראיתי שכת"ר הביא מ"ש בספר "שמחת הבית וברכתו" בענין זה, וז"ל "גם בשו"ע או"ח רמ ד, כתב כדעת הראב"ד שאסר... אולם בב"י אה"ע ס"כה כתב שלרמב"ם אין איסור, ומשמע שכך העיקר להלכה". ולענ"ד זה אינו, דאנו קי"ל כמ"ש מרן בש"ע ולא כמ"ש בב"י, וכ"ש בנדון זה שאין כוונת הב"י לפסוק שם כהרמב"ם אלא רק להעיר על הטור, שבתחילה הביא הטור דעת הרמב"ם "ומנשק בכל אבר שירצה", ואחר כך הוא כתב "ומה שאמר רבי יוחנן אין הלכה כרבי יוחנן בן דהבאי שאוסר אינו אלא על הפיכת השולחן", זה כדעת הרמב"ם שפליג על הראב"ד. ולכן כתב הב"י "ומ"ש דהא דא"ר יוחנן אין הלכה... אין נראה כן מדברי הרמב"ם שכתב רבינו בתחלת סימן זה שכתב מנשק כל אבר שירצה." הרי הב"י בא רק להעיר על הטור שנראה שדבריו סותרים את עצמם מרישא לסיפא, אבל אין כוונת הב"י לפסוק כהרמב"ם כלל, ומסתברא שכן הוא כיון שבש"ע א"ח ס"רמ הוא פסק כהראב"ד. ולכן אין לומר שדעת מרן לפסוק כהרמב"ם.

ואף דעת הרמ"א אינה ברורה להתיר מצד הדין, אף שבס"כה ב, הוא הביא דברי הרמב"ם "ומנשק בכל אבר שירצה", שהרי בא"ח ס"רמ ד. כשכתב מרן דעת הראב"ד שהוא אסור לנשק באותו מקום, לא כתב הרמ"א כלום שם,

תשובה:

לכבוד הרה"ג מרדכי אלתר שליט"א.

(א) כתב כת"ר, "הנה ראיתי חומרא גדולה לענ"ד במכתב הגרי"ס הובא בספר אגרות וכתבים להגרי"ס סלנטר ששם דין לאסור ריקודי תערוכת, וכתב לבסוף שאסור מדין תורה דלא תקרבו, אמנם מתחילה כתב שאסור משום ונשמרת מכל דבר רע וכתב שהדברים שנאסרו בגמ' משום ונשמרת רואים בחוש שאינם מביאים להרהור אלא הוא חשש רחוק ומ"מ גזרו בזה חז"ל. ולכך רצה לאסור גם ריקוד. והנה האגרו"מ אסר ריקודי ותערוכת כיון שמביא לידי הרהור ולידי טומאה. אמנם בדברי הגרי"ס מצינו חומרא גדולה, שהנה בעצם דבריו שאין הדברים מביאים כ"כ לידי הרהור יש לומר שכן הוא, אבל אי הכי נראה לומר שאין לנו אלא מה שגזרו חז"ל ולא כל דבר שיש בו חשש רחוק להביא לידי הרהור נאסור שא"כ אין לדבר סוף, ואמנם ודאי דבר שבאמת מביא לידי הרהור שמביא לידי טומאה נאסר מן התורה משום ונשמרת, אבל בדבר שיש בו רק חשש רחוק שיביא לידי הרהור המביא לידי טומאה בזה נראה שאין לנו אלא מה שגזרו חז"ל, ואני מעונין לשמוע חו"ד כת"ר בזה."

בתחילה צ"ל שאין הספר הנ"ל תחת ידי כדי לעיין בו, ולכן סמכתי על מ"ש כת"ר בשם הגרי"ס.

כתוב בע"ז כ: "ת"ר ונשמרת מכל דבר רע שלא יהרהר אדם ביום ויבוא לידי טומאה בלילה". ופירשו התוספות שם, "האי קרא דרשה גמורה היא ולא אסמכתא..." ע"ש. וכן נראה דעת רוב ראשונים (אלא יש מחלוקת בדעת הרמב"ם אם הוא סבר כן או לא). וא"כ הוא, יש לחקור מאיזה טעם גזרו רבותינו על כמה דברים משום חשש הרהור, וכגון שלא לרכב על חמור וסוס בלא אוכף, ולא לראות בהמה וחייה הנזקקין זה לזה, כמבואר בש"ע אה"ע ס"כ ע"ש. הלא כבר יש אזהרה מן התורה "ונשמרתם מכל דבר רע". ויש לפרש שמה שאסור מן התורה הוא רק דברים דשכיח דמביאין לידי הרהור, אבל לא בדברים שהם חשש דמיעוטא שמא הם מביאים לידי הרהור. ולכן צ"ל שמה שאסור רבותינו כמה דברים משום הרהור הוא אף בדברים שיש בהם רק חשש דמיעוטא, וכמו שכתב כת"ר שהוא חשש רחוק.

וי"ל שכעין זה מצינו לגבי איסור יחוד עם גוי מפני חשש שפיכות דמים. כתב מרן בח"מ ס"תכז ח, "וכן כל מכשול

והוא מקבל דעת מרן בשתיקה, ושתיקה כהודאה דמי. ולכן מצינו שיש סתירה בדעת הרמ"א. וזה כמו שיש סתירה בטור בס"כ. בענין נשיקה וכמבואר בב"י הנ"ל. ולכן ליישב סתירה זו כתב הב"ש בס"ק א, "ומנשק בכל אבר. ל"ד כל אבר דהא באותו מקום אסור כמ"ש בש"ס וכ"כ הראב"ד והטור." ולכאורה דבריו קשים שמאיזה טעם לא פירש הב"ש מ"ש הרמ"א כפשוטו שנשיקה מותרת אף באותו מקום, אלא צ"ל כפי שביארתי שהוא כיון ליישב דעת הטור והרמ"א מהסתירה שיש בדבריהם, ואף שיש בזה דחוק, מ"מ מוכרח לומר כן כדי ליישב דעת הטור והרמ"א. ולכן נראה שאף לדעת הרמ"א אין להתיר נשיקה באותו מקום.

וגם יש סתירה בלבוש, שבא"ח ס"רמ ד הוא כתב כדברי הראב"ד ומרן "אסור להסתכל באותו מקום... וכ"ש דנושק שם...". ובאה"ע ס"כ הוא כתב כדברי הרמ"א שם, ואף בזה יש ליישב הסתירה כמ"ש הב"ש הנ"ל.

וראיתי בעצי ארזים שם ס"ק א, שהקשה על הב"ש וז"ל "ולא עיין בב"י שדקדק מלשון זה שהרמב"ם חולק על הראב"ד והטור...". וכשאני לעצמי ודאי שראה הב"ש מ"ש הב"י ואדרבה כל כוונת הב"ש היא ליישב דעת הטור והרמ"א מקושתית הב"י, וכפי שביארתי לעיל. וכן ראיתי בתורות אמת בס"כ, שהשיג על הב"ש וכתב שיש מחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד לגבי נשיקה באותו מקום, וכתב "ואף שהטור בסוף הסי' כתב כדברי הראב"ד הוא ודאי חולק." ואף בזה י"ל שא"כ מצינו שיש סתירה בטור, ואיך ליישב דעתו, ולכן תירץ הב"ש שכוונת הטור שלא דוקא באותו מקום אבל בשאר אברים מותר לנשק, וכן י"ל לדעת הרמ"א שלא כתב כלום על מרן בא"ח ס"רמ. ד. ולכן אין לדחות מ"ש הב"ש. ולכן בין לדעת מרן ובין לדעת הרמ"א אין להתיר נשיקה באותו מקום. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר אורחותיך למדני

סימן קפט.

שאלה: האם יש לחוש לכל דבר שמביא לידי הרהור, או אם יש לחוש רק לדברים מסויימים כגון שאין להסתכל בבגדי צבעונין.

דבשלמא כשיש חשש מצוי יש לאסור כל דבר שמביא לידי הרהור, אבל כשאין חשש מצוי ואין איסור תורה, אז אין לאסור אלא רק מה שאסרו רבותינו בפירוש.

ואף דמצינו בתה"ד ס"פא שכתב לגבי הדלקת פתילה "באידך גיסא", "אמנם נראה דאע"ג דלא חשיבי הכנה באידך גיסא מ"מ אסור להדליק בה שם כיון דהכנה דאורייתא היא כדאיתא להדיא בגמרא, א"כ גזרינן דילמא אתי למיעבד באידך גיסא, ודמי להא דאמרינן פ"ק דחולין דבמגל יד לא ישחוט לכתחלה משום דילמא אתי למיעבד באידך גיסא כיון דאיסור הכנה דאורייתא...". הרי לכאורה הוא גזר "אידך גיסא" בפתילה מדעת עצמו. ואיך הוא חידש גזירה דלא מצינו בדברי חז"ל. עיין בזה בזבחי צדק ח"ב א"ח ס"כ, ורב פעלים ח"ב א"ח ס"מב ע"ש. ולענ"ד נראה שכוונת התה"ד לומר שאף דלא מצינו גזירה זו לגבי פתילה בש"ס, מ"מ כיון דמצינו גזירה כעין זו לגבי מגל, ה"ה י"ל הכי בשאר מקומות דמסתמא אף רבותינו גזרו בכה"ג לגבי פתילה אף דלא מצינו דבר זה מפורש בדבריהם. הרי לפי זה אין כאן גזירה חדשה אלא כוונת התה"ד לומר שכבר גזרו רבותינו על זה בימי הש"ס.

ולפי מ"ש התה"ד אה"נ שיש ללמוד מדין אחד לדין אחר שהוא כעין זה, כגון מהלכות שחיטה להלכות שבת לגבי "באידך גיסא", אבל אין ללמוד מזה שיש לחדש גזירות חדשות שאינן בכלל כעין גזרה אחרת שכבר גזרו רבותינו. לכן לדוגמא י"ל דמצינו שיש איסור להסתכל בבגדי צבע של אשה משום חשש הרהור כמבואר בע"ז כ: הרי משמע שאם אין בבגד צבע אלא שהוא לבן לבד אין בזה גזירה. ולפי התה"ד י"ל שאם מצד אחד של הבגד הוא לבן ומצד אחר הוא צבע, והוא רואה רק הצד הלבן, עדיין יש איסור כיון שיש לחוש "באידך גיסא", אבל אין ללמוד מדין זה לאסור דברים אחרים כגון שיש לאסור לראות טבעת של אשה או הכסא שהיא יושבת עליו וכו', שכל אלו בכלל גזירות חדשות.

ג) אלא עדיין יש לדון בזה מצד "לא פלוג". מצינו שכתב הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"כא הל"כג, "ואסור לאדם שאינו נשוי לשלוח ידו במבושיו שלא יבוא לידי הרהור. ואפילו מתחת טיבורו לא יכניס ידו שמא יבוא לידי הרהור. ואם השתין מים לא יאחזו באמה וישתין. ואם היה נשוי מותר. ובין נשוי ובין שאינו נשוי לא יושיט ידו לאמה כלל אלא בשעה שהוא צריך לנקביו." הרי יש גזירה שלא לאחזו באמה וישתין.

שיש סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה, שנאמר השמר לך ושמור נפשך, ואם לא הסיר והניח המכשלות המביאים לידי סכנה ביטל מצות עשה ועובר בלא תשים דמים. "וכן הוא ברמב"ם הל' רוצח פ"א הל"ד, ע"ש. וכתב בחידושי חת"ס ע"ז. ל. ד"ה משום, "כל סכנתא הוא איסור דאורייתא מקרא ושמרתם מאד לנפשותיכם, כמ"ש הרמב"ם בהל' רוצח ושמירת נפש, ומוטל על החכמים להשגיח על זה מקרא והיו עליך דמים, עיין מס' מו"ק ה. ... ע"ש. ולכן י"ל שהוא מ"ע ול"ת להרחיק מיחוד עם הגוי, שזה בכלל "הסרת מכשול" שיש חשש של שפיכות דמים.

אלא כתב הרמב"ם בהל' רוצח פ"א הל"ה, "הרבה דברים אסרו חכמים מפני שיש בהם סכנת נפשות. וכל העובר עליהן ואומר הריני מסכן בעצמי ומה לאחרים עלי בכך או איני מקפיד בכך מכין אותו מכת מרדות." ואחר שהוא הביא כמה דברים שהם בכלל "הרבה דברים אסרו חכמים", הוא כתב פ"ב הל"ז, "וכן אסור ליהודי להתייחד עם העובר כוכבים מפני שהן חשודים על שפיכות דמים." הרי נראה מכל זה שהאיסור הוא רק מדרבנן ואין כאן איסור תורה כלל. ולכן הדבר צריך ביאור.

וי"ל שמה שאסרו רבותינו יחוד עם גוי הוא אף באופן דלא שכיח ויש חשש דמיעוטא אצל היחיד, שהרי אם שפיכות דמים שכיח אצל היחיד, ממילא שיש איסור תורה ביחוד זה (עיין מה שכתבתי לעיל בס"קלא לגבי יחוד עם גוי).

ולפי זה הכי י"ל לגבי הרהור דאה"נ יש איסור תורה אם במי שלא שמר את עצמו מהרהור, אבל זה רק כשהוא שכיח הרהור רוב פעמים, אבל כשהוא אינו שכיח ויש רק חשש דמיעוטא, עדיין גזרו רבותינו על דברים מסויימים שיש חשש רחוק בהם שמא יבוא לידי הרהור.

ב) ולפי זה י"ל כמ"ש הרא"ש בשבת כד. "ועוד תמיהני היאך יכלו הגאונים לחדש גזירה אחר שסתם רב אשי הש"ס." הרי שאין לנו להוסיף על גזירות רבותינו. וכן הוא ברב המגיד בהל' חו"מ פ"ה הל"כ "ואני אומר אין לנו לגזור גזרות מדעתנו אחר דורות הגאונים ז"ל". וכן מצינו בפר"ח בא"ח ס"תסא, והברכ"י בא"ח ס"תסג, וביוסף אומץ סוף ס"טז. וכן הוא בעין יצחק א"ח ס"ה אות יז שכתב, "וכל זמן דלא מצינו בפירוש דגזרו חז"ל, אין לנו להוסיף גזירות מדעתנו". ועוד. ולכן ה"ה בנד"ד

באשה, דהיינו מזיגת הכוס. ונראה שהטעם הוא כמ"ש הריטב"א בקידושין פא: "הכל לפי דעת שמים. וכן הלכתא דהכל כפי מה שאדם מכיר בעצמו, אם ראוי לו לעשות הרחקה ליצרו עושה, ואפילו להסתכל בבגדי צבעונין של אשה אסור כדאיתא בע"ז כ: ואם מכיר בעצמו שיצרו נכנע וכפוף לו ואין מעלה טינא כלל, מותר לו להסתכל ולדבר עם הערוה ולשאול בשלום אשת איש, והיינו ההיא דרבי יוחנן דיתיב אשערי טבילה ולא חייש איצר הרע, ורבי אמי דנפקי ליה אמהתא דבי קיסר, וכמה מרבנן דמשתעי בהדי הנהו מטרונותא, ורב אדא בר אבהה שאמרו בכתובות יז. דנקיט כלה אכתפיה ורקיד בה ולא חייש להרהורא מטעמא דאמרן...". ע"ש כל דבריו (ועיין בפתחי תשובה אה"ע ס"כא ס"ק ג' וס"ק ד' שהביא דברי הריטב"א). הרי מבואר מכאן דלא אמרינן לגבי הרהור לא פלוג, אלא אם יש חשש אין לעשות המעשה, אבל אם אין חשש הרהור כגון שהוא צדיק גמור מותר לעשות המעשה.

ויש להקשות על כל זה, הלא מצינו בשאר איסורין דאמרינן לא פלוג בכה"ג, דהיינו שאין לחלק בין צדיק גמור ובין שאר בני אדם. ולכן לגבי שבת כשיש חשש שמא יטה הנר, לא אמרינן שאם הוא צדיק גמור ומקפיד מאד בשמירת שבת שאין לו לחוש לשמא הוא יטה נר, אלא בכל איש יש לגזור. וכן מצינו בשבת יב: "לא יקרא לאור הנר שמא יטה, אמר ר' ישמעאל בן אלישע אני אקרא ולא אטה, פעם א' קרא ובקש להטות אמר כמה גדולים דברי חכמים שהיו אומרים לא יקרא לאור הנר. ר' נתן אומר קרא והטה וכתב על פנקסו אני ישמעאל בן אלישע קריתי והטיתי נר בשבת לכשיבנה בהמ"ק אביא חטאת שמנה". הרי אף בצדיק גמור כר' ישמעאל בן אלישע יש לחוש שמא יעבור על גזירת רבותינו. וכן לגבי אכילת בשר עוף עם חלב, לא אמרינן שהוא מותר לצדיק גמור שמקפיד מאד בדיני כשרות, לאכול בשר עוף עם חלב, שאין חשש שמא הוא יבוא לאכול בשר בהמה עם חלב. וכן בכל כיוצא בזה אמרינן לא פלוג. ולכן מאיזה טעם לגבי הרהור לא אמרינן לא פלוג בין צדיק לשאר בני אדם, והרי האיסור של הרהור הוא איסור חמור וראוי לגזור בזה, ולכן מאיזה טעם הקילו רבותינו.

ויש להעיר על מה שראיתי בספר שדה צופים ע"ז כ: שהביא מ"ש הגרש"ז אויערבאך ז"ל להעיר על מ"ש בהר צבי י"ד ס"קכד, שמסתפק על ונשמרת מכל דבר רע שלא יהרהר אדם ביום וכו', שמא אם לא בא לידי טומאה, שלמפרע אין איסור בהרהור, וז"ל, "חז"ל ראו צורך לאוסרם אותם הדברים שחז"ל ראו צורך לאוסרם אטו

אלא כתוב בנדה יג. "רב יהודה ושמואל הוו קיימי אאיגרא דבי כנישתא דשף ויתיב בנהרדעא, אמר ליה רב יהודה לשמואל צריך אני להשתין, א"ל שיננא אחוז באמתך והשתן לחוץ, היכי עביד הכי והתניא ר"א אומר כל האוחז באמתו ומשתין כאילו מביא מבול לעולם, אמר אביי עשאו כבולשת דתנן בולשת שנכנס לעיר בשעת שלום חביות פתוחות אסורות סתומות מותרות בשעת מלחמה אלו ואלו מותרות לפי שאין להן פנאי לנסך, אלמא דכיון דבעיתי לא אתי לנסוכי, הכא נמי כיון דבעיתי לא אתי להרהורי, והכא מאי ביעתותא איכא איבעית אימא ביעתותא דליליא ודאיגרא, ואיבעית אימא ביעתותא דרביה, ואב"א ביעתותא דשכינה, ואיבעית אימא אימתא דמריה עליה דקרי שמואל עליה אין זה ילוד אשה, ואיבעית אימא נשוי הוה דאמר רב נחמן אם היה נשוי מותר, ואיבעית אימא כי הא אורי ליה דתני אבא בריה דרבי בנימין בר חייא אבל מסייע בביצים מלמטה...". ופירש"י, "דרביה, שמואל. דשכינה, שורה בבית הכנסת. אימתא דמריה, הקב"ה ואפי' במקום אחר נמי שרי לדידה." הרי משמע מזה שלא אמרינן כאן לא פלוג, אלא אם יש מי שהוא צדיק גמור והוא יראה שמים שוב אין לגזור אחיזת האמה אטו הרהור (אף אם הוא אינו נשוי)..

וכן מצינו שכתב הרמב"ם שם הל"ה, "אסור להשתמש באשה כלל בין גדולה בין קטנה בין שפחה בין משוחררת שמא יבוא לידי הרהור. באי זה שמוש אמרו רחיצת פניו ידיו ורגליו והצעת מטה לפניו ומזיגת הכוס שאין עושה לאיש דברים אלו אלא אשתו בלבד." ע"ש.

אלא כתוב בקידושין פא: "רב אחא בר אבא איקלע לבי רב חסדא חתניה שקליה לבת ברתיה אותבוה בכנפיה... מר נמי עבר ליה אדשמואל דאמר שמואל אין משתמשים באשה, אמר ליה אנא כאידך דשמואל סבירא לי דאמר שמואל הכל לשם שמים." ופירש"י, "שמים. ואין דעתי אחריה לחיבת אישות אלא לחיבת קורבה ולעשות קורת רוח לאמה כשאני מחבב את בתה." וכתבו התוספות שם, "הכל לשם שמים. ועל זו אנו סומכין השתא שאנו משתמשים בנשים." הרי אף כאן נראה דלא אמרינן לא פלוג לגבי הרהור, ואם כוונתו לשם שמים אין איסור.

וכן מצינו בנדרים נא. "א"ל בר קפרא לרבי... תיתי דביתכי תירמי לי נטלא." פירש"י, "תרמי לי נטלא. תמזוג לי הכוס כמו אנטל." הרי כאן לא חש בר קפרא לאיסור שימוש

ויש לבאר טעם החילוק. ובתחילה י"ל שלגבי הרהור יש רק גזירה כללית ואינה מוגדרת, דהיינו שי"ל שמן התורה השמירה מאיזה דבר שמביא לידי הרהור, כמ"ש "ונשמרת מכל דבר רע". אלא הוא רק כשרוב פעמים אותו דבר מביא לידי הרהור, שבתורה אזלינן בתר רובא, אלא גזרו רבותינו מיעוטא דמצוי אטו רוב בכל מעשה שמביא לידי הרהור וכעין הדאורייתא שיש לחוש לכל דבר, וגם כעין דמצוינו לגבי בדיקת הראיה או בבדיקת תולעים כמ"ש הגר"א ב"ד ס"פד אות כב ע"ש. ועוד י"ל דשאני הרהור כמ"ש הב"ח בריש ס"כא, "שנפשו של אדם מחמדתן... וכ"כ הסמ"ג לאוין ככ"ו אהא דאסור להסתכל אפילו בבגדי צבעונין כו' שע"י כן מהרהר בה, ואמרינן נמי בפרק בתרא דיומא טוב מראה עינים באשה יותר מגופה של מעשה, לפיכך צריך לזהר מאוד בדבר עכ"ל. וגם כתב הב"ש שם ס"ק א, "אע"ג דאמרו חז"ל מיעוט בעריות מ"מ אם רגיל בחטא זה קשה לפרוש יותר משאר עבירות". ע"ש. וכ"כ הרמב"ם בתשובה פ"ד ה"ג אות ג, ע"ש. ולכן י"ל שאף במיעוט דאינו מצוי, אמרו חז"ל בדרך כלל שיש להתרחק מכל מעשה שיש חשש שמא הוא יבוא לידי הרהור, וכעין הדאורייתא שהשמירה הוא מכל דבר.

ולכן י"ל שכשיש חשש דרבנן לגבי ראובן שמא הוא יבוא לידי הרהור כשהוא עושה איזה מעשה, אין לומר שגם יש לחוש לגבי שמעון שמא הוא יבוא לידי הרהור באותו מעשה, שא"כ אין לדבר סוף שאין תאות אדם זה דומה לתאות אדם אחר, ואם אמרינן לא פלוג אז מצינו שיש לאזיל בתר האדם שיש לו תאוה גדולה לנשים כגון ר"א בן דורדיא בע"ז יז. או ברזילי הגלעדי ביבמות עו. וכיון שלאדם זה יש לחוש לשמא ע"י איזה מעשה קטן הוא יבוא להרהור, אז מטעם לא פלוג יש לחוש לכל שאר בני אדם שמא אותו מעשה מביאו לידי הרהור. ולכן מטעם זה לא אמרו רבותינו לא פלוג בזה, שאל"כ אין לדבר סוף ועל כל מעשה ומעשה י"ל שיש חשש הרהור שמא יש אדם בעולם שיש לו הרהור משום אותו מעשה. אולם בגזירה פרטית ומוגדרת כגון שמא יטה הנר או שלא לאכול בשר עוף עם חלב יש רק מעשה אחד, דהיינו הטיית הנר או אכילת בשר עוף עם חלב, ולכן שפיר י"ל לא פלוג ולא אמרינן כאן "אין לדבר סוף".

ולכן י"ל שכיון דמצוינו לגבי הרהור שלא אמרינן לא פלוג בין צדיק לסתם אדם, צ"ל שהטעם הוא מפני שאין כאן גזירה פרטית ומוגדרת, ובכל דבר שיש חשש הרהור יש

דאורייתא, ודאי שמכוערים הם ומביאים לידי עבירה ועליהם הכתוב אומר ונשמרת מכל דבר רע. אולם מי שמכיר בעצמו ויודע ברור שדבר זה לא יביא אותו כלל וכלל לידי עבירה שפיר מותר מן התורה לעשותו ואין בזה משום כיעור, משא"כ לאחר שאסור חז"ל הרי זה נחשב מצד עצמו לעבירה דרבנן ואסור לעשותו אפילו בכה"ג שיוודע ברור שלא יבוא כלל לידי עבירה כמו אני אקרא ולא אטה דמסתבר שגם לפני גזרת חז"ל אם אחד מכיר בעצמו שע"י הקריאה לאור הנר עלול לשכוח את השבת ולהטות את הנר ודאי צריך להרחיק את עצמו מכך, ולאו דוקא קריאה לאור הנר אלא כל דבר שעלול להשכיח ממנו את השבת ולהביא אותו לידי מלאכה הרי זה אסור... משא"כ לאחר שבאו חז"ל ואסרו מה שאסרו נחשבים אותם הדברים לגופי עבירה ואיסור מצד עצמו אפילו בכה"ג שיוודע ברור שלא יבוא מתוך כך לידי עבירה, ואפילו אם הנר גבוה עשר קומות ג"כ אסור, וכן לענין יחוד שאסור אף להסוברים שהוא רק מדרבנן מ"מ פשוט הדבר שאסור מן התורה להתיחד עם עריות אם יודע בעצמו שעלול לבוא לידי עבירה (ואפילו להתיחד עם הנדה ג"כ אסור בכה"ג) אבל מ"מ אין היחוד עצמו עבירה כי אם דוקא לאחר שגזרו חז"ל ועשאוהו איסור. (ועיין בחזון עובדיה, ימים נוראים עמ' ריא ריב מה שכתב לפלפל בזה).

הרי נראה מזה שאף לגבי מה שאסרו חז"ל אטו הרהורים י"ל "לאחר שבאו חז"ל ואסרו מה שאסרו נחשבים אותם הדברים לגופי עבירה ואיסור מצד עצמו אפילו בכה"ג שיוודע ברור שלא יבוא מתוך כך לידי עבירה". אלא לפי מה שביארתי לעיל נראה שזה אינו, ואה"נ שאם אדם יודע בבירור שהוא לא יבוא לידי הרהור שאין איסור במה שגזרו חז"ל אטו הרהור, ולא אמרינן כאן לא פלוג.

ד) ולפי זה יש לחקור מאיזה טעם לא אמרינן לא פלוג לגבי מה שאסרו רבותינו אטו הרהור ושאיין חשש אם צדיק גמור עובר על גזירות אלו, ובשאר דינים אמרינן לא פלוג בין אם הוא צדיק או לא. ונראה שי"ל שהטעם הוא מפני שי"ל לא פלוג דוקא לגבי גזירה פרטית ומוגדרת, כגון לשמא יטה הנר, או שלא לאכול בשר עוף עם חלב וכדומה, שבאלו יש רק מעשה אחד שגזרו בו כגון הטיית הנר או האכילה, ובאלו אין לחלק בין צדיק לשאר בני אדם, אבל כשיש גזירה כללית ואינה מוגדרת ויש לחוש לכמה דברים שמא הם יביאו לידי הרהור, לא אמרינן לא פלוג בין צדיק לסתם אדם.

כך הוא הביא הפרטים כגון שאין להסתכל בבגדי צבעונים, משמע שהפרטים הם רק דוגמאות להכלל, ובאמת הפרטים לאו דוקא הם אלא כל דבר שיש חשש הרהור יש לאסור.

ולכן מטעם זה לא שייך לא פלוג בין צדיק לשאר בני אדם לגבי הרהור, כיון שאין בהרהור גזירה פרטית על מעשה אחד, אלא כל דברים שמביאים לידי הרהור בכלל הגזירה, אפילו בחשש דמיעוטא.

ולפי זה מובן מ"ש כת"ר בשם הגרי"ס "שהדברים שנאסרו בגמ' משום ונשמרת רואים בחוש שאינם מביאים להרהור אלא הוא חשש רחוק, ומ"מ גזרו בזה חז"ל. ולכן רצה לאסור גם ריקוד. וי"ל שבהרהור יש גזירה כללית ואינה מוגדרת, ויש לחוש לכל דבר שמביא לידי הרהור, ואף כשיש חשש דמיעוטא שמא יבוא לידי הרהור, עדיין זה בכלל גזירת רבותינו, ובסתם אדם יש חשש הרהור בריקודי תערוכת. ולכן אין מקום לומר בזה אין לנו לחדש גזירות חדשות, כיון שכך היתה הגזירה מעיקרא, שכל דבר שיש חשש דמיעוטא יש לאסור, אלא הכל תלוי על האדם אם יש לו תאוה גדולה או קטנה, והכל לפי הענין. מ"מ עדיין י"ל שאם לאותו אדם החשש הוא מיעוטא דמיעוטא לא גזרו בכה"ג, ורק החסידים הראשונים החמירו בזה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר אורחותיך למדני.

סימן קצ.

שאלה. האם למטה מן הברך הוי ערוה באשה. והוא הערה על הספר נפש כל חי, אה"ע ס"ב, להרה"ג שלמה פנחס בן רחמים שליט"א.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שלמה פנחס בן רחמים שליט"א,

כתב כת"ר, "מרגלי בפומייהו דעלמא להביא בזה את דברי המשנה ברורה בסימן עה (סק"ב), שהמקום האסור בגילוי מתחיל מן הברך. ושורשו פתוח בפרי מגדים (במשבצות זהב שם ס"ק א) שכ"כ להדיא."

ובסוף כתב כת"ר, "למסקנה דדינא: הרי לנו שדעת הראשונים: רש"י, תוספות, הר"י פורת בתוספות ביומא (עח:), הרד"ק, הרמב"ם, הרא"ש [וכן יש להבין בפשטות שכן דעת הר"ן על הרי"ף בשבת (ל), שהביא לשון רש"י

לאסור, אבל זה תלוי על אותו אדם עצמו ותאותו, ואם יש לו תאוה גדולה אז יש לו לחוש לכמה דברים שמא הם יביאוהו לידי הרהור, אבל אם הוא צדיק גמור אז אין לו לחוש לכמה דברים ששאר בני אדם חוששים להם.

ולפי כל זה מובן מ"ש הרמב"ם שם בפ"כא הל"כד, "חסידים הראשונים וגדולי החכמים התפאר אחד מהם שמעולם לא נסתכל במילה שלו. ומהן מי שהתפאר שלא התבונן מעולם בצורת אשתו. מפני שלבו פונה מדברי הבאי לדברי האמת שהן אוחזות לבב הקדושים." שלכאורה זה אינו מובן, שהחשש באלו שמא יבוא לידי הרהור הוא מיעוטא דמיעוטא, ומאיזה טעם החמירו באלו. וי"ל דשאני דיני הרהור שיש גזירה לכל אדם אפילו כשיש חשש מיעוט שמא ירהר, ולכן אלו חסידים החמירו אפילו בחשש מיעוטא דמיעוטא. ועוד נראה ממדת חסידות הנ"ל שהחמירו בכל דברים אטו הרהור, ואם יש רק גזירה פרטית ומוגדרת שגזרו רבותינו בחשש דמיעוטא, היה ראוי להחמיר רק בפרטים אלו, כגון שאסרו חז"ל להסתכל בבגדי צבעונים והחסידים החמירו אפילו בבגד לבן, אבל כיון שחסידים אלו החמירו בכל דבר, צ"ל שאף חז"ל גזרו בכל דבר שמביא לידי הרהור כשיש חשש מיעוט, ולא רק בדברים מסויימים, ולכן חסידים אלו החמירו בכל דבר אפילו במיעוטא דמיעוטא.

ולכן י"ל שכיון שגזירת רבותינו בחשש דמיעוטא היא כללית ולא רק על דברים מסויימים, נראה שלא אמרו בזה לא פלוג בין צדיק לסתם אדם, משא"כ כשיש רק גזירה פרטית שהם אמרו לא פלוג. וממילא מובן שכיון דמצינו לגבי הרהור שיש לחלק בין צדיק לסתם לאדם, שאין כאן גזירה ברק דברים מסויימים שמנו חז"ל, אלא כל דבר ודבר שיש חשש בו שמא הוא יבוא לידי הרהור יש לאסור לאותו אדם.

ומה שאמרו רבותינו שיש לאסור דברים מסויימים משום הרהור כגון להסתכל בבגדי צבעונים של אשה, או שלא לאחוז באמה וכו', זה רק לבאר שאף אלו בכלל הגזירה כללית, שלא יטעה אדם לומר שאין חשש הרהור באלו כלל. אלא אה"נ שיי"ל שכל מעשה שיש בו חשש הרהור אף שהוא חשש דמיעוטא עדיין יש איסור לעשות אותו מעשה לדעת רבותינו. וכן נראה מהרמב"ם שם הל"יט שכתב בדרך כלל, "וכן אסור לאדם שיקשה עצמו לדעת או יביא עצמו לידי הרהור." וי"ל שזה מיירי אף בכל דבר שיש חשש דמיעוטא שמא הוא יבוא לידי הרהור. ואחר

שוב השיב הרב הנ"ל, וזה מה שכתבתי לו:

לכבוד הרה"ג שלמה פנחס בן רחמים שליט"א.

כתב כת"ר, "אחר המחילה רבה ממר ניהו רבה, דבריו קשים לי מאוד וימחל לי שאני משתמש ביד הדוחה מחמת הקושיות מלבד ממה שכתבתי בפנים, שהנה כתב הרא"ש בתוספותיו 'אמר רב חסדא שוק באשה ערוה. דלא תימא פעמים והאישה מגבהת בגדיה ואין דרכה להיות מכוסה קמ"ל דהוי ערוה' עכ"ל. ואם נאמר שמדובר על החלק העליון יעלה על הדעת שדרך נשים היה לעשות כן? אבל אם נאמר שמדובר על החלק התחתון הרי פעמים וצריכה לעבור בשלולית וצריכה להגביה מעט בגדיה כדי שלא תתלכלך, וזו ראייה שלכאורה אין עליה תשובה, (ולענ"ד אם החזון איש ע"ה היה רואה זאת לא היה מסתפק כלל בענין, אולם יש לומר שממילא לא סמך על כתבי יד שיצאו מאוחרים, כנודע), ועוד למה לחז"ל לחפש ממרחק הרי יש לשון ברורה בשיר השירים חמוקי ירכיך כמו חלאים מעשה ידי אומן ודרשו חז"ל מה ירך בסתר אף ד"ת בסתר, וכל מה שנאמר בשיר השירים יש בו מן הערוה וכמו שכתב רש"י לענין קול באשה ערוה בד"ה קולך ערב. מדמשבח לה קרא בגוה שמע מינה תאווה היא עכ"ל ואם כן למה היו צריכים להביא מישעיה בדרך היקש וכמו שביארנו בפנים, ומה שכתב כת"ר בסוף דבריו "וכמ"ש המ"ב", הרי קשה שכן בנה בנינו על דברי הפרי מגדים והוא ז"ל בנה דבריו על דיני שוק של בהמה וכו' ואם היה תלוי בענין הרהור הרי למה צריך ראיות הרי יצרו של אדם מעיד עליו, ועוד הראיה מהמצודות הנ"ל יש לדחות שהרי גובה הרגל ממעל הוא מה שהוא למעלה ממה שאנו קוראים כף הרגל שהיא נקראת רגל כלשון חז"ל כמו שהוכחתי בס"ד בפנים התשובה, והיא דווקא ראייה ששם הוא מקום השוק ולא הירך הוא השוק, וכן מבואר בדברי רבינו יוסף חיים בספר עוד יוסף חי (פרשת בא סוף הלכה ב) שכתב להדיא ששוק באישה ערוה זה על מה שנקרא שוק למטה, ע"ש, ועוד לא הבנתי למה הוציא לשון 'מצומת' הנזכר ברש"י מהקשרו, שהרי מצומת הכוונה שהבגד מצמצמו וכמ"ש להדיא המשנה ברורה (סי' עה ס"ק יד) בפירוש 'מחוך לצימתן' ואותו הפירוש הוא כאן וזה ברור. ולכאורה דברי כבוד תורתו הרמה מאוד שדעתו רחבה מדעתינו קשים להבנתינו וצריכים תלמוד ליושבים בקרקע עולם).

ויש להשיב. כתוב בישעיה מז ב ג, "...גלי צמתך, חשפי שובל, גלי שוק עברי נהר. תגל ערותך, גם תראה חרפתך".

ע"ש ועוד הרבה מהראשונים הביאו לשונו ועיין בלשון רש"י בערכין (דף יט: ד"ה פרט) ודו"ק], וכן דעת המאירי ביבמות, וכן דעת הברטנורא. ובאחרונים: הגר"א באליה רבה (אהלות פ"א מ"ח), רעק"א, החת"ס, הבית שמואל, וכן נראים נוטים דברי הפרי מגדים במגידות ובסדר חליצה שלו שחזר בו ממ"ש במש"ז, ותוי"ט, וגעו"ת בעל יביע אומר צוק"ל, והגאון בעל שבט הלוי זצ"ל, כולם סוברים ששוק של אדם אינו כשוק של בהמה, ואם כן מה שאמרה הגמרא שוק באישה ערוה כוונתה על החלק התחתון של הרגל וזה ברור. ואחרי הודיענו ה' כל זאת תמה תמה נקרא על מה יש לסמוך, שלכאורה לפי הנ"ל גם על דברי המשנה ברורה אין לסמוך בזה, שהרי ראייתו מהפמ"ג נדחה קרי לה [וגם על ראייתו מהחיי אדם השיגו עליו שהח"א כתב להדיא פרסות הרגל], וא"כ לכאורה אין על מה לסמוך, ועל כן טוב בעיני ה' המשוטטות בכל הארץ לעשות טוב ולהצניע לכת עם א-לוקינו. וה' יאיר עיני.

וי"ל בזה דשאני לשון "שוק" לגבי ערוה, שזה תלוי על הרהורי האיש. ולכן אין ללמוד דין "שוק" משאר דינים שאינם תלויים על הרהור, אלא מהפסוק שהובא בגמרא לגבי ערוה.

ומצינו כתוב בברכות כד. "אמר רב חסדא שוק באשה ערוה שנאמר גלי שוק עברי נהרות וכתוב תגל ערותך וגם תראה חרפתך". ונראה שיש ללמוד דין ערוה בשוק דוקא מהפסוק הנ"ל, ולא משאר מקומות בדינים אחרים.

ומצינו כתוב בישעיה מז. ב. ג. "...גלי צמתך, חשפי שובל, גלי שוק עברי נהר. תגל ערותך, גם תראה חרפתך". ע"ש. ופירש"י שם, "גלי צמתך. זרועיך ושוקיך, דברים המצומת וקשור ומכוסה." הרי השוק והזרוע הם ערוה, ונראה שזה רק בחלק שמחובר לגוף, דהיינו הלשון של "מצומת", ולכן בזרוע מהמפרק ולמעלה עד השחי, ובשוק מהברך ולמעלה. וכן הוא בפירוש ר"י קרא ז"ל שם, שכתב "גלי שוק. היא ירך העליונה". ע"ש. וכן נראה מהמצודות ציון שם שכתב, "שוק. כן נקרא גובה הרגל ממעל." ולכן י"ל שלגבי ערוה שתלויה על הרהור, שרק בחלק העליון למעלה מהברך הוא ערוה, וכמ"ש המ"ב, ואין שייך הרהור למטה מהברך.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

וטחני קמח", וי"ל שבשעת טחינה נהגו לגלות הזרועות, ומשום זה כתב רש"י "זרועיך", זה אינו, שיש אתנח ב"קמח" כדי להפסיק הפסוק, ו"גלי צמתך" הוא שייך למה שכתוב אחרי כך, דהיינו "חשפי שובל גלי שוק עברי נהר", וכל אלו שייכים בעוברי מים כמ"ש רש"י שם "חשפי שובל, גלי השבילים מן המים שעליהם כי דרך שם תצאו בגולה, או גלי שוקך ועברי נהרות". ולכן מאיזה טעם פירש רש"י ש"גלי צמתך" כולל אף זרועות, היה לו לכתוב רק השוקים. (ובשלמא בשיר השירים פירש רש"י ש"צמתך" שבכה על הראש, ששם הפסוק מיירי בשער הראש, אבל בישעיה, הפסוק מיירי בעוברי נהר והשוק, ולכן מאיזה טעם פירש רש"י שהוא כולל זרועות).

ועוד אם הפירוש "גלי צמתך", הוא רק דבר מכוסה, מאיזה טעם לא כתב רש"י שזה כולל החזה או הבטן, שאף הם "דברים המצומת וקשור ומכוסה".

ולכן נראה לומר, שאף שמצד הדקדוק, הלשון "צמתך" הוא לשון צמצום, מ"מ עדיין סבר רש"י שיש רמז בדברי הנביא ללשון "צומת", ולכן רש"י פירש שהצמצום הוא לגבי מה שהוא בכלל "צומת", דהיינו "אדוקיך" לגוף כנראה מגמ' חולין הנ"ל, וזה הזרועות והשוקים למעלה מן הברך. כן נראה לענ"ד.

וכן הוא בפירוש במהר"י קרא שם, שכתב "גלי שוק. ירך העליון". וכן נראה כוונת הרד"ק שם שכתב, "והאשה אע"פ שמכסה רגליה בלכתה בדרך תגלה אותם, ואם תעבור נהר תגלה אפילו השוק". וכן החוש מעיד לגבי מי שעובר בנהר שכמה פעמים המים למעלה מן הברכים, ולכן ממילא שהיא מרימה בגדיה למעלה מהברכים כדי שלא להרטיב בגדיה (ועיין במרן א"ח ס"תריג ה שמי שעובר במים לפעמים המים עד צוארו, ולפעמים עד מתניו ע"ש. וכ"ש שלפעמים המים למעלה מן הברכים). וכן נראה מהראשונים הנ"ל. ולכן נראה שמ"ש המצודת ציון שם, "שוק. כן נקרא גובה הרגל ממעל", שגם כוונתו כהראשונים הנ"ל, דהיינו עד גופה.

ולפי זה יש להבין מ"ש הרא"ש בתוספותיו "אמר רב חסדא שוק באשה ערוה. דלא תימא פעמים והאשה מגבהה בגדיה ואין דרכה להיות מכוסה קמ"ל דהוי ערוה". בתחילה י"ל שרב חסדא הביא הפסוק הנ"ל "גלי שוק עברי נהרות, וכתוב תגל ערותך וגם תראה חרפתך". ולגבי זה כתב הרא"ש ש"לפעמים והאשה מגבהה

ע"ש. ופירש"י שם, "גלי צמתך. זרועיך ושוקיך, דברים המצומת וקשור ומכוסה". ולכאורה נראה שכוונת רש"י כמ"ש בחולין עו. "אמר רב אסי אמר רב יהודה אמר שמואל צומת הגידים שאמרו מקום שהגידין צומתין". ופירש"י שם, "אלו הן צומת הגידין, מהיכן מתחיל והיכן כח חיות הגידין. דאגרמא ולבר, משיוצאין הגידין מן העצם ומהלכין בבשר, שהעצם למעלה מן הפרק ערום בלא בשר כשתים וג' אצבעות והגידין אדוקין בו, וממקום שמתפרשין ממנו ולמעלה מתחיל, וכל זמן שהן צומתין וקשורין השלשה יחד קרי צומת עד מקום שמתפשטין ומתפצלין זה מזה כדמפרש לקמן". ולכאורה כעין זה כיון רש"י בפירושו לגבי "גלי צמתך", שהזרוע והשוק "אדוקיך" בגוף (כמו שהגידים אדוקין בעצם). ומקום זה "מתפרשין ממנו", דהיינו שהשוקים מתפרשים מהגוף (וכלשונו לגבי הגידים), ובתחילה השוקים "צומתין וקשורין" לגוף, וזה נקרא "צומת", ולכן פירש רש"י "זרועיך ושוקיך, דברים המצומת וקשור", ורק אחר כך השוקים "שמתפשטין ומתפצלין זה מזה". הרי לפי זה מצינו שמ"ש רש"י "זרועיך ושוקיך, דברים המצומת וקשור ומכוסה", ה"קשור" הוא לגבי השוק עצמו שהוא קשור לגוף, ולא לגבי קשור בבגד כשפירש כת"ר. וגם אין פירוש "מצומת" ש"הבגד מצמצמו" כמ"ש כת"ר, אלא הוא לגבי השוק עצמו שהוא אדוק לגוף. וכל זה נראה ממ"ש רש"י בגמ' חולין הנ"ל. ולכן מצינו שהפירוש של "שוק" כאן הוא חלק העליון של הרגל למעלה מהברך ואצל הגוף. ורק אחר כך כתב רש"י שאותו מקום "מכוסה", דהיינו לכן ראוי לומר על מקום זה "גלי שוק".

אלא זה אינו, שהרי כתוב בשיר השירים פ"ד א, "הנך יפה רעיתי הנך יפה, עיניך יונים מבעד לצמתך, שערך כעדר העזים...". ופירש"י שם, "צמתך, לשון הדבר המצמצם השער שלא יפריח לצאת, וזו היא השבכה והקישורים ולא יתכן לפרש צמתך לשון צומת שתהא התי"ו משורשת בתיבה שא"כ היה לה להיות דגושה... והתי"ו של צמתך שהיא רפה על כרחינו באה במקום ה"א, ויהא שם הקישור...". ע"ש כל דבריו. ולפי זה כיון דמצינו בפסוק הנ"ל בישעיה, שאין דגש בתי"ו, והיא רפה, צ"ל שאף כאן הלשון הוא לשון "צמצום", ואין התי"ו בכלל השורש של התיבה, וכדברי כת"ר.

אלא עדיין יש לדון בזה. מאיזה טעם כתב רש"י "גלי צמתך. זרועיך ושוקיך", שהרי אין פשט הפסוק מיירי בזרועות כלל, שהרי בעוברי הנהר רק השוקים במים ולא הזרועות, ואף שכתוב לפני זה באותו פסוק "קחי רחים

הקל, טבל ונבילה מאכילין אותו נבילה, טבל ושביעית שביעית... ע"ש. וכיון שיש הרבה אחרונים שחלקו על הש"ך, דהיינו הב"ש באה"ע ריש ס"כ, ודע', וגם י"ל שאולי אף הש"ך מודה כל שאפשר למעט באיסור נגיעה, ולכן ראוי הוא למעט באיסורים ואין לומר לחמיה שיילד אותה.

אלא יש לדון אם שייך כלל בשעת לידה האיסור של לא תקרבו. אנן קי"ל כר"י דאין דורשין טעמא דקרא, מ"מ אם הטעם כתוב בפסוק שפיר הוא לדרוש טעמא דקרא, כמ"ש בב"מ קטו. "שאני הכא דמפרש קרא". ע"ש. וכן י"ל בדעת הרמב"ם, שבהל" מלוה ולוה פ"ג הל"א, הוא פסק כר"י שאין דורשין טעמא דקרא, אף שבמקומות אחרים נראה שהוא פסק כר"ש, מ"מ כתב הלחם משנה שם שזה רק כשכתוב טעם המצוה בפסוק, שבזה דורשין טעמא דקרא ע"ש.

וכתב הנחפה בכסף ח"ב אה"ע ס"יט לגבי איסור לא תקרבו, שכיון שכתוב טעם האיסור בפסוק, דהיינו "לגלות ערוה", שזה בכלל "שאני הכא דמפרש קרא". ולכן לגבי איש שאין לו גבורת אנשים ממילא דליכא איסור תורה בחיובק ונשוק כיון שא"א לו לבא לידי ביאת ערוה. וז"ל "וה"ה לנ"ד נמי שאיסור הקריבה מן התורה הוא משום גדר כדי שלא יבא לידי ביאה עצמה, וה"ט הו"ל כמפרש בקרא בהדיא דלכ"ע דרשינן טעמא דקרא, וכל דלא שייך הטעם שהרי לא יבא לידי ג"ע כיון שאין לו גבורת אנשים, ודאי שרי מן התורה כיון שטעם האיסור הוא מפני גדר הביאה. והרי מצינו כל הני איסורין של תורה שהם מפני גדר עבירה אחרת, וכל דלא שייך טעם הגדר שרי". ע"ש. מ"מ עדיין יש איסור דרבנן מפני שגם כתב הרמב"ם שם בהל"ו. "המחבק אחת מן העריות שאין לבו של אדם נוקפו עליהן או שנשק לאחת מהן כגון אחותו הגדולה ואחות אמו וכיוצא בהן אע"פ שאין שם תאוה ולא הנאה כלל הרי זה מגונה ביותר ודבר אסור הוא ומעשה טפשים הוא. שאין קריבין לערוה כלל בין גדולה בין קטנה חוץ מהאם לבנה והאב לבתו."

הרי מבואר שכשאין חשש של ביאה, ממילא ליכא לאו של לא תקרבו. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל הכי כיון דלא שכיח כלל ביאה בשעת לידה, מובן הוא שאין לחוש לזה, וממילא שבאותה שעה אין איסור של לא תקרבו. והרופא דומה למי שאין לו גבורת אנשים כבנדון הנחפה בכסף, ולכן ממילא שאין איסור כאן (ואף שאין כאן דמיון ממש

בגדיה", דהיינו כשהיא עוברת בנהר, ואם המים למעלה מברכיה ממילא שהיא מגבהת בגדיה למעלה מברכיה, ובאותה שעה "אין דרכה להיות מכוסה", וכתב הרא"ש שאעפ"כ "קמ"ל דהוי ערוה". כך נראה כוונתו, וכנראה מהראשונים הנ"ל.

ומ"ש כת"ר, "ועוד למה לחז"ל לחפש ממרחק הרי יש לשון ברורה בשיר השירים חמוקי ירכיך כמו חללים מעשה ידי אומן...". י"ל שהפסוק מישעיה הוא יותר ברור כיון שכתוב שם לשון "ערוה", דהיינו "גלי צמתך, חשפי שובל, גלי שוק עברי נהר. תגל ערותך, גם תראה חרפתך". הרי בפירוש שהשוק הוא ערוה, משא"כ בפסוק הנ"ל בשיר השירים שלא נזכר בו "ערוה" כלל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קצא.

שאלה: אישה שחמיה הוא רופא מיילד בעל שם עולמי, והיא רוצה רק בו שיילד אותה, ורק עי"ז היא תהיה רגועה, האם יש להתיר לו ליילד אותה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יהושע וייסינגר שליט"א.

(א) יש לדון בזה משום איסור לא תקרבו, וגם משום חשש הרהור, וגם אם יש להתיר משום ישוב דעתה.

לכאורה נראה שיש בזה איסור של לא תקרבו, כמ"ש הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"א הל"א, "כל הבא על ערוה מן העריות דרך איברים או שחבק ונשק דרך תאוה ונהנה בקרוב בשר הרי זה לוקה מן התורה. שנאמר לבלתי עשות מחקות התועבות וגו' ונאמר לא תקרבו לגלות ערוה. כלומר לא תקרבו לדברים המביאין לידי גילוי ערוה." ואף שברופא אחר יש חשש איסור ג"כ, מ"מ ברופא אחר החשש הוא קריבה לאשת איש ונדה, אבל בחמיה יש עוד איסור של אשת בנו. ולכן לכאורה י"ל שאין להתיר לחמיה שיילד אותה, כיון שאפשר ע"י רופא אחר. ואף שלדעת הש"ך בי"ד ס"קצה ס"ק כ, אין איסור לדעת הרמב"ם אם הנגיעה היא אינה בדרך חיבה, ועל היתר זה סומכים הרופאים כשהם בודקים אשת איש או נדה, מ"מ הלא יש למעט באיסורים כל מה דאפשר כמ"ש ביומא פג. "ת"ר מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו הקל

י"ל שהוא חייב על כל שם ושם, כמ"ש הרמב"ם בהל' שגגות פ"ד הל"א, "וכן אם עשה מעשה אחד שהוא חייב עליו משום שמות הרבה חייב על כל שם ושם, והוא שהיו האסורין כולן באין כאחת או איסור מוסיף או איסור כולל... הבא על אשת אחיו הקיים כשהיא נדה, מביא שלש חטאות משום אשת איש ומשום אשת אח, והן שני איסורין הבאין כאחת, ומשום נדה שהוא איסור מוסיף..." ע"ש. וי"ל שכל זה כיון שיש פסוק בפני עצמו בתורה לכל איסור, דהיינו לאשת איש, אשת אחיו, ונדה. אולם לגבי לאו דלא תקרבו לא מצינו פרטים בזה, דהיינו לא כתוב פסוק מיוחד לנדה או לאשת אח וכדומה (עיין לקמן). אלא רק כתוב בדרך כלל, בפר' אחרי מות, "איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה". ולכן בזה י"ל שאין חילוק אם הערוה רק אשת איש, או אם היא אשת איש ואשת אח וגם נדה, שהרי כל אלו בכלל ערוה, וכל חשש התורה הוא על ערוה ואם יש לערוה שמות הרבה או רק שם אחד אינו מעלה ואינו מוריד, כיון דליכא פסוק מיוחד לכל שם ושם כדי לאסור הקרבה. ולכן אין נ"מ בנדר"ד אם יש לאשה זו ב' שמות, דהיינו אשת איש ונדה, או ג' שמות דהיינו אף אשת בנו, שלגבי איסור לא תקרבו, אין זה מעלה ואינו מוריד.

וכן מצינו לגבי מלקות שלגבי ביאה יש מלקות לכל שם, כמ"ש הרמב"ם בהל' סנהדרין פ"יט הל"א, "כל ל"ת שיש בו כרת ואין בו מיתת ב"ד שלוקין עליה... הבא על אחותו, הבא על אחות אביו, הבא על אחות אמו..." אלא בהל"ד שם אות קס"ב הוא רק כתב "הקרב על העריות בדרך מדרכי הזנות, אע"פ שלא גילה ערוה...". הרי אין בזה שמות הרבה. ולכן אין לדמות דין איסור ביאה לדין איסור קריבה, וכפי שביארתי לעיל.

ונראה שכן כוונת הבנין ציון ח"א ס"ע (וכתבתי הפירוש בסוגריים) וז"ל, "...אמנם לאחר עיון נראה שזה אינו, שלא שייך לחלק בין איסור א' לב' איסורים אלא אם הוא עובר בכל איסור מהם על לאו בפני עצמו (דהיינו שיש הרבה שמות כמו לגבי ביאת ערוה), אבל בנדון זה דאין כאן אלא לאו א' דלא תקרבו לגלות ערוה, א"כ מה לי אם היא לו ערוה משום איסור א' או הרבה איסורים (כיון שלא מצינו הרבה שמות בלא תקרבו, אלא רק פסוק אחד שכולל כל ערוה), תדע שהרי גם להרמב"ם שלוקה על לאו זה, מכ"מ אינו לוקה אלא א', אפילו אם התרו לו שהיא ערוה מכמה איסורים כיון שאין כאן רק לאו א', וא"כ גם לענין איסור חמור וקל ליכא לחלק בזה בשיש פקוח נפש בין אם היא לו באיסור אשת איש בלבד או גם באיסור אשת אח." ע"ש.

שהחסרון בגבורת אנשים הוא מצד האיש, והלידה היא מצד האשה, וגם מצד עצמו אפשר לעשות הביאה בשעת לידה קודם שיגיע העובר בפרוזדור, מ"מ כיון דלמעשה לא שכיח כלל ביאה בשעת הלידה, י"ל שנדון זה דומה למעשה לאיש שאין לו גבורת אנשים). ואף מדרבנן י"ל דליכא איסור, שכל מ"ש הרמב"ם בהל"ו הנ"ל, הוא רק בדרך חיבוק ונישוק, אבל בנדר"ד שאין בנגיעת הרופא חיבוק ונישוק י"ל שאין כאן אף איסור דרבנן, ואין זה בכלל מעשה טפשים. ולכן מצינו שאם קבלנו סברה זו, לא שייך לומר שיש למעט האיסורים, כיון דמעיקרא ליכא איסור כלל.

(ב) **ועוד** י"ל שכתב הרב המגיד בהל"א הנ"ל, "ולפי דעתו ז"ל ומה שאמרו ביבמות (דף נ"ה) העראה זו הכנסת עטרה וכו' מכאן ואילך אינו אלא נשיקה ופטור עליה, והוא המימרא שכתבתי פרק ראשון, י"ל דפטור משום ביאה קאמר אבל מחמת קריבה שאפילו המחבק לוקה לא הוצרכו לומר שם שהמנשק באבר באותו מקום שהוא לוקה ונ"מ לחייבי לאוין שהוא פטור לגמרי בנשיקה זו." ע"ש.

אלא השער המלך שם הקשה על מ"ש הרב המגיד ע"ש. וראיתי שר' יוסף אלקלעי ז"ל בספרו אמר יוסף, בחידושו על הרמב"ם שם כתב, "עיינן מה שהניח בצ"ע הרב שער המלך, ואהובינו כמוהר"א גרשון הי"ו תירץ דלא כתב הר"מ דלוקה אלא במתכוין ליהנות בקירוב בשר לבד ולא אדעתיה גמיר ביאה, אבל כל שדעתו על הביאה הרי אינו נהנה בקירוב בשר דרך אברים ולית ביה לאו, דאי לא תימא הכי כל הבא על הערוה מן העריות והתרו בו למלקות ילקה שתים, חד משום לא תקרבו וחד מלאו ידידה ולא מצינו כן ועיינן בקידושין דף י' דאמרו התם כל הבוהל דעתו על גמר ביאה ע"כ". הרי מבואר שכל איסור לא תקרבו הוא כשהוא כיון רק לנגיעה ותו לא, שזה סוף תכליתו. אולם כשיש לו כוונה אחרת מלבד הנגיעה כגון כשהוא "אדעתיה גמיר ביאה", אף שיש לו הנאה בשעת חיבוק ונישוק, מ"מ כיון שאין זה סוף כוונתו אלא לגמור בביאה, ליכא לאו דלא תקרבו. ולכן הכי י"ל לגבי רופא בשעת הלידה, שאין סוף כוונתו הנגיעה לבדה, אלא כל כוונתו היא להוציא את הילד מרחם אמו. ולכן לפי סברה זו י"ל שלא שייך איסור לא תקרבו בנדר"ד, וממילא אין לחוש למעט באיסורים כיון דליכא איסור מעיקרא.

(ג) **ועוד** י"ל שאף את"ל שיש לאו של לא תקרבו בנדר"ד, עדיין יש לדון בזה, דבשלמא לגבי איסור ביאה בערוה,

אליעזר ב"ד דף רצה, שהוא דן בזה וכתב שכן סבר המהרש"ם בספר נחל ברית בקו' דברי שלום בסוף הספר אות לט, שנדה אינה בכלל גלוי עריות ליהרג, וכן נראה דעת הגרי"א מקאוונא ע"ש. ואף העיר שם הגרי"א וולדניברג על המ"ב שכתב דגם קול זמר פנויה נכרית היא גם כן בכלל ערוה, וז"ל "והרי הבא על הכותית דרך זנות פוסק הרמב"ם בפ"י מהל"א איסורי ביאה הל"ב, דרך מכין אותו מכת מרדות מדברי סופרים". ע"ש.

וכן הוא באבני נזר י"ד ס"טסא אות י שכתב, "קשיין לי דברי הב"י (ס"קצה) שמסופק אם מותר הבעל למשש בדפק אשתו נדה במקום סכנה. מכלל דפשיטא דאיסור נדה הוא בכלל גלוי עריות. וק"ל דהא ג"ע יהרג ואל יעבור מהיקשא דנערה המאורסה לרוצח אתיא... א"כ נדה דודאי אין מצילין בנפשו הרודף אחר הנדה...". ע"ש.

וכן הוא בחלקת יואב י"ד ס"כט שכתב, "והדבר מבואר בירושלמי פ"ז דסנהדרין ה"ה ופ"ז דשבת ה"ב דנדה אסורה רק משום טומאה לא משום ערוה". וגם כתב בהג"ה שם "ולפלא לי על הש"ך ביו"ד סוס"י קצה דסובר דנדה יהרג ואל יעבור. והוא פלא, דודאי כיון דקידושין תופסין בה אינה ערוה כלל". ע"ש.

ולכן י"ל דאה"נ שאין דיני נדה שוים לגמרי לדיני שאר עריות, אבל עדיין נדה בכלל ערוה וכדמצינו בפר' אחרי מות. ולכן שפיר י"ל שמ"ש בפר' אחרי מות, "איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה", שזה כולל אף נדה.

ולגבי דודתך, אין הפירוש כאן ההקרבה קודם גלות ערוה, שלא כתוב כאן "לא תקרבו לגלות ערוה", אלא כאן הפירוש של לא תקרב הוא הביאה עצמה. וזה כמ"ש רש"י שם, "ערות אחי אביך לא תגלה. ומה היא ערותו אל אשתו לא תקרב". דהיינו הסיפא רק פירוש לרישא, וכוונת "אל אשתו לא תקרב", היא שלא לגלה ערותה. ולכן שפיר הוא מה דלא מצינו שמות הרבה בתורה בלאו של לא תקרבו, ויש רק מלקות אחת, אף בשמות הרבה כיון שלא מצינו לאוין נפרדים לכל ערוה וערוה לגבי לא תקרבו, וכדעת הבנין הציון הנ"ל.

וגם י"ל, שאין נד"ד דומה כלל למ"ש בגמ' יומא הנ"ל, "מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו הקל הקל", דהתם כל איסור עומד בפני עצמו, ויש פסוק ולא לכל איסור, אבל

הרי שיש לחלק בין ביאת ערוה ובין לא תקרבו לערוה, שבביאת ערוה יש פסוק בפני עצמו לכל שמות, משא"כ בלא תקרבו שיש רק פסוק אחד שכולל כל העריות.

אלא יש להעיר על הנ"ל, שהלא מצינו פסוקים מיוחדים אף לגבי לא תקרבו, שהרי כתוב בפר' אחרי מות, "ערות אחי אביך לא תגלה, אל אשתו לא תקרב דודתך היא". וגם מצינו שכתוב שם, "ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב לגלות ערותה". ולכן אין לומר כדלעיל שאין בלאו לא תקריבו אלא שם אחד. אלא אין מכאן קושיא, שי"ל דבעינן לא תקרב לגבי נדה מפני טעם אחר, דהיינו "הרי זו אזהרה לבועל נדה מן התורה" כמבואר בגמ' שבועות יח: ע"ש. ועוד י"ל דאה"נ, שכוונת הפסוק לאסור חבוק ונשוק וקריבה, וכמ"ש בתורת כהנים שם, אלא כתב הראב"ד בתורת כהנים שם, "ואם תאמר תרתי למה לי, צריכי, די כתב רחמנא גבי נדה הוה אמינא התם הוא דאסר רחמנא שום קריבה משום שלבו גס בה, ודילמא אתי לגילוי ערוה, אבל שאר עריות אימא לא. ואי כתיב רחמנא בשאר עריות משום דחמירי שאפילו יחוד אסור בהן, אבל נדה שמותר להתיחד עמה אימא קריבה נמי שריא, קמ"ל". ע"ש. הרי שאין כוונת לא תקרב לגבי נדה לרבות לאו בפני עצמו, אלא להורות שאף נדה בכלל הלאו דלעיל של לא תקרבו. ולכן מצינו שיש רק לאו אחד שכולל הרבה שמות.

וגם אל תאמר שאין נדה בכלל ערוה כלל וכדמצינו באחרונים, ולכן ודאי "לא תקרב" הוא לאו מיוחד לנדה, שהרי כתב הרמב"ם שם פ"ד הל"א, "הנדה הרי היא כשאר כל העריות, המערה בה בין כדרכה בין שלא כדרכה חייב כרת". וגם כתב הרמב"ם בהל"א אישות פ"א הל"ה, "כל שאסר ביאתו בתורה וחייב על ביאתו כרת, והם האמורות בפרשת אחרי מות, הן הנקראות עריות, וכל אחת מהן נקראת ערוה כגון אם ואחות ובת וכיוצא בהן". וידוע שכתוב בפר' אחרי מות אף איסור נדה, וממילא שנדה בכלל ערוה, שכתב הרמב"ם "וכל אחת מהן" נקראת ערוה (ועיין לקמן ס"קצו).

אלא אף שהאחרונים שכתבו שאין נדה דומה לערוה, הם מסכימים לדברי הרמב"ם הנ"ל, אלא הם רק אומרים שאין כל הדינים ששייכים לנדה דומים לכל הדינים ששייכים לשאר עריות, כגון בדין יהרג ואל יעבור. וכן הוא בשו"ת פני יהושע ח"ב אה"ע ס"מד. שכתב דנדה אינה בכלל גילוי עריות לענין יהרג ואל יעבור. וכעת ראיתי בהערת הספר נשמת אברהם מהגרא"י וולדינברג בעל הציון

שהוא כתב, "וכן המנהג פשוט שרופאים ישראלים ממשיכים הדפק של אשה, אפילו אשת איש או עכו"ם, אע"פ שיש רופאים אחרים עכו"ם". הרי שלפי המנהג אין לחוש למעט האיסור, כיון שהבדיקה היא שלא בדרך חיבה ממילא דליכא איסורא מעיקרא.

אלא עדיין יש לדון בזה לדעת מרן שם שכתב שאסור לבעל לבדוק הדפק של אשתו נדה ע"ש. הרי נראה שלדעת מרן אין כאן היתר של "שלא בדרך חיבה". אלא ראיתי להחיד"א ז"ל בכסא דוד, דרוש כה. דף קז. ע"ג. ד"ה אמנם, שכתב, "נראה לי שבכך מרן, דגם מרן מודה באינו דרך תאוה וחיבה גם להרמב"ם אינו איסור תורה אלא מדבריהם, ולפי זה מותר לרופאים ישראל למשש דפק ישראליות ונדות, דבעבדיתה טריד, וצורך רפואה ואינו דרך תאוה, וכן פשט המנהג וכמ"ש הש"ך. אך מרן סבר דלהרמב"ם באשתו נדה דגם בה כל נגיעה אסורה מדאורייתא, ולא מיירי מרן רק באשתו נדה, וא"ש הכל. כן נראה לי שבדוחק. ולכן אין לפקפק בהיתר זה של הש"ך מדברי מרן. ולכן שפיר י"ל שאין חילוק בין שם אחד או ב' שמות או ג' שמות בערוה, ויש להתיר בכל אלו, כיון דליכא דרך חיבה.

(ו) **אלא** כל זה לגבי הלאו של לא תקרבו. ועדיין יש לדון לגבי חשש הרהור. מצינו שיש לדחות איסור הרהור מפני פקוח נפש, שכתוב בסוטה כא: "היכי דמי חסיד שוטה כגון דקא טבעה איתתא בנהרא ואמר לאו אורח ארעא לאיסתכולי בה ואצולה". ופירש האגרות משה אה"ע ח"א ס"ז בד"ה והנה על הסתכלות, "וברור שאף אם ברי לו שיבא לידי הרהור מחוייב לאצולה". ולכן ה"ה לגבי רופא שיילד אשה אין לחוש להרהור בשעת פקוח נפש.

אלא עדיין יש לדון בזה, שנראה מסברה שיש חילוק בין רופא שאינו יודע האשה אלא ע"י מלאכתו, ובין רופא שיודע האשה ובעלה ומשפחתה שלא מחמת מלאכתו, שכשהוא יודע האשה רק משום מלאכתו שפיר י"ל כיון שהוא עוסק במלאכתו אין לחוש להרהור, וכדמצינו באה"ע ס"כ ג' "...ומותר למרביעי בהמה להכניס כמכחול בשופרת מפני שהם עסוקים במלאכתם לא יבואו לידי הרהור". ובזה י"ל שכיון שהרופא עוסק במלאכתו הוא דומה לרב גידל, כמ"ש בברכות כ. "רב גידל הוה רגיל דהוה קא אזיל ויתבי אשערי דטבילה אמר להו הכי טבילו והכי טבילו אמרי ליה רבנן לא קא מסתפי מר מיצר הרע אמר להו דמיין באפאי כי קאקי חיורי." ולכן הכי י"ל לגבי

כאן לגבי לא תקרבו יש רק פסוק אחד שכולל כל העריות, ולכן כל שיש ערוה בין חמורה או קלה עדיין נחשבת ערוה, והוא עובר בלא תקרבו, ולא שייך לומר בזה "קל קל".

(ד) **ולכאורה** יש להקשות על הנ"ל ממ"ש בסנהדרין עה. "אמר רב יהודה אמר רב, מעשה באדם אחד שנתן עיניו באשה אחת והעלה לבו טינא, ובאו ושאלו לרופאים ואמרו אין לו תקנה עד שתבעל, אמרו חכמים ימות ואל תבעל לו, תעמוד לפניו ערומה ימות ואל תעמוד לפניו ערומה, תספר עמו מאחורי הגדר ימות ולא תספר עמו מאחורי הגדר, פליגי בה..." ע"ש. הרי נראה מזה שכשיש חשש ערוה, אין לעבור על שום איסור אף כשיש פקוח נפש. ולכן ה"ה בנד"ד אם יש חשש של לא תקרבו אין להתיר שום איש שיילד אותה.

אלא זה אינו דשאני המעשה הנ"ל כמ"ש ר" אברהם יצחקי ז"ל בזרע אברהם י"ד ס"ה ד"ה אמנם, לגבי אם מותר לחולה לינק חלב מדד אשה לרפואה, "דלא דמי נ"ד להך עובדא דשלהי פ' בן סורר ומורה, דאמרו ימות ואל תעמוד, ימות ואל יספר כו', דהתם סוף סוף הרי הוא מתכוין להנאת הערוה ממש, שהרי העלה בלבו טינא עליה וכדתלו הרופאים רפואתו דא"א בזולתה, אבל הכא אין כוונתו ליהנות כלל מן הערוה כי אם אל ההנאה הנמשכה ממנה שהוא החלב שינק ממנה..." ע"ש

וכן מצינו באגרות משה אה"ע ח"א ס"ז שכתב לגבי סוגיא הנ"ל, "דשם הוא להתרפאות מתאוותו להעבירה ליהנות מהערוה, שזה חמור..." ע"ש. ולכן אין ללמוד מסוגיא זו לאסור בנד"ד כיון שאין כוונת הרופא ליהנות מהערוה אלא רק כדי להוציא הילד מרחמה.

ולכן עד כאן נראה ש"ל לפי סברת הנחפה בכסף והאמר יוסף דליכא לאו של לא תקרבו מעיקרא בנד"ד כלל. ואף את"ל שיש לאו, מ"מ אין לחלק בלאו דלא תקרבו בין ערוה משם אחד או הרבה שמות, וכדעת הבנין ציון הנ"ל.

(ה) **ועוד** י"ל, שלדעת הש"ך יש להתיר רופא לבדוק נשים כיון שאין הבדיקה בדרך חיבה. ולכן ממילא בנד"ד שאין לחוש, וא"כ אין לחלק בין ערוה של ב' שמות או ג' שמות, כיון דממילא אין איסור כיון שאין כאן דרך חיבה. ואף שכתבתי בתחילה שאולי אף הש"ך מודה שיש למעט האיסור אם אפשר, מ"מ ראינו מדבריו שאין המנהג כן

ז) אלא מצינו שכתב הרמב"ם בהל' שבת פ"ב הל"יא, "ואם היתה צריכה לנר בשעה שהיא צועקת בחבליה מדליקין לה את הנר. ואפילו היתה סומא מפני שדעתה מתיישבת עליה בנר ואף על פי שאינה רואה." וזה לפי מ"ש בגמ' שבת קכח: "אמר מר אם היתה צריכה לנר חבירתה מדלקת לה את הנר פשיטא, לא צריכא בסומא, מהו דתימא כיון דלא חזיא אסור, קא משמע לן איתובי מיתבא דעתה, סברא אי איכא מידי חזיא חבירתא ועבדה לי". ולכן לכאורה י"ל בנד"ד שיש להתיר חמיה שיילד אותה מפני ישוב דעתה.

אמנם זה אינו, שאין להתיר איזה דבר בשעת הלידה משום ישוב הדעת, אא"כ יש סברה נכונה לזה כדמצינו בגמ' שבת הנ"ל שיש סברה גדולה לומר שהם צריכים לאור הנר בשעת לידה אפילו אם היא סומא (כעין זה כתב הערה"ש בא"ח ס"ל אות ב, ועיין בביאור הלכה ריש ס"ל), משא"כ כשאין סברה נכונה בזה כבנד"ד, שהרי כיון שאשה זו אין לה מחלה דלא שכיח, ממילא שאין צורך לרופא בקי ששמו מפורסם בכל העולם בשעת הלידה, שהרי כל רופא יכול לעזור אשה זו בשעת הלידה (ובאמת כמה פעמים מספיק במיילדת, ולא). ולכן כיון שאין סברה נכונה כאן אין להתיר משום ישוב הדעת.

וכן יש ללמוד חילוק זה מהבית יהודה ח"א ס"נט שכתב לפרש הגמרא הנ"ל, "אלא ר"ל לאפוקי אם היה יום שאינה צריכה לנר או לילה מקום שיש שם נר, אבל כל שהיתה מגנא בבית אפל או בלילה, בכל ענין מדליקין אם אין שם שום אור, לא אור הנר ולא אור הלבנה." הרי אם כבר יש שם נר אין להדליק עוד נר, שכבר יש אור מספיק כדי לראות מה שהם צריכים בשעת הלידה. ולכן י"ל שאם האשה עדיין אומרת שהיא רוצה עוד נר, אין שומעין לה שאין ממש לסברתה, ואין לעשות כן משום ישוב הדעת אא"כ יש ודאי חשש טירוף דעתה וסכנה, שהרי אין סברה נכונה לומר שהם צריכים להדליק נר שני, שהלא כבר מספיק באור נר אחד. ולכן י"ל שההיתר של ישוב הדעת הוא רק כשיש סברה נכונה לזה, משא"כ אם היא סברה חלושה, אא"כ יש ודאי חשש של טירוף דעתה וכו', אבל בסתם אין לחוש לזה.

וכן ראיתי בספר נשמת אברהם י"ד ס"קצה אות ג, שהוא הביא סברה זו, וז"ל "אך א"ל הגר"ש אויערבאך שליט"א: שלא דמי, כי בדבר שמקובל וידוע שעלול

הנשים לפני הרופא שהם "קאקי חיורי", כיון שהוא עוסק במלאכתו.

אולם כשהוא יודע האשה ובעלה ומשפחתה, לא משום מלאכתו אלא משום שהם חברים אצלו, ועכשיו הוא רואה אותה ערומה לפניו והוא בודק באותו מקום, בזה נראה יותר שיש לחוש להרהור. ובזה אין לומר שהאשה כקאקי חיורי, שהלא הרופא מכיר האשה ובעלה, והם החברים שלו, ובזה שפיר יש לחוש להרהור.

וכן מצינו במגילה טו. "אמר רבי יצחק כל האומר רחב רחב מיד ניקרי, א"ל רב נחמן אנא אמינא רחב רחב ולא איכפת לי, אמר ליה כי קאמינא ביודעה ובמכירה." ופירש הנודע ביהודה במה"ק ס"כה, "אף שכבר אינו רואה אותה, עם כל זה כבר יש מבוא ליצרו הרע לטמא אותו בכל עת שיזכיר שמה." אלא כל זה כשהוא מכיר האשה ויש יותר חשש להרהור, משא"כ כשהוא אינו יודע האשה כרב נחמן שאין לחוש. וכן י"ל שאם הוא אינו יודע האשה אלא משום מלאכתו היא כקאקי חיורי, משא"כ כשהוא כבר "יודעה ומכירה", שבזה יש לחוש להרהור.

וכן מצינו סברה זו בע"ז כ: לגבי האיסור להסתכל בבגדי אשה, שכתוב "ולא בבגדי צבע [של] אשה: א"ר יהודה אמר שמואל אפילו שטוחין על גבי כותל א"ר פפא ובמכיר בעליהן". ופירש"י, "בעליהן. האשה הרגילה ללובשן." הרי כשהוא מכיר האשה יש חשש הרהור, משא"כ כשהוא אינו מכיר אותה. ולכן ה"ה בנד"ד יש לחוש להרהור אם הרופא מכיר אותה מלבד מלאכתו, ובזה אין לסמוך על ההיתר שהוא עוסק במלאכתו.

ולכן נראה דבנד"ד אין להתיר לחמיה שיילד האשה, שהרי אף שהוא רופא, כיון שהוא מכיר אותה, יותר יש לחוש להרהור, ואין לסמוך על ההיתר של עוסק במלאכתו, משא"כ ברופא אחר שאינו מכיר אותה שיילד אותה, שהרי יש לו ההיתר של עוסק במלאכתו. ולכן כשיש רופא אחר שם, ודאי י"ל דדמי ל"קל קל" כמ"ש ביומא פג. וצריך רופא אחר לעזור לה בשעת הלידה.

ואה"נ אם אשה זו יש לה איזו מחלה דלא שכיח ובעינן רופא מיוחד לזה בשעת הלידה ואין רופא אחר אלא חמיה שהוא בקי במחלה זו, בזה י"ל שמשום פק"נ יש לו לעזור לה בשעת לידה, אבל בסתם אשה אין להביא חמיה את שיעזור לה בשעת הלידה אף שהוא רופא מומחה.

מיירי מזרע שקיבלה מבעלה אלא מזרע דגופה... אף שבארנו שדעת הרשב"א בתה"א דאין איסור לאשה להשחית זרע שקיבלה מבעלה, מ"מ להשחית זרע דגופה מודה דאסור. אמנם הרמב"ן בעצמו נ"ל דס"ל דדמי זרע שקיבלה מבעלה לזרע דגופה" (ועיין בהג"ה שם).

ועיין בפירוש הרמב"ן בריש פר' תזריע, שכתב לפרש הלשון "תזריע" לגבי אשה, "ואין כוונתם שיעשה הולד מזרע האשה, כי האשה אע"פ שיש לה ביצים כביצי זכר, או שלא יעשה בהן זרע כלל או שזרע ההוא נפקא ולא עושה דבר בעובר, אבל אמרם מזרעת על דם הרחם שיתאסף בשעת גמר ביאה באם ומתאחז בזרע הזכר..." ע"ש. ולפי זה אף כשאין השחתת זרע ממש באשה, מ"מ אף מה שיתאסף דם ברחם, הוא בכלל "השחתה".

הרי מצינו שלדעת ר"ת אין איסור להזריע את האשה, ולדעת הרמב"ן ודע' יש איסור. ולכן נראה שאסור הוא לבעל להזריע את אשתו קודם ביאה כשהוא משחק עמה, שיש לחוש לדעת הרמב"ן ודע'. ולכאורה י"ל בזה ספק דרבנן לקולא, אלא הוא אינו ברור ברמב"ן אם הוא סבר שיש איסור תורה או דרבנן בזה. עוד, אף את"ל שהאיסור הוא רק מדרבנן, מ"מ כיון שכתב רש"י בנדה יג. "שעבירה זו היתה בידם דכתיב (בראשית ו) כי השחית כל בשר ואמרו ברותחין קלקלו." וכתב הרמב"ן שנראה שהאשה בכלל הפסוק "השחית כל בשר", יש מקום להשוות איש לאשה בעבירה זו, וכיון שכתב הב"י באה"ע ס"כג. "כתוב בספר הזוהר שחמור עון הוצאת זרע לבטלה מכל שאר עבירות שבתורה לכן צריך לזהר ממנו מאד", קשה לומר בענין זה ספק דרבנן לקולא.

(ב) מ"מ אם הבעל רוצה למשמש באותו מקום באצבעו כדי לחמם את אשתו (או היא עצמה רוצה לחמם את עצמה), וכדי שהיא תהיה מוכנה לזוג, נראה שזה מותר אבל צריך לזהר להפסיק קודם שיצא זרעה משום השחתת זרעה. וכן מצינו בשבת קמ: שכתוב שם, "אמר להו רב חסדא לבנתיה... נקיט מרגניתא בחדא ידיה וכורא בחדא ידיה, מרגניתא אחוי להו, וכורא לא אחוי להו עד דמיצטערן והדר אחוי להו." ופירש"י, "כשבועליך ממשמש ביך להתאות לך לתשמיש ואוחז הדדים בידו אחת והאחרת עד אותו מקום... הדדין המציאי לו שתתרבה תאותו, ומקום תשמיש אל תמציאי לו מהר כדי שיתרבה תאותו וחיבתו ויצטער הדר אחוי לו." ע"ש. הרי משמע שמותר לבעל "להתאות לך (אשתו) לתשמיש", וגם מותר לו

שתטורף דעתה, כגון סומא או כגון אדם שאומר שיש לו כאב בלב, אז אפילו בס"ס מחללין את השבת ואפילו באיסורי תורה, אבל בדברים שאינם ידועים ומקובלים ורק מודה בחברה המורדנית מבקשים הרגעת הנפש, אז בזה אסור ואפילו באיסורי דרבנן, כגון להרגיע אותה ע"י שינגן בכלי ניגון בשבת. ולכן גם כאן אין להתיר לבעל לנגוע אפילו ע"י מפה או כפפות, אא"כ אנו ממש חוששים שהיא במצב נפשי כזה שתטורף דעתה ללא זה. ע"ש. וכן נראה בנד"ד שאין לחוש לטירוף הדעת אא"כ ודאי יש חשש סכנה. ואין להביא לה את חמיה בשעת הלידה, שאע"פ שכתבתי שאין לחוש ללאו דלא תקרבו, מ"מ עדיין יש לחוש להרהור, ולכן אמרנו "קל קל", ויש להביא רופא אחר כדי לעזור אותה. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בברכת שנה טובה ומתוקה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קצב.

שאלה: האם צריך לזהר שלא להזריע אשתו קודם תשמיש כשהוא משחק עמה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שליט"א.

(א) כתוב בנדה יג. "נשים לאו בנות הרגשה נינהו". כתבו התוספות שם שלדעת ר"ת אין איסור כלל לאשה בהרגשה משום דלא מיפקדא אפ"ר ע"ש. אלא דעת הרמב"ן שם דנשים נמי מצוות על השחתת זרע, דהשחית כל בשר כתיב. וכן הוא ברשב"א שם, וכן הוא בריטב"א שם שכתב, "לאו בנות הרגשה, פ"י כי מפני משמוש זה אינן באות לידי הרהור ולהוציא שז"ל... דאע"ג דאיתתא לא מיפקדא... אפשר דאסורה היתה להשחית הזרע עצמו, שהרי אמרו במדרש שאף הם לקו על זה במבול..." ע"ש. וכתב החיד"א ז"ל בפתח עינים שם על דברי הריטב"א, "ויש להרגיש דאיסור הנשים בהשחתה כתבה כמסתפק שכתב "אפשר דאסורה... ואפילו את"ל". והרי הרמב"ן בחידושו קפסיק לאיסורא בפשיטות. ותו דהביא ממדרש והרמב"ן מהכתוב, ועיין מ"ש הר"ן ז"ל בחידושו" (אלא עיין בברכ"י י"ד ס"שלה י, ומה שכתבתי בדעתו לקמן בס"קצג).

וכן ראיתי בתורת חסד אה"ע ס"מג אות יט, שהוא הביא מחלוקת הנ"ל, וגם כתב, "הרי מבואר דהרשב"א שם לא

וכן הוא לר"י יוסף אליקים ז"ל בשם יוסף על הרמב"ם שם שכתב, "כונת רבינו ז"ל נראה במ"ש דנשמעת לו בכל עת שירצה לאפוקי אם היא אינה רוצה בעת הזאת אלא בעת אחרת אין ה"נ דיכולה לצער אותו כדי שירבה חבתו עמה אבל בתנאי שתתרחצת לו באותו הפעם שהוא רוצה ובזה מסתלק קושית הלח"מ ז"ל מעל רבינו ודוק כן נ"ל". הרי אף לפי זה נראה שאין מחלוקת בין רש"י והרמב"ם.

שוב ראיתי בברכ"י אה"ע ס"כה אות ג שכתב על דעת הלח"מ הנ"ל, "ולי ההדיוט כל דבריו אינם מחוורים כאשר הרוואה יראה, כי אין להאריך במקום שאמרו לקצר. והקושיא דקשיא להו ז"ל לק"מ דמ"ש הרמב"ם היינו שבעת ההיא תמנע היתה מכל, וכל שיוסיף אהבתה אחר כך בפרק אחר. ועובדא דהתם היינו שכבר היא מרוצה ומוכנת, וכמי רגע עת רצון איש כי יפליא והיה העלמה ותכף הדר אחוי כמבואר שם." הרי אף לדעתו נראה שאין לומר שיש מחלוקת בין רש"י והרמב"ם.

ומסתברא שהרמב"ם מודה לרש"י, שכתב הרמב"ם באיסורי ביאה פ"כא הל"ט, "אשתו של אדם מותרת היא לו, לפיכך כל מה שאדם רוצה לעשות באשתו עושה, כועל בכל עת שירצה, ומנשק בכל אבר ואבר שירצה...". הרי משמע שלדעת הרמב"ם מותר לנשק אותו מקום באשתו (ועיין מחלוקת הב"ש והגר"א באה"ע ס"כה בדעת הרמ"א שכתב לשון הרמב"ם הנ"ל. וי"ל שהפשטות בלשון הרמב"ם היא שאף באותו מקום מותר לנשק), וא"כ אף לשמש באצבעו הוא מותר, ודלא כנראה מהלח"מ משנה הנ"ל.

שוב ראיתי בבאר משה ח"ג ס"קנב אות יד, שאף הוא הקשה על הלח"מ המשנה הנ"ל, וגם כתב, "ועוד לפי פי' הלח"מ מה עלה על לב ר' חסדא שחתניו לוקחי בנותיו יעברו למשמש באותו מקום, אם הוא אסור, וכי היו נחשדים בעיניו שיעשו דבר איסור שידבר עם בנותיו מענין זה מתחלה בלא שום יסוד..." ע"ש. הרי שאין איסור בדבר.

אלא שיש להעיר על התורה לשמה בס"תקד. שכתב, "מוכח מכל הנז' דאין בהטלת זרע האשה לחוץ איסור השחתה, דאין איסור אלא רק בזרע האיש", והלא נראה מהרמב"ן ודע' הנ"ל, שיש איסור בזה. ולכן מה שהוא כתב בסוף "על כל פנים מכוער הדבר הזה", י"ל שאין זה

למשמש בידו באותו מקום בשביל זה, אלא העצה של רב חסדא לבנתיה היא שלא "תמציאי לו מהר כדי שיתרבה תאותו". מ"מ לפי דעת הרמב"ן ודע' הנ"ל יש ליזהר שלא תגיע עד השחתת זרעה, ויש להפסיק מקודם.

ועיין ברמב"ם בהל' אישות פ"טו הל"יח שכתב, "וכן צוו חכמים על האשה שתהיה צנועה בתוך ביתה. ולא תרבה שחוק וקלות ראש בפני בעלה. ולא תתבע תשמיש המטה בפיה. ולא תהיה מדברת בעסק זה. ולא תמנע מבעלה כדי לצערו עד שיוסיף באהבתה אלא נשמעת לו בכל עת שירצה. ותזהר מקרוביו ובני ביתו כדי שלא יעבור עליו רוח קנאה ותתרחק מן הכיעור ומן הדומה לכיעור".

וכתב הלח"מ משנה שם, "ולא תמנע מבעלה כדי לצערו: תימה דבשבת פרק תולין (קמ:) א"ל רב חסדא לברתיה וכו' נקט מרגניתא בחדא ידא וכוורא בחדא ידא מרגניתא אחוי ליה וכוורא לא אחוי ליה עד דמצטער והדר אחוי ליה ע"כ. ופירש"י ז"ל נקיט מרגניתא כשבעליך ממשמש ביך להתאוות לך לתשמיש ואוחז דדיה בידו אחד והאחרת על אותו מקום מרגניתא אחוי ליה הדין המציא לו שתרבה תאותו ומקום תשמיש אל תמציאי לו כדי שיתרבה תאותו וחיבתו ויצטער הדר אחויין ליה ע"כ. משמע דצריך לצערו כדי שיתרבה באהבתו ובעל ההגהה כתב צ"ע בפרק תולין נראה שכוונתו לזאת הקושיא. ונ"ל לומר לדעת רבינו דהוא מפרש דרב חסדא אמר להו כן לבנותיו שכשהבעל ממשמש באותו מקום דודאי מן הדין אסור לעשות כך דאסור למשמש שם ואז היה אומר להן כדי שלא ירגילו עצמם בכך שהדר ימציאו לבעל ולא אותו מקום כדי שבכך ישמרו עצמן שלא יצערו אותם הנשים אבל אם לא היה הבעל ממשמש באותו מקום אז ודאי דאסור לצער לבעלה ומפני כן כתב רבינו ולא תמנע מבעלה וכו'. ע"ש.

הרי לפי דעת הלח"מ סבר הרמב"ם "שכשהבעל ממשמש באותו מקום דודאי מן הדין אסור לעשות כך דאסור למשמש שם". וזה כשלא כדעת רש"י הנ"ל. אלא אין זה נראה, שכתב במעשה רקח שם, "ולא תמנע מבעלה כדי לצערו: פי' קודם שיבא לידי כך מורה לו שאינה רוצה דאילו באותה שעה שרי כדי להרבות תאותו ובזה מתורץ קושית הרל"מ ז"ל". הרי לפי זה י"ל שאף הרמב"ם מודה לרש"י שאין איסור לבעל למשמש באצבעו באותו מקום.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

שוב קבלתי הערה מהרב הנ"ל וז"ל:

בענין איסור הוצאת זרע אשה תמה כת"ר על התורה לשמה שהתעלם מהרמב"ן ודעמיה הסוברים שיש בהוצאת הזרע של אשה משום "השחית כל בשר" והוא איסור. ולענ"ד יש לומר שהתורה לשמה התעלם במכוון מדבריהם שכן כפי שהוכיח מהגמרא מהרמב"ם ומהשו"ע עולה להדיא שאין זה השחתת זרע, ומה שכתב בדור המבול השחית כל בשר יש לפרשו על נשים המסוללות בקביעות שעושות כמעשה ארץ מצרים, ולא במי שעושה זאת על ידי בעלה בהיתר. וא"כ אדרבה צ"ע על דברי הרמב"ן כפי שכתב התורה לשמה "מוכח מגמרא דשבת (סה ע"ב) דלית בזה איסורא דהשחתה דהא משני בגמרא טעמא דשמואל הוא משום דלא לילפן גופא נוכרה, נמצא אין כאן איסור השחתת זרע, וכן מוכח בגמרא דיבמות (עו ע"א) דקאמר אבל אשה פריצותא בעלמא, ולא קאמר שבאשה איסור השחתת זרע הוי. ועוד שבמקום שנחלקו הפוסקים דברי קבלה יכריעו, והתורה לשמה מדייק מדברי האר"י שאין בזה ממש איסור אפילו עושה זאת לתאות עצמה בעלמא וז"ל "גם לדברי רבינו האר"י זצ"ל הנז' לא יש בזה פגם בקדושה כמו שיש בשל איש, והראיה שלא אמר רבינו זלה"ה תיקון של זה לנשים בתעניות וכיוצא כאשר נתן תיקון לאנשים לאיסור קרי ושז"ל, כי אעפ"י שאמר שיברא מזה מזיקין, עכ"ז אינו מגיע פגם בקדושה, ותיקון הנזק של בריאת המזיקין הנעשה מזה הוא יהיה ע"י ק"ש שעל המטה שאז מתים מזיקים אלו וכמ"ש רבינו שם וזה ברור שלא יהיה מזה פגם. גם עוד י"ל שגם בבריאת המזיקין דקאמר רבינו זלה"ה היינו דוקא אם תעשה האשה השחתת זרעה על ידי הרהורים רעים או על ידי חיכוך בפועל כמו הך דנשים המסוללות דהיא מתכוונת להטיל זרעה דאז בזה מתערב פלוני ושולט שם, משא"כ בנידון השאלה דהיה זה ע"י חבוקין וגעגועין של בעלה שהוא בהיתר, ולא נתכוונה להטיל זרעה בחוץ ח"ו, ולא ניחא לה בהכי ולא אסקא על דעתה בזה אין כאן תערובת פלוני ולא יברא מזה מזיקין גם לדברי רבינו ז"ל.

ונראה דמה שהוסיף כנימוק למה שלא יתערבו בנידון השאלה מזיקין שלא היה כאן חיכוך בפועל "ולא נתכוונה להטיל זרעה בחוץ ח"ו ולא ניחא לה בהכי ולא אסקא על דעתה בזה אין כאן תערובת פלוני", הוא תוספת לתרץ

מכוער בלבד אלא הוא אסור מדינא לדעת הרמב"ן ודע'. שוב ראיתי בכך יהוידע בנדה יג. שהוא כתב, "מיהו נראה גם באשה, אם בעלה עושה משמוש ידיים באותו מקום דרך שחוק והתעוררות, ודאי גורם הזרעה לבטלה ואיכא איסור של השחתת זרע כמ"ש רבינו האר"י. ע"ש (ועיין עוד ברב פעלים ח"א סוד ישרים ס"ט). וכן הוא שיש איסור, אלא אין זה לפי שיטת האר"י בלבד, אלא אף לדעת הרמב"ן ודע', וכמ"ש החיד"א ז"ל בפתח עינים, והתורה חסד הנ"ל.

ולכן נראה שמותר לאדם למשמש בידו באותו מקום באשתו כדי "להתאות ליה (אשתו) לתשמיש". וכן נראה שמותר לאשה לעשות כן לעצמה קודם תשמיש אם כך רצונה, בלבד שלא תגיע עד השחתת זרעה.

אלא עדיין יש לדון בזה כדי להתיר. וי"ל שאף אם האשה הזריעה קודם תשמיש אין איסור השחתת זרעה, אף לדעת הרמב"ן ודע'. וזה מפני שכיון שבעלה נכנס בתוכה מיד אחר כך והוא הזריע בתוכה, עדיין היא ראויה להריון ע"י זה, וממילא שאין כאן זרע לבטלה בין מהוא ובין מהיא. וזה כמ"ש הטור בא"ח ס"רמ, "והוא משהה עצמו כדי שתהנה האשה מן האיש ותזריע תחלה", הרי היא תזריע תחילה ואחר כך הוא. ולכן אף בנד"ד אם הוא נכנס לתוכה אחר כך והזריע בה, אף בזה אין כאן זרע לבטלה, ואף לדעת הרמב"ן אין איסור. וגדולה מזו מצינו בהזרעה מלאכותית מהבעל, כשהבעל הוציא את זרעו לשפופרת והרופאים נותנים הזרע לתוך אשתו, שי"א שאין זה שז"ל כיון שהיא יכולה להתעבר ע"י זה, וזה תקון ולא השחתה. עיין במהרש"ם ח"ג ס"רסח, ובאוצה"פ ס"כג א, ס"ק א אות יז, ומנחת יצחק ח"א ס"נ ועוד. ולכן אם האשה תזריע תחילה, ומיד אחר כך בעלה נכנס לתוכה כדי להזריע, והיא ראויה להתעבר ע"י כך, ממילא שאין כאן שז"ל מצד האשה. ולכן אף לדעת הרמב"ן ודע' אין איסור.

ולכן י"ל שהכל תלוי על הענין, ואם כוונת הבעל ואשתו, להגדיל החיבה והאהבה ביניהם, שאין בזה איסור, וכמ"ש רש"י הנ"ל "כדי שיתרבה תאותו וחיבתו", וכל שכן אם יש לחוש לשלום בית. אולם אם כוונתם רק לתאווה בלבד, ולא לשם אהבה וחיבה, אז זה דבר מכוער כמ"ש התורה לשמה הנ"ל, ואין להתיר (ועיין תשובה דלקמן לגבי אם מותר לאיש ואשתו לדבר בעניני תשמיש כדי לעורר תאותם קודם תשמיש, או אם זה בכלל נבול פה, שיש דברים שם ששייכים לנד"ד).

סימן קצג.

שאלה: האם יש איסור של הרהור לאשה שרוצה להרהר על האברים המוצנעים של אשה אחרת.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שליט"א.

(א) **כתב** כת"ר, "אשתו של אדם זה אומרת שאינה יכולה להגיע להנאה מהזיווג (בהנחה שלכתחילה צריכה להגיע להנאה כדברי הגמרא בנדה והתורה לשמה הנ"ל) בלא שתחשוב על האברים המוצנעים, אך אינה יכולה לחשוב על האברים של עצמה (האשה סבלה בילדות, ולכן יש לה קצת סלידה מהגוף של עצמה) ולכן היא חושבת על אברים של נשים אחרות, אך בסופו של דבר זה מביא לה רתיעה מתשמיש, כי מרגישה שאינה עושה כראוי, וגם אחרי תשמיש היא מרגישה רגשי אשם על כך שנהנתה באופן כזה, ולכן היא חושבת שאולי עדיף שתעשה את התשמיש בלא הנאה".

כתב הטור בא"ח ס"רמ, "...ומי שידע בעצמו שיוכל לעשות זה המעשה ולא תכנס בו מחשבה אחרת, והוא משהה עצמו כדי שתהנה האשה מן האיש ותזריע תחלה, מכיון לעשות מצות הקב"ה משלם לו שכרו בבנים זכרים". הרי מבואר שיש מצוה "שתהנה האשה". ולכן יש לדון אם האשה בנד"ד יכולה להרהר בגוף אשה אחרת כדי שהיא תהיה יכולה ליהנות מתשמיש המטה.

ובתחילה י"ל שיי"א שאין איסור הרהור לאשה כלל, דהיינו אף הרהור באיש. כתב מרן ב"ד ס"שלה י, "בחולי מעיים אין האיש משמש את האשה אבל האשה משמשת את האיש". וכתב הברכ"י שם, "נראה דאף שהוא חולי מעיים ותבוא האשה לידי הרהור, לא חיישינן, דהאשה אינה מצווה על השחתת זרע דלא מפקדא אפריה ורביה כמ"ש התוספות פ"ק דיבמות (יב:) וריש פ"ב דנדה (יג.) ומשום הכי גם כשתבוא לידי הרהור והשחתה אין כאן איסור. והיינו טעמא דקי"ל לקמן ס"שנב דהאשה כורכת איש מת דלא חיישינן להרהור דידה, אבל האיש אסור לכרוך אשה מתה דיבוא לידי הרהור והשחתה דחמירי באיש".

אלא זה קשה, שהלא לדעת הרמב"ן ודע' בנדה יג. שם האשה מצווה על השחתת זרעה. והחיד"א עצמו בפתח

ולחלק בין נידון השאלה למאי דאיתא באר"י דקריאת שמע נצרכת לנשים משום ד"ימצא לפעמים בהיותה עם בעלה ועושין געגועין קודם תשמיש זע"ז, ואז מזרעת מאיליה קודם שיקרב בעלה לשמש עמה", והיינו דהאר"י שאומר דיש תערובת פלוני מדבר כשעושה כן בחיכוך באותו מקום בכוונה ולכן מתערב המזיק, אך כשרק התחבקו בלא חיכוך ולא ניחא לה בכך, לא יתערב המזיק, ומכל מקום מה שהוסיף "איך שיהיה הנה על כל פנים מכוער הדבר הזה וצריכין להיזהר שלא יבואו לידי כך ח"ו", לכאורה אינו ברור כ"כ מדברי האר"י שצריך להיזהר בזה, לפי הנחתו הקודמת שבאופן כזה לא נבראים מזיקין.

ועכ"פ כל זה דלא כפי שכתב בבן יהוידע שהביא כת"ר דלפי האר"י איכא ממש איסור, אך שם בבן יהוידע לא נשא ונתן בכך, ואולי כווננו לפגם בעלמא ולא לאיסור ממש, ולכאורה בתורה לשמה דייק יותר, ויש לנקוט כוותיה.

והנה בסוף דבריו כתב כת"ר דמכל מקום כיון שאפשר להתעבר ע"י זה, וזה תקון ולא השחתה. עיין במהרש"ם ח"ג ס"רסת. ובאוצה"פ ס"כג א, ס"ק א אות יז, ומנחת יצחק ח"א ס"נ ועוד. ולכן אם האשה תזריע תחילה, ומיד אחר כך בעלה נכנס לתוכה כדי להזריע, והיא ראויה להתעבר ע"י כך, ממילא שאין כאן שז"ל מצד האשה. ולכן אף לדעת הרמב"ן ודע' אין איסור. לכאורה יש להשיב דהא הכא אינה מתעברת על ידי הוצאת זרעה, שזרע זה אינו הביצית, אלא שמכל מקום הוצאת הזרע גורמת לה הנאה, ועל ידי זה מקבלת את התשמיש בנקל, וגם שמעתי שזה גורם לכך שזרע הבעל יעבור יותר בקלות, ואם לא תעשה כך לפני תשמיש הרבה פעמים לא יצא בתשמיש זרעה, והרי שכל זה מצרכי ההתעברות ושפיר דמי, ואולי לזה מתכוון גם כת"ר.

ולענ"ד מטעמים אלו יש מקום להקל בדורנו וגם באשה שמחממת עצמה בלא בעלה אם עושה זאת כדי שתתרצה יותר בנקל לתשמיש. ואף שרב אחד ששאלתיו בזה אמר לי דזה אסור, הרי בימינו שהרבה נשים אינן מגיעות להוצאת זרע בתשמיש עצמו, ואם לא תוציאנו לפני התשמיש לא תיהנה, ולא יהיה לה חשק בתשמיש הרי זה חלק מצרכי ההתעברות.

בכבוד רב.

אמר המחבר: ולענ"ד בעת הצורך יש לסמוך על מ"ש הרב הנ"ל בסוף דבריו.

מפורש להיפך דרך לאנשים הוי ערוה משום הרהור ולא לנשים, ולמה גריעא אחרת מהיא עצמה... ולכן לדינא יש להקל כהרשב"א. ואין לומר שכוונת המ"ב והערה"ש שאין חשש שמא היא תבוא לידי הרהור כשהיא רואה אשה אחרת ערומה, שזה אינו, דמשמע מסתימת דבריהם, שאף אם היא מכוונת בפירוש להרהר על אשה אחרת, שאין איסור. ועיין עוד ביביע אומר ח"ו ס"ד אות ב, שלדעת הב"י, הרא"ש מסכים להרשב"א, וכ"כ הא"ר ס"ע"ה ס"ק ג, והמאמר שם שם ס"ק ג, ודלא כמ"ש השיירי כנה"ג והיפה ללב שם ע"ש. הרי מאשה לאשה אין איסור הרהור כלל.

ולכן נראה דבנד"ד יש להתיר.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קצד.

שאלה: האם מותר לאיש ואשתו לדבר בעניני תשמיש כדי לעורר תאונתם קודם תשמיש, או אם זה בכלל נבול פה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שליט"א.

א) כתוב בברכות סב. רב כהנא על גנא תותיה פורייה דרב שמעיה דשח ושחק ועשה צרכיו. אמר ליה דמי פומיה דאבא כדלא שריף תבשילא...". ופירש"י שם, "ועשה צרכיו. ושימש מטתו. כדלא שריף תבשילא, כאדם רעב כמו שלא שמשת מטתך מעולם שאתה נוהג קלות ראש זה לתאונתך." נראה ממ"ש "לתאונתך", שאף שכיון רב לתאונתו שזה מותר.

ויש להקשות על רש"י, שהלא בחגיגה ה: כתוב על סוגיא זו, "...לא קשיא כאן דצריך לרצויה, הא דלא צריך לרצויה". הרי משמע שרק כדי לרצות אשתו מותר לשוח ולשחק, כגון אם היא כועסת וכדומה, אבל כדי להרבות תאותו, עדיין יש איסור. ולכן איך כתב רש"י בגמ' ברכות הנ"ל שרב שח ושחק משום תאותו.

וי"ל שרש"י אזיל בזה לשיטתיה בשבת קמ: שפירש מה שאמר רב חסדא לבנותיו, "הרדין המציאי לו שתתרבה תאותו, ומקום תשמיש אל תמציאי לו מהר כדי שיתרבה תאותו וחיתבו ויצטער הדר אחוי לו." הרי שיש להרבות

עינים שם הביא דבריהם. ושוב ראיתי בשדי חמד כללים מע"ז כלל כ שכתב על דברי הברכ"י הנ"ל, "ומן התימה על מרן החיד"א דכל רז לא אניס ליה ונעלם ממנו דבר זה וייחס שדעת הפוסקים כסברת התוספות, ולכל הפחות היה לו להזכיר בפירוש שיטת הרמב"ן והרשב"א והר"ן וכו'...".

אלא נראה שאף הברכ"י הרגיש בזה, שבסוף לשונו הוא כתב, "ועמ"ש הרמב"ן בחי' נדה פרק כל היד ודוק." ולפי זה י"ל שאם יש איסור הרהור לאשה, הוא תלוי על המחלוקת בין ר"ת והרמב"ן ודע', שלדעת ר"ת שאין איסור השחתת זרעה לאשה, ממילא שאין איסור הרהור, אבל לדעת הרמב"ן ודע' שיש איסור השחתת זרעה, ממילא שיש איסור הרהור לאשה, (ועדיין יש לפלפל אם איסור הרהור הוא איסור בפני עצמו, או אם הוא רק תלוי על אם יביא את עצמו לשז"ל. והנ"מ באשה לדעת ר"ת).

וראיתי שכתב הרמב"ם בהל' אישות פ"ט הל"טז, "וכן מצות חכמים היא שלא ישב אדם בלא אשה שלא יבוא לידי הרהור. ולא תשב אשה בלא איש שלא תחשד." הרי נראה שרק לגבי איש יש חשש הרהור, ולא לגבי אשה. וכן הוא בברכ"י אה"ע ס"א אות טז, שהאריך בזה, ובכלל דבריו כתב, "והא קשיא לי על מהרד"ך בתשובה הנז' דמצדד אצדודי דאשה חייבת משום הרהור לינשא או לאו, דהר"מ כתב מפני חשד דמוכח דמשום הרהור ליכא, ובכל זאת אין ולא ורפיא בידיה" ע"ש (וידוע שנחלקו היביע אומר ח"א ס"ו אות ה, והמשנה הלכות ח"ה ס"קלב ושם ס"רכב ורכג, האם יש איסור הרהור בנשים. וגם האגרות משה אה"ע ח"א ס"סט. כתב שיש לא תתורו בנשים. וע"ע בשו"ת דברי יציב אה"ע ס"ט וס"לה, ושבט הלוי ח"ה ס"קצז).

ב) אלא כל זה אם האשה מהרהרת על האיש, אבל בנד"ד היא מהרהרת על גוף אשה אחרת. ובזה י"ל שלכ"ע אין איסור, וזה לפי מה שכתב הרמ"א בא"ח ס"ע"ה א, "מדברי הרא"ש דטפח באשה ערוה אפילו לאשה אחרת". וכתב המ"ב שם ס"ק ח, "אבל הרשב"א חולק על זה וטעמו דס"ל דכי היכי דבעצמה יכולה לקרות כשהיא ערומה אלמא דאין בגילוי כל גופה משום ולא יראה כך ערות דבר אלא לאנשים ומשום הרהור, כן אף אשה אחרת מותרת לקרות ולהתפלל נגדה כשהיא ערומה. והאחרונים מסכימים עם הרשב"א ודעתם דגם הרא"ש מודה לזה. ע"ש. וכן הוא בערוך השולחן שם באות ד, שכתב "והנה הרשב"א כתב

לכן מצינו שלרש"י והרא"ש והטור מותר לשוח ולשחק עם אשתו קודם תשמיש כדי להרבות תאוותו, אבל לדעת הרמב"ם והראב"ד והר"ן, הוא אסור. אלא רק מותר כדי לרצות אשתו "שתתישב נפשה".

ב) ולגבי דעת רש"י, ראיתי שהוא כתב בנדה יז. "אונס שינה. מתוך שהוא נאנס בשינה אינו מתאוה לה כל כך ומשמש לקיום מצות עונה בעלמא, או לרצותה ולכו קץ בה והוא מבני תשע מדות דאמרו בנדרים כ: "ע"ש. ולכאורה אפשר לומר מזה, שרק מותר לשוח ולשחק כדי שהוא אינו קץ בה, אבל אם הוא אינו קץ בה, ועדיין רוצה להגדיל תאוותו, יש איסור. אלא זה אינו, שלפי מ"ש רש"י בשבת קמ: נראה שאף כשיש לו תאוה עדיין מותר להרבות התאוה. וכן נראה כוונתו במעשה דרב בברכות סב. הנ"ל.

וראיתי בתורה לשמה ס"עב שכתב "שאלה: איש שהוא צריך לשמש מטתו בהכרח כגון ליל טבילה וכאשר קם משנתו בחצי הלילה לשמש לא היה לו רצון לתאות תשמיש וכמעט קץ בו, אם טוב לדבר עם אשתו אותה שעה דברי שחוק וכיוצא כדי לעורר רצון לתאות... תשובה: אין טוב לשמש בלא רצון אלא אדרבה צריך שיהיה לו רצון ותאוה מצד עצמו דהכי איתא בגמרא דנדה יז.... על כן מותר לו לדבר בשיחה ושחוק עמה כדי לעורר תאוה ורצון לבו אם יודע שבזה תתעורר התאוה והיה לו רצון, וכן איתא בגמרא דרב כהנא גני תותי פוריה דרב שמע דשח ושחק ושמש וכונת רב ע"ה בעבור לעורר התאוה שלו כדי שיהיה לו רצון לתשמיש ולא יהיה קץ בה..." ע"ש.

(כתב המגיה הרב חיים יהודה הריס שליט"א – רציתי להעיר שאולי יש כאן בנ"ט להזכיר שבגמ' מובא על אשת רב שהיתה עושה עושה היפוך רצונו במאכלים (ולא הרשה לבנו לשקר לה), ואמר "דיינו שמצילות אותנו מן החטא", ולפי"ז יותר מתאים מ"ש"כ בתוך הדברים שמצב שדומה ל"קץ בה" (שהיתה מכעסתו וכו') היה צריך להרבות בדברים כדי שיהא אפשר באותו מעשה. אבל איני יודע אם מותר לדבר כך בקדושי עליון, ודאי שלא לנו לדבר.

אמר המחבר. כת"ר כיון למ"ש ביבמות סג. "רב הוה קא מצערא ליה דביתהו, כי אמר לה עבידי לי טלופחי עבדא

תאות האיש קודם תשמיש. ולכן ממילא שאף דיבור בפה מותר כדי להגדיל תאוותו, אף שבשאר עתים זה היה בכלל קלות ראש ונבול הפה, מ"מ קודם תשמיש זה מותר. ולכן י"ל שרש"י בגמ' ברכות סבר שאף לתאות האיש מותר לשוח ולשחק, ולא דוקא כדי לרצות את אשתו, ומ"ש בגמ' חגיגה הנ"ל, הוא לאו דוקא.

אלא נראה שהרמב"ם לא סבר כן, שהוא כתב בהל' דעות פ"ה הל"ד, "אע"פ שאשתו של אדם מותרת לו תמיד. ראוי לו לתלמיד חכם שינהיג עצמו בקדושה... ולא יאנוס אותה והיא אינה רוצה אלא ברצון שניהם ובשמחתם. יספר וישחק מעט עמה כדי שתתישב נפשה ויבעול בבושה ולא בעזות ויפרוש מיד." הרי משמע שמה שהאיש יספר וישחק הוא רק כדי "שתתישב נפשה", וכמבואר בגמ' חגיגה הנ"ל, ודלא כפירש"י שסבר שאף לתאות האיש הוא מותר.

וכדעת הרמב"ם נראה ממ"ש הראב"ד, כמבואר בב"י בא"ח ס"רמ, וז"ל "מ"ש שהוא מדבר עמה בשעת תשמיש, פירשו בעלי הגמרא דוקא במידי דתשמיש שהם לצורך תשמיש, א"נ שהוא צריך לרצותה כגון שהיה לה כעס עמו שאין רשאי לבעול עד שיפייסנה, בענין זה הוא רשאי לדבר עמה ולרצותה בכל עניני רצוי, אבל אם א"צ לרצותה אינו רשאי לדבר עמה מדברים אחרים חוץ מהדברים הצריכים לתשמיש של אותה שעה..." ע"ש. הרי הראב"ד לא הזכיר שמותר לדבר בעניני תשמיש כדי להרבות תאוותו, אלא רק מה שהוא צריך לדבר כדי לרצותה או מה שהם צריכים לתשמיש באותה שעה דוקא, ותו לא.

ונראה בנדרים כ: שיש מחלוקת בין הרא"ש והר"ן בזה, שכתוב שם, "לא קשיא הא במילי דתשמיש הא במילי אחרנייתא". ופירש הרא"ש שם, "במילי דתשמיש. שרי להרבות תאוותו." וזה נראה כדעת רש"י הנ"ל. וכן הוא בטור בא"ח ס"רמ ע"ש. אלא הר"ן שם פירש, "שרי כדי לרצותה". וזה נראה כגמ' חגיגה הנ"ל, והרמב"ם והראב"ד.

וכן ראיתי לר"י יצחק נסים פלאגי' ז"ל ביפה תלמוד בגמ' ברכות הנ"ל, שאחר שהוא הביא דברי רש"י שם, הוא כתב, "ואין זה מ"ש הרמב"ם בפ"ה הל' דעות הל"ד..." ע"ש. הרי שהרמב"ם חולק על רש"י.

הסינר שהיתה חוגרת בו שאף בשעת תשמיש היה מצריכה לחגרו ומגלה רק טפח ממנו ומכסה מיד לאחר תשמיש כדי למעט הנאתו. "מ"מ עדיין הוא מותר לדעת הטור להרבות תאות האיש קודם תשמיש, וכמ"ש הטור שם "...אבל עניני תשמיש יכול לספר עמה כדי להרבות תאותו כדאיתא בפ" הרואה רב כהנא על וגנא תותי פוריה דרב... ע"ש. ומ"ש הטור "בני חצופה שתובעת בפה", י"ל שזה קודם שעת תשמיש, אבל בשעת תשמיש מותר לדבר בקלות ראש כדי להרבות תאותו, וזה בכלל מעשה רב ד"שח ושחק", וכתב רש"י "שאתה נוהג קלות ראש זה לתאותך".

ומשמע כמו שהוא יכול לדבר עמה, היא גם יכולה לדבר עמו בעניני תשמיש כדי להגדיל התאוה. וכדמצינו בבנותיו דרב חסדא שהן יכולות להרבות תאות בעליהן. ומשמע שאין דברים אלו דוקא מה שהם צריכים כדי לשמש באותה שעה כנראה מהראב"ד הנ"ל, אלא לדעת רש"י מותר לדבר בכל דברים בעניני תשמיש כדי להגדיל התאוה, שאם רש"י סבר כדעת הראב"ד, אז "מה שהם צריכים כדי לשמש באותה שעה", אינו בכלל קלות ראש, שזה לצורך. אלא צ"ל שקלות ראש שהתיר רש"י, כולל אף דברים שהם אינם צריכים כדי לשמש באותה שעה.

ג) ולכן נראה שדבר זה תלוי במחלוקת הראשונים הנ"ל, שלדעת רש"י והרא"ש והטור, מותר לבעל ואשתו לדבר בעניני תשמיש בדרך קלות ראש (לשון רש"י בברכות סב). כדי להרבות תאותו. אולם לדעת הרמב"ם והראב"ד והר"ן הוא אסור. ואף שהב"י לא הזכיר שיש מחלוקת בזה בין הרא"ש ובין הראב"ד והר"ן כשהוא הביא את דבריהם, מ"מ כך נראה מלשונם. וכן נראה מר"י יצחק נסים פלאגי ז"ל הנ"ל. וי"ל בזה מ"ש המאמר בס"קעז ג, "ואע"פ שמרן ז"ל הביא הדברים בב"י בסתם ולא כתבם במחלוקת, כך דרכו בכמה מקומות בב"י שדרכן שם לקבץ הסברות ודברי הפוסקים בין שהם הלכה בין שאינם הלכה". וכן הוא בנד"ד.

ולפי זה יש לחקור בדעת מרן בש"ע, אם הוא סובר כהראב"ד ודע' או כהרא"ש והטור. כתב מרן בס"רמ ט י, "לא יספר עמה בדברים שאינם מעניני תשמיש לא בשעת תשמיש ולא קודם לכן... אם היה לו כעס עמה אסור לשמש עד שיפיסנה ויכול לספר עמה קודם תשמיש כדי לרצותה". הרי משמע מזה שהוא אזיל כשיטת הראב"ד, שהוא לא הזכיר כלל שמותר לדבר בעניני תשמיש כדי להרבות תאותו. הרי משמע שהוא לא סבר כהרא"ש והטור.

ליה חימצי, חימצי עבדא ליה טלופחי, כי גדל חייא בריה אפיך לה, אמר ליה איעליא לך אמך, אמר ליה אנא הוא דקא אפיכנא לה, אמר ליה היינו דקא אמרי אינשי דנפיק מינך טעמא מלפך, את לא תעביד הכי שנאמר למדו לשונם דבר שקר העוה וגו'. "ולפי זה שפיר כתב התורה לשמה "כדי שיהיה לו רצון לתשמיש ולא יהיה קץ בה". אלא עיין לקמן מה שכתבתי.)

נראה שסבר התורה לשמה שמה שרב שח ושחק הוא רק שאל"כ יש חשש שהוא קץ באשתו. אולם יותר נראה שאף כשאין חשש של "קץ בה", עדיין מותר להרבות תאותו. וכן נראה מלשון הרא"ש והטור שכתבו "להרבות תאותו", דהיינו שאף כשכבר יש לו תאוה, מותר להגדיל אותה ע"י דיבור, שאל"כ הו"ל לכתוב "לעורר תאותו" וכדומה, דהיינו שלא היה לו תאוה מקודם ומותר לדבר כדי לעורר התאוה, אבל כיון שכתבו הרא"ש והטור "להרבות", משמע שכבר היה לו תאוה כדי לבעול, אלא הוא עדיין רוצה להרבות אותה.

ועוד הלא כתוב בגמ' ברכות שם "כדלא שריף תבשילא" ופירש"י "כאדם רעב כמו שלא שמת מטתך מעולם". ונראה שאם רב רק רצה לעורר תאותו כדי שהוא לא יהיה קץ באשתו, למה לו להגדיל תאותו כל כך, הלא די בקצת תאוה, ואין לו לדבר קלות ראש כל כך. אלא צ"ל שאף כשיש תאוה בתחילה עדיין סבר רש"י שמותר להרבות התאוה, וכשנראה ממ"ש רש"י בשבת קמ: הנ"ל, "שתתרבה תאותו".

ועוד י"ל בזה, שאף שבעתים אחרות קלות ראש כזה אסור, מ"מ נראה שההיתר כאן הוא כדי להגדיל האהבה בין איש ואשתו. וכן יש לדקדק ברש"י בשבת קמ: הנ"ל שכתב, "כדי שיתרבה תאותו וחבתו". הרי כל טעם התאוה הוא כדי להרבות החיבה ביניהם. וכן כתב התורה לשמה בס"סח, "והנה ודאי רב היה עושה בשביל רצוי והתעוררות אהבה". ע"ש.

ואף שמצינו שעדיין יש למעט בהנאת התשמיש וגם יש למעט בניבול פה וקלות ראש כמ"ש הטור בס"רמ, "חצופה שתובעת בפה, והרי היא כזונה ואסור לקיימה, אבל מי שאשתו מרצה אותו בדברי ריצוי ומקשטת עצמה לפניו כדי שיתן דעתו עליה, על זו אמרו רבותינו שיוצאין ממנה חכמים ונבונים". הרי נראה שאין לה לנבל את פיה בעניני תשמיש. וגם כתב הטור שם "...וי"מ מגלה טפח על

א) כתב כת"ר, "בעניין לעורר תאוה קודם תשמיש וכו'. כתב כת"ר שליט"א "ולכן י"ל שרש"י בגמ' ברכות סבר שאף לתאוה האיש מותר לשוח ולשחק, ולא דוקא כדי לרצות את אשתו, ומ"ש בגמ' חגיגה הנ"ל, הוא לאו דוקא עכ"ל. ולא הבנתי, מה פירוש לאו דווקא, הא אמרו שם על שיחה קלה (שאינה לצורך ריצוי) "עבד שרבו מגיד לו מה שיחו, תקנה יש לו" בתמיה. ומבואר שיש בזה צד איסור ועונש ("אין לו תקנה"). ולכן לענ"ד ליישב את רש"י שכתב על רב שהוא "התאוה", היינו שהיה צריך להתאוות כדי לרצות אשתו, שבלא התאוה לא הייתה מתפייסת. אך אין להתיר כשהוא לא לצורך ריצוי האשה. (אכן צ"ע ברש"י בשבת בעובדא דבנות רב חסדא)."

יש לבאר עוד בזה. כתוב בחגיגה ה: "ומגיד לאדם מה שיחו, אמר עבד שרבו מגיד לו מה שיחו תקנה יש לו, מאי מה שיחו אמר רב אפילו שיחה יתירה שבין איש לאשתו מגידים לו לאדם בשעת מיתה, איני והא רב כהנא הוה גני תותי פורייה דרב ושמעיה דסח וצחק ועשה צרכיו, אמר דמי פומיה דרב כמאן דלא טעים ליה תבשילא, אמר ליה כהנא פוק לאו אורח ארעא, לא קשיא כאן דצריך לרצויה הא דלא צריך לרצויה." ופירש"י שם "כדלא טעים תבשילא, שרעב לאכול כלומר מתאוה לתשמיש."

אלא יש להעיר על רש"י שבגמ' ברכות סב. יש שינויים בפירושו במעשה דרב ורב כהנא הנ"ל, וז"ל שם "כדלא שריף תבשילא. כאדם רעב כמו שלא שמשת מטתך מעולם שאתה נוהג קלות ראש זה לתאותך." הרי כאן נראה שרב לא כיון רק לרצוי אשתו אלא הוא כיון "לתאותך", וגם נראה שאם הוא רק כיון לרצוי אשתו די לו לתאוה רגילה כמי ש"רעב לאכול" כמ"ש רש"י בגמ' חגיגה הנ"ל, אבל בגמ' ברכות כתב רש"י "מעולם", דהיינו שיש כאן תאוה גדולה כל כך שאין כמותו, וודאי שאין צורך לזה אם כל כוונתו היתה לרצוי אשתו. ולכן הדבר צריך ביאור, מאיזה טעם יש שינויים ממ"ש רש"י בגמ' ברכות למ"ש רש"י בגמ' חגיגה הנ"ל.

ולכן נראה שרש"י סבר שעיקר הפשט במעשה הנ"ל הוא כמ"ש רש"י בגמ' ברכות, ולפי זה יש היתר לאיש להרבות תאותו יותר ממה שנצטרך כדי רק לרצוי אשתו. וכן למד רש"י מגמ' שבת בעובדא דבנות רב חסדא, ולכן רש"י סבר שמ"ש בגמ' חגיגה הוא אינו עיקר לדינא, והוא פירש מעשה דרב שם לפי סברת הגמ' שם שיש חילוק בין צריך רצויה ובין דלא צריך רצויה, ולפי סברה זו רב לא כיון

אלא מצינו באה"ע ס"כה ב שכתב מרן, "ואל יספר עמה בשעת תשמיש ולא קודם לכן כדי שלא יתן דעתו באשה אחרת, ואם ספר עמה ושמע מיד עליו נאמר מגיד לאדם מה שיחו, אבל בעניני תשמיש יכול לספר עמה כדי להרבות תאותו, או אם היה לו כעס עמה וצריך לרצותה שתתפייס יכול לספר עמה כדי לרצותה." הרי כאן הוא הביא שיטת הרא"ש והטור, ודלא כמשמע ממ"ש בא"ח הנ"ל.

וי"ל שמ"ש מרן בא"ח הוא לאו דוקא, אלא ה"ה דמותר לספר כדי להרבות תאותו, ודלא כנראה מהראב"ד (וכן נראה מהמ"א שם בס"ק כג). ואף את"ל שבא"ח מרן סבר כהראב"ד דוקא, מ"מ באה"ע מצינו שהוא חזר בו וסבר כדעת הרא"ש והטור. וכבר כתב בט"ז א"ח ס"רלג ס"ק ב, שכשיש סתירה בדברי מרן בש"ע מסימן לסימן שהאחרון הוא העיקר "דבתרא הוא". וכן הוא ביביע אומר ח"ה א"ח ס"כה אות ה, שכתב שכשיש סתירה בדברי מרן מסימן לסימן, "הרי נקטינן כמו שפסק באחרונה". ע"ש. (וכן מצינו בראשונים שמה שכתבו באחרונה הוא העיקר, כמ"ש היד מלאכי בכללי הרא"ש באות כט, "כשדברי הרא"ש על הש"ס סתרי אהרדי וליכא שום הוכחה בדבריו לידע בבירור לאיזה משניהם דעתו נוטה יותר או הי מתרווייהו אמרן באחרונה, ראוי לנו...". הרי שאם ידעינן איזה הוא באחרונה יש לתפוס האחרונה כהעיקר. וכן הוא שם באות לר, "מצאתי למוהרי"ב בספר שדה יהושע פ"ב דערלה שכתב דכשרש"י סותר עצמו ממקום למקום ומסדר לסדר אחרון עיקר דמסתמא פירשו באחרונה." ולכן ה"ה בנד"ד שיש לפסוק כדעת הרא"ש והטור שמותר לספר עם אשתו בעניני תשמיש כדי להרבות תאותו, אף שהם אינם "מהדברים הצריכים לתשמיש של אותה שעה", וכפי שביארתי לעיל. וראיתי בתורה לשמה ס"סח. הנ"ל שאף שהוא אזיל שם כשיטת רש"י, מ"מ הוא כתב, "ורק יזהר שלא להרבות יותר מדאי אלא כדי הצורך". ולענ"ד הכל תלוי אם זה מביא לידי חיבה יתירה או לא. והלא רב הגדיל תאותו עד כדי שהוא נראה כמי שלא שימש את מטתו לעולם, כמבואר ברש"י הנ"ל. וצ"ל שאף זה מותר משום חיבה ואהבה. והכל לפי הענין. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב העיר הרה"ג דביר אזולאי שליט"א על תשובה הנ"ל. וזה מה השבתי לו:

לרצותה, ובתאווה זו הוא אינו "קץ בה", אבל יותר מתאווה רגילה זו אסור. ולכן כתבתי שזה אינו, ולדעת רש"י אף יש להתיר יותר מתאווה רגילה, ולכן כתבתי "הלא כתוב בגמ' ברכות שם "כדלא שריף תבשילא" ופירש"י "כאדם רעב כמו שלא שמש מטתך מעולם". ונראה שאם רב רק רצה לעורר תאוותו כדי שהוא לא יהיה קץ באשתו, למה לו להגדיל תאוותו כל כך (יותר מרגיל), הלא די בקצת תאווה (רגילה), ואין לו לדבר קלות ראש כל כך. אלא צ"ל שאף כשיש תאווה בתחילה עדיין סבר רש"י שמותר להרבות התאווה, וכשנראה ממ"ש רש"י בשבת קמ: הנ"ל, "שתתרבה תאוותו".

(ג) **כתב כת"ר**, "עוד כתב כת"ר "ועוד י"ל בזה, שאף שבעתים אחרות קלות ראש כזו אסורה, מ"מ נראה שההיתר כאן הוא כדי להגדיל האהבה בין איש ואשתו. וכן יש לדקדק ברש"י בשבת קמ: הנ"ל שכתב, "כדי שיתרבה תאוותו וחיבתו". הרי כל טעם התאווה הוא כדי להרבות החיבה ביניהם. וכן כתב התורה לשמה בס"ס, "והנה ודאי רב היה עושה בשביל רצוי והתעוררות אהבה" עכ"ל. ואולי עוד י"ל, שמכיון שהבעל מצווה לשמח אשתו ולענגה, א"כ אם הוא לא ישמח ויתאווה כראוי, הוא לא יוכל לשמחה כראוי, שידוע שהשמחה היא מדבקת. ומי שאינו שמח איך ישמח אחרים. וכן משמע במור וקציעה (או"ח סי' ר"מ ד"ה שיחה קלה). וע' ירושלמי מגילה (פ"ד ה"א, הביאו המחבר"ר או"ח ריש סי' ר"פ) שעזרא תיקן לאכול שום בערבי שבתות לפי שהוא "מכניס אהבה ומוציא תאוה" ודו"ק.

ולענ"ד מ"ש כת"ר הוא פירוש טוב.

ואסיים בברכת חג שמח

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קצה.

שאלה: האם מותר להרהר על אשתו כשהיא נדה לדעת הרמב"ם.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א

(א) **נראה** שלדעת הרמב"ם אין הרהור אלא איסור מדרבנן, והוא לא שייך באשתו. וכבר כתבתי בתשובה (ח"ב ס"קב ועיין גם בס"קג) לגבי קול אשה ברדיו, שאף שלדעת

"לתאוותו" וגם אין לו תאוה כל כך שנראה כאילו לא טעם תבשיל "לעולם", אבל לדינא סבר רש"י כדמצינו במעשה דבנות דרב חסדא וכהפשט היותר פשוט במעשה דרב שכתב רש"י בגמ' ברכות הנ"ל. ולכן כתבתי שלדעת רש"י מ"ש בגמ' חגיגה "לאו דוקא" הוא כיון דלא קי"ל כאותו תירוץ לחלק בין דצריך לרצויה או לא.

ולפי זה צריך לפרש הפסוק "ומגיד לאדם מה שיחו", והאיסור של "תקנה יש לו?" באופן אחר, דהיינו שמ"ש "אמר רב אפילו שיחה יתירה שבין איש לאשתו מגידים לו לאדם בשעת מיתה", הוא מיירי שלא בשעת תשמיש. וכן יש ללמוד ממ"ש רש"י על פסוק זה בעמוס פ"ד יג, וז"ל "מה שיחו. כל מעשיו פורטין לפניו בשעת מיתתו". דהיינו הפסוק מיירי בכל זמנים, ולפי זה מ"ש בגמ' חגיגה "אמר רב אפילו שיחה יתירה שבין איש לאשתו מגידים לו לאדם בשעת מיתה", אף זה מיירי בכל הזמנים ולא בכלול אף בשעת תשמיש, ודלא כמ"ש הגמ' אחרי כן שהוא מיירי אף בשעת תשמיש, כך נראה לדעת רש"י. וכן יש ללמוד ממ"ש רש"י בפרקי אבות פ"א ה', "ואל תרבה שיחה עם האשה, באשתו אמרו..." ופירש"י "לפי שאתה מתבטל מדברי תורה..." ע"ש. הרי שזה מיירי בכל הזמנים ולא בשעת תשמיש, שאין לאדם ללמוד תורה כרגיל בשעת תשמיש (אף ש"א שיש להרהר בדברי תורה), ולכן אף הפשט בגמ' חגיגה הנ"ל במ"ש "אפילו שיחה יתירה שבין איש לאשתו מגידים לו לאדם בשעת מיתה", הוא מיירי בכל זמנים, ואין שעת תשמיש בכלל זה, ודלא כמ"ש אחרי כן.

(ב) **כתב כת"ר**, "עוד כתב כת"ר "ולכאורה אפשר לומר מזה, שרק מותר לשוח ולשחק כדי שהוא אינו קץ בה, אבל אם הוא אינו קץ בה, ועדיין רוצה להגדיל תאוותו, יש איסור. אלא זה אינו, שלפי מ"ש רש"י בשבת קמ: נראה שאף כשיש לו תאווה עדיין מותר להרבות התאווה. וכן נראה כוונתו במעשה דרב בברכות סב. הנ"ל עכ"ל. ולענ"ד, שכל שאינו מתאווה כראוי, הוי בכלל "קץ בה". וכן יש לבאר בדעת התורה לשמה."

וי"ל דאה"נ שהפירוש של "קץ בה" שהוא אינו מתאווה כראוי וכמ"ש כת"ר, אבל משמע מרש"י בנדה יז. שהתאווה כראוי הוא רק כדי "לרצותה", שהוא כתב "אונס שינה, מתוך שהוא נאנס בשינה אינו מתאווה לה כל כך ומשמש לקיום מצות עונה בעלמא, או לרצותה ולבו קץ בה". הרי משמע מזה שהוא צריך תאווה רגילה כדי

הרמב"ם שם בפ"כא הל"ב, דהיינו "ואסור לאדם לקרוץ בידו, או ברגליו... להביט ביופיה". (בקצת שינוי) ואחר כך הביאו הטור ומרן באותו סעיף מ"ש הרמב"ם בהל"כא וכב לגבי הרהור, "ואסור להסתכל בנשים שעומדות על הכביסה..." ואחר כך חזרו הטור ומרן להעתיק מ"ש הרמב"ם בהל"ב, "והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה... ואלו הדברים אסורים גם בחייבי לאוין". הרי מקורם מהרמב"ם, אלא שהטור ומרן מצרפים הל"ב והל"כא וכב ביחד. ולכן נראה מהש"ע שמרן אזיל כשיטת הרמב"ם. וי"ל שמה שמרן הביא דעת רבינו יונה בב"י, הוא כמ"ש המאמר בס"קעז ג, "ואע"פ שמרן ז"ל הביא הדברים בב"י בסתם ולא כתבם במחלוקת, כך דרכו בכמה מקומות בב"י שדרכן שם לקבץ הסברות ודברי הפוסקים בין שהם הלכה בין שאינם הלכה".

אבל המעיין בדברי הרמב"ם יראה שטעמים נפרדים יש בהם, שבהל"ב טעם האיסור הוא משום גזרה אטו קרוב בשר בערוה וחייבי לאוין, ובהל"כא וכב הטעם האיסור משום הרהור, דהיינו ונשמרתם.

(ב) ולפי זה נראה שכיון שכל איסור הרהור הוא רק מדרבנן, שוב סבר הרמב"ם שלא גזרו חכמים איסור זה לגבי אשתו. וכן נראה ממ"ש הרמב"ם בפ"כא הל"ד, "ומותר לאדם להביט באשתו כשהיא נדה ואע"פ שהיא ערוה. ואע"פ שיש לו הנאת לב ממנה בראייה, הואיל והיא מותרת לו לאחר זמן אינו בא בזה לדבר מכשול". ופירש הרב המגיד שם שהוא מותר להביט בכל גופה, אבל לא במקום הטנופות. וכן הוא בב"י באה"ע ס"כא בשם הרב המגיד. ועיין בנו"ב מה"ת ס"קכב, שכתב לגבי דעת השר מקוצי ומהרי"ק שהעמידו לפניהם נשותיהם ערומות קודם הטבילה, "כי אולי הגדולים הללו סברי כדעת הרב המגיד בפ"כא הל"ד שדעת הרמב"ם שדוקא במקום התורפה אסור להסתכל באשתו נדה, אבל בשאר מקומות המכוסים שבה, לא אסרו כלל באשתו נדה, ולכן לא הקפידו הגדולים הללו בזה". ע"ש. הרי מבואר שלא חיישינו להרהור לגבי אשתו כיון שהיא "מותרת לו לאחר זמן".

ועוד מצינו שכתב מרן בי"ד ס"קפד ב, "בשעת וסתה צריך לפרוש ממנה עונה אחת ולא משאר קריבות אלא מתשמיש בלבד". וכן נראה דעת הרמב"ם בהל"א איסורי ביאה פ"ד הל"יב ע"ש ברב המגיד. וקשה, הלא הבעל יכול לבא לידי הרהור וקשוי בחבוק ונשוק, ועדיין אין איסור בזה, אף שבאותו שעה הוא אסור בתשמיש. ולכן אף מזה נראה שאין לחוש להרהור באשתו. וזה שלא כמ"ש האג"מ

התוספות יש איסור לאו בהרהור משום ונשמרתם כמבואר בע"ז כ:, מ"מ לדעת הרמב"ם איסור זה רק מדרבנן, וזה מפני שכתב הרמב"ם בהל"א איסורי ביאה פ"כא הל"יח ויט, "אסור להוציא שכבת זרע לבטלה, לפיכך לא יהיה אדם דש מבפנים וזורה מבחוץ... וכן אסור לאדם שיקשה עצמו לדעת או יביא עצמו לידי הרהור". נראה מזה שאף להוציא זרע לבטלה הוא רק איסור מדרבנן, שהוא לא כתב שהוא לוקה מן התורה וכדומה, ורק לשון איסור בלבד. וגם נראה שהרהור דומה ליקשה עצמו לדעת, דהיינו כל החשש הוא מפני זרע לבטלה, וכן יש לדייק ממ"ש הרמב"ם "וכן", דהיינו שכל זה שייך לדין למעלה שהוא האיסור של זרע לבטלה, ולא משום שיש איסור בהרהור עצמו, וכיון שאף להוציא זרע לבטלה הוא איסור רק מדרבנן לדעת הרמב"ם, ק"ו בהרהור יש רק איסור דרבנן שהוא רק גזרה אטו זרע לבטלה.

ומה שכתבתי שלדעת הרמב"ם זרע לבטלה הוא רק מדרבנן, כן נראה מלשון הרמב"ם בפירוש המשניות לסנהדרין פ"ז נד שכתב, "וכבר הוזהרו חכמים הרבה על ההרהור והרחיקו מן הדברים המביאים אליו, והאריכו לשון לאיים ולהפחיד כל המקשה עצמו לדעת והמוציא שכבת זרע לבטלה, וביארו שכל זה אסור אבל אינם מחייבין מלקות בשום דבר מכיוצא בזה". הרי שאף שיש מעשה במוציא ש"ז לבטלה מ"מ אין בזה מלקות, ועוד דקדק הרמב"ם לכתוב, "אינם מחייבין מלקות", "אינם" בלשון רבים, משמע שהחכמים אינם מחייבין מלקות, והוא לא כתב שהתורה אינה מחייבת מלקות, ומזה נראה שכל איסור זה הוא מדברי חכמים. וכן כתב הפני יהושע ח"ב ס"מד, מדברי הרמב"ם בהל"א איסורי ביאה פ"כא הנ"ל שלא כתב שלוקין על זה כמו שכתב בכל שאר דברים שהביא שם. ולכן כתב הפני יהושע שיש בזה רק אסמכתא בעלמא וכן הוא בערוך לנר לנדה יג ע"ש. וכן הוא בעזר מקודש בס"כג ב ע"ש. ולכן נראה שכיון שאיסור הרהור הוא רק מפני חשש זרע לבטלה, ממילא שגם הרהור עצמו אסור רק מדרבנן לדעת הרמב"ם. וכן כתב התורות אמת אה"ע ס"כא שכל מוני המצות ס"ל שהרהור ע"י הבטה ביופיה אינו אלא מדרבנן, וקרא אסמכתא היא, ודלא כהתוספות. וכן הוא באחיעזר ח"ג ס"כד אות ה, שאחר שהוא הביא סברת התוספות שונשמרתם הוא איסור תורה, הוא כתב "ותמהני שלא מצאתי ברמב"ם ושו"ע שזוהו אזהרה מן התורה ונשמרתם, ולפי הנראה דס"ל דהוי אסמכתא" ע"ש (ואה"נ שמרן בב"י הביא מ"ש רבינו יונה שיש איסור תורה ב"ונשמרתם", אבל בש"ע מרן לא כתב כן, שבס"כא א מרן העתיק לשון הטור, והוא לשון

(א) כתבתי בארחותיך למדני ח"ב ס"קב אות יג.

"שוב ראיתי בשו"ת פני יהושע ח"ב אה"ע ס"מד, שכתב דנדה אינה בכלל גילוי עריות לענין יהרג ואל יעבור. וכעת ראיתי בהערת הספר נשמת אברהם מהגרא"י וולדינברג בעל הציץ אליעזר בחי"ד דף רצה, שהוא דן בזה וכתב שכן סבר המהרש"ם בספר נחל ברית בק' דברי שלום בסוף הספר אות לט, שנדה אינה בכלל גילוי עריות ליהרג, וכן נראה דעת הגרי"א מקאוונא ע"ש. ואף העיר שם הגרי"א וולדינברג על המ"ב הנ"ל שכתב דגם קול זמר פנויה נכרית היא גם כן בכלל ערוה, וז"ל "והרי הבא על הכותית דרך זנות פוסק הרמב"ם בפ" יב מהל' איסורי ביאה הל"ב, דרך מכין אותו מכת מרדות מדברי סופרים". ע"ש. וכל זה סיעתא למה שביארתי."

והעיר כת"ר, על מה שכתבתי בד"ה שוב, הנ"ל, "קשה לי על זה מרמב"ם מפורש בהלכות איסורי ביאה (פרק ד' ה"א)."

כתב הרמב"ם שם פ"ד הל"א, "הנדה הרי היא כשאר כל העריות המערה בה בין כדרכה בין שלא כדרכה חייב כרת". הרי לא כתב הרמב"ם שנדה היא כשאר כל עריות בכל דבר, אלא רק לגבי אם מערה בה בין כדרכה בין שלא כדרכה. ולכן עדיין י"ל לגבי יהרג ועל יעבור אין נדה כשאר עריות.

וכתב הפני יהושע הנ"ל שאין נדה דומה לשאר ערוה בכל דבר, שהבא על הנדה אין הולד ממזר, וכן הבא על הנדה לא עשאה זונה כמ"ש הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"יח הל"ה ע"ש.

וכן הוא באבני נזר י"ד ס"תסא אות י שכתב, "קשיין לי דברי הב"י (ס"קצה) שמסופק אם מותר הבעל למשש בדופק אשתו נדה במקום סכנה. מכלל דפשיטא דאיסור נדה הוא בכלל גילוי עריות. וק"ל דהא ג"ע יהרג ואל יעבור מהיקשה דנערה המאורסה לרוצח אתיא... א"כ נדה דודאי אין מצילין בנפשו הרודף אחר הנדה..." ע"ש.

וכן הוא בחלקת יואב י"ד ס"כט שכתב, "והדבר מבואר בירושלמי פ"ז דסנהדרין ה"ה ופ"ז דשבת ה"ב דנדה אסורה רק משום טומאה לא משום ערוה". וגם כתב בהג"ה שם "ולפלא לי על הש"ך ביו"ד סוס"י קצה דסובר

באה"ע ח"א ס"סט, "א"ר פינחס בן יאיר אל יהרהר אדם ביום ויבא לידי טומאה בלילה, שאיסור זה הוא אף באשתו שהיא מותרת לו." ולענ"ד לדעת הרמב"ם ומרן, אין לחוש לזה באשתו כדביארתי. ועיין עוד באג"מ ח"ד אה"ע ס"סו.

ונראה שהטעם שהוא מותר להסתכל באשתו נדה במקומות מכוסים הוא מפני, "ואע"פ שיש לו הנאת לב ממנה בראייה, הואיל והיא מותרת לו לאחר זמן אינו בא בזה לדבר מכשול". הרי דלא חיישינן למכשול, ונראה שהמכשול כאן הוא שמא הוא יבא עליה כשהיא עדיין נדה, ואף שמא הוא יבוא לידי קרי בלילה. וכל טעם ההיתר הוא מפני שאין דומה מי שיש לו פת בסלו למי שאין לו פת בסלו, וזה מ"ש הרמב"ם "והיא מותרת לו לאחר זמן".

וכן ראיתי בעזר מקודש ס"כ א ד"ה ואולי שכתב, "ואולי האיסור שלא יהרהר ביום כדי שלא יבוא לטומאה וכו', שיש שמנו זה בכלל מצוות לא תעשה, אולי אינו רק הרהור בעריות או עכ"פ בזולת אשתו, מה שאין כן באשתו לא שייך חשש איסור בזה, באולי. כי גם בנידתה מ"מ קי"ל שהוא ליה פת בסלו, וע"י זה אין חשש שיביאהו ההרהור לטומאה בלילה, כי אין התאווה שולטת רק במה שאין בידו, וכלשון חז"ל מי שיש לו אלפים דינרים דומה בעיניו כמלתא זוטרתא, משא"כ הרהור בזולת אשתו כיון ששולח תאוותו למה שאיננו שלו ואינו פת בסלו, התאווה גוברת עליו ויש חשש שיבוא לידי טומאה בלילה..." ע"ש כל לשונו.

ואף שהעזר מקודש כתב סברתו בלשון "אולי", זה רק מפני שהוא כתב כן אף למ"ד שהרהור אסור מן התורה, שהוא כתב "שמנו זו בכלל מצוות ל"ת", אבל לפי שיטת הרמב"ם הנ"ל נראה שודאי כן סברתו, שאין איסור הרהור באשתו אף כשהיא נדה, אף כשהבעל רואה במקומות המכוסים. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בברכת שלום

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קצו.

שאלה: האם נדה בכלל ערוה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזוראי שליט"א.

אותו מטפל ירא שמיים צריך למחות באותם מטפלים שאינם דתיים, או שאינם צדיקים. וכמו"כ מה הוא אמר לומר לאותם מטופלים חולים, האם עליו לומר להם שאסור להם לעשות כן, או שמא מכיוון שהם אולי בגדר "שוטה" (ודאי חלקם), אין לו למחות בהם. בפרט שכאמור, יתכן ועי"כ יתמעטו מקרי התקיפה. ומתחילה חשבתי, שמכיון שהם שוטים, אף שודאי לא מסתבר שיש ללמד אותם איך לעשות דבר איסור, מ"מ מאידך גם אין כל חיוב לומר להם שהדבר אסור, מאחר שהם פטורים מהמצוות. ועוד חשבתי, שאולי אף מותר ללמדם לעשות מעשה "איסור", מאחר שלהם הדבר לכאורה אינו אסור, ע"מ שלא יפגעו אחד בחברו. אך לענ"ד יותר נראה דשב ואל תעשה עדיף, ולא מסתבר כלל ללמדם לעשות מעשים מתועבים מצד עצמם, אלא יש רק לשמור עליהם שלא יתקפו אחד את חברו, אך לא ללמד דברים כאלו כלל. וצ"ע.

ושוב מצאתי למו"ר הגאון הרב אשר וייס שליט"א בשו"ת מנחת אשר ח"ב (סימן מ"ח אות ב' עמ' ק"ע קע"א) הנדפס כעת, שכתב וז"ל "דהנה במקו"א כתבתי את הנראה לענ"ד, דאף חרש ושוטה וקטן דפטורין מן המצוות, אין זה אלא לעניין דינים המסורים לנו, דאין אנו מצווים לכפותו לקיים מצוות, ואין מענישין אותו ואין מצווין להפרישו וכן אינו מוציא אחרים י"ח. אבל בדין שמים עתיד הקב"ה אל דעות הבוחן כליות ולב לשפוט כל אדם לפי דרגת שכלו והבנתו האם דבק בתורה ובמצוות כדבעי. ודבר זה פשוט לענ"ד. דאטו הלן בבית הקברות ומהלך יחידי בלילה ומאבד כליו, מותר לו לעבוד עבודה זרה ולבוא על הערוה, וכי אם יבוא וישאל ממנו מה נענה לו, אטו נאמר לו שאין דין ואין דיין ומותר לו לחרף ולגדף מערכות אלקים חיים וכדו', זה לא יעלה על הדעת. אלא ברור, דכל בני ישראל עבדי ה' הם, וכולם בניו הם, וכל אחד ואחד מחוייב לעובדו לפי דרגתו ושכלו, אלא שרק לעניין הלכה עלינו לנקוט שהם פטורים מן המצוות, ודו"ק בזה, כי הוא ברור ונכון לענ"ד אף שנראה מחודש" עכ"ל.

ולפי"ד היה נראה ברור שאין ללמדם לעשות איסור וכפי שכתבתי, ואף ברור שלכתחילה צריך לומר להם שהדבר אסור. אלא שעדיין מסופקני קצת בנד"ד, מחמת שבלא זה הם יפגעו אחד בחברו, וזה עצמו אולי איסור גדול יותר, הן מחמת דהוי אביזריהו דמשכב זכור ר"ל, והן מחמת הפגיעה בדיני בן אדם לחברו, לכן אולי יהיה עדיף ללמדם להוציא שז"ל, או עכ"פ לא למחות במטפל שאינו דתי שמלמדם, או עכ"פ להעלים עין מהחולים עצמם שכבר

דנדה יהרג ואל יעבור. והוא פלא דודאי כיון דקידושינ תופסין בה אינה ערוה כלל. ע"ש.

ולכן י"ל שמ"ש הרמב"ם הנ"ל שהנדה כשאר עריות אין זה לכל דברים אלא כמו שהוא כתב "המערה בה בין כדרכה בין שלא כדרכה חייב כרת".

וכן מ"ש הרמב"ם בהל"א אישות פ"א הל"ה, "כל שאסר ביאתו בתורה וחייב על ביאתו כרת, והם האמורות בפרשת אחרי מות, הן הנקראות עריות, וכל אחת מהן נקראת ערוה כגון אם ואחות ובת וכיוצא בהן." וידוע שכתוב בפר' אחרי מות אף איסור נדה, וממילא שנדה בכלל ערוה, שכתב הרמב"ם "וכל אחת מהן" נקראת ערוה, מ"מ עדיין י"ל שאין לומר שלפי זה איסור נדה שוה בכל דברים לשאר עריות, שזה אינו כפי שביארתי לעיל, ולכן עדיין י"ל שאין נדה בכלל יהרג ובל יעבור, וכמ"ש האחרונים הנ"ל (עיי' עוד בזה לעיל סימן קצא. אות ג).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב הרב הנ"ל:

ובס"ד מצאתי תנא דמסייע לרב, הוא הגאון ז"ל באבן העזר (סימן ט"ו סק"א), שכתב הגר"א שם וז"ל "לבד מנדה" וכו'. עיי"ש ותשמח.

סימן קצו.

שאלה: האם שוטה מותר להשחית זרעו כדי להינצל מאיסור ערוה או משכב זכור.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

(א) כתב כת"ר, "נשאלתי שאלה מבהילה וחמורה, וכדלהלן. שאלני יהודי ירא שמיים שהוא מטפל במוסד לחולי "תסמונת דאון" וכדו', שלאחרונה הגיעו למוסד מטפלים שאינם דתיים, והם מדריכים את המטופלים להוציא שז"ל כדי "להוציא מתח". ונימוקם עימם, שבלא זה, המציאות מוכיחה שיש מקרים רבים בהם חולה אחד תוקף ופוגע תקיפה מינית בחולה אחר, ומחקרים הוכיחו שע"י שילמדו להוציא שז"ל, בד"כ התוקף יבוא על סיפוקו, וכמעט ולא יתקוף אחרים. והשאלה היא, האם

נוהגים בזה. והשי"ת יגדור פרצות עמו ישראל, ויחוס וירחם על כל בניו. וצע"ג לדינא". ע"כ דברי כת"ר.

(ב) כתב בספר חסידים ס"קצו "מעשה באחד ששאל, מי שיצרו מתגבר עליו וירא פן יחטא לשכב עם אשת איש או עם אשתו נדה או שאר עריות האסורות לו, אם יכול להוציא זרעו כדי שלא יחטא. והשיב לו באותה שעה יש לו להוציא שאם א"א מוטב שיוציא ש"ז ואל יחטא באשה, אבל צריך כפרה, ישב בקרח בימי החורף או יתענה מ' יום בימי החמה." וכן הוא בחלקת מחוקק וב"ש בריש ס"כג ע"ש. ולפי זה נראה דה"ה בנד"ד שיש להתיר.

אלא יש לחקור במ"ש הספר חסידים הנ"ל, "באותה שעה", שנראה שזה רק בזמן שהוא מוכן לעשות העבירה מיד, אבל לא מקודם. וכן הוא בפתח עינים בנדה יג. שכתב, "דספר חסידים איירי באופן שגמר בלבו לעשות עבירה ולבא על הערוה, והכין עצמו והוא מוקשה ועומד. והרהר תשובה ופירש מהעבירה, אך מוכרח שיצא מעצמו זרע לבטלה." ע"ש. נראה מזה שהפירוש של "אותה שעה", הוא כשהוא "מוקשה ועומד", ולא קודם כן. וגם נראה שהוא אינו מנאף ביד, אלא הזרע בא ממילא משום רוב תאוותו, וזה מ"ש "שיצא מעצמו". (עיין אג"מ אה"ע ח"א ס"סח וס"ע, שיש חילוק בין מנאף ביד ובין בא ממילא, כגון ע"י הרהור).

אלא יש לדון בזה, שהרי כתב בספר חסידים הנ"ל, "אם יכול להוציא זרעו", הרי נראה שאין זה ממילא אלא הוא עצמו מוציא את זרעו ברצונו, דהיינו שהוא מנאף ביד. וכן נראה מהחלקת מחוקק והב"ש הנ"ל שהם הביאו דברי הספר חסידים על מ"ש מרן בסע"א, "אסור להוציא שז"ל...". וזה מיירי במי שמנאף ביד. ועוד הב"ש הקשה על הספר חסידים מדברי הזוהר שעון זה חמור מכל העבירות, דהיינו מי מנאף ביד. ולכן נראה שהוא פשוט להחלקת מחוקק והב"ש שהספר חסידים מיירי במנאף ביד, ודלא כפירש בפתח עינים הנ"ל.

ומ"ש הפתח עינים ש"אותה שעה" הוא כשהוא "מוקשה ועומד", נראה שהטעם לזה הוא מפני שרק באותה שעה הוא קרוב לודאי שהוא יבא לידי עבירה, משא"כ קודם לכן שהוא רק ספק. ולכן י"ל שאין להתיר להוציא שז"ל כשיש רק ספק בדבר, שמא הוא יבא לידי עבירה.

מ"מ נראה שהעיקר כאן אינו אם הוא "באותה שעה" או לא, אלא אם הוא קרוב לודאי או לא. ולכן י"ל בשלמא בסתם איש רק באותה שעה הוא קרוב לודאי שהוא יבא לידי עבירה, אבל בנד"ד אין כאן סתם איש, ואם הטבע של שוטים אלו, שהם ודאי יבואו לידי מכשול בערוה או משכב זכור, אז מה לי באותה שעה או לא, כיון שהוא קרוב לודאי עדיין יש להתיר להם להוציא שז"ל, אף זמן רב קודם מעשה העבירה.

ויש לדמות סברה זו למה דמצינו בפיקוח נפש בשבת. אם הסכנה היא "לפנינו" מותר לחלל שבת, אבל אם הפק"נ רק לעתיד לבא אז אין לחלל שבת. וכבר כתב חילוק זה הנודע ביהודה מה"ת ס"רי, וז"ל "ואמנם כל זה ביש ספק סכנת נפשות לפנינו כגון חולה או נפילת גל, וכן במס' חולין שם גבי רוצח הפיקוח נפש לפנינו... אבל בנד"ד אין כאן שום חולה הצריך לזה..." ע"ש. וכן הוא בחתם סופר י"ד ס"שלו וכן הוא ברעק"א ס"ס ועוד.

אלא מצינו שכתב מרן בי"ד ס"קצט ז, "מי שרודפים אחריו נחש ועקרב מותר לחבר כדי שלא יזיקהו." ופירש הט"ז שם בס"ק ד, "דאין לך דבר שעומד בפני פק"נ, משמע כאן דאם פק"נ תלוי בעבירה שכשעושה עבירה יכול להנצל, מותר לו לעשות כן מעצמו עבירה ההיא כמו הכא שעי"י שעובר על לאו דחובר חבר מציל עצמו." וראיתי בבנין ציון ח"ב ס"קסט שכתב על זה, "תמהתי על הט"ז למה צריך להוציא דין זה מכאן, הא משנה שלמה היא יומא (ד' פג.) מי שאחזו בולמוס וכו' ע"ש. וכן מוכח ממה דאמרינן פסחים (ד' כו.) דמתרפאים בעצי ערלה. ואולי כוונתו דמהתם שמעינן דוקא כשכבר בא לידי סכנה וכגון כשכבר נשכו העקרב, שאז ודאי מותר להציל עצמו בכל דבר, אבל שמותר זה ג"כ לצורך פיקוח נפש כזה שמתירא שמא ישכנו ויבא לידי סכנה, זה לא שמענו רק מדברי אביי, ובזה יש תירוץ לקושית התוספות." ע"ש. הרי מבואר שאף שמתירא שמא יבא לידי סכנה, עדיין זה בכלל פק"נ, ועדיין זה בכלל פק"נ שלפנינו. וצ"ל שהטעם שזה עדיין בכלל "לפנינו", הוא מפני שהנחש והעקרב "רודפים אחריו". הרי כשיש הוכחה גמורה לפנינו שהוא יבא לידי הסכנה (דהיינו שהעקרב והנחש רודפים אחריו), אף זה נחשב כפק"נ לפנינו. משא"כ כשאין שום הוכחה לפנינו שהוא יבא לידי הסכנה.

אלא מצינו ברשב"א בגיטין לח. בד"ה שמואל, לגבי העשה של לעולם בהם תעבודו, שכתב בשם הרמב"ן, "הא דאמרינן מצוה שאני הקשה בה הרמב"ן נ"ר וכי מפני מצוה להתפלל נדחה עשה בתורה, ותירץ דאפשר דלא אמרה תורה אלא משום שלא ליתן להם מתנת חנם כענין ענין דכתיב בנכרים לא תחנם, אבל כשהוא משחררו כשנתן דמי עצמו או משום מצוה וצורך הרב דליכא חנינה מותר." ועיין שם ברשב"א מה שהוא הקשה עליו. וראיתי בריטב"א שם שתירץ זה באופן אחר וכתב, "מצוה שאני. ואי קשה לך משום האי מצוה דחנין עשה שבתורה, כתב רבינו נר"ו דמהא שמעינן דלאו עשה גמור הוא אלא איסורא דרבנן וסמך ליה אקרא ור"ע דאמר לקמן חובה, חובה דרבנן קאמר."

וראיתי בר"ן שם שהוא הביא שני פירושים אלו וכתב, "כל המשחרר עבדו עובר בעשה. משמע דלאו עשה גמור הוא דבגמרא פרכינן מיתיבי מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא שם עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה, ומפרקינן מצוה שאני, ואי עשה גמור הוא היכי דחנין עשה שבתורה משום האי מצוה, ויש מתרצים שלא אמרה תורה לעולם בהם תעבודו אלא משום שלא יתן להם מתנת חנם כענין שכתוב בעובדי כוכבים לא לחנם, וכיון דאיכא מצוה לאו משום חנינה דידהו קא עביד אלא לצורך עצמו והוה ליה כנותן דמי עצמו." ולפי פירושים אלו נראה שאין להוכיח מדין שפחה, שכיון שהוא לצורך ממילא הוא אינו עובר על עשה. (עיין עוד בזה בשואל ומשיב מה"ק ח"ג ס"קנז ד"ה והנה זקני).

אלא נראה שהרמב"ם לא סבר כן, וכבר כתב ר"י יצחק גאטיניו ז"ל בבית ישחק על הרמב"ם שם, "מדברי רבינו אלו מבואר דס"ל דהאי עשה דאורייתא הוא וכרבי עקיבא דאמר חובה, וס"ל דהיינו חובה דאורייתא דלא כמ"ש הריטב"א בחי' בפ' השולח דף ל"ח ע"ב על מה שתירצו בש"ס מצוה שאני וז"ל אי קשיא לך משום האי מצוה דחנין עשה דאורייתא כתב רבינו נר"ו דמהא שמעינן דלאו עשה גמור הוא אלא איסורא דרבנן וסמך ליה אקרא ורע"ק דאמר לקמן חובה דרבנן קאמר עכ"ל יעו"ש וכ"כ הר"ן שם בגיטין יעו"ש. ורבינו לא ס"ל הכי אלא חובה דאורייתא וכמבואר וכן מבואר להדיא מדבריו בס' המצות עשין רל"ה יעו"ש. ע"ש כל דבריו.

ולפי זה אתי שפיר מ"ש הבנין ציון בח"א ס"קלז לגבי פק"נ שאינו לפנינו, וז"ל "ועוד ראייה לזה ממה דאמרינן ברכות לג. אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק, אמר רב ששת ל"ש אלא נחש אבל עקרב פוסק. ופי' הרמב"ם בפי' המשניות, וכ"כ הברטנורא, כיון דנחש אינו נושך ברוב הפעמים, אבל עקרב שמנהגו לנשוך תמיד, פוסק. והלא יקשה מה בכך דהנחש אינו נושך ברוב הפעמים, הרי אין הולכין בפק"נ אחר הרוב, אע"כ דה"ט כיון דכן אין כאן סכנת נפשות." ע"ש. הרי כשהנחש כרוך על עקבו, אין זה נחשב פק"נ לפנינו. אולם כשיש הוכחה גמורה שיבא לידי סכנה, דהיינו כשהנחש רודף אחריו כמו בי"ד ס"קעט הנ"ל, בזה שפיר י"ל שזה בכלל פק"נ לפנינו אף שעדיין אין נשיכה, וכמ"ש הבנין ציון בח"ב ס"קסט הנ"ל.

הרי מבואר שכשיש הוכחה לפנינו שיבא לידי סכנה אף זה בכלל "לפנינו". ולפי זה יש לדון בנד"ד שאם הוא קרוב לודאי ששוטה בנד"ד יבא לידי עבירה, ויש הוכחה גדולה לזה, דהיינו שכך דרך שוטים אלו, ואולי אף שוטה זה כבר עשה כן, אז אף כשהוא אינו "באותה שעה", מ"מ עדיין זה בכלל "לפנינו", והוא כ"אותה שעה", ועדיין הוא מותר להוציא שז"ל, כדי להציל את עצמו מעבירה.

ג) ויש לדמות נד"ד למה שכתב הרמב"ם בהל' עבדים פ"ט הל"ו וז"ל "וכן אסור לאדם לשחרר עבד כנעני וכל המשחררו עובר בעשה שנאמר לעולם בהם תעבודו ואם שחררו משוחרר כמו שביארנו, וכופין אותו לכתוב גט שחרור בכל הדרכים שביארנו. ומותר לשחררו לדבר מצוה אפילו למצוה של דבריהם כגון שלא היו עשרה בבית הכנסת ה"ז משחרר עבדו ומשלים בו המנין וכן כל כיוצא בזה. וכן שפחה שנוהגין בה העם מנהג הפקר והרי היא מכשול לחוטאים כופין את רבה ומשחררה כדי שתנשא ויסור המכשול וכן כל כיוצא בזה." (וכן הוא במרן י"ד ס"רסז. עט. שפסק כלשון הרמב"ם). הרי נראה מזה שמותר לעבור על עשה כדי להסיר מכשול. וכן י"ל בנד"ד שמותר לעבור על איסור שז"ל כדי להסיר מכשול. ועוד, בדין שפחה הוא מותר אף כשהוא אינו ממש "באותה שעה", והטעם כיון שכבר יש הוכחה גמורה לזה, דהיינו "שנוהגין בה העם מנהג הפקר". וכן הוא בנד"ד י"ל כן, דלא בעינן באותה שעה ממש כיון שיש הוכחה גמורה ששוטים אלו מוכנים לבא לידי מכשול.

לאדם חטא בשביל שיזכה לחבירך" כמבואר בשבת ד ע"ש. ולכן ק"ו הוא שהוא מותר לחלל שבת באיסורא זוטא כדי להציל את עצמו מאיסורא חמירא. (כעין דמצינו במרן בא"ח ס"רנד ו, "ואם נתנו בשבת אפילו במזיד, מותר לו לרדות קודם שיאפה כדי שלא יבא לידי איסור סקילה"). ולכן ה"ה בנד"ד י"ל הכי, שיש לו להוציא שז"ל כדי להציל עצמו מאיסור דאורייתא של ערוה או משכב זכר.

אלא ראיתי ברמ"א שם שכתב, "ועיין לעיל ס"שכח י" והוא כתב שם, "מי שרוצים לאנסו שיעבור עבירה גדולה, אין מחללין עליו שבת כדי להצילו (ע"ל ס"ש). ולכאורה נראה שזה סותר למ"ש מרן בס"ש הנ"ל ויש להעיר על הרמ"א איך הוא לא הרגיש בזה.

וראיתי בב"ח בס"ש שו שתיירן הסתירה, וז"ל "דכשחוששין שיפחידוה להמיר והיא לא פשעה מותר לחלל השבת כדי להצילה מעון ע"ג דמצוה רבה שאני... אבל כשרוצים לאנסו שיעבור עבירה אפילו לאנסו שיעבור ע"ג, כיון דאין זה עבירה דאונס רחמנא פטריה מולנערה לא תעשה דבר, אין לחלל את השבת, והכי מבואר בריש כתובות דפריך ולדרוש להו דאונס שרי לפי פ"י התוס' דאפילו תקנת חכמים אין לעבור כדי להציל מהאונס כל היכא דליכא סכנת נפשות. ע"ש. ולכן י"ל שבס"ש הדין הוא לגבי דליכא אונס שבזה מחללין שבת, וברמ"א ס"שכח הדין הוא דיש אונס.

ולפי זה יש לדון בנד"ד, דבשלמא מ"ש בספר חסידים דהתם אם הוא עובר בערוה או נדה הוא ברצון ואין לומר דאונס רחמנא פטריה, ולכן כיון שיש עבירה גדולה ראוי לעבור על איסור שז"ל כדי להציל מאיסור ערוה. אולם בנד"ד שכתב כת"ר, "חולה אחד תוקף ופוגע תקיפה מינית בחולה אחר" הרי בין החולה ובין החולה אחר כולם אנוסים הם, ששניהם שוטים, וגם החולה אחר אנוס גם מטעם "תוקף ופוגע". ולכן כיון שהעבירה כאן בכלל אונס רחמנא פטריה, י"ל שאין לעבור על איסור שז"ל כדי להצילו מעבירה זו.

אלא יש לדחות, שהרי י"ל שהשוטה אינו עובר על עבירה שז"ל כיון שהוא שוטה, ולכן ממילא אצלו אין עבירה. ולכן עדיין י"ל ששפיר הוא להוציא שז"ל כדי להציל עצמו וגם שוטה חבירו מעבירות חמורות.

וכן נראה מהלחם משנה בהל' עבדים שם שכתב, "בגמרא בפרק שלשה שאכלו, אמרו מצוה דרבים שאני, משמע דדוקא מצוה של דבריהם דרבים אבל לא מצוה אחרת, וסמך רבינו ז"ל ולא ביאר זה במ"ש כגון שלא היו עשרה... כלומר מצוה כגון זאת שהיא של רבים". הרי משמע שיש עבירה כשהוא משחרר העבד או השפחה, שאל"כ הו"ל להרמב"ם להתיר לכל צורך ולא דוקא מצוה דרבים. (ועדיין יש לפלפל בדעת הרמב"ם, וכתבתי עוד במק"א).

ולפי זה שפיר הוא להוכיח מהרמב"ם כדעת הספר חסידים הנ"ל. ואף ששז"ל היא איסורא, ולשחרר עבד הוא עשה, מ"מ הלא העשה הוא מן התורה, והאיסורא אף שהיא חמורה מאד, נראה שלהרמב"ם היא מדרבנן. וכן נראה מלשון הרמב"ם בפירוש המשניות לסנהדרין פ"ז נד שכתב, "וכבר הזהירו חכמים הרבה על ההרהור והרחיקו מן הדברים המביאים אליו, והאריכו לשון לאיים ולהפחיד כל המקשה עצמו לדעת והמוציא שכבת זרע לבטלה, וביארו שכל זה אסור אבל אינם מחייבין מלקות בשום דבר מכיוצא בזה". הרי שאף שיש מעשה במוציא שז"ל לבטלה מ"מ אין בזה מלקות, ועוד דקדק הרמב"ם לכתוב, "אינם מחייבין מלקות", משמע שהחכמים אינם מחייבין מלקות, והוא לא כתב שהתורה אינה מחייבין מלקות, ומזה נראה שכל איסור זה הוא מדברי חכמים. וכן כתב הפני יהושע ח"ב ס"מד מדברי הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"כא, שלא כתב שלוקין על זה כמו שכתב בכל שאר דברים שהביא שם. ולכן כתב הפני יהושע שיש בזה רק אסמכתא בעלמא וכן הוא בערוך לנר לנדה יג ע"ש. וכן הוא בעזר מקודש בס"כג. ב ע"ש. ולכן שפיר הוא ללמוד מדין שפחה לדינו של הספר חסידים.

(ד) **אלא** עדיין יש לדון בזה מטעם אחר. כתב מרן בא"ח ס"שו יד, "מי ששלחו לו שהוציאו בתו מביתו בשבת להוציאה מכלל ישראל, מצוה לשום פעמיו להשתדל בהצלתה, אפילו חוץ לג' פרסאות, ואי לא בעי ב"ד גוזרין עליו." ופירש המ"ב שם בס"ק נז, "חוץ מג' פרסאות. היינו אף דיש בזה איסור דאורייתא לאיזה פוסקים, וה"ה אם יצטרך לחלל שבת עי"ז באיזה מל' מלאכות ג"כ שפיר דמי, דכאשר תמיר את הדת לגמרי תחלל שבת ותעבור עבודת אלילים כל ימיה, ואם הוא יחלל שבת פ"א נקרא איסורא זוטא נגד זה." וכל זה כשהוא מחלל שבת בעד אחר, דהיינו בתו אף שיש כלל בדינו "וכי אומרים לו

אלא ראיתי בציץ אליעזר ח"ד. ס"ט. שאחר שהוא הביא דברי הסמ"ע הנ"ל הוא כתב, "נלמד מכל האמור דאפילו הפתאים ביותר שאין להם שכל גמור ואינם מבינים שום דבר כדרך שמבינים אותו שאר בני אדם, מ"מ לאו שם שוטה עליהם, ורק לענין עדות המה פסולים מפני שלפעמים אין מכירין דברים שסותרים זה לזה ויכולים להחליף דבר בזולתו, אבל שפיר המה בני מצוות, וישנם אפילו בגיטין וקדושין כד מסברו להו וסברו". ולפי זה נראה שאף תסמונת דאון בכלל "בני מצוות", כיון שאין הם בכלל "שוטים", אלא "פתאים".

אולם כשאני לעצמי, אין זה ברור כלל, שאף דמצינו שרק שוטה פטור מן המצוות ולא פתי, מ"מ הלא גם חרש פטור מן המצוות. וכתוב בחגיגה ב: "מה שוטה וקטן דלאו בני דעה אף חרש דלאו בר דעה הוא". ופירש"י שם, "חרש שדברו בו חכמים בכל מקום. שהשוו אותו לשוטה לפטורו לא דברו אלא במי שאינו שומע ואינו מדבר הכי קים להו לרבנן דמי שאינו שומע ואינו מדבר דלאו בני דעה ניהו". וכתב הב"י בא"ח ס"נה, "כתוב בתשובת מהרי"ל חרש שמדבר ואינו שומע אם יש לצרפו ל', לא ידענא מאי קא מיבעיא ליה למר הא קי"ל הרי הוא כפקח לכל דבריו כדתניא בריש חגיגה (ב): ואי משום דבור הוא מאי נפקא מינה הואיל ובר דעת הוא ובר מצוה הוא...". הרי מבואר שהעיקר כאן אם הוא בר דעה או לא. ולכן מה לי אם הוא שוטה או פתי, אם הוא אינו בר דעה ממילא שהוא פטור מן המצוות, ודלא כנראה מהצ"א הנ"ל.

וכן נראה ממ"ש הציץ אליעזר בשם המהרי"ט אה"ע ס"טז, "...אבל כשאנו באים לקיים דבר עמו במקח וממכר או בגיטין וקדושין, ומסברו ליה וסבר ואנו מכירין שהבין הדברים, כגון זה לאו שוטה הוא". ויש ללמוד מזה שאם הוא אינו בר דעת ואנו מכירין שהוא אינו מבין כלל, ודאי שהוא בכלל שוטה.

ואה"נ שבתסמונת דאון יש שינויים בדעתם, יש שהם קלים ויש מהם חמורים. ולכן הכל לפי הענין כמ"ש הרמב"ם שם "ודבר זה לפי (מה) שיראה הדיין שאי אפשר לכוין הדעת בכתב". ולכן י"ל שרק כשהוא ברור שהוא אינו בר דעת והוא פטור מן המצוות יש לדון אם יש חיוב להפריש אותו מאיסורים ואם מותר לספות לו איסורים בידים.

ועוד, ראיתי במ"א שם בס"ק כט שהוא פליג על הב"ח וכתב, "ול"י נראה כמ"ש, דאדרבא כשאונסין אותו אומרים לאדם חטא בשבילו". ע"ש כל דבריו. ולפי זה אף בנד"ד י"ל כמ"ש בספר חסידים שיש לעבור על איסור שז"ל כדי להציל מאיסור ערוה.

(ה) **שוב** ראיתי כן באגרות משה אה"ע ח"ג ס"נ. שמדינא מותר לסדר קידושין לאשת איש עם הבועל, כדי להציל הבנים מאיסור ממזרים ואשת איש. ע"ש כל דבריו.

ולכן מכל זה נראה שאם הוא קרוב לודאי שאם השוטה מוציא שז"ל הוא יכול להינצל מאיסורא חמור של ערוה ומשכב זכר, שהוא מותר. מ"מ אם הוא רק אומדנא בעלמא אין לעשות כן.

(ו) **אלא** עדיין יש לדון בדבר אחר, דהיינו אם צריך להפריש שוטים אלו מאיסורים. ובתחילה יש לחקור אם "תסמונת דאון" בכלל שוטה או לא. כתב הרמב"ם בהל' עדות פ"ט הל"ט, "השוטה פסול לעדות מן התורה לפי שאינו בן מצוות. ולא שוטה שהוא מהלך ערום ומשכב כלים וזורק אבנים בלבד. אלא כל מי שנטרפה דעתו ונמצאת דעתו משובשת תמיד בדבר מן הדברים אע"פ שהוא מדבר ושואל כענין בשאר דברים הרי זה פסול ובכלל שוטים יחשב." הרי נראה מזה ששוטה יכול להיות חכם והוא יכול "לדבר ושואל" כחכם בכמה דברים, אלא בקצת דברים אחרים יש לו דעת משובשת. וזה אינו דומה לתסמונת דאון שיש להם חסרון בשכל לכל דבר. ולכן יותר נראה שהם דומים למ"ש הרמב"ם אחר כך בהל"י, וז"ל "הפתאים ביותר שאין מכירין דברים שסותרין זה את זה ולא יבינו עניני הדבר כדרך שמבינין שאר עם הארץ... הרי אלו בכלל השוטים". וכן הוא במרן ח"מ ס"לה י, ופירש הסמ"ע שם בס"ק כא. "זהו החילוק בין פתי לשוטה, שהשוטה דעתו היא משובשת ומטורפת לגמרי בדבר מהדברים, משא"כ פתי שאינו מטורף לגמרי בשום דבר, אבל מצד אחר הוא גרע מהשוטה שהשוטה בשאר דברים הוא חכם כשאר בני אדם, והפתי הוא שאין לו שכל גמור ואינו מבין שום דבר כדרך שמבינין שאר בני אדם, ומש"ה סיים וכתב דבכלל שוטה יחשב והיינו לדין פסול אבל לאו שם שוטה עליו". ע"ש. ולכן נראה שתסמונת דאון בכלל פתי.

ואביה גידל אותה יחד עם דודתה. מעט לאחר מכן נרצחו אביה ואחיה התאום בפיגוע, הי"ד, ודודתה לבדה גידלה אותה ואת אחיה המאומץ. אלא שאחר כמה שנים ל"ע גם דודתה נפטרה, ונשארה היא לבדה עם אחיה המאומץ, ללא כל קרוב אחר. מורה טובת חסד עזרה לה ול"אחיה" המאומץ, ומצאה להם מקום מגורים יחד. כשראו את צערם, אמרו זה לזה שלא ייפרדו, ויסייעו זה לזה במה שאפשר. וכשהתגייס הוא לצבא, התגייסה אחריו גם היא (באותם שנים היא כמעט ולא הייתה "דתייה"). וב"ה לאחרונה הבחורה התחזקה ביר"ש, וכעת נפשה בשאלתה האם מותר לה לגור יחד עם "אחיה" המאומץ, אשר כאמור, מרגע שנולדה, הוא כבר היה "אחיה" המאומץ. יש לציין שרק כשהייתה כבת עשר שנים, "גילתה" שאחיה הוא אינו אח ביולוגי. חשוב להדגיש שאין להם בית אחר, כך שהצורך במגורים משותפים נראה כהכרחי.

עוד יש לציין, שבדירה שהם גרים יש סלון עם חלון גדול הפונה לרה"ר, ודמי לפתח פתוח לרה"ר (שו"ע אה"ע סי' כ"ב סע' ט'). כמו"כ יש בדירה שני חדרי שינה נוספים, ולדבריהם הם מקפידים שלא להתייחד באותם החדרים, אלא היא ישנה בחדרה לבדה, והוא ישן בחדרו לבדו, ורק בסלון הם שוהים יחד, וכאמור החלון פתוח לרה"ר. (וצ"ע מה הדין בלילה, כשאין עוברים ושבים ברה"ר כנגד אותו חלון). "ע"כ השאלה.

ובתחילה כתב כת"ר, "חשבתי שאולי בכ"ז יש למצוא פתח פתוח להקל, במקום צורך גדול כ"כ, וכפי שהקדמתי בסיפור מצב אותה עלובה. דהנה ידוע מש"כ הגאון ציץ אליעזר (חלק ו' סי' מ' פרק כ"א וח"ז סי' מ"ד) ללמד זכות על המקילים להתייחד עם ילדים שאימצו בקטנותם, עיי"ש. ואולי יש ללמוד מדבריו שם להקל גם בנד"ד, מפני שמאחר שהם מקטנות ממש מתייחסים אחד לשני כאח ואחות לכל דבר, יש להגדירם כ"אח ואחות". וכמו שהציץ אליעזר הגדיר את המאומצים כ"ילדים", עפ"ד הלבוש (באה"ע סי' כ"ב אות א') שביאר טעם ההיתר להתייחד עם אימו, וכתב "מפני שאין דרכה לבא עמו לידי הרגל עבירה" עכ"ל. ולכאורה ה"ה בנד"ד נראה ד"אין דרכה לבא עמו לידי הרגל עבירה". ואף שידעתי שפוסקים רבים בדורנו חלקו על היתרו הנ"ל של הציץ אליעזר, ע' בשו"ת מנחת יצחק (ח"ט סי' ק"מ), ובשו"ת דברי יציב (אה"ע סי' מ"ו), ובשו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' קצ"ו), ובשו"ת שער שמעון אחד (ח"א סי' א'), ובספר זכרון עקידת יצחק (פ"ג). אולם כבר קי"ל בנדה (ז' ע"ב) דעבדינן כיחיד בשעת הדחק. (ואין לומר שדעת הציץ אליעזר התבטלה,

ובזה יש מחלוקת הפוסקים שלדעת השיבת ציון ס"ד. והאג"מ א"ח ח"ב ס"פג. מותר לספות להם איסור בידים כיון שהם לא יבאו לכלל מצות כמו קטן שיתגדל, אבל לרוב הפוסקים אין לעשות כן כמבואר בציץ אליעזר הנ"ל ע"ש.

ולכן מכל הנ"ל נראה, שיש לדון בזה לפי כל איש ואיש הוא קרוב לודאי שהוא יכול להציל את עצמו מערה או משכב זכר ע"י הוצאת זרעו, שזה מותר לפי מ"ש בספר חסידים הנ"ל. מ"מ אם הוא רק אומדנא בעלמא אין לעשות כן.

ועוד י"ל בזה ס"ס, דהיינו שמא ההלכה כהשיבת ציון והאג"מ שאין איסור לספות איסור לשוטה, ולכן הוא מותר להדריכם להוציא שז"ל. ואת"ל שזה אסור כדעת רוב האחרונים, אז י"ל שאין בזה איסור כלל לדעת הספר חסידים הנ"ל כיון שהוא עושה כן להינצל מאיסור ערוה ומשכב זכר.

מ"מ נראה שלמעשה יש דרך אחרת, דהיינו ליתן להם כדורים של הורמונים כגון אסטרוגן כדי לכבוש את יצרם, ובזה יש להציל כולם מדבר מכוער ומגונה במה שהם "מדריכים את המטופלים להוציא שז"ל". ויש לדמות זה למ"ש ר' משה כץ ז"ל בחקי דרך באה"ע ס"כג, "הלא יש לו תקנה אחרת לבטל יצר הרע ע"י מים קרים כמ"ש הספר חסידים עצמו ס"תתקצב ע"ש. ואולי דס"ח קצו איירי באתרא דלא שכיח צונן... ע"ש. הרי כשיש דרך אחרת אין לסמוך על ההיתר של הס"ח להוציא שז"ל. ולכן נראה שהתקון בנד"ד הוא לקיחת כדורים הנ"ל. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קצח.

שאלה: האם בשעת הדחק יש להתיר יחוד אחות עם אחיה המאומץ. והם הערות על מ"ש הרה"ג דביר אוזלאי שליט"א.

תשובה: (א) כתב כת"ר, "נשאלנו בעניין בחורה צעירה, אשר עוד בטרם נולדה, הוריה אימצו ילד. כשנה לאחר מכן נולדה היא ואח תאום. בגיל שש בערך, נפטרה אימה,

יצחק מה יתאונן אדם חי גבר על חטאיו אפילו בשעת אנינותו של אדם יצרו מתגבר עליו". הרי כאן נראה שהחשש הוא שמא תפתה האשה את האיש, ושוב שמא יצרו יתגבר עליו ויבואו לידי ערוה. והמחלוקת היא רק אם יש יצר הרע בשעת אנינות, אבל לכ"ע אם באיזה מצב אין יצר הרע ממילא אין חשש יחוד, ולא אמרינן לא פלוג כיון שבזה דורשין טעמא דקרא, ואם ליכא חשש שמא היא תפתה האיש ושמא ע"י זה יצרו יתגבר עליו, ממילא שאין איסור.

וכעין זה מצינו לגבי מ"ש הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"כא הל"א, "כל הבא על ערוה מן העריות דרך איברים או שחבק ונשק דרך תאוה ונהנה בקרוב בשר הרי זה לוקה מן התורה. שנאמר לבלתי עשות מחקות התועבות וגו' ונאמר לא תקרבו לגלות ערוה. כלומר לא תקרבו לדברים המביאים לידי גילוי ערוה." וכתב הנחפה בכסף ח"ב אה"ע ס"ט, שכיון שכתוב טעם האיסור בפסוק, דהיינו "לגלות ערוה", שזה בכלל "שאני הכא דמפרש קרא". ולכן לגבי איש שאין לו גבורת אנשים ממילא דליכא איסור תורה בחיבוק ונשוק, כיון שא"א לו לבא לידי ביאת ערוה. וז"ל "וה"ה לנ"ד נמי שאיסור הקריבה מן התורה הוא משום גדר כדי שלא יבא לידי ביאה עצמה, וה"ט הו"ל כמפרש בקרא בהדיא דלכ"ע דרשין טעמא דקרא, וכל דלא שייך הטעם שהרי לא יבא לידי ג"ע כיון שאין לו גבורת אנשים, ודאי שרי מן התורה כיון שטעם האיסור הוא מפני גדר הביאה. והרי מצינו כל הני איסורין של תורה שהם מפני גדר עבירה אחרת, וכל דלא שייך טעם הגדר שרי." ע"ש.

ולכן ה"ה בנד"ד י"ל הכי, שכיון ששייך לומר במאומץ "שאיין דרכה לבא עמו לידי הרגל עבירה", ממילא דליכא איסור יחוד (ואה"נ שלפי מ"ש הנחפה בכסף עדיין יש איסור דרבנן אף כשאין לו גבורת אנשים, מ"מ י"ל שזה דוקא לאיסור קרוב בשר כגון חיבוק ונישוק וכו', אבל כשאין יצר הרע. וכן נראה מאבא שאול בגמ' הנ"ל שאם ליכא חשש יצר הרע כגון באינות אז אפילו מדרבנן אין איסור יחוד. וי"ל שרבנן מודים לו, אלא הם סברו דבאינות עדיין יש יצר הרע).

(ב) **ועוד** יש להעיר. והוא אם אזלינן לקולא כשיש מחלוקת בדיני יחוד. כתב הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"כב הל"ב, "ואיסור ייחוד העריות מפי הקבלה". אלא כתב הטור בס"כ, "אסור מן התורה לאיש שיתייחד עם הערוה...".

שהרי הוא ידע מהשגות האוסרים, והשיב עליהם לפי דעתו, ע' ציץ אליעזר ח"ז סי' מ"ד). ואף די"א דעבדינן כיחיד רק במילי דרבנן, ע' בשו"ת יביע אומר (ח"י יו"ד סי' מ"ג), מ"מ הא יש אומרים דאף בדאורייתא עבדינן כיחיד, עיי"ש ביביע אומר.

ויש להעיר, דאנן קי"ל כר"י דאין דורשין טעמא דקרא, מ"מ אם הטעם כתוב בפסוק שפיר הוא לדרוש טעמא דקרא, כמ"ש בב"מ קטו. "שאני הכא דמפרש קרא". ע"ש. וכן י"ל בדעת הרמב"ם, שבהל' מלוה ולוה פ"ג הל"א הוא פסק כר"י שאין דורשין טעמא דקרא, אף שבמקומות אחרים נראה שהוא פסק כר"ש, מ"מ כתב הלחם משנה שם שזה רק כשכתוב טעם המצוה בפסוק, שבזה דורשין טעמא דקרא ע"ש.

ולפי זה יש לחקור לגבי יחוד, שכתוב בקידושין פ: לגבי טעם דיחוד, "מ"ט תנא דבי אליהו הואיל ונשים דעתן קלות עליהן, מנא הני מילי א"ר יוחנן משום ר' ישמעאל רמז ליחוד מן התורה מניין שנאמר "כי יסיתך אחיך בן אמך", וכי בן אם מסית בן אב אינו מסית, אלא לומר לך בן מתייחד עם אמו ואסור להתייחד עם כל עריות שבתורה". ולפי זה י"ל שאיסור זה שייך רק כשיש חשש של "מסית", ופירש"י בחומש "שמשיאו לעשות כן", ופירש הרשב"ם שהוא לשון "עצה". הרי מבואר הטעם לאיסור זה מפני שיש חשש שמא היא תפתה אותו לעבירה. ולכן י"ל שזה בכלל "שאני הכא דמפרש קרא", ולכן שפיר י"ל שדורשין טעמא דקרא, וי"ל שאם לא שייך חשש זה ממילא שאין איסור. וזה כוונת הגמרא הנ"ל שיש ללמוד מפסוק זה שהחשש הוא רק לגבי האשה, שרק באשה שייך "כי יסיתך" לגבי ערוה, (דהיינו כשהאיש הוא כשר, אבל באיש פרוץ ודאי יש חשש ג"כ), ולכן כתוב בגמ' "הואיל ונשים דעתן קלות עליהן, מנא הני מילי...". ושוב הביא הראיה מהפסוק שכתוב שם "כי יסיתך", וזה שייך רק בנשים כשיש חשש ערוה. ולכן שפיר הוא ללמוד מפסוק זה שטעם האיסור של יחוד הוא מפני החשש איסור באשה שדעתה קלה. ולכן כיון שטעם לאיסור זה הוא מפורש בפסוק שפיר יש לדרוש טעמא דקרא.

וכן נראה ממ"ש שם בגמרא, "מתני' דלא כאבא שאול דתניא כל שלשים יום יוצא בחיק ונקבר באשה אחת ושני אנשים אבל לא באיש אחד ושתי נשים, אבא שאול אומר אף באיש אחד ושתי נשים. אפילו תימא אבא שאול בשעת אנינות תביר יצריה ורבנן סברי לה כר' יצחק דאמר רבי

ואף שכתב הרב המגיד בהל"ב שם, "ואיסור ייחוד עריות. בפ' אין מעמידין (דף ל"ו:) מסקנא דייחוד עריות מן התורה...". וכ"כ הב"י בס"כ ע"ש. הרי הפירוש של "מפי הקבלה" הוא שיש איסור תורה. מ"מ מצינו שלדעת הרמב"ם בספק דברי קבלה או הלכה למשה מסיני יש לאזיל לקולא. כתב הרמב"ם בהל' מקואות פ"ח הל"ו, "...שעיקר טבילה מן התורה, וכל שעיקרו מן התורה אע"פ ששיעורו הלכה, ספק שיעורו להחמיר." הרי משמע שאם יש ספק בהלמ"מ ואין "עיקרו מן התורה" שספיקא לקולא. וכן נראה מהל' שחיטה פ"ה הל"ג, "אע"פ שכולן הלכה למשה מסיני הן, הואיל ואין לך בפירוש בתורה אלא דרוסה החמירו בה. וכל ספק שיסתפק בדרוסה אסור. ושאר שבעה מיני טרפות יש בהן ספקין מותרים." ע"ש. הרי אף מכאן נראה שאם אין עיקרו בתורה יש לאזיל בספק לקולא.

וכן כתב הרשד"ם בי"ד ס"קלא, "אפילו בדבר שהוא הלכה למשה מסיני כתב הרמב"ם פ"ה מהל' שחיטה שיש בהן ספק לקולא, ובפ"ט בספק גלוהה כתב לקולא אע"פ שעלתה בתיקו מטעם דס"ל דתיקו דהלמ"מ לקולא, וכן יש לדקדק ממ"ש פ"ח דמקואות כל שעיקרו מן התורה ספק שיעורו להחמיר, דון מינה שדבר שעיקרו הלמ"מ ספק להקל..." ע"ש. ולפי זה י"ל שאם בהלמ"מ אזלינן בספיקא לקולא, ק"ו בדבר שהוא "מפי קבלה" שיש לאזיל בספקא לקולא.

וכן הוא בנודע ביהודה מה"ת י"ד ס"קמו שכתב "...הוא מדברי קבלה. ואמנם לענין ספיקא אם הוא כד"ת להיות ספיקו לחומרא או אם הוא כמו ספק דרבנן שהוא לקולא, נלע"ד שספיקו לקולא דלא עדיף מדבר שהוא הל"מ, והרי דבר שעיקרו הל"מ אין ספיקו להחמיר, ועיין במס' מקואות פ"ו מש"ז בפ"י הרמב"ם ובפ"י הר"ש דדוקא דבר שעיקרו מן התורה ושעורו הל"מ אמרינן בספיקו להחמיר, ועיין ברמב"ם הל' מקואות פ"ח הל"ו. ואעפ"כ לא הייתי סומך על סברתי בזה עד שמצאתי הדבר מפורש בתשו' המיוחסת להרמב"ן ס"רסג שכתב..." ע"ש. הרי לדעתו הרמב"ם סבר שיש לאזיל לקולא בספק דברי קבלה.

וראיתי בתורת חסד ח"א א"ח ס"לח אות ח, שהוא סבר שיש מחלוקת הרב המגיד והכסף משנה בדעת הרמב"ם לגבי דברי קבלה, וז"ל "וכן מבואר מדברי הה"מ פ"ג מהל' מגילה הל"ו. דמצות שמד"ק הוי ד"ת ממש ולא מד"ס אם

ומרן בש"ע לא הביא לשון הטור בסע"א, אלא הוא העתיק מ"ש הרמב"ם בהל"א, "אסור להתייחד עם ערוה מן העריות בין זקנה בין ילדה שדבר זה גורם לגלות ערוה...". והוא לא הביא מ"ש בהל"ב. אבל בסע"ב הוא הביא מ"ש הרמב"ם בהל"ג, "כשאירע מעשה אמנון ותמר גזר דוד ובית דינו על ייחוד פנויה...". ולכן נראה שמרן אזיל כשיטת הרמב"ם כיון שהוא הביא לשונו, אלא הדבר צריך ביאור, מאיזה טעם מרן הביא מ"ש הרמב"ם בהל"א והל"ג אך הוא השמיט מ"ש הרמב"ם בהל"ב. ואין לומר שזה מפני שהוא לא סבר כהרמב"ם שדין יחוד מדברי קבלה, אלא כהטור שהוא מן התורה, שא"כ הו"ל להביא לשון הטור במקום לשון הרמב"ם.

אלא י"ל שמרן הביא מ"ש הרמב"ם בהל"ב, בס"כד, מפני שמ"ש הרמב"ם בהל"ב הוא אינו ביחוד נשים, וז"ל "לא נחשדו ישראל על משכב זכור ועל הבהמה. לפיכך אין אסור להתייחד עמהן. ואם נתרחק אפילו מייחוד זכור ובהמה הרי זה משובח. וגדולי החכמים היו מרחיקין הבהמה כדי שלא יתייחדו עמה". ולכן מרן לא הביא דין זה בס"כב אלא בס"כד וכסדר הטור. וא"כ לא שייך לומר בס"כד. גם מ"ש הרמב"ם בהל"ב, "ואיסור ייחוד העריות מפי הקבלה", שאין בס"כד דיני יחוד נשים. ולכן שפיר י"ל שמרן הסכים להרמב"ם שדיני יחוד נשים מפי קבלה, אלא הוא לא הביא את זה כיון שלא שייך לכתוב את זה בס"כד. לגבי יחוד זכר ובהמה. והוא לא הביא את זה בס"כב. כיון ששם ג"כ אינו מקומו כיון ששם מרן הביא דיני יחוד נשים והרמב"ם מיירי בדין משכב זכר ובהמה, אבל מ"מ עדיין י"ל שמרן הסכים להרמב"ם שדיני יחוד הם מפי קבלה.

ולפי זה יש לדון בדעת הרמב"ם כשהוא כתב שיחוד מפי קבלה. כבר כתב כת"ר "ידוע שבשו"ת תרה"ד (סי' רמ"ב) כתב דלדעת הרמב"ם (איסור"ב פכ"ב ה"ב) איסור יחוד אפילו עם העריות הוא רק מדרבנן, דכתב הרמב"ם דאיסור יחוד הוא "מפי הקבלה". וכן מוכח בסמ"ק (מצוה צ"ט). וע' בשו"ת דברי יציב (אה"ע סי' מ"ב) שכתב שכ"ד הלבוש (באה"ע ריש סי' כ"ב). אף שרוב ככל הראשונים והפוסקים לא כתבו כן, ע' בספר גן נעול (מהגר"י לוי שליט"א, פ"א הלכה ב' עמ' ל"ב) ואין להאריך".

וכן הוא בגר"א בס"כב אות ד, שלדעת הרמב"ם הפסוק "כי יסיתך..." הוא אסמכתא בעלמא ע"ש. וא"כ לפי זה שפיר י"ל שכשיש מחלוקת בדיני יחוד שיש לאזיל לקולא.

לא היכא שהביאו הפסוק מד"ק רק לסמך ולדמיון ע"ש. מיהו הכ"מ חולק שם בזה."

וראיתי שם באות ח שהוא הביא הנו"ב הנ"ל וכתב, "לדברי הרמב"ם ודע' דס"ל דצריכין לקרות מדינא בט"ו ג"כ, י"ל דס"ל ד"ק לחומרא." וזה קשה, איך הוא לא הרגיש במה שהנו"ב הביא ראייה לדבריו מהל' מקואות הנ"ל, שאף בדברי קבלה סבר הרמב"ם ספיקא לקולא.

ולפי זה כיון שיש רק רמז ליחוד מן התורה, דהיינו "כי יסיתך אחיך בן אמך", וכיון שדין זה רק מפי קבלה, וכיון שי"ל שמרן בש"ע סבר כדעת הרמב"ם כיון שהוא הביא לשונו שם, ממילא שי"ל שכשיש ספק בדיני יחוד שיש לאזיל לקולא, וכדין ספק דרבנן לקולא.

ולכן אפשר לומר בנד"ד כיון שיש מחלוקת בדין יחוד באימוץ, יש לאזיל בזה לקולא.

ג) כתב כת"ר, "ועל פניו היה נראה שאין שום פתח להקל בנד"ד, דאף אי נימא דדינא כאח ואחות לגמרי (וכדלקמיה), מ"מ הא קי"ל בש"ס קידושין (פ"א ע"ב, וע' ב"ש ריש סי' כ"ב) דאין לאח לדור עם אחותו תמיד בקביעות, שאמרו שם בש"ס "א"ר יהודה א"ר אסי, מתייחד אדם עם אחותו, ודר עם אמו ועם בתו", ופרש"י שם "מתייחד עם אחותו, לפרקים, אבל אינו דר תמיד ביחוד אצלה בבית" עכ"ל."

ויש להעיר. נראה שהוא פשוט לכת"ר שיחוד מותר לאח ואחותו אם הוא דרך עראי. אלא י"ל דאה"נ שהרא"ש פסק כרב אסי שהתיר יחוד באח ואחותו בדרך עראי, אבל מרן השמיט קולא זו מהש"ע. וכן הב"ש בס"כ ס"ק א, כתב שהרמב"ם והטור השמיטו היתר זה. וכתב הרדב"ז בח"ז ס"לב, שאין הלכה כרב אסי בזה ואין להתיר יחוד אח עם אחותו ע"ש. וכן הוא ביוסף אומץ ס"כו. שכתב, "נמצינו למדין דדעת הראב"ן והרמב"ם והטור ורבינו ירוחם ומרן בש"ע דאין להתיר להתיחד כי אם עם אמו או בתו, וכסתם משנה דלא כרב אסי. והרמ"ע סבר דהלכה כרב אסי ואין מורין כן." ע"ש. וכן הוא בעוד יוסף חי פר' שופטים אות ג דקי"ל דאח עם אחותו אסור להתיחד. וכן הוא בצור דבש ס"כ, וביפה ללב ח"ה ס"כב אות א, ולכן נראה שהספרדים צריכים להחמיר.

מ"מ בזמנינו ראיתי שרוב העם אינם מחמירים בזה, וצ"ל שהמנהג כרב אסי וכדעת הרא"ש. וכ"ש בנד"ד שהוא שעת הדחק שיש לסמוך על הרא"ש.

ד) כתב כת"ר, "ואם כנים אנו בזה, לא נותר לנו אלא לדון בגדר יחוד ודירה באופן קבוע שאסור להתיחד עם אחותו. והנה ידוע היתרו של הגאון אמרי יושר (ח"ב סי' מ"ג) דעד ל' יום חשיב יחוד בדרך עראי, ומותר גבי אח ואחותו. ואולי יש מקום לומר לפי"ד דה"ה בנד"ד שהם רוב הזמן נמצאים בצבא ולא בדירה, ואינם גרים באופן קבוע בדירה להרבה ימים רצופים, אלא אחר כמה ימים ששהו יחד בדירה (כגון בימי שישי ושבת) הם יוצאים שוב מהדירה והולכים לצבא כל אחד למקומו, וא"כ אולי שוב יש קולא חדשה של עד ל' יום חדשים. אכן מודה אני שלא מסתבר כ"כ לומר כן, וצ"ע בסברא זו. אכן לא אכחד שבשו"ת אגרות משה (אה"ע ח"ד סי' ס"ד אות ג') לא ס"ל כאמרי יושר הנ"ל כלל, אלא ס"ל שאין גדר מוחלט ליחוד קבוע עם אחותו, אלא הכל משתנה לפי המקום והמנהג, כך שצריך שיהיה ניכר שבא להתארח אצל אחותו באופן עראי, ולא בא לדור כלל, עיי"ש. ומדבריו משמע דנד"ד חשיב כדירה ולא כיחוד שמותר. גם הגאון שבט הלוי (שליט"א) כתב (בח"ה סי' ר"א אות ב') "צריך עיון אם לסמוך על הגאון אמרי יושר בזה", עיי"ש. וצ"ע."

ולענ"ד נראה שכיון שהוא שעת הדחק שפיר הוא לסמוך על סברת האמרי יושר. ובפרט שיש סברה לומר שכל איסור יחוד אח ואחותו בדרך קביעות הוא מדרבנן לדעת הרא"ש, כמ"ש כת"ר, "והנה בעיקר איסור יחוד עם אחותו בדרך קביעות, נלענ"ד פשוט מסברא דלכו"ע לא הוי איסור תורה אלא מדרבנן. דאם איתא דהוי דאורייתא, קשה לומר דיש חילוק מהתורה בין יחוד, לדר עימה, ולכאורה לא מצינו רמז לחילוק זה בתורה, ולכן נ"ל דהוי דרבנן. אלא שלא מצאתי מקור לדברי אלו." ויש להביא ראייה לזה ממ"ש באבות דרבי נתן פ"ב. "הרי הוא אומר איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרב, מכאן אמרו אל יתייחד אדם עם הנשים בפונדק אפילו עם אחותו ועם בתו מפני דעת הבריות..." הראה נראה שאם לא בפונדק יחוד עם אחותו מותר, וכדעת רב אסי והרא"ש. וראיתי בתורה תמימה בפר' אחרי מות, על פסוק הנ"ל, שכתב באות יט לפרש מ"ש באבות דר"נ הנ"ל, וז"ל "פשוט דכל זה הוא על דרך הצניעות והמוסר להתרחק מלזות שפתים, וכמו שסיים מפני טענת הבריות." ע"ש. ולכן נראה שמה

אלא עשה. דהיינו משום הפסוק "כי יסיתך אחיך בן אמך". ולפי זה יש לומר שאין צריך לבזבז יותר מחומש ממנו כדי לקיים מ"ע (וכמבואר ברמ"א א"ח ס"תרנו ובי"ד ס"קנו ע"ש), וכבר כתב האג"מ אה"ע ח"א ס"נו. שבהפסד מרובה אין האלמנה צריך לכסות שיערה בפני רבים, "אם הוא רק חיוב עשה הוי גם אונס ממון יותר מחומש אונס, דבעשה חייב רק עד חומש. ולכן כל שהוא הפסד כחומש נכסיו ויותר... הוא אונס שאינה מחוייבת". ע"ש. ולכן הכי י"ל בנד"ד, שאם אמרינן שהיא צריכה לקנות דירה חדשה כדי להציל את עצמה מאיסור יחוד, זה יהיה יותר מחומש ממונה, ולכן אין חיוב לעשות כן.

אלא עדיין יש לדון בזה כיון שמלבד העשה נראה שיש לא תעשה דרבנן, דהיינו שכתב מרן בס"כ ב, "התייחד עם אשה שאסור להתייחד עמה בין ישראלית בין כותית מכין שניהם מכת מרדות". הרי נראה מכאן שהמכת מרדות היא מפני שמלבד העשה שאין בו מלקות יש ל"ת דרבנן, ומשום זה יש מכת מרדות. וא"כ הלא נראה מהרדב"ז ח"א ס"קמה שאף בל"ת דרבנן יש לבזבז כל ממנו כדי שלא לעבור. ועיין עוד בזה בפתחי תשובה י"ד ס"קנו ס"ק ד ע"ש. ולכן עדיין אין להתיר האשה בנד"ד לעבור על איסור יחוד.

אמנם עדיין י"ל דנד"ד קיל טפי, שהרי האיסור לאחיותו לדור בקביעות הוא רק מדרבנן לדעת הרא"ש כפי שכתבתי לעיל. ולכן מצינו שיש בזה תרי דרבנן, דהיינו שבכל יחוד יש ל"ת דרבנן, ובאח ואחות ג"כ יש רק דרבנן. ולכן כיון שיש תרי דרבנן מצד הל"ת הוא קיל טפי, ומסתמא י"ל שאין לבזבז כל ממנו על תרי דרבנן, דלא מצינו שהחמירו רבותינו כולה האי. ולכן בין מצד מ"ע מן התורה ובין מצד ל"ת דתרי דרבנן, אין צריך בנד"ד לבזבז יותר מחומש ממונה כדי להציל מאיסור יחוד של אח ואחותו.

וכתבתי כל הנ"ל כיון דבנד"ד יש שעת הדחק, ואין ללמוד ממנו לשאר מקומות.

ואסיים באהבה רבה ובברכת שנה טובה ומתוקה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שאסרו יחוד עם אחותו בקביעות הוא ג"כ כהטעם באבות דר"נ הנ"ל, דהיינו שמן התורה יחוד עם אחותו מותר, ובפונדק הוא אסור מטעם עצה טובה מפני דעת הבריות, אבל בקביעות י"ל הוא ג"כ רק מפני דעת בריות, אלא כיון שהוא אינו עראי כבפונדק י"ל שגזרו רבנן על זה, אבל גם מאותו טעם דמצינו בפונדק. הרי כיון שהאיסור של קביעות הוא רק מפני חשש דעת בריות, צ"ל שכל האיסור כאן הוא רק מדרבנן, כמ"ש כת"ר.

(ה) וגם כתב כת"ר, "וחושבני שעוד יתכן לומר, דמאחר והסלון פתוח לרה"ר, וכאמור, והחדרים הם נפרדים, אולי יש להקל בזה ולומר שמעיקר הדין לא יהווה הדבר יחוד כלל, שבכניסתם לדירה אין יחוד מדין פתח פתוח לרה"ר, ובכניסת כל אחד לחדרו אין יחוד, מפני שאינם יחד באותו חדר. וא"כ אם אינו יחוד מדינא, אולי אף באופן קבוע יהיה מותר להם "להתייחד" גם יותר מל' יום רצופים, עכ"פ לעת עתה, עד אשר היא או אחיה יתחתנו בע"ה, או יצאו מהדירה לדירה אחרת. ולסברא זו, יוכל להודות גם הגאון אגרות משה, אם סברא נכונה היא."

וגם כתב כת"ר, "בעניין מה שהנחתי שאם כל אחד נמצא בחדרו, ואינם נמצאים באותו חדר יחד אין בזה איסור יחוד, אף שברגע קל יוכל הוא ליכנס בחדרה ולהתייחד עימה, וכן היא יכולה ליכנס בחדרו ולהתייחד, אעפ"כ אין בזה איסור יחוד, הנה תמכתי יתדותיי בדברי הגאון שב יעקב (אה"ע סי' י"ט) שכתב וז"ל "הא דצריך ג' אפילו בכשרים היינו בשביל שמירת האשה, אבל מצד האיסור על האנשים שהולכים איתה סגי בשני כשרים, דאי בשביל שמא הלוך ילך אחד מהם לצרכיו, והאחר הנשאר יתייחד עם האשה, אם איש כשר הוא, לא ישאר לבד. אבל האשה, אם הולך חבירו משם, ילך הוא ג"כ משם ולא יבוא לידי איסור יחוד, ורק בשביל האשה א"א לעשות כן דא"כ תישאר האשה לבדה בלא שומר" עכ"ל ועיי"ש בדבריו. וכמו"כ נאמר אנו בנד"ד..."

וסברה נכונה היא, שהרי בהיתר פתח פתוח לרה"ר לא חיישינן שכשהאיש בבית עם האשה שמא הם יסגרו את הדלת. וכן הוא שאין לחוש בנד"ד שמא היא תלך לתוך חדרו, או אם שמא היא ילך לתוך חדרה.

(ו) ויש להוסיף עוד סברה להקל. כתב הגר"א בס"כ אות . לגבי איסור יחוד, "...ואף להסוברים שד"ת היא, מ"מ אינו

סימן קצט.

שאלה: האם יש היתר של פתח פתוח לרה"ר בדיני יחוד, אף שאין שם בפועל אנשים שעוברים כל זמן שיעור ייחוד.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

(א) **כתב** כת"ר, "נשאלתי כמה פעמים שאלה מאד מציאותית בהלכות יחוד (אצל בחורים שנפגשים למטרת חתונה). כשהוזג נמצאים במקום ציבורי הפתוח לרבים, אלא שכעת בפועל, אין רבים העוברים ושבים שם. האם מותר להיות שם עם אשה, או אסור. וצדדי הספק, האם צריך שב"פועל" יעברו אנשים כל זמן שיעור ייחוד (נניח דקה או כמה דקות), או שסגי במה שב"כוח" יכולים לעבור שם אנשים כל זמן קצר. ולענ"ד פשוט מסביר דסגי במה שבכוח יכולים לעבור שם אנשים. דמאי טעמא שרינן בפתח הפתוח לרה"ר (שו"ע אה"ע סי' כ"ב סע' ט'), משום דכיון דיכולים ורגילים אנשים לעבור מדי פעם, ממילא אין ל"מתייחדים" תחושת "ביטחון" לחטוא, שבכל רגע אולי מישהו יגיע ויראה את מעשיהם, ולכן הם בושים ונשמרים מלחטוא. ואם כנים אנו בזה, ממילא א"צ כלל שיעברו בפועל אנשים, רק בכל מקום בו יתכן שיש סיכוי סביר (ובאמת צריך גבול לדבר זה, וצ"ע לתת לזה גבול ברור) שיעברו אנשים, סגי בזה כדי שהם לא יחטאו. ואני שואל האם כת"ר מסכים עימי בזה, או לא."

(ב) **נראה** שמ"ש כת"ר הוא נכון. כתב העזר מקודש בס"כ בדיון פתח פתוח לרה"ר, "...אלא ודאי לא פלוג חז"ל, וכל שיש צד מרתת אין חשש תמיד, וכן קי"ל בהדיא בהל' יי"ג שכל שיש צד כניסה גם שהדלת סתומה כל שאינו סגור אינו חשש, וממילא כן הוא בזה, ודברי חז"ל עניים במקום זה ועשירים במקום אחר, וממילא שווים בזה גם שהיה מקום לחלק." הרי שיש לדמות דין פתח פתוח לדין מירתת ביין נסך. וכן נראה מהרשב"א ח"א ס' אלף רנא שכתב לגבי יחוד בדלת נעולה "...וטעמא כל שאינו במגעול ירא הוא שמא יכנס אחר בלא רשות, וכענין ההוא עובדא דפרק בתרא דע"ז (דף סט') ביין נסך". הרי זה סיעתא למ"ש העזר מקודש שיש לדמות דיני יחוד לדיני יין נסך.

וא"כ, מצינו שכתב מרן בי"ד קכט א, "המניח עכו"ם בחנותו ויצא, או שהיה לו יין בספינה או בקרון והניחו עם העכו"ם והלך לבית (הכנסת) או לבית המרחץ... והניחו לבדו עם היין ויצא, מותר אפילו שהיה זמן רב מפני שהוא ירא בכל שעה עתה יבא ויראני...". ולכן אף בנד"ד י"ל שבכל זמן יש חשש שמא יבוא איש מרה"ר אין איסור יחוד, אף שיש זמן רב שעדיין הוא לא בא, וכסברת כת"ר.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן ר.

שאלה: האם מותר לספר לשון הרע לתועלת, כגון לאסוף מידע על שידוך, כשהוא רק שומע את העובדות מצד שלישי שרצונו להשאר בעילום שם, ושהוא מאמין לו בלי צל של ספק. האם מותר לו להעביר את הדברים האלה כמו שהוא שמע ובלי לגלות את מקורו ולמרות שהוא שמע רק מ"עד" אחד, או שנאמר שחלות הלכות עדות גם על מקרה כזה ואסור לו – עד אחד, להעיד על פי מה ששמע, שצריך שהבעל דין ידע מי העד הזה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אברהם חי דרמון שליט"א.

(א) **כתוב** בפסחים קיג: "דטוביה חטא ואתא זיגוד לחורדיה ואסהיד ביה קמיה דרב פפא, נגדיה לזיגוד, א"ל טוביה חטא וזיגוד מינגד, א"ל אין, דכתיב לא יקום עד אחד באיש, ואת לחודך אסהדת ביה, שם רע בעלמא מפקת ביה... אמר רב אחא בריה דרבא לרב אשי מהו למימרא ליה לרביה למשנייה, א"ל אי ידע דמהימן לרביה כבי תרי לימא ליה, ואי לא, לא לימא ליה." נראה מזה דאם מהימן כבי תרי, דיש להאמינו. וי"ל שזה בכלל "קים לי בגווה", וכדמצינו בכתובות פה. ובתוספות ע"ז נז: ד"ה לאפוקי ע"ש. וכן הוא באגרות משה א"ח ח"א ס"ג ע"ש. וגם כתב האגרות משה בי"ד ח"א ס"ג נד. דקים לי בגווה הוא כשני עדים, והוא שייך אף באיסורים, וגם כתב "אם יודע ומכיר את האיש בעצם מצד טבעותיו ומנהגיו שניסוהו הרבה פעמים, וראה שאינו משקר, אין זה מצד נאמנות אלא הוא כראיה ממש כיון שהוא ידיעה עצמית שיודע ומכירו, שלא מצד חזקות." ע"ש. ולכן נראה שמטעם זה יכול להאמין מי שנאמן כבי תרי, וזה כראיה ממש.

מחזיק, ומצוה היא לומר לו כדי שיזהר בשטרו... ע"ש. הרי יש מצוה להציל חבירו מנזק.

ונראה מגמ' נדה שם שרבי טרפון שמע רק קול בעלמא, והוא חייש לקול, ומסתמא שהוא שמע דבר זה מאדם אחר, ואותו אחר שמע אותו מאחרים, ואם כל אחד אינו כיון לקבל השמועה בתורת אמת, אלא רק כדי לחוש לה כדי להציל מספק נזק, ודאי שזה מותר, וגם מצוה וכפי שביארתי לעיל.

וגם י"ל לגבי גדליה בן אחיקם, שהיה לו לשמוע לעצת יוחנן בן קרח כמבואר בגמרא שם, וי"ל שיוחנן בן קרח לא שמע מישמעאל עצמו שהוא רצה להרוג את גדליה, אלא אדם אחד הגיד הדבר לחבירו, וחבירו לחבירו, וע"י כן שמע יוחנן בן קרח, ועדיין מותר לו להגיד כן לגדליה כדי שגדליה יוכל לחוש לדבר. ולכן נראה שאין איסור בדבר כלל.

וכן נראה ממ"ש בנדה שם לגבי מה שחשב משה רבינו לגבי עוג, "אמר שמא תעמוד לו זכות של אברהם אבינו, שנאמר ויבא הפליט ויגד לאברהם העברי, ואמר רבי יוחנן זה עוג שפלט מדור המבול." ופירשו התוספות שם, "...ומייתי ליה משום דמחזי כלישנא בישא דאמר במדרש (בראשית רבה פ"מב). עוג אמר בלבו אלך ואומר לאברהם וילחם וימות ואשא שרה אשתו, אפילו הכי היה ירא משה שמא תעמוד לו זכות אברהם." ופירש ר' מנחם מן אונא ז"ל בצנצנת המן, בנדה שם "מדמתיירא משה שמא זכותו דאברהם יעמוד לו מאי זכות הוא לו הא לרעה כוונתו כדי לישא לשרה, אלא ע"כ צ"ל לא סמך משה אדברי מדרש משום שאפשר לומר לשם שמים דבר להציל לוט בן אחי אברהם, נמצא דכל לישנא בישא לא יקבל אבל למיחש שפיר דמי וקי"ל." הרי נראה מכל זה, שמשא רבינו שמע המדרש שהיה נמסר מפה לפה מזמן אברהם אבינו, ומשה רבינו לא קיבל אותו אלא רק חש לו. הרי אף שמי שאמר המדרש למשה רבינו לא ראה את מעשה עוג מעצמו, אלא רק שמע אותו מאחר, עדיין זה מותר כדי לחוש לו. ויש ללמוד מזה לכל דין לישנא בישא, שהוא כעין זה שהוא מותר.

(כתב המגיה הרב חיים יהודה הריס שליט"א – אולי על עוג אין חשש לשון הרע, ומצוה כן לדנונו לכף חובה, ואין ראיה. (רק משה נצרך לחשוש שאולי באמת יש לו זכות ולכן תעמוד לו במלחמה).)

ולפי זה י"ל בנדה"ד שכתב כת"ר "ושהוא מאמין לו בלי צל של ספק", שזה דומה כמהימן כבי תרי, לכן אין זה בכלל "לחוש" בלבד, אלא אף הוא מותר לאמינו.

וראיתי במהרי"ק ס"קפח שכתב, "...ואפילו היה העד ההוא אדם כשר ונאמן אין להאמינו כלל, אפילו למסנייה, כדמוכח שם דאומר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אסי מהו למימר ליה לרביה כי היכא דליסנייה, א"ל אי מהימן ליה כבי תרי לימא ליה, ואי לא לא לימא ליה." הרי משמע שאף "אדם כשר ונאמן" אין להאמינו, מ"מ עדיין י"ל ד"מהימן כבי תרי", עדיף מזה, מפני דהוא קים לי בגווה, ומותר להאמינו.

ולכן נראה ממ"ש האג"מ הנ"ל, שמה שהוא שומע מאיש נאמן זה, הוא כאילו הוא עצמו ראה את הדבר. ולכן אין זה בכלל "ולמרות שהוא שמע רק מ"עד" אחד", כיון שזה כאילו הוא עצמו שמע את הדבר. ולכן ממילא שהוא מותר להגיד מה שהוא שמע לתועלת, כגון לאיסוף מידע על שידוך, ובלי לגלות את מקורו ולמרות שהוא שמע רק מ"עד" אחד.

(ב) **ועוד** י"ל שאף אם הוא אינו שומע הדבר ממי שנאמן עליו כבי תרי, מותר הוא להגיד לבעל השידוך מה שהוא שמע, כדי שבעל השידוך יוכל "לחוש" לזה, וכמ"ש בנדה סא. "האי לישנא בישא אע"פ דלקבולי לא מבעי, מיחש ליה מבעי". ונראה שאף יש מצוה להגיד לחבירו, כדי שחבירו יוכל "לחוש" כדי להציל את עצמו מאיזה נזק. ונראה שזה בכלל מצות ואהבת לרעך כמוך, ומ"ש הרמב"ם בהל" דעות פ"ו הל"ג, "...ואהבת לרעך כמוך, לפיכך צריך לספר בשבחו ולחוס על ממונו כאשר הוא חס על ממונו עצמו ורוצה בכבוד עצמו." ע"ש. ולכן נראה שאף הצלת איזה נזק בכלל זה. וגם מצינו שכתב החינוך בס"רלב, "ידוע בתיקון העולם וישובו הוא להדריך ב"א ולתת להם בכל מעשיהם עצה טובה". ולכן ה"ה בנדה"ד שיש לו להגיד לחבירו מה שהוא שמע כדי שחבירו יוכל לחוש לו, כדי להציל את עצמו מספק נזק.

וכן מצינו ברשב"ם בב"ב לט: שכתב, "וכל רבותינו מפרשים דגבי מחאה נמי לשון הרע איכא, דקאמר פלניא גזלנא הוא... ולא מילתא היא דלא דמי ללשון הרע כלל, דעיקר מחאה היינו משום דבעינן שיבא הדבר לאזניו של

ולכן מכל זה נראה שמותר לו להעביר את הדברים האלה כמו שהוא שמע ובלי לגלות את מקורו ולמרות שהוא שמע רק מ"עד" אחד. אלא שידגיש לשומע שלא יאמין אלא רק יחוש ויבדוק בעצמו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן רא.

שאלה: האם יש לקיים המנהג לברך בשבע ברכות "משמח החתן עם הכלה ומצליח". והוא הערה על מה שכתבתי בח"ג ס"קטו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א

(א) כתב כת"ר, "יש לי שאלה אחת קטנה על דבריו בארחותיך למדני בחלק ג' (בסימן קט"ו), הנה אחר שכת"ר הוכיח שבאמת אין שום מקור בש"ס או בראשונים לומר תיבת "ומצליח" בסיום ברכה אחריתא בשבע ברכות, בכל זאת התיר לאומרה אחר עניית הקהל אמן, קודם שישתה המברך. עכת"ר. ואיני יודע על מה ולמה. ומה יקרה אם יאמרו תיבה זו מיד אחר טעימה קטנה מן היין. וכי איזה צורך יש בזה. ואף אם נסכים לדברי כת"ר שלצורך, מותר לדבר אף לכתחילה (ובעבר התכתבנו בזה בס"ד, וא"א לכפול שנית), איני מבין מה ההכרח לומר תיבה זו, דווקא קודם הטעימה, כאילו יש בזה איזה חיוב מן הדין, או שרבינו האר"י גילה שכך ראוי ונכון לומר. אשמח להבין דברי הרב נר"ו בזה. "

שפיר הוא מ"ש כת"ר, ומה שכתבתי בתשובה זו הוא רק למקומות שנוהגים כן ומקפידים לומר "ומצליח" קודם השתיה כדי שזה נראה בכלל הברכה, אבל אה"נ אם אין הקפדה באותו מקום מה טוב לומר "ומצליח" אחר שתיית היין, או אם אינם רוצים לומר אותו כלל, גם זה טוב.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

אמר המחבר. כן הוא, ש"ל שאין איסור לקבל לשון הרע על גוי כיון שהוא אינו בכלל "עמיק", והפסוק כתוב "לא תלך רגיל בעמיק". אלא לפי הצנצנת המן הנ"ל י"ל שאף שעוג היה גוי, מ"מ עדיין משה רבינו לא קיבל לשון הרע על עוג לגמרי, אלא הוא היה חושש שמא כוונת עוג היתה לטובה. ולכן נראה שאף שמותר לקבל לשון הרע על גוי, מ"מ אם יש תועלת לישראל (כגון במעשה דמשה רבינו), אין לקבלו לגמרי אלא יש לחוש שמא כוונתו היתה לטובה. ולכן מטעם זה כתבו התוספות "מחזי כלשינא בישא", שאין כאן איסור קבלת לישנא בישא ממש כיון שעוג היה גוי, אבל ממה שמשה רבינו לא היה מאמין לגמרי שעוג היה כיון לרע, זה "מחזי" כמו ישראל שאינו מאמין לישנא בישא על חבריו.

(ג) ומ"ש כת"ר, ש"צד שלישי שרצונו להשאיר בעילום שם". כן הוא שאין לגלות שמו, וכדמצינו ביומא ד: "אמר רבה מניין לאומר דבר לחבירו שהוא בכל יאמר עד שיאמר לו לך אמור, שנאמר וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר. "פירש"י, "תלמוד לומר לאמר, לא אמור אא"כ נותן לו רשות."

ומ"ש כת"ר שמא י"ל ש"צריך שהבעל דין ידע מי העד הזה". נראה שזה לא שייך בנד"ד, שכתב מרן בח"מ ס"כ טו, "אין מקבלין עדות שלא בפני בעל דין, ואם קבלו אין דנין על פיו". וכתב על זה הרמ"א שם, "י"א שלא אמרו אין מקבלין עדות אלא בפני בעל דין, היינו בדיני ממונות, אבל בקטטות ומריבות שיש לחוש שאם יעידו בפניהם יתקוטטו עם העדים גם יתקוטטו זה עם זה, תקנו הגאונים שמקבלים העדות שלא בפניהם גם לא יגלו מי הם העדים..." ע"ש. ונראה שאף מרן מודה לזה, שהרי בסע"י הוא כתב, "לא אמרו אין מקבלין עדים שלא בפני בעל דין אלא בתובע שמביא עדים על תביעתו, אבל המביא עדים לפטור את עצמו מקבלים". וכתב הסמ"ע שם בס"ק נו "דדוקא במקום שמביאין להוציא ממון ע"י עדים בעינן לפניו". הרי כשאין רצונם להוציא ממון, מקבלים עדים שלא בפני בעל דין, ולכן י"ל שאף מרן מודה למ"ש הרמ"א שבקטטות ומריבות א"צ בפניהם, "וגם לא יגלו מי הם". ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שא"צ לגלות מי הוא שאמר את הדבר.

סימן רב.

חתנים ובברכת אבלים על הכוס בעשרה ובפנים חדשות כל שבעה, וכן בערב קודם סעודה." הרי מבואר שאין ברכת חתנים תלויה על אכילה כלל כיון שהם ברכו אותה קודם סעודה. וכן הוא בר"ן בכתובות ז': בד"ה וחתנים, "וי"א שאין מברכין ברכת חתנים אלא בברכת המזון כדאמרין הכא כי תניא ההיא בברכת הזימון, ולא כמו שנהגו עכשיו לברך ברכת חתנים בששי ובשבת שלא בשעת סעודה, וליתא שהרי שנינו במסכת סופרים ונהגו לומר בבקר ברכת חתנים על הכוס בעשרה ופנים חדשות כל שבעה ובערב קודם סעודה, אלמא קודם סעודה היו מברכין אותה לפי שהיו רגילים להתאסף בבית החתן בבקר ובערב לשמח החתן והכלה והיו מברכין אע"פ שאין אוכלין, ואנן גם כן בששי ובשבת שהחתן יוצא מבית הכנסת מוציאין כלה מחדרה ונכנסין לחופה זו היא עיקר השמחה וראוי לברך עליה, וה"נ מוכח בירושלמי... ע"ש. וכבר כתב כן הריטב"א שם בד"ה ת"ר, וז"ל "ונהגו בקטלונא ובמקומות אחרים כי בשבת כשמוציאין החתן מב"ה מוציאין את הכלה בתוך העם ומכניסין את הכלה לחופה ומברכין שם ברכת חתנים... ואע"פ שאין זו שעת סעודה אין בכך כלום". ועוד כתב הריטב"א שם, "ועכשיו נהגו שלא לברך אחר כניסת חופה אלא בשעת שמחה לפי שאין אנו מתאספין לשמחה אלא לסעודה." הרי שהעיקר בזה השמחה, ואנו מברכים בשעת סעודה לאו משום שהסעודה העיקר אלא רק משום שיש שם אסיפה לשמחה. ולכן מוכח מזה שאם יש שמחה בלי אכילה עדיין מותר לברך, ומה שאנו מברכין אחר הסעודה הוא רק מצד המנהג.

אלא ראיתי בטור בס"ס שכתב, "ויש מקומות שנוהגין שהקהל הולכים עם החתן מב"ה לביתו ביום שבת שחרית אחר התפלה ומברכים שם ז' ברכות, ויראה שאינו מנהג טוב, שאפילו אם יש שם מי שלא היה בשעת ברכה לא מקרי פנים חדשות כיון שאין מברכים בשבילו, וכ"כ רב האי גאון שאינו מנהג יפה, אלא שאין איסור בדבר." ופירש הב"ח שם סברת רב האי גאון וכתב, "גם הוא השיב על מנהג זה ואמר שאינו יפה אלא שאין איסור בדבר, כלומר שאין לומר דהויא ברכה לבטלה כיון שמברכין שלא בשעת סעודה, הא ליתא שהרי אמרו בסתם מברכין ב"ח כל ז' והוא שבאו פנים חדשות ומדלא הזכיר בגמרא שצריך לברך בסעודה אלמא כל שבאו פנים חדשות אפילו שלא בשעת הסעודה או בשעת הסעודה ולא אכלו שם מברך שבע ברכות, והלכך אין איסור בדבר אלא שאינו מנהג יפה דראוי היה לברך ז' ברכות בסעודה שאז איכא ריבוי בשמחה." הרי מבואר שלדעת רב האי גאון מעיקר הדין אין איסור לברך ברכת חתנים בלי אכילה.

שאלה: בסעודת חתן כשאין פנים חדשות שיש לברך רק אשר ברא, אם בירך על היין ושוב טעה ובירך ברכה אחרונה על היין, האם עדיין אפשר לברך אשר ברא.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזוראי שליט"א.

(א) **המנהג** בינינו כמ"ש החיים שאל ח"א ס"מ, "דנהוג לעשות פשר דבר, דכי ליכא אלא אשר ברא מברכין אותה על כוס בהמ"ז עצמו, וכשמברכין כל ברכות חתנים מיתו כסא אחרינא. נראה הטעם דברכת אשר ברא דנהגא תדיר אף דליכא פנים חדשות ואף דליכא עשרה, חשבינן ליה כבהמ"ז, וחד מילתא חשיב כבהמ"ז ואשר ברא ולהכי ברוכי מברכין אשר ברא על כוס בהמ"ז, וא"כ צריך לברך בפ"ה ג ברישא והדר אשר ברא כיקנה"ז כיון דסברין דחדא מילתא היא דמה"ט מברכין אכסא דברכתא וכמו שהכריע הריטב"א."

וכתב כת"ר, "מעשה שהיה בסעודת שבע ברכות שלא היו פנים חדשות, והרב אמר לברך רק הגפן "וברכה אחרונה", והמזמן שבירך "הגפן" על הכוס, טעה ומיד בירך "ברכה אחרונה" שחשב, דהיינו "על הגפן ועל פרי הגפן", ואילו הרב התכוין כמובן שהמברך יברך "ברכה אחרונה" של שבע ברכות, דהיינו ברכת "אשר ברא ששון ושמחה". והשאלה כעת, אחר שהמזמן כבר סיים את הכוס ובירך ברכה אחרונה על הגפן, האם הם הפסידו את הברכה השביעית, או לא, וכיצד יעשו."

ולכאורה נראה כיון שהמזמן כבר בירך על הגפן, שזה היסח הדעת מברכת המזון, והוא אינו יכול לברך עוד ברכת אשר ברא. וזה כמ"ש החיים שאל הנ"ל "וחד מילתא חשיב כבהמ"ז ואשר ברא ולהכי ברוכי מברכין אשר ברא על כוס בהמ"ז". ולכן כיון דחד מילתא חשיב, ממילא אם הוא הפסיק ביניהם ויש היסח הדעת, שוב הוא אינו יכול לברך אשר ברא.

(ב) **אלא** עדיין יש לדון בזה, שמעיקר הדין נראה שאין שייכות בין הסעודה וברכת המזון לשבע ברכות. ולא בעינן אכילה כלל כדי לברך ברכת חתנים. כתוב במסכת סופרים פ"ט יא, "ונהגו רבותינו לומר בבוקר בברכת

נתכוין לומר שמרבים בשבילם כל מילי, דהיינו שמחה ומנות בסעודה". ולענ"ד שאף אם כן כוונת רבינו הטור, מ"מ המנות הן רק לסימן בעלמא להוכיח שהם רעים אהובים והם ראויים לשמחה, אבל אה"נ שאף בלי המנות והסעודה ראוי לברך ברכת חתנים בשבילם כיון שיש שמחה חשובה כשהם שם. הרי מבואר מכל זה שאף לדעת הטור מעיקר הדין אין איסור לברך ברכת חתנים בלי סעודה, ומה שהוא מפקפק על המנהג הוא רק משום שאין שם פנים חדשות. וכן ראיתי בשו"ת סבא קדישא אה"ע ס"כח. שכתב על דברי הטור "ומדכתב שאינו מנהג נכון מטעמא דליכא פנים חדשות, ולא נקט מטעמא דליכא סעודה וכיוצא חילוקים מטעם זה, נראה דס"ל להטור דמטעם זה דסעודה אין קפידא". ועיין עוד בזה בפרישה שם באות טו.

שוב ראיתי ברש"י בכתובות ז: שכתב על דברי ר"י שאמר והוא שבאו פנים חדשות, "אל המשתה". וראיתי בסבא קדישא הנ"ל בשם האסיפת זקנים שכתב, "דמדברי רש"י משמע שיאכלו שם". ולענ"ד אין ראיה שרש"י כיון דבעינן סעודה והיא לעיכובא. ובתחלה יש לומר שאף הר"ן כתב לפרש דברי ר"י כדברי רש"י בכתובות שם, דהיינו "אל המשתה". והלא הר"ן עצמו כתב שם שאין הסעודה לעיכובא והוא הביא ראיה לזה ממסכת סופרים והירושלמי כמו שכבר כתבתי לעיל. ולכן נראה שאין לדקדק בלשון רש"י שהסעודה לעיכובא אלא שכך דרכם לשמוח בשעת משתה אלא שהשמחה היא העיקר והמשתה הוי רק הכשרה לזה.

(ג) **ולפי** כל זה י"ל בנד"ד, דבשלמא לכתחילה יש לסמוך ברכת חתנים לברכת המזון כנהוג, אבל בדיעבד כנד"ד, עדיין י"ל שמותר לברך אף כשיש היסח הדעת והפסק מברכת המזון כיון שאין ברכת חתנים תלויה על הסעודה. ועוד, הלא העיקר הוא לברך ברכת חתנים כשיש שמחה, וכמ"ש הריטב"א הנ"ל, "ועכשיו נהגו שלא לברך אחר כניסת חופה אלא בשעת שמחה לפי שאין אנו מתאספין לשמחה אלא לסעודה". ולכן אף אם המזמן כבר בירך על הגפן ועל פרי הגפן, מ"מ הלא עדיין יש המשכת השמחה מהסעודה, שאין סברה לומר שמיד אחר ברכת על הגפן פרחת השמחה, שעדיין כל המסובין שם והם בטוב לב ורוב שמחה. ולכן אף לפי מ"ש הב"ח הנ"ל "אלא שאינו מנהג יפה דראוי היה לברך ז' ברכות בסעודה שאז איכא ריבוי בשמחה", עדיין מותר לברך בנד"ד כיון שעדיין יש שם השמחה מיד אחר הסעודה.

אלא עדיין יש לברר דעת הטור בזה, ונראה שהטעם שהוא לא הסכים להמנהג הוא משום "דלא מקרי פנים חדשות כיון שאין מרבים בשבילו". ויש לדון בכוונתו, אם הפירוש של "מרבים בשבילו" הוא מרבים אכילה וכיון דליכא אכילה וסעודה אין מקום לברכת חתנים וזה לעיכובא, או אם הפירוש מרבים "שמחה" בשבילו, והכל תלוי על השמחה ולא על האכילה, ואם אה"נ יש שם שמחה משום הפנים חדשות אף אם אין אכילה כלל עדיין מותר לברך ברכת חתנים. וראיתי ברא"ש בכתובות ז: שכתב באות יג, "ונראה דלא מיקרו פנים חדשות אלא בני אדם שמרבים בשבילם שמחה יותר". הרי נראה מזה שהפירוש בדברי הטור הוא מרבים שמחה בשבילו, ואין זה תלוי על אכילה. ונראה שכוונת הטור בזה היא שאף אם הלכו כל הקהל מבית הכנסת לבית החתן, מ"מ עדיין בעינן חברים אהובים שהחתן משמח בהם כדי לומר שיש פנים חדשות, ונראה שאם יש בקהל מי שלא היה שם בשעת הנשואין מסתמא הוא אינו בגדר של חבר אהוב שאם הוא חבר אהוב מסתמא הוא כבר היה אצל החתן בשעת נשואין, ולכן האנשי הקהל שלא היו שם הוי כשאר כל אדם והם אינם בגדר של חברים אהובים, ואין להם הדין של פנים חדשות. ולכן מבואר בזה שלדעת הטור העיקר הוא השמחה ולא הסעודה. ואף שגם כתב הטור שם "ומברכין אותם כל ז' אחר אכילה, והוא שיהא שם פנים חדשות שלא אכלו בחופה". וכן נראה בפסקי הרא"ש בכתובות שם אות יג, מ"מ אין כוונתו בזה שהאכילה לעיכובא אלא כמו שפירשתי לעיל בדברי הריטב"א שהאכילה והסעודה גורם לשמחה ולכן אנו נוהגים לברך רק אחר הסעודה, אבל עדיין י"ל שאין האכילה העיקר אלא השמחה, והאכילה היא רק בגדר הכשר מצוה, דהיינו לגרום השמחה. וכן צ"ל בלשון הרא"ש הנ"ל שהוא המקור להטור שכתב, "ת"ר ברכת חתנים כל שבעה, א"ר יהודה והוא שבאו פנים חדשות שלא אכלו עד עתה אפילו היו שם בשעת החופה. ונראה דלא מיקרו פנים חדשות אלא בני אדם שמרבים בשבילם שמחה יותר". וזה קשה שהרי ברישא הוא כתב "אכלו" ונראה שזו העיקר, ובסיפא הוא כתב "שמחה" ונראה שזו העיקר, אלא נראה כפי שפירשתי שהאכילה גורם לשמחה והשמחה היא העיקר.

וראיתי בב"ח שם בד"ה ומ"ש ואינו, שפירש דברי הטור וכתב, "זה שכתב רבינו הוא סתום שלא פירש מהו הרבוי שמרבים בשבילם, אבל התוספות ובאשר"י כתוב מפורש מרבים בשבילם השמחה יותר". וזה כפי שביארתי לעיל. אלא אחר כך כתב הב"ח שם, "ואפשר דרבינו דכתב בסתם

דף נ ע"ג שכתב בשם החקרי לב, "זה כלל גדול בתורה מוסכם ומסור בידנו מגדולי רבני האחרונים ובפרט מוהריב"ל, בדין מחודש שחידש אחד מן הראשונים ואין זכר לזה משאר דברי הראשונים שיש לדון דחולקין עליו דאם איתא להא לא הוה שתקי הפוסקים מינה." ע"ש עוד בכלל זה. ועיין עוד בערוך השולחן ח"מ ס"רפא אות ט לגבי בכור שכתב, "לא מצאנו לכל הראשונים שיזכירו זה גם הטור והש"ע לא הזכירו זה כלל ע"כ היא דעה יחידאה." דהיינו שאין סומכים עליה אף שזו היא דעת הרמב"ן, ועיין בציץ אליעזר ח"כ ס"עא ע"ש.

וי"ל שכל זה כשהראשון הוא דעת יחיד, אבל בנד"ד כיון שהרשב"ם והר"ן הם שנים מהראשונים, שוב אין לומר כלל הנ"ל, ואדרבה י"ל שאף שאר הראשונים הסכימו לדעתם, אף שהם לא כתבו כן בפירוש.

ג) ועוד כתב כת"ר, "ובאמת לכאורה יותר מזה אשכחן לאסור. וידוע דעת מורנו היביע אומר זצ"ל, שאפילו לענות אמן על ברכה שאחד לא נוהג לברך, אסור. וכבר הארכתי בזה בספרי דברי עני ברכות (ח"א סימן ט"ו, ולאחבת הקיצור איני מביא כל דברי שם, אך אם כת"ר יחפוז, בל"נ אשלח לו זה), והוכחתי בס"ד לענ"ד, שכן היא דעת הרשב"ן, ובנו הרשב"ש, ונכדו היכין ובוועז (בסימן קי"ח), ועוד (ולא קשה מדברי הרשב"ן עצמו בתשובה בח"ג סי' רמ"ו, כדביארתי שם). ולדבריהם נראה שיפרשו הסוגיה בפסחים הנ"ל כדברי הרא"ם, או כפירוש אחר, אך ודאי לא כרשב"ם והר"ן. שמאחר שלדבריהם יש ברכה לבטלה בברכת קידוש בבית כנסת, והרי אפילו לענות אמן לא רצו כשאחר בירך, כ"ש שיסברו שאין להם לברך עבור מי שנוהג לברך, שהרי לשיטתם היא ברכה לבטלה. וא"כ תמהני למה לא נחוש לזה עכ"פ לעניין סב"ל, כדי לברך לאחר. וצ"ע".

ולענ"ד מותר לענות אמן כשחבירו בירך ברכה והוא אזיל כשיטת האומרים שיש לו לברך, אף כשהעונה אמן אזיל כשיטת האומרים שאין לברך ברכה זו. ולכן מותר למי דאזיל כשיטת הרמב"ם שאין לאשה לברך על מ"ע שהזמן גרמא, לענות אמן כשהוא שומע הברכה מאשה שמנהגה לאזיל כשיטת ר"ת שיש לאשה לברך על מ"ע שז"ג. וכן י"ל שאם ספרדי הוא אצל אשכנזי בליל הסדר, מותר לספרדי לענות אמן כשהוא שומע האשכנזי שמברך על כוס ב' וד', אף שלדעת הספרדי היא ברכה שא"צ. והטעם הוא כיון שאף העונה אמן מודה שמותר למברך לאזיל

ואף כשאין פנים חדשות וליכא שמחה כולי האי, מ"מ עדיין יש ששון ושמחה מהסעודה, ורעים אהובים, ועדיין מותר לברך ברכת "אשר ברא ששון ושמחה".

ולכן נראה שאף שהחיים שאל הנ"ל כתב, "דברכת אשר ברא דנהגא תדיר אף דליכא פנים חדשות ואף דליכא עשרה, חשבינן ליה כבהמ"ז", אין זה לעיכובא, ואם בדיעבד המזמן כבר בירך על הגפן כבנד"ד, עדיין מותר להביא כוס אחר של יין, ולברך עליו בפה"ג, ושוב יש לברך ברכת אשר ברא. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן רג.

שאלה: האם מי שנוהג כהרמב"ם דבעינן שנים לפנים חדשות, יכול לברך אחת מהשבע ברכות בסעודת חתן וכלה, כשיש רק פנים חדשות אחד, והרוב שם באותה סעודה נוהגים לברך אף כשיש רק פנים חדשות אחד. ואלו הערות על מה שכבר כתבתי בענין זה בח"ג ס"קטז.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

א) כתבתי בח"ג ס"קטז במעשה דרב אשי בפסחים קו. שבהחידושי הרא"ם לא סבר כפירוש הרשב"ם והר"ן שם.

וכתב כת"ר על זה שא"כ י"ל סב"ל.

ויש להשיב, שנראה מדברי כת"ר שהרא"ם כאן הוא הראשון ולכן שפיר י"ל סב"ל, אלא כתבתי "חידושי הרא"ם", וכיונתי לרא"ם הורוביץ שם, וכיון שהוא אחד מן האחרונים והוא כתב בלשונו "צ"ע" וגם "אולי", שוב אין לחוש לדבריו כדי לומר סב"ל כנגד הרשב"ם והר"ן.

ב) גם כתב כת"ר, "שכל מי שלא פירש כרשב"ם והר"ן (היינו המכתם והעתים), יחלוק על פירושם לדינא."

ויש להשיב, שידוע מ"ש האחרונים שאם דין אחד נמצא בראשון אחד ושאר הראשונים לא הזכירו י"ל ששאר הראשונים לא הסכימו לדין זה. עיין בלב חיים ח"ב ס"פח

לענות אמן אחר נשים המברכות על מ"ע שהז"ג כר"ת, אף דגם בזה איכא פלוגתא ע"ש.

וכן ראיתי ביין הטוב ס"כד שהוא דחה דברי הא"א הנ"ל, והוא הסכים בנד"ד שמותר לענות אמן. ובס"כד הוא הביא תשובת ר"ש לאניאדו ז"ל מבגדאד, שהסכים עמו. ובס"כו הוא הביא דעת מהר"י זריהן ז"ל שהסכים עמו, ובס"כז הוא הביא דעת מהרצ"פ פראנק ז"ל שהסכים עמו. וכן דעת הביאור הלכה בס"רטו, וכן דעת מהרש"ק בהאלף לך שלמו א"ח ס"נז, ודלא כנראה מהיביע אומר ח"א א"ח ס"כט אות יד ובעוד מקומות.

ולכן נראה שאין להביא ראיה מזה לדחות מה שכתבתי בשם החיים שאל שאף מי שאינו נוהג לברך יכול לברך בעד מי שנוהג לברך.

(ד) כתבתי ששבע ברכות בגדר חובת הציבור כדין ס"ת.

ועל זה כתב כת"ר, "שמדברי הרמב"ם שכתב (בהלכות ברכות פ"ב ה"י) "ברכה זו שמוסיפין בבית חתנים היא ברכה אחרונה משבע ברכות של נישואין, במה דברים אמורים כשהיו האוכלין הם שעמדו בברכת נישואין ושמעו הברכות אבל אם היו האוכלין אחרים שלא שמעו ברכת נישואין בשעת נישואין, מברכין בשבילם אחר ברכת המזון שבע ברכות כדרך שמברכין בשעת נישואין, והוא שיהיו עשרה וחתנים מן המנין" עכ"ל. וממש"כ "מברכין בשבילם", משמע שאין זה כגדר חובת ציבור, אלא הגדר הוא שחיובם הוא עבור היחיד, דהיינו הפנים חדשות, ומשמע שחיובם הוא על היחידים. וכ"מ מדברי הח"מ (בסי' ס"ב סק"ט) וי"ל.

ולענ"ד אין ראיה מדברי הרמב"ם, שאה"נ שהרמב"ם כתב "בשבילם", מ"מ עדיין אין לברך אם אין מנין. ויש לדמות זה למ"ש מרן בס"ט, לגבי אדם אחד שלא שמע קדיש וקדושה, "אפילו בשביל אחד שלא שמע אומרים, ואפילו מי ששמע יכול לפרוס על שמע ולעבור לפני התיבה בשביל אותו שלא שמע". ע"ש. הרי אף שקדיש וקדושה הם בכלל חובת ציבור, עדיין פורסין על שמע בשביל מי שלא שמע. ולכן אין נראה ראיה מדברי הרמב"ם הנ"ל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

כשיטת האומרים שיש לברך ברכה זו. ולכן כיון שהיא אינה ברכה לבטלה לגבי המברך, ממילא שמותר לשומע לענות אמן.

ומה שהביא כת"ר ראיה מהיכין ובוועז ס"קיה אינו נראה לענ"ד. וז"ל שם, "ויש מנהג שנוהגין להקל בקצת דברים ואין כח בגדוליהם למחות בידם, וכדאמרינן בפ' השולח בגיטין גבי פרוזבול אי יישר חילי אבטלניה, ואם ב"ד שאחריהם מוצאים מקום לבטל אותם מנהגות מבטלין אותם ומחזירין הדבר להיות כדינו, ואם אינן מוצאין מקום לבטל המנהג יניחוהו כמות שהוא, וכמ"ש בעל הטורים ז"ל לענין הקידוש שאנו מקדשין בלילי שבתות בב"ה כמשום אורחים... ואעפ"כ כל מושבות ישראל עדיין נוהגים לקדש בב"ה כו' והיא ברכה לבטלה. וא"ז מורינו הרשב"א ז"ל וא"א מורי הרב ז"ל לא היו עונים אמן, וכן אנו נוהגין שלא לענות אמן, ואעפ"כ לא מצאו מקום לבטלו, ולכן אמר בעל הטורים ז"ל אי איישר חילי אבטלניה. ע"ש.

הרי מבואר שלדעת היכין ובוועז כאן מיירי באופן שאין המקדשין בבה"כ שום מקור למנהגם, וזה בכלל "מנהג שנוהגין להקל בקצת דברים ואין כח בגדוליהם למחות בידם". ולכן לכ"ע הקידוש הוא לבטלה, ושפיר הוא שלא לענות אמן. ואף שבאמת יש מהראשונים שמקיימים מנהג זה כמבואר בב"י בס"רסט. מ"מ היכין ובוועז לא הביאם כלל, ונראה שלדעתו אין שום טעם למנהג זה ולכ"ע יש לבטלו, ולכן אין לענות אמן על ברכתם (וי"ל לדעתו שאף שיש ראשונים שנותנים טעם למנהג, מ"מ זה רק בדרך ללמד זכות, אלא אף הם סוברים שאם אפשר יש לבטל המנהג). מ"מ י"ל שאף הוא מודה שאם יש מנהג אחר שיש בו מחלוקת הראשונים ויש למנהג על מי לסמוך, אז שפיר הוא לענות אמן על מנהג כזה, ואף אלו שלא נוהגים כן.

ואף שכתב הא"א בס"כד ס"ק י לגבי ברכת ע"מ תפילין, "יש להסתפק אם יענה אמן אחר "על מצות" בשומע מחבירו דברט"ו אין עונים אמן אחר ברכה לבטלה, וזה ספק הוא". מ"מ נראה שהוא מסתפק בזה כיון שכתב הרמ"א שיש לומר בשכ"ל אחר ברכה זו, ומשמע שאף להאשכנזים הוא אינו ברור שיש לברך ברכה זו, אבל בשאר מקומות שאין בו ספק לברך באיזה מנהג, וברור להם שיש לסמוך על קצת מהראשונים שסברו כן, אף שגם יש ראשונים אחרים שחולקים ואומרים שאין לברך, בזה שפיר הוא לענות אמן כשהם מברכים על המצוה. וכן מצינו בפר"מ עצמו, בא"א קכד. ס"ק יד. שכתב דיוכל

סימן רד.

שאלה: האם מותר למי שדר בירושלים לעקור דירתו כדי לדור במקום אחר בארץ ישראל.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יהושע וייסינגר שליט"א.

(א) כתב מרן באה"ע ס"ע ג ד, "מחול" לא"י כופין אותה לעלות... אמר האיש לעלות לא"י והיא אינה רוצה תצא בלא כתובה. אמרה היא לעלות והוא אינו רוצה יוציא ויתן כתובה. וה"ה לכל מקום מא"י לירושלים, שהכל מעלין לא"י ואין הכל מוציאין משם, הכל מעלין לירושלים ואין הכל מוציאין משם."

הרי נראה מזה שאסור לעקור דירתו מירושלים כדי לדור בשאר מקומות בא"י. וכן הוא למהר"י מזרחי ז"ל בפרי הארץ ח"ג י"ד ס"ז שכתב, "והואיל ואשכחן לענין נישואין שדין ירושלים עם שאר א"י שוה לדין ארץ ישראל עם חו"ל, וחד דינא אית להו ואפילו בזמן הזה, דון מינה דבעיין מיפשטא דכי היכי דלא שרי לצאת מהארץ לחו"ל אלא בעל מנת לחזור, ה"נ מירושלים לשאר א"י לא שרי אלא בעל מנת לחזור, דומיא דנישואין וחד דינא אית להו." ע"ש.

וכן הוא לר"א מיוחס ז"ל בשדה הארץ ח"ג אה"ע ס"א שכתב, "דישיבת ירושלים עדיפה טפי משאר א"י, וכן הדר בא"י אין לו לילך לחו"ל... כי ישיבת א"י וירושלים היא מצוה רבה, ואמרו במס' כתובות היא רוצה לעלות והוא אינו רוצה... וכמו שהדין כן מחול"ל לא"י ה"ה מא"י לירושלים". ע"ש כל דבריו. הרי אף הוא הוזהר דין ישיבת ירושלים לדין נישואין וכמ"ש הפרי הארץ. ולכן נראה שאסור לעקור דירתו מירושלים כדי לדור בשאר א"י. ועיין בציץ אליעזר ח"ג ס"כב ד.

אלא עדיין יש לדון בזה כיון שראינו שבזמנינו אין המנהג כן, וכמה אנשים שומרי תורה ומצוות עוקרים דירתם מירושלים כדי לדור בשאר מקומות בא"י. ויש ללמד עליהם זכות. וכבר כתב הרמב"ם בספר המצוות, מצוות עשה ס"קעז לגבי בצדק תשפוט עמיתך, "ובכללה גם כן שיתחייב שידון את חבריו לכף זכות, ולא יפרש מעשיו ודבריו אלא לטוב."

(ב) בתחילה י"ל שאף שלדעת הרמב"ן ודע' יש מ"ע לדור בא"י, מ"מ לא מצינו חיוב דאורייתא או דרבנן לדור דוקא בירושלים. ועיין בחתם סופר י"ד ס"רלג רלד, שדירת ירושלים היא יותר חשובה משום שיש בה קדושה יתירה. וכן הוא במור וקציעה ס"שו ע"ש. וי"ל שדירת ירושלים בכלל "הידור מצוה", ובכלל "זה קלי ואנוהו", ואולי יש להוסיף עד שליש כדי לדור בה ממה שהוא ישרם כדי לדור בשאר מקומות בא"י, וכדמצינו בשאר מצוות כמבואר בא"ח ס"תרנו ע"ש. אלא י"ל דאח"כ שדירת ירושלים היא הידור מצוה, אבל אין זה בכלל שיש להוסיף עד שליש, דיי"ל שזה שייך רק בחפצא של מצוה כגון אתרוג או שופר או תפילין וכדומה, אבל קנין הבית לדור בו בירושלים אין זה בכלל "חפצא" של מצוה, אלא הוא רק "הכשר" מצוה, דהיינו שע"י הבית הוא יכול לדור בו, שיש לומר שאף מי שאין לו בית אלא הוא ישן בתוך בית חברו או אפילו בגני ירושלים בקביעות, הוא מקיים הידור זה של דירת ירושלים. (ואף דמצינו בגיטין ח: שכשהוא קונה בית בא"י הוא מקיים מצוות ישוב הארץ, י"ל שזה רק כשהוא קונה הבית מעכו"ם כמ"ש רש"י שם, "משום ישוב א"י. לגרש עכו"ם ולישב ישראל בה." ע"ש). לכן י"ל שעדיין אין חיוב דאורייתא או דרבנן לדור דוקא בה.

ועוד י"ל, שלדעת האגרות משה אה"ע ח"א ס"קב, והציץ אליעזר ח"ד ס"עב אות ז, המצוה לעלות לא"י היא מצוה קיומית. אלא מצינו לר"א שפירא ז"ל במנחת אברהם ח"א ס"מד עמ' שעג, שהוא חולק על האג"מ הנ"ל והוא סבר שהיא מצוה חיובית ע"ש.

(ג) ואחר הקדמה זו, יש לדון בדין מרן הנ"ל לדעת האג"מ והצ"א, למה כופין לעלות לא"י אם המצוה היא רק קיומית? וי"ל שיש לחלק, שרק כשיש מחלוקת בין איש ואשתו אז אמרינן שכופין לעלות (עיין בח"מ וב"ש שם שכופין בין לאיש ובין לאשה לעלות), שמצוה יקרה זו מכריעה ביניהם. אלא איש אחר אין עליו חיוב לעלות כיון שמצוות ישיבת א"י היא רק קיומית. וכן אם איש ואשתו מסכימים שלא לעלות לא"י אין כופין אותם לעלות (אף דמצינו בכתובות פו. שכופין על מ"ע) הרי י"ל שדין "כופין לעלות", הוא רק כשיש מחלוקת ביניהם ואחד אמר "כהלכה", משא"כ אם הם מסכימים שלא לעלות.

מ"מ לגבי "אין הכל מוציאין משם", דהיינו מא"י לחו"ל, אין זה דבר רשות ומצוה קיומית, דהיינו שאם הוא רוצה

ויש להסביר הטעם שאין חשש ביטול הידור למי שעוקר דירתו מעיר המוקפת חומה לשאר מקומות בא"י. ויש לדמות זה למי שיש לו בית עם מזוזות מהודרות והוא מוכר ביתו עם המזוזות לאחר, והוא הולך לדור בבית אחר שיש לו מזוזות כשרות שאינם מהודרות. י"ל שאין איסור בזה, כיון שאין זה דומה למי שיש לו מזוזת מהודרת, והוא מוכר אותה כדי לקנות מזוזת כשרה שאינה מהודרת, שבזה יש לומר שהוא ביטל הידור ומצות "זה קלי ואנוהו" (ויש מחלוקת בין רש"י ותוס' אם "זה קלי ואנוהו" מן התורה או אינו אלא מצוה לכתחילה, כמבואר בחיי אדם ס"סח אות ה ע"ש). אולם כשהוא מוכר הבית, וממילא גם המזוזות, בזה י"ל שאין ביטול הידור כיון שכל כוונתו היא על מכירת הבית, ומכירת המזוזות היא באה ממילא. ולכן הכי י"ל לגבי עקירת דירתו מעיר המוקפת חומה, שעיקר כוונתו לקנות בית בעיר אחרת בא"י, ורק ממילא הוא יוצא מעיר המוקפת, ולכן אין בזה ביטול הידור. (ואף שיש לאסור פ"ר באיסורים, מ"מ י"ל שביטול הידור הוא קיל טפי). ולפי זה ה"ה במי שעוקר דירתו מירושלים י"ל שמעיקר דין אין זה ביטול הידור כיון שכל כוונתו רק לקנות בית בעיר אחרת בא"י, וביטול ההידור בא ממילא וליכא קפידה בזה. מ"מ כשיש מחלוקת בין איש ואשתו אם לצאת או לא, בזה אמרינן שהידור מצוה מכריע ביניהם.

(ד) ונראה שגם י"ל סברה זו לדעת מהר"ם, שמ"ש מרן הנ"ל הוא לפי הבבלי בכתובות קו: אלא מצינו שיטה אחרת בירושלמי. כתב הטור באה"ע ס"עה, "ירושלמי הוא רוצה לעלות והיא אינה רוצה כופין אותה לעלות, היא רוצה לעלות והוא אינו רוצה אין כופין אותו לעלות. וכתב ה"ר מאיר דירושלמי איירי בזמן הזה ומתני' דקתני שכופין אותו לעלות איירי בזמן הבית. ואין תירוץ זה מספיק דאי איירי בזמן הזה למה כופין אותה, אלא נראה שאין חילוק בין בזמן הזה לזמן הבית כסתמא דמתני' ע"ש. נראה מזה שמרן בש"ע אזיל כשיטת הרא"ש שאף בזמן הזה כופין אותו.

אלא עדיין יש להבין דעת מהר"ם הנ"ל. וכתב הב"ח שם לפרש את דבריו, וז"ל "ולפע"ד דמספיק דבזמן הבית שלא היה דוחק מזונות כופין אותו לעלות כשאם שכופין אותה, אבל בזה"ז דאיכא דוחק מזונות אותה הוא דכופין שהרי חיוב מזונותיה מוטל על הבעל לזונה ולפרנסה בכל מקום שתלך אחריה, אבל אין כופין אותו כיון דיכול לומר עכשיו

להשאיר בא"י הוא רק מצוה קיומית, שזה אינו אלא יש איסור בדבר והוא אינו תלוי על רצונו, ואין לו לצאת כלל (אם לא כשהתירו חז"ל) הרי בזה מצינו שאין חילוק בין אם יש מחלוקת בין איש ואשתו, ובין אם שניהם מסכימים לצאת, שבכל אופן אין להם לצאת.

וכל זה לגבי עליה מחו"ל לא"י ויציאה מא"י לחו"ל, אבל עדיין יש לחקור לגבי ירושלים ושאר מקומות בא"י. וי"ל שכיון שדירת ירושלים היא רק הידור מצוה כפי שביארתי לעיל, ואם הוא עוקר דירתו כדי לישב בשאר מקומות בא"י, הוא אינו מבטל עשה אלא רק הידור מצוה, שוב יש לדמות דין יציאה מירושלים לדין עליה לא"י מחו"ל, שרק כשיש מחלוקת בין איש ואשתו אז כופין לדור בירושלים, ובזה אמרינן שאין לצאת, אבל כששניהם מסכימים אז הרשות בידם לעקור דירתם כדי לדור במקום אחר בא"י. וכמו שאין כופין איש ואשתו שמסכימים שלא לעלות לא"י אף שיש מ"ע קיומית בזה, כמו כן י"ל שאין כופין כשמסכימים האיש ואשתו לצאת מירושלים לשאר מקומות בא"י אף שהם מבטלים ע"י זה הידור מצוה, שיש לדמות בטול מ"ע קיומית לביטול הידור מצוה. כן נראה לענ"ד.

ועוד י"ל שאף למ"ד שיש חיוב לעלות לא"י ואין זה רק מצוה קיומית, עדיין מצינו שאין כופין לעלות כשאיש ואשתו מסכימים שלא לעלות (אף דמצינו בכתובות פו. דכופין על מ"ע). וא"כ הוא, ק"ו שאין כופין מי שרוצה לבטל רק הידור מצוה כשהוא ואשתו מסכימים לצאת מירושלים למקום אחר בא"י.

וי"ל בזה עוד סברה. כתוב במשנה כלים פ"א, "עירות המוקפות חומה מקודשות ממנה (משאר א"י) שמשלחין מתוכן את המצורעים, ומסבבין לתוכן מת עד שירצו, יצא אין מחזירין אותו". הרי עירות המוקפות חומה יש להם קדושה יתירה משאר מקומות בא"י, אלא לא מצינו שיש בהן דין "שלא לצאת", אף שיש הידור מצוה לדור בהן משום קדושה יתירה שיש בהן. וי"ל שהטעם שמותר לצאת מהן הוא מפני שאין איסור מצד הדין לבטל הידור זה, וכן הוא לגבי ירושלים י"ל שאין איסור לבטל ההידור לדור בה, אבל עדיין יש גזירה מיוחדת מרבוינו שכשיש מחלוקת בין איש ואשתו אם לצאת מירושלים או לא, אז אין לצאת, משא"כ כשהם מסכימים לצאת. ואין להוסיף על הגזירות כמ"ש הפוסקים.

בוקעין בו לא תצא, דמשמע לא תצא מבעלה ע"י כך אע"פ שהוא דבר שאינו הגון, והא בחצר אפילו פריעת הראש ממש לית לך בה... ע"ש.

ולפי שיטה זו, יש לחקור אם מותר לאשה לגלות שערה בביתה לפני זרים. כתב הריטב"א בכתובות שם ד"ה א"כ, לפרש דעת רש"י "...שרוב הולכת בחצרן בפרוע הראש כיון שאין שם רואים". הרי נראה שרק מפני שאין שם רואים היא מותרת לגלות שערה בחצר, אבל אם יש שם אנשים זרים, אין לה לגלות שערה.

אלא עדיין יש לדון בזה. הנה כתב הב"ש הנ"ל לשיטת רש"י "ומחצר לחצר דרך מבוי ופרוע לגמרי הוי דת יהודית." וודאי שאם היא הולכת מחצר לחצר דרך מבוי, שזה בפני זרים, ועדיין אין בזה דת משה כיון דליכא כאן רשות הרבים, אבל דת יהודית מיהא איכא.

וגם י"ל שדת יהודית תלויה על המנהג. וזה כמ"ש הרמב"ם בהל"א אישות פ"כד הל"ב, "ואיזו היא דת יהודית, הוא מנהג הצניעות שנהגו בנות ישראל. ואלו הן הדברים שאם עשתה אחת מהן עברה על דעת יהודית, יוצאה לשוק או למבוי מפולש וראשה פרוע, ואין עליה רדיד ככל הנשים, אע"פ ששערה מכוסה במטפחת." וכן הוא במרן בס"קטו ד, ולכן נראה שבזה הכל תלוי על דעת הנשים הצדקניות באותו דור ומה היא צניעות לדעתם. ולפי זה נראה שיש ליישב קושית האחרונים במרן לגבי הבתולות, שבאה"ע ס"כא ב הוא כתב, "לא תלכנה בנות ישראל פרועות ראש בשוק, אחת פנויה ואחת אשת איש." הרי שאין לבתולות לילך פרועות ראש. אלא בא"ח ס"עז ב הוא כתב, "שער של אשה שדרכה לכסות אסור לקרות כנגדו, אבל בתולות שדרכן לילך פרועות הראש מותר." הרי שמותר לבתולות לילך פרועות ראש. ועיין מ"ש המ"א בס"ק ג על זה. ועיין במה"ש שם. ולענ"ד אין קושיא, שהדין לגבי בתולות הוא כמו דת יהודית דוקא, ולכן הכל תלוי על מנהג המקום, ומ"ש מרן באה"ע ס"כא הוא לפי מ"ש הרמב"ם שמנהגו שאף הבתולות הולכות בכסוי ראש (והוא דר בין הישמעאלים, וכן מנהגם כנודע), אבל מרן בא"ח איירי בבתולות "שדרכן" לילך פרועות, דהיינו שכן מנהגם במקומם. ולכן אין סתירה בדבריו, ודת יהודית תלויה על המנהג, וכן הוא לגבי הבתולות.

ונראה שכן יש להוכיח מהרמב"ם, שהוא כתב בהל"א אישות פ"יג הל"יא, "מקום שדרכן שלא תצא אשה בכפה

איכא דוחק מזונות ושמא לא אשיג לשם פרנסה ומזונות, דבטענה זו יפה כח הבעל מכח האשה. וכ"כ בתשובת מהר"ם ס"קצט. והיה דירושלמי בזה"ז, ואפ"ה היכא דהוא אומר לעלות והיא אינה רוצה כופין אותה לעלות, ואם לאו תצא שלא בכתובה, דבזה יפה כח האיש מכח האשה וכו' עכ"ל. והיינו טעמא דפרישית. הרי לפי זה מיושב קושית הטור הנ"ל (עיין בחת"ס הנ"ל מה שהוא כתב על פירוש הב"ח).

הרי לפי מ"ש הב"ח לפרש שיטת מהר"ם, נראה דכשיש דאגת פרנסה בזה"ז אין כופין האיש לעלות לא"י, וכן אין כופין האיש לעלות לירושלים. ולגבי "ואין הכל מוציאין", לא ביאר מהר"ם שיטתו, ונראה שיש לחלק כפי שביארתי לעיל, דבשלמא דאין לצאת מא"י לחו"ל כיון שהוא מבטל עשה לשיטת הרמב"ן ודע', אבל לגבי יציאה מירושלים שהוא אינו עובר על עשה אלא הוא מבטל הידור, י"ל שאין כופין אותו להישאר בירושלים אם הוא רוצה לצאת מפני דאגת פרנסה. ולפי זה בנד"ד יש לומר כשהאיש ואשתו מסכימים ביחד לעקור דירתם מירושלים כדי לדור במקום אחר בא"י, מפני דאגת פרנסה, שאין מוחין בידם.

ולכן מכל הנ"ל נראה שיש ללמוד זכות על המנהג דמצינו בימינו לצאת מירושלים כדי לדור בשאר מקומות בא"י כשמסכימים לזה האיש ואשתו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן רה.

שאלה: האם בזה"ז אשה מותרת לגלות שערות ראשה בבית לפני אנשים זרים, לדעת רש"י והתוספות ודע'.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אולאי שליט"א.

א לפי הסוגיא בכתובות עב: כתב הב"ש בס"קטו ס"ק ט, "ובחצר שאין רבים בוקעים, לפירש"י והתוספות ליכא איסור אפילו פרוע לגמרי." וכן נראה מהר"ן שם. וכן נראה מהב"י בס"קטו שכתב הטור שם, "וחצר שאין הרבים בוקעים בו לא תצא". והב"י שם הביא דברי הר"ן, ושוב כתב "נראה מדבריו בהדיא שיוצאת לחצר בפריעת הראש ממש לית לך בה, וכן נראה מדברי רש"י. ויש לתמוה על רבינו שכתב אבל במבוי שאינו מפולש וחצר שאין הרבים

איש, אם בגלוי כגון שחבל בפניה ובצווארה או בידה וזרועותיה...". הרי משמע שיש מקומות שנוהגין לגלות הזרוע, וצ"ל שהוא איירי בין המרפק והיד. ולכן נראה שאף שזה בכלל דת יהודית, מ"מ הוא דבר שעשוי להשתנות לפי המקום והזמן כפי שביארתי לעיל.

שוב ראיתי ביביע אומר ח"ד אה"ע ס"ג אות ב, שאף הוא הביא סברה זו שדת יהודית תלויה על המנהג, וז"ל "והנה היום פשט המנהג שהנשים יראות ה' יוצאות במטפחת או בכובע בלבד בלי צעיף או רביד, ואין פוצה פה ומצפצף. וע"כ דדוקא עצם כיסוי הראש שהוא דאורייתא הוא מחוייב המציאות לעולם ולא ישתנה בשום זמן, אבל מנהג בנות ישראל שנהגו לצניעות כל שהמנהג בכל העיר להקל אזלינן בתר מנהגא." ע"ש. וכן ראיתי בבני בנים ח"ג ס"כא. שדן בכל זה וכתב, "לעינינו נראה שדת יהודית תלויה במנהג המקום כמו שמוכח ברמב"ם, שבפ"כד כתב שאם יוצאת ואין עליה רדיד ככל הנשים עוברת על דת יהודית, ואילו בפ"יג משמע שיש מקומות שיוצאת שם בכפה בלבד, ועיין בפרישה בס"קטו שם. וכן פשוט בראשונים שדת יהודית היא כפי המנהג כמו שפירש"י שנהגו בנות ישראל ואע"ג דלא כתיבה עכ"ל. ובתוס' רי"ד פירש שאין בו איסור אלא שהנשים נוהגות בו דרך צניעות עכ"ל. כלשון הוה, ובסמ"ג עשין מח בהלכות גירושין והובא בשלטי הגבורים כתב שדת יהודית היא כל שאין לה צעיף כשאר כל הנשים עכ"ל, ואלמא תלוי במנהג אחרות. ולפי זה מה שכתבו הרמב"ם והש"ע דברו בהוה." ע"ש.

ב) ולפי הנ"ל י"ל שדת יהודית תלויה במנהג המקום. לכן יש לחקור לדעת רש"י ודע"ה הנ"ל, מאיזה טעם צריכה אשה לכסות ראשה משום דת יהודית כשהיא הולכת מחצר לחצר דרך מבוי. אם המנהג הוא משום "גזירה" אטו רה"ר, או אם הוא משום טעם אחר.

מצינו ברש"י בשבת ס. שכתב, "והאי מחט נמי לצניעות, דשער באשה ערוה ולא מחויא, ואמאי לא תצא לכתחילה" ע"ש. הרי משמע שכשהיא יוצאת לחוץ שאין לגלות שער מוטעם גילוי ערוה. וזה קשה להבין, שהלא האיסור של פריעת ראש אינו משום גילוי ערוה.

וי"ל שיש כאן שני דינים נפרדים, האיסור של פריעת הראש הוא אינו משום ערוה כלל, אלא הוא בגדר של פריצות ונוול, ויש לדמות זה לאשה שאומרת דברים רעים

שעל ראשה בלבד עד שיהיה עליה רדיד החופה את כל גופה כמו טלית, נותן לה בכלל הכסות רדיד הפחות מכל הרדידין." הרי משמע שיש מקומות שלא נהגו לצאת ברדיד, אלא בכפה בלבד. וצ"ל שהמטפחת היא תחת הכפה כנראה מפ"כד הנ"ל. ולכן נראה שמ"ש הרמב"ם בפ"כד דבעינן רדיד מדת יהודית, היא תלוי על המנהג, שיש מקומות שאין דרכן לצאת ברדיד כמבואר בפ"יג, ולכן אין דת יהודית דבר קבוע, אלא הכל תלוי על מנהג המקום. שוב ראיתי שכן כתב הפרישה בס"קטו ס"ק י ע"ש.

וגם י"ל לגבי מ"ש הרמב"ם בפ"כד הל"ב שבכלל דת יהודית "שטווה בשוק ומראת זרועותיה לבני אדם". ונראה שכונתו על החלק בין המרפק ליד, שכן דרך בעל מלאכה לגלות חלק זה בשעת מלאכה כגון בשעת כביסה או שאר עבודה. וכן נראה מחז"מ ס"שצג ג, שכתב שם, "ומעשה באשה אחת שנכנסת בבית שכנתה ללוש ולאפות, והניחיה ונתעלמו כדי שלא יביטו בה בעת לישתה ואפייתה, ובא עז של בעל הבית ואכל הבצק ומת...". וכתב הסמ"ע שם בס"ק ו "שלא יביטו זרועותיה המגולות בעת לישתה העיסה." וכתב הט"ז שם "כתב רש"ל בעו"ה במדינות הללו פולין ואשכנז אין חוששין לזה לא אנשים ולא נשים, ואפילו בלא זה מגלין זרועותיה...". ונראה מכל זה שדרכם לכסות זרועותן מהמרפק עד היד, שרק חלק זה צריך לגלות בשעת לישתה ואפייה כנודע, וכתב הרש"ל שלא חשו להקפיד על זה במקומו. ולכן נראה שכך כוונת הרמב"ם לגבי דת יהודית שדרך הנשים לכסות אף מהמרפק עד היד. אלא באשכנז ופולין לא חשו לזה, וצ"ל שכיון שדת יהודית תלויה על המנהג ממילא שאין איסור בזה. ומ"ש הרש"ל "בעוה"ר", פירושו על ירידת הדורות שבזמנו לא הקפידו מטעם מנהג צניעות לגלות חלק זה של הזרוע. הרי שדת יהודית היא תלויה במנהג המקומות. וכן יש ללמוד מהחידושי הר"ן בשבת ס. בד"ה ותיהוי, שכתב, "הני נשי דידן דאזלי בזרועות מגולות אסור ליתן אצערות בזרועותיהן לצאת לרשות הרבים, דהא איכא למיחש דילמא שלפא ומחויא לחבירתה, דהא לא מיגניא בגילוי זרועה כיון דאורחה בהכין, ואף הרמב"ם ז"ל לא התיר לתת אצעדה אלא כשאין דרכה להראותה שהולכת בזרועות מכוסות, אבל בזרועות מגולות לא, וכן פסק מורי הרב נר"ו." נראה מזה שאיירי בחלק בין המרפק והיד, ששם מקום האצעדה (ודלא כמ"ש החז"א בא"ח ס"טז אות ח ע"ש). ומצינו שיש נוהגין לכסות אותו מקום ויש נוהגין לגלות. וכן נראה מהרמב"ם בהל' חובל פ"ד הל"טו שכתב, "החובל באשת

שאינן חיוב לכסות ראשה מטעם שמא שיערה יגרום לאיש להרהר. וכל זה כיון שאין האצבע מצד עצמה ערוה, וגם שער ראשה אינו ערוה מצד עצמו, והא ראייה שאין איסור לבתולות לגלות שעריהן, משא"כ בשוק או שאר מקומות מכוסים, שאף בבתולות אין לגלות מקומות אלו.

ולפי זה עדיין יש להבין מ"ש רש"י בשבת ס. "והאי מחט נמי לצניעות, דשער באשה ערוה ולא מחויא" ע"ש. ונראה ש"צניעות" זו אינה מטעם איסור פריעת ראש, אלא היא חומרא ולפנים משורת הדין כדי שלא ליתן מכשול לאיש, אף שמצד הדין אין לאשה לחוש שמא היא גורמת לאיש להרהר משום שיערה. ונראה שרש"י מיירי כאן בכשהיא הולכת מחצר לחצר דרך מבוי, שהלא ברה"ר הטעם הוא מפני איסור פריעת ראש ולא משום ערוה, ובחצר לרש"י אין בו איסור של פריעת ראש כלל, ולכן נראה שרש"י כיון לומר כאן, שהטעם של דת יהודית כשהיא הולכת דרך מבוי הוא מפני "ערוה". וכן נראה דמיירי רש"י כאן בדת יהודית, שהלא דת יהודית היא מנהג של "צניעות" כמ"ש הרמב"ם הנ"ל, "ואיזו היא דת יהודית, הוא מנהג הצניעות", ואף רש"י כאן כתב "והאי מחט לצניעות".

ולפי זה נראה שטעם המנהג של דת יהודית כשאשה הולכת במבוי הוא כדי שלא יתן מכשול לאיש משום חשש הרהורי ערוה. וממילא מצינו שרש"י מיירי באופן שיש אנשים זרים במבוי, וכפי שביארתי לעיל. ולכן צ"ל שאין הטעם של דת יהודית במבוי משום גזירה אטו רה"ר, אלא מטעם ערוה.

ועוד י"ל שהטעם שמותר לאשה לגלות שיערה לגמרי בחצר, הוא משום דלא שכיח התם אנשים זרים, אלא שכתב הריטב"א הנ"ל שעדיין אין לה לגלות שיערה שם אם נמצאים שם אנשים זרים. ונראה שהטעם הוא מפני צניעות וחשש הרהורי ערוה לגבי האיש.

(ג) **ולפי** זה יש לדון אם מנהג צניעות זה שייך בזה"ז. כתב הבן איש חי בפר' בא אות יב "ובסה"ק מקבציאל העלתי דהנשים בערי אירופא שדרכן לילך תמיד פרוצי ראש, מותר לקרות כנגדן כיון דכל הנשים דרכן כך". וכן הוא בערה"ש ס"ע אות ז שכתב, "ועתה בואו ונצווה על פריצות דורינו בעוה"ר שזה שנים רבות שנפרצו ישראל בעון זה, והולכות בגילוי ראש... מיהו עכ"פ לדינא נראה שמותר לנו להתפלל ולברך נגד ראשיהן המגולות כיון שעתה רובן הולכות כך והוה כמקומות המגולים בגופה,

ומכוערים בפיה ובעזות פנים, הלא יש בזה נוול ופריצות אבל אין בזה ערוה כלל. וכן הוא לגבי פריעת ראש, יש נוול ופריצות אבל אין זה בכלל ערוה. וכן הוא, שהלא בפריעת ראש יש איסור מדאורייתא לכמה פוסקים, ובשער אשה ערוה יש רק איסור דרבנן (עיין מ"ש בזה בארחותיך למדני ח"ב ס"קב לגבי קול אשה, וה"ה בשער אשה), משמע שמן התורה אין איסור ערוה כלל בשער אשה. ולכן מצינו שרש"י לא הזכיר הלשון של "ערוה" כלל לגבי האיסור של פריעת הראש, שהוא כתב בכתובות עב. "אזהרה. מדעבדינן לה הכי לנוולה מדה כנגד מדה כמו שעשתה להתנאות על בועלה מכלל דאסור, א"נ מדכתיב ופרע מכלל דההוא שעתא לאו פרועה הות, שמע מינה אין דרך בנות ישראל לצאת פרועות ראש, וכן עיקר". הרי הוא לא הזכיר "ערוה" כלל.

ועוד י"ל שלגבי האיסור של פריעת ראש האיסור הוא על האשה, אבל לגבי שער ערוה בברכות כד. האיסור אינו על האשה אלא על האיש שמא הוא יביא את עצמו לידי הרהור, ולכן אף אם יש איסור עליו להסתכל בשער אשה, מ"מ אין זה ענין כלל לגבי האיסור של פריעת ראש באשה, שאין זה משום ערוה כלל. (ועיין במשפטי עוזיאל ח"ז ס"צד שכתב, "מ"ש קול באשה ערוה ושער באשה ערוה, היינו לגבי האיש שאסור לשמוע קולה או לראות בכוונה ליהנות מיופיה". ע"ש). ועוד י"ל, שאת"ל שיש ערוה בשער אשה מצד האשה, אז הלא אף בבתולות י"ל שהן אסורות בפריעת ראש, אלא ודאי שאין צד של ערוה בשער לגבי האשה, והם שני דינים נפרדים, שהאיסור של פריעת ראש הוא על האשה, והאיסור דרבנן של שער באשה ערוה הוא על האיש.

ועוד י"ל שמ"ש בגמ' ברכות הלשון של "ערוה" לגבי שער, אין פירושו שזה ערוה ממש, שהלא אף לגבי קול אמרינן שקול אשה ערוה, והלא בזה אין כאן ערוה ממשית כלל שהאיש אינו יכול "לראות" הקול, וערוה תלויה בראיה כמ"ש ולא "יראה" לך כך ערות דבר, אלא צ"ל שהפירוש של ערוה כאן הוא דבר הגורם להרהור כמו ערוה גמורה. ולכן אף לגבי שער אשה י"ל שאין השער ערוה מצד עצמו, אלא שהוא גורם להרהור כדמצינו לגבי קול אשה.

וגם יש לומר שמ"ש בגמרא ברכות שם, שאסור להסתכל באצבע קטנה של אשה, ומשמע שאין חיוב על האשה לכסות אצבעה שמא היא גורמת לאיש להרהר, כמו כן י"ל

מאיזה טעם לרש"י אשה אסורה בפריעת הראש

כתוב בכתובות עב. "ראשה פרוע דאורייתא היא, דכתיב 'ופרע את ראש האשה', ותנא דבי רבי ישמעאל אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש". ע"ש. ופירש רש"י שם, "אזהרה. מדעבדינן לה הכי לנוולה מדה כנגד מדה כמו שעשתה להתנאות על בועלה מכלל דאסור, א"נ מדכתיב ופרע מכלל דההוא שעתא לאו פרועה הות, שמע מינה אין דרך בנות ישראל לצאת פרועות ראש, וכן עיקר."

פירוש הראשון ברש"י

וכתבתי בח"ג ס"קכג, "ויש לפרש החילוק בין שני פירושים אלו, ונראה שלפירוש הראשון יש איסור משום שפריעת הראש נחשבת נוול, וכן הבין התוספות רי"ד שם שכתב, "אלמא נוול הוא לאשה לצאת בפריעת הראש". ולפי זה לכאורה יש לומר שכיון שבזה"ז אין זה נוול לכמה נשים שאינן דתיות, לכן ממילא אין איסור לאשה בפריעת ראשה, שהתורה אסרה רק במקום שפריעת הראש נחשבת נוול."

ועל זה העיר כת"ר, "ראשית, נפתח בהסבר בגמ' בכתובות עב. על דרך מה שלמדתי מהגאון הרב אורי רותם שליט"א, מגיד שיעורים פה בישיבתנו הקדושה 'מרכז הרב'. הגמ' שם דורשת מזה שבבדיקת סוטה הכהן פורע את ראש האשה, מכאן שאזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש. ולכאורה מה פשר דרשה זו? וכי מאחר שכתוב "שדך לא תזרע" נלמד חיוב לכל איש מישראל שיהיה לו שדה? וגם אם תאמר שיש חילוק, שבפרשת סוטה יש ציווי על סדר פעולות ממש שהתורה מצווה לעשות בבדיקת סוטה, בשונה מאשר "שדך לא תזרע" שמדובר על ציווי באופן כללי למי שיש לו שדה, מדוע לא נאמר לכל היותר שדין פריעת ראש לסוטה יהיה כמו דין חליצת נעל בחליצה, שלא למדנו משם חיוב לכל איש ישראל שינעלו נעליים תמיד, ואף אם היבם הולך יחף תמיד, די לו שינעל נעל לפני החליצה ותחלוץ היבמה, ומדוע לא נאמר גם פה שדי שהאישה תכסה את ראשה לפני בדיקתה והכהן יפרע את ראשה, ומניין דרשו חז"ל שיש חובה על כל הנשים שיכסו את ראשן תמיד?

והסביר לי הגאון הנ"ל ע"פ מה שפרש"י שם ד"ה "אזהרה" (ואח"כ מצאתי מעין זה גם בשיטמ"ק שם ד"ה 'ופרע את ראש האשה'), שהנה בפי' הראשון כתב:

וכמ"ש המרדכי בשם ראבי"ה הספ"ג וז"ל כל הדברים שהזכרנו לערוה דוקא בדבר שאין רגילות להגלות, אבל בתולה הרגילה בגילוי שיער לא חיישינן דליכא הרהור עכ"ל. וכיון שאצלינו גם הנשואות כן, ממילא דליכא הרהור ע"ש (ואף שיש חולקים על סברה זו, מ"מ נראה שהעיקר כהבא"ח והערה"ש).

לכן י"ל שלא שייך דת יהודית זו בזה"ז, כיון שאין לחוש להרהור בשער ראשה. ולכן ממילא שאין לאשה איסור לדעת רש"י ללכת בגלוי ראשה לגמרי מחצר לחצר דרך מבוי, אף שזה לפני אנשים זרים. ולכן ה"ה בביתה אין לחוש לזה, ומ"ש הריטב"א שהוא אסור הוא רק כששייך מנהג צניעות זה, אבל בזמנינו שלא שייך חשש הרהורי ערוה בשער ראשה, ממילא שהיא מותרת לגלות שעה בביתה אף לפני אנשים זרים.

כן נראה מצד הדין לשיטת רש"י ודע', אבל אשה שרוצה להחמיר לכסות שער אף בביתה, תבוא עליה ברכה, ובפרט שהזוהר החמיר מאד בדין זה. אלא שראיתי שאין מנהג הספרדים כהזוהר, כמ"ש בילקוט יוסף בספר אוצר דינים לאשה ולבת, בס"לז הערה טו בשם אביו הראשון לציון ר"ע יוסף ז"ל, "כי מנהג הנשים הספרדיות לגלות אצבע או שתים משערות הראש כלפי פנים". ע"ש. והלא לדעת הזוהר יש לכסות כל השער. עכ"פ מצינו שמדינא אין חיוב לכסות ראשה בבית.

ואסיים בברכת הצלחה מרובה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן רו.

שאלה: (א) האם לדעת רש"י האיסור של פריעת ראש לאשה, הוא רק סתירת הקליעות, או אף הסרת כיסוי מראשה.

(ב) האם מן התורה בעינן כסוי לרוב הראש או לכל הראש.

(ג) האם דת יהודית משום מנהג או משום איסור.

(ד) המקור לאיסור לאשה לגלות ערותה.

והם הערות על מה שכתבתי בארחותיך למדני ח"ג ס"קכג.

תשובה:

לכבוד הרה"ג עידו רוט שליט"א.

הכהן ומה שהוא פורע שער בביית המקדש. ויותר נראה לומר שיש ללמוד דין זה ממעשה הכהן בביית המקדש, שהרי עיקר איסור פריעת הראש הוא בפני רבים, וכן היה בביית המקדש כמבואר במשנה בסוטה ז': "וכל הרוצה לראות בא לראות חוץ מעבדיה ושפחותיה מפני שלבה גס בהן, וכל הנשים מותרות לראותה." וכן הוא ברמב"ם בהל' סוטה פ"ג הל"ה, "ומקבצין עליה קבוץ גדול של נשים שכל הנשים הנמצאות שם חייבות לראותה שנאמר ונוסרו כל הנשים ולא תעשינה כזממכתנה. וכל איש שיחפון לבא לראותה יבא ויראה." ולכן נראה שכיון שפריעת הראש היתה בפני רבים, שיש ללמוד האיסור לאשה בפריעת הראש ממעשה הכהן בביית המקדש, ולא ממעשה בחדרי חדרים עם בועלה. וכן הוא, שהפסוק של "ופרע ראש אשה", הוא מירי בכהן.

ולפי זה יש להבין מ"ש רש"י בפירוש הראשון, "מדעבדין לה הכי לנוולה מדה כנגד מדה כמו שעשתה להתנאות על בועלה מכלל דאסור." דהיינו שמעשה הכהן הוא לנוולה, ומזה ילפינן שפריעת הראש היא דוקא באופן שיש נוול. ומ"ש רש"י "כמו שעשתה להתנאות על בועלה", הוא רק להסביר הטעם שהכהן עושה נוול לאשה, אבל מה דילפינן האיסור לאשה בפריעת ראש הוא רק ממעשה הכהן, וכיון שמעשיו היו רק בדרך נוול, אף האיסור של פריעת הראש הוא רק כשיש נוול.

ועוד יש לבאר, והוא הטעם שנוול לאשה אסור. מבואר בגמ' כתובות עב. שפריעת הראש היא מדאורייתא והיא דת משה. וראיתי בב"ש בס"קטו ס"ק א, שכתב "העוברת על דת משה ויהודית. הכלל הוא דאינה יוצאת בלא כתובה אא"כ הכשילו בדבר איסור, או כשהיא עוברת על חטא דבנים מתו באותו חטא, או אם עשתה דבר פריצות דאז יש לחוש שמא תזנה תחתיו, אבל משום שאר איסור שעשתה אינה יוצאת בלא כתובה. ועיין תשובת הרא"ש...". ע"ש כל דבריו. ולכן נראה שהטעם שפריעת הראש בכלל דת משה הוא מפני שהוא בכלל "עשתה דבר פריצות דאז יש לחוש שמא תזנה תחתיו". ולכן י"ל כשאשה עושה מעשה פריצות יש בזה נוול לבעלה, ושפיר הוא מה שעושה הכהן לנוול האשה מדה כנגד מדה, דהיינו כמו שהיא עשתה נוול לבעלה כשהיא "עשתה להתנאות על בועלה", כמו כן הכהן מנוול אותה. א"כ מצינו שמ"ש רש"י הנ"ל "מכלל דאסור", פירושו שהאיסור עצמו הוא רק בדרך שמביא נוול לבעלה, אף כשהאשה עצמה אינה מקפדת על זה כשהיא עם בועלה. ולכן שפיר הוא דילפינן מרש"י שהאיסור של פריעת ראש

"מדעבדין לה הכי לנוולה מדה כנגד מדה כמו שעשתה להתנאות על בועלה מכלל דאסור", והפי' הוא שכל מעשה שציוותה התורה לעשות לסוטה, מצינו שדרשו חז"ל שהוא מידה כנגד מידה על דבר איסור שעשתה עם בועלה, שעל השקאת הסוטה מים בכלי חרש, דרשנו שהוא כנגד מה שהשקתה את הבועל יין משובח בכלים נאים, ועל בטן וירך דרשנו שבהם נעשתה עיקר העבירה, ואם כן גם כאן, מזה שהתורה מצווה לפרוע את ראש האישה, מכאן שמה שגילתה את ראשה להתנאות על בועלה היה דבר איסור, דהיינו שלאשה נשואה אסור להתנאות בשערה בפני זרים, והיא חייבת לכסות אותו (בשונה למשל מתכשיטים, שיותר לאשה נשואה לעדות אותם אף בפני זרים), ובגילוי שערה בפני זרים יש איסור דאורייתא כעין חצי שיעור (באיכות, ולא בכמות) של "לא תנאף", וכאן דרשו חז"ל גדר זה באיסור "לא תנאף". (אמנם לכאורה קשה על זה מהגמ' בסוטה ח: שאומרת בפשטות לגבי כלי זהב "פשיטא השתא נוולי מנוויל לה הני מבעיא" והרי אין איסור לאשה להתקשט בתכשיטים, ואין לכאורה מה לעשות לה מדה כנגד מדה בזה, אמנם אפשר לתרץ שכוונת הגמ' שמדרבנן נוריד את כלי הזהב, שהרי אין מקור לחייב זאת מדאורייתא, שלא נראה שזה נכלל בסתירת גופה שנדרשה שם ע"א, ואפשר שבגלל קושיה זו רש"י אמר שהפי' השני עיקר).

אמנם ראיתי שכת"ר לא הבין כן את רש"י, שהנה באות א' בתשובתו כתב שיש נפק"מ בין הפירושים, שלפי' הראשון האיסור תלוי בכך שנחשב הדבר לניווול לאישה... ואשמח אם כת"ר יבאר לי איך הבין כן ברש"י, שהרי בפי' הראשון כתב: "מדעבדין לה הכי לנוולה... מכלל דאסור" דהיינו שהכהן עשה כן לנוול אותה, ומתוך כך למדנו שזה אסור, ולא כתב כלל שגדר האיסור לאישה הוא לנוול את עצמה, ויש גם לשאול היכן מצינו שלאדם אסור לנוול ולבזות את עצמו, ואם תאמר שמשמעות הניווול פה היא פריצות, והאיסור לאישה הוא להתנהג בפריצות, וכי אם לא תחשיב האישה דבר זה לפריצות יהיה בכך להפקיע את מה שהגדירה התורה, או אפי' חז"ל, כפריצות? אלא ודאי שהוא כמו שכתבנו, שמה שהביא רש"י את ענין הניווול לאישה היה רק הסבר לצורת הדרשה, וגדר האיסור למעשה כלל אינו תלוי בניווול. "ע"כ דברי כת"ר.

ויש להשיב. בתחילה י"ל שיש שני אופנים ללמוד האיסור של פריעת הראש באשה. או י"ל שיש ללמוד דין זה ממעשה האשה עם בועלה ומה שגילתה את ראשה להתנאות על בועלה, או י"ל שיש ללמוד דין זה ממעשה

כתב את הדבר כקביעה: "אין דרך בנות ישראל לצאת פרועות ראש", ולכאורה מה שייך לדרוש מהתורה מה דרך בנות ישראל לעשות? פוק חזי! אלא ודאי הוא כמו שכתבנו, שמכיוון שמעשה פריעת הראש של הכהן מובא בתורה כביזיון לאישה, ממילא אנו מבינים שהתורה קובעת שאין דרכן של בנות ישראל לצאת פרועות ראש, וקביעה זו היא חיוב כאשר ביארנו לעיל."

ויש להשיב. כתב כת"ר, "מכאן בהכרח שאין דרך בנות ישראל לצאת פרועות ראש, דהיינו שאסור להן... שכשהתורה מגלה דעתה בפירוש שאין דרך בנות ישראל לעשות כן ממילא יש להבין שהיא גם אוסרת לעשות כן", א"כ למה לא כתב רש"י בפירוש שהוא אסור, שבמקום "שמע מינה אין דרך בנות ישראל לצאת פרועות ראש", הו"ל לכתוב "שמע מינה שאסור לבנות ישראל לצאת פרועות ראש", ואין צורך ללמוד שפריעת הראש אסורה אגב אורחיה משום שאין דרך נשים כן.

אלא יותר נראה שאיסור זה תלוי על דרך הנשים, וגם זה כמ"ש הב"ש הנ"ל, דהיינו שאם דרך הנשים לצאת בקליעות אז אם איזו אשת איש הולכת ברה"ר בפריעת הראש זו בכלל פריצות, ויש חשש שמא תזנה. משא"כ אם כל הנשים הולכות בפריעת הראש דממילא אין כאן חשש פריצות, שאין אשה זו יוצאת מן הכלל. ולכן כתב רש"י שהאיסור תלוי על דרך הנשים. והוא לא כתב "כאשר" דרך הנשים, שבזמנם כל הנשים עושות כן, דור אחר דור, ולא שייך לומר "כאשר". ולכן יש מקום לומר שאם בזה"ז כל הנשים הולכות ברה"ר בפריעת ראש ממילא שאין איסור. אלא כתבתי שאין לומר כן, כיון שבזה אולינן אחר דרך נשים צדקניות, ולא בתר רוב נשים בעולם, ולכן ממילא אף בזה"ז אסור לאשה לצאת בפריעת ראשה.

פירוש רש"י בסוטה ח.

כתב כת"ר, "לגבי מש"כ באות ד בפסקה הראשונה שמדברי רש"י בסוטה ח. משמע שהכהן סותר קליעתה בלבד, שהרי פירש את מה שכתבה הגמרא "סותר את שערה" דהיינו "שסותר קליעתה", יש לי לשאול כיצד יפרש את שתי המילים הראשונות בדיבור זה ברש"י, שכתב "מרבבה בגילוייה שסותר קליעתה", ולכאורה משמע שדעתו כדעת הרמב"ם ממש כפי שהסברנו לעיל."

ועוד כתב כת"ר בענין זה, "לגבי מש"כ באות ב' להוכיח שלרש"י פריעת ראש האשה הוא סתירת קליעתה בלבד,

לאשה הוא דוקא בדרך נוול לבעלה, וממילא אם היא אשה כשרה אף לה יש נוול בפריעת הראש. ולכן לכאורה י"ל שאם בזה"ז ליכא נוול לבעלה שרוב הנשים בעולם אינם מקפידים על זה, ממילא שאין זה בכלל פריצות, וממילא שאין זה בכלל דת משה, ואין כאן איסור כלל מן התורה. אלא כתבתי בח"ג שאין זה נכון שאין דורשין טעמא דקרא, וגם אולינן בזה אחר נשים צדקניות ולא אחר נשים של רוב העולם.

הפירוש השני ברש"י

ולגבי הפירוש השני ברש"י הנ"ל, כתבתי:

"ולפירוש השני ברש"י נראה שאין האיסור תלוי על אם יש נוול או לא, אלא הוא מפני "שאין דרך בנות ישראל לצאת פרועות ראש", משמע שהוא תלוי על "דרך" בנות ישראל, דהיינו מנהג המקום, שרש"י לא כתב "שאסור" לבנות ישראל, אלא שאין "דרך" בנות ישראל לצאת פרועות ראש. הרי נראה שהכל תלוי על "הדרך" של הנשים. ולכן אם בזה"ז דרך כמה נשים בעולם לצאת בפריעת ראש, ממילא שאין איסור בזה."

ועל זה כתב כת"ר, "ובפי' השני כתב רש"י: "מדכתיב ופרע מכלל דההוא שעתא לאו פרועה הות שמע מינה אין דרך בנות ישראל לצאת פרועות ראש" פי' דבריו הוא, שחז"ל הבינו שגדר החיוב לכהן לפרוע את ראש האשה הוא לגרום לה ביזיון בצורה הזאת של פריעת הראש, אמנם אם דרך בנות ישראל לצאת גלויות ראש, מעשה הפריעה של הכהן לא יענה על גדר הביזיון שציוותה התורה, מכאן בהכרח שאין דרך בנות ישראל לצאת פרועות ראש, דהיינו שאסור להן, מכיוון שאם היה מותר להן, לא היה גילוי הראש ביזיון לאישה, וממילא לא היה עונה על גדר הביזיון שציוותה התורה, או שנפרש שכשהתורה מגלה דעתה בפירוש שאין דרך בנות ישראל לעשות כן ממילא יש להבין שהיא גם אוסרת לעשות כן, מאחר שגילתה את דעתה בפירוש שזהו מעשה פרוץ ומגונה."

וגם כתב כת"ר, "ובפי' השני כתב רש"י: "... שמע מינה אין דרך בנות ישראל לצאת פרועות ראש", ולא הבנתי מדוע כת"ר הבין שרש"י תלה את גדר האיסור בדרכן של בנות ישראל, שהרי רש"י לא כתב "כאשר אין דרך בנות ישראל לצאת פרועות ראש הדבר אסור", או "מכיוון שאין דרך בנות ישראל לצאת פרועות ראש הדבר אסור", אלא

שערותיה ע"י הכהן כלל (דהיינו הסרת הכסוי מעל ראשה), אלא שערותיה כבר מגולה כיון שאין חיוב לאשת איש לכסות שערותיה מן התורה, ועל גלוי זה מוסיף הכהן במעשיו, וזה מ"ש רש"י "מרבבה בגלויה". הרי כל מעשה הכהן הוא רק סתירת קליעות ולא הסרת הכסוי מעל ראשה. ולכן ממילא שאין חיוב מן התורה לאשה לכסות ראשה, אלא רק שלא להסתיר הקליעות (ועיין לקמן מה שפירשתי בדעת המזרחי).

אלא עדיין יש להבין מ"ש בסוטה ח: "היא פרסה לו סודרין נאין על ראשה לפיכך כהן נוטל כפה מעל ראשה ומניחו תחת רגליה... היא קלעה לו את שעררה לפיכך כהן סותר את שעררה". ופירש"י, "פרסה לו, כנגדו. כפה, צעיף". הרי מכאן נראה שהיה לאשה כסוי על ראשה, והכהן הסיר אותה, ודלא כפי שביארתי לעיל. אלא י"ל שאין דברים אלו כאן מן התורה, אלא כך הוא בהווה שבבית המקדש היתה לאשה צעיף על ראשה משום דת יהודית, וממילא שהכהן צריך להסיר הצעיף כדי לקיים מצות סתירת קליעות, אבל אין ללמוד מכאן שהסרת הצעיף בכלל מצוה מן התורה, אלא הוא רק הכשר מצוה בלבד כדי לקיים סתירת הקליעות. וכן נראה מלשון הגמרא שבתחילה כתבה "כהן נוטל כפה מעל ראשה", ורק אחר כך כתבה, "היא קלעה לו את שעררה לפיכך כהן סותר את שעררה", הרי הסרת הכפה וסתירת קליעות הן שני דברים נפרדים, ואין הסרת הכפה בכלל סתירת שעררה. ולכן עדיין י"ל כפי שביארתי לעיל.

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בענין זה. וזה מה שכתבתי לו:

פירוש הסוגיא בסוטה ח.

כתב כת"ר, "לגבי מש"כ כת"ר תחת הכותרת "פירוש רש"י סוטה ח.", שאלתי במכתב הקודם את כת"ר שלכאורה מהגמ' שם עולה שישנם שלושה לימודים מהפס' "ופרע הכהן את ראש האשה" (כפי שמבאר התבואות שמש שהבאתי), אחד על פריעת הגוף שמגלה את לבה, ושניים על פריעת הראש, אחד שמגלה את ראשה ואחד שסותר את שעררה. ולכאורה צריך לומר כן, שהלא אם היה הפסוק כותב "ופרע הכהן את האשה" כבר הייתי לומד שצריך לפרוע את הגוף וגם את הראש, כמש"כ הגמ' "אין לי אלא ראשה, גופה מניין", דהיינו שגם בשלב הזה הגמ' הבינה שיש פריעה לגוף וגם לראש, ולא שחושבת לומר שהפריעה היא לגוף ולא לראש, שאם כן הייתה צריכה לומר: "או אינו פורע אלא גופה שנא' "האשה",

יש לי לשאול כיצד אם כן יפרש את הגמ' בסוטה ח. שכותבת: "ת"ר ופרע את ראש האשה אין לי אלא ראשה גופה מנין ת"ל האשה אם כן מה ת"ל ופרע את ראש מלמד שהכהן סותר את שעררה" וזהו פי' הגמ' (פי' זה מבוסס על שו"ת תבואות שמש אה"ע קלח): מזה שנאמר ראש האשה, ולא ראשה, יש לי לרבות שהכהן מגלה אף את גופה. ומאחר שכן, היה יכול לכתוב "ופרע את האשה", והייתי לומד שמגלה את כולה, את הראש וגם את הגוף (שאם לא כן, אלא שאם היה כותב "ופרע את האשה" הייתי לומד שפורע את הגוף ולא את הראש, א"כ מה מקשה הגמ' "א"כ מה ת"ל ופרע את ראש", ודאי שצריך לכתוב כך, אחרת לא הייתי לומד כלל על פריעת הראש, אלא ודאי שמהמילים "ופרע את האשה" יכולנו ללמוד שפורע את הגוף כולל הראש). וא"כ למה כתב גם כן "את ראש", אלא לרבות שמלבד מה שהכהן מגלה את ראשה, עוד מוסיף לסתור את שעררה, ומשמע כן בהדיא מפרש"י שם ד"ה "סותר את שעררה" שכתב: "מרבבה בגילוייה שסותר קליעתה" שהוא כמש"כ, שמלבד מה שמגלה את ראשה, עוד מוסיף לסתור קליעת שעררה."

ויש להשיב. כתוב בגמ' שם, "תנו רבנן ופרע את ראש האשה, אין לי אלא ראשה גופה מנין, ת"ל האשה, אם כן מה ת"ל ופרע את ראשה מלמד שהכהן סותר את שעררה". ופירש"י שם, "ופרע, בכל מקום לשון גילוי הוא. גופה מנין, כדתנן מגלה את לבה. סותר את שעררה, מרבבה בגילוייה שסותר קליעתה."

ויש לפרש דברי רש"י בשני אופנים:

(א) **פירוש** "מרבבה גלויה", הוא מלבד הגוף, שת"ל "האשה", דהיינו גופה, ולכן גם כתוב "ראש" כדי לומר מלבד גופה יש לגלות אף ראשה, ובזה מצינו שהכהן "מרבבה גלויה" של האשה. ולכן ה"מרבבה" הוא שייך לגופה ולא לשעררה.

(ב) **נראה** שכוונת רש"י שראשה ופניה כבר מגולים בלי מעשה של גלוי מן הכהן, ולכן לכאורה נראה שלא שייך לומר לכהן לגלות שערותיה כיון שכבר יש גלוי כמו לגבי פניה ולא נשאר לכהן מה לעשות כדי להרבות על גילוייה, מ"מ לגבי שערותיה אפשר עדיין להרבות בגלויה ע"י סתירת קליעות. הרי מ"ש רש"י "מרבבה גלויה" אין כוונתו לומר שכבר יש גלוי שערותיה ע"י הכהן, וילפינן מזה שיש חיוב לאשה לכסות שערותיה, שזה אינו, שאין גלוי

שכבר מצינו שהיד אפרים על המג"א בא"ח סי' ע"ה ס"ק ג פ' את דבריו ששערה מונח על כתיפה, לא שהוא פזור אלא שהוא קלוע ומונח על כתיפה, וממילא אין להביא משם ראיה, ואף אם לא נפרש כך אלא שנפרש ששערה מונח על כתיפה פזור, עדיין יש לומר שלשון "פרוע" הוא בעל כמה משמעויות שונות, כפי שאפשר לראות בדברי השפתי חכמים שהביא כת"ר, או שיש כמה מדרגות שונות ב"פרוע".

ויש להשיב. ובתחילה יש לבאר הפירוש של "פריעה" לדעת רש"י. מצינו ברש"י פירושים שונים, אלא נראה שכולם אמת ויש להשוותם, ואינם סותרים זה לזה.

כתוב במשלי פ"א כה, "ותפרעו כל עצתי". ופירש"י ותפרעו. ותבטלו. וכן שם פ"ד טו, "פרעהו אל תעבור...". ופירש"י, "פרעהו. בטלהו. הרי "פרע", הוא לשון ביטול.

אלא כתוב בשמות פ"ה. ד. "למה משה ואהרן תפריעו את העם ממעשיו". ופירש"י "תבדילו ותרחיקו אותם ממלאכתם...". הרי כאן נראה ש"פרע" הוא לשון הרחקה, ולא לשון ביטול. ולכאורה זה שלא כמ"ש רש"י בספר משלי הנ"ל. אלא זה אינו, שהפירוש הוא שהוא ביטול ע"י הרחקה והבדלה זה מזה, וע"י זה מביאין לידי ביטול. וכן הוא באונקלוס בשמות שם שכתב, "תבטלון ית עמא". וי"ל שאין מחלוקת בין רש"י ואונקלוס, אלא שניהם דברו בביטול ע"י הבדלה והרחקה.

ולפי זה יש להבין מ"ש בשמות פ"ב כה, "וירא משה את העם כי פרוע הוא...". ופירש"י "פרע מגולה". וי"ל שכשיש ביטול ע"י הפרדה והרחקה כל חלק בפני עצמו, ממילא שיש גלוי, שעכשיו כל חלק נראה לעינים, משא"כ קודם לכן שהם היו מחוברים ביחד, ולא ניכר כל חלק וחלק לבדו. ולכן פירש אונקלוס שם, "ארי בטיל הוא", ואין זה כנגד רש"י, שאף רש"י סבר ש"פרע" הוא גלוי ע"י ביטול, שמפוזר כל חלק בפני עצמו וכל חלק נראה לעינים, ויש גלוי בזה.

וגם כתוב בשמות פ"ו, ו, "ראשיכם אל תפרעו". ופירש"י, "אל תגדלו שער". ופירש באונקלוס, "לא תרבוץ פרוע". גם זה מוכן, שע"י גידול השער כל שער ושער מפוזר, זה לכאן וזה לכאן, ומצינו שיש "תרבוץ פרוע", ולכן שפיר כתב רש"י ש"פרע" הוא לשון גידול.

א"כ מה תלמוד לומר "ראש" מלמד שהכהן סותר את שערה, ומאחר שלא כתבה כן, יש להבין שגם באותו שלב הבינה הגמ' שפורע את הגוף וגם את הראש, ואם כן מהריבוי של "ראש" יש ללמוד פריעה נוספת לראש, מלבד זו שהבנו בהו"א. אולם לפי דברי כת"ר נמצא שיש לימוד של פריעה אחת לגוף שמגלה את ליבה, ופריעה אחת לראש שסותר את קליעת שערה, אם כן אשמח אם יבאר לי כת"ר כיצד יש להבין את הגמ', לפמש"כ שנראה ממנה שיש שלושה לימודים.

ויש להשיב. אם כתבה התורה "ופרע הכהן את האישה", לא הייתי לומד שזה כולל הראש עם הגוף. אלא אדרבה הייתי אומר שהפירוש של "האשה" כאן הוא מקומות שראויים לקרוע בגדיה כדי לגלות בשרה. וממילא שאין פניה בכלל זה כיון שאין פניה מכוסה, וגם אין ראשה בכלל זה, שמן התורה אין חיוב לכסותה, ולכן צריך לפרש "האשה", שהוא גוף המכוסה בלבד, ואין זה כולל פניה וידיה ורגליה וגם ראשה. אלא כשכתוב בתורה "ראש האשה", מצינו בזה חידוש, דהיינו שאף שאין ראשה מכוסה, עדיין יש אופן לפרוע ראשה, דהיינו ע"י סתירת קליעות. ולכן ילפינן מזה שבגוף האשה החיוב הוא לקרוע בגדיה כדי לגלות לבה, אבל בראשה החיוב הוא רק קליעת ראש. כן נראה לפי שיטת רש"י שהפירוש של פריעת הראש הוא סתירת קליעות.

דעת רש"י בפריעת הראש.

כתב כת"ר, "ובאשר לראיות שהביא, הנה לגבי פרש"י בפר' נשא יש לומר שמש"כ "סותר את קליעת שערה כדי לבזותה" בא רק לפרש עד היכן מגיעים הדברים, שלא רק שמסיר את הכיסוי אלא אף סותר את קליעתה, ומש"כ לאחמ"כ "מכאן לבנות ישראל שגילוי הראש גנאי להן" יש לומר שזה פ' נפרד מהפ' הקודם, שפה העיר רש"י שחז"ל דרשו מפס' זה על כיסוי ראש. ואף שהסבר זה דחוק מעט, מוטב אולי להדחק בפ' רש"י על התורה ולא בפ' הגמ' בסוטה, ולגבי מה שהביא מהשפתי חכמים, נראה שהרא"ם שהובא שם מפרש את הגמ' בסוטה כמו הפ' שהבאתי לעיל, ועוד נראה לומר שאף הפ' של השפתי חכמים בעצמו כלל לא בא לפרש לפי דרשות חז"ל להלכה, שהרי לא יתכן שהתעלם מהגמ' בסוטה, אלא בא לפרש את פשטי המקראות מצד עצמם, מבלי דרשות חז"ל, וממילא ניתן לומר כן גם על רש"י על התורה שבא לפרש רק את פשט המקרא ולא את דרשת חז"ל להלכה, וממילא סר הדוחק. ולגבי רש"י בכתובות טו: יש להעיר

קליעת שיערה הוא גדול שיערה במראית העין, מפני שכל עוד ששיערה קלועה נראה כאילו אין לה שער, ובסתירת קליעתה יתפזרו שיערותיה סביבותיה ויראו כאילו נתגדל שיערה... ע"ש. הרי הפירוש של "פרע" הוא פיזור כפי שביארתי.

ולפי זה יש לדון במ"ש המזרחי בפר' נשא, לגבי סוטה, וז"ל "אע"פ שהפריעה בכל מקום הוא לשון גלוי... וכאן פירש אותו לשון סתירה, אין זו סתירה דסותר קליעת שיערה דקאמר הכא לאו ממלת ופרע הוא דנפיק לה אלא מייתורא דהאשה דה"ל למכתב ופרע את ראשה דהא אאשה דלעיל מיניה קאי, מאי האשה לרבות אף גופה בגלוי, כדתניא בפ"ק דסוטה ופרע את ראש האשה, אין לי אלא ראשה, גופה מנין, ת"ל האשה, א"כ מת"ל ופרע את ראש, מלמד שהכהן סותר את שיערה. ופירש"י ז"ל ופרע לשון גלוי הוא בכל מקום, גופה מנין כדתנן מגלה את לבה, סותר את שיערה, מרבה בגלויה שסותר את קליעתה. ע"ש. ולפי מה שכבר פירשתי אין כאן קושיא שגלוי דכאן הוא רק דרך סתירה וביטול לכמה חלקים כפי שביארתי לעיל. וכן מבואר בשפתי חכמים שם, שכתב "ואפשר לי לומר דע"י הסתירה נתגלה איך ששיערותיה ארוכים הם, שהיו נראים מקודם שהם קצרים."

מ"מ אף לדעת המזרחי עדיין י"ל שאין הסרת הצעיף מעל ראש האשה בכלל המצוה. ויש לפרש דבריו כמו שפירשתי לעיל בגמ' סוטה. ולכן הכי י"ל בדברי המזרחי, (הפירוש בסוגריים) "אע"פ שהפריעה בכל מקום הוא לשון גלוי... וכאן פירש אותו לשון סתירה, אין זו סתירה דסותר קליעת שיערה דקאמר הכא לאו ממלת ופרע הוא דנפיק לה אלא מייתורא דהאשה דה"ל למכתב ופרע את ראשה דהא אאשה דלעיל מיניה קאי, מאי האשה לרבות אף גופה בגלוי (דהיינו אף שכבר פניה וראשה בגלוי, מ"מ בעינן גופה בגלוי, דהיינו עד לבה), כדתניא בפ"ק דסוטה ופרע את ראש האשה, אין לי אלא ראשה, גופה מנין, ת"ל האשה, א"כ מת"ל ופרע את ראש, מלמד שהכהן סותר את שיערה (שהראש כבר בגלוי ממילא, ולכן המצוה בראשה היא רק לסתור קליעתה וע"י זה הכהן מרבה בגלויה ממה שכבר היה שם). ופירש"י ז"ל ופרע לשון גלוי הוא בכל מקום, גופה מנין כדתנן מגלה את לבה, סותר את שיערה, מרבה בגלויה שסותר את קליעתה. ע"ש

ולכן אין הכרח לומר שלדעת הרא"ם הסרת הצעיף מעל ראשה היא בכלל המצוה של "פרע".

וכן משמע מהשורש של "פרע", שי"ל הוא צירוף של "פר" ו"רע". ומצינו שכל לשון של "פר" הוא לשון של הפרדה זה מזה, וע"י כן מצינו כל חלק הוא "דבר בפני עצמו", ולכן מצינו ש"פר" הוא בתחילת כמה תיבות שיש להן כוונה זו. ולכן "פרד", הענין הוא שכשיש פרידה, מה שפרוד הוא דבר בפני עצמו, וכן ב"פרר", כגון לפרר לחם, יש כמה פרורים בפני עצמם. וכן "פרט", הוא מה שנפרד לעצמו מן הכלל. וכן "פרש", כגון להפריש חלה, דהיינו שתהיה החלה בפני עצמה. וכן "פרך" הוא לשבור דבר כדי שיהיה כל דבר הנשבר בפני עצמו. וכן "פרו ורבו", דהיינו שהנולד יהיה בפני עצמו, וכן "פרי", תכליתו להפריד מן האילן להיות בפני עצמו. וכן "פרץ" הוא להבדיל דבר וכל חלק הוא בפני עצמו. וכן "פרק" הוא להבדיל הכתב כדי שיהיה כל חלק של כתב "בפני עצמו". וכן "פרם", הוא לקרוע כמבואר בויקרא פ"י. ו. עיין אכן עזרא שם, דהיינו שבקריעה כל חלק נשאר בפני עצמו. ולכן ה"ה ב"פרע" שזה ביטול ע"י הפרדה וכל חלק בפני עצמו.

והפירוש של "רע" הוא ביטול ושבירה, והוא כדמצינו בתהלים, פ"ב. ט. "תרעם בשבט ברזל". וכתוב בתרגום, "תתברון", ופירש"י "תרועם. תרועצם". וכן הוא בקהלת פ"א. יד. "והנה הכל הבל ורעות רוח". ופירש"י "ורעות רוח. שבר רוח, כמו (בישעיה ח). רועו עמים וחתו. ע"ש. וכן הוא בתהלים פ"מד. ג. "תרע לאומים ותשלחם". וכתוב בתרגום שם, "תברתי עמיא ופסדתנון". הרי הלשון של "רע" הוא שבירה וביטול.

ולכן נראה ש"פרע", הוא צירוף של "פר" ו"רע", דהיינו ביטול ושבירה ע"י פיזור והפרדה זה מזה, וכפי שביארתי לעיל. ולכן שפיר הוא מ"ש רש"י לגבי סוטה בפר' נשא, "ופרע. סותר את קליעת שיערה כדי לבזותה...". דהיינו שהגלוי בשיערה הוא רק בדרך "פרע", דהיינו ע"י פיזור שיערה וביטול הקליעות, ורק באופן זה י"ל "מכאן לבנות ישראל שגלוי הראש גנאי להם." דהיינו גלוי בדרך ביטול כפי שפירשתי לעיל, דהיינו סתירת קליעות, אבל ברק הסרת הצעיף מעל הראש אין זה בכלל "גלוי" כלל, כיון דבעינן גלוי שהוא בכלל "פרע".

וכן ראיתי לרא"ם במזרחי, בפ' שמיני, ויקרא פ"י ו, שכתוב בפסוק, "ראשיכם אל תפרעו". ופירש"י אל תגדלו שער, וכתב המזרחי לבאר מ"ש בסוטה, "שסתירת

כתב המ"א "...וי"ל דפרועת ראש דכתב בא"ע היינו שסותרות קליעות שערן והולכות בשוק דזה אסור אפילו בפנויה, וכן פירש"י פ' נשא, על פרע ראש האשה, ומ"מ צ"ל דפנויה לא מתסרי מדאורייתא, דא"ת דקרא איירי גם בפנויה א"כ גם בגילוי הראש תהא אסור לילך, דמהכא ילפינן בכתובות פ"ז שלא תלכנה בנות ישראל בגילוי ראש, אלא ע"כ קרא לא איירי בפנויה רק שמדת צניעות היא לכתולות שלא לילך כן."

ופירש הפר"מ שם, "ורש"י בחומש ופרע סותר קליעת שעה וכמ"ש הרא"ם ז"ל שם דראש מיותר דגופה נמי סותר, ש"מ שמגלה ראשה עוד וסותר קליעת שעה... דודאי פשטיה דקרא ופרע משמע גלוי הראש לחוד גנאי באשת איש ומיתורא דריש שסותר ג"כ גנאי על גנאי...". הרי זה כדעת כת"ר, שלדעת רש"י יש גלוי הראש וגם סתירת שעה. וכן הוא ביד אפרים שם כמ"ש כת"ר.

אלא אין פירוש זה מוכרח בדעת המ"א, שהרי כתב בשרידי אש ח"א ס"עח, "והרב בעל מג"א באו"ח שם, כתב, שדוחק לפרש שפנויה היינו אלמנה ולפיכך יצא לחדש, שפרועת ראש היינו שסותרת קליעת שעה והולכת בשוק – זה אסור אף בפנויה, משא"כ גילוי השער, אסור רק בנשואה. ונראה, שהרב בעל מג"א מפרש את הכתוב ופרע את ראש האשה (במדבר ה', י"ח) שהכהן יסתור את שערותיה המקולעות, ורמז לעיין בפירוש רש"י על הפסוק ופרע: "סותר את קליעת שעה כדי לבזותה. מכאן לבנות ישראל שגלוי הראש גנאי להן". ולפי שביאור זה בלשון המקרא הוא נגד הגמרא בכתובות ע"ב הנ"ל, שהרי בגמ' הוכיחו מפסוק זה את האיסור לילך בגילוי הראש והתירו עפ"י דין התורה רק במקום שהאשה שמה סל (קלתה – לרש"י) או מטפחת (עפ"י פירוש המשניות לרמב"ם. ועיין תוי"ט) על ראשה, אבל ללכת בשערות הקלועות ומגולות אסור, לכן חזר בו הרב בעל מג"א מדבריו הנ"ל והעלה, שאמנם האיסור לילך בגילוי הראש הוא רק בנשואה, דקרא לא איירי בפנויה, ולכן מותר לקרות ק"ש נגד שער בתולה מגולה. ומה שכתב הרמב"ם והשו"ע לאסור גילוי הראש בין בנשואה בין בפנויה (בתולה, לפי דעת המג"א) – מידת צניעות היא [בדברי המג"א יש קצת ערוב בלשון ונדחקו מפרשיו בביאורו. ולפ"מ שכתבתי הדברים מחוורים]."

וגם יש לדקדק במשנה סוטה ז. "וכהן אוהז בבגדיה אם נקרעו נקרעו ואם נפרמו נפרמו עד שהוא מגלה את לבה". נראה מזה שאין מספיק בגלוי לבה לבד, דהיינו הסרת בגדיה לבדה, אלא בעינן "קריעה". וצ"ל שהטעם הוא מפני שכתוב, "ופרע את ראש האשה", ולשון "פריעה" הוא סתירה שבירה וביטול, ולכן לא די בגלוי לבה לבד ע"י הסרת בגדיה, אלא בעינן קריעה דוקא. ולכן ה"ה בראש האשה י"ל הכי, דלא די ב"גלוי" הראש ע"י הסרת הצעיף על ראשה, אלא בעינן סתירת קליעות דוקא, דבעינן גלוי דרך שבירה וסתירה וביטול, ולכן אין הסרת הצעיף בכלל "ופרע" שאין כאן "ביטול ושבירה". ולכן אין לומר דבעינן הסרת הצעיף וגם סתירת הקליעות, שאין הסרת הצעיף בכלל הלשון של "ופרע", והסרת הצעיף הוא רק הכשר מצוה כדי לסתור הקליעות, ותו לא.

ולפי כל זה יש לדון במ"ש רש"י בכתובות טו: "וראשה פרוע. איצטייבליד"ה שעה על כתיפיה כך היו נוהגין להוציא את הבתולות מבית אביהן לבית החתונה". ולפי מה שביארתי צ"ל ששערותיה מפוזרות, שאל"כ אין לומר לשון "פרוע", שלשון זה מוכח שהשערות מפוזרות כפי שביארתי לעיל.

ולכן מ"ש כת"ר בשם היד אפרים, "ולגבי רש"י בכתובות טו: יש להעיר שכבר מצינו שהיד אפרים על המג"א בא"ח סי' ע"ה ס"ק ג פ"י את דבריו ששעה מונח על כתיפה, לא שהוא פוזר אלא שהוא קלוע ומונח על כתיפה", אינו נראה לענ"ד. וכן הוא במחצית השקל שם שכתב, "הא דפירש רש"י ריש פ' האשה שנתארלמה, וז"ל וראשה פרוע, שעה על כתיפה. עכ"ל. והיינו קליעתה סתורה". ע"ש. וזה כדברינו.

דעת המ"א ס"עח ס"ק ג

כתבתי "וכן ראיתי במ"א בא"ח ס"עח ס"ק ג שלרש"י פריעת ראשה היא סתירת קליעות ע"ש."

וכתב כת"ר, "לגבי המג"א הנ"ל, אשמח אם כת"ר יבאר לי כיצד הבין אותו, שהלא לכאורה בסוף דברי המג"א סותר בפירוש את דעת כת"ר, שהרי כתב שאם הייתי לומר מהפסוק איסור לכתולות, היו אסורות לילך אף בגילוי הראש, משמע להדיא שהבין שהאיסור לאשה הוא לצאת בגילוי ראש ולא רק בסתירת הקליעה, ויעויין עוד בדברי היד אפרים על המג"א."

דעת המ"א

כתב כת"ר, "לגבי מש"כ כת"ר תחת הכותרת "דעת המ"א סע"ה ס"ק ג", אכתוב את תירוץ המג"א במלואו לפי הפירוש שכתב לי כת"ר לקראת סוף דבריו (הפירוש בסוגריים): "... וי"ל דפרועת ראש דכתב בא"ע היינו שסותרות קליעת שערן והולכות בשוק דזה אסור אפילו בפנויה, וכן פירש"י פ' נשא, על פרע ראש האשה, ומ"מ צ"ל דפנויה לא מתסרי מדאורייתא, דא"ת דקרא איירי גם בפנויה א"כ גם בגילוי הראש (דהיינו סתירת קליעות) תהא אסור לילך, דמהכא ילפינן בכתובות פ"ז שלא תלכנה בנות ישראל בגילוי ראש (סתירת קליעות), אלא ע"כ קרא לא איירי בפנויה רק שמדת צניעות היא לבתולות שלא לילך כן". ואשמח אם יבאר לי כת"ר את דבריו, מכיוון שלפי פירוש זה דברי המג"א לכאורה אינם מובנים, שלכאורה נמצא שהוא מקשה על עצמו שאם נאמר שבתולות אסורות לסתור קליעותיהן נמצא שבתולות אסורות לסתור קליעותיהן."

הערה נכונה היא. וכוונתי לפרש המ"א לפי מה שהוא כתב לעיל מזה, דהיינו "ועוד דאיתא בכתובות רפ"ב אם יצאה בהינמו' וראשה פרוע, זהו סימן שהיתה בתולה". הרי ראייה מפורשת שמצד הדין אין איסור לבתולה ללכת בפריעת ראש. ולכן הכי י"ל במ"ש המ"א אחר כך, "... וי"ל דפרועת ראש דכתב בא"ע היינו שסותרות קליעת שערן והולכות בשוק דזה אסור אפילו בפנויה, וכן פירש"י פ' נשא, על פרע ראש האשה, ומ"מ צ"ל דפנויה לא מתסרי מדאורייתא (כמבואר בכתובות רפ"ב הנ"ל), דא"ת דקרא איירי גם בפנויה א"כ גם בגילוי הראש (דהיינו סתירת קליעות) תהא אסור לילך, דמהכא ילפינן בכתובות פ"ז שלא תלכנה בנות ישראל בגילוי ראש (סתירת קליעות) (אלא זה אינו לפי מ"ש בכתובות רפ"ב הנ"ל), אלא ע"כ קרא לא איירי בפנויה (ולכן צ"ל שמ"ש בא"ע הוא אינו מצד הדין שהרי מצינו ברפ"ב שהוא מותר) רק שמדת צניעות היא לבתולות שלא לילך כן (ובכלה ברפ"ב לא חשו למנהג צניעות)".

מ"ש השיטה מקובצת בדעת רש"י.

כתב כת"ר, "לגבי מש"כ כת"ר שקלתה נועדה רק לאיסוף השיעור ולא לכיסויו, וממילא החסרון בה הוא רק שהיא דבר עראי, יש לי לשאול מה יעשה עם דברי השיטמ"ק בכתובות עב סוף עמוד א ד"ה "וז"ל רש"י במהדור"ק

הרי לפי פירוש זה מה שכתב המ"א בדעת רש"י בחומש הוא כנגד הגמ' בכתובות, ולכן המ"א חזר מדעת רש"י בחומש ואזיל כדעת הגמ' בכתובות. הרי מצינו שהמ"א סבר שדעת רש"י בחומש הוא דאין שני איסורים דהיינו גלוי הראש וגם סתירת הקליעות, אלא רק איסור אחד של סתירת הקליעות, והוא סבר שאין זה כגמ' דכתובות. עכ"פ מצינו שלדעת רש"י בחומש שרק סתירת הקליעות הוא האיסור באשת איש.

ויש לפרש המ"א באופן אחר, שהרי כתב רש"י בחומש בפר" נשא לגבי סוטה, "ופרע. סותר את קליעת שיערה כדי לבזותה, מכאן לבנות ישראל שגלוי הראש גנאי להן". הרי לדעתו הלשון של "גלוי הראש" הוא לשון סתירת הקליעות. וכן פירש"י בסוטה ח. "ופרע. בכל מקום לשון גילוי הוא." ולפי זה יש לפרש כן גם בדברי המ"א כשהוא כותב בסוף דבריו גלוי ראשה שהוא כיון לדעת רש"י בחומש שהוא כבר כתב לפני זה, דהיינו סתירת קליעות. לכן הכי יש לפרש את דבריו (הפירוש בסוגריים), "ומ"מ צ"ל דפנויה לא מתסרי מדאורייתא, דא"ת דקרא איירי גם בפנויה א"כ גם בגילוי הראש (דהיינו סתירת קליעות) תהא אסור לילך, דמהכא ילפינן בכתובות פ"ז שלא תלכנה בנות ישראל בגילוי ראש (סתירת קליעות), אלא ע"כ קרא לא איירי בפנויה רק שמדת צניעות היא לבתולות שלא לילך כן."

וכן נראה כוונת המחצית השקל שם, שהוא כתב על דברי רש"י בחומש, "א"כ משמע דוקא סתירת הקליעה גנאי". הרי זה שלא כהפר"מ שסבר שיש גנאי על גנאי, אלא יש רק גנאי אחד והוא סתירת קליעה.

וראיתי בנהר שלום שם שדעתו כהב"ח ודלא כהמ"א, וז"ל "... וזה נראה יותר ממ"ש הרמ"גא הכא, דהתם איירי שסותרת קליעת ראשן דזה אסור אף בבתולה, דאם איתא היכי כייל פנויה וא"א, והא א"א בלא"ה נמי כל שיוצאת וראשה מגולה הו"ל עוברת על דת יהודית." הרי הוא הבין שלדעת המ"א ומה שהוא הביא בשם רש"י בחומש אין איסור תורה כלל בגלוי הראש רק בסתירת הקליעות, ולכן כל האיסור של גלוי באשה הוא רק דת יהודית (ולא דת משה) וזה כמו שכתבתי, והוא פירש כן בדעת המ"א. הרי אף זה שלא כהפר"מ והיד אפרים הנ"ל.

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בענין זה, וזה מה שכתבתי לו:

האשה, אם כן מה ת"ל ופרע את ראשה מלמד שהכהן סותר את שעה. "ופירש"י שם, "ופרע, בכל מקום לשון גילוי הוא. גופה מנין, כדתנן מגלה את לבה." הרי מ"אשה" ילפינן שיש לגלות גופה. וא"כ הלא יש חיוב לגלות לכל הפחות רוב גופה, דהיינו מראשה עד תחילת שוקיה, ואיך מגלין רק עד לבה. ונראה דמסתמא שאין התורה דברה ברוב כל גופה, שא"כ יש לגלות עד מקום ערותה, ואין כוונת התורה לומר כן, כיון שהוא דבר מכוער ומגונה. ולכן צ"ל שהפירוש של גופה כאן הוא רק עד קצת למעלה מערותה. ולפי זה שפיר הוא לגלות רק עד לבה שבזה יש גלוי לרוב גופה. ולפי זה ילפינן שלגבי סוטה די בזה במה שהרוב מגולה והמיעוט מכוסה. ולכן ה"ה לגבי שערותיה י"ל הכי, שאם יש פריעת רוב שערותיה שהוא סגי, וכדמצינו לגבי גופה. ולכן ממילא שאף לגבי החיוב של כסוי הראש י"ל הכי שמן התורה די ברוב הראש, וכפי שכבר ביארתי.

אם דת יהודית מטעם מנהג או איסור.

כבר כתבתי בח"ג שלדעת הרמב"ם דת יהודית היא מנהג כמ"ש בפ"כ דהל' אישות, "הוא מנהג הצניעות שנהגו בנות ישראל". וכן הוא ברש"י בכתובות עב. "דת יהודית. שנהגו בנות ישראל ואע"ג דלא כתיבא". וכן הוא בתוס' רי"ד שם שכתב, "ואיזה דת יהודית, יוצאה וראשה פרוע, פי' דבר שאין בו איסור, אלא שהנשים נוהגות בו דרך צניעות." הרי בפירוש שאין כאן איסור אלא מנהג.

אלא יש להקשות על זה, שהלא כתוב בגמ' שם "ואיזוהי דת יהודית, יוצאה וראשה פרוע, וטוה בשוק, ומדברת עם כל אדם, אבא שאול אומר אף המקללת יולדיו בפניו, רבי טרפון אומר אף הקולנית, ואיזוהי קולנית לכשהיא מדברת בתוך ביתה ושכיניה שומעין קולה". ומצינו שמי שמקלל עובר על איסור, ואם הוא בשם או כינוי יש איסור תורה ואם הוא בלי שם וכינוי יש איסור דרבנן. וכן הוא בח"מ ס"כז, "המקלל אחד מישראל בשם או בכינוי... לוקה, אחת משום לא תקלל חרש, ואם היה דיין לוקה עוד אחרת משום אלהים לא תקלל...". ואם אין שם וכינוי הוא עדיין איסורא איכא כמבואר בבדק הבית שם ובקצות החשן שם ס"ק ב ע"ש. ועיין בשדי חמד קונטרס הכללים מע' א' אות לח. אם לשון "דלא לקי אבל איסורא מיהא איכא", מוכיחה שעדיין יש איסור תורה או אם הוא רק איסור דרבנן. עכ"פ עדיין הוא אסור, ולכן איך אמרינן שדת יהודית היא רק מנהג בלבד.

שכתב שהרעותא היא שא"א שלא יראו שערותיה בין הנסרים, וכתב כמו כן בתחילת עמוד ב בד"ה "וז"ל רש"י במהדו"ק" שמחצר לחצר דרך מבוי סגי בקלתה מכיוון שאין שערותיה נראין כל כך בין הנסרים."

כבר כתבתי בח"ג שלענ"ד לדעת רש"י אין איסור לאשה בגלוי הראש אלא רק בסתירת קליעות. מ"מ כתבתי שעדיין היא צריכה לכסות שעה מטעם דת יהודית. ולכן שפיר הוא מ"ש השיטה מקובצת בשם רש"י שהרעותא בקלתה היא שא"א שלא יראו שערותיה, שהרי מן התורה אין איסור בזה כיון שאין כאן סתירת קליעות, אבל עדיין יש איסור של דת יהודית, ולכן אין להתיר הקלתה ברה"ר מטעם זה, אבל אה"נ שמן התורה אין איסור כלל במה שאנו רואים שערותיה בין הנסרים.

אם מן התורה די בכסוי רוב שעה

כתב כת"ר, "לגבי מש"כ שלדעת הרמב"ם די בכיסוי רוב הראש והביא ראיה מקלתה שהיא מנוקבת, יש לי לשאול כיצד ניתן להשוות בין קלתה שמכסה את כל ראשה, לבין כיסוי רוב ראשה, שכיסוי קלתה אע"פ שהוא מנוקב ושעה נראה מתוכו, מכל מקום הוא אינו נראה כל כך כפי שהבאנו לעיל מהשיטת"ק, ולכן לכאורה יש לומר שוודאי שיש יתרון לכיסוי כל ראשה בקלתה, שאע"פ שהוא כיסוי במדרגה פחותה – הוא כיסוי, על פני כיסוי רוב ראשה בלבד וגילוי גמור של חלקו."

ולענ"ד אין חילוק זה מעלה או מוריד, שהרי כתב המ"א בס"רמ ס"ק טו, לגבי איסור לשמש מטתו בפני ספר תורה, "נ"ל דאם יש נקבים וחלונות כעין סריגה, אע"פ דלענין טומאה חשיבו כמחיצה כדאיתא באהלות פ"יג, אבל הכא אסור עד שיהיו הספרים מכוסין מן העין שאין נראין...". וכן הוא בשער אפרים ס"ק קיט שאחר שהוא הביא מ"ש במשנה אהלות הנ"ל, הוא כתב "אמנם זה אינו, דהלא הטעם דאסור לשמש דבעינן והיה מחניך קדוש ולא יראה ערות דבר, משא"כ במחיצה כזו מתחזיא ואסור". ועיין עוד בזה בפתח הדביר בס"רמ ע"ש. הרי שראיה בתוך נקבים כעין סריגה נחשבת ראיה ממשית. ולכן אף בנד"ד היא ראיה ממשית, ולכן צ"ל שמן התורה סגי ברוב מכוסה.

וגם יש להביא ראיה לזה מסוטה ח. שכתוב שם, "תנו רבנן ופרע את ראש האשה, אין לי אלא ראשה גופה מנין, ת"ל

ויש להשיב, ולפי מה שביארתי לעיל, אין כאן קושיא, דא"נ שבמקללת יש איסור, ואיסור זה אין תלוי על המנהג כלל, אבל מצד דת יהודית, ודאי היא תלויה על המנהג.

וגם כתב כת"ר, "ועל כולם יש לי לשאול, שהרי כתב המשנ"ב בס"י עה ס"ק ב ובשעה"צ אות ה שכיסוי הזרוע והשוק הוא מדת יהודית, ואעפ"כ אינו תלוי במנהג, וכן פסקו הרוקח, האליה רבה, והחיי אדם, ואף את הד"ח שחולק לכאורה עליהם יש לפרש שכוונתו לחלק שבין המפרק וכף היד, כמו שכתב ביביע אומר ו או"ח י"ד אות ג, ומכאן שלא כל דבר האסור מדת יהודית תלוי במנהג."

ויש להשיב. כתב המ"ב בס"ע ס"ק ב, "...אבל זרועותיה ושוקה אפילו רגילין לילך מגולה כדרך הפרוצות אסור." ובשער הציון ס"ק ה. כתב, "כ"כ הא"ר בשם הרוקח והח"א, וכן מוכח בכתובות עב: דהוא דת יהודית." וראיתי ברוקח והא"ר והחיי אדם, ואף אחד לא הביא ראיה מדת יהודית בגמ' כתובות הנ"ל. ועוד, כתב הרוקח בס"כד, "טפח בבשרה או בזרועותיה מגולות אסור." הרי הוא לא הזכיר אם הוא מיירי מהיד עד המפרק או עד השחי, ועוד אף אם הוא איירי אף מהיד עד המפרק י"ל שהוא כתב כן כיון שכך נהגו בדורו לכסות הזרוע עד היד, אבל אה"נ שי"ל שלדעתו אם המנהג היה לגלות מהיד עד המפרק שאף הוא מודה שהוא מותר, וכדעת הדברי חמודות בברכות פ"ג אות קטז. ועיין בא"ר שהוא הביא דעת הדברי חמודות, וגם דברי הרוקח, ולא כתב שיש מחלוקת ביניהם (ומ"ש היביע אומר שהא"ר השיג על הלחם חמודות מהרוקח, אינו מוכרח).

מ"מ כתב החיי אדם בכלל ד אות ב, "...אבל פניה וידיה כפי המנהג שדרך באותו מקום לגלות הידים, לא נקרא ערוה, כיון דרגילין בזה, אין כאן הרהור. וכן פרסות רגליה במקום שדרך לילך יחף, מותר. אבל זרועותיה ושוקה, אפילו רגילין בכך כדרך פריצות, אסור." משמע שאין מועיל מנהג לגלות אלא ביד ולא עד המפרק. וזה המקור למ"ב הנ"ל.

אלא יש להשיב על זה, כמו שכבר כתבתי בח"ג, וז"ל "וכן יש ללמוד מחידושי הר"ן בשבת ס. בד"ה ותיהוי, שכתב, "הני נשי דידן דאזלי בזרועות מגולות אסור ליתן אצעות בזרועותיהן לצאת לרשות הרבים, דהא איכא

אלא אין כאן קושיא, שכתב הב"ש בס"קטו ס"ק א, "העוברת על דת משה ויהודית. הכלל הוא דאינה יוצאת בלא כתובה אא"כ הכשילתו בדבר איסור, או כשהיא עוברת על חטא דבנים מתו באותו חטא, או אם עשתה דבר פריצות דאז יש לחוש שמא תזנה תחתיו, אבל משום שאר איסור שעשתה אינה יוצאת בלא כתובה. ועיין תשובת הרא"ש...". ע"ש כל דבריו. הרי אין האשה יוצאת משום דת יהודית משום שהיא עשתה איסור, אלא רק אם מעשיה נוגעים לבעלה, כגון הכשילתו בדבר איסור, או בני הבעל ימותו, או שמא היא זנתה תחתיו, אבל אם היא עוברת על איסור ואין זה נוגע לבעלה אין זה בכלל דת יהודית. ולכן כשכתב מרן שם בסע"ד, "איזו היא דת יהודית, מנהג הצניעות...". פירושו, שאם היא אינה נוהגת מנהג צניעות אלא מנהג פריצות יש חשש שמא היא זנתה תחתיו כמבואר בב"ש הנ"ל.

ולפי זה יש לתרץ הקושיא הנ"ל, איך אמרינן דליכא איסור בדת יהודית וכמבואר בתוס' רי"ד, הלא לגבי מקללת יש איסור. אלא אה"נ שיש איסור במקללת יולדיו בפניו, אלא לא משום האיסור אמרינן שזה בכלל דת יהודית, אלא רק משום שזה פריצות בפני בעלה. הרי יש כאן שני דברים נפרדים, האיסור והפריצות, ודת יהודית היא רק הפריצות.

ולפי זה י"ל דא"נ מצד האיסור אין שינוי במקום או בזמן או לפי המנהג, אבל מצד הפריצות שפיר י"ל שהיא תלויה על מנהג המקום ומנהג אותו זמן, שאם באותו מקום אין המקללת נחשבת כפריצות, שכל הנשים נוהגות לקלל ואין מי שפוצה פה ומצפצף, ממילא שאין חשש שמא תזנה תחתיו, ואין זה בכלל דת יהודית.

וק"ו שאם אין צד איסור אלא רק חשש פריצות שי"ל שזה תלוי על מנהג המקום, ולכן בטוה בשוק וורד כנגד פניה על פדחתה (כמ"ש מרן שם בסע"ד לפי שיטת הרמב"ם), אם כל הנשים עושות כן, ואין זה נראה כפריצות כלל באותו מקום, ממילא שאין זה בכלל דת יהודית שאין כאן חשש שמא תזנה תחתיו, שאף בעלה חושב שעדיין היא צנועה.

וכתב כת"ר, "...כמו כן יש לשאול שאם נאמר שדת יהודית תלויה תמיד במנהג הרי שגם טוה וורד כנגד פניה, ומדברת עם כל אדם, והמקללת יולדיו בפניו והקולנית תלויות במנהג המקום, וזה ודאי אינו."

שוב כתב הרב הנ"ל, עוד בזה. וזה מה שכתבתי לו:

כתב כת"ר, "תחת הכותרת "אם דת יהודית מטעם מנהג או איסור". מדבריו שם ניכר (ויתקנני כת"ר אם אני טועה) שסובר שהמושג "דת יהודית" אינו מציין איסור, אלא משמעותו הוא אך ורק מנהג צניעות, שאם האישה תעבור עליו דינה יהיה שתצא בלא כתובה, ז"א שאין לאישה כל איסור לעבור על הדברים הכלולים בדת יהודית, אלא שאם תעבור עליהם תהיה לדבר נפק"מ ממונית בלבד שתצא בלי כתובה. והבנתי שהסיק זאת כת"ר בעיקר מדברי התוס' רי"ד שכתב: "דבר שאין בו איסור אלא שהנשים נוהגות בו דרך צניעות".

אולם כותבת הגמ' בכתובות עב.: "ראשה פרוע דאורייתא היא... דאורייתא קלתה שפ"ד דת יהודית אפילו קלתה נמי אסור", וקשה לי, הלא משמעות המושג "דת יהודית" כלל אינו מציין איסור אלא רק מנהג שאם תעבור עליו האישה תצא בלא כתובה, ומדוע אם כן הקשתה הגמרא "ראשה פרוע דאורייתא היא", אה"נ, נאמר שראשה פרוע דאורייתא היא אלא שבאה המשנה ללמד שעל דבר זה האישה יוצאת בלא כתובה, שהרי על איסורי תורה רבים לא תצא האישה בלא כתובה. וכמו"כ כיצד מסיימת הגמרא "דאורייתא קלתה שפ"ד דת יהודית אפילו קלתה נמי אסור", הלא דת יהודית כלל אינו עניין איסור. ע"כ דברי כת"ר.

ויש לבאר עוד בסוגיא זו. כתב הרמב"ם בהל' אישות פ"כד הל"א, "ואלו הן הדברים שאם עשתה אחת מהן עברה על דת משה. יוצאה בשוק ושער ראשה גלוי". ובהל"ב. כתב, "ואי זו היא דת יהודית הוא מנהג הצניעות שנהגו בנות ישראל. ואלו הן הדברים שאם עשתה אחת מהן עברה על דת יהודית. יוצאה לשוק או למבוי מפולש וראשה פרוע ואין עליה רדיד ככל הנשים". הרי לגבי פריעת ראש מה שהוא איסור דאורייתא הוא בכלל דת משה, ומה שהוא בכלל מנהג צניעות הוא דת יהודית.

אלא נראה שאף דבר שהוא רק איסור דרבנן הוא בכלל דת משה, שכתב הרמב"ם בהל' יא לגבי דת משה, "או שהאכילה את בעלה דברים אסורים אצ"ל שקצים ורמשים ונבלות אלא דברים שאינן מעושרין". ופירש הרב המגיד שם, "וביאר רבינו שכשאמרו מאכילתו שאינו מעושר כל שכן שאר דברים האסורין שהרי המעשר בזמן הזה אינו

למיחש דילמא שלפא ומחויא לחבירתה, דהא לא מיגניא בגילוי זרועה כיון דאורחה בהכין, ואף הרמב"ם ז"ל לא התיר לתת אצעדה אלא כשאין דרכה להראותה שהולכת בזרועות מכוסות, אבל בזרועות מגולות לא, וכן פסק מורי הרב נר"ו". נראה מזה שאיירי בחלק בין המרפק והיד, ששם מקום האצעדה (ודלא כמ"ש החז"א בא"ח ס"טז אות ח ע"ש). ומצינו שיש נוהגין לכסות אותו מקום ויש נוהגין לגלות. וכן נראה מהרמב"ם בהל' חובל פ"ד הל"טו שכתב, "החובל באשת איש אם בגלוי כגון שחבל בפניה ובצוארה או בידה וזרועותיה...". הרי משמע שיש מקומות שנוהגין לגלות הזרוע, וצ"ל שהוא איירי בין המרפק והיד. ולכן נראה שאף שזה בכלל דת יהודית, מ"מ הוא דבר שעשוי לשנות לפי המקום והזמן כפי שביארתי לעיל". הרי כל זה נראה שלא כהחיי אדם והמ"ב. וכן הוא בעוד יוסף חי פר' בא אות א ע"ש. ועיין בבא"ח פר' בא אות י ע"ש. ושוב ראיתי להרה"ג יצחק יוסף שליט"א, בספר אוצד הדינים לאשה ולבת בס"לז אות ז שכתב, "מעיקר הדין מותר לאשה לגלות חלק הזרוע שבין כף היד למרפק..." ע"ש. וזה כפי שביארתי.

ולכן עדיין י"ל שדת יהודית תלויה על המנהג וכפי שביארתי.

וכן נראה כוונת מהר"ם אלאשק"ר בס"לה במ"ש לגבי אותן נשים שנהגו לגלות שערן חוץ לצמתן בשער הצדעים, "והשתא אם בדאורייתא ובדרבנן אמרינן הנח להם ישראל, כ"ש בדבר המותר שנהגו היתר... אפילו אותן הנשים שבאו מגורשות מארצות הערלים שהיו נוהגות לכסותו כשהיו שם, אין להזהירן שלא לגלותו כיון שקבעו דירתן בכאן". ע"ש. ונראה שאלו שנוהגים בארצם לכסות שער הצדעים, הן עושות כן משום צניעות, ולכן הוא בכלל דת יהודית, כמ"ש הרמב"ם הנ"ל "הוא מנהג הצניעות שנהגו בנות ישראל". ולכן כיון שהן באו למקום אחר מותר לשנות מנהגן ולגלות שער הצדעים.

וכתב כת"ר, "לגבי מה שהוכיח בתחילת אות ה שדת יהודית תלויה במנהג ממש"כ הרמב"ם "מנהג צניעות שנהגו בנות ישראל" יש לי לשאול מניין לו ראיה לדבר, הרי אפשר לפרש שכוונת הרמב"ם היא למנהג הצניעות שנהגו בנות ישראל מאז ומעולם, ולא למנהג המקום."

ונראה שמהר"ם אלאשק"ר ז"ל כיון למה שפירשתי, שדת יהודית תלויה על מנהג המקום.

לא הפסידה כתובתה. ודת יהודית משום חציפותא ומשום חשד זנות הוא דמפסדה" (וזה המקור לב"ש בריש ס"קטו). ועיין עוד בתשובת הרא"ש כלל לב ס"ח ע"ש. נראה מזה שדת משה היא כשהאשה מכשילתו באיסור, ודת יהודית הוא דבר פריצות. וכבר כתבתי שאף שיש צד דאורייתא בפריצות כגון שהיא מקללת בניה, עדיין זה בכלל פריצות ודת יהודית, וגם י"ל שאם היא מכשלתו באיסור הוא דת משה, אף כשאיסור הוא רק מדרבנן, כגון מעשר דרבנן כמ"ש הב"ש שם ס"ק ב בשם הרב המגיד הנ"ל ע"ש.

ולפי זה יש לדון לגבי פריעת ראש, ונראה שאין זה בכלל דת משה כלל, שהלא בזה היא אינה מכשלתו כלל, אלא היא רק בדרך פריצות, דהיינו דת יהודה. וכן נראה לדעת הרא"ש, שבנו הטור כתב בס"קטו "ואיזו היא דת משה, מאכילתו שאינו מעושר או אחד מכל האיסורים... ואמרה לו טהורה אני ובא עליה... הנודרת ואינה מקיימת...". הרי הוא השמיט פריעת ראש מדת משה, ודלא כהרמב"ם.

וכן לגבי דת יהודית כתב הטור, "ואיזו היא דת יהודית, יוצאת וראשה פרוע, אפילו אין פרוע לגמרי...". הרי משמע שכל פריעת ראש בכלל דת יהודית, בין פרוע לגמרי או לא, ודלא כהרמב"ם. וראיתי למרן בש"ע שם שאף הוא לא כתב כהרמב"ם, שהרי בסע"א הוא הביא מהו דת משה והוא לא כתב שם דין פריעת ראש, אלא הוא הביא דין פריעת הראש רק בסע"ד לגבי דת יהודית. הרי הוא פסק כהרא"ש והטור.

אלא לפי זה הסוגיא שם צריכה ביאור, שמאיזה טעם כתוב "ראשה פרוע דאורייתא היא". ופירש רש"י "ואמאי לא קרי לה דת משה", הלא הטעם פשוט הוא, דהיינו שהיא אינה מכשלתו בזה, והיא בגדר של פריצות, ולכן בין אם היא עוברת על מנהג או דרבנן או דאורייתא, עדיין זה בכלל דת יהודית. לכן נראה שי"ל שבתחילת הסוגיא אין הפירוש של ד"מ וד"י ידוע, אלא רק בסוף מבואר החילוק. ולפי זה הכי יש לפרש הסוגיא (הפירוש בסוגריים). "ראשה פרוע דאורייתא היא (ולכן נראה שפריעת ראש בכלל דת משה, שלכאורה נראה שהפירוש של דת משה הוא כל איסור מן התורה, ולכן אף שהחשש כאן הוא משום פריצות ולא משום מכשול עדיין זה בכלל דת משה כיון שהאיסור הוא מן התורה), דכתיב ופרע את ראש האשה, ותנא דבי רבי ישמעאל אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש דאורייתא, קלתה שפיר דמי, דת

אלא מדבריהם." וכן הרמב"ם שם כתב, "ופלוני החכם טיהר לי את הכתם". וידוע שדין כתם הוא רק מדרבנן.

וראיתי במעשה רקח שם שהוא העיר על הרמב"ם, וז"ל "הרבה יש לדקדק בדברי רבינו בחלוקות אלו דבפרק המדיר תנן להך מלתא ואחלוקא דיוצאת וראשה פרוע דקתני מתניתין דהוי דת יהודית פריך ראשה פרוע דאורייתא הוא דכתיב ופרע את ראש האשה ותנא דבי רבי ישמעאל אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש ומתריך דאורייתא קלתה שפיר דמי דת יהודית אפילו קלתה נמי אסור. ופי' רש"י קלתה סל שיש לו מלמטה בית קבול להולמו בראשה וכו' ע"כ. וקשה דא"כ אמאי לא תני לה בהדי הנך דעוברת על דת משה דכולהו הוו מדאורייתא ליתני נמי יוצאה וראשה פרוע דהוי נמי דאורייתא לפום הך דרשא דבי רבי ישמעאל..."

וגם העיר המעשה רקח שם, "תו קשה למ"ש הה"מ ז"ל דדברים שאינן מעושרים שכתב רבינו, היינו במעשר בזמן הזה שהוא מדבריהם, וקשה דשם זה דעוברת על דת משה לא נאמר אלא על הדברים הכתובים בתורה, הן אמת שהה"מ ז"ל הוכרח לפרש כן מכח מ"ש רבינו אצ"ל וכו' אלה דברים וכו' ועוד כתב ופלוני חכם טיהר לי את הכתם וידוע דכתמים אינן אלא מדרבנן וכמ"ש רבינו פ"ט דא"ב, ולשון הגמרא הוא פלוני חכם טיהר לי את הדם דמשמע דם נדות גמור." ע"ש מה שהוא תירץ.

ולפי זה מצינו שלדעת הרמב"ם אף איסורי דרבנן בכלל דת משה, ועוד הו"ל למשנה להביא איסור פריעת ראש בכלל דת משה. ועוד יש להעיר דבשלמא מה שכתוב במשנה שהם דברים שהאשה מכשילה את בעלה, ובעלה עובר על איסור, אבל בפריעת ראש לא מצינו שבעלה עובר על איסור, וא"כ לפי זה מצינו שכל איסורי תורה ואיסורי דרבנן הם בכלל דת משה. וא"כ יש להעיר מדין מקללת שזה בכלל דת יהודית, והיא עוברת על איסור כמבואר בח"מ ס"כז, וא"כ הלא זה בכלל דת משה ולא בכלל דת יהודית.

אלא מצינו ברא"ש שם שהוא פירש החילוק בין דת משה ודת יהודית באופן אחר, "האי דעוברת על דת משה ויהודית אין לה כתובה, היינו בדבר שהיא מכשילתו כי הנך דמתניתין וכיוצא בהם כגון שהאכילתו חלב או דם, וכן נודרת ואינה מקיימת בשביל בניו, אבל אם היתה עוברת בשאר עבירות כגון שהיא עצמה אכלה דבר איסור,

נאווה אמר רב ששת שער באשה ערוה שנא' שערך כעדר העזים. מפסוקים אלו למדים מה היא ערוה, אבל אין ללמוד מכאן שיש איסור לאשה לגלות ערותה.

ולכן נראה שאפשר ללמוד האיסור מסוטה, וכמו דמצינו לגבי פריעת ראש הסוטה ע"י הכהן, שיש ללמוד ממנה שאשת איש אסורה בפריעת הראש כמבואר בכתובות עב ע"ש. ה"ה שיש ללמוד מסוטה שיש איסור לאשה לגלות ערותה. וזה לפי מ"ש בגמ' סוטה ח. "תנו רבנן ופרע את ראש האשה אין לי אלא ראשה, גופה מנין, ת"ל האשה, אם כן מה ת"ל ופרע את ראשה, מלמד שהכהן סותר את שערך. "ופירש"י, "גופה מנין, כדתנן מגלה את לבה." ולפי זה אף לגבי לבה י"ל ששאר נשים אסורות לגלות לבבן. ומסברה י"ל שלבה בכלל ערותה, ולכן ה"ה שאר מקומות של ערוה ש"ל שיש איסור לאשה לגלותם, שאין טעם לחלק ביניהם. ולפי זה יש ללמוד מהפסוקים בגמ' ברכות הנ"ל, איזה מקומות בגופה נחשבים לערוה. לכן כתוב בישעיה מז ב ג, "...גלי צמתך, חשפי שובל, גלי שוק עברי נהר. תגל ערותך, גם תראה חרפתך." ע"ש. ופירש"י שם, "גלי צמתך. זרועיך ושוקיך, דברים המצומת וקשור ומכוסה." הרי השוק והזרוע הם ערוה, ונראה שזה רק בחלק שמחובר לגוף, דהיינו הלשון של "מצומת", ולכן בזרוע מהמפרק ולמעלה עד השחי, ובשוק מהברך ולמעלה. וכן הוא בפירוש ר"י קרא ז"ל שם, "גלי שוק. היא ירך העליונה" ע"ש. וכן נראה מהמצודת ציון שם שכתב, "שוק. כן נקרא גובה הרגל ממעל." ולכן אשה אסורה לגלות אלו, וגם לבה (ועייני לעיל בס"קצ).

מ"מ נראה שאין ללמוד ממ"ש בגמ' ברכות שם, שקול אשה ערוה, וגם שערך היא ערוה, שיש איסור לאשה לשורר בפני אחרים או לגלות שערך, שבפסוקים אלו לא מצינו הלשון של "ערוה", אלא הגמ' הביאה פסוקים אלו ללמוד שיש חשש הרהורים באלו, ולכן הם ג"כ בכלל לא יראה כן ערות דבר ואין לומר דברי קדושה במקום קול אשה או שערך, והם "כעין" ערוה, אבל אין ללמוד מפסוקים אלו שהקול "ערוה" ממש, שהרי א"א "לראות" הקול, ולכן צ"ל שמפסוקים אלו יש ללמוד שיש חשש הרהור והם כעין ערוה, אבל אין באלו ערוה ממש. וכן לגבי שערך אין כאן "ערוה" שא"כ אף אין לומר דברי קדושה בפני שער בתולה, אלא צ"ל שאין שער בכלל ערוה, אלא כיון שבאשת איש הוא צריכה לכסות שערך, ממילא שיש חשש הרהור אם האיש רואה שערך, ולכן מטעם זה י"ל שראיית שער אשת איש היא כעין ערוה.

יהודית אפילו קלתה נמי אסור (ואם לדת יהודית קלתה אסורה, י"ל שזה משום פריצות כגון שאר דת יהודית במשנה, וא"כ הוא, שוב י"ל שאין החלוק בין דת משה ודת יהודית תלוי על אם הוא אסור מן התורה או לא, אלא על אם הוא מכשול לבעל או אם הוא דבר פריצות. ולכן שפיר הוא מ"ש במשנה שפריעת ראש בכלל דת יהודית, דהיינו בין אם היא עוברת על איסור דאורייתא או דרבנן). "כן נראה לפרש לדעת הרא"ש והטור ומרן.

ולפי זה מה שכבר כתבתי (בכותרת "הפירוש הראשון לרש"י) "ולכן נראה שהטעם שפריעת הראש בכלל דת משה הוא מפני שהוא בכלל "עשתה דבר פריצות דאז יש לחוש שמא תזנה תחתיו". זה רק על פי ההוה אמינא בתחילת הסוגיא. אולם למסקנה נראה שכל פריעת ראש היא בכלל דת יהודית.

ומ"ש כת"ר, "כיצד מסיימת הגמרא "דאורייתא קלתה שפ"ד דת יהודית אפילו קלתה נמי אסור", הלא דת יהודית כלל אינו עניין איסור."

בזה י"ל שהפירוש של אסור, הוא "אסור לפי המנהג", ולכן עדיין הוא בכלל מנהג. וזה כדמצינו בפסחים נ: "דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור אי אתה רשאי להתירן בפניהם". וה"ה בנדר שקלתה אסורה מפני המנהג.

ועוד כתב הרב הנ"ל, וזה מה שכתבתי לו:

המקור לאיסור לאשה לגלות ערותה

כתב כת"ר, "כמו"כ אשמח אם יבאר לי כת"ר לפי שיטתו, מאחר שדת יהודית איננה איסור, מהו אם כן המקור לחיוב האישה לכסות את ראשה בשוק, מעבר לחיוב מהתורה לכסות את רוב הראש (לשיטת כת"ר), ומהו אם כן המקור לחיוב האישה לכסות את זרועותיה, ואת שוקיה, ואת שאר המקומות המכוסים שבגופה."

מצינו בברכות כד. האיסור של "לא יראה כן ערות דבר", אבל בזה האיסור הוא לומר דברי קדושה בפני ערוה, כמ"ש הפר"מ במש"ז ריש ס"עד, והערוך השולחן שם באות א – ד ע"ש. אולם אין ללמוד מכאן שמצד האשה יש איסור לגלות ערותה בשוק. וכן מהפסוקים בסוגיא דברכות שם, "אמר רב חסדא שוק באשה ערוה שנאמר גלי שוק עברי נהרות וכתוב תגל ערותך וגם תראה חרפתך אמר שמואל קול באשה ערוה שנא' כי קולך ערב ומראך

שחזר לצמתן ע"ש. ואף שהצמח צדק מלובאוויטש בתשו' אה"ע ס"קלט ובחי' הש"ס פ"ג דברכות ד"ה ע"א, האריך לחלוק על מהר"ם אלאשקר ע"ש. מ"מ רבו האחרונים שסמכו ע"ד המהר"ם אלאשקר, ובודאי שהנשים הנוהגות היתר בדבר אין מזניחין אותן ויש להן ע"מ שיסמוכו. ואכמ"ל. הרי מצד הדין הוא סמך על מהר"ם אלאשקר ונראה לדעתו שדת יהודית תלויה על המנהג, שהוא מיירי במנהגי צניעות, וזה הפירוש של דת יהודית כמבואר ברמב"ם.

ואחר כך הוא דן בדבר אחר, דהיינו "במה שנהגו הנשים לצאת במטפחת או כובע בלי שום צעיף או רדיד", שהרי נראה מלשון הרמב"ם בהל" אישות פ"כד הל"א, דבעינן שני דברים, דהיינו מטפחת וגם רדיד. ובתחילה הוא סבר שיש להסביר מנהג זה לפי סברת מהר"ם אלאשקר, דהיינו כיון שהרדיד הוא רק משום דת יהודית, וכיון שעכשיו אין המנהג כן, ממילא דלא בעינן רדיד, ולכן הוא כתב, "כיון שהכל נהגו כן, בכה"ג אתי מנהג ומבטל מנהג". ע"ש.

אלא בסוף הוא כתב דלא בעינן סברה זו כאן, שאף בלי סברה זו יש להתיר כיון שמ"ש הרמב"ם דלא סגי במטפחת לבדה, הוא מפני שיש בה נקבים והיא מעשה רשת, ושערותיהן נראות מתחתיהן, משא"כ במנהג בזה"ז שאין במטפחת שלנו נקבים, ולכן אף הרמב"ם מודה שאין צורך לרדיד. והיביע אומר הביא סברה זו בשם התשובה מאהבה וז"ל "ושו"ר בתשובה מאהבה ח"א ס"מח שהביא הבאר שבע הנ"ל, וכתב שבמחכ"ת שגה בזה כי המטפחת שכתב הרמב"ם היא ג"כ מעשה רשת, ומטפחת וקלתה אחת הן, ששערותיהן נראות מתחתיהן ע"ש. ולפי זה ניחא בפשיטות מנהג הני נשי דידן שאינן עוברות ח"ו על דת יהודית. ע"ש. הרי דלא בעינן סברת מהר"ם אלאשקר להתיר המנהג נשי דידן, שלפי מה שפירש התשובה מאהבה, המנהג אתי כהוגן, אבל היביע אומר לא דחה סברת המהר"ם אלאשקר, והוא כבר כתב לעיל ש"רבו האחרונים שסמכו ע"ד המהר"ם אלאשקר", אלא הוא רק בא לומר שיש להתיר המנהג אף בלי סברתו. ולכן אין להוכיח מזה שבסוף היביע אומר חזר ממה שהוא כתב בתחילה.

האם יש להביא ראיה מאפיה לטויה.

כתבתי בח"ג:

אלא בין המרפק לידה, ובין הברך ורגלה, אין אלו בכלל "ערוה", ומצד הדין אין חיוב לאשה לכסותם (כמבואר לעיל ס"קצ). מ"מ באלו הכל תלוי על המנהג הצנוע של הנשים, דהיינו דת יהודית, ואם המנהג לכסותם אז אין לאשה לגלותם.

ועוד כתב הרב הנ"ל, וזה מה שכתבתי לו:

דעת התוס' רי"ד.

כתב כת"ר, "אולם לכאורה אם היינו אומרים שדת יהודית הוא איסור דרבנן ממש, היינו יכולים להסביר את דברי התוס' רי"ד שכוונתו היא שאלו דברים שלא גזרו עליהם חכמים ממש איסור, אלא שבנות ישראל קיבלו על עצמן לעשות אותם, ומאחר שקיבלו עליהן זוהי קבלה מחייבת, כעין מה שקיבלו על עצמן בנות ישראל שאף שרואות טיפת דם כחרדל וכו', שמאחר שקיבלו זאת על עצמן בנות ישראל זוהי חובה גמורה על כולן. ואף הסבר זה אין בו הכרח אלא לבאר את דברי התוס' רי"ד, אולם לשיטת רש"י והרמב"ם אין בכך הכרח, ואפשר בהחלט לשיטתם שדת יהודית הם דברים האסורים לחלוטין מתקנת חכמים, כפי שנראה מהגמ' כמ"כ לעיל."

ולענ"ד הוא דחוק לפרש כן בתוס' רי"ד, שהו"ל לבאר אפילו קצת מזה. אלא מסתימת דבריו נראה שדת יהודית אינה בכלל איסור כלל, אלא מנהג בעלמא.

דעת היביע אומר

גם כתב כת"ר, "לגבי מה שרצה להוכיח מהיביע אומר שאף הוא סובר שדת יהודית תלויה במנהג, לא הבנתי את דברי כת"ר, שהרי כמה שורות לאחר מכן חוזר בו הרב עובדיה זצוק"ל מאחר שראה את דברי התשובה מאהבה."

ולענ"ד אין זה נכון. בתחילה כתב היביע אומר שם, "והנה היום פשט המנהג שהנשים יראות ה' יוצאות במטפחת או בכובע בלבד בלי צעיף או רדיד, ואין פוצה פה ומצפצף. וע"כ דדוקא עצם כיסוי הראש שהוא דאורייתא הוא מחוייב המציאות לעולם ולא ישתנה בשום זמן, אבל מנהג בנות ישראל שנהגו לצניעות כל שהמנהג בכל העיר להקל אזלינן בתר מנהגא. ודמי למ"ש מהר"ם אלאשקר ס"לה להתיר במקום שנהגו הנשים לצאת בשערות

השמאלית. הרי הפירוש של "שיתגלה" כאן הוא אינו גלוי ממש, שזה אינו מובן כלל שאין שום צורך לגלות ממש עד השחי בפעולה זו של טויה. אלא הוא לבאר דין בית הסתרים, דהיינו הפירוש של בית הסתרים הוא אם שני צדדי הבשר באיזה מקום בגופו נוגעים זה בזה כל הזמן, אבל אם יש פעולה כשאין שני הצדדים נוגעים זה בזה, אז אותו מקום נחשב כמקום גלוי ולא כבית הסתרים, ולכן ה"ה בשחי שאף שרוב זמן שני צדדי בשרו נוגעים זה לזה דהיינו זרועו כנגד החזה, מ"מ כיון שבשעת טויה אין הצדדים נוגעים זה לזה, ממילא שהשחי אינו בכלל בית הסתרים אלא השחי כמקום גלוי. הרי הפירוש של גלוי כאן אינו שהוא אינו מכוסה, אלא ששני צדדי הבשר אינם נוגעים זה לזה. ולכן אין להביא ראיה מזה כנגד מה שכתבתי, ושפיר הוא להביא ראיה מאפיה לטויה שכן החוש מעיד שדרכם רק לגלות עד המרפק בין באפיה ובין בטויה, שאין שום צורך לגלות יותר מזה.

ישוב סתירת מרן לגבי פנויות.

כתבתי בח"ג:

"ומצד דת יהודית נראה שהכל תלוי על מנהג הנשים כמ"ש הרמב"ם הנ"ל "הוא מנהג הצניעות שנהגו בנות ישראל". וכן הוא במרן בס"קטו ד, ולכן אם המנהג הוא כבזמן הרמב"ם יש לכסות המטפחת ברדיד, ואם אין המנהג כן שפיר דמי, שבזה הכל תלוי על דעת הנשים הצדקניות באותו דור ועל מה הוא בכלל צנועה לדעתם. ולפי זה נראה שיש ליישב קושיית האחרונים במרן לגבי הבתולות, שבאה"ע ס"כא ב הוא כתב, "לא תלכנה בנות ישראל פרועות ראש בשוק, אחת פנויה ואחת אשת איש". הרי שאין לבתולות לילך בפרעות ראש. אלא בא"ח ס"עה ב הוא כתב, "שער של אשה שדרכה לכסות אסור לקרות כנגדו, אבל בתולות שדרכן לילך פרועות הראש מותר". הרי שמותר לבתולות לילך בפרעות ראש. ועיין מ"ש המ"א בס"ק ג על זה. ועיין במה"ש שם. ולענ"ד אין קושיא, שהדין לגבי בתולות הוא כמו דת יהודית דוקא, ולכן הכל תלוי על מנהג המקום, ומ"ש מרן באה"ע ס"כא הוא לפי מ"ש הרמב"ם שמנהגו שאף הבתולות לילך בכסוי ראש (והוא דר בין הישמעאלים, וכן מנהגם כנודע), אבל מרן בא"ח איירי בבתולות "שדרכן" לילך פרועות, דהיינו שכן מנהגם במקומם. ולכן אין סתירה בדבריו, ודת יהודית תלויה על המנהג, וכן הוא לגבי הבתולות."

"וגם י"ל לגבי מ"ש הרמב"ם בפ"כד הל"ב שבכלל דת יהודית "שטויה בשוק ומראת זרועותיה לבני אדם". ונראה שכוונתו על החלק בין המרפק ליד, שכן דרך בעל מלאכה לגלות חלק זה בשעת מלאכה כגון בשעת כביסה או שאר עבודה. וכן נראה מחו"מ ס"שצג. ג. שכתב שם, "ומעשה באשה אחת שנכנסת בבית שכנתה ללוש ולאפות, והניחה ונתעלמו כדי שלא יביטו בה בעת לישתה ואפיייתה, ובא עז של בעל הבית ואכל הבצק ומת...". וכתב הסמ"ע שם בס"ק ו, "שלא יביטו זרועותיה המגולות בעת לישתה העיסה". וכתב הט"ז שם "כתב רש"ל בעו"ה במדינות הללו פולין ואשכנז אין חוששין לזה לא אנשים ולא נשים, ואפילו בלא זה מגלין זרועותיה...". ונראה מכל זה שדרכם לכסות זרועותן מהמרפק עד היד, שרק חלק זה צריך לגלות בשעת לישתה ואפיה כנודע, וכתב הרש"ל שלא חשו להקפיד על זה במקומו. ולכן נראה שכך כוונת הרמב"ם לגבי דת יהודית שדרך הנשים לכסות אף מהמרפק עד היד. אלא באשכנז ופולין לא חשו לזה, וצ"ל שכיון שדת יהודית תלויה על המנהג ממילא שאין איסור בזה. ומ"ש הרש"ל "בעוה"ר", פירושו על ירידת הדורות שבזמנו לא הקפידו מטעם מנהג צניעות לגלות חלק זה של הזרוע. הרי שדת יהודית היא תלויה על המנהג."

וכתב כת"ר, "לגבי מש"כ בפסקה שלאחר מכן, אשמח אם כת"ר יבאר לי כיצד הביא ראיה מאפיה לטויה, ובפרט לפמ"ש הרמב"ם בפיהמ"ש נגעים ב, ד: "שתשב גם כמי שטויה הפשתן ותפשוט ידה השמאלית עד שיתגלה גם שחיה", אע"פ שלא מוכרח להסביר שכוונת הרמב"ם שם הוא שהטויה מגלה את שחיה, מכל מקום אין להביא ראיה מאפיה."

ויש להשיב, שהחוש מעיד שבין לטויה ובין לאפיה אנשים או נשים מגלים זרועותם רק עד המרפק, שאין צורך לגלות יותר עד השחי. ולכן יש ללמוד מזה לזה.

ומה שהביא כת"ר ממשנה דנגעים, אינו שייך לנד"ד כלל, שהרי כל כוונת המשנה היא לבאר מה הוא בית הסתרים, שדרשינן בתורת כהנים "מראה עיני הכהן, פרט לבית הסתרים", כמבואר בר"ש שם. ולפי זה כתוב במשנה, "רבי יהודה אומר אף כטויה בפשתן לשמאלית". ופירש הר"מ "שתטויה פשתן ומושכת ידה השמאלית עד שיתגלה שחיה, כי אי אפשר לטויה שלא תמשוך ידה

גופה כמו טלית, נותן לה בכלל הכסות רדיד הפחות מכל הרדידין. הרי משמע שיש מקומות שלא נהגו לצאת ברדיד, אלא בכפה בלבד. וצ"ל שהמטפחת היא תחת הכפה כנראה מפ"כד הנ"ל. ולכן נראה שמ"ש הרמב"ם בפ"כד. דבעינן רדיד מדת יהודית, הוא תלוי על המנהג, שיש מקומות שאין דרכן לצאת ברדיד כמבואר בפ"יג ולכן אין דת יהודית דבר קבוע, אלא הכל תלוי על מנהג המקום. שוב ראיתי שכן כתב הפרישה בס"קטו ס"ק י ע"ש.

והעיר כת"ר, "לגבי מה שרצה להוכיח בפסקה שלאחר מכן מהל' אישות פ"יג, לכאורה היה אפשר בפשטות לומר שמשמעות המילה רדיד היא יריעת בד, או בגד העשוי מיריעת בד, והרדיד המתואר בפ"יג הוא רדיד החופה את כל גופה, כפי שכתוב שם, והוא תלוי במנהג, ואילו הרדיד המתואר בפ"ד הוא מטפחת ראש בלבד. אלא שאכן נראה שהפרישה שהביא כת"ר לא סובר כן, אלא סובר שהרדיד בשני המקומות הוא אותו רדיד, אלא שבתירוץ השני שם משמע שהפרישה סובר שצריכה אישה לכה"פ לכסות את הראש בכיפה ולא סגי במטפחת, ולכן לכאורה אין להביא ראיה שסובר להלכה שדת יהודית בכיסוי כל הראש תלויה במנהג."

ויש להשיב, שכן הוא שפירוש של רדיד הוא צעיף כמ"ש אבן העזר בשיר השירים פ"ה ז, "רדידי. בלשון ישמעאל כמו צעיף. וכן הוא במס' כלים פ"כט א, וכתב הר"ש שם בשם הערוך, "צעיף דק המכסה האשה על ראשה. ותכס בצעיף תרגום ירושלמי רדידא (בראשית לח) ע"ש.

אלא יש לדקדק בלשון הרמב"ם שכתב בהל' אישות פ"יג, "מקום שדרכן שלא תצא אשה לשוק בכפה שעל ראשה בלבד עד שיהיה עליה רדיד החופה את כל גופה...". הרי משמע שיש נהגו לצאת "בכפה בלבד", דהיינו שאין על הכפה כלום, דהיינו בין רדיד שהוא צעיף בעלמא, ובין רדיד שחופה כל גופה. אלא מוסיף הרמב"ם שלא דוקא אם נהגו ברדיד שהוא צעיף בלבד, אלא אף ברדיד שחופה את כל גופה, עדיין הוא צריך "לנותנן לה בכלל הכסות", כמבואר שם. הרי שפיר הוא ללמוד מכאן שאף רדיד שהוא צעיף בעלמא הוא בכלל דת יהודית ומנהג. ואת"ל כמו שפירש כת"ר, הו"ל להרמב"ם לכתוב, "מקום שדרכן שלא תצא אשה לשוק בכפה ורדיד שעל ראשה בלבד, עד שיהיה רדיד החופה את כל גופה...", וכיון שהוא לא כתב כן, יותר נראה לפרש כמו שפירשתי.

והעיר כת"ר, "גם מה שתירץ כת"ר שם את הסתירה בשו"ע קשה לי, שהרי הרמב"ם בהל' א"ב כ"א י"ז כתב בסתם שלא תצאנה בנות ישראל פרוצות ראש בשוק אפילו פנויות, ולא כתב שדבר זה הוא רק לפי מנהג מקומו, ואין דרך הרמב"ם לכתוב בסתם דבר התלוי במנהג, כפי שניתן לראות בהלכה שלפני כן. וכמו כן קשה לי, שהרי הביא פנויה ואשת איש בחדא מחתא, ולכן לכאורה קשה לומר שזו תלויה במנהג וזו אינה תלויה במנהג."

ויש להשיב, דאה"נ שהרמב"ם כתב כן סתם, וזה מפני שכך נהגו בכל ארצות הישמעאלים. ולכן כיון שאין זה רק במקום אחד אלא בכל ארצותם הוא כתב בלשון סתם "אחת פנויה ואחת אשת איש". ולכן אה"נ שהוא כתב בהל"טז, "ויש מקומות שנהגו שלא יכנסו שני אחים כאחד למרחץ." אלא י"ל דשאני דין זה כיון שבכל מקום יש שינוי במנהג, משא"כ בפנויות, שבכל ארץ ישמעאלים, ובכל מקומות שדר הרמב"ם היו נוהגות כן.

ומ"ש כת"ר, "קשה לי, שהרי הביא פנויה ואשת איש בחדא מחתא, ולכן לכאורה קשה לומר שזו תלויה במנהג וזו אינה תלויה במנהג". יש להשיב, דאה"נ שכן הוא, אבל הלא כן הוא אף למ"א שפירש שיש איסור תורה באשת איש ורק צניעות לבתולות.

ואף לדעת שאר האחרונים שסברו שהפירוש של פנויה הוא אלמנה או גרושה, הלא יש דוחק אחר, דהיינו שהוא דחוק לומר שלשון "פנויה" הוא רק גרושה ואלמנה. ועוד הלא כתב האג"מ אה"ע ח"א ס"נ, "דהא פשוט שאף להב"ש והדג"מ בס"כא ס"ק ה, שסברי מירושלמי שגם אלמנה אסורה ללכת פרוצות ראש, הוא רק מצד דת יהודית, דמדאורייתא הא רק אשת איש נאמר... ע"ש. וא"כ אף לדעתם צ"ל שהרמב"ם "הביא פנויה ואשת איש בחדא מחתא".

רדיד

כתבתי בח"ג להוכיח שדת יהודית תלויה על המנהג:

"ונראה שכן יש להוכיח מהרמב"ם, שהוא כתב בהל' אישות פ"יג הל"א, "מקום שדרכן שלא תצא אשה בכפה שעל ראשה בלבד עד שיהיה עליה רדיד החופה את כל

הוי בה רבי זירא היכא אילמא בשוק דת יהודית היא, משמע שבשוק זה אסור משום דת יהודית ואין זה תלוי במנהג המקום שאם לא כן לא הייתה קושיה, ואם נאמר שמשמעות דברי הגמ' "דת יהודית היא" היינו שהדבר תלוי בדת יהודית, דהיינו במנהג המקום, ולכן לא ניתן לומר באופן גורף שקלתה אין בה משום פרוע ראש, אם כן כיצד ניתן לתרץ לבסוף "מחצר לחצר ודרך מבוי", וכי שם אין דין דת יהודית לפי מנהג המקום, ואפשר לומר באופן גורף שדי בקלתה? והלא מזה שצריך שם את קלתה בשונה מחצר, יש להסיק שמדאורייתא מחצר לחצר ודרך מבוי אישה מזהרת שלא תצא פרועת ראש, ואם כן התורה הקפידה במקום זה, ומאחר שהתורה הקפידה במקום זה, אם כן ודאי שגם הבעל יכול להקפיד במקום זה, ואם יהיה מקום שאנשיו מקפידים גם בחצר לחצר דרך מבוי על יותר מקלתה, לכאורה גם בזה צריך לומר שעוברת על דת יהודית. ואם נאמר שבאה הגמ' לומר שבחצר לחצר דרך מבוי אם יקפידו אנשי המקום על יותר מקלתה, למשל על כיסוי ראש מלא, בטלה דעתם אצל כל אדם ולכן אינה עוברת על דת יהודית אם תצא בקלתה, ורק אם תצא שם פרועת ראש לגמרי תעבור על דת יהודית, אם כן נמצינו אומרים שדת יהודית לא תלויה לחלוטין במנהג המקום אלא יש לה גבול למעלה שבו בטלה דעתו אצל כל אדם, ולכאורה לא מסתבר אם כן לומר שיש לה גבול למעלה אבל אין לה גבול למטה שבו תבטל דעתו אצל כל אדם." ע"כ דברי כת"ר.

כתוב במשנה, בכתובות עב. "ואיזוהי דת יהודית יוצאה וראשה פרוע." ופירש"י שם "דת יהודית. שנהגו בנות ישראל ואע"ג דלא כתיבא." הרי נראה שדת יהודית היא רק מצד המנהג ולא תלויה על תקנה דרבנן.

ולפי זה הכי יש לפרש הסוגיא שם (והפירוש בסוגריים), "אמר רבי אסי אמר ר' יוחנן קלתה אין בה משום פרוע ראש, הוי בה רבי זירא היכא אילמא בשוק דת יהודית היא (שכבר נהגו כל בנות ישראל לאסור קלתה ברה"ר) ואלא בחצר אם כן לא הנחת בת לאברהם אבינו שיושבת תחת בעלה (וכל בנות ישראל לא נהגו לכסות שערויהן כלל בחצר) אמר אביי ואיתימא רב כהנא מחצר לחצר ודרך מבוי (בזה יש מנהג לכל בנות ישראל לכסות שערויהן בקלתה בלבד)." שערותיהן בקלתה בלבד).

הרי הכל מטעם מנהג. ומה שאמר רבי יוחנן הוא להעיד על המנהג שמחצר לחצר קלתה אין בה משום פרוע ראש.

ובתירוץ שני בפרישה שם כתב, "שיש חילוק בין כיפה למטפחת, כשיפה בראשה אז אין נוהגין בכל המקומות ברדיד, אבל כשאין כפה בראשה אלא מטפחת בעלמא בכל מקומות אין נוהגין לצאת כך בלא רדיד." הרי מבואר שיש חילוק בין מטפחת וכפה, שבמטפחת אין כסוי ממש לראש האשה משא"כ בכפה, ובפ"ג הרמב"ם מיירי בכיפה, ולכן לבישת הרדיד תלויה על המנהג, משא"כ בפ"כד שהרמב"ם מיירי במטפחת, ובזה אין לבישת הרדיד (אף שהיא דת יהודית) תלויה על המנהג, ולכן אין להביא ראיה מפ"ג שדת יהודית תלויה על המנהג. וזה כמ"ש כת"ר.

מ"מ עדיין י"ל בזה, שדרך לבישת כיפה הוא רק בביתה, כמ"ש הרמב"ם בהל' סוטה פ"ג הל"ה, וז"ל "והיא עומדת ביניהן בלא רדיד ובלא מטפחת אלא בבגדיה וכיפה שעל ראשה כמו שהאשה בתוך ביתה." ולכן כשהיא הולכת ברחוב ברדיד על הכיפה (פ"ג) צ"ל שזה דרך צניעות שאין ראוי ללכת ברחוב בכיפה שהיא ראוייה רק לביתה שאין שם אנשים. ולכן עדיין י"ל שלבישת הרדיד היא בכלל דת יהודית שזה מנהג צניעות כמ"ש הרמב"ם בפ"כד. "ואי זו היא דת יהודית הוא מנהג הצניעות שנהגו בנות ישראל". ולכן עדיין י"ל שלבישת הרדיד תלויה על מנהג המקום, אף שהיא דת יהודית, שיש מקומות שהאשה תצא בכפה לבדה בלי רדיד, כמבואר ברמב"ם בפ"ג כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

ואחר זמן מה חזר הרב הנ"ל לכתוב עוד בזה. וזה מה שכתבתי לו:

לכבוד הרה"ג עידו רוט שליט"א.

א.

כתב כת"ר, "הבנתי שלדעת כת"ר דת יהודית תלויה לחלוטין במנהג המקום. ואם כן יש לי לשאול, מדוע המשנה כלל מפרטת את הדברים האסורים משום דת יהודית, לכאורה יש למשנה לומר: "איזוהי דת יהודית – מנהג צניעות שנהגו בנות ישראל", שהרי כל הדוגמאות שהמשנה הביאה תלויות לחלוטין במנהג המקום. ואף אם נאמר שהמשנה הייתה מוכרחת לפרט דוגמאות אלו על מנת לומר שבדברים מעין אלו שייכת דת יהודית, יש לי לשאול על המימרא בגמ': "קלתה אין בה משום פרוע ראש

וי"ל שאין חילוק בין לבה זרועה או שוקה. מצינו בנדה מז. "אמר שמואל לא משיעלה הקמט ממש אלא כדי שתחזיר ידיה לאחוריה ונראית כמי שיעלה הקמט תחת הדד. שמואל בדק באמתיה ויהב לה ד' זוזי דמי בושתה." הרי ששמואל לא חש להרהור כשהוא ראה דר השפחה. ועוד, כתב הבן איש חי פר' בא אות י, "אשה שמניקה את בנה ומגלה דדיה אסור לקרות או לברך כנגדה... וי"א כיון שהאשה דרכה לגלות דדיה בזמן היניקה הרי הדדים נחשבים אותו זמן כמו כפות הידים והפנים, ורק אם אינה מינקת שדרכה להצניע דדיה ומקפדת על זה אז אסור לקרות כנגדה, ויש לסמוך על סברה זו בשעת הדחק." הרי אין ראית הדדים חמורה כל כך.

וכנגד זה מצינו שראית הזרוע היא חמורה. כתוב בכתובות סה. "חומא דביתו דאביי אתאי לקמיה דרבא, אמרה ליה פסוק לי מזוני, פסק לה, פסוק לי חמרא, א"ל ידענא ביה בנחמני דלא הוה שתי חמרא, אמרה ליה חיי דמר דהוי משקי ליה בשופרזי כי האי בהדי דקא מחויא ליה איגלי דרעא נפל נהורא בבי דינא, קם רבא על לביתיה תבעה לבת רב חסדא...". "ופירש", "כי האי, כמדת אמתי וזרועי. תבעה לבת רב חסדא, תבע את אשתו לתשמיש." הרי אף ראית זרוע היא דבר חמור.

וכן בשוק מצינו במגילה יד: לגבי דוד המלך ואביגיל, "אמר לה ברוך טעמך וברוכה את אשר כליתני [היום הזה] מבא בדמים, דמים תרתי משמע אלא מלמד שגילתה את שוקה והלך לאורה ג' פרסאות." "ופירש", "בדמים, דם נדה ושפיכות דמים. שגילתה שוקה, ונתאווה לה ותבעה ולא שמעה לו כדמסיים ואזיל." הרי אף ראית שוק היא דבר חמור.

ולכן אין מקום לחלק בין הדדים והזרועות והשוקים.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

והטעם שכתבו כן "באופן גורף", הוא משום בזמנם לא היה המנהג רק בקצת מקומות, אלא כך נהגו כל בנות ישראל בכל מקומות. וגם י"ל שהוא היה מנהג "חשוב", וכדמצינו בתוספות פסחים נא. ד"ה אי, בדין אחר, "ואור"י דמתניתין איירי במנהג חשוב שהנהיגו ע"פ ת"ח, והכא מיירי שנהגו בני המדינה מעצמם." ולכן כיון שהוא היה מנהג חשוב וכך נהגו כל בנות ישראל, כתוב כן בלשון "אופן גורף".

ומה שהמשנה הביאה הדוגמאות, הוא רק לבאר מה הם המנהגים שכבר נהגו בנות ישראל.

ב.

כתב כת"ר, "בתשובה האחרונה שכתב לי כת"ר, באר לי את המקור לאיסור לאישה לגלות את ערוותה, ואלו הם דברי כת"ר: "ולכן נראה שאפשר ללמוד האיסור מסוטה, וכמו דמצינו לגבי פריעת ראש הסוטה ע"י הכהן, שיש ללמוד ממנה שאשת איש אסורה בפריעת הראש כמבואר בכתובות עב ע"ש. ה"ה שיש ללמוד מסוטה שיש איסור לאשה לגלות ערוותה. וזה לפי מ"ש בגמ' סוטה ת. "תנו רבנן ופרע את ראש האשה אין לי אלא ראשה גופה מנין ת"ל האשה אם כן מה ת"ל ופרע את ראשה מלמד שהכהן סותר את שער." "ופירש", "גופה מנין, כדתנן מגלה את לבה." ולפי זה אף לגבי לבה י"ל ששאר נשים אסורות לגלות ליבן. ומסברה י"ל שלבה בכלל ערוותה, ולכן ה"ה שאר מקומות של ערוה ש"ל שיש איסור לאשה לגלותם, שאין טעם לחלק ביניהם. "עכ"ל. ולא זכיתי להבין לגמרי, שהרי מדובר באיסור דאורייתא, ולכן מניין לנו שלא אסרה התורה לאישה לגלות ליבה ותו לא, ולכאורה יש טעם לחלק ביניהם, שוודאי שליבה של אישה הוא מקום מוצנע יותר מאשר זרועה, ואף על פי שזה נקרא ערוה וזה נקרא ערוה, עדיין לכאורה לא מוכח שהם שווים לחלוטין לכל עניין, ושמא יש לומר שכל הצד השווה שבהם הוא רק שאסור לקרוא כנגדם קריאת שמע, אבל לגבי איסור גילוי מהתורה, מניין לנו שהתורה לא הקפידה רק על גילוי ליבה החמור ולא על גילוי זרועה הקל." ע"כ דברי כת"ר.

חושן משפט

סימן רז.

שאלה: כר"מ בישיבה החרמנו לתלמיד שנתפס מעשן סיגריות, האם מותר להשחית את הסיגריות (אסור להם לעשן בישיבה והדבר ידוע לתלמידים) למען "ישמעו ויראו".

תשובה:

לכבוד הרה"ג ברוך הרניק שליט"א.

א) בתחילה י"ל שמותר לראש הישיבה לתקן תקנות בישיבתו. ואם הבחורים מסכימים ללמוד באותה ישיבה, ממילא שהם קבלו עליהם כל אותם התקנות, שאם הם אינם רוצים לקבל התקנות, אז יש להם ללמוד בישיבה אחרת.

ותקנות אלו דומות לתקנות של טובי העיר או ראש הקהל, וכמבואר בח"מ ס"ב ע"ש. וכתב בתורת שלמים ס"א. "ויש רשות ביד פרנסים לעשות תקון כרצונם וכאות נפשם וכמ"ש המרדכי פ"ק דב"ב בשם הראב"ה דיש כח ביד ראשי הקהל וטובי העיר שהמחוס רבים עליהם מדעת כולם לכל דבר מה שעשוי עשוי בתקנת הקהל, ואע"פ שלא היה מנהג מקדם וגם אינו מגדר מילתא ואפילו יחיד שביררו מה שעשוי עשוי, וכ"פ בש"ע בח"מ ס"ב. ואף שמהרי"ק שורש א וקפא וקפב, פסק כרבינו תם שאין יכולין לשנות שלא מדעת כולם במילתא דאיכא רווחא להאי ופסידא להאי ולא מגדר מילתא, וכן משמע בפסקי מהרא"י ס"רכג, מ"מ האחרונים מחו מאה עוכלא בעוכלא על האי דמהר"ם, והוא בתשובת מהרשד"ם ס"קז באורך וכן פסק עוד שם ס"רכב ורכז, גם בתשובת מהר"ם אלשיך שאלה נט, דוחה דברי מהרי"ק בשתי ידיים ומסיק והביא דעות עשרה גדולי פוסקים ראשונים שפוסקין דלא כוותיה וסיים ומינה לכל הסכמות הקהלות שכל הסכמה שעושין ראשי וממוני הקהלה לתקוני העיר כמו שדרכינו היום בכל גלילות ישראל... אם רוב של הקהלות יסכימו דבר אחד כופין את המיעוט הקהלות לעשות התקון ההוא עכ"ל. וכתב עוד שם דטובי העיר בעירם כגדולי הדור בכל מקום, וכן הוא לשון מהר"ם במרדכי פ"ק דב"ב, גם בב"ח בח"מ ס"ב פסק ג"כ כדעת ראב"ה וכן פסק שם בהג"ה, וא"כ פשיטא שאין לזוז מדבריהם. וכבר כתבתי בכל זה בארחותיך למדני ח"ג ס"קלג ע"ש.

וכן יש לדמות זה לתקנות של בעלי אומנות בח"מ ס"רלא כח ע"ש. וגם י"ל שראש הישיבה הוא כ"חכם חשוב ממונה על הציבור" כמבואר שם.

וכן זה בכלל תנאי בשעת שכירה או מכירה, דהיינו שבחור משלם ממון לישיבה בעד חדרו או מזונותיו או כדי לשלם לרבנים. והתנאי הוא שהבחור יקבל עליו תקנות הישיבה.

וגם זה בכלל כבוד רבו כמבואר ברמ"א י"ד רמב ו, שכתב, "וכן מי שלומד בישיבה זמן א' נהגו לומר שהוא תלמיד בעל הישיבה אע"פ שאפשר בעל הישיבה שמע יותר חדושים ממנו, ויש למנהגים אלו עיקר על מה שיסמוכו".

ולפי זה י"ל שאף בכלל תקנות אלו יכול הראש ישיבה לענוש ולהפקיר ממון, ויש לדמות זה למ"ש הרמב"ם בהל' מכירה הל"ט, "רשאין בני העיר לקוץ להם שער לכל דבר שירצו ואפילו בשר ולחם ולהתנות ביניהם לכל מי שיעבור יענשו אותו כך וכך". ונראה שבכלל העונש הוא לאפוקי ממון (וכן כתב מרן בש"ע בס"רלא "קונסים אותו" במקום יענוש אותו). ואחר זה בהל' י כתב הרמב"ם הדין של אנשי האומניות שאף הם יכולים לתקן תקנות ביניהם, ומיד אחר כך בהל"א הוא כתב "בד"א במדינה שאין בה חכם חשוב... אבל אם יש בה אדם חכם חשוב אין התנאי שלהן מועיל כלום, ואין יכולין לענוש ולהפסיד על מי שלא קיבל התנאי אלא א"כ התנה עמהם ועשו מדעת חכם...". ונראה שתלמידי הישיבה הם כבעלי אומנות (שאומנותם לימוד תורה), והחכם החשוב הוא ראש הישיבה. ולפי זה שפיר הוא לראש הישיבה להשחית הסיגריות, שזה בכלל "לענוש ולהפסיד".

ב) ועוד י"ל בזה. כתוב בברכות כ. "רב אדא בר אבהו חזייה לההיא כותית דהות לבישא כרבלתא בשוקא, סבר דבת ישראל היא, קם קרעיה מינה, אלגלאי מילתא דכותית היא שיימוה בד' מאה זוזי..." ע"ש. ופירש ר"ח שם, "כרבלתא. בגד אדום כגון כרבלתא דתרנגולא, שאין דרך בנות ישראל להתכסות בו שהוא פריצות ומביא לידי

עבירה" (וכן הוא בערוך). הרי מצינו שמותר לקרוע הבגד כדי להפריש מן האיסור.

ולפי סוגיא זו כתב הרמב"ם בהל' כלאים פ"י הל'כט, "הרואה כלאים של תורה על חבירו אפילו היה מהלך בשוק, קופץ לו וקורעו עליו מיד... אבל דבר שאיסורו מדבריהם הרי הוא נדחה מפני כבוד הבריות בכל מקום... לפיכך אם היה עליו שעטנז של דבריהם אינו קורעו עליו בשוק, ואינו פושטו עד שמגיע לביתו..." ע"ש. וכן פסק מרן ב"ד ס"ג. וכתב הנחלת צבי שם, "נ"ל דהאי עד שמגיע לביתו קאי גם ארישא אאינו קורעין מעליו, דכשיגיע לביתו גם חבירו קורעו מעליו אף שאינו אלא כלאים דרבנן..." ע"ש.

ויש לחקור למה לו לקרוע הבגד כלל, הלא הו"ל לומר לחבירו לפשוט הבגד מיד, ואיך הוא מקלקל הבגד בקריעתו. ונראה שסבר הרמב"ם שזה בכלל עונש ובכלל "ישמעו ויראו", כמו שנראה ממעשה דרב אדא בר אבהה הנ"ל. וכתב הכסף משנה שם שסוגיא הנ"ל הוא מקור לדעת הרמב"ם.

אלא ראיתי ברדב"ז שם שכתב, "ומה שאמרו קורעו, למד כן מההיא עובדא דרב אדא בר אבהה... ומסתברא דאינו רשאי לקורעו אם הוא רוצה לפשוטו". הרי שסבר הרדב"ז שאין היתר לקורעו אם חבירו מסכים לפשוטו. וזה קשה, שהו"ל להרמב"ם להזכיר את זה, והעיקר חסר מדבריו. וממ"ש "קופץ", משמע שהוא קופץ לקורעו קודם שמרגיש חבירו שהוא רוצה לקרוע הבגד. הרי הוא אינו שואל את חבירו אם רוצה לפשוט הבגד תחילה, אלא הוא מיד קורע הבגד שלא ברשותו. וכן משמע ממעשה דרב אדא בר אבהה הנ"ל, הוא לא שאל את האשה אם מסכימה לפשוט את הבגד, אלא הוא קפץ לקורעו בלי רשותה. ועוד, אילו היה שואל אותה תחילה, הלא היא יכולה לומר לו שהיא כותית ואינה בת ישראל. לכן ודאי הוא קרע הבגד בלי רשותה. ולכן נראה שאין טעם קריעה זו רק כדי להסיר העבירה בלבד, אלא אף היא בכלל עונש ולמען "ישמעו ויראו". ולכן אף מטעם זה נראה שיכול ראש הישיבה בנד"ד להשחית הסיגריות.

מ"מ עדיין י"ל שהכל לפי הענין, שכבר כתב מרן ב"ד ס"רמ יט, "אסור לאדם להכביד עולו על בניו ולדקדק בכבודו עמהם שלא יביאם לידי מכשול, אלא ימחול ויעלים עיניו מהם, שהאב שמחל על כבודו כבודו מחל."

ולכן אף בנד"ד י"ל הכי, וראוי לראש הישיבה "לראות את הנולד" כמ"ש בפרקי אבות פ"ב, דהיינו שמא אם הוא ישחית הסיגריות התלמיד יתבייש או יכעס, ושמא הוא יצא לתרבות רעה, וא"כ מצינו שזה בכלל "יצא שכתו בהפסדו", דהיינו "שכתו" הוא מה שראש הישיבה מראה לכל מצד "ישמעו ויראו", שאין לעשן בישיבה, אבל "הפסדו", הוא מה שתלמיד זה פורק מעליו עול התורה. ולכן יש מקום לומר שיותר טוב לעשות כמ"ש הרמב"ם בהל' דעות פ"ו הל"ז לגבי תוכחה, "צריך להוכיחו בינו לבין עצמו, וידבר לו בנחת ובלשון רכה, ויודיעו שאינו אומר לו אלא לטובתו". ע"ש. ולכן הכל לפי הענין וי"ל בזה, "חכם עיניו בראשו".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן רח.

שאלה: האם בחורי ישיבה צריכים לשמור כל תקנות של ראש הישיבה, כגון כשהראש ישיבה תיקן שמי שלא הספיק להתפלל במניין של הישיבה, לא יצא לילך למניין אחר מחוץ לישיבה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

א) יכול ראש הישיבה לתקן תקנות, ואם הבחורים מסכימים ללמוד באותה ישיבה, ממילא שהם קבלו עליהם התקנות, שאם הם אינם רוצים לקבל התקנות, אז יש להם ללמוד בישיבה אחרת.

ותקנות אלו דומות לתקנות של טובי העיר או ראש הקהל, וכמבואר בח"מ ס"ב ע"ש. וכתב בתורת שלמים ס"א, "ויש רשות ביד פרנסים לעשות תקון כרצונם וכאות נפשם וכמ"ש המרדכי פ"ק דב"ב בשם הראב"ה דיש כח ביד ראשי הקהל וטובי העיר שהמחוס רבים עליהם מדעת כולם לכל דבר מה שעשוי עשוי בתקנת הקהל, ואע"פ שלא היה מנהג מקדם וגם אינו מגדר מילתא ואפילו יחיד שביררו מה שעשוי עשוי, וכ"פ בש"ע בח"מ ס"ב. ואף שמהרי"ק שורש א וקפא וקפב, פסק כרבינו תם שאין יכולין לשנות שלא מדעת כולם במילתא דאיכא רווחא להאי ופסידא להאי ולא מגדר מילתא, וכן משמע בפסקי מהרא"י ס"רכג, מ"מ האחרונים מחו מאה עוכלא בעוכלא על האי דמהר"ם, והוא בתשובת מהרשד"ם ס"קז באורך

שוב כתב הרב הנ"ל, "טעמו של אותו ראש הישיבה שליט"א, הוא שחשש לחילול ה', שהוא מכיר את אנשי אותו מקום ואם יראו בחור ישיבה שמתפלל במניין מאוחר, הם יבזו את לומדי התורה, וכל כוונתו הייתה לש"ש, והוא מפורסם לת"ח מופלג וחסיד גדול." ע"כ דבריו.

ולענ"ד נראה שיש לצרף לזה דעת הפוסקים שסברו שאין תפילת צבור חיוב. כתב המהרי"ל בהל' עירובי חצרות, "אמר מהר"י סג"ל דלא ראה בשום פוסק שמותר לערב תחומין לילך לבית הכנסת כדי להתפלל בעשרה רק בסמ"ק ובספר אגודה א"ל הר"ר איק"א ולא יהא פחות מבית המשתה, א"ל הרב להתפלל בעשרה אינה כל כך מצוה דיכול לכוון תפילתו בביתו ולא אשכחן דהצריכו חכמים להתפלל בעשרה, אבל בית המשתה מצוה הוא ודוקא סעודת נישואין ולא סעודת הרשות, והראיה דבנשואין התירו חכמים שבותים באמירה לגוי בשבת לנגן בכלי שיר כדאיתא במרדכי וכן בא"ח סוף הל' שבת, ולבית הכנסת לא התירו שבות כדאיתא בתוס' פ' הדר דלא התירו להביא בשבת ספר תורה לקרוא בה או חומש להפטר דרך כרמלית אע"ג דאינה רק שבות מדבריהם דמן התורה מותר לטלטל דרך כרמלית." ע"ש.

ולפי זה שפיר כתב החוות יאיר בס"קטו, "להתפלל בעשרה אינו מצוה כולי האי... וחלילה לנו למעט במ"ע של ונקדשתי בתוך בני ישראל שהוא קדיש וברכו בעשרה ובשכר אמן ועניית איש"ר, עם כל זה אינו מ"ע דרמא עליה."

ועיין לר"י משה פארדו ז"ל בשמו משה ס"ז בד"ה עוד היה נלענ"ד שכתב, "דאעיקרא דדינא בענין בית הכנסת לית בהו מהא דאין מעבירין דאין המצוה נגמרת בהיותו מתפלל בית הכנסת דהרי יכול להתפלל גם בביתו, ואין בית הכנסת מוכרח כי אם מצוה מן המובחר, ואע"ג דדינא הכי וחייבין ישראל לבנות להם בית הכנסת להתפלל בו, מ"מ לא תליא התפילה בבית הכנסת דוקא דהא באתרא דגרסי עדיף טפי להתפלל ואפילו מ"ד דאפילו ביחיד." ע"ש.

ובפעם אחרת כתב לי הרב הנ"ל, שכתב "...בספר צרור החיים (דיני טעיות בתפלה סי' י"ג, עמ' ט"ז מהד' ירושלים תשכ"ו) לתלמיד הרשב"א, וז"ל "הנכנס לבית

וכן פסק עוד שם ס"רכב ורכז, גם בתשובת מהר"ם אלשיך שאלה נט, דוחה דברי מהרי"ק בשתי ידיים ומסיק והביא דעות עשרה גדולי פוסקים ראשונים שפוסקין דלא כוותיה וסיים ומינה לכל הסכמות הקהלות שכל הסכמה שעושין ראשי וממוני הקהלה לתקוני העיר כמו שדרכינו היום בכל גלילות ישראל... אם רוב של הקהלות יסכימו דבר אחד כופין את המיעוט הקהלות לעשות התקון ההוא עכ"ל. וכתב עוד שם דטובי העיר בעירם כגדולי הדור בכל מקום, וכן הוא לשון מהר"ם במרדכי פ"ק דב"ב, גם בב"ח בח"מ ס"ב פסק ג"כ כדעת ראבי"ה וכן פסק שם בהג"ה, וא"כ פשיטא שאין לזוז מדבריהם." וכבר כתבתי בכל זה בארחותיך למדני ח"ג ס"קלג ע"ש.

וכן יש לדמות זה לתקנות של בעלי אומנות בח"מ ס"רלא. כח ע"ש. וגם י"ל שראש הישיבה הוא כ"חכם חשוב ממונה על הציבור" כמבואר שם.

וכן זה בכלל תנאי בשעת שכירה או מכירה, דהיינו שבחור משלם ממון לישיבה בעד חדרו או מזונותיו או כדי לשלם הרבנים. והתנאי הוא שהבחור יקבל עליו תקנות הישיבה.

וגם זה בכלל כבוד רבו כמבואר ברמ"א י"ד רמב"ו שכתב, "וכן מי שלומד בישיבה זמן א' נהגו לומר שהוא תלמיד בעל הישיבה אע"פ שאפשר בעל הישיבה שמע יותר חרושים ממנו, ויש למנהגים אלו עיקר על מה שיסמוכו." וכן הוא בדברי כת"ר.

אלא ראיתי שכת"ר הביא לדוגמא תקנה אחת, דהיינו "שמי שלא הספיק להתפלל במניין של הישיבה, לא יצא לילך למניין אחר מחוץ לישיבה (מרחק ב' דקות הליכה), מכמה טעמים וסיבות הנראות בעיניו." ויש לחקור שאם הבחור אינו מספיק להתפלל במנין של ישיבה, הלא לפי תקנה זו מצינו שיש ביטול מצוות תפלה בצבור. וכבר כתב מרן בי"ד ס"רמ טו, "אמר לו אביו לעבור על דברי תורה בין מצות עשה בין מצות לא תעשה, ואפילו מצוה של דבריהם לא ישמע לו." ולכן בענין זה יש לברר מה היא התקנה, אם באמת היא אף במקום ביטול מצוות תפילה בצבור. והכל לפי הענין.

ואסיים בברכת הצלחה מרובה

מחבר הספר ארחותיך למדני

אעשה שחבירי רבו עלי, ועל זה נאמר הולך רכיל מגלה סוד... ע"ש.

וראיתי לר"י ידידיה טריקה ז"ל בחלקו של ידיד בח"מ ס"ט דף ק' ע"ב בד"ה ואסור, שכתב "ואסור לדיין לומר כשיוצא מב"ד אני הייתי מזכה כו". כתב מהר"ר אייזק שטיין בסמ"ג לאוין ט. והוא דף ק. דגם בכלל לאו זה שלא יאמר אחד לנדרון הדיין עשה לך שלא כדין במה שחייב אותך כדאמר בהגוזל קמא צט: בההוא מגרומתא דאתא לקמי דרב ע"ש. והביאו הר"ב ב"ח ומהרש"ל בספר עמודי שלמה בביאורו על הסמ"ג יעו"ש. וכתב הר"ב ש"ך ז"ל בס"ק ב, דאין ראייתו מהגוזל מוכרחת וע"ש בש"ס. והנראה דק"ל דמאי ראיא איכא מהתם הא רב כהנא ורב אסי תלמידי דרב הוו, והיו שם בההוא דין, לכן פריך הש"ס מהא דתניא לכשיצא לא יאמר אני מזכה וחברי מחייבין כו'. אבל אחד שאינו מהב"ד מנ"ל דאסור לו לומר הדיין עשה לך שלא כדין. אבל לע"ד ראיא מוכרחת היא... ע"ש כל דבריו.

נראה מזה שלדעת מהר"ר אייזק שטיין ז"ל, רב כהנא ורב אסי היו שם לשמוע דברי רב כדי ללמוד דרכי ההוראה ממנו, אבל הם עצמם לא היו בב"ד והם לא פסקו הדין עם רב. ולכן מצינו שאף שהם לא היו בכלל הב"ד, מ"מ הם מותרים לשמוע את פסקי הב"ד כדי ללמוד דרכי ההוראה, ואין זה בכלל רכילות או מגלה סוד וכדומה, אלא שעדיין אסור להם להגיד לבעל דין הדיין עשה לך שלא כדין. ולכן מצינו שמותרים להם לראות בעלי הדין, אף שלפעמים מסתמא הם מכירים אותם, ואין חשש בזה. ונראה שהטעם הוא, שכיון שהכל יודעים שכך דרך בית הדין ללמד לתלמידים דרכי הוראה, ולכן מסתמא קבלו בעלי הדין על עצמם, שיהיה שם בבית דין איזה תלמיד, ולכן ממילא שהם אינם מקפידים על זה, אף אם הם מכירים אותם.

ואף שהחלקו של ידיד שם הקשה הש"ך דמנ"ל שרב כהנא ורב אסי היו שם כלל בשעת הדין, שמא הם היו בשוק ע"ש. אין נראה כן, שאם היו בשוק דחוק לומר שהם היו יודעים מיד מה שפסק רב, אלא יותר נראה לומר שלכ"ע הם היו שם, אלא לדעת הש"ך הם היו בכלל הב"ד, ולדעת מהר"ר אייזק שטיין ז"ל הם לא היו בכלל הב"ד. ואף שהש"ך חולק על סברת מהר"ר אייזק שטיין ז"ל, מ"מ י"ל שאף הש"ך מודה שאם היו שם תלמידים ללמוד דרכי הוראה, שאין איסור בזה.

הכנסת ומצא ציבור מתפללין, אם יכול להתחיל ולגמור וכו'. ושמעתי למורי הרשב"א וכו', אבל אם יוצא להתפלל בעזרות שהן חוץ לביה"כ, יתפלל ולא ימתין. הגע עצמך, אם רצה ללכת לביתו בעוד שש"ץ מתפלל הכא נמי דאינו רשאי, הא ליתא. וכשם שאם ירצה לילך לביתו, כך אם יצא לעזרה להתפלל הרשות בידו, וכן אמר שהורה לו הרמב"ן ז"ל. ופירש הרב הנ"ל, "דלדעתם אין חיוב על היחיד להתפלל במניין ולא לשמוע קדיש וקדושה וכו'". (ואולי הרמב"ן אזיל לשיטתו במלחמות מגילה דף ה' ע"א שקריאת התורה וכו' אינם חובת היחיד אלא חובת הציבור, ע' שו"ת יחו"ד ח"ה סי' כ"ה).

ולכן יש לצרף דעת הפוסקים הנ"ל כדי להסביר תקנת הראש ישיבה. ועיין מה שכתבתי בזה בארחותיך למדני ח"א ס"א.

סימן רט.

שאלה: האם יש חשש רכילות או מגלה סוד, במי שעורך פסקים של בתי דין כדי להעלותם לאתר אינטרנט, כשהוא מכיר שמות של בעלי הדין.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אחיה ליפשיץ שליט"א.

א) כך הוא המעשה: יש יוזמה של תלמיד חכם, שמצא מימון לדבר, להעלות לאינטרנט אתר, שיאגד פסקים של בתי דין לממונות שיסכימו לשתף פעולה, ולהעביר פסקי דין לפרסום. הפסקים מגיעים מבתי הדין, כפי שהם נמצאים במזכירות, דהיינו כפי שנשלחו לצדדים, ועם השמות של כל המעורבים. והדבר הראשון שהם עושים זה להשמיט את כל הפרטים המזהים. אלא לפעמים העורך מכיר את שמות הצדדים, האם מותר בכל זאת לערוך את פסק הדין לפרסום.

כתוב בב"ק צט: "ההוא מגרומתא דאתאי לקמיה דרב טרפיה ופטריוה לטבח מלשלומי דמי, פגעו ביה רב כהנא ורב אסי בההוא גברא, אמרו ליה עביד כך רב תרתי, מאי תרתי אילימא תרתי לגריעותא דאיבעי ליה לאכשורי כו' יוסי בר' יהודה וטרפה כרבנן, ואי נמי כרבנן דאיבעי ליה חיובא לטבחא, ומי שרי למימר כי האי גונא, והתניא לכשיצא לא יאמר אני מזכה וחבירי מחייבין, אבל מה

ע"א "לא תלך רכיל בעמך", האם מותר למנהל להכתיב למזכירה חוות דעת שלילית על רופאים.

שאלה. נהוג שבתי חולים מקבלים רופאים צעירים לנסיון, לאחר שנת עבודה מוסר מנהל המחלקה את חוות דעתו להנהלת בית החולים על כל רופא ורופא, ובה הוא מציין את מעלותיו ומגרעותיו. מחוסר זמן מכתוב מנהל המחלקה את תוכן המכתבים למזכירה, והוא חותם עליהם. ולכאורה אף אם למנהל עצמו מותר לדווח על החסרונות של כל רופא, ואין בזה איסור לשון הרע, מאחר והוא לתועלת, כמבואר בחפץ חיים (הלכות רכילות כלל ט באר מים חיים סק"ח) אך המזכירה לא חייבת לדעת זאת. ויש לשאול האם מותר להכתיב לה?

תשובה. נראה לייצץ למנהל המחלקה, שהוא יכתיב את המכתב למזכירה בלי שמות הרופאים, ואחר כך ימלא בכל מכתב את שם הרופא שעליו מוסב המכתב, ובדרך זו לא תדע המזכירה על מי מדובר, ולא יהיה כל חשש של רכילות. והצעת את הדברים לפני מו"ח מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א והסכים לדברי, והוסיף ואמר שבמקרה שהעצה לא תועיל, וכגון שבכל זאת תבין המזכירה במי מדובר, חייב המנהל לקחת חופש מעבודתו כרופא בבית החולים, ולכתוב אישית את הדו"ח. וכשם שלפעמים הוא משתחרר למטרות חשובות אחרות, כך גם להמנע מרכילות, מטרה חשובה היא. ואל לו למוסרה למזכירה, ויש לחוס על כבוד הזולת ולא לחשוף קלוננו לפני אדם שלא צריך לדעת רע על זולתו.

ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"כ סימן נב) דן בכעין שאלה זו, וכתב שהיות וידוע מראש לנוגעים בדבר שכך נהוג ומקובל, שהמנהל מכתוב דבריו לפני מזכירה על דעת כן נתקבלו לעבודה בבית חולים, ומחלו על כבודם מראש.

עוד כתב הציץ אליעזר שכיון שבלי עזרת המזכירה, העבודה לא תיעשה כנדרש ותביא לשיבושים, [ועצתנו דלעיל עלולה לגרום שהמכתב על ראובן ירשם על שמעון, וכדומה], הרי עבודת המזכירה לתועלת הנזקקים היא, ובכי האי גונא מותר לדבר רכילות, כמבואר בחפץ חיים הנ"ל. ולפי נימוק זה מותר למזכירה לכתוב מכתב שחרור גם לילדים שאינם בני מחילה, עכת"ד.

אך מו"ח שליט"א לא הסכים לזה לומר שכיון שנכנס לעבודה הרי מחל מראש, שהרי מצאנו בכמה מקומות

וכן ראיתי לר"י יצחק נברו ז"ל בפני מבין בפ' זה בורר, סנהדרין לא. (דף קכו' ע"א), שכתב על דברי הש"ך הנ"ל "והרב ח"ש כתב דכוונת דבריו הוא דמסתימיות דברי הר"י איזאק שטיין הוא דאסור אף דיין שלא נמצא באותו פסק דין, אלא שאח"כ (כשיוצא מב"ד אומר אני הייתי מזכה) וכו', ולכך כתב דאין ראיה מהתם דממה שהביאו להקשות מדתניא כו' מנין לכשיצא כו' דמתניתין איירי כו' אלא מוכרח דרב כהנא ורב אסי שם נמצאו ושם היו ע"ש. ועיין להרב חלקו של ידיד שכתב כעין זה בעד הש"ך, ודחה דבריו יע"ש. הרי נראה שלדעת הש"ך רב כהנא ורב אסי היו בכלל הב"ד, ולדעת מהר"ר אייזק שטיין ז"ל י"ל דאח"נ שרב כהנא ורב אסי היו שם בשעת שרב פסק את הדין, אלא הם לא היו בכלל הב"ד, אלא הם היו שם רק ללמוד דרכי הוראה מרב. ולכן מצינו כפי שביארתי לעיל, שאין איסור לתלמיד להיות בב"ד כדי ללמוד, ואין חשש שמא יקפידו בעלי הדין בזה, כיון דמסתמא על דעת כן הם הסכימו בתחילה, כיון שכן הוא דרך העולם שהתלמידים לומדים מרבים.

ומסתברא הוא, שהלא בבית דין יש מזכירה וגם לבלר ואנשים אחרים שעובדים שם, וא"א לבית דין לתפקד בלעד. ולכן מסתמא שבעלי הדין מסכימים שאף הם ידעו שמם וכדומה, ואין קפידה בזה.

ולכן אף בנד"ד י"ל הכי, שמי שעורך פסקי הדין להעלותם לאתר אינטרנט, הלא הוא בכלל התלמידים שרוצה ללמוד דרכי ההוראה, וכרב כהנא וכרב אסי. ואח"נ שהוא אינו יכול לומר לבעלי דין "אני הייתי מזכה", אבל אין קפידה אם הוא יודע מי הם בעלי הדין, וגם אם הוא מכירם.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב לי הרה"ג דביר אזולאי שליט"א, על תשובה הנ"ל:

נחלקו כיוצ"ב הציץ אליעזר חלק כ סימן נ"ב והגרי"ש אלישיב זצ"ל, במזכירה של רופא ששומעת "לשון הרע", שהציא"ל התיר כסברת כת"ר, ואילו הגרי"ש סבר שלשוה"ר הוי צער הגוף שאינו ניתן למחילה. ואני מביא כל לשון הגאון הרב יצחק זילברשטין שליט"א (חתן הגרי"ש אלישיב זצ"ל) בספרו חשוך חמד סנהדרין ל"א

ולא ניתן למחילה, אך בשו"ת מהרי"ק שורש י' כתב בשם ר"ת דאפילו עונה הוי דבר של ממון משום דאפשר לפייס אותה בממון שתמחול לו, וכ"כ המרדכי הביאו הרב בית שמואל סוף סי' ס"ט, והוא מהירושלמי סוף פרק הפועלים". וכתב המשנה למלך שם, "זאת תורת העולה, דלדעת רש"י והתוס' ורבינו והר"ן והטור ורבינו ירוחם אין תנאי מועיל בעונה, אך ר"ת והמרדכי והריטב"א ס"ל דתנאי מועיל בעונה דומיא דשאר וכסות, וחיליהו מהירושלמי וכמו שכתבנו לעיל". הרי ש"א שאף כשיש צער לגוף מהני מחילה, וה"ה בנד"ד.

ועוד, אף לדעת רש"י ודע' י"ל דבשלמא שאין מחילה לגבי היזק הגוף כמ"ש הרמב"ן הנ"ל בב"ב, שאין צד הנאה לניזוק מקוטרא ובית הכסא והיזק ראייה, אבל לגבי מחילה בעונה, י"ל שיש צד הנאה לאשה בזה כיון שעכ"פ יש לה בעלה לפרנס אותה, ולכאורה י"ל שהיא מקבלת על עצמה צער הגוף כיון שעכ"פ יש לה בעל. אלא לדעת רש"י ודע' עדיין אין מועילה מחילה, אבל י"ל שהטעם שלא מועילה מחילה הוא מפני שהמעשה אינו רגיל, והוא משונה ממנהג העולם. ולכן לגבי עונה דרך העולם שאין הבעל רוצה למנוע מעונה, ולכן כיון שהוא דבר משונה ממנהג העולם שהבעל אומר שהוא אינו רוצה בעונה, וגם יש צער לגוף האשה, שפיר י"ל שהיא אינה מוחלת. אולם במקום שכן היא דרך העולם שהמזכירה כותבת דו"ח על התלמיד, וגם יש לתלמיד הנאה מזה כיון שהוא רוצה להיות רופא, וכתבת דו"ח היא בכלל ההכשרה להיות רופא, שפיר י"ל שהתלמיד יכול למחול על זה, אף לדעת רש"י ודע'.

ועוד הביא הרב הנ"ל מספר הנ"ל:

תלמידים הרוצים לבא לבית הדין ללמוד איך לדון, האם יש בזה חשש רכילות. יש לעורר גם על כך שלפעמים נכנסים אנשים לאולם בית הדין, ושומעים את הטענות שבין בעלי הדין, כדי ללמוד. ואין מותר להם. הרי נכשלים בעלי הדין בסיפור רכילות, והשומעים בשמיעת רכילות?

ואולי אפשר לתרץ שאיסור לשון הרע הוא קבלת הדברים, דהיינו שמאמין בהם וחברו מתבזה בעיניו. אך אם השומע ידון את הנתבע לכף זכות, אין בזה איסור קבלת לשון הרע. אמנם בחפץ חיים (הלכות לשון הרע כלל ו' סעיף ב) נאמר ששמיעת לשון הרע לבד גם בלי לקבל יש בה איסור

שאין המחילה מועילה בצער הגוף. ועוד שהמחילה הזאת היא אסמכתא, שיתכן שהרופא הצעיר חשב שיוכל להצליח ולא ימצא בו דופי, ובודאי יזכה להמלצה חמה. אבל אילו היה יודע שיכשל, לא היה מוחל על כבודו, ולכן אסור להכתיב את כשלונו ע"י המזכירה.

אלא שמצינו לכאורה בחפץ חיים שמחילה על רכילות מועילה. שכתב בהלכות רכילות (כלל ט ציורים ו) שאם אבי הכלה הולך את החתן המוצע לבתו אצל בעלי תורה שינסו את כח חכמתו וידיעתו עד היכן מגעת, הם צריכים לומר האמת, כי משני הצדדים נתרצו בדבר לכתחילה, עכ"ד. הרי שאם נתרצו הצדדים אין בזה איסור רכילות.

אך אין משם סתירה לדברינו. כי שם הרכילות הוא לתועלת, לדעת אם החתן המוצע חכם בתורה, ונאמרת רק לאנשים הנוגעים בדבר, מה שאין כן בענייננו, שהמזכירה לא חייבת לדעת, אלא שחוסר הזמן של המנהל דוחק אותו, ואין בזה מחילת לב שלימה.

עוד מצינו בחפץ חיים הלכות לשון הרע (כלל ב' סעיף יג) שכתב: אם אדם גילה באפי תלתא על עצמו דבר שעלול להזיק לו ולצער, כגון שסיפר פרטים על רכוש, כיון שראינו שאינו חושש שדבר זה נתגלה, מותר לשומע לגלות לאחרים, יעו"ש. הרי שמחילה מועילה. אך יש לדחות, ששם בזה שגילה על עצמו את הדברים, הראה בזה שהדבר לא איכפת לו, ואין זה לשון הרע. מה שאין כן בענייננו, שברור הדבר שהרופא לא רוצה שתתגלה חולשתו ברבים, ולכן יתכן שהמחילה לא תועיל. ע"כ דבריו.

אמר המחבר: יש להעיר על עיקר סברתו שאין מחילה מועילה בצער הגוף. אה"נ שכתב הרמב"ן בב"ב נט. ד"ה הא, שאף לישנא בישא בכלל זה. וז"ל "לא אמרו חזקה בנזקין אלא בנכסי ממון... אדם מוחל... אבל קוטרא ובית הכסא שהוא עצמו ניזוק ומצטער בהם, אין להם חזקה... וכל שכן בהיזק ראייה דנזקי אדם באדם הוא, אי משום עין הרע אי משום לישנא בישא, אי משום צניעותא". ע"ש. הרי שלשון הרע בכלל צער הגוף ולא מועילה מחילה.

אלא מצינו שכתב רש"י בקידושין יט: "בדבר שבממון. דניתן למחילה הוי תנאי קיים, אבל עונה דצער דגופא הוא לא איתיהיב למחילה". וכתב המעשה רוקח בהל' אישות פ"ו הל"י, "ורש"י ז"ל פ' דעונה הוי צערא דגופא

מן התורה, אף דבעת השמיעה אין בדעתו לקבל את הדבר, כיון שמטה אזניו לשמוע, יעו"ש.

אך נראה כיון שבעלי הדינים רואים את התלמידים, ויודעים שהם אינם דיינים, ואם הם אינם רוצים שישמעו, יכולים לבקש מהדיינים שיוציאו אותם, אך אם אינם מבקשים זאת ומוחלים, אין בזה חשש רכילות, ומותר להם לשבת שם, ובפרט שיש בזה גם צורך, כדי ללמד את הדורות הבאים צורת הדין.

אמר המחבר: וזה כעין דברינו לעיל.

סימן רי.

שאלה: האם צריך למסור את נפשו לסכנה כדי שלא לעבור על איסור חנופה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יוסף חיים פרל שליט"א.

(א) כתב כת"ר, "החפץ חיים כתב (פתיחה לאוין טז) שחייב אדם למסור עצמו לסכנה ואל ישיא בעצמו עוון חנופה, ומקור דבריו בשערי תשובה לרבינו יונה (כמו שציין בבאמ"ח) שהביא ראייה מסוטה מא: גבי אגריפס. אך בעניי לא הבנתי מדוע פסק בפשטות כרבינו יונה לכאורה נגד תוס' מפורש שם ועוד בלי להזכיר כלל את דבריו. ובלאו הכי קשה על רבינו יונה הנ"ל מהגמ' בנדרים כב. שאמר לו "נפשך הצלת" וכן בגיטין יד: שאמר לו "אם כן שפיר עבדת", אך מצד שני באמת מצינו בסנהדרין יט. ששמעון בן שטח לא החניף אף שבאמת היה סכנה וכן הסברא נוטה שאל"כ על מה נאמר "לא תגורו". ואולי שייך לחלק בין ודאי סכנה לספק (כמש"כ הבכור שור בסוטה מא:) אך כה"ג הו"ל לחפץ חיים לכתוב ומה עוד שגם לא מובן מסברא כ"כ, שהרי בכל התורה אמרי' גם בספק סכנה יעבור ואל יהרג חוץ מע"ז ג"ע וש"ד ואם הטעם הוא כמו שכתב היש"ש בב"ק על דף לח. (וכמו שהסביר בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ב סי' נא) אז מה חילוק יש בין ודאי לספק."

כתוב במשנה בסוטה מא. "אגריפס המלך עמד וקבל וקרא עומד ושכחוהו חכמים וכשהגיע ללא תוכל לתת עליך איש נכרי זלגו עיניו דמעות אמרו לו אל תתירא אגריפס אחינו אתה אחינו." וכתוב בגמרא שם, "תנא משמיה דרבי

נתן באותה שעה נתחייבו שונאי ישראל כלייה שהחניפו לו לאגריפס."

ולפי זה כתב רבינו יונה בשערי תשובה אות קפח בדיון חנופה, "וחייב האדם למסור עצמו לסכנה. ואל ישיא את נפשו עון אשמה כזאת. ואמרו רבותינו על ענין אגריפס שהיה קורא בתורה..." ע"ש. דהיינו שאף שיש סכנה אם לא אמרו לאגריפס מה שהם אמרו, מ"מ עדיין אסור להם לעבור על איסור חנופה. וכן הוא בחפץ חיים כמ"ש כת"ר.

אלא כתבו התוס' שם, "כל המחניף לחבירו. יש לפרש שלא במקום סכנה אבל במקום סכנה מותר כי ההיא דפרק ארבעה נדרים (דף כב.) עולא אזל לארעא דישאל לווי בהדיה תרי בני חוזאי קם חד שחטיה לחבריה אמר ליה לעולא יאות עבדי אמר ליה אין ופרע לו בית השחיטה כי אתא לקמיה דרבי יוחנן אמר ליה דלמא ח"ו אחזקית ידי עוברי עבירה א"ל רבי יוחנן נפשך הצלת." הרי זה נראה שלא כדעת רבינו יונה הנ"ל. ולפי זה נכון הוא מה שהעיר כת"ר על החפץ חיים, איך הוא הביא רק דעת רבינו יונה ולא הביא שהתוספות שם חלקו על דעתו.

(ב) ויש ליישב. והוא שיש שני מיני סכנה, אחד הוא סכנה או ספק סכנה ממש, והשני הוא שיש רק חשש סכנה בעלמא. ומ"ש רבינו יונה "וחייב האדם למסור עצמו לסכנה", זה מיירי בחשש סכנה, ומ"ש התוס' הוא כשיש סכנה ממש. ולכן י"ל שלגבי אגריפס היה שם רק חשש סכנה אם לא היו אומרים לו "אחינו אתה", אבל לגבי מעשה דעולא שהרוצח עומד לפניו והסכין בידו, יש בזה סכנה ממש, ולכן בזה אמר רבי יוחנן "נפשך הצלת".

ויש להסביר חילוק זה ממה דמצינו במקום אחר. כתב מרן באה"ע ס"פ יב, "פסקו לה מזונות הראויים לה, והרי היא מתאוה לאכול יותר או לאכול מאכלות אחרות, יש מי שאומר שאין הבעל יכול לעכב מפני סכנת הולד שצער גופה קודם, ויש מי שאומר שיכול לעכב." הי"א קמא הוא דעת הרמב"ם, והי"א בתרא הוא דעת הטור ודע' כמבואר בב"י שם.

וראיתי בחלקת מחוקק שם בס"ק כב שהקשה על מרן וכתב, "אם לולד ספק סכנה, ולזה אין סכנה רק צער, מהי תיתי דמכח צער תסכן הולד, ואם גם לה סכנה לא ידעתי מי חולק על זה דחייה קודמין בודאי." וכן מצינו סברה זו במ"א בס"קנו שכתב, "בשבת לג: אמרינן נשים דעתן

ג) ועוד י"ל שאין סכנת הולד נחשבת לסכנה ממש כיון שאין הסכנה לפנינו בשעת שהיא אוכלת מאכלים רעים, כיון שרק אחר זמן מה פוסק חלבה, ועיין בכתובות שם שכתב לגבי עוברת "שאיין החלב נעכר אלא לאחר שלשה חדשים", ולכן אולי שכן הוא במאכלים רעים. ורק אחר זמן מה יש חלישות וסכנה לולד משום שאין לו חלב. ולכן מצינו שאין הסכנה לפנינו בשעת שיש לה צער בגופה והיא רוצה לאכול מאכלים רעים. וכן ראיתי בבית מאיר על דין זה שכתב שיש כאן רק "גורם סכנה". ולכן יש לדון לפי דברי הנו"ב מה"ת י"ד ס"ר שכתב בנידונו, "ואמנם כל זה כשיש ספק סכנת נפשות לפנינו כגון חולה או נפילת גל... אבל בנד"ד אין כאן שום חולה שהיה צריך לזה, ודאי דלא דחינן משום חששא קלה זו שום איסור תורה או אפילו איסור דרבנן, שאם אתה קורא לחששא זו ספק נפשות א"כ יהיה כל מלאכת הרפואות... מותר בשבת שמא יזדמן היום או בלילה חולה שהיה צורך לזה, ולחלק בין חששא לזמן קרוב לחששא לזמן רחוק קשה לחלק." ע"ש וגם עיין בבנין ציון ח"א ס"קע. ולכן אף כאן י"ל הכי שאין סכנת הולד בגדר של אפילו ספק נפשות, "ולא דחינן משום חששא קלה זו שום איסור תורה או אפילו איסור דרבנן", וממילא צער דגופה שלפנינו יותר חמור מחשש לגבי הולד.

ואת"ל שהלא אנו חוששין לסכנת נפשות אף כשיש כמה ספיקות בדבר, ובפק"נ אין הולכין אחר הרוב ויש לחוש למיעוטא כמבואר בא"ח ס"שכט ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד יש לחוש לסכנת הולד, והלא הוא אפשר שיש מיעוטא דנולדים שלא רוצים בביצים וחלב, ויש להם סכנה. מ"מ לפי סברת הנו"ב הנ"ל נראה שאין לחוש אלא לרובא, וכיון שי"ל שאפשר ליתן חלב וביצים לרוב נולדים שוב אין לחוש למיעוטא שאינם רוצים החלב וביצים. וכן נראה מהבנין ציון בח"א ס"קלז שכתב, "דאע"ג דכלל בדינו דאין לך דבר עומד בפני פקוח נפש, ואין הולכין בפ"נ אחר הרוב, זה דוקא ביש ודאי סכנת נפש לפנינו כגון בנפל עליו הגל דאז חוששין אפילו למיעוטא דמיעוטא, אבל בשעתא שאין כאן פקוח נפש רק שיש לחוש לסכנה הבאה מזה, אזלינן בתר רובא כמו לענין איסורא, דאל"כ איך מותר לירד לים ולצאת למדבר שהם מדברים שצריכין להודות על שנצולו, ואיך מותר לכתחילה לכונוס לסכנה ולעבור על ונשמרתם מאוד לנפשותיכם, אע"כ כיון דבאותה שעה שהולך עדיין ליכא סכנא, הולכין אחר הרוב, ועוד ראיה לזה ממה דאמרין ברכות לג. אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק, אמר רב ששת ל"ש אלא

קלות, דלמא מצערי להו ומגלי לן, אזלו טשו במערתא. משמע שמותר לו לברוח כשיש סכנת נפשות אע"פ שמתוך זה גורם צער לחבירו, ומשמע שהוא מחויב לסבול צער כדי שלא יהרג חבירו בחנם. ולכן הכי נמי כאן האשה צריכה לסבול צער כדי להציל הולד.

ולענ"ד נראה דאח"נ שיש רק צער לה, אבל לגבי הולד אין בו סכנה ממש, וזה מפני שאין הסכנה מפני שע"י המאכלים רעים יש סם המות בתוך החלב, וזה גורם מיתתו (כדמצינו בנדון החכם צבי ס"סד), שזה אינו, שכתוב בכתובות ס: לגבי מאכלים רעים, "מינייהו פסקי חלבא, מינייהו עכרי חלבא", ופירש"י "יש דברים הללו שפוסקין חלב האשה, ויש בהן שאין מפסיקין אלא עוכרין." הרי שאין סם המות בתוך החלב אלא או פסקי חלבא או עכרי חלבא, ונראה שמשום עכרי חלבא הולד נמנע מלשתות החלב. ולפי זה י"ל שהסכנה לולד הוא רק מפני מניעת החלב, וע"י זה היא גורמת מיתתו. וכן הוא ברש"י ביבמות מב: שכתב, "ואי מינסבא דלמא מיעברא, לאחר לידתה ומיעבר עליה חלבה, וקטלה לברה ברעב." הרי הסכנה כאן היא מניעת החלב, וזה גורם הרעב. א"כ יש לדון, ששמא תעבור תאותה בעוד זמן מה, והבעל יכול לרפאות החלב בדברים המועילין לחלב כשיתעכר, כמ"ש הרמב"ם בהל" גירושין פ"א הל"כה ע"ש. ועוד הלא האב יכול לשכור מינקת לולד, וא"כ יש תיקון בידו להציל הולד, וכן מצינו לגבי ריש גלותא, שכתב רש"י שם, "אלמנות שהיו בהן מניקות ונתנו בניהם למניקה והתירום לינשא". ואם תאמר שמא הולד כבר מכיר חלב אמו וכתב הרמב"ם בהל" אישות פ"א הל"טז, "אם הכירה, ואפילו הוא סומא, אין מפרישין אותו מאמו מפני סכנת הולד". אף בזה עדיין יש ספק שכתב רש"י בכתובות שם, "שמא תתעבר לגמול את בנה ובעל זה אינו אביו שיקנה לו ביצים וחלב". הרי שאין סכנה לולד כיון שיכול האב ליתן לו חלב וביצים. וכן כתוב ביבמות שם "דלמא איעברה ומעבר חלבה וקטלה ליה, אי הכי ידיה נמי, ידיה ממסמסא ליה בביצים וחלב". ועיין בר"ן בכתובות שם, שכתב "וכתב ר"ת ז"ל דבשנתגרשה בא מעשה לפני רבינו שמשון ז"ל והתירה לאחר ג' חדשים דכיון דקאי אב, אי מתעברה ממסמס ליה בביצים וחלב". ועיין בב"ש בס"יג ס"ק לח, שאיירי הר"ש אפילו במכירה, והוא כיון לזה למ"ש בספר הישר ס"תקמא לדעת הר"ש, וכן הוא דעת הרא"ה בפסקיו ליבמות פ"ד ה"ה אות יד ע"ש. הרי אף בלי חלב מאשה יכול הולד לחיות ע"י חלב וביצים. ולכן נראה שאין כאן סכנה ממש לולד אלא רק חשש בעלמא.

למקום אחר. שוב ראיתי שכן העיד הנביא עמוס פ"ד פסוק ח "ונעו שתים שלש ערים, אל עיר אחת לשתות מים, ולא ישבעו". ופירש המצודת דוד, "אנשים משתים ומשלש ערים שלא ירד שם הגשם היו נעים ללכת אל עיר אחת שהגשם ירד בה למצוא שם מים לשתות, ולא היו שבעים מן השתיה, כי מעט מים מצאו בה, ולא היה בו די לרווח הצמאון." הרי שדרכם ללכת מעיר שאין בה מים לעיר שיש בה מים, ורק התם כתוב "ולא ישבעו" מפני טעם מיוחד, דהיינו שזה כדי לעורר אותם לתשובה, כמ"ש שם, "ולא שבתם עדי". הרי בדרך כלל, י"ל שאין בזה פקוח נפש. ולכן ה"ה בנד"ד שי"ל כן, ואין זה בגדר של פקוח נפש.

וכן יש ללמוד מהתוספתא בסוף ב"מ שכתוב שם, "אחרים ובהמתן, חיי אחרים קודמים לבהמתן, רבי יוסי אומר בהמתן קודמת לחיי אחרים". הרי שא"א לומר חיי אחרים דהיינו פק"נ, שאם כן פשוט הוא שלר"י אין בהמתן קודמת לחיי אחרים, אלא צ"ל שיש צער או טירחה מרובה לאחרים אם אין להם מים, אבל אין להם פק"נ, ובזה סבר ר"י בהמתן קודמת לחיי אחרים. ואל תשיבני דש"ס דילן פליגי על התוספתא ולכן השמיט הבבא של אחרים ובהמתן, דאפוי מחלוקת לא מפשינן, ואפשר לפרש הש"ס דילן כהתוספתא כדביארתי, דהיינו שאין כאן פק"נ ממש.

אלא שראיתי בהעמק שאלה בפר" ראה ס"קמז ס"ק ד, שאף הוא סבר כהב"ש שהמחלוקת בין רבנן ור"י הוא לגבי פק"נ, אלא שהוא סבר שלכ"ע יש במניעת כביסה ספק סכנה, ולדעת ר"י אין להכניס עצמו בספק סכנה כדי להציל חבריו שיש בו ודאי סכנה, ולדעת רבנן יש להכניס עצמו כדי להציל חבריו. וגם הוא כתב שמחלוקת זו היא גם המחלוקת בין ר"ע ובן פטורא בב"מ סב. ור"י סבר כר"ע ורבנן כבן פטורא ע"ש. ולענ"ד יש להעיר על זה, שא"כ איך סברו רבנן "חייהן וחיי אחרים חייהן קודמין לחיי אחרים", הלא ה"ל לומר שצריכים בני העיר ליתן חצי המים לאנשי העיר אחרת, וכדעת בן פטורא. אלא נראה שאין זה קושיא שכתב הנצי"ב שם שהמחלוקת בין ר"ע ובן פטורא היא רק לגבי ספק סכנה, וז"ל "ולכאורה דעת בן פטורא תמוה, וכי בשביל שא"א לקיים וחי אחיך עמך מחויב להמית את עצמו ח"ו, ואיזו תועלת תהיה מה שיתן גם לחבירו, אלא הענין דאם ישתו שניהם עכ"פ יחיו יום או יומיים גם שניהם, עד שלא יגיעו לישוב, ואולי עד כה יזדמן להם מים, משא"כ אם לא יתן לחבירו הרי ימות בודאי בצמא, ובא ר"ע ודרש וחי אחיך עמך, חיך קודמים,

נחש אבל עקרב פוסק, ופי' הרמב"ם בפי' משניות וכ"כ הברטנורא כיון דנחש אינו נושך ברוב הפעמים, אבל עקרב שנוהג לנשוך תמיד פוסק, והלא יקשה מה בכך דהנחש אינו נושך ברוב הפעמים, הרי אין הולכין בפק"נ אחר הרוב, אע"כ דה"ט כיון דכן אין כאן ספק נפשות." הרי שאם אין הסכנה לפנינו אין לחוש למיעוטא שאינם רוצים בחלב וביצים. ולכן י"ל שאין לחוש לסכנת הולד בשעת שהאשה אוכלת מאכלים רעים, כיון שאין הסכנה לפנינו באותה שעה, ובפרט שי"ל שאפשר לרפאות האשה כמבואר ברמב"ם הנ"ל בהל" גירושין, או ליתן הולד למניקה.

ולפי זה מובן דברי מרן, ואין להקשות עליו כדברי החלקת מחוקק הנ"ל, שי"ל שאין כאן אפילו ספק סכנה לולד אלא רק חשש בעלמא, ושפיר הוא לדעת הרמב"ם להקדים צער האשה לפני החשש סכנת הולד, ודעת הטור היא שאף משום חשש סכנה זו יש לה לסבול הצער. וכן נראה דעת מרן לפסוק כ"א בתרא.

(ד) **וראיתי** בבית שמואל שם בס"ק טו, שאחר שהוא הביא דברי הח"מ הנ"ל הוא כתב לתרץ, "ואפשר לומר אע"ג דמגיע לולד ספק סכנה, מ"מ מותרת לאכול, כמה שא"י בש"ס נדרים פ: כביסתן וחיי אחרים, כביסתן קודם אע"ג דאינו אלא צער, מיהו שם רבי יוסי ס"ל כן, ורבנן פליגו על זה וס"ל חיי אחרים קודם, ומנ"ל לרמב"ם לפסוק כר"י." ולענ"ד נראה שאין זו כוונת הגמרא בנדרים שם, שאין כאן חשש של סכנה ופקוח נפש כלל. ויש לבאר הדבר, כתוב שם, "מעייין של בני העיר, חייהן וחיי אחרים, חייהן קודמין לחיי אחרים, בהמתם ובהמת אחרים, בהמתם קודמת לבהמת אחרים, כביסתן וכביסת אחרים, כביסתן קודמת לכביסת אחרים, חיי אחרים וכביסתן, חיי אחרים קודמין לכביסתן, רבי יוסי אומר כביסתן קודמת לחיי אחרים." ע"ש. ופירש"י, "מעייין של בני העיר, שמושך והולך לעיר אחרת ואין בו אלא כדי סיפוק שתייתן של בני אותה העיר, הרשות בידן לסותמו שלא ילך לאותה עיר אחרת שלמטה הימנה, לפי שהמים שלהן הם והמים ברשותן, חייהן קודמין לחיי אחרים." ונראה שאף שכתוב בגמרא "חיי אחרים", אין פירושו שיש כאן סכנת נפשות, שהלא אם אין מים לאותה עיר, הלא הם יכולים לנסוע למקום אחר שיש בו מים, ואף שיש בזה טירחה מרובה והפסד ממונ, מ"מ אין זה בגדר של פקוח נפש. ויש לדמות זה למה שכתבתי לעיל לגבי סכנת הולד, שהלא יש תיקון לסכנתו, דהיינו שהאב יכול לקנות לו ביצים וחלב ואין כאן פקוח נפש, וכן י"ל לגבי בני העיר, שיש תקון לילך

ולהניק, וגדולה מזה אי' בח"מ ס"תכו כב"י ובסמ"ע שם, שהביאו הירושלמי שמחויב להכניס עצמו בספק סכנה כדי להציל את חבריו מודאי סכנה, נהי' דהשמיטו הפוסקים דין זה בש"ע, מ"מ במקום צערא לחוד ודאי סכנה עדיפא". הרי כפי שביארתי לעיל.

הרי מצינו מכל זה, שאף שכתב מרן באב"ע הנ"ל הלשון של "סכנה", ואף שכתוב בנדרים "חיי אחרים", אין הפירוש שיש סכנה ממש, אלא רק חשש בעלמא.

(ה) ולפי זה יש לחזור לנד"ד, וי"ל שמ"ש רבינו יונה "וחייב האדם למסור עצמו לסכנה", אין כוונתו לסכנה ממש. משא"כ במעשה דעולא בנדרים שהביאו התוס', דהתם ודאי יש סכנה כיון שהרצח עומד לפניו והסכין בידו. ולפי זה י"ל שאין מחלוקת בין רבינו יונה והתוספות. ולכן י"ל שהחפץ חיים הביא רק סברת רבינו יונה כיון שהוא מיירי כשאין סכנה ממש, והוא לא הביא דעת התוס' כיון שהתוס' לא פליגי על רבינו יונה, והם דברו בענין אחר דהיינו בדין "יעבור ואל יהרג". ומעתה גם ניחא מה שהקשה השואל על ר' יונה מהא דנדרים.

וראיתי בחתם סופר א"ח ס"יב שכתב, "דנשיאים מהלל ואילך נהגו בעצמם דין מלך משום מלכי הורדוס דלא היו מולכים ברשות התורה, ובזה יש להצדיק דברי חכמי ישראל שאמרו לאגריפס אחינו אתה בסוטה מא: הנ"ל, שלא הורו הוראה שקר ח"ו, כי היות מלכנו האמתי בראשם נשיא מדבית הלל ולא חשבו לזה אגריפס אלא לממונה בעלמא, ולזה כשר כל שאמו מישאל ולא בעי ממובחר שבאחיק כמ"ש התוס' שם, מ"מ הואיל ובלשון חנופה אמרוהו נענשו, אבל שקר לא הורו ח"ו". ע"ש. (אך לא משמע כן ברמב"ם ריש הלכות חנוכה שכתב "והעמידו מלך מן הכהנים וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתים שנה עד החורבן השני"). ולפי זה אם הם אמרו האמת ואין שקר כלל, קשה לומר שזה בכלל יהרג ועל יעבור, ולכן מסתברא לומר שלא כיון רבינו יונה ללמוד ממעשה זה שיש להכניס את נפשו לממש סכנה, אלא יותר נראה לומר שיש לו להכניס את עצמו רק לחשש סכנה בלבד ותו לא, וכפי שביארתי לעיל.

(כתב המגיה הרב חיים יהודה הריס שליט"א - איך לא משמע כן? הרי ודאי אגריפס לא היה מן הכהנים ומנ"ל שהרמב"ם כאן מכוין להורדוס ואגריפס, ולא לנשיאים. עיין מה שהשיב המחבר בסוף התשובה).

והפירוש אפילו ספק חייו קודמים לודאי פק"נ של חבריו". ע"ש. הרי נראה מזה שאף בן פטורא מודה שאם יש ודאי סכנה לשניהם ואין תועלת בנתינת מים לחבירו, אז חייך קודמין, ולכן י"ל שהכי מיירי רבנן, כשאמרו "חיייהן וחיי אחרים חיייהן קודמין לחיי אחרים", דהיינו שיש ודאי סכנה כשאין מים לשתות לשניהם, ואין תועלת בנתינת מים לאחרים, ולכן בזה אף בן פטורא מודה שחייך קודמין, משא"כ לגבי כביסה שיש רק ספק סכנה ותלוי על המחלוקת בין ר"ע ובן פטורא. אלא שיש להקשות על הנצי"ב, שהלא הוא כתב "עד שלא יגיעו לישוב, ואולי עד כה יזדמן להם מים", דהיינו שיש רק ספק סכנה במדבר, וא"כ הלא בתוך ישוב ישראל ודאי אנשי העיר יוכלו לילך למקום אחר כדי לשתות מים, ובזה אף אין ספק סכנה, ודלא כבמדבר שהוא ספק גדול אם יגיע למים או לא, ובתוך הישוב כולם יודעים המקומות שיש שם מים, ולכן אה"נ שיש צער וטירחה מרובה כדי לילך לדור במקום שיש שם מים, אבל ודאי ליכא אפילו ספק סכנה. ולכן אין לומר שהמחלוקת בין רבנן ור"י היא לגבי פק"נ או אפילו ספק פק"נ, וכפי שביארתי לעיל (וגם יש להקשות על פירוש, שנראה מלשון הגמרא שכתבה "אם שותין שניהם מתים" שהוא ודאי, ולא ספק).

וכן ראיתי באגרות משה י"ד ח"א ס"קמה שכתב לגבי סוגיא זו בנדרים, "דהא לא איירי שם באופן פק"נ דלא יפלוג ר' יוסי לומר שכביסתן קודמת לחיי אחרים כשאיכא פק"נ, דעכ"פ בכביסתן איכא רק צערא טובא כדאיתא שם בר"ן, וגם אם היה גם בכביסה פק"נ איך פליגי רבנן, דמ"ש פק"נ דשתיה מפק"נ דכביסה, אלא ודאי דלא איירי בפק"נ אלא בצערא טובא, דלרבנן צער השתיה עדיף מכביסה שזה אפשר לבא לידי חולשת הגוף ולכן נקרא זה חיי אחרים, ור' יוסי סובר דצערא טובא שיש מכביסה הוא גם כן מביא פעמים לידי שעמומיתא שג"כ הוא כחיי נפש". הרי שאין כאן פק"נ כלל אלא רק צער, בין בכביסה ובין בשתיה.

ושוב צופה הייתי בספר הפלאה בק"א אה"ע ס"פ אות יב, שהוא הביא דברי הב"ש הנ"ל, וכתב "ולפענ"ד נראה דהתם לא מיירי שיש סכנה להעיר אחרת, אלא שיכולים להביא מים מעיר אחרת או שילכו משם, תדע דא"כ נימא נמי בודאי סכנה דכביסה זו קודמים לחיי אחרים אפילו בודאי סכנה, ותו דהא קי"ל דספק סכנה דאחרים דוחה שבת ויוה"כ, ואלו משום צערה דידה לא התירו אלא שבות כדאית' ביבמות קיד. ותו דהא קי"ל בגרושה מניקה כשיש סכנה לולד כגון שמכירה מחויבת לצער עצמה

ו) **אלא** יש להקשות על זה ממ"ש בסנהדרין יט. (שהביא כת"ר) "א"ל שמעון בן שטח ינאי המלך עמוד על רגליך ויעידו בך ולא לפנינו אתה עומד אלא לפני מי שאמר והיה העולם אתה עומד שנאמר ועמדו שני האנשים אשר להם הריב וגו' אמר לו לא כשתאמר אתה אלא כמה שיאמרו חבריך נפנה לימינו כבשו פניהם בקרקע נפנה לשמאלו וכבשו פניהם בקרקע אמר להן שמעון בן שטח בעלי מחשבות אתם יבא בעל מחשבות ויפרע מכם, מיד בא גבריאל וחבטן בקרקע ומתו, באותה שעה אמרו מלך לא דן ולא דנין אותו לא מעיד ולא מעידין אותו". הרי נראה מזה שיש להכניס את עצמו לממש סכנה, ואין לעבור על איסור חנופה כדי לומר שאין המלך חייב לעמוד.

אלא י"ל בזה כמ"ש בשערי תשובה שם, "אף כי היושב על המשפט אין לו לפחד מאנוש ימות, שנאמר (דברים א יז) לא תגורו מפני איש". וכתוב בספרי שם אות יז "לא תגורו מפני איש, שמא תאמר מתיירא אני מפני איש פלוני שמא יהרג את בני, או שמא ידליק את גדישי או שמא יקצץ את נטיעותי, ת"ל לא תגורו מפני איש". ולפי זה פירש"י על הפסוק הנ"ל, "(ספרי) לא תיראו...". ופירש השפתי חכמים שם, "כלומר שלא יאמר הדיין מתיירא אני מפלוני שמא יהרג אותי או ישרוף גדישי". הרי מצינו שיש לאו בפירוש בב"ד שאין לחוש לסכנה "שמא יהרג אותי", וזה לא שייך במקומות אחרים, ולכן שפיר הוא מ"ש התוס' שאין איסור חנופה כשיש סכנה, דמעשה דעולא לא היה בבית דין.

וגם י"ל כן לגבי המעשה שהביא כת"ר, מגיטין יד. "ר' אחי בר' יאשיה הוה ליה איספקא דכספא בנהרדעא אמר אמר להו לר' דוסתאי ב"ר ינאי ולר' יוסי בר כיפר בהדי דאתיתו אתיוה ניהלי אזור יהביה ניהליה אמרי להו נקני מינייכו אמרי להו לא אמרי להו אהדריה ניהלן ר' דוסתאי ברבי ינאי אמר להו אין ר' יוסי בר כיפר אמר להו לא הוו קא מצערו ליה א"ל חזי מר היכי קא עביד אמר להו טב רמו ליה כי אתו לגביה א"ל חזי מר לא מיסתייה דלא סייען אלא אמר להו נמי טב רמו ליה א"ל אמאי תיעבד הכי א"ל אותן בני אדם הן אמה וכובען אמה ומדברין מחצייהן ושמותיהן מבוהלין ארדא וארטא ופילי בריש אומרינן כפותו כופתינן אומרינן הרוגו הורגין אילו הרגו את דוסתאי מי נתן לינאי אבא בר כמותי א"ל בני אדם הללו קרובים למלכות הן א"ל הן יש להן סוסים ופרדים שרצים אחריהן א"ל הן א"ל אי הכי שפיר עבדת". הרי אף כאן המעשה לא היה בבית דין,

ואף ראיתי מ"ש בבאר שבע, בגמ' סוטה שם, וז"ל "...ואפשר לומר דהא דאמר מותר להחניף כו', מיירי במקום סכנה, דאז ודאי מותר להחניף לגמרי אפילו לשבח מדות רעות, שאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש דכתיב וחי בהם ולא שימות בהם, וכדאשכחן בנדרים פ" ד' נדרים, עולא אזל לארעא דישראל... וא"ת כיון שמותר להחניף לרשעים בעוזהו למה נענשו ישראל על שהחניפו לאגריפס. וי"ל דאגריפס לא היה רשע כלל, והראיה שזלגו עיניו דמעוות כשהגיע ללא תוכל לתת עליך איש נכרי, מכלל שהוא מודה שהמקרא הזה פוסלו מן המלכות, ונהי שלא היו יכולים למחות בידו, מ"מ היה להם לשתוק ולא להחזיקו כיון שהוא לא בקש זה מהם ולכן נענשו". וי"ל שאם אגריפס לא היה רשע כלל, קשה לומר שאם היו שותקים היו באים לידי סכנה ממש, אלא כיון שהוא היה מלך טוב ודאי שאין בזה סכנה ממש כלל. ולכן צ"ל שמ"ש רבינו יונה שיש ללמוד ממעשה זה שיש למסור עצמו לידי סכנה, הוא מיירי רק בחשש סכנה בעלמא, וכפי שביארתי לעיל.

וגם ראיתי בבן יהוידע שם, שכתב "...מפני שהחניפו לאגריפס המלך. י"ל למה האריך לומר "לאגריפס המלך", וסגי לומר מפני שהחניפו לו, כיון דעל דברי המשנה דמשתעי באגריפס המלך קאי. ונ"ל בס"ד דאמרין לקמן מותר להחניף לרשעים, ולמה נתחייבו כליה בשביל שהחניפו לו, לכן פירש לאגריפס המלך, דיהיב טעמא בזה, דאם היה זה מלך אחר כמו הורדוס וכיוצא בו, יש להם טענה על החנופה, משום דמותר להחניף לרשעים, אך הם נענשו בשביל שהחניפו לאגריפס המלך הידוע, שהיה אדם כשר ואינו עושה רעה, ולמה החניפו לו. ונ"ל דמה שאמר נתחייבו כליה קאי על אותם החכמים שא"ל אחינו אתה, דאע"ג דהם אמרו כן משום שלום מלכות, מ"מ הוא לא ביקש מהם הודאה על כך, ורק בכה בפניהם, ומי הכריחם לדבר דברים אלו, והיה לשתוק לבלתי יאמרו רע או טוב, והיתה השתיקה יפה לחכמים בעת ההיא, והם השיבו דבר ללא נדרש מהם. ע"ש. וזה כמ"ש הבאר שבע הנ"ל. ולפי זה גם כאן יש לחקור, אם הוא מלך "כשר ואינו עושה רעה", קשה לומר שאם החכמים לא השיבו לו דבר, שזה מביא לידי סכנה ממש, שרק במלך רשע י"ל כן. אלא צ"ל דאח"כ שאין כאן סכנה ממש כלל כיון שהמלך הוא היה "כשר ואינו עושה רעה", וכל כוונת רבינו יונה לומר שרק יש כאן חשש סכנה בעלמא ותו לא.

לא מזלזלו בשביל כך משום שיאות עבד לדעת אנשים כמוהו ולא הרג בעלמא בלא טעם. ולכן אף שבלא סכנה אסור משום שנדמה כמסכים שהוא מותר, אינו מחויב למסור נפשו על זה. הרי שאם הוא משקר בפירוש שאין כן דין התורה, הוא מחויב למסור את עצמו, אבל אם הוא רק אמר "אות עבד", ולא אמר בפירוש שמותר להרוג מדין תורה, בזה אין למסור את נפשו, אף שעדיין יש איסור חנופה. וכן לגבי מעשה באגריפס הנ"ל הם לא אמרו בפירוש שמותר ליתן עליכם איש נכרי, אלא רק "אחינו אתה".

וקשה לי תירוץ זה, שהלא אמר עולא "ופרע לו בית השחיטה", משמע שהוא מורה שכן מותר מן התורה, ודחוק לומר "אין בזה אמירה שהוא דבר מותר", כמ"ש האג"מ הנ"ל.

ועוד מ"ש התוס' הנ"ל בסוטה מא: שבמקום סכנה אין לחוש לחנופה, הוא על דברי רבי אלעזר שם, דהיינו "ואמר רבי אלעזר כל המחניף לחבירו סוף נופל בידו ואם אינו נופל בידו נופל ביד בניו ואם אינו נופל ביד בניו נופל ביד בן בנו שנא' ויאמר ירמיה לחנניה אמן כן יעשה ה' יקם ה' את דבריך...". ופירש"י, "ויאמר ירמיהו לחנניה הנביא. שאמר נבואת שקר על גלות יכניה וכלי הקודש שגלו עמו בעוד שנתים ימים אני משיבם אל המקום הזה, אמן כן יעשה ה', חנופה היא זו שהיה לו לומר בהדיא שקר אתה ניבא". הלא כאן אמר ירמיה בפירוש שמה שאמר חנניה היה אמת לפי דעת ה'. ועל זה אמרו התוס' שמ"מ במקום סכנה אין לחוש לחנופה. ולכן אף לגבי מעשה דעולא י"ל שהוא באופן כזה שאמר עולא שההריגה היתה אמת לפי דעת תורת ה', וכמו שזה בפירוש אף זה בפירוש.

וכן נראה מהבאר שבע הנ"ל, שכתב "ואפשר לומר דהא דאמר מותר להחניף כו', מיירי במקום סכנה, דאז ודאי מותר להחניף לגמרי אפילו לשבח מדות רעות, שאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש דכתיב וחי בהם ולא שימות בהם, וכדאשכחן בנדרים פ"ד נדרים, עולא אזל לארעא דישראל...". הרי שהוא מיירי בכל מיני חנופה, שהוא כתב "מותר להחניף לגמרי", ולכן אף אם יש חנופה מפורשת עדיין יש להתיר במקום פקוח נפש, ודלא כהאג"מ הנ"ל.

ולכן נראה שיש ליתן תירוץ אחר כדי ליישב מ"ש היש"ש הנ"ל בב"ק עם התוס' בסוטה מא: הנ"ל. וי"ל שבמעשה

ולכן שפיר הוא לומר "טב רמו ליה". וגם יש כאן סכנה ממש כמ"ש "אילו הרגו את דוסתאי", ולכן בזה י"ל יעבור ואל יהרוג, ואף רבינו יונה מודה לזה.

אלא ראיתי כתוב בב"ק לח. "ת"ר וכבר שלחה מלכות רומי שני סרדיטות אצל חכמי ישראל למדונו תורתכם קראו ושנו ושלשו בשעת פטירתן אמרו להם דקדקנו בכל תורתכם ואמת הוא חוץ מדבר זה שאתם אומרים שור של ישראל שנגח שור של כנעני פטור של כנעני שנגח שור של ישראל בין תם בין מועד משלם נזק שלם ממ"נ אי רעהו דוקא אפילו דכנעני כי נגח דישראל ליפטר ואי רעהו לאו דוקא אפילו דישראל כי נגח דכנעני לחייב ודבר זה אין אנו מודיעים אותו למלכות".

ולפי סוגיא זו, כתב הים של שלמה שם באות ט, "גם שמעין מהאי ברייתא דאסור לשנות דברי תורה אף כי הסכנה. וחייב למסור עצמו עליה דלפי חד שינוי דתוס' שמלכות הרשעים גזרה עליהם. ולמה לא ייראו חכמים שתעליל מלכות הרשעים עליהם, הלא לא תמצא דבר קשה כזו לומר בפני אומות שאנחנו פטורין מהיזקן והם חייבים, וכי לא היה ראוי לחוש ח"ו לכמה שמדות וחורבות דליפוק מיניה, בפרט מלכות הרשעה שכל מחשבתם רק להתגולל ולהתנפל על שונאינו. וא"כ היה להם לשנות או שניהם חייבים או שניהם פטורין, אלא ש"מ שמחויבים אנו למסור על קידוש השם, ואם ח"ו ישנה הדין הוה ככופר בתורת משה... ע"ש".

ולפי זה יש להקשות ממעשה דעולא בנדרים כב. הנ"ל "אמר ליה אין, ופרע לו בית השחיטה". הרי מזה נראה שעולא פסק הלכה למעשה שמותר להרוג, וכנגד דין התורה. וי"ל שזה בכלל מ"ש היש"ש הנ"ל, "דאסור לשנות דברי תורה אף כי הסכנה". וגם יש להקשות על היש"ש מתוספות בסוטה מא: הנ"ל שבמקום סכנה אין לחוש לחנופה, אף שבשזה הוא מורה הלכה כנגד דין תורה.

וראיתי באגרות משה א"ח ח"ב ס"נא שתירץ קושיא הנ"ל, וז"ל "...ולכן היה מקום לומר שאף לומר להרשע שיאות עבד הוא כאומר שהיה מותר שנמצא שהוא משנה הדין שע"ז הרי הדין שיהרג ולא יעבור, והוכיחו התוס' מהא דעולא שמותר במקום סכנה. והטעם כיון שאינו אומר שהוא מותר אלא שיאות עבד אין בזה אמירה שהוא דבר מותר אלא הכוונה אע"פ שהוא דבר אסור שאסרה תורה

תשובת המחבר להערת המגיה באות ה. ד"ה וראיתי בחתם סופר. ע"ש.

מצינו לגבי אגריפס המלך, שכתבו התוספות בכתובות יז. "מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול. אע"ג דלא היה מלך גמור כדמשמע באלו נאמרינן (סוטה דף מא.) מ"מ היו נוהגין בו כבוד כמלך גמור." הרי אגריפס לא היה "מלך גמור". ויש לבאר לפי הדין איך הם מנו מלך שלא היה "מלך גמור"

כתב הלחם יהודה בהל' סנהדרין פ"כו. הל"א. "וואפשר לומר לדעת רבינו דסובר דאין ליתן דין מלך לנשיא שיהא ראש הסנהדרין אלא בזמן שאין מלך כגון בזמן משה ויהושע דלא היה מלך עומד על ישראל והם היו הראשים וכל מי שימרה על פיהם חייב מיתה, ובנשיא כי האי אית ביה תרתי למעליותא צד הוראה דהא לפי האמת הוא דיין קבוע להוראה להורות את בני ישראל, וצד המראה לפי שהוא הגדול שאין למעלה ממנו והוא המצוה והוא הגוזר ומיקרי שפיר שאין על גבו אלא ה' אלהיו. אבל בזמן שיש מלך כגון מימות שאול ואילך שעמדו מלכים על ישראל לכן אפי' אחריהם אם לא העמידו מלך לא מיקרי נשיא אלא מלך שאין על גבו אלא ה' אלהיו. אבל ראש הסנהדרין אין לו דין מלך דהרי יש על גבו מלך ואין לו אלא מעלת דיין ותו לא, ואין אנו מצויין אלא על הוראתו ולא על המראתו ונמצא דלעולם שם מלך אינו ניתן אלא לאדם אחד בזמן אחד ולא לשני בני אדם בזמן אחד, דאי אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד... ודבר זה למדו רבינו מהסברא מדאשכחן ביהושע דכתיב ביה כל אשר ימרה את פיך לכל אשר תצונו יומת דיש לו דין מלך ולא היה מלך ממש אלא ראש הסנהדרין, וכן משה רבינו ע"ה כתיב ביה ויהי כישורון מלך שדרשוהו על משה שהיה נקרא מלך ישראל." ע"ש. הרי כשיש מלך על גב הנשיא אין לנשיא דין מלך. וא"א שיהיה שם מלך, וגם שיהיה הנשיא מלך. וגם מצינו שכשאין מלך, הנשיא יכול להיות כמלך, אבל אין הוא "מלך ממש".

וגם מצינו שיש שני מיני מלכים, אחד הוא מלך ממש כשאול ודוד, וגם יש "כעין מלך", והוא מי שמנהיג את העם אף שהוא אינו מלך ממש. ולפי זה שפיר כתב הרמב"ם בהל' סנהדרין פ"ח. הל"ז. "וזה שהרג יהושע עכן ודוד לגר עמלקי בהודאת פיהם, הוראת שעה היתה או דין מלכות היה", שאף לגבי יהושע שלא היה מלך ממש עדיין יש לו דין מלך לגבי מורד במלכות.

של אגריפס, ובמעשה דעולא ובמעשה דירמיהו הנביא בכל אלו היו שם מעשה ע"י אחר בתחילה, והחנפן אומר שאותו מעשה היה טוב. ולכן באגריפס היה מעשה של קריאת תורה, ולגבי עולא המעשה הוא ההריגה, ולגבי ירמיהו הנביא המעשה הוא הנביאות של חנניה. ולכן בכל אלו כשהשומע או הרואה אומר דברי חנופה, הוא ניכר שהוא עושה כן כדי להחניף, והמעשה הוכיח שכל כוונת החנפן הוא אינו לומר שכן ממש דין התורה אלא הוא אומר כן רק כדי ליישב דעת האחר, וכדי למצוא חן בעיניו.

אולם בב"ק לח. ובמ"ש היש"ש שם, אין שום מעשה, אלא רק אמרו חכמים מה הוא דין תורה, וכיון שאין שם מעשה בתחילה, אינו ניכר שמה שהם אומרים הוא רק כדי למצוא חן בעיני אחרים. ובשלמא אם היה שם מעשה כגון כששור עכו"ם גנח שור ישראל, ועל מעשה כזה אמרו חכמים שהעכו"ם פטור, י"ל שיש להוכיח ממעשה זה שהם אומרים כן רק כדי למצוא חן בעיני העכו"ם, אבל כשאין מעשה ורק הוראה מה הוא דין תורה, בזה אין להתיר לומר דבר שקר, ויש למסור נפשו על זה, וכמ"ש היש"ש הנ"ל.

וראיתי ברא"ש בע"ז פ"ב אות ד שכתב, "ירושלמי יכולה האשה להטמין עצמה ולומר עכו"ם היא, והאיש אינו יכול להטמין עצמו. אין לדקדק מכאן שיהא מותר לישראל לומר עכו"ם הוא כדי שלא יהרגוהו, דודאי כופר בעיקר הוא, דכיון דרוצין להורגו אם לא יהפוך לדתם וקבל עליו אלוה שלהן..." ע"ש. הרי זה בכלל ע"ז וי"ל יהרוג ועל יעבור, וזה דומה למ"ש היש"ש הנ"ל שזה כמי ש"כופר בתורת משה". הרי אף בדין הרא"ש הוא אינו אומר כן על שום מעשה, אבל י"ל שאם הוא רואה מלך ישראל שעובד ע"ז והחנפן אומר לו שהוא מותר, והוא אומר כן משום שיש סכנה, י"ל שזה מותר, כמו שאמר עולא לרוצח.

הרי לפי כל זה י"ל שיש לחלק בין חשש סכנה בעלמא, ובין סכנה ממש. והטעם שהחפץ חיים הביא רק מ"ש רבינו יונה, הוא כדי לומר שיש לאדם להכניס את עצמו לחשש סכנה כדי שלא יעבור על איסור חנופה, והחפץ חיים לא הביא דעת התוספות שהם דברו באופן אחר, דהיינו שיש סכנה ממש, וכפי שביארתי לעיל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

ולפי זה יש להעיר על החת"ס הנ"ל שכתב, "דנשיאים מהלל ואילך נהגו בעצמם דין מלך משום מלכי הורדוס דלא היו מולכים ברשות התורה." וי"ל שהם היו מלכים מטעם "יסכימו כל העם", אף שאין הם מלכים ממש לפי התורה. וזה מ"ש הרמב"ם "וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתים שנים עד החורבן השני", הרי כל המלכים באותו זמן נחשב מלכים, דהיינו "מלכות" לישראל, ודחוק לומר שכיון הרמב"ם אף לנשיא בסנהדרין.

שוב כתב הרב השואל הנ"ל עוד בענין הנ"ל. וזה מה שכתבתי לו:

לכבוד הרה"ג יוסף חיים פרל שליט"א.

(א) **כתב** כת"ר, "ועפ"י תורן לי מה שמאוד הוקשה לי ברמב"ם סוף פרק א' מהלכות מילה שכתב "אין מלין אלא ולד שאין בו שום חולי. שסכנת נפשות דוחה את הכל. ואפשר למול לאחר זמן ואי אפשר להחזיר נפש אחת מישראל לעולם" למה הוצרך לטעם שאפשר למול לאחר זמן, תיפוק ליה דפיקוח נפש דוחה כל התורה ולפי מה שהרב אמר אולי י"ל שחולי זה לא נחשב שהסכנה לפנינו (ומש"כ 'שסכנת נפשות דוחה את הכל' ר"ל שלכן נשתדל לא להכנס אליה).

כבר העיר בקושיא זו על דברי הרמב"ם בחת"ס י"ד ס"רמה, וז"ל "והנה לשון הרמב"ם ספ"א ממילה יהיב טעמא דפ"נ דוחה מילה משום דאפשר למול אחר זמן א"א להחזיר נפש אחת מישראל אחר זמן, משמע אי לא היה אפשר למול אח"ז לא היה פק"נ דוחה מילה... צע"ג מנ"ל לרמב"ם להמציא טעם זה ומה צריך להטעם הרי פ"נ דוחה כל התורה כולה חוץ מג' עבירות כידוע. והנה פ' יה"כ איכא מאן דיליף פ"נ דוחה את השבת מושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת, חללו עליו שבת אחת שישמור שבתות הרבה, מלשון זה הקרא משמע דוקא כדי לשמור שבתות הרבה ניתן שבת לדחות ולא לעשות מצות אחרות הרבה כדי שיניח תפילין הרבה וכדומה... ומיניה ילפינן לכל מצות שבתורה שנידחות פ"א כדי שישמור אותה מצוה עצמה כמה פעמים... והנה אם נילף מזה ג"כ שפ"נ דוחה מילה ע"כ ג"כ נימא הכי שידחה מילתו על זמן מה כדי שיהיה נימול בשו' פעם כל ימי חייו, אבל אי אין לו תקוה להמול עוד אמאי נדחה מילה אפילו שעה אחת, נמצא לאותו מ"ד דברי הרמב"ם מוכרחים, אלא דש"ס שם מסיק כדשמואל מוחי בהם וכן כתב הרמב"ם בעצמו פ"ב

וכן מצינו לפי מ"ש הרדב"ז, שכתב הרמב"ם בהל' מלכים פ"ג הל"ח. "כל המורד במלך ישראל יש למלך רשות להרגו. אפילו גזר על אחד משאר העם שילך למקום פלוני ולא הלך או שלא יצא מביתו ויצא חייב מיתה. ואם רצה להרגו יהרג. שנאמר כל איש אשר ימרה את פיו. וכתב הרדב"ז שם, "פרק נגמר הדין כתיב כל אשר ימרה את פיו יומת, יכול אפילו לדברי תורה, ת"ל רק חזק ואמץ, ומכאן שאם צוה המלך לעבור על דברי תורה אין שומעין לו, דכל אכין ורקין מיעוטין הם. והאי מלך היינו שהומלך על פי נביא או שהסכימו עליו כל ישראל, אבל אם קם איש אחד ומלך על ישראל בחזקה אין ישראל חייבין לשמוע אליו והממרה את פיו לא נקרא מורד במלכות." ע"ש. הרי שיש מלך "שהסכימו עליו כל ישראל", ואינו לפי נביא או משבט יהודה.

ולכן י"ל שאגריפס היה מלך משום "שהסכימו עליו כל ישראל", אף שהוא אינו מלך גמור כיון שהוא אינו מבית דוד וגם לא הומלך על פי נביא. וכן י"ל לגבי מלכי החשמונאים, שאף הם אינם מבית דוד וגם לא על פי נביא. אלא עדיין יש להם דין כמו מלך כיון "שהסכימו עליהם כל ישראל", ולכן ממילא שאין נשיא נחשב מלך כלל כמ"ש הלחם יהודה הנ"ל, "ראש הסנהדרין אין לו דין מלך דהרי יש על גבו מלך." ולכן אף שכתוב בהוריות יא: "ותניא לא יסור שבט מיהודה, זה ראש גולה שבבבל שרודה את ישראל במקל, ומחוקק מבין רגליו, אלו בני בניו של הלל שמלמדים תורה לישראל ברבים", הרי משמע שהלל הנשיא היה משבט יהודה, עדיין לא היה דין מלך כיון שכבר היה שם מלך כמבואר לעיל.

ולפי זה כתב הרמב"ם בריש הל' חנוכה "והעמידו מלך מן הכהנים וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתים שנים עד החורבן השני." הרי מ"ש "ועמידו", דהיינו כמ"ש הרדב"ז הנ"ל "שהסכימו עליו כל ישראל". ואה"נ שלא כל המלכים עד החורבן השני, היו כהנים, אלא עדיין הם היו "מלכים", כמבואר לעיל. ולכן כתב הרמב"ם "וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתים שנים עד החורבן השני", דהיינו שהיו להם מלך עד זמן חרבן בית שני, וזה כמלך החשמונאים, וממילא שאף אגריפס בכלל זה. ולכן בכל אותו זמן לא היה הנשיא בסנהדרין נחשב כמלך, כמ"ש הלחם יהודה "ראש הסנהדרין אין לו דין מלך, דהרי יש על גבו מלך".

כרש"י שכיבוי גחלת של עץ הוי איסור דאורייתא, ודייק הר"ן "שהרב ז"ל סובר דנזקא דרבים כסכנת נפשות חשיב לך", ואני בתומי חשבתי שהטעם שזה נחשב סכנת נפשות הוא משום דאצל רבים לא יבצר שיהיה אחד שלא יראה את הגחלת וינזק וא"כ אף שהסכנה איננה לפנינו מ"מ חיישי' (לשיטת הר"ח והבה"ג) לספק נפשות."

ויש להשיב. ובתחילה יש לבאר קצת בדין "לפנינו" בפק"נ.

כתב הבנין ציון בח"א ס"קלז "דאע"ג דכלל בידינו דאין לך דבר עומד בפני פקוח נפש, ואין הולכין בפ"נ אחר הרוב, זה דוקא ביש ודאי סכנת נפש לפנינו כגון בנפל עליו הגל דאז חוששין אפילו למיעוטא דמיעוטא, אבל בשעתא שאין כאן פקוח נפש רק שיש לחוש לסכנה הבאה מזה, אזלינן בתר רובא כמו לענין איסורא, דאל"כ איך מותר לירד לים ולצאת למדבר שהם מדברים שצריכין להודות על שנצולו, ואיך מותר לכתחילה לכווס לסכנה ולעבור על ונשמרתם מאוד לנפשותיכם, אע"כ כיון דבאותה שעה שהולך עדיין ליכא סכנא, הולכין אחר הרוב, ועוד ראייה לזה ממה דאמרינן ברכות לג. אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק, אמר רב ששת ל"ש אלא נחש אבל עקרב פוסק, ופי' הרמב"ם בפי' משניות וכ"כ הברטנורא כיון דנחש אינו נושך ברוב הפעמים, אבל עקרב שנהגו לנשוך תמיד פוסק, והלא יקשה מה בכך דהנחש אינו נושך ברוב הפעמים, הרי אין הולכין בפק"נ אחר הרוב, אע"כ דה"ט כיון דכן אין כאן ספק נפשות." הרי שאם אין הסכנה "לפנינו" אין לחוש לפק"נ.

אלא כתב מרן ב"ד ס"קעט ז, "מי שרודפים אחריו נחש ועקרב מותר לחבר כדי שלא יזיקהו." ופירש הט"ז שם בס"ק ד, "דאין לך דבר שעומד בפני פק"נ, משמע כאן דאם פק"נ תלוי בעבירה שכשעושה עבירה יכול להנצל, מותר לו לעשות כן מעצמו עבירה ההיא כמו הכא שע"י שעובר על לאו דחובר חבר מציל עצמו." וראיתי בבנין ציון ח"ב ס"קסט שכתב על זה, "תמהתי על הט"ז למה צריך להוציא דין זה מכאן, הא משנה שלמה היא יומא (ד' פג.) מי שאחזו בולמוס וכו' ע"ש. וכן מוכח ממה דאמרינן פסחים (ד' כו.) דמתרפאים בעצי ערלה. ואולי כוונתו דמהתם שמעינן דוקא כשכבר בא לידי סכנה וכגון כשכבר נשכו העקרב, שאז ודאי מותר להציל עצמו בכל דבר, אבל שמותר זה ג"כ לצורך פיקוח נפש כזה שמתירא שמא ישכנו ויבא לידי סכנה, זה לא שמענו רק מדברי אביי,

משבת ע"ש. ובמקום אחר הארכתי דתרוויי' צריכי ואין כאן מקומו. ע"ש.

וראיתי לר"י ירמיהו לעזו ז"ל, בדברי ירמיהו על הרמב"ם שם שכתב, "ומ"ש רבינו ואפשר למול אח"ז וא"א להחזיר נפש וכו'. נראה מ"ש שסכנת נפשות דוחה את הכל וכו' כונתו על וחי בהם שאמר שמואל להלכה כן בכמה דוכתי ואפשר וכו' שהוסיף לרוחא דמלתא דכה"ג דאפשר להמתין ג"כ אף לכו"ע כן ולא מה"ט בלבד ועי' בח"ס הנ"ל ולענ"ד כמ"ש. ע"ש.

אלא ראיתי במשנת יעקב על הרמב"ם שם אות ד שכתב, "מש"כ הרמב"ם: אין מלין אלא ולד שאין בו שום חולי שסכנת נפשות דוחה את הכל, ואפשר למול לאחר זמן, וא"א להחזיר נפש אחת מישאל לעולם, תמוה מאד. וכפי שכבר הק' בחת"ס יו"ד סימן רמ"ה, דאמאי צריך לטעם דאפשר למול לאחר זמן, דהא אף בלי זה כיון דהוי סכנת נפשות. ויתכן לפ"מ דאיכא בטור ושו"ע הגירסא: שאין מלין ולד שיש בו חשש חולי, וכו', ויתכן דכך היתה גירסתם ברמב"ם. ולגבי חשש חולי, הי' אפשר לומר במש"כ החת"ס שם כמה דאמרו בגיטין נז, ב, כי עליך הורגנו כל היום זה המילה, ופרש"י דזימנין דמיית, והיינו דע"פ דרך הטבע היה המיעוט מתים ח"ו, ואפ"ה ציוה הקב"ה למולו, וצ"ל מצוה מגינה ומצלי. ואף דמיעוט היו מתים דרך הטבע, ציוה הקב"ה למולו וש"מ דהולכים אחר הרוב בפיקוח נפש לענין מילה [וע"ש מש"כ דזה לא שייך להא דאמרי' ביומא פד, ב, אין הולכים בפ"נ אחר הרוב, ע"ש]. ולפ"ז יתכן שאי לאו הטעם דאפשר למול לאחר זמן, היינו אומרים בחשש חולי, שימולו אותו, כיון דאין זה אלא חשש לבד, ולכך שפיר כתב הרמב"ם הטעם שאפשר שימולו לאחר זמן, ואכתי צ"ע. ע"ש.

ולפי זה שפיר פירש כת"ר, שמה שהוסיף הרמב"ם "ואפשר למול לאחר זמן..." הוא לאתוי אף חשש בעלמא שזה כלא "לפנינו", ואינו בכלל פק"נ ממש. ולכן כתב הרמב"ם בתחילה "ולד שאין בו שום חולי", דהיינו אפילו חשש בעלמא דאינו ממש פק"נ.

(ב) **כתב** כת"ר, "אלא שעפ"י חידושו של הרב הוקשה לי הא דאיתא בשבת מב. "מכבין גחלת של מתכת ברה"ר בשביל שלא יזוקו בה רבים, אבל לא גחלת של עץ", ובחילוק בין עץ למתכת פי' ר"ח (וכן בה"ג) שגחלת של עץ אדומה וכולם רואים אותה ויזהרו ממנה, ולא פי'

כמ"ש הר"ן "שהרב ז"ל סובר דנזקא דרבים כסכנת נפשות חשיב לך".

(ג) כתב כת"ר, ועוד הוקשה לי מדוע רבינו יונה והח"ח לא חלקו כך וכתבו בסתם "וחייב אדם למסור עצמו לסכנה"?

אה"נ שיש להעיר כן, מ"מ אין לי מה להוסיף על מה שכבר כתבתי, דהיינו "ולכן י"ל שהחפץ חיים הביא רק סברת רבינו יונה כיון שהוא מיירי כשאין סכנה ממש, והוא לא הביא דעת התוס' כיון שהתוס' לא פליגי על רבינו יונה, והם דברו בענין אחר דהיינו בדין "יעבור ואל יהרוג".

(ד) כתב כת"ר, "מה שהקשה הרב על האג"מ ח"ב סי' נא "שהלא אמר עולא ופרע לו בית השחיטה", משמע שהוא מורה שכן מותר מן התורה, ודחוק לומר 'אין בזה אמירה שהוא דבר מותר', כמ"ש האג"מ הנ"ל – לא הבנתי את קושייתו, שהרי הוא לא אמר לו לעשות זאת אלא עשה זאת בעצמו כמו שכתב התוספות ישנים שם (יש בסוף הגמרא במהדורה של עוז והדר), ושפיכות דמים היא ודאי יהרג ואל יעבור אלא צ"ל כמ"ש התו"י שם (וכ"ה בפירוש הרא"ש) שעשה זאת כדי שימות מהר, ואולי עשה זאת כדי שלא יסבול כ"כ."

ויש להשיב. כתב בתוספות ישנים שם "יאי עבדית: יפה עשית. א"ל אין ופרע בית השחיטה: הגדיל שחיטתו שימהר למות. ידי עושי עבירה: שאמרתי לו יפה עשית. נפשך הצלת: שהודית בידיו, פן יהרג גם אותך אם לא היית מראה לו פנים יפות על מה שעשה, שהיה ירא פן תלשין עליו." הרי בשלמא שההורג הרג את חבירו בתחילה אבל אחר כך אמר לו עולא הגדיל שחיטתו שימהר למות. הרי משמע שעולא מורה לו שכן מותר מן התורה.

ועוד, כתב הרא"ש שם, "ופרע ליה בית שחיטה: מחמת מורא החזיק ידיו וגם כדי שימהר למות." הרי קודם שיש מיתה ממש עולא הורה לו "ופרע ליה בית שחיטה". ועיין בציץ אליעזר ח"ד ס"קד, שהאריך בסוגיא זו, ובכלל דבריו כתב לגבי ופרע לו בית שחיטה, "שעולא הוסיף לו גם זאת כדי להראות עצמו כאילו גם הוא חפץ במיתתו שימות מהר". הרי עולא אמר בפירוש שהוא חפץ במיתת איש זה, והוא הורה כן קודם מיתת האיש.

ובזה יש תירוץ לקושית התוספות. ע"ש. הרי מבואר שאף שמתירא שמא יבא לידי סכנה, עדיין זה בכלל פק"נ, ועדיין זה בכלל פק"נ שלפנינו. וצ"ל שהטעם שזה עדיין בכלל "לפנינו", הוא מפני שהנחש והעקרב "רודפים אחריו". הרי כשיש הוכחה גמורה לפנינו שהוא יבא לידי הסכנה (דהיינו שהעקרב והנחש רודפים אחריו), אף זה נחשב כפק"נ לפנינו. משא"כ כשאין שום הוכחה לפנינו שהוא יבא לידי הסכנה.

ולפי זה אתי שפיר מ"ש הבנין ציון בח"א ס"קלז, הנ"ל לגבי פק"נ שאינו לפנינו, וז"ל "ועוד ראייה לזה ממה דאמרין ברכות לג. אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק, אמר רב ששת ל"ש אלא נחש אבל עקרב פוסק. ופי' הרמב"ם בפי' המשניות, וכ"כ הברטנורא, כיון דנחש אינו נושך ברוב הפעמים, אבל עקרב שמנהגו לנשוך תמיד, פוסק. והלא יקשה מה בכך דהנחש אינו נושך ברוב הפעמים, הרי אין הולכין בפק"נ אחר הרוב, אע"כ דה"ט כיון דכן אין כאן סכנת נפשות". ע"ש. הרי כהנחש כרוך על עקבו, אין זה נחשב פק"נ לפנינו. אולם כשיש הוכחה גמורה שיבא לידי סכנה, דהיינו כשהנחש רודף אחריו כמו בי"ד ס"קעט הנ"ל, בזה שפיר י"ל שזה בכלל פק"נ לפנינו אף שעדיין אין נשיכה, וכמ"ש הבנין ציון בח"ב ס"קסט הנ"ל.

הרי מבואר שכשיש הוכחה לפנינו שיבא ודאי לידי סכנה אף זה בכלל "לפנינו".

ולפי זה יש להבין שיטת הבה"ג ור"ח שהביא כת"ר לעיל, שכתב הרשב"א בשבת מב. לבאר דעתם, "ומן התימה הוא האיך התיר שמואל צידת נחש שהיא מלאכה דאורייתא משום הזיקא, וי"ל דכיון דדרכו להזיק ורבים ניזוקין בו כסכנת נפשות חשיב ליה שמואל דאי אפשר לרבים ליזהר ממנו דאם זה יזהר זה לא ישמר ממנו, משא"כ בגחלת של עץ דהא אינה הולכת ומזקת וכל אחד יכול לישמר ממנה." ע"ש (והוא המקור למ"ש הר"ן שם שהביא כת"ר).

ולכן י"ל שאם הרבים שם ודאי שזה מביאים לידי הזיקא, ודומה לנחש שרודף אחריו שהביא מרן בי"ד קעט. ומה שביאר הבנין ציון הנ"ל. ולכן שפיר י"ל שהנחש בדברי הרשב"א והגחלת של מתכת הם בכלל "לפנינו" שיש הוכחה גדולה שודאי שאלו מביאים לידי הזיקא כמבואר בדברי הרשב"א, ולדעת הבה"ג ור"ח יש לאלו דין פק"נ,

הרי מצינו שכשאמר ירמיהו "אמן", הוא אמר בפירוש שחנניה היה נביא אמת, וזה מה שכתבתי "הלא כאן אמר ירמיה בפירוש שמה שאמר חנניה היה אמת לפי דעת ה'."

(ו) כתב כת"ר, "ומש"כ הרב "וראיתי ברא"ש בע"ז פ"ב אות ד שכתב, "ירושלמי יכולה האשה להטמין עצמה ולומר עכו"ם היא, והאיש אינו יכול להטמין עצמו. אין לדקדק מכאן שיהא מותר לישראל לומר עכו"ם הוא כדי שלא יהרגוהו, דודאי כופר בעיקר הוא, דכיון דרוצין להורגו אם לא יהפוך לדתם ויקבל עליו אלוה שלהן..." ע"ש. הרי זה בכלל ע"ז וי"ל יהרג ועל יעבור, וזה דומה למ"ש היש"ש הנ"ל שזה כמי ש"כופר בתורת משה". הרי אף בדין הרא"ש הוא אינו אומר כן על שום מעשה, אבל י"ל שאם הוא רואה מלך ישראל שעובד ע"ז והחנפן אומר לו שהוא מותר, והוא אומר כן משום שיש סכנה, י"ל שזה מותר, כמו שאמר עולא לרוצח" – קשה לי לקבל חילוק זה הרי גם אם "רוצין להורגו אם לא יהפוך לדתם" ג"כ נראה שכל כוונתו להציל את חייו."

כתבתי שחייב למסור את עצמו כדי שלא לשקר במהו דין תורה, וזה כמי שכופר בתורה, וכמבואר ביש"ש. אולם אם הוא משקר על מה הוא דין תורה כשיש איזה מעשה והוא מחניף לאיש אחר, בזה אין לו למסור את עצמו למיתה. ולכן מצינו שאם הוא משקר בלבד כשאין מעשה ואין חנופה, אין משגיחין ליראתו, ואין אומרים שהוא רק כיון להציל את עצמו, אבל כשיש מעשה וחנופה, בזה שפיר י"ל שהוא כיון רק לחנופה ולהציל את עצמו, והוא מותר.

ויש לבאר את זה לפי מה דמצינו בדיני שבת. כתבו התוספות בשבת עב: בד"ה הניחא, "אם חלל שבת מאהבה ומיראה נמי חייב", ע"ש. אלא שראיתי במהרי"ק ס"קלז, שכתב שזה נחשב מלאכה שא"צ לגופה ע"ש. ולכן כיון שקי"ל כר"ש שמלאכה שא"צ לגופה פטור י"ל בזה שאין איסור מן התורה.

ולכאורה י"ל שאין סתירה בזה, שהתוספות איירי ביראה של ממון בלבד, וכן הוא בחידושי הר"ן בסנהדרין סב. שהיראה היא רק משום נזקי ממון ולא משום סכנת נפשות, וכן נראה מהרמב"ן בשבת שם בד"ה אלא, שכתב דאיירי "באהבה ויראה דליכא אונס ממש", וכן הוא בריטב"א שם שכתב דאיירי באופן "שלא יזיקנו בממון", וכן הוא בחידושי הר"ן שם בד"ה אלא, וד"ה הא, ע"ש. ולכן י"ל

(ה) **כתב** כת"ר, ועוד הקשה כת"ר על דברי האג"מ הנ"ל "מ"ש התוס' הנ"ל בסוטה מא: שבמקום סכנה אין לחוש לחנופה, הוא על דברי רבי אלעזר שם, דהיינו "ואמר רבי אלעזר כל המחניף לחבירו סוף נופל בידו ואם אינו נופל בידו נופל ביד בניו ואם אינו נופל ביד בניו נופל ביד בן בנו שנא' ויאמר ירמיה לחנניה אמן כן יעשה ה' יקם ה' את דבריך..." ופירש"י, "ויאמר ירמיהו לחנניה הנביא. שאמר נבואת שקר על גלות יכניה וכלי הקודש שגלו עמו בעוד שנתים ימים אני משיבם אל המקום הזה, אמן כן יעשה ה', חנופה היא זו שהיה לו לומר בהדיא שקר אתה ניבא". הלא כאן אמר ירמיה בפירוש שמה שאמר חנניה היה אמת לפי דעת ה'. ועל זה אמרו התוס' שמ"מ במקום סכנה אין לחוש לחנופה" – לכאור' אפשר לפרש שמ"ש "אמן כן יעשה ה'" אין הכוונה שכך אמר ה' אלא ירמיהו התפלל שכן יעשה ה' ובאמת סה כשלעצמו לא הוי חנופה ולכך רש"י הסביר רק ש"היה לו לומר בהדיא שקר אתה ניבא" ולא הסביר רש"י שעצם מה שאמר הוי חנופה."

ויש להשיב. כתב הטור בא"ח ס"קכד "ויענו אמן אחר כל ברכה וברכה... ובכוונה שיכוין בלבם אמת היא הברכה שבירך המברך ואני מאמין בזה, כי אמן הוא לשון האמנת דברים". וכתב הב"י, "...כדאיתא בואלה הדברים רבה על פסוק והיה אם שמוע תשמעו". וכן הוא בש"ע שם סע"ו "ויענו אמן... ובכוונה שיכוין בלבם אמת היא הברכה שבירך המברך ואני מאמין בזה."

ולפי זה כשאמר ירמיהו "אמן, כן יעשה השם". פירושו, אמן: שהוא אמר שדברי חנניה אמת. כן יעשה ה': הוא התפלל שכן יעשה ה'. הרי יש בלשונו שני דברים, שדברי חנניה אמת, וגם הוא התפלל שכן יעשה ה'.

וכן נראה מהמצודת דוד שם (פ"כח. ו.) "אמן: יאומן דבריך". ורק אחר כך אמר ירמיהו בלשון תפלה "כן יעשה ה', יקם ה' את דבריך..." ופירש"י, "יקם: לשון תפלה". ע"ש. הרי בתחילה כשהוא אמר "אמן" הוא כיון לומר שהוא דבר אמת ויאומן דבריך, ורק אחר כך הוא בקש בלשון תפלה. ולכן מצינו שמ"ש רש"י בגמ' נדרים שם "אמן כן יעשה ה', חנופה היא זו שהיה לו לומר בהדיא שקר אתה ניבא", עיקר כוונתו היא על מה שירמיהו אמר "אמן", דהיינו שמה שאמר חנניה היה אמת, והיה לירמיהו לומר שהוא שקר.

לגופה, שאין ההנאה של הצלת עצמו נחשבת צריכה לגופה, ולכן הדין של קטול אספסתא דומה לדין של הריגת המזיקים. וזה לא דומה למ"ש התוספות בשבת עב: הנ"ל דהתם אף שהוא הציל את עצמו, מ"מ הוא נהנה מגופת המלאכה כגון אם אמר לו הגוי לקטול אספסתא משרדה הישראל עצמו, שבזה הישראל נהנה כמו שכתוב בגמרא בשבת קג. או שאמר לו הגוי לבשל מאכל ולאכול אותו, שממילא גוף הישראל נהנה ממנו וכדומה.

וראיתי בתורה לשמה ס"ב, שדן לגבי ישראל שהדליק נר בשביל הגוי משום יראה בשבת, וכתב שם שזה מלאכה שא"צ לגופה ע"ש. וזה אתי שפיר לפי מה שכתבתי כיון שאף שהגוי נהנה מהדלקת הנר, מ"מ כיון שאין שום הנאה מהנר עצמו להישראל עדיין זה נחשב שא"צ לגופה אף שהוא הציל את עצמו ע"י כך (ועיין עוד בזה באורחותיך למדני ח"א ס"לב).

ולפי זה מצינו שהצלה מיראה לבדה כשאין לו הנאה מהמלאכה, היא מלאכה שאינה צריכה לגופה, אבל אם הישראל נהנה מהמלאכה עצמה אז זה בכלל מלאכה שצריכה לגופה, אף שבשניהם יש יראה, ובשניהם הוא כיון להציל את עצמו.

ולכן י"ל שכשיש מעשה שהוא נהנה ממנו, אותו מעשה הוא עדיף מיראה לבדה. ואותה הנאה דוחה היראה עד כדי כך שהוא מהפך הדין ממלאכה שא"צ לגופה למלאכה שצריכה לגופה. הרי שהנאה מהמעשה הוא דוחה דין יראה, אף כשעדיין יש יראה כשהוא נהנה מהמעשה.

וי"ל שכמו דאמרינן לחומרא שההנאה ממעשה דוחה דין יראה, דהיינו שעכשיו הוא חייב כיון שיש מלאכה שצריכה לגופה, ה"ה להיפך יש לומר סברה זו לקולא, שאם ההנאה מהמעשה עדיפה מדין יראה, אז מה לי לחומרא ומה לי לקולא. וגם י"ל ק"ו, דהיינו שכל זה כשיראה מצד זה וההנאה מהמעשה מצד אחר, י"ל שהמעשה עדיף, אבל כששניהם מצד אחד ודאי יש להם כח כל כך כדי לדחות איזה דין מחומרא לקולא (וזה כעין כשיש רוב וגם חזקה בצד אחד, ולא זה כנגד זה).

ולפי זה יש לחזור לנד"ד. וי"ל שכשראובן מחניף לשמעון ואומר לו שהוא עושה דבר טוב וכדומה, שמעון יש לו הנאה מזה, שהוא מקבל מראובן דברי חיזוק. וזה מ"ש רבינו יונה בס"קפז "וכי החזיק בתרמית". ואף יש לראובן

שהמהרי"ק איירי ביראה משום מיתה ובזה הוא לא כיון למלאכה כלל מרוב פחדתו, משא"כ ביראה משום נזקי ממון שבזה י"ל שעדיין הוא כיון לגוף המלאכה, ולכן הוא חייב כמ"ש התוספות. וכן ראיתי בחידושי מהר"ם בשבת שם שפירש הסוגיא רק ביראת נזקי ממון וכן דעת התוספות ע"ש.

מ"מ אין זה מספיק, שנראה מהראשונים הנ"ל שהטעם שמותר לחלל שבת ביראת מיתה, הוא משום יעבור ולא יהרג ולא מטעם שזה רק איסור דרבנן משום מלאכה שא"צ לגופה. וכן יש לדקדק בלשון של הרמב"ן הנ"ל שכתב "דאניסו ליה ממש דבשבת פטור שהרי אמרו יעבור ואל יהרג", הרי הוא לא הזכיר כלל שזה מלאכה שא"צ לגופה, ולכן עדיין דברי המהרי"ק צ"ע.

והמקור להמהרי"ק הוא ביבמות קכא: בההוא גוי שהיה אומר לישראל קטול אספסתא ושדי לחיזאי בשבתא, ואי לא קטלינן לך כד קטלינא לפלוני בר ישראל דאמרי ליה בשיל לי קדריה בשבת ולא בשיל לי וקטליתיה ע"ש. וכתבו התוספות בסנהדרין עד: בד"ה קטול, שאיש זה לא היה בקי בהלכה ולא הוי ליה למסור עצמו על זה, ולכן נראה שמותר לבשל באופן כזה. וכתב המהרי"ק על זה שאם בשל באופן כזה כל האיסור הוא רק מדרבנן משום מלאכה שא"צ לגופה, "כיון שהישראל לא היה צריך לאותו בישול כי אם להנצל ממיתה הוה ליה מלאכה שא"צ לגופה מידי דהוה אהורג את המזיקים כדי שלא ימיתו דהוי מלאכה שא"צ לגופה דפטור ומותר לר"ש דקי"ל כוותיה. ע"ש.

ולענ"ד נראה שסבר המהרי"ק שבזה אין הנאה מגוף המלאכה לישראל עצמו, דהיינו שהבהמה אינה שלו וגם השדה אינה שלו ולכן המלאכה עצמה אינה תועלת לו. ועוד אין הגוי חבירו, ולכן אין שום נחת רוח לישראל במה שמועילה מלאכה זו לגוי, ואדרבה הוא שונא אותו וכעין שפירש"י בשבת קג. שבשדה של אחר לא איכפת ליה ע"ש. ולכן כיון שאין לישראל שום הנאה לעצמו מן המלאכה ואין שום הנאה שהוא יעשה מלאכה זו להגוי, אז אף שיש הנאה לישראל שע"י כן הוא מציל את נפשו עדיין זו מלאכה שא"צ לגופה שאין שום הנאה לו מהמלאכה עצמה. ובזה הוא דומה לדין של מזיקים דהתם אין הנאה לישראל עצמו שזה רק מניעת היזק והוא לא נהנה מגוף המזיק, וגם אין שום הנאה לחבירו אהבת נפשו שאין כאן חבירו, וכל כונתו להציל את עצמו ולכן יש מלאכה שא"צ

ולכאורה נראה דה"ה כשיש תור בחנות, אם יש טעם נכון להקדים מי שבסוף התור, אז כן ראוי לעשות, והכל לפי ענין. אלא שיש לדחות הראיה מבית דין הנ"ל, שיש פסוק מיוחד לזה "שפטו יתום בריבו", הרי רק לגבי "ריבו" יש ליתום קדימה, משא"כ בתור בחנות. וכן טעם שמקדימין אשה הוא מפני הבושה שיש לה בבית דין כמ"ש הרמב"ם בדין זה, וזה לא שייך בתור בחנות. ועוד כתב הערה"ש שם באות ב, "וכל אלו הקדימות הוא כשבאו כולם לפני ב"ד בשוה, אבל אם אחד מהם הקדים לעמוד לפני הב"ד הוא קודם, לבד מת"ח וע"ה הת"ח קודם אפילו בא לבסוף". ע"ש. ולכן הלא בתור בחנות הם אינם באים בשוה אלא זה אחר זה, ולכן אין הקדימה אלא לת"ח בפני ע"ה. ואף בזה נראה שדוקא בת"ח שהוא ניכר לכל שהוא גדול מהאחרים שעומדים שם, שאל"כ מי יודע מי הוא חכם יותר מחבירו.

וגם מצינו שכתב מרן בס"רעב יד, "...וכן שני גמלים העולים במעלה גבוהה ופגעו זה בזה, אם עוברים בבת אחת נופלים ואם בזה אחר זה עולים, כיצד הם עושים, טעונה ושאינה טעונה, תדחה שאינה טעונה מפני הטעונה, קרובה ורחוקה, תדחה קרובה מפני שאינה קרובה". ע"ש. הרי משמע שרק כשבאו הגמלים בבת אחת יש להקדים זה לזה כשיש טעם נכון, משא"כ אם גמל אחד בא בתחילה לא אמרינן שיש להקדים הגמל שהוא בסוף התור מפני שהוא טעונה או אינו רחוקה.

ב) ולכן נראה שיש להסביר הדין בתור בחנות לפי דין מחילה מחמת חסד. וי"ל שאם ראינו אשה בסוף התור ויש לה כמה ילדים בוכים עמה, מסתברא ממדת החסד שיש להקדימה מפני מי שבראש התור, ומסתמא שאדם בינוני מוחל על כבודו בדבר כזה. וכן אם יש חולה או נכה בסוף התור והכל רואים אותו בצער, נמי יש להקדימו, שאף בזה מוחלים על כבודם. וכן אם יש רופא בסוף התור ויש לו לילך במהירות לבית החולים משום החולים שם, אף בזה מוחלים לו. ולכן נראה שאם יש טעם נכון להקדים מי שבסוף התור, והוא טעם שרוב העם מודים לו, ומסתמא שהם מוחלים על כבודם, אז כן ראוי לעשות, ואין לחוש לאכזרי אחד שאינו מוחל על כבודו. אלא אם רוב העם אינם מודים לזה כגון שמי שבסוף התור הוא קרוביו או חבריו של בעל החנות, אז מסתמא שאין שאר בני אדם בתור מוחלים על כבודם, ואין להקדימו בתור. ולכן נראה שהכל תלוי על הענין, ואם רוב העם מוחלים על כבודם

הנאה מזה כיון שע"י כן שמעון מחזיק לו טובה במה שראובן מודה לו. ולפי זה מצינו שיש לראובן הנאה ממעשה זה.

ולכן י"ל דבשלמא כשהוא משקר משום יראה במה הוא דין תורה, שאין לומר שהוא מותר כיון שהוא רק כיון להציל את עצמו, שאין כל כך כח ביראה לבדה כדי לומר שהוא אינו כיון לשקר אלא רק כדי להציל את עצמו. אמנם כשיש יראה וגם יש עמה מעשה שהוא נהנה ממנו (דהיינו שמחזיקין לו טובה משום החנופה), ודאי יש כח בשניהם ביחד כדי לומר שהוא כיון רק כדי להציל את עצמו. ולכן כתבתי, "בדין הרא"ש הוא אינו אומר כן על שום מעשה, אבל י"ל שאם הוא רואה מלך ישראל שעובד ע"ז והחנפן אומר לו שהוא מותר, והוא אומר כן משום שיש סכנה, י"ל שזה מותר, כמו שאמר עולא לרוצח".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן ריא.

שאלה: האם בעל החנות יכול להקדים מי שבסוף התור.

תשובה:

לכבוד הרה"ג סודי נמיר שליט"א.

א) נראה שהרשות נתונה לבעל החנות להקדים מי שבסוף התור אם יש טעם נכון כדי להקדימו.

ולכאורה יש ללמוד דין זה מדין בית דין בס"טו א שכתב מרן, "צריך הדיין שיקדים לדון הדין שבא לפניו תחלה, אבל צריך להקדים דין תלמיד חכם אפילו בא בסוף". ע"ש. ופירש הסמ"ע שם בס"ק ג, "דגם לת"ח יש עשה דאת ה' אלקיך תירא, שדרשו את לרבות ת"ח, וה"ל לת"ח עשה ולהמוקדם עשה דקטן כגדול תשמעון, ועשה דכבוד תורה עדיף, כן משמע בגמרא פ' שבועות העדות סוף דף ל". ע"ש.

וגם מצינו שם בסע"ב, שכתב מרן "היו לפניו דינים הרבה מקדימין דין היתום לדין האלמנה, ודין האלמנה קודם לדין ת"ח, ודין ת"ח קודם לדין עם הארץ ודין האשה קודם לדין האיש". ע"ש.

על העריות כשר לעדות. תימא מאי שנא מאוכל נבלות לתיאבון ומפלוני רבעני לרצוני דפסולין לעדות וי"ל... הכא משום דיצרו תוקפו ולא דמי לנבלה וגם לרביעה דליכא יצרו תוקפו כל כך כמו בערוה. הרי מצינו שלרב נחמן שמי שיצרו תקפו לעריות הוא כשר לעדות קידושין אלא לא לעדות גיטין. אלא מצינו שלדעת הרי"ף והרמב"ם אין הלכה כרב נחמן אלא כרב ששת. ולכן מצינו שאף לגבי עריות אם יצרו תקפו, עדיין הוא פסול. ולכן שפיר כתב מרן הנ"ל שהוא פסול אפילו "לתיאבון".

ויש פירוש אחר בסוגיא הנ"ל, והוא בתירוץ ראשון בתוספות הנ"ל, "וי"ל דמיירי הכא בחשוד בעלמא בלא עדים דאין כאן כי אם שמועה, ומ"מ הא דאמרינן ארבעים בכתפיה נחא, כדאמרינן מלקין על לא טובה השמועה". וכן הוא ברא"ש שם. הרי כאן לא מיירי על עובר ממש אלא רק על חשוד בעלמא. ולכן אף שהרא"ש פסק כרב נחמן שהוא כשר, מ"מ י"ל שהוא מודה שאם יש עדים שהוא עובר ממש על איסורי עריות שהוא פסול, אף כשיצרו תוקפו. וכל זה מבואר בב"י ס"ל בד"ה הבא על ערוה, ע"ש.

וכל זה אם יש עדים, אבל אם אין עדים הוא כשר לעדות, כמ"ש מרן שם בסע' כה, "אין אדם נפסל בעבירה על פי עצמו, אלא על פי עדים שיעידו עליו, שאין אדם משים עצמו רשע". מ"מ מצינו דעדיין אין להתיר מטעם זה כיון שכתב הרמ"א שם, "ומ"מ אין עושין אותו עד לכתחילה כדלקמן ס"צב ה. ופירש הש"ך בס"ק כז, "כלומר שאין מוסרין לו עדות לכתחילה". ע"ש. ולפי זה נראה דבנד"ד אף שאין עדים לעבירה, מ"מ אין לאיש זה להעיד לכתחילה על קידושין, בין אם יצרו תקפו לעריות או לשאר עבירות.

ב) אלא אחר קצת עיון נראה שיש להתיר לו להעיד לכתחילה אם לבו תקפו לעריות. ובתחילה י"ל שהרמ"א הנ"ל כתב לעיין בס"צב ה וכתב מרן שם, "אין אדם נעשה חשוד עד שיבואו עדים שעבר עבירה שנפסל בה, אבל המודה מעצמו שהוא חשוד ושעבר עבירה שנפסל בה, אע"פ שחושדים אותו ואין ראוי לעשותו עד לכתחילה, אם נתחייב שבועה להפטר מתביעה שתובעים אותו משיעין אותו..." ע"ש. הרי כתב מרן רק שאין "ראוי" לעשותו עד לכתחילה, משמע שאין איסור לכתחילה, אלא הוא רק אינו ראוי, דהיינו שהוא מצד היותר טוב בעלמא. ולפי זה הכי יש לפרש בדעת הרמ"א בס"לד. הנ"ל שכתב, "ומ"מ אין עושין אותו עד לכתחילה כדלקמן ס"צב ה" דהיינו שאין

כשיש סיבה לזה. מ"מ בעינן דבר שהוא ניכר ומוסכם לרוב בני אדם, שאל"כ כל אחד יכול לומר שהוא דבר דחוף ושצריך להקדימו בתור.

ולגבי הגמלים הנ"ל נראה שאין לומר דמסתמא בעל הגמל שאינו טעונה מוחל לבעל הגמל שהוא טעונה, דשאני התם שכן דרכו של גמל שהוא טעונה ואין צער בזה וכך שימוש, אבל בתור בחנות אם ראינו חולה או נכה ומי שיש לו צער בסוף התור ודאי מטעם עשיית חסד שיש להקדימו, ומסתמא שאר בני אדם בתור מוחלים על זה.

מ"מ עצה טובה היא לבעל החנות לשים את מודעה לרבים שלפעמים אם יש סיבה חשובה, הרשות בידו להקדים מי שבסוף התור, והכל לפי הענין (כעת ראיתי להרה"ג אלחנן פרינץ שליט"א, שביאר דין תור בשו"ת אבני דרך ח"ו ס"קל ע"ש).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן ריב.

שאלה: האם איש ירא שמים, אבל עכ"פ הוא עובר על איסור מפני שיצרו תוקפו, והעדות לזה הוא רק מפי עצמו, כשר לכתחילה לעדות כגון בעדות קידושין, או לא.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א

א) כתב מרן בח"מ ס"לד. א, ב, "רשע פסול לעדות... איזהו רשע, כל שעבר עבירה שחייבים עליה מלקות, ואצ"ל אם חייבים עליה מיתת ב"ד, ל"ש אם עבר לתיאבון אם עבר להכעיס, היתה העבירה שעבר מדרבנן, פסול מדרבנן". וכתב הרמ"א שם, "עבר עבירה שאין בה מלקות פסול מדרבנן". הרי מ"מ מרן "לתיאבון", משמע שאף אם יצרו תוקפו עדיין הוא פסול.

והמקור לדין זה בסנהדרין כו: "אמר רב נחמן החשוד על העריות כשר לעדות, אמר רב ששת עני מרי ארבעין בכתפיה וכשר? אמר רבא ומודה רב נחמן לענין עדות אשה שהוא פסול, אמר רבינא ואיתימא רב פפא לא אמרן אלא לאפוקה, אבל לעילולה לית לן בה, פשיטא מהו דתימא הא עדיפא ליה דכתיב מים גנובים ימתקו כו' קמ"ל". וכתבו התוספות שם בד"ה החשוד, בתירוץ שני, "החשוד

משום שחשוד אינו בכלל אונס כיון שהוא אינו מקפיד על הצניעות, אבל אף הם מודים שאם הוא עובר ממש משום שתקפו יצרו לעריות, אלא הוא בצנעה, עדיין זה בכלל אונס והוא כשר להעיד.

ולכן נראה בנר"ד, כיון שאין כאן עדים על העבירה, וגם הוא אינו חשוד, ואין כאן שמועה לא טובה, ששפיר הוא לומר שהוא כשר להעיד. ואף שלא ראיתי בפוסקים פירוש הנ"ל במחלוקת בין רב נחמן ורב ששת, מ"מ כיון דבנר"ד הוא רק בכלל "על פי עצמו", והוא רק אינו "ראוי" להעיד לכתחילה, שפיר הוא לסמוך על פירוש הנ"ל.

מ"מ כל זה אם יצרו תוקפו באיסור ערוה, אבל בשאר איסורים כגון מאכלות אסורות וכדומה, לא שייך היתר הנ"ל כמבואר בתוספות הנ"ל. ועוד, אין היתר הנ"ל שייך בעדות גיטין כמבואר בגמ' הנ"ל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן ריג.

שאלה: מהי כוונת הגר"א בח"מ ס"רז כשהוא כתב, "וקי"ל כל מקום שאמרו סבר כו', אמר ליה, הלכה כאמר ליה".

תשובה:

לכבוד הרה"ג אוריאל שלמוני שליט"א.

כתב כת"ר, "כתב רבינו הגר"א בביאורו לשו"ע חו"מ רז, ס"ק כב וז"ל "וקי"ל כ"מ שאמרו סבר כו' א"ל הלכה כא"ל כו' עכ"ל (והוא בהקשר להגהתו על ב"מ סו ע"ב אות א). וחפשי בכמה ספרי כללי הש"ס ולא מצאתי איה מקום הכלל הנ"ל שבכל מקום שאמרו בגמ' סבר רב פלוני וכו' ואז אמר לו רב פלוני וכו' שהלכה היא כדברי זה שאמר לו. כעת ראיתי שבספר ברכת אליהו על ביאור הגר"א לשו"ע הנ"ל ג"כ עמד בזה שלא מצא האי כלל בפירוש אלא רק הביא מכמה פוסקים וספרי כללים, שכשכתוב "סבר" או "קסבר" משמע דאין הלכתא כוותיה, וכתב שם שיתכן שמה שהוסיף הגר"א "ואמר ליה" וכו' הוא לרווחא דמילתא א"כ עדיין צ"ע."

כאן איסור לכתחילה אלא הוא רק מצד יותר טוב והוא רק אינו ראוי.

ולכן כיון דמצינו שאין איסור בנר"ד לאיש זה להעיד, נראה ששפיר הוא לומר בדין זה חידוש, אף שלא ראיתי דבר זה באחרונים. ויש לחקור בטעם המחלוקת בין רב נחמן ורב ששת הנ"ל, לפי תירוץ שני בתוספות הנ"ל והרי"ף והרמב"ם. וי"ל שסבר רב נחמן שכיון שיצרו תקפו לעריות, שזה בכלל אונס, וממילא הוא אינו רשע והוא כשר לעדות. וזה כדמצינו ברמב"ם בהל' גירושין פ"ב הל' כ. "...אבל מי שתקפו יצרו לבטל מצוה או לעשות עבירה... הוא אנס עצמו בדעת הרעה." ע"ש. אלא שרב ששת חולק על זה, "אמר רב ששת עני מרי ארבעין בכתפיה וכשר?". ופירש"י, "ארבעין בכתפיה. חייב מלקות הוא אע"פ שאין שם התראה, דאמר מר (קידושין פא.) מלקין על לא טובה השמועה, שנאמר אל בני כי לא טובה השמועה." דהיינו כמו שאמר עלי הכהן לבניו בשמואל א פ"ב "ועלי זקן מאד ושמע את כל אשר יעשון בניו לכל ישראל ואת אשר ישכבון את הנשים הצובאות פתח אהל מועד... אל בני, כי לא טובה השמועה אשר אנכי שומע מעבירים עם ה'." ופירש"י בקידושין פא. "אל בני, לאו יש כאן על לא טובה השמועה." ונראה שרב ששת סבר, דאה"נ שיצרו תקפו והוא אנס כמו שסבר רב נחמן, אבל כיון שאיש זה אינו מקפיד על הצניעות, והוא עובר באופן שאחרים שומעים ממעשיו הרעים, ממילא מובן שאין זה כנגד רצונו ממש כיון שהוא אינו מתבייש מעבירה זו, ולכן הוא חייב מלקות, והוא אינו בכלל אונס. משא"כ באיש שהוא מצטער הרבה על מה שיצרו תוקפו, ואף אם הוא עובר על האיסור מ"מ כיון שהוא מצטער הוא עובר רק בצנעה מפני הבושה והחרטה שיש לו, ואין אחר שומע מזה כלל. ולכן סבר רב ששת שאם יש שמועה ממילא שאין זה אונס כיון שהוא אינו מקפיד על הצניעות, ומשום זה הוא חולק על רב נחמן, אבל אה"נ שאף רב ששת מודה, שאם הוא עובר רק בצנעה ואין אחרים יודעים מזה, שזה סימן שהוא אנס משום שיצרו תוקפו, ובזה רב ששת מודה לרב נחמן שהוא כשר להעיד. ועיין בברכות יב: שכתוב שם "ואמר רבה בר חנינא סבא משמיה דרב כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו מוחלין לו על כל עונותיו". ובחגיגה ה. אמרו "אמר רבי חנינא בר פפא כל העושה דבר ומתחרט בו מוחלין לו מיד שנאמר ולא יראוני הא יראוני מוחלין להם מיד." ע"ש.

ולפי זה י"ל שאף לדעת תירוץ הראשון בתוספות והרא"ש, שסברו שהמחלוקת היא רק לגבי חשוד, זה רק

האמר ליה, כגון בב"מ סו: הנ"ל, שפיר י"ל שהסכים הרי"ף שיש להכריע כה"אמר ליה". ולכן מ"ש הגר"א "הלכה קאמר ליה", הוא אינו כשפירש בברכת אליהו שהוא "לרווחא דמילתא", אלא מוכרח לומר כן כיון שהרי"ף לא סבר הכלל דאין הלכה כ"סבר", כמבואר ברא"ש הנ"ל, ורק משום שכתוב אחרי כן "אמר ליה", סבר הרי"ף דאין הלכה כרב פפא. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן ריד.

שאלה: האם יש לבאר החילוק בין המוכר כל מה שיש בביתו שאין כאן מכירה כיון שהוא דבר שאינו מסוים, ובין המוכר כל נכסיו שיש בזה מכירה. ואם יש לתרץ קושית רעק"א בזה.

תשובה: (א) כתב הרמב"ם בהל' מכירה פ"כא. הל"א. המקנה לחבירו דבר שאינו מסוים, אם היה מינו ידוע אע"פ שאין מדתו ומשקלו ומנינו ידוע, הרי זה קנה, ואם אין מינו ידוע לא קנה". ובהל"ג. כתב, "אבל האומר לחבירו כל מה שיש בבית זה אני מוכר לך בכך וכך, וכל מה שיש בתיבה זו אני מוכר לך בכך וכך, או בשק הזה אני מוכר לך בכך וכך, ורצה הלוקח ומשך, אין כאן קנין, שלא סמכה דעתו של לוקח, שהרי אינו יודע מה שיש בו אם תבן או זהב, ואין זה אלא כמשחק בקוביא, כן כל כיוצא בזה." (וכן הוא במרן בריש ס"רט).

אלא כתב הרמב"ם שם בהל"יח, "האומר לחבירו שדות אני מוכר לך...אמר לו נכסים אפילו גנות ופרדסים חוץ מבתים ועבדים. ואם אמר לו כל נכסי אפילו עבדים ובתים וכל המטלטלין הידועים לו, ואפילו תפילין שבראשו בכלל המכר" (וכן הוא במרן ס"ריח כד). וכן מצינו בהל" זכיה פ"ג הל"ה, שכתב "כשם שמוכר צריך לסיים הממכר כמו שביארנו, כך הנותן. כיצד... שכתב לו כל נכסי קנויין לך חוץ ממקצתן, הואיל ולא סיים הדבר שנתן לו ואינו ידוע, לא קנה כלום" (וכן הוא במרן בי"א קמא בס"רמא ד). הרי משמע שאם לא אמר "חוץ ממקצתן", ששפיר יש מכירה אם הוא אמר "כל נכסי קנויין לך" בלבד.

ונראה שהחילוק בדינים אלו הוא, שבדבר שאינו מסוים אין כאן מכירה, שהקונה אינו יודע מה שהוא קונה, כמ"ש

ויש להשיב, דאח"נ דמצינו דלא קי"ל כ"קסבר" או "סבר". וכן הוא ביד מלאכי אות תקמח שכתב, "קסבר, משמעותו הוא דאיהו לגרמיה קסבר כך, ולית הלכתא כוותיה...". והוא הביא סעד לזה מרש"י ותוספות בפ' כיצד צולין פא ע"ש. וכן הוא בעין זוכר מע' ק אות ג בשם הסמ"ג סוף עשין קלג, ובספר התרומה בהל' ארץ ישראל. אלא שהים של שלמה יבמות פ"ח אות לג השיג על ספר התרומה ע"ש.

וכן ראיתי שכתוב בב"מ קט: "סבר רב אשי למימר ריבעא דהוא דנקא...". ופירש"י שם "כי מטית לשחיטת קדשים...ועוד מדקאמר קסבר רב אשי למימר מכלל דמסקנא לאו הכי הוא." אלא כתב הרא"ש שם, "ורב אלפס פסק כרב אשי... וכן מסתבר דהלכה הכי, ואע"ג דקאמר סבר רב אשי למימר, וכן מצינו בריש בבא בתרא סברוהו דמיתקיים." ע"ש. הרי מבואר שהרא"ש פליג על כלל הנ"ל, ונראה שכן פירש הרא"ש לדעת הרי"ף.

ולפי זה יש לדון בדעת הגר"א בח"מ ס"רו אות כב הנ"ל. כתוב בב"מ סו: "סבר רב פפא למימר כי אמרינן אסמכתא לא קניא הני מילי בארעא דלאו לזבוני קיימא אבל חמרא כיון דלזבוני קאי כזווי דמי, א"ל רב הונא בריה דרב יהושע לרב פפא...". וכתב הגר"א בח"מ שם, "והרי"ף ורמב"ם וש"ע השמיטו הנך ב' מימרות דר"פ, דס"ל דלאו הלכתא נניהו... ורב פפא לטעמיה שאמר שם סבר רב פפא למימר כו', א"ל רב הונא כו', וקי"ל כ"מ שאמרו סבר כו' א"ל, הלכה כא"ל כו'." ויש לדקדק שלדעת הרי"ף, לפי הרא"ש הנ"ל, אין מספיק לומר שהטעם שהרי"ף לא סבר כרב פפא הוא מפני שכתוב "סבר רב פפא למימר", שהרי לדעת רי"ף עדיין י"ל דקי"ל כ"סבר" כדמצינו לדעתו בב"מ קט: הנ"ל. ולכן מוכרח הגר"א לחדש דשאני כאן בב"מ סו: דמיד אחר כך כתוב "אמר ליה רב הונא...", ולכן בזה י"ל שאף הרי"ף מודה שאין הלכה כ"סבר למימר". ואף דמצינו גם בדף קט: שכתוב שם, "אמר ליה", דהיינו "א"ל רב אחא בריה דרב יוסף לרב אשי ולימא ליה...", שאני התם שרב אשי דחה דבריו, כמ"ש שם "אמר כי מטית לשחיטת קדשים תא ואקשי לי". ופירש"י "ויש אומרים דחויי מדחיה" (ואף שרש"י עצמו לא פירש כן ע"ש. מ"מ לדעת הרי"ף והרא"ש יש לפרש כן, שכתב הרא"ש כי מטית לשחיטת קדשים, "כלומר אחר שתתחכם ותלמוד בכל מקום תוכל להקשות לי" ע"ש). ולכן מטעם זה אין לחוש ל"אמר ליה", אבל במקום אחר דלא דחינן

לב' שהחליפו כל אשר להם, ואיני יודע ההפרש בין כל נכסי ובין כל מה שיש לי בעולם וצ"ע"ג. ע"ש.

ולענ"ד ההפרש מבואר, דהיינו שהכל תלוי על הידיעה ואם הקונה יודע מה שהוא קונה, ואם המוכר אומר כל מה שיש בביתי, או אם הוא אומר כל מה שיש לי בעולם, והקונה אינו יודע מה שיש למוכר, אז אין כאן קנין, אבל אם הקונה יודע ואומר המוכר "אני מוכר כל נכסי", ששפיר יש קנין כיון שהוא דבר מסוים, וכפי שביארתי לעיל. כן נראה לענ"ד.

סימן רטו.

שאלה: האם יש אונאה בספרים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

א) כתב כת"ר, "נסתפקתי למעשה, כשאדם אחד בא לישיבה וביקש לקנות כמה ספרים מת"ח מחבר אחד, ואני לתומי חשבתי שמחירם הוא מחיר פלוני, ונקבתי בסכום, הקונה שילם את מלא הסכום, ונעלם. (מדובר שהיה לי אומדנא ברורה שבעל הספרים ישמח שאטפל ואמכור את ספריו, כפי שנהגתי בעבר כמה פעמים, שאל"כ כמובן שלא הייתי נכנס לצרה זו). ואח"כ התברר שנקבתי בסכום גדול ממה שהיה באמת. וכאן באנו לבית הספק. א. האם חייבים להחזיר את המותר לקונה. אם כן, עד כמה צריכים לטרוח ולחפש אחריו, שכאמור הוא נעלם. ב. במידה וא"צ לשלם לקונה, דסבר וקביל וכיוצ"ב, א"כ למי שייך המותר, לי, או לבעל הספרים. (ע' רי"ף כתובות נ"ז ע"ב בדפי הרי"ף ור"ן שם). וצ"ע."

כתב מרן בס"רכז ס"טו, "בכל המטלטלים שייך אונאה אפילו בספרים...". ופירש הסמ"ע שם ס"ק כה. "דהוצרכו הפוסקים לפרוט הני לאפוקי מרבי יהודה דאמר אין אונאה לס"ת ובהמה ומרגליות, ס"ת משום דאין קצבה לדמיו..." ע"ש. הרי משמע שאף שאין שער קבוע לספרים עדיין הם בכלל דין אונאה. ולכן אף בנד"ד י"ל שיש כאן אונאה.

ועוד, אף שיש סברה לומר שאין אונאה בכמה דברים שאין להם שער קבוע, כמ"ש הב"י בס"רט. בתחילת דבריו, "...אבל חלב וגיזה שאין להם שער קבוע אלא כל אחד קונה כמו שחפץ, לית ביה אונאה". ע"ש. ועיין

הרמב"ם "שהרי אינו יודע מה שיש בו אם תבן או זהב", אבל אם המוכר אומר "כל נכסי קנויין לך", זה נחשב דבר מסוים ולכן הוא א"צ לפרט המין, וכאן מיירי כשהקונה יודע מה שיש בכלל נכסי המוכר. הרי הכל תלוי על הידיעה, ומה שהקונה יודע.

וראיתי ברמ"א בס"רג י שכתב, "שנים שקנו זה לזה להחליף על כל אשר להן, י"א דלא מהני בזה קנין (ריב"ש ס"רסג) וי"א דמהני... (תה"ד ס"שיא)". ועיין בש"ך שם שלדעתו אין מחלוקת בזה. וכתב הרמ"א בס"רט ב בדין שאין קנין בדבר שאינו מסוים, "וי"א דה"ה שנים שהחליפו על כל אשר להם". ובדר"מ שם בס"ק ב כתב, "וכ"כ הריב"ש ס"קסג על שנים שקבלו קנין לחלוף ביחד כל מה שבבתיהם וכל אשר להם, ופסק דהקנין בטל ויכולין לחזור דהוי דבר שאינו מסוים, וזה שלא כדברי מהרי"א בת"ה ס"שיא, דכתב בכה"ג דמקחן קיים ע"ש."

ונראה שלדעת הרמ"א (ודלא לדעת הש"ך הנ"ל שסבר שאין מחלוקת) יש לפרש המחלוקת בין הריב"ש והתה"ד, שהריב"ש סבר שיש לדמות נידון דידיה למ"ש הרמב"ם הנ"ל "אבל האומר לחבירו כל מה שיש בבית זה אני מוכר לך בכך וכך... ורצה הלוקח ומשך, אין כאן קנין", וכאן כל אחד אינו יודע מה שיש לו לחבירו, וכפי שביארתי לעיל. וי"ל שלדעת התה"ד אה"נ שזה בכלל דבר שאינו מסוים כיון שכל אחד אינו יודע מה שיש לחבירו, אבל כיון שהם מחליפים מזה לזה, נראה שיש בזה סמיכות הדעת, ואין כאן אסמכתא, וכמ"ש הרמ"א בס"רו יג "...אבל אם אין בידו לגמרי ולא ביד אחרים כגון המשחק בקוביא וכיוצא בו, שאינו יודע אם ינצח או לא, ואפילו הכי התנה, ודאי גמר ומקני מספק". ע"ש. ולכן הכי י"ל בנד"ד שאין זה תלוי ביד אחד מהם לגמרי אלא בידי שניהם, וגם שניהם אינם יודעים אם ינצח או לא, ולכן ודאי שיש כאן קנין לדעת הרמ"א, אף שזה בכלל דבר שאינו מסוים שכל אחד אינו יודע מה שיש לחבירו.

וכן ראיתי בערוך השולחן בס"רג אות ט שכתב, "ואפשר דרבינו הרמ"א סובר דלפי כללי אסמכתא שיתבאר שם, אין זה אסמכתא (וכ"מ מהגר"א ע"ש)". וזה כדברינו.

ולפי זה יש לדון במ"ש רעק"א בתשובה מה"ת ס"ז, וז"ל "ובאמת איני יודע ההפרש, דמ"ש באומר כל מה שיש בביתי מכור לך, דלא מהני להרמב"ם והש"ע (רס"י רט) וגם באומר כל מה שיש לי בעולם כמ"ש הרמ"א שם, וה"ה

מ"מ נד"ד שאני, שכאן המוכר עצמו טועה (דהיינו השליח), ובזה י"ל שהוא מקח טעות, וכמ"ש הרשב"ם הנ"ל, "בכדי שהדעת טועה. וסבור בלבו שכך שוה, כגון שוה ה' בז' או ו' בח', והלכך בטל מקח דמקח טעות הוא." ולכן שייך כאן אונאה.

ב) מ"מ לפי מ"ש מרן הנ"ל בסע"ז, "עד מתי יכול לחזור ולתבוע אונאתו בשתות ולבטל המקח ביותר משתות, עד כדי שיראה לתגר או לקרובו, ואם שהה יותר אינו יכול לחזור ולא לתבוע אונאתו..." ע"ש. י"ל שה"ה בנד"ד שכיון שהקונה נעלם, והוא לא חזר אחר שאלת המחירה מהמחבר שהוא המשלח או משאר מוכרי ספרים, ממילא שהוא מחל והוא אינו מקפיד. ולכן אין כאן דין חזרה.

ואין לומר שיש לחלק, דהיינו דבשלמא אם המוכר אינו טועה אלא הוא מוסיף על המחיר משאר חנויות, בזה י"ל שיש חזרה רק "כדי שיראה לתגר", אבל אם המוכר טעה ואף שלדעתו החפץ הוא ה' שקלים ובטעות הוא אומר שהוא י' שקלים, בזה יש חזרה לעולם, שזה אינו, שהרי עדיין הקונה יכול לילך לתגר אחר לשאול ממנו כמה הוא המחיר. וכן הוא, שהרי כתב מרן בס"רלב. א. "המוכר לחבירו במדה במשקל או במנין וטעה בכל שהוא חוזר לעולם, שאין אונאה אלא בדמים." הרי משמע שבכל טעות בדמים הוא יכול לחזור רק כדי שיראה לתגר, וכפי שביארתי לעיל.

ועוד אם המוכר טועה הוא קיל טפי, שהרי כתב הרמב"ן בויקרא כה יד, "ואני חושב עוד סברא, שודאי המאנה את חבירו לדעת עובר בלאו..." ע"ש. וכן הוא בחינוך בסוף ס"שלז. שכתב, "ועובר עליה ועשה אונאה לחבירו לדעת בשתות או יותר עבר על לאו זה." ע"ש. הרי האיסור מן התורה הוא רק "לדעת", משא"כ כשהמוכר טעה בחשבון. וכן ראיתי בספר משפטי התורה ח"ב פ"א אות ז. וז"ל "באיסור הונאה עוברים המוכר או הקונה (והשוכר או המשכיר), רק אם המאנה הונה בכוונה את זולתו. לעומת זאת, אם ההונאה נגרמה מחוסר ידיעת המחיר... במקרה זה לא יעבור המאנה על האיסור. אולם רשאי מי שהונו אותו ביותר משהעשה עשר אחוזים לבטל המקח מחמת הונאתו במחיר." ע"ש. וכן הוא בנד"ד.

וגם מצינו שכתב מרן שם סע"ל, "בד"א במוכר נכסי עצמו, אבל השליח או אפוטרופוס שטעה ונתאנה בכל

במחנה אפרים בהל' אונאה ס"כד, שהקשה על הב"י מדין ספרים הנ"ל, וז"ל "וקשה לי עליו, דהרי ספרים אין להם שער ידוע ואפ"ה קי"ל דיש להם אונאה". ע"ש. ועיין בט"ז ס"רט. ס"ק א. שכתב שדברי הב"י דחוקים ע"ש. ונראה שיש לתרץ כדמצינו בב"ב עח. בדין הבקר והצמד, "...וכי תימא ביטול מקח לרבנן לית להו, ולא והתנן רבי יהודה אומר המוכר ס"ת בהמה ומרגלית אין להן אונאה אמרו לו לא אמרו אלא את אלו, מאי אין דמים ראינה נמי דקתני דהוי ביטול מקח, ואיבעית אימא כי אמור רבנן אונאה וביטול מקח בכדי שהדעת טועה, אבל בכדי שאין הדעת טועה לא אימור מתנה יהב ליה." ופירש הרשב"ם שם, "בכדי שהדעת טועה. וסבור בלבו שכך שוה, כגון שוה ה' בז' או ו' בח', והלכך בטל מקח דמקח טעות הוא, אבל בכדי שאין הדעת טועה כמתניתין דצמד ששוה פרוטה אין קונין אותו במנה או מאתים, ומסתברא כתירוץ אחרון וקמא שינויא דחיקא הוא." הרי כשאין הדעת טועה, אלא הקונה יודע שיש מקומות שמוכרים אותו דבר ביותר בזול ועדיין נוח לו לקנות אותו בחנות זו אף שהוא יקר יותר, מפני שהקונה אינו רוצה להטריח את עצמו לילך לחנות אחרת שהיא יותר רחוקה, או אין לו הזמן וכדומה, אז אין כאן אונאה שהקונה אינו טועה ומה שהוא משלם יותר הוא "מתנה יהב ליה". וכן י"ל מסברה, שכתב מרן בסע"ז. "עד מתי יכול לחזור ולתבוע אונאתו בשתות ולבטל המקח ביותר משתות, עד כדי שיראה לתגר או לקרובו, ואם שהה יותר אינו יכול לחזור ולא לתבוע אונאתו..." ופירש הב"י בשם רש"י, שהטעם שהוא אינו יכול לחזור הוא מפני שהקונה כבר מחל ע"ש. ולפי זה י"ל שאם כבר ידוע שיש חנויות אחרות שמוכרים איזה חפץ ביותר זול, ועדיין הקונה בא לחנות זו, ממילא זה כאילו הוא כבר "הראה לתגר או לקרובו", והוא כבר מחל. ולכן אין כאן אונאה. וכן ראיתי בערה"ש בס"רכז אות ז, שכתב על דברי הרא"ש, "עוד נ"ל דבר אחר מדבריו לקולא, במיני סחורות שאין כל בעלי חנויות מוכרים אותם בשוה, שיש משתכר הרבה בסחורה זו, ויש שמתספק במועט, אין שייך כלל אונאה למי שמשתכר הרבה, כיון שדרך המסחר כן הוא כיון שיש שמוכרים במקחים כאלו." ע"ש. אלא י"ל שדין ספרים, והמחלוקת רבנן ור"י, מיירי באופן שאם הספר יותר בזול במקום אחר, ודאי נוח לקונה לילך לשם כדי לקנות הספר, ובזה י"ל שיש אונאה. אולם כשיש הרבה חנויות ובעל חנות זו מוכר ביותר יקר ובעל חנות אחרת ביותר בזול, ועדיין בא הקונה לחנות זו במחיר יקר, מסתמא שהוא אינו מקפיד ונוח לו לקנות החפץ בחנות זו. וכן נראה במכירת ספרים בזמננו.

והכתיב לא תשנא את אחיך בלבבך... אלא לאו בכח"ג דחזיא ביה איהו דבר ערוה." וכתבו התוספות שם, "שראה בו דבר ערוה. ואם תאמר דבאלו מציאות (לב:) אמרינן אוהב לפרוק ושונא לטעון מצוה בשונא כדי לכוף את יצרו, והשתא מאי כפיית יצר שיין כיון דמצוה לשנאתו, וי"ל כיון שהוא שונאו גם חבירו שונא אותו, דכתיב (משלי כז) כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם, ובאין מתוך כך לידי שנאה גמורה, ושיין כפיית יצר."

ונראה שהתוספות בפסחים חולקים על התוספות בב"מ, שהתוספות בב"מ פירשו דלא שיין לומר כפיית יצרו בשונא דקרא, והתוספות בפסחים סברו דשיין לומר כפיית יצרו בשונא דקרא. וכן פירש הב"ח בח"מ ס"רעב אות י, שאחר שהוא הביא דברי התוספות בב"מ הוא כתב, "...אבל התוספות פ' ע"פ כתבו דברייתא נמי בשונא דקרא איירי." ע"ש.

וכן ראיתי לר"י מרדכי קרבליי ז"ל במירא דכ"א בב"מ שם שכתב, "...וי"ל דלא מיירי בשונא דקרא עכ"ל. ר"ל דשונא דקרא הוי דראה בו דבר ערוה, אבל הכא מיירי בשונא לו מצד מצה ומריבה שהיה לו עמו, אבל התוספות התם תירצו תירוץ אחר בדוחק ע"ש וק"ל." הרי שיש מחלוקת בין התוספות בפסחים ובב"מ. וכן הוא בעין יהוסף בב"מ שם, שאחר שהוא פירש דברי התוספות בב"מ, הוא כתב "והתם בפסחים תרצו תירוץ אחר דחוק." ע"ש. וכן הבין הערה"ש בס"רעב אות יב ע"ש.

(ב) ולפי הקדמה זו יש לחקור בדברי הגר"א בב"מ, שהוא כתב על מ"ש התוספות "וי"ל דלא מיירי בשונא דקרא", וז"ל "ר"ל דא"צ להקדים אבל מ"מ חייב כמש"ש." ובתחילה י"ל שמ"ש "כמש"ש", הוא כיון לתוספות בפסחים הנ"ל. ועוד י"ל שכשהוא כתב "מ"מ חייב", אין כוונתו לומר שהוא חייב במצוות פריקה וטעינה, שזה דבר פשוט ומבואר בפסוק דבשונא דקרא הוא חייב בפריקה וטעינה. אלא צ"ל כשהוא כתב "מ"מ חייב", כוונתו לומר שהוא חייב "להקדים". לכן כך כוונתו, "ר"ל דא"צ להקדים אבל מ"מ חייב (להקדים) כמש"ש (בתוספות בפסחים)". אלא זה קשה שנראה שלדעתו יש להשוות מ"ש התוספות בב"מ למ"ש התוספות בפסחים, והלא זה אינו כפי שביארתי לעיל, שהתוספות בפסחים חלקו על התוספות בב"מ.

שהוא בין במטלטלין בין בקרקע חוזר. ואם אינה את הלוקח יש מי שאומר שהוא הדין שמכרו בטל בכל שהוא, ויש מי שאומר שדינו כשאר כל אדם דעד שתות הוי מחילה וזכה המשלח ביתרון." וידוע דאנו קי"ל כ"א בתרא, וכן הוא במרן בס"קפב ה, "אם הטעה השליח את הלוקח דינו כשאר אדם שהמכר קיים עד שתות, וזכה המשלח ביתרון." ולכן ה"ה בנד"ד שהיתרון הוא להמשלח.

(ג) מ"מ עדיין יש לדון מזה, שי"ל דמסתמא שמחבר זה שהוא ת"ח ירא שמים, הוא נוהג כרב ספרא, וכמ"ש בב"ב פח. "אטו משום דגמר בלבו לקנות קנה ונתחייב במעשר, אמר רב הושעיא הכא בירא שמים עסקינן כגון רב ספרא דקיים בנפשיה ודובר אמת בלבבו." ופירש הרשב"ם, "רב ספרא. הוה קרי קריאת שמע ואמר ליה ההוא גברא הב לי עסקך בכך וכך מעות, וסבר דמשום מיעוט דמים הוה שתיק והעלה לו דמים מרובים, ולאחר תפלתו לא רצה לקבל אלא במיעוט מעות." וכן הוא במכות כד ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד שאף שמצד הדין אין חיוב על המוכר להחזיר האונאה, מ"מ י"ל שמצד שהוא ירא שמים הוא עדיין רוצה להחזיר הממון כיון שכבר גמר בלבו למכור הספרים במחיר ידוע ולא להוסיף עליו, והוא דובר אמת בלבבו. ולכן י"ל שיש לו לכתוב החשבון במקום מיוחד, ויש לו להשים מודעה על הלוח מודעות של הישיבה, שאולי אם הקונה יחזור לאחר זמן מה, המחבר יוכל לשלם לו העודף.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רטז.

שאלה: האם יש לבאר כוונת הגר"א בפירושו בדעת התוספות בב"מ לב: לענין השבת אבידה לשונא דקרא.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אוריאל שלמוני שליט"א.

(א) כתוב בב"מ לב: "ת"ש אוהב לפרוק ושונא לטעון מצוה בשונא כדי לכוף את יצרו." ופירשו התוספות שם, "וא"ת כיון דבערבי פסחים (קיג:) מוקי לה בישראל שמותר לשנאותו כגון שראה בו דבר ערוה, מה שיין בו לכוף יצרו. וי"ל דלא מיירי בשונא דקרא."

וכתוב בפסחים קיג: "כי תראה חמור שנאך רובץ תחת משאו... אלא פשיטא שונא ישראל. ומי שריא למסניה

סימן ריז.

שאלה: האם יש בעיה של גזל או ביטול מצות השבת אבידה אם מדווחים ל"אגודת צער בעלי חיים" על כלב שמגיע מישב סמוך ומסתובב בישב בו יש נשים וילדים שמפחדים ממנו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יהודה שנדורפי שליט"א.

א) **כתב מרן בח"מ ס"רסו ד,** "חתול רע שמזיק לקטנים אין צריך להשיבו לבעלים אלא כל המוצאו הורגו וזוכה בעורו." ויש להעיר על מרן, שהרי הרמב"ם בהל"א אבידה פ"טו הל"ז כתב, "חתול רע שהורג את הקטנים...". וכן לשון הטור ע"ש. ולכן איך כתב מרן "מזיק", דמשמע שאף אם אינו הורג, הלא הו"ל לכתוב "הורג" כמ"ש הרמב"ם והטור. וי"ל שמרן סבר שכיון שכתוב בב"ק פ: "אתא שונא קטע לידה דינוקא", דלאו דוקא הורג, אלא כל חתול שמזיק מותר להורגו. ועיין במעשה רוקח על הרמב"ם שם שהעיר כן על מרן הנ"ל וכתב "ויותר נראה לומר שהקטנים הם חלושי המזג קרוב לודאי שמת אותו התינוק כי גדל הכאב עליו". ולענ"ד אין זה מספיק לבאר דעת מרן, שא"כ הו"ל לפרש שדוקא כשהחתול מזיק בנזק שמביא לידי מיתה מותר להורגו, אלא יותר נראה לומר שמרן סבר שיש ללמוד ממעשה דהאי ינוקא דלאו דוקא הורגו, אלא בחשש כל נזק מותר להורג החתול.

ולפי זה יש לדון לגבי הכלב, שכתב מרן בס"ת ט ב, "אסור לגדל כלב רע אא"כ הוא אסור בשלשלאות של ברזל וקשור בהם, ובעיר הסמוכה לספר מותר לגדלו וקושרו ביום ומתירו בלילה." ופירש"י בב"ק עט: "מפני שנושך ומנבח ומפלת אשה מיראתו." ולכן ה"ה בנד"ד שהנשים מפחדות ויש חשש "מפלת אשה מיראתו", שזה בכלל נזק, ולא שייך כאן מצות השבת אבידה, וכדמצינו בחתול רע. ואל תאמר שיש לפרש בדברי רש"י דבעינן שני דברים דוקא, דהיינו "שנושך ומנבח", אבל אם הכלב רק מנבח שאין בזה חשש נזק, שזה אינו שכתב בר"ז ז"ל בשו"ע הרב הל" שמינת הגוף ונפש ובל תשחית סע"ג, "וכן המגדל כלב רע, אפילו אינו נשך אלא מנבח אסור לגדלו שמא תפיל אשה מיראתו." ע"ש. וכן נראה מלשון הסמ"ע בס"ק ד שכתב, "...דאז טעם שישוך וגם טעם שמנבח ומפילות הנשים מיראתו אין כאן...". הרי שמנבח ונושך

אלא נראה שלדעת הגר"א אין מחלוקת ביניהם, ומ"ש התוספות בפסחים, הוא רק לומר שיש שני צדדים לשנאה, דהיינו מצד שונא דקרא אה"נ שלא שייך לומר כפיית יצרו כיון שהוא מותר לשנותו, אבל ממילא שיש בזה צד אחר דהיינו ששנאה זו גורמת שנאה גמורה של מצה ומריבה כמים הפנים לפנים, וכשיש שנאה מצד זה שייך לומר כפיית יצרו. הרי שאף התוספות בפסחים מודים שמצד שונא דקרא בעצם לא שייך כפיית יצרו, אלא רק כיון שזה יגרום דבר אחר, דהיינו שנאה גמורה שייך לומר מצד זה כפיית יצרו.

ולפי זה כשכתבו התוספות בב"מ וי"ל דלא מיירי בשונא דקרא, כוונתם לומר שמצד שונא דקרא בעצם לא שייך לומר כפיית יצרו, אבל אה"נ שהם מודים לתוספות בפסחים שמ"מ הוא חייב להקדים כיון דממילא זה יגרם שנאה גמורה של מצה ומריבה ששייך בה כפיית יצרו.

ולכן שפיר הוא מ"ש הגר"א, דהיינו ר"ל דא"צ להקדים אבל מ"מ חייב (להקדים) כמ"ש (בתוספות בפסחים). וזה אף לדעת התוספות בב"מ, שאין מחלוקת ביניהם.

שוב מצאתי תנא דמסייע לי בפירוש זה בדעת התוספות, והוא ר"מ משה בן אליהו מלובלין ז"ל בנו של היד אליהו, בספרו פרחי שושנים, שכתב בחידושו בב"מ שם על דברי התוספות, "וז"ל א"א מ"ו הרב נר"ו וקשה דדברי התוס' אלו סותרים למ"ש בעצמם שם בע"פ... ונמצא דמסקו שם דאיירי בשונא דקרא דלא כמ"ש כאן. ושמעתי בשם דודי הרב הגאון ז"ל דפירושם מ"ש דלא מיירי בשונא דקרא ר"ל בשנאה דקרא, וכוונתם למ"ש שם דמכח זה יבואו לידי מריבה כו', ושייך כפיית יצר על אותה השנאה דזאת השנאה אינה באה מכח שונא דקרא ודוק." ונראה שזה כמו שביארתי כוונת הגר"א.

מ"מ לדינא נראה שבש"ע הגר"א הסכים למ"ש הרמ"א בס"ר עב י, "אבל אם עבד איסורא ושונאו משום שעבר עבירה א"צ לטעון עמו כדי לכופ יצרו דהא יפה עושה ששונאו." וזה שלא כמ"ש התוספות בפסחים, ובאות טו הגר"א לא הביא מי שחולק על דברי הרמ"א. וכן הוא בערה"ש הנ"ל לדעת הגר"א ע"ש.

ואסיים בהוקרה רבה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שם שני דברים נפרדים. ולכן אף כשכלב זה רק מגבש יש חשש נזק, ולא שייך בזה השבת אבידה.

ואת"ל שנדון דידן דומה למ"ש מרן "ובעיר הסמוכה לספר מותר לגדלו", דהיינו כיון שבזמנינו יש חשש מחבלים מותר לגדל כלב כדי לשמור המושב, אף זה אינו, שהרי גם כתב מרן בזה "וקושרו ביום ומתירו בלילה", דהיינו שביום כשאנשי העיר עוברים ושבבים צריך לקשור הכלב, אבל בלילה כשתכלה רגל מן השוק ואין חשש נזק לבני העיר אז מותר להתיר הכלב. אולם בנד"ד הלא כלב זה נמצא במושב אף ביום כשהנשים והקטנים נמצאים שם. ולכן נראה שאין כאן מצות השבת אבידה ומותר למסור הכלב ל"אגודת צער בעלי חיים".

ועיין במשנה הלכות ח"ה ס"רצז שכתב בד"ה והא, "...דמיירי בכלב שאינו קשור, ולכן מצוה להרגו דכלב צריך להיות קשור." ע"ש. הרי כשאנו קשור דינו כחתול רע הנ"ל. ולכן מותר למסור הכלב לאגודת צער בעלי חיים.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן ריח.

שאלה: דין החזרת אבידה למי שלקח עגלה שהוא מצא ברה"ר.

תשובה:

לכבוד ידידי,

א) שאלת: "לפני מספר חודשים מצאתי עגלת קניות ליד תחנת אוטובוס ולקחתי אותה, לאחר כמה זמן התברר שהעגלה שייכת למחלק העיתונים שמחלק שם. אבל מאז התחלף מחלק העיתונים, מה עלי לעשות עם העגלה, אציין שהעגלה לא היתה קשורה או מסומנת רק אחר כך ראיתי שמחלקי העיתונים שם עובדים בצורה כזאת."

בתחילה י"ל שאף שאין כאן סימנים בעגלה עצמה, עדיין יש לדון אם יש כאן סימנים מצד "המקום", וזה כמ"ש מרן בס"רסב ג, "אין המוציא מציאה חייב להכריז אלא בדבר שיש בו סימן בגופו או שראוי ליתן סימן במקומו..." ולכן לכאורה נראה שכיון שבעל העגלה יכול לומר בדיוק באיזה מקום הוא הניח העגלה, ממילא שזה בכלל "סימן

במקומו", וחייב להכריז. אלא כתב מרן שם סע' ט, "מצא כריכות קטנות של שבלים ברשות הרבים הרי אלו שלו, שהרי אין בהן סימן". ופירש הסמ"ע שם ס"ק יח, "שהרי אין בהן סימן... לא מצד מקומו מפני שמתגלגלים ברגלי בני אדם ואינו סומך על מקום הנחתו לבא לומר במקום זה הנחתיהן". ולכן נראה שהעגלה דומה לזה, שאם יש עגלה במקום שהרבים עוברים שם והעגלה עומדת לפנייהם, זה דוחה העגלה מלפניו לצד זה וזה למקום אחר, ושוב באים הילדים לשחק עם העגלה ודוחים העגלה מכאן לכאן, ומצינו שאין לה מקום קבוע, וממילא אין כאן "סימן מקומו". כן נראה לענ"ד.

ב) ולכן נראה שדין זה תלוי על אם אתה ספרדי או אשכנזי, כיון שאין "סימנים" בעגלה. וכפי שאבאר:

ספרדי

כתב מרן בחו"מ ס"רס ט, "כל המוצא אבידה בין שיש בה סימן בין שאין בה סימן, אם מצאה דרך הנחה אסור ליגע בה שמא בעליה הניחיה שם עד שיחזור לה... ואם עבר ונטלו... אם היה דבר שאין בו סימן זכה בה ואינו חייב להחזירו..." ע"ש כל דבריו. ודין זה לפי מ"ש הרמב"ם בהל' גזילה פ"טו ע"ש. ועיין בש"ך ס"ק כו שפירש טעם לדין זה. ולפי זה העגלה היא שלך.

אשכנזי

כתב הרמ"א שם סע"י, "כל אלו דברי הרמב"ם אבל יש חולקים בכל זה... אם במקום שאינו משתמר כלל אפילו ודאי הונח ואין בו סימן לא בחפץ ולא במקום, הוי של מוצאו..." ולכאורה זה נראה כדעת מרן הנ"ל. אלא פירש הש"ך שם ס"ק לא, שדין זה מיירי "דוקא בכה"ג שמסתמא מיד נתיימשו הבעלים קודם שמצאו זה והילכך בהיתרא אתי לידיה, אבל בעלמא היכא דהוי יאוש שלא מדעת יהא מונח עד שיבא אליהו לדעת הפוסקים והר"ב. ע"ש. וא"כ י"ל בנד"ד דמסתמא לא נתיימש בעל העגלה מיד, ולכן "יהא מונח העגלה עד שיבא אליהו". ולמעשה יש לכתוב על הנייר כמה עולה העגלה, ולשמור הנייר במקום משומר שמא לעתיד הוא יכול להחזיר העגלה או דמיה לבעלה, ושוב מוצא העגלה יכול להשתמש בה לצורכו (וכעין דמצינו בתפילין בס"רסז כא ע"ש).

ואסיים בברכת שלום

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן רי"ב.

שאלה: האם יש להשיב אבידה לגוי קודם יאוש. והוא הערה על האור החיים בפר' מקץ.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אריאל נויפלד שליט"א.

(א) **כתב** מרן בח"מ ס"רסו א "אבידת העכו"ם מותרת." הרי משמע שאף שאין יאוש עדיין היא מותרת. ולפי זה יש לחקור בדעת האור החיים בפר' מקץ פ"מג. כג. שכתוב בפסוק "אל תיראו אלקיכם ואלקי אביכם נתן לכם מטמון באמתחותיכם" ופירש האור החיים שם, "פי' איזה אדם טמן שם הכסף, וה' נתנו לכם ביאוש הבעלים, ובני נח אינם מצווין על הכרזת אבידה..." ע"ש.

וכתב כת"ר, "תולה האור החיים את דברי יוסף שמפאת ייאוש אין הם חייבים להשיב את הממון. מדוע נזקק להגיע ליאוש, הרי אבידה של בני נח אינה ממילא הפקר, וכדברי הרמב"ן באלו מציאות? והאם יש בכלל מושג ההכלתה של יאוש אצל גוי?"

ויש להשיב, דאח"נ שכשישראל מוצא האבידה דלא בעינן יאוש, אלא בין גוי לגוי, דהיינו כשגוי מוצא אבידת גוי אחר, יש מחלוקת אם בעינן יאוש או לא. כתוב בעירובין סב. "אמר רבי יוחנן בן נח נהרג על פחות משה פרוטה, ולא ניתן להשבון." ופירש"י שם, "לא ניתן להשבון. דגבי ישראל כתיב והשיב את הגזלה, אבל בעכו"ם לא כתיב השבה, הלכך כיון שעבר נהרג ואינו משלם." וכתבו התוספות שם בד"ה הן נח, על דעת רש"י, "...משמע מתוך פירוש דאפילו בגזל מעכו"ם חבירו לא מחייב בהשבה. ולא יתכן לומר כן... ומשמע ליה דאיירי בגזל מישראל מדקתני ולא ניתן להשבון דהיינו דאינו חייב להחזיר, ובגזל מעכו"ם חייב כיון דקפיד". ע"ש כל דבריהם. הרי בין עכו"ם לעכו"ם חבירו יש לו להשיב.

ועיין למהר"י עייאש ז"ל בבני יהודה, בביאורו לרש"י בפר' נח, בדף נח ע"ד שהביא המחלוקת הנ"ל בין רש"י והתוספות, ושוב כתב לדעת התוספות "אבל עכו"ם מעכו"ם אע"ג דמת חייב להחזיר ואין חילוק בין שוה פרוטה לפחות מש"פ, ואנשי המבול עכו"ם מעכו"ם הם." ע"ש כל דבריו.

ועיין לר"י יצחק נברו ז"ל בלב מבין על הרמב"ם הל"מלכים פ"ט הל"ט, שהוא האריך לבאר מחלוקת זו, וגם דעת הריטב"א בזה, והוא כתב לבאר דעת התוספות וז"ל "...אבל בגזל מעכו"ם חבירו בין ישנו בעין ובין שאינו בעין לעולם ס"ל להתוספות דחייב להחזיר". ע"ש. ועיין שם שהוא דן בדעת הרמב"ם אם היא כדעת התוספות או לא.

ולפי זה י"ל, שלדעת התוספות שיש דין השבת אבידה בין עכו"ם לעכו"ם, ממילא שזה רק כשאין יאוש, אבל אחר יאוש שוב לא שייך דין השבת אבידה כדמצינו בישראל וחבירו.

ולכן מובנים דברי האור החיים הנ"ל, שיוסף דיבר לאחיו כאילו הם גוים, שזה קודם שהתגלה יוסף עצמו לאחיו, ולכן פירש האור החיים דברי יוסף אף לדעת התוספות הנ"ל, דהיינו "וה' נתנו לכם ביאוש הבעלים", שקודם יאוש עדיין יש חיוב השבת אבידה בין עכו"ם לעכו"ם לדעת התוספות, אבל אחר יאוש אין חיוב כלל. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **ארחותיך למדני**.

סימן רכ.

שאלה: במה דקיימא לן בגמרא במסכת נדרים מה. שיש צורך להפקיר בפני שלושה שאחד יזכה ושניים עדים, מה יהיה הדין אם אדם יפקיר בפני שלושה אנשים נכים ומשותקים, באופן שהם לא יגידו ויפרסמו לאחרים, האם ההפקר יחול.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אברהם מיימון שליט"א.

(א) **כתב** הרמב"ם בהל' נדרים פ"ב הל"טז, "המפקיר את הקרקע כל הקודם והחזיק בהן זכה. דין תורה אפילו הפקיר בפני אחד הרי זה הפקר ונפטר מן המעשרות כמו שיתבאר במקומו. אבל מדברי סופרים אינו הפקר עד שיפקיר בפני שלשה כדי שיהיה אחד זוכה אם רצה והשנים מעידים." וזה לפי מ"ש בנדרים מה ע"ש. וכן פסק מרן בח"מ ס"רעג ז ע"ש. הרי בעינן עדים להפקר.

שם אות ג, מ"מ גם כתב הערה"ש שם לגבי השליש מעות לדיין קבוע, "ואפילו אם אין אומרים שהוא ידין הוי כאמירה בפירוש כיון נשוא דיין קבוע... כנ"ל בביאור דברי רבינו הרמ"א בסע' א, דאל"כ אין שום פירוש לזה, וכן מוכח מתשו' הריב"ש ס"שיא שממנו מקור דין זה, ושם היה המעשה כן. ע"ש. הרי נראה שאם יש הוכחה ברורה, שוב לא בעינן קבלה בפירוש. ולכן הכי י"ל בנד"ד, שאם הבעל דבר מקבץ ג' אלמים כדי להפקיר נכסיו, ממילא שכוונתו היא שהוא קיבל אותם להעיד אף שהם פסולים.

ולפי סברה זו כתב בכנסת יחזקאל ס"פ לגבי חתימת אלם בשטר אף שהוא פסול לעדות, "...אמנם אם בתחילת חתימת השטר היה אלם, ואז כיון שמסרו ללוה או בצור חתם ועשהו הלוה עד והכשיר אותו, הוי כנאמן עלי פסול, ואז גם עתה כשבא לקיים חתימתו, אף שעל מנה שבשטר מעיד, יכול להעיד, כי כבר קבלוהו הלוה על עצמו להיות נאמן בעדות זה, משא"כ כשהיה בריא בעת חתימת השטר צריך אחרים להעיד על חתימתו. ע"ש.

ולפי זה י"ל בנד"ד, שכיון שהמפקיר יודע בתחילה שג' אנשים אלו הם אלמים והם פסולים לעדות, ועדיין הוא מפקיר בפניהם, ממילא שהוא קיבל עליו עדותם, וממילא שיש כאן הפקר.

ג) ויש להסביר דבר זה. כתב מרן בס"רעג ז כדעת הרמב"ם הנ"ל שעל פי דין תורה בעינן הפקר בפני אחד (ודלא כהרא"ש שסבר שמן התורה אף בפני עצמו סגי). אלא יש להקשות על זה ממ"ש מרן בא"ח רמז ג דאם בהמתו נמצאת אצל גוי בשבת יפקירנה בינו לבין עצמו קודם השבת ע"ש. ובשלמא לדעת הרא"ש דמן התורה אפילו בפני עצמו הוא יכול להפקיר, י"ל שלא גזרו רבנן כאן כדי להציל מאיסור שבת, אבל לדעת מרן שפסק כהרמב"ם שמן התורה בעינן הפקר בפני אחד, איך מועיל הפקר בהמתו בפני עצמו בלבד, בערב שבת. וראיתי בפעמוני זהב בס"רעג שתירץ דשאני הפקר כדי למנוע האיסור שהוא קיל טפי ע"ש. ועיין עוד בזה למהר"ם פארדו ז"ל בצדק ומשפט ס"רעג ע"ש. אלא לענ"ד יותר נראה לומר שהטעם דבעינן הפקר בפני ג' הוא מפני דבעינן גמירות דעת, ואם יש שם ג' אנשים שאחד מהם יכול לזכות ושנים מהם יכולים להעיד, אז ודאי יש גמירות דעת הבעל להפקיר. ולכן בדין שבת, שכל כוונתו הוא להציל מאיסור, ודאי יש גמירות דעת ובוזה אף להרמב"ם

וגם כתב מרן בח"מ ס"לה יא, "חרש פסול, אחד מדבר ואינו שומע, או שומע ואינו מדבר, ודעתו נכונה, מפני שצריך להעיד בב"ד ושיהיה ראוי לשמוע דברי הדיינים והאיום שמאיימים עליו. וכן אם נשתתק, אע"פ שנבדק כדרך שבדקים לענין גיטין ונמצאת עדותו מכוונת, והעיד בכתב ידו, אינו עדות כלל, חוץ מעדות אשה לפי שבעגונה הקילו. ופירש הסמ"ע שם בס"ק כד, "וכן אם נשתתק. פי' שהיה יכול לדבר בתחלה ואח"כ נשתתק..." ע"ש. וכן הוא במרן ס"מו לו לגבי שטר, וז"ל "חתם כשהיה בריא ונשתתק, הוא אינו יכול להעיד על כתב ידו, אבל אחרים מעידים עליה." ופירש הסמ"ע שם בס"ק פח. "ונשתתק הוא אינו יכול להעיד. פי' ע"י חתימתו או הרכנת ראשו כמ"ש לעיל בס"לה". ע"ש. ולפי זה ה"ה ש"ל כן לגבי הפקר, שכיון שהעדים אינם יכולים לדבר הם פסולים לעדות אף שעדיין דעתם נכונה, ואין כאן הפקר.

ולכאורה יש להתיר בנד"ד כיון דהא דבעינן ג' אנשים כדי להפקיר הוא רק מדרבנן, ומצינו לגבי שטר בס"מו ז, שכתב הרמ"א בשם הריב"ש, "שיכולין להעיד עדות זה מתוך כתבם, ואינן צריכין להעיד בפיהם." וכתב הש"ך שם ס"ק יז, שטעם הריב"ש הוא מפני שקיום שטרות מדרבנן ע"ש. וכן הוא בקצות החושן שם סוף ס"ק יט ע"ש. ולכן אולי י"ל גם בנד"ד שכיון שהפקר בפני ג' הוא רק מדרבנן, אז אף באלמים הוא מותר כיון שהם יכולים להעיד ע"י כתבם.

אלא זה אינו, שרק בשטר אמרו רבותינו שמועיל שלא מפיהם משום שכך תקנו כדי שלא תנעול דלת בפני לוי, כמבואר במרן בס"כח יב ע"ש. וכן הוא בסמ"ע בס"מו. ס"ק יז ע"ש. ולכן כיון דלא שייך טעם זה בנד"ד, ממילא שאלמים פסולים להעיד, ואין להפקיר נכסיו בפניהם.

ב) אלא עדיין יש לדון בזה. כתב מרן בס"כב א, "מי שקבל עליו קרוב או פסול, בין להיותו דיין בין להיותו עד עליו, אפילו קבל אחד מהפסולים בעבירה כשני עדים כשרים להעיד עליו... אם קנו מידו על זה אינו יכול לחזור בו, ואם לא קנו מידו יכול לחזור בו עד שיגמור הדין." הרי מבואר שמועיל קבלת עדים פסולים. ועוד מצינו דלא בעינן קבלה זו בפני ב"ד, כמבואר בתומים שם והנתיבות המשפט ס"ק א, וערה"ש שם אות ב, ודלא כהש"ך שם ס"ק א ע"ש. ועוד אף דבעינן קבלה בפירוש כמ"ש הערה"ש

אכיל, כי מטא זמניה דרב ספרא שדר ליה חמרא ולא אכליה, קדים רב ספרא וזכה ביה (פרש"י, קודם שיחזיק בהן אחר שהרי הפקר היה), א"ל רב אחא מדיפתי לרבינא למה ליה למיזכי ביה, נהי דכי אפקריה אדעתא דאריה אפקריה, אדעתא דכ"ע לא אפקריה, א"ל רב ספרא לרווחא דמילתא הוא דעבד (פרש"י, שלא יהא ערעור בדבר). "הרי נראה מזה שרב ספרא הפקיר דוקא לארי ולא לאחרים, ולכן הלא זה כנגד בית הלל שסברו דבעינן הפקר לכל כשמיטה.

וראיתי במ"א בס"תמח ס"ק ב שכתב לגבי מכירת חמץ, בשם המשאת בנימין ס"מג, "שאם קנה ישראל אחר החמץ מן העכו"ם אחר פסח, צריך להחזיר לבעלים, וא"צ הבעל להחזיר לו דמיו אם נתן לעכו"ם יותר מן הראוי ע"כ. והטעם דאמרינן דאדעתא דעכו"ם אפקריה אדעתא דכ"ע לא אפקריה." ואף שהמשאת בנימין עצמו הביא ראייה לדינו מדין הסיקריקון, וגם ממערופיא ברמ"א ח"מ ס"קנו ה, מ"מ מצינו שהמ"א הביא טעם מעצמו לדין זה, והוא "דאמרינן דאדעתא דעכו"ם אפקריה אדעתא דכ"ע לא אפקריה." וכתב המחצית השקל שם שהמקור לסברת המ"א הוא ממעשה דרב ספרא מהגמרא בב"ק הנ"ל. ולכאורה נראה שאף המ"א סבר שמותר להפקיר רק לאדם אחד, ודלא כבית הלל. וראיתי במחצית השקל שם שהוא הקשה כן על המ"א, ומשום קושיא זו הוא פירש דברי המ"א באופן אחר, דהיינו לפי הט"ז שם בס"ק ו, שסבר שמותר לעשות תנאי בשעת מכירת חמץ, דהיינו שאחר פסח "לא תמכרם לשום אדם אחר", ועוד אמרינן "דאנן סהדי דאדעתא דהכי יצא חמץ מרשותו", ולכן כתב המה"ש שאף המ"א סבר "דסתמא דמלתא הוי כאלו התנה כן." ולא ירדתי לסוף דעתו בזה, דבשלמא שמותר לעשות תנאי במתנה או מכירה ובזה איירי הט"ז, אבל בהפקר נראה שדעת בית הלל היא שאין לעשות תנאי שאיזה חפץ הוא הפקר רק לאיש אחד, שממילא אין זה כשמיטה ואין זה בכלל הפקר, וכיון שכתב המ"א שההיתר משום הפקר, ממילא שלא מועיל תנאי כזה, והקושיא על המ"א במקומה עומדת. ועיין בחתם ספר א"ח ס"קטו מ"ש על דברי המה"ש.

ולענ"ד נראה שאין קושיא ממעשה דרב ספרא, וממ"ש המ"א, שנראה שיש לחלק בין אם המפקיר אמר בפה מלא שהוא מפקיר ממנו, שבזה בעינן הפקר לכל כשמיטה, ובין אם המפקיר לא אמר כלום בפיו, אלא אנן סהדי שהוא כיון רק לאדם או בהמה אחד. ויש לבאר הדבר, כתב מרן בס"רעג ג, "וימה הוא ההפקר 'שיאמר' אדם נכסי אלו הפקר

שסבר דבעינן הפקר בפני אחד מן התורה, עדיין יש הפקר מן התורה לגבי שבת כיון שעכ"פ יש גמירות דעת. הרי מצינו שהעיקר בזה אם יש גמירות דעת או לא. וכן ראיתי סברה זו במחנה אפרים בהל' זכיה מהפקר, אות א וז"ל "...דאפילו הר"מ ז"ל מודה דמסתמא מפקר להו ואנן סהדי בכך, וכדאמרינן בכמה דוכתי סתם גללים אפקורי מפקר להו, ולא בעינן בפני אחד ד"ת ומד"ס בג' אלא במידי דסתמא לא הוי הפקר דלא הוי הפקר...". הרי אם מסתמא יש הפקר ויש גמירות דעת, שוב לא בעינן בפני ג'. וכן הוא למהריט"א ז"ל בקהלת יעקב מע' ה אות קיד דף כא ע"ג וז"ל "...אף שלא הפקירו בפני ג' הוי הפקר, דמסתמא מפקר להו, ואנן סהדי בכך, דע"כ לא בעינן ג' מדרבנן אלא במידי דסתמא לא הוי הפקר, והיינו היכא דלא עביד איסורא אם לא יפקירנו, אבל בדבר דאם לא יגמור בדעתו להפקירו עביד איסורא אנן סהדי דגמר והפקיר כי היכי דלא ליעביד איסורא, וכיון דאנן סהדי בכך הו"ל כאלו הפקיר בפני עדים, וכיוצא לזה כתבו התוס' בפ"ק דשבת דף יט. ובמציאה דף ל. יע"ש. לענין מפקיר בשבת יע"ש. וכ"כ מהרימ"ט בח"א ס"פה". ע"ש. הרי העיקר בזה אם יש גמירות דעת או לא, ולכן י"ל שאף כשאין חשש איסור, אם יש הוכחה שהוא כיון להפקיר נכסיו, ממילא יש הפקר. ולכן בנד"ד אם הוא מקבץ ג' אלמים כדי להפקיר נכסיו בפניהם, משמע שהוא קיבל אותם לעדים אף שהם פסולים, ויש גמירות דעת בזה, ויש כאן הפקר, וכסברת הכנסת יחזקאל הנ"ל. (ואף שהקצות החושן בס"מ ס"ק יט השיג על הכנ"י לגבי שטר, מ"מ בנד"ד שתלוי על גמירות דעת, י"ל שאם הבעל דבר קיבל האלמים לעדים, ממילא יש כאן הפקר, אף שהוא בטעות, כמבואר לקמן).

(ד) **ועוד** י"ל בזה, והוא שאף שהג' אנשים הם פסולים לעדות, והבעל טועה וסובר שהם כשרים לעדות, מ"מ עדיין יש הפקר מטעם יאוש. ויש לבאר את הדבר.

כתב מרן בס"רעג ה, "המפקיר לעניים אבל לא לעשירים, אינו הפקר עד שיפקיר לכל, כשמיטה." ומקורו מהמשנה בפ"ו דפאה שכתוב שם "בית שמאי אומרים הבקר לעניים הבקר, ובית הלל אומרים אינו הפקר עד שיופקר אף לעשירים כשמיטה." והלכה כב"ה.

ולכאורה יש להקשות על זה מב"ק קטז. שכתוב שם, "דרב ספרא הוה קא אזיל בשיירתא, לוינהו ההוא ארי (פרש"י, נתחבר עמהם ארי והיה משמר בהמותיהם מחיות וליסטים), כל לילא קא שדר ליה חמרא דחד מינייהו וקא

דנדרים (ז). וכדכתב הרמב"ם בהלכות נדרים, וכיון דדין נדר יש לו משום הכי לא מהני שליחות, שהאומר לחבירו קבל עליך נדר זה בשליחותי שאהא אסור בו אינו כלום, אבל ביטול שאינו ענין לנדר שפיר מהני ביה שליחות. הרי שהפקר בכלל נדר. וכן הוא בתשובת הב"ח ס"קכד שכתב, "ועיקר הפקר הוא מדין נדר". (ועיין מ"ש הקצות החשן בס"ריא אות ד על דבריו). ועיין עוד בזה בקצות החשן בס"רעג ס"ק א, ומ"ש הערוך השולחן בס"רעג. אות ד ע"ש. ולפי זה י"ל כיון שמצינו שכתב הרמב"ם בפ"ב דנדרים הל"ב, "אין הנודר נאסר בדבר שאסר על עצמו עד שיוציא בשפתיו", אף לגבי הפקר י"ל הכי דבעינן שפתיו. ולגבי זה אמרו בית הלל דבעינן הפקר לכל.

אמנם נראה שיש הפקר אחר, והוא מטעם יאוש, ובזה לא בעינן דבור בפיו, וזה לא תלוי על המחלוקת ב"ה וב"ש, ולכן אם יש אומדנא, שיש הפקר מטעם יאוש רק לאדם אחד שפיר דמי. ואף שכתבו התוספות בב"ק סו. בד"ה כיון, דיאוש לא הוי כהפקר, כוונתם היא דיאוש הוא אינו חזק כל כך כהפקר בפה, שיאוש בלבד לא מועיל אם אתא לידיה באיסורא, משא"כ בהפקר בפה, ועוד אף אם אמר בפה הלשון של יאוש כגון נתייאשתי מפלוני עבדי, אין זה כהפקר בפה, אבל עדיין י"ל שאם מועיל יאוש לאפוקי מרשותו אז החפץ נעשה הפקר. ולכן ודאי יש הפקר מטעם דיאוש. ועוד נראה שלדעת רש"י והרמב"ם יאוש כהפקר, ודלא כהתוספות, כמבואר במחנה אפרים בהל" זכיה מהפקר ס"ז ע"ש. ולכן כיון שאין זה בכלל נדר לא בעינן דבורו כלל, אלא רק באומדנא סגי, וב"ה וב"ש לא חלקו בהפקר כזה, דלכ"ע בזה אמרינן שיש הפקר רק לאדם אחד. ובהפקר כזה איירי לגבי הדבש שנפל לקרקע, ובשור הנסקל הנ"ל, ובב"מ כא. לגבי מכנשתא דבי דרי.

וכבר מצינו שכתב בשאגת אריה בס"עז בדף ע, "דכה"ג מצינו בהרבה מקומות בגמרא שהלשונות שוים והפירוש מתחלפין וכמבואר בהתוספות ושאר הפוסקים." ע"ש. שהוא הביא ראיות לדבריו. ולכן אף בנד"ד שפיר אמרינן שיש שני פירושים בלשון הפקר כפי שפירשתי, דהיינו הפקר מטעם נדר, והפקר מטעם יאוש.

ובזה יש לפרש עוד חילוק בין יאוש והפקר, שיאוש מועיל אף לדבר שאינו ברשותו, וכן הוא בגיטין ל. דאפילו מלוה דניתנו להוצאה מצינו דמועיל יאוש, כמבואר במחנה אפרים הל" זכיה והפקר ס"ז ע"ש. אף שזה בכלל הפקר אחר היאוש. אמנם לגבי הפקר בפה, זה מועיל דוקא לדבר

לכל. הרי רק כשיש אמירה בעינן הפקר לכל. וכן הוא ברמב"ם בפ"ב דהל" נדרים הל"יד ע"ש. הרי מצינו שהפקר הוא בפה. אמנם גם מצינו הפקר שהוא אומדנא בלבד בלי אמירה בפה, וכן מצינו בכמה מקומות כגון ברמב"ם פ"יב דהל" גזלה הל"ה שכתב, "וכן שנים שהיו באים בדרך, זה בחבית של יין וזה בכד של דבש, ונסדק הכד של דבש... ואם נשפך הדבש לארץ הרי זה הפקר וכל המציל לעצמו מציל." וכן הוא במרן בס"רסד ה ע"ש. הרי אין כאן אמירה בפה אלא אומדנא בלבד. וכן הוא בהל" נזקי ממון פ"יא הל"יג, "שור הנסקל שהוזמו עדיו כל הקודם בו זכה, שהרי משנגמר דינו הפקירוהו בעליו." הרי גם כאן אין אמירה בפה, אלא אומדנא בלבד. וכן הוא בב"מ כא. שכתוב שם "אמר רב עוקבא בר חמא במכנשתא דבי דרי עסקינן, קב בארבע אמות דנפיש טרחיהו לא טרח איניש ולא הדר אתי ושקיל להו אפקורי מפקר להו." הרי שיש הפקר אף כשאין אמירה בפה, אלא רק אומדנא. ונראה שבהפקר כזה כשאין אמירה בפה, י"ל שמועיל הפקר אף ורק לאדם אחד. ולכן אף רב ספרא לא אמר כלום בשעת מסירת החמור לארי, וגם מי שמוכר חמץ לנכרי לא אמר שום לשון של הפקר, ולכן בזה שפיר י"ל שיש הפקר רק לאדם אחד, משא"כ אם המפקיר אמר בפה שממונו הפקר שבזה בעינן הפקר לכל. וראיתי בב"ח בס"רעג אות ד, שאף הוא כתב כן לדעת הרמב"ם ואחר שהוא הביא הגמרא בב"מ כא. הנ"ל, הוא כתב "ואפשר דשאני התם דכיון דנטל לאחר דישא את העיקר ונותרו אלו ולא נטלן, גלי דעתיה דלא חשיבי ליה, אי נמי נפיש טירחיהו לקבצן, וחשוב כאילו אמר בפירוש שיהיו הפקר לכל, דמחשבתו ניכרת מתוך מעשיו שהפקירן, אבל בעלמא בסתמא לא הוי הפקר אלא אם כן מפרש דליהו הפקר." ועיין עוד בב"ח בס"רסא, ומ"ש הש"ך ס"רסא ס"ק ג על דבריו. הרי מבואר שבדרך כלל בעינן הפקר בפה, אלא רק כשיש אומדנא דמוכח אמרינן שיש הפקר אף כשאין דבור בפה. ולפי זה י"ל שמה שאמרו בית הלל דבעינן הפקר לכל, זה דוקא כשיש אמירה בפה, משא"כ כשיש אומדנא בלבד, שבזה אף לאדם אחד הוי הפקר.

ויש להסביר הטעם לזה. נראה שלדעת הרמב"ם הפקר מדין נדר, שהלא הוא כתב דיני הפקר בהפ"ב דהל" נדרים, והלא הו"ל לכתוב דיני הפקר בכלל הלכות זכיה ומתנה, אלא צ"ל שהוא סבר שהפקר מדין נדרים, ואף הוא כתב שם בהל"יד, שיש ללמוד מדיני נדרים שאין המפקיר יכול לחזור בו. וגם מצינו שכתב הב"י בא"ח ס"תלד לגבי בטול חמץ ע"י שליח, "אי נמי דטעמא דבהפקר לא מהני שליחות, היינו משום דהפקר יש לו דין נדר כדמוכח בפ"ק

ור"ל אמר יאוש טעות הוא, הרי דלר"י אף דהוי יאוש בטעות היה סבור שיצא לחירות הרי נתיאש ממנו והוי הפקר וזכה העבד בעצמו... דטעמא דבעינן ג' הוא משום דסתמא כל דליכא ג' לא גמר להפקירו כיון דליכא א' וזכה וב' מעידים, אבל הכא דעכ"פ לפי מה שיעיד ר"י שהיה סבור ר"ג שיצא לחירות בהודאתו, אנן סהדי שכבר נתיאש ממנו, ובכה"ג לא שייך לומר שמא לא גמר להפקירו בלבו, כיון שההפקר אינו מדעתו כי אם נעשה מאליו דאנן סהדי שנתיאש ממנו, וכל כהא כעדים דמי, וזה פשוט. ע"ש. הרי מצינו שהפקר בטעות עדיין הוא הפקר.

ולפי זה י"ל בנדר"ד שאף שהבעל דבר רוצה להפקיר בפה וכתקנת רבותינו דבעינן הפקר בפני ג' מטעם דבעינן א' לזוכה וב' לעדים, אלא שהוא טועה וסובר שאלמים הם כשרים לעדות, מ"מ עדיין יש כאן הפקר מטעם יאוש, דהא קי"ל דהפקר בטעות הוא הפקר כדמוכח בקהלת יעקב הנ"ל.

הרי למסקנה נראה, שבין אם הבעל דבר יודע שאלמים הם פסולים לעדות, ובין אם הוא טועה וסובר שהם כשרים לעדות, עדיין יש כאן הפקר, שאם הבעל דבר יודע שהם פסולים, י"ל שהוא קיבל אותם לעדים וכנראה מהכנסת יחזקאל הנ"ל ויש גמירות הדעת להפקיר, ואם הבעל סובר בטעות שהם כשרים לעדות, עדיין יש הפקר מפני דקי"ל הפקר בטעות הוא הפקר כמבואר בקהלת יעקב הנ"ל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בענין זה, וזה מה שהשבתי לו:

לכבוד הרה"ג אברהם מיימון שליט"א.

א) כתב כת"ר, "הנה עיקר שאלתי הייתה כשיש הפקר לפני שלושה אנשים נכים ואינם יכולים לזכות משום נכותם בהפקר, וגם להודיע לאחרים אינם יכולים. עיקר ההדגשה היתה שאינם יכולים לזכות שבפשוט מדברי הקצות החושן (סימן רנז רנח) המבאר בדברי הירושלמי גיטין פרק ז הלכה ג שהפקר שלא ניתן לזכות בו אינו הפקר, אמנם לכאורה יש לחלק דהתם אינו הפקר בעצם אבל כאן הוא הפקר בעצם רק שאין מי שיזכה."

כתוב בירושלמי שם, "אף בהבקר כן, שדי מובקרת מעכשיו לאחר שלשים יום, על דעתיה דרבי מובקרת, על דעתין דרבנן אינה מובקרת." ופירש הקרבן העדה,

שהוא ברשותו כמבואר בב"ק סט. ובמח"א שם, ובקצות החשן ס"ריא ס"ק ד, ודלא כדעת הב"ח בתשובתו ס"קכד וכ"כ הקצות החשן שם בסוף אות ב ובס"תו ס"ק ב, בד"ה ונראה ע"ש. וצ"ל שיש חילוק בין הפקר בפה, ובין הפקר מטעם יאוש שהוא בדעתו בלבד.

ולפי מה שביארתי אין קושיא ממצעה דרב ספרא הנ"ל, שהוא לא אמר כלום בפיו, אלא האומדנא היא שהוא מפקר חמורו, ולכן שפיר אמרינן "דכי אפקריה אדעתא דאריה אפקריה, אדעתא דכ"ע לא אפקריה". וכן לגבי מ"ש המ"א יש אומדנא בלבד, ולא אמר הישראל בפיו שיש הפקר רק לנכרי זה. ולכן אין אלו דומים למה שאמרו ב"ה דבעינן הפקר לכל כשמיטה.

ונחזור לנדר"ד. הנה יש סברה לומר שאף אם העדים הם פסולים, מ"מ כיון שהבעל דבר מפקר נכסיו בפני ג' אנשים והוא חושב בטעות שהם כשרים, ממילא שיש אומדנא דמוכח שהוא רוצה להפקיר נכסיו, ואנן סהדי לכך, ולכן בשלמא שאין כאן הפקר מדין נדר, מ"מ עדיין יש הפקר מדין יאוש, וכפי שביארתי לעיל. אלא יש לדחות סברה זו ממה שכתבתי, שהרי י"ל שכיון שהבעל מפקר בפה, ממילא שהוא רוצה להפקיר כדין הפקר בפה, וכיון שבהפקר בפה בעינן ג' אנשים שהם כשרים לעדות, ממילא שהוא כיון להפקיר על תנאי שהם כשרים, וכיון שבאמת הם אינם כשרים לעדות, ממילא דליכא כאן הפקר.

ה) אלא עדיין יש לדון בזה לפי מ"ש הקהלת יעקב הנ"ל בדף כד ע"ב כתוב בב"ק עד: "מעשה בר"ג שסימא את עין טבי עבדו, והיה שמח שמחה גדולה, מצאו לו יאוש, אמר לו אי אתה יודע שטבי עבדי יצא לחירות, אמר לו למה, א"ל שסמיתי את עינו, אין בדבריך כלום שכבר אין לו עדים. ע"ש. וכתב בקהלת יעקב שם שדין עבד כדיון קרקע דבעינן ג' אנשים כדי להפקיר העבד ע"ש. ושוב כתב על סוגיא בב"ק הנ"ל, "וי"ל דמאחר דר"ג היה סבור דאפילו בלא עדים יצא לחירות ומפני זה היה שמח שמחה גדולה, אע"פ שאין הדין כן דהמודה בקנס פטור, מ"מ לפי מה שהיה סבור הרי נתיאש ממנו ואסח דעתיה מיניה ונעשה הפקר, וכדאמרינן בכריתות כד. אמר"י שור הנסקל שהוזמו עדיו כל המחזיק בו זכה בו, ואמרינן מסתברא מלתיה דר"י כגון דאמרי עדים נרבע שורו, ולא ידע אם אמת הוא הדבר א"ל, ומסתמא מתיאש מיניה כו'. וכיוצא לזה אמרינן בירושלמי בפ' שור שנגח ד' וה' הל"ט, עבד היוצא ליהרג ונמצא עדיו זוממין, ר"י אמר זכה בעצמו,

ולכן אף אם אמרין כסברת כת"ר, "אמנם לכאורה יש לחלק דהתם אינו הפקר בעצם אבל כאן הוא הפקר בעצם רק שאין מי שיזכה", מ"מ עדיין י"ל שאין כאן גמירות דעת, כיון שאותו אחד שהוא נכה, הוא אינו יכול לזכות. ולכן אף שמצד המפקיר הוא מפקיר השדה וגם פירותיו, עדיין אין זה בגדר של גמירות דעת לפי דין התורה, דבעינן דעת הבעל להפקיר וגם האפשרות שאחר יכול לזכות, ורק כשיש שניהם י"ל שיש גמירות דעת. כן נראה לענ"ד.

(ב) כתב כת"ר, "הנה מה שכתבתם שמועיל לקבל על עצמו את האלמים מדין קרוב פסול ויש מכך גמירות דעת, לכאורה יש להעיר שאין כאן גמירות דעת כיון שהרי הוא יכול להכחיש שהוא קיבל על עצמו אותם ואין מי שיכחיש אותם, ואם האלמים יעיד שהוא קיבל על עצמו אותם, הם נאמנים, שכל שני עדים בכל מקום יבוא לפני בית דין ויעידו שפלוגי קיבל על עצמו אותנו וכי הם יהו נאמנים בוודאי שלא."

ויש להשיב. הערה נכונה היא, וכן מצינו בקצות החשן בס"מ ס"ק יט, שהוא השיג על סברת הכנ"י שסבר דמועיל קבלת אלמים לעדים בשטר, וז"ל "ומ"ש הגאון כנ"י דאלם רשאי לחתום בשטר... דאם היה חתם כשהיה אלם הוי נאמן עלי פסול ורשאי לקיים את החתימה, ודבריו אלו אין להם ביאור כלל, לא שורש ולא ענף, דהא אם הלוח טוען מזויף הוא א"כ מעולם לא האמינו, ואי במודה שחתם אין אנו צריכין לקיימו". ע"ש. ונראה שזה כדעת כת"ר.

ולכן כבר כתבתי בתשובה "ואף שהקצות החושן בס"מ ס"ק יט, השיג על הכנ"י לגבי שטר, מ"מ בנ"ד שתלוי על גמירות דעת, י"ל שאם הבעל קיבל האלמים לעדים, ממילא יש כאן הפקר, אף שהוא בטעות, כמבואר לקמן."

אלא כעת נראה שי"ל סברה בזה לגבי דין הפקר. כתוב בירושלמי פסחים פ"ב הל"ב, "הבקר חמצו בי"ג לאחר פסח מהו, ר' יוחנן אמר אסור, רשב"ל אמר מותר... ר' יוחנן חשש להערמה ורשב"ל לא חשש". ופירש בקרבן העדה שם, "ר' יוחנן חשש להערמה. שמא לא יפקירנו ויאמר הפקרתיו." ופירש בשיירי כנה"ג א"ח ס"תמח אות ז, "...על כרחך האי הפקר חמצו דפליגי ר"י ור"ל לאו בהפקיר חמצו בפני עדים אלא דוקא בהפקירו בינו לבין

"בהפקר נמי מיבעיא לך, האומר שדה זו מופקרת מעכשיו ולאחר ל', מי פליגי רבנן וכדמסיק, או דלמא מודו הכא דהוי הפקר ופירות הוא דשייר לעצמו כל ל' יום." וכן הוא בקצות החשן ס"רנז ס"ק א בשם הרשב"א שפירש דעת רבנן, "שאי אפשר לומר שיהיה שדה מובקר לאחרים והפירות לבעלים, וכיון שכן הרי ההפקר בטל לגמרי." ובס"רנח ס"ק א כתב הקצות החשן, "ונראה טעם הדבר משום דהפקר בעינן דומיא דשמיטה שיהיה הפקר לכל, דכתיב והשביעית תשמטנה ונטשתה לך נטושה אחרת זו הפקר, וכיון דשייר פירי לעצמו אין זו נטישה גמורה. והא דכתב הטור וש"ע א"ח ס"רמו, דאם השאיל או השכיר בהמתו לעכו"ם והתנה עמו שיחזירנה קודם שבת, ועכבה בשבת, יפקירנה. היינו משום דהתנה שיחזירנה קודם שבת א"כ הוי הפקר גמור..."

ולענ"ד הטעם לדין זה הוא מפני דבעינן גמירות דעת. ולכן אם שייר פרי לעצמו עדיין לא סלקה דעתו מהשדה, ואין כאן גמירות דעת, ולכן אין כאן הפקר. ודין השכיר בהמה לעכו"ם שאני, כשכבר פירשתי בשם הקהלת יעקב מע' ה אות קיד. דף כא ע"ג, וז"ל "...אף שלא הפקירו בפני ג' הוי הפקר, דמסתמא מפקיר להו, ואנן סהדי בכך, דע"כ לא בעינן ג' מדרבנן אלא במידי דסתמא לא הוי הפקר, והיינו היכא דלא עביד איסורא אם לא יפקירנו, אבל בדבר דאם לא יגמור בדעתו להפקירו עביד איסורא אנן סהדי דגמר והפקיר כי היכי דלא ליעביד איסורא, וכיון דאנן סהדי בכך הו"ל כאלו הפקיר בפני עדים, וכיוצא לזה כתבו התוס' בפ"ק דשבת דף יט. ובמציאה דף ל. יע"ש. לענין מפקיר בשבת יע"ש. וכ"כ מהרימ"ט בח"א ס"פה". ע"ש. הרי יש אומדנא דמוכח שהוא אינו רוצה לעבור על איסור שבת, ולכן אף כשאין הפקר בפני ג' עדיין יש גמירות דעת, ויש הפקר.

ולפי זה יש לדון בנ"ד. מרן בס"רעג ז פסק כהרמב"ם דמן התורה בעינן הפקר בפני אחד (ודלא כהרא"ש שסבר שמן התורה בפני עצמו סגי). ולכן י"ל שהטעם דבעינן בפני אחד הוא מפני שרק כשהפקר הוא בפני אחד יש גמירות דעת, כיון שאותו אחד יכול לזכות בקרקע. ורק כשיש אומדנא דמוכח כמו להציל מן האיסור, י"ל דלא בעינן בפני אחד כיון שעדיין יש גמירות דעת. הרי מבואר שכשאין אומדנא דמוכח שוב אין לומר שיש גמירות דעת, אא"כ שיש שם אחר שיכול לזכות.

בס"רעג ז ע"ש. וכתב הכסף משנה שם, "וכתב הרא"ש ומה טעם אמרו בג' כדי שיהא זוכה בשני עדים ומתוך זה יירא בעל הבית להפקיר כדי להפקיע ממעשר." הרי כל כוונת רבותינו כשתקנו דבעינן הפקר בפני שלשה, הוא משום "שיירא בעל הבית להפקיע ממעשר". ובזה י"ל שלא כדלעיל, אלא שהטעם דבעינן עדים הוא לסתור ולהכחיש בעה"ב, שבזה יש חשש שבעה"ב יאמר שהוא לא הפקיר כלל כיון שהוא אינו רוצה להפקיר שדהו ולהפסיד נכסיו. וזה כמ"ש הפרישה בס"רעג אות ח שפירש הטעם דבעינן עדים, "שהרי יכול לחזור בו לכפור בהפקירו, משא"כ כשיש תרי מעידין שהפקירו." וכן הוא בסמ"ע שם ס"ק י ע"ש. ולכן כאן בעינן עדים להכחיש את בעה"ב, ולא להחזיק את דבריו, וע"י זה הוא יירא להפקיע שדהו ממעשר. ולכן י"ל שלפי טעם זה לא מועיל קבלת עדים פסולים שלא בפני ב"ד, שהרי בעה"ב יכול לומר שהוא לא קיבל אותם כלל, וזה כמ"ש כת"ר.

אלא י"ל שכיון שיש כאן שני צדדים לגבי להפקיע ממעשר בפני עדים, דהיינו הצלת מאיסור טבל ובה מועיל קבלת עדים פסולים, וגם כדי שיירא להפקיע ובה לא מועיל קבלת עדים פסולים. י"ל שלא החמירו רבותינו כל כך, ואף לגבי הטעם שירא להפקיע ממעשר י"ל לא פלוג לקולא, ואף בזה מועיל קבלת עדים פסולים, וכנראה מדין מי שרוצה להפקיר חמצו.

ולפי זה י"ל שכיון שכך תקנת רבותינו לגבי להפקיע ממעשר, אז אף כשאין בעה"ב כיון להפקיר משום להפקיע ממעשר, מ"מ עדיין מועילה קבלת פסולים לעדים שגם בזה י"ל לא פלוג לקולא, ואולינן בזה אחר עיקר טעם התקנה. וכן מצינו דאמרינן לא פלוג אף לקולא, כמ"ש בתוספות עירובין סה: ד"ה התם, "וא"ת כיון דשכיח אם כן פנימי במקומו אמאי מותר דע"כ לא שרי ראב"י יחיד במקום נכרי אלא משום דלא שכיח דדייר, וי"ל כיון דרוב פעמים חד לא שכיח לא פלוג רבנן ושרו בכולהו." וכן נראה בטור ח"מ ס"רכז שכתב, "בעה"ב המוכר את כליו ואינה הלוקח אין בו דין אונאה, שאילו לא הרבה לו דמים לא היה מוכר את כלי תשמישתו, ואפילו שמכרם מחמת דוחק ולא שייך האי טעמא אפילו הכי לא פלוג רבנן, אלא כל בעל הבית אין לו דין אונאה." הרי אמרינן לא פלוג לקולא ולכן אין שום אונאה בבעל הבית. וכן הוא במל"מ בהל' מלוה ולוה פ"ה הל"ב, "דע שהמרדכי כתב בפרק הניזקין בשם ראב"ה דאף ביותר מכדי חייו שרי דכיון שהתירו משום כדי חייו לא פלוג וכדאמרינן גבי פעוטות וכמ"ש הריב"ה בשם הרמב"ן בח"מ סי' רל"ה, אבל מדברי

עצמו ואין עדים בדבר, דבזה ר"י חייש להערמה שמא יאמר שהפקירו ולא הפקירו, אבל בהפקירו בפני עדים לא שייך לומר שמא יאמר שהפקירו ולא הפקירו, שהרי העדים מעידים שהפקירו" (ועיין באחרונים שם מה שכתבו בענין זה).

ולפי זה י"ל דבעינן הפקר בחמץ כדי להציל מאיסור, וטעם העדים הוא כדי להחזיק מה שאמר הבעל כשהוא אומר שהוא הפקיר חמצו. ואין הענין כאן שהבעל אומר שהוא לא הפקיר והעדים אומרים שהוא הפקיר, אלא אדרבה הבעל אומר שהוא הפקיר וגם העדים מודים לו. ולפי זה כיון שבאו העדים להחזיק דברי הבעל, י"ל דמועיל קבלת עדים פסולים, שהרי אין טעם העדים כאן לסתור ולהכחיש מה שאמר הבעל, אלא אדרבה הם באים להחזיק את דבריו. ולכן אם הבעל מקבל עדים פסולים לעדות זו, י"ל שהעדים כשרים להעיד. ולא בעינן קבלת עדים פסולים אלו בפני ב"ד כיון שיש אומדנא דמוכח שהבעל רוצה להפקיר חמצו, ואומדנא דמוכח מועיל בקבלת עדים פסולים כשכבר כתבתי שכן נראה מהערה"ש. ולכן יש כאן גמירות דעת.

ולפי זה יש לדון לגבי מי שהפקיר שדהו כדי להפקיע ממעשר (שזה הענין בסוגיא דנדרים מג. ואילך, שהוא המקור דבעינן הפקר בפני ג'), וי"ל שאף כאן יש הצלה מאיסור, שאם בעה"ב משקר ואומר שהוא הפקיר, ובאמת הוא לא הפקיר, מצינו שהתבואה בשדהו היא טבל, ויש חשש אכילת איסור, וזה דומה לדין חמץ הנ"ל. ולכן י"ל שאף בזה בעה"ב אומר שהוא הפקיר ובעינן עדים כדי להחזיק דברי בעה"ב. ולכן כיון שאין העדים באים כדי לסתור מה שאמר בעה"ב אלא רק להחזיק את דבריו, אף בזה י"ל דמועיל קבלת עדים פסולים, וגם יש בזה גמירות דעת. ולכן אין לומר כמ"ש כת"ר, "שאינן כאן גמירות דעת כיון שהרי הוא יכול להכחיש שהוא קיבל על עצמו אותם ואין מי שיכחיש אותו." אלא אדרבה בעה"ב רוצה בעדים כדי לקיים את דבריו שהוא אומר שאין כאן חשש טבל, וכדמצינו לגבי חמץ.

אלא מצינו טעם אחר לעדות לגבי מעשר. כתב הרמב"ם בהל' נדרים פ"ב הל' טז. "המפקיר את הקרקע כל הקודם והחזיק בהן זכה. דין תורה אפילו הפקיר בפני אחד הרי זה הפקר ונפטר מן המעשרות כמו שיתבאר במקומו. אבל מדברי סופרים אינו הפקר עד שיפקיר בפני שלשה כדי שיהיה אחד זוכה אם רצה והשנים מעידים." וכן לשון מרן

כנראה ע"י רכב עובר שפגע בו. ועיקר הספק הוא, מי סופג את הנזק, הבעלים, או הפועל.

ותחילה יש לומר שדין פועל זה הוא כשוכר ולא כשואל. ששואל כל הנאה שלו (ב"מ ל"ד ע"א), ואינו נותן למשאל כל דבר בתמורה. ואילו בנד"ד הבעלים נותן את הרכב לשוכר לצרכיו, בתמורה וכחלק משכר פעולתו, כך שפשוט שדינו כשוכר. וכבר ידוע שהשוכר דינו כש"ש לכל דבריו (ח"מ סי' ש"ז סע' א'). וידוע ששומר שכר חייב בגניבה ואבידה, ופטור מן האונסין (שם סי' ש"ג סע' ב'). ובעניין נגנב באונס, מרן שם כתב בשם י"א דחייב (ומרן לא הביא כל חולק בזה, ונראה דכן היא דעתו לדינא. וע' באר הגולה אות ג' וגר"א סק"ד), וז"ל מרן שם וי"א שאפילו שמר כראוי, ונתן הכספים תחת הקרקע בעומק מאה אמה, שאי אפשר לגנבם משם אם לא ע"י מחילות, או נם בעידנא דניימי אינשי ונגנבו, או קפץ עליו חולי ולא יכול לשומרה וכל כיוצא בזה, חייב. ואפילו הקיפו חומה של ברזל. ואפילו אם אילו היה שם לא היה יכול להציל, חייב בגניבה ואבידה, אלא אם כן היה שם ולא היה יכול להציל" עכ"ל.

ואולם הש"ך (סק"ד) חולק וסובר דכל אונס פטור בש"ש, אפילו בגניבה, וז"ל "והעיקר כהפוסקים דגניבה באונס גמור פטור ש"ש, וכ"פ רש"ל פרק הכונס (סי' י"א), וע"ש. וע' בספרי באורך. וע' בתשובת מבי"ט (ח"ב ס"ס שמ"א), ובתשובת רשד"ם (סי' תנ"ט) עכ"ל. וגם בגר"א (סק"ד, בליקוטים), מוכח שסובר כש"ך, ודלא כמרן, עיי"ש. שו"ר שכ"כ הפת"ש (סק"ג) בדעת הגר"א. וע"ע בקצוה"ח (סק"א), וע"ע בפתחי חושן (הלכות פקדון ושאלה פ"ג אות כ"ג). ע"כ דברי כת"ר.

ויש להעיר, שמה שפשוט לכת"ר שמרן סבר כה"א, דהיינו דעת התוספות והרא"ש, הוא אינו ברור, שהרי לדעת הכרם שלמה ח"מ ס"פה, והמשאת משה ח"ב ח"מ ס"לד בד"ה ואשובה, והחידושי רעק"א לב"מ לו אות יא, מרן פסק כהסתם וכדעת הרמב"ם שבאונסים גמורים בגניבה, ש"ש פטור. מ"מ לענ"ד העיקר בזה כמ"ש כת"ר שמרן סבר כה"א. וכבר כתבתי כל זה בארחותיך למדני ח"ג ס"קנד ע"ש.

ב) כתב כת"ר, "אלא שיעויין בכנה"ג (בסי' ש"ג הגהו"ט אות י"ד) שהביא שמהרשד"ם (ח"מ סי' קל"ד) סובר דשמירה שהיא מעולה לשומר חנם, מעליא לשומר שכר

הפוסקים שכתבו גבי מה שתעלה מצודתי היום דמשום כדי חייו התירו דדוקא כדי חייו אבל ביותר מכדי חייו לא ולא דמי לפעוטות, נראה דה"ה גבי רבית, וכ"נ מדקדוק דברי רש"י שכתב בכדי חייו התירו ויותר מכאן אסור." הרי לדעת המרדכי אמרינן לא פלוג אף לקולא. ושוב ראיתי שהיד מלאכי באות שנז כבר ביאר כלל זה ע"ש. וכן ראיתי בעזר מקודש באה"ע ס"כב, שאין יחוד כשיש דלת פתוחה לרה"ר בין ביום ובין בלילה משום לא פלוג. הרי אף כאן הוא לקולא. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי, שאף כשאין הפקר מטעם כדי להפקיע ממעשר עדיין אמרו רבותינו דמועילה קבלת עדים פסולים.

ג) עוד כתב כת"ר, "שנית כל המקמות שכת"ר ציין אותם שלא צריך הפקר בפה, זה לא מפני שאין צורך להפקיר בפה אלא כיון שיש גמירות דעת ואומדנא גמורה שאדם מפקיר לא צריך להפקיר בפה ולגלות מה היא דעתו, ולפי זה איני מבין מה הקשר שאם אינו מפקיר בפה שאינו צריך להפקיר בפני ג'."

אין כוונת כת"ר ברורה אצלי. ורק י"ל במקום שאין אומדנא מעיקרא, אז בעינן הפקר בפה וגם בפני ג' שע"י זה יש אומדנא שבעה"ב רוצה להפקיר ויש גמירות דעת להפקיר. אולם אם כבר יש אומדנא גמורה שוב לא בעינן הפקר בפה ולא בעינן בפני ג', שלא בעינן אלו להוכיח שיש גמירות דעת שהרי כבר יש אומדנא לכך, ולכן יש יאוש.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן רכא.

שאלה: האם שומר שכר חייב לחפש אחר המזיק.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

שמחתי לראות כל מה שכתב כת"ר בענין זה. והנה קצת הערות.

א) כתב כת"ר, "נסתפקתי למעשה כשקיבלתי להסיע אדם ברכבו שלו, ובשכר פעולתי שילם לי סך ידוע, וגם נתן לי רשות להשתמש ברכב לצורכי. וכאשר החנתי את הרכב בחניה מוסדרת, נמצא שהרכב ניזוק בעת שהותו בחניה,

שהוא היה יכול מיד להעיר את תשומת לב הנהג הפוגע, ואולי אף לדרוש ממנו את תשלום הנזק (וגם זה לא ברור, כנודע). אך נראה שלרדוף אחר המזיק שישלם חובו, זה כבר אין באחריותו של שומר, ואין זו מחובתו. אלא שנראה שחילוק קלוש הוא. וצ"ע."

ולענ"ד הוא חילוק נכון, והוא אינו קלוש כלל, שכל חיוב השומר הוא רק לשמור, אבל אם כבר יש נזק שוב י"ל שאין רדיפה אחר המזיק בכלל השמירה.

אלא יש חיוב אחר על השומר, והוא בכלל כל אדם שרואה איזה נזק וכדומה, שהוא צריך להעיד מטעם גמילות חסדים. וזה כמ"ש מרן בס"כ א, "כל מי שידוע עדות לחבירו וראוי להעידו, ויש לחבירו תועלת בעדותו, חייב להעיד אם יתבענו שיעיד לו, בין שיש עד אחר עמו בין שהוא לבדו, ואם כבש עדותו פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים." הרי שיש חיוב עליו להעיד, אבל כתב הב"י שם "וכתב הנמ"י ומיהו הא דמחייבין הכא בכובש עדותו, היינו בדיני שמים אבל בדיני אדם לא, ואפילו למאן דדאין דינא דגרמי, שאין אדם חייב להעיד לחבירו אלא ממדת גמילות חסדים כ"כ הרא"ה ז"ל עכ"ל." ולפי זה כתב מרן באבקת רוכל ס"קצה, "הטענה השמינית, שאפילו לא היה בדבר סכנת הגוף אלא סכנת ממון בלבד היה מותר לכבוש עדותו אפילו אם היה ראוי להעיד, ומודה הראב"ן שלא חל עליו החרם, ואין אומרים לזה הפסד ממונך כדי שיזכה חברך בממון, שהרי אין אדם חייב להעיד על חבירו אלא מדין גמילות חסדים כמ"ש נמ"י פ"ה הכונס בשם הרא"ה, ואין גמילות חסד שיפסיד אדם ממנו בשבילו, דיותר הוא חייב להיותו חס על נכסיו מעל נכסיו חבירו וכדאשכחן במשיב אבידה." ע"ש. וחתמו על תשובה זו מרן ור"י ישראל דיקוריאלי ז"ל, והמבי"ט ע"ש. ולכן י"ל בנד"ד שהחיוב לשומר זה להעיד מי הוא המזיק ברכב, הוא מטעם גמילות חסדים ולא משום שזה בכלל דין "שמירה".

וגם מצינו ברמב"ם בספר המצוות, ל"ת ס"רצו שכתב, "הזהירנו מלהתירשל בהצלת נפש אחד כשנראהו בסכנת מות או הפסד ויהיה לנו יכולת להצילו, כמו שהיה טובע בנהר ואנחנו נדע לשחות ונוכל להצילו, או יהיה לסטים משתדל להרגו ונוכל לבטל מחשבתו או לדחות ממנו נזק, ובאה האזהרה באמרו לא תעמוד על דם רעך. וכבר אמרו שמי שיכבוש עדות תכללהו גם כן זאת האזהרה כי הוא רואה ממון חבירו אבד והוא יכול להחזירו אליו באמרו האמת. וכבר

(ובזמנינו זה כמו דלשומר חינוס א"צ לכספים שמירה בקרקע, כן לש"ש). עכת"ד."

ועיין בארחותיך למדני ח"ג ס"קנד הנ"ל מה שכתבתי בדעת הרשד"ם.

(ג) **ולענ"ד** נראה דבנד"ד השומר שכר הוא פטור. בנד"ד הש"ש לא היה שם בשעת הנזק, ולכן יש לדון אם הוא חייב או לא. לגבי גניבה ואבידה כתב מרן בס"שג ב, "ואפילו אם אילו היה שם לא היה יכול להציל חייב בגניבה ואבידה, אא"כ היה שם ולא היה יכול להציל." אלא בסע"י כתב, "רועה שהניח עדרו ובא לעיר, בין בשעה שדרך הרועים להכנס, בין בעת שאין דרך הרועים להכנס, ובא זאב וטרף, ארי ודרס, אין אומרים אילו היה שם היה מציל, אלא אומדין אותו אם יכול להציל על ידי רועים ומקלות, חייב, ואם לאו, פטור. ואם אין הדבר ידוע, חייב לשלם." הרי כאן הכל תלוי על אם הוא היה יכול להציל או לא, אף אם הש"ש לא היה שם. וצריך לחלק בין דין גניבה ואבידה, ובין נזק, וכמבואר בסמ"ע שם ס"ק ג ע"ש. ואף שדין הרועה שבא לעיר הוא כמו "אבידה", שהרי השומר הניח העדר במקום הפקר וכל מי שרוצה לגנוב וליטול מן העדר יכול לעשות כן, ולכן השומר כמי שמאבד העדר, וזה כמ"ש רש"י בב"מ צג: "והוה ליה כאבידה", ועיין בתוספות שם ד"ה א"ה, מ"מ הוא אינו אבידה ממש אלא נזק, ולכן אף אם השומר אינו שם, הוא פטור אם הוא אינו יכול להציל אף כשהוא היה שם, משא"כ באבידה ממש. ולכן כתב הסמ"ע הנ"ל, "אע"ג דבעייל לעיר בעידנא דעיילי אינשי ובא ארי וטרף כו', כתבו הטור והמחבר ומור"ם ז"ל בסמוך סעיף י' דאליבא דכו"ע, אם גם כשהיה כאן לא היה יכול להציל פטור, דשאני התם דשם האונס דטריפת זאב עליה, משא"כ הכא דשם גניבה עליו, ולכן בעינן שיהא שם דוקא." ע"ש. הרי נזק לחוד וגניבה ואבידה לחוד.

ולכן אף בנד"ד י"ל שאם הש"ש היה שם הוא לא היה יכול למנוע הנזק מרכב אחר, וזה דומה למ"ש הסמ"ע הנ"ל "האונס דטריפת זאב עליה". ולכן אף כשהוא אינו שם, הוא פטור וכדין סע"י ודלא כדין בסע"ב, שהרי יש חילוק בין נזק ובין גניבה ואבידה.

וראיתי שכתב כת"ר, "אך בנד"ד נראה שגם אם היה עומד השוכר בצד הרכב, מסתבר שהנזק היה קורה. שהרכב שפגע ברכב החונה היה פוגע בו בכל אופן. ורק יתכן

הוא קלוש, דמבואר דיש חובת שומר אף יותר מלשומר. רצ"ע. ע"כ דבריו.

וזה מה שכתבתי לו:

כתבתי שאין זה בכלל החיוב של שמירה. וי"ל שהחיוב של שמירה בש"ש הוא כדמצינו לגבי אבידה, שכתב מרן בס"רסו טו, "כל זמן שהאבידה אצלו אם נגנבה או אבדה חייב באחריותה כדין שומר שכר" (וזה כדעת הרמב"ם ודלא כהתוס' והרא"ש והרמ"א, שסברו שהוא כש"ח). ולכן י"ל שכמו שיש חיוב "ליטפל באבידה עד שיחזירנו לרשות בעליה", כמ"ש מרן שם סע"א, ה"ה בכל ש"ש יש חיוב עליו ליטפל בפקדון עד שהוא יחזירנו לבעל הפקדון, וכמ"ש מרן שם בסע"יז, "כל זמן שהיא אצלו חייב להטפל בה שלא תפסד ולהשביחה, כגון לגזוז הצאן, ואפילו גיזת השור שהוא דבר מועט, חייב לטפל בו."

ולפי זה י"ל שאם קרה איזה הפסד בגוף הפקדון יש לש"ש ליטפל בו כדי לתקן ההפסד, אבל עדיין י"ל שאין חיוב עליו לרדוף אחר המזיק כדי שהמזיק ישלם בעד התיקון, שהחיוב של הש"ש הוא להחזיר הפקדון בלי פגמים בגוף הפקדון, אבל אין חיוב עליו לרדוף אחר המזיק, שאין זה בכלל "שמירה", ששמירה שייך רק על גוף הפקדון ותו לא. אולם אם נגנב הפקדון י"ל שיש חיוב על הש"ש לחפש אחר הגנב שבוזה הוא יכול להחזיר גוף הפקדון לבעל הפקדון, ולכן י"ל שאין החיוב לחפש אחר הגנב כדי שהגנב יכול לשלם כפל, שאין זה בכלל חיוב שמירה, אלא רק כדי להחזיר הפקדון עצמו, שהחיוב של שמירה הוא על גוף הפקדון, ותו לא. וזה לא שייך לגבי נזק, שהוא אינו יכול לחפש אחר "התיקון" להשיבו במקום הקלקול, ואין חיפוש אחר המזיק מתקן הנזק, וגם הפקדון הוא עדיין ביד השומר ואין זה דומה לחיפוש אחר האבידה ביד הגנב.

ולפי זה יש לדון לגבי מ"ש הרמב"ם בסוף הל' שאלה ופקדון, וז"ל "נגנב הפקדון באונס ואח"כ הוכר הגנב אחד ש"ח ואחד ש"ש עושה דין עם הגנב ואינו נשבע. קדם ונשבע ואח"כ הוכר הגנב אם ש"ח הוא רצה עומד בשבועתו רצה עושה דין עם הגנב ואם ש"ש הוא עושה עמו דין. נגנב הפקדון באונס והחזירו הגנב לבית השומר והרי הוא בהמה ומתה שם בפשיעה יש בדבר ספק אם כלתה שמירתו ונפטר או עדיין לא כלתה שמירתו לפיכך השומר פטור מלשלם ואם תפסו הבעלים אין מוציאין

בא בזה הענין גם כן אם לא יגיד ונשא עונו. ולשון ספרא מנין שאם אתה יודע עדות שאין אתה רשאי לשתוק, תלמוד לומר לא תעמוד על דם רעך, ומנין שאם ראיתי אותו טובע בנהר או חיות או לסטים באין עליו שאתה חייב להצילו, ת"ל לא תעמוד על דם רעך. ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שהחיוב על השומר בנד"ד להעיד על מי הוא המזיק ברכב, הוא מטעם של לא תעמוד, אבל אין זה משום דין "שמירה".

ולכן נראה דבנד"ד הש"ש הוא פטור.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

שוב כתב הרב הנ"ל:

"בעניין שומר שכר ושוכר שניזוק להם הרכב. כת"ר החזיק מאד מהחילוק שחובת שומר היא רק לשמור, ולא לרדוף אחר המזיק וכו'. ומה שהבאתי בשם ידי"נ הרה"ג הרב אילן מארק שליט"א דהחילוק קלוש הוא, טעמו הוא, וכפי שהוא ביאר לי דבריו (ולזה כת"ר לא התייחס בדבריו) שמבואר בגמרא (ב"ק ק"ח ע"ב) ובשו"ע (חו"מ סי' רצ"ד סע' ו') דאפילו שומר חנם צריך לטרוח עם הגנב בדין. ומבאר מזה לכאורה, דלא אמרינן דאין חובת שומר רק לשמור, אלא אף יותר מזה. ואולי ק"ו הוא, אם לטרוח בדין אחר שכבר נגנב החפץ, עדיין חייב השומר, כ"ש שחייב לטרוח להודיע למזיק שהזיק בשעת הנזק, ולבקש ממנו את דמי מה שהזיק.

ואמנם תו"כ שאני מעלה את הקושיא הזו חשבתי שיש לחלק, דרק אם ההפסד לבעלים בא ע"י גניבה או אבידה שקרה לשומר, שזהו חיובו של השומר, בזה חייבו את השומר למלא אחר חובתו ולטרוח בדין. משא"כ אם ההפסד בא ב"שם נזק", בזה אולי לא חייבו את השומר לטרוח בדין. ובנ"ד הרי כבר הסכמנו שיש "שם נזק", לא שם גניבה.

אלא שראיתי שם שמרן כתב ש"אם נגנבה באונס" עדיין חייב השומר חנם לטרוח (וע' סמ"ע סק"ו). ונראה לי דאונס גמור לגבי שומר חנם, הוא לא חמור יותר "משם נזק" לשומר שכר, ואעפ"כ חייב השומר חנם לטרוח בדין אפילו באונס גמור, וא"כ גם בנזק יתחייב השומר שכר לטרוח בדין. דמאי שנא. ולכן עדיין נראה שהחילוק הנ"ל

מידם: סליקו להו הלכות שאלה ופקדון. וזה לפי הסוגיא בב"ק קח: ע"ש.

יכול להחזיר גוף החפץ, אבל בנזק הוא אינו יכול "להחזיר התקון" ע"י חיפוש.

אלא מצינו שהרי"ף והרא"ש והטור השמיטו דינו של רבה זוטי (עיי' בפני יהושע הנ"ל ובקצות החשן בס"ר צד ו). וי"ל לדעתם שיש חיוב על השומר לחפש אחר הגנב כדי להחזיר גוף הפקדון. וזה כדמצינו ברש"י בב"ק שם, שכתוב בגמרא "אתמר נגנבה באונס והוכר הגנב, אמר אביי אם שומר חנם הוא רצה עושה עמו דין רצה נשבע אם שומר שכר הוא עושה עמו דין ואינו נשבע, רבא אמר אחד זה ואחד זה עושה עמו דין ואינו נשבע". ופירש"י, "ואם שומר שכר הוא. אע"ג דפטור בלסטים מזויין הכא הואיל והוכר הגנב ולא יפסיד כלום, עליו לטרוח אחריה, לפיכך הוא ישלם לבעלים ויחזור ויפרע מן הגנב. עושה עמו דין. ישלם דמצוה עליו לחזר אחר האבידה." הרי הפקדון ביד הגנב הוא כמו "אבידה", ויש לשומר להחזיר גוף האבידה לבעל הפקדון כדמצינו באבידה, וזה ק"ו מהחיוב "ליטפל בו" שאין כאן טיפול בעלמא אלא חזרת כל האבידה עצמה, ולכן "מצוה עליו לחזר אחר האבידה". אולם אין זה שייך לגבי נזק, ואף לדעת הרי"ף ורש"י והרא"ש אין חיוב מטעם "שמירה" לחפש אחר המזיק שאין זה מועיל בתקון גוף הפקדון (ואה"נ שהמזיק יכול לשלם בעד התיקון, אבל זה דבר אחר לגמרי, ואינו בכלל חיוב "שמירה" שהוא בגוף הפקדון).

ולפי זה מובן מ"ש התה"ד בס"שכד, "שאלה. ראובן המציא חוב בטוח לשמעון וקבל שכר ממנו על ככה, לאחר זמן נפל קלקול בחוב שיצרך טירחא עם השופטים ופקידים כדי לתקנו כדי שלא יהא ייאוש, ורוצה שמעון שראובן יטרח אותה טירחא הואיל והוא המציא לו וקבל שכרו...". והשיב התה"ד שיש חיוב על ראובן השומר לטרוח כדי לתקן החוב ע"ש. וי"ל שהטעם הוא מפני שהחוב הוא כמו פקדון ביד ראובן, וכתבתי שהפקדון יש לו דין "אבידה" ויש לשומר ליטפל בו כדי להציל הפקדון מאיזה פגום, ולכן כיון שהחוב ביד השומר, החיוב עליו לטרוח כדי לתקן הקלקול. וי"ל שזה אף לדעת הרמב"ם הנ"ל, ולדעתו שאני דין גניבה שהפקדון אינו ברשות השומר ולכן כלתה השמירה, משא"כ כשהפקדון ביד השומר, יש חיוב עליו ליטפל בו ולתקן הקלקולים שיש בו (ועיי' בש"ך בס"ר צד ס"ק ט, שהוא חולק על התה"ד מטעמים אחרים, ועיי' בבית אפרים ח"מ ס"לה מה שהוא השיב על הש"ך, ומה שהוא פירש בדעת הב"י שמגמגם בדעת התה"ד). ולכאורה י"ל שה"ה בנדר"ד שהש"ש צריך לתקן הרכב שהוא תחת ידו, ואה"נ שאין חיוב עליו לחפש אחר המזיק

ויש לדקדק בסוף לשונו, דהיינו "נגנב הפקדון באונס והחזירו הגנב לבית השומר... יש בדבר ספק אם כלתה שמירתו ונפטר או עדיין לא כלתה שמירתו". (כרבה זוטי בב"ק שם). וי"ל שלדעת הרמב"ם דאה"נ אחר הגניבה כלתה שמירתו, ושוב אין חיוב על השומר לחפש אחר הגנב כדי להחזיר הפקדון לבעל הפקדון, ורק יש ספק שמא "חוזר וניעור" החיוב אם הגנב מעצמו החזירו, אבל אה"נ אם לא החזיר הגנב, ממילא כלתה שמירתו של הש"ש. הרי לפי זה הוא קיל טפי ממה שביארתי לעיל, ולדעת הרמב"ם אין חיוב על הש"ש מטעם "שמירה" לחפש אחר הגנב כלל. ולכן כל דין "שמירה" הוא רק כשהפקדון עדיין ברשות השומר, משא"כ כשהפקדון ברשות הגנב. ולכן ק"ו שאין חיוב על הש"ש לחפש אחר המזיק וכפי שביארתי לעיל (ועיי' במאירי בב"ק שם שאף הוא הביא דין הנ"ל של רבה זוטי ע"ש).

וא"כ יש לשאול לדעת הרמב"ם, אם כלתה השמירה בשעת הגניבה באונס מאיזה טעם יש לשומר ל"עושה דין עם הגנב" אם שוב הוכר הגנב, בשלמא י"ל שלדעת הרמב"ם שהשומר פטור מלשלם לבעל הפקדון כמ"ש הרב המגיד (וכן הוא בסמ"ע בס"ר צד ס"ק ז), י"ל שזה מפני שכלתה שמירתו אחר הגניבה, אבל מאיזה טעם צריך השומר לעשות דין עם הגנב. וראיתי בפני יהושע בב"ק קח: שפירש דעת הרמב"ם, וז"ל "י"ל משום שהוא פירש דהא דקאמר רבא משום עושה עמו דין, לא איירי לענין שצריך השומר לשלם להבעלים אלא לענין טיפול להעמיד הגנב לדין עם הבעלים כמ"ש הרב המגיד בהדיא לשיטתו...". ע"ש. הרי נראה מדבריו, שאף שכלתה שמירתו, עדיין יש עליו מצות השבת אבידה, מלבד דין השמירה שכבר כלתה. ולכן הוא צריך להעמיד הגנב לדין עם הבעל, הוא בכלל "טיפול" באבידה. וזה כמ"ש הב"ח בס"ר צד, לגבי ש"ח "רצה עומד בשבועה ואינו מבטל מצות השבת אבדה שכבר נפטר ממנו בשבועה ולא קרינן ביה השתא דמצוה הוא לחזר אחר אבדה זו כמו קודם שנשבע. ואם ירצה יטרח בו, כלומר ומקבל שכר על טרחו דאף אם כבר נשבע קצת מצות השבה מוטל עליו טפי מאינש דעלמא...". ע"ש. הרי אף שכלתה השמירה עדיין יש קצת מצוה עליו של השבת אבידה, וכן נראה כוונת הפנ"י בדעת הרמב"ם. מ"מ כל זה לא שייך בנזק, שאין נזק בכלל "אבידה" ששפיר י"ל באבידה שע"י חיפוש הוא

כמזיק כיון שנטרפה בפשיעתו, ות"ק מוקי קרא באונס, וכיון שיביא עדים שנטרפה באונס פטור, ולא מחייב כלל אפילו להביא עדודה, אלא שיודיע לו היכן הוא ואומר לו הרי שלך לפניך, ולא דמי לנגנבה באונס ואח"כ הוכר הגנב דקי"ל בין ש"ח בין ש"ש עושה דין עם הגנב ולא מיפטר בשבועה, דשאני התם דלא יוכלו בעליו לאשתעוויי דינא עם הגנב, דא"ל לאו בע"ד ידידי את, אבל הכא דנבלה קמיה, מצי א"ל הרי שלך לפניך עכ"ל. ומוכח מדבריו שגם בנזק, כגון נתנבלה, מוטל על השומר לטרוח בהשבה, אלמלא הטעם של הרי שלך לפניך. ודו"ק עכ"ל.

ויש להשיב, שלא ראיתי בנמ"י הנ"ל ראייה כנגדי, דאה"נ שעל השומר לטרוח להשיב הנבלה לבעליה, ובנד"ד י"ל שיש חיוב על השומר להחזיר המכונית הפגומה לבעל, אבל אין חיוב על השומר לחפש אחר המזיק, שזה ענין אחר לגמרי.

סימן רכב.

שאלה: האם מותר להעיר תלמיד שנרדם בשיעור אע"פ שיש בזה הלבנת פני חבריו כשקם.

תשובה:

לכבוד הרה"ג ברוך הרניק שליט"א.

(א) כתב הרמב"ם בהל"ת פ"ד הל"ט, "אין ישינים בבית המדרש וכל המתנמנם בבית המדרש חכמתו נעשית קרעים קרעים, וכן אמר שלמה בחכמתו וקרעים תלביש נומה." ע"ש. ועיין בש"ע א"ח ס"קנא, ונושא כליו שם.

נראה שאף שנד"ד בכלל "הלבנת פני חבריו", מ"מ עדיין הרב מותר לעשות כן. וזה לפי מ"ש החות יאיר ס"קנב, "ומ"ש אמר ליה רבי ללוי ביבמות ט. כמדומה אני שאין לו מוח בקדקדו, היינו שמותר לרב להוכיח לתלמידיו בדברים קשים כדי לזרזם שיעיינו וישגיחו וישמרו מן הטעות והשגיאה, ולוי היה תלמיד לרבי כדאיתא ספ"ק דסנהדרין למידין לפני חכמים לוי מרבי. ולענ"ד נראה שמדברי רבי אלו יצא להרמב"ם מ"ש שחייב הרב לכעוס על תלמידיו אם רואה שמתרשלים, הובא ב"ד בס"רמו יא, לכן מפני שרבי ידע בלוי שאדם גדול ומופלג הוא, ולא היה ראוי שיטעה אם לא ממיעוט עיון והשגחה, לכן דיבר עליו קשות, לא מכעס חלילה או מגובה רוחו, והרי תניא סוף סוטה משמת רבי בטלה ענוה." ע"ש. (ועיין בכתובות

שאיין זה בכלל "שמירה", אבל עדיין יש לו בעצמו לתקן הקלקול כמו שבנדון התה"ד שהש"ש צריך לתקן הקלקול בחוב. אלא י"ל דשאני נד"ד שכיון שהוא אנוס, שאף אם הוא היה שם בעת הנזק הוא לא היה יכול למנוע הקלקול ברכב כמו שהרועה שאינו יכול להציל העדר ע"י רועים ומקלות בס"שג י ע"ש. י"ל שאף אין חיוב עליו לתקן הרכב, משא"כ בנדון התה"ד שי"ל שהוא ביד השומר להציל הקלקול בחוב.

מכל הנ"ל נראה שאין חיוב על הש"ש מטעם "שמירה" לחפש אחר המזיק, אבל כבר כתבתי שיש צד גמילות חסדים או "לא תעמוד" לעזור בעל הרכב לחפש אחר המזיק.

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בענין זה, וזה מה שהשבתי לו:

כבר כתבתי, "ולפי זה י"ל שאם קרה איזה הפסד בגוף הפקדון יש לש"ש ליטפל בו כדי לתקן ההפסד, אבל עדיין י"ל שאין חיוב עליו לרדוף אחר המזיק כדי שהמזיק ישלם בעד התיקון, שהחיוב של הש"ש הוא להחזיר הפקדון בלי פגומים בגוף הפקדון, אבל אין חיוב עליו לרדוף אחר המזיק, שאין זה בכלל "שמירה", ששמירה שייך רק על גוף הפקדון ותו לא. אולם אם נגנב הפקדון י"ל שיש חיוב על הש"ש לחפש אחר הגנב שבזה הוא יכול להחזיר גוף הפקדון לבעל הפקדון, ולכן י"ל שאין החיוב לחפש אחר הגנב כדי שהגנב יכול לשלם כפל, שאין זה בכלל חיוב שמירה, אלא רק כדי להחזיר הפקדון עצמו, שהחיוב של שמירה הוא על גוף הפקדון, ותו לא. וזה לא שייך לגבי נזק, שהוא אינו יכול לחפש אחר "התיקון" להשיבו במקום הקלקול ואין חיפוש אחר המזיק מתקן הנזק, וגם הפקדון הוא עדיין ביד השומר ואין זה דומה לחיפוש אחר האבידה ביד הגנב."

ועל זה כתב כת"ר, "אני מצרף לכאן מש"כ ידידי הרה"ג הרב אילן משה מארק שליט"א, הערה ע"ד כת"ר, וז"ל "עיינתי בדברי הרב האורחותיך למדני שליט"א, אך מתוך העיון בסוגיא בבב"ק שם נראה לפענ"ד שכיון שהשומר הוא בעל הדין מול המזיק, הרי שעליו החיוב לדון ולטרוח. יעויין בהרחבה במתיבתא על הסוגיא (עמודים קכ"ט עד קל"א). ובפרט שנראה לי קושיא גדולה לדבריו מנימוקי יוסף פ"ק דב"ק (דף י"א ע"ב) שכתב וז"ל "אבא שאול מוקי קרא שנטרפה בפשיעה, ולהכי חייביה קרא להביא עדודה כדמפרש, דבטורח נבלה קמיפלגי, והרי הוא

קיג: שכתוב שם "זרוק מרה בתלמידים". ופירש"י "שם אימה שתהא אימתך עליהם" הרי נראה מזה שאין לחוש בדברים אלו להלבנת פני תלמידו. ואולי הטעם הוא מפני שהכל יודעים שזה בכלל תפקיד הרב, ואין זה נחשב בושה.

(ב) ועוד י"ל דמצינו כתוב בברכות יג: "אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה בפסוקא קמא צערן, טפי לא תצערן." ופירש"י "אם ראיתיני מנמנע צערני עד שאנער בפסוק ראשון". ומסתמא שזה אף כשרב נחמן התפלל במנין או בפני אחרים, ולא הקפיד רב נחמן על הבושה אף שהכל רואים שעבדו מעיר אותו משינתו בשעת ק"ש.

וי"ל שהטעם שרב נחמן לא הקפיד הוא כמ"ש הטור בא"ח ס"א, "עז כנמר, לפי שהוא כלל גדול בעבודת הבורא יתברך לפי שפעמים אדם חפץ לעשות מצוה ונמנע מלעשותה מפני בני אדם שמלעיגין עליו, ועל כן הזהיר שתעז פניך כנגד המלעיגין ואל תמנע מלעשות המצוה, וכן א"ר יוחנן בן זכאי לתלמידיו יהי רצון שתהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם, וכן הוא אומר לענין הבושה שפעמים אדם מתבייש מפני האדם יותר ממה שיתבייש מפני הבורא יתברך, על כן הזהיר שתעז מצחק כנגד המלעיגים ולא תבוש... ע"ש. ולכן אף רב נחמן לא הקפיד על מה שהוא מתבייש בפני אחרים, וכל זה כדי לקיים מצוות ק"ש וקבלת עול מלכות שמים.

ולכן ה"ה לגבי מי שישן בשעת השיעור, שאף שיש לו בושה כשהרב מעיר אותו, מ"מ אין לו להקפיד על זה כיון שכוונתו לקיים מצות תלמוד תורה כהוגן, וזה בכלל עבודת הבורא, ולכן אין לחוש לבושה בפני אחרים כמבואר בדברי הטור הנ"ל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן רכג.

שאלה: האם יש לאדם לסבול צער כדי לעזור לאחרים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג סודי נמיר שליט"א.

(א) יש לחקור אם יש לסבול צער כדי להציל את חבריו מסכנה או צער או הפסד ממון או טירחה מרובה. ואם המחמיר בזה בכלל מידת חסידות או חסיד שוטה.

מבואר בסמ"ע בס"תכו, שאין לאדם להכניס את עצמו לספק סכנה כדי להציל את חבריו בודאי סכנה, ודלא כשיטת הירושלמי ע"ש. וגם מצינו שכתב הרדב"ז בח"ג ס"תרכז, שהמתחמד להכניס את עצמו בספק סכנה כדי להציל את חבריו מודאי סכנה, הרי הוא חסיד שוטה, וז"ל "ואם יש ספק סכנת נפשות הרי זה חסיד שוטה, דספיקא דידיה עדיף מודאי דחבירה". ע"ש.

אלא גם מצינו ברדב"ז בלשונות הרמב"ם ס"ריח, שכתב לגבי הצלת חבריו מסכנה "אפילו יש קצת סכנה כגון ראה אותו טובע בים או לסטים באים עליו או חיה רעה, שיש בכל אלו ספק סכנה, אפ"ה חייב להציל". ע"ש. ולכאורה זה קשה, שהלא לפי מה שכבר כתב הרדב"ז לעיל, הוא חסיד שוטה.

וצ"ל שיש לחלק כשיש רק קצת סכנה שיש לו להציל את חבריו, משא"כ כשיש ספק סכנה שהוא שקול, שבזה הוא חסיד שוטה. וכן הוא בערה"ש ס"תכו אות ד שכתב, "מיהו הכל לפי הענין, ויש לשקול הענין בפלס ולא לשמור א"ע יותר מדאי". ע"ש.

ולפי זה נראה שהכי י"ל לגבי "צער", שאין לאדם להכניס את עצמו בספק צער כדי להציל את חבריו בודאי צער. וגם בזה י"ל שאם הוא עושה כן הוא חסיד שוטה כמבואר ברדב"ז הנ"ל. אלא אם יש רק קצת חשש צער יש לו לעזור את חבריו. וכתב המ"ב בס"שכט ס"ק יט, "ומ"מ אם יש סכנה להמציל אינו מחויב דחיו קודם לחיי חבריו (או"ה) ואפילו ספק סכנה נמי עדיף ספיקו דידיה מודאי דחברו, אולם צריך לשקול הדברים היטב אם יש בו ספק סכנה ולא לדקדק ביותר כאותה שאמרו המדקדק עצמו בכך בא לידי כך (פתחי תשובה חו"מ סי' תכ"ו)". ע"ש.

(ב) ועוד מצינו שכתב מרן באה"ע ס"פ יב, "פסקו לה מזונות הראויים לה, והרי היא מתאוה לאכול יותר או לאכול מאכלות אחרות, יש מי שאומר שאין הבעל יכול לעכב מפני סכנת הולד שצער גופה קודם, ויש מי שאומר שיכול לעכב. ה"ה קמא הוא דעת הרמב"ם, והי"א בתרא הוא דעת הטור ודע' כמבואר בב"י שם.

ס"ק לח שאיירי הר"ש אפילו במכירה, והוא כיון לזה למ"ש בספר הישר ס"תקמא לדעת הר"ש, וכן הוא דעת הרי"א בפסקיו ליבמות פ"ד ה"ה אות יד ע"ש. הרי אף בלי חלב מאשה יכול הולד לחיות ע"י חלב וביצים. ולכן נראה שאין כאן סכנה ממש לולד אלא רק חשש בעלמא.

ועוד י"ל שאין סכנת הולד נחשבת לסכנה ממש כיון שאין הסכנה לפנינו בשעת שהיא אוכלת מאכלים רעים, כיון שרק אחר זמן מה פוסק חלבה, ועיין בכתובות שם שכתב לגבי עוברת "שאיין החלב נעכר אלא לאחר שלשה חדשים", ולכן אולי שכן הוא במאכלים רעים. ורק אחר זמן מה יש חלישות וסכנה לולד משום שאין לו חלב. ולכן מצינו שאין הסכנה לפנינו בשעת שיש לה צער בגופה והיא רוצה לאכול מאכלים רעים. וכן ראיתי בבית מאיר על דין זה שכתב שיש כאן רק "גורם סכנה". ולכן יש לדון לפי דברי הנו"ב מה"ת י"ד ס"רי שכתב בנידונו, "ואמנם כל זה כשיש ספק סכנת נפשות לפנינו כגון חולה או נפילת גל... אבל בנד"ד אין כאן שום חולה שהיה צריך לזה, ודאי דלא דחינן משום חששא קלה זו שום איסור תורה או אפילו איסור דרבנן, שאם אתה קורא לחששא זו ספק נפשות א"כ יהיה כל מלאכת הרפואות... מותר בשבת שמא יזדמן היום או בלילה חולה שהיה צורך לזה, ולחלק בין חששא לזמן קרוב לחששא לזמן רחוק קשה לחלק." ע"ש וגם עיין בבנין ציון ח"א ס"קע. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי שאין סכנת הולד בגדר של אפילו ספק נפשות, "ולא דחינן משום חששא קלה זו שום איסור תורה או אפילו איסור דרבנן", וממילא צער דגופה שלפנינו יותר חמור מחשש לגבי הולד.

ואת"ל שהלא אנו חוששין לסכנת נפשות אף כשיש כמה ספיקות בדבר, ובפק"נ אין הולכין אחר הרוב ויש לחוש למיעוטא כמבואר בא"ח ס"שכט ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד יש לחוש לסכנת הולד, והלא הוא אפשר שיש מיעוטא דנולדים שלא רוצים בביצים וחלב, ויש להם סכנה. מ"מ לפי סברת הנו"ב הנ"ל נראה שאין לחוש אלא לרובא, וכיון שי"ל שאפשר ליתן חלב וביצים לרוב ולדים שוב אין לחוש למיעוטא שאינם רוצים החלב וביצים. וכן נראה מהבנין ציון בח"א ס"קלז שכתב, "דאע"ג דכלל בדינו דאין לך דבר עומד בפני פקוח נפש, ואין הולכין בפ"נ אחר הרוב, זה דוקא ביש ודאי סכנת נפש לפנינו כגון בנפל עליו הגל דאז חוששין אפילו למיעוטא דמיעוטא, אבל בשעתא שאין כאן פקוח נפש רק שיש לחוש לסכנה הבאה מזה, אזלינן בתר רובא כמו לענין איסורא, דאל"כ איך מותר לירד לים ולצאת למדבר שהם מדברים שצריכין

וראיתי בחלקת מחוקק שם בס"ק כב שהקשה על מרן וכתב, "אם לולד ספק סכנה, ולה אין סכנה רק צער, מהי תיתי דמכח צער תסכן הולד, ואם גם לה סכנה לא ידעתי מי חולק על זה דחייה קודמין בודאי." וכן מצינו סברה זו במ"א בס"קנו שכתב, "בשבת לג: אמרינן נשים דעתן קלות, דלמא מצערי להו ומגלי לן, אזלו טשו במערתא. משמע שמותר לו לברוח כשיש סכנת נפשות אע"פ שמתוך זה גורם צער לחבירו, ומשמע שהוא מחויב לסבול צער כדי שלא יהרג חבירו בחנם." ולכן הכי נמי בנד"ד האשה צריכה לסבול צער כדי להציל הולד.

ולענ"ד נראה דאח"כ שיש רק צער לה, אבל לגבי הולד אין בו סכנה ממש, וזה מפני שאין הסכנה מפני שע"י המאכלים רעים יש סם המות בתוך החלב, וזה גורם מיתתו (כדמצינו בנדון החכם צבי ס"סד), שזה אינו, שכתוב בכתובות ס: לגבי מאכלים רעים, "מינייהו פסקי חלבא, מינייהו עכרי חלבא", ופירש"י "יש דברים הללו שפוסקין חלב האשה, ויש בהן שאין מפסיקין אלא עוכרין." הרי שאין סם המות בתוך החלב אלא או פסקי חלבא או עכרי חלבא, ונראה שמשום עכרי חלבא הולד נמנע מלשתות החלב. ולפי זה י"ל שהסכנה לולד הוא רק מפני מניעת החלב, וע"י זה היא גורמת מיתתו. וכן הוא ברש"י ביבמות מב: שכתב, "ואי מינסבא דלמא מיעברא, לאחר לידתה ומיעכר עליה חלבה, וקטלה לברה ברעב." הרי הסכנה כאן היא מניעת החלב, וזה גורם הרעב. א"כ יש לדון, ששמא תעבור תאותה בעוד זמן מה, והבעל יכול לרפאות החלב בדברים המועילין לחלב כשיתעכר, כמ"ש הרמב"ם בהל" גירושין פ"א הל"כה ע"ש. ועוד הלא האב יכול לשכור מינקת לולד, וא"כ יש תיקון בידו להציל הולד, וכן מצינו לגבי ריש גלותא, שכתב רש"י שם, "אלמנות שהיו בהן מניקות ונתנו בניהם למניקה והתירום לינשא". ואם תאמר שמא הולד כבר מכיר חלב אמו וכתב הרמב"ם בהל" אישות פ"א הל"טז, "אם הכירה, ואפילו הוא סומא, אין מפרישין אותו מאמו מפני סכנת הולד". אף בזה עדיין יש ספק שכתב רש"י בכתובות שם, "שמא תתעבר לגמול את בנה ובעל זה אינו אביו שיקנה לו ביצים וחלב". הרי שאין סכנה לולד כיון שיכול האב ליתן לו חלב וביצים. וכן כתוב ביבמות שם "דלמא איעברה ומעכר חלבה וקטלה ליה, אי הכי ידידה נמי, ידידה ממסמסא ליה בביצים וחלב". ועיין בר"ן בכתובות שם, שכתב "וכתב ר"ת ז"ל דבשנתגרשה בא מעשה לפני רבינו שמשון ז"ל והתירה לאחר ג' חדשים דכיון דקאי אב, אי מתעברה ממסמס ליה בביצים וחלב". ועיין בב"ש בס"יג

חייהן קודמין לחיי אחרים, בהמתם ובהמת אחרים, בהמתם קודמת לבהמת אחרים, כביסתן וכביסת אחרים, כביסתן קודמת לכביסת אחרים, חיי אחרים וכביסתן, חיי אחרים קודמין לכביסתן, רבי יוסי אומר כביסתן קודמת לחיי אחרים. "ע"ש. ופירש", "מעייין של בני העיר, שמושך והולך לעיר אחרת ואין בו אלא כדי סיפוק שתייתן של בני אותה העיר, הרשות בידן לסותמו שלא ילך לאותה עיר אחרת שלמטה הימנה, לפי שהמים שלהן הם והמים ברשותן, חייהן קודמין לחיי אחרים." ונראה שאף שכתוב בגמרא "חיי אחרים", אין פירושו שיש כאן סכנת נפשות, שהלא אם אין מים לאותה עיר, הלא הם יכולים לנסוע למקום אחר שיש בו מים, ואף שיש בזה טירחה מרובה והפסד ממון, מ"מ אין זה בגדר של פקוח נפש. ויש לדמות זה למה שכתבתי לעיל לגבי סכנת הולד, שהלא יש תיקון לסכנתו, דהיינו שהאב יכול לקנות לו ביצים וחלב ואין כאן פקוח נפש, וכן י"ל לגבי בני העיר, שיש תקון לילך למקום אחר. שוב ראיתי שכן העיד הנביא עמוס פ"ד פסוק ח, "ונעו שתיים שלש ערים, אל עיר אחת לשתות מים, ולא ישבעו". ופירש המצודת דוד, "אנשים משתים ומשלש ערים שלא ירד שם הגשם היו נעים ללכת אל עיר אחת שהגשם ירד בה למצוא שם מים לשתות, ולא היו שבעים מן השתיה, כי מעט מים מצאו בה, ולא היה בו די לרוות הצמאון." הרי שדרכם ללכת מעיר שאין בה מים לעיר שיש בה מים, ורק התם כתוב "ולא ישבעו" מפני טעם מיוחד, דהיינו שזה כדי לעורר אותם לתשובה, כמ"ש שם, "ולא שבתם עדי". הרי בדרך כלל, י"ל שאין בזה פקוח נפש. ולכן ה"ה בנדר"ד ש"ל כן, ואין זה בגדר של פקוח נפש.

וכן יש ללמוד מהתוספתא בסוף ב"מ שכתוב שם, "אחרים ובהמתן, חיי אחרים קודמים לבהמתן, רבי יוסי אומר בהמתן קודמת לחיי אחרים". הרי שא"א לומר חיי אחרים דהיינו פק"נ, שאם כן פשוט הוא שלר"י אין בהמתן קודמת לחיי אחרים, אלא צ"ל שיש צער או טירחה מרובה לאחרים אם אין להם מים, אבל אין להם פק"נ, ובזה סבר ר"י בהמתן קודמת לחיי אחרים. ואל תשיבני דש"ס דילן פליג על התוספתא ולכן השמיט הבבא של אחרים ובהמתן, דאפוי מחלוקת לא מפשינן, ואפשר לפרש הש"ס דילן כהתוספתא כדביארתי, דהיינו שאין כאן פק"נ ממש.

אלא שראיתי בהעמק שאלה בפר"א ראה ס"קמז ס"ק ד, שאף הוא סבר כהב"ש שהמחלוקת בין רבנן ור"י הוא לגבי פק"נ, אלא שהוא סבר שלכ"ע יש במניעת כביסה

להודות על שנצולו, ואיך מותר לכתחילה לכונוס לסכנה ולעבור על ונשמרתם מאוד לנפשותיכם, אע"כ כיון דבאותה שעה שהולך עדיין ליכא סכנא, הולכין אחר הרוב, ועוד ראייה לזה ממה דאמרינן ברכות לג. אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק, אמר רב ששת ל"ש אלא נחש אבל עקרב פוסק, ופי' הרמב"ם בפי' משניות וכ"כ הברטנורא כיון דנחש אינו נושך ברוב הפעמים, אבל עקרב שנוהג לנשוך תמיד פוסק, והלא יקשה מה בכך דהנחש אינו נושך ברוב הפעמים, הרי אין הולכין בפק"נ אחר הרוב, אע"כ דה"ט כיון דכן אין כאן ספק נפשות." הרי שאם אין הסכנה לפנינו אין לחוש למיעוטא שאינם רוצים בחלב וביצים. ולכן י"ל שאין לחוש לסכנת הולד בשעת שהאשה אוכלת מאכלים רעים, כיון שאין הסכנה לפנינו באותה שעה, ובפרט ש"ל שאפשר לרפאות האשה כמבואר ברמב"ם הנ"ל בהל" גירושין, או ליתן הולד למניקה.

ולפי זה מובן דברי מרן, ואין להקשות עליו כדברי החלקת מחוקק, ש"ל שאין כאן אפילו ספק סכנה לולד אלא רק חשש בעלמא, ושפיר הוא לדעת הרמב"ם להקדים צער האשה לפני חשש סכנת הולד, ודעת הטור היא שאף משום חשש סכנה זו יש לה לסבול הצער. וכן נראה דעת מרן לפסוק כ"א בתרא.

ולפי זה י"ל דאח"כ שיש לסבול צער כדי להציל את חבירו מודאי סכנה כדמצינו במ"א הנ"ל ממעשה דרשב"י, מ"מ כשיש רק חשש סכנה בעלמא לדעת הרמב"ם מצד הדין א"צ לסבול צער כדי להציל את חבירו, ולדעת הטור יש לסבול הצער. ואולי אף הרמב"ם מודה לטור שממדת חסידות ראוי הוא לסבול הצער, והוא אינו חסיד שוטה.

ג) ועכשיו יש לחקור אם יש לסבול צער כדי להציל את חבירו מטירחה מרובה או הפסד ממון.

ראיתי בבית שמואל שם בס"ק טו, שאחר שהוא הביא דברי הח"מ הנ"ל הוא כתב לתרץ, "ואפשר לומר אע"ג דמגיע לולד ספק סכנה, מ"מ מותרת לאכול, כמה שא"י בש"ס נדרים פ: כביסתן וחיי אחרים, כביסתן קודם אע"ג דאינו אלא צער, מיהו שם רבי יוסי ס"ל כן, ורבנן פליגו על זה וס"ל חיי אחרים קודם, ומנ"ל לרמב"ם לפסוק כר"י." ולענ"ד נראה שאין זו כוונת הגמרא בנדרים שם, שאין כאן חשש של סכנה ופקוח נפש כלל. ויש לבאר הדבר, כתוב שם, "מעייין של בני העיר, חייהן וחיי אחרים,

אלא בצערא טובא, דלרבנן צער השתיה עדיף מכביסה שזה אפשר לבא לידי חולשת הגוף ולכן נקרא זה חיי אחרים, ור"י יוסי סובר דצערא טובא שיש מכביסה הוא גם כן מביא פעמים לידי שעמומיתא שג"כ הוא כחיי נפש. הרי שאין כאן פק"נ כלל אלא רק צער, בין בכביסה ובין בשתיה.

ושוב צופה הייתי בספר הפלאה בק"א אה"ע ס"פ אות יב, שהוא הביא דברי הב"ש הנ"ל, וכתב "ולפענ"ד נראה דהתם לא מיירי שיש סכנה להעיר אחרת, אלא שיכולים להביא מים מעיר אחרת או שילכו משם, תדע דא"כ נימא נמי בודאי סכנה דכביסה זו קודמים לחיי אחרים אפילו בודאי סכנה, ותו דהא קי"ל דספק סכנה דאחרים דוחה שבת ויוה"כ, ואלו משום צערה דידה לא התירו אלא שבות כדאית' ביבמות קיד. ותו דהא קי"ל בגרושה מניקה כשיש סכנה לולד כגון שמכירה מחויבת לצער עצמה ולהניק, וגדולה מזה אי' בח"מ ס"תכו בב"י ובסמ"ע שם, שהביאו הירושלמי שמחויב להכניס עצמו בספק סכנה כדי להציל את חבריו מודאי סכנה, נהי דהשמיטו הפוסקים דין זה בש"ע, מ"מ במקום צערא לחוד ודאי סכנה עדיפא. הרי כפי שביארתי לעיל.

הרי לפי זה י"ל שלרבי יוסי אין לאדם לסבול צער כדי להציל את חבריו מטירחה מרובה או הפסד ממון (דהיינו במה שהם צריכים להביא מים מעיר אחרת). ולדעת רבנן יש לו לאדם לסבול צער כדי להציל חבריו מצער יותר גדול או טירחה מרובה. אלא נראה שאף לרבנן זה רק כשיש טירחה גדולה מאד כגון שבכל פעם יום אחר יום הם צריכים להביא מים לעירם, או הם צריכים לעקור דירתם, אבל בסתם טירחה או הפסד י"ל שאף רבנן מודים לר"י שאין לאדם לסבול צער כדי להציל חבריו מטירחה מרובה או הפסד ממון. ונראה שאף אין כאן מדת חסידות, שהרי לפי הרדב"ז רק כשיש רק חשש קצת סכנה יש להציל את חבריו מודאי סכנה, משא"כ כאן שודאי שיש לו צער אין לו להציל חבריו מטירחה מרובה או הפסד ממון.

ונראה שק"ו הוא ממה דמצינו לגבי השבת אבידה, שכתב מרן בח"מ ס"רסד א, "מי שאבדה לו אבידה ופגע באבידת חבריו, אם יכול להחזיר את שתיהן חייב להחזירם, ואם לא יחזיר את שלו שאבידתו קודמת אפילו לאבידת אביו ורבו... ואעפ"כ יש לו לאדם ליכנס לפנים משורת הדין ולא לדקדק ולומר שלי קודם אם לא בהפסד מוכח, ואם תמיד מדקדק פורק ממנו עול גמילות חסדים וסוף שיצטרך

ספק סכנה, ולדעת ר"י אין להכניס עצמו בספק סכנה כדי להציל חבריו שיש בו ודאי סכנה, ולדעת רבנן יש להכניס עצמו כדי להציל חבריו. וגם הוא כתב שמחלוקת זו היא גם המחלוקת בין ר"ע ובן פטורא בב"מ סב. ור"י סבר כר"ע ורבנן כבן פטורא ע"ש. ולענ"ד יש להעיר על זה, שא"כ איך סברו רבנן "חיייהן וחיי אחרים חיייהן קודמין לחיי אחרים", הלא ה"ל לומר שצריכים בני העיר ליתן חצי המים לאנשי העיר אחרת, וכדעת בן פטורא. אלא נראה שאין זה קושיא שכתב הנצי"ב שם שהמחלוקת בין ר"ע ובן פטורא היא רק לגבי ספק סכנה, וז"ל "ולכאורה דעת בן פטורא תמוה, וכי בשביל שא"א לקיים וחי אחיך עמך מחויב להמית את עצמו ח", ואיזו תועלת תהיה מה שיתן גם לחבירו, אלא הענין דאם ישתו שניהם עכ"פ יחיו יום או יומיים גם שניהם, עד שלא יגיעו לישוב, ואולי עד כה יזדמן להם מים, משא"כ אם לא יתן לחבירו הרי ימות בודאי בצמא, ובא ר"ע ודרש וחי אחיך עמך, חיך קודמים, והפירוש אפילו ספק חיותו קודמים לודאי פק"נ של חבריו". ע"ש. הרי נראה מזה שאף בן פטורא מודה שאם יש ודאי סכנה לשניהם ואין תועלת בנתינת מים לחבירו, אז חיך קודמין, ולכן י"ל שהכי מיירי רבנן, כשאמרו "חיייהן וחיי אחרים חיייהן קודמין לחיי אחרים", דהיינו שיש ודאי סכנה כשאין מים לשתות לשניהם, ואין תועלת בנתינת מים לאחרים, ולכן בזה אף בן פטורא מודה שחיך קודמין, משא"כ לגבי כביסה שיש רק ספק סכנה ותלוי על המחלוקת בין ר"ע ובן פטורא. אלא שיש להקשות על הנצי"ב, שהלא הוא כתב "עד שלא יגיעו לישוב, ואולי עד כה יזדמן להם מים", דהיינו שיש רק ספק סכנה במדבר, וא"כ הלא בתוך ישוב ישראל ודאי אנשי העיר יוכלו לילך למקום אחר כדי לשתות מים, ובזה אף אין ספק סכנה, ודלא כבמדבר שהוא ספק גדול אם יגיע למים או לא, ובתוך הישוב כולם יודעים המקומות שיש שם מים, ולכן אה"נ שיש צער וטירחה מרובה כדי לילך לדור במקום שיש שם מים, אבל ודאי ליכא אפילו ספק סכנה. ולכן אין לומר שהמחלוקת בין רבנן ור"י היא לגבי פק"נ או אפילו ספק פק"נ, וכפי שביארתי לעיל (וגם יש להקשות על פירוש, שנראה מלשון הגמרא שכתבה "אם שותין שניהם מתים" שהוא ודאי, ולא ספק).

וכן ראיתי באגרות משה י"ד ח"א ס"קמה. שכתב לגבי סוגיא זו בנדרים, "דהא לא איירי שם באופן פק"נ דלא יפלוג ר"י יוסי לומר שכביסתן קודמת לחיי אחרים כשאכא פק"נ, דעכ"פ בכביסתן איכא רק צערא טובא כדאיתא שם בר"ן, וגם אם היה גם בכביסה פק"נ איך פליגי רבנן, דמ"ש פק"נ דשתיה מפק"נ דכביסה, אלא ודאי דלא איירי בפק"נ

סימן רכד.

שאלה: האם הרמב"ם סבר כהרמב"ן שמי שמקבל שדה מחבירו אינו יכול לשנות לזרוע זרע אחר אפילו אם הוא אינו מכחיש.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אוריאל שלמוני שליט"א.

כתב הגר"א בב"מ קט ס"ק ג על דברי התוספות שם ד"ה אין:

"[ג] שם וכגון כו' – אבל הטור השמיטו, דס"ל דעובדא דכאן הוא במקבל, ועי' רש"י ק"ו ע"ב במתני' ד"ה לא יזרענה כו', ולהרמב"ן שם דאוסר בכל ענין במקבל א"צ לגילוי דעתו דלמשקל ואסתלוקי כו' ולכן השמיט הרמב"ם לפי שכתב הדין אצל מקבל על המתני' דכאן ודלא כדעת רש"י דמתני' כאן ד"ה לא יזרענה פשתן כו' ורש"י אזיל לשיטתו כנ"ל."

וראיתי כל מה שכתב כת"ר לבאר דברי הגר"א הנ"ל, וגם מ"ש כת"ר לבאר דברי הגר"א בח"מ ס"שכה, ולענ"ד כל מה שכתב כת"ר הוא נכון.

אלא כת"ר כתב, "אמנם מה שכתב 'ולהרמב"ן שם דאוסר בכל ענין במקבל א"צ לגילוי דעתו דלמשקל ואסתלוקי כו'" לא זכיתי להבין מה כוונתו בזה ואיך זה מתקשר למהלך הדברים."

ולענ"ד הוא כיון בזה למחלוקת בין רש"י והרמב"ן, וכוונת הגר"א לבאר שהרמב"ם סבר כהרמב"ן, אף שהוא לא פשוט.

כתב הרמב"ם בהל' שכירות פ"ח הל"ג, "השוכר או המקבל שדה מחבירו לשנים מועטות לא יזרענה פשתן...". וכתב הרב המגיד שם "משנה במועטות (דף ק"ט) המקבל שדה מחבירו לשנים מועטות לא יזרענה פשתן וכו' ובראש הפרק (דף ק"ד) אמר ר"פ הני תרתי מתנייתא קמייתא משכחת להו בין בחכירות בין בקבלנות, מכאן ואילך דאיתיה בחכירות ליתיה בקבלנות דאיתיה בקבלנות ליתיה בחכירות ע"כ. וזו המשנה מן האחרונות ומתוך כך פירש"י ז"ל דבחכירות היא דאי בקבלנות מאי דבעי ליזרע

לבריות". ע"ש. ופירש הסמ"ע שם, "לאו דוקא אבידתו קודמת קאמר, אלא כל הפסד ממון או ביטול מלאכה שלו מחמת השבה זו שלו קודם". ע"ש.

הרי מצינו שממון ידידה עדיף ממון של אחרים אם הוא "הפסד מוכח" אף מצד לפני משורת הדין. ולכן ק"ו שצער ידידה עדיף מממון של אחרים. ולפי זה צ"ל שמה שאמרו רבנן לעיל "חיי אחרים קודם" כשיש לאחרים טירחה מרובה והפסד ממון, זה דוקא בטירחה גדולה מאד כפי שביארתי לעיל, משא"כ בסתם טירחה או סתם הפסד, שבזה שלו קודם כדמצינו לגבי השבת אבידה, וזה אף מצד לפני משורת הדין.

וכן מצינו שכתב מרן בס"כ א, "כל מי שיודע עדות לחבירו וראוי להעידו, ויש לחבירו תועלת בעדותו, חייב להעיד אם יתבענו שיעיד לו, בין שיש עד אחר עמו בין שהוא לבדו, ואם כבש עדותו פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים." הרי שיש חיוב עליו להעיד, אבל כתב הב"י שם "וכתב הנמ"י ומיהו הא דמחייבין הכא בכובש עדותו, היינו בדיני שמים אבל בדיני אדם לא, ואפילו למאן דדאין דינא דגרמי, שאין אדם חייב להעיד לחבירו אלא ממדת גמילות חסדים כ"כ הרא"ה ז"ל עכ"ל". ולפי זה כתב מרן באבקת רוכל ס"קצה, "הטענה השמינית, שאפילו לא היה בדבר סכנת הגוף אלא סכנת ממון בלבד היה מותר לכבוש עדותו אפילו אם היה ראוי להעיד, ומודה הראב"ן שלא חל עליו החרם, ואין אומרים לזה הפסד ממונך כדי שיזכה חברך בממון, שהרי אין אדם חייב להעיד על חבירו אלא מדין גמילות חסדים כמ"ש נמ"י פ' הכונס בשם הרא"ה, ואין גמילות חסד שיפסיד אדם ממונו בשבילו, דיותר הוא חייב להיותו חס על נכסיו מעל נכסיו חבירו וכדאשכחן במשיב אבידה". ע"ש. וחתמו על תשובה זו מרן ור"י ישראל דיקוריאלי ז"ל, והמבי"ט ע"ש. הרי שאין להפסיד ממונו כדי להציל ממון חבירו, ואין זה גמילות חסד. ולכן ק"ו שצער ידידה עדיף ממון חבירו, ואין זה בכלל גמילות חסדים.

ולפי כל הנ"ל יש לומר בנד"ד שהביא כת"ר, שאין לסבול צער (כמו תופעות לוואי של תרופות, וגם טיפול כנגד הכאב הוא אינו מבטל הכאב לגמרי, וגם ישיבה בכסא הרבה יותר קשה וכואב מאשר לשכב במטה) כדי להציל אחר מהפסד ממון או טירחה. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שעורים. קטנית לא יזרענה תבואה. תבואה יזרענה קטנית. ובבבל וכיוצא בה לא יזרענה קטנית מפני שהקטנית שם מכחשת את הארץ. וכתב הרב המגיד שם, "משנה שם (דף ק"ו ע"ב) ופסק דלא כרשב"ג, ופירש"י ז"ל הא דוקא בחכירות אבל בקבלנות אפילו לזרעה שעורים יזרענה חטים שהרי זה נהנה בשינוי של זה. ואין כן דעת הרמב"ן ז"ל לפי מה שקדם למעלה בדין הפשתן אלא בהיפך, דאי בקבלנות קבלה אפילו קבלה לחטים לא יזרענה שעורים, שהרי זה אומר חטים אני רוצה וכן בשעורים לחטים ועיקר. אלא לא כתב הרב המגיד הנ"ל אם הרמב"ם סבר כהרמב"ן או לא. ואדרבה ראיתי בלחם משנה בהל"ג שם, שכתב, "...א"כ רבינו ז"ל דאית ליה דהכא איירי בין בחכירות בין בקבלנות דאין רשאי להכחיש הקרקע, א"כ גם דינא דהתם צ"ל דאיירי בחכירות וקבלנות, וא"כ למה כתב רבינו ז"ל לקמן גבי דינא דזריעת שעורים החוכר ולא כתב המקבל כי היכי דכתב גבי הנהו דאיתנהו בחכירות וקבלנות, דמדלא כתב ההוא דינא אלא גבי חוכר משמע דבקבלנות ליתיה לההוא דינא ומאי שנא מהכא. וי"ל דשאני התם כיון דאין ההכחשה דקרקע כל כך אית ליה דגבי קבלנות כיון דבעל הקרקע נוטל חלק והוא נהנה שייך לומר ליכחוש ארעא ולא ליכחוש מרא ויזרע מאי דבעי, אבל הכא דפשתן הוא מכחיש הקרקע הרבה אפילו בקבלנות אית ליה דלא מצי לזרוע פשתן כיון שהוא מכחיש כל כך". הרי מבואר שהלחם משנה לא סבר כהגר"א הנ"ל, שלדעת הלחם משנה הרמב"ם לא סבר כהרמב"ן שם.

וראיתי לר"י יעקב מעארך ז"ל בחידושו על הרמב"ם, בשופריה דיעקב, שכתב על מ"ש הלחם משנה, "הקשה הר"ב לח"מ דהך חלוקה דפשתן דמיא לההיא שהביא לקמן החוכר שדה מחבירו לזרעה שעורים וכו' דהא רש"י דאית ליה הכא דזרוע פשתן דקבלנות אית ליה התם דזרוע חטים, ולהרמב"ן דבקבלנות אפי' בסיפא לא יזרע פשתן גם שם אית ליה דאפי' קבלה לחטים לא יזרענה שעורים וכו', וא"כ למה כתב רבינו לקמן גבי זריעת שעורים החוכר ולא כתב המקבל וכו' עיי"ש מ"ש. ואני אומר דרבינו ס"ל בחלוקה דחטים ושעורים כהרמב"ן דבקבלנות חטים לא יזרענה שעורים דאמר ליה בקב חטים אני רוצה וכן שעורין לא יזרענה חטים משום דפירש לו שעורין, אבל כאן דבסתמא איירי ולא פירש הלכך אם קבלה לז' שנים יכול לזרעה פשתן כן נ"ל. הרי זה נראה כהגר"א שדעת הרמב"ם כהרמב"ן.

שהרי הבעלים חולקין בו ע"כ פירוש מפני שהקבלנות כבר נתבאר שהוא חלק ידוע ממה שיוציא השדה. והרמב"ן הקשה עליו ופירש דאדרבה משום סיפא דקתני קבלה ממנו לשבע שנים יזרענה פשתן ואי בקבלנות אמאי יזרענה פשתן כיון שקבלה לתבואה הרי זה אומר לו לתבואה אני צריך ובקב תבואה אני רוצה וכו' ורבינו ז"ל העמידה בין בחכירות בין בקבלנות. והוא קצת תימה, ואפשר שהוא סובר כמו שפירש הרשב"א ז"ל דר"פ לאו לענין דינא ממש קאמר אלא יש מהן דדינא לא אישתני אלא שלא הוצרך להשמיענו הדין ההוא אלא או בחכירות או בקבלנות. ע"ש. הרי לדעת הרמב"ן בקבלנות א"א לשנות. וכן כתב הגר"א בב"מ קו: ס"ק ד ע"ש. אלא אפשר שהרמב"ם סבר כהרשב"א, ולא כהרמב"ן.

וראיתי לר"י דוד מועטי ז"ל בשלל דוד, על הרמב"ם שם, שפירש מ"ש הרב המגיד, וז"ל "ולענ"ד נראה דמה שכתב הרה"מ ואפשר שהוא סובר כמו שפי' הרשב"א ולא אמר כמו שפי' רש"י הוא משום דאע"ג דמצינו שאמר כך רש"י ז"ל, מ"מ בהא דלא יזרענה פשתן העמידה הוא ז"ל דבחכירות איירי ולא כמ"ש רבינו ז"ל דבכל גוונא איירי, ובשביל כך לא אמר דרבינו יפרש כרש"י משום דבהא הוא חולק על רבינו, לפיכך כתב דהוא יפרש כהרשב"א דהיינו שכתב הרשב"א דיש מהם דדינא לא אשתני סתם, וסובר רבינו דזה מדינא דלא אשתני הוא ודוק". ע"ש.

ונראה שלדעת הגר"א הרמב"ם סבר כהרמב"ן בזה. כתב הרמ"א בס"שכד א, "ויש חולקין וסבירא להו אפילו לדבר שאינו מכחיש אינו יכול לשנות בקבלנות", וזה סברת הרמב"ן הנ"ל. וכתב הגר"א שם ס"ק ד, "ויש חולקין. ער"ס שכו, אין לו כו' והוא דברי הרמב"ם". הרי לפי דעתו הרמב"ם סבר כהרמב"ן.

וכן הוא בס"שכו כתב מרן, "המקבל שדה מחבירו לזרעה שומשמי' וזרעה חטים ועשתה חטין ששוי' כמו שהיתה ראויה לעשות מהשומשמי', אין לו עליו אלא תרעומת...". וכתב הגר"א שם בס"ק א, "מלשונו משמע דהנותן יש לו תרעומות על המקבל ששינה מדעתו, ובמקבל וכדעת הרמב"ן ס"ס שכד, ... ע"ש. הרי נראה מכל זה שלדעת הגר"א הרמב"ם סבר כהרמב"ן.

אלא כתב הרמב"ם שם הל"ט, "החוכר שדה מחבירו לזרעה שעורים לא יזרענה חטים מפני שהחטין מכחישות את הקרקע יתר מהשעורים. שכרה לזרעה חטים יזרענה

אין ברירה, והתורה אמרה ואליו הוא נושא את נפשו, ואמרו רז"ל מפני מה זה עלה בכבש ונתלה באילן ומסר עצמו למיתה לא על שכרו כו". ע"ש. הרי נראה שכל מה שהוא לפרנסתו הוא מותר.

וכן הוא בשם אריה י"ד ס"כז, "ודע דאף בדברים שיש בהם סכנה, מ"מ בדבר שהוא מנהגו של עולם ודרך הכרח אין לחוש, דהרי ד' צריכים להודות וב' מהם הולכי מדברות והולכי ימים. הרי דאיכא בהם סכנה, ומ"מ מותר לפרוש בספינה ולילך במדבר... ועיין בירושלמי פ' במה מדליקין הל"ו מובא בפר"ח דמפרש לים הגדול הוי סכנה, א"ו דבדברים כאלו אשר הם לצורך העולם אין איסור כלל... וכמו שאמרו בפועל כי אליו הוא נושא נפשו שעולה באילן וכדומה ומסכן נפשו בשביל שכירותו ומזונותיו, אין חשש משום סכנה כי בנפשו יביא לחמו... וכן בכל דבר שהוא צורך העולם כמו לרדת במלחמה דהוי ודאי סכנה שרי, ואף במלחמת רשות. וכן אין איסור לאשה להזדקק לבעלה אע"ג דהלידה הוי סכנה... דכל זה דרכו ומנהגו של עולם, לכך אין איסור וחשש משום סכנה." הרי כל מה שהוא "מנהגו של עולם", הוא מותר. ועיין עוד בזה באמרי אש ס"נב ע"ש.

וכן י"ל לגבי המשטרה, או מגן דוד אדום, ומי שהוא כבאי ועבודתו לכבות האש, שכל אלו מותרים להסתכן כשיש חשש סכנה מפני שזה בכלל פרנסתם או שכן "מנהגו של עולם". ולכן ה"ה בחייל י"ל שהוא מותר להסתכן מטעם זה, מלבד הטעמים שכתב כת"ר.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

וכן הוא בהג"ה על הרב המגיד שם, שכתב, "עיינ בתוי"ט פ"ט דמציעא משנה ט': שכרה או קבלה וכו'. פי' בשקבלה סתם דאי בקבלה בפירוש לדבר ידוע פשיטא שבעל השדה מעכב עליו."

ולפי זה שפיר חידש לנו הגר"א, שלדעתו הרמב"ם סבר כהרמב"ן. ולכן בהגה על ב"מ קט. הנ"ל, הוא הביא שיטת הרמב"ן לבאר הטעם שהשמיט הרמב"ם "לגילוי דעתו דלמשקל ואסתלוקי".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן רכה.

שאלה: אם החייל מותר להסתכן בשעת מלחמה. והוא הערה על מ"ש הרה"ג יוסף חיים פרל שליט"א.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יוסף חיים פרל שליט"א.

א) ראיתי כל מ"ש כת"ר בענין הטעם שמותר לחיל להסתכן בשעת מלחמה. והכל בטוב טעם ודעת. אלא יש להוסיף נקודה אחת, דהיינו שנראה שגם יש טעם להתיר לחייל להסתכן משום שכך פרנסתו או "מנהגו של עולם". וזה כמ"ש הנו"ב מה"ת י"ד ס"י "ומעתה איך יכניס עצמו איש יהודי למקום גדודי חיות רעות, ואף גם בזה מי שהוא עני ועושה זו למחייתו לזה התורה התירה כמו כל סוחרי ימים מעבר לים, שכל מה שהוא לצורך מחייתו ופרנסתו

פרשיות ואגדה וקרבנות וענינים שונים.

סימן רכו.

שאלה: מי גידל מבחינה רוחנית את משה רבנו כאשר היה בבית פרעה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג מאור צוברי שליט"א.

כתב האברבנאל בשמות פ"ב יא, "ואמר ויצא אל אחיו וירא בסבלותם, לפי שמשה תמיד דבקה נפשו ביוכבד אשר גדלתו ובבניה, ואחרי שנתגדל ידע מהם אמיתת ענינו ושהוא מילדי העברים עם היות שבת פרעה גדלתו כבן... ע"ש. הרי שאף שמשה היה בבית פרעה ובת פרעה גדלתו כבן, עדיין דבקה נפשו ביוכבד אמו, ומסתמא באביו גם כן, ומהם גדל מבחינה רוחנית.

וכן ראיתי במלבי"ם שם פסוק ח וז"ל "ותקרא את אם הילד. ובזה היה ההשגחה שימצא משה בבית אביו ויכיר עמו ומולדתו." ומסתמא שמהם גדל מבחינה רוחנית.

ואסיים בבברכת חג שמח

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן רכו.

שאלה: האם יש לבאר שיטת הרב דסלר ז"ל במכתב מאלהו, לגבי חטא ראובן ודוד, וכמבואר בגמ' שבת נה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג עוזי אביעזר שליט"א והרה"ג יעקב סיאני שליט"א.

שמחתי לקרוא כל המאמר על ענין חטאי הראשונים, וההערות על שיטת ר"א אליהו דסלר ז"ל במכתב אליהו, ובפרט מה שהוא כתב, "הבחנת התורה בחטאים היא דקה עד אין שיעור, גם התיאור 'מיקרוסקופי' לא יספיק לתת לנו מושג מדקות משפטה... גם הלשון אשר בה מתארת התורה את חטאי גדוליה היא לפי הערכה זו."

(א) **ולגבי** מעשה ראובן, בשבת נה: כתב כת"ר "עולה מכאן לדברי התנאים רבן גמליאל ורבי אלעזר המודעי,

וכן לדברי רבי יונתן שע"פ המהרש"א נראה שסובר כמותם (ואין דעה נוספת לדברי המהרש"א), רצה ראובן לחטוא ממש, וניצל ממעשה השכיבה בזכות תפילותיו, אבל לא ניצל מבלבול יצועי אביו, ולכן כינה זאת הכתוב בלבול לפי מחשבתו הראשונה. ע"פ זה אין אפשרות כבר לומר שחטאו היה "בדקי דקות". כ"ש קשה על הרב דסלר מרבי אליעזר הגדול ורבי יהושע הסוברים שראובן חטא בא"א ממש, ובאשת אב. לכך מצטרפים פרשני התורה ובראשם אונקלוס, ואחריו ראב"ע והרד"ק."

ויש להשיב, שר"א דסלר ז"ל אזיל כאן כשיטת הזוהר והמקובלים, וזה כדרכו בכמה מקומות בספרו, אף שהוא לא הזכיר בכל המקומות שהוא אזיל כשיטת המקובלים.

כתוב בזוהר בראשית קעה: "רבי אלעזר אמר... וכי ס"ד דראובן אזיל ושכיב בהדה דבלהה, אלא כל יומא דלאה ורחל שכינתא שריא עליהו, והשתא דמיתו שכינתא לא אתפרש מן ביתא, ושריא בביתא במשכנא דבלהה... ואתא ראובן בגין דחמא דבלהה ירתא אתרא דאמיה אזל ובלבל ערסא, ועל דקיימא שכינתא עלה כתיב ביה וישכב את בלהה. רבי ייסא אמר דנאים על ההוא ערסא, ולא חייש ליקרא דשכינתא...".

וגם כתב שם בדף קעו. "רבי חייא אמר וישכב את בלהה, חס ושלום דאיהו שכיב עמה, אלא בגין דעכב לה לשמשא באבוי שמושא דמצוה, ודא הוא בלבולא דערסא, ועבד לקבל שכינתא עבדתא דא, דבכל אתר דשמושא דמצוה אשתכח שכינתא שריא על ההוא אתר, ואשתכח תמן." ע"ש.

הרי מבואר שלפי הזוהר כל החטא הוא רק לבלבל הערסא וראובן לא כיון לשכיבה ממש כלל.

וכן הוא לדעת האר"י ז"ל בספר הליקוטים פר' וישלח, שכתב שם "...שבלבל ראובן יצועי אביו ומנע משכבה של בלהה... וכן כתיב במעשה ראובן וישמע ישראל, שהבין שלא כיון ראובן לחטוא, ומאתר עילאה יצא הדבר." ע"ש. הרי אף כאן ראובן לא כיון לשכיבה ממש כלל.

ואף בזה י"ל שרב דסלר אזיל כשיטת המקובלים. כתוב בשער הפסוקים לשמואל ב'. "...האמנם דוד חשב כי כיון שנתקנה רחל כנז' ואין אוריה צריך לשמור את בת שבע מן הקליפות, וא"כ רשאי לקחת את אשתו וגם להרוג את אוריה באומרו ואדוני יואב כנז', האמנם טעה בזה דוד לפי שעדיין היה צריך שאוריה ישמור את בת שבע מן הקליפות כי לא נתקנה כנז'..." ע"ש. נראה מזה שלא כיון דוד לעבירה כלל, אלא שהוא רק טעה בדעתו.

ונראה שבדרך זו אזיל הרב דסלר ז"ל גם במעשה דבני עלי, ובני שמואל. הרי נראה שהרב דסלר ז"ל תפס לעיקר שיטת הזוהר והמקובלים.

ואסיים בכבוד רב ובברכת הצלחה מרובה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן רכח.

שאלה: האם יש לפרש מ"ש במס' כלה רבתי פ"ב לגבי המפנה מן העבירה, והעצל מהעבירה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג מאור צוברי שליט"א.

(א) כתוב במס' כלה רבתי פ"ב "ברייטא: א"ר אחי ב"ר יאשיה כל הצופה בנשים סוף בא לידי עבירה, כל המפנה מן העבירה ולא עשאה, אפילו ישראל הוא ראוי לעלות עולה ככהן גדול על גבי המזבח, שנאמר וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות... אבל מי ששם עצמו עצל מן העבירה ולא עשאה, ניזון מזיו השכינה שנאמר ויחזו את האלקים ויאכלו וישתו."

וכתב כת"ר, "למה עצל זוכה לדבר יותר גדול מאשר מפנה, מה ההבדל העקרוני ביניהם?"

ולכאורה י"ל כמו שהביא כת"ר "שהמעלה של עצל זה שגם אין לו את החשק לעבירה, דהיינו שעבד על עצמו וזכה להגיע למדרגה כזו שאפילו היצר לא מתעורר אצלו". ולכן המפנה עדיין יש לו חשק לעבירה והוא במדרגה תחתונה, והעצל אין לו החשק והוא במדרגה עליונה.

ויש להביא סמך לפירוש זה ממ"ש במשלי פ"ט טו, "עצלה תפיל תרדמה". הרי העצל הוא כמי שישן, דהיינו

וראיתי ברב פעלים ח"ב י"ד ס"מא. שהוא הביא פירוש אחר בשם החיד"א ז"ל בשם הרמ"א, וז"ל "שיעקב אע"ה היה רוצה לשכב עם בלהה פלגשו, ונתקנא ראובן בשביל אמו, והיה הולך ובא אצל חדר המטות, ואסור לשמש בעוד שיש בני אדם שומעין, ולכן כאשר שמע יעקב אע"ה שהיה ראובן הולך ובא נמנע וחדל מן התשמיש, ופירוש הכתוב כך: וילך ראובן שהיה הולך ומטייל, בזמן וישכב את בלהה פלגש, ומי הוא זה השוכב, היה אביו, וישמע ישראל שהיה הולך ראובן ולא שמש, ולכן ויהיו בני יעקב שנים עשר..." ע"ש. הרי זה כמ"ש הזוהר הנ"ל, "רבי חייא אמר וישכב את בלהה, חס ושלום דאיהו שכיב עמה, אלא בגין דעכב לה לשמשא באבוי שמושא דמצוה". הרי אף מזה נראה שראובן אינו מכוין לשכיבה ממש כלל.

ולכן י"ל דהכי סבר הרב דסלר ז"ל לפרש מעשה דראובן.

וגם יש להעיר על מ"ש כת"ר "עולה מכאן לדברי התנאים רבן גמליאל ורבי אלעזר המודעי, וכן לדברי רבי יונתן שע"פ המהרש"א נראה שסובר כמותם (ואין דעה נוספת לדברי המהרש"א), רצה ראובן לחטוא ממש, וניצל ממעשה השכיבה בזכות תפילותיו... כ"ש קשה על הרב דסלר מרבי אליעזר הגדול ורבי יהושע הסוברים שראובן חטא בא"א ממש, ובאשת אב."

כתב החיד"א ז"ל בפתח עינים בגמ' שבת שם, "כתנאי פחו כמים אל תותר וכו'. פרש"י לר"א ולר"י חטא וכו'. וכתב הרב פרשת דרכים בראשו דענין זה דראובן תלוי אי בו בפרק יצאו יעקב ובניו מכלל בני נח אי לאו, דפלגשים בלא קדושינן, ובלהה פלגש לא חשיבא אשת יעקב שלא קדשה ונושא אדם אנוסת אביו ומפותת אביו וה"ה פלגש, וכל זה בישראל אבל ב"נ כביאה תליא וחייב בפלגש אביו משום אשת איש ואשת אב. והני תנאי דשמעתין פליגי בהא וכו' ע"ש. באורך. ודעת הרמב"ן שיצאו האבות מכלל ב"נ וגם ס"ל דפלגשים בלא כתובה ובלא קדושינן...". ולפי זה נראה שאף אם ראובן שכב ממש עם בלהה, מ"מ אנו קי"ל שאין זה חטא כיון שהוא אינו כבני נח והוא מותר בבלהה כיון שהיא אינה נחשבת לאשת יעקב.

(ב) ולגבי מעשה דוד ובת שבע, כת"ר הביא דעת המהרש"א המהר"ל הארנבאל הרד"ק הרלב"ג. ושוב כתב על שיטת הרב דסלר ז"ל, "עולה מכל הנ"ל – שלא ניתן לומר "שחטאו היה בדקות הפנימיות הלב".

ב) ולפי זה חזרה הקושיא לדוכתא, וכמ"ש כת"ר "למה עצל זוכה לדבר יותר גדול מאשר מפנה, מה ההבדל העקרוני ביניהם?".

ויש לפרש שהשכר של "לעלות עולה ככהן גדול", והשכר של "ניזון מזיו השכינה", שניהם בעולם הזה, שנערי בני ישראל היו עושים עולות בעולם הזה, ואצילי בני ישראל חזו את האלקים ויאכלו וישתו, בעולם הזה. ולפי זה יש לחקור איזה מאלו יותר חשוב בעולם הזה. כתוב בפרקי אבות פ"ד יז, "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא." הרי עיקר התכלית בעולם הזה הוא לעשות תשובה ומעשים טובים. וזה כמ"ש בעירובין כב. "היום לעשותם ומחר לקבל שכרם." דהיינו היום בעולם הזה העיקר לעשות המצות ומעשים טובים, ועיקר מקום לקבל שכר הוא "למחר" דהיינו בעולם הבא. וכן אמרו בע"ז ג. "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת." דהיינו שעיקר בעולם הזה לטרוח במצות, ורק בשבת בעולם הבא יש לו לקבל השכר. ולפי זה יש לדון בנד"ד, הלא הוא יותר חשוב להביא קרבנות ולקיים המצוות של הקרבנות בעוה"ז, מלקבל שכר שאין בו עשיית מצוה בעוה"ז. ולכן ודאי הוא יותר חשוב ליזכות להביא עולות בעולם הזה ולקיים מצות קרבנות, ממי שזוכה לחזות בנועם ה' בעולם הזה.

ולכן שפיר י"ל שמי שמפנה מעבירה ואין לו חשק לעבירה, הוא יותר חשוב ממי שיש לו חשק לעבירה אלא שאינו עושה עבירה משום עצלות. כן נראה לענ"ד.

סימן רכט.

שאלה: האם יש לפרש מ"ש במשנה, "יין ושינה לרשעים הנאה להן והנאה לעולם". (סנהדרין עא.)

תשובה: פירש"י שם, "כל זמן ששותין וישינין אינן חוטאין ואינן מריעין לבריות." וכתב כת"ר על זה, "ועינינו רואות שאדרבה היין מביא לאדם כל חטאת כמו שמצינו המון בחז"ל, ואם כך אדרבה ודאי שע"י זה יחטאו".

ונראה שכוונת המשנה היא, שרק בצירוף שניהם יש הנאה לעולם, דהיינו יין ושינה ביחד, אבל אה"נ בשתיית יין קודם שהוא יגיע לשינה הוא רע לעולם. וכן הוא בתפארת ישראל שם שכתב, "דכששתו ויישנו ינוח

שהוא אינו מרגיש בשעת שינתו בכל דבר בעולם כיון שהוא ישן, וכן הוא לגבי מי שעצל מן העבירה, הוא אינו מרגיש החשק לעבור כלל, וכאילו הוא ישן.

אלא נראה שאין כן כוונת הברייתא, שמיד אחר כך כתוב, "איבעיא להו, עצל תנן או אצל תנן, ת"ש ואל אצילי בני ישראל, מאי משמע דהאי אצילי לישנא דנקויי הוא, דכתיב ואצלתי מן הרוח." הרי משמע מזה שאצילי הוא בגדר של נקוי, דהיינו שהוא נקי לגמרי מן העבירה ואין לו חשק לעבירה, וזה כמו דמצינו בסנהדרין כג. "נקיי הדעת שבירושלים...". ופירש הרמח"ל במסלת ישרים, פ"י בביאור דעת נקיות, "האדם אשר טהר מזה הנגע לגמרי, ונקמה מכל רשע רע שמשאת התאוה אחריה." ע"ש. ולכן ממילא שהפירוש של עצל, שהוא עדיין יש לו חשק לעבירה.

וראיתי שהובא הברייתא הנ"ל בילקוט שמועוני בפר' משפטים, ופירש הזית רענן שם, "וכל הנעשה עצל. דרש אצילי כמו עצלי, דאע"פ שלא עשה העבירה מכח עצלות, מ"מ נזון מזיו השכינה." הרי נראה כאן שעדיין יש לו חשק לעבירה, אלא רק מפני העצלות הוא לא עבר.

וכן ראיתי ברייתא הנ"ל במס' כלה, ושם הנחלת יעקב הביא פירוש הנ"ל מהזית רענן. וכן ראיתי להחיד"א ז"ל בכסא רחמים למס' כלה, ע"ש. וכן ראיתי לר' ישראל זעליגמאן ז"ל בפירושו בכלה רבתי שכתב, "עצל תנן בעין, שאינו פורש מן העבירה אלא מחמת עצלות לבד, ג"כ שכרו שניזון מזיו השכינה, או אצל באלף, לישנא דנקויי הוא, שפורש מן העבירה לש"ש כדי להיות נקי מן העבירה, אז זוכה ליזון מזיו השכינה, אבל אם אינו פורש אלא מחמת עצלות אין שכרו גדול כ"כ." ע"ש. הרי המדרגה של "עצל" אינה חשובה כל כך כהמדרגה של "אצל", והיא אינה חשובה כל כך כהמדרגה של "מפנה" (מ"מ עדיין יש לפלפל בשאר פירושם, עיין בדבריהם).

וכן ראיתי בפירוש תואר כלה על מס' כלה שם שכתב לגבי מפנה, "ראוי לעלות עולות... וי"מ שכשם שפינה את כולו לה' כך יקריב עולה כליל לה'." הרי מבואר שהגדר של "מפנה" הוא שכולו לה', דהיינו שאין לו שום צד של חשק לעבירה כלל. וכן ראיתי פירוש זה בקהלת יעקב על מס' כלה ע"ש.

ב) וכת"ר הביא מ"ש במחזור ויטרי, וכתב כת"ר, "במחזור ויטרי (סי' שלב) הקשה על המובא בירושלמי שר"א הוא מתלמידי ב"ש "מנא ליה הא? אילימא דר' אליעזר תלמיד רבן יוחנן בן זכאי, דהוא תלמיד שמאי, הכי נמי הוה מתלמידי הלל, דאיתא בפ"ב דאבות 'רבן יוחנן בן זכאי קיבל מהלל ומשמאי'?!...". במקום אחר (סי' תכה, עמ' 498) כתב הויטרי על המשנה באבות: "ריב"ז קיבל מהלל ושמאי – ...ואם כן היאך קרי לה 'שמאי' (=שמותי, תלמיד שמאי) משום דלמד לפני רבן יוחנן בן זכאי תלמיד שמאי? הא מהלל נמי קבל וכתאיתא 'שמונים תלמידים היו לו להלל' וקחשיב רבן יוחנן בן זכאי? וי"ל כיון דכלל למד לפני שמאי הוה ליה למסבר כשמאי. ולכך פריך בתרומות וביצה 'ולא שמותי הוא?!' בתמיהה...". ולא זכיתי להבין את תירוצו. אודה מאוד לכל מי שיעמידני על הבנת הדברים.

וגם כתב כת"ר על תירוץ המחזור ויטרי הנ"ל, "בפשטות נראה שכוונתו לומר שאת עיקרי שיטתו למד ר"א אצל בית שמאי. אלא שזה תמוה: א- מנין לומר כך? (וכפי שהויטרי עצמו הקשה בדבריו בסימן שלב). ב – גם לפי הסבר זה הרי ר"א למד גם אצל 'בית הלל' ואם כן ייתכן שבחלק מהדברים פסק כדעתם, ואם כן מנין לה לגמ' להקשות על דבריו כאשר הוא סוטה משיטת ב"ש?".

ולענ"ד י"ל שמ"ש המחזור ויטרי לגבי רבי אליעזר, "כיון דכלל למד לפני שמאי הוה ליה למסבר כשמאי", שהוא כיון למ"ש הרמב"ן הנ"ל "ואיכא למימר חזר ושימש שמאי או אחד מתלמידיו". ולכן אף שרבו ריב"ז קיבל מהלל ושמאי, והוא היה יכול ללמד לר"א דעת ב"ש וגם ב"ה, מ"מ עדיין הלך ר"א בקום ועשה ללמוד מתלמידי שמאי, וצ"ל שהוא עשה כן מפני שדעתו נוטה לדעתם, שאל"כ הלא הוא מספיק מה שהוא כבר למד שיטת ב"ש מריב"ז, אלא ודאי שהוא הלך ללמוד מתלמידי ב"ש כיון שאף הוא סבר כמותם. ואף אם למד כל שהוא אצלם, דהיינו "דכלל למד לפני שמאי", מ"מ במה שהוא הלך בקום עשה ללמוד אצלם, יש הוכחה גדולה שהוא סבר כשיטתם, ולכן כתב המחזור ויטרי, "הוה ליה למסבר כשמאי".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

העולם". דהיינו דוקא כשיש שניהם ביחד יש הנאה בעולם, אבל ביין לחוד בלי שינה ודאי זה רע לעולם.

ואסיים בברכת הצלחה מרובה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן רל.

שאלה: האם רבי יוחנן בן זכאי היה תלמיד של שמאי. ואם רבי אליעזר למד אצל תלמידי שמאי.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שמואל ישמח שליט"א.

א) כתב כת"ר, "תוס' הרא"ש (ב"מ לז ע"ב) כותב כי ריב"ז היה מתלמידי הלל, ולא היה מתלמידי שמאי, וממילא גם ר"א ור' יהושע תלמידיו היו מב"ה, אלא שמ"מ נקרא ר"א 'שמותי' כי "היה נוטה אחרי דברי ב"ש בכל דבריהם" (וציטוט זה הובא גם בס' יוחסין מאמר ראשון ערך ר' אליעזר). כך כתב כבר הרמב"ם (פיהמ"ש שביעית ט, ט) שר"א "סובר כדעת ב"ש אע"פ שהוא מתלמידי ב"ה, וכן ידוע מכל אמריו בתלמוד, וכך אומרים 'רבי אליעזר שמותי הוא...". גם הרמב"ן (שבת יב ע"א) כתב שר"א 'שמותי' כלומר שהוא מב"ש, והקשה ממה שריב"ז היה תלמידו של הלל, כמובא בגמ' ב"ב קלד ע"א, ותירץ "ואיכא למימר חזר ושימש שמאי או אחד מתלמידיו, או שהסכים עמם בדבריהם ונמנה עמהן". ושני תירוצים אלו הובאו גם בר"ן (שבת ה ע"ב מדפי הרי"ף, וכן בחידושו [המיוחסים לריטב"א] לשבת יב ע"א) ועיין בסוכה כח. וב"ב קלד.

הרי משמע מכל זה שריב"ז היה תלמיד של הלל ולא שמאי. ועל זה הקשה כת"ר מפרקי אבות פ"ב ח, "ריב"ז קבל מהלל ומשמאי...". וכן הוא במס' סופרים פ"ט ט ע"ש.

ולענ"ד העיקר בזה כמ"ש כת"ר בשם החיד"א בכסא רחמים פ"ט ט וכתב כת"ר, "ותירץ החיד"א שגם מי שהיה מתלמידי הלל למד גם לפני שמאי שהיה האב"ד, ולכן כל תלמידי הלל כונו 'תלמידי הלל ושמאי'. לפי"ז אפשר לתרץ שכך הבינו כל הראשונים הנ"ל שהתעלמו מדברי המשנה באבות".

סימן רלא.

שאלה: איך כתבו ר"ח והרשב"ם בתענית לא. וב"ב קכא: שמת"ו באב מתארכים הלילות, הלא הם מאריכים מתקופת תמוז.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שמואל ישמח שליט"א.

(א) כתוב בתענית לא: לגבי ט"ו באב, "מכאן ואילך דמוסיף יוסיף ודלא מוסיף (יאסף) (תני רב יוסף) מאי יאסף אמר רב יוסף תקבריה אימיה." ופירש"י, "מכאן ואילך. מחמשה עשר באב ואילך דמוסיף לילות על הימים לעסוק בתורה יוסיף חיים על חייו: דלא יוסיף. לעסוק בתורה בלילות: תקבריה אימיה. כלומר ימות בלא עתו." ופירש ר"ח שם, "מת"ו באב מי שמוסיף מן הלילה ליום, כלומר עומד בלילה ושונה, שכבר האריך הלילה...". וכן הוא בב"ב קכא: ופירש הרשב"ם שם, "מת"ו באב ואילך דמוסיף. מן הלילה על היום לשנות יוסיף ימים כדכתיב כי הוא חייך (דברים ל) וכתוב (משלי ג) כי אורך ימים ושנות חיים [ושלום] יוסיפו לך שמתוך שהלילות מאריכים והימים מתקצרין צריך לעסוק בלימודו גם בלילה ודלא מוסיף יסף."

וכתב כת"ר, "לענ"ד דבריהם תמוהים ביותר, שהרי ט"ו (או ט"ז) ניסן חל אחרי 'תקופת ניסן' כדי שיחול באביב (למעט מקרים יוצאי דופן), וממילא תקופת תמוז בה מתחילים הלילות להתארך תחול כבר לפני ט"ו תמוז לערך."

(ב) **ולענ"ד,** אה"נ שהראשונים הנ"ל סברו שהלילות מאריכים מת"ו בתמוז, ונראה שכן יש לדקדק בלשון ר"ח הנ"ל שכתב, "שכבר האריך הלילה", דהיינו שהוא כבר האריך מת"ו תמוז כמ"ש כת"ר. אלא נראה שיש טעם אחר שאין מצוה להוסיף על לימוד בלילה עד ט"ו באב, וכן אין עונש עד אחד ט"ו באב למי שאינו לומד בלילה, והוא מפני מה שפירש רבינו גרשום בב"ב שם, וז"ל "יום שפסקו מלכרות עצים למערכה. ולפי שעה שהיו עוסקים לכרות עצי המערכה היו מתבטלין בתלמוד תורה, אבל אותו יום פסקו ועשאוהו יום טוב שמכאן ואילך היו עוסקין בתורה." ולכן י"ל שרק מת"ו באב ואילך אמרו רבותינו שיש להוסיף לעסוק בתורה בלילה, שלפני זה היה

להם טעם לשבח שאינם עוסקים כל כך בתורה, כיון שהם עוסקים לכרות עצי המערכה. אולם מת"ו אב ואילך "שכבר האריך הלילה" (מת"ו בתמוז) שוב אין להם טעם שאין להוסיף בלימוד תורה בלילה, ולכן אמרו רבותינו שמאותו זמן יש להוסיף ומי שאינו מוסיף ללמוד בלילה יש לו עונש.

ואף שכתב הרשב"ם שם, "מניסן ועד ט"ו באב היו כורתים עצים לצורך המערכה לכל השנה מכאן ואילך תשש כח החמה ויש בעצים לחלוחית ומעלין עשן וגם יגדל תולעת וכדאמרינן במדרש איכה רבי יעקב בר אחא בשם רבי יוסי אומר שבו כלה זמן קציצה למזבח שכל עץ שנמצא בו תולעת פסול למזבח וכל עץ שהוא נקצץ אינו עושה מאכולת ואותו יום שפסקו היו שמחים לפי שבאותו יום היו משלימין מצוה גדולה כזאת." משמע שאין טעם השמחה מפני שמתחילים ללמוד תורה בלילה, אלא רק משום שהם משלימים המצוה לכרות עצי המערכה, ודלא כנראה מר"ג הנ"ל. מ"מ י"ל שאף הרשב"ם מודה לר"ג שלא אמרו רבותינו להוסיף לימוד תורה בלילה אלא מת"ו באב ואילך כיון שלפני זה הם כבר עוסקים לכרות העצים.

ולכן כשכתב הרשב"ם "שמתוך שהלילות מאריכים והימים מתקצרין", אין כוונתו לומר שרק מת"ו באב מאריך הלילה, אלא שבט"ו באב כבר מצינו שהלילות מאריכים, וכנראה מפירושו ר"ח הנ"ל. וכן יש לפרש בדברי רש"י הנ"ל שכתב, "מחמשה עשר באב ואילך דמוסיף לילות על הימים". כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן רלב.

- שאלה:** (1) האם המשמר היה מתחלק לו' או לו' בתי אבות. (2) מתי מברכין על מצות בגדי כהונה. (3) האם הכהן צריך ליטול ידיו עוד פעם משום נגיעת רגליו, אחר שהוא מקדש ידיו ורגליו מהכיוור בבית המקדש. (4) איך היתה צורת מוכני לכיור. (5) האם חליטה ורבוכה בבית המקדש היו בשמן או במים. והם הערות על מ"ש הרה"ג אברהם בורשטין שליט"א.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אברהם בורשטין שליט"א.

ששתי לראות מ"ש כת"ר. והנה קצת הערות:

(1) כתב כת"ר, "לכל משמר ממנים אדם שהוא ראש המשמר, והוא מחלק את המשמר לשש (וי"א לשבע) קבוצות קטנות."

וכתב כת"ר בהערה ג. שהמקור לזה הוא, "רמב"ם, כלי המקדש והעובדים בו, ד', י"א. אולם הרע"ב (תמיד א', א') כתב: "המשמר היה מתחלק לשבעה בתי אבות כמנין ימי השבוע כל אחד עובד יומו", וכתב התפא"י (תמיד א', א', ב'בועז' ס"ק ב'): "ובמחכת"ר זהו נגד ש"ס ערוך [מנחות דק"ז ב.]. וכך כתב רש"י שם וביבמות [דק"א א'], ובפסחים [דנ"ז א'] דרך ששה בתי אבות היו בכל משמר. אח"כ מצאתי בכתבי קודש של אחי הגאון, מהר"א אליעזר זצוק"ל שהקשה עוד בזה דברי רש"י אהדדי שרש"י כ' בעצמו [תענית ט"ו ב' ד"ה אנשי בית אב], שהיו ז' בתי אבות בכל משמר וצ"ע. אב"י אולם גם ברמב"ם [פ"י מתמידין ה'] מוכח דס"ל דז' בתי אבות ה' בכל משמר של כהנים. וכ"כ רכ"מ (פ"ג מכלי מקדש ה"ט) שהיו ג"כ בכל משמר לוי' ז' בתי אבות, עיי"ש עוד. ושמעתי מהרב דוד כהן שהמיוחס לרש"י בתענית אינו מרש"י עצמו וכך לא קשה."

ויש להעיר. ראיתי לר"י יצחק גאטיניו ז"ל (בנו של היצחק ירנן) בספרו בית ישחק, על הרמב"ם בהל' כלי מקדש פ"ג הל"ט שכתב, "ודע שזה שכתב רבינו לקמן בפ"ד דגבי כהנים כל ראש משמר היה מחלק משמרו לבתי אבות עד שיהיו כל בית אב ואנשיו עובד ביום אחד והאחר ביום שלאחריו וכו' לא הראה לנו מרן מקום מוצאו והוא מבואר בירושלמי והתוספתא בפ"ד דתענית אלא דשם אמרו דיש מהם שהיו מחלקין אותו בחמשה וששה ויש מהם בשמנה ותשעה וביארו שם כיצד היו עובדין יעו"ש ורבינו לא ביאר מזה כלום ואפשר לומר בדוחק דרבינו כתב כן על צד היותר טוב דלעתיד יחלקו אותו לשבעה בתי אבות כדי שיבא לכל בית אב יום אחד דלשעבר מאי דהוה הוה. וראיתי להרא"ם בביאורו על רש"י בחומש בסדר צו בתוך ד"ה לכהן המקריב דכתב דכל משמרה מתחלקת לששה בתי אבות וכל בית אב מקריב ביומו ובשבת עובדין כולן יחד יעו"ש ודבריו תמוהים טובא שהרי מפורש בירושלמי והתוספתא הנזכרים דלעולם שבת נכנס בחלוקת בית אב

ככל ימי השבוע ואמרו שם בפירוש דמשמר שמתחלק לשבעה בתי אבות עובדין כל אחד יומו יעו"ש והוא ברור וכה הראני ידיד נפשי יניק וחכים החכם המופלג יהושע שאול הי"ו להמפרש בפ"ק דתמיד דף כ"ז ע"א דכתב כן כמ"ש הרא"ם והוא פלא וצ"ע. הרי הוא הקשה על המפרש בתמיד, וגם על הרא"ם.

וראיתי לר" דוד אמאדו ז"ל בעיני דוד, על הרמב"ם שם פ"ד הל"א, שהוא השיב על קושיית הבית ישחק, וז"ל "הנה מרן הקדוש לא הראה לנו איה מקור דין זה ואנכי הרואה בתוספתא דתענית ריש פ"ב דמבואר שם דהכל לפי אנשי המשמרה ולפי ראות עיני ראש המשמרה דזמנין היה מחלק משמרתו לארבעה בתי אבות וזימנין לחמשה וכו' וזימנין לתשעה ומשם באר' באר היטב כי יום שבת נמי היה נחלק לבית אב אחד כשאר ימות השבוע ואם היו ז' בתי אבות היה כל אחד משמש ביומו כאשר יעו"ש וכן אמרו בירושלמי פ"ד דתענית וכ"כ מרן לעיל פ"ג ה"ט דז' בתי אבות היו כאשר יעו"ש וזה ראיתי להרב בית ישחק בהלכות אלו שתמה מזה על דברי הרא"ם ז"ל סדר צו ד"ה לכהן המקריב אותה שכתב בפשיטות דכל משמרה היתה נחלקת לששה בתי אבות וכל בית אב מקריב ביומו אבל ביום השבת יד כולם שוה בו שהיו מקריבים ביחד דדבריו באו היפך דברי התוספתא והירושלמי דמבואר להדיא דגם יום השבת היה זוכה בו אחד מבתי אבות דוקא כאשר הימים והרבה להפליא על זה והצריך עיון.

ואני אומר דאשתמיט מיניה דמר שדברי הרא"ם ז"ל הן הם ש"ס ערוך במנחות דף ק"ז סוף ע"ב דהכי איתא התם על מאי דתמן תנינן י"ג שופרות היו וכו' ששה לנדבה כנגד מי אמר חזקיה כנגד ששה בתי אבות הכהנים שתקנו להם חכמים שיהא שלום בין זה לזה ופירש"י ז"ל ד"ה כנגד שכל משמר חלוק לששה בתי אבות כנגד ששה ימי השבוע זה עובד יומו וזה עובד יומו ובשבת כולם שוים יעו"ש והכי איתא נמי בירושלמי פ"ו דשקלים למה ששה כנגד ששה בתי אבות. והרב מוהר"א בן לב ז"ל שם הביא פ"י רש"י הנזכר הרי להדיא כדברי הרא"ם ממש דבשבת יד כולם שוה בו והטעם נראה משום דהעורות היו מחלקין כל בית אב לעצמן (ועיי"ש בתוס') ובשבת לא היו כי אם ד' עורות לבד ב' תמידין וב' מוספין ותו לא ומשו"ה לא היו מחלקין אותם לבתי אבות דא"כ נמצא דהבתי אבות של חול היו מרויחים הרבה בעורות ובית אב של שבת לא היה לו כי אם הד' עורות דוקא ומשו"ה היתה המשמרה נחלקת לששה בתי אבות לששת ימי השבוע ובשבת יד כולם שוה בו. ואף דהתם איפליגו אמוראי עליה דחזקיה

שהוא כתב, "ביום אחד מימות השבוע", דהיינו לז' בתי אבות כמנין ימי השבוע. ואם כוונת הרמב"ם היתה לרק לז', ודאי הכסף משנה היה מביא דעתו, אלא ודאי סבר הכסף משנה שדעת הרמב"ם הוא כשהוא פירש בפ"ג הל"ט. שהוא לז' בתי אבות, (וגם מ"ש כת"ר, "אולם גם ברמב"ם [פ"י מתמידין ה'] מוכח דס"ל דז' בתי אבות הי' בכל משמר של כהנים". נראה שצ"ל פ"י הל"יב ע"ש).

ולפי זה עדיין יש להקשות מאיזה טעם לא פסק הרמב"ם כגמ' מנחות קז: שהוא לז' בתי אבות. וגם יש להקשות על רש"י שבתענית הוא פירש לז' בתי אבות, ובפסחים נז. ויבמות קא. ובמנחות קז: הוא פירש לז' בתי אבות.

וראיתי בציון ירושלים בסוף פ"ו דשקלים, שהוא כתב "בתשובה בארתי בדברים באורך ואכ"מ". ולא זכיתי לראות תשובתו.

אלא ראיתי בחתם סופר א"ח ס"ר שהרגיש בסתירה הנ"ל, וז"ל "הקשה לשואל דברי רש"י וריטב"א במס' תענית טו: אנשי בית אב המשמרה מתחלקים לז' בתי אבות. עכ"ל. וקשה מלבד רש"י סתר עצמו במ"ש סוף פ' נושאי' על האנוס' דכל משמר מתחלק לששה בתי אבות, ואף גם נראין דבריהם ומתנגדים דברי ש"ס מנחות קז: ששה לנדבה...".

והוא תירץ הקושיא שמ"ש בגמ' במנחות הוא אליבא דחזקיה, אבל כיון ששאר רבותינו חולקים עליו לא קי"ל כוותה, וז"ל "...אע"כ לחזקיה דחייש לדרכי שלום צ"ל בשבת היו כולם שוים וליכא אלא ששה בתי אבות, אבל למאי דמסיק כולם כחזקיה לא אמרו דלאנצוי לא חיישינן והשוף' לא הי' משום מספר בתי אבות, א"כ שפיר י"ל ז' בתי אבות הוו". ועיין שם מה שהוא פירש בדעת רש"י ביבמות הנ"ל. אלא הוא לא הביא מ"ש רש"י בפסחים. וגם הוא לא הביא הסתירה בירושלמי הנ"ל.

ולפי זה שפיר י"ל כדעת הכסף משנה, וכן נראה דעת הרמב"ם, וכן דעת הרע"ב שהיו ז' בתי אבות. ומצינו שאף שכתב העיני דוד הנ"ל ו"אף דהתם איפליגו אמוראי עליה דחזקיה היינו משום דס"ל דלא חיישינן דאתו דלאנצוי אבל בעיקר דברי חזקיה דפשיטא ליה דהמשמרה נחלקת לששה בתי אבות לא נחלקו עליו כמבואר שם". מ"מ לפי מ"ש החת"ס ודאי איפליגו אמוראי עליה דחזקיה אף לגבי דהמשמרה נחלקת לששה.

היינו משום דס"ל דלא חיישינן דאתו דלאנצוי אבל בעיקר דברי חזקיה דפשיטא ליה דהמשמרה נחלקת לששה בתי אבות לא נחלקו עליו כמבואר שם.

ומעתה זוהי שקשה שדברי הירושלמי דשקלים ודתענית סתראי נינהו וגם דברי הש"ס דילן היפך התוספתא והירושלמי דתענית. ודוחק לומר דכונת הש"ס דקאמר כנגד ו' בתי אבות היינו משום דלששה בתי אבות של ו' ימי השבוע להם יאותה חלוקה העורות שבימיהם היו מביאין דבשבת לא היה שם נדרים ונדבות וכו' ולכן נקט הש"ס כנגד ו' ב"א כי להם משפט החלוקה ולא לבית אב של שבת דמלבד דוחק פי' זה אין לנו לפרש שלא כפירש"י וכעת צריך ישוב וחיפוש מחיפוש בים התלמוד ורש"י במקומות אחרים ושאר המפרשים מה בפיהם בזה כי אין הפנאי מסכים לצאת חפשי' בספרן של צדיקים (עיין בס' כסא רחמים ז"ל דף נ"ו ע"ב). ע"כ דבריו.

הרי הוא מיישב שיטת הרא"ם, אלא הוא הניח בצ"ע הסתירה בירושלמי בין תענית פ"ד הל"ב, ושקלים סוף פ"ו, והוא לא הרגיש בסתירה ברש"י בין מס' תענית ומנחות כמו שהעיר כת"ר. ומ"ש כת"ר לתרץ סתירה זו ברש"י, "ושמעתי מהרב דוד כהן שהמיוחס לרש"י בתענית אינו מרש"י עצמו". יש להעיר ממ"ש החיד"א ז"ל בפתח עינים בתענית כד. וז"ל "ואחר זמן רב ראיתי מי שכתב שפירוש תעניות אינו מרש"י, ועל פי זה לא קשיא מידי דהמפרש הזה לא סבר כדפריש רש"י התם פ' הזרוע, וכך כתבתי במשג"ב (מחברת שם גדולים ב'). האמנם עתה מתוך דברי רבי בצלאל בלקוטיו ורבינו ישעיה הראשון והריטב"א בחידושיהם נראה שפירש"י שלפנינו מהר המוריה יצא רש"י עצמו, וכבר ידוע שמרוב העתקות יש טעויות סופרים". ע"ש. ולכן או י"ל שעדיין יש סתירה ברש"י, או י"ל שזה בכלל "העתקות יש טעויות סופרים".

וגם יש להעיר על כת"ר שכתב, "רמב"ם, כלי המקדש והעובדים בו, ד', י"א. אולם הרע"ב (תמיד א', א') כתב: המשמר היה מתחלק לשבעה בתי אבות כמנין ימי השבוע כל אחד עובד יומו". משמע מזה שהרמב"ם בהל' תמידין לא סבר כהרע"ב. וכשאני לעצמי לא ראיתי שדעת הרמב"ם אינה כהרע"ב, שכתב הרמב"ם שם, "כל ראש משמר ומשמר מחלק משמרו לבתי אבות. עד שיהיה כל בית אב ואנשיו עובד ביום אחד מימות השבת. והאחר ביום של אחריו. והאחר ביום של אחריו. ולכל בית אב ואב ראש אחד ממנה עליו". ונראה מזה שסברתו כהרע"ב,

דאין מברכין אלא ביובל שמברכין ב"ד בכל שנה שלעולם יוכל למנות כסדר וכן עומר, אבל זבה שאם תראה תסתור אין לה למנות". ולכן ה"ה בנד"ד י"ל הכי, שאין לכהן לברך שמא הוא לא ייבחר לעבודה.

ולכאורה י"ל כדמצינו בריטב"א בחולין קו: ד"ה אמר רב, ש"הנוטל ידיו לאכילה ובירך ענ"י, ואח"כ נמלך ולא אכל אין בכך כלום, ואינו חייב לאכול כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה, דמכיון שנטל ידיו גמרה לה ברכת נטילה והיא שעתה היה בדעתו לאכול, ודנתי בזה לפני מורי והודה לדברי". וי"ל דה"ה בנד"ד שיש לכהן לברך על בגדיו, אף שיש חשש שאח"כ הוא לא יעבוד. אלא יש לחלק שלגבי נט"י בשעת ברכה דעתו ודאי לאכול לחם אחר כך, אלא אח"כ הוא נמלך, אבל לגבי בגדי הכהן בשעת ברכה הוא אינו ברור לו כלל שהוא יעבוד שהוא יודע שזה תלוי בפייס, ולכן כיון שבשעת הברכה הספק מוטל לפניו, ודאי אין לו לברך, וכדנראה מהתוס' הנ"ל.

ושוב ראיתי בתשובת הרשב"א ח"א ס"יח שכתב, "וכן אין מברכין על מצוה שאינה תלויה כולה ביד העושה, מפני שאיפשר שלא תרצה בה חבירו ונמצא מעשה מתבטל כגון מתנות עניים והלוואת הדלים ונתינת צדקה והענקה וכיוצא בהם". הרי אף בנד"ד י"ל הכי שאין מצוה זו תלויה "ביד העושה", שהרי היא תלויה על הפייס, וכיון שיש חשש שהכהן לא יעבוד באותו יום, ממילא שלא תקנו ברכה על מצות לבישת בגדי כהונה, קודם הלבשה.

(ב) **ועוד** יש להעיר. כתב הרמב"ם בהל' עבודת יו"כ פ"ד הל"א, "...כשיגיעו לשחוט את התמיד פורסין סדין של בוך בין כהן גדול ובין העם. ולמה של בוך כדי שיכיר שעבודת היום בבגדי בוך. ופושט בגדי חול וטובל ולובש בגדי זהב ומקדש ידיו ורגליו. ושוחט בתמיד..." ולפי זה יש לחקור, מתי בירך הכה"ג על בגדיו, שהרי קודם לבישת בגדיו הוא היה ערום ואין לו לברך.

ועוד יש להעיר איך בירך הכהן בכל יום על בגדיו, שהרי ודאי הוא לא פשט את בגדי חול בתחילה, שאין לומר שהוא היה עומד ערום ומברך קודם לבישת בגדי כהונה. ואם תאמר שהוא בירך כשבגדי חול כבר היו עליו, אז יש לחוש להפסק בין הברכה והלבשה. ועוד כתב מרן לגבי ברכת תפילין ס"כה ח, "לפיקך צריך לברך על התפלה של יד אחר הנחה על הקיבורת". ופירש המ"ב שם בס"ק כה דקודם לכן לכתחילה אין ראוי לברך דהוי קודם דקודם,

(2) **כתב** כת"ר. הערה י, "האחרונים דנו האם מברכים על לבישת בגדי כהונה, עיין מעשה הקרבנות ח"ב, בגדי כהונה פרק ב' הע' ט', ובקונטרס תורת הקרבנות פרק ה' הע' 12, ושם העלו שיש לברך, וציינו לדברי המלבי"ם בספר ארצות החיים (ארץ יהודה ס"ק א', דף פא:) ועפ"י הכתוב שם הנוסח הוא: "ברוך אתה ה' א-לוהינו מלך העולם אשר קידשנו בקדושתו של אהרון וציוונו ללבוש בגדי כהונה". במשנה בברכות נד. נאמר שכל חותמי ברכות שבמקדש אומרים מן העולם ועד העולם (היינו – ברוך ה' א-לוהי ישראל מן העולם ועד העולם), אולם בספר עינים למשפט שם הביא שהרשב"א והמאירי כתבו בשם הראב"ד שכל זה דוקא בתפילה ולא בשאר ברכות."

(א) **ויש** לחקור מתי הכהנים ברכו על בגדיהם. כתב הרמב"ם בהל' כלי המקדש פ"י הל"ד, "מצות עשה לעשות בגדים אלו ולהיות הכהן עובד בהן, שנאמר ועשית בגדי קדש, ואת בניו תקריב והלבשתם כתנות". הרי מצוה היא רק לעבוד בהן, אבל אם הכהן לובש אותם ואינו עובד, משמע שהוא אינו מקיים המצוה. וכן הוא בחינוך מצוה צט, "שנצטוו הכהנים ללבוש בגדים מיוחדים לגדולה וכבוד, ואז יעבדו במקדש". הרי המצוה לעבוד בהם.

וגם כתב הרמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"ד הל"א ב, "כל העבודות האלו שעושים בכל יום בפייס היו עושים אותן. וכיצד היו עושים. כל כהני בתי אבות של יום נכנסין ללשכת הגזית אחר שיעלה עמוד השחר ומלובשין הן בבגדי כהונה. והממונה שעל הפייסות עמהן והן עומדין בהקפה והממונה נוטל מצנפת מעל ראשו של אחד מהן ומחזירה והוא האיש שמתחילין למנות ממנו ומפייסין כמו שיתבאר. ויוצאין לעבודה אנשים שעובדין בו. ושאר הכהנים מוסרין אותן לחזנין ומפשיטין אותן את בגדי הקדש ולא היו מניחין עליהן אלא המכנסים בלבד עד שלובשין בגדי חול וחוזרין ופושטין את המכנסיים של קדש ומחזירים החזנים את הכלים לחלונות."

ולפי זה יש לדון, שאם כשהם לובשים בגדי כהונה בתחילה הם מברכים, הרי יש בזה ספק ברכה לבטלה, דהיינו שמא הם לא יעבדו אותו יום כלל, והם צריכים לפשוט בגדיהם, וכיון שהם אינם עובדים בבגדיהם י"ל שיש כאן ברכה לבטלה. וזה כמ"ש התוספות בכתובות עב. ד"ה וספרה, "וא"ת אמאי אין מברכת זבה על ספירתה כמו שמברכין על ספירת העומר דהא כתיב וספרה וי"ל

ולכן י"ל דנד"ד דומה למנהג בנט"י, שכתב מרן בס"קנח יא, "מברך קודם נטילה שכל המצות מברך עליהם עובר לעשייתן, ונהגו שלא לברך עד אחר הנטילה משום דפעמים שאין ידיו נקיות..." ע"ש. וכן הוא דומה למ"ש מרן א"ח ס"ל ג, "היה רוצה לצאת לדרך בהשכמה מניחם, וכשיגיע זמנן ימשמש בהם ויברך..." ע"ש.

3) כתב כת"ר לגבי רחיצת ידים ורגלים, "ואז הוא מברך ומקדש ממנו את ידיו ורגליו – מתכופף ומניח את ידו הימנית על גבי רגלו הימנית, ואת ידו השמאלית על רגלו השמאלית ושופך עליהם את המים".

ויש להעיר על דין זה, שכתב מרן בא"ח ס"ד יח, "אלו דברים צריכים נטילה... והנוגע ברגליו", וא"כ אם הכהן נוגע ברגליו בשעת רחיצה, זה כעין טובל ושרץ בידו והוא צריך לרחוץ את ידיו פעם שניה. אלא זה אינו, ואדרבה יש ללמוד מכאן שאם רגליו נקיות אז אין צורך כלל לרחוץ ידיו. וכן כתב בלב חיים ח"ג ס"ה וז"ל "שאלה. מי שרחץ רגלו היטב ולא נשאר לו שום טינוף ולכלוך וזיעה, ונגע בידיו ברגליו, אי צריך נטילת ידים או לא. תשובה. נראה לי דכיון שרחץ רגליו והם נקיים אין צריך נט"י אם נגע בידיו. ואמינא לה ממה שאמרו בזבחים יט: לדעת ת"ק דקי"ל כותיה, דקידוש ידיו ורגליו שמקדש הכהן בבית המקדש לעבודה הוא שמניח ידו הימנית על גבי רגלו הימנית... ולא מצינו שהצריכו נט"י אחר הקידוש..." ע"ש. והוא מבואר.

4) כתב כת"ר, בהערה כד. "במשנה בתמיד נאמר (א', ד'): 'לא היו רואין אותו ולא שומעין את קולו עד ששומעין קול העץ שעשה בן קטין מוכני לכיור והן אומרים הגיע עת קידוש ידיו ורגליו מן הכיור', וכוונתם למשנה ביומא (לז.) שכן קטין: 'עשה מוכני לכיור, שלא יהיו מימיו נפסלין בלינה'. ובגמרא שם: 'מאי מוכני? אמר אביי: גילגלא דהוה משקעא ליה'. רש"י הסביר: 'מוכני – מפרש בגמרא: גלגל לשקעו בו בכור, שיהו מימיו מחוברים למימי הכיור'. וברמב"ם בפיהמ"ש: 'והכיור מכלי שרת וכשיהיו בו המים נתקדשו ויפסלו בלינה כמו שיתבאר בכמה מקומות בסדר קדשים, ולפיכך עשה כלי חול שיהיה בו המים תמיד ויורד מאותו הכלי לכיור כדי הצורך ראשון ראשון, ואותו הכלי נקרא מוכני'. ופסק כן להלכה בהלכות בית הבחירה (ג', י"ח): 'ומוכני עשו לו שיהיו בה המים תמיד, והיא חול כדי שלא יהיו המים שבה נפסלין

וצריך לקרב הברכה לעשיית המצוה בכל מה דאפשר. וה"ה בנד"ד שאין לברך על בגדי כהונה כשהוא עדיין לובש בגדי חול. וגם כתב הרמב"ם בהל' כלי המקדש פ"י הל"א, "כיצד סדר לבישת הבגדים, לובש המכנסים תחלה..." ולכן אם הוא בירך כשכבר היו עליו מכנסים של חול, הרי זה בכלל "קודם דקודם", ואם הוא בירך אחר שהוא פשוט המכנסים של חול, הרי הוא היה ערום. ואם היה להם איזה סדר לזה כדי לברך כהוגן בלי חשש שהוא ערום ובלי חשש קודם דקודם, ודאי היה ראוי לרבותינו לפרש כל זה.

ונראה שי"ל שהוא בירך אחר לבישה כמ"ש הרמב"ם בהל' ברכות פ"א הל"ה, "העושה מצוה ולא בירך. אם מצוה שעדיין עשייתה קיימת מברך אחר עשייה ואם דבר שעבר הוא אינו מברך. כיצד הרי שנתעטף בציצית או שלבש תפילין או שישב בסוכה ולא בירך תחלה חוזר ומברך אחר שנתעטף אשר קדשנו במצותיו וצונו להתעטף בציצית. וכן מברך אחר שלבש להניח תפילין. ואחר שישב לישב בסוכה וכן כל כיוצא באלו". וה"ה בבגדי כהונה י"ל שהכהן בירך אחר לבישה, וא"כ אין להקשות בדין כה"ג ביו"כ, וגם ממ"ש התוס' לגבי ספירת זבה הנ"ל.

ג) ועוד יש להעיר. אם אמרינן שהמצוה היא ללבוש בגדי כהונה בשעת עבודה, י"ל שכשהכהן לובש בגדי כהונה לפני כן כמ"ש הרמב"ם הנ"ל בהל' תמידין, באותה שעה הלבישה היא בכלל הכשר מצוה, דהיינו שהכהן הכין את עצמו לעבודה. ומצינו שכתב התה"ד בס"קב לגבי הדלקת נר חנוכה, "אמנם מדברכינן מבעוד יום אקב"ו להדליק נר חנוכה ואע"ג דאכתי ליכא מצוה ע"כ היינו טעמא דמשום דא"א בענין אחר חשיבה הכשר מצוה, כדפירשו התוספות הכשר מצות דכיבוד אב ואם בשמעתא דעליה בריש יבמות". ע"ש. משמע מזה שמה דאנו מדליקין מבעוד יום אינה המצוה עצמה אלא הוא רק הכשר מצוה, והמצוה עצמה מתחילה רק בלילה, אלא שחידש לנו התה"ד שעדיין ראוי הוא לברך מבעוד יום לגבי הכשר מצוה ואין זה לבטלה. אלא כתב התה"ד דאמרינן כן רק "משום דא"א בענין אחר". ולפי זה יש לדון לגבי ברכת בגדי כהונה, הלא עדיין הוא יכול לברך בשעת עבודה כשהבגדים עליו וכמ"ש הרמב"ם בהל' ברכות פ"א הנ"ל. ולכן צ"ל שאין הלבישה קודם העבודה נחשבת להכשר מצוה בענין זה, ואין לו לברך באותה שעה, אלא בשעת העבודה.

בפ"ג דלקמן מוכח שדבריו עולים בסגנון אחד. שהיה כלי סביב ושהיו משקעים אותו הכלי."

וראוי להביא כאן מ"ש המרכבת המשנה לבאר דעת הרמב"ם, וז"ל "עיינן השגות, והכ"מ נדחק ממ"ש רבנו פ"ה מהל' ביאת המקדש הי"ד וכ' שרבנו מפרש שני הפירושים. ובאמת לק"מ דרבנו בהל' ביאת מקדש כתב גוף הדין דמי כיור נפסלין בלינה וצריך שיקוע משום השקה והיינו טרם שעשה בן קטין מוכני לכיור היו משקעין אותו בערב ומעלהו בבוקר כדמסיק זבחים דף כ"א דמשום גזרת שיקוע היו משקעין מבערב אע"ג דחזי לעבודת לילה ואיכא מצות שיקוע בערב עיי"ש. וראיתי להתוס' יו"ט פ"ק דתמיד מ"א דמיישב דברי רבנו בפ"י המשנה פ"ק דתמיד ופ"ג דתמיד דסובר רבנו דהמוכני היה כלי סביב הכיור ואת המוכני היו משקעין ולא זכיתי להבין דא"כ מוכני ל"ל ישקעו את הכיור. ותו דלמה לן שיקוע למוכני הרי המוכני כלי חול ואין מימיו נפסלין בלינה. ובפ"י המשנה לרבנו פ"ג דיומא מבואר דהמוכני היתה כלי סביב הכיור שממנו שותתין מים תמיד לכיור ראשון ראשון כפי הצורך ולפ"ז הא דאמרן ביומא דף ל"ז מאי מוכני גלגלא דהווי משקעי ליה לא היה השיקוע הזה כדי שלא יפסלו המים בלינה דהא כלי חול היה אלא שהיה כלי זה עגול כעין אופן והיה חלול לקבל המים והיו משקעין אותו בכל יום בבוקר כדי לשאוב מים דרך הנקב הפנימי שבו ומעלין אותו וסותמין הנקב ומעמידין נגד פי הכיור למעלה ובכל פעם שהיו רוצין לקדש היו פותחין את הנקב שבמוכני שיצוקו מים לכיור כפי הצורך. ולא היה כל היקף המוכני חלול אלא חלק אחד וחציו השני אטום והיו משקעין אותו כדי לשאוב דרך סיבוב כל הכלי הנקרא מוכני והבן זה, דנמצא כל הכלי העגול הנקרא מוכני היה תמיד חציו שקוע בים של שלמה ומסובב סביב הכיור אלא שביום היה מקום האטום שקוע במים ובבוקר היו מסבבין אותו בעיגול (ונשמע קולו ביריחו כמבואר פ"ג דתמיד) כדי שיבא מקום החלול לתוך המים והנקב פתוח שיתמלא מקום החלול מים וסותמין הנקב ומגלגלין כדי שיהיה מקום החלול למעלה מהכיור. וע"פ הצעה זו פי' סוגיא דזבחים דף כ"א מתיבי לא היו רואין וכו' (דלכאורה תמוה לדרך רבנו דהא המוכני כלי חול וא"צ שיקוע. איברא אחר העיון הכי פירושו לדרך רבנו) דהמקשה ס"ד דהמוכני היה ג"כ כלי קדש וקס"ד דמסלק ליה מפני שהיה שקוע כל הלילה. ומדחה לא דמשקע ליה בגלגלא ולעולם דליכא מצות שיקוע מתחלת הלילה וכל הלילה לא היה שקוע. והיינו דאיכא בין לישנא קמא דמשקע ליה בגלגלא ובין לישנא אחרינא דמשקע ליה בחומרתיה דהיינו הך אלא

בלינה שהכיור מכלי הקדש ומקדש וכל דבר שיתקדש בכלי קדש אם לן נפסל. השגת הראב"ד – ומוכני עשו לו. א"א דברים זרים אני רואה בכאן ואנו מקובלים שהמוכני אינו מקבל מים והוא גלגל שהיו קושרים בו את הכיור בחבל ומשקעין אותו הוא ומימיו בבור העזרה בערב כדי שיהיו מימיו מחוברים ולא יפסלו בלינה ומפורש כל זה ביומא ובזבחים. אלא שהדברים אינם עולים כ"כ עם דברי הרמב"ם בהלכות ביאת המקדש (ה', י"ד) שכתב: "מי כיור נפסלין בלינה כמו שביארנו, וכיצד היו עושין משקעים אותו במי מקוה או במעיין ולמחר מעלין אותו או ממלאין אותו בכל יום בבקר". ומשמע שכן היה מקוה מים. הכסף משנה דן בדברי הרמב"ם בהל' בית הבחירה וכתב: "ונראה שהוא מפרש גלגלא דהוה משקעא ליה היינו לומר שעשה כלי עגול כגלגל סביבות הכיור שהיה הכיור משוקע בתוכו וכשהיו רוצים היו פותחין פי אותו כלי והמים שותתין ממנו לכיור כדי הצורך ראשון ראשון. ועל דרך זה יש לפרש מה שאמרנו בפ"ב דזבחים (דף כ') כיור שלא שיקעו מבערב מקדש ממנו לעבודת לילה ולמחר אינו מקדש והראב"ד הורגל על פירוש רש"י ולכך תמה על דברי רבינו וכתב עליו בהשגות דברים זרים אני רואה בכאן וכו' ויש לתמוה עליו דאטו מפני שהוא מקובל כפי' רש"י מי שפירש פירוש אחר דבר זה יאמר לו וגם על מה שכתב מפורש ביומא ובזבחים יש לתמוה שאין פירושו מפורש בגמרא יותר מפירוש רבינו: ודע שרבינו כתב בפ"ה מהלכות ביאת המקדש מי כיור נפסלין בלינה וכיצד היו עושין משקעים אותו במי מקוה או [במין] מעיין ולמחר מעלין אותו וממלאין אותו כל יום בבקר עכ"ל. נראה מדבריו אלה שהם כפירוש רש"י והראב"ד ואפשר שרבינו מפרש שני הפירושים וכאן כתב האחד ושם כתב האחר...". אולם התויו"ט חלק, וציין לדברי הרמב"ם בפיהמ"ש במקום אחר (תמיד ג', ח') שכתב: "שהמוכני שעשה בן קטין הוא כלי העולה ויורד על ידי גלגל והוא אמרם מאי מוכני גלגלא דהוה משקעי ליה, והיה נשמע בסבוב אותו הגלגל קול גדול". ולפ"ז הסביר את דברי הרמב"ם: "ומ"ש הר"ב שהרמב"ם אומר שהמוכני הוא כלי סביב לכיור כו'. הקשה על זה בכף נחת מה קול היה בהוצאת הכיור מן המוכני. ע"כ. ואשתמיטתיה מ"ש הרמב"ם בפירוש משנה ח' פ"ג דמכילתין... וגם מהכ"מ אישתמיטתיה להא בספ"ג מהל' בית הבחירה אדכתב שם הרמב"ם כדבריו שבכאן ובפ"ה מהל' ביאת מקדש כתב שמשקעים אותו כתב הכ"מ שאפשר שמפרש שני פירושים. וכאן כתב האחד. ושם כתב האחר. ע"כ. וזה דוחק לומר כן לפי ששני הפירושים אינם עולים כאחד ונמצא הרמב"ם יהיה כמסתפק. אבל מלשונו זה שבפי'

כמנחת חוטא, ופירש"י והאי דכתיב מחבת שיביאנה באותו כלי עיי"ש, והשתא אי אמרת דמשמעות מורבכת היינו חליטה בשמן, א"כ אפי' לא כתב בשמן ידעינן דבשמן מיייתי לה, וא"א דלהוי כמנחת חוטא, שהרי צריך לטגנה בשמן רותח. ובדוחק י"ל דהו"א שהמנחה מצד עצמה אינה צריכה שמן, כמו שמנחת חוטא אינה צריכה שמן, ואם בשביל קיום דין רביכה די לו שיביא מקצת שמן, כפי השיעור הצריך לטיגון המנחה, ואין צורך ברביעית שמן לכל חלה וחלה. אולם לשון הגמ' לא משמע כן, דקאמר דאי לא כתב רחמנא בשמן הו"א תהוי כמנחת חוטא, והן מנחת חוטא אין לה שמן כל עיקר. ועוד דאם אתה מצריך לה מקצת השמן לצורך הטיגון, מאי קשיא ליה לרש"י ז"ל למה כתיב מחבת, והלא המנחה צריכה שמן מצד דין מורבכת, ולזה צריך המחבת, וכי כל המנחות הטעונות מחבת או מרחשת הוא מטעם השמן בשיעורן שקבעה להן תורה, והלא מחבת ומרחשת שייכים לצורת עשיית המנחה, ולא לקביעת לוג השמן, ועל כרחק דרש"י מפרש דאם היה דינו כמו מנחת חוטא, לגמרי דמיא למנחת חוטא, ואינה טעונה שמן כלל, ולכן היא קשיא ליה דמנחה בלא שמן אין לה צורך במחבת, שאין כאן מעשה טיגון, ותירץ דצריך שיביאנה באותו כלי, והכוונה דכיון דצריך לעשות את הלישה במים, ואפשר לעשות עיסה קשה או רכה, ואמרה תורה מחבת שהבצק קשה, וא"כ הדרן לקושיא דילן, דאיך אפשר שהמנחה אינה טעונה שמן, והלא מורבכת כתיב בה, שהיא טיגון בשמן רותח. ונראה דדין מורבכת מתקיים ע"י החליטה ברותחין שעושה קודם שקולה אותה בשמן, כמבואר ברמב"ם בפ"ג שם ה"ב, וכן בפ"ט שם הי"ט לגבי חלות התודה שחולטה ברותחין תחילה, וכן כתב רש"י בדף נ"ג ע"א ד"ה רביכה במים רותחין כדאמרי' בתו"כ גבי חביתין, מורבכת מלמד שנעשית ברותחין כל צרכן והוא חלוט עכ"ל, ואי לאו דאמרה תורה על מחבת בשמן, הו"א דסגי בחליטת הרותחין הראשונה לקיים על ידה דין מורבכת, ורק אחרי שכתוב על מחבת בשמן, אנו מפרשים שצריך לעשותה ברבוי שמן מטעם הכתוב מורבכת, ולפיכך אחר שחולטה ברותחין צריך עוד לקלותה בשמן רותח.

ואסיים בברכת הצלחה מרובה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

דללישנא קמא קס"ד מוכני כלי קדש והיה צריך שיקוע מדינא שלא יפסלו המים בלינה בעלות השחר וללישנא בתרא היה מכלי חול ולא היה צריך שיקוע כלל מדינא אלא דהיו משקעין כי היכי דלשתמע קלא ושמעו ואתו. ולזה פריך והאיכא גביני כרוז וזה נכון לדרך רבנו. ועי' מ"ש רבנו פ"ג מהל' כלים ה"ה דמפרש נמי מוכני כלי בית קבול ועי' מ"ש אני שם. ע"ש.

5) כתב כת"ר בהערה קת, "שיטת רש"י מנחות נג. וזבחים נ. אולם במנחות עת. כתב בשמן, ודנו בדבריו באחרונים ובשטמ"ק שם מחקו תיבה זו. לשיטה זו ישנה ראייה גדולה מדברי הגמרא בתמיד (כח:) שהעמידו בלשכת עושי חביתין כהנים: "להחם חמין לרביכה", ומשמע דהיינו דווקא מים (קונטרס תורת הקרבנות פרק ז' הע' 33). לא ברור לי האם החליטה נעשית לפני הלישה בפושרין או אחריה.

ובהערה קט. "ברמב"ם בפיהמ"ש (מנחות, ט', ג', וכן ז', ג') מפורש באריכות שרבוכה היינו בשמן. וביד החזקה הזכיר גם את עניין החליטה, וברור שכוונתו לחליטה במים והראיה שלעיל ובהמשך כשרצה הרמב"ם להדגיש שמדובר על שמן הוא כתב זאת בפירושו. ולכן נראה דס"ל שעיקר עניין רבוכה היינו בשמן, וכוונתו לטגנה בשמן רותח רב, אלא שמדברי התוספתא במנחות (ז', ז') למד הרמב"ם שיש דין נוסף ברבוכה והוא שיש ללוש אותה ברותחין, ולפ"ז מתורצת היטב הראיה שהבאנו לעיל מדברי הגמרא בתמיד שהעמידו כהנים לחמם חמין לרבוכה, שהרמב"ם מסביר דהיינו לצורך החליטה. אלא שעדיין קשה על דברי הרמב"ם מהגמרא במנחות (נג.) שכתוב שחלוט היינו רבוכה והרי הסברנו שלרמב"ם חלוט אינו רבוכה. ואולי הבינה הגמרא לשיטת הרמב"ם שגם דין חלוט נכלל ברבוכה, וצ"ע, וע"ע ספר פאת הקודש על מנחות עמ' ש"מ.

וראוי להביא מ"ש ר" שמואל ווילנסקי ז"ל בנר שמואל ח"א, על הרמב"ם הל' מעשה קרבנות פ"ג הל"ב וז"ל (ב) ובעיקר הדבר דמשמעות מורבכת שיביאנה מטוגנת בשמן רותח, יל"ק מהא דאיתא בגמ' נ"א ע"א, על מחבת, מלמד שטעונה כלי בשמן להוסיף לה שמן וכו', או אינו אלא לקבוע לה שמן, דאי לא כתב רחמנא בשמן, הו"א תהוי

סימן רלג.

שאלה: האם החיוב בתקיעה ושיר בנסכי תמיד מן התורה. ומאיזה גיל הלוי ראוי לעבודה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אברהם בורשטיין שליט"א.

שמחתי לראות כל מה שכתב כת"ר, לגבי השירה והנגינה בבית המקדש. והנה קצת הערות והוספות. ודון מכל אחת ואחת ואוקי באתריך.

חיוב תקיעה ושיר בנסכי התמיד בכל יום מן התורה

כתב החקרי לב בא"ח ס"נא, "נתתי אל לבי להבין דברי חכמים במה שמבואר בש"ס בכמה דוכתי שחיוב תקיעה ושיר בעת נסכי התמיד הוי מד"ת, כדתנן בסוכה דנ"ג אין פוחתין מכ"א תקיעות בכל יום. ולא ידעתי מנ"ל הא, דהרי מדכתיב בפ' בהעלותך וביום שמחתכם ובמועדיכם ובר"ח ותקעתם בחצוצרות, דמכאן למדו חיוב תקיעה וחיוב השיר, כדתני מרי בערכין די"א, והרי אין בפסוק זה חיוב תקיעה כי אם ביום שמחה ומועד ור"ח, אבל בכל ימי החול דאינו חייב בשמחה ואינו מועד ור"ח מנ"ל שחייבין בתקיעה ושיר על התמידין."

ואחר אריכות בפלפול, כתב החקרי לב שם, "ושוב האיר ה' את עיני וראיתי בספרי פ' בהעלותך, על פסוק זה, וז"ל וביום שמחתכם אלו שבתות, ר' נתן אומר אלו תמידין, ובמועדיכם אלא ג' רגלים, ובר"ח כדמשמעו כו'. ובספרי זוטא אמרו כן בענין אחר, וביום זה י"ט, וביום זה שבת, וביום זה יח"כ, שמחתכם אלו הרגלים, ובמועדיכם אלו התמידים שנאמר בהם במועדו כו' יע"ש. הנך רואה בעיניך שע"פ דברי הספרי כבר נתרבה כל יום בתקיעה מריבוי הכתוב..." ע"ש. (ועיין עוד שם בסוף דבריו מה שהוא העיר על רש"י בע"ז מז. לגבי קרניה מהו לחצוצרות ע"ש).

וראיתי לר' אליקים גאטיניו ז"ל ביצחק ירנן, בחידושו על הרמב"ם הל' תעניות פ"א הל"א שכתב, "ובס' היד פ"ג מכלי המקדש כתב בפי' דגם בר"ח צונו לתקוע יעו"ש בהרב המגיד. אמנם הרב החינוך הפריז על המידה וכתב דמצוה זאת היא בכל יום בבוקר בהקריב כל קרבן וכו', ואף שהזהיר הכתוב ביום שמחה ומועד ור"ח לאו דוקא,

וכן מבואר בר"ה בפ' ראוהו ב"ד דקאמר והני כהני הואיל ואיתנהו בתקיעה דכל השנה דכתיב ותקעתם בחצוצרות מדקאמר כל השנה שמע מינה דבכל יום איכא חצוצרות עכ"ל. ודבריו תמוהים דכיון דהכתוב פרט שמחה ומועד ור"ח איך נאמר לאו דוקא, דא"כ למה האריך הכתוב כל כך, ומה גם דיותר נראה לומר דמ"ש בש"ס כל השנה לאו דוקא אלא לגבי יום ר"ה נקרא שמחה ומועד ור"ח כל השנה, ולעולם דבכל יום א"צ תקיעה. ויותר תימה דלפחות הו"ל להזכיר לרבינו לחולק בזה ועיין מ"ש בהל' מחוסרי כפרה. ע"ש.

וכל זה קשה, שהלא מבואר בספרי הנ"ל שיש מצוה מן התורה בכל יום, וכמ"ש החינוך. ושוב ראיתי לר' יהושע רפאל פנחס די שיגורה ז"ל רב הפרד"ס, באות היא לעולם ח"ב מע"ת אות קמה, שהעיר כן על היצחק ירנן הנ"ל, וז"ל "ואחרי המח"ר הראויה, כל דבריו תמוהים אצלי טובא... דלא זכר ש"ר לדברי הרמב"ם בהל' תו"מ פ"ו הל"ו דהוא היה מונה והולך סדר הקרבת התמיד של כל יום, בין בחול בין בשבת, ופ' וז"ל בשחיו נותנים היין למנסך היו ב' כהנים עומדין על השולחן החלבים וב' חצוצרות בידם וכו', ותקעו והריעו ותקעו וכו', הרי מבואר דס"ל דמידי יום יום החיוב חל על הכהנים לתקוע בחצוצרות... וגם דברי הספרי האמורים דמייתי לה מרבויה דקרא וכאמור אשר על פי דברי הספרי יתורן שפיר מ"ש... ע"ש כל דבריו.

וכן ראיתי לר' אברהם ב"ר אביגדור ז"ל בזכור לאברהם, על הרמב"ם הל' כלי המקדש פ"ג הל"ה שכתב, "מרן בכ"מ לא הביא מורה מקום לזה, והוא בספרי פרשת בהעלותך וז"ל וביום שמחתכם אלו שבתות ר' נתן אומר אלו תמידין ובמועדיכם אלו שלש רגלים ובראשי חדשיכם כמשמעו, שאף בימי החול היו תוקעין הכהנים בחצוצרות כדתנן במשנה בסוף תמיד וכמו שכתב בפ"ו מהל' תמידין ומוספין הלכה ו". ע"ש.

אלא ראיתי לר' חנוך צבי הכהן לוי ז"ל ביכהן פאר, בחידושו על הרמב"ם הנ"ל, שכתב, "יש לעיין למה לא הביא הרמב"ם ז"ל הא דאיתא בספרי בפ' בהעלותך וביום שמחתכם אלו השבתות, ור' נתן ס"ל בספרי שם דגם בתמידין של כל יום ויום היתה מצוה זו... ע"ש. וזה מפני שכתב הרמב"ם, "בימי המועדות כולם ובראשי חדשים היו הכהנים תוקעים בחצוצרות בשעת הקרבן והלויים אומרים שירה שנאמר וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי

והכא כתב לעבודה. ויש מי שתירץ דהתם בזמן שהיו נושאים בכתף שהיה צריך למשא, ואין לדחות דמה לימוד צריך למשא דאמרינן בספ"ק דחולין גבי שצריך ה' שנים ללימוד שאני הלכות עבודה דתקיפין, ופירש"י להוריד המשא ולפרקו ולנטותו ולהעמיד קרסיו וקרשיו והשיר לקרבן בפה ובכלי."

ויש להביא מ"ש האחרונים על הכסף משנה:

כתב ר' יצחק גאטיניו ז"ל בבית ישחק, בחידושו שם, וז"ל "עוד כתב מרן וז"ל ואין להקשות דמהכא משמע דמשיגדיל ויהיה איש כשר לעבודה וזה סותר מ"ש למעלה דאינו נכנס עד שיהיה בן ל', וי"ל דהתם לשיר שהיא חכמה וכו', ועוד י"ל דהתם לכשתהיה עבודה מיוחדת לו תמיד וכו' ויש מי שתירץ דהתם בזמן שהיו נושאים בכתף וכו' ע"כ תוכן דבריו. ויש לדקדק בדבריו טובא, חדא דמאי קשיא ליה מ"ש רבינו בסמוך שצריך שיהיה בן ל' דמנא ליה הא שכתב כן רבינו, הרי לא כתב רבינו אלא דאינו נכנס לעבודה עד שילמוד ה' שנים קודם, והביא ראיה לזה מרומיא דקראי דכתוב אחד אומר בן כ"ה וכתוב אחד אומר בן ל' למדנו משם ה' שנים ללימוד, אבל אה"נ דמשיגדיל ויהיה בן י"ג כשר לעבודה כמ"ש בסמוך, והיינו שילמוד ה' שנים קודם כשיהיה בן ח', ומה שהיה ליה להקשות על רבינו הוא דאיך כתב דמשיגדיל כשר הרי התורה אמרה מבן ל' ויתרץ מה שתירץ, ואפשר לומר לזה דזה הוא כונתו דמקרא שלמד למעלה ללימוד ה' שנים קודם מבואר דצריך שיהיה בן ל'."

ועוד קשה לי עליו, דמאי קשיא הרי אמרו בש"ס דחולין דכל זה אינו אלא במדבר שהיו נושאים בכתף, אבל בשילה ובית עולמים אין נפסלים אלא בקול וכמ"ש רבינו בסמוך, ואין לומר דשפיר קשיא ליה למרן מהא דצריך שיהא בן ל' משום דהא דכתב רבינו דבבית עולמים אינו נפסל בשנים אינו אלא פיסול דחמשים ואילך וכמבואר מדברי רבינו דבסמוך שלא כתב אלא מחמשים ואילך, דא"כ אדרבא משם תברתיה דמבואר מדברי רבינו דאף במדבר לא היה הפיסול כי אם מחמשים ואילך, אבל קודם ל' אינו נפסל אלא דאינו מחוייב ליכנס לעבודה אם אינו רוצה דהתורה פטרתו שאינו נמנה כי אם מבן ל' ועד בן חמשים, דמל' ואילך מחוייב ליכנס לעבודתו בעל כרחו כמ"ש רבינו בריש פרקין ולזה הוא שפטרנו תורה קודם ל' ועד בן נ', וזה הוא מבואר בדברי רבינו בפ' המשנה בספ"ק דחולין דהפיסול אינו אלא מבן נ' ואילך ולא קודם ל'. וכן הוא

חדשיכם ותקעתם בחצוצרות. הרי הוא לא כתב כאן שיש לתקוע בשבת ובכל יום, אלא סמך על מ"ש בהל' תו"מ הנ"ל.

מתי תוקעין

עייין לר' דוד אורטינברג ז"ל בשוהם וישפה, חידושו על הרמב"ם הנ"ל שכתב, "לא אדע מתי היו התקיעות האלו, אם הם התקיעות שהיו על כל פרקי השיר. ובחול היו תקיעות בתמיד על פרק השיר (והלויים היו תוקעים) מוסיף עליהם מועד וראש חודש שהיו תוקעין במוסף. ובשעת הקרבן שכתב רבינו ז"ל היינו קרבן מוסף. או אפשר דבמועד וראש חודש היו הכהנים תוקעים בשעת השיר ממש. והגם דעיקר שירה בפה כמ"ש רבינו ז"ל בהל' ג' חצוצרות לאו כלי שיר ניהו כמ"ש רש"י ז"ל בסוכה דף נ"א ע"א. ע"ש.

עייין בחקרי לב א"ח ס"לב ואילך כמה דברים לגבי שיר בבית המקדש.

אם מן התורה שיר הוא בכל לשון.

עייין בחקרי לב א"ח לד מ"ש בזה

אם יש שיר בפ"ע לב' כשבי עצרת.

עייין בחקרי לב ס"צב מ"ש בזה.

עולת ראיה אי טעונות שירה.

עייין בחקרי לב ס"קכט מ"ש בזה.

מאיזה גיל הלוי ראוי לעבודה.

כתב הרמב"ם בהל' כלי מקדש פ"ג הל"ז. "אין בן לוי נכנס לעזרה לעבודתו עד שילמדוהו חמש שנים תחלה. שנאמר זאת אשר ללויים מבן חמש ועשרים שנה וכתוב אחד אומר מבן שלשים שנה. הא כיצד חמש ללמוד. ואינו נכנס לעבודה עד שישגדיל ויהיה איש שנאמר איש איש על עבודתו."

וכת"ר הביא מ"ש הכסף משנה שם, "ואיכא למידק דמשמע מהכא דמשיגדיל ויהיה איש כשר לעבודה, וזה סותר מ"ש למעלה שאינו נכנס לעבודה עד שיהא בן שלשים שנה. ויש לומר דהתם לשיר שהיא חכמה גדולה וצריכה לימוד המוסיק"א, והכא לשאר עבודות שאינם צריכות לימוד כגון הגפת דלתות וכיוצא בהן. ועי"ל דהתם לשתהיה עבודה מיוחדת לו תמיד, והכא מיירי לעבוד אי זה פעם במקרה, דיקא נמי דלעיל כתב לעבודתו

דמשיגדיל הוא נכנס לעבודתו, ובריש פרקין כתב סתם דבעל כרחו הוא נכנס לעבודה, והיינו משיגדיל כמ"ש כאן, דאילו בזמן דמדבר אינו עובד בעל כרחו כי אם מבן ל' ואילך וכדכתיבנא, אלא דמשם אנו למדין מרומיא דקראי דה' שנים קודם שיעבוד צריך שילמוד וא"כ בבית עולמים ג"כ כשהוא בן ח' צריך שילמוד כדי שיעשה איש יעבוד, וזה הוא מ"ש רבינו כאן בתחילת לשונו, והשתא נתבאר כל דברי רבינו כנ"ל ברור ודוק. ע"כ דברי הבית ישחק.

וכתב הלחם יהודה שם, "עיינ דברי מרן כ"מ ד"ה ואיכא למידק וכו' יעו"ש. והנה תמהתי עד מאד כמה שנראה מדברי מרן בתירוצ' ג' דלימוד ה' שנים תלוי בקצבת שלשים וחמשים דמנליה הא, דהא ילפינן מהתם לכל לימוד שבעולם של תלמוד תורה, והיינו טעמא דקרא מלתא אגב אורחיה קמ"ל, ומלתא דנפקא מקרא באגב אינה תלויה בזמן. ועוד קשה דהיכי מצי לפרש תחלת הדין דכתב רבינו דקאי על הזמן דהוא המשא בכתף, והרי כתב לעזרה ובעזרה לא היה שום משא. ועוד קשה, אם נתכוון רבינו לזמן קדמון היה לו להניח דין דשלשים וחמשים תחלה ולומר אין בן לוי נכנס לעבודה אלא עד שלשים ומשלשים ועד חמשים, ולא שיזכיר הלימוד בלבד. גם תירוצ' ראשון הוא תמוה, דרבינו כתב עבודה סתם דמשמע כל עבודה. ועוד דבקרא לא מפלגינן ודאי בין עבודה לעבודה. ועוד דכפי שיטתו לקמן פ"ה דין ט"ו לא מיקרי שיר עבודה סתם, אלא עבודת עבודה. גם תירוצ' ב' נמי קשה דבדאורייתא ודאי לא מפלגינן בין קבע לאקראי, אלא דוקא במידי דהוי דרבנן כגון ש"ץ קבוע שאמרו בו עד שיתמלא זקנו ונגעו בה משום כבוד הציבור.

לכך נראה לענ"ד עיקר דרבינו לא נחת לומר דין קצבת השנים הפוסל בלויים שאינו נוהג לדורות, ולא בא אלא לומר ענין הלימוד דשייך בכל זמן דילפינן מהתם באגב, אבל על גוף תחלת זמן העבודה לא דיבר, אלא לבסוף שכתב דאינו נכנס לעבודה עד שיגדיל שהוא על זמן הזה, ואגב אורחין נראה מלשון רבינו הל' ח' דפיסול שנים שהיה בלויים אינו אלא על יותר מחמשים דכתיב בקרא בהדיא ולא יעבוד עוד, אבל על התחלת הזמן דלא כתב הכתוב שלילה אע"ג דהוי מצוה אין בו פיסול, וכן מוכח לשון רבינו ז"ל בפ' המשניות בסוף פ"ק דחולין גבי פסול בלויים כשר בכהנים דלא כפי' רש"י ז"ל דפי' פיסול שנים אף על פחות משלשים ודוק. ע"ש. ע"כ דברי הלחם יהודה.

מבואר באר היטב בדברי הרא"ם בסדר בהעלותך, בהליצו על רש"י מטענות הרמב"ן עליו, ואפשר היה לומר לזה שעדיין שפיר קא קשיא ליה, דהרי רבינו לעיל כשכתב דהלוי נכנס בעל כרחו לעבודה לא כתב דזה דוקא כשהוא בן ל' ומדתם משמע דכשיגדיל נכנס בעל כרחו וכמ"ש הכא דכשיגדיל נכנס לעבודתו ומנא ליה דבבית עולמים כשיגדיל נכנס לעבודתו בעל כרחו, הרי לא מצינו חילוק כי אם לפיסול מבן נ' ואילך וכדכתיבנא, זה היה אפשר לישב אמנם מדברי מרן בתירוציו נראה מבואר שלא כיון לזה וא"כ עדיין קשה עליו כדכתיבנא.

ועוד קשה עליו, בתירוצ' א' דאיך מוקי דהא דצריך שיהא בן ל' הוא בשיר דצריך לימוד דמה תירוצ' הוא זה למה שיהיה בן ל' הרי כיון דאיכא ה' שנים ללימוד די לשיר ומה לי אם יהיה בן ל' או פחות, וטעם זה לא שייך כי אם למה שצריך לימוד ה' שנים קודם, וכזה נראה מדברי רבינו להדיא דלכל עבודה צריך לימוד ה' שנים קודם מדכתב אין בן לוי נכנס לעבודתו וכו'. ועוד קשיא טובא בתירוצ' היש מי שתירץ דההיא דבן לוי הוא דוקא לעבודת כתף שהרי קרא כתיב להדיא כשמנה אותם מבן ל' עד בן נ' בפ' במדבר כל הפקודים וכו' מבן ל' ועד בן נ' שנה כל הבא לעבוד עבודת עבודה ועבודת משא וכו', ועבודת עבודה הוא השיר וכמ"ש רש"י שם בחומש, וא"כ לאו דוקא לעבודת כתף הוא דנמנו מבן ל' ועד בן נ' כאמור.

והנראה אצלי בדעת רבינו דס"ל דבמדבר מבין חמשים ואילך היו נפסלים, כדכתיב ולא יעבוד עוד, אמנם לענין שיהיה בן שלשים הוא לכתחילה שלא יהיה נמנה עם הלויים שבעל כרחו אינו עובד, אבל אם מרצונו רוצה לעבוד משיגדיל הוא עובד דקרא דקאמר מבן ל' עד בן נ' אינו מורה על הפיסול, אלא על החיוב דקודם לכן אינו מחוייב וכדכתיבנא וכמ"ש הרא"ם בס' בהעלותך דלא כהרמב"ן שם, אמנם בשילה ובית עולמים אפילו לכתחילה עובד משיגדיל ובעל כרחו ממנין אותו עם הלויים לעבוד עמהם, וכמו כן מבין חמשים ואילך אינו נפסל כי אם בקול וכמ"ש רבינו בסמוך, והיינו טעמא דכיון דאמרו בש"ס דהך קרא דלויים פסולים בשנים אינו אלא בזמן דאיכא עבודת כתף כדגלי קרא עבודת עבודה ועבודת משא, א"כ לכל מאי דכתיב בקרא הוא בין לרישיה דקרא דכתיב מבן ל' ועד בן חמשים בין לסיפיה דכתיב ומבן חמשים ישוב מצבא העבודה ולא יעבוד עוד, והא דרבינו לא כתב בסמוך כי אם הא דנפסל מחמשים ואילך דאינו אלא במדבר ולא כתב ג"כ דהא דצריך שיהיה בן ל' דאינו אלא במדבר, משום דכבר גילה דעתו בזה שכתב כאן

והשווה סלע היא 'מבחר נדריך'. כלומר שווי הבהמה קובע את רמת ההידור. והשווי נקבע גם לפי הכח לחרוש – פעם, או בריאות הבשר היום (ללא שומן וללא אנטיביוטיקה). והסברא בזה היא פשוטה – ה' לא אוכל את הבשר אבל האדם מוציא כסף עבור הקרבן. שאלה נוספת היא האם יתכן שיהיה שינוי בהגדרת הידור לפי המציאות המשתנה?"

ובתחילה יש לבאר קצת במצות מבחר נדריך. כתוב ביומא לר: "אמר רבה בר עולא אמר קרא לכבש האחד איזהו כבש שנאמר בו אחד הוי אומר זה תמיד של שחר ורבנן מאי אחד מיוחד שבעדרו ורבי מומבחר נדריך נפקא ורבנן חד בחובה וחד בנדבה וצריכי." ופירש"י, "וצריכי. יש צד נוטה שהנדבה צריך לייפותה כדי שתתרחצה לדורון והקבלת פנים ויש צד נוטה לומר שהחובה המוטלת צריך לפרוע חובו משלם". הרי לרבנן בעינן קרבן מובחר, ויש ללמוד דין זה בחובה מ"לכבש אחד", ובנדבה מ"ומבחר נדריך".

ולפי זה י"ל שבכלל מבחר הוא קרבן שמן. וכן מצינו במנחות סד. שכתוב שם לגבי שבת, "אמר רבה היו לפניו שתי חטאות אחת שמינה ואחת כחושה שחט שמינה ואח"כ שחט כחושה חייב כחושה ואח"כ שמינה פטור ולא עוד אלא שאומרים לו הבא שמינה לכתחלה ושחוט". ע"ש. הרי אף בשבת יש לחזור לשחוט השמינה אף כשהוא כבר שחט הכחושה. ולכן מצינו שקרבן שמינה בכלל "מבחר".

אלא יש להקשות על זה ממה שפירש רש"י שם, וז"ל "אפי' נמצאת הראשונה כחושה: קודם שחטת שניה ואיכא משום (מלאכי א) הקריבהו נא לפחתך ושחט שניה חייב. לפניו: בשבת. ולא עוד: אלא אפי' לכתחילה אומרים לו לאחר שחטת כחושה הבא שמינה לכתחילה ושחוט". הרי רש"י לא הביא הטעם משום "מבחר נדריך" או "לכבש אחד", אלא הוא כתב טעם אחר, דהיינו הקריבו נא. ולכן לכאורה נראה שקרבן שמינה אינה בכלל "מבחר".

אלא ראיתי שכתב הרמב"ם בהל' איסורי מזבח פ"ב הל"ח, "יש שם ארבעה חוליים אחרים אם נמצא אחד מהם בבהמה אין מקריבין אותה. לפי שאינה מן המובחר והכתוב אומר מבחר נדריך. ואלו הן... ואם הקריבין יראה לי שהורצו". וכתב ר" חנוך לוין ז"ל ביכהן פאר, על הרמב"ם הנ"ל, "פשוט דטעם הרמב"ם ז"ל דאינו מעכב

וגם ראיתי לר"ם נסים הכהן ז"ל (מעיר תוניס) במעשה נסים שם, שכתב "וכתב מרן ז"ל וז"ל ואיכא למידק דמשמע מהכא דמשיגדיל ויהיה איש כשר לעבודה, וזה סותר מ"ש למעלה שאינו נכנס לעבודה עד שיהא בן ל' שנה יעו"ש מה שתירץ. ותמהני כי לא כתב רבינו ז"ל אינו נכנס לעבודה עד שיהא בן ל' שנה, אבל כתב אינו נכנס עד שילמדוהו ה' שנים מכח רומיא דקראי כמ"ש בגמרא ואוקמוה ה' שנים ללמוד, אבל אי קשה על רבינו הוא מן המקרא שאמר מבן ל' שנה ואיך כתב רבינו משיגדיל ויהיה איש, דהיינו משיגיע ל"ג ויום אחד, ולא על רבינו תלונתי זו כי אם על המשנה שאמרה אין הקטן נכנס לעזרה לעבודה וכו', דמשמע משיהא איש הוא נכנס לעבודה וזה היפך הכתוב שאמר מבן ל' שנה, אלא מאי אית לך למימר דסברה רבינו ז"ל מדכתיב איש איש, א"כ משיהיה איש הוא ראוי לעבודה אחר שילמוד ה' שנים, ומה שאמר הכתוב מבן שלשים שנה לא לדורות כי אם במדבר שהיה להם משא כבד של קרשים וכיוצא שצריך להם כח גדול, ותנן במס' אבות פ"ה בן שלשים לכח ולהכי אמר הכתוב מבן שלשים, אבל משבאו למנוחת שילה ובית עולמים שאין להם עוד משא בכתף רק חכמת המוסיק"ה ושירה בפה א"צ שיהא בן שלשים רק כשילמוד ה' שנים ויהא איש הרי הוא ראוי לעבודה, ובזה יתיישבו הכתובים ודברי רז"ל ודברי רבינו ז"ל, ויש לו הודאת הראב"ד ממה שלא השיגו, וזה כונת יש מי שתירץ שכתב מרן ז"ל אלא שהוא קצר ואנחנו הרחבנו בביאורו ודוק". ע"ש.

ועיין עוד בזה בפרי האדמה שם.

ואסיים בכבוד רב ובברכת חנוכה שמח

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן רלד.

שאלה: האם יש לבאר דין מבחר נדריך.

תשובה:

לכבוד הרה"ג צבי שלוח שליט"א.

א) כתב כת"ר, "תמיד הבנתי שבהמה שמנה – עם הרבה שומן היא יותר מהודרת (כל חלב לה') וההסבר לכך שאנו מתייחסים לאכילת מזבח כאכילת אדם. אבל בתוספות בכריתות י': וב"ב קס"ו: אולי יש גישה שונה, תוס' אומר שכבשה השווה דנקא היא המינימום לא להיקרות עברייך

וכן ראיתי בריש הל' איסורי מזבח, שכתב הרמב"ם "מצות עשה להיות כל הקרבנות תמימין ומזבחין שנאמר תמים יהיה לרצון זו מצות עשה". ופירש הערה"ש העתיד שם, אות א "ומזבחים דכתיב, מבחר נדריכגם... כלומר כשתדרו להביא קרבן תביאו מהמזבחים. וכן בקרבן תמיד כתיב, אחד – מיוחד שבעדרו." ע"ש. הרי אף הרמב"ם מודה לדרשה זו, אע"פ שהוא כתב בסוף הל' איסורי מזבח הפסוק "כל חלב לה'". וכן ראיתי לר"מ שניאורסון ז"ל בליקוטי שיחות, פר' לך לך, שכתב על הרמב"ם הנ"ל, "הרי דאף ש"מזבחין" הוא דין בפני עצמו, כמו שהביא הרמב"ם (פ"ב הל"ח) שלמדן זה ממה שנאמר "מבחר נדריך", מ"מ נכלל גם בלשון "תמים יהיה", והביאו קרבן מן המזבח מקיים לא רק דין מזבח שבקרבנות, אלא גם הא דתמים יהיה". ע"ש. הרי אף הרמב"ם מודה למבחר בנדריך, אף שהוא לא הביא פסוק זה בריש הל' איסורי מזבח.

אלא ראיתי שיש פירוש אחר לדעת הרמב"ם במצות מבחר נדריך. כתב הרמב"ם בהל' מעשה הקרבנות פ"טז הל"ד, "מי שנדר שור או איל או כבש או עגל וכיוצא בהם לא יביא כחוש ביותר שבאותו המין מפני שדמיו מועטין. ואינו חייב להביא היפה השמן ביותר שאין שם למעלה ממנו אלא יביא הבינוני. ואם הביא הכחוש יצא ידי נדרו." וכתב ר"ק מחי ישראל ז"ל בעבודת ישראל, דף צה "דאמאי לא יתחייב להביא השמן היפה ביותר והא כתיב מבחר נדריך, והיינו מיוחד שבעדר, וא"כ למה יתחייב להביא הבינוני ואם הביא הכחוש יצא ידי נדרו, והא בעינן מבחר נדריך, והיינו מיוחד שבעדר. וצ"ל דמ"ש ברפ"ז דהל' איסורי מזבח, כל שיביא לקרבן יביא מן המזבחים, היינו הבינוני אבל אינו ר"ל היפה השמן ביותר שאין שם למעלה הימנו, אלא הבינוני ונקרא מובחר בערך הכחוש והכעור, וזה דקדק הר"מ במז"ל במ"ש כל שיביא לקרבן יביא מן המזבח ולא כתב יביא מן המזבח שבעדר, אלא יביא מן המזבח, כלומר שיהיה מובחר בערך הכחוש והכעור, וע"ז נאמר מבחר נדריך, אבל לשיביא מן היפה המשובח ביותר שאין שם למעלה הימנו זה מעולם לא נצטוה אפילו למצוה מן המזבח, אלא זה תלוי בכפיית יצרו הרע ובהרחבת ידו, ולכן אמר הרמב"ם ולמה נמנו וכו' (סוף הל' איסורי מזבח הנ"ל), שהרוצה לזכות עצמו יכוף יצרו הרע וכו', ולא אמר דהטעם שנמנו הוא משום מצוה מן המזבח, דבהא לא נצטוה אפילו למצוה מן המזבח, אלא זה תלוי בכפיית יצר הרע, אבל מצוה מן המזבח שנצונו ממבחר נדריך הוא בבינוני שנראה מובחר בערך הכחוש

משום דלא שינה עליו הכתוב לעכב. ועיין במנחות (ס"ד) גבי שחט כחושה ואח"כ שחט שמינה דפירש"י ז"ל דצריך להביא שמינה משום דכתיב הקריבהו נא לפחתך. ולכאורה למה לא יליף רש"י ז"ל מקרא דמבחר נדריך דקרא דהקריבהו הוי רק דברי קבלה אך פשוט דמבחר נדריך קאי רק אקודם השחיטה אבל כשכבר שחט ונמצא כחושה בבני מעיים לא שייכא זה. ולזה מיייתי מקרא דדברי קבלה דהקריבהו וגו'. ע"ש. ולפי זה שפיר הוא לומר שאף רש"י מודה שקרבן שמינה הוא בכלל מבחר נדריך, אבל זה רק קודם שחיטה.

ועוד ראיתי לר"ש גרינברג ז"ל בספר מנחת ש"י א"ח ס"ו שכתב בד"ה ועוד, "אין מוכרח לומר דהרמב"ם ז"ל סובר כפי' רש"י ז"ל דלכן אומרים לו הבא שמינה מטעם הקריבהו לפחתך, רק מטעם מובחר דהכתוב אומר מבחר נדריך." ע"ש. ולכן שפיר י"ל שמבחר נדריך שייך בקרבן שמינה.

ואף שכתב הרמב"ם בסוף הל' איסורי מזבח, "ומאחר שכולן כשרין למנחות למה נמנו. כדי לידע יפה שאין למעלה ממנו והשוה והפחות שהרוצה לזכות עצמו יכוף יצרו הרע וירחיב ידו ויביא קרבנו מן היפה המשובח ביותר שבאותו המין שיביא ממנו. הרי נאמר בתורה והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחלביהן וישע י"י אל הבל ואל מנחתו. והוא הדין בכל דבר שהוא לשם האל הטוב שיהיה מן הנאה והטוב. אם בנה בית תפלה יהיה נאה מבית ישיבתו. האכיל רעב יאכיל מן הטוב והמתוק שבשולחנו. כסה ערום יכסה מן היפה שבכסותו. הקדיש דבר יקדיש מן היפה שבנכסיו וכן הוא אומר כל חלב ליי". ע"ש. הרי הרמב"ם לא הביא הפסוק של מבחר נדריך כלל, אלא הפסוק של כל חלב לה' בויקרא פ"ג טז. אלא יש להעיר על זה שלא מצינו דרשה זו לגבי כל חלב לה', אלא מצינו בכריתות כג: ושאר מקומות שדורשין מפסוק זה, "לרבות אימורי קדשים קלים למעילה". ע"ש. אלא צ"ל כמ"ש ביד מלאכי בכללי הרמב"ם אות ד, "דרכו של הרמב"ם ליקח הדרשה היותר פשוטה... ולפעמים מביא פסוק שלא נזכר בגמרא כלל מאחר שהוא מבואר יותר". ע"ש ולכן בתחילה הוא הביא הפסוק "והבל הביא גם הוא... ומחלביהן...". ולכן אף בסוף הוא הביא ראייה מדין חלב, דהיינו "כל חלב לה'". אולם אה"נ שהוא מודה לדרשה של מבחר נדריך, וכן הוא הביא פסוק זה בהל' איסורי מזבח פ"ב הל"ח הנ"ל.

גדולות במינן, שכתב בשם הרמב"ן, "דאיכא מצוה לעשות מן המובחר שיהא הקרבן חשוב בעיניו, וכדאמרינן בעלמא התנאה לפניו במצות, שלא יהיו מצות בזויות עליו". ע"ש. הרי שיש לדמות דין קרבן ומבחר נדריך לדין ואנוהו.

אלא יש להקשות על זה, שאם יש דין של ואנוהו מאיזה טעם בעינין גם הדין של מבחר נדריך, הלא זה כבר בכלל הדין של ואנוהו. וראיתי לר"י ז'ולטי ז"ל בספרו משנת יעב"ץ א"ח הלכות המועדים, הל' לולב ס"ז אות ו שכתב, "דהידור מצוה מקרא ואנוהו לא הוי חלק מגוף המצוה, אלא היא מצוה בפני עצמה ואינה דוחה שבת, אבל הדין המיוחד שיש בקרבנות שצריך להיות מן המובחר, זה לא מצוה בפני עצמה אלא שהוא דין קרבן עצמו שמצותו להיות מן המובחר, וא"כ כמו שעצם הקרבן דוחה שבת, ה"ה מה שצריך להיות מן המובחר הרי זה דוחה שבת. ועוד נראה שאפילו לשיטת הראשונים הנ"ל, שהידור מצוה הוא רק מדרבנן, אבל בקרבנות מה שצריך להיות מן המובחר הוא מן התורה, דכתיב מבחר נדריך, והיינו שהוא דין בגוף הקרבן שצריך להיות מן המובחר. ע"ש. הרי מבחר נדריך הוא מצוה בגוף הקרבן משא"כ בואנוהו.

וכן ראיתי באוצרות דוד ח"ב ס"י לרב דוד פינטו, שהביא מ"ש אברכי הכולל, וז"ל "ובזה מובנים דברי רש"י שדין ואנוהו של מילה אינה דוחה שבת, כיון שקיים את עיקר המצוה, ורק חיסר את הדין הכללי של מצוה נאה, וזה לא דוחה שבת. ומה שאין כן בדין מבחר נדריך שהוא מעיקר חיוב דיני הקרבן להביא קרבן מהודר ולכך דוחה שבת, שכמו שהקרבן עצמו דוחה שבת, כך גם הקרבן מהודר דוחה שבת, ששניהם הם דין מדיני קרבן. ע"ש. וכן ראיתי לרב יעקב דוד אילן בספרו משא יד ח"ג בפר' בשלח, דף כא וז"ל "ואשר יראה דבקרא דמבחר נדריך נאמר דהוי דין בחפצא של הקרבן להביא מהודר, ולא הוא כדין הידור מצוה בכל התורה דהוי רק דין על הגברא להדר, אבל בקרבנות כל היכא דלא הוי מבחר הוי פסול לכתחילה. ועיין בלשון הרמב"ם פ"ב מאסו"מ ה"ח ואם הקריבן יראה לי שהורצו. וע"ע בר"מ שם פ"ז ה"א לא כל דבר שאינו פסול מביא אותו לכתחילה וכו' אלא כל שיביא לקרבן יביא מן המובחר, ועי' בקרית ספר שם, ומבואר בדברי הר"מ דדין מבחר הוי פסלות לכתחילה. ע"ש. הרי מבואר החילוק בין מבחר נדריך ודין ואנוהו, שאחד בגוף הקרבן ואחד על הגברא.

והכעור, הלכך מייתי ראייה מקרא דהבל הביא גם הוא, דהתם עשה ביותר ממ"ש בתורה וכמ"ש מבכורות צאנו ומחלביהן. ע"ש. וכן הוא במעשה רקח בהל' מעשה הקרבנות שם, ע"ש.

הרי עד כאן מצינו שאף הרמב"ם סבר הדין מבחר נדריך, וגם י"ל ששמינה בכלל זה.

(ב) **ועוד** מצינו כתוב בשבועות טו. "אמר רב חסדא דאמר קרא ואעמידה שתי תודות גדולות ותהלכות לימין מעל לחומה. מאי גדולות אילימא ממין גדול ממש נימא פרים, אלא גדולות במינן מי איכא חשיבותא קמי שמיא, והתניא נאמר בעולת בהמה אשה ריח ניחוח בעולת העוף אשה ריח ניחוח במנחה אשה ריח ניחוח מלמד שאחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין את לבו לאביו שבשמים...". ופירש"י "ממין גדול: ובבשר קאמר קרא וגדולות דקאמר ממין גדול של בקר ולא של צאן. גדולות במינן: מאותו מין שהיו שהביאו גדולות ולא קטנות." הרי באותו מין כגון שור גדול או שור קטן, או כבש גדול או כבש קטן, אין חילוק לגבי מבחר. וכן הוא בחידושי הר"ן שם שכתב, "ומי איכא חשיבותא כלפי שמיא. ואע"ג דכתיב את הכבש האחד, ודרשינן מיוחד שבעדרו, גזרת הכתוב הוא להביא מן המובחר כדי שלא יהיו מצות בזויות עליו, אבל קרא לא משכחת בקרבן גדול יותר מקרבן קטן, שהרי נאמר במנחה ריח ניחוח כמו שנא' בקרבן בהמה. ע"ש. הרי שקרבן גדול או קטן אינו בכלל מבחר, אבל עדיין י"ל ששמינה או כחושה בכלל מבחר נדריך כמבואר בגמ' מנחות הנ"ל.

אלא נראה שרש"י לא סבר כן, שבמנחות קח: כתוב במשנה, "האומר אחד מכבשי הקדש, ואחד משורי הקדש, והיו לו שנים הגדול שבהן הקדש, שלשה בינוני שבהם הקדש, פירשתי ואיני יודע מה שפירשתי, או שאמר לי אבא ואיני יודע מה, הגדול שבהן הקדש." ופירש"י שם, "הגדול שבהן הקדש. דמסתמא מוטב שבהן הקדיש דכתיב מבחר נדריכם (דברים יב)." הרי אף לגבי גדול או קטן אמרינן מבחר נדריכם.

(ג) **וגם** י"ל שדין מבחר נדריך או לכבש אחד, הוא כמו מצות ואנוהו, כדמצינו בשבת קלג: "דתניא זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה ושופר נאה ציצית נאה ספר תורה נאה וכתוב בו לשמו בדיו נאה בקולמוס נאה בלבלר אומן וכורכו בשיראין נאין." וכן הוא בריטב"א בגמ' שבועות הנ"ל ד"ה אלא

חשש הידור בלבד, אלא שא"א לקיים מצות הקטרת חלבים, וא"כ בשביל זה צריך לחזור לכתחילה לשחוט השמינה, ולא משום הידור בעלמא.

עכ"פ מצינו שמבחר נדריך הוא דין בקרבן עצמו, דהיינו בחפצא, משא"כ בדין ואנוהו. אלא מ"מ אף שאנוהו על הגברא, מ"מ עדיין ההידור ניכר בחפצא דהיינו כגון סוכה נאה או לולב נאה שאם הוא נאה הוא ניכר בגוף הסוכה או לולב, אבל אם אדם מבזבז ממנו כדי לקנות אתרוג פשוט בלי הידור כיון שאין במקומו אתרוג אחר, בשלמא שהוא חייב לבזבז עד חומש ממנו והוא עושה מצוה גדולה כמבואר ברא"ש בב"ק ט. וש"ע א"ח ס"תרנו, אבל עדיין י"ל שאין זה בכלל ואנוהו כיון שהחפצא אינה מהודרת, דהיינו שהוא אתרוג פשוט.

ולפי זה לכאורה י"ל הכי גם לגבי קרבן, שאין ההידור תלוי על כמה ממון הוא מבזבז על הקרבן אלא על אם הוא קרבן נאה או לא. ולכן לכאורה י"ל שאף אם הוא קונה קרבן בפרוטה והוא קרבן נאה ושמינה שזה בכלל מבחר נדריך.

אלא זה אינו דשאי דין קרבן כיון דכתוב ויקרא פ"ה טו "והביא את אשמו לה", איל תמים מן הצאן בערכך כסף שקלים בשקל הקדש לאשם". וכן הוא ברמב"ם בהל' פסולי המוקדשין פ"ד הל' כב. "כל האשמות שבתורה באין בני שתים ובאים בכסף שקלים. חוץ מאשם מצורע ואשם נזיר שהם בני שנה ואין לדמיהם קצבה. אשם תלוי בא מן הקטנים או מן הגדולים. ומפי השמועה למדו שאינו בא אלא בכסף שקלים". הרי שצריך לשלם שקלים בעד האשם.

ופירשו התוספות בכריתות י': "אשם צריך כסף שקלים דמדאורייתא הוא". וילפינן מזה לחטאת דמדרבנן יש לשלם ממון בעדה, וכמ"ש התוס' שם, "אבל חטאת דאורייתא אין לה שיעור רק מדרבנן... ובפחות סגי עד דנקא אבל פחות מדנקא מיקרי עבריינא". ומ"מ מצוה מן המובחר הוא בסלע, וכמ"ש התוס' שם "כבש בסלע רגילות הוא שקונוהו בסלע למצוה מן המובחר". והטעם שתקנו רבנן שיש לשלם סלע לחטאת, הוא מפני מבחר נדריך, כמ"ש התוספות בב"ב קסו: ד"ה רבעתים, וז"ל "ויש לומר דמצוה מן המובחר להביא בסלע דבעינן מבחר נדריך מיוחד שבעדרו ולהכי הוי דבר הגון להביא סלע בתחלה אע"פ שכשר בפחות".

אלא יש להעיר קצת על דבריהם. כתב המרכבת המשנה בהל' איסורי מזבח פ"ב הל"ח, "...על כרחך אינם אסורים אלא מדבריהם משום מבחר נדריך ומשו"ה כתב דיראה לי שאם הקריבן הורצו דכיון שהם קבועים אין שוחטין עליהם מכלל דאין עליהם שם מום." הרי מבחר נדריך הוא מדבריהם ולא מן התורה. ומסתברא י"ל הכי לפי מ"ש הפר"ח בקונטרס אחרון ל"ד בהשגות שלו על הבית הלל ס"א, "דמדאורייתא ליכא לפלוגי בין לכתחילה לבדיעבד". וכן הוא בפר"ח בא"ח ס"תסא בס"ק ה ע"ש. וכן כתב הברכ"י בס"תפט אות ו ע"ש. ולכן כיון שבדיעבד לא בעינן מבחר נדריך, ממילא י"ל שהוא מדרבנן ולא מן התורה. אלא יש לדחות וי"ל דאה"נ שמבחר נדריך הוא מן התורה, אלא מן התורה הוא אינו מעכב הקרבן כלל, ורק רבותינו אמרו שלכתחילה הוא מעכב הקרבן, ולכן כתב המרכבת המשנה שהוא "מדבריהם".

ועוד יש להעיר שמה שלמדו ממנחות סד. שיש לחלל שבת אף עך הידור מצוה, הוא אינו ברור, שראיתי לר' פינחס צימטבוים ז"ל בדברי פנחס ח"א בסוף ס"כ שכתב, "דבמנחות דמיירי בחטאות צבור, דבשחיטה בעי שליחות לכ"ע, ודעת בעלים הצבור מסתמא לשחוט השמינה, כדכתיב את מבחר נדריך, וא"כ כששחט הכחושה שינה בשליחות, וממילא הקרבן פסול..." ע"ש. וכן ראיתי לר' עזרא אלטשולר ז"ל בתקנת עזרא, על הרמב"ם בהל' מעילה פ"א הל' ג שכתב, "דבמנחות שם דבקרבן ציבור מיירי טעמא אחרינא איכא, דשליחות עבודה בקדשים בעי שליחות ממש והרשב"א בקדושין (דף כ"ג) כתב דבשחיטה דקרבנות לכו"ע כהני שלוחי דידן נינהו, והרי דעת הציבור ודאי כשיש שמינה לפנינו לשחוט השמינה דהא כתיב מבחר נדריך עיין ביומא (דף ל"ד) וא"כ זה ששחט הכחושה שינה בשליחותו וממילא הקרבן פסול ומשו"ה צריך לשחוט השמינה." ע"ש. ולכן אין ללמוד ממנחות סד. שיש לדחות שבת משום הידור מצוה. וראיתי במהרש"ם ח"א ס"י אות יז, שכתב לגבי הידור מצוה "וגבי קרבן בודאי הוי מן התורה, שהרי מחללין שבת עליו". ע"ש. ולפי הנ"ל הוא אינו מוכרח (ולפי זה גם יש להעיר על השאג"א ס"ג והברכ"י ס"רעב ס"ק א ע"ש. והעין יצחק ח"א אה"ע ס"פ אות ט ע"ש וקצרת)."

וגם יש להעיר ממ"ש רבינו גרשום שם בגמ' מנחות, וז"ל נמצאת הראשונה כחושה בבני מעיים. שאין בה חלב להקטרה ובשאר הגוף נראית שמינה." ע"ש. הרי אין כאן

ובתוספתא פרק י"ג איל לא גדול ולא קטן אלא בינוני ורש"י פירש בענין אחר. "הרי נראה מזה שאף שסלע לכבש בכלל הידור ומבחר נדריך כמבואר בתוספות הנ"ל, מ"מ אין סלע לכבש דבר קבוע לכל זמן ולכל מקום, ולכן הרמב"ם לא כתב "סלע" כלל אלא רק "בינוני". ולכן מצינו שהגדר של "הידור" משתנה בכל זמן ובכל מקום, שהרי הבינוני במקום אחד אינו דומה לבינוני במקום אחר.

וכן מצינו לגבי נר שעוה לנר חנוכה, שכתב הדרכי משה בס' תרעג. "והמנהג פשוט להדליק בשעוה וכ"כ במנהגים בשעוה מצוה מן המובחר כמו שמן זית, וכתב מהרא"ם וטעמא כי בודאי צלול נהורא טפי מכל השמנים... אמנם מצוה מן המובחר בשמן זית שבו היה הנס". ע"ש. הרי אם לא מטעם שבו היה הנס, שפיר י"ל שנה שעוה הוא מצוה מן המובחר. אלא מצינו שכתב מרן בס' רסד ו, שמצוה מן המובחר להדליק נר שבת משמן זית. וכתב המ"ב שם בס"ק כג, "ואם אין שמן זית מצוי מצוה בשאר שמנים שאורן צלול והם קודמין לנר שעוה... ונ"ל דכ"ז לפי ענין הנר..." ע"ש. הרי כאן משמע שאין נר שעוה צלול כל כך, ולכן י"ל שבהידור מצוה הכל תלוי על הזמן והמקום, ואין דבר קבוע בזה, ולכן כתב המ"ב, "דכל זה לפי ענין הנר".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן רלה.

שאלה: האם יש לפרש הענין של "למה יאמרו הגוים".

תשובה:

לכבוד הרה"ג יוחנן סלאם שליט"א.

כתב כת"ר, "הנה שאלה קצרה על פרשת האזינו. מבואר בכמה מקומות שטענת "מה יאמרו הגוים" כבדת משקל היא בעיני ריבוננו של עולם. בפרשת האזינו לב כו, "לולי כעס אויב אגור פן ינכרו צרימו פן יאמרו ידנו רמה ולא ד' פעל כל זאת", ובבמדבר יד טו, "ואמרו הגוים אשר שמעו את שמעך לאמר...", ובשמות לב יב "למה יאמרו הגוים". וא"כ בכל הפעמים שכעס הקב"ה על ישראל ורצה להענישם עונש קשה, הטענה הזאת חזרה והכריעה לטובה. וראיתי מה כתב הרמב"ן בפרשת האזינו לב כו. ואשמח אם הרב יבאר ויכתוב עוד מקורות בנושא."

הרי מצינו שיש שני צדדים למצות מבחר נדריך, אחד הוא בחפצא וכפי שביארתי לעיל, כגון קרבן שמינה, ואחד הוא בגברא שהוא צריך לקנות אותו בממון. ואין זה דומה לשאר מצות כגון קניית אתרוג וכדומה, דהתם המבחר תלוי על החפצא דוקא ולא על כמה ממון הוא מבזבז משום המצוה. ושאיני דין קרבן כיון שכתוב בתורה "איל... כסף שקלים", הרי ילפינן מזה שצריך לשלם ממון בעד הקרבן, ואף זה בכלל מבחר נדריך כמ"ש התוס' הנ"ל.

ואף שכתב הגרי"ז מבריסק ז"ל בזבחים יא. דמוכח מדברי הגמרא שם דדין קיצבת האשם אינו דין בחובת הבעלים דוקא שמחויבים הם להביא בת שתי כסף, אלא הוא דין בחפצא של אשם להיות בדמיו כסף שקלים ע"ש. מ"מ עדיין צ"ל שאין זה דבר שניכר בגוף הקרבן, ואינו דומה לקרבן נאה שזה ניכר בגוף החפצא שהקרבן שמינה וכדומה.

ולכן מובן מה שכתבו התוספות בכריתות שם, "ומכל מקום אם הוזלו והם שמנים בפחות מדנקא מתכפר בהם ובאשמות אפילו הם שמנים וטובים בפחות מכסף שקלים שהוזלו אינו מתכפר משום דכתיב כסף שקלים". הרי אם החטאת היא פחות מדנקא, בשלמא שאין כאן מבחר נדריך מצד הגברא וממונו, אבל עדיין יש צד מבחר נדריך משום החפצא, דהיינו שניכר בחפצא שהם "שמנים טובים", ולכן הוא יי"ח, אף בפחות מדנקא. אולם אין זה מועיל לגבי אשם דשאני התם כיון דבעינן נתינת ממון מדאורייתא. הרי הדבר מבואר.

ד) עוד שאלת: "האם יתכן שיהיה שינוי בהגדרת הידור לפי המציאות המשתנה?".

כתב הרמב"ם בהל' מעשה הקרבנות פ"ט הל"ד, "מי שנדר שור או איל או כבש או עגל וכיוצא בהם לא יביא כחוש ביותר שבאותו המין מפני שדמיו מועטין. ואינו חייב להביא היפה השמן ביותר שאין שם למעלה ממנו אלא יביא הבינוני. ואם הביא הכחוש יצא ידי נדרו". וכתב בכסף משנה שם, "מי שנדר שור או איל וכו'. שם במשנה הרי עלי שור יביא הוא ונסכיו במנה עגל יביא הוא ונסכיו בחמש איל יביא הוא ונסכיו בשתיים כבש יביא הוא ונסכיו בסלע. ומשמע לרבינו שדמים אלו הם דמי הבינוני שבכל מין וכ"כ בפירוש המשנה וז"ל אלו הדמים הם הדמים הבינונים לאלו הדברים באותו זמן באותן ארצות.

בכורי ישראל שלח וגו' ויעבדוני, והן עתה גילה סופו על תחילתו כי לא לטובה יכוין, וח"ו נראה כשקר. עוד נתכוין בזה כי דבר ידוע שישראל יעבדו ה' וכל האומות יעבדו עבודות אחרים, וממה שיראו שהוציאם ה' לרעה, מה שלא עשה לעובדי זולתו, א"כ ח"ו פגם גדול מופלא לעובדי ה', ותחזקנה ידי עובדי אלילים. ע"ש. הרי ע"י חילול השם מביאין לידי כפירה בהקב"ה. ולכן כמה פעמים מצינו בתורה שיש לחוש ל"מה יאמרו הגוים", כדי שלא לבטל תכלית הבריאה "שיכיר את בוראו ויודה לשמו" כמ"ש הרמב"ן הנ"ל.

ואסיים בבכרית חג שמח

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רלו.

שאלה: לאיזה ספר כיון הגר"א כשהוא כותב "הטור וב"ה".

תשובה:

לכבוד הרה"ג אוריאל שלמוני שליט"א.

כתב כת"ר. "בהגהות הגר"א על הש"ס ב"מ קט אות ב' וכן ביבמות צח ע"ב אות א מופיע הביטוי "וכ"פ הטור וב"ה" נסיתי לבדוק כל מיני אפשרויות לפענח לאיזה ספר התכוון הגר"א כשכתב "ב"ה" אך לא הצלחתי אשמח אם כת"ר יוכל לעזור לי בזה."

ונראה שהגר"א כיון לרמ"א בזה. וי"ל שהפירוש של ב"ה הוא "בהגהות הרב", או "בהגהות הרמ"א". וכן נראה, שהרי הוא כתב "ב"ה", אחר "הטור", וידוע שדרך המחברים להביא הראשון ראשון והאחרון אחרון, ולכן צ"ל שהוא כיון למי שהיה אחר זמן הטור, דהיינו הרמ"א.

וכן הוא, שבב"מ קט. אות ב כתב הגר"א, "וכ"פ הטור וב"ה, אבל הרמב"ם וש"ע השמיטו וכתירוץ השני...". הרי הטור סבר כתירוץ הראשון בתוספות. והגר"א כיון למ"ש הרמ"א בח"מ ס"שכה שכתב, "אבל אם אומר שיותר היה חפץ לזרוע מליטע...", וכדעת הטור, וכתירוץ ראשון בתוספות. וכן הוא בגר"א שם אות ד, שכתב על דברי הרמ"א, "אבל אם כו'. תוס' שם ד"ה אין, וכתירוץ הראשון. אבל הרמב"ם וש"ע ס"ל כתירוץ השני." הרי נראה שהגר"א בב"מ כיון לרמ"א.

נראה שיעקר בזה כמ"ש הרמב"ן שהביא כת"ר, "השם ברא את האדם בתחתונים שיכיר את בוראו ויודה לשמו...".

וכן הוא במשנה בסוף פרקי אבות פ"ו. "כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו...". ופירש"י, "אלא לכבודו. לשבח". וממילא שאין שבח אם אין הכרה.

וכן הוא בזכריה פ"ד טז, "והיה כל הנותר מכל הגוים הבאים על ירושלים ועלו מדי שנה בשנה להשתחוות למלך ה' צבקות." ופירש הרד"ק שם, "שהם הכירוהו למלך על כל הארץ." ע"ש. הרי תכלית הגוים להכיר הקב"ה ולעובדו.

וכן הוא במלכים א פ"ח ס בתפלת שלמה המלך, "למען דעת כל עמי הארץ כי ה' הוא האלקים אין עוד." וכן הוא שם בפסוק מג, "אתה תשמע השמים מכון שבתך, ועשית ככל אשר יקראו אליך הנכרי, למען ידעו כל עמי הארץ את שמך ליראה אותך..." ע"ש.

וכן הוא ברמב"ם בסוף הל' מלכים שכתב, "ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה. ולא קנאה ותחרות. שהטובה תהיה מושפעת הרבה. וכל המעדנים מצויין כעפר. ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד." הרי "כל העולם" כולל הגוים, ואף תכליתם היא להכיר ולידע הקב"ה.

וכן הוא בריש עץ חיים, שער הכללים פ"א, "כשעלה ברצונו יתברך שמו לברוא את העולם כדי להיטיב לברואיו ויכירו גודלו...". הרי תכלית הבריאה היא שבני אדם "יכירו גודלו".

וגם מצינו שביציאת מצרים היה פרסום גדול לנסים של הקב"ה, כמ"ש בשירה "שמעו עמים ירגזון...". ולכן ע"י יציאת מצרים היה הכרה גדולה לכל העולם שיש בורא והוא משגיח בעולמו. וע"י זה "יכירו וידעו כל יושבי תבל" כי יש הקב"ה וראוי לעובדו. וכן מצינו ביתרו, שנאמר "וישמע יתרו כהן מדין חותן משה את כל אשר עשה אלוקים למשה וישראל עמו."

ולכן אם יש חילול השם, מצינו שיהיה קלקול בהכרה זו. וזה כמ"ש באור החיים בשבת פ"לב יב, "למה יאמרו וגו'. פי' יש בזה חילול ה' כי יאמרו מצרים אתמול אמר בני

תשובה:

לכבוד הרה"ג יוסף חיים פרל שליט"א.

א) כתב כת"ר, "בב"מ (צ.) בעו מיניה מרב ששת: היתה אוכלת ומתרוצת, מהו? משום דמעלי לה הוא – והא לא מעלי לה, או דלמא דחזיא ומצטערא, והא חזיא ומצטערא? – אמר להו רב ששת: תניתוה, רבי שמעון בן יוחי אומר: מביא כרשינים ותולה לה, שהכרשינים יפות לה מן הכל. שמע מינה: משום דמעלי לה הוא, שמע מינה. וכתב השטמ"ק שם בשם הרא"ש (וכן הוא בתו"ר שם) "אפילו למאן דלא דריש טעמא דקרא לקמן בפרק המקבל דאמר אלמנה בין עניה בין עשירה וכו' היינו משום דפשטיה דקרא משמע בין עניה בין עשירה אבל הכא פשיטא דרחמנא לא אזהר אלא לטובתה של בהמה אי משום דמעלי לה אי משום דלא תצטער".

אך נראה שאין זה מוסכם בראשונים, שהרי היד רמ"ה בסנהדרין כא. חלק על התו"ר שם (ועל כל התוס') המובאים שם במסורת הש"ס) וס"ל דג' מחלוקות בדבר אי דרשינן טעמא דקרא, דת"ק ס"ל דלא דרשי אפי' היכא דמפרש טעמא בקרא [נראה שכך סובר הרמב"ם, שהרי כתב בפיה"מ שם שאין הלכה לא כר' יהודה ולא כר"ש (אמנם בפירוש המשניות שבסוף הגמ' וכן בזה של משניות זכר חנוך ליתא למילים האלו בפירוש הרמב"ם, אך כך מפורש במהדורה של הרב קאפח וכן במהדורה של מכון המאור)], ואם אפי' היכא דמפרש טעמא בקרא לא דרשי נראה דכל שכן היכא דלא מפרש אלא רק פשוט לנו מסברא.

ועוד שהרי הריטב"א ביומא מב: כתב "רבי שמעון היא דדריש טעמיה דקרא. פי' דעביד דינא לפום טעמא דקרא בלחוד, דאילו רבנן אף על גב דדרשי טעמא דקרא בכל דוכתא מכל מקום כל היכא דכתב רחמנא שום דין מוחלט לא מבטלי מיניה מידי משום טעמא דקרא אלא סבירא להו דלא פליג רחמנא, הרי דגם רבנן ס"ל שאנחנו יודעים טעמא דקרא אלא דס"ל דלא פליג רחמנא, א"כ גם היכא דפשיטא לן טעמא דקרא לא הוה לן למדרש.

אמנם אפשר לומר שר' ששת לשיטתו דס"ל בקידושין (כ:) כר' שמעון דדריש טעמא דקרא שם, אך זה דחוק מאוד. אשמח לשמוע מכת"ר את דעתו בעניין. "ע"כ דברי כת"ר.

וכן ביבמות צח: לגבי אם גר מותר לשאת אשת אביו, כתב הבגר"א שם באות א, "להחמיר כדברי שניהם, וכן פסק הטור וב"ה, אבל הרמב"ם מפרש דלר"ע מותר..." ע"ש. וכן הוא בש"ע י"ד ס"רסט ג שכתב מרן, "עכו"ם אסור בשאר האם אחר שנתגייר... אע"פ כן לא גזרו על שאר אביו, לפיכך נושא גר... אשת אביו". וכתב הרמ"א על זה "ויש אוסרים באשת אביו". וכתב הגר"א שם בס"ק ח בליקוט, על דברי הרמ"א, "ויש אוסרים בא"א. הוא מדברי הטור..." ע"ש. הרי נראה שהגר"א ביבמות כיון לרמ"א.

ולכן נראה ש"ב"ה" הוא הרמ"א. וגם מצינו שלפעמים כתב הגר"א, "הרמ"א", כדמצינו בהג' הגר"א ב"מ סד: אות א שכתב, "הטור ורמ"א...". ולפעמים הוא כתב "הרב", כדמצינו בהג' הגר"א ב"מ סח. אות ג שכתב, "וכ"כ הטור בח"מ ס"רסה והרב...". ולפעמים הוא כתב "הגה", כדמצינו בהג' הגר"א בב"מ קיג. אות א "וכמ"ש בש"ע... וע"ש הג"ה". ולכן יש לפרש שמ"ש בנד"ד ב"ה", כוונתו לומר "בהגהות הרב" או "בהגהות הרמ"א". וגם יש לדקדק מהנ"ל שכשהגר"א הביא דעת הטור והרמ"א, הוא כתב הטור תחילה, ואחר כך הרמ"א, וכנ"ד. שוב ראיתי בגר"א א"ח ס"שז יד ד"ה לקרות, שכתב "...אבל הרב בהג"ר ס"ס תקטו. כתב ג"כ דאסור". ונראה שפירוש של "בהג"ר" הוא בהגהות רב, וכמו שפירשתי לעיל, אלא במקום "בהג"ר" כתב "וב"ה".

או אולי י"ל שהגר"א כיון ל"בעל המפה", וכדמצינו בכמה אחרונים. עיין בשער אפרים ס"ב דף ד ד"ה ואף, שכתב "וכבר ביאר הכל הרב בעל המפה..." ע"ש. ועיין במשנה למלך הל' עדות פ"ה הל"ה שכתב, "ועיין במ"ש הרב בעל המפה...".

או שמא הוא כיון ל"בספר המפה", וכגון דמצינו בשיירי כנה"ג א"ח שיח אות ד שכתב "בספר המפה". ע"ש. ועכ"פ נראה שהגר"א כיון למ"ש הרמ"א בש"ע. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן רלז.

שאלה: אם אף לדעת ר"י אמרינן שיש לדרוש טעמא דקרא כשמפשטא דקרא נראה כן.

נאמר לא ירבה לו נשים דאפילו כאביגיל. "וזה לפי הפסוק בפר' שופטים, "ולא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו". הרי אף כאן נראה מהפסוק עצמו שאין חילוק ובכל אשה יש חשש שמא יסור לבבו, שנשים דעתן קלות, ואף באשה צדקת רק הקב"ה יודע את האמת אבל בני אדם אינם יכולים להכיר מיהו צדיק ומיהו אינו צדיק, "כי האדם יראה לעינים, וה' יראה ללבב", כמו שאמר הקב"ה לשמואל הנביא. ולכן אף שהטעם מפורש בפסוק עדיין י"ל מסברה שאין חילוק בזה כיון שבכל אשה י"ל סברה זו שמא יסור לבבו. ולכן בזה חלקו במשנה, שלת"ק אף שהטעם בקרא עדיין אין דורשין טעמא דקרא וכו'.

אולם י"ל שמ"ש השיטה מקובצת בשם רא"ש בב"מ צ. הוא דבר אחר, שבזה מובן מהפסוק עצמו "לא תחסום שור בדישו", ש"פשיטא דרחמנא לא אזהר אלא לטובתה של בהמה אי משום דמעלי לה אי משום דלא תצטער", כמ"ש הרא"ש שם, משא"כ באלמנה "דפשיטא דקרא משמע בין עניה בין עשירה". וזה כמו שנראה מהנו"ב והמלא הרועים הנ"ל.

ולפי זה הכי יש לפרש דברי הריטב"א שהביא כת"ר, "רבי שמעון היא דדריש טעמיה דקרא. פי' דעביד דינא לפום טעמא דקרא בלחוד, דאילו רבנן אף על גב דדרשי טעמא דקרא בכל דוכתא מכל מקום כל היכא דכתב רחמנא שום דין מוחלט לא מבטלי מיניה מידי משום טעמא דקרא אלא סבירא להו דלא פליג רחמנא". נראה שכל זה מיירי "היכא דכתב רחמנא שום דין מוחלט", דהיינו שאין להוכיח מהפסוק עצמו שיש חילוק כדמצינו בבגד אלמנה הנ"ל, אבל כשיש להוכיח מהפסוק עצמו כדמצינו בלא תחסום שור בדישו, אף הריטב"א מודה שיש לאזיל בתר טעמא, וכדעת הרא"ש.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

ושוב כתב הרב הנ"ל עוד בענין זה, וזה מה שכתבתי לו:

לכבוד הרה"ג יוסף חיים פרל שליט"א.

(א) **העיר** כת"ר, "לא הבנתי מדוע כתב כת"ר שמהפסוק "לא תחסום שור בדישו" משמע "דלא אזהר רחמנא אלא לטובתה של בהמה" הא לא דמי כלל למש"כ הנו"ב לגבי "לא תחבול בגד אלמנה" (שהביא כת"ר), שהרי "אלמנה" כתוב בפסוק סתם ולכן משמע בין ענייה ובין עשירה, וכן מש"כ כת"ר לגבי "לא ירבה לו נשים" כתוב "נשים" סתם

(ב) **וכשאני** לעצמי נראה שי"ל בזה אפושי מחלוקת לא מפשינן. כתוב בב"מ קטו. "ת"ר אלמנה בין שהיא ענייה בין שהיא עשירה אין ממשכנין אותה דברי ר' יהודה, ר"ש אומר עשירה ממשכנין אותה ענייה אין ממשכנין אותה שאתה חייב להחזיר לה ואתה משיאה שם רע בשכנותיה, למימרא דר' יהודה לא דריש טעמא דקרא ור"ש דריש טעמא דקרא, והא איפכא שמעינן להו דתניא ולא ירבה לו נשים ר' יהודה אומר מרבה הוא ובלבד שלא יהו מסירות את לבו, ר"ש אומר אפילו אחת והיא מסירה את לבו ה"ז לא ישאנה, א"כ מה ת"ל ולא ירבה לו נשים אפילו כאביגיל, לעולם ר' יהודה לא דריש טעמא דקרא ושאני הכא דמפרש קרא ולא ירבה לו נשים ולא יסור, מאי טעמא לא ירבה לו נשים משום דלא יסור, ור"ש מכדי בעלמא דרשינן טעמא דקרא לכתוב רחמנא לא ירבה ולא בעינן לא יסור ואנא ידענא מאי טעמא לא ירבה משום דלא יסור, לא יסור דכתב רחמנא למה לי, אפילו אחת ומסירה את לבו הרי זה לא ישאנה."

וכתב הנודע ביהודה מה"ק אה"ע ס"פ אות ח, "בבגד אלמנה קרא סתמא כתיב, ואם תרצה לחלק בין עניה לעשירה אתה צריך לדרוש טעמא דקרא, וסברי רבנן דקרא סתמא כתיב ואין לחלק שום חילוק מכח הטעם." הרי כאן מיירי שמשמע מהפסוק "לא תחבול בגד אלמנה", שאין חילוק בין עניה לעשירה, ורק לפי הטעם יש לעשות חילוק זה משא"כ ממה שנראה מהפסוק עצמו.

ולפי זה כתב ר' יעקב צבי יולס ז"ל במלא הרועים (מחבר הגהות על הש"ס), ח"ב מע' ט "טעמא דקרא", אות ח "היכא אמרינן דלא דרשינן טעמא דקרא, היכא דקרא כתיב סתם כגון לא תחבול בגד אלמנה, דמשמע אף עשירה, לא דרשינן טעמא דקרא למעט משמעות, אבל אי בקרא לא מוכח מידי אי זה הדבר בכלל אי לא, וכשנחקר הטעם נוציא מדעתינו שזה אינו בכלל, נוכל לדרוש, כך נלע"ד מסברא, ומצאתי און לי בתשו' נו"ב ס"פ אות ח.... "ע"ש. הרי המחלוקת בין ר"ש ור"י הוא רק כשאין להוכיח מהפסוק שיש חילוק, אבל אם יש להוכיח מהפסוק עצמו שיש חילוק אז לכ"ע אזלינן בתר טעמא.

ולפי זה יש לדון במ"ש במשנה בסנהדרין כא. "לא ירבה לו נשים אלא שמונה עשרה. רבי יהודה אומר מרבה הוא לו ובלבד שלא יהו מסירות את לבו. ר' שמעון אומר אפילו אחת ומסירה את לבו הרי זה לא ישאנה אם כן למה

כדי שהשור יכול לאכול בשעת דישו, ולכן כאן י"ל ש"פשיטא דרחמנא לא אזהר אלא לטובתה של בהמה, אי משום דמעלי לה אי משום דלא תצטער, כמ"ש הרא"ש בב"מ צ. משא"כ באלמנה "דפשיטה דקרא משמע בין עניה בין עשירה". וזה כמו שנראה מהנו"ב והמלא הרועים.

וכעין זה י"ל לגבי מ"ש בפר' כי תצא, "לא תלין נבלתו על העץ, כי קבור תקברנו ביום ההוא, כי קללת אלקים תלוי". ומצינו כתוב בסנהדרין מו: "איבעיא להו קבורה משום בזיונא הוא או משום כפרה הוא, למאי נפקא מינה דאמר לא בעינא דליקברוה לההוא גברא, אי אמרת משום בזיונא הוא לא כל כמיניה, ואי אמרת משום כפרה הוא הא אמר לא בעינא כפרה מאי...". ויש לפרש שהכל מסכימים שאם עובר בבל תלין יש "קללת אלקים", וזה טעם המצוה, אלא הוא אינו ברור מה הוא הפירוש של "הקללה", אם הוא מפני שיש כאן ביזוי, או אם הוא מפני שאינם נותנים כפרה לאיש זה מאלקים, ולכן זה נחשב כ"קללת אלקים", מה שהם אינם מבקשים כפרה ממנו לאיש זה. ולכן זה דומה ל"שור בדישו" הנ"ל, וי"ל כעין לשון הרא"ש, ש"פשיטא דרחמנא לא אזהר אלא לטובתה של מת, אי משום כפרה אי משום דלא אתי לידי ביזיון". וזה לכ"ע, ומובן למה לא מצינו בגמ' שם שכל זה תלוי על אם דרשינן טעמא דקרא או לא.

(ב) מ"ש כת"ר שרב ששת סבר כר"ש, כן כתב המלא הרועים שם באות ה, "רב ששת משמע דדריש טעמא דקרא בקידושין כ: בעי מיניה ר"ה בר חנינא מרב ששת המוכר בית..... משמע דרב ששת פסק כוותיה. והרמב"ם פ"ב מהל' שמיטה הל"ב פסק כרבנן דאינו לזה וגואל לחצאין, וצ"ע דברוב מקומות פסק כר"ש דדריש טעמא דקרא". הרי זה כמ"ש כת"ר במכתב הראשון שיש ראייה מקידושין כ: שרב ששת סבר כר"ש.

(ג) ומ"ש כת"ר "אך בדעת הרמב"ם ודאי אי אפשר לומר כן, שהרי מצד אחד הוא פסק דלא כר' שמעון (בפיה"מ למשנה בסנהדרין כא.) ומצד שני פסק את הגמ' בב"מ הנ"ל. וראוי להביא בזה מ"ש המלא הרועים הנ"ל באות ד, "מדברי הרמב"ם פ"ד מפרה דין ב' משמע דדריש טעמא דקרא, וכבר עמד בזה בתוס' יו"ט פ"ג דפרה משנה ז'. והרב בלח"מ בהל' מלוה ולוה פ"ג דין א' מסיק שם דרמב"ם פסק כר"ש דדריש טעמא דקרא יע"ש שהאריך וכ"כ הב"י באה"ע ס"טז דהר"ם דרש טעמא דקרא, וכ'

ומשמע כל נשים, אך "לא תחסום שור בדישו" ג"כ כתוב סתם וא"כ משמע בכל אופן. ומה שכתב הרא"ש (שמוכא בתו"ר ובשטמ"ק שם) כוונתו שפשוט מסברא כן אך לא שמשמע כן בפסוק, ונראה שכל דברי הנו"ב נכונים רק לשיטת הריטב"א והרמ"ה שאנחנו כן יודעים את טעמא דקרא ומה שאנחנו לא דורשים זה בגלל שבפסוק כתוב סתם.

וי"ל שלגבי "לא תחבול בגד אלמנה", משמע מהקרא שאין חילוק בין עשירה לעניה, שכתוב סתם "אלמנה", וכן נראה מסברה שכן כוונת הפסוק, שהרי אף אם היא עשירה הרי עדיין היא לבדה ואין מושיע לה, ומצד רחמנות הוא אינו נכון כלל לדקדק עמה וליטול איזה חפץ מביתה בעד החוב. וכן כתוב באותו פסוק, "לא תטה משפט גר ויתום", ואף זה לא משום שהם עניים אלא משום שאין להם מושיע, ואין להם משפחה לטעון בעדם (אלא עיין ברש"י שם). אלא מצינו שאף שכן נראה מהפסוק עצמו, מ"מ לפי טעמא דקרא שאמרו לנו רבותינו עדיין יש לחלק בין עשירה ועניה.

וכבר כתבתי שכן י"ל במשנה בסנהדרין כא. "לא ירבה לו נשים אלא שמנה עשרה. רבי יהודה אומר מרבה הוא לו ובלבד שלא יהו מסירות את לבו. ר' שמעון אומר אפילו אחת ומסירה את לבו הרי זה לא ישאנה אם כן למה נאמר לא ירבה לו נשים דאפילו כאביגיל". וזה לפי הפסוק בפר' שופטים, "ולא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו". הרי אף כאן נראה מהפסוק עצמו שאין חילוק ובכל אשה יש חשש שמא יסור לבבו, שנשים דעתן קלות, ואף באשה צדקת רק הקב"ה יודע את האמת אבל בני אדם אינם יכולים להכיר מיהו צדיק ומיהו אינו צדיק, "כי האדם יראה לעינים, וה' יראה ללבב", כמו שאמר הקב"ה לשמואל הנביא. וכן מצינו בברכות כט. "תנן אל תאמין בעצמך עד יום מותך, שהרי יוחנן כ"ג שמש בכהונה גדולה שמונים שנה ולבסוף נעשה צדוקי". ולכן אף שהטעם מפורש בפסוק עדיין י"ל מסברה שאין חילוק בזה כיון שבכל אשה י"ל סברה זו שמא יסור לבבו. ולכן בזה חלקו במשנה, שלת"ק אף שהטעם בקרא עדיין אין דרשינן טעמא דקרא וכו'.

אולם לגבי "לא תחסום שור בדישו", אה"נ שכתוב "שור" סתם, וי"ל שאם לא כתב "בדישו", הו"א שאין לחלק בין שור זה לשור אחר ובין אם השור חולה או לא וכדומה, אבל כיון שכתוב בפסוק "בדישו", ממילא מובן מהפסוק עצמו שכל טעם דין זה מפני הנאת השור או שלא תצטער,

טעם לדבריו, ועי' במגיני שלמה בסוף הספר בענין דרשין טעמא דקרא."

(ד) ומ"ש כת"ר, "ולגבי מה שכתבתי במכתב הקודם שנראה שר' ששת פוסק כר"ש, שוב מצאתי שכן נראה גם ממה שאמר ר' ששת בסנהדרין נה: שגם בהמה הנרבעת לגוי נהרגת (כמו שכתוב בתורה לגבי בהמה הנרבעת לישראל) משום שהטעם שהתורה אמרה שבהמה הנרבעת לישראל נהרגת הוא משום תקלה וזה שייך גם בגוי. ובספר פאר הלכה (לרב פרץ אויערבך זצ"ל, מגאוני גליצא שלפני כ-300 שנה) כתב שהרמב"ם (מלכים ט, ו) באמת פסק שאינה נהרגת נגד פשיטת ר' ששת, משום שלא דורשים טעמא דקרא. ואין זה כ"כ רחוק שאמורא יפסוק כר' שמעון בזה....".

וי"ל שאין זה מוכרח מהרמב"ם בהל' מלכים הנ"ל שהוא לא סבר כרבי שמעון, אלא עדיין י"ל שסבר הרמב"ם שדורשין טעמא דקרא. כתב הרמב"ם שם, "בן נח חייב... על הזכור בין קטן בין גדול ועל הבהמה בין קטנה בין גדולה. והוא נהרג לבדו. ואין הורגין את הבהמה. שלא נצטוו בהריגת בהמה אלא ישראל". ופירש הכ"מ שם, "ואין הורגין הבהמה וכו'. שם (דף נ"ה:) בעיא דלא איפשיטא ופוסק רבינו דלא קטלינן לה מספיקא". הרי נראה מהכ"מ שדין זה ספק, ואם סבר הרמב"ם שיי"ל כאן אין דורשין טעמא דקרא, ממילא שאין זה בגדר של ספק אלא כך הוא מוכרח כיון שאין דורשין טעמא דקרא. ולכן נראה מהכ"מ שאין דין זה תלוי על אם דורשין טעמא דקרא.

וראיתי לר" מאיר דן פלאצקי ז"ל, בחמדת ישראל, על הרמב"ם שם שכתב, "כ"נ עיקר בד' הר"מ ז"ל שפסק כירושלמי דסוגיין דפשיטא לי' במסקנא דתרוויי' בעינן תקלה וקלון ור' שמעון הביא ראי' לזה דאל"כ חרש בבהמה בשבת תהי' הבהמה נסקלת א"ו דתקלה בלא קלון אין הבהמה נהרגת, ומעתה כיון דבב"נ ליכא קלון אלא תקלה פסק הר"מ ז"ל דאין הבהמה נהרגת ודו"ק". הרי מבואר שטעם שהרמב"ם פסק שאין להרוג הבהמה הוא מפני סברת רבי שמעון בירושלמי שיש ללמוד דין זה מהלכות שבת, ולא מפני שאין דורשין טעמא דקרא. ועיין במראה הפנים בירושלמי שם, שגם הוא כתב שזה טעם של הרמב"ם.

וראיתי לר" צבי הירש לעוין ז"ל בתירוש ויצהר, על הרמב"ם שם, שכתחילה גם הוא הביא הסברה שיש להרוג

הבהמה מפני דורשין טעמא דקרא אלא הרמב"ם לא סבר כן, מ"מ אחר כך הוא הביא טעם אחר לדעת הרמב"ם וכתב שהוא נכון, וז"ל "עי' כ"מ ובתשובות חכם צבי (סי' פ"ד) אך לשון רבינו משמע ליה דלאו אתקלה וקלון קמהדר כלל. ואפשר דסובר דכולא שקלא וטריא אליבא דרבי שמעון דדריש טעמא דקרא. עוד איכא למימר דודאי סברא אמר רבינו דאינהו לא נצטוו בהריגת בהמה אלא דרב ששת לטעמיה דיליף מאיש איש עריות כרבנן דלעיל וסובר דמהכא ידעינן למיתת בני נח בעריות וא"כ לכל מאי דכתיב בפרשה איתרבאי כרבנן. אבל למאן דמתיר בן נח אפי' בבתו ושאר עריות גופיה דכתיבי בהאי פרשתא אין להם שייכות עם הדין הזה כלל דאינהו הוזהרו על הבהמה מודבק ודין זה מן הדינים לא נאמר גביה כלל וזה נראה נכון..." ע"ש. הרי לפי פירוש זה יש טעם אחר לרב ששת, ולא משום שדורשין טעמא דקרא.

סימן רלח.

שאלה: כשכתבו חכמים שאיזה דבר "רשות", אם יש בזה "מצוה".

תשובה:

לכבוד הרה"ג אוריאל שלמוני שליט"א.

(א) כתב כת"ר, "בקידושין כא ע"א איתא "דתניא וגאל את ממכר אחיו רשות אתה אומר רשות או אינו אלא חובה ת"ל ואיש כי לא יהיה לו גואל וכי יש אדם בישראל שאין לו גואלים אלא זה שיש לו ואינו רוצה ליקח שהרשות בידו דברי רבי יהושע ר"א אומר וגאל את ממכר אחיו חובה אתה אומר חובה או אינו אלא רשות ת"ל בכל גאולה תתנו הכתוב קבעו חובה" והנה הגאון הנצי"ב במרומי שדה שם כתב שמה שאמר רבי יהושע רשות כוונתו שיש בזה מצוה (דאל"כ מה שייך לומר "הקרוב קרוב קודם") ורק משום שרבי אליעזר נקט חובה נקט רבי יהושע רשות, אמנם לא ראיתי עוד מי שכתב כן ורציתי לדעת האם משום שהדבר פשוט או שיש בזה מחלוקת והאם יש עוד מי בראשונים או אחרונים שכתב כדברי הגאון הנצי"ב.

כעת לא מצאתי לו חבר בזה, ואדרבה ראיתי שכתב הרמב"ם מבהל' שמיטה פ"א הל"ח, "ואם רצו קרוביו לגאול גואלים שנאמר ובא גואלו הקרוב אליו". וכתב שם במקורי הרמב"ם לרש"ש "ואני אומר דבר גדול חידש לנו

תאכלו". וזה כעין נד"ד שאף שגאולה היא רשות, מ"מ כיון שכתוב "הקרוב קרוב קודם", ממילא שיש מצוה.

ועיין עוד בזה לר' צדוק כהן מלובלין ז"ל בתפארת צבי ח"ב ס"כז (לי"ד ס"קצח).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רלט.

הערות על מה שכתבתי בהדריכני באמיתך

לכבוד הרה"ג אליעזר טויק שליט"א.

א) כתב כת"ר, "בעמ' 14 ד"ה "וכן", כתב כת"ר שהחילוק בין המדבר לארץ הוא שהעפר מצמיח והחול לא מצמיח, ולכאורה נראה מדברי הזוהר שם שהחילוק אינו בין מדבר לארץ פוריה, אלא בין חו"ל לארץ ישראל".

כתבתי שם, "וכן יש לפרש הזוהר בריש פר' האזינו, שכתוב שם לגבי הפסוק אני ישנה ולבי ער, "אני ישנה מפקודי אורייתא בזמנא דאזלינא במדברא, ולבי ער לאעלה לארעא למעבד להו (נימוסין) דהא כל פקודי אורייתא בארעא משתכחין." הרי שאין המצות בגדר של מדבר שאין שום צמיחות במדבר והוא חורב ואין שום נתינה, משא"כ בארעא שיש צמיחות ונתינה. וכן תכלית המצות להכשיר לנו להיות בגדר של נתינה."

ואה"נ שהזוהר מחלק בין א"י לחו"ל, אלא יש לדקדק בלשון הזוהר שלא כתב "חוץ לארץ" או "ארץ העמים" וכדומה, אלא רק הלשון "מדבר". ולכן כתבתי "שיש לפרש", שיש רמז בזה שאין המצות בגדר של "מדבר".

ב) כתב כת"ר, "בעמ' 28 סוף פרק ד, כתב כת"ר שלא שייך קבלת טומאה בפנימי אלא בחיצוני. רציתי לציין שכעין דבריו של מר שמענו מפיו של מרן הגר"א שפירא זצ"ל, ששאל למה ברגלים כל ישראל חברים ונאמנים על הטהרה בגלל החיבור בין חלקי העם, הרי כרגיל כשיש חיבור בין טמא לטהור הטהור נטמא ולא הפוך? ותירץ שיש חילוק בין חיבור של נגיעה שהוא חיצוני, לבין חיבור רוחני ופנימי בין בני ישראל ברגלים."

וששתי לראות פירוש זה.

רבינו שאינו אלא רשות דברצו תליא מילתא וכו' יהושע נגד ר' אליעזר בקדושין כא". ע"ש. וקצת משמע מזה שהוא רשות לגמרי, מ"מ אין זה מוכרח שעדיין יש מקום לומר שאף לרש"ש יש מצוה וכמ"ש הנצי"ב.

ב) מ"מ אף שלא ראיתי מי שכתב כן בפירוש בסוגיא זו כדעת מרומי שדה, מ"מ נראה שהוא פירוש נכון, וכדמצינו בשאר מקומות. עיין ביומא פז: שכתבו התוספות שם, "תימה לרב דאמר תפלת ערבית רשות, האמר פרק תפלת השחר (ברכות דף כו.) טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית שתיים, ואמר נמי התם בסוף פרק תפלת השחר (שם דף ל:) טעה ולא הזכיר של ראש חודש בלילה אין מחזירין אותו לפי שאין מקדשין את החודש בלילה הא לאו הכי מחזירין, ואמאי תיפוק ליה דתפלת ערבית רשות. ואומר ר"י נהי דרשות היא אין לבטלה בחנם אם לא מפני שום מצוה עוברת או שרא המיינה דפ"ק דשבת (דף ט:) דלא מטרחינן ליה, וכן עלה על מטתו דירושלמי דאין מטריחין אותו שירד, תדע כיון דיעקב אבינו תיקנה לא תיקנה לבטלה, ועוד כיון דכנגד אברים ופדרים היא שמעלן ומקטירן כל הלילה נהי דלא מעכבי כפרה מ"מ מצוה להקטיר, תפלת ערבית נמי מצוה". ע"ש. וכן הוא בתוס' שבת ט: ד"ה למ"ד, וכן הוא ברא"ש בתחילת פ' תפלת השחר. וכעין זה מצינו בשבת כה: תוס' ד"ה חובה, ובחולין קה. לגבי נט"י.

וכן הוא במשנה בביצה לו: "כל שחייבין עליו משום שבות משום רשות משום מצוה בשבת, חייבין עליו ביו"ט". ופירש"י שם, "כל שחייב עליו, מדברי סופרים שלא לעשותו בשבת משום שבות או משום רשות שיש בו קצת מצוה, אבל לא מצוה גדולה וקרוב הוא להיות דבר הרשות ויש בו איסור מדברי סופרים. או משום מצוה, או שיש בו מצוה ממש ואסרוהו חכמים לעשות בשבת." הרי אף ברשות יש "קצת מצוה".

וכן מצינו לגר"א, שכתוב בסוכה כז. "א"ר יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק נאמר כאן חמשה עשר ונאמ' חמשה עשר בחג המצות, מה להלן לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות, אף כאן לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות, והתם מנלן אמר קרא בערב תאכלו מצות הכתוב קבעו חובה." הרי אכילת מצה כל שבעת ימי פסח היא רק רשות. אלא כתוב במעשה רב ס"קפא שיש מצוה באכילת מצה כל שבעת ימי פסח, כיון שכתוב "שבעת ימים מצות

האפרוחים ועסוקה בנתינה, אם כן זה דווקא ביטול הנתינה".

מ"ש כת"ר, "הרי גם אם לוקחים רק את האם מתבטלת הנתינה". אה"נ שאסור ליקח אף רק האם בלי הבנים, וכן הוא במשנה בחולין קמא. "אמר אני נוטל את האם ומשלח את הבנים חייב שנאמר שלח תשלח את האם". וי"ל שהטעם הוא מפני שאף אם הוא לוקח רק את האם יש ביטול הנתינה מהאם לבניה.

ומ"ש כת"ר, "ועוד שהתורה ציוותה לעשות זאת דווקא בזמן שהאם רובצת על האפרוחים ועסוקה בנתינה, אם כן זה דווקא ביטול הנתינה". וי"ל דאה"נ בשעה שהוא משלח את האם הוא מבטל את הנתינה, אבל זה רק דבר עראי כיון שהאם יכולה לחזור על בניה. ועוד י"ל שכן מצינו שהאם עצמה עפה מעל בניה כדי להביא אוכל לאפרוחים בקן, ולכן כיון שזה דבר רגיל מצד האם אין זה בכלל ביטול נתינה במה שהוא משלח אותה, כיון שאף האם הולכת ובאה כמה פעמים ביום. אולם אם הוא לוקח את בניה כשהאם שם, ודאי זה ביטול נתינה.

(ה) **כתב** כת"ר, "בעמ' 42 הרב מפרש, שמה שאמרה הגמרא "תכלת דומה לים וים דומה לרקיע" הוא סימן לקבלה ונתינה. רציתי לציין, שלפי דבריו מתורץ מה שהקשו למה היה צריך לומר שזה דומה לזה וכו', שיגיד מיד שתכלת דומה לכסא הכבוד, שהרי כל הדברים האלה הם באותו צבע? אלא שרצתה הגמרא לרמוז מה שהסביר כת"ר, ודברי פי חכם חן". וששתי.

(ו) **כתבתי**, "וכן י"ל לגבי "לא תחרוש בשור ובחמור יחדו" בפ"י כי תצא, שאף זה בכלל כלאים שפסוק זה בין שני פסוקים אחרים של איסור כלאים כמבואר ברבינו בחיי שם, ודלא כי"א שהטעם משום צער בעלי חיים לפי שהשור מעלה גרה ומצטער החמור כשישמע השור אוכל עיין במפרשים שם. ועוד שעבירה זו שייך בכל שני מינים בעולם כמבואר ברש"י שם, דהיינו אף אם שניהם בכלל מעלה גרה או אינם בכלל מעלה גרה, אלא העיקר בזה שהאיסור הוא משום כלאים. ונראה שיש להסביר הטעם של כלאים כאן לפי מ"ש האבן עזרא שם, "כי אין כח החמור כח השור", הרי שכל מין יש כח ודרך עבודה בפני עצמו, ואין לבטל כח הנתינה של כל אחד ואחד, שמצוה היא שכל מין יכול להגדיל כח הנתינה שלו, ואין לבטל זה. ויש ללמוד מזה שכל איש צריך לעבוד הבורא

(ג) **כתבתי**, "יש לפרש הענין של ערלה שכתוב בפר" קדושים, "ונטעתם כל עץ מאכל וערלתם ערלתו את פריו, שלש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל". ופירש התרגום, "ותרחקון רחקא ית אבה... מרחק לאבדא". הרי שיש להרחיק מהפירות של שלש שנים שלא לאבדם).

וכתב כת"ר, "בעמ' 39 הביא כת"ר את דברי התרגום על ערלה, שכותב "...מרחק לאבדא", והסביר כת"ר שהכוונה שאין לאבדם. רציתי לשאול: לכאורה כוונת התרגום שצריך לאבדם כדי שלא ישתמש בהם (וכן ראיתי בפירוש על תרגום יונתן בחומש מקראות גדולות "המאור", כאן בפסוק בס"ק יט").

וי"ל שאין כוונת התרגום שצריך לאבדם, שלא מצינו דבר זה בערלה (לא בש"ס או ברמב"ם או בש"ע), דאה"נ שערלה אסורה בהנאה אבל אין מצוה לאבדם, ואין זה דומה לע"ז. וכתב בפירוש יונתן, על התרגום שם (פסוק כג), "מרחק לאבדא. פי' שיהא מרחק ממנו לאבד אותם לומר שהן אסורים בהנאה כמו אבד תאבדון, וכן הוא בת"כ". ונראה שכוונתו כפי שפירשתי, דהיינו (והפירוש בסוגריים) "שיהא מרחק ממנו לאבד אותם (אל תאבדם) לומר (בטעות) שהן אסורים בהנאה כמו אבד תאבדון (אל תטעה לומר שכיון שהם אסורים בהנאה שהם דומים לע"ז ששייך בה אבד תאבדון)". ומ"ש "וכן הוא בת"כ", כתוב שם, "לא יאכל. אין לי אלא איסור אכילה, מניין שלא יהנה ממנו שלא יצבע בו ולא ידליק בו את הנר, ת"ל וערלתם ערלתו ערלים לא יאכל, לרבות את כולם". הרי כל הלימוד כאן הוא רק שערלה אסורה בהנאה, ולא מצינו שיש מצוה לאבדה.

(ד) **כתבתי**, "ועוד יש לבאר באופן כזה, והוא מצות שילוח הקן, שכתוב בפר" כי תצא, "לא תקח האם על הבנים. שלח תשלח את האם ואת הבנים תקח לך". והכוונה כאן שאין לבטל נתינת האם לבניה, ולכן אם היא רובצת על האפרוחים או הביצים, והיא "נותנת" להם, אין לבטל נתינה חשובה כזו."

כתב כת"ר, "הרב מביא שהתורה אוסרת לקחת האם על הבנים כדי לא לבטל את הנתינה, ולא הבנתי, הרי גם אם לוקחים רק את האם מתבטלת הנתינה, ועוד, שהתורה ציוותה לעשות זאת דווקא בזמן שהאם רובצת על

בכל כוחותיו ולהגדיל כל מדה טובה שיש לו, ולהסיר העיכובים."

ו**כתב** כת"ר, "בעמ' 47 הביא כת"ר מהאבן עזרא בעניין שור וחמור, ופירש שכוונתו שלכל אחד יש כח רוחני\נפשי אחר. לענ"ד יש מקום לפרשו בפשטות, שהכוונה היא שלאחד יש יותר כח גופני מהשני, ובזה שנותנים להם לחרוש יחד יש צער בעלי חיים, כי או שזה ימשוך חזק והשני יצטרך להתאמץ מאד להיות בקצב מהיר, או שזה ימשוך לאט והשני יצטרך להתעכב בגללו. בפרט נראה כך מתחלת דברי הרב אבן עזרא שם "וה' חמל על כל מעשיו."

ויש להשיב. כתב האבן עזרא שם, "לא תחרוש בשור וחמור ובחמור. דבק עם הזריעה, והשם חמל על כל

מעשיו כי אין כח החמור ככח השור...". ואה"נ שכוונת האבן עזרא כמ"ש כת"ר, שהוא משום צער בעלי חיים, ומפני זה הוא כתב "והשם חמל על מעשיו". אלא רק באתי לומר שמצינו חילוק זה בדברי האבן עזרא, דהיינו "כי אין כח החמור ככח השור", וסמכתי על חילוק זה לפרש מה שנראה לענ"ד, אף שהוא לא כשאר דברי האבן עזרא שם. ולכן כתבתי, "ונראה שיש להסביר הטעם של כלאים כאן לפי מ"ש האבן עזרא שם, כי אין כח החמור ככח השור". הרי סמכתי רק על חילוק זה באבן העזרא ולא על שאר פירושו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר הדריכני באמיתך

מפתחות

אורח חיים

סימן א.	עמוד ט	סימן ח.	עמוד מ
שאלה: הקם באמצע הלילה, או אחר עלות השחר (כגון לבית הכסא), ורוצה לחזור לישן, מתי יברך ברכת ענט"י לדעת מרן, מיד או רק בקומו מהשינה השניה. ועוד שאלה, מי שנטל ידיו כדין ולא בירך כי היה צריך לנקביו והיה גופו משוקע, מתי יברך, הרי כבר עבר גם הניגוב.		שאלה: האם לדעת הרמב"ם יש לברך ברכת התורה כשהוא לומד דיני דרבנן, כגון דיני עירוב וכדומה.	
סימן ב.	עמוד יב	סימן ט.	עמוד מב
שאלה: אם אדם ששכח לברך בבוקר לפני שחרית על נטילת ידיים ונזכר קודם תפילת מוסף, האם יכול לברך.		שאלה: האם יש לבאר הטעם שיש בברוך שאמר פ"ז תיבות.	
סימן ג.	עמוד יד	סימן י.	עמוד מב
שאלה: האם יש להסביר שיטת רבינו מאיר ודע', שסברו שאין לברך אשר יצר אם לא שפסף.		שאלה: האם מי שלומד תורה צריך לענות קדיש וקדושה. ואם יש חילוק אם הוא כבר שמע הקדיש והקדושה, או אם הוא בחדר אחר.	
סימן ד.	עמוד יד	סימן יא.	עמוד מד
שאלה: האם יש לקיים מצוות תכלת בזמן הזה. והן הערות על מ"ש הרה"ג עקיבא אליסוף שליט"א, והרה"ג אליהו שער שליט"א.		שאלה: האם מותר לומר הקדושה של יוצר בלי ניגון אם הוא במנין אלא שהוא מתפלל במקום אחר מהש"ץ. והוא הערה על מה שכתבתי בח"א ס"ז.	
סימן ה.	עמוד כ	סימן יב.	עמוד מד
שאלה: האם יש לפרש שיטת הג' רבינו פרץ ומרן שיש להניח תפילין בחלק התחתון של העצם שבין הכתף למרפק, שהלא אין מקום זה ממש כנגד הלב. ומהו מקום הנחת תפילין של ראש (ויש כמה מכתבים בין השואל והמחבר).		שאלה: איך צריך לנהוג במנין מצומצם שבטעות התחילו חזרת הש"ץ כשהיו רק תשעה בבית הכנסת, והעשירי יצא לעשות צרכיו וחזר אחרי הקדושה.	
סימן ו.	עמוד לח	סימן יג.	עמוד מה
שאלה: האם יש לפרש דעת רבינו יונה אם חיוב מצות תפילין כל היום.		שאלה: האם יש לפרש דעת הב"י בשני תירוצים בס"נט לגבי פנה לבו לדבר אחר באמצע הברכה כשהוא שומע ברכות ק"ש מהש"ץ.	
סימן ז.	עמוד לט	סימן יד.	עמוד מז
שאלה: האם מי שישן שינת קבע ביום והתעורר אחר השקיעה בבה"ש, צריך לחזור לומר ברכת התורה או לא. והן הערות על מ"ש הרה"ג דביר אזולאי שליט"א בענין זה.		שאלה: האם יש לבאר מהו ההפרש בין עיניו רואות הערוה דלא מהני כיסוי המים כמו ערוה בעששית, ובין גלוי ערוה דמהני כיסוי המים.	

מפתחות

ארחותיך למדני

תרכה

סימן טו.	עמוד מז	סימן כג.	עמוד סב
שאלה: במי ששמע קידוש או הבדלה (ונתכוין לצאת י"ח) מפי מברך שהיה כנגד ערווה, או במקום צואה, באופן שהמקדש ודאי לא יצא י"ח, האם בכל זאת השומע ממנו כן יצא י"ח, כשהשומע לא ראה ערוה ולא היה במקומו צואה.		שאלה: האם אשכנזי שדלג "כי אתה הוא מלך אדון לכל השלום" כשהוא אמר שלום רב במנחה או ערבית בתפלת העמידה, יי"ח.	
סימן טז.	עמוד נ	סימן כד.	עמוד סג
שאלה: האם יש לקיים המנהג בכמה מקומות להתפלל בקהל העמידה קודם הנץ החמה לכתחילה, אם הוא אחר הזמן שאדם יכול להכיר חבירו מד' אמות.		שאלה: האם מי שמסופק אם אמר יעלה ויבא צריך לחזור או לא.	
סימן יז.	עמוד נב	סימן כה.	עמוד סד
שאלה: מה עדיף, סמיכות גאולה לתפילה או להתפלל בעמידה ולא בשיבה.		שאלה: האשה הנוהגת להתפלל פעם אחת ביום בלבד, ולא התפללה באונס לא שחרית ולא מנחה, מה דינה לענין תשלומין.	
סימן יח.	עמוד נה	סימן כו.	עמוד סה
שאלה: האם לדעת הרי"ף והרמב"ם יש לחזור אחר מים לנט"י קודם תפילה, אף אם ע"י זה יעבור זמן התפילה. ודעת מרן בזה.		שאלה: מי שהוא באמצע עמידה בשומע תפלה, ושמע קדיש או קדושה, האם יענה או לא.	
סימן יט.	עמוד נח	סימן כז.	עמוד סו
שאלה: האם מי שהתפלל בבית הכנסת שהנשים הן נפרדות מן האנשים אלא שאין שם מחיצה ביניהם, צריך לחזור או לא.		שאלה: האם יש לבאר סברת מרן במה שהוא פירש לדעת הרמב"ם לגבי כריעת הש"ץ במודים.	
סימן כ.	עמוד נט	סימן כח.	עמוד סז
שאלה: האם יש לפרש דברי הרמב"ם לפי שיטת הב"ח שסבר שמי שאוחז ס"ת או תפילין בידו בשעת העמידה צריך לחזור להתפלל.		שאלה: מהו גדר ה"מזיד" שביטל תפילה שאינו יכול להתפלל תשלומין, האם אדם שוויתר על תפילה מחמת לימודי חול או מבחן באוניברסיטה נחשב מזיד או שוגג.	
סימן כא.	עמוד ס	סימן כט.	עמוד סח
שאלה: האם יש לפרש דעת הפני משה לגבי אחיזת מטבעות בשעת העמידה.		שאלה: מאיזה טעם בוידוי של "אנא" שבכל יום אחר העמידה, לא אמרינן חרטה ולא קבלה לעתיד.	
סימן כב.	עמוד סא	סימן ל.	עמוד עג
שאלה: האם כוונת הרמב"ם לומר שהכריעה בעמידה היא על ברכים.		שאלה: האם יש לאחוז ס"ת ביד שמאל כנגד לבו.	
		סימן לא.	עמוד עד
		שאלה: האם מותר להטעין פלאפון בבית הכנסת. ואם מותר לאדם שעשה קניות, להשאיר אותם בבית הכנסת ולהמשיך בקניות, ולחזור אחר כך לקחת אותם. ואם מותר לעביר לחברו בתא שלו, או מדף, בבית הכנסת דבר של חול, לצורך חול.	

תרכו

ארחותיך למדני

מפתחות

סימן לב.

עמוד עו

סימן לז.

עמוד צב

שאלה: (א) האם מותר להטעין פלאפון בבית הכנסת.

(ב) האם מותר לדבק ולהסיר מגנטים על המקרר בשבת.

(ג) מהו הגדר של תערובת לעניין בורר בשבת.

(ד) האם יש איסור לצחצח שיניים בשבת אם יש חשש של הוצאת דם.

(ה) האם דעת הבה"ג שמצוות ספירת העומר היא מצוה אריכתא בכל ימי העומר.

וכל אלו הערות על שו"ת מהרה"ג אברהם דרעי שליט"א.

סימן לג.

עמוד עט

סימן לח.

עמוד צג

שאלה: האם תיכף לנטילה ברכה, הוא במים ראשונים או אחרונים, ואם האיסור הוא דיבור או אכילה. והם הערות על מ"ש הרה"ג מאור צוברי שליט"א.

סימן לד.

עמוד פא

סימן לט.

עמוד צז

שאלה: האם לדעת מרן מותר לכוין לכתחילה בברכת המוציא לגמור סעודתו במקום אחר חוץ לבית.

סימן לה.

עמוד פד

סימן מ.

עמוד צט

שאלה: האם מי שמכבד ביתו מפירורי לחם כל מה שאפשר, עדיין צריך לחוש ל"קשה לעניות" אם נשארו שם פירורים דקים.

סימן לו.

עמוד פו

סימן מב.

עמוד קא

שאלה: לגבי ברכת הטוב והמטיב ביי. (א) איך קובעים מה הוא יין טוב ומה הוא יין רע.

(ב) אם כלה היין הראשון אם עדיין יש לברך הטוב והמטיב על היין השני.

(ג) האם בעינין שני מינים של יין כדי לברך הטוב והמטיב על האחרון.

(ד) האם עדיין אמרינן חביב קודם אם החביב הוא בבית אלא הוא אינו לפניו על השולחן.

(ה) מהו הפירוש בשיטת המרדכי שסבר שאין לברך הטוב והמטיב אלא אם היין שלו.

שאלה: האם מי שהפסיק בברכת המזון בין ברכה ראשונה לשניה, יכול להמשיך ולברך ברכה שניה ולגמור ברכת המזון, או אם הוא צריך לחזור לראש.

סימן לח. **עמוד צג**

שאלה: (א) הרמב"ם פסק כב"ה שמי שלא בירך ברכת המזון במקומו ויצא משם, "אם היה מזיד חוזר למקומו ומברך. ואם בירך במקום שנזכר יצא ידי חובתו." א"כ מאיזה טעם מצינו בברכות נג: "וחד עביד במזיד כב"ה ואכליה אריא".

(ב) איך פסק מרן בדין זה בס"קפד א, שהוא הביא שם דעת הרמב"ם וגם דעת רבינו יונה והרא"ש שחולקים עליו.

(ג) איך כתב מרן בס"קפד ב, דעת רבינו פרץ "שאם יש לו פת עוד יאכל במקום השני מעט ויברך", שזה נראה שלא כדעת הרמב"ם שפסק כרב ששת.

סימן לט. **עמוד צז**

שאלה: מה יש לברך על "במבה".

סימן מ. **עמוד צט**

שאלה: האם מי שנגעל מאד מהיין צריך לברך עליו.

סימן מא. **עמוד ק**

שאלה: האם מי שיש פרי העץ בידו, ובירך בטעות בפרה"א, ותיכף אמר בפרה"ע, עדיין צריך לברך בפה"א על פרי האדמה שהיה לפניו על השולחן.

סימן מב. **עמוד קא**

שאלה: אחד כבר בירך על איזה מאכל ובשעת אכילה הוא חוזר לברך הברכה על המאכל ואוכל עוד מהמאכל, כדי להוציא י"ח את חבריו שרוצה גם כן לאכול אותו מאכל, אם זה בגדר של ברכה שאינה צריכה או לא. ואלו הערות על מה שכבר כתבתי בח"א ס"נ.

סימן מג. **עמוד קב**

שאלה: חיוב הגומל בתאונה קלה בין משאית לרכב פרטי, האם צריך שיהיה ממש בסכנה.

מפתחות

ארחותיך למדני

תרכז

סימן מד.	עמוד קג	סימן נג.	עמוד קיז
שאלה: האם יש לברך על ראיית המלך או חכם בטלוויזיה בשידור חי או סקייף. ומה הדין בשאר ברכות של ראייה.		שאלה: האם מרשם לתרופות מוקצה בשבת.	
סימן מה.	עמוד קז	סימן נד.	עמוד קיח
שאלה: האם יש לברך ברכת חכם הרזים כשהוא רואה רק מקצת ששים רבוא שהיו שם.		שאלה: האם תג זיהוי שעודנים על היד בבית החולים כשנולד ילד, מוקצה מטעם "שטרי הדיוטות" או לא. ומה הדין במי שמשלם קודם השבת למופע חזנות שיהיה בשבת, או מי שדר בבית מלון, והוא מקבל כרטיס שמוכיח שהוא שילם, ועליו להראותו בכניסה למופע, או לחדר האוכל, האם הוא מוקצה מטעם זה.	
סימן מו.	עמוד קי	סימן נה.	עמוד קיט
שאלה: במי שאיחר מעט לתפילת מנחה, ומגיע כשהציבור כבר התחילו עמידה לפני זמן מועט, או עומדים מיד להתחיל, האם יתעכב לומר "אשרי", או עדיף להצטרף אליהם מיד.		שאלה: האם יש לבאר דעת הגו"ר שסבר דבשעת הדחק יש לסמוך על מ"ד דלא בעינן קידוש במקום סעודה.	
סימן מז.	עמוד קיא	סימן נו.	עמוד קיט
שאלה: האם מותר לקבוע סעודה בערב שבת שהוא רגיל בה בערב שבת, אלא שמרבין בה שמחה ומוזמנים וזמנה ארוך, אבל אין בה ריבוי אוכל לכל אחד שמסובין שם.		שאלה: האם יש איסור של בנין וסתירה בכלים כשחיבור החלקים הוא אינו מעשה אומן אלא מעשה הדיוט.	
סימן מח.	עמוד קיג	סימן נז.	עמוד קכב
שאלה: האם מותר להזמין לביתו לשבת מי שאינו שומר שבת, כשידוע שהוא יבוא ברכב.		שאלה: מאיזה טעם רק קשר של מעשה אומן חייב לדעת הרי"ף והרמב"ם, ולא אמרינן כן בשאר מלאכות כמו כתיבה או תפירה וכדומה, שבהן אף מעשה הדיוט חייב.	
סימן מט.	עמוד קיג	סימן נח.	עמוד קכד
שאלה: האם מותר להכין שעון של פלאפון שיעשה שירים בשבת, לדעת מרן שסבר שאין להחמיר במשמיע קול.		שאלה: האם יש להתיר בשבת לקשור קשר ע"ג קשר שאינו לקיימא לדעת מרן.	
סימן נ.	עמוד קיד	סימן נט.	עמוד ככו
שאלה: האם לדעת הריב"ש מותר "לגרור" חילול שבת מיום א' עד ג', לדעת הרי"ף והרמב"ם.		שאלה: האם מותר לחמם "סופל" על הפלטה בשבת.	
סימן נא.	עמוד קטו	סימן ס.	עמוד קכח
שאלה: האם החשש של מיחזי כבישול הוא איסור בפני עצמו, או אם אף זה מטעם שמא יחתה בגחלים. והוא הערה על מה שכתבתי בח"ג ס"יח.		שאלה: האם לדעת מרן יש איסור דרבנן של מגיס בהוצאת הכף מהקדירה, או אם יש איסור תורה. והוא הערה על מה שכתבתי בארחותיך למדני ח"ג ס"לז.	
סימן נב.	עמוד קטז	סימן סא.	עמוד קל
שאלה: האם מהני תנאי לדעת מרן כדי לטלטל "נרון" לאחר שיכבה בליל שבת, אם שמא יש איסור משום מוקצה מחמת גופו.		שאלה: לאחרונה ייצרו מספריים שיש להם סכינים, והם נועדו ויוצרו כדי לחתוך "ירקות עליים", כגון פטרוזיליה וכוסברה וכד', והם חותכים העלים לחתיכות קטנות	

תרכה

ארחותיך למדני

מפתחות

ובמהירות, האם מותר להשתמש בהם בשבת לאלתר סמוך לסעודה. ומה הוא הדין ביום טוב.

סימן סב.

עמוד קלו

שאלה: האם מרן סבר כהתרומה שיש איסור נולד בריסוק שלג או ברד.

סימן סג.

עמוד קלז

שאלה: האם מותר להדיח כלים בשבת אף כשכבר יש לו כלים נקיים.

סימן סד.

עמוד קלט

שאלה: האם מותר ליהנות ממלאכת גוי בשבת כשאין בזה הנאה מצד מלאכת הגוי כל כך, כיון שאף בלי מלאכתו הישראל יכול ליהנות.

סימן סה.

עמוד קמ

שאלה: האם יש לאסור מכשירים חשמליים שמצד עצמם הם מותרים בשבת, מטעם "יהיה לכם שבתון", שנצטוונו מן התורה "להיות לנו מנוחה בו אפילו מדברים שאינן מלאכה".

סימן סו.

עמוד קמה

שאלה: האם מותר להשליך שקיות באשפה בשבת, כשזה גורם שכמין כף טרקטור יעבוד לדחוף השקיות לצד אחד של האשפה.

סימן סז.

עמוד קנב

שאלה: האם לדעת הרמב"ם יש איסור תורה בהדלקת נר יארצייט בשבת. והוא הערה על מ"ש בח"ג ס"מז אות ד ע"ש.

סימן סח.

עמוד קנז

שאלה: כמה צריך לטרוח כדי למנוע חילול שבת בהיתר, כגון לשכור חדר מלון לשבת שהוא קרוב לבית החולים כדי למנוע נסיעה לבית חולים בשבת כשיש פקוח נפש.

סימן סט.

עמוד קנט

שאלה: האם דין אמירה לגוי שמותר במקום חולה שא"ב סכנה, בכלל הותרה או דחויה.

סימן ע.

עמוד קנט

שאלה: האם מותר ללכת למקומות הקדושים כמערת המכפלה, הכותל, קבר רחל, כאשר הדבר עלול לגרום לחילול שבת של גורמי הביטחון או של המתפללים עצמם. והם הערות על תשובת הרה"ג אלישיב ישעיה רבהון שליט"א.

סימן עא.

עמוד קסח

שאלה: אם מותר למי שגר בישובים ביהודה ושומרון וכדו', לילך לטייל בשבת במקום שאין שם עירוב, והוא אינו מטלטל כלום, אלא שמכיון שיש שם איזה צד סכנה מחמת המחבלים הערבים ימ"ש, הדבר ידוע, שכשהצבא יראה זה, הוא ישלח מיד רכב כדי לשמור עליו. האם הדבר מותר, או שאסור מדינא. ואת"ל דמותר, האם למטייל עצמו יהיה כבר מותר ליקח עימו נשק, כדי להגן ע"ע, או שנאמר לו שלא יצא לטייל שם כלל. ואם מותר לארגן עליה לציון הרשב"י במירון וכיוצ"ב לרבות עמ"י, במוצאי שבת, כשהדבר ידוע שחיילים ושוטרים יבוא לשם כבר בשבת כדי לעשות סדר, ולמנוע תאונות ושאר נזקים.

סימן עב.

עמוד קע

שאלה: האם לדעת מרן מותר להכניס את עצמו לידי סכנה כדי להציל חבריו שהוא בודאי בסכנה. ואם מותר לישראלים בשבת לחזור לביתם בכלי זינן אחר המלחמה.

סימן עג.

עמוד קעה

שאלה: האם כשיש היתר לעשות מלאכה בשבת בשינוי, הוא יותר עדיף להגדיל השינוי כל מה שאפשר, או אם אמרינן כיון שיש שינוי אין צריך להגדיל השינוי.

סימן עד.

עמוד קעז

שאלה: האם מותר לדעת מרן לעשות מלאכה דאורייתא ע"י שינוי בבין השמשות בשעת דחק, ומהו הדין לגבי מלאכה שאינה צריכה לגופה. ואם מותר לעשות מלאכה גמורה ע"י שינוי לחולה שאין בו סכנה. ומהו הדין בכיבוי נר חשמל בשינוי, בשעת דחק.

מפתחות

ארחותיך למדני

תרכמ

סימן עה. שאלה: האם י"ל שאם נתקלקל העירוב בשבת עדיין יש להתיר לטלטל כיון שבכניסת שבת העירוב היה כשר.	עמוד קפב	סימן פב. שאלה: האם יש חיוב לכתחילה להראות בעזרה דווקא ביום ראשון ט"ז ניסן או שכיוון שיו"ט ראשון ממילא חל בשבת אפשר גם בשאר הימים.	עמוד רד
סימן עו. שאלה: האם יש לבאר דעת החזון איש לגבי חדר בבית שאינו מיוחד לאכול שם, אם הוא כבית תבן בדיני עירובי חצירות.	עמוד קפד	סימן פג. שאלה: האם מי שבא ביו"ט ראשון בשבת (ללא הקרבן) מקיים מצוות ראייה. האם יש חובה להראות אז.	עמוד רד
סימן עז. שאלה: האם בעינן עירובי חצרות בבתי מלון או בתי חולים.	עמוד קפד	סימן פד. שאלה: אדם שאינו ראוי להקרבת עולת ראייה ביו"ט ראשון שחל בשבת כגון חיגר ל"ע ביום הראשון ונתפשט ביום השני, האם מתחייב בעולת ראייה או שפטור כבכל שנה. ומה הדין בחיגר ביום ראשון ט"ז ניסן ונתפשט ביום שאחריו.	עמוד רה
סימן עח. שאלה: האם מותר בפסח לבלוע כדורים לרפואה, אלא שיש בהם חמץ והם מתוקים.	עמוד קפז	סימן פה. שאלה: האם יש לבאר המחלוקת בין הפר"ח והמקראי קודש לגבי מי ששכח לספור יום אחד מהעומר, אם מותר לו לברך בעד אחר.	עמוד רו
סימן עט. שאלה: האם בליעת כדורים לרפואה, שיש בהם מאכלים אסורים, נחשבת "שלא כדרך הנאתן", אף שיש בהם טעם טוב.	עמוד קצא	סימן פו. שאלה: האם יש להסביר מ"ש הר"ן בגמ' סוכה שהטעם דלא אמרינן ברכת זמן על ספירת העומר, הוא מפני מ"ד שאינו יכול לספור ביום אלא רק בלילה.	עמוד רט
סימן פ. שאלה: האם מי שנוהג לאסור איזה מאכל בפסח כגון קטניות חדשות שלא היו בזמן קבלת איסור קטניות, והוא אוכל בבית גדול בתורה שסבר שיש להתיר, יכול לסמוך על סברת הגדול כדי לאכול אותו מאכל.	עמוד קצה	סימן פז. שאלה: האם לדעת הרמב"ם מועיל תנאי כדי שלא לצאת מצוות ספירת העומר, או אם הוא סובר כהמחזור ויטרי שמועיל תנאי. ואם הוא אינו אומר בפירוש שהוא אינו רוצה לצאת, אלא שיש הוכחה לכך, אם זה מועיל או לא.	עמוד ריא
סימן פא. שאלה: (א) האם בני הכת צריכים לכוין להוציא י"ח בקריאת הלל בשעת שחיטת הפסח. (ב) האם צריך לברך זמן בשעת שחיטת הפסח. (ג) האם אמרינן שהולכה שלא ברגל אינה הולכה ובעינן ניד פורתא ברגליו, בכל הכהנים שקבלו דם הפסח. (ד) איך אמרינן במה נשתנה "כולו צלי", שהרי לרבנן החגיגה נאכלת מבושל. (ה) האם בזמן הבית היו אומרים והגיענו הלילה הזה לאכול בו פסח מצה ומרורים, או רק מצה ומרורים כבזמן הזה. והם הערות על מ"ש הרה"ג אברהם בורשטין שליט"א.	עמוד קצח	סימן פח. שאלה: האם יש לבאר שיטת הראב"ה שאם הוא לא כיון ליום הנכון בפתיחת ברכת העומר או בחתימה שיש לו לחזור.	עמוד רכד
		סימן פט. שאלה: האם יש לבאר דעת הבה"ג שאם שכח יום אחד מספירת העומר, אין לו לברך עוד על הספירה.	עמוד רכו

תַּרְל	אַרְחוּתִיךְ לַמְדָּנִי	מַפְתָּחוֹת
<p>סימן צ.</p> <p>שאלה: האם מי ששכח יום שלם מהעומר מותר לברך בשאר ימים. והן הערות על מ"ש בזה הרה"ג ארי כהן שליט"א.</p>	<p>עמוד רכז</p> <p>סימן צז.</p> <p>שאלה: האם חתן בז' ימי המשתה שלו צריך להתענות בג' צומות.</p>	<p>עמוד רמד</p>
<p>סימן צא.</p> <p>שאלה: האם יום העצמאות בכלל "יום נס". והם הערות על מ"ש הרה"ג אלישיב ישעיה רבהון שליט"א.</p>	<p>עמוד רלא</p> <p>סימן צח.</p> <p>שאלה: האם יש לבאר מ"ש המאירי לגבי איסור זימרה אחר החרבן.</p>	<p>עמוד רמט</p>
<p>סימן צב.</p> <p>שאלה: האם בל"ג לעומר יותר טוב ללמוד תורה בישיבה כרגיל, או לילך למירון לציון התנא קדישא אדונינו בר יוחאי, לשמוח להתפלל ולהודות.</p>	<p>עמוד רלג</p> <p>סימן צט.</p> <p>שאלה: האם מותר לעלות להר הבית בזה"ז.</p>	<p>עמוד רמט</p>
<p>סימן צג.</p> <p>שאלה: האם יש רמז בתורה שבועות הוא זמן מתן תורה.</p>	<p>עמוד רלד</p> <p>סימן ק.</p> <p>שאלה: האם מותר לעלות להר הבית. והם קצת הערות על מ"ש בספר משכנות לאביר יעקב.</p>	<p>עמוד רסז</p>
<p>סימן צד.</p> <p>שאלה: (א) למה כתב הרמב"ם דין הלינה רק לגבי שבועות ולא לגבי פסח וסוכות.</p> <p>(ב) האם אמרינן מצוה בו יותר משלוחו לגבי הבאת ביכורים</p> <p>(ג) האם המצוה להתודות לגבי ביכורים היא הכל בבת אחת.</p> <p>(ד) האם אחיזת הסל היא על שפתיו או תחתיו.</p> <p>והם הערות על מ"ש הרה"ג אברהם בורשטין שליט"א.</p>	<p>עמוד רלה</p> <p>סימן קב.</p> <p>שאלה: האם מי שלא הזכיר המלך המשפט בעי"ת צריך לחזור או לא. והוא הערה על מ"ש הרה"ג ראובן כהן שליט"א.</p>	<p>עמוד רפ</p>
<p>סימן צה.</p> <p>שאלה: האם מי שבירך זמן בליל יו"ט קודם קידוש, על ראיית חבירו אחר ל' יום, עדיין מותר לחזור לברך זמן בשעת הקידוש. או אמרינן דממילא הוא פוטר זמן על היו"ט כשהוא בירך זמן על חבירו.</p>	<p>עמוד קג.</p> <p>סימן קד.</p> <p>שאלה: מהו הגדר של חינוך, לדוגמה אם לכן לא מתחשק לישון בסוכה, האם האב צריך ללחוץ עליו ולהקפיד עליו שיעשה זאת.</p>	<p>עמוד רפא</p>
<p>סימן צו.</p> <p>שאלה: האם מותר לכבס בגדים במכונת כביסה בחול המועד.</p>	<p>עמוד קה.</p> <p>סימן קה.</p> <p>שאלה: האם מותר לבחור ספרדי להדליק ולברך על נר חנוכה כשהוא בישיבה בימי חנוכה, וכשאביו מדליק בביתו. והוא הערה על מה שכתבתי בח"ג ס"עז.</p>	<p>עמוד רפג</p>

מפתחות

ארחותיך למדני

תרלא

סימן קו.	עמוד רצד	סימן קיא.	עמוד שו
שאלה: האם מועיל "שומר" כדי לאכול לפני הדלקת נרות חנוכה.		שאלה: האם חשש חבילות חבילות במי שהדליק נר אחד לחנוכה וגם לנר שבת. והוא הערה על הספר נפש כל חי.	
סימן קז.	עמוד רצה	סימן קיב.	עמוד שח
שאלה: האם האורח צריך לקנות חלק בשמן של חנוכה ע"י הגבהה, מלבד מה שהוא נותן שוה פרוטה לבעל הבית.		שאלה: האם פרשת זכור מן התורה או לא.	
סימן קח.	עמוד רחצ	סימן קיג.	עמוד שיא
שאלה: האם הבעל שהוא בישיבה י"ח בהדלקת נר חנוכה כשששתו בבית חמיו ואביה נתן לה חלק מהשמן.		שאלה: האם יש לבאר מאיזה טעם כתב הרמב"ם שקריאת המגילה היא מדברי סופרים, וגם היא תקנת נביאים. ודעת הרמב"ם לגבי ספק בדברי קבלה אם הוא להחמיר או לא, ואם אמרינן כן לגבי עיר שהוא ספק אם היא מוקפת חומה מימי יהושע בן נון.	
סימן קט.	עמוד רצט	סימן קיד.	עמוד שיג
שאלה: האם בחור בישיבה שאינו מדליק נ"ח אלא סומך על הוריו לצאת י"ח, עדיין י"ח אם הוריו אינם בביתם אלא הם אורחים בבית אחר.		שאלה: האם לדעת הירושלמי י"ח של שילוח מנות ביין.	
סימן קי.	עמוד שב	סימן קטו.	עמוד שיד
שאלה: האם האשה שאינה יכולה לקיים מצות חנוכה עד שיבוא בעלה בלילה מעבודתו, מותרת לעשות מלאכה או לאכול סעודה קודם ההדלקה. והן הערות על מה שכתבתי בח"ב ס"נו.		שאלה: האם יש לבאר דעת הרמ"א לגבי לבישת בגדי אשה בפורים.	

יורה דעה

סימן קטז.	עמוד שטז	סימן קיט.	עמוד שכב
שאלה: מהו מדין לגבי רוב או מיעוט המצוי, שעשוי להשתנות.		שאלה: האם אמרינן ביטול ברוכב בכלי שבשל בו נכרי, אם הביטול ע"י הנכרי הוא דבר רגיל וקבוע.	
סימן קיז.	עמוד שיח	סימן קכ.	עמוד שכט
שאלה: האם לדעת מרן מותר לאכול דגים עם חלב אם הם לא נתבשלו ביחד.		שאלה: האם יש לבאר מ"ש התורות אמת שלא שייך ביטול עכ"ל בישמעאלים.	
סימן קיח.	עמוד שית	סימן קכא.	עמוד של
שאלה: האם לדעת הרשב"ם צריך נט"י בין תבשיל של גבינה לתבשיל של בשר.		שאלה: בעל חנות יהודי שהטביל את כליו המיועדים למכירה בכדי שלא יכשלו אלו שאינם מטבילים האם הקונה ממנו חייב לחזור ולהטבילם.	

תרלב

ארחותיך למדני

מפתחות

סימן קכב.

שאלה: האם צריך להטביל "תרמוס".

עמוד שלב

סימן קכג.

עמוד שלד

שאלה: האם צריך להטביל כלי המיועד להוצאת החרצנים מהזיתים.

סימן קכד.

עמוד שלה

שאלה: האם אמרינן בטול ברוב לגבי מצוות טבילת כלים.

סימן קכה.

עמוד שלז

שאלה: האם מועיל בשעת הדחק (שאינן לו פתרון אחר) להשתמש בכלי ללא טבילה, על ידי שיפקיר אותו כדין ויתכוין שלא לזכות בו.

סימן קכו.

עמוד שלט

שאלה: בעניין חיוב הטבלת כלים המצופים בחומר הנקרא "טפלון". והם כלים (סירים, מחבתות) ממתכת המצופים מבפנים בחומר ממשפחת הפלסטיק. ויש בציפוי זה חשיבות רבה וכלי זה עולה הרבה יותר מכלי אחר עקב הציפוי.

סימן קכז.

עמוד שמא

שאלה: האם אורח מותר לאכול בבית שאינם מקפידים על טבילת כלים. והוא הערה על מה שכתבתי בח"א ס"קלו.

סימן קכח.

עמוד שמג

שאלה: האם ניתן להקנות לגוי ע"י שליח שיקנה עבורו מכשיר חשמלי, והוא יפטר מטבילת כלי [מצד דיני הקניינים].

סימן קכט.

עמוד שמח

שאלה: האם מותר להשתתף בתפילה בבית הכנסת של "המרכז לקבלה", ובפרט כשיש חשש של כעס ונתק במשפחה.

סימן קל.

עמוד שנא

שאלה: בגויים שבורחים מארצות מוצאם לארצנו ארץ הקודש, ובאים לכאן כדי לחפש עבודה ופרנסה, והם משיגים את הגבול ונכנסים לכאן באופן בלתי חוקי, כשהם

עובדים אצלנו האם טוב לומר תודה וליתן להם שבח על עבודתם, או דילמא עדיף להמנע מכל זה, כדי שלא להחזיק ידיהם ושלא ירגישו כאן בנוח, וכך אולי ברבות הימים ישובו לארצות מוצאם, וגם אחרים שישמעו היחס אליהם כאן, לא יבואו בעתיד לכאן. וגם ידוע שהם מרבים רעות, כגון גניבות ושאר מרעין בישין.

סימן קלא.

עמוד שנד

שאלה: האם יש איסור של יחוד עם גוי בזה"ז. ובהערה, אם יש לסמוך על שיטת המאירי לגבי "אומות הגדורות".

סימן קלב.

עמוד שס

שאלה: האם שייך לומר קדיש על מי שנהרג על קידוש השם. ואם הוא מקיים מצות קידוש השם אם הוא נהרג משום שהוא יהודי, אף שהוא אינו בוחר בהריגתו.

סימן קלג.

עמוד שסד

שאלה: האם אפשר לעשות קסמים אם אומרים ש"זה קסם עם זריזות ידיים ואין לי שום כוחות".

מה עם קוסמים דתיים שמגלים רק חלק מהקסמים וחלק לא, יש להם על מה לסמוך?

סימן קלד.

עמוד שסז

שאלה: מהו הגדר של "מקום", כשכתב מרן לגבי העברת שערות ש"ב במקום שמעבירין אותו גם אנשים, אם העביר אין מכין אותו.

סימן קלה.

עמוד שעא

שאלה: האם יש לבאר דעת הט"ז בס"קפב ס"ק ג בדעת רש"י בנזיר נט. באם יש איסור לחוך בשיער בית הערוה.

סימן קלו.

עמוד שעא

שאלה: האם מותר לאשה לגלח שוטה בתער.

סימן קלז.

עמוד שעג

שאלה: האם יש להזהר בעונות באשה שראתה דם מחמת תשמיש.

מפתחות

ארחותיך למדני

תרלג

סימן קלח.

עמוד שעד

שאלה: האם הוראת דם נדה בזה"ז היא "הוראה" ממש או רק גלוי מילתא בעלמא, ודעת הדברי חיים בזה.

סימן קלט.

עמוד שעה

שאלה: האם מותר לאשה לדלג בדיקות ז' נקיים האמצעיות בשעת דחק כגון שהיא רואה הרבה כתמים.

סימן קמ.

עמוד שעט

שאלה: האם יש ליישב מ"ש הכסף משנה שלדעת הרמב"ם אשה שיש לה וסת קבוע ולא בדקה לפני תשמיש שלא בשעת וסת, אם היא ראתה דם בשעת תשמיש זה בכלל שוגג ולא בכלל אונס.

סימן קמא.

עמוד שפא

שאלה: האם מראה חום טהור בדיני נדה.

סימן קמב.

עמוד שפב

שאלה: האם מי שיש לו מסורת שמראה חום אסור בדיני נדה, יכול להקל אם הוא חום כזה או חום שנוטה לשחור שאין בהם שום מראה אדום. ואשה שיש לה ספק אם יש לה מכה, אם צריכה לבדוק ברופאים.

סימן קמג.

עמוד שצא

שאלה: האם האשה שאינה נאמנת באמתלא, מותרת לברך על טבילתה, אף כשהיא עצמה אומרת שהיא ודאי טהורה וא"צ לטבול כלל.

סימן קמד.

עמוד שצב

שאלה: האם יש לבאר דעת מרן בדיני כתמים, במי שהתעסקה בגריס או פחות מגריס, ומצאה דם כשני גריסין או יותר.

סימן קמה.

עמוד שצג

שאלה: אם אשה נחשבת נדה מן התורה כשאין הרגשה.

סימן קמו.

עמוד שצד

שאלה: האם הדם הבא ע"י גלולות הורמונאליות נחשב דם נדה או שמא הוא כעין דם מכה והיא טהורה.

סימן קמוז.

עמוד שצד

שאלה: האם אשה מותרת לטבול ביום ז' לימי טהרה כשהוא עוד יום בערב שבת, ולחזור לביתה כשבעלה אינו בבית אלא בבית הכנסת, כשא"א לטבול בליל שבת כיון שהמקוה הוא במקום רחוק. (ובהערה. האם אמרינן ספק דרבנן לקולא כשהוא אינו ספק שקול. ואם יש מקום לומר שאף מרן מודה לדעת ר"ת שמותר לטבול סמוך לחשיכה).

סימן קמח.

עמוד תו

שאלה: יש גבס חדש שהמים יכולים ליכנס בתוכו בשעת טבילה, האם עדיין יש לחוש לחציצה.

סימן קמט.

עמוד תח

שאלה: האם לדעת מרן אזלינן בתר מנהג קדמון לקולא אף כנגד מה שהוא פסק בש"ע.

סימן קנ.

עמוד תח

שאלה: האם יש נדר כשאחד אומר בשעת כעסו לאחר, "אני לא רוצה לדבר איתך לעולם". וחבירו שהיה שם אמר לו "תאמר בלי נדר", והכועס ענה "עם נדר".

סימן קנא.

עמוד תיב

שאלה: האם מי שאמר "אני מקבל על עצמי תענית דיבור", ורוצה לחזור בו צריך התרה או לא.

סימן קנב.

עמוד תיד

שאלה: האם יש לבאר דעת רש"י בנדרים יג: במשנה "ואלו מותרין..." וגם מ"ש בנדרים יח: לגבי המקדש בהמתו וחיותו, אם הוא "או" או "ויו".

סימן קנג.

עמוד תטו

שאלה: האם מותר לכתחילה לסמוך על המודעה בהתרת נדרים בערב ר"ה כדי להתיר נדר או אם עדיין צריך התרת חכם.

סימן קנד.

עמוד תיז

שאלה: האם יש מצוות תלמוד תורה בלימוד דיני דרבנן.

תרלד

ארחותיך למדני

מפתחות

סימן קנה.

שאלה: מהו הגדר של "הגיע להוראה".

עמוד תיט

סימן קסג.

עמוד תלז

שאלה: מהו הפירוש "כדי שיתפרנס הוא ובני ביתו מהריוח", בש"ע י"ד ס"רנג ב.

סימן קנו.

עמוד תכא

סימן קסד.

עמוד תלח

שאלה: באיזה אופן אמרינן ת"ח שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו ת"ח.

שאלה: האם לדעת הרמב"ם החיוב על היחיד ליתן כל צורכי העניים, אבל החיוב על ציבור ליתן להם רק מאכל בסיס קיומי בלבד.

סימן קנז.

עמוד תכו

סימן קסה.

עמוד תלח

שאלה: האם רב שפוסק איזו הלכה לאסור, מותר לומר לשואל לילך לשאול אותה הלכה מרב אחר שהוא יודע שהוא יפסוק אותה להתיר.

שאלה: האם יחיד שנותן צדקה לקופה הציבורית לא נפטר מנתינת צדקה פרטית? לכאורה הוא יכול תמיד לשלוח את מבקש הצדקה לקופה הציבורית.

סימן קנח.

עמוד תכח

סימן קסו.

עמוד תלט

שאלה: כשכתוב בגמרא ללמוד איזה דין מדרישת פסוקים, האם גם יש לנו להוסיף סברה לבאר טעם לדין זה.

שאלה: לצורך מה נועדה הצדקה (מזון, לבוש, רפואה, דיור וכו') – האם יש הבדל בין הציבורית לפרטית.

סימן קנט.

עמוד תכט

סימן קסז.

עמוד תמ

שאלה: מהו הגדר המדויק של הקשבה של ילד בקול ההורים, לדוגמא אם האבא מעוניין שהבן יבוא איתו לתפילה כדי לכבדו או שהאמא רוצה שהבת תלבש בגד מסוים שהיא קנתה לה?

שאלה: האם יש חילוק בין יתום ושאר עניים בדין קניית הבית מממון צדקה.

סימן קסח.

עמוד תמא

שאלה: מה יהיה אם לצורך הנישואין של העני לא מספיק שישכרו בית אלא צריך לקנות בית (מדובר במציאות שזה הסטנדרט החברתי המקובל – לקבלת שידוך טוב) האם נצטרך לקנות בית ולתת להם.

סימן קס.

עמוד תל

שאלה: האם אמרינן דברים שבלב אינם דברים כשהגר אומר בפיו בשעת טבילה שהוא מקבל המצוות, אלא שיש אומדנא דמוכח שהוא אינו מתכוין כלל לקבל המצוות.

סימן קסא.

עמוד תלה

שאלה: קי"ל שאין העני צריך למכור דירתו כדי לקבל צדקה, האם הדין נכון גם בדירת פאר, או דירה שיש בה הרבה חדרים וכדומה.

שאלה: האם מצות בית הכנסת עדיפה מצדקה אף כשהיא רק לפאר בית הכנסת.

סימן קע.

עמוד תמב

שאלה: האם יש מחויבות לתת צדקה ציבורית או פרטית למי שאינו רוצה לעבוד כי הוא רוצה ללמוד בישיבה בין ללמוד מקצוע בין תחום אחר.

סימן קסב.

עמוד תלו

שאלה: האם לקו העוני שמפרסם המוסד ל"ביטוח לאומי" יש מימד הלכתי לצורך נתינת צדקה (ציבורית או פרטית). ואם עוד שייך לומר עניי עירך קודמים כיון שעניים לא סמכו רק על קופת הציבור בעירם בלבד אלא על הביטוח לאומי.

סימן קעא.

עמוד תמג

שאלה: האם יש ליתן צדקה למי שאינו רוצה לעבוד.

מפתחות

ארחותיך למדני

תרלה

סימן קעב.

עמוד תמד

עד אחר שילמד בו מעט, או רק כשילמד כולו, או עד שיקנה כל הספרים שיש, דומיא דס"ת שהוא כל התורה.

שאלה: האם יש לשנות נתינת נדבה מבית הכנסת אחד לאחר.

סימן קעג.

עמוד תמה

סימן קעז.
שאלה: האם יש לפרש מ"ש הגר"א שס"ת לשון נקבה.

שאלה: האם אמרינן שרוב המצויין אצל מילה מומחים, ולכן יש חזקה שהמילה היתה כשרה. ואם אחד העיד לפני כמה זמן שהמילה היתה פסולה כיון שהיו ציצין מעכבין, וכעת ראינו שהעטרה מגולה לגמרי, האם עדיין צריך לתקן המילה.

סימן קעד.

עמוד תמו

סימן קעח.
שאלה: האם נוהגים לעשות טקס להכנסת ספר תורה בפעם השניה אחר שתיקנו את הטעות שבו.

שאלה: (א) האם אשה חייבת למול את בנה.
(ב) אם יש למנות שליח למצות מילה כשהאב יכול למול.
(ג) האם לדעת מרן צריך לשנות היין מיד אחר ברכת כורת הברית.
והם קצת הערות על מ"ש הרה"ג ראובן כהן שליט"א.

סימן קעה.

עמוד תנ

סימן קפ.
שאלה: האם יש מצוות ביקור חולים במחלות המדבקות, כגון "אבולה". ואם יש לקיים מצוה זו ע"י "סקיף". ואם מותר לרופא להיכנס לספק סכנה לרפא חולים כאלו.

שאלה: האם מותר להינשא גיורת כשבית דין סמכו על סברת המקילין כדי לגייר אותה.

סימן קעו.

עמוד תנא

סימן קפא.
שאלה: מהו דרכי הטהרה למתים ממחלות מדבקות מסוכנות כגון "אבולה".

שאלה: מתי נשלמת מצוות "ועתה כתבו לכם", לשיטת הרא"ש והטור ומרן בס"ע, דעיקר המצווה לקנות ספרים וגמרות ופירושיהם כדי ללמוד בהם. האם מיד מי שכבר קנה כרך אחד משו"ת רעק"א כבר קיים את המצווה, או רק

סימן קפד.

עמוד תסד

סימן קפב.
שאלה: האם אבל על או"א יכול ליכנס לבר מצוה של בנו אחר השלשים.

שאלה: האם יש חיוב לבזבז עד חומש ממונו על טיפולים כגון הפריה חוץ גופית וכדומה, כדי לקיים מצוות פו"ר.

סימן קפה.

עמוד תעב

סימן קפג.
שאלה: האם מותר לומר קדיש והשכבה על מי שהיה רשע גמור, ודעת מהר"ם בזה.

שאלה: באשת איש שזינתה עם גומי (קונדום) האם זה נחשב לביאה לאסור אותה על בעלה או לא.

אבן העזר

סימן קפז.

עמוד תעז

סימן קפו.
שאלה: האם יש לסמוך על בדיקת ד.נ.א. בדיני ממזרות או ירושה.

סימן קפז.

עמוד תפ

שאלה: האם צריך לבזבז כל ממונו כדי שלא לנסוע באוטובוס שודאי יש בו פריצות, וזה מביאין לידי הרהורי נשים.

תרלו

ארחותיך למדני

מפתחות

סימן קפח.

עמוד תפח

סימן קצז.

עמוד תקיא

שאלה: האם ביאה שלא כדרכה מותרת עם אשתו. ואם מותר לנשק אשתו באותו מקום.

שאלה: האם שוטה מותר להשחית זרעו כדי להינצל מאיסור ערוה או משכב זכור.

סימן קפט.

עמוד תפח

סימן קצח.

עמוד תקטז

שאלה: האם יש לחוש לכל דבר שמביא לידי הרהור, או אם יש לחוש רק לדברים מסויימים כגון שאין להסתכל בבגדי צבעונין.

שאלה: האם בשעת הדחק יש להתיר יחוד אחות עם אחיה המאומץ. והם הערות על מ"ש הרה"ג דביר אזוראי שליט"א.

סימן קצ.

עמוד תצב

סימן קצט.

עמוד תקכא

שאלה: האם למטה מן הברך הוי ערוה באשה. והוא הערה על הספר נפש כל חי, אה"ע ס"ב להרה"ג שלמה פנחס בן רחמים שליט"א.

שאלה: האם יש היתר של פתח פתוח לרה"ר בדיני יחוד, אף שאין שם בפועל אנשים שעוברים כל זמן שיעור ייחוד.

סימן קצא.

עמוד תצח

סימן ר.

עמוד תקכא

שאלה: אישה שחמיה הוא רופא מיילד בעל שם עולמי, והיא רוצה רק בו שיילד אותה, ורק עי"ז היא תהיה רגועה, האם יש להתיר לו לילד אותה.

שאלה: האם מותר לספר לשון הרע לתועלת, כגון לאסוף מידע על שידוך, כשהוא רק שומע את העובדות מצד שלישי שרצונו להשאיר בעילום שם, ושהוא מאמין לו בלי צל של ספק. האם מותר לו להעביר את הדברים האלה כמו שהוא שמע ובלי לגלות את מקורו ולמרות שהוא שמע רק מ"עד" אחד, או שנאמר שחלות הלכות עדות גם על מקרה כזה ואסור לו – עד אחד, להעיד על פי מה ששמע, שצריך שהבעל דין ידע מי העד הזה.

סימן קצב.

עמוד תק

שאלה: האם צריך ליזהר שלא להזריע אשתו קודם תשמיש כשהוא משחק עמה.

סימן קצג.

עמוד תקג

סימן רא.

עמוד תקכג

שאלה: האם יש איסור של הרהור לאשה שרוצה להרהר על האברים המוצנעים של אשה אחרת.

שאלה: האם יש לקיים המנהג לברך בשבע ברכות "משמח החתן עם הכלה ומצליח". והוא הערה על מה שכתבתי בח"ג ס"קטו.

סימן קצד.

עמוד תקד

סימן רב.

עמוד תקכד

שאלה: האם מותר לאיש ואשתו לדבר בעניני תשמיש כדי לעורר תאונתם קודם תשמיש, או אם זה בכלל נבול פה.

שאלה: בסעודת חתן כשאין פנים חדשות שיש לברך רק אשר ברא, אם בירך על היין ושוב טעה ובירך ברכה אחרונה על היין, האם עדיין אפשר לברך אשר ברא.

סימן קצה.

עמוד תקח

סימן רג.

עמוד תקכו

שאלה: האם מותר להרהר על אשתו כשהיא נדה לדעת הרמב"ם.

שאלה: האם מי שנוהג כהרמב"ם דבעינן שנים לפנים חדשות, יכול לברך אחת מהשבע ברכות בסעודת חתן וכלה, כשיש רק פנים חדשות אחד, והרוב שם באותה סעודה נוהגים לברך אף כשיש רק פנים חדשות אחד. ואלו הערות על מה שכבר כתבתי בענין זה בח"ג ס"קטז.

סימן קצו.

עמוד תקי

שאלה: האם נדה בכלל ערוה.

מפתחות

ארחותיך למדני

תרלו

סימן רד.

עמוד תקכח

סימן רו.

עמוד תקלג

שאלה: האם מותר למי שדר בירושלים לעקור דירתו כדי לדור במקום אחר בארץ ישראל.

שאלה: (א) האם לדעת רש"י האיסור של פריעת ראש לאשה, הוא רק סתירת הקליעות, או אף הסרת כיסוי מראשה.

סימן רה.

עמוד תקל

שאלה: האם בזה"ז אשה מותרת לגלות שערות ראשה בבית לפני אנשים זרים, לדעת רש"י והתוספות ודע'.

(ב) האם מן התורה בעינן כסוי לרוב הראש או לכל הראש.
(ג) האם דת יהודית משום מנהג או משום איסור.
והם הערות על מה שכתבתי באורחותיך למדני ח"ג ס"קכג.

חושן משפט

סימן רז.

עמוד תקנא

סימן ריב.

עמוד תקע

שאלה: כר"מ בישיבה החרמנו לתלמיד שנתפס מעשן סיגריות, האם מותר להשחית את הסיגריות (אסור להם לעשן בישיבה והדבר ידוע לתלמידים) למען "ישמעו ויראו".

שאלה: האם איש ירא שמים, אבל עכ"פ הוא עובר על איסור מפני שיצרו תוקפו, והעדות לזה הוא רק מפי עצמו, כשר לכתחילה לעדות כגון בעדות קידושין, או לא.

סימן רח.

עמוד תקנב

סימן ריג.

עמוד תקעא

שאלה: האם בחורי ישיבה צריכים לשמור כל תקנות של ראש הישיבה, כגון כשהראש ישיבה תיקן שמי שלא הספיק להתפלל במניין של הישיבה, לא יצא לילך למניין אחר מחוץ לישיבה.

שאלה: מהי כוונת הגר"א בח"מ ס"רז כשהוא כתב, "וקי"ל כל מקום שאמרו סבר כו', אמר ליה, הלכה כאמר ליה".

סימן רט.

עמוד תקנד

סימן ריד.

עמוד תקעב

שאלה: האם יש חשש רכילות או מגלה סוד, במי שעורך פסקים של בתי דין כדי להעלותם לאתר אינטרנט, כשהוא מכיר שמות של בעלי הדין.

שאלה: האם יש למוכר כל נכסיו שיש בזה מכירה. ואם יש לתרץ קושית רעק"א בזה.

סימן רי.

עמוד תקנז

סימן רטז.

עמוד תקעה

שאלה: האם צריך למסור את נפשו לסכנה כדי שלא לעבור על איסור חנופה.

שאלה: האם יש לבאר כוונת הגר"א בפירושו בדעת התוספות בב"מ לב: לענין השבת אבידה לשונא דקרא.

סימן ריא.

עמוד תקסט

סימן ריז.

עמוד תקעו

שאלה: האם בעל החנות יכול להקדים מי שבסוף התור.

שאלה: האם יש בעיה של גזל או ביטול מצות השבת אבידה אם מדווחים ל"אגודות צער בעלי חיים" על כלב

תרלח	ארחותיך למדני	מפתחות
שמגיע משוב סמוך ומסתובב בשוב שיש בו נשים וילדים שמפחדים ממנו.	סימן רכא. עמוד תקפה	שאלה: האם שומר שכר חייב לחפש אחר המזיק.
סימן ריח. עמוד תקעז	סימן רכב. עמוד תקפט	שאלה: האם מותר להעיר תלמיד שנרדם בשיעור אע"פ שיש בזה הלבנת פני חבריו כשקם.
סימן ריט. עמוד תקעח	סימן רכג. עמוד תקצ	שאלה: האם יש לאדם לסבול צער כדי לעזור לאחרים.
סימן רכ. עמוד תקעה	סימן רכד. עמוד תקצד	שאלה: האם הרמב"ם סבר כהרמב"ן שמי שמקבל שדה מחבירו אינו יכול לשנות לזרוע זרע אחר אפילו אם הוא אינו מכחיש.
שאלה: במה דקיימא לן בגמרא במסכת נדרים מה שיש צורך להפקיר בפני שלושה שאחד יזכה ושניים עדים, מה יהיה הדין אם אדם יפקיר בפני שלושה אנשים נכים ומשותקים, באופן שהם לא יגידו ויפרסמו לאחרים, האם ההפקר יחול.	סימן רכה. עמוד תקצו	שאלה: אם החייל מותר להסתכן בשעת מלחמה. והוא הערה על מ"ש הרה"ג יוסף חיים פרל שליט"א.

פרשיות ואגדה וקרבנות וענינים שונים.

סימן רכו. עמוד תקצז	סימן רל. עמוד תר	שאלה: האם רבי יוחנן בן זכאי היה תלמיד של שמאי. ואם רבי אליעזר למד אצל תלמידי שמאי.
סימן רכז. עמוד תקצז	סימן רלא. עמוד תרא	שאלה: איך כתבו ר"ח והרשב"ם בתענית לא. וב"ב קכא: שמט"ו באב מתארכים הלילות, הלא הם מאריכים מתקופת תמוז.
סימן רכח. עמוד תקצח	סימן רלב. עמוד תרא	שאלה: (1) האם המשמר היה מתחלק לו' או לו' בתי אבות. (2) מתי מברכין על מצות בגדי כהונה. (3) האם הכהן צריך ליטול ידיו עוד פעם משום נגיעת רגליו, אחר שהוא מקדש ידיו ורגליו מהכיוור בבית המקדש. (4) איך היתה צורת מוכני לכיור.
סימן רכט. עמוד תקצט		שאלה: האם יש לפרש מ"ש במס' כלה רבתי פ"ב לגבי המפנה מן העבירה, והעצל מהעבירה.
שאלה: האם יש לפרש מ"ש במשנה, "יין ושינה לרשעים הנאה להן והנאה לעולם." (סנהדרין עא.)		

מפתחות

ארחותיך למדני

תרל"ט

5) האם חליטה ורבוכה בבית המקדש היו בשמן או במים.
והם הערות על מ"ש הרה"ג אברהם בורשטין שליט"א.

סימן רל"ג. עמוד תרח
שאלה: האם החיוב בתקיעה ושיר בנסכי תמיד מן התורה.
ומאיזה גיל הלוי ראוי לעבודה.

סימן רל"ד. עמוד תרי"א
שאלה: האם יש לבאר דין מבחר נדריך.

סימן רל"ה. עמוד תרט"ו
שאלה: האם יש לפרש הענין של "למה יאמרו הגוים".

סימן רל"ו.
שאלה: לאיזה ספר כיון הגר"א כשהוא כותב "הטור
וב"ה".

סימן רל"ז. עמוד תרי"ז
שאלה: אם אף לדעת ר"י אמרינן שיש לדרוש טעמא
דקרא כשמפשטא דקרא נראה כן.

סימן רל"ח. עמוד תרכ
שאלה: כשכתבו חכמים שאיזה דבר "רשות", אם יש בזה
"מצוה".

סימן רל"ט. עמוד תרכ"א
הערות על מה שכתבתי בהדריכני באמיתך